

في بطريكيّة الخطاب الفقهيّ المعاصر: الفقيه وإعادة إنتاج المفاهيم



محمّد سويلمي
باحث تونسي

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

ملخص:

ما بين السلطة والخطاب الديني تلازم عضويّ ومؤسسيّ يخترق النظام المجتمعيّ برمته، ويسكن تفاصيل المعيش اليوميّ لجموع المؤمنين، اعتقاداً وممارسة، فقد أفلح هذا الخطاب في عبور المجالات والفضاءات والأزمنة، رغم ما بينها من تباينات اجتماعيّة وثقافيّة، ما مكّنه من إدارة الجمهور الدينيّ وضبطه في منوال مسطور حافظ على صلابته ونجاعته، لكنّ الخطاب الدينيّ - عامّة - الفقهيّ خاصّة، يمتلك تاريخاً مؤسسياً عريقاً، وأدوات إجرائيّة مرنة، وموارد نصيّة مقدّسة، أهّلته للاستحواذ على مسالك المعنى واجترار كون مفهوميّ متشابك ومتعاضد، لا ينقطع عن التكرار والدوران، وهذا مكّن الفقيه المعاصر من صون سلطته العمليّة والرّمزيّة التي تفعل في الأجساد والعقول، وتأييد النظام البطريركيّ الإسلاميّ بأبنيته المؤسسيّة التي تفرض حشوداً متناسقة من الهويّات والأدوار والتبادلات، تستدعي شبكة مفهوميّة فقهيّة لها قدرة التّواصل مع النّموذج الأصولي، بالقدر الذي تفلح في استيعاب الاحتياجات الطّارئة، وتهضمّها لضمان الانتظام الاجتماعيّ.

لكن كيف أمكن لهذا الخطاب الفقهيّ المعاصر أن يحيي مفاهيمه الأصيلة، ويجعلها قادرة على الإحاطة بملابسات المعيش الرّاهن للمجتمعات المسلمة؟ لا يمكن لأية إيديولوجيا أن تستديم وجودها وتضمن سيادتها، إلّا بإعادة إنتاج أكوانها الثقافيّة بمعارفها واعتقاداتها وقيمها وتصوّراتها؛ أي بذلك الحسّ الجمعيّ المشترك، لهذا انشغل الخطاب الفقهيّ المعاصر بإعادة إنتاج مفاهيم مخصوصة على غرار التبرّج والاختلاط والتشبه، بتأثير من النمط المجتمعيّ الطّارئ، وما فيه من أنظمة الممارسة الوافدة التي رافقت تشكيل المجال العامّ بأنشطته وترتيباته المستجدة، فكان على نخبة الفقهاء أن تشغل تأويليّة مخصوصة لا تنقطع عن مركّزاتها التقليديّة، ولا عن استدرار الدّلالات الموجهة من النصّ الدينيّ بكلّ ضروبه.

لقد أفلح الخطاب الفقهيّ المعاصر في تمثين بنى النظام البطريركيّ الإسلاميّ مستفيداً من تاريخ الممارسات والاعتقادات وصلابة المؤسّسات، من العائلة إلى الفضاء العامّ، وما كان لهذا أن يتحقّق لولا القدرة على إعادة إنتاج المفاهيم الفقهيّة في عمليّات إجرائيّة معقّدة، جوهرها الاستنطاق الإيديولوجيّ الموجه للنصوص الدينيّة.

مقدمة:

لبعض الخطابات العمومية قدرة هائلة على الديمومة في حركة التاريخ، والتكيف في الاستراتيجيات والموضوعات بما يكفل لها المكانة العملية والاعتبارية بين جمهورها، ولا يتسنى للخطاب أن يضمن سلطانه الإيديولوجي إلا إذا استحوذ على مواضع إنتاج المعرفة، بممارسة دور توجيهي وتبريري ورقابي يستهدف العقول والأجساد بفضل نخب رمزية لها حق النفاذ إلى المواضع المؤسسية للخطاب، تتقن سحر الكلمات، وتمتلك شرعية تجعل هذه النخب - ومنهم الفقهاء - «صناع المعرفة والمعتقدات والمواقف والمعايير والقيم والأخلاق والإيديولوجيات العمومية»¹، والخطاب الديني واحد من أكثر الخطابات العمومية حضوراً في تاريخ الجماعات والثقافات، وأعمقها تأثيراً، وأمتنها في الاستقرار والقدرة على معايشة الجموع المؤمنة، وسكان عوالمهم المادية والرمزية، ما دام هذا الخطاب يتقن الوصل بين محايشة المعيش اليومي بكل تفاصيله من جهة، والتعالى على قيود التاريخي متعللاً بالقداسة والصلاحية الكونية المطلقة؛ أي «في إطار مرجعي وكوني»².

ويعدّ الخطاب الفقهي المعاصر، بوصفه تعبيراً عن بنية العقل المشرع في الثقافة الإسلامية، أجلي وجوه المؤسسة الدينية في التلبس بضمانات الجمهور المؤمن، وأعتها رسوخاً وتجذراً في الهيئة العمرانية لجموع المسلمين، وأكثرها معايشة لاحتياجات على المحاضن الثقافية، والسياقات الاجتماعية على تباينها، فكيف أمكن للخطاب الفقهي أن يعبر المجالات والأزمنة، ويتشرب التحولات المجتمعية في تدافعها، ويحتفظ بمقامه المكين رغم موجات التحديث المتعاقبة، وفورة العولمة التي خلخلت المواضع، ورجّت المناويل المجتمعية والمفاهيم الثقافية في العمق؟ الواضح أنّ الخطاب الفقهي يتوفّر على منوال تأويلي ناجع ومرن في أن يسمح له باعتوار الوقائع الطارئة، ضمن نسق تأويلي متماسك له أدواته ومفاهيمه الإجرائية، ويستند إلى خلفيات نصية وتراث تاريخي يحوز نصيباً وافراً من الإجماع والإجلال، ترفده حشود من العلاقات والأدوار والهويات؛ هي روح البنى الاجتماعية والرمزية³ التي تجسّد النظام البطريركي الإسلامي، الذي يسكن كلّ مؤسسات المجتمع، ويمسك بمنافذ السلطة فيها، ويمتلك أهلية استنشاء المعاني الجمعية المنمطة، ويوفّر «الاشتراك مع أعضاء الأمة الآخرين في نفس حسّ الأشياء وفي نفس المجال الرمزي»⁴.

لكنّ الخطاب الفقهي المعاصر قد ألقى نفسه في مواجهة أنظمة مستجدة من الممارسة، تهدّد متانة المنوال المجتمعي المسطور، وتستهدف هذه البطريركية الإسلامية في عمق مؤسساتها وأنظمتها الاعتقادية

1 Van Dijk, Teun, **Discourse and Power**, Polgrave MacMilan, New York, U.S.A, 2008, p 32.

2 بيتر برجر، **القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين**، تعريب: عبد المجيد الشرفي، ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003م، ص 68.

3 Anwar, Etin, **Gender and Self in Islam**, Routledge, London and New York, 2006, p 1.

4 Jenkins, Richard, **Social Identity**, Routledge, London - New York, U.S.A, Second Edition, 2004, p 112.

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 لأمة المؤمنين بما يستدعي تفعيل الخطاب الفقهيّ، وتحيين عدّته المفهوميّة، وإعادة ترتيب الكون الدلاليّ والثقافيّ للجمهور المسلم، ما دام الفقه «مؤسّسة لضبط السلوك الاجتماعيّ»⁵، وهذا لا يتمّ إلا بإعادة إنتاج طائفة مخصوصة من المفاهيم: كالنبرّج، والنسب، والاختلاط بما يكفل جاهزيّة الخطاب الفقهيّ، وحضوره الدائم في تشرب الهواجس والاحتياجات دون المساس بجوهر نسقه الأرثوذكسيّ، ومسلّماته المفهوميّة التي تتناغم والنظام البطريركيّ الإسلاميّ، وكأنّما روح الخطاب الفقهيّ المعاصر ليست إلا «البنى العميقة التي تضمن التّواصل الجمعيّ، لكنّها تكيف - في آن - الوعي حسب مسلّمات الجماعة، وتجعل الانخراط في جزء من تلك المسلّمة شرطاً للتّواصل، وشرطاً للتّوازن بين الوعي والعالم الخارجيّ»⁶.

وحثّى يضمن الخطاب الفقهيّ المعاصر عمليّة إعادة الإنتاج؛ فإنّ عليه أن ينجز تجسيراً مفهوميّاً وثقافيّاً في آن، بين المعاني الأوّل بسياقاتها النصّيّة والثقافيّة من جهة، والاحتياجات التشريعيّة الناشئة والراهنّة من جهة أخرى، وهذا يستدعي من الفقيه منوالاً في التّأويل يراعي الاقتصاد الجمعيّ في الدلالات الدينيّة، وشروط المقبوليّة الاجتماعيّة لأنّ الخطاب يعتمد «في جزء منه على شروط التلقّي»، وعلى «السّوق التي يسوق إليها خطابه»⁷؛ أي أن يظلّ خطاب الفقيه وفيّاً للتّرتيبات البطريركيّة، ومسالكها في السّلطة، والمعنى حتّى يكفل استقرار النّظام الرّمزيّ في كلّ تفاصيل المعيش اليوميّ، وبما أنّ المعرفة الإسلاميّة - ومنها الفقه صناعة ذكوريّة - فعلى الفقهاء أن يعتمدوا مناويل في التّأويل والتّشريع تضمن استقرار الأسس البنيويّة للمجتمع الأبويّ، باستتقاق الموارد النصّيّة والتاريخيّة والثقافيّة على نحو يستدمج ضروب الممارسة الوافدة والنّاشئة، بعد تعديلها وتحويلها لتراعي البنية الذهنيّة الجمعيّة للمسلمين، أليس الخطاب الفقهيّ المعاصر ضرباً من «إسلام التّأويل» الذي «يتنزّل عليه البشر بفيوض من أهوائهم وميولهم»⁸؟

لقد كان الخطاب الفقهيّ المعاصر أكثر المؤسّسات الدينيّة الإسلاميّة وعياً بتحيين المفاهيم الفقهيّة، وإعادة تكييفها وتسييقها، لتهمضم الإكراهات التي تستهدف النّسق الثقافيّ والنمط الاجتماعيّ لأمة المسلمين، بما يعنيه ذلك من نُظم الممارسة والاعتقاد وشبكة العلاقات والأدوار، لذا؛ كان على الفقهاء أن يمارسوا تأويليّة جديدة لا تنقطع عن أصولها الأصيلة، ولكنّها تعالج النصوص المقدّسة والمادّة التشريعيّة القديمة بضروب من المخاتلة تعتمد فيها إلى اجتثاث هذه النصوص من مهاداتها، أو توسيع مداراتها الدلاليّة، أو تحشيد تفاصيلها

5 نادر حمّامي، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 1، يوليو/ 2006م، ص 125.

6 محمّد الحذاد، حفريات تأويليّة في الخطاب الإصلاحيّ العربيّ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، شباط/ 2002، ص 11.

7 بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط 1، 1433 هـ/ 2012م، ص 159.

8 عليّ المبروك، الإسلام السياسيّ والمراوغة التّأويليّة، قضايا إسلاميّة معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدّين، السّنة 19، العدد 61-62، شتاء وربيع 2015م/ 1436 هـ، ص 154.

تسهيلاً لإسقاطها على وقائع جديدة تثبت بطريركية الخطاب الفقهي المعني باستثمار «المرجع القرآني والديني عامة» لأداء «وظيفة تبريرية تستخدم لتدعيم بنى فكرية واجتماعية معينة، وذلك بحسب ما تقتضيه موازين القوى والعوامل الاجتماعية والثقافية الفاعلة فيها»⁹، وهذا الجهد التشريعي التأويلي في إعادة إنتاج المفاهيم الفقهية، وإن كان يعزّز مكانة الفقيه في التلبس بمعيش المسلمين؛ فهو يضمن انسيابية الجموع المؤمنة، وانتظامهم في هيئة عمرانية متجانسة ومعلومة الحدود والترتيبات، بتأييد النسق الجمعي، وصون الهويات الجندرية، وتعزيز السلطة الرمزية ما دامت هذه التشريعات تصون الثقافي المشترك بين الجمهور المسلم؛ أي «البنى المفهومية الكامنة خلف أفعال الأشخاص»¹⁰.

1 - في ثنائية السلطة والخطاب الفقهي المعاصر:

إذا كانت الفعاليات التأويلية الإسلامية التي اشتغلت على النصوص التأسيسية من قرآن وحديث، قد تراجعت في حظوتها ونشاطها وتأثيرها، شأن التفسير وعلم الكلام وأدب السيرة، فإن النشاط التشريعي قد احتفظ لنفسه بمكانة اعتبارية في ضمائر المسلمين ومعاشهم، وأفلح في اختلاق أشكال مؤسسية: كالقضاء والإفتاء والمدونات الفقهية، ضمنّت لنخبة الفقهاء حضوراً دائماً في شتى تفاصيل الحياة اليومية من قضايا الطهارة إلى إشكالات الاستنساخ وقضايا العولمة، فالفقيه المعاصر يحتلّ «موقع تمثيلية النص»، وهو «أخطر المواقع وأكثرها نجاعة»¹¹؛ لأنه مشغل المعنى، ومأتى الشرعية، ومكمن القداسة الذي يتأسس عليه خطابه، ومهما يكن مجال الخطاب الفقهي المعاصر أو موقعه أو أدواته، فإنه في آن يصدر عن جهة مؤسسية لها رهاناتها السلطوية، ويتقبله الجمهور المؤمن بإجلال ووثوقية يستبطنان عنفاً رمزياً هادئاً وصامتاً وبنوياً، غير أنّ خطاب الفقيه لا يمارس سلطته المجتمعية بطريقة عينية مباشرة فحسب؛ بل بسحر كلماته ورصيدها الرمزي، وأهليتها التاريخية، وتراثها الحي في الضمائر والعقول، فالفقهاء ينخرطون في «مجموعات معينة في المجتمع مؤهلة لمراقبة المفاهيم (هي الأنماط الذهنية) والمشاعر عن الأحداث العامة، والمعرفة السوسيوثقافية، والحس المشترك العام، والتصرفات حول الموضوعات الخلافية، أو بأكثر واقعية، الإيديولوجيات والمعايير والقيم الأساسية التي تنظم تمثيلات العموم الاجتماعية، وتراقبها بشكل واسع»¹²، لذا؛ فالخطاب الفقهي المعاصر يصون السلطة، ويعزّز هيمنتها، ويكتفّ حضورها في النسيج المجتمعي عبر مداخل ثلاثة متعاضدة: المعرفة بما فيها من نظم اعتقادية وتمثيلات وأوهام ومخاوف وذكريات، والممارسة التي تشمل كميّات السلوك وحشود الأفعال الصادرة عن جموع المؤمنين على اختلاف مواقعهم وأدوارهم

9 محمد طاع الله، التأسيس البياني لفقه الشريعة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ودار مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، حزيران/ 2008م، ص 247.

10 كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط 1، كانون الأول/ 2009م، ص 122.

11 ناجية الوريدي، في الائتلاف والاختلاف: ثنائية الساند والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار المدى للثقافة والنشر، دمشق وبيروت وبغداد، ط 1، 2004، ص 347.

12 Van Dijk, Tuen, *Discourse and Power*, p 14

وهوياتهم، والبنية بوصفها جماع نظام مؤسسي متضافر تتشابك روابطه وتدخلاته ووظائفه من العائلة إلى الشارع، ومن اللباس إلى العمل.

1 - 1 - الخطاب الفقهي المعاصر والمعرفة:

بما أن لكل جماعة ثقافية نظاماً معرفياً مخصوصاً يكفل تجانس التمثلات والتصورات والمعاني والمفاهيم، فليس أنجع من اللغة في صون هذه البنية المعرفية وتوسيطها بين الأفراد في شتى المواقع والوضعيات، وتميرها بين الأجيال في حركة التاريخ؛ فاللغة «مؤهلة لاستحقاق المستودع الموضوعي للتراكم الواسع للمعنى والتجربة الذي يمكن - إذن - الحفاظ عليه في الزمن، ونقله إلى الأجيال اللاحقة»¹³، وهذا يجعل الخطاب حدثاً مؤسسياً معقداً يجمع الجمهور والسياق والبنى والاستراتيجيات والخلفيات الإيديولوجية، في عملية تفاعلية تواصلية تتكفل بنقل المعرفة السائدة في العالم الاجتماعي للمساهمين في أي خطاب، بوصفه معرفة وذاكرة «تشمل الأبنية الذهنية والتوليفات والتعميمات والتشكيلات والعمل بالمثاليات المخصصة»¹⁴، والخطاب - بذلك - يمرر في تضاعيفه اللسانية واختياراته الأسلوبية وأنماطه التواصلية حشوداً من الاعتقادات والتبريرات والمخاوف والادعاءات، تتضافر في كل معرفي هو الحس المشترك الذي يضمن شرعية الخطاب وصلاحيته الاجتماعية، ويحول التواصل من مستواه البيئي السياقي المباشر إلى المستوى الذهني العميق، أو ما يُسمى «نظام البنى والعمليات الذهنية» الذي «يتكون من أنظمة فرعية، مثل: المعرفة، والمواقف، والإيديولوجيات، والمعايير، والقيم»¹⁵.

والخطاب الفقهي المعاصر بوصفه مرتبطاً بسياق ثقافي جمعي؛ فهو يتقاسم مع جمهوره وعياً مشتركاً، أو شبكة ذهنية (Mental Network) تضم حشوداً من المعتقدات والادعاءات والتمثلات، تكون «لغة مشتركة ونظاماً من المفاهيم»¹⁶؛ فالفقيه يدمج هذه المعرفة، ويتقن استثمارها في بناء نظام من المعاني يوفر استجابة آلية في نفوس جمهوره المؤمن، ويلبّي انتظاراته الثقافية والاجتماعية والأخلاقية، لذا؛ لا يخلو خطاب فقهي معاصر من وصل كل سلوك مارق أو مرفوض، بشبكة من المفاهيم لها جذور في التمثلات العمومية عن العقاب الإلهي وأعداء الأمة، «يا أيها الأب المسلم: هل ترضى أن تكون ابنتك وثمره فؤادك من أهل النار؟ (...) هل ترضى أن تخرج من عادات أسلافك التي من آداب القرآن والسنة إلى عادات قوم أخذوها من اليهود والنصارى والوثنيين وعابدي الطبيعة؟»¹⁷؛ فالجموع المؤمنة تمتلك خرائط معرفية

13 Berger, Peter and Luckmann, Thomas, **the Social Construction of reality, a Treatise in the Sociology of Knowledge**, Penguin Books, England, 1966, p 52.

14 Weiss, Gilbert and Wodak, Ruth, **Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity**, Palgrave Macmillan, New York, U.S.A, 2003, p 4.

15 Van Dijk, Teun, *the Discourse - Knowledge Interface*, **Critical Discourse Analysis**, p 89.

16 Scott, John, **Conceptualising the Social World, Principles of Sociological Analysis**, Cambridge University Press, U.S.A and U.K, 2011, p - p 17 - 18.

17 محمد بن صالح العثيمين، توجيهات للمؤمنات حول التبرج والسفور، دار ابن خزيمة، الرياض، ط 1، 1419 هـ / 1998 م، ص 21.

مثقلة بالمعاني التشاركية عن العذاب الإلهي والآخر الكافر، والأخلاق القويمة، والفتنة، والشر، والشيطان المتربص بالمؤمنين، وهذه المعاني التشاركية تمنح الخطاب وجاهته وسلطته، وتجعل وظيفته تمرير هذا المخزون المعرفي وصونه وتبريره، بعد أن تحوّل إلى ذخيرة رمزية بفعل الممارسة التاريخية، والتعهد المستمر بما يسهم في ديمومة النظام المجتمعي عبر «الكتلة المعرفية الجمعية»¹⁸.

ولعل أكثر ما يجنح إليه الخطاب الفقهي المعاصر في تشرب النظام المعرفي ودمجه في استراتيجياته التواصلية؛ هو الذاكرة برموزها ونماذجها التاريخية، وشخصياتها المثالية التي أفلحت الأرثوذكسية الإسلامية في تحويلها من «الرمزي الأسطوري إلى حقائق تاريخية، تتحرك في واقع تاريخي لم يكن موجوداً على الأرض»¹⁹، والفقهاء المعاصر لا يستدعيها لمجرد الاستدلال فحسب؛ بل هي مشبعة بالمعاني والقيم بما يجعلها سلطة رمزية مكيّنة في الضمائر، لا يبطل التاريخ سحرها وسلطانها؛ فالذاكرة الثقافية أداة إيديولوجية حاسمة في إعادة إنتاج المعاني والممارسات، وترسيخها في الرأهن بعملية إسقاطية لا تثير حفيظة الجمهور؛ بل تلقى الاستحسان والاستعداد لتبنيها، وكأنما عملية إعادة الإنتاج الثقافي «يجب أن تكون تأكيداً للفضاء القديم، ونظاماً يمدد العنف الرمزي باحتوائه اختياراً في الزمن الحاضر»²⁰، لهذا يفعل الخطاب الفقهي المعاصر النماذج التاريخية، بما لها من مكانة رمزية اعتبارية تجعلها أبنية واقعية وافتراسية مثالية، من أجل شدّ الرأهن إلى منوال ثقافي واجتماعي تقليدي على غرار نساء السلف النموذجيات في معيشهنّ وسلوكهنّ، مثل: نساء النبي، أو أمهات المؤمنين²¹، أو فاطمة الزهراء بنت النبي محمد²²، وبذلك يقارع الفقهاء المعاصر كل خروج عن المنوال المشروع، ويقارع كل تحويل عملي أو مفترض يمكن أن يعبث بالنظام البطريركي، بتمرير نماذج تاريخية تخدم استراتيجياته في ضمان سلطة الرجل، وهو ما لا يتم إلا بتقمص الخطاب الفقهي المعاصر للخطابات الذهنية للجمهور المسلم، بوصفها كتلاً من المعارف الجمعية المنمطة، وذات الصلابة التاريخية (Historical Durability)، تكفل ديمومة المعاني والتّمثلات «عندما يمكن للأفكار القديمة أن يُعبّر عنها، وتُصان خارج العقول، وفي غياب أيّ جهد للمحافظة على سنّها أو خلقها»²³.

والنظام المعرفي - على تنوع أشكاله ومجالاته - يمثل كتلة مشتركة لها مفاعيلها النفسية والروحية والاعتقادية، ويقع استثمارها في أبنية الخطاب الفقهي المعاصر وفي استراتيجياته، وتسويقها إلى جمهور الخطاب في شكل علامات مرجعية راسخة في ذهنيته؛ فالخطاب الفقهي المعاصر - وهو يؤسّس تشريعاته

18 Berger, Peter and Luckmann, Thomas, **the Social Construction of reality**, p 86.

19 نضال عبد القادر الصالح، المأزق في الفكر الديني بين الفكر والواقع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 1، مايو 2006، ص 86.

20 Jenks, Chris, *the Analytic Bases of Cultural Reproduction Theory*, **Cultural Reproduction**, Routledge, New York and London, 1993, p 5.

21 محمد الغزالي، المرأة في الإسلام، منشورات أخبار اليوم، مصر، (د.ت)، ص 20.

22 جلال معاش، 1000 مسألة في بلاد الغرب مطابقة لفتاوى صادق الشيرازي، مكتبة هيئة الكويت، ط 2، 1429/2008م، ص 281.

23 Strauss, Claudia and Quinn, Naomi, **a Cognitive Theory of Cultural Meaning**, C.U.P, U.S.A and U.K, 1997, p 115.

البطريركية المجحفة في حق النساء المسلمات - يستند إلى رصيد معرفي يؤثته قصص قرآني عن نماذج نسوية اقترنت بالإغواء والمكر، شأن زليخة امرأة العزيز، بما يبسر له تبرير أحكامه عن الاختلاط والتبرج وغيرهما، وكأنما «أدبيات الذات الأنثوية مستمدة من نموذج الإغراء الأنثوي المبني على أنه صورة زليخة البغيضة»²⁴، أو السقطة الوجودية في خطيئة آدم وانكشاف العورة، كما شكّلتها التأويلية الدينية للنصين القرآني والحديثي²⁵، فهذه المعارف تتخطى سياقها النصي لتتقلب معايير ثابتة تقود انفعالات المسلمين وتدير مواقفهم البطريركية، بشكل مستقرّ يستديم بنيات المجتمع ويمنحها الأهلية، وقد يعمد الفقيه المعاصر إلى تسخير ما استقرّ في أذهان الجموع المؤمنة من اعتقادات عن الأنثى في مجالات مهنية معينة؛ كالتجميل والحلاقة، فتتحوّل هذه الاعتقادات الموصولة بوقائع دالة إلى شرعية وجبهة في استثناء الأحكام الفقهية، «فأماكن الحلاقة هي أوكار للفساد والرذيلة والاتجار بأعراض المسلمين، وما قضية اليهودي الحلاق في شارع محمد الخامس بوجدة ببعيدة عنا»²⁶.

1 - 2. الخطاب الفقهي المعاصر والممارسة:

الممارسات - أيًا يكن مجالها وفاعلها وسياقاتها - هي أنظمة مؤسسية ومعيارية وإلزامية، يساهم فيها أعضاء أية جماعة ثقافية، وهي إلى ذلك أفعال تخضع إلى الترسيب (Sedimentation)، والتقليد (Tradition) بفعل عملية التواطؤ الجمعي، التي تحولها إلى مسلمات مفهومية وعملية، في آن هي جوهر الأدوار والمؤسسات التي يقوم عليها النظام الاجتماعي؛ لأن «إنجاز الدراما يعتمد على الأداءات المكررة لأدوارها المحددة من طرف الفاعلين الموجودين»²⁷، والخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية يعكس إيديولوجيا النظام البطريركي برمته، بما أنه يستبطن السلطة في أبنيته واستراتيجياته في مقام أول، ومرفود بنفس السلطة التي تقف خلفه داعمة له في مقام ثان، فالخطاب: «هو طريقة للدلالة على مجال معين في الممارسة الاجتماعية من منظور مخصوص»²⁸، وهذا يحيل إلى آثار الخطابات في جمهورها؛ لأنها تمارس ضروبًا من التثمين والتبئيس، ومن الإشهار والتشهير، ومن الاستحسان والاستهجان؛ أي سياسة رقابية عالية تستهدف الأفعال والتفاعلات والممارسات لصون أنظمة المعنى ما دامت «توجد إكراهات آلية على محتويات الخطاب، وعلى العلاقات الاجتماعية المسنونة فيه، وعلى الهويات الاجتماعية المشرّعة فيه»²⁹.

24 Anwar, Etin, **Gender and Self in Islam**, p 96.

25 El guindi, Fadwa, **Veil**, p 76.

26 خليل المومني، الفتاوى البدرية، دار الرّشاد الحديثة، الدّار البيضاء، ط 1، 1418 هـ / 1998 م، ص 50.

27 Berger, Peter and Luckmann, Thomas, **the Social Construction of Reality**, p 92.

28 Weiss, Gilbert and Wodak, Ruth, **Critical Discourse Analysis**, p 22.

29 Coupland, Justine and Gwyn, Richard, **Discourse, the Body and Identity**, Polgrave MacMillan, New york, U.S.A, 2003, p 74.

وبما أنّ المعرفة الاجتماعية التي ينخرط فيها المؤمنون جمعيّة وتبادليّة واتّفاقيّة؛ فيجب أن تنعكس في نظام الممارسات المُأسّسة القائم على ترتيبات واضحة ومعلومة، أو ما يسمّيه (ب. برجر P. Berger)، و(ت. لوكمان T. Luckmann)؛ (التّرسيب البيداتي Intersubjective Sedimentation)؛ الذي «يحدث عندما يتشارك عدّة أفراد سيرة وتجارب مشتركة، تصبح متقمّصة في كتلة معرفيّة مشتركة»³⁰، وهذا رهان الخطاب الفقهي المعاصر في تصنيفه للممارسات في مستويات موصوفة ومحدّدة، وفي قدرته على الحظر والإباحة، فالفقيه وإن نوّع موارده النصّيّة في الاستدلال على وجاهة أحكامه؛ فهو يزود عن نموذج سلوكيّ مرفود بأكوان رمزيّة تولّف نمطاً مشتركاً: هو هويّة ثقافيّة فعليّة أو متخيّلة قائمة على «الخطاطات والقواعد، ومكرّهة بواسطة التّوزيعات الموجودة للموارد والسلطة، لكن - أيضاً - طيّعة في الحقيقة اليوميّة للعبور عبر سياقات المؤسّسات، ومن خلال العوالم الرّمزيّة»³¹، لهذا؛ فالفقيه المعاصر يقيم فصلاً حاداً بين ضربين من الممارسة: ضرب جائز ومنشود، وآخر باطل ومرفوض، سعيّاً إلى المحافظة على النمط الذي تخيّره السلطة حتّى تصون النظام البطريركيّ، برفض كلّ تحويل يطرأ على نظام الممارسات، «وربّ جديد كان مبعث شقاء ودمار على الإنسان، وربّ قديم شهدت الدنيا كلّها أنّه كان - ولا يزال - ينبوع سعادة وخير له»³².

لقد ألقى الخطاب الفقهي نفسه في مواجهة حشود وافدة من الممارسات لا تتواءم والنماذج المعياريّة، بوصفها مخزوناً «من الافتراضات عن العالم يريد الفاعلون الحفاظ عليها بوصفها معيار الحقيقة»³³، ولا يمكنه مقارعة هذه التّحوّلات إلّا بتوجيه الخطاب إلى إدانتها، واستهدافها بالتّبخيس، وتحميلها دلالات سلبية موصولة بمفاهيم أثيلة في عقول المؤمنين عن الآخر الكافر أو الفتنة الأنثويّة، كما ترسّبت في الوعي البطريركيّ لجموع المسلمين؛ فالفقيه المعاصر - باعتباره ناطقاً بإيديولوجيا النظام البطريركيّ - يترصد ضروباً من السلوك النّسويّ التي يرى فيها خروجاً عن النمط المشروع؛ فهو يقرّ «أنّ تدميم الأظافر بالطلاء الرّوميّ لا يجوز، وليس من زينة المرأة المسلمة؛ إنّما هو من زينة الكافرات»³⁴، ومأتى النّجاعة في خطاب الفقيه ارتكازه إلى معايير ثقافيّة جمعيّة وصلبة تثوي في أذهان المؤمنين، وتوافق انتظاراتهم، وتضمن انخراطهم الطوعيّ في مقاصد هذا الخطاب ما دامت المعايير أدوات مفهوميّة للتمييز بين المقبول والمرفوض، في شكل خطاطات عن الأفعال راسخة في ذهن كلّ مسلم عن طريق التّعزير الذاتيّ (- Self Reinforcing)، خاصّة، الأفعال المحظورة؛ لأنّ «الخطاطات السّلبية الاجتماعية تقود البشر إلى تجنّب التّفاعلات التي يمكن أن توفر دليلاً غير مؤكّد أنّها ستلحق تغييراً بخطاطاتهم»³⁵.

30 Peter, Berger and Luckmann, Thomas, **the Social Construction of Reality**, p 85.

31 Ammerman, Nancy, *Religious Identities and Religious Institutions*, **the Handbook of the Sociology of Religion**, C.U.P, U.K - U.S.A, 2003, p 212.

32 محمّد سعيد رمضان البوطي، **العقوبات الإسلاميّة**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ت)، ص 11.

33 Boyer, Pascal, *Tradition et vérité*, **L'homme**, Tome 26, N°97, 1986, p 313.

34 خليل المومني، **الفتاوى البديريّة**، ص 43.

35 Strauss, Claudia and Quin, Naomi, **a Cognitive Theory of Cultural Meaning**, p 91.

وتعدّ الممارسات المقترنة بالطّقوس الاحتفاليّة أكثر الموضوعات حساسيّة في الخطاب الفقهيّ المعاصر، فهذه الممارسات قد تعصف بالترتيبات الجندريّة بوصفها روح النّظام البطريركيّ، وتهدم الحدود العمليّة والرّمزيّة بين الجنسين، وتعطلّ انسيابيّة المعيش بكلّ ضوابطه والتزاماته ومحاذيره، لذا؛ كان على الفقيه أن يستهدف ما يخالف المنوال المسطور بتحويل آثاره وتبشيع حقيقتها في عيون الجمهور المؤمن، شأن الاختلاط بين الرّجال والنّساء، باعتباره احتكاك أجساد قد يحدث الفتنة ويفتح أبواب الشرّ على أمة المؤمنين، فهذه الطّقوس الاحتفاليّة في منظور الفقيه الشيعيّ «تغرق الجمهور بالأجواء اللاهية العابثة التي يبتعد فيها الإنسان عن ذاته في غيبوبة النّشوة والخدر اللّذيذ»، وهو ما «يثير في المجتمع الكثير من السّلبات الأخلاقيّة والنّفسيّة»³⁶، وهذه الاستراتيجيات القائمة على تعبير الممارسات وتصنيفها، تعدّ جزءاً أصيلاً من التفكير الجندريّ الذي يوقّر الحدود الدّاخلية بين الجنسين، خدمة للنّظام البطريركيّ القائم على «عمليّة إنتاج التمثّل العموميّ وإعادة إنتاجه لحقيقة أنّ أدوار الرّجال والنّساء مخصّصة»³⁷، وكأنّما الخطاب الفقهيّ المعاصر يستبطن احتياجات النّظام البطريركيّ، وهو يعالج ممارسات الجموع المؤمنة على اختلاف هويّاتها وأدوارها، ويسعى إلى تعزيز نماذجها المعياريّة الاتّفاقيّة عبر التّقليد؛ أي حصرها في مفهوم «الممارسة القويمة» التي تعبر من الماضي إلى المستقبل، وتسكن كلّ المؤسسات³⁸.

1- 3 - الخطاب الفقهيّ المعاصر والنّظام:

ليست البنية الاجتماعيّة إلّا جملة النّظام المؤسّسيّ الذي يضبط مواقع الفاعلين وأدوارهم، ويعيّن طرائق الأداء بكلّ تنويعاتها، ويحدّد هويّات أفرادها وما تستدعيه من التزامات وتقييدات، لكنّ البنية لا تشغل من تلقاء نفسها؛ إنّما يتقمّصها البشر في عقولهم وأجسادهم، ويفصحون عنها في مجموع أداءاتهم المتضافرة، بما أنّهم تشربوا الشّيفرات الثقافيّة، واستدمجوها بطرائق واعية وغير واعية، بما يجعل «البنى الاجتماعيّة - إذن - تتألف من علاقات اجتماعيّة ممأسسة»³⁹، وهذا يجعل من الخطاب سليل البنية الاجتماعيّة، وأداتها في التّبرير والشرّعة والرّقابة؛ فهو منتوج البنية الاجتماعيّة، لكنّ «الخطاب بدوره يحدّد البنية الاجتماعيّة ويعيد إنتاجها»⁴⁰، ذلك أنّ الخطاب مراقبة ذهنيّة وعمليّة للممارسات والعلاقات، تستهدف ديمومة السّلطة القائمة، واستمرار منافع قوى الهيمنة المادّيّة والمعنويّة فيها بحراسة شبكة المؤسّسات والعلاقات ومجموع الأدوار؛ لأنّ «الحسّ المشترك في خدمة السّلطة»⁴¹ كما يقول (هـ. غارفينكل H. Garfinkel)، وهذا يحدّد - بشكل كبير - أنظمة الخطاب وطرائقه اللّسانيّة واستراتيجيّاته، بوصفها جزءاً من الممارسة السّيميائيّة

36 محمّد حسين فضل الله، على طريق الأسرة المسلمة، المركز الثقافيّ، لبنان، ط 2، 1423 هـ/ 2003 م، ص 7.

37 Anwar, Etin, *Gender and Self in Islam*, p 16.

38 Haj, Samira, *Configuring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*, Stanford University Press, California, U.S.A, 2009, p 4.

39 Scott, John, *Conceptualising the Social World*, p 150.

40 Fairclough, Norman, *Language and Power*, Longman Group, U.K, 1989, p 39.

41 Coupland, Justine and Gwyn, Richard, *Discourse*, p 77.

الاجتماعيّة العامّة، ما دام الخطاب ينطوي على حقائق العالم الاجتماعيّ، ويتبنّى مؤسّساته، ويمارس مفاعيل حاسمة في هذا العالم الاجتماعيّ نفسه، و«يملك تأثيرات في البنى الاجتماعيّة، ويسهم في إنجاز الاستمراريّة الاجتماعيّة أو التّغيير الاجتماعيّ»⁴².

ميّزت (س. والبي S. Walby) بين نمطين من البطيريركيّة: البطيريركيّة الخاصّة (Private Patriarchy)؛ التي تضمن هيمنة الرّجل في الاقتصاد البيتيّ، والبطيريركيّة العامّة (Public Patriarchy)؛ التي تتّصل بالمجال العموميّ بكلّ تجلّياته⁴³، لكنّ البطيريركيّة تشغل من خلال بنى إنتاجيّة مادّيّة ورمزيّة، تكفل خلق الهيمنة وتوطيد السّلطة الذّكوريّة في كلّ مسام العالم الاجتماعيّ من الدّولة واللّغة إلى الطّقوس والعمل البيتيّ، مرفودة بالسيّاسات الجندريّة والجنسانيّة التي تخترق الأجساد والعقول، كما هو الحال في المجتمعات الإسلاميّة⁴⁴، ولا يمكن لهذه السّلطة البطيريركيّة أن تشغل أجهزتها ومؤسّساتها في المجتمعات الإسلاميّة، خارج الخطاب الدّينيّ عامّة، والخطاب الفقهيّ خاصّة، بما له أهليّة سلطويّة في الضمان والعقول، فهو يمتلك من التبريرات ما يجعل التّرتيبات البطيريركيّة طبيعيّة وفطريّة، وأشبه بتدبيرات إلهيّة حكيمة تقتضي من الجموع المؤمنة الانصياع للبنية الاجتماعيّة القائمة، والانخراط في مؤسّساتها؛ فالقراضاوي يعدّ المعيش الإسلاميّ المعاصر مروقاً عن نظام الكون وضرباً من الفساد البنيويّ، لإخلاله بالتقسيم الجندريّ «إنّ شرّ ما تُصاب به الحياة وتُبتلى به الجماعة؛ هو الخروج على الفطرة، والفسوق عن أمر الطّبيعة، والطّبيعة فيها رجل وفيها امرأة، ولكلّ منهما خصائصه، فإذا تخنّث الرّجل واسترجلت المرأة، فذلك هو الاضطراب والانحلال»⁴⁵؛ فالخطاب الفقهيّ المعاصر - بذلك - يستثمر البنية الذهنيّة لجموع المؤمنين، وما ترسّب فيها من بدايات ومغالطات تفضي إلى تعزيز مواضع النّظام البطيريركيّ بفضل الوهم المعرفيّ والثّقافيّ، وكأنّما الفقيه المعاصر الذي يمارس بكلماته السّحر الاجتماعيّ؛ هو «مضللّ عهد إليه بأمر التكلّم»⁴⁶.

بما أنّ النظام البطيريركيّ بنية مؤسّسيّة متكاملة تجمع الاقتصاديّ والاجتماعيّ والقانونيّ والثّقافيّ في كتلة متضافرة تتكفّل بسريان السّلطة ودورانها؛ فالخطابات العموميّة - على تنوّعها - تتشارك معاً في تمرير سياسات هذه البطيريركيّة وتأييدها، غير أنّ البنية الاجتماعيّة لا يمكن أن تحتفظ بصلابتها دون خلفيّة إيديولوجيّة معمّمة ومحروسة من نخب رمزيّة لها المقبوليّة الاجتماعيّة، والمواقع المؤسّسيّة الفاعلة التي تمنح الخطاب الشرعيّة بما له من بنى واستراتيجيّات، يمكنها «أنّ تسنّ علاقات السّلطة، وتُظهرها، وتعبّر عنها، وتصفها، وتنشرها، وتدعمها، وتشرّعها بين المشاركين في الخطاب والمجموعات التي ينتمون

42 Fairclough, Norman, *Language and Power*, p 37.

43 Walby, Sylvia, *Theorizing Patriarchy*, Basil Blackwell, Oxford and Cambridge, U.K and U.S.A, 1991, p 178.

44 Anwar, Etin, *Gender and Self in Islam*, p 117.

45 يوسف القرضاوي، *الحلال والحرام*، المكتب الإسلاميّ، بيروت ودمشق، ط 13، 1400 هـ/ 1980م، ص 84.

46 بدير بورديو، *الرّمز والسّلطة*، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2007م، ص 59.

إليها»⁴⁷، لذا؛ يسخر الخطاب الفقهي المعاصر اختياراته اللسانية واستراتيجياته التواصلية في الذود عن البنية الاجتماعية، فيكتف الشحنة التأثيرية لاستهواء نفوس المؤمنين وإغراقهم في عالم مجازي يستثمر خلفيتهم الثقافية، بما فيها من اعتقادات عن الجسد الأنثوي ومفاعيله في استقرار البنية «ألا نشعر بالخشية؛ إذ نرى أمواج الشهوات الجنسية، وغارات العري والإغراء لا تهدأ حتى تثور»⁴⁸، وهذا المنوال الخطابي الذي يتبناه الفقيه المعاصر يسمح للبنية الاجتماعية بالتأبيد والديمومة، ويمتن انغراس السلطة في شبكة الجموع المؤمنة؛ لأن «السلطة لا تعني شيئاً آخر غير مفاعيل هذا الخطاب داخل النسيج المحدد للعلاقات الاجتماعية»⁴⁹.

بما أن النظام المجتمعي في جوهره لا يعدو أن يكون شبكة راسخة من المؤسسات المتضافرة والمتعاضدة في نشاط تبادلي دائم؛ فإن الفقيه المعاصر يبني أحكامه ليجمع الجموع المؤمنة كائنات طيعة تنتسب هذه النظم المؤسسية، بالقدر الذي تندمج فيها بسلاسة، وكأنما «المؤسسات جزء جوهري في العالم البشري، وبالإشارة إليها وبعباراتها يقرر الأفراد سلوكهم ويوجهونه»⁵⁰، وهذا ما يفسر هوس الفقيه المعاصر بالدفاع عن جملة من المؤسسات التي يعدها الأساس الطبيعي والوجودي لامة المؤمنين؛ كالعائلة، والزواج، والخصوصية، والتقسيم الجندري في العمل والسلطة، واللباس، مشهراً بألوان السلوك التي اكتسحت معيش المسلمين، خاصة، ما اتصل بالجندر الأنثوي «ولا يخفى ما وقع فيه النساء اليوم من التوسع في التبرج وإبداء المحاسن، فوجب سد الذرائع وحسم الوسائل المفضية إلى الفساد، وظهور الفواحش»⁵¹، أليس خطاب الفقيه المعاصر في حقيقته ممثلاً لأصوات المؤسسات المشكّلة للنظام البطريكي، وقائماً بصون استحقاقاته السلطوية؟ ليس الخطاب الفقهي المعاصر في جوهره غير تعبير مؤسسي عن الهيمنة الذكورية التي شكّلت المعنى والاعتقاد، وطرائق السلوك، وأنتجت تاريخ الجماعة المؤمنة وحددت آفاقها ومصائرهما، وكأنما الفقه هو «علم الرجال علم العلماء الذين هم مؤولو القرآن والتعاليم الإسلامية»⁵².

2 - إعادة إنتاج المفاهيم وآلياتها في الخطاب الفقهي المعاصر

الفقه مؤسسة راسخة ومكينة في النسيج الاجتماعي والثقافي للجموع المسلمة، تنفرد بتاريخ عريق في الممارسة والتنظير معاً، بما أهلها إلى التكيف مع تحولات المجتمعات الإسلامية، ومواكبة رهاناتها وتوتراتها في إدارة جموع المؤمنين، وما كان للمؤسسة الفقهية أن تستديم وجودها وتفعل مكانتها العملية والرمزية، لولا تملكها عدة إجرائية، ومناويل مستقرة في موارد التشريع وأدوات الاستدلال، وطرائق في

47 Van Dijk, Teun, *Discourse and power*, p 39.

48 محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة، ط 7، 1422 هـ/ 2002 م، ص 45.

49 Véron, Eliseo, *Sémiosis de l'idéologie et du pouvoir*, Communications, N°28, 1978, p 15.

50 Jenkinsm Richard, *Social Identity*, p 133.

51 ابن باز، التبرج وخطره، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط 1، 1413 هـ/ 1992 م، ص 14.

52 El Guindy, Fadwa, *Veil*, p 136.

استنطاق النصوص وحياسة السيادة المعرفية على المعنى والحقيقة، والخطاب الفقهي بوصفه صنعة هذه المؤسسة سيكون محروساً من نخبة رمزية فاعلة، وموجهاً بإرث تاريخي عريق، ومنتزلاً في سياق مجتمعي مخصوص، وكفياً بالذود عن السلطة بأجهزتها وشبكاتها وترتيباتها ومراقبة الجموع المؤمنة بسحر الكلمة وقداستها، وهذا ما يجعل المؤسسة الفقهية روح النظام المجتمعي وجوهره، ما دامت تصون كونه الرّمزي ومنظومة العلاقات والهويات وتبادل المنافع والاستحقاقات؛ «لأنّ بعض الأدوار له أهميّة استراتيجية، بما أنّها لا تمثل هذه المؤسسة أو تلك فحسب؛ بل تمثل اندماج كلّ المؤسسات في عالم ذي مغزى»⁵³، لذا؛ فالفقيه المعاصر قويّ بالخطاب وفاعل بسحر الكلمات لا بالأحكام نفسها، وما يجترحه من صروح تشريعية أسهمت الوساطة اللغوية في تمريرها وتحويلها، كما نجحت في استندماج العالم الاجتماعي برمته وجعله واقعا مشتركاً؛ لأنّ «وجودنا في العالم - إذن - وجود في عالم موسّط لغوياً، والتأويل ممكن فقط ضمن الحدود التي تفرضها اللغة علينا»⁵⁴.

والفقيه - بوصفه ذاتاً مؤسسية - معنيّ باستدامة رأس المال الاجتماعي للجموع المؤمنة، بما فيه من ترتيبات ومواقع وأدوار، وفاعلين يندمجون في شبكة متضافرة وحيّة وموحّدة المغانم، ما دام رأس المال الاجتماعي قائماً على انخراط الأفراد، وانصهارهم في «مجموعة واسعة من العلاقات والمعايير تسمح للناس بمتابعة أهدافهم وتوثيق بنیان المجتمع معاً»⁵⁵؛ فالخطاب الفقهي المعاصر - وإن كان يتقصّد تثبيت المنوال المجتمعي، وبناء الذهنية، وأنساقه الرّمزية - فهو يتعهد موارد السلطتين المادية والمعنوية بالتعزيز والمراجعة، واستدعاء استراتيجيات خطابية تمارس كلّ أفانين التبرير والاحتواء والمغالطة، سعياً إلى صون عالم مفهوميّ؛ هو شبكة من التمثلات المنغزة في أجساد المؤمنين واعتقاداتهم، وكلّ إخلال بنسقية المفاهيم قد يعرّض النظام المجتمعي برمته إلى التصدّع والتهاوي، لهذا؛ لا همّ لخطاب الفقيه المعاصر غير الديمومة والثبات في جوهر المفاهيم والتمثلات، سواء توسّعت الدلالة أو ضاقت، وكأنّما المفاهيم لا تلغى ولا يُعاد تشكيلها في سياق مراجعات تاريخية جادة تمتلك وعياً بفعل المسلم في التاريخ وفعل التاريخ في المسلم؛ بل تتأبّد في صورة كائنات مجردة متعالية حتّى تتأبّد سلطة النظام البطريركيّ التي «تخفي الآليات والرهانات الحقيقية، من أجل إنتاج إيديولوجيا تبريرية تستخدم - بالقليل أو بالكثير من النجاح - المصادر الأساسية للسيادة، وتستفيد ممّن يمتلكونها بالفعل»⁵⁶.

بيد أنّ الخطاب الفقهي المعاصر - على استقراره المؤسسيّ واكتمال أبنيته النظرية وضخامة رصيده التشريعيّ - قد واجه فورة مجتمعية رافقت التماسات الحضارية مع الآخر الغربيّ، وما نشأ عنها من تحولات

53 Berger, Peter and Luckmann, Thomas, **the Social Construction of Reality**, p 93.

54 Weiss, Bernard, *Text and Application: Hermeneutical Reflections on Islamic Legal Interpretation*, **the Law A - plied**, I. B. Turis, London - New York, 2008, p 376.

55 Field, John, **Social Capital**, Routledge, London - New York, U.K - U.S.A, 2003, p 3.

56 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 3، 1998، ص 191.

مست الأنظمة السياسية والإدارية والقانونية، وخلقت تصدّعات بنيوية حادة في أشكال التفكير وأنماط الممارسة، وهذا اقتضى من الخطاب الفقهي المعاصر أن يحنّ مفاهيمه وأدواته، ويعيد إنتاج تشريعاته بشكل لا يقطعها عن نسقها الأصولي في جوهر الحكم ومنطق التعليل، بالقدر الذي يجعلها تستوعب الطوّارئ الناشئة، وهواجس الجموع المؤمنة، وكأنّما المنظومة الفقهية المعاصرة لم تفعل سوى «إكساب شرعية معاصرة لأفكار قديمة»، أو «إكساب شرعية قديمة لأفكار معاصرة»⁵⁷، لذا؛ انهم الخطاب الفقهي المعاصر انهماً بالغاً بحزم مفهومية أثيلة؛ كالتبرّج، والجاهلية الأولى، والتشبه، والاختلاط، وما اعتلق بها من تأويلية أرثودكسية اشتغلت بمجال الزينة وضبط الجسد الأنثوي في الفضاء العام، وقد استفاد خطاب الفقيه من التراث التفسيري والتشريعي المدعوم بالزامات النظام البطريكي، وما يفرضه من أكوام رمزية ترسخ الهيمنة الذكورية، بخلق تعاضد بين البنى الموضوعية والبنى الذهنية؛ أي «اتفاق البنى المعرفية والبنى الاجتماعية، ومن ثمّ التجربة الرؤيوية للعالم الاجتماعي»⁵⁸، فكيف تأتي للخطاب الفقهي المعاصر أن يعيد إنتاج هذه المفاهيم لتعايش الرّاهن دون أن تنقطع عن أصولها النظرية والعملية؟

2 - 1 - إعادة إنتاج مفهوم التبرّج:

قد يكون الفقه من أكثر المؤسسات التي أفلحت في بناء صروح من المفاهيم الفقهية المتعاضدة في شبكة إجرائية متكاملة، تمنحها النّجاعة والتأزر في معالجة النّوازل والمرونة في احتواء الاحتياجات المتسارعة للجمهور الديني، لكنّ المفهوم - أيّا يكن مجاله وقطاعه - ليس إلّا «إحالة تاريخية» و«علامة لغوية»⁵⁹ تتنزّل ضمن نظام الأسماء الذي تواطأت عليه الجماعة، وحولته إلى خطاطات ذهنية معرفية توحد الاعتقاد والممارسة معاً؛ فالمفهوم معنى ثقافي - في المقام الأوّل - «حُظي بالانتشار وإعادة الإنتاج فارتقى إلى درجة البداهة»، وهو إلى ذلك «صدى لصوت تاريخي (...) شكّل تشكيلاً مقصوداً، لينهض بوظيفة محدّدة»⁶⁰، والمفهوم بذلك فرديّ وجمعيّ: فرديّ لأنّه مدمج في بناء الذات المشروعة بمعاييرها وتطابقاتها داخل السياق الاجتماعي، وجمعيّ؛ لأنّه حصيلة مسار تاريخي من الاحتواء والإقصاء تواضعت عليه القوى الصّانعة للمعنى في المجتمع، لذا؛ فالمعنى أو المفهوم منتج لتفاعل بين «بنى ذهنية داخل شخصية (Intrapersonal Mental Structures)»، و«بنى العالم خارج شخصية (Extrapersonal World Structures)»⁶¹، لكنّ المفهوم - بوصفه تمثلاً ومعيّاراً وممارسة - يخضع إلى ضرب من السيرونة يقتضي تعهده بالتّحوير أو التّعديل أو التّوسيع أو التّضييق؛ أي إلى إعادة إنتاج دلاليّ وتشريعيّ وثقافيّ يضمن ديمومته وفاعليته؛

57 رجاء بن سلامة، ببيان الفحولة، دار بئرا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط 1، 2005، ص 136.

58 بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة: سليمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ط 1، نيسان/ 2009م، ص 27.

59 محمّد الحذاد، حفريات تأويلية، ص 17.

60 ناجية الوريدي، في الانتلاف والاختلاف، ص 345.

61 Strauss, Claudia and Quinn, a Cognitive Theory of Cultural Meaning, p 6.

لأنّ «التشريعات يمكن أن ينجح بعضها الآخر من طور إلى طور، بمنح معان جديدة للتجارب المترسّبة للجماعة المعنيّة»⁶².

لقد عمل الفقيه المعاصر على تحيين جملة من الجداول الفقهيّة التي استقرّت في بني نظريّة أقرب إلى البدايات الثأوية في الحسّ المشترك لجموع المؤمنين، على غرار مفهوم التبرّج القرآنيّ الذي ورد في سورة الأحزاب في قوله: (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) [الأحزاب 33 / 33]، وفي سورة النور: (فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ) [النور 24: 60]، فالدلالة القرآنيّة محكومة بسياق داخليّ يجعل الخطاب في منطوقه الظاهر مخصوصاً بنساء النبيّ دون غيرهنّ من النساء المؤمنات، في ارتباط بطرفيّة مقاميّة موصولة بحسائيّة المقام النبويّ، وما يمكن أن يثيره من إشكالات غيبتها مؤسّسة التفسير القديمة، وسعت إلى تعميم الخطاب ونزع علاماته السياقيّة ليكون أكثر مرونة في الاستنتاج الدلاليّ والتوظيف التشريعيّ، أمّا السياق الثأني؛ فمقررون بآيات الزينة - كما تواضع عليها المفسّرون - وتحديدًا بعبارة «القواعد من النساء»، وما أثاره الاصطلاح من اختلافات وتأويلات شتّى⁶³، وكأنّما مؤسّسة التفسير القديمة قد اعتورت مفهوم التبرّج القرآنيّ وفق منوال تأويليّ مرفود باعتبارات بطريكيّة تراعي الضوابط الجندريّة؛ بل الخطاب القرآنيّ ذاته تمثّل هذا النظام البطريكيّ وتشرّبه في توجيهاته وتشريعاته، بوصفه خطاباً تاريخياً مطروفاً بمقام ثقافيّ واجتماعيّ معلوم.

ويرتبط مفهوم التبرّج بدلالات لغويّة عدّة تتوزّع على طبقتين: **طبقة نواة**، و**طبقة التوسعة والتخصيص**، أمّا الطبقة الأولى: **طبقة النواة**؛ فيغلب عليها التعميم والتنوّع في الدلالات من معنى البروز «وأصل التبرّج: التّكشّف والظهور للعين»⁶⁴، إلى معنى التّعالّي «التبرّج - في الأصل - مأخوذ من التّعالّي والتّرفّع، ومنه البرج الحصين المنيع الرّفيّع»⁶⁵، مروراً بالحسن والبهاء، «والأصل يُقال: ثوب مبرّج؛ أي عليه صور بروج فاعتبر حسنه»⁶⁶، فالطبقة الدلاليّة الأولى - أي النواة - لا تحيل إلى معنى سلبيّ أو مستهجن، ولا تتعلق فيه بالمرأة مظهرًا وسلوكًا، وكأنّما الدلالة التفسيريّة أو الفقهيّة إعادة إنتاج ثانية يقع فيها توليد المعنى من جديد، وضبط مجال العبارة، وتخصيصها بمحمول دلاليّ يستجيب لانتظاراتها في إدارة المعرفة العموميّة بين جموع المسلمين، وتشكيل أكوانهم الاعتقاديّة؛ فالخطاب المفسّر خطاب بديل ينوب عن النصّ ذاته، ويمارس عليه وصاية دلاليّة عبر «إحكام قيوده حول النصّ، وبكيفية لا يكون معها قادرًا على النطق خارج

62 Berger and Luckmann, *the Social Construction of Reality*, p 87.

63 أبو عبد الله محمد القرطبيّ، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1427 هـ/ 2006 م، ج 6، ص - ص 339 - 340.

64 محمود عبد المنعم، *معجم المصطلحات الفقهيّة*، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت)، ج 1 ص 422.

65 محمّد بن صالح العثيمين، *تفسير القرآن الكريم*، تفسير سورة الأحزاب، مؤسّسة محمّد بن صالح العثيمين الخيريّة، القصيم، ط 1، 1436، ص 227.

66 الفضل الطبرسيّ، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تحقيق: هاشم الرسول المحلاتي وفضل الله الزدي الطباطبائيّ، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1407/ 1986، ج 7، ص 122.

ما تقتضيه التّحديدات الصّارمة لتلك القيود»⁶⁷، لذا؛ فالدّلالة القرآنيّة التي تخيّرتها النّخبة المفسّرة والعالمية لا تقي بحقيقة النّصّ وأكوانه الدّلاليّة؛ إنّما الأمر ضرب من الإنطاق والإسكات، الإنطاق بالدّلالة المرغوبة، وإسكات النّصّ عن البوح بخيارات دلاليّة مناوئة.

أمّا طبقة التّوسعة والتّخصيص فتتوّع بحجم الإكراهات التي مورست على مفهوم التّبرّج القرآنيّ، بالانزياح به إلى معنى التّخصيص اللغويّ المرتبط بالجنس الأنثويّ، «التّبرّج لغة: مصدر تبرّج، يُقال: تبرّجت المرأة: إذا أبرزت محاسنها للرّجال، والتّبرّج إظهار الزّينة للرّجال الأجنبيّ، وهو مذموم»⁶⁸، وهو إلى ذلك موصول بهيئة ملبسيّة وجسديّة وتفاعليّة عامّة قائمة على تجلّي الأنثى في الفضاء العامّ «التّبرّج: إظهار المرأة محاسن ذاتها وثيابها وحليّها بمرأى الرّجال»⁶⁹، وكأنّما مفهوم التّبرّج الذي كان معنيّاً بضرب من السّلوّك الاجتماعيّ المخصوص بنساء النّبيّ في بيئة عمرانيّة محدّدة، وبكيفيّات من الزينة المظهرية، قد تحوّل إلى دلالة معمّمة تستوعب كلّ مظاهر الحسن العيانيّ للأنثى، «التّبرّج: إظهار المرأة محاسنها للنّاس»⁷⁰؛ فالنّصّ القرآنيّ تحوّل من خطاب مغلق ومكتف بذاته إلى خطاب يُعاد إنتاجه ضمن تأويليّة أرثوذكسيّة، لها استراتيجيّاتها السّلطويّة وخلفيّاتها المجتمعيّة التي تمارس على العبارة القرآنيّة تفهّماً موجّهًا، تأسر به الخطاب برّمته في شبكة دلاليّة ناجزة ومستقرّة، وهذا يجهز على رحابة العبارة القرآنيّة ومشاعبيّتها، بانتزاعها من سياقها المنتج خاصّة، وأنّ السياق «من المنظور التأويليّ مرتبتان؛ إحداهما جزئيّة تتمثّل في السياق الدّاخليّ للخطاب، والثّانية عامّة: تقع خارج الخطاب وتتمثّل في الإطار التّاريخيّ وملابسات القول»⁷¹، وكأنّما الخطاب الحافّ للمفسّر والفقهاء قد استحوذ على الدّلالة التّشريعيّة في سياقاتها ومسالكتها، وطرائق توليدها، ومواضع إنتاجها، ودمجها في استراتيجية الإنتاج الثقافيّ.

وحثّى تكتمل الدّلالة الفقهيّة لمفهوم التّبرّج؛ فإنّ الفقيه يصله بمفهوم آخر: هو «الجاهليّة الأولى» الذي ورد بيانا لنوع التّبرّج، بوصله بطور ما قبل الإسلام بدلالاته العقديّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة⁷²، بما يوفّر للمؤسسة الدينيّة ملاذًا تأويليًا وتشريعيًا يدعم تصوّراتها عن مفهوم التّبرّج وآثاره السّلطويّة على الجنس الأنثويّ؛ فمؤسسة التفسير بذلت جهدًا في تأويل العبارة وإزاحة الغموض عنها بحشد روايات وأخبار يطغى عليها الأسطوريّ⁷³، لكنّها تجعل مفهوم الجاهليّة الأولى دالًّا على أزمنة الفسق والطغيان التي أنثتها الأنثى، وكانت فيها الرّمز الحامل لتلك الشّحنات الرّمزيّة السّالبة، وهذا جزء من الإيديولوجيا البطريركيّة التي

67 عليّ مبروك، قول عن النخبة والقرآن والخطاب، قضايا إسلاميّة معاصرة، السنة 18، العددان 59 - 60، صيف وخريف 2014/ 1435، ص 58.

68 الموسوعة الفقهيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بدولة الكويت، طباعة ذات السّلاسل، الكويت، ط 2، 1407 هـ/ 1987 م، ج 10، ص 61.

69 محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدّار التونسيّة للنشر، تونس، (د.ت)، ج 22، ص 12.

70 محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1419 هـ/ 1998 م، ج 18، ص 293.

71 محمد طاع الله، التّأصيل البيانيّ لفقه الشريعة، ص 41.

72 للنخبة الدينيّة وعي بأنّ عبارة الجاهليّة خيار لسانيّ مقصود لتقبيح ممارسات الماضي وتحشيد الجموع المؤمنة؛ فقد "تقرّر بين المسلمين تحقير ما كان عليه أمر الجاهليّة إلا ما أقرّه الإسلام"، ابن عاشور، التّحرير والتنوير، ج 22، ص 12 - 13.

73 الطّبريّ، جامع البيان، ج 17، ص 97 - 99.

كرّست «السياسات الجنسية/ النصّية للتحريف المقدّس»⁷⁴، وسلّطت قراءة ذكورية منحازة أثّرت حُزماً مفهوميّة، وقّع اصطناعها من نخب عالمة تعمّدت إغفال الحاضن الأوّليّ الأصليّ بجمهوره وثقافته اللّذين تقبّلا النصّ، وتغاضى عن خصوصيّة الملفوظ القرآنيّ وملابساته، ليهرع إلى قراءة بطيريركيّة تشغل آلة المقدّس لاستنطاق المعنى المرغوب؛ فالنصّ «لا ينطق لوحده، وهناك فعاليات أخرى حاضرة في عمليّة توليد الدلالة وإنتاج المعنى»⁷⁵، وهذا جعل عبارة الجاهليّة الأولى تنقلب حيلة فقهية يهرع إليها الفقيه المعاصر كلّما اصطدم بممارسات مرفوضة، حتّى يضعها موضع الإدانة والتّشهير، ويواجهه تحولات المعيش الرّاهن، فصار مصطلح الجاهليّة يحيل إلى «عالم بلا ضوابط، لأخلاقيّ ومنحط، مجتمع ما قبل القانون، وهو يستوعب بالتوسّع المجتمع الغربيّ»⁷⁶.

لقد كتبت النّخبة الدّينيّة تاريخ المؤمنين والمؤمنات على حدّ سواء، وضبطت كلّ تفاصيله، وأنّشت نسيجه الاعتقاديّ والرّمزيّ بالمعاني والأحداث والشّخصيّات التي تكشف مفاعيل نظام ذكوريّ عتيّد وراسخ، لكنّ هذا الدّور التاريخيّ لا يزال مستمرّاً وحياً يوجّه المخيال والوجدان، ويسكن روح البنية البطيريركيّة، وهذا يُظهر «المضاعفات الممكنة للوعي التاريخيّ على وضع القواعد الإسلاميّة»⁷⁷؛ فالمؤسّسة الفقهية عالجت النّصوص المقدّسة بنصّ أكبر هو الثقافة، وحملت إكراهات محاضنها الاجتماعيّة إلى صميم هذه النّصوص، وأقحمتها في عمليّات التّأويل وتوليد المعاني التشريعيّة، ثمّ حوّلت هذه التشريعات - في طور لاحق - إلى أبنية نظريّة متعالية تقيم خارج الوعي وفوق العقل المفكّر؛ لأنّ «التّبريرات الدّينية تنبع من النّشاط البشريّ، لكن ما إن تتبلور في مركّبات دلاليّة مندمجة في سنّة دينيّة حتّى يمكنها اكتساب استقلاليّة معيّنة إزاء ذلك النّشاط»⁷⁸، لذا؛ حافظ الخطاب الفقهيّ المعاصر على مفهوم التّبرج القرآنيّ في جوهره التشريعيّ لما يقدّمه من منافع عمليّة ورمزيّة في ضبط الهويّات والأدوار والعلائق التي تصون مؤسّسات النظام البطيريركيّ، دون أن يمنعه ذلك من إعادة إنتاج المفهوم بتطعيمه وتوسيع مجاله وتعزيز دلالته، وبإدماجه في ملابسات المعيش الإسلاميّ الرّاهن، وكأنّما إعادة إنتاج مفهوم التّبرج ليس إلّا إعادة إنتاج للترتيبات البطيريركيّة، بما يكشف «الدّور الاستراتيجيّ للخطاب وأعوانه في إعادة إنتاج هذا الشّكل من السيطرة السوسيوثقافيّة»⁷⁹، وكأنّما إعادة إنتاج المفاهيم الفقهية - في جوهرها - إعادة إنتاج ثقافيّ.

74 Barlas, Asma, **Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an**, Unive - sity of Texas Press, Austin, U.S.A, 200, p 94.

75 وجيه قانصو، **النصّ الدينيّ والمعنى السياسيّ، قضايا إسلاميّة معاصرة**، السنة 19، العدد 61 - 62، شتاء وربيع 2015/ 1436، ص 91.

76 Laffitte, Maria, *L'Islam au miroir de son voile*, **Autres temps, Cahiers d'éthique sociale et politique**, N°56, 1997, p 122.

77 Sonbol, Amira, **Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies**, the American University in Cairo, Egypt, 2006, p 38.

78 بيتر برجر، **القرص المقدّس**، ص 82.

79 Van Dijk, Teun, **Discourse and Power**, p 34.

لا يمكن لمفهوم التبرج أن يكتسب نجاعته وصلاحيته التشريعية إلا بإعادة إنتاجه عن طريق آلية التعميم التي تحرر المفهوم من سياقه الأصلي الضيق المخصوص بنساء النبي، ليشمل جموع المسلمات على اختلاف هوياتهن ومجالاتهن الثقافية وسياقاتهن التاريخية؛ فنساء النبي نموذج مثالي ملزم للمؤمنات جميعهن في تقدير الخطاب الفقهي المعاصر، «ولا ينافي ذلك أن هذا الخط التوجيهي مشترك بينهما وبين سائر النساء في ما يريده الله من النساء أن يتكلمن مع الرجال بطريقة طبيعية، لا أثر فيها للتكلف وللإغراء؛ لأن المطلوب منهن زيادة الاهتمام بهذه الناحية»⁸⁰، لذا؛ يتخذ الفقيه المعاصر من نساء النبي حجة لتبرير هذا التعميم وتحويله إلى خيار تشريعي، متوسلاً بضرب من المقارنة التي تبرر فك التوطين عن الخطاب القرآني، وإنطاقه بدلالة مسقطة ولاحقة عليه، «إذا كان الله سبحانه وتعالى يحذر أمهات المؤمنين من هذه الأشياء المنكرة - مع صلاحهن وإيمانهن وطهارتهن - فغيرهن أولى وأولى بالتحذير والإنكار والخوف عليهن من أسباب الفتنة»⁸¹، وكأنما «القرآن منتج ثقافي، ولكنه منتج قادر على الإنتاج أيضاً»⁸²؛ فالخطاب الفقهي المعاصر يمتلك من الاستراتيجيات ما يمكنه من تعميم المفاهيم بتحريرها من سياقاتها الضيقة المنتجة إلى سياقات أوسع، تستدعيها احتياجات مجتمعية ملحة؛ لأن عملية «إعادة الإنتاج قصديّة وإدماجية معاً»⁸³ تمارسها قوى الهيمنة البطريركية، ومنها نخبة الفقهاء، على اعتبارهم قوة ضبط اجتماعي «لا تشتغل على الخضوع الماقلي فقط؛ بل تشكل هذا الخضوع وتصنعه أيضاً»⁸⁴.

إن الفعل التأويلي الذي يأتيه خطاب الفقيه المعاصر لا يعني الاكتفاء بالمفهوم في سياقه النصي الأصلي؛ بل يستلزم تفجير الدلالة وفك قيودها من معاقلها الأولى، وتطعيمها بتفاصيل جديدة تستجيب لمتطلبات وممارسات طارئة، فالتبرج قد حوّل من دلالة على سلوك نسوي مخصوص إلى دلالة على كلّ ما يتصل بالحركة الجسدية الأنثوية، وما يعتلق بها من لوازم في اللباس والمشى والمظهرية العامة في ربط بمفهوم العورة عملياً ورمزياً، «التبرج: إظهار الزينة والمحاسن، سواء كانت فيما يعدّ عورة من البدن؛ كعنق المرأة وصدرها وشعرها، وما إلى ذلك من الزينة، أو كان فيما لا يعدّ عورة كالوجه والكفين»⁸⁵؛ بل إن المؤسسة الفقهية المعاصرة لم تجد من مانع في إدراج كلّ الممارسة الأنثوية الناشئة في مفهوم التبرج، مستفيدة من آلية التعميم التي توفر المرونة والسلاسة لاحتواء ما يراه الفقيه خطراً على النظام البطريركي، والهوية الجندرية الأنثوية «فهذا التبرج يكون بنوع اللباس، ويكون بالطيب ويكون بتحسين البدن بالحناء والتّحميم وتسويد العين، وما يُسمّى عندنا في الوقت الحاضر بالمكياج، وما يُسمّى بالمناكير، وعلى هذا ففس كلّ هذا التبرج

80 محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، ج 18، ص - ص 297 - 298.

81 عبد العزيز بن باز، التبرج وخطره، ص 7.

82 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط 1، 1995، ص 87.

83 Jenks, Chris, *the Analytic Bases of Cultural Reproduction Theory*, p 9.

84 Butler, Judith, **Undoing Gender**, Routledge, London - New York, U.K - U.S.A, 10th Edition, 2004, p 41.

85 الموسوعة الفقهية، ج 10، ص 62.

الذي يُعدّ من تبرّج الجاهليّة الأولى»⁸⁶، وبهذا فآليّة التّعميم التي انبنت عليها إعادة إنتاج مفهوم التبرّج، تسمح للخطاب الفقهي بتعزيز سلطة المحظورات، وتوسيع مجالات الرّقابة والتّوجيه التي تستهدف الأنثى حتّى «تحمي النظام المؤسّس من كلّ انتهاك»⁸⁷.

لكنّ الخطاب الفقهي المعاصر يلوذ بآليّة أخرى في إعادته إنتاج مفهوم التبرّج القرآني وهي المغالطة، فالجاهليّة الأولى لم تعد دالاً مخصوصاً بالإحالة إلى ممارسة محدّدة في طور تاريخيّ سحيق ومضبوط؛ بل وقع تحريره من هذه الخصوصيّة المرجعيّة، وإسقاطه مغالطة على كلّ منوال مجتمعيّ ينزاح عن النموذج الفقهي المرغوب «وقوله تعالى (تبرّج الجاهليّة) أضافه إلى الجاهليّة؛ لأنّه مبنيّ على الجهل والسّفه، لأنّ المرأة إذا تبرّجت فإنّ ذلك يعدّ جهلاً منها وسفهاً، ولهذا أضيف إلى الجاهليّة»⁸⁸، فالفقيه المعاصر ينتزع العبارة القرآنيّة من محضنها النّصّي والثّقافيّ، ملغياً راهنيّة ذلك الخطاب، مجرياً عمليّة قياسيّة قائمة على التّمائل المغلوط بين الجاهليّة الأولى من جهة، وأيّة ممارسة مارقة عن ترتيبات النموذج المجتمعيّ، وكأنّما الجاهليّة «ليست لحظة تاريخيّة تحديداً؛ بل حالة وظرفاً للمجتمع يمكن أن يحدث في أيّ وقت»⁸⁹، وحتّى يبرّر الفقيه المعاصر لنفسه هذه المغالطة؛ فإنّه يعدّ تحرير العبارة القرآنيّة من مقامها الثّقافيّ تأويليّة تضمن نجاعة النّصّ المقدّس، واستمراره في التّاريخ المتحرّك لجموع المسلمين بفكّ تزامنيّة النّصّ (Déchronologiser)، عن طريق «التّحرّر من سياقه الأوّل لإعادة تسييقه في وضعيّة ثقافيّة جديدة، كلّ هذا مع مراعاة هويّته الدلاليّة وحفظها»⁹⁰، كأنّما الخطاب الفقهي يحوز حصانة لا تطالها مفاعيل التّاريخ، وترفعه فوق الملابس والمستجدّات وتحفظ بجوهره وثباته؛ لأنّ «التّجديد لا يمَسّ الثّوابت التي لا تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان والإنسان»⁹¹.

وقد أسهمت هذه المغالطة الفقهيّة في تسخير مفهوم الجاهليّة الأولى في مقارنة أيّ جهد تحديتيّ يتغيّراً تعصير أنظمة الإدارة والتّعليم والقضاء، أو استنشاء أيّ نمط ثقافيّ يهدّد النسق الجمعيّ الرّاسخ؛ أي النظام البطريركيّ بأبنيته وترتيباته، لهذا فإعادة الإنتاج المفاهيميّ للدلالات القرآنيّة بواسطة المغالطة، يعدّ عمليّة حاسمة في استثمار النّصّ المقدّس وسيرورته في معيش المؤمنين، فالّتواصل البشريّ «مع النّصّ الدينيّ مستمرّ لا ينتهي ولا يتوقّف، فمع كلّ عمليّة فهم جديدة هناك معنى جديد، ومع كلّ قراءة جديدة هناك أفق

86 العثيمين، تفسير سورة الأحزاب، ص 228.

87 روجيه كايوا، الإنسان والمقدّس، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط 1، آب 2010، ص 92.

88 العثيمين، نفسه، ص 227.

89 El Guindi, Fadwa, **Veil: Modesty, Privacy and Resistance**, Berg, Oxford and New York, U.S.A and U.K, 1999, p 146.

90 Oubrou, Tareq, *Le pensée Musulmane, entre le devin et l'humain*, **Autres temps**, Cahiers d'éthique sociale et politique, N° 74, p 17.

91 يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1434 هـ/ 2014 م، ص 23.

دلاليّ جديد»⁹²؛ فالتبرّج قد انقلب قريباً لما في الأنثى من الفتنة والشرّ اللذين يتهدّدان متانة البناء الجمعيّ لأمة المؤمنين؛ لأنّ «الكيد الذي يُكاد للمسلمين كان قسم كبير منه موكولاً إلى المرأة، لإفسادها وإخراجها إلى ميدان الفتنة والابتذال»⁹³، ويمعن خطاب الفقيه المعاصر في تصوير التبرّج بلاء حضاريّاً يندسّ نقاء هذه الأمة، ويزدرع فيها ألوان الفساد، وكأنّما الأنثى مأثى الإثم والشرور وذريعة البؤس الاجتماعيّ والقيميّ الذي تعيشه المجتمعات المسلمة المعاصرة، فالتبرّج سبب «انهيار الأخلاق وانعدام الفضائل، وتفكك الأسر، وتمزّق أواصر القرى، وتقطع صلات الرّحم، بالتالي، تهدم الشعوب والأمم»⁹⁴، لذا؛ فآلية المغالطة التي يتبنّاها الخطاب الفقهيّ المعاصر قد ساحت للفقهاء بتحويل المفاهيم التقليدية، والتصرّف فيها دون المساس بجوهرها التشريعيّ «بواسطة عملية تطهير تتضمن انتزاع التصرفات والأفعال من سياقها التاريخي، وإفراغها من معناها وتأويلها»⁹⁵.

2 - 2 - إعادة إنتاج مفهوم التشبّه:

إذا كان أفرد أيّ مجتمع يتشاركون هويّة ثقافيّة جمعيّة تجعلهم جسداً واحداً، فهذا لا يمنع قوننة الهويّات الاجتماعيّة وفق معيار جنديّ يسكن المعرفة والاعتقاد والممارسة كما يسكن النسيج المؤسسيّ، وما يفرضه من أدوار وعلاقات، فالأمة «بوصفها مبنية رمزيّاً؛ هي نظام قيم ومعايير وشفرات أخلاقيّة يوفرّ حسّ الهويّة ضمن إطار كامل محدّد لأعضائه»⁹⁶، يفرض تقمّص هويّات جنديّة معلومة الحدود والامتيازات والضوابط، وهذا ما تنهض به مؤسسات النظام البطريكيّ من العائلة إلى العمل، بما تفرضه من نماذج ومعايير صارمة تلزم كلّ فرد منخرط في أمة المؤمنين بتقمّص البنية الذهنيّة؛ لأنّ «المعرفة الثقافيّة التي يقع تقمّصها في المؤسسات الاجتماعيّة تحدّد المستويات والشروط التي تجعل الناس يعيّنون الوضعيات الاجتماعيّة»⁹⁷، لذا؛ سيمعن الخطاب الفقهيّ المعاصر في تقصّي كلّ ممارسة يمكن أن تعبت بالتقسيم الجنديّ، وتمحو الخطوط الاجتماعيّة والثقافيّة الفاصلة بين الجنسين في مقام أوّل، والذود عن فكرة الهويّة الجمعيّة إزاء الآخر المخالف بإعادة إنتاج مفهوم التشبّه وتحيين دلالاته التشريعيّة.

تعرف المعاجم العربيّة التشبّه؛ أنّه المماثلة والمقاربة، فالتشبّه لغةً: مصدر تشبّه، يُقال: تشبّه فلان بفلان إذا تكلف أن يكون مثله»⁹⁸، وتحمل الدلالة المعجميّة إشارات تكسب العبارة دلالات سلبية هي من إسقاطات

92 وجيه قانصو، النصّ الدينيّ ورهانات المعنى السياسيّ، ص 91.

93 محمّد الصبّاغ، تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية والاختلاط المستهترين، مجموعة رسائل في الحجاب والسفور، الرّئاسة العامّة لإدارة البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعوديّة، ط 3، 1411 هـ، ص 116.

94 محمّد المختار الشنقيطيّ، إشعار المتزوّج بما في الخروج والتبرّج، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1، 1425 هـ/ 2004 م، ص 41.

95 Laffitte, Maria, *L'Islam au miroir de son voile*, Autres Temps, Cahiers d'éthique sociale et politique, N°56, 1997, p 122.

96 Cohen, Anthony, *the Symbolic Construction of Community*, p 9.

97 Scott, John, *Conceptualising the Social World*, p 153.

98 الموسوعة الفقهيّة، ج 12، ص 7.

الثقافة السائدة وإحاقاتها البعدية؛ فالتشبه على صلة بالفتنة اعتماداً على قول مأثور، «وفي حديث حذيفة قال: تشبه مقبلة وتبين مدبرة»⁹⁹، إلى ذلك؛ فالعبرة قد اقترنت بالتطبع بأخلاق مشبوهة، كما هو الحال في قول عمر: «اللبن يشبه عليه، ومعناه؛ أنّ المرضعة إذا أرضعت غلاماً، فإنه ينزع إلى أخلاقها»¹⁰⁰، فالمعنى الابتدائي للشبه والتشبه لا يتخطى المقاربة والمشاكلة والمناظرة لينقلب إلى حامل لمعاني الشبهة والتداخل والتقليد، «المتشابهات: المتماثلات، تشبه فلان بفلان الشبهة: الالتباس»¹⁰¹، فالمفهوم؛ أي مفهوم صناعة إيديولوجية تنهض بها القوى النافذة في المجتمع، لتحمل العبارة رهاناتها وهواجسها، وتوجهها وجهة مخصوصة تفي بانتظاراتها، كأنما المعجم «جسر الكلمة بين ماضي اللغة بمفرداتها، وبين حاضرها ومستقبلها بمجاراتها الزمن»¹⁰²، لكنّ الفقهاء صكوا للمفهوم دلالة اصطلاحية اشتغلوا فيها على جملة من التفرعات والتفاصيل، تجعله بناء نظرياً مكتملاً يمكن تشغيله في اجترار أحكام تشريعية متكاملة في المعنى والوظيفة، تتصل بالتفاصيل السلوكية والمظهرية فيما تعلق بالملبس أو الحلي، أو التفاعلات اللفظية، والحركية، أو الأعمال التي يختص بها جندر ما¹⁰³، أو جماعة ثقافية معينة¹⁰⁴.

إذا كان النصّ القرآني شحيحاً في استدرار المادة الدلالية والتشريعية فيما يخص مفهوم التشبه؛ فإنّ النصّ الحديثي كان ملاذ الفقهاء في توفير المرجعية الاستدلالية، وما تنطوي عليه من قداسة ومشروعية ونجاعة إجرائية في توليد المعنى الديني خاصة «أنّ السنة تقوم على تأويل فقهي وسياسي للقرآن»¹⁰⁵؛ فالمادة الحديثية تقدّم إطاراً نظرياً عاماً لمفهوم التبرج بشقيه الجندري والثقافي، يستثمره الفقهاء في تأسيس ترتيبات مجتمعية متعاضدة تضمن انتظام أمة المؤمنين داخلياً وخارجياً، أمّا ما تعلق بالتشبه الجندري، فكتب الحديث أوردت ماثورات دقيقة على غرار «لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء»¹⁰⁶، ولا تتوقف هذه المادة الحديثية عند الملفوظات النبوية؛ بل تتعداها إلى مرويات منسوبة إلى شخصيات اعتبارية على غرار عائشة زوجة النبي، وما لها من مقام رمزي مكين في ذاكرة الأمة المؤمنة «، لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل يلبس لبسة المرأة والمرأة تلبس لبسة الرجل»¹⁰⁷، لكنّ هذه المرويات تجنح إلى تخصيص الجندر الأنثوي بمسألة التشبه، «قيل لعائشة: إنّ امرأة تلبس النعل، فقالت: لعن رسول الله

99 جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج 13، ص 404.

100 نفسه، ص 505.

101 إسماعيل الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1404هـ/ 1984م، ج 5، ص 2236.

102 ناجية الوريدي، في الائتلاف والاختلاف، ص 384.

103 الموسوعة الفقهية، ص 11.

104 نفسه، ص 5 - 7.

105 إسماعيل مهنا، عصر الأسئلة الملحة: مدخل إبستمولوجي لمسألة النص، قضايا إسلامية معاصرة، السنة 19، العدد 61 - 62، شتاء وربيع 2015م/ 1436هـ، ص 210.

106 أبو داود سليمان السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1424هـ/ 2005م، كتاب اللباس، باب لباس النساء، الحديث 4097، ص 762.

107 نفسه، حديث 4098.

صلی اللہ علیہ وسلم الرجل من النساء»¹⁰⁸، والجلي أن المادة الحديثية قد وفرت هامشاً دلاليًا وقعت الاستعاضة به عن الفقر التشريعي للنص القرآني، بما يجعل النصوص الدينية أساسية في الإنتاج البطيريكى الإسلامى؛ لأنها «في صميم التعريفات الإسلامية الجندرية ونشوء تاريخية موحدة»¹⁰⁹، ولهذا فالمقدس قد تحول إلى خلفية تبريرية محورية في بناء سياسات الاختلاف الجنسي، وتحديدًا، تلك الموجهة إلى النساء؛ فهي «ليست مؤيدة دينيًا فقط؛ بل هي - أيضًا - مجذرة في البناء السوسيوثقافي للمسلمين»¹¹⁰.

أما التشبه بدلالاته الثقافية والطائفية؛ فيتراوح بين المعنى العام الذي يجعل المفهوم مطلقاً في دلالاته السالبة، كالحديث المروي عن النبي: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ»¹¹¹، والمعنى الخاص الموصول باليهود والمسيحيين في إطار بناء جماعة مائزة ومستقلة في حدودها ورموزها، على غرار المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم: «ذَكَرَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَجُوسُ، فَقَالَ: إِنَّهُمْ يُؤْفَرُونَ سِبَالَهُمْ وَيَحْلُقُونَ لِحَاهُمْ فَخَالِفُوهُمْ»¹¹²، وهذا الاهتمام بالتمايز عن الآخر ضروري لبناء جماعة ناشئة تسعى إلى نحت كينونة ثقافية لها رموزها المظهرية؛ كالملبس واللحية أو الطقسية، كالعبادات والاحتفالات، فالرمز «وسيط مثالي عبره يمكن للناس أن يتكلموا لغة مشتركة، ويتصرفوا بنفس الطرائق بجلاء ويتشاركوا نفس الطقوس، ويصلوا لنفس الآلهة ويلبسوا الملابس نفسها»¹¹³، والواضح أن هذا الزخم الحديثي يعكس منظوراً ذكورياً مشبعاً برهانات بطيريكية عن الأنثى وعن الهوية الجندرية بشكل عام، ليتحول الفقيه إلى عون بطيريكى (Patriarchal Agent)¹¹⁴، يصون بقوة المقدس وشرعية النص أبنية الهيمنة إنتاجاً واعتقاداً وممارسة، جاعلاً التشبه كبيرة على غرار الذهبي الذي ساير الحس العمومي، ورصف من القرائن الاستدلالية حشداً مهولاً، وأصلاً مفهوم التشبه بالمرأة في عملية إيديولوجية تجعلها مقصد الفعل التشريعي، وتحملها أوزار هذا الانفلات القيمي والثقافي، «فتلحقها لعنة الله ورسوله، ولزوجها إذا أمكنها من ذلك - أي رضي به - ولم ينهها؛ لأنه مأمور بتقويمها على طاعة الله ونهيها عن المعصية»¹¹⁵.

إلا أن الفقهاء المعاصرين في عملية إجرائية تتغيًا تمتين الصروح التشريعية أمعنوا في تقصي مفهوم التشبه، وتتبع تفاصيله ووجوهه، وجعلوه مدخلاً محورياً في تعزيز الأبنية البطيريكية لجموع المؤمنين، على خلاف الفقهاء القدامى الذين أظهروا كثيراً من المرونة في التعاطي مع كثير من الممارسات والملبسية،

108 نفسه، حديث 4099.

109 Sonbol, Amira, *Beyond the Exotic*, p 4.

110 Anwar, Etin, *Gender and Self in Islam*, p 30.

111 أبو داود، سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب لباس الشهرة، حديث 4031، ص 750.

112 الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ص 551.

113 Cohen, Anthony, *the Symbolic Construction of community*, p 21.

114 Walby, Sylvia, *Theorizing Patriarchy*, p 124.

115 شمس الدين الذهبي، إتحاف الأكابر بتهذيب كتاب الكبائر، دار الفتحة، القاهرة، ط 1، 1410 هـ/ 1990 م، ص 66.

والعوائد الاجتماعية إلى درجة تساهل فيها الفقهاء، فحكموا بكَراهية التشبّه لا تحريمه¹¹⁶، وبذلك؛ فالخطاب الفقهي المعاصر، وإن ظلّ مشدوداً إلى المفهوم التراثي للتشبّه وفاء للنسق الأصولي المرجعي، فقد أعاد تأثيث هذا المفهوم وتحيينه في واقع معولم تتهاوى فيه الحدود، وتتزاحم الثقافات، وتتعاظم الإكراهات المسلّطة على الأفراد والجماعات، وكأنّه «زمن تداخل العلامات»¹¹⁷، لذا؛ إعادة إنتاج مفهوم التبرّج عملية دلالية وثقافية في آن، دلالية؛ لأنّها تضبط المفهوم أكثر، وتتحكّم في جزئياته وإحالاته، وثقافية؛ لأنّها تعيد تسييقه في إطار تاريخي كامل من الإكراهات والمستجدّات والمخاطر، وهذا يضمن لمجتمع المؤمنين الديمومة في الزمن، ما دام يمتلك كتلة معرفية مشتركة تتسم بالعمومية والقدرة على التجدّد؛ أي القدرة على الدّخلنة (Internalization)، والتّخارج (Externalization)، والتّصرّف الذّكي في الحقائق الذّهنية البيئية المتبادلة بإعادة تشكيلها، لهذا «فالمعرفة بالمجتمع هي إنجاز بالمعنى المزدوج للكلمة، في معنى استيعاب الحقيقة الموضّعة اجتماعياً، وفي معنى الإنتاج المستمرّ للحقيقة»¹¹⁸.

بين الخطاب والسلطة وشائج عضوية وتبادلية، فالسلطة كامنة في تفاصيل الخطاب بنى واستراتيجيات، بالقدر الذي تلتزم فيه مؤسسة الخطاب بتمثيل النظام المؤسسي برمّته، والدّود عن منواله بالتّبرير والرّقابة والتّشريع، بفضل نخب رمزية تمتلك الوجاهة والسّحر الاجتماعي، وتمارس عنفاً رمزياً مخصوصاً يوائم بين «خصائص الخطاب وصفات من يليقه، وسمات المؤسسة التي تسند إليه أمر الإلقاء»¹¹⁹، لكن كيف أعاد الخطاب الفقهي المعاصر إنتاج مفهوم التشبّه لاستدامة البيطيركيّة الإسلامية في سياقها الرّاهن؟ لقد وجد الفقيه المعاصر نفسه إزاء مفهوم متواتر للتشبّه لا يرضي كلّ احتياجاته بشكل كافٍ¹²⁰، فسعى إلى تعديل هذه التّصورات وتعزيزها بتفاصيل نوعيّة تزيده إحكاماً وإماماً بممارسات لا تقي بها التّعريفات الموروثة؛ فالفقيه لا ينقطع عن جذوره الأصولية، ولا يكرّر المعنى التشريعيّ بقدر ما يرمّم منافذه وثغراته التي قد تشكّل تهديداً لنجاعة المفهوم في معيش الجموع المسلمة المعاصرة، لذا؛ أعاد ترتيب المفهوم ليجمع السلوكي والاعتقادي، والتّعبدي والدّنيوي، والمعرفة والممارسة، فالتشبّه: هو «تكلّف الإنسان مشابهة غيره في عبادة أو عادة أو صفة أو هيئة أو زي أو سلوك نهى الشّارع عنه»¹²¹، وكأنّما الخطاب يعيد تكييف نفسه في الرّاهن التّاريخي، ليكفل للعقل المشرّع والمؤسسة الدّينية التي تحضنه وترعاه الاستمرار في الفعل والتّفاعل.

116 علاء الدين المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمّد الفقي، (د.م)، ط 1، 1374هـ/ 1955م، ج 3، ص 152.

117 فتحي بن سلامة، تخييل الأصول: الإسلام وكتابة الحداثة، ترجمة: شكري المبخوت، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995، ص 64.

118 Peter, Berger and Luckmann, Thomas, *the Social Construction of Reality*, p 84.

119 بيار بورديو، الرمز والسلطة، ص 60.

120 نصر الغامدي، لباس الرجل: أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي، دار طيبة الخضراء، مكة، ط 3، 1434 هـ، ص 623.

121 نصر الغامدي، لباس الرجل، ص 624.

لقد تولّى الخطاب الفقهي المعاصر متابعة الأنماط السلوكية التي طرأت على معيش المجتمعات المسلمة بعناية فائقة، خاصة، ما اتّصل بالملبس والزينة والتفاعلات والعيانية (Visibility) في الفضاء العام؛ فالفقيه يرى في التشبه عبثاً بالحدود الجندرية 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 المتشبه في الكلام والحركة والمشية واللبس وغيرها¹²²، وقد تزداد سياسة التمييز بين الجنسين إيجالاً في التفاصيل، لتشمل ألوان الملابس في الفضاء العام القائم على إحداثيات جندرية دقيقة موسومة بدقة بليغة في الأجساد والعقول، فالمسلمة محرومة من البياض في الملبس، «لا يجوز لها أن تلبس لباساً أبيض إذا كانت الملابس البيضاء في بلادها من سيما الرجال وشعارهم»¹²³، وهذا التمايز جوهري في صون البنى البطريركية؛ لأنّه يفرض تقسيماً جندرياً للفضاء العام، أساسه اللون: الأبيض للرجال والأسود للنساء، حتّى ينشأ اختلاف جذريّ له علاماته الخاصة يصون ركح الحياة اليومية، ويصون معه منطق البنى البطريركية بوصفها «بنى تاريخية عالية التمايز تنحدر من فضاء اجتماعي؛ هو - ذاته - عالي التمايز أيضاً، وتعيد تلك البنى إنتاج نفسها عبر التعلّقات المرتبطة بالتجربة التي يصنعها الأعوان من بنى تلك الفضاءات»¹²⁴، وبهذا؛ فالخطاب الفقهي المعاصر يستعين بآلية التحشيد، تحشيد المعنى والتفاصيل لإعادة إنتاج مفهوم التشبه استيعاباً لكثافة اليومي، وتزاحم جزئياته، وتضخم هامش الانفلات الذي يتربّص بجموع المؤمنين.

إلا أنّ تحشيد مفهوم التبرّج يستدعي مادة استدلالية نصّية ترفدها وتعزّز وجاهتها وتقلبها ضرباً من البداهة الذهنية والسلوكية التي تسكن المؤمنين، وهو ما يفرض على الخطاب الفقهي أن يعيد استنتاج النصوص ضمن شبكة تأويلية معلومة المقصد، ويزرعها في منوال تشريعي ناشئ؛ فالفقيه يهرع إلى نصوص قرآنية بأعيانها لاستدرار الشرعية بعزلها عن مقاماتها النصّية وملابس القول فيها، وتحريرها من كونها الثقافي الأصلي، وهذا ضرب من الاجتثاث الذي يمنح الفقيه المعاصر حيّزاً فسيحاً في مخاتلة النصّ القرآني، بما يعكس «المبالغة غير المشروعة في إخضاع نصّ الوحي للقراءة التشريعية والتساهل في استدرار المادة القانونية منها»¹²⁵، ومن العينات القرآنية التي يسوقها هذا الخطاب الفقهي المعاصر، لتبرير التشبه قوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ)، وقوله: (مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) [النساء: 115/4]، وقوله (وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ، قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى. وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ

122 القرضاوي، الحلال والحرام، ص 84.

123 عبد الرزاق الدويش، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإرشاد، الرياض، ط 5، 1464 هـ/ 2003 م، مج 17، ص 95.

124 بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 155.

125 محمّد طاع الله، التأصيل البياني للشريعة، ص 195.

وَلَا نَصِيرُ) [البقرة: (2) - (120)]¹²⁶؛ فهذه الآيات القرآنية تنتزل في سياق المماحكة التي نشأت بين الجماعة المسلمة الناشئة في المدينة، وبقية الجماعات الدينية المخالفة، وهي علاقة متوترة استدعتها إكراهات ثقافية واجتماعية مظلوفة بإطار تاريخي محدّد، فكيف أمكن للخطاب الفقهي المعاصر أن يستعيرها من منشأها الأوّل ليعيد تفعيلها في سياق مخالف على صلة بمفهوم التشبّه؟

للفقيه المعاصر وعي بنيوي بأنّ صور الماضي لا يمحي أثرها في النفوس والعقول، ويُمكن استعادتها أو إحيائها، ما دامت كائنات حيّة تحتفظ بديمومة عالية الفاعلية شأن فكرة الآخر اليهودي أو المسيحي، وما يمثله من مخاطر على أمة المؤمنين تشهد عليها وقائع التاريخ الرسمي الذي كتبت تفاصيله النخبة العالمية، واستقرّ في المخيال الجمعي والشعبي، لذا؛ فالعبارة القرآنية مشحونة بصور سلبية عن الآخر، يمكن تفعيلها في توليد المعنى التشريعي، لأنّ «قوة الكلمات مرتبطة بالصّور التي تثيرها، وهي مستقلة - تمامًا - عن معانيها الحقيقية»¹²⁷، وكأنما السياق القرآني قد تحرّر من ارتباطاته التاريخية؛ أي خصوص السبب، وانقلب إلى محمول دلالي منفلت من القيود، والتنسيب - أي عموم الحكم - وهذا وظيفي في استراتيجيات الخطاب الفقهي المعاصر لوصل الرّاهن بالماضي، وشدّ المؤمنين إلى ذاكرة رمزية لا تخمد جذوتها في تبشيع الآخر، لا لغاية في ذاته، بقدر ما يرتبط بتعزيز الهوية الجمعية المتميزة، وصون نماذجها الثقافية المثالية التي «تمارس فعلاً معيارياً يقصي التصرفات التي تنحرف كثيراً عن المعايير المقترحة»¹²⁸، لذلك؛ فآلية الاجتثاث حاسمة في إعادة إنتاج مفهوم التبرّج بانتزاع النصوص القرآنية من نسيجها النصّي، لتبرير راهن مخالف لا علاقة له بهذه المادّة الاستدلالية إلّا ما يجريه الفقيه من تبريرات تأويلية، تستثمر رصيماً من المشاعر والمواقف والصّور.

كثيراً ما يلجأ الفقيه إلى نصوص حديثة يكون محورها مخالفة الآخر العقدي في الملبس والهيئة، بتحويلها إلى ضرب من التّكليف الشرعي، شأن لبس المعصفر من الثّياب¹²⁹، وحفّ الشّاربين، وصبغ الشعر، وإطلاق اللّحي¹³⁰، رغم أنّ هذه المادّة النصّية تعترّيها مطاعن جمّة في طرائق تدوينها وبواعثها ومقاصدها، وسياقاتها التاريخية التي حفّت بها، خاصّة، السياقات السياسيّة التي استدعت «سلطة نصّية مقدّسة تدعمها وتحكم سيطرتها على ضمائر المؤمنين»¹³¹، فالملبس بوصفه علامة رمزية مكتنزة بمعاني الانتماء والإحالة على الهوية الجمعية، يستأثر بانشغال الخطاب الفقهي المعاصر، ويعدّ محاكاة الآخر في ملبسه محرّماً وممنوعاً يخالف المعلوم من الدّين، «لا يجوز للمسلمين التّزيّ بالزيّ المختصّ بالكفار على

126 نصر الغامدي، لباس الرجل، ص 640.

127 غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ولندن، ط 1، 1991، ص 116.

128 Linton, Ralph, *Le fondement culturel de la personnalité*, traduit par Andrée Lyotard, Dunod, Paris, 1977, p 51.

129 النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 14، ص 44.

130 أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، دار طيبة، الرياض، ط 1، 1426 هـ / 2005 م، ج 13، باب إعفاء اللّحي، ص 412.

131 ناجية الوريي، في الائتلاف والاختلاف، ص 174.

الأحوط وجوباً»¹³²، وليس من سبيل إلى تبرير هذا المنع غير الالتجاء إلى المآثرات القولية والفعلية؛ أي إلى سلطة الماضي، وما يعجّ به من وقائع ومواقف يقع اجتثاثها من ملابساتها الحاضنة حتّى يقع تنزيلها في إطار دلاليّ جديد، يسمح بتسخيرها في استنشاء أحكام تشريعية تلبّي انتظارات النّظام البطيركيّ الذي يخشى خلخلة مؤسّساته بخلخلة مفاهيمه عن الآخر، وما يمثّله من تهديد عمليّ ورمزيّ لأمة المؤمنين؛ فالخطاب الفقهيّ المعاصر، وهو يعيد إنتاج مفهوم التشبّه، كان «حبّيس النّصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقيّ متعال يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي»¹³³، أليست إعادة إنتاج مفهوم التشبّه باجتثاث النّصوص من محاضنها معبراً عن تضافر المقدّس والبطيركيّة في راهن المجتمعات المسلمة؟

2 - 3 - إعادة إنتاج مفهوم الاختلاط:

لا يمكن لأيّ نظام اجتماعيّ أن يضمن نجاعته وديمومته إلّا بتكثيف سياسة المحظورات في مقام أوّل، والاستناد إلى شرعية لها نصيب وفير من المقبولية الاجتماعية بين الجمهور في مقام ثانٍ؛ فالمحظورات موصولة بالأنظمة المعيارية التي تقود البشر وتعلّمهم العيش الجماعيّ؛ لأنها «تتألّف من كتل الانتظارات المعيارية التي تشكّل التنظيم الهيكليّ للنظام الاجتماعيّ»¹³⁴، أمّا الشرعية، وإن كانت مختلفة المصادر؛ فهي قائمة على عمل تبريريّ يلقي الكثير من التّواطؤ والإذعان، فالشرعية «قائمة متى كان هناك اعتقاد في أنّ نمط الهيمنة سليم وصائب ومبرّر أو صالح بشكل أو بآخر»¹³⁵، لهذا؛ فمؤسّسة الخطاب الفقهيّ المعاصر تنطلق من أبنية معيارية، هي روح النّظام البطيركيّ الذي لا يشتغل إلّا في صميم ضبط عالي الدرجة، للأدوار والعلاقات والهويّات؛ أي أنماط الإنتاج البطيركيّ للهيمنة في كلّ المؤسّسات¹³⁶، ويُعدّ الفضاء الاجتماعيّ أكثر المؤسّسات محورية في الانضباط والمعياريّة؛ لأنّه على صلة بالأجساد والتّفاعلات والأنشطة البشرية، وفيه ترسم جملة الهويّات والأدوار المفروضة على الفاعلين الاجتماعيين، بما يملكه الفضاء من شيفرات مدمجة تقتضي استبطانها وممارستها: كالتماسّ، أو الاحتكاك، أو التخصيص، أو التّمايز، وهو ما يُسمّى الحيّزية (Proximity)؛ التي تنظّم الفضاء، وتقنّن انسيابية الأجساد فيه، فالمسافات الحيّزية «ليست فروضاً إدراكية عن الفضاء؛ بل طرقنا في العيش أجساداً في الفضاء»¹³⁷، وهذا ما دفع الخطاب الفقهيّ المعاصر إلى الانهمام بمفهوم الاختلاط، وما يقترن به من معانٍ تشريعية أخرى؛ كالخلوة،

132 عبد الهادي الحكيم وتقي الدين الحكيم، *الفقه للمغتربين وفق فتاوى عليّ السيستانيّ*، دار المؤرّخ العربيّ، بيروت، لبنان، ط 4، 1424 هـ/ 2004 م، ص 174.

133 داريوش شايفان، *التعابش بين الأديان: مقاربات في المرتكزات المعنوية والعرفية للتعدّد*، قضايا إسلامية معاصرة، السنة 7، العدد 22، شتاء 2003/ 1423، ص 86.

134 Scott, John, *Conceptualising the social World*, p 188.

135 جون سكوت، *علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية*، ترجمة: محمّد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2009، ص 248.

136 Walby, Sylvia, *Theorising Patriarchy*, p 177.

137 Grosz, Elisabeth, *Essays on the Politics of the Bodies, Space, Time and Perversion*, Routledge, New York - London, 1995, p 93.

والمحرم في ظلّ معيش يوميّ يقتضي كمّا تفاعلياً هائلاً يمكن أن يزعزع نظام الفضاء، ومن ورائه ترتيبات النظام البطريركيّ.

لا تتعدّى دلالة الاختلاط في قواميس اللغة معنى الانضمام والمشاركة والامتزاج¹³⁸، لكنّ الفقهاء صكّوا للعبارة دلالة اصطلاحية ميّزوا فيها بين ضربين من الاختلاط: ضرب أول مشروع يراعي ضوابط فقهية مخصوصة، وضرب ثان ممنوع، أو الاختلاط الحرام في حالات مثل: «الخلوة بالأجنبية»، والنظر شهوة إليها»، أو «تبدّل المرأة وعدم احتشامها»، أو كلّ تفاعل فيه «عبث ولهو وملامسة»¹³⁹، ورغم أنّ عبارة الاختلاط ومرادفاتها لا وجود لها في النّصين القرآنيّ والحديثي؛ فإنّ مؤسّستي التّفسير والفقّه أفلحتا في استنشائه على نحو إجرائيّ حشدت فيه مادّة استدلالية تشرّع وتبرّر، على غرار الآيات المتعلقة بالزينة، أو العورة، أو المحرّمية، أو نساء النّبيّ ﷺ: (وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) [الأحزاب: (33) - (53)]، أو المأثورات الحديثيّة الموصولة بالسلوك الأنثويّ عمومًا؛ كاختلاء الرّجل بالمرأة، أو خروج المرأة إلى الفضاء العامّ، مسجدًا أو شارعًا أو حمّامًا، شأن «الحَمَامُ حَرَامٌ عَلَى نِسَاءِ أُمَّتِي»¹⁴⁰، و«أَيَّمَا امْرَأَةٍ اسْتَعْطَرَتْ فَمَرَّتْ عَلَى قَوْمٍ لِيَجِدُوا رِيحَهَا فَهِيَ زَانِيَةٌ وَكُلُّ عَيْنٍ زَانِيَةٌ»¹⁴¹، و«إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقْبَلُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ وَتُدْبَرُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ»¹⁴²، والظاهر أنّ المادّة الحديثيّة قد وفّرت هامشًا مرناً للفقهاء في استنطاقها بخلفيّة ذكوريّة تثبت أنّ تاريخ النّساء صناعة بطريركيّة منحازة وممتدّة تاريخيًا في سيادتها الاجتماعيّة والثقافيّة، بما يدعو إلى وصل الرّاهن بالماضي، لفهم العمق الإيديولوجي للمفاهيم الفقهيّة؛ فالقضيّة ليست «ما إذا كان للنّساء العربيّات المسلمات تاريخ، لكن - بالأحرى - من الذي كتب هذا التاريخ وشكّل بناءه هذا؟ ومن سيستخدمه - الآن - لتوجيه العمليّات الثقافيّة الحسّاسة في الرّاهن؟»¹⁴³.

إنّ أكثر الهواجس التي تستبّد بخطاب الفقيه المعاصر؛ هو احتكاك الأجساد وتماسّها في انتهاك للحدود الداخليّة بين الهويّات الجندريّة، بما يحوله إلى خطر عمليّ ورمزيّ يهدّد النظام في حدّ ذاته، لذا؛ تستثمر مؤسّسة التشريع هذه المخاطر بجعلها مرتكزات للضّبط والمراقبة؛ لأنّ من «المسلم به أنّ الفوضى تبدّد النمط وهي إلى ذلك توفر مادّة النمط نفسه»¹⁴⁴، وهذا يبرّر - إلى حدّ كبير - انشغال الخطاب الفقهيّ المعاصر بمسألة الاختلاط في الفضاء الخاصّ والعامّ معًا، فمؤسّسة العائلة أو «البطريركيّة الخاصّة»¹⁴⁵ - بتعبير

138 الجوهريّ، صحاح اللغة، مج 3، ص 1124.

139 الموسوعة الفقهيّة، ج 2، ص 290.

140 محمّد ناصر الدين الألبانيّ، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1425 هـ/ 2004 م، ص 552.

141 أحمد البيهقيّ، السنن الكبرى، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1، 1424 هـ/ 2003 م، ج 3، ص 349.

142 نفسه، ج 7، ص 145.

143 Sonbol, Amira, *Beyond the Exotic*, p 3.

144 Douglas, Mary, *Purity and Danger: an Analysis of Concept of Pollution and Danger*, Routledge, New York - London, 1984, p 95.

145 Sylvia, Walby, *Theorizing Patriarchy*, p 178.

(S. Walby)؛ هي المقام الابتدائيّ لتهذيب الأجساد وتلقينها طقوس التفاعل، فيفرضون ترتيبات صارمة تمنع أيّ علاقات بينيّة بين الرجال والنساء قد تفتح أبواب الفتنة وتفسح المجال لمخاطر الاحتكاك، "العائلة إذا سكنت جميعاً؛ فالواجب أن تحتجب المرأة على من ليس بمحرم لها؛ فزوجة الأخ لا يجوز لها أن تكشف وجهها لأخيه، لأنّ أخاه بمثابة رجل الشارع"¹⁴⁶، وليس من تبرير أمام الفقيه غير سدّ الذرائع أمام المفسد بتعزيز الممنوعات وتقنين الأجساد في أدقّ تفاصيلها، وفي أكثر الفضاءات اليومية حضوراً وتواتراً، كأنما خطابه "اتّجاه وقائيّ يمنع وقوع الفاحشة عن طريق سدّ المنافذ المؤدّية إليها سدّاً محكماً"¹⁴⁷، ولكن كيف تأتي لهذا الفقيه المعاصر أن ينتج مفهوم الاختلاط ويعيد التصرف فيه، معبراً عن توجهات النمط المجتمعيّ المسلم وهواجسه في الرّاهن؟

إذا كان الخطاب الفقهيّ المعاصر لا يقطع عن أصوله التشريعيّة، ولا يفارق المدار الأرثوذكسيّ المعهود؛ فإنّه يمتلك الأهليّة لتحيين المفاهيم، وتطعيمها بحشد من التفاصيل تقتضيها خصيصات العمران الإسلاميّ المعاصر، وما طرأ عليه من تحويرات تهدّد متانة المنوال البطريركيّ، شأن المعيش العائليّ الجديد في بعض المجتمعات الإسلاميّة بظهور الخادمة وسائق العائلة، وهذه التحوّلات خلقت هوامش جمّة في الاختلاط وكسر نظام المسافات بين الأجساد، عندما يقرّ الفقيه المعاصر "باحتراب الخادمة عن مخدمها، وألاّ تتبرّج بالزينة لديه، ويحرم عليه الخلوة بها لعموم الأدلّة"¹⁴⁸، ويحظر اختلاط الأنثى بالسائق أو الخلوة معه¹⁴⁹، وهذا اقتضى مراجعة مفهوم الاختلاط بتوسيع مجاله وتحشيد جملة من التفاصيل تستوعب أنظمة سلوكيّة جديدة، يراها الفقيه المعاصر التقافاً على مفهوم تقليديّ لا يستوفي هذه الطوارئ التي يمكن أن تخرق قاعدة تشريعيّة محوريّة تتصل بسدّ الذرائع، أو كلّ ما أدّى إلى حرام فهو في حكم الحرام؛ فالإسلام "حرّم جميع الوسائل والذرائع الموصلة إلى الأمور المحرّمة"¹⁵⁰، وهذا يظهر نجاعة الخطاب الفقهيّ في النّود عن النظام البطريركيّ ومعاني السّلطة فيه، بتشغيل آلة التّأثيم وتفعيل المقدّس الذي "يمكن الاستفادة من قوّته للاستجابة لضرورات الحياة اليوميّة"¹⁵¹، وكأنّما توسيع مفهوم الاختلاط إعادة تكييف لدلالاته الثقافيّة ووظائفه الاجتماعيّة.

إلاّ أنّ الفقيه المعاصر لا يفلح في إعادة إنتاج مفهوم الاختلاط دون مراجعة مفاهيم نظيرة وجنيسة، تعاضدها شأن مفهوم الخلوة الذي لم يعد مقترناً بالحيّز المجاليّ؛ بل صار معمّماً يشمل كلّ تفاعل يمكن الأنثى من ملاقة الرّجل، وخلق تبادلات حسّيّة تخرق المسالك المضبوطة للعلاقات الجندريّة من القوى البطريركيّة؛

146 فتاوى المرأة المسلمة، ص 451.

147 محمّد المقدم، أدلة الحجاب، دار القمّة - دار الإيمان، الإسكندرية، (د.ت)، ص 28.

148 فتاوى المرأة المسلمة، ص 466.

149 عبد العزيز المسند، فتاوى النظر والخلوة والاختلاط، فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء، دار القاسم للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1415 هـ، ص 37.

150 ابن باز، التبرّج وخطره، ص 26.

151 بيتر برجر، القرص المقدّس، ص 56.

فالخطاب الفقهي المعاصر يمارس آلية التعميم على معنى الخلوة حتى يحرّر مفهوم الاختلاط من ضيق دلالاته التشريعية، ويسحبه على ألوان شتى من السلوك "الخلوة عامة في البيت عامة في البيت، والسيارة، والسوق، والمتجر، ونحوه، ذلك أنه مع الخلوة لا يؤمن أن يكون حديثهما في العورات وما يثير الشهوة"¹⁵²، وهذا وظيفي في ضبط الأجساد داخل الفضاءات العمومية التي قد توفر منافذ هامشية أو ملابس تفاعلية تخرق النظام خاصة، أن الفضاء واحد من أكثر مرتكزات البطيريكية الإسلامية فاعلية في إدارة أجساد المؤمنين، وتنظيم المجال؛ لأن "الفضاء يحتاج إلى أن يكون موصولاً بالمتطلبات الوظيفية للسلطة"¹⁵³، أليست الأنثى - بهذا المنظور الفقهي - منتجة لضرب من التشويشات الإيقاعية (Arahymia)¹⁵⁴ التي تخرب انسيابية الفضاء العام الإسلامي وانتظامه المؤسس بعناية؟

تعج الحياة اليومية بما فيها من مؤسسات وعلاقات وتفاعلات بكثير من فرص الاحتكاك الجسدي بين الأنثى والذكر، ولا يجب أن يترك الفضاء العام عرضة لأي انتهاك يخرق المواضع الجندرية التي أرساها النظام البطيريكى الإسلامى، بتأكيد على أخلاق المسؤولية والوقاية من الفتنة القائمة على مرتكزات ثقافية تضمن إعادة إنتاج الأدوار الجندرية؛ فالنساء "عليهن قبل عبادة القواعد المرور بوضعية المسؤولية في نظر العالم والانتباه إلى العلاقات مع الكائنات"¹⁵⁵، لهذا؛ فالخطاب الفقهي المعاصر يترصد كل المواجهات الممكنة والمنتظرة بين الأجساد في شتى وضعيات الفضاء العام على اختلاف وضعياته اليومية، "الاختلاط الموجب للفساد غير جائز سواء في المسابح أو المدارس أو السينما أو المعامل"¹⁵⁶، وخاصة في مؤسسات التعليم "إذا كان مع حفظ الحجاب والحشمة، وبعيداً عن دواعي الافتتان والمحرمات الأخرى، والنشاطات العامة"¹⁵⁷، "لا يجوز للمرأة أن تسوق السيارة في شوارع المدن، ولا أن تختلط بالسائقين"¹⁵⁸ والعمل؛ "إن اختلاط النساء بالرجال في مجال الأعمال فتنة عظيمة"¹⁵⁹، ويعكس هذا الوعي الحاد بمساوئ الاختلاط الجندري حرصاً على تمكين عرى المنوال البطيريكى، بصون ترتيباته الداخلية؛ أي "الخطر من انتهاك الخطوط الداخلية للنظام"¹⁶⁰، وكأنما الفقيه المعاصر يعيد إنتاج مفهوم الاختلاط في ارتباط عضوي سببي، بمفهوم المخاوف من الشر والخطيئة الذي يسكن مخيال المؤمنين، وينشر حالة من

152 المسند، فتاوى النظر والخلوة والاختلاط، ص 37.

153 Zielmiec, Andrzej, **Space and Social Theory**, Sage Publications, London - California, 2007, p 131.

154 Henri, Lefebvre, **Rhythmanalysis, Space, Time and Everydaylife**, Translated by Stuart Elden and Gerald Moore, Continuum, London - New York, 2004, p 16.

155 Guionnet, Christine and Neveu, Erik, **Féminins, masculins: sociologie du genre**, Armand Colins, Paris, 2007, p 50.

156 المسند، 1000 مسألة في بلاد الغرب، ص 40.

157 جلال معاش، 1000 مسألة في بلاد الغرب، ص 393.

158 عبد الرزاق الدويش، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ج 17، ص 239.

159 خالد الجريسي، فتاوى علماء البلد الحرام، اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، الرياض، السعودية، ط 1، 1420هـ/1999م، ص 1105.

160 Douglas, Mary, **Purity and Danger**, p 123.

الرَّعب النَّفسي والاجتماعي والكوني، لتعزيز سلطة المحرّم بإرساء نظام تفاعلي طقسيّ متين؛ لأنّ ”العنف التأسيسيّ هو رحم المعاني الأسطورية والطقسية كلّها“¹⁶¹.

وحتى يتأتّى للفقيه المعاصر أن يحثّ مفهوم الاختلاط ويعيد دمجّه في المعيش الرّاهن، كان عليه أن يقرنه بضروب من الممارسة، يرى فيها انتهاكاً جسيماً لسياسة الاختلاف الجنسيّ بين المؤنث والمذكر، على غرار المؤسسة التعليمية التي تنهاى فيها حواجز مادّيّة ورمزيّة بين الجنسين، وتتعاظم في تفاصيلها إمكانات المواجهات ”اختلاط الطّلاب بالطّالبات والمدرّسين بالمدرّسات في دور التّعليم محرّم، لما يفرض عليه من الفتنة وإثارة الشّهوة ووقوع الفاحشة، ويتضاعف الإثم ويعظم الجرم إذا كشفت المدرّسات أو التلميذات شيئاً من عوراتهنّ، أو لبسن ملابس ضيقة تحدّد أعضاءهنّ، أو داعبن الطّلاب أو المدرّسين، أو مزحن معهنّ، أو غير ذلك ممّا يفرضي إلى انتهاك الحرمات والفوضى في الأعراس“¹⁶²، فالفقيه يتخيّر من أمثلة الاختلاط ما يوفّر له مورداً غنياً لإثارة المخاوف وممارسة ضرب من التّهويل في استعراض مساوئ هذا الاختلاط، مستفيداً من الاستعدادات النفسيّة والأرصدة الثقافيّة الذّكوريّة الموصولة بالشرف العائليّ والحياء الأخلاقيّ، بما يسمح للنظام البطريركيّ الإسلاميّ بإدارة أجساد المؤمنين في المجال العامّ، وتخليق الذّوات والهويّات عملياً واعتقادياً، ما دامت ”الأخلاق الإسلاميّة تتطلّب إدراكاً للنظام لجلب الحياة القويمة للأفراد والمجتمعات“¹⁶³، لذا؛ إعادة إنتاج مفهوم الاختلاط مبنية على آليّة التّهويل التي تمنع في تقصّي التفاصيل وتعداد الجزئيّات الدّالة على المخاطر الأخلاقيّة وعمق النّجاسة المجتمعيّة، التي تتهدّد أمة المؤمنين إذا انتهكت المسافات الجسديّة، بما يستدعي الذّود عنها بتشغيل آلة التّحريم؛ لأنّ المحرّم: ”هو الشّريعة التي ترسم حدود المسموح وغير المسموح بشكل قاطع“¹⁶⁴.

إلا أنّ الخطاب الفقهيّ المعاصر لا يتأتّى له أن يعيد إنتاج مفهوم الاختلاط إلّا إذا استقوى بقداصة النّصوص، ومارس ضروباً من التّحشيد يتقصّد بها شرعنة أحكامه، مستفيداً من المحصن الثقافيّ الغارق في بطريركيّة التاريخيّة التي أنتجت هذه النّصوص، محكومة بمنوال مجتمعيّ لا يعتدّ الفقيه المعاصر بملاساته ولا بمنطوق النّصوص نفسها، فيستدعي كلّ مادّة قرآنيّة أو حديثيّة ترفد الإنتاج الجديد لمفهوم الاختلاط، ولو كانت موصولة بسياقات أخرى، ما دام الجمهور المؤمن يتقبّل هذه المادّة باطمئنان فكريّ ونفسيّ عجيب، ومن هذه النّصوص ما تعلّق بوقائع مخصوصة أو ذوات معلومة تنزّل في بيئة حجازيّة لها علاماتها ومرجعيّاتها¹⁶⁵، ولكن مورس عليها اجتثاث منهجيّ طمس منابتها وحيثيّاتها وأصولها الثقافيّة من ملابس وعادات جسديّة وأعراف، كما هو حال التّاريخ الدينيّ برمّته؛ لأنّ ”الضمير الدينيّ قد غيّب العوامل

161 رينيه جيرار، **العنف والمقدّس**، ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، حزيران، 2009، ص 195.

162 الدويش، **نفسه**، ج 17، ص 53.

163 Anwar, Etin, **Gender and Self in Islam**, p 123.

164 روجيه كايوا، **الإنسان والمقدّس**، ص 42.

165 عبد العزيز بن باز، **حكم السفور والحجاب**، مجموعة رسائل في الحجاب والسفور، ص 48.

التاريخيّة البحتة، ولم يحتفظ إلا بالعامل الأوّل الدينيّ¹⁶⁶، لكنّ تحشيد النصوص ليس إلا مخاتلة تأويليّة توهم الانسجام مع روح هذه النصوص والالتزام بتعاليمها، فالفقيه المعاصر في استئناف إجرائيٍّ ومعرفيٍّ للنموال التراثي يهرع إلى التّحشيد لمواراة إسقاطاته الثقافيّة غير النصيّة؛ لأنّ ”الأحكام الفقهيّة - في أغلبها - غير نصيّة، وإن حاول الفقهاء تأويل النصوص القرآنيّة لتأكيد مشروعيّة أحكامهم“¹⁶⁷.

بما أنّ الخطاب الفقهيّ المعاصر معنيّ بتمتين أبنية النظام البطريركيّ ومؤسساته؛ فهذا يجعله خطاباً غائباً منخرطاً في إيديولوجيا ذكوريّة متينة الأسس وناجعة الأدوات، فكان الهمّ الأكبر تأييد النسق الثقافيّ الذي يزود جموع المسلمين بالمعاني، ويمنحهم المنطق المعياريّ لممارساتهم على اختلافها وتعالقها؛ فالخطاب الفقهيّ جزء من ”أدوات سيطرة تعطي العالم بنيته؛ لأنها تنتظم في بنيات تعيد إنتاج بنية مجال الطبقات في صور لا يؤبه لها، وعن طريق التوافق بين مجمل الإنتاج الإيديولوجي، ومجال الطبقات الاجتماعيّة“¹⁶⁸؛ فالفقيه المعاصر - وهو يعيد إنتاج مفهوم التبرّج - إنّما يزود عن جملة من القيم الثقافيّة المكيّنة في العالم الرّمزيّ للمسلمين: كالحجاب، والعفة، والاحتشام، والخصوصيّة، والشرف الجمعيّ، بوصفها أدوات رمزيّة مائزة لأمة المؤمنين تكفل لهم ديمومة المعاني وثباتها وتبادلها بشكل طوعيٍّ وتشاركيٍّ، وكأنّما هذه المفاهيم ”أجهزة رمزيّة استعملت لإيداع هذه المعرفة وصونها، بالتّالي، رمزنة حدود الأمة“¹⁶⁹.

خاتمة:

ليس من معنى للخطاب إلا في اقترانه العضويّ والوظيفي بالسلطة ممثلة في مؤسساتها وأجهزتها المرئيّة، أو في كتلتها الإيديولوجيّة التي تخترق الأجساد والعقول والفضاءات على حدّ سواء؛ فالخطاب مؤسّسة لها تموقعها البنيويّ في النسيج المجتمعيّ، وتنطوي على رصيد من الممارسات وتسنّأثر بجمهور يستجيب لها امتثالاً وتوقيراً، بما يجعلها ناطقة باحتياجات السلّطة ورهاناتها، ما دام ”تعسف السلّطة يُسنّ ويُعاد إنتاجه، ويُشرعن بواسطة نصّ أو حديث مجموعات مهيمنة أو مؤسسات“¹⁷⁰، لهذا كان الخطاب الفقهيّ المعاصر قادراً على البقاء في المجتمعات الإسلاميّة الرّاهنة في كلّ مسامّها وتفصيل معيشها اليوميّ، ومعايشة احتياجاتها ومقارعة ما يمكن أن يتهدّد انتظامها الاجتماعيّ، أو يعبث بذخيرتها الرّمزيّة؛ لأنّه معنيّ بصون الإيديولوجيا البطريركيّة في مؤسساتها وأبنيتها النظرية، لضمان تربيّاتها واستحقاقاتها بالتركيز على ”تنميط الحياة الاجتماعيّة حتّى في أبسط جزئياتها“¹⁷¹، لكنّ تأييد النّمطين الاجتماعيّ والثقافيّ، لا يتأتّى

166 عبد المجيد الشرفي، حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 148.

167 نادر الحمّامي، إسلام الفقهاء، ص 123.

168 بورديو، الرمز والسلطة، ص 54.

169 Cohen, Anthony, the Symbolic Construction of Community, p 40.

170 Van Dijk, Teun, Discourse and Power, p 63.

171 نادر الحمّامي، إسلام الفقهاء، ص 126.

إلا إذا تملك الخطاب الفقهي المعاصر شرعية إنتاج المعنى التشريعي بكل مراسمه وسننه، في تفاعل مع طوارئ العمران، فلا تنتفي علاقته بالأصول كما أنه لا يغترب عن راهنيته، ولو كان بشكل صوري قائم على الإيهام والمغالطة.

وقد فرض المعيش المعاصر - بما فيه من فورة تقنية واقتصادية وفكرية - تحولات مسّت أنظمة الاعتقاد والممارسة، وطرحت على الدولة الوطنية الحديثة خيارات جمّة في البنى الاجتماعية والأنظمة القانونية والتعليمية، وفي مفاهيم المجال العام، والمواطنة، والحرية الفردية، فكان على البطريركية الإسلامية أن تعيد تكييف طرائقها المؤسسية، واستدماج جموع المؤمنين في شبكة الهويات والأدوار وفق منظور معدّل شكلياً، يضمن استمرار الكون المفهومي الأثيل، ويصون "الإجماع الذي يساهم - أساساً - في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي"¹⁷²، وهذا ما سيكون رهان الخطاب الفقهي المعاصر في سياسة أمة المؤمنين، وإدارة معيشتها المكتنّز بالتماسات الثقافية ووفرة النزعات الفردية، وتنوّع الاختيارات المجتمعية، ولا سبيل إلى تفعيل سلطة الخطاب إلا باستدرار المادة التشريعية من روافدها الرمزية، بتأويل "القرآن والحديث والتشريعات الدينية المؤسسة والمتجسدة في المستويات الشخصية والعائلية والمجتمعية"¹⁷³، لذا؛ كانت مراجعة الحزم المفهومية واحدة من استراتيجيات الخطاب الفقهي المعاصر في إعادة إنتاج التشريعات الملائمة للسياقات المستجدة، دون فصلها عن عالمها الأصولي الأول؛ لأنه خطاب "لم يحتفظ بتوازنه إلا لاستقرار سلطته المرجعية، وتنظيم عناصره تنظيمًا صلبًا، وخضوعه لشبكة تأويلية محكمة البناء"¹⁷⁴.

لقد كان الجسد مشغّل النظام البطريركي وبؤرة ترتيباته الصارمة الدالة، بتحويله إلى منتج ثقافي طيع يحمل علامات السلطة وإكراهاتها وشتى تدبيراتها؛ من الطقوس إلى طرائق التفاعل الاجتماعي، وهو ما فرض على الخطاب الفقهي المعاصر أن ينهم بأجساد المؤمنين والمؤمنات، ويرتّب الهويات الجندرية على نحو يكفل انسيابية الجسد الاجتماعي بما فيه من تماثلات وتمايزات وخصوصيات وتقسيمات فئوية، تكفل جريان السلطة ودورانها، وتمنع تصدّع الشرعية، ما دام "من الصعب تأسيسها والحفاظ عليها، وهي على الدوام عرضة للبطلان"¹⁷⁵، فكانت إعادة إنتاج جملة من المفاهيم الفقهية عملية إجرائية يتعهّد فيها الفقيه تحيين صروحه التشريعية، وضبط الجموع المؤمنة، واستدامة المنوال الثقافي باليات تتنوّع؛ كالتعميم والمغالطة، والتوسيع، والتّحشيد، إلا أنها تتألف في الاستجابة لهواجس المجتمعات الإسلامية الراهنة، وتهضمّها ضمن منظور سلطوي بطريركي عماده تأويلية موجّهة تحافظ على جوهر المعاني التشريعية، وتنفي بعدها التداولي التاريخي لتضمن السيادة العملية والرمزية للخطاب الفقهي الذي يراعي السوق اللغوية والدينية، ويوقّر الأكوان الرمزية، فدوران المعنى وتكراره "لا يفرضه النصّ نفسه؛ بل تفرضه البيئة

172 بيبير بورديو، الرّمز والسلطة، ص 50.

173 Anwar, Etin, *Gender and Self*, p 117.

174 محمد الحداد، حفريات تأويلية، ص 21.

175 Douglas, Mary, *Purity and Danger*, p 108.

الاجتماعيّة التي تعتمد دلالة خاصّة للنصّ الدينيّ، وتعتمد إلى تعميمه وترسيخه¹⁷⁶، لذا؛ إعادة إنتاج المفاهيم الفقهيّة جزء مكين من إعادة الإنتاج الثقافيّ، تعزّز النظام البطريركيّ الإسلاميّ بهيمته الذكوريّة وسياسته الجندرية، وأنظمة الاعتقاد والممارسة على اختلافها.

ليس للخطاب الفقهيّ المعاصر من غاية غير الضبط؛ ضبط الاعتقاد والممارسة في تمثّلات مشتركة وصور معلومة، لها صبغة معيارية إلزامية رغم ما يظهره من التزام شكليّ بمنطوق النصوص وترتيباتها التشريعيّة؛ فالنخب الدينيّة والجموع المؤمنة تحيا ضرباً من "التفكير الدينيّ"، تسخر فيه شتى أنواع النصوص والصور والرموز بوصفها "منعشات للذاكرة"¹⁷⁷، تضمن وهم التّواصل مع الماضي بنقاوته ومثاليّته، لكنّ الانشداد إلى الذاكرة لم يمنع هذا الخطاب من الإيهام بمعايشة الراهن وتشرب إشكالاته، واستيعاب اهتماماته التي أفرزتها موجات التّعصير السياسيّ والتماس الحضاريّ، وخلقت تشظيّا مسّ الحدود الرّمزيّة التقليديّة لأمة المؤمنين، وعبث بكون المعاني والمفاهيم الجمعيّة دون أن يفكر هذا الخطاب في إعادة تنوير آليّاته ومناويله في التّأويل والتّشريع وإدارة جموع المسلمين، وظلّ حبيس أرثودكسيّة تأسر النصّ وتفرض منوالها التّأويليّ، بما أوجد اغتراباً مزدوجاً: اغتراب المسلمين عن راهنيّتهم، واغتراب النصّ الدينيّ عن جمهوره، ما دام "على الدّوام؛ هو السّياق الراهن، وليس السّياق الأصليّ الذي سيكون حاسماً إلى أقصى حدّ"¹⁷⁸، وهذا التّصدّع البنيويّ بين الخطاب الدينيّ المعاصر وجمهوره المؤمن، قد أحدث واقعاً جديداً دفع النخب الدينيّة إلى تموقعات مؤسّسيّة جديدة تحيّن فيها طرائقها في التّواصل، وإدارة سوق دينيّة فرضت العولمة كثيراً من ترتيباتها، فنشأت خطابات إلكترونيّة، وتنوّعت السلع الدينيّة - مادّيّة ورّمزيّة - وازداد مفهوم الأمة تشظيّا والتباساً بظهور طوائف افتراضيّة (Virtual Communities)، وحشود من الخطابات منزوعة الهوية السياسيّة والثقافيّة، تهدّد متانة مفهوم الأمة ونجاعة المؤسسة الفقهيّة.

176 وجيه قانصو، النصّ الدينيّ ورهانات المعنى، ص 91.

177 بيتر برجر، القرص المقدّس، ص 79.

178 Weiss, Bernard, *Text and Application, the Law Applied*, p 378.

قائمة المراجع

الكتب:

• باللسان العربي:

- ابن عاشور محمّد الطاهر، تفسير التحرير والتّوير، الدّار التونسيّة للنشر، تونس، (د.ت).
- أبو زيد نصر حامد، النصّ، السّلطة، الحقيقة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت - الدّار البيضاء، ط 1، 1995م.
- أركون، محمّد، تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت - الدّار البيضاء، ط 3، 1998م.
- الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصّحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتّوزيع، الرّياض، ط 1، 1425 هـ/ 2004م.
- برجر بيتر، القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدّين، تعريب: عبد المجيد الشّرفيّ ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2003م.
- بن باز عبد العزيز، التبرّج وخطره، الرئاسة العامّة لإدارة البحوث العلميّة والإفتاء والدّعوة والإرشاد، الرّياض، ط 1، 1413 هـ/ 1992م.
- بن سلامة رجاء، بنان الفحولة، دار بتر للنشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط 1، 2005م.
- بن سلامة فتحي، تخيل الأصول: الإسلام وكتابة الحداثّة، ترجمة: شكري المبخوت، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995.
- بورديو بيير، الرّمز والسّلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء، المغرب، ط 3، 2007.
- بورديو بيير، الهيمنة الذّكوريّة، ترجمة: سليمان قعفراني، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت - لبنان، ط 1، نيسان/ 2009م.
- بورديو بيير، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثّقافة، ط 1، 1433 هـ/ 2012م.
- البوطيّ محمّد سعيد رمضان، العقوبات الإسلاميّة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ت).
- البيهقيّ أحمد، السنن الكبرى، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1، 1424 هـ/ 2003م.
- الجريسيّ خالد، فتاوى علماء البلد الحرام، اللّجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، الرّياض - السّعوديّة، ط 1، 1420 هـ/ 1999م.
- جيرار رينيه، العنف والمقدّس، ترجمة: سميرة ريشا، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، حزيران/ 2009م.
- الحدّاد محمّد، حفريات تأويليّة في الخطاب الإصلاحيّ العربيّ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، شباط/ 2002.
- الحكيم عبد الهادي وتقيّ الدين، الفقه للمغتربين وفق فتاوى عليّ السيستانيّ، دار المؤرّخ العربيّ، بيروت لبنان، ط 4، 1424 هـ/ 2004م.
- حمّامي نادر، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، يوليو 2006.
- الدويش عبد الرزّاق، فتاوى اللّجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء، رئاسة إدارة البحوث العلميّة والإرشاد، الرّياض، ط 5، 1464 هـ/ 2003م.
- الذّهبيّ شمس الدّين، إتحاف الأكابر بتهذيب كتاب الكبائر، دار الفتح، القاهرة، ط 1، 1410 هـ/ 1990م.

- السّجستانيّ، أبو داود سليمان، سنن أبي داود، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 1، 1424هـ/ 2005 م.
- سكوت جون، علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية، ترجمة: محمّد عثمان، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2009م.
- الشّنقيطيّ محمّد المختار، إشعار المتزوج بما في الخروج والتّبرّج، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 1، 1425هـ/ 2004م.
- الصّالح نضال عبد القادر، المأزق في الفكر الدينيّ بين الفكر والواقع، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت - لبنان، ط 1، حزيران 2006م.
- طاع الله محمّد، التّأصيل البيانيّ لفقه الشريعة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان ودار مسكليانيّ للنّشر والتّوزيع، تونس، ط 1، جوان 2008.
- الطبرسيّ الفضل، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: هاشم الرسول المحلّاتي وفضل الله الزدي الطباطبائيّ، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1407هـ/ 1986م.
- العثيمين، محمّد بن صالح، تفسير القرآن الكريم، تفسير سورة الأحزاب، مؤسّسة محمّد بن صالح العثيمين الخيريّة، القصيم، ط 1، 1436هـ.
- العثيمين، محمّد بن صالح، توجيهات للمؤمنات حول التّبرّج والسّفور، دار ابن خزيمة، الرياض، ط 1، 1419هـ/ 1998 م.
- العسقلانيّ أحمد بن حجر، فتح الباري بشرح البخاريّ، دار طيبة، الرياض، ط 1، 1426 هـ/ 2005 م.
- الغامديّ نصر، لباس الرجل: أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلاميّ، دار طيبة الخضراء، مكّة، ط 3، 1434هـ.
- الغزاليّ، محمّد، المرأة في الإسلام، منشورات أخبار اليوم، مصر، (د.ت).
- الغزاليّ، محمّد، قضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة، ط 7، 1422هـ/ 2002 م.
- غيرتز، كليفرود، تأويل الثقافات، ترجمة: محمّد بدويّ، المنظّمة العربيّة للترجمة، لبنان، ط 1، كانون الأوّل/ 2009م.
- فضل الله محمّد حسين، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط 1، 1419هـ/ 1998م.
- فضل الله محمّد حسين، على طريق الأسرة المسلمة، المركز الإسلاميّ الثقافيّ، لبنان، ط 2، 1423هـ/ 2003 م.
- القرضاويّ يوسف، الحلال والحرام، المكتب الإسلاميّ، بيروت، دمشق، ط 13، 1400هـ/ 1980م.
- القرضاويّ يوسف، خطبنا الإسلاميّ في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1434هـ/ 2014 م.
- القرطبيّ أبو عبد الله محمّد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1427هـ/ 2006 م.
- كايوا روجيه، الإنسان والمقدّس، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط 1، آب/ أغسطس 2010.
- لوبون غوستاف، سيكولوجيّة الجماهير، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ولندن، ط 1، 1991م.
- المرادويّ علاء الدين، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمّد الفقيّ، (د.م)، ط 1، 1374هـ/ 1955م.
- المسند عبد العزيز، فتاوى النظر والخلوة والاختلاط، فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء، دار القاسم للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط 1، 1415هـ.
- معاش جلال، 1000 مسألة في بلاد الغرب مطابقة لفتاوى صادق الشيرازيّ، مكتبة هيئة الكويت، ط 2، 1429هـ/ 2008م.
- المقدّم محمّد، أدلّة الحجاب، دار القمّة - دار الإيمان، الإسكندريّة، (د.ت).

- المومني خليل، الفتاوى البدرية، دار الرّشاد الحديثة، الدّار البيضاء، ط 1، 1418هـ/ 1998 م.
- الوريمة ناجية، في الانتلاف والاختلاف: ثنائية السّائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم، المؤسسة العربية للتّحديث الفكري، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، بيروت، بغداد، ط 1، م2004.

• باللسان الأجنبيّ

- Anwar, Etin, **Gender and Self in Islam**, Routledge, London and New York, 2006.
- Barlas, Asma, **Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an**, University of Texas Press, Austin, U.S.A, 2002.
- Berger, Peter and Luckmann, Thomas, **the Social Construction of reality, a Treatise in the Sociology of Knowledge**, Penguin Books, England, 1966.
- Coupland, Justine and Gwyn, Richard, **Discourse, the Body and Identity**, Polgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2003.
- Douglas, Mary, **Purity and Danger: an Analysis of Concept of Pollution and Danger**, Routledge, New York - London, 1984.
- El Guindi, Fadwa, **Veil: Modesty, Privacy and Resistance**, Berg, Oxford and New York, U.S.A and U.K, 1999.
- Fairclough, Norman, **Language and Power**, Longman Group, U.K, 1989.
- Field, John, **Social Capital**, Routledge, London - New York, U.K - U.S.A, 2003.
- Grosz, Elisabeth, **Essays on the Politics of the Bodies, Space, Time and Perversion**, Routledge, New York - London, 1995.
- Guionnet, Christine and Neveu, Erik, **Féminins, masculins: sociologie du genre**, Armand Colins, Paris, 2007.
- Haj, Samira, **Configuring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity**, Stanford University Press, California, U.S.A, 2009.
- Henri, Lefebvre, **Rhythmanalysis, Space, Time and Everyday life**, Translated by Stuart Elden and Gerald Moore, Continuum, London - New York, 2004.
- Jenkins, Richard, **Social Identity**, Routledge, London - New York, U.S.A, Second Edition, 2004.
- Linton, Ralph, **Le fondement culturel de la personnalité**, traduit par Andrée Lyotard, Dunod, Paris, 1977.
- Scott, John, **Conceptualising the Social World, Principles of Sociological Analysis**, Cambridge University Press, U.S.A and U.K, 2011.
- Sonbol, Amira, **Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies**, the American University in Cairo, Egypt, 2006.
- Strauss, Claudia and Quinn, Naomi, **a Cognitive Theory of Cultural Meaning**, C.U.P, U.S.A and U.K, 1997.
- Van Dijk, Teun, **Discourse and Power**, Polgrave MacMilan, New York, U.S.A, 2008.
- Walby, Sylvia, **Theorizing Patriarchy**, Basil Blackwell, Oxford and Cambridge, U.K and U.S.A, 1991.
- Weiss, Gilbert and Wodak, Ruth, **Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity**
- Ziemienc, Andrzej, **Space and Social Theory**, Sage Publications, London - California, 2007.

المقالات:

• باللسان العربي:

- شايفان داريوش، التّعايش بين الأديان: مقاربات في المرتكزات المعنويّة والمعرفيّة للتّعدّد، قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة 7، العدد 22، شتاء 2003م/ 1423هـ.
- الصّبّاغ محمّد، تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية والاختلاط المستهترين، مجموعة رسائل في الحجاب والسّففور، الرئاسة العامّة لإدارة البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، السّعوديّة، ط 3، 1411هـ.
- قانصو وجيه، النّصّ الدينيّ والمعنى السياسيّ، قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة 19، العدد 61 - 62، شتاء وربيع 2015م/ 1436هـ.
- المبروك عليّ، الإسلام السياسيّ والمراوغة التّأويليّة، قضايا إسلاميّة معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدّين، السّنة 19، العدد 61-62، شتاء وربيع 2015م/ 1436هـ.
- المبروك عليّ، قول عن النّخبة والقرآن والخطاب، قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة 18، العددان 59 - 60، صيف وخريف 2014م/ 1435هـ.
- مهنانة إسماعيل، عصر الأسئلة الملحة: مدخل إبستمولوجيّ لمسألة النّصّ، قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة 19، العدد 61 - 62، شتاء وربيع 2015م/ 1436هـ.

• باللسان الأجنبي:

- Ammerman, Nancy, *Religious Identities and Religious Institutions, the Handbook of the Sociology of Religion*, C.U.P, U.K - U.S.A, 2003.
- Boyer, Pascal, *Tradition et vérité, L'homme*, Tome 26, N°97, 1986.
- Jenks, Chris, *the Analytic Bases of Cultural Reproduction Theory, Cultural Reproduction*, Routledge, New York and London, 1993.
- Laffitte, Maria, *L'Islam au miroir de son voile, Autres Temps, Cahiers d'éthique sociale et politique*, N°56, 1997.
- Van Dijk, Teun, *the Discourse - Knowledge Interface, Critical Discourse Analysis*,
- Véron, Eliseo, *Sémiosis de l'idéologie et du pouvoir, Communications*, N°28, 1978.
- Weiss, Bernard, *Text and Application: Hermentical Reflections on Islamic Legal Interpretation, the Law Applied*, I. B. Turis, London - New York, 2008.

المعاجم والموسوعات:

• باللسان العربي:

- إسماعيل الجوهريّ، الصّحاح: تاج اللّغة وصّاح العربيّة، تحقيق: أحمد العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1404هـ/ 1984م.
- جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- محمود عبد المنعم، معجم المصطلحات الفقهيّة، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت).
- الموسوعة الفقهيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بدولة الكويت، طباعة ذات السلاسل، الكويت، ط 2، 1407هـ/ 1987م، ج 10.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com