منطلقات التجديد المنهجي في فقه المرأة عند السيد محمد حسين فضل الله (ت١٤٣١هـ)

م.د. حيدر شوكان سعيد
جامعة بابل - كلية العلوم الإسلاميّة

أ. م. د. جبار كاظم الملا
جامعة بابل - كلية العلوم الإسلاميّة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

﴿ **الْحَمْدُ للهَّ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ** ﴾[1] والصلاةُ والسلامُ على سيد الخلق أجمعين محمدٍ بن عبد الله الذي اصطفاه الله تعالى برسالته، فصدعَ بالتبليغ والبيان، وعلى آله الطيبين الطاهرين.

تعد قضية المرأة اليوم إحدى الهموم المعرفية في الساحة الفكرية، ولها نصيب وافر في المؤتمرات العلمية والثقافية، وقد فرضت قضاياها وموضوعاتها في المجالات المختلفة، بوصفها مجالًا مشتركًا بين علم الاجتماع والحقوق والمعرفة والفلسفة. وعاشت موضوعاتها سجالات حرجة في القرون الأخيرة، إذ تمخضت الرؤية الغربية في القرن العشرين إلى تصور مكتمل، تكون في إطار فلسفي خاص يتناسب مع المتطلبات الاجتماعية والاقتصادية على الرغم من الإرهاصات والمخاضات التي مرت بها. أما على الصعيد العربيّ والإسلاميّ فقد شهد القرن العشرين جدلًا واسعًا ومكثفًا في موضوعات المرأة، تمخضت عنه اتجاهات ومدارس متباينة، وكان الهدف هو الإجابة العملية عن المشكلات، أكثر من كونها ذات منحى نظري وتنظري، وذلك لا يعني غياب الأسس المعرفيّة والمنهجيّة، بل تعني ان هذه الإجابات تكونت ونشأت في الواقع ودلالاته بجدلية التأثر

والتأثير، فانعكست في الفرضيات والمبادئ الخاصة. ومن ثَّم، فان محور المرأة والموقف منه قادر على استحضار أزمة الواقع العربيّ والإسلاميّ الشاملة.

إن الأبعاد المعاصرة للمرأة على مستوى الموضوعات والتساؤلات والخطاب متشابكة، ففيها الاجتماعي والثقافي والاقتصادي داخل كل بنية مجتمعية. كما ان لها أبعاد ذات طبيعة إنسانية تقوم على عدد كبير من المشتركات. وما يزيد التنوع والتركيب والثراء فيها على مستوى المجتمعات العربيّة والإسلاميّة هو العنصر الدينيّ بمضمونه التشريعيّ والأخلاقيّ الذي يقدم نفسه بوصفه نظامًا حضاريّا منسجمًا ومتسقًا يكفل مصالح الفرد والمجتمع على قاعدة الحلال والحرام.

ومنذ بداية المدرسة العقلية الحديثة في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت الملامح ترتسم في حركة جديدة تظهر في مجال الفكر الديني مع **رفاعة الطهطاوي**(ت١٢٩٠هـ)، و**السيد جمال الدين الأفغاني**(ت١٣١٤هـ)، **ومحمد عبده**(ت١٣٢٣هـ)، وكانت قضية تعليم المرأة، ثم تحريرها من القيود والأعراف القديمة تحتل الصدارة في مشروع النهضة العربية.

إِلَّا أنَّ هذا الواقع الثقافي بقي في بعض مستوياته يعيش الرتابة والمراوحة، فلم يتمكن من صياغة منهجيات واولوليات تمس المناطق المستبعدة في التفكير الديني وواقعه. وكانت نقطة التحول المهمة في **الساحة السنية** هي هزيمة حزيران ١٩٦٧م فقد مثلت بداية للمراجعة والتساؤل لكل ما كان ثابتًا ومجمعًا عليه ثقافيًا وفكريًا وسياسيًا واجتماعيًا، بعد ان كان الاعتقاد يتمحور في ان خطاب النهضة قد أجاب عن الأسئلة الحاسمة، ومنها تلك التي تتعلق بوضع المرأة القانوني والحقوقي.

أما **الساحة الشيعية** فكانت البدايات الأولى في طرح موضوعة المرأة على بساط التداول الجاد يعود إلى دخول المؤسسة الدينية الشيعية في الحياة السياسية بعد ان كانت مؤسسة دينية خالصة، فمنذ قضية «التنباك» مرورًا بالحركة الدستورية «المشروطة» ، وقيادة الفقهاء لثورة العشرين في العراق، وكذلك تجربة حزب الدعوة الإسلاميَّة، وتجربة السيد موسى الصدر في لبنان وصولًا

للثورة الإسلامية في إيران مع السيد الخميني(ت١٤٠٩هـ) حصلت تحولات مهمة في العقل الشيعي واليات التفكير، لم تكن من قناعاته التقليدية المتعارفة تاريخيًا، ومن بين هذه التحولات دخول هذا العقل دائرة المتغيّر، دائرة السياسة والاقتصاد وتحديات العصر.

إنّ دخول العقل الديني الشيعي في زحمة الأحداث المتغيرة لم تكن تأثيراته قليلة أبدًا، فالعقل الذي يعيش أحداث التحول والصيرورة، يختلف - تلقائيًا- عن العقل الذي يعيش السكون ويبتعد عن المجريات العامة. ليس اختلافًا في التطبيق العملي، أو الممارسة الميدانية فحسب، بل في الآليات والوعي وفهم الأحداث والمقولات أيضًا.[٢]

ومن ثَّم، فان قضايا المرأة وطرق الحل الاجتهادية فيها من موضوعات العصر وتحدياته، وقد تحرك هذا المنهج بمساحات أكثر وعيًا بالنص الديني المؤسس للمضمون التشريعي والمعطيات التي تفرزها البُنى الاجتماعية والثقافية للفرد المسلم والأمة المسلمة، للخروج بفقه يواكب الحياة.

ومن أبرز المساهمات في طرح الأبحاث النظرية والتحليلية والمنهجية الجديدة المتعلقة بقضايا المرأة هي مساهمة السيد **محمد حسين فضل الله**، فقد امتاز بمنهج اجتهادي نظر فيه إلى معطيات الواقع مع رعاية الأصول والضوابط التي تحكم الفقاهة والاجتهاد. فأعاد قراءة المصادر الدينية وفقًا لمنهجه – الذي سنعرض له – معتقدًا إن ذلك يسهم في التوصل إلى أحكام جديدة تستوعب المفارقات التي تعيشها الأمة المسلمة.

ان للسيد **محمد حسين فضل الله** آراء ومساهمات جديدة في قضايا المرأة، وقد عالجها في عدد من أعماله المنشورة، ومنها:

أولًا: « دنيا المرأة « الذي طبع عام ٢٠٠٠م.

ثانيًا: « تأملات إسلاميَّة حول المرأة « وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية.

ثالثًا: « قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي».

رابعًا: « وضع المرأة الحقوقي بين الثابت والمتغيَّر».

ونذكر هنا بعض الآراء التي طرحها،

والتي خالف فيها المشهور من الإمامية ومنها:

أولًا: يحق للمرأة تولي السلطة والحكومة. كما يمكن لها تولى سدة القضاء والاشتغال بالحكم بين الناس في المحاكم المختصة.

ثانيًا: تساوي المرأة والرجل في الحقوق الجنسية، رافضًا الالتزام بالروايات التي حددت حق المرأة الجنسي اتجاه الرجل كل أربعة أشهر مرة.

ثالثًا: إذا لم يوف الرجل إلى زوجته حقوقها الجنسية يمكن للمرأة مقابلته بالمثل.

رابعًا: يرى أن بلوغ البنت هو بلوغ النكاح وبلوغ الحلم وحتى بلوغ الرشد، وكل ذلك وفقًا للمعيار القرآني، وبالتالي، يرفض استفادة إطلاق الحكم بتسع سنوات من خلال الاحتكام لبعض الأحاديث الواردة في السنة.

خامسًا: في موضوع إرث الزوجة من الأرض يخالف مشهور الإمامية فيرى أن المرأة ترث من كل شيء تركه الرجل، كما هو يرثها من كل شيء تركته حتى أعيان العقارات.

سادسًا: رفض النصوص التي ترى الكراهة في التزويج من بعض الأقوام، وان المعيار هو عنصر التقوى والصلاح بعيدًا عن اعتبارات الجنس أو اللون أو العرق أو المهنة، وهو معيار قرآني.

سابعًا: في موضوع زواج المرأة التي فُقِدَ زوجها، فانه عد الإنفاق المالي لوحده لن يسد سائر حاجات المرأة المهمة ويلبيها، ومنها: الحاجة الجنسية، وعليه يصح طلاق الحاكم الشرعي وإن تحقق الإنفاق المالي لولي الزوج المفقود.

وقد تمفصل هذا البحث بأبعاده المنهجية والاستدلالية، إلى المباحث الثلاث:

المبحث الأول: الاتجاهات الدينية في قضايا المرأة ومنطلقاتها المنهجية.

المبحث الثاني: معالم الاجتهاد المنهجي عند السيد محمد حسين فضل الله.

المبحث الثالث: أثر مرتكزاته الاجتهادية في فقه المرأة.

المبحث الأول: الاتجاهات الدينية في قضايا المرأة ومنطلقاتها المنهجية.

الموقف من المرأة يعد اليوم أفضل معيار يمكّننا من تصنيف المفكرين

والمشتغلين بالمعرفة الدينية، ومعرفة مدى بقائهم عالة على بعض القدماء من الذين يكرّسون التمييز الذي كانت النساء ضحيته، أو انخراطهم في مقتضيات عصرهم بالنسبة إلى سائر القضايا. وهذا المعيار هو الدليل في الحكم على المصداقية التي يمكن أن يتمتع بها أي موقف، باعتبار أن حقوق الإنسان كل لا يتجزأ ولا يجوز اختزالها. فإذا وجد من ينبذ الأحكام الفقهية التفصيلية التي تفرق بين المسلمين على أساس الانتماء المذهبي –مثلًا– ثم وجدتهم يقرّون بفرض أحكام فقهية ولدت ضمن الاشتراطات التاريخية بتعللات واهية، فلا نستبعد أن ذلك النبذ منقوص ومعتل، يحمل في طيّاته تناقضًا داخليًا، وأنه غير مبني على أساس متين.(٣)

لقد طرحت بين علماء الإسلام في المئة عام الماضية اتجاهات ومدارس متعددة بيد أن السائد والحاضر منها ثلاثة، ورغم كونها من خلفيات ثقافية ومعرفية متباينة، إلّا انّها من الناحية العملية نمت وظهرت في المحيط الاجتماعي نفسه ضمن عمليات تفاعل أو تلاقح فكري في ما بينها. ولكي نتعرف على رؤى هذه الاتجاهات وخصائصها الفكرية المرتبطة بموضوع المرأة بطريقة توصيفية تبتعد عن التقييم والترجيح، ولكي نحافظ على حياديتنا، ولا سيَّما وأن هذا المبحث يأتي في سبيل بيان موقعية المنهج الاجتهادي للسيد محمد حسين فضل الله من الاتجاهات الدينية ومدارسها، وقيمة الإنتاج المعرفيّ الذي أسهم فيه وامتاز، وليس نقدها وإبداء الرأي فيها، وهذه الاتجاهات، هي:

أولًا: الاتجاه التراثي التقليدي: وهو أقدم وأشهر الاتجاهات جميعًا، وهو الحاضر دومًا في التاريخ الإسلامي بتحقيباته المتعددة. وقد تجلى ظهوره في التاريخ المعاصر للمرة الأولى عبر كتابات تناولت بالخصوص مسألة الحجاب، وتعلم المرأة، والتحذير من الاختلاط، وحضور النساء في مجالس الرجال وساحات تواجدهم؛ وبمرور الزمن غدت هذه الرؤى والنظريات قائمة على تصورات للإنسان ولامتيازات الرجل عن المرأة وتفاوتهما وكمالاتهما.(٤)

ومنهج التفكير عنده ومنطق المعرفة، يكتفي بمعيارية الأجيال الأولى من

زمن الرسالة المحمدية في معالجة قضايا المرأة بوصفها النموذج الأمثل في الحفاظ على الأسرة وعدم تفككها، فيُحكم النصوص الدينية بمعزل عن السياقات التاريخية التي تولدت فيها، وقد انصرف أصحاب هذا الاتجاه إلى سلسلة من المنطلقات الكلامية والفقهية، لتتبلور فيها قناعاتهم إزاء معالجة مسائل المرأة، وأبرز السمات البنيوية لهذا الاتجاه، هي: **تقديسه للتراث**، إذ يعتمد على كل ما يمثل التراث من صياغات ومقررات عقائدية وقيمية تبني التصور والسلوك الإيماني لأتباعه. والتراث هنا لا يقتصر على المصنفات التفسيرية والتأويلية التي تم إنتاجها على هامش النص، بل هي تشمل النص نفسه، عند هؤلاء؛ لأنّ النص قد تم تقييده بالقراءة، أو حتى القراءة الرسمية، بحيث تحول الهامش التفسيري عند هؤلاء إلى أصل يكاد يكون حاكمًا على النص نفسه، والسبب ربما ينحصر في أمرين:

الأول: الاعتقاد بأنّ الفهم المعاصر للنصّ أو الأقرب إليه هو الحاكم المعياري على فهمه، ومعرفته، وتأويله. ومن ثمَّ فإنّ فلسفة للزمن تفيد انحصار الخير والصالح بالماضي، لتحكم على الثقة في النتاج التفسيري المعتمد للنص.

الثاني: تحول السلطة السياسية الحاكمة إلى مقنّن رسمي شبه مقدّس؛ إنّ لم نقل مقدسًا، على معرفة الدين وروحية أحكامه، فضلًا عن تشريعاته، وعليه يصبح أي أمر جديد في الفهم والتحليل هو مورد تحد.[٥] ويمكن أن نلخص هذا الاتجاه في نظرته للمرأة في إمكاناتها، وكمالاتها، وحضورها الاجتماعي، وحقوقها وتكاليفها بالآتي:

أولًا: المرأة أضعف من الرجل جسمًا، وأقلّ منه قبولًا للعلم. وهذا الضعف لا يعني تنزل المرأة عن درجة الرجل، وإنما الوظيفة الخاصة بها هي التي تفرض ألا تكون أزيد منه وأرفع؛ كما إن ذلك هو مقتضى فطرتها الطبيعية، وهو أنه إذا بذلت جُهدًا لتبلغ مبلغ الرجل فإنها لن تستطيع الوصول إليه؛ إذ لن تتساوى والرجل، لا بدنيًا ولا عقليًا.[٦]

واستدل لذلك الشيخ **يوسف النجفي الجيلاني**، بقوله تعالى: **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا**

مِنْ أَمْوَالِهِمْ }[٧] أي أن للرجال سلطة على الأمر والنهي المشروعين على المرأة، مثل سلطة الولاة على الرعايا؛ وذلك بسبب الفضائل المذكورة التي تفتقدها النساء، وكذلك بسبب المهر والإنفاق الذي يدفعه الرجل ويتحمل مسؤوليته.»[٨]

ثانيًا: تعرضت نتاجات هذا الاتجاه إلى موارد الاختلاف الحقوقية، ففي كتاب « مزايا الرجل والمرأة في الإسلام» يقول أبو الفضل النبوي:» يمكن القول: إن أكثر الموارد التي تحدث فيها الفقه الإسلامي عن فوارق الرجل والمرأة قد أحصيتها تقريبا، ووجدتها قد بلغت ١٦٠ اختلافًا حكميًا وحقوقيًا وأخلاقيًا، وقد جمعتها في أربعة فصول باسم: العبادات، والسياسات، والمعاشرة.»[٩] ويشرع قوام الدين الوشنوي بذكر الفروق التي أحصاها، فيقول: « وأما مُباينة النساء للرجال من حيث الشرع، فإن في الرجال كثيرًا من مهمات أصول الدين وفروعه، ليس شيء منها في النساء، كالنبوة والرسالة، والخلافة، والإمامة، والجهاد، والأذان، والخطبة، والاعتكاف، وتحمل الدية، والقسامة، والولاية في النكاح والطلاق بأكثر من واحد، والتسري بملك اليمين على الوجه الشرعي، والمراجعة بعد الطلاق، وكون الانتساب إليه لا للزوجة والمهر، والنفقة والقضاء، والجمعة، والجماعة، وزيادة العقل، والدين، والنصيب في الميراث، وكونه يجب على المرأة إطاعة أمر زوجها، بل جاء الشرع مندبًا بمن يطيع امرأته، وموعدًا له، وكون المرأة خلقت من ضلع الرجل، وكون الذكر أشد قوة، وأعظم أجرًا، وأقل عبثًا، وأعز نفسًا، وأكرم خلقًا، وأدوم ودًا، وأحفظ عهدًا، وأكم سرًا، وأصبر على المكروه من الأنثى في كل ما ذكر.»[١٠]

وصنف **العلامة المجلسي**(ت١١١١هـ) رسالة في الاختلاف بين الرجل والمرأة ذاكرًا أربعة عشر اختلافًا في هذا المجال.[١١]

ثالثًا: الجانب الاجتماعي في هذا الاتجاه يتلخص في الاحتجاب، وقطع العلاقات، وعدم الاختلاط. وأبرز من عبر عن الحضور الاجتماعي في هذا الاتجاه هو ما كتبه محمد صادق الأورومي(ت١٣٣٠هـ) إذ صنف « رسالة في وجوب الحجاب»وهي

عبارة عن مجلدين طبع الأول منها فقط. واحتوت على خلاصة الآراء -التي استند فيها إلى القرآن والانجيل – بخصوص المرأة، ومن أبرزها[١٢]:

أ-إنّ المرأة تثبت تدينها بالأعمال الصالحة، لا بالتجارة والاختلاط بالرجال.

ب-خلق الله آدم ثم حواء، ومن ثم فلا بد أن تقدم الرجال دائمًا.

ت- لم يخدع الشيطان آدم، وإنما خدع حواء، وعليه فالنساء ينخدعن بسرعة. فالمتقرر في حقهن هو الحجاب والنقاب، والسكن في البيوت لا الزينة والكشف والاختلاط بالرجال.

وعلى الصعيد الانتخابي يذهب السيد **حسن المدرس**(ت ١٣٥٧هـ) إلى عدم صلاحية مشاركة النساء في الانتخابات، إذ يقول: "لقد خضت منذ أوائل عمري وحتى اليوم في الكثير من المهالك، برًا وبحرًا، إلّا أنني أشعر بالخوف والارتعاش. إن الملاحظة المسجلة على اللجنة البرلمانية هي: انه لا يصح إدراج النساء في لوائح المنتخبين، فالمرأة لا حق لها في الانتخاب؛ إن هذا الكلام كالقول بأنهن مجنونات أو سفيهات.. أما جوابنا فلا بد أن نقدم برهانا، والبرهان هو أن الله تعالى لم يضع فيهن هذه الطاقة والقابلية التي تجعلهن لائقات بحق الانتخاب. إن المستضعفين والمستضعفات من هذا النوع؛ حيث لا تكون عقولهم مستعدة."[١٣]

ثانيًا: الاتجاه المدرسي العقلاني:

لقد نشأ كل من الاتجاه العقلاني والتقليدي في ظل مواجهة الغزو الثقافي الغربي الجديد إلى العالم الإسلامي، ولكن مع الفارق أنّ الاتجاه التقليدي اعتمد المواجهة وردّة الفعل السلبية بشكل أساس مع هذه الظاهرة أما الاتجاه العقلاني الإسلامي، فقد سارع في استقبالها بنحو ايجابي، وجعل في خطة عمله أنَّ يكيّف العناصر الثقافية الحديثة مع بيئته.[١٤]

وهذا المنهج نلحظه في كتابات شخصيات مهمة في القرن العشرين كالسيد **محمد حسين الطباطبائي** في أبحاث تفسيره «الميزان»، **والشيخ مرتضى مطهري** في مؤلفاته ككتاب «مسألة الحجاب»، أو» نظام حقوق المرأة في الإسلام» **والشيخ جوادي آملي**، في كتابه « المرأة في مرآة الجلال

والجمال الإلهيين»، **أما أهل السنة** فتأتي في هذا الميدان كتابات **الشيخ محمد عبده** في أبحاثه المبثوثة في تفسير المنار، ولا سيَّما معالجاته لقضية تعلم المرأة وعملها واستقلالها المالي وموضوع تعدد الزوجات، **والشيخ محمد رشيد رضا** في كتابه» نداء الجنس اللطيف»، **ومصطفى السباعي** في كتابه « المرأة بين الفقه والقانون»، **والشيخ محمود شلتوت** في كتابه» الإسلام عقيدة وشريعة» وكتابه « من توجيهات الإسلام»، وعبد القادر المغربي في كتابه» محمّد والمرأة «. وقد ركز هذا الاتجاه عمله وجهده في صعيد تقديم تفسيرات وشروح معاصرة للنتاج المفروغ منه يمكنها من عقلنة معطيات النصوص، أي تقديم تفسيرات لقضايا الحجاب وعلاقته بالحرية، وتعدد الزوجات وعلاقته بالحقوق وو. وقد ساعدت التركيبة الذهنية – الاجتماعية في المجتمعات الإسلاميّة، على نجاح هذه التفسيرات ومعقوليتها لدى الرأي العام، وهو ما قد ينذر بفشل الديمومة، نتيجة التغيَّرات التي طرأت في العقدين الأخيرين- ولاسيَّما بعد انهيار الاتحاد السوفيتي- على العقل الجمعي ككل، ومن هنا يلاحظ أن مواصلة هذا الطريق في الآونة الأخيرة عانت من بعض المشاكل نتيجة الاعتماد على منهج التسويغ السابق الذي سبق التحولات الثقافية الأخيرة في المجتمع الإسلاميَّ.[١٥]

والمعالم والسمات العامة لهذا الاتجاه يمكن مفصلتها بالآتي:

أ- إن المصالحة بين أحكام الإسلام والتنمية الاجتماعية المعاصرة متوفرة، وذلك من خلال التخطيط الدقيق في مناهج المعرفة لتحقيق حضور المفاهيم والقيم الدينية في ميادين الحياة الفردية والاجتماعية بما يتناسب وملازمات الزمان والمكان.

ب- إن الإيمان بالتناسب بين التكوين والتشريع يوجب تقديم تحليلات فكرية وشروح للنظريات الكلامية المشهورة حول المرأة تنسجم مع روح العصر لعقلنة التباينات الفقهية والحقوقية بين الرجل والمرأة.

ت- التأكيد على دور المرأة الاجتماعي والتنموي في النموذج الحضاري الإسلامي، مع عدم إغفال التمايز بين الطرفين على المستوى البيولوجي والنفسي بغية تكامل الأدوار

الاجتماعية، وهو ما يلزم تحديد طبيعة الأهداف والتوجهات العامة للدين في رؤيته للمساواة القائمة على التوازن والتكافؤ، وأبعد ما تكون عن التماثل.

ولبيان السمات العامة وتلمسها في النتاج المعرفي لأصحاب هذا الاتجاه يمكن عرض موقف في الساحتين **الإمامية والسنية**.

ففي الساحة الإمامية نتناول السيد **محمد حسين الطباطبائي والشيخ مرتضى مطهري** وتصورهما لقضية المرأة كنموذج لهذا الاتجاه.

فقد عرض السيد الطباطبائي في المجلدين الثاني والرابع من تفسيره " الميزان في تفسير القرآن" لضفيرة من المسائل المتعلقة بالمرأة. فقد تحدث عن موقف الإسلام وتشريعاته من خلال قراءة الأجواء التاريخية التي أحاطت ظهوره، فعرض لحال المرأة في الأمم والحضارات التي سبقت ظهور الإسلام أو عاصرته، وكيف انها كانت عندهم في غاية الانحطاط وسوء الحال، بلا حقوق إنسانية، فقد عدوها سقط متاع، وانها ينبوع الشر.

ثم تناول بعد ذلك لموقف الإسلام من المرأة وكيف انها متساوية مع الرجل ومشتركه معه في جوهر الإنسانية، ولا أفضلية بينهما إلا بالتقوى.[١٦] مع انه في موضع آخر يصرح بأن متوسط النساء متأخر في الكمالات عن متوسط الرجال. مسند ذلك إلى الاختلافات المادية والعاطفية والعقلانية.[١٧]

أما على الصعيد الحقوقي والتشريعي فيرى أن النساء والرجال متساوون سوى مسائل تولي السلطة، والقضاء، والجهاد، وفي الإرث، والحجاب، والستر، والتمكين الجنسي.[١٨] ثم في نهاية بحثه يعرض لمبررات الاختلاف التشريعي، ويرى ان الفطرة الكامنة في الرجل والمرأة هي التي تستدعي ذلك.[١٩]

أما الشيخ **مرتضى مطهري** فيمكن عده أفضل مقرر ومبين لنظريات السيد محمد حسين الطباطبائي، دون أن يعني ذلك التغاضي عما قدمه من إبداعات وابتكارات.[٢٠]

لقد كتب في عام ١٩٦٦م سلسلة من المقالات في مجلة «زن وزن» وقد نشرت فيما بعد في كتاب حمل عنوان» نظام حقوق المرأة في الإسلام»

إذ يبحث مطهري في هذا الكتاب عن

الهوية الإنسانية للمرأة، مستندًا إلى الآيات القرآنية، مع بيانه للاختلافات الجسدية، والنفسية، والعاطفية بين الطرفين، فيجعلها أساسًا لاختلاف الأحكام.[٢١] ويواصل **مطهري** استعراضه، بالحديث عن التفسيرات الكلامية لمسألتي المَهْر والنفقة،[٢٢] ثم مسألة الإرث،[٢٣] ثم حق الطلاق،[٢٤] ثم تعدد الزوجات.[٢٥] ويستوعب الكتاب في طياته حديثا عن مسالة الإسلام ومتطلبات العصر، وكيفية التوفيق والتوليف بين أحكام الإسلام وتحولات الحياة البشرية.[٢٦]

أما كتابات **غير الامامية** فأبرز من يمكن تلمس معالم هذا الاتجاه عنده هو **الشيخ مصطفى السباعي** - زعيم الإخوان المسلمين في سوريا – فيرى في كتابه « المرأة بين الفقه والقانون» المطبوع عام ١٩٦٢م، أن أصول الاتجاه الإصلاحي لموضوع المرأة في الإسلام تتمثل في اثني عشر بندًا، وهي: التساوي في الإيمان والعبادة والولادة، وتحريم وأد البنات، وجوب إكرام المرأة، تبرير الطلاق، حقّ الإرث، تحديد عدد الزوجات، الحقوق المشتركة بين الزوجين، الاستقلال في الالتزامات المالية والاجتماعية، ضرورة تعليم المرأة، التربية.[٢٧]

ومن هذه المبادئ يرى أن الإسلام أحل المرأة اللائقة، في ثلاث مجالات رئيسة، وهي:

١-**المجال الإنساني**:فاعترف بإنسانيتها كاملة كالرجل.

٢-**المجال الاجتماعي**: فقد فتح أمامها مجال التعلم، وأسبغ عليها مكانا اجتماعيا كريما في مختلف مراحل حياتها منذ طفولتها حتى نهاية حياتها.

٣-**المجال الحقوقي**: فقد أعطاها الأهلية المالية الكاملة في جميع التصرفات حتى تبلغ سن الرشد، ولم يجعل لأحد عليها ولاية من أب، ولا زوج، ولا رب أسرة.[٢٨]

ويرى إلى جانب ذلك ضرورة إعادة النظر في بعض الأمور، وهي: الشهادة، الديّة، رئاسة الدولة.[٢٩]

أما عبد القادر المغربي، فقد ألقى عام ١٩٨٢م محاضرة في بيروت طبعت لاحقا تحت عنوان « محمّد والمرأة». ويرى أن التساؤلات التي تحيط بقضايا المرأة تتمثل في خمسة موارد: الحجاب، والإرث، والشهادة، والطلاق، وتعدد الزوجات. ويرى

أن هذه الموضوعات قد أسيء فهمها بتأثير من الثقافة الغربية، وعملية رفعها إنما تتم بالبرهان العقلي.[٣٠]

الاتجاه الثالث: الاتجاه الفقهي الحقوقي: وقد نشأ وظهر إلى الوجود الاجتماعي والمعرفي حديثًا، في بداية الألفية الثالثة. ويذهب رموزه إلى الأخذ بعناصر الاجتهاد وضوابطه، مع الالتزام بدلالة الواقع الزمني المقترن بالتنزيل أو الواقع العام لعصر النص، وفهم النص على أساس أنه يحتوي على حقائق جوهرية قد لا ترتبط لزومًا بالواقع العام للنص، مع بقاء الواقع التاريخي للنص ضمن المتبدل والمتحول، للوصول إلى تشريع نقي من تداخلات الفهم الإنساني والتاريخ.

فجاءت اجتهاداتهم متموضعه في الرؤية القرآنية ومركزة عليها، وحاكمة في دلالتها على نصوص الروايات، التي فرقوا فيها بين الدائم منها والمؤقت.[٣١] داعين إلى ضرورة إعادة قراءة مضامين الأدلة من جديد، لتكشيف الرؤية الاجتماعية في الاجتهاد، وعدم الاقتصار بالتطبيق الفردي للأحكام الشرعية.

ومن أبرز رموز هذا الاتجاه هو الشيخ **محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ يوسف صانعي، والشيخ إبراهيم الجناتي**.

فالشيخ **محمد مهدي شمس الدين** قد ترك لنا أربعة مجلدات موسومة بـ» مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة « تعرض فيها بالبحث والتحليل والاستدلال لبعض قضايا المرأة المعاصرة، ومنها: أهلية المرأة في تولي السلطة، والقضاء، والفتيا،[٣٢] والعمل والاستقلال المالي، ومسائل الستر والنظر والبلوغ، والحقوق الزوجية.[٣٣]

أما الشيخ **يوسف صانعي**، فقد طرح آراءه الفقهية الخاصة بالمرأة على شكل فتاوى في الرسائل العملية، وطُبعت رسالة صانعي العملية عام ١٤١٤هـ، وقد لفتت فتواه المتعلقة ببلوغ المرأة المؤسسة الدينية. ومن أبرز فتاواه المعاصرة التي لامست قضايا المرأة، هي:

أولًا: لا تشترط الذكورة في مرجع التقليد،[٣٤] أو الولي الفقيه،[٣٥] أو منصب القضاء.[٣٦] فيحق للمرأة شغل هذه العناوين وتوليها.

ثانيًا: يجوز إمامة المرأة لجماعة النساء.

(٣٧)

ثالثًا: سن بلوغ البنت ثلاثة عشرة سنة قمرية مع انعدام علائم البلوغ الأُخرى. (٣٨)

رابعًا: إن اشتراط خروج المرأة بإذن زوجها ثابت حتى يبلغ حد أذية المرأة. (٣٩)

خامسًا: ترث المرأة من الأموال المنقولة وغير المنقولة للزوج، غايته ان في الأموال غير المنقولة ترث من القيمة. (٤٠) وغير ذلك من الاجتهادات التي خالفت مشهور الفقهاء.

وبخصوص **الشيخ إبراهيم الجناتي**، فيعد من التجديديين الذين حققوا تحولًا في مناهج الاجتهاد وأساليب الدفاع عن الفقه الإسلامي معتمدًا على المصادر المعتبرة والعناصر الرئيسية للاستنباط، مع رصد ومتابعة الظروف المحيطة بزمن صدور النص ومخاطبه، اعتمادا على منهج أصولي معتدل، يجانب النزعة الإفراطيّة. (٤١)

وعلى الرغم من عدم وجود كتاب مستقل له خاص بموضوعات المرأة ، إلَّا أن مقارباته وأبحاثه في الملتقيات والمؤتمرات قد عالجت هذه القضايا. وقد نشرت الرسالة العملية لجناتي باللغة العربية عام٢٠٠٢م والموسومة بـ « مجمع المسائل» والتي جاءت على شكل سؤال وجواب، وقد طرح فيها جملة من الآراء الجديدة وبين المنهج الاجتهادي الجديد الذي تقوم عليه هذه الفتاوى والآراء. ومن أبرز آرائه، هي:

أولًا: لا يشترط في مرجع التقليد (٤٢) أو مقام القضاء(٤٣) أن يكون ذكرًا.

ثانيًا: لا إشكال في تصدي المرأة لسائر المناصب الاجتماعية والسياسية والعملية والثقافية والفنية والإدارية والرئاسية وو .عندما يكون بمقدورها توليها والقيام بوظيفتها مع مراعاة الموازين الشرعية في الستر وغيره. (٤٤)

ثالثًا: لا يشترط إذن الأب في زواج البنت المدركة تماما للمصلحة والمفسدة، ولا تقع تحت تأثير العواطف والمشاعر، فيكون قرار الزواج في يدها. (٤٥)

رابعًا: يمكن للمرأة –ودون رضا الزوج – الحيلولة دون الحمل ، إلَّا أنه لا يمكن للرجل دون رضا زوجته إجبارها على الحمل. (٤٦)

وأما السيد **محمد حسين فضل الله** فهو مورد البحث، والذي سنعرض

لـه في المبحثـين القادمـين بالتفصيـل، لبيـان منهجـه الدليـلي، وتطبيقاتـه العمليـة.

المبحث الثاني: معالم الاجتهاد المنهجي عند السيد محمد حسين فضل الله.

بقيـت عمليـة النقـد ونقـد النقـد، أو النظـر وإعـادة النظـر في الفقه الإسـلامي مـن أبـرز العناويـن التـي تتحـرك في فضائهـا مشـاريع وأعـمال عـدد مـن العلـماء مـن دعـاة الإصـلاح والتنويـر، ولا تـزال جهودهـم قائمـة في تنميـة وتطويـر وإرسـاء منهجيـات معتـبرة لإعـادة بنـاء العلـوم الإسـلاميّة.

وقـد قامـت عمليـة الاجتهـاد ومقاصدهـا عـلى مفاهيـم ثـلاث: النـص المقدس(القـرآن، والصحيـح مـن السـنة)، وعقـل الفقيـه، والواقـع. وقـد تلازمـت هـذه المفاهيـم وتفاعلـت عـلى جدليـة التأثـر والتأثـير، لتشـكل نصًـا فقهيًـا، يسـتوعب رهانـات الحيـاة وتحدياتهـا.

ومـن ثَّـم، فـان حركـة الاجتهـاد التـي تتحـرك في نطـاق المرجعيَّـة الإسـلاميَّة وشروطهـا وضوابطهـا هـي حركـة داخليـة، تبحـث الإسـلام في مقرراتـه وأدواتـه ومقاصـده ومؤشراتـه العامـة. حتـى لا تغـدو أطروحتـه منسـلة عـن واقـع الحيـاة وغـير صالحـة لإدارة شـؤونها المختلفـة.

وهـذا الأمـر يلـزم أن تكـون حركـة الاجتهـاد قائمـة عـلى عنصريـن، **الأول** : الواقـع الزمنـي ومعطياتـه، ووعـي الاشـتراطات التاريخيـة فيـه. **والثـاني**: تنميـة أدوات الاجتهـاد في قـراءة الأصـول الدينيـة وقواعدهـا، والتكشـيف المنهجـي في فهـم مسـاحات مسـتبعدة مـن التفكـير تعمـل عـلى صياغـة معرفـة تنفتـح وتسـتوعب مرحلـة التحـدي بشروطهـا الحضاريـة. ومـن خـلال هذيـن العنصريـن نفهـم القـراءات المعـاصرة في إعـادة بنـاء العلـوم الإسـلاميّة وإحيائهـا، ونـرى انهـا متوفـرة في تجربـة السـيد محمـد حسـين فضـل الله، الـذي سـعى لخلـق رؤى جديـدة في أسـلوب الاجتهـاد ومعطياتـه، ولبيـان ذلـك نجعـل طريقـة الاجتهـاد المنهجـي وسـبلها عنـده مـع فـرز التطبيقـات الفقهيـة لهـا في المبحـث القـادم، ليتضـح المنهـج بشـكله التـام، ضمـن الركائـز الآتيـة :

الركيـزة الأولى: مرجعيـة الرؤيـة القرآنية وحاكميتهـا عـلى الروايات.

لا جَـرَم أنَّ القـرآن مـن الناحيـة النظريـة

هو المصدر الأول في الإسلام، ومنه تستمد السنة حجيتها، وان صحة العمل بالأخبار الناقلة للسنّة لا تُقبل إلَّا بعرضها على القرآن وعدم مخالفتها له. أما على المستوى العملي، فان عملية الاجتهاد الفقهي لا تتحقق دائمًا بذلك، بل تدور على الروايات الواردة في كتب الحديث، وإلى هذا المعنى يشير السيد محمد حسين الطباطبائي في نقده لتدوين العلوم الإسلاميَّة وسبل تدريسها، قائلًا:» انك إن تبصرت في أحد هذه العلوم، وجدت أنها نظمت تنظيمًا لا حاجة لها إلى القرآن أصلًا حتى إنه يمكن لمتعلّم أنّ يتعلمها جميعًا.. فيأتي آخرها وهو لم يقرأ القرآن..»[٤٧]

ومن هنا، فان القراءة في المنجز الفقهي للسيد محمد حسين فضل الله نجدها قد شخصت هذه الظاهرة وعالجتها من خلال تقديم النص القرآني وفتحه على المنظومة الاجتهادية، لا بوصفه مصدرًا أساسيًا في التشريع- فذلك مما لا خلاف فيه- بل بوصفه عنوانًا ورؤيةً ومنظومةً للقيم والأفكار والتصورات التي تحكم بقية المصادر المعرفيَّة. وهذا لا يعني القول بحصرية المرجعية المعرفية في القرآن لفهم الإسلام بنظامه العقائدي والتشريعي والأخلاقي، وان بقية المرجعيات المعرفية الأخرى لا وجود لها كالسنة أو الإجماع، أو الشهرة..، كما يذهب لذلك القرآنيون المعاصرون. بل تعني ما نستطيع تسميته بحاكمية الرؤية القرآنية على المصادر الأخرى. وهذه الحاكمية تقارب نظرية الحكومة[٤٨] في أصول الفقه الإمامي.

فالسنة الشريفة-مثلًا- تفهم في دلالاتها ومقاصدها وتحدد بروح النص القرآني، نفيًا، أو سعةً، أو ضيقًا، وليس العكس، وبذلك فقد طرح واسقط عدد غير قليل من الروايات لمعارضتها للمرجعية القرآنية، مع ان هذه الروايات قد مست وعالجت موضوعات حرجة. أو وسع من دلالة بعض الروايات أو ضيق منها. فيقرر هذا المعنى بقوله: « إنّ لدينا منهجًا في التعامل مع الروايات والآيات القرآنية، وهو منهج عامٌ ويتّصل بالقرآن وبالروايات الواردة عن أهل بيت العصمة(u)؛ بحيث نستفيد من بعضها أحكاما ومفاهيم عامّة تكون هي الأساس في مختلف الموارد والتطبيقات؛ فإنّ تعاملنا معها

يختلف عمّا هو المعهود لدى علماء الأصول."[٤٩]

ويقول في موضع آخر:» لعل مشكلة الاستنباط الفقهي تتمثل.. في عدم مقارنة بعض الأحاديث في مضمونها الفكري مع القرآن في عملية التأكيد على علاقة المضمون به سلبا أو إيجابًا، للأخذ به أو لرفضه على أساس القاعدة الحديثية في رفض كل حديث لا يوافق كتاب الله أو يخالفه.» [٥٠] ، ويبدو ان الباعث في ذلك يعود لأمرين: **الأول**: اشتغاله بالتفسير القرآني. **والثاني**: ملاحظاته النقدية الجريئة والواسعة في التراث الحديثي ومصادره، وطرق تحمله ونقله. وهذا ما لم يجده في القرآن الكريم، الذي هو قطعي الصدور، فضلًا عن تبليغية القرآن وتأبيديته، وابتعاده عن إشكالية الالتباس التاريخي مع الواقع والمعطى التدبيري الذي تعانيه السنة، وعملية النقل بالمعنى عن المعصوم، وهو ما يؤثر في مضامين الروايات، لأن هذا النقل يفتح الباب أمام تدخل ذهنية الرواة ووعيهم، ولهذا فقد فكر في آليات أكثر وثاقة إلى المضمون، واحد هذه الآليات المعتبرة كانت حاكمية الرؤية القرآنية. وفي معرض حديثه عن هذا المعنى يقول: « ان القرآن الكريم انطلق في حركة الدّعوة والتشريع ليؤصّل القواعد في دائرتها الواسعة، أمّا السنة فقد وردت في غالبيتها لتحاكي تطبيقات هنا أو هناك، ولتجيب عن الأسئلة هنا أو هناك؛ الأمر الذي يجعل الحديث متحركًا في دائرة خاصة، وهي آفاق السؤال وكل القرائن والإيحاءات المحيطة به.» [٥١]

ويخطئ السيّد محمد حسين فضل الله الذين يرون أنَّ» القرآن كتاب رمزي لا يعلمه إلَّا الفئة التي جعل الله لها الميزة في فهم وحيه، فأنكروا حجّية ظواهره، إلَّا بالرجوع إلى أئمة أهل البيت(عليهم السلام)، وانطلق البعض ليتحدّث عن تعدّد المعاني للكلمة الواحدة بطريقة عرضية أو طولية، واستفاد آخرون من الروايات، أن القرآن، في مجمل آياته، حديث عن أهل البيت بطريقة ايجابيّة، وعن أعدائهم بطريقة سلبية، ليبقى للأحكام وللقضايا العامّة، وللقصص المتنوعة مقدارٌ معيّن."[٥٢]

وما إلى ذلك ممّا اعتبره السيّد ان الأمر: « خاضعًا للأجواء الخاصة التي تبتعد بالقرآن عن أن يكون

الكتاب المبين الذي أنزله الله للناس ليكون حجة عليهم، من خلال آياته الواضحة التي تمنحهم الوعي الفكري والروحي والشرعي، على أساس ما يفهمونه منها، بحسب القواعد التي تركّز الطريقة العامّة للفهم العامّ.»[٥٣]

ووفق منهجه فان السيد فضل الله يرفض تطويق الفقهاء آيات الأحكام في خمسمائة آية فقط،» لأنَّ القرآن انطلق في حركة الدعوة ليؤصّل القواعد في دائرتها الواسعة التي تحدد العلاقات وتفتح مساحات كبيرة من التشريع»[٥٤]

وفي مجال فقه المرأة تشير الدراسات القرآنية الحديثة[٥٥] إلى أن الاهتمام بالقرآن، والبعد عنه لهما دورهما في تحديد طبيعة الأحكام المستنبطة؛ وذلك لوجود آيات كثيرة في القرآن تتحدث عن المرأة، فمن ناحية العدد، فثمة في القرآن أكثر من مئتي آية تتحدث عن المرأة بأشكال كثيرة، فيقرر القرآن حقيقة أن الرجل والمرأة، من بداية الخلق إلى السكن في الجنة إلى الهبوط إلى الأرض، متساويان.[٥٦] ومن ناحية أخرى، لا يميز القرآن بين الرجل والمرأة في فلسفة الخلق،[٥٧] ولا في الاستعدادات التي يحملانها، من روح الروح الإلهية المنفوخة فيهما،[٥٨] والمساواة في الخلق،[٥٩] والقدرات الإدراكية،[٦٠] والفطرة الإلهية،[٦١] والوجدان الأخلاقي،[٦٢] والأمانة.[٦٣] وكذلك لايميّز بينهما في القيم الإنسانية، مثل: الإيمان والعمل الصالح،[٦٤] والعلم،[٦٥] والتقوى،[٦٦] والسبق إلى الإيمان،[٦٧] والجهاد،[٦٨] والهجرة،[٦٩] وطريق السعادة.[٧٠] ويظهر القرآن أن الشيطان عدو الإنسان- مطلقًا-،[٧١] وأن الرجل والمرأة يكمل أحدهما الآخر.[٧٢]

وكذلك نجد أنّ القرآن قد جعل من امرأتين عرفهما التاريخ مثلا أعلى للمؤمنين، وهما آسية زوجة فرعون ومريم ابنة عمران،[٧٣] ويذكر للأخيرة مقامات عالية من الاصطفاء والطهارة والحديث مع الملائكة.[٧٤] ويبين القرآن أن فلسفة الزواج والأساس الحاكم له هو المودة والرحمة.[٧٥] كما يرى أن الإحسان إلى الأب الرجل والأم الأنثى مساوٍ لعبادة الله.[٧٦]

ويخبرنا القرآن عن مشاركة المرأة في ساحة العمل الاجتماعي، ويذكر

مثلًا لذلك ملكة سبإ التي يمدح فيها رجاحة العقل التي أدت بها إلى الإيمان بنبوة سليمان.(٧٧) وكذلك يحدثنا عن عفة بنات شعيب وحيائهما على الرغم من نشاطهما في طلب الرزق.(٧٨)

وفي المفاهيم السياسية كالبيعة والهجرة،(٧٩) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،(٨٠) والمباهلة،(٨١) ونجد أن القرآن الكريم ينظر إلى المرأة والرجل بعين واحدة، وكذلك يحترم القرآن الحقوق الاقتصادية للمرأة، ويحفظ لها حقها بالسلطة على أموالها، ويحكم لها بالإرث.(٨٢)

ويدعو القرآن الرجل والمرأة إلى الرضا والقناعة في العلاقات الاجتماعية، ويأمر المرأة بالحجاب والستر،(٨٣) وينهاها عن التبرُّج الجاهلي، كما ينهاها عن إبراز البعد الأنثوي في علاقتها مع الآخرين.(٨٤)

وفي مجال الحقوق وتنظيم العلاقات الأسرية وغيرها، نجد أن القرآن يؤكد قوامة الرجل على الأسرة،(٨٥) ويميز بين الرجل والمرأة في الشهادة،(٨٦) والحصة في الإرث.(٨٧) ويشار هنا إلى وجود خلاف بين المفسرين في فهم هذه الآيات.(٨٨)

ومن خلال هذا التقرير السريع للتصور القرآني عن المرأة نكتشف أنه تصور معقول يمكن الدفاع عنه، وبناءً عليه، فلا بد أن تكون الروايات والقراءات الفقهية ضمن إطاره ولا تتجاوزه، بل تنسجم معه؛ وهذا ما سنجده في المنهج الاجتهادي للسيد محمد حسين فضل الله من خلال التطبيقات الفقهية في المبحث القادم.

الركيزة الثانية: النزعة العرفية والأدبية.

تحكم الفقيه - وهو يمارس اشتغاله المعرفي- أسس ومنهجيات ومفاهيم معتبرة في عرفية النصّ، وقد أسس لها الفقهاء في المباحث الأصولية من خلال حجية الظهور، ومباحث الألفاظ، ومارسوها من خلال تطبيقاتهم العملية، إلَّا ان ما يميز السيد محمد حسين فضل الله في ذلك هو حجم الحضور اللغوي والعرفي في الفهم والتعاطي داخل منهجه الذي ترك أثرًا في تطبيقاته الفقهيّة ، وقد اتسع الفهم العرفي لديه ليشمل حتى النصوص الكلامية، التي تعاطى معها بروح عرفية، كما يفعل الفقيه.(٨٩) مع ان المنهج

الكلامي يخضع ويُطَوَّع بشكل غير قليل لنمط تكشيفاته التأويلية الخارجة عن حدود النص « فطبيعة المنهج العقلي الذي يتبعه علماء الكلام والفلسفة تتطلب تجهيز البنى التحتية تجهيزًا عقليًا قاطعًا؛ يعني أن المتكلم والفيلسوف يدخلان الحوار مع النص محملين بكمّ أكبر من المفاهيم التي يحملها الفقيه في حقيبته وجعبته، والمفاهيم العقلية القاطعة المحتملة هنا تعطي المتكلم نوعًا من السلطة التي يمكنه بها مضاهاة سلطة النص أحيانًا.»[٩٠] «ومن هذه الناحية يمكن اعتبار السيد محمد حسين فضل الله تفكيكيًّا بمصطلح مدرسة خراسان، حيث لا يقبل بإقحام الفلسفة وطرائق تفكيكها في تفسير النصّ الدينيّ، بل انه كان يحمل موقفًا متحفظًا إزاء الدرس الفلسفي السائد في الحوزات الدينيّة، ويرى أن هيمنة العقل الصدرائيّ- بما يمثله من مزيج صوفيّ وعرفانيّ وإشراقيّ ومشائيّ و. على التعامل مع النصوص الدينية تركت أثرًا سلبيًا كبيرًا على مناهج الفهم اللغوي لهذه النصوص. إن فضل الله قارئٌ لغويٌ وأدبيٌ وعرفيٌ للنصوص أكثر منه قارئًا فلسفيًا عرفانيًا تأمُليًا.»[٩١]

وبذلك يرفض الفهم أو المنهج الهندسي -كما يسميه- في قراءة المدارك المعتبرة للاستنباط، لأنَّ الجمود على التفسير الحرفي الدقي للنص سيخفي على الفقيه مقاصد مهمة أراد إيصالها للمتلقي، فالمعاجم اللغوية لن تفي بإيضاح الدلالة اللغوية المنفتحة على المرونة والحركية من دون الأخذ بنظر الاعتبار الحضور العرفي لها، فيلاحظ على بعض الفقهاء أخذهم باطلاقات وعمومات العناوين الواردة في لسان الروايات وتمسكهم بالطريقة التجريدية الدقية لينطلق الحكم على أساس حد السكين، يقول السيد محمد حسين فضل الله في ذلك : « لعل مشكلة الاستنباط الفقهي تتمثل في المنهج العقلي الذي يستخدمه البعض في فهم النص، بما قد يبعده عن الفهم العرفي الذي يرتكز عليه وعي المضمون في اللغة العربية على أساس الظهور، فقد يقف هذا البعض على المعنى اللغوي ليؤكد وروده في نطاق الاستعمال الحقيقي بينما يكون واردًا على سبيل الاستعارة أو الكناية من خلال السياق أو بعض القرائن المحيطة بالنص، وهو ما يجعل

المسألة تتجمد في الاستنطاق الحرفي لا العرفي.»[٩٢]

ومن التطبيقات الفقهية للنزعية العرفية عند السيد محمد حسين فضل الله هو في جواز الاستمتاع بالرضيعة أو الطفلة الصغيرة يقول:» وفي هذه المسألة يُلاحظ التطبيق الدقيق للفكر الأصوليّ الذي ينطلق على أساس من الدقة اللفظية الهندسية التي اعتاد الفقهاء أنّ يتحركوا على أساس في عالم التمسّك بالاطلاقات والعمومات، بحيث تجد الحكم ينطلق على أساس حد السكين، خصوصًا في مثل هذه المسائل التي يجري البناء العقلائي على خلافها، مما قد يثير استهجانًا كبيرًا لديهم من مجرّد سماعهم لفكرة التلذّذ بالرضيعة، أو الطفلة الصغيرة، ممّا ينطبق عليه عنوان تعذيب الطفولة أو غيرها عندهم.»[٩٣] وقد أوضح أن إثارة هذه القضية « من أجل أن تبحث بحثًا علميًا أصوليًا مركزًا، والتوفر على دراسة مسألة الإطلاق والتقييد بشكل واسع.»[٩٤]

ويزيد **السيد فضل الله** على ذلك بقوله: « وقد يخطر بالبال – في هذا الموضوع- أن ما دل على الاستمتاع بالزوجة لا يشمل الرضيعة وأمثالها؛ باعتبار أنّها ليست موضعا للاستمتاع بحسب سنها ووضعها وطريقة العقلاء الجارية في شؤون الاستمتاع بالنساء، و لا يبعد أن ذلك – لو حدث- يقع محلًا للاستهجان والإنكار عندهم، ممّا يقد يجعل مسألة الانصراف إلى غيرها **أمرًا قريبًا للفهم العرفي**. وفي ضوء ذلك، فإنّنا نلاحظ أن القضيّة الفقهيّة تتّجه إلى المنع على مقتضى **قواعد الفهم العرفي، المرتكزة على قراءة النصّ** من خلال الذهنيّة العامّة الخاضعة للمرتكزات العامة في أذهان العقلاء والمتشرّعة.»[٩٥]

الركيزة الثالثة: القراءة التاريخية للنص الديني.

"اعتادات العقليات الكلاسيكية على إلغاء الفاصلة بين الفكر والواقع بمعنى من المعاني، بين الأنا والهو، بين الذاتي والعيني، بين الذهني والخارجي.. في إدراكها وتصورها للمعرفة البشرية، فعندما يعمد الباحث والمفكر إلى معالجة موضوع ما لاكتشاف حقيقة وواقع أمر معين فان طيه للمراحل الفكرية والتحليلية، ومن ثم وصوله إلى

النتيجة التي تولدها هذه المقدمات، يستتبعه نوعٌ من الإعراب عن الواقع عند الإفصاح عن النتيجة، أي أن الباحث لا يحكي عن فكرة توصل إليها من خلال معطيات ومواد علمية فحسب، وإنما يتجاوز ذلك ليحكي عن الواقع الذي يراه إلى درجة أنه يضارع ويساوي ويكثف بين ما يراه وبين الواقع نفسه في عملية انصهار وإذابة وإتحاد، استدعتها اليقينية الحاسمة التي وصل إليها خلال أو نتيجة سعيه وبحثه العلمي. بيد أن الأمر قد اتخذ وضعًا آخر في القرون الأخيرة خاصة، ليحصل هناك نوع من الامازة بين الشيء بما هو وبينه بما هو في أفق مداركنا، فمجرد انكشاف الشيء في أفقنا العقلي يعني الواقع وإنما هناك حلقة وسطى بينهما، لا يحق لنا تجاوزها بالمطلق."[٩٦]

ان متابعة الظروف التي تحيط بالنصوص والأحكام ليست ظاهرة جديدة، فمن الشحّة والصَعُوبة أن تعثر على فقيه[٩٧] لم يفهم ويحلل بعض الأحكام والروايات بمعزل عن الاشتراطات التاريخية، نعم هي ظاهرة ضعيفة ومحدودة نسبيًا، إذا ما قُرنت بالدلالة الحرفية، ويتضح ذلك من خلال متابعة حجم الجهد والاهتمام الكبير المصروف لأجل الأخيرة، فمباحث الظهور والمطلق والمقيد والعام والخاص والناسخ والمنسوخ وغيرها كلها معنية بهذا الأمر.

والسبب في ذلك يعود إلى قضيتين: **الأولى**: وهن الوثوق التاريخي وعيبه، والذي يمكن – لو ثبت- أن يقدم معطيات تكون بمثابة الشواهد والقرائن الحافة والحاشدة لصالح التقييد أو التخصيص للنصوص، والعكس صحيح، ولاسيَّما وان الأصوليين ينهون عن الأخذ بالظهور اللفظي من دون الفحص عن القرائن المنفصلة، فإذا جرى الفحص ولم يحرزها فله الأخذ بالظهور اللفظي ويكون حجة عليه. ومن هنا استنتجوا القاعدة التي تقول: « إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلَّا بعد الفحص واليأس عن القرينة.»[٩٨] **والثانية**: القاعدة الأصولية التي تفيد :» بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»[٩٩]، والتي حاول العلماء من خلالها الحفاظ على دلالة النص من الاقتضاب والتطويق في

وقائع خاصة.

إلّا أن ذلك لا يعفي الفقيه من متابعة الدلالات الزمنيّة التي تتشكل منها عناصر موضوعات الأحكام، وهذا ما امتازت به الأبحاث الفقهية للسيد محمد حسين فضل الله، فقد نَشَّط وأنْعَشَ المعرفة التاريخيّة وتأثيرها في العلوم الدينية، لتَرَقُّب الشتات المهمل أو المضمر في دلالات الوقائع، ومعرفة مقدار تأثيره في العلوم والأحكام.» فالفكر لا يولد من العدم، كما لا يولد دائمًا من مجرد المعطى العلمي المسبق الذي يمثل مقدمات منطقية بالنسبة إليه، بل إن للسياسة والاقتصاد والاجتماع والحرب والسلم وو. دورًا مهمًا – لا وحيدًا- في تولد أو تنامي المعطيات الفكرية؛ وهذه السياقات التاريخية التي تصاحب أو تحتضن معرفة ما تمد وشائجها داخل هذه المعرفة أحيانًا إلى حدَّ لا يمكننا فهم الفكر نفسه دون فهم هذا السياق التاريخي.»[١٠٠] ولذا فان السيد محمد حسين فضل الله يلمح إلى ضرورة فهم العنصر التاريخي في الاجتهاد ويعلل ذلك بقوله:» لأنَّ الكثير من الأحكام الاجتهادية ومن الأحكام الشرعية التي يدور البحث حولها، قد يلاحظ الباحث أنَّها لا تمثّل أي واقع تاريخيَّ لدى المسلمين في العهد الإسلامي الأول، ولو بنسبة الواحد بالمئة، كما نلاحظ ذلك مثلًا في مسألة نجاسة المشرك أو نجاسة الكافر في عهد النبي(صلى الله عليه وآله)، وفيما أعقبه من العهود الأخرى إلى زمن الإمام الباقر(u)؛ فإنّنا لا نجد أيّة إشارة تاريخية، على أن مسألة نجاسة الكافر عاشت في الوجدان العام للمسلمين في الوقت الذي نعرف فيه أنّ المسلمين كانوا منذ عهد الدعوة الأولى وحتى حركة الفتوحات، كانوا يختلطون بالكافرين والكافرات، ويقيمون نوعًا من العلاقات معهم، فضلا عن حالات السبي والأسر والملكيّة ما إلى ذلك، وإنّما جاء هذا الحكم متأخّرًا على لسان الأئمة(عليهم السلام) وعلى لسان المجتهدين المتأخرين."[١٠١]

ويزيد السيد فضل الله على لزوم فهم دلالات الواقع العام وما توفره من معطيات قد تشكل قرائن مهمة يستفيد منها الفقيه في فهم الأدلة، يقول: " ومن خلال ما تقدم نلاحظ أنّ المسلمين لم يفهموا من قوله تعالى :{ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ}[١٠٢] النجاسة

الخبثية، ولذلك لم يتحرك هذا الفهم في واقعهم، حتّى أنّ أحدًا لم يسأل النبي عن ذلك في غمرة وجوده الاجتماعيّ بين المشركين والمسلمين، ولو في هذه المدّة التي جعلها النبي فرصة للمشركين ليرجعوا إلى الإسلام أو ليهاجروا في الأرض.» (١٠٣)

وهكذا كان موقفه وتعامله من روايات حلق اللحية، إذ فهم ان الحلق في ظل ظروف نصوص التحريم كان نوعًا من المثلة التي توجب آثار السخرية واستهزاء الناس، لهذا كان تحريمها وإلَّا فالحلق غير حرام بنفسه. (١٠٤)

وعليه، فان حضور العنصر التاريخي كان شاخصًا في المنهج الفقهي للسيد فضل الله، وقد حسم من خلاله أكثر من قضية فقهية خالف فيها المشهور من الفقهاء، ولاسيَّما في مسألة حق المرأة الجنسي، أو إرث الزوجة من الأرض وغير ذلك. وهو ما سنعرض له في المبحث القادم.

الركيزة الرابعة: الوعي بالواقع الراهن.

ان وعي الواقع وفهم خصوصياته، يمنح الفقيه رؤية جديدة يعيد من خلالها فهم الأدلة وتفسيرها. « ففهم الفقيه ووعيه يتطور وينضج بفعل الزمان ويتجه للكشف عن آفاق أخرى لم يكن الفقهاء السابقون قد فطنوا إليها، وهذا النوع صحيح وواقع في الوقت نفسه.» (١٠٥) «ومن ذلك دراسة مستوى الفهم والإدراك لدى النساء في عصرنا هذا، ومستوى ما يمتلكنه من قُدرة على ادراة شؤون المجتمع، ومدى كفائتهنّ في ميدان التعليم والتعلم. ففي ضوء الحقائق التي نعيشها اليوم تُزاح الكثير من أوهام الماضي بشأن ضعف المرأة وعجزها. ويُمكن على أساس نقد مضامين بعض النصوص وحتى ماضي المرأة من أن يشكل عاملًا مساعدًا في هذا المجال. فالتاريخ كتبه الرجال ولم يدونوا فيه الكثير من الصفحات المشرقة من حياة النساء.» (١٠٦)

وهذه إحدى الخصائص المنهجية في أدوات السيد محمد حسين فضل الله، إذ يعي الزمن الراهن وينفتح عليه، ليتمكن من خلاله في تكشيف العلاقة الجدلية بين الواقع والنصّ، لصناعة فقه يواكب الحياة.

والواقع الحركي بالنسبة إلى السيد

فضل الله، هو الفضاء الذي يتفاعل معه، فلم يكن يأخذ في معالجاته الفقهية الشكل التجريدي الافتراضي، الذي لا صلة له مع الزمن الراهن، بل كان حاضرًا في الواقع، وموضوعيًا في التشخيص والمعالجة، في الوقت الذي سادت عند بعض الفقهاء الأجوبة الجاهزة التقليدية التي لا قناعة فيها لها إلَّا لكونها صحيحة من حيث الصنعة، وان اصطدمت مع الواقع اضطرادًا.

وهذه الرؤية الواقعية شاخصة في جميع نتاجه، فتجدها في تفسيره «من وحي القرآن»، الذي يقول عنه الشيخ **محمد هادي معرفة**: « تفسير تربوي اجتماعي شامل، ويعدّ من أروع التفاسير الجامعة، النابعة من روح حركية نابضة بالحيوية الإسلامية العريقة. انطلق فيه المؤلف في إحياء الجو القرآني في كل مجالات الحياة المادية والمعنوية.»(١٠٧)

ويمكن أن التدليل عليها بجلاء من خلال معالجته لعقد التحريم، في تزويج الفتاة الصغيرة من قبل وليها، أو من خلال العقد على المشهورة بالزنا.

الركيزة الخامسة: فقه المجتمع.

ظهرت في العقود الأخيرة تقسيمات للفقه لم تكن معهودة في أدبيات وكتابات العلماء، فبعضهم صنف الفقه الإسلامي إلى فقه فردي، وفقه اجتماعي، أو فقه عام وفقه خاص، ويراد من الفقه العام، هو فقه الاجتماع والاقتصاد والدولة، والفقه الخاص، هو الذي يدور حول معالجة قضايا الأفراد بما هم أفراد لا بما لهم من علاقات اجتماعية وثقافية متعددة، وظروف تقييد، أو توسع من طبيعة التعامل. وكمثال لذلك، هو الحكم بنجاسة أو طهارة أهل الكتاب، فإذا نظر الفقيه إلى المسألة بوصفها عنوان للحكم على علاقة المسلم كفرد بأهل الكتاب فان الفتوى ستكون فردية شخصية، بينما إذا أخذ الفقيه بنظر الاعتبار طبيعة العلاقة التي تحكم الملايين من الجاليّة الإسلاميَّة وتأثير علاقتها بالأوساط الأوربية، ومسوغات أعمالهم وطبيعتها، فان زاوية الروية في القراءة والفهم للنص الديني ستختلف.

ومن الفقهاء الذين دعوا إلى تجاوز الفقه الفردي، أو «النزعة الفردية الانكماشية» بتعبير السيد محمد باقر

الصدر، والتأسيس للفقه الاجتماعي هو السيد محمد حسين فضل الله، فقد تحرك خطابه وفتاواه مازجة قيم الفقه بالقيم الاجتماعية[١٠٨]. وقد أعاد السيد محمد حسين فضل الله السبب في ظهور النزعة الفرعية والاستغراق في معالجة القضايا الفردية داخل مصنفاتنا الفقهية، وغياب التركيز على المؤشرات العامة في الشريعة « إلى ان الفقه الشيعي بالذات اتبع الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) التي كانت في غالبيتها أجوبة عن أسئلة السائلين الذين كانوا يسألون عن الجزئيات في الموضوعات التي يبتلون بها، وكان الفقهاء يتابعون هذه الموضوعات من دون التفاف إلى طبيعتها الموضوعية من حيث كونها حالة طارئة متغيَّرة، أو حالة ثابتة متجذرة في الواقع، أو انها ضرورة حياتية، أو حاجة شخصية وذلك من دون ان يكلفوا أنفسهم الجمع بين هذه المتفرقات التي قد تندرج– مع التدقيق– في عنوان واحد، أو تخضع لمصلحة واحدة، مع العلم ان بعض الخصوصيات، لا يمكن أن يكون لها أثر في التخصيص من خلال طبيعة المثال فيها أو مناسبة الحكم والموضوع التي هي نموذج من نماذج الظهور، وربما يرون إلحاق موضوع في حكمه بموضوع واحد من القياس الباطل وذلك من خلال الاحتمالات التجريدية التي لا علاقة لها بالواقع مما لا يتحقق معه القطع بالملاك. أو على أساس أنَّ إدراك الملاك لا يتيسر إلا من خلال الأمر الذي لم يرد إلَّا في واقعة خاصة مما يجعل مقاصد الشريعة وأهدافها العامة لا موضوع لها عندهم.»[١٠٩]

ومن هنا فقد نبه السيد محمد حسين فضل الله إلى موضوع العقد على المرأة المعروفة بالزنا – بغض النظر عن مشروعية العقد عليها أو عدمه– أنها قد لا تريد الزوجية وتقصدها بصورة جدية ليعطي العقد محتواه الجدي الإنشائي، فالمعتبر عندها هو الحصول على المال في مقابل الجنس.[١١٠]

كما نجد انه قد استشكل على بعض الفقهاء وهم يعالجون المسائل الاجتماعية بمعايير فردية، يقول في ذلك :» إلَّا أنَّ مشكلة هذه الطريقة – طريقة تقييد العام بالخاص– أنها صورية شكلية، وتتعاطى مع

النصوص كقواعد هندسية أو حسابية، دون أن تأخذ بالاعتبار مقتضيات المضمون في جوانبه الاجتماعية والتاريخية والإنسانية. فموضوع الوصية- مثلا- ينطلق من نظام العلاقات الاجتماعية، وبناء العقلاء، وسيرتهم في تنظيم معاملاتهم وتوزيع ثرواتهم وتناقل أملاكهم، فلا يمكن التعاطي مع موضوعات الوصية وأحكامها كأمور تعبدية لا مجال للفهم الاجتماعي أو التحليل العقلي في استيعاب مضامينها، أو تأسيس معانيها، أو اعتبارها مضامين شرعية، تتكون من داخل النصّ، وتتولد من رحم ألفاظه، ومن دون أن يكون للبناء العقلائيَّ أو الممارسة الإنسانية يد في تشكل مفهومها، وفي تحديد معانيها، وضبط إجراءاتها ونظامها. فنحن نرى أن الوصية لا تحمل خصوصية ذاتية لتستثنى من سائر أعمال الصبي التي لا تصلح و لا تترتب عليها آثارها العقلائية والشرعية المطلوبة، بحيث يكون استثناء بعضها دون بعض في الجواز ترجيحًا دون مرجح، ومخالفًا لمبنى العقلاء وبنائهم.»[١١١]

الركيزة السادسة: الجراءة العلمية في الفتوى.

يصنف الفقهاء بالعادة في الاشتغال المعرفي إلى صنفين، فثمة من تبدو في آثاره العلمية وضوح الرؤية والقاطعية والحسم في الأمور، فيما يلحظ فريق آخر يدور في أبحاثه ذهابا وإيابا، يميل تارة إلى وجهة النظر الأولى، وأخرى إلى وجهة النظر الثانية، ثم يعود إلى الأولى فينتصر لها، فتلمح لديه قلقًا في البحث وتراجعًا لوضوح الرؤية والحسم. ولهذه الحالة أسبابها النفسية والموضوعية والعلمية.[١١٢]

ويمكن أن نصنّف السيد محمد حسين فضل الله على تيار وضوح الرؤية في المجال الإفتائي، ولهذا قلت نسبيًا احتياطاته الوجوبية، والتي منبعها صور عدة ومنها[١١٣]: **أولًا: إعراض المشهور** والمقصود به هو أن يترك أغلب الفقهاء الاشتغال بالدليل في مقام الإفتاء، ويميلون إلى غيره مع علمهم به، مما يزرع القلق والحيرة في نفس الفقيه بين العمل بالدليل المتروك وبين متابعة ومواصلة المشهور. **ثانيًا: الخلاف الفقهي** بين الفقهاء بحيث لم يستقر لهم رأي في

المسألة فينعكس ذلك على المجتهد الذي يمارس عملية الاستنباط، مما يفتح أمام الفقيه قرائن تزلزل الوثوق بالدليل الشرعي. **ثالثًا: مراعاة الأصحاب**: ويقصد به أن الأصحاب لم يختلفوا فيما بينهم وإنما جرت المخالفة من نفس الفقيه، إذ قام الدليل على مخالفتهم فأدى ذلك إلى تزعزع الثقة بدليله.

ولهذا نجد أن السيد فضل الله قد أصدر سلسلة من الفتاوى الجريئة التي يصعب على البعض إصدارها، ومن الواضح أنه ينظر هنا إلى مجال قضايا الناس واقعيًا، لا إلى مجال التوازنات القائمة في المؤسسة الدينية، بل ينقل عنه انه عندما كان يلاحظ عليه في بعض الفتاوى تأثيراتها على بعض الأجواء الدينية في بعض المناطق كان يجيب بأن الفتوى تهم الناس في العالم كلّه، والأصل فيها البيان والإبراز، لا التعمية والإخفاء، وأنه ما من فتوى إلّا ولها في بعض المناطق التأثيرات الجانبية.[١١٤]

ويلحظ ان السيد فضل الله قد أزاح الحواجز النفسية، وأكد من الجانب النظري، بأن الماضوية لا تمنح صاحبها أية قداسة أو فوقانية.[١١٥] وتجده من الناحية العملي يصحر عن قناعاته مادامت تعتمد العلمية والموضوعية بحسب دليله، مخترقًا الموانع من دون أن يلتفت لأي شيء في بعض الأطوار، فقال بطهارة الإنسان بلا استثناء فضلًا عن أهل الكتاب،[١١٦] واعتمد الحسابات الفلكية في إثبات رؤية الهلال مخالفًا بذلك المشهور من فقهاء المسلمين. [١١٧] وقال بعدم وجوب تقليد الحي،[١١٨] لكنه احتاط وجوبًا فيما بعد، وصرح بعدم وجوب تقليد الأعلم،[١١٩] وأجاز حلق اللحية،[١٢٠] وأباح الغناء ما لم يرافقه محرّم[١٢١] موافقًا بذلك الفيض الكاشاني(ت١٠٩١هـ) [١٢٢]، وتحفظ على مشروعية قتل المرتد،[١٢٣] ورفض مشروعية الجهاد الابتدائي،[١٢٤] وحكم بطهارة الخمر ومطلق المسكرات،[١٢٥] وو.

المبحث الثالث: أثر مرتكزاته الاجتهادية في فقه المرأة.

القضايا التي اثارها السيد فضل الله في فقه المرأة كثيرة وحرجة بالنسبة للتراث الفقهي، وملاحقتها في تطبيقاته المنهجية توضح لنا طبيعة الإضافة النوعية والمعرفية التي قدمها

في الساحة الدينية، ولبيان ذلك نتناول جملة من المسائل المهمة التي تتبعناها، ومنها:

أولًا: كراهية التزويج من بعض الأمم.

يذهب جملة من الفقهاء[١٢٦] إلى بيان بعض المؤهلات التي يستحب توفرها في المناكحة أو التي يكره وجودها، ومنها كراهية التزويج من بعض الأمم، كالأكراد والزنج والسند والهند والقند. والدليل في ذلك ضفيرة من الروايات، ومنها:

أ/ روي عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال علي (عليه السلام):" إياكم ونكاح الزنج فإنه خلق مشوه."[١٢٧]

ب/ روي علي بن إبراهيم، عن إسماعيل بن محمد المكي، عن علي بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن الحسين بن خالد، عمن ذكره، عن أبي الربيع الشامي قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام):" ولا تنكحوا من الأكراد أحدًا فإنهم جنس من الجن كشف عنهم الغطاء."[١٢٨]

ت/ عدة من أصحابنا ، عن سهل بن زياد، عن موسى بن جعفر ، عن عمرو بن سعيد، عن محمد بن عبد الله الهاشمي، عن أحمد بن يوسف، عن علي بن داود الحداد، عن أبي عبد الله() قال: لا تناكحوا الزنج والخزر فإن لهم أرحامًا تدل على غير الوفاء قال: والهند والسند والقند ليس فيهم نجيب."[١٢٩]

ويلحظ ان هذه الروايات خاصة بالتزويج والمناكحة، وهي تشمل الرجل والمرأة، يعني تزويجهم والزواج منهم. وثمة روايات أخرى تفيد كراهة المخالطة،[١٣٠] وهي وإن كان موردها المعاملات والبيع إلَّا أنّها تشمل النكاح بوصفه مخالطةً، بل هو الأولى. وقد اشتغل مشهور فقهاء الإمامية بهذه الروايات، وأفتوا بالكراهة على وفقها.

وهنا نأتي إلى معالجة السيد محمد حسين فضل الله لهذه الروايات وتتبعه لها، فقد استخدم المنهج المركب في منطلقاته الاجتهادية، **فتارة** يفعل الرؤية القرآنية وحاكميتها على الروايات، **وتارة أخرى** يشتغل على النقد السندي للروايات، وبيان عدم مقبولية الشهرة الفتوائية التي استند إليها الفقهاء في فتاواهم.

يرى السيد فضل الله ان النص القراني يتضمن إطلاقًا يشكل ضابطة للعناصر المهمة في تقييم الأفراد الذين تتم مخالطتهم بعنوان الزواج، ولا يمكن للنص الروائي أن يقيده، وإن كان تامًا في دلالاته. والإطلاق القرآني متوفر بوصفه قاعدة في هذا المجال.(١٣١) وهو قوله تعالى: «{ **وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ** }(١٣٢)

يقول السيد فضل الله:» ومن هنا يمكن لنا أن نتحفظ تجاه كثير من النصوص التي تتحدث عن كراهية الزواج من الزنوج أو الأكراد أو ممن يمتهن مهنة الحياكة، أو ممن يحتمل تاريخ أجداده سيئًا وما إلى ذلك؛ لأننا نجد النص القرآني يركز على عنصر التقوى والصلاح في اختيار الزوج والزوجة، بعيدًا عن أي اعتبارات تتعلق بالجنس أو اللون أو العرق أو المهنة.. والذي يعتبر القاعدة في هذا المجال.» (١٣٣)

ثم يرى أن هذا التقييد الذي يقول لا تنكحوا الزنج أو الأكراد يتنافى مع عنوان وقاعدة التكريم القرآني في الأجواء الاجتماعية وعلاقاتها، يقول: « ان هذا الحكم يتنافى مع أصل تكريم الإنسان الذي أسسه القرآن.. إن القرآن يركز على عنصر الصلاح والتقوى في الزوج والزوجة، ويعتبره الأساس في هذا المجال، بعيدًا عن مسألة العرق أو اللون أو اللغة.» (١٣٤)

وكل ما خالف النص القرآني، فلا بد من طرحه، فإن ما خالف كتاب الله فهو زخرف.» (١٣٥)

ونجده يعزز رؤيته الفقهية بأساس قاعدة الاحترام الإنسانيّ، فيقول: « ان القاعدة احترام الإنسان في خصوصياته الوجودية، ولاسيَّما في الأشياء التي لا تكون اختيارية له، كالقومية واللون والعرق، فلا مجال لعزل الإنسان عن الواقع الإنساني العام في الزواج والتجارة وغيرهما لخصوصية القومية أو اللونية أو العرقية..؛ لأن ذلك هو خلق الله، ولا خيار للإنسان فيه، فكيف يكون أساسًا للتفاضل، وإنما يؤخذ الإنسان بعمله، كما يثاب بعمله، كما هو النص القرآني، الذي جعل خصوصيات الشعوب والقبائل في ما تختلف فيه أساسًا للتعارف، لا للتفاضل، فـ {**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ**

أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ[١٣٦]}

وفيما يخص النقد السندي فانه يرى ان هذه الروايات فضلًا عن معارضتها للرؤية القرآنية فان أغلبها ضعيفة السند بالإهمال وعدم التوثيق أو الجهالة أو بالإرسال[١٣٧] وان شكلت بمجموعها عنوان يطمئن إليه البعض في الفتوى. إلَّا ان هذه الشهرة ضعيفة، ولا يمكن الاطمئنان إليها.

ومما تقدم في هذه النقطة ينتهي السيد فضل الله إلى ان الأصل هو التكريم القرآني، وبالتالي، لم تثبت حرمة أو كراهة المخالطة والمناكحة مع هذه الأقوام لديه، بل هم كسائر الأقوام البشرية الأخرى تنطبق عليهم الموازين الشرعيَّة.

ثانيًا: حقوق الزوجة في الاستمتاع الجنسي.

لا جرم أن هذا العنوان وإن كانت خلفياته فلسفية فكرية إلَّا انّه بالدرجة الأولى هو موضوع فقهيّ حقوقيّ، وقد اختلفت فيه الآراء، إذ يذهب أغلب فقهاء الإمامية إلى القول: أنه لا يجوز للرجل أن يترك زوجته ولا يقربها أكثر من أربعة أشهر هجرية قمرية. فإن تركها أكثر من ذلك، كان مأثومًا.[١٣٨] ولا يزيد حق الزوجة على ذلك.

وهو قول القاضي ابن البرّاج(ت٤٨١هـ)[١٣٩]، وابن إدريس الحلي(ت٥٩٨هـ)[١٤٠]، والمحقق الحلّي (ت٦٧٦هـ)[١٤١]، والعلامة الحلّي (ت٧٢٦هـ)[١٤٢]، والشهيدين الأول (ت٧٨٦هـ)[١٤٣]، والثاني(ت٩٦٥هـ) [١٤٤]، والسيّد العاملي(ت١٠٠٩هـ) [١٤٥]، والفيض الكاشاني(ت١٠٩١هـ) [١٤٦]، والمحقق النّراقي(ت١٢٤٤هـ) [١٤٧]، السيد اليزدي(ت١٣٣٧هـ) [١٤٨]،والسيد الحكيم(ت١٣٩٠هـ)[١٤٩]، والسيد الخوئي(ت١٤١٣هـ)[١٥٠]، والإمام الخميني(ت١٤١٠هـ)[١٥١].

وقد وصف هذا القول في كلمات الفقهاء بأنه المشهور[١٥٢]، والمعروف من مذهب الأصحاب[١٥٣]، وأنه موضع وفاق[١٥٤]، وأن عليه الإجماع[١٥٥].

نعم السيد كاظم اليزدي يرى إلزام الرجل بالمعاشرة الجنسية لزوجته أكثر من ذلك، مراعاة لحالة المرأة عند الخشية من وقوعها في الحرام، تمسكًا بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا

وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ)[١٥٦]

أما غير الإمامية فكانت أراهم كالآتي[١٥٧]:

أ ـ وجهة نظر ترى أن حق المرأة يتمثّل في مقاربة واحدة فقط طوال فترة الزوجية وإن كان الأفضل للرجل أن يعفّها، وقد نقل هذا الرأي عن أبي حنيفة(ت١٥٠هـ).

ب إنه لا حق لها أساسًا وبصورة مطلقة، وهو الموقف الذي تبنّته مدرسة الشافعي(ت٢٠٤هـ).

ج ـ إن حقّها يتمثل في مقاربة واحدة كل أربع ليال، وهو رأي مستظهر من كلمات الغزالي(ت٥٠٥هـ)، وقد ذهبت إليه المالكية.

د ـ إن لها الحق مرةً واحدةً في كل طهر، كما هو رأي ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ).

هـ ـ إن لها الحق مرة واحدة كل أربعة أشهر، كما هو رأي الحنابلة.

و ـ إنه لا تقدير زمنيّ لهذا الحق، وإنما مناط المسألة هو تحقّق التحصين لها واكتفائها، وهو رأي ابن تيمية(ت٧٢٨هـ).

واستمر الحال الفقهي والحقوقي على هذه الأقوال إلى أن ظهرت في الحقبة المتأخرة قراءة السيد محمد حسين فضل الله، التي اشتغلت في سبيل التوسيع من حق الاستمتاع الجنسي للزوجة إلى مستوى المماثلة مع الرجل، من دون الإشارة إلى أي ضابط زمني للاستمتاع.[١٥٨]

ويثبت ذلك في رسالته العملية ويفتي بالاتي: « لا يقتصر حق الزوجة في الاستمتاع على جماعها مرة خلال كل أربعة أشهر، كما هو المشهور عند الفقهاء، بل يجب على الزوج أنّ يستجيب لها بالنحو الذي تحتاجه من هي مثلها عادة، سواء من حيث الفترة التي تفصل بين مواقعة وأخرى، أو من حيث ما هو مألوف من الكيفية المناسبة من الملاعبة والإقبال عليها ونحو ذلك، حتى لو كانت قادرة على التعفف والصبر عن الحرام عند حرمانها.»[١٥٩]

أما معالجته لهذه الفتوى وفق منطلقاته الاجتهادية ومبانيه فقد تركزت في الآتي:

أولًا: المرجعية القرآنية التي انطلق من خلالها لحل هذه الإشكالية التي يرى أن الطريقة الهندسية التي تعامل فيها الفقهاء مع كثير من الشؤون هي من جعلتهم يتمسكون بكثير من الآراء

التي تصطدم مع الواقع اضطرادًا. فهو يرى « أن الحق الجنسي للمرأة يقترب من الحق الجنسي للرجل، فكما يجب على المرأة تمكين نفسها عند ميل الزوج كذلك يجب على الرجل أن يمكن نفسه أيضا؛ وذلك انطلاقا من النص القرآني الذي أسسه الله في هذا الباب، وهو الآية الكريمة : **{ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ}** التي يستفاد منها التساوي في الحقوق، إلا ما خرج بدليل خاص، كالطلاق والقيمومة. وكما ان الزواج شرع من أجل تحصين الزوج فكذلك شرع لتحصين المرأة. وإلَّا كيف يحصل الغرض من الزواج وهو التحصين بالنسبة للمرأة."[١٦٠]

ثانيًا: استدل بروايات أهل البيت التي أشارت إلى حاجة المرأة الجنسية وضرورة إشباعها بالطرق المشروعة، فهي تفوق حاجة الرجل، ومن هذه الروايات ما جاء عن أبي بصير، قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: فضلت المرأة على الرجل بتسعة وتسعين من اللذة ولكن الله ألقى عليها الحياء."[١٦١]

وعن إسحاق بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) : ان الله عزّ وجل: جعل للمرأة صبر عشرة رجال فإذا هاجت كانت لها قوة شهوة عشرة رجال."[١٦٢]

وثمة روايات تثبت الحق الجنسي للجواري، ولا يوجد ما يشير إلى زمنية الأشهر الأربعة، ومنها الخبر الذي ورد في «الخصال» عن أبي عبد الله(عليه السلام) انه قال:" من اتخذ جارية فلم يأتها في كل أربعين يوما كان وزر ذلك عليه .."[١٦٣]

وهذه الروايات تشير إلى طبيعة الحق الجنسي للمرأة الذي يتعارض مع ما ذهب إليه مشهور الفقهاء وهو يعزز الرؤية القرآنية التي أشارت إلى ضرورة المعاشرة بالمعروف.

وهنا ينبغي ان نلحظ قضية مهمة في مجال التصنيف والمعالجة الاجتهادية المتعلقة في مجال الغريزة الجنسية للمرأة والرجل، إذ نجد في الفقه ثلاث نظريات؛ **فمن جهة**، توحي بعض الآراء الفقهية بأن شهوة الرجل أقوى من شهوة المرأة، ويمكن استيحاء هذا الأمر من فتاوى الفقهاء في بحث التمكين وحق القسم؛ وذلك لأنهم يوجبون على المرأة التمكين الدائم للزوج، بينما يجب على الزوج مرة كل أربعة أشهر.[١٦٤]

ولكننا نجد من **جهة ثانية**، في مجال تعريفهم للإحصان عدم وجود اختلاف بين الاثنين؛ فالإحصان عندهم هو القدرة على إشباع الغريزة الجنسية من الحلال، بتعبيرهم:» من كان له فرج يغدو عليه ويروح»، ولا يفرقون بين إحصان الرجل وإحصان المرأة. ولذلك يرتبون حد الزنا على هذا العنوان، فمن كان محصنا وزنا حده الإعدام. ومن لم يكن محصنا حده الجلد من دون فرق بين الرجل والمرأة.

ومن **جهة ثالثة** نجد مجموعة من الروايات تتحدث عن قوة الشهوة عند المرأة، وقد أفضى الله عليها الحياء لتحارب به الشهوة. وبالتالي، أي هذه النظريات تعتمد لتكون أساسًا للبحث الفقهي.[١٦٥] ومن الواضح أن السيد فضل الله قد اختار النظرية الأخيرة في منهجه الاستدلالي. وهنا ينبغي للفقيه أو المشتغل في قضايا المرأة ان يلحظ هذه التصانيف وينظر لها بطريقة كلية جامعة مبتعدًا عن التشتت.

ثالثًا: البلوغ وتكليف الفتيات.

للبلوغ الشرعي مكانة معتبرة بوصفه شرطًا لكثير من الأحكام التكليفية والوضعية، من قبيل: **أ**: العبادات، كالصوم والحج والزكاة،وو.

ب: المعاملات، كالزواج، وإجراء العقود، والمضاربة، والإجارة، والضمان،وو.

ت: الحقوق: كالشهادات، وإجراء الحدود، والقضاء، واخذ الدية، والقصاص، ونحو ذلك.

وهو بحث يمكن أن يدرس بجوانبه النفسية والجسمية والمناخية زيادة على الجوانب الشرعية المتعلقة بها. اما ما يتعلق في البلوغ الشرعي فلم يرد تفسير وتعريف للبلوغ في القرآن والسنة، بل ان التأكيد الأكثر انصب على العلامات الطبيعة والخارجية، مثل: الاحتلام، والعادة، وإنبات شعر العانة، ونحو ذلك، وقد تم تناول السنّ إلى جانب العلامات الطبيعية. ويرى مشهور الامامية أن سنّ التكليف في البنت عبارة عن كمال تسع سنين.[١٦٦] نعم ثمة رأي آخر عندهم يرى بأن سنّ البلوغ في البنت هو ثلاثة عشر سنة.[١٦٧] وقد دلت على كلا القولين روايات متعددة.

إلَّا ان السيد محمد حسين فضل الله وفقًا لمنهجه القرآني الحاكم على

الروايات المتحركة في دائرة الواقع يرى أنّ "بلوغ النكاح" و"بلوغ الحلم"، وحتى "بلوغ الرشد" يحكم اطلاقات الأحاديث الواردة في السنة ويحدد دائرتها. إذ لا يمكن استفادة إطلاق الحكم بالبلوغ بتسع سنوات من دون أن تكون حائضًا؛ فكأن القرآن – بدلالته الواضحة- يضيف إلى السنة قيدًا حتى يتحقق التجانس بين دلالة الآية ودلالة الرواية.[١٦٨]

يقول السيد في بحث البلوغ: « إن قوله تعالى: **{حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ}**[١٦٩]، وقوله عز وجل: **{ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ }**[١٧٠]، وكذا ما ورد في السنة الشريفة من قول النبي(صلى الله عليه وآله): «لا يتم بعد الاحتلام»[١٧١] أو « رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»[١٧٢]، وغيرها مما هو وارد مورد بيان القاعدة في البلوغ، مع عدم إشارة القرآن إلى سنّ معيّن، كل ذلك يستفاد منه أن العنوان الأساسي في البلوغ هو النضوج الجنسي. وبحسب المنهج الذي ارتأيناه في علاقة العناوين القرآنية الثابتة بالعناوين المتحركة الواردة في السنة، فأن هذا العنوان يحكم كل ما ورد في الروايات عن عناوين تحدد البلوغ بها مما يكون بإطلاقه اللفظي شاملًا لما تحقق معه العنوان وغيره.

بعبارة أخرى: إن ما ورد في السنة الشريفة في تحديدات البلوغ بسنّ معيّن، كالتسع والعشر والثلاث عشر، أو في الذكر بالثلاث عشرة والأربع عشرة والخمس عشرة وغيرها، محكوم بالعنوان القرآني الذي هو وارد مورد القاعدة، مما يعني أن دائرة إطلاق تلك العناوين – الواردة في السنة- ينبغي أن تقيّد بالعنوان القرآني، لا أن تتم توسعة البلوغ إلى ما لا يتحقق معه ذلك العنوان، كما قربه الفقهاء فيما يسمى فيما يسمى بالحكومة.» [١٧٣]

رابعًا: ارث الزوجة من العقار.

«مما انفردت به الإمامية : أن الزوجة لا تورث من رباع المتوفى شيئًا بل تعطى بقيمته حقها من البناء والآلات دون قيمة العراص. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا بين الرباع وغيرها في تعلق حق الزوجات.» [١٧٤]

نعم اختلفوا في أن الزوجة – محل البحث- هي غير ذات الولد أم المقصود مطلق الزوجة ذات ولد

كانت أم غير ذات ولد ؟ لكن مشهورهم يقول بحرمانها من نفس الأرض عينًا وقيمة. (١٧٥)

وأمام هذا الرأي المشهور نسب إلى ظاهر ابن الجنيد الاسكافي،(١٧٦) الفتوى بأن الزوجة كالزوج في كونها ترث من جميع ما يتركه زوجها دون استثناء لشيء من التركة، بما في ذلك الأرض والعقار، ومن دون استثناء لحالة كذات الولد.

وقد **استدل المشهور** لذلك بضفيرة من الروايات،(١٧٧) أما **السيد المرتضى**(ت٤٣٦هـ) فزيادة على الروايات فقد برر هذا الحكم بحسب دلالات الواقع، يقول:» ويمكن أن يكون الوجه في صد الزوجة عن الرباع أنها ربما تزوجت وأسكنت هذه الرباع من كان ينافس المتوفى أو يغبطه أو يحسده فيثقل ذلك على أهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك على أجمل الوجوه.» (١٧٨)

وهذه المسألة من مختصات الفقه الإمامي؛ لأن بقية المذاهب لا تتعرض لهذه المسألة بالتفصيل الذي يذهب إليه علماء الإمامية بل يرونها وارثة كبقية الورثة من جميع ما تركه الزوج.(١٧٩)

أما معالجة السيد محمد حسين فضل الله فيلحظ انها قد ارتكزت على حضور القراءة التاريخية لفهم النصوص الفقهية وفضائها، لبيان وشائج الترابط بين المسائل وبين محيطها الخارجي، مع الأخذ بنظر الاعتبار القاعدة الثابتة في النص القرآني التي تتحرك في ضوئها نصوص السنة الشريفة، ومن ذلك ما جاء عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :" سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئا ؟ أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئا؟ فقال: يرثها وترثه من كل شئ ترك وتركت."(١٨٠)

يعد السيد فضل الله هذا الخبر هو الموافق للقرآن والمقدم على باقي الروايات، وبمضمونه يفتي، فبعد أن يستعرض الروايات في هذه المسألة وأقوال ضفيرة من الفقهاء فيها، يقول: " والواقع أن هذا الخبر موافق لظاهر القرآن، وما سبق مخالف له، ولو بالعموم والخصوص.. وعلى أي حال فخبر ابن أبي يعفور – بالرغم من دلالاته على التسوية بين الزوج والزوجة في ان واحد منهما يرث من

كل ما تركه الآخر- يقرر حقيقة أن الذي كان مترسخًا في أذهان الشيعة هو حرمان الزوجة من الأرض، وهو ما ترشد إليه بطريقة أو بأخرى الأخبار السالفة، مع تفاوت في دلالاتها عليه، وليس ثمة- بنظرنا- ما يرشد إلى الطريقة التي يمكن أن تعالج بواسطتها هذه الأخبار المختلفة المتفاوتة والمتعارضة في آن، وإن كان الذي يرجح بحسب نظرنا في هذه المواضع التي تختلف فيها الأخبار هو عموم الكتاب، ذلك أن المسائل التي تكون موضع ابتلاء المسلمين منذ الصدر الأول، والتي لا تكون من القضايا السرية التي تكثر الدواعي لإخفائها، من الطبيعي أن ينقل المسلمون عن رسول الله(صلى الله عليه وآله)حكمها، وخصوصًا إذا كان ثمة في كلام رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما يخصص عموم الكتاب، أو يقيد مطلقه. أما ولم ينقل عنه من ذلك شيء البتة فهو قرينة على كون حكم ذلك هو العموم، وإلَّا للزم من السكوت إيقاع الناس في الحرام، ومن عدم البيان تسليط الناس على ما لا يملكون من أموال غيرهم. مع ملاحظة أخرى وهي أن الإمام علي(عليه السلام) لم ينبه الناس إلى ذلك في أيام خلافته، التي كان يملك من خلالها تطبيق حكم الله، ولاسيما انه لا يتصل بأي شيء مما قد يختلف عليه الناس من القضايا المثيرة للحساسيات الشديدة، وقد تقدم أن مصدر حكم الإمام الباقر(عليه السلام) هو كتاب علي فكيف نفسر ذلك ؟ "[١٨١]

وبالجملة فان السيد فضل الله استعان ووظف القراءة التاريخية التي كشف من خلالها الآتي:

أولًا: ان هذه المسألة هي محل ابتلاء عامة المسلمين منذ البداية الأولى للدعوة وتشريعها، فكيف يبرر صمت الشريعة عن إيضاح حكمها، لو كان هناك حكم استثنائي لها بخلاف ما ذكره القرآن المجيد، مع ان هذا يؤدي إلى فوات الحقوق والأموال التي يحرص الإسلام على مراعاتها بكل ما يملك ؟!

ثانيًا: الظهور المتأخر للحكم، إذ لم تشهد خلافة الإمام علي(عليه السلام) هذا التنبيه الذي قد يختلف عليه الناس. وبعد هذا البيان ينتقل السيد فضل الله ليناقش هذه المسألة عند الفقهاء مزعزعًا الإجماع المدعى

عليها، من خلال القراءة التاريخية لأقوالهم، ليكسر بذلك الحاجز النفسي الذي يسيطر على ذهن الفقيه، وهو يخرق إجماعًا مدعى بعد ثبوت الأدلة لديه على خلافه، وهذه جراءة علمية امتاز بها السيد فضل الله يقول في ذلك: " ولا بد هنا أمام هذه المسألة الشائكة من دراسة المسألة في جانبها التاريخي أولا باستقراء آراء الفقهاء، لنتحقق أن طريقة معالجة الموضوع عند المتأخرين، وكذا الأهمية التي احتلها، هل هي نفسها عند المتقدمين ؟ وأن إجماعا فعليا خرقه ابن الجنيد كان سابقًا عليه، ومن ثم تأخر عنه، أو أن المشكلة لم تأخذ عند المتقدمين الأهمية التي اتخذتها عند المتأخرين، وأن الإجماع ليس إجماعا واقعيا.."[١٨٢]

ليصل السيد فضل الله إلى أن « خلو جملة من كتب الأصحاب من المتقدمين، مثل المقنع والمراسيم والإيجاز والتبيان ومجمع البيان وجوامع الجامع والفرائض النصيرية، من ذكر حرمانها، ووقوع التصريح فيها بكون إرث الزوجة إنما هو ربع التركة أو ثمنها، الظاهر في العموم، يكشف عن وهن دعوى تحقق الإجماع من المتقدمين على حرمانها. ذلك أن المسألة بهذه الأهمية، خصوصًا وأنَّها موضع ابتلاء المسلمين جميعًا، لا يُمكن – مثلًا- لمثل الشيخ الطوسي أو الطبرسي أن يغفلاها في تفسيرهما، وقد اخذ على نفسيهما- وخصوصا الثاني منهما- أن يتعرضا لما تفرد به الإمامية من بالتوضيح والشرح، وأن يتعاطيا معه من موقع الدفاع كما هو الحال في مسألة العول والتعصيب والتي لا يكاد يخلو من ذكرها وتوضيح بطلانها كتاب، وليس من الطبيعي أن مسألة هي محل ابتلاء المسلمين، ثم يكون حكمها على خلاف ظاهر القرآن، ولا يتعرض لذكرها كثير من الفقهاء.»[١٨٣]

ولينتهي السيد فضل الله في بحثه هذا إلى أن الزوجة ترث من جميع تركة زوجها في العقار عينًا وقيمة، وفقًا لسهما في قانون المواريث الإسلاميَّ، حالها في ذلك حال زوجها الذي يرثها من جميع ما خلفت.

خامسًا: زواج المرأة التي فُقد زوجها.

يعالج الفقهاء موضوع المرأة التي فقدت زوجها في الحرب أو السجون، ومضى على فقده سنوات، فهل لها الحق في أن تطلب الطلاق من الحاكم

الشرعي لتتزوج، ولاسيَّما إذا شعرت بالحاجة إلى الزواج ، لإشباع الغريزة الجنسية، أو عدم وجود ولي لها تسكن معه مما يجعلها تعيش لوحدها مما يؤثر عليها نفسيًا كالخوف من الوحدة، أو الرغبة بالإنجاب في صورة عدم وجود ذرية لها ؟ مع الأخذ بنظر الاعتبار الروايات التي تؤكد على ضرورة صبرها وعلقتها بزوجها.(١٨٤)

فيرى أغلب الفقهاء ان الزوجة إذا أنفق ولي الزوج عليها فلا بد أن تصبر على الزوجية والأمور المذكورة لا تسوغ لها الزواج حتى لو كان تركه حرجيًا. وكل ذلك تمسكًا بالروايات التي تؤكد على ضرورة صبرها وعلقتها بزوجها. وفي حال لم تعلم بوفاة زوجها ولم يكن هناك من ينفق عليها فلابد لها من مراجعة الحاكم الشرعي وهو يأمرها بالتربص أربع سنوات ثم يقوم بتطليقها.(١٨٥)

أما السيد **محمد حسين فضل الله** فقد خالف الفقهاء في ذلك، وبجراءة علمية مستندة إلى النص القرآني اعتبر أن الإنفاق المالي لوحده لن يسد سائر حاجات المرأة المهمة ويلبيها، ومنها: الحاجة الجنسية، وعليه فيصح طلاق الحاكم الشرعي وان تحقق الإنفاق المالي لولي الزوج المفقود، يقول السيد فضل الله : « قوله تعالى: **{فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ}**[١٨٦] فقد بين تعالى في هذه الآية القاعدة العامة التي تحكم العلاقة بين الزوجين، وهذه القاعدة تسري في مختلف موارد هذه العلاقة وحالاتها، ففي كل حالة لا يكون فيها الزواج إمساكا بمعروف- كما لو امتنع الزوج من النفقة، أو كان يسيء معاملة الزوجة بالضرب المبرح بحيث تكره عندئذ البقاء معه – فلابد من أن يطلقها أو يجبره الحاكم على ذلك إذا أصر على عدم الإمساك بالمعروف ورفض الطلاق؛ لأنّ هذه الآية القرآنية قاعدة عامة تبين أن العلاقة الزوجية محكومة بهذه العناوين، بحيث يدور الأمر بينهما، فإذا انتفى الإمساك بالمعروف فلابد من التسريح بالإحسان، ولا ثالث لهما، ولاسيَّما إذا ضممنا آية: **{وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}**[١٨٧] ومن هنا عندما يمتنع الزوج عن وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر لا لشيء فإن هذا ليس إمساكا ولا معاشرة بالمعروف، وما ورد من الروايات

المتعلقة بهذا الجانب كعلاج سلبي، كما في امرأة غاب عنها زوجها، فقد سأل أبو الصباح الكناني الإمام الصادق (عليه السلام) « عن امرأة غاب عنها زوجها أربع سنين ولم ينفق عليها ولم تدر أحي هو أم ميت، أيجبر وليه على أن يطلقها ؟ قال : نعم ، وإن لم يكن له ولي طلقها السلطان ، قلت: فان قال: الولي: أنا انفق عليها، قال : فلا يجبر على طلاقها، قال: قلت : أرأيت إن قالت: أنا أريد مثل ما تريد النساء ولا أصبر ولا أقعد كما أنا ، قال: ليس لها ذلك ولا كرامة إذا أنفق عليها.» (١٨٨) أُقول: إن لنا تحفظا إزاء هذا النوع من العلاقات. وهنا نرى أن الفقهاء يقعون في حيرة في حالات كهذه، حيث انهم عندما يستندون إلى مثل هذه الأخبار نجد أنها لا تسمح لهم ولا تعطيهم بفك العلاقة بين الزوجين، وإن كانت الزوجة تعيش الآلام والحرج الشديد الذي لا يتحمل عادة، وربما وقعت في الزنا المحرم! ونحن حينما نعتبر القرآن هو الأساس في مثل هذه الحالات نعتبر القرآن هو الذي يحكم الروايات وليس العكس. ومن هنا، نستقرب أن للحاكم أن يطلّقها؛ وفقًا للمنقول عن الشيخ حسين الحلي، وان اختلفت طريقة الاستدلال، حيث يظهر منه(رحمه الله) اعتبار هذا المورد من صغريات الضرر المنفيّ، فتأمل.»(١٨٩)

الخاتمة

يتضح لنا مما تقدم :

أولًا: ان ما طرحه السيد محمد حسين فضل الله من آراء ومساهمات جديدة في قضايا المرأة، والتي أجراها في أبحاثه المخصصة قد عالجت قضايا المرأة المتناثرة في أبواب الفقه الإسلاميَّ، وبنظرة شاملة لجميع المسائل مع لوازمها ومقتضياتها، بخلاف المعهود عند أغلب الفقهاء الذين عالجوا بحوث المرأة بشكل منفصل ومتناثر في أبواب الفقه، فهذه المعالجة وإن عكست لنا روح المساواة في النظرة إلى المرأة كمكلفة حالها في ذلك حال الرجل. إلَّا انها لم تمنح الفقيه الرؤية الكاملة التي تربط القضايا الجزئية فيما بينها.

ثانيًا: ان نتاج السيد فضل الله وبالخصوص في قضايا المرأة يمثل مرحلة متطورة من التعاطي المنهجي في تكشيف النص، فقد التزم في

الأخذ بعناصر الاجتهاد ودلالاته وضوابطه مع الانفتاح على الدلالات المضمرة في الفهم الفقهي كدلالات الواقع التاريخي المصاحب للتنزيل أو الواقع العام لعصر التشريع. الأمر الذي ساعده في الانفتاح على مناطق مستبعده من التفكير في بنيه الجسم الفقهي. وهو ما انعكس في معالجته لعدد غير قليل من المسائل الفقهية التي وجد انها قضايا في واقعة توقيتية، فلا مساحة للتعميم فيها. فيقارب في ذلك المقولة التي ترى أن الأصل في الأحكام التي ترجع لمسائل الاجتماع وشؤونه في الإسلام لها صبغةٌ مؤقّتة، ما لم يقم الدليل على خلافها.

ثالثًا: لقد شكلت مركزية الرؤية القرآنية ومرجعيتها وحاكميتها على باقي النصوص عند السيد فضل الله العنوان الأبرز في منظومته الاجتهادية، ولا يعني ذلك التوقف عندها حصرًا وهدر الروايات الصادرة عن المعصوم، بل وجدناه يأخذ بالروايات لتعضيد رأيه الاجتهادي ما دامت لا تخالف القرآن الكريم. وكانت هذه من المزايا التي جعلته يسجل تحفظاته على عدد من الاجتهادات الفقهية المشهورة.

رابعًا: لقد نبه إلى جملة من العوامل المؤثرة سلبًا في الاجتهادات الخاصة بقضايا المرأة، ومنها: الرؤية الاجتماعية المسبقة عن المرأة في هويتها وموقعها في العائلة وقدراتها، وعدم الالتفات إلى احتياجات المرأة بشكل ينسجم مع نسق الحياة المعاصر، بعد أن تعلمت، وانخرطت في ميادين العلم والحياة. الأمر الذي يفرض على الفقيه أن يعالج التساؤلات الحرجة والإشكالات الملتبسة من خلال فقه يواكب الحياة ويسايرها.

خامسًا: انطلقت أبحاثه الفقهية من الاعتقاد بالدور الحضاري للمرأة، والحضور الفاعل في مجالات الحياة، مع التأكيد على أصل المساواة الإنسانية بين الرجل والمرأة وعدم إغفال التفاوت بينهما في بعض الجوانب النفسية والبيولوجية. فرؤيته قائمة على التكافؤ لغرض تكامل الأدوار، وليس تماثلها.

الهوامش:

(١) سورة سبأ، ١.

(٢) الشيخ حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي – بيروت – الطبعة الأولى -٢٠٠٦م، ٧٣٣. وينظر: السيد كمال الحيدري، معالم التجديد الفقهي، بقلم :الشيخ خليل رزق، الناشر: دار فرقد للطباعة – قم، الطبعة الثانية-١٤٣٢هـ، ٨٩-٩٠.

(٣) ينظر: عبد المجيد الشرفي، عبثية الصراع المذهبي، بحث منشور في كتاب: الصراع المذهبي فصول في المفهوم والتاريخ، الناشر: جامعة الكوفة، الطبعة الأولى- بيروت-٢٠١٨م، ٦٥.

(٤) ينظر: مهدي مهريزي، مسألة المرأة – دراسات في تجديد الفكر الديني، ترجمة: علي الموسوي، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- بيروت، الطبعة الثانية-٢٠١٧م، ٥٩.

(٥) شفيق جرادي، تشكُّل الثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن كتاب: نحو ثقافة الحوار بين الأديان، أعمال المؤتمر الدولي الأول- بيروت، ٢٠١٧م، جامعة المعارف- لبنان، ٦٦-٦٧.

(٦) محمد فريد وجدي، المرأة المسلمة، ترجمة: مفيد الحسيني الملجاني- تبريز، ١٩٠- ١٩١.

(٧) سورة النساء، ٣٤.

(٨) الشيخ يوسف النجفي الجيلاني، التماس العفة، قم – ١٩٩٣م، ٦٤-٦٥.

(٩) أبو الفضل النبوي القمي، مزايا الرجل والمرأة في الإسلام،بلا مشخصات،١.

(١٠) الحجاب في الإسلام، مطبعة الحكمة- قم - ١٣٧٢هـ، ٤١.

(١١) بيست وينج رسالة فارسي، تحقيق: مهدي رجائي، مكتبة السيد المرعشي، قم، ١٤١٢هـ، ٢٨٩- ٢٩٢.

١٢) رسالة وجوب الحجاب،١٩١٠م- قم، ١/ ٦٩.

(١٣) المرأة في مجتمع القاجار، مجلة، كلك، ٥٥،٥٦/ ٤٥. نقلًا عن مهدي مهريزي، مسألة المرأة – دراسات في تجديد الفكر الديني،٧٩.

(١٤) الشيخ محمد تقي سبحاني، شخصية المرأة – دراسة في النّموذج الحضاري الإسلامي، ترجمة: علي بيضون- شاكر كسرائي، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- الطبعة الثانية - ٢٠١٣م، ٢٥.

(١٥) ينظر: الشيخ حيدر حب الله، المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، الناشر: دار الهادي- بيروت، ٢٠٠٨م، ١٤.

(١٦) الميزان في تفسير القرآن، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ٢/ ٢٦٠-٢٧٨.

(١٧) المصدر نفسه،٢/ ٢٦٨.

(١٨) الميزان في تفسير القرآن،٢/ ٢٧١.

(١٩) المصدر نفسه، ٢/ ٢٧٣.

(٢٠) الشيخ مهدي مهريزي، مسألة المرأة –

دراسات في تجديد الفكر الديني، ٨٤-٨٥.
(٢١) ينظر: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ١٩٧-٢٢٢.
(٢٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢٢٢- ٢٧٤.
(٢٣) ينظر: المصدر نفسه، ٢٧٥-٣٦٠.
(٢٤) ينظر: المصدر نفسه، ٢٨٧-٣٦٠.
(٢٥) ينظر: المصدر نفسه، ٣٦١-٤٥٥.
(٢٦) ينظر: المصدر نفسه، ١٠١-١٣٧.
(٢٧) ينظر: المرأة بين الفقه والقانون، الناشر: دار الوراق- المملكة العربية السعودية، الطبعة السابعة- ١٤٢٠هـ، ٢٣-٢٦.
(٢٨) ينظر: المرأة بين الفقه والقانون، ٢٨.
(٢٩) ينظر: المصدر نفسه،٢٣-٣٣.
(٣٠) ينظر: محمد والمرأة، الناشر: دار الفكر المعاصر- بيروت، ١٧-١٨.
(٣١) يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن كثيرًا من أحاديث السنة الشريفة، هي» تدبيرية» جاءت لتدبيرات عصر له أعرافه وطريقته، يقول: (لا بدّ من إعادة النظر فيما يعتبره معظم الفقهاء الأصوليين من السنة حكمًا شرعيًا إلهيًا بينما كثير منها، أعني نصوص السنة، لا تتضمّن أحكامًا شرعية إلهية، بل تتضمن ما أسميه تدبيرات، وهي أحكامٌ تنظيمية إدارية.). الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، الناشر: المؤسسة الدولية، الطبعة الأولى- ١٤١٩هـ، ٨٦-٨٧.
(٣٢) ينظر: مسائل حرجة في فقه المرأة، الكتاب الأول والثاني، الناشر: المؤسسة الدولية للدراسات- بيروت، ١٩٩٦م.
(٣٣) ينظر: المصدر نفسه.
(٣٤) ينظر: توضيح المسائل، الناشر: مكتب الشيخ يوسف صانعي، بلا مشخصات، ٦. وفصلية : متين ، ربيع عام ١٩٩٩م، ٢/ ٢٠.
(٣٥) فصلية : متين، ٢/ ٢٠-٢١.
(٣٦) المصدر نفسه، ٢/ ٢١.
(٣٧) ينظر: توضيح المسائل، ٢٣٣.
(٣٨) ينظر: توضيح المسائل، ٥١٥. وفصلية : متين، ٢/ ٢٦. وفقه الثقلين، الناشر: مكتب الشيخ يوسف صانعي، بلا مشخصات، كتاب القصاص، ١٦٢- ٢٠٤.
(٣٩) ينظر: توضيح المسائل، ٣٩٧.
(٤٠) ينظر: المصدر نفسه، ٤٦٢.
(٤١) ينظر: الشيخ مهدي مهريزي، مسألة المرأة – دراسات في تجديد الفكر الديني، ٩٥-٩٦.
(٤٢) ينظر: المصدر نفسه، ١/ ٢٦.
(٤٣) ينظر: المصدر نفسه، ١/ ٥٣١.
(٤٤) ينظر: المصدر نفسه، ١/ ٥٣١
(٤٥)ينظر: المصدر نفسه، ١/ ٥٣٢.
(٤٦) ينظر: المصدر نفسه، ١/ ٥٣٥.
(٤٧) الميزان في تفسير القرآن، ٥/ ٢٧٦.
(٤٨) الحكومة: مصطلح متأخر جرى على ألسنة بعض أعلام النجف، منذ ما يزيد على القرن، وتداول على ألسنة جميع الأعلام بعد ذلك، **والمراد به**: أن يكون أحد الدليلين ناظرًا إلى الدليل الآخر، موسعًا أو مضيقًا له، فمن القسم الأول ما ورد من أن الفقاع خمر استصغره الناس،

فالفقاع، وإن لم يكن خمرًا بمفهومه اللغوي، إلَّا أن الشارع بدليله هذا وسع مفهوم الخمر إلى ما يشمل الفقاع، وأعطاه جميع أحكام الخمر بحكم عموم التنزيل، وأمثال هذا في الأدلة كثيرة. ومن القسم الثاني ما ورد في أدلة نفي الضرر كقوله(صلى الله عليه وآله):» لا ضرر ولا ضرار» وسمة هذه الأدلة إلى أدلة الأحكام الأولية، سمة المضيق لها إلى ما لا يشمل الأحكام الضررية، ولسان الكثير من أدلة هذا النوع من الحكومة، لسان نفي للموضوع تعبدًا، ونفي الموضوع يستدعي نفي الحكم إذ لا حكم بلا موضوع. ينظر: السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، الناشر : مؤسسة آل البيت (ع) للطباعة والنشر، الطبعة الثانية-١٩٧٩م، ٨٩.

(٤٩) رسالة في الرضاع، تقرير السيد محمد حسين فضل الله، بقلم: الشيخ محمد أديب قبيسي، الناشر: دار الملاك- بيروت، الطبعة الثانية- ٢٠٠٥م، ٣٠.

(٥٠) الاجتهاد المقاصدي، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، الناشر: دار الهادي- بيروت، الطبعة الاولى١٤٢٩هـ، ٤٩.

(٥١) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، الناشر: المركز الثقافي العربي- بيروت، الطبعة الأولى- ٢٠٠٩م،١٩٤.

(٥٢) المصدر نفسه،١٤٠-١٤١.

(٥٣)المصدر نفسه،١٤٠-١٤١.

(٥٤)المصدر نفسه، ١٩٤.

(٥٥) ينظر: الشيخ مهدي مهريزي، فقه المرأة إشكالياته وتحدياته، منشور ضمن كتاب فقه المرأة مجموعة من المؤلفين، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- بيروت، الطبعة الثانية -٢٠١٧م، ١٧- ٢٠.

(٥٦) تنظر: سورة البقرة: ٣٠-٣٨. وسورة النساء:١، وسورة الأعراف: ١٠- ٢٧، وسورة الحجر: ٢٦و٤٢، وسورة: النحل: ٧٢، وسورة الإسراء: ٦٠- ٦٤، وسورة الكهف: ٥٠، وسورة: طه: ١١٥، وغيرهما.

(٥٧) تنظر: سورة الذاريات: ٥٦، وسورة الملك: ٢، وسورة النحل: ٩٧، وسورة الأنفال: ٢٤، وسورة: الطلاق: ١٢.

(٥٨) تنظر: سورة الحجر: ٢٨-٢٩، وسورة ص: ٧١-٧٢، وسورة السجدة: ٧-٩.

(٥٩) تنظر: سورة التين: ١٤، وسورة الانفطار: ٦٧.

(٦٠) تنظر: سورة النمل: ٧٨، وسورة المؤمنون: ٢٠.

(٦١) تنظر: سورة الروم: ٣٠.

(٦٢) تنظر: سورة الشمس: ٧-٨.

(٦٣) تنظر: سورة الأحزاب: ٧٢.

(٦٤) تنظر: سورة النحل:٩٧، وسورة النساء:١٢٤، وسورة الغافل: ٤٠، وسورة الإسراء: ١٩، وسورة آل عمران: ١٩٥، وسورة: العصر:١-٢، وسورة النجم: ٣٩.

(٦٥) تنظر: سورة المجادلة: ١١، وسورة الزمر: ١٩، وسورة الأحزاب،٣٥.

(٦٦) تنظر: سورة الحجرات، ٣١.

(٦٧) تنظر: تنظر: سورة الواقعة: ١٠-١١.

(٦٨) تنظر: سورة النساء: ٩٥-٩٦، وسورة الأحزاب: ٣٥.

(٦٩) تنظر: سورة آل عمران: ١٩٥.

(٧٠) تنظر: سورة يس: ٦١، وسورة البقرة: ١٤٢.

(٧١) تنظر: سورة يوسف: ١٥، وسورة يس: ٦٠، وسورة البقرة: ١٦٨.

(٧٢) تنظر: سورة البقرة: ١٧٨.

(٧٣) تنظر: سورة التحريم: ١٠-١١.

(٧٤) تنظر: سورة المؤمنون: ١٠، وسورة آل عمران: ٤٤-٤٥.

(٧٥) تنظر: سورة الروم: ٢١.

(٧٦) تنظر: سورة الإسراء: ٢٣-٢٤.

(٧٧) تنظر: سورة النمل: ٢٩-٣٤.

(٧٨) تنظر: سورة القصص: ٢٣-٢٦.

(٧٩) تنظر: سورة الممتحنة: ٢١، وسورة النساء: ٩٧-٩٨، وسورة الأحزاب: ٥٠.

(٨٠) تنظر: سورة التوبة: ٧١.

(٨١) تنظر: سورة آل عمران: ٦١.

(٨٢) تنظر: سورة النساء: ٧، ٣٢.

(٨٣) تنظر: سورة النور: ٣١، وسورة الأحزاب: ٩٥.

(٨٤) تنظر: سورة الأحزاب: ٣٢، وسورة النور: ٣١.

(٨٥) تنظر: سورة النساء: ٣٤.

(٨٦) تنظر: سورة البقرة: ٢٨٢.

(٨٧) تنظر: سورة النساء: ١١.

(٨٨) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الناشر: الدار التونسية، الطبعة الثانية- ٢٠٠٣م، ٥/ ٣٥.

(٨٩) انطلاقًا من الفهم العرفي فقد سجل السيد محمد حسين فضل الله على مسألة عصمة الأنبياء، وكيفية تعاطي التراث الشيعي والإسلامي لها جملة من التساؤلات والاعتراضات، داعيًا إلى إعادة النظر فيها من خلال منهج كلامي جديد. ينظر: مع الشيخ المُفيد في تصحيح الاعتقاد، الناشر: المركز الثقافي الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى-٢٠١٥م،٨١-٨٣.

(٩٠) الشيخ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، الناشر: المركز العالمي للعلوم الإسلامية- قم، الطبعة الأولى- ١٤٢٣هـ، ٢٠١.

(٩١) الشيخ حيدر حب الله، العلامة محمد حسين فضل الله، معالم نهضة وسياقات مشروع إصلاحي، مجلة الاجتهاد والتجديد- بيروت -١٤٣٣هـ، ٢٠-٢١/ ٦.

(٩٢) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، ٢٤٥. وينظر: الاجتهاد المقاصدي، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ٤٩.

(٩٣) كتاب النكاح، الشيخ جعفر الخشاخوري، تقريرا لبحث السيد محمد حسين فضل الله، الناشر: دار الملاك- بيروت، ١٩٩٦م، ١٧٩.

(٩٤) كتاب النكاح، ١٧٩.

(٩٥) كتاب النكاح، ١٧٩.

(٩٦) الشيخ حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات، الناشر: دار الانتشار العربي، بيروت- ١٤٢٧هـ،٩١.

(٩٧) ينظر: الشيخ الصدوق(ت٣١٨هـ)، وموقفه من نصوص الطب النبوي، وكيف تعامل معها من منطلق تاريخي، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، الطبعة : الثانية -١٤١٤هـ،١١٥. والشيخ محمد باقر المجلسي(ت١١١١هـ)، وتعليقه على بعض الروايات بانها تعني بلد معين أو خاصة بشخص ما. بحار الأنوار، تحقيق : محمد الباقر البهبودي، الناشر: مؤسسة الوفاء- بيروت- لبنان-١٤٠٣هـ ،٥٩/ ٩٣-٩٤. والسيد محسن الحكيم(ت١٣٩٠هـ) وتعامله في باب الإجارة، إذ لا يأخذ برواية للسكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) ويعبر عنها بأنها:(حكم في واقعة خاصة). مستمسك العروة الوثقى، بلا مشخصات، ١٢/ ١٩٨. والشيخ يوسف صانعي الذي رأى ان حرمة الربا الواردة في القران والسنة، وطبقًا للظروف التاريخية هي مختصة بالربا الاستهلاكي لا الربا الإنتاجي. ينظر: الربا الاستثماري، نقد نظرية حرمة الفائدة البنكية ، مجلة نصوص معاصرة ، بيروت – ٢٠٠٥م،٣/ ٣٢.

(٩٨) الشيخ محمد رضا المظفر(ت١٣٨٣هـ)، أصول الفقه،الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ،١/ ٢١٠.

(٩٩) لقد استفاد الفقهاء من هذه القاعدة وطبقوها على جملة من المسائل، ومنهم: العلامة الحلي(ت٧٢٦هـ)،تذكرة الفقهاء١٠/ ٤٠٢. مختلف الشيعة،٢/ ٤٣٢. ٣/ ٢٠. والمحدث البحراني(ت١١٨٦هـ)، الحدائق الناظرة،١٣/ ٣٣٣. ومحيي الدين النووي(ت٦٧٦هـ)، المجموع، ١٩/ ٢٩٤. والبكري الدمياطي(ت١٣١٠هـ)، إعانة الطالبين،٣/ ٢٨٤. والشوكاني(ت١٢٥٥هـ)، نيل الأوطار، ٤/ ٣٠٦. وغيرهم.

(١٠٠) ينظر: الشيخ حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات ،٩٩-١٠٠.

(١٠١) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، ١٦٣.

(١٠٢) سورة، التوبة، ٢٨.

(١٠٣) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، ١٦٣.

(١٠٤) ينظر: السيد محمد حسين فضل الله، الندوة ، ١/ ٦١٥-٦١٦.

(١٠٥) الشيخ محمّد جواد اللنكراني، دور الزمان والمكان في علم الفقه، مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام)، ٥٣/ ١٥٤.

(١٠٦) الشيخ مهدي مهريزي، مسألة المرأة – دراسات في تجديد الفكر الديني، ١٦٩- ١٧٠.

(١٠٧) الشيخ محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية- الطبعة الثانية-١٤٢٦هـ، ٢/ ١٠٢٩.

(١٠٨) ينظر موقفه ومعالجاته لجملة من الأمور، كما في مسألة حصر الزكاة في الغلات الأربعة، وهي مسألة مهمة لما لها من حضور مالي اقتصادي في رفد ميزانية

الدولة العامة، فالموقف الفقهي المشهور في فقه الإمامية يميل إلى الحصر، بينما السيد محمد حسين فضل الله من خلال إعماله النظرة الاجتماعية ومراعاة موازين الدولة يرى عدم الحصر بوصف القضية حكمًا ولائيًا، بقرينة ما جاء عن النبي(ص) : « وعفا رسول الله عما سوى ذلك.» فيقول في رسالته الفقهية: « الغلات الأربعة: هي القمح والشعير والتمر والزبيب، إضافة إلى وجوب دفع الزكاة عن سائر الحبوب، كالعدس والحمص ونحوهما، على نحو الاحتياط الوجوبي.» المسائل الفقهية، العبادات، ٤٣٣.

وكذلك مواقفه السياسية التي بنيت على الفقه الاجتماعي أو فقه الدولة، كموقفه من السعي لإقامة حكومة إسلامية في ظل غياب الإمام المعصوم، يقول السيد في هذا المجال: « إنّ هنالك استغراقا في المسألة الفردية للفقه وفي المضمون الحرفي للروايات مما جعل المسألة تعيش في حرفية المضمون بعيدا عن روحيته وإيحاءاته. وهذا هو الذي جعلهم يؤكدون الفراغ في مسألة الدولة الإسلامية في حالة الغيبة، ثم نراهم في الوقت نفسه، يتحدثون عن أن للفقيه إقامة الحدود في حال الغيبة من جهة الدليل الخاص، ومن جهة ارتباط الحدود بالمصالح العامة، كما يتحدثون عن مشروعية الجهاد بقيادة الفقيه من خلال انه القدر المتيقن عند دوران الأمر بينه وبين غيره، لا من باب الولاية، انه المنهج التجزيئي في الطريقة الاجتهادية التي تحاول التفريق بين الموارد، ولا تعمل على اكتشاف القاعدة العامة، من خلال ذلك.» الفقيه والأمة، ٨١-٨٢.

(١٠٩) الاجتهاد المقاصدي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة،٤٧-٤٨. وينظر: الفقيه والأمة، تأملات في الفكر الحركي والسياسي والمنهج الاجتهادي عند الإمام الخميني، إعداد مصطفى الشوكي، الناشر: دار الملاك- بيروت، الطبعة الثانية- ٢٠٠٠م، ٨١-٨٢.

(١١٠) ينظر: السيد محمد حسين فضل الله، فقه الحياة، الناشر: دار الملاك، الطبعة الأولى- ٢٠٠٨م، ٢١٤-٢١٦.

(١١١) الوصية، تقرير بحوث السيد محمد حسين فضل الله،بلا مشخصات، ١١٦-١١٧.

(١١٢) الشيخ حيدر حب الله، العلامة محمد حسين فضل الله، معالم نهضة وسياقات مشروع إصلاحي، مجلة الاجتهاد والتجديد، خريف وشتاء ١٤٣٣هـ،٢٠-٢١/ ٧.

(١١٣) ينظر: الشيخ كامل الدراجي، الاحتياط الوجوبي عند فقهاء الإمامية، الناشر: مركز العين للدراسات والبحوث المعاصرة، الطبعة الأولى -٢٠١٨م، ١١٥-١١٨، ١٢٥.

(١١٤) الشيخ حيدر حب الله، العلامة محمد حسين فضل الله، معالم نهضة وسياقات مشروع إصلاحي، مجلة الاجتهاد

والتجديد، خريف وشتاء ١٤٣٣هـ، ٢٠-٢١/ ٧.

(١١٥) ينظر: السيد محمد حسين فضل الله، مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد، ٦-٩.

(١١٦) ينظر: الفتاوى الواضحة، الناشر: دار الملاك- بيروت، الطبعة الثانية- ١٩٩٨م، ٢٠.

(١١٧) ينظر: حواره مع مجلة الأفكار اللبنانية، ١٧/ ٩/ ٢٠٠٧م.

(١١٨) ينظر: المسائل الفقهية، ١/ ٢، ١٢/ ٩.

(١١٩) الفتاوى الواضحة، ٢٠. وفقه الشريعة، الناشر: دار الملاك -بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩م، ١/ ١٥.

(١٢٠)ينظر: المسائل الفقهية، ١/ ٢٠٣. ودنيا الشباب، الناشر: مطبعة الصدر- إيران، الطبعة الثانية- ١٩٩٧م، ٢١٧/ ٢١٨.

(١٢١) ينظر: المسائل الفقهية، ١/ ١٩٦-١٩٩.

(١٢٢) ينظر: الوافي، تحقيق ونشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي(عليه السلام) العامة – أصفهان، الطبعة الأولى- ١٤١٢هـ، ١٧/ ٢٢١-٢٢٢.

(١٢٣) ينظر: الإسلام ومنطق القوة، الناشر: مطبعة الصدر- إيران، الطبعة الرابعة- ١٩٩٨م، ١٩٣-٢١٣.

(١٢٤) الجهاد، بقلم: السيد علي فضل الله، تقرير درس السيد محمد حسين فضل الله، الناشر: دار الملاك- بيروت، الطبعة الأولى- ١٩٩٦م، ٢٣- ١٢٤.

(١٢٥) ينظر: فقه الشريعة، ١/ ٤٥، والقتاوى الواضحة، ١٨٧.

(١٢٦) ينظر: ابن فهد الحلي(ت٨٤١هـ)، المهذب البارع، تحقيق: مجتبى العراقي، الناشر والمطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي- قم ، ١٤١١هـ، ٣/ ١٨٢. والشيخ محمد حسن النجفي(ت١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام، تحقيق: محمود القوچاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية-إيران، الطبعة الثانية- ٣٠-١١٦. والفيض الكاشاني، الوافي، ٢١/ ١٣٣-١٣٤. والمحقق البحراني(ت١١٨٦هـ)، الحدائق الناظرة، الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، قم -١٤٠٨هـ، ٢٤/ ١١١. والسيد عبد الأعلى السبزواري(ت١٤١٤هـ)، مهذب الأحكام، الناشر: مكتب السيد السبزواري، الطبعة الرابعة- ١٤١٦هـ، ٢٤-١٩.

(١٢٧) الحر العاملي(ت١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث بقم، الطبعة الثانية- ١٤١٤هـ، ٢/ ٨٣.

(١٢٨) الشيخ الكليني(ت٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ٥/ ٣٥٢.

(١٢٩) الشيخ الكليني، الكافي،٥/ ٣٥٢.

(١٣٠) ينظر: الشيخ الكليني، الكافي، ٥/ ١٥٨.

(١٣١) كتاب النكاح، ١/ ٢٥.

(١٣٢) سورة النور، ٣٢.

(١٣٣) كتاب النكاح، تقرير بحث السيد محمد حسين فضل الله، بقلم: الشيخ جعفر

الشاخوري، بلا مشخصات،١/ ١١.

(١٣٤) كتاب النكاح، تقرير بحث السيد محمد حسين فضل الله، بقلم: الشيخ جعفر الشاخوري، ١/ ٢٤.

(١٣٥) ينظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة،٢٧/ ١١١.

(١٣٦) سورة الحجرات، ١٣.

(١٣٧) ينظر: السيد محمد حسين فضل الله، كتاب النكاح، تقرير بحث السيد محمد حسين فضل الله، بقلم: الشيخ جعفر الشاخوري، ١/ ٢٤.

(١٣٨) ينظر: الشيخ الطوسي(ت٤٦٠هـ)، النهاية في مجرد الفقه والفتوى، الناشر : انتشارات قدس محمدي – قم، ٤٨٢.

(١٣٩) المهذب ، الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة،٢/ ٢٢٣.

(١٤٠) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة، الطبعة الثانية- ١٤١٠هـ، ٢/ ٦٠٦.

(١٤١) شرائع الإسلام، الناشر: انتشارات استقلال – طهران، الطبعة الثانية-١٤٠٩، ٢/ ٤٩٦. والمختصر النافع، الناشر : قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة – طهران، الطبعة الثالثة-١٤١٠هـ،١٧٢.

(١٤٢) قواعد الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى -١٤١٩هـ، ٣/ ٥.

(١٤٣) اللمعة الدمشقية، الناشر: منشورات دار الفكر – قم، الطبعة الأولى-١٤١١هـ، ١٦.

(١٤٤) الروضة البهية، الناشر: منشورات جامعة النجف الدينية، ٥/ ١٤. مسالك الإفهام، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلاميّة - قم، ٧/ ٦٦-٦٧.

(١٤٥) نهاية المرام، الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي، قم-الطبعة الأولى -١٤١٣هـ، ١/ ٦١.

(١٤٦) مفاتيح الشرائع، الناشر : مجمع الذخائر الإسلامية- ١٤٠١هـ،٢/ ٢٩.

(١٤٧) مستند الشيعة، تحقيق ونشر البيت (ع) لإحياء التراث – قم، الطبعة الأولى -١٤١٩هـ، ١٦/ ٧٧.

١٤٨) العروة الوثقى، تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى -١٤١٧هـ، ٢/ ٨١٠.

(١٤٩) مستمسك العروة الوثقى، الناشر : منشورات المرعشي النجفي - قم – إيران، ١٣٩٠هـ، ١٣،١٤.

(١٥٠) منهاج الصالحين، نشر : مدينة العلم، الطبعة الثامنة والعشرون- ١٤١٠هـ، ٢/ ٢٦٠.

(١٥١) تحرير الوسيلة، الناشر : دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية -١٣٩٠هـ، ٢،٢١٦.

(١٥٢) ينظر: المحقق النراقي، ١٦/ ٧٧.

(١٥٣) الحر العاملي، نهاية المرام، ١/ ٦١.

(١٥٤) المحقق النراقي، مستند الشيعة، ١٦/ ١٧. والحر العاملي، مسالك الافهام، ٧/ ٦٦.

(١٥٥) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع،

٢/ ٢٩٠. والمحقق النراقي، مستند الشيعة، ١٦/ ٧٨. والشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ٢٩/ ١١٥.

(١٥٦) سورة التحريم، ٦.

(١٥٧) ينظر تفصيل هذه الأقوال عند: عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ومذهب أهل البيت، ٤/ ٣١١-٣١٣. وزكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، ٣٥٦- ٣٥٧. وعبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة، ٧/ ٢٤١.

(١٥٨) السيد محمد حسين فضل الله، كتاب النكاح، بقلم جعفر الشاخوري، ١/ ٣٣، ١٦٤-١٧٤. ودنيا المرأة، ٩٣-٩٤.

(١٥٩) السيد محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ٢/ ٥٠٥.

(١٦٠) كتاب النكاح، ١/ ٢٣.

(١٦١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٢٠/ ٦٣.

(١٦٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٢٠/ ٦٣.

(١٦٣) الشيخ الصدوق، الخصال، تحقيق : تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣، ٥٣٩.

(١٦٤) ينظر: الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ٣١/ ١٥٦و٣٠٣.

(١٦٥) الشيخ مهدي مهريزي، مسألة المرأة، ١٤٢- ١٤٣.

(١٦٦) ينظر: ابن فهد الحلي، المهذب البارع، ٢/ ٥١٥.

(١٦٧) ينظر: الشيخ حسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر، الناشر: مجمع الذخائر الإسلامية، الطبعة الأولى- ١٤٢٩هـ، ٦/ ٩١.

(١٦٨) السيد جعفر فضل الله، نظرة في المنهج الاجتهادي للسيد فضل الله، الناشر: المركز الاسلامي الثقافي- بيروت، ٢٠١١م، ٢٨.

(١٦٩) سورة النساء٦.

(١٧٠) سورة، ٥٩.

(١٧١) السيد البروجردي(ت١٣٨٣هـ)، جامع أحاديث الشيعة، المطبعة : المطبعة العلمية – قم، ١٣٩٩،١/ ٣٥٥.

(١٧٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١/ ٤٥.

(١٧٣) البلوغ، تقريرات السيد محمد حسين فضل الله بقلم: السيد جعفر فضل الله، الناشر: دار الملاك- بيروت، ٢٠٠٦م، ١٧٤- ١٧٥.

(١٧٤) السيد المرتضى(ت٤٣٦هـ)، الانتصار، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، ١٤١٥هـ، ٥٨٥. وينظر: الفيض الكاشاني(ت١٠٩١هـ)، مفاتيح الشرائع، ٣/ ٣٢٨.

(١٧٥) والشيخ حسين الحلي، بحوث فقهية، تحقيق: عز الدين بحر العلوم، الناشر: دار الزهراء- بيروت، الطبعة الثانية- ١٣٩٣هـ، ٣١١-٣١٢.

(١٧٦) ينظر: العلامة الحلي، مختلف

الشيعة،٣/ ٣٢. والاشتهاردي، فتاوى ابن الجنيد، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى -١٤١٦هـ، ٣٣٦.

(١٧٧) ينظر: المحقق النراقي(ت١٢٤٤هـ)، مستند الشيعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث -إيران، الطبعة الأولى -١٤١٩هـ، ٣٦٠-٣٦٣.

(١٧٨) السيد المرتضى(ت٤٣٦هـ)، الانتصار، ٥٨٥.

(١٧٩) ينظر: محيي الدين النووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع، ١٦/ ٧٠-٧١.

(١٨٠) ينظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦/ ٢١٣.

(١٨١) السيد محمد حسين فضل الله، فقه المواريث والفرائض، بقلم الشيخ خنجر حمية، الناشر: دار الملاك- بيروت، الطبعة الأولى -٢٠٠٠م، ٢/ ٢٧٠-٢٧١.

(١٨٢) المصدر نفسه، ٢/ ٢٥٥.

(١٨٣) السيد محمد حسين فضل الله، فقه المواريث والفرائض، بقلم الشيخ خنجر حمية، ٢/ ٢٥٦-٢٥٧.

(١٨٤) ينظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٢٢/ ١٥٨.

(١٨٥) ينظر: أحمد فاضل الجادري، أحكام المرأة المفقود عنها زوجها في المذاهب الخمسة، بلا مشخصات،

(١٨٦) وينظر: السيد عبد الأعلى السبزواري(ت١٤١٤هـ)، مهذب الأحكام، الناشر: مكتب السبزواري، الطبعة الرابعة- ١٤١٧هـ،٢٦/ ١٢٦. والشيخ حسين الحلي، بحوث فقهية، ١٩٢. والسيد أحمد الخوانساري(ت١٤٠٥هـ)، جامع المدارك، الناشر: مكتبة الصدوق- طهران، الطبعة الثانية- ١٤٠٥هـ، ٤/ ٥٦٣.

(١٨٦) سورة البقرة، ٢٢٩.

(١٨٧) سورة النساء، ١٩.

(١٨٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٢٢/ ١٥٨.

(١٨٩) رسالة في الرضاعة، تقرير السيد محمد حسين فضل الله بقلم: الشيخ محمد أديب قبيسي، الناشر: دار الملاك -٢٠٠٠م، ٣٠-٣١.

Abstrat

The centrality of the Qur'anic vision, its authority, and its ruler over the rest of the texts of Sayyid Fadlallah was the most prominent title in his discretionary system. This was one of the advantages that led him to record his reservations on a number of famous jurisprudence His jurisprudential research was based on the belief in the civilized role of women, and the active presence in the areas of life, with an emphasis on the origin of human equality between men and women and not neglecting the differences between them in some psychological and biological aspects. His view is based on equivalence for the purpose of integrating roles, not the same.

حواشی مفید