الخطاب الفقهيّ المعاصر وإضمار السياقات النصّيّة والثقافيّة

Contemporary jurisprudential discourse and the concealment of textual and cultural contexts

د. محمد سويلمي

جامعة سوسة

تونس

mohammedabidi70@yahoo.fr

الخطاب الفقهيّ المعاصر وإضمار السياقات النصّيّة والثقافيّة

د. محمد سويلمي

الملخّص

ما من شكّ في أنّ فقهاء الإسلام المعاصر قد تحوّلوا إلى فاعل مجتمعيّ محوريّ ما داموا يشكّلون لجموع المؤمنين من المسلمين تفاصيل حيواتهم، ويسوسون أمور عمرانهم صغيرها وكبيرها، ويرسمون مصائر الأفراد والمجتمعات في التاريخ والوجود. ولكن كيف تأتّى لهم تملّك هذه السيادة على العقول والأجساد والضمائر؟ يسعى هذا المقال إلى تفهّم الخطاب الفقهيّ المعاصر سنيّه وشيعيّه في اقتداره الهائل على استثمار النصوص المقدّسة واستدرار دلالات مخصوصة منها وإنطاقها بما يستجيب لأيديولوجيّاتهم. فالفقهاء يمتلكون تأويليّاتهم ومناويلهم في تداول العبارة والمعنى بتغييب النصوص عن سياقاتها واجتثاثها من مهاداتها النصّيّة والثقافيّة ودفعها إلى الانسلاخ عن أكوانها الأولى والزجّ بها في فضاءات تاريخيّة راهنة. وبهذا أفلح الفقهاء المعاصرون في احتكار سيادتهم على المعنى واستلاب المؤمنين حقّهم في النفاذ إلى النصوص ومحاورتها بما يثبت أهليّتهم الإيمانيّة، فانقلب الفقهاء إلى حرّاس على المقدّس وصُنّاع للانتظام الاجتماعيّ يأسرون التاريخ ويعمّقون اغتراب المجتمعات المسلمة في أزمنة الحداثة والعولمة.

الكلمات المفتاحيّة: الخطاب الفقهيّ المعاصر-الإضمار-السياقات-البطريركيّة-استثمار المقدّس.

Abstract

There is no doubt that the jurists of contemporary Islam have transformed into a central societal actor as long as they form for the masses of believers among the Muslims the details of their lives, rule out matters of their life, small and large, and draw the destinies of individuals and societies in history and existence. But how did they acquire this sovereignty over minds, bodies and consciences? This article seeks to understand the contemporary Sunni and Shiite jurisprudential discourse in its tremendous ability to exploit sacred texts and to draw specific connotations from them and apply them in response to their ideologies. The jurists possess their interpretations and their methods in circulating the phrase and the meaning by absenting texts from their contexts, eradicating them from their textual and cultural foundations, and pushing them to break away from their first universes and insert them into current historical spaces. For this, contemporary jurists have succeeded in monopolizing their sovereignty over meaning and denying the believers their right to access texts and debate them in a manner that proves their worthy of faith. So, the jurists turned into guardians of the sacred and artisans of social cohesion, capturing history and deepening the alienation of Muslim societies in times of modernity and globalization.

Key words: contemporary jurisprudential discourse - concealment - contexts - patriarchy - investment of the sacred.

مقدمة:

بما أنّ الخطاب أيّا يكن حقله ليس إلّا مؤسّسة تنطوي على جمهور مخصوص وتاريخ من الممارسات مغروز في ذاكرة الجماعة وشرعيّة تكفل له سلطانا مكينا ومستداما، فهو يحتاج إلى نخب رمزيّة تتكفّل بتداول هذا الخطاب وتحرس رصيده الاعتباريّ، وتستحوذ على مواضع إنتاج المعرفة بممارسة دور توجيهيّ وتبريريّ ورقابيّ يستهدف العقول والأجساد، وكأنّما هذه النخب هي "صُنّاع المعرفة والمعتقدات والمواقف والمعايير والقيم والأخلاق والأيديولوجيّات العموميّة"1. ولعلّ الفقهاء في الثقافة الإسلاميّة هم أكثر من يجسّدون هذه النخب الرمزيّة ما داموا يستحوذون بسحر الخطاب على جموع المؤمنين معاشا ومعادا، ويتملّكون مصائرهم بسلطة النصّ وقوّة العبارة. ولذلك يعدّ الخطاب الفقهيّ المعاصر* بوصفه تعبيرا عن بنية العقل المشرّع في الثقافة الإسلاميّة أجلى وجوه المؤسّسة الدينيّة في التلبّس بضمائر الجمهور المؤمن وأعتاها رسوخا وتجذّرا في الهيئة العمرانيّة لجموع المسلمين وأكثرها معايشة لاحتياجاتهم على تباين المحاضن الثقافيّة وتنوّع السياقات المجتمعيّة.

لكنّ نجاعة الخطاب الفقهيّ لا تعود إلى قوّة المؤسّسة الدينيّة المنتِجة له ولا إلى الفاعلين الذين يتداولونه ضمن مراسم مخصوصة ولا إلى جمهور المؤمنين الذين يتقبّلونه ويتقمّصونه اعتقادا وممارسة فحسب، بل إلى بنية هذا الخطاب نفسه وطرائق اشتغاله واستراتيجيّات انتظامه وكيفيّات إجراء العبارة الفقهيّة في بناء المعرفة والأيديولوجيا وتأبيد البنى الاجتماعيّة الحاضنة له وصون الكون الثقافيّ الذي يرفده. وعلى هذا النحو تنزع الخطابات الفقهيّة المعاصرة إلى ممارسة ضروب من المناورة وألوان من التمويه وصنوف من التورية الأيديولوجيّة وهي تسوس جمهورها المؤمن في تفاصيل يوميّة المتشعّب والمتقلّب، فالخطاب الفقهيّ المعاصر يُضمر أكثر ممّا يُظهر ككلّ الخطابات الدينيّة على تنوّعها لأنّه يعتمد "في جزء منه على شروط التلقّي" وعلى "السوق التي يسوّق إليها خطابه"[2]. ويكفي المتفحّص في عالم الخطابات الراهنة أن يتملّى سوق الفتيا بوصفها أجلى الفاعليّات الفقهيّة وأكثرها رواجا وانتشارا ليتمثّل قدرة الخطاب الفقهيّ على ممارسة الإيهام بالإضمار، والإغواء بالإخفاء، لأنّ الفقيه المعاصر الذي يمارس بكلماته السحر الاجتماعيّ هو "مضلّل عُهد إليه بأمر التكلّم"[3].

لهذا ارتأينا أن نخضع عيّنات من الخطابات المعاصرة لعمليّات تفهّم وتفكيك لاستكشاف معالم الضمنيّ الذي يسكن نسيج طبقاتها النصّيّة ويثوي في أبنيتها اللسانيّة ويتسرّب في تضاعيف أنظمتها الدلاليّة، فتخيّرنا أعلاما من النّخب الفقهيّة التي تحتلّ مواقع مؤسّسيّة نافذة وتحوز مقامات اعتباريّة في ضمائر الجمهور

1-Van Dijk, Teun, Discourse and Power, Palgrave MacMilan, New York, U.S.A, 2008, p: 32.

* نستخدم اصطلاح الخطاب بصيغة المفرد دون أن نتغافل عن وجوه التنوّع ومعالم الخصوصيّة التي تجعله جمعا.

2 - بيير بورديو، **مسائل في علم الاجتماع**، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط 1، 2012م، ص 159.

3 - بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2007، ص 59.

ومخيّلاتهم[4] ما دام الفقيه المعاصر يحتلّ "موقع تمثيليّة النصّ"، وهو "أخطر المواقع وأكثرها نجاعة"[5]. غير أنّ الإمساك بناصية هذه الخطابات ودفعها إلى الكشف عن منطق اشتغالها والإفصاح عن مكنوناتها السياسيّة لا يتأتّى إلّا بتوخّي مقاربة تقاطعيّة متعدّدة الاختصاصات Interdisciplinarity تدمج في آنٍ أدوات تحليليّة ومفاهيم نظريّة ومناويل إجرائيّة من قطاعات شتّى كتداوليّات الخطاب Discourse Pragmatics والتحليل النقديّ للخطاب C.D.A اللذين يمكّنان من تمثّل المنطوق والمفهوم والحرفيّ والمضمَر، وتفهّم سياق الخطاب جزئيّه وكلّيّه أو داخليّه وخارجيّه. هذا فضلا عمّا وفّره الدرس السوسيولوجيّ من أدبيّات نظريّة وتطبيقيّة عن العنف الرمزيّ والأدوار والعلاقات والمؤسّسات وآليّات السلطة ومسالكها. ولعلّ هذا التمشّي المنهجيّ قمين بالإبانة عن مكر الخطاب الفقهيّ المعاصر وهو يضمر سياقاته الداخليّة والخارجيّة، ويغيّب مقامات التواصل فيها نصّيّا وثقافيّا، ويصون التأويليّات الأرثودكسيّة من التصدّع والاختراق و"يعيد إنتاج بنية مجال الطبقات في صور لا يُؤبه لها، وعن طريق التوافق بين مجمل الإنتاج الأيديولوجيّ ومجال الطبقات الاجتماعيّة"[6].

1 ـ إضمار السياقات النصّيّة والرهان التأويليّ

الضمنيّ Implicit في أدنى تعريفاته نقيض الصريح Explicit أي "أن نجعل شخصا ما يفكّر في شيء ما"[7]، وكأنّما المضمَر في الخطاب يتحلّل في صريحه، ويندسّ في علاماته اللغويّة وكونه السيميائيّ فيستدعيه ضرورة ويتشابك معه. وهذا يجعل "المحتوى الضمنيّ قائما على المحتوى المعلَن"[8]، وتنعقد بينهما صلة عضويّة تجعل المرئيّ في الخطاب معبرا لسبر أغواره في الدلالة والمعرفة والأيديولوجيا أو ما يسمّيه ت. فان دايك T. Van Dijk "الحلقات المفقودة" بانتقال العمل التأويليّ من "المنطوق" إلى "المفهوم"[9]. وبذلك فإنّ استقصاء الضمنيّ في تجلّيّاته ومقاصده يستدعي إخراج الخطاب الفقهيّ من طور البداهة ومناط الحقيقة والاحتجاب إلى طور المساءلة والاحتمال التأويليّ والانكشاف، فالخطاب بطبيعته "ليس شفّافا في تمثيله لعالم المعنى" وهو إلى ذلك "مخادع ومخاتل" لأنّه "لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته"[10]. لكنّ ما يميّز الخطابات الفقهيّة المعاصرة هو أنّها قد أمعنت في التمويه، وأضافت إلى استراتيجيّاتها ألاعيب خطابيّة أخرى

4- تخيّرنا عيّنات فقهيّة تعود إلى رموز اللجنة الدائمة للإفتاء السعوديّة كـ "عبد العزيز بن باز" و"محمّد بن صالح العثيمين"، وتشمل شخصيّات دينيّة نافذة كـ "يوسف القرضاويّ" في الأفق السنّيّ و"محمّد حسين فضل الله" في الأفق الشيعيّ.

5- ناجية الوريميّ، في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ ودار المدى للثقافة والنشر، دمشق وبيروت وبغداد، ط 1، 2004، ص 347.

6- بورديو، الرمز، ص 54.

7-Guiziou, Marie-Claire, **L'implicite dans le discours**, p: 20

http://vufind.uniovi.es/Record/ir-ART0000555324.

8-Korbrat-Orecchioni, Catherine, **L'implicite**, Armand Colin, Paris, 1986, p: 17.

9 - فان دايك، النصّ والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلاليّ والتداوليّ، ت: عبد القادر قنيني، أفريقيا للشرق، المغرب-لبنان، 2000، ص 156.

10 - عليّ حرب، **نقد النصّ**، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب-لبنان، ط 4، 2005، ص 15.

حادثة جعلتها تمارس حجْبا مضاعفا عمّق اغتراب الجمهور الدينيّ وأفقده ملكة التدبّر في النّصوص وتقليبها على وجوهها الممكنة، وخاصّة تغييب السياقات بوصفها مقامات حاضنة ومنتِجة للخطابات، وعلامات مرجعيّة خفيّة تحيل على أزمنة ثقافيّة غائبة يتعمّد الفقهاء طمسها من أجل "تحويل المنتجات البشريّة إلى معطيات فوق-بشريّة أو لا بشريّة فيُفسّر العالم المبنيّ من قبل الناس في صيغ تنفي طابعه باعتباره إنتاجا بشريّا"[11].

كلّ خطاب مشروط بسياقه وموصول بمقامه الذي يضبط التفاصيل الصّغرى لتداول التواصل مثل "الإطار المكانيّ الزمانيّ والمقام الاجتماعيّ المحلّيّ الذي ينخرط فيه التبادل التواصليّ" فضلا عن "الإطار المؤسّساتيّ الأقصى وهو مجموع العالم الاجتماعي"[12]، وهو ما يجعل الدلالة مرتهنة أصلا واعتبارا لحيثيّات التواصل وملابساته بما يضعها في كونها الاجتماعيّ الذي أنتجها وتداولها وضبط مسالكها في المعنى وحمّلها ظلاله الثقافيّة ورهاناته السياسيّة. وبما أنّ الخطابات الفقهيّة سليلة سياقاتها تتردّد فيها أصداء العالمين الأصغر والأكبر للتواصل[13]، فإنّ هذا الأمر يقتضي الانكباب في مرحلة أولى على السياقات النصّيّة أي العالم الأصغر لأنّ "النصّ يرتبط بنصوص أخرى وبممارسات اجتماعيّة أخرى من خلال عمليّات التناصّ وبين الخطابيّة وإعادة دمجها في السياق"[14]. فكيف أفلح الخطاب الفقهيّ المعاصر في إضمار السياقات النصّيّة وطمس معالمها؟ ألا ينطوي تغييب هذه السياقات على مخاتلات دلاليّة ومغالطات أيديولوجيّة؟

لقد عمل الفقيه المعاصر في خطابه على تحيين جملة من الجداول الفقهيّة التي استقرّت في بنى نظريّة أقرب إلى البداهات الثاوية في الحسّ المشترك لجموع المؤمنين على غرار المفهوم القرآنيّ للتبرّج الذي ورد في سورة الأحزاب في قوله: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾ الأحزاب 33/ 33 وفي سورة النور ﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ ا لنور 24/ 60. فالدلالة القرآنيّة محكومة بسياق داخليّ يجعل الخطاب في منطوقه الظاهر مخصوصا بنساء النبيّ دون غيرهنّ من النساء المؤمنات في ارتباط بظرفيّة مقاميّة موصولة بحساسيّة المقام النبويّ وما يمكن أن يثيره من إشكالات غيّبتها مؤسّسة التفسير القديمة وسعت إلى تعميم الخطاب ونزع علاماته السياقيّة ليكون أكثر مرونة في الاستنطاق الدلاليّ والتوظيف التشريعيّ. أمّا السياق الثاني فمقرون بآيات الزينة كما تواضع عليها المفسّرون وتحديدا بعبارة

---

11 - بيتر برجر، **القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين**، ت: عبد المجيد الشرفي ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2003، ص-ص 164-165.

12 -شارودو، باتريك ومنغنو، دومينيك، **معجم تحليل الخطاب**، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمّادي صمّود، دار سيناترا والمركز الوطنيّ للترجمة، تونس، 2008، ص 133.

13 - ضبط فان دايكVan Dijk ضربين من السياق: جزئيّا ينشدّ إلى لحظة التواصل ويشمل "الوضعيّات (الزمان والموضع والظرف) والمشاركين ومختلف أدوارهم التواصليّة" وكلّيّا ويقصد به "الإجراءات التنظيميّة والتأسيسيّة" التي تتعلّق بالعالم الاجتماعيّ برمّته. انظر:

Van Dijk, Teun, A Multidisciplinary Introduction, in, **Discourse as Structure and Process**, Discourse Studies, Sage Publications, London, 2007, Vol1, p: 19.

14- Blackledge, Adrian, **Discourse and Power in Multilingual World**, John Benjamins Publishing, U.S.A-Netherlands, 2005, p: 8.

"القواعد من النساء" وما أثاره الاصطلاح من اختلافات وتأويلات شتّى[15]. لكنّ الخطابات الفقهيّة المعاصرة المسكونة بهواجس بطريركيّة ومصالح ذكوريّة تغيّب تلك الحيثيّات وتعمل على إخراسها وفكّ الارتباط بينها وبين النصوص لأنّ "التشريعات يمكن أن ينجح بعضها الآخر من طور إلى طور بمنح معان جديدة للتجارب المترسّبة للجماعة المعنيّة"[16].

ولا يمكن لمفهوم التبرّج أن يكتسب نجاعته وصلاحيته التشريعيّة إلّا بإعادة إنتاجه عن طريق آليّة التعميم التي تحرّر المفهوم من سياقه الأصليّ الضيّق المخصوص بنساء النبيّ وتجتثّه من مهاداته النصّيّة مغيّبة مقامه الأوّليّ ليشمل جموع المسلمات على اختلاف هويّاتهنّ ومجالاتهنّ الثقافيّة وسياقاتهنّ التاريخيّة، فنساء النبيّ نموذج مثاليّ مُلزم للمؤمنات جميعهنّ في تقدير الخطاب الفقهيّ المعاصر "ولا ينافي ذلك أنّ هذا الخطّ التوجيهيّ مشترك بينهنّ وبين سائر النساء في ما يريده الله من النساء أن يتكلّمن مع الرجال بطريقة طبيعيّة لا أثر فيها للتكلّف وللإغراء لأنّ المطلوب منهنّ زيادة الاهتمام بهذه الناحية"[17]. لذا يتّخذ الفقيه المعاصر من نساء النبيّ حجّة لتبرير هذا التعميم وتحويله إلى خيار تشريعيّ متوسّلا بضرب من المقارنة التي تبرّر فكّ التوطين عن الخطاب القرآنيّ وانطاقه بدلالة مسقَطة ولاحقة عليه "إذا كان الله سبحانه وتعالى يحذّر أمّهات المؤمنين من هذه الأشياء المنكَرة مع صلاحهنّ وإيمانهنّ وطهارتهنّ فغيرهنّ أولى وأولى بالتحذير والإنكار والخوف عليهنّ من أسباب الفتنة"[18]، وكأنّما القرآن الذي كان في جوهره منتوجا ثقافيّا قد تحوّل هو ذاته إلى آلية للإنتاج تحتوي كلّ النزعات التأويليّة وتستجيب لقوى الهيمنة المجتمعيّة. أليس من مكر الخطاب الفقهيّ المعاصر أن يتلاعب بالسياقات بإخراس المقامات الأصول وإطلاق الدلالة من قيودها المقاميّة؟

إنّ الفعل التأويليّ الذي يأتيه خطاب الفقيه المعاصر لا يعني الاكتفاء بالمفهوم في سياقه النصّيّ الأصليّ بل يستلزم إطلاق الدلالة وفكّ قيودها من معاقلها السياقيّة الأولى وتطعيمها بتفاصيل جديدة تستجيب لتمثّلات وممارسات طارئة، فالتبرّج قد حُوّل من دلالة على سلوك نسائيّ مخصوص استوجبته مقامات مضبوطة إلى دلالة على كلّ ما يتّصل بالحركيّة الجسديّة الأنثوية وما يعتلق بها من لوازم في اللباس والمشي والمظهريّة العامّة في ربط بمفهوم العورة عمليّا ورمزيّا "التبرّج إظهار الزينة والمحاسن سواء أكانت فيما يعتبر عورة من البدن كعنق المرأة وصدرها وشعرها وما على ذلك من الزينة أو كان فيما لا يُعتبر عورة كالوجه والكفيّن"[19]. وقد أسهمت هذه المغالطة الفقهيّة، بتغييب السياقات، في تسخير مفهوم الجاهليّة الأولى

15- أبو عبد الله محمّد القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1427 هـ/ 2006 م، ج 6، ص-ص339-340.

16-Berger and Luckmann, the Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge, Penguin Books, England, 1966, p: 87.

17 - محمّد حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، دار الملاك، لبنان، ط 2، 1419-1998، ج 18، ص-ص297-298.

18 - عبد العزيز بن باز، **التبرّج وخطره**، إدارة البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط 1، 1992، ص 7.

19- **الموسوعة الفقهيّة**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، دولة الكويت، طباعة ذات السلاسل، ط 2، 1404 هـ-1983م، ج 10، ص 62.

لمقارعة أيّ جهد تحديثيّ يستهدف تعصير أنظمة الإدارة والتعليم والقضاء أو استنشاء أيّ نمط ثقافيّ يهدّد النسق المجتمعيّ الراسخ أي النظام البطريركيّ بأبنيته وترتيباته، لهذا فإعادة الإنتاج المفاهيميّ للدلالات القرآنيّة بواسطة المغالطة المتأتّية من تغييب السياقات النصّيّة عمليّة حاسمة في استثمار النصّ المقدّس وسيرورته في معيش المؤمنين، فالتواصل البشريّ "مع النصّ الدينيّ مستمرّ لا ينتهي ولا يتوقّف، فمع كلّ عمليّة فهم جديدة هناك معنى جديد، ومع كلّ قراءة جديدة هناك أفق دلاليّ جديد"[20].

لذلك ينقلب خطاب الفقيه المعاصر في ضمائر المؤمنين يقينا إيمانيّا لأنّ مغالطات خطابه ترد في معنى البداهات التي لا يرقى إليها شكّ وتجد الموافقة والتسليم من جمهور الخطاب، فالفقيه السعوديّ محمّد بن صالح العثيمين يبرّر تحريم ارتداء المرأة للأحذية ذات الكعب العالي بمغالطات خطابيّة فيقول: "لبس الكعب العالي لا يجوز لأنّه يعرّض المرأة للسقوط والإنسان مأمور شرعا بتجنب المخاطر(...) كما أنّه يظهر قامة المرأة وعجيزتها بأكثر ممّا هي عليه، وفي هذا تدليس"[21]. فالتبرير الفقهيّ ركّز على الخطر والغشّ مستندا إلى نصوص قرآنيّة ذات سياقات أخرى عمّاها ودفع بها إلى زوايا النسيان[22]. وهما- أي الخطر والغشّ- في الظاهر قيمتان أخلاقيّتان تنطويان على بعد إنسانيّ زجّ بهما الفقيه لاستنشاء مغالطة منطقيّة تبرّر تحريم هذا الضرب من الأحذية النسائيّة، بينما المقصد الحقيقيّ موصول بجسديّة الأنثى في الفضاء العامّ وصدّها عن كثافة الحضور الذي يمكن أن يملأ المجال بطاقة إيروسيّة تبعثر الترتيبات الاجتماعيّة التي تحكم حركة الأجساد. لهذا فتغييب السياقات النصّيّة القرآنيّة يكون بتحريرها من مهاداتها الأولى في نسيج الخطاب القرآنيّ برمّته واعتوار سياقات طارئة ومصطَنعة لأنّ "المعاني في عمليّة إعادة الإدماج السياقيّ Recontextualisation[23] تُحوّل بوصفها خطابا مكرورا في شكل محوَّر و/أو في سياقات مختلفة"[24].

إذا كان النصّ القرآنيّ شحيحا في استدرار المادّة الدلاليّة والتشريعيّة المتعلّقة بمفهوم التشبّه، فإنّ المرويّات النبويّة وغيرها كانت ملاذ الفقهاء في توفير المرجعيّة الاستدلاليّة وما تنطوي عليه من قداسة ومشروعيّة ونجاعة إجرائيّة في توليد المعنى الدينيّ، فالمادّة الحديثيّة تقدّم إطارا نظريّا عامّا لمفهوم التبرّج بشقّيه الجندريّ والثقافيّ تستثمره نخبة الفقهاء في استحداث "سلطة نصّيّة مقدّسة تدعمها وتحكم سيطرتها على ضمائر المؤمنين"[25] وتأسيس ترتيبات مجتمعيّة متعاضدة تضمن انتظام أمّة المؤمنين داخليّا

---

20 - وجيه قانصو، _النصّ الدينيّ ورهانات المعنى السياسيّ_، **قضايا إسلاميّة معاصرة**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 61-62، شتاء – ربيع 2015- 1436، ص 91.

21فتاوى المرأة المسلمة، ص 205.

22 - من هذه النصوص: "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَهْلُكَةِ". البقرة 195/2 أو الآية "يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ". البقرة 185/2. والآية الأخيرة على سبيل المثال موصولة بطقس الصيام في إطار التيسير على المؤمنين الصائمين.

23- لهذا المصطلح تعريبات أخرى منها إعادة إنتاج السياق وتُعرّف بأنّها "إعادة إنتاج نصّ ما وتجذيره في سياقات أخرى مغايرة لسياق إنتاجه النصّيّ". انظر: عماد عبد اللطيف، كيف ندرس التناصّ في الخطاب؟ إطار نظريّ وتطبيقات على بلاغة السياسة الدينيّة، **بلاغة الخطاب الدينيّ**، منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف، لبنان-الجزائر، ط 1، 2015، ص 265.

24 -Black ledge, Discourse and Power, p: 8.

25- الوريمي، في الائتلاف والاختلاف، ص 174.

وخارجيّا. أمّا ما تعلّق بالتشبّه الجندريّ فكتب الحديث أوردت مأثورات متنوّعة لا سياقات لها على غرار "لَعَنَ اللهُ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِسَاءِ بِالرجَالِ وَالْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرجَالِ بِالنِسَاءِ"[26]، ولا تتوقّف هذه المادّة الحديثيّة عند الملفوظات النبويّة بل تتعدّاها إلى مرويّات منسوبة إلى شخصيّات اعتباريّة على غرار عائشة زوجة النبيّ وما لها من مقام رمزيّ مكين في ذاكرة الأمّة المؤمنة "لَعَنَ رَسُولُ اللهِ (ص) الرَجُلَ يَلْبَسُ لِبْسَةَ الْمَرْأَةِ وَالْمَرْأَةَ تَلْبَسُ لِبْسَةَ الرَجُلِ"[27]. لكنّ هذه المرويّات تجنح إلى تخصيص الجندر الأنثويّ بمسألة التشبّه "قِيلَ لِعَائِشَةَ: إِنَّ امْرَأَةً تَلْبَسُ النَعْلَ. فَقَالَتْ: لَعَنَ رَسُولُ اللهِ (ص) الرِجْلَةَ مِنَ النِسَاءِ"[28].

إلّا أنّ الفقهاء المعاصرين في عمليّة إجرائيّة تستهدف تمتين الصروح التشريعيّة أمعنوا في تقصّي مفهوم التشبّه وتتبّع تفاصيله ووجوهه وجعلوه مدخلا محوريّا في تعزيز الأبنية البطريركيّة لجموع المؤمنين على خلاف الفقهاء القدامى الذين أظهروا كثيرا من المرونة في التعامل مع كثير من الممارسات الملبسيّة والعوائد الاجتماعيّة إلى درجة تساهل فيها الفقهاء فحكموا بكراهيّة التشبّه لا تحريمه[29]. فالخطابات الفقهيّة المعاصرة انتزعت المادّة الحديثيّة من سياقاتها النصّيّة وعمدت إلى تعميتها أو تعطيلها حتّى تجنح إلى تعميمات تأويليّة ترضي تطلّعاتها وتلبّي أفق انتظاراتها ما دام التعميم يلغي الخصوصيّات السياقيّة وانتماء النصوص إلى كون خطابيّ مضبوط له هويّته ومنطق انتظامه. وغالبا ما يهرع الفقهاء إلى المعنى العامّ الذي يجعل المفهوم مطلقا في دلالته السالبة كالحديث المرويّ عن النبيّ "مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ"[30]، فالمرويّات المنسوبة إلى النبيّ محمّد غالبا ما تكون متعاضلة أو منزوعة المؤشّرات السياقيّة بما يمنح الفقيه إمكانات جمّة للمناورة والتلاعب لأنّ غياب السياقات النصّيّة يطلق العنان لتأويليّته الأرثودكسيّة التي ترى في التشبّه عبثا بالحدود الجندريّة بين الجنسين بما أنّها قائمة على علامات تمايز لا يجوز انتهاكها أو التلاعب بها "من المحظور على المرأة أن تلبس لبسة الرجل، ومن المحظور على الرجل أن يلبس لبسة المرأة (...) ويدخل في ذلك المتشبّه في الكلام والحركة والمشية واللبس وغيرها"[31].

وكثيرا ما مثّلت طائفة من النصوص القرآنيّة والمرويّات النبويّة ذرائع تأويليّة لابتناء مفاهيم وتصوّرات تدعم توجّهات الخطابات الفقهيّة المعاصرة كمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي حوّلها الفقهاء المعاصرون إلى ثورة سياسيّة واجتماعيّة تقوم على إزالة عالم الكفر الدخيل وإحلال عالم الإيمان الأصيل محلّه، أو بعبارة أوضح تقويض البنية السياسيّة نظاما وهياكل ونخبا باعتبارها القوّة الصانعة والموجّهة للانحلال الأخلاقيّ. فينقلب مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بفضل تغييب السياقات النصّيّة بما

26- أبو داود سليمان السجستانيّ، **سنن أبي داود**، تحقيق: صدقي جميل العطّار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1424 هـ/ 2005 م، كتاب اللباس، باب لباس النساء، الحديث 4097، ص 762.

27- **نفسه**، حديث 4098.

28- **نفسه**، حديث 4099.

29- علاء الدين المرداويّ، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق: محمّد الفقّي، (د.م)، ط 1، 1374 هـ/ 1955 م، ج 3، ص 152.

30 - أبو داود، **نفسه**، كتاب اللباس، حديث 4031، ص 750.

31- القرضاويّ، **الحلال والحرام**، المكتب الإسلاميّ، بيروت .دمشق، ط 13، 1400 هـ.1980 م، ص 84.

فيها التراث التفسيريّ عينه إلى دلالة سياسيّة يجترحها الفقهاء بأهوائهم المسقَطة على النصوص، فتتّجه ثورة النهي عن المنكر إلى "منع الاختلاط المثير بين الجنسين في مجالات التعليم والعمل والترفيه" و"مقاومة التقاليد الوافدة مع الاستعمار من مساخر الأزياء وبدع الموضات ومظاهر التعرّي والتبذّل وتبرّج الجاهليّة وتهتّك الإباحيّة" و"تطهير المجتمع من أسباب الإغراء ودواعي الإثارة ووسائل التحريض على الفتنة"[32].

لكنّ نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخروج على السلطان الجائر رغم تناقضاتها التي لا يبرّرها غير تغييب السياقات تنقلب في خطابات الفقهاء المعاصرين – وكثير منهم على صلة بحركات الإسلام السياسيّ- نظاما اصطلاحيّا دينيّا ذا شحنة لا يطمس ما يحرّكه من خلفيّات سياسيّة على صلة بحيازة الشرعيّة التي لا يستحقّها إلّا "الحاكم المسلم العدل" بخلاف "الحاكم الكافر" و"الحاكم المسلم الفاسق" و"الحاكم المسلم الشديد الفسق" الذين تُنزع منهم أهليّة الولاية بشتّى الطرق لأنّهم وجوه مختلفة للمنكر السياسيّ. وحتّى تكتسب مقالاتهم الفقهيّة الوجاهة والمقبوليّة وتنخرط في "عمليّات السحر الاجتماعيّ"[33] يلغي الفقهاء ما بين السياقات النصّيّة من اختلافات ويحرّرونها من شبكاتها الخطابيّة ويجعلونها "أبنية نظريّة راقية تبرّر ناموس المجتمع كلّيّا وتُدمج كلّ التبريرات الجزئيّة في نظرة إلى الكون تشمل الكلّ"[34]. وتضحي بذلك كلّ النصوص كتلة واحدة جاهزة للاستخدام الذرائعيّ لأنّ أكوانها الخطابيّة التي انبثقت منها قد شُوّهت وأُلغيت وجُرّدت من هويّاتها النصّيّة وعلامات الانتماء الخطابيّة[35]. فالفقهاء المعاصرون إذ يغيّبون السياقات النصّيّة أو يضمرونها إنّما يخلقون معرفة موجَّهة ومراقَبة تعتمد على إعادة إنتاج الذاكرة الخطابيّة[36] التي "تشمل الأبنية الذهنيّة والتوليفات والتعميمات والتشكيلات والعمل بالمثاليّات المخصوصة"[37]، ولكن بطريقة مخصوصة أساسها التلاعب بكينونة النصوص وإخراس هويّاتها الأوّليّة.

ولكن كيف طوّعت هذه النخب الفقهيّة إضمار السياقات النصّيّة لإنتاج خطاب دينيّ ناجز ومغلق ومشترَك؟ إنّ الدّين نظام عالي المأسسة يكاد يحتضن النظام المجتمعيّ برمّته وينغرز في الأجساد ويثوي في

32- يوسف القرضاويّ، **الحلّ الإسلاميّ فريضة وضرورة**، مؤسّسة الرسالة، سوريا، 1974، ص-ص 64-65.

33- بورديو، **الرمز**، ص 60.

34- برجر، **القرص المقدّس**، ص 66.

35- يكفي أن نتأمّل نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإمارة حتّى نتبيّن تداخل الدلالات الناجم عن تباين السياقات، فهذا الحديث ""من رأى منكم منكرا فليغيّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فمن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"(الحسين مسلم النيسابوريّ، **صحيح مسلم**، تحقيق: صدقي جميل العطّار، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2003، حديث عدد 49، ص 52.) مجال مناورات تأويليّة جمّة. بل إنّ الأحاديث التي تحضّ على محاربة السلطان الجائر-وهي كثيرة-تقابلها أخرى ترسّخ ثقافة الإذعان وفلسفة الطاعة من قبيل "أَلا مَنْ وَلِيَ عَلَيْهِ والٍ فَرَآهُ يَأْتِي شَيْئًا مِنَ مَعْصِيَةِ اللهِ فَلْيَكْرَهْ مَا يَأْتِي مِنْ مَعْصِيَةِ اللهِ وَلَا يَنْزَعَنَّ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ" .(**نفسه**، عدد1855، ص 944.) أو الحديث الذي ينصح فيه النبيّ حذيفة بن اليمان في سلوكه مع الحاكم الطاغية "كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ ؟ قَالَ: تَسْمَعُ وَتُطِيعُ وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ وَأُخِذَ مَالُكَ. فَاسْمَعْ وَأَطِعْ" (**نفسه**، حديث عدد 1847، ص 941.).

36- تُعرّف الذاكرة الخطابيّة بأنّها مزدوجة تجمع داخل الخطاب (ما أنتجه الخطاب نفسه تاريخيّا) وخارجه (ما أنتجته خطابات أخرى مماثلة أو مخالفة) في آن. ولكلّ "تشكيلة خطابيّة طريقتها الخاصّة للتصرّف في هذه الذاكرة". انظر:شارودوومنغنو، **معجم تحليل الخطاب**، ص 361.

37 -Weiss, Gilbert andWodak, Ruth, **Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisplinarity**, Palgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2003, p: 4.

العقول وينضّد الأدوار ويشكّل الهويّات ويفرض شبكة صارمة ومخصوصة من الأدوار والعلاقات لأنّه مرفود على الدوام بكون مفهوميّ ودلاليّ راسخ يضمن انسيابيّة المعاني وتبادلها بين الجموع المؤمنة بفضل تراث دينيّ نافذ وحيّ يتملّك حشودا من الحقائق والمفاهيم تواطأ عليها الأتباع وكرّستها المؤسّسة في إدارتها للشأن العموميّ برمّته. وهذا ما عزّز وجاهة الأرثودكسيّة الإسلاميّة وخطابها في أفقها التأويليّ الذي انفكّ عن سياقاته النصّيّة والتاريخيّة وتأبّد في أكوانه الدلاليّة، وكأنّما المؤسّسة الدينيّة قد أحكمت قيودها حول النصّ وأنطقته بمجموع الدلالات التي تخيّرتها ومارست رقابة منهجيّة على كلّ مسالك المعنى بما ولّد تأويليّة مغلقة ووثوقيّة مفارقة للتاريخ ومناوئة لاحتياجات العصر وإكراهاته، وأبقت عالم المعنى حبيس تنميط أصوليّ صارم تتكرّر فيه الحقائق بشكل دوريّ يلغي انتظارات الراهن وطاقات النصّ الدينيّ المهدورة في آن. فخطاب الفقهاء ينشئ حواريّة موجّهة ظاهرة Overt Dialogicality وخفيّة Hidden Dialogicality[38] تمارس الاستبعاد والاختيار وتُعمل الاحتواء والإقصاء لما يخدم مقاصدها في إضمار السياقات وتسخير الضمنيّات.

ولعلّ في تقليب الفتاوى المعاصرة على وجوهها الحقيقيّة ما يقوم حجّة على مخاطر التّغييب المنهجيّ للسياقات النصّيّة في استنشاء تأويليّة مجحِفة تضجّ بمخاطر جمّة على العمران المعاصر، فابن باز يلغي سياق النصّ القرآنيّ لسورة المؤمنين وارتباطها بحادثة الإفك وتعاظم مشكلات المدينة المحمّديّة الناشئة ليجعل آيات غضّ النظر[39] مفهوما عامّا ومرنا ومنفلتا من حيثيّاته "تعمّ النساءَ المصوَّراتِ وغيرهنّ سواء كنّ في الأوراق أو في شاشة التلفاز أو غير ذلك"[40]. وبهذا مكّن إضمار السياق النصّيّ المؤسّسة الدينيّة بما لها من تموقع بنيويّ وذخيرة رمزيّة أن تستديم أنساقها الاعتقاديّة وأكوانها الدلاليّة وتصون تأويليّاتها المخصوصة والمقدّسة بتعميمها وقوننتها وتحويلها إلى سلطة مرجعيّة يتحدّد بها الإيمان وأهليّة الانتماء، فصار "التاريخيّ بديلا عن المتعالي وقام الفرع مقام الأصل، وأصبحت القراءات أولى من النصّ المقروء وهذا ضرب من ضروب النسخ"[41]. ولذلك فالإضمار يمكّن الفقيه المعاصر من التّلاعب بالمعاني والاستنجاد بالتاريخيّ القائم على "التفاكر الدينيّ" و"منعشات الذاكرة" التي "تصون التواصل بين اللحظة الراهنة والسنّة الاجتماعيّة منزّلة تجارب الفرد ومختلف مجموعات المجتمع في سياق تاريخيّ يتعالى عليها كلّها"[42].

لقد أدّت عمليّات المأسسة الدينيّة المتعاقبة وتحصينها باستمرار من الوهن البنيويّ الذي يمكن أن يطالها ببروز مناويل جديدة في الفهم وإنتاج الدلالة إلى خلق تأويليّة أصوليّة مغلقة ووثوقيّة ومعلومة في حقائقها اليقينيّة وحدود تفهّمها للنصوص وإنتاجها للمعاني، ومحروسة بنخب فاعلة وخطاب منغرز في الذاكرة والضمير. فكان الضمنيّ أو المسكوت عنه في الخطاب القرآنيّ والحديثيّ أداة أصوليّة حاسمة

38 - عماد عبد اللطيف، **كيف ندرس التناصّ في الخطاب**، ص 264.

39 - المقصود هذه الآية (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ). النور 30/24.

40 - المسند، **فتاوى النظر**، ص 60.

41 - عليّ حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت .الدار البيضاء، ط 1، 1993، ص 36.

42 - بيتر برجر، **القرص المقدّس**، ص-ص 79-80.

تسخّرها خطابات المؤسّسة الدينيّة لتأبيد النظام الاجتماعيّ والنسق الثقافيّ لجموع المؤمنين بفرض كون معرفيّ موحّد من الحقائق الاعتقاديّة والطقسيّة يضمن "وحدة المعاني والدلالة"[43] على غرار مفهوم تعدّد الزوجات الذي برّره الفقيه الشيعيّ فضل الله بأنّ الزوجة الواحدة مدعاة للانحراف متغاضيا عن سياقات الخطاب القرآنيّ وما فيه من اشتراطات وإقرارات تحدّ منه وتكاد تُبطله وخاصّة قيمة العدل معتبرا أنّ "الاشتراط جار مجرى الإرشاد والنصيحة وليس جاريا مجرى الإلزام الشرعيّ القانونيّ"[44]. وهذا الإجراء التأويليّ يغيّب سياق التلفّظ برمّته ويلغي صريح المنطوق وضمنيّه معا، وكأنّما الفقيه المعاصر-كما الفقيه القديم-بتأويليّته المتنكّرة لضمنيّات النصّ القرآنيّ يمنع نشوء قراءات ناشِزة ومناوئة تهدّد سيادة الخطاب وتقوّض العلامات المرجعيّة للمؤسّسة الدينيّة في ترتيباتها ورهاناتها.

بما أنّ الشرعيّة والسيادة هما رهانا أيّة مؤسّسة منخرطة في النظام المجتمعيّ، فالنخب الدينيّة المسلمة التي احتكرت إنتاج المعنى وصناعة الحقيقة والوصاية على المقدّس أرست نسقا معرفيّا أصوليّا صلبا ومكّنته من موارد نصّيّة غنيّة بالسحر الرمزيّ ووفّرت له أدوات إجرائيّة تأويليّة تجعل للحقيقة كينونة ناجزة ومنتهية ترفعها إلى معنى الأبنية النظريّة المتعالية والمتكاملة تمارس "نمطا من الاحتواء والإقصاء على مختلف المواقف والتأويلات والأيديولوجيّات"[45]. فالمؤسّسة الدينيّة التي تولّت استنشاء الحقائق الاعتقاديّة وضبطت الممارسات الطقسيّة أنشأت منظومة نظريّة متكاملة ينهض فيها الضمنيّ بدور جوهريّ وحاسم في اصطناع تأويليّة تبريريّة رفعتها إلى مقام البداهات ورسّختها في عقول المؤمنين وضمائرهم لتكفل انتظامهم في جسد اجتماعيّ موحّد، فقد تشكّلَ "نمطٌ من التبريرات النظريّة الخالصة التي تفسّر وتبرّر قطاعات معيّنة من النظام الاجتماعيّ بفضل كتل معرفة مختصّة"[46].

لقد ألغى الخطاب الأرثودكسيّ كلّ الإمكانات التأويليّة التي تجود بها النصوص وجهّزها بحشود دلاليّة مخصوصة وناجزة محورها التلاعب بالضمنيّات إمّا بتغييبها وإقصائها وإمّا بإنطاقها على نحو يخالف مضمَرات سياقاتها النصّيّة حتّى تتوافق وأيديولوجيا قوى الهيمنة الثقافيّة والمادّيّة، فتحوّلت النصوص من مشروع تأويليّ منفتح إلى كون دلاليّ رسميّ ومضبوط لا يأبه لمفاعيل البيئة الثقافيّة التي أنتجتها وتأوّلتها معا ولا إكراهات السياق الاجتماعيّ الراهن ولا دواعي الفعل التاريخيّ في البشر والمجال والأفكار في إذعان عجيب لسحر المعاني الأثيلة. لذلك كانت التأويليّة الأرثودكسيّة ضربا من المناورة للذود عن النسق المعرفيّ المغلق من الحقائق وحراسته من مخاطر الانتهاك التي قد تمارسها قراءة جديدة أو نخب دخيلة على الحقل الدينيّ، فمضمرات الخطاب وضمنيّاته في استراتيجيّات الفقيه المعاصر رهان سلطويّ يستبطن صراعا معرفيّا ورمزيّا محمَّلا بقيم سياسيّة وثقافيّة شتّى تخوضه المؤسّسة الدينيّة ضدّ القراءات المناوئة.

---

43 - وجيه قانصو، النصّ الدينيّ ورهانات المعنى السياسيّ، ص 91.

44- فضل الله، **من وحي القرآن**، ص 62.

45 - Olson, Carl, Religious Studies: Key Concepts, Routledge, U.S.A- Canada, 2011, p: 165.

46 - بيتر برجر، نفسه، ص 66.

2 ـ تغييب السياقات الثقافيّة والرهان الأيديولوجيّ

يتوزّع كلّ ضمنيّ بين مجموعة من الافتراضات Présuppositions التي تنتشر في شكل معلومات ضمنيّة تتوزّع في ثنايا الملفوظ[47] وحشد من المضمَرات Sous-entendus وهي معلومات "يبقى تفعيلها رهين خصائص معيّنة للسياق التلفّظيّ"[48]، وهذا يفترض أنّ للخطاب سطوحا لسانيّة تتضافر فيما بينها لتفضي إلى عوالم دلاليّة متوارية تشرّع للحديث عن الضمنيّ الثقافيّ L'implicit Culturel. فالخطاب سليل نظام معرفيّ واجتماعيّ ينشره بين الجمهور ويفسّره ويشرعنه على نحو هادئ وصامت لا يثير السؤال أو المقاومة، وكأنّما هذه المعرفة التي تؤسّس الضمنيّ الثقافيّ ليست إلّا "قوّة الإجماع المشترك"[49] التي توحّد النخبة والجمهور معا. لكنّ ما يستدعي التدبّر التأويليّ والنقديّ في الخطابات الفقهيّة المعاصرة أنّها ابتكرت لنفسها استراتيجيّات ذكيّة في تداول هذه الضمنيّات والزجّ بها في فضاءات التواصل الخطابيّ، فبعضها يقوم على إضمار سياقات تاريخيّة مغيّبة احتوت جلّ الأحكام الفقهيّة أمّا البعض الآخر فينبني على إقصاء السياقات الراهنة بضروب من المقايسات المغلوطة بينما تتأسّس ضمنيّات أخرى على ما تنطوي عليه العبارة الدينيّة من إحالات مرجعيّة وذاكرات رمزيّة في وجدان المؤمنين.

كثيرا ما تتحوّل النساء إلى موضوع أثير لخطابات الفقهاء قديمهم وحديثهم، لكنّ الأمر تعاظم في الخطابات المعاصرة التي ألفت نفسه في مواجهة أنظمة مستجدّة من الممارسة تهدّد متانة المنوال المجتمعيّ المسطور وتستهدف البطريركيّة الإسلاميّة في عمق مؤسّساتها وأنظمتها الاعتقاديّة والمعرفيّة بما وقع من انزياحات في تنظيم الفضاء العموميّ وأشكال السلوك الجسديّ وحدود الهويّات الجندريّة. وهذه التحوّلات وإن كانت عمليّة موصولة بالممارسات الجمعيّة، فهي علامة على نشوء وعي ثقافيّ جديد ومخالف يقوّض السائد الجمعيّ، ويصيب تجانس الحسّ المشترك لأمّة المؤمنين بما يستدعي تفعيل الخطاب الفقهيّ وتحيين عدّته المفهوميّة وإعادة ترتيب الكون الدلاليّ والثقافيّ للجمهور المسلم لأنّ "قوّة كلّ نصّ هي في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه لا في أحكامه أو إحكامه"[50]. لذلك خصّ الفقهاء المحدثون النساء بحيّز هامّ في خطاباتهم لم يستثن وجها من وجوه المعيش اليوميّ ولا شأنا خاصّا أو عامّا كالزينة واللباس والعمل والرياضة والمناكح والطبّ والترفيه والاختلاط، فكان أن استنفروا ألاعيب الخطاب ومنها إضمار السياقات الثقافيّة التي تولّدت عنها أقضية تراثيّة تليدة.

وبما أنّ كلّ حكم فقهيّ تستدعيه طوارئ العمران، ويتلبّس بالهيئة الاجتماعيّة التي أقرّته عاكسا هواجس المؤمنين واحتياجاتهم التشريعيّة، فإنّ الحكم عندئذ يتزيّا باجتماع البيئة وثقافاتها كأحكام الزينة على تنوّع ضروبها شأن النمص الذي يعتبره الفقهاء المعاصرون خطيئة أخلاقيّة تهدّد الفضيلة واستقرار العالم

47 -Korbrat-Orecchioni, L'implicite, p: 25.

48 -Ibid, p: 39.

49-Van Dijk, **Discourse**, p: 37.

50- حرب، **نقد النصّ**، ص 18.

وتعبث بالفطرة الكونيّة وتزعزع أسس الحكمة الإلهيّة في خليقته. فابن باز يقرّ بأنّ "النمص ليس خاصّا بالنتف بل هو عامّ لكلّ تغيير لشعر لم يأذن الله به إذا كان في الوجه"[51]، وهو تعميم ينطوي على مغالطة أساسها حجب السياق الثقافيّ الذي نشأ في أكنافه الحكم الفقهيّ القديم وهو ما تمثّله القدماء ونصّصوا عليه في أقضيتهم بأن وصلوا النمص بممارسات ثقافيّة مرفوضة كانت سائدة في زمانهم تتّصل بصنف من النساء "وأباح ابن الجوزيّ النمص وحده وحمل النهي على التدليس أو أنّه شعار الفاجرات، وفي الغنية وجه يجوز النمص بطلب الزوج ولها حلقه وحفّه (...) وتحسينه بتحمير ونحوه"[52]. فخطاب ابن باز الذي تبنّى الحكم الفقهيّ القديم وتقمّصه انسلخ من ربقة الكون الثقافيّ الذي أنتجه وأضمره على نحو استلب به وعي الجمهور وانتصر للخطاب السائد وهمّش ما سواه وكأنّما الفقهاء المعاصرون أذعنوا للحسّ المشترك ولبّوا احتياجات البطريركيّة الإسلاميّة ما دامت "توجد إكراهات آلية على محتويات الخطاب وعلى العلاقات الاجتماعيّة المسنونة فيه وعلى الهويّات الاجتماعيّة المشرَّعة فيه"[53].

وحتّى يفلح الفقهاء المعاصرون في تعمية البيئة الحاضنة للتشريعات القديمة والحيثيّات المجتمعيّة التي فعلت فيها يلوذون بتجريد الأحكام من سياقاتها الثقافيّة المنتِجة بدفعها إلى تخوم النسيان، فمن وظائف الضمنيّ الانتصار للسائد والمشترك بين جموع المؤمنين لأنّه يفرض "بطريقة سرّيّة رؤية للعالم"[54]. وهو ما يدفع بالخطابات الفقهيّة المعاصرة إلى الذود عن تشريعات مظروفة بمقامات تاريخيّة وثقافيّة مخصوصة وإعادة تنزيلها في واقع غريب عنها ومفارق لها على غرار قضيّة إحداد الزوجة المتوفَّى عنها زوجها، إذ "يجب عليها في مدّة العدّة الإحداد وهو اجتناب كلّ ما يدعو إلى جماعها ويرغّب في النظر ونذكر البقاء في البيت والخروج نهارا وتجنب الطيب حتّى تطهر من العدّة وتجنّب الحليّ وتجنّب الزينات"[55]. ولا يخفى أنّ العقل المشرّع في الثقافة الإسلاميّة إذ يدافع عن مفهوم الإحداد فلأنّه مسكون - ولو ظاهريّا- بهاجس الأنساب والحفاظ على صفائها وسلامتها حتّى ينتظم المجتمع في شبكة مسنونة ومعلومة ومضبوطة من العلاقات، وهو ما لا يتوافق والفتوحات العلميّة والتقنيّة التي أتاحت إمكانات طبّيّة تحسم مادّة الخلاف وتنفي بواعث الريبة في الأنساب بشكل قاطع، وتلغي بذلك شرعيّة الإحداد نفسها.

غير أنّ إضمار السياقات الثقافيّة لا يتوقّف على تغييب المقامات التاريخيّة الغائبة فحسب، بل يتعدّاها إلى المقامات الراهنة أي الزمن المعيش الحاضن للخطاب والنخبة الدينيّة والجمهور المؤمن معا، فالفقيه المعاصر يتجاهل راهنيّة المؤمنين بوصفهم بشرا عالقين في شبكة من المؤسّسات والعلاقات والأدوار والاحتياجات المستجدّة التي تفرض نفسها وتستغرقهم في تفاصيلها. ذلك أنّ فقهاء الوهّابيّة، في سياق

51- فتاوى المرأة المسلمة، ص 481.

52- المرداويّ، **الإنصاف**، ج 3، ص 126.

53 -Coupland, Justine and Gwyn, Richard, **Discourse, the Body and Identity**, Palgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2003, p: 74.

54 -Guiziou, **L'implicite**, p: 205.

55 - فتاوى المرأة المسلمة، ص 393.

تضييقهم على النساء وتشديد القيود الجندريّة، يرفضون كلّ أشكال الزينة الرائجة وأنواع العطر متعلّلين بعدم الحاجة إليها وإمكان الاستعاضة عنها بألوان التطيّب القديمة "وليس هناك رائحة في الجسد لا يزيلها الصابون فيما نعلم حتّى تحتاج بعد اغتسالها إلى استعمال الطيب"[56]. ولا يخفى أنّ التعامي عن إكراهات البيئة الماثلة وما فيها من معيش متنوّع ومتحوّل هو ضرب من تغييب السياقات المعاصرة والراهنة تبرّره استراتيجيّات هذه الخطابات في صون منوال مجتمعيّ مغلق وصارم يضبط علاقة النساء بالفضاء العامّ من خلال الحرص على إعادة إنتاج سلطة الأشياء الثقافيّة لأنّ "المعرفة بالمجتمع هي إنجاز بالمعنى المزدوج للكلمة: في معنى استيعاب الحقيقة الاجتماعيّة الموضّعة، وفي معنى الإنتاج المستمرّ لهذه الحقيقة"[57].

ورغم أنّ الخطابات الفقهيّة المعاصرة تعايش واقع المؤمنين وما يعتريه من نوازل فرضتها إيقاعات الحياة المتسارعة والمتشابكة والمتقلّبة ممّا ولّد أسئلة ملحّة تدعو الفقيه إلى احتوائها في صميم كون تشريعيّ تقليديّ يستبطن منطقا ثقافيّا واجتماعيّا محدّدا، فإنّ الفقيه المعاصر على وعي بمخاطر العمران الحادث وما يحمله من ممارسات قد تقوّض الحسّ المشترك ممّا يُلزمه بتسخير الفقه لخدمة النسق الثقافيّ ما دام ينتمي إلى "مجموعات معيّنة في المجتمع مؤهّلة لمراقبة المفاهيم (هي الأنماط الذهنيّة) والمشاعر عن الأحداث العامّة والمعرفة السوسيوثقافيّة والحسّ المشترك العامّ والتصرفات حول الموضوعات الخلافيّة أو بأكثر واقعيّة الأيديولوجيّات والمعايير والقيم الأساسيّة التي تنظّم تمثّلات العموم الاجتماعيّة وتراقبها بشكل واسع"[58]. ولعلّ في تعامل الخطاب الفقهيّ المعاصر مع قضيّة الاختلاط ما يعكس هذه المخاوف بقدر ما يظهر تجاهلا مروّعا لاستحقاقات المعيش المعاصر بما يدفعه إلى التغاضي عن سياقات الفتوى وتغييب المقام الكلّيّ الحاضن لخطابه "الخلوة عامّة في البيت، عامّة في البيت والسيّارة والسوق والمتجر ونحوه، وذلك أنّهما مع الخلوة لا يُؤمن أن يكون حديثهما في العورات وما يثير الشهوة"[59]. ألا يتعدّى هذا الخطاب الفقهيّ تغييب السياق الثقافيّ الراهن إلى محوه بطريقة منهجيّة وإلغاء كلّ تضاريس الحياة العامّة؟

وقد أَلْفت الخطابات الفقهيّة المعاصرة نفسها إزاء معضلات اجتماعيّة تستوجب إعادة تفعيل التشريعات القديمة ولكن بتعزيزها وتمتين وظيفتها الرقابيّة كالحجاب الذي ازدادت فاعليّته بخروج المرأة إلى المجال العام وتحويرها في سنن التفاعلات الجندريّة. فالنساء المسلمات اللاتي يتحمّلن أعباء الرقابة الذكوريّة الصارمة التفَفْن عليها بتحويل الحجاب إلى أداة للمقاومة من خلال الأشكال والألوان وملحقات الزينة بما دفع الفقيه المعاصر إلى تسميته "الحجاب المتموّض" لأنّه "حجاب في المادّة لكنّه ليس حجابا في المعنى"[60]. لهذا يوسّع من مفهوم الحجاب ليشمل هواجس النفس من وساوس وخواطر وأخيلة ويسمّيه

56- **نفسه**، ص 498.

57 -Berger and Luckmann,the Social Construction of Reality, p: 84.

58-Van Dijk,**Discourse**, p: 14.

59 - محمّد المسند، **فتاوى النظر والخلوة والاختلاط**، دار القاسم للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1415 هـ، ص 37.

60- محمّد حسين فضل الله، **دنيا المرأة**، دار الملاك، لبنان، (د.ت)، ص 149.

"الحجاب الذهنيّ"[61]، وكأنّه يلغي خصوصيّة السياق الثقافيّ الراهن وما فيه من وجوه التماسّ الجسديّ في المجال العامّ وإمكانات التفاعل الواقعيّ والافتراضيّ ويضمر استحقاقات المعيش المعاصر لأنّ "التشريعات يمكن أن ينجح بعضها الآخر من طور إلى طور بمنح معان جديدة للتجارب المترسّبة للجماعة المعنيّة"[62].

وكثيرا ما تنبني المضمَرات والضمنيّات على ضرب من التغييب المنهجيّ الذي يطال الكلمات والعبارات التي يزجّ بها الفقيه المعاصر في الحقول المعجميّة لخطابه باجتثاثها من مقاماتها الدلاليّة وبالضرورة من سياقاتها الثقافيّة، فالعبارة الدينيّة عامّة والقرآنيّة خاصّة تنطوي على ذاكرة مشحونة بوقائع وظلال تاريخيّة ورمزيّات فاعلة لها مقامها المكين في نفوس المؤمنين وتستدعي حشدا من الانفعالات والاستجابات التي تيسّر تمرير المعنى التشريعيّ وتضمن له المقبوليّة الاجتماعيّة. فالخطاب الفقهيّ –شأنه في ذلك شأن أيّ خطاب- ينطوي على ما يسمّى "خلفيّة معرفيّة" Knowledge Backstage[63] تتشاركها مجموعة ثقافيّة ما تشمل معتقدات وتمثّلات وأفكار ومفاهيم تتوزّع على شبكة مخصوصة من الألفاظ ذات الوقع العمليّ والرمزيّ في القلوب والعقول. وفي الثقافة الإسلاميّة حشود من العبارات التي ارتبطت بسرديّات مقدّسة وتحوّلت إلى كلمات مفتاحيّة في الوعي الإسلاميّ الجمعيّ كالشيطان والفتنة والشرّ والعذاب والفساد وغيرها يقع انتزاعها عنوة وفكّ ارتباطها عن محاضنها الأولى، فيتطابق ضمنيّها الدلاليّ مع ضمنيّ الجمهور الثقافيّ، وكأنّما "ما يعطي للكلمات وكلمات السرّ قوّتها وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعيّة الكلمات ومَن ينطق بها"[64].

وبما أنّ الفقيه المعاصر يعي سحر الكلمات وإغواء العبارة، فإنّه يتخيّر في خطاباته سجلّات لسانيّة تنطوي على مكانة اعتباريّة في ذاكرة المؤمنين الجمعيّة بإجراء نوع من التناصّ النوعيّ مع نصوص مجانسة من نفس الحقل كالقرآن والحديث والتفسير. فخطاب الفقيه الوهّابيّ العثيمين يستعير حشدا من العبارات القرآنيّة التي كانت في سياقاتها الأولى موصولة بالسرديّات الأسطوريّة وتوصيف المخالفين في العقيدة وترهيب المارقين ليدمجها في سياق جديد يطمس هذه الخلفيّات الثقافيّة للقرآن نفسه ليشرّع التضييق على النساء بقوله: "لأنّ المرأة إذا زارت القبور فإنّها لعاطفتها ولينها ربّما تتكرّر الزيارة فتبدو المقابر مملوءة بالنساء فتصبح مرتعا لأهل <u>الخبث والفجور</u> فيترصّدون النساء في المقابر والغالب أنّ المقابر تكون بعيدة عن السكن فيحدث بذلك <u>شرّ عظيم</u>"[65]. وبهذا فخطاب الفقهاء المعاصرين لا ينأى عن الممارسة الخطابيّة Pratique Discursive للنخب الدينيّة بوصفها جماعة خطابيّة Communauté Discursive، فهذه الممارسة في وجه من وجوهها "شبكة مخصوصة لجريان الملفوظات"[66] تقوم على اجتثاث العبارة من أكوانها الثقافيّة

61- **نفسه**، ص 161.

62-Berger and Luckmann, **Ibid**, p: 87.

63-Blackledge, **Discourse**, p: 10.

64- بورديو، **الرمز**، ص 56.

65- فتاوى المرأة المسلمة، ص 156-157.

66- شارودوومنغنو، **معجم تحليل الخطاب**، ص 445.

وطمس الحيثيّات الحافّة بها والملابسات التي اقتضتها ممّا يحرّرها من عبء التاريخ وسطوة السياقات المغلَقة.

وقد تنزع الخطابات الفقهيّة المعاصرة إلى توسيع اختياراتها المعجميّة وسجلّاتها اللغويّة، فتدمج نصوصا بأكملها عن الشيطان والفتنة والنساء تحمل آثار البيئة الثقافيّة التي تنزّلت فيها مستثمرة ما ترسّب في أذهان المؤمنين من مخاوف وهواجس مرفودة بذخيرة رمزيّة حيّة لم تنقطع مفاعيلها وظلّت راسخة. فالفقيه ابن باز يتخيّر أن يستعير من النصّ الأعلى Archétexte[67] علامات لغويّة ثقافيّة اتّصلت بذهنيّة ذكوريّة مخصوصة ترى في النساء خطرا على انتظام المجتمع وانسياب الحياة وتوازن الكون "فالنساء في الحقيقة فتنتهنّ عظيمة" مبرّرا ذلك بأنّ "الوجه حقيقة هو محلّ الفتنة ولا أحد يشكّ في أنّ الشيطان يوحي إلى من يُغويه بالنظر إلى الوجه"[68]. والمعلوم أنّ عبارات من قبيل الشيطان والفتنة والإغواء مستلّة من سياق نصّي/ثقافيّ عماده قصّة الخلق وما أحاط بها من سرديّات لا يزال الوعي الدينيّ الجمعيّ المعاصر يتقمّصها ويستعيدها في تفاصيل يوميّه المتنوّع، فخطاب الفقيه ينتزع العبارة ويُرحّل سحرها الرمزيّ من سياق مغيَّب بأن يمارس ألاعيب التورية النصّيّة ويُغيّب منابتها الثقافيّة ليُحلّها في مقام مغاير وبديل. ولم يتأتّ هذا لخطابات الفقيه المعاصر إلّا بالاستحواذ على كتل معيّنة من العبارات أفلحت في التملّص من ضيق السياق وانقلبت حسّا مشتركا أشبه بالإجماع الثقافيّ بين النخبة والجمهور، وكأنّه نوع من الترسيب البيذاتيّ Intersubjective Sedimentation الذي "يحدث عندما يتشارك عدّة أفراد سيرة وتجارب مشتركة تصبح متقمَّصة في كتلة معرفيّة مشترَكة"[69].

إذا كان الضمنيّ الثقافيّ في الخطاب الفقهيّ المعاصر قد توزّع بين تغييب السياقات الأصليّة ذات الخصوصيّة التاريخيّة من جهة وإلغاء السياقات الراهنة من جهة أخرى، فإنّ رهان الفقهاء على الدوام أيديولوجيّ يبتغي استنشاء ثقافة دينيّة مبنيةٌ على التسليم والانقياد النفسيّ والروحيّ والاعتقاديّ والإذعان السلوكيّ والعمليّ أو ما يسمّيه ب. بورديو P. Bourdieu الدوكسا Doxa وهي جملة البداهات المعرفيّة والعمليّة التي تمثّل المسلّمات اليقينيّة والفطريّة للفرد في عالمه الاجتماعيّ بما يجعلها "عقيدة عمليّة"[70]. وهذا يقلب الحكم التشريعيّ حقيقة متعالية لا يفعل فيها العمران بالقدر الذي يحوّل المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة إلى كيانات مجتمعيّة جامدة لا يفعل فيها التاريخ ولا تفعل فيه. فخطاب الفقيه المعاصر ينمّ عن حرص المؤسّسة الدينيّة على ثبات الكون الدلاليّ وانغلاقه أمام أيّ ضرب من ضروب الاستنطاق التأويليّ المعاكس غير إنتاج نظام من الحقائق تشاركيّ وموحّد يؤسّس أرضيّة بنيويّة لأيديولوجيا إيمانيّة صلبة ومُلزِمة تستوعب جموع المؤمنين وتذيب هوامش الاختلاف بينهم وتُوحّدهم في الاعتقاد والممارسة والانتظام

67 - يُعرّف النصّ الأعلى بأنّه جملة "الآثار التي لها وضع نموذجيّ وتنتمي إلى مدوّنة مراجع تموقع أو تموقعات لخطاب مؤسِّس". انظر: **معجم تحليل الخطاب**، ص 62.

68- فتاوى المرأة المسلمة، ص 465.

69 -Peter and Luckmann,the Social Construction of Reality, p: 85.

70-Bourdieu, **Le sens pratique**, p: 115.

الاجتماعيّ، فيكون ثبات المعاني وسكون الدلالات الدينيّة مضمون الحسّ المشترك وقاعدته وسبيل استمراره في الثقافة والمجال.

وقد أظهر الخطاب الفقهيّ المعاصر قدرة فائقة على التلاعب بالسياقات الثقافيّة والتعامي عن كثير من ملابساتها التي شكّلت تفاصيلها من قبيل الاستدلال بالقصص القرآنيّ وما ينطوي عليه من وقائع جُرّدت من خصوصيّاتها ممّا أضمر هويّتها الحقيقيّة واصطنع لها هويّة طارئة وبديلة. فالفقيه الشيعيّ فضل الله يستقوي بقصّة النبيّ يوسف مشهّرا بالخلوة ومخاطرها وما تفضي إليه من مآثم شرّعت له إدانة المعيش المعاصر وانتقاد منواله في المجال العامّ بسبب "زيادة الاختلاط وفرص الخلوة بين الذكر والأنثى واستثارة الغرائز"[71]. فكيف أجاز الفقيه لنفسه في خطابه أن يعقد هذه المقايسة بين نظيرين متباينين في الدلالة والخصوصيّة والسياق الثقافيّ؟ من الجليّ إنّ إضمار السياق الأوّل قد سمح بتفعيل آلية التعميم لإجراء المطابقة بين السياقين دلالة وحكما، فالمعاني الدينيّة الإسلاميّة التي يصطنعها الفقهاء هي موضع تسليم وتبجيل ولها سحر رمزيّ هائل على الضمائر والعقول وأثر بالغ في تحقيق الوحدة الروحيّة والذهنيّة والعمليّة لأمّة المؤمنين بفضل قدرتها البنيويّة على إلغاء الاختلاف أو تضييق هوامشه وتقليص وجوهه. لذلك فقوّة المؤسّسة الدينيّة تنبع من قوّة النظام المعرفيّ الذي ازدرعته وفي متانة الاختيارات التي فرضتها وحوّلتها إلى "قانون معرفيّ" أي "من درجة المستحدَثات إلى درجة المسلَّمات"[72].

وكثيرا ما ينزع الخطاب الفقهيّ المعاصر إلى استراتيجيّة مركّبة: إلغاء السياق الثقافيّ الأصليّ في مرحلة أولى واستثمار ضمنيّات ثقافيّة تسكن الوجدان الإسلاميّ عن الآخر في صميم الخطاب في مقام ثان، فالقرضاويّ وهو يعالج مسألة الهيئة المظهريّة للرجل والمرأة يعيد التأكيد على وجوب اللحية وحُرمة التبرّج متجاهلا عن قصد بواعثها الثقافيّة لكنّه يستثمر في استدلاله الضمنيَّ الحضاريّ الراسخَ في أذهان المؤمنين عن الآخر الغربيّ لتتماهى مضمَرات الفقيه ومضمرات الجمهور معا في وحدة اعتقاديّة صلبة "خُلُق المرأة المسلمة هو التصوّن والاحتشام والعفاف والحياء أمّا المرأة الجاهليّة فخُلُقها هو التبرّج والإغراء"[73]. فالضمنيّات التي تسكن خطاب الفقيه المعاصر هي نفسها الذخيرة الرمزيّة لجموع المؤمنين ممّا يُيسّر الاستحواذ الأيديولوجيّ للمؤسّسة الدينيّة التي هيّأت حشودا من المفاهيم لمقارعة هذا المروق المعرفيّ عن نظام الحقائق على غرار البدعة والهوى والفطرة والصلاح، وكأنّما "خطاب اليقين والوثوق والإحكام يموّه الحقائق بقدر ما يحجب حقيقته أي آلياته في التمويه والتضليل"[74].

وتسهم الخلفيّة المعرفيّة للجمهور المؤمن في بناء ضمنيّات الخطاب الفقهيّ، فللمتقبّل حشود من المعلومات والمعارف المتنوّعة عن السياسة والاجتماع والدين تمكّنه من فكّ شيفرات الخطاب الفقهيّ وتحصيل المضمَر والمسكوت عنه عندما ينزّل الدلالة في سياقه المعيش لأنّ "عناصر الوضعيّة (خارج النصّ)

71 - فضل الله، **من وحي القرآن**، ج 12، ص 276.

72- الوريمي، في الائتلاف والاختلاف، ص 113.

73 - القرضاويّ، **الحلال والحرام**، ص 159.

74- حرب، **نقد النصّ**، ص 22.

هي التي توجّه إلى المعنى وتشير"[75]. فالقرضاويّ يقسّم "الأنظمة الكافرة" إلى نوعين "الحكومات العلمانيّة المعتدلة" المخالفة "لبعض أحكام الإسلام وتعاليمه" و"الحكومات العلمانيّة المتطرّفة" التي لا تلتزم بالإسلام بوصفه "مصدر الشريعة ولا لمفاهيمه وقيمه الثقافيّة والاجتماعيّة"[76]، ويجيز الخروج على النوع الثاني بالطرق العنيفة بما فيها الانقلابات وأعمال الجهاد بينما يحرّم ذلك في النوع الأوّل. والجليّ أنّ هذا التفريع يتناغم وثقافة الجمهور المسلم وما ترسّب في وعيه عن الأنظمة السياسيّة القائمة، فيتحقّق التواطؤ الأيديولوجيّ بين ضمنيّ الفقيه وضمنيّ الجموع المؤمنة لأنّ الخطاب ليس مجبرا على الإفصاح عن كلّ شيء والنخبة الدينيّة تتقن التراسل مع الثاوي في الأذهان والراسخ في الضمائر دون الحاجة إلى إشهاره وإعلانه. وبذلك تنكشف مخاطر الخطاب الفقهيّ ومفاعيله ويتأكّد الموقع الحاسم للفقيه في بناء المعاني وصكّ الدلالات واستنشاء الحقائق "لأنّ بعض الأدوار لها أهمّيّة استراتيجيّة بما أنّها لا تمثّل هذه المؤسّسة أو تلك فحسب، بل تمثّل اندماج كلّ المؤسّسات في عالم ذي مغزى"[77].

خاتمة

لقد تعزّزت سلطة الدينيّ عندما أفلحت النخب الدينيّة ومنهم الفقهاء قديمُهم وحديثهم في تقنين التديّن بضبط مصادر المعنى ومسالكه، ورسم الحدود الرمزيّة لأمّة المسلمين واستنشاء شبكة من المؤسّسات تتولّى تنظيم أمور المعاش والمعاد، فكان أن تحوّل التديّن إلى منوال جماعيّ مسطور يحرسه الماسكون بزمام المقدّس الذين ضبطوا كون الدلالات الدينيّة وقنّنوا مستوياتها وعيّنوا منافذ الولوج إليها. فالأرثودكسيّة الإسلاميّة وهي تضبط أكوان الحقائق والمعاني والدلالات ثمّ توصدها "تساهم في تعيين حدود الأمّة وبهذا تجنّبها البدعة أو الانشقاق"[78]. وليس أنجع من الخطابات في التنميط وتذويب التنوّع وإلغاء الاختلاف لأنّها تمتلك مواقع مؤسّسيّة تسمح لها بالرقابة والوصاية والتوجيه والتثمين والتبخيس والاستحسان والتشهير وكلّ صنوف العنف الرمزيّ المتاحة.

لكنّ نجاعة الخطاب الفقهيّ المعاصر لا تتأتّى من رصيده التاريخيّ ولا من الذخيرة الرمزيّة لجموع المؤمنين فحسب، وإنّما من الطرائق التي اختطّها الفقهاء ووضعوا لبناتها في إجراء العبارة وتداول المعنى وضبط الدلالة. وهذا من مزايا الاستراتيجيّات الخطابيّة التي تضمر أكثر ممّا تظهر، وتضنّ بالمعنى ولا تبذله، وتتلاعب بمقوّمات العمليّة التواصليّة طامسة كلّ العلامات اللسانيّة والمؤشّرات السياقيّة التي يمكن أن تشرك الجمهور المؤمن وتفعّل فيهم مَلَكة التفكير والتدبّر وتقليب الدلالة على كلّ وجوهها. وبذلك أسهمت ضمنيّات الخطاب الفقهيّ ومضمَراته في اغتراب الجمهور الدينيّ وانقياده إلى مدوّنة تشريعيّة ناجزة

75 -Kerbrat-Orecchioni, **L'implicite**, p: 17.

76 - القرضاويّ، **فقه الجهاد**، مكتبة وهبة، القاهرة، 2014، ج 2، ص-ص 1229-1230.

77- Berger and Luckmann, the Social Construction of Reality, p: 93.

78 - Olson, **Religious Studies**, p: 71.

اصطنعتها نخبة الفقهاء بمناورات تأويليّة غيّبت فيها سياقات التلفّظ ومقاماتها الثقافيّة التاريخيّة وأجهزت على خصب الدلالة ورحابة أكوانها، فكان أن انقلبت الاختيارات الأرثودكسيّة "نواة مرجعيّة وخطابا سلطويّا"[79].

وبما أنّ إضمار السياقات النصّيّة والثقافيّة كان مشدودا إلى رهانات تأويليّة وأيديولوجيّة فإنّ خطاب الفقهاء المعاصرين خطاب سلطويّ معنيّ بانسيابيّة العمران وانتظام المجتمع وصون علاماته المرجعيّة المائزة وتنميط الكلّ المختلف في نموذج ثقافيّ موحّد ومؤتلف. وهو ما يشي بمحنة المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة التي ظلّت حبيسة خطاب فقهيّ يتزيّا بالجدّة والحداثة في قنواته وعباراته، ولكنّه في مرجعيّاته وأدواته ووعيه المنهجيّ ليس إلّا صدى الماضي الصلب والكامن في أفكارنا وأجسادنا وأبنيتنا الذهنيّة. فقد "نجح الخطاب السلطويّ في التماهي مع الخطاب الإلهيّ وبنى حوله أسوارا من الصعب اختراقها"[80]، وما خطابات الفقهاء التي أضحت تتحكّم بمصائر المؤمنين، وتتردّد أصداؤها في الفضاء العامّ والعالم الافتراضيّ إلّا برهان على أنّ المعضلة المجتمعيّة كامنة في الخطابات جميعها، وتحديدا في الخطاب الدينيّ بوصفه ضربا من "إسلام التأويل" الذي "يتنزّل عليه البشر بفيوض من أهوائهم وميولهم"[81].

---

79 - محمّد الحدّاد، **حفريّات تأويليّة**، ص 211.

80- الوريمي، في الائتلاف والاختلاف، ص 375.

81- عليّ المبروك، *الإسلام السياسيّ والمراوغة التأويليّة*، **قضايا إسلاميّة معاصرة**، مركز دراسات فلسفة الدين، السنة 19، العدد 61. 62، شتاء وربيع 1436.2015، ص 154.

قائمة المصادروالمراجع

المدوّنة الفقهيّة

- عبد العزيز بن باز، **التبرّج وخطره**، إدارة البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط 1، 1992.
- فضل الله، محمّد حسين، **دنيا المرأة**، دار الملاك، لبنان، (د.ت).
- القرضاويّ، يوسف، **الحلال والحرام**، المكتب الإسلاميّ، بيروت. دمشق، ط 13، 1400 هـ. 1980 م.
- القرضاويّ، يوسف، **فقه الجهاد**، مكتبة وهبة، القاهرة، 2014.
- القرضاويّ، يوسف، **الحلّ الإسلاميّ فريضة وضرورة**، مؤسّسة الرسالة، سوريا، 1974.
- مجموعة من العلماء، **فتاوى المرأة المسلمة**، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1428 هـ-2007 م.
- محمّد حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، دار الملاك، لبنان، ط 2، 1419-1998.
- المرداويّ، علاء الدين، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق: محمّد الفقّي، (د.م)، ط 1، 1374 هـ/ 1955 م.
- المسند، محمّد، **فتاوى النظروالخلوة والاختلاط**، دار القاسم للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1415 هـ.
- **الموسوعة الفقهيّة**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، دولة الكويت، طباعة ذات السلاسل، ط 2، 1404 هـ-1983م.

المراجع

باللسان العربيّ

- برجر، بيتر، **القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين**، ت: عبد المجيد الشرفي ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2003.
- بورديو، بيير، **الرمزوالسلطة**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2007.
- ـــ، **مسائل في علم الاجتماع**، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط 1، 2012م.
- حرب، عليّ، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت. الدار البيضاء، ط 1، 1993.
- ـــ، **نقد النصّ**، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب-لبنان، ط 4، 2005.
- السجستانيّ، أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق: صدقي جميل العطّار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1424 هـ/ 2005 م.

- شارودو، باتريك ومنغنو، دومينيك، **معجم تحليل الخطاب**، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمّادي صمّود، دار سيناترا والمركز الوطنيّ للترجمة، تونس، 2008.
- فان دايك، تين، **النصّ والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلاليّ والتداوليّ**، ت: عبد القادر قنيني، أفريقيا للشرق، المغرب-لبنان، 2000.
- القرطبيّ، أبو عبد الله محمّد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1427 هـ/ 2006 م.
- النيسابوريّ، الحسين مسلم، **صحيح مسلم**، تحقيق: صدقي جميل العطّار، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2003.
- الوريمي، ناجية، **في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ ودار المدى للثقافة والنشر، دمشق وبيروت وبغداد، ط 1، 2004.

باللسان الأجنبيّ

- Berger, Peter and Luckmann, Thomas, the Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge, Penguin Books, England, 1966.
- Blackledge, Adrian, **Discourse and Power in Multilingual World**, John Benjamins Publishing, U.S.A-Netherlands, 2005.
- Bourdieu, Pierre, **Le sens pratique**, Edition Minuit, Paris, 1980.
- Coupland, Justine and Gwyn, Richard, **Discourse, the Body and Identity**, Palgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2003.
- Guiziou, Marie-Claire, **L'implicite dans le discours**, p 204. http://vufind.uniovi.es/Record/ir-ART0000555324.
- Korbrat-Orecchioni, Catherine, **L'implicite**, Armand Colin, Paris, 1986.
- Olson, Carl, **Religious Studies: Key Concepts**, Routledge, U.S.A- Canada, 2011.
- Van Dijk, Teun, **Discourse and Power**, Palgrave MacMilan, New York, U.S.A, 2008.
- Weiss, Gilbert ans Wodak, Ruth, **Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisplinarity**, Palgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2003.

المقالات

باللسان العربيّ

- عبد اللطيف، عماد، كيف ندرس التناصّ في الخطاب؟ إطار نظريّ وتطبيقات على بلاغة السياسة الدينيّة، **بلاغة الخطاب الدينيّ**، منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف، لبنان-الجزائر، ط 1، 2015.

- قانصو، وجيه، النصّ الدينيّ ورهانات المعنى السياسيّ، **قضايا إسلاميّة معاصرة**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 61-62، شتاء – ربيع 2015-1436.
- المبروك، عليّ، الإسلام السياسيّ والمراوغة التأويليّة، **قضايا إسلاميّة معاصرة**، مركز دراسات فلسفة الدين، السنة 19، العدد 61.62، شتاء وربيع 2015.1436

باللسان الأجنبيّ

- Van Dijk, Teun, A Multidisciplinary Introduction, in, **Discourse as Structure and Process**, Discourse Studies, Sage Publications, London, 2007.