**جامعة الجزائر (1)**

**كلية العلوم الإسلامية**

**قسم الشريعة والقانون**

# مَنْهجُ الشَّيخ بَيـُّوض في الاجتهادِ الفقهيِّ

مذكّرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير

تخصّص أصول الفقه

**إعداد الطالب**

**جابر فخار**

**السنة الجامعية**

1433 - 1434هـ / 2012 - 2013م

**جامعة الجزائر (1)**

**كلية العلوم الإسلامية**

**قسم الشريعة والقانون**

# منْهَج الشَّيخ بَيُّـوض في الاجتهادِ الفقهيِّ

مذكّرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير – تخصّص أصول الفقه

**إعداد الطالب**

**جابر فخار**

**إشراف الأستاذ الدكتور**

**مصطفى باجـو**

| اسم ولقب العضو المناقش | الصفة | المؤسسة الأصلية |
|---|---|---|
| د. وسيلة خلفي | رئيسا | جامعة الجزائر |
| أ.د. مصطفى باجو | مقررا | جامعة غرداية |
| أ.د. ليلى حداد | عضوا | جامعة الجزائر |

**السنة الجامعية**

1433 – 1434هـ / 2012 – 2013م


بسم الله الرحمن الرحيم

# الإهـداء

إلى والديَّ العزيزين مبرَّة وإحسانا

﴿رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾

إلى روح الإمام المصلح الشيخ إبراهيم بيّوض

إلى زوجتي التي كانت نِعْم السند وخير المعين خلال مسيرتي

مع البحث، وفاء وإكراما

إلى كلّ من علّمني حرفا وأنار لي درب طلب العلم، إجلالا واحتراما

إلى كلّ من كان سببا في بلوغ هذه المرتبة وميلاد هذا البحث، شكرا وعرفانا

إلى كلّ مسلم غيور يبتغي العزة لهذا الدين، والنصرة للمسلمين

أقدّم هذا الجهد المتواضع

جابر

# شكر وتقدير

بعد أن بلغ هذا البحث تمامه واستوى، واكتمل مشوار هذا العمل، يجد المرء لسانه يلهج بالحمد الكثير للعليّ القدير أنْ وفَّق وسدَّد، ويسَّر وأرشد، ذو الإنعام والإحسان، والفضل والامتنان.

كما أجدني مدينا بتقديم أسمى عبارات الشكر والثناء لكلّ من كان عونا لي في إنجاز هذا البحث، وهم:

الأستاذ المشرف: الدكتور مصطفى باجو، الذي راعى هذه الدراسة من ميلادها فكرة إلى استوائها بحثا كاملا، فقد كان لي نعم الأستاذ الموجّه، وخير المعلّم المربّي، كما أفادني بملاحظته القيّمة، وتقويماته السديدة.

إدارة كلية العلوم الإسلامية وقسم الفقه وأصوله، إذ أتاحوا لي فرصة إتمام الدراسات العليا في رحاب هذه الكلية.

كلّ من قدَّم لي يد المساعدة، وساندني من أجل إتمام هذا العمل، من قريب أو بعيد، سواء أكانوا أفرادا، أم جمعيَّات وأصحاب مكتبات، فإنّ فضلهم عليّ عظيم، وخيرهم عليّ عميم، كما أقدّم الشكر الجزيل إلى جمعيّة الشيخ أبي إسحاق إبراهيم اطفيّش لخدمة التراث بغرداية، ومركز دار الإمام للبحث العلمي بالقرارة، وكذا مركز البحوث والدراسات بالخروب، وغيرها من المراكز البحثية والمكتبات العلمية بوادي مزاب التي تسعى في سبيل نشر العلم وخدمة أهله.

**جزى الله الجميع عنِّي خير الجزاء**

# الاختصارات والرموز المستعملة

**تح**: تحقيق.

**حل**: حلقة.

**د.نا**: دون ناسخ/ دون ناشر.

**د.ت**: دون تاريخ النسخ / دون تاريخ النشر.

**د.م**: دون مكان النشر.

**ط**: طبعة.

ع: عدد.

**مج**: مجلد.

**مخ**: مخطوط.

**نا**: ناسخ.

**(...)**: كلام محذوف من النص المقتبس.

**[ ]**: إضافة من الباحث في النص المقتبس.

**[( )]**: إضافة من غير الباحث في النص المقتبس.

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مقدمة

الحمد لله الواحد الأكرم، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على نبيّ العُرْب والعجم، سيدنا محمّد ﷺ، وعلى آله وصحبه ذوي الفضائل وأنبل القيم، وبعد:

فإنّ منْ أجلّ علوم الإسلام قدرا، وأعظمها شرفا ومنزلة علم أصول الفقه؛ ذلك أنه يُعنى ببناء المنهج السليم لفهم نصوص الشارع، وبيان المسلك القويم لمعرفة الحلال والحرام، فهو حصن الشريعة من كيد المغرضين وتحريف الغالين، وحارسها من تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين.

هذا، ونظرا لمكانة هذا العلم في صرح الحضارة الإسلامية فقد شهد عبر تاريخها اهتماما بليغا من الأئمة الأعلام، حيث شحذوا عقولهم، واستنفروا هممهم من أجل إقامة بنيانه، وتشييد أركانه، فوضعوا المَعَالم والأسس، وصاغوا القواعد والضوابط، فكان هذا النتاج الأصولي الذي تزخر به المكتبة الإسلامية، ويفيد منه الباحثون إلى يوم الناس هذا.

ويعتبر علم الأصول المنهج الذي يرشد العقل الفقهي ويدلّه على طرائق استنباط الأحكام، ومعرفة حكم الشرع فيما يجدّ في الحياة من حوادث ونوازل، ويفرزه الواقع من قضايا ومسائل، وفق عمليّة يصطلح عليها بـ "الاجتهاد"؛ حتّى يتمكّن الفقيه من استيعاب كافّة الوقائع بشرع الله، وضبط حياة الإنسان به مهما تطوّرت وتغيّرت.

ومصداقا لقول النبي ﷺ: «إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها»[1] قيّض الله لهذه الأمّة ـ على مرّ القرون إلى هذا العصر ـ علماء أفذاذًا اضطلعوا بهذه المهمّة الصعبة، وتحمّلوا هذا العبء الثقيل، بما أوتوا نصيبا من ميراث النبوَّة، فاستوعبوا قضايا زمانهم بالنظر والاجتهاد في نصوص الكتاب والسنّة، وفق مناهج معلومة، وخطط مرسومة، تستوجب الدراسة والتحقيق.

ومن هؤلاء الأعلام الشيخ إبراهيم بن عمر بيُّوض، من علماء إباضيّة الجزائر؛ حيث كان له إسهام في ميدان الشريعة، بما تصدّى لمهمّة الاجتهاد، وكان أحد مراجع الفتوى في وادي مزاب والجزائر، كما تميّز بحضوره العلمي في قضايا عصره، بإيجاد الحلول الشرعيّة لمستجدّات زمانه؛ وجاء هذا البحث لدراسة

(1) سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر فى قرن المائة، رقم: 4293، 4/ 178.

تراثه الفقهي من أجل الكشف عن معالم خطِّه الاجتهادي، وتبيُّن منهجه في استنباط الأحكام، وتنزيلها في الواقع، وقد عنونته بـ: **منهج الشيخ بيُّوض في الاجتهاد الفقهي.**

أمّا أهميّة هذه الدراسة فتكمن فيما يأتي:

– إنّ لدراسة مناهج الفقهاء وطرقهم في الاجتهاد إسهاما كبيرا في علم أصول الفقه، باعتبارها نماذج تطبيقيّة لنظريّات الاجتهاد في هذا العلم؛ حيث تكشف هذه الدراسات المنهجية عن حيوية قواعد الأصول النظرية وأثرها في الواقع البشري، وفاعليّتها في التشريع للحياة الإنسانية.

كما يمكن أن تسهم هذه الدراسات في نقد النظريّات الأصوليّة، وجعلها أكثر واقعيّة واتِّصالا بالحياة المعاصرة. هذا إلى جانب استفادة مجتهدي هذا العصر من طرائق السابقين في استثمار النصوص والقواعد الشرعيّة لحلّ إشكالات واقعهم، واستنباط الأحكام لنوازل عصرهم.

– يعتبر الشيخ إبراهيم بيّوض من الشخصيّات الحديثة التي عاشت حقبتين متباينتين من تاريخ الجزائر، تتمثّل الأولى في فترة الاستعمار الفرنسي التي كان لها ملابساتها وظروفها الخاصة، والأخرى في فترة ما بعد الاستقلال، التي تتميّز بمعطيات جديدة تختلف عن سابقتها، هذا الواقع المتغيّر سيكون له الأثر في بناء المنحى الاجتهادي عنده، كما يدلّنا على مدى تأثير الظروف على اجتهاد المجتهد، وقرار المفتي، وعلى مدى مرونة الشريعة وشموليّتها لمتغيرات الزمان والمكان.

– يقدّم البحث نموذجا لمنهج الاجتهاد عند عالم من علماء الإباضيّة المحْدَثين، ويبرز إسهامه في إثراء الفقه الإباضيّ تأصيلا ونقدا وتجديدا، كما يكشف عن إسهام سلسلة علماء هذا المذهب في بناء الفقه الإسلاميّ، وتشييد صرح الحضارة الإسلاميّة بوجه عامّ.

– يعدّ الشيخ بيوض من أعلام الإصلاح في الجزائر، ومن رجال جمعية العلماء المسلمين، وهذه الدراسة تسهم في إبراز الفكر الفقهي لدى هؤلاء العلماء، وتظهر مدى تأثير الاتّجاه الإصلاحي في فتاواهم واجتهاداتهم.

**أسباب الاختيار:**

والأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع هي:

1– اهتمامي الخاصّ بعلماء المذهب الإباضي، ومنهم الشيخ بيُّوض الذي تميّز عن غيره بخصائص؛

حيث قاد حركة الإصلاح بوادي مزاب ستّين سنة، خبر خلالها أزمات الأمّة، وعايش آلامها، كما أسهم بقوّة في تجديد النهضة في المجتمع المزابي، التي امتدّ إشعاعها إلى يوم الناس هذا.

2- يُعدُّ الشيخ إبراهيم بيُّوض شخصيّة محورية في وادي مزاب، وممّن أوتي مواهب متعدّدة، فقد كان الزعيم السياسي، والمعلّم المربي، والمصلح الاجتماعيّ، والفقيه المفتي؛ وإنّ اجتماع هذه الأدوار في شخص واحد سيكون له الأثر البليغ في بناء منهج التفكير، وطريقة معالجة القضايا، واتّخاذ القرارات، وكذا إصدار الأحكام والفتاوى.

3- ما تميّز به تفسيره للقرآن الكريم من حيث المنهج والمضمون، وهذا من خلال اطّلاعي على كتابه "في رحاب القرآن"[1]، فقد أبدى براعته في الغوص في أعماق الآيات، واستخراج ما تحويه من كنوز ودرر، واستجلاء ما فيها من أحكام وحِكَم، كما أظهر قوّته في إسقاط كلّ ذلك على واقع الناس، ومعالجة أدوائهم به، وجَعْل القرآن محور الارتكاز في شؤون حياتهم.

كما كان له تميّز من ناحية الفتوى، حيث كانت له آراء خالف فيها جمهور علماء مذهبه، كما كانت له آراء في مسائل فقهيّة مستجدّة، اعتمدتها الحكومة الجزائرية آنذاك: كمسألة الصوم والإفطار بالحساب الفلكي، ومسألة الإحرام من جدّة للحجّاج المغاربة القادمين عبر الطائرة.

4- أهميّة هذه الدراسات العلميّة بالنسبة للطالب المتخصّص في علم الأصول؛ حيث تزيده تمكّنا في مباحثه، ودراية بها أكثر، كما تدرّبه على مهارة استثمار أدواته وقواعده، وتوظيفها توظيفا سليما، وهذا من خلال الوقوف على مسالك العلماء في الفهم والاستنباط، والتعرّف على منهج تعاملهم مع مختلف المسائل، وشتّى النوازل.

5- عدم وجود دراسة أكاديميّة شاملة للناحية الفقهيّة من شخصيّة الشيخ بيّوض، رغم كثرة ما كتب عنه في الجوانب الأخرى، سواء أكان دراسة جامعيّة، أم تأليفا عامّا، حتّى شاع في أوساط بعض العامّة والمثقّفين، ورسخ في أذهانهم أنّ الشيخ بيوض ليس بمجتهد ولا مفت، وإنّما هو داعية ومصلح اجتماعي فحسب، ممّا استدعى ذلك عناية خاصّة بتراثه الفقهيّ، لتبيّن مدى صحّة هذه الدعوى.

(1) وأخصّ بالذكر تفسيره لسورة النور التي خُصِّص لها الجزء السادس من سلسلة ﴿**في رحاب القرآن**﴾.

**الإشكالية:**

أمّا الإشكاليّة العامّة للبحث فتتمثّل فيما يلي:

لقد ترك الشيخ بيوض ثروة فقهية تجسّدت في فتاواه المطبوعة في كتاب "فتاوى الإمام الشيخ بيوض"، وفي دروس التفسير التي دونت بعد وفاته وظهرت في كتاب "في رحاب القرآن"، فضلا عن دروسه في قضايا فقهيّة خاصّة. ومن خلال الاطّلاع على هذا التراث الفقهيّ يتبيّن لنا أنّ الشيخ بيوض لم يكن يكتفي بمجرّد حفظ المسائل وآراء العلماء، بل قد تجاوز ذلك إلى مناقشة تلك الآراء والترجيح بينها، مع تفتّحه على المذاهب الأخرى، أضف إلى ذلك اجتهاده فيما استجدّ في عصره من القضايا...كلّ هذا يدفعنا إلى البحث عن معالم الاجتهاد عند الشيخ بيّوض، ومعرفة قواعده وأسسه، ومدى إسهامه في الفقه الإباضي بخاصّة والإسلامي بعامّة.

ويتفرّع عن هذه الإشكالية التساؤلات الآتية:

- ما هي مصادر الشيخ بيوض في الاجتهاد؟
- ما منهجه في فهم النصوص، واستنباط الأحكام منها؟
- ما منهجه في تنزيل الأحكام الشرعية، وتطبيقها في الواقع؟
- ما هي قواعده في الترجيح بين النصوص، وبين آراء العلماء عند المقارنة؟
- ما مدى تقيّده بآراء مذهبه، أو توسُّعه إلى المذاهب الأخرى؟

**منهج البحث**

وسعيا لحلّ إشكالية البحث، والإجابة عن التساؤلات السابقة، وظَّفتُ المناهج الآتية:

أولا: **المنهج التاريخي**: وهذا فيما يتعلّق بدراسة شخصية الشيخ بيوض من حيث المنشأ والتكوين، وكذا التعرّف على الأحداث العامّة في عصره، مع محاولة التحليل والاستنتاج.

ثانيا: **منهج تخريج الأصول من الفروع**[1]: تمّ توظيف هذا المنهج أثناء دراسة التراث الفقهي للشيخ، قصد تحديد معالم منهج الاجتهاد عنده، وهذا فيما يتعلّق بالأصول التي لم ينصّ عليها، ولتحقيق هذا

(1) ينظر: الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب: التخريج عند الفقهاء والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، 1414هـ، ص19.

اعتمدت أداتيْ الاستقراء والاستنباط.

أمّا أداة الاستقراء فتتجلّى في تتبّع الآراء الفقهية للشيخ في مظانّها، معتمدا في هذا على تراثه المكتوب، إلا أنه لم يمكن التوصل إلى الاستقراء التامّ لكل ذلك، لأنّه حال دون ذلك عقبات، واقتصرنا على استقراء مادّة كتابه "الفتاوى" بجزأيه، والأجزاء المطبوعة من تفسيره "في رحاب القرآن".

وبعدها كان إعمال أداة الاستنباط؛ وذلك باستنتاج الأصول والقواعد من هذه الفروع المجسّدة في آرائه وفتاويه، لتتشكّل بذلك صورة متكاملة عن منهج الاجتهاد عند الشّيخ بيّوض.

هذا، وإنْ وجدتُ القاعدة أو الأصل مصرّحا به عنده أردفته بجملة من التطبيقات الفقهية من خلال آرائه وفتاويه، مع المقارنة بين التنظير والتطبيق، وبيان المخالفة إن وجدت، مع محاولة التوجيه والتوفيق متى أمكن ذلك.

**قواعد منهجية:**

وقد سلكت في هذا البحث القواعد المنهجيّة الآتية:

- عزو الآيات وفق رواية ورش عن الإمام نافع، وذلك في متن البحث.

- تخريج الأحاديث من مظانّها وفق المنهجية الآتية:

- اعتمدت أساسا على مسند الربيع بن حبيب، وموطّأ الإمام مالك، وصحيحيْ البخاري ومسلم؛ فما ورد في هذه الكتب فأعزوه إليها دون بيان درجة الحديث.
- وإذا ورد في كتب السنن الأربعة، فلا أبيّن درجته إلاّ إذا كان لأهل الحديث فيه مقال فأذكره.
- وما خرّجته من غير هذه الكتب فأبيّن درجته اعتمادا على نقد أهل الفنّ له.

- عند تكرار المصدر أو المرجع في الصفحة نفسها أو في الصفحة الموالية مباشرة دون فاصل، ففيه حالتان: إذا كانت الإحالة إلى الموضع نفسه (الجزء والصفحة) فأكتب: المصدر/ المرجع نفسه. وإذا تغيّر الموضع فأكتب: المصدر /المرجع نفسه، مع بيان رقم الجزء والصفحة (ج/ص).

- في حالة تكرّرهما مع وجود فاصل فأكتب: المصدر / المرجع السابق، ج/ص.

- عند توارد أكثر من كتاب لمؤلِّف واحد وفي نفس الإحالة فأذكر اسم المؤلِّف مع أوّل عنوان،

وبعدها أكتفي بذكر عناوين الكتب الأخرى فقط.

- عند أول ذكر للمصدر والمرجع أذكر اسم المؤلف والعنوان كاملا، مع ذكر جميع بيانات النشر المتوفّرة، وبعدها يكون ذكر اسم المؤلّف والعنوان مختصرا.

- ترجمت لكلّ الأعلام الإباضية، وكذا أعلام الجزائر إلى العصر الحديث، كما ترجمت لغيرهم ممّن أحسبه من المغمورين.

**خطة البحث:**

قسّمت البحث إلى مقدّمة وتمهيد، وثلاثة فصول وخاتمة.

تناولت في المقدمة أهمّية الموضوع، وأسباب اختياره، وإشكالية البحث، والمنهج المتّبع في الدراسة، وخطة البحث، وكذا الدراسات السابقة، وصعوبات البحث، وأهمّ المصادر والمراجع.

وفي التمهيد عرّفت بمصطلحات البحث وهي: الاجتهاد، والمنهج، والفقه، إضافة إلى بيان المفهوم الكليّ للعنوان، وتحديد المسائل المندرجة تحته.

أمّا في الفصل الأول فقدّمت صورة عامة ومتكاملة عن حياة الشّيخ بيّوض، والعصر الذي نشأ فيه، وقسّمته إلى مبحثين مع تمهيد في أوله، عرضت في المبحث التمهيدي الإطار العام لعصر الشخصية، أما في المبحث الأول فتناولت حياة الشّيخ بيّوض، ومكانته العلمية، وفي الثاني بيّنت جهوده الإصلاحية ونتاجه الفقهي خصوصا.

وفي الفصل الثاني درست الأدلة الشرعيّة وأصوله في الاجتهاد، واشتمل على ثلاثة مباحث: عرضت في المبحث الأوّل الأدلّة والأحكام عند الشّيخ بيّوض مفهوما وتأصيلا، وفي المبحث الثاني تناولت الأدلّة النصّية عنده، وخصّصت المبحث الثالث للأدلّة الاجتهاديّة.

وعرجت في الفصل الثالث إلى دراسة منهجه في الاستنباط والتنزيل والترجيح، وقسّمته إلى ثلاثة مباحث: خصّصت الأول لقواعده في الاستنباط، وتناولت في الثاني منهجه في الاجتهاد التنزيلي، واشتمل المبحث الثالث على منهجه في التعارض والترجيح.

أمّا الخاتمة فقد ضمّت حوصلة عامّة للنتائج المتوصّل إليها من خلال البحث.

**الدراسات السابقة**

تبيّن لي ــ حسب اطّلاعي ــ أنّه لم يسبق وأن دُرِس الجانب الفقهي للشيخ بيّوض ببحث علميّ أكاديمي، هذا بالرغم من وجود دراسات كثيرة اهتمّت بالجوانب الأخرى: العقدية، والإصلاحية، والتربوية..الخ، إلا أنّه لا نعدم وجود مقالات علميّة تناولت جانبا من الشخصية الفقهية للشيخ بيوض، وأهمّها مقال تحت عنوان: "**منهج الاجتهاد عند الشّيخ بيّوض إبراهيم**"، للدكتور مصطفى بن صالح باجو[1]، عرض فيه للاجتهاد والفتوى عند الشّيخ بيّوض منهجا وخصائص؛ حيث حاول تقديم صورة مختصرة لأهمّ عناصر المنهج الفقهي والإفتائي عند الشّيخ، كما أنّه اقتصر في مادته العلمية على كتاب "**فتاوى الإمام الشيخ بيُّوض**".

هذا، وإن كان البحث لم يقدّم صورة شاملة لمنهج الاجتهاد عند الشيخ بيّوض مع اقتصاره على جانب من تراث الشيخ، إلا أنّه يعتبر أوّل بحث أبرز المكانة الفقهية لهذه الشخصية، كما كان منطلقَ الباحث في هذه الدراسة.

على أنّه ينبغي الإشارة إلى استفادة الباحث من البحوث الأكاديمية التي تناولت النواحي الأخرى من هذه الشخصية، وهذا من الجانب المنهجيّ العامّ، ومن الجانب الفكري والتاريخي كذلك.

**الصعوبات:**

لم أتلّق ــ ولله الحمد ــ صعوبات جمّة في رحلة إنجاز هذا البحث، غير أنه لا يكاد يخلو أي عمل علميّ من عقبات ولو كانت قليلة، لذلك فإنّي أسجل أهمّها في نقطتين اثنتين:

أوّلا: ندرة التراث الفقهيّ المكتوب للشيخ بيّوض، وهذا مقارنة مع تراثه المسموع، كما أنه لم يترك مؤلّفا خاصّا في الفقه أو الأصول، هذا الذي يجعل عمليّة تتبّع جميع المادّة العلميّة من دروسه المسموعة أمرا صعبا، يتطلّب جهدا أكبر وزمنا أطول، لا تسمح به طبيعة المدّة المحدودة لمذكّرة الماجستير.

هذا، وننوّه بجهود بعض الباحثين، وطلبة الشيخ الجادّين في تحويل تراثه الصوتي المسموع إلى المكتوب المقروء، ومن أهمّ هذه الأعمال تفسيره "**في رحاب القرآن**"، وقد بلغ 20 جزءا، ولم يبق على تمامه

(1) ينظر: مجلة الحياة، ع1، نشر: جمعية التراث، القرارة، 1418هـ/ 1998م، ص17.

إلاّ بضعة أجزاء، وهذا يجعلنا نفتقد مجموعة من المسائل الفقهية والأصولية المطروحة في تفسيره.

على أنه ننبِّه إلى الحلقة المفقودة من تفسيره من سورة الفاتحة إلى حيث شُرِع في التسجيل من أواخر سورة الإسراء، مع العلم أنّ النصف الأوّل من القرآن يحوي القسط الأكبر من آيات الأحكام.

ثانيا: صعوبة جمع المادة العلمية من الدرس الشفوي، لأنه يختلف عن التأليف من حيث ضبط المصطلحات، ومنهجيّة طرح الموضوع، إضافة إلى وعورة عمليّة تحويل كلام الشيخ إلى نصّ يعبّر عن حقيقة مراده بدقّة.

**المصادر والمراجع:**

اعتمدت في هذه الدراسة على جملة من المصادر والمراجع المتعلّقة بالشيخ بيوض سواء من الجانب الفقهي أم من الجانب التاريخي من حياته، ولكنّي أسجل هنا أهمّها:

- أمّا ما تعلّق بتراث الشّيخ بيّوض فقد اعتمدت أساسا على مؤلّفاته المنشورة، تتمثّل أهمّها فيما يلي:

1- كتاب "**فتاوى الإمام الشيخ بيوض**" من إعداد وترتيب الأستاذ بكير بن محمّد الشيخ بالحاج، الذي صدر في جزأين، حيث عمل الأستاذ على جمع ما تبقّى من النسخ من فتاوى الشيخ، ورتّبها حسب الأبواب الفقهية، مع التخريج للآيات والأحاديث، وشيء من التعليق في بعض الأحيان.

2- تفسيره "**في رحاب القرآن**"، تحرير الأستاذ عيسى بن محمّد الشيخ بالحاج، حيث ينشره الأستاذ تباعا في شوال من كلّ سنة هجريّة، وقد اعتمدت على أوّل جزء منه لتفسير سورة الإسراء، إلى آخر ما طبع وهو الجزء العشرون لتفسير سور: الحجرات وق والذاريات، الذي نشر سنة 1432هـ/2011م.

3- "**روح الشريعة الإسلامية وواقع التشريع اليوم في العالم الإسلامي**"، وهو بحث شارك به في الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، الذي أقيم في ولاية تيزي وزّو شرق الجزائر العاصمة، وذلك في شهر جمادى الثانية 1393هـ الموافق لـ يوليو1973م. وتناول الشيخ في هذا البحث قيمة التشريع الإسلامي، وهيمنته على غيره من الشرائع السماوية السابقة، كما تعرض لمسألة شمولية الدين، ومقاصدية أحكامه وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان، وحثّ العلماء المجتهدين على مواكبة ركب التقدّم الحضاري، ومسيرة التطوّر البشري في كلّ المجالات، بالاجتهاد المستمرّ، والنظر المتواصل في النصوص الشرعيّة.

كما اعتمدت على مجموعة من دروسه في التفسير، وأخرى في قضايا فقهيّة خاصّة، هي كما يأتي: دروس تفسير سورتي النجم والقمر، أحكام صلاة الجمعة، أحكام سجود السهو، أحكام صيام رمضان، حكم الاعتماد على الحساب الفلكي في الصوم والإفطار.

أمّا ما يتعلّق بالجانب التاريخي لحياة الشيخ بيوض فقد كان المعتمد الأساس على كتابيْ الشيخ محمّد عليّ دبوز وهما: "**أعلام الإصلاح في الجزائر**" (5 أجزاء)، و"**نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة**" (3 أجزاء)، كما اعتمدت على كتاب "**معهد الحياة نشأته وتطوره**" للشيخ عدّون، إضافة إلى كتابات الدكتور محمّد صالح ناصر، والدكتور محمّد بن قاسم ناصر بوحجام، وغيرهما من الباحثين.

هذا، مع اعتمادي على مصادر ومراجع أصوليّة وفقهيّة متنوّعة، استفدت منها في بناء الجانب الأصوليّ والفقهيّ للدراسة، وعند المقارنة بين الآراء والمذاهب.

وفي الأخير، أنبّه إلى أنّ هذه أوّل دراسة أكاديمية في الموضوع لطالب مبتدئ، تفتقر إلى الإحاطة الكاملة بتراث الشيخ بيوض، وإلى العمق المنهجيّ المحكم؛ لذلك فما كان من صواب فمن الله، وما كان من خطإ أو قصور فمن نفسي، وهذا مبلغ علمي، وحسبي أني بذلت جهدي، والكمال المطلق لله الواحد القهار، ولا يكتمل هذا العمل إلا بملاحظاتكم العلمية، وانتقاداتكم البنّاءة.

كما أرجو أن يكون هذا البحث إسهاما في خدمة تراث الشيخ بيوض وفكره الأصولي خاصّة، وخدمة الفقه الإباضيّ وأصوله عموما، وأن يكون إضافة علميّة جادّة في حقل المعرفة الإسلامية، يفيد منه الباحثون وذوو الاهتمام. وختاما أسأل الله الكريم المنّان، منه القبول والجزاء بالإحسان، والعفو عن الخطإ والنسيان، إنّه على ذلك قدير وبالإجابة جدير. والحمدُ لله ربّ العالَمين.

جابر بن سليمان فخّار غرداية: يوم 28 شعبان 1433هـ الموافق لـ 18 جويلية 2012م

# مدخل مفاهيمي

يجدر بنا في مستهلّ هذا البحث التعريف بمصطلحات العنوان، وبيان مفهومها، قصد ضبط فصول هذا البحث، وتحديد الموضوعات التي تندرج ضمنه.

ومن خلال عنوان البحث"**منهج الشيخ بيّوض في الاجتهاد الفقهي**" تتجلّى لنا ثلاثة مصطلحات علميّة هي: **المنهج- الاجتهاد- الفقه**. وسأتناول كلّ مصطلح بالتعريف اللغويّ ثمّ الاصطلاحيّ، وبعدها أختم ببيان المفهوم الكلّي للعنوان، وما ينضوي تحته من المسائل العلميّة. أمّا التعريف بالشخصيّة المدروسة فقد أرجأته إلى الفصل الأوّل.

## أوّلا: تعريف المنهج:

### أ- التعريف اللغوي:

المَنْهَجُ من: نَهَجَ يَنْهَجُ نَهْجًا، ونَهَجَ الطريقُ: وَضَحَ واستبان[1]. والنَّهْجُ كالمَنْهَجِ والمِنْهَاجِ وهو: الطريق الواضح البيِّن، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (البقرة:48). ونَهجْتُ الطريقَ: سَلَكْتُه[2].

من خلال هذا التعريف اللغويّ يمكن القول إنّ مدلول المنهج يتكوّن من اشتراك هذه الكلمات الثلاث: الطريق- الوضوح- السلوك. أي إنّ المنهج طريق واضح يسلكه فلان لبلوغ هدف معيّن، سواء أكان هذا الطريق حسّيا أم معنويّا، ومن خلال هذا تتّضح لنا علاقة مفهوم المنهج في اللغة بمفهومه في الاصطلاح، وفيما يلي بيان التعريف الاصطلاحيّ.

### ب- التعريف الاصطلاحي:

يعرِّف صاحب المعجم الفلسفي المنهج بوجه عامّ بأنّه: «وسيلة محدّدة توصل إلى غاية معيّنة»[3].

أمّا مفهومه عند علماء مناهج البحث العلميّ فيعرّفه عبد الرحمن بدوي بقوله: «الطريق المؤدّي إلى

(1) ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، ط.1، دار صادر، بيروت، د.ت، 2/ 383.

(2) ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط.4، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ-1987م، 1/ 346. ابن منظور: المصدر نفسه. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.م، د.ت، 1/ 209.

(3) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، عالم الكتب، بيروت، 1399هـ-1979م، ص195.

الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامّة تهيمن على سير العقل، وتحدّد عمليّاته، حتّى يصل إلى نتيجة معلومة»[1].

فالمنهج مجموعة محدّدة من القواعد في علمٍ ما، يسير الباحث وفقها ليصل إلى النتيجة المرادة في ذلك العلم؛ وعليه يمكن الربط بين منهج البحث في علم الفقه وبين تعريف بدوي للمنهج العلمي كما يلي:

"منهج البحث في علم الفقه هو الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحكم في التشريع الإسلاميّ، بواسطة طائفة من القواعد العامّة تتمثّل في علم أصول الفقه، تهيمن على سير العقل الفقهيّ، وتحدّد عمليّاته، حتّى يصل إلى الحكم الشرعيّ المناسب لواقعة ما".

## ثانيا: تعريف الاجتهاد الفقهي:

- **تعريف الاجتهاد:**

### أ- التعريف اللغوي:

الاجْتِهاد: بذل الوسع في طلب الأَمر، وهو افتعال من الجُهْد بمعنى: الطاقة. والجهْد بفتح الجيم وضمّها: الوسع والطاقة، وقيل الجَهد: المشقّة، والجُهد: الطاقة[2]. وجَهَدَ في الأمر جَهْدًا: إذا طلب حتّى بلغ غايته في الطلب، واجْتَهَدَ في الأمر: بذل وسعه وطاقته في طلبه لِيبلُغ مجهوده ويصل إلى نهايته[3].

### ب- التعريف الاصطلاحي:

لعلماء الأصول عدّة تعريفات لمصطلح "الاجتهاد"، وليس المقصود هنا استقصاؤها، ولا بيان مسالكهم في التعريف، وإنّما حسبنا بيان مدلول هذا المصطلح عند أهل الفنّ، وربط ذلك بموضوع البحث؛ لذا اقتصرت على ذكر اتّجاهين للعلماء في تعريف الاجتهاد، مع بيان وجه الاختلاف بينهما.

#### 1- الاتّجاه الأول:

عرّف البيضاويّ الاجتهاد بأنّه: «استفراغ الجهد في درْك الأحكام الشرعيّة»[4].

(1) بدوي: عبد الرحمن: مناهج البحث العلمي، ط.3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م، ص5.
(2) ابن منظور: لسان العرب، 3/ 133.
(3) الفيومي، أحمد بن محمد: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، 1/ 112.
(4) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت، 1982م، 4/ 524.

يلاحظ على هذا التعريف ذكر لفظ "الجهد"، والاجتهاد مشتقّ من الجهد، والأولى أن لا يتكرّر اللفظ المعرَّف في التعريف؛ لذلك يمكن أن يُستبدل لفظ"الوسع" بلفظ "الجهد"، فيكون التعريف كالآتي: «الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في درْك الأحكام الشرعيّة».

وعند الزركشي الاجتهاد هو: «بذل الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط»[1].

والملاحظ من خلال هذين التعريفين اعتبار الاجتهاد عمليّة تتمثّل في استنباط الفقيه الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، وهو الاتّجاه الذي سار عليه أغلب الأصوليّين في التعريف، وبهذا يتبيّن أنّ الاجتهاد في الفكر الأصوليّ عموما يتحقّق بالنظر في النصوص والأدلّة من أجل التعرّف على حكم الشارع، وتفهّم مراده فيها، وهو الذي اصطلح عليه بعضهم بـ "الاجتهاد النظري"[2].

**2- الاتّجاه الثاني:**

ذهب بعض المعاصرين إلى إضافة معنى جديد في التعريف يتمثّل في اعتبار المرحلة التي تلي الاستنباط وهي تطبيق الحكم على الواقعة، من ضمن عمليّة الاجتهاد، يقول أبو زهرة: «ويعرِّف بعض العلماء الاجتهاد في اصطلاح الأصوليّين بأنّه استفراغ الجهد، وبذل غاية الوسع، إمّا في استنباط الأحكام الشرعية، وإمّا في تطبيقها»[3].

وممّن ذهب إلى هذا الاتّجاه من المعاصرين فتحي الدريني؛ حيث يعرّف الاجتهاد بأنّه: «بذل الجهْد العقليّ من ملكة راسخة متخصّصة لِاستنباط الحكم الشرعيّ العمليّ من الشريعة نصّا وروحا، والتبصّر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء من مناهج أصوليّة مشتقّة من خصائص اللغة وقواعد الشرع، أو روحه العامّة في التشريع»[4].

ويلاحظ احتواء التعريف لقسمَيْ الاجتهاد **النظريّ** و**التطبيقيّ**، فالأوّل يتمثّل في قوله: «بذل الجهد العقلي... لاستنباط الحكم الشرعيّ العمليّ»، والثاني في قوله: «والتبصّر بما عسى أن يسفر تطبيقه من

(1) الزركشي،محمد بن بهادر: البحر المحيط، ط.1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1409هـ-1988م، 6/ 197.

(2) استعملت هذا المصطلح الباحثة فضيلة تركي. ينظر: فضيلة تركي: نظرية الاجتهاد عند الإمام الشاطبي، رسالة ماجستير، المعهد الوطني العالي للعلوم الإسلامية، باتنة، 1416-1417هـ/ 1995-1996م، ص25.

(3) أبو زهرة، محمد: أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.م، د.ت، ص379.

(4) الدريني، محمد فتحي: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1405هـ-1985م، ص16-17.

نتائج».

وممّن أشار من العلماء السابقين إلى هذين القسمين من الاجتهاد الإمام الشاطبيّ في كتابه الموافقات، حيث نوّه بكوْن تنزيل الأحكام الشرعيّة على الوقائع نوعا من الاجتهاد في الشريعة، وفي هذا يقول: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتّى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأمّا الأوّل؛ فهو الاجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط[1](...) ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعيّ لكن يبقى النظر في تعيين محلّه»[2].

فالشاطبي يعتبر أنّ عمليّة تطبيق الأحكام على الوقائع الجزئيّة لابدّ فيها من الاجتهاد، ويبدو أنّ هذا الاجتهاد يتأكّد أكثر عند تشابك القضايا، وتعقّد الحوادث؛ حيث يجب على الفقيه تنزيل الأحكام على محالّها المناسبة، والتحقّق في مدى انطباق مناط الحكم على النازلة؛ وهذا ـ كما يقول الشاطبيّ ـ «لأنّ كلّ صورة من صوره النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدّم لها نظير، وإن تقدّم لها في نفس الأمر فلم يتقدّم لنا؛ فلابدّ من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إنْ فرضنا أنّه تقدّم لنا مثلها؛ فلابدّ من النظر في كونها مثلها أوْ لا، وهو نظر اجتهاديّ أيضا»[3].

ويجلّي الدريني أهميّة هذا النوع من الاجتهاد وفاعليّته في الحياة بقوله: «وليس الاجتهاد في التفهّم والاستنباط بأوْلى من الاجتهاد في التطبيق، إنْ لم نقل إنّ قيمة الاجتهاد عمليّا إنّما تنحصر فيما يؤتى من ثمرات في تطبيقه، تحقّق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة»[4]. ونظرا لأهميّة هذا النوع من الاجتهاد اعتبره الشاطبي أمرا لابدّ منه لكلّ ناظر وحاكم ومفتٍ[5].

وخلاصة ما تقدّم أنّ الاجتهاد قسمان: استنباطي، وتنزيلي، وكلٌّ له منهجه وآليّاته. ووفق هذا التقسيم تناولت منهج الاجتهاد عند الشّيخ بيّوض.

وهذا التقسيم يؤكّد عدم اختصاص اسم المجتهد بمن بلغ درجة الاجتهاد المطلق، ـ وإنْ كانت

(1) ينظر تعريف "تحقيق المناط" وعلاقته بالاجتهاد التنزيلي في الفصل الثالث من هذا البحث، ص211.
(2) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، ط.1، دار ابن عفان، الخُبر-المملكة العربية السعودية، 1417هـ-1997م، 5/ 11-12.
(3) المصدر نفسه، 5/ 14.
(4) الدريني: المناهج الأصولية، ص5.
(5) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 5/ 16.

المرتبةَ العليا التي اختصّ بها أئمّة المذاهب ومن قبلهم من فقهاء الصحابة والتابعين ـ، بل يطلق أيضا على من دونهم من الفقهاء والمفتين الذين يتجلّى اجتهادهم في تطبيق الأحكام، أو آراء المذهب المتبوع على الحوادث والنوازل. وإليه ذهب الشيخ أبو زهرة؛ حيث قسّم الاجتهاد إلى قسمين: الأوّل خاصّ باستنباط الأحكام وبيانها، والثاني خاصّ بتطبيقها[1]، ثمّ قال عن القسم الثاني: «والقسم الثاني: اتّفق العلماء على أنّه لا يخلو منه عصر من العصور، وهؤلاء هم علماء التخريج، وتطبيق العلل المستنبطة على الأفعال الجزئيّة»[2].

- **تعريف الفقه:**

**أ. التعريف اللغويّ:**

الفِقْهُ: العِلم بالشيء والفَهْم له[3]، قال تعالى: ﴿قَالُوا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ (هود:91). وفَقُه الرجلُ: يفقَه فَقَاهَة إذا صار فقيها. ومن معاني الفِقْه أيضا: الفِطْنة[4].

ومن الأصوليّين من يرى أنّ الفقه يطلق على ما دقّ وغمض، فيقال: فقهت معنى كلامك، ولا يقال: فقهت أنّ السماء فوقي والأرض تحتي[5].

**ب. التعريف الاصطلاحيّ:**

يعرَّف الفقه في اصطلاح الأصوليّين بأنّه: «العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسب من أدلّتها التفصيليّة»[6].

وعليه، فإنّ إضافة الاجتهاد إلى الفقه تحدّد مجال الاجتهاد المدروس عند الشّيخ بيّوض، وهو الأحكام الفقهيّة الفرعيّة العمليّة، فلا يندرج في هذا اجتهاده في قضايا علم الكلام، وأصول الفقه.

(1) ينظر: أبو زهرة: أصول الفقه، ص379.
(2) المرجع نفسه.
(3) ابن منظور: لسان العرب، 13/ 522.
(4) المصدر نفسه.
(5) ينظر: الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم: شرح اللمع، تح: عبد المجيد تركي، ط.1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1408هـ-1988م، 1/ 157. القرافي، أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1424هـ-2004م، ص21.
(6) الزركشي: البحر المحيط، 1/ 21.

**مفهوم منهج الاجتهاد الفقهي:**

انطلاقا ممّا سبق فإنّ المقصود بمنهج الاجتهاد الفقهيّ الخطّة التشريعيّة (الاجتهاديّة) التي يسير عليها الفقيه قصد استنباط الأحكام الشرعيّة العمليّة من أدلّتها، وتنزيلها في الواقع؛ حيث تتضمّن تلك الخطّة القواعد والأسس التي يبني عليها آراءه واجتهاداته؛ وعليه فإنّ دراسة المنهج الاجتهاديّ عند الشّيخ بيّوض يتحقّق بتتبّع آرائه وفتاويه، ثمّ استخراج الأصول والقواعد التي بنى عليها تلك الفروع.

ولقد تمّ في هذه الدراسة عرض تلك الأصول والقواعد وفق الترتيب المنهجيّ لمباحث أصول الفقه، مع التجديد في ترتيب بعضها؛ وعليه فإنّ فصول البحث تتناول الجوانب الآتية:

أوّلا: مصادر الاجتهاد وأدلّته: مفهومها، حجّيّتها، ترتيبها.

ثانيا: منهجه في استنباط الأحكام من النصوص.

ثالثا: منهجه في تنزيل الأحكام على الوقائع.

رابعا: منهجه في الترجيح: سواء بين النصوص عند التعارض، أو بين الآراء الفقهيّة عند المقارنة

# الفصل الأول

# الشيخ بيوض، عصره وحياته

تمهيد: الإطار العام لعصر الشيخ بيوض

المبحث الأول: حياته الشخصية ومكانته العلمية

المبحث الثاني: جهوده الإصلاحية وآثاره

# تمهيد: الإطار العام لعصر الشيخ بيوض

قبل التطرّق إلى أهمّ محطّات حياة الشّيخ بيّوض نقدّم صورة عامّة عن البيئة التي نشأ فيها، والعصر الذي عاش أحداثه؛ وذلك بتوضيح مختلف جوانبه الفكرية والسياسية والاجتماعية، مع إبراز العوامل التي أثّرت في شخصيّته، وفي توجّهه الفكريّ العامّ والفقهيّ الخاصّ، وإذا كان الإنسان ابن بيئته فلا يمكن الوقوف على حقيقة شخصيّته، ولا إدراك أبعادها بمعزل عن مؤثّراتها الزمانيّة والمكانيّة.

## أوّلا: الجانب الديني والثقافي:

### أ. المؤسّسات الدينيّة:

لقد عرف المجتمع الإباضيّ بوادي مزاب[1] نظاما دينيّا اجتماعيّا يتمثّل أساسا في نظام العزّابة الذي تأسّس على يد الشيخ أبي عبد الله محمّد بن بِكر الفُرْسُطّائِيّ[2]، حيث بدأ على شكل حلقة علم، ثمّ تطوّر إلى أن أصبح نظاما متكاملا، يهتمّ بمختلف شؤون المجتمع الدينيّة والاجتماعيّة والتربويّة والاقتصاديّة[3].

ويعتبر المسجد أهمّ منبر تتولّى منه حلقة العزّابة أداء مهامّها المنوطة بها، فمن خلاله تؤدّي رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمختلف الأشكال والأساليب، إرشادا وتأديبا وردعا. يقول محمّد ناصر: «فالمساجد في ميزاب لا ينتهي دورها عند أداء الصلوات المكتوبة، وإنّما يتعدّى ذلك إلى ما هو أهمّ، من ريادة المجتمع، وقيادة الناس في حياتهم اليومية كلها، وبذلك يكون المسجد في المجتمع هو الموجّه

(1) وادي مزاب: هو بلاد الشبكة، يقع على بعد 600 كلم جنوب الجزائر العاصمة، على دائرتي 20-32° شمالا، وخطي طول 02-30° شرقا على ارتفاع 300م إلى 800م فوق سطح البحر، ويضمّ حاليا سبع مدن هي: العطف، بنورة، غرداية، مليكة، بني يسجن، القرارة، بريان. (جمعية التراث: معجم المصطلحات الإباضية، 2/ 951).

(2) محمد بن بكر الفرسطائي أبو عبد الله (345هـ/ 956م - 440هـ/ 1049م): عالم، ورع، شجاع، أحد أقطاب الإباضية في المغرب، ولد بمدينة فرسطاء بجبل نفوسة، أخذ مبادئ العلوم في مسقط رأسه، ثمَّ تنقَّل بين عدَّة مدن للاستزادة من الفنون. يعتبر مؤسّس نظام حلقة العزابة، الذي لايزال قائما إلى اليوم في جميع قرى وادي ميزاب ووارجلان. تلاميذه بالمئات، من بلدان شتَّى، وأشمل كتاب يجمع آراء الشيخ وعلمه هو «كتاب التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي». (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 368).

(3) لمزيد الاطلاع على هذا النظام ينظر: دبوز، محمد علي: نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ط.1، المطبعة التعاونية، د.م، 1385هـ-1965م، 1/ 192. ناصر، محمد صالح: منهج الدعوة عند الإباضية، ط.2، جمعية التراث، القرارة-الجزائر، 1419هـ-1999م، ص274. اسماوي، صالح بن عمر: العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بميزاب، ثلاث حلقات، ط.1، نشر:جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1426هـ-2005م، كلّه.

والمربّي والواعظ والمعلّم»[1].

إلاّ أنّ الاستعمار الفرنسيّ بعد احتلاله لوادي مزاب سنة 1300هـ/1882م قلّص من نفوذ العزّابة، وحدَّ من سلطتها الاجتماعية، حيث انتُزِعت منها الكثير من صلاحيّتها، وأصبحت بيد الحاكم العسكري والقائد المعيَّن من طرفه[2]، كما حدّت من حريّة الخطاب المسجدي الذي غدا مراقبا من طرف الإدارة الاستعمارية وعيونها؛ وبذلك انحسر دور العزّابة، وصار محصورا في أمور تسيير المسجد، وبعض الأعراف الاجتماعيّة[3].

**ب. التعليم:**

يمكن التمييز بين نمطين من التعليم آنذاك في وادي مزاب[4]:

**1- التعليم المسجدي:**

ويتمثّل في الكُتّاب (المحضرة)، وهي دور للتعليم تابعة للمسجد، يشرف عليها أعضاء حلقة العزّابة، حيث تتولّى مهمّة تحفيظ القرآن، وتدريس مبادئ العلوم الدينية واللغة العربية[5]، وإذا حفظ التلميذ القرآن كاملا، وأراد أن يستمرّ في التعلّم ينتقل إلى دار التلاميذ[6]، ويزاول فيه دراسة العلوم الشرعيّة[7].

وقد أسهم هذا التعليم في الحفاظ على المستوى الأدنى من التعليم في المجتمع، وإعداد الفرد دينيّا وخلقيّا، وكذا صوْنِ مقوّمات الشخصيّة الإسلاميّة من الانحلال والتفكّك[8].

(1) ناصر: منهج الدعوة عند الإباضية، ص283.

(2) ينظر: اسماوي: العزابة، حل3/ 1038-1040.

(3) ينظر: الشيخ بالحاج قاسم: معالم النهضة الإصلاحية عند إباضية الجزائر، ط.1، نشر: جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1432هـ-2011م، ص76-77.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص103 وما بعدها.

(5) ينظر: بيوض: "تقرير عن التعليم العربي الحر بوادي ميزاب"، نشر ضمن كتاب: التعليم القومي والشخصية الجزائرية، تركي رابح، ط.2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص419-420. دبوز: نهضة الجزائر، 1/ 212.

(6) دار التلاميذ: وتسمى أيضا «دار إيرْوَانْ»، وهو مقرّ في المسجد خاصّ بطلبة إيروان، حيث يتداولون فيه مهامهم ومسؤولياتهم المنوطة بهم، و «إيرْوَان» جمع «إيرُو» وهو لفظ أمازيغي، يعني طالب العلم الذي حفظ القرآن الكريم، يتشكل من مجموع هؤلاء الطلبة هيئة إيروان، تساند العزابة في مهامها الدينية، ولها نظم وتقاليد. (ينظر: مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، 1/ 86).

(7) ينظر: دبوز: المصدر السابق، 1/ 212-213.

(8) ينظر: بكلي عبد الرحمن: مسيرة الإصلاح في جيل، ط.1، نشر مكتبة البكري، العطف-غرداية، 1425هـ-2004م، =

## 2- التعليم المشيخي:

وهو نظام تعليميّ تابع لشيخ أو عالم البلدة؛ حيث يتّخذ دارا خاصّة لتدريس علوم الشريعة تسمَّى "دار العلم"، وذلك وفق منهاج دراسيّ يتبنّاه ذلك الشيخ حسب رؤاه وتجاربه الشخصيّة[1].

وقد كان في كلّ قرية من قرى وادي مزاب معهد أو أكثر لتدريس العلوم الشرعيّة، ومن المعاهد القائمة أوائل القرن العشرين: معهدَا الشيخ اطفيّش[2]، والحاج صالح لَعْلِي[3] في بني يزقن، ومعهدَا الشيخ إبراهيم الأَبْرِيكِي[4]، والحاج عمر بن يحيى[5] في القرارة[6].

---

= ص166-167. دبوز: المصدر السابق، 1/ 213. قاسم: النهضة الإصلاحية، ص110-111.

(1) ينظر: قاسم: المرجع نفسه، ص114.

(2) امحَمَّد بن يوسف اطفيَّش"قطب الأيمة" (1237هـ/ 1821م - 1332هـ/ 1914م): أشهر عالم إباضيٍّ بالمغرب في العصر الحديث، وهو من بني يسجن، أخذ مبادئ العلوم على يد أخيه الأكبر: إبراهيم، والشيخ سعيد بن يوسف وينتن. نشأ عصاميًّا، عرف بالذكاء والجدّ في طلب العلم. بلغ درجة الاجتهاد المطلق في كهولته. أنشأ معهدا للتدريس، تخرّج منه علماء ومصلحون ومجاهدون منهم: أبو إسحاق إبراهيم اطفيَّش، إبراهيم أبو اليقظان، صالح بن عمر لَعْلِي، سليمان باشا الباروني، أحمد الرفاعي. ترك تراثا علميا ضخما ما بين كِتَاب ورسالة، شملت مختلف فروع المعرفة، في المنقول والمعقول، منها: «تيسير التفسير»، «جامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل»، ومن أكبر مؤلفاته: «شرح كِتَاب النيل وشفاء العليل»: هو موسوعة فِقهيَّة جامعة لآراء المذاهب الإسلاَمِيَّة. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 399).

(3) صالح بن عمر لَعْلِي (1287هـ/ 1870م- 1347هـ/ 1928م): من أشهر علماء وادي مزاب، وإليه انتهت الرياسة العلمية بعد وفاة القطب، من أهم مشايخه: الشيخ امحمَّد بن سليمان ابن ادريسو، الشيخ محمّد ازبار، الشيخ اطفيَّش. أنشأ معهدًا له عام 1307هـ/ 1889م، كما تولَّى التدريس في دار «إبرْوانْ» بمسجد بني يسجن، أسندت إليه مشيخة العزَّابة عام 1336هـ/ 1917م. ترك مؤلفات كثيرة منها: «القول الوجيز في كلام الله العزيز» في التفسير، لم يكمله، «مراقي العوام إلى معرفة مبادئ الإسلام»، «رسالة الصوم والإفطار»، «البراهين القاصفة لتمويهات متَّبعي الفلاسفة»، وله شروح وحواش على بعض أمّهات كتب الإباضية. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 230).

(4) إبراهيم بن عيسى الأَبْرِيكِي (1273هـ/ 1857م - 1329هـ/ 1911م): من علماء بلدة القرارة، تعلَّم بالجلفة واستظهر فيها القرآن، ثمَّ انتقل إلى معهد الحاج محمَّد بن الحاج قاسم الشيخ بلحاج في القرارة؛ وبعده ارتقى للدراسة في معهد قطب الأيمة الشيخ اطفيّش ببني يسجن. فتح معهدًا للتدريس، وتخرَّج على يديه الجيل الأوَّل للإصلاح في القرارة، منهم: إبراهيم بيّوض، وقاسم بن عيسى الشيخ بلحاج، وإبراهيم أبو اليقظان. تحمّل أمانة الوعظ بمسجد القرارة، وحارب مظاهر الفساد والتخلّف. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 26).

(5) الحاج عمر بن يحي ويرّو المليكي، نور القلب (1275هـ/ 1858م - 1339هـ/ 1921م): ولد بالقرارة، وتلقَّى تعليمه الأوَّل بها، استظهر القرآن، والتحق بدار التلاميذ، ثُمَّ انقطع إلى التِّجارة في مدينة خنشلة، لكنه لم ينسجم مع العمل التِّجاريِّ، فعاد إلى حلق الدرس على يد الشيخ بابكر في غرداية، ثُمَّ في معهد القطب الشيخ اطفيَّش ببني يسجن، ومنها إلى القرارة مسقط رأسه ففتح دارا للعلم بها، وتولَّى الوعظ بالمسجد، وآلت إليه مشيخة البلدة. تخرَّج على يديه أفواج من العلماء منهم: الشيخ أبو اليقظان إبراهيم، الشيخ بيُّوض إبراهيم.(ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 315).

(6) من قرى وادي مزاب السبع، أنشئت حوالي 1040هـ/ 1631م، تقع في الشمال الشرقي لولاية غرداية على بعد تسعين كلم. (الحاج سعيد: تاريخ بني مزاب، ص77).

أمّا العلوم المُدرَّسة في هذه المعاهد فتشمل مختلف فنون الشريعة واللغة العربيّة، مع التركيز على تدريس أصول المذهب الإباضيّ عقيدة وفقها وتاريخا. ويتخرّج من هذه المعاهد طلبة راسخون في هذه العلوم، يكونون خلَفًا لمشايخهم في أداء مهامّهم العلميّة والاجتماعيّة المنوطة بهم[1].

وقد كانت هذه المعاهد تمثّل مركز إشعاع علميّ في مجتمعات الإباضيّة بوادي مزاب، ومصدرا لتخريج الدعاة والعلماء، الذين يتولّون زمام القيادة الروحيّة والفكريّة في المجتمع، ويتحمّلون أداء أمانة الدعوة، ومواصلة رسالة التربية والتعليم.

هذا، وبالرغم من وجود هذا الحراك العلميّ، والنشاط الثقافيّ في المجتمع المزابيّ؛ فإنّه لم يكن كافيا لرفع المستوى العامّ من الثقافة والتعليم؛ ذلك أنّ غالبية الأفراد لا يتجاوزون مرحلة الكتّاب إلاّ قليلا، بل كانوا يُفصَلون عن الدراسة في سنّ مبكّرة، ويُجبَرون ـ من قِبَل أوليائهم ـ على العمل والكسب؛ نظرا لقساوة ظروف المعيشة عند بعض، وطلبًا للثروة والمال عند آخرين[2].

وقد سعى الشّيخ بيّوض إلى معالجة هذه الظاهرة؛ حيث كان ينبّه الأمّة إلى خطرها في خطاباته العامّة، حتّى اعتبر ذلك من أعظم المصائب التي ابتليت بها الأمّة[3]، وفي هذا يقول: «إذا رأينا في تلميذ نجابة يجب أن نطيل زمن دراسته إلى أن يبلغ الغاية القصوى في العلم(...)، لقد قُطِع عن التعلّم كثير من نجبائنا النبغاء، فحُرِموا وحُرِمت أمّتهم من النبوغ القويّ الذي أودعه الله فيهم، فبعضهم قطع لحاجة أهله وفقرهم، وبعضهم لشره أهله وشغفهم بكثرة الأموال»[4].

كما يلاحظ انكفاف التعليم عن الطرق الحديثة، ومحافظته على النمط القديم الموروث، وعدم مسايرته للتطوّر الحاصل في ذلك مناهج وأساليب ووسائل، ويرى الشيخ عَدُّون[5] أنّه بالرغم من إفادة

(1) ينظر: بيوض: تقرير عن التعليم العربي، ص420.

(2) ينظر: دبوز، محمد علي: نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ط.1، المطبعة العربية، الجزائر، 1389هـ-1969م، 3/ 215. أعلام الإصلاح في الجزائر، ط.1، دار البعث، قسنطينة، 1403هـ-1982م، 5/ 28-30.

(3) دبوز: أعلام الإصلاح في الجزائر، ط.1، دار البعث، قسنطينة، 1400هـ-1980م، 4/ 127.
وقد كتب الشيخ في هذا الموضوع مقالا ضافيا تحت عنوان: «واجب الآباء نحو الأبناء» حلقة:3، ونشره في جريدة «وادي ميزاب» للشيخ أبي اليقظان، عدد: 21، تاريخ: 22 شعبان 1345هـ/ 25 فيفري 1927م، ص1-2.

(4) المصدر نفسه، 4/ 107.

(5) سعيد بن بالحاج شريفي، الشيخ عدون (1319هـ/ 1902م - 1425هـ/ 2004م): من أعلام الإصلاح بوادي مزاب، ولد بالقرارة، وزاول تعليمه الابتدائي فيها، اضطرته ظروف المعيشة للسفر إلى مدينة باتنة للعمل في التجارة، ثم عاد إلى القرارة والتحق بمعهد الشيخ الحاج عمر بن يحيى، من أعماله: تأسيس معهد الحياة، إدارة صحافة أبي اليقظان، تأسيس =

الأسلوب القديم الطالبَ من حيث حفظ المعلومات وتخزينها، غير أنّه «لا يكسبه في الغالب ملكة في الفهم والتفكير، ولا اتّساعا في المدارك والأفق العلمي، ولا انطلاقا وتفتّقا في اللسان»[1]. وهذا الذي يمكن أن نفسّر به تخرّج نمط من الفقهاء لهم باع طويل في حفظ الأحكام، وترديد الأقوال، لكن دون أن يتجاوزوا ذلك إلى النقد والتجديد، والاجتهاد الحرّ في المسائل والنوازل؛ لكن دون أن نعمّم هذا الحكم، فقد وُجِد من العلماء من خرج عن هذه النمطيّة، وتحرّر من قيود التقليد.

وإزاء هذا الوضع قامت دعوات من بعض العلماء[2] إلى تجديد نمط التعليم وتحديث أساليبه، وعدم الجمود على الطرق القديمة والأساليب التقليديّة، وهذا تأثّرا بما وصل إليه التعليم على مستوى العالم الإسلاميّ كتونس ومصر[3].

### ج. الوضع الفكري العامّ:

لقد ألقى التخلّف الفكريّ بظلاله على العقائد والأفكار من جهة أخرى، واستشرت في أوساط المجتمع بعض المظاهر الخاطئة في التديّن، منها انتشار بعض البدع والخرافات المتعلّقة بالقبور، كالتبرّك والتقديس والتوسّل[4].

ويصف الأستاذ القَرَادِي[5] الحالة الفكريّة العامّة للمجتمع المزابي بقوله: «كان الشعب الذي نشأ فيه

=

جمعية الحياة وجمعية قدماء التلاميذ، تأسيس جمعية التراث. عين رئيسا لحلقة العزابة بعد وفاة الشيخ بيّوض، كما ترأّس مجلس عمي سعيد سنة 1989م إلى يوم وفاته. من آثاره: كتاب «معهد الحياة، نشأته وتطوره»، مجموعة من المقالات المنشورة في جريدة الشباب، وجرائد الشيخ أبي اليقظان. (ينظر: مصطفى باجو: الشيخ عدون، ص3).

(1) شريفي سعيد: معهد الحياة نشأته وتطوره، ط.2، نشر جمعية الحياة وجمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1430هـ-2009م، ص58.
وهو الذي ذكره أيضا الدكتور أبو القاسم سعد الله واصفا حالة التعليم القرآني في الجزائر بوجه عام، فمن الجوانب المنتقدة عنده على هذا النمط من التعليم إبان الاحتلال الفرنسي وقبله: الاكتفاء بالحفظ، جمود الذهن، الكسل العقلي. ينظر: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ط.6، دار البصائر الجزائر، 2009م، 3/ 56.

(2) من أوائل من دعا إلى تطوير التعليم بوادي مزاب: الشيخ أبو إسحاق إبراهيم اطفيش من بني يزقن (1886م-1965م)، والشيخ إبراهيم أبو اليقظان من القرارة (1888م-1973م)، وألّف الأول في ذلك كتاب: «الدعاية إلى سبيل المؤمنين»، وألّف الثاني أيضا كتاب: «إرشاد الحائرين». ثم التحق بهما الشيخ بيوض والشيخ عدُّون وغيرهما.

(3) ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 9-10. بكلي: مسيرة الإصلاح، ص167.

(4) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 213. دبوز: أعلام الإصلاح، 5/ 58. وقد أفاض الشّيخ بيّوض الحديث في هذه المظاهر عند تفسير سورة لقمان. ينظر: في رحاب القرآن، 11/ 172-174، 207-248.

(5) إبراهيم بن يحي الحاج أيوب، القرادي (1923م - 1409هـ/ 1989م): من عزابة مدينة العطف، ومن روّاد الحركة الإصلاحية، درس بمعهد الحياة، فتضلّع في علوم الشريعة والأدب. أدار المطبعة العربية، وساهم في تحرير مجلّة «الفكر =

أستاذنا[1] في مجموعه أمّيّا، لا يتعلّم أبناؤه إلاّ سورا من القرآن في المحاضر المتّصلة بالمساجد، ولكن هذا الشعب كان إلى ذلك متديّنا حقّا[2]، وملتزما بالأوامر والنواهي، غير أنّه فهم الإسلام فهما سطحيّا وغير سليم في كثير من الأوقات»[3].

ونتيجة لهذا التأزّم الثقافيّ والفكريّ في الجزائر عموما وفي وادي مزاب على الخصوص سعى ثلّة من العلماء إلى إصلاح الأوضاع، ونقد الأفكار، وتقويم المناهج؛ من ذلك جهود الشيخ عبد الحميد ابن باديس[4] ومن معه من علماء الجزائر تحت إطار جمعيّة العلماء المسلمين، وتزامن مع هذا قيام نهضة إصلاحيّة في وادي مزاب، والقرارة على الخصوص على يد الشّيخ بيّوض والشيخ أبي اليقظان وغيرهما من الأعلام.

أمّا على صعيد العالم الإسلامي فقد شهد حراكا ثقافيّا بارزا ـ خاصّة في مصر ـ؛ حيث قامت فيها الحركة الإصلاحيّة على يد جمال الدين الأفغاني، ثمّ تزعّمها من بعده تلميذه محمّد عبده، وكان لها الأثر البالغ في النهضة الإصلاحيّة بوادي مزاب[5].

## ثانيا: الجانب السياسيّ:

عاش الشّيخ بيّوض حقبتين متباينتين من تاريخ الجزائر السياسي؛ تتمثّل الحقبة الأولى في احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830م، ولوادي مزاب سنة 1882م، وتمتدّ إلى سنة 1962م. فيما تتميّز الحقبة الثانية باستعادة الجزائر لحرّيّتها وسيادتها الوطنية بتحقّق الاستقلال في جويلية 1962م.

---

=

الإسلامي». كان من مؤسّسي المجلس البلدي الثوري بالعطف، له آثار منها مقالاته العديدة، وأشعاره القيمة، ونشر بعضها في كتاب: «الشيخ القرادي، حياته وآثاره». توفي بالمدينة المنوَّرة، ودفن في البقيع. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 34).

(1) يقصد به أستاذه الشيخ بيوض رحمه الله.

(2) هذا في مجموعه، لكن لا يمنع وجود انفلات أخلاقي لدى بعض الأفراد، وهذه طبيعة أيّ مجتمع مهما كان متدينا.

(3) في رحاب القرآن الإمام الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض(مهرجان ختم التفسير والتأبين)، إعداد: محمد ناصر، نشر جمعية التراث، العطف-غرداية، 1989م، ص140.

(4) عبد الحميد بن محمد المصطفى بن باديس (1308هـ/ 1889م- 1359هـ/ 1940م): ولد بقسنطينة، درس بمسقط رأسه، ثمّ التحق بجامع الزيتونة بتونس، أحد زعماء الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث، أسّس جمعية العلماء المسلمين وترأسها إلى يوم وفاته، أصدر عدّة صحف عربية جاهد بها الاستعمار الفرنسي، منها: «المنتقد»، «الشهاب»، «الشريعة»، «الصراط»، من آثاره: «مجالس التذكير» في التفسير، «العقائد الإسلامية». (ينظر: نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص28).

(5) ينظر: قاسم: النهضة الإصلاحية، ص268 وما بعدها.

أما في عهد الاحتلال الفرنسي، فقد عاش وادي مزاب تحت نيران الحكم العسكريّ، الذي يصفه الشيخ عبد الرحمن بَكَلِّي[1] بقوله: «حُكْمٌ، بَيْد أنّه وحشيّ فظيع، وبغْي، لكنّه فظّ غليظ، وظلم إلاّ أنّه فوضى غير مهذّب الحواشي، تتبرّأ منه العدالة السماويّة، ويستعيذ من قساوته قانون الإنسانيّة. إنّه الوباء الذي أصاب وطن ميزاب، فأزال معنوياته، وأتلف خصائصه، وسمّم دماءه، وفسخ أخلاقه، واستنزف قواه، واستلّ الشهامة من نفسه، والشجاعة من قلبه، وفرّقه شيعا، وجعل بأس سكّانه بينهم شديدا»[2].

وقد كانت الإدارة العسكرية تُعيِّن في كلّ قرية من قرى الوادي قائدا من الأهالي، يتولّى رعاية مصالحها، وتنفيذ سياستها، غير أنّ علاقة أعيان البلدة ورجال العزّابة بهذا القائد كانت تشهد حالة مدّ وجزر، وتوافق وتخالف. ففي القرارة مثلا شهدت في بعض الفترات صراعا بين العزّابة والأعيان وبين القيّاد[3]؛ نظرا لتواطؤ هؤلاء أحيانا مع أصحاب الفساد، وتمالئهم على الظلم والطغيان، خاصّة ضدّ المعارضين لسياستهم الداعمة للمخطّطات الاستعماريّة[4].

هذا، وظلّ وادي مزاب ـ ومنها القرارة ـ تحت سلطة الحكم العسكري إلى سنة 1947م، حيث صار الحكم مدنيّا على غرار مدن الشمال، غير أنّ المنطقة دخلت في طورٍ جديد من الصراع مع الاستعمار، ومجابهة مخطّطاته؛ منها تدبيره مؤامرة فصل الصحراء عن الشمال، نظرا لما تتميّز به المنطقة من خصائص جيوسياسية، بيد أنّ هذه المحاولات أُجهِضت، وتحطّمت إرادة الاستعمار أمام صلابة وحدة أهالي الجنوب[5].

(1) عبد الرحمن بن عمر بَكَلِّي، "البكري" (1319هـ/ 1901م - 1406هـ/ 1986م): من أقطاب الحركة الإصلاحية بميزاب، درس علوم اللغة والشريعة على يد عمِّه الحاج عمر، والشيخ يوسف حمّو عليّ. التحق بالبعثة الميزابية بتونس، ودرس في جامع الزيتونة. كان عضواً في لجنة صياغة قانون جمعية العلماء المسلمين، وشارك في تأسيس جمعية النهضة بالعطف، وجمعية الفتح ببريان، وفيها أدار النشاط التربوي والإصلاحي. تولّى رئاسة مجلس عمِّي سعيد. من أعماله المطبوعة: تحقيق «كتاب النيل»، له كتاب «فتاوى البكري»، وله تراث أدبي لا يزال أغلبه مخطوطا. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 253).

(2) بكلي: مسيرة الإصلاح، ص28.

(3) القياد كلمة عربية غير فصيحة، مفردها قائد، لكن شاع استعمالها في عرف الناس على تلك الصيغة.

(4) ينظر: دبوز: نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ط.1، المطبعة العربية، الجزائر، 1391هـ-1971م، 2/ 187-190. من الأحداث التي تنمّ عن هذا الصراع، ما وقع في القرارة سنة 1324هـ/ 1906م، حيث ارتكب القائد في ذلك العهد موبقات في عرسه، فتبّرأ منه العزابة، وانتقاما لنفسه طلب من الحاكم العسكري في غرداية نفي العزابة إلى سجن (تعظميت) بالأغواط، وفرض الأعمال الشاقّة عليهم، فنفذت الإدارة الاستعمارية طلبه. كما اعتقلت أيضا جماعة من العزابة لإعلان برائتهم من القائد نفسه لفتحه دارا للبغاء والفساد في المدينة. (ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 2/ 194-205).

(5) ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 104-105. النوري، حمو عيسى: دور الميزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، دار =

وفي شهر نوفمبر 1954م اندلعت الثورة الجزائرية ضدّ الاستعمار الفرنسي، وتُوِّج هذا النضال بمنح فرنسا الاستقلال للجزائر في جويلية 1962م، ودخلت البلاد بهذا في عهد سياسيّ جديد عاش فيه الشّيخ بيّوض قرابة عشرين سنة.

بهذا، يمكن القول إنّ الشّيخ بيّوض كان مخضرما بين حقبتَيْ الاستعمار والاستقلال؛ حيث كان لكلّ فترة خصائصها، ولكلّ واقع متغيّراته ومؤثّراته، ولا شكّ أنّ هذا التنوّع والاختلاف في الطابع السياسيّ سيكون له الأثر في تكوين شخصيّته، وبناء فكره.

## ثالثا: الجانب الاجتماعيّ:

يتكوّن سكّان وادي مزاب ـ ومنها القرارة ـ من مزيج من القبائل البربريّة والعربيّة، حيث يمثّل المزابيّون غالبيّة سكّان المنطقة، ويعتنقون المذهب الإباضيّ[1]، وتتجاور معهم قبائل أخرى تنتمي إلى المذهب المالكي، هذا مع وجود طائفة من اليهود قَدِمت إلى الوادي خلال القرن التاسع الهجري[2].

كما تميّزت كلّ تركيبة سكانيّة عن غيرها في أعرافها وعادتها وتقاليدها، وتخصّصت كلّ منها في أنشطة اقتصاديّة معيّنة[3]، مكّن هذا التنوّع من إيجاد فرصٍ للتعاون، وتبادلٍ للمنافع بين أهل المنطقة؛ إلاّ أنّ هذا لم يمنع حدوث بعض النزاعات الطائفيّة بين القبائل، والتي كان لها أسبابها ودوافعها؛ بيْد أنّ للجهل والتخلّف الفكري الذي شهدته المنطقة دورا بالغا في إذكاء هذه الفتن، وهذا دون أن نُغفِل دور الاستعمار الفرنسيّ في ذلك، مستعملا سياسته «فَرِّق تَسُدْ»[4].

ولإخماد نار العداوة والبغضاء بين القبائل، بذلت الحركة الإصلاحيّة بوادي مزاب مساعي حثيثة لبثّ روح الوحدة والتسامح بين أتباع المذهبين، برفع مستوى الوعي بينهم، وعلاج داء التعصّب المذهبيّ، وإيجاد سبلٍ للتعاون من أجل المصلحة المشتركة، وتوجيه الجهود ضدّ العدوّ الواحد.

---

= البعث، قسنطينة، د.ت، 2/ 279-300. الحاج سعيد يوسف: تاريخ بني مزاب، ط.2، المطبعة العربية، غرداية، 1427هـ-2006م، ص294-299.

(1) ينظر: النوري، حمو عيسى: نبذة من حياة الميزابيين الدينية والسياسية والعلمية من سنة 1505م إلى 1962م، دار البعث، قسنطينة، د.ت، 1/ 56. الحاج سعيد: تاريخ بني مزاب، ص22-23.

(2) ينظر: النوري: المرجع نفسه، 1/ 122-133. الحاج سعيد: المرجع نفسه، ص73-78.

(3) ينظر: قاسم: النهضة الإصلاحية، ص59-60.

(4) ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 1/ 23-24. قاسم: المرجع نفسه، ص68-69.

وقد قام الشّيخ بيّوض بأدوار بارزة في هذا المجال[1]، والتي بها يمْكن تفسير نزوع توجّهه الفكريّ عموما والفقهي خصوصا إلى تضييق شقّة الخلاف بين المذهبين، وتسامحه في الفروع الفقهيّة الخلافيّة، واتّجاهه صوب الوحدة الإسلاميّة، بإبرازه لنقاط الاتّفاق ومواطن الوفاق.

أمّا ما يخصّ النظام الاجتماعيّ بإباضيّة مزاب فيتمثّل في نظام العزّابة، وما تؤازره من هيئات عرفيّة أخرى كالعشيرة[2]، ومجلس الأعيان[3]، وغيرهما[4]؛ حيث تسهر هذه الهيئات على تسيير أمور المجتمع أفرادا وجماعات، وضبط النظام العامّ فيه، تحقيقا لمبدإ التكافل الاجتماعيّ، وحفاظا على تماسك الأفراد، واتّحادهم أمام عوادي الزمان.

غير أنّه لم يمنع هذا الضبط الاجتماعيّ الذي تميّز به وادي مزاب من وجود بعض مظاهر الخروج عن الطاعة، بانزلاق بعض الأفراد في حمأة الفساد الخلقيّ، خاصّة خلال عهد الاستعمار؛ حيث تفيدنا بعض النصوص التاريخيّة خلال ذلك العهد بوجود حالات من الانفلات الأخلاقيّ، والانحراف السلوكيّ في المجتمع، مع محاولة أعيان البلدة ورجالها المصلحين محاربةَ هذا الفساد، واستئصال منابعه[5]. ونجد الشّيخ بيّوض يروي لتلميذه محمّد علي دبّوز[6] فصول جهاد رجال القرارة لغلق دور البغاء المتواجدة في البلدة،

(1) قام الشّيخ بيّوض في بدايات حركته الإصلاحية بزيارات ميدانية إلى أماكن تواجد المالكية وإلقاء دروس في مساجدهم، وفي مناسبات اجتماعية. ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 4/ 159.

(2) العشيرة مجموعة من الأسر تربط بينها أواصر القرابة وعلاقة الرحم، وهو نظام اجتماعي يقصد به حفظ تماسك الأسر والعائلات، من مهامّه: رعاية حقوق الفئات الضعيفة كاليتامى والأرامل، ضبط سلوك الأفراد، التكفّل ببعض شؤونهم الاجتماعية كالزواج، والميراث، والزكاة، وغير ذلك. (ينظر: علي يحيى معمر: الإباضية في موكب التاريخ- الإباضية في الجزائر، 2/ 556).

(3) مجلس قيادي تنفيذي موسَّع، يضمّ ممثلي العشائر، وممثلي المحاضر ووجهاء الناس بمدن وادي مزاب، يعنى بالشؤون العامة للمدينة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. (مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، 2/ 757).

(4) للتعرّف على هياكل هذا النظام وأدواره في المجتمع ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 1/ 192-244. اسماوي: العزابة، حل2/ 451-539.

(5) ينظر: بيوض: تقرير التعليم العربي، ص422.

(6) محمّد بن عليّ دبوز (1337هـ/ 1919م - 1402هـ/ 1981م): أديب مؤرّخ، ولد ببريان، وتلقّى تعليمه الابتدائي على يد صالح بن يوسف ابسيس. انتقل إلى القرارة ليزاول دراسته الثانوية بمعهد الحياة، على يد: الشيخ بيوض، والشيخ عدون، وغيرهما. درس بجامع الزيتونة بتونس، ثم انتقل إلى القاهرة حيث رابط بدار الكتب المصرية قارئا، والتحق بجامعة القاهرة مستمعا، تخصّص في دراسة التاريخ، والأدب، وعلم النفس. بعد ذلك عاد إلى معهد الحياة معلّما، وأسهم بدور كبير في تطوير برامج الدراسة بالمعهد. من مؤلفاته: «تاريخ المغرب الكبير»، «نهضة الجزائر الحديثة»، «أعلام الإصلاح في الجزائر». توفي ببريان يوم 16 محرَّم 1402هـ/ 13 نوفمبر 1981م. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 387).

وما أحدثت من مظاهر الفساد فيها[1].

كما لا يخفى ما للمدنّية الغربيّة التي حملها الاستعمار الفرنسي معه من أثر في شيوع بعض مظاهر التفسّخ وعدم الالتزام، سواء أكان في المظهر أم المخبر، وفي هذا يقول الشّيخ بيّوض: «انسلخ كثير من شبابنا من دينه وجنسيّته وعاداته الصالحة، مظهرهم الخارجيّ إفرنجي، وتحت ثيابهم العار، ونفوس دنسة يعشش فيها الشيطان»[2].

غير أنّ هذه الحالة الأخلاقيّة لم تنفكّ عن المجتمع بمجرّد خروج الاستعمار من الجزائر، بل ظلّت كذلك، وربمّا كانت أوسع انتشارا، نظرا لانفتاح المجتمع على العالم الخارجيّ أكثر، وظهور التيّارات المناهضة للإسلام، المعادية لمبادئه كالشيوعيّة الإلحاديّة.

ونكتشف هذا التأثّر من خلال دروس التفسير للشيخ بيّوض، خلال العقد السادس والسابع من القرن العشرين؛ حيث شنّ حربا شعواء ضدّ هذه الأفكار في كثير من المناسبات، من ذلك قوله: «ولقد أصبحت أخلاق الشباب كأخلاق البنات، وكأنّهم ليسوا رجالاً، وهذا هو الانحلال الخلقيّ، والإباحيّة والميوعة، والتقليد الأعمى للغرب في مساوئه ورذائله، والسير معه في عيوبه ونقائصه، ونبذ محاسن ديننا وتقاليدنا الشرعيّة بدعوى التجديد والإبداع»[3]، وصدّا لهذا التيّار يقول الشيخ ناصحا الشباب: «فحافِظْ أيّها الشابّ المسلم على تقاليدك، وعلى لباسك وهيئتك ولحيتك؛ لأنّه تقليد شريف، وليس عنصر اللباس يدخل في الدين، بطريقة مباشرة، ولكنّه سياج حصين، يمنعك من الذهاب إلى أماكن المعصية»[4].

إذن، فعادات المجتمع وأنماطه السلوكيّة أصبحت عرضة للتبدّل والإهمال من قِبَل أبنائه؛ لذلك حاول الشّيخ بيّوض من خلال منابر الوعظ والإرشاد وضع سياج محْكَم على هذه الأعراف، ومحاولة إقناع أفراد المجتمع بأصالتها الشرعيّة، وأبعادها المقاصديّة، وجدواها التربويّة والاجتماعيّة[5].

(1) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 4/ 82-85.

(2) دبوز: المصدر نفسه، 4/ 85. وهو خطاب مرتجل ألقاه الشيخ بيوض في لقاء لأنصار حركته الإصلاحية بغرداية، ويظهر فيه نوع مبالغة في الوصف والله أعلم.

(3) في رحاب القرآن، 3/ 134.

(4) المصدر نفسه.

(5) ينظر: المصدر نفسه، 3/ 135 وما بعدها.

وهذا الذي يمكن أن نفسّر به اهتمام الشيخ بالبعد المقاصديّ للأحكام، وفلسفة التشريع من جهة، ومن جهة أخرى تمسّكه ببعض العادات والأعراف كـ «ثْـنُوبَا»، وحفل الزيارة، ومجالس الذكر الجماعي، وغير ذلك، لما يرى ما لها من الأثر في الحفاظ على وحدة المجتمع وتماسكه أمام التيارات الفكرية العاتية. وفي هذا يقول: «ويجرّنا الحديث أيضا إلى ما يدعو إليه =

=

البعض وبدعوى التجديد دائما: إلى متى ونحن هكذا، وما هذا التعليم الديني، وهذه الكتاتيب، وهذا التمر الذي يوزّع على التلاميذ، وهذا الحبس والأوقاف، وهذه المقابر والختمات في ليالي الجمع وغيرها من المناسبات، يجب التجديد والإبداع، والإتيان بشيء عصري؟ ولكن يا هؤلاء الذين تقولون هذا الكلام، إنّه لم يأتنا أحد بطريق أفضل وأحسن وأضمن لنجاحنا من طريقنا هذا، على أنه إذا جاءنا أحد بشيء أحسن فإنّنا نتقبّله على أن لا يمسّ الجوهر الذي عندنا والسياج الذي يحوط به». المصدر نفسه، 3/ 134-135.

# المبحث الأول: حياته الشخصيّة ومكانته العلميّة

## المطلب الأول: نشأته وتعلّمه:

### أوّلا: ولادته ووفاته:

هو إبراهيم بن عمر بن بابه بن إبراهيم بيّوض، ولد يوم 12 ذو الحجة 1316هـ الموافق لـ 22 أفريل 1899م بالقرارة[1]، وأمّه هي عائشة بنت كاسي بن بهون، سليلة دار الحكم والرئاسة[2].

أمّا وفاته فكانت يوم الأربعاء 8 ربيع الأول 1401هـ الموافق لـ 14 جانفي 1981م، عن عمر يناهز 82 سنة. وفي صبيحة يوم الجمعة 10 ربيع الأول شيّع جثمانه في موكب حاشد خاشع وجنازة مهيبة، حضرها جمهور كبير من العلماء ونخبة من مسؤولي الدولة[3].

### ثانيا: مراحل تعلّمه:

انتقل إبراهيم بيّوض بين مختلف مراحل التعلّم، من الابتدائيّ إلى الثانويّ، وأوّل محطّة له في مشوار التعلّم هي دخوله كتّاب الشيخ محمّد بن الحاج يوسف العطفي[4]، لمّا بلغ ستّ سنوات؛ حيث حفظ فيه قسطا من القرآن الكريم، وتعلّم مبادئ الكتابة والقراءة، كما أخذ نصيبا من العقيدة الإسلاميّة، وكان معتمدهم على عقيدة الشيخ إسماعيل الجِيطَالِيّ[5]، هذا مع التنويه بالتربية الخلقيّة التي كانت موضع اهتمام

(1) ينظر: أبو اليقظان، إبراهيم بن عيسى: ملحق سير الشماخي(مخ)، مكتبة الشيخ أبي اليقظان، القرارة، 2/ 405. دبوز، محمد علي: أعلام الإصلاح في الجزائر، ط.1، مطبعة البعث، قسنطينة-الجزائر، 1394هـ-1974م، 1/ 83، 153.

(2) ينظر: دبوز: المصدر نفسه، 1/ 130-131.

(3) ينظر: ناصر، محمد صالح: الشّيخ بيّوض مصلحا وزعيما، مكتبة الريام، الجزائر، د.ت، ص56.

(4) هو الشيخ محمد بن الحاج يوسف، أصله من مدينة العطف (تاجنينت)، هاجر مع أبيه إلى القرارة سنة 1311هـ/ 1894هـ، حفظ القرآن الكريم في سنّ مبكّرة، ولما رأى والده حفظه المتقن للقرآن، وحبه للتعليم سبّله لذلك، وكفاه أمور المعيشة، وكان كتّابه في القرارة من أحسن الكتاتيب في النظام والإتقان والتربية. توفي حوالي 1327هـ/ 1909م. (ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 77-81، 95).

(5) إسماعيل بن موسى الجيطالي أبو طاهر (ت: 750هـ/ 1349م): ولد بجبل نفوسة، ونشأ بمدينة جيطال. أخذ العلم عن أبي موسى بن عيسى الطرميسي، اشتهر بحافظته القوية، فكان شيخاً حافظاً، عالماً، عاملاً، وكان يتنقَّل بين القرى والمدن، آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر. وفي جزيرة جربة اشتغل بالتدريس والتأليف. لقِّب بـ"فيلسوف الإسلام". يمتاز في كتاباته بأسلوب رفيع، ومنهج رصين، ويوصف أدبه بالسهل الممتَنع. من مصنفاته: «قناطر الخيرات»، «قواعد الإسلام»، «شرح نونية أبي نصر في أصول الدين». (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 58).

شيخ الكتّاب وعنايته، وذلك بغرسها في قلوب تلاميذه قولا وعملا[1].

مكث الشّيخ بيّوض في الكتّاب مدّة عامين ونصف[2]، ثم انتقل إلى معهد الشيخ إبراهيم الأَبْرِيكِي سنة 1326هـ/1908م[3]، ويمكن اعتبار هذه الفترة بمثابة المرحلة المتوسّطة أو الإعدادية؛ حيث تفتّقت فيها مواهب الفتى إبراهيم، وحظي بعناية متميّزة من شيخه، لمّا تفرّس فيه علامات النجابة، وسمات التفوّق[4].

كان تكوين الشّيخ بيّوض في هذا المعهد متنوّعا، بين علوم الشريعة واللغة العربيّة والتاريخ الإسلاميّ، وكذا الحساب والميراث[5]. كما قد أتمّ الشيخ في هذه المرحلة حفظ القرآن الكريم، واستظهره كاملا في أوّل ذي الحجّة 1329هـ/نوفمبر 1911م[6].

تعتبر هذه المرحلة القاعدة الأساس للتكوين العلميّ عند الشّيخ بيّوض، وفي هذا يقول: «وهذه الفترة في معهد الشيخ الابريكي هي التي زوّدتني بالعلم، وكوّنتني في كلّ شيء،(...) إنّ هذه المدّة في معهد شيخي الابريكي هي أهمّ فترات التعلّم والتكوّن في حياتي، فهي التي كوّنت عقلي وضميري، ومكّنتني من أصول الشريعة ومبادئها، والنحو، والتاريخ»[7].

أمّا العلوم والكتب التي درَسها في هذه الفترة فسيكون بيانها عند الحديث عن مكانته العلميّة، والفنون التي تكوّن فيها[8].

بعد وفاة الشيخ الابريكي خلفه في معهده الشيخ عبد الله بن إبراهيم أبو العلا[9]، ودرس عليه

(1) دبوز، محمد علي: أعلام الإصلاح في الجزائر، ط.1، مطبعة البعث، قسنطينة-الجزائر، 1396هـ-1976م، 2/ 84-86.
(2) المصدر نفسه، 2/ 94.
(3) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 97.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 117-119.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 98-100.
(6) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 125.
(7) المصدر نفسه، 2/ 120.
(8) ينظر: المطلب الثالث من هذا المبحث، ص55.
(9) عبد الله بن إبراهيم أبو العُلاَ (1300هـ/ 1882م - 1379هـ/ 1960م): ولد في القرارة، حفظ القرآن، وتتلمذ على يد الحاج علي بن حمو، والحاج إبراهيم الابريكي. كان ضمن البعثة الأولى إلى قطب الأيمة اطفيش ببني يسجن، وبزغ في علوم اللغة والشريعة. خلَف الابريكي بالمعهد، وخلَف الحاج عمر بن يحيى مدرِّساً بمسجد القرارة، ساند الشيخ بيوض في حركته الإصلاحية، وأدخله الاستعمار الفرنسي سجن الأغواط عدَّة مرَّات. كان شاعرا مقلاً ومُجيداً، ونظم في شتى فنون الشعر. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 266).

إبراهيم بيّوض نحو عامين، وبعدها توقّف شيخه عن التدريس وانتقل الطلبة ـ ومعهم إبراهيم ـ إلى معهد الشيخ الحاج عمر بن يحيى آخر سنة 1913م[1].

إنّ انتقال الشّيخ بيّوض إلى معهد الشيخ الحاج عمر يعدّ طورا جديدا من أطوار تعلّمه، ويمكن اعتبار هذه الفترة بمثابة المرحلة الثانويّة في التكوين العلميّ؛ ففيها ازدادت قدمه رسوخا في علوم الشريعة واللغة والأدب العربي، ودرَس كتبًا عالية في تلك العلوم، إضافة إلى المنطق، كما اهتمّ أيضا بحفظ المتون العلميّة[2].

ظلّ الشّيخ بيّوض في هذا المعهد طالبا قرابة سبع سنوات إلى وفاة شيخه سنة 1339هـ/1921م، وبعدها انتقل إلى مرحلة أخرى من التكوين وهي التدريس والأستاذيّة[3].

على أنّه يلاحظ أنّ انقطاع الشيخ عن مقاعد الدراسة كان في مرحلة مبكّرة نوعا ما؛ حيث لم ينتقل إلى المستوى العالي الذي يقابله المرحلة الجامعيّة في هذا العصر، كما أنّ الإطار المكانيّ لتكوينه كان ضيّقا، إذ لم يشدّ الرحال إلى حواضر العلم خارج القرارة، ـ كتونس مثلاـ، لإتمام التحصيل على يد أكابر العلماء كما كان حال أترابه وقتئذٍ.

مع العلم أنّه قد فُتحت أمامه الفرص لمواصلة درب التعلّم في جامع الزيتونة وذلك سنة 1918م، كما رغب والده في ذلك؛ لكنّ شيخه الحاج عمر أراد أن يستخلصه لنفسه، وأبى أن يغادر تلميذه إبراهيم معهده، وقال: «إذا غادر إبراهيم معهدي فإنّي أغلقه حتّى ألقى الله»[4].

ويصرّح الشّيخ بيّوض برغبته في مواصلة مشوار التحصيل العلمي إلى أبعد الحدود، لولا الظروف الاجتماعيّة التي حالت دون ذلك، حيث يقول: «لولا جهل الأمّة، وتفشّي الضلالة، وفقدان الرجال العاملين يوم شعرت بحاجة الأمّة إليّ، لمضيت قدُما في سبيل التعلّم والتحصيل إلى غاية بعيدة، لقد فُطِمت عن التعلّم قبل بلوغ الغاية القصوى التي أستطيع بلوغها، ولكن خلا الميدان من الرجال فدخلته قبل الأوان»[5].

(1) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 140-141.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 145-147. وينظر الكتب المدروسة في كلّ فنّ في المطلب الثالث من هذا المبحث.
(3) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 190-191.
(4) المصدر نفسه، 2/ 187-188.
(5) المصدر نفسه، 4/ 126.

إلاّ أنّ هذا لم يفتّ في عضد الشيخ، ولم يقطع طموحه العالي في التكوين والتحصيل، إذ اعتمد على نفسه، وشحذ همّته ليتّخذ العصاميّة مسلكا بديلا لبلوغ ذرى العلم[1].

## المطلب الثاني: عوامل نبوغه وتكوّن شخصيّته:

عُرِف الشّيخ بيّوض بمكانته العلميّة والاجتماعيّة، وبشخصيَّته القياديّة التي التفّتْ حولها الجماهير، وقادت المشروع الإصلاحي بوادي مزاب إلى مراحل متقدمّة، وخطَتْ به خطوات كبيرة، وإزاء هذه الشخصيّة الجذّابة يتساءل المرء عن العوامل التي صنعت هذا النبوغ، وأسهمت في تكوين هذه الذات؟؛ لذا حاولتُ في هذه الدراسة بيان أهمّ العوامل المؤثّرة في شخصيّة الشيخ، ولقد صنّفتها إلى ذاتية وأخرى موضوعية.

### أوّلا: العوامل الذاتية:

#### أ. صفاته النفسيّة:

تميّز الشّيخ بيّوض بشخصيّة قياديّة قويّة، تتجلّى في جملة من الصفات النفسيّة، والخصائص الذاتيّة التي أهّلته للريادة في مجتمعه، وقيادة مسيرة الإصلاح فيه، وتبوُّئِه مرتبة المشيخة والإمامة العلمية؛ على أنّه لا يمكن الإحاطة بهذه المؤهِّلات، ولا تفصيلها في هذه الدراسة المختصرة، ولكن حسبي بيان أهمّها، والتي تبرز فيها قوّة شخصيّته العلميّة والقياديّة.

#### 1- ذكاؤه المنطقي وبُعْد النظر:

يتمتّع الشيخ بذكاء قويّ ظهر منذ مراحله الأولى في الدراسة، وقد تفرّس فيه أشياخه ذلك، وشهدوا لقدراته العقليّة، حتّى قرّبوه من أنفسهم، وأوْلَوه عناية بالغة، واهتماما خاصّا[2]؛ وقد قال شيخه الاَبرِيكي يومًا لأمّه، لمّا عاتبته على تقديمه لإبراهيم بيّوض على ابنه: «إنّ إبراهيم هو العبقريّ وهو الأوْلى بالتقديم، وسيكون منه إذا أحياه الله خير عظيم للدين وللأمّة»[3].

كما قد لاحظ هذه الموهبةَ فيه شيخُه الحاج عمر بن يحيى؛ حيث أسند إليه مهمّة تدريس بعض

(1) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 188.
(2) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 114-117.
(3) المصدر نفسه، 2/ 118.

العلوم[1] في المعهد، ولمّا يتجاوزْ السادسة عشر من عمره، كما كان يُحضِره مجالسَه الخاصّة مع أعيان البلدة ومصلحيها، ويدْلي فيها الفتى إبراهيم برأيه حول شؤون الإصلاح، وفي هذا يقول: «وابتدأت أتدخّل شيئا فشيئا في مداولات الإصلاح منذ صغري، ثم أصبحت أشاركهم في الحديث، وأدلي برأيي في المفاوضات وأنا في الخامس عشرة من عمري(...)، وكان رحمه الله[2] إذا عرضت مشكلة في مجالس المداولة يطلب رأي اثنين: الشيخ الحاج بكير العنق[3] وأنا، وكان يقدّم رأينا على رأي الآخرين»[4].

وقد تجلّت هذه الموهبة في مواقفه السياسيّة المتعدّدة أيضا[5]، أبدى فيها قدرته على تحليل الأحداث والنفاذ في أعماقها[6]، ففي هذا النصّ تتجلّى حنكته السياسيّة، حيث يقول: «لو كنّا حصفاء حكماء لسلكنا مع المتحكّمين من ذوي السلطان سياسة المراوغة واللفّ والدوران، وأعمَلْنا موازين القسط من العقول الراجحة، فعرفنا خير الخيرين وشرّ الشرّين، ودفعنا الأثقل بالأخفّ، وقنعنا بالبعض إن تيقّنّا أنّ الكلّ ذاهب، فلا المقامة المطلقة العنيدة، ولا الاستسلام المطلق المخزي بمفيديْنا في سياستنا مع المتسلّط القويّ، لكنّ التبصّر وحسن التصرّف، والمرونة السياسيّة، وحسن استغلال الظروف والأشخاص والمناسبات هي أحكم سياسة للضعيف الأعزل مع القويّ المدجّج»[7].

**2- جودة الذاكرة:**

منّ الله تعالى على إبراهيم بحافظة قويّة، تمكّن بها من حفظ القرآن قبل سنّ البلوغ، كما حفظ جملة من

(1) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 148.

(2) أي شيخه الحاج عمر بن يحيى.

(3) بكير بن إبراهيم العنق (1285هـ/ 1868م - 1353هـ/ 1934م): من رجالات القرارة البارزين في ميدان الإصلاح، أخذ مبادئ العلم عن الحاج بكير بن الحاج قاسم، ثم الحاج عمر بن يحيى، والحاج محمَّد بن الحاج قاسم. انتقل إلى معهد القطب الشيخ اطفيش، فكان من أبرز تلاميذه. اشتغل بعد مرحلة التعلُّم بالتجارة في مدينة تبسّة، ثمّ التحق بحلقة العزّابة، له علاقة بعبد العزيز الثعالبي، والأمير خالد، وشكيب أرسلان. أسَّس رفقة عبَّاس بن حمانة أوَّل مدرسة عربية عصرية في الجزائر بتبسَّة، اشتهر بنضاله السياسي ضد الاستعمار الفرنسي حتى لقّب بـ«أسد القرارة»، دخل السجن سبع مرَّات، وأُرهق بغرامات ضخمة، إلاَّ أنَّه لم يتـوان. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 93).

(4) دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 153.

(5) ينظر: ناصر بوحجام، محمد: الشيخ بيوض والعمل السياسي، ط.1، المطبعة العربية، غرداية، 1412هـ-1991م، ص36-44، 62-84.

(6) ينظر: المرجع نفسه، ص32.

(7) دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 199-200.

المتون في مختلف العلوم: كالعقيدة والفقه واللغة وأصول الفقه[1]، وقد حفظ أيضا الكثير من الشعر العربيّ البليغ، ومن أحداث التاريخ الإسلاميّ[2]. مكّنه هذا الزاد المعرفيّ من ارتجال الخطب في المنابر لعدّة ساعات[3]، حتّى إنّ دروسه في تفسير القرآن كان يلقيها ارتجالا معتمدا على ما استوعبته ذاكرته أثناء مطالعته كتب التفسير[4].

**3- العصاميّة:**

تظهر هذه الميزة جليّا في أمرين هما:

**أوّلا**: اعتماده على نفسه في التكوين العلمي؛ حيث لم يبلغ الرتب العلميّة العليا، ولم يزاول تحصيله في حواضر العالم الإسلاميّ، وإنّما انكبّ على مدارسة كتب العلم في مختلف الفنون، معتمدا على مواهبه العقليّة وقواه الذاتيّة[5]. قال عنه تلميذه الأستاذ حَمُّو فخَّار[6]: «من خاصيّات أستاذنا أنّه كان أستاذ نفسه، ونسيج وحده، فما هو بخرّيج جامعة، ولا وليد دمشق ولا قاهرة، وإنما هو سليل الدأب والطموح(...) أعانه على ذلك عاطفة نحو العلم مشبوبة، وقريحة موهوبة»[7].

**ثانيا**: شغفه الكبير بالمطالعة، ونهمه الشديد في القراءة منذ سنّ مبكرة؛ فلم يكن يكتفي بما يدْرُسه في المعهد بين يدي مشايخه، بل كان يوسّع معارفه ويثقّف عقله، بانكبابه على الكتب في شتّى المجالات: في السياسة والاجتماع والتاريخ والأدب...، وكذا مواكبته لما يُنشَر في الدوريّات العربيّة[8]، فلم يكن له حدّ في ذلك، ولا غاية يتوقّف عندها[9]. يصرّح الشيخ بهذا الشغف وأثره في تكوين شخصيّته بقوله: «بدأت

(1) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 146.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 120-121، 147.
(3) ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 74. أعلام الإصلاح، 3/ 86.
(4) ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 74. جمعية التراث: في رحاب القرآن (المهرجان والتأبين)، ص75.
(5) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 140. ناصر بوحجّام، محمد: منهج الشّيخ بيّوض في الإصلاح والدعوة، ط.1، نشر: جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1429هـ-2008م ، ص78.
(6) حمّو بن عمر فخّار (1338هـ/ 1919م - 1426هـ/ 2005م): أديب، ومصلح، نشأ في مدينة غرداية، وتعلّم بها، درس في معهد الحياة، من أبرز مشايخه: الشّيخ بيّوض. قاد حركة الإصلاح بمدينة غرداية، وأسهم في تأسيس المؤسسات والمدارس والجمعيات، تميّز بكتاباته الأدبية الراقية، من مؤلّفاته: «من خطب الجمعة» في ثلاثة أجزاء، «كان حديثا حسنا»، «على درب الأنبياء: الشيخ صالح بابكر». (ينظر: محمد ناصر: مشايخي كما عرفتهم، ص383).
(7) فخار حمو: كان حديثا حسنا، ص9.
(8) ينظر الكتب والمجلات التي طالعها في ذلك العهد: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 158-162.
(9) ينظر: فخار: المصدر السابق، ص11. بوحجام: المرجع السابق، ص70-71.

ألتهم الكتب من سنّ التاسعة، فسبقتْ إلى نفسي فأثّرتْ فيّ آثارا عظيمة، وهي من أهمّ العوامل في تكويني»[1].

إذن، لقد أثّرت مطالعاته الفرديّة والجماعيّة[2] في شخصيّته، وكوّنته ثقافيّا وفكريّا، وأطْلعته على الجديد، وكانت من أهمّ عدّته في الدعوة والإصلاح، كما كانت أهمّ نافذة تعرّف من خلالها على أحوال العالم الإسلاميّ، وقضايا الأمّة[3].

إنّ القراءة الواسعة العميقة تنمّي الفكر، وتعظّم الوعي، بما تمكّن القارئ من توسيع أفق الرؤيا، وتمديد مساحة النظر[4]، ونقل مستوى التفكير من المحليّة إلى العالَميّة، ومن السطحيّة إلى العمق.

**4- الثقة بالنفس:**

إنّ اكتساب الإنسان ثقته بنفسه يعدّ منْ أهمّ عوامل النجاح في مشاريعه الحياتيّة، ولقد كان الشّيخ بيّوض يتمتّع بهذه الصفة التي مكّنته من بلوغ أهدافه والنجاح في حياته.

وتتجلّى هذه الصفة عنده في الصدع بآرائه، والثبات عند مواقفه، والشجاعة في اتّخاذ قراراته، دون خوف من المعارضة ولو كانت صلبة، ولا الاستسلام للعقبات ولو كانت جمّة[5]، ولا أدلّ على ذلك من مواقفه إزاء الاستعمار الفرنسيّ، قبل الثورة وأثناءها[6]، ومن اعتداده بآرائه الفقهيّة ولو خالف الجمهور[7].

ولقد أكسبته هذه الثقة بالنفس صبرا عند الشدائد، ورباطة جأش عند الأزمات، فيقول وهو يخاطب تلاميذه وأنصاره في الإصلاح: «أمّا أنا فقد أَلِفْت هذه الصدمات الشديدة وعرَفْتُها وعرَفَتْني، فما تفلّ من

(1) دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 161.

(2) كان الشيخ يحضر ندوات القراءة التي يعقدها شيخه الحاج عمر مع الحاج بكير العنق وثلّة من مثقفي البلدة.

(3) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 158-159.

(4) ينظر: بكّار، عبد الكريم: القراءة المثمرة مفاهيم وآليات، سلسلة كتب قيمة (27)، ط.6، دار القلم، دمشق؛ الدار الشامية، بيروت، 1429هـ-2008م، ص10.

(5) ينظر: ناصر، محمد: الإمام الشّيخ بيّوض أديبا، الملتقى الأول لفكر الإمام الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض (محرم 1421هـ-أفريل 2000م)، جمعية التراث، القرارة، 1422هـ-2001م، ص106-107. بوحجّام: منهج الشّيخ بيّوض في الدعوة، ص108.

(6) عن مواقفه قبل الثورة إزاء الحكم العسكري ينظر: بكلّي: مسيرة الإصلاح، ص214-216. وعن الأدوار التي قام بها أثناء الثورة ينظر كتابه: أعمالي في الثورة، إعداد: محمّد ناصر؛ نشر جمعية التراث، القرارة- غرداية، 1990م.

(7) لقد كانت للشيخ آراء وفتاوى خالف فيها الجمهور سواء الإباضية أو سائر المذاهب من ذلك إفتاؤه بجواز شراء مكس الأسواق في عهد الاستعمار، وبجواز العمل بالتلفون في الصوم والإفطار، وكذا العمل بالحساب الفلكي، والإحرام من جدة بالنسبة للحجّاج القادمين عبر الطائرة. (ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 5/ 70-75. بيوض: الفتاوى، بجزأيه).

عزمي، وما تحدّ من عملي، وما تضعف من نشاطي، بل تزيدني إيمانا ويقينا، وشجاعة وثباتا وصبرا»[1].

ومن الجدير التنويه بأنّ ثقة الشّيخ بيّوض بنفسه كانت بقدر ثقته بالله وتوكّله عليه، يعمل مجاهدا في سبيل الله، باذلا في ذلك مهجته، وهو مؤمن أنّ الله لا يضيع أجر من أحسن عملا، و موقن بقوله تعالى: ﴿وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت:69).

قال عنه تلميذه محمّد عليّ دبّوز: «كان الشّيخ بيّوض قويّ القلب، شجاع النفس،(...) لا يخاف إلاّ الله، يعمل لله،(...) فوثق كلّ الوثوق بأنّ الله معه، يؤيّده ويسدّده في كلامه، ويحفظه من كلّ المكاره في مواقفه الصعبة»[2].

وعلى قدر توكّل المرء على الله وحسن ظنّه به يكون تفاؤله في الحياة، وإيمانه ببلوغ غاياته، وتحقيق أهدافه، مهما كانت الصعوبات والعقبات، وكذلك كان الشّيخ بيّوض في منطلق نهضته الإصلاحيّة بوادي مزاب؛ إذ حكَمتْ عليه الإدارة العسكريّة بالإقامة الجبريّة أربع سنوات[3]، إلاّ أنه ظلّ قويّ الشكيمة، ثابت العزيمة، وفي هذا يقول ـ بعد الإفراج عنه ـ: «هذا يومٌ كنت أراه بعيدا أيّام كنت مضطهدا، محجورا عليّ، محجوزا في بلدتي، لا أستطيع خروجا منها، ولكن ظنّي بالله دائما حسن، وكنتُ أُوقن أنّ بعد ذلك العسر وإنْ طال اليسر الدائم إنْ شاء الله؛ لأنّ الله مع العاملين المخلصين، المحسنين في أعمالهم، وإلى دينهم وأمّتهم. ﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الذِينَ اتَّقَوا وَّالذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾[النحل:128]»[4].

### 5- فهم الذات ووضوح الرسالة:

إنّ معرفة الإنسان بمواطن قوّته، واكتشافه لقدراته الكامنة في داخله يفتح أمامه طريق الفاعليّة والنجاح في الحياة، وقد كان الشّيخ بيّوض مُدْرِكا لنقاط القوّة في شخصيّته، حيث يقول متحدّثا عن نفسه: «وإنّه ليضرع إلى الله كلّ يوم أن يحفظ عليه هذه المواهب اللدنّيّة حتّى يلقاه بها»[5]، كما كان يرى أنّ له من المؤهّلات التي تجعله أحقّ من يذهب إلى تونس لبلوغ الرتب العليا في العلم، لولا موقف شيخه الحاج عمر

(1) فخار: كان حديثا حسنا، ص95.
(2) أعلام الإصلاح، 4/ 21.
(3) ينظر: المصدر نفسه، 4/ 63.
(4) المصدر نفسه، 4/ 114.
(5) رسالة الشّيخ بيّوض إلى الشيخ أبي إسحاق اطفيش، سنة 1948م، (مخ)، ص15.

الذي حال دون ذلك[1].

وبعد فهم الذات وإدراك حقيقتها يرسم الشّيخ بيّوض رسالته في الحياة، ويحدّد أهدافه، وكذا رؤياه المستقبليّة، حتّى يتّخذ لها السبيل المناسب، ويعدّ لها الوسائل التي تبلّغه مراده.

فعن رسالته في الحياة يقول: «أحسّ بأنّي ملئت إيمانا من مفرقي إلى قدميّ، بأنّني خلقت لإنقاذ أمّتي، وأنّني إذا خرجت إلى الدنيا والعمل لنفسي عاقبني الله عقابا شديدا فاطمأنّت نفسي إلى عملي»[2]. وقال مفصحا عن جملةٍ من أهداف مشروعه الإصلاحي: «وإنَّما عملي كان منذ نعومة أظفاري لإعلاء كلمة الله، وبثِّ مبادئ الدين الصحيحة، ومحاربة البدع والخرافات، والظلم والاستبداد، والفسوق والفجور والتحلُّل والتفسُّخ بتقليد الغرب في رذائله ومخازيه»[3].

كما كانت له رؤيا يصبو إليها في جهاده التربوي التعليمي، حيث يقول: «إذا متُّ ولم تكن القرارة كعبة التربية والعلم بحقّ، ولم أترك في جامِعِنا الذي يجب أن ينتقل إليه التعليم ثلاثين حلقة في جميع العلوم الحيّة الضرورية لنا، لا ثلاثا فقط كما هو في معهدي الآن، لا أكون قد عملت شيئا يستحقّ الذكر»[4].

هذا، مع التنويه بما كان يتحلّى به من قوّة الإرادة، مع الصبر والإصرار في الإنجاز؛ إذ مكّنته هذه الصفات من بلوغ غايته، وتحقيق النجاح في مشروعاته المختلفة.

**ب. التدريس المبكِّر:**

لقد كان الشيخ بيُّوض يدرك بعمقٍ قوّته في التدريس، وموهبته في الدعوة والتبليغ، فكان يؤدّي هذه المهمّة بحبّ وصدق، ويجد فيها راحة القلب ورضى الضمير، حيث يقول: «إنّ ألذّ ساعات عمري هي ساعات التدريس، فالتدريس هو اللذّة العظمى التي لا تساويها عندي لذّة في الدنيا (...)، إنّ المرء يشعر فيه أنّه يؤدّي واجبا إلهيًّا مقدَّسًا، فيشعر براحة الضمير، وغبطة النفس برضى الله»[5].

(1) ينظر: جمعية التراث: في رحاب القرآن، (المهرجان والتأبين)، ص79.
(2) المصدر السابق، ص15-16.
(3) شريفي بالحاج: الإمام إبراهيم بيوض من خلال رسائله، الملتقى الأوّل لفكر الإمام الشيخ بيوض، ص210.
(4) دبوز: أعلام الإصلاح، 4/ 249. وقال المؤلّف معلّقا على هذا النصّ: «لقد حقّق الله أمل الشّيخ بيّوض، فصارت المواد الدراسيّة الآن في معهده معهد الحياة ثلاثة وثلاثون، العلوم منها ثلاثون(...) وصارت القرارة كعبة القصّاد في التربية والعلم النافع».
(5) المصدر نفسه، 2/ 196-197.

أبدى الشيخ هذه الموهبة ولمّا يتجاوزْ السنّ الرابعة عشر، وبدأت في الظهور لمّا كان يعين زملاءه في فهم ما غمض من الدروس وهو لازال طالبا في معهد شيخه عبد الله أبو العلا[1]، وعلى نفس النمط كان في معهد شيخه الحاج عمر، إذ أسند إليه مهمّة تدريس بعض العلوم؛ فدرَّس في النحو متن "**قطر الندى**" و"**الألفيّة بشرح ابن عقيل**"، وفي الفقه "**كتاب النيل**" للشيخ الثَّمِينِيّ[2]، وفي الأدب كتاب "**جواهر الأدب**"، كما درّس علم الحساب من كتابيْ "**حلية الطلاّب**" و "**كشف الحجاب في علم الحساب**"[3].

إنّ اضطلاع الشيخ بمهمّة التدريس في سنّ مبكّرة أسهم كثيرا في تكوين شخصيّته العلميّة، فقد زاد بذلك رسوخا في العلوم التي درّسها، وتمكّنا فيها؛ ذلك أنّ التدريس يعدّ من أهمّ وسائل تثبيت المعلومات وترسيخها في الذهن، قال الشّيخ بيّوض: «النفع المزدوج أن تفيد الناس بالتدريس(...) وتزداد لنفسك علما، إنّ في التدريس فائدة المطالعة وزيادة»[4].

إضافة إلى ذلك، فقد تولّى مهمّة مشيخة المسجد[5] سنة 1341هـ/1923م[6]؛ حيث درّس جملة من الكتب في مختلف الفنون، منها "**قناطر الخيرات**" للشيخ إسماعيل الجِيطَالِيّ، والمنظومة "**البائيّة**" لأبي نصر[7] في الأخلاق، والجزء الرابع من "جوْهَر النِّظَام" لنور الدين السالِمِيّ[8]، وكتاب "السِّيَر" لأبي العبّاس

(1) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 140-141.

(2) عبد العزيز بن إبراهيم الثميني، ضياء الدين (1130هـ/ 1718م - 1223هـ/ 1808م): من أشهر علماء الإباضية، من بلدة بني يسجن. من أبرز شيوخه: أبو زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي، خاض معه معركة الإصلاح في المجتمع. أسندت إليه مهمَّة مشيخة العزَّابة، ثمَّ اعتزل الناس ليشتغل بالتدريس والفتوى والتأليف. من تلاميذه: إبراهيم بن بيحمان، ويوسف بن حمُّو بن عدُّون. ترك عدّة مؤلفات في مختلف الفنون منها: «كتاب النيل وشفاء العليل»، عمدة إباضية المغرب في الفقه، «معالم الدين» في علم الكلام، «تعاظم الموجين شرح مرج البحرين» في المنطق. وله مراسلات عديدة وهي مخطوطة. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 256).

(3) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 148.

(4) دبوز: المصدر نفسه، 2/ 196.

(5) مشيخة المسجد: من مهامّ حلقة العزابة، والذي توكل إليه هذه المهمّة يسمّى شيخ المسجد، حيث يقوم بالوعظ والإرشاد للعامة، وتدريس العلوم الشرعية والعربية للطلبة في دار التلاميذ، ورئاسة حلقة العزابة. (دبوز:أعلام الإصلاح، 3/ 86).

(6) ينظر: دبوز: المصدر نفسه، 5/ 52.

(7) فتح بن نوح الملّوشائي، أبو نصر (النصف الأول من ق7هـ/ 13م): من علماء قرية تملّوشايت، بجبل نفوسة بليبيا، أخذ العلم عن خاله أبي يحيى زكرياء بن إبراهيم، كان عالمًا، وواعظًا، وشاعرًا، ومتكلِّمًا. له عدَّة مؤلَّفات، منها: «النونية في أصول الدين»، «الرائية في الصلاة»، «الحائية» في طلب العلم. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 340).

(8) عبد الله بن حميد السالمي أبو محمد، نور الدين (ت: 1332هـ/ 1914م): فقيه محقّق، وعالم مدقّق، ولد ببلدة الحوقين من أعمال الرستاق بعُمان. تلقّى تعلّمه في مسقط رأسه، وحفظ القرآن، وتمكّن في علوم الشريعة. من شيوخه: الشيخ راشد بن سيف اللمكي، الشيخ ماجد بن خميس العبري، الشيخ صالح بن علي الحارثي. كان قويّ الشخصية، ورعا، شديد الغيرة والتمسك بالدين، يعدّ من أبرز علماء ومجدّدي العصر الحديث، وإليه انتهت رئاسة العلم في عمان، أسهم بقوّة في =

الشَّمَّاخِيّ[1]، كما درَّس كتبا أخرى في العقيدة والفقه الإباضي[2].

لقد خاض الشّيخ بيّوض تجربة نفيسة في التدريس، سواء أكان في المعهد أم في المسجد، وزادته رسوخا في العلوم التي درّسها مذْ كان يافعا، كما أبدى فيها براعته وفصاحته في الخطابة والإلقاء.

**ج. أسفاره ورحلاته:**

إنّ الأسفار الهادفة تعدّ من أهمّ عوامل تكوّن شخصيّة المرء، باعتبارها النافذة التي يطلّع بها على أنماط جديدة من التفكير والسلوك البشري، ويتعرّف على عادات الناس وتجاربهم في الحياة، كما أنّ هذا الاطّلاع يوسّع أفق التفكير والنظر، ويتيح مجالا للاستفادة من التجارب واستخلاص العبر.

هذا، وإنّ أوّل سفر للشيخ بيوض لمّا كان فتى ذهابُه رفقة أبيه إلى بني يزقن[3]، وزيارة قطب الأئمّة الشيخ اطفيّش، وذلك سنة 1329هـ/1911م، ودامت زيارته خمسة أيّام، وحضر فيها كلّ دروس القطب رحمه الله[4].

كما كانت له أسفار رفقة شيخه الحاج عمر بن يحيى إلى مدينة وارجلان (ورقلة)، وذلك من سنة 1913 إلى 1920م؛ حيث تدوم الرحلة حوالي شهرين أو ثلاثة، وفيها تعلّم دروسا كثيرة في الحياة[5]، كما سافر معه مرّة إلى بني يزقن، وزارا الشيخ الحاج صالح لَعْلِي سنة 1917م، وحضرا فيها مجالس علميّة وسياسيّة[6].

---

=

إحياء الإمامة، ترك مصنّفات قيّمة في شتّى الفنون، منها: «معارج الآمال»، «جوهر النظام»، «شرح الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب»، «مشارق أنوار العقول»، «طلعة الشمس»، «تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان»، وغيرها كثير. (ينظر: السعدي: معجم الفقهاء والمتكلّمين، 2/ 246).

(1) أحمد بن سعيد الشمّاخي أبو العبّاس، بدر الدين (ت: 928هـ/ 1522م): عالم من بلدة يَـفْرَن بجبل نفوسة في ليبيا، سافر إلى تونس طلبا للعلم، من مشايخه: أبو عفيف صالح بن نوح التندميرتي، والشيخ البيدموري، وأبو زكرياء يحيى بن عامر. لا يُعرَف له من التلاميذ سوى الشيخ أبي يحيى زكرياء بن إبراهيم الهواري. له تصانيف كثيرة في مختلف العلوم منها: «سِيَر المشايخ»، «شرح عقيدة التوحيد»، «مختصر العدل والإنصاف» في أصول الفقه، وله شرح عليه، «شرح مرج البحرين» في علم المنطق، «أجوبة فقهيّة». توفّي بجربة في تونس. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 45).

(2) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 3/ 108-111، 115-119. شريفي: معهد الحياة، ص75-76.

(3) من قرى وادي مزاب السبع، التابعة لولاية غرداية، أنشئت عام 720هـ/ 1321م. (الحاج سعيد: تاريخ بني مزاب، ص17).

(4) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 167. بيوض: درس 28 رمضان 1381هـ، مسجد القرارة، تسجيلات الحياة، القرارة.

(5) ينظر: دبوز: المصدر نفسه، 2/ 167-168.

(6) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 169.

وكذلك كانت له أسفار مع شيخه الحاج بكير العنق، وفيها أخذ جانبا آخر من التكوين السياسيّ والاجتماعيّ؛ فسافر معه لأوّل مرّة إلى مدن الشمال في أكتوبر 1918م، وتعلّم فيها من خبرات شيخه في السياسة، كما تعرّف عن قرب على الأحوال السياسيّة العامّة في الجزائر. قال الشّيخ بيّوض عن آثار هذه الرحلة: «عرفتُ ما لم أعرف، وزادتْ في ثقافتي العقليّة، وتعرّفت بهؤلاء الأعيان المصلحين والعلماء»[1].

أمّا سفره الأوّل إلى خارج الجزائر، فكان إلى تونس سنة 1920م، والتي كانت تزخر آنذاك بالنشاط العلمي والسياسي، أقام فيها مدّة شهرين؛ حيث حضر حلقات جامع الزيتونة واتّصل بعلمائها، كما تعرّف أيضا على النشاط السياسيّ والتقى بقادتها وزعمائها[2].

لقد تركت زيارته الأولى لتونس الأثر العميق في نفسه؛ لِمَا شاهد فيها من حركة علميّة مزدهرة، ونشاط إصلاحيّ افتقده في وطنه، ولا شكّ أنّها قد كوّنته علميّا بحضوره حلقات العلماء، كما كوّنته سياسيّا وثقافيّا بوجه عامّ.

وقد سافر الشيخ إلى الحجاز سنة 1347هـ/1929م مع الحاج بكير العنق لأداء فريضة الحجّ؛ واستفاد في هذه الرحلة من لقاءاته مع بعض زعماء الإصلاح في العالم الإسلامي، منهم الأمير شكيب أرسلان[3]. أمّا أوّل سفر له إلى البلاد الأوربيّة فكان سنة 1937م إلى العاصمة باريس رفقة السيّد عيسى بن عمارة خبزي[4][5].

وخلال السبعينات كانت له أسفار إلى جزيرة جربة بتونس، وجبل نفوسة بليبيا، وكذا بلدان المشرق العربي (مصر-سوريا-لبنان)[6].

يلاحظ في أسفار الشّيخ بيّوض التنوّع والثراء، سواء من حيث الامتداد الجغرافي، أم من حيث

(1) المصدر نفسه، 2/ 173.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 188.
(3) ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 2/ 214.
(4) عيسى بن عمارة خبزي (1305هـ/ 1887م - 1375هـ/ 1955م): أحد أعيان القرارة ومفكّريها الكبار، ومن أركان جمعية الحياة، كان ممّن وقف مع الشيخ بيُّوض في حركته الإصلاحيَّة، وكان له نعم العون والسند، لِمَا يتمتَّع به من نفوذ كبير لدى الهيئات الرسميَّة. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 333).
(5) مقابلة مع الأستاذ عيسى الشيخ بالحاج، القرارة، يوم: 19 محرم 1432هـ/ 25 ديسمبر 2010م. وينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 20/ 259.
(6) مقابلة مع الأستاذ بالحاج شريفي، القرارة، يوم: 16 محرم 1432هـ/ 22 ديسمبر 2010م.

الاتجاه الفكري، ولا شكّ أنّها قد أسهمت في تنمية شخصيّته، وأطلَعتْه على أنماط الشعوب وثقافاتها، وعرَّفته بأحوال الأمّة الإسلامية، وجهادِها ضدّ الاستعمار الصيلبي[1].

**ثانيا: العوامل الموضوعيّة:**

**أ. الأسرة:**

ترعرع الشّيخ بيّوض في كنف أسرة زكيّة الأخلاق، أصيلة المبادئ، محبّةٍ للعلم والعلماء؛ فقد كان أبوه عمر «يتضرّع إلى الله في صلواته وفي مقامات الاستجابة كالمساجد أنْ يهبه الله عالما من صلبه، وذلك لشدّة شغفه بالعلم»[2]؛ لهذا كان يعتني بتربية ابنه إبراهيم كلّ الاعتناء، وينشِّئه على الأخلاق العالية، والصفات السامية[3].

هذا، مع اهتمامه بالجانب الاجتماعيّ في شخصيّة ابنه، فكان يُحضِره مجالس المداولة مع أعيان البلدة في داره ودكّانه، والتي تعرّف فيها إبراهيم على هموم أمّته، وخبَرَ مكايد الاستعمار وأذنابه[4]، كما كان ينمّي فيه والدُه روح التواصل مع الآخر، بغضّ النظر عن جنسه وانتمائه[5].

ولقد لاقى إبراهيم الاهتمام نفسَه من أمّه عائشة التي كانت تتّسم بالذكاء والفصاحة، إضافة إلى الحسّ الاجتماعي الذي كانت تتمتّع به[6]. ولقد أكسبَتْ هذه الصفاتِ ابنَها إبراهيم، وكانت له نِعْم السند في جهاده الإصلاحيّ[7].

هذا، ويجدُر التنويه بأثر جدّته لأمّه، ومربّيته حليمة في نفس إبراهيم، فلقد وجد منهما الرعاية البالغة، والحرص الشديد، بغرس الأخلاق، وتقويم السلوك، وتفتيق المواهب والقدرات[8].

لقد اجتمع شمل الأسرة في الاهتمام بالفتى إبراهيم، وإعداده ليكون علَمًا من أعلام وادي مزاب

(1) ينظر: عوشت، بكير بن سعيد: الإمام إبراهيم بيوض وجهاده الإسلامي في الجزائر، المطبعة العربية، غرداية، 1987م، ص35.
(2) دبوز: أعلام الإصلاح، 1/ 127.
(3) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 200.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 206-207.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 204-205.
(6) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 142.
(7) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 199-200.
(8) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 160-163.

والجزائر. ولمّا دخل مرحلة التعلُّم ونبغ فيه كان يجد من أفراد أسرته حبّ العلم والقرآن، والحرص على دروسه إلى حدّ الحزم[1]، وقد أثّر هذا الشعور في نفسه، وأمدّه بقوّة دافعة نحو بلوغ المراتب العليا في العلم.

**ب. مشايخه:**

إنّ المدرسة هي البيت الثاني الذي يتلقّى فيه الإنسان معاني التربية، ولمّا انطلق الشّيخ بيّوض في مشواره العلمي وجد من مشايخه في الكُتّاب والمعهد عناية متكاملة، تربويّا، واجتماعيّا، وعقليّا.

ويبدو أنّ الفضل الكبير لنبوغه وتكوّنه يرجع إلى هذا الإعداد والاهتمام الذي وجده من مشايخه، لمّا تفرسّوا فيه مخايل النجابة، واكتشفوا فيه مواهبه العقليّة، وقدراته النفسيّة، ورأوا فيه أمل الأمّة في النهوض والتغيير[2].

وقد كان الشّيخ بيّوض يعترف بفضلهم العظيم عليه، ويكنّ لهم كلّ التقدير والإجلال، بداية من شيخه الحاج محمّد بن الحاج يوسف[3]، وكذا الشيخ إبراهيم الأَبْرِيكي الذي قال في حقّه: «أرى أنّ الفضل الأكبر عليّ في حياتي لهذه الفترة، ولهذا المربّي العظيم شيخي الأَبْرِيكي رحمه الله، فهو الذي فتح ذهني، وخلق فيّ نهما وشغفا بالمطالعة والاعتماد على نفسي في الدرس»[4]، وقال أيضا: «وكنت أجلّ شيخي الأَبْرِيكي كلّ الإجلال، وأحترمه كلّ الاحترام(...)، ولا زلت أشعر بأثره في نفسي إلى اليوم»[5].

أمّا الاعتناء الأكبر فوجده من شيخه الحاج عمر بن يحيى، الذي لازمه قرابة ثماني سنين؛ حيث اهتمّ بتكوينه من الناحية الاجتماعيّة، فكان يسند إليه بعض المهامّ، ويستخدمه في بعض مصالحه، كما كان يُحضِره مجالسه الخاصّة مع المصلحين، والتي تعرّف فيها على قضايا الأمّة الاجتماعيّة والسياسيّة[6]. قال عنه الشيخ بيُّوض: «وكنت أنا خادم الشيخ في داره الخاصّة، كلّفني بهذا منْ أوّل يوم دخلت معهده، لِمَا يريد من تربيتي تربية اجتماعيّة نفعتني كثيرا(...)، وكنت أعتزّ بخدمتي للشيخ وأراها من أعظم الدروس لي»[7].

(1) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 1/ 90-93.
(2) ينظر: بوحجام: منهج الشّيخ بيّوض في الدعوة، ص62.
(3) ينظر: دبوز: المصدر السابق، 2/ 84-85.
(4) دبوز: المصدر السابق، 2/ 119
(5) دبوز: المصدر السابق، 2/ 121.
(6) ينظر: دبوز: المصدر السابق، 2/ 151-153.
(7) دبوز: المصدر السابق، 2/ 152.

لقد أفاد الشّيخ بيّوض من هذه التربية الاجتماعيّة كثيرا، وزوّدته برصيد فكريّ هامّ، وأكسبتْه تجربة ميدانيّة، استطاع بها خوض غمار الإصلاح، ومنازلة شتّى العوائق والتحدّيات التي اعترضت طريقه[1]. وفي هذا يقول: «وكانت هذه المجالس وخدمة الشيخ وملازمته مدرسة عظمى لي، استفدت منها ما لا أجده في الكتب»[2].

هذا، وإنّ لشيخه الحاج بكير العنق أثرا آخر في شخصيّته؛ حيث كان شديد الإعجاب بمواهب تلميذه الشّيخ بيّوض وقدراته النفسيّة، فقرّبه إليه، واتّخذه أمينه في الأسرار، ورفيقه في الأسفار[3]. قال الشّيخ: «لقد كان رحمه الله يتّصف بالشجاعة المتناهية(...)، وبالتدبير الحكيم، والدهاء السياسيّ القويّ(...)، مع التقوى لله والورع الحقيقيّ، والعمل لله(...)، إنّ أثره عظيم في نفسي، فهو الذي مرّننا على الكفاح، وكنت أنا كاتبه وكاتب المصلحين في كفاحهم»[4].

ولاشكّ أنّ ملازمته لأستاذه قد أكسبته خبرة أخرى في ميدان السياسة، ومنحته رصيدا أفاده في نشاطه السياسيّ فيما بعد[5]. وهو الذي يعترف به الشّيخ بيّوض، حيث يعتبره أستاذَه الأوّل في السياسة والوطنيّة[6]، وعنه يقول: «فهو أستاذ جميع المواطنين، وهو أستاذي بالخصوص! فأنا مدين له في كلّ شيء»[7].

إذن، لقد كانت عناية المشايخ بتلميذهم إبراهيم وتقريبهم له من أهمّ عوامل تكوّن شخصيّته وتفتيق مواهبه، إذْ تلقّى منهم تكوينا اجتماعيّا وسياسيّا مبكّرا، أهّله ذلك ليكون رائدا في مجتمعه، ويقود مسيرة النهضة فيه.

### ج. علماء المذهب الإباضيّ:

من أعلام المذهب الإباضيّ الذين تأثّر بهم الشّيخ بيّوض كثيرا: قطب الأئمّة الشيخ اطفيّش -رحمه

(1) ينظر: بوحجام: منهج الشّيخ بيّوض في الدعوة، ص69.
(2) دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 153.
(3) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 170-173.
(4) المصدر نفسه، 2/ 182.
(5) ينظر: سكحال، نور الدين: منهج الإصلاح ومجالاته بين عبد الحميد بن باديس وإبراهيم بيوض، أطروحة دكتوراه، تخصّص الدعوة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1428-1429هـ/ 2007-2008م، ص70.
(6) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 591، 17/ 181.
(7) دبوز: نهضة الجزائر، 2/ 216.

الله-، ويمكن أن تكون بداية هذا التأثّر عند أوّل زيارة له إلى بني يزقن قبل سنّ البلوغ، مع العلم أنّ مشايخه الثلاثة[1] كلّهم من تلامذة الشيخ اطفيّش.

ويعدّ الشيخ اطفيّش المرجعيّة العلميّة الأولى في وادي مزاب في ذلك الوقت، كما كان يحظى بإعجاب أهل القرارة، وتقديرهم له[2]، ولا شكّ أنّ هذا الشعور سينتقل إلى الشيخ بيّوض، وهو الذي صرّح به قائلا: «ولقد كنت أوّل الأمر متحمّسا إلى رأي الشيخ اطفيّش رحمه الله، لشدّة محبّتنا له»[3].

وقد جسّد الشيخ هذا الإعجاب بالقطب في اعتماده على مؤلّفاته في التدريس والبحث والفتوى. ولا ريب أنّ ملازمته كُتبَ الشيخ اطفيّش ستلقي بظلالها على عقليّته العلميّة، والفقهيّة بالخصوص، ويبدو أنّ هذه الشخصيّة كان لها دور في بناء الفكر الاجتهاديّ لدى الشّيخ بيّوض، من حيث الجرأة على الاجتهاد والنقد، ورفض التقليد بغير دليل، والتفتّح على المذاهب الإسلاميّة[4].

والعَلَم الإباضيّ الثاني الذي كان له دور بارز في تكوين الشخصيّة العلميّة عند الشّيخ بيّوض هو الإمام نور الدين السالِمِيّ، الذي يتميّز في منهجه الفقهي بحريّة الاجتهاد، وروح نقديّة عالية، يوازن بين أقوال الرجال، ويتّبع ما وافق السنّة، ولو خالف كبار العلماء[5].

ويظهر تأثّر الشّيخ بيّوض بهذا العالم المجتهد من خلال اعتماده على نتاجه العلميّ، قراءةً وتعليمًا وبحثًا[6]، كما كان يجلّه، ويعترف بريادته العلميّة؛ إذ اعتبره العالم الذي بلغ درجة الاجتهاد، والذي وهبه الله تعالى بصيرة في الدين، وفقها واسعا في الشريعة، وعمقا في بحث مسائل الخلاف[7]، كما قال عنه أيضا في إحدى كتبه: «ولله [درّ] حجّة الإسلام، وحامل لواء الاستقلال في النظر، ورافع راية الحريّة في البحث

(1) وهم: إبراهيم الابريكي، عبد الله أبو العلا، الحاج عمر بن يحيى.
(2) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 1/ 126.
(3) بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 589. وللاطّلاع على المسألة التي يقصدها الشيخ في النّص، والتي تحمّس فيها إلى رأي القطب، ينظر: المصدر نفسه، 12/ 586-592.
(4) ينظر: سكحال: مجالات الإصلاح، ص65-67.
(5) ينظر: تعليق إبراهيم العبري على جوهر النظام للسالمي، 3/ 152. شريفي، مصطفى بن محمد: الشيخ نور الدين السالمي مجدد أمة ومحيي إمامة، ط.1، جمعية التراث، القرارة- الجزائر، دار الخلدونية، الجزائر، 1432هـ-2011م، ص252.
(6) من مؤلّفات السالمي التي درَسها الشّيخ بيّوض ودرّسها تلاميذه: مشارق أنوار العقول في أصول الدين، و طلعة الشمس في أصول الفقه، وجوهر النظام في الفقه، وغيرها. ينظر: المطلب الثالث من هذا المبحث: ص55 وما بعدها.
(7) بيوض: درس أحكام صلاة الجمعة، حلقة:13، مسجد القرارة، 3 ربيع الثاني1391هـ/ 28ماي 1971م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

والتفكير، نور الدين السالمي، إذ يشفي الغليل في المسألة[1]، ويستأصل شأفة الجمود، ويقطع دابر التقليد بقوله في أرجوزته العظيمة "جوهر النظام: في عِلْمَيْ الأديان والأحكام"(...)[2]»[3].

وعليه، يلاحظ تأثّر الشّيخ بيّوض بالشخصية العلمية لهذين العالِمَيْن، وبفكرهما الفقهي، ويمكن اعتبارهما المرجعية العلمية الأولى لدى الشيخ، وأهمّ روافد منهجه الاجتهادي، وأساس التكوين في المذهب الإباضيّ فقها وأصولا، حتى إنّ الدارس ليلمس تشابها بين خصائص منهجهما في البحث الفقهي وخصائص منهج الشّيخ بيّوض، ولا عجب في هذا إذا علمنا أنّ أكثر معتمد الشيخ في فتاويه ودروسه على مؤلّفات الشيخ اطفيّش ثمّ الإمام السالمي.

### د. التكوين العلمي المتفتِّح:

إنّ الاطلاع الواسع، والقراءة المتنوّعة لمختلف الاتّجاهات الفكريّة ليترك في الباحث ثراء ثقافيّا مهماّ، ومجالا رحبا في النظر. وإنّ التكوين المشيخيّ الذي تلقّاه الشّيخ بيّوض في مرحلة الدراسة، وكذا تكوينه الذاتيّ قد أثّرا في شخصيّته العلميّة عموما، والفقهيّة على وجه الخصوص؛ فقد طالع في ندوة القراءة مع شيخه الحاج عمر وثلّة من المصلحين، العديد من الكتب المشرقيّة، من ذلك كتب محمّد عبده، والأفغاني، والكواكبي، وغيرهم من الأعلام[4]، كما كان متابعا لماَ ينشر في المجلاّت والجرائد العربيّة المختلفة[5].

وقد بدا جليّا تأثّر الشيخ بفكر الإمام محمّد عبده وبحركته الإصلاحية، إذ كان مهتمّا بنتاجه الفكري، فطالع له كتاب "**العروة الوثقى**"، وكتاب"**رسالة التوحيد**" ودرّسه لطلبته في المعهد[6]، كما كان "**تفسير المنار**" أهمّ مراجعه في دروس التفسير. وقرأ أيضا كتاب "**تاريخ الأستاذ الإمام**" لمحمّد رشيد رضا، الذي يعترف بأثره الفكريّ عليه، حيث يقول: «ومن الكتب الأولى التي قرأناها في هذه المجالس، وأعدتُ أنا قراءتها ودَرَسْتُها دراسة عميقة، ووعيت ما فيها، وتركت في نفسي أثرا عميقا راسخا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمّد عبده للشيخ رشيد رضا (...)، وقد تأثّرت بهذا الكتاب تأثّرا كبيرا، وعرفت شخصيّة محمّد

(1) والمسألة المقصودة هنا هي: مراد العلماء من قاعدة: «لا حظّ للنظر مع وجود الأثر».
(2) ثم سرد مجموعة أبيات من المنظومة. ينظر: السالمي: جوهر النظام، ط.14، مكتبة نور الدين السالمي، السيب-مسقط، 1427هـ-2006م، 3/ 152-153.
(3) بيوض: رسالة في الصوم والإفطار، ص6.
(4) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 158-160.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 161-162.
(6) ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 71.

عبده، وإصلاحه الديني وجهاده، فكان من مُثُلي العليا»، كما كان يقرأ باهتمام مقالات "**مجلّة المنار**" التي يقرّ بآثارها العظيمة في تكوينه الفكريّ[1].

لقد أسهمت مدرسة المنار متمثّلة في فكرَيْ الإمامَيْن محمّد عبده ورشيد رضا في بناء الشخصيّة العلميّة للشيخ بيّوض، إذ أثّرت فيه دعواتها إلى تجديد الفكر الإسلامي، بتنوير العقل المسلم، وتحديث أساليب التعامل مع التراث، ونبذ التقليد والجمود[2]، يقول محمّد عبده: «وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأوّل تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري»[3].

ويمكن اعتبار مدرسة المنار من أهمّ عوامل بناء الفكر المقاصديّ عند الشّيخ بيّوض، فقد كانت الدعوة إلى المقاصد من مضمون منهج الإصلاح الفقهيّ في هذه المدرسة، بل يَعتبر الباحث عبد الله أكرزام أنّه «يرجع الفضل في إحياء الفكر المقاصديّ في العصر الحديث إلى مدرسة المنار، التي لفت أصحابها الانتباه إلى ما تضمّنه كتاب الموافقات للشاطبيّ من آراء سديدة، ونظريّات مبتكرة غير مسبوقة(...)، وأيضا لِمَا ساهمت به من تعميق هذا الفكر وإعماله في مجالات مختلفة»[4].

إنّ نموّ المواهب الفطرية في ظلّ بيئة ملائمة للتربية، مع وجود فضاء خصب للتكوين، له الأثر الأكبر في إعداد النشء إعدادا متينا ومتكاملا، وهو الأمر الأساس الذي أسهم في بناء شخصيّة الشّيخ بيّوض، وتنمية قدراته الذاتيّة؛ وهذا بما لاقاه من رعاية أسريّة جيّدة، وعناية خاصّة من مشايخه، تتمثّل في ذلك الإعداد المبكّر، والتكوين المتكامل، المزاوج بين الفكر والفعل، والجامع بين العلم والعمل.

إضافة إلى تأثّره بجملة من العلماء المصلحين والمجدّدين، سواء كانوا من داخل دائرة الانتماء المذهبيّ أم على مستوى الفكر الإسلامي عموما. كما تبيّن أيضا دور التكوين المتفتّح والاستفادة المتنوِّعة، والمتجاوزة للنظرة المذهبيّة الضيّقة في هذا المجال.

(1) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 161.

(2) ينظر: المرسي، كمال الدين عبد الغني: الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه والفكر الإسلامي، ط.1، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1421هـ-2001م، ص62-63.

(3) محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، ط.1، دار الشروق، بيروت، 1414هـ/ 1993م، 2/ 310.

(4) أكرزام، عبد الله: الفكر المقاصدي في تفسير المنار، مجلّة الإحياء، الرابطة المحمّدية للعلماء، الرباط، ع30-31، سنة 1430هـ/ 2009م، ص257.

كلّ هذه العوامل أسهمت في بناء شخصيّة الشّيخ بيّوض العلميّة، ورسْمِ معالم منهجه الفكريّ عموما، والفقهيّ خصوصا.

## المطلب الثالث: مكانته العلميّة:

إنّ دراسة منهج الشّيخ بيّوض في الاجتهاد يتطلّب منهجيّا إثبات مكانته العلميّة، وتأهّله إلى مرتبة الاجتهاد[1]، وسأتناول هذا من خلال عرض مسيرته العلميّة، وذلك ببيان المؤلّفات التي تكوّن فيها ـ دراسة وتدريسا ـ، وتوزيعها على حسب فنون العلم، ثمّ التطرّق إلى تصدّيه لمهمّة الإفتاء والاجتهاد في مجتمعه، والإقرار له ببلوغه هذه المنزلة، وبعدها أختم بذكر بعض شهادات العلماء حول مكانته العلميّة.

### أوّلا: مؤهّلاته العلميّة للاجتهاد:

اهتمّ الفكر الأصوليّ في مختلف مراحله بصياغة الشروط التي تؤهّل المتعلّم لبلوغ درجة الاجتهاد؛ صونا لشريعة الله من التحريف والتبديل، وحفظا لها من زيغ الفهم والتأويل.

ولقد اختلف الأصوليّون في جملة من هذه الشروط بين مشدّد ومخفّف، ومكثّر ومقلّل، على أنّني أكتفي هنا بذكر الشروط العامّة التي اتّفقوا عليها دون التطرّق إلى تفاصيلها، ثمّ مقارنتها بمؤهّلات الشّيخ بيّوض العلميّة، لمعرفة مدى تمكّنه من علوم الاجتهاد.

#### أ. شروط المجتهد عند الأصوليين[2]:

يمكن إجمال الشروط الأساسيّة للمجتهد عند علماء الأصول فيما يأتي:

أوّلا: **العلم بكتاب الله عزّ وجل**: بمعرفة معانيه، وفهم مدلول آياته، خاصّة آيات الأحكام، ويندرج في هذا الإلمام بعلوم القرآن من أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وغير ذلك[3].

(1) نقصد بالاجتهاد المعنى العامّ لدى الأصوليّين، بغضّ النظر عن تحديد منزلته في سلّم طبقات المجتهدين التي حدّدها العلماء.

(2) ينظر تفاصيل هذه الشروط في: الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، تح: محمد سليمان الأشقر، ط.1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1431هـ- 2010م، 2/ 382 وما بعدها. السالمي، عبد الله بن حميد: طلعة الشمس شرح شمس الأصول، تح: عمر حسن القيام، ط.1، مكتبة الإمام السالمي، بدية – سلطنة عمان ؛ دار الرشد، بيروت- لبنان، 2008م، 2/ 418 وما بعدها. العمري، نادية شريف: الاجتهاد والتقليد في الإسلام، ط.1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1425هـ-2004م، ص61 وما بعدها.

(3) ينظر: نادية: الاجتهاد والتقليد، ص61.

ثانيا: **العلم بالسنّة النبويّة**: وبخاصّة أحاديث الأحكام، فقها ودراية، مع التمييز بين الصحيح والضعيف، والمقبول والمردود، ومعرفة أسباب الورود، وكذا الناسخ والمنسوخ.

ثالثا: **العلم بمواقع الإجماع**: حتى لا يفتي بخلاف ما أجمع عليه أهل العلم.

رابعا: **العلم باللغة العربيّة**: من نحو وصرف وبلاغة وبيان، وذلك بالقدر الذي يفهم به خطاب العرب، وعادتهم في الاستعمال[1]، حتى يتمكّن من فهم نصوص الكتاب والسنّة فهما سليما.

خامسا: **العلم بأصول الفقه**: وذلك بالإحاطة بقواعد هذا العلم على الوجه الذي يتمكّن به من استنباط الأحكام، وردّ الفروع إلى أصولها.

سادسا: **العلم بمقاصد الشريعة**: هذا، وإن لم يذكره جلّ الأصوليّين على سبيل التصريح، فقد اعتبره الإمام الشاطبي أسّ الاجتهاد، وسببا لبلوغ هذه المرتبة[2]، فيكون طالب الشريعة عالما بوسائل الكشف عن مقاصد الشارع، ومميّزا بين مراتبها، ووجوه أقسامها[3]، مدركا لقواعدها ودورها في الاستنباط والتنزيل.

سابعا: **فقه الواقع**: هذا الشرط وإن لم يذكره الأصوليّون ضمن شروط الاجتهاد، فقد ذكره بعض العلماء ضمن شروط المفتي، فقد قال أحمد بن حنبل: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال(...)[ثمّ ذكر الخامسة فقال:] معرفة الناس»[4]، وقال ابن القيم: «ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقّ إلاّ بنوعين من الفهم: أحدهما فهم الواقع والفقه فيه»[5].

على أنّ هذا يمكن اعتباره شرطا لصحّة عمليّة الاجتهاد، لا شرطا لبلوغ هذه المرتبة[6]، أي أنّ توخّي العالم إصابة الحقّ عند الاجتهاد والإفتاء يستلزم معرفة واقع المستفتي، وظروف الحادثة وملابساتها.

غير أنّ هذا الشرط ضروريّ ليؤدّي الفقيه دوره في المجتمع، ويؤتي الاجتهاد ثمرته، بتفعيل أحكام

(1) ينظر: الغزالي: المستصفى، 2/ 386.
(2) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 5/ 43.
(3) ينظر: قطب مصطفى سانو: أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، ط.1، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص120-122.
(4) ابن القيم: أعلام الموقعين، 6/ 105-106.
(5) المصدر نفسه، 2/ 165.
(6) ينظر: القرضاوي، يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط.2، دار القلم، الكويت، 1410هـ-1989م، ص47-48.

الدين في الواقع، وتطويع حياة الناس بها؛ «ذلك أنّ عمليّة التغيير والتفعيل تحتاج إلى قدر من الفهم الرصين للمراد الإلهي، وفهم موازٍ للمجتمع الذي يراد تغييره وإصلاح شأنه»[1].

ثامنا: **الشروط الخُلقيّة**: وتتعلّق بحال المجتهد وسلوكه وأخلاقه، حيث يمكن إجمالها في شرط "**العدالة**"؛ وذلك بأن يكون تقيّا نقيّا، مرضيّ السيرة، مستقيم السلوك[2]، إلاّ أنّها لا تتوقّف عليها ملكة الاجتهاد، وإنّما هي شرط لقبول الفتوى[3].

على أنّ الغزالي نبّه إلى أنّ هذه الشروط إنّما تتعلّق بالمجتهد المطلق، وهي أخفّ بمَنْ هو دونه في المرتبة، خاصّة مع القول بتجزّؤ الاجتهاد[4].

إذا كانت هذه هي جملة شروط الاجتهاد عند الأصوليّين، والعلوم التي يجب أن يرسخ فيها المجتهد، فما مدى تمكن الشّيخ بيّوض من هذه العلوم؟

### ب. مؤهّلات الشّيخ بيّوض العلميّة:

من خلال الرصد العامّ لمسيرة الشّيخ بيّوض العلميّة، حاولت بيان الكتب التي تكوّن فيها دراسة وتدريسا، وتوزيعها على حسب فنون العلم؛ قصد إبراز مجالات التكوين الشرعيّ عنده، ومؤهّلاته لبلوغ درجة الاجتهاد.

#### 1- الكتب التي درَسها في فترة التعلّم:

**المرحلة الأولى: معهد الشيخ الحاج إبراهيم الابريكي من 1908 إلى 1913م**[5]:

| نوع العلم | عنوان الكتاب |
|---|---|
| القرآن الكريم | حفظ القرآن كاملا |
| العقيدة الإباضيّة | متن العقيدة لإسماعيل الجيطالي |
| الفقه الإباضي | "تلقين الصبيان" للسالِمي- "جامع الوضع والحاشية" للشيخ اطفيّش- |

(1) قطب سانو: أدوات النظر الاجتهادي، ص92.
(2) ينظر: نادية: الاجتهاد والتقليد، ص93-95.
(3) ينظر: الغزالي: المستصفى، 2/ 383. القرضاوي: الاجتهاد، ص49. نادية: المرجع نفسه، ص93-94.
(4) ينظر: الغزالي: المصدر نفسه، 2/ 389.
(5) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 114-117، 119.

| | |
|---|---|
| | "كتاب النِّيل" للثميني |
| علوم اللغة | متن الآجرومية- متن قطر الندى- شذور الذهب- ألفيّة ابن مالك بشرح ابن عقيل- لاميّة الأفعال لابن مالك. |
| التاريخ الإسلامي | "الغزوات" و"فتوح الشام" و"فتوح إفريقية" للواقدي |

**المرحلة الثانية: معهد الشيخ الحاج عمر بن يحيى من 1913 إلى 1921م**[1]:

| نوع العلم | عنوان الكتاب |
|---|---|
| العقيدة الإباضيّة | متن "أنوار العقول" وشرحه "مشارق الأنوار" للسالِمي<br>"عقيدة التوحيد" لعمرو بن جميع[2]<br>"نونية" أبي نصر |
| الفقه الإباضي | "مختصر الخصال" لأبي إسحاق الحضرمي[3]<br>"الدلائل في اللوازم والوسائل" لدرويش بن جمعة المحروقي[4]<br>"الرائية" لأبي نصر<br>منظومات من "الدعائم" لابن النضر[5] |

(1) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 145-147.

(2) عمرو بن جميع أبو حفص (ق7هـ/ 13م): أخذ العلم عن الشيخ أبي العبَّاس أحمد الدرجيني، وكان إمامًا مشهورًا متكلِّمًا، وكان من كبار المدرِّسين بجامع تِيفروجِين بجزيرة جربة. قام بترجمة «عقيدة التوحيد» المنسوبة إليه من البربريَّة إلى العربيَّة، وهي أولى المتون التي يحفظها التلاميذ في وادي مزاب، وقد شرحها الكثير من العلماء منهم: أبو العباس أحمد الشماخي، عمرو بن رمضان التلاتي، الشيخ اطفيّش. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 322).

(3) إبراهيم بن قيس الحضرمي أبو إسحاق (ق5هـ/ 11م): فقيه عالم، وشاعر بليغ، ومجاهد مصلح، ولد ونشأ في حضرموت من بلاد اليمن، أخذ العلم عن والده الشيخ قيس بن سليمان، وَلِي حضرموت في عهد الإمام الخليلي ثم الإمام راشد بن سعيد. من مؤلّفاته: «مختصر الخصال» في الفقه، و ديوان شعر، توفي في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري. (ينظر: السعدي: معجم الفقهاء والمتكلّمين، 1/ 13).

(4) درويش بن جمعة المحروقي (و:1020هـ/ 1611م- ت: 1086هـ/ 1676م): عالم قاض، وناظم للشعر، ولد في بلدة أدم بعُمان، تلقّى تعليمه في بلده، عُرِف بزهده وورعه وتواضعه وصلاحه، من مشايخه: الشيخ صالح بن سعيد الزاملي، والشيخ مسعود بن رمضان النبهاني. له مؤلّفات منها: «الدرر الفاخرة في كشف علوم الآخرة»، «جامع التبيان الجامع للأحكام والأديان»، وله فتاوى ورسائل أخرى. (ينظر: السعدي: معجم الفقهاء والمتكلّمين، 1/ 214).

(5) أحمد بن سليمان الناعبي أبو بكر، الشهير بـ "ابن النضر" (ق 6هـ/ 12م): عالم فقيه وأديب شاعر، من ولاية سمائل بعُمان، اشتهر بحافظته، وتبحرّه في علوم الفقه واللغة العربية، وكان بارعا في النظم. تعرّض للاضطهاد والظلم، ووقف أمام جور السلطان وتحدّاه، فكان مصيره القتل، وأحرقت مكتبته. من أشهر مؤلّفاته: «الدعائم» وهي مجموعة قصائد في العقيدة والفقه، «سلك الجمان في سيرة أهل عمان». (ينظر: السعدي: معجم الفقهاء والمتكلّمين، 1/ 28).

| | |
|---|---|
| الحديث | الأربعون حديثا الودعانيّة لابن ودعان[1] |
| أصول الفقه | "الورقات" للجويني<br>"شمس الأصول" وشرحها "طلعة الشمس" للسالِمي<br>"مختصر العدل والإنصاف" لأحمد الشمّاخي |
| علوم اللغة والبلاغة والأدب | ألفيّة ابن مالك بشرح الأشمونيّ<br>"الجوهر المكنون" لعبد الرحمن الأخضريّ[2]<br>"ديوان الحماسة" لأبي تمّام<br>"جواهر الأدب" للهاشمي |
| المنطق | متن "السّلّم المرونق" لعبد الرحمن الأخضري |

**2- الكتب التي درّسها في المعهد[3] والمسجد[4]:**

| نوع العلم | عنوان الكتاب |
|---|---|
| القرآن وعلومه | تفسير القرآن العظيم |
| العقيدة | "مشارق أنوار العقول" للسالمي- "رسالة التوحيد" لمحمّد عبده |
| الفقه الإباضي | "كتاب النيل" للثميني - "جامع الوضع والحاشية"، و"الذهب الخالص" للشيخ اطفيّش - "جوهر النظام" للسالمي |
| الحديث وعلومه | مسند الربيع بن حبيب[5] بحاشية أبي ستّة[1]- صحيح البخاري بشرح |

(1) محمد بن علي بن ودعان القاضي أبو نصر (ت 494هـ): من بلاد الموصل، صاحب الأربعين الودعانية الموضوعة، ذمّه أبو طاهر السلفي وأدركه وسمع منه وقال: هالك متّهم بالكذب. روى عن عمّه أبي الفتح أحمد بن عبيد الله، ومحمد بن علي بن بحشل، والحسين بن محمد الصيرفي، توفي بالموصل عن اثنتين وتسعين سنة. (ينظر: ابن حجر: لسان الميزان، 5/ 305).

(2) عبد الرحمن بن محمد الصغير الأخضري (910هـ/ 1512م - 953هـ/ 1546م): أديب منطقي، ولد في مدينة بسكرة، بالجزائر، له كتب في مختلف العلوم، أهمّها في المنطق والبيان، منها: «الجوهر المكنون» في البلاغة، «شرح السراج» في علم الفلك، «الدرة البيضاء» في علمي الفرائض والحساب، وشرحها في جزأين، «مختصر الاخضري» في العبادات على مذهب الإمام مالك. (ينظر: نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص14).

(3) تشمل كلمة المعهد هنا كلاّ من: معهد شيخه الحاج عمر، ومعهد الحياة الذي أسّسه.

(4) ينظر: جمعية التراث: في رحاب القرآن (ندوة الإذاعة والتلفزيون)، ص74. دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 57-58، 148، 191، 3/ 113-119. دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 65-76.

(5) الربيع بن حبيب الفراهيدي البصري، أبو عمرو (توفي بين 175 و 180هـ): إمام داعية، ومحدّث فقيه، ولد في غضفان بعُمان، انتقل إلى البصرة لطلب العلم، فتتلمذ على يد الإمام جابر بن زيد، وأبي عبيدة مسلم، وضمام بن السائب، وأبي =

| | |
|---|---|
| | فتح الباري |
| أصول الفقه | "مختصر العدل والإنصاف" لأحمد الشمّاخي |
| علوم اللغة والبلاغة والأدب | متن "القطر" و"مغني اللبيب" لابن هشام- شرح ابن عقيل للألفيّة- "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" للجرجاني - "الأمالي" لأبي علي القالي -"عصر المأمون" لأحمد الرفاعي - "البيان والتبيين" للجاحظ - "جواهر الأدب" للهاشمي – وغيرها |
| المنطق | متن "السّلّم المرونق" لعبد الرحمن الأخضري |
| الأخلاق وأسرار الشريعة | "قناطر الخيرات" للجيطاليّ- "مخمّسة" أبي نصر ومنظومته "البائية" في الأخلاق- "عظة الناشئين" لمصطفى الغلاييني |
| تاريخ وسير الإباضية | "كتاب السِّيَر" لأحمد الشمّاخي |

**3- المؤلّفات التي طالعها أو درّسها في غير ميدان الشريعة واللغة العربيّة:**

ذكرنا سابقا أنّ مِن مواهب الشّيخ بيّوض الفطرية شغفه بالمطالعة ونهمه الشديد في القراءة، الأمر الذي كوّن في شخصه ثراء معرفيّا، وسعة في الاطلاع، ورحابة في أفق التفكير، ونذكر هنا جملة من الكتب والمجلاّت التي طالعها في مجال السياسة والاجتماع والثقافة عموما، وهي كالآتي:

**أ- الكتب**[2]:

- تاريخ الأستاذ الإمام: لمحمّد رشيد رضا.

- العروة الوثقى: لجمال الدين الأفغاني، ومحمّد عبده.

=

نوح صالح الدهان، ومن شيوخه من غير الإباضية: محمد بن سيرين، وعطاء بن أبي رباح. احتلّ مكان الصدارة تدريسا وتأليفا وإفتاء بالبصرة، وتولّى إمامة المذهب بعد وفاة شيخه أبي عبيدة. من أهمّ مؤلفاته: «مسند الإمام الربيع بن حبيب»، «آثار الربيع»، «الرسالة الحجّة». (ينظر: السعدي: معجم الفقهاء والمتكلّمين، 1/ 235).

(1) محمد بن عمر القصبي السدويكشي، أبو عبد الله (1022هـ/ 1614م - 1088هـ/ 1677م): ولد بجربة، وفيها أخذ مبادئ العلم، التحق بجامع الأزهر وبقي فيه مدّة 28 سنة، متعلّما ثمَّ مدرِّسا فيه، وبالمدرسة الإباضية بالقاهرة، عُرف بين العلماء بالبدر. آلت إليه رئاسة حلقة العزابة، كان شديدا في الحقِّ، ورعا، متواضعا مع الناس، ومحبًّا للعلم والمتعلّمين. ترك آثاراً في مختلف العلوم، وله حواش عديدة على أمّهات الكتب الإباضية، لذلك اشتهر بـ "المحشِّي"، منها: «حاشية على كتاب قواعد الإسلام للجيطالي»، «حاشية على كتاب الوضع للجناوني»، «حاشية على كتاب النكاح للجناوني»، وله العديد من الأجوبة الفقهية. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 389).

(2) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 2/ 159-160. ومن الجدير التنويه بأنه طالع هذه الكتب قبل بلوغه سنّ العشرين.

- "طبائع الاستبداد" و"أم القرى" لعبد الرحمن الكواكبي.

- تاريخ مصطفى كامل: لعليّ فهمي كامل.

- مؤلّفات طنطاوي جوهري: "نهضة الأمة وحياتها"، "نظام العالم والأمم"، "جواهر العلوم"، "ميزان الجواهر".

- أريج الزهر: لمصطفى الغلاييني.

**ب- المجلاّت والصحف العربيّة[1]:**

- جريدة «الفاروق» لعمر بن قدّور الجزائري[2].

- مجلّة «المنار» لمحمّد رشيد رضا.

- مجلّة «الفتح» لمحبّ الدين الخطيب.

- مجلاّت وجرائد مصرية أخرى منها: «الهلال»، «الرسالة»، «مقتطف»، «الشعلة»، «الصرخة».

- مجلاّت تونسيّة منها: «الصواب»، «مرشد الأمة»، «لسان الشعب»، «الزهرة»، «المنير».

**ملاحظات واستنتاجات:**

1- فيما يخصّ مرحلتيْ التعلّم يلاحَظ شموليّة التكوين التي تلقّاه الشّيخ بيّوض في مختلف علوم الشريعة، وفنون الأدب واللغة، منذ سنّ مبكّرة؛ فقد درَس أغلب هذه الكتب قبل بلوغه سنّ العشرين. كما يلاحظ قوّة هذا التكوين من حيث نوعيّة الكتب ووزنها العلميّ، باعتبارها أمهّات المصادر، خاصّة ما يتعلّق بالمذهب الإباضي.

2- يلاحظ أنّ التكوين المعرفيّ للشيخ قد تعزّز أكثر وترسّخ بتولّيه مهمّة تدريس هذه العلوم في المعهد والمسجد، ومعلوم أنّ أوّل مستفيد من التعليم هو الأستاذ.

3- قد أبدى الشيخ براعته في تدريس هذه الفنون، وتمكّنه فيها، فلم يكن درسه مجرّد شرح سطحيّ، ولا تكرار لما سطِّر في الكتاب. ويصف تلميذه محمّد دَبُّوز دروسه في كتاب الأمالي بقوله: «وكان الشّيخ

(1) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 161-162.

(2) عمر بن قدور الجزائري (1305هـ/ 1886م - 1351هـ/ 1932م): صحفي كاتب شاعر، ولد بمدينة الجزائر، من روّاد الصحافة العربية الوطنية، أنشأ جريدة «الفاروق»، كما نشر مقالات في الصحف المصرية والتركية تعنى بالقضايا الإسلامية، من آثاره: «الإبداء والإعادة في مسلك سائق السعادة». (ينظر: نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص243).

بيّوض لذكائه النادر، وتمكّنه في اللغة العربيّة وعلومها نقّادة كبيرا للأدب، إنّه لا يكتفي بالمعنى الظاهر للنصّ، بل يستخرج معانيه الدقيقة وينقده، فيبيّن سبب حسنه أو ضعفه»[1].

4- ملازمته الطويلة للقرآن الكريم تفسيرا ومدارسة قرابة خمسة وأربعين عاما[2]، وفيها أبدى الشيخ مواهبه العلميّة، بتحليل الأفكار، ومناقشة آراء المفسرين ونقدها، مع الاستقلاليّة في الترجيح، وكذا الغوص العميق في أسرار معاني الآيات وأبعادها[3]، قال الشيخ أحمد حمّاني[4] عن درس الشّيخ بيّوض في التفسير: «تجد العلم الواسع، والتمكّن من القواعد، والفهم الدقيق، والقدرة على التطبيق»[5].

ولا ريب أنّه لا يتصدّى للتفسير إلاّ من كانت له عدّة متينة في علوم الشريعة واللغة العربيّة، وقد ذكر المفسّرون لذلك شروطا[6]، وبالمقارنة بينها وبين شروط المجتهد نجد تقاربا كبيرا بينها، حتّى أمكن القول إنّ المؤهّل للتفسير مؤهّل للاجتهاد أيضا.

5- تدريسه لمسند الربيع بحاشية أبي ستّة، وبعده درّس كتاب فتح الباري مدّة أربعة عشر عاما[7]، بما يحويه من كنور جمّة في علوم الحديث والفقه وأصوله، وفوائد غزيرة في مختلف فروع الدين الإسلامي. وهي تجربة متميّزة خاضها الشّيخ بيّوض في مسيرته العلميّة، أضاف بها إلى ما سبق رصيدا كبيرا في مجال استنباط الأحكام عامّة، وفي ميدان علوم السنّة خاصّة.

6- إنّ تعدّد مجالات القراءة عند الشّيخ بيّوض، والثراء المعرفيّ الذي اكتسبه من خلال مطالعاته

(1) دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 67. وينظر: 3/ 68-71.

(2) انطلق الشيخ في دروس التفسير سنة 1354هـ/ 1935م، وختمه في شهر ربيع الأول 1400هـ/ فبراير 1980م. ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 72. جمعية التراث: في رحاب القرآن (المهرجان والتأبين)، ص18-19.

(3) ينظر: جمعية التراث: المصدر نفسه، ص18-19.

(4) أحمد بن محمد حمّاني (1333هـ/ 1915م-1419هـ/ 1998م): فقيه مفتي، ومن أعلام الإصلاح في الجزائر، من شيوخه: عبد الحميد بن باديس، عبد العلي الأخضري، الفضيل الورتلاني، التحق بمعاهد تونس، وتحصل على شهادات عالية، شارك في النهضة الدينية والعلمية في الجزائر بعد الاستقلال، ونشط في جمعية العلماء المسلمين، تولى رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى، من مؤلفاته: «صراع بين السنة والبدعة»، «فتاوى الشيخ أحمد حماني». (ينظر: محمد فضلاء: من أعلام الإصلاح، 2/ 110).

(5) جمعية التراث: المصدر السابق، ص106.

(6) شروط المفسّر كما ذكرها الزرقاني هي: اللغة، النحو، الصرف، علوم البلاغة، علم أصول الفقه، علم التوحيد، علم أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ، الأحاديث المبيِّنة للمجمل والمبهم، علم الموهبة. ينظر: الزرقاني، عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، ط.3، مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.م، د.ت، 2/ 51.

(7) انطلق الشّيخ بيّوض في تدريس فتح الباري سنة 1350هـ/ 1931م، وختمه عام 1364هـ/ 1945م، وأقيم له حفل خاصّ بالمناسبة في مسجد القرارة. ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 66. شريفي: معهد الحياة، ص66.

الواسعة كان له دور بارز في معرفته بثقافة عصره، ووعيه بظروف مجتمعه، ومشكلات أمّته، الأمر الذي أسهم في بناء قاعدة متينة لفقه الواقع عند الشيخ، وهي العدّة التي ستُمَكِّنه من حسن التنزيل، وسداد التطبيق للأحكام الشرعيّة المُطْلقة في محالِّها المناسبة، من الوقائع والحوادث المتجدّدة.

7- إذا قارنّا شروط المجتهد عند الأصوليّين بمجالات التحصيل العلميّ عند الشّيخ بيّوض، أمكن القول إنّه قد استكمل بهذا التكوين الثريّ هذه الشروط العلميّة، وحصَّل الملكة الفقهيّة التي يُقتدَر بها على الاستنباط والترجيح، وكان أهلا للاجتهاد والفتوى في المذهب الإباضيّ خصوصا، وبهذا يكون الشيخ حلقةً في سلسلة العلماء المجتهدين الذين خدموا هذا المذهب وأثْرَوْا فقهه تأصيلا وتطبيقا.

**ثانيا: تصدّيه للفتوى والاجتهاد:**

تبيّن فيما سبق التكوين المبكّر الذي تلقّاه الشّيخ بيّوض في أطوار التعلّم، مع وجود عوامل النبوغ التي بَنتْ فيه الشخصيّة العلميّة القويّة، وأهّلته لتقلّد مناصب في مجتمعه وهو لا يزال شابّا يافعا[1].

وبهذا الإعداد العلمي الرصين، تمكّن الشيخ من القيام بمهمّة الإفتاء قبل سنّ العشرين، وفي هذا يقول محمّد دبُّوز: «فانطلق في العلوم الشرعيّة والعربيّة بجهوده الخاصّة في أقصى قوّته، وعلى حسب هيامه الشديد بالعلم، فكان عالما في الشريعة والعربيّة، يفتي ويدرّس قبل أن يصل العشرين»[2].

يفيدنا هذا النصّ في الانطلاق المبكّر للشيخ بيّوض في الإفتاء، ويبدو أنّ طريقته في الفتوى في تلك المرحلة كانت تقريرا لما هو مدوّن في الفقه الإباضي، لا سيما وأنّه كان يدرّس **كتاب النِّيل** معتمد إباضيّة المغرب[3] في الفتوى.

واستمرّ الشّيخ بيّوض في هذه المهمّة خلال العشرينات، وأفتى في مسائل عصريّة، من ذلك إفتاؤه بجواز تولّي الوظائف الحكوميّة، والقضاء الشرعيّ تحت سلطة الاحتلال الفرنسي[4]، وفي هذا يقول الشّيخ بيّوض: «إنّ الدخول في القضاء وتولّي وظيفته واجب أكيد لدفع البلاء عن المسلمين، وكذلك الوظائف الحكوميّة الأخرى، يتولاّها العلماء الأخيار من أبناء الأمّة؛ لنردّ الظلم، ونضمن حقوق الأمّة، ومصالح

(1) من ذلك دخوله حلقة العزابة سنة 1922م، وتولّيه مهمّة الوعظ والتدريس بالمسجد سنة 1341هـ/ 1923م.
(2) أعلام الإصلاح، 2/ 119.
(3) إباضية المغرب، أو المغاربة: هم الإباضية الذين يتواجدون في شتّى مناطق المغرب العربي، وبالضبط: في ليبيا، وتونس، والجزائر. (ينظر: مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، 2/ 759).
(4) ينظر حيثيات هذه المسألة في: دبوز: أعلام الإصلاح، 5/ 48-54.

الأفراد المسلمين، هذا هو رأينا ورأي حزب الإصلاح»[1].

كما كان له رأي في مسألة شراء مكس الأسواق من الحكومة الاستعماريّة، حيث أفتى فيها بالجواز بشروط، نظرا لظروف وحيثيّات اكتنفت المسألة[2]، ولقد طُبِّقت فتواه في القرارة، واشترى أعيانها مكس سوقها سنة 1929م[3].

وفي أوّل الثلاثينات ظهرت مسألة الصوم والإفطار بخبر التلفون، وكان من أوّل القائلين فيها بصحّة العمل بخبر التلفون، وحرّر في الموضوع رسالة خاصّة، أبرز فيها عارضته العلميّة في الاستدلال، وقوّته في التأصيل، واستقلاليته في الترجيح والتعليل، قال عنها الشيخ عبد الرحمن بكلِّي: «فقد ضمّنها الحجج المقنعة، التي اعتمدها في إصدار فتواه، وألمّ بأطراف الموضوع إلمامةً أظهرت مقدرته العلمية، ومهارته في تطبيق النصوص على القضايا، بحيث لو أتيح له النشر لكانت فيما أرى فتحا جديدا في باب التأليف بميزاب، حقّا لو قدّر لها البروز إلى عالم الظهور لكانت صورة بديعة، وحجّة قاطعة على ما أودع الله في أبناء أمّتنا من استعداد ونبوغ»[4]. وتعدّ هذه شهادة عالمٍ في حقّ الشّيخ بيّوض، واعترافا بمكانته العلمية في وادي مزاب.

ثمّ واصل على درب الاجتهاد والإفتاء في مختلف قضايا زمانه، وامتدّت آثار اجتهاداته، وتوسّع نطاق العمل بها ليشمل وطنه الجزائر، بعد أن كان ضيّقا في إطار أتباع المذهب؛ ففي سنة 1387هـ/1968م طلب منه المجلس الإسلاميّ الأعلى في الجزائر فتوى في مسألة الإحرام من جدّة بالنسبة للحجّاج المغاربة المسافرين عبر الطائرة[5]. وفي سنة 1391هـ/1971م استصدرت منه وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة فتوى حول حكم الاعتماد على الحساب الفلكيّ في الصوم والإفطار[6].

(1) المصدر نفسه، 5/ 53.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 5/ 72-75. ولقد درستها دراسة أصوليّة-مقاصديّة في المبحث الثاني من الفصل الثالث. ينظر ص248.
(3) ينظر: المصدر نفسه، 5/ 72
(4) مسيرة الإصلاح، ص135.
(5) ينظر: بيوض إبراهيم: فتاوى الإمام الشّيخ بيّوض، ترتيب وتقديم وتخريج: بكير محمد الشيخ بالحاج، المطبعة العربية، غرداية، 1988م، 1/ 315.
(6) ينظر: بيوض: المصدر نفسه، 1/ 269، 274. دبوز: أعلام الإصلاح، 5/ 75.

**ثالثا: شهادات في حقّ الشيخ بيّوض:**

من أقوى الأدلّة على تبوُّؤ أيّ عالم مكانة في علوم الشريعة، وتأهّله لمنصب الاجتهاد والفتوى شهادات غيره من العلماء في شخصه، وإقرارهم له بهذه المنزلة.

وإنّ ما ذُكِر آنفا من طلب جهات علميّة ورسميّة في الجزائر فتوى الشّيخ بيّوض في المسائل المستجدّة اعتراف ضمنيّ على ما يتّصف به من رسوخٍ وتمكّنٍ في علوم الشريعة.

ومن الشهادات الضمنيّة أيضا انتخابه رئيسا لمجلس عَمِّي سعيد[1] الذي يعدّ أعلى هيئة دينيّة في وادي مزاب، وذلك من عام 1381هـ/1962م إلى يوم وفاته[2].

كما حاولت إيراد شهادات متعدّدة الانتماءات، متنوّعة المشارب والاتّجاهات، أدلى بها زعماء الإصلاح وأعلام الفكر في الجزائر والعالم الإسلامي في حقّ الشّيخ بيّوض، وهي كالآتي:

- وجّه الإمام عبد الحميد بن باديس رسالة إلى الشّيخ بيّوض بتاريخ 20 محرّم 1350هـ يدعوه إلى المشاركة في اجتماعٍ للأعضاء المؤسّسين لجمعيّة العلماء المسلمين، فقال في مطلع الرسالة: «حضرة المفضال الجليل، العالم الأكمل، أخي سيّدي إبراهيم بيّوض، صانه الله و رعاه، وسدّد في خدمة الوطن و الإسلام خطاه...» [3].

- نشر الشّيخ بيّوض مجموعة مقالات حول الوحدة العربيّة في جريدة «الأمّة» للشيخ أبي اليقظان وذلك سنة 1956هـ/1938م، ولمّا اطّلع عليها الأمير شكيب أرسلان كتب قائلا: «نادرا ما وجدت في العرب كاتبا جمع بين قوّة الحجّة، ومتانة اللغة هذا الجمع الآخذ بمجامع القلوب»[4].

- وقال عنه الشيخ أبو اليقظان: «وهو ممّن آتاه الله حجّته، كما آتى إبراهيم إيّاه حجّته عليه السلام، وممّن آتاه رشده كما آتى إيّاه إبراهيم رشده، وممّن اختصّه الله من بين علماء عصره بمواهب كبيرة كثيرة، وفضائل ومزايا من الذكاء والعقل، وحسن الفهم والتقدير لأحوال معاصريه(...)، ويعدّ بحقّ مجدّد العلم

(1) مجلس عمي سعيد: المجلس الأعلى لإباضية الجزائر، يضم ممثلي مجالس العزابة في قرى وادي مزاب ووارجلان، يُعيَّن لرئاسته أكبر علمائه وأكثرهم حصافة وشجاعة، ترفع إليه القضايا الكبرى للاجتهاد والإفتاء، كما يقوم بوظيفة محكمة الاستئناف بإصدار أحكام نهائية. (ينظر: مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، 2/ 750).

(2) ينظر: أبو اليقظان: ملحق السير، 2/ 411.

(3) موقع الشبكة المزابية: http://www.mzabnet.com/biod/leter1.htm. تاريخ الزيارة: 24 أفريل 2012م.

(4) دبوز: المصدر نفسه، 5/ 114.

والإصلاح الدينيّ في القرن الرابع عشر في وادي ميزاب بعد قطب الأئمّة الشيخ اطفيّش رحمه الله»[1].

وقال أيضا: «أوتي حظّا موفورا (...) من مواهب وسجايا وفضائل؛ من ذكاء ثاقب، وفهم جيّد، وفطانة نادرة، وعقل راجح، وذاكرة واعية»[2].

وتعدّ هذه من أعلى الشهادات وأقواها في الاعتراف بالمكانة العلميّة للشيخ بيوض، وقوّتها تكمن في كون الشيخ أبي اليقظان ممّن عرف بحقّ الشيخ بيّوض مذ كان شابّا، ولازمه في مسيرته الإصلاحيّة، وشدّ من أزره، وسانده في حمل راية النهضة بوادي مزاب.

- قال عنه زميله في الإصلاح الشيخ عبد الرحمن بكَلِّي: «حباه الله بشتّى مزايا: خلق كريم، وعلم واسع، وعقل متّزن، وفكر وقّاد، وحافظة قويّة، إلى لسان فصيح معبّر، وقلم بليغ مقرّر، إلى ألمعيّة تُرِيه العواقب في أثناء فكرته»[3]. وقال أيضا: «سدّ ثغرة الإفتاء من فجر حياته العلميّة، يفتي الناس بما يسعهم في دينهم، مراعيا في إفتائه يسر الإسلام وسماحته(...)، فكان مثالا للمفتي الحاذق، العارف بأمراض المجتمع، البصير بزمانه، الواثق بصحّة فهمه لأحكام الدين»[4].

وهذا كلام نطق به صاحبُ الشّيخ بيّوض وتِرْبه في الإصلاح، لازمه في أفراحه وأتراحه، لقد كانت تربط بينهما علاقة خاصّة، نلمس ذلك في مؤلّفاته ومقالاته المتعدّدة، وكذا المراسلات الأخويّة التي كانت بينهما[5].

ومن شهادات علماء الجزائر في حقّه قول الشيخ أحمد حمّاني: «وهذا عالم الجزائر الثاني[6] من الراسخين، يختم القرآن دراسة لهداية الأمّة في جامع القرارة»[7]، وقال أيضا: «ولي الشرف العظيم أنّني تتلمذت على عبد الحميد بن باديس، كما تتلمذت على أستاذنا الشيخ بيّوض إبراهيم»[8].

(1) ملحق السير، 2/ 401.
(2) المصدر نفسه، 2/ 407.
(3) بيوض: في رحاب القرآن: سورة النور، (مقدّمة الشيخ عبد الرحمن بكلي)، ط.1، المطبعة العربية، غرداية، 1980م، ص9.
(4) المصدر نفسه، ص11.
(5) ينظر هذه الرسائل في مكتبة البكري، العطف، غرداية، الجزائر.
(6) وقد ذكر قبل عالم الجزائر الأول الذي ختم القرآن تدريسا في الجامع وهو الشيخ عبد الحميد بن باديس.
(7) جمعية التراث: في رحاب القرآن (المهرجان والتأبين)، ص31.
(8) المصدر نفسه، ص35.

# المبحث الثاني: جهوده الإصلاحيّة وآثاره

## المطلب الأوّل: جهوده الإصلاحيّة:

تميّزت مسيرة الشّيخ بيّوض في الإصلاح بالعطاء الحافل، والإنجاز الهائل الذي قدمّه لأمّته في مختلف المجالات، بيد أنّ جهوده الإصلاحيّة كانت ضمن مشروع واضح، وخطّة محكمة، مرسومة الأهداف، بيّنة المعالم، محدّدة الأساليب والوسائل[1]. ويلخّص الشيخ الهدف العامّ من مشروعه الإصلاحيّ بقوله: «نريد من الأمّة أن تتمسّك بدينها في كلّ شيء، وبأخلاق دينها العظيمة، وتكون أمّة طاهرة فاضلة عالمة قويّة كما أمر ديننا الحنيف»[2].

على أنّه لا يمكن الإحاطة بجميع أعماله وإنجازاته في هذه الترجمة المختصرة؛ ولكن حسبي تقديم صورة عامّة ووجيزة عن أهمّها، وقد قسّمتها إلى ثلاثة مجالات: تربويّ تعليميّ، اجتماعيّ، وسياسيّ؛ الهدف من ذلك بيان شموليّة الفكر الإصلاحيّ عند الشيخ بيّوض، وفعاليّته في الواقع، مع اعتباره فقيها عالما، ومرْجِعا من المراجع الدينيّة في وادي مزاب والجزائر.

### أوّلا: الميدان التربوي التعليمي:

يرى الشّيخ بيّوض أنّ التربية والتعليم المشروع الإصلاحي الأوّل، والمنطلق الأساس لتحقيق النهضة في الأمّة؛ لأنّه الحقل الذي تنشأ فيه الأجيال[3]، والمشتلة التي يتمّ فيها إعداد النشء فكرا وسلوكا، كما أدرك بتأمّله في الواقع أنّ الجهل والأمّية من أخطر الأدواء التي أصابت الأمّة، وشلّت حركتها، وتركتها في ذيل ركب الأمم؛ لذا فقد سعى إلى نشر التعليم عموما، والدينيّ خصوصا بين مختلف طبقات المجتمع، وفي هذا يقول: «يجب أن نقضي على الجهل والأمّيّة في الأمّة، ونسرع السير في طريق العلم لنصل الغاية البعيدة التي يوجبها علينا عصرنا(...). نريد أن نعمّم العلم في جميع طبقات الأمة(...) حتّى يرتفع عنّا

(1) من الدراسات الأكاديمية حول حركة الشيخ بيوض الإصلاحية: "منهج الإصلاح ومجالاته بين عبد الحميد بن باديس وإبراهيم بيوض" لـ نور الدين سكحال، أطروحة دكتوراه بجامعة الأمير عبد القادر، 1428هـ/ 2008م. "معالم النهضة الإصلاحية عند إباضية الجزائر" (دكتوراه) لـ قاسم **الشيخ بالحاج**، ط.1، نشر: جمعية التراث، القرارة-غرداية- الجزائر، 1432هـ-2011م.

(2) دبوز: أعلام الإصلاح، 4/ 123.

(3) ينظر: ناصر: الشيخ بيوض مصلحا، ص14-15.

الجهل عموما، ويكون لنا علماء مبرزون في جميع فروع العلم، وتكون العامّة كلّها متعلِّمة مثقَّفة»[1].

على أنه يرى أنّ نشر العلم فحسب لا يكفي لتحقيق النهضة المنشودة في الأمّة، بل لابدّ من تطوير المناهج، وتحديث الوسائل، وتجديد الأساليب، حيث يقول: «لا نرضى في مدارسنا ومعاهدنا وفي كلّ أعمالنا الأساليب العقيمة البطيئة»[2]؛ ذلك أنّه أدرك بأنّ مشكلة الأمّة لا تقتصر على جهلها بدينها، بل أيضا بطريقة فهمها لهذا الدين، وكيفيّة تجسيده في الواقع، وفي هذا يقول: «إنّنا حريصون في معاهدنا ومدارسنا على الدين، وتعليمه كاملا كما أنزله الله، ولكنّنا نريد الأساليب الحسنة في تعليمه»[3].

هذا، وقد جسّد الشّيخ بيّوض أهدافه التربويّة التعليميّة في مشاريع ميدانيّة، تتمثّل أساسا في تأسيسه لـ "**معهد الحياة**"، وذلك سنة 1343هـ/1925م[4]؛ حيث رابط فيه قرابة ربع قرن مدرِّسا ومربّيا[5]، فخرّج أفواجا من الشباب المثّقفين، الذين كانوا له مددا في نشر حركته الإصلاحيّة في ربوع وادي مزاب وخارجه. قال الشيخ: «كنتُ طوال أيّام الثورة[6]، كما كنتُ قبلها من أوّل عمري مجتهدا بكلّ ما أوتيته من قوّة في نشر التعليم الإسلاميّ العربيّ بمختلف درجاته، الابتدائيّ والثانويّ، وكنتُ أخرّج كلّ سنة فوجا من المثقّفين، أعتقد أنّ ذلك أجلّ خدمة أقدّمها للجزائر الجديدة»[7].

كما أنّ منْ أعماله الميدانيّة في هذا المجال، إسهامه في إنشاء المدارس العربيّة العصريّة في قرى وادي مزاب، وإعانة أعيانها في وضع البرامج والمناهج، واختيار المعلّمين[8].

**ثانيا: الميدان الاجتماعي:**

اتّجهت جهود الشّيخ بيّوض كثيرا نحو الاصلاح الاجتماعيّ، واتّخذ له وسائله المناسبة، ويمكن تلخيص هذه الجهود فيما يلي:

(1) دبوز: أعلام الإصلاح، 4/ 141.
(2) المصدر نفسه، 4/ 142-143.
(3) المصدر نفسه، 4/ 143.
(4) شريفي: معهد الحياة، ص59.
(5) شريفي: المصدر نفسه، ص64. وينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 20.
(6) يقصد هنا الثورة الجزائرية التي اندلعت في أول نوفمبر 1954م.
(7) أعمالي في الثورة، ص39.
(8) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 5/ 24.

- انخراطه المبكّر في حلقة العزّابة، وذلك سنة 1340هـ/1922م[1]، ثمّ تولّيه مهمّة الوعظ والإرشاد بمسجد القرارة عام 1341هـ/1923م؛ نظرا لمواهبه العالية في التدريس والخطابة، وبعدها انتُخِب رئيسا للحلقة سنة 1355هـ/1938م[2].

- حلّ مشاكل الناس، وإصلاح ذات البين بفضّ النزاعات والخصومات، حتّى أصبح المرجع الأول في القرارة لشؤون الناس في معاشهم ومعادهم[3]، وكان يقدّم لذلك الكثير من وقته وطاقته، لا يشعر بنفور ولا ملل، ولا يثنيه تعب ولا كلل، بل كان يؤدّي مهامّه بحبّ وتفان، وإخلاص وإتقان، يدفعه إلى هذا روحه الاجتماعيّة القويّة، وحبّ الخير للناس والرحمة بهم[4].

هذا على غرار اتّصاله بأبناء المجتمع المزابيّ القاطنين بمدن الشمال الجزائريّ، فيتفقّد أحوالهم، ويحلّ مشاكلهم، ويقوم فيهم واعظا مرشدا، ومربّيا ناصحا[5].

- مرابطته في منبر المسجد قرابة ستّين عاما[6] واعظا ومدرِّسا، موجّها ومربّيا، فكانت ثمرة هذه الجهود تكوين مجتمع مسجديٍّ، تنتظم شؤونه العامّة بمؤسّسة المسجد، وترتبط حياته الجماعيّة به في أمور الدين والدنيا معًا.

- تأسيسه مع ثلّة من المصلحين جمعيّة الحياة، وانتخابه رئيسا لها سنة 1356هـ/ 1937م[7].

- مشاركته في تأسيس جمعيّة العلماء المسلمين، ووضع قانونها الأساسيّ، وكذا انتخابه عضوا في مجلسها الإداري، وذلك سنة 1349هـ/1931م[8]. وهذا دليل على أنّ الشيخ لم يقصر نشاطه الاجتماعيّ على محيطه الضيّق في القرارة ووادي مزاب، بل امتدّ ليشارك إخوانه المصلحين على مستوى القطر الجزائريّ.

(1) ينظر: أبو اليقظان: ملحق السير، 2/ 407.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 409.
(3) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 403.
(4) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 4/ 205.
(5) ينظر: بوحجام: منهج الشّيخ بيّوض في الدعوة، ص139-140.
(6) ينظر: دبوز: المصدر السابق، 3/ 83.
(7) ينظر: بيوض إبراهيم: جمعية الحياة بالقرارة، جريدة الأمة، ع145، يوم: 19 رمضان 1356هـ/ 23 نوفمبر 1937م، ص3.
(8) ينظر: أبو اليقظان: ملحق السير، 2/ 409.

**ثالثا: الميدان السياسي:**

لقد شارك الشيخ بيّوض في حلّ القضايا السياسية التي تخصّ بلدته القرارة وكذا وادي مزاب إبان الاحتلال الفرنسي، مذْ كان شابّا، وجنديّا مخلصا في صفوف أعيان المصلحين بالقرارة، وتحت قيادة شيخه الحاج بكير العنق[1]، ثمّ حمل الراية بعد وفاة شيخه، وشارك في الشؤون السياسيّة على الصعيد الداخليّ والخارجيّ، ويمكن تلخيص جهوده في هذا المجال كما يلي:

**أ. على الصعيد الداخلي:**

- انتخابه عضوا في المجلس الجزائري سنة 1948م، ثمّ أعيد انتخابه بعد ذلك سنة 1951م[2].

- انتخابه عضوا في المجلس العمالي للواحات سنة 1959م[3].

- من فوق هذين المنبرين دافع عن الحقوق السياسيّة لأهالي وادي مزاب، كما كانت له مواقف ضدّ الحكومة الاستعمارية، من أهمّها تصدّيه لمؤامرة فصل الصحراء عن الجزائر، وإحباط كلّ مخطّطات الاحتلال الفرنسيّ في هذه القضيّة[4].

- مشاركته الميدانيّة في ثورة التحرير؛ حيث كان المشرف العامّ على العمل الثوريّ في منطقة مزاب، ومن المهامّ التي قام بها في هذا الصدد: تنظيم حركة الثوار، إجراء اتّصالات سرّية مع قادة الثورة، إيواء المجاهدين أثناء الثورة، إمدادهم بالسلاح والذخيرة والمؤن[5]. واعترفا بجهود الشيخ في الثورة وقبلها يقول عبد الله بن طوبال وزير الداخليّة للحكومة الجزائريّة المؤقّتة: «إنّه كان وطنيّا منذ بداية حياته، لقد كان يكافح دوما من أجل وحدة التراب الوطني، ومن أجل استقلاله من الثلاثينات، لقد كان وطنيّا مسالما، يعتقد الوصول إلى الغاية عن طريق الوسائل الدبلوماسية، وما أن اندلعت الثورة التحريريّة في نوفمبر 1954 حتّى التحق بصفوفنا، وبقي إلى صفوف جبهة التحرير حتّى اليوم الأخير»[6].

(1) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، . النوري: دور الميزابيين، 4/ 68

(2) ينظر: ناصر: الشيخ بيوض مصلحا، ص25.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص26.

(4) عن تفاصيل جهاد الشّيخ بيّوض في هذه القضية ينظر: بيوض إبراهيم: أعمالي في الثورة، ص34-38. النوري: دور الميزابيين، 2/ 69. ناصر بوحجّام محمد: الشيخ بيوض وقضية فصل الصحراء عن الشمال، شركة سوفاك، د.م، د.ت، كلّه.

(5) عن تفاصيل جهاد الشيخ في الثورة ينظر: بيوض: أعمالي في الثورة، ص19-31. النوري: دور الميزابيين، 2/ 71-80.

(6) النوري: المصدر نفسه، 4/ 100.

- في 19 أفريل 1962م عُيِّن عضوا في الهيئة التنفيذيّة المؤقّتة، وكان مسؤولا عن قسم التربية والشؤون الثقافية[1].

**ب. على الصعيد الخارجي:**

أمّا على المستوى الخارجيّ، فقد كان مهتمّا بهموم الأمّة الإسلاميّة، حاضرا في قضاياها؛ فمن أعماله أنّه كان عضوا في لجنة إغاثة فلسطين، كما كان مِنْ بين الأربعة[2] الممضين على برقيّات التأييد ورسائله، باسم اللجنة الجزائرية الفلسطينية لقضية فلسطين في الجامعة العربية، عام 1948م[3].

يلاحظ ممّا سبق تميُّز أعمال الشّيخ بيّوض الميدانيّة بالتنوّع في الموضوع، والثراء في الإنجاز، وهذا دليل على اتّساع قاعدة العمل الإصلاحيّ عنده، وشموليّته من ناحية أخرى، ولا شكّ أنّ هذا التنوّع سيترك أثرا في شخصيّته، ويعطي له تراكما معرفيّا هامّا، ويمدّه بتجربة واقعيّة في كيفيّة النهوض بالأمّة في مختلف المجالات، وكذا فقهًا عميقًا بالواقع في شتّى نواحيه، الأمر الذي يكسِبه خبرةً في تناول قضايا المجتمع من جانبها الشرعيّ إفتاء وقضاء. كما يمكن اعتبار هذه الجهود نموذجا حيّا للعالم العامل، والمفتي الفقيه بواقعه، والحاضر في قضايا أمّته.

## المطلب الثاني: آثاره ومؤلّفاته:

يمكن أنّ نشير إلى أنّ الشّيخ بيّوض لم يكن من الذين يهوون الجلوس للكتابة والتأليف، فكان لا يحرِّر رسالة ولا يدوّن كتابا إلاّ إذا دفع إلى ذلك دفعا[4]؛ نظرا لانشغاله الكبير بقضايا الإصلاح، وكثرة المسؤوليّات الاجتماعيّة الملقاة على عاتقه[5]. كما يبدو أنّ الشيخ كان أمْيَل إلى العمل الميدانيّ المباشر كالتدريس والوعظ والخطابة، منه إلى التأليف والكتابة، وكان يرى ذلك أنجع وسيلة، وأقوى أسلوب

(1) ينظر: أبو اليقظان: ملحق السير، 2/ 411. النوري: المصدر نفسه، 4/ 93.

(2) الثلاثة الآخرون هم: الشيخ البشير الإبراهيمي رئيس اللجنة، الشيخ الطيب العقبي، فرحات عباس. ينظر: العسلي بسّام: عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية، ط.2، دار النفائس، بيروت، 1403هـ/ 1983م، ص150-151.

(3) ينظر: ناصر: الشيخ بيوض مصلحا، ص53.

(4) وهو الملاحظ من خلال تراثه المكتوب، فقد كانت تحرّكه إلى التأليف القضايا والأحداث الواقعة، خاصة إذا كانت تتعلّق بأفكاره الإصلاحية، فإذا راسله أحد معارضيه مناقشا حول مسألة فقهية أو سياسية، حرّر لأجلها رسالة مطوّلة، مثال ذلك: رسالة الصوم والإفطار بخبر التلفون، مراسالاته مع الشيخ سليمان باشا الباروني، والشيخ أبي إسحاق إبراهيم اطفيش، وكذا مقالاته حول الوحدة العربية في جريدة الأمّة، (ينظر الأعداد: 156، 157، 158، 159، 160، 161).

(5) ينظر: ناصر: الشيخ بيوض مصلحا، ص86.

لتوطيد أركان الإصلاح، وتحقيق النهضة في الأمّة، وكان يقول: «إنّ جهودي وأعمالي وآثاري أقيمها وأبقيها في الرؤوس لا في الطروس»[1]؛ لذلك فأوّل مشروعٍ عمِل لأجله الشّيخ بيّوض، وأهمّ خدمة قدّمها للأمّة هو تخريج أفواج من الرجال المضطلعين بأعباء النهضة.

**أوّلا: تلاميذه:**

يمْكن القول إنَّ الشّيخ بيّوض يرى أنّ أنفس مؤلَّف، وأعظم نتاج يتركه بعد وفاته أمران: أوّلهما: كوكبةٌ من الرجال العاملين والمدرّبين لتولّي زمام الإصلاح، وقيادة الأمّة في مختلف مجالاتها الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة. والآخر: المشاريع الميدانيّة من المؤسّسات التربويّة، والهياكل الاجتماعيّة، التي تحفظ كيان الأمّة، وتحمي مبادئها الأصيلة، وتراثها الحضاريّ المكين.

هذا، وكان من الأهداف الأساسيّة للشيخ في الإصلاح هو تربية النشء، وتهيئته لتحمّل الأمانة[2]، وفي هذا يقول: «إنّ غايتنا اليوم أن نرى كلّ واحد من تلاميذنا الكثيرين في مدارسنا رجالا صالحين، أكفاء عاملين، يستطيع كلّ واحد منهم أن يتبوّأ كلّ منصب من مناصب الوطن المهمّة، ويسدّ كلّ ثغرة من ثغوره الكبرى، وأنْ يضطلع بأعباء الأمّة، ويرتفع بها إلى المعالي»[3].

على أنّه لا يمكن إحصاء عدد تلاميذه، ولا حصر أسمائهم؛ نظرا لكثرة أفواج الطلبة الذين تخرّجوا على يديه أيّام كان مدرّسا بمعهد الحياة، إلاّ أنّه تجدر الإشارة إلى ذلك الثراء الموجود في مواهب أولئك التلاميذ، والتنوّع في أنماط شخصيّاتهم؛ ففيهم العالم المفتي، والمعلّم المربّي، والمصلح الاجتماعي، والأديب الفصيح، والشاعر المبرز، والموظّف في مراكز الدولة، وغير ذلك[4].

هذا مع التنبيه إلى اتّساع دائرة التلمذة عنده انتماء ومكانا؛ فمن الذين تتلمذوا على يديه من غير الإباضيّة الشاعر محمّد الأخضر السائحي[5]، أمّا من خارج القطر الجزائري فقد وفدت إلى معهد الحياة

(1) شريفي بالحاج: "الإمام إبراهيم بيوض من خلال رسائله"، أعمال الملتقى الأول لفكر الإمام الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض، نشر: جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1422هـ-2001م، ص209.

(2) ينظر: بوحجام: منهج الشّيخ بيّوض في الدعوة، ص241.

(3) دبوز: أعلام الإصلاح، 4/ 152. وينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 197.

(4) ينظر: أبو اليقظان: ملحق السير، 2/ 415-417. دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 178-180.

(5) ينظر: جمعية التراث: في رحاب القرآن (المهرجان والتأبين)، ص74.
محمد الأخضر السائحي (و: 1918): شاعر جزائري، درس بمعهد الحياة، ثم بجامع الزيتونة بتونس، وشارك بقلمه في صحافتها، التحق بالقسم العربي بالإذاعة الفرنسية حتى الاستقلال، كان ينشر شعره في مجلة «الجزائر هنا»، من آثاره: =

أفواج من جِرْبَة بتونس، ومن جبل نَفُوسَة بليبيا، ومن دولة عُمان، وتتلمذوا على يد الشّيخ بيّوض، وغيره من أساتذة المعهد[1].

وبالنظر إلى هذا النتاج البشريّ الهامّ الذي خلّفه الشّيخ بيّوض؛ فإنّه يصدق فيه قول تلميذه حمّو فخّار: «لعلّ أصدق وصف يمتاز به المحتفل به الشّيخ بيّوض ـ رحمه الله ـ أنّه صانع الرجال، ومربّي الأجيال، وحسبه أن يكون كذلك، ولا يزيد على ذلك.

أعلمت أشرف أو أجلّ من الذي *** يبني وينشئ أنفسا وعقولا[2]»[3].

**ثانيا: التراث الفقهي للشيخ بيوض:**

ترك الشيخ بيّوض تراثا فكريا متنوعا، حاول بعض الباحثين استقصاءه، وذلك مثل ما قام به الدكتور محمّد ناصر بوحجّام من إعداد ببليوغرافيا عامّة حول الشّيخ إبراهيم بيّوض[4]، وكذا عمل الدكتور محمّد صالح ناصر، حيث جمعها في ملحق كتابه "الشيخ بيّوض مصلحا وزعيما"[5]. واكتفاءً بهذه الجهود السابقة، ونظرا لزاوية الدراسة في هذه الشخصية؛ حاولت الاقتصار على ذكر مؤلّفات الشيخ الفقهيّة وحصرها، إبرازا لنتاجه العلمي في علم الفقه والأصول، ولجهوده المبذولة في هذا المجال.

- **المخطوطات:**

1- **رسالة في الصوم والإفطار بخبر التلفون:** وهي رسالة بديعة ألّفها خلال سنة 1932م، يبلغ حجمها 258 صفحة، وتوجد في مكتبة الشيخ بيّوض بالقرارة. موضوعها الأساس هو الاحتجاج لصحّة العمل بخبر التلفون في الصوم والإفطار، والردّ على أدلّة المنكرين، وهو الدافع الرئيس لتحرير هذه الرسالة. كما قد ضمّنها مسائل فقهيّة أخرى متعلّقة بالموضوع منها: التصديق في الديانات حجّة، غلبة الظنّ حجّة موجبة للعمل، أحكام الشهادة برؤية الهلال، تحقيق الفرق بين الشهادة والرواية، العمل بشهادة

=

ديوان «همسات وصرخات» ، وديوان «جمر ورماد». (ينظر: محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث، ص676).

(1) ينظر: دبوز: نهضة الجزائر، 3/ 148.

(2) البيت للشاعر أحمد شوقي في قصيدة مطلعها: قمْ للمعلمِ وفِّهِ التبجيلا * كاد المعلمُ أن يكونَ رسولا (أحمد شوقي: الأعمال الشعرية الكاملة، 1/ 180).

(3) حمو فخّار: كان حديثا حسنا، ص64-65.

(4) ينظر نسخة من هذا العمل في مكتبة جمعية الشيخ أبي إسحاق اطفيّش لخدمة التراث، غرداية، رقم: 78.

(5) ينظر: ناصر: الشيخ بيوض مصلحا، ص365-371.

الصوت..الخ. وقد اعتمد في تحقيق هذه المسائل على أمّهات كتب الفقه والأصول والحديث عند الإباضيّة وغيرهم من المذاهب، وقد بلغ عدد هذه المصادر حوالي **خمسين** عنوانا.

وعن أهميّة هذه الرسالة، ومدى إبرازها لمكانة الشيخ بيوض العلميّة يقول الشيخ عبد الرحمن بَكَلِّي: «فقد ضمّنها الحجج المقنعة، التي اعتمدها في إصدار فتواه، وألمّ بأطراف الموضوع، إلمامة أظهرت مقدرته العلميّة، ومهارته في تطبيق النصوص على القضايا، بحيث لو أتيح له النشر لكانت فيما أرى فتحا جديدا في باب التأليف بميزاب»[1].

2- فتاوى الشباب، جريدة الشباب، ع 299 ، 31 مارس 1939م.

3- فتاوى الشباب، جريدة الشباب، ع 300، 06 أفريل 1939م.

وتتوفّر أعداد هذه الجريدة لدى جمعية التراث بالقرارة.

4- جواب على رسالة الشيخ سليمان باشا الباروني[2] حول مسألتَيْ صلاة السفر، والقراءة بالأجرة على الميّت، مؤرَّخ في: 18 جمادى الأولى 1354هـ/19 أوت 1935م. قال عنها الشيخ أبو اليقظان منوِّها بموهبة الشّيخ بيّوض في التأليف: «حضرة الأخ الجليل النابغة الشيخ بيّوض(...) وردني كتابك الكريم مرفقا بتلك الرسالة الجليلة، الغزيرة المادّة، الطافحة الفوائد، الرائعة البلاغة(...)، ولله أنت من بليغ على منضدة الكتابة بقدر ما أنت ساحر على منصّة الخطابة، فبينما الناس في سكرتهم من خمر بيانك حتى ينسَوا أنّك كاتب، إذا بهم ينتشون بِسُلاَفة كتابتك حتّى ينسَوا أنّك خطيب، ولقد جمع الله فيك الصفتين، وخصّك بالفضيلتين، فنهنّيك وأنفسنا وأمّتنا بك»[3].

5- جواب على رسالة الشيخ سليمان باشا الباروني حول مسألة الصوم والإفطار بخبر التلفون،

(1) مسيرة الإصلاح، ص135.

(2) سليمان بن عبد الله الباروني باشا (و: 1287هـ/ 1870م - ت: 1359هـ/ 1940م): عالم مجاهد، وزعيم سياسي، من أعلام جبل نفوسة بليبيا. درس بجامع الزيتونة، ثمَّ بالأزهر، كما درس بمعهد الشيخ اطفيّش. حارب الإستعمار الإيطالي، وسعى لتوحيد أهالي ليبيا لمواجهة الغزو، له مراسلات عديدة إلى رؤساء وملوك العالم، والهيئات العالمية. تولّى عدّة مناصب منها: رئيس الجمهورية الليبية سنة 1313هـ/ 1918م، أو عضو مجلسها الشرعي، رئيس وزراء دولة عُمَان. من أعماله الثقافية: إنشاء جريدة «الباروني» باسطنبول، تأسيسه لمطبعة الأزهار البارونية بالقاهرة، له كتاب «تعليقات على سلَّم العامَّة والمبتدئين»، و«الأزهار الرياضية في أيمة وملوك الإباضية»، له ديوان شعر. توفي بالهند ودفن فيها. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 206).

(3) تعليق الشيخ أبي اليقظان على رسالة الشيخ بيوض إلى الشيخ سليمان الباروني، (نسخة مصوّرة لدى الباحث).

مؤرَّخ في: 8 صفر 1355هـ/30 أفريل 1936م، والجواب في مضمونه وصف تاريخي للمسألة، وبيان لحقيقة الخلاف الواقع بينه وبين معارضيه فيها؛ لذا فهو لا يقصد من هذا الجواب تحرير أدلة المسألة، والاحتجاج لرأيه فيها.

- **المطبوعات:**

أ- **الكتب:**

**6- من إجابات الشيخ بيوض**، خمس حلقات، إعداد: حمّو بن عمر فخّار، غرداية، د.ت.

7- **فتاوى الإمام الشيخ بيّوض**: إعداد الأستاذ بكير بن محمّد الشيخ بالحاج، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1408هـ/1988م.

وطبع أيضا بمكتبة أبي الشعثاء، السيب، سلطنة عمان، 1411هـ / 1990م.

8- **أجوبة وفتاوى**: بالاشتراك مع الشيخ إبراهيم بن سعيد العبري[1]؛ منشورات دار الدعوة، نالوت، ليبيا، 1971م.

9- **مسلم لكنَّه يحلِّق ويدخِّن**: بالاشتراك مع تلميذه الشيخ عليّ يحيى مْعَمَّر[2]؛ مكتبة الاستقامة، روي-عُمان، 1400هـ/1980م.

ب- **المقالات والمحاضرات:**

**10- روح الشريعة الإسلامية وواقع التشريع اليوم في العالم الإسلامي**: محاضرة ألقاها في الملتقى السابع للفكر الإسلامي، بولاية تيزي وزّو، المنعقد عام 1393هـ/1973م؛ وقد نشرت في المجلَّد الثاني

(1) إبراهيم بن سعيد العبري أبو عبد العزيز (و:1314هـ/ 1896م- ت:1395هـ/ 1975م): أديب كاتب، وقاض فقيه، وأمير على قومه، من ولاية الحمراء بسلطنة عمان، تتلمذ على يد: الشيخ ماجد بن خميس العبري، الشيخ عامر بن خميس المالكي، الشيخ محمد بن شيخان السالمي، وغيرهم. اشتغل بالقضاء في عدة ولايات تكليفا من الإمام الخليلي، ثم السلطان سعيد، وكان رئيسا للمحكمة الشرعية ثم لمحكمة الاستئناف. تقلّد منصب المفتي العام للسلطنة. من آثاره العلمية: «تبصرة المعتبرين في تاريخ العبريين»، وله رسائل وأجوبة فقهية متناثرة. (ينظر: السعدي: معجم الفقهاء والمتكلّمين، 1/ 3).

(2) علي يحيى معمَّر (و:1337هـ/ 1919م-ت:1400هـ/ 1980م): عالم، وأديب شاعر، ولد بمدينة نالوت بليبيا، درس بجامع الزيتونة، ثم بمعهد الحياة بالقرارة. من مشايخه: عبد الله بن مسعود الكباوي، عيسى بن يحي الباروني، رمضان بن يحي اللّيني، الشّيخ إبراهيم بيّوض، الشيخ عدون. نشر عدة مقالات في مختلف الجرائد والمجلات العربية، كمجلة المسلمون، والأزهر، والرسالة. أسّس عدّة مؤسّسات تربوية بليبيا، كما شغل منصب موظّف سام بوزارة التربية والتعليم. من مؤلّفاته: «الإباضية بين الفرق الإسلامية»، «الإباضية في موكب التاريخ»، «سمر أسرة مسلمة». امتحن في آواخر حياته، وابتلي حتّى مات شهيدا. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 299).

من أعمال الملتقى؛ منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر؛ 1973م.

11- مسألة الصوم والإفطار بالتيليفون (1)، جريدة الأمة، عدد 58.

12- مسألة الصوم والإفطار بالتيليفون (2)، جريدة الأمة، عدد 60.

13- مسألة الصوم والإفطار بالتيليفون (3)، جريدة الأمة، عدد 61.

14- مسألة الصوم والإفطار بالتيليفون (4)، جريدة الأمة، عدد 62.

ج- **ما استنسخ من الأشرطة:**

15- **في رحاب القرآن**: تحرير الأستاذ: عيسى بن محمّد الشيخ بالحاج، وأصله دروس التفسير التي كان يلقيها الشيخ بيّوض بمسجد القرارة، وقد قام الأستاذ المحرّر باستنساخها من الأشرطة وصياغتها في أسلوب أدبيّ رصين. كما يتمّ صدور هذا العمل ونشره كلّ سنة تباعا، وقد صدر إلى غاية هذه السنة (1433هـ/2011م) عشرون جزءا منتهيا إلى سورة الذاريات.

وهذا الكتاب يعدّ بحقّ موسوعة عامّة لفكر الإمام إبراهيم بيّوض، فقد شمل مختلف جوانب المعرفة والفكر: من العقيدة والفقه، والتاريخ والسياسة والاجتماع، وغير ذلك من الموضوعات التي كان يتناولها الشيخ انطلاقا من القرآن الكريم. كما أنّه لا يكاد يخلو جزء من هذا الكتاب من رأي فقهيّ له، أو مسألة شرعيّة (خاصّة إذا كانت مستجدّة)، يطيل فيها البحث والتحقيق، لذلك فإنّ هذا المؤلَّف يحتوي موسوعة ثريّة لآراء الشّيخ بيّوض الفقهية، تستوجب الجمع والتبويب، ثم الدراسة والتحليل، وهذا بعد أن تكتمل الموسوعة.

16- **حديث الشيخ الإمام في صلاة الجمعة وما لها من الأحكام**: إعداد الشيخ محمَّد سعيد كعباش؛ وقد حرّر فيه الأستاذ باختصار مضمون دروس الشيخ بيّوض التي ألقاها في فقه صلاة الجمعة.

17- **ثبوت الهلال بين الرؤية البصريّة وحساب المراصد الفلكيّة**: تحرير الأستاذ: عمر إسماعيل، ومراجعة الدكتور محمَّد ناصر، نشر بعمان سنة 1413هـ/1992م. وأصله درسان ألقاهما الشيخ بيّوض في رمضان 1392هـ حول مسألة العمل بالحساب الفلكي في الصوم والإفطار.

18- **البدعة مفهومها، وأنواعها، وشروطها**: إعداد وتحقيق الطالب بولرواح إبراهيم؛ وإشراف الدكتور محمد بن موسى باباعمّي، مذكِّرة التخرُّج من معهد الحياة، قسم الشريعة، سنة 1417هـ/1996م.

وقد قام الباحث بتحرير درسين ألقاهما الشيخ بيّوض بمسجد القرارة حول موضوع البدعة، وما يتعلّق بها من المباحث الأصوليّة، وذلك سنة 1397هـ/1976م.

19- **أوجه من الكسب الحرام**: إعداد وتخريج: قاسم بن إبراهيم العنق، تحت إشراف الأستاذ عبد الوهّاب بن محمّد حميد أوجانة، مذكّرة التخرُّج من معهد الحياة، قسم الشريعة، سنة 1419هـ/1998م.

وأصل المذكّرة دروس ألقاها الشّيخ بيّوض بمسجد القرارة في رمضان 1389هـ، تناول فيها جانبا من فقه المعاملات الماليّة انطلاقا من الواقع؛ حيث بيّن الطرق التي تؤدّي إلى الكسب الحرام، وتبعاتها الشرعيّة.

- **الدروس:**

لقد ترك الشيخ بيّوض تراثا ثريّا من الدروس التي ألقاها في أماكن متعدّدة، وفي مواضيع مختلفة، حسب المناسبة والمقام، وأغلبها كان في مسجد القرارة الذي رابط فيه قرابة ستّين عاما، غير أنّ انطلاق التسجيل الصوتي لهذه الدروس كان في سنة 1381هـ/1961م[1].

وأكتفي هنا بذكر أهمّ الدروس التي تتناول موضوعات فقهيّة تطرّق إليها الشيخ بيوض لغرض التعليم، أو التصحيح في التطبيق، على أنّه أحيانا ينبِّه في دروسه الاجتماعيّة العامّة إلى مسألة فقهيّة عارضة، وقد يصرّح فيها برأيه الخاصّ، فلا يتسنّى الاطّلاع عليها وحصرها إلاّ بتتبّع جميع هذه الدروس، ثم انتقاء ما فيها من آراء ومسائل فقهيّة، وهو مشروع علمي يحتاج إلى عمل جماعيّ مشترك، يقوم به ثلّة من طلبة الشريعة، فيخرّجون هذا التراث العلمي في شكل موسوعة لفقه الإمام الشّيخ بيّوض، يفيد منها الناس عامّة، وأهل التخصّص خاصّة.

أمّا الدروس[2] فهي كما يلي:

1- أحكام صلاة الجمعة: تبلغ 14 حلقة، ألقاها خلال سنة 1390-1391هـ/ 1971م.

2- أحكام سجود السهو: في حلقتين، وذلك في رمضان 1394هـ/ أكتوبر 1974م.

3- أحكام الصوم: وهي دروس ألقاها في أوائل شهر رمضان من كلّ سنة (ينظر مثلا: 1381،

(1) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن (تقديم د.محمد ناصر)، 1/ 6.

(2) ملاحظة: كل هذه الدروس ألقاها في المسجد الكبير بالقرارة، وقد قامت هيئة تسجيلات الحياة مشكورة بتحويل هذه الدروس من أشرطة الكاسيت إلى أقراص مضغوطة (mp3)، مع تحسين جودة الصوت.

1382، 1392، 1395، 1396، 1397).

4- أحكام الزكاة: وغالبا ما كان يتناولها في شهر رمضان ينظر مثلا: سنة 1385هـ.

**ملاحظات:**

- تطرّقت إلى الدروس التي تمّ تسجيلها، وهذا دون إغفال ذلك العدد الهائل من الدروس التي كان يلقيها منْ بدأ التدريس في المسجد سنة 1341هـ/1923م إلى حين انطلاق التسجيل سنة 1961م، فيذكر المؤرّخ محمّد دبّوز أنّ الشيخ قد ألقى في تلك الفترة عدّة دروس في فقه الصلاة، والصوم، والزكاة، والحجّ[1].

- من الملاحظ أنّ الشيخ بيّوض كان يتّخذ من شهر رمضان موسما لمراجعة الأحكام، وتعليمها الناشئة، وذلك في مختلف أبواب الفقه من عبادات ومعاملات وأسرة وحقوق وآداب.

- كان الشيخ يركّز في دروسه على مواطن الحاجة لدى أفراد المجتمع، قاصدا علاج واقعهم، وتوجيه حياتهم، وتقويمها بشرع الله، عارضا بذلك أدواءهم وقضاياهم عليه، فلم يكن درسه فيها جافّا، بعرض المسائل والأحكام الفقهيّة من كتب الفقهاء؛ بل كان يعدّ مادّته الفقهيّة ويوجّهها انطلاقا من الواقع، ثمّ ينتهي إليه مصحّحا لسلوك الناس، وموجّها لشؤون حياتهم.

**ثالثا: كتاب "فتاوى الإمام الشيخ بيّوض" دراسة وصفيّة:**

**أ. الكتاب: أصله وطريقة إعداده[2]:**

قصّة إعداد هذا الكتاب ترجع إلى رغبة الشّيخ بيّوض في إخراج ما لديه من الفتاوى في مؤلَّف واحد يفيد منه الناس عامّة، وأهل التخصّص خاصّة، فأفصح عن رغبته هذه وأخبر بها زميله الشيخ عدّون، طالبا منه ترشيح شخص مؤهّل للقيام بهذه المهمّة العلميّة، فأشار عليه بالأستاذ بكير الشيخ بالحاج -الملّقب بالشيخ باشعادل-، فاستدعاه الشّيخ بيّوض لأجل هذا، وكلّفه بهذا العمل داعيا له بالعون والتوفيق من الله، وكان هذا في أواخر السبعينات: 1977-1978م.

أمّا أصل الكتاب فهو في أغلبه فتاوى مدوّنة في أوراق يجيب فيها الشّيخ بيّوض على أسئلة المستفتين،

(1) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 3/ 117.

(2) أصل هذه المادة العلمية مقابلة أجراها الباحث مع مُعِدِّ هذا الكتاب الأستاذ بكير الشيخ بالحاج، بمدينة القرارة، وذلك يوم: 19 محرم 1432هـ/ 25 ديسمبر 2010م.

وقد كان يبعث بنسخة ويحتفظ بأخرى عنده، إلاّ أنّ هذه العمليّة لم ينطلق فيها إلاّ في ستينيّات القرن العشرين، على ما يبدو من خلال الأوراق الأصليّة للفتاوى، أمّا ما قبل ذلك فهو مبثوث بين الناس، وبهذا يمكن القول إنّ هذا الكتاب يحتوي فقط على ثلث فتاويه، هذا إذا اعتبرنا أنّه قد تصدّى للفتوى منذ العشرينات على ما ذكرنا سابقا[1].

غير أنّ الأستاذ بكير الشيخ بالحاج حاول جمع ما تبقّى من الفتاوى التي دوّنها بعض تلاميذه القدامى، وهي ترجع إلى عهد الثلاثينات، كما طلب الأستاذُ من تلاميذ الشيخ ومن جمهوره المستفتين تقديم نسخة ممّا لديهم من فتاوى الشّيخ بيّوض غير المطبوعة، إلاّ أنّه لم يتحصّل على شيء جديد يذكر.

أمّا طريقته في إعداد الكتاب فيقول عنها: «كانت الفتاوى عبارة عن أوراق مجموعة في ملفّات، فقمت بنقلها كلِّها بخطّ يديّ إلى كراسات، مجتهدا في تصنيفها حسب الأبواب الفقهيّة، إذ خصّصت لكلّ باب كرّاسا: كرّاس الصلاة، كرّاس الصوم...الخ».

**ب. موضوعات الفتاوى: وصف وإحصاء:**

من خلال الاطّلاع على فهرس الكتاب يلاحظ تنوّع فتاوى الشّيخ بيّوض، وشمولها لمختلف أبواب الفقه، وكذا تفاوتها من حيث نصيبُ كلّ باب من الفتاوى المندرجة تحته. وقد حاولت إحصاء كلّ الأسئلة مع أجوبتها، وتوزيعها حسب الموضوعات الفقهيّة، من خلال الجدول الآتي:

| الباب | الفصل | عدد الفتاوى |
|---|---|---|
| **أصول الدين** | / | 22 |
| **القرآن وعلومه** | / | 9 |
| **العبادات** | الطهارات | 30 |
| | الصلاة | 131 |
| | الزكاة | 49 |
| | الصوم | 47 |

(1) ينظر في هذا البحث: ص61.

| | | |
|---|---|---|
| | الحج | 17 |
| | الجنائز | 10 |
| | **المجموع** | **284** |
| **فقه الأسرة** | النكاح | 93 |
| | الطلاق | 12 |
| | الوصية والميراث | 30 |
| | الولاية | 5 |
| | مختلفة | 13 |
| | **المجموع** | **153** |
| **فقه المعاملات** | العقود | 25 |
| | المعاملات المحرّمة | 14 |
| | الوقف | 12 |
| | الكتابة والتوثيق | 4 |
| | الهبة | 12 |
| | **المجموع** | **67** |
| **الأطعمة و الأشربة** | | 27 |
| **الدخان والمخدّرات** | | 2 |
| **الأيمان والنذور** | | 3 |
| **الزينة واللباس** | | 15 |
| **التوبة والكفّارات** | | 31 |
| **الديات والأروش** | | 7 |
| **التداوي** | | 18 |
| **قضايا المرأة** | | 10 |
| **أعراف المجتمع المزابي** | | 3 |

| | | |
|---|---|---|
| **الترفيه والتسلية** | | 7 |
| **مختلفة** | | 13 |
| **مجموع الفتاوى** | | **671** |

**ملاحظات:**

1- يلاحظ أنّ فقه العبادات ـ والصلاة خاصّة ـ نال حصّة الأسد من الفتاوى، وهذا لأنها عبادة تتعلّق بكلّ المكلّفين، كما أنّ هذا يعكس نظرة المجتمع إلى هذا الركن الثاني من أركان الإسلام، وحرصه الشديد على أدائه على الوجه الصحيح.

2- شموليّة الفكر الفقهيّ لدى الشّيخ بيّوض، واستيعابه لمختلف قضايا عصره، ومسائله المستجدّة، وهذا ينوّه بحركيّة هذا الفكر، وامتداده المعرفيّ، وحضوره الفعّال في الواقع.

3- إنّ سؤال الناس في مختلف مجالاتهم الحياتية، وخاصّة قضاياهم المستجدّة، (كالأطعمة المصنّعة، والمعاملات الربويّة...) مؤشّر يحدّد مستوى التديّن لدى هذا المجتمع، والسلطة الروحيّة للدين على شتّى نواحي حياتهم، وعلاقاتهم العامّة، باعتباره المرجع الأوّل، والموجّه الأساس لهم في الحياة الدنيا.

- أمّا من حيث الامتداد الزمانيّ للفتاوى في هذا الكتاب، فإنّها استغرقت مدّة زمنية طويلة، وهذا من ثلاثينيّات القرن العشرين إلى أواخر السبعينات. أمّا أقدم فتوى فهي مؤرّخة في شهر جمادى الثانية 1354هـ، يوافقه شهر سبتمبر 1936م، وهي حول مسألة صلاة السفر واتّخاذ الوطن.

**ج. صفات المستفتين:**

تنوّعَ الجمهور المستفتي عند الشيخ بيّوض، وتعدّدتْ مشاربه، من حيث المكان، والانتماء، والمستوى العلمي والاجتماعي، ويمكن تقريب الصورة من خلال الأرقام الآتية:

عدد المستفتين من خارج الجزائر: 17 شخصا وكلّهم إباضيّة من: عُمان، وليبيا، وتونس.

عدد المستفتين من غير الإباضيّة: 14 شخصا.

عدد المستفتين من المشايخ والنخبة المثقّفة: 14 شخصا.

أمّا غير هؤلاء فكلّهم من إباضيّة وادي مزاب وهم الأغلبيّة.

وهذه الأرقام تفيدنا فيما يلي:

- إنّ تنوّع جمهور المستفتين لدى الشّيخ بيّوض يسفر عن مكانته العلميّة؛ إذ لم يكن مرجعا في الفتوى عند إباضيّة الجزائر فحسب، بل عند إباضية العالم الإسلامي أينما وجدوا (عُمان، ليبيا، تونس).

- اختلف المستفتون من حيث الانتماء المذهبي إلى إباضيّة ومالكيّة، وهذا يدلّ على انفتاحه على الآخر، وعدم انغلاقه تحت إطار المذهبيّة، وتبوّئه مكانة عالية في قلوب كلّ الجزائريين، حتّى غدا من مراجع الفتوى في القطر الجزائري لا في وادي مزاب فقط.

- وممّا يدل على تمكّن الشيخ في الاجتهاد والفتوى، توجّه طائفة من المشايخ والمثقّفين إليه بغرض الاستفتاء، منهم: الشيخ حمّو فخار، والشيخ عليّ يحيى معمّر، والدكتور عمرو خليفة النامي[1]، ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى العبّاس بن الشيخ الحسين[2]، وغيرهم.

(1) عمرو خليفة النامي (1358هـ/ 1939م- ت؟): من علماء قرية نالوت بجبل نفوسة، انتقل بين مختلف مراحل التعليم، والتحق بجامعة بنغازي، ثم أتمّ دراساته العليا في مصر، وبعدها في جامعة كمبردج ببريطانيا، وحصل فيها على درجة الدكتوراه. من أهمّ مشايخه الذين تأثر بهم: الشيخ علي يحي معمّر. ترك أعمالا علميّة عديدة، بين تأليفٍ وتحقيقٍ للتراث الإباضي، من مؤلّفاته: «دراسات عن الإباضية»، «ظاهرة النفاق في إطار الموازين الإسلامية»، له مجموعة من القصائد الشعرية. ومن الكتب التي حقّقها: «قناطر الخيرات: قنطرتي العلم والإيمان»، «أجوبة ابن خلفون»، «أجوبة علماء فزان». عاش حياته بين اضطهاد وإبعاد وزجٍّ في السجون، وفي سنة 1981 اعتقل، وانقطعت أخباره منذ سنة 1986م. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 323).

(2) العباس بن الشيخ الحسين (1912- 1989م): من علماء الجزائر، وأحد قادة جمعية العلماء المسلمين، درس بمسقط رأسه، ثم التحق بجامع القرويين بفاس، كان أحد الفاعلين في الحركة الإصلاحية، وكان له نشاط بارز في جمعية العلماء المسلمين، مثّل الثورة الجزائرية في بلدان المشرق العربي، وبعد الاستقلال عيّن رئيسا للمجلس الإسلامي الأعلى، ثم إماما لمسجد باريس. (ينظر: محمد فضلاء: من أعلام الإصلاح، 2/ 71).

# الفصل الثـــاني

# أدلة الاجتهاد عند الشيخ

# بَيُّوض

المبحث الأول: الأدلة والأحكام الشرعية مفهوما وتأصيلا

المبحث الثاني: استدلاله بالأدلة النصية

المبحث الثالث: استدلاله بالأدلة الاجتهادية

# المبحث الأول: الأدلّة والأحكام الشرعيّة مفهوما وتأصيلا

يهتمّ علم أصول الفقه بدراسة الأدلّة الكليّة، وكيفيّة إثباتها للأحكام الشرعيّة، فصاغ القواعد والأسس، ووضع المسالك القويمة والأصول الصحيحة التي يُستدلّ بها على أحكام الشريعة.

ويتناول هذا المبحث الأدلّة والأحكام مدخلا لمنهج التأصيل عند الشّيخ بيّوض، وذلك ببيان الأدلّة الشرعيّة، وأنواعها من حيث القطع والظنّ، كما يتعرَّض إلى مسألة العمل بالظنّ في الأحكام، وكذا موقف الشيخ من علاقة العقل بالنقل في إدراك الأحكام الشرعيّة وإثباتها.

## المطلب الأوّل: الأدلّة الشرعيّة عند الشيخ بيّوض

### أوّلا: تعريف الأدلّة الشرعيّة:

عرّف الآمديّ الدليل بأنّه ما «يمكن أنْ يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبريّ»[1].

أمّا وصف الأدلّة بالشرعيّة فلأنّ الشارع اعتبرها مصدرًا من مصادر التشريع، وموردا لاستنباط الأحكام؛ فما لم يعتبره الشارع أو ألغاه فلا يصلح أن يكون دليلا شرعيّا.

### ثانيا: أنواع الأدلة الشرعية:

يَعتبر الشّيخ بيّوض الكتاب والسنّة في مقدّمة المصادر الأصليّة في التشريع، حيث يصرّح أنّ المسلمين «مأمورون بالعمل بكتاب الله لأنّه الأصل الأوّل لدين الله، والسنّة النبويّة هي الأصل الثاني»[2]، كما أمرهم الله بالرجوع إليهما حال التنازع والاختلاف، لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ (النساء: 59)[3].

وفي موضع آخر يصرّح بما يرى أنّها المصادر الأساسيّة للدّين، حيث يقول: «الدّين: قال الله قال

(1) الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، ط.1، دار الصميعي، الرياض، 1424هـ- 2003م، 1/ 23.

(2) بيوض إبراهيم بن عمر: البدعة، مفهومها وأنواعها وشروطها، إعداد وتحقيق: إبراهيم بن علي بولرواح، بحث التخرج، قسم الشريعة، معهد الحياة، القرارة-الجزائر، 1417هـ-1996م، ص9.

(3) ينظر: بيوض إبراهيم: مسألة الصوم والإفطار بالتليفون، جريدة الأمة، عدد61، 10ذو القعدة 1354هـ/ 4 فيفري 1936م، ص1. بيوض: في رحاب القرآن، جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1429هـ-2008م، 17/ 66-67.

الرّسول، أو قال الصّحابة إذا كان نقلا عن المعصوم، لا مِن عندهم، إلاَّ إذا أجمعوا وثبت الإجماع»[1].

إلاّ أنّ حصرهُ للأدلّة في الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة لا يدلّ على عدم اعتباره لغيرها من الأدلّة الشرعية؛ وإنّما كان غرضه بيان مصادر الدّين عموما سواء كان فقها أم عقيدة أم أخلاقا، كما عبّر بذلك الإمام السالميّ في منظومته "أنوار العقول" في أصول الدين بقوله:

والأصل للفقه كتاب الباري إجماع بعد سنّة المختار[2]

أو أنّه اقتصر في ذلك على بيان المتّفق عليه بين علماء الأمّة؛ إذ لا خلاف بين المسلمين في أنّ الكتاب والسنّة والإجماع -خاصة إجماع الصحابة- حجّة على الأحكام الشرعيّة[3].

أمّا المصادر الأخرى من القياس والمصلحة المرسلة وغيرها، فهي أقلّ مرتبة من سابقتها ، إلا أنّها تعتبر من أصول الفقه عند الإباضية[4] كما هو عند غيرهم. والشيخ بيوض الذي درَسَ أصول المذهب وفروعه، يقرّر أنّ المذهب الإباضيَّ «صحيح الأصول، متين القواعد، قويّ الأركان، بني على صريح الكتاب، وصحيح السنّة، والإجماع الثابت، والقياس الجليّ فيما لا نصّ فيه، يتحرّى الأحوط في غير تشدّد ولا غلوّ، ويعتبر المصالح المرسلة في غير تساهل ولا تهاون»[5].

وتنويهه بأصول المذهب الإباضي وقواعده الكبرى، مع كونه منتسِبا إليه، مفيدٌ بانبناء اجتهاده على تلك الأصول العامّة كذلك.

إذن، فالأدلّة الشرعيّة عند الشيخ بيوض تشمل النقليّة منها والعقليّة المعتبرة عند عامّة الفقهاء والأصوليّين، والتي بنى عليها الأئمّة الأعلام اجتهاداتهم وآراءهم الفقهيّة.

(1) في رحاب القرآن، 11/ 514.

(2) ينظر: السالمي، عبد الله بن حميد: مشارق أنوار العقول، تح: عبد المنعم العاني، ط.1، دار الحكمة، دمشق-سورية، 1416هـ- 1995م، ص103. ومراده بالفقه في البيت: «هو معرفة النفس ما لها وما عليها فيشمل الاعتقاديات وعلم الأخلاق والفروعيات»، ص103.

(3) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 1/ 90.

(4) ينظر: باجو مصطفى: منهج الاجتهاد عند الإباضية، ط.1، مكتبة الجيل الواعد، مسقط-سلطنة عمان، 1426هـ-2005م، ص155 وما بعدها.

(5) بيّوض إبراهيم: [رسالة الصوم والإفطار بخبر التلفون]، (مخ)، دنا، 1932م، مكتبة الشيخ بيوض، القرارة، ص4.

## المطلب الثاني: القطع والظنّ في الأدلّة والأحكام

### أولا: مفهوم القَطع والظّنّ:

#### أ. تعريف القطع:

لغة: هو الجزم، وكلّ أمر قطعته قطعا لا عودة فيه فقد جزَمته[1]، وقطع الرّجل برأيه بتّ فيه[2].

أمّا في الاصطلاح: فهو اليقين، واليقين عند الإباضية هو: «علمٌ راسخ لا يشوبه شكّ، وتصديقٌ بالقلب، واعتقادٌ جازم»[3].

وقد عرّفه قطب الدين الرازي[4] بأنّه: «اعتقاد الشيء بأنّه كذا مع اعتقاده بأنّه لا يمكن أنْ يكون إلاّ كذا، اعتقادا مطابقا لنفس الأمر غير ممكن الزوال»[5]، وبمثله عرّفه الجرجاني في التعريفات[6].

**مفهوم اليقين عند الفقهاء:**

إنّ مصطلح "اليقين" عند الفقهاء أوسع مما هو عند الأصوليّين والمتكلّمين، إذ يشمل -زيادة على معنى العلم القطعي- الظنّ أيضا، لأنّ الأحكام الفقهية يكفي فيها البناء على الظاهر، فكثيرا ما يكون الأمر في نظر الفقيه يقينا لا يزول بالشك، لكنّ العقل يجوّز أن يكون الواقع خلاف ذلك[7].

قال النووي: «واعلم أنّهم يطلقون العلم واليقين ويريدون بهما الظنّ الظاهر لا حقيقة العلم

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، ط.1، دار صادر، بيروت، د.ت، 12/ 97.

(2) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، دار الدعوة، 2/ 745.

(3) مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، ط.1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 1429هـ-2008م، 2/ 1125.

(4) محمّد (أو محمود) بن محمد الرازي أبو عبد الله، قطب الدين (694هـ/ 1295م- 766هـ/ 1365م): عالم بالحكمة والمنطق، من أهل الري. استقرّ في دمشق سنة 763، وتوفي بها، عُرِف بالتحتاني. من كتبه: «المحاكمات» في المنطق، «تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية»، «لوامع الاسرار في شرح مطالع الانوار»، ورسالة في «الكلّيات وتحقيقها». (ينظر: ابن قاضي شبهة: طبقات الشافعية، 3/ 163. الزركلي: الأعلام، 7/ 38).

(5) الرازي، قطب الدين: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ط.2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1367هـ-1948م، ص166-167.

(6) ينظر: الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، ط.1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ، ص332.

(7) الباحسين، يعقوب عبد الوهاب: قاعدة اليقين لا يزول بالشك، ط.1، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ-2000م، ص35.

واليقين»[1].

لذلك فإنّ مقصود الفقهاء من اليقين في قاعدة "اليقين لا يزيله إلاّ اليقين" أو "اليقين لا يزول بالشكّ" هو الظنّ الراجح أو الغالب، وفي هذا يقول الشّيخ بيّوض: «فاليقين في ذلك كلّه هو الحجّة الشرعيّة وإن كانت ظنّيّة، وليس اليقين هو العلم القطعيّ الموافق لنفس الأمر والواقع، فإنّه متعذِّر، إذ لا يتصوّر إلاّ بالمعاينة أو الوحي أو التواتر»[2].

**ب. تعريف الظّنّ:**

لغة: من ظَنَّ يظُنُّ ظناًّ، وظنَّ الشيءَ علمه بغير يقين، وقد يُستعمل بمعنى اليقين، كما في قوله تعالى: ﴿الذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلاَقُواْ رَبِّهِمْ﴾ (البقرة: 46)[3].

أمّا في الاصطلاح: فعرّفه الآمدي بأنّه «عبارة عن ترجّح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير القطع»[4].

وذهب الإباضيّة إلى تعريفه بما يلي: «هو ميل النفس وترجيحها للمعنى المدرك من غير قطع في ذلك، لاحتمال ورود نقيضه المرجوح»[5].

ويقدّم الشّيخ بيّوض مفهوما للظّن عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم: 28) حيث يقول: «الظنّ هو ما دون التحقيق وليس فيه اليقين، قد يقوى وقد يضعف(...)، فإذا تساوى الطرفان فذلك شكّ، وإذا رجحت كفّة فهو ظنّ»[6].

إذن، فإنّ مصطلحي القطع والظنّ يتعلّقان بالأدلّة وهو مجال نظر الأصوليّ؛ فيقسّم الأدلّة إلى قطعيّة وظنيّة، وكما يتعلَّقان بالأحكام العمليّة من حيث عمل المكلّف بهما وهو مجال نظر الفقيه، وفيما يلي بيان هذين المجالين، ونشرع أوّلا في بيان القطع والظنّ في الأدلّة الشرعية.

(1) المجموع شرح المهذب، تح: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة-المملكة العربية السعودية، د.ت، 1/ 240.
(2) رسالة الصوم والإفطار بخبر التليفون، ص 16.
(3) ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، 2/ 578، مادة: ظن.
(4) الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 27.
(5) مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، 2/ 657، مادة: ظنن.
(6) درس تفسير سورة النجم، حلقة:7، مسجد القرارة، 1395هـ-1975م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

**ثانيا: القطع والظن في الأدلّة:**

يقسّم الأصوليّون الأدلّة السّمعية إلى قطعيّة وظنيّة، سواء من حيث الثبوت أم من حيث الدلالة، وعليه فتكون القسمة رباعيّة كالآتي:

قطعيّة الثبوت والدلالة – قطعيّة الثبوت، ظنيّة الدلالة – ظنيّة الثبوت، قطعيّة الدلالة – ظنيّة الثبوت والدلالة.

**أ. الدليل القطعي:**

هو ما كان قطعيّ الثبوت والدلالة، وحكمه أنّه يجب اعتقادُ موجِبِه عِلماً وعملاً، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء[1].

أمّا الأدلّة القطعيّة الموجبة للعلم والعمل فقد حصرها الشّيخ بيّوض في ثلاثة هي:

أوّلاً: النصّ القرآنيّ الصريح الذي لا يقبل التأويل.

ثانيا: الحديث المتواتر عن النبي □.

ثالثا: الإجماع القولي الصريح، وإجماع الصحابة[2].

وهذا الذي نجده عند الجوينيّ، إذْ ينصّ على أنّ «القواطع الشرعيّة ثلاثة: نصّ من كتاب الله لا يتطرّق إليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسول □ لا يعارض إمكانُ الزلل روايتَه ونقلَه، ولا تقابل الاحتمالات متنَه وأصلَه، وإجماع منعقد»[3].

لكن يلاحظ على الشّيخ بيّوض عدم تقييده الحديثَ المتواتر بما لا يحتمل نصّه التأويل، كما هو عند الجوينيّ؛ إلا أن يقال إنّ ذلك مفهوم من سياق حديثه في الدرس، أو وقع ذلك منه غفلة ونسيانا، ومقام التدريس غير مقام التأليف.

كما يرى الشيخ أنّ الإجماع القطعيّ هو القوليّ دون السكوتيّ، وأنّ إجماع الصحابة أقوى دلالة من

(1) ينظر: ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: مجموع الفتاوى، تح: أنور الباز، عامر الجزار، ط.3، دار الوفاء، المنصورة، 1426هـ-2005م، 20/ 142.

(2) ينظر: بيّوض: درس تفسير سورة النجم، حلقة:8.

(3) الجويني، عبد الملك بن عبد الله: غياث الأمم في التياث الظلم، تح: مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الاسكندرية، 1400هـ-1979م، ص47.

غيره.

أمّا بالنسبة للأحكام العمليّة الثابتة من هذه الطرق الثلاثة معا -الكتاب والسنة والإجماع- فتدخل ضمن دائرة المعلوم من الدين بالضرورة، وإنّ منكِر أيِّ حكم منها كافر، كمنكِر فرضيّة الصلاة أو الصيام أو الزكاة. ويمثّل الشّيخ بيّوض لهذا بحكم العمل بصوت المؤذّن في الصلاة، وعند الإمساك والإفطار بالنسبة للصيام؛ حيث يرى أنّ وجوبه أمرٌ قطعي معلوم من الدين بالضرورة، وجاحده كافر لثبوت الدليل عليه من الكتاب والسنة والإجماع[1].

وعليه، فالأدلّة القطعيّة المفيدة لوجوب العلم والعمل هي: نصّ القرآن الصريح، صريح الحديث المتواتر، الإجماع الصريح وإجماع الصحابة، وما ثبت بإحدى الطرق الثلاثة فلا يجوز إنكاره ولا العمل بخلافه، لأنّه من قطعيّات الدين وما علم منه بالضرورة.

**ب. الدليل الظنِّي:**

وهو ما كانت دلالته غير قطعية، أو كان ثبوته غير قطعي[2] ، وعليه فإنّ الأدلّة الظنّية تشمل غير الأدلّة القطعية الثلاثة السابقة الذكر.

والدليل المفيد للظنّ يوجِب العمل دون العلم[3]؛ نظرا لتطرّق الاحتمال إلى طريق ثبوته أو دلالته أو هما معا.

**ثالثا: حكم العمل بالظنّ في الأحكام العملية:**

من القواعد المقرّرة في الشريعة أنّ « غلبة الظنّ في الأمور الشرعية كافية»[4]، قال الثّميني: «ولا يشترط في الشرعيّات العلم اليقينيّ، بل يكفي فيها الاعتقاد الراجح»[5].

ويرى الشّيخ بيّوض أنّ الأدلّة الناهضة لصحّة هذا الأصل كثيرة غير منحصرة، منها أنّ الشارع

(1) ينظر: بيّوض: رسالة الصوم والإفطار بخبر التليفون، ص106 وما بعدها.

(2) ينظر: الجيزاني، محمد بن حسين: معالم أصول الفقه عند أهل السنة الجماعة، ط.1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1416هـ-1996م، ص86.

(3) ينظر: الغزالي، المستصفى،1/ 272. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 26.

(4) بيّوض: درس الحساب الفلكي، حلقة:2، مسجد القرارة، رمضان 1392هـ، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

(5) الثميني، عبد العزيز: الورد البسَّام في رياض الأحكام، تح: محمد بن صالح الثميني، المطبعة التونسية، تونس، 1345هـ، ص259.

عزّ وجلّ ناط «أغلب أحكام الشريعة برواية الآحاد وشهادة العدلين، والأربعة وغير ذلك، مما لا يفيد أكثر من غلبة الظنّ والرجحان»[1]؛ لذلك أجمع العلماء على أنّ غلبة الظنّ حجّة في فروع الشريعة العمليّة[2]، ولو اُشترِط فيها العلم اليقينيّ لتعطّلت أغلب أحكام الشريعة في العبادات والمعاملات والحقوق وغيرها[3].

أمّا وجه الجمع بين هذا الأصل وبين ذمّ الشارع العمل بالظنّ في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ (النجم: 23، 28) فله طريقان:

أوّلهما: أنّ المجتهد إنّما يعمل بالظنّ المستند إلى علم؛ لأنّ اعتقاده رجحان ظنّ على آخر بناءً على دليل مرجّح، أمّا الظنّ المذموم في الآية فهو مجرّد التوهّم والخرص العاري عن الدليل والبرهان، كما قال تعالى في آية أخرى: ﴿وَإِنْ هُمُ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: 116)؛ لذلك فإنّ اتّباع المجتهد لما عَلِم رُجحانه إنّما هو اتّباع للعلم لا للظّنّ المجرّد[4].

أمّا الآخر: فإنّ الظنّ المذموم في الآية متعلّق بالأمور الاعتقادية؛ لأنّها إنّما تُبنى على اليقين، أمّا الفروع العمليّة فيجوز فيها العمل بالظنّ، وهذا الذي ذهب إليه الشيخ اطفيّش[5] والإمام السالمي[6] والشيخ بيّوض[7].

ومن التطبيقات الفقهيّة على أصل العمل بالظنّ عند الشّيخ بيّوض، أنّه إذا تحقّقت غلبة الظنّ عند الأطبّاء المختصّين في هلاك الأمّ بسبب جنينها؛ فإنّ هذا كافٍ في الحكم بإسقاط الجنين؛ إنقاذا لحياتها، ودفعا لأشدّ الضررين بارتكاب أخفّهما[8].

ويشترط الشّيخ لصحّة العمل بالظنّ ألاّ يعارضه أصل شرعيّ، وإلاّ سقط اعتباره، وبطل الاحتجاج

(1) بيّوض: رسالة الصوم والإفطار، ص12.
(2) المصدر نفسه. وقد فصّل الشيخ هذه المسألة، وأورد فيها عدّة أقوال للفقهاء والأصوليين، ينظر: ص12 وما بعدها.
(3) المصدر نفسه، ص16.
(4) ينظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 13/ 63-64. الريسوني أحمد: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، ط.1، دار الكلمة، مصر، 1418هـ- 1997م، ص247.
(5) ينظر: اطفيش: تيسير التفسير، المطبعة العربية، غرداية، 1423هـ-2002م، 14/ 147.
(6) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 2/ 30.
(7) ينظر: بيّوض: درس تفسير سورة النجم، حلقة:7.
(8) ينظر: بيّوض: الفتاوى، 2/ 414.

به[1].

ومثّل له بأخبار المشركين والمجانين؛ حيث إنّ الشّارع لم يعتبرها، وقد أجمع العلماء على عدم قبولها[2]، ولو غلب في الظنّ صدقهم، واطمأنّت النفوس إلى أخبارهم، إلاّ في حالات خاصّة وظروف استثنائيّة[3].

**مسألة: تفاوت الظنون:**

من المعلوم أنّ الظنّ مراتب، وتختلف درجاته قوّة وضعفا، لكنّ هذا التفاوت لا يؤثّر في وجوب العمل بالظنّ في الأحكام الشرعيّة؛ فما علق منها بالظنّ ثبت عند وجوده، من غير نظر إلى تفاوت درجاته قوّة وضعفا[4]، قال الشّيخ بيّوض: «فوجود أصل الظنّ الذي هو رجحان أحد الطرفين كافٍ في القيام والوجوب»[5].

ويبرهن الشيخ على صحّة اعتبار مطلق الرجحان مناطا للعمل بالظنّ، من غير اشتراط درجة معيّنة في القوّة، بأنّه إذا «نبذنا هذا المقياس الثابت المحكم، واشترطنا قوّة الظنّ تفاقم الأمر ولم ينته إلى حد ثابت، وتعذّر وجود مقياس صحيح للقوّة والضعف، ولكلّ منهما درجات، فلا ندري إلى أيّة درجة من القوّة يجب أن ينتهي الظنّ حتّى يصحّ العمل به، ولا إلى أيّة دركة من الضعف يجب ألاّ ينتهي حتّى يمتنع العمل به، والتحديد من غير دليل تحكّم، والترجيح من غير مرجّح باطل، فلا معدل إذًا عن اعتبار أصل الظنّ الذي هو مطلق رجحان طرفٍ مناطا للعمل»[6].

**مسألة: هل يجوز العمل بالظن إذا أمكن اليقين أو تحصيل ظن أرجح منه؟:**

إذا كان الظنّ الراجح حجّة في الأحكام العمليّة، فهل يجوز للمجتهد أو المكلّف الاكتفاء به مع إمكان تحصيل اليقين أو ظنّ أقوى منه؟

(1) ينظر: بيوض: رسالة الصوم والإفطار، ص15-16و.
(2) اشترط العلماء لقبول خبر الواحد في الديانات أن يكون الراوي: مسلما، عاقلا، بالغا، عدلا، ضابطا. ينظر: الغزالي: المستصفى، 1/ 290. ابن الصلاح: معرفة أنواع علم الحديث، ص212. الأنصاري: فواتح الرحموت، 2/ 170. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 50.
(3) ينظر: بيوض: رسالة الصوم والإفطار، 16و.
(4) ينظر: السالمي: مشارق أنوار العقول، ص455.
(5) المصدر السابق، 16و.
(6) المصدر السابق، 16ظ.

يرى الشّيخ بيّوض أنّ هناك من المسائل الفقهية ما لا يجوز فيها العمل بالظنّ إذا أمكن اليقين، ومثّل لذلك بمسألة الاجتهاد في القبلة؛ حيث يجب على مَنِ اشتبهت عليه جهة القبلة أن يجتهد في تعيينها، ويصلِّيَ إلى ما أداه إليه ظنّه، أمّا إذا كان معه من هو خبير بالاتّجاهات، متيقّن بجهة القبلة، فعليه أن يترك ظنّه ويتّبع المتيقّن، لأنّ اليقين يغلب الظنّ دائما[1].

ومن القواعد الفقهيّة المتعلّقة بهذه المسألة قاعدة: "اليقين مُقدّم على الظنّ، والظنّ مُقدّم على الشكّ"[2] وقاعدة: "لا معتبر بالاجتهاد بعد اليقين"[3].

إذن، فلا يصحّ ترك العمل باليقين أو الظنّ الغالب لما هو دونه في الرّتبة[4]، والمكلّف ـ سواء كان مجتهدا أو مقلّدا ـ مأمور بالعمل بأقوى مراتب الظنّ ما أمكن، إلى أن يبلغ درجة اليقين.

على أنّ العمل بهذه القاعدة جارٍ فيما إذا عارض اليقينُ أو الظنُّ القويّ ما هو دونه في الرتبة، فيكون التقديم حينئذ للأقوى.

ومن القضايا المعاصرة المتعلّقة بهذه المسألة قضيّة العمل بالحساب الفلكيّ في الصوم والإفطار؛ فبناءً على هذا الأصل ذهب الشّيخ بيّوض إلى تقديم معطيات الحساب الفلكي على خبر الرؤية إذا تعارضا؛ لأنّ نتيجة الحساب يقينيّة، في حين أنّ خبر الرؤية ظنّي، واليقين مقدَّم على الظنّ، وفي هذا يقول: «عندنا شكّ كبير جدّا في رؤية الهلال التي نُخبَر بها من بعيد، وعندنا اليقين الذي هو الحساب القطعيّ اليقينيّ، ويَسْهل علينا التوصّل إليه، فما كان ينبغي أن نترك هذا اليقين»[5].

إلاّ أنّ قوله: «عندنا شكّ كبير جدّا في رؤية الهلال..» فيه مشكل، ولكن يمكن أنْ يقصِدَ بالشكِّ احتمال الخطأ الوارد على خبر الرؤية، ولا يعني به المفهوم الاصطلاحي للشكّ عند الأصوليين، الذي هو تساوي الطرفين؛ لأنّ هذا الشكّ لا تقوم به حجّة اتفاقا، وإلاّ كان هذا نقضا منه للأصل الذي قرّره سابقا، وهو كون خبر الواحد العدل حجّة موجبة للعمل في الأحكام العمليّة، لذا يمكن أنْ يلاحظ أنّ في كلامه

(1) بيوض: درس الحساب الفلكي، حلقة:1.

(2) البورنو، محمد صدقي بن أحمد: موسوعة القواعد الفقهية ، ط.1، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، 1424هـ - 2003م، 12/ 443.

(3) السرخسي، محمد بن أبي سهل: المبسوط، تح: خليل محي الدين الميس، ط.1، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1421هـ-2000م، 3/ 65.

(4) ينظر: الريسوني: نظرية التقريب والتغليب، ص272.

(5) درس الحساب الفلكي، حلقة:1.

السابق نوع مبالغة في تضعيف العلم الحاصل بخبر رؤية الهلال.

ويعلِّل الشيخ هذا الاحتمال الكبير الذي يعتري خبر الرؤية، بكثرة ما شاهده ـ طيلة أعوام مديدة ـ من الاختلاف الواقع بين المسلمين بسبب هذه الأخبار، وما يحدث فيها من الاضطراب[1].

## المطلب الثالث: الحكم الشرعي بين النقل والعقل:

تعدّ جدليّة النقل والعقل من قضايا الفكر الإسلامي الخِصبة والمتجدّدة في كلّ عصر، استثارت قرائح العلماء، وشحذت عقولهم، فأنتجوا تراثا فكريّا هامّا، أسهموا به في إرساء معالم المعرفة الإنسانية.

ولقد أفاض علماء الأصول البحث في هذه المسألة، وتناولوها من حيث مدى صلاحيّة العقل في إثبات الحسن والقبح في الأفعال، وقيام الحجّة به، وما حدوده في فهم النصوص ومجاله في ذلك؟ وغيرها من المسائل التي تؤكّد محوريّة هذه القضية، وأثرها في مباحث علم أصول الفقه.

وسأتناول في هذا المطلب مسألتين أحاول فيهما تبيين موقف الشّيخ بيّوض من هذه القضيّة، مع مقارنة ذلك بمواقف غيره من العلماء. أمّا المسألة الأولى فهي علاقة العقل بالنقل: من حيث حدود الفهم ومجاله، وكذا من حيث التعارض، وأمّا القضيّة الأخرى فتتعلّق بمسألة التحسين والتقبيح العقليّين.

### أوّلاً: علاقة العقل بالنقل:

من القواعد الشرعيّة أنّ العقل الصريح موافق للنّقل الصحيح، ذلك أنّ الله تعالى أقام بهما الحجّة على عباده، فلا يمكن أنْ ينفكّ أحدهما عن صاحبه، ولا أنْ يكون أحدهما مضادّا للآخر[2].

كما أنّ شريعة الإسلام قائمة على دعامتَي الوحي والعقل، فهما يمثّلان مصدرَيْ المعرفة في الفكر الإسلاميّ؛ وعليه فالمنهج السديد يقتضي النظر إلى المصدرين نظرة تكامل لا تضادّ، وتوافق لا تعارض[3].

ووفق هذا المنهج يبيّن الشّيخ بيّوض وجه التكامل بين العقل والنقل بقوله: «العقل عين تبصر والشرع نور يضيء، وإنّ العين العمياء لا تبصر في النور شيئا، والعين المبصرة لا ترى في الظلام شيئا، ذلك

(1) المصدر نفسه.

(2) ينظر: الجيزاني: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص98.

(3) عن علاقة العقل بالوحي ينظر: عبد الحميد أبو سليمان: قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، ط.2، رسائل إسلامية المعرفة:4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1416هـ-1995م، ص19 وما بعدها.

هو التّلازم البيِّن بين العقل والشّرع في مجال الاهتداء»[1].

إلا أنّه يرى أنّ العقل في حاجة إلى النقل في التشريع؛ فلا يمكن أن يهتدي الإنسان إلى وجه الحقّ في شؤون الحياة، وأمور المعاد بالعقل المجرّد عن الوحي، لذلك أرسل الله الرسل، وأقام بهم الحجّة على عباده، قال تعالى: ﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: 165).

أمّا وجه افتقاره إلى النقل فيرى الشّيخ بيّوض أنّه يرجع إلى سببين هما:

**أوّلا**: حدود مدارك العقل ، فمهما بلغ عقل الإنسان من قوة في الإدراك وغزارة في العلم، فلا يستطيع أن يحيط بشيء من أمور الغيب وأحوال الآخرة إلا بالوحي المنزّل على الرّسل والأنبياء[2]؛ لذلك فمن الخطل أن يعتمد الإنسان « على عقله لإنكار ما ذكره الله في كتابه، أو ما صحّ عن رسله وأنبيائه»[3].

**ثانيا**: تسلّط الأهواء والشهوات على عقول البشر، ولا يكاد يسلم من ذلك عقل، وهي متمكّنة في الإنسان، وتتقوَّى فيه حتى يخفت نور العقل، فلا يسمع نداء الحق ولا يبصر نوره[4]؛ لذا تظلّ العقول عاجزة عن إدراك الحقّ المطلق، والحقيقة الخالصة، ويعتري أحكامها التغيّر والتبدل، والواقع خير شاهد على هذا، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 82). «ولكنّ الله تعالى لرحمته أعان العقل على الهوى بالكتب المنزّلة، فلم يدعنا إلى الصراع الذي بين عقولنا وأهوائنا»[5].

ومقتضى محدوديَّة مدارك العقل البشري أن تكون موازينه في التقييم والحكم على الأشياء غير موازين الله تعالى، ويضرب الشّيخ بيّوض لهذا مثالا اجتماعيّا واقعيّا، يتمثّل فيما إذا تزوَّج شابٌّ فقيرٌ بفتاة فقيرة؛ فلو عرض هذا على العقلاء لحكموا بفساد هذا الزواج وعدم صلاحيّته بسبب فقر كلا الطرفين، ويحسبون أنّهم قد أدركوا غاية الحكمة؛ ولكن نجد حكم الله تعالى وأمره خلاف هذا مطلقا إذ يقول:

(1) بيوض إبراهيم: روح الشريعة الإسلامية وواقع التشريع اليوم في العالم الإسلامي، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، تيزي وزو؛ 1393هـ/ 1973م، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مطبعة البعث، قسنطينة- الجزائر؛ 1395هـ- 1975م، مج2/ 753-754.
وينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 7/ 383، 8/ 473-474.
(2) ينظر: بيوض: المصدر نفسه، 14/ 247، 19/ 246.
(3) المصدر نفسه، 14/ 247.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 8/ 391، 16/ 238.
(5) المصدر نفسه، 8/ 391.

﴿وَأَنكِحُواْ الأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ إِنْ يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: 32)[1].

يتلخّص لنا موقف الشّيخ من قضية النقل والعقل في اعتبار التكامل بينهما، ولزوم اجتماعهما، لتتحقّق الغاية من بعث الرسل وإنزال الكتب، على أنّ العقل مفتقر إلى الشّرع في تبيّن الهدى من الضلال، والحقّ من الباطل، ومعرفة حقائق الغيب؛ لما يعتري مداركه من القصور والشوائب، وهنا كانت ضرورة النقل للعقل؛ لأنّ «الوحي هو الذي يشدّ العقل في مساره الصحيح، ويعصمه من الانحراف والزلل، والعقل الذي استهدى بالرسالة واستعصم بالوحي هو العقل المسترشد المستنير»[2].

أمّا دور العقل في فهم نصوص الشّرع، ومدى إدراكه لعللها ومقاصدها، فسنتطرق إليه في المبحث الأوّل من الفصل الثالث بحول الله تعالى[3].

**مسألة التحسين والتقبيح العقليّين:**

تعتبر هذه المسألة ممّا تفرّع عن جدليّة العقل والنقل، وتعدّ من أهمّ المسائل الكلاميّة التي كانت مثار جدل بين المذاهب الإسلامية، وقد اشتهر الخلاف فيها بين المعتزلة وغيرها من الفرق.

وقبل بيان رأي الشّيخ بيّوض، وعرض موقفه في المسألة؛ لابدّ من تقرير أصل عامّ في الشريعة، وهو أنّ الحاكم الذي له الحكم المطلق هو الله سبحانه وتعالى وحده، فلا حكم ولا أمر إلا له عزّ وجلّ ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ (يوسف: 40)[4].

وإذا سلَّم المؤمن بأن الحاكم هو الله تعالى وحده؛ فليس له أن يفتات على شرعه، ويتقدّم عليه بإيجاب شيء، أو تحليله أو تحريمه[5].

(1) ينظر: المصدر نفسه، 6/ 267-268.

(2) الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن: الحكم الشرعي بين النقل والعقل، ط.1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 1427هـ-2006م، ص148.

(3) يراجع: ص197 من هذا البحث.

(4) ينظر: الغزالي: المستصفى، 1/ 157. الأنصاري: فواتح الرحموت، 1/ 23. الخضري، محمد بك: أصول الفقه، ط.6، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1389هـ-1969م، ص21. الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 115. الغرياني: المرجع السابق، ص161.

(5) ينظر: في رحاب القرآن، 20/ 20.

**محلّ النزاع في المسألة:**

يتوقّف تحرير محلّ النزاع بين العلماء في هذه المسألة على بيان معاني الحسن والقبح، وأوجه الخلاف والوفاق فيها.

يُطلق الحسن والقبح على معان ثلاث[1]:

الأوّل: كونُ الشيء ملائما للطبع، أو مُنافرا له، فما لاءم الطبع فهو حسن كالحلاوة، وما نافره فهو قبيح كالمرارة.

الثاني: الحسَن ما كان صفة كمال كالعِلم والصدْق، والقبيح ما كان صفة نقص كالكذب والجهل.

الثالث: الحسن ما كان متعلّق المدح في الدنيا والثواب في الآخرة كالطاعات، أمّا القبيح فهو ما كان متعلّق الذمّ في الدنيا والعقاب في الآخرة كالمعاصي.

وقد اتّفق العلماء على أنّ العقل يدرك الحسن والقبح في الأشياء بالمعنى الأوّل والثاني، وإنّما محلّ الخلاف في ثبوته بالعقل على المعنى الثالث[2].

فذهب المعتزلة إلى أنّ الحسن والقبح يثبتان بالعقل، وأمّا الشرع فهو مؤكّد لحكم العقل، أو مبيّن لما خَفي عليه، على اختلاف فيما بينهم في كون الفعل حسن أو قبيح لذاته أو لصفة أو لاعتبارات[3].

أمّا الإباضيّة والأشاعرة والماتريديّة فذهبوا إلى أنّ الحسن والقبح شرعيّان، فلا حسن إلا ما حسّنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبّحه الشرع، إلاّ أنّهم مع اتّفاقهم في النتائج فقد اختلفوا في المقدّمات[4].

ولم يخرج الشّيخ بيّوض عن قول الإباضيّة وجمهور المتكلّمين في هذه المسألة، فقد صرّح في غير

(1) ينظر: السالمي، أبو محمد عبد الله بن حميد: معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، تح: سليمان بابزيز وآخرون، ط.1، مكتبة الإمام السالمي، بدية-سلطنة عمان؛ دار الرشد، بيروت- لبنان، 2008م، مج1/ 208. الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 116، الغرياني: الحكم الشرعي، ص168-169.

(2) ينظر: السالي: طلعة الشمس، 2/ 362. الزحيلي: المرجع نفسه. الغرياني: المرجع نفسه، ص169-170.

(3) ينظر: أبو الحسين البصري، محمد بن علي: المعتمد في أصول الفقه، تح:خليل الميس، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، 2/ 315. الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أبو حفص سامي بن العربي، ط.1، دار الفضيلة، الرياض، 1421هـ-2000م، 1/ 78.

(4) ينظر: الآمدي: الإحكام، 1/ 112. الشماخي، أبو العباس أحمد بن سعيد: شرح مختصر العدل والإنصاف، دراسة وتحقيق: مهني بن عمر التيواجني، رسالة دكتوراه حلقة ثالثة، معهد الشريعة، الجامعة الزيتونية، تونس، 1411هـ-1990م، ص279. الأنصاري: فواتح الرحموت، 1/ 23. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 362.

موضع بأنّ الحسن والقبح شرعيّان لا عقليّان، من ذلك قوله: «الحُسن والقبح شرعيّان، فلا حسن إلا ما حسّنه الله ورسوله، وقضى به الشرع، ولا قبيح إلا ما قبّحه الله ورسوله، ونهى عنه الشرع»[1].

ويؤيّد الشيخ نظره بشواهد من الواقع، تتمثّل فيما وصل إليه عقل الإنسان الغربيّ من فكر، وما أنتجه من فلسفات ونظريّات..؛ إذ يوجد في العالم من البشر من يستحسن العري، وآخرون يعتبرون الاستبداد والظلم واستعباد السود فضيلة، إلى غير ذلك من الأمور التي يستحسنها عقلهم أو يقبّحها، وهي في نظر الشرع غير ذلك تماما[2].

إلا أنّه يجدر التنبيه إلى أنّ الشّيخ بيّوض لم يورد هذه المسألة وفق النسق الجدليّ والسياق المعهود عند علماء الكلام، ولا أراد الانتصار فيها لمذهب على آخر؛ وإنّما كان هدفه بيان مدى قصور العقل البشريّ الغربيّ في إدراك الخير والشرّ المطلق، وتناقضاته في الحكم على الأفعال بالحسن والقبح، وكذا الإسفار عن هشاشة هذا الفكر وضعف مقوّماته، أمام متانة الفكر الإسلامي المستمدّ خصائصه ومقوّماته من الوحي أساسا. قال الشّيخ بيّوض: « وإذا كان الاختلاف قد وصل بعقول البشر إِلَىَ هَذَا الحدِّ، فهل يمكن أن نستشير هَذِهِ العقول فِي تقنين القوانين والأحكام التي يسعد بها البشر؟ هَذَا أمر مستحيل، وإذن يجب الرجوع إِلى الأصل، إِلى حكم الله تَعَالىَ القاهر فوق عباده»[3].

إذن، لقد قدّم الشيخ طرحا جديدا لهذه المسألة الكلاميّة، يتمثّل في القدرة على إنزالها إلى المستوى التطبيقي العملي، وإعطائها صبغة واقعيّة فاعلة، بتوظيفها في معالجة قضايا عصره[4]، وإيجاد الحلول لمشكلاته؛ حيث حاول محاربة مرض التبعيّة للنّظام الغربيّ، وداء الاحتكام إلى نُظُمه وقوانينه، بتكريس مبدأ الحاكميّة المطلقة لله تعالى، وبيان الرأي الأصوب في مسألة التحسين والتقبيح برؤية عصريّة جديدة.

(1) في رحاب القرآن، 6/ 391. وينظر: المصدر نفسه، 2/ 31، 11/ 511، 516.

(2) ينظر: المصدر نفسه، 6/ 390-391، 11/ 511.

(3) المصدر نفسه، 6/ 391.

(4) وذلك خلال ستينيات القرن العشرين، حيث انتشرت بعض الأفكار ذات الاتجاه الليبرالي أو الشيوعي في أوساط البلاد الإسلامية، ومنها الجزائر، فشنّ عليها الشيخ حربا ضروسا من خلال دروسه المسجديّة.

# المبحث الثاني: استدلاله بالأدلّة النصّيّة

قسّم الأصوليّون الأدلّة الشرعيّة حسب اعتبارات عدّة؛ فمنهم من قسّمها بحسب اتّفاق العلماء واختلافهم فيها إلى: أدلّة متّفق عليها ومختلف فيها، كما قسّمها آخرون باعتبار توقّفها على أصل آخر أو لا إلى: أصليّة وتبعيّة، وهناك من قسّمها بالنظر في أصلها إلى: نقليّة وعقليّة، أو نصّيّة واجتهاديّة، وهو الذي اخترناه في دراسة أصول الشّيخ بيّوض ومصادره في الاجتهاد. وسنتناول في هذا المبحث بيان الأدلّة النصيّة عنده، ومنهجه في الاستدلال بها على الأحكام الشرعيّة.

## المطلب الأوّل: الكتاب:

### أولا: مكانة القرآن عند الشيخ بيوض:

القرآن كتاب الله الحكيم، أنزله هدى ورحمة للأنام، ومصدرا للتشريع ومنبعا للأحكام، قال الحقّ تبارك وتعالى: ﴿يَآ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُومِنِينَ﴾ (يونس: 57). وقال أيضا: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنعام: 115).

فالقرآن يمثّل المرجعيّة الحقّة للمسلمين، فمنه يرِدون وعنه يصدرون، فكرا ومنهجا وسلوكا، من أجله كرّس العلماء والدعاة حياتَهم، تفسيرا وتعليما وتجسيدا في الواقع، ومنهم الشّيخ بيّوض؛ إذ كان عمدتَه في الدعوة إلى الله، وإصلاح المجتمع، وأنجع وسيلة لردّ كيد الأعداء[1]. «كان الشّيخ رحمه الله يرى القرآن كتاب هداية وإرشاد في الدرجة الأولى، وأنه أكبر سلاح يجهز به على أعداء الدين، ودعاة الرذيلة، والمتشبثين بالبدع والخرافات، والتقاليد البالية»[2].

أمّا مكانة القرآن من جهة التشريع فسنبيّنها من خلال عرض خصائصه عند الشّيخ بيّوض:

#### أ. مرجعيّة القرآن:

(1) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، مقدمة الأستاذ عيسى الشيخ بالحاج، ط.2، جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1430هـ-2009م، 1/ 38.

(2) المصدر نفسه، 1/ 34-35

من خصائص القرآن كوْنه مهيمنا على الفكر الإنسانيّ؛ فمنه الانطلاق بناء وتأسيسا، وإليه المرجع نقدا وتقويما، ونجد الشّيخ بيّوض ينصّ على هذا المعنى، ويؤكّد على أنّ «القرآن هو المرجع، وإليه المردّ فيما ورد من السنّة، وفي كل ما جاء من عالم أو حكيم أو فيلسوف من فلاسفة العصر القديم أو الحديث(...)، ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾(الشورى: 10)، أي إلى كتاب الله»[1].

فالقرآن عند الشّيخ بيّوض حَكَمٌ على غيره من النصوص وأقوال البشر، لأنّه النصّ الإلهيّ المطلق، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلا يمكن أن يكون كلام المخلوق حكما على كلام الخالق، ولا مقدّما عليه.

ولقد وظّف الشيخ خاصيّة المرجعية في أمرين اثنين:

أوّلا: تمييز المقبول من المردود، فيما ينسب إلى النبيّ □ من الروايات، وكذا تمحيصُ تراث السلف ومراجعتُه، فكلّ «ما ورد عن النبي □ وما ورد عن السلف مؤيدا للقرآن وموافقا له ويستنبط عليه فهو الحق»[2].

ثانيا: محاربة الفكر ذي الاتّجاه التغريبي الذي يحاول تجسيد نموذج الحضارة الغربية على الشعوب المسلمة، وصياغة الأفكار والنظُم وفق ذلك النمط المنشود، بعيدا عن منهج الله وشرعه المحكَم[3].

**ب. الهيمنة على الشرائع السابقة:**

بعث الله تعالى سيّدنا محمّدا □ خاتما للأنبياء والمرسلين، وناسخا بدينه شرائع السابقين، وأنزل معه القرآن بالحقّ، شاهدا لما أُنزل قبلُ من الكتب، وحاكما عليها، قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: 48) ، وفي هذا يقول الشّيخ بيّوض: « فالقرآن له سيطرة وهيمنة وغلبة على كلِّ ما سواه من شرائع الكتب القديمة، يقرُّ ما يقرُّ منها، وينسخ ما أراد الله نسخه، ويُبطل ما يُبطل مِمَّا حرَّفته اليهود والنَّصارى»[4].

على أنّ نسخ القرآن للشرائع السابقة إنّما متعلّق بالتشريعات والأحكام الفرعيّة، أمّا أصول الدين

(1) في رحاب القرآن، 17/ 415.
(2) بيّوض: درس تفسير سورة القمر، حلقة:15، مسجد القرارة، 1395هـ-1975م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.
(3) ينظر: الشّيخ بيّوض: المصدر نفسه.
(4) في رحاب القرآن، 16/ 530.

كالتوحيد والبعث والجنّة والنّار، وأصول الأخلاق؛ فهذه متّفق عليها بين جميع الشرائع السماويّة[1].

### ج. الشموليّة:

إنّ الله تعالى وضع في كتابه منهاجا شاملا لكلّ نواحي الحياة، ومسلكا قويما لبلوغ السعادة في الدارين، حيث بيّن فيه الحقائق الكبرى في هذا الوجود: الله، الكون، الإنسان، وما يتعلّق بها أيضا من الحقائق التي تربط بينها؛ لذلك قد تضمّن هذا القرآن بيان كلّ شيء تضمّنا كلّيّا لا جزئيّا، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89).

ويوضّح الشّيخ بيّوض هذه الخاصيّة بقوله: «وضع [الله] في كتابه الكريم القرآنِ العظيمِ الأسسَ والقواعد لحكمه في جميع ما يمارسه البشر في مختلف ميادين الحياة الخاصّة والعامّة، ولم يترك ميدانا من ميادين الحياة يعمل فيه البشر، ويتحركون في إطاره إلا وأنزل فيه كلاما إمّا مجملا وإمّا مفصّلا»[2].

ومقتضى شموليّة تشريع القرآن هو الرجوع إليه في تقويم الأفكار، وإيجاد الحلول للقضايا، ومعرفة حكم الله تعالى في كلّ شؤون الحياة، سواء كانت شعائريّة أم تعامليّة، خاصّة أم عامّة، «فلا يوجد في الإِسلاَم إذن شَيْء لقيصر وشيء لله، فالإسلام يدخل في كُلِّ جزئيَّة من جزئيَّات حياتنا، في أنفسنا، في بيوتنا، في متاجرنا، في مصانعنا، في مزارعنا، في كُلِّ جهة توجَّهنا إِلَيْهَا، في كُلِّ ميدان خضناه»[3]، كما أنّ من مقتضيات الإيمان بهذا الدين هو الإذعان لأحكامه والعمل بها كلّها، أمّا رفضها وعدم الإذعان لها، والحكم بغيرها فهو دَلِيل الكفران[4].

## ثانيا: مباحث حول القرآن:

### أ. إعجاز القرآن[5]:

تعتبر قضيّة الإعجاز محور الارتكاز في ثبوت حجيّة القرآن[6]؛ ذلك أنّ إثبات كون القرآن حجّة على

(1) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 297، 17/ 414.
(2) روح الشريعة الإسلامية وواقع التشريع اليوم في العالم الإسلامي، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مج2/ 772.
(3) المصدر السابق، 12/ 327، وينظر: 11/ 465.
(4) المصدر السابق، 6/ 376.
(5) للشّيخ بيّوض في كتابه الفتاوى جواب مفصل حول مسألة الإعجاز عند الإباضية، ينظر: 1/ 57 وما بعدها.
(6) ينظر: باجو مصطفى: منهج الاجتهاد، ص171.

النّاس قائم على أنّه من عند الله لا من إنشاء البشر، والدليل على هذا كونه معجزا[1].

ويرى العلماء أنّ الإعجاز لا يتحقّق في شيء إلاّ إذا توفّرت فيه أمور ثلاثة:

الأول: التحدِّي، أي طلب المباراة والمنازلة والمعارضة، وقد تحدّى الله الناس على أن يأتوا ولو بسورة من مثل القرآن، قال تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 23).

الثاني: وجود المقتضي الدافع إلى التحدّي، أما الثالث: فهو انتفاء المانع الذي يحول دون المباراة.

وكان المقتضي الدّافع إلى تحدي القرآن قائما عند العرب، والمانع منتفٍ؛ ومع هذا كلّه لم يستطيعوا أن يعارضوه[2].

هذا، ونجد الشّيخ بيّوض يستدلُّ على أنّ القرآن حقّ من عند الله من جهة عدم وقوع المعارضة، والعجز عن الإتيان ولو بسورة من مثله، حيث يقول: «فلو جاء النَّاس بمثله، أو بعشر سور من مثله، ولو كانت مفتريات، أو بسورة من مثله، لكان في النَّفس منه شيء، ولكن لم يستطيعوا، فهو إذن حقٌّ ثابت»[3].

وبهذا ثبت صدق نبوّة الرسول محمد ﷺ، وقيام الحجّة به على الناس، وعليه فيرى الشّيخ بيّوض أنّ القرآن هو المعجزة الوحيدة الدالّة على ذلك، أما ما يُروى عنه ممّا جرى على يده من خوارق العادات فإنّها هي كرامات لا ينطبق عليها المعنى الحقيقيّ للمعجزة[4]، ويستدلُّ على هذا بقول الله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (العنكبوت:51)، حيث قال في بيان معناها: «وهذه الآية من أقطع الأدلة وأظهرها على أنّه ليست هناك معجزة جاء بها النبي ﷺ على وجه الإعجاز والتحدي، مثبتا بها صدقه وصدق رسالته إلا القرآن الكريم وحده»[5].

كما تتميّز معجزة النبي ﷺ عن معجزات غيره من الأنبياء في كونها باقية بقاء الدنيا، وخالدة بخلود كتاب الله، على خلاف المعجزات الأخرى؛ فإنّها تبهر العقول لكنها محدودة زمانا ومكانا[6].

(1) ينظر: عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ط.8، مكتبة الدعوة الإسلامية، د.م، د.ت، ص24.
(2) ينظر: المرجع نفسه، ص25-27. الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 431-432.
(3) في رحاب القرآن، 1/ 297.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 9/ 222 وما بعدها.
(5) المصدر نفسه، 9/ 222.
(6) ينظر: المصدر نفسه، 9/ 224-225.

**ب. ترجمة معاني القرآن:**

يتّفق الشّيخ بيّوض مع غيره من العلماء على أنّ ترجمة القرآن كلِّه أو جزءٍ منه إلى أيّة لغة أخرى لا تُعدّ قرآنا، مهما بلغت تلك الترجمة من الدقّة؛ لأنّ القرآن اسم للنّظم والمعنى معاً، فإذا أمكن ترجمة معانيه فيستحيل ترجمة مبانيه، لأنّها من وجوه الإعجاز الذي تحدّى الله به البشر، فللقرآن أسراره وخصائصه وروحه التي لا يمكن أن تكون في غير النّص المنزَّل من عند الله، وانطلاقا من هذا الأساس نجد الشّيخ بيّوض يؤكّد على تصحيح المصطلح فلا يقال "ترجمة القرآن"، وإنّما "ترجمة معاني القرآن"[1].

ومن المسائل الفقهيّة المخرجة على هذا الأصل حكم قراءة القرآن في الصلاة بلغة غير العربية:

فذهب الجمهور من الإباضية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم صحّة القراءة في الصلاة بغير اللسان العربيّ؛ لأنها لا تصحّ بغير القرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى معاً، والترجمة لا تسمّى قرآنا، ويستوي في ذلك القادر والعاجز عن العربية[2].

لذلك يرى الشّيخ بيّوض أنّ « على الأعاجم أنْ يتعلموا العربية، ويقرؤوا القرآن بنصّه العربي ولو لم يفهموه، وأنه لا تصح صلاة رومي أو فارسي أو هندي أو صيني أو ياباني إذا صلّى بترجمة من سور القرآن»[3].

بينما ذهب الحنفية إلى صحتّها بغير العربية للعاجز دون القادر وهو قول أبي يوسف ومحمد الشيباني، ورُوي عن أبي حنيفة أنّها تصحّ سواء أحسن المصلي أم لم يحسن شيئا من القرآن؛ لكن يرى المحققّون من الحنفية كأبي زيد الدبوسي والكمال بن الهمام وابن عابدين رجوعه إلى قول الصاحبين[4].

(1) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 16/ 549-550، 17/ 398-399.

(2) ينظر: السالمي: معارج الآمال، مج3/ 97. القرافي، أحمد بن إدريس: الذخيرة، تح: سعيد أعراب، ط.1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، 2/ 186. النووي: المجموع، 3/ 341. ابن مفلح أبو عبد الله محمد بن محمد: الفروع، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط.1، مؤسسة الرسالة، د.م، 1424 هـ - 2003م، 2/ 176-177.

(3) بيوض: المصدر السابق، 16/ 550.

(4) ينظر: البخاري، عبد العزيز بن أحمد: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تح: عبد الله محمود، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1997م، 1/ 42. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد: شرح فتح القدير، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ-2003م، 1/ 290-291. ابن عابدين، محمد أمين: حاشية رد المحتار على الدر المختار، تح: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوّض، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1415هـ-1994م، 1/ 184.

وقد حكى الشّيخ بيّوض إجماع العلماء على عدم صحّة الصلاة بالترجمة[1]، إلاّ أنّنا رأينا خلاف الحنفية في هذه المسألة بالنسبة للذي لا يحسن شيئا من القرآن، وعليه فإنّ دعوى الإجماع غير صحيحة.

### ج. النسخ:

عرّف الوارجْلاَنِيّ[2] النسخ بأنّه « إزالة حكم ثابت بشرع متقدّم بشرع متأخّر عنه لولاه لكان ثابتا»[3].

وتحتلّ قضيّة النسخ موقعا هامّا ضمن مباحث أصول الفقه، لما لها من الأثر في الأحكام الشرعية إثباتا ونفيا، كما أنّ لها امتدادا إلى هذا الزمان، وحضورا في قضايا الفكر الأصوليّ المعاصر.

لكن لم نجد عند الشّيخ بيّوض ـ حسب ما أمكننا الاطّلاع عليه ـ إلاّ النزر القليل من الآراء حول هذه المسألة؛ ذلك أنّه لم يكن يُعنى بالتنظير للمسائل الأصوليّة والتأليف فيها، وإنّما كان يأخذ من علم الأصول ما به الحاجة، من تأصيل مسألة فقهيّة، أو ردّ شبهة، أو نقض دعوى. كما أنّ مسائل النسخ في القرآن أغلبها في النصف الأول منه، في حين أنّ تسجيل دروس التفسير لم يبدأ إلاّ من أواخر سورة الإسراء.

وسنحاول عرض آرائه في هذه المسألة من خلال عنصرين: أحدهما في مجال النسخ، والآخر حول ردّه لبعض دعاوى النسخ في القرآن.

#### 1- مجال النسخ:

اتّفق الإباضية وجمهور المسلمين على أنّ النسخ يكون في الأمر والنهي المتعلّقين بالأحكام العمليّة، ولا يكون في مسائل التوحيد ولا في الأخبار.

(1) ينظر: في رحاب القرآن، 16/ 550.

(2) يوسف بن إبراهيم الوارجلاني أبو يعقوب (~: 500هـ/ 1105م - 570هـ/ 1175م): عالم إباضي، أصولي متكلّم، ولد بسدراتة، من قرى وارجلان؛ وفيها أخذ مبادئ العلوم، من شيوخه بها: أبو سليمان أيوب بن إسماعيل، أبو زكرياء يحيى بن أبي زكرياء. كان شغوفا بالعلم، رحل إلى مختلف البلدان كالأندلس والسودان، والحجاز والمشرق العربي. ترك آثارا علمية في مختلف العلوم، منها ما حفظته الأيام، ومنها ما ضاع مع حوادث الزمان، منها: «الدليل والبرهان لأهل العقول»، «العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف»، «ترتيب مسند الربيع بن حبيب». (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 481).

(3) الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف: العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1404هـ-1984م، 1/ 161.

أمّا إذا ورد الأمر والنهي بصيغة الخبر فإنّه يجوز نسخه اتّفاقا لأنّه في معنى الأمر والنهي[1]. قال الشّيخ بيّوض: «النسخ عند الأصوليين لا يكون في الأخبار، وإنما يكون في الأوامر والنواهي حتى ولو وردا في صورة خبر»[2].

ومثّل الشيخ لهذا بقوله تعالى: ﴿يَآ أَيُّهَا النَّبِيءُ حَرِّضِ الْمُومِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَّكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ تَّكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ﴾ (الأنفال: 65)؛ فإنّ قوله تعالى ﴿إِنْ يَّكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ أمر في صيغة الخبر، وكأنّه قال: أمر الله العشرين بالصبر لمائتين، ومائة لألف[3].

**2- ردّ بعض دعاوى النسخ في القرآن:**

يرى الشّيخ بيّوض أنّ الأصل في آيات القرآن الإحكام، أمّا النسخ فهو أمر عارض لا يثبت إلاّ بدليل، وبناء على هذا فإنّ النسخ قليل جدّا في القرآن[4]، قال الشيخ: «نحن لا نقول ولا نذهب مع الذين كلّما وجدوا آية (...) قالوا إنّها منسوخة كلاّ، إنّها آيات محكمات»[5].

وقد خصّص الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات المسألتين الأوليين من الفصل الثاني في الإحكام والنسخ للاستدلال على كون النسخ نادراً في الشريعة، وفي القرآن أساسا[6]، وكان أهمّ دليل عنده هو الاستقراء، الذي يثبت «أنّ الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكما قليلة»[7].

وانطلاقا من هذا الأصل فقد ردّ الشّيخ بيّوض على بعض دعاوى النسخ في القرآن منها: دعوى نسخ آية السيف لجملة من الآيات، «وقالوا: إنّ آية السيف نسخت سبعين آية! وهذا عبث منهم [(وافتراء)] كبير»[8]، ونورد لهذا مثالين:

(1) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 1/ 542، 544. الزحيلي: أصول الفقه، 2/ 953. باجو: منهج الاجتهاد، ص667.
(2) في رحاب القرآن، 16/ 95.
(3) ينظر: المصدر نفسه.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 13/ 251، 14/ 576.
(5) المصدر نفسه، 20/ 451.
(6) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 3/ 335 وما بعدها.
(7) المصدر نفسه، 3/ 339.
(8) في رحاب القرآن، 14/ 576. وينظر: المصدر نفسه، 4/ 465.

1- قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256)، فيرى الشّيخ بيّوض أنها آية محكمة غير منسوخة[1]، وللمفسرين آراء وأقوال في معنى الآية ومدلولها، وهل هي ناسخة لآية السيف أو منسوخة بها[2].

2- قوله تعالى: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَآ أَنتَ بِمَلُومٍ﴾ (الذاريات: 54)، يقول الشّيخ بيّوض ردّا على ادّعاء نسخ هذه الآية: «ونحن لا نقول إنَّ هذه الآية منسوخة بآية السيف، فليس المراد من قوله تعالى: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ﴾ اتركهم وشأنهم، وإنَّما المعنى لا يحزنك الذي يقولون، كما قال له في آيات أخرى: ﴿فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾ (فاطر:8) وقال له: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلاَّ يَكُونُواْ مُومِنِينَ﴾ (الكهف:6) يعني دعهم وشأنهم، أدِّ واجبك وبلِّغ ما أنزل إليك»[3]، وإن كان يبدو أنّ القول بنسخ هذه الآية بآية السيف، مذهب ضعيف أورده القرطبي بصيغة التمريض[4].

**ثالثا: الاستدلال بالقرآن**

تبيّن لنا في الفرع السابق مكانة القرآن ومحوريّته في فكر الشّيخ بيّوض، حيث اعتبره المصدر الأساس للأحكام، والميزان القويم للآراء والأفكار. وتطبيقا على هذا المنحى التأصيليّ، وبيانا لطريقته في الاستدلال به على الأحكام، نعرض جملة من آرائه الفقهيّة التي بناها على هذا الدليل.

**أ. إثبات حقّ الملكية للشخص المالك:**

ورد إلى الشّيخ بيّوض سؤال نصُّه: «هل المال للفرد أو للجماعة أو لله، وهل الفرد مالك أو موظّف ونائب ووكيل عن المالك؟»[5].

وجوابا عن السؤال يذهب الشيخ إلى تأصيل المسألة من القرآن الكريم بالجمع بين النصوص؛ حيث

(1) المصدر نفسه، 14/ 576، 4/ 478.
(2) ينظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض- المملكة العربية السعودية، 1423هـ/ 2003م، 3/ 280-281. ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ط.1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، 1420هـ-2000م، 2/ 499 وما بعدها.
(3) في رحاب القرآن، 20/ 450-451.
(4) ينظر: القرطبي: المصدر السابق، 17/ 54.
(5) بيوض: الفتاوى، 2/ 547.

إنّ الآيات الدالّة على تَفرُّد الله تعالى بالملكوت تفيد أنّ المُلْك المطلق هو له سبحانه، لكنّ هذا لا يلغي حقّ الملكيّة لما حازه الإنسان بالطرق الشرعيّة، ولا يحدّ من تصرّفه المشروع في ملكه؛ لأنّ حقّ الملكية للفرد ثابتة بنصوص القرآن أيضا، «فما أكثر ما في القرآن من كلمة "أموالهم" و "أموالكم" مما يحقّق ملكية المالكين ويجعلها خاصة بهم»[1].

كما يوجّه الشيخ الآيات التي تُثبت الملكيّة المطلقة لله تعالى توجيها حكيما، ويعطي لها بعدا إيمانيّا، يتمثّل في تذكير الإنسان بالمالك الحقيقيّ، وما في يده إلاّ عارية مستردَّة، وأنَّه زائل فانٍ، فيحول هذا دون اغترار النفس وطغيانها بهذا المال[2].

**ب. الوصيّة إذا انعدم مصرفها:**

ورد إلى الشّيخ بيّوض سؤال صورته أنّه: إذا أوصى الموصي بصرف ماله في جهة معيّنة كأن يوصي بتحرير رقبة، لكن انعدمت الرقاب حال تنفيذ الوصيّة، فما سبيل هذا المال الموصى به؟

وفي مثل هذه الحالة يرى الشّيخ بيّوض أنّها تصرف على اليتامى من ذوي القربى والمساكين، وقد استدلّ بدليلين من القرآن[3]:

أوّلا: قوله تعالى: ﴿فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ(11) وَمَآ أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ(12) فَكُّ رَقَبَةٍ(13) اَوِ اِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ(14) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ(15) اَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ (البلد: 11-16)، ووجه الاستدلال أنّ الله تعالى جعل عدْل فكّ الرقبة إطعامَ اليتيم من ذوي القربى، أو المسكين، بعد أن جمعهما في اقتحام العقبة.

ثانيا: إنّ الله تعالى جعل الإطعام في آيات الكفّارات بدلا من تحرير الرقبة، إذا تعذّر ذلك ولم يوجد إليه سبيل.

وهو الرأي الذي مال إليه الشيخ أحمد الخَلِيليّ في فتاويه[4].

**ج. إثبات دخول الشهر القمريّ بالحساب الفلكيّ:**

(1) المصدر نفسه، 2/ 549.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 548-549.
(3) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 521.
(4) ينظر: الخليلي، أحمد بن حمد: الفتاوى، الكتاب الرابع، ط.1، الأجيال للتسويق، مسقط-سلطنة عمان، 1424هـ - 2004م، ص100.

اختلف العلماء في حكم الاعتماد على الحساب الفلكيّ في إثبات دخول الأشهر القمريّة، خاصّة ما يتعلّق بشهرَي رمضان وشوّال، فذهب بعض العلماء، ـ ومنهم الشّيخ بيّوض ـ إلى الجمع بين العمل بالرؤية البصريّة والحساب الفلكي، حيث يؤخذ به في النفي دون الإثبات[1].

ولقد اعتمد في هذه المسألة على دليل القرآن أساسا، حيث استقرأ الآيات المتعلّقة بموضوع الحساب، واتّخذها محورا في التأصيل، وفي هذا يقول: «الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم قبل فرض الصيام في مكّة، وقبل الهجرة إلى المدينة، وقبل أن يفرض رمضان (...) قرّر مبدأ الحساب والعمل به في آيات كلّها مكّية»[2].

أمّا الآيات التي استشهد بها فهي أربع: ﴿هُوَ الذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَآءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ (يونس: 5)، ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ (الإسراء: 12)، ﴿فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَاعِلُ اللَّيْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾ (الأنعام: 96)، ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ (الرحمن: 5).

كما استدلّ بها الشيخ أيضا على أنّ علم الفلك من العلوم المطلوب تعلّمها شرعا؛ حيث يرى أنّ «الناس مأمورون بأن يتعلموا هذا الفنّ لكي يدقّقوا ويعلموا عدد السنين والحساب؛ فيعلمون به أوائل الشهور، وكذلك أوقات العبادات»[3].

### د. حكم تأسيس الجمعيّات:

في اللّقاء التأسيسيّ لجمعيّة الحياة بالقرارة ألقى الشّيخ بيّوض خطابا بالمناسبة، ركّز فيه على بيان الوجه الشرعيّ لإنشاء الجمعيّات وصلتها بالإسلام، ودفع شبهة القائلين بأنّ هذا من مبتكرات الغرب، وأنّها من الأمور الدخيلة على المجتمعات الإسلاميّة[4].

وقد أصّل الشيخ المسألة انطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَامُرُونَ

(1) للاطلاع على رأي الشّيخ بيّوض في هذه المسألة ينظر: الفتاوى، 1/ 269-277، وكتابه: ثبوت الهلال بين الرؤية البصرية وحساب المراصد الفلكية، تحرير: عمر إسماعيل، مطبعة الألوان الحديثة، مسقط، 1413هـ-1992م.

(2) درس الحساب الفلكي، حلقة:1.

(3) المصدر نفسه.

(4) ينظر: سعيد شريفي، الاجتماع العام لجمعية الحياة بالقرارة، جريدة الأمة، عدد: 145، 19 رمضان 1356هـ/ 23 نوفمبر 1937م، ص1.

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104) ، أمّا وجه الاستدلال بالآية فيبيّنه بقوله: «[إنّ] هذه التكاليف التي كلّفنا بها من الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ممّا لا يضطلع بأعبائها إلاّ الأمم أي الجماعات، وما كان تأسيسنا لهذه الجمعية إلاّ امتثالا لأمر الله في هذه الآية الكريمة، فنحن اليوم في هذا المحلِّ المبارك لتفسير الآية عمليّا وتطبيقها واقعيّا»[1].

كما يعتبر أنّ لهذا النوع من النظم صلة بالدين الإسلاميّ، وقد دلّت عليه نصوص الشرع، فلا يعدّ أمرا غريبا عنه، ولا معارضا لأصوله وقواعده. وفي هذا يقول: «من توفيق الله وتسديده أن نجد في القرآن الكريم آية صريحة في نظام الجمعيّات، وقد يتوهّم كثير من الناس أنها من مبتكرات الغربيين، والحقيقة أنها من جملة النظم التي جاء بها الإسلام، وأنها من التشريع الإلهي الذي أمروا به، فأهملوه حتى نبّههم إليه الغربيّون»[2].

فليس من الخطإ -في نظره- اعتماد هذا النظام في المجتمع الإسلامي -ولو كان منشأه غربيّا-، مادام لم يعارض أصلا من أصول الشريعة، بل إنّ جنس أحكامها تشهد له بالاعتبار. وفي هذا دليل على حيويّة الفكر الاجتهاديّ عند الشّيخ بيّوض وشموليّته، حيث مكّنه ذلك من استيعاب قضايا زمانه ونوازل عصره.

كما يلاحظ أيضا أنّ فهمه لكتاب الله لم يكن نظريّا، ولا قراءته له مثاليّة مجرّدة، بل كان فهمه واقعيّا، وتفسيره حركيّا، يظهر جليّا في قدرته على تفعيل مبادئ القرآن في دنيا الناس، وتنزيل مُطلقات الأحكام على أرض الواقع، وتجسيدها في شكل منجزات حضاريّة ومشاريع ميدانيّة.

وعليه، فإنّ دليل الكتاب عند الشّيخ بيّوض يتبوّأ مكانة أسمى، ومقاما أعلى بين مصادر التشريع؛ فهو المرجع الأساس لتقويم النظريات الإنسانيّة، و المورد الأول للأحكام الشرعيّة، كما قد تبيَّن من خلال التطبيقات تمكّنه من تأصيل المسائل، وإرجاع الفروع المتجدّدة إلى أصولها من القرآن الكريم.

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.

## المطلب الثاني: السنّة:

### أوّلا: مفهوم السنّة وحجيتها:

#### أ. مفهوم السنّة:

لغة: السُّنَّة هي الطريقة والسيرة حسنة كانت أَو قبيحة[1]، ويراد بها الطبيعة والعادة أيضا، ويقال: سنّ الأمرَ أي بيّنه[2].

أمّا في الاصطلاح الشرعيّ فلها تعريفات مختلفة، وإطلاقات متعددة، والذي يعنينا هنا تعريفها باصطلاح الأصوليّين:

فعرّفها ابن السبكي بقوله: «هي أقوال محمد وأفعاله»[3]، ونلاحظ عدم ذكره تقرير الرسول ، لأنّه يرى اندراجه ضمن الأفعال، فالتقرير كفّ عن الإنكار، والكفّ فعل[4].

أمّا الشوكاني فعرّفها بأنها «قول النبي وفعله وتقريره»[5]، وعرّفها السّالمي بقوله: «ما صدر عن النّبي عليه الصلاة والسلام غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير»[6].

وقد أضاف السالميّ قيد "غير القرآن" ليخرج به القرآن باعتباره مما صدر عن النبي أيضا.

ولم نجد عند الشّيخ بيّوض تعريفا اصطلاحيّا للسُّنة، إلاّ أنّه يبيّن أقسامها في أحد دروسه بقوله: «السنّة إمّا قول أو عمل أو تقرير»[7].

#### ب. حجيّة السُّنة:

يَعتبر الشّيخ بيّوض أنّ حجيّة السُّنة وكونَها مصدرا من مصادر التشريع -بعد القرآن الكريم- ممّا أجمعت عليه الأمة، وعُلم من الدين بالضرورة، إذ المسلمون «مأمورون بالعمل بكتاب الله، لأنَّه الأصل

(1) ينظر: ابن منظور: لسان العرب، 13/ 220. إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، 1/ 456.
(2) ينظر: الفيروزأبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1400هـ-1980م، 4/ 233.
(3) جمع الجوامع في أصول الفقه، ط.2، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ-2003م، ص61.
(4) العطار، حسن: حاشية العطار على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ت، 2/ 128.
(5) إرشاد الفحول، 1/ 186.
(6) طلعة الشمس، 2/ 5.
(7) درس الزوجة الصالحة، عرس في غرداية، يوم: 27 ذو الحجة 1393هـ/ 20 يناير 1974م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

الأوَّل لدين الله، والسنَّة النبويَّة هي الأصل الثاني(...)وهذا مجمع عليه، ومعلوم من الدين بالضرورة»[1].

أمّا أدلّة حجيّتها عنده فهي نصوص القرآن أساسا؛ لأنّه هو الذي أصّلها وأمر باتّباعها والعمل بمقتضاها[2]. وقد استدلّ بمجموعة من الآيات، يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أنواع:

**النوع الأوّل**: الآيات التي تقرن طاعة الرسول  بطاعة الله عز وجلّ، وتأمر بالردّ إليهما عند التنازع[3]، وهي كثيرة في القرآن، منها هذه الآيات: ﴿قُلْ اَطِيعُواْ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّواْ فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾(آل عمران: 32)، ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الاَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الاَخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَاوِيلاً﴾ (النساء: 59)، ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُولَ فَقَدَ اَطَاعَ اللَّهَ﴾ (النساء: 80)، ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّومِنِينَ﴾ (الأنفال: 1).

وقد استقرأ الإمام الشافعي هذه النصوص، وأفرد لها بابا خاصّا في رسالته[4]، وكذا الدكتور عبد الغني عبد الخالق في كتابه "حجية السنة"[5].

أما الآية التي تأمر بالردّ إلى الله والرسول عند التنازع فتعني الردّ إلى الكتاب والسّنة، وحكى الشّيخ بيّوض إجماع العلماء على هذا المعنى[6]، وفي هذا يقول ابن تيمية: «قال العلماء: الردّ إلى الله هو الردّ إلى كتابه، والرد إلى الرسول بعد موته هو الرد إلى سنته»[7].

ومن الآيات التي استدلّ بها الشّيخ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ (الشورى: 10) ، فإنّه يرى أنّ الرّد إلى الرسول – وإن لم يذكر في الآية– داخل في الرّد إلى الله، لأنه هو المبلّغ عن الله والمبيّن لشرعه، فهو لا يتكلّم إلا بإذنه[8].

(1) بيوض: البدعة، ص9.
(2) ينظر: المصدر نفسه. بيوض: روح الشريعة الإسلامية، ملتقى الفكر الإسلامي، مج2/ 765-766.
(3) ينظر: نفس المصدرين. بيوض: الفتاوى، 2/ 630-631.
(4) ينظر: الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ت، ص79-82.
(5) ينظر: عبد الغني عبد الخالق: حجية السنة، ط.2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1415هـ-1995م، ص297-303.
(6) ينظر: في رحاب القرآن، 6/ 393.
(7) مجموع الفتاوى، 35/ 7.
(8) ينظر: المصدر السابق، 17/ 66-67.

لكن ذهب بعض المفسرين إلى أنّ الاختلاف المقصود في الآية هو ما كان بين المؤمنين وبين الكفار وأهل الكتاب في أمور التوحيد، بدليل السياق، فما كان كذلك فإنّ مرجعه إلى الله يوم القيامة، حيث يحكم فيه بالحق، ويتبيَّن لكل فريق المحقّ من المبطل، والمهتدي من الضال[1].

ويبدو أنّ هذا التفسير هو الأرجح لما يدلّ عليه سياق الآيات، كما أنّه مناسب لأغراض السور المكيّة؛ فلا داعي إلى تأويل الآية لتشمل الاختلاف بين أهل الإسلام في أمور الشريعة.

**النوع الثاني**: الآيات التي توجب النزول عند حكم الرسول ﷺ، وتذّم الرافضين له أو تنفي عنهم الإيمان، منها قوله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُومِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: 65)، وقوله: ﴿وَإِذَا دُعُواْ إِلَىَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ﴾ (النور: 48)، ففي هذه الآية إعلام من الله للناس « أن دعاءهم إلى رسول الله ليحكم بينهم دعاء إلى حكم الله، لأن الحاكم بينهم رسول الله، وإذا سلّموا لحكم رسول الله فإنّما سلّموا لحكمه بفرض الله»[2].

وقد قرن الله في هذه الآية حكمه بحكم رسوله وهذا من أظهر الأدلة على مقام الرسول ﷺ، وأنّ قوله هو الحق، وأنّ حكمه هو حكم الله[3].

**النوع الثالث**: الآيات التي ورد فيها لفظ "الحكمة" مع القرآن، من ذلك قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: 151). وقوله أيضا: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُومِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ اَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: 164). وقوله في سورة الأحزاب: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنَ ـ ايَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ (الأحزاب: 34).

وفسّر الشّيخ بيّوض الحكمة هنا بمعنى "السنّة"[4]، ودليله عطف الحكمة على لفظَيْ "الكتاب" و"آيات الله"، فإذا كان المقصود بهذين اللفظين القرآن الكريم، فإنّ الحكمة هي السنّة النبويّة، عملا

(1) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، 25/ 111.
(2) الشافعي: الرسالة، ص84.
(3) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 6/ 377.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 8/ 287.

بقاعدة: "التأسيس أولى من التأكيد" ، وبقول الرسول ﷺ «أَلاَ إِنِّى أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»[1] [2].

**ثانيا: مكانة السنّة عند الشّيخ بيّوض:**

إنّ خدمة السّنة الشريفة من أعظم الطاعات، وأشرف القربات إلى الله تعالى، سبّل من أجلها العلماء مُهجَهم، وأفنوا فيها أعمارهم؛ ابتغاء الأجر العظيم والثواب الجزيل، وحفظا لهذا الإرث النبويّ من انتحال المبطلين، وتحريف الغالين.

ولقد كان هذا من أولويّات العمل الإصلاحيّ عند الشّيخ بيّوض، إذ سعى إلى تفعيل دورها في الواقع تعليما لمضامينها، واتّباعا لمنهجها، وحماية لها من الابتداع. ويمكن إبراز مكانة السنّة عنده من خلال ما يأتي:

**أ. حفظ السنّة من الوضع والطعن:**

من المعلوم أنّ السنّة قد تطاولت إليها أيدي الحاقدين قصد التزييف ومحاولة التحريف، وشهد ذلك نشوء حركة الوضع في الحديث في القرون الأولى، لكنّ الله تعالى قيّض «لسنة نبيّه جهابذة العلماء فدوَّنوها ونقَّحوها، وضبطوها ضبطا لم يوجد في أمَّة من الأمم قبل الأمَّة الإسلامية»[3].

فنجد الشّيخ بيّوض يشيد بجهود علماء الحديث في خدمة السنّة تدوينا وتنقيحا، ولم يكن اختلاط صحيح الروايات بضعيفها، ودخول الموضوع والمكذوب فيها مانعا من اعتبارها حجّة؛ لأنّ الله تعالى قد قيّض من يحفظها كما ضمن هو حفظ القرآن الكريم[4].

وذودا عن رسول الله ﷺ وسنّته، يَعتبر مُنتحل الكذب عليه، والطاعن في سنته في زمرة الذين يؤذون الله ورسوله، الملعونين في قوله تعالى: ﴿ اِنَّ الذِينَ يُوذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالاَخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ (الأحزاب: 57)، بل يعتبر هذا النوع الجديد من الإيذاء أشدّ إيلاما على النبي ﷺ ممّا كان يلاقيه من الأذى في حياته[5].

(1) رواه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، رقم: 4606، 4/ 328. كما رواه أحمد في المسند، رقم: 17174، 28/ 410.
(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 8/ 287.
(3) المصدر نفسه، 6/ 393.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 12/ 428-429.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 12/ 600.

بهذه القراءة الجديدة للآية، والنظرة العميقة في معانيها، يعطي الشّيخ بيّوض لكلمة "الإيذاء" تفسيرا حديثا، ومفهوما جديدا يناسب عصره، ويضفي عليها بعدا واقعيّا، وامتدادا زمنيّا لا ينتهي بوفاة شخص الرسول ﷺ.

**ب. تحرّي اتّباع السنّة:**

يرى الشّيخ بيّوض أنّ اتباع ما صحّ عن النبي ﷺ، والتزام سنّته من أولى الأولويّات بعد القرآن الكريم؛ لذلك نجده ينكر البدع والعادات التي يراها مخالفة للسّنة، وفي هذا يقول: «وسنّة نبيّنا هو ما يجب التمسّك به، وكلّ عادة وتقاليد تخالف سنّة المصطفى عليه السلام باطل نضرب به عرض الحائط»[1].

لكن ما مدلول مخالفة السّنة عند الشّيخ بيّوض، وما مفهومه؟ حتّى يمكن التمييز بين ما هو مخالف عنده يجب إنكاره، وما هو غير مخالف فيجوز إقراره؟

أوّلاً، ينبغي تحديد مصطلح السنّة في هذا النصّ، حيث يقصد بها ما يقابل البدعة، أي طريقة الرسول ﷺ في العبادة، أو شريعته التي جاء بها؛ لذلك يمكن معرفة مراده من مخالفة السنة ببيان مفهوم الابتداع عنده، فما معنى الابتداع، وما هي البدعة عند الشّيخ بيّوض؟

لمصطلح البدعة إطلاقات مختلفة بين العلماء، ويذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّ «الحكم على كلّ ما لم يفعله النبي ﷺ بدعة مذمومة حكم خاطئ خطأ فاحشا إلا أن يسمى ذلك بدعة بالمفهوم اللغوي»[2].

لذلك فلا تلازم عنده بين البدعة وعدم الفعل من النبي ﷺ، لأنّ تركه للفعل له دلالات تختلف حسب المقامات واقتضاء المناسبات.

كما أنّ إحداث أيّ أمر لا يعني بالضرورة أنّه بدعة، إنّما الضابط عنده في البدع المنهيّ عنها هو «أنْ يبتدع أحد عبادة ليس في الشريعة مثلها، ولا في القرآن أصل لها»[3]، وعليه فإنّ المسلم يجوز له أنْ يتقرّب إلى ربّه بما لم يرد أنّ النبي ﷺ فعله صراحة، لكن بشرط أن يكون من جنس ما شَرَع[4].

لهذا نجد الشّيخ بيّوض يُقرّ بعض العادات في العبادة، درج عليها إباضيّة وادي مزاب، ولم يعتبرها

(1) دبوز، محمد علي: أعلام الإصلاح في الجزائر، ط.1، دار البعث، قسنطينة-الجزائر، 1400هـ-1980م، 4/ 119.
(2) بيوض: البدعة، ص3.
(3) بيوض: في رحاب القرآن، 15/ 260.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 15/ 260، 17/ 451، 19/ 246، 20/ 25-26.

مخالِفة للسُّنة ولا هي من البدع المذمومة، كدعاء الإمام إثر الصلوات المكتوبة، وتلاوة القرآن وبعض الأذكار جماعة، لأنّها لا تخالف أصول الشريعة، بل تندرج ضمن الأمر المطلق بفعل الخير، والذكر الكثير آناء الليل وأطراف النهار، دون تحديد للكيفية ولا الطريقة؛ فلا بأس أنْ يكون ذلك فرادى أو جماعات، لأنّه لا حجر في هذا في الشرع[1].

على أنّ علاقة تركه ﷺ بمفهوم البدعة عند الشّيخ بيّوض سنتناوله في موضعه من هذا المطلب بحول الله.

وممّا يبيِّن تحرّي الشيخ اتباع السُّنة تقديم ما صحّ عن النبي ﷺ على قول الصحابيّ وأقوال العلماء عند التعارض، وفي هذا يقول: «فإن الواجب في مثل هذا المقام(...) تقديم هدي النبي ﷺ وترجيحه والعمل به، وتأويل قول الصحابي أو الإمام بما يوافقه حسن ظنّ به، ما وجد إلى التأويل سبيل، فإن لم يوجد ضرب بكلامه عرض الحائط»[2].

وفي التطبيق الفقهي نجده يسير وفق هذا المنحى، ويتّبع هذه السبيل في آرائه وفتاويه، من ذلك:

1- أنّه يرى أنّ التزام المصلّي سجود السهو دبر كل فريضة سواء أكان لسهو أم لا، لا أصل له؛ لأنه لم يصحّ عن النبيّ ﷺ أنه فعل ذلك أو أمر به[3].

2- كما يذهب إلى أنّ صلاة الجمعة في مسجد جامع إذا أمكن أن يسع جميع أهل البلد أولى وأفضل من تعدّد المساجد[4].

هذا، ونجد أنّه يتحرّى اتّباع السنّة حتى فيما هو مستحبّ من الآداب والفضائل؛ من ذلك دعوته إلى التزام أدب الاستئذان لمن أراد أن ينصرف من مجلس علم أو وعظ أو شورى أو غير ذلك، كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤمِنُونَ الذِينَ ءَامَنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُواْ حَتَّىٰ يَسْتَاذِنُوهُ﴾ (النور: 62)، قال الشّيخ بيّوض في تفسير هذه الآية: «هَذِهِ هي السنَّة التي يجب أن تستعمل فِي المجالس، وعلينا أن نأتيها ونحن نعلم أَنَّنَا نأتي بِالسُّنَّةِ، حَتَّى يكون لنا فِي هَذَا الأدب، وَفِي هَذَا السلوك أجر التأسِّي

(1) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 198-199. البدعة: 43-44. درس سجود السهو، مسجد القرارة، يوم 29 رمضان 1394هـ/ 16 أكتوبر 1974م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.
(2) رسالة الصوم والإفطار، ص50.
(3) ينظر: الفتاوى، 1/ 206-207.
(4) المصدر نفسه، 1/ 128.

والاقتداء والاتِّباع للنَّبِيء □»[1].

وإذا كانت السُّنة بهذه المكانة عند الشّيخ بيّوض فما علاقتها بالقرآن؟، وما مرتبتها بالنسبة إليه؟

**ثالثا: منزلة السُّنة من الكتاب:**

مما سبق بيانه أنّ السُّنة تعتبر المصدر الثاني في التشريع بعد القرآن الكريم، وهذا ممَّا اتفقت عليه كلمة المسلمين قديما وحديثا، حيث لا غنى لأيّ مسلم في الرجوع إلى الأحاديث النبوية من أجل استنباط الأحكام، ومعرفة الحلال والحرام[2]، لكن ما علاقة السنة بالقرآن؟ وهل تستقل عنه بالتشريع؟

**أ. السنة راجعة إلى الكتاب[3]:**

يرى الشّيخ بيّوض أنّ دليل السنة متأخّر رتبة عن دليل الكتاب من حيث الجملة، واستدلّ على هذا بأمرين:

أولهما: ثبوت حجّيتها من الكتاب[4]، وقد سبق ذكر أدلّته على حجيّة السنّة من القرآن، فتبيّن بهذا أنّها تابعة له، والتابع لا يساوي المتبوع في الرتبة.

والآخر: أنّ المشرّع هو الله وحده، أما الرّسول فهو مبلّغ عن ربه عز وجلّ، فلا يشرّع إلا بإذنه، ولا يحكم إلا بأمره[5].

ويضيف الشاطبي دليلا آخر على تأخّر السنة عن الكتاب وهو كون القرآن مقطوعا به جملة وتفصيلا، أمّا السنة فهي مظنونة وإن كان مقطوعا بها من حيث الجملة، والمقطوع مقدّم على المظنون؛ فيلزم من هذا تقدّم الكتاب على السنة[6].

**ب. علاقة السنة بالقرآن:**

ذهب أهل العلم في تحديد أوجه علاقة السنة بالقرآن فيما يلي[7]:

(1) في رحاب القرآن، 6/ 458.
(2) السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، ص411-412.
(3) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 4/ 294 وما بعدها.
(4) ينظر: بيوض: البدعة، ص9.
(5) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 17/ 66، 20/ 22.
(6) ينظر:الشاطبي: المصدر السابق، 4/ 294 وما بعدها. الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 460-461.
(7) ينظر: الشافعي: الرسالة، ص91-92. السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، ص414-415. باجو: منهج الاجتهاد، =

1- تقرير وتأكيد حكم جاء في القرآن.

2- بيان القرآن، بتفصيل مجمله، وتقييد مطلقه، وتخصيص عامّه.

3- إثبات حكم لم يرد في القرآن.

ويرى الشّيخ بيّوض أنّ دور السنة يتجلّى في البيان أكثر، حيث تولّى النبيّ تفصيل ما أجمل في القرآن من الأحكام بأقواله وأفعاله وتقريراته، فبيّن غوامضها، وأوضح مبهمها[1]، «إن الله تبارك وتعالى جعل نبيّه محمّدا  مبيّنا لما نزل عليه، مفسّرا له تفسيرا عمليّا بأفعاله وأقواله، وأحكامه وأقضيته»[2].

أمّا ما سكت عنه القرآن وثبت بالسنة الصحيحة فيجب العمل به لأنّه من شرع الله، والسنّة مكمّلة للقرآن من حيث التشريع[3].

**ثالثا: فعل الرسول  وتقريره:**

بحث الأصوليون أفعال الرسول  وتقريراته من حيث حجّيّتها ودلالتها على الأحكام الشرعيّة، ونوع تلك الدلالة، سواء أكان في حقّ الرسول  أم في حقّ المكلّفين[4]، والمقصود بالدراسة ما يتعلّق بالمكلّفين لأنّه الوجه الذي ترتبط به الأحكام الشرعية العامّة. وسيُتناول في هذا الفرع كلٌّ من حجيّة الفعل، وتعارضه مع القول، وكذا حجية التقرير، ودلالة الترك النبويّ.

**أ. السُّنة الفعليّة:**

تعتبر السُّنة الفعلية قسما من أقسام السنة، وسنبيّن مفهومها وحجّيّتها، وأوجه الاستدلال بها على الأحكام الشرعيّة عند الشّيخ بيّوض.

=

ص201-202. الأشقر، محمد سليمان: أفعال الرسول  ودلالتها على الأحكام الشرعية، ط.5، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ- 1996م، 1/ 34.

(1) ينظر: بيوض: درس أحكام الصيام، حلقة:2، مسجد القرارة، رمضان 1392هـ، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

(2) بيوض: روح الشريعة الإسلامية، ملتقى الفكر الإسلامي، مج2/ 774.

(3) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 6/ 248.

(4) من الدراسات الحديثة الموسّعة في هذا الباب كتاب: أفعال الرسول  ودلالتها على الأحكام الشرعية للدكتور محمد سليمان الأشقر.

**1- تعريف السُّنة الفعلية وحجّيتها[1]:**

يعرّف الشّيخ بيّوض السنّة الفعلية بأنّها «ما يفعله الرسول ﷺ كما قال في شأن الصلاة «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[2] وفي شأن الحج «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[3]»[4].

أمّا حجيّتها فذهب جمهور العلماء إلى أنّ أفعال النبي ﷺ حجّة -من حيث الجملة- يستدلّ بها على الأحكام الشرعيّة؛ لأنّ الأمّة متعبّدة بالتأسي به في أفعاله، ودليلهم على ذلك الكتاب والسّنة القولية والإجماع[5].

ويبدو أنّ الشّيخ بيّوض يعتبر ثبوت حجّيتها مندرجا ضمن الاستدلال العامّ على حجيّة السنة، سواء كانت قوليّة أم فعليّة، كما يمكن استنباط أدلّته على حجيّة الفعل النبوي في حقّ الأمّة من خلال استدلاله على وجوب توفير اللحية على أنّها السُّنة العمليةُ الثابتة عن النبيّ ﷺ[6].

فالله تعالى أمرنا باتّباع الرسول ﷺ والتأسّي به في القرآن الكريم، من ذلك قوله عز وجل: ﴿قُلِ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران: 31)، وقد علّق الله محبّته باتّباع نبيّه ﷺ[7]، والاتّباع يعني الانقياد للمتبوع والسير على نهجه، وهو بهذا شامل لاتّباعه في الأقوال والأفعال[8].

كما استدلّ أيضا بقوله عزّ وجلّ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: 21)[9]، ووجه الاستدلال أن الله تعالى جعل النبي ﷺ موضع القدوة والأسوة التي تعني المماثلة في الفعل، كما جعل

(1) للتفصيل في أدلّة حجيّة الأفعال النبوية ينظر: الأشقر: أفعال الرسول ﷺ، 1/ 187 ولما بعدها.

(2) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة، رقم:605، 1/ 226. صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، رقم: 1872، 5/ 190.

(3) صحيح مسلم، كتاب الحجّ، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا، رقم:3197، 4/ 97. سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب في رمي الجمار، رقم: 1972، 2/ 146، أخرجاه بلفظ: «لتأخذوا مناسككم». وفي: سنن النسائي، كتاب مناسك الحجّ، باب الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم، رقم: 3062، 5/ 270، ومسند أحمد، رقم: 14419، 22/ 312، بلفظ: «خُذُوا مَنَاسِكَكُمْ».

(4) درس الزوجة الصالحة، غرداية.
ويلاحظ هنا مدى اهتمام الشيخ ببيان أصول الأحكام، وتبسيطها للناس حتى في المناسبات الاجتماعية، ويعد هذا من مميزات الخطاب الدعوي عنده، فقد أظهر مكنة في توضيح المفاهيم الشرعية للعامّة، ومزجها بدروس الوعظ.

(5) ينظر: الآمدي: الإحكام، 1/ 248. الأشقر: أفعال الرسول ﷺ، 1/ 185.

(6) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 630-632.

(7) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 631.

(8) ينظر: الآمدي، المصدر السابق، 1/ 248-249. الأشقر: المرجع السابق، 1/ 193-194.

(9) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 2/ 631.

التأسّي به من لوازم الرجاء في الله تعالى واليوم الآخر والذكر الكثير وهي صفات أهل الإيمان[1].

**2- الاستدلال بالسنّة الفعليّة:**

كان الصحابة شديدي التتبّع لأعمال النبي ﷺ، واقتفاء آثاره، فبلّغوا لنا تركة ضخمة من المرويّات التي تصف أفعاله ﷺ وتبيّن أعماله، يستفيد منها الفقيه في التعرّف على المسائل، واستنباط الأحكام للحوادث، إلا أنّ لفعل النبيّ ﷺ مقامات مختلفة، وأحوال متباينة، لذلك فإنّ دلالاته تختلف حسب مقتضى المقام والحال، وعلى الفقيه مراعاة ذلك عند البحث والنظر حتى يتبيّن له المدلول الصحيح لذلك الفعل. والمسائل التي استدلّ فيها الشيخ بيوض بفعل الرسول ﷺ عديدة، نختار بعضا منها لبيان أوجه الاستدلال عنده، ومدى مراعاته لتلك المقامات والأحوال.

أ- **البيان والتفصيل**:

إنّ الأفعال النبوية الدالّة على تفاصيل الأحكام وجزئيّات المسائل كثيرة في أبواب الفقه، ويمكن التمثيل بهذه المسائل عند الشّيخ بيّوض:

1- إذا انفرد المأموم مع الإمام في صلاة الجماعة فإنّه يقف عن يمين الإمام[2]، ودليله فعل النبي ﷺ، حيث رُوي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنّه قال: « بتّ في بيت خالتي ميمونة فصلّى رسول الله ﷺ العشاء ثم جاء فصلّى أربع ركعات، ثمّ نام، ثمّ قام، فجئت فقمت عن يساره فجعلني عن يمينه»[3]. كما استدلّ الشّيخ بيّوض بهذا الحديث أيضا على جواز اصطفاف المأمومين عن يمين الإمام إذا ما ضاق المكان بالمصلّين، ولم يمكن إقامة صفّ آخر[4].

2- تحديد مسافة القصر بالفرسخين[5]، ومن الأدلّة على هذا فعل النبي ﷺ[6]؛ حيث روي عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه قال: «صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا وَصَلَّيْتُ مَعَهُ الْعَصْرَ

(1) ينظر: الآمدي: الإحكام، 1/ 249. الأشقر: أفعال الرسول ﷺ، 1/ 191.
(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 532.
(3) صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب: يقوم عن يمين الإمام بحذائه سواء إذا كانا اثنين، رقم: 665، 1/ 247.
(4) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 12/ 532-533.
(5) الفرسخ = 3 أميال، والميل = 1,848 كلم، فالفرسخان= 6 أميال = 11,088كلم. ينظر: محمد راوس قلعه جي، حامد صادق قنبيي: معجم لغة الفقهاء، ط.2، دار النفائس، بيروت-لبنان، 1408هـ-1988م، ص451.
(6) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 139.

بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ»[1]، وذو الحليفة على ستّة أميال من المدينة، وعلى هذا اعتمد الإباضية في حدّ السفر الذي يُشرع فيه القصر[2].

ورُدَّ على هذا الاستدلال بأنّ "ذا الحليفة" لم يكن غاية سفره ، وإنّما خرج قاصدا مكّة فنزل بها، فحضرت صلاة الْعَصْر فصلاَّها فيها[3].

3- من علامات البلوغ نبات شعر أسود فوق العانة[4]، لما ثبت أنّ النبي  حكم في بني قريظة بالقتل فيمن أنبت، وسبْي من لم ينبت؛ فقد رُوِي عن عَطِيَّة الْقُرَظِيّ أنّه قالَ: «كُنْتُ مِنْ سَبْيِ بَنِى قُرَيْظَةَ فَكَانُوا يَنْظُرُونَ فَمَنْ أَنْبَتَ الشَّعْرَ قُتِلَ وَمَنْ لَمْ يُنْبِتْ لَمْ يُقْتَلْ فَكُنْتُ فِيمَنْ لَمْ يُنْبِتْ»[5].

ورُدَّ على وجه الاستدلال بهذا الحديث بأنّ الإنبات إنما هو علامة على القوة البدنية، فأمر الرسول  بالقتل لأجل ذلك؛ فأجيب بأن القتل لم يكن لذلك، لأنّ النبي  قد نهى عن قتل الصبيان[6]، فدلّ على أنّ الإنبات علامة على البلوغ[7].

ورُدّ أيضا بأنّ قتل من أنبت الشعر ليس من أجل التكليف بل لدفع ضرره؛ لأنّ قتال الكفار إنّما لأجل دفع ضررهم؛ وأجيب عن هذا بأنّ القتل إنما كان بسبب الكفر لقوله  «أمرت أن أقاتل الناس

(1) صحيح البخاري، أبواب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة، رقم: 1039، 1/ 369. صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة المسافرين وقصرها، رقم: 1614، 2/ 144، واللفظ لمسلم.

(2) ينظر: الجيطالي، إسماعيل بن موسى: قواعد الإسلام، صححه وعلق عليه: عبد الرحمن بن عمر بكلي، ط.1، المطبعة العربية، غرداية، 1976م، 1/ 275. السالمي: معارج الآمال، مج3/ 582.

(3) ينظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379م، 2/ 570.

(4) ينظر: ابن حزم، أبو محمد علي: المحلى، دار الفكر، د.م، د.ت، 1/ 88. اطفيش: شرح النيل، 6/ 383. السالمي: معارج الآمال، مج1/ 56. بيوض: في رحاب القرآن، 6/ 433.

(5) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في الغلام يصيب الحد، رقم: 4406، 4/ 245، واللفظ له. سنن الترمذي، كتاب السير عن رسول الله ، باب ما جاء في النزول على الحكم، رقم: 1584، 4/ 145، وقال: حديث حسن صحيح. سنن ابن ماجة، كتاب الحدود، باب من لا يجد عليه الحد، رقم: 2541، 2/ 849. ورواه النسائي بلفظ قريب منه، في كتاب الطلاق، باب متى يقع طلاق الصبي، رقم: 3430، 6/ 155.

(6) من الأحاديث المروية في ذلك ما رواه الربيع في مسنده عن ابن عباس قال: «إِيَّاكُمْ وَقَتْلَ ذَرَارِي الْمُشْرِكِينَ وَنِسَائِهِمْ إِلاَّ مَنْ قَاتَلَ مِنْهُمْ فَإِنَّهَا تُقْتَلُ»، باب ما جاء في النهي عن قتل الذراري والنساء، رقم: 791، ص205. وروى البخاري في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنهما أنّ «امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله  مقتولة فأنكر رسول الله  قتل النساء والصبيان»، كتاب الجهاد والسير، باب قتل الصبيان في الحرب، رقم: 2851، 3/ 1098. ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، رقم: 4645، 5/ 144.

(7) السالمي: معارج الآمال، مج1/ 57.

حتى يقولوا لا إله إلا الله» وطلب الإيمان من فروع التكليف[1].

لكنّ القول إنّ قتال الكفار إنّما لأجل كفرهم مطلقا فيه نظر، وبالتأمل في سيرة الرسول □ في حروبه مع الكفار يتبيّن أنّ الدافع إلى القتال لم يكن قيام مطلق وصف الكفر، بل كانت له أسباب أخرى أيضا كدفع الضرر، وردِّ الظلم، وحماية الدعوة وغير ذلك.

**ب- الاستدلال بالفعل على الجواز:**

ويقصد به دلالة الفعل النبويّ على مشروعيّة ذلك الأمر، وحلّيّته، ومن أمثلته عند الشّيخ بيّوض:

1- جواز العمل بالقرعة باعتبارها الطريقة العادلة عند القسمة، وعند التنازع، فقد روي أنّ النبيّ □ عمل بها في عدّة مواطن، منها: أنّه اقترع بين العبيد في تنفيذ الوصية[2]؛ إذ روي «أَنَّ رَجُلاً أَعْتَقَ سِتَّةَ أَعْبُدٍ عِنْدَ مَوْتِهِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ □ فَأَقْرَعَ بَيْنَهُمْ فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ وَأَرَقَّ أَرْبَعَةً»[3]. قال الشوكاني: «هذا نصّ في اعتبار القرعة شرعا»[4].

ومنها أيضا ما روته عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا أنه «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ □ إِذَا أَرَادَ سَفَرًا أَقْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ»[5].

2- جواز المزاح العاري عن الكذب، وقد استدلّ الشيخ بعدّة روايات تثبت مزاح النبيّ□ مع أصحابه، ولكنّه لا يقول إلا حقًّا[6]. وممّا روي عنه أنّ صهيبا قال: «قَدِمْتُ عَلَى النَّبِيء □ وَبَيْنَ يَدَيْهِ خُبْزٌ وَتَمْرٌ، فَقَالَ النَّبِيء □ : ادْنُ فَكُلْ، فَأَخَذْتُ آكُلُ مِنَ التَّمْرِ، فَقَالَ النَّبِيء □ : تَأْكُلُ تَمْرًا وَبِكَ رَمَدٌ؟ قَالَ فَقُلْتُ: إِنِّي أَمْضُغُ مِن نَاحِيَةٍ أُخْرَى، فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللهِ □»[7]. ورُوي أنّ عجوزا أتت النبيَّ □ فقالت : يا رسول

(1) الشوكاني، محمد بن علي: نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبابطي، ط.1، دار الحديث، مصر، 1413هـ-1993م، 5/ 298.

(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 14/ 548-549.

(3) صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب من أعتق شركا له في عبد، رقم: 4425، 5/ 97. سنن أبي داود، كتاب العتق، باب فيمن أعتق عبيدا له لم يبلغهم الثلث، رقم: 3936، 4/ 51، واللفظ له. سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء فيمن يعتق مماليكه عند موته وليس له مال غيرهم، رقم: 1364، 3/ 645، وقال حديث حسن صحيح.

(4) نيل الأوطار، 6/ 52. وينظر: ابن حجر: فتح الباري، 5/ 294.

(5) صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب القرعة في المشكلات، رقم: 2542، 2/ 955، واللفظ له. صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، رقم: 7196، 8/ 112.

(6) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 56-57. روي عن أبي هريرة أنه قال: قالوا : يا رسول الله ، إنك تداعبنا ، قال: «إني لا أقول إلا حقا»، رواه الترمذي في سننه، أبواب البر والصلة عن رسول الله □، باب ما جاء في المزاح، رقم: 1990، 4/ 357، وقال حديث حسن صحيح.

(7) سنن ابن ماجه ، كِتَاب الطب، باب الحمية، رقم: 3443، 2/ 1139، قال الألباني: حسن. ورواه أحمد في المسند، رقم: =

الله ! ادع الله أن يدخلني الجنّة. فقال : «يا أمّ فلان! إنّ الجنة لا تدخلها عجوز». قال: فولّت تبكي. فقال: «أخبروها أنّها لا تدخلها وهي عجوز، إنّ الله تعالى يقول : ﴿إنّا أنشأناهنّ إنشاء فجعلناهنّ أبكارًا ، عربًا أترابًا﴾»[1].

**جـ – دلالة الفعل على الخصوصيّة:**

من أقسام الفعل النبويّ ما يختصّ به النبيّ □ دون أمّته، قال الشّيخ بيّوض: «معلوم أنّ النبيّ □ له خصوصيّات في الشريعة؛ إذ هنالك عدّة أمور حرّمت على النبي ولم تحرّم علينا، وأمور فرضت عليه ولم تفرض علينا، وأخرى أبيحت له ولم تُبح لنا»[2]، فمَثّل للمحرَّم في حقّه بأكل الثوم والبصل، وللواجب بقيام الليل، وللمباح بتزوّج أكثر من أربع نسوة[3].

وحكم هذا النوع من الأفعال أنّه لا يحلّ لغيره اتّباعه فيها على الجهة المشروعة في حقّه[4].

**د – دلالة الفعل المترتّب على سبب:**

وهو أنْ يفعل النبيّ □ فعلا ما بناءً على سبب، فيكون حصول ذلك الفعل مرتبطا بحصول سببه؛ فإذا وقع الفعل النبويّ على هذا الوجه، فإنّ الاقتداء به فيه يكون مقيّدا بحصول ذلك السبب في حقّ المقتدي، أمّا إذا لم يوجد السبب فليس له أن يفعل مثل ذلك الفعل بدعوى الاقتداء والتأسّي به □[5].

ومن الآراء التي بناها الشّيخ بيّوض على هذا الأصل:

1- إنّ سجود السهو إنّما شُرّع لمن سها في صلاته، فلا يسجد المصلّي لغيره؛ لأنّ الرسول □ إنّما سجد بسبب السهو اتّفاقا، فقد روى عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ «أَنَّ النَّبِيَّ □ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ

=

16591، 27/ 136. وأخرجه الحاكم في المستدرك وصححه، ووافقه الذهبي، (ينظر: المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ- 1990م، رقم: 8263، 4/ 456).

(1) أخرجه الترمذي في الشمائل عن الحسن البصري مرسلا، (ينظر: الشمائل المحمدية، تح: سيد عباس الجليمي، ط.1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1412هـ، ص197)، وحسنه الألباني في غاية المرام (ينظر: غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، ط.3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ، ص215).

(2) درس أحكام الصيام، حلقة:2.

(3) المصدر نفسه.

(4) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 2/ 86. الأشقر: أفعال الرسول □، 1/ 277.

(5) ينظر: الأشقر: المرجع نفسه، 1/ 416.

سَلَّمَ»[1]، فرَتَّب الراوي السّجود على السّهو بفاء السببية الدالة على التعليل[2]. وعليه فإنّ الشّيخ بيّوض يرى أنّ «سجدتي السهو شُرعتا قطعا يقينا(...) لمن سها في صلاته، ولم يأمر [أي الرسول ﷺ] غير الساهي بالسّجود، ولم يشرع له ذلك، ولم يفعله ﷺ؛ فلم يرو عنه أنه ﷺ سجد ولا أنه كان يسجد دبر كل صلاة لغير سهو»[3].

2- إنّ القنوت في الصلاة ليس سنّة دائمة، بل هو منوط بالنوازل، فإذا وقعت نازلة على قوم كدخول عدوّ، أو وقوع فتنة، أو انتشار وباء، أو فيضان، أو غير ذلك من الحوادث؛ فيجوز للإمام أن يقنت في صلاته[4]، ودليله حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث قال: «قَنَتَ النبيُّ ﷺ شهرًا يدعو على رعلٍ وذكوان»[5].

إذن فالقنوت عنده سنة مرتبطة بسبب، بناء على فعل النبي ﷺ[6]، فإذا وجد سببه جاز، وإلاّ لم يجز.

وممّن ذهب إلى هذا الرأي ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم[7]، حيث قال ابن تيمية: «فهذا القوْل أوسَط الأقوال وهو أنّ القنوت مشروع غير منسوخ ؛ لكنّه مشروع للحاجَة النازلَة لا سُنّة راتبة»[8].

إلاّ أنّه لم يُعثر على نصّ للشّيخ بيّوض حرّر فيه أدلّته، وبيّن وجه الترجيح عنده، لكن يبدو أنّه رجّح هذا الرأي لما فيه من الجمع بين الأدّلة وعدم القول بالنسّخ؛ لأنّ منهجه في دفع التعارض بين النصوص هو تقديم الجمع على النسخ والترجيح[9]. كما لم يوجد له نصّ في بيان أحكام القنوت، كنوع الصلاة التي يُقنَت

(1) سنن النسائي، كتاب صفة الصلاة، باب ذكر الاختلاف على أبي هريرة في السجدتين، رقم: 1236، 3/ 26. ورواه أبو داود في سننه بزيادة «ثم تشهّد ثمّ سلّم»، ينظر: كتاب الصلاة، باب سجْدتي السّهْو فيهمَا تشَهّد وتسْلِيم، رقم: 1041، 1/ 401. كما أثبت هذه الزيادة أيضا الترمذي في سننه، وقال: حديث حسن غريب صحيح، ينظر: أبواب الصلاة، باب ما جاء في التشهد في سجدتي السهو، رقم: 395، 2/ 240.

(2) ينظر: الغزالي: المستصفى، 2/ 301.

(3) بيوض: الفتاوى، 1/ 207.

(4) ينظر: بيوض: درس صلاة الجمعة، حلقة: 9، مسجد القرارة، يوم: 5 ربيع الأول1391هـ/ 30 أفريل 1971م. دبوز: أعلام الإصلاح في الجزائر، 4/ 170.

(5) صحيح البخاري، كتاب الوتر، باب القنوت قبل الركوع وبعده، رقم: 958، 1/ 340. صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب اسْتِحْبَابِ الْقُنُوتِ فِى جَمِيعِ الصَّلاَةِ إِذَا نَزَلَتْ بِالْمُسْلِمِينَ نَازِلَةٌ، رقم: 1584، 2/ 137. وفي رواية لمسلم: «قَنَتَ شَهْرًا يَدْعُو عَلَى أَحْيَاءٍ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ ثُمَّ تَرَكَهُ»، رقم: 1586.

(6) ينظر: الأشقر: أفعال الرسول ﷺ، 1/ 426.

(7) ينظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر: زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، ط.27، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1415هـ-1994م، 1/ 272.

(8) مجموع الفتاوى، 23/ 63.

(9) ينظر: في هذا البحث، ص264.

فيها، ومحلّه، وهل له دعاء مخصوص..؟.

أمّا المتّفق عليه عند الإباضيّة فهو عدم جواز القنوت في الصلاة مطلقا؛ لأنه حكم منسوخ، ولهم أدلّة على ذلك[1]، منها ما ثبت في الصحيح أنّ النبي □ تركه[2]، ولأنّه من كلام الناس، وهو ممنوع في الصلاة؛ فقد روي أنّ النبي □ قال: «إِنَّ هَذِهِ الصَّلاَةَ لاَ يَصْلُحُ فِيهَا شَيءٌ مِنْ كَلاَمِ النَّاسِ إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ»[3].

ويلاحظ في هذه المسألة مخالفة الشّيخ بيّوض للمعتمد عند الإباضية؛ وهذا يدلّ على عدم تعصّبه لأقوال المذهب، وحرِّيَّته في اجتهاد الترجيح، واختياره الرأي الذي يراه أقوى وأعدل ولو خالف مذهبه.

3- يرى الشيخ أنّ الرمل في الطواف ليس سنّة، لما ثبت أنّ النبي □ فعله بناء على سبب، حيث روي عن ابن عباس أنّه قال: «قدم رسول الله □ وأصحابه، فقال المشركون: إنّه يقدم عليكم وقد وهنهم حمّى يثرب؛ فأمرهم النبيّ □ أنْ يرملوا الأشواط الثلاَثةَ، وأنْ يمشوا ما بين الركنين، ولم يمْنعه أنْ يأمرهم أن يرملوا الأشواط كلّها إلاّ الإبقاء عليهم»[4]، ففعل الرسول □ والصحابة للرمل والاضطباع كان لأجل ذلك السبب، وما كان معلقا على سبب فيسقط بزوال سببه، وهو مذهب ابن عباس[5]، وجمهور الإباضية[6].

بينما يرى جمهور الفقهاء أنّه سنَّة[7]، وردّوا على هذا الاستدلال بما ثبت أنّ النبي □ فعله في حَجَّة

(1) ينظر: اطفيش: شامل الأصل والفرع، (ط.أبي إسحاق إبراهيم اطفيش)، 2/ 158 وما بعدها. السالمي: معارج الآمال، مج3/ 221 وما بعدها.

(2) روى الإمام مسلم في صحيحه عن أنس τ «أنّ النّبيَّ □ قَنَتَ شَهْرًا يَدْعُو عَلَى أَحْيَاءٍ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ ثُمَّ تَرَكَهُ»، كتاب المساجد، باب اسْتِحْبَابِ الْقُنُوتِ فِى جَمِيعِ الصَّلاَةِ إِذَا نَزَلَتْ بِالْمُسْلِمِينَ نَازِلَةٌ، رقم: 1586، 2/ 137.

(3) صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته، رقم: 1227، 2/ 70.

(4) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب كيف كان بدء الرمل، رقم: 1525، 2/ 581، واللفظ له. صحيح مسلم، كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة وفي الطواف الأول في الحج، رقم: 3118، 4/ 65.

(5) ينظر: قلعه جي، محمد رواس: موسوعة فقه عبد الله بن عباس، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث العربي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة- المملكة العربية السعودية، د.ت، 1/ 371.

(6) ينظر: اطفيش: شرح النيل، 4/ 144. السالمي: شرح الجامع الصحيح، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، السيب، 2004م، 2/ 272.

(7) ينظر: ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد: المغني، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي؛ عبد الفتاح محمد الحلو، ط.3، دار عالم الكتب، الرياض، 1417هـ-1997م، 5/ 218. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ط.2، دار الفكر، دمشق، سورية، 1405هـ-1985م، 3/ 166.

الوداع مع زوال السبب، وكذا الصحابة من بعده[1]؛ إذ رُوي عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه قال: «رأيت رسول الله ﷺ رمل إلى الحجر الأسود حتّى انتهى إليه في ثلاثة أطواف»[2]، كما روي عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه قال: «فيم الرّملان اليوم والكشف عن المناكب، وقد أطَّأ اللهُ الإسلام، ونفى الكفر وأهله، مع ذلك لا ندع شيئا كنّا نفعله على عهد رسول الله ﷺ»[3].

### 3- تعارض القول مع الفعل:

يُتصوّر تعارض القول مع الفعل فيما إذا جُهل الترتيب الزمنيّ بين النصَّين، وتحقّقت الشروط المعتبرة في الفعل، وهذا بعد ثبوت صحّة الخبرين من حيث النقل.

وبيْن الأصوليّين خلاف في هذه المسألة[4]، فذهب الجمهور إلى تقديم القول على الفعل لاعتبارات، منها أنّ القول هو الأصل في البيان والتبليغ، كما أنّه يدلّ على المطلوب بنفسه، بينما لا يدلّ الفعل إلاّ بغيره، وإنّ القول متّفق على دلالته بخلاف الفعل[5].

وهو مذهب الإباضيّة [6]، والمختار عند الشّيخ بيّوض[7]، قال أبو العبّاس الشّمّاخِي: «فالمذهب أنّ القول هو المقدّم؛ لأنّ القول وضع للتشريع بخلاف الفعل فيحتمل التخصيص، والقول أعمّ ودلالته متّفق عليها، أما الفعل فمختلف فيه»[8].

من التطبيقات الفقهيّة على هذه القاعدة مسألة الإصباح جنُبا في نهار رمضان؛ فذهب الشّيخ بيّوض إلى القول بعدم صحّة الصّوم مع الجنابة[9] عملا بحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه قال: قال رسول الله ﷺ:

(1) ينظر: المغني: المصدر نفسه، 5/ 216-217. الشوكاني: نيل الأوطار، 5/ 49.
(2) مسند الربيع، كتاب الحج، باب(6) في الكعبة والمسجد والصفا والمروة، رقم: 413، ص110، واللفظ له. موطّأ مالك، كتاب الحج، باب الرمل في الطواف، رقم: 1340، 3/ 532. صحيح مسلم، كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة وفي الطواف الأول في الحج، رقم: 3112، 4/ 64.
(3) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب في الرمل، رقم:1889، 2/ 118. مسند أحمد، رقم: 317، 1/ 405. سنن البيهقي الكبرى، كتاب الحج، باب الاضطباع للطواف، رقم: 9040، 5/ 79.
(4) ينظر: الأشقر: أفعال الرسول ﷺ، 2/ 203-204.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 204.
(6) ينظر: الشماخي، أحمد بن سعيد: شرح مقدمة التوحيد، تصحيح وتعليق: أبو إسحاق إبراهيم اطفيّش، د.ن، القاهرة، 1353هـ، ص93-94. باجو: منهج الاجتهاد، ص645.
(7) درس أحكام الصيام، حلقة:2.
(8) شرح مختصر العدل والإنصاف، ص374.
(9) ينظر: بيوض: درس أحكام الصيام، حلقة:2.

«مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا أَصْبَحَ مُفْطِرًا»[1]، حيث اعتبر هذا الحديث مقدَّما على ما رُوي عن عائشة وأمّ سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنّهما قالتا: «إنْ كان رسول الله ﷺ ليُصبح جنبا من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم»[2]، وهو الرأي المتّفق عليه عند الإباضية[3].

ووجه التقديم أنّ القول عامّ في حق الأمّة بنفسه، أمّا فعله فهو خاصّ به لا يتعدّاه إلى غيره إلا بدليل من خارج يدلّ على وجوب التأسي به في ذلك الفعل، كما أنّ قوله حكم عامّ يشملنا وإيّاه، أمّا فعله فهو مخصّص لهذا العموم، فثبت التخصيص في حقّه ﷺ لاحتمال الخصوصيّة أو لوجود عذر، وبقي القول على عمومه في حقّ الأمّة[4].

ورُدّ على هذا بأنّ الأصل في الفعل العموم في حقّ الأمة للأمر بالتأسي به في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: 158)، وقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: 21).

فأجيب بأنّ هذا صحيح من حيث الجملة، لكنّ معارضة القول للفعل في هذه المسألة أَضْعفَ من دلالة الفعل على العموم؛ فاحتاج إلى قيام دليل خاصّ على التأسّي به[5]، كما أنّ دلالة القول على العموم أقوى من الفعل لِما تقدم ذكره من الاحتمالات فثبت تقديم ما هو أقوى دلالة.

وإن قيل إنّ فعل النبيّ ﷺ ناسخ لقوله؛ أجيب بأنّ القول بالنسخ تحكّم للجهل بالتاريخ[6]، كما أنّ ذلك ممكن لو كان الفعل ظاهرا كالصلاة والمناسك، فأمّا المستتر كالغسل من الجنابة فلا يصحّ أن يكون ناسخا لأنّ الرسول ﷺ قد كُلّف بالتبليغ، والفعل المستتر يخالف ذلك؛ فلو كان القول منسوخًا لبيّنه بقول مثله حتى يُعلم الحكم فيه، ولا يَترك الناسَ على غير بيان، لأنّه لا يصحّ تأخير البيان عن وقت الحاجة[7].

(1) مسند الربيع، كتاب الصوم، باب(51) ما يفطر الصائم ووقت الإفطار والسّحور، رقم: 315، ص100. أخرجه ابن حبان في صحيحه بلفظ: «إِذَا نُودِيَ بِالصَّلَاةِ، صَلَاةِ الصُّبْحِ، وَأَحَدُكُمْ جُنُبٌ، فَلَا يَصُومُ يَوْمَئِذٍ»، كتاب الصوم، باب صوم الجنب، رقم: 3485، 8/ 261.

(2) موطأ مالك، كتاب الصيام، ما جاء في صيام الذي يصبح جنبا في رمضان، باب رقم: 1016، 3/ 413. صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، رقم: 2648، 3/ 138.

(3) لمعرفة أدلة الإباضية في هذه المسألة ينظر: السالمي: شرح الجامع الصحيح، 2/ 20-21، معارج الآمال، مج5/ 238 وما بعدها، باجو: منهج الاجتهاد، ص645 وما بعدها.

(4) ينظر: الجيطالي: قواعد الإسلام،2/ 83. السالمي: شرح الجامع الصحيح، 2/ 21.

(5) ينظر: البناني: حاشية البناني على شرح جمع الجوامع، دار الفكر، د.م، 1402هـ-1982م، 2/ 100.

(6) ينظر: الأشقر: أفعال الرسول ﷺ، 2/ 210.

(7) ينظر: السالمي: شرح الجامع الصحيح، 2/ 21.

**ب. السنة التقريرية:**

**1- تعريف السنة التقريرية:**

يعرف الشّيخ بيّوض السنة التقريرية بقوله: «هو ما يفعله الصحابة أمام مرأى النبيّ  أو يسمع به فيسكت»[1]، ويقول في موضع آخر: «التقرير ما فُعِل بين يديه ولم ينه عنه»[2].

والملاحظ في التعريف الأوّل عدم شموله لكلّ صور التقرير، فمنها ما قيل بين يديه، أو في عصره وعَلم به، أمّا في التعريف الثاني فقد ذكر فيه صورة واحدة من صور التقرير؛ إلاّ أن يقال إنّ غرض الشّيخ بيّوض من ذلك مجرّد توضيح المفهوم العامّ للمصطلح لا بيان التعريف الأصوليّ الدقيق، خاصّة وأنّ الأصل في هذين النصّين درسان ألقاهما الشّيخ في مناسبة اجتماعية عادة ما يحضر فيها جمهور منتوّع بين العوامّ والطلبة والمثقَّفين.

ومن التعاريف الجامعة لهذا المصطلح قول الزركشي: «وصورته أن يسكت النبيّ عليه السلام عن إنكار قول أو فعل قيل، أو فُعِل بين يديه أو في عصره، وعلم به»[3].

**2- حجّية السنة التقريرية:**

إنّ حجيّة التقرير قائمة على مبدإ عصمة الرسول ؛ حيث إنّه مكلّف بالتبليغ أمرا بالمعروف، ونهيا عن المنكر؛ فإذا علم بأمر وسكت عنه ولم يُبد إنكارا، فهو دليل منه على المشروعية؛ لأنّه لا يقر على الباطل، ومنزّه عن ترك إنكار المنكر بمقتضى العصمة[4].

**3- شروط حجيّته:**

اشترط الأصوليّون لصحّة الاحتجاج بالتقرير أمورا، ذكر منها الشّيخ بيّوض شرطين هما[5]:

أوّلاً: علم النبي  بالفعل. ثانيا: انتفاء المانع من الإنكار.

(1) بيوض: درس الزوجة الصالحة.
(2) بيوض: درس حول الأذان، غرداية، صيف 1979م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.
(3) الزركشي: البحر المحيط، 4/ 201.
(4) ينظر: الغزالي: المستصفى، 2/ 231. الزركشي، المصدر نفسه. بيوض: درس حول الأذان. الأشقر: أفعال الرسول، 2/ 96 وما بعدها.
(5) ينظر: بيوض: درس الزوجة الصالحة.

هذا، وقد أضاف الأصوليّون شروطا تندرج ضمن الشرط الثاني الذي ذكره الشيخ، منها[1]:

1- أن يكون المُقَرّ على الفعل منقادًا للشرع.

2- ألاّ يكون قد عُلِم من حاله  إنكاره لذلك الفعل قبل وقوعه وبعد وقوعه.

3- ألّا يكون المُقَرّ مما يزيده الإنكار سوءا، ويغريه بشرٍّ ممّا هو فيه.

4- ألاّ يمنع من الإنكار مانع صحيح كانتظار الوحي.

**4- الاستدلال بالسنة التقريرية:**

من الفروع التي بناها الشّيخ بيّوض على هذا الأصل:

1- جواز اتّخاذ لعب للأطفال إذا كانت على صورة إنسان[2]، واستدلّ على هذا بما روي عن عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا أنّها قالت: «كنت ألعب بالبنات عند النبيّ  ، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله  إذا دخل يتقمّعن منه فيسْربهنّ إليّ فيلعبن معي»[3].

وجواز اتّخاذ هذه اللُّعَب استثناءٌ من عموم النّهي عن اتّخاذ الصور؛ وقد علّل الشّيخ بيّوض هذا الجواز بما في ذلك من المصلحة المتمثّلة في تدريب البنات على تربية الأولاد، وإصلاح أمر بيوتهنّ، كما أنّها سريعة التلف، فانتفى عنها مظنّة اتّخاذها للعبادة والتقديس[4].

2- جواز الإنشاد بالقصائد والترنّم بها في المناسبات، كالأعياد والأعراس[5]، واستدلّ بما رَوته عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا حيث قالت: «دخل أبو بكر وعندي جاريتين من جواري الأنصار تغنّيان بما تقاولت الأنصار يوم بعاث، قالت وليستا بمغنّيتين، فقال أبو بكر: أمزامير الشيطان في بيت رسول الله  ؟ وذلك في يوم عيد، فقال رسول الله  : «يا أبا بكر إنّ لكلّ قوم عيدا وهذا عيدنا» »[6] ، قال ابن حجر: « عدم

(1) ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 4/ 202. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 93-94. الأشقر: أفعال الرسول ، 2/ 104-112.
(2) ينظر: بيوض، في رحاب القرآن، 13/ 115.
(3) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الانبساط إلى الناس، رقم: 5779، 5/ 2270، واللفظ له. صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب في فضل عائشة، رقم: 6440، 7/ 135.
(4) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 13/ 115-116. وينظر هذا التعليل عند: النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط.2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ، 15/ 204. القرطبي: أحكام القرآن، 14/ 275.
(5) ينظر: بيوض، في رحاب القرآن، 11/ 64-65.
(6) صحيح البخاري، كتاب العيدين، باب سنة العيدين لأهل الإسلام، رقم: 909، 1/ 324. صحيح مسلم، كتاب صلاة العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد، رقم: 2098، 3/ 21.

إنكاره دال على تسويغ مثل ذلك على الوجه الذي أقرّه، إذ لا يقرّ على باطل»[1].

### ج. سنّة الترك:

تندرج هذه المسألة في أصول الفقه ضمن مبحث الأفعال النبويّة، باعتبار أنّ تركه  هو كفّ عن الفعل وإمساك عنه، والكفّ نوع من الفعل.

أمّا المقصود بالترك فيبيّن الشّيخ بيّوض مفهومه العامّ بقوله: «التروك هي ما تركه النبيّ  ولم يفعَله»[2]، لكنّ هذا المفهوم غير منضبط ولا يوضِّح وجه الإشكال في مسألة الترك، ولا الداعي إلى البحث عن دلالته أصوليّا، لذلك فمفهوم الترك في البحث الأصولي هو: أن يقع الشيء ويوجد المقتضي للفعل فيمتنع عنه الرسول  ويتركه[3].

وكما أنّ الفعل النبويّ أقسام، ولكّل قسم دلالته على الحكم الشرعي، فالترك كذلك؛ لهذا فمن الخطإ اعتبار كلّ ما لم يفعله الرسول  بدعة، وإتيانه مخالفةً للسنّة؛ لأنّ تركه  لا يدلّ على حرمة المتروك مطلقا. قال الشّيخ بيّوض: «والحكم على كلّ ما لم يَفعلهُ النبيّ  بأنّه بدعة مذمومة حكمٌ خاطِئ»[4].

وفيما يلي بيان دلالات الترك عند الشيخ بيوض:

#### 1- ما تركه النبيّ  لداعي الجبلّة البشريّة:

قد يترك الرسول  بعض الأشياء لأنّ طبعه ينفر منها[5]، ومثّل لهذا بامتناعه عن أكل الضبّ، حيث سئل أحرام هو يا رسول الله قال: «لاَ، وَلكِنْ لَيْسَ هُوَ بِأَرْضِ قَوْمِي فَتَجِدُنِي أَعَافُهُ»[6]، وحكمه أنّه لا حرج فيه على أمّته، لأنه ترك للمباح[7].

(1) فتح الباري، 2/ 443.
(2) بيوض: درس حول الأذان.
(3) ينظر: الأشقر: أفعال الرسول ، 2/ 47.
(4) البدعة، ص3، وينظر: ص42.
(5) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 4/ 423. بيوض: البدعة، ص42. الأشقر: أفعال الرسول ، 2/ 53.
(6) مسند الربيع، باب(63) أدب الطعام والشراب، رقم: 385، ص97، واللّفظ له. صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب الضب، رقم: 5217، 5/ 2105. صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الضب، رقم: 5146، 6/ 67.
(7) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 4/ 423. الأشقر: أفعال الرسول ، 2/ 53.

**2- ما تركه بيانا لأمر شرعيّ:**

وهذا يشمل ما ورد مجملا في نصّ شرعيّ فيبيّنه النبيّ ﷺ، كأحكام العبادات من صلاة وزكاة وصوم وحجّ؛ فذهب الشّيخ بيّوض إلى وجوب اتّباعه في الترك كما وجب اتّباعه في الفعل[1]، بشرط ثبوت تكرار تركه لذلك الأمر، وعدم وجود مانع من الترك[2].

ومثّل له بمسألة سجود السهو؛ إذْ ثبت عن النبي ﷺ أنّه سجد لأسباب معيّنة، وتركه في الغالب الأعمّ، مع تكرار الترك، فدلّ على أنّ السجود لغير تلك الأسباب منهيّ عنه لأنّه فعل للمتروك[3]، ولا شكّ أن ما فعله النبيّ في حالات وتركه في أخرى، دليل على أن ذلك الترك مقصود، فوجب اتّباعه فيه.

كما أنّ حكم الترك مستفادٌ أيضا من الدليل المبيَّن، كقوله ﷺ في أمر الصلاة: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»[4] فأمْرُه الأمّةَ بأداء الصلاة على الوجه الذي أدّاه، شامل لاتّباعه في فعله وتركه إلاّ ما ثبت اختصاصه به.

**3- ما تركه لأجل سبب:**

ومقتضى تركه ﷺ أن يكون حكمنا كحكمه حال وجود السبب، فإذا زال السبب زال الحكم ورجع إلى الأصل[5]؛ ومن أسباب الترك:

أ- ترك المستحبّ خشية أن يفرض على الأمّة؛ وذلك كتركه قيام رمضان في المسجد[6]؛ فقد روت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنّ رسول الله ﷺ صلّى في المسجد ذات ليلة فصلّى بصلاته ناس، ثمّ صلّى الليلة القابلة فكثر الناس، ثمّ اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة، فلم يخرج إليهم رسول الله ﷺ فلما أصبح قال: «قد رأيت الذي صنعتم ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أنّي خشيت أن تفرض عليكم»[7]، ومعلوم أنّ من

(1) ينظر: بيوض: البدعة، ص43.
(2) ينظر: الأشقر: المرجع السابق، 2/ 57.
(3) ينظر: بيوض: المصدر السابق، ص43.
(4) سبق تخريجه في ص115.
(5) الأشقر: المرجع السابق، 2/ 58.
(6) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 4/ 423-424. بيوض: البدعة، ص44. الأشقر: أفعال الرسول ﷺ، 2/ 58-59.
(7) مسند الربيع، كتاب الصلاة ووجوبها، باب(33) الإمامة في النوافل، رقم: 204، ص55. موطأ مالك، باب الترغيب في الصلاة في رمضان، رقم: 375، 2/ 156، واللفظ له. صحيح البخاري، أبواب التهجّد، باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب، رقم: 1077، 1/ 380. صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح، رقم:1819، 2/ 177.

شمائله ﷺ حبّ الرفق، والتخفيف عن الأمّة، وفيه يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1] (التوبة: 128).

لذلك لمّا زالت الخشية بوفاة الرسول ﷺ وانقطاع الوحي أعاد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فعلها في المسجد، ووافقه على ذلك الصحابة[2].

ب- الترك خشية التضييق على الأمّة: ومثّل له الشّيخ بيّوض بعدم التزام النبيّ ﷺ طريقة معيّنة لجميع النّوافل والقُربات في الغالب الأعمّ إلاّ ما نَدَر؛ خشية التضييق والتشديد على الأمّة، بل اكتفى ببيان فضائل بعض الأزمنة والأعمال، كما سنّ بعض الصلوات وبيّن كيفيتها على سبيل النّدب، ثم ترك الناس أحرارا فيما عدا ذلك، كلٌّ يعبد الله بما أراد واستطاع، بشرط ألاّ يرتكب نهيا، ولا يعارض نصّا شرعيّا[3]؛ فما تركه النبي ﷺ لأجل هذه العلّة لا يدلّ على حرمة المتروك.

لهذا يرى الشّيخ بيّوض جواز اختيار المسلم لنفسه طريقة في العبادة والذكر ـ بشرط موافقة الشرع ـ؛ لأنّ ذلك يندرج ضمن عموم النصوص التي تأمر بالذكر الكثير، والتقرّب بنوافل الأعمال[4].

كما استدلّ أيضا بما رُوي عن النبيّ ﷺ أنّه قال لبلال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند صلاة الفجر: «يا بلال حدّثني بأرجى عمل عملته في الإسلام، فإنّي سمعت دفّ نعليك بين يديّ في الجنة». قال: «ما عملت عملا أرجى عندي أنّي لم أتطهَّر طهورا في ساعة ليلٍ أو نهارٍ، إلاَّ صلَّيتُ بذلك الطهور ما كتب لي أن أصلِّي»[5].

فإنّ بلالا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اجتهد في اختيار عبادة يتقرّب بها إلى الله تعالى، لم يأمر بها النبي ﷺ[6]، لكنّه فعلها استنادا إلى ما عَلم من النبيّ ﷺ أنّ الصلاة أفضل الأعمال، وأنّ عمل السرّ أفضل من عمل الجهر، وفي هذا يقول ابن حجر: «ويستفاد منه جواز الاجتهاد في توقيت العبادة لأنّ بلالا توصّل إلى ما ذكرنا بالاستنباط فصوّبه النبي ﷺ»[7]. إذن، فلا حجْر على أحدٍ أن يجتهد في التعبّد بما لم يفعله النبي ﷺ أو لم يأمر

(1) ينظر: بيوض، البدعة، ص48.
(2) ينظر: الأشقر: أفعال الرسول ﷺ، 2/ 59.
(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 192، 196-197.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 193-194. بيوض: البدعة، ص10-11، 23.
(5) صحيح البخاري، أبواب التهجّد، باب فضل الطهور بالليل والنهار وفضل الصلاة بعد الوضوء بالليل والنهار، رقم: 1098، 1/ 386. صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل بلال، رقم: 6478، 7/ 146.
(6) ينظر: بيوض: البدعة، ص30-31.
(7) فتح الباري، 3/ 34.

به، بشرط استناده إلى أصول شرعية صحيحة.

ويمكن تأصيل هذه المسألة بأنّ النصّ العامّ يبقى على عمومه، ما لم يخصَّص بدليل صحيح، فإذا نُقل عن النبيّ □ فعلُ بعض أفراد العامّ، فلا يعتبر هذا مخصِّصًا لباقي أفراده[1]، بدعوى أنّ ما لم ينقل عنه أنّه فعله فهو تركٌ مقصودٌ منه، يجب التأسّي به فيه.

ومثاله أنّه إذا نُقل عنه □ أداء نافلة من النوافل على وجه معيّن، فهذا دليلٌ على مشروعيّة ذلك الوجه واستحبابه، لا على عدم صحّة ما تركه من الوجوه الأخرى، بناءً على أنّه لم ينقل عنه غير ذلك الفعل، لأنّ النصوص العامّة القاضية باستحباب فعل النوافل عموما باقية على عمومها، ويندرج تحتها الوجوه الأخرى التي لم ينقل عن النبيّ □ أنّه فعلها، ما لم تعارض أصلا صحيحا، وعلى هذا الوجه يمكن تفسير ما قام به بلال رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ.

**رابعا: منهجه في العمل بالأخبار:**

**أ. الخبر المتواتر:**

**1- تعريف الخبر المتواتر:**

الخبر المتواتر في اصطلاح الأصوليّين هو «كلّ خبر بلغت روَّاته في الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب»[2]، وقد عرّفه الشّيخ بيّوض بقوله: هو «الخبر الذي يرويه جماعة عن جماعة يستحيل عقلا تواطؤهم على الكذب»[3].

يلاحظ ـ من خلال هذين التعريفين ـ أنّ الاستحالة عند الشّيخ بيّوض عقليّة بخلاف الأصوليين فهي عادية؛ لكن يبدو أنّ الصواب هو كون الاستحالة عاديّة لا عقليّة؛ «لأنّ العقل يجوّز الكذب على كلّ عدد وإن عظم»[4].

(1) ينظر: الأشقر: أفعال الرسول □، 2/ 67.
(2) الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 451.
(3) درس تفسير سورة النجم، حلقة:7.
(4) القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص273.

**2- العلم الذي يفيده المتواتر:**

يذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم القطعيّ لذلك فهو يوجب العلم والعمل[1]، وهو المتّفق عليه عند العلماء[2].

**ب. خبر الآحاد:**

**1- مفهوم خبر الآحاد:**

عرَّفه ابن حجر بقوله: «ما لم يجمع شروط التواتر»[3].

ويندرج في هذا التعريف كلّ أقسام خبر الواحد من المشهور والعزيز والغريب، على خلاف من اعتبر المشهور قسيما للآحاد لا قسما منه كالحنفيّة[4].

أمّا مفهوم المشهور ـ أو المستفيض في اصطلاح البعض ـ فيبيِّنه الشّيخ بيّوض بقوله: «هو ما لم يبلغ في الصدر الأوّل حدّ التواتر، لكنه استفاض بعد ذلك وانتشر، وتلقّته الأمّة بالقبول»[5].

وبمثله عرَّفه البزدوي، إذ يقول: «المشهور ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهّم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني بعد الصحابة رضي الله عنهم، ومن بعدهم»[6].

فالعبرة في الاشتهار ما كان في القرن الثاني والثالث، وما اشتهر بعد ذلك فلا يُعتبر؛ لأنّ عامّة أخبار الآحاد اشتهرت بعد ذلك ولا تعدّ من هذا القسم[7].

أمّا العلم الذي يفيده الخبر المشهور فيرى الشّيخ بيّوض أنّه مفيد للعلم الظنّي؛ لذلك فهو موجب للعمل دون العلم، إلاّ أنّه يفيد ظنّا قويّا مقاربا لليقين[8]، فكانت رتبته في العلم بين المتواتر والآحاد.

(1) بيوض: درس تفسير سورة النجم، حلقة:8.
(2) أبو الحسين البصري: المعتمد، 2/ 81. الغزالي: المستصفى، 1/ 251. البخاري: كشف الأسرار، 2/ 524. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 21.
(3) ابن حجر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ط.1، مطبعة سفير، الرياض، 1422هـ، ص200.
(4) ينظر: البخاري: المصدر السابق، 2/ 534. الأنصاري: فواتح الرحموت، 2/ 135.
(5) رسالة الصوم والإفطار، ص228-229. وينظر: السالمي: المصدر السابق، 2/ 24.
(6) البخاري: كشف الأسرار، 2/ 534.
(7) ينظر: المصدر نفسه.
(8) ينظر: بيوض: درس تفسير سورة النجم، حلقة:8.

وعبّر بعضهم بأنّه يفيد علم طمأنينة وسكون النفس برجحان جانب الظنّ، بحيث يكاد يدخل في حدّ اليقين[1]، قال التفتازاني: «وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهةٍ إلاَّ عنه ملاحظة كونه آحاد الأصل، فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى، وخبر الواحد في اتصاله شبهةٌ صورةً وهو ظاهر، ومعنًى حيث لا تتلقّاه الأمّة بالقبول؛ والمشهور في اتصاله شبهةٌ صورةً لكونه آحاد الأصل، لا معنًى؛ لأن الأمّة قد تلقّته بالقبول، فأفاد حكما دون اليقين وفوق أصل الظن»[2].

**2- العلم الذي يفيده خبر الآحاد:**

يرى جمهور الأصوليّين والفقهاء أنّ خبر الآحاد مفيد للظنّ الموجب للعمل دون العلم القطعيّ[3]، وإليه ذهب الإباضيّة[4].

بينما ذهب البعض إلى أنّه مفيد للعلم، واختاره ابن حزم، وحكاه عن داود الظاهري والحسين الكرابيسي وغيرهم[5]، وقد ناقشه الزركشي في حكايته الرأي عن بعض العلماء[6].

ولكون خبر الواحد مفيدا للظنّ دون القطع، فقد ذهب الشّيخ بيّوض إلى اعتباره حجّة في الأحكام العمليّة دون أصول الاعتقاد، لأنّ العقيدة تُبنى على اليقين، وغاية ما يفيده خبر الواحد غلبة الظنّ [7]، وهو منهج الإباضية في التعامل مع أخبار الآحاد في العقيدة[8].

وإذا كان هذا النوع من الأخبار حجّة في الفروع دون الأصول عند الشّيخ بيّوض، فما هي شروطه في

(1) ينظر: البخاري: كشف الأسرار، 2/ 535. التفتازاني، سعد الدين بن عمر: شرح التلويح على التوضيح، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ت، 2/ 5. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 24.

(2) التفتازاني: المصدر نفسه.

(3) ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، 1/ 247. عبد الكريم النملة: المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ط.1، مكتبة الرشد، الرياض، 1420هـ- 1999م، 2/ 681.

(4) ينظر: الوارجلاني: العدل والإنصاف، 1/ 153. الشماخي: شرح مختصر العدل والإنصاف، ص439-440. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 26.

(5) ينظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دت، 1/ 119.

(6) ينظر: البحر المحيط، 4/ 262-263.

(7) ينظر: بيوض: رسالة الصوم والإفطار، ص226. درس تفسير سورة النجم، حلقة:8.
وحول منهج الاستدلال بخبر الآحاد على مسائل الاعتقاد عند الشّيخ بيّوض ينظر: الفكر العقدي عند الشّيخ بيّوض وآثاره في الإصلاح، لـ:حمو عيسى الشيهاني، جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر؛ دار الخلدونية، الجزائر، 1432هـ-2011م، ص95 وما بعدها.

(8) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 2/ 31. باجو: منهج الاجتهاد، ص215.

العمل به؟

### 3- شروط العمل بخبر الآحاد:

إذا كان الواجب على المجتهد تحرّي العمل بما صحّ عن رسول الله ﷺ، فقد اختلفت أنظار المجتهدين في صياغة المنهج السليم للتعامل مع أخبار الآحاد قبولا وردّا، فما منهج الشّيخ بيّوض في التعامل مع أخبار الآحاد، وما هي شروطه في القبول والردّ؟ وسيتّم تناول هذه المسألة من الجانب النظريّ والتطبيقيّ.

- **الجانب النظريّ:**

وفيه دراسة شروط قبول خبر الواحد عند الشّيخ بيّوض، بعرض آراءه في المسألة مع تحليلها وتقويمها من الجانب النظريّ؛ وقد تمّ تقسيم هذه الشروط إلى ما يتعلّق منها بالسند، وأخرى بالمتن.

#### 1- الشروط المتعلقة بالسند:

- **صحّة السند:**

إنّ صحة الحديث من حيث السند يعدّ أوّل شرط معتبر في قبول الخبر المرويّ عن الرسول ﷺ، ومن القواعد المنهجيّة المقرّرة في هذا الجانب، قولهم: «إذا كنتَ ناقلا فالصحّة»، وصحّة السند عند علماء الحديث تعني: اتّصاله إلى الرسول ﷺ، وعدالة الرواة وضبطهم[1].

وكوْنُ الصحّة من شروط قبول الخبر هو أنّ ما رواه العدل الضابط عن مثله متّصلا سنده إلى رسول الله ﷺ يفيد رجحان الظنّ بصدق الخبر، ورجحانُ الظنّ حجّةٌ كافية في المسائل العملية، ما لم ينشأ احتمالٌ قويٌّ معارض لأصل هذا الظنّ.

أمّا مظانّ الحديث الصحيح عند الشّيخ بيّوض فهي كتب السنّة المعتبرة عند العلماء، وقد كان أكثر اعتماده على مسند الربيع بن حبيب، وصحيحَي البخاري ومسلم، وموطّأ مالك، وكتب السنن الأربعة[2].

ومنهجه في التعامل مع ما رواه أولئك الأئمّة في كتبهم هو قبولها دون البحث عن درجتها، ما لم يُعقبّوا على ما رَووْه، ويُبيّنوا ضُعفه، كما هو صنيع الترمذي؛ ذلك أنّهم لم يدوّنوا هذه الأحاديث في كتبهم إلاّ

(1) ينظر: عتر، نور الدين: منهج النقد في علوم الحديث، ط.3، دار الفكر، دمشق-سورية، 1418هـ-1997م، ص242.
(2) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 198، 212، 2/ 442.

بعد النقد والدراسة، وفزر الصحيح من غيره؛ لذلك فإنّ سكوت صاحب الكتاب عن الحديث وعدم الطعن في سنده أو متنه دليل على صحّة العمل به[1].

إلا أنّه يجدر التنبيه إلى أمرين هما: أوّلاً: إنّ هذا المنهج يتعلّق بكتب السنّة المعتمدة عند الشّيخ بيّوض والمذكورة آنفا، لا مع كلّ كتب السنّة المعروفة، أمّا الأمر الآخر فيتعلّق بمفهوم "الصحيح" هنا، إذ لا يُقصد به المعنى الاصطلاحيّ عند علماء الحديث، بل هو كلّ حديث يصحّ الاحتجاج به في الأحكام وإن كان دون رتبة الصّحيح بمفهوم المحدِّثين.

لكن، هل اعتماد المجتهد على ما رُوي في كتب السنّة ـ دون النّظر في سنده ـ كافٍ في الاستدلال به على الأحكام الشرعيّة؟

إنّ المنهج يقتضي التفريق بين الكتب التي التزم فيها أصحابها الصحّة، فلا يرْوُون في كتبهم إلاّ ماكان صحيحا عندهم، حسب الشروط التي يضعونها، وبين الكتب التي لم يلتزم فيها أصحابها الصحّة، وإنما كان غرضهم تدوين الأحاديث، وترك النظر فيها ونقدها لموضع آخر أو لغيرهم من أهل الصنعة.

فما كان من القسم الأول فيبدو صحّة اعتماد المجتهد عليها من حيث المنطلق؛ لأنّ ذلك كافٍ في تحصيل الظنّ بثبوت الحديث وصحّة العمل به، إلا أنْ يكون معارَضا بأمر آخر، وإليه ذهب الغزالي تخفيفا على المجتهد، غير أنّه قد عدّه من باب التقليد؛ ويعني به اتّباع المجتهد لأهل النّقد من علماء الحديث، فيما روَوْه وعمّن روَوْه دون استئناف النظر في الرواية، كما اعتبره أنزَل مرتبة من الاجتهاد بالبحث في سند الحديث، والنظر في أحوال الروّاة[2].

أما القسم الثاني فلا يصحّ الاعتماد على ما روي فيها دون معرفة درجة الحديث، والاطّلاع على أقوال العلماء فيه، إلاّ ما كان معلوم الصحّة ومعمولا به، أو ممّا تلقّته الأمّة بالقبول.

### 2- الشروط المتعلّقة بالمتن:

- **عدم معارضته لأصل قطعيّ:**

يقصد الشّيخ بيّوض بالأصل القطعيّ القرآن خاصّة، وكذا الخبر المتواتر والإجماع الصريح، وفي هذا

(1) ينظر: بيوض: رسالة الصوم والإفطار، ص227.
(2) ينظر: الغزالي: المستصفى، 2/ 378.

يقول: «نعمل بكلّ حديث ورد ما لم يعارض قطعيّا»[1].

وإنّ اشتراط عدم المعارضة للعمل بخبر الآحاد متعلّق أساسا بمسألة عرض الحديث على القرآن، فما منهج الشّيخ بيّوض في هذه المسألة؟، وما حدود العمل بها كشرط لقبول الأخبار المرويّة عن النبي ؟

قد تبيّن من قبلُ اعتبار الشّيخ بيّوض القرآن الكريم المرجع الأوّل في التشريع، والحاكم على غيره من النصوص وأفكار البشر[2]، فكلّ ما يسمى شريعة يجب أن يُعرَض على القرآن، ومنها الروايات المنسوبة إلى الرسول [3].

على أنّ نقد الرواية بعرضها على قطعيّات القرآن يقتضيه تنزيه نصوص الشريعة عن التصادم، وأحكامها عن التناقض؛ لأنّ الكتاب والسنة صدرا من مشكاة واحدة، وكليْهما وحي من الله؛ فلا يُتصوّر وقوع التناقض والتعارض الحقيقيّ بينهما. ولمّا كان القرآن أصلا للسنّة من جهة، وقطعيّ الثبوت جملة وتفصيلا من جهة أخرى، وكانت السنّة الآحادية ظنِّية الثبوت، وجب توثيق أخبار الآحاد بعرضها على محكمات القرآن.

وقد سلك الإباضية هذا المنهج خاصة فيما يتعلّق بالمسائل الاعتقادية الغيبيّة[4].

ونجد عند الشاطبي تأصيلا لهذا المنحى؛ حيث يبيّن أنّ الدليل الشرعيّ إذا كان ظنيّ الثبوت «فإمّا أن يرجع إلى أصل قطعيّ أوْ لا، فإنْ رجع إلى قطعيّ فهو معتبر أيضا، وإن لم يرجع وجب التثبّت فيه، ولم يصحّ إطلاق القول بقبوله»[5]، فإن كان معارضا لأصل قطعيّ، ولم يشهد له أصل قطعيّ فهو مردود عنده لأمرين: أوّلهما أنّه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصحّ، لأنه ليس منها، والآخر أنّه ليس له ما يشهد بصحّته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار[6].

وتطبيقا لهذا المنهج فقد ردّ الشّيخ بيّوض الرواية المفسّرة لمعنى الأذى في قوله تعالى: ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَكُونُوا كَالذِينَ ءَاذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ (الأحزاب: 69)؛ حيث روي

(1) رسالة الصوم والإفطار، ص229.
(2) ينظر: في هذا البحث، ص97.
(3) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 17/ 415.
(4) ينظر: باجو: منهج الاجتهاد، ص238 وما بعدها.
(5) الشاطبي: الموافقات، 3/ 184.
(6) ينظر: الشاطبي: المصدر نفسه، 3/ 186.

عن أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ موسى كان رجلا حيّيا ستّيرا، لا يرى من جلده شيء، استحياء منه، فآذاه من آذاه من بني إسرائيل، فقالوا ما يستتر هذا التستر إلا من عيب بجلده، إمّا برص وإمّا أدرة وإمّا آفة، وإنّ الله أراد أن يبرّئه مما قالوا لموسى، فخلا يوما وحده فوضع ثيابه على الحجر ثم اغتسل، فلما فرغ أقبل إلى ثيابه ليأخذها، وإنّ الحجر عدا بثوبه، فأخذ موسى عصاه وطلب الحجر فجعل يقول ثوبي حجر ثوبي حجر، حتى انتهى إلى ملأ من بني إسرائيل فرأوه عريانا أحسن ما خلق الله، وأبرأه مما يقولون، وقام الحجر فأخذ ثوبه فلبسه وطفق بالحجر ضربا بعصاه، فوالله إنّ بالحجر لندبا من أثر ضربه ثلاثا أو أربعا أو خمسا فذلك قوله: ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَكُونُوا كَالذِينَ ءَاذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾»[1].

فردّ الشّيخ بيّوض هذه الرواية لمخالفتها قطعيّات القرآن، وما علم من الدين بالضرورة من عصمة الأنبياء والرسل، ولم يَعتبر ورودها في صحيحَي البخاري ومسلم وغيرهما من كتب السنة دليلا على قبولها بإطلاق[2].

لكن قد تقرَّر سابقا أنّ ورود الحديث في كتب السنة المشهورة وخاصة الصحاح منها دليل على صحة الحديث عنده، ما لم يعقَّب عليه، وهذه الرواية واردة في الصحيحين، ولم يعقَّب عليها، فكيف يردّ الشيخ ما ثبتت صحته عنده، وهل يكون بهذا رادًّا للحديث الصحيح وقد عُلم منه تحرّيه في اتّباع السنّة الصحيحة؟

والجواب أنّ اعتباره لما ورد في كتب السنة حديثا صحيحا يريد به صحّته من حيث السند، وصحّة السند لا تستلزم صحّة المتن دوما[3]، كما أنّ ما كان صحيح السند عنده لا يعني قبولَه والعمل به بإطلاق، دون النظر في الشروط الأخرى، ويفسّر هذا قوله: «نعمل بكلّ حديث ورد ما لم يعارض قطعيّا»[4].

ويلخّص الشّيخ بيّوض منهجه في عرض الحديث على القرآن بقوله: «فما وُجد في كتب الحديث مِمَّا يخالف ويناقض مناقضة صريحة ما في القرآن الكريم يجب أن يُتوقَّف ويُبحث فيه حَتَّى يُتحقَّق منه، وَإِنَّا لا

(1) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، رقم: 3223، 3/ 1249، واللفظ له. صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى صلى الله عليه وسلم، رقم: 6296، 7/ 99.
(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 677.
(3) ينظر: عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص290.
(4) رسالة الصوم والإفطار، ص229.

نقبل أبدا شَيْئًا يخالف صريح القرآن»[1].

يضيف الشّيخ بيّوض في هذا النصّ ملاحظة مهمّة تتعلّق بمنهجه في نقد الروايات بقطعيّات القرآن، وتتمثّل في عدم التسرّع إلى الردّ المطلق لها، بل يجب التوقّف عندها قصد التحقّق والتثبّت، وذلك بإعادة النظر في الرواية، ومدى سلامتها من القوادح والعلل، فإنْ سَلمت منها، يُبحث في وجوه التأويل والجمع مع النص المعارض دون تكلّف، وإن تعذّر ذلك رُدّت الرواية لعلّة المناقضة، ولا يُعتبر هذا ردًّا للسنة، بل هو ردّ لما لا يصحّ نسبته إلى الرسول ﷺ[2].

- **شروط أخرى متعلّقة بالمتن:**

يصرّح الشّيخ بيّوض أنّ العلماء لا يملكون من وسائل تضعيف الحديث وإنكاره من جهة المتن إلاّ أنْ يجدوا في ألفاظه أو معانيه مطعنا، أو ناسخا ومعارضا أقوى ولم يهتدوا إلى الجمع سبيلا[3].

إذن، فقد اشترط أمرين في المتن هما: سلامته من القوادح والعلل؛ وعدم وجود الناسخ ولا المعارض ما لم يمكن الجمع.

هذا، وإن كان الشرط الأوّل سليما في منهج نقد الحديث، فإنّ الثاني لا يعدّ شرطا في صحّة ثبوته، إذ قد يكون الحديث صحيح السند والمتن، إلا أنّه غير معمول به كليّا أو جزئيّا لوجود الناسخ أو المخصّص أو المقيّد أو غير ذلك.

والخلاصة أنّ قبول خبر الواحد عند الشّيخ بيّوض له ثلاثة شروط:

أوّلا: صحّة سنده، ويعتمد في هذا على ما روي في كتب السنة المشهورة التي تلقّاها العلماء بالقبول.

ثانيا: عدم معارضة متنه لقطعيّات القرآن.

ثالثا: سلامته متنه من القوادح والعلل.

أمّا عدم وجود الناسخ ولا الدليل المعارض فلا يعدّ شرطا في القبول، بل هو شرط في العمل.

(1) في رحاب القرآن، 12/ 678.
(2) ينظر: الشيهاني: الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، ص108.
(3) ينظر: بيوض: رسالة الصوم والإفطار، ص227.

- **الجانب التطبيقيّ:**

ونعرض فيه بعض آرائه واجتهاداته التي بناها على دليل الحديث، ومقارنة ذلك بقواعد منهجه.

من المسائل الفقهيّة التي يمكن التطبيق عليها، مسألة شكّ المصلّي أثناء الصلاة؛ وصورتها أنّه إذا عرض على المصلّي شكّ في عدد الركعات، فلم يدر كم صلّى، فما حكم صلاته؟

اختلف علماء الإباضية في هذه المسألة، فذهب بعضهم إلى أنّه يتمّ صلاته، ثم يعيدها، لأنّه لا يدري لعلّه زاد في صلاته، وهو قول الجيطَالِيّ [1] والشيخ اطفيّش[2]، واستدلّوا بقوله □: «دَعْ ما يريبُك إلَى ما لاَ يرِيبكَ»[3].

بينما ذهب الشمَّاخِي[4] إلى أنّه يبني على اليقين ويسجد للسهو، وهو المختار عند الشّيخ بيّوض[5] والشيخ بَكَلِّي [6]، وعمدتهم حديث أبي سعيد الخدري حيث قال: قال رسول الله □: «إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أم أربعا فليطرح الشكّ وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم فإن كان صلى خمسا شفعن له صلاته وإن كان صلَّى إتماما لأربع كانتا ترغيما للشيطان»[7]. وحديث عبد الرحمن بن عوف قال: سمعت النبي □ يقول: «إذا سهَا أحدكم في صلاته فلم يدرِ واحدة صلّى أو اثنتين فليبن على واحدة، فإنْ لم يدر ثنتين صلّى أو ثلاثا فليبن على ثنتين، فإن لم يدر ثلاثًا صلّى أو أربعًا فليبن

(1) ينظر: الجيطالي: قواعد الإسلام، 1/ 290.

(2) ينظر: اطفيش: شامل الأصل والفرع، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1404هـ- 1984م، 2/ 131.

(3) سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله □، باب60، رقم: 2518، 4/ 688. سنن النسائي، كتاب الأشربة، باب الحث على ترك الشبهات، رقم: 5711، 8/ 327.

(4) ينظر: الشماخي، عامر بن علي: الإيضاح، ط.5، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان-مسقط، 1425هـ-2005م، 1/ 652.

عامر بن علي الشمّاخي، أبو ساكن (ت: 792هـ/ 1389م): من أشهر علماء إباضيَّة نفوسة بليبيا، مجدِّد المذهب، لـقِّب بـ«يَسِّـفَاوْ» ومعناها: ضياء الدين. أخذ العلم عن أبي موسى عيسى الطرميسي، وكان ملازمًا لأبي عزيز، انتصب للتدريس في مدرسة الطرميسي خلفًا لأستاذه، وبعدها رجع إلى بلده يفرن، فأنشأ بها مدرسة خاصَّة. أسَّس في الرحيبات بنفوسة مدرسة تخرَّج فيها علماء فطاحل منهم: ولده موسى، وحفيده سليمان، وأبو القاسم البرادي، وأبو زكرياء يحي بن زكرياء، وغيرهم. كان واسع الاطِّلاع، دائم المدارسة، متحرِّر الفكر، ومرجع الفتوى في زمانه. من أشهر مؤلَّفاته: «كتاب الإيضاح». توفِّي بواحة يفرن. (ينظر: جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية، 2/ 241).

(5) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 329.

(6) ينظر: تعليق عبد الرحمن بكلي على هامش كتاب قواعد الإسلام للجيطالي، 1/ 290.

(7) صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، رقم: 1300، 2/ 84.

على ثلاث، وليسجد سجدتين قبل أنْ يُسلّم»[1].

قال الشّيخ بيّوض معقّبا على هذا الرأي: «وهذا الذي أختاره أنا بناء على هذا الحديث، والحديثُ حجّة يرجّح هذا الجانب وهذا القول»[2].

فالخبران صحيحان عنده؛ لأنّهما مرويّان في كتب السنة المعتمدة، ولم يعقِّب عليهما أصحاب هذه الكتب بالنقد في السند ولا في المتن.

إلا أنّه قد يستدلّ في بعض المواضع بما ضعّفه بعض العلماء، ونمثّل له بما يأتي:

ذهب الشّيخ بيّوض إلى وجوب إقامة صلاة الجمعة سواء كان الإمام عادلا أو جائرا[3]، واستدلَّ بما رواه ابن ماجه عن جابر بن عبد الله أنّه قال: خطبنا رسول الله □ فقال: «أيّها الناس توبوا إلى الله قبل أن تموتوا، وبادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تشغلوا، وصلوا الذي بينه وبين ربكم بكثرة ذكركم له وكثرة الصدقة في السر والعلانية ترزقوا وتنصروا وتجبروا، واعلموا أنَّ الله قد افترض عليكم الجمعةَ في مقامي هذا في يومي هذا في شهري هذا من عامي هذا إلى يوم القيامة، فمن تركها في حياتي أو بعدي وله إمام عادل أو جائر استخفافا بها أو جحودا لها فلا جمع الله له شمله ولا بارك له في أمره...» [4].

ونظرا لكون روّاة هذا الحديث من الضعفاء والمجروحين عند أهل العلم بالجرح والتعديل فقد ذهبوا إلى تضعيفه[5]، وإذا كان كذلك فلماذا استدلّ به الشّيخ بيّوض، وقد اشترط الصحّة للعمل

(1) سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الرجل يصلي فيشك في الزيادة والنقصان، رقم: 398، 2/ 244. وقال حديث حسن غريب صحيح. ورواه ابن ماجه في سننه بلفظ قريب منه: كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فيمن شك في صلاته فرجع إلى اليقين، رقم: 1209، 1/ 381.

(2) في رحاب القرآن، 11/ 329.

(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 127. درس صلاة الجمعة، حلقة:1، مسجد القرارة، 29 ذو الحجة 1390هـ/ 25 فيفري 1971م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

(4) سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب في فرض الجمعة، رقم: 1081، 1/ 343.

(5) أخرج ابن ماجه هذه الرواية من طريق: محمد بن عبد الله بن نمير حدثنا الوليد بن بكير أبو خباب حدثني عبد الله بن محمد العدوي عن علي بن زيد عن سعيد بن المسيب عن جابر بن عبد الله..؛ والعدوي ممن ترجم له ابن عدي في الضعفاء، حيث روى عن وكيع: أنّه كان يضع الحديث، وروى عن ابن حماد قال: قال البخاري: عبد الله بن محمد العدوي عن علي بن زيد روى عنه الوليد بن بكير منكر الحديث. (ينظر: الكامل في ضعفاء الرجال: 4/ 180-181). وقال الذهبي في الميزان: «قال البخاري منكر الحديث، وقال وكيع يضع الحديث، وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج بخبره» (ميزان الاعتدال: 4/ 177). وقال ابن حجر: «قال بن عبد البر: لهذا الحديث طرق ليس فيها ما يقوم به حجة(...). قلت: العدويّ المذكور هو عبد الله بن محمد أخرج له بن ماجة هذا الحديث من رواية الوليد بن بكير الكهولي عنه عن علي بن زيد والحديث معروف بالعدوي ذكر بن عبد البر أنّ جماعة أهل العلم بالحديث يقولون أنه من وضعه» (لسان الميزان: =

بالحديث؟

بالنّظر في هذا المثال، ومقارنته بما سبق بيانه في الجانب النظريّ، يمكن الجواب بما يلي:

– قد تبيّن أنّ مظانّ الحديث المقبول عنده هي كتب السنّة المشهورة، ومنها سنن ابن ماجه الذي ورد فيه هذا الحديث، هذا مع سكوت صاحب الكتاب، وعدم تعقيبه على الحديث؛ ويرى الشّيخ بيّوض أنّ سكوت «أئمة العلم والحديث والنقد عن الطعن في سند في الحديث أو متنه حجّة لصحّته فإنّها الأصل ولا يعدل عن الأصل لغير دليل»[1]، ذلك أنهم يتحرّون الصّحة فيما يروُون.

– استدلال العلماء بالحديث وعملهم به، يمكّن في النفس طمأنينة بصحته[2]، وقد استدلّ بهذا الحديث الإمام السالمي في كتابه "الحجج المقنعة"[3]، وعليه اعتمد الشّيخ بيّوض في بيان أحكام صلاة الجمعة.

– عدم معارضة الحديث لأصل قطعيّ، وعدم وجود الناسخ ولا معارض أقوى.

على أنّه إذا علّل أهل العلم هذا الحديث وحكموا عليه بالضعف؛ فإنّ منهجه يقتضي ردّه وعدم العمل به، نظرا لاشتراطه الصحَّة، اللّهمّ إلاّ أن يرى لهذا الحديث أوجها وأسبابا يمكن أن يتقوَّى بها، فيكون صالحا للاحتجاج به في هذه المسألة، والله أعلم.

أمّا ما استدلَّ به من الأحاديث الضعيفة في غير مسائل الأحكام، فسيأتي بيانه في منهج تعامله مع الحديث الضعيف.

### ج. حكم العمل بالحديث الضعيف:

يُعرَّف الحديث الضعيف في علم مصطلح الحديث بأنّه: «ما فقد شرطا من شروط الحديث المقبول»[4].

---

= 6/ 108).

(1) بيوض: رسالة الصوم والإفطار، ص227.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص238.

(3) ينظر: السالمي: الحجج المقنعة في أحكام صلاة الجمعة، ط.1، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، مسقط–سلطنة عمان، دت، ص20، 24.

(4) عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص286.

وقد اختلف العلماء في مدى جواز العمل به، نظرا لاختلافهم في مفهوم الحديث الضعيف وأقسامه، وحكم كلّ قسم[1].

فبالنسبة إلى مسائل الأحكام فإنّ الصحيح عند العلماء هو عدم جواز العمل بالحديث الضعيف في ذلك[2]، وفي هذا يقول الشّيخ بيّوض: «أما في الأحكام فلا نبني حكما إلاّ على حديث صحيح»[3].

أمّا العمل به في باب الرغائب والفضائل ففيه خلاف بين العلماء؛ وذهب الجمهور إلى جواز العمل به بشروط هي: أن يكون الضعف غير شديد ، وأن يكون مندرجا تحت أصل عام من أصول الشريعة، وألاّ يعتقد ثبوته عن رسول الله ﷺ[4].

فما موقف الشّيخ بيّوض في هذه المسألة؟ وهل هو مع الجمهور أم له رأي آخر؟

بقراءة بعض النصوص يظهر أنّه ينحو مذهب الجمهور، حيث صرّح في أحد دروسه برأيه فقال: «فالأحاديث الضعيفة نقبلها في الرغائب»[5]، كما أنّه اشترط في ذلك عدم معارضتها لأصل قطعيّ، ولا كونها موضوعة، حيث يقول: «نعمل بكل حديث ورد ما لم يعارض قطعيّا أو ينصّ على وضعه من يوثق به، وإن ضعّفوه»[6].

غير أنّه يصرّح في مواضع أخرى بردّ ما رُوي في باب الترغيب من الأحاديث الضعيفة؛ حيث ورد إليه سؤال عن فضل بعض النوافل المستحدثة وما يروى فيها من الأحاديث، فأجاب ببطلان العمل بمثل هذه الروايات التي تحدّد مقدار ثواب الأعمال، وجزاءها عند الله؛ لأنّ ذلك من الأمور الغيبيّة التي «لا يعتمد فيها إلاّ على الصريح من كتاب الله أو الصحيح من حديث رسول الله»[7].

وفي هذا السياق، نجده أيضا يردّ الأخبار المرويّة في فضائل أعمال ليلة النصف من شعبان، معلِّلاً

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص291 وما بعدها.
(2) ينظر: المرجع نفسه، ص291.
(3) البدعة، ص61.
(4) ينظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن: فتح المغيث شرح ألفية الحديث، ط.1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1403هـ، 1/ 289. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: تدريب الراوي، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت، 1/ 298-299. عتر: المرجع السابق، ص292-293.
(5) البدعة، ص61.
(6) رسالة الصوم والإفطار، ص229.
(7) بيوض: الفتاوى، 1/ 212.

ذلك بأنّ مقادير الجزاء والثواب على الأعمال لا تثبت إلا بأخبار صحيحة[1].

من خلال ما سبق يبدو وكأنّ رأي الشّيخ بيّوض كان متناقضا في هذه المسألة، فما هو الرأي الصحيح عنده إذن؟، وكيف يمكن التوفيق بين هذه النصوص المتضاربة؟

إذا رُوعي الترتيب الزمنيّ بين أقواله، وأُخذ بالاعتبار آخرُ نصٍّ له في المسألة، لتبيّن أنّ قوله: «فالأحاديث الضعيفة نقبلها في الرغائب»[2] هو آخرها؛ وبهذا يكون رأيه قد استقرّ على جواز العمل بالأحاديث الضعيفة في الترغيب والترهيب، ويمكن تأييد هذا بأمرين:

أوّلهما تصريحه في أحد دروسه بأنّه «قد يترخّص الواعظ والمرشد في رواية بعض الأحاديث، ولو ضعّفها علماء الحديث وذلك في مسائل الترغيب والترهيب وفضائل الأعمال،(...) لكن لا يترخّص في ذلك عند البحث الدقيق [في مسائل الأحكام]»[3].

وأمّا الآخر فيتعلّق باستدلاله ببعض الأحاديث الضعيفة، وهذا في دروس التفسير خاصّة، من ذلك استشهاده بالأحاديث المرويّة في فضل سورة النور، كحديث: «علِّموا رجالكم سورة المائدة، ونساءكم سورة النور»[4]، وفي شأن الترغيب في الزواج أورد حديث: «التمسوا الرزق في النكاح»[5].

لكن كيف يوفّق بين هذا وبين ما صرّح فيه بردّ الروايات الضعيفة في فضائل الأعمال؟

يمكن توجيه ردّه لهذه الروايات بإرجاع ذلك إلى أحد سببين:

1- إمّا لكونها ضعيفة ضُعفا شديدا أو موضوعة.

2- أو لكونها تُثبت فضائل أعمال لا أصل لها في الشرع، ولا تستند إلى سنّة صحيحة، وهذا مستفاد من السياق؛ حيث يلاحَظ أنَّ النصّين السابقين يتعلّق أوّلهما بثواب صلاة الوالدين[6]، و الآخر بإحياء ليلة

(1) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 18/ 10-11.
(2) البدعة، ص61. وأصله درس ألقاه الشيخ في مسجد القرارة، سنة 1396هـ/ 1976م.
(3) درس الحساب الفلكي، حلقة:1.
(4) البيهقي: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن، فصل في فضائل السور والآيات، رقم: 2428، 2/ 469. وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة، رقم: 3879، 8/ 336.
(5) أخرجه الديلمي من حديث مسلم بن خالد عن سعيد بن أبي صالح عن ابن عباس، قال السخاوي: مسلم فيه لين. (ينظر: السخاوي: المقاصد الحسنة، 1/ 149). كما ضعّفه الألباني في السلسلة الضعيفة، رقم: 2487، 5/ 509.
(6) وهي نافلة تصلّى ركعتين ليلة الخميس ما بين المغرب والعشاء، ذكرها الغزالي في الإحياء، ونقلها عنه الجيطالي في كتابه «قناطر الخيرات». (ينظر: الغزالي: إحياء علوم الدين، 1/ 279. الجيطالي: قناطر الخيرات: القنطرة الثالثة، ص299).

النصف من شعبان بصلاة مائة ركعة، وهما من الأعمال التي لا تستند إلى دليل صحيح.

لذلك يُمكن القول إنّه يفرّق بين ما رُوي في فضائل عملٍ ثابت بدليل شرعيٍّ صحيح، وما روي في عمل لا يستند إلى دليل صحيح، وفي هذا يقول ابن تيمية: «ولا يجوز أنْ يثبت شريعة بحديث ضعيف، لكن إذا ثبت أنّ العمل مستحبّ بدليل شرعيّ، وروي له فضائل بأسانيد ضعيفة، جاز أن تروى إذا لم يعلم أنّها كذب،(...) وهذا هو الذي كان الإمام أحمد بن حنبل وغيره يرخّصون فيه، وفي روايات أحاديث الفضائل، وأمّا أنْ يثبتوا أنّ هذا عمل مستحبّ مشروع بحديث ضعيف فحاشا لله»[1].

وعليه، يمكن تلخيص رأيه في جواز العمل بالحديث الضعيف في الشروط الآتية:

1- أن يكون ذلك في باب الترغيب والترهيب، وفضائل الأعمال التي لها مستند شرعي صحيح.

2- ألاّ تكون موضوعة ولا ضعيفة ضعفا شديدا.

3- ألاّ تعارض أصلا قطعيّا.

تبيّن من خلال ما سبق أهميّة السّنة في منظومة الاجتهاد عند الشّيخ بيّوض، اعتمادا في التأصيل، واتّباعا في التطبيق، وهو نفس المنحى الذي سلكه علماء الإباضية؛ إذ إنّ مكانة السّنة في اجتهاداتهم باعتبارها المصدر الثاني في التشريع كان أمرا محسوما منذ عصر أئمّة المذهب، وعلى نهجهم سار من بعدهم من التلاميذ والمجتهدين[2].

ومن الملاحظ أنّ الشّيخ بيّوض قد قدّم نتاجا أصوليّا ـ من حيث التنظير والتطبيق ـ، يعدّ إسهاما هامّا في مباحث السنة، يُفيد منه أهل الفقه والفتوى في منهج الاستدلال بها على الأحكام الشرعيّة. كما قد أسهم بهذا التأصيل في إبراز بعض معالم المنهج، وقواعد الاستدلال بالسنّة عند الإباضيّة.

لكن السؤال المطروح هو ما مدى مطابقة منهج الشّيخ بيّوض لمنهج الإباضيّة ـ المتقدّمين منهم خاصّة ـ في التعامل مع هذا الدليل؟ ما هي نقاط الاتّفاق والاختلاف؟ وما هي جوانب الإضافة والتجديد؟ هذه الإشكالات وغيرها تستدعي دراسة خاصّة وموسّعة في هذا المجال.

(1) مجموع الفتاوى، 10/ 234.

(2) ينظر: باجو: منهج الاجتهاد، ص191.

## المطلب الثالث: أدلـة نصِّية أخرى:

### أولا: الإجماع:

#### أ. تعريف الإجماع:

يعتبر الشّيخ بيّوض الإجماع الأصل الثالث من أصول التشريع المتّفق عليها بعد الكتاب والسنة[1].

وقد عرّفه بقوله: «اتّفاق جميع علماء الأمة في عصر من العصور على فتوى لا يشذّ عنهم واحد»[2].

يلاحظ على هذا التعريف أنّه غير جامع لكلّ الأحكام الشرعية، لإطلاقه لفظ "فتوى" على الأمر المجمع عليه، والفتوى إنّما هي بيان الحكم الشرعي لأمر نازل مسؤول عنه[3]، إلاّ يكون مراده بالفتوى الحكم الشرعي سواء كان جوابا عن سؤال أم لا.

كما يلاحظ عدم ذكره لِقَيد "بعد وفاة النبي ﷺ" في التعريف، حيث يرى بعض الأصوليين عدم ضرورة إضافة هذا القيد[4]، بينما يرى بعضهم ضرورة ذلك؛ لأنّه لا اعتبار للإجماع في عصره [5].

والتعريف المختار هو: «اتّفاق المجتهدين من أمّة محمّد  بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعيّ»[6].

#### ب. حجيّة الإجماع:

يرى جمهور العلماء أنّ الإجماع حجّة في الشريعة، لكن اختلفوا في نوع حجيّته على الأحكام الشرعية في كونها قطعية أم ظنّية، فما رأي الشيخ بيّوض في هذه المسألة؟

وللتعرّف على موقفه في المسألة، نبيّن نوعَيْ الإجماع عنده، وحجيّة كلّ نوع؟

##### 1- الإجماع القولي:

وهو الإجماع الصريح، ومعناه: أن تتفّق آراء المجتهدين بأقوالهم أو أفعالهم على حكم في مسألة

(1) ينظر: بيوض: البدعة، ص9.
( 2) بيوض: مسألة الصوم والإفطار بالتيليفون، جريدة الأمة، عدد 58، 19شوال 1354هـ/ 16 جانفي 1936م، ص1.
(3) ينظر: الأشقر، محمد سليمان: الفتيا ومناهج الإفتاء، ط.1، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1396هـ-1976م، ص9.
(4) ينظر: الغزالي: المستصفى، 1/ 325. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 105.
(5) ينظر: ابن السبكي: جمع الجوامع، ص76. الشوكاني: إرشاد الفحول، 1/ 348.
(6) ينظر: الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 490.

معينة[1].

أما نوع حجيّته فذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّها قطعيّة، فلا يجوز خرقه، ومنكر الحكم الثابت بهذا الإجماع كافر[2]، «فما أجمعت عليه الأمّة وليس فيه خلاف مطلقا يوجب علما وعملا»[3]، وهو قول الجمهور[4].

وقد مَثّل له بما أجمعت عليه الأمّة ممّا هو معلوم من الدين بالضرورة من أصول التوحيد، وأركان الإسلام من الصلاة والزكاة وغيرهما[5].

على أنّه يرى أنّ وقوع هذا الإجماع في الأحكام الشرعيّة العمليّة قليل جدّا في حقيقة الأمر والواقع[6]؛ لذلك من الصعب عنده ادّعاء الإجماع القطعيّ في مسألة فرعيّة، بحيث يقطع فيها الخلاف[7].

ومن المسائل التي استدلّ فيها بالإجماع القطعيّ، مسألة ترتيب سور القرآن في المصحف العثمانيّ؛ فقد ردّ على الذين حاولوا إعادة ترتيب المصحف على حسب النزول، واعتبره خرقا للإجماع المنعقد، وهو إجماع قطعيّ لا تجوز مخالفته[8]. وفي هذا يقول: «فليس هناك إذن إجماع في الدنيا أكثر من هَذَا، ويبدو حَقًّا أَنَّهُ أعظم قَضِيَّة يَتَحَقَّق فيها الإجماع حَقًّا، ومن خالفه يعدُّ كافرا»[9].

### 2- الإجماع السكوتي:

وهو قول بعض المجتهدين أو عملهم في مسألة ما، مع سكوت الباقين عليه بعد انتشاره، مع إمكان إنكاره[10].

(1) ينظر: المرجع نفسه، 1/ 552.
(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 7.
(3) بيوض: درس تفسير سورة النجم، حلقة: 8.
(4) ينظر: ابن السبكي: جمع الجوامع، ص78،79. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 106. الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 552. النملة: المهذب في أصول الفقه، 2/ 852.
(5) ينظر: بيوض: درس الحساب الفلكي، حلقة: 1.
(6) ينظر: بيوض: البدعة، ص9.
(7) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 7.
(8) ينظر: المصدر نفسه.
(9) المصدر نفسه، 11/ 8.
(10) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 2/ 106. الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 552.

اختلف الأصوليّون في اعتباره حجّةً، وإذا كان كذلك فهل هي ظنِّية أم قطعية[1]؟، والذي عليه جمهور الإباضية هو اعتباره حجّة ظنِّية كخبر الآحاد، فهو يوجب العمل دون العلم[2].

أمّا الشّيخ بيّوض فلم يعتبره حجّة قطعيّة كالصريح، حيث ذكر أنّ الأدلّة القطعيّة في الشريعة ثلاثة: صريح الكتاب، السنة المتواترة، الإجماع القوليّ دون السكوتيّ[3]. وقال أيضا: «والإجماع المعتبر هو القوليّ لا السكوتيّ»[4].

لكن هل يعتبره حجّة ظنِّية كما ذهب إليه جمهور الإباضية؟ أو ليس بحجّة مطلقا؟

لم أطلّع ـ حسب ما توفر لديّ من نصوص ـ على قول صريح له في المسألة؛ ومن باب ـ لا ينسب إلى ساكت قول ـ، فلا يمكن الجزم برأي له في المسألة، على أنّ تصريحه بعدم اعتبار الإجماع السكوتي حجّة قطعيّة، لا يلزم منه نفي كوْنه حجّة ظنِّية كخبر الآحاد.

وبالنظر في استدلالاته بالإجماع على الأحكام الشرعيّة، نجده يستدلّ في عدّة مواضع بإجماع الصحابة، واعتبره من أقوى أنواع الإجماع[5]، ومعلوم أنّ أغلب إجماعات الصحابة لا يمكن أن تُفهم إلا على أنّها إجماع سكوتيّ[6]، إلا أنّ حجّتَها قطعيّة عنده[7].

كما أنه يَنقل الإجماع في مسائل فقهيّة، وبعد النظر في هذه الإجماعات فلا يمكن أن تُعتبر إجماعا قوليّا صريحا، فهي إمّا من الإجماع السكوتيّ، أو ممّا لم يُعلَم فيه خلافٌ بعد استقرار المذاهب، وهو الأكثر.

### ج. مسألة انقراض العصر:

إذا أجمع المجتهدون على قول في مسألة، فهل موت أهل الإجماع شرط لصحّته وانعقاده؟

ذهب جمهور الأصوليّين إلى عدم اشتراط انقراض عصر المجمعين، وإنّما ينعقد الإجماع بمجرّد

(1) ينظر مذاهب الأصوليين في المسألة: علي عبد الرزاق: الإجماع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، د.م، د.ت، ص74 وما بعدها. الزحيلي: أصول الفقه،1/ 552 وما بعدها. النملة: المهذب في أصول الفقه، 2/ 933 وما بعدها.
(2) ينظر: الشماخي: شرح مختصر العدل، ص493. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 115. باجو: منهج الاجتهاد، ص255.
(3) ينظر: بيوض: درس تفسير سورة النجم، حلقة: 8.
(4) البدعة، ص9.
(5) ينظر: بيوض: درس تفسير سورة النجم، حلقة: 8.
(6) ينظر: الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 557.
(7) ينظر: في هذا البحث، ص86.

اتفاقهم في الحال ويصير واجب الاتّباع، ولا تجوز مخالفته[1]، وهو مذهب الإباضية[2].

وذهب بعضهم إلى اعتباره شرطا من شروط انعقاد الإجماع، واختاره ابن فورك[3]، ونسب إلى الإمام أحمد، لكن يرى ابن بدران أنّ الصحيح من مذهبه هو عدم الاشتراط[4].

وقد خالف الشّيخ بيّوض الجمهور في هذه المسألة وذهب إلى اشتراط انقراض العصر[5]، حيث يصرّح أنّ «الإجماع المعتبر الذي يلتحق بالأصلين [الكتاب والسنة] في قطعية الحجّة هو اتفاق جميع علماء الأمة في عصر من العصور على فتوى لا يشذُّ عنهم واحد حتى ينقرض عصرهم»[6].

لكن يبدو أن الراجح هو ما عليه الجمهور، ذلك أنّه لو اعتبر شرطا لما انضبط الأمر، ولما تحقَّق بذلك إجماع، نظرًا لتداخل الأعصار، كما أنّ حجّية الإجماع في اتّفاقهم لا في موتهم، وقد حصل قبل الموت فلا يزيده الموت تأكيدا[7].

**ثانيا: قول الصحابي:**

يعرَّف الصحابي في اصطلاح أهل الأصول بأنّه: «من لقي الرسول □ مؤمنا به ولا زمنه زمنا طويلا»[8].

**محلّ النزاع في المسألة:**

اتّفق العلماء على أنّ قول الصحابيّ ليس حجة على صحابيّ آخر، وإذا قال الصحابيّ قولا ثم رجع عنه فليس بحجّة، كما إذا قال رأيا وانتشر بين بقيّة الصحابة ولم ينكره أحد فهو حجّة عند من يقول بالإجماع السكوتي، وإذا قال قولا مما لا مجال فيه للرأي والاجتهاد فيعتبر من قبيل الحديث المرفوع.

ومحل الخلاف في ما إذا كان للصحابيّ رأي في مسألة اجتهادية ولم يخالفه غيره، ولم ينتشر بين

(1) ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 4/ 510. الشوكاني: إرشاد الفحول: 1/ 399.
(2) ينظر: الشماخي: شرح مختصر العدل، ص491. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 139. باجو: منهج الاجتهاد، ص263.
(3) ينظر: الآمدي: الإحكام، 1/ 335. الزركشي: المصدر السابق، 4/ 511.
(4) ينظر: ابن بدران، عبد القادر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط.2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ-1981م، ص281.
(5) ينظر: بيوض: البدعة، ص9.
(6) بيوض: مسألة الصوم والإفطار بالتيليفون، جريدة الأمة، ع58، ص1.
(7) ينظر: الغزالي: المستصفى، 1/ 361-362.
(8) الزحيلي: أصول الفقه، 2/ 850. وينظر: الزركشي: البحر المحيط، 4/ 301. الأنصاري: فواتح الرحموت، 2/ 196.

الصحابة، فهل يعتبر حجة على من بعده؟[1].

وسبب الخلاف في المسألة يعود إلى تميّز آراء الصحابة بعدة اعتبارات منها: صحبة الرسول ﷺ، وشهود التنزيل؛ -الأولويّة في فهم أحكام الشارع وتأويلها؛ -احتمال استناد آرائهم إلى نص شرعيّ؛ -ورود آثار تحثّ على الاقتداء بهم أو بعضهم[2].

للعلماء آراء متباينة، ومذاهب مختلفة، فمنهم من لم يعتبره حجّة مطلقا، ومنهم اعتبره حجّة بإطلاق، وذهب بعضهم إلى اعتباره حجّة بشروط[3].

ويرى الشّيخ بيّوض أنّه ليس حجّة كغيره من النصوص؛ حيث يذكر أنّ مصادر التشريع هي: «قال الله قال الرسُول أو قال الصحابةُ إذا كان نقلاً عن المعصوم ﷺ لا من عندهم، إلاّ إذا أجمعوا وثبت الإجماع»[4]، فعبارته صريحة في عدم اعتباره حجّة إذا كان من قبيل الرأي ولم يُنقل إجماعهم عليه.

غير أنّه ــ من جهة أخرى ــ يقدّم فهم الصحابة وتفسيرهم للقرآن على فهم غيرهم، إذ يتساءل مستنكرا: «هل يمكن أن يكون فهمنا للقرآن ومعانيه أحسن وأصوب وأدقّ وأولى من فهم الصحابة والصحابيَّات»[5] ، وهذا ردّا على الذين يؤوِّلون آيات الحجاب على غير ما فهمه الصحابة وما روي عنهم في ذلك من العمل.

لذلك فهو يختار قول ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في بيان طريقة ارتداء الحجاب؛ إذ روي عنه أنّه قال: «أنْ تُلويه المرأة حتّى لا يظهر منها إلاّ عين واحدة تبصر بها»[6]، وقال أيضا: «أنْ تلويه فوق الجبين وتشدّه، ثم تعطفه على الأنف، وإن ظهرت عيناها لكنه يستر الصّدر ومعظم الوجه»[7].

على أنّه يرى أنّ فهم الصحابة مقدّم في آيات الأحكام خاصّة، أمّا ما يتعلّق بالآيات الكونية التي

(1) ينظر: الزحيلي: المرجع نفسه، 2/ 850-851. النملة: المهذب في أصول الفقه، 3/ 981.
(2) ينظر: باجو: منهج الاجتهاد، ص701. العطيشان، سعود بن صالح: منهج ابن تيمية في الفقه، ط.1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1420هـ-1999م، ص84.
(3) ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، 2/ 995 وما بعدها. الزحيلي: المرجع السابق، 851-852. النملة: المرجع السابق، 3/ 982 وما بعدها
(4) في رحاب القرآن، 11/ 514.
(5) المصدر نفسه، 12/ 612.
(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1405هـ-1985م، 14/ 243.
(7) المصدر نفسه.

يمكن أن تتّسع مدلولاتها بالتقدّم العلمي وظهور الاكتشافات، فلا يجب التقيّد بفهمهم لها[1].

إذن، فمنهج الشّيخ بيّوض في التعامل مع أقوال الصحابة هو تقديمها في مسائل الأحكام على أقوال غيرهم عند التعارض؛ لأنّ لهم فهما «في القرآن يخفى على أكثر المتأخّرين، كما أنّ لهم معرفةً بأمور من السنّة وأحوال الرسول لا يعرفها أكثر المتأخّرين؛ فإنّهم شهدوا الرسول والتنزيل، وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلّون به على مرادهم»[2].

ومن الأمثلة التي تبيّن لنا وجه اعتبار الشّيخ قول الصحابيّ من أسباب الترجيح عند التعارض؛ استدلاله على القول بحرمة نكاح الرجل مزنيّتَه بطائفة من أقوال الصحابة[3]، كعائشة [4] وابن مسعود[5] والبراء بن عازب[6] رضي الله عنهم.

كما استأنس في جواز التوسّل إلى الله بدعاء أهل الصلاح[7] بما فعله عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث استسقى بالعبّاس بن عبد المطّلب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقال: «اللّهم إنّا كنّا نتوسّل إليك بنبينا □ فتسقينا، وإنّا نتوسّل إليك بعمّ نبيّنا فاسقنا»[8].

وخلاصة المسألة أنّ الشّيخ بيّوض لا يعتبر قول الصحابيّ حجّة على الأحكام الشرعية، وهو الذي استقرّ عليه رأي الإباضيّة[9]، على أنّه يرى تقديم فهم الصحابة للنصوص الشرعية على فهم غيرهم، ويعتبر أقوالهم سببا من أسباب الترجيح، ومعضّدا للأدلّة عند التعارض، ولكنّ هذا لا يعني أنّه إذا وجد في مسألة ما رأيا فقهيّا يوافقه قول لصحابيّ فهو الراجح عنده بإطلاق؛ لأنّه قد يترجح له الرأي المخالف لاعتبارات أخرى، وللمجتهد في مقام التعارض بين الأدلّة وطرق الترجيح بينها نظر خاص في كلّ مسألة.

(1) ينظر: بيوض في رحاب القرآن، 12/ 612-613.
(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 19/ 200.
(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 372.
(4) روي عن عائشة أنها قالت: «لا يزالان زانيين ما اصطلحا». أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 16799، 3/ 529.
(5) روي عنه أنه قال: «لا يزالان الآن زانيين»، أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 16798، 3/ 529. وروي عنه أنه قال: « إذا تزوج الزاني بالزانية فهما زانيان أبدا». ينظر: البغوي: معالم التنزيل، 6/ 9.
(6) روي عن البراء أنه قال في الرجل يفجر بالمرأة ثم يتزوجها: «لا يزالان زانيين أبدا» أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 16801، 3/ 529.
(7) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 230.
(8) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر العباس بن عبد المطلب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رقم: 3507، 3/ 1360.
(9) ينظر: باجو: منهج الاجتهاد، ص706.

**ثالثا: شرع من قبلنا:**

من خصائص القرآن أنّه مهيمن على الكتب السماويّة السابقة، وشريعته ناسخة لما قبلها من الشرائع، إلاّ ما لا يمكن نسخه من أصول التوحيد و الأخلاق، كما أنّه لا يمكن أن تكون شريعة أخرى ناسخةً لشريعة الإسلام، لذا «فلا يتعبّد الله تعالى بعد نزول القرآن بشريعة غير شريعته لا بتوراة ولا بإنجيل ولا بزبور»[1].

**أ. مفهوم شرع من قبلنا:**

المراد بشرع من قبلنا ما نقل إلينا من أحكام الشرائع السابقة التي كان أهلها مكلّفين بها، سواء كان النقْل من طريق كتبهم أو على ألسنة أتباعهم، أو من طريق نصوص الكتاب والسنّة. والسؤال الوارد حول هذا الأصل هو: هل الرسول □ والأمَّة من بعده متعبّدون بأحكام هذه الشرائع أو لا؟[2]

**ب. محلّ النزاع في المسألة:**

اتّفق العلماء على أنّ ما نقل إلينا من أحكام تلك الشرائع من خلال كتبهم أو على ألسنة أتباعهم ليست شرعا لنا بلا خلاف، واتّفقوا أيضا على أنّ ما نُسخ من الشرائع السابقة بشريعتنا فلا يعتبر شرعا لنا.

إنّما محل الخلاف فيما ورد في الكتاب والسنة من شرائع السابقين، ولم يقم دليل على نسخها ولا إبطالها وإنكارها [3].

وللعلماء في ذلك مذهبان[4]:

المذهب الأول: هو شرع لنا، وحجّة يلزم العمل بها، وهو مذهب الحنفية[5]، وبعض المالكية[6] وأكثر الشافعية[7] وجمهور الحنابلة[8]، واختاره الشيخ اطفيّش[1] والشيخ السالمي[2].

(1) بيوض، في رحاب القرآن، 1/ 297.
(2) البغا، مصطفى ديب: أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري، دمشق، د.ت، ص532.
(3) ينظر: البغا: المرجع نفسه، ص532-534. الزحيلي: أصول الفقه، 2/ 842-843.
(4) ينظر: البغا: المرجع نفسه، ص534-535. الزحيلي: المرجع نفسه، 2/ 843-844.
(5) ينظر: البخاري: كشف الأسرار، 3/ 315-316.
(6) ينظر: الباجي، أبو الوليد: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1415هـ-1995م، 2/ 400-401.
(7) ينظر: ابن السمعاني: قواطع الأدلة، 2/ 210.
(8) ينظر: ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص289.

المذهب الثاني: ليس حجّة، ولا يلزمنا العمل بها، وذهب إليه بعض الشافعية[3]، والمالكية[4]، والإمام أحمد في رواية[5].

أمّا المختار عند الشّيخ بيّوض فهو أنّ شرع من قبلنا ليس حجّة إلاّ إذا قام الدليل على ذلك[6]، غير أنّ رأيه في المسألة غير واضح؛ حيث لم يبيّن مقصوده من الدليل ولا نوعه! فهل هو عدم الإنكار ولا وجود الناسخ؟ أم هو ورود دليل من الشريعة يقرّه؟ وحينئذ تكون الحجّة للدليل لا لشرع من قبلنا.

ومحاولةً لتبيُّن موقفه الصحيح، نورد جملة من آرائه الفقهية المتعلّقة بهذه المسألة:

1- يرى الشّيخ بيّوض عدم صحّة القول بِجواز إتلاف المال الذي شغل عن العبادة، كأن يحرق المرء ثوبه الذي عصى فيه ربّه، استنادا إلى فعل سيدنا سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ الوارد في قوله تعالى: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالاَعْنَاقِ﴾ (ص: 33). وقد ردّ على هذا الاستدلال بأنّه على فرض صِحّة ما قيل إنّ سيّدنا سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ أتلف الجياد؛ فإنّ شرع من قبلنا ليس شرعا لنا إلاّ إذا قام الدليل على ذلك[7].

وإنْ خُرِّج هذا الرأي على المذهب الأوّل الذي يقول بحجيّة شرع من قبلنا بشروط، فنجد أنّ فعلَ سيدنا سليمان منسوخ في شريعة الإسلام، لأنّه لا يعدّ من شروط قبولِ التوبة إتلافُ ما عصي الله به أو فيه؛ إذن فتكون النتيجة واحدة بين مذهب الجمهور ومذهب الشّيخ بيّوض.

2- يرى أنّ القصاص الوارد في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالاَنفَ بِالاَنفِ وَالاُذْنَ بِالاُذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة:45)، شرع لنا أيضا، وفي هذا يقول: «فهذه الأحكام ولو أَنَّ الله تعالى كتبها على أهل التوراة في التوراة، وَلَكِنَّهَا من أحكام الإسلام كذلك»[8]، إلا أنّه لم يبيّن هنا وجه كونها من شريعة الإسلام، وما الدليل على ذلك؟

=

(1) ينظر: اطفيش، احمد بن يوسف: تيسير التفسير، تح: إبراهيم بن محمد طلاي، المطبعة العربية، غرداية، 1417هـ-1997م، 2/ 27.

(2) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 2/ 97.

(3) ينظر: ابن السمعاني: قواطع الأدلة، 2/ 209.

(4) ينظر: الباجي: إحكام الفصول، 2/ 400.

(5) ينظر: شرح الكوكب المنير، 4/ 414.

(6) ينظر: بيوض، في رحاب القرآن، 15/ 107.

(7) ينظر: بيوض: المصدر نفسه، 15/ 107.

(8) بيوض: المصدر نفسه، 17/ 312.

ويلاحظ أنّ اعتبارها شرعا لنا يكون من وجهين: إمّا أن يكون من طريق أنّ شرع من قبلنا شرع لنا مع عدم النسخ ولا الإنكار، وهو مذهب الجمهور؛ أو من طريق حديث رسول الله ﷺ: «كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ»[1]، فتكون السنّة مقرّة لذلك الشرع. ويبيّن الشوكانيّ رجُوع هذا الحديث إلى آية المائدة بقوله: «وأشَار ﷺ بذلِك إلى قَوْله تعالَى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45]، وقيل: إلى قَوْله تعالى: ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾ [المائدة: 45] وهو الظَّاهر»[2]، فيكون هذا الحديث ـ وفق منهج الشّيخ بيّوض ـ دليلا على أنّه شرع لنا.

3- أيّد الشيخ ما قضى به سيّدنا سليمان في قصّة غنم القوم التي نفشت في الحرث[3]؛ حيث حكم بأنْ تُدفع الغنم إلى صاحب الحرث فينتفع بألبانها وأصوافها، وتدفع الحرث إلى صاحب الغنم ليقوم عليه، فإذا عاد الزرع إلى الحال التي أصابته الغنم، ردّ كلّ واحد منهما المال إلى صاحبه. قال الشّيخ بيّوض مؤيّدا هذا الحكم: «فإذا وقعت قضيَّة على هذا النحو فإنَّه يقع فيه الحكم على هذه الكيفية»[4].

والملاحظ أنّ رأي الشيخ في هذه المسألة مبنيّ على شرع من قبلنا الوارد في القرآن، وليس في شريعة الإسلام ما ينسخ هذا الحكم أو يبطله، بل هناك ما يؤيّده وهو قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾(الأنبياء: 79).

من خلال ما سبق يتبيّن لنا أنّ مذهب الشّيخ بيّوض لم يكن بعيدا عن مذهب الجمهور في حجيّة شرع من قبلنا، والتطبيق الفقهيّ يوضّح تقارب الآراء، حتى آل الخلاف في الأصل إلى مجرّد خلاف لفظيّ.

بعد هذا العرض المفصّل لمباحث الأدلّة النصيّة التي استدل بها الشّيخ بيّوض على الأحكام الشرعية، يظهر اعتباره القرآنَ الأصل الأوّل لجميع الأدلة والأحكام، والمصدر الأساس للتشريع، ثم تليه السُّنة، ثم الإجماع، وهو الترتيب المعهود عند عامّة أهل العلم، كما قد نالت السنّة ومباحثها الحيّز الأكبر في التأصيل؛ لأنّها تستوعب أكثر جزئيّات الأحكام، ومسائل الفروع. أمّا قول الصحابيّ فلم يعتبره حجّة، بخلاف شرع من قبلنا فهو حجّة عنده بشروط.

(1) ولفظ الحديث: عن أنس رضي الله عنه قال: كسرت الربيع وهي عمّة أنس بن مالك ثنيّة جارية من الأنصار فطلب القوم القصاص فأتوا النبيﷺ، فأمر النبي ﷺ بالقصاص. فقال أنس بن النضر عمّ أنس بن مالك: لا والله لا تكسر سنها يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: «يا أنس كتاب الله القصاص». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب تفسير سورة المائدة، رقم: 4335، 4/ 1685.

(2) نيل الأوطار، 7/ 32.

(3) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 4/ 117-119.

(4) المصدر نفسه، 4/ 119.

# المبحث الثالث: استدلاله بالأدلة الاجتهادية

من المعلوم أنّ لكلّ واقعة حكما لله تعالى فيها، غير أنّ النصوص محدودة متناهية، والحوادث غير متناهية، فكيف يمكن أنْ يَستوعب المتناهي غير المتناهي؟ وكيف السبيل إلى معرفة أحكام الله فيما لم يرد فيه نصّ؟ وتحقيقا لشموليّة الإسلام، وصلاحيّته لكلّ زمان ومكان؛ سعى العقل الفقهيّ إلى الاجتهاد في كلّ ما لم يرد في خصوصه نصّ، وفق مسالك عقليّة، اصطلح عليها علماء الأصول بالأدلّة العقليّة أو الاجتهاديّة، والعلماء بين مضيّق وموسّع في اعتبارها دليلا للأحكام؛ لذا سأتطرّق في هذا المبحث إلى بيان الأدلّة الاجتهاديّة المعتبرة عند الشّيخ بيّوض، ومنهجه في الاستدلال بها على الأحكام الشرعيّة.

## المطلب الأوّل: القياس:

### أوّلا: حجيّة القياس وأقسامه:

#### أ. تعريف القياس:

لغة: من قاس الشيءَ يقيسُه قيْسا وقياسًا: إذا قدّره على مثاله[1].

ويقال: قست الثوب بالذراع أي قدّرته بذلك. والقياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة؛ فهو نسبة وإضافة بين شيئين[2].

أمّا في الاصطلاح: فقد عرّفه السالمي بأنّه «حمل مجهول الحكم على معلوم الحكم بجامع بينهما»[3].

#### ب. حجّية القياس:

يعتبر القياس عند الأصوليّين المصدر الرابع من مصادر التشريع بعد الكتاب والسنة والإجماع، وهو في أصله طريق من طرق استثمار الأحكام من النصوص من حيث معقولها[4].

ويرى الشّيخ بيّوض أنّ حجّيته ثابتة بطريق النقل، فالنبي  قد أعمَل هذا الأصل، ووظّفه في بيان

(1) ينظر: الفيرزأبادي: القاموس المحيط، 2/ 242. ابن منظور: لسان العرب، 6/ 185.
(2) ينظر: الآمدي: الإحكام، 3/ 227. الشوكاني: إرشاد الفحول، 2/ 839.
(3) طلعة الشمس، 2/ 146.
(4) ينظر: الغزالي: المستصفى، 2/ 235.

بعض الأحكام الشرعيّة[1].

من ذلك ما روي عن ابن عباس τ أنّ امرأة من خَثْعَم قالت: يا رسول الله إنّ فريضة الله على العباد في الحجّ أدركت أبي شيخا كبيرا، لا يستطيع أن يثبت على الراحِلة أفأحجُّ عنه؟ قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه، أكنت قاضية عنه؟»، قالت: نعم، قال: «فذاك ذاك»[2].

فقد أشار النبيّ □ إلى قياس دَيْن الله على دَيْن العباد، وذلك لمّا كان دين العباد معلوم الحكم عند المخاطب، ودين الله غير معلوم الحكم في هذه القضيّة، فأشار إليها بأن حكم الدَّينَيْن واحد لاشتراكهما في العلّة[3].

ومن الأدلّة على حجيّة القياس عند الشّيخ بيّوض[4]، ما روي أنّ النبيّ □ قال لصَحَابته ـ في حديث طويل ـ: «وفي بُضع أَحدِكم صَدقة»، قالوا يا رسول الله: أيأتي أحدُنا شهوته ويكون له فيها أجر. قال: « أرأيتُم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»[5].

كما استدلّ به الأصوليّون على حجيّة قياس العكس، وهو إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لوجود نقيض علة حكم الأصل فيه[6].

### ج. أقسام القياس:

ينقسم القياس إلى أقسام عديدة، وباعتبارات مختلفة، منها انقسامه باعتبار قوّته وضعفه إلى قياس جليّ وآخر خفيّ.

(1) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 20/ 23.

(2) مسند الربيع، كتاب الحج، باب(1) في فرض الحج، رقم: 392، ص104. ورواه النسائي وابن ماجه بلفظ: «قال: نعم، فإنّه لو كان على أبيك دين قضيته». سنن النسائي، كتاب آداب القضاة، باب الحكم بالتشبيه والتمثيل وذكر الاختلاف على الوليد بن مسلم في حديث ابن عباس، رقم: 5389، 8/ 227. سنن ابن ماجه، كتاب المناسك، باب الحج عن الحي إذا لم يستطع، رقم: 2909، 2/ 971.

(3) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 1/ 91. بيوض: في رحاب القرآن، 20/ 23.

(4) ينظر: بيوض: درس أحكام الصيام، حلقة:2.

(5) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم: 2376، 3/ 82.

(6) ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 4/ 72. ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 4/ 219. الشوكاني: إرشاد الفحول، 2/ 857.

**1- القياس الجليّ:**

عرّف السالمي القياس الجليّ بأنّه «ما علم فيه نفي الفارق بين الأصل والفرع»[1].

ومن التطبيقات الفقهيّة على هذا القياس عند الشّيخ بيّوض ما يأتي:

**أوّلا**: نصّ الله تعالى على حرمة إيذاء الوالدين بالتأفيف أو النهر في قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا﴾ (الإسراء: 23)، ويلحق بذلك الضرب بطريق الأولى لأنه أشدّ إيذاء من التأفيف والنهر[2].

ويسمّى هذا النوع من القياس بـ "قياس الأولى" أو "قياس الفحوى"، وهو «أن يكون المقيس غير المنصوص عليه أولى بالحكم من المنصوص عليه»[3].

**ثانيا**: نصَّ الشارع على حرمة مباشرة الزوجة في نهار رمضان، وهو ناقض للصوم، وموجب للقضاء والكفَّارة، ويلحق به في الحكم الاستمناء من باب الأولى؛ لأنّه محرّم في نهار رمضان وغيره بخلاف الجماع، كما أنّ هتك حرمة رمضان بالمعصية أعظم من هتكها بأمر مباح[4].

**ثالثا**: قال تعالى: ﴿وَالذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: 04)، فدلّت الآية على إقامة الحدّ على قذف المحصنة، ويلحق بها بطريق القياس الجليّ الرجل المحصن؛ للقطع بعدم الفارق، حيث لا فرق بين الرجل و المرأة في حفظ العرض، وكلّ من اتّهم أحدهما بالفاحشة يقام عليه الحدّ[5].

ويسمى هذا النوع من القياس بـ "قياس المساوي" وهو ما كان الفرع فيه مساويا للأصل في الحكم من غير ترجيح عليه[6].

(1) طلعة الشمس، 2/ 231.
(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 20/ 24.
(3) بيوض: المصدر نفسه. وينظر: الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 702. السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ط.2، دار البشائر الإسلامية، بيروت-لبنان، 1421هـ-2000م، ص58.
(4) ينظر: بيوض: درس أحكام الصيام، حلقة:2.
(5) ينظر: اطفيش: تيسير التفسير، 10/ 70. بيوض: في رحاب القرآن، 6/ 115.
(6) ينظر: الزحيلي: المرجع السابق، 2/ 702.

**2- القياس الخفي:**

وله عدّة تعريفات عند علماء الأصول منها:

تعريف الآمدي له بقوله: «ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل»[1]، وعرّفه العضد بأنّه «ما كان نفي الفارق فيه مظنونا»[2].

أمّا السالمي فقد عرّفه بقوله: «وهو ما تجاذبته أصول مختلفة الحكم، يجوز ردّه إلى كلّ واحد منها، ولكنه أقوى شبها بأحَدها»[3].

ومن التطبيقات الفقهيّة على هذا النوع من القياس عند الشّيخ بيّوض، مسألة تردّد خبر هلال رمضان بين الرواية والشهادة، حيث اختُلِف في أيّ الأصلين يلحق به الخبر[4]؟

أمّا وجه شبه خبر الهلال بالرواية فمِنْ حيث إنَّ حكمه عامّ غير مختصّ بمعيّن، وأنّه ملزِم للمخبِر أوّلا ثم غيره ثانيا، فلا يتطرّق إليه شيء من احتمال العداوة الموجب لاشتراط التعدّد والحريّة والذكورة...، وأمّا شبهه بالشهادة فمن حيث مطلق اللزوم، وكونه من الأمور الجزئيّة الخاصّة بقوم أو شخص، أو زمان[5].

وعليه، يجب النظر في خبر الهلال، إلى أيّ الأصلين هو أقرب، وبأيّهما أكثر شبها فيلحق به، ويعطَى حكمه، وإنْ عضّد أحد الشبهين حديث أو قياس تعيّن المصير إليه[6].

يمكن تلخيص تأصيل الشّيخ بيّوض لهذا المسألة الفقهيّة كما يلي:

إنّ الجامع بين خبر الهلال والشهادة المحضة وصفان هما: مطلق اللزوم، وكون الموضوع جزئيّا، وجزئية خبر الهلال تتمثّل في اختصاصها بزمان معيّن.

أماّ وصف مطلق اللزوم فهو غير مؤثّر إلاّ في اشتراط العدالة في المخبِر، وهو وصف ثابت في الرواية

(1) الإحكام، 4/ 6.
(2) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، شرح مختصر المنتهى الأصولي، تح: محمد حسن إسماعيل، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ-2004م، 3/ 442.
(3) طلعة الشمس، 2/ 231.
(4) ينظر: بيّوض: رسالة الصوم والإفطار، ص76 وما بعدها.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص79.
(6) ينظر: القرافي: الفروق، تح: خليل المنصور، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1418هـ - 1998م، 1/ 18.

أيضا، فتساوى الأصلان ــ وهما الرواية والشهادة ــ بالنسبة إلى الفرع من حيث وصف اللزوم، فلا يمكن إلحاقه بأحدهما دون الآخر.

وأمّا كون خبر الهلال من الأمور الجزئية فأشبه الشهادة، فإنّه لا يقتضي إلحاقه بها؛ لأنّ الوصف المؤثّر في الشهادة إنّما هو خصوص تعيُّن الملزَم بالحكم مع عدم لزوم المخبِر به، فاشتُرِط لها الذكورة والحريّة وغير ذلك، بخلاف خبر الهلال فهو عامّ يلزَم المخبِر والمخبَر عنه[1].

كما أنّ جزئيّة الموضوع لا تقتضي خصوص الحكم مطلقا، بل هي ثابتة أيضا في أخبار الرواية كالأذان ــ فهو خاص بمكان وزمان ــ، ولم يُلحق بالشهادة من أجلها؛ فثبت إلغاء هذا الوصف وهو الجزئية[2].

أمّا الأوصاف المؤثّرة في الرواية فمتوفرّة في خبر الهلال وهي:

أوّلا: إنّ الحكم الثابت بالخبر لا يختصّ بمعيّن، بل هو عامّ، يشمل المخبِر أوّلاً ثمّ يتعدّى إلى غيره.

ثانيا: إنّ الملزِم فيه هو الشارع، وأمّا الراوي فهو مخبر بسبب الحكم الشرعيّ.

كما يترجّح إلحاقه بالرواية لوجود النص، وهو ما ثبت عن النبي  أنّه صام بخبر ابن عمر[3] ولم يشترط العدد.

وعليه، فصحّ إلحاق خبر الهلال بالرواية لوجود الجامع بينهما[4].

**ثانيا: إعمال دليل القياس:**

**أ. تمهيد:**

إنّ مبدأ تعليل الأحكام هو أساس دليل القياس، لذا كانت العلّة مدار مباحثه وأهمّ موضوعاته، كما أنّ صحّة الاستدلال به قائمة على صحّة التعليل.

ويبدو اهتمام الشّيخ بيّوض بمبدإ التعليل، ويظهر هذا جليّا في آرائه واجتهاداته؛ فمتى صحّ لديه كون ذلك الوصف مناطا للحكم، ربط به ذلك الحكم وجودا وعدما، وقاس عليه نظائره من الصور

(1) ينظر: بيوض: رسالة الصوم والإفطار، ص81.

(2) ينظر: المصدر نفسه.

(3) روي عن ابْنِ عمر أنّه قالَ: «تَرَاءَى النَّاسُ الْهِلاَلَ فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ  أَنِّى رَأَيْتُهُ فَصَامَهُ وَأَمَرَ النَّاسَ بِصِيَامِهِ». رواه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، رقم: 2344، 2/ 274.

(4) للاطلاع على تفصيل دليل القياس في المسألة ينظر: رسالة الصوم والإفطار، ص76-83.

المستجدّة. وفي هذا يقول: «من المعلوم أَنَّ الله تَعَالىَ إذا حكم عَلَى أمر بحكم من الأحكام، وعلَّل ذَلِكَ الحكم، فالعلَّة بالطبع داخلة في العمل المعتبر أو الأمر المحكوم عَلَيْهِ، لا يمكن التفكيك بينهما، وَهَذَا أمر معقول»[1].

**ب. الاستدلال بالقياس:**

والمقصود هنا بيان إعمال الشّيخ بيّوض لدليل القياس من جهة الاستدلال به على الأحكام الشرعيّة، ومن جهة نقض الحكم المبنيّ على القياس بالاعتراض على العلّة. ونشرع أوّلا بإيراد جملة من آرائه الفقهية التي بناها على دليل القياس:

1- جواز العمل بخبر التلفون في الصوم والإفطار قياسا على العمل بصوت المؤذّن بجامع سماع الصوت مع عدم رؤية صاحبه.

والعمل بصوت المؤذّن ثبت بنصوص كثيرة منها قوله تعالى: ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلاَةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوِا اِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة: 9)، وقوله ﷺ «إِنَّ بِلاَلاً يُنَادِى بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِىَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُوم»[2]، والعلّة منصوصة غير مستنبطة، وهي موجودة في الفرع (خبر التلفون)، كما أنه «لا مانع في الفرع يمنع جريان حكم الأصل فيه مع وجود مقتضيه؛ فلا يتخلّف الحكم عن علّته، فصحّ القياس»[3].

2- إن علّة النهي عن لهو الحديث في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذُهَا هُزُوًا اُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (لقمان: 6)، هي الصدّ عن سبيل الله، وعليه فإذا وجدت هذه العلّة في أيّ لهو ــ ولو كان مباحا ــ فإن الوعيد محقّق، والحرمة ثابتة[4].

ويستلهم الشّيخ بيّوض صورة من الواقع لِيطبّق عليها هذا الحكم فيقول: «فمثلا إذا فتح أحد محلاً في رمضان، ودعا الناس إليه وكان قصده منعهم من الذهاب إلى المسجد لإقامة التراويح (...) فهذا لا

(1) في رحاب القرآن، 11/ 49.

(2) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، رقم: 6821، 6/ 2648. موطّأ مالك، كتاب النداء للصلاة، باب قدر السحور من النداء، 2/ 101.صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب بيان أنّ الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، رقم: 2590، 3/ 129.

(3) بيوض: رسالة الصوم والإفطار، ص153.

(4) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 53.

شكّ أنّه ينطبق عليه الوعيد؛ لأنّ لهوه مقصود به الصدّ والمنع، ولو لم يكن في ذَلِكَ المحلِّ ميسر أو قمار أو مُحَرَّم آخر»[1].

من خلال هذا المثال يتبيّن اجتهاد الشيخ في معالجة الأوضاع الاجتماعيّة، بتطبيق النصوص والقواعد الشرعية، وتنزيل الأحكام على الصور والوقائع عن طريق القياس وتحقيق المناط.

3- يجوز الصيد بالرصاص قياسا على الصيد بالسهم؛ لأنه ينفذ إلى الجسم ويخترقه كالسهم[2]، إذ رُوي عن النبي ﷺ أنه سئل عن المعراض فقال: «إِذَا أَصَبْتَ بِحَدِّهِ فَكُلْ، فَإِذَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَقَتَلَ فَإِنَّهُ وَقِيذٌ، فَلاَ تَأْكُلْ»[3]، والصيد بالرصاصة ممّا يدخل في القتل بالمحدّد. قال ابن حجر: «وحاصله أنّ السهم وما في معناه إذَا أصاب الصيد بحدِّه حلَّ، وكانت تلك ذكاته»[4].

4- إباحة اللُّعَب للصبيان دون البلوغ إذا كانت فيها تصاوير، قياسا على لُعَب البنات؛ فقد ثبت عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنّها كانت تلعب بالبنات[5]، وبفرس له جناحان[6]. وعلّة الجواز هي كونها وسيلة لتلهية الصبيان، وأنّها سريعة الزوال والتلف، لذلك فقد انتفى عنها مظنّة اتّخاذها للعبادة والتقديس[7].

أمّا ما يتعلّق بالجانب المقابل من إعمال هذا الدليل عند الشّيخ بيّوض، فهو إبطال الاستدلال بالقياس بالاعتراض على العلّة بإثبات الفارق، ويمكن التمثيل له بما يأتي:

(1) المصدر نفسه.

(2) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 590.

(3) صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب صيد المعراض، رقم: 5159، 5/ 2086، واللفظ له. صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلّمة، رقم: 5083، 6/ 56.

(4) فتح الباري، 9/ 600.

(5) روي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: «كنت ألعب بالبنات عند النبيّ ﷺ، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله ﷺ إذا دخل يتقمّعن منه فيسْربهنّ إليّ فيلعبن معي». ينظر: صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الانبساط إلى الناس، رقم: 5779، 5/ 2270. صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب في فضل عائشة، رقم: 6440، 7/ 135.

(6) روي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنّها قالت: قدم رسول الله ﷺ من غزوة تبوك أو خيبر وفي سهوتها ستر، فهبّت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب فقال: «ما هذا يا عائشة»، قالت: بناتي، ورأى بينهن فرسا له جناحان من رقاع، فقال: «ما هذا الذي أرى وسطهن»، قالت: فرس، قال «وما هذا الذي عليه»، قالت جناحان، قال: «فرس له جناحان»، قالت: "أما سمعت أنّ لسليمان خيلا لها أجنحة قالت فضحك حتى رأيت نواجذه". رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في اللعب بالبنات، رقم: 4934، 4/ 438. ورواه ابن حبان في صحيحه بلفظ قريب منه، كتاب الحظر والإباحة، باب اللعب واللهو، رقم: 5864، 13/ 174. وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده على شرط مسلم.

(7) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 13/ 116. القرضاوي، يوسف: الحلال والحرام في الإسلام، ط.13، المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ-1980م، ص102.

يعترض الشّيخ بيّوض على من قال بحرمة التصوير الفوتوغرافي قياسا على التصوير المنهيّ عنه في السنّة[1]، بإثبات الفارق بينهما، وهو بيان وصف في الأصل له مدخل في العليّة، مع عدم وجوده في الفرع.

حيث يرى أنّ النهي عن التصوير الوارد في السنة إنّما يتعلق بما كان نحتا باليد أو صنعا به، والتصوير الفوتوغرافيّ ليس كذلك؛ بل هو عمليّة يتمّ فيها انعكاسٌ للظلّ، وحبسٌ للصورة الحقيقيّة عن طريق موادّ كيماويّة؛ وعليه، فالصورة الحقيقيّة من صنع الله تعالى، وليس ليد الإنسان أيّ دخل فيها[2]، فلا تنطبق على هذه العمليّة النصوص الواردة في النهي عن التصوير لوجود الفارق بين الأصل والفرع[3].

يظهر جليّا ـ من خلال هذه التطبيقات ـ حيويّة الاجتهاد عند الشّيخ بيّوض، وحركيّة فكره الفقهي، المتمثّل في استدلاله بالقياس على الأحكام الشرعية، فبيّن بالتطبيق العمليّ مرونة الشريعة، واستيعابها لقضايا الناس، وشمول أحكامها لمستجدّات الحياة، كيف وقد اعتبر الإمام الشافعي أنّ القياس هو الاجتهاد[4].

**ثالثا: مجال القياس:**

إنّ اختلاف العلماء في ما يجري فيه القياس وما لا يجري فيه يعود إلى خلافهم في ما يصلح فيه التعليل من الأحكام وما لا يصلح لذلك، لذا نجد الغزالي يصيغ قاعدة عامّة في هذه المسألة فيقول: «كلُّ حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جارٍ فيه»[5]. ومن المسائل الأصوليّة المتعلّقة بهذا المبحث مسألة جريان القياس في الكفّارات، وفيما يلي بيان موقف الشّيخ بيّوض ورأيه في هذه المسألة.

**مسألة: هل يجوز القياس في الكفّارات؟**

اختلف العلماء في هذه المسألة: فذهب جمهور العلماء إلى جواز القياس في الكفّارات والحدود[6]،

(1) من الأحاديث الواردة في المسألة قوله □: «من صور صورة فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ فيها أبدا» (صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع التصاوير التي ليس فيها روح وما يكره من ذلك، رقم: 2112، 2/ 775)، وقوله □: «إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم» (صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب عذاب المصورين يوم القيامة، رقم: 5607، 5/ 2220).

(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 13/ 119-120.

(3) ينظر: المطيعي،محمد بخيت: الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي، ط.1، المطبعة الخيرية، د.م، د.ت، ص22-23.

(4) ينظر: الشافعي: الرسالة، ص477.

(5) المستصفى، 2/ 348.

(6) ينظر: ابن السمعاني: قواطع الأدلة، 4/ 88. شرح الكوكب المنير، 4/ 220.

وهو مذهب جمهور الإباضيّة[1]، خلافا للحنفيّة[2].

وبالنظر في الآراء الفقهيّة للشّيخ بيّوض نجده ينحو مذهب جمهور الإباضية وغيرهم في هذه المسألة؛ ففي حكم هتك حرمة رمضان يرى الشيخ وجوب الكفّارة على من تعمّد هتك حرمة الشهر بأكل أو شرب أو جماع أو ما أشبه ذلك؛ لأنّ الصوم يتحقّق بالإمساك عن أمور ثلاثة: الطعام والشراب والجماع، فإذا أُفسِد الصوم عمدا بأحد هذه الأمور وما شابهها كالاستمناء فعليه القضاء والكفّارة[3].

كما يرى أيضا أنّه من تمام التوبة من الكبائر، أداء كفّارة مغلّظة لكلّ كبيرة، فيقول: «أمّا الكبائر التي ارتكبها فإنّ عليه لتمام توبته وصحّتها أن يؤدّي عن كلّ نوع منها كفّارة مغلّظة واحدة»[4].

ويُبيِّن الشيخ وجه هذا القول في المذهب بأنّه من باب قياس غير المنصوص على المنصوص عليه[5]، وأنّ «بعض الفقهاء أوجبوا عن كلّ كبيرة كفّارة مغلّظة قياسا على القتل وهتك حرمة رمضان، ولم نطّلع على نصّ عن الشارع يصحّ الاعتماد عليه في ذلك، لكن باب القياس والاجتهاد واسع»[6].

لكن هل يَعتبِر أنّ الكفّارات غير المنصوص عليها لها نفس الحكم من حيث الوجوب؟، وهل هي شرط صحّة لازمة في التوبة أو شرط كمالٍ يلاحظ فيها معنى الزجر والتأديب؟

لا يمكن الجزم بقول له في المسألة لعدم توفّر نصوص قاطعة واضحة، غير أنّه يفرّق بين كفّارة هتك حرمة رمضان بغير الجماع، وكفّارات الكبائر الأخرى، فإنّ الأُولى عنده أشدّ وأوكد في أحكام الشريعة[7]؛ لأنّها من باب القياس الجليّ أو تندرج تحت عموم النصوص.

(1) ينظر: باحماني بالحاج بن محمد: القياس عند الإباضية وأثره في الفروع الفقهية، رسالة ماجستير، جامعة الجنان، كلية الآداب والعلوم الإسلامية، طرابلس-لبنان، 1432هـ- 2011م، ص108.
(2) ينظر: السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد: أصول السرخسي، تح: أبو الوفا الأفغاني، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1414هـ-1993م، 2/ 163.
(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 289.
(4) المصدر نفسه، 2/ 660.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 678.
(6) المصدر نفسه، 2/ 692
(7) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 661.

## المطلب الثاني: مقاصد الشريعة:

### أوّلا: دليل مراعاة الشريعة للمصالح:

يؤكّد الشّيخ بيّوض على أنّ الشريعة إنّما وضعت لتحقيق مصالح العباد، بجلب المنافع، ودفع المضارّ[1]، في العاجل والآجل معًا[2]؛ إذ لا يمكن أنْ تُعارِض أحكامُ الشريعة مصالحَ المكلّفين، ولا أنْ تُناقضَها، فحيثما وجدت المصلحة فثمّ شرع الله، وحيثما وجد شرع الله فثمّ المصلحة، وكلّ «مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»[3].

وإذا كانت الشريعة كذلك، فكلّ ما ثبت في الكتاب والسُّنة الصحيحة من التكاليف الشرعيّة إنما هو لمصلحة العباد، فلا يحرِّم الله إلاَّ ما فيه ضرر، ولا يأمر إلاَّ بما فيه خير[4]. قال ابن عبد السلام: «ولو تتبّعنا مقاصد ما في الكتاب والسنّة لعلمنا أنّ الله أمر بكلّ خير دقّه وجلّه، وزجر عن كلّ شر دقّه وجلّه»[5].

أمّا الأدلّة التي استدلّ بها الشّيخ بيّوض على أنّ للشريعة مقاصد وغايات فهي:

1- إضافة الله تعالى الدين والشرع وإنزال الكتاب إلى عباده: أنزل لكم- أنزلنا إليكم- شرع لكم...، ومثّل الشّيخ بيّوض لهذا بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: 3)؛ فتقديم ضمير المخاطبين المقصود بهم الخَلْق على المفعول وهو (دينكم)، مشعر بعناية الله بعباده، ولطفه بهم، ورحمته لهم في التعجيل بتبشيرهم بأنّ هذا الإكمال إنّما هو لمصلحتهم، كما أنّه تعالى أضاف الدين إلى عباده؛ ليبعث في قلوبهم الشعور بأنّ هذا الدين إنّما هو لهم، لخيرهم ولمنفعتهم[6].

2- إنّ الله تعالى راعى في أحكامه مصالح العباد، من ذلك مراعاته لضعفهم البشريّ؛ فليس الدين شيئا فوق طاقة البشر، بل هو «بيِّن واضح، يدركه كُلُّ من فتحت له بصيرته، ويقدِر على مزاولة فروضه كُلُّ

(1) ينظر: بيوض، روح الشريعة الإسلامية، ملتقى الفكر الإسلامي، مج2/ 767.
(2) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 2/ 9.
(3) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، ط.1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1423هـ، 4/ 337.
(4) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 13/ 504.
(5) القواعد الكبرى، تح: نزيه كمال حماد- عثمان جمعة ضميرية، ط.1، دار القلم، دمشق، 1421هـ- 2000م، 2/ 315.
(6) بيوض: روح الشريعة الإسلامية، ملتقى الفكر الإسلامي، مج2/ 768-769.

شخص، ومن كان عاجزا بمرض أو بآفة من الآفات فهو معذور»[1].

ومن النصوص الدالة على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا اِلاَّ وُسْعَهَا﴾ (البقرة: 286)، ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: 16)، وقول الرسول ﷺ: «وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»[2].

ومنْ تَتبّع أحكام الشريعة تقرّر لديه أنّ الله تعالى راعى أحوال المكلّفين في التكليف، وما يعتريهم من الضعف بحكم بشريّتهم.

3- ورود جملة من النصوص مبيّنةً مقاصد الشارع في التشريع، منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185)، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: 78)، ومن السنّة قول الرسول ﷺ: «يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا ، وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا»[3].

فعُلم من خلال هذه النصوص أنّ معاني التيسير والتخفيف ورفع الحرج، مقصودة للشارع في أحكامه، كما تتجلّى هذه المعاني أكثر في الرخص الشرعيّة، والأحكام المستثناة من القواعد العامّة، وقد مثّل لها الشّيخ بيّوض بأحكام الصلاة؛ حيث إنّ في أوقاتها سعة للمسلم، كما له أنْ يؤدّيها حيثما أدركته، وفيها من الرخص والتخفيفات المتعلّقة بحالتَيْ المرض والسفر، وغير ذلك من الأحوال[4].

**ثانيا: الاستدلال بالمصلحة:**

من المقرّر سلفا أنّ المقصود بالمصلحة التي تصلح أن تكون دليلا على الأحكام هو المصلحة الشرعية، حيث يبيّنها الغزالي بقوله: «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[5].

فكَوْن هذا الأمر مصلحة يجب جلبها، أو مفسدة يجب درؤها إنّما هو بتقدير الله تعالى وتشريعه؛ لذا

(1) بيوض: في رحاب القرآن، 17/ 135. وينظر: المصدر نفسه، 5/ 181-182.

(2) مسند الربيع، كتاب الحج، باب(1) في فرض الحج، رقم: 394، ص105، واللفظ له. صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم: 3321، 4/ 102.

(3) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ «يسّروا ولا تعسّروا»، رقم: 5773، 5/ 2269. صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، رقم: 4623، 5/ 141.

(4) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 11/ 290-292.

(5) المستصفى، 1/ 416-417.

فإنّ المصلحة الشرعية هي التي شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار، واندرجت تحت جنس أحكامه، ولو لم يرد في خصوصها دليل شرعيّ.

وسيتمّ في هذا الفرع بيان منهج الشّيخ بيّوض في الاستدلال بالمقاصد على أحكام الوقائع، ومدى مراعاته للمصالح في الاجتهاد والفتوى، وذلك من خلال التطبيقات الآتية:

1- يرى الشّيخ بيّوض أنّ الوسطيّة والتوازن مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلاميّة، دلّت عليها النصوص القرآنيّة، والأحاديث النبويّة، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾(البقرة: 143)، وقوله  لعبد الله بن عمرو بن العاص: «فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا»[1].

فدين «الإسلام وسط، أعطى للنفس حقَّها، وأعطى للبدن حقَّه، وأعطى للدنيا حقَّها، وأعطى للآخرة حقَّها، وشعاره: ﴿وَابْتَغِ فِيمَآ ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾(القصص: 77)»[2]، كما أنّ الوسطيّة هو الوصف الذي عليه مناط شهادة هذه الأمّة على الناس يوم القيامة[3].

وبناء على مقصد التوازن، يعتبر الشّيخ بيّوض أنّ العمل من أجل الكسب أمر واجب، ولا يجوز لأحدٍ أنْ يجلس إلى سارية المسجد متنسّكا، طالبا من الله الرزق، لأنّ هذا تطرّف، وكلا طرفَيْ قصد الأمور ذميم، غير مقصود للشارع[4]، كما أنّ ترك العمل للدنيا مطلقا آيل إلى تعطيل سنّة الاستخلاف؛ إذ إنّ الله تعالى خلق الإنسان وجعله خليفةً في الأرض، والخلافة لا تتحقّق بالبطالة والقعود تحت السواري، بل بالإعمار وفق مراد الله عز وجلّ[5]. وفي هذا يقول: «وهكذا الإِسلاَم وسط في كُلِّ شَيْء، في الطباع والآداب والأعمال (...)، وسط بين مطالب الجسد والروح، وبين الدُّنيا وَالآخِرَة، فالاعتدال هو الوسط، والضلال هو الميل إِلىَ هنا أو هناك»[6].

2- يذهب الشيخ إلى القول بجواز الإحرام من جدّة بالنسبة إلى الحجّاج المسافرين عبر الطائرة؛ لما

(1) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، رقم: 1874، 2/ 697، واللفظ له. صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو فوت به حقا، رقم: 2787، 3/ 162.
(2) بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 404.
(3) ينظر: المصدر نفسه، 12/ 405.
(4) ينظر: المصدر نفسه.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 12/ 406.
(6) المصدر نفسه، 11/ 400.

فيه من مصلحة التخفيف والتيسير، ونظرا لما يلقاه الحجّاج من الحرج والمشقة إذا أحرموا من بلدهم، أو من الطائرة، ومعلوم أنّ التيسير والتخفيف مقصد من مقاصد الشريعة باتّفاق، شهدت له النصوص الكثيرة بالاعتبار، فتكون هذه المصلحة المتوخّاة من هذا الحكم مقصودة للشارع، كما أنّ التخفيف عن الحجّاج والرفق بهم هو من هدي النبيّ ﷺ، وقد قال الله تعالى فيه: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: 128) [1].

3- ممّا استدلّ به الشيخ على حرمة تعاطي الدخان والمخدّرات، هو ما تسبّبه من الضرر المحقّق بالنفس والعقل والمال؛ وحرمة الإضرار من القواعد الشرعية القطعيّة الثابتة بنصوص كثيرة متضافرة، كما أنّ حفظ هذه الكليّات مقصود للشارع، لذلك فإنّ كلّ ما يفوّتها فهو محرّم لأنّه مفسدة، وقد تحقّق تفويت هذه الموادّ لما هو مقصود شرعا، فثبت لأجل ذلك حرمة تناولها[2].

4- يرى الشيخ عدم جواز التقرّب إلى الله بتعذيب النفس وقصد المشقّة في العبادة[3]، لأنّ هذا مخالف لقصد الشارع من التكليف، «والقرآن الكريم من أَوَّله إِلىَ آخره يحرِّم التعذيب الجسميَّ، فهو يقول: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ, إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: 29)، حَتَّى فيما أوجبه من الفرائض، فحرام أن تتوضَّأ إذا كان الماء يَضُرُّك، أو أن تُصَلِّي من وقوف إذا كان الوقوف يؤذيك، أو أن تصوم إن كنت تطيقه»[4].

وقد قرّر الشاطبي أنّ الشريعة موضوعة على قصد الرفق والتيسير، وأنّ الشارع لم يقصد إلى التكليف بالمشاقّ الإعنات فيه[5]، «فإذا كان قصد المكلّف إيقاع المشقّة، فقد خالف قصد الشارع من حيث إنّ الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة، وكلّ قصد يخالف قصد الشارع باطل، فالقصد إلى المشقة باطل، فهو إذاً من قبيل ما ينهى عنه»[6].

يتجلّى من خلال هذا أصالة الاجتهاد المقاصدي عند الشّيخ بيّوض، المتمثّل في الوعي بمقاصد

(1) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 323. ولمزيد الاطّلاع على وجه استدلاله بالمصلحة في هذه المسألة ينظر: 1/ 320-324.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 683-684.
(3) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 404-405.
(4) المصدر نفسه، 12/ 404.
(5) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 2/ 210-213.
(6) المصدر نفسه، 2/ 222.

القرآن، والقدرة على تَفهّم أسرار التكليف، وغايات التشريع.

5- من المقاصد العليا للدين عند الشّيخ بيّوض، تحقيق الخلافة وعمارة الأرض وفق منهج الله، ووفق هذا المقصد يضبط الشيخ مفهوم العبادة في الإسلام، بقوله: «يعبدونني دينًا أي يؤدُّون ما افترضته عليهم (...)، [و] يعبدُونني في استنباط واستخراج كنوز هذه الأرض وخيراتها»[1]. إذن، فالعبادة عنده غير مقتصرة على أداء العبادات الشعائرية، بل تشمل أيضا كلّ عمل دنيويّ يقوم به المسلم له فيه مقصد حسن وغاية مشروعة.

وإذا كان العمل عبادة، فإنّ المسلم مُكلَّف به شرعا بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، لذلك يرى الشّيخ بيّوض أنّ التقرّب إلى الله بالبطالة وترك العمل، بدعوى الانشغال بنوافل الطاعات وفضائل الأعمال غير جائز[2]؛ لأنّه مخالفٌ لما هو مقصودٌ شرعا، وكلُّ ما خالف مقصودا للشارع فهو باطل.

وإذا كانت عبادة الله وتحقيق الخلافة في الأرض من المقاصد العليا للدين، فإنّ سعي الإنسان لتحقيق هذه المقاصد محدود بإطار زمانيّ يتمثّل في عمره المقدّر عند الله، لذا فإنّ استغلال المسلم عمره المحدّد بكلّ ما هو خادم للمقصد الأول فهو مقصود شرعا بالتبع. ووفق هذه النظرة المقاصديّة يضع الشّيخ بيّوض ميزانا لتقويم أعمال الإنسان المباحة في هذه الدنيا، تقويما شرعيّا، حيث يقول: «وفائدة العمل تقاس بحسب ما يستهلك فيه من العقل، ومن الصِّحَّة، ومن المال، ومن الوقت [أوّلاً، وهو الأولى بالاعتبار] [3]»[4].

ووفق هذا الميزان المقاصديّ يضع الشيخ ضوابط لِلّهو المباح كممارسة الرياضة، تتمثّل فيما يأتي:

**أوّلاً**: المعيار الزمنيّ، فحكم اللهو تابع لما ينفق فيه من الوقت، فـ «العمر غالٍ وقصير، وَكُلُّ دقيقة من دقائقه يجب أنْ تُنفق فيما فيه فائدة ونفع، وإذن يعتبر اللهو باعتبار ما ينفق فيه من الوقت، لأَنَّ الوقت هو عمرك، وهو حياتك»[5].

(1) في رحاب القرآن، 20/ 459.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 20/ 458-459.
(3) ما بين المعقوفين إضافة منّي على حسب ما سمعته من التسجيل مباشرة، وهو الموافق للسياق والمراد عند الشيخ.
(4) المصدر نفسه، 11/ 52.
(5) بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 52.

**ثانيًا**: يُعتبَر ما يستهلك فيه من المال والصحّة والعقل، فإذا تجاوز حدّه إلى الإسراف أصبح محرّما[1]، غير أنّ الشّيخ بيّوض لم يبيّن المعيار الفاصل بين حدّ الإسراف وما هو دونه.

**ثالثًا**: أن يكون القصد من الترفيه مشروعا كتقوية الجسم وتجديد نشاط النفس، لا أنْ يكون من أجل الشهرة، وطلبا للمال والثروة[2].

**رابعًا**: أن لا يؤدّي إلى جلب مفسدة من الصدّ عن ذكر الله، وتفويت الفرائض، أو إلحاق أيّ ضرر بالنفس أو الغير[3].

إنّ ما تفرزه الحياة المعاصرة من حوادث ووقائع متجدّدة، بسبب التقدّم والتطوّر المستمرّ، يحتاج إلى عقل رشيد، وذهن وقّاد، متمكّن من علوم الاجتهاد، ومتشرّب بمقاصد الشارع، وحِكَم التشريع، ليميّز بين وجوه المصالح، ويعرِف ما هو معتبر شرعا ممّا هو ملغى، ويبدو أنّ الشّيخ بيّوض كان كذلك، وهذا من حيث استيعابُه للنوازل والقضايا المستجدّة في عصره، ومحاولة إيجاد الحلول الشرعيّة لها، وتعرّف أحكام الله تعالى فيها، تحقيقا لشمولية الإسلام، وقيّوميّة الدين على أفعال العباد، وعلى الواقع، مهما تجدّد وتغيّر.

## المطلب الثالث: الاستصحاب والاحتياط:

### أوّلاً: الاستصحاب:

#### أ. تعريف الاستصحاب:

يعرّف الاستصحاب بأنّه «عبارة عن إبقاء ما كان على أصوله التي كان عليها من وجود أو عدم أو نحو ذلك، ما لم يرد دليل ينقله عن حكم أصله إلى حكم آخر»[4].

#### ب. أنواع الاستصحاب:

يتبين من خلال التعريف السابق أنّ الاستصحاب نوعان[5]:

(1) ينظر: المصدر نفسه. بيوض: الفتاوى، 2/ 740.
(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 53-54. الفتاوى، 2/ 741.
(3) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 53. الفتاوى، 2/ 741-742.
(4) السالمي: طلعة الشمس، 2/ 270.
(5) ينظر: باجو مصطفى: أبو يعقوب الوارجلاني أصوليا، ط.2، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، 1428هـ-2007م، ص394.

**النوع الأول:**

استصحاب حكم العقل بالإباحة أو البراءة الأصلية عند عدم وجود الدليل على خلافه، وهو عبارة عن نفي الحكم بدليل العقل؛ لأنّ الأحكام إنّما تثبت بالسمع فقط، فإذا لم يرد دليل سمعي، دلّ العقل على انتفاء الحكم، وبراءة الذمة[1].

ومن الآراء الفقهية المبنيّة على هذا النوع عند الشّيخ بيّوض، جوابه عن سؤال ورد إليه حول حكم بعض المواد الغذائية المصبّرة كالبقوليّات، حيث أفتى فيها بحليّة أكلها والاتّجار فيها؛ لأنّه لم يقم لديه دليل على الحرمة[2]، كما أنّ الأصل في الأطعمة الحلّ[3].

**النوع الثاني:**

هو استصحاب حكم شرعيّ ثبت بدليل سمعيّ، ما لم يقم الدليل على خلافه.

ومن التطبيقات على هذا الأصل عند الشّيخ بيّوض إفتاؤه بجواز بناء المساجد على السقوف استصحابا لعموم الأمر ببناء المساجد، حيث روي عن عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا أنّها قالت: «أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِبِنَاءِ الْمَسَاجِدِ فِي الدُّورِ وَأَنْ تُنَظَّفَ وَتُطَيَّبَ»[4].

كما ورد إليه سؤال حول حكم تخدير الذبيحة للتخفيف من آلامها، فلمّا لم تتوفّر لديه معلومة صحيحة حول أثر التخدير في الحيوان، ومدى تأديته إلى الموت، بنى فتواه على القواعد الشرعيّة في الذكاة، وعلى استصحاب الحكم الشرعيّ العامّ في الذبيحة، حيث قال: «فإنْ كان التخدير قاتلا مميتا فإنّه حرام قطعا تحرم به الذبيحة (...)، وإن كان التخدير لا يؤدّي إلى الموت يقينا فإنّ هذا مما لم يظهر لنا وجه لمنعه»[5].

على أنّ هذا الحكم المبنيّ على دليل الاستصحاب مستمرّ، ما لم يتبيّن لدى الخبراء تسبّب التخدير في قتل الذبيحة؛ فيتغيّر الحكم حينئذ من الجواز إلى المنع.

والملاحظ أنّ الشّيخ بيّوض قد وظّف هذا الدليل باعتباره آخر مدار الاستدلال؛ وذلك قصد بيان

(1) ينظر: الغزالي: المستصفى، 1/ 377.
(2) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 601.
(3) ينظر: الخليلي، أحمد بن حمد: الفتاوى، الكتاب الخامس، ط.1، الأجيال، سلطنة عمان، 1427هـ-2006م، ص398.
(4) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب اتخاذ المساجد في الدور، رقم: 455، 1/ 173. سنن الترمذي، باب ما ذكر في تطييب المساجد، رقم: 594، 2/ 489.
(5) ينظر: الفتاوى، 2/ 592.

الحكم الشرعيّ في المسائل عموما، والمستجدّة منها خاصّة، كما يظهر لنا من خلال هذا الأصل مرونة العقل الفقهيّ، وتعدّد مسالك الاستدلال عنده، تحقيقا لشموليّة أحكام الشريعة، واستيعاب نصوصها لمختلف القضايا وشتى الحوادث.

**ثانيا: الاحتياط:**

يعرّف الاحتياط بأنّه «الاحتراز من الوقوع في منهيّ أو ترك مأمور عند الاشتباه»[1].

وإنّ مبدأ الاحتياط أمر مجمع عليه بين العلماء، لدلالة النصوص عليه، قال الجصّاص: « واعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه قد استعمله الفقهاء كلهم»[2]، وقد قرّر الشاطبي أنّ «الشريعة مبيّنة على الاحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرّز ممّا عسى أن يكون طريقا إلى المفسدة»[3]. وأمّا ما وقع من الخلاف حوله، إنّما كان في تفاصيل تطبيقه لاعتبارات اجتهادية مختلفة[4].

أمّا بالنسبة إلى المذهب الإباضي؛ فبتتبّع فروعه الفقهيّة تبدو فيه جليّا سمة الأخذ بالأحوط في كثير من الأحكام، خاصة ما يتعلّق بأمر الفروج والأموال والدماء[5]، كما يصرّح الشّيخ بيّوض أنّ من أصول المذهب تحرّي الأحوط في غير تشدّد ولا غلوّ[6].

وبالنّظر في فتاويه وآرائه الفقهيّة يتبيّن لنا اتّباعه للمذهب في اعتبار مبدإ الأخذ بالأحوط تأصيلا وترجيحا، وفيما يلي طائفة من الآراء التي يظهر فيها إعماله لهذا الأصل:

1- غسل الرجلين في الوضوء أصحّ من المسح على الخفّين لأنّ الغسل متّفق عليه بين القائلين بالمسح وغير القائلين به، وهو الأحوط والأسلم[7].

2- القول بوجوب الاغتسال من الجنابة قبل الفجر في رمضان، وفسادُ صومِ من تعمّد تأخير الاغتسال إلى ما بعد الفجر أرجح لما فيه من الاحتياط، «إذْ لا شكّ أنّ من احترم فريضة الصيام، ولم يدخل

(1) شاكر، منيب بن محمود: العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، ط.1، دار النفائس، الرياض، 1418هـ، 1998م، ص48.
(2) الجصاص، أحمد بن علي: الفصول في الأصول، تح: عجيل جاسم النشمي، ط.1، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1405هـ-1985م، 2/ 99.
(3) الموافقات، 3/ 85.
(4) ينظر: محمد سماعي: نظرية الاحتياط الفقهي، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، الأردن، 2006م، ص171.
(5) ينظر: باجو: منهج الاجتهاد، ص769.
(6) ينظر: بيوض: رسالة الصوم والإفطار، ص4.
(7) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 87.

فيه إلا وهو طاهر من الجنابة قبل الفجر أولى وأحرى وأعظم أجرا، وأحسن الناس من تحرّى لدينه»[1].

كما أنّ من دخل عليه الفجر وهو غير مجنب فإنّ صيامه صحيح بالاتّفاق بين جميع المذاهب، والعمل بالمتّفق عليه أحوط وأسلم، أمّا بعد الفجر فقد تعارض فيه الصحّة والفساد، وتقديم القول بالفساد أولى وأحرى خاصّة في باب العبادات[2].

3- يكره للمرء أن يصلِّيَ بثوب فيه صور، والأحسن له أن يحتاط ويحترز عن ذلك؛ لأنّه من باب الورع في الدين، خاصّة في أمور العبادات[3].

وقوله بالاحتياط هنا بناء على ما رُوي عن عبيد الله بن عتبة أنّه دخل على أبي طلحة الأنصاري يعوده، قال: فوجدت عنده سهل بن حنيف، قال: فدعا أبو طلحة إنسانا ينزع نمطا تحته فقال له سهل: لِم تنزعه؟ فقال: لأنّ فيه تصاوير، وقد قال فيه النبي  ما قد علمتَ، قال سهل: أَوَلم يقلْ: «إِلاَّ مَا كَانَ رَقْمًا فِي ثَوْبٍ»، فقال: بلى ولكنّه أطيب لِنفسِي[4].

4- إقامة الجمعة في قرية إذا كانت تحت حكم سلطان مسلم أفضل، وهذا من باب الاحتياط في أداء المأمور به[5]، لما فيه من المصلحة الراجحة على مصلحة تركه.

5- إذا طُلّقت المرأة بعد مضيّ مدة طويلة من العقد وقبل الدخول بها، فتعتدّ احتياطا إذا خلا بها الزوج، وكذلك إذا أقرّت بالمسّ وأنكر الزوج، أو العكس[6]؛ لأنّ الأصل في الأبضاع التحريم، ولا تثبت الإباحة إلا بسبب قويّ، وممّا يؤيّد هذا النظر قول القرافي: «يحتاط الشرعُ في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أكثر من الخروج من الإباحة إلى الحرمة؛ لأنّ التحريم يعتمد المفاسد فيتعيّن الاحتياط له، فلا يُقدَم على محلّ فيه المفسدة إلاَّ بسبب قوي، يدلّ على زوال تلك المفسدة أو يعارضها»[7]، ولا شكَّ أنَّ اختلاط المياه في

(1) ينظر: بيوض: درس أحكام الصيام، حلقة:2.

(2) ينظر وجه الاستدلال لهذا الرأي عند الإباضية: أبو غانم الخراساني: المدونة الكبرى، تح: مصطفى باجو، ط.1، وزارة التراث والثقافة، مسقط-سلطنة عمان، 1428هـ-2007م، 2/ 63-65. السالمي: معارج الآمال، مج5/ 238-242.

(3) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 13/ 114-115.

(4) سنن الترمذي، كتاب اللباس، باب ما جاء في الصورة، رقم: 1750، 4/ 230، وقال حديث حسن صحيح، واللفظ له. سنن النسائي، كتاب الزينة، باب التصاوير، رقم: 5349، 8/ 212. ورواه الربيع في مسنده، بزيادة «وأحوط من الإثم». كتاب الصلاة ووجوبها، باب(45) في الثياب والصلاة فيها وما يستحب من ذلك، رقم: 276، ص72.

(5) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 129.

(6) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 451.

(7) الفروق، 3/ 268.

محلٍّ واحد مفسدة يجب درؤها قدر الإمكان.

لكن يلاحظ إمكانية ترك الاحتياط في هذه المسألة، ويرجع إلى الأصل وهو عدم الاعتداد، لإمكان إزالة شبهة انشغال الرحم بماء الزوج الأوّل، بالاعتماد على الفحوصات التي تُجرَى بالوسائل الطبيّة الحديثة.

بناء على ما سبق، يمكن تلخيص استدلال الشّيخ بيّوض بأصل الاحتياط وفق ما يأتي:

أوّلاً: من حيث مجال التطبيق: فقد أعمل الاحتياط في باب العبادات لما فيها من معاني التعبُّد والتوقيف، وفي ما يتعلّق بباب النكاح؛ لأنّ الأصل في الأبضاع التحريم.

ثانيا: من حيث مسالك التطبيق وهي:

أ- اعتباره قاعدة من قواعد الترجيح بين الآراء، ونوعا من الخروج من الخلاف، وهذا ظاهر في المثال الأوّل والثاني.

ب- اعتباره مسلكا في التورّع عن الشبهات، والتنزّه عن المكروهات، واجتناب الوقوع في المحرّمات، وهذا بيّن في المثال الثالث والخامس.

جـ- الاحتياط في أداء المأمور به ندبا واستحبابا؛ لما فيه من المصلحة الراجحة على مصلحة الترك، ويتجلى هذا في المثال الرابع.

ويؤكّد الشّيخ بيّوض على أنّ المكلّف إذا اختار لنفسه الأخذ بالأحوط في بعض الأحكام تورّعا، وأخذا بالشدّة، فلا يجوز له أن يُلزم غيره بذلك[1].

## المطلب الرابع: القواعد الفقهية:

### تمهيد: أهميّة القواعد الفقهية:

كان لظهور حركة التقعيد الفقهي دور هامّ في تاريخ الفقه الإسلامي، حيث كان لها إسهام كبير في تطوير علم الفقه، وذلك بتقنين أحكامه، وضبط فروعه ومسائله التي لا تحصى.

هذا، وإنّ أهميّة هذه القواعد بالنسبة للمجتهد ظاهرة جليّة؛ حيث تمكّنه من ضبط التصوّر العامّ

(1) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 13/ 130.

لمسائل الفقه، وتغنيه عن حفظ أكثر جزئيّاته وفروعه، كما تكوِّن له ملكة فقهيّة متينة، تنير له الطريق لمعرفة الأحكام الشرعيّة، وكيفية تنزيلها على الوقائع المتجدّدة[1]. ويجلِّي القرافي أهميّة هذا العلم بقوله: «وهذه القواعد مهمّة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف(...)، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات واتّحد عنده ما تناقض عند غيره»[2].

ونظرا لمكانة القواعد الفقهية، ودورها في عمليّة الاجتهاد والإفتاء، أحاول دراسة مدى استيعاب الشّيخ بيّوض لهذه القواعد، وطريقة توظيفه لها من حيث التأصيل والتخريج.

**أوّلا: علم القواعد الفقهيّة عند الشّيخ بيّوض:**

من خلال الاطّلاع على التراث الفقهيّ للشيخ بيّوض، فإنّنا نجد حضورا معتبرا للقواعد الفقهية في آرائه واجتهاداته، سواء بإيرادها وفق صيغتها المعروفة لدى الفقهاء، أو بتطبيق مضمونها.

ومن القواعد التي ذكرها الشيخ بعبارتها المشهورة في كتب قواعد الفقه ما يأتي:

«إنّما الأعمال بالنيّات»[3] - «اليقين لا يُزيله إلاّ اليقين»[4] - «المشقة تجلب التيسير»[5]- «الضرورات تبيح المحظورات»[6]- «من تعجّل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه»[7].

هذا على غرار القواعد التي طبّق مضمونها، وإنْ لم يوردها بصيغتها المعروفة.

إنّ حضور هذه القواعد وغيرها في آراء الشّيخ بيّوض واجتهاداته دليل على اطّلاعه على هذا العلم، ومعرفته به وفق الصورة التي كانت ميسّرة وقتئذٍ، ويمكن تحديد بعض روافد هذا العلم عنده من خلال ما يأتي:

1- اطّلاعه على مصادر الفقه الإباضي دِراسةً وتدْريسًا، منها: النيل للشيخ الثميني، وشرحه للشيخ

(1) ينظر: الندوي، علي أحمد: القواعد الفقهية، ط.6، دار القلم، دمشق، 1425هـ-2004م، ص327. البورنو، محمد صدقي: الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية، ط.4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1416هـ-1996م، ص24.
(2) الفروق، 1/ 6-7.
(3) الفتاوى، 2/ 385، 468.
(4) رسالة الصوم والإفطار، ص16.
(5) المصدر السابق، 1/ 136.
(6) في رحاب القرآن، 12/ 573، 608.
(7) المصدر نفسه، 6/ 114.

اطفيّش، جامع الوضع والحاشية له أيضا، كتاب الإيضاح للشمّاخي، حاشية الترتيب لأبي ستّة، هذا، وإنْ لم يكن للإباضيّة ــ إلى عهد الشيخ اطفيّش ــ مؤلَّفٌ مستقلٌّ في القواعد الفقهية الخاصّة بالمذهب، فإنّها مبثوثة في كتبهم، حاضرة في فقههم[1]، من ذلك قول الشيخ اطفيّش: «ففي الأثر: مبنى الفقه خمسة: اليقين لا يزيله إلا اليقين، الضرر يزال، العادة مُحكَّمة، الأمور بالمقاصد، المشقة تجلب التيسير»[2]، ومثله قول السالمي: «اعلم أنّ قدماء الفقهاء من أصحابنا وغيرهم بنوا الفقه على خمس قواعد (...)»[3]، ثم ذكر القواعد الخمس الكبرى.

2- اطّلاعه الواسع على مصادر الفقه الإسلامي عمومًا، والتي كانت تزخَر بها مكتبته، من ذلك كتاب فتح الباري لابن حجر الذي درّسه في المسجد، وكتاب الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، وغيرها كثير.

3- لقاءاته العلميّة مع بعض المشايخ والعلماء، خاصّة مع زميله الشيخ عبد الرحمن بكلّي[4]، حيث كان له اهتمام كبير بهذا العلم ، وإسهام فيه[5]، وعادةً ما تتضمّن هذه اللقاءات مباحثة المسائل العلمية، ومناقشة الآراء، والاطلاع على الجديد.

**ثانيا: إعماله القواعدَ الفقهية في الاجتهاد:**

سيتمّ في هذا الفرع بيان القواعد الفقهيّة التي اعتمد عليها الشّيخ بيّوض في اجتهاداته، ودورها في التخريج والترجيح.

**أ. قاعدة: «الأمور بمقاصدها»:**

تعدّ هذه القاعدة من أعظم قواعد الشريعة وأهمّها، وعليها مدار كثير من أحكام الفقه. أمّا أصل هذه القاعدة فهو الحديث المشهور، قوله ﷺ: «إنّما الأعمَال بالنيَّات»[6]، وللعلماء تعليقات مشهورة على هذا

(1) ينظر: باجو مصطفى: القواعد الفقهية عند الإمام الكدمي، ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن الرابع الهجري: القواعد الشرعية أنموذجا، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، د.ت، ص288.

(2) شرح النيل، 8/ 661.

(3) طلعة الشمس، 2/ 291.

(4) مقابلة مع الأستاذ صالح بن أحمد حدبون، القرارة، يوم: 22 سبتمبر 2011م.

(5) حقق الشيخ بكلّي كتاب النيل للشيخ الثميني، وطبعه في ثلاثة أجزاء، وقد وضع في آخر كلّ جزء القواعد والضوابط المخرجّة منه، كما خرّج قواعد وضوابط فقهيّة من كتاب "مختصر في عمارة الأرض" للشيخ اطفيش، ولا يزال مخطوطا.

(6) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم: 1، 1/ 3. مسند الربيع، باب(1) =

الحديث منها قولهم: إنّه ثلث الإسلام، وقولهم: إنه يدخل في سبعين بابا من العلم[1].

إلاّ أنّه لم أجد عند الشّيخ بيّوض ذكرا للقاعدة بهذا اللفظ، إنّما يوردها على صيغة الحديث «إنّما الأعمَال بالنيَّات»، ونظرا لأهميّتها فقد بنى عليها فروعا فقهيّة عديدة، وأصّل بها مسائل شرعيّة كثيرة منها:

1- عدم جواز أخذ الأجرة على أداء العبادات، كالإمامة، وقراءة القرآن على الموتى؛ لأنّها يجب أنْ تؤدَّى خالصة لله تعالى، وطلب الأجر فيها مفسد لقصد الإخلاص، وإذا فسدت النية فقد فسد العمل[2]، وفي هذا يقول: «من فسدت نيّته وساء قصده، وفقد الإخلاص، فاشترى ذلك المتاع القليل بعبادته فقد أثِمَ، ولا حظّ له غير ما أخذ»[3].

2- كلّ عمل خيريّ مما يتقرّب به إلى الله تعالى إذا قُصد به غيره يكون باطلا[4]، ومنه كان الشرك بشتّى أنواعه من مبطلات الأعمال، والنصوص الواردة في هذا كثيرة، منها قول الرسول □: «يقول الله تبارك وتعالى: من عَمل عملاً أشْركَ فيه غيرِي فهوَ لَه كلُّهُ، وأنا أغْنَى الشُّركاء عن الشِّرك»[5].

ومنه أيضا فتوى الشيخ بحرمة ما ذبح لغير الله، أو ذُكِر فيه غيره معه؛ لأنّه يدخل في باب الشرك[6]، وفتواه بعدم جواز الدعاء والتوسّل بغير الله عزّ وجلّ مطلقا[7].

3- زيارة المساجد بقصد التبرّك والتقرّب إلى الله لا يكون إلاّ لثلاثة مساجد: المسجد الحرام، المسجد النبويّ، المسجد الأقصى، أمّا غيرها من المساجد فلا يجوز إلاّ إذا كان بقصد السياحة والنظر والاعتبار؛ لأنه يدخل في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا﴾ (الروم: 20)[8].

---

=

في النية، رقم:1، ص6، بلفظ: «الأعمال بالنيّات».

(1) ينظر: ابن حجر: فتح الباري، 1/ 11.

(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 17/ 173، 182-183.

(3) رسالة للشيخ بيوض إلى الشيخ سليمان الباروني (نسخة مصورة)، 18 جمادى الأولى 1354هـ/ 19 أوت 1935م، ص27.

(4) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 18/ 551-552.

(5) مسند الربيع، باب(10) في ذكر الشرك والكفر، رقم: 60، ص22. صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، رقم: 7666، 8/ 223، بلفظ قريب منه.

(6) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 240.

(7) ينظر: المصدر نفسه: 11/ 229.

(8) ينظر: المصدر نفسه: 11/ 209-210.

4- النيّة تصيِّر العادة طاعة يُؤجر عليها صاحبها، أو معصية يوزر عليها[1]، ومثّل له الشيخُ بمنْ يقصد من القيلولة التقوّي على عبادة الله وطلب العلم، فهذا مأجور على نومه، أمّا من ينوي بها التقوّي على السّهر في ارتكاب المعاصي فإنه آثم. ويدخل في هذا أيضا كلّ الأعمال المباحة العادية، فيؤجر عليها المؤمن إذا قصد بها طاعة الله واتّباع رسوله [2]، .

وممّا تفرّع عن هذه القاعدة الكبرى قاعدة: «**كلّ عمَلٍ خلاَ منَ النّيّة فهُوَ باطِل**»[3].

والمقصود بالعمل هنا ما كانت النيّة فيه شرط قبول أو شرط صحّة، ومن الفروع التي خرّجها الشّيخ بيّوض على هذه القاعدة: أنّ العبادات التي تشترط فيها النيّة كالوضوء والصلاة والصوم والزكاة، وغير ذلك، يجب الإتيان فيها بالنيّة وإلا كان العمل باطلا[4].

وخرّجَ عليها أيضا، كلّ الأعمال التي يشترط فيها الإخلاص، والإيمان والتوحيد، من القربات والطاعات، فلابدّ فيها من النيّة حتى يتحقّق القبول والثواب، وإلا كانت باطلة، وهذا مع مراعاة إصابة السنّة؛ لذلك كانت أعمال الكفار عند الله هباء منثورا وإن بدت أنّها خيّرة[5]، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: 27).

هذا، وإنّ المسائل المتفرّعة عن هذه القاعدة الكبرى كثيرة عند الشّيخ بيّوض، نظرا لأهميتها، وهيمنتها على سلوك المسلم، وتصرفاته الظاهرة والباطنة. وقد تجلّى ممّا سبق مدى استيعاب الشيخ لها، وكيفيّة التأصيل بها لمختلف المسائل، وشتّى الوقائع المجسَّدة في أفعال المكلّفين.

**ب. قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات»:**

وهي من القواعد المتفرّعة عن قاعدة "المشقّة تَجلبُ التيسير"، وتفيد اعتبار الشريعة لحالات الاضطرار التي يقع فيها المكلّف، فتستثني لها أحكاما خاصّة، جريا على أصل رعاية المصالح.

(1) ينظر: اطفيش: شرح النيل، 17/ 220.
(2) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 4/ 597-598، 6/ 424-425.
(3) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 4/ 221، 7/ 94، 12/ 416.
وقد وردت هذه القاعدة في كلّ من: "بيان الشرع" لمحمد بن إبراهيم الكندي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1404هـ-1984م، 6/ 19، و"قواعد الإسلام" للجيطالي: 1/ 166-167. و"منهج الطالبين وبلاغ الراغبين" لخميس بن سعيد الشقصي، تح: سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، د.ت، 2/ 576.
(4) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 239. بيوض: درس سجود السهو، القرارة، 1394هـ.
(5) ينظر: بيوض: المصدر نفسه، 4/ 221، 7/ 94-95، 12/ 416. اطفيش: شرح النيل، 17/ 221.

من تطبيقات هذه القاعدة عند الشّيخ بيّوض: مسألة نظر الطبيب إلى عورة المرأة اضطرارا، حيث أفتى بالجواز إنقاذا للنفس من الهلاك، ودفعا لأعظم المفسدتين باحتمال أدناهما. وقد شبّه الشّيخ بيّوض هذه المسألة بما إذا أشرفت المرأة على الهلاك بسبب حرق أو غرق أو ما أشبه ذلك، فيجب على من حولها إنقاذها ولو بدت عورتها[1]، لأنّ فرض إنقاذ النفس أولى من فرض الحجاب في هذه الحالة، وفي هذا يقول: «وللحجاب حدٌّ مشروع، ومجاوزته غلوٌّ وضلال مبين، فإذا كان الله تَعَالىَ قد أمر بالحجاب فَإِنَّهُ نهى عن الإلقاء بالأيدي إِلىَ الهلاك (...)، فإذا بلغت المضرَّة شِدَّتها أبيحت المحظورات»[2].

**ج. قاعدة: «التيسير لعموم البلوى»:**

يُعتبر عموم البلوى سببا من أسباب التخفيف والترخّص في الأحكام، ولذا كانت هذه القاعدة متفرّعة عن القاعدة الكبرى: «المشقّة تَجلبُ التّيسِير».

ومن الفروع المخرّجة على هذه القاعدة عند الشّيخ بيّوض مسألة الصلاة بثوب فيه تصاوير؛ حيث أفتى بجواز الصلاة بهذه الثياب، أو حمل أشياء فيها صور كالدراهم والأوراق النقدية؛ لأنّها ممّا عمّت به البلوى، مع عسر التحرّز عنها، كما أنّ القول بعدم الجواز يوقع المكلّفين في حرج ومشقّة، خاصّة إذا تعلّق الأمر بالدراهم والأوراق النقديّة، والدين يُسر وليس بِعُسر[3]. هذا، ويشترط الشيخ انتفاء قصد التعظيم والتبجيل لهذه الصور، وألاّ يكون محتوى الصورة منهيّا عنه[4]، وقد ذهب إلى هذا الرأي محمّد أبو سِتَّة[5].

كما اشترط الشّيخ بيّوض لصحّة العمل بهذه القاعدة عدم وجود نصّ قطعيّ معارض لمقتضاها، ففي هذا المثال لاحظ عدم وجود النصّ القاطع في التحريم، وفي هذا يقول: «أمّا لو كان هناك نصّ قطعيّ على التحريم لقبلناه على الرأس والعين، مهما صَعب أو خفَّ»[6]. غير أنّه يرى في مسألة الصور أنّ التوّرع والتنزّه أحسن وأجدر بالمسلم[7].

(1) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 571.
(2) المصدر نفسه، 12/ 573.
(3) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 13/ 128-129.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 13/ 128، 131.
(5) ينظر: السالمي: معارج الآمال، مج2/ 611-612.
(6) المصدر السابق، 13/ 129.
(7) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 13/ 117.

**د. ضابط: «مال الله لا يستعان به على معاصيه»:**[1]

أصّل الشّيخ بيّوض بهذا الضابط القول بعدم جواز إعطاء الزكاة لمن يتقوّى بها على معصية الله[2]، وهو مشهور المذهب الإباضيّ[3]. يقول السالمي في هذا الشأن: «لا تعطى [أي الزكاة] لمن يتقوّى بها على المعصية؛ لأنّها شرعت لقوّة الإسلام لاَ لِارْتكاب الحرام»[4].

**ه. ضابط: «كلّ ما تجوز الصلاة به تجوز عليه»:**[5]

وقد اعتبرها الشّيخ بيّوض قاعدة فقهيّة، والأصل أنّها ضابط فقهيّ؛ لأنّها تتعلّق بباب الصلاة فقط، ونجد ورود هذا الضابط في بعض كتب الفقه الإباضيّ، من ذلك قول الشمَّاخِي: «وقال بعضهم: جميع ما يُصلّى به يُصلّى عليه»[6]، كما جاء ذكره عند الثمِينِيّ بصيغة السؤال: «هل كلّ ما يُصلّى به يُصلّى عليه؟ قولان»[7].

وقد ذكر الشّيخ بيّوض هذا الضابط في مسألة الصلاة على غير ما أنبتت الأرض كزرابيّ الصوف، فاختار القول بالجواز مدعّما رأيه بهذا الضابط الفقهيّ، مع قوله بأفضليّة الصلاة على الأرض وما أنبتت[8].

لكن يلاحظ عليه تصريحه باتّفاق الفقهاء على هذا الضابط[9]، وقد سبق ذكر عبارتَيْ الشمَّاخِي والثمِينيّ، اللّتيْن تفيدان وجود خلاف بين فقهاء الإباضيّة في هذه المسألة.

تبيَّن لنا من خلال ما سبق مكانة القواعد الفقهية عند الشّيخ بيّوض، وحضورها في اجتهاداته، تأصيلا وتخريجا، كما يمكن أنْ يُعتبر هذا نموذجًا واقعيّا، يفيد منه أهل الفقه والفتوى في كيفيّة استثمار هذه القواعد في الاجتهاد، قصد التعرّف على أحكام المسائل، وإيجاد الحلول لمختلف النوازل.

(1) بيوض: الفتاوى، 1/ 260.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 235، 236، 260. بيوض: في رحاب القرآن، 14/ 204.
(3) ينظر: الشماخي: الإيضاح، 2/ 109. اطفيش: شرح النيل، 3/ 228.
(4) معارج الآمال، مج4/ 753.
(5) بيوض: الفتاوى، 1/ 158.
(6) الإيضاح، 1/ 439. وبمثله ذكره السالمي في معارج الآمال، مج2/ 515.
(7) الثميني، عبد العزيز: كتاب النيل وشفاء العليل، تصحيح: عبد الرحمن بكلي بن عمر، ط.2، المطبعة العربية، الجزائر، 1387هـ-1967م، 1/ 63.
(8) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 158.
(9) ينظر: المصدر نفسه.

ونخلص في ختام هذا الفصل إلى أنّ الشّيخ بيّوض قد قدّم منظومة اجتهاديّة متميّزة، تتمثّل في القدرة على تأصيل المسائل، والاستدلال على الأحكام وفق منهج فقهيّ رصين، متعدّد المسالك، ومتنوّع الطرائق، حيث جمع بين الأصول النقليّة والعقليّة، معتمدا على النصّ أساسا مع إعمالٍ للرأي في محلّه؛ فأكّد بهذا مرونة الشريعة، وقدرتها على استيعاب مختلف القضايا، مهما تغيّرت حياة الإنسان، وتجدّدت حوادث الزمان، كما قد أسهم أيضا في إبراز أصول الإباضيّة ومنهجهم في الاجتهاد، تنظيرا وتطبيقا؛ على أنّه لم يَخلُ هذا النتاج ـ كما هو شأن أيّ جهد بشريّ ـ من ملاحظات استدعت التوقّف والتنبيه، وإن استوجب الجهد ما يناسبه من الإنصاف والتنويه.

# الفصل الثالث

# منهج الشيخ بَيُّوض في الاستنباط والتنزيل والترجيح

المبحث الأول: منهجه في الاستنباط

المبحث الثاني: منهجه في التنزيل

المبحث الثالث: منهجه في التعارض والترجيح

# المبحث الأول: منهجه في الاستنباط

إنّ النصوص الشرعيّة مادّة التشريع، ومورد الأحكام، لذا كانت محلّ نظر الفقهاء والمجتهدين، استنباطا لمعانيها، واستثمارا لدلالاتها، وفق مناهج محدّدة، وآليّات مضبوطة، توخّيا لفهم مراد الشارع، ومقصوده من الحُكْم؛ وبما أنّ صواب الفهم يقتضي سداد المسلك، فقد اجتهد الفكر الأصوليّ في صياغة المنهج الصحيح في الاستنباط، حيث وضع قواعد علميّة مُحْكَمة، تقوم على أساس اللغة العربيّة، وتناسب طبيعة التشريع الإلهيّ، وتسترشد بمنطق العقل البشريّ؛ فما مدى توظيف الشّيخ بيّوض لهذه القواعد في الاجتهاد في النصوص؟

## المطلب الأوّل: القواعد الأصوليّة اللغويّة:

بما أنّ نصوص الوحي المتمثّلة في الكتاب والسنة نزلت بلسان عربيّ، كان ولابدّ أن ينضبط الفهم بقواعد اللغة وأساليب البيان التي تستعملها العرب في كلامها؛ لذلك كان اعتماد علماء الأصول في مباحث الدلالات على علوم اللغة أساسا، وما قرّره أهل هذا الفنّ. وسأتطرّق هنا إلى بيان هذه القواعد الأصوليّة وتطبيقاتها الفقهيّة عند الشّيخ بيّوض.

### أوّلا: البيان:

عرّف الباقلانيّ البيان بأنّه: «الدليل الذي يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه»[1]، ويدخل في التعريف البيان الابتدائيّ، وما كان بيانا لأمر مجمل[2].

وقد عدّد الأصوليّون طرقا للبيان أهمّها: القرآن، وقول الرسول ﷺ، وفعله، وتقريره، إشارته، وتركه[3].

فالله تعالى تولّى في كتابه بيان أصول الدين وكليّات التشريع، كما فصّل بعض الأحكام، إلا أنّ أغلبها

(1) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن يوسف: التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله جولم النبالي، بشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1417هـ- 1996م، 2/ 205.

(2) ينظر: الغزالي: المستصفى، 2/ 39.

(3) ينظر: ابن السمعاني: قواطع الأدلة، 2/ 147 وما بعدها. الزركشي: البحر المحيط، 3/ 485 وما بعدها. السالمي: طلعة الشمس، 1/ 394 وما بعدها.

ورد مجمَلا، ووَكَل إلى رسوله □ مهمّة البيان والتفصيل، ويوضّح الشّيخ بيّوض هذا المعنى بقوله: «فكلُّ ما أراد الله تعالى فرضه فقد بيَّنه في كتابه، وما أراد تحليله وتحريمه فقد بيَّنه في كتابه، وما أراد النَّدب إليه والتَّرغيب فيه فقد بيَّنه في كتابه، كذلك فعل النبيء □ في سنَّته القوليَّة والفعليَّة والتَّقريريَّة، إذ بيَّن لنا ما يمكن أنْ يشْتبهَ علينا من الأوامر والنواهي في القرآن الكريم»[1].

إذن، فالكتاب والسنة هما المصدران الأساسان اللّذان يعتمِد عليهما المجتهدُ في تبيُّنِ معنى النصّ، وتفهّم مراد الشارع فيه. وفيما يلي بيان اعتماد الشّيخ بيّوض على هذين المصدرين في الاستنباط:

### أ. بيان القرآن للقرآن:

ينطلق الشّيخ بيّوض من قاعدة كثيرا ما كان يصرّح بها في دروس التفسير وهي: «ما فسّر القرآن مثل القرآن» أو «القرآن يفسّر بعضه بعضا»[2]؛ حيث كان ذلك المنهجَ العامَّ الذي سلكه في التفسير عموما، إذ اعتبر القرآن الركيزة الأساس في الفهم، والوسيلة الأولى لإدراك مدلول نصوصه. ويقول موضّحا هذا المنهج: «فالقرآن شاهد عَدل، وَهُوَ يُفَسِّرُ بَعضه بَعْضًا، وَعَلَى من أراد أن يفهم موضوعا من المواضيع أنْ يجمع كُلَّ الآيات الواردة في نفس الموضوع، حَتَّى تجتمع له عناصر الفهم»[3]، ويقول في موضع آخر: «وَلا بُدّ عَلَى المرء أنْ ينظر إلى الآيات الواردة [في] موضوع من المواضيع، ثُمَّ يجمعها، حَتَّى يبدو له وجه الحقِّ في التفسير»[4].

ونردف هذا التنظير عنده بهذا التطبيق الفقهيّ:

– يُنبّه الشّيخ بيّوض على خطورة فهم الشدّة في قوله تعالى ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ (الفتح: 29)، بمعزل عن النصوص الأخرى التي تنهى عن الظلم والاعتداء[5]؛ لأنّه يؤدّي إلى مجانبة الصواب في تأويل معنى الشدّة، وتوظيفها في غير ما سيقت له، لذلك فهو يرى أنّه «لا بدَّ علينا أن نتبيَّن معنى الشدَّة ومعنى الغلظة الواردين في الآيتين[6] على ضوء الآيات الأخرى، كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اِعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ

(1) في رحاب القرآن، 20/ 26.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 84، 6/ 315، 11/ 182، 12/ 400، 13/ 83، 16/ 548، 17/ 39، 19/ 190.
(3) المصدر نفسه، 8/ 344.
(4) المصدر نفسه، 17/ 39.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 19/ 341-342.
(6) يقصد بالآية الأخرى قوله تعالى: ﴿يَآ أَيُّهَا النَّبِيءُ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِيسَ الْمَصِيرُ﴾ (التوبة: 73، التحريم: 9).

مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: 194)، وقوله: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: 8)، (...) ومن أصرح الآيات في الموضوع قوله تعالى: ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: 8-9)»[1].

يبيّن الشّيخ ـ عمليّا ـ في هذا المثال المسلك الصحيح، والمنهج السليم لاستنباط الأحكام من القرآن، كما يؤكّد أيضا على ضرورة الفهم الشموليّ لآياته، والإحاطة الكليّة بنصوصه، حتى يصل الناظر فيه إلى مراد الشارع ومقصوده الحقّ، ويأمن الوقوع في التأويلات الفاسدة، والأفهام الخاطئة. يقول الشّيخ بيّوض: «إنَّ الإنسان قد يضلُّ فيأخذ آية من القرآن مقطوعة عن الآيات الأخرى، والقرآن كلٌّ لا يتجزَّأ، وكذلك الدِّين والشريعة يبيِّن بعضه بعضًا»[2].

**ب. بيان السنة للقرآن:**

إنّ أهمّ وظيفة تولاّها الرسول□ هي بيان آيات القرآن، وتفصيل مجملات أحكامه، حيث أوكل الله إليه هذه المهمّة في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُون﴾ (النحل:44). قال الشّيخ بيّوض: «إنّ الله تبارك وتعالى جعل نبيّه محمّدا □ مبيِّنا لما نزل عليه، مفسِّرا له تفسيرا عمليّا بأفعاله وأقواله، وأحكامه وأقضيته، فبيّن بذلك غوامضها[3]، وأوضح مبهمها، وفصّل مجملها»[4]. ولا أدلّ على هذا من كون الصلاة، والزكاة، والصيام، والحجّ قد وردت أحكامها مفصّلة في السنّة النبويّة[5].

هذا، وقد بيّن العلماء أوجه بيان السنة للقرآن[6]، ممّا يجعل العلم بها من اللوازم عند الاجتهاد والتفسير. ويقرّر الشّيخ بيّوض أنّ من أراد استنباط الأحكام من القرآن فلابدّ له من الرجوع إلى السنّة[7].

(1) المصدر نفسه، 19/ 342-343.
(2) المصدر نفسه، 19/ 343.
(3) الهاء ترجع إلى أصول الشرائع التي وردت في القرآن، والتي ذكرها الشيخ في سابق كلامه.
(4) بيوض: روح الشريعة الإسلامية، ملتقى الفكر الإسلامي، مج2/ 774.
(5) ينظر: بيوض: درس أحكام الصيام، حلقة:2، القرارة، 1392هـ.
(6) ينظر: في هذا البحث، ص113.
(7) ينظر: بيوض: درس تفسير سورة القمر، آية ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر﴾، حلقة:12.

ونورد لهذا مثالين:

1- أُمِر النساءُ في سورة النور بغضّ أبصارهنّ عن الرجال[1]؛ ويرى الشيخ أنّ من معاني غضّ البصر ترك نظر التأمّل في الرجال، والزيادة على المقدار الطبيعيّ الذي يمكن للمرأة أنْ تقضي به حاجتها عند الخروج[2]، وأيّد تفسيره هذا بحديث أمّ سلمة حيث قالتْ: «كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ وَمَيْمُونَةَ، فَأَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ حَتَّى دَخَلَ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ أُمِرَ بِالْحِجَابِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: احْتَجِبَا مِنْهُ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ أَعْمَى لَا يُبْصِرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا؟ فَقَالَ: أَفَعَمْيَاوَانِ أَنْتُمَا، أَلَسْتُمَا تُبْصِرَانِهِ؟»[3].

فأمر النبيّ ﷺ زوجتَيْه بالاحتجاب من ابن أمّ مكتوم، وغضّ البصر، معلّلا ذلك بكونهما تبصرانه، كما أنّه لا حاجة لهما في النظر إليه؛ وعليه فيكون هذا الحديث موضّحا لمعنى غضّ البصر المأمور به في الآية.

2- ذكر الله في قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ (محمد: 4) طريقتين للتعامل مع الأسرى هما: المنّ والفداء، أمّا القتل فقد اشتهرت الأخبار عن النبي ﷺ أنّه قتل بعض المشركين في بعض الغزوات، وفي فتح مكة[4]، وفِعْلُه ﷺ حُجّة؛ لذلك ذهب الشّيخ بيّوض[5] مع جمهور العلماء إلى أنّ الإمام مخيَّر بين الفداء و المنّ و القتل على حسب المصلحة[6].

### ج. البيان بالفعل:

وأقصد هنا بيان فعل النبي ﷺ لقوله، وقد مرّ في مسألة السنّة الفعلية توضيح حجيّة الفعل النبوي، ولزوم اقتداء الأمّة به ﷺ[7]، وجمهور الأصوليّين على أنّ الفعل ممّا يصحّ به البيان[8].

---

(1) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُومِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنَ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ (النور: 31).

(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 6/ 237.

(3) سنن أبي داود: كتاب اللباس، باب فى قوله عزّ وجلّ (وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن)، رقم: 4114، 4/ 109، واللفظ له. سنن الترمذي، كتاب الأدب عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في احتجاب النساء من الرجال، رقم: 2778، 5/ 102، وقال: حديث حسن صحيح. السنن الكبرى للنسائي، كتاب عشرة النساء، باب نظر النساء إلى الأعمى، رقم: 9197، 8/ 293.

(4) ينظر: الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، ط.1، مؤسسة الرسالة، د.م، 1420هـ -2000م، 22/ 156. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي: أحكام القرآن، تح: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ، 5/ 269-270.

(5) ينظر: بيوض:المصدر السابق، 18/ 448-449.

(6) ينظر: الجصاص، المصدر السابق، 5/ 269. القرطبي: أحكام القرآن، 16/ 228. اطفيش: تيسير التفسير، 13/ 278.

(7) ينظر: في هذا البحث، ص115.

(8) ينظر: الزركشي: 3/ 485. الأنصاري: فواتح الرحموت، 2/ 53. السالمي: طلعة الشمس، 1/ 396.

ومن الأمثلة على هذا عند الشّيخ بيّوض، بيان النبي □ لأمره بإعفاء اللحية، من ذلك قوله: «انْهكُوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللِّحَى»[1]؛ حيث ثبت عنه □ أنّه كان يوفِّر لحيته[2]، وتَبِعه في ذلك الصحابة رضوان الله عليهم[3].

ويلاحظ في المثال أنّ هذا من بيان التأكيد، أو بيان التقرير[4].

والخلاصة أنّ المنهج يقتضي النظر في نصوص الكتاب والسنة على أنّها وحدة متكاملة، يبيّن بعضها وجوه بعض، ويفسّر كلّ منهما الآخر، ذلك أنّ «النظر الجزئيّ في النصّ الدينيّ، اقتصاراً على موضع من مواضع البيان، يؤدّي إلى فهم خاطئ في أغلب الأحيان، بل قد يؤدي إلى ما يخالف المراد الإلهي»[5].

يقول عبد المجيد النجَّار: «إنّ نصوص الوحي قرآناً وحديثاً وحدة متكاملة المعنى، تتضافر مختلف المقامات فيها على بيان الحقيقة الدينيّة. ولكن هذه المقامات ربما كانت مختلفة في طريقة البيان تبعاً لاختلاف مناسبات النزول، ومقتضيات أحواله(...) وباعتبار هذه الطبيعة في النص الديني، يكون من الضروري في فهم الأحكام الدينية النظر في النص نظراً متكاملاً»[6].

## ثانيا: اللفظ العام:

من تعاريف الأصوليّين للعامّ تعريف السالمي له بقوله : «لفظ دلّ دفعة على ما لم يكن منحصرا»[7].

ونعرّج هنا على مسائل العامّ عند الشّيخ بيّوض، مع عرض بعض استدلالاته بالعموم.

### أ. قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

ومعنى القاعدة: أنْ يرِدَ نصّ عامّ متعلّق بسبب أو سؤال خاصّ لكنّه مستقلّ عنه، فهل العبرة بعموم

(1) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب إعفاء اللحية، رقم: 5554، 5/ 2209، واللفظ له. صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، رقم: 623، 1/ 153. وله صيغ متعددة مرويّة في كتب السنة.

(2) من الأخبار الواردة في صفة لحية النبي □ قول علي τ: «كان رسول الله □(...) كثّ اللحية»، ينظر: مسند أحمد، رقم: 769، 2/ 179. وفي رواية: «عظيم اللحية»، ينظر: المصدر نفسه، رقم: 946، 2/ 258.

(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 629-630.

(4) ينظر: محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ط.4، المكتب الإسلامي، بيروت، 1413هـ-1993م، 1/ 32.

(5) النجار، عبد المجيد: فقه التدين فهما وتنزيلا، ط.3، دار قرطبة، الجزائر، 1427هـ-2006م، ص46.

(6) المرجع نفسه، ص45.

(7) طلعة الشمس، 1/ 208.

اللفظ أم بخصوص السبب؟ والجمهور على أنّ النصّ عامّ، ولا أثر لخصوص السبب[1].

هذا، وقد نصّ الشّيخ بيّوض على هذه القاعدة في عدّة مواضع من تفسيره[2]، مؤكّدا على أنّ أسباب النزول لا تجعل حكم الآية خاصّا بالقضية التي نزلت فيها الآية، «ولو كان ذلك لكانت أحكام القرآن مختصَّة بالقرن الأَوَّل، أو بالصحابة الأَوَّلِينَ، ولا يطبَّق بعدهم على أيِّ شخص، فما معنى إذن حفظ القرآن، ما معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)، إذا لم تكن أحكامه عَامَّةً لِكُلِّ زمان ومكان؟»[3].

ومثّل لذلك بأحكام سورة النور التي نزلت بسبب حادثة الإفك، وكذا أحكام الظهار الواردة في سورة المجادلة؛ إذ لا يمكن أنْ يقال فيها إنّها خاصّة بتلك الحوادث[4].

**ب. هل خطاب النبيّ ﷺ يعمّ الأمّة؟:**

إذا ورد الخطاب متوجّها إلى النبيّ ﷺ نحو: ﴿يا أيّها النّبيّ﴾ ، ﴿يا أيّها الرّسُول﴾ فهل يعُمّ جميع الأمّة؟

يرى الشّيخ بيّوض أنّ الأصل في الخطاب أنّه يعمّ الأمّة إلاّ ما قام الدليل على أنّه خاصّ به[5]؛ وهذا لأنّ الأمّة مأمورة باتّباعه والاقتداء به بمقتضى قوله تعالى: ﴿قُلِ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران:31)، وقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب:21)[6].

والتحقيق عند الأصوليّين في هذه المسألة أنّ خطاب النبيّ ﷺ لا يشمل الأمّة بطريق اللغة؛ لأنّه خطاب لمفرد، ولا يتناول المفردُ غيرَه معه، وإنّما العموم ثبت بالعرف الشرعيّ؛ حيث قام الدليل من خارج على وجوب اتّباعه والاقتداء به، ومنه الآيتان المذكورتان آنفا[7].

**ج. الاستدلال بالعموم:**

(1) ينظر: الآمدي: الإحكام، 2/ 293. الشوكاني: إرشاد الفحول، 1/ 586. السالمي: طلعة الشمس، 1/ 264.
(2) ينظر: في رحاب القرآن، 6/ 193، 7/ 122، 12/ 328، 14/ 284، 16/ 83، 17/ 67.
(3) المصدر نفسه، 17/ 68.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 12/ 328.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 6/ 455-456، 10/ 231.
(6) ينظر: المصدر نفسه، 6/ 456.
(7) ينظر:حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى وشرحه، 2/ 663. السالمي: طلعة الشمس، 1/ 278.

من الآراء الفقهيّة التي استند فيها الشّيخ بيّوض إلى عموم النصّ ما يأتي:

1- استنبط الشيخ من قوله تعالى: ﴿يَانِسَآءَ النَّبِيءِ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفًا (32) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ﴾ (الأحزاب: 32-33)، أنّ هذه الأوامر والنواهي وإن كانت موجّهة إلى نساء النبي ﷺ، فهي عامّة تشمل كلّ امرأة مؤمنة؛ ووجه العموم هو كونهنّ محلّ القدوة لغيرهنّ من النساء[1]. وعن الأمر بالقرار في البيت يقول القرطبي: «وإن كان الخطاب لنساء النبيّ ﷺ فقد دخل غيرهنّ فيه بالمعنى»[2].

هذا، ويمكن ـ حسب قول القرطبي ـ أن يُلحَق بذلك النهيُ عن الخضوع في الكلام، وعن التبرّج؛ لأنّ مناطهما متعلّق بجميع النساء.

2- يذهب الشيخ إلى استحباب المتعة لثلاثة أصناف من المطلّقات هنّ: المدخول بها الممسوسة وقد فُرِض لها صداق معيّن؛ غير المدخول بها، وقد فرض لها الصداق؛ المدخول بها ولم يفرض لها صداق معيّن، واستدلّ على ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 241)، أمّا المطلقة قبل الدخول، التي لم يُفرَض لها صداق فلها المتعة وجوبا[3].

ووجه القول بالاستحباب عنده هو أنّ هؤلاء الأصناف وجب لهنّ الصداق إما كلّه، أو نصفه، أو مثله إذا لم يُسمَّ، وكان الغرض من المتعة هو جبر خاطر المطلّقة استبقاء للمودّة، وقد تحقّق ذلك بالمهر، إلاّ أنّ المناسب لأهل التقوى التبرّع بها تطييبا لقلبها[4].

ولكنّ المعتمد عند إباضية المغرب هو أنْ لا متعة إلا لِلّتي لَمْ تُمس ولم يفرض لها الصداق[5].

3- استدلَّ الشّيخ بيّوض على جواز التقرُّب إلى الله بمطلق النوافل والأعمال الصالحة بالنصوص العامّة من الكتاب والسنّة التي ترغِّب في ذلك، منها قوله تعالى: ﴿اِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لأَيَاتٍ لِّأُوْلِي الاَلْبَابِ(190) الذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ (آل عمران: 190-191)، وقوله: ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا(41) وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾

(1) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 283.
(2) أحكام القرآن، (ط. التراث العربي)، 14/ 197.
(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 441-442.
(4) ينظر: ابن قدامة: المغني، 10/ 141. اطفيش، تيسير التفسير، 2/ 109.
(5) ينظر: اطفيش: شرح النيل، 7/ 384-385.

(الأحزاب: 42). وقوله: ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُواْ ارْكَعُواْ وَاسْجُدُواْ وَاعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَافْعَلُواْ الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج:77).

يقول الشّيخ بيّوض مبيّنا وجه الاستدلال بهذه الآيات: «فهو جلَّ شأنه يأمرنا بدون تحديد زمان أو مكان أو كيفية؛ بل أطلقَ لنا الحرية التامَّة في أمره لنا بالعبادة، شرط أن تكون عبادتنا مطابقة للفرائض، لا مخالفة فيها لنصٍّ من نصوص القرآن الكريم، ولا السنَّة المطهَّرة»[1].

ومن السنّة قول الرسول ﷺ: «الإيمان بضعٌ وسبعون – أو بضع وستُّون – شعبة، فأفضلها قول لا إله إلاَّ الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[2].

يقول الشيخ بيّوض: «فكلُّ أقواله وأفعاله ﷺ تدلُّ على أنَّ الأصل في التطوُّع تركُ الحريَّة المطلقة للمتطوِّع، فهو عليه السلام لم يتدخَّل في هذا الأمر أبدا، إلاَّ إذا رأى منكَراً»[3].

إلاّ أنّه قد نصّ على أنّ هذا العموم لا يُؤخَذ به على إطلاقه، بل لابدّ من اعتبار الأصول المقيِّدة، من ذلك لزوم مطابقتها لأصول التشريع العامّة، وعدم مخالفتها لنصوص الكتاب والسنة.

هذا، وقد استدلّ بهذه العمومات على مشروعيّة بعض الطاعات المحْدَثة منها: دعاء الإمام إثر الصلوات المكتوبة، وصلاة مائة ركعة[4].

لكن ممّا يمكن أنْ يلاحَظ على هذا الاستدلال ما يأتي:

إنّ هذه النصوص أفادت بعمومها مطلق عمل الخير والذكر والعبادة، أمّا هذه الأعمال المحدثة فقد وقعت على وجه مخصوص، زمانا وكيفيّة ومكانا، وهذا ممّا لم يدلّ عليه الدليل. وبيان هذا أنّه إذا ورد أمر عامّ بالعبادة من غير تعيين وجه مخصوص لها ، فالمشروع في هذه العبادة هو إيقاعها على مقتضى الإطلاق؛ لأنّ إيراد الشارع لها كذلك من غير تقييد يدلّ على أنّ قصده من العمل أن يكون مطلقا، لا يختصّ بوجه دون وجه؛ لذلك « فالمخصِّص[5] له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق؛

(1) البدعة، ص23.
(2) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، رقم: 162، 1/ 46.
(3) المصدر السابق، ص30.
(4) ينظر: المصدر السابق، ص46، 50، 54، 58.
(5) قال عبد الله دراز: «أي: فالملتزم تخصيصه، وإلا؛ فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصًا»، وهو تعليق وجيه.

فافتقر إلى دليل يدلّ على ذلك التقييد، أو صار مخالفًا لمقصود الشارع»[1].

وعليه، فإنّ تطبيق دلالة النصّ العامّ على وجه معيَّن يُلتزَم به يكون مفتقرا إلى دليل يقتضيه، كما أنّ تحديد طريقة للعبادة مع توقيتها بزمان معيّن، إنّما هو من وضع الشارع، وهذه الأعمال ممَّا لم يقم عليها دليل خاصّ على اعتبارها كذلك، ولا يكفي في ذلك عموم النصوص، لأنّ غاية ما تفيده تلك العمومات مشروعيّة ذلك العمل مطلقا من غير تقييد لوجه دون وجه، مع اعتقاد أفضليّته والتزامه لأجل ذلك.

وإن قيل قد ثبت في السنة أنّ بعض الصحابة التزموا طريقة في العبادة لم يفعلها الرسول ﷺ، وأقرّهم عليها، من ذلك ما كان يقوم به بلال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، إذ روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «يا بلال حدّثني بأرجى عمل عملته في الإسلام، فإنّي سمعت دفّ نعليك بين يديّ في الجنة»، قال: «ما عملت عملا أرجى عندي أنّي لم أتطهّر طهورا في ساعة ليل أو نهار، إلاّ صلّيت بذلك الطهور ما كتب لي أن أصلي»[2].

يجاب عن هذا بإثبات الفرق بين الأمرين: فإنّ فعلَ بلال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وإن كان يستند إلى العمومات الشرعيّة إلاّ أنّه لم يقيّده بزمان معيّن، ولا كيفيّة محدودة بحيث يكون راتبا، كما أنّه كان يقوم به سرّا في خاصّة نفسه، أمّا الأمور الأخرى فلم تكن كذلك، بل فيها من الإشهار وإقامة الجماعات لأجلها في المساجد ما يجعلها تضاهي الاجتماع للصلوات المفروضة وللعيدين وغير ذلك، وفي هذا يقول ابن تيمية: « وعليك أنْ تعلَم أنّه إذا استُحِبّ التطوع المطلق في وقت معيّن، وجُوِّز التطوّع في جماعة لم يلزم من ذلك تسويغ جماعة راتبة غير مشروعة، بل ينبغي أن تفرِّق بين البابين؛ وذلك أنّ الاجتماع لصلاة تطوّع، أو استماع قرآن، أو ذكر الله ونحو ذلك، إذا كان يفعل ذلك أحيانا فهذا أحسن(...)، فأمّا اتّخاذ اجتماع راتب يتكرّر بتكرّر الأسابيع والشهور والأعوام غير الاجتماعات المشروعة فإنّ ذلك يضاهي الاجتماعات للصلوات الخمس وللجمعة والعيدين والحجّ، وذلك هو المبتدع المحدَث»[3].

## ثالثا: النصّ والظاهر:

### أ. النصّ:

(1) الشاطبي: الموافقات، 3/ 496.

(2) تقدم تخريجه في ص 128.

(3) ابن تيمية، أبو العباس أحمد: اقتضاء الصراط المستقيم، تح: ناصر عبد الكريم العقل، ط.7، دار عالم الكتب، بيروت-لبنان، 1419هـ-1999م، ص139-140.

عرّف أصوليّو الإباضية النصّ بأنّه: «ما رفع في البيان إلى أقصى غايته، فلا يتطرّق إليه احتمال أصلا»[1]، وعرّفه الغزالي بأنّه: «ما لا يتطرّق إليه احتمال أصلا، لا على قرب ولا على بعد»[2].

أمّا حكمه فإنّه يُعمَل بمدلوله قطعا، ولا يُعدَل عنه إلاّ بنسخ[3]، كما أنّه لا يصحّ معه القول بالرأي والقياس[4]، لأنّه لا اجتهاد في مورد النصّ.

ويرى الشّيخ بيّوض وجوب الالتزام حدود ما ورد به النصّ، خاصّة ما يتعلّق بالمحرّمات والحدود، فهذه يجب أن يُقتصر فيها على حقيقة النصّ، وصريح اللفظ العربيّ، ولا يجوز فيها التأويل[5].

ويمكن التمثيل لهذا عند الشيخ بحدّ الزاني غير المحصن، حيث يقول: «والعدد مائة جلدة مضبوطة محدودة لا يجوز أن ينقص منها، كما لا يجوز أن يزاد عليها، والله تعالى لا يرضى في أحكامه بزيادة أو نقصان»[6].

هذا، ونجدُه يربط ـ من خلال هذا المثال ـ بين مبدإ التزام حدود النص وبين البعد المقاصديّ في ذلك؛ إذ قد يبدو للبعض أنّ المصلحة تتمثّل في التأديب بغير الجلد، أو الإنقاص من الحدّ لما فيه من الرحمة بالمجلود والشفقة عليه، لكن يرى الشّيخ بيّوض أنّ المصلحة الحقيقيّة تحصل بالتزام الحدّ الذي أوجبه الله، ولا محلّ للشفقة هنا؛ لأنّ الزانيَ قد شقّ عصا الطاعة، وانتهك حرمة الدين، والأولى بالشفقة هو المجتمع الذي يَنشُر فيه الزناةُ الفاحشةَ، كما أنّه لو أُشفِق عليهم، لتردّت المجتمعات وهلكت، وفات مقصود الزجر والردع الذي أراده الله في هذه الحدود، والله تعالى أعلم منّا بما يصلح لنا[7].

وهذا نموذج آخر يظهر فيه التزام الشيخ لمدلول النصّ الشرعي؛ حيث ورد إليه سؤال حول جواز ترك الحاجّ المتمتّع ذبح الهدي، والتصدّق بقيمته، فأجاب بأنّ الآية[8] تنصّ على وجوب الذبح للقادر على

(1) باجو: منهج الاجتهاد، ص420.
(2) المستصفى، 2/ 48.
(3) ينظر: محمد أديب: تفسير النصوص، 1/ 213.
(4) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 1/ 360.
(5) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 13/ 368.
(6) المصدر نفسه، 6/ 21.
(7) ينظر: المصدر نفسه، 6/ 22-23.
(8) هي قوله تعالى:﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ (البقرة: 196).

الهدي نصّا لا يقبل التأويل، وعليه فمنْ وجَد الهدي، وكان مالكا لقيمته فلا يجوز له إلاّ ذبحه[1].

**ب. الظاهر:**

يُعرَّف الظاهر في اصطلاح المتكلّمين بأنّه: «اللفظ الذي يدلّ على معناه دلالة ظنِّية، أي راجحة، ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا»[2]. وحكمه أنّه يُعمَل بمدلوله، ولا يُعدَل عنه إلى غيره إلاّ بدليل[3].

ونجد الشّيخ بيّوض يؤكّد على أنّ الأصل العمل بالظاهر، ولا يُعدَل عنه إلاّ عند التعذّر، وهو الذي يجب أنْ يُعتبر عند تفسير النصوص[4]، وفي هذا يقول: «فكلُّ ما استُعمِل في القرآن والحديث من ألفاظ فالأصل فيها أن تُحمل على معناها الحقيقيِّ الظاهريِّ، إلاَّ إذا تعذَّر ولم يُمكن حمله على الظاهر، فحينئذ يلتمس له تأويل»[5].

أمّا إذا احتاج النصّ إلى التأويل، فلا بدّ أن ينضبط بقانون اللسان العربيّ، أو عرف الشرع، ولا يكون مجرّد نظر عقليّ محض[6].

ومثاله عند الشّيخ بيّوض، بيان المراد بلفظ الأزواج في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَّنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ (البقرة: 232)، فذهب إلى أنّه إذا كان الخطاب في «تعضلوهنّ» للأزواج، فيكون المراد بـ «أزواجهنّ» أي: الذين يقدّر لهم أن يكونوا أزواجا لهنّ، من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه، وهو أسلوب معهود عند العرب، وأيَّد هذا التأويل بقوله تعالى علَى لسان صاحب يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿إِنِّيَ أَرَانِيَ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ (يوسف: 36)، والذي يُعصَر العنب لا الخمر، فمعناه: أعصر عنبا يصير خمرا[7].

**رابعا: الأمر والنهي:**

**أ. الأمر ودلالته:**

(1) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 330-331.
(2) محمد أديب: تفسير النصوص، 1/ 215.
(3) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 1/ 360. محمد أديب: المرجع نفسه، 1/ 222.
(4) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 2/ 231.
(5) المصدر نفسه.
(6) ينظر: الدريني: المناهج الأصولية، ص189-190.
(7) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 560.

الأمر هو: «طلب فعلٍ غير كفٍّ لا على وجه الدعاء»[1]، وقد اختلف الأصوليّون في تعيين دلالته، فذهب الإباضيّة إلى أنّه يدلّ على الوجوب، ولا يُصرَف إلى غيره إلاّ بقرينة[2]، وهو مذهب الجمهور[3].

ومن الأحكام التي استدلّ الشّيخ بيّوض على وجوبها بمقتضى صيغة الأمر، إلقاءُ السلام عند الاستئذان، لما رُوي عن كلدة بن حنبل أنّ صفوان بن أميّة بعثه إلى رسول الله ﷺ بلبن وجداية وضغابيس[4]، والنبي ﷺ بأعلى مكة – قال: فدخلتُ ولم أسلِّم، فقال: «ارجع فقل السلام عليكم»[5]؛ فأمَرَ النبيُّ ﷺ الصحابيَّ بالرجوع وإلقاء السلام، وأمْرُه يدلّ على الوجوب، ويؤيِّد هذا قوله تعالى: ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُواْ لاَ تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَانِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ (النور: 27)[6]، وإلى القول بالوجوب ذهب الشيخ اطفيّش في تفسيره التيسير[7].

كما استدلّ على وجوب ردّ السلام عموما إلاّ لعارض بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ (النساء: 86)، فقوله: «فحيّوا» أمْر، وهو يدلّ على الوجوب[8].

أمّا إذا كان الأمر مطلقا، وغير مقيّدٍ بزمن فهل يدلّ على الفور أو التراخي؟، يمكن بيان رأيه من خلال التطبيقات الآتية:

– يذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّ قضاء رمضان ليس على الفور، حيث سئل عن امرأة أخّرت القضاء إلى شعبان، وقد أدركها رمضان قبل أن تتمّ القضاء، فأفتى بأنّه لا شيء عليها غير أنْ تكمِل ما بقي بعد انقضاء رمضان[9]، والقول بجواز التأخير مذهب جمهور الإباضية[10]، وأصّل السالمي هذا القول

(1) السالمي: طلعة الشمس، 1/ 124.
(2) ينظر: الوارجلاني: العدل والإنصاف، 1/ 53. الشماخي: شرح مختصر العدل، ص308. السالمي: طلعة الشمس، 1/ 130.
(3) للاطلاع على تحرير خلاف الأصوليين في هذه المسألة ينظر: محمد أديب: تفسير النصوص، 2/ 240 وما بعدها.
(4) الجداية هي: ولد الظباء ذكرا كان أو أنثى مما بلغ ستة أشهر أو سبعة. الضغابيس: جمع ضغبوس، صغار القثّاء.
(5) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب كيف الاستئذان، رقم: 5178، 4/ 509، واللفظ له. سنن الترمذي، كتاب الاستئذان عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في التسليم قبل الاستئذان، رقم: 2710، 5/ 64، وقال: هذا حديث حسن غريب.
(6) ينظر: في رحاب القرآن، 6/ 209.
(7) ينظر: اطفيش: تيسير التفسير، 10/ 93.
(8) ينظر: المصدر السابق: 6/ 448. وينظر: القرطبي: أحكام القرآن، 5/ 298. اطفيش: هميان الزاد، 5/ 73.
(9) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 293.
(10) ينظر: الجيطالي: قواعد الإسلام، 2/ 103. السالمي: معارج الآمال، مج5/ 275.

بأمرين[1]:

أوّلهما: أنّ الأمر المطلق لا يقتضي الفور ولا التراخي، إنّما يقتضي طلب إيقاع الفعل المأمور به[2]. أمّا الآخر فهو ما ثبت في السنّة من جواز تأخير القضاء إلى شعبان، فقد روي عن عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا أنّها قالت: «إِنْ كَانَ لَيَكُونُ عَلَيَّ الصِّيَامُ مِنْ رَمَضَانَ فَمَا أَسْتَطِيعُ أَصُومُهُ حَتَّى يَأْتِيَ شَعْبَانُ»[3].

- يرى أنّ الحجّ واجب على التراخي، وفي هذا يقول: «ووجوب الحج ليس على الفور»[4]، وإليه ذهب جمهور الإباضيّة[5]، ودليله أنّ النبيّ □ لم يحجّ إلاّ في السنة العاشرة، وفرض الحج كان قبل، فلو كان على الفور لما أخّره □، ولو أخّره لعذر لبيّنه[6].

- أمّا بالنسبة لآية الحجاب في سورة الأحزاب، فقد ورد فيها أمر المؤمنات بارتداء الجلباب، وذهب إلى أنّ الامتثال يجب على الفور، ولا يجوز فيه التراخي[7].

ويبدو أنّ وجه الفور في هذا الأمر كوْنُه مرتبطا بقيام وصف في المكلّف وهو البلوغ لا لمطلق الأمر، فإذا تحقّق هذا الوصف في الصبيَّة وجب عليها الامتثال فورا، ودليل هذا قول الرسول □: «يا أسماءُ إنّ المرأةَ إذَا بَلغَتِ المحِيضَ لَمَ تصلحْ أَنْ يُرَى منْهَا إلاّ هذَا وهذَا »، وأشار إلى وجهه وكفَّيْه[8].

كما أنّه ثبت النهي عن إبداء المرأة زينتها لغير المحارم، في قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾(النور:31)، والنهي يدل على الفور اتّفاقا[9]، فكان امتثال الأمر بالحجاب على الفور من جهتين، والله أعلم.

(1) ينظر: السالمي: المصدر نفسه، مج5/ 287-288.
(2) وهو الذي اختاره في طلعة الشمس، ينظر: 1/ 155.
(3) موطأ مالك، كتاب الصيام، باب جامع قضاء الصيام، رقم: 1094، 3/ 443، واللفظ له.صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب متى يقضى قضاء رمضان، رقم: 1849، 2/ 688. صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب قضاء رمضان فى شعبان، رقم: 2743، 3/ 154.
(4) بيوض: الفتاوى، 1/ 309.
(5) ينظر: ابن بركة: الجامع، 2/ 65. باجو: منهج الاجتهاد، ص556.
(6) ينظر: ابن بركة: المصدر نفسه،1/ 172.
(7) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 614.
(8) سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، رقم: 4106، 4/ 106، واللفظ له. سنن البيهقي الكبرى، كتاب الصلاة، باب عورة المرأة الحرة، رقم: 3034، 2/ 226.
(9) ينظر: محمد أديب: تفسير النصوص، 2/ 382.

إذن، يتبيّن من خلال هذه الفروع الفقهيّة أنّ الشّيخ بيّوض يرى أنّ الأمر يفيد مطلق امتثال المأمور، ولا يدلّ على الفور ولا التراخي إلاّ بالقرائن، وهو ما عليه جمهور الإباضية[1].

**ب. النهي ودلالته:**

يعرَّف النهي في اصطلاح الأصوليّين بأنّه «القول الدالّ على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء»[2]، وهو يدلّ على تحريم المنهيّ عنه عند الجمهور[3] ما لم تصرفه قرينة إلى غير ذلك.

ومن أمثلته عند الشّيخ بيّوض الحكم بحرمة تصوير ما له روح، وصناعة التماثيل[4]، والحرمة مستفادة من قوله ﷺ: «إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ»[5]، ومن صيغ النهي ترتيب الشارع العقابَ على الفعل[6].

وقد يرى الشّيخ صَرْف النهي إلى الكراهة، ومنه النهي الوارد في الكتابة على القبر، حيث روي عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه قال: «نهى النبيّ ﷺ أنْ تجصّص القبور وأنْ يكتب عليها وأنْ يبنى عليها وأن توطأ»[7]، فيرى أنّ النهي الوارد في الحديث يدلّ على الكراهة[8]، غير أنّه لم يبيِّن وجهَ دلالة هذا النهي على الكراهة. وممّن قال بالكراهة من الإباضية ناصر بن أبي نبهان[9]، والسالمي[1]، وإليه ذهب المالكية[2].

(1) ينظر: الشماخي: شرح مختصر العدل، ص317. باجو: منهج الاجتهاد، ص553.
(2) محمد أديب: المرجع السابق، 2/ 377.
(3) ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 2/ 426. الشوكاني: إرشاد الفحول، 1/ 496. الشماخي: شرح مختصر العدل، ص331. السالمي: طلعة الشمس، 1/ 181.
(4) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 13/ 114.
(5) مسند الربيع، كتاب الصلاة ووجوبها، باب(45) في الثياب والصلاة فيها وما يستحبّ من ذلك، رقم: 274، ص71. موطأ مالك، كتاب الجامع، باب ما جاء في الصور والتماثيل، رقم: 3547، 5/ 1407، واللفظ له. صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب عذاب المصوّرين يوم القيامة، رقم: 5607، 5/ 2220. صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة، رقم: 5655، 6/ 160.
(6) ينظر: خلاف: أصول الفقه، ص113. الزحيلي: أصول الفقه، 1/ 81.
(7) سنن الترمذي، كتاب باب ما جاء في كراهية تجصيص القبور والكتابة عليها، رقم: 1052، 3/ 368، وقال حديث حسن صحيح. ورواه النسائي في سننه بلفظ قريب منه، كتاب الجنائز، باب الزيادة على القبر، رقم: 2027، 4/ 86.
(8) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 623.
(9) ينظر: اطفيش: شرح النيل، 2/ 689.
ناصر بن أبي نبهان جاعد الخروصي، أبو محمّد (1192هـ/ 1778م- 1263هـ/ 1847م): من علماء إباضيّة عُمان، ولد في بلدة العليا من وادي بني خروص، وتتلمذ على يد أبيه الشيخ أبي نبهان. كان عالما في فنون جمّة، قانعا ورعا، تعرض للشدائد والمحن من حكّام عصره، كان قاضيا ومفتيا للسلطان سعيد بن سلطان، وانتقل معه إلى زنجبار، وفيها توفي. من مؤلّفاته: «العلم المبين وحق اليقين» موسوعة تحتوي على ستة أسفار، «الإخلاص بنور العلم والخلاص من الظلم». =

## خامسا: المنطوق والمفهوم:

سنتناول في هذا الفرع بيان إعمال الشّيخ بيّوض لقواعد دلالات الألفاظ في استنباط الأحكام من النصوص الشرعيّة، وسنقتصر على ذكر مسألتين هما: دلالة الإشارة، وحجيّة مفهوم المخالفة.

### أ. دلالة الإشارة:

تندرج دلالة الإشارة ـ حسب تقسيم المتكلّمين ـ في أقسام المنطوق غير الصريح، ويصطلح عليها الحنفية بـ "إشارة النصّ".

أمّا تعريفها عند المتكلّمين فهي: «دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلّم، لا يتوقّف عليه صدق الكلام ولا صحّته»[3].

أمّا عند الحنفية فهي: «دلالة اللفظ على حكم غير مقصود، ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام»[4].

واستدرك السالميّ على اعتبار المدلول بالإشارة غيرَ مقصود للمتكلّم؛ لأنّ ما لا يكون مقصودا لا يعتدّ به، كما أنّ إثبات حكم بما هو غير مقصود للشارع فيه ضعف[5]، ويبدو أنّه استدراك وجيه.

ومن الأحكام الفقهيّة التي استنبطها الشّيخ بيّوض عن طريق دلالة الإشارة ما يأتي:

- استنبط من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِيَ اتَّخَذُواْ هَذَا الْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾ (الفرقان: 30)، أنّ من معاني الهجر ترك تلاوته، لذلك فينبغي للمسلم أنْ يواظب على قراءة القرآن، ولا يمرّ عليه يوم لا يقرأ فيه شيئا منه[6]، وقد حكى الألوسيّ هذا القول عن ابن الفرس[7].

---

=

(ينظر: السعدي: معجم الفقهاء والمتكلّمين، 3/ 240).

(1) ينظر: السالمي: معارج الآمال، مج4/ 260.

(2) ينظر: الغرياني، الصادق عبد الرحمن: مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته، ط.1، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، 1423هـ-2002م، 1/ 585.

(3) محمد أديب: تفسير النصوص، 1/ 605. ينظر: العضد: شرح مختصر المنتهى، 3/ 160.

(4) محمد أديب: المرجع نفسه، 1/ 478. وينظر: البخاري: كشف الأسرار، 1/ 108.

(5) ينظر: السالمي: طلعة الشمس، 1/ 515. ومثله نصّ عليه الإزميري في حاشيته على مرآة الأصول، (طبعة الحاج محرم أفندي البوضوي، 1285هـ)، 2/ 73-74.

(6) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 7/ 111-112.

(7) ينظر: الألوسي: روح المعاني، 19/ 13.

=

- يرى الشّيخ بيّوض أنّ في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ الأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ إِنْ يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: 32)، إشارة إلى أنّ على جماعة المسلمين إعانة هؤلاء الفقراء على الزواج بالزكاة والصدقة، وكذا تهيئة الظروف الملائمة، وتوفير الوسائل اللازمة لذلك[1]؛ وقد لاحظ الشيخ هذا المعنى من خلال توجيه الأمر في الآية إلى المسلمين فقال: «وأنكِحُوا»، ويظهر في هذا الاستنباط نوع تأصيل لما وضعه المجتمع المزابيّ من أنظمة عرفيّة خاصّة بشعيرة الزواج.

- استنبط الشيخ من خلال وصايا لقمان لابنه، وبالذات من عبارة «وهو يعظه» في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ﴾(لقمان: 13) أنّ من حقوق الولد على والده النصح والتأديب، وفي هذا يقول: «ولمّا نقل إلينا وَصِيَّة لقمان لابنه عرفنا أَنَّ اعتناء الوالد بولده، واهتمامه بدينه، وتوجيهه، وإرشاده، هي واجبات عَلَى الأب، يتحمَّلها ليؤدِّيها إِلَى ولده»[2].

ويضيف ـ تأكيدا على هذا الواجب ـ أنّه إذا «لم يحسن الأب وعظ ابنه فلْيأتِهِ بمَنْ يعظه، أو يذهب به إِلَى من يعظه ويربِّيه وينشِّئه عَلَى الخلق الإِسلاَمِيِّ الصحيح»[3]. ويظهر هنا أثر الفكر الإصلاحيّ عند الشّيخ بيّوض في قراءته للنصّ القرآنيّ، واستنباط الأحكام الشرعيّة ذات البعد الاجتماعي.

من الملاحظ أنّ استنباط المعاني الشرعيّة بدلالة الإشارة يحتاج إلى تأمّل عميق، ونظر دقيق، وتمكّن في اللسان العربيّ، ويساعد في ذلك مواهب فطريّة وأسرار ربانيّة؛ لهذا لا يستوي المجتهدون في استنباط الأحكام عن طريقها، وتتفاوت فيها أنظارهم وأفهامهم[4].

**ب. مفهوم المخالفة:**

ويصطلح عليه بدليل الخطاب، وهو: «أن يخالف المسكوت عنه حكم المنطوق به»[5].

=

هو: عبد المنعم بن محمد الخزرجي (524-599هـ/ 1130-1203م): يعرف بابن الفرس، فقيه مالكي، وقاض أندلسي، من أهل غرناطة، تفقّه وكتب في أصول الفقه والدين، وكان له تحقُّقٌ بالعلوم، وأخْذٌ فِي كلّ فنٍّ منها، ألّف كتابًا فِي أحكام القرآن. (ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، 2/ 133-135).

(1) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 6/ 274.
(2) المصدر نفسه، 11/ 104.
(3) المصدر نفسه، 11/ 105.
(4) ينظر: الدريني: المناهج الأصولية، ص264.
(5) السالمي: طلعة الشمس، 1/ 520.

وذهب الإباضيّة والجمهور إلى اعتباره حجّة، وطريقا لاستنباط الأحكام الشرعية[1]، وخالف في ذلك الحنفيّة وبعض الأصوليّين[2].

ومن المسائل التي احتجّ فيها الشّيخ بيّوض بمفهوم المخالفة مسألة: هل تحرم زوجة الربيب على زوج أمّه؟ فذهب إلى أنّها لا تعدّ من المحرّمات تحريما مؤبّدا، بل يحلّ له تزوّجها متى خرجت عن عصمة الربيب؛ واستدلّ بقوله تعالى: ﴿وَحَلاَئِلُ أَبْنَآئِكُمُ الذِينَ مِنَ اَصْلاَبِكُمْ﴾ (النساء:23).

أما وجه الاستدلال عنده من الآية فهو أنّ وصف الابن بالصلبيّ قيد معتبر غير ملغى، يراد به إخراج الأدعياء ومن في حكمهم، «وإذا ثبت أنّ الوصف مقصود وجب أن لا يجري حكم الآية إلاّ على من جرى عليه الوصف، فخرج جميع من عداه، منهم الربيب»[3].

ويرّد على الذين يحرّمون زوجة الربيب على زوج الأمّ، ولا يعتبرونها كزوجة الدعيّ بقوله: «وأيّ فرق والكلّ ليس ابنا من الصلب؟ وعدم البنوة الحقيقيّة هو مناط الحكم في القضية، وهو قدر مشترك بين الدعيّ والربيب»[4].

وظاهر هنا احتجاج الشّيخ بيّوض بمفهوم الصفة، واعتباره دليلا صحيحا في المسألة.

هذا، وقد يعتبر بعض القيود الواردة في النصوص أغلبيّة لا مفهوم لها، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنُ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة:3)، فاعتبر أنّ القيد بالمخمصة لا مفهوم له، وإنّما كان جريا على الغالب، لأنّ عامّة الاضطرار في ذلك الزمن كان بسبب الجوع، فإذا اضطرّ الإنسان حتى أشرف على الهلاك بأي سبب كان جاز له تناول المحرّم[5].

## المطلب الثاني: إعمال العقل:

تبيّن سابقا في مسألة علاقة العقل بالنقل عند الشّيخ بيّوض، أنّه يعتبرهما متكاملين، مع افتقار العقل إلى الوحي وحاجته إليه. لكن ما هو دور العقل في فهم النصوص عنده؟، وما هي حدوده في ذلك؟ وما

(1) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 521. الباجي: إحكام الفصول، 2/ 521. الآمدي: الإحكام، 3/ 91.
(2) ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 4/ 14-15. الأنصاري: فواتح الرحموت،1/ 451.
(3) بيوض: الفتاوى، 2/ 352.
(4) المصدر نفسه.
(5) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 463-464.

مدى استعانته بهذه الآلية في استنباط الأحكام؟

**أوّلا: الأحكام بين التعليل والتعبُّد:**

من المعلوم أنّ أحكام الشريعة دائرة بين ما هو معقول المعنى وما هو تعبّدي، وأقصد بالأوّل ما يمكن أنْ تُدرَك علّته التي هي مُتعلَّق الحكم، وبالثاني ما لا يمكن أن يعقل معناه على الخصوص، وإن أمكن أن تُفهَم حِكْمته ويُعلَم مقصده من التشريع إجمالا[1].

فالأحكام التي هي من القسم الأوّل تُعتبر مجالا خصبا للاجتهاد في التعليل بالعلل والأوصاف المناسبة، ثم تعدية تلك الأحكام إلى نظائرها وفق ضوابط القياس. ويلاحظ أنّ أغلب هذه الأحكام في باب المعاملات[2]، ولهذا قرّر الشاطبي أنّ الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني[3].

أمّا ما هو تعبّدي فالأصل فيه الامتثال، والتوقّف عند النصوص، كما لا يصحّ إجراء القياس فيه لتعذّر العلّة[4]؛ وأغلب ما تكون هذه الأحكام التعبّدية في باب العبادات والأحكام المقدّرة، قال الغزالي: «وأمّا العبادات والمقدّرات فالتحكّمات فيها غالبة، واتّباع المعنى نادر»[5].

لكن لا يَمنع كوْنُ الحكم تعبّديّا أنْ يُبحَث عن حِكَمه وأسراره التشريعية، قال ابن القيّم: «وبالجملة فللشارع في أحكام العبادات أسرارا[6] لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل وإنْ أدركتها جملة»[7]. على أنّ البحث في مقاصد الأحكام والمصالح المتوخّاة من تشريعها منهج جارٍ على الأصل المقطوع به: وهو أنّ الشريعة إنّما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا[8].

يقول الريسوني: «وهذا ما يجعل تعليل الأحكام الشرعيّة وتقصيدها هو المجرى الطبيعي للقول

(1) ينظر: شلبي، محمد مصطفى: تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، د.م، 1947م، ص299. البدوي، يوسف أحمد محمد: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ط.1، دار النفائس، الأردن، 2000م، ص167.

(2) المقصود بالمعاملات هنا ما يقابل العبادات، فيندرج فيها سائر أبواب الفقه من النكاح، والجنايات، والقضاء، وغير ذلك.

(3) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 2/ 513.

(4) ينظر: الغزالي: المستصفى، 2/ 341.

(5) الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تح: حمد الكبيسي، مطبعة الرشاد، بغداد، 1390هـ-1971م، ص203.

(6) كذا في الطبعة المحقَّقة، والأصح من حيث قواعد اللغة: [أسرارٌ].

(7) إعلام الموقعين، 3/ 329.

(8) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 2/ 9.

بعلّيّة البعثة وعلّيّة الشريعة ومصلحيّتها»[1].

أمّا الشّيخ بيّوض فيذهب إلى أنّ الأصل في التكليف عموما هو امتثال شرع الله تعالى، ولو لم يُعلَم وجه حِكْمَتها، بناء على أنّ «في كلّ ما شرع الله حكمة»[2]، وأحكامه منزّهة عن العبث، وفي هذا يقول: «فكلّ ما جاءنا من عند الله نقبله على الرأس والعين، إن فهمنا حكمته فحبّذا، وإن جهلنا فعلينا الامتثال»[3].

كما يرى أنّ الامتثال مبدأ مؤيِّد لمعنى الإخلاص في العبادة، التي هي الخضوع والتذلّل وقبول الأمر سواء أدركت الحكمة أم خَفِيت[4]؛ لذلك فقد عدَّ الشاطبي هذا المسلكَ هو أعلى مراتب دخول المكلّف تحت تكاليف الشريعة، وأكمَلَها وأسلمَها، وفي هذا يقول: «والثالث: أن يقصد[5] مجرّد امتثال الأمر، فهم قصد المصلحة أو لم يفهم؛ فهذا أكمل وأسلم. أما كونه أكمل؛ فلأنه نصب نفسه عبدا مؤتمرًا، ومملوكًا ملبيًا؛ إذ لم يعتبر إلاّ مجرّد الأمر(...)،وأما كونه أسلم؛ فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية»[6].

وكان قصد الشّيخ بيّوض من التركيز على هذا الأصل التنبيه إلى خطر عرض أحكام الله تعالى على عقول البشر، ثم ردّ ما يُعتقد أنه مناقض لها، وهذا تحصينا من التأثّر بالاتجاهات الفكريّة الغربيّة، التي تؤلّه الإنسان، وتزن أحكام الدين وفق أهوائه وإدراكاته المحدودة[7].

إلاَّ أنّه ومع هذا كان يدعو إلى النظر في أسرار الشريعة، واستنباط مقاصد أحكامها وغاياتها، دون شطط ولا غلوّ، حيث يقول: «والبحث عن العِلل والحِكم مهِمّ لمن استطاع إلى ذلك سبيلا، ولك كلّ الحقّ، فإن وَقَفْت على الحكمة فحسنٌ، وإن لم يطمئنَّ قلبك إلى حكمة فعليك بالامتثال»[8].

وقد كان هذا ديدنه في شرح الأحكام، وبيان حِكَمها ومقاصدها في التشريع، ولو كانت من مسائل العقيدة أو العبادات. أبيِّن بعضها هنا اختصارا مع الإحالة إلى مظانّها لمن أراد التفصيل:

(1) الريسوني، أحمد: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات جريدة الزمن، الرباط، 1999م، ص44.
(2) بيوض: في رحاب القرآن، 9/ 26-27.
(3) المصدر نفسه، 15/ 254.
(4) ينظر: المصدر نفسه.
(5) أي المكلّف.
(6) الموافقات، 3/ 99-100.
(7) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 15/ 255.
(8) في رحاب القرآن، 15/ 254.

- المقصد من تحريم ما أهِلّ به لغير الله[1].

- مقاصد الصلاة، وآثارها في سلوك المسلم[2].

- الحكمة من توقيت الصلوات وتوزيعها على مدار اليوم، وأثر ذلك في حياة المسلم[3].

- الحكمة من إقامة الشعائر الجماعيّة، وأثر ذلك في ترابط المجتمع المسلم[4].

- الحكمة من تحريم الفواحش والجرائم، وإقامة الحدود عليها، وبيان أضرارها على المجتمع البشري[5].

إنّ المتأمِّل في دروس التفسير للشيخ بيّوض من خلال كتابه "في رحاب القرآن" ليجد اهتمامه البالغ بفلسفة التشريع؛ وذلك ببيان مقاصد الأحكام الخاصّة والعامّة، ومصالحها العاجلة والآجلة، وآثارها على الأفراد والمجتمعات، حتى تكون أرسخ في القلوب، وأدعى للامتثال والالتزام، وفي هذا يقول: «إِنَّنَا دائما نأخذ الأمور عَلَى بساطتها وظواهرها، ولا نتعمَّق في الغوص عن الحِكَم والأسرار، فكان فقهنا دائما وعلمنا بشعائر الله ودينه بطريقة سطحيَّة، وَلِذَلِكَ سرعان ما يزول، كالشيء المهتزِّ الذي لا يستقرُّ ولا يثبت»[6].

أمّا تعليل الأحكام بالعلّة التي هي مناط الحكم، بحيث يكون متعلّقا بها وجودا وعدما، فقد كان منهجه العامّ في فهم النصوص، متى أمكن إدراك العلّة والوصف المؤثّر في الحكم، ولو تعلّق الأمر بمسائل العبادات، وقد مضى ذكر طرف من هذا في دليل القياس، ونضيف إليه التطبيقين الآتيين:

1- يذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّ الاعتماد على رؤية الهلال في إثبات دخول الشهر القمري ليس أمرا تعبّديا؛ فإنّ قوله ﷺ: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ»[7]، معلَّل بكون الرؤية هي الطريقة الميسّرة وقتئذ في معرفة دخول الشهر، ولا يمكن التيقّن بغيرها من وسائل الحساب؛ لأنّهم لم يكونوا من أهل العلم بحساب

(1) ينظر: المصدر نفسه، 11/ 223.

(2) ينظر: المصدر نفسه، 9/ 195 وما بعدها.

(3) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 113-115، 124-127، 9/ 203-204.

(4) ينظر: المصدر نفسه، 9/ 26-27.

(5) ينظر: المصدر نفسه، 5/ 70-74. 7/ 248-250. وينظر هذا الموضوع في الجزء الخاص بتفسير سورة النور (ج6)، فقد أطال النفس فيما يتعلق بالأحكام الواردة فيها، وبيان مقاصدها وآثارها على المجتمعات.

(6) المصدر نفسه، 11/ 222.

(7) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا»، رقم: 1810، 2/ 674. صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال، رقم: 2567، 3/ 124.

النجوم والأفلاك، ويدلّ على هذا قول الرسول □: «إنّا أُمَّةٌ أُمِّيّةٌ لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ»[1][2].

كما أنّه يذهب إلى تعليل هذا الأمر من زاوية أخرى، وهي أنّ العرب كانت تعتمد في حساب الشهور على طريقة غير منضبطة؛ حيث يعدّون الشهر الذي يحمل رقما فرديّا في الترتيب ثلاثين يوما، والشهر الزوجيّ تسعة وعشرين يوما؛ فنظرا لاحتماليّة هذه الطريقة وعدم مطابقتها للأمر الواقع، ألغاها النبي □، وأرشدهم إلى طريقة مقاربة لليقين في حساب الأهلّة وهي الرؤية، وهي غاية ما يمكن آنذاك، فلو وَجَد وسيلة أكثر تيقّنا لاعتمدَها، وفي هذا إرشاد للأمّة من بعده لتتّخذ أيّ وسيلة تكون أكثر ضبطا في حساب الشهور[3].

لكن ذهب جمهور العلماء إلى أنّ العمل بالرؤية حكم تعبّديّ، أي أنّ الشارع ربط دخول الشهر القمريّ بوجود الهلال حقيقة، وحدّد طريقتين فقط لإثبات ذلك هما: الرؤية أو الإكمال[4]؛ فلا يصحّ اتّخاذ أيّ وسيلة أخرى غير هاتين.

وقد ردّوا على التعليل بناء على قوله □: «إنّا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب»، بأنّه لا يفهم منه كوْن عدم علمهم بالحساب هو سبب الاعتماد على الرؤية؛ بل هذا إعلام بأنّ الأمّة لا تحتاج في أمر الهلال إلى كتاب ولا حساب، كما أنّ قوله ذاك خبر تضمّن نهيا عن اتّباع طرق الحساب في إثبات الشهر، وفي هذا يقول ابن تيمية: « قوله «إنّا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب» هو خبر تضمّن نهيا، فإنّه أخبر أنّ الأمة التي اتّبعته هي الأمّة الوسط أميّة لا تكتب ولا تحسب، فمن كتب أو حسب لم يكن من هذه الأمة في هذا الحكم»[5].

ومقصود ابن تيمية بذلك هو أنّ الأمّة لا تحتاج في أمر الهلال إلى كتاب ولا حساب، فهو إمّا تسعة وعشرين يوما، وإمّا ثلاثين، ولا يعني أنّ الأمة لا تحتاج إلى علم الفلك مطلقا أو هو منهيّ عنه شرعا[6].

أمّا مقتضى القول بتعليل حكم الرؤية، هو الاعتماد على الحساب الفلكي مطلقا إذا أمكن، لكن يبدو أنّ الشّيخ بيّوض اعتبر هذا مسلكا صعبا، قد يؤدّي إلى تجاوز النصوص الصريحة، وردِّ ما هو مقصود

(1) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي □ «لا نكتب ولا نحسب»، رقم:1814، 2/ 675. صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال، رقم: 2563، 3/ 123.
(2) ينظر: بيوض: درس الحساب الفلكي، حلقة:2.
(3) ينظر: المصدر نفسه.
(4) ينظر: بكر بن عبد الله أبو زيد: فقه النوازل، ط.1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1416هـ-1996م، 2/ 195.
(5) مجموع الفتاوى، 25/ 92.
(6) ينظر: المصدر نفسه، 25/ 96.

شرعا، لهذا اختار الجمع بين الطريقتين، حيث اعتبر أن العملَ بالرؤية هو الأصل، أمّا الحساب فهو وسيلة لضبطِ خبر الرؤية، واستيثاق العلم الحاصل به، قصد مقاربة اليقين ما أمكن، وتجنّباً للوقوع في الاضطراب والخطإ؛ لذلك فهو معتمد عنده في النفي دون الإثبات[1].

2- ذهب الشيخ إلى تعليل حكم أسْآر السباع؛ إذْ بيّن الفرق بين الحكم بنجاستها وطهارتها، مستندا في هذا إلى حديث ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ حيث قال: خرج رسول الله □ في بعض أسفاره فسار ليلا فمرّوا على رجل جالس عند مقراة[2] له فقال عمر: يا صاحب المقراة أَوَلَغَتِ السّباع اللّيلةَ في مقراتك؟. فقال له النبيّ □: «يا صَاحبَ المقراة لا تُخبره، هذا مُتَكلِّفٌ، لهَا ما حَملَتْ في بطُونِها ولنَا مَا بَقيَ شرابٌ وطَهورٌ»[3].

وروي أيضا «أنّ عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا مرّا بحوض فقال عمرو: يا صاحب الحوض أَتَرِدُ على حوضك هذا السِّباع، فقال عُمَر: يا صاحب الحوضِ لا تخبرنا فإنّا نرِدُ على السِّباع وتَرِد علينا»[4].

من خلال الروايتين فرّق الشّيخ بيّوض بين الأواني والحياض التي ترد فيها السباع، فحكم بنجاسة مياه الأواني عملا بالأصل وهو نجاسة سؤر السبع، وبحديث «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ»[5]، أمّا مياه الحياض فهي طاهرة عملا بالحديث السابق، وعلّل الحكم بطهارتها بأمرين:

- كون الحياض تواجه الشمس والريح، وهذه الأمور تؤثّر في الطهارة.
- رفع المشقة عن الناس حتى لا تنقطع السبل بهم، ولعدم إمكان القطع بنجاستها بأسآر السباع، ويؤيّد هذا نهي الرسول □ عن التكلّف في السؤال عن ذلك.

ويمكن أنْ يضاف إلى هذا اعتبار الفرق بين الإناء والحوض من حيث كميّة الماء، فالقلّة والكثرة

(1) لمزيد الاطّلاع على رأيه في المسألة ينظر: الفتاوى، 1/ 269-277، وكتابه: ثبوت الهلال بين الرؤية البصرية وحساب المراصد الفلكية، تحرير: عمر إسماعيل آل الحكيم، مطبعة الألوان الحديثة، مسقط، 1413هـ-1992م.

(2) المقراة: هي الحوض العظيم يجتمع فيه الماء. (ينظر: لسان العرب، 15/ 174).

(3) سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة، رقم: 34، 1/ 26. قال الذهبي في التنقيح: «هذا لم يصح»، كما ضعّفه الألباني في تمام المنة. (ينظر: الذهبي: تنقيح كتاب التحقيق، 1/ 22. الألباني: تمام المنة، ص48).

(4) سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب الماء المتغيِّر، رقم: 62، 1/ 38. ورواه مالك في الموطأ بلفظ قريب منه، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، رقم: 62، 2/ 31.

(5) مسند الربيع، كتاب الطهارة، باب (23) جامع النجاسات، رقم: 155، ص42، و اللفظ له. صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم: 675، 1/ 161، بفظ: «سَبْعَ مِرَارٍ». ورواه مالك في الموطإ بلفظ: «إذا شرب الكلب..»، كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء، رقم: 89، 2/ 45.

تؤثّر في الحكم بالطهارة والنجاسة، والدليل عليه ما روي عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: سئل رسول الله □ عن الماء وما ينوبه من الدوابّ والسباع فقال □: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ»[1].

**ثانيا: التفسير المقاصدي للنصوص:**

إنّ نصوص الوحي المتمثّلة في الكتاب والسنة تعبّر عن تعاليم الهدي الإلهي وأحكامه التي شرعها لعباده، وإذا كانت الأحكام إنّما شُرِّعت لتحقيق غايات معيّنة، ومصالح مقصودة راجعة إلى الخلق؛ فإنّ المنهج يقتضي أن لا يقف المجتهد في فهم النصوص عند حدود ألفاظها، ومبانيها اللغوية، بل لابدّ من النظر في معاني الخطاب وروح النص، بما يُعلم من المقاصد العامّة للشارع، وعادته في التشريع[2].

وبيان هذا أنّ «الألفاظ لم تُقصَد لذواتها، وإنّما هي أدلّة يستدلّ بها على مراد المتكلِّم، فإذا ظهر مراده ووضح بأيّ طريق كان عُمِل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة أو بإيماءة أو دلالة عقليّة أو قرينة حالية أو عادة له مطّردة لا يخلّ بها، أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقّن مصلحته(...)، والألفاظ ليست تعبّدية، والعارف يقول ماذا أراد، واللفظيّ يقول ماذا قال»[3].

إذن، فإنّ مقاربة فهم مراد الشارع من النصوص لا تعتمد على آلية اللغة فقط، بل لابدّ من الاستعانة بمقاصد الشريعة في تفسير النصّ، وتحديد مضمونه، والترجيح بين دلالات ألفاظه؛ وهذا هو المقصود من التفسير المقاصدي للنصوص.

بهذا لا تكون المقاصد مجرّد دلائل يُستدَلّ بها على ما هو غير منصوص، أو معانٍ تهدف إليها الأحكام التكليفيّة؛ وإنّما هي قبل ذلك وسائل تُعِين المجتهد على حسن الفهم والاستنباط، والتمييز بين ما هو ملائم لتصرّفات الشارع، وبين ما هو مضادّ لها[4].

وهذا النوع من الفقه ممّا تتفاوت فيه أنظار المجتهدين، وتتباين استنباطاتهم؛ لأنّ «هذا الفهم قدر

(1) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب ما ينجِّس الماء، رقم:63، 1/ 23. سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب التوقيت في الماء، رقم: 52، 1/ 46. سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب منه آخر، رقم:67، 1/ 97.

(2) ينظر: الريسوني: الفكر المقاصدي، ص93.

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين، 2/ 385-386.

(4) ينظر: لعيادي عبد العزيز: الاجتهاد المقاصدي ومناهجه، رسالة ماجستير، قسم الفقه وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1422هـ-2001م، ص39.

زائد على معرفة موضوع اللفظ أو عمومه أو خصوصه، فإنّ هذا قدر مشترك بين سائر من يعرف لغة العرب، وإنّما هذا فهم لوازم المعنى ونظائره، ومراد المتكلّم بكلامه، ومعرفة حدود كلامه، بحيث لا يدخل فيها غير المراد ولا يخرج منها شيء من المراد»[1].

بناء على ما سبق فما مدى اعتبار الشّيخ بيّوض للمقاصد عند تفسير النصوص؟ وما مدى حضورها في الاستنباط؟

يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال التطبيقات الآتية:

1- اختلف العلماء في المراد من قوله تعالى: ﴿أَوْ نِسَآئِهِنَّ﴾ (النور:31)؛ فمنهم من قال إنّ المراد به النساء عموما، وعليه فيجوز للمرأة أن تظهر زيتنها للمسلمة وغير المسلمة على السواء، ومنهم من قصر ذلك على المسلمات، فإضافة الضمير إلى المؤمنات يقصد به اللاّتي على دينهنّ، وعليه فيكون حكم غير المسلمة كالأجنبيّ[2]، أمّا الشيخ اطفيّش فذهب إلى اشتراط كوْن المسلمات غير فاسقات[3].

أمّا الشيخ بيّوض فله قول آخر في المسألة؛ حيث نظر إلى العلّة من عدم إبداء المرأة زينتها لغيرها من النساء، وهي خوف إضرارهنّ بوصف زيتهنّ للرجال، وفي هذا يقول: «ليست كُلُّ امرأة كافرة لا يجوز للمسلمة أن تنكشف لها، كما أَنَّهُ ليست كُلُّ امرأة مسلمة يجوز أن تنكشف لها، وَإِنَّمَا المرأة التي يخشى منها إدخال الضرر عَلَى المرأة المسلمة المنكشفة لها، لا يجوز أنْ تنكشف لها المرأة المسلمة، وهنَّ الفواسق والعواهر»[4].

إذن فالعبرة عنده ليس بالانتماء الدينيّ، وإنّما بالفساد والضرر المتوقّع من المرأة غير العفيفة ولو كانت مسلمة، وفسّر الإضافة في قوله تعالى: ﴿نِسَآئِهِنَّ﴾ بالنساء اللّاتي مثلهنّ في العفاف والطهر، وفي هذا يقول: « والمراد بِهِنَّ النساء الطاهرات ولو كنَّ كتابيَّات، يهوديَّات أو نصرانيَّات، هُنَّ اللائي يجوز للمسلمة أن تنكشف لَهُنَّ، ويخرج بهَذَا القيد الفاسقات اللائي يفسدن الصالحات، أو يوصلنهنَّ إِلَىَ الفساد ولو ادَّعين

(1) ابن القيم: إعلام الموقعين، 2/ 397.
(2) ينظر: ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، ط.3، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ-2003م، 3/ 385. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: مفاتيح الغيب، ط.1، دار الكتب العلمية-بيروت، 1421هـ-2000م، 23/ 180. ابن عاشور: التحرير والتنوير، 18/ 167-168.
(3) ينظر: اطفيش: تيسير التفسير، 10/ 101.
(4) في رحاب القرآن، 12/ 573-574.

أَنَّهُنَّ مسلمات»[1].

ويبدو أنّ اعتبار هذا المعنى في لفظ «نسائهنّ» موافق لمقصود الآية من تحديد محارم المرأة المسلمة، وهو حفظ كرامتهنّ، وعرضهنّ من الفساد، وكذا حفظ المجتمع كلّه من الفواحش والفتن.

لكن يمكن أنْ يُتوجَّه على هذا التأويل كون الغالب في غير المسلمات عدم تحرّجهنّ في الوصف، مع عدم التيقّن من عفّتهنّ؛ لذلك فالأولى ألاّ تبدي المسلمة لهنّ غير ما تبديه للأجانب.

2- يذهب الشّيخ بيّوض إلى توسيع مدلول مصرف الزكاة: «في سبيل الله»، حيث لا يُقصرُه على معنى الجهاد بالسيف[2]، بل يرى أنّه يمكن أنْ يَدْخلَ فيه كلَّ ما يُعلي كلمة الله، ويحقّق نصرة الدين، ومنه نشر العلم ومحاربة الجهل والأميّة، ببناء المدارس وتشييد دور العلم، وتجنيد المعلّمين بشرط الإخلاص[3].

وقد بيّن الشيخ أوْجُهَ دخول الجهاد بالعلم في مصرف «في سبيل الله»، يمكن اختصارها في النقاط الآتية[4]:

- العلم الدعامة الأولى في الإسلام، والجهاد هي دعامة ثانية، وحاجة الجهاد إلى العلم أشدّ من حاجة العلم إلى الجهاد، وما دجّجت الجيوش إلا بمبتكرات العلماء.

- العلم جهاد في كلّ زمان ومكان، والجهاد بالسيف له ظروف استثنائية، يحكم العلم في تعيينها، وتقدير ضرورتها.

- ضرورة العلم ـ سواء كان علوما دينية أم كونية ـ لإعزاز الإسلام، وتشييد ركن الدين.

إذن، ولو فسَّرنا عبارة: «في سبيل الله» بمعنى الجهاد ـ على مذهب الجمهور ـ فقد وسّع الشيخ من مدلول كلمة "الجهاد" بنظرة مقاصديّة، مع ملاحظة واقع المسلمين وما هم فيه من الضعف والتخلّف، وما لدى أعدائهم من أسباب القوّة والتقدّم[5]، وما للعلم من وزنٍ في بناء الأمم وصناعة الحضارات؛ لهذا اعتبرَ دخولَ الجهاد بالعلم في «سبيل الله» دخولا أوّليّا في عصره[6]، وهو الذي نوّه به يوسف القرضاوي

(1) المصدر نفسه، 12/ 575.
(2) لفظ السيف هنا كناية عن السلاح بمختلف أنواعه، وأشكاله.
(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 231،229.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 229-231.
(5) هذه الفتوى مؤرخة بتاريخ: 3/ 2/ 1942م، وهي مزامنة لأحداث الحرب العالمية الثانية (1939-1945).
(6) ينظر: المصدر نفسه، 1/ 231.

واختاره، حيث يقول: «لهذا نرى أنّ توجيه هذا المصرف إلى الجهاد الثقافي والتربوي والإعلامي أولى في عصرنا بشرط أن يكون جهادا إسلاميا خالصا، وإسلاميّا صحيحا»[1].

3- يذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّ النهي عن البيع في قوله تعالى: ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلاَةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوا اِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة:9) ليس مقصودا لذاته، وإنما المقصود كلُّ ما يشغل عن صلاة الجمعة، أمّا الاقتصار على البيع في الآية؛ فلأنّه الغالب في التعامل في ذلك الوقت، كما أنّه كان أكثرَ ما يصدّ الناس عن الصلاة، وهذا أمر معهودٌ في القرآن، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ (النحل:81) أي الحرّ والبرد.

كما استدلّ الشيخ على هذا بأمر الشارع بالانتشار بعد الصلاة: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ﴾ (الجمعة:10)، وكلمة الانتشار تدلّ على أنّ كلّ واحد يعود إلى شأنه، وهذا لا يقتصر على البيع فقط[2].

إذن، فالنهي عنده يشمل كلّ ما يشغل عن صلاة الجمعة بدلالة النصّ وسياقه، وهذا الذي ذهب إليه الشيخ اطفيّش[3]، بينما ذهب الشمّاخِي والسالمي إلى أنّه يدلّ عليه قياسا على البيع[4].

من خلال ما سبق تبيّن أثر الفكر المقاصديّ عند الشّيخ بيّوض في تفسير النصوص، وتحديد مراد الشارع منها؛ فلم يكن يقف عند حدود الدلالات اللغوية للألفاظ، بل كان يستعين بمقاصد الشريعة وحِكَمها في الفهم والتأويل، مع ملاحظة استناده في هذا الفهم المقاصديّ إلى دليل صحيح من دلالة السياق أو مقام الحال، أو عادة الشارع في التشريع، ولم يكن مجرّد تخمين، ولا ظنون محضة.

## المطلب الثالث: قرائن الأحوال:

### أوّلا: أسباب النزول:

من المعلوم أنّ القرآن الكريم منه ما نزل ابتداء من غير سبب، ومنه ما نزل مرتبطا بسبب خاص كحادثة أو سؤال، يصطلح عليه بـ "سبب النزول".

(1) القرضاوي، يوسف: فقه الزكاة، ط.2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1393هـ-1973م، 2/ 668.
(2) ينظر: درس صلاة الجمعة، حلقة:1.
(3) ينظر: اطفيش: همیان الزاد، 14/ 250.
(4) ينظر: الشماخي: الإيضاح، 1/ 610. السالمي: الحجج المقنعة، 84-85.

وقد ذكر العلماء عدّة فوائد لمعرفة هذه الأسباب[1]، حتى عدّوا العلم بها شرطا من شروط المجتهد[2]، قال الشاطبي: «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن»[3].

أما وجه لزوم معرفة الأسباب للناظر في القرآن؛ فلأنّ العلم بمراد المتكلّم لا يتوصّل إليه بمجرّد صيغ الألفاظ، بل إنّ للمتكلِّم مقاصد تتوقّف معرفتها على العلم بمقتضى حال المخاطَب أو بيئته، أو سبب الخطاب، أو غير ذلك من الأمور الخارجيّة، التي يمكن أن يطلق عليها القرائن الحالية؛ لذلك كان الجهل بأسباب النزول موقعا في الشبه والإشكالات، ومفضيا إلى الزيغ في الفهم، وفساد التأويلات[4].

فلا شكّ إذن في حاجة المجتهد إلى العلم بأسباب النزول من أجل الاستهداء بها في فهم الآيات، وتحديد مقصود الشارع من الأحكام، وقد كان الشّيخ بيّوض يؤكّد على أنّ الاطّلاع على سبب نزول الآية يوضّح المراد، ويجلّي المعنى أكثر[5]، حيث يقول: «لِذَلِكَ كان الاطِّلاَع عَلَى أسباب النزول والقضايا التي نزلت فيها آيات في القرآن يعطي ضوءا كبيرا في فهم الآيات»[6]، هذا من حيث تفسير آيات القرآن عموما، أمّا ما يتعلّق بمعرفة الأحكام فيقول: «ونحن عندما نطّلع على سبب النزول فلِيُعطيَنَا فقط وجها من أوجه التفسير، أو يسلِّط ضوءا في طريق استنباط الأحكام»[7].

**ثانيا: ظروف الخطاب:**

ومن جملة ما يدخل في العلم بمقتضيات أحوال النصّ النظر في عصر التنزيل، ومعرفة حال المخاطبين، لذلك كان الشّيخ بيّوض يدعو إلى قراءة سيرة الرسول  وحياة الصحابة، لما لهما من الأثر في فهم نصوص الكتاب والسنة، وقد كان يتوقّف في دروس التفسير عند الوقائع التي نزلت فيها الآيات، ويبيّن تاريخها وأحداثها؛ لأنّه يرى فيها البيان الواضح لمعاني الآيات. قال الشيخ: «إِنَّنَا نتوقَّف عند الصحابة الذين يذكرون بأسمائهم أو صفاتهم أو نزلت فيهم آيات، أو وقعت وقائع تَتَعَلَّقُ بهم(...) فنذكر

(1) ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط.1، دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابى الحلبي وشركاؤه، تصوير: دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1376هـ-1957م، 1/ 22 ومابعدها.
(2) ينظر: الآمدي: الإحكام، 4/ 199. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 420.
(3) الموافقات، 4/ 146.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 4/ 146.
(5) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 7/ 122، 14/ 284.
(6) المصدر نفسه، 12/ 360-361.
(7) المصدر نفسه، 11/ 10.

شَيْئًا من تاريخهم وسيرهم؛ لأَنَّهُم هم الذين فَسَّرُوا لنا القرآن عمليًّا(...)، وَحَتَّى لكأنَّنا إذا اطَّلَعنا عَلَى سيرهم نرى بوضوح المعاني التي أرادها الله تَعَالىَ في كِتَابه الكريم»[1].

من ذلك مثلا بيانه لمعنى "الحرج" في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الاَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الاَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَاكُلُواْ مِنۢ بُيُوتِكُمْ...﴾ (النور:61)، فقد اهتمّ بعرض أحوال الصحابة زمن النزول، وسيرتهم في الطعام ليصل إلى المقصود من الحرج المنفيّ في الآية[2].

وفي ختام هذا المبحث نسجّل أهمّ النتائج المتعلّقة بمنهج الشّيخ بيّوض في الاستنباط، تتلخّص فيما يلي:

- التزام المنهج الأصولي اللغويّ المتمثّل في إعمال قواعد دلالات الألفاظ.

- إعطاء مساحة للعقل في فهم النصوص، وعدم الجمود على ظواهر الألفاظ، وتتجلّى هذه السمة المنهجيّة في الغوص في روح النصّ، واستبطان مقاصده وأبعاده، من أجل فقه مُراد الشارع فيه.

-اعتبار القرائن المحيطة بالنصّ، ومعرفة ظروف الخطاب وأحوال المخاطبين، لِمَا لها من الأثر في فهم مدلول النصّ.

- يتميّز منهج الفهم عند الشيخ بيوض بخاصيّة التنوّع في الآليات، والتكامل في الطرق، وعدم الإقصاء لمنهج دون آخر؛ ذلك أنّ مقاربة فهم مراد الشارع ومقاصده في النصّ لا تقوم على آلية وحيدة، بل يستلزم في ذلك تضافر الوسائل، وتنوّع المسالك؛ فإذا قام منهج الاستنباط على بعدٍ واحدٍ، مع إلغاء غيره، فسيؤدّي لا محالة إلى الخلل في الفهم، والزيغ في التأويل، وتفسير النصوص على غير مراد الشارع فيها.

(1) المصدر نفسه، 12/ 361.

(2) ينظر: المصدر نفسه، 6/ 439-441.

# المبحث الثاني: منهجه في التنزيل

## تمهيد: حول علاقة الاجتهاد في التنزيل بالاجتهاد في الاستنباط وأهمّيته:

إنّ حقيقة الدين تتجلّى في مدى التزام المسلم بأحكامه فكرا وسلوكا، وتفعيل مبادئه في الحياة، وتوجيهه للواقع الإنساني في شتّى مجالاته، ولتحقيق هذه الغاية لابد أن يمر التطبيق الفعلي لأحكام الدين عبر مرحلتين أساسيّتين هما:

أوّلاً: مرحلة الفهم والاستنباط: وتتجلّى في اجتهاد العقل الفقهيّ في تفهّم مراد الشارع، واستثمار أحكامه من النصوص، وفق آليّات مضبوطة ومناهج مرسومة، تتمثّل في قواعد علم أصول الفقه.

ثانيًا: مرحلة التنزيل: وتعني تطبيق تلك الأحكام المستنبطة، والمقرّرات النظريّة على الوقائع الجزئيّة، التي تنتاب الفرد والجماعة في كلّ عصر وبيئة، بما يحتفّ بها من ظروف وملابسات متجدّدة ومتغايرة، مع التبصّر الواعي بمآلات التطبيق، ونتائجه المتوقّعة[1].

لذلك كانت هذه المرحلة مكمّلة لمرحلة الفهم، حيث تبلغ بالدين إلى الغاية من نزوله، وهو صيرورة حقائق الشريعة إلى نمط عمليّ شامل، تجري عليه حياة الإنسان في الواقع[2]، وفق نظام رشيد متكامل، مثمرٍ لسعادتيْ الدنيا والآخرة.

وهنا تكمن أهميّة الاجتهاد في التنزيل، إذ تتعلّق به ثمرات التشريع الإسلاميّ كلّه، ومقصد الشارع من إنزال الشريعة، لتدبير الحياة على وجه الأرض[3].

كما تبرز الحاجة إلى هذا النمط الاجتهاديّ كلّما تعقّدت الحياة، وكثرت الوقائع والأحداث، وتشعّبت عناصرها، ممّا يستدعي ذلك نظرا مستمرّا، يوفّق تلك الصّور المتجدّدة إلى هدي الشريعة، بحيث يكون قائما على أصولٍ وقواعدَ منضبطة، تحقيقًا للمقاصد التي شرِّعت من أجلها الأحكام، واتقاءً لمزالق التطبيق،

(1) ينظر: الدريني، محمد فتحي: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ط.1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ-1994م، 1/ 35.

(2) ينظر: النجار: فقه التديّن، ص83.

(3) ينظر: المرجع السابق، 1/ 181.

وزلاّت التنزيل عند القائمين بمهمّة الاجتهاد[1].

أمّا التنظير المنهجيّ للاجتهاد التنزيلي فلم يلق من علماء الأصول النصيب الوافي من التقعيد والتأصيل، إذ انصرفت جهودهم أساسا إلى توثيق النص، وضبط مناهج التأويل واستنباط الأحكام منه[2]، إلاّ أنّه يبدو أنّ طبيعة المرحلة كانت تقتضي ذلك؛ لأنّ التنزيل السليم للأحكام يقوم على الفهم السديد للنصّ وهذا بعد توثيق ثبوته.

على أنّ إسهامات علم الأصول في هذا النوع من الاجتهاد تظهر أساسا في الأدلّة المختلف فيها، كالاستحسان، وسدّ الذرائع، والعرف، وغيرها، كما تميّزت كلّ مدرسة فقهيّة بإسهام في هذه الأصول الشرعيّة. هذا، وقد قدّم الإمام الشاطبي إضافات بارزة في هذا المجال في كتابه "الموافقات"؛ حيث حاول صياغة منهج علميّ رصين، أصبح فيما بعد المرتكز الأساس عند الباحثين المعاصرين، مواصلةً لمسار التأصيل والتقعيد.

ومن الملاحظ أنّ الاجتهاد التنزيلي يظهر أساسا في مهمّتي الإفتاء والقضاء، باعتبارهما العمليّة التي يتمّ فيها تطبيق الأحكام المطْلَقة على صور مشخّصة تتجسّد في أفعال المكلّفين. وبما أنّ الشّيخ بيّوض كان ممّن اضطلع بمهمّة الإفتاء، فلا شكّ أنه كان يسير وفق خطّة اجتهاديّة، يروم من خلالها ربط الحادثة المستجدّة بما يناسبها من الحكم الشرعي المحقِّق للمقصد الذي شرِّع من أجله؛ لذلك تحاول الدراسة في هذا المبحث رسم معالم هذا المنهج، واستجلاء قواعده وآليّاته عند الشّيخ بيّوض، ومعرفة مدى توظيفه للأصول المقرّرة في هذا المجال، كتحقيق المناط، واعتبار الباعث، والنظر في المآل، وغير ذلك.

## المطلب الأوّل: تحقيق المناط:

### أوّلا: تعريف تحقيق المناط:

أعرّفه كمركّب إضافي، ثم باعتباره لقبا علميّا.

#### أ. تعريفه باعتباره مركّبا إضافيّا:

(1) ينظر: جحيش، بشير بن مولود: في الاجتهاد التنزيلي، سلسلة كتاب الأمة، عدد:93، ط.1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة-قطر، 1424هـ-2003م. http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php.

(2) ينظر: المرجع نفسه.

**1- لغة:**

التحقيق من حقّق يحقّق، وحققتُ الأمر وأحْقَقْتُه، إذا تحقَّقتُه وصرت منه على يقين[1]، وتحقّق عنده الخَبَرُ أي صحَّ، وحقَّقَ قوله وظنَّه تحقيقاً أي صدَّقَ[2].

والمناط من ناطَ الشَّيْءَ نَوْطاً : عَلَّقَه، والنَّوْطُ : ما عُلِّقَ من شيء سُمّيَ بالمَصْدَر، وهذا مَنُوطٌ به: مُعَلَّق به[3]، والمناط: موضع التعليق[4].

ويمكن أن يكون المفهوم اللغوي لتحقيق المناط هو "التيقّن من تعلّق الوصف بغيره" أو هو "إثبات كون الوصف متعلّقا بغيره".

**2- اصطلاحًا:**

المناط في اصطلاح الأصوليّين هو اسم من أسماء العلة، ذلك أنّ لها أسماء متعدّدة: كالسبب والأمارة، والموجب، والداعي، والباعث[5]، قال الغزالي: «اعلم أنّا نعني بالعلّة في الشرعيّات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به»[6].

وقد ذهب علماء الأصول مذاهب شتّى في تعريف العلّة[7]، اخترت منها هذا التعريف: «ما ظهر وانضبط ممّا جعله الشارع موجبا للحكم ومعرّفا له»[8].

ولما كانت العلّةُ متعلّقَ الحكم سمّيت مناطا، وفي هذا يقول الطوفي: «والمناط: ما نيط به الحكم ، أي: علِّق به ، وهو العلّة التي رُتِّب عليها الحكْم في الأصل»[9].

لكن المناط إذا أضيف إلى التحقيق صار له معنى أوسع من العلّة[10]، فيشمل أيضا مضمونَ الحكمِ

(1) الجوهري: الصحاح، 4/ 1461.
(2) ابن منظور: لسان العرب: 10/ 49.
(3) ابن سيده: المحكم والمحيط، 9/ 240. الفيروزآبادي: القاموس المحيط: 1/ 892. ابن منظور: لسان العرب، 7/ 418.
(4) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، 2/ 963.
(5) ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 5/ 115. الشوكاني: إرشاد الفحول، 2/ 871.
(6) المستصفى، 2/ 237.
(7) ينظر: الزركشي: المصدر نفسه، 5/ 111. الشوكاني: المصدر نفسه، 2/ 870. السعدي: مباحث العلّة، ص70.
(8) السعدي: المرجع نفسه، ص101.
(9) الطوفي، نجم الدين: شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط.1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ-1987م،3/ 233.
(10) ينظر: الكيلاني، عبد الرحمن: تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، =

الشرعيّ والقاعدةِ العامّة، ومعنَى الأصل الكليّ[1].

**ب. تعريفه باعتباره لقبا:**

للأصوليّين مذهبان في تعريف تحقيق المناط:

1- فمنهم من عرفه نظرا إلى كون المناط متّفقا عليه، ومن هذه التعريفات:

تعريف القرافي: «وأمّا تحقيق المناط فهو تحقيق العلّة المتّفق عليها في الفرع»[2].

تعريف ابن السبكي: «فهو أن يتّفق على علّيّة وصف بنصّ أو إجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع»[3].

يلاحظ من خلال هذين التعريفين التقييد بكون العلّة متّفقًا عليها، لذلك حدّد ابن السبكي مسلكيْ النصّ والإجماع لإثبات علّة الأصل، ويبدو أنّ هذا التقييد كان مراعاة للجانب الجدليّ في التعريف، «وذلك حين تقوم مناظرة بين الطرفين، فلا يستطيع أيّ منهما إلزام الآخر بالقياس، وإقامة الحجّة عليه في دعواه، إلاّ إذا اتّفق معه أوّلاً على علّيّة المناط نفسه»[4].

2- ومنهم من عرّفه بالمعنى العامّ، بغضّ النظر عن الاتّفاق أو الاختلاف في العلّة، كالآمدي والشاطبي.

قال الآمدي: « أمّا تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنصّ أو إجماع أو استنباط»[5].

وعرّفه الشاطبي بقوله: «ومعناه أن يثبت الحكم بمُدركه الشرعيّ، لكن يبقى النظر في تعيين محلّه»[6].

وإن كان يلاحظ أنّ تصريح الآمدي ومَن قَبْله بلفظ العلّة في التعريف موهِم بكوْن تحقيق المناط

=

الكويت، ع:58، 2004م، ص76.

(1) ينظر: الدريني: بحوث مقارنة، 1/ 122 (الهامش).

(2) شرح تنقيح الفصول، ص302. وبمثله عرفه الإسنوي في نهاية السول، ينظر: نهاية السول، 4/ 143.

(3) السبكي وابنه تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج، تح: أحمد جمال الزمزمي-نور الدين عبد الجبار صغيري، سلسلة الدراسات الأصولية:17، ط.1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 1424هـ-2004م، 6/ 2399.

(4) الكيلاني: تحقيق المناط، ص80.

(5) الإحكام، 3/ 379.

(6) الموافقات، 5/ 12.

مرتبطا بدليل القياس فقط، على غرار تعريف الشاطبي، فإنه عامّ لكلِّ صُوَر تحقيق المناط، سواء ما تعلّق بتحقيق مضمون الحكم الشرعيّ في الجزئيّات، أو ما تعلّق بتحقيق علّة الأصل في الفرع.

لذلك نجد ابن قدامة ينحو مذهب التفصيل في التعريف، حيث فرّق بين نوعين من تحقيق المناط:

أمّا النوع الأوّل فهو المتعلّق بتحقيق معاني الأحكام والقواعد العامّة في محالّها المناسبة، حيث عرّفه بقوله: «ومعناه أن تكون القاعدة الكلّية متّفقا عليها، أو منصوصا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع»[1].

وقد اعتبر ابن قدامة أنّ هذا الاجتهاد متّفق عليه، كما أنّه ليس من باب القياس؛ لأنّه ضروريّ لكلّ شريعة، حيث يستحيل التنصيص على حكم كلّ صورة جزئيّة تقع[2].

لهذا نجد الشاطبي يعتبر هذا الاجتهاد لابدّ منه في كلّ زمان إلى قيام الساعة، «إذ لا يمكن حصول التكليف إلاّ به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفا بالمحال»[3].

أمّا النوع الثاني، فعبّر عنه ابن قدامة بقوله: «ما عُرِف علّة الحكم فيه بنصّ أو إجماع فيبيّن المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده»[4]، وقد عدّه من القياس الجليّ.

والخلاصة أنّ تحقيق المناط إذا أطلق يُراد به معنيان:

**الأوّل**: تحقيق وجود العلّة ـ سواء كانت منصوصة أو مستنبطة ـ في الفرع.

ويمكن التمثيل له بما يأتي: إذا كانت علّة ربا الفضل في المطعومات ـ عند المالكية ـ هي الاقتيات والادّخار، فيبحث في تحقّق هذه العلّة في ما لم ينصّ عليه كالأزر مثلا، فإذا ثبت وجودها في الفرع أُلحِق بالأصل في الحكم.

**الثاني**: تحقيق مضمون حكم شرعيّ منصوص عليه أو معنى قاعدة كليّة في الجزئيّات.

مثاله: إنّ الشارع ربط إعطاء الزكاة بأوصاف منها الفقر، فإذا كان الفقير محلّ إعطاء الزكاة ، فيجب النظر في تحقيق وصف الفقر ـ وهو المناط ـ في كلّ شخص بعينه.

وكما هو ملاحظ، فتحقيق المناط اجتهاد دائم ومستأنف في كلّ واقعة، حيث لا يُستغنَى فيه بالتقليد؛

(1) ابن قدامة: روضة الناظر وجنّة المناظر، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1401هـ-1981م، ص146.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص146. وبمثله صرّح الغزالي في المستصفى، ينظر: 2/ 329.
(3) الشاطبي: الموافقات، 5/ 17-18.
(4) ينظر: روضة الناظر، ص146.

لأنّ كلّ صورة من صور الحكم نازلة مستأنفة في نفسها لمْ يتقدّم لها نظير، فلا بدّ إذَنْ من الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فيها[1].

أمّا المقصود بالدراسة هنا فهو المعنى الثاني، وفيه نبيّن تطبيقاته عند الشّيخ بيّوض.

**ثانيا: مسلك تحقيق المناط عند الشّيخ بيّوض:**

إذا كان تحقيق المناط يمثّل العمليّة الإجرائيّة لتطبيق أحكام الشريعة على الوقائع غير المنحصرة، فإنّ مهمّة الإفتاء من أهمّ الوظائف التي يتمّ فيها إعمال هذا المسلك التنزيليّ؛ ذلك أنّ المفتي يبحث عن الحكم الشرعيّ المناسب للنازلة؛ وإذا كان الشيخ بيوض قد تقلّد منصب الإفتاء، فإنّ اجتهاده في تحقيق مناطات الأحكام، سيكون ظاهرا في فتاويه، وعليه فما هو مدى سداد هذا الاجتهاد عنده؟، وما هو الجديد الذي يمكن أن يضيفه من خلال هذه التجربة الإفتائية؟

**أ. تطبيقات على مسلك تحقيق المناط:**

ستكون المادة التي ينطلق منها البحث في هذه الجزئية هي فتاوى الشّيخ بيّوض، باعتبارها المصدر الأساس لتطبيقات هذا المسلك عنده؛ لهذا أورد جملة من فتاويه مع محاولة التحليل والاستنتاج.

على أنّه من الجدير الإشارة إلى أنّ الشاطبي قسّم الاجتهاد بتحقيق المناط إلى نوعين: عامّ وخاصّ، وهو التقسيم الذي اتّبعته في الدراسة، حيث جزّأت التطبيقات إلى ما يتعلّق بتحقيق المناط العامّ، وأخرى تتعلّق بالمناط الخاصّ.

**1- تحقيق المناط العامّ:**

وهو الذي عناه الشاطبي بقوله: «أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفّارات»[2]، ثم يزيد توضيحا لهذا النوع من المناط بقوله: «وذلك أنّ الأول[3] نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلَّف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلا، ووجد هذا الشخص متّصفا بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة

(1) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 5/ 14.
(2) المصدر نفسه، 5/ 23.
(3) أي تحقيق المناط العام.

بالعدول»[1].

وهذا النوع من تحقيق المناط هو الذي قصده الشاطبي بأنّه دائم لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف[2]، وفي هذا يقول: « فلا بدّ من هذا الاجتهاد في كلّ زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلاّ به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفا بالمحال»[3].

لذلك تتنزّل أغلب فتاوى الشّيخ بيّوض على هذا النوع من الاجتهاد، حيث يعرِض عليه السائل واقعته، ويصفها له، طالبا منه تبْيِين حكم الشرع فيها؛ وبما أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما وردت على مقتضى العموم والإطلاق، في حين أنّ الحوادث والنوازل لا تقع إلاّ معيّنة مشخّصة، فلا يمكن أن ينزِّل عليها المفتي الحكمَ إلا بعد أنْ يعلَم بأنّ هذا المعيَّن يشمله ذلك الحكم العامّ أو المطلق[4].

وإذا كان تحقيق المناط يتوقّف على المعرفة الصحيحة بالمسألة، والتصوّر الواضح لها، نجد الشّيخ بيّوض يمتنع عن الفتوى عند غموض المسألة، لوجود خلل في الوصف، أو أنّ الأمر يتوقّف على محاورة السائل ومقابلته على نحو مباشر[5]، أو أنّ القضية تستلزم التصوّر الصحيح للموضوع، كما سئل عن حكم الذبح بواسطة الكهرباء، فأجاب بقوله: «وأمّا طريقة الذبح بواسطة الكهرباء فإنّي لا أعرفها على وجه التحقيق ولا أتصوّرها حتّى أفتي فيها»[6].

على أنّه غالبا ما يبيّن الحكم الشرعي العامّ في المسألة، ويدع أمر تحقيق المناط إلى المكلّف، فقد سأله شباب مجنّدون في الخدمة الوطنية عن أحكام الصلاة، والرخص المتعلِّقة بها؛ نظرا لما تعتريهم من حالات الاضطرار، فأجابهم بقوله: «اعلموا أنّ حالاتكم، وحالات من يشبهكم أيّها السائلون مختلفة جدًّا لا يمكن الجواب عنها، أيْ عن كلِّ واحدة منها تفصيلا، وإنّما الجواب يجب أنْ يكون عامًّا يطبّقه كلّ واحد على نفسه حسبما تقتضيه حالته الخاصة»[7].

فالشيخ يرى أنّ إصدار فتوى عامّة بالتيسير أو الترخيص، لا يصحّ شرعا، كما أنّه مخالف لأصل

(1) المصدر نفسه.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 5/ 11.
(3) المصدر نفسه، 5/ 17-18.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 5/ 17.
(5) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 366، 460، 469-470.
(6) المصدر نفسه، 2/ 591.
(7) المصدر نفسه، 1/ 160.

تحقيق المناط؛ ذلك أنّ اختلاف أحوال المكلفين ـ كما قرّر ذلك ـ له أثر في تنزيل الأحكام الشرعيّة على محالّها المناسبة، وإلاّ جانب المفتي الصواب، ونأى عن التطبيق الصحيح للأحكام، ولم تحقّق المقاصد التي شرّعت من أجلها؛ لذا وجب هنا النظر في حالة كلّ مكلّف، وهو الاجتهاد بتحقيق المناط الخاص؛ أو بيان المناط العامّ للحكم الشرعيّ، وما على المكلّف إلا النظر في حالته وإجراء ما يناسب ذلك من الحكم، مثلما ذكره الشيخ بيوض في المثال السابق، وهو اجتهاد بتحقيق المناط راجع إلى المكلّف، كما أشار إليه الشاطبي في الموافقات[1].

وفيما يلي بيان جملة من التطبيقات الفقهيّة على أصل تحقيق المناط العامّ عند الشّيخ بيّوض:

1- يذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّ الآلات والأجهزة التي يستعملها الإنسان، لا يمكن أن تكون بذاتها محلاّ للحكم عليها بالتحليل أو التحريم؛ ذلك أنّ مناط الحكم فيها إنّما يرجع إلى طريقة استعمالها، وفي هذا يقول: «فإنّ جميع الآلات التي بين أيدينا يمكننا أنْ ننفع بها وأنْ نضرّ، فسيفك تقتل به مشركا فتسعد، أو تقتل به مسلما فتشقى، وقلمك تكتب به حقّا أو تكتب به باطلا، وهكذا كلّ ما لا يعدّ ولا يحصى ممّا سخّره الله لنا من آلات وأدوات وأجهزة وغير ذلك، وقد قال الله لنا: ﴿هُوَ الذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الاَرْضِ جَمِيعًا﴾(البقرة:29). فالاستعمال هو موضوع الحكم ومناطه»[2].

يلاحظ من خلال هذا النصّ المنهج العامّ الذي اعتمده الشّيخ بيّوض في التعامل مع جنس الآلات مهما استجدّت؛ حيث إنّ مناط الحكم في الآلة ليس هو ذاتها، إنّما هو طريقة استعمالها، لذا فإنّ الحكم فيها بالحلّ أو الحرمة مرتبط بتوظيف الإنسان لها في الخير أو الشرّ، وفي النفع أو الضرّ.

وإنّ هذا المنهج قد مكّنه من مواكبة الجديد في ميدان الاختراعات، وقدرة استيعابها بأحكام الشريعة الإسلاميّة، حيث ورد إليه سؤال حول حكم اقتناء جهاز التلفزيون واستعماله، باعتباره آلة حديثة في ذلك الوقت[3]، فأجاب بما يأتي: «إنّ التلفزيون كغيره من كثير من مخترعات العصر الحاضر، له حسنات وسيّئات، ومنافع ومضارّ، فلا يمكن مطلقا أن يفتى فيه بحكم عامّ شامل(...) إنّما الأمر يرجع إلى طريقة استعماله»[4].

(1) ينظر: الموافقات، 5/ 16-17.
(2) الفتاوى، 2/ 736.
(3) تاريخ الفتوى هو: 24 أفريل 1968م.
(4) المصدر نفسه، 2/ 735-736.

وتفصيلا لهذا الحكم، نجد الشيخ بيوض يحكم بحرمة مشاهدة التلفزيون والاستماع للراديو نظرا لتحقّق مناطه، حيث يقول: «فالنظر إلى العورات المكشوفة وأعمال الجنس حرام قطعا وكبيرة نصّا وإجماعا، والاستماع للفحش الصريح المكشوف حرام كذلك»[1].

كما سئل عن حكم بيع هذه الأجهزة وإصلاحها فأجاب بأنها «أداة كسائر الأدوات تستعمل للخير، وللشر(...)، لا حرج على صانعها، وبائعها، ومُصلِحها، وإنّما الحرج على مُستَعمِلها فيما لا يجوز أنْ تُستعمَل فيه من شرّ، وظلم، كما يُؤجَر مستعمِلُها في حقّ وخير»[2].

إذن، فإنّ التلفزيون عند الشّيخ بيّوض ليس مباحا ولا محرّما بإطلاق، بل إنّ حكمه مرتبط بطريقة استعماله، ومجال توظيفه، وقد أدرك بأنّه من الخطإ إطلاق الفتوى بحكم عامّ في المسألة، لأنّ هذا يتعارض مع أصل تحقيق المناط.

2- من القواعد المقرّرة في الفقه الإسلامي قاعدة: «**الضرورات تبيح المحظورات**»، إذِ الحكمُ بإباحة تناول المحظور منوط بحصول الضرورة بالنسبة للمكلّف، لكن يبقى النظر والاجتهاد في تحقّق هذا المناط في الصور النازلة حتى ينزَّل حُكم القاعدة على محلّه المناسب، حيث يمْكِن أن يدّعي المكلّف وقوعه في الضرورة تذرّعا لارتكاب محرّمٍ، أو ترك واجبٍ؛ لهذا يجب على المفتي النظر في الضرورة المدّعاة، واختبارها بعرضها على المعنى الشرعيّ للضرورة.

وتطبيقا لهذا المعنى في مجال التعامل بالربا، يلاحِظُ الشّيخ بيّوض إمكانيّة ادّعاء المقترِض بفائدة اضطراره لذلك، فحينئذ يجب أنْ «تُعرَض صورة الضرورة المدعاة على عالمٍ فقيهٍ يحقّقها، ويقدّرها بقدرها، فليست كلّ حاجة إلى الاقتراض ضرورة، وليس من الضرورة في شيء الحاجة إلى المال للتوسّع في الأعمال»[3].

كما ورد إليه سؤال من طالب جامعي مسلم يدرُس في فرنسا، حيث استفتاه عن حكم أكل ذبائحهم، ويقول إنّه مضطرّ للأكل في مطبخ الجامعة لرخص ثمنه، وأنّ منحته لا تسمح له بالطبخ وحده[4]؛ فأجابه الشّيخ بقوله: «اعلم أنّ هذا العذر ليس من الضرورات التي تبيح المحظورات، فيمكنك أن تستغني

(1) الفتاوى، 2/ 738.
(2) المصدر نفسه، 2/ 455.
(3) المصدر نفسه، 2/ 463.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 596.

بالسمك وبالبيض وباللبن ومشتقاته، مع الخبز والفاكهة والثمار، فتعيش موفور الصحّة، كامل القوّة في البدن والعقل»[1].

فقد لاحظ الشّيخ بيّوض أنّ مناط القاعدة الفقهية ـ وهو الضرورة ـ غير متحقّق في هذه الحالة؛ ذلك أنّ من ضوابط الضرورة الشرعيّة تعيّن ارتكاب المحظور، حيث لا يجد المضطرّ وسيلة أخرى من الوسائل المشروعة، ليدفع بها الضرر عن نفسه[2]، في حين أنّ ذلك الطالب يمكِن له أنْ يترك ما حرِّم أكله، ويطعمَ من الحلال وهو كثير جدّا؛ لذلك لا ينطبق عليه حكم القاعدة وهو الإباحة نظرًا لعدم تحقّق المناط.

إذن، فللضرورة ضوابطها وأحكامها الشرعيّة، ويجب على المفتي أن يكون عالماً بها، حتّى يتمكّن ـ عند النظر في الصور الجزئيّة ـ من التمييز بين ما هو ضرورة حقّا، وما هو حاجة أو توسعة أو غير ذلك.

3- تُعدّ مسألة الرشوة من المسائل الشرعيّة التي تتعدّد صورها في كلّ زمان ومكان، حيث يتطلّب من المفتي الاجتهاد في تحقيق مناطها في تلك الصور، والتمييز بينها وبين الأسماء المشابهة. وقد سئل الشيخ بيّوض عن حكم دفع المسلم مالاً لذي سلطان ليتمكّن من أخذ حقِّه، فأجاب بأنّ حرمة الرشوة متعلّقة بما إذا أريد بها التوصّل إلى أكل أموال الناس بالباطل، مستدلاّ بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَاكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى الْحُكَّامِ لِتَاكُلُواْ فَرِيقًا مِّنَ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالاِثْمِ وأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:188)[3].

ومحاولةً لضبط مناط حكم الرشوة، نبيّن مفهومها الاصطلاحيّ عند الفقهاء، حيث تُعرَّف بأنها: «ما يُعطَى لإبطال حقٍّ ، أو لإحقاق باطلٍ»[4].

فإذا لم يتمكَّن المرء من الوصول إلى حقِّه إلاّ بدفع مالٍ فهل يُعتبر مرتشيًا تلحقه اللعنة[5]؟

يذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّه لا إثم على المعطِي في هذه الحالة، بشرط تيقّنه من عدم التوصّل إلى أخذ حقّه إلاّ بدفع المال، وفي هذا يقول: «وأمّا إذا كان لرجل على آخر حقّ يقينيّ لا يرتاب فيه، وامتنع من

(1) المصدر نفسه.
(2) ينظر: الزحيلي، وهبة: نظرية الضرورة الشرعية، ط.4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ-1985م، ص69.
(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 720.
(4) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 22/ 220. وينظر: قلعه جي: معجم لغة الفقهاء، ص223.
(5) في هذا إشارة إلى حديث: «لعن رسول الله  الرَّاشِي والمرْتَشِي». سنن أبي داود، كتاب الأقضية، باب فى كراهية الرشوة، رقم: 3582، 3/ 326. سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم، رقم: 1337، 3/ 623، وقال: حديث حسن صحيح.

أدائه، حتى رُفع الأمر إلى ذي سلطانٍ، وتيقّن صاحب الحقّ أنه لا يحكم له بحقّه، ولا يتوصّل إلى أخذه إلاّ بمال يدفعه لمن بيده الأمر، فإنّه يجوز له أنْ يعطِيَه ما يتوصّل به إلى أخذ حقّه، ولا حرج عليه ولا إثم في ذلك إن شاء الله، وأمّا القابض فأمره مفوّض إلى ربّه»[1].

فالملاحظ في هذه الصورة أنّ المعطيَ لم يكن يقصد من الدفع التوصّل إلى باطل، بل المقصود أخذ حقّ له فائت بظلم، لذا كان مناط الرشوة غير متحقّق في هذه الصورة ، فلا يطبّق فيها الحكم على المعطي، وممّن ذهب إلى هذا القول من الإباضية أبو ستّة[2] والمحمّد اطفيّش[3].

أمّا حكم آخذها فلم يصرّح به الشّيخ بيّوض وفوّض أمره إلى الله، لكن ذهب جمهور العلماء إلى وقوع الإثم على القابض لأنّه لا يجوز له أخذها[4].

4- سئل الشّيخ بيّوض عن حكم أنواع حديثة من الخلّ تصنع من مواد نباتيّة مختلفة، هل تعدّ خمرا؟

أجاب الشيخ بأنّ مناط الحرمة في الخمر هو الإسكار المُذهِب للعقل، وما أسكر كثيره فقليله حرام[5]؛ فإذا زال وصف الإسكار عن الخلّ فإنّه حلال طاهر مهما كان نوعه، ولو كان أصله خمرا فتخلّلت، أو عولجت فصارت خلاّ[6]، «فإنّ العبرة إنّما هي بكون السائل خلاً لا إسكار فيه مطلقا، لا بقليله ولا بكثيره»[7].

إذن، يرى الشّيخ بيّوض أنّ مناط الحليّة في الخلّ هو زوال وصف الإسكار مطلقا، وعليه فما على المجتهد أو المكلّف إلاّ التثبّت من ذلك المناط في أيّ نوع جديد من الخلّ، فإذا تحقّق حَكَمَ بالجواز.

5- يذهب الشيخ بيوض إلى حرمة تناول الدخان، باعتباره من الخبائث المحرّمة في قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ﴾(الأعراف:157)، ولِمَا تحقّق علميّا إلحاقه الضرر بصحّة الإنسان، وحِرْمة الإضرار

(1) الفتاوى، 2/ 720.
(2) ينظر: أبو ستة: حاشية الترتيب، 4/ 216.
(3) ينظر: اطفيش: شرح النيل، 13/ 75.
(4) ينظر: اطفيش، المصدر نفسه، 13/ 75. ابن عابدين: رد المحتار، 8/ 35. الحطاب: مواهب الجليل، 8/ 115-116. الشربيني: مغني المحتاج، 4/ 524. ابن مفلح: الفروع، 10/ 299.
(5) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 605.
(6) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 602، 604-605.
(7) المصدر نفسه، 2/ 602.

بالنفس من القواعد الشرعيّة الكليّة[1].

وإذا كان الدخان قضيّة مستجدّة، لم يرد في خصوصه نصّ صريح في الحرمة، كما ورد في شأن الميتة والخنزير والخمر وغير ذلك؛ فقد اجتهد الشّيخ بيّوض في المسألة، وحاول تطبيق النصوص العامّة والقواعد الكليّة عليها، عن طريق تحقيق المناط، ويمكن بيان المسالك التي اعتمدها في التحقيق في هذه المسألة فيما يلي:

أ- أمّا اعتباره الدخان من الخبائث المحرّمة في آية سورة الأعراف، فقد اعتمد على دليل الفطرة والعقل؛ حيث يرى أنّ «الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها لا تضع الدخان إلا في صفّ الخبائث التي حرّمها الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم، ولا تقترب به مطلقا إلى صفّ الطيبات»[2].

إذا فوصف الخبث ثابت في الدخان بالفطرة، وإذا كان مناط التحريم في الآية السابقة هو قيام وصف الخبث في الشيء، فثبت إذن دخول الدخان تحت حكم الآية؛ إلاّ أنّ دليل الفطرة في هذه القضية خفيّ نوعا ما، لذلك يمكن أن يُتنازَع فيه، لكن يمكن إثبات دخول الدخان تحت عموم الآية بطريق آخر وهو الحسّ.

ب- إذا سُلِّم أنّ كلّ ما ثبت ضررُه بوجه من الوجوه فهو من الخبائث المحرّمة، فقد ثبت حسّيّا إضرار الدخان بالإنسان، كما أكدّت ذلك التقارير الطبيّة، ويعدّ هذا (أي طريق الحسّ) من أقوى الطرق التي اعتمدها الشيخ في تحقيق المناط، حيث يقول: «وقد أجمع عقلاء العالم كلّه، وسالمو الفطرة فيه من العلماء المختصّين على أنّه مضرّ بصحّة البدن والعقل والقلب، ومن أعظم أسباب سرطان الرئة وغيرها»[3]، وبعد أنْ ذكر ما يُنشَر في وسائل الإعلام العالميّة حول أضرار التدخين، اعتبر أنّ المرء ليس بحاجة إلى كلّ هذه المعلومات ـ وإن كانت تزيده يقينا واطمئنانا ـ؛ لأنّ ذلك أمر محسوس مسلَّم به لدى عموم الناس[4].

إذن، لقد ثبت عند الشيخ إضرار الدخان بالنفس بطريق الحسّ، سواء أكان ذلك عن طريق الملاحظة المباشرة، أم عن طريق الحقائق العلميّة؛ لهذا طبّق عليه النصوص والقواعد التي تقرِّر حرمة الإضرار نظرا لتحقّق مناطها.

(1) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 682-683.
(2) المصدر نفسه، 2/ 683.
(3) المصدر نفسه، 2/ 684.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 684.

ج- استدل الشيخ على حرمة الدخان أيضا بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا(26) اِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ (الإسراء:26-27)؛ حيث اعتبر التدخين من التبذير المنهيّ عنه في الآية، «ذلك أنّنا نعلم علم اليقين أنّ ما ينفقه المدْمِن على التدخين في اليوم الواحد أكثر من ثمن الخبز اليوميّ لأسرة متوسّطة مع قلّة جدواه بالنسبة للخبز، ومع ضرره البالغ، وكفى بهذه حجّة على دخول صاحبه في زمرة المبذّرين»[1].

فلقد تحقّق بالملاحظة المباشرة في الواقع تبذير المدْمِن على عادة التدخين لأمواله، وتضييعه لمن يعول من أهله وأولاده، ويعتبر هذا من المفاسد التي تخرِم كلّية حفظ المال، لهذا ينبّه الشيخ القرضاوي إلى «أنّ في التدخين نوعا من الضرر يجب ألاّ يغفل، وهو ضرر يقينيّ لا شك فيه وهو الضرر الماليّ، وأعني به إنفاق المال فيما لا ينفع بحال، لا في الدنيا ولا في الدين، ولا سيما مع غلاء أثمانه، وإسراف بعض هوَّاته فيه، حتى إنّ أحدهم قد ينفق فيه ما يكفي لإعاشة أسرة كاملة»[2].

يمكن القول إنّ طرق تحقيق المناط التي اتّخذها الشّيخ بيّوض في التنزيل ـ من خلال هذا المثال ـ ثلاثة تتمثّل في: الفطرة، والحسّ، والعلم بواقع الحال، على أنّه يمكن أن يندرج هذا الأخير في دليل الحسّ؛ لأنّ العلم بالواقع يتمّ عن طريق الحسّ، والله أعلم.

ويمكن أن يضاف إليها طريق آخر وهو العلم بطبيعة الشيء، ويتمثّل في مثال الخلّ السابق الذكر، حيث يتوقّف التيقّن بزوال وصف الإسكار، عن ذلك السائل ومفارقته للخمر بالوقوف على طبيعة تكوينه الكيماوي، ومغايرته للتركيبة الطبيعيّة للخمر.

### 2- تحقيق المناط الخاصّ:

وعبّر عنه الشاطبي بقوله: «فتحقيق المناط الخاصّ نظر في كلّ مكلّف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفيّة، بحيث يتعرّف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلّف مقيّدة بقيود التحرّز من تلك المداخل»[3].

حسب عبارة الشاطبي يتّضح أنّ هذا النوع من التحقيق أعلى من الأوّل وأدقّ؛ ذلك أنّ المفتي ينظر في فعل المكلّف مع استحضار ظروفه وأحواله، وكذا خصوصيّات فعله؛ حيث إنّ بمراعاته لهذه الحيثيّات

(1) المصدر نفسه، 2/ 687.
(2) القرضاوي، يوسف: فتاوى معاصرة، ط.11، دار القلم، الكويت، 1425هـ-2005م، 1/ 664.
(3) الموافقات، 5/ 24-25.

في الاجتهاد، يُجري على كلّ مكلَّف ما يناسبه من الحكم، بناء على أنّ ذلك هو مقصود الشارع من التكليف.

على أنّ هذا النوع الخاصّ من التحقيق لا يعتمد فيه المفتي على طاقاته العقليّة، وملكته الفقهيّة فحسب، بل لابدّ أن يكون على درجة من التقوى والإخلاص؛ لأنّه نوع من الفهم الربانيّ الذي له أسبابه وشروطه، وصحّة الفهم في الشريعة ــ كما يقول ابن القيّم ــ: «نور يقذفه الله في قلب العبد، يميّز به بين الصحيح والفاسد، والحق والباطل، والهدى والضلال، والغيّ والرشاد، ويمدّه حسن القصد، وتحرّي الحقّ، وتقوى الربّ في السرّ والعلانية»[1]، وقد قال الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ (الأنفال:29).

وعن مميّزات أهل هذه المرتبة يقول الشاطبي: «فصاحب هذا التحقيق الخاصّ هو الذي رُزِق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوّة تحمّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها، أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة، أو عدم التفاتها»[2].

ونمثّل لهذا النوع من النظر عند الشيخ بيوض بما يلي:

سئل الشيخ عن كيفيّة ردّ المظالم لمن أراد التوبة منها، فأجاب بأنّ المظالم أنواع منها: مظالم البدن، ومظالم العرض، ومظالم المال، وكلٌّ لها أحكام خاصّة، كما تختلف باختلاف أحوال المكلَّفين، والظروف التي تحتفّ بالواقعة[3].

وقد بيّن بعض تلك الأحوال، وما يجب على المكلّف إزاءها، والتي يراعى فيها النظر في المآلات، وغير ذلك، على أنّه أرشد السائل في الأخير إلى أنّ بعض صور المظالم ممّا «لا يتأتّى فيه حكم عامّ، وإنّما يحكم فيه في القضايا الجزئيّة العارضة كلّ بحسبها لاختلاف صورها»[4].

يلاحظ أنّ التوبة وما يُعرَض فيها على المفتي من الصور والحوادث ممّا يجب فيه تحقيق المناط الخاصّ، مع مراعاة المقاصد والمآلات، إضافة إلى العلم بأحوال القلوب، وأغراض النفوس.

(1) إعلام الموقعين، 2/ 164-165.
(2) الموافقات، 5/ 25.
(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 664.
(4) المصدر نفسه، 2/ 666. ونشير إلى أنّ السائل ممن يتولّى مهمة حلّ القضايا الاجتماعية، والمسائل الشخصية في مجتمعه، لذلك نلاحظ الشّيخ بيّوض يرشده إلى بعض الأسس، ويدلّه على المعالم التي يجب السير وفقَها في هذا المجال.

تتلخّص في ختام هذا المطلب أمور هي:

- إنّ تحقيق المناط أهمّ مسلك يتجلّى فيه التنزيل السليم لأحكام الشريعة على محالّها المناسبة، وفق منهج يضمن سداد التطبيق، وصحّة الإجراء.

- بما أنّ هذا النوع من الاجتهاد يظهر في مجال الإفتاء والقضاء أساسا، فلقد أسهمت التجربة الإفتائيّة للشيخ بيّوض في إبراز الجانب التطبيقيّ لإعمال هذا المسلك في تنزيل الأحكام على الوقائع والنوازل.

- كما حاولنا بيان الطرق الإجرائيّة التي أعملها الشيخ من أجل تحقيق المناط في الصور الجزئية، وهذه الطرق إمّا: فطرية، أو حسّية، أو طبيعية.

على أنّ هناك طرقا أخرى ذكرها الغزالي في كتابيه: "شفاء الغليل"[1] و "أساس القياس"[2]، فإنّ لتحقيق المناط في الفروع طرقا كما أنّ لإثبات العلة في القياس مسالكا؛ لذلك فلا يزال المجال فيها خصبا للبحث والتأصيل[3]، بما يسهم في ضبط الفتوى، والتنزيل السديد للأحكام على الوقائع؛ لأنّ بذل غاية الوسع لدرك الصواب في الاستنباط لا يختلف عن طلب ذلك في التنزيل، فلكليهما نتائج وآثار في الواقع، سواء من حيث الإيجاب أم السلب.

## المطلب الثاني: اعتبار الباعث والمآل:

### أوّلا: اعتبار الباعث:

عرّف الدريني الباعث بأنه: «الدافع النفسي الذي يحرّك إرادة المنشئ للتصرّف إلى تحقيق غرض غير مباشر»[4]. ويقصد بالغرض غير المباشر ما كان غير مشروع، ومنه إذا كان مناقضا لمقاصد التشريع[5].

ويتّصل هذا المبدأ أساسا بالقاعدة الفقهيّة الكبرى: «الأمور بمقاصدها»؛ حيث إنّ قصد المكلف في

(1) ينظر: شفاء الغليل: 436-439.

(2) ينظر: أساس القياس، تح: فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ-1993م، ص41-42.

(3) وللباحث عبد الرحمن الكيلاني محاولة في هذا الإطار في مقاله: «تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء»، وقد فسح المجال لمن يأتي من بعده ليزيد المسألة تفصيلا وتدقيقا. ينظر: ص113 وما بعدها.

(4) نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط.2، مؤسسة الرسالة، بيروت؛ دار البشير، عمان، 1419هـ-1998م، ص196.

(5) ينظر: المرجع نفسه.

العمل معتبر في الحكم على الأفعال بالجواز أو المنع، وفي التصرّفات بالصحّة أو البطلان، «فالعمل إذا تعلّق به القصد تعلّقت به الأحكام التكليفيّة، وإذا عرى عن القصد لم يتعلّق به شيء منها»[1]. فصورة العمل تكون واحدة من حيث الظاهر، لكن يختلف حكمها بحسب القصد والنية، كما مثّل بذلك الرسول □ في حديث «إنّما الأعمال بالنيّات»[2]، بالهجرة إلى المدينة، حيث فرّق بين من قصد بها غايات سامية، ومن أراد بها تحقيق أغراض دنيوية.

ويوضّح ابن القيّم هذه القاعدة الشرعيّة وأثرها في الفقه الإسلامي بقوله: «وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أنّ المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرّفات والعبارات كما هي معتبرة في التقرّبات والعبادات؛ فالقصد والنيّة والاعتقاد يجعل الشيء حلالا أو حراما، وصحيحا أو فاسدا، وطاعة أو معصية، كما أنّ القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبّة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة»[3].

فنظرا لأهميّة الباعث وأثره في الحكم على الأفعال، وجب على المجتهد مراعاة قصد المكلّف عند تنزيل الأحكام، حتى يكون تطبيقها سديدا، محقّقا لمقاصدها، وينزّهَ الشريعة عن التضادّ في أحكامها.

ومِنْ أشهر مَنْ نوّه بهذا المبدإ الإمامُ الشاطبيُّ في الموافقات، حيث صاغ هذه القاعدة المقصديّة الجليلة بقوله: «قصد الشارع من المكلَّف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع»[4].

أمّا عند الشّيخ بيّوض فنجد هذا المبدأ واضحا في منهجه الاجتهاديّ، سواء ما تعلّق بالعبادات أو المعاملات، وقد ذُكِر طرف منه عند دراسة القواعد الفقهية، وبالضبط في قاعدة: «الأمور بمقاصدها»[5]؛ حيث كان كثيرا ما ينوِّه في دروسه بأهميّة قصد المكلَّف وأثره في التكليف؛ فأمّا من حيث تكاليف العبادات فيصرّح قائلا: «فليست الصلاة والزكاة والصوم وغيرها من الأعمال الصالحات محقِّقة مَعْنَى العبادة وروحها، ما لم يكن المُرَاد منها وجه الله وامتثال أمره»، ثم يبيّن وجه التفاوت بين مسلمَيْن في العبادة بسبب النيّة، فيقول: «ولعلَّ كثيرا من النَّاس يؤدُّون أعمالا ظاهرها طاعة لله وامتثال لأمره، ولَكِن لا يقصدون بها طاعة الله وطاعة رسوله، فتذهب أعمالهم هباء منثورا. بينما الآخر قد يأتي بالأعمال المباحة من أكل وشرب

(1) الشاطبي: الموافقات، 3/ 9.
(2) تقدّم تخريجه في ص173.
(3) إعلام الموقعين، 4/ 499-500.
(4) المصدر السابق، 3/ 23.
(5) ينظر: في هذا البحث، ص172.

ونوم ويؤجر عَلَيْهَا إذا نوى بها التقوِّي عَلَى عبادة الله(...) فالفرق بين هَذَا وَذَاكَ هو النية وعدمها، وَهَذَا ما يَدُلُّ عَلَيْهِ قوله ﷺ: «إِنَّمَا الأعمال بالنيات، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امرئ ما نوى»[1]. وَهَذَا ما نعتقده، ونكرِّر الكلام فيه دائما، لأَنَّهُ روح العبادة وروح الدين». وختام كلامه يدلّ على أهميّة هذا المبدإ في فكره الفقهي.

أمّا في باب المعاملات فالأمر فيه ظاهر أيضا؛ حيث إنّ قصد المكلف معتبر في إنشاء التصرّفات، وإبرام العقود، ويذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّ «الأصل في العقود بين المسلمين أن يكون باطنها كظاهرها خالية من الكيد والمكر والحيلة، فإنْ دخلها شيء من ذلك أفسدها قطعا عند الله[2]، وفي كثير من الصور تفسد في الحكم كذلك»[3].

وفي مسألة تصرّف الوكيل في مال اليتيم، وانطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ (البقرة:220)، يحذّر الشيخ من التلاعب بأموال اليتامى، وأكلها مخادعة وتمويها؛ حيث يبدو من الظاهر أنّ في ذلك التصرّف مصلحة لليتيم، ولكنّه في الباطن أكل لماله بغير حقّ، وفي هذا يقول: «الله تعالى يعلم المفسد من المصلح، وهو يحذِّرنا من سوء القصد، إذ ربَّما يتصرَّف أحد في مال يتيم تصرُّفا فاسدا يصوِّره للنَّاس صلاحا، والله تعالى يعرف ما إن كان قصده مصلحة اليتيم أو العكس»[4].

كما نجد هذا الأصل حاضرا عنده في العملية الإفتائية، ولبيان هذا نورد بعض آرائه الفقهية التي تبزر هذا التوجّه عنده، كما يلي:

1- يذهب الشيخ بيوض إلى جواز تعدّد الجمعة في المصر الواحد مع مفضوليّته، إذا وجد مسجد يسع جميع أهل البلد؛ لكنّه من جهة أخرى نجد في فتواه اعتبارا للباعث إلى التعدّد، حيث يرى أنّه «إذا قُصِد بالتعدّد الضرار وإحداث الفتنة والشقاق والتفريق بين المؤمنين، فيحرم بذلك»[5].

إذن، فالنظر إلى قصد المكلف مؤثّر في الحكم؛ حيث إنّ القول بالجواز صحيح ما لم يظهر في الواقع قصد مخالف لقصد الشارع من هذا الحكم؛ فإنّ منْ مقاصد تعدّد المساجد تكثير الجُمَع، وتيسير إقامتها على المؤمنين، لكن إذا اتُّخِذ هذا الأمر وسيلة لتحقيق غرض آخر وهو التفريق بين المؤمنين، فإنّ هذا عمل

(1) تقدم تخريجه، ينظر ص173.
(2) يقصد بالفساد هنا عدم اعتبار الشارع لها من حيث الحقيقة مع وقوع الإثم، لأنّه أعلم بخفايا القلوب ومكنون الصدور.
(3) الفتاوى، 2/ 487-488.
(4) في رحاب القرآن، 2/ 336.
(5) المصدر السابق، 1/ 129.

باطل، لمناقضتِه قصد الشارع في خصوص هذا الحكم من جهة، ومناقضتِه مقصدا عامّا من مقاصد الدين وهو وحدة الأمّة من جهة أخرى.

2- سئل الشّيخ عن حكم توفير شعر الرأس، فأفتى بعدم وجود دليل مانع ولا محرّم في المسألة، ولكن اعتبارا لقصد المكلّف، أفتى بأنّه إذا كان ذلك من مظاهر أهل الفسق والكفر، وأراد بفعله التشبّه بهم، فإنّه عاصٍ نظرا لنيّته وقصده[1].

فقد اعتبر هنا عموم النصوص الآمرة بمخالفة أهل الكفر، والتي تنهى عن التشبّه بهم[2]، تمييزا لشخصيّة المسلم، وتحصينا من ذوبان الذات، وهذا ضرب من الاجتهاد بالنظر في الكليّات، وإن لم يرد في خصوص الجزئيّات نصّ شرعيّ.

3- أمّا بالنسبة إلى العقود فقد جمع في الحكم بصحّتها وبطلانها بين ظاهرها (الإرادة الظاهرة)، وبين النظر في نيّة العاقد (الإرادة الباطنة)؛ حيث يرى أنّ الأصل في العقد الصحّة إذا توفّرت فيه شروطه، ولم يظهر ما يدلّ على فساد نيّة أحد المتعاقدين.

ففي عقد الهبة يرى أنّه إذا تمّ بشروطه فهو عقد صحيح، ما لم يقصد الواهب ظلم أحد، وأكْلَ حقّه[3]. أمّا في حالة وجود هذا القصد عند الواهب فما الحكم؟

على حسب الصور المستفتى فيها ــ وهذا من خلال كتابه "**الفتاوى**" ــ يتبيّن أنّ القاعدة العامّة عند الشّيخ بيّوض هي: أنّ العقد إذا تمّ بشروطه، ولم يظهر أيّ قصد من أحد الطرفين مخالف لظاهر العقد، ولم توجد أمارات تفيد ذلك، فإنّه صحيح نافذ؛ حيث سُئِل عن زوج وهب أكثر ماله لزوجته وبنته وحفدته، فهل يحقّ للإخوة رفض هذه الهبة؟ فأجاب بقوله: «إذا كانت هذه الهبة بشروطها الشرعيّة في حياة الواهب في غير مرض موته، وقامت البيّنة العادلة على ذلك فإنّ الهبة صحيحة(...)، فليس للأشقاء اعتراض مطلقا، وليس لهم إلاّ القبول بالأمر الواقع»[4].

(1) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 647.

(2) من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ الذِي جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾(البقرة:120)، وقوله ﷺ: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ»: رواه أبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب فى لبس الشهرة، رقم:4033، 4/ 78.

(3) ينظر: المصدر السابق، 2/ 485.

(4) المصدر السابق، 2/ 480.

فيلاحظ أنّ الشيخ اشترط أن تكون الهبة في غير مرض الموت، لأنّها إذا كانت كذلك فهي أمارة على قصده حرمان بعض الورثة من الميراث، ومثله طلاق المبتوتة في مرض الموت.

هذا، وإنّ الشيخ لم يُلْغِ النظر إلى نيّة الواهب في حال عدم العلم بها، حيث وكّل ذلك إلى العليم بخفايا الصدور، الخبير ببواطن النفوس، حيث يقول في القضية السابقة: «وحساب الواهب على الله فيما إذا كانت نيّته سليمة، أو كان ينوي حرمان بعض ورثته»[1].

ويبدو من خلال هذا المثال انتهاج الشيخ لمسلك الجمع بين الحكم الديانيّ والقضائيّ؛ فإنّ العقد الذي أخفى فيه العاقد نيّته الباطنة، وأظهر خلاف ذلك يعدّ صحيحا قضاءً عملا بالظاهر، لكنّه محرّم ديانةً، والمكلّف مؤاخَذ على نيّته عند الله تعالى.

ويتجلّى هذا المنهج أيضا في مسألة أخرى تتعلّق بالهبة، أُستُفتِي فيها الشيخ فأجاب قائلا: «يجوز للزوج أنْ يهَب ما شاء من مالِه لزوجته في حياته فتصحّ الهبة(...)، إذا استوفت الهبة شروطها وخاصّة شرط القبض، هذا هو الحكم في ظاهر الشرع، أمّا عند الله فإنْ ساءت نيّة الواهب أو الموصِي فيما يصحّ به الإيصاء، مثلا كقصد حرمان الورثة من حقّهم في الميراث، فإنّ حسابه على الله»[2].

وهذه سمة تميّزت بها أحكام الفقه الإسلامي عن غيرها من القوانين والتشريعات البشريّة، حيث إنّ للمبادئ العقَدِيّة أثرها في تصرّفات المكلّفين، وتوجيه سلوكهم.

ومن الجدير الإشارة إلى أنّ "اعتبار الباعث" مبدأ أخذ به الإباضيّة في مختلف مسائل الفقه، وهو يرجع أساسا إلى أصل سدّ الذرائع، حيث يتجلّى العمل عندهم بهذا الأصل الكليّ في أبواب النكاح والعقود على الخصوص[3]. وبهذا تُعتبر اجتهاداتُ الشّيخ بيّوض تطبيقا لهذا الأصل المقرّر في المذهب، غير خارجة عن قواعده.

**ثانيا: اعتبار المآل:**

أو قاعدة: «النظر في المآل»، من القواعد المقْصديّة التي جاءت بها الشريعة الإسلاميّة، والمراد بها: «ملاحظة المآلات التي تتمخّض عن تطبيق الأحكام الشرعية، أو التصرّفات المطلَقة عند إرادة إصدار

(1) الفتاوى، 2/ 480.
(2) المصدر نفسه، 2/ 483-484.
(3) ينظر: باجو: منهج الاجتهاد، ص763.

الحكم عليها من قِبَل المجتهدين»[1].

وهذا المبدأ جارٍ على أصل مراعاة الشريعة للمصالح؛ فإنّ الشارع الحكيم قصد من تشريع الأحكام تحقيق غايات معيّنة، إمّا جلب المصالح أو درء المفاسد، وما الحكم إلاّ وسيلة لتحقيق مقصد شرعيّ، لذا كان من صميم عمليّة الاجتهاد النظر في نتائج تطبيق الأحكام وتنزيلها على أفعال المكلّفين، وكذا التحقّق من آثار ذلك في الواقع، من أجل الحفاظ على مقاصد الأحكام، وإفضائها إلى غاياتها المشروعة.

وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[2].

لذلك يعتبر مبدأ «النظر في المآل» مسلكا من مسالك الاجتهاد في التنزيل، حيث لا يكتفي المفتي بمجرّد حفظه للأحكام، وتطبيقها بصورة آليّة على الوقائع النازلة؛ بل يتوجّب عليه أن يكون فقيها بأحوال المكلّفين، واعيا بملابسات الواقع، ومتغيّراته الزمانية والمكانية؛ حتى يتمكّن من توقّع نتائج التطبيق وآثار التنزيل، ثمّ الحكم على الأفعال بما يوافق مقاصد الشريعة.

ويجلّي الشاطبي أهميّة هذا المبدإ في الاجتهاد التنزيلي، معتبِرًا أنّ الفعل قد يكون «مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلقَ[3] القولَ في الأوّل بالمشروعية، فربّما أدّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربّما أدّى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية»[4].

(1) السنوسي، عبد الرحمن: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ط.1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1424هـ، ص22-23.

(2) الموافقات، 5/ 177.

(3) أي المجتهد.

(4) المصدر نفسه، 5/ 177-178.

يلاحظ في هذا النص أنّ الشاطبي يعتبر أنّ الحكم على الفعل بالجواز أو المنع، أو بالتحليل والتحريم إنّما يتبع آثاره التي تنتج عنه في الواقع من حيث المصالح والمفاسد، باعتباره أنّ الشارع لم يقصد في تشريع الأحكام ذاتها، بل ما تحقّقه من مقاصد في الخارج، فالممنوعات تتبع المفاسد، والأحكام الجائزة تتبع المصالح الشرعية، لذلك كان لزاما على المجتهد أن يكون فقيها بالمقاصد حتى ينزّل الشريعة وفق مرادات الشارع.

وعليه، إذا كان هذا الأصل لابدّ منه للمفتي عند أدائه مهمّة الإفتاء، فما مدى حضوره في اجتهادات الشّيخ بيّوض؟ وما منهجه في التعامل مع هذا المسلك؟

يمكن بيان منهج إعمال الشيخ لمسلك اعتبار المآل من خلال الكشف عن طرق إجراء هذا المسلك عنده.

وقبل دراسة الطرق الإجرائية لأصل اعتبار المآل عند الشّيخ بيّوض، نعمد إلى بيان خاصيّة في فكر الشيخ عموما لها الأثر في التعامل مع هذا المبدإ الاجتهادي، وتتمثّل هذه الخاصيّة في قدرته على النظر في عواقب الأمور، وتوقّع نتائج التصرّفات. على أنّ هذا النوع من النظر لا يتمكّن منه إلاّ من كان ذا عقلٍ حصيفٍ، وفكرٍ وقّادٍ. وفيما يلي بعض النصوص التي تبيِّن اهتمام الشيخ بالنظر في العواقب:

قال الشيخ في معرض التحذير من مرض العزوف عن الزواج: «قد يقول ذو عقل قاصر: وماذا يضرُّ لو أَنَّ بعض الشباب عزفوا عن الزواج، وأَنِفوا من تحمُّل مسؤوليَّته؟ إِنَّهُ يَضُرُّ، بل ينذر بخطر شديد، فلا تنظر إِلَىَ هَذِهِ الأمراض وَهَذِهِ الفواحش فِي مبدئها، فِي وقت إصابتها الأولى، ولكن انظر إِلَىَ المرض إذا استفحل خطره واشتدَّ(...)، فمخطئ كلَّ الخطإ إذن من يزن الأمراض بالإصابة الأولى الضعيفة، ولا يزنها بالخطر الذي قد تؤول إِلَيْهِ»[1].

وفي معرض الكلام عن خطر التسيّب في لباس المرأة واحتجابها يقول: «والعالم الغربيُّ الفاجر لم يصل إِلَىَ ما وصل إِلَيْهِ مَرَّة واحدة، وَإِنَّمَا خطا إِلَيْهِ خطوة خطوة، فليحذر المسلمون من الخطوات الأولى، وليتَّق الله الذين بدأوا يغيِّرون فِي لباسهم ولباس نسائهم(...)؛ لأَنَّنَا إذا انحدرنا مع العقبة فَإِنَّنَا لا نقف إِلاَّ فِي آخرها، ولنعتبر بما وصل إِلَيْهِ غيرنا، والعاقل من اتَّعظ بغيره»[2]، وبعد أن بيّن ما وصل إليه الغرب بسبب إطلاق الحريّة في هذا الأمر، قال: «فنحذر نحن العاقبة، والبلاء يقاوم من بعيد قبل وقوعه»[3].

وفي موضع آخر يصرّح الشيخ بأهميّة هذا النوع من النظر بالنسبة لقادة الأمة وعلمائها بقوله: «فهل أدركتم ما بنا من حاجة شديدة إلى قادة أكفاء ذوي عقول راجحة، وأفكار واقعيّة لا خيالية، لهم بصر بالعواقب، ونفاذ إلى أسرار الحوادث، ينقذون الأمّة في محنتها، ويهدونها السبيل، ويوجّهونها الوجهة

(1) في رحاب القرآن، 6/ 89-90.
(2) المصدر نفسه، 6/ 328.
(3) المصدر نفسه، 6/ 330.

الصالحة»[1].

كما أنّ من الفوائد التي استنبطها من قصّة سيدنا موسى υ مع الرجل الصالح، ومن خلال حادثة السفينة، أنّ المصالح إذا تعيّن الوصول إليها من طريق إيقاع المفاسد ـ بحيث تكون المصلحة أعظم من المفسدة ـ فإنّه جائز[2]. وهنا يريد الشيخ صرف نظر الناس إلى عواقب الأمور ومآلاتها، فإنْ كانت صالحة فلا يُعتبر ما يعترض طريقها من الخسائر، كما نبّه إلى أنّها قاعدة عامّة تدخل في جميع تصرّفات الإنسان في شؤون حياته، لذلك صاغ هذه القاعدة بقوله: «فكلّ خسارة كانت في الطرق المسنونة وتؤدّي إلى نتيجة صالحة فهي مشروعة»[3].

### أ. الطرق الإجرائية لأصل اعتبار المآل:

ونقصد هنا مسالك إجراء هذا الأصل، وهي في الحقيقة قواعد معروفة في الفقه، وتندرج في علم أصول الفقه ضمن الأدلّة المختلف فيها، وهي: سدّ الذرائع- الاستحسان- مراعاة الخلاف. وقد ارتأيت أن تكون دراستها في هذا الموضع، إبرازا لأهمّيتها، وبيانا لدورها في ضبط منهج الاجتهاد التنزيلي تقعيدا وتأصيلا.

#### 1- سدّ الذرائع:

يمْكِن تعريف سدّ الذرائع بأنّه: «**منع الوسيلة الجائزة إذا أفضت إلى محظور**»[4].

وسدّ الذرائع بهذا المفهوم شامل لمَا قصد فيه المكلّف التوسّل إلى الحرام، وهذا الذي مرّ بيانه في مبدإ اعتبار الباعث، وما أدّى إلى مفسدة ولو لم يقصده المكلّف اعتبارا لمآل الحكم، دون النظر في حقيقة القصد والنيّة.

وهنا تظهر صلة قاعدة سدّ الذرائع بأصل اعتبار المآل؛ حيث يكون الفعل منهيًّا عنه شرعا إذا أدّى إلى محظور ولو لم يقصده المكلّف، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّواْ اللَّهَ

(1) دبوز:نهضة الجزائر الحديثة، 3/ 204. وقال الشيخ هذا الكلام إبان الاحتلال الفرنسي في الجزائر، وقد كانت الأمة آنذاك أحوج إلى رجال ينقذونها من أزماتها الفكرية ثم السياسية.
(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 2/ 333.
(3) المصدر نفسه، 2/ 334.
(4) ينظر تعاريف سدّ الذرائع في كتاب: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، لـمحمد هشام البرهاني، ط.1، دار الفكر، دمشق، 1406هـ-1985م، ص74 وما بعدها.

عَدْوَاۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: 108)، فالله تعالى نهى المسلم عن سبّ آلهة المشركين؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى سبِّ الله تعالى، ولو أنّ المسلم لا يقصد تلك النتيجة المحظورة، ولم يرِدْ وقوعها[1].

إذن، فبالرغم من أنّ «مبدأ سدّ الذرائع يلاحِظ في بعض الأحيان البواعث والقصود ويبني على ضوئها؛ إلاّ أنّ مركز اهتمامه هو نتائج التصرّفات ومآلات الأفعال، وما ينجرّ عنها من مخلَّفاتٍ ممنوعة وإفرازاتٍ محذورة»[2].

هذا، ويعدّ المذهب الإباضيّ ممّن أخذ بهذه القاعدة الشرعيّة، وأجراها في مختلف أبواب الفقه ومسائله[3]، كما أنّ لهذه القاعدة صلةً بمبدإ الاحتياط، باعتبارها إجراءً وقائيّا يتّخذه المجتهد، من أجل صيانة أحكام الشريعة من التلاعب بها، والتحايل فيها بغية الوصول إلى الحرام.

أمّا الشّيخ بيّوض فكان له اهتمام بهذه القاعدة، حيث أجراها في اجتهاداته وفتاويه، ويظهر هذا من خلال آرائه الآتية:

1- يذهب الشّيخ بيّوض ـ على ما هو متّفق عليه عند الإباضية[4] ـ إلى تحريم نكاح الرجل مزنيّته تحريما مؤبّدا[5]، والذي أضافه الشيخ في هذه المسألة تدعيمه هذا الرأي بقاعدة سدّ الذرائع، بعد النظر في أحوال زمانه، وما طرأ عليه من تغيّرات؛ حيث لاحظ ما يجري في الواقع من فسادٍ في العلاقات بين الجنسين، واتّخاذِ القول بجواز نكاح الرجل مزنيّته سبيلا للوصول إلى الحرام، وما أنتج ذلك من مآسٍ وأضرار على المجتمع[6]، وفي هذا يقول: «فإباحة نكاح الرجل مزنيَّته قد فتح الباب عَلَى مصراعيه، بل اقتلعه اقتلاعا، فلم يعد هنالك حاجز يحجز الشباب عن الفاحشة، بل أصبح يقال للشابِّ: اذهب وافسق كما شئتَ مع المرأة التي تشاء، ثُمَّ بعد ذَلِكَ إذا شئت الزواج بها فلك ذَلِكَ»[7]، بل يذهب الشيخ إلى أنّه «ربَّما أولياء المرأة بمجرَّد أن يتفطَّنوا أَنَّ ابنتهم حامل من فلان، أو زنت معه يسارعون إِلَىَ عقد القران

(1) ينظر: الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/ 108-109.
(2) السنوسي: اعتبار المآلات، ص265.
(3) ينظر: باجو، منهج الاجتهاد، ص763.
(4) ينظر: الجناوني، أبو زكرياء يحي بن أبي الخير: كتاب النكاح، مطبعة نهضة مصر، القاهرة 1396/ 1976، ص39. اطفيش: شرح النيل، 6/ 47. السالمي: جوابات الإمام السالمي، 2/ 566.
(5) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 6/ 32. الفتاوى، 2/ 374.
(6) ينظر: في رحاب القرآن، 6/ 42-43.
(7) المصدر نفسه، 6/ 44.

بينهما»[1].

إذن، فالقول بحرمة المزنيّة على من زنى بها يحسم مادّة الفساد، ويقطع السبيل أمام الذين يتّخذون القول بالإباحة مطيّة إلى الحرام، قال الشّيخ بيّوض: « هَذِهِ هي الفتوى الصالحة بهذا العصر[2]، حَتَّى نسُدَّ ونمنع الشباب من الاختلاط الذي يراد به التذوُّق، وَكَأَنَّ المرأة فاكهة معروضة»[3]. كما يَعتبِر أنّ للحكم بالحرمة المؤبّدة أثرا في نفوس المكلّفين، حيث يقول: «فلو كان الشابُّ يعلم بِأَنَّهُ إذا زنى بالفتاة التي يحِبُّها تحرم عَلَيْهِ أبدا، فَإِنَّهُ يردُّ نفسه عن الوقوع معها فِي الفاحشة، مهما أغواه الشيطان، وتيسَّرت الأسباب والوسائل(...)، والفتاة كَذَلِكَ إِذَا كانت تعلم هَذَا فَإِنَّهَا تمتنع وتردُّ هَذَا الذي جاءها وهي تريده زوجا لها»[4].

2- يذهب الشيخ إلى جواز احتجاب المرأة مع إبداء الوجه والكفّين والقدمين[5]، إذا كانت تسكن في البيت مع إخوة زوجها، وأبنائهم البالغين، ولها أنْ تسعى في شؤون البيت أمامهم على تلك الهيئة تيسيرا لها، ونظرا لحاجتها إلى ذلك[6]، لكن دون أنْ يتعدّى ذلك إلى المؤاكلة على الموائد، والمزاح والمداعبة؛ لأنّه كما يقول الشيخ: «فتنة ووسيلة إلى ما هو أعظم مِن الفحشاء والمنكر»[7].

إذن، فمذهب الشّيخ بيّوض هو مَنْع جلوس المرأة على الموائد مع الأقربين ممّن ليس بذي محرَمٍ، ولو كانت متحجّبة، ومنْعُ ما يلحق ذلك من المزاح وغيره، سدّا لذريعة الوقوع في الفاحشة ومقدّماتها.

3- سئل الشيخ عن حكم وضع شاهد من الرخام عند قبر الميّت، وكتابة اسمه وتاريخ وفاته عليه، فأجاب بكوْن هذا الأمر مكروها، وأنّ تركه أولى تأسّيا بالسلف الصالح، ولِمَا ينتج عنه من مفاسد في

(1) المصدر نفسه، 6/ 42.
(2) من الجدير الإشارة إلى أنّ دروس تفسير سورة النور تمت خلال: 1386-1387هـ / 1966-1967م.
(3) المصدر نفسه، 6/ 44.
(4) المصدر نفسه، 6/ 43-44.
(5) القول المختار عند الشيخ بيوض أن الوجه والكفين مما يجوز للمرأة كشفهما، خاصة عند الضرورة، واستدلّ بقوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾(النور:31)، إلاّ أنّه في هذه المسألة أجاز كشف القدمين، وخالف رأيه الأول، وعدّهما داخلين في مدلول الآية السابقة، ويبدو أنه أجاز كشفهما في هذه المسألة استثناء ورفعا للحرج عن المرأة، حيث يعسر عليها تحرّي سترهما في البيت على الدوام، ويمكن أنه قد استأنس في هذا بأحد قولي أبي حنيفة، حيث روي عنه جواز كشف القدمين (ينظر: الكاساني: بدائع الصنائع، 5/ 122).
(6) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 715، 716.
(7) المصدر نفسه، 2/ 715.

الواقع، بيّنها بقوله: «ووضع مثل هذه الشواهد الرخامية المنقوش عليها اسم الميت وتاريخ وفاته فيه من الشهرة ما نهت الشريعة عنه، وفيه بذل مال وإسراف، والناس مولعون بالتقليد والتنافس، فإذا فُتِح هذا الباب أضرّ بالناس ضررا كبيرا، حتى يصبح العاجز منهم عن إقامة مثل هذا الشاهد عرضة للسخرية والاستهزاء»[1].

إذن، فالشيخ يميل إلى المنع من هذه العادة في المقابر، سدّا للذريعة. ويبدو أنّه لاحظ بعض المفاسد الناتجة عنها في الواقع الاجتماعيّ، أو توقّعها نظرا لمعرفته بأحوال الناس، وعاداتهم في مثل هذه المسائل.

4- وممّا يتّصل بأحكام الجنائز أيضا، قول الشيخ إنّه لا يجوز أنْ يوصِي المرءُ بشيء من المال للقائمين بشؤون الدفن[2]، وحجّته في هذا قاعدة سدّ الذرائع، حيث يقول: «إذا كثرت مثل هذه الوصايا وتمادت فَإِنَّ الغسَّال أو المؤذِّن أو الإمام ينتظرون الوصيَّة، ليروا هل أوصى لهم الميِّت بشيء أم لا؟ فإن أوصى لهم قاموا بعملهم، وَإِلاَّ فَإِنَّهُمْ يتركونه، ومثل هذه الوصيَّة تفسد نيَّة القائمين بشؤون الدين»[3].

فالأصل في الوصيّة الجواز، والمسلم حرّ في أن يوصي لأيّ جهة خيّرة، لكن منعها الشيخ اعتبارا لما آل إليه الأمر من فساد نوايا العاملين، بزوال قصد الإخلاص في العمل، ولا شكّ أنّ فقدان الطاعة للنيّة الخالصة مانع من حصول الأجر والثواب.

كما أنّ الشيخ لم ينظر في هذه القضية إلى آحاد أفراد المجتمع، بل كان نظره متوجّها نحو المجموع؛ وبيان هذا أنّ بعض الأعمال تكون جائزة إذا أدّاها المرء بمفرده، لكن قد تصير غير جائزة، إذا انتشرت واتّخذها الناس عادة، حتى اعتبروها أمرا واجبا، يُلام تاركها، بعد أنْ كانت جائزة في الأصل؛ فيُمنَع هذا الفعل اعتبارا لهذا المآل. ومثله هذه الوصية، فإنّها في الأصل جائزة (وهو اجتهاد استنباطيّ)، لكنّ الشيخ نظر إلى مواقعها في الوجود، وتشخّصها في أفعال المكلفين، وما ينتج عن ذلك من آثار تخالف المقصود الشرعيّ الذي شرّعت من أجله، فأطلق القول بعدم المشروعيّة[4] (وهو اجتهاد تنزيليّ).

(1) المصدر نفسه، 2/ 624.
(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 17/ 172.
(3) المصدر نفسه.
(4) قد ذكر الشّيخ بيّوض بعض المفاسد التي آلت إليها هذه الوصية في أوساط الناس، ينظر: المصدر نفسه، 17/ 172-173.

**2- الاستحسان:**

- **تعريف الاستحسان:**

للاستحسان عدّة تعريفات عند الأصوليين، وليس المقصود هنا دراستها، لكن يمكن ذكر تعريفين يتبيّن من خلالهما وجه علاقة هذا الأصل بمبدإ اعتبار المآل.

**التعريف الأوّل**: وهو للإمام الشاطبي، حيث عرفه بأنه «الأخذ بمصلحة جزئيّة في مقابلة دليل كليّ»[1]، ويوضّح الشاطبي معنى الاستحسان وعلاقته بالمقاصد ومراعاة المآلات بقوله: «كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا؛ إلاّ أنّ ذلك الأمر يؤدّي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتّفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي؛ فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدّي إلى حرج ومشقّة في بعض موارده فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي أو الضروري مع التكميلي»[2].

أمّا **التعريف الثاني**: فهو لعبد الرحمن السنوسي حيث يعرّفه بقوله: «عدول المجتهد بالمسألة عن حكم نظائرها إلى وجه يتضمّن مقصود الشارع في ذلك الحكم»[3].

وقسّم مصطفى الزرقا الاستحسان إلى نوعين: الاستحسان القياسي، واستحسان الضرورة[4].

والنوع المقصود بالدراسة هنا ـ والذي له صلة بمبدإ اعتبار المآل ـ هو استحسان الضرورة، وهو «ما خولف فيه حكم القياس نظرا إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية سدّا للحاجة أو دفعا للحرج»[5].

وإن كان يبدو ـ في نظر الباحث ـ أنّ الأفضل أن يسمّى بـ "استحسان المصلحة" بدلا من "استحسان الضرورة"، حتى يشمل نوعا من الاستحسان وهو "استحسان المصلحة"، لأنّ مصطلح "الضرورة" خاصّ بما هو مصلحة ضرورية؛ لكن بالنظر في أصل الاستحسان فإننا نجده جارٍيا حتى فيما هو مصلحة حاجيّة، رفعا للمشقة والحرج، كما يفيده نصّ الشاطبي السابق، وكذا الأمثلة التي يوردها

(1) الموافقات، 5/ 194.
(2) المصدر نفسه.
(3) اعتبار المآلات، ص298.
(4) ينظر: الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/ 88.
وقد انتقد المؤلف طريقة تقسيم أصوليي الحنفية لأصل الاستحسان، ينظر: 1/ 94-95.
(5) المرجع نفسه، 1/ 90.

الأصوليّون تطبيقا على هذا الأصل، لذلك كان التعبير بالمصلحة أشمل؛ لأنّه يندرج فيها الضروري والحاجيّ.

أمّا وجه العدول عن حكم القياس إلى حكم آخر مراعاة للمصلحة فيوضّحه مصطفى الزرقا بقوله: «لأنّ المسائل التي يقاس بعضها على بعض ـ وإن كانت من جنس واحد وقائمة على أسس مشتركة ـ قد تختلف نتائجها عدلا وجوْرا، أو عسرا ويسرا، باختلاف موضوعاتها، وما يكتنفها من عوارض وملابسات. فالاستحسان يكون في مثل هذا طريقا للفقهاء إلى الأحكام المصلحيّة التي تتّفق مع المنطق الفقهيّ ومقاصد الشريعة، عندما يلوح في اطّراد القياس سوء النتائج»[1].

وعليه، فالاستحسان في حقيقته هو مقابلة المجتهد للحكم الأصليّ للمسألة المعروضة بمآلها عند التطبيق وعلاقة ذلك بمقاصد الأحكام، فإذا كان الاستمرار مع الحكم الأصليّ يؤدّي إلى تفويت مصلحة معتبرة شرعا، أو جلبِ مفسدة في الواقع، فإنّ النظر الجاري على ميزان مقاصد التشريع هو استثناء تلك المسألة عن حكم نظائرها، وإعطائها حكما مناسبا أوفق بالعدل والمصلحة، قال ابن رشد: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[2].

- **تطبيقات الاستحسان عند الشّيخ بيّوض:**

من الجدير التنبيه إلى أنّ المسألة الواحدة قد يُستدَلّ لها بعدّة أصول شرعيّة، كما أنّ الصورة الواحدة قد تكون مثالا تطبيقيّا لعدّة قواعد كليّة، لهذا نجد الفقهاء قد يتفّقون على حكم في مسألة ما، لكن تختلف طرائقهم في التأصيل، كما تختلف اصطلاحاتهم في ذلك، فما يسمّى بالاستحسان عند الحنفية، يطلق عليه باسم المصلحة المرسلة عند المالكية[3].

لهذا، قد نجد رأيا للشيخ بيّوض يخرّج على أصل الاستحسان، كما يخرّج على أصل قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات»[4]، وعلى أصل: «الموازنة بين المصالح والمفاسد»[5]، لذلك نكتفي بذكر مثال عند الشّيخ بيّوض يتعلّق بهذه المسألة، ونحاول بيان وجه اتّصاله بقاعدة الاستحسان.

(1) المرجع نفسه، 1/ 91.
(2) ابن رشد، أبو الوليد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط.6، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1402هـ-1982م، 2/ 185.
(3) ينظر: الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/ 126.
(4) ينظر: الفروع المخرجة على هذه القاعدة عنده في ص174 من هذا البحث.
(5) ينظر: في هذا البحث فرع: (الموازنة بين المفاسد)، والأمثلة المتعلقة به، ص245.

سُئِل الشيخ عن حكم بناء مسجد مكان مقبرة، فأجاب بقوله: «فإذا دعت الضرورة إلى ذلك فلا بأس به عند بعض الأئمّة ولا يكون بذلك خارجا عن دائرة الشرع»[1].

إذن، فالأصل عند العلماء أنّه يحرم نبش قبور المسلمين إذا كان لغير ضرورة[2]، كما نصّ عليه الشيخ بيّوض في فتاويه[3]، ويلاحَظ أنّ العلماء استثنوا من ذلك بعض حالات الضرورة والحاجة على خلاف بينهم في بعض التفاصيل[4]، ويرى الشّيخ أنّه إذا دعت الضرورة إلى نبش القبور من أجل بناء مسجد مكانها فلا بأس، ويظهر هنا العمل بالاستحسان في العدول عن القول بالحرمة إلى الجواز اعتبارا لمحلّ الضرورة في المسألة الواقعة.

لكن ينبغي ذكر ملاحظات في هذه المسألة زيادة ضبط لها:

- لابدّ من التفريق بين القبور المندرسة، وبين التي ليست كذلك، فإذا دعت الضرورة إلى نبش قبور قبل البلى من أجل مصلحة الحيّ فهل يجوز ذلك؟

- تحديد معنى الضرورة في هذه المسألة، وهل يدخل فيها معنى الحاجة والانتفاع العامّ بالنسبة للأحياء، ثم بعد ذلك يكون تحقيق مناط الضرورة في أعيان المسائل.

- يجب النظر فيما إذا كانت المقبرة موقوفة حيث لا تجوز مخالفة شرط الواقف.

### 3- مراعاة الخلاف:

إنّ لمراعاة الخلاف معنيين: أحدهما عامّ يشمل ما كان قبل وقوع الفعل وبعده، والآخر خاصّ يتناول ما كان بعد الوقوع[5]، وهو المراد بالبيان في هذه الدراسة.

لذلك يمْكِن تعريفه بحسب معناه الخاصّ بأنّه: «ترجيح المجتهد دليل المخالف بعد وقوع الحادثة، وإعطاؤه ما يقتضيه أو بعض ما يقتضيه»[6].

(1) الفتاوى، 2/ 622.
(2) ينظر: السالمي: معارج الآمال، مج4/ 266. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، (ط.4)، 2/ 1555.
(3) ينظر: الفتاوى، 2/ 621، 622.
(4) ينظر: الزحيلي: المرجع السابق، 2/ 1556-1557.
(5) حول مدلول مراعاة الخلاف ومعانيه ينظر: شقرون، محمد أحمد: مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، سلسلة الدراسات الأصولية:9، ط.1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي-الإمارات العربية المتحدة، 1423هـ-2002م، ص46 وما بعدها.
(6) المرجع نفسه، ص73.

لكن يمكن أنْ يلاحظ على هذا التعريف عدم ذكر سبب الترجيح أو مسوّغ مراعاة دليل المخالف، وهو اعتبار المصلحة والعدل في الأحكام، وبه يتبيّن وجه علاقة هذا المسلك بأصل اعتبار المآل القائم على أساس اعتبار المقاصد.

وتوضيحا لصِلة قاعدة "مراعاة الخلاف" بالمصالح نورد نصّا للشاطبيّ يقول فيه: «فمن واقع منهيّا عنه، فقد يكون فيما يترتّب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعيّة لا بحكم الأصالة، أو مؤدّ إلى أمر أشدّ عليه من مقتضى النهي، فيُتْرَك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظرًا إلى أنّ ذلك الواقع وافقَ المكلّفُ فيه دليلًا على الجملة، وإن كان مرجوحًا؛ فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأنّ ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشدّ من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أنّ النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن [(به)] من القرائن المرجحة»[1].

إذن، فقاعدة مراعاة الخلاف تمثّل مسلكا من مسالك اعتبار المآل، الذي يتوخّى المصالح الشرعيّة؛ حيث يلاحظ المجتهد أنّ الاستمرار على الحكم الراجح عنده في المسألة الواقعة مؤدٍّ إلى مفاسد أو مفوّتٌ لمصالح في المآل، مع ملاحظة أنّ الشارع قصد في التكليف بأحكام الشريعة تحقيق مصالح للعباد؛ لهذا فإنّه يعدِل عن اجتهاده الأصليّ، إلى اجتهاد غيره لما فيه من تحقيقٍ للمصلحة الراجحة.

وعَمَلُ المجتهد بهذه القاعدة هو مقتضى الاجتهاد المآليّ؛ حيث لا يَحكُم على الفعل إلاّ بعد النظر إلى ما يؤول إليه في الواقع، مع إعمال ميزان المصالح والمفاسد.

ويجلّي السنوسي أهمّية هذه القاعدة، وعلاقتها بالمقاصد بقوله: «إنّ الغاية النوعية التي تستهدفها مراعاة الخلاف بعد الوقوع؛ هي تلافي آثار المفسدة، والعمل على تحقيق المصلحة النوعية التي تختص بذلك الحكم؛ حتى وإن شيب تحصيلها بشيء من المفاسد التي لا تنفكّ عن بعض أحوال هذا الجلب، لما عُلِم من تصرّفات الشريعة المعصومة من إيثار الجِهة الغالبة أو الراجحة على ما يقابلها، وبناء على أنّ المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة نادرة التحقّق في الوجود»[2].

ويمكن بيان إعمال الشّيخ بيّوض لقاعدة مراعاة الخلاف من خلال هاتين المسألتين:

(1) الموافقات، 5/ 190-191.
(2) اعتبار المآلات، ص337.

– سئل عن حكم مسألة صورتها كما يأتي: «تمّ عقد زواج بين فتى وفتاة بالطرق الشرعيّة، ودفع المهر ثم مات الزوج قبل الدخول، ثم إنّ أخًا للزوج المتوفَّى خطب أرملته هذه وعقد عليها، ودخل بها قبل تمام العدة أربعة أشهر وعشرا، اعتمادا على فتوى بعض علماء المالكية بتونس، بعد أن أخبرتمونا بأنّ جميع النصوص التي اطّلعتم عليها طبعا تمنع من ذلك. فما الحكم في هذا الزواج؟»[1].

فأجاب قائلا: «الجواب – والله أعلم – أنّ هذا النكاح صحيح، فلا يفرّق بينهما؛ فإنّ مسألة وجوب العدّة على المتوفى عنها غير المدخول بها مسألة فرعية فقهية خلافية»[2].

فيلاحظ أنّ مذهب الشيخ في مسألة المتوفّى عنها زوجها قبل الدخول أنّها تعتدّ، وبالتالي لا يجوز إبرام عقد جديد إلاّ بعد تمام العدّة، وهذا يفيده قول السائل: «بعد أن أخبرتمونا بأنّ جميع النصوص...»، إلاّ أنّه في هذه المسألة الواقعة اعتبر خلاف بعض العلماء في هذه المسألة، وقد نقل حكاية الشيخ اطفيّش قول ابن عباس في المسألة، حيث قال في التيسير: «وقال ابن عباس: لا عدّة لغير المدخول بها»[3]؛ فمراعاةً لهذا الخلاف صَحّح هذا العقد، نظرا لما يترتّب على إبقاء الرابطة الزوجيّة من مصلحة هي أعظم من مصلحة فسخ العقد، وحلّ عقدة الزواج.

وفي هذا يقول الشاطبي: «فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجّح جانب التصحيح. وهذا كلّه نظر إلى ما يؤول إليه ترتّب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة [(مقتضى)] النهي أو تزيد»[4].

إلا أنّه عند النظر في هذه المسألة فلا نجد خلافا كبيرا بين العلماء فيها، بل حكى بعضهم الإجماع على وجوب العدّة على المتوفّى عنها زوجها سواء أكانت مدخولا بها أم لا، لعموم آية البقرة[5]، قال ابن قدامة: «أجمع أهل العلم على أنّ عدّة الحرّة المسلمة غير ذات الحمل من وفاة زوجها أربعة أشهر وعشر مدخولا بها

(1) بيوض: الفتاوى، 2/ 368.
(2) المصدر نفسه.
(3) اطفيش: تيسير التفسير، 2/ 90.
(4) الموافقات، 5/ 191-192.
(5) وهي قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (البقرة:234).

أو غير مدخول بها سواء كانت كبيرة بالغة أو صغيرة لم تبلغ»[1].

أمّا المالكية فمذهبهم وجوب العدّة أيضا، ففي متن الرسالة: «وعدّة الحرّة من الوفاة أربعة أشهر وعشر، كانت صغيرة أو كبيرة دخل بها أو لم يدخل مسلمة كانت أو كتابية»[2].

أمّا بخصوص قول ابن عباس فقد روي عنه خلاف ذلك، حيث قال عبد الرزاق في مصنَّفه: «وقال ابن عيينة، عن عمر، وعن عطاء، عن ابن عباس: "عليها العدّة"»[3].

على أنّه يمكن أنّ الشيخ قد اعتبر في ترخيصِه هذا أَخْذَ المستفتي بفتوى بعض علماء مالكية تونس، ذلك أنّ المكلَّف لم يخرُج من دائرة أحكام الشريعة، ولم يعمَل وفق رغبات الهوى ونزوات النفس.

– سئل الشيخ عن رجُلٍ ظاهَر من زوجته بأنْ قال لها: "أنت عليّ كأختي"، وكان وقتئذٍ في حالة غير عاديّة حتّى اعتقد بأنّه أصيب بالسحر، فاستفتى بعض أهل العلم فأفتوه بأنّ ذلك ليس ظهارًا، وأنّه يجوز أنْ يعود إلى امرأته من غير أن يكفِّر، ففعل ذلك، لكنّه ارتاب في الأمر، فما الحلّ الشرعيّ لهذه الواقعة؟[4]

وكان جواب الشيخ ابتداء بأنّ هذا يعدّ ظهارا، ولا يُخرِجه عن ذلك توهّمه أنّه مسحور، وبالتالي فالكفّارة واجبة عليه قبل المسيس.

أمّا ما يتعلّق بمسِّه امرأته بناء على أنه ليس ظهارا فالمعتمد عند الإباضية أنّها تحرم عليه أبدًا[5]، لكن ذهب جمهور المذاهب إلى أنّها لا تحرم عليه لكنّه عصى وأثم[6]، وبه أفتى الشّيخ بيّوض في هذه المسألة وفي هذا يقول: «ولما كان صاحب المسألة اليوم لم يقع فيما وقع فيه إلاّ بعد أن أفتاه بعض أهل العلم صارت له بذلك شبهة تقتضي التخفيف عنه والترخيص له؛ ولذلك فإنّي أفتيه بما اختاره الإمام مالك أعلم علماء المدينة في عصره، وذلك أنّه يعتزل زوجته ويكفّ عنها ثمّ يؤدّي الكفّارة الواجبة، ثمّ يستغفر الله فتحلّ له

(1) المغني، 11/ 223.
(2) النفراوي، أحمد بن غنيم: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1418هـ-1997م، ص93-94.
(3) عبد الرزاق، أبو بكر الصنعاني: المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ط.2، المجلس العلمي، الهند؛ المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ، 6/ 293.
(4) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 436.
(5) ينظر: الكندي: بيان الشرع،52/ 443. اطفيش: شرح النيل، 7/ 109.
(6) ينظر: الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (ط.4)، 9/ 7159.

زوجته بعد ذلك»[1].

فالحكم الأصليّ عند الشيخ أنّها تحرم عليه طِبْقا لما عليه الفتوى في مذهبه، إلاّ أنّه راعى خلاف جمهور العلماء في هذه المسألة، ومنهم الإمام مالك[2]، فأفتاه بقولهم؛ باعتباره الرأي الأنسب لمقصد التيسير والتخفيف عن السائل، ولو أفتاه بمذهبه الأصليّ لأوقعه في الحرج والمشقّة، كما رأى أنّ عمل الرجل بفتوى بعض العلماء اقتضى الترخيص له في الحكم.

هذا، ويظهر من خلال هذين المثالين نظرة الشيخ إلى المذاهب الإسلاميّة، التي تتميّز بروح التسامح، وعدم الضيق ذرعا بالخلاف الواقع بينها في الفروع الفقهيّة، بل يعتبر ذلك موردا ثريّا لتطبيق شرع الله، وميدانا رحْبا لانتقاء الأحكام الملائمة لكلّ ظرف وواقعة، واختيار ما كان أحسن من حيث العدْل، وأنسب لمقاصد الشريعة.

تبيّن لنا من خلال ما سبق اهتمام الشّيخ بيّوض بأصل "اعتبار المآل"، وذلك من خلال آرائه واجتهاداته الفقهيّة، حيث يعدّ أصلا هامّا من أصول الاجتهاد المقاصديّ. وقد أفادت هذه التجربة الاجتهاديّة من حيث كيفيّة إجراء هذا الأصل، ومسالكه في التطبيق، وكذا طرق التوصّل إلى معرفة المآلات، وتوقّع نتائج الأفعال.

أمّا مسالك إعمال أصل "اعتبار المآل" فتتمثّل في القواعد الأصوليّة الآتية: سدّ الذرائع- الاستحسان - مراعاة الخلاف. على أنّه ــ ومن خلال التطبيقات ــ قد ظهر هذا الإعمال بقوّة في قاعدة سدّ الذرائع، ثمّ تليها قاعدتَا الاستحسان ومراعاة الخلاف.

وقد حاولتُ دراسة هذه الأدلّة التبعيّة في هذا المبحث قصد إظهار أهميّتها، وبيان أثرها في تنزيل الأحكام، وكذا حاجة المجتهد إليها عند الإفتاء أو القضاء، باعتبارها من الأصول التي يَقُوم عليها منهج الاجتهاد التنزيلي، على غرار ما فعله الشاطبيّ في الموافقات. كما أردت بهذا الخروجَ عن النظرة المألوفة إلى هذه الأصول لدى دارس علم أصول الفقه، باعتبارها مجرّد أدّلةٍ اختلف فيها الفقهاء والأصوليّون في مدى الاحتجاج بها، وأصولٍ تميّزت بها كلّ مدرسة عند الأخرى، دون بيانٍ ــ أحيانا ــ لأهمّيتها في الاجتهاد

(1) بيوض: المصدر السابق، 2/ 437-438.

(2) قال الإمام مالك في الموطّأ: «من تظاهر من امرأته، ثم مسّها قبل أن يكفّر أنّه ليس عليه إلا كفّارة واحدة. ويكفّ عنها حتّى يكفّر، ويستغفر الله».ينظر: 4/ 803.

المعاصر خاصّة، حيث تتجلّى فيها مرونة الشريعة الإسلامية، وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان.

وأمّا بالنسبة إلى طرق التوصّل إلى معرفة المآل عند الشّيخ بيّوض فتتمثّل في أمرين هما:

أوّلا: **فقه الواقع:** الذي يقوم أساسا على المشاهدة والتجربة، وهذا ظاهر في مثال وصيّة القائمين بشؤون الدفن، حيث منعها بناءً على ما شاهده من مفاسد ترتّبت عليها في الواقع، وعايشها بنفسه[1].

كما أنّه أفتى بإبطال الوقف على الذرّية بعد وفاة الواقف، وردِّه إلى الميراث ليقسّم بالعدل بين جميع الورثة وفق فريضة الله، خاصّة ما كان وقفا على الأولاد الذكور دون الإناث. وكان أَخْذُه بهذا الرأي نتيجةً لما شاهده في الواقع، ممّا آلت إليه هذه الأوقاف من إيقاع العداوة والبغضاء بين الورثة، حيث يقول: «وقد حكم عندنا مرارا بإبطال هذه الأوقاف على الذرّية، وردّها إلى ميراث يقسّم على جميع الورثة(...) لِمَا أحدثته هذه الأوقاف من فتن وشقاق ومنازعات بين أحفاد الواقف، أدّت إلى عداوات وبغضاء وقطيعة رحم عشرات السنين(...)، ولقد بلونا من هذا الشيءَ الكثير، ولم نسلم منه إلاّ بإبطال الأوقاف الجائرة والنهي عن تجديد مثلها»[2].

ثانيا: **فقه السنن الكونية**: ويُقصَد بها أساسا سنن الله تعالى في الأنفس والمجتمعات، وهذا الفقه ممّا يحتاج إليه كلّ من له دور في قيادة الأمّة، سواء كان داعية أو مصلحا أو مفتيا، وتعظم الحاجة إليه في هذا العصر خاصّة.

أمّا بالنسبة للمفتي فتتمثّل حاجته إليه عند دراسة الواقعة، وتوقّع نتائج التطبيق، حتى ينزِّل عليها الحكم المناسب لمقاصد الشارع، سواء كان بالجواز أو المنع.

ونجد الشّيخ بيّوض ينبّه إلى دور معرفة السنن في تقدير مآلات الأفعال بقوله: «هناك أحداث وتصرُّفات يقصر فيها نظر بعض الفقهاء على مقدار الفساد فقط، وهذا لا يجوز. ولكن انظر إلى ما يأتي بعد هذا الفساد، إِنَّ وراء هذا الفساد صلاحا. فإذا تحقَّق هذا وكان طريقا معتادا بحسب سنن الله في الأكوان، ولم يكن عبثا أو طريقا غير مسلوكة، فلك أن تفسد الملايين، وتقطعها، أو تحرقها لتعطي لك أضعافها(...)، فكلُّ خسارة كانت في الطُّرق المسنونة وتؤدِّي إلى نتيجة صالحة فهي مشروعة»[3].

(1) ينظر: في رحاب القرآن، 17/ 172.
(2) الفتاوى، 2/ 580-581.
(3) المصدر السابق، 2/ 334.

ومن الملاحظ أنّ هذا الفقه مُدعِّم لفقه الواقع، وذلك من حيث التوصّل إلى الإدراك الصحيح للظواهر، وتوقّع نتائجها، مادامت هذه السنن عبارة عن قوانين تتحكّم في أفعال البشر، وتخضع لها سلوكاتهم وأحوالهم، أفرادا وأمما وجماعات. كما تتأكّد ضرورة وعي المجتهد بهذه السنن كلّما تعقّدت القضايا، وتشابكت الأحداث، وانتقلت من البسيط إلى المركّب، وتعلّق الحكم الشرعيّ بمصير الجماعة والأمّة.

## المطلب الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد:

إذا كانت أحكام الشريعة متعلّقة بمصالح العباد، بما تقرّر أنّ قصد الشارع من التشريع حفظ مصالحهم في العاجل والآجل؛ فإنّه لابدّ على المجتهد الناظر في الأحكام مراعاة مقاصدها في أفعال المكلفين، عند التنزيل، على غرار لزوم ذلك في مرحلة الفهم والاستنباط، وإلاّ لم تجرِ تكاليف الشريعة على وفق مُرادات الشارع، وفتح ذلك بابا للطعن في الدين، والازدراء بشريعة الله من قِبل المغرضين وذوي النفوس الضعيفة.

غير أنّ المصالح والمفاسد ليست على وِزانٍ واحد في نظر الشارع، فالواجبات أوكد من المندوبات، وكبائر المعاصي أشدّ مقتا من الصغائر، وفي هذا يقول ابن عبد السلام: «المصالح والمفاسد في رتب متفاوتة، وعلى رتب المصالح تترتّب الفضائل في الدنيا، والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتّب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة»[1]؛ لأجل هذا سعى العلماء إلى بيان رتب المصالح والمفاسد بتقسيمها إلى: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، وتقعيد العلاقة بينها[2]، وكذا محاولة الترتيب بين الكليّات الخمس (الدين، النفس، العقل، النسل، المال).

لذلك وجب على المجتهد الموازنة بين المفاسد والمصالح عند التعارض، واعتبار الجهة الراجحة في العمل، فتُجلَبُ أعظمُ المصلحتين بتفويت أدناهما، وتُدرَأُ أشدُّ المفسدتين بارتكاب أدناهما. وهذا المنهاج جارٍ على أصول الشريعة وقواعدِها[3]، كما أنه نظر مستقيم على ميزان العقل، ومتَّفَق عليه بين ذوي الفِطر

(1) القواعد الكبرى، 1/ 41-42.

(2) كما فعل الشاطبي في الموافقات، حيث عقَد المسألة الرابعة من النوع الأول في كتاب المقاصد لبيان أوجه الترابط بين هذه المراتب الثلاث، وعلاقة التأثير والتأثر. (ينظر: الموافقات، 2/ 31 وما بعدها).

(3) من القواعد التي قرّرها الفقهاء في هذا المجال: «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»، «يختار أهون الشرين» أو «أخفّ الضررين»، «إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما».

السليمة. قال ابن عبد السلام: «اعلم أنّ تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طباع العباد نظرا لهم من ربّ الأرباب»[1].

هذا، وإن كان المنطق العقليّ المجرَّد واضحَ التعامل إزاء المصالح والمفاسد عند التعارض وذلك بتقديم الأرجح، إلا أنّه عند الممارسة الفعليّة في الواقع يحتاج الناظر إلى جهد كبير، وتفكير دقيق، للحكم بأنّ هذا أنفع من ذاك، وهذا أضرّ من الآخر، وأنّ المصلحة والمفسدة متساويتان في هذه الحالة[2]؛ ذلك أنّ الوقائع لا تقع في الوجود إلاّ ولها ملابساتها القبليّة والبعديّة، وتتحكّم فيها المتغيّرات الزمانية والمكانية والبشرية؛ لذا فالأمر يستلزم استفراغ الوسع عند التنزيل، مع سعة علمٍ بمقاصد الشريعة، وفقهٍ بالواقع، ومن هنا جاء ما يصطلح عليه حاليّا بـ "فقه الموازنات" باعتباره مسلكا في منهج الاجتهاد التنزيلي.

وإذا كان المفتي معنيّا بهذا المسلك عند الإفتاء، فهل كان هذا الفقه (فقه الموازنات) حاضرا عند الشّيخ بيّوض في اجتهاداته الفقهيّة؟ وإذا كان كذلك فما منهجه في الموازنة؟

**أوّلا: فقه الموازنات عند الشّيخ بيّوض:**

يعدّ هذا النوع من الفقه من صميم علم المقاصد، وإذا كان المجتهد ذا فكر مقاصديّ فإنّ هذا سيُهَيْمِن على مختلف مجالات اجتهاده. ولقد تبيّن في مواطن سابقة حضور الفكر المقاصديّ في الاجتهاد عند الشّيخ بيّوض[3]؛ لهذا فإنه يُفترَض حضور هذا الفقه عند التنزيل، وبالضبط عند الموازنة بين المصالح والمفاسد، وعليه فسأتناول في هذا المطلب دراسة آرائه الفقهية التي يظهر فيها إعماله لفقه الموازنات، مع التحليل والاستنباط، ومحاولة استنتاج قواعد الموازنة ومعايير الترجيح.

ويفترض النظر العقليّ تقسيم أوجه التعارض بين المصالح والمفاسد على الوجه الآتي:

1- تعارض المصالح فيما بينها.

2- تعارض المفاسد فيما بينها.

3- تعارض المصالح مع المفاسد.

لذلك تكون طرق الموازنة وفق هذا التقسيم، وهو ما سأنتهجه في هذه الدراسة.

(1) المصدر السابق، 1/ 9.

(2) ينظر: الريسوني: نظرية التقريب والتغليب ص328.

(3) ينظر: في هذا البحث ص161 وما بعدها، و ص201 وما بعدها.

**أ. الموازنة بين المصالح:**

قد تتعارض مصلحتان شرعيّتان، حيث يتعذّر الجمع بينهما، فيجب على المجتهد حينئذٍ تعيين الأرجح منهما؛ لما عُلِم من أنّ الجهة الراجحة هي المقصودة شرعا فتُجلَب، أمّا الجهة المرجوحة فغير مقصودةٍ بالاعتبار[1].

وفيما يلي بيان تطبيقات هذا النوع من التعارض عند الشّيخ بيّوض، مع محاولة استنتاج أوجه الترجيح ومعايير التغليب:

1- سأل الشيخَ أحدُهم عن موقفه اتّجاه والده الذي يمنعه من مواصلة التعلّم، فأجابه قائلا: «عليك بطاعة أبيك، ولا يجوز لك أن تعصيه وتذهب إلى التعلّم وهو يمنعك»[2].

فالشيخ يرى تقديم طاعة الأب وبرِّه على مزاولة طلب العلم، إلاّ أنه استثنى العلم الواجب وجوبا عينيّا، فقال: «إلاّ إذا كان تعلّم فرض من فروض الله الواجبة على كلّ مكلّف»[3]، فإنّه حينئذٍ مقدَّم على طاعة الأب؛ لأنّ طاعةَ الله في هذا العلم الواجب أولى من طاعة الأب في الامتناع عنه، كما أنّ تحصيله هو من واجبات الوالد نحو ولدِه، لقوله تعالى: ﴿يَاَ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾(التحريم:6).

لكن عند العودة إلى مبادئ الشيخ في الإصلاح، وإلى أهداف نهضته الإصلاحيّة، نجد أنّه كان يدعو بقوّة إلى محاربة الجهل والأميّة، وذلك بتعميم التعليم، وتطوير أساليبه، والبلوغ به أعلى الدرجات، وفي هذا يقول: «يجب أن نقضي على الجهل والأميّة في الأمة، ونسرع السير في طريق العلم لنصل الغاية البعيدة التي يوجبها علينا عصرنا. نحن لا نطلب الوصول في العلم والتقدّم درجة عصر مضى فحسب، فغايتنا وغرضنا أسمى من ذلك، نريد أن نقطع مسافات في العلم شاسعة، نريد أن نعمم العلم في جميع طبقات الأمة(...) حتّى يرتفع عنا الجهل عموما، ويكون لنا علماء مبرزون في جميع فروع العلم، وتكون العامّة كلّها متعلّمة مثقّفة»[4].

أمّا بخصوص تحريض الآباء على دفع أبنائهم إلى التعليم، ودعمهم ماديّا ومعنويّا، فيقول: «وأيّ

(1) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 2/ 52-53.
(2) الفتاوى، 2/ 611.
(3) المصدر نفسه.
(4) دبوز: أعلام الإصلاح، 4/ 141.

عمل أصلح وأنفع من ولد عالم صالح عامل، إنّه لا صلاح مع الجهل(...)، مُدّوا في أعمار هؤلاء الأبناء النجباء في العلم، إنّ جريمة من يقطع ولده عن العلم أعظم من جريمة قاطع الطريق»[1].

إذن، ففي أوائل أربعينيّات القرن العشرين كان موقفه واضحا إزاء التعليم، وخاصّة ما يتعلّق هنا بحثّ الآباء على دعم أبنائهم في طريق العلم؛ لذلك فالتساؤل المطروح هو: ما سبب ترجيح الشّيخ بيّوض طاعةَ الوالد على مواصلة الابن تعلّمه في هذه المسألة؟ أمرتبة برّ الوالدين أعظم من طلب العلم عموما؟ وهل يعدّ هذا تراجعا منه عن مبادئه الأولى، نظرا لاختلاف الزمان، وتبدّل الأحوال[2]؟ أم أنّ هذه قضية خاصة بالسائل، فلا يمكن تعميمها، ولا أن نستنتج منها موقفا عامّا للشيخ إزاء هذا الموضوع؟

إنّ ورود السؤال بصورة موجزة، مع الاختصار في الفتوى يتعذّر معه العلم ببعض تفاصيل المسألة: كالسبب الذي دعا إلى منع الوالد ولَدَه من مواصلة التعلّم، وكذا نوع العلم الذي مُنِع منه الابن، إلى غير ذلك من التفاصيل؛ لذلك فعدم الإحاطة بظروف القضية وملابساتها يحُول دون التوصّل إلى أوجه ترجيحه مصلحة برّ الوالد على مصلحة تعلّم الولد.

كما أنّ كلاًّ من المصلحتين لها وجه اعتبار قويّ في الشرع، فالله تعالى قرن طاعته بالإحسان إلى الوالدين[3]، وعدّ عقوقهما من أكبر الكبائر[4]، أضف إلى ذلك أن البرّ واجب عينيّ على كلّ مكلّف؛ أمّا طلب العلم فهو أوّل ما نزل من التكاليف في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ (العلق:01)، كما أنّه فرض كفائيّ على مجموع الأمّة، ــ وهذا في غير ما وجب تعلّمه شرعا ــ، والعلوم تتفاوت بحسب موضوعها، والحاجة إليها باعتبار الزمان والمكان، كما أنّ العلم هو من أسباب نهضة الأمة وقوّتها، ودوام عزّها كما هو معلوم؛ لذلك فالنظر في مثل هذه المسألة خاصّ، تتحكّم فيه عدّة متغيّرات.

(1) المصدر نفسه، 4/ 126-127.
يلاحظ في هذا النص نوع مبالغة، في وصف جريمة فصل الوالد ولده عن التعلم، ومن الجدير بالذكر أنّ أصل هذا النص خطاب ألقاه الشيخ بيوض في مدينة العطف بولاية غرداية أيام انتشار حركته الإصلاحية، ولا يخفى وجود نوع من الحماس الدعوي في الخطاب بغية تعزيز مبادئ الحركة في نفوس المستمعين، وتقوية رابطة أنصارها.

(2) القضية التي سئل عنها آنفا كانت في سنة 1976م.

(3) من ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾(الإسراء:23).

(4) من ذلك قول الرسول ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر». قلنا بلى يا رسول الله. قال: «الإشراك بالله وعقوق الوالدين». (صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب عقوق الوالدين من الكبائر، رقم: 5631، 5/ 2229، واللفظ له. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم: 269، 1/ 64).

يقول بشير جحيّش: «ونسبة المصلحة والمفسدة ليست مطّردة في الفعل بل مختلفة ومتغيّرة بحسب الأفعال، ولاعتبار اختلاف الزمان والمكان والشخص دور بارز في الموازنة بين النفع والضرر. فقد تتحقّق مصلحة الشارع في فعل من الأفعال في إطار زماني ومكاني ما، في حين يرتفع هذا التحقّق إذا اختلف هذا الوضع ويؤول الأمر إلى مفسدة»[1].

2- سئل الشيخ عن مصير مالٍ جُهِل أصحابه، وعن سُبُل إنفاقه؟ فأجاب على مقتضى قاعدة: "كلُّ مال جهل ربّه فسبيله الفقراء والمساكين"[2]؛ حيث أفتى بأن يُصرَف هذا المال على مدارس التعليم القرآني، «على ألاّ يُهمَل جانب الفقراء والمساكين، فيُجعَل لهم منه حظّ لحاجاتهم الضرورية»[3].

فالمال الذي جُهل ربّه يُنفَق في أوجه الخير ومصالح المسلمين عموما، وقد ذهب الشيخ في هذه المسألة إلى تقديم مصلحة مشاريع التعليم الدينيّ على مصلحة الفقراء والمساكين، مع اعتبار الحاجات الضرورية لهذه الفئة، محاولا في ذلك الجمع بين المصلحتين، لكن مع تغليب واحدة على الأخرى. وبالمقارنة بين المصلحتين يمكن بيان أوجه الترجيح وفق ما يلي:

إنّ السبيلَيْن قد تساويا في الحقّ تجاه ذلك المال المجهول؛ حيث إنّهما من أوجه الخير التي قرّر الفقهاء صرف الأموال مجهولةِ المالكِ إليها[4]؛ غير أنّهما يختلفان من وجوه أخرى هي:

- إنّ حاجة المدارس القرآنية إلى ذلك المال أكبر من حاجة الفقراء والمساكين إليها، حيث إنّ هذه الفئة قد اعتبر فيها الشّيخ بيّوض تلبية حاجاتهم الضروريّة، فما زاد عن ذلك فهو على سبيل التوسعة والتيسير، في حين أنّ المدارس القرآنية يمكن أنْ تبلغ بها الحاجة إلى مرتبة الضروري في بعض الأحوال؛ نظرا لكثرة حاجاتها من إعداد قاعات الدرس، وتوفير وسائل التعليم المختلفة، وكذا رواتب المعلّمين، هذا مع اعتبار أمرٍ آخر ذكره الشّيخ، هو أنّ أكثر من ينتفع بهذه المدارس التي تعلِّم القرآن وعلومَه هم الفقراء والمساكين[5].

(1) الاجتهاد التنزيلي، ص100.

(2) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 667. وكثيرا ما كان يُعمِل هذه القاعدة في الفتوى، ينظر: المصدر نفسه، 2/ 467، 520، 670.

(3) المصدر نفسه، 2/ 667.

(4) ينظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 29/ 144. الخليلي: الفتاوى، الكتاب الرابع، ص63 ،64. التويجري: محمد بن إبراهيم: موسوعة الفقه الإسلامي، ط.1، بيت الأفكار الدولية، د.م، 1430هـ-2009م، 2/ 309-310.

(5) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 2/ 667.

- أمّا بالنظر من حيث نوع المصلحة؛ فإنّ مصلحة الفقراء والمساكين تندرج ضمن كلّية حفظ النفس، أمّا المصلحة الأخرى فتندرج تحت كلّيّتين هما: الدين والعقل؛ أمّا الدين فمن حيث غرسُ المبادئ والقيم الإسلامية في نفوسهم، وتحصينهم من مظاهر الانحلال والتسيّب، وأمّا العقل فمن حيث تنميةُ عقولهم وصقلُها بالعلوم والمعارف، على أنّ قوة هذه المصلحة تتأثّر على حسب الحال والزمان.
- أمّا باعتبار عموم المصلحة وخصوصها فإنّ مصلحة الفقراء والمساكين خاصّة تتعلّق بالأعيان، أمّا المصلحة الأخرى فهي عامّة تعود بالنفع على عموم أفراد الأمّة.
- وبالنظر من حيث الامتداد الزمنيّ، فإنّ مصلحة المدارس القرآنية تتنامى ويمتدّ أثرها على خطّ الزمن، مادامت قائمة، ومحافظة على كيانها، بخلاف مصلحة الفقراء والمساكين فهي محدودة الأثر. يقول الريسوني: «إذا تعارضت مصلحتان، إحداهما لها وجود زمني محدود، والأخرى لها امتداد طويل وأثر بعيد، قدّمت الثانية، ولو كانت الأولى أكبر منها في أول الأمر. بل يتحتّم ـ عند الموازنة ـ البحث والنظر في الامتداد الزمني لكلّ منهما، وتقدير مداه وحجمه ونوعه، ولا يكون التغليب سديدا بين المصالح إلاّ بهذا»[1].

إذن، فقد ترجّحت هذه المصلحة وفق المعايير الآتية: رتبة المصلحة (حاجي-ضروري)، نوعها (الدين والعقل)، مقدارها (عامّة)، امتدادها الزمني (متنامية غير محدودة).

ولا يخفى أثر فقه الواقع، والتجربة الشخصيّة في إدراك قوّة المصلحة وأبعادها في المجتمع، فإنّ الشّيخ بيّوض ممن خبر ميدان التربية والتعليم وسبر أغواره، مدّة غير يسيرة من الزمن؛ ذلك أنّ من أسس التنزيل السديد للأحكام الفقهَ بالواقع والعلمَ بملابساته ومتغيّراته، وربط ذلك بمقاصد التشريع، ثم ينظر المجتهد في الحكم المناسب المفضي إلى مقصده الشرعيّ.

**ب. الموازنة بين المفاسد:**

إذا تزاحمتْ مفسدتان، حيث يتعذّر درؤهما معًا، يُصار إلى قاعدة "ارتكاب أخفّ الضررين"، أو "دفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"[2]، لكن يبقى الاجتهاد في تعيين الأخفّ من الأشدّ، وهو محلّ النظر والبحث المستمرّ؛ لأنّه يقوم عليه تطبيق الشريعة في دنيا الناس، وتحقيق مقاصدها في الواقع المتغيّر.

(1) نظرية التقريب والتغليب، ص366.

(2) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي: الأشباه والنظائر، ط.1، دار الكتب العلمية، د.م، 1411هـ-1991م، 1/ 45.

ولهذا النوع من الفقه أصل في القرآن، يتمثّل في قصّة سيّدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مع العبد الصالح؛ حيث إنّ ما قام به من الأعمال تتنزَّل على هذا الأصل؛ من ذلك إقدامه على خرق السفينة وهو مفسدة صغيرة مقابل دفع مفسدة أعظم منها، وهو فواتها بالغصب من أيدي المساكين بالكلّ، وكذلك ما فعل بالغلام.

وقد أشار الشّيخ بيّوض إلى هذا الأصل في معرض بيان الأحكام المستفادة من القصّة بقوله: «يُستنبَطُ منها حكم عامٌّ يدخل في جميع تصرُّفاتنا وحياتنا، وهو ما يعبِّر عنه الفقهاء بارتكاب أخفِّ الضررين؛ يُقبَل فساد صغير إذا كان يوصِل إلى دفع فسادٍ كبير(...). فإذا تعلَّقت منفعة أو مصلحة بشيء بحيث لا يمكن الوصول إليها إلاَّ بهذا الفساد، وبحيث كان النَّفع المرجوّ والمصلحة المتوقَّعة أكثر من الفساد الذي تقوم به جاز هذا»[1].

كما بيّن قيام حياة الإنسان على هذا الفقه، ونوّه بدوره في حلّ القضايا الاجتماعية، حيث يقول: «هذا أصل عامٌّ في كلِّ تصرُّفاتنا الشَّخصيَّة والمادِّيَّة، من الهدم والبناء، ومن الخرق والكسر، إلى غير ذلك (...) هذا الفقه ينفعنا في المسائل التي يتردَّد الإنسان في الإقدام عليها، ويعطينا ضوءًا للتفقُّه في الدين، في أموالنا، وأموال اليتامى والأرامل، وأموال الأوقاف وكلِّ ما وُكِّلنا عليه»[2].

يستفاد من هذا حقيقة وعي الشيخ بهذا الأصل المقاصديّ، ومدى اندراجه في كافّة مجالات حياة الإنسان؛ لأنّه مقتضى الحكمة، وما جُبِلت عليه العقول السليمة من قِبَل خالقها، يقول الشيخ: «ليس الطَّريق الحكيم هو التَّوقُّف عن الإصلاح، لأَنَّهُ يأتي عن طريق الفساد، لا؛ لأَنَّ الفساد الذي يوصِل إلى الصَّلاح يعتبر من أوَّل مَرَّة صلاحا في كلِّ شيء»[3].

إذن، فالشّيخ بيّوض يرى أنّ المفسدة المرجوحة لا تعدّ مفسدة في نظر الشرع؛ ذلك أنّ الأمر يؤول في حقيقته إلى جلب مصلحة أعظم وهو درء المفسدة الكبرى المعتبرة شرعا، وفي هذا يقول الشاطبي: «وعلى كلِّ تقدير؛ فالذي تلخّص من ذلك أنّ الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعا عند اجتماعها مع الجهة الراجحة، إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معا على الفعل الواحد؛ فكان تكليفا بما لا يطاق»[4].

(1) في رحاب القرآن، 2/ 332-333.
(2) المصدر نفسه، 2/ 333.
(3) المصدر نفسه، 2/ 335.
(4) الموافقات، 2/ 53.

وتطبيقا على هذا الأصل عند الشّيخ بيّوض، نعرِض بعض الاجتهادات التي بناها على قاعدة الموازنة بين المفاسد مع بيان أوجه التغليب:

1- سئل الشيخ عن حكم صوم الطبيب إذا اضطرّ إلى النظر إلى العورة ولمسها عند المعالجة، فأجاب بقوله: «إذا اقتضت ضرورة معالجة الأمراض أو ضرورة تنجية النفوس من الهلاك بغرق، أو حرق، أو هدم، أو نحو ذلك، لمسَ العورة أو النظر إليها لم يضرّ ذلك المباشر للتنجية والعلاج في دينه، ولا ينهدم بذلك صومه بل لا يجوز له أنْ يمتنع من التنجية لما يضطرّ إليه من ذلك محافظة على صيامه»[1].

ففي هذه المسألة اجتمعت مفسدتان: الأولى النظر إلى العورة أو لمسها، والثانية: هلاك النفس بالمرض وغيره، وحيث لا يمكن درؤهما معا؛ حَكَم الشيخ بارتكاب مفسدة النظر من أجل درء مفسدة فوات النفس.

2- كما ذكر الشيخ أيضا ــ في أحد دروس التفسير ــ أنّ المرأة إذا اضطرّت إلى تنجية نفسها من أيّ خطر أحاط بها، أو إنقاذِ نفسٍ ــ كصبيّ ــ أشرف على الهلاك، ولم تجدْ خمارا تحتجب به؛ فإنّه يجب عليها في ذلك الحين المسارعة لإنقاذ نفسها أو غيرها، بل يحرُم عليها البحث عن الخمار إذا أدّى ذلك إلى الهلاك[2].

فالمرأة هنا وقعت بين مفسدتين؛ إمّا كشف العورة، وإمّا هلاك النفس، وكان رأي الشيخ واضحا في هذه المسألة كسابقتها، حيث قدّم الثانية على الأولى.

وبالنظر في المثالين السابقين يمكن عقد مقارنة بين المفسدتين للتوصّل إلى أوجه الترجيح:

- أمّا من حيث نوعُ المفسدة؛ فإنّ حرمة النظر إلى العورة وكشفها يندرج تحت كليّة حفظ النسل، أمّا حرمة هلاك النفس فيندرج في كليّة حفظ النفس، ومعلوم أنّ حفظ النفس مقدّم على حفظ النسل.
- ومن حيث مرتبتُها، فإنّ حرمة النظر إلى العورات وكشفها تحسينيّ[3]، أمّا حرمة الإضرار بالنفس وتفويتها حكم ضروريّ[4]، والضروري مقدَّم على التحسيني بإطلاق.

من خلال هذه المقارنة تبيّن أولوية درء مفسدة هلاك النفس على درء مفسدة كشف العورة؛ لأنّ من

(1) الفتاوى، 1/ 295.
(2) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 607-608.
(3) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 4/ 20.
(4) الغزالي: شفاء الغليل، ص162. الشاطبي: المصدر السابق، 4/ 16-17.

قواعد المقاصد في هذا الباب: "الضروريّ أصل لما سواه من الحاجيّ والتكميليّ"[1]، وإذا كان كذلك، فإنْ أدّى مراعاة التحسيني إلى الإخلال بالضروري فإنّ هذا التحسيني غير مقصود شرعا؛ لأنّه عاد على أصله بالإبطال.

3- أفتى الشّيخ بيّوض زمن الاحتلال الفرنسي، وفي أواخر العشرينات بجواز شراء المكس في الأسواق من الحكومة استثناء للضرورة.

والقضية تتمثّل في أنّ الحكومة الفرَنسِيّة كانت تفرض ضريبة المكس على كلّ ما يباع في البلد؛ حيث تبيع هذا المكس مرّة كلّ ثلاث سنوات عن طريق المزايدة، ويأخذه الذي يدفع أكثر، ويدفع ثمنه للدولة، ثم يفرض هذا الدافع ضريبة المكس على كلّ من يبيع شيئا في السوق بقيمة أعلى، حتى يربح الفارق بين القيمتين بأكبر قدر ممكن[2].

وقد كان اليهود هم الذين يشترون هذا المكس في أسواق القرارة، واتخذّوه وسيلة للاستغلال والظلم والإذلال، حيث يأخذون من الناس أضعاف ما يقرّره القانون شجعا وطمعا، ويحاكمون المانع من الدفع، حتى ضاق المسلمون ذرعا بهذا التسلّط، وقد أذاقهم اليهود مرارة الإذلال[3].

دعت هذه الأسبابُ الشّيخ بيّوض إلى الإفتاء بجواز شراء المكس رغم كونه محرّما شرعا، وفي هذا يقول: «إنّ سبب إفتائنا بجواز شراء المكس في الأسواق من الحكومة واستخلاصه بالعدل والرأفة هو تسلّط اليهود على أسواق ميزاب(...)، واشتدّت سيطرة اليهود في القرارة في آخر العشرينات وغطرستهم وظلمهم وسرقتهم(...)، وقرّرنا رفع هذا الظلم، وإيقاف اليهود عند حدِّهم»[4].

إذن لقد تعارضت هنا مفسدتان: إحداهما شراء المكس وهو محرَّم؛ لأنّه أكلٌ لأموال الناس بالباطل، والثانية: تضرّر المسلمين نتيجة الظلم والاستغلال الذي يمارسه اليهود تجاههم. ولمّا تعذّر درؤهما معًا، لم يكن بدٌّ من تحمُّل إحداهما؛ فرأى الشيخ أنّ درء المفسدة الثانية أوْلى لأنّها أعظم، ولو وجدَ وسيلة أخرى مباحة لما أجاز ارتكاب المحرَّم، وفي هذا يقول: «إنّ المكس واجب تدفعه المدينة فتدَخّلنا لتخفيف الشرِّ

(1) ينظر: الشاطبي: المصدر السابق، 2/ 31.
(2) مقابلة مع الأستاذ بكير بن محمد الشيخ بالحاج، القرارة، يوم: 19 محرم 1432هـ/ 25 ديسمبر 2010م.
(3) ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 5/ 72-73.
(4) المصدر نفسه.

عن المسلمين، ولو كان عدم شرائنا له يزيله لكان(...) لنا في فتوانا وعملنا ما يقولون[1]»[2].

ومحاولةً لبيان أوجه التغليب في هذه المسألة عند الشّيخ بيّوض، نعقد موازنة بين المفسدتين كما يلي:

- أمّا من حيث النوع: فإنّ مفسدة المكس تتعلّق بكلّية المال، بينما مفسدة الظلم والاستغلال والإذلال تتعلّق بالنفس، ومعلوم أنّ حفظ النفس مقدّم على حفظ المال.
- ومن حيث العموم والخصوص: فإنّ مفسدة المكس خاصّة بفئة معيّنة[3]، أمّا المفسدة الأخرى فهي أعمّ، ومن القواعد الفقهيّة: «يُتحمَّل الضرر الخاصّ لدفع الضرر العامّ»[4].
- إنّ الظلم والاستغلال الذي يلقاه المسلم من عدّوه الكافر أشدّ من غيره، فكيف بالظلم الذي يلقاه عمومُ المسلمين من فئة قليلة من اليهود، ولا شك أنّه سيكون أشدّ من الضرر الذي يلْقَوْنَه جرّاء دفعهم المكس لإخوانهم المسلمين وفق القانون ودون استغلال.
- إنّ الضرر الذي يلحق المسلمين من اليهود واقعٌ لا متوقّع؛ لذلك يتوجَّب رفعُه قدْر الإمكان، ومن القواعد الشرعيّة في هذا الباب: «الضرر يزال»[5] و «الضرر يدفع بقدر الإمكان»[6].
- إنّ شراء المكس وسيلة إلى مقصد أعظم وهو رفع الظلم والإذلال عن عموم الأمّة، على أنّ الوسيلة المحرّمة الأصل فيها المنع، لكن لوحظ ترخيص الشارع في استعمال بعض الوسائل الممنوعة ـ مراعاة للطوارئ ـ رحمةً بالعباد، ورفعًا للضرر عنهم[7]، قال تعالى: ﴿فَمَنُ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة:173). فالوسيلة تكون ممنوعة في الأصل، لكن قد تباح عند الضرورة استثناءً، لهذا قرّر الفقهاء قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات»، وعلى هذا الأصل تجري فتوى الشّيخ بيّوض.
- إذا كانت الرخص تُشْرَع عند الضرورة الخاصّة، فتُشرَع أيضا عند الضرورة العامّة، وممّن نبّه إلى هذا

(1) ويقصد هنا الذين عارضوه في هذه الفتوى، حيث لم يجوّزوا هذا العمل لأنّه تحليل للحرام.
(2) المصدر نفسه، 5/ 75.
(3) للعلم فقد منع المزابيّون أخذ المكس عن الفلاحين، وعن أصحاب المنسوجات الصوفية (وهم النساء) رحمة بهم، في حين أنّ اليهود لم يكونوا يستثنون أحدا. (ينظر: دبوز: أعلام الإصلاح، 5/ 73-74).
(4) الزرقا، أحمد: شرح القواعد الفقهية، ط.2، دار القلم، دمشق، 1409هـ-1989م، ص197.
(5) ابن السبكي: الأشباه والنظائر، 1/ 41.
(6) المرجع السابق، ص207.
(7) ينظر: مخدوم، مصطفى: قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ط.1، دار إشبيليا، المملكة العربية السعودية، 1420هـ-1999م، ص303.

النوع من الرخص الإمام الطاهر بن عاشور، حيث اعتبره قسمًا مغفولاً عنه عند الفقهاء، وفي هذا يقول: «وبين القِسْمَين قسم ثالث مغفول عنه، وهو الضرورة العامّة المؤقّتة، وذلك أنْ يعرض الاضطرار للأمّة أو طائفة عظيمة منها يستدعي إباحةَ الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمّة، وإبقاء قوّتها، أو نحو ذلك»[1]. كما ذهب إلى أنّ اعتبار هذه الضرورة أولى من اعتبار الضرورة الخاصّة في الترخيص[2].

كما يستفاد من هذه الفتوى اعتبار الشّيخ بيّوض للظروف والأحوال، ووَعْيُه بأثرها في تنزيل الأحكام؛ فلم يكن بعيدًا عن هموم مجتمعه، وآلام أمّته. وهذا مثال للمفتي الذي ينظر في الواقع، ويتفهَّم أوضاعه، ويفقه متغيِّراته، ويعي مشكلاته، حتّى يتمكّن من إعطاء الوقائع أحكامها المناسبة، وتحقِّق مقاصدها التي شرّعت من أجلها، والعالم الحقّ ـ كما قال ابن القيّم ـ هو: «منْ يتوصّل بمعرفة الواقع والتفقّه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»[3].

كما أنّ غفلة المفتي عن واقعه، وثقافة عصره، وعزلته عما يدور فيه يؤدّي غالبا إلى مجانبة الصواب، والزلل في الفتوى والاجتهاد، إمّا بالتشديد على العباد، أو التيسير المؤدي إلى التسيّب والانحلال[4].

### ج. الموازنة بين المصلحة والمفسدة:

إنّ المصالح والمفاسد الخالصة عزيزةُ الوجود في الحياة الدنيا، فما مِن مصلحة إلاّ وتشوبها مفسدة، كما أنّه لا تخلو مفسدة من مصلحة؛ لذلك كان التشريع متوجّهًا إلى الجهة الغالبة، أمّا الجهة الأخرى فغير مقصودة للشارع في التكليف[5]. ووفْق هذا الميزان الشرعي الذي يراعي الجانب الأقوى، إذا تزاحمت المصلحة مع المفسدة فإنّ الحكم يتبع الجهة الغالبة؛ فإنْ كانت الغلبة للمصلحة فهي المقصودة بالجلب، وإنْ كانت للمفسدةِ فهي المقصودة بالدرء[6]، أمّا في حال التساوي فالمسألة محلّ نظر واجتهاد[1].

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، ط.2، دار النفائس، الأردن، 1421هـ-2001م، ص381.
(2) ينظر: المصدر نفسه.
(3) إعلام الموقعين، 2/ 165.
(4) ينظر: القرضاوي، يوسف: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، د.م، 1414هـ-1994م، ص139.
(5) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 2/ 46،44.
(6) ينظر: الوكيلي، محمد: فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، ط.2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب بيروت، =

وفي هذا الفرع نحاول اختبار مراعاة الشّيخ بيّوض لهذا الميزان المقاصدي عند الفتوى، من خلال تحليل آرائه واجتهاداته الفقهية.

1- سُئل الشيخُ عن شابٍّ أعزب يبلغ من العمر ثمانية عشر عاما، يريد أداء فريضة الحج، فهل الأفضل في حقّه تقديم الحجّ على الزواج أم العكس؟[2]

فأجاب وفق القاعدة الآتية:«لا تتعلّق الأفضليّة هنا بحكم شرعي ثابت لا معدل عنه، وإنّما تعتبر فيه الضرورات والإمكانات»[3]. فالشيخ قد قرّر هنا قاعدة هامّة في الاجتهاد التنزيليّ، مفادها أنّ من الأحكام الشرعيّة ما لا تجري على جميع المكلَّفين وفق ميزان واحد؛ بل إنّها تتفاوت درجاتها بحسب الأحوال والأشخاص، والنظر في إمكاناتهم وظروفهم، وعلى أساسها يقدِّر المجتهدُ الحكمَ المناسب للصورة الواقعة؛ حيث إنّ الزواج ـ مثلا ـ تعتريه الأحكام الخمسة، وتعيين أحدها يكون بالنظر في حال كلِّ مكلَّف.

لذلك عمد الشيخ في هذه المسألة إلى الموازنة بين التكليفَين (الحج والزواج) في حقّ ذلك الشابِّ وفق ما يلي:

- **أوّلا**: إنْ كان الشاب لا تدعوه ضرورة ملحّة إلى الزواج، بحيث لا يترتّب على تأخيره أيّ ضرر؛ فإنّ تقديم فريضة الحج في حقّه أولى وأفضل، لما يخشى من فقد استطاعته لاحقا إن أجّل[4].

أمّا سبب التقديم في هذه الحالة فيبدو أنه كان لوجهين هما:

1- إنّ الزواج في حقّه لم يبلغ حدّ الواجب، بل هو مسنون على الأصل العام، أما الحجّ فهو فرض.

2- إنّ وجوب الحجّ ـ وإن كان على التراخي ـ فهو في هذه الحالة أوْلَى في الأداء؛ لِمَا يُتوقَّع من زوال الاستطاعة لأيّ سبب قد يطرأ على المكلَّف.

ويلاحظ في هذه الموازنة أنّها كانت بين مصلحتين، فتُضاف إلى ما سبق بيانه في الفرع الأول.

---

=

1426هـ-2006م، ص223.

(1) ينظر: ابن عبد السلام: القواعد الكبرى، 1/ 41.

(2) ينظر: بيوض: الفتاوى، 1/ 308.

(3) المصدر نفسه، 1/ 309.

(4) ينظر: المصدر نفسه.

- **ثانيا**: وإن كان الشابّ يخاف على نفسه الضرر من تأخير الزواج، فإنّ تقديمه أولى؛ لأنّ وجوب الحجّ ليس على الفور[1].

يلاحظ في هذه الحالة تَعارُض مصلحة أداء الحجّ مع مفسدة تأخير الزواج، فغلّب الشّيخ بيّوض جانب المفسدة على المصلحة لما يلي:

- إنّ حكم الزواج في هذه الحالة ارتقى إلى الوجوب، بل هو على الفور أيضا، متى تحقّقت الاستطاعة.

إلاّ أنّ مفسدة تأخير الزواج متعلّقة بضروريّ وهو حفظ النسل، في حين أنّ مصلحة أداء الحج متعلّقة بضروريّ أيضا وهو حفظ الدين، والدين مقدَّم على النسل في الترتيب بين الكليّات، فلماذا قدَّم الشّيخ بيّوض حفظ النسل في هذه الحالة إذن؟!

إنّ الاجتهاد النظريّ يقضي بترجيح حفظ الدين على حفظ النسل ما دام الحكمان في نفس المرتبة (الضروريات)، إلاّ أنّه قد تظهر أثناء التطبيق معايير أخرى يجب مراعاتها عند الترجيح، ولا يُجرَى ذلك الأصل النظريّ في كلّ الأحكام، لذا لا يصحّ مراعاته بإطلاق[2].

أمّا وجه تقديم كلِّية حفظ النسل على حفظ الدين في هذه المسألة، فكان مراعاةً لمعيار آخر وهو "رتبة الحكم"؛ حيث إنّ الزواج واجب على الفور في تلك الحال، بينما فرْضُ الحجّ واجبٌ على التراخي كما ذهب إليه الشّيخ بيّوض.

كما أنّ هناك معيارًا آخر في التغليب وهو "النظر في المآل"؛ ذلك أنّ الزواج يترتّب على تأخيره الوقوع في الحرام، وهو مفسدة اتّفاقا، بينما لا يترتّب على تأخير الحجّ إثم؛ لأنّ وجوبه على التراخي، ولو قُدِّر حدوث فُقدانِ المكلَّف الاستطاعة فيما بعدُ، أو موته قبْلَ أداء الفرض، فلا يعتبر حينئذٍ آثما لعدم علمه بالعاقبة، في حين أنّ تأخير الزواج معلوم العاقبة لدى المكلّف وهو ارتكاب الحرام؛ لذلك وجب عليه درء تلك المفسدة. والخلاصة أنّ ما يترتّب على تأخيره مفسدة محقّقة أولى في الأداء ممّا لا يترتّب عليه ذلك، والله أعلم.

وبهذا يتبيّن أنّ ترتيب الكلّيات الخمس ليس معيارا للترجيح بإطلاق، بل يجب النظر في كلّ واقعة

(1) ينظر: المصدر نفسه.

(2) لهذا يمكن القول إنه لا يصحّ ما ذهب إليه محمد الوكيلي في كتابه «فقه الأولويات»؛ حيث اعتبر أن التغليب في هذه الحالة يكون وفق الترتيب المعهود للكليات الخمس دون استثناء. ينظر: فقه الأولويات، ص226.

مستجدَّة، وإدراك عناصرها؛ إذ قد تظهر للمجتهد في كلٍّ منها معايير أخرى للترجيح، فيحكم بتقدّم كليّ على آخر في واقعة، ويحكم بتأخّره عنه في واقعة أخرى ولو كانا في نفس المرتبة.

2- سئل الشيخ عن حكم ممارسة رياضة كرة القدم، فأجاب بأنّها تدخل في حكم المباح من حيث الأصل؛ لكن لمّا أقيم لها نوادٍ خاصّة، تُقضَى في سبيلها الأعمار، وتُنفَق من أجلها الأموال الطائلة، فيكون لها حكم آخر ـ في رأيه ـ نظرا لما ترتَّب على ذلك من نتائج وآثار.

وقد عدّد الشيخ النتائج التي آلت إليها لعبة كرة القدم على الصعيد العالميّ، فقال: «فقد أصبحت سوقها طلبا للتسلّط والقهر والغلبة، ومبعثا للحميّة والعصبيّة، ومثارا للمخاصمة والشقاق والمنازعة، والسبّ والشتم، والتنابز بالألقاب، والتقاتل بمختلف الوسائل، وإفساد المال، بتخريب وسائل نقل الفرق الخاصّة والعامّة، ومن أسخف ما ينشأ عنها تقاتل المتفرّجين فيما بينهم عصبيّة وحميّة. أما عن الصدّ عن ذكر الله، وعن الصلاة، وعن الأعمال الصالحة النافعة التي هي الباقيات الصالحات فحدّث عن البحر ولا حرج، وكذلك عن تبذير الأموال الطائلة في ركوب الأسفار(...) لمجرّد التفرّج عليها»[1].

فالآثار السلبية لهذه اللعبة تشمل كُلاًّ من مفاسدِ الدين، من تضييع الفرائض، وتقويض الرابطة الدينيّة بإثارة العداوة والبغضاء، ومفاسدِ النفس المتمثّلة في التقاتل، وكذا مفاسد المالِ بالتبذير والإتلاف.

أمّا مصالح ممارسة هذه الرياضة فتتجلّى في حفظ البدن أساسا، لكن بموازنتها مع مفاسدها المذكورة آنفا، فلا يكاد يظهر لهذه الرياضة وجه من المصلحة؛ لذلك ذهب الشيخ إلى القول بعدم الجواز تغليبا لجانب المفسدة، وفي هذا يقول: «فماذا عسى أن يكون حكم الإسلام في ذلك غير المنع منه، كحكمه في كلّ ما كان إثمه أكبر من نفعه، وليس قصد حفظ المصلحة بمبيح لكلِّ هذا اللهو الباطل»[2].

وعليه فالمنع كان لأجل هذه المفاسد الغالبة، وإذا ترجّح جانب المفسدة كانت هي المقصودة بالدرء، ولا يُلتفت إلى جانب المصلحة لأنّها غير معتبرة شرعا، وهذا مثل الخمر والميسر، فقد أقرّ الشارع وجود مصلحة فيهما، لكنه غلّب جانب المفسدة لأنّها أشدّ وأقوى.

(1) الفتاوى، 2/ 740.
(2) المصدر نفسه.

## المطلب الرابع: اعتبار العرف:

اشتهر الطرح الأصوليّ لدليل العرف ضمن الأصول التبعيّة، أو الأدلّة المختلف فيها بين الفقهاء، كما درس العلماء هذا الدليل من خلال القاعدة الفقهية الكبرى: «العادة محكَّمة». إلاّ أنّه يلاحظ أنّ الجانب الوظيفيّ لهذا الدليل يتّصل كثيرا بفقه التنزيل، الذي يُعنَى بتطبيق الأحكام على الوقائع والحوادث؛ لذلك سأحاول في هذا المطلب بيان أثر دليل العرف في التنزيل، وحاجة المفتي إليه من خلال آراء الشّيخ بيّوض وفتاويه.

### أوّلا: تعريف العرف وسلطانه في الفقه:

#### أ. تعريف العرف:

يعرِّف مصطفى الزرقا العُرْف بأنّه: «عادة جمهور قوم في قول أو فعل»[1].

#### ب. سلطان العرف:

يعتبر دليل العرف من الأدلّة التبعيّة في علم الأصول، هذا وإنِ اعتُبِر من الأدلّة المختلف فيها بين الفقهاء، فقد تبيّن اعتمادهم عليه في الفروع الفقهيّة، وفي الفتوى والقضاء أساسا؛ لهذا فهم متّفقون على اعتباره على وجه الإجمال، وإنِ اختلفوا في تفاصيل الاستدلال[2]. قال القرافي: «أمّا العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرِّحون بذلك فيها»[3].

ويتجلّى هذا أساسا في تقعيد الفقهاء قاعدة فقهية هامّة وهي: «العادة محكَّمة»، قال ابن نجيم: «واعلم أنّ اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا»[4].

أمّا عند الإباضية فنجد في فقههم إعمالا لهذه القاعدة في كثيرٍ من الآراء والفتاوى، وإنْ لم يتطرّقوا إليه من حيث البناء النظريّ[5].

(1) المدخل الفقهي العام، 2/ 872.
(2) ينظر: البغا: الأدلة المختلف فيها، ص263.
(3) شرح تنقيح الفصول، ص353.
(4) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم: الأشباه والنظائر، تح: محمد مطيع الحافظ، ط.1، دار الفكر، دمشق، 1403هـ-1983م، ص101.
(5) ينظر: باجو: منهج الاجتهاد، ص747.

وعن أهمّية العرف ودوره في الفقه الإسلامي يقول الزرقا: «إنّ العرف في نظر الشريعة الإسلامية يعدّ مستندا عظيم الشأن لكثير من الأحكام العمليّة بين الناس في شتّى شعب الفقه وأبوابه، وله سلطان واسع المدى في توليد الأحكام وتجديدها، وتعديلها وتحديدها وإطلاقها وتقييدها»[1].

وقد حاول الباحث أحمد فهمي أبو سنّة استقراء استعمالات الفقهاء لدليل العرف فحصرها في أربعة وجوه هي[2]:

1- العرف الذي يكون دليلا على مشروعيّة الحكم ظاهرا.

2- العرف الذي يرجع إليه في تطبيق الأحكام المطلقة.

3- العرف الذي ينزَّل منزلة النطق بالأمر المتعارف.

4- العرف القولي.

أمّا الأوجه المعنيَّة بالدراسة في هذا المطلب فتتمثل في الوجهَيْن الثاني والرابع.

هذا، وإنّ للعرف تقسيماتٍ[3]، منها: أنّه ينقسم من حيث موضوعه ومتعلّقه إلى: عرف لفظي (أو قولي)، وعرف عملي[4]. و على حسب هذا التقسيم سأحاول بيان تطبيقات الشّيخ بيّوض لأصل العرف.

**ثانيا: تطبيقات دليل العرف عند الشّيخ بيّوض:**

**أ. العرف القولي:**

والمراد بالعرف القولي هو: «أنْ يشيع بين الناس استعمال بعض الألفاظ في معنى معيّن، بحيث يصبح ذاك المعنى هو المفهوم المتبادر منها إلى أذهانهم عند الإطلاق، بلا قرينة ولا علاقة عقليّة»[5].

ويلاحَظ أنّ هذا النوع كثيرًا ما يعتبره الفقهاء في الحكم على المسائل التي تجري بين الناس، وتقوم على أساس الصيغة، كسائر العقود، وأحكام النكاح والطلاق وغير ذلك.

(1) المدخل الفقهي العام، 2/ 879.

(2) ينظر: أبو سنة، أحمد فهمي: العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، د.م، 1947هـ، ص27.
وقد فصّل المؤلف كل وجهٍ على حدة، وخصّه بالدراسة والتحليل. ينظر: ص27 وما بعدها.

(3) ينظر هذه التقسيمات في: أبو سنة: العرف والعادة، ص17 وما بعدها.

(4) ينظر: الزرقا: المدخل الفقهي العام، 2/ 875.

(5) المرجع نفسه، 2/ 875.

أمّا الشّيخ بيّوض فنجده يصرّح بأنّ هذا النوع من العرف معتبر شرعا، بلا خلاف بين العلماء، حيث يقول: «والعرف معتبر في الشرع معتمد عليه في تطبيق الأحكام على الألفاظ، وهذه مسألة لا خلاف فيها بين علماء الأمّة الإسلاميّة، فلكلّ قوم عرف خاصّ بهم في معاني الألفاظ اللغويّة يخالف كثيرا المعنى اللغويّ، أو يخصّ عمومه، أو يقيّد إطلاقه. فالعرف هو المعتبر في معاني الألفاظ في سائر العقود كالنكاح، والطلاق، والبيع، والرهن، والوصيّة، والهبة، والإجارة، وغير ذلك من سائر العقود»[1].

ووفق هذا التأصيل يجيب سائلاً حول قضيّة تتعلّق بالوصية؛ حيث أوصى هالكٌ بمنتقلات ماله، فهل يدخل في لفظ المنتقلات تجارته وسلعه ودراهمه؟[2]

وكان جواب الشيخ كالآتي: «فإنّ لفظ المنتقلات لا يتناول مطلقا التجارة، وسلعها، والدراهم، والديون في عرف أصحاب الوصايا، ولا في عرف كتَّاب الوصايا، ولا في عرف المنفِّذين للوصايا، ولا في عرف الناس جميعا ـ بهذه البلاد ـ»[3]، ثم يُنزِّل الحكم على هذه المسألة المستفتَى عنها فيقول: «وما نظنّ ـ في ورع واحتياط ـ أنّ صاحب الوصيّة المسؤول عنها قد أراد بالمنتقلات تجارته ودراهمه وديونه، وهو من أصحاب العرف الذي أوضحناه آنفا»[4].

إذن، فقد كانت للشيخ نظرة واضحة نحو هذا النوع من العرف، كما كان عالما بعُرْفِ بلده، حيث أمكنه ذلك من تطبيق الحكم الصحيح على الواقعة، وهذا بإجراء مدلولات الألفاظ على المعنى المتعارف عليه بين أهل المنطقة.

**ب. العرف العملي:**

ومفهومه هو: «اعتياد الناس على شيء من الأفعال العاديّة أو المعاملات المدنيّة»[5].

ويتبيّن من خلال التعريف أنّه نوعان: عرف عمليّ يتعلّق بالأفعال العاديّة، وآخر يتعلّق بالمعاملات

(1) الفتاوى، 2/ 508.

(2) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 506. مع التنبيه إلى أنّ الموصَى له في هذه المسألة هو الزوجة، لذلك كان جواب الشيخ على شقين: بيّن في الشقّ الأوّل منه عدم صحّة هذه الوصية لأنها كانت لوارث، وأما في الشقّ الثاني فبيّن القاعدة العامّة في التعامل مع عبارات الموصي لتنفيذ وصيته.

(3) المصدر نفسه، 2/ 508.

(4) المصدر نفسه.

(5) الزرقا: المدخل الفقهي العام، 2/ 876.

المدنيّة. وفيما يلي بيان النوعين وتطبيقاتهما من خلال آراء الشّيخ بيّوض.

**1- النوع الأوّل:**

وهو العرف العملي المتعلّق بالأفعال العاديّة، والمراد بها «أفعال الناس الشخصيّة في شؤونهم الحيويّة ممّا لا يقوم على تبادل المصالح وإنشاء الحقوق»[1]. ويتمثّل في عادات الناس في مطعمهم ومشربهم وملبسهم، ومراكبهم وغير ذلك[2].

والشريعة الإسلامية لم تحجّر الناس في اتّباع نوع معيّن في عاداتهم، سواء ما تعلّق باللباس أو الأكل أو الشرب، بل تركت ذلك إلى مقتضى عاداتهم، غير أنّها وضعت القواعد العامّة ورسمت الحدود الشرعيّة كما هو الأمر في شؤون اللباس، وبيّنتْ ما هو محرَّم بالنصّ، وبقي المسكوت عنه مشمولاً بأصل الإباحة العامّة كما هو في الأكل والشرب.

وفي هذا ينصّ الشّيخ بيّوض على أنّه «لم يصحّ عن النبي □ أنّه أمر المسلمين بلباس خاصّ، بل تركهم على ما اعتادوه من لباسهم، إلاّ ما تنكشف به العورات، فإنّه يُنهَى عنه ويُشدَّد الإنكار عليه»[3]، ومادام الأمر كذلك، فإنّه يرى إمكانيّة الترخّص في أمر اللّباس وعدم التضييق فيه على الناس، بشرط الستر، وملاءمته للقِيم الإسلاميّة من الحياء والوقار؛ وعلّةُ ذلك أنّ «اللباس يتبدّل مادّة وكيفيّة، ويتغيّر بتغير الزمان والمكان والمجتمعات»[4].

وتطبيقا على هذا الأصل نجده يفتِي في مسائل اللباس وفق هذا النسق؛ حيث سُئل عن حكم بعض العادات المستحدثة في اللباس فأجاب بقوله: «وأمّا البنطلون والقميص وغيرهما من أنواع اللباس المستحدث فإنّه لا حجر شرعا في اللباس إلاّ فيما تنكشف به العورة، أو لا يسترها لرقّته(...)، وأمّا الذي يصف العورات وينمّ عنها لشدّة ضيقه فإنّ كثيرا من العلماء ينهَى عنه، ولا نرى في ذلك معصية، والأمر فيه راجع للعرف والعادة، وكذلك حسْر الرأس إذْ لم يرِد فيه أثر صحيح، فالأمر فيه متروك للعرف والعادة كذلك»[5].

(1) المرجع نفسه.
(2) ينظر: المرجع نفسه، 2/ 877.
(3) الفتاوى، 2/ 635.
(4) المصدر نفسه.
(5) الفتاوى، 2/ 646.

غير أنّنا نجده في صورة أخرى سابقة على هذه زمانا يفتِي السائل عن اللباس الإفرنجي بقوله: «يجوز لك أن تلبس في وقت الخدمة والعمل كلّ ما يناسب الخدمة ما لم يكن فيه كشف العورة، وأمّا في غير وقت العمل فلا ينبغي لك أنْ تلبس ما يصف العورات بضيقه»[1].

فهو هنا فرّق بين وقت العمل وغيره، واعتبره سببا للترخيص في ذلك النوع من اللباس، وأمّا خارج وقت العمل فنهاه عنه بقوله «فلا ينبغي»، نظرا لما فيه من توصيف للعورة.

غير أنّ في هذه العبارة نوع غموض؛ فهل نهيُه يُحمَل على الإرشاد والعمل بالأوْلى، أم يُحمَل على التحريم؟

أمّا القول بالتحريم فإنّه مناقض لرأيه السابق، ولأصْلِه المتمثّل في إرجاع أمر اللباس إلى العرف. وإنْ كان يرى التحريم الصريح في هذا النوع من اللباس لصرّح بذلك كما هي عادته في فتاويه، ولَمَا رخّص فيه بسبب العمل، لهذا يبدو أنّ قوله «فلا ينبغي» مرادٌ به الكراهة، كما أراد حمْلَ المستفتي على الأوْلى والأحوط.

**2- النوع الثاني:**

وهو العرف العملي المتعلِّق بالمعاملات المدنيّة، والمراد بالمعاملات المدنيّة «التصرّفات التي يُقصَد منها إنشاء الحقوق بين الناس، أو تصفيتها وإسقاطها»[2]، وذلك كالبيوع، والنكاح، والطلاق، والوكالة..الخ.

وإنّ الناظر في مسائل الفقه الإسلامي يجد أنّ هذا النوع من العرف له سلطان في تقدير الأحكام، وتقييد آثار العقود، وكذا تحديد الالتزامات على وفق المتعارف عليه بين الناس، ما لم يصادِم نصّا شرعيّا. بل إنّ الفقهاء قرّروا كثيرا من الأحكام بناءً على العرف، كما أحالوا تفاصيل بعض منها إلى تقديره[3]، مراعاةً لتغيّر الأزمان والأمكنة والأشخاص؛ لذلك صاغوا جملة من القواعد الفقهيّة في هذا الباب، كقاعدة: «التعيين بالعرف كالتعيين بالنص»[4]، وقاعدة: «المعروف عرفا كالمشروط شرطا»[5].

هذا، وتماشيا مع روح المنظومة الفقهيّة نجد الشّيخ بيّوض يراعي في آرائه وفتاويه هذا النوع من

(1) المصدر نفسه، 646-647.
(2) الزرقا: المدخل الفقهي العام، 2/ 877.
(3) ينظر: المرجع نفسه، 2/ 883، 888.
(4) الزرقا (أحمد): شرح القواعد الفقهية، ص241.
(5) المرجع نفسه، ص237.

العرف، وسنحاول بيان ذلك من خلال التطبيقات الآتية:

- سُئل الشيخ عن حكم المبالغة في المهر، فأجاب بأنّ نصوص الكتاب والسنة لم تحدّد قدْرا معيَّنا من المهر، بل يرى أنّ هذا «غير ممكن لاختلاف أحوال الناس باختلاف ظروف الزمان والمكان والبيئات ونحو ذلك ممّا لا يأتي عليه الحصر»[1].

فالشيخ يعتبر أنّ الشريعة قد راعت في قضيّة المهور اختلاف الأعراف؛ هذا لأنّ المرونة تقتضي ذلك، كما أنّه أمرٌ لابدّ منه لتحقيق خلود التشريع؛ لذا فإنّ هذا الأمر عنده «موكول لأعراف الناس في كلّ زمان وكلّ مكان وكلّ بيئة، وتُعتبَر فيه وجوه الخلاف الكثيرة المتعدّدة بين امرأة وامرأة، ورَجلٍ ورَجل»[2].

هذا، وبالرغم من اعتبار الشّيخ بيّوض للعرف في هذه المسألة (وهو نظر واقعيّ)، فإنّه لم يهمل مراعاة الأبعاد المقاصديّة للنكاح (وهو نظر مقاصديّ)؛ حيث نبّه إلى شأنِ ترغيب الشريعة في تيسير المهور، تذليلاً لسبل الزواج أمام الشباب، وتحقيقًا لمقصد الإحصان والتعفّف، وفي هذا يقول: «إنّما الذي ورَدَ عن السلف الصالحين والدعاة إلى الخير من الوعّاظ والمرشدين في كلّ زمان ومكان الدعوةُ إلى عدم المغالاة في المهور، تيسيرا لِسُبل النكاح المأمور به، والمرغَّب فيه شرعا في الكتاب والسنّة، وتخفيفًا على الراغبين في الحصانة والتعفُّف من شباب المسلمين، الذين هم في الغالب أضعف مِنْ أنْ يتحمَّلوا تكاليف الزواج»[3].

وهذا الذي ينبغي أنْ يكون عليه الفقيه في تعامله مع الأعراف؛ حيث يجب أنّ يقيّدها بأطر الشريعة، ومقاصدِها، حتّى تحقِّق الأحكام مصالحها في دنيا الناس، وينضبط الواقع بأحكام الدين، فيكون هو الموجِّه والقائد لحركة الحياة في المجتمع، لا أنْ يكون هو التابع والمَقُود.

- في بيان أحكام اللُّقطة، والضابط في ما يجوز أخْذُها ممّا لا يجوز، يقول الشّيخ بيّوض: «فاللقطة التي يجوز أخذُها هي التي لا يرجِع إليها صاحبها إذا تذكّرها، والعرف والعادة محكّمان فيما يجوز أخذه وما لا يجوز(...)، أمّا اللقطة التي لا يجوز أخذها فهي التي إذا تذكّرها صاحبها رجع إليها، فهذه تُؤخَذ للتعريف بها لَا لِأكْلها».

فالضابط في هذه المسألة عنده هو عرْف الناس وعادتهم في تقويم الأشياء الضائعة ماليّا، والحكم

(1) الفتاوى، 2/ 343.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، 2/ 343-344.

الشرعيّ يتبع ذلك في القول بالجواز من عدمه. ويعطي الشيخ لهذا مثالا واقعيّا فيقول: «فمثلاً شخص يحمِل إناءَ تمرٍ فسقطت منه تمرة أو تمرتان ولم يشعر، ثمّ قيل له: لقد سقطت منك تمرتان، فإنّه لا يعود إليهما، مِثْل هذه اللقطة مالٌ ضائع، خُذْهُ ولك أجر الحفاظ على النعمة»[1].

ويلاحظ في هذا المثال إعمال الشّيخ بيّوض للقاعدة الفقهية: «العادة محكَّمَة»[2].

- وهذه صورة أخرى تتعلّق بأحكام الشركات، مفادها أنّ شخصا هو شريك مع ورثة في عقارٍ يكرونه، حيث يُعتبَر هو الوكيل، والقائم بشؤون العقار. فتضمّنت فتوى الشيخ بيانَ الوجه الشرعيّ في التعامل بين الورثة والوكيل في ريع هذا العقار، وأمّا ما يتعلّق بتقسيم الربح فصرّح بأنّ العرف الذي يجري به العمل أنّ ذلك يكون على رأس العام[3].

لكنْ إنِ احتاج الورثة إلى المال أثناء العام، فهل لهم الحقّ أن يطلبوا ممّا لهم عنده؟ وقد كان جواب الشيخ كالآتي: «لكنّهم إنِ احتاجوا أثناء العام، وطلبوا أن يدفع لهم ممّا عنده لهم، فلا يجوز أن يمنعهم منه، هذا هو العرف المعتاد في مثل هذه الحال، والشرع يعتمد على العرف في أحكامه»[4].

فنرى أنّ الشيخ بنى الحكم الشرعيّ في هذه القضية على العرف، لكوْنه محكَّمًا شرعًا في مثل هذه المعاملات، فصار «المعروف عرفا كالمشروط شرطا»، كما أنّ المسلمين عند شروطهم.

بهذا يتبيّن لزوم معرفة المفتي بعُرْف بلده، وبلد المستفتي، ولا يجمُد على نصوص الفقهاء، بل يكون مميِّزا بين ما هو ثابت، وبين ما هو متغيّر بتبدّل الأعراف والأحوال والأزمنة، وهذا أمرٌ يندرج في أصل تحقيق المناط الذي سبق بيانه.

هذا، وإنْ أهمَل المفتي هذا المنهج في الفتوى أجرى الأحكام على خلاف مقاصدها، وأوقع المكلَّفين في الحرج والمشقة، وكان ذلك مطيّة لردّ أحكام الشريعة، والازدراء بدين الله من قِبَل الأعداء والمغرضين.

وقد حذّر العلماء الأعلام من خطر هذا الإهمال، وأثره في الدين، فيقول القرافي ناصحا أهل الفتوى: «وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدّد في العرف اعتبِرْه، ومهما سقط أسقِطْه، ولا

(1) بيوض إبراهيم: أوجه من الكسب الحرام، إعداد وتخريج: قاسم العنق، بحث التخرّج، معهد الحياة، القرارة-غرداية، 1419هـ-1998م، ص11.

(2) ينظر: في المصدر نفسه إعمال الشيخ لهذه القاعدة في صورٍ من المعاملات بين الناس، ص: 37-38، 41، 46.

(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 557-558.

(4) المصدر نفسه، 2/ 558.

تجمُد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرّر في كتبك، فهذا هو الحقّ الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[1]، ويقول ابن القيّم: «ومن أفتى الناس بمجرّد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ وأضلّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبّب الناس كلّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطبّ على أبدانهم»[2].

وهذا كلّه يؤكِّد أهميّة اعتبار العرف في تنزيل الأحكام، وتطبيقها على الحوادث، وكونِه قاعدةً من قواعد منهج الاجتهاد التنزيلي، حيث تتجلّى فيها مرونة الشريعة، واستيعاب نصوصها لكلّ أشكال الوقائع والقضايا، وكذا مراعاتها لمصالح الخلق في التكليف.

وفي خاتمة هذا المبحث يمكن تسجيل هذه النتائج المتعلِّقة بمنهج التنزيل عند الشّيخ بيّوض:

أوّلا: تبيّن أنّ للاجتهاد التنزيلي منهجا قائما بذاته، له قواعده وأسسه، وطرقه ومسالكه، وقد حاولت بيان عناصر هذا المنهج عند الشّيخ بيّوض من خلال اجتهاداته وفتاويه، مزاوجا بين التنظير والتطبيق.

ثانيا: أمّا عن مسالك التنزيل عند الشّيخ بيّوض فتتجلّى في: تحقيق المناط- اعتبار الباعث- اعتبار المآل- فقه الموازنات- اعتبار العرف، وقد تناولت عند كلِّ مسلك تطبيقاتٍ فقهيّةً من خلال آراء الشيخ وفتاويه، تبيَّن فيها متانة منهجه في الاجتهاد التنزيلي.

ثالثا: يتعلّق بكلّ مسلك قواعد شرعيّة أساسيّة، يحتاج إليها المجتهد عند التنزيل، فالقواعد التي تتّصل بمبدإ اعتبار الباعث تتمثّل في قواعد النيَّة، وقاعدة الحيل. وأمّا التي تتعلّق بأصل اعتبار المآل فهي: سدّ الذرائع[3]، والاستحسان، ومراعاة الخلاف. وفي فقه الموازنات وظِّفت قواعد فقهيّة ومقاصديّة جليلة، تحدِّد طرق الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد.

أمّا في أصل اعتبار العرف فيظهر فيه إعمال قواعد العرف والعادة المعروفة في فنّ القواعد الفقهية.

(1) الفروق، 1/ 322-323.
(2) إعلام الموقعين، 4/ 470.
(3) وهذه القاعدة لها علاقة بمبدإ اعتبار الباعث كذلك.

رابعا: لقد أبرز هذا المنهج حيويّة هذه القواعد والأصول، وفاعليّتها في التنزيل السديد لمقرّرات التشريع، والتطبيق الرشيد لأحكام الإسلام. كما ظهرت ضرورتها بالنسبة للقاضي والمفتي خصوصا، وكذا أهمّيتها في أيّ مشروع دعويّ يرمي إلى إقامة شرع الله في الحياة، وتوجيه سلوك الناس بقواعد الدين، وصبغ واقعهم بِمَبادِئِه وقِيَمه.

خامسا: إنّ أهمّ الأسس التي يقوم عليها الاجتهاد التنزيلي تتمثّل في أمرين هما : **فقه مقاصد الشريعة، وفقه الواقع**. وقد لوحظ محوريّة هذين الأساسين في كلّ التطبيقات الفقهيّة على أصول وقواعد هذا المنهج عند الشّيخ بيّوض؛ فبالمعرفة العميقة بمقاصد الأحكام، وبالإدراك الصحيح لواقع الحوادث يتمكَّن المجتهد أو المفتي من المطابقة[1] بين الواقعة وبين الحكم الشرعيّ المناسب لها.

سادسا: تميّز منهج الاجتهاد التنزيلي عند الشّيخ بيّوض بخاصّيّتين هما:

- المقاصديّة: فقد كانت المقاصد علما وفقها مغروسا في فكره الفقهي تجلَّت في فتاويه.
- الواقعيّة: وهي خاصّيّة تظهر في مراعاته لأحوال المكلَّفين، واعتبار عاداتهم وأعرافهم.

سابعا: إنّ منهج الاجتهاد التنزيلي قد يُلجِئُ المجتهدَ إلى مخالفة اجتهاده الاستنباطي، أو الأخذ بخلاف أقوال مذهبه الفقهيّ، أو بالمرجوح منها، مراعاةً للمصلحة، وتحقيقًا للمقاصد عند التطبيق، وقد ظهر هذا عند الشّيخ بيّوض من خلال إعماله قاعدة "مراعاة الخلاف".

(1) هذا لا يعني المطابقة التامّة والصحيحة في كلّ اجتهاد، وإنما تقلّل هذه العملية من هامش الوقوع في الخطإ والزلل قدر الإمكان، ومقاربة إصابة الحقّ أكثر.

# المبحث الثالث: منهجه في التعارض والترجيح

**تمهيد:**

إنّ الله تعالى نصب الأدلّة على الأحكام الشرعية، ولم يجعلها على سبيل القطع في كلِّها، بل منها ما هو قطعيّ، ومنها ما هو ظنّي وهو الأغلب، وهذا قصْدَ التوسيع على المكلّفين، والرحمة بهم. ونظرا لظنّية الأدلّة[1] من جهة، ولتدرّج الشارع في التشريع، مع تتابع نزول الوحي من جهة أخرى، أمكن حدوث التعارض بين الأدلّة عند النظر والاجتهاد.

أمّا المقصود بالتعارض بين الأدلّة فهو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة[2]، «وذلك إذا كان أحد الدليلين يدلّ على الجواز، والدليل الآخر يدلّ على المنع، فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز، فكلّ منهما مقابل للآخر، ومعارض له، ومانع له»[3].

ويقرّر العلماء أنّ التعارض الحقيقيّ غير واقع في التشريع، ذلك أنّ وحدة المصدر، ووصف الشارع بالكمال المطلق، مع نفي التكليف بالمحال، ينفي احتمال التعارض بين أحكامه[4]؛ لهذا يرى الشّيخ بيّوض أنّ من تمام سلامة الاعتقاد نفي التناقض بين نصوص الوحي، حيث يقول: «يجب علينا وجوبا أن نعتقد أن لا تناقض في القرآن، سواء أَأَدْركنا وجه الجمع أم لم ندْركه، لأَنَّهُ من عند الله كُلَّهُ، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾(النساء: 82)، وآيات القرآن كُلُّهَا يصدِّق بعضها بعضا، وتتعاون على تقرير المعنى، وما كان حَقًّا لا يمكن أن يكون فيه تناقض، أو ما يُؤَدِّي إلى الاختلاف المطلق الذي لا يمكن أن يوجد إلى الجمع بين النصوص سبيل»[5]، وما يقال عن نصوص القرآن ينطبق أيضا على نصوص السنة، لأنّه كلّه من عند الله.

وإذا كانت الشريعة كذلك، فإنّ التعارض إنّما يكون في ذهن المجتهد؛ نظرا للجهل بالتاريخ، أو خلل

(1) من جهة الثبوت أو الدلالة.
(2) ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 6/ 109.
(3) ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 4/ 605.
(4) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 5/ 59. باجو: منهج الاجتهاد، ص635.
(5) في رحاب القرآن، 12/ 17.

في الفهم، ناتج عن عدم الإحاطة بأدّلة المسألة، ووجوه دلالاتها على الأحكام[1]، وهذا بعد توثيق صحّة النصّ نقلاً وروايةً.

لذلك حاول العقل الفقهيّ إزالةَ هذا التعارض الظاهريّ بين الأدلّة، وإيجاد المخرج له، لتجري أحكام الشريعة على وجه التناسب والاتّفاق. وقد كانت لكلّ مدرسة فقهيّة طريقة ومنهج في دفع التعارض، فما منهج الشّيخ بيّوض في ذلك؟

## المطلب الأول: طرق دفع التعارض بين الأدلّة:

اتّخذت كلّ مدرسة فقهيّة منهجا في دفع التعارض بين النصوص[2]؛ سعيا لرفع الاختلاف عن أحكام الشارع، وإيجاد الوفاق ما أمكن.

أمّا المدرسة الإباضية فلا يمكن الجزم بمنهج عامّ موحّد بين جميع علمائها وفقهائها في طرق دفع التعارض؛ ولكن يمكن تقديم نماذج لبعض أعلامها ممّن صرح منهم بمنهجه في ذلك.

فذهب ابن بركة[3] والسالمي إلى أنّ المنهج يكون كالآتي:

النسخ إنْ عُلم التاريخ، ثم الجمع، ثم الترجيح، ثم التساقط عند التساوي[4].

في حين اختار أبو العبّاس الشمّاخِي المنهج الآتي: الجمع، ثم النسخ إنْ عُلِم المتقدِّم من المتأخِّر، وإلاّ يصار إلى الترجيح[5]، وهو ما عليه بعض الأصوليين وجمهور المحدِّثين[6].

ويبدو أنّ الشّيخ بيّوض ينحو منهج الشمّاخي؛ حيث إنّه يميل إلى تقديم منهج **الجمع** على غيره؛

(1) ينظر: عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987م، ص386.

(2) ينظر: الحفناوي، محمد إبراهيم: التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، ط.2، دار الوفاء، المنصورة، 1408هـ-1987م، ص64 وما بعدها. بنيونس الولي: ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين، ط.1، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1425هـ-2004م، ص210 وما بعدها.

(3) عبد الله بن محمد بن بركة السليمي أبو محمد (ق4هـ): من كبار علماء عمان في القرن الرابع الهجري، أصولي فقيه ومتكلّم، أخذ العلم عن الشيخ أبو مالك غسان بن محمد، والإمام سعيد بن عبد الله، يعتبر أول من كتب في أصول الفقه من الإباضية، من آثاره: كتاب «الجامع» في الفقه والأصول، كتاب «التعارف»، كتاب «المبتدأ». (ينظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص285).

(4) ينظر: ابن بركة: الجامع، 1/ 18-21، 2/ 310. السالمي: طلعة الشمس، 2/ 292-294، 297.

(5) ينظر: الشماخي: شرح مختصر العدل، ص606.

(6) ينظر: الحفناوي، المرجع السابق، ص64. بنيونس: المرجع السابق، ص213، 217.

باعتبار أنّ الجمع بين الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالنسخ أو الترجيح، كما أنّ الأصل في الأدلّة الإعمال.

أمّا الدليل على هذا فأمور هي:

أوّلا: قوله السابق: «وآيات القرآن كُلُّهَا يصدِّق بعضها بعضا، وتتعاون على تقرير المعنى، وما كان حَقًّا لا يمكن أن يكون فيه تناقض، أو ما يُؤَدِّي إلى الاختلاف المطلق الذي لا يمكن أن يوجد إلى الجمع بين النصوص سبيل»[1]، فصرّح بأنّ الجمع أوّل طريق مزيل للتعارض بين نصوص الشارع.

هذا من جهة نصوص القرآن، أمّا من حيث نصوص السنة، فقد صرّح بأنّ العلماء قد لا يعمَلون بالحديث إذا وجدوا لمتنه «ناسخا أو معارضا أقوى، ولم يهتدوا إلى الجمع سبيلا»[2]، وهذا دليل واضح على اعتبارِه الجمع مقدَّمًا على النسخ والترجيح عند التعارض.

ثانيا: إنّ هذا المنهج جارٍ على أصلِه في قضيّة النسخ؛ حيث يرى أنّ الأوْلى في النصوص الإحكام، أمّا النسخ فهو قليل جدّا[3]، ومن تمام تقليل النسخ الجمع بين الأدلّة المتعارضة بأيّ وجه من الوجوه ما أمكن.

كما يرُدُّ على الذين يسارعون إلى النسخ بين الآيات المتعارضة بقوله: «كلّا، فهذه كلّها آيات محْكَمة وغير منسوخة كما يدّعي بعض المتسرّعين من الذين يعجزهم فهم الآيات، فيبدو لهم وكأنَّ هنالك تناقضا بينها أو نسخا، حتى إنهم قالوا: إنّ آية السيف نسخت سبعين آية في القرآن، وهذا باطل!.فالأصل في القرآن الإحكام»[4].

ثالثا: عند المقارنة بين الآراء والمذاهب، يَختار الرأي الذي يُمْكن فيه الجمع بين الأدلة، من ذلك:

1- اختياره القول بالجمع بين قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256)، والآيات التي تأمر بقتال المشركين. ووجه الجمع عنده أنّ الأصل عدم إجبار الناس على اعتناق أيّ دين، مصداقا للآية السابقة، ولقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُومِنْ وَّمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرِ﴾ (الكهف:29)، يقول الشيخ: «والدين هو بين العبد وربِّه، وليس للبشر أن يُجبِر بعضهم بعضا على دين، وَإِنَّمَا عليهم بالدعوة فقط»[5]، أمّا القتال فإنّما شرع لحماية الدعوة، ولمحاربة الذين يفتنون الناس بصدّهم عن الإسلام، ومنعهم

(1) في رحاب القرآن، 12/ 17.
(2) بيوض: رسالة الإفطار، ص227.
(3) ينظر في هذا البحث قضية النسخ عند الشّيخ بيّوض، ص101.
(4) في رحاب القرآن، 13/ 251.
(5) المصدر نفسه، 14/ 576.

من الاستماع إلى داعي الحقّ، كما كان يفعل كفّار قريش مع قومهم[1]. وقد استند في هذا الوجه من الجمع بين الآيتين بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ﴾ (البقرة: 193).

والرأي نفسه نجده عند الشيخ محمّد رشيد رضا، حيث يقول: «شُرِع القتال لتأمين الدعوة ولكفّ شرّ الكافرين عن المؤمنين، لكيلا يزعزعوا ضعيفهم قبل أن تتمكّن الهداية من قلبه، ويقهروا قويّهم بفتنته عن دينه كما كانوا يفعلون في مكّة جهرا، ولذلك قال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ﴾(...). فقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحدٍ أن يكره أحدا من أهله على الخروج منه»[2].

ولا غرابة في اتّفاقهما في الرأي وطريقة الاستدلال له، طالما أنّ فكريْ الإمامَيْن رشيد رضا وأستاذه محمّد عبده كانا من أهمّ روافد المنظومة الفكريّة عند الشّيخ بيّوض.

2- يذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّ القنوت غير منسوخ، بل هو مشروع عند النوازل[3]، جمعا بين النصوص المتعارضة في المسألة، غير أنّي لم أجدْ له نصّا يبيِّن فيه وجه الجمع، ومع ذلك فيبدو أنّ عدم القول بالنسخ كان بناءً على أنّ ترك النبي □ للقنوت على رعل وذكوان[4] ليس دليلا على النسخ، وإنّما كان الترك لزوال ذلك السبب[5]، وهذا أولى عنده من القول بالنسخ لما فيه من الإعمال، وهو أولى من الإهمال.

لكن إذا تعذّر الجمع، وعُلِم المتقدّم من المتأخّر، فهل يصار عنده إلى النسخ، أم إلى الترجيح؟

على حسب اطلاعي على تراث الشيخ لا يمكن أن أقدّم جوابا قاطعا، نظرا لعدم وجود نصّ صريح له في المسألة، ولا رأي فقهي يمكن أن أبني عليه الجواب، وأقرر أيّهما المتقدّم من المتأخّر.

## المطلب الثاني: منهج الترجيح بين الآراء:

إنّ منهج الترجيح بين الآراء الفقهيّة مسألة تتعلّق بمنهج البحث في الفقه المقارن؛ حيث يتمّ فيها

(1) ينظر: المصدر نفسه.
(2) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، 3/ 33.
(3) ينظر: بيوض: درس صلاة الجمعة، حلقة: 9. دبوز: أعلام الإصلاح في الجزائر، 4/ 170.
(4) ينظر الأحاديث الواردة في ذلك ص120 من هذا البحث.
(5) ينظر: في هذا البحث ص120.

المقابلة بين أقوال الفقهاء، ونقد طرق استدلالهم عليها، ثم ترجيح الأقوى والأعْدَل في نظر الباحث.

هذا، وإنّ المقارنة بين هذه الأقوال تتمّ على مستويين:

أمّا المستوى الأوّل فيكون داخل إطار المذهب الواحد، إذْ يجتهد الفقيه المنتسِب إلى تلك المدرسة في المقارنة بين آراء علمائها واجتهاداتهم، ثم اختيار الأقوى صلة بأصول المذهب وقواعده، أو المناسب لحال زمانه، مراعاةً للمصلحة.

وأمّا المستوى الثاني فيكون على نطاق أوسع؛ وذلك بالمقارنة بين آراء المدارس الفقهية الإسلامية المتعدِّدة، فيرجِّح رأيًا منها بناءً على معايير وقواعد يتّخذها ميزانا في الاختيار، وهذا النوع من الترجيح يظهر أساسا في البحث في القضايا المعاصرة المستجدَّة.

هذا، وإنّ الشّيخ بيّوض كان عالمًا يمثِّل إحدى مرجعيّات المذهب الإباضيّ في زمانِه، ومن علماء الأمّة الجزائريّة على غرار الشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ البشير الإبراهيمي[1]. وغيرهما. وباعتباره كذلك يمكن تقسيم اجتهاداته في الترجيح على المستويين السابقين وذلك حسب ما يلي:

أوّلاً: ما كان على نطاق المذهب الواحد، وهو الأساس والأغلب.

ثانيا: ما كان على مستوى المذاهب الفقهية، ويتمثّل في اجتهاداته المعاصرة، كالإحرام من جدّة بالنسبة للقادمين عبر الطائرة، والعمل بالحساب الفلكيّ وغير ذلك.

وإذا كان الواجب على المجتهد اختيار ما قوي مُدْركه، وصحّ دليله، وغلب على ظنّه أنّه الصواب، فما هي معايير الترجيح عند الشّيخ بيّوض؟ وما هي مقاييس قوّة الدليل وصحّته؟

انطلاقا من تراث الشّيخ بيّوض نجد له نصّا يبيِّن فيه منهجه العامّ في الترجيح، حيث يقول: «وإذا اتّسعَتْ أقوال الفقهاء وكثُرت في قضيّة واحدة، حتى تكون خمسة أقوال أو عشرة أقوال..، لا بأس بها، فيُمْكن أنْ ندرسها وأن نقلِّبها ونختار منها أوّلاً ما يكون أرجح وأصحّ دليلا وأقواه، ونختار من ورائه ما بعده ولو كان ضعيفا، إذا كانت طبيعة الوطن وبيئته وظروفه تقتضي التخفيف والتيسير»[2].

(1) محمد بن البشير الإبراهيمي (1306هـ/ 1889م - 1385هـ/ 1965م): عالم أديب، وكاتب بليغ، أحد رجال الإصلاح في العالم الإسلامي، كان رئيسا لجمعية العلماء المسلمين، وعضوا في المجامع العلمية العربية في القاهرة ودمشق وبغداد، تولّى مسؤولية تحرير جريدة «البصائر». من آثاره: «عيون البصائر»، «الإطراد والشذوذ في اللغة»، «أرجوزة» في 36 ألف بيت، كما له مقالات كثيرة نشرت في الصحف العربية. (نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص13).

(2) بيوض: روح الشريعة، ملتقى الفكر، 2/ 819.

إذن، فالترجيح عند الشيخ يقوم على معيارين أساسين هما:

1- قوّة الدليل وصحّته من حيث الاستدلال.

2- موافقته للمصالح الشرعية ولو كان في الأصل مرجوحا من حيث الاستدلال بالنصوص.

وفيما يلي بيان هذه المعايير بالتفصيل والتمثيل:

**أوّلاً: قوّة الأدلة النصّية وصحّتها:**

تبيَّن لنا ممّا سبق أنَّ قوّة الدليل مِن أسس الترجيح بين الآراء عند الشّيخ بيّوض، وانطلاقا من اجتهاداته الفقهيّة نحاول بيان معايير هذه القوّة فيما يلي:

**أ. موافقة صريح القرآن أو السنة أو هما معًا:**

يذهب الشيخ إلى اختيار الرأي الذي تؤيّده نصوص الكتاب والسنة الصحيحة أو أحدهما، متى تبيّن له ذلك، فمن الآراء التي رجّحها وفق هذا المعيار:

1- مسألة: إذا عرض على المصلّي شكّ في عدد الركعات التّي صلاها، فما حكم صلاته؟

اختلف علماء الإباضيّة في هذه المسألة؛ فذهب بعضهم إلى أنّه يتمّ صلاته، ثم يعيدها، لأنّه لا يدري لعلّه زاد في صلاته، وهو قول الجيطالي[1] والشيخ اطفيّش[2]، واستدلّوا بقوله ﷺ «دَعْ ما يريبُك إلَى ما لاَ يرِيبكَ»[3].

بينما ذهب الشمّاخي[4] إلى أنّه يبني على اليقين ويسجد للسهو، وهو الذي رجّحه الشّيخ بيّوض[5]، بناءً على ما ورد في المسألة من أحاديث، منها قوله ﷺ: «إذا سهَا أحدكم في صَلاَته فلَمْ يدْرِ واحدةً صلّى أو اثْنتَينِ فَلْيَبْنِ على وَاحدةٍ، فإنْ لم يَدْرِ ثنتين صلّى أو ثلاثا فَلْيَبْنِ على ثنتين، فإنْ لم يَدْرِ ثلاثًا صلّى أو أربعًا فَلْيَبْنِ على ثلاثٍ، ولْيَسْجُدْ سجدَتيْن قبْل أنْ يُسلِّم»[6].

قال الشّيخ بيّوض معقِّبا على هذا الرأي: «وهذا الذي أختاره أنا بناء على هذا الحديث، والحديثُ

(1) ينظر: الجيطالي: قواعد الإسلام، 1/ 290.
(2) ينظر: اطفيش: شامل الأصل والفرع، 2/ 131.
(3) تقدّم تخريجه في ص137.
(4) ينظر: الشماخي: الإيضاح، 1/ 652.
(5) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 11/ 329.
(6) تقدم تخريجه في ص138.

حجّة يرجّح هذا الجانب وهذا القول»[1].

2- ذهب الشيخ إلى صحّة الصيام بخبر الواحد العدْل سواء في الصحْوِ التامّ أو الغيم، واحتجَّ بحديث ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: «تَرَاءَى النَّاسُ الْهِلاَلَ فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنِّي رَأَيْتُهُ فَصَامَهُ وَأَمَرَ النَّاسَ بِصِيَامِهِ»[2]. ووجه الاستدلال عنده أنّ النص لم يفرِّق بين الحالين[3] فثبت استواؤهما في الحكم.

قال الشّيخ بيّوض بعد أن استدلَّ بالحديث: «هذا هو الأصحّ، والذي يقوى في النظر، ويؤيِّده الأثر»[4]، وإلى هذا الرأي ذهب جمهور الإباضية[5].

3- المختار عند الشّيخ بيّوض أنّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد يعتبر تطليقة واحدة[6]، وأوجه الترجيح عنده هي:

أ- إنّ الله تعالى في كتابه الحكيم[7] رتّب الطلاق الثلاث على تكرّره في الواقع الفعليّ لا في كلام المطلِّقين، وهو البيان الصريح الذي لا يتطرَّق إليه احتمال ولا تأويل[8].

ب- إجماع الأمّة على أنّ طلاق الثلاث كان على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر تطليقة واحدة[9].

والمعتمد في هذا ما روي عن ابن عباس أنّه قال: «كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ، فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ»[10].

وقد اعتبر أصحاب هذا الرأي أنّ هذا الخبر في حكم الحديث المرفوع؛ لأنّ «قول الصحابي كنّا نفعل

(1) في رحاب القرآن، 11/ 329.
(2) سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، رقم: 2344، 2/ 274.
(3) ينظر: بيوض: رسالة الإفطار، ص27.
(4) المصدر نفسه.
(5) ينظر: السالمي: معارج الآمال، مج5/ 173.
(6) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 427، 429.
(7) وهو قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾(البقرة:229)، وقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾(البقرة:230).
(8) المصدر نفسه، 2/ 430.
(9) المصدر نفسه، 2/ 429.
(10) صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم: 3746، 4/ 183.

كذا في عهد رسول الله  في حكم الرفع على الراجح حمْلاً على أنّه اطّلع على ذلك فأقرّه لتوفّر دواعيهم على السؤال»[1].

ج- إنّ ما عُلِّق في الشريعة من الأحكام على قولٍ متعدّد لا يترتّب فيها الحكم إلاّ إذا وقع متكرّرًا، ولا يُعتَبر إذا نطَق بالقول مرّة واحدةً ثمّ أرْدفَه بِذِكْر العدد، سواء أكان ذلك في الواجبات أم المندوبات. ومثاله إذا أقسم ألاَّ يقول كذا وكذا عشر مرّات، فلا يحنث إلاّ إذا كرّر ذلك القول عشر مرّات، بخلاف ما إذا ذكَر العدد 10 بعد النطق بالقول مرَّة واحدة[2].

على أنّ له وجهًا آخر في الترجيح أكثر صلة بالمقاصد وحكم التشريع، وسأذكره في محلّه من المعيار المقاصديّ.

ومن الملاحظ أنّ الشيخ بيوض كان مخالفا لما عليه جمهور الإباضية في هذه المسألة[3]، وهذا يدلّ على استقلاليّتِهِ في الترجيح، واختياره الأقوى في النظر متى تبيّن له ذلك.

هذا، ونجد الإمام السالِمي يعتبِر أنّ القول بوقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد مرّةً واحدةً أقوى حجّة، أمّا ما ذهب إليه الجمهور فهو أقوى من حيث سدّ الذرائع.وفي هذا يقول: «فمنهم من قال لا تكون ثلاثا حتّى يوقعها ثلاث مرّات، ومنهم من قال تقع بإجمال الإيقاع الواحد إذا دلّ عليها، وعلينا[4] الفتوى في المذهب سدّا للذريعة ودفعا للمفاسد ولولا ذلك لكان الأوّل أقوى نظرا»[5].

وأورد هنا ملخّص رأي الشيخ في المسألة حيث يقول: «لن نترك حكم الله وحكم رسوله من أجل رأي رآه عمر مع ظهور الحكمة وتبيُّنِ وجْه الحقّ فيما شرعه الله وأحْكَمه؛ لذلك كلّه رأينا بعد الاجتهاد في المسألة، واستقصاء البحث فيها، أن لا مناص لنا من الفتوى بحكم الله وحكم رسوله في أنّ لفظ الثلاث لا يجعَل الطلاق ثلاثا، وهو في الحقيقة لم يقع إلاّ مرّة واحدة، فلا اعتبار عندنا مطْلَقا لهذه الأعداد التي ينطِق بها المطلِّقون والمحرِّمون، بل هي لغو لا قيمة له، و إنّما نعتبر في الفتوى الطلاق الفعليّ في مرّته الأولى أو مرّته الثانية أو الثالثة، ونلغي جميع ما وراء ذلك إلاّ أن نأمر صاحبَه بالتوبة لعصيانه بمخالفته أمر الله وسنّة

(1) ابن حجر: فتح الباري، 9/ 362.
(2) ينظر: بيوض: الفتاوى، 430-431.
(3) ينظر: اطفيش: شرح النيل، 13/ 435. السالمي: جوابات الإمام السالمي، 3/ 148.
(4) كذا بالأصل، ويبدو أنّ الصواب: [وعليها].
(5) السالمي: الجوابات، 3/ 197.

رسوله»[1].

**ب. ما لم يستند إلى دليل صحيح فهو رأي مرجوح:**

وهذا المعيار يقوم على نقد الشّيخ بيّوض لأدلّة الرأي المخالف ومناقشتها، ومتى تبيَّن ضعفها كان ذلك الرأي مرجوحا في نظره، وفيما يلي بعض التطبيقات عنده:

1- يرى الشّيخ أنّ زوجة الربيب ليست من محارم زوج الأمّ، بل هي أجنبيّة عنه، فلا يجوز أنْ تنكشف له، كما يجوز له أنْ يتزوّجها بعد تحلّلِها من عصمة الربيب[2].

وقد ردّ الرأي الذي يقول بحرمتها وجواز انكشافها له[3]، بناءً على عدم استناده إلى دليلٍ ولا أصل شرعيٍّ صحيح، وفي هذا يقول: «ولا نرى اعتباره ولا الالتفات إليه، فما نعلم له من دليلٍ يستند إليه من نصٍّ صريح في كتاب ولا سنّة، ولا قياس صحيح على أصلٍ منصوص عليه أو مجمع عليه»[4].

2- رجّح الشيخ القول بعدم حرمة الزوجة الموطوءة في الدبر سواء كانت مؤبّدة أم مؤقّتة، بل العصمة قائمة بينهما، وإنّما هما عاصيان مرتكبان لكبيرة تجب عليهما التوبة والاستغفار، وفي هذا يقول: «وأنا أميل إلى هذا، ولا أرى دليلا قويّا يصحّ الاعتماد عليه في الحكم بالحرمة مؤقّتة كانت أو مؤبّدة»[5].

وإليه ذهب بعض فقهاء الإباضية[6]، وحكاه الشيخ اطفيّش عن أبي يحي الفُرْسُطَّائي[7].

أمّا المشهور عند إباضيّة المغرب فهو حرمة الزوجة حرمة مؤبّدة[8]. قال الثمينيّ: «تحرُم بتأبيدٍ منكوحة وتَبِينُ بلا طلاقٍ إن مسَّها بعمْدٍ في دُبُرٍ»[9].

---

(1) بيوض: الفتاوى، 2/ 431-432. وملاحظ هنا تنبيه الشيخ إلى الجانب العقدي في المسألة، وهو ارتكاب المطلّق للذنب الموجب للتوبة والإنابة. وهو المنهج الذي نجده في القرآن، عند تقريره الأحكام، مع ربطها بمبادئ الإيمان.

(2) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 351.

(3) حكى هذا القول الشيخ اطفيش في تيسير التفسير، ينظر: 3/ 186.

(4) المصدر السابق، 2/ 351.

(5) المصدر السابق، 2/ 399.

(6) ينظر: اطفيش: شرح النيل، 6/ 456.

(7) هو أبو يحيى بن أبي القاسم الفرسطائي(أواخر ق: 3هـ / 9م): من يتامى معركة مانو (283هـ/ 896م) إذ توفّي أبوه فيها، وكان سببا في إسلام بلد من بلاد إفريقيا. له مسائل وروايات، أوردها القطب اطفيّش في «ترتيب مسائل نفوسة». (ينظر: معجم أعلام الإباضية، لجنة البحث العلمي، 2/ 451).

(8) وهذا في حال العمد، أما في حال عدم العمد فلا تحرم. ينظر: الجناوني: النكاح، ص191. اطفيش: شرح النيل، 6/ 456.

(9) النيل وشفاء العليل، 2/ 377.

ويظهر أنّ من أسباب ترجيح الشّيخ بيّوض لهذا الرأي عدم قوّة أدلّة الرأي الآخر؛ ذلك أنّ حرمة الزوجة حكم طارئ على الحكم الأصليّ وهو الحلِّيَّة، ولا يثبت إلاّ بنصّ صحيح من الشارع، كما لا يمكن تعديته إلى صورٍ أخرى وإلحاقُه بالمنصوص عليه إلاّ بدليل قويّ، ومثله نواقض الوضوء، والصلاة، والصوم. على أنّ إباحة المرأة لزوجها وصفٌ ثبت بسبب صحيح وهو العقد الشرعيّ، فلا يمكن أن يُزال هذا الوصف إلاّ بسبب شرعيّ صحيح أيضا.

3- يذهب الشّيخ بيّوض إلى أنّ ذبائح أهل الكتاب حلال للمسلمين إذا تمّت العمليّة بالطريقة المشروعة عندهم في دينهم، ولا يشترط في ذلك أن يكونوا ذمّيين ولا معاهدين، ولا أنْ تكون ذبيحتهم تحت رقابة المسلمين[1].

بينما ذهب جمهور الإباضيّة إلى عدم حلّيّة ذبائحهم إذا كانوا محاربين، لكن يرى بعضهم القول بعدم اشتراط ذلك[2].

أمّا وجه الترجيح عند الشّيخ بيّوض فهو ما يلي:

أ- عدم وجود نصّ صريح من قرآن ولا سنّة يدلّ على التقييد ولا التخصيص[3]، بل إنّ آية المائدة وهو قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ (المائدة:5)، تفيد أنّ الحكم عامّ مطلق، غير مخصَّص ولا مقيَّد، **والأصل في النصوص الإطلاق والعموم**[4].

ب- إنّ ما ثبت في السنة يدلّ على خلاف ذلك؛ حيث رُوي عن أنس بن مالك رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ «أنّ يهوديّة أتت النبي ﷺ بشاةٍ مَسْمومةٍ فأَكَل مِنْها»[5]. إذن، فالنبيّ ﷺ أكَلَ من ذبيحة اليهودية وهي محاربة[6]، والحادثة وقعت في غزوة خيبر.

كما رُوي عن عبد الله بن مُغَفَّل أنّه قال: «أَصَبْتُ جِرَابًا مِنْ شَحْمٍ يَوْمَ خَيْبَرَ - قَالَ - فَالْتَزَمْتُهُ فَقُلْتُ

(1) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 588، 594.
(2) ينظر: الشماخي: الإيضاح، 2/ 457. اطفيش: شرح النيل، 4/ 495.
(3) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 2/ 593-594.
(4) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 2/ 588.
(5) صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب قبول الهدية من المشركين، رقم: 2474، 2/ 923. صحيح مسلم، كتاب السلام، باب السمّ، رقم: 5834، 7/ 14.
(6) ينظر: بيوض: المصدر السابق، 2/ 594.

لاَ أُعْطِي الْيَوْمَ أَحَدًا مِنْ هَذَا شَيْئًا - قَالَ - فَالْتَفَتُّ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ □ مُتَبَسِّمًا»[1]. وتبسّم الرسول □ دليل على إقراره مع أنّ القوم كانوا محاربين[2].

**ثانيا: رجحان الرأي الجامع بين الأدلّة:**

قد تقدّم في منهج دفع التعارض عند الشّيخ بيّوض أنّ الجمع بين الدليلين أولى من إهمال أحدهما، لذلك يجنح الشيخ عند الترجيح إلى الرأي الذي يمْكِن به الجمع بين الأدلَّة في المسألة، ومن ذلك مسألة مِتْعَة المطلَّقة.

حيث إنّ المختار عند الشّيخ بيّوض أنّ المتعة تجب للمطلَّقة غير الممسوسة، التي لم يُفرَض لها صداق معيّن[3]، استنادا إلى قوله تعالى: ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾(البقرة: 236).

كما تُستحَبُّ لغيرها من المطلَّقات، وهنّ: المدخول بها الممسوسة التي فُرِض لها صداق معيّن- غير المدخول بها، وقد فُرِض لها الصداق- المدخول بها التي لمْ يُفرَض لها صداق معيّن[4]، واستدلّ على ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعُ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 241)، كما أنّه يرى ذلك من باب الإحسان إلى المطلَّقة، ومسامحتها، وهو المناسب لكرام النفوس[5].

قال الشّيخ بيّوض: «وهذا الذي نراه ونختاره ونفتي به؛ لأنّه أعدل الأقوال، وبه يتمّ الجمع بين الآيات الواردة في شأن المطلَّقات»[6]. وقد اتَّبعَ في هذا رأيَ الشيخ محمّد رشيد رضا حيث يقول: «وأحوط الأقوال وأوسطها قول من جعل المتعة غير المهر وأوجبها لمن لا تستحقّ مهرا وندبها لغيرها»[7].

ولكنّ المعتمد عند إباضيّة المغرب هو أنْ لا متعة إلاّ للتي لم تُمسّ ولم يُفرَض لها الصداق وجوبا[8].

(1) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب أخذ الطعام من أرض العدو، رقم: 4704، 5/ 163.
(2) ينظر: الخليلي: الفتاوى، الكتاب الخامس، ص230.
(3) ينظر: بيوض: الفتاوى، 2/ 442.
(4) ينظر: المصدر نفسه، 2/ 441-442.
(5) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 12/ 286-287.
(6) المصدر السابق، 2/ 443.
(7) تفسير المنار، 2/ 358.
(8) ينظر: الجناوني: النكاح، ص301. اطفيش: شرح النيل، 7/ 384-385.

**ثالثا: الترجيح بالمقاصد:**

تكمن أهمية مقاصد الشريعة في هيمنتها على مختلف مراحل عمليّة الاجتهاد؛ حيث تصاحب المقاصدُ العقلَ الفقهيّ من حين النظر في دلالات النصوص إلى غاية تطبيق الأحكام على الوقائع. ومن المراحل التي يهتمّ فيها الاجتهاد بفقه المقاصد الترجيحُ بين الآراء والمذاهب، وذلك باختيار الأنسب لمقاصد الشارع، والأوفق للعدْل والمصلحة.

وبعد أن تبيَّن لنا حضور الفكر المقاصديّ عند الشّيخ بيّوض في المباحث السابقة، أحاول في هذا الفرع بيان دور آخر لهذا الفكر، وهو حضوره في مجال الترجيح بين الآراء والأقوال. وهذا من خلال عرض نماذج من اختياراته الفقهيّة التي كانت المقاصد من أوجه الترجيح فيها.

**أ. ما وافق مقاصد الشارع من الحُكْم:**

1- قد ذُكِر سابقا في مسألة الطلاق الثلاث اختيار الشيخ القول بوقوعه مرّة واحدة لا ثلاثا، كما تمّ تبْيين أوجه الترجيح عنده من حيث صحَّة النصوص وقوَّة دلالاتها.

وهنالك وجه آخر اعتمده الشيخ في الترجيح يتعلّق بمقصد الشارع وحِكْمَته في التشريع؛ حيث يبيِّنه قائلا: «فمَنْ تأمّل هذه الآية[1] الكريمة المُحْكَمة فضل تأمُّل أدرك وجه هذه الحِكْمة الإلهية في هذا التشريع السامي، الذي ضمن للعباد مصالحهم، كما لاحظَ فيه طبائعهم. وجميع هذه الحِكَم السامية المعتبَرةِ في تعداد الطلاق وترتيبه، والتي هي روح مشروعيّته تذهب سدًى، ولا يبقى لها من أثرٍ إذا جعلْنَا الطلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ ثلاثًا حقًّا، ورتّبنا عليه ما رتّبه الله تبارك وتعالى على المرّات الثلاث المتعدِّدة المتوالية»[2].

لكنّ الملاحظَ أنّ الشّيخ بيّوض لم يبيِّن وجه المصلحة في المحافظة على حُكْم الشارع كما هو في صريح القرآن، بل ذكر على وجه العموم أنّ للشارع حِكَمًا في ترتيبه الطلاق الثلاث على أساس وقوعه حقيقةً في الخارج لا في لفظ المطلِّق. وكأنَّ الشيخَ يريد بهذا أنّ للشارع مقاصدَ أرادها في هذا التشريع وإنْ لم نعلَمْها على وجه الحقيقة، لكنَّ المحافظة على ذلك الحكْم محقّقٌ لمصالحَ راجعة إلى المكلَّفين، بل إنّ مخالفَتَه مفوِّتةٌ لهذه المصالح وموقِعةٌ في المفاسد.

كما يبدو أنَّ من حِكَم تفريق الطّلَقات الثلاث، وجعْل الأُولَيَيْن رجعيَّة، الرفق بالرجُل من جهة؛

(1) يقصد آيتي البقرة: 229-230، وقد ذكرهما قبل، وإنْ اعتبرهما آية واحدة في النص، وهو تعبير موهم.
(2) الفتاوى، 2/ 430.

حيث يجد فرصة العودة إلى زوجته إذا بدا له الرجوع عن قراره الأوّل. كما فيه مِنْ مصالح المحافظة على شمْل الأسرة من جهة أخرى؛ حيث إنّ في تفكُّكها بسبب الطلاق ـ خاصّة مع وجود الأولاد ـ من المفاسد والأضرار التي يعلَمُها كلّ لبيب. بينما تفُوت هذه المصالح إذا اعتبرنا أنّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثًا.

– ذهب جمهور العلماء إلى جواز نكاح الرجل المرأة التي زنى بها، واختلفوا في شرط التوبة[1]. بينما اتّفق الإباضية على القول بعدم الجواز مطْلقًا؛ لأنّها تحرُم عليه حرمة مؤبَّدة[2]، وقد رجّح الشّيخ بيّوض رأي المذهب لقوّة الأدلّة من جهة، ولموافقته مقاصد الشريعة من جهة أخرى.

أمّا وجه الترجيح عنده من جهة المقاصد فبالنظر إلى حال الزمان، وأوضاع العصر؛ حيث لاحظ ما يحدث في الواقع من فسادٍ في العلاقات بين الجنسَيْن، واتّخاذِ القول بجواز نكاح الرجل مزْنِيّتَه سبيلاً للوصول إلى الحرام، وما أنتج ذلك من مآسٍ وأضرارٍ على المجتمع[3]، الأمرُ الذي صيَّر القول بالتحريم هو الأَوْلى، والأقوى من حيث المصلحة[4]. يقول الشيخ: «هَذِهِ هي الفتوى الصالحة بهذا العصر، حَتَّى نسدَّ ونمنع الشباب من الاختلاط الذي يراد به التذوُّق، وَكَأَنَّ المرأة فاكهة معروضة»[5].

هذا، والملاحظ أنّ لاختلاف الزمان و الحال أثرا في تقدير المصلحة، ثم الترجيح بناء عليها، وفي هذا يقول الشّيخ بيّوض: «إِنَّ اختلاف المذاهب فِي المسائل والأقوال قديم، ولكنَّ تَطَوُّرات الأحوال واختلاف العادات الجديدة، وإحداث الناس لأنواع من الفجور تُبَيِّنُ لنا أيَّ الأقوال أصحَّ، وأيَّها يجب عَلَى المسلمين اتِّبَاعه، وَعَلَى المفتين الإفتاء به، رعاية للمصلحة»[6].

**ب. التيسير ورفع الحرج:**

من المقاصد الكبرى في الشريعة الإسلامية: التيسير ورفع الحرج[7]، وقد كان الشّيخ بيّوض عند الترجيح يعتبر الرأي المناسب لهذا المقصد الشرعي. ونحاول بيان هذا المعيار المقاصدي عنده من خلال ما

(1) ينظر: ابن قدامة: المغني: 9/ 564. النووي: المجموع، 17/ 326.
(2) ينظر: اطفيش: شرح النيل، 6/ 47. السالمي: الجوابات، 2/ 566.
(3) ينظر: بيوض: في رحاب القرآن، 6/ 42-43.
(4) حول علاقة هذا الرأي بمبدأ اعتبار المآل، وقاعدة سدّ الذرائع عند الشيخ بيوض، ينظر في هذا البحث: ص229.
(5) المصدر نفسه، 6/ 44.
(6) المصدر نفسه، 6/ 39.
(7) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 2/ 210.

يأتي:

1- لا خلاف بين العلماء في أنّ الصلاة على النبي  واجبة مرّة في العمر[1]، لكن اختلفوا عند تكرُّر ذكره، فهل الصلاة هنا على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟

فمنْهم من قال إنّها على سبيل الوجوب واستدلُّوا بنصوصٍ من الكتاب والسنّة، ومنهم من ذهب إلى أنّها على سبيل الندب، ومنهم من قال إنّها واجبة في المجلس الواحد مرّة، أمّا إذا تكرّر ذكره فهي ندْبٌ[2].

أمّا الشّيخ بيّوض فيعتبر أنّ الرأي القائل بوجوبها مرّة في العمر بأنّه قليل في حقِّه ، أمّا المذهب القائل بالوجوب في كلّ مرّة فإنه مرجوح عنده لما فيه من المشقّة والحرج، وفي هذا يقول: «فإذا نظرنا إِلَىَ يسْر الدين ونفي الحرج عَلَى المسلمين فَإِنَّنَا لا نؤيِّد القول بوجوب الصلاة عَلَى النَّبِيء  كُلَّمَا ذُكر، وَأَنَّ من لم يُصَلِّ عَلَيْهِ فهو عاصٍ، فالالتزام بمثل هَذَا من الصعوبة بمكان، إِذْ لا فرض حينئذٍ أصعب من هَذَا؛ لأَنَّ الإِنسَان يبقى في كُلِّ وقت يردِّد الصلاة والسلام ولا يتوقَّف»[3].

لذلك فهو يذهب إلى أنّه «ما دام أحد في استطاعته أن يُصَلِّي عَلَى النَّبِيء  كُلَّمَا ذُكر فَذَلِكَ حسن»[4]، وهو أعظم أجرا، وإذا غفل أو سها أو لم يصلّ دون استنكافٍ ولا احتقارٍ فلا يأثم[5].

2- اختلف فقهاء الإباضيّة في حكْم مَنْ نسي سجود السهو، على أقوال هي[6]:

أ- ليس عليه سجود؛ لفوات وقته، ولأنّه لم يقم دليل على وجوب القضاء.

ب- عليه السجود متى ذكر؛ لأنّه مخاطب بذلك، وأصحاب هذا الرأي اختلفوا في محلِّه:

فمنهم قال: يسجد بعد الصلاة، فرضا كانت أم نفلا.

وقال بعض: يسجد لسهو الفرض بعد الفرض، ولسهو النفل بعد النفل.

وقال آخرون: يسجد للنافلة على أثر الفريضة، ولا يسجد للفريضة على أثر النافلة.

ومنهم من ذهب إلى أنّه يسجد متى ذكر وهو على طهارة ولو لم يركع قبلها، وهو القول المختار عند

(1) ينظر: القرطبي: أحكام القرآن، (ط.التراث العربي)، 14/ 232-233.
(2) ينظر: المصدر نفسه، 14/ 233.
(3) في رحاب القرآن، 12/ 583.
(4) المصدر نفسه، 12/ 585.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 12/ 584-585.
(6) ينظر: اطفيش: شرح النيل، 2/ 407. السالمي: معارج الآمال، مج3/ 236.

الشّيخ بيّوض لما فيه من التيسير والتخفيف عن المكلَّف[1].

**رابعا: الخروج من الخلاف:**

يتحقّق "الخروج من الخلاف" عند العلماء باجتناب ما اختُلِف في تحريمه، وفِعْل ما اختُلِف في وجوبِه[2]، وقد صاغوا له هذه القاعدة الفقهيّة: «الخروج من الخلاف مُستحبّ»[3].

ومن الآراء التي رجّحها الشّيخ بيّوض بناء على هذا المبدأ مسألة محلّ سجود التلاوة في آية فصِّلت، وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ـ ايَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لاَ تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلاَ لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ(37) فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لاَ يَسْأَمُونَ﴾ (فصلت: 37-38)، فهل السجود يكون عند قوله: ﴿تَعْبُدُونَ﴾ أم عند: ﴿لاَ يَسْأَمُونَ﴾؟

فذهب الشيخ إلى أنّ السجود في الآية الثانية أولى وأفضل لما فيه من الاحتياط، والخروج من الخلاف، ويُبيِّن رأيه في المسألة فيقول: «فمن باب الاحتياط أن نسجد في قوله: ﴿وَهُمْ لاَ يَسْأَمُونَ﴾؛ لأنّنا نكون قد خرجنا من الخلاف، فإنْ كان السُّجود في قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ فلا يضرُّ تلاوة الآية التي بعدها: ﴿فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لاَ يَسْأَمُونَ﴾، حتَّى ولو اعتبرَه البعض قضاءً لشيء قد فات، فعوض أن نسجد في قوله: ﴿تَعْبُدُونَ﴾ نسجد عند قوله: ﴿يَسْأَمُونَ﴾ ونكون قد جمعنا بين الآيتين المختلَف في السُّجود فيهما. ولكن من سجد في الأُولى وكان السُّجود الحقُّ في ﴿يَسْأَمُونَ﴾ فقد سجد قبل موضع السُّجود، والتَّقديم غير مقبول، لأنَّ من سجد قبل آية السُّجود فهو كمن صلَّى قبل الوقت»[4]، كما أنّه رجّح هذا القول من حيث تمامُ معنى الآية، و**الأصل في السُّجود أن يكون بعد تمام المعنى**[5].

هذا، وإنّ للخروج من الخلاف علاقة بالاحتياط، وقد مرّ في الفصل السابق بيان هذا الأصل عند الشّيخ بيّوض وأثره في الترجيح[6].

(1) ينظر: بيوض: درس سجود السهو.
(2) ينظر: الزركشي: المنثور في القواعد، 2/ 127-128. سماعي: الاحتياط، ص150-151.
(3) ينظر: السيوطي، عبد الرحمن: الأشباه والنظائر، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1403هـ-1983م، ص136.
(4) في رحاب القرآن، 16/ 498-499.
(5) ينظر: المصدر نفسه، 16/ 499.
(6) ينظر: في هذا البحث، ص168.

نخلص في نهاية هذا المبحث إلى النتائج الآتية:

- منهج الشّيخ بيّوض في دفع التعارض بين النصوص هو تقديم الجمع على غيره من الطرق.

- للشيخ بيوض منهج في الترجيح بين أقوال العلماء، وتتلخّص معايير الترجيح عنده فيما يلي:

أوّلاً: قوّة الأدلة من حيث الدلالة، وصحّتها من حيث الثبوت، وبالتالي، فما تبيّن ضعفه، بمخالفته للنصوص، أو عدم استناده إلى دليل صحيح فإنّه مرجوح.

ثانيًا: الرأي الذي يُمْكن فيه الجمع بين الأدلة أرجح من غيره.

ثالثًا: الترجيح بالمقاصد، ويتمثّل في اعتبار الرأي الموافق لمقاصد الشارع من تشريع الحكم، ومدى مراعاته لمصالح المكلَّفين، من حيث التيسير والتخفيف.

كما تبيّن أنّ لاعتبار الزمان، واختلاف الحال والواقع أثرا في تحديد المصلحة الأقوى في النظر.

رابعًا: ما يكون فيه الأخذ بالأحوط، ويتحقَّق فيه الخروج من الخلاف.

- يلاحظ أنّ للشيخ نوعَ استقلالية في الترجيح بين الآراء، سواء ما كان في إطار المذهب الإباضيّ، أو ما كان على مستوى المذاهب الفقهيّة. ومتى تبيَّن له قوّة الدليل في قول فقهيٍّ أخذَ به، ولو خالف مذهبه، ولو أنّ خلافه للمذهب كان قليلا من حيث الواقع؛ نظرا لسعة دائرة الخلاف فيه، بتعدّد الآراء والاتّجاهات الفقهيّة.

# الخاتمة

في ختام مشوار البحث في منهج الاجتهاد الفقهي عند الشّيخ بيّوض، أحاول تلخيص عناصر هذا المنهج، والنتائج المتوصّل إليها في النقاط الآتية:

– إنّ من أهمّ عوامل نبوغ الشّيخ بيّوض تلك البيئة الطاهرة التي نشأ فيها، وتتمثّل في ذلك الالتفاف الذي وجده من أفراد أسرته، والعناية الشديدة التي حظي بها من مشايخه، حيث ساعد هذا الجوّ المناسب في تفتيق مواهبه الفطرية، وتفجير طاقاته الكامنة، لتصنع هذه الشخصية العلمية الفذّة.

– تعتبر شخصيّة العالِمَين الشيخ اطفيّش والشيخ السالمي أهمّ منابع التأثير في الفكر الاجتهادي عند الشيخ بيّوض، نظرا لاعتماده الأساس على نتاجهما العلمي في التكوين والبحث الفقهي، وهذا من داخل المدرسة الإباضية.أما الروافد الأخرى على مستوى الخارجي فتتمثّل أساسا في فكر مدرسة المنار الإصلاحيّة، والمتجسّدة في شخصية الإمام محمّد عبده والشيخ محمّد رشيد رضا.

– لقد كان الشّيخ بيّوض ذا شخصيّة علميّة متينة، وهذا بما تلقّاه من تكوين رصين في علوم الشريعة واللغة العربية، حيث درس أمهات الكتب في كلّ فنّ، كما درَّسها تلاميذه، الأمر الذي زاده رسوخا أكثر فيها، وممّا عزَّز فيه هذا التكوين نهمه في القراءة وشغفه بالمطالعة منذ سنٍّ مبكِّرة، حيث قرأ أزيد من ثلاثة وعشرين كتابا ومجلّة –في غير فنون الشريعة– وهو لمّا يبلغ سنّ العشرين.

– لقد أثّر نوعيّة التكوين الذي تلقّاه الشّيخ بيّوض، وبنى به عقليّته العلميّة في منهجه الفقهي؛ فقد كان ذا ثقافة متنوّعة، واطّلاع واسع بمختلف شؤون السياسة والاجتماع والتربية، كما كان بصيرا بواقعه، عالما بحال زمانه. هذه الخصائص التي جعلت اجتهاده واقعيّا، وفعّالا في مجتمعه، وبهذا يتأكّد أنّ ديناميكيّة النظر الاجتهادي تتوقّف على ديناميكيّة التكوين العلمي.

– يرى الشّيخ بيّوض أنّ علاقة العقل بالنقل هي علاقة تكامل لا تضادّ، وتوافق لا تعارض؛ حيث يمثِّل الوحي المصدر الأساس للمعرفة الحقَّة، أمّا العقل فهو وسيلة لفهم تعاليم الوحي، وتفعيلها في الحياة، كما لا يمكن للعقل أن يستقلّ عن النقل، ويصل إلى حقائق الدارين، نظرا لحدود مداركه من جهة، ولتسلّط الشهوات والأهواء عليه من جهة أخرى.

- يقوم منهج الاستدلال عند الشّيخ بيّوض على الكتاب والسنة، إذ يعتبر القرآن الكريم المصدر الأول والأساس للأحكام الشرعية، ثم تليه في الرتبة السنة النبوية، كما تتحدّد علاقتها بالمصدر الأوّل عنده في اعتبارها المصدر المبيِّن والشارح والمؤكّد لما جاء في القرآن، وأمّا ما سكت عنه وثبت بالسنّة الصحيحة فيجب العمل به لأنّه من شرع الله، والسنّة مكمّلة للقرآن من حيث التشريع.

- يتبوّأ دليل السّنة مكانة هامّة في منظومة الاجتهاد عند الشّيخ بيّوض، اعتمادا في التأصيل، واتّباعا في التطبيق، وهو نفس المنحى الذي سلكه علماء الإباضية؛ كما قدّم نتاجا أصوليّا ـ من حيث التنظير والتطبيق ـ، يعدّ إسهاما هامّا في إثراء مباحث السنّة.

- يتلخص منهج الشيخ في قبول أخبار الآحاد في ثلاثة شروط هي: 1-صحّة السند، ويعتمد في هذا على ما روي في كتب السنة المشهورة التي تلقّاها العلماء بالقبول. 2- عدم معارضة متنه لأصل قطعيّ. 3- سلامته متنه من القوادح والعلل. أمّا العمل بالحديث الضعيف فيرى جوازه بشروط.

- يعتبر الشّيخ بيّوض الإجماع حجّة قطعيّة وهذا في القوليّ دون السكوتي، أمّا قول الصحابيّ فلم يعتبره حجّة بل هو مؤيّد ومرجّح، بخلاف شرع من قبلنا فهو حجّة عنده بشروط.

- توسّعت أصول الاجتهاد عند الشّيخ بيّوض لتشمل أدلة اجتهادية أخرى تتمثل في: القياس، ومقاصد الشريعة، والاستصحاب، والاحتياط، ولقد أثبتت التطبيقات مرونة المنهج عنده، وقدرته على استيعاب مستجدَّات الحياة، ونوازل الزمان.

- كان للقواعد الفقهية دور في منظومة الاجتهاد عند الشّيخ بيّوض، استدلالا وتأصيلا وتخريجا، كما كان ذلك نموذجًا واقعيّا، يفيد منه أهل الفقه والفتوى في كيفيّة استثمار هذه القواعد في الاجتهاد.

- يتلخّص منهج الشيخ في الاستنباط في تطبيق قواعد منهج الأصوليين في تفسير النصوص، مع اعتبار أثر القرائن المحيطة بالنص في فهم مدلوله، كما اتّسم منهجه بالوسطيّة بين الحرفيين والمغالين في التأويل، فلم يكن يجمد عند ظواهر الألفاظ، بل أعطى للعقل مجاله في تعليل النصوص، واستجلاء مقاصدها.

- كشفت الدراسة أن الشّيخ بيّوض كان يسير وفق خطّة تشريعية محكمة في اجتهاده في التنزيل، حيث تتجلّى مسالكه في: تحقيق المناط- اعتبار الباعث- اعتبار المآل- فقه الموازنات- اعتبار العرف. كما وظف في كلّ مسلك قواعد فقهيّة وأخرى مقاصديّة.

– لقد أبرز هذا المنهج حيويّة هذه القواعد والأصول، وفاعليّتها في التنزيل السديد لمقرّرات التشريع، والتطبيق الرشيد لأحكام الإسلام. كما ظهرت ضرورتها بالنسبة للقاضي والمفتي خصوصا، وكذا أهمّيتها في أيّ مشروع دعويّ يرمي إلى إقامة شرع الله في الحياة، وتوجيه سلوك الناس بقواعد الدين، وصبغ واقعهم بِمَبادِئِه وقِيَمه.

– إنّ أهمّ الأسس التي يقوم عليها الاجتهاد التنزيلي تتمثّل في أمرين هما : **فقه مقاصد الشريعة**، و**فقه الواقع**. وقد لوحظ محوريّة هذين الأساسين في كلّ التطبيقات الفقهيّة على أصول وقواعد هذا المنهج عند الشّيخ بيّوض.

– يعتبر الشّيخ بيّوض أن الجمع بين الأدلّة أولى من غيره عند التعارض، أما منهجه في الترجيح بين آراء العلماء، فيتلخّص في ثلاثة معايير: قوّة الدليل، موافقة مقاصد الشارع، الخروج من الخلاف.

– يلاحظ أنّ للشيخ نوعَ استقلالية في الترجيح بين الآراء، سواء ما كان في إطار المذهب الإباضيّ، أو ما كان على مستوى المذاهب الفقهيّة. فمتى تبيَّن له قوّة الدليل في قول فقهيٍّ أخذَ به، ولو خالف مذهبه، ولو أنّ خلافه للمذهب كان قليلا من حيث الواقع؛ نظرا لسعة دائرة الخلاف فيه.

– تميّز اجتهاد الشّيخ بيّوض بعدّة خصائص يمكن إجمالها فيما يلي:

**الجمع بين النصّ والرأي**: حيث جمع بين الأصول النقليّة والعقليّة، معتمدا على النصّ أساسا مع إعمالٍ للرأي في محلّه؛ فأكّد بهذا مرونة الشريعة، وقدرتها على استيعاب مختلف القضايا، فلم يكن حرفيًّا، يهمل أبعاد النصوص وروحها التشريعية، ولا مغاليا في التأويل والتعليل، فكان اجتهاده وسطا بين الظاهرية والباطنية.

**الواقعية**: فلم يكن اجتهاده نظريا حبيس الطروس، وإنما كان عمليا، ينطلق من الواقع ليرجع إليه مقوّما ومسدّدا.

**المقاصديّة**: فقد كان علم المقاصد راسخا في فكره الفقهيّ، تجلَّى هذا في فتاويه أساسا.

**ربط الفقه بالعقيدة**: إيمانا منه بأنّ استقامة السلوك تتحقّق بقوّة الإيمان وسلامة القلب، وأنّ الدين كلّ لا يتجزّأ، لذلك كان ينبّه المكلّف عند الإفتاء إلى الجوانب العقديّة في القضية، ويوقظ حسّ الإيمان في الضمير، كما كان يذكّر المتحايل على الشرع برقابة الله، وينذره بالعقاب يوم الحساب.

- كان الشّيخ بيّوض يأخذ من الفقه ما يعالج به الواقع الاجتماعي، حيث اتخذه أداة لتحريك المجتمع به، بإصلاح الأوضاع السلوكية والفكرية فيما يتعلق بعبادة المسلم، إذ لم يكن يبحث في الفقه من أجل البحث فحسب، بل كان يبحث ويجتهد من أجل تحقيق مسألة مستجدَّة، أو الإجابة عن إشكال، أو إصلاح وضع.

هذا، وإنّه لا يزال تتّصل بالموضوع جوانب جديرة بالبحث والدراسة، منها ما تعلّق بالفكر الفقهي عند الشيخ وعلاقته بالإصلاح، ونظرته إلى التشريع الإسلامي، وأخرى تتعلّق بالاجتهاد المقاصدي تنظيرا وتطبيقا، وإن كان البحث قد تعرّض إليها على نحو مقتضب، إلاّ أنّها تحتاج إلى دراسة موسّعة، لعلّها تسهم في حلّ الإشكالات المعاصرة حول الاجتهاد والفتوى، ودعاوى التجديد في المنهج، ونداءات التفعيل في الواقع.

ورجائي في الختام أنّي أبرزت جانبا من المكانة العلمية لهذه الشخصية، ودورها الفقهي في المدرسة الإباضية، وإسهاماتها في منظومة الفقه الإسلامي وأصوله بعامّة، كما أرجو أن يسهم هذا البحث في تصحيح بعض التصوّرات، وتصويب بعض النظرات. وأملي أنّي أسهمت بهذا العمل العلميّ في خدمة هذا الدين، وتحقيق العزّة له والتمكين، وكذا السعي لتوحيد كلمة المسلمين، ونبذ الخلاف والتعصّب المَشين.

**والله من وراء القصد وهو يهدي إلى سواء السبيل**

**والحمد لله رب العالمين**

# قائمة المصادر والمراجع

## أ- مؤلفات الشّيخ بيّوض

**أولا: المخطوطات:**

1- [رسالة حول الصوم والإفطار بخبر التلفون]، د.نا، 1932م، 258 صفحة، 29-30س، 13.8 x 22 سم، كامل، مكتبة الشيخ بيوض، القرارة.

2- [رسالة إلى الشيخ أبي إسحاق إبراهيم اطفيش]، مؤرخة في: 20 ذو القعدة 1367هـ /24 سبتمبر 1948م، نا: أوجانة صالح بن إبراهيم بن حمو، الجمعة 25 رمضان 1373هـ/ 28 ماي 1954م، الجزائر، 47 صفحة، 23س، كامل، نسخة رقمية بحوزة الباحث.

3- [رسالة إلى الشيخ سليمان الباروني]، مؤرخة في: 18 جمادى الأولى 1354هـ/19 أوت 1935م، د.نا، د.ت، 36صفحة، 23س، كامل، نسخة مصورة بحوزة الباحث.

**ثانيا: الكتب المطبوعة والمرقونة:**

4- أعمالي في الثورة، إعداد الدكتور محمَّد ناصر؛ نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، 1990م.

5- أوجه من الكسب الحرام، إعداد وتخريج: قاسم بن إبراهيم العنق، بحث التخرّج، معهد الحياة، القرارة-غرداية، 1419هـ-1998م (مصفف).

6- البدعة، مفهومها وأنواعها وشروطها، إعداد وتحقيق: إبراهيم بن علي بولرواح، بحث التخرّج، معهد الحياة، القرارة-غرداية، 1417هـ-1996م (مصفف).

7- ثبوت الهلال بين الرؤية البصرية وحساب المراصد الفلكية، تحرير: عمر إسماعيل آل الحكيم، مطبعة الألوان الحديثة، مسقط، 1413هـ-1992م.

8- حديث الشيخ الإمام في صلاة الجمعة وما لها من الأحكام، الحلقة الثانية، إعداد وتنسيق:محمَّد إبراهيم سعيد، نشر: جمعية النهضة، العطف- الجزائر، د.ت.

9- فتاوى الإمام الشّيخ بيّوض، ترتيب وتقديم وتخريج: بكير محمد الشيخ بالحاج، المطبعة العربية، غرداية، 1988م.

10- في رحاب القرآن (سورة الإسراء) ج1، تحرير: عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، ط.2، طبع: المطبعة العربية، غرداية، نشر: جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1430هـ-2009م.

11- في رحاب القرآن (سورة الكهف) ج2، تحرير: عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، ط.2، طبع: المطبعة العربية، غرداية، نشر: جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1430هـ-2009م.

12- في رحاب القرآن: تفسير سورة النور، (مقدّمة الشيخ عبد الرحمن بكلي)، ط.1، المطبعة العربية، غرداية، 1980م.

13- في رحاب القرآن (من سورة مريم إلى الذاريات)، تحرير: عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، من ج3 إلى ج20، طبع: المطبعة العربية، غرداية، نشر: جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، من 1416هـ-1995م إلى 1432هـ-2011م.

**ثالثا: البحوث والمقالات:**

14- **تقرير عن التعليم العربي الحر بوادي ميزاب**، نشر ضمن كتاب: التعليم القومي والشخصية الجزائرية، تركي رابح، ط.2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص419-420.

15- **جمعية الحياة بالقرارة: محضر مجلسها التأسيسي-بعض فصول من قانونها الأساسي**، جريدة الأمة، ع145، تاريخ: 19 رمضان 1356هـ/23 نوفمبر 1937م.

16- **روح الشريعة الإسلامية وواقع التشريع اليوم في العالم الإسلامي**، الملتقى السابع للتعرّف على الفكر الإسلامي، تيزي وزو، جمادى الثانية 1393هـ/ يوليو 1973م، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مج2، مطبعة البعث، قسنطينة-الجزائر، 1395هـ/ 1975م.

17- **مسألة الصوم والإفطار بالتيليفون**(1)، جريدة الأمة، ع58، تاريخ: 19شوال 1354هـ/ 16 جانفي 1936م.

18- **مسألة الصوم والإفطار بالتيليفون**(3)، جريدة الأمة، ع61، تاريخ: 10ذو القعدة 1354هـ/ 4 فيفري 1936م.

**رابعا: الدروس السمعية:**

19- تفسير سورة النجم، حلقة:7-8، مسجد القرارة، 1395هـ/1975م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

20- تفسير سورة القمر، حلقة:4، مسجد القرارة، 1395هـ/1975م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

21- الحساب الفلكي، حلقة:1-2، مسجد القرارة، رمضان 1392هـ، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

22- الزوجة الصالحة، غرداية، يوم 27 ذو الحجة 1393هـ/ 20 يناير 1974م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

23- أحكام سجود السهو، مسجد القرارة، يوم 29 رمضان 1394هـ/16 أكتوبر 1974م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

24- أحكام الصيام، حلقة:2، مسجد القرارة، رمضان 1392هـ، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

25- أحكام صلاة الجمعة، حلقات:1، 9، 13، مسجد القرارة، 1390-1391هـ/1971م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

26- درس حول الأذان، غرداية، صيف 1979م، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

27- درس 28 رمضان 1381هـ، مسجد القرارة، قرص مضغوط، تسجيلات الحياة، القرارة.

# قائمة المصادر والمراجع

## ب- مؤلفات لغير الشيخ بيّوض

**أولا: الكتب:**

**إبراهيم** مصطفى وآخرون:

1- المعجم الوسيط، دار الدعوة، د.م، د.ت.

**ابن أبي شيبة**، عبد الله بن محمد (235هـ):

2- المصنف في الأحاديث والآثار، تح: كمال يوسف الحوت، ط.1، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.

**ابن السبكي**، عبد الوهاب بن علي (771هـ):

3- الأشباه والنظائر، ط.1، دار الكتب العلمية، د.م، 1411هـ/1991م

4- جمع الجوامع في أصول الفقه، ط.2، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ/2003م.

**ابن السمعاني**، منصور بن محمد (489هـ):

5- قواطع الأدلة في أصول الفقه، تح: عبد الله بن حافظ الحكمي، ط.1، مكتبة التوبة، الرياض، 1418هـ/1998م.

**ابن الصلاح**، عثمان بن عبد الرحمن (643هـ):

6- معرفة أنواع علم الحديث، تح: عبد اللطيف الهميم- ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1423هـ -2002 م.

**ابن العربي**، أبو بكر محمد بن عبد الله (543هـ):

7- أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، ط.3، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ/2003م.

**ابن القيم**، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (751هـ):

8- إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، ط.1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1423هـ.

9- زاد المعاد في هدي خير العباد، ط.27، مؤسسة الرسالة، بيروت ؛ مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1415هـ/1994م.

**ابن النجار**، أبو البقاء محمد بن أحمد الفتوحي (972هـ):

10- شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ/1993م.

**ابن الهمام**، كمال الدين محمد بن عبد الواحد ( 861هـ):

11- شرح فتح القدير، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1424هـ/2003م.

**ابن بدران**، عبد القادر الدمشقي (1346هـ):

12- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط.2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ/1981م.

**ابن تيمية**، أحمد بن عبد الحليم (728هـ):

13- اقتضاء الصراط المستقيم، تح: ناصر عبد الكريم العقل، ط.7، دار عالم الكتب، بيروت–لبنان، 1419هـ/1999م.

14- مجموع الفتاوى، تح: أنور الباز، عامر الجزار، ط.3، دار الوفاء، المنصورة، 1426هـ/2005م.

**ابن حبان**، أبو حاتم محمد بن أحمد (354هـ):

15- صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرنؤوط، ط.2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/ 1993م.

**ابن حجر**، أحمد بن علي العسقلاني (852هـ):

16- فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379م.

17- لسان الميزان، تح: دائرة المعرف النظامية، الهند، ط.3، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1406هـ – 1986م.

**ابن حزم**، أبو محمد علي بن أحمد (456هـ):

18- الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دت.

19- المحلى، دار الفكر، د.م، د.ت.

**ابن رشد**، أبو الوليد محمد بن أحمد (595هـ):

20- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط.6، دار المعرفة، بيوت-لبنان، 1402هـ/1982م.

**ابن سيده**، علي بن إسماعيل (458هـ):

21- المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

**ابن عابدين**، محمد أمين (1252هـ):

22- حاشية رد المحتار على الدر المختار، تح: عادل أحمد عبد الموجود؛ علي محمد معوّض، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1415هـ/1994م.

**ابن عاشور**، محمد الطاهر (1393هـ):

23- التحرير والتنوير، ط.1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، 1420هـ/2000م.

24- مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، ط.2، دار النفائس، الأردن، 1421هـ/2001م.

**ابن عبد السلام**، عز الدين عبد العزيز (660هـ):

25- القواعد الكبرى: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تح: نزيه كمال حماد؛ عثمان جمعة ضميرية، ط.1، دار القلم، دمشق، 1421هـ/ 2000م.

**ابن عدي**، أبو أحمد عبدالله بن محمد (365هـ):

26- الكامل في ضعفاء الرجال، تح: يحي مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/ 1988م.

**ابن فرحون**، إبراهيم بن علي (799هـ):

27- الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب، تح: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، د.ت.

**ابن قاضي شهبة**، أبو بكر بن أحمد (851هـ):

28- طبقات الشافعية، تح: الحافظ عبد العليم خان، ط.1، عالم الكتب، بيروت، 1407هـ.

**ابن قدامة**، موفق الدين عبد الله بن أحمد (620هـ):

29- روضة الناظر وجنّة المناظر، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1401هـ/1981م.

30- المغني، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي؛ عبد الفتاح محمد الحلو، ط.3، دار عالم الكتب، الرياض، 1417هـ/1997م.

**ابن ماجه**، أبو عبد الله محمد بن يزيد (273هـ):

31- سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر-بيروت، د.ت.

**ابن مفلح**، أبو عبد الله محمد بن محمد (763هـ):

32- الفروع، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط.1، مؤسسة الرسالة، د.م، 1424هـ/2003م.

**ابن منظور**، محمد بن مكرم (711هـ):

33- لسان العرب، ط.1، دار صادر - بيروت، د.ت.

**ابن نجيم**، زين الدين بن إبراهيم (970هـ):

34- الأشباه والنظائر، تح: محمد مطيع الحافظ، ط.1، دار الفكر، دمشق، 1403هـ/1983م.

**أبو الحسين البصري**، محمد بن علي (436هـ):

35- المعتمد في أصول الفقه، تح:خليل الميس، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.

**أبو القاسم**، سعد الله:

36- تاريخ الجزائر الثقافي، ط.6، دار البصائر، الجزائر، 2009م.

**أبو اليقظان**، إبراهيم بن عيسى (1393هـ):

37- ملحق سير الشماخي، مخطوط، نا: علواني إبراهيم، د.ت، مكتبة الشيخ أبي اليقظان، القرارة.

**أبو داود**، سليمان بن الأشعث السجستاني (275هـ):

38- سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

**أبو زهرة**، محمد بن أحمد (1394هـ):

39- أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.م، د.ت.

**أبو سنة**، أحمد فهمي:

40- العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، د.م، 1947هـ.

**أحمد بن حنبل** (241هـ):

41- المسند، تح:شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط.2، مؤسسة الرسالة، 1420هـ -1999م.

**الإزميري**، محمد:

42- حاشية الإزميري على مرآة الأصول، طبعة الحاج محرم أفندي البوضوي، د.م، 1285هـ.

**الإسنوي**، عبد الرحيم بن الحسن (772هـ):

43- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت، 1982م.

**الأشقر**، محمد سليمان:

44- أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، ط.5، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ/ 1996م.

45- الفتيا ومناهج الإفتاء، ط.1، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1396هـ/1976م.

**اطفيش**، امحمد بن يوسف (1332هـ):

46- تيسير التفسير، تحقيق وإخراج: إبراهيم بن محمد طلاي، المطبعة العربية، غرداية، 1417هـ/1997م.

47- شامل الأصل والفرع، التزم طبعه وتصحيحه: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش الجزائري، المطبعة السلفية، القاهرة، 1948م.

شامل الأصل والفرع، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1404هـ/ 1984م.

48- شرح كتاب النيل وشفاء العليل، ط.2، دار الفتح، بيروت؛ دار التراث العربي، ليبيا؛ مكتبة الإرشاد، جدة، 1392هـ/1972م.

49- هميان الزاد إلى دار المعاد، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ج5: 1406هـ/1986م. ج14: 1412هـ/1991م.

**أعوشت**، بكير بن سعيد:

50- الإمام إبراهيم بيوض وجهاده الإسلامي في الجزائر، المطبعة العربية، غرداية، 1987م.

**الألباني**، محمد ناصر الدين (1420هـ):

51- تمام المنة في التعليق على فقه السنة، ط.3، المكتبة الإسلامية ، دار الراية، 1409هـ.
52- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ في الأمة، ط.1، مكتبة المعارف، الرياض، 1417هـ/1996م.
53- غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، ط.3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ.

**الآلوسي**، محمود أبو الفضل (1270هـ):

54- روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

**الآمدي**، أبو الحسن علي بن محمد (631هـ):

55- الإحكام في أصول الأحكام،ط.1، دار الصميعي، الرياض، 1424هـ/ 2003م.

**الأنصاري**، محمد بن نظام الدين (1225هـ):

56- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1423هـ/2002م.

**الإيجي**، عضد الدين عبد الرحمن (756هـ):

57- شرح مختصر المنتهى الأصولي، تح: محمد حسن إسماعيل، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ/2004م.

**باجو**، مصطفى بن صالح:

58- أبو يعقوب الوارجلاني أصوليا، ط.2، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، 1428هـ/2007م.
59- الشيخ عدون رحمه الله، نشر: جمعية الحياة؛ جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1430هـ/2009م.
60- منهج الاجتهاد عند الإباضية، ط.1، مكتبة الجيل الواعد، مسقط-سلطنة عمان، 1426هـ/2005م.

**الباجي**، أبو الوليد سليمان بن خلف (474هـ):

61- إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1415هـ/1995م.

**الباحسين**، يعقوب بن عبد الوهاب:

62- التخريج عند الفقهاء والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، 1414هـ.

63- قاعدة اليقين لا يزول بالشك: دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، ط.1، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ/2000م.

**البخاري**، عبد العزيز بن أحمد (730هـ):

64- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تح: عبد الله محمود، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1997م.

**البخاري**، محمد بن إسماعيل (256هـ):

65- الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط.3، دار ابن كثير-اليمامة، بيروت، 1407هـ - 1987م.

**بدوي**، عبد الرحمن:

66- مناهج البحث العلمي، ط.3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م.

**البدوي**، يوسف أحمد:

67- مقاصد الشريعة عند ابن تيميّة، ط.1، دار النفائس، الأردن، 2000م.

**البغا**، مصطفى ديب:

68- أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري، دمشق، د.ت

**البغوي**، أبو محمد الحسين بن مسعود (510هـ):

69- معالم التنزيل، تح: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، ط.4، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417هـ - 1997م.

**بكار**، عبد الكريم:

70- القراءة المثمرة مفاهيم وآليات، سلسلة كتب قيمة (27)، ط.6، دار القلم، دمشق؛ الدار الشامية، بيروت، 1429هـ/2008م.

**بكر** بن عبد الله أبو زيد:

71- فقه النوازل، ط.1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1416هـ/1996م.

**بكلي** عبد الرحمن بن عمر (1406هـ):

72- فتاوى البكري، تح: داود بن عيسى بورقيبة، ط.1، مكتبة البكري، العطف- غرداية، 1424هـ/ 2003م.

73- مسيرة الإصلاح في جيل، ط.1، نشر مكتبة البكري، العطف-غرداية، 1425هـ/2004م.

**البناني**، عبد الرحمن بن جاد الله (1198هـ):

74- حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع، دار الفكر، د.م، 1402هـ/1982م.

**بنيونس** الولي:

75- ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين، ط.1، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1425هـ/2004م.

**البورنو**، محمد صدقي بن أحمد:

76- موسوعة القواعد الفقهية ، ط.1، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، 1424هـ/2003م.

77- الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية، ط.4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1416هـ/1996م.

**البيهقي**، أحمد بن الحسين (458هـ):

78- السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ-1994م.

79- شعب الإيمان، تح: محمد السعيد بسيوني زغلول، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ.

**بيوض** إبراهيم بن عمر (1401هـ):

80- في رحاب القرآن، (مقدّمة الشيخ عبد الرحمن بكلي)، ط.1، المطبعة العربية، غرداية، 1980م.

**الترمذي**، محمد بن عيسى (279هـ):

81- سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

82- الشمائل المحمدية والخصال المصطفوية، تح: سيد عباس الجليمي، ط.1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1412هـ.

**التفتازاني**، سعد الدين مسعود بن عمر (792هـ):

83- شرح التلويح على التوضيح، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ت.

**التويجري**، محمد بن إبراهيم:

84- موسوعة الفقه الإسلامي، ط.1، بيت الأفكار الدولية، د.م، 1430هـ/2009م.

**الثميني**، عبد العزيز بن إبراهيم (1223هـ):

85- كتاب النيل وشفاء العليل، تصحيح: عبد الرحمن بكلي بن عمر، ط.2، المطبعة العربية، الجزائر، 1387هـ/1967م.

86- الورد البسام في رياض الأحكام، تح: محمد بن صالح الثميني، المطبعة التونسية، تونس، 1345هـ.

**جحيش**، بشير بن مولود:

87- في الاجتهاد التنزيلي، سلسلة كتاب الأمة، عدد:93، ط.1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة-قطر، 1424هـ/2003م.

**الجرجاني**، علي بن محمد (816هـ):

88- التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، ط.1، دار الكتاب العربي-بيروت، 1405هـ.

**الجصاص**، أبو بكر أحمد بن علي (370هـ):

89- أحكام القرآن، تح: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.

90- الفصول في الأصول، تح: عجيل جاسم النشمي، ط.1، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1405هـ/1985م.

**جمعية التراث** (لجنة البحث العلمي):

91- معجم أعلام الإباضية، من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر، قسم المغرب الإسلامي، ط.2، دار الغرب الإسلامي، بيروت؛ نشر: جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1421هـ/2000م.

**جمعية التراث:**

92- في رحاب القرآن الإمام الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض (مهرجان ختم التفسير والتأبين)، إعداد: محمد ناصر، نشر: جمعية التراث، العطف-غرداية، 1989م.

**الجناوني**، أبو زكرياء يحي بن أبي الخير (ق 5هـ):

93- كتاب النكاح، تعليق: علي يحي معمر، مطبعة نهضة مصر، القاهرة 1396/1976.

**الجوهري**، إسماعيل بن حماد (393هـ):

94- الصحاح تاج اللغة، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط.4، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ - 1987م.

**الجويني**، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي (478هـ):

95- التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله جولم النبالي؛ بشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1417هـ/ 1996م.

96- غياث الأمم في التياث الظلم، تح: مصطفى حلمي؛ فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، 1400هـ/1979م.

**الجيزاني**، محمد بن حسين:

97- معالم أصول الفقه عند أهل السنة الجماعة، ط.1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1996م.

**الجيطالي**، إسماعيل بن موسى (750هـ):

98- قناطر الخيرات، القنطرة الثالثة، تحقيق وتعليق: هيئة طلبة قسم الشريعة بمعهد عمّي سعيد، ط.1، طبع: المطبعة العربية، غرداية، 1419هـ/1998م.

99- قواعد الإسلام، صحّحه وعلّق عليه: عبد الرحمن بن عمر بكلي، ط.1، المطبعة العربية، غرداية، 1976م.

**الحاج سعيد** يوسف:

100- تاريخ بني مزاب، ط.2، المطبعة العربية، غرداية، 1427هـ/2006م.

**الحاكم**، محمد بن عبد الله النيسابوري (405هـ):

101- المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1990م.

**الحطاب**، أبو عبد الله محمد (954هـ):

102- مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، تح: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، د.م، 1423هـ/2003م.

**الحفناوي**، محمد إبراهيم:

103- التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، ط.2، دار الوفاء، المنصورة، 1408هـ/1987م.

**الخراساني**، أبو غانم بشر بن غانم (ق 2هـ):

104- المدونة الكبرى، تح: مصطفى بن صالح باجو، ط.1، وزارة التراث والثقافة، مسقط-سلطنة عمان، 1428هـ/2007م.

**خلاف**، عبد الوهاب (1375هـ):

105- علم أصول الفقه، ط.8، مكتبة الدعوة الإسلامية، د.م، د.ت.

**الخليلي**، أحمد بن حمد:

106- الفتاوى، الكتاب الرابع، ط.1، الأجيال للتسويق، مسقط-سلطنة عمان، 1424هـ - 2004م.

107- الفتاوى، الكتاب الخامس، ط.1، الأجيال، سلطنة عمان، 1427هـ/2006م.

**الخن**، مصطفى سعيد:

108- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط.7، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1418هـ/1998م.

**دبوز**، محمد علي (1402هـ):

109- أعلام الإصلاح في الجزائر، ج1، ط.1، مطبعة البعث، قسنطينة-الجزائر، 1394هـ/1974م.

110- أعـــلام الإصـــلاح في الجزائـــر، ج2، ط.1، مطبعـــة البعـــث، قســـنطينة-الجزائـــر، 1396هـ/1976م.

111- أعلام الإصلاح في الجزائر، ج4، ط.1، دار البعث، قسنطينة-الجزائر، 1400هـ/1980م.

112- أعلام الإصلاح في الجزائر، ج5، ط.1، دار البعث، قسنطينة، 1403هـ/1982م.

113- نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1، ط.1، المطبعة التعاونية، د.م، 1385هـ/1965م.

114- نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج2، ط.1، المطبعة العربية، الجزائر، 1391هـ/1971م.

115- نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج3، ط.1، المطبعة العربية، الجزائر، 1389هـ/1969م.

**الدريني**، محمد فتحي:

116- بحـــوث مقارنـــة في الفقـــه الإســـلامي وأصـــوله، ط.1، مؤسســـة الرســـالة، بـــيروت، 1414هـ/1994م.

117- المنـاهج الأصـولية في الاجتهـاد بـالرأي في التشـريع الإسـلامي، مؤسسـة الرسـالة، لبنـان، 1405هـ/1985م.

118- نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط.2، مؤسسة الرسالة، بيروت؛ دار البشير، عمان، 1419هـ/1998م.

**الذهبي**، شمس الدين محمد بن أحمد (748هـ):

119- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

120- تنقيح كتاب التحقيق في أحاديث التعليق، تح: مصطفى أبو الغيط عبد الحي، دار الوطن، الرياض، 1421هـ - 2000م.

**الرازي**، فخر الدين محمد بن عمر(606هـ):

121- مفاتيح الغيب، ط.1، دار الكتب العلمية-بيروت، 1421هـ/2000م.

**الرازي**، قطب الدين (766هـ):

122- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ط.2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي-مصر، 1367هـ/1948م.

**الربيع** بن حبيب الفراهيدي (ق2هـ):

123- الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب، ترتيب أبو يعقوب الوارجلاني، دار الفتح، بيروت؛ مكتبة الاستقامة، روي-سلطنة عمان، د.ت.

**الريسوني**، أحمد:

124- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات جريدة الزمن، الرباط، 1999م.

125- نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، ط.1، دار الكلمة، مصر، 1418هـ/1997م.

126- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط.1، دار الكلمة، المنصورة-مصر، 1418هـ/1997م.

**الزحيلي**، وهبة:

127- أصول الفقه الإسلامي، ط.1، دار الفكر، دمشق- سورية، 1406هـ/1986م.

128- الفقه الإسلامي وأدلته، ط.2، دار الفكر، دمشق، سورية، 1405هـ/1985م.

129- نظرية الضرورة الشرعية، ط.4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ/1985م.

**الزرقا**، أحمد (1357هـ):

130- شرح القواعد الفقهية، ط.2، دار القلم، دمشق، 1409هـ/1989م.

**الزرقاني**، عبد العظيم (1367هـ):

131- مناهل العرفان في علوم القرآن، ط.3، مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.م، د.ت.

**الزركشي**، محمد بن بهادر (794هـ):

132- البحر المحيط، ط.1، وزرة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1409هـ/1988.

133- البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط.1، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1376هـ/1957م، نسخة مصورة عن طبعة دار إحياء الكتب العربية وعيسى البابى الحلبي وشركاؤه.

134- المنثور في القواعد، تح: تيسير فائق أحمد محمود ، ط.2، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1405هـ.

**الزركلي**، خير الدين (1396هـ):

135- الأعلام، ط.15، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 2002م.

**زيدان**، عبد الكريم:

136- الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987م.

**السالمي**، أبو محمد عبد الله بن حميد (1332هـ):

137- جوابات الإمام السالمي، تنسيق ومراجعة: عبد الستار أبو غدة، ط.2، مكتبة الإمام السالمي-بدية، 1419هـ/1999م.

138- جوهر النظام في علمَيْ الأديان والأحكام، ط.14، مكتبة نور الدين السالمي، السيب-مسقط، 1427هـ/2006م.

139- الحجج المقنعة في أحكام صلاة الجمعة، ط.1، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، مسقط-سلطنة عمان، دت.

140- شرح الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، ط.3، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، د.ت.

141- شرح الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، السيب، 2004م.

142- طلعة الشمس شرح شمس الأصول، تح: عمر حسن القيام، ط.1، مكتبة الإمام السالمي، بدية - سلطنة عمان؛ دار الرشد، بيروت- لبنان، 2008م.

143- مشارق أنوار العقول، تح: عبد المنعم العاني، ط.1، دار الحكمة، دمشق-سورية، 1416هـ/1995م.

144- معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، تح: سليمان بابزيز وآخرون، ط.1، مكتبة الإمام السالمي، بدية-سلطنة عمان؛ دار الرشد، بيروت- لبنان، 2008م.

**السباعي**، مصطفى (1384هـ):

145- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق- المكتب الإسلامي،د.م، 2000م.

**السبكي** تقي الدين علي (756هـ)، وابنه تاج الدين عبد الوهاب (771هـ):

146- الإبهاج في شرح المنهاج، تح: أحمد جمال الزمزمي-نور الدين عبد الجبار صغيري، سلسلة الدراسات الأصولية:17، ط.1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي-الإمارات العربية المتحدة، 1424هـ/2004م.

**السخاوي**، محمد بن عبد الرحمن (902هـ):

147- فتح المغيث شرح ألفية الحديث، ط.1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1403هـ.

148- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتاب العربي،

**السرخسي**، أبو بكر محمد بن أحمد (483هـ):

149- أصول السرخسي، تح: أبو الوفا الأفغاني، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1414هـ/1993م.

150- المبسوط، تح: خليل محي الدين الميس، ط.1، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1421هـ/2000م.

**السعدي**، عبد الحكيم عبد الرحمن:

151- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ط.2، دار البشائر الإسلامية، بيروت-لبنان، 1421هـ/2000م.

**السعدي**، فهد بن علي:

152- معجم الفقهاء والمتكلّمين الإباضية (قسم المشرق)، ط.1، مكتبة الجيل الواعد، مسقط-سلطنة عمان، 1428هـ/2007م.

**السنوسي**، عبد الرحمن:

153- اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ط.1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1424هـ.

**السيوطي**، عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ):

154- الأشباه والنظائر، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1403هـ/1983م.

155- تدريب الراوي، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت.

**الشاطبي**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (790هـ):

156- الموافقات، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، ط.1، دار ابن عفان، الخُبر-المملكة العربية السعودية، 1417هـ/1997م.

**الشافعي**، محمد بن إدريس (204هـ):

157- الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ت.

**الشربيني**، محمد الخطيب (977هـ):

158- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط.1، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1418هـ/1997م.

**شريفي**، سعيد بن بالحاج (1425هـ):

159- معهد الحياة نشأته وتطوره، ط.2، نشر جمعية الحياة وجمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1430هـ/2009م.

**شريفي**، مصطفى بن محمد:

160- الشيخ نور الدين السالمي مجدّد أمّة، ومحيي إمامة، ط.1، جمعية التراث، القرارة- الجزائر، دار الخلدونية، الجزائر، 1432هـ/2011م.

**شقرون**، محمد أحمد:

161- مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، سلسلة الدراسات الأصولية:9، ط.1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي- الإمارات العربية المتحدة، 1423هـ/2002م.

**شلبي**، محمد مصطفى:

162- تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، د.م، 1947م.

**الشماخي**، أحمد بن سعيد (928هـ):

163- شرح مقدمة التوحيد، تصحيح وتعليق: أبو إسحاق إبراهيم اطفيّش، د.ن، القاهرة، 1353هـ.

**الشماخي**، عامر بن علي (792هـ):

164- الإيضاح، ط.5، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان-مسقط، 1425هـ/2005م.

**شوقي**، أحمد (1351هـ):

165- الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، 1988م.

**الشوكاني**، محمد بن علي (1250هـ):

166- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أبو حفص سامي بن العربي، ط.1، دار الفضيلة، الرياض، 1421هـ/2000م.

167- نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبابطي، ط.1، دار الحديث، مصر، 1413هـ/1993م.

**الشيخ بالحاج**، قاسم بن أحمد:

168- معالم النهضة الإصلاحية عند إباضية الجزائر، ط.1، نشر: جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر، 1432هـ/2011م.

**الشيرازي**، أبو إسحاق إبراهيم بن علي(476هـ):

169- شرح اللمع، تح: عبد المجيد تركي، ط.1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1408هـ/1988م، 157/1.

**الصنعاني**، عبد الرزاق أبو بكر (211هـ):

170- المصنّف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ط.2، المجلس العلمي، الهند- المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ.

**الطوفي**، سليمان بن عبد القوي نجم الدين (716هـ):

171- شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط.1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ/1987م.

**عادل** نويهض:

172- معجم أعلام الجزائر، ط.2، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت-لبنان، 1400هـ/1980م.

**عبد الحميد** أبو سليمان:

173- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، ط.2، رسائل إسلامية المعرفة:4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1416هـ/1995م.

**عبد الغني** عبد الخالق:

174- حجيّة السنة، ط.2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1415هـ/1995م.

**عتر**، نور الدين:

175- منهج النقد في علوم الحديث، ط.3، دار الفكر، دمشق-سورية، 1418هـ/1997م.

**العطار**، حسن بن محمد (1250هـ):

176- حاشية العطار على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ت.

**العطيشان**، سعود بن صالح:

177- منهج ابن تيمية في الفقه، ط.1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1420هـ/1999م.

**علي** عبد الرزاق:

178- الإجماع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، د.م، د.ت.

**العمري**، نادية شريف:

179- الاجتهاد والتقليد في الإسلام، ط.1، مؤسّسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1425هـ/2004م.

**الغرياني**، الصادق بن عبد الرحمن:

180- الحكم الشرعي بين النقل والعقل، ط.1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 1427هـ/2006م.

181- مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته، ط.1، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، 1423هـ/2002م.

**الغزالي**، أبو حامد محمد بن محمد (505هـ):

182- إحياء علوم الدين، اعتنى وضبطه وراجعه ووضع فهارسه: محمد الدالي بلطة، المكتبة العصرية، بيروت، 1413هـ/1992م.

183- أساس القياس، تح: فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ/1993م.

184- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تح: حمد الكبيسي، مطبعة الرشاد، بغداد، 1390هـ/1971م.

185- المستصفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشقر، ط.1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1431هـ/ 2010م.

**الفراهيدي**، الخليل بن أحمد (175هـ):

186- كتاب العين، دار الرشيد، العراق، 1981م.

**فضلاء**، محمد الحسن:

187- من أعلام الإصلاح في الجزائر، دار هومه، د.م، 2000م.

**الفيروز آبادي**، محمد بن يعقوب (817هـ):

188- القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.م، د.ت.

**الفيومي**، أحمد بن محمد:

189- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

**القرافي**، أحمد بن إدريس (684هـ):

190- أنوار البروق في أنواء الفروق، تح: خليل المنصور، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1418هـ/1998م.

191- الذخيرة، تح: محمد حجي وآخرون، ط.1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

192- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1424هـ/2004م.

**القرضاوي**، يوسف:

193- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط.2، دار القلم، الكويت، 1410هـ/1989م.

194- الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، د.م، 1414هـ/1994م.

195- الحلال والحرام في الإسلام، ط.13، المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ/1980م.

196- فتاوى معاصرة، ط.11، دار القلم، الكويت، 1425هـ/2005م.

197- فقه الزكاة، ط.2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1393هـ/1973م.

**القرطبي**، أبو عبد الله محمد بن أحمد (671هـ):

198- الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض-المملكة العربية السعودية، 1423هـ/2003م[1338].

(1338) وهي المطبعة المعتمدة أساسا، وفي حالة الإحالة إلى طبعة دار إحياء التراث العربي فأشير إليها هكذا: (ط.التراث =

- الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1405هـ/1985م.

**قطب** مصطفى سانو:

199- أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، ط.1، دار الفكر، دمشق، 2000م.

**الكاساني**، أبو بكر بن مسعود (578هـ):

200- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط.2، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1394هـ/1974م.

**مالك** بن أنس (179هـ):

201- الموطأ، تح: محمد مصطفى الأعظمي، ط.1، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، د.م، 1425هـ - 2004م.

**مجمع اللغة العربية**:

202- المعجم الفلسفي، عالم الكتب، بيروت، 1399هـ/1979م.

**مجموعة** من **الباحثين**:

203- معجم مصطلحات الإباضية، ط.1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية- سلطنة عمان، 1429هـ/ 2008م.

**محمد** أديب صالح:

204- تفسير النصوص، ط.4، المكتب الإسلامي، بيروت، 1413هـ/1993م.

**محمد** راوس قلعه جي، حامد صادق قنيبي:

205- معجم لغة الفقهاء، ط.2، دار النفائس، بيروت-لبنان، 1408هـ/1988م.

**محمد** رشيد رضا (1354هـ):

206- تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

**محمد** رواس قلعه جي:

=

العربي).

207- موسوعة فقه عبد الله بن عباس، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث العربي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة- المملكة العربية السعودية، د.ت.

**محمد** عبده (1323هـ):

208- الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، ط.1، دار الشروق، بيروت، 1414هـ/1993م.

**مخدوم**، مصطفى:

209- قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ط.1، دار إشبيليا، المملكة العربية السعودية، 1420هـ/1999م.

**المرسي**، كمال الدين عبد الغني:

210- الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه والفكر الإسلامي، ط.1، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1421هـ - 2001م

**مسلم**، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري (261هـ):

211- الجامع الصحيح، دار الجيل، بيروت - دار الأفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

**المطيعي**، محمد بخيت (1354هـ):

212- الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي، ط.1، المطبعة الخيرية، د.م، د.ت.

**معمَّر**، علي يحي (1400هـ):

213- الإباضية في موكب التاريخ (الحلقة الرابعة)- الإباضية في الجزائر، صححه: أحمد عمر أوبكة، طبع: المطبعة العربية، غرداية، د.ت.

**ناصر بوحجام**، محمد بن قاسم:

214- الشيخ بيوض والعمل السياسي، ط.1، المطبعة العربية، غرداية، 1412هـ/1991م.

215- منهج الشّيخ بيّوض في الإصلاح والدعوة، ط.1، نشر جمعية التراث، القرارة-غرداية- الجزائر، 1429هـ/2008م.

**ناصر**، محمد صالح:

216- الشعر الجزائري الحديث، اتجاهاته وخصائصه الفنية، ط.1، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1985م.

217- الشّيخ بيّوض مصلحا وزعيما، مكتبة الريام، الجزائر، د.ت.

218- مشايخي كما عرفتهم، ط.1، دار الريام، الجزائر، 1429هـ/2008م.

219- منهج الدعوة عند الإباضية، ط.2، جمعية التراث، القرارة-الجزائر، 1419هـ/1999م.

**ناصر** محمد صالح، سلطان بن مبارك الشيباني:

220- معجم أعلام الإباضية: من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر، قسم المشرق، ط.1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1427هـ/2006م.

**النجار**، عبد المجيد:

221- فقه التدين فهما وتنزيلا، ط.3، دار قرطبة، الجزائر، 1427هـ/2006م.

**الندوي**، علي أحمد:

222- القواعد الفقهية، ط.6، دار القلم، دمشق، 1425هـ/2004م.

**النسائي**، أحمد بن شعيب (303هـ):

223- السنن الكبرى، حقّقه وخرّج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/2001م.

224- المجتبى من السنن، تح: عبدالفتاح أبو غدة، ط.2، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1406هـ/ 1986م.

**النفراوي**، أحمد بن غنيم (1126هـ):

225- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1418هـ/1997م.

**النوري**، حمو عيسى:

226- دور الميزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، دار البعث، قسنطينة، د.ت.

**النووي**، محي الدين بن شرف (676هـ):

227- المجموع شرح المهذب، تحقيق وتعليق وتكملة: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة- المملكة العربية السعودية، د.ت.

228- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط.2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.

**الوارجلاني**، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم (570هـ):

229- العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1404هـ/1984م.

**الوكيلي**، محمد:

230- فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، ط.2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب بيروت، 1426هـ/2006م.

**ثانيا: الدوريات والرسائل الجامعية:**

**أكرزام**، عبد الله:

231- الفكر المقاصدي في تفسير المنار، مجلّة الإحياء، ع30-31، سنة 1430هـ/2009م.

**باجو**، مصطفى بن صالح:

232- القواعد الفقهية عند الإمام الكدمي، ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن الرابع الهجري: القواعد الشرعية أنموذجا، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، د.ت.

233- منهج الاجتهاد عند الشّيخ إبراهيم بيّوض، مجلة الحياة، ع1، معهد الحياة القرارة، الجزائر، 1418هـ/1998م.

**باحماني**، بالحاج بن محمد:

234- القياس عند الإباضية وأثره في الفروع الفقهية، رسالة ماجستير، إشراف: مصطفى صالح باجو، جامعة الجنان، كلية الآداب والعلوم الإسلامية، طرابلس-لبنان، 1432هـ/ 2011م.

**سكحال**، نور الدين:

235- منهج الإصلاح ومجالاته بين عبد الحميد بن باديس وإبراهيم بيوض، أطروحة دكتوراه، تخصص الدعوة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1428-1429هـ/2007-2008م.

**سماعي**، محمد عمر:

236- نظرية الاحتياط الفقهي، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، الأردن، 2006م.

**شريفي**، بالحاج بن سعيد:

237- الإمام إبراهيم بيوض من خلال رسائله، الملتقى الأول لفكر الإمام الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض، محرم 1421هـ/ أفريل 2000م، جمعية التراث، القرارة، 1422هـ/2001م.

**شريفي**، سعيد بن بالحاج (1425هـ):

238- الاجتماع العام لجمعية الحياة بالقرارة، جريدة الأمة، عدد: 145، 19 رمضان 1356هـ/23 نوفمبر 1937م.

**الشماخي**، أبو العباس أحمد بن سعيد (928هـ):

239- شرح مختصر العدل والإنصاف، دراسة تحقيق: **مهني** بن عمر التيواجني، رسالة دكتوراه حلقة ثالثة، إشراف: المختار التليلي، معهد الشريعة، الجامعة الزيتونية، تونس، 1411هـ/ 1990م.

**الكيلاني**، عبد الرحمن:

240- تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، ع:58، 2004م.

**لعيادي**، عبد العزيز:

241- الاجتهاد المقاصدي ومناهجه، رسالة ماجستير، إشراف: سعيد فكرة، قسم الفقه وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1422هـ/2001م.

**ناصر**، محمد بن صالح:

242- الإمام الشّيخ بيّوض أديبا، الملتقى الأول لفكر الإمام الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض، محرم 1421هـ/ أفريل 2000م، جمعية التراث، القرارة، 1422هـ/2001م.

**ثالثا: المواقع الالكترونية:**

243- موقع سليمان الماجد: http://www.salmajed.com/node/161 .

244- موقع الشبكة المزابية: http://www.mzabnet.com/biod/leter1.htm.

245- موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة: http://ar.wikipedia.org/wiki.

246- موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر:
http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php.

**رابعا: المقابلات**:

247- مقابلة مع الأستاذ بالحاج عدون شريفي، القرارة، يوم: 16 محرم 1432هـ/22 ديسمبر 2010م.

248- مقابلة مع الأستاذ بكير محمد الشيخ بالحاج، القرارة، يوم: 19 محرم 1432هـ/25 ديسمبر 2010م.

249- مقابلة مع الأستاذ صالح أحمد حدبون، القرارة، يوم: 24 شوال 1432هـ/ 22 سبتمبر 2011م.

250- مقابلة مع الأستاذ عيسى محمد الشيخ بالحاج، القرارة، يوم: 19 محرم 1432هـ/25 ديسمبر 2010م.

# الفهارس العامة

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

فهرس الموضوعات

# فـهرس الآيـات

| رقم الآية | الآية | رقم الصفحة |
|---|---|---|

## سورة البقرة

| | | |
|---|---|---|
| 23 | ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ | 99 |
| 29 | ﴿هُوَ الذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ | 214 |
| 46 | ﴿الذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلاَقُواْ رَبِّهِمْ﴾ | 85 |
| 48 | ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ | 17 |
| 143 | ﴿وَكَذَالِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ | 163 |
| 151 | ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ | 109 |
| 173 | ﴿فَمَنُ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ | 249 |
| 185 | ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ | 162 |
| 188 | ﴿وَلاَ تَاكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى الْحُكَّامِ لِتَاكُلُواْ فَرِيقًا مِّنَ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ | 216 |
| 193 | ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ﴾ | 266 |
| 194 | ﴿فَمَنِ اِعْتَدَا عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَا عَلَيْكُمْ﴾ | 181 |
| 220 | ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ | 223 |
| 232 | ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَّنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ | 189 |
| 236 | ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمُ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعَاَم بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ | 273 |
| 241 | ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعُم بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ | 185، 273 |
| 256 | ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ | 103، 265، 266 |
| 286 | ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا اِلاَّ وُسْعَهَا﴾ | 162 |

## سورة آل عمران

| | | |
|---|---|---|
| 31 | ﴿قُلِ اِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ | 115، 184 |
| 32 | ﴿قُلَ اَطِيعُواْ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّواْ فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ | 108 |
| 104 | ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمُ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَىَ الْخَيْرِ وَيَامُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ | 106 |
| 164 | ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُومِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنَ اَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمُ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ | 109 |
| 190 | ﴿اِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لأَيَاتٍ لأُوْلِي الاَلْبَابِ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ﴾ | 186 |

## سورة النساء

| | | |
|---|---|---|
| 23 | ﴿وَحَلاَئِلُ أَبْنَآئِكُمُ الذِينَ مِنَ اَصْلاَبِكُمْ﴾ | 195 |
| 29 | ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ | 164 |
| 59 | ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الاَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الاَخِرِ ذَالِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَاوِيلاً﴾ | 82، 108 |
| 65 | ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُومِنُونَ حَتَّا يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ | 109 |
| 80 | ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدَ اَطَاعَ اللَّهَ﴾ | 108 |
| 82 | ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ | 92، 263 |
| 86 | ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ | 190 |
| 165 | ﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌم بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ | 92 |

## سورة المائدة

| | | |
|---|---|---|
| 3 | ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ | 161 |
| 3 | ﴿فَمَنُ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ | 195 |
| 5 | ﴿وَطَعَامُ الذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ | 272 |
| 8 | ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ عَلَىآ أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ | 181 |

| | | |
|---|---|---|
| | ﴿لِلتَّقْوَىا﴾ | |
| 27 | ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ | 174 |
| 45 | ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ | 151 |
| 45 | ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾ | 151 |
| 45 | ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالاَنفَ بِالاَنفِ وَالأُذْنَ بِالأُذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ | 150 |
| 48 | ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ | 97 |

## سورة الأنعام

| | | |
|---|---|---|
| 96 | ﴿فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَاعِلُ اللَّيْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾ | 105 |
| 108 | ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّواْ اللَّهَ عَدْوَاَم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ | 229 |
| 115 | ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ | 96 |
| 116 | ﴿وَإِنْ هُمُ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ | 88 |

## سورة الأعراف

| | | |
|---|---|---|
| 157 | ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ﴾ | 217 |
| 158 | ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ | 123 |

## سورة الأنفال

| | | |
|---|---|---|
| 1 | ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّومِنِينَ﴾ | 108 |
| 29 | ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ | 220 |
| 65 | ﴿يَآ أَيُّهَا النَّبِيءُ حَرِّضِ الْمُومِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَّكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ تَّكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ﴾ | 102 |

## سورة التوبة

| | | |
|---|---|---|
| 128 | ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنَ اَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُومِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ | 128، 164 |

## سورة يونس

| | | |
|---|---|---|
| 5 | ﴿هُوَ الذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَآءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ | 105 |
| 57 | ﴿يَآ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُومِنِينَ﴾ | 96 |

## سورة هود

| | | |
|---|---|---|
| 91 | ﴿قَالُوا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ | 21 |

## سورة يوسف

| | | |
|---|---|---|
| 36 | ﴿إِنِّيَ أَرَانِيَ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ | 189 |
| 40 | ﴿اِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ | 93 |

## سورة الحجر

| | | |
|---|---|---|
| 9 | ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ | 184 |

## سورة النحل

| | | |
|---|---|---|
| 44 | ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُون﴾ | 181 |
| 81 | ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ | 204 |
| 89 | ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ | 98 |
| 128 | ﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الذِينَ اتَّقَوا وَّالذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ | 42 |

## سورة الإسراء

| | | |
|---|---|---|
| 12 | ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ | 105 |
| 23 | ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا﴾ | 154 |
| 26 | ﴿وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرً الشَّيَاطِينِ﴾ | 219 |

## سورة الكهف

| | | |
|---|---|---|
| 6 | ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلاَّ يَكُونُواْ مُومِنِينَ﴾ | 103 |
| 29 | ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُومِنْ وَّمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرِ﴾ | 265 |

## سورة الأنبياء

| | | |
|---|---|---|
| 79 | ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ | 151 |

## سورة الحج

| | | |
|---|---|---|
| 77 | ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُواْ ارْكَعُواْ وَاسْجُدُواْ وَاعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَافْعَلُواْ الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ | 186 |
| 78 | ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ | 162 |

## سورة النور

| | | |
|---|---|---|
| 04 | ﴿وَالذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَادَةً ابَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ | 154 |
| 27 | ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُواْ لاَ تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَانِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾ | 190 |
| 31 | ﴿أَوْ نِسَآئِهِنَّ﴾ | 202 |
| 31 | ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ | 192 |
| 32 | ﴿وَأَنكِحُواْ الاَيَامَا مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ إِنْ يَّكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ | 93، 194 |
| 48 | ﴿وَإِذَا دُعُواْ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ﴾ | 109 |
| 61 | ﴿لَيْسَ عَلَى الاَعْمَا حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الاَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَآ أَنفُسِكُمْ أَن تَاكُلُواْ مِنم بُيُوتِكُمُ...﴾ | 206 |
| 62 | ﴿إِنَّمَا الْمُومِنُونَ الذِينَ ءَامَنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُ عَلَآ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُواْ حَتَّا يَسْتَاذِنُوهُ﴾ | 112 |

## سورة الفرقان

| | | |
|---|---|---|
| 30 | ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِيَ اتَّخَذُواْ هَذَا الْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾ | 194 |

## سورة القصص

| | | |
|---|---|---|
| 77 | ﴿وَابْتَغِ فِيمَآ ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا | 163 |

## سورة العنكبوت

| | | |
|---|---|---|
| 51 | ﴿اَوَلَمْ يَكْفِهِمُ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَالِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُومِنُونَ﴾ | 99 |
| 69 | ﴿وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ | 42 |

## سورة الروم

| | | |
|---|---|---|
| 20 | ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا﴾ | 174 |

## سورة لقمان

| | | |
|---|---|---|
| 6 | ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذُهَا هُزُؤًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ | 157 |
| 13 | ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ﴾ | 194 |

## سورة الأحزاب

| | | |
|---|---|---|
| 21 | ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ | 115، 123، 184 |
| 32 | ﴿يَانِسَآءَ النَّبِيءِ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفًا (32) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾ | 185 |
| 34 | ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنَ . ايَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ | 109 |
| 41 | ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ | 186 |
| 57 | ﴿ اِنَّ الذِينَ يُوذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالاَخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ | 110 |
| 69 | ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَكُونُوا كَالذِينَ ءَاذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ | 135 |

## سورة فاطر

| | | |
|---|---|---|
| 8 | ﴿فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾ | 103 |

## سورة ص

| | | |
|---|---|---|
| 33 | ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاَم بِالسُّوقِ وَالاَعْنَاقِ﴾ | 150 |

## سورة فصلت

| | | |
|---|---|---|
| 38-37 | ﴿وَمِنَ . ايَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لاَ تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلاَ لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمُ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ(37) فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لاَ يَسْأَمُونَ﴾ | 277 |

## سورة الشورى

| | | |
|---|---|---|
| 10 | ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ | 97، 108 |

## سورة محمّد

| | | |
|---|---|---|
| 4 | ﴿فَإِمَّا مَنّاَم بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ | 182 |

## سورة الفتح

| | | |
|---|---|---|
| 29 | ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ | 180 |

## سورة الذاريات

| | | |
|---|---|---|
| 54 | ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَآ أَنتَ بِمَلُومٍ﴾ | 103 |
| 56 | ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالاِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ | 165 |

## سورة النجم

| | | |
|---|---|---|
| 28 | ﴿اِنْ يَّتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ | 88 |
| 28 | ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ | 85 |

## سورة الرحمن

| | | |
|---|---|---|
| 5 | ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ | 105 |

## سورة الواقعة

| | | |
|---|---|---|
| 37-35 | ﴿إنّا أنشأناهنّ إنشاء فجعلناهنّ أبكارًا ، عربًا أترابًا﴾ | 119 |

## سورة الممتحنة

| | | |
|---|---|---|
| 9-8 | ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىآ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ | 181 |

## سورة الجمعة

| | | |
|---|---|---|
| 9 | ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلاَةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوِا اِلَىا ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ | 204 ،157 |
| 10 | ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الاَرْضِ﴾ | 204 |

## سورة التغابن

| | | |
|---|---|---|
| 16 | ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ | 162 |

## سورة التحريم

| | | |
|---|---|---|
| 6 | ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ | 242 |

## سورة البلد

| | | |
|---|---|---|
| 16-11 | ﴿فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ(11) وَمَآ أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ(12) فَكُّ رَقَبَةٍ(13) اَوِ اِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ(14) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ(15) اَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ | 104 |

## سورة العلق

| | | |
|---|---|---|
| 01 | ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ | 243 |

# فـهرس الأحـاديـث والآثــار

«إِذَا أَصَبْتَ بِحَدِّهِ فَكُلْ، فَإِذَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَقَتَلَ فَإِنَّهُ وَقِيذٌ ، فَلاَ تَأْكُلْ» ..... 158
«إذا سهَا أحدكم في صَلاَته فلَمْ يدْرِ واحدةً صلّى أو اثْنتَينِ فَلْيَبْنِ على وَاحدةٍ...» ..... 138، 268
«إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أم أربعا فليطرح الشكّ ...» ..... 137
«إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ» ..... 201
«إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ» ..... 200
«أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه، أكنت قاضية عنه؟» ..... 153
«ارجع فقل السلام عليكم» ..... 190
«أَصَبْتُ جِرَابًا مِنْ شَحْمٍ يَوْمَ خَيْبَرَ – قَالَ – فَالْتَزَمْتُهُ فَقُلْتُ لاَ أُعْطِى الْيَوْمَ أَحَدًا مِنْ هَذَا شَيْئًا – قَالَ – فَالْتَفَتُّ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ □ مُتَبَسِّمًا» ..... 273
«أَلاَ إِنِّى أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ» ..... 110
«إِلاَّ مَا كَانَ رَقْمًا فِى ثَوْبٍ» ..... 169
«الإيمان بضعٌ وسبعون – أو بضع وستُّون – شعبة، فأفضلها قول لا إله إلاَّ الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان» ..... 186
«التمسوا الرزق في النكاح» ..... 141
«أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ □ بِبِنَاءِ الْمَسَاجِدِ فِى الدُّورِ وَأَنْ تُنَظَّفَ وَتُطَيَّبَ» ..... 167
«إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ» ..... 192
«أَنَّ النَّبِىَّ □ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ» ..... 120
«إِنَّ بِلاَلاً يُنَادِى بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِىَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ» ..... 157
«أنْ تُلويه المرأة حتّى لا يظهر منها إلاّ عين واحدة تبصر بها» ..... 147
«أنْ تلويه فوق الجبين وتشدّه، ثم تعطفه على الأنف...» ..... 147
«أَنَّ رَجُلاً أَعْتَقَ سِتَّةَ أَعْبُدٍ عِنْدَ مَوْتِهِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِىَّ □ فَأَقْرَعَ بَيْنَهُمْ فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ وَأَرَقَّ أَرْبَعَةً» ..... 118
«إِنْ كان رسول الله □ ليُصبح جنبا من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم» ..... 123
«إِنْ كَانَ لَيَكُونُ عَلَيَّ الصِّيَامُ مِنْ رَمَضَانَ فَمَا أَسْتَطِيعُ أَصُومُهُ حَتَّى يَأْتِيَ شَعْبَانُ» ..... 191
«إنّ موسى كان رجلا حيّيا ستّيرا، لا يرى من جلده شيء، استحياء منه...» ..... 135
«إِنَّ هَذِهِ الصَّلاَةَ لاَ يَصْلُحُ فِيهَا شَيءٌ مِنْ كَلاَمِ النَّاسِ إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ» ..... 121
«أنّ يهوديّة أتت النبي □ بشاةٍ مَسْمومةٍ فأَكَل مِنْها» ..... 272

«إنّا أمَّةٌ أمّيّةٌ لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ» ..... 199
«إنَّمَا الأعمال بالنيات، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امرئ ما نوى» ..... 223
«إنّما الأعمال بالنيَّات» ..... 173، 222
«انْهَكُوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللِّحَى» ..... 183
«أيّها الناس توبوا إلى الله قبل أن تموتوا، وبادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تشغلوا...» ..... 138
«بتّ في بيت خالتي ميمونة فصلّى رسول الله □ العشاء ثم جاء فصلّى أربع ركعات، ثمّ نام، ثمّ قام، فجئت فقمت عن يساره فجعلني عن يمينه» ..... 116
«تَرَاءَى النَّاسُ الْهِلاَلَ فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ □ أَنِّي رَأَيْتُهُ فَصَامَهُ وَأَمَرَ النَّاسَ بِصِيَامِهِ» ..... 156، 269
«خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ» ..... 115
«دَعْ ما يريبُك إلَى ما لاَ يرِيبكَ» ..... 137، 268
«رأيت رسول الله □ رمل إلى الحجر الأسود حتّى انتهى إليه في ثلاثة أطواف» ..... 122
«صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» ..... 115، 127
«صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ □ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا وَصَلَّيْتُ مَعَهُ الْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ» ..... 117
«صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ» ..... 199
«علِّموا رجالكم سورة المائدة، ونساءكم سورة النور» ..... 141
«فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا» ..... 163
«فيم الرّملان اليوم والكشف عن المناكب، وقد أطَّأ اللهُ الإسلام، ونفى الكفر وأهله، مع ذلك لا ندع شيئا كنّا نفعله على عهد رسول الله □» ..... 122
«قد رأيت الذي صنعتم ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أنّي خشيت أن تفرض عليكم» ..... 128
«قدم رسول الله □ وأصحابه، فقال المشركون: إنّه يقدم عليكم وقد وهنهم حمّى يثرب...» ..... 121
«قَدِمْتُ عَلَى النَّبِيء □ وَبَيْنَ يَدَيْهِ خُبْزٌ وَتَمْرٌ، فَقَالَ النَّبِيء □: ادْنُ فَكُلْ...» ..... 119
«قَنَتَ النبيُّ □ شهرًا يدعو على رعلٍ وذكوان» ..... 120
«كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ □ وَأَبِي بَكْرٍ وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً...» ..... 269
«كَانَ رَسُولُ اللَّهِ □ إِذَا أَرَادَ سَفَرًا أَقْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ» ..... 118
«كان رسول الله □(...) كثّ اللحية» ..... 183
«كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ» ..... 151
«كنت ألعب بالبنات عند النبيّ □، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله □ إذا دخل يتقمّعن منه فيسْربهنّ إليّ فيلعبن معي» ..... 125
«كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ □ وَمَيْمُونَةَ، فَأَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ حَتَّى دَخَلَ عَلَيْهِ...» ..... 182
«كُنْتُ مِنْ سَبْيِ بَنِي قُرَيْظَةَ فَكَانُوا يَنْظُرُونَ فَمَنْ أَنْبَتَ الشَّعْرَ قُتِلَ وَمَنْ لَمْ يُنْبِتْ لَمْ يُقْتَلْ فَكُنْتُ فِيمَنْ لَمْ يُنْبِتْ» ..

117 .....
«لاَ، وَلكِنْ لَيْسَ هُوَ بِأَرْضِ قَوْمِي فَتَجِدُنِي أَعَافُهُ» ..... 126
«مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا أَصْبَحَ مُفْطِرًا» ..... 123
«نهى النبيّ  أنْ تجصّص القبور وأنْ يكتب عليها وأنْ يبنى عليها وأن توطأ» ..... 192
«وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» ..... 162
«وفي بُضع أَحدِكم صَدقة» ..... 153
«يا أبا بكر إنّ لكلّ قوم عيدا وهذا عيدنا» ..... 126
«يا أسماءُ إنّ المرأةَ إذَا بَلغَتِ المحِيضَ لَم تصلحْ أَنْ يُرَى منْهَا إلاّ هذَا وهذَا» ..... 191
«يا أمّ فلان! إنّ الجنة لا تدخلها عجوز» ..... 119
«يا بلال حدّثني بأرجى عمل عملته في الإسلام، فإنّي سمعت دفّ نعليك بين يديّ في الجنة» ..... 128، 187
«يا صَاحبَ المقراة لا تُخبره، هذا مُتَكلِّفٌ، لهاَ ما حَملَتْ في بطُونِها ولنَا مَا بَقيَ شرابٌ وطَهورٌ» ..... 200
«يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا ، وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا» ..... 162
«يقول الله تبارك وتعالى: من عَمل عملاً أَشْركَ فيه غيرِي فهوَ لَه كلّهُ، وأنا أَغْنَى الشُّركاء عن الشِّرك» ..... 173

# فهرس القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية

إذا تزاحمت المصلحة مع المفسدة، فإنّ الحكم يتبع الجهة الغالبة..... 250
ارتكاب أخفِّ الضررين..... 245، 246
الأصل في الأبضاع التحريم..... 169، 170
الأصل في الأدلّة الإعمال..... 265
الأصل في الأطعمة الحلّ..... 167
الأصل في سجود التلاوة أن يكون بعد تمام المعنى..... 277
الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني..... 196
الأصل في النصوص الإطلاق والعموم..... 272
الأصل في آيات القرآن الإحكام..... 102، 265
الأصل في خطاب النبي أنّه يعمّ الأمّة إلاّ ما قام الدليل على أنّه خاصّ به..... 184
الأمر المطلق لا يقتضي الفور ولا التراخي، إنّما يقتضي طلب إيقاع الفعل المأمور به..... 191
الأمور بمقاصدها..... 172، 221، 222
إنّ الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة..... 164
إنّما الأعمال بالنيّات..... 171
الأوْلى في النصوص الإحكام..... 265
التأسيس أولى من التأكيد..... 110
تُجلَبُ أعظمُ المصلحتين بتفويت أدناهما، وتُدرَأُ أشدُّ المفسدتين بارتكاب أدناهما..... 240
التعيين بالعرف كالتعيين بالنص..... 258
التيسير لعموم البلوى..... 175
الجمع بين الدليلين أولى من إهمال أحدهما..... 265، 273
الخروج من الخلاف مُستحبّ..... 277
دفع أشدّ الضررين بارتكاب أخفّهما..... 88
دفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما..... 175، 245
الشارع لم يقصد إلى التكليف بالمشاقّ الإعنات فيه..... 164
الشريعة إنّما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا..... 197
الشريعة مبيّنة على الاحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرّز ممّا عسى أن يكون طريقا إلى المفسدة..... 168
الشريعة موضوعة على قصد الرفق والتيسير..... 164

الضرر يدفع بقدر الإمكان..... 249
الضرر يزال..... 172، 249
الضرورات تبيح المحظورات..... 171، 174، 215، 233، 249
الضروريّ أصل لما سواه من الحاجيّ والتكميليّ..... 248
الضروري مقدَّم على التحسيني بإطلاق..... 247
العادة محكَّمة..... 172، 254، 259، 260
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب..... 184
القرآن يفسّر بعضه بعضا..... 180
قصد الشارع من التشريع حفظ مصالحهم في العاجل والآجل..... 240
قصد الشارع من المكلَّف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع..... 222
كلُّ حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جارٍ فيه..... 159
كلُّ خسارة كانت في الطُّرق المسنونة وتؤدِّي إلى نتيجة صالحة فهي مشروعة..... 239
كلّ عمَلٍ خلاَ منَ النّيّة فهُوَ باطِل..... 174
كلّ قصد يخالف قصد الشارع باطل..... 164
كلّ ما تجوز الصلاة به تجوز عليه..... 176
كلُّ ما خالف مقصودا للشارع فهو باطل..... 165
كلّ ما يفوّت إحدى الكليات الخمس فهو محرّم لأنّه مفسدة..... 164
كلُّ مال جهل ربّه فسبيله الفقراء والمساكين..... 244
لا معتبر بالاجتهاد بعد اليقين..... 90
لا يصحّ تأخير البيان عن وقت الحاجة..... 124
ما فسّر القرآن مثل القرآن..... 180
ما يترتّب على تأخيره مفسدة محقّقة أولى في الأداء ممّا لا يترتّب عليه ذلك..... 252
مال الله لا يستعان به على معاصيه..... 176
المسلمون عند شروطهم..... 260
المشقة تجلب التيسير..... 171، 172، 175
المعروف عرفا كالمشروط شرطا..... 258، 260
من تعجّل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه..... 171
النهي يدل على الفور..... 192
النيّة تصيِّر العادة طاعة يُؤجر عليها صاحبها، أو معصية يوزر عليها..... 174
هل كلّ ما يُصلّى به يُصلّى عليه؟..... 176

يُتحمَّل الضرر الخاصّ لدفع الضرر العامّ ..... 249
يحتاط الشرعُ في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أكثر من الخروج من الإباحة إلى الحرمة..... 170
اليقين لا يزول بالشك..... 85
اليقين لا يُزيله إلا اليقين ..... 85، 171، 172
اليقين مُقدّم على الظنّ، والظنّ مُقدّم على الشكّ ..... 90

# فهرس الأعــلام


إبراهيم عليه السلام: 63
الأَبْرِيكِي، إبراهيم: 26، 36، 38، 48، 55
ابن السبكي: 107، 210
ابن الفرس: 194
ابن القيم: 54، 120، 161، 196، 201، 220، 222، 250، 261
ابن النضر: 56
ابن بدران الدمشقي: 146، 149
ابن بركة: 264
ابـــن تيميـــة: 108، 120، 142، 187، 196، 199، 200
ابـن حجـر العسـقلاني: 57، 117، 118، 126، 129، 130، 139، 158، 172، 173، 270
ابن حزم: 93، 117، 131
ابن عابدين: 100
ابن عقيل: 44، 56، 58
ابن فورك: 146
ابن قدامة: 121، 185، 211، 236، 275
ابن ماجه: 119، 138، 139، 153
ابن مالك: 56، 57
ابن نجيم: 254
ابن هشام الأنصاري: 58
ابن ودعان: 57
أبو إسحاق الحضرمي: 56
أبو العلا، عبد الله بن إبراهيم: 36، 44، 50
أبـو اليقظـان، إبـراهيم: 27، 28، 29، 35، 63، 64، 72
أبو بكر الصديق τ : 125، 126، 269
أبو تمّام: 57
أبو حنيفة النعمان: 100، 230
أبو زهرة: 19، 21
أبو زيد الدبوسي: 100
أبـو سـتّة السدويكشـي: 57، 60، 172، 175، 217
أبو سعيد الخدري τ : 137
أبو سنّة أحمد فهمي: 255
أبو طلحة الأنصاري τ : 169
أبو نصر، فتح بن نوح الملوشائي: 35، 44، 56، 58
أبو هريرة τ : 118، 120، 123، 135
أبو يحي الفُرْسُطَّائي: 271
أبو يوسف القاضي: 100
أحمد بن حنبل: 54، 142، 146، 150
أحمد حمّاني: 60، 64
الأخضري، عبد الرحمن: 57
الأشموني: 57
اطفـيّش، امحمـد بـن يوسـف: 26، 45، 49، 50، 51، 55، 57، 64، 71، 72، 88، 122، 137، 149، 172،190، 202، 204، 217، 236، 268، 271، 279
الأفغاني، جمال الدين: 29، 51، 58، 160
الآلوسي: 194
أمّ سلمة τ : 123، 182
الآمدي: 82، 85، 155، 210

أنس بن مالك ت : 116، 120، 121، 151، 272
الإيجي عضد الدين: 155
باباعمّي محمد : 74
باجو مصطفى: 28، 169
الباروني، سليمان باشا: 26، 69، 72، 73، 173
البخاري: 57، 132، 135
بدوي عبد الرحمن: 17، 18
البراء بن عازب ت : 148
البزدوي: 100، 130
البشير الإبراهيمي: 267
بَكَلِّي عبد الرحمن: 30، 62، 64، 72، 137، 172
بلال بن رباح ت : 128، 129، 157، 187
بولرواح إبراهيم: 74
البيضاوي: 18
بيوض عمر بن بابة: 47
الترمذي: 117، 118، 119، 120، 133، 137، 138، 167، 169، 182، 190، 192، 201، 216
التفتازاني: 131، 185
التَّمِيمِي، عبد العزيز: 44، 55، 57، 87، 172، 176، 271
جابر بن عبد الله ت : 122، 138، 192
جحيّش بشير: 244
الجرجاني، عبد القاهر: 58، 84
الجويني، أبو المعالي: 57، 86
الجِيطَالِيّ، أبو طاهر إسماعيل: 35، 44، 55، 58، 137، 268
الحاج عمر بن يحي المليكي: 26، 27، 36، 37، 38، 39، 42، 44، 45، 48، 50، 51، 56
الحسين الكرابيسي: 131
حليمة: 47
حميد أوجانة عبد الوهاب: 75
خبزي عيسى بن عمارة: 46
داود الظاهري: 131
دبّوز محمد علي: 32، 42، 59، 61، 76
الدريني، محمد فتحي: 19، 20، 189، 194، 207، 210، 221
الرازي، قطب الدين: 84
الربيع بن حبيب: 45، 57، 58، 60، 101، 132
الرفاعي، أحمد: 58
الريسوني: 88، 90، 197، 201، 241، 245
الزركشي: 19، 21، 124، 125، 131، 146، 153، 179، 183، 192، 195، 205، 209، 263، 277
السائحي، محمّد الأخضر: 70
السالِمِي، نور الدين : 44، 50، 51، 55، 56، 57، 83، 87، 88، 89، 94، 100، 102، 107، 117، 119، 121، 152، 154، 155، 172، 176، 183، 191، 193، 204، 264، 270، 279
سليمان عليه السلام: 150، 151
السنوسي، عبد الرحمن: 226، 229، 232، 235
سهل بن حنيف: 169
الشاطبيّ، أبو إسحاق: 20، 52، 54، 102، 113، 126، 127، 134، 135، 161، 164، 168، 196، 197، 205، 208، 210،211، 212، 213، 214، 219، 220، 222، 226، 232، 235، 236، 238، 246.

الشافعي، محمد بن إدريس: 108، 109، 113، 159
شكيب أرسلان: 46، 63
الشمَّاخِي عامر: 137، 172، 176، 204، 268
الشَّمَّاخِي، أبو العبّاس أحمد: 45، 57، 58، 122، 264
الشوكاني، محمد بن علي : 94، 107، 118، 122، 131، 143، 146، 147، 151، 152، 153، 184، 192، 209
الشيباني، محمد بن الحسن: 100
الشيخ بالحاج، بكير: 73، 76، 77
الشيخ بالحاج، عيسى: 74
الشيخ عَدُّون: 27، 76
صالح لَعْلِي: 26، 45
صفوان بن أميّة ت: 190
الصنعاني، عبد الرزاق: 237
صهيب الرومي ت : 118
طنطاوي جوهري: 59
الطوفي، نجم الدين: 209
عائشة بنت كاسي: 35، 47
عائشة رضي الله عنها: 118، 123، 125، 127، 148، 158، 167، 191
العبّاس بن الشيخ الحسين: 80
العبّاس بن عبد المطّلب ت : 148
عبد الحميد بن باديس: 29، 49، 60، 63، 64، 69، 267
عبد الرحمن بن عوف ت : 138
عبد الغني عبد الخالق: 108
عبد الله أكرزام: 52
عبد الله بْنُ أُمِّ مَكْتُوم: 157، 182
عبد الله بن طوبال: 68
عبد الله بن عباس: 116، 117، 121، 141، 147، 153، 236، 237، 269
عبد الله بن عمر: 117، 156، 200، 201، 269
عبد الله بن عمرو بن العاص: 163
عبد الله بن مسعود: 148
عبد الله بن مغفل: 273
عبد المجيد النجَّار: 183
العبري، إبراهيم بن سعيد: 73
عبيد الله بن عتبة: 169
العز بن عبد السلام: 161، 240، 241، 251
العطفي، الحاج محمّد بن الحاج يوسف: 35، 48
عَطِيَّة الْقُرَظِيّ ت : 117
عليّ فهمي كامل: 59
عليّ يحيى معَمَّر: 73، 80
عمر إسماعيل: 74
عمر بن الخطاب ت: 122، 128، 148، 200، 269، 270
عمر بن قدّور الجزائري: 59
عِمْرَانَ بن حُصَيْن: 120
عمرو بن العاص ت: 200
عمرو بن جميع: 56
العنق، بكير: 39، 41، 46، 49، 68، 260
العنق، قاسم: 75
الغزالي، أبو حامد: 53، 54، 55، 87، 89، 93، 120، 124، 130، 133، 141، 142، 143، 146، 152، 159، 162، 167، 179، 188، 196، 209، 211، 221، 247
الغلاييني، مصطفى: 58، 59
فخَّار حمو بن عمر: 40، 71، 73، 80

القُرْسُطّائِي، أبو عبد الله محمّد بن بِكر: 24
القالي، أبو علي: 58
القَرَادِي، الحاج أيوب إبراهيم: 28
القرافي، شهاب الدين: 21، 100، 130، 155، 169، 171، 210، 254، 260
القرضاوي يوسف: 54، 55، 158، 204، 219، 250
القرطبي، أبو عبد الله: 103، 172، 185
القطب= اطفيّش، امحمد بن يوسف
كعباش، محمَّد سعيد: 74
كلدة بن حنبل: 190
الكمال بن الهمام: 100
الكواكبي، عبد الرحمن: 51، 59
لقمان: 194
مالك بن أنس: 132، 237، 238
محبّ الدين الخطيب: 59
المحروقي، درويش بن جمعة: 56
محمّد رشيد رضا: 51، 52، 58، 59، 172، 266، 273، 279
محمّد عبده: 29، 51، 52، 57، 58، 266، 279
مسلم أبو الحسين النيسابوري: 132، 135
مصطفى الزرقا: 232، 233، 254، 255
مصطفى كامل: 59
موسى عليه السلام: 228، 246
مَيْمُونَة رضي الله عنها: 182
ناصر بن أبي نبهان: 193
ناصر بوحجّام، محمّد: 71
ناصر، محمّد صالح: 24، 41، 71، 74
النامي، عمرو خليفة: 80
النووي، يحي بن شرف: 84، 100، 125، 275
الهاشمي، أحمد: 57، 58
الوارجْلاَنِي، يوسف بن إبراهيم: 101
يوسف عليه السلام: 189

# فهرس المصطلحات


الاجتهاد الاستنباطي: 20، 231، 262

اجتهاد الترجيح: 121

الاجتهاد التطبيقي: 19

الاجتهاد التنزيلي: 20، 207، 208، 226، 228، 231، 238، 241، 251، 261، 262، 280، 281

الاجتهاد الفقهي: 17، 22، 279

الاجتهاد المآلي: 235

الاجتهاد المطلق: 20

الاجتهاد المقاصدي: 165، 238، 282

الاجتهاد النظري: 19

الاجتهاد بتحقيق المناط: 212، 213، 214، 216، 221

الاجتهاد: 17، 18، 19، 20، 21، 22، 26، 50، 53، 54، 55، 60، 61، 62، 63، 80، 83، 96، 98، 102، 113، 122، 123، 131، 133، 134، 142، 145، 146، 147، 148، 152، 159، 160، 163، 166، 168، 171، 172، 177، 179، 181، 188، 191، 192، 202، 208، 211، 212، 215، 220، 224، 225، 226، 229، 235، 238، 241، 244، 245، 250، 252، 254، 263، 270، 274، 279، 280، 281، 282

الإجماع السكوتي: 86، 144، 145، 146، 280

إجماع الصحابة: 83، 86، 87، 145

الإجماع الصريح: 87، 143

الإجماع القطعي: 86، 144

الإجماع القولي: 86، 143، 145، 280

الإجماع: 54، 83، 86، 87، 101، 108، 115، 134، 143، 144، 145، 146، 147، 151، 152، 210، 211، 215، 236، 269، 280

الاحتياط: 83، 166، 168، 169، 170، 229، 277، 280

الأخذ بالأحوط: 168، 170، 278

الأدلة الاجتهادية: 152

الأدلة التبعية: 238، 254

الأدلة السمعية: 86

الأدلة الظنيّة: 86، 87

الأدلة القطعيّة: 86، 87، 145

الأدلة النصيّة: 96، 151

استحسان الضرورة: 232

الاستحسان القياسي: 232

استحسان المصلحة: 232

الاستحسان: 208، 228، 232، 233، 234، 238، 261

الاستصحاب: 166، 167، 280

الاستقراء: 102، 105، 108

الاستنباط: 19، 20، 21، 22، 54، 60، 61، 82، 113، 116، 129، 178، 179، 180، 181، 182، 193، 194، 195، 196، 197، 202، 205، 206، 207، 208، 210، 221، 240، 280

إشارة النص: 193

الأصل القطعي: 134، 140، 142، 280

الاصلاح الاجتماعي: 66
الإصلاح الديني: 64
الإصلاح الفقهي: 52
الأصول الخمسة: 162
الأصول العقلية: 281
الأصول النقلية: 281
اعتبار الباعث: 208، 221، 225، 228، 261، 280
اعتبار العرف: 254، 261، 280
اعتبار المآل: 225، 227، 228، 232، 235، 238، 261، 275، 280
الاعتقاد الراجح: 87
الإفتاء: 53، 54، 61، 62، 64، 69، 143، 171، 208، 212، 221، 227، 238، 241، 248، 275، 281
الأفعال النبوية: 115، 116، 126
الأمر: 190، 191
البدعة: 74، 75، 111، 112، 126
البراءة الأصلية: 167
بيان التأكيد: 183
بيان التقرير: 183
البيان: 179، 180، 181
التأصيل: 61، 62، 82، 101، 103، 105، 106، 129، 134، 142، 151، 155، 168، 171، 174، 176، 177، 194، 208، 233، 256، 280
التأويل: 53، 86، 112، 136، 188، 189، 203، 204، 206، 208، 280، 281
تجزّؤ الاجتهاد: 55
التحسين والتقبيح: 91، 93، 94، 95
التحسيني= تحسينيات
تحسينيات: 240، 247، 248
تحقيق المناط: 20، 158، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 218، 219، 221، 260، 261، 280
التخريج: 21، 171، 172، 174، 176، 280
الترجيح بالمقاصد: 274، 278
الترجيح: 22، 60، 61، 62، 89، 120، 121، 148، 168، 172، 178، 201، 234، 235، 241، 242، 244، 247، 252، 253، 261، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 272، 273، 274، 275، 277، 278، 281
ترك النبي □: 126
التساقط: 264
التعارض والترجيح: 263
التعارض: 263، 264، 265
التعبّد: 196، 199
تعليل الأحكام = التعليل
التعليل: 62، 120، 125، 156، 159، 196، 197، 198، 199، 200، 281
التعليم المسجدي: 25
التعليم المشيخي: 26
التفسير المقاصدي للنصوص: 201
التقليد: 28، 50، 51، 52، 133، 211
التكميلي: 232
التنزيل: 20، 22، 54، 178، 221، 222، 226، 238، 240، 241، 245، 250، 254، 261
التواتر: 130
التوازن: 163

التيسير: 162، 164، 175، 190، 236، 238، 250، 275، 277، 278
جلب المصالح: 226
الجمع: 263، 264، 265، 266، 278
الحاجة: 234
الحاجي = حاجيات
حاجيات: 232، 233، 240، 248
الحديث الصحيح: 45، 54، 121، 123، 132، 133، 135، 140
الحديث الضعيف: 54، 139، 140، 142
الحديث المتواتر: 85، 86، 87، 129، 130، 131، 134، 145
الحديث المرفوع: 146، 270
الحديث المشهور: 131
الحديث المقبول: 139
الحسن والقبح = التحسين والتقبيح
حفظ الدين: 245، 252
حفظ العقل: 245
حفظ المال: 219، 249
حفظ النسل: 247، 252
حفظ النفس: 245، 247، 249
الحكم التعبّدي: 199
خبر الآحاد: 88، 89، 90، 130، 131، 132، 134، 136، 145، 157، 280
الخبر المتواتر = الحديث المتواتر
الخروج من الخلاف: 170، 277، 278، 281
دار التلاميذ: 25، 44
درء المفاسد: 226
دفع التعارض: 120، 264، 273، 278
دلالات الألفاظ: 179، 193، 206
دلالة الإشارة: 193، 194
الدليل الظني: 87
الدليل القطعي: 86
رفع الحرج: 162، 275، 276
سدّ الذرائع: 208، 225، 228، 229، 231، 238، 261، 270، 275
سنّة الترك: 126
السنة التقريرية: 124، 125
السُّنة الفعلية: 114، 115، 116، 122
السُّنة القولية: 115، 122
السند: 47، 132، 133، 135، 136، 138، 280
شرع من قبلنا: 149، 150، 151، 280
الشك: 84، 85، 90
الضرورة الخاصّة: 249، 250
الضرورة العامّة: 249، 250
الضرورة: 93، 143، 181، 203، 215، 216، 230، 232، 234، 247، 248، 249، 251
الضروري = ضروريات
ضروريات : 232، 233، 240، 244، 247، 248، 252
طرق البيان: 179
الظاهر: 60، 84، 188، 189
الظنّ الظاهر: 84
الظنّ الغالب: 71، 90، 131
الظنّ: 71، 84، 85، 87، 88، 89، 90، 131، 132، 133
ظنيّ الثبوت: 86، 134
العادة: 254، 261
العامّ: 183، 184، 187

العرف العملي: 255، 256، 257، 258
العرف القولي: 255
العـرف: 208، 254، 255، 256، 258، 259، 260، 261
العزّابة: 24، 25، 26، 30، 32، 39، 44، 67
العشيرة: 32
العقل والنقل: 82، 91، 196، 279
العلّـــة: 128، 153، 156، 157، 158، 196، 198، 202، 209، 210، 211
العلم الظنّي: 130
العلم القطعي: 84، 85، 130، 131
العلم اليقيني: 87، 88
غلبة الظن: 88
الفتـوى: 44، 50، 54، 55، 61، 63، 77، 80، 137، 142، 143، 163، 176، 204، 213، 214، 215، 221، 230، 238، 243، 244، 249، 250، 251، 254، 260، 270، 275، 280، 282
الفتيا = الفتوى
الفطرة: 183، 218، 219
فعـــل الرســـول ﷺ: 114، 116، 119، 120، 121، 123، 182
فعل النبي = فعل الرسول
الفقه الإباضي: 45، 55، 61
فقه التنزيل: 254، 261
فقه السنن الكونية: 239
فقه المقاصد: 274
فقه الموازنات: 241، 261، 280
فقـه الواقـع: 54، 61، 239، 240، 241، 245، 262، 281
الفكر الإصلاحي: 65، 194
الفكر الفقهي: 79، 159، 223، 262، 282
الفكر المقاصدي: 52، 204، 241، 274
القرائن الحالية: 205
القرائن: 206، 235
قصد الشارع: 164، 223
قصد المكلّف: 164، 221، 222، 223
القضـــاء: 61، 69، 160، 196، 208، 221، 238، 254
القطع والظنّ: 82، 84، 86
القطع: 27، 82، 84، 85، 131، 201، 263
قطعي الثبوت: 134
قطعي الدلالة: 86
قطعيّات القرآن: 134، 136
قواعد الترجيح: 170
القواعـد الفقهيـة: 90، 170، 171، 172، 176، 222، 249، 258، 261، 280
قـول الصـحابي: 112، 146، 148، 151، 270، 280
القُيّاد: 30
قياس الأولى: 154
القياس الجليّ: 83، 154، 211
القياس الخفي: 155
قياس العكس: 153
قياس الفحوى: 154
قياس المساوي: 154
القيـــاس: 83، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 188، 196، 198، 210، 211، 221، 232، 233، 271، 280
الكُتّاب (المحضرة): 25

الكليّات الخمس: 240
مآلات الأفعال: 239
المتن: 132، 134، 135، 136، 137، 138
المجتهد المطلق: 55
مجلس الأعيان: 32
مجلس عمّي سعيد: 63
مراعاة الخلاف: 228، 234، 235، 238، 261، 262
مسالك التنزيل: 261، 280
المستفيض: 130
المشهور: 130
مشيخة المسجد: 44
المصادر الأصليّة: 82
المصالح: 83، 161، 163، 166، 175، 196، 197، 198، 226، 228، 235، 240، 241، 242، 245، 250، 253، 261، 268، 274، 275، 278
مصطلح الحديث: 139
المصلحة الشرعية: 162، 163
المصلحة المرسلة: 83، 233
مصلحة حاجيّة: 232
مصلحة ضرورية: 232
المصلحة: 31، 125، 161، 162، 163، 164، 169، 170، 182، 188، 197، 226، 228، 232، 233، 234، 235، 236، 241، 243، 244، 245، 246، 250، 252، 253، 262، 274، 275، 278
المفاسد: 170، 219، 226، 228، 230، 231، 233، 235، 239، 240، 241، 245، 247، 250، 253، 261، 274، 275
المفسدة: 161، 162، 163، 164، 166، 168، 170، 226، 228، 232، 233، 235، 236، 241، 244، 246، 247، 248، 249، 250، 252، 253
مفهوم الصفة: 195
مفهوم المخالفة: 193، 195
المفهوم: 193
مقاصد الأحكام: 226، 233، 262
مقاصد التشريع = مقاصد الشريعة
مقاصد الدين: 165، 223
مقاصد الشارع: 54، 162، 166، 239، 274، 281
مقاصد الشريعة: 20، 54، 141، 161، 163، 164، 165، 196، 197، 198، 201، 202، 204، 214، 220، 221، 222، 226، 232، 233، 235، 238، 240، 241، 248، 250، 262، 270، 274، 275، 280، 281
مقاصد القرآن: 165
المقاصد = مقاصد الشريعة
المكس: 248، 249
الملكة الفقهيّة: 61، 171، 220
الممانعة: 263
المناط الخاص: 212، 219، 220
المناط العام: 212، 214
المناط: 20، 163، 195، 198، 209، 210، 211، 212، 214، 215، 216، 217، 218، 221، 234
المنطوق: 193
المنهج: 17، 18
الموازنة بين المصالح والمفاسد: 233، 240

النسـخ: 101، 102، 120، 121، 123، 151، 264، 265، 266
النص: 188
النظر في المآل: 208، 220، 225، 226، 252
النقل والعقل: 91، 93
النهضة: 25، 26، 28، 29، 30، 31، 49، 60، 64، 65، 66، 70
النهي: 190، 191، 192
الوسطيّة: 163
اليقـين: 84، 85، 88، 89، 90، 120، 131، 138، 167، 171، 172، 193، 199، 200، 219، 268

# فهرس الموضوعات

الإهداء: ..... 4
شكر وتقدير: ..... 5
الاختصارات والرموز المستعملة: ..... 6
المقدمة: ..... أ
**مدخل مفاهيمي ..... 16**
أوّلا: تعريف المنهج: ..... 17
ثانيا: تعريف الاجتهاد الفقهي: ..... 18

## الفصل الأول

## الشيخ بيوض، عصره وحياته

**تمهيد: الإطار العام لعصر الشيخ بيوض ..... 24**
أوّلا: الجانب الديني والثقافي: ..... 24
ثانيا: الجانب السياسي: ..... 29
ثالثا: الجانب الاجتماعي: ..... 31
**المبحث الأول: حياته الشخصيّة ومكانته العلميّة ..... 35**
المطلب الأول: نشأته وتعلّمه: ..... 35
أوّلا: ولادته ووفاته: ..... 35
ثانيا: مراحل تعلّمه: ..... 35
المطلب الثاني: عوامل نبوغه وتكوّن شخصيّته: ..... 38
أوّلا: العوامل الذاتية: ..... 38
ثانيا: العوامل الموضوعيّة: ..... 47
المطلب الثالث: مكانته العلمية: ..... 53
أوّلا: مؤهّلاته العلمية للاجتهاد: ..... 53

أ. شروط المجتهد عند الأصوليين:..... 53
ب. مؤهّلات الشيخ بيّوض العلمية: ..... 55
ثانيا: تصدّيه للفتوى والاجتهاد:..... 61
ثالثا: شهادات في حقّ الشيخ بيّوض:..... 63

**المبحث الثاني: جهوده الإصلاحيّة وآثاره ..... 65**

المطلب الأوّل: جهوده الإصلاحيّة:..... 65
أوّلا: الميدان التربوي التعليمي:..... 65
ثانيا: الميدان الاجتماعي:..... 66
ثالثا: الميدان السياسي:..... 68
المطلب الثاني: آثاره ومؤلّفاته:..... 69
أوّلا: تلاميذه:..... 70
ثانيا: التراث الفقهي للشيخ بيوض:..... 71
ثالثا: كتاب "فتاوى الإمام الشيخ بيّوض" دراسة وصفيّة: ..... 76
أ. الكتاب: أصله وطريقة إعداده:..... 76
ب. موضوعات الفتاوى: وصف وإحصاء:..... 77
ج. صفات المستفتين:..... 79

# الفصل الثـــاني
# أدلة الاجتهاد عند الشيخ بَيُّوض

**المبحث الأول: الأدلّة والأحكام الشرعيّة مفهوما وتأصيلا..... 82**

المطلب الأوّل: الأدلّة الشرعيّة عند الشيخ بيّوض ..... 82
أوّلا: تعريف الأدلّة الشرعيّة:..... 82
ثانيا: أنواع الأدلة الشرعية:..... 82
المطلب الثاني: القطع والظنّ في الأدلّة والأحكام..... 84
أولا: مفهوم القَطع والظّنّ:..... 84
ثانيا: القطع والظن في الأدلّة: ..... 86
ثالثا: حكم العمل بالظنّ في الأحكام العملية: ..... 87
**مسألة:** تفاوت الظنون: ..... 89

**مسألة:** هل يجوز العمل بالظن إذا أمكن اليقين أو تحصيل ظن أرجح منه؟: ..... 89

المطلب الثالث: الحكم الشرعي بين النقل والعقل:..... 91

أوّلاً: علاقة العقل بالنقل:..... 91

ثانيا: مسألة التحسين والتقبيح العقليّين:..... 93

**المبحث الثاني: استدلاله بالأدلّة النصّيّة..... 96**

المطلب الأوّل: الكتاب:..... 96

أولا: مكانة القرآن عند الشيخ بيوض: ..... 96

أ. مرجعيّة القرآن:.... ..... 96

ب.الهيمنة على الشرائع السابقة:..... 97

ج. الشموليّة:..... ..... 98

ثانيا: مباحث حول القرآن:..... 98

أ.إعجاز القرآن:..... ..... 98

ب. ترجمة معاني القرآن: ..... 100

ج. النسخ:..... 101

ثالثا: الاستدلال بالقرآن ..... 103

المطلب الثاني: السنّة:..... 107

أوّلا: مفهوم السنّة وحجيتها:..... 107

أ. مفهوم السنّة:..... ..... 107

ب. حجيّة السُّنة:..... 107

ثانيا: مكانة السنّة عند الشّيخ بيّوض:..... 110

أ. حفظ السنّة من الوضع والطعن:..... 110

ب. تحرّي اتّباع السنّة: ..... 111

ثالثا: منزلة السُّنة من الكتاب: ..... 113

أ. السنة راجعة إلى الكتاب:..... 113

ب. علاقة السنة بالقرآن: ..... 113

ثالثا: فعل الرسول □ وتقريره:..... 114

أ. السُّنة الفعليّة:..... ..... 114

ب. السنة التقريرية:..... ..... 124

ج. سنّة الترك: ..... 126

رابعا: منهجه في العمل بالأخبار:..... 129
أ. الخبر المتواتر:..... 129
ب. خبر الآحاد:..... 130
ج. حكم العمل بالحديث الضعيف:..... 139
المطلب الثالث: أدلة نصّية أخرى:..... 143
أولا: الإجماع: ..... 143
أ. تعريف الإجماع: ..... 143
ب. حجيّة الإجماع: ..... 143
ج. مسألة انقراض العصر: ..... 145
ثانيا: قول الصحابي: ..... 146
ثالثا: شرع من قبلنا: ..... 149
أ. مفهوم شرع من قبلنا: ..... 149
ب. محلّ النزاع في المسألة:..... 149

**المبحث الثالث: استدلاله بالأدلة الاجتهادية ..... 152**

المطلب الأوّل: القياس:..... 152
أوّلا: حجيّة القياس وأقسامه:..... 152
أ. تعريف القياس:..... 152
ب. حجّية القياس:..... 152
ج. أقسام القياس:..... 153
ثانيا: إعمال دليل القياس:..... 156
ثالثا: مجال القياس:..... 159
المطلب الثاني: مقاصد الشريعة: ..... 161
أوّلا: دليل مراعاة الشريعة للمصالح:..... 161
ثانيا: الاستدلال بالمصلحة:..... 162
المطلب الثالث: الاستصحاب والاحتياط:..... 166
أوّلاً: الاستصحاب:..... 166
أ. تعريف الاستصحاب:..... 166
ب. أنواع الاستصحاب: ..... 166
ثانيا: الاحتياط: ..... 168

المطلب الرابع: القواعد الفقهية: ..... 170
تمهيد: أهميّة القواعد الفقهية: ..... 170
أوّلا: علم القواعد الفقهيّة عند الشّيخ بيّوض: ..... 171
ثانيا: إعماله القواعد الفقهية في الاجتهاد: ..... 172

# الفصل الثـــالث

# منهج الشيخ بَيُّوض في الاستنباط والتنزيل والترجيح

**المبحث الأول: منهجه في الاستنباط ..... 179**
المطلب الأوّل: القواعد الأصوليّة اللغويّة: ..... 179
أوّلا: البيان: ..... 179
أ. بيان القرآن للقرآن: ..... 180
ب. بيان السنة للقرآن: ..... 181
ج. البيان بالفعل: ..... 182
ثانيا: اللفظ العام: ..... 183
أ. قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب: ..... 184
ب. هل خطاب النبيّ ﷺ يعمّ الأمّة؟: ..... 184
ج. الاستدلال بالعموم: ..... 185
ثالثا: النصّ والظاهر: ..... 188
أ. النصّ: ..... 188
ب. الظاهر: ..... 189
رابعا: الأمر والنهي: ..... 190
أ. الأمر ودلالته: ..... 190
ب. النهي ودلالته: ..... 192
خامسا: المنطوق والمفهوم: ..... 193
أ. دلالة الإشارة: ..... 193
ب. مفهوم المخالفة: ..... 195
المطلب الثاني: إعمال العقل: ..... 196
أوّلا: الأحكام بين التعليل والتعبُّد: ..... 196

ثانيا: التفسير المقاصدي للنصوص: ..... 201
المطلب الثالث: قرائن الأحوال: ..... 205
أوّلا: أسباب النزول: ..... 205
ثانيا: ظروف الخطاب: ..... 206
**المبحث الثاني: منهجه في التنزيل ..... 207**
تمهيد: حول علاقة الاجتهاد في التنزيل بالاجتهاد في الاستنباط وأهميته:..... 207
المطلب الأوّل: تحقيق المناط:..... 208
أوّلا: تعريف تحقيق المناط: ..... 208
أ. تعريفه باعتباره مركّبا إضافيّا: ..... 208
ب. تعريفه باعتباره لقبا: ..... 210
ثانيا: مسلك تحقيق المناط عند الشّيخ بيّوض:..... 212
المطلب الثاني: اعتبار الباعث والمآل:..... 221
أوّلا: اعتبار الباعث: ..... 221
ثانيا: اعتبار المآل: ..... 225
• الطرق الإجرائية لأصل اعتبار المآل: ..... 228
المطلب الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد: ..... 240
أوّلا: فقه الموازنات عند الشّيخ بيّوض:..... 241
أ. الموازنة بين المصالح: ..... 242
ب. الموازنة بين المفاسد: ..... 245
ج. الموازنة بين المصلحة والمفسدة: ..... 250
المطلب الرابع: اعتبار العرف: ..... 254
أوّلا: تعريف العرف وسلطانه في الفقه: ..... 254
أ. تعريف العرف:..... 254
ب. سلطان العرف:..... 254
ثانيا: تطبيقات دليل العرف عند الشّيخ بيّوض: ..... 255
أ. العرف القولي:..... 255
ب. العرف العملي:... ..... 256
**المبحث الثالث: منهجه في التعارض والترجيح..... 263**

تمهيد: ..... 263
المطلب الأول: طرق دفع التعارض بين الأدلّة: ..... 264
المطلب الثاني: منهج الترجيح بين الآراء: ..... 266
أوّلاً: قوّة الأدلة النصّية وصحّتها: ..... 268
ثانيا: رجحان الرأي الجامع بين الأدلّة: ..... 273
ثالثا: الترجيح بالمقاصد: ..... 274
رابعا:الخروج من الخلاف: ..... 277
**الخاتمة**..... **279**
**قائمة المصادر والمراجع**:..... **283**

## الفهارس العامة

فهرس الآيات: ..... 312
فهرس الأحاديث والآثار:..... 320
فهرس القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية: ..... 323
فهرس الأعلام: ..... 326
فهرس المصطلحات: ..... 330
فهرس الموضوعات: ..... 336
**ملخص البحث**: ..... 343
**summary**..... 345

# ملخص البحث

يتناول البحث الجانب الفقهي والأصولي من فكر الشّيخ إبراهيم بيُّوض (1316هـ/1899م - 1401هـ/1981م) وذلك بدراسة أصول الاجتهاد عنده، وقواعده في الاستنباط والتنزيل والترجيح.

وتهدف الدراسة إلى إبراز مكانة الشّيخ بيّوض في الاجتهاد والفتوى، ومدى إسهاماته في تفعيل نظريات الاجتهاد عند الأصوليّين، وفي خدمة الفقه الإباضي تأصيلا وتخريجا وتجديدا، من خلال بيان أصول الاستدلال عنده، ومنهجه في استنباط الأحكام من أدلّتها التفصيلية، ومسالكه في تنزيلها على أفعال المكلّفين.

ولقد كانت شخصيّة الشّيخ بيّوض متميّزة من حيث الخصائص الذاتية وظروف النشأة؛ حيث تلقّى من الوسط الأسري والتعليمي إعدادا تربويا متكاملا، وتكوينا علميّا رصينا، اجتمعت كلّ هذه العوامل لتبني هذه الشخصيّة العلمية القيادية، وتُحدِث نوعا من التجديد والإصلاح في مجتمع وادي مزاب، كما أهّلته ليتبوّأ مقاما في الاجتهاد والفتوى في وقت مبكّر، إذ كانت له آراء فقهية خاصة في مستجدّات عصره، ولمّا يتجاوز الثلاثين من العمر.

أمّا ما يتعلق بالمنهج الاجتهادي فتناولَتِ الدراسة أدلّة الشيخ بيّوض في الاجتهاد، ومصادره في الاستدلال؛ حيث شملت مختلف الأدلّة النصّية والاجتهادية المعتبرة عند الأصوليين: من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وقول الصحابي وشرع من قبلنا، وكذا المصلحة الشرعية، والاستصحاب والاحتياط والقواعد الفقهية. فحاولتُ بيان طريقته في الاستدلال بهذه الأصول، وبنائه الفروع الفقهية عليها، وهنا برزتْ أصالةُ الاجتهاد عند الشيخ بيّوض، وتمكّنه من تأصيل المسائل المستجدّة، والوقائع المتغيّرة، وفق قوانين الشرع الحكيم، وميزان العقل السليم.

كما حاولتُ دراسة منهج الشيخ في فهم النصوص، وقواعده في الاستنباط، معتمدا على مباحث تفسير النصوص ودلالات الألفاظ عند علماء أصول الفقه، فبيّنت توظيفه لهذه القواعد الأصولية مع التطبيق من خلال آرائه الفقهيّة، كما درستُ موقفه من تعليل النصوص وحدوده في ذلك، وعلاقته بالتقصيد. ولقد تبيّن وسطيّة منهجه في تفسير النصوص بين منهج الحرفيين المتمسّك بالظاهر، ومنهج

العقلانيين المغالي في التأويل.

أمّا ما يتعلّق بمنهجه في الاجتهاد التنزيلي فأبرزتُ مسالكه في تطبيق الأحكام على الوقائع، وكيفيّة توظيفه للقواعد الشرعية من أجل المحافظة على مقصود الشارع من تشريع الحكم، والتحقّق من حصول المصلحة بالنسبة إلى المكلّف، وتتجلّى هذه المسالك في: تحقيق المناط- اعتبار الباعث- اعتبار المآل- فقه الموازنات- اعتبار العرف. وقد تناولتُ عند كلِّ مسلك تطبيقاتٍ فقهيّةً من خلال آراء الشيخ وفتاويه، تبيَّن فيها متانة منهجه في الاجتهاد التنزيلي.

كما حاولتُ تقديم نموذج واقعي لمنهج تنزيل أحكام الشريعة في الواقع؛ حيث تجلّى من خلاله حيويّة قواعد هذا المنهج، وفاعليّتها في التطبيق السديد لمقرّرات التشريع، وكذا ضرورتها للمتصدّي لمهمّة القضاء أو الإفتاء، كما برزتْ أهمّيتها في أيّ مشروع دعويّ يرمي إلى إقامة شرع الله في الحياة، وتوجيه سلوك الناس بقواعد هذا الدين، وصبغ واقعهم بِمَبادئِه وقِيَمه.

وبالنسبة إلى منهجه في دفع التعارض بين النصوص، فقد تبيّن اعتباره الجمع بين الأدلة أولى من إهمال أحدها بالنسخ أو الترجيح، مُتّبعا في ذلك منهج جمهور المحدّثين وبعض الأصوليّين، كما درستُ قواعده في الترجيح بين آراء العلماء، سواء أكان مجال المقارنة بين آراء مذهبه، أم بين الاتّجاهات الفقهيّة على مستوى المذاهب الإسلامية.

وخلصَتِ الدراسة إلى اعتبار اجتهاده نموذجا من اجتهادات علماء الإباضية، حاول خدمة هذا المذهب من حيث المنهج والمضمون، كما بذل جهده في إعمال قواعد أصول الفقه من أجل استيعاب قضايا عصره بشريعة الله، وكذلك إصلاح الواقع وترقية سلوك المجتمع وفق قانون الفقه الإسلامي، لذلك يمكن القول إن الاجتهاد الفقهي عند الشّيخ بيّوض كان وسيلة من وسائل الإصلاح الاجتماعي، ومشروعا جزئيّا يدخل ضمن إطار مشروعه النهضويِّ العام.

# Summary

This research deals with both the fikh and usul aspect of cheikh Bayoudh's thinking (1316 h/1899 g-1401 h/1981 g), by studying the origins of jurisprudence used by him, as well as his rules of deduction, application and comparison.

the aim of the research is to shed light on cheikh Bayoudh's status in jurisprudence and fatwa, his numerous contributions taking into effect jurisprudence theories of usul scholars and serving the Ibhadite fikh in terms of origin establishing, renewing by establishing his argumentation resources, his way in deducing judgments from detailed arguments, his ways in applying them on Muslims' acts.

Bayoudh's personnality was distinguished in terms of personal traits and childhood growing circumstances; he was well educated, and scientifically well versed. These factors were gathered to build this scientific leadership personality and make a sort of reform within the Mouzabite society. He has occupied fatwa responsibility in his early age. He had special fikh judgments in new matters before reaching thirty of age.

Concerning his jurisprudence methodology, I have dealt with cheikh Bayoudh's arguments in jurisprudence, his resources of argumentation gathering different textual and jurisprudence arguments considered by usul scholars: from the Quran, Tradition, Consciousness, companions' speeches, precedent nations laws, legitimate interest, precaution, fikh rules. I have endeavored to spot light on his way in argumentation using these resources, in doing so cheihk Bayoudh's jurisprudence was original as he is able to origin establish new questions, changing facts according to wise Charia and raison.

I have also tried to study his methodology in text interpretation, deduction rules relying on text interpretation and semantics as usul fikh scholars see. I have shown his application of these usul rules with application through his fikh judgments. I studied also his attitude towards text argumentation, his limits and the relationships with aiming. It was shown clearly that his moderate methodology in text interpretation is set between literalists and raison adepts.

Concerning his methodology in applying jurisprudence, it was shown his way in application of judgments in reality, the way in using legal rules to preserve the aim of Allah in that judgment, the interest is obtained by the Muslim, these ways are shown clearly in considering the raison, the aim and the convention. I have tackled in each way fikh applications by cheihk's opinions and fatwa. It was demonstrated his solid methodology in applying jurisprudence.

I have presented a real model in application of Charia judgments in reality; it was shown vivacity of this methodology, its effectiveness in application of Charia laws, its necessity to the moufti, its interest in any da'awa project.

Concerning his methodology in textual contradiction, it was demonstrated that text reconciliation is prior then neglecting one of them, following the majority of Hadith scholars and some of usul scholars, as I studied his rules in comparison of scholars' judgments within both Ibhadite doctrine and other Islamic doctrines.

As a summary, cheikh Bayoud's jurisprudence was a model of Ibhadite jurisprudence scholars, he deduced that he endeavored to serve this doctrine in terms of content and methodology. He also spared no effort to apply usul fikh rules in order to cover his time's causes of Charia and reform the reality according to islamic fikh laws, thus we can say that jurisprudence fikh was a means of social reform, and a minor project included within cheikh Bayoud's renaissance major project.

**Algiers university (1)**

**Islamic sciences faculty**

**Charia and Law department**

# Cheikh Bayoudh's methodology in fikh jurispredence

Thesis presented to fulfill the requirements of a magister degree in usul el-fikh

**Supervised by**

P.Mustapha BADJOU

**Presented by**

Djabir FEKHAR

| Name of jury member | Position | University |
|---|---|---|
| Dr. Ouassila KHALFI | President | Algiers university |
| P. Mustapha BADJOU | Supervisor | Ghardaia university |
| P. Laïla HADDAD | Member | Algiers university |

**Academic year**

g2013 – 2012 / h1434 – 1433

**Algiers university (1)**

**Islamic sciences faculty**

**Charia and Law department**

# Cheikh Bayoudh's methodology in fikh jurispredence

Thesis presented to fulfill the requirements of a magister degree in usul el-fikh

**Presented by**

**Djabir FEKHAR**

**Academic year**

g 2013 – 2012 / h1434 – 1433

**Algiers university (1)**

**Islamic sciences faculty**

**Charia and Law department**

# Cheikh Bayoudh's methodology in fikh jurispredence

Thesis presented to fulfill the requirements of a magister degree in usul el-fikh

**Presented by**

**Djabir FEKHAR**

**Academic year**

€ g 2013 – 2012 / h1434 – 1433