يا صاحبَ القُبَّةِ البَيضاءِ

يا صاحبَ القُبَّةِ البَيضاءِ في النَّجَـفِ
مَن زارَ قَبرَكَ واسْتَشفى لَدَيكَ شُفِي

زوروا أَبا الحَسَنِ الهادي لَعَلَّكُـمُ
تُحظَون بالأجرِ والإقبالِ والزُّلَف

زوروا لِمَن تُسْمَعُ النَّجوى لَديهِ فَمَنْ
يَزرهُ بالقَبرِ مَلهوفاً لَديهِ كُفِـي

إذا وَصَلْ فَاحْرِمْ قَبْلَ تَدْخُلَهُ
مُلَبِّيـاً وإسْعَ سَعْياً حَولَهُ وطُـفِ

حَتَّى إذا طِفْـتَ سَبْعاً حَولَ قُبَّتِهِ
تأَمَّـلْ البابَ تلْقى وَجْهَهُ فَقِـفِ

وقُل سَلامٌ من الله السَـلامِ على
أَهـلِ السلامِ وَأهلِ العلمِ والشـرَفِ

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development Department

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير
قسم الشؤون العلمية

No.: الرقم: ب ت/ ٨١٦٥
Date: التاريخ: ٢٠/ ٧/ ٢٠٢٥

ديوان الوقف الشيعي/ دائرة البحوث والدراسات

م/ مجلة القبة البيضاء

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

اشارة الى كتابكم المرقم ١٣٧٥ بتاريخ ٢٠٢٥/٧/٩، والحاقاً بكتابنا المرقم ب ت ٤/ ٣٠٠٨ في ٢٠٢٤/٣/١٩، والمتضمن استحداث مجلتكم التي تصدر عن دائرتكم المذكوره إعلاه ، وبعد الحصول على الرقم المعياري الدولي المطبوع وانشاء موقع الكتروني للمجلة تعتبر الموافقة الواردة في كتابنا اعلاه موافقة نهائية على أستحداث المجلة.

...مع وافر التقدير

أ.د. لبنى خميس مهدي
المدير العام لدائرة البحث والتطوير
٢٠٢٥/ ٧ /١٧

نسخة منه الى:
- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التأليف والترجمة و النشر.... مع الاوليات
- الصادرة

مهند ابراهيم
١٥/ تموز

إشارة إلى كتاب وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة البحث والتطوير
المرقم ٥٠٤٩ في ٢٠٢٢/٨/١٤ المعطوف على إعمامهم المرقم ١٨٨٧ في ٢٠١٧/٣/٦
تُعدّ مجلة القبة البيضاء مجلة علمية رصينة ومعتمدة للترقيات العلمية.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٨)
السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٥م
تصدر عن دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

المشرف العام
عمار موسى طاهر الموسوي
مدير عام دائرة البحوث والدراسات

رئيس التحرير
أ . د . سامي حمود الحاج جاسم
التخصص/تاريخ إسلامي
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية
مدير التحرير
حسين علي محمّد حسن
التخصص/لغة عربية وآدابها
دائرة البحوث والدراسات/ديوان الوقف الشيعي
هيأة التحرير
أ . د . علي عبد كنو
التخصص / علوم قرءان /تفسير
جامعة ديالى / كلية العلوم الإسلامية
أ . د . علي عطية شرقي
التخصص/ تاريخ إسلامي
جامعة بغداد/ كلية التربية ابن رشد
أ . م . د . عقيل عباس الريكان
التخصص/ علوم قرءان تفسير
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية الأساسية
أ . م . د . أحمد عبد خضير
التخصص/ فلسفة
الجامعة المستنصرية / كلية الآداب
م.د. نوزاد صفر بخش
التخصص/ أصول الدين
جامعة بغداد/ كلية العلوم الإسلامية
أ.م . د . طارق عودة مري
التخصص/ تاريخ إسلامي
جامعة بغداد/ كلية العلوم الإسلامية
هيأة التحرير من خارج العراق
أ . د . مها خير بك ناصر
الجامعة اللبنانية / لبنان/لغة عربية..لغة
أ . د . محمّد خاقاني
جامعة اصفهان / إيران / لغة عربية..لغة
أ . د . خولة حمري
جامعة محمّد الشريف / الجزائر /حضارة وأديان..أديان
أ . د . نور الدين أبو لحية
جامعة باتنة / كلية العلوم الإسلامية / الجزائر
علوم قرءان/ تفسير

التدقيق اللغوي
أ . م . د . علي عبدالوهاب عباس
التخصص / اللغة والنحو
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية الأساسية
الترجمة
أ . م . د . رافد سامي مجيد
التخصص/ لغة إنكليزية
جامعة الإمام الصادق(عليه السلام)كلية الآداب

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٨)
السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٥م
تصدر عن دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

العنوان الموقعي
مجلة القبة البيضاء
جمهورية العراق
بغداد /باب المعظم
مقابل وزارة الصحة
دائرة البحوث والدراسات

الاتصالات

مدير التحرير
٠٧٧٣٩١٨٣٧٦١
صندوق البريد / ٣٣٠٠١

الرقم المعياري الدولي
ISSN3005_5830

رقم الإيداع
في دار الكتب والوثائق(١١٢٧)
لسنة ٢٠٢٣

البريد الالكتروني
إيميل
off_research@sed.gov.iq

IRAQI
Academic Scientific Journals

الرقم المعياري الدولي
(3005-5830)

دليل المؤلف.....

١–إن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وسلامة اللغة ودقة التوثيق.

٢– إن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:

أ. عنوان البحث باللغة العربية .

ب . اسم الباحث باللغة العربية . ودرجته العلمية وشهادته.

ت . بريد الباحث الإلكتروني.

ث . ملخصان أحدهما باللغةِ العربية والآخر باللغةِ الإنكليزية.

ج . تدرج مفاتيح الكلمات باللغة العربية بعد الملخص العربي.

٣–أن يكونَ مطبوعًا على الحاسوب بنظام(office Word) ٢٠٠٧ او ٢٠١٠) وعلى قرص ليزري مدمج (CD) على شكل ملف واحد فقط (أي لا يُجزَّأ البحث بأكثر من ملف على القرص) وتُزوَّد هيأة التحرير بثلاث نسخ ورقية وتوضع الرسوم أو الأشكال، إن وُجدت، في مكانِها منَ البحثِ، على أن تكونَ صالحةً مِنَ الناحيةِ الفنيَّة للطباعة.

٤–أن لا يزيدَ عدد صفحات البحث على (٢٥) خمس وعشرين صفحة من الحجم (A4).

٥. يلتزم الباحث في ترتيب وتنسيق المصادر على الصيغة APA

٦–أن يلتزم الباحث بدفعِ أُجُور النشر المحدَّدة البالغة (٧٥،٠٠٠) خمسة وسبعين الف دينار عراقيّ، أو ما يعادلها بالعملات الأجنبية.

٧–أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية والإملائيَّة.

٨–أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها على النحو الآتي:

أ. اللغة العربية: نوع الخط (Arabic Simplified) وحجم الخط (١٤) للمتن.

ب . اللغة الإنكليزية: نوع الخط (Times New Roman) عناوين البحث (١٦). والملخصات (١٢). أما فقرات البحث الأخرى؛ فبحجم (١٤) .

٩–أن تكونَ هوامش البحثِ بالنظام التلقائي (تعليقات ختامية) في نهاية البحث. بحجم ١٢.

١٠–تكون مسافة الحواشي الجانبية (٢,٥٤) سم والمسافة بين الأسطر (١) .

١١–في حال استعمال برنامج مصحف المدينة للآيات القرآنية يتحمل الباحث ظهور هذه الآيات المباركة بالشكل الصحيح من عدمه، لذا يفضل النسخ من المصحف الالكتروني المتوافر على شبكة الانترنيت.

١٢–يبلَّغ الباحث بقرارِ صلاحيَّة النشر أو عدمها في مدَّةٍ لا تتجاوز شهرين من تاريخ وصولهِ إلى هيأةِ التحرير.

١٣–يلتزمُ الباحث بإجراءِ تعديلات المحكّمين على بحثهِ وفق التقارير المرسلة إليهِ وموافاةِ المجلة بنسخةٍ مُعدَّلةٍ في مدَّةٍ لا تتجاوزُ (١٥) خمسة عشر يومًا.

١٤–لا يحق للباحث المطالبة بمتطلبات البحث كافة بعد مرور سنة من تاريخ النشر.

١٥–لاتعاد البحوث الى أصحابها سواء قبلت أم لم تقبل.

١٦–دمج مصادر البحث وهوامشه في عنوان واحد يكون في نهاية البحث، مع كتابة معلومات المصدر عندما يرد لأول مرة.

١٧–يخضع البحث للتقويم السري من ثلاثة خبراء لبيان صلاحيته للنشر.

١٨–يشترط على طلبة الدراسات العليا فضلاً عن الشروط السابقة جلب ما يثبت موافقة الاستاذ المشرف على البحث وفق النموذج المعتمد في المجلة.

١٩–يحصل الباحث على مستل واحد لبحثه، ونسخة من المجلة، وإذا رغب في الحصول على نسخة أخرى فعليه شراؤها بسعر (١٥) الف دينار.

٢٠–تعبر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها لا عن رأي المجلة.

٢١–ترسل البحوث على العنوان الآتي: (بغداد – شارع فلسطين المركز الوطني لعلوم القرآن)

أو البريد الألكتروني: (off_research@sed.gov.iq) بعد دفع الأجور في الحساب المصرفي العائد إلى الدائرة.

٢٢–لا تلتزمُ المجلة بنشر البحوث التي تُخلُّ بشرطٍ من هذهِ الشروط .

مجلة انسانية اجتماعية فصلية تصدر عن دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي
محتوى العدد (٨) صفر الخير ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٥م المجلد الثاني

ت	عنوانات البحوث	اسم الباحث	ص
١	التأصيل الشرعي لأدوات الائتمان في البنوك الربوية نماذج تطبيقية	أ.م.د. يوسف نوري حمه باقي	٨
٢	مِنَ التَّاريخِ إِلَى النَّصِّ القرآنيّ تَوْظِيفُ الواقِعِ في بلْورةِ نظرية الاجْتِهادِ النَّبَوِيّ	أ.م.د. حَيْدَر شَوْكَان سَعِيد	٢٢
٣	نظرية المعنى عند الفيلسوف كواين دراسة لغوية، منطقية	أ.م. د. عدي غازي فالح	٤٤
٤	بيعُ الصندوق العشوائيّ إلكترونيًا «دراسة فقهيّة تأصيليّة»	أ.م. د. منال خليل سلمان	٦٢
٥	أشهر مناهج المؤرخين العراقيين في القرن السابع الهجري الثالث عشر ميلادي ابن الطقطقي أنموذجاً	أ.م. د. كاظم شامخ محسن	٧٢
٦	أوزان ودلالة الألوان في القرآن الكريم	م. د. رشأ طه محمود	٩٨
٧	أثر طريقة بالسنكار وبراون في تحصيل مادة الفيزياء لدى طلاب الصف الخامس العلمي	أ.م.د. عادل كامل شبيب الباحث:عمر عبد الكريم عبد الله	١١٠
٨	العلاقة الارتباطية بين ممارسات إدارة الموارد البشرية الخضراء والاحتراق الوظيفي	عبير زين العابدين مهدي أ.د. محمد عودة حسين	١٣٠
٩	الإعجاز القرآني مفهومه ونشأته وموطن تجليه عند السيد عباس علي الموسوي	الباحث: كاظم كريم عيسى أ.د. أحمد علي نعمة	١٤٦
١٠	إنفرادات الشيخ علي كاشف الغطاء وآراءة الفقهية عرض وتحليل	الباحث:علي حسون خضير أ.د. حميد جاسم عبود الغراوي	١٥٦
١١	حرمة بيع السلاح على أعداء الإسلام في مقاصد الشريعة نماذج من كتاب فقه الموضوعات الحديثة للسيد الشهيد محمد الصدر(قدس سره)	الباحث: علي حميد حسين أ.م.د.علي جميل طارش	١٧٠
١٢	مفهوم السببية عند محمد باقر الصدر(قدس سره)	الباحث: عبد الله ميثم علي عبد الله أ.د. نظلة أحمد الجبوري	١٧٦
١٣	التجربة الدينية بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي	الباحثة: فاطمة صالح خابط عزير أ.م. د. حلا كاظم سلومي	١٩٦
١٤	مميزات واهداف التربية الاسلامية وأثرها على المجتمع الاسلامي	الباحث عبد الحكيم حميد احمد أ.د. أحمد شاكر محمود	٢٠٦
١٥	بلاغة أسلوب القصر بـ(إنّما) في الزهراوين دراسة بلاغية	م.د. عمر علي غالب صالح	٢١٤
١٦	أثر مبنى العقل في الاستنباط الشرعي عند الإمامية والشافعية	الباحث: غفران جاسم جعفر أ.م.د. حنان جاسب الكناني	٢٢٤
١٧	دور السنة النبوية في تنمية القدرات الفكرية	الباحثة:صبا حاتم محسن كاظم م. د. حليم عباس عبيد	٢٣٢
١٨	دانييل ويبستر ودوره السياسي في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية ١٧٨٢–١٨٥٢	أ.م. زاحل صالح جاسم م.م. محمد جواد عبد الكاظم	٢٤٢
١٩	استدراك السيد محمد حسين فضل الله على السيد الخوئي في تفسيره «من وحي القرآن»	الباحثة: ابتهال حسن محيسن نجلاح	٢٥٨
٢٠	دور المحاسبة القضائية في كشف الاحتيال المالي في المؤسسات العراقية	الباحث: علاء عبد الكريم مناتي	٢٦٨
٢١	الذكاء الإصطناعي وأثره في الفكر الأسلامي لصناعة الفتوى	الباحث: عدي حميد مناجد مخلف	٢٧٨
٢٢	توظيف التنشئة الاجتماعية والقيم العليالصقل شخصية الطالب من خلال الأسرة والمؤسساتالتربوية والتعليمية الرسمية	الباحث: أحمد كناص عبيد حسين	٢٨٨
٢٣	إبادة الاستعمار الألماني لسكان ناميبيا ١٩٠٤–١٩٠٨	م. م. أثير عبد العزيز علوان	٢٩٨
٢٤	فاعلية برنامج إرشادي معرفي سلوكي في تنمية المرونة النفسية وخفض الاحتراق الأكاديميلدى طلاب المرحلة الثانوية المتفوقين دراسياً	م. م. رائد عاجل ادريس	٣١٤

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٨)
السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٥م

مِنَ التَّارِيخِ إِلَى النَّصِّ القرآنيَّ
تَوْظِيفُ الوَاقِعِ فِي بِلُورَةِ نظرية الاجْتِهَادِ النبَّوِيّ

أ.م.د. حَيْدَر شُوكَان سَعِيد السُّلْطَانِي
جَامِعَةُ بَابِل/ كُلِّيَّةُ العُلُوم الإِسْلَامِيَّة

المستخلص:
ينطلق النص من اعتبار الدين بنية رمزية تأسيسية تؤلف الوعي الجمعي وتهندس علاقة الإنسان بالعالم، لكنه لا يطوق بهذا الدور، بل يربطه بتكوّن البنية التشريعية وتأثرها بالواقع. فحين يتسلل التاريخ إلى قلب الفكر، تتولد الضرورة إلى مساءلة النقد التاريخي وحياكته داخل الفقه، وهنا تظهر نظرية اجتهاد النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) بوصفها تمظهرًا لهذه العلاقة الملتبسة بين الواقع والنص. فاجتهاد النبي، بما هو فعل تنظيمي ضمن شروط زمنية محددة، كشف للفقهاء عن أن التفاعل مع الواقع ليس خروجًا عن الوحي، بل صورة من صور حضوره العميق. وهكذا تسللت دلالات الواقع إلى العقل الفقهي، وبدأ الفهم الإسلاميّ يميز بين الوحي المطلق والاجتهاد المؤقت، بين القداسة والإلزام المؤسسي. ومن ثَم، فإن الاجتهاد النبوي لم يكن حالة استثنائية، بل بُنية تأويلية تستبطن أثر الواقع في إنتاج المعنى. فالسؤال المركزي ينطلق من اجتهد النبي ذاته، هل حصل حقًا ؟ وكيف فهمه الفقهاء ؟ وأين تموضعوا بين النص وسياقه؟ وكيف لعب الواقع ودفع الفقهاء إلى القول بالاجتهاد النبوي ؟ وهذا ما يجعل نظرية الاجتهاد النبوي مفتاحًا نقديًا لفهم تشكّل الفقه وتاريخ تحليل النصوص.
الكلمات المفتاحية: الاجتهاد النبوي، تاريخية السنة، الواقع ودلالاته، التدبيرية، الولائية.

Abstract:
The text views religion as a symbolic foundation shaping collective consciousness and structuring human–world relations. Yet, it also links religion to the formation of law and its interaction with historical reality. When context is mistaken for the absolute, historical critique becomes essential. Here, the theory of Prophetic ijtihad arises, reflecting the tension between text and context. The Prophet's decisions—contextual, temporal, and socio–political—demonstrated that engaging reality is not a break from revelation but a mode of its expression. This insight allowed jurists to distinguish between immutable revelation and temporal rulings. Thus, Prophetic ijtihad is not an anomaly but a hermeneutic structure shaped by reality. The question is not merely whether the Prophet exercised ijtihad, but how jurists understood and located themselves within this dynamic. Reality compelled jurisprudence to evolve. Hence, this theory serves as a key to grasping the historical formation of Islamic legal thought.
Keywords: Prophetic ijtihad, historicity of the Sunnah, reality and its implications, management, guardianship.

المقدمة:
لم يكن الدين مجرّد خطاب هداية روحي وتوجيه، بل قوة مُشكِّلة تنفذ إلى لبّ الاجتماع البشري، فتضبط القوانين، وتُهذّب الأعراف، وتؤسس لأنماط السلطة والمعرفة. بلغةٍ أدق، يمكن القول:إنّ الدين لم يكتفِ بأنْ يكون تصورًا للعالم، بل أصبح في مراحل تاريخية معيّنة، عالمًا قائمًا بذاته: عقيدةً، وكيانًا، ومنهجًا للتفكير والحياة.
ومن هنا فالعلاقة بين الدين والواقع ليست علاقة خارجية أو طارئة، بل هي علاقة تأسيس متبادل؛ الواقع يحتضن

الخطاب الدينيّ ويوفر له شروط التجلّي والظهور، كما أن الدين، في المقابل، يُعيد بناء الواقع على صورته، ويُضفي عليه بعدًا ميتافيزيقيًا يتجاوز مجرد الوقائع الزمنية. هنا تتبدّى الإشكالية الجوهرية التي طالما شغلت المفكرين في الحقول المعرفية المعنية بالدين: هل يمكن للواقع التاريخي، بما هو مشروط وسياقي، أنّ يتسلل خلسة إلى داخل البنية اللاهوتية والفقهية، فيُعيد هندسة المقدّس على صورته، أو يؤثر فيه بطريقة أو أخرى ليترك التاريخ بصماته وأخاديده على النظريات الدينية، فتتحول بمرور الزمن إلى يقينيات ومسلمات يصعب النظر فيها، وإعادة قراءتها من جديد ؟ إن هذا السؤال لا يُطرح على هامش التفكير الدينيّ، بل في قلبه. وهنا يكون التفكير النقدي في الدين تفكيرًا في تاريخه، لا تقويضًا لمصدره وقداسته، بل مساءلة لطرائق حضوره وتمثّله في الوعي والواقع معًا.

وهذا المعنى تم تشخصيه في التراثات الدينية، ومنها التراث الإسلاميّ، إذ حصل التباس تاريخي مكثف عند قرأته وتمثله في الواقع بين النص(القرآن والصحيح من السنة) من جهة، وهو مقدس، والتجربة التاريخية الخاضنة للنص من جهة ثانية، والفكر الدينيّ بوصفه فهمًا وتأويلًا للنص نفسه من جهة ثالثة. وأن مهمة الباحث والمفكر هو فك هذه التداخلات المعمقة والتراكبات وهيبتها الثقيلة التي تمنع أي قراءة نقدية حرة، تكشف حدود النفوذ التاريخي ومساحته وطرق تسلله إلى الدين وترك ندوبه فيه. ظهور هذا الفهم سيحرك المياه الراكدة في علم الكلام– والأصول والفقه– والتفسير بل يحرك مجمل العقل الدينيّ ومجريات المقولات الإيمانيّة فيه، ويجرد حركات العنف الدينيّ من أسلحتها الجوالة عن طريق تجميد التفسير الحرفي للنصّ وتحييده.

نعم ليس من السهل التأمل في المقولات الإيمانيّة وفحصها في داخل التراث الدينيّ (المشكل من النصّ والفكر والتجربة العملية)، واكتشاف الروافد المغذية لمنابع المعنى فيها، ولا سيّما المقولات الإسلاميّة، إلّا أنّ تكشيفها وإعادة النظر فيها، وممارسة النقد ونقد النقد، واختبار قدرتها على الوفاء بوعودها صار ضرورة علمية ودينية وأخلاقية، وذلك لمعرفة الوظائف الإيديولوجية التي صاغت النظريات، والتلاعبات المعنوية، والآراء التي أريد لها أن تبقى في الهامش، والانقطاعات والتناقضات العقلية التي تسهم في خلع الشرعية عما كان معتقدًا انه التعبير الموثوق عن الإرادة المقدسة، إلّا أننا من جهة أخرى ندرك ان عملية التفكير والتأمل_ أحيانًا– مزعزعة للتوازن النفسي للمجتمعات، فالناس بشكل عام مطمئنة ومستقرة وراضية بتصوراتها عن التراث وطقوسه وماكنة فيه، بغض النظر عن مدى قربه من الواقع أو مجانبته، وإذا ما زحزح هذا التصور أحست بالاستهداف وبالضياع والرعب.

ومن ذلك ندخل في مساحة حساسة وحرجة، نقارب ونتناوش، نظرية في التراث الإسلاميّ لها انعكاسات على مجمل التشريع والفهم وهي نظرية الاجتهاد النبوي؛ وصعوبة مقاربة هذه النظرية وتفسيراتها وتأويلاتها وتلمس تضاريس المعتقد فيها تكمن في صور عدة، ولعل أبرزها حضور المقدس(النبي، والوحي) وصوره التي تملأ المخيلة التاريخية ومحدداتها، وهذا ما يوجب على الباحث العناية والتأمل والشجاعة، وهو ما يفرض الاطلاع على عناصر مهمة في داخل المدونات الدينية، ومحاولة فك الالتباس بينها، لمعرفة الدين بما هو دين، والتجربة الدينيّة وفكرها بسياقها الزمني، وبعبارة بديلة: إن مقاربة التراث الدينيّ يمكن مفصلته بثلاث عناصر: الأول: المقدس نفسه، والنظر إليه كمقدس ولو بالشروع الأول قبل غربلته وفحصه، الثاني: الفرد أو الجماعة الدينيّة وتجربتها، والثالث: الفضاء التاريخي ودلالاته التي عاش فيها جدلية معقدة مع النص« المقدس». في مرحلة التكون والاكتمال، فأثر النص في صياغته للواقع من دون التنكر لدلالات الواقع وأثرها في الطريقة البنائية للنص، وأنماط التعامل مع معطيات الواقع.

تعدّ النبوة من أهم المقولات الدينيّة والإيمانية للأديان بشكل عام، فهي الواسطة بين العابد والمعبود، ببعده الديني والدنيوي، فلا دين بلا تاريخ ومجتمع، فالنبي(صلى الله عليه وآله وسلم). يسلك مع جماعته ويعيش مع قومه تحت سقف التاريخ، وفي بحر ثقافة عصره. فيتحدث بلسان قومه ويدبّر الحلول للتحديات والمعضلات التي تواجهه في ذات الوقت الذي يستلهم فيه الوحي من السماء، ففي الوقت الذي ينظر فيه الرسول إلى السماء كانت أقدامه تسير على الأرض(١)، ومن هنا فإن النبي هو الشخص الذي نال مفاهيم وتعاليم جديدة من خلال مصدر خاص

للمعرفة لا يسع الآخرون نيلها والكشف عنها بالطرق الطبيعية. فالمقوم لشخصية الأنبياء ونبوتهم هو الوحي. أو « التجربة الدينية» في الاصطلاح الجديد(٢).

النبوة ومجيء الأنبياء ظاهرة دينية وتاريخية، وهي من المفاتيح المهمة لفهم الأديان وحركتها، ومن المعلوم أن الاجتهاد الإسلاميّ وأصوله لا يزال يبحث عن أقوم الطرق في الاستدلال وأنضجها وأقواها في التحليل والتفكيك والاستنباط للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتولد منها، وكان هاجس الفقهاء والمجتهدين منصبًا في تأسيس الأصول بوصفها العنوان الذي يربط بين الخطاب الإلهي بأوامره ونواهيه وبين جميع خلقه. ولذلك بذلت الجهود في سبيل تأسيس حجية القرآن وظواهره، ثم السنة النبوية– وسنة أهل البيت عند الشيعة الإمامية– والإجماع والعقل والقياس وو. إضافة إلى أن دراسة مصادر التشريع الدينيّ وبحثها تعدّ حاجةً مهمةً في العصر الحديث الذي أعاد قراءة التراث بحثًا تاريخيًا وسوسيولوجيًا وثقافيًا من أجل معرفة الإطار المرجعي للنصوص الدينية ومقولاتها السائدة في السياقات الإسلاميّة، لتتبع التغيّرات الطارئة على نظم المعرفة المرتبطة بالوضع اللغوي والاجتماعي والمدني الذي ينشأ فيه الإنسان ويتقيد فيه العقل الاجتهادي في نشاطاته وممارسته. ومن أهم أضابير التشريع الإسلاميّ ومصادرها هو شخصية النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)، بوصفه المنبع الثاني للمعنى في المعرفة الدينية– تبيانًا وتأسيسًا– وقد درست شخصيته وسنته وحجيتها بمختلف الطرق، ومن بين الموضوعات التي تناولتها الدراسات– ولا سيّما السنية– اجتهاد النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)، سواء بالنفي أو الإثبات أو التفصيل، والإصابة والخطأ في اجتهاده.

يرتبط هذا الملف(اجتهاد النبي) بتاريخية سنته بشكل وثيق، فطبيعة الاجتهاد خاضعة للنقاش والنقد، فلو اجتهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في بعض الأحكام فنظره وحكمه كغيره قابل للنقد والنقاش، ومعه كيف يكون حلال محمد حلالًا إلى يوم القيامة وحرامه حرامًا إلى يوم القيامة، وكيف تكون شريعته خاتمة الشرائع(٣)؟ وفي قبال ذلك تقف رؤية أخرى تفصل في مواقف النبي فما يأمر به بما يتعلق بمصالح الدنيا من الحروب والقضاء ونحوها عن اجتهاده، وليس بواجب أن يكون ذلك عن وحي، كما يجب في الأحكام الشرعية، وإن اجتهاده يجوز أن يخالف بعد وفاته، وإن لم يجز في حياته لأن اجتهاده في الحياة أولى من اجتهاد غيره.

بعبارة بديلة: تحاول نظرية الاجتهاد النبوي أن تُعيد الاعتبار للبُعد الشخصي في التجربة النبوية، إلى جانب بُعد التبليغ. فالشخصية النبوية، بما هي ذات بشرية تُبصر المصالح والمفاسد ضمن سياقها، وتتحرك في مقام التدبير فتُنتج قرارات اجتهادية مُلزمة، لكنها لا تُشكّل جزءًا من بنية الوحي ذاته. إنها حُجّة من حيث الإلزام، لا من حيث القداسة. شأنها في ذلك شأن اجتهاد الولي الفقيه أو المفتي أو قرارات الدولة، فهي ملزمة بحدودها المؤسسية، دون أن تدخل في نسيج النص المقدّس ذاته.

ولا يفهم من كلامنا أننا نندفع مع القول بتاريخية السنة، وإلغاء دورها في التشريع، كما فعل محمد شحرور ووصفها بأنّها:«سبب في تخبيط الإسلام»، وقال أيضًا:« بأنها سيف مسلط على رأس كل فكر حر نير، وبانتصار تيارها عاشت الأمة المأساة والخيبة، وقتل الفكر النقدي عند الناس(٤)»، وتابعه على ذلك حمادي ذويب(٥)، بل وصف الصادق النيهوم السنة بأنها« كارثة أحاقت بالتشريع الإسلاميّ.. وقتلت في المسلم كل قدرة على تحرير حاضره من الماضي(٦)».

فهذه القراءة المأزومة لا تصمد أمام صغيرة النقود التي وجهت إليها، فمتى أصبحت أماطة الأذى عن الطريق، والنظافة والطهارة، والوفاء بالعهود، واحترام المواثيق، ونصرة المظلوم، وحسن الجوار، وحسن المعاملة، وكف الأذى عن الناس، وإعطاء كل ذي حق حقه، واحترام الكبار، والعطف على الصغار، وتوقير العلماء، وبر الوالدين وغيرها من مكارم الأخلاق والسلوك الإنساني الراقي المتحضر الذي تأمر به السنة سيوفًا مسلطة على رقاب الناس، وسببًا في تخبيط الإسلام، وكارثة قتلت في المسلمين كل قدرة على التحرر؟ (٧)» وفي الوقت نفسه لا ننكر المؤثرية الزمكانية على نحو الموجبة الجزية في سنة النبي وتشريعه(صلى الله عليه وآله وسلم) (٨).

إلّا إنّنا وجدنا أنَّ ثمة حلقة مهمة قد يغفل عنها بعضهم عند بحثه في هذه المسألة، وهي قضية الواقع ودلالاته في صياغة هذه النظرية، وكيف ساهم في بلورتها وإعادة هندستها. والمعلوم أن أي حكم أو مسألة إيمانية لا بد أن تتدخل في صياغتها وتتحكم بها بعض الدلالات المعرفية توسعة أو تضييقًا، وتطوق هذه الدلالات على أربعة أنواع: الأولى: الدلالة الحرفية للنصّ. الثانية: دلالة العقل أو الوجدان. الثالثة: دلالة الواقع، سواء كان الواقع عامًا أو خاصًا بالتنزيل. الرابعة: دلالات المقاصد، سواء كانت عامة أو خاصة، وكذا إن كانت وسيلة أو غاية أو شرطية ضرورية(٩).

وسيتبدّى للقارئ، عند التأمل العميق، كيف أن التفاعل المعقّد بين النص القرآني والاشتراطات الزمنية قد أفضى إلى انبعاث نظرية الاجتهاد النبوي في وعي بعض الفقهاء والمفسرين، لا كمجرد اجتهاد تفسيري عارض، بل كاستجابة بنيوية لجدلية التأثر والتأثير بين الكلمة والمعطى، بين الخطاب والحدث. لقد غدا الواقع، في لحظته الضاغطة، ليس مجرد سياق خارجي للنصّ، بل حاضنًا داخليًا له، مولّدًا لمعانيه، ومحرّكًا لإعادة تموضعه داخل الوعي الفقهي. ومن قلب هذا الاحتكاك بين النص والواقعة، بين الوحي وحاملته الزمكانية، انغرست فرضية الاجتهاد النبوي لا كخروج عن النسق، بل كجزء من آلياته التفسيرية في ساعة التشابك القصوى بين المثال والمعيش.

ومن ثَمّ، فان البحث سيجعل الواقع ودلالاته هو الأصل في محاكاة هذه النظرية، وليس النص أو الخطاب بذاته، مجردًا عن سياقاته التي ولد فيها في مرحلة التكون والتاريخ والاكتمال. والرهان يكمن في الكشف: إلى أيّ مدى ومقدار التفت العلماء لهذه الدلالة أو هذا البعد ؟ وهل جرى توظيفه فعلًا في آليات الفهم ومناهج التعقل والصياغة المعرفية من الأساس أم لا ظل مغيبًا خلف هيبة النصوص ومطلقات التأويل؟ وحتى نتوصل إلى فهم أعمق لنظرية الاجتهاد النبوي ضمن الرؤية الدينية وتأصيلها، بكونها أفق تفسيري يتقاطع فيه النص مع الإيقاع وتحولاته، نقترح تفكيك الدراسة وفق البنية الآتية:

المبحث الأول: نظرية الاجتهاد النبوي بوصفه أفقًا معرفيًا (المفهوم والتوجّهات).

المبحث الثاني: أثر الواقع في إنتاج المعنى وتمثلاته في نظرية الاجتهاد النبوي.

المبحث الأول: نظرية الاجتهاد النبوي بوصفه أفقًا معرفيًا (المفهوم والتوجّهات).

ننتقل هنا إلى مقاربة نظرية «الاجتهاد النبوي» من حيث جذورها المفهومية، وتشكلات تعريفها، وتعدد القول فيها، بغية تتبع بنيتها المعرفية والدينية، وتحليل مكوناتها الأولية والمعقدة معًا، لا بوصفها مسألة فقهية كلامية فحسب، بل كبنية دلالية تتقاطع فيها الفلسفة التفسيرية مع الفكر الدينيّ.

ولعل أحد أكثر الجوانب التباسًا في هذه النظرية هو تحديد طبيعة هذا الاجتهاد ومجاله وحدوده، وما إذا كان يجري في حيّز الثبوت أم في مقام الإثبات، وما ينتج عن ذلك من احتمالات دلالية وتأويلية. وهذا التحديد ليس معزولًا أو مفصولًا عن السياق المعرفي الذي يتفرّع عنه، بل يتصل على نحو عضوي بالتصنيفات التي انبثقت من هذا النقاش في تموضع المواقف الفكرية، وتباين الأدلة بين مدرستين أو أكثر. ونتيجةً لذلك، فإننا نعالج هذا الإشكال المركّب من خلال مبحث مزدوج، يُقسّم المقاربة إلى مطلبين، يشتبكان مع المسألة من زاويتين متكاملتين: أحدهما يشتغل على تعريف الاجتهاد النبوي وإمكانه، والثاني على تفرعاته واتجاهاته داخل البنية المعرفيّة الإسلاميّة. ولذا نجعل هذا المبحث بمطلبين:

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد النبوي.

وردت عدة احتمالات في بيان المفهوم الاجتهادي للنبي، وتمثلاته، ومنها:

المفهوم الأول: الذي يواجهنا في أقوال العلماء هو أن اجتهاد النبي حاصل وواقع فيما لا نصّ فيه. فهذا الآمدي(ت٦٣١هـ) يقول: « اختلفوا في أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، هل كان متعبدًا بالاجتهاد فيما لا نص فيه (١٠)؟»

ومن المعاصرين من ذهب لهذا المعنى الشيخ محمد عبده، إذ يقول: « وقد كان الإذن المعاتب عليه اجتهاد منه (صلى الله عليه وآله وسلم) فيما لا نص فيه من الوحي، وهو جائز وواقع من الأنبياء(عليهم السلام)، وليسوا بمعصومين من الخطأ فيه، وإنما العصمة المتفق عليها خاصة بتبليغ الوحي ببيانه والعمل به.(١١)»

والمراد فيما لا نص فيه: هي القضية التي لم يرد فيها كلام واضح، مثل القضايا التي يستنبط حكمها عن طريق القياس، فهذه القضايا لا يوجد نص فيها لهذا لجأ القائلون بالقياس إلى أخذ القياس وسيلة. فالمسألة هنا لا تُواجه بحرفية النص، بل تُدفع إلى أفق التمثيل العقلي، إذ يُستعاض عن غياب القول الواضح بإنتاج مشابه معرفي يُفترض فيه التقاطع مع روح النص أو مقاصده. لقد برز هذا الإشكال مبكّرًا في العقل السنّي، وتحديدًا بعد الغياب التاريخي للنبي(صلى الله عليه وآله وسلم) في العام الحادي عشر للهجرة، حين واجه الفقهاء فراغًا نصيًا واضحًا في عدد غير قليل من الوقائع الحادثة. وبدلًا من الإقرار بجذرية هذا النقص أو مساءلة أُسس التدوين، تم اللجوء إلى القياس والاستحسان و. كأداة لسدّ تلك الفجوة. إنّه إذن ميل تأسيسي نحو تحويل الشحّ النصي إلى دافع لخلق بدائل اجتهادية عبر محاكاته بصيغ عقلية مشروطة.

يقول الشهرستاني(ت٥٤٨هـ) :» نعلم قطعًا ويقينًا إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعًا أيضًا انه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضًا، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعًا إن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»(١٢). في مواجهة هذا التوتر البنيوي، لم يكن أمام العقل الفقهي إلّا أنّ يُفعّل أدوات الاجتهاد، وعلى رأسها القياس، كوسيط منهجي يعمل على ترميم الفجوة بين الواقع والنص. فالقياس، بأنواعه الأربعة– من قياس العلة المنصوصة إلى قياس الأولوية، مرورًا بقياس المناط القطعي والظني– لم يكن مجرد تقنية استنباطية فحسب، بل كان استجابة تأويلية لأزمة التناهي. كذلك جرى استدعاء آليات اجتهادية أخرى كالذرائع والمصالح المرسلة والاستحسان، لا بوصفها بدائل خارجية، بل كامتدادات حيوية لمنطق الشريعة في مواجهة زخم التحوّل كما تم تصديره.

وهكذا، تكشف محاولة ضبط اللامحدود بالنص المتناهي عن توتر دائم في البنية الفقهية، توترٍ لا يحلّه القياس بقدر ما يعلّق السؤال: إلى أي مدى يمكن للعقل الفقهي أن يُطوّع التاريخ دون أن يُبتلع فيه؟

في البنية الفقهية السنيّة، يصبح الحكم الذي يستنبطه الفقيه– من القياس أو الاستحسان مثلا– بعد استفراغ الوسع في المدارك المعتبرة بمثابة الامتداد الشرعي لحكم الشارع نفسه، لا على سبيل الظن فحسب، بل على وجه التصويب؛ إذ يُفترض أن ما انتهى إليه المجتهد هو عين ما كان سيحكم به الشارع، لو حضر النص أو انكشفت العلّة. هكذا يتماهى الاجتهاد مع الوحي، لا بوصفه كشفًا عن النص، بل خلقًا لمضمونه الممكن ضمن حدود العقل التأويلي.

وضمن هذا الإطار، تغدو «المصلحة» في الفقه السنّي ليست مجرد اعتبار عقلي لاحق، بل مصدرًا مستقلًا يُستقى منه الحكم الشرعي. إنها تحوّل في مركز الثقل من النص إلى العقل المصلحي، بوصفه توسعة لمجاله. أما في الفقه الإمامي الشيعي، فالمصلحة وإن عدّت ذات أثر في الفعل السياسي والولائي . فإنها لا ترقى إلى أن تكون حكما شرعيًا في ذاته، بل تُدرج ضمن قضاء الأحكام الولاية، أي السلطة التقديرية للإمام أو من ينوب عنه، لا ضمن منطق النص التشريعي نفسه.

تبلورت ثنائية– النصّ/الواقع – في العقل الإمامي على نحو أكثر حدة بعد غيبة الإمام محمد بن الحسن المهدي ، إذ باتت المرجعيّة التشريعيّة تستند إلى تراث النصوص الصادرة عن الأئمة، بوصفها امتدادًا للسنّة النبوية ومصدرًا مؤسّسًا في إنتاج الحكم الشرعي. لقد انطلقت المدرسة الإمامية في وعيها للاجتهاد من التمسك الصارم بالنصوص، الخاصة والعامة، ومن القواعد الكلية المستقاة من الأدلة المعتبرة، لتبني جهازًا معرفيًا يقوم على أركان أربعة: القرآن،

السنّة، الإجماع، والعقل.

هذا الجهاز يهدف إلى توليد الحكم الشرعي بصيغتين: إمّا على نحو واقعي كاشف عمّا في نفس الأمر، أو ظاهري مستند إلى أمارات معتبرة قطعيًا. وفي لحظة الشك، إذ يتعذّر الوصول إلى دليل بيّن، يتدخّل العقل العملي لِيُنجز مهمّته عبر الأصول العملية (كالاستصحاب، والبراءة، والاحتياط، والتخيير)، التي صُمّمت لتغطي كل وضع محتمل في حياة المكلّف، دون أن تترك فراغًا تشريعيًا أو منطقة صمت. وبهذا التصوّر، لا تبقى هناك مسألة إنسانية تخرج من سلطة الحكم الشرعي، سواء أُدرِك حكمها أو بقي في طيّ الجهل(١٣). أما المجتهد، فليس إلّا ذلك العقل الذي يبذل الوسع لاجتراح الحكم، لا اختراعه؛ مهمته ليست الإبداع بل الكشف، لا التشريع بل الاستظهار، بوصفه الوسيط الذي يعبر من ظاهر النص إلى مقصده، ومن الواقعة إلى الحكم الكامن فيها.

وهذه الأصول الأربعة تمتاز بميزتين: الأولى: إنها ثابتة بأدلة معتبرة مثل القرآن أو السنة أو العقل، فنحن نعتمد عليها نتيجة وجود نص فيها أو ما هو بقوة النص. الثانية: إنها تعطي من الناحية الميدانية كل وقائع الحياة، لأن القسمة فيها حاضرة، كما أوضح ذلك الشيخ مرتضى الأنصاري(ت١٢١٤هـ) (١٤).

وهذا معناه أن كلمة « ما لا نص فيه» في العقل الشيعي لا معنى لها، أي لا يوجد شيء لا كلام فيه، وربما لهذا لا يقبل العقل الشيعي بمساحات لا تملك فيها دليلًا شرعيًا. وأما الفكر السنّي، فيرى أن عدم وجود نص في موضوع معين معناه أنه لا دليل مباشر هنا، ويسمى هذا ما لا نص فيه، ويقبل وجود حالة لا يوجد بأيدينا دليل عليها(١٥).

وذهب بعض المعاصرين إلى التوفيق بين الفريقين؛ فإن ما لا نصّ فيه في الفقه السني تعبير آخر عن حالة فقدان تمام الأمارات غير القياس، وحيث إن الاجتهاد الشيعي لا يعتقد بالقياس الفقهي فإن ما لا نص فيه عنده يساوي عمليًا ما لا أمارة فيه. ووجود أصل عملي لا يعني وجود دليل على الشريعة، وإنما هو عدم الدليل عليه، فهو ليس بدليل، غايته إنما هو موقف لا أكثر. فأي مانع أن نقول: إن حالات الأصول العملية هي حالات لا نص فيه، أي لا مؤشّر فيها يكشف عن الحكم الواقعي(١٦).

وبناءً عليه يقصد باجتهاد النبي تلك الموارد المستجدّة التي لا يوجد دليل– غير القياس– في كتاب الله أو السنة عليها يحدد الحكم الواقعي فيها، فيعمد النبي إلى ممارسة الاجتهاد من قبله فيها فيقوم:

أ– إما على أساس دراسة شخصيته للمصالح والمفاسد، ويعطي حكمًا في ضوئها.

ب– أو على أساس إجراء معطيات عقلية تحدّد الموقف، مثل أن يبيح لأن العقل يحكم بالإباحة حيث لا دليل على التحريم؛ فهو يطبق الأصول العملية العقلية (كالاستصحاب أو البراءة أو الاحتياط أو التخيير).

ت– أو على أساس القياس بناءً على حجيته والقول بأنه فهم مخارج للنص.

ووفقًا لهذه الاحتمالات فإن البحث هنا يقوم على كل ممارسة اجتهادية للنبي في أمرٍ لا نص فيه، سواء رجعت هذه الممارسة إلى أمر ديني وتركت أثرًا فيه كإجراء الأصول العملية العقلية فيما لا نص فيه مثل القياس والبراءة، أو لم ترجع إلى أي شأن ديني، كما هو الحال في رأيه بتأبير النخل. وسواء أفادت هذه الممارسة الظن للنبي أم أفادته اليقين. وأما ما يرتبط بفهمه للنصوص الدينية ووعيه للخطاب الشرعي فهذا خارج دائرة بحث الاجتهاد النبوي وفق هذا المفهوم الخاص باجتهاده(١٧).

المفهوم الثاني: أن يُفترض اجتهادٌ للنبي في مقاربة النصوص، هو أن نعيد تخييل النبوة في هيئة الفقيه، لا بوصفه متلقيًا للوحي فحسب، بل بوصفه مفسّرًا يعمل ضمن بنية النص وداخل حدود دلالته. في هذا المنظور، لا يُستمد الحكم من لسان الغيب مباشرة، بل من فعل تأويلي يقوم به النبي ذاته، كما يفعل أي فقيه لاحق، يستنطق الدليل ويستخرج المعنى من شفرات النص. هذا التصوّر يحتمل وجوهًا متعددة:

أولًا: أن يُقيّد اجتهاد النبي بالنصوص القطعية، صدرًا ودلالة، بمعنى أن نمنع فرضية الاجتهاد في النصوص الظنية، فلا يُتخيّل أن النبي يجتهد في ما يحتمل التأويل أو يفتقر إلى الجزم. في هذه الحالة، يتم تطهير مقام النبوة من الظن،

وتُحصر عملية الاجتهاد في دائرة اليقين المحكم.

ثانيًا: أن يُحصر اجتهاد النبي في الدليل الظني، سندًا أو دلالة، بحيث يكون فعله التأويلي شبيهًا بفعل الفقيه الذي لا يبلغ اليقين، بل يعمل في أفق الظن الراجح. وهذا التصور يستند إلى الفهم الأصولي التقليدي الذي يرى أن «الاجتهاد» مصطلح ينهض على قيد الظن، وأنه لا يُقال في اليقينيات (١٨).

ثالثًا: أن يُفتح باب الاجتهاد النبوي على مصراعيه، ليشمل مطلق النصوص، ظنية كانت أو يقينية، باعتبار أن النبي، وإن كان معصومًا، فإن قراءته للنصوص تجري أحيانًا ضمن شروط بشرية للتأويل، فتُدرج أفعاله الاجتهادية ضمن نسق قراءة لا يقتصر على فقهاء ما بعد النبوة، بل يبدأ من داخل النبوة نفسها(١٩).

اللافت هنا أن هذا الاجتهاد، كما يُفترض، لا يشمل القضايا الدنيوية التي لا تتصل بالدين، مما يُبقي دائرة الاجتهاد النبوي محصورة في المجال الشرعي، ويستبطن بذلك تصورًا مزدوجًا عن النبوة: وحيٌ يُلقى، وتأويلٌ يُمارس.

المفهوم الثالث: إن المعرفة التي يبلغها النبي في شؤون الدين والدنيا، سواء جاءت موشّاة بنص أو متحرّرة من سياجه، يقينيّة كانت أم ظنيّة، تُعدّ في جوهرها نتاجًا لحضوره البشري وتمثّله للعالم من موقع إنساني. وما يخرج عن هذا الإطار، أي ما يبلغه بوحي صريح—قرآني أو غير قرآني— فهو معرفة مفارقة، لا اجتهاد فيها، لأنّه غير منبثق من الذات بوصفها ذاتًا كادحة في إدراك المعنى، بل هو كشفٌ يتجاوز شرطيّة التاريخ والبشر. وعليه، فإن كل ما يفيض من النبي عبر وسائط بشريته، يُدرج تحت عنوان الاجتهاد، لأنه معرفة تتخلّق في مدار الإنسان لا في مدار المطلق(٢٠).

إن فهمنا للاجتهاد النبوي يظلّ مشروطًا بالزاوية التي نحدّد منها طبيعة العلاقة بين النبي والمعرفة. فكلما نظرنا إليه بوصفه فاعلًا معرفيًا، يتحرك داخل شروط الوعي البشري: يُحلّل، يُقارب، يُركّب، ويُجرّب منطق الاستدلال، كنا نرسم حدودًا أولى لفكرة الاجتهاد في معناها النبوي، ونفتح بذلك إمكانًا لتأويل النبوة كبنية معرفية تتفاعل مع العالم من داخل التاريخ، لا من خارجه. أمّا حين نميل إلى تصوّر النبي كمحض وعاء لتجلّي الوحي، وكأن كل فكرة تنبثق عنه هي فيضٌ شهودي، إشراقي، لا يمرّ بوسائط الفكر ولا بأدوات النقد، فإننا نُضيّق على مفهوم الاجتهاد حتى يكاد يتلاشى، ونُخضع النبي لمنطق المطلق لا لمنطق الإنسان.

وهكذا، تتأرجح مساحة الاجتهاد النبوي اتساعًا وانكماشًا بحسب درجة اقترابنا أو ابتعادنا عن تثبيت النبي في أفق الفعل البشري المفكّر مقابل رفعه إلى مقام العارف الملهم الذي لا يحتاج إلى وسائط العقل. هي حركة جدلية بين النبي كمؤول والنبي كمرآة للوحي، بين النبوة كوظيفة تأويلية والنبوة كحضور أنطولوجي يتجاوز الفكر نفسه. وبما أنّ اشتغالنا يتموضع عند تخوم مؤثرات التاريخ واللغة والحاضنة الثقافية التي تشكّل أفق النظرية ونصوصها، فإنّنا نقترب من المفهوم الثالث في التكوين العميق للمفهوم الذي نعته بـ«الاجتهاد النبوي»، لتلمس المعطى الزمني في هندسة هذه النظرية.

المطلب الثاني: الاتجاهات في اجتهاد النبي(صلى الله عليه وآله وسلم).

تمحور نظر العقل الإسلاميّ، في اشتغاله على مسألة الاجتهاد النبوي، حول قضيتين مركزيتين تسيران على نحو تعاقبي: الأولى تتعلّق بإمكان الاجتهاد في ذات النبي، والثانية تتناول تحقق هذا الاجتهاد فعليًا في الواقع الخارجي، خارج الإمكان النظري.

هذا، مع بقاء الاتفاق العام الإسلاميّ، ضمن المجال الكلامي، على عصمة النبي والوحي في طور التلقّي والبلاغ؛ أي أن آلية الاستقبال الإلهي، ومن ثمّ الأداء الرسولي، قد نزّهت عن الخطأ والزلل. نعم، ظهرت في ثنايا التراث الإسلاميّ أصوات نادرة— هامشية حينًا، تجديدية حينًا آخر— تفترض مشاركة للنبي في البنية اللفظية للوحي، على نحو يجعل المعنى من الله واللفظ من النبي، إلّا أنّ هذه المقولة، على ما فيها من جسارة تأويلية، بقيت في الهامش الفكري للمدونة الدينيّة، ولم تتحوّل إلى قول مركزي أو تيار راسخ في البنية الرسمية للعلوم الإسلاميّة. ومن ثمّ، فإن النقاش حول «اجتهاد النبي» ظلّ محكومًا بثنائية: إمكان الاجتهاد من جهة، وحدود تحقّقه الخارجي من جهة ثانية،

ضمن فضاء معرفي يحاول الموازنة بين بشريته كفاعل معرفي، ومقامه كنقطة التقاء بين المطلق والتاريخ(٢١).
وفي ضوء ذلك، فالأحكام الشرعية، والقوانين الإلهية التي كان يتلقاها النبي بواسطة الوحي، كان يبلغها إلى الناس من دون أن يتدخل فيها بالزيادة أو النقصان، فلا رأي شخصي ولا اجتهاد ظني، أو غير ذلك من الوسائل الاجتهادية المتعارف عليها. وإنما وقع البحث في المسائل والوقائع الخارجية والأحداث الطارئة في غير مجال النصّ الموحى إليه، كإدارة الحرب وتنظيمها مثلًا.
وفيما يتعلق في المحور الأول وهو قضية الإمكان فلم يقف العلماء كثيرًا عند إمكانية أن يجتهد النبي، بل اعتبروا ذلك أمرًا واضحًا، فليس هو بأقل من سائر الناس الذين أعطي لهم حق الاجتهاد، فقد منح من العلم والاطلاع والذكاء و.. ما أعطي غيره وزيادة، فلا ينبغي النزاع في هذا الأصل الأولي. لذا قيل: إنه لا يعلم وجود مخالف في هذا الموضوع(٢٢).
ويتعزز هذا الأمر عندما نلحظ أن إمكان الاجتهاد النبوي قد قبل به حتى الذين سدوا باب هذا الموضوع، مثل السيد المرتضى(ت٤٣٦هـ) وغيره، إذ قبل بالإمكان وإن خالف في الوقوع فيتصل اجتهاده في هذه المرتبة بالإمكان الذاتي الأولي، وهذا لا يمنع عدم الإمكان من الخارج، كما لو دل دليل قرآني على عدم اجتهاد النبي وأن كل ما عنده هو وحي فقط، فإن القول بإمكان الاجتهاد هنا يعارض هذا الدليل القرآني، فيكون الاجتهاد غير ممكن بالعرض أو من الخارج لا من الذات(٢٣).
وأما المحور الثاني فهو الأقوال في وقوع الاجتهاد في الخارج العملي، وإمكانية عدم الدقة فيه والصواب. وهو ما يعبر عنه العلماء بمرحلة الإثبات والوقوع. وهذا التمييز بين المرحلتين جيد ومفيد وقد ألمح له الغزالي(ت٥٠٥هـ) بشكل مفصل، فرأى أن الإمكان متوفر، وهو ما أسماه بالجواز العقلي، لكنه عاد وصرح بأنه من البعيد وقوع هذا الاجتهاد، واستقرب أن يكون كل ما صدر من النبي كان عن وحي صريح(٢٤). بالإجمال، يمكن تفصيل المواقف الفقهية والفكرية من إمكان الاجتهاد النبوي في مرحلته الإمكانية على النحو الآتي:
القول الأول: القول بجواز الاجتهاد مطلقًا، وهو موقف تبنّاه طيف واسع من علماء المسلمين، من المالكية والحنابلة وبعض الأحناف، وبأسماء لامعة كمالك بن أنس، وأحمد بن حنبل، وأبي يوسف، والغزالي، والفخر الرازي، وابن تيمية، ومن الإمامية هو رأي السيد المرتضى، والمحقق الحلي وغيرهم. غير أنّ مدرسة الرأي الحنفي لم تأخذ بهذه الفكرة على إطلاقها، بل قيدتها بجملة من الشروط، أبرزها: أن تقع الحادثة ولا ينزل بشأنها وحي، ويطول الانتظار حتى يبلغ النبي درجة من اليأس المشروع من نزوله، خشية ضياع الواقعة أو فوات معالجتها في وقتها. غير أن النقاش داخل الحنفية ظل مفتوحًا: هل هذا الشرط شرط في إمكان وقوع الاجتهاد النبوي، أم في تحققه الفعلي؟
إن القول بإمكان اجتهاد النبي، وإن ظل محل جدل في العصور الأولى، إلّا أنّه اتخذ طابعًا أكثر رواجًا في القراءات السنية المتأخرة، إذ تحوّل من فكرة مثيرة للتأمل إلى نظرية قابلة للتبني ضمن تصوّر تاريخي لوظيفة النبي كمؤسس لسلطة عقلية وتشريعية في آنٍ معًا. من هنا نجد الشيخ محمد مصطفى المراغي، في «الفتح المبين»، يصف النبي بأنه «الأصولي الأول»، في إشارة لقدرته على استنباط الحكم وابتكار الأسلوب ضمن حدود العقل والوحي معًا. وهو ما أيده أيضًا الشيخ عبد الغني عبد الخالق في كتابه «حجية السنة»، حيث أعاد طرح المسألة ضمن أفق يؤسس لسلطة السنة بوصفها ممارسة عقلية واعية، لا مجرد تلقي سلبي للوحي(٢٥).
بهذا، تنفتح المسألة على أفق فلسفي مزدوج: هل النبي في لحظة غياب الوحي، يمارس وظيفة التشريع كفاعل تاريخي يتوسل أدوات العقل والتجربة؟ أم أن كل اجتهاده مشروط ضمنًا بالوحي ولو في لا شعوره الرسولي؟ هذه الأسئلة تكشف أن فكرة الاجتهاد النبوي ليست فقط مسألة فقهية، بل هي أيضًا لحظة تأمل في طبيعة النبوة وحدود الإنسان فيها.
القول الثاني: المنع المطلق لاجتهاد النبي، وهو موقف يعكس رؤية صارمة لمفهوم النبوة، بوصفها وحيًا خالصًا لا

لبشري أو الاجتهاد الذاتي. وقد تبنّى هذا الرأي جمهور واسع من المتكلمين والفقهاء، أبرزهم أبو علي م الجبائي، وابن حزم الأندلسي، ونُسب كذلك إلى الأشاعرة وكثير من المعتزلة، من جهة كونه موقفًا .كما نُقل عن بعض أتباع مدرسة الرأي أن من نفى القياس أصلًا، قد نفى بالضرورة إمكان الاجتهاد تهاد— في جوهره — لا ينفك عن قياسٍ أو نظرٍ عقليّ.

زم الظاهري(ت٤٥٦هـ) إلى أقصى تجليات هذا المنع، حين صاغ موقفه بلغة تكفيرية واضحة، قائلًا: جتهاد يجوز لهم— أي للأنبياء— في شريعةٍ لم يوحَ إليهم فيها، فهو كفر عظيم(٢٦)». هنا لا يعود تلاف فقهي، بل يتحوّل إلى حدود فاصلة بين الإيمان والكفر، بين الطاعة الصافية والابتداع الذاتي. يعي الإمامي، بات هذا الرأي هو المعتمد والمختار، حتى إن الشيخ البهائي ذهب إلى حدّ الادعاء ي على نفي اجتهاد النبي(٢٧)، وكأن فتح هذا الباب يُفضي إلى زعزعة صورة النبي بوصفه واسطة هكذا أُغلق باب البحث، لا بدافع فقهيّ فحسب، بل حفاظًا على قداسة النص، وتكريسًا لصورة ء بين العالم الإلهي والعالم الإنساني، لا كمجتهد في الفراغ.

، جوهره، يعكس توترًا فلسفيًا عميقًا: هل النبوة مقام يُفرَغ فيه الوحي دون تدخل بشري، أم أنها ات إنسانية يتدخل فيها النبي بعقله وتجربته؟ الذين منعوا الاجتهاد رفضوا هذا التداخل، لا لأنهم لانيًا، بل لأنهم خشوا من أن تُنسَب النبوة إلى العقل، لا إلى السماء.

تفصيل بين الشأن الدنيوي والديني، وهو رأي ينهض على ثنائية دقيقة تفصل بين المجالين: مجال : وتدبير المصالح، حيث يُفسَح للنبي مجال الاجتهاد والرأي، وبين المجال العقدي والتشريعي غلق فيه باب الاجتهاد، ليظل موصولًا بالوحي حصريًا، دون توسط عقل أو تجربة.

لا يُنظر إلى النبي(ص) كفاعل تشريعي بإطلاق، بل كحامل لوظيفتين: وظيفة نبوية تتصل بالغيب، امل مع الممكن والمتحول في حياة الجماعة. فاجتهاده في توزيع المواقع في غزوة بدر—مثلًا—، أو في كي في أحد أو الخندق، لا يُعدُّ وحيًا دينيًا بقدر ما هو تعبير عن موقعه كقائدٍ تدبيري، لا كشارحٍ نو تفصيل حاول أن يحفظ للنبي قدسيته النبوية من جهة، وأن يعترف بإنسانيته السياسية من جهة د أو إسقاط بين المجالين. لكن كل ما سبق يتحرك ضمن دائرة الإمكان والجواز العقليين: هل يجوز هل من الممكن أن يعمل رأيه حيث يتأخر الوحي؟ غير أن النقاش يزداد تعقيدًا حين نغادر هذا ، ونتقدّم بسؤال أكثر حساسية:

د النبوي فعليًا؟ هل ثمة شواهد تاريخية تقطع بأنه مارس الاجتهاد في حياته؟

؛ التي قالت بإمكان الاجتهاد، لتتوزع على خمسة اتجاهات أساسية، يتباين أصحابها في قراءة الوقائع، ، وتحديد ما إن كان ما بدر عن النبي في بعض اللحظات يُعدُّ اجتهادًا بالمعنى الأصولي، أم تصرّفًا بوحي شريًا لا يُبنى عليه تشريع دائم. بهذا المعنى، ينتقل النقاش من دائرة المجرد إلى فضاء التاريخ، ومن حدود ت الواقع، لتُطرح النبوة لا كمفهوم ميتافيزيقي فحسب، بل كحدث بشريّ عاش في الزمن، وتفاعل ف أحيانًا على تخوم الاحتمال. الاتجاهات الخمسة في هذه السردية، هي(٢٨):

ول بوقوع الاجتهاد النبوي على وجه الإطلاق، دون تقييد بظرفٍ زمني أو شرطٍ موضوعي، وهو إنه يمثل موقف «الجمهور»، وإن كان هذا الإجماع المزعوم لا يخلو من إشكال تاريخي ومنهجي. ح، نسب هذا الرأي إلى الشافعي، بينما ذهب الآمدي إلى نسبته لابن حنبل وأبي يوسف، بل وتبنّاه لك شأن ابن الحاجب، ممّا يُظهر أن هذا الاتجاه كان حاضرًا بقوة في التفكير الأصولي الوسيط، لا يًا، بل كخيار تأويلي يرتكز على ثقة عميقة بقدرة النبي على الاجتهاد بما يتجاوز انتظارية الوحي، ، مع عصمته أو مقامه الرسالي.

الاتجاه الثاني: القائلون بوقوع الاجتهاد، لكن بشرط تحقّق فترة من الانتظار دون نزول وحي، وهو الرأي الذي تبنّاه غالب متقدمي الحنفية، وتحوّل لاحقًا إلى رأي متأخريهم أيضًا، مع اختلافهم حول معيار «الزمن» الذي يَصدق معه أن النبي قد اجتهد في غياب الوحي. هنا يشتدّ الجدل: هل يجب الانتظار لثلاثة أيام –كما قيل– ليُفهم أن باب الوحي قد أُغلق مؤقتًا؟ أم أن المعيار ليس الزمن، بل شعور النبي نفسه بـ«يأسٍ مشروع» من نزول الوحي، مقرونٍ بخشية من فوات الواقعة دون معالجة شرعية؟

الرأي الراجح في هذا الاتجاه– بحسبهم– هو الثاني، لافتقاره إلى التحديد التعسفي، ولأنه يتّسق مع غياب نصّ يقيّد المدة. وبهذا يغدو الاجتهاد فعلًا مشروطًا بزمن مفتوح، لا بحساب الأيام، بل بحسّ الضرورة. وهو ما يمنح للنبي هامشًا إنسانيًا للتحرّك ضمن مجال المسكوت عنه، دون أن يُخرجه ذلك من دائرة العصمة، بل يُدخله في عمق التجربة النبوية بوصفها توازنًا دائمًا بين الانتظار والاستجابة، بين التعليق الإلهي والمبادرة البشرية.

الاتجاه الثالث: نفي الوقوع مطلقًا، وهو موقف ينزع إلى التحفّظ الكامل إزاء فكرة الاجتهاد النبوي، لا على مستوى الجواز العقلي فحسب، بل في تأريخ التجربة النبوية نفسها. وقد نُسب هذا الرأي إلى طائفة من أهل السنّة، ويبدو أن الإمام الغزالي في المستصفى قد مال إليه أو احتمله على الأقل، حين لم يصرّح بوقوع الاجتهاد صراحة، بل ترك الباب مفتوحًا أمام تأويلٍ يجنح إلى التنزيه الكامل، بحيث يُفهم أن كل ما صدر عن النبي كان بوحي، ظاهرًا أو باطنًا، مباشرًا أو موحى بمعناه. وهذا الموقف، وإن لم يكن الأكثر حضورًا، إلا أنه يكشف عن حساسية معرفية وروحية في التعامل مع مقام النبوة، تحرص على نفي كل ما قد يُفهم منه تدخل بشري خالص في إنتاج التشريع.

الاتجاه الرابع: التوقّف، أي الامتناع عن الحسم في المسألة، لا بإثبات ولا بنفي، وهو موقف تأويلي ينطلق من اعتراف بعجز أدوات النظر العقلي والنقلي عن القطع بوقوع الاجتهاد أو نفيه. وقد نُسب هذا القول إلى القاضي أبي بكر بن العربي، كما نقله عنه الشوكاني، وقيل كذلك إن الشافعي – لعدم ترجيحه الصريح – أقرب إلى هذا الموقف. هذا التردّد ليس تردّدًا في المعرفة فقط، بل هو موقف معرفي مقصود: أن نترك للنبوة أسرارها، وللتاريخ صمته، دون أن نُسقط عليه يقينًا لم يُنصّ عليه. إنّه نوع من «الورع التأويلي» في التعامل مع مقام معصوم لا يُستباح بالتخمين.

الاتجاه الخامس: التفصيل بين ما هو دنيوي وما هو إلهي، بين تدبير الحرب وتنظيم المعاش من جهة، وبين التشريع المرتبط بحقوق الله والعبادة من جهة أخرى. في هذا التصوّر، يجتهد النبي في شؤون الدنيا، ما دامت لا تمسّ قداسة الأمر الإلهي المباشر. وقد نُسب هذا الرأي إلى الماوردي، الذي رأى أن الاجتهاد قد وقع فعلاً في قضايا الحرب وتنظيم الجماعة، دون أن يمتد إلى مجال التشريع العقدي أو التعبّدي.

هذا الرأي يعيد ترسيم حدود النبوة ضمن خريطة معرفية مزدوجة: فهي تمارس السلطة الرمزية والدينية في التشريع، لكنّها لا تنفصل عن كونها تجربة بشرية في صلب الحياة، تستجيب لضرورات الواقع وتوازناته، وتخوض معاركها بتقدير بشري لا يلغي قداسة المهمة، بل يعمّق إنسانيتها. وهكذا، بين النفي والإثبات، بين الإطلاق والتفصيل، تتوزع الرؤى لا حول النبي كشخص، بل حول تصوّرنا للنبوة نفسها: أهي لحظة انكشاف محض، أم مساحة اجتهاد ضمني؟ وهل التاريخ أروى لنا عن نبيّ يتلقى، أم عن نبيّ يزن ويقدّر ويجتهد في غياب الصوت الإلهي؟

أسئلة لا تزال مفتوحة، تمامًا بقدر ما تبقى النبوة حدثًا مؤجّل الفهم.

المبحث الثالث: تمظهرات الواقع في استدلال نظرية الاجتهاد النبوي.

لقد استُدعيت لتأسيس نظرية الاجتهاد النبوي طائفة من المستندات، تنوّعت بين حجج عقلية تستند إلى بنية التفكير ومقتضيات الفعل البشري، وأخرى لفظية تُستقى من النص القرآني، ومن وقائع السيرة، ومن مدوّنات التاريخ، في محاولة لبناء شرعية تأويلية تُتيح رؤية النبي بوصفه فاعلًا معرفيًا داخل العالم.

غير أن ما يلفت النظر في هذا المسار هو الحضور العميق للواقع، لا كإطار محايد، بل كعنصر مولّد للمعنى من خلال التفاعل والاحتضان. إذ لم تُوظّف النصوص في معزل عن سياقاتها، بل جرى ملاحقة الظرفيات والاعتبارات

الزمنية التي وُلدت فيها، بوصفها لحظات مشحونة بالمعنى، لا مجرد خلفية للأحكام. ومن هنا تتبدّى القضية الجوهرية: أن فهم الواقع لا يأتي بعد النص، بل قبله، يسبق دلالته الحرفية، ويعمل على تفتيح مغاليقه. فيغدو الواقع قرينةً لا تُفهم النصوص بدونها.

بهذا المعنى، لا تظهر «نظرية الاجتهاد النبوي» كمجرد اجتهاد في غياب النص، بل كاستجابة لحضور العالم في النص، واختراق الزمن للمطلق. إنّها لحظة تأويلية كبرى، يكون فيها الواقع شريكًا في إنتاج الفهم، وحافزًا للعقل الديني كي يعيد بناء صورته عن النبوة، لا كمجرّد مهبطٍ للوحي، بل كفعلٍ يتجسّد في قلب التاريخ.

ولتجلية أعمق لتداخل الواقع بالنص، وبيان كيف تشكّلت نظرية الاجتهاد النبوي في ضوء هذه العلاقة الجدلية، لا بد من التوقّف عند أبرز الشواهد القرآنية التي جرى توظيفها في بنية هذه النظرية، لا بوصفها نصوصًا منفصلة عن سياقاتها، بل ككلمات متورطة في زمنها، مشروطة بوقائعها، ومفتوحة على تعددية الدلالة التي يفرضها حضور العالم في ثناياها.

من هنا، سنقف عند أهم هذه الشواهد القرآنيّة، بغض النظر عن وجه الاستدلال فيها وقيمته العلمية على النظرية أو المؤاخذات عليه، فالأهم هو متتبعين أثر الظرف التاريخي في توليد المعنى، ومُبرزين كيف تسلّل الواقع إلى النصّ، لا كقيد، بل كمفتاحٍ لتأويله، ودافعٍ لإعادة هندسة المفهوم النبوي ضمن شرطه البشري والتاريخي.

ومن أهم هذه الأدلة الآتي:

أولًا: النبي والعفو عن المنافقين: قوله تعالى:﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبينّ لك الذين صدقوا وتعلَم الكاذبين﴾(٢٩).

وجه الاستدلال: إنّ هذه الآية تكشف عن مشهد توتر دقيق في العلاقة بين الوحي والاجتهاد، إذ يُسجّل العتاب الإلهي لنبيّه الكريم بسبب إذنه لبعض المتخلّفين عن غزوة تبوك. ولو كان هذا الإذن صادرًا عن وحي، لما كان ثمّة معنى للعتاب، فضلًا عن العفو؛ لأن ما يصدر عن الوحي لا يُراجع ولا يُعاتب عليه(٣٠). ومن هنا، يُفهم أن الفعل لم يكن مؤسّسًا على توجيه علوي مباشر، بل على اجتهاد بشري خالص مارسه النبي ضمن مساحة التقدير الشخصي، خارج إطار الوحي النازل.

وهذا الاستدلال لا يثبت فقط إمكان الاجتهاد النبوي في القضايا العسكرية، بل ينهض شاهدًا على وقوعه الفعلي، بل وعلى قابليته– في بعض الحالات– للخطأ. لا بمعنى الخطأ الأخلاقي أو التشريعي، بل بمعنى الاجتهاد القابل للمراجعة ضمن نظام إلهي أوسع، يضبط اللحظة النبوية حين تميل، ويوجهها حين تنحرف طفيفًا عن المثال.

بهذا تصبح الآية حقلًا تأويليًا غنيًا: ليست فقط إثباتًا تاريخيًا لوقوع الاجتهاد، بل تأكيدًا على إنسانية النبي في مقام القيادة، إذ يتفاعل مع الوقائع بميزان العقل والخبرة والتقدير، لا بمجرد تلقي الوحي، في كل صغيرة وكبيرة. وفي الوقت ذاته، لا يُترك هذا الاجتهاد ضائعًا، بل يُعاد توجيهه وصياغته، ضمن علاقة رقابية إلهية توجيهية، تُبقي النبوة في تماسٍ دائم مع الحدّ الفاصل بين الإرادة الإلهية والمبادرة الإنسانية.

يدرك الباحث المتأمل هنا خطورة الركون إلى ظاهر النص وعزل دلالته الحرفية عن السياقات المعقّدة التي انبثق منها، وهو وعي مبكر كان لعلماء الإسلام فيه حضور نقدي لافت. فقد نبّهوا – بوعي صريح أو ضمني – إلى أن القراءة الحرفية المعزولة، التي تهمل التفاعل الجدلي بين النص واللغة والتاريخ والبنية الاجتماعية، تظل قراءة مبتسرة، عاجزة عن بلوغ المعنى الحيّ الذي يضطرب خلف النصوص.

إن الاقتصار على المعطى اللفظي في ذاته، دون مساءلة مسارات تشكّله وتفاعله مع شروط إنتاجه، يحيل النص إلى جسدٍ مفرغ من الحياة، يفتقر إلى نبض المعنى. ومن يتأمل تراث التأويل الإسلامي، يكتشف أن كثيرًا من قراءاتهم لم تكن شرحًا لغويًا فحسب، بل كانت إضاءةً على ما يمكن تسميته بـ«ديناميكية الفاعلين في المشهد التأويلي»؛ إذ تتشابك داخل النص وتمثّلاته مجموعة من الفواعل الرمزية والوجودية: الله، بوصفه الفاعل الأعلى، الحاضر لا

كمعطى ميتافيزيقي ساكن، بل كذات توجّه، تستفهم، تعاتب، تعفو، وتتدخل في حركة الحدث – إلهٌ يحمل وراء ظهوره القرآني تاريخًا عميقًا من التمثّلات اللاهوتية والرمزية التي انفجرت لحظة ظهوره في الإسلام.

– النبي، بوصفه فاعلًا اجتماعيًا وتجريبيًا، يمارس مهمته ضمن شرط تاريخي معقّد، لا بمعزل عن التحوّلات والضغوط والاحتمالات. إنه ليس مجرد ناقل للوحي، بل هو كائن مشتبك مع الوقائع، متأثر بها ومؤثر فيها، يعيش في الزمن ويتفاعل مع جدلياته.

في هذا الأفق، لا يعود النص معطًى منزوع السياق، بل يصبح ساحة اشتباك رمزية تتداخل فيها سلطات المعنى، حيث تتجاور الإرادة الإلهية والبشرية، وتتشابك سلطة القول وسلطة التأويل، وتتعقّد العلاقة بين النص والواقع، بين المطلق والزمني، بين الفكرة وتاريخها.

إنها القراءة التي ترى النص لا كجوهرة لغوية محفوظة، بل ككائن حيّ، محكوم بقلقه وتأويله وتاريخه.

نعم، يُطرح هذا الوجه الاستدلالي هنا بوصفه موضع نقاش نقدي، ويمكن تقييده بعدد من الملاحظات، من أهمها:

أ– أشار الشيخ البهائي، في معرض تأويله لهذه الآية، إلى أن مدلولها ينحصر في دائرة التدبير وشؤون الحرب، وأن دلالتها لا تنفذ إلى مجالات أخرى من التشريع، وكأنها تُطوّق بإطار وظيفي خاص لا يتعدّاه النص(٣١).

غير أنّ هذه المقاربة تفترض سلفًا وجود تفكيكٍ مبدئي بين نوعٍ من الأحكام وآخر(٣٢)، وكأن اجتهاد النبي قد رُخّص له في حقلٍ ما وحُجب عنه في سواه، وهو افتراض لا يسنده نصّ لفظي صريح، بل ينهض– إن نهض– على بنية تأويلية تحتاج إلى تمحيص أعمق.

إن المأزق الحقيقي هنا ليس في فقدان الدليل، بل في افتراض أن التجربة النبوية كانت قابلة للتجزئة الاجتهادية بين ما هو عسكري / سياسي، وما هو تشريعي/قانوني. وهذا افتراض يحتاج إلى حفر معرفي في بنية الفهم النبوي ذاته، وفي آليات تحققه داخل المجال التداولي الإسلامي. فلا يكفي أن تُقصي النص من مجال، بل يجب أن تُبيّن كيف تشكّل ذلك المجال نفسه بوصفه حقلًا مستقلًا في وعي النبي، وهو أمر لم تتضح ملامحه بعد في هذا الطرح.

ب– سعى الشيخ حيدر حب الله أنّ يثيرَ مناقشة ومحاكاة لهذا الاستدلال، ضمن أفق نقدي، منطلقًا من فرضية تأويلية مفادها: لو دلتَ الآية فعلا على ما يفهم منها ظاهرًا، لأفادت ثبوت ذنب صدر من رسول الله، أو مخالفة لما هو الأولى تبعا لما يتبنى في نظرية العصمة؛ لأنّ أقصى ما تفيده أنّ هناك عتبًا–أو أقلّ– وجّه إلى النبي لإذنه لهم بالخروج، وقد كان يفترض به إلّا يأذن لهم، وقد ألمحت الآية إلى صوابية عدم الإذن، إذ بعدم إذنه كان سيعلم المنافقين من غيرهم، إذ سيتخلفون، لكنه لما أذن لهم لم يعد يمكنه معرفته لهم(٣٣).

لكنّ حب الله لا يتوقف عند هذا الحد، بل يعيد تفكيك هذا الوجه الاستدلالي ذاته، فيثير سؤالًا تقويضيًا بقوله: « من أين نعلم أن إذنه(صلى الله عليه وآله وسلم) كان عن اجتهاد منه، إذ ربما كان معصية أو خطأ في التطبيق، لا عن وجه نظر، فالآية تستنكر الإذن، لكنها لا تقول لنا: إن إذنه كان عن اجتهاد منه(٣٤)».

ثانيًا: آية المشاورة والتأصيل لشرعنة الاجتهاد النبوي.

قال تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾(٣٥).

استند كلٌّ من السرخسي والآمدي والفرّاء، في هذا السياق، إلى ما يمكن تسميته بـ»ظاهرة المشاورة النبوية»، تلك التي تتبدّى من ممارسات النبي في شؤون الحياة ومجريات الحرب. إذ كان يشاور أصحابه، لا على سبيل المجاملة، بل في سياق تفاعل حيّ مع الواقع المتحوّل. وهنا تنفتح المسألة على احتمالين اثنين:

أ– إمّا أن يكون هناك وحيٌ ظاهرٌ وناجز في المسألة المطروحة، وفي هذه الحال، تنتفي الحاجة إلى المشاورة أصلًا، بل وتغدو عبثًا، إذ لا يُعقل أن يستشير النبي أصحابه في أمرٍ نزل فيه وحيٌ صريح. فالنبي لم يكن ليسألهم عن إقامة الصلاة أو تعطيل الزكاة، لأنها محكومةٌ بسلطة النص الإلهي القاطع.

ب– وإمّا أن يكون الوحي ساكتًا عن المسألة، وهنا تبرز المشاورة باعتبارها فعلًا تأسيسيًا في بناء القرار. لكن هذا الاحتمال الثاني نفسه ينقسم إلى حالتين:

الأولى: أن يُقدم النبي على استشارتهم دون أن يأخذ بشيء من آرائهم، أي أن يُخالفهم كلّما استشارهم. وفي هذه الصورة، تغدو المشاورة مجرّد تظاهرٍ لا أكثر، بل أقرب إلى التهكم الرمزي، وهو أمرٌ يتعذّر نسبته إلى من هو في مقام النبوة، إذ لا يتناسب مع سموّ الرسالة وجديّتها الأخلاقية.

الثانية: أن يعمل النبي بمشورتهم فعلًا، أي أن يتحرك وفق اجتهاداتهم الجماعية، وهنا يكون معنى المشاورة حقيقيًا وفاعلًا في إنتاج القرار. وإذا سلّمنا بذلك، فإن اللازم العقلي أن يُتاح للنبي، بطريق أولى، أن يعمل باجتهاده الخاص؛ إذ إن الأخذ باجتهادات الآخرين يفترض، منطقيًا، الاعتراف بسلطة الاجتهاد كمصدر معتبر للفعل النبوي، فما بالك إذا كان الاجتهاد صادرًا عن ذاته لا عن غيره(٣٦).

بعبارة أخرى، إن المشاورة– حين لا يسندها وحيٌ قاطع – لا تكون ترفًا بل ضرورة عقلانية، وحين تؤدي إلى العمل برأي الآخرين، فإنما تُكرّس مشروعية الاجتهاد، لا بوصفه استثناءً، بل بوصفه نمطًا من أنماط ممارسة النبوة في غياب النص. وبهذا، تتداخل حدود النبوي والبشري في لحظة القرار، دون أن يعني ذلك انزلاقًا خارج الرسالة، بل تفعيلًا للرسالة في الزمن المتحول.

ومن هنا ندرك في هذا الاستدلال وعي الواقع ودفعه نحو فهم أوسع ومتكثف لنظرية اجتهاد النبي فالاستدلال الذي قدمه السرخسي والآمدي والفرّاء يقوم على تحليل واقعة المشاورة النبوية، لكنه –من حيث العمق الفلسفي– يؤسس لفكرة أوسع: أن الواقع لم يكن مجرد سياق يتلقى الوحي ويتفاعل معه، بل كان عاملًا ضاغطًا وموجّهًا يُفرض حضوره في صناعة القرار النبوي.

بعبارة أخرى: دلالة هذا الاستدلال تتجاوز إشكالًا أصوليًا حول حجية فعل النبي، لتفتح أفقًا فلسفيًا أعمق: أن الواقع– بكل تشعباته– لم يكن مادةً صمّاء، بل كان محرّكًا داخليًا لإنتاج الاجتهاد، حتى داخل الفعل النبوي نفسه. وأنّ السكوت الإلهي لم يكن فراغًا، بل حيزًا للعقل، يُملؤه النبي لا بوصفه مجتهدًا بالمعنى المتأخر، بل بوصفه عقلًا نبويًا يعيش الوحي من داخل التاريخ، لا من خارجه. حين يشاور النبي أصحابه، فإنما يفعل ذلك لإدراك تعقيدات الواقع الذي لا يأتيه الوحي فيه بجوابٍ ناجز. المشاورة هنا لا تحمل بعدًا نفسيًا أو أخلاقيًا فحسب، بل هي أداة تشخيص واقعي، بلغة العصر: أداة قراءة سياسية/اجتماعية للظرف.

وهذا يعيد تعريف النبوة كفعل مؤسس في الزمن، لا خارجه، ويُفسح لاجتهاد النبي مجالًا يتشكل من خلال القراءة الذكية للواقع، لا فقط من الإلهام أو النقل.

ولكن هذا الاستدلال تعرض للمناقشة والمؤاخذه في أكثر من جانب، ومنها

أ– : إذ يُعترض على الاستدلال المشار إليه بتأويلٍ يُفرغه من محتواه العملي، قائلًا: إن المقصود من المشاورة لم يكن أخذ الرأي على وجه الحقيقة، بل مجرّد إظهار الملاينة وتطييب الخاطر لأصحاب النبي، في سياق أخلاقي لا معرفي. لكن هذا التأويل، عند التحليل، يبدو مناقضًا للظاهر القرآني، بل أقرب إلى التأويل التعطيلي للنص؛ إذ الآية لا تكتفي بالحض على المشاورة، بل تربطها عضويًا بالفعل العملي: «فإذا عزمت فتوكل على الله».

إنّ هذه البنية النصية لا تُفهَم إلا بافتراض أنّ المشاورة منتجة للعزم، لا موازية له أو منفصلة عنه. ولو كانت المشاورة مجرّد ممارسة رمزية للملاينة، لما كان ثمّة معنى لعطف التوكل على العزم، فالتوكل لا يستقيم إلا على قرارٍ مأخوذ بجدية، لا على محض مجاملة.

إن التأويل الذي يختزل المشاورة إلى إظهار الليونة يغفل أن النص لا يطرحها كفعل نفسي، بل كمدخل معرفي في صناعة القرار، مما يدل على أن النبي مأمور بأن يُشرك الجماعة، لا فقط في الإحساس، بل في التفكير والقرار. وهذا يُعزز من دلالة الواقع والمشاركة والعقل في البنية الاجتهادية للفعل النبوي.

ب: الذي يُراد به تجاوز دلالة الآية المباشرة يذهب إلى أن الأمر بالمشاورة لا يُفهم بوصفه تلطيفًا للمشاعر ولا تصويبًا للرأي، بل تعليمًا للغير، أي تمرينًا رمزيًا للحكام من بعد النبي على منهج الحكم. فالمقصد– بحسب هذا التأويل – ليس النبي نفسه، بل الحكّام الذين سيأتون بعده، إذ أراد الله أن يجعل من النبي سنّةً يُحتذى بها، فوجه إليه الأمر ظاهرًا، وقصد به غيره باطنًا(٣٧).

لكن هذا التأويل، رغم ما فيه من حرص على إدراج البعد التعليمي، يصطدم بعدّة إشكالات دلالية وسياقية:

١ – ما المقصود بـ«الغير» هنا؟ أهو صنف الحكّام والولاة والزعماء؟ فإن كان كذلك، فهذا يتنافى مع ظاهر الخطاب القرآني، لغةً وعرفًا وسياقًا؛ لأن الأمر موجهٌ إلى النبي بصفته هو، لا بصفته مرآةً رمزيةً لغيره.

وإن قيل: إن المراد هو تعليم النبي نفسه، لكي يُقتدى به من بعده، فذاك افتراض زائد، لا قرينة عليه في السياق، بل يُثقل النص بفرضية لا لزوم لها. ولو كان المراد بيان الحكم للأجيال السياسية التالية، لكان الأولى أن يصرّح به النص مباشرة، كما فعل في قوله: «وأمرهم شورى بينهم»، حيث جُعل مبدأ المشاورة دستورًا جماعيًا غير مقيّد بشخص أو ظرف.

٢ – إن هذا التأويل يُفرغ الأمر بالمشاورة من فاعليته الواقعية في لحظة النزول، ويحوّله إلى تمرين استعراضي للتاريخ. ولكن النصّ القرآني لا يُعرف عنه الاشتغال بالرمزيات الشكلية، بل يتعامل مع النبي بصفته فاعلًا مباشرًا ومكلّفًا حقيقيًا، لا مجازًا تربويًا للغير.

٣– إذا كان المقصود هو تثبيت مبدأ الشورى في بنية الحكم، فإن الالتفاف عبر النبي لا ضرورة له، بل كان يكفي أن يُسند الخطاب مباشرة إلى الحكّام من بعده، في صيغة تشريعية خالدة، كما فعل في مواضع أخرى.

لذلك، يبقى هذا التأويل– رغم ما فيه من دهاء تأويلي– محاولة لتجاوز ظاهر النص دون مسوّغ لغوي أو سياقي، بل يتورّط في نوع من الاستطراد التأويلي الذي يُطيل الطريق على المعنى، إذ لا حاجة إلى التطويل.

ومن هذا المنعطف، نتلمّس الكثافة العميقة لحضور الواقع التاريخي بوصفه قوة بنائية كرّست حضورها في تلافيف العقل الإسلاميّ، وحفرت أخاديدها في الوعي الفقهي والكلامي والتفسيري الذي تولّى تنظير فكرة اجتهاد النبي. فالواقع، في هذا السياق شريكًا في إنتاج الفهم، ومكوّنًا من مكوّنات البنية المعرفية التي من خلالها أعيد تأويل النبوة كفاعل عقلاني متفاعل مع الزمن. هكذا تحوّل الواقع من كونه لحظةً عابرة إلى أثرٍ رسوبي، ترك بصمته وأخاديده في الخيال التأويلي نفسه، وعلى آليات التعقّل الفقهي التي تحاول ضبط العلاقة بين الوحي والعقل، بين النص والحكمة، بين السماء والتاريخ.

ثالثًا: ثالث الشواهد القرآنية التي تستند إليها فرضية الاجتهاد النبوي هنا، تتمثّل في قوله تعالى:(مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)(٣٨).

وجه الاستدلال: هذه الآية لم تُقرأ – في بعض التفاسير – بوصفها حكمًا نهائيًا، بل كاشفة عن مشهد توتّر خفي بين الإرادة النبوية بوصفها فاعلًا تاريخيًا يتحرك في ضوء المعطى الواقعي، وبين الإرادة الإلهية بوصفها أفقًا قيميًا يتجاوز منطق التدبير السياسي والحربي المباشر. لقد استُحضرت هذه الآية في سياق حادثة أُسرى بدر، إذ طُرحت أمام النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) مداولات عدّة، فمال إلى رأي أبي بكر، وترك مقترح عمر، فكانت الآية نازلة كتصحيح إلهي ضمني لميل النبي(٣٩)، بل كمكاشفة للخلل في ترجيح «عرض الدنيا» على «إرادة الآخرة». بهذا، تصبح الآية شاهدًا على لحظة اجتهاد نبوي تعرّض للنقد من السماء، لا بصفته نقيضًا للوحي، بل بوصفه فعلًا بشريًا يقع ضمن حدود الاجتهاد المباح، ويخضع لاحقًا لمراجعة إلهية.

هذا الدليل، إذًا، لا يؤسّس فقط لإمكان الاجتهاد في مقام النبوة، بل يؤكد وقوعه فعليًا. غير أن دلالته– وفقًا لبعض

القراءات– ليست مطلقة، بل تطوق في ما يتعلّق بالقرارات السياسية والتدابير الحربية المرتبطة بإدارة شؤون المجتمع.
إلّا أنّ النصّ ليس فيه ما يمنع من التمييز بين مجالات الاجتهاد، وان وجدنا أثرًا لهذا التمييز عند بعض المفكرين، الذين يرون في الاجتهاد النبوي ميدانًا مخصوصًا تتفاوت فيه مستويات العصمة بحسب طبيعة الموضوع: بين الحقل التشريعي المطلق، والحقل التدبيري التاريخي. وهذا كله يدور في جواز الاجتهاد النبي لا وجوبه في حقه.
وإذا صحّ هذا التأويل، فإنّ نزول الآية لا يُعدّ مجرد تصويب، بل هو إعلان ضمني عن قابلية الاجتهاد النبوي للخطأ في مساحة مخصوصة من الفعل، ما دام هذا الخطأ لا يمسّ جوهر الرسالة ولا بنية التشريع الإلهي. فحين يقول النص: ﴿تريدون عرض الدنيا﴾، فإنما يشير إلى انحراف جزئي في المقصد، لا إلى خلل في النبوة، بل إلى لحظة بشريّة فيها اجتهد النبي، فأخطأ، فجاء النص الإلهي ليعيد ضبط البوصلة.
ولكن هذا الوجه الاستدلالي، يناقش بما أثير عليه من مؤاخذات، ومنها:
أ– إذا جُرّدت الآية من سياقها القرآني، ومن النسيج التأويلي الذي يضمّ أسباب النزول والروايات المحيطة بها، فإنّ دلالتها – في ظاهرها المجرد – لا تنهض كبرهان على وقوع اجتهاد نبوي. فهي تتضمن تقريرًا تشريعيًا عامًا: «أن لا يكون للنبي أسرى حتى يُثخن في الأرض»، دون أن تربط هذا التقرير بلحظة اجتهادية مخصوصة، أو تُسنده إلى مسار تفكيري صادر عن النبي بوصفه مجتهدًا. وبهذا، تغيب القرائن النصية التي تجعل من الآية قاعدة في إثبات الاجتهاد أو نفيه.
إنّ القول بإثبات الاجتهاد النبوي بناءً على هذه الآية لا يستند إلى منطق النص في ذاته، بل إلى فهم سابق يُسقَط عليها. وحين يُفصل القول، يتّضح أنّ الآية، في بنيتها المجردة، لا تشير إلى اجتهاد، ولا إلى صواب أو خطأ من جهة الفعل، بل تعلن عن حكمٍ إلهيّ يتجاوز اللحظة التاريخية ليؤسس لمعيار مبدئي في إدارة الحرب. أما ربط هذا الحكم باجتهاد النبي أو خطئه فيه، فذلك أمر لا يتأتى إلا من خارج النص، عبر افتراضات تأويلية لا يحملها ظاهر الخطاب ذاته.
ومن هنا، يغدو الزعم بأنّ النبي اجتهد، فأخطأ، ثم نزلت الآية لتُصحّح، ضربًا من التفسير الذي لا ينبني على دلالة بيّنة، بل على رغبة تأويلية في استنطاق النص بما لا يقول. فالفعل النبوي، إذا لم تقم قرينة قاطعة على أنه كان ثمرة اجتهاد، فإنّ تصنيفه كذلك يظلّ حكمًا افتراضيًا، لا دليلًا معرفيًا.
غاية ما تفيده الآية، في صورتها النصيّة المجردة، لا يتجاوز الإشارة إلى انحرافٍ قيميّ صدر عن بعض المسلمين – من دون تعيين أو تخصيص – دخل فيه النبي معهم ضمن أفق التدبير العام. فكانت النتيجة تقديم «عرض الدنيا» على أفق «الآخرة». الخطاب القرآني جاء متعاليًا على الأسماء، لا يُدين الأشخاص بقدر ما يندد بالفعل في ذاته، بوصفه ميلًا إلى موازين مصلحية عاجلة. من هنا، تتبدّى الآية بوصفها نصًا توبيخيًا لا تشريعيًا، وبهذا تُصبح أجنبية تمامًا عن سياق الاجتهاد النبوي، بل وحتى عن اجتهاد الصحابة، ما دامت لم تتضمن إقرارًا بالفعل بوصفه اجتهادًا مشروعًا، ولا نقدًا له بوصفه اجتهادًا مخطئًا (٤٠).
غير أنّ السيد محمد حسين فضل الله، إذ يستشرف التوتر الكامن في الآية، يذهب إلى أن التوعّد الذي تضمنته لا يدلّ على استحقاقٍ عقابي، وإنما يُفهم بوصفه كشفًا عن عظمة الخطأ من جهة القيم، لا من جهة المخالفة الفقهية؛ لأن الفعل لم يُسبق بنهي تشريعي واضح يضبط سلوكهم في هذه الحالة (٤١). وهذا التأويل– على وجاهته– يظلّ مشروطًا بأن نقرأ الخطأ في أفقه الأخلاقي لا التشريعي، وفي هذا تخريج دقيق يتجنب الإحراج التأويلي.
لكن، حتى في هذا السياق، لا يمكن تجاوز حقيقة أنّ الآية انطوت على ذمّ صريح لرغبةٍ وجّهت الفاعلين نحو الدنيا، وهذا الذم لا يستقيم تفسيره بمجرد غياب الحكم الشرعي المسبق، لأن القيمة هنا تتقدّم على القانون، واللوم لا

يصدر عن مخالفة قاعدة، بل عن خيانة الأفق الرسالي ذاته.

وهذا، يذهب الشيخ حيدر حب الله إلى ترجيح أن ما فعله المسلمون كان مستحقًا للذم، لا لأنّه مخالفٌ لنص، بل لأنه تصرّفٌ خارجٌ عن الحسّ الديني المترسّب في وعي الجماعة الرسالية، والذي ربما استند إلى سنة نبوية غير مدونة، أو إلى عمومٍ قرآني يتصل بروح الحرب ومقاصدها. وبهذا، يغدو الذمّ خطابًا موجّهًا لا إلى المخالفة، بل إلى الانزياح القيمي، وإلى تعطيل البصيرة النبوية في لحظةٍ فارقة(٤٢).

ومن هنا نفهم أن دلالات الحدث والواقع الذي رافق النص وتفاعل معه، وهو من دفع الفقيه والمفسر إلى الاندفاع نحو نظرية اجتهاد النبي. بعبارة بديلة: مكن القول إنّ الواقع الذي شكّل خلفية نزول الآية لم يكن مجرد ظرف طارئ، بل كان الحافز العميق الذي استنفر عقل الفقيه والمفسّر إلى إعادة تأويل الفعل النبوي في ضوء بشريّته الممكنة. فالاحتكاك العنيف بين معطيات الميدان– من أسر وغنائم وحسابات سياسية– وبين النصّ القرآني الذي ورد بهذه الصيغة، هو ما مهّد لتأليف فرضية الاجتهاد النبوي وتجذيرها في أذهان المفسّرين والمتكلمين.

لقد رأى الفقيه في هذا الاشتباك لحظة كشف: كشفٌ عن حدود الفعل النبوي حين يُمارَس في المجال التدبيري، وكشفٌ عن وظيفة الخطاب القرآني لا بوصفه تقريرًا فقط، بل كمداخلة تصحيحية، تعيد وصل النبوة بأفقها القيمي. وهكذا، غدا الواقع محفزًا للتأويل، ورافعةً لنشوء نظرية الاجتهاد النبوي بوصفها تأويلًا للمفارقة بين فعلٍ نبوي مشروع وقيمةٍ إلهية أعلى. بمعنى آخر، لم تكن النظرية وليدة النص وحده، بل وليدة التأمل في التوتر القائم بين النص والحدث، بين المسار التاريخي والميزان القيمي، ومن هذا التوتر وُلد الاجتهاد لا كممارسة فقهية فحسب، بل كأداة لفهم النبوة ذاتها.

رابعًا: من الشواهد التي استنفرها الفكر التفسيري لتثبيت فرضية الاجتهاد النبوي، حادثة زواج النبي من زينب بنت جحش، بوصفها مشهدًا كثيفًا لتفاعل النبوة مع المعطيات الاجتماعية والنفسية، كما جاء في القرآن الكريم،:(وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا)(٤٣).

ولئن حاول بعض القراءات الحداثية المتصلبة–كما في فهم محمد أركون– أن تُنزّل الحدث ضمن تصوّر يقترب من نزع الطابع القدسي عن الفعل النبوي، مستندة إلى مرويات تراثية انتقائية تُضخّم البُعد الغريزي وتُقلّص البعد الرسالي(٤٤)، فإنّ هذه المقاربة تُعاني من اختزال مخلّ، لأنها تُغيّب عن عمد شبكة المرويات والسياقات التي تؤطّر الواقعة ضمن أخلاقيات النبوة، وضمن حياء النبي وعفّته التي يشهد بها النص نفسه حين يُبرز خشيته من الناس لا رغبة في خرق التقاليد، بل اتقاءً من كسر جدران الحساسية الجماعية دفعة واحدة. يُطرح التساؤل هنا بإلحاح: أين يكمن في الآية ذلك الإشعار الخفي أو الصريح بحكاية غرامية، كما ذهب إلى ذلك محمد أركون في تحليله الذي استند فيه إلى بعض روايات السرد التاريخي؟

إنّ الحادثة هنا لا تُقرأ بوصفها انفعالًا بشريًا مجردًا، بل كتمظهر لاجتهاد نبوي– كما فهمها بعضهم– في تدبير عقدة اجتماعية منجذرة، كُلّف النبي نفسه بتفكيكها بالفعل لا بالقول. وبهذا، تتجاوز الآية حدود الحكم الظاهر لتكشف عن بنية تأويلية عميقة، يكون فيها الواقع شريكًا في صناعة المعنى، ويكون التردّد النبوي فعلًا إنسانيًا نبيلًا، لا ضعفًا، يوازي بين مقتضى الوحي وممكنات التلقي البشري، ويؤسس من خلال التجربة لنسقٍ جديد في بنية الأسرة الإسلاميّة.

وجه الاستدلال فيها: إن زواج النبي من زينب بنت جحش– وقد كانت زوجة ابنه بالتبني زيد بن الحارثة– تدل

على أن رسول الله لم يقل لزيد الأمر الإلهي المتوجه إليه في مسألة زينب بنت جحش، ورأى غير ذلك، لكن الله أبى لا الإفصاح عن ذلك، فتدل على اجتهاد النبي إمكانًا ووقوعًا وخطأ(٤٥).

هنا تظهر البذرة العميقة لفكرة الاجتهاد النبوي: فالنبي لم يُفصح عما أوحي إليه، بل مال إلى اجتهاد إنسانيّ نبيل سعى إلى مهادنة البنية الرمزية السائدة، قبل أن يتدخل الوحي فيكشف ما أخفاه، ويُعيد ترتيب المشهد على نحو يلغي الحرج الشرعي والاجتماعي معًا.

هذا، تُصبح الحادثة شهادة قرآنية على وقوع الاجتهاد النبوي، لا في دائرة الحلال والحرام، بل في مدار التقدير السياسي– الاجتماعي المتصل بزمن التلقي وإدارة الإصلاح. ويتكشّف من خلالها أن الخطأ– إن وُجد– لم يكن في مخالفة الوحي، بل في توقيت إعلانه، وهو ما يُؤكد إمكانية الاجتهاد ووقوعه وخطأه في دائرة مخصوصة من أفعال النبوة التي لا تمسّ جوهر الرسالة، بل تعبّر عن بشريتها في أعلى صورها.

يناقش هذا الاستدلال بهذه الآية بأنه ليس فيه عين ولا أثر لاجتهاد النبي، نعم ظاهرها الأولي وقوع الذنب أو ما شابه ذلك من رسول الله، فتكون على صلة بنظرية العصمة وتوحي بمنافاتها، ولا علاقة لها بمسألة الاجتهاد، فالنبي خطأ في خوفه من الناس لا أنه اجتهد وحسب المصالح والمفاسد فأخطأ(٤٦).

هنا لا بأس من تفكيك هذا الاعتراض بطريقة مختلفة: الآية في ظاهرها الأولي، لا تتضمن ما يُشير صراحة أو ضمنًا لى فعل اجتهادي قام به النبي، بل يُفهم منها ـ في منطقها المباشر ـ توجيهٌ إلهيّ يُظهر عتبًا على النبي بسبب خشية قلبية من ردود فعل الناس، لا بسبب اجتهاد فقهي أو تدبيري في تقدير المصالح والمفاسد.

فالآية، بحسب هذا التأويل، لا تدور في فلك الاجتهاد النبوي من حيث هو ممارسة عقلية محسوبة ضمن هامش لفعل البشري المباح، بل تبدو أقرب إلى مشهد نفسي يضيء على لحظة تردّد داخلي، اعتُبرت في المعيار الإلهي خللًا في سلّم الأولويات الرسالية، حين خشي النبي الناس والله أحق أن يُخشى. وهذا، بحسب ظاهر النص، لا يُعبّر عن اجتهادٍ أُصيب أو أُخطئ، بل عن انفعال وجداني بشري تعلّق بالخوف، لا بالحكم، وبالعاطفة، لا بالاجتهاد.

من هنا، يُفصَل هذا النص عن نظرية الاجتهاد، ويُربط– إن رُبط– بمباحث العصمة لا بمباحث الاجتهاد، بوصفه يفتح سؤالًا دقيقًا حول حدود العصمة ومجالاتها: هل تمتد إلى مشاعر النفس ومخاوفها؟ أم تقتصر على القول لتشريعي والفعل الرسالي؟ وفي كلتا الحالتين، فلا دلالة حاسمة في الآية على أن النبي مارس اجتهادًا أفضى إلى خطأ لي التقدير، وإنما وقعت الإشارة إلى خشية داخلية لم تُترجم إلى فعل تشريعي أو قرار ميداني، مما يخرجها عن نطاق لاستدلال على وقوع الاجتهاد النبوي خطأً أو صوابًا.

ما نود التأكيد عليه هنا في مجمل الشاهد القرآني بالآيات المتقدمة كلها: إن تجذير الواقع في بنية الفهم، والتواشج لحيّ بين النص والحدث، هو ما حرّك عقل الفقيه والمفسّر ودفعه باتجاه بلورة نظرية الاجتهاد النبوي، لا كخيار تفسيري عابر، بل كضرورة معرفية فرضها تراكب النص مع التاريخ، وتداخل الوحي مع السياق.

مع التنبيه إلى أنّ من أنكر نظرية الاجتهاد النبوي، فلم يكن رفضه نتاج قطيعة مع النص، بل هو الآخر كان أسيرًا تواشج مخصوص بين تموضعات النصّ وسلطة المعنى. تواشجٍ فرض عليه أن يواجه صعوبات تفسيرية تطلبت منه عادة ترسيم حدود التفسير وتضييق فسحة الاجتهاد.

قد بدا له أن القول باجتهاد النبي يُقحم النبوة في حيز الظن والتقدير، وهو ما يتنافى في نظره مع الصورة المُحكمة لمعصمة كتلقي مطلق وتوجيه محض. لكنه لم يتكئ في هذا الرفض على فراغ، بل استند إلى شبكة من الأدلة تتوزع بين ثلاثة أنماط من الحجاج:

ولاً: الروايات التي تُظهر النبي في مقام العصمة في مقام التلقي والتبليغ وفي مقام الحياة العامة بوصفه الأسوة.

ثانيًا، البناء العقلي الكلامي الذي يرى في الاجتهاد نوعًا من التردّد أو إمكان الخطأ، وهو ما يُفترض أن العصمة النبوية ترفعه بالكامل.

وثالثًا، قراءة قرآنية مغايرة للشواهد التي يُستند إليها في تأييد نظرية الاجتهاد،إذ تُعاد صياغة دلالاتها بما يتلاءم مع بنية العصمة كمرجعية نهائية ومطلقة، بوصفها من أدلة التشريع العليا.

الخاتمة:

اتضح لنا مما تقدم:

أولًا: ثمة ما يتجاوز الفهم الساذج للدين، ثمة طبقات من العوامل تتداخل في هندسة الوعي الدينيّ للإنسان، بعضها يتصل بالبنية الذهنية للمتلقي، وبعضها الآخر ينغرس في نسيج الدين نفسه، إذ تُعاد توجيه مساراته بوصفها موضوعات للتشريع والحكم. وهذه الأخيرة تحديدًا هي موضع التجاذب والخلاف بين أهل الاجتهاد والفتوى.

لكنّ اللافت تأمليًا أن الواقع، رغم ضعفه في مدونات كثير من الفقهاء بوصفه قرينة معتبرة، قد تقيد المطلق وتخصص العام والعكس صحيح، لاعتبارات مختلفة لعل أهمها خشيتهم من أن يختزل النص في راهن متحوّل، أو أن يُغتال بأداة التاريخ الذي لا يوثقون به، ولهم في هذا الحذر ما يبرّره جزئيًا. غير أنّ الواقع لا ينفك من التسلل إلى أروقة الاستنباط، فيستأنس به في مواضع معتبرة، حتى عند أولئك الذين ينكرون سطوته في مواضع أخرى. إن فهم النص، في جوهره، لا ينفصل عن إدراك العالم الذي يولد فيه ويتجلّى من خلاله؛ فالواقع ليس نقيضًا للوحي، بل قرينة متصلة غير لفظية مهم في انكشافه.

ثانيًا: تقوم فرضيّة هذا البحث على أنّ الواقع، بكل ما ينطوي عليه من إكراهات وموحيات، قد لعب دورًا فاصلًا– وإن خفيًا– في تأليف وعي ولاوعي من ذهبوا إلى القول باجتهاد النبي. لقد دفعتهم دلالات الواقع المحيط دفعًا ناعمًا، ربما لم يصرّحوا به، لكنّه تسلّل إلى بنية نظريتهم واستقرّ فيها.

هذا التواشج العميق بين النص ودلالات التاريخ– لا بوصفه أرشيفًا للأحداث، بل كمناخ حيّ يحيط ببيئة النزول– كان عنصرًا توجيهيًا لا يمكن إنكاره.

ومن ثَم، فإنّ نظرية اجتهاد النبي، بمعزل عن الموقف منها إثباتًا أو نفيًا، تُمثّل نقطة ارتكازٍ صالحة لمباشرة المنهج التاريخي، بما هو محاولة لكشف البنى المحيطة بالنص، والعوامل الكامنة في خلفية إنتاجه وتأويله.

ثالثًا: المنكرون لنظرية الاجتهاد النبوي– وهم أغلب الإمامية– استندوا في رفضهم إلى مفهوم العصمة بصيغته الواسعة، تلك التي لا تقتصر على مقام التلقّي والتبليغ، بل تمتد لتشمل السلوك اليومي للنبي، باعتباره أُسوةً يُحتذى بها في القول والفعل والنية.

غير أن تأمّلات لاحقة في النصوص، وفي سياقاتها التاريخية والمعيشة، دفعت بعض هؤلاء إلى مقاربة أكثر تركيبًا لشخصية النبي؛ إذ لم يعودوا يرونه وجودًا أحادي البعد، بل كيانًا تتقاطع فيه مستويات متعدّدة: شخصيةً إنسانية، ومقامَ تبليغي، وسلطةً قضائية، وأفقَ تدبيري يستند إلى ولايته على الأمة.

هذه المقاربة وإن لم تتبنَّ نظرية الاجتهاد النبوي صراحة، إلّا أنّها تلامس تخومها في بعض المواطن، وتفترق عنها في أخرى، لكنها تبقى مشدودة إلى مركز العصمة، بوصفها نواةً وجودية راسخة في تجربة النبي، لا يُفهم خارجها فعله ولا يُقرأ بمعزل عنها.

رابعًا: تفتح دراسة نظرية الاجتهاد النبوي آفاقًا واسعة للبحث الجاد في مسألة التاريخية، ولا سيّما تاريخية السنّة. إلّا أنّ التاريخية التي نعتمدها لا تعني القطيعة مع الماضي، سواء أكان ذلك في القرآن أم في السنة، بل ننطلق من الإيمان بأنّ النص يحمل في طياته إطلاقات وعمومات تؤهله لاحتواء التحولات والمفارقات التي يعيشها الإنسان المسلم،

وتواجهها الأمة المسلمة حتى يوم القيامة. ويعود السبب في ذلك– في جانب كبير منه– إلى أنّ هذا النص متصل بالبعد الجوهري في حياة الإنسان، إذ يعالج الثوابت التي تتجاوز السياقات الزمانية والمكانية. ومع ذلك، فإننا نقرّ بأن بعض النصوص، ولا سيّما في السنّة، قد تموضعت في التاريخ وتشكلت بلغته ما يفرض علينا من موقع الفهم والتحليل، أنّ نميّز بين الجوهر الثابت من النص وبين الإجراءات التدبيرية الزمانية، وننزع عن السنّة ما علق بها من روح تاريخية ترتبط بظروفها السياقية المؤقتة.

الهوامش

(١) د. عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: دار الفكر الجديد– النجف الأشرف، الطبعة الأولى– ٢٠٠٦م، ٤،

(٢) د. عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١١.

(٣) الشيخ جعفر السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق( )– قم، الطبعة الأولى– ١٤١٨هـ، ١/ ١١٤.

(٤) الكتاب والقرآن– قراءة معاصرة، الناشر: الأهالي– دمشق، ١٩٩٠م، ٥٩و ٥٦٩،

(٥) السنة بين الأصول والتاريخ،المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، بيروت، ٥٩.

(٦) إسلام ضد الإسلام، شريعة من ورق، دمشق– ١٩٩٥م، ١٣٩.

(٧) غازي محمد، الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية، الناشر: دار النوادر– سوريا، الطبعة الأولى– ١٤٣٣هـ، ٧٥.

(٨) لا تكاد تجد فقيهًا من الفقهاء أو مفسرًا من المفسرين إلّا وقد فهم بعض الأحكام الشرعية، وبعض الروايات بلحاظ زمكانيتها، حتى عرف عندهم ما يعبرون عليه بـ» حكم في واقعه». وبرز في العصر المتأخر ما عبر عنه السيد محمد باقر الصدر بالأحكام التدبيرية، أو الروايات الولائية التي صدرت من المعصوم بوصفه وليًا ومدبرًا في شؤون قومه، ولم يستهدف التبليغ. ومن هنا نشأ تصنيف الروايات إلى تبليغية عامة تشمل الأفراد الموجودين في عصر النص والأفراد الذين سيأتون إلى يوم القيامة، والروايات التدبيرية التي تتكفل التنظيم وتعد مطوقة بزمانها فقط.

(٩) ينظر: يحيى محمد، فهم الدين والواقع، الناشر: دار الهادي– بيروت، الطبعة الأولى– ٢٠٠٥م، ١٥٢– ١٥٣. وكمال الحيدري، العقل الفقهي بين الإطلاق والتاريخية، بقلم: حيدر اليعقوبي، الناشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود– الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى– ٢٠٢٣م، ١٣٦– ١٣٧.

(١٠) الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق/ عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية– ١٤٠٢هـ، ٤/ ١٦٥.

(١١) تفسير المنار، ١٠دار ابن كثير– دمشق، الطبعة الأولى،١/ ٤٦٥– ٤٦٦.

(١٢) الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة– بيروت – لبنان، ١/١٩٩.

(١٣) ينظر: السيد محمد تقي الحكيم(ت١٤١٦هـ)، الأصول العامة للفقه المقارن، الناشر : مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) للطباعة والنشر، الطبعة الثانية –١٩٧٩م ،٢٣٠.

(١٤) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول، ١/ ٣١٠– ٣١١م.

(١٥) ينظر: السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، ٥/ ٩– ١٠.

(١٦) الشيخ حيدر حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي، الناشر: دار الانتشار العربي– بيروت، الطبعة الأولى –٢٠١١م، ٣٧٧.

(١٧) المصدر نفسه، ٣٧٧– ٣٧٨.
(١٨) يقول العلامة الحلي (ت٧٢٦هـ): « الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في النظر، فيما هو من المسائل الظنية الشرعية.» مبادئ الأصول إلى علم الأصول، ٢٨٣.
(١٩) الشيخ حيدر حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي، ٣٧٩.
(٢٠) المصدر نفسه، ٣٧٩–٣٨٠.
(٢١) ينظر: الدكتور عبد الكريم سروش في مقالاته في الوحي القرآني.
(٢٢) عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، ١٤٥.
(٢٣) الشيخ حيدر حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي، ٣٧٥.
(٢٤) المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، طبعة ١٤١٧هـ، ٣٤٦.
(٢٥) ينظر مجمل الأقوال: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٣٩٨. عبد السلام السليماني، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ضوابطه ومستقبله، ٦٨– ٧٠. وعدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، ٧٣– ٧٦ . و علي أصغر رضائي، اجتهاد الرسول، قراءة نقدية في الأسس والمكونات، ٢٩٩.
(٢٦) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة، ٥/ ٦٩٩.
(٢٧) ينظر: الشيخ البهائي العاملي، زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسون كريم، الناشر: مدرسة ولي العصر العلمية، مجمع البحوث الإسلامية– مشهد، الطبعة الأولى– ١٤١٤هـ، ١٦١.
(٢٨) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٣٩٨. والرازي، المحصول، ٦/ ٧. والغزالي، المستصفى، ٢/ ٥٢٨. وعبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، ١٥٩– ١٦٠. وحيدر حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي، ٣٨٤.
(٢٩) سورة التوبة، ٤٣.
(٣٠) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٣٩٩. والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٢٢٠. والطوسي، التبيان، ٥/ ٢٢٦– ٢٢٧. والسيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ٩/ ٢٨٤– ٢٨٧.
(٣١) ينظر: زبدة الأصول، ١٦٢.
(٣٢) عبد الغني عبد الخق، حجية السنة، ١٨٣.
(٣٣) حيدر حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي، ٤٢١.
(٣٤) حيدر حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي، ٤٢١.
(٣٥) سورة آل عمران، ١٥٩.
(٣٦) ينظر: السرخسي، أصول الفقه، ٢/ ٩٣–٩٤. والآمدي، الإحكام، ٤/ ٣٩٩. والفراء، العدّة، ٢/ ٤٣٧– ٤٣٩.
(٣٧) ينظر: السرخسي، المبسوط، ٨/ ٩٨. ومحيي الدين النووي، المجموع، ٢٠/ ١٣٨. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ٣٩١، والشيخ الطوسي، التبيان، ٣/ ٣٢. والطبرسي، مجمع البيان، ٢/ ٤٢٨.
(٣٨) سورة الأنفال، ٦٧.
(٣٩) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٢/ ٥٢٨. والسرخسي، أصول الفقه، ٢/ ٩٣. والشوكاني إرشاد الفحول، ٢/ ٢٢٠. وعلي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ٧٧.
(٤٠) الجصاص(ت٣٧٠هـ)،الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النشمي، الطبعة الأولى– ١٩٨٥م، ٤/ ٣٣.

(٤١) من وحي القرآن، دار الملاك– بيروت، الطبعة الثانية– ١٩٩٨م، ١٠/ ٤٢٤.
(٤٢) ينظر: حجية السنة في الفكر الإسلاميّ، ٤٠١.
(٤٣) سورة الأحزاب، ٣٧.
(٤٤) محمد أركون، التشكل البشري للإسلام، ترجمة: هاشم صالح، الناشر: مؤمنون بلا حدود– بيروت، الطبعة الأولى– ٢٠١٣م، ٨٩– ٩٠.
(٤٥) ينظر: عبد السلام السليماني، الاجتهاد في الفقه الإسلاميّ، ٧٣.
(٤٦) الشيخ حيدر حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلاميّ، ٤١٩–٤٢٠.

المصادر والمراجع:

الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق/ عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية– ١٤٠٢هـ.
الجصاص، الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النشمي، الطبعة الأولى– ١٩٨٥م.
جعفر السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق( )– قم، الطبعة الأولى– ١٤١٨هـ.
حسين المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية–إيران، الطبعة الثانية – ١٤٠٩هـ.
حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ،المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، بيروت.
حيدر حب الله،
• حجية السنة في الفكر الإسلامي، الناشر: دار الانتشار العربي– بيروت، الطبعة الأولى– ٢٠١١م.
• نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي– التكون والصيرورة، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى –٢٠٠٦م.
الشاطبي، الموافقات، تحقيق: صدقي العطار، الناشر: دار ابن عفان– ١٤١٧هـ.
الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة– بيروت – لبنان.
عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: دار الفكر الجديد– النجف الأشرف، الطبعة الأولى– ٢٠٠٦م.
عبد المجيد النشار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ،الناشر:المعهد العالمي للفكر الإسلامي– فرجينيا،الطبعة الثانية– ١٩٩٣م.
عدنان فرحان، تطور حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، الناشر: دار السلام– بيروت، الطبعة الثالثة– ٢٠٢١م.
غازي محمد، الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية، الناشر: دار النوادر– سوريا، الطبعة الأولى– ١٤٣٣هـ.
الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، طبعة ١٤١٧هـ.
كمال الحيدري، العقل الفقهي بين الإطلاق والتاريخية، بقلم: حيدر اليعقوبي، الناشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود– الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى– ٢٠٢٣م.
ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين من رب العالمين ، تحقيق : صدقي العطار ، الناشر: دار الفكر –بيروت –١٩٩٩م.
محمد أركون،
• قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة– ١٩٩٨م.
• الفكر الإسلامي– قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، الناشر: المركز الثقافي العربي– الدار البيضاء، الطبعة الثانية– ١٩٩٦م.
• التشكل البشري للإسلام، ترجمة: هاشم صالح، الناشر: مؤمنون بلا حدود– بيروت، الطبعة الأولى– ٢٠١٣م.
محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، الناشر : مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) للطباعة والنشر، الطبعة الثانية –١٩٧٩م.
يحيى محمد، فهم الدين والواقع، الناشر: دار الهادي– بيروت، الطبعة الأولى– ٢٠٠٥م.

Website address

White Dome Magazine

Republic of Iraq

Baghdad / Bab Al-Muadham

Opposite the Ministry of Health

Department of Research and Studies

Communications

managing editor

07739183761

P.O. Box: 33001

International standard number

ISSN3005_5830

Deposit number

In the House of Books and Documents (1127)

For the year 2023

e-mail

Email

off reserch@sed.gov.iq

hus65in@gmail.com

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٨)
السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٥م

General supervision the professor
Alaa Abdul Hussein Al-Qassam
Director General of the
Research and Studies Department editor
a . Dr . Sami Hammoud Haj Jassim
managing editor
Hussein Ali Muhammad Hassan Al-Hassani
Editorial staff
Mr. Dr. Ali Attia Sharqi Al-Kaabi
Mr. Dr. Ali Abdul Kanno
Mother. Dr . Muslim Hussein Attia
Mother. Dr . Amer Dahi Salman
a. M . Dr. Arkan Rahim Jabr
a. M . Dr . Ahmed Abdel Khudair
a. M . Dr . Aqeel Abbas Al-Raikan
M . Dr . Aqeel Rahim Al-Saadi
M. Dr.. Nawzad Safarbakhsh
M. Dr . Tariq Odeh Mary
Editorial staff from outside Iraq
a . Dr . Maha, good for you Nasser
Lebanese University / Lebanon
a . Dr . Muhammad Khaqani
Isfahan University / Iran
a . Dr . Khawla Khamri
Mohamed Al Sharif University / Algeria
a . Dr . Nour al-Din Abu Lihia
Batna University / Faculty of Islamic Sciences / Algeria
Proofreading
a . M . Dr. Ali Abdel Wahab Abbas
Translation
Ali Kazem Chehayeb