بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 29 يوليو 2019

المؤسّسة الدينيّة والعنف الرمزيّ الآخر في خطاب الفقيه المعاصر

محمّد سويلمي
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

المؤسّسة الدينيّة والعنف الرمزيّ الآخر
في خطاب الفقيه المعاصر[1]

1- نشر هذا البحث في المشروع البحثي الموسوم بـ «التسامح في الثقافة العربية الإسلامية»، إشراف نجية الوريمي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود

ملخص:

كلّ مفهوم أيّاً يكن هو رهان إجرائيّ ومعرفيّ يذلّل استكشاف الظاهرة وتفهّم حقيقتها البنيويّة، ويمنح البحث فيها النجاعة والفاعليّة؛ لذا يقتضي الاشتغال بالظاهرة الإسلاميّة المعاصرة الإلمام بحشد من الاصطلاحات التي تيسّر تمثّل بنائه المؤسّسيّ ومسالك الدلالات الاعتقاديّة فيه ومناشئ الممارسات الطقسيّة بخلفيّاتها الثقافيّة ومسارحها الاجتماعيّة لدى جمهور مؤمن تتعاظم هواجسه النفسيّة والفعليّة، وتتزايد ضغوطاته الداخليّة والخارجيّة بتأثير متزايد من موجات التحديث.

مقدّمة:

لا يتسنّى للباحث في المجال الدينيّ أن يتفهّم آلياته وتعالقاته وموارده ومغانمه إلّا بتفكيك شبكة المتدخّلين فيه وطبيعة الروابط القائمة بين الفاعلين الذين يؤثّثون تفاصيله، ويتبادلون سلعه المادّيّة والرمزيّة، تحكمهم ترتيبات معلومة ومستقرّة هي نواة أيّة أرثوذكسيّة دينيّة. لكنّ تفكيك الدينيّ عامّة يستدعي جهوداً تأصيليّة تتقصّد ضبط المفاهيم وتخيّر المناويل وطرائق المقاربة الكفيلة بتحصيل المرجوّ من الرهانات النظريّة والمعرفيّة، خاصّة إذا اتّصل الأمر بالظاهرة الإسلاميّة المعاصرة التي تعيش حالة اهتياج عاطفيّ ونفسيّ، وتشهد فورة منقطعة النظير في النزعات والميولات اعتقاداً وممارسة، وتحتاج إلى عمل تفكيكيّ وتأويليّ يتعقّل أبنيتها وخطاباتها ومؤسّساتها ومسالك السلطة والشرعيّة والسيادة في تفاعل حيّ مع المحاضن المجتمعيّة والثقافيّة. لهذا، إنّ الاشتغال بالفقه، خطاباً وفاعلين وسلطةً، كفيل باستكشاف حقيقة المؤسّسة الدينيّة في الفضاءات الإسلاميّة بوصفها أكثر المؤسّسات نفوذاً في الضمائر والوجدان، وأشدّها اعتلاقاً وتلبّساً بمعيش الجموع المؤمنة من المسلمين ما دامت المؤسّسة الدينيّة تمسك بناصية هذه الأمّة من المؤمنين، وتحوز «السلطة التي تقرّ مجموعة من القواعد والضوابط الداخليّة»، وتسعى إلى «الحفاظ على الوفاق حول الأشياء التي ينبغي أن يكون بشأنها إجماع له طابع جماعيّ»[1]. فكيف أفلحت المؤسّسة الدينيّة في استدامة موقعها المادّيّ والمعنويّ في معيش الجموع المؤمنة من المسلمين على الرغم من تحوّلات التاريخ وتقلّباته؟

إلّا أنّ نجاعة المؤسّسة الدينيّة لا تنحصر في تموقعها البنيويّ في أجهزة الأنظمة السياسيّة، ولا في إشرافها على الأنشطة الطقسيّة اليوميّة والدوريّة فحسب، وإنّما في تلك السلطة الرمزيّة التي تمنحها السيادةَ التامّة على المعنى والفعل والقيمة، وتجعلها متملِّكة الحقيقة الشرعيّة بكلّ تصاريفها، وتمكّنها من صناعة المصائر الفرديّة والجماعيّة للجمهور الدينيّ. وهذا لا يتحقّق إلّا بحيازة النصّ الدينيّ والسيادة عليه[2]، واجتراح دلالات مخصوصة يتشرّبها المسلمون ويتقمّصونها هويّةً اعتقاديّة وعمليّة يتواضعون عليها ويتماثلون فيها، بما يمنح المؤسّسة الفقهيّة ونُخَبها الاعتباريّة سلطاناً مكيناً في صوغ الكون الاجتماعي والثقافيّ لهذا الجمهور المؤمن بإغراقه في ترتيبات طقسيّة صارمة تمسّ الأجساد والفضاءات والهويّات الجندريّة والعلاقات البينيّة، وترسم لأمّة المؤمنين حدودها الثقافيّة المائزة؛ لأنّ هذه الحدود، كما يرى أ.

1- أكوافيفا (سابينو) وباتشي (إنزو)، علم الاجتماع الدينيّ: الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011م، ص123.

2- يشير الأستاذ عبد المجيد الشرفيّ إلى هذه العمليّة الأصوليّة التي مأسَستِ الإسلام بقوله: «تحوّلُ الإسلام بعد موت الرسول كان يمنع من تعدّديّة التأويل ويفرض تسييج فهم النصّ وإحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والمعتقدات». انظر: الشرفي، عبد المجيد، السلفيّة بين الأمس واليوم، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م، ص41.

كوهين (A. Cohen)، وسوم رمزيّة تعزّز الانتماء إلى الداخل المشترك إزاء الخارج النقيض[3]، أليس الرمزيّ الثقافيّ بحظوته وسلطانه مكمن النجاعة ومأتى الشرعيّة في خطاب الفقهاء؟ لكنّ الخطاب الفقهيّ المعاصر قد ألفى نفسه في مواجهة معيش متسارع تخلخلت مواضعاته، وتزعزع منواله المسطور، وشهد تصدّعات هائلة في أنظمة الممارسة، وهو ما استدعى تعزيز سلطة هذا الخطاب بتحيين استراتيجيّاته وآلياته ورهاناته في مقام أوّل، وإعادة إنتاج نسقه المفهومي عن الذات والآخر، والشرعي واللاشرعيّ في مقام ثانٍ. وهذا يقتضي من النخب المشرِّعة من الفقهاء أن تعزّز منسوبها من العنف الرمزيّ، وتحكم ضبط المؤمنين في أجسادهم واعتقاداتهم وأنماط سلوكهم؛ لأنّ خطاب هذه النخب يتوافر على سحر اجتماعي يضمن له المقبوليّة والتواطؤ الجمعي ما دام الجمهور المؤمن يعتقد أنّ الخطاب سليل نصّ صاغته إرادة متعالية. أليس «الحبّ السياسيّ للنصّ هو أساس كلّ جماعة»[4].

وحتّى يكتسي الخطاب الفقهي المعاصر نجاعته في إدارة الجموع المؤمنة وصون أكوانها الرمزيّة الثقافيّة كان عليه أن يفعّل مفهوم الآخر بشتّى تجلّياته الاجتماعيّة والحضاريّة والجندريّة والاعتقاديّة، ويحوّله إلى عدوّ عمليّ ورمزيّ يتهدّد بنيان الأمّة، ويقوّض تجانس الاعتقادات والممارسات، وينقلب إلى دنس يشوّه نقاء الإيمان الجمعيّ، وكأنّما الجمهور المؤمن لا يكتسب هويّته إلّا باصطناع هذا الآخر الذي يعزّز اللُّحمة الجمعيّة، ويدفع إلى حالة قصوى من الاندماج والتماهي العضويّ في عالم من الأبنية والممارسات والأدوار المشترَكة يضمن «استشراك الأفراد في نظام قيم مشترَك يزوّدهم بصورة إجماليّة عن مجتمعهم بحيث يتماثلون مع ما يجب أن يفعلوه في الوضعيّات المخصوصة»[5]. فهل الآخر حقيقة عيانيّة ملموسة أم هل هو محض اصطناع مفهوميّ يصون النسق الأصوليّ برمّته؟ إنّ الآخر مفهوم فقهيّ إجرائيّ يقع استنشاؤه لتلبية الاحتياجات الثقافيّة والإكراهات الحضاريّة التي يعايشها الجمهور المؤمن في معيشه سواء في مجتمعاتهم المحلّيّة أم في دول المهجر حيث يعيشون في شكل شتات أو أقلّيّات (Diasporas). إلا أنّ مرونة مفهوم الآخر وغموضه يسمحان بهوامش إجرائيّة فسيحة لنخبة الفقهاء، فيعتورونه على نحو يكفل تحقيق مقاصد تتعلّق بالانتظام المجتمعيّ والكون الرمزيّ والضبط الثقافيّ والاستراتيجيّات السياسيّة للمؤسّسة الدينيّة، التي استثمرت على نحو إيديولوجيّ فعّال مفهومَ الآخر في تحقيق انتظارات ورهانات معلَنة وخفيّة حتّى «توفّر القوالب المخصّصة للكيفيّة التي يجب أن تُفعل بها الأشياء» وحتّى «تنجز الشرعيّة المطلوبة لتُقدّم بنجاح إلى

3- Cohen, Anthony, the Symbolic Construction of Community, Routledge, London and New York, U.S.A, 2001, p. 40.

4- بن سلامة، فتحي، تخييل الأصول: الإسلام وكتابة الحداثة، ترجمة شكري المبخوت، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995م، ص16.

5- Scott, John, Social Theory, Central Issues in Sociology, Sage Publications, London, New York, California and New Delhi, 2006, p. 119.

كلّ جيل»[6]. ألا يكون الآخر بشتّى تمثّلاته حيلة إيديولوجيّة يشغّلها الفقهاء لتمتين صروح الأمّة المفترَضة داخليّاً وخارجيّاً؟ لقد كان الخطاب الفقهيّ المعاصر وفيّاً لأصوله التراثيّة لا ينقطع عنها في استدعاء مفهوم الآخر مستفيداً من رصيد نصّيّ وتشريعيّ وتاريخيّ بالقدر الذي يعيد إنتاج المفهوم بتفعيله دلاليّاً وتنزيله في سياقات مستجدّة تكفل الديمومة لهذه النخب الدينيّة في تعميم نفوذها وممارسة العنف الرمزيّ بوصفه سلطة خفيّة وتواطئيّة على جمهور مؤمن تتباين محاضنه الثقافيّة وأطره الاجتماعيّة وسياقاته السياسيّة. فكيف استطاع الخطاب الفقهيّ المعاصر أن يذيب هذه الاختلافات البنيويّة بين جموع المسلمين موحّداً إيّاهم في مفهوم الآخر بوصفه أجلى أشكال العنف الرمزيّ؟

1- مهادات تأسيسيّة:

كلّ مفهوم أيّاً يكن هو رهان إجرائيّ ومعرفيّ يذلّل استكشاف الظاهرة وتفهّم حقيقتها البنيويّة، ويمنح البحث فيها النجاعة والفاعليّة؛ لذا يقتضي الاشتغال بالظاهرة الإسلاميّة المعاصرة الإلمام بحشد من الاصطلاحات التي تيسّر تمثّل بنائه المؤسّسيّ ومسالك الدلالات الاعتقاديّة فيه ومناشئ الممارسات الطقسيّة بخلفيّاتها الثقافيّة ومسارحها الاجتماعيّة لدى جمهور مؤمن تتعاظم هواجسه النفسيّة والفعليّة، وتتزايد ضغوطاته الداخليّة والخارجيّة بتأثير متزايد من موجات التحديث.

1-1- في حدّ المؤسّسة:

تباينت التعريفات التي صُكّت للمؤسّسة (Institution) بحسب الخلفيّة النظريّة التي اعتورت هذه التعريفات، لكنّها تجمع على أنّ المؤسّسة هي روح النظام الاجتماعي وأداته التنظيميّة في توفير الانسيابيّة بين أفراده والتبادليّة بين مختلف أدواره، وضمان الانضباط والتماثل في كلّ الأداءات على اختلافها؛ فالمؤسّسة بهذا المعنى تستوجب المشتركيّة والتواتر في أيّ سلوك أو اعتقاد أو مفهوم، فهي «حشد من السلوكات المنمّطة المتعلّقة بواحدة أو طائفة متعدّدة من القواعد المقنّنة أو المفروضة بطرق مختلفة، ويمكن تطويرها بواسطة التبنّي أو البناء أو الاثنين معاً»[7]. وتتّصف كلّ مؤسّسة بثلاث خصيصات متعاضدة: المعياريّة والإلزاميّة والتعالي، فهي تصنيفات سلوكيّة تتوافر على الإجماع وموصولة بنظام مشترك وثابت من الضوابط بما يجعلها «أنظمة ذات معايير مترابطة تنبع من القيم المشتركة والمعمَّمة»[8]. وهي إلى ذلك

6- Jenkins, Richard, Social Identity, Routledge, London and New York, U.S.A, 2004, p. 135.

7- Ritzer, George and Ryan, Michael, the Concise Encyclopedia of Sociology, Wiley-Blackwell, U.S.A and U.k, 2011, p. 321.

8- سكوت، جون، علم الاجتماع: المفاهيم الأساسيّة، ترجمة محمّد عثمان، العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009م، ص357.

تملك قوّة رقابة وإلزام تجعل مختلف الأدوار والأداءات والهويّات ضرباً من البداهة الاجتماعيّة وشرطاً للانخراط في الجمعيّة (Collectivity)؛ لأن المؤسّسة لا تعدو أن تكون «المعايير والقيم المشتركة التي تُقدَّم بوصفها أبعاداً توجيهيّة وتقييميّة وإجباريّة في الحياة الاجتماعيّة»[9]. أمّا التعالي الذي تتّسم به المؤسّسة فمردّه إلى الأهليّة التاريخيّة والرمزيّة للأنظمة السلوكيّة المعياريّة التي تجعل المؤسّسة كياناً مفارِقاً لا يثير الفضول أو التَّسآل؛ بل لها حيّز وافر من السلاسة والبداهة في عقول الأفراد المؤمنين بها بفضل عمليّة التوضيع (Objectivication)، التي تحوّل كلّ المنتوجات الاجتماعيّة البشريّة إلى كائنات متعالية ومنفلتة من القيود التاريخيّة لها خاصيّة الديمومة والاستمراريّة خلافاً للكائن البشريّ، فالمؤسّسة «كانت هناك قبل أن يولد وستكون هناك بعد وفاته»[10].

إلّا أنّ المؤسّسة ليست مجرّد أنظمة شكليّة واضحة المعالم مضبوطة الترتيبات فحسب؛ بل تشتمل على كلّ نظام سلوكيّ تبادليّ توافقيّ على غرار الأعراف والسنن الثقافيّة والممارسات الطقسيّة وشبه الطقسيّة؛ أي كلّ ممارسة وقعت مأسستها في شكل، وأُسنِدت إليها دلالة اجتماعيّة، وحازت المقبوليّة بين المنخرطين فيها. يقول ب. برجر (P. Berger) وت. لوكمان (T. Luckmann): «المأسسة (Institutiolising) تحدث كلّما كانت هناك نمذجة متبادَلة لأفعال اعتياديّة من طرف أنواع من الفاعلين»[11]. وهذا يحوّل المجتمع برمّته إلى نظام مؤسّسيّ كبير يشتمل على جملة الأفعال والفاعلين معاً في كلّ حقول الممارسة الاجتماعيّة مهما تباينت طبيعة الأفعال وهويّات الفاعلين، ما دامت شرعيّة وتشاركيّة وبديهيّة وذات مردوديّة مجتمعيّة في تحقيق الانضباط والضبط معاً. وبهذا كلّ «الأنظمة غير الشكليّة للروابط البيشخصيّة والإلزامات التعاونيّة مكوّنات أساسيّة في المؤسّسات القابلة للحياة»[12]. لذا المؤسّسةُ على صلة وثيقة بكلّ نشاط بشريّ جماعيّ مضبوط بمعايير وإلزامات وترتيبات شأن العائلة والزواج والمدرسة والعمل والإفتاء والحسبة والزاوية والمسجد.

ويُعدّ الحقل الدينيّ واحداً من الحقول التي خضعت لعمليّات مأسسة صارمة ومتعاقبة، فالدين لا يكون ناجعاً إلا بتنظيم مجاله الاعتقاديّ والطقسيّ، وتوزيع الأدوار بين مختلف الفاعلين المسهِمين في إقامة أَوَده واستدامة وجوده. وهذا الاحتياج الملحّ إلى المأسسة الدينيّة يتأتّى من عاملين متعاضدين: أوّل يتّصل بالضرورة البنيويّة والتاريخيّة للتديّن التي تفرض على الفاعلين الاجتماعيّين الانتقال من طور الممارسة

9- Ritzer, George, Encyclopedia of Social Theory, Thousand Oaks, London and New Delhi, 2005, p. 410.

10- Berger, Peter and Luckmann, Thomas, the Social Construction of Reality a Treatise in the Sociology of Know - edge, Pengiun Books, England, 1966, p. 77.

11- Ibid, p. 72.

12- Ritzer, George, Encyclopedia of Social Theory, p. 410.

الحرّة إلى طور الممارسة المقنَّنة؛ لأنّ «هناك ضرورة لإنتاج مؤسّساتيّ في كلّ دين حتّى يسعى إلى تأمين هويّته عبر التحوّلات الاجتماعيّة للعالم المحيط به»[13]، وثانٍ يقترن بعمليّات التبرير والشرعنة التي تصبغها المؤسّسات الدينيّة على النظام الاجتماعي بما فيه من فاعلين وأنظمة سلوكيّة وأدوار وأنساق ثقافيّة بفضل «نمط من التبريرات النظريّة الخالصة التي تفسّر وتبرّر قطاعات معيّنة من النظام الاجتماعيّ»، وتقدّم «أبنية نظريّة راقية تبرّر ناموس المجتمع كلّيّاً وتدمج كلّ التبريرات الجزئيّة في نظرة إلى الكون تشمل الكلّ»[14]. وبهذا، المؤسّسةُ الدينيّة في الإسلام صنيعة تاريخيّة أفرزتها قوى الهيمنة المادّيّة والمعنويّة، ونهضت بأدوار مجتمعيّة حاسمة في تشكيل ملامح المؤمنين الذهنيّة والمعرفيّة، وضبط أجسادهم وتقنين أدوارهم وعلائقهم الداخليّة والخارجيّة بما مكّنها من معايشة التوتّرات والتحوّلات المجاليّة والثقافيّة، وذلّل لها استنشاء أمّة متخيَّلة تملك رموزها وحدودها، وتنطوي على هويّة تحتوي بالقدر الذي تقصي، وتفرض على المسلم «أن يشترك مع أعضاء الأمّة الآخرين في حسّ الأشياء نفسه، أن يشترك معهم في المجال الرمزيّ نفسه»[15].

1-2- في حدّ العنف الرمزيّ:

يرتبط مفهوم السلطة ارتباطاً عضويّاً بباقة من الدوالّ النظيرة والرديفة على غرار السيطرة والهيمنة والقوّة والعنف، ويكاد هذا المفهوم يكون قرين أيّ نظام اجتماعي مستقرّ يمتلك مؤسّسات وفاعلين وشبكة أدوار وعلاقات؛ لأنّ انسيابيّة المجتمع وديمومة انتظامه مرهونتان بحضور السلطة وتسرّبها في مسام أيّ جسم اجتماعي حتّى يقع استبطانها في الأجساد والأشياء والأفكار حتّى كأنّها كما يقول ر. بارت (R. Barthes) «جرثومة عالقة بجهاز يخترق المجتمع ويرتبط بتاريخ البشريّة في مجموعه»[16]. ويحيل مفهوم السلطة إلى العنف الذي يتجسّد في الإكراه والترهيب والعقاب والوسم عبر نسيج مؤسّساتيّ معزّز بأنظمة قانونيّة وإداريّة تخترق كلّ وجوه الحياة اليوميّة وتراقب أيّ مروق عن القواعد الاعتباريّة الموضوعة بدقّة متناهية، وكأنّما «تمرين السلطة يتمرّس عبر أوامر (سلطان الإلزام) وعبر وضع نظام تأديبي صلب موضع التنفيذ يدير الفضاء واستغلال زمن الأفراد، نظام مراقبة مجعول لإنتاج الطاعة والامتثال والإذعان واحترام هذه السلطة»[17]. لكنّ هذا العنف لا ينحصر في شكله المرئي العيانيّ فحسب؛ بل يتّخذ هيئات أخرى خفيّة تجعله ناعماً واعتياديّاً، فتتحوّل السلطة من قوّة مؤسَّسة على الأوامر والعقوبات إلى «سلطة مؤسّسة على

13- عبد المجيد الشرفيّ، المؤسّسة الدينيّة في الإسلام، لبنات، ص82.

14- بيتر برجر، القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين، تعريب: عبد المجيد الشرفيّ ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2003م، ص66.

15- Jenkins, Richard, Social Identity, p. 112.

16- رولان بارط، درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 1993م، ص12.

17- De Gaulejac, Vincent, Modes de production et management familial, Le sexe du pouvoir¤ femmes, hommes et pouvoirs dans les organisations, Desclée de brouwer, Paris, 1986, p. 24.

التواطؤ والانخراط واحترام القواعد»[18]. وهذا مكمن القوّة في العنف الرمزي الذي يصل الاعتقاد بالممارسة والأذهان بالأجساد، خالقاً استجابات طوعيّة فطريّة لا تثير حفيظة العالقين في شباكه؛ بل على العكس من ذلك، فضحايا العنف الرمزيّ يتوهّمون أنّه نظام طبيعيّ صرف.

يُعدُّ ب. بورديو (P. Bourdieu) أكثر المشتغلين بمفهوم العنف الرمزيّ، فقد وصله بمبدأ الاستعدادات الأوّليّة لدى الخاضعين الذين يندمجون بسبب من الوهم والجهل والبداهة، أو ما يسمّيه «النظام الطبيعيّ للأشياء»[19]؛ فالعنف الرمزيّ مبنيّ على استعدادات مزروعة في الأجساد والعقول، وتحظى بالشرعيّة، وتنتشر في كلّ التفاصيل من ألوان الملبس وطرائق المشي وأشكال التخاطب اليوميّ إلى سحر الأشكال والطقوس والكلمات، فهو يقوم على «تحوير علاقات السيطرة والخضوع إلى علاقات حميميّة وتحويل السلطة إلى أهليّة أو إلى سحر خاصّ يثير الابتهاج العاطفيّ»[20]. وبما أنّ العنف الرمزيّ نظام صامت وطبيعيّ قائم على الخضوع والقبول، فهو يُمارس في كلّ تفاصيل المعيش اليوميّ وفق ترتيبات ومراسم استزرعتها قوى الهيمنة التاريخيّة في الأبنية الاجتماعيّة، وحوّلتها إلى خطاطات ذهنيّة مجرّدة ومعمَّمة على كلّ الفاعلين: المخضِعين والمخضَعين. وهذا العنف الرمزيّ لا يكون ناجعاً وشاملاً إلّا بوجود حسّ مشترك يوحّد كلّ المنخرطين في نظام معرفيّ وسلوكيّ تصونه بنى راسخة أبّدها الفعل التاريخيّ في الأجساد والعقول، وحوّل بذلك كلّ الممارسات والاعتقادات إلى بداهات قائمة على الاعتراف والتثمين معاً بما يجعل العنف الرمزيّ نشاطاً يوميّاً تبادليّاً، ولكن لا تتكشف معالمه وإن كانت آثاره موشومة في العالم الاجتماعي؛ لأنّه «ذلك العنف الناعم واللامحسوس واللامرئيّ من ضحاياه أنفسهم، الذي يُمارَس في جوهره بالطرق الرمزيّة الصرفة للاتّصال والمعرفة، أو أكثر تحديداً بالجهل والاعتراف أو بالعاطفة حدّاً أدنى»[21].

ولكن كيف يمارس الخطاب الفقهيّ المعاصر عنفه الرمزيّ الخاصّ؟ ليس الفقيه شخصاً أو ذاتاً فرديّة معزولة عن سياقها المؤسّسيّ؛ بل هو ناطق بكلمات لها سحرها الاجتماعي، ومالك لشرعيّة يستمدّها من النصوص ومن تاريخ المؤسّسة في آن، ووصيّ على معاش المؤمنين ومعادهم. لذا كلام الفقيه مرفود بالنسق الثقافي الذي يمثّله، وبما ينطوي عليه من قيمة رمزيّة عالية، وكلامه «يكثّف الرأسمال الرمزيّ الذي وفّرته الجماعة التي فوّضت إليه الكلام ووكّلت إليه أمر النطق باسمها وأسندت إليه السلطة»[22]. إلى ذلك، الفقيه

18- Ibid, p. 25.

19- شوفالييه (ستيفان) وشوفيري (كريستيان)، معجم بورديو، ت الزهرة إبراهيم، الشركة الجزائريّة السوريّة للنشر، الجزائر ودمشق، ط1، 2013م، ص221.

20- بورديو، بيار، أسباب عمليّة: إعادة النظر بالفلسفة، ت أنور مغيث، الدار الجماهيريّة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1425هـ، ص222.

21- بورديو، بيار، الهيمنة الذكوريّة، المنظّمة العربيّة للترجمة، لبنان، ط1، نيسان/ أبريل 2009م، ص16.

22- بورديو، بيير، الرمز والسلطة، ت عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط3، 2007م، ص59.

امتداد عمليّ ورمزيّ لمؤسّسة «العلماء»، التي استحوذت على الحقل الدينيّ، وضبطت منافذ السلطة فيه وضوابطها، وكأنّما الفقيه المعاصر بخطابه سليل المؤسّسين الأوائل بقداستهم وشرعيّتهم الماثلين أصلاً أو اعتباراً في خطابات فقهاء الراهن، ما دام «القادة الحقيقيّون للشعوب هم تقاليدها الموروثة»[23]. ويتدعّم العنف الرمزيّ لخطاب الفقيه بالوهم الجمعيّ الذي يسكن عقول الجموع المؤمنة عن امتلاكه الحقيقة المقدّسة بفضل حيازته ملَكة الفهم والتدبّر لمكامن المعنى الشرعيّ والسبل الكفيلة باستكناه دفائنه الروحيّة والتشريعيّة. وليس أدلّ على هذا المقام المكين من الأكوان الأسطوريّة التي تُحاط بها الرموز الفقهيّة التراثيّة أو المكانة الاعتباريّة في المعيش الراهن للشيخ والمفتي والداعية والإمام.

1-3- في حدّ الآخر:

الآخر أو الغير (Other) واحد من المفاهيم الأكثر أساسيّة وتواتراً في الخطابات الفلسفيّة والاجتماعيّة والنفسيّة، وهو ما زاده التباساً واستعصاء على التحديد والضبط. ويكشف نظام الأسماء في اللغة عن وجود تعالق بنيويّ بين الذات أو الأنا من جهة والآخر أو الغير من جهة أخرى، لكنّ فيه تمايزاً وتوتّراً بيّناً؛ لأنّ «وجود الآخر هو واقع غامض في الجوهر ومربك»، و«يثير المخاوف والقلق»[24]. وهذا يسم العلاقة مع الآخر بالحذر أو القطيعة أو المواجهة، ويقصي إمكانات اللقاء والتعايش، ويفضي إلى إحداث تباين عميق وتمايز جوهريّ، فالآخر «دائماً خارجيّ عنّي، ولا يمكن أن يصبح مُدخلَنا»[25]. إلّا أنّ الآخر قد يتّخذ هذه الوضعيّة لمجرّد حدوث اختلاف في اللون أو الانتماء المجتمعيّ أو الدين أو اللغة أو الثقافة[26]، بما يوسّع مجاليه المفهوميّ والعمليّ ليضيّق من مفهوم الذات ويزيدها انحساراً وانغلاقاً، وهو ما يعزّز إمكانات المواجهة والصدام المادّيّ والرمزيّ بين الذات المنفردة بهويّة مفترَضة والآخر المتخيَّل خطراً وعدوّاً بما ينعكس على المخيال والاستعدادات النفسيّة والروابط الاجتماعيّة والخطاب الثقافيّ برمّته، ففي «عمليّة وجود الآخر تُسلّط مشاعر السخط والعدوانيّة والكراهية على من يُعدّون أشخاصاً غرباء أو ثقافات غريبة على نحو خطير»[27]. فالآخر أساسيّ للذات حتّى تستقلّ بكونها المخصوص اعتقاداً ورموزاً وممارسة بالقدر الذي تتيح هذه الفكرة إمكانات وفيرة للاستثمار الإيديولوجيّ على غرار صون النظام، أو الاحتماء بنموذج ثقافيّ هو جوهر الهويّة، أو اصطناع أعداء حقيقيّين أو مفترَضين.

23- لوبون، غوستاف، سيكولوجيّة الجماهير، ت هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ولندن، ط1، 1991م، ص101.

24- بينيت (طوني) وغروسبيرغ (لورانس) وموريس (ميغان)، مفاهيم اصطلاحيّة جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، أيلول/سبتمبر 2010م، ص41.

25- Olson, Carl, Religious Studies: the Key concepts, Routledge, U.S.A and Canada, 2011, p. 197.

26- Ibid.

27- مفاهيم اصطلاحيّة جديدة، ص42.

أمّا من منظور آخر فهذا المفهوم ضروريّ إجرائيّاً وعمليّاً بما أنّ الذات لا تحقّق وجودها الفعليّ والرمزيّ معاً إلّا بوجود نقيض مخالف يميّزها ويثريها في الآن ذاته. فهذا الآخر يقيم معنا في عالم اجتماعيّ وثقافيّ مشترك، ويحقّق تكاملاً في الأدوار الجندريّة والاقتصاديّة والسياسيّة والمعرفيّة لتنقلب الذات إلى آخر في منظور الرائين لها أو ما تسمّيه ج. كريستيفا (J. Kristeva) «الآخرية المعمَّمة»[28]. وبذلك، الآخر مفهوم حتميّ وطبيعيّ يقتضيه منطق العيش في عالم منفتح ومتقلّب ويأبى الجمود، ولا مناص من الالتقاء به والتواصل معه وتمثّله حضوراً وغياباً شريطة وعي الذات الفرديّة أو الجمعيّة بأنّها عاجزة عن الكينونة دون وجود الآخر، «وهذه الخاصّيّة تساعد الواحد على إدراك الآخر بوصفه لا غنى عنه في الحضور والغياب»[29]. ويتّصل هذا المنظور بفلسفة ما بعد الحداثة التي أقلعت عن التصوّرات المركزيّة الغربيّة في تعاطيها مع الآخر المختلف حضارياً وثقافيّاً، ولاسيما المنظور الاستشراقي الذي عزّز هذه الخلفيّة الاستعماريّة، فكان أن أصبح الآخر شريكاً ونظيراً «تقتضيه النزعة الكونيّة لكي توجد»[30].

لقد كان لمفهوم الآخر في الثقافة الإسلاميّة أثره البليغ في تشكيل النواة الأرثوذكسيّة بشتّى فعاليّاتها وتوجّهاتها من النصّ القرآنيّ المؤسّس إلى النصوص الثواني؛ كالفقه والتفسير وعلم الكلام. والأمر ليس بِدعاً أو استثناء في تاريخ الأديان، ولاسيما تلك الممثّلة للخطّ الإبراهيمي، فقد اغتذت من فكرة الآخر وسخّرتها على ضروب عدّة في تشكيل كينونة عقديّة وثقافيّة خاصّة ومستقلّة؛ فالنصّ القرآنيّ، وهو يساير هواجس الجماعة المسلمة الناشئة واحتياجاتها الاجتماعيّة والثقافيّة، رسم هيئات مختلفة لهذا الآخر الخارجيّ كأهل الكتاب والنصارى واليهود والصابئة وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال والمنافقين والكفّار، والآخر الداخليّ كالمهاجرين والأنصار والأعراب وآل البيت. وفي كتب الفقه القديمة والحديثة على حدّ سواء حضور كثيف لمفهوم الآخر كأهل الأهواء والبدع والزيغ والضلال والفسوق والمرتدّ والأمْرَد والعبد وأمّ الولد والمرأة البَرْزة والخُنثى[31]. وفي تاريخ هذه الأمّة إشارات كثيرة منثورة في كتب الأخبار والمناقب عن عمق التوتّرات التي ولّدها مفهوم الآخر الداخليّ القائم على مجرّد الاختلاف في المقالة العقديّة شأن الجعد بن درهم أو عبد الله بن خباب. ولم ينأ الخطاب الفقهيّ المعاصر عن استثمار مفهوم الآخر وتوسيع مجاله وتنويع صوره في تناغم مع السياقات السياسيّة والحضاريّة والثقافيّة التي استدعت تفعيلاً مستجدّاً لهذا المفهوم يلبّي

28- المرجع نفسه، ص44.

29- Olson, Carl, Religious Studies: the Key concepts, pp. 167-168.

30- مفاهيم اصطلاحيّة جديدة، ص44.

31- الموسوعة الفقهيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، طباعة دار السلاسل، الكويت، ط2، 1404هـ/1983م، ج21، ص21.

الاحتياجات الطارئة للجماعات المسلمة في دول المنشأ أو دول المهجر[32]، ويصون المنوال المجتمعيّ من الاختراق والتصدّع[33].

1-4- في حدّ الخطاب:

تحوّل الخطاب، منذ النصف الثاني من القرن العشرين، إلى موضوع عابر للاختصاصات، أو بين اختصاصات[34] تتقاطعه مباحث شتّى، وهو على صلة وشيجة بمفاهيم مركزيّة شأن المقدّس والتفاعل والجسد والسلطة، وهذا يجعل الخطاب واحداً من المفاهيم التي تتّسم بتنوّع المنظورات والمناويل ومجالات الاشتغال. لكنّ الجميع يتّفق في أنّ الخطاب إنجاز تواصليّ مقنّن مظروف بمقام ومحكوم بفاعلين ومرفود بمؤسّسة تضبط المتدخّلين فيه وطرائق إجراء التواصل وتداول الدلالة بين جمهور الخطاب في سياق ضيّق وجزئيّ وسياق آخر موسّع وكلّيّ[35]. لذا، ليس الخطاب تواصلاً اعتياديّاً أو عفويّاً حتّى في أكثر المواقف التفاعليّة بساطة؛ بل هو حدث اجتماعيّ تواضعيّ يمتلك تاريخاً منغرزاً في المجتمع والثقافة، ومحروساً بمراسم صارمة تخصّ فحوى الخطاب (Tenor) وحقله (Field) ونمطه (Mode) تجعله أداءً عالي المأسسة موصولاً بالبنى الاجتماعيّة وعلاقات السلطة التي تتجلّى في أنظمة الخطاب واستراتيجيّاته، بما هي مناويل عاكسة للاعتقادات والقيم والمعارف والحسّ المشترك[36].

وتتعاظم أهمّيّة الخطاب في ارتباطه بالنخبة المنتِجة له والمؤسّسة الحاضنة والموجِّهة، فالنخبة مؤهَّلة لتمثيل الخطاب والأداء الطقسيّ المراقَب وتحقيق المغانم السلطويّة المرجوّة منه بوصفه واعياً بمراسم السوق اللغويّة واقتصاد العبارة، ومتملِّكاً المهارة التواصليّة والمعرفيّة. هم «مديرو العقل»[37]، الذين يوجّهون الجمهور ويراقبون الأفعال والعقول، ويضبطون نُظم الدلالة والمعرفة ويروّجونها تعبيراً عن وجهة نظر سلطويّة لها الإرادة والنفوذ، لذلك الخطاب إنجاز مؤسّسيّ له فاعليّة إيديولوجيّة تولّدت من العلاقة «بين خصائص الخطاب وصفات من يلقيه وسمات المؤسّسة التي تسنِد إليه أمر الإلقاء»[38]. ومن البديهيّ أن يكون الخطاب مجال السلطة ومسرحها ما دام يمتلك الشرعيّة في الكلمات وطرق الأداء والموقع المؤسّسيّ بما

32- القرضاوي، يوسف، في فقه الأقلّيّات المسلمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م.

33- فتاوى المرأة المسلمة، دار ابن حزم، القاهرة، 1428هـ/2007م.

34- Black Ledge, Adrian, Discourse and Power in Multilingual World, John Benjamin Publications, Netherlands and U.S.A, p. 8.

35- Van Dijk, the Study of Discourse, Discourse Studies, Sage Publications, London, Thousand Oaks and New Delhi, 2007, p. 19.

36- Fairclough, Norman, Language and Power, Longman Group, U.K, 1989, p. 40.

37- Van Dijk, Teun, Discourse and Power, p. 5.

38- بورديو، بيير، الرمز والسلطة، ص61.

يجعل للخطاب مفاعيل سحريّة عجيبة في الضمائر والعقول والممارسات؛ لأنّ «ما يعطي الكلمات وكلمات السرّ قوّتها، وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه، هو الإيمان بمشروعيّة الكلمات ومَن ينطق بها، وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتجه أو تولّده»[39]. وبهذا، أيّ خطاب، قطاعيّاً كان أو عموميّاً، إنّما يعكس وجهة نظر إيديولوجيّة وسلطويّة تنهض بها نخبة رمزيّة تمتلك حقّ النفاذ إلى مواقع الخطاب وتمريره إلى الجمهور وإقناعه بجدواه المعرفيّة وشرعيّة كلماته، وكأنّما الخطاب بكلّيّته غارق في إيديولوجيا السلطة بالقدر الذي تكون فيه السلطة برمّتها مجرّد ظاهرة خطابيّة، فالخطاب بهذا المعنى «هو طريقة للدلالة على مجال معيّن في الممارسة الاجتماعيّة من منظور مخصوص»[40].

على هذا النحو كان الخطاب الفقهيّ المعاصر أعتى الخطابات نفوذاً وانتشاراً بتأثير من التاريخ المؤسّسيّ العريق الذي أنتج رصيداً من الممارسة والشرعيّة والقداسة جعلته على الدوام موضع تثمين وثقة، ما يعكس قوّة المؤسّسة التي تتبنّاه وتصون انتشاره في المجتمعات المسلمة، على الرغم من تبايناتها المجاليّة والثقافيّة وتقلّبات مساراتها التاريخيّة. فحضور «الخطاب اللامتناهي في الزمان وتكرار دورانه يكشف عن السلطة التي تتمتّع بها الذات الجمعيّة وقدرتها على إنتاج السياسات الكفيلة بتحويله إلى حقيقة ثابتة ومعرفة راسخة لا تكفّان عن الحضور والترداد والتداول في مؤسّسات الأفكار شرحاً وتعليقاً وتأويلاً»[41]. لهذا ظلّ خطاب الفقهاء ناجعاً وصلباً؛ لأنّه وفيّ لإرث المؤسّسة ونسقها الأصوليّ، على الرغم مما يعلنه من تجديد وتكيّف واجتهاد وقدرة على مواكبة السياقات الراهنة، فهو خطاب حنينيّ منشدّ إلى الجذور ملتزم بمناويل القدماء ومقرّ بعلويّة النصّ على العقل وأسبقيّته على الواقع، «وطريقتنا تقوم على احترام ظواهر النصوص والتمشّي مع قواعد الدين العامّة»[42]. وهذا الانشداد إلى الماضي سمة غالبة وجوهريّة في الخطاب الفقهيّ المعاصر الذي يعدّ السلف نموذجاً وأصلاً في القياس والمحاكاة، فلا بدّ من «فهم الدين على طريقة سلف هذه الأمّة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه من ينابيعها الأولى»[43]. إلى ذلك، يفعّل الخطاب الفقهيّ المعاصر سحر الماضي في الضمير والذاكرة ملغياً خصوصيّة الراهن ومفاعيله في الفكر حتّى يصون التواصل الموهوم مع الأصول. يقول القرضاويّ: «إنّ واجبنا أن نرتفع بالواقع إلى أفق الشرع لا أن ننزل بالشرع إلى حضيض الواقع»[44].

39- المرجع نفسه، ص56.

40- Weiss, Gilbert and Wodak, Ruth, Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity, Palgrave Ma - millan, New York and London, 2003, p. 16.

41- سرحان، هيثم، خطاب الجنس: مقاربات في الأدب العربيّ القديم، المركز الثقافيّ العربي والصندوق، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2010م، ص21.

42- الغزاليّ، محمّد، الإسلام والأوضاع الاقتصاديّة، دار الكتاب العربيّ، مصر، (د.ت)، ص16.

43- عبده، محمّد، الأعمال الكاملة، تحقيق: محمّد عمارة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط1، 1414هـ/1993م، ج1، ص181.

44- القرضاويّ، يوسف، خطابنا الإسلاميّ في عصر العولمة، دار الشروق، ط1، 1434هـ/2004م، ص146.

2- تجلّيات الآخر في الخطاب الفقهيّ المعاصر:

على الرغم من موجات التعصير التي شهدتها المجتمعات العربيّة والمسلمة بدرجات متفاوتة خاصّة بنشأة مشاريع الدولة الوطنيّة بعد الاستقلال، يُظهِر الواقع أنّ البنى الذهنيّة والأنظمة السلوكيّة والأبنية الاجتماعيّة والأرصدة الثقافيّة ما زالت في حالة فصام أو اغتراب عن راهن الحداثة بوصفها منوالاً في التفكير وطريقة في العيش والممارسة. وهذا أدّى إلى ضرب من التأبيد المؤسّساتيّ لخطابات استمرّت في الفعل والحضور الكثيفين والقدرة على معايشة الجمهور الدينيّ والاستجابة لاحتياجات السوق الدينيّة، ومنها الخطاب الفقهيّ المعاصر الذي كيّف نفسه مع العولمة وإكراهاتها في طرائق الخطاب وموضوعاته وميولات جمهوره ومحاضنهم الثقافيّة وكأنّما «العولمة خدمت الموجة الدينيّة»[45]. وهذا سمح لخطاب الفقهاء أن يوسّع اهتماماته من الحيض والنفاس إلى مشكلات الاستنساخ والتكنولوجيا والديمقراطيّة[46]. لكنّ الخطاب الفقهيّ المعاصر كان مطالَباً بأن يستثمر أدواته الإجرائيّة والمفهوميّة والمعرفيّة حتّى يتغلغل في معيش الجموع المؤمنة توجيهاً ومراقبة، وهو ما لا يتأتّى إلا بإحياء مقولة الآخر على اختلاف صورها ومستوياتها، فنوّع في وجوهها من الآخر الخارجيّ الذي يتناقض مع الأمّة ثقافيّاً وحضاريّاً وعقديّاً إلى الآخر الداخليّ، الذي يمرق عن المنوال، ويأبى الانصهار في الجمعيّة الثقافيّة لهذه الأمّة؛ بل إنّ هذا الخطاب، وهو ينشئ صرح الآخر، تشرّب الكون الثقافيّ للجمهور المؤمن بأن راعى ضوابطه الجندريّة البطريركيّة بالقدر الذي سعى إلى تجذير طرائق المعيش المشترَك بطقسيّه واجتماعيّه.

2-1- الآخر الجندريّ:

كان ب. بورديو (P. Bourdieu) على صواب كبير حين نعت الجندر بأنّه «النظام الصامت»[47]، فهو يخترق الأجساد والفضاءات والطقوس والتفاعلات، ويسكن في صميم المؤسّسات الاجتماعيّة والمعاني الثقافيّة من ألوان الملبس والختان إلى طقوس الصلاة والموت. وبما أنّ النظام الجندريّ يدمج البيولوجيّ والفزيولوجيّ في الثقافيّ والاجتماعيّ، فهو يحوّل الهويّات والأدوار إلى ضرب من البداهة أو الفطرة الإلهيّة بتعبير الفقهاء بما لا يثير السؤال عنها، أو يدعو إلى تحويرها ومراجعتها، وكأنّما المذكّر والمؤنّث «يعملان مثل مشغّل رمزيّ ينتج معايير ومعنى في كلّ لحظات الحياة»[48]. بيد أنّ الجندر لا يشتغل منفرداً أو معزولاً، وإنّما هو نظام على صلة بالجنسانيّة (Sexuality) والبطريركيّة (Patriarchy) الإسلاميّتين

45- روا، أليفييه، الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة: صالح الأشقر، دار الساقي، بيروت، 2012م، ص249.

46- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت والدار البيضاء، ط3، 2004م، ص193.

47- بورديو، بيار، الهيمنة الذكوريّة، ص56.

48- Gwonnet, Christine et Neveu, Erik, Féminins/Masculins: sociologie du genre, Armand Colin, Paris, 2007, p. 11.

اللتين تفرضان ترتيبات صارمة ومتكاملة تجمع كلّ مجالات الحياة على أساس سياسة الاختلاف الجنسيّ بين المذكّر والمؤنّث بوصفها معياريّة وطبيعيّة تعزّز الهويّات الجندريّة القائمة على الهيمنة الذكوريّة. فالمسلمون «يستخدمون سياسات الاختلاف الجنسيّ بوصفها نظاماً لإنتاج سلسلة من المعايير والقيم والمكانات والمحظورات والالتزامات والعقوبات التي تشكّل أخلاق المذكّر والمؤنّث»[49]. ويحتاج النظام الجندريّ إلى فاعلين يصونونه ويبرّرونه أو ما تسمّيه ج. باتلر (J. Butler) قوى الضبط الداخليّة وهي النظام البيتيّ، وقوى الضبط الخارجيّة وهي الفضاء الاجتماعيّ[50]. وهو ما يستدعي خطاباً يتمثّل هذا النظام الجندريّ، ويذود عن مجموع ترتيباته من أدوار وعلاقات وممارسات حتّى يكون معبِّراً عن منظور قوى الهيمنة وتوجّهات المنوال المجتمعيّ والنسق الثقافيّ. لذا خطاب الفقهاء أكثر الخطابات المعنيّة بالجندر ما دام صناعة ذكوريّة وبطريركيّة تجعل الأنثى نوعاً من الآخر في الطقوس والفضاء والتفاعلات.

بما أنّ الأنثى في منظور الفقيه «مصدر رغبة وفتنة وانتهاك اجتماعيّ»[51]، فهي ضرب من الآخر الجندريّ الذي يجب أن يستقلّ بأحكام مخصوصة تتجلّى في عيانيّتها وتفاعلاتها وطقوسها، ولاسيما أنّ المعيش المعاصر يعجّ بالتماسّات، ويتيح هامشاً متنوّعاً من المناورة للأنثى والرجل. لذا لا بدّ من رسم حدود مائزة وهويّات معلومة تتقصّد إقصاء الأنثى من الفضاء العامّ، أو تضييق حركيّتها الجسديّة وسحر حضورها المظهريّ. فالخطاب الفقهيّ المعاصر يتشدّد في مراقبة السلوك الأنثويّ، ويسيّجه بضوابط صارمة تمنع كلّ احتكاك فعليّ أو مفترَض حتّى في أكثر الفضاءات قداسة وروحانيّة، وهو المسجد، فيقنّن حركتها، ويفرض عليها عزلة ماديّة ورمزيّة تجعلها خطراً محدِقاً بعالم الذكور؛ «إنّ المرأة مأمورة بالستر والبعد عن كلّ ما يثير الرجال حال خروجها من منزلها عموماً، وإلى المسجد خصوصاً»[52]. لذا تنقلب الأنثى إلى كينونة مخصوصة تهدّد بجسدها البنية الاجتماعيّة واستقرار مواضعاتها وانسيابيّة المعيش، وتفسد نقاء أمّة المؤمنين، وتنثر فيها الفوضى العارمة، فتتحوّل إلى آخر يقتضي هيئة طقسيّة خاصّة في الصلاة كأن «تجمع المرأة نفسها في الركوع فتضمّ مرفقيها إلى الجنبين (...) وتنحني قليلاً في ركوعها ولا تعتمد ولا تفرج بين أصابعها (...) وفي سجودها تفترش ذراعيها وتنضمّ وتُلزق بطنها بفخذيها؛ لأنّ ذلك أستر لها، فلا يُسنّ لها التجافي كالرجال»[53]. لهذا، يمارس الفقيه المعاصر بتمييزه وتخصيصه المسلَّط على الأنثى عنفاً رمزيّاً خفيّاً

49- Anwar, Etin, Gender and Self in Islam, Routledge, London and New York, 2006, p. 16.

50- Butler, Judith, Undoing Gender, Routledge, London and New york, 10 th Edition, 2004, p. 40.

51- Lachheb Monia, le corps voile, p. 175.

52- بن سعد، عادل، الجامع لأحكام الصلاة، الكتاب العالميّ للنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2006م، ص151.

53- الموسوعة الفقهيّة، ج8، ص89.

يسجنها في كون طقسيّ خانق ويشعرها بالمخاطر المتأتّية من جسدها أينما حلّت من الفضاء العامّ المدنّس إلى الفضاء المسجديّ المقدّس.

وكثيراً ما يسعى الخطاب الفقهيّ المعاصر إلى إنتاج أحكام فقهيّة نسويّة تمثّل سلسلة من البرامج الجندريّة تستهدف تحجيم الحضور الأنثويّ ومراقبته بصرامة بما يعزّز دونيّتها وهامشيّتها في الفضاء الاجتماعيّ، وهذا يشتمل على كلّ وجوه الحياة اليوميّة كالعمل والتعليم والأنشطة الرياضيّة والترفيهيّة، معتبراً هذه الخصوصيّة حدّاً تشريعيّاً وضرورة مجتمعيّة ما يضيّق من هامش حريّتها المدنيّة، ويجعلها كائناً موسوماً في الفضاء الاجتماعيّ بالعزل أو الشذوذ؛ فالفقيه المعاصر يقنّن الفضاء المدرسيّ تقنيناً جندريّاً، ويتخيّر له منوالاً هندسيّاً ومعماريّاً يحوّل الأنثى إلى آخر معزول في فضاء يُفترَض أن يكون تشاركيّاً وتفاعليّاً؛ ذلك أنّه يشترط «أن يوجد انفصال جزئيّ داخل قاعات الدرس؛ بحيث يكون الطلبة في جهة والطالبات في جهة أخرى، ويُفضَّل أن تكون الطالبات في مؤخّرة القاعة والطلبة في مقدّمتها (...) ويُفضَّل أن يكون لهنّ باب خلفيّ خاصّ بهنّ»[54]. أليس عزل الأنثى وتخصيصها بحيّز متأخّر في فضاء التدريس إقصاء منهجيّاً يلبّي متطلّبات النظام البطريركي الذي يبرّه الخطاب الفقهيّ المعاصر ويشرّعه؟ لقد عزّز الخطاب الفقهيّ المعاصر صلابة النظام الجندريّ وسيادة المذكّر عندما جعل المسلمات «هنّ الضحايا المفضّلات للهيمنة الرمزيّة»[55].

وتتعاظم في خطاب الفقيه المعاصر نزعة التحريم التي يسلّطها على المسلِمة بوصفها أنثى تمثّل الآخر الجندريّ لها جسد مخصوص يخرجها من معيار الشخص الطبيعيّ في نظر الفقهاء، فالحالات الفزيولوجيّة التي تعتري المرأة، كالحيض أو النفاس، تستحيل مبرّراً تشريعيّاً لعزل الأنثى عن كثير من الطقوس كالصلاة والصوم والطواف والمكوث في المسجد ولمس المصحف[56]. وكذلك الأمر في طهارتها من النجاسة ومصافحتها من قبل الرجل، فالمفتي يقرّ قائلاً: «لا تجوز المصافحة»، أو «تتمّ المصافحة بقفّاز بلا غمز»[57]. وتنسحب فلسفة المنع في الخطاب الفقهيّ لتشتمل على أشكال الزينة والملبس التي يمكن أن تقوّض متانة الترتيبات الثقافيّة، وتعبث بالنظام بسبب الطاقة الإيروسيّة الكامنة في جسد الأنثى، فيعدّد المحاذير التي يجب أن تُراعى، «يلزم أن يكون ما تتحجّب به المرأة خالياً من دواعي الإثارة والريبة والافتتان وأن

54- مجموعة الفتاوى الشرعيّة الكويتيّة، ج21، ص319.

55- Ayed, Samira, Identité sexuée et violence symbolique, p. 31

56- فتاوى المرأة المسلمة، ص56.

57- معاش، جلال، 1000 مسألة في بلاد الغرب مطابقة لفتاوى السيّد صادق الشيرازيّ، مكتبة هيئة الكويت، الكويت، ط2، 1427هـ/2008م، ص325.

لا يحكي تقاطيع البدن المثير»[58]. وهذا يجعل الخطاب الفقهيّ المعاصر منتِجاً للعنف الرمزيّ، ومكرّساً له عبر جملة من الوسوم والطقسيّات التي تختصّ بجسد الأنثى ذريعة لتخصيصها بحشود من التشريعات والتبريرات، وكأنّما الفقيه يعمل على «استخدام الجسد في تشريع إجحافات اجتماعيّة»[59]. وبذلك، الأنثى قبل أن تكون الآخر الدينيّ هي الآخر الثقافيّ، كما أسّست الثقافة صورتها ومنزلتها ليتحقّق التوافق بين نظام الخطاب ونظام الجندر؛ أي بين الفقيه بعباراته والمجتمع بترتيباته، وكأنّما آلية العنف الرمزي المؤسّسة على سياسة الاختلاف الجنسي «ليست مؤيَّدة دينيّاً فحسب؛ بل هي إلى ذلك متجذِّرة في البناء السوسيوثقافيّ للمسلمين»[60].

2-2- الآخر الاجتماعيّ:

البشر حيوانات ثقافيّة ومصنوعات اجتماعيّة محكومة بمنوال مستدمَج في العقول والأجساد، ومنثور في فضاءات الحياة على تنوّعها، لذلك عليهم أن يلبسوا أدوارهم الثقافيّة بكلّ عناية وإتقان، وأن يتموضعوا في النسيج العامّ تحقيقاً للانتظام والانسيابيّة. وكلّ مروق عن الدور يهدّد متانة البنية، ويحدث فيها من الخروقات ما يهدّد النمط في حدّ ذاته، و«سلوك الإنسان حين لا يكون محكوماً بالأنماط الثقافيّة-وهي أنظمة من الرموز ذات مغزى-فإنّه يصبح غير قابل للضبط تقريباً، وبعبارة أخرى يصبح مجرّد فوضى عارمة من الأفعال التي لا طائل تحتها»[61]. لهذا، صونُ النمط هو الرهان الأساس لكلّ سلطة وبالضرورة لكلّ خطاب وإن تباينت الحقول والاستراتيجيّات. ونجاح المجتمع رهين ما يغرسه في أفراده من برامج ذهنيّة وسلوكيّة أو ما يسمّيه ب. برجر «إقامة قواعد ومعالم مرجعيّة»[62]. لذا كلّ خطاب مؤسّسيّ هو معيّاريّ بالأساس يهدف إلى تنميط المعاني والأفعال على غرار الخطاب الفقهيّ المعاصر الذي يستبطن منوالاً وقواعد ومحاذير يمرّرها ويلقّنها لجمهوره ليتقمّصها ويدعمها في المعيش اليومي. وكلّ خروج أو عصيان ينجرّ عنهما ضرب من الإقصاء ينقلب بسببه الفرد أو المجموعة إلى آخر شاذّ لا يتوافر على استحقاق الانتماء، ولا تملّك الهويّة الجمعيّة؛ لأنّ «إنجاز الدراما يعتمد على الأداءات المكرورة لأدوار محدَّدة من طرف الفاعلين الموجودين»[63].

لقد واجه الخطاب الفقهي المعاصر انفلاتات سلوكيّة عارمة بسبب التأثيرات الهائلة للعولمة الضاغطة، وهو ما خلق تصدّعاً بنيويّاً هدّد الأبنية الاجتماعيّة والأنساق الثقافيّة، ويستلزم من مؤسّسة الخطاب أن تقارعه

58- الغزالي، محمّد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، ص45.

59- شيلنغ، كريس، الجسد والنظريّة الاجتماعيّة، ص136.

60- Anwar, Etin, Gender and Self in Islam, p. 30.

61- غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة محمّد بدويّ، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، كانون الأول/ديسمبر 2009م، ص153.

62- برجر، بيتر، القرص المقدّس، ص49.

63- B, Peter and L, Thomas, the Social Construction of Reality, p. 92.

بما لها من سحر ونفوذ. لذا عَدَّ الفقيهُ المعاصر كلّ ممارسة حادثة، وكلّ سلوك ناشئ لا يراعي المعيّاريّة أو المشتركيّة بِدْعاً من الأمر، ولو كان تحت «عنوان التجديد والتطوير»؛ لأنّه «هو التخريب والتبديد»[64]، بما يخلق خطراً على الحدود الداخليّة (Internal Boundries) يهدّدها بالقدر الذي يمثّل مشغلاً للمجتمع وبؤرة اهتمام لدعم البنية ذاتها، فالقوّة «التي تمثّل خطراً على الشخص المهمِل هي ملازمة بوضوح لبنية الأفكار: قوّة تتوقّع البنية أن تحمي بها نفسها»[65]. فزينة الأنثى في منظور الفقيه السنّيّ والشيعيّ على حدّ سواء مأتى الفتنة، ولا بدّ من مراقبتها بعناية شأن طلاء الأظافر «إنّ المناكير لا يجوز للمرأة أن تستعمله إذا كانت تصلّي؛ لأنّه يمنع من وصول الماء»، و«هذا الفعل من خصائص نساء الكفّار»[66]، وكذلك الشأن بالنسبة إلى العدسات اللاصقة «يحرم إظهار الزينة»[67]. ولا مناص للخطاب الفقهيّ المعاصر من تشغيل مفهوم الفتنة لمقارعة هذا الخروج، فيَعدّه شاذّاً لا يليق بأخلاق الأمّة ويستهدف كمالها ونقاءها، ويتحوّل الفرد المسلم إلى آخر اجتماعيّ منبوذ ومرفوض على الرغم من الانتماء العقدي والطقسي؛ لأنّ الفتنة «إمّا غير مسموح بها، وإمّا مراقبة بإحكام ومضمونة بمجموعة من الخبراء»[68].

ويبدي الخطاب الفقهيّ المعاصر حساسية عالية إزاء المعيش الإسلامي المستجدّ في التعليم والعمل، متعلّلاً بمفهوم الاختلاط الذي يناقض سياسة الفصل الجندريّ والتمييز بين الجنسين في الفضاء العامّ؛ لأنّه على وعي بأنّ العبث بالمسافات الفضائيّة الفاصلة بين الأجساد تهديد جسيم للنمط يفتح منافذ الفوضى. لهذا يَعدُّ الفقيه المعاصر، كما نظيره التراثيّ، الاختلاطَ اعتداءً عمليّاً ورمزيّاً على الأعراض الجمعيّة: «لا يجوز الاختلاط بين الرجال والنساء بعمل حكوميّ، أو بعمل في قطاع خاصّ، أو في مدارس حكوميّة أو أهليّة»[69]. وكلّ من يكسر هذه الحدود والمحاذير يخرج من عقد الأمّة، ويفقد الانتماء إليها وإلى ضوابطها، والاختلاط هاجس يؤرّق الخطاب الفقهيّ المعاصر؛ لأنّه يعصف بالحدود الداخليّة، ويخرّب نظام التمايز، ويفتح المجتمع على الشرور والنجاسات. ولا يفوت الفقيه المعاصر أن يستثمر خطابه في التصدّي للأشكال الملبسيّة الجديدة بوصفها تهديداً للنموذج السائد والراسخ بما يخلق هامش فوضى للمؤمنين، حتّى تلك التي تراعي الاعتبارات الشكليّة مثل الحجاب المعاصر، وما طرأ عليه من تحويرات في الشكل واللون يَعدُّها الفقيه ضرباً من التحايل والالتفاف على القواعد الضمنيّة للستر والعفّة. فهو ضرب من «الحجاب المتموّض»، ويَعدّه «نوعاً

64- القرضاوي، يوسف، خطابنا في عصر العولمة، ص11.

65- Douglas, Mary, Purity and Danger, p. 114.

66- فتاوى المرأة المسلمة، ص11.

67- 1000 مسألة في بلاد الغرب، ص293.

68- Bell, Catherine, Rituals: Perspectives and Dimensions, p. 45.

69- المسند، محمّد، فتاوى النظر والخلوة والاختلاط، فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء، دار القاسم، الرياض، ط1، 1415هـ، ص44.

من التبرّج؛ لأنّه حجاب في المادّة، لكنّه ليس حجاباً في المعنى»[70]. لذا، هذا الضرب من الخطاب المعاصر يستهدف جزءاً من المسلمات انخرطنَ في موجة جديدة تهدّد النظام الثقافيّ برمّته، وتفسح المجال أمام انزياحات أخرى، ولا سبيل إلى ردع الفوضى الأنثويّة إلّا بالتشكيك في أهليّة المسلمات للانتماء إلى الأمّة وضوابطها، بما يعني إقصاء ضمنيّاً وخفيّاً هو من أشكال العنف الرمزي الذي يضيّق على الأنثى معيشها اليومي، ويَعدُّها آخر يعبث بالأنظمة الجندريّة والفضائيّة والأخلاقيّة، ولاسيما أنّ الجسد يرتسم عليه نظام المجتمع بأكمله، وقيمُه الشرعيّة «هي تلك التي تُقرأ على الجسد»[71].

بما أنّ الخطاب الفقهيّ المعاصر معبِّر عن منظور مؤسّسة الخطاب وجمهوره في آن، فهو يتقمّص نظامه الاجتماعي ونسقه الثقافي لممارسة ضبط سلوكيّ وأخلاقي عالي الصرامة، مستهدفاً كلّ الذين يمرقون عن النمط السائد، ويؤسّسون معايير جديدة مخالفة لثوابت الأمّة. فالمجتمعات الإسلاميّة تمتلك نظاماً مؤسّسيّاً (Institutional Order) يمثّل «العالم البشريّ للنمط والتنظيم وللطرق المؤسّسة للقيام بالأشياء»[72]، وعلى النظام الفرديّ أن يستجيب لمناويله وترتيباته وكلّ ممارسة لا تطابق السائد تتعرّض للتشهير والإدانة مثل حلق اللحية أو الوشم بالنسبة إلى الرجال[73]. فالخطاب الفقهيّ المعاصر، وهو يراقب معيش المسلمين، محكوم بهاجس الهويّة الجمعيّة التي يجب أن تتجلّى بشكل عموميّ يضيّق هوامش الشذوذ والاختراق التي تهدّد النظام الجنسانيّ الإسلاميّ، لذا يمتلك الفقيه المعاصر «الآليات التي تتحكّم في صياغة النظم الفكريّة والمعرفيّة والبرامج التي تعمل على إخضاع إرادة الأفراد وسلوكهم وممارساتهم لمنظومات قيميّة متعالية»[74]، وكأنّما صورة الذكر أو الأنثى قوالب جنسانيّة منمذَجة ومعيَّرة بشكلٍ كلّيّ لا يجوز التساهل فيها، وما على الفقيه المعاصر إلّا أن يشغّل خطابه الفقهيّ لممارسة الردع بوصفه «عوناً بطريركيّاً»[75] حتّى لا ينقلب الآخر الشاذّ إلى مألوف مجتمعيّ يجاور السائد ويقاسمه الحقّ في الشرعيّة.

2-3- الآخر الفكريّ:

لقد ألفت المؤسّسة الدينيّة الحديثة نفسها في مواجهة خطابات جديدة تتبنّاها نخب رمزيّة ذات منظورات فكريّة مختلفة، وتسعى إلى حيازة موقع لها في السلطة والهيمنة الإيديولوجيّة شأن المتخصّصين في ميادين الإعلام والبحث العلميّ والاجتماعيّ والإنسانيّ، وهي نخب يمتدّ مجال اهتمامها إلى الحقل الدينيّ نصوصاً

70- فضل الله، محمّد حسين، دنيا المرأة، دار الملاك، لبنان، (د.ت)، ص141.

71- Ayed, Samira, Identité sexuée et violence symbolique, p. 31.

72- Jenkins, Richard, Social Identity, p. 17.

73- فضل الله، محمّد حسين، المسائل الفقهيّة (المعاملات)، دار الملاك، بيروت، ط1، 1430هـ/2009م، ص58-59.

74- سرحان، هيثم، خطاب الجنس، ص57.

75- Walby, Sylvia, Theorizing Patriarchy, Basil Blackwell, Oxford and Cambridge, U.K and U.S.A, 1991, p. 124.

وممارساتٍ وأنساقاً. وهذا يهدّد سيادة المؤسّسة الدينيّة وخطابها في مقام أوّل، ويعرّض النموذج الرمزيّ والمنوال المجتمعيّ إلى التحوّل ومفارقة الرقابة المؤسّسيّة الدينيّة، فتعمل على اصطناع آخر داخليّ تجعله عدوّاً عمليّاً مباشراً وتنزع إلى «توظيف الصراع الرمزيّ لتعزيز التماسك الداخليّ للجماعة على المستوى العاطفيّ أو الإيديولوجيّ»[76]؛ لذا عمد الخطاب الفقهيّ المعاصر إلى استهداف الآخر الفكريّ المختلف في المنطلقات والأدوات والرهان، فتسمه بجملة من الأسماء التي تحمل شحنة دلاليّة سلبيّة شأن المستغرِبين والمتغرِّبين والعلمانيين وأنصار المدنيّة أو دُعاة الحضارة الغربيّة أو دعاة الشيوعيّة والديمقراطيّة. فهذه النزعات ضرب من الكفر الصريح ومخالفة لروح الإسلام كما يصوّرها الخطاب الفقهيّ «الديمقراطيّة نظام أرضيّ يعني حكم الشعب للشعب، وهو بذلك مخالف للإسلام، فالحكم لله العليّ الكبير، ولا يجوز أن يُعطى حقّ التشريع للبشر كائناً من كان»[77]. لذا، الآخرُ الفكريّ الذي يتبنّى نظاماً سياسيّاً يقوم على المشاركة، ويلغي مسالك السلطة التقليديّة، يتحوّل بمفعول الخطاب الفقهيّ إلى عدوّ للإسلام وخطر داهم يستهدف الأمّة، وهو موقف يتوافق فيه يوسف القرضاوي وسيّد قطب وأيمن الظواهريّ والنخبة الدينيّة الأصوليّة في تصوّرها عن اللائكيّة والديمقراطيّة والعلمانيّة[78]. وهل ثمّة عنف رمزيّ أعتى من هذا في تجييش مشاعر المؤمنين وتأليبهم على تعصير الحياة السياسيّة والداعين إليها؟

وتقترن صورة الآخر الفكريّ بنمط من الممارسات ينطوي على جملة من المفاهيم والمعاني التي تتناقض والنمط المجتمعيّ التقليديّ الذي تتموقع فيه نخبة الفقهاء بما يؤدّي إلى انحسار سلطانهم وظهور خطابات جديدة وأنساق طارئة. لذلك يقارعون هذه القيم الناشئة والمستجدّة، ويستهدفون القوى الثقافيّة التي تدعمها وتبرّرها، ويرون الأمر شبيهاً بمؤامرة حضاريّة يدبّرها هذا الآخر الشيطانيّ: «تغلّب أولو الأهواء والشهوات المفسدون في الأرض، ورفعوا عقيرتهم بالدعوة إلى شهواتهم الشيطانيّة بدعوى المدنيّة والتجديد، فسمّوا تبرّجَ النساء حرّيّة وزينة وجمالاً، والحياءَ والحشمة والقرار في بيوتهنّ حبساً وتأخّراً»[79]. والفقيه المعاصر؛ إذ يصطنع من الآخر الفكريّ عدوّاً، إنّما يدفعه هاجس السلطة الرمزيّة التي يمتلكها خطابه، وما ينطوي عليه من خرائط ذهنيّة[80] تسيّر أفعال الجمهور الدينيّ، وكلّ اختراق في المفاهيم أو المعاني الجمعيّة يعبث بالاتّساقات (Uniformities) الناجمة عن التطابقات (Identifications) التي تخلق «حالة

76- أكوافيفا (سابينو) وباتشي (إنزو)، علم الاجتماع الدينيّ، ص130.

77- https://islamqa.info/ar/107166 موقع الإسلام سؤال وجواب، 21 كانون الأول/ديسمبر 2016م.

78- Etienne, Bruno, Islam et liberté: une salutaire complexité, la pensée de Midi, n°19, 2006, p. 78.

79- أبو السمح، عبد الظاهر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مقالات كبار العلماء، دار أطلس الخضراء، الرياض، 1431هـ-2010م، المجموعة الأولى، ج1، ص138.

80- يعرّفها أ. كوهن بأنّها «جزء من مخزون الأفراد الثقافي، تتراكم عبر الأجيال لذلك تعبق برائحة الماضي بشكل كبير»: Cohen, Anthony, the Symbolic Construction of Community, p. 77.

الاندماج الثقافيّ»[81] بين أعضاء الجماعة بما يبعثر انتظام الهويّة وتشاركها. وهذا منبع التوتّر والقلق اللذين يعيشهما الخطاب الفقهيّ المعاصر، وهو يواجه عوالم اجتماعيّة وثقافيّة متحوّلة ومتسارعة وضاغطة يعسر التحكّم فيها وإدارتها بالطرق المعهودة، ولا سبيل إلى مواجهتها إلا باستهداف النخب السياسيّة والفكريّة الداعمة لتحديث المجتمعات المسلمة بتحويلها إلى موضوع إدانة، ويدعو إلى عدم «تمكين الفئات اللادينيّة لتساهم في توجيه المرحلة القادمة للأمّة بترويج فكرها المستورَد ومفاهيمها الدخيلة تحت عنوان التجديد والتطوير»[82].

تنطوي صورة الآخر الفكريّ، كما رسم ملامحها الفقيه المعاصر، على ضرب من الصراع على السلطة في المجال العموميّ، وإدارة الشأن العامّ، فالآخر الفكريّ منوال في المفاهيم والممارسات ينافس المؤسّسة الدينيّة شرعيّتها وسلطانها على جموع المؤمنين. وكلّ صراع على السلطة مقرون بالصراع على الخطاب وتملّكه وتداوله بين الجمهور ما دام الخطاب آلية مؤسّسيّة تحرسها نُخَب وتذود عن مصالح مجتمعيّة واسعة. لهذا، الفقهاء المعاصرون، بوصفهم «صُنّاع المعرفة والمعتقدات والمواقف والمعايير والقيم والأخلاق والإيديولوجيّات العموميّة»[83]، يسلّطون عنفاً رمزيّاً مكثّفاً على الآخر الفكريّ وخطابه، متقصّدين تبخيسه، وكشف مقاصده المخرِّبة والمدمِّرة، «فقد أعدّوا العدّة وأجمعوا أمرهم سرّاً وعلانية للقضاء على ما تبقّى من روح الإسلام في نفوس أتباعه»[84]. وهذا مفهوم لأنّ الدين بمؤسّساته النافذة يتملّكه هوسُ المحافظة على الانضباط والضبط الاجتماعيّين في وجه أيّة محاولة لتعديل النموذج المجتمعيّ أو مراجعته، بما يعني إعادة توزيع السلطة بمغانمها ومواقع النفوذ فيها؛ أي استهداف قوى الهيمنة الفكريّة والماديّة التي تقف وراء الخطاب، وتنغرز في كلّ مسامّ الجسم الاجتماعيّ، فيكون استعداء الثقافة السائدة وتكفيرها مجال العنف الرمزيّ لهذا الخطاب الفقهيّ ومكمن نجاعته في آنٍ عندما تنظر النخب الدينيّة «إلى الثقافة المحيطة باعتبارها اعتداء على الدين»[85].

2-4- الآخر العقديّ:

كثيراً ما تقترن فكرة الآخر بالمخاوف والتهديدات التي يمكن أن يضمرها أو يتسبّب فيها، وهو ما يمنح الخطابات السلطويّة على اختلاف مجالاتها مبرّرات ومادّة معرفيّة ونفسيّة لسياسة الجماهير وإدراجها

81- Scott, John, Conceptualising the Social World, p. 20.

82- القرضاويّ، خطابنا الإسلاميّ في عصر العولمة، ص11.

83- Van Dijk, Teun, Discourse and Power, p. 32.

84- ابن إبراهيم، عبد الملك، إلى الشباب السعوديّ، مقالات كبار العلماء بالصحف السعوديّة القديمة، مج 2، ج2، ص178.

85- روا، أولفييه، الجهل المقدّس، ص199.

في استراتيجيّات خفيّة لا تعيها ولا تدرك تفاصيلها؛ فالخطاب الفقهيّ المعاصر، مستفيداً من إرث تاريخيّ من المواجهات والتوتّرات، يتوسّل بالآخر الغربيّ المخالف في العقيدة والمنوال المجتمعيّ والأكوان الثقافيّة لجعله عدوّاً جمعيّاً وأبديّاً. وهذا يحقّق مغنمين متآلفين: أوّل يتّصل بتبرير الإخفاقات الحضاريّة والسياسيّة بردّها إلى فكرة المؤامرة، وثانياً بتحقيق لُحمة قويّة بين الجموع المؤمنة باشتراكها في مواجهة هذا الآخر الغربيّ وضرورة التحصّن في القلاع الثقافيّة التقليديّة باعتبارها محاضن أصيلة ونقيّة وإلهيّة. وخيار المؤسّسة الدينيّة، باعتبار «الوثنيّة الجديدة في الإسلام مقترنة بالنفوذ الغربيّ»[86]، يعكس الإكراهات التي واجهتها لاستيعاب تحوّلات المعيش المعاصر في عجزها عن الانخراط والتجديد، واللّوذ بالأصول الأثيلة واستعادتها في شكل «تجارب دينيّة مهجورة لكنّها مودَعة في مخزن التراث بما يدعم محفِّزات التجديد الدينيّ»[87]. وليس ثمّة ما هو أكثر دلالة على استعداء الآخر الغربيّ العقديّ من التشهير بالجديد بوصفه علامة على التفسّخ والابتداع، ومأتى الخراب الجماعيّ، «وربّ جديد كان مبعث شقاء ودمار على الإنسان، وربّ قديم شهدت الدنيا كلّها أنّه كان ولا يزال ينبوع سعادة وخير له»[88]. لذا الآخر الغربيّ، مخالفاً عقديّاً، سيكون رأس مال رمزيّاً غنيّاً وفعّالاً يخترق الخطاب الفقهيّ المعاصر وهو يعالج موضوعات التقنية وحقوق الإنسان والمجال العموميّ والنظم الإداريّة والقانونيّة، ما يتيح له التواصل مع إرث فقهيّ وعقديّ راسخ في التاريخ والمخيال والضمير.

مهما اختلفت صور الآخر العقديّ، كالمسيحيّ أو اليهوديّ أو «الكافر»، فهي تأتلف في دلالتها على العداوة التاريخيّة والحضاريّة لأمّة المسلمين، وهذا يمنح الخطاب الفقهيّ المعاصر ذخيرة معرفيّة واستدلاليّة ذات مردوديّة إقناعيّة هائلة يمتح منها مبرّرات استعدائه ليماثل آخر الراهن بآخر السالف في تطابق يستثمر ذاكرة المؤمنين بوصفها «أصلاً تجاريّاً»[89]، ويفعّلها لخلق وهم عقديّ بالتماثل. فمسيحيّ الحاضر ليس إلّا امتداداً لمسيحيّ الماضي؛ «لأنّ النصارى الآن هم النصارى في عهد النبوّة، يعني النصارى الذين نزل القرآن في شأنهم ووصفهم بالتثليث وبتأليه المسيح ونحو ذلك، هم الموجودون الآن»[90]، وكأنّما الخطاب الفقهي المعاصر يحيا تواصليّة وهميّة مع الذاكرة ملغِياً كلّ الراهن بخصوصيّاته وسياقاته المختلفة، مغرِقاً جموع المؤمنين في أجواء شعوريّة وفكريّة مغلوطة. ويحرص الفقيه المعاصر على تعميم هذه المواجهة مع الآخر العقديّ الغربيّ لتشتمل على مؤسّساته الدينيّة الرسميّة شأن الفاتيكان الممثّل الروحيّ والسياسيّ

86- المرجع نفسه، ص213.

87- أكوافيفا وباتشي، علم الاجتماع الدينيّ، ص160.

88- البوطيّ، محمّد سعيد، العقوبات الإسلاميّة، المجلس الوطنيّ للثقافة، الكويت، (د.ت)، ص18.

89- Etienne, Bruno, Islam et liberté, p. 79.

90- http://www.qaradawi.net/new/Articles-312.

للمسيحيين الكاثوليك[91] والآخر الفرديّ في وجوه التماسّ معه، فيُعدُّ رمزاً للنجاسة المادّيّة والمعنويّة التي تمثّل خطراً على طهارة الأمّة ونقائها، وتدفع الجموع المؤمنة إلى نوع من القطيعة؛ لأنّ «كلّ بدن الكافر نجس حتّى الشعر والظفر والرطوبات»[92]. والمؤكّد أنّ خطاب الفقيه يستثمر ما تسمّيه م. دوغلاس (M. Douglas) خطر انتهاك الحدود الخارجيّة للجماعة بالنجاسات المتأتيّة من العوالم المخالفة[93].

لكنّ الخطاب الفقهيّ المعاصر على وعي بقوّة هذا الآخر العقديّ سياسيّاً واقتصاديّاً وتقنيّاً، ولاسيما أنّ كثيراً من الأقلّيّات المسلمة تعيش في مجتمعات غربيّة، وتجد نفسها منخرطة في تيّار الحياة اليوميّة بما يهدّد الانتماء إلى الهويّة الدينيّة الأصليّة باعتبارها نسقاً رمزيّاً، ولا سبيل غير تشغيل آلية الحظر لعبةً فقهيّة للحفاظ على الهوّة العمليّة مع هذا الآخر العقديّ بتحريم الانخراط في البحث العلميّ والتعليم والعمل والتمريض في مؤسّساته[94]. وبهذا ينقلب المسلم نفسه من آخر غيريّ وافد على المجتمعات الغربية إلى ممارس لضرب من المركزيّة الثقافيّة بوصفها «إيديولوجيا إقصائيّة استبعاديّة ضدّ الآخر وإيديولوجيا طهرانيّة مقدّسة خاصّة بالذات»[95]، وهو ما يدفع الأقليّات المسلمة إلى نوع من الاغتراب أو الانبتات عن بيئاتهم المجتمعيّة إلى الحدّ الذي تكون فيه الأقلّيّات المسلمة في توتّر دائم مشحون بالعدائيّة إزاء الآخر العقديّ الغربيّ؛ إذ «لا يحلّ لمسلم المشاركة في الاحتفالات الدينيّة للكفّار، ولا يحلّ تهنئتهم بها مطلقاً»[96]. لكنّ الآخر العقديّ لا يكون خارجيّاً فحسب، بل ثمّة آخر عقديّ داخليّ يتشارك مع الجمهور المسلم معنى الانتماء إلى الإسلام، غير أنّه يتمايز عنه مذهبيّاً وطائفيّاً، كالآخر السنّيّ أو الشيعيّ أو الصوفيّ أو الحنبليّ أو الأشعريّ. وهو اختلاف في جوهره سياسيّ ثقافيّ حتّمته سياقات العمران الإسلاميّ القديم، وتحوّل إلى شروخ معرفيّة واجتماعيّة، ولا يعدو أن يكون من آثار «إسلام التأويل»؛ ذلك «الإسلام الذي يتنزّل عليه البشر بفيوض من أهوائهم وميولهم»[97].

تميل كلّ نحلة دينيّة إلى استنشاء بنية أرثوذكسيّة خاصّة بها تعبّر عن توجّهاتها ومنظوراتها، وتنطوي على رصيد ثقافيّ ورمزيّ يستبطن ركاماً تاريخيّاً من الصراع العقديّ والمعرفيّ يجعلها جماعة عالية الانتظام أفرزها تكيّف مؤسّسيّ راسخ تاريخيّ يجعلها «تملك نموذج ردّ فعل يهيمن على الممارسات الاعتياديّة

91- http://www.qaradawi.net/new/Articles-632.

92- الشيرازيّ، صادق، المسائل الإسلاميّة، دار العلوم ودار الأمين، بيروت، ط5، 1424هـ/2003م، ص135.

93- Douglas, Mary, Purity and Danger, p. 126.

94- معاش، جلال، 1000 مسألة في بلاد الغرب، ص288.

95- إبراهيم، عبد الله، نقد التمركزات الثقافيّة في العالم المعاصر، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 23، ربيع 1424هـ/2003م، ص197.

96- https://islamqa.info/ar/145893/

97- مبروك، علي، الإسلام السياسيّ والمراوغة التأويليّة، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 61-62، شتاء وربيع 1436هـ/2015م، ص153.

واعتقادات المؤمنين»[98]. لذا، تحافظ الأرثوذكسيّات المذهبيّة على رؤاها، وتسعى إلى استدامتها وإعادة إنتاجها وإحيائها على غرار الخطابات الفقهيّة المعاصرة التي تستأنف التوتّرات التقليديّة بالتبريرات والذرائع نفسها، فالفقيه السنّيّ الوهّابيّ لا يرى في الشيعة إلا فئة كافرة أو ضالّة متعلِّلاً بعقيدة «البراء والولاء»، ويماثل بينهم وبين المنافقين لتعويلهم على مبدأ التقيّة وما يضمرونه للإسلام والمسلمين، «والمنافقون أضرّ على الإسلام من ذوي الكفر الصريح»[99]. ولا يستثني الخطاب الفقهيّ السنّيّ كلّ الطوائف والممارسات الطقسيّة والاعتقادات الكلاميّة شأن المتصوّفة أو الألقاب الدينيّة المذهبيّة مثل «حجّة الإسلام» أو «حجّة الله»[100]. وهذا النزوع المذهبيّ إن كان يحمل آثار تراكمات تاريخيّة مغروزة في تراث المؤسّسة الطائفيّة وفي ضمائر الأتباع وذاكرتهم فهو يعمّق الشروخ البنيويّة في الجسد الجمعيّ للمسلمين، ويضيّق أفق التعايش المشترك، ويجعل الاختلاف مطيّة لتعزيز التناحر الطائفيّ والنزعة العدوانيّة.

وما كان لمفهوم الآخر الطائفي أن يحوز مكانة أساسيّة في الخطاب الفقهيّ المعاصر لولا الاستعدادات النفسيّة والذهنيّة والمعرفيّة لجمهور الخطاب بوصفهم السوق التداوليّة لأيّ خطاب، ولا يمكن للعنف الرمزيّ الثاوي في كلّ خطاب أن يفعل «إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنّهم يخضعون لها بل ويمارسونها»[101]. فالخطاب الفقهيّ المعاصر جزء من نظام اجتماعيّ مشترَك لصناعة المعنى واستهلاكه، وهذا يضمن التماثل بين الجمهور المسلم وخطاب الفقيه؛ لأنّهما يخضعان لما يسمّيه ب. بورديو «الاقتصاد الجمعيّ للمنتَجات اللغويّة»[102]، لذا يستدمج خطاب الفقيه البنى الذهنيّة بما فيها من اعتقادات ورموز وأساطير وحكايا وقيم ومعارف بما يضمن المقبوليّة الاجتماعيّة للخطاب الذي يمارس عنفه الرمزيّ بتوجيه المشاعر والانفعالات إلى هذا الآخر الطائفيّ بوصفه صورة سلبيّة راكدة تتلبّس بمخيال المؤمن نفسه وبضميره، فالمسلم الشيعيّ (كصنوه السنّيّ) لا يزال يحمل في ذهنيّته المذهبيّة رُهاب الآخر، على الرغم من الوحدة شبه الكلّيّة في الأصول، وهو يسأل: «رجل من المسلمين السنّة ذهب إلى الحجّ وهو بدون ختان ثمّ تشيّع، فهل يعيد الحجّ أم حجّه صحيح؟»[103]. وبهذا، يستند الخطاب الفقهيّ المعاصر إلى «قوّة الإجماع المشترك»[104]،

98- Wilson, Bryan, Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative, Archives des sciences sociales des religions, N°16, 1963, p. 56.

99- السليمان، فهد، مجموع فتاوى ورسائل محمّد بن صالح العثيمين، دار الثريّا للنشر، الرياض، ط1، 1416هـ/1996م، ج3، ص57.

100- المرجع نفسه، ص88.

101- بورديو، الرمز والسلطة، ص48.

102- بورديو، بيير، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 1433هـ/2012م، ص173.

103- 1000 مسألة في بلاد الغرب، ص163.

104- Van Dijk, Discourse and power, p. 37.

التي تمثّل سلطة مجتمعيّة في الخطاب وخلفه حتّى يكتسب شرعيّة إيديولوجيّة مقدّسة، وهو يصطنع صورة الآخر على أنحاء مختلفة.

3- استراتيجيّات الخطاب الفقهيّ المعاصر أو آليات إنتاج العنف الرمزي:

لا ترتبط فعاليّة الخطاب بالمنجَز اللساني الذي تتخيّره المؤسّسة في الحقل المعنيّ فحسب؛ بل بخلفيّات هذا الخطاب الراسية في تضاعيفه في شكل طرائق تعمل على تداول نسق من القيم والاعتقادات والدلالات الاجتماعيّة؛ فالاستراتيجيّات هي روح الخطاب وجزء مكين في إيديولوجيّته العتيدة تشكّلت في كون اجتماعيّ وثقافيّ له ترتيباته وضوابطه، تقتضيها مؤسّسة الخطاب ويستدعيها جمهوره ولها تاريخ مؤسّسيّ يكسبها النجاعة والشرعيّة؛ لأنّ «هذه القواعد والاستراتيجيّات ليست شخصيّة ولكنّها مشترَكة اجتماعيّاً ومعروفة ضمنيّاً ومستخدَمة في خطاب الطائفة»[105]. لهذا، الخطاب الدينيّ بوصفه خطاباً عموميّاً يملك حشداً هائلاً من الاستراتيجيّات التي تشكّلت عبر تاريخ الممارسة، وصارت لها مفاعيلها السلطويّة في المجتمع وفي سوق الاقتصاد الرمزيّ المبنيّ على «علاقات الهيمنة اللغويّة»، وهي تلك التي «تمارس في السوق اللغويّة أشكالاً من الاضطهاد لها منطقها الخاصّ»[106]. ويكفي أن تكون لكلمات الفقيه أو الإمام أو الشيخ قداستها وشرعيتها وعلويّتها حتّى يكون لها سحرها الخاصّ في عقول المؤمنين ومشاعرهم بما يكون مدخلاً إلى عنف رمزيّ هادئ وخفيّ وفعّال. لذا، الخطاب الفقهيّ المعاصر متورّط في منوال التلاعب بالجمهور الدينيّ، ويمارس أعتى أفانين العنف الرمزيّ، وهو يشغّل مفهوم الآخر آلية توجيه ورقابة وإقناع.

3-1- استراتيجيّة التشهير:

لكلّ جماعة نماذجها المعياريّة التي تفرضها على أفرادها، وكلّ خروج عنها هو استهداف للبنيّة كلّها وعبث بمتانة المنوال؛ لأنّ المعايير «تُشغَّل نفعيّاً وحسابيّاً من طرف الأعوان بوصفها أجهزة توقّعيّة»[107]؛ لذا يحرص الفقيه على ردع كلّ ممارسة لا تستجيب للمعيار المشترك ويستهدفها بالتشهير والإدانة، ويصوّرها على أنّها خطيئة جسيمة خاصّة إذا تعلّق الأمر بسلوك يهدّد مؤسّسات راسخة ومحوريّة كالجندر والجنسانيّة؛ فهو يَعدُّ حضور الأنثى في الفضاء العامّ انتهاكاً للمواضعات والنظام الطبيعيّ في العالم، وتهديداً للفطرة الكونيّة، بما يجعله يفعّل استراتيجياً التشهير، جاعلاً منها كائناً غريباً عن حظيرة المؤمنات المثاليّات محمّلاً «وليّ أمرها» أوزار هذه الخطيئة، «ولا شكّ أنّ الأب الذي يرى ابنته تزيّن نفسها وتكشف جسمها وعلى

105- Van Dijk, Teun, the Study of Discourse, p. 16.

106- بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ص206.

107- Scott, John, Conceptualising the social world, p. 151.

وجهها الألوان الأحمر والأبيض والأسود وتخرج من بيت أبيها وهو ينظر إليها لا يحرّك ساكناً، فمثل هذا الأب يُعدّ ديّوثاً وقلبه قلب خنزير، والخنزير هو الحيوان الوحيد، كما قال العلماء، الذي لا يغار على أنثاه»[108]. فالفقيه يحشد في خطابه مادّة حجاجيّة مخصوصة بيانيّة ودينيّة وعلميّة تستهدف إثارة مخزون ثقافيّ موصول برصيد ذكوريّ مكين على علاقة بمفهوم الشرف العائليّ في نفوس المسلمين كفيل بتجييش عواطفهم وتحريك حفيظتهم ما دامت النساء «أشياء معروضة في سوق المتاع الرمزيّ»[109].

وكثيراً ما يتأسّس التشهير في الخطاب الفقهيّ المعاصر على نزعة حجاجيّة تعليميّة تستهدف التأثير في الجمهور المسلم بتوريطه في وضعيّات منتقاة ومستمدَّة من الحياة اليوميّة من أجل حشد ميولاته الذكوريّة والأخلاقيّة والاعتقاديّة لتبنّي موقف من سائد اجتماعيّ ترفضه المؤسّسة الدينيّة المرفودة بنسق ثقافيّ له قيمه ومعاييره. فيكون التشهير آلية لاحتواء الجموع المؤمن في منظور فقهيّ له ترتيباته ومناويله المفهوميّة والعمليّة المنخرطة في الاستراتيجيا التوكيديّة التي «تمثّل المنطق النموذجيّ للحسّ المشترك»[110]. وهذا ضرب من الترهيب النفسيّ والاجتماعيّ لتحصيل الموافقة والإذعان «يا أيّها الأب المسلم هل ترضى أن تكون ابنتك من أهل النار؟ هل ترضى أن تُلبسها لباساً تتعرّى به من الحياء مع أنّ الحياء من الإيمان؟»[111]. فخطاب الفقيه المعاصر يستنفر ذخيرة دينيّة لها مفعول روحيّ ونفسيّ هائل شأن النار والحياء، موجّهاً حجاجه التعليميّ إلى الآباء، خالقاً وضعيّات مرفوضة يقدّمها في صورة سالبة؛ لأنّه يعلم محوريّة الآباء في صون النظام البطريركي بوساطة مفهوم راسخ وهو الشرف العائليّ؛ لأنّ الآباء «ينقلون المعايير والوضعيّات التي تمضي قُدُماً في اتّجاه تطوير قيم المجتمع تلك التي أوجدها النموذج الأبويّ في نفس الوضع»[112]. وليس أقوى من الترتيبات الجندريّة عنفاً رمزيّاً إذا اتّصلت بالنظام البيتيّ والشرف العائليّ اللذين حوّلهما خطاب الفقيه المعاصر إلى «مجموعة من استعدادات ذات مظهر طبيعيّ»، متماهية «مع طريقة في التفكير والفعل بمعنى الخُلُق وبمعنى اعتقاد»[113].

لكنّ الخطاب الفقهيّ المعاصر يمعن في التشهير بطائفة من الممارسات التي يرى فيها إخلالاً بالنموذج السلوكيّ الجمعيّ، ويتّهم المتورّطين فيها أو الصامتين بأنّهم مأتى الخراب المجتمعيّ. لهذا يقع تسخير مفهوم الإثم في ارتباطه بالشهوة والشيطان على غرار الطقوس الاحتفاليّة الرائجة التي انقلبت جزءاً من المعيش

108- المومنيّ، خليل، الفتاوى البدريّة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1998م، ص107.

109- بورديو، الهيمنة الذكوريّة، ص105.

110- Black Ledge, Adrian, Discourse and Power, p. 24.

111- العثيمين، محمّد بن صالح، توجيهات للمؤمنات حول التبرّج والسفور، دار ابن خزيمة، الرياض، ط1، 1419هـ/ 1998م.

112- Ayed, Samira, Identité sexuée, p. 33.

113- بورديو، الهيمنة الذكوريّة، ص83.

الإسلاميّ، وما على الفقيه إلّا أن يسلّط عليها آلية التأثيم بوصفها عنفاً ينبني على التشهير وازدراع الشعور بالشذوذ لدى هذا الآخر الاجتماعيّ المنخرط في طقوس احتفاليّة دخيلة على النموذج الثقافيّ، فهي «تُغرق الجمهور بالأجواء اللاهية العابثة التي يبتعد فيها الإنسان في فيضان عاطفيّ أو شعوريّ لا يملك معه إلّا الذوبان في تيّار الشهوات ما قد يثير في المجتمع الكثير من السلبيّات الأخلاقيّة والنفسيّة»[114]. ألا يتحوّل الآخر الاجتماعيّ في ممارساته الطقسيّة إلى معادل للإثم وقرين للشرور التي تتربّص بنقاوة المؤمنين؟ يرتبط الإثم بنظام اعتقاديّ راسخ في أذهان الجمهور الدينيّ، وله ارتباطات بالنصوص المقدّسة والمخيال الإسلاميّ تجعل منه فاعلاً نفسيّاً ومعرفيّاً في الاستحواذ على المؤمنين وإكساب الخطاب سلطة تأثيريّة وقوّة إقناعيّة هائلة، وكأنّما الرعب من الإثم واستتباعاته العاطفيّة هو مجال العنف الرمزيّ الذي يستثمره الخطاب الفقهيّ المعاصر؛ لأنّ «بعض المعتقدات ستكون مختارة بوصفها ذات صلة بالتواصل في السياق الراهن، وستُستخدَم بوصفها مساهمة في بناء المعنى الجزئيّ والكلّيّ للخطاب»[115].

غالباً ما يتماهى الخطاب الفقهيّ المعاصر مع الإسلام أو المفهوم الملتبس والمراوغ للشريعة، ناقلاً أحكامه من كونها منتوجات بشريّة محكومة بسياق تاريخيّ ومنظور أصوليّ مخصوصين إلى كونها تقديرات إلهيّة توقيفيّة. وهذا يمنح خطابه القداسة والشرعيّة والمقبوليّة ما دام صادراً عمّا يسمّيه ميشيل فوكو «المواقع المؤسّساتيّة» التي تحدّد «من يتكلّم»[116]. لذلك تتصاعد في خطابه لهجة الوعيد التي تماثل الأسلوب القرآنيّ، وتستعيد أجواءه النفسيّة وسجلّاته اللفظيّة في تناصٍّ يمحو الفوارق النصّيّة والمرجعيّة والسلطويّة معاً، فيشهّر بالنظام التعليميّ باعتباره من العلامات الدالّة على الآخر الفكريّ والآخر الغربيّ قائلاً: «فليحذروا أن يخالفوا شريعة الإسلام ونهجها القويم، فيلقوا بأيديهم إلى التهلكة اتّباعاً لهواهم وتقليداً لدول الكفر في الحكم في رعيّتهم وفي عاداتهم وانحرافهم في أخلاقهم وفي ثقافتهم بإدخالهم اللهو والمجون في دور التعليم وخلطهم الإناث والذكور فيها إلى غير ذلك من ألوان الفساد والشرّ»[117]. فخطاب الفقيه المعاصر صادر عن مركزيّة ثقافيّة ترفض الآخر وتَعدُّه خطراً حضاريّاً ووجوديّاً يتهدّد الهويّة الجمعيّة، وهو ما يوفّر «اعتصاماً بالذات وتحصّناً وراء أسوارها المنيعة وإقصاءً للآخر وتشويه حالته الإنسانيّة»[118]. وبهذا، يستثمر الخطاب الفقهيّ المعاصر المخاوف النفسيّة الجمعيّة من الآخر، ويحيي ما ترسّب في الذاكرة من تفاصيل تاريخيّة سحيقة،

114- فضل الله، محمّد حسين، على طريق الأسرة المسلمة، المركز الإسلامي، لبنان، ط2، 1423هـ/2003م، ص7.

115- Van Dijk, Teun, the Study of Discourse, p. 18.

116- فوكو، ميشال، حفريّات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط2، 1987م، ص48.

117- المسند، فتاوى النظر والخلوة والاختلاط، ص73.

118- إبراهيم، عبد الله، نقد التمركزات الثقافيّة في العالم المعاصر، ص203.

مستعيناً بحالة العداء الراهن الذي تغذّيه اعتبارات إيديولوجيّة صرف، وهو عنف رمزيّ مركَّب لا يتقنه إلّا الخطاب الفقهيّ المعاصر.

3-2- استراتيجيّة التهويل:

لما كان كلّ خطاب هو «استراتيجيا للسيطرة الرمزيّة والذهنيّة»[119] بفضل ما يحوزه من آليات للتمويه والمغالطة، فهو يتقن تسخير طرائقه في إجراء العبارة وفق مناويل مدروسة حتّى يحتوي جمهوره الدينيّ، ويصهر وعيه وعاطفته في إيديولوجيا الخطاب. لهذا يتقصّد الخطاب الفقهيّ المعاصر أن يتوسّل بالتهويل والتضخيم في تشكيل الواقعة الفقهيّة، وهو ما تسمّيه ر. فوداك (R. Wodak) «الاستراتيجيّات التكثيفيّة» (Intensifying Strategies) التي تستثمر «الخصائص والأشكال اللسانيّة التي لها أهمّيّة إيديولوجيّة»[120] في استثارة الجموع المسلمة، ودفعها إلى موقف عدائيّ إزاء الآخر الفكريّ الذي يتبنّى مشروعاً سياسيّاً وحضاريّاً مخالفاً للسائد التقليديّ. فالفقيه المعاصر يسلّط عنف خطابه على من «يتّخذ له مصادر أخرى من غير الإسلام يستوردها من الشرق أو الغرب، ومن اليسار أو اليمين، ومن الفلسفة الليبراليّة أو الفلسفة الماركسيّة أو غيرها، أو يتّخذ بعض مصادره من الإسلام ويشرك معه مصادر أخرى قد يقدّمها على الإسلام الصريح المحكَم، فهذا كلّه مرفوض في نظر الإسلام»[121]. فقد حشد سجلّاً اصطلاحيّاً سياسيّاً دارجاً في الخطابين اليوميّ والإعلاميّ للجمهور المؤمن، ولكنّه ملتبِس الدلالة والمفهوم، ومشحون بإيعازات سلبيّة تصله بالغرب الكافر، هذا الآخر العدوانيّ الثاوي في الذاكرة والراهن معاً. وحتّى يكون لتهويله طاقة إقناعيّة يستنجد بالقصص القرآنيّ عن الأقوام الكافرة التي أبادها الجبروت الإلهيّ مثل أقوام عاد ونوح وهود وفرعون[122]، وهذا يقحم الأسطوريّ الدينيّ بسحره النفسيّ والعاطفيّ في وهم الخطاب بوصفه عنفاً رمزيّاً ما دامت «سلطة الأفكار والصور تعتمد على طاقة الرموز في الاحتواء على طائفة من المعاني والرموز»[123]. وإذا كان التهويل مبنيّاً على التلاعب بالتفاصيل وإعادة إنتاجها على نحو غير طبيعيّ، فإنّه بلا شكّ يتحوّل إلى استراتيجيّة فعّالة تقوم على التحفيز الذهنيّ والشعوريّ للجمهور الدينيّ، خاصّة إذا أتقنت التلاعب بميولاته ونزعاته الثقافيّة المكينة، تلك التي تكوّنت بالترسيب (Sedimentation) والتقليد (Tradition) على شكل «سيرة وتجارب مشتركة أصبحت متقمَّصة في كتلة معرفيّة مشترَكة»[124]. فالفقيه المعاصر يتعمّد

119- الحداد، محمّد، حفريّات تأويليّة في الخطاب الإصلاحيّ العربيّ، دار الطليعة، بيروت، ط1، شباط/ فبراير 2002م، ص25.

120- Black Ledge, Adrian, Discourse and Power, p. 29.

121- القرضاويّ، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1422هـ/2001م، ص178.

122- المرجع نفسه، ص179.

123- Jenkins, Richard, Social Identity, p. 112.

124- B, Peter and L, Thomas, The Social Construction of Reality, p. 85.

أن يجعل خروج الأنثى إلى الفضاء العامّ مقروناً بلعنة كونيّة حاكتها أيادي الشيطان لتخريب أمّة المؤمنين، وبثّ الشرور في أوصالها، فيستدعي من الحياة اليوميّة تفاصيل يحوّلها بسحر الكلمات إلى شواهد على فساد الأنثى هذا الآخر الجندريّ «كالممرّضات والعاملات في المؤسّسات والدوائر اللائي يستعنّ بالرجل الأجنبيّ لقضاء بعض الأعمال الضروريّة، فعليهنّ أن يتحفّظن أكثر ويحذرن من السقوط في حبائل الشيطان»[125]. ولهذا الوصل المنهجيّ بين الشيطان والأنثى خلفيّته الأسطوريّة في الثقافات السامية عامّة، وفي الوعي الشعبيّ الذكوريّ المسلم خاصّة، وهو إلى ذلك امتداد لرؤى فقهيّة تراثيّة استندت إلى تأويلات بطريركيّة للنصّ القرآنيّ، وتحشيد المأثورات النبويّة التي لا تعدو أن تكون إسقاطات النصّ الأكبر وهو الثقافة على النصّ الأصغر وهو القرآن والحديث[126]. أليس تأبيد الوهم الأسطوريّ بأنّ الأنثى «جنديّ الشيطان»[127] عنفاً رمزيّاً مبنيّاً على البداهة المعرفيّة والاعتقاديّة؟

ينبني العنف الرمزيّ على البداهة والتسليم بجملة من التصوّرات والاعتقادات التي تحظى بضرب من التوقير والوجاهة الاعتباريّة حتّى يكون لها مفعول معرفيّ ونفسيّ وعمليّ متطابق بين أفراد الجماعة الواحدة، ولكن على من يمتلك سلطة العنف الرمزيّ أن يمسك بالأدوات الرمزيّة التي توفّر له الموارد الغنيّة بالمعنى والاستدلال، وأهمّها الذاكرة؛ هذا المعين المرجعيّ الذي يتعالى على التاريخ والأجيال ويكتظّ بمادّة استدلاليّة ذات وجاهة وأهليّة في وجدان المؤمنين. وهذا يجعل الأنا الثقافيّة الإسلاميّة حبيسة النصوص والمرويّات والاختيارات الفقهيّة لرموز ثاوية في التاريخ الإسلاميّ؛ أي التأويليّة القديمة باعتبارها مرجعيّة أصوليّة ثابتة «آلت إلى نموذج أخلاقيّ متعالٍ يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي»[128]. وعادة ما يهرع الخطاب الفقهيّ المعاصر إلى مادّة استدلاليّة تراثيّة يحشد فيها كمّاً هائلاً من الأحكام ومواقف أعلام الفقه والتفسير بوصفهم جهة اعتباريّة نافذة على غرار مفهوم الطاغوت وتجلّياته في العصر الراهن، فالفقيه السنّي الذي يكفّر الآخر الفكريّ بذرائع دينيّة تتّصل بالحكم بغير ما أقرّت الشريعة لا يجد من دعامة حجاجيّة غير اللوذ بأقوال السلف ومواقفهم، فيسوقها بانتقائيّة مقصودة متعمّداً ترصيفها وتنضيدها لخلق وهم اعتقاديّ بسلامة حكمه وأصالته، «وهذا القول هو المعروف بين أهل العلم، وهو قول ابن عبّاس وطاووس وعطاء ومجاهد وجمع من السلف والخلف كما ذكر الحافظ ابن كثير والبغويّ والقرطبيّ وغيرهم، وذكر معناه ابن القيّم في كتاب (**الصلاة**)»[129]. فنجاعة الخطاب الفقهيّ المعاصر كامنة في القدرة على حشد رموز تاريخيّة

125- الميلانيّ، مرتضى، أحكام المرأة في الإسلام على ضوء المراجع العظام، مدين، إيران، 1427هـ/2006م، ص311.

126- Spellberg, Denise, History Then, History Now, Beyond the Exotic: Women's History in Islamic Societies, American University in Cairo Press, Cairo, 2006, p. 9.

127- Laffitte, Maria, L'Islam au miroir de son voile, p. 199.

128- إبراهيم، عبد الله، المركزيّات الثقافيّة والهويّة والسرد، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 22، شتاء 1423هـ/2003م، ص86.

129- القحطاني، سعيد بن عليّ، الطاغوت، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرياض، ط1، 1434هـ/2013م، ص177.

ذات مكانة اعتباريّة تجعل الفقيه الراهن استئنافاً لأصول تراثيّة نموذجيّة، بما يعني أنّ العنف الرمزيّ يكتسب سلطته من الذاكرة والقدرة على تشغيلها الإيديولوجيّ واستدعاء رمزها، فالسلف هم «الأسياد المتوارون الذين يسيطرون على أرواحنا» و«يقاومون كلّ محاولة للإطاحة بهم، ولا يستسلمون إلّا للاستهلاك البطيء للقرون»[130].

إذا كانت استراتيجيّة التهويل قائمة على ضرب من المغالطة الخطابيّة، التي تهدف إلى ازدراع الوهم الاعتقاديّ الجمعيّ، فهذا لا يتأتّى للفقيه المعاصر إلا إذا أنجز الكلمات على نحو مخصوص، وأجرى العبارات في تشكيل لسانيّ يحقّق مراميه الإيديولوجيّة. لذا لا يملك الفقيه حريّة في اعتوار منوال لسانيّ لا يحظى بالموافقة، أو ليس له رصيد في تاريخ الممارسات الخطابيّة، أو لا يحقّق النجاعة المرجوّة، فهو مراقَب من مؤسّسة الخطاب وجمهورها، وله سنن ومراسم راسخة ينبغي عليه الامتثال لها والتقيّد بها. ولعلّ الاسترسال اللفظيّ القائم على الإطناب في الاستدلال واحد من الخيارات اللسانيّة التي يعوّل عليها الخطاب الفقهيّ المعاصر في تهويل انطباع ما لدى الجموع المؤمنة بما يدفعها إلى ضرب من التماهي في الرؤية، وتقمّص حرفيّة الخطاب وروحه، فالفقيه الشيعيّ يشكّل للأنثى باعتبارها الآخر الجندريّ صورة مشحونة بتفاصيل تجعلها ضحيّة منظور ذكوريّ جنسانيّ يتقصّد تحجيم حضورها الجسديّ في الفضاء العامّ، «إذا تظاهرت المرأة بشكل يجلب نظر الرجل الأجنبيّ مثل السير بكيفيّة خاصّة أو التكلّم والتحرّك والتبسّم والضحك، المزاح، لبس ملابس خاصّة، استصحاب وسائل مختلفة مثل الوردة، الحقيبة، النظرات الخاصّة، وكلّ هذه الأساليب إذا كان الغرض منها إيقاع الغير في المعصية فهو حرام وغير جائز»[131]. لهذا تهويل الفقيه المعاصر القائم على الاسترسال اللفظيّ بتركيزه على طائفة من الممارسات الجسديّة والفضائيّة المخصوصة بالآخر الأنثويّ موصول بالخوف من كسر الانتظام الإيقاعيّ. فالبنية الاجتماعيّة ترتيبات محروسة بعناية، والنسق الثقافي كون مفهوميّ معلوم ومتبادل، والأنثى في منظور الفقيه المعاصر قادرة بشفرتها الجسديّة على تخريب النظام، ولا سبيل إلى مقارعتها إلّا بعنف رمزيّ قائم على الحظر تنهض به استراتيجيّة التهويل. وهي إلى ذلك استراتيجيّة تخلق الهلع، وتستنفر مشاعر الكراهيّة والعداء ضدّ خصوم المؤسّسة الدينيّة شأن الآخر الغربيّ رمز الكفر والعداوة المتأصّلة كما يسوّق الخطاب الفقهيّ المعاصر لصورته، فهو «لم يدعْ دعامة من دعائم الحياة الإسلاميّة إلّا زلزلها وزعزعها أو وضع الألغام من تحتها لعلّها تنفجر يوماً فتأتي على قواعدها»[132]. أليس التذرّع بالآخر الغربيّ وتحميله أوزار البؤس الحضاريّ الإسلاميّ عنفاً رمزيّاً يهوّل التماسّ به، ويجرّم كلّ تثاقف أو تعايش مشترَك معه؟

130- لوبون، سيكولوجيّة الجماهير، ص102.

131- الميلانيّ، أحكام المرأة في الإسلام، ص310.

132- القرضاويّ، يوسف، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كلّ زمان ومكان، دار الصحوة، القاهرة، ط2، 1993م، ص6.

3-3- استراتيجيّة المغالطة:

تستند النخب الرمزيّة أو «أصحاب السلطة المؤسّسيّة» إلى «سياسة التواطؤات» (the Policing of Conventions)[133]؛ وهي سلطة خفيّة ماثلة في الخطاب وخلفه، وتمثّل توجّهات النظام الاجتماعي وثوابت الحسّ المشترك؛ أي السلطتين السياسيّة والثقافيّة على غرار الخطاب الفقهيّ المعاصر الذي لا يتوانى عن إعادة إنتاج السلطة المجتمعيّة، وتعزيز سيادتها، وتبرير إيديولوجيّتها، ولو بالتمويه والمغالطة، ما دام للوهم الدينيّ مبرّراته وسحره في نفوس الجمهور المسلم. فالفقيه المعاصر لم يجد من الذرائع التي تبرّر وهن المسلمين وتردّي أحوالهم غير تعلّة الآخر العقديّ الكافر على تنوّع سياقاته وحيثيّات المواجهة معه من «اليهود في الشمال في خيبر، ومن اليهود في داخل المدينة، ومن المشركين في الجنوب في «مكّة» إلى «الكيان الصهيونيّ المزروع في وسطنا بدون أيّ منطق ولا على غير مثال»، مروراً بالفرس والروم ثمّ «الصليبيّين والتتار»، و«الاستعمار بكلّ ألوانه»[134]. فالاسترسال في تعداد مواجهات تاريخيّة مختلفة الأبعاد والغايات والأطراف، ثمّ طمس ما بينها من تمايزات لإدماجها في حقيقة حضاريّة واحدة هما ضرب من التمويه القائم على تحريف للحقائق يعمّق استعداء الآخر الحضاريّ، ويزيد الذات المسلمة انغلاقاً وكفراً بمفهوم التعايش والتحاور، وكأنّما جنوح الخطاب إلى الاسترسال في استعراض المادّة التاريخيّة وتوجيهها لأداء مغالطة معرفيّة واعتقاديّة يدعم تورّط الخطاب الفقهيّ المعاصر في تبرير الادّعاءات وتسويقها، بما أنّ «أنظمة الخطاب تدمج الادّعاءات الإيديولوجيّة، وهذه تعزّز علاقات السلطة القائمة وتشرعنها»[135]. أليس تعزيز الأوهام واستدماجها في النظام المعرفيّ الجمعيّ وتحويلها إلى بداهات عنفاً رمزيّاً حاسماً وخفيّاً في السيطرة على الجمهور الدينيّ؟

لكنّ المغالطة لا تتأتّى في عمليّة اختزاليّة مباشرة؛ بل هي على النقيض من ذلك عمليّة إجرائيّة معقّدة ومركّبة يطوّع فيها الفقيه المعاصر أدلّته النصّيّة المجتزأة من مهاداتها الأولى ليعيد استنطاقها وتنزيلها في مقامات تأويليّة تلبّي احتياجاته، جاعلاً الكثير من المفاهيم القرآنيّة تتّسع دلاليّاً لتحوي واقعاً ثقافيّاً مغايراً كالتبرّج والخلوة والتشبّه وغيرها من الاصطلاحات التي تحمل إمكانات لا متناهية في التأويلات المسقَطة على الراهن. فالمساحيق أو أشكال الملبس وألوانها أو تسريحات الشعر ضربٌ من التبرّج الذي يصله الخطاب الفقهيّ المعاصر بمفهوم الجاهليّة الأولى، بما للعبارة من دلالات نفسيّة وشعوريّة في الجمهور، ما دام يمتلك خلفيّة غنيّة بالمشاعر والانفعالات والتصوّرات التي تسوس مواقفه وردود أفعاله. فالتبرّج

133- Coupland, Justine, Discourse, the Body and Identity, p. 61.

134- http//: www.draligomaa.com/index.php/ موقع عليّ جمعة مفتي الديار المصريّة سابقاً.

135- Fairclough, Norman, Language and Power, p. 40.

«الذي يعني في القرآن المظاهر الإباحيّة لنساء المرحلة ما قبل الإسلاميّة يدلّ في الخطاب المعاصر على الفتنة، وبالتوسّع على التغريب»[136]، وكذلك الأمر في مفهوم الفطرة أو الطبيعة البشريّة، الذي تحوّل إلى آلية لتكريس التمييز الجنسي والفصل الجندريّ؛ «إنّ شرّ ما تُصاب به الحياة وتُبتلى به الجماعة هو الخروج على الفطرة والفسوق عن أمر الطبيعة. والطبيعة فيها رجل وفيها امرأة ولكلّ منهما خصائصه»[137]. وكلّما احتسب منتج الخطاب مقامات التواصل وسياقاته تصاعد نسق التأثير خاصّة إذا ورد الخطاب مُوَشّى بحقول دلاليّة قرآنيّة وسجلّات لفظيّة أثيلة تستدعي إلى الأذهان مخيالاً موجَّهاً إلى تبنّي مواقف انفعاليّة هي صنيعة الوهم الاجتماعيّ السائد الذي يقترن بكلمات مخصوصة؛ لأنّ الكلمات كائنات غير بريئة تحمل آثار التاريخ، ولها ذاكرات مشحونة بالمعاني الإيديولوجيّة يأتي بها الفقيه المعاصر لعلمه بمكانتها الأثيرة في السوق الخطابيّة؛ أي في «الاقتصاد الجمعيّ للمنتجات اللغويّة»[138].

للخطاب الفقهيّ المعاصر ذاكرة خطابيّة غنيّة بالنماذج والمواقف والخطابات يستدعيها بطرق ذكيّة ليدمجها في خطابه، ويجعلها جزءاً من استراتيجيّاته في تمرير الدلالة التشريعيّة؛ أي في ترسيخ الأوهام المؤسّسيّة عن الآخر، ولاسيما النصّين القرآنيّ والحديثيّ بوصفهما خطاباً مؤسِّساً (Discours Constituant)، وهو «مجموعة من الخطابات تقوم على نحو ما مقام الضامن في الخطابات الأخرى»[139]. فالنصّان القرآنيّ والحديثيّ يمتلكان حظوة لا متناهية في الضمائر والعقول تجعلهما مادّة طيّعة ومراوغة في الاستدلال والاستنطاق ما يمكّن الفقيه المعاصر من إنتاج المغالطات عن الآخر وتشريعها في السوق الدينيّة بفضل عزل هذه الأدلّة النصّيّة عن سياقاتها المنتِجة وإعادة إنتاجها لاستدرار دلالة طارئة، كأنّما خطاب الفقيه يُنطق النصّ بما يتواءم ومراميه التشريعيّة، و«يقوم بإحكام قيوده حول النصّ وبكيفيّة لا يكون معها قادراً على النطق خارج ما تقتضيه التحديدات الصارمة لتلك القيود»[140]. فالمرأة في منظور أغلبيّة الفقهاء ممنوعة من تولّي المناصب السياسيّة والقضائيّة استناداً إلى مفهوم الولاية العامّة، وهو مفهوم صكّه الفقهاء القدامى وسايرهم في ذلك المعاصرون اعتماداً على نصوص قرآنيّة منها {الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ} [النِّسَاء: 34]، ونصوص حديثيّة على غرار قول النبيّ محمّد: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوا أَمْرَهُم امْرَأَةً»[141]. وغالباً ما يعوّل الخطاب الفقهيّ المعاصر على آليّة اجتثاث النصوص من سياقاتها التاريخيّة والنصّيّة معاً، فالسياق الأوّل مظروف بالمقام بوصفها ظرفيّات على علاقة

136- Laffitte, Maria, L'Islam au miroir de son voile, p. 122.

137- القرضاويّ، الحلال والحرام، ص84.

138- بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ص173.

139- شارودو (باتريك) ومنغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ص131.

140- مبروك، علي، قول عن النخبة والقرآن والخطاب، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 59ـــ 60، صيف وخريف 1435هـــ/2014م، ص58.

141- https://islamqa.info/ar/71338/

جدليّة بمضمون الخطاب وخلفيّاته، وهو الذي استدعى هذا الخطاب وولّده. وإذا أقصى الفقيه هذا السياق فكأنّه يطمس هويّة الخطاب، وينزع عنه شرط وجوده الحقيقيّ، وبذلك تتبدّل حقيقة المعنى ويصبح بالإمكان اعتواره على الصورة التي يرتئيها مؤوِّل الخطاب ما دام قد خلع الآية من نسيجها النصّيّ واجتثّ المنطوق الحديثيّ من مهاده الأوّل. وهذا يجعل المؤسّسة الدينيّة، ولاسيما نخبة الفقهاء، بوصفهم مؤسّسة خطاب، أكثر السلط الرمزيّة نفوذاً وهيمنة؛ لأنّها تجمع اللغة والمقدّس معاً، فخطابها مكفول بضمانات جمّة: شرعية المصدر وشرعيّة التراث التاريخيّ وشرعيّة الاعتقاد. فالخطاب الفقهيّ المعاصر يمارس دور الوسيط بين المتعالي والمعيش، ويستند إلى نصّ هو منبع السلطة والحقيقة، ومحلّ تثمين كلّيّ وجمعيّ، فيمارس عمليّة مخاتلة ذكيّة لأنّ «المتعالي يصبح محايثاً، والمحايث يصبح متعالياً؛ إنّه مجال الوساطة وسرّه العظيم»[142]، وتضحي الوصاية على المقدّس وهماً قويّاً متلبّساً بإيمان الجموع المؤمنة، ومولِّداً لعنف رمزيّ خفيّ ونافذ.

لا يمكن أن يكون الخطاب الفقهيّ المعاصر ناجعاً وفعّالاً إلّا إذا كان محكوماً بما يسمّى «خلفيّة الادّعاءات والانتظارات» (Background Assumptions and Expectations)[143]، وهي تصوّرات وتمثّلات مغروزة في الوعي الجمعيّ، وتكوّن قاعدة أساسيّة لمنوال ذهنيّ يتشرّبه الخطاب الفقهيّ المعاصر، ويبني عليه منظومة تشريعيّة تصون النظام المجتمعيّ بأكمله، وتوفّر أنظمته المفهوميّة ما دامت «الثقافة تتألّف من بنى للمعنى راسخة في المجتمع، وهي البنى التي يقوم الناس من خلالها بأشياء في المجتمع»[144]. فالفقيه المعاصر ينظر إلى محلّات الحلاقة على أنّها «أوكار للفساد والرذيلة والاتّجار في أعراض المسلمين»[145]، ويحظر الوشم والوشر والوصل وقصّات الشعر؛ لأنّها منتوجات الحضارة الغربيّة «حضارة الجسد والشهوات»[146]، ويدين نمط الحياة الحديثة التي تنثر «أطناناً من القنابل الجنسيّة تتفجّر كلّ يوم وينشأ عن انفجارها دمار واسع»[147]، ويستهجن أزياء المسلمين المعاصرة لما فيها من تشبّه «بزيّ الكافر»، الذي «يمثّل خصوصيّة انتماء الكافر وخصوصيّة واقعه»[148]. وليس هذا الإمعان في الحظر مجرّد تضييق على الجموع المسلمة؛ بل رغبة محمومة في تعزيز سياسة الانضباطات وتمتين للبناء الاجتماعيّ الذي يوشك كثير من مؤسّساته على الانفلات والتداعي. ولا بدّ من تعزيز سلطة المؤسّسة الدينيّة في إدارة المجال

142- بن سلامة، تخييل الأصول، ص16.

143- Coupland, Justine, Discourse, p. 91.

144- غيرتز، تأويل الثقافات، ص96.

145- الفتاوى البدريّة، ص50.

146- الحلال والحرام، ص87.

147- قضايا المرأة، ص45.

148- دنيا المرأة، ص150.

العموميّ، وتوسيع مجال عنفها الرمزيّ وإحاطته بترتيبات مبنيّة على الوهم والبداهة ليكون شرعيّاً ومعبّراً عن الحقيقة في قداستها وتعاليها.

خاتمة:

لا تفعل المؤسّسة الدينيّة في الفرد والجماعة بوساطة أجهزتها المادّيّة بقدر ما تفعل فيهم بوساطة سلطتها الرمزيّة، وهي سلطة لا تقوم على الإكراه المادّيّ، أو العنف المحسوس، أو الهيمنة العينيّة المباشرة؛ بل تسلك مسلك السحر الاجتماعيّ؛ لأنّها خفيّة ولا مركزيّة وقائمة على الاعتراف والوهم. وبذلك كلّ سيطرة رمزية «تسعى إلى فرض النظام القائم على أنّه نظام طبيعيّ، وذلك بالترسيخ المقنع لنُظم التصنيف والبنيات الذهنيّة التي تلائم موضوعيّاً البنيات الاجتماعيّة»[149]. ولهذا، تمتلك السلطة الرمزيّة الهيمنة على حشد هائل من الاعتقادات والأعمال المغروزة في البنى الاجتماعيّة وفي أجساد الفاعلين توجّهها وتفرض بوساطتها جملة من الترتيبات والأدوار والعلاقات يخضع لها الجميع دون وعي بحقيقتها ويَعدّونها بداهات طبيعيّة وحتميّة وضروريّة لا من الفاعلين المهيمِنين فحسب؛ بل من ضحايا الهيمنة أنفسهم. وهو ما يتجسّد في النخب الدينيّة ومنهم الفقهاء الذين يصونون النواة الأرثوذكسيّة بأكوانها الاعتقاديّة والطقسيّة، وبمنوالها الإجرائيّ في اعتوار النصوص واستنشاء الأحكام على الرغم من تحوّل المجالات والثقافات والأزمنة التاريخيّة.

لكنّ أنظمة الخطاب اللسانيّة لا تؤسّس جوهر العمليّة الخطابيّة ولا تمنحها طابعها المعرفيّ والاجتماعيّ دون تعويل على استراتيجيّات معيّنة تمنح الخطاب نجاعته السلطويّة، فالتشهير يقوم على تهجين جملة من الممارسات والوضعيّات والنماذج التي لا تتناغم والمنوال الاجتماعيّ الموحّد بهدف تقبيحها في عيون الجمهور. أمّا التهويل فهو استراتيجيّة يجنح إليها الخطاب الفقهيّ الحديث لممارسة نوع من التأثير النفسيّ والاعتقاديّ والاجتماعيّ في الجموع المؤمنة تنفيراً من نماذج يراها غير سويّة وتخالف المنوال المسطور. إلى ذلك، استراتيجيّةُ المغالطة ماثلةٌ في الخطاب الفقهيّ المعاصر بقوّة، وتنهض بدور تبريريّ يتعمّده الفقيه ليطمس الوجه الحقيقيّ للواقعة الفقهيّة، وينحرف بها إلى دلالة جديدة لا تعكس صورتها الأوّليّة. وهذه الاستراتيجيّات على تنوّعها تتآلف في بناء منظومة السلطة الرمزيّة الهائلة التي تنفرد بها المؤسّسة الدينيّة في إدارة المعيش اليوميّ للجموع المؤمنة من المسلمين بخطاب فقهيّ يحوز رصيداً رمزيّاً من الموارد النصّيّة والثقافيّة يجعلها فاعلاً وحيّاً في تصريف أحوال المقدّس؛ لأنّ «المضامين لا تحافظ على استقرارها إلّا في أشكال خطابيّة مستقرّة»[150].

149- بورديو، الرمز والسلطة، ص55.

150- الحدّاد، حفريّات تأويليّة، ص187.

لكنّ الخطاب الفقهيّ المعاصر، الذي أفلح في احتواء طوارئ العمران ونوازل المعيش وتكييفها وفق نسق أصوليّ راسخ في أدواته ومرجعيّاته، ألفى نفسه في مواجهة واقع معولَم ومضغوط بتقنيات التواصل والتفاعل وتداخل العلامات والمجالات، ما أربك تنظيمه المؤسّسيّ وأفقده السيطرة على جمهوره التقليديّ، وأصاب أمّة المؤمنين بالتشظّي وارتباك الهويّات والانتماءات والولاءات. فانفتحت للدينيّ عصور جديدة تبدّلت فيها أشكال الزعامة وقنوات التواصل، وبرزت إلى الوجود سوق دينيّة بلا حدود لا تحكمها مراسم معلومة في تداول المعلومة واستهلاك السلع المادّيّة والرمزيّة. وهذا وسّع في أشكال التديّن، واستحدث أنماطاً مغايرة من الخطاب الفقهيّ، وأعلن عن إسلام قديم/جديد هو الإسلام الإلكترونيّ، وتحوّل المؤمنون من أمّة مجاليّة إلى أمّة افتراضيّة عابرة للثقافات والمجتمعات ترافقت وحالة من الاهتياج والفوران الدينيّين عزّزت منسوب عنف بنيويّ منهجيّ تنتجه شبكات متداخلة من القوى العالميّة أداتها الاستثمار المعولَم للمقدّس.

قائمة المراجع

1- الكتب:

- باللسان العربيّ:

- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 2004م.

- أكوافيفا (سابينو) وباتشي (إنزو)، علم الاجتماع الدينيّ: الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011م.

- برجر، بيتر، القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين، تعريب عبد المجيد الشرفيّ ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2003م.

- بن سعد، عادل، الجامع لأحكام الصلاة، الكتاب العالميّ للنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2006م.

- بن سلامة، فتحي، تخييل الأصول: الإسلام وكتابة الحداثة، ترجمة شكري المبخوت، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995م.

- بورديو، بيير:

- أسباب عمليّة: إعادة النظر بالفلسفة، ت أنور مغيث، الدار الجماهيريّة، بيروت، ط1، 1425هـ.
- الرمز والسلطة، ت عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2007م.
- مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 1433هـ/2012 م.
- الهيمنة الذكوريّة، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، نيسان/أبريل 2009م.

- البوطي، محمّد سعيد، العقوبات الإسلاميّة، المجلس الوطنيّ للثقافة، الكويت، (د.ت).

- الحدّاد، محمّد، حفريّات تأويليّة في الخطاب الإصلاحيّ العربيّ، دار الطليعة، بيروت، ط1، شباط/فبراير 2002م.

- روا، أولفييه، الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشقر، دار الساقي، بيروت، 2012م.

- رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 1993م.

- سرحان، هيثم، خطاب الجنس: مقاربات في الأدب العربيّ القديم، المركز الثقافيّ العربي والصندوق العربيّ للثقافة والفنون، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2010م.

- السليمان، فهد، مجموع فتاوى ورسائل محمّد بن صالح العثيمين، دار الثريّا، الرياض، ط1، 1416هـ/1996م.

- الشيرازيّ، صادق، المسائل الإسلاميّة، دار العلوم ودار الأمين، بيروت، ط5، 1424هـ/2003م.

- شيلنغ، كريس، الجسد والنظريّة الاجتماعيّة، ترجمة منى البحر ونجيب الحصادي، دار العين للنشر وكلمة، القاهرة وأبو ظبي، ط1، 2009م.

- عبده، محمّد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمّد عمارة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط1، 1414 هـ/1993م.

- العثيمين، محمّد بن صالح، توجيهات للمؤمنات حول التبرّج والسفور، دار ابن خزيمة، الرياض، ط1، 1419هـ/1998م.

- الغزالي، محمّد:

▪ الإسلام والأوضاع الاقتصاديّة، دار الكتاب العربيّ، مصر، (د.ت).

▪ قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة، ط7، 1422هـ/2002م.

- غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة محمّد بدويّ، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، كانون الأول/ ديسمبر 2009م.

- فتاوى المرأة المسلمة، دار ابن حزم، القاهرة، 1428هـ/2007م

- فضل الله، محمّد حسين:

- دنيا المرأة، دار الملاك، لبنان، (د.ت).

- على طريق الأسرة المسلمة، المركز الإسلاميّ، لبنان، ط2، 1423هـ/2003م.

- المسائل الفقهيّة (المعاملات)، دار الملاك، بيروت، ط1، 1430هـ/2009م.

- فوكو، ميشال، حفريّات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت والدار البيضاء، ط2، 1987م.

- القحطاني، سعيد بن عليّ، الطاغوت، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرياض، ط1، 1434هـ/2013م.

- القرضاويّ، يوسف:

- خطابنا الإسلاميّ في عصر العولمة، دار الشروق، ط1، 1434هـ/2004م.

- شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كلّ زمان ومكان، دار الصحوة، القاهرة، ط2، 1993م.

- في فقه الأقلّيّات المسلمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م.

- من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1422هـ/2001م.

- لوبون، غوستاف، سيكولوجيّة الجماهير، ت هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ولندن، ط1، 1991م.

- مجموعة الفتاوى الشرعيّة الكويتيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالكويت، قطاع الإفتاء والبحوث الشرعيّة، 1421-1422هـ/2001م.

- المسند، محمّد، فتاوى النظر والخلوة والاختلاط، فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء، دار القاسم، الرياض، 1415هـ.

- معاش، جلال، 1000 مسألة في بلاد الغرب مطابقة لفتاوى السيّد صادق الحسينيّ الشيرازيّ، مكتبة هيئة الكويت، الكويت، ط2، 1427 هـ-2008م.

- المومني، خليل، الفتاوى البدريّة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1998م.

- الميلاني، مرتضى، أحكام المرأة في الإسلام على ضوء المراجع العظام، مدين، إيران، 1427هـ/2006م.

- باللسان الأجنبي:

- Anwar, Etin, Gender and Self in Islam, Routledge, London and New York, 2006.

- Berger, Peter and Luckmann, Thomas, the Social Construction of Reality a Treatise in the Sociology of Knowledge, Pengiun Books, England, 1966.

- Bell, Catherine, Rituals: Perspectives and Dimensions, Oxford University Press, New York and Oxford, 1997.

- Black Ledge, Adrian, Discourse and Power in Multilingual World, John Benjamin Publications, Amsterdam and Philadelphia, Netherlands and U.S.A, 2005.

- Butler, Judith, Undoing Gender, Routledge, London and New York, 10 th Edition, 2004.

- Cohen, Anthony, the Symbolic Construction of Community, Routledge, New York, U.S.A, 2001.

- Douglas, Mary, Purity and Danger, An Analysis of Concepts of Pollution and Danger, Routledge, New York and London, 1984.

- Fairclough, Norman, Language and Power, Longman Group, U.K, 1989.

- Gwonnet, Christine et Neveu, Erik, Féminins/ Masculins: sociologie du genre, Armand Colin, Paris, 2007.

- Jenkins, Richard, Social Identity, Routledge, London and New York, U.S.A, 2004.

- Scott, John, Conceptualising the Social World, Cambridge, U. S. A. and U. K, 2011.

- Scott, John, Social Theory, Central Issues in Sociology, Sage Publications, London and New York, 2006.

- 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, Palgrave MacMillan, New York and London, 2003.

2- المقالات:

- باللسان العربيّ:

- إبراهيم، عبد الله:

- المركزيّات الثقافيّة والهويّة والسرد، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 22، شتاء 1423هـ/2003م.
- نقد التمركزات الثقافيّة في العالم المعاصر، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 23، ربيع 1424هـ/2003م.

- ابن إبراهيم، عبد الملك، إلى الشباب السعوديّ، مقالات كبار العلماء بالصحف السعوديّة القديمة.

- أبو السمح، عبد الظاهر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مقالات كبار العلماء بالصحف السعوديّة القديمة، دار أطلس الخضراء، الرياض، 1431هـ/2010م.

- الشرفيّ، عبد المجيد، السلفيّة بين الأمس واليوم، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م.

- مبروك، علي:

- الإسلام السياسيّ والمراوغة التأويليّة، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 61-62، شتاء وربيع 1436هـ/2015م.
- قول عن النخبة والقرآن والخطاب، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 59-60، صيف وخريف 1435هـ/2014م.

- باللسان الأجنبيّ:

- Ayed, Samira, Identité sexuée et violence symbolique, Al- Muqadima (Identité et violence), Maison Arabe de livre, N° 3, Juin 2010.

- De Gaulejac, Vincent, Modes de production et management familial, Le sexe du pouvoir: femmes, hommes et pouvoirs dans les organisations, Desclée de brouwer, Paris, 1986.

- Etienne, Bruno, Islam et liberté: une salutaire complexité, la pensée de Midi, n° 19, 2006.

- Lachheb, Monia, Le corps voile entre séduction et sédition l'expérience des femmes tunisiennes, Penser le corps au Maghreb, IRMC et Karthala, Tunis et Paris, 2008.

- Spellberg, Denise, History Then, History Now, Beyond the Exotic: Women's History in Islamic Societies, American University in Cairo Press, Cairo, 2006.

- Wilson, Bryan, Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative, Archives des sciences sociales des religions, N°16, 1963.

3- المعاجم والموسوعات:

- باللسان العربيّ:

- بينيت (طوني)، غروسبيرغ (لورانس)، موريس (ميغان)، مفاهيم اصطلاحيّة جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، أيلول/سبتمبر 2010م.

- سكوت، جون، علم الاجتماع: المفاهيم الأساسيّة، ترجمة محمّد عثمان، العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009م.

- شارودو (باتريك) ومنغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمّود، مطبعة المغرب (دار سيناترا) والمركز الوطنيّ للترجمة، تونس، 2008م.

- شوفالييه (ستيفان) وشوفيري (كريستيان)، معجم بورديو، ت الزهرة إبراهيم، دار الجزائر والشركة الجزائريّة السوريّة للنشر، الجزائر ودمشق، ط1، 2013م.

- الموسوعة الفقهيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت، دار السلاسل، ط2، 1404هـ/1983م.

- باللسان الأجنبيّ:

- Olson, Carl, Religious Studies: the Key concepts, Routledge, U.S.A and Canada, 2011.

- Ritzer, George and Ryan, Michael, the Concise Encyclopedia of Sociology, Wiley-Blackwell, U.S.A and U.K, 2011.

- Ritzer, George, Encyclopedia of Social Theory, Thousand Oaks, London and New Delhi, 2005.

المواقع الإلكترونيّة:

- موقع الإسلام سؤال وجواب: https://www.islamqa.info

- موقع علي جمعة: http://www.draligomaa.com

- موقع يوسف القرضاوي: http://www.qaradawi.net

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019