تأثير الجندر في اللغة العربية على تفسير النصوص الدينية عند نصر حامد أبي زيد

Yusroh
Universitas Ahmad Dahlan

dan

Fitria Sari Yunianti
Universitas Ahmad Dahlan

ABSTRACT

This paper discusses the impact of gender on the Arabic language in the interpretation of religious texts according to Nasr Hamid Abu Zayd, which relates to the jurisprudence of contemporary Muslim women in a gendered way through his contemporary reading of hermeneuticalism on the texts of the verses of the Qur'an, especially those related to the conditions of Muslim women in his book Circles of Fear: Reading in the Discourse of Women. The search results are that some of his gender views can be studied from his studies on the provisions of provisions relating to women registered in Surat Al-Nisaa, which the topic is about marriage, divorce, polygamy, inheritance, hijab and nakedness. He saw that the articles on women need to be analyzed because there is equality between men and women and gender equality is one of the purposes of legislation.

***Key Words** : gender, religious texts, Nasr Hamid Abu Zaid*

خلفية البحث

إن النصوص القرآنية مفتوحة الفهم في التراث الإسلامي لأن هناك فرصة لوجدان المفاهيم الجديدة لإدراك التعاليم الأخلاقية في القرآن. ويكون هذا لأن رأي الإسلام العالمي لا تحتويه اللغة المحلية الثقافية ولا يدركه التراث النبوي كله. وإنما المفاهيم الدينية التي توجه على العناصر الإلهية فقط فلا تولد إلا المفاهيم بين المتكلم والنصوص القرآنية فحسب, وغاب قارئ النصوص. وفي هذا الحال, يعتبر القرآن كنص إلهي لا إنساني. ولو كان القرآن مقدسا فإنه نصوص لغوية إنسانية, لأن النصوص المقدسة كانت تتأرح في اللغة المحلية وهي اللغة العربية.

كان نصر حامد أبو زيد مفكرا عربيا معاصرا يؤثره الأحوال الاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية العربية المصرية. وتنشأ أفكاره النقدية من قلقه على طريقة قراءة النصوص بقراءة تلوينية

و يرد برد نقدي على تفسير النصوص الكلاسيكية لإظهار العناصر الديناميكية في وقائع أفكار الإسلام. ويدل مؤلفاته على هيئة الأفكار الديناميكية لأنواع قراءة النصوص الدينية في مظهر الأفكار الإسلامية وهذا يدل على تغيير المظاهر بطريقة دراسة نقدية من الأفكار العادية إلى المفاهيم الهيرمينيطقية الديناميكية. ولا تتحرك أفكاره في ولاية العقيدة ولكنه ينظر اللغة العربية في سياق اللغة فحسب كما يقصدها فيرديناند دي سأوسور[1] أن اللغة هي وقائع تاريخية وقسم من أقسام الثقافة.

بناء على ذلك فنحن نريد أن نطالع أفكار أبي زيد في كتابه دوائر الخوف[2] وخاصة أفكاره التي تراجع المعاني في الآيات التي تتعلق بفقه النساء بطريقة نسائية. ويهدي هذا الكتاب إلى زوجته الصاحبة الصديقة, ابتهال يونس, وإلى النساء وذرياتهن. ويخبر تجاربه إذ هو يطرد مع عائلته من بلده و طلابه لأنه كان يؤلف الكتب التي يفتح الجدال والنقد عن المظاهر والمشاكل التي يواجهها المسلمون المعاصرون.

يعبر الكتاب عن اجتهاده في فهم القرآن والتعاليم النبوية وفهم إحدى المظاهر الاجتماعية وهي المرأة. [3] ويحاول أن يتقارب المشاكل النسائية في العالم العربي المعاصر من وجه آخر ولو كان في

---

[1] يميز فرديناند دي سوسور اللغات إلى Language, Langue, Parole. يتم استخدام اللغة (مجردة) للإشارة إلى اللغة كنظام للرموز الصوتية التي يستخدمها البشر للتواصل والتفاعل اللفظي فيما بينهم. الغرض من لغة (مجردة) هو نظام للرموز الصوتية المستخدمة من قبل مجموعات معينة من أفراد المجتمع للتواصل والتفاعل مع بعضها البعض. يعتبر الإفراج المشروط ملموسًا لأن الإفراج المشروط هو تطبيق للغة في شكل أقوال ينفذها أفراد المجتمع في التفاعل مع الآخرين (دورة في اللغويات العامة. Wade Baskin Translation (New York: McGraw Hill Book Company، 1966.

[2] هذا العنوان هو في الواقع اقتراح من صديق أبو زيد, حسن ياغي، مدير نشر المركز الثقافي العربي للنشر و التوزيع ، بيروت. يكشف هذا العنوان أن الرجال في المجتمعات التقليدية يخافون من النساء ، ربما بسبب التسامح والصبر اللذين تتمتع بهما النساء أكثر من الرجال ، وكذلك لأن النساء صناع الحياة. ويرجع ذلك جزئيًا إلى وجود الاستنساخ ، مما يعني أنه بدون رجل يمكن للمرأة أن تلد. الرجال لا يقبلون حقيقة أن النساء هم مبدعو الحياة.

[3] تم تحديد اهتمام أبي زيد بالمرأة في الأصل في كتابه الأول "المرأة في خطاب العزمة" ، ولكن لأن الكتاب لم ينشر إلا دار النصوص ولأسباب لم تكن واضحة إلى حد النشر ، بالطبع لا يمكن توزيع الكتاب على نطاق واسع . وأخيرًا ، وبفضل خدمات حسن ياغي الجيدة ، عندما التقى في المعرض السنوي للكتّاب في فرانكفورت ، تم تضمين الكتاب الأول باعتباره الجزء الأول في دوائر الخوف. نصر حامد أبو زيد (بيروت: المركز الثقفي العربي ، الطبعة الثانية ، 2000) ،ص. 13.

الحقيقة لتكميل الوقائع الموجودة. ويركز دراسته عن قضايا المرأة في خطاب الأزمة بدراسة نقدية. ويرجو ألا نطلب العفريت في كتابه ويريد أن نصاحبه في تخريج المعاني الإنسانية لدي الثقافة الإنسانية أي الثقافة التي تستطيع أن تغني المجتمع ليبني الدنيا العدل من التراث الإسلامي.

نصر حامد أبو زيد وسيرته

ينقسم يوسف رحمن (2001: 253-4) نمو أفكار نصر حامد أبي زيد إلى أربعة أقسام :

الطور الأول ينقسم إلى اثنين :

(أ) سنة 1943-1972 من طنطا إلى القاهرة). وهذا يبدأ من وجوده في الدنيا بقهافة, قرية قريبة من طنطا بوادي النيل في مصر في العاشر من يوليو 1943. ويبدأ الدراسة في القراءة والكتابة و حفظ القرآن. وفي الثامن من عمره قد حفظ القرآن ويعرف كشيخ. وفي عام 1951 يدرس في مدرسة عبيدية في طنطاوأتم دراسته وفي 1957, أي بعض شهور قبل وفاة أبيه, وفي 1957-1960, يستمر دراسته في كلية الهندسة بطنطا. وفي 1961, يعمل كمهندس في وزارة المواصلة, و في 1968–1972 يدرس في قسم الأدب العربي بجامعة القاهرة حتى نجح بقيمة مميزة و يصير مساعد المحاضر في تلك الجامعة.

(ب) عام 1972–1985 يركز بدراسة إسلامية. ففي سنة 1972, أخذ يجذب على دراسة إسلامية منها أفكار أمين الخولي الإسلامية والقرآنية. وفي سنة 1975–1977 يدرس اللغة الانجليزية في جامعة أمريكية بالقاهرة وفي 1977 يدرس الدراسات الإسلامية وينال الدكتور في عام 1981. وخلال بحثه العلمي الدوكتوري في جامعة فينسيلفانيا (1978–1980) يتعلم علم اللغة وعلم الاجتماع وعلم الأنتروبولوجيا. ويبدأ نمو أفكاره منذ تعلقه بالإنتاج الأدبي الفرنسي المترجم لمصطفى لطفي المنفلوطي و مؤلفات جورجي زيدان ويوسف السباعي ونجيب محفوظ و إبراهيم ناجي وعلي محمود طه وجبران خليل جبران وسامي البارودي وأحمد شوقي وحافظ صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي الحجازي وغيرهم. ويقول أبو زيد أن الأدب يستطيع أن ينور أفكار الإنسان.

الطور الثاني (1985–1989), و بعد أن قوي علمه ولغته فلا يشعر الشك أن يكون محاضرا في جامعة أوساكا بيابان ويعلم اللغة العربية فيها أربع سنوات. وأخذ يكتب أفكاره في مقالة أو كتاب وهو يبدأ في سنة 1982.

الطور الثالث ينقسم إلى اثنين :

(أ) عام 1989–1993 (نقد على الخطاب الديني) وينشط في الكتابة والنقد ولاسيما الخطاب الديني الذي يتعلق بتأويل نصوص التراث الإسلامي. و في شهر مايو 1992, يقدم لقب البروفيسور بجامعة القاهرة.

(ب) 1993–1995. وقي الثاني من شهر أبريل يقول الدكتور شاهين في المسجد أن أبا زيد يعتبر بمرتد. والجريدة اليومية "اللواء الإسلامي يجبر أن تكون الجامعة القاهرة تتبادر في إخراج أبي زيد منها ويخطر الناس أن يؤثر الطرب بأفكارهه الضالة المضلة وفي السادس عشر من يونيو 1993, يقدم محمد سامد عبد الصمد فراق أبي زيد من زوجته ابتهال يونس إلى المحكمة في غيزا . وفي الرابع عشر من يونيو 1995, وبعد الأسبوعين من تقريره كبروفيسور بجامعة القاهرة, قرر محكمة الاستئناف أن أبا زيد قد ارتد إذ يكون زواجه مع زوجته يعتبر ببطلان, و يطلب علماء الأزهر أن تأمرالحكومة أبا زيد أن يتوب إلى الله أو إن كان يأبى ويرد فأصاب عليه القضاء بالموت. وبعد سماع ذلك, ذهب أبو زيد مع زوجته إلى مدريد بأسبانيا في 26 يوليو 1995 ثم ينتقل إلى ليدن في هولاندا و يسكن هناك منذ 2 أكتوبر 1995.

الطور الرابع (1995–الآن)

في سنة 1995 م نال لقب البروفيسور في اللغة العربية من جامعة ليدن الذي أقيم منذ عام 1575 م. وفي 5 أغسطس 1996 م ردت المحكمة العالية في مصر وفي نفس الوقت أخرجت المحكمة العظمى المصرية القضاء أن أبا زيد يعتبر بالمرتد ويعتبر زواجه بالبطلان. وفي ليدن, شعر بالحر لإخراج أفكاره في المقالات والكتب و في الندوات الدولية.

وها هي مؤلفاته : الاتجاه العقلي في التفسير (1982), فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن العربي (1983), أنظمة العلامة في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى سيميوتك (1986), مفهوم النص :دراسة في علوم القرآن (1990), نقد الخطاب الديني (1992), الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية والوسطية (1992), إشكالية القراءة وعالية التأويل (1992),

الخلافة وسلطة الأمة (1995), المرأة في خطاب الأزمة (1995), التفكير في زمان التفكير : ضد الجهل والزيف والخرافة (1995), النص والسلطة والحقيقة : الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة (1995), القول المفيد في قافية أبي زيد (1996), دوائر الخوف (1999), الخطاب والتأويل (2000) و Voice of an Exile; Reflection on Islam (2004).

خلفية أفكاره

ومن عوامل تأليفه كتاب دوائر الخوف : الأول إتقانه الدقيق على الإسلام وقوة أخوته في نفس الإنسان حين يؤسس على العقل و وقوة البرهان وسيهون الإسلام إذا كان يؤسس على التسليم فحسب. و كان العقل مهما جدا في تبليغ الرسالة الدينية لأن به يدرك العلم والهداية. و بالإضافة إلى القضاء على أفكاره وفراقه من زوجته فتنشأ الأفكار في قلبه. ولأهم دور العقل في تأسيسالإيمان و الهداية فيعقل العقل والاجتهاد. فلا يرد الاجتهاد غير الصادق على الحقيقة التي كانت ضالة المؤمن. بل يصدق الإسلام الاجتهاد ولو كان خطأ.[4] وقال أبو زيد أن الدين الذي يهتم على حرية التفكير هو دين قائم بنفسه ويقبل الاجتهاد و البحث والأفكار ولا يبالي على أصالة الدين.

والثاني أن عماد الدين هو العقيدة و العبادة. ولا يبعد الإيمان عن الفهم والبيان و التفسير. وعنده يختلف العلماء في فهم تعريف الإيمان وبعضهم يقولون أن الإيمان يتعلق بالعمل أو العبادة و بعضهم يقولون أن الإيمان في القلب فقط. وليس اختلاف العلماء في الأصول الأساسية لكنه في اختلاف الاجتهاد لفهم الأصول و تبيينه. فيختلف العلماء في تفسير القرآن وتأويله بين أن يعتمدوا على المعاني الحرفية أو المعاني التأويلية وبين قواعد اللغة والبلاغة لفهم القرآن. حقيقة أنهم لا ينكرون إعجاز القرآن ولو كان نزل باللغة العربية في أحوال معارفهم، وفي هذه الحالة يستطيع المؤول في فتح إعجاز القرآن و بيان ما فيه.[5]

[4]من اجتهد فأخطأ فله أجر وذلك لأن الأخطاء هي وسيلة الحقيقة في خطاب الفكر الحر وبدون قلق. (أبو زيد، 6)

[5]في هذه الحالة ، مثل أبو زيد عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل إعجاز القرآن الكريم لأنه كان رائداً في التأويل والزمخشري مع كتابه الكشاف. (أبو زيد ، 7-8)

يقول أبو زيد أن الاجتهاد يحتاج إلى كمال العلم و المعرفة و المنهج و لا بد أن يناسب المجتهد طريقة اجتهاده بزمنه و ليس من المعقول حينما نحيا في القرن الواحد و العشرين فنحن نعتمد على شروط الاجتهاد و قواعده التي يعرضها علماء السلف. بجانب ذلك أن الاجتهاد التفكيري ليس شيئا ضارا بل نشر نتائج التفكير يجب على مجتهد و أن قضاء الأفكار شيئ مضر.

ونعرف أن كتاب دوائر الخوف له منزلة خاصة لأبي زيد لأنه ولد من مرحلتي حياته. فالمرحلة الأولى قبل سنة ١٩٩٥ عند نشأة كتابه الأول عن المرأة وهو كتاب المرأة في خطاب الأزمة <١٩٩٤> وهو يحاول أن يحلل المظاهر الدينية عن المرأة و يقارنها بمظاهر نهضة العربية الإسلامية لكشف ما لحظ من مظهرالإسلام. وفي ذلك الكتاب لم يدخل أبو زيد في مظهر معنى النصوص الدينية من القرآن و الحديث النبوي.

و المرحلة الثانية بعد سنة ١٩٩٥ عندما كان مبحث النصوص الدينية مهم جدا و خاصة بعد أن تقضي محكمة القضاء في أحوال الشخصية قرارا مخاسرا له و يذكر فيه ميله لحقوق النساء الأساسية وخاصة حقوق لنيل قسم مال الإرث المساوي للرجال.

الجندر في اللغة العربية

إن لفظ جندر[6] يؤخذ من اللغة الإنجليزية معناه جنس الفرج (Echos & Shadly, 1983:256)وفي Webster's New World Dictionary (1984: 561) أن الجندر هو الرق الظاهر بين الذكر و الإناث من جهة القيمة و الحال. و في (153) Encyclopedia Women's Studies يذكر أنه نظرية ثقافية تحاول أن تفارق بينهما في الدور و الحال و الشخصية و خصائص الشعور بين الذكر و الإناث الذي ينهمي في المجتمع. و يقول إيلاين صوالتر أن الجندر كان ليس الفرق بينهما اجتماعيا أو ثقافيا بل كان منهجا تحليليا يستفاد منه لشرح شيئ (شوالتر ، 1989: 3).

[6]على الرغم من أن مصطلح الجندر لم يتم تضمينه في القاموس الإندونيسي الكبير، فقد تم استخدام هذا المصطلح بشكل شائع وكتابته باستخدام "الجندر" وتم تفسيره على أنه تفسير عقلي وثقافي للاختلافات بين الجنسين ، أي الرجال والنساء الذين يظهرون بين الرجال والنساء من حيث القيم والسلوك.

يستعمل الجندر لتحليل الفرق بين الرجال و النساء من وجه الشؤون الاجتماعية الثقافية. وهو يهتم بنمو الشؤون الرجولية أو النسائية من أي شخص. فالشؤون الجندرية على كل شخص تتعلق بالقيم الثقافية التي تنتمي في المجتمع.

إن اللغة تتعلق تعلقا قويا بمجتمع ناطقيها. و تعلقهما لا يتحدد على أن اللغة وسيلة من وسائل المجتمع بل أنها نتيجة من نتائج أفكارهم و ثقافتهم. و تستعمل اللغة لأي شيئ وجدوه (Fred, 1975: 100)، ولتوفير ملصق ، يجب أن يكون لديهم نظام تصنيف. بمجرد أن يكون لديهم نظام تصنيف ، في ذلك الوقت لديهم أيضًا لغة[7] ، ومن اللغة كانوا يتفكرون و يفعلون. ولذلك فاللغة تبنى على مجتمع ناطقيها.

إن اللغة تتعلق تعلقا قويا بالأنشطة التفكيرية ولذا فافتراق منهج اللغة يتأثر على الأفكار المختلفة (Chaer & Agustina, 2004: 167). و تأثر اللغة العربية على مجتمع غير العرب يدل على تأثر أفكار المجتمع الإسلامي في جميع أنحاء العالم. فاللغة أفكار يتفاهم بها المجتمع. و يتوارث عليها أحفاد ناطقيها وكذلك الأفكار و التعاليم الدينية ومن التعاليم الإسلامية فاللغة العربية تتأثر على المسلمين من حيث أفكارهم وأفعالهم. إن اللغة تتكون من الشؤون الظاهرية و الباطنية كما كان يتكون الإنسان. و يسمى الإنسان بمخلوق ظاهر لأنه ظهر و يستطيع أن يعرف و يسمى بمخلوق باطن لأن ما ظهر منه صورة من حقيقة نفسه الباطن (Mas'udi, 1993: 13-4).

كما كانت حقيقة الإنسان النفسية فلغة الإنسان رمز من عالم المعاني ويرى المذهب النفسي أن اللغة تعبير عن الرأي والشعور والإرادة (Bloomfield, 1970: 146). يطور فيرديناند دي ساؤوسور عناصر المعنى والكلمة في اللغة بطريقة النظرية وخيال الصوت[8] فكلمة "شجرة" مثلا يتكون من خيال صوت الشجرة و نظريتها. إن منهج اللغة الرمزي يستناد على منهج حياة الإنسان. ولذلك, إن مفردات اللغة تصور أحوال المجتمع و تعبر أيضا تجارب حياته و معارفه و آرائه و عقائده و أفكاره.

[7] سفاندر، دايل. اللغة والواقع: من صنع العالم في لوسي بورك وتوني كرولي وآلان جيرفين. اللغة و نظرية ثقافة القارئ (لندن: روتليدج ، 2000) ،ص. 145.

[8] يشير مصطلح الخيال الصوتي إلى أن الصوت الذي تقوم عليه اللغة ليس الصوت المادي الذي يمكن سماعه ، بل هو الانطباع الذي يخلقه أو الخيال الذي ينشأ من خلال الصوت. عندما يتحدث البشر إلى أنفسهم على سبيل المثال ، فإنهم ما زالوا يحصلون على هذا الانطباع حتى بدون صوت

، الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت: دار السجن ، 1993) ، ص. 149.

إن اللغة العربية تتألف من منهج رمزي كما كان جرى في لغة أخرى. المفردات المستخدمة في اللغة هي رمز من معنى خلفه لو كانت الكلمة جسما فالمعنى روحه (القزويني، 1993: 149&156) ولذلك كانت الكلمة رمزا إذا كانت لا تفصل عن نظرية معناها. فأي مفردة لا تكون رمزا عند شخص لا يعرف معناها. فاللغة العربية المستخدمة في القرآن مثلا, لا تستطيع أن تبلغ ما أراد الله لمن لا يفهم العربية. لذا, رغم أن تعلو قيمة لغة القرآن الأدبية, فالقرآن لا يستطيع إبلاغ الخبر عليهم. إن منهج اللغة العربية الرمزي الذي يعتمد على حياة المجتمع العربي يدل على أن اللغة العربية تتعلق بمنهج حياة المجتمع العربي. استعمال القرآن باللغة العربية يدل على أن نمو لغة القرآن يتعلق بثقافة اللغة العربية.وظهرت هذه العلاقة باستخدام مفردات اللغة العربية الذي يفهمها العرب قحسب فهما جيدا. وبجانب ذلك إن علاقة لغة القرآن بالثقافة العربية تتصور في أقوال الله بوسائل ثقافة المجتمع العربي.

إن اللغة العربية لها دور عظيم لحياة المسلمين في جميع أنحاء العالم. يصور إسماعيل و لوئيس لاميا الفاروقي تصويرا جليا. هذه المظاهر فيما يلي :

إن اللغة العربية هي لغة الأمم الذين سكنوا في ولاية أسيا الغربية و أفريقيا الشمالية الذين انتشروا في 22 بلدا عربيا. و أعطى اللغة العربية 40-60 % مفردات اللغات الأخرى مثل اللغة التركية و الفارسية والأردية والمالايووية والساحلية ولا سيما في قواعدها اللغوية و تركيبها وأدبها. واللغة العربية هي لغة المسلمين في العالم الذين يقولون بها في عبادتهم اليومية. وكذلك إنها لغة الأحكام الإسلامية و الثقافة الإسلامية التي تعلم في المدارس الإسلامية خارج بلدان العرب. من بلد سينغال حتى فيليبين, تستخدم اللغة العربية كلغة التعليم والأدب والتفكير في المجالات التاريخية والأخلاقية والقضائية والفقهية والدينية والمجالات الأخرى (Al-Faruqi, 2003: 59).

إن اللغة العربية التي صارت لغة الأمم الإسلامية فيها مشاكل جنسية مؤثرة على القرآن الكريم. وتلك المشاكل هي :

١- كل اسم في اللغة العربية ما زال له جنس إما مذكر و إما مؤنث حقيقيا كان أم مجازيا. إذا ليس في هذه اللغة اسم حر.

وكذلك الآيات القرآنية التي بهذه اللغة، حتى أن الله عز وجل رغم أنه غير مذكر و لا مؤنث، فإنه يذكر باسم مذكر مثلا في ضميره و فعله كما ذكر في هذه الآية: إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ(3)

٢- والقاعدة الأخرى في اللغة العربية المشتملة على المشاكل الجنسية هي أن الاسم المؤنث يكون بزيادة التاء المربوطة بعد الاسم المذكر كلفظ أستاذة يكون من أستاذ وهذا يدل على أن العرب ينظر المرأة قسما صغيرا من الرجال. وتأثير هذا يرى في الآيات القرآنية التي تتعلق بالوضوء. انظر سورة المائدة :٦, وظهرت أن تلك الآيات إنما تتكلم للرجال فحسب لأنها تذكر على أن لمس النساء يبطل الوضوء. لا أحد من العلماء على أن لمس المرأة لمرأة أخرى يبطل الوضوء .

٣- والقاعدة الأخرى التي فيها مشاكل جنسية هي أن اسم الجمع لجماعة النساء فيها رجل ولو كان واحدا هو اسم جمع المذكر. وهذا يدل على أن حضور رجل واحد أهم من حضور نساء ولو كانت كثيرة. وكذلك القرآن الذي يستعمل اللغة العربية، ففي إبلاغ الإخبار لجميع الناس ، يستخدم القرآن اسم المذكر للجميع (أبو زيد، 2000: 30-1).

وها هي أمثال آيات القرآن : سورة البقرة : ١٨٣، ٢١٠ و سورة الأحزاب :٣٥.

٥- المجتمع العربي الاجتماعي الثقافي

إن قواعد اللغة العربية التي فيها مشاكل جنسية تصور على ثقافة العرب و موقفهم في نظر المرأة. وكان في عصر نزول القرآن، إن حضور طفلة يسبب مقام العائلة ولذلك كان العرب يدفنون بناتهم لسد شعور حيائهم.[9] وهذا العمل يفعلونه لأن إسقاط الجنين لم يوجد في ذلك العصر. إنما قيمة المرأة تنحصر على شيئ يباع أم يستأجر (الطبري، 1969: 1057). وبجانب ذلك

[9] هذه الحقيقة مسجلة في آيات القرآن, سورة النحل 58-59

أن الرجل يستطيع أن يتزوج بنساء كثيرة غير محدودة في أوقات معينة ثم يفارقونهن ثم يراجعونهن أيما كانوا يريدونهن (الطبري، 1969: 1057). وقد تعتبر المرأة بالشيطان المبعود عنه.[10]

رغم أن الحقائق والمحاسن المذكورة في آيات القرآن تكون جامعة وأبدية، لكن كونها تتعلق بأحوال المجتمع العربي حين نزولها. قال ابن خلدون أن القرآن ينزل باللغة العربية و يوافق بأساليب العرب لتيسير فهمه (إبن خلدون: 437). والحوار بين آيات القرآن و مجتمع العرب لاسيما الحوار الذي يتعلق بالمسائل الفردية يدل على علاقاتهما القوية في بحث الحقائق القرآنية وأحوال المجتمع حين نزولها.

لكن أكثر المسلمين يرون أن النصوص القرآنية كانت عزلية و أبدية كخالقها إذ يرون أنهم يميلون لفهمها حرفية. وهذا اليقين يؤثر على المشاكل الكبيرة ، لأن نصوص القرآن صورة لتغير الاجتماع الذي يجري حوالى ٢٣ سنة في عصر بعثة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

ولذلك فالطريقة النصية والحرفية تكشف على وجود الآيات المتعارضة وهذه المشاكل ينظرها العلماء بطريقة النسخ أي نسخ الآيات أو تأخيرها بتقديم آيات أخرى لفعلها. وهذا يدل على أن نصوص القرآن لا يستعمل جامعة وشاملة. وذلك شيئ يعارض على أبدية نصوص القرآن.

وأما الأحاديث النبوية التي فيها مشاكل جنسية منها : لَوْ كُنْتُ آمِرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لأَحَدٍ لأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا (رواه الحاكم) (Forum Kajian Kitab Kuning, 2001: 94) وهذا الحديث نقله الإمام النووي في كتابه عقود اللجين. وحتى الآن ما زال الكتاب مرجعا أساسيا لبعض المعاهد الإسلامية في إندونيسيا. ويرى بعض العلماء أن ذلك الحديث ضعيف لأن فيه راو غير ضابط وهو سليمان ابن داود والقاسم.

وذلك الحديث وما يماثله أكثره مشكل في سنده ومتنه. يذكر خالد ابن أبي فضل ثلاثة تسبب فساد متن الأحاديث وهي الأولى أنها تعارض ملك الإله وإرادته والثانية إنها لا توافق نصوص القرآن التي تتعلق بحياة الزواج والثالث و أنها لا توافق بجميع الروايات التي تصور أخلاق النبي لأزواجه (Abu Fadhl, 2004: 311).

[10] النساء شياطين خلقوا للرجل ، نعوذ بالله من أسوأ الشياطين المغرية. انظر محمد بن إياس ، بدائع الزهور في وقائع الدهور ، (بيروت: مكتب ثقافية)بدون السنة ، ص. 52

والدوافع الأخرى لظهور تفسير الأحكام الإسلامية التي فيها مشاكل جنسية هي أن تكوين التعاليم الإسلامية ولاها العرب منذ نشأتها وعرفنا أنهم ينظرون المرأة بعين واحدة. وحتى الآن تتأسس المناظر الدينية إلى الدول العربية إذ كانت العلاقة بين ذكروأنثى غير متساوية وكذلك بين مسلم وغيره وذلك يتأسس على التجاريب التي أصابت على الرب في الدول العربية.

واللغة العربية لا بد أن تعتبر كأداة الاتصال مثل لغات أخرى وهذه الأداة مهمة في إبلاغ الأخبار ولكنها لا تتجاوز غرض الاتصال من جهة وصول الأخبار. مع كون اللغة العربية سمة فلها دور عظيم في إبلاغ الأخبار من الله عبر آبات القرآن. لكن عظم السيمة لا يتجاوز شيئا يتصور. ولذلك، إن اللغة العربية مهمة تعلمها في فهم التعاليم الدينية لكنها لا بد أن تلاحظ مشاكلها الجنسية لكيلا تستعمل في تضعيف النساء باسم التعاليم الدينية.

طبعا أن هذا يعارض الحقوق الإنسانية لاسيما حقوق المرأة التي كانت واحدة من الناس. وظهور المشاكل الجنسية ينشأ من خلفية المجتمع العربي الاجتماعية الثقافية التي تنشأ اللغة العربية وتنمو، كما كانت نظرية سافير–وورف أن اللغة تؤثر على كيفية تفكير مجتمعها. وتولية النصوص على روحها تشتمل قوة كبيرة لنشأة التفسير الديني الذي فيه مشاكل جنسية مثل الآيات الميراثية التي كانت تحتوي على تنمية المرأة الاقتصادية حين نزولها. وكن من قبل واحدة من الأشياء الموروثة و بعد نزرل الآيات الميراثية تكون المرأة ممن تقبل الأشياء الموروثة وأخيرا ممن تكون وارثة. ومن تلك الآيات تعرف أن حظ البنت نصف الابن وهذا يدل على أن ذلك أقل عدد الميراث المقبولة عند المرأة، وفيها أيضا يذكر أن قسم الأم متساو بالأب (انظر سورة النساء :١١)

والطريقة الحرفية على الآيات القرآنية لا بد أن تلاحظ لاسيما التي تتعلق بالآيات الجندرية. ويرى محمد عبده أن بعض الآيات القرآنية قد انصرفت محتويات معانيها بل في عصر صدر الإسلام (عبده: 2). ويجري هذا الانصراف بشكل تفهيم آيات القرآن المعارض من روح بداية نزولها. إذ كان القرآن يعتبر مقدسا وفيه ميول لظهور تفسير الأحكام الإسلامية المشتملة على المشاكل الجنسية، وكيف بالنسبة إلى النصوص الدينية الأخرى مثل كتاب الحديث و التفسير والفقه وغيرها من النصوص؟

ويفترق من القرآن أن الحديث يجوز أن يكون فيه مشكلة من حيث سنده و متنه ولذلك هناك مراتب في الحديث إما صحيحا كان أو حسنا أو ضعيفا أو موضوعا. وأرقى الأحاديث هو الحديث الذي كان سنده ومتنه لا يحتوي عيبا . ويرى الجابري أن تفسير الإسلام الكلاسيكي يعرف من أحوال الأفكار المتجهة على تولية النصوص، والرجوع إلى العصر الماضي والإجماع والقياس. وهذه الأفكار تولد المفاهيم الدينية التي فيها مشاكل جنسية . وكثير الضغط على فهم القرآن النصي بقراءته الحرفية فمعنى النص يؤخذ من صوته فحسب بدون المراجعة إلى أحوال السياسة والاجتماع والثقافة حول نزول النص وهذا يسبب فهمه اللا الاجتماعي واللا التاريخي. و ضعفت طريقة تفسير النص و قراءته الحرفية لأنه يقوم بفهم خاطئ. ويعتبر أن النص يستطيع أن يبلغ القيمة أو المعنى كما أرادهما المؤلف بدون نظر الأوجه الأخرى.

والتالي يقام بالأساس الديني الخاطئ يعني أن اللغة العربية هي لغة الإله، إذ إن الله متكلم لا يحدد بلغة الإنسان مثل اللغة العربية التي فيها مشاكل جنسية. وحين تقرأ النصوص الدينية التي فيها مشاكل جنسية بقراءة حرفية و يؤثر على تفسير الأحكام الإسلامية التي لا يهتم بأحوال النساء، وهذا سيولد المجتمع الإسلامي المتمسك بنصوص الدين تمسكا قويا بدون نظر السياق الاجتماعي الثقافي، كما قاله خالد أبو فضل و ستيفين سليمان سوارتز.

وبجانب ذلك، فالنصوص العربية التي فيها مشاكل جنسية تميل أن تولد الفتاوى القضائية القهرية لكونها تفسر الأحكام الإسلامية الحرفية. وذلك التفسير سيولد الأحكام اللاعدلية . وعند رأيي، ذلك يحتاج إلى مخارج جيدة . وضعف المنهج المؤثر إلى تفسير الأحكام الإسلامية التي فيها مشاكل جنسية اهتم به خالد أبو فضل وستيفين سليمان سوارتز و إبرهيم محمد أبو ربيع وعابد الجابري ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد و آمنة ودود وعبدالله سعيد ومسعود أحمد بدر وغيرهم من العلماء المعاصرين لمراجعة قراءة منهج النصوص الدينية. ويستخدم المنهج الجديد العلوم المعاصرة مثل العلم الاجتماعي و الأنتروبولوجي و السيمائية والهيرمينيوتيكية وغيرها حتى ظهر منهج جديد عدل للرجال والنساء لفهم القرآن و عن كيفية طريقة قراءة النصوص الدينية العربية كما عرفنا أن مصدر الحكم الإسلامي هو القرآن والسنة النبوية اللذان كلاهما باللغة العربية. وكان تفسير الفقه الإسلامي من نصوص مصدر الحكم التي باللغة العربية فيها مشاكل جنسية لأنها تقرأ بقراءة حرفية حتي يحسن أن يعرف كيف إذا كانت تقرأ بقراءة سياقية.

منهج قراءة نصر حامد أبي زيد المعاصر

عند نصر حامد أبي زيد، إن منهج القراءة المعاصرة على الآيات الجندرية أنفع و أيسر من منهج استنباط الفقه الإسلامي الذي يستخدم القياس (نقل الحكم من الأصل إلى الفرع لظهور تساوي العلة). و منهج القراءة السياقية (أبو زيد، 2000: 202) يكون مراقيا من منهج أصول الفقه الكلاسيكي ومستمرا على نهضة الإسلام مثل محمد عبده وأمين الخولي.[11] إن علماء أصول الفقه كانوا يقومون على قواعد علوم القرآن حتى علوم اللغة كأدوات التفسير الأساسية و استنباط الأحكام من النصوص الدينية. وهذه الأدوات مهمة لوسائل منهج قراءة نصر حامد أبي زيد المعاصرة. إذ كان علماء أصول الفقه يتجه على أهمية أسباب النزول لفهم المعنى فكان أبو زيد ينظر شيئا من جهة أوسع، يعني من جميع السياق الاجتماعي التاريخي في القرن السابع عند نزول الوحي لأن من ذلك السياق يستطيع المفسر أن يتعين في مجال القضاء و الشريعة، بين أصالة الوحي و العادة الدينية أو الاجتماعية قبل الإسلام. إن كان يرى علماء أصول الفقه أن أسباب النزول لا يراد بمعنى ساعة الحكم ولا يحدد كسبب حتى أنهم يضعون قاعدة 'العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب' فأبو زيد يستعمل الفرق بين المعنى التاريخي الذي ينال من سياق جهة والمغزى الذي يدله المعنى في سياق التفسير الاجتماعي التاريخي. ومنهج القراءة السياقية ينافي الفرق بين المعنى والمدلول التاريخي المأخوذ من السياق بدلالة المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي لزمان المفسر (أبو زيد، 2000: 202-3).

وها هي مراحل سياقية لمنهج قراءة نصر حامد أبي زيد المعاصرة (أبو زيد، 2002: 203-7):

- سياق ترتيب النزول: وهو سياق تاريخي اجتماعي خارجي من النصوص، يعني سياق تاريخي ترتيبي من الوحي الذي لا يساوي ترتيب السور والآيات في مصحف القرآن. ومنهج القراءة المعاصر هو منهج يهتم بسياقين في شكل مقدس لا يبالي بينهما والقراءة التاريخية تستطيع أن

[11] بالنسبة لأبي زيد ، كان يُنظر إلى خطوة الخولي على أنها الخطوة الأولى التي كانت فردية في محاولة تفسير القرآن علمياً ، في حين اعتبرت خطوة عبده كخطوة متواصلة ، وربما حتى الهدف النهائي فردياً واجتماعياً (انظر أمين الخولي و نصر حامد أبو زيد ، طريقة التفسير الأدبي ، المترجم خير النهضيين (يوجياكارتا: أدب برس ، 2004)

تكشف تطور المعنى في النص و القراءة التتابعية تحصل لكشف تأثر معنى الجميع ولو كان في أكثر الفرص إنه يبالي مسائل التطور المعنوي

سياق السرد: وهو سياق النص الدلالي الداخلي. وكان يحاول أن ينقل شمولية المنهج السياقي من خارج الحدود الكلاسيكية كعلم الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وعلوم اللغة إلى سياق نزول الآية الاجتماعي التاريخي، لأجل اختيار الأحكام الشرعية بين أحكام الله وبين أحكام العادة الاجتماعية الدينية قبل الإسلام (أبو زيد، 2000: 202). ونظر نصر حامد أن المرحلة الثانية من المنهج السياقي هي نقطة اجتهاده أي السياق الأوسع الذي يحتوي شيئا يعتبر أمر الشرع أو نهيه. ورأى أبو زيد أن أهمية هذا السياق ترى من يقين الباحث في تفريق بين شيئ طالع من أجل التشريع أساسيا وبين شيئ طالع من أجل أسلوب المجادلة و التصوير والوعد والوعظ و الذكر.

- مستوى الترتيب اللغوي وهو مرحلة أكمل من ترتيب القواعد التي اهتم بها المفسرون لأنه يحتاج إلى التحليل على العلاقة كالفصل والوصل والتقديم والتأخير والإضمار والإظهار والذكر والحذف والتكرار وغيره. وكلها هي عناصر المعنى الأساسية لكشف مرحلة المعنى. [12]

طريقة نصر حامد أبي زيد الهيرمينيوتيكية

كان أبو زيد مفكرا معاصرا يريد أن يطبق الهيرمينيوتيك لفهم النصوص الدينية الأساسية وهي القرآن والسنة النبوية بدلا عن طريقة التفسير والتأويل المعروفين في مجال علوم القرآن. بل في تطور أفكاره بعد هجرته إلى هولاندا لرد مشروع لقب الأستاذ له في كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ سنة ١٩٩٥. وهو يبدأ تعريف منهجه وتطبيق منهجه الجديد في كتابه دوائر الخوف : قراءة في خطاب المرأة. ويقول الآخرون أن أبا زيد يطبق منهجه الهيرمينيوتيكي لتنمية الشرع الإسلامي بعد كونه مبحوثا في بعض المؤتمرات التي تتحدث عن حاجة الهيرمنيوتيك لترقية الشرع الإسلامي. إن أبا زيد يؤكد على الوجه اللا قدسي لنصوص القرآن عندما تلتمس بالأرض وفهم عقل الناس. بل في سيرتها فأوجه الناس التاريخية التي تشكل النصوص. وعند أبي زيد

[12] هذا العنصر من المعنى يستخدمه عبد القاهر الجرجاني في كتاب دلائل الإعجاز فصل النظم. حلل أبو زيد هذا المفهوم في علم الأسلوب في دراسة منفصلة.

فنصوص القرآن المقدسة تكون في المرحلة الميتافيسية وتبعد عن أيدي الناس. لا تفهم منها إلا ما شرحها النص مكتوبة و توافق بالناس. ويرى أبو زيد أ ن نصوص القرآن منذ نزولها أول مرة ثم يقرأها رسول الله كوحي قد تغير من نص إلهي إلى نص إنساني.

و يعطي أبو زيد باصطلاح من التنزيل إلى التأويل. بل يذهب أن فهم النبي محمد صلى الله عليه وسلم يقتصر في العصر الأول لحركة نص القرآن الذي يشترك بعقل الإنسان (أبو زيد: 125-6). والقرآن حقيقة نص مثبت لا يتغير، ولكنه حينما يلتمس ميدان عقل الإنسان حتى يشكل المنهج والمفاهيم فإنه يفوت صفة إثباته و لا يزال يتحرك وعلامته زادت للجميع. وخلاصات منهج أبي زيد منها :

إن النص الحقيقي الذي يجري في مجال الإنسان وتاريخه هو النص المفهوم من التأويل لا النص المنزل وهذا بسبب أن خصائص نصوص القرآن الميتافيسية ليس لها اتجاها للناس وهذه النظرية تحاول أن تؤنس نصوص القرآن بمعنى أن مدلولاته ومحتوياته من نتائج الناس كمخلوق مثقف. بجانب ذلك كان أبو زيد يلاحظ مصدر القرآن الإلهي في مرحلة الكلام، ومن البداية يرد تأثر النص الإلهي على وعي الناس و حقيقتهم مباشرة. و للوعي التاريخي إن استعداد الوقت والقاعة لصناعة معنى النص يستطيع أن تطبق على النصوص المبنية بناء إنسانيا. وفي هذا الوجه فالقيمة المهمة المعينة هي منهج العلامة مثل التأويل الإنساني. والعواقب الأخرى مثل الحقائق كمصدر النصوص. و بكلمة أخرى أن النص المقدس من نتائج الحقائق برموز وأقاليم تشكله. وبهذا الطريق فأسباب تشكيل النصوص هي حقائق الإنسان التاريخية. وهذا السبب يعين بتفصيل شخصية الرسول كقابل النص التنزيلي في مرحلة نسبية. وهذه القاعدة النسبية التي تصير مدافعة لحركة الوقائع لتشكيل مراحل الناس في أرضية النصوص. ولذلك كانت العناصر الوقائعية في جميع أوجهها تعتبر إلى صورة التأويل الإنساني على شكل النص التنزيلي ولذلك فنتائج التأويل هي تصديق وقائع الناس . وهذه النظرية أخيرها رسمية النصوص التي كانت مراجع رمزية بدون مدلول و الوحي المثبت

وهذه الأفكار تجريها النظرية التي تعلن أن وقائع الناس هي شيئ مشكل مدلولاته بنفسه. وبحكم وقيعي متحرك فكذلك مدلولات النص التي لا تزال تتغير و لا تتوقف وليس لها معنى واحد. وبهذا المنظر فوقائع الناس التي تعين محتوى النص ومدلوله. وإذا يصور فنجد أن الحوار بين

وقائع تشكيل النص التنزيلي بفهم عقل الناس وهو النص التأويلي فنتائجه النص التنزيلي الرمدي والسيميائي الذي لا يبال في أي وقت كان. ورأى أبو زيد أن الوقائع هي أساس النص ولا يبال. فمن تشكيل وقائع النص، تجري نظرية النص عبر اللغة وثقافة الناس، ومن حواره وأحوال الناس فمدلولاته ما زالت جديدة. فكان أوله و وسطه وآخره يرجع إلى تولية وقائع الإنسان.

والجواب على رأي أبي زيد أنه لا يمكن النص يبنى البناء الإفيستيمولوجي والأونتولاجي والأكسيولوجي القوي إذ كان غاب عنه عناصر منهج المدلول الكاشف إرادة الله خلف الوحي. والبرهان الجالي أن للوحي قوة وقصد منهج علامته هو نجاحه لتأسيس نظرية إنسانية وتطبيق إنساني طول تجربة الناس و تاريخ المسلمين في القرون الكثيرة. ويهتم للكتابة أن الخط الجالي بين الفاعل والمفعول في دراسة النصوص الدينية المقدسة يجري على مرحلتين : مرحلة أفقية فيها المرسل والرسالة والمرسل، ومرحلة أرضية وهي محاولة الإنسان في أرضية الرسالة الإلهية.

وإذا اتفقنا بذلك الهيكل فلا مشكلة ولا دعوى لإنسانية نصوص القرآن بنظرة نقص خصائص المدلولات الإلاهية. إنما تجري هذه المشاكل إن كنا نخرج موقف الرسول كمرسل على نظرية اتصالية حديثة لجاكوبسون أو المتلقي الأول عند نصر حامد أبي زيد من مرحلة أفقية إلى مرحلة أرضية. بهذه النظرية فكان الرسول له فائدة في أول نزول الآيات فحسب أو كنهر يحتوي مواعظ الله للناس. فأرضية قيمة الوعي الذي فعله النبي تعتبر كالنص التأويلي المتغير الديناميكي ولا يوافق على دليل التنزيل الإلهية. وموقف تفسير النبي في هيرمينيوتيك أبي زيد سيلتمس بوظيفة النبي و دوره لتحميل الرسالة الإلهية وأرضيتها– وكما فهمه أبو زيد إنه لا مانعة لنيل دليل الوحي الحقيقي لأن النبي لا يقوم بنفسه ولا ينفرد ولا يزال يعلمه صاحب الرسالة، بل هذه الأوجه بعضا من منهج اتصال الوحي الذي يوجب الطريق الإنساني لنزول الوحي وأرضيته في مرحلة وقائع الناس.

وقال أبو زيد إنه لا يحتاج إلى موافقة فهم الرسول و على النصوص المطلقة كدليل حقيقة النص، لأنه إن كان موجودا فإنه يدل على الإشراك حيث أنه يساوي بين الإطلاق وغيره وبين المثبت والمتحرك و بين قصد الإله و فهم الإنسان، رغم أنه رسول. وهذه العبارة سترفع درجة النبي إلى الإله وبذلك سيقدس شخصية النبي و ويغطي أوجه الإنسان. ونظرية أبي زيد تنشأ الفكرة المتفارقة و هي دعواه على النص الإلهي ليس له دليل حقيقي ولذلك دليل النص الإلهي سيظهر

يوما حينما تتلاقى بين وعي الإنسان ومتن الوحي. بل دور تفسير النبي و موقفه يقسم في مرحلة أرضية كإنسان. ولأن وقائع الإنسان هي التي تشكل دليل النص، فالوحي أو النص هو الذي يحرك قوة أفكار الإنسان في تشكيل دليل الوحي. وإذا كنا نستطيع أن نضع أوجه الرسول الإنسانية بحظ عدل و دليل نصوص القرآن بنفسها، فلا دعوى أن ليس هناك غير موافقة بين قصد الإله و فهم النبي للنص المنزل عليه. وظهر أن وظيفة الرسالة الإلهية التي تتكون من القرآن الكريم والسنة النبوية هما لبناء منهج الحياة وهو الدين المرضي، ولذلك تنزل النصوص ويرسل المرسلون الناس. ويشير القرآن أن الرسول لا يعمل بنفسه في تبليغ الوحي وتبيينه للناس بل تحت تعليم الله. والله يبين أن إرادته لبناء الناس لا تكفي باختيار الرسول وانتهي بإبلاغ الوحي فحسب، حتى أن يجري دليل الوحي بمتابعة تطور الإنسان. ومن الوجه القرآني الذي يتعلق بمراحل بناء منهج دين الله ترى علاقة أبدية حارة قريبة بين الله ورسوله المختار.

وربما هذا المنهج يتعارض بنظرية أبي زيد، حتى إنه غير مقبول وهو مردود. وضعف أفكار أبي زيد منها لقب الشرك على من يقول إنه علاقة متوافقة بين المطلق وغيره ويمزج بينهما. وهذا القول لا يوافق لأنه من حيث شكله الأول أن وحي الإله وبيانه من الله بوسيلة رسوله المختار المهتدى. والقرآن يؤكد أن الإنسان سيصل إلى النص الإلهي المطلق باتباع رسوله الإنساني غير المطلق. وإذا كنا نتابع أفكار زيد، فكيف نفهم الدليل لطاعة الرسول بإذن الله كما كان في سورة النساء:٦٤ أو الأمر بطاعة الرسول واتباعه دليل على حب العبد لربه كما كان في سورة أل عمران :٣١-٣٢. وهل دليل الآيات يأمر المسلمين أمة محمد للإشراك بالطاعة لغير الله؟ أ تلك المفاهيم نتيجة تطبيق قراءة أبي زيد بنفسه لفهم آيات القرآن؟ بل إن الخصائص الدينية الإلهية تدخل الرسول قسما مهما من بنية رسالة الدين الموافقة بإذن الله. وقبل إلقاء الرأي عن حاجة الناس إلى المنهج الهيرمنيوتيكي لتحليل النصوص القرآنية، كان أبو زيد يريد أن يسهل الطريق بهذه الوسائل : قطع قوة تقديس الكتاب الحقيقي المنزل من الله إلى رسوله؛ تقديم الفكرة المقارنة على أن حقيقة الإنسان التي تبني شكل الوحي و حقيقة وحي الإله. ووقائع الإنسان أقوى من الوحي نفسه؛ تصغير موقف تفسير رسول الله على الوحي الإلهي المنزل عليه. ومحاولة تحقيق الاجتهادالذي يتحدث به العلماء في أنحاء العالم قاعدة للتجديد، وتحقيق الاجتهاد قسم من محاولة هيرمنيوتيكية في نظر الإسلام المتعلق بالنص إما الاجتهاد بمعنى مراجعة قراءة النصوص الداخلية

(تأويل معنى النص والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها) و إما بمعنى مراجعة القراءة بالرجوع إلى أحكام النصوص الرئيسية بمنهج القياس أو المطبق تطبيقا واسعا في النصوص بمنهج القياس أو الاستحسان أو الاستصحاب أو العرف أو المصلحة المرسلة المجموع في المقاصد الشريعة.

بجانب ذلك أن الاجتهاد عند أبي زيد هو اجتهاد خارج النص الذي يتحرك خارجه مستقيما عبر تجليد المعنى وأحياء الأهمية المتغيرة بجعل الإيديولوجية والثقافة و المخارج البراغماتيكية الاجتماعية كالمصادر الرئيسية. قال أبو زيد أن الاجتهاد ينشأ من الواقائع إلى النصوص. ومنهج أبي زيد ينشأ من تأويل النص وينتهي بتركه نفسه. وتنشأ طريقة هذا الاجتهاد من نفس الوحي لا لطلب دليله بل لعبره أو تنقيص الشريعة من حياة الناس. وعند فكرة أبي زيد أن تفريق القيم التاريخية والقيم الحديثة في النصوص القرآنية، سيجعلنا لفهم مقاصد كلام الله ومعانيه الدلالية. وبهذه الطريقة نستطيع أن نكشف أن الأحكام الشرعية في الإسلام كقطع اليد للسارق والجلد للزاني وغيرها من نتائج قيم المجتمع وثقافته قبل نزول الوحي. وبقول آخر أن القيم الخارجية من القرآن هي لوجود العدالة بوجود القضاء على الجناية وأما شكل الأحكام في القرآن هو نتائج التاريخ فقط. وطبعا أنه لا يجوز لنا أن نقبل النتائج التاريخية بترك قيم القرآن الآبدية. وعند أبي زيد أن قواعد اللغة وقوانينها يستطيع أن تطبق على القرآن كالنص. لا بد لنا أن نفهم نصوص القر آن بقياسه إلى موج المذياع المكتوب برموز خاصة. ولأن يفهم السامع النصوص، فكان يجب لمرسل النص إرسال نصه بفهم يفهمه السامع. وهذا بمعنى أن النص المنزل بشكل الوحي كإرسال خبر اللغة من الله إلى الناس. ولكن اللغة تستطيع خلاصة معانيها اللطيفة بأداة سامع النص الذي يصور حضارة المتكلم بذلك الرمز وتاريخه. وظهر أن كلام الله يستعمل الرمز. وليستخدم السامع رمز اللغة والحضارة الخاصة لسامع رسالة النبي. ولأن اللغة وصورة الناس في القرن ال٢١ تفترق من الإنسان في القرن الأول، فيجب على الهيرمينيوتيكي أن يترجم إرادة الله و قصده المكتوب في القرآن بطريقة رمز اللغة والثقافة في القرن ال ١٤ الماضي إلى اللغة و سياق أفكار قارء القرآن وسامعه في هذا العصر.

تأثير الجندر في اللغة العربية على فقه المرأة المعاصر

يحاول نصر حامد أبو زيد مناقشة الآيات الجندرية في القرآن الكريم بطريقة تحليلية نقدية تاريخية. إن كان ذلك المنهج مقبولا، فإنه سيحلل مشاكل الأفكار الإسلامية المعاصرة . وهو يرى أن كثيرا من الأحكام الإسلامية المتعلقة بحقوق النساء المطرودة عند غير المسلمين لا يصدر من القرآن الكريم.[13] وبتلك الطريقة التاريخية النقدية و لمعرفة موقف الإسلام في نظر حقوق الإنسان الأساسية لاسيما حقوق المرأة، فينبغي أن تقام دراسة مقارنة بين حقوق المرأة في العصر الجاهلي والحقوق الجديدة المعينة بعد ظهور الإسلام. و بين المرحلتين هناك ميدان للقاء بين القيمة القديمة والقيمة الجديدة. و هذا العمل الجيد يسمى باستعادة المعنى الأصلي عبر مراجعة السياق التاريخي الرابع عشر الماضي. ولذلك كنا نكذب الناس أن كل شيئ يتحدث القرآن عن المرأة تشريع وحقيقة غير تشريع. والتعلق بذلك الحوار هناك كتابان وهما المرأة في خطاب الأزمة وكتاب دوائر الخوف. وذالكما الكتابان اللذان يدلان على اهتمام أبي زيد للنساء. وبعض آرائه الجندرية يستطيع أن تدرس من دراسته عن النصوص الأحكامية المتعلقة بالنساء المسجلة في سورة النساء. هناك مسائل كثيرة وأما المباحث هنا هي عن الزواج والطلاق والتعدد والميراث والحجاب والعورة. وهذا لأن تلك المباحث تعارضها العلماء الأخر من قديم الزمان حتى يومنا هذا في تفسير آيات القرآن المتعلقة بتلك الموضوعات. مثلا بالنسبة إلى نظرية القوامة التي كانت في سورة النساء :٣٤، فنقطة هذه الآية هي تولية الرجل على المرأة.

رأى أبو زيد أن المخطوط هو سبب ذلك يعني دور الرجل لنفقة حوائج الحياة، ليس لأن درجته قوية. ولذلك رأى أبو زيد أن في أيامنا المعاصرة هذه، هناك تغير مؤثر في المجال الاجتماعي، فتعتبر المرأة قوامة إذ كانت لها دور كمصدر الحياة الأساسية في العائلة (Abu Zaid, Nelson & Ruth, 2004: 173-6). كان أبو زيد يظهر نظرية العدالة في معاملته بالآيات النسائية. وعنده، حينما هناك تطبيق آيات القرآن يتعارض بها فلا بد أن يتحدث السياق كمتكلم. والرجوع إلى رجل مفكر عن الأحوال النسائية، إذا كنا نلاحظ براهين المعارضين على شمولية الرجل كفكر نسائي بدليل على أنه شخص يحاول دراسة أحوال نسائية لأهداف معينة كالهدف الاجتماعي والسياسي والأكاديميكي. والذي يجذب للفهم هو تنفيس أبي زيد على تجارب حياته التي تجعله

[13] المرجع السابق, ص 206

تطوير آرائه النسائية بمساعدة القرآن سوى كونه محاضرا في الجامعة. وكتاب دوائر الخوف برهان هام على اهتمامه للنساء.

تساوى الرجل والمرأة

رأى أبو زيد أن المقالات عن المرأة تحتاج أن تحلل لأن هناك مساوة بين الرجل والمرأة (أبو زيد، 2000: 207). و يقول أن الحكم يفهم من روح السورة المكتوب في مقدمته وهو المساوة. صورت التوراة أن حواء هي التي طلبت آدم أن يأكل الثمرة الممنوعة، والقرآن يبين أن آدم وحواء عليهما تعزير من الله. ورأى أبو زيد أن قصة التوراة والقصص الإسرائلية تؤثر على المفسرين الأولين.[14] وبجانب ذلك فنصوص القرآن تدل أن آدم وحواء يخلقان من نفس واحدة.[15] وهذا بالعكس من التوراة التي تعين أن حواء جزء من آدم. كما يذكر في القرآن سورة آلِ عمران : ١٩٥، النساء: ١٢٤، ٩:٧١-٧٧٢ و ١٦:٩٧. ، أن الرجل والمرأة لهما وظيفة متساوية دينية لطلب الجزاء . والتي تتعلق بهذا الموضوع ، قول رفات حسن أن في الآيات الكونية ٢:١٨-٢٤، أن المرأة تُخْلق من الرجل ، إذا كان آدم أول إنسان في العالم. ونص القرآن يقول بلفظ أنت (آدم) وزوجك، إذا رأى رفات حسن[16] أن آدم ليس أول إنسان و لا يعين أنه رجل. ونزول آدم وحواء من الجنة، بين القرآن لفظ اهبطا (٢٠:١٢٣) و اهبطوا (٢:٣٦،٣٨). ورأى أبو زيد أن التفسير الذي يبين أن أن المرأة خلق من آدم وسبب نزول آدم من الجنة هو حواء، فذلك تفسير الخرفات لاسيما تفسير طباري. ورأى أن التساوى الجندري يتأسس على الآيات الأساسية في القرآن، ولكن هناك آيات تدل على عدم تساوي الرجال والنساء. مثلا في سورة ١٦:٥٨-٥٩ التي تتعلق بميلاد طفلة. ورأى أبو زيد أنه يرى من سياق سجالي (Yusuf Rahman: 207) وذا سياق القرآن الذي يغير الحال لأن آخر هذه الآية 'ألا ساء ما يحكمون. بجانب ذلك، هناك آيات تدل على ضعف المرأة كقول أم مريم إذ ولدت طفلة بلفظ 'نذرت'.

[14] المرجع السابق ، 17-24. هنا يناقش أبو زيد تفسير الطبري لنزول آدم وحواء من السماء

[15] انظر القرآن 4: 1 و 7: 189

[16] نسوية مسلمة كتبت كتاب المساواة أمام الله؟ المساواة بين الرجل والمرأة في التراث الإسلامي. (نشرة هارفارد اللاهوت ، يناير-مايو 1987). انظر إلى يوسف الرحمن ، 182.

الميراث

كان في سورة النساء وفي تقوية حقوق الأيتام، خاصة وفي نهي أكل أموالهم و في أهمية حفظها ثم مراجعتها حين بلاغهم أحكام ميراثية كما جاء في سورة النساء :٧-١١ . وباختيار بين المعنى والمغزى، فالنصوص الرئيسية والثانوية المتعلقة بأحكام تقسيم الميراث للنساء تعبر المراحل اللاترتيبية . يفسر أبو زيد المعنى بالحر ولا يدله نص منطوقه. فمعنى حظ الميراث للمرأة هو نصف الرجل ولا يجوز أن يعطى الرجل فوق مرتين من حظ المرأة ولا تعطى المرأة منقوصا من نصف الرجل. والمساواة الجندرية هي إحدى مقاصد التشريع. والنصوص المتساوية الدينية والإنسانية التي تتعلق بالنساء و الرجال هي نصوص قطعية. وبذلك تفتح النصوص للمجتهدين في تعيين المساوة بين الرجال والنساء لا تعارض حدود الله. والاجتهاد على تلك الأفكار. و قصد المساوة الجندرية هو وجوب تعميم حظ التراث للرجال والنساء بميزان الوقيعة المعاصرة، ورأى أنه لا يقبل اجتهاد يتوقف في حدود يعينها الوحي، لأنه إن كان ليس كذلك، فقول أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان سيسقط والفرق بين الوقائع المتغيرة والنصوص المفهومة فهما حرفيا سيكون واسعا. ورأى أبو زيد أن كل اجتهاد يريد التساوى بين الرجال والنساء فهو اجتهاد محترم ومتفق بمقاصد الشريعة. وأما الاجتهاد أوالتأويل الذي يتوقف على المظاهر التاريخية فكلاهما يهبطان في الخطأ الإيبيستيمولوجي مجردا عن النية الحسنة وإخلاص التعاليم. ولذلك إذا كان حدود الله التي لا يجوز علينا أن نجاوزها مثل منع إعطاء حظ ميراث الرجل فوق قسمي المرأة ولا يجوز علينا أن نعطي المرأة تحت نصف حظ الرجل، لأن ذلك لا يجاوز حدود الله. ومعنى التساوي هو تساوي الحد الأعلى للرجل و الحد الأسفل للمرأة. لايجاوز حدود الله. وهذا يشتمل على جميع مجال الفقه الإسلامي الذي يفهم بفهم خطأ، وذلك يقع من قيمة صورة المرأة نصفا من قيمة صورة الرجل كما كان في حظ الميراث. ومن ذلك المجال هو الشهادة في المحكمة وصلاحة المرأة في مجال خاص مثل القضاء وغيره. ومنهج الاجتهاد الذي يذهب به أبو زيد هو الاجتهاد خارج النصوص. وظهر أن اجتهاد أبي زيد المعاصر يميل إلى مساعدة وقائع الناس و لا يلاحظ النصوص. وفي فقه الإسلام، يذهب الاجتهاد من مصدر النصوص الرئيسية من القرآن والسنة. ولا يجوز الاجتهاد في مسائل بينها النص القطعي أو الصريح كأيات الأحكام المبينة بآيات القرآن أو سنة الرسول حتى إنها لا تقبل التأويل الآخر، فلا يجوز الاجتهاد الحر بغير حدود علمية

ولوكانت ساذجة. وعجبا أن أبا زيد يعتبر آيات الأحكام كآيات ثانية بعد آيات إيمانية كآيات أولية أورئيسية. وعنده في سياق الوصف أن آية 'قواما' لا بد أن تفهم في فكرة إسلامية أن الرجل يقوم على المرأة كما تفهم من آية 'بما فضلهم بعضهم بعضا. وهذا ليس حد الله المطلق أو قدر إلهي، بل ليدل أن غرض القرآن لتقديم المساوة (أبو زيد، 2000: 214). وبالنظر منالوجه اللغوي، أن لفظ 'قواما' بمعنى قام بكفالة اقتصاديةواجتماعية، وهذا لأن الرجل يفضل في الإنفاق والنفقة، و تلك الآية بالنسبة إلى مسائل نسائية، لأنه يصدر من استطاعة الرجل للنفقة، فحظه في الميراث أكبر من المرأة. ورأى أبو زيد أن أسباب نزول تلك الآية (النساء:٧-١١) هو أن الميراث قبل الإسلام فقط للرجل (أبو زيد، 2000: 233-4) ، ثم يعطي الإسلام قسما للمرأة (النساء ٧). ولذلك حقوق ميراث المرأة تنشأ في عصر صدر الإسلام. والتفسير المخطئ على سورة البقرة ٢٨٢، بالنسبة إلى الشهادة في المعاملة، وسياقه متغير إذ هذا يتعلق بدور المرأة في العمل والحياة (أبو زيد، 2000: 235).

الطلاق

وفي هذا المجال، يبلغ أبو زيد رأي محمد عبده الذي يطلب تساوى حق الطلاق بين الرجال والنساء في وجه معين ، وفي إيقاف حقوق الطلاق للرجل بطلب شرط أن الطلاق لا يحدث بدون حكم القاضي في المحكمة.[17] و قال محمد عبده 'لا طلاق إلا بحكم القاضي أو نائبه وبحضور شاهدين وذلك بعد أن يؤخر حتى أسبوع واحد ليتفكر الزوج والزوجة وبعد تقديم واعظي الحكم من جهة الزوج والزوجة ليعتقد القاضي أنهما لا يمكنان أن يتحدا في الزواج. ويعطي أبو زيد مثلا لمكتوبة الزواج التي تجري في الأندلس في القرن الرابع هجرية أو القرن ال١١ مسيحية التي تعبر تعبيرا ظاهرا حقوق المرأة عبر نصوص معاهدة شرط النكاح في بعض المجتمع الإسلامي، وهذا يدل على أن حقوق المرأة التي تساوي الرجل لا تعارض في الشريعة الإسلامية.

[17] في هذه الحالة ، نقل عبده عن رأي مدرستي المالكي والحنفي أنه كان هناك اتفاق حول قدرة المرأة في عقد الزواج على طلب كتابة اتفاق لتأكيد حقوق الطلاق كلما أراد.

التعدد

يرى أبو زيد أن القرآن لا يبيح التعدد. والتعدد هو عادات مشهورة قبل ظهور الإسلام، ولذلك من الخطأ أن يقال أن التعدد كان قسما من تعاليم الإسلام. والذي يلاحظ في سورة النساء:٣ هو كلمة اليتامى بلفظ الجمع. وفي القرن السابع، يفعل العرب فعلا سيئا على اليتامى، هم يأخذون حقوق اليتامى الأساسية ويأخذون حظ ميراثهم ويجعلونهم جاريات. ورأى أبو زيد أن هذه الأية تدعو القرآن لطلب الذين ظلموا " أيها العرب إذا كنتم مسرفين لماذا لا تزوجونهن؟ إذا إن خلفية نشأة التعدد هي من نتائج مخارج المشاكل الاجتماعية التي توجد في القرن السابع وهي مشاكل اليتامى. ولماذا كان في التعاليم الإسلامية ما زالت تسأل : هل التعدد يباح في الإسلام ؟ وهل هو حكم رسمي؟ والأحسن أن يسأل كيف أحوال اليتامى في هذا المجال؟ ورأى أبو زيد أن سياق الوحي والتركيب اللغوي للنصوص يدل على التعدد غير حكم رسمي ثابت لكنه حكم مؤقت. وإذا كنا نلاحظ أسباب نزول سورة النساء:٢-٣ الذي نزل في المدينة بعد معركة أحد، لأنه حين ذلك الوقت، كثر جنود المسلمين الذين ماتوا وشهدوا (أبو زيد، 2000: 217). وفي تلك الأحوال، يبيح القرآن التعدد. وبجانب ذلك كان في العصر الجاهلي أن النكاح فوق زوجة واحدة غير محدود، ولذلك نزول هذه الآية لتحديد الزوجات أربعة وهذا في حال ضروري ولا بد أن يعدل الزوج (انظر سورة النساء: ٣). و يصعب الإنسان أن يعدل (انظر سورة النساء:129) (أبو زيد، 2000: 254).

الحجاب والعورة

والآيات التي تتعلق بالحجاب كانت في سورة ٢٤:٣١. والملحوظات منها لفظ العورة والخمار. وعند أبي زيد أن العورة شيئ غير مثبت ولكنها تتعلق بالتركيب الثقافي في السياق الاجتماعي التاريخي (أبو زيد، 2000: 236). والمشكلات عنده منها نمو المذهب السياسي الذي يستعمل الرمز الإسلامي لا سيما في الإيران بعد رد رعية جمهورية الإيران على تولية الشاه.

فغطاء رأس المرأة والوجه هو من علامات ورموز جعلها حركة منظمة ذات علامات الغرب ورموزه. سوى ذلك أن قرار المحكمة الفرنسية في منع استعمال الحجاب للمسلمة لوجود قوانين المدارس، بدعوى أن ملابس المسلمة من التعاليم الدينية الخاصةالممنوعة في قوانين التربية

العامة في فرنسا. ويحدد أبو زيد معنى الزينة الموجودة في نصوص سورة النور كجميع جسم المرأة، وهو يأخذ رأي محمد شحرور (206-7) الذي يفصل الزينة إلى قسمين، قسم ظاهرأي جسم المرأة الذي يظهر خلقه مثل الرأس والبطن والرجلين واليدين، والقسم الآخر غير ظاهر في خلقه أي يدفنه الله في تركيب جسم المرأة وهو الجيوب وهو شيئ كان بين الثديين و تحت الإبطين والفرج والإسطين. وأجزاء جسم المرأة التي كانت سوى ذلك المذكور هي زينة خارجية غير مشتملة في منهج العورة. وهو غير منهج متفرق من التراكيب الثقافية في السياق الاجتماعي التاريخي. و رأى أبو زيد أنه إن كان ينظر من سياق القرآن مجردا عن سياق نزول النص التاريخي فالعورة جزء شهوتي من الإنسان الحي وهو جسم من الميت. ويذهب أبو زيد إلى رأي محمد عبده أن الحجاب بمعنى حجاب المرأة من أن تشارك بالرجال هو حقوق خاصة لنساء النبي لا لجميع نساء العالم.[18]
وسوى الآراء المتعلقة بالمرأة يبحث أيضا بعض المباحث في كتابه دوائر الخوف.

حواء : بين الدين و الأسطورة

إن تفسير الإمام الطباري كان أحد التفاسير التي فيها خرفات إسرائلية. إنه يعبر اعتقاد الناس في ذلك العصر وهناك عناصر متأثرة بين الإسلام والأديان قبله من والوجه الثقافي والفكري. كما عرفنا أن اليهود الذين يعتنقون الإسلام، هم يجمعون بين العادات اليهودية و التعاليم الإسلامية. وهذا ظهر من نتائج كتب التفسير حين ذاك ، خاصة الآيات المتعلقة بالقصص، كانت تذكر تفاصلها التي لم تذكر في القرآن كقصص الأنبياء، والأمم الماضية وأول نشأة الإنسان. والتي كشفها أبو زيد هي تفسير غير معقول متعلق بخروج آدم و حواء من الجنة بعد أن يوسوسهما الشيطان ليأكلا ثمرة ممنوعة. نقل الإمام الطباري تلك القصة من وهب بن منبه ، يهودي مؤنق للإسلام وكأنها قصة تفسيرية تعليلية و هي قصة تفسر المظاهر المضعفة للإنسان في مراحل تاريخية محدودة من تفسير علمية. إن خروج آدم وحواء من الجنة هو من مظاهر طبيعية.

[18] وبحسب عبده ، فإن عدم جواز الحجاب لغير زوجات النبي مع الأخذ في الاعتبار أن: زوجة النبي تختلف عن النساء الأخريات (القرآن سورة 33: 33) ، مشيرة إلى عدم الرغبة في مساواتهن في هذا القانون ، وتعلمنا أن غياب قانون الحجاب يتطلب أن نكون قادرين على أخذ الدروس وتمجيد زوجة النبي.

أولا مظهر شهري للمرأة/ الحيض[19] والحامل والولادة، وهذا بمعنى أن المرأة ناقصة العقل والدين. ثانيا مظهر الثعبان كحيوان ويساوي بحواء لأنهما يساعدان الشيطان ليوسوسا آدم كرجل حتى يذنب ويخرج من الجنة. [20]

وها هي ملاحظات أبي زيد المتعلقة بهذة القصة (أبو زيد، 2000: 21-4):

- الإله الذي يصور في تلك القصة هو إله موجود في التوراة، ليس إله المسلمين، الله. وهذا طبيعياوصول وجه تاريخي إلينا. وفي تلك القصة يصور أنه كان آدم يوسوسه إبليس وحواء والثعبان وبعد غلب آدم، يسأله الله. وسوى ذلك أن التأزير الشديد ليس لأدم وحواء فقط لكنه لأبنائهما وذريتهما أيضا. طبعا أن هذا مخالف لطبيعة يبناها الإسلام عن صفة الله من وجه واحد ومن وجه آخر علاقة الله والناس.
- إن الثمرة المحرومة التي يدعوها إبليس بثمرة خلود الملائكة حين أكلها، وهذا بالعكس عن منهج العقيدة لطبيعة الملائكة الذين لا يأكلون. والشرط من حواءلآدم أكل ثمرة الخلود حين يريد أن يجمعها حتى يسقط على فعل المعصية ، وهذا يدل على أن آدم مظلوم وينبغي أنه لا يخرج من الجنة. والأحسن إبليس الذي يخرج من الجنة بنفسه. وآدم كرجل يعتبر حسنا وحواء كامرأة تعتبر سيئة.
- وبالاضافة إلى الفكرة الجندرية، حينما تحكم حواء بالحيض لخطئها أكل ثمرة الخلود، وفطانتها محذوفة حتى تعتبر جاهلة.
- وبالاضافة إلى حواء و الثعبان، فهذا يدل العداوة بين أبناء آدم (خاصة الرجال) و الثعبان.

أنتروبولوجية اللغة وانجراح الهوية

والمقال حول المرأة في الدول العربية المعاصرة يتحدث عن موقف المرأة و ووضعها في مقارنة الرجل. ومقال العرب المعاصر لا يبعد عن قواعد اللغة العربية حينما تفرق هذه اللغة بين

[19] في قصة إسرائيل يقال الحوار بين الله وآدم. الله: يا آدم ، لماذا تنكر أوامري. رد آدم: يا الله ، هذا بسبب حواء. الله: سوف أكافؤه بدم شهرية وسأجعله غبيًا بعد أن يكون ذكيًا. سوف أجعلها حاملًا وتلد التعب عندما جعلت الأمر سهلاً. تفسير الطبري ، الجزء الأول ، (بيروت: دار الفكر ، 1984) ، ص 237.

[20] القصة الكاملة انظر الطبري ،ص. 335.

الاسم في اللغة العربية والاسم في غيرها منه علامة التنوين[21] في العربية و غيرها لا يقبل التنوين، وكذلك الفرق بين اسم المذكر والمؤنث، [22]وفي هذا المجال كان اسم المؤنث يساوي اسم العجم. وإيدولوجية اللغة لا يقتصر بذلك الفرق فحسب لكنها كذلك في تشكيل الجمع حينما يستعمل جمع المذكر رغم أن هناك رجل واحد بين النساء. وفي قديم التاريخ، ذهب المالكي أن للمرأة حق للزوج أن لا يتزوج مرأة أخرى بل من النساء يعطين الشروط أن لهن حق لطلب زوجها أن يطلق زوجته الجديدة بلا إذنها. وبجانب ذلك منهن التي تشترط لزوجها أن لا يبعد من أسرته إلا لطلب النفقة في أوقات معينة. وفي العصر الانحطاطي، تتباعد النساء عن السنة أنهن شقائق الرجال بل في عصرنا هذا، تستنشر الفكرة أن للنساء نقص في العقل والدين. ويجب أن تباعد المرأة حينما تستحيض. وقصة خروج آدم من الجنة لأجل حواء تتوحد بالثعبان والشيطان. وفي هذا العصر أيضا تعرض الآيات المضعفة للنساء كآية 'كيدهن عظيم' أن الكيد صفة المرأة. وقصة يوسف تدل على أن الهواء صفة المراة الأساسية. وإذا اجتمعت الفرقة الصغيرة والدين الخاص، فلا تستطيع الاجتماع، بل يظهر القلق ويصير بيتا بدون نافذة تستطيع أن تعبر نفسها إلا من نافذة أنا نفسه. ولا تخرج المرأة للعمل إلا لأسباب اقتصادية ضرورية. وآية 'القرار' التي تجيب المرأة للإقامة في بيتها وحقيقة تلك لأزواج رسول الله ، فيقول المفسرون أنها أيضا لنساء العالمين. بل كان في مصر تمنع المرأة للعمل، إذ عندما كثر الخريجون من الجامعة وصعب عليهم في طلب العمل بل هم يتسابقون مع النساء في طلبه، فالأحسن أن تمنع النساء من طلب الأعمال. وقد كان الإسلام يعطي حقوق المرأة منذ ١٥ قرنا ماضيا بعيدا من أن يعطي حقوقها الغرب. والإسلام يعطي حرية التمليك ونفقة الأموال والتولية في الأسواق ومفتي الدين والخروج للجهاد والعلاج للمريض. وها هي فاصطلاح الخطأ ينشأ من خطأ حواء حينما تستمع وسواس الشيطان والخطيئة هي حينما يخطأ آدم. وهذا يعرف من وجهين أولا أن خطأ حواء هو الخطأ الأساسي وهي تحمل جميع خطاءات الإنسان لأنها تخرج آدم من الجنة، ثانيا تبادل المعنى إذ كانت المرأة تعتبر بصدام حسين الذي غلبه أمريكا وهذا يدل على رجولية آدم (أبو زيد، 2000: 51).

[21]على سبيل المثال محمد و علي ، بينما الاسم إبراهيم ،و إسماعيل غير عربي و غير منون.

[22]مثل زينب و عائشة

المرأة والأحوال الشخصية : نظرة حكمية في جمهورية تونيس

وتحويل قانون الأحوال الشخصية في تونيس يصدر سنة ١٩٥٧ وتقويمه يبدأ في شهر يناير. وتغير ذلك القانون منه ما يلي (أبو زيد، 2000: 283-5)

١- منع التعدد للرجال المتزوجين وعقدهم غير فاسد ، ولمن فعله كان له حكم السجن حوالى سنة و يجب عليه أن يدفع ٢٣٠ ألف فرانك أو يحكم بأحدهما

٢- ويجب على الزوج نفقة الزوجة وحمايتها وإن كان الزوجة لها مال ، فعليها سهم لنفقة العائلة.

٣- لا طلاق إلا من المحكمة والطلاق يقضى على موافقة الزوجين أو الإرادة من أحدهما

٤- يجوز للمرأة أن ترد الحظانة ولا يجوز أن تقهر إلا إن كان ليس هناك شخص يريد أن يحظن الولد

٥- والنسب يعين على العلاقة البدنية بدعوى الأب أو شهادة الشاهدين المؤتمنين

المراجع

الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز . صححه أحمد مصطفى المراغي، دار العربية ومطبعتها، ١٩٤٨.

الحمصي، محمد حسن. مفردات القرآن : تفسير وبيان. دمشق :دار الرشيد ، بدون سنة.

خلدون ، ابن. المقدّمة. بيروت: دار الفكر، بدون السنة.

زيد. نصر حمد أبو. دوائر الخوف. المركز الثقافي العربي. ٢٠٠٠

----------. نقد الخطاب الديني. القاهرة. مكتبة مدبولي. ١٩٩٢.

شحرور، محمد. الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة. دمشق: عربية للطباعة والنشر، ١٩٩٠.

القزويني. الإيضاح في علوم البلاغة .بيروت: دار السجن ، 1993.

الطباري. تفسير الطباري. الجزء الأول . بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤.

عبده ، محمد. المنار. القاهرة: دار المنار ، 1367.

Abu Fadhl, Khalid M. Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif. Jakarta: Serambi, 2004.

Bloomfield, Leonard. Language. London: George Allen and Unwin Ltd, 1970.

Chaer, Abdul & Agustina, Leoni. Sosiolinguistik. Jakarta: Rineka Cipta, 2004.

Echols, John M. dan Hassan Shadily, Kamus Inggris Indonesia, Jakarta: Gramedia, 1983.
Al-Faruqi, Ismail Raji & Al-Faruqi, Lois Lamya. Atlas Kebudayaan Islam. Bandung: Mizan, 2003.
FK3, Forum Kajian Kitab Kuning. Wajah Baru Relasi Suami Istri. Yogyakarta, LKiS, 2001.
Fred, West. The Way of Language. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975
Hoeseini, Ziba Mir. Islam and Gender, London: I.B Tauris Publishers, 2000.
al-Khuli, Amin dan Nasr Hamid Abu Zaid, Metode Tafsir Sastra. Penerjemah Khairon Nahdliyyin.Yogyakarta: Adab Press, 2004.
Latif Hilman. Nasr Hamid Abu Zaid : Kritik Teks Keagamaan. Yogyakarta: elSAQ Press, 2003.
Mas'udi, Masdar Farid. Agama Keadilan. Jakarta, P3M, 1993.
Neufeldt, Victoria (ed.), Webster's New World Dictionary. New York: Webster's New World Clevenland, 1984.
Rahman, Yusuf. "The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zaid : An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur`an" (Montreal Canada : Institute of Islamic Studies, 2001).
De Saussure, Ferdinand. Course in General Linguistic. Terjemahan Wade Baskin. New York: McGraw Hill Book Company, 1966.
Showalter, Elaine. Speaking of Gender. New York and London : Routledge, 1989.
Tierney, Helen (ed.), Women's Studies Encyclopedia New York: Green World Press, TT.
Turabian, Kate L. a Manual for Writers (Chicago and London : The University of Chicago Press, Edisi V, 1996.
Umar Nasaruddin. Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur`an. Jakarta:Paramadina, 1999.
Wadud, Amina. Inside the Gender Jihad, Women`s Reform in Islam. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
-------. an-Nash, as-Sulthah, al-Haqiqah. Alih bahasa Indonesia. Sunarwoto Dema. Teks Otoritas Kebenaran. Yogyakarta: LKIS, 2003.
-------. Naqd al-Khithab ad-Diny. Alih bahasa Indonesia. Khoiron Nahdliyyin. Kritik Wacana Agama.Yogyakarta: LKIS, 2003.
------ dan Esther R Nelson. Voice of an Exile ; Reflection on Islam. Greenwood Publishing, 2004.