

الكتاب: إحقاق الحق (الأصل)

المؤلف: الشهيد نور الله التستري

الجزء:

الوفاة: ١٠١٩

المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية

تحقيق:

الطبعة:

سنة الطبع:

المطبعة:

الناشر:

ردمك:

ملاحظات:

* إحقاق الحق للتستري *

(١٩٢)

قال المصنف رفع الله درجته البحث
الخامس في ذكر بعض الفضائل التي يقتضي وجوب إمامة أمير المؤمنين (ع) هذا باب
واسع لا تحصى كثرة روى أخطب خوارزم من الجمهور بإسناده إلى
ابن عباس قال قال رسول الله (ص) لو أن الرياض أقلام والبحر مداد والجن والإنس
كتاب ما أحصوا فضائل علي بن أبي طالب (ع) فمن يقول عنه رسول الله (ص)
مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه أخطب خوارزم
أيضا قال قال رسول الله (ص) إن الله جعل لأخي علي فضائل
لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما
تأخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم يزل الملائكة
يستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب
التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر إلى كتاب من فضائله
غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر إلى علي عبادة وذكره عبادة ولا
يقبل الله إيمان عبد إلا بولايته والبراءة من أعدائه
وقد ذكرت في كتاب كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين (ع) أن الفضائل أما قبل
ولادته مثل ما روى أخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود
قال قال رسول الله (ص) لما أن خلق الله تعالى آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم
فقال الحمد لله فأوحى الله تعالى حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان أريد
أن أخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال إلهي فيكونان مني قال نعم يا آدم إرفع رأسك
وانظر فرفع رأسه فإذا مكتوب على العرش لا إله إلا الله محمد
نبي الرحمة وعلي مقيم الحجّة من عرف حق علي زكى وطاب ومن أنكر حقه لعن
وخاب أقسمت بعزتي وجلالي أن أدخل الجنة من أطاعه وإن عصاني وأقسمت
بعزتي أن أدخل النار من عصاه وإن أطاعني والأخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول لا يشك مؤمن في فضائل علي بن أبي طالب (ع)
ولا في فضائل أكابر الصحابة كالخلفاء فإن النبي (ص) قد خص كل واحد منهم
بالفضائل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما أن هذا الرجل
يذكر فضائل أمير المؤمنين (ع) من كتب صحاحنا كذلك كل على حسب مرادهم
يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن يشترط في ذكر
الفضائل أن يروى من الصحاح المعتمدة ومن العلماء الذين اعتمدتهم الناس ويكونوا
صاحب قول مقبول ويعرفون سقيم الأخبار من صحيحها وجيدها
من رديها ومقبولها من مردودها فإن الممارس لفن الحديث المبالغ في التبع والافتقار لا
يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعها فإن المنكر
والشاذ معلومان موسومان بوسم النكر والشذوذ لأنها غير المألوفة مثل هذه الأحاديث
والأخبار التي يرويها عن أخطب خوارزم أثر

النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فإن هذه
المبالغة التي نسبها إلى النبي (ص) في فضائل علي (ع) بقوله لو أن
الرياض أقلام والبحر مداد أو الجن حساب والإنس كتاب ما أحصوا فضائل علي بن
أبي طالب (ع) لا يخفى على الماهر في فن الحديث إن هذا لبس من كلام رسول الله
(ص)

ولينصفنا المنصف المتدرب في معرفة الأخبار أن من شأن الرسول (ص) أن يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح أحد من المخلوقين وهذا من أوصاف الخالق قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ثم أن لفظ الفضائل لا يوجد أصلا في كلام النبي (ص) ومحال أن يحكم المحدث أن النبي (ص) تكلم بلفظ الفضائل فإن هذا من ألفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب والمحدث لا يخفى عليه أن هذا موضوعا وأكثر ما ذكر من مناقب الخوارزمي موضوعات وأما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو أن الله خلق آدم لأجل محمد وعلي وأن العاصي بالله إن أطاع عليا فهو من أهل النجاة والمطيع بعد أن عصى عليا فهو من أهل النار فقد تحتم الحكم بأنه من الموضوعات لأنه مخالف لحكم الشرع فإن عليا عبد من عباد الله تعالى وهو ليس بأكرم على الله من محمد ومن اعتقد أن عليا أكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا يرتاب في هذا أحد من المؤمنين محمد (ص) لا يمكن أن يدعى فيه أن من أطاعه وعصى الله فهو من أهل النجاة لأن طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى أن من أطاع عليا وإن عصى الله فهو من أهل النجاة وهذا من موضوعات غلات الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي ولا اعتداد بهذا النقل ولا اعتبار ثم أن كل ما يذكره من هذه الفضائل وإن صح فإنه لا يدل على وجوب إمامته كما لا يخفى انتهى وأقول لا يخفى على من ترعرع قليلا عن درجة العوام ما في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام أما أولا فلأن قوله كذلك كل على حسب مرادهم يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين مردود بأن ورود الأحاديث المشتملة على الفضائل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شأن الأصحاب الذي وقع النزاع فيهم بين الفريقين غير ما عند الإمامية والمذكور في كتب أهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع أنها معارضة بما ذكر فيها من نقايصهم ومطاعنهم كما مر وسيجيء وإذا تعارضا تساقطا وأما ثانيا فلأن قوله ولكن يشترط في ذكر الفضائل أن يروي من الصحاح المعتبرة أيضا مدفوع بأن الصحاح المعتبرة لا ينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه من صحيح البخاري ومسلم غاية الأمر أن الكتابين عند المتأخرين من أصحابه أصح عما عداها وكيف يمكن الحكم بنفي اعتبار غيرهما مع أن الفقهاء الأربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على أنفسهم استنباط الأحكام الشرعية عما أوردها في كتابيهما ومن أين علموا أن الأحاديث الذي يجمعها هذان الرجلان في كتابيهما بعد مائة سنة ماذا هل استنبطوا أكثر الأحكام الفقهية من الأحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد أثر عنها في صحاحهم الست المشهورة كما

لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم الأندلسي وأيضا إنما كان من يصح اشترط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحاح الأخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في سائر كتب الحديث وليس كذلك لأن كتاب البخاري مشتمل على أربعة آلاف حديث بعد إسقاط المكررات وقد نقل عنه أنه كان يحفظ مائة ألف حديث وقس على هذا مسلم وغيره جمعا وحفظا مع تداخل أحاديث جوامعهم في الأكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم أن البخاري ومسلما لم يلتزما استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بأنهما لم يستوعبا وأنهما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله لا أنه يحضر جميع

مسائله انتهى وهل يجوز المسلم الذي آمن بما جاء به الرسول (ص) من السنة خصوصا العلماء المجتهدون أن يتركوا تتبع مائة ألف حديث من صحاح أحاديث النبي (ص) بل أضعاف ذلك ويقتصروا في تحقيق العقائد والأحكام والآثار الشرعية على نحو أربعة آلاف حديثا وضعفها مع ظهور عدم وفائها بعشر عشر من أحكام المكلفين ويحكموا بعدم اعتبار غيرها مما ذكر في جامع آخر من كتب أهل السنة ويعدلوا عن ذلك إلى التمسك بالقياس والاستحسان الذين هما من حجج الشيطان على أن النووي قال أنه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم أحاديث أخلا بشرطهما فمنها كتاب الحاكم أبو عبد الله الضبي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب أبي علي الغساني وأبي مسعود الدمشقي وابن حزم الأندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري ونسبه في بحث القسامة من كتاب المحلى إلى الرواية عن يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على اعتبار من قصدتهم الناصب من علماء أصحابه ويتعذر؟؟؟ الأحاديث بعد خراب البصرة وتعارض الخذلان والنصرة وأيضا أن ما نقله الكرمانى في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل و

الجرح لرجال البخاري تأليف الحافظ أبي الوليد سليمان الباجي المعزلي يدل على أن كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عند موته فزاد فيه الفريري وغيره من أهل ما وراء النهر ونقصوا حيثما اقتضاه آرائهم حيث قال الحافظ المذكور أخبرنا أبو ذر عبد بن محمد بن أحمد الهروي حدثنا أبو إسحاق المسمى إبراهيم بن أحمد قال انتسخت كتاب البخاري من أصله كان عند محمد بن يوسف الفريري فرأيته لم يتم بعد وقد بقيت عليه مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها أحاديث لم يترجم عليها فأضفنا بعض ذلك إلى بعض قال ومما يدل على صحة هذا القول إن رواية أبي إسحاق ورواية أبي محمد ورواية أبي الهشم ورواية أبي زيد وقد

نسخوا من أصل واحد فيها التقديم والتأخير وإنما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة ورقة مضافة إنه من موضع ما فأضافه ويبين ذلك أنك تجد ترجمتين وأكثر من ذلك متصلة ليس بينهما أحاديث انتهى على أن الرجلان كما كانا أحفظ أهل زمانهما كذلك كانا أحققهم فإن الحماسة قلما ينفك عن صاحب الحفظ الكثير لندرة اجتماع الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكأ ودل عليه الاستقراء أما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المعاتبة الجارية بين الفاضل التفتازاني وبين أبي مسعود البخاري حيث كتب البخاري إلى ذلك الفاضل شيئا لا يجتمعان الإنسانية والخرسانية فكتب في جوابه شيئا لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب روح الروح إلى أبي بكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله شعر لو الفرس العتيق أتى بخارا لصار فيها بطيعها حمارا فلم تر مثلها عيني كنيفا تبوأها أمير الشرق دارا ومن أن الله تعالى مسخ من مسخ من

الأمم بصورة القردة والخنازير ومسوخ من أهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلا حنفية الهند أن صاحب تفسير المدارك وكشف المنار في أصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقايق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارا قد مسخ وجهه إلى وجه الحمار وكان يتنقبه لأجل ذلك وكانوا ينقلون في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الآن وتفصيلا من فتواه في مسألة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية فقه الخفيفة حيث قال وإذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع بينهما لأنه لا حرمة بين الآدمي والبهائم لأن الحرمة لا يكون إلا بعد الآدمية والبهيمة لا يتصور أن يكون أما للآدمي ولأذا فكذا رضاعا وكان محمد بن إسماعيل صاحب الحديث يقول يثبت به حرمة الرضاع وأنه دخل في بخارى في زمن الشيخ أبي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فقلت هنالك فأبى أن يقبل نصيحته حتى استفتى عن هذه المسألة إذا رضع صبيان بلبن شاة فأفتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا وأخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن أغلاط البخاري ما ذكر في باب الأنساب من الغاية للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد بن الجزري الشافعي أن أبا مسعود عقبة بن عمرو البدرى لم ينسب كذلك لشهوده بدرا في قول الجمهور وإن عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وإنما كان نازلا يعني ساكنا بها فقد وقع لكبار أهل الحديث من ذلك أوهام انتهى ولا يخفى أن مثل هذا الغلط مع أنه باطل في نفسه يقود إلى غيره من الباطل العظم فإن البخاري إذا توهم أن أبا مسعود شهد بدرا وقد تقرر عند القوم أن أهل بدر كلهم عادلين فيعد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلا عظيم كما ترى ولقد ظهر مما نقلناه أن رئاسة البخاري وتصدره على السامع والقارئ إنما كان تصدرا بلا استحقاق وترؤسا بشؤم الاتفاق من أهل النفاق وأما مسلم بن الحجاج القشيري فيعلم حماقته أولا من تحقيق حال طائفته فإنهم من قشور العرب وأرذلهم كما ينبئ عنه اسمهم ولهذا قد انصرفوا عن علي بن أبي طالب (ع) وانضموا إلى معاوية وكانوا ناصبية مبغضين لعلي (ع) وشيعته لا يطيقون لذكره (ع) فيما بينهم حتى أنهم جادلوا في ذلك أبا الأسود الديلي (ره) حين ما ابتلى بالنزول في جوارهم بالبصرة وقالوا له حتى متى تقول من علي فأجابهم بقوله شعر يقول الأزدلون بنو قشير طوال الدهر لا تنسى عليا أحب محمدا حبا شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هوى أعطيته منذ استدارت رحي الإسلام لم يعدل هوى أحبهم كحب الله حتى أجيء إذا بعثت على هوى فإن يك حبهم رشدا أصبته ولم أك مخطيا إن كان غيا قالوا له شككت قال فقد شك

الله تعالى حيث قال إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين
أي أن التردد والتشكيك قد يكون للإبهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم
وأيضاً روى أنه قال لهم ذات يوم أنه ليس في العرب طائفة
تكون طول بقائهم أحب إلي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لأجل أن كل أمر أنتم
ارتكبتموه علمت أنه محض ضلال وخطأ فاجتنبته وكل
أمر أنتم اجتنبتم عنه علمت أنه عين الرشد والصواب فارتكبته وأيضاً قد اشتمل هذان
الكتابان وأمثالهما على روايات أبي هريرة وابن عمر وأنس وأمثالهم
من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق اللذين رد أبو حنيفة أخبارهم ولم يعمل بها قط
كما صرح به أمام الحرمين أبو المعالي الجويني الشافعي
في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي أما أبو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي
في مسألة النصرية رسالته المعمولة مذهب الشافعي
أيضاً أن الحنفية طعنوا في أبي هريرة وقالوا إنه كان مساهلاً في الرواية وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد
المائة في المتفق عليه في مسند أبي هريرة عن أبي رزين قال خرج إلينا أبو هريرة
فضرب بيده على جبهته وقال ألا إنكم تحدثون على أنني
أكذب على رسول الله (ص) الخبر وروى في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع
والعشرين بعد المائة من المتفق عليه أن رسول الله (ص) أمر
بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو كلب غنم أو ماشية فقيل لابن عمر أن أبا هريرة يقول
أو
كلب زرع فقال ابن عمر إن لأبي هريرة زرعاً وروى في الحديث الستين بعد المائة من
المتفق عليه في مسند أبي هريرة يروي عن النبي (ص) من
تبع جنازة فله قيراط من الأجر فقال ابن عمر لقد أكثر علينا أبو هريرة وأما عبد الله بن
عمر فهو الذي لم يحسن أن يطلق امرأته والذي قعد
عن بيعة أمير المؤمنين (ع) ثم جاء بعد ذلك إلى الحجاج فطرته ليلاً وقال هات يدك
أبايعك لأمر المؤمنين عبد الملك فإني سمعت رسول الله يقول
من مات وليس عليه بيعة إمام فموتته جاهلية فأنكر عليه الحجاج
مع كفره وعتوه وقال له بالأمس تقعد عن بيعة علي بن أبي طالب (ع) وأنت اليوم
تأتيني تسألني البيعة من عبد الملك بن مروان يدي عنك مشغولة
لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من تلزمه بيعة يزيد بن
معاوية ما يتعجب منه العاقل فما كان علي بن أبي طالب وولده (ع) أو أحد من
بني هاشم يجرون مجرى يزيد في أن يبایعه أن هذا من الطرايف وأما أنس بن
مالك فهو الذي استشهده علي بن أبي طالب (ع) في كل شيء كان قد سمعه
من النبي (ص) في فضائل علي (ع) فلم يشهد فدعا عليه فأصابه برص وقس على ذلك

ما ذكر فيهما من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن الخطاب ولقن الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية أبي موسى الأشعري مقيم الفتنة مضل الأمة الذي أخبر النبي (ص) أنه إمام الفرقة المرتدة وكذا أخبار كعب الأحبار الذي قام إليه أبو ذر فضربه بين يدي عثمان على رأسه بمحجنه وقال له يا بن اليهودية مثلك يتكلم في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو العاصي الباغي الداعي إلى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معاوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا (ع) وأصحابه كما ذكره سبط الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم وراوي شطر من أحاديثهم وكان من حجته في البغي أنه قال أمرني رسول الله (ص) أن أطيع أبي فلينظر العاقل إلى هذا الثقة الذي يروي البخاري ومسلم وأبو داود عنه وعن أبيه في صحاحهم فليتأمل فيما أخرجه أبو داود عن أبيه في سننه ومسلم في صحيحه قال أبو داود وقال عمر وبن العاص أن النبي (ص) قال

من بايع إماما فأعطى صفة يده وثمره قلبه فليطعه ما استطاع فإن جاء آخر ينازعه
فاضربوا رقبة الآخر قال فلان قلت أنت سمعت هذا
الحديث من رسول الله (ص) قال سمعته أذناي ووعاه قلبي قلت ابن عمك معاوية
يأمرنا أن نفعل ونفعل قال أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله و
أخرجه مسلم وزاد أن يأكل أموالنا بيننا بالباطل ويقتل أنفسنا والله تعالى يقول ولا
تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا أنفسكم فقال
عمرو أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية أبيه وروى مثل ذلك صاحب
جامع الأصول في باب الفتن عن عبد الله نفسه أيضا فقال
قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فإذا عبد الله بن عمرو بن العاص
جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون إليه فأتيتهم فجلست إليه فقال
كنا في سفر مع رسول الله (ص) وساق الحديث إلى أن قال قال رسول الله (ص) من
بايع إماما وأعطاه صفة يده وثمره قلبه فليطعه ما استطاع فإن جاء
آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت أنشدك الله أنت
سمعت هذا من رسول الله (ص) فأهوى إلى أذنيه وقلبه
بيديه وقال سمعته أذناي ووعاه قلبي فقلت له إن ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل
أموالنا بيننا بالباطل ونقتل أنفسنا والله يقول
يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم
ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيمًا
قال فسكت عني ثم قال أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله انتهى فهل كان
حرب علي (ع) طاعة حتى أطاع أباه وإمامه معاوية في ذلك أم معصية
فيجب عليه فيها عصيان أبيه وإمامه وكذا سمرة بن جندب الذي نقل في شأنه الشيخ
عبد الحميد بن أبي الحديد المدايني في شرح نهج البلاغة
عن أبي جعفر الإسكافي في المشهور أن معاوية بذل لسمره مائة ألف درهم حتى يروي
أن هذه الآية نزلت في علي (ع) ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد
فيها ويهلك الحدث والنسل والله لا يحب الفساد وأن
الآية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء
مرضات الله والله رؤوف بالعباد فلم يقبل فبذل له
ثلاثمائة فلم يقبل فبذل له أربعمائة فقبل إلى غير ذلك وبالجملة إنما اعتبر المتأخرون
من أهل السنة هذين الأحمقين المقصرين على حفظ
ألفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث للنسائي والترمذي وأبي
داود وابن حبان وغيرهم لما علموا فيهم الغلو في النصب والانحراف عن
أهل البيت (ع) والتقليل في نقل مناقبهم وفي مطاعن تيم وعدي بالنسبة إلى غيرهما من

المحدثين فالإنصاف اشتراط شرط آخر وهو أن يعتبر في مقام النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من الأحاديث المذكورة في كتب الحديث مطلقاً وترك تكلف تسمية بعضها صحيحاً معتبراً دون غيره والعدول عن هذا الشرط خروج عن الإنصاف كما لا يخفى وأما ثالثاً فلأن ما ذكره من أن الأخبار الذي نقلها المصنف عن أخطب خوارزم أثر النكر والوضع ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شان الراوي وعلو منزلته في علم الحديث عن أن يذكر الموضوعات في مناقب مثل علي (ع) بل لو لم يمنعه التقوى لأخفى فضائله المتواترة كما أخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير أئمة أهل السنة أنه يضع الحديث في فضائل علي (ع) وقد أكثر القدماء من فضلا الشعراء في نظم مضمون هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويرفع توهم نكارتة فقال العوني (ره) شعر ولو كانت الآجام كل بأسرها تقطع أقلام وتبرى وتحصر وكانت سماء الله والأرض كاغذ وكانت بأمر الله تطوى وتنشر وكان جميع الإنس والجن يكتبوا وكان مداد القوم سبعة أبحر لكلت أياديهم وحار مدادهم ولم يؤت عشر العشر من فضل حيدر وعوتب المتنبي في ترك ذكر المناقب فقال شعر وتركت مدحي للوصي تعمداً إذ كان نوراً مستطيلاً شاملاً وإذا استطال الشئ قام مقامه وكذا صفات الشمس تذهب باطلاً ثم قال شعر فلو كانت سماء الله صحفاً ونبت الأرض أقلاماً لباري فأبحره المداد يفضن مداً وأيدي الخلق تكتب باقتداري لما كتبوا الفضائل في علي بحد يعلموه ولا اقتصاري ومنشأ إنكار الناصب لذلك الحديث المعروف والحكم بكونه منكراً جهله بحال أخطب خوارزم وهو موفق بن أحمد المكي ثم الخوارزمي من أكابر حفاظ الحديث مشاهيرهم وقصره النظر على ما في كتاب البخاري ومسلم وإهمال تتبع كتب المتقدمين كموطأ مالك ومسنده أحمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع أن كتب المتأخرين من أهل السنة كالصواعق لابن حجر وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء ولا ريب في أن من نبذ كتب المتقدمين وراء ظهره إذا ورد عليه شئ من أحاديثها استحدثه واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره في زماننا عن بعض الفقهاء والمبتدعين في التحصيل وذلك إنا حين كنا مشتغلاً في المشهد المقدس الرضوي على مشرفة الصلاة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق النحرير العلامة عبد الواحد بن علي الشوشتری روح الله روحه إذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلاً بقراءة

الرسالة الألفية في الفقه على بعض المدرسين ولما كان في ظنه أن الكتاب منحصر في الألفية وإن كل مجلس درس إنما يقرؤون ذلك بل إنما يقرؤون كل يوم القدر الذي هو يقرأ منها عند أستاذه افتتح كتابه قاصدا لاستفادة درسه في ذلك اليوم مرة أخرى في هذا المجلس فلما أصغى إلى قراءة قاري المطول وتقرير الشيخ التحرير مرارا ولم ير لهما ارتباطا وموافقة مع عبارات الرسالة الألفية خصوصا بالقدر الذي قرأ منها صباح ذلك اليوم عند أستاذه حصل له الملل وساء الظن بما كان في أيدي طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا لجماعة الطلبة بأن كل كتبكم غلط فليضحك قليلا وليبك كثيرا وأما رابعا فلأن ما جعله أمانة على وضع الحديث من المبالغة الواقعة فيه فعارض بالمبالغة الواقعة فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل أبي بكر حيث قال أخرج أبو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله (ص) أتاني جبرئيل

أنفا فقلت يا جبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر منذ ما لبث نوح في قومه ما أنفدت فضائل عمر وأن عمر حسنة واحدة من حسنات أبي بكر انتهى بيان المعارضة أنه إذا كان تعذر إحصاء فضائل عمر بالمثابة التي وصف أسلاف ابن حجر في هذا الحديث على لسان جبرئيل مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات أبي بكر فإذا نظر إلى باقي الحسنات الحاصلة لأبي بكر من الذوات الداخلة تحت تربيته كعائشة وعثمان وطلحة والزبير وأبو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وأبي هريرة وأمثالهم ومن الأفعال الصادرة عنه كتقمصه الخلافة ثم جعلها عند وفاته لعمر ومنع ميراث أهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلام ومنعه خمس آل محمد (ع) وتخلفه عن جيش أسامة إلى غير ذلك مما سيذكره المصنف في مطاعنه كان أعداد فضائله كتضعيف بيوت الشطرنج متراقيا إلى ما يقدر على
عده

وإحصاءه الجن والإنس كما لا يخفى وأما خامسا فلأن ما ذكره من أن المذكور في الآية وصف للخالق دون المخلوق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى لظهور أن المذكور فيها ليس وصفا للرب الخالق بل لكلماته وأمير المؤمنين (ع) من جملة كلماته تعالى كما مر في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وأيضا قد صح أنه (ع) قال عند رفع بغاة صفيين مصاحفهم على رؤس الرماح أن هذا قرآن صامت وأنا قرآن ناطق ولم ينكر منه ذلك إلى الآن فإذا كان هو القرآن وكلمة الله تعالى حقيقة أو في مرتبته صح أن يقول النبي (ص) في شأنه مثل ما قال الله تعالى في شأن ساير كلماته التامات وأما سادسا فلأن مبالغة أخرى في نفي وقوع لفظ الفضائل في كلام النبي (ص) وحكمه بكونه متولدا محدثا إنما هو شيء تولد منه إنكارا لفضائل أمير المؤمنين (ع) وإصرارا في النصب والخروج عن رتبة الإسلام لما تلونا عليك من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظة الفضائل فما بقي له إلا النصب والعناد وترشح البغض والكفر واللداد على أنا لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضائل في حديث آخر من كلام النبي (ص) غير ما وقع في شأن أمير المؤمنين (ع) لما صح أن يجعل أماراة على عدم تكلمه (ص) به أصلا كما زعمه الناصب لأن وجه الاقتصار على ذلك ظاهر فإنه لما لم يكن لغير علي (ع) من أصحاب النبي (ص) فضائل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع لا جرم لم يقع هذا اللفظ منه (ص) إلا في مقام إظهار فضائل علي (ع) وكان أشار إلى سر ذلك أيضا صفي الدين عبد العزيز ابن السرايا الحلبي (ره) في مدحته حيث قال شعر جمعت في صفاتك الأضداد فلماذا عزت لك الأنداد زاهد حاكم حليم شجاع

فاتك ناسك فقير جواد شيم ما جمعن في بشر قط ولا
حاز مثلهن العباد خلق يخجل النسيم من اللطف وبأس يدوب منه الجماد ظهرت منك
للورى مكرمات فأقرت بفضلك الحساد أن يكذب بها عداك
فقد كذب من قبل قوم لوط وعاد أنت سر النبي (ص) والصنو وابن العم والصهر
المستجاد لو رأى مثلك النبي لآخاه وإلا فأخطأ الانتقاد بكم
بأهل النبي ولم يلف لكم خامسا سواه يزداد كنت نفسا له وعرسك وابناك لديه والنساء
والأولاد جل معنك أن يحيط به الشعر ويحصى صفاته
النقاد وأما سابعا فلأن حكمه بأن أكثر ما ذكر من مناقب الخوارزمي موضوعات تحكم
محض وتعصب مجرد لا يلتفت إليه لمخالفته أصول الحديث
قال اليزدوي والجعفي في أصوله أن الطعن من أئمة الحديث لا يقبل مجملا لأن العدالة
ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الأولى
فلو وجب الرد بمطلق الطعن من أبطلت السنن ألا يرى أن الشهادة أضيق من هذا ولا
يقبل فيها الجرح المطلق فهذا أولى وذكر في كشف الأسرار شرح
أصول اليزدوي وأما الطعن من أئمة الحديث بقولهم غير ثابت أو منكر أو فلان متروك
الحديث أو ذاهب الحديث أو مجروح أو لين لا يقبل من غير ذكر
سبب الطعن انتهى وذكر في المستوفى شرح اليزدوي وأما الطعن من أئمة الحديث فلا
يقبل مجملا وذلك أن يقول أنه ضعيف أو فاسق أو غير مقبول
الرواية انتهى أقول فإذا كان طعن أئمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام
أئمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الإجمالي من هذا الناصب المطعون
الذي لم ير كتب الأحاديث إلا عند ارتكابه لهذا التأليف الذي يشهد عليه بالجهل
والتعنيف والله يحق الحق ويبطل الباطل بينات آياته
وأما ثامنا فلأن حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي عن ابن مسعود إنما هو لبعده عن فهم
الموضوعات اللغوية لا كل من له أدنى مناسبة بتتبع أساليب
الكلام ودلالاتها على المقصود والمرام يعلم أن المراد بمثل هذا الكلام لو أطاعني العبد
فيما عدا حكمي بطاعته علي كان مستحقا للنار بسبب الإخلال بطاعة
هذا الحكم الواحد ويؤيد إرادة ما ذكرناه ما روي عن ابن عباس (رض) في جملة
حديث إلى أن قال فقلت يا رسول الله (ص) أوصيني فقال عليك بمودة
علي بن أبي طالب (ع) والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله
عن حب علي بن أبي طالب (ع) وهو تعالى أعلم فإن جاء بولايته قبل عمله
علي ما كان منه وإن لم يأت بولايته لم يسأله عن شئ ثم أمر به إلى النار والأحاديث
في هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه ومن المعلوم أن الشهاداتين بمجردهما
غير كافيتين إلا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي (ص) من أحوال المعاد والإمامة كما
يدل عليه ما اشتهر من قوله (ص) من مات ولم يعرف إمام زمانه

مات ميتة جاهلية ولا شك أن المنكر بشئ من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فإن الغلاة والخوارج وإن كانا من فرق المسلمين نظرا إلى الاقرار بالشهادتين فهما من قبل الكافرين نظرا إلى جحودهما ما علم من الدين وليكن منه بل من أعظم أصوله إمامة أمير المؤمنين (ع) وقد أشار الخليفة الناصر العباسي إلى معنى الحديث المذكور بقوله شعر قسما ببكة والحطيم وزمزم والراقصات وسعيهن إلى منى بغض الوصي علامة مكتوبة كتبت على جبهات أولاد الزنا من لم يوالي في البرية حيدرا سيان عند الله صلى أو زنى وقال (ره) في جملة أبيات كثيرة لو أن عبد أتى بالصالحات غدا وودد كل نبي مرسل وولى وعاش ما عاش آلافا مؤلفة خلوا من الذنوب معصوما من الزلل وقام ما قام قواما بلا كسل وصام ما صام صوما بلا ملل وطار في الجو لا يأوي إلى خلل وغاص في البحر لا يخشى من البلل فليس في الحشر يوم البعث ينفعه إلا بحب أمير المؤمنين علي ولا يخفى أن قوله حجة لازمة عند من يعتقد فرض طاعته وقال القاضي نظام الدين الإصفهاني من معاصري هولاءكو خان في قصيدته المشهورة لله دركم يا آل ياسينا

يا أنجم الحق أعلام الهدى فينا لا يقبل الله إلا في محبتكم أعمال عبد ولا يرضى له
دينا بل أخفف أعباء الذنوب بكم بل أثقل في الحشر الموازين
من لم يوالكم في الله لم ير من فيح اللظى وعذاب القبر شكينا قال المصنف رفع الله
درجته وأما حال ولادته فإنه ولد يوم الجمعة الثالث عشر
من شهر رجب بعد عام الفيل بثلاثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها أحد سواه قبله ولا
بعده وكان عمر النبي (ص) ثلاثين سنة فأحبه ورباه وكان يطهره
وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله
على صدره ويقول هذا أخي ووليي وناصري وصفيي و
ذخري وكهفي وصهري وزوج كريمتي وأميني على وصيتي وخليفتي وكان يحمله
دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها وأوديتها رواه صاحب
كتاب بشاير المصطفى من الجمهور انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول المشهور بين
الشيعة أن أمير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصححه علماء التواريخ
بل عند أهل التواريخ أن حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره وأما ما ذكره
من أحوال النبي (ص) بالنسبة إليه في صغره فلا يصح به نقل إلا ما
ذكره ولا رد عليه لا في قوله وخليفتي إن أريد به الخلافة بعده وإن أريد أنه من الخلفاء
فهذا صحيح لا شك فيه انتهى وأقول حكمه بعدم التصحيح سقيم
بعد ما روى المصنف ذلك عن صاحب كتاب بشاير المصطفى وهو رواه عن زيد بن
قعب ورواه ابن المغازلي مرفوعا إلى علي بن الحسين (ع) على ما نقله صاحب
كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من أهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا
وأیضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة إن في باب الكعبة كان
مقفلا ولما ظهر آثار وضع الحمل على فاطمة بنت أسد (رض) عند الطواف خارج
الكعبة انفتح لها الباب بإذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الإسلام في وسط بيت الله الحرام فإنما
كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والعجل
عن البقرة في الطريق وغيره على أن الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لأن في تشرفه
بولادته في الكعبة فإنه (ع) هو الكعبة الحقيقية لأهل الانتباه
وقبله أقبال المقبلين إلى الله كما روى عنه (ع) أنه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله
وقال ابن حماد (ره) شعر هو القبلة الوسطى ترى الوفد حولها
لها حرم الله المهيمن والحل وآيته الكبرى وحثته التي أقيمت على من كان منا له عقل
وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري (رحمه الله تعالى)
نظم طواف خانة كعبة ازان شد بر همه واجب كه انجا در وجود آمد علي بن أبي
طالب وأما ما ذكره من الترديد في قوله (ص) خليفتي فمردود
بأن إرادة خلافته بعد النبي بفاصلة خلاف الظاهر والأصل فلا يعدل عنه إلا للدليل

ووجوده كالعنقاء على ما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته وأما بعد ولادته وأقسامها ثلاثة نفسانية وبدنية وخارجية أما النفسانية
فيضمها مطالب الأول الإيمان وبواسطة
سيفه تمهدت قواعده وتشيدت أركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الإيمان أصوله
وفروعه لم يشرك بالله طرفة عين ويم يسجد لصنم
بل هو الذي كسر الأصنام لما صعد على كتف النبي (ص) وهو أول الناس إسلاما روى
أحمد بن حنبل من عدة طرق أنه أول من أسلم وأول من صلى مع النبي (ص)
وفي مسنده أن النبي (ص) قال لفاطمة أما ترضين أني أزوجك بأقدم أمتي سلما
وأكثرهم علما وأعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه أيضا وقال
الناصب خفضه الله أقول ما ذكر أن عليا أول الناس إسلاما فهذا أمر مختلف فيه وأكثر
العلماء على أن أول الناس إسلاما هو خديجة وقال بعضهم
أبو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال أول الناس إسلاما من الرجال
أبو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في تلخيص كتاب كشف الغمة انتهى وأقول لا يخفى أن
الناصب أغمض عن أكثر الفضائل الذي عدها المصنف في هذا
المقام لعدم إمكان منعه ذلك وإثبات نظير لها في شأن خلفاء الثلاثة وما ذكره من
الاختلاف في سبق إسلام علي (ع) خلف نشأ من تعصب بعض
أخلاف أجلاف أهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من أسلاف الطرفين وأخلافهم
والمحاكمة تحكم حاوله من أراد تمويه حال أبي بكر وترويج شأنه
ويدفع كل ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المصنف المحقق قدس سره
وأقدمهم إيمانا من غير تعقبه بشئ من المناقشة حيث قال يدل
على ذلك ما روى عن النبي (ص) قال بعث يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء ولا
أقرب من هذه المدة وقوله (ع) إنه كان يقول أنا أول من صلى وأنا
أول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني إلى الصلاة إلا نبي الله وكان قوله مشهورا بين
الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه وإذا ثبت أنه
أقدم إيمانا كان أفضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون وروى أنه
قال (ع) يوما على المنبر بمشهد من الصحابة أنا الصديق
الأكبر آمنت قبل إيمان أبي بكر وأسلمت قبل أن أسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون
أفضل من أبي بكر انتهى وقال القاضي الأرموي الشافعي في كتاب لباب
الأربعين أن سبق إسلام علي (ع) أقرب إلى العقل لأنه كان ابن عم النبي (ص) في داره
مختصا به فالأقرب عرض هذه المهمات العظيمة على الأقارب المختصين
به ولذلك قال تعالى وأنذر عشيرتک الأقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع
والثلاثون من كتابه في أصول الحديث قال الحاكم أبي عبد الله

لا أعلم خلافا بين أصحاب التواريخ أن علي بن أبي طالب (ع) أولهم إسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد بن أبي وقاص أنه أسلم قبل أبي بكر أكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال أبو سعيد النيلي (ره) في جملة قصيدة له في مدح أمير المؤمنين (ع) شعر ذاك الذي لولاه ما اتضحت لنا سبل الهدى في غوره وسناقه عبد الإله وغيره من جهله ما زال منعكفا على أصنامه قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الثاني العلم والناس كلهم بلا خلاف عيال علي (ع) في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والأحكام الشرعية والقضايا

النقلية لأنه (ع) كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله (ص) وهو أشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا

فيكون بالضرورة أعلم من غيره وقال رسول الله (ص) في حقه أقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه أن رسول الله (ص)

قال أنا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح أن رسول الله (ص) قال أنا دار الحكمة وعلي بابها انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من علم أمير المؤمنين (ع) فلا شك في أنه من علماء الأمة والناس محتاجون إليه فيه وكيف لا وهو وصي النبي في إبلاغ العلم وودائع حقايق المعارف فلا نزاع لأحد فيه وأما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح وأما ما ذكره من صحاح البغوي فإنه قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن أحد من الثقات غير شريك وإسناده مضطرب

فكان ينبغي أن يذكر ما ذكره من معاييب الحديث ليكون أمينا في النقل انتهى وأقول فيه نظر أما أولا فلأن ما ذكره أولا من أن الحديث إنما يدل على كون علي (ع) من علماء الدين ولا نزاع فيه مراد به أنه لا يدل على الخلافة التي المطلب الأعلى مردود بأن الحديث على ما أوضحناه سابقا يدل على أنه (ع) أعلم من الكل والأعلم أولى بالخلافة وقد أشار إلى هذا العارف المتأله عامر البصري قدس سره في قصيدته التائية بقوله شعر فعقلك سلطان وإخباره القوى لأعضائه والنفس شبه مدنية لذلك قال النبي أنا مدينة العلم فافهم ذا بحسن كياسة وأن عليا بابها فاعرفه

وهذا كلام مفصّح بالخلافة وأما ثانيا فلأن المصنف إنما لم يذكر ما ذكره البغوي آخر من عيب الحديث لأنه بعد موافقة ذلك الحديث معنى للحديث الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدر فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بأن اختلاف ألفاظ الأحاديث مع توافق المعنى من دلائل الصحة كما مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي (ص) من تكلمه أثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم لا يخفى على أولي الأبواب أن المراد بالباب في هذه الأخبار الكناية عن الحافظ للشئ الذي لا يشذ عنه منه شئ ولا يخرج إلا منه ولا يدخل إليه إلا به وإذا ثبت أنه (ع) الحافظ لعلوم النبي (ص) وحكمته ويثبت أمر الله تعالى ورسوله بالتوصل به إلى العلم والحكمة وجب اتباعه والأخذ عنه وهذا حقيقة معنى الإمام كما لا يخفى على ذوي

الأفهام قال المصنف رفع الله درجته وفيه عن أبي الحمراء قال قال رسول الله (ص) من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في فهمه وإلى يحيى بن زكريا في زهده وإلى موسى بن عمران في بطشه فلينظر إلى علي بن أبي طالب وروي البيهقي بإسناده إلى رسول الله (ص) من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في علمه وإلى موسى في هيئته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب (ع) انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد خان في هذا النقل لأنه ذكر أن في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب وباطل

فإذا الحديث لم يذكره البغوي أصلا لا في صحاحه ولا في حسانه وأثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك أنه منكر مع ما نسب إلى البيهقي لأنه يوهم أن علي بن أبي طالب أفضل من هؤلاء الأنبياء وهذا باطل فإن غير النبي (ص) لا يكون أفضل من النبي وأما أنه موهم لهذا المعنى لأنه جمع فيه من الفضائل ما تفرق في الأنبياء والجامع للفضائل أفضل ممن يفرق فيهم الفضائل وأمثال هذا من موضوعات الغلاة وإن صح فيمكن حمله على أن له كمال هذه الفضائل انتهى وأقول أن المصنف ما خان في نقله بل الناصب هان في فهمه وعقله إذ الظاهر أن ضمير فيه في قول المصنف وفيه عن أبي الحمراء راجع إلى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه ولو كان راجعا إلى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر أن يقول وفيها ليرجع إلى لفظ الصحاح المذكور هناك بصيغة الجمع إذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سواء وهو يقتضي ضمير التأنيث دون المذكور وعلى هذا لا وجه للحكم بخيانة المصنف خصوصا عن بهذا الناصب الخوان الملحد الشقي المييح للكذب الكذاب وقد بينا وجوه خيانتته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم أي أثر للوضع والنكر في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف إلا بتبديل المدينة؟؟؟

فاعتبروا يا أولي الأبصار وأما ما ذكره من أن حديث البيهقي يوهم أن علي بن أبي طالب (ع) أفضل من الأنبياء وهذا باطل فمدخول بظهور أن النبوة ليست داخلة في تلك الفضائل المتفرقة فيجوز أن يكون أفضلية الأنبياء (ع) عن علي (ع) باعتبارها كما قال الناصب سابقا في آية المباهلة من أنه كيف يمكن المساواة والنبي (ص) نبي مرسل خاتم الأنبياء أفضل أولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي (ع) انتهى ولو سلم فلا تم بطلان ما أوهمه لما مر من أن المراد بنفس النبي في قوله تعالى وأنفسنا وأنفسكم هو علي (ع) وكونهما نفسا واحدة حقيقية محال فلم يبق إلا المساواة فيما يمكن المساواة من صفات النفس ومساوي الأفضل أفضل قطعا إن قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي (ع) قلت إن أريد بالنبوة بعث إنسان على الوجه المخصوص فظاهر أن ذلك ليس من صفات نفس النبي (ص) حتى يحتاج إلى استثناء وإن أراد به الصفة النفسية الكاملة التي تنبعث منه البعث المذكور فلا يمتنع أن يكون تلك الصفة حاصلة لأئمتنا (ع) غاية الأمر أن خصوصية خاتمية نبينا (ص) منع عن بعثهم على الوجه المخصوص عن إطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل بمثله في منع إطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع على الله سبحانه وأيضا

يدل على ذلك قوله (ص) علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل وجه الدلالة أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الآحاد على الآحاد فإذا قسم علماء الأمة المعصومين وغيرهم من علماء أهل السنة على أنبياء إسرائيل فلا بد أن يقع واحد من علماء الأمة كالشافعي مثلا على زعمهم مقابل نبي وآخر منهم كأبي حنيفة في مقابل نبي آخر وهكذا ومن البين أن عليا والأئمة من أولاده (ع) أفضل من أبي حنيفة والشافعي فيلزم أن يكونوا أفضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا يقال أن وجه الشبه حيث يجب أن يكون في المشبه به أقوى يقتضي زيادة الكمال في أنبياء بني إسرائيل فلا يتم الاستدلال به لأننا نقول بل الأظهرية عند العقل كاف في ذلك كما قالوا به في توجيه تشبيه صلاة النبي وآله عليهم الصلاة والسلام بالصلاة على إبراهيم وآله (ع) ولا ريب في ظهور حال الأنبياء (ع) سيما وقت سماع ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلائل على تفضيل أمير المؤمنين (ع) على من عدا نبينا (ص) من الأنبياء (ع) كثيرة أقواها الآيات والأحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والمشاكلة

وإذا قامت الحجة على فضل أمير المؤمنين (ع) على نبي من الأنبياء ولاح على ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف العامة الجهال وليس في تفضيل سيد الوصيين وإمام المتقين وأخي رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل وناصره في الدين وأبي ذريته الأئمة الراشدين على بعض الأنبياء المتقدمين أمر يحيله العقل ولا يمنعه السنة ولا يردده القياس ولا يبطله الاجماع إذ عليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك عن الأئمة من ذريته (ع) وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه إلى المرام على ما أشار إليه بعض الموحدين الأعلام أنهم اتفقوا على أن المراتب الثابتة عند الله تعالى للأنبياء السابقة وغيرهم من الأولياء كمولانا أمير المؤمنين وأولاده المعصومين (ع) ثابتة لهم من روحانية نبينا (ص) المعطي لهم مراتبهم في العوالم الثلاثة لأنه قطب الكل وإذا كان كذلك وجب أن يكون الأولياء من أئمتنا المقتبسين عن النبي (ص) بجهتي روحانية وجسمانية أفضل من الأنبياء وأكمل وأتم ولا عجب في أفضلية الولي المتضرع من النبي (ص) الكامل القائم مقامه والمشاهد لمعارجه والمطلع على جميع مقاماته الشهودية وأحواله الملكوتية عن النبي (ص) القاصر عن الكمال الجمعي الناقص في الاطلاع على حقايق مقامات الكامل وكيفيات معارجه وتطوره بالأطوار الشهودية الجمعية وبالجملة الأنبياء لما كانوا في الوجود الصوري أسبق من القطب المحمدي (ص) كان أخذهم عنه إنما هو باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث أنه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه إجمالاً ما هو فيما تحته من العوالم مفصلاً وأما أوليائه فلتأخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان أخذهم ما أخذوه عنه باعتبار المقامين معا فشاركوا الأنبياء في المقام الأول واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لأنه لما نزل إلى عالم الطبيعة بالصورة الإنسانية فصل فيهما أجمل هناك وظهر فيه بمقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج الأنبياء في تدبير النوع الإنساني إلى الوحي المنزل على أيدي الملائكة لتعريف الحوادث الكونية وحصل لهم زيادة الكمالات بذلك وبالمجاهدات والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم فأولياء نبينا (ص) يشاهدون منه جميع ذلك على التفصيل فتخلقوا بجميع أخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظم في قوله تعالى وإنك لعلی خلق عظیم والعظیم لا يقول في شئ عظیم إلا إذا كان في غاية ما يكون من العظمة واقتدوا به في جميع مسالكه الإجمالية والتفصيلية ثم حصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب التشبيه التام والتخلق الحقيقي بجميع أخلاقه النسب الصوري والقرب اللحمي والدموي

فاشتركت المواد واتحدت الصور فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم باعتبار النسبتين فصاروا بذلك أهل الجمعية التامة والمقامات العامة فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على من سواهم من ساير الأنبياء والأولياء كما تحقق له (ص) ذلك من غير فرق وفي الدعاء المأثور عن أهل البيت (ع) آمنت بسر آل محمد وعلاانيتهم وظاهرهم وباطنهم وأشهد أنهم في علم الله وطاعته كمحمد (ص) فافهم مقاماتهم الإلهية وخصايصهم النبوية فإنها مقامات عزيزة الأحكام عزيزة المرام فاعرفها جدا تكن عارفا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله (ص) من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته وأيضا جميع العلوم مستندة إليه أما الكلام وأصول الفقه فظاهر وكلامه (ع) في النهج يدل على كمال معرفته في التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والأصول وأما الفقه فالفقهاء فكلهم يرجعون إليه أما الإمامية فظاهر وأما الحنفية فإن أصحاب أبي حنيفة أخذوا عن أبي حنيفة وهو تلميذ الصادق (ع) وأما الشافعية فأخذوا عن محمد بن إدريس الشافعي وهو قرأ على محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه إليهما وأما أحمد بن حنبل فقرأ على الشافعي فرجع فقهه إليه وأما مالك فقرأ على اثنين أحدهما ربيعة الرأي وهو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي (ع) والثاني تلميذ مولانا جعفر الصادق (ع) وكان الخوارج تلامذة له (ع) وأما النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني أمير المؤمنين (ع) في باء بسم الله الرحمن الرحيم من أول الليل إلى الفجر ولم يتم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ذكر أن أبا حنيفة قرأ على الصادق (ع) ثم ذكر أن الشافعي قرأ على محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه إليهما ويفهم من هذا أن كل من قرأ على أحد يرجع فقهه إليه فيرجع فقه جميع الأئمة على هذا التقدير إلى الصادق (ع) وفقه الصادق (ع) عنده لا شك أنه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الأئمة الأربعة وأما قوله أن الشافعي قرأ على محمد بن الحسن فهو كذب وبطل وأما قوله أن جميع العلوم من الفقه والأصول والكلام يرجع إلى أمير المؤمنين (ع) فإن أراد أن أصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه العلوم عن غير كلام أمير المؤمنين (ع) فهو محال كما لا يخفى وإن أراد أنهم استفادوا من كلامه أيضا كما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة فهذا حق لا شك فيه انتهى وأقول نسبة الشافعي إلى تلميذ محمد بن الحسن مما سبق إليه ابن أبي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال ما هذه عبارته وأما

أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف وغيرهما فأخذوا عن أبي حنيفة وأما الشافعي فقرأ
على محمد بن الحسن فرجع فقهه إلى أبي حنيفة وأبو حنيفة قرأ على جعفر بن
محمد الصادق (ع) وجعفر قرأ على أبيه وينتهي الأمر إلى علي (ع) وأما مالك بن أنس
فقرأ على ربيعة الرأي وقرأ ربيعة على عكرمة وقرأ عكرمة على عبد الله بن
عباس وقرأ عبد الله بن عباس على علي بن أبي طالب (ع) وإن شئت رددت عليه فقه
الشافعي بقراءته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارة ويمكن أن يكون
المصنف

قد علم بطلان تلك النسبة أيضا لكن لما وقع إثباتها في كلام ابن أبي الحديد الحنفي
وغيره أراد إحاطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول أحد ممن
ذهب مذهب ابن أبي الحديد أن تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع
على أن النووي شيخ متأخري الشافعية قد صرح في كتابه الموسوم
بتهذيب الأسماء بأن الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز أن يكون المراد من
التلمذ في كلام المصنف وكلام ابن أبي الحديد هذا وأما ما فهمه من عبارة

الكتاب وظن أنه وجد ثمرة الغراب فيجاب بأن مراد المصنف من رجوع فقه أبي حنيفة وغيره إلى أمير المؤمنين (ع) أن التلميذ فيما أخذ عن أستاذه في علم وقوى عليه أساس تحصيله فيه يرجع إليه لا أنه فيما أحدثه من عند نفسه أيضا راجع إليه فلا يلزم أن يكون الرخص والتشريعات التي أحدثها أبو حنيفة وبني فيها على القياس والاستحسان المردودين راجعا إلى علي (ع) حتى لا يتوجه عليه الاعتراض كما توهمه الناصب وهذا كما أن تلامذة أبي حنيفة مع بقاء اسم التلميذ عليهم إلى آخر العمر ورجوع فقههم إليه بلا نزاع قد خالفوا أبا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه الاعتراض على فتوى أبي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حياة الحيوان أن مولانا الصادق (ع) اعترض على أبي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسایل أصول الفقه إن شاء الله تعالى وأما ما ذكره الناصب من التردد فمردود بأن المراد أن أصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتنا وحقايقها قد استفيد من كلام أمير المؤمنين (ع) وخطبه فإنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية ورأه ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه (ع) علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه إنما هو تفصيل لتلك الجملة وشرح لتلك الأصول وروى عن الأئمة من أولاده (ع) من ذلك ما لا يحاط كثرة ومن أحب الوقوف عليه وطلبه من مظانه أصاب منه الكثير العزيز الذي شفاء للصدر السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب إحياء العلوم للغزالي أن أول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة إلى الحق علي (ع) وقد ناظره الملحدة في مناقضات القرآن وأجاب مسألة الجاثليق حتى أسلم انتهى وقد أورد السيد المرتضى (رض) جملة من ذلك في كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب أن أولجنا فيه اغترفنا من ثبح بحر زاخر أو شؤ بوب غمام ماطر وكل قول في هذا الباب لقايل إذا أضيف إليه أو قويس به كان كإضافة القطرة إلى الغمرة والحصات إلى الحرة وإنما أشرنا إليه إشارة وأومأنا إليه إيما انتهى وبهذا يحصل غرض المصنف من إثبات تلمذ الجمهور (ع) له بواسطة ووسايط وأما ما عدا تلك الكليات من المسایل الباطلة كرؤية الله تعالى وإثبات الصفات الزائدة والقول بالجبر والكسب في أفعال العباد والأصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استفادتها من غيره (ع) في كونه مرجع الأصول الصحيحة والمسائل الحققة الصريحة وأيضا المعترلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد إليه كلام ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما أقول في رجل يعزى إليه

كل فضيلة وينتهي إليه كل فرقة ويحاذيه كل طائفة فهو
رئيس الفضائل وينبوعها وأبو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حليتها كل من برع فمنه
أخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى فإنكار
هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله أراد بباقي الصحابة في
الشق الثاني من ترديده المردود أبا بكر وعمر وعثمان وقد علم
في تضاعيف هذا الكتاب وفي غيره من فصول الكتاب الخطاب مبلغ جهلهم ودنو
كعبهم عن فقه الأحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغي
أن يستحي عن الإشارة إليهم في هذا المقام وإذا كان علي (ع) أعلم الأمة فهو أولى
وأرضى بالإمامة من غيره لقبح تقديم المفضول على الفاضل وهل
يحسن من ذي بصيرة وقادة والمعية نقادة وفراصة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب ورأي
ثايب أن يقدم علي من صدر عنه علوم ظاهرة
وأعلام باهرة وآيات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد وقعت الإشارة إلى نبد يسير منها من لا
يعلم معنى الأب والكلالة من القرآن ويستل عن الله
أين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم أنه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على
الأجسام وأنه متعال عن أن يكون له مكان أو إمكان أو يليق أن يفضل عليه
من اعترف في سبعين موضعا رده (ع) عن خطائه بأنه لولا علي لهلك عمر وكما قال
ابن عبادة شعر هل مثل فتواك إذ قالوا مجاهرة لولا علي هلكننا في فتاونا
وكان يتعوذ من معضلة ليس لها أبو حسن (ع) وأقر بأن كل الناس أفضه منه حتى
المخدرات في الحجال وأفحمه في أيام خلافته صعصعة بن صوحان
في عنفوان شبابه وقصر فهمه عن إدراك سؤال المرأة المشتكية عن زوجها مع إعادتها
لذلك ثلاث مرات بعبارة واضحة في مقصودها إلى أن ينهيه
كعب بن سور بذلك فانفعل وأحال سؤالها عليه ثم استحسنت ما أجاب به كعب عن
سؤالها بالباطل وولاه قضاء البصرة ليستر عليه سوء فهمه و
جهله ألا يرى أن تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وأبي حنيفة قبيح جدا وكذا لو
استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الأحوال
لقبح العقلاء عليه فعلة وقد قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
إنما يتذكر أولوا الألباب وقال أبو علي بن سينا في كتاب
الشفاء في فن الخطابة ينبغي أن يكون المشير بصيرا بمقدار حاجة كل إلى كل
وبأحوال أهل الفضائل وأهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل
المصلحة فهذا الحكيم كما يرى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة
القديمة أن لا يقدم المشورة إلا العالم بجوامع الأمور الحاوية
لفنون المصالح وما نطق به القرآن وشهد بصحته صريح العقل وأوجه الحكماء فلا
سبيل إلى بطلانه ومما ينبغي أن ينبه عليه في هذا المقام أن

الفضل المستفاد من صيغة أفعل التفضيل كما علم ونحوه في أصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء أي زاد عليه ويقال رجل ذو فضل أي ذو كمال في العلم أو غيره ويجيء أيضا لمان آخر قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدین درجة أي زادهم في الآخر وقال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم أراد به العقل والرأي وقيل أنه مطلق أراد به جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة إلى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزايد وأفضل هو الأعلم في الزيادة ولفظة أفضل التي على وزن أفعل يستعمل على قسمين أحدهما لتفضيل شيء وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصصه وتلك المزية إما في نفس ما اشتركا فيه كمن يكون شجاعا وغيره أشجع منه أو زيادة بمزية أخرى لم يحصل له أنقص كمن زيد على الشجاعة بالسماحة والقسم

الثاني لتفضيل شئ لم يقع فيه شركة كقوله تعالى خير مكانا وأحسن مقيلا فهذه مقيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو الأكثر في دلالتها والمشهور منها ولما تباينت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وقضاء إلى غير ذلك بين علي (ع) وبين أبي بكر وأمثاله لم يجز لأجل ذلك أن يقال علي أفضل من أبي بكر أو عمر ولهذا قال علي (ع) من فضلني على أبي بكر جلده جلد المفترى يعني (ع) أن مفضله على أبي بكر أو عمر قد افتري عليهما بما ليس فيهما من الفضل والله در الشاعر حيث يقول شعر متى ما أقل مولاي أفضل منها أكن بالذي فضلته متنقضا ألم تر أن السيف تزرى بحدته متى قلت هذا السيف أمضى من العصا ولعله بهذا المعنى أقسم بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني أحد الثقات المشهورين عند نسبته مذهب التفضيل إليه لقوله والله ما انشرح صدري قط إن أفضل عليا على أبي بكر فافهم وأفضل يستعمل علي ثلاثة أوجه يستعمل مع الألف واللام كقولك زيد الأفضل ويستعمل مع الألف واللام كقولك زيد الأفضل ويستعمل مع من كقولك زيد أفقه من عمر ومعناه يزيد فقهه على فقهه ويستعمل مضافة كقولك زيد أفضل القوم فزيد بعض القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وقد روى الجمهور عن النبي (ص) أنه قال لابنته فاطمة (ع) زوجتك أعظمهم حلما وأقدمهم سلما وأحكمهن علما وهذه الكلمات النبوية على وزن أفعل وهي يقتضي لعلي (ع) الزيادة على غيره وإن كان مساويا له في الإنسانية والمعنى الذي صار لأجله أفضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة وإدراك العلوم الربانية علما وعملا وهذا الألف في أعظمهم وأقدمهم وأعلمهم يسمى ألف التفضيل وقد نقل عن سيبويه أنه قال أحمد على وزن أفعل يدل على فضله على ساير الأنبياء لأجل ألف التفضيل ثم النقل عن سيبويه فيجب أن يكون الألف في صفات علي (ع) دالة على فضله على ساير القرابة والصحابة وهو المطلق قال المصنف رفع الله درجته وعلم الفصاحة إليه منسوب حتى قيل في كلامه أنه فوق كلام المخلوق دون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه ألف خطبة ففاضت ثم فاضت وأما المتكلمون فأربعة معتزلة وأشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة إليه معلوم والخوارج كذلك فإن فضلائهم رجعوا إليه وأما المعتزلة فإنهم انتسبوا إلى واصل بن عطاء وهو تلميذ أبي هاشم عبد الله وهو تلميذ أبيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ أبيه علي (ع) وأما الأشاعرة فإنهم تلامذة أبي الحسن علي بن أبي بشر الأشعري وهو تلميذ أبي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لا شك في توغل أمير المؤمنين (ع) في العلم والفصاحة والأسرار المكنونة التي لم يطلع عليها أحد

غيره وأما ما ذكره من رجوع طوائف أهل الكلام إليه فإن أراد به أن أصول كلامهم مأخوذ منه فهذا يوجب أن يكون أصول عقائد الخوارج والمعتزلة والأشاعرة مأخوذاً من أمير المؤمنين وما كان مأخوذاً عنه يكون حقاً وهذا لا يوافق مذهبه وإن أراد به أنهم ينتسبون إليه بلا أخذ العلم والعقيدة فإثبات هذا لا يفيد فيما يدعيه انتهى وأقول فيه أولاً إن علم أمير المؤمنين (ع) وفصاحته لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان بالتأييد من الله تعالى ورسوله لهذا فاق في الكل على الكل وصار إمام الكل في الكل وثانياً أن ما ذكره من الترديد مردود غير حاصر إذ المراد كما أشرنا إليه سابقاً أنهم ينتسبون إليه (ع) في أخذ العقائد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته وصفاته وأفعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل بإثباته من أحوال المبدأ والمعاد وهذا كما يقال أن محمد بن الحسن وأبا يوسف من تلامذة أبي حنيفة منتسبون إليه مع ظهور خلافتهم في كثير من المسائل الفرعية كما لا يخفى على من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه أن يكون ما أحدثه المعتزلة والأشاعرة والخوارج من عند أنفسهم سيما ما أحدثه الخوارج بعد الخروج على علي (ع) ومروقتهم من الدين حتى القول بالتبري عنه (ع) مأخوذاً عنه (ع) كما زعمه هذا الناصب الغبي وهل هذا إلا مثل أن يقول أحد أن علوم بني إسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى (ع) فيقول شقي قوى مثل هذا الناصب الجاهل الغبي أنه يلزم أن يكون ما أحدثه بنو إسرائيل بعد ارتدادهم من اعتقاد ألوهية العجل وحقية السامري ونحو ذلك أيضاً مقتبسة من موسى (ع) وأيضاً من البين أن الفرق المتكثرة البالغة إلى ثلاث وسبعين فرقة من أمة نبينا (ص) منتسبون إليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي أنه على ما عليه النبي (ص) وآله وأصحابه الأخيار ولا يلزم من أخبارنا بأنهم من أمته وداخلون في ملته ومقتبسون من مشكاة نبوته أن يكون قابلين بأن اعتقاداتهم الباطلة أيضاً دينا وموافقا لما عليه النبي وآله وأصحابه بل المقصود إنما هو الحق منها في نفس الأمر موافق لما عليه النبي (ص) وأصحابه ولعمري أن هذا الناصب الشقي حقيق في غباوته وكودنته واعوجاج فهمه المارق عن جانب المقصود الصحيح من الكلام إلى غيره بأن ينشد على روحه الميشوم البقرى المستقر في أسفل دركات السقر شعر علي بخت القوافي من معانها فما علي إذا لم يفهم البقر قال المصنف رفع الله درجته وأما علم الطريقة فإن جميع الصوفية وأرباب الإشارات في الحقيقة يسندون الخرقه إليه وأصحابه الفتوة يرجعون إليه وهو الذي نزل جبرئيل (ع) يوم بدر ينادي لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي وقال النبي (ص) أنا الفتى ابن

الفتى أخوا الفتى أما أنه الفتى لأنه سيد العرب وأما أنه ابن الفتى فلأنه ابن إبراهيم الذي قال الله تعالى فيه فتى يقال له إبراهيم وأما أنه أخوا الفتى فلأنه أخ علي الذي قال جبرئيل فيه لا فتى إلا علي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكره أن الصوفية يرجعون إليه في ما ادعى في صدر الكتاب أن الصوفية هم تاركوا الصلاة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم إلى أمير المؤمنين وهذا عملهم وعقيدتهم ثم أن انتساب الخرق لا يوجب أخذ العلم وأخذ العلم هو المدعي وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يرتعي كل حشيش انتهى وأقول أولاً إن من شنع عليهم المصنف في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى هم جمهور المتصوفة مقرؤنا بثناء التفعّل المقصود منه التكلف في الأمر والمراد بهم صوفية الجمهور من أهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المصنف في ذلك شارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه

المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية كابن العربي والقطب البونوي والعصنيف التلمساني فهؤلاء ضلال جهال خارجون عن طريقة الإسلام فضلا من العلماء الأعلام انتهى وثانيا أن المراد بالخرقة ههنا العلوم اللدنية والحقايق الإلهية المخصوصة لعلّي (ع) دون غيره من الأولياء من الأزل إلى الأبد كالنبوة بالنبي (ص) وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محيي الدين الأعرابي في تصانيفهما وقال سيد المتألهين حيدر بن علي الحسيني العبيدلي الأملي قدس سره في كتاب جامع الإسراء ومنبع الأنوار أن السر المنقول من أمير المؤمنين (ع) وأولاده المعصومين (ع) إلى تلامذتهم ومريديهم وهو عند العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام أن خرقة التصوف كانت لآدم (ع) وهو ليس من يد جبرئيل (ع) بإذن الله تعالى وأمره وكان من خبس الصوف وغيره فوصل منه إلى ولده شيث (ع) بالإرث الصوري ومن شيث إلى أولاده ومنهم إلى نوح (ع) ومن نوح إلى أولاده ومنهم إلى إبراهيم (ع) ومن إبراهيم إلى أولاده ومنهم إلى محمد (ص) ومنهم إلى علي (ع) ومن علي إلى أولاده وتلامذته منهم إلى تلامذتهم ومريديهم على الترتيب ليس بصحيح ولا بمعقول لأن الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي (ص) بالأصالة يقول كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وانتقل منه إلى آدم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن آدم إلى ولده شيث بالإرث الحقيقي المعنوي ومن شيث (ع) على الترتيب المذكور إلى محمد ومنه إلى علي ومن علي إلى أولاده المعصومين وتلامذته وكذلك ينتقل من بعضهم إلى بعض وأما الخرقة الصورية من الصوف والقطن أو غيرها ليست لها دخل في حصول سر الولاية في الشخص فكأنه استعارة ومجاز لتفهيم أهل الصورة وأهل الظاهر وإلا نسبة هذا المعنى إلى الخرقة كنسبة لباس التقوى استحق في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد المنسوب إلى أمير المؤمنين (ع) لأنه أيضا معنوية وأخذ أهل الصورة بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها وأكثر الأوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا حاله انتهى وأقول من تلك الأوضاع صفاق اليد عند بيعة النبي (ص) والإمام (ع) فقد علم بما ذكرنا أن الناصب الفاقد للفلاح لا يعرف شيئا من السر والاصطلاح ولا يفرق بين الفساد والإصلاح فيعوي كالكلب الكلب على أولياء بني عبد المطلب وكأنه لم يسمع قوله نحن بنو عبد المطلب ما عادانا بيت إلا وقد خرب وما عاوانا كلب إلا وقد جرب وقد جربنا أن الناصب قد جرب بل خرب وافتقد القرار واضطرب فباع نبعة إصفهان بالغرب واغترب إلى بخارا بل هرب وهناك بنجم الشوم قد غرب شعر جزى الله ذلك

الرجس فيما قد افتعل جزاء كلاب العاويات وقد فعل
قال المصنف رفع الله درجته وأيضا جميع الصحابة رجعوا إليه في الأحكام واستفادوا
منه ولم يرجع هو إلى أحد منهم في شئ البتة وقال
عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيث رده عن خطأ كثير انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول رجوع الصحابة إليه في الفتوى غير
تعبيد لأنه كان مفتي الصحابة والرجوع إلى المفتي من شأن المستفتين وإن رجوع عمر
إليه كرجوع الأئمة والولاة العدل إلى علماء الأمة
وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضائل عمر في عدله وصدقه وإنصافه
وتواضعه انتهى وأقول يفهم من كلام الناصب الشقي أن الصحابة
بعد استوائهم مع علي (ع) في تهيب الاستنباط والإفتاء فوضوا منصب الافتاء إليه (ع)
تسهيلا على أنفسهم وعلى العامة كما عينوا شريح وأمثاله للقضاء
لذلك وكما يتعارف في البلاد الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد في الافتاء
وآخر للقضاء مع وجود من هو أعلم منهما كثيرا حاشا
وكلا بل الاستفتاء والإفتاء منه (ع) إنما كان في غوامض المسائل الذي لم يكن من
شأن صنف غيره من الصحابة ولو ارتقوا إلى السماء التهيؤ لاستنباطها
والعلم بحقايقها كما أشار إليه المصنف بعيد ذلك بقوله من الأحكام الغريبة التي
يستحيل أن يهتدي إليها من سئل من الكلاله والأب فلم يعرفها؟
وأما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فإن أراد به أنه قد صدر عنه تلك
الكلمة في مواطنها على وجه التواضع من غير إفادة علي (ع) الحق
له وإقلاع جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام
وإن أراد أن ذلك التواضع كان لإفادته الحق له والتنبيه
على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الأفضلية وصار تواضع الناصب لغوا انتهى قال
المصنف رفع الله درجته وفي مسند أحمد بن حنبل
لم يكن أحد من أصحاب النبي (ص) يقول سلوني إلا علي بن أبي طالب (ع) وفي
صحيح مسلم أن عليا (ع) قال على المنبر سلوني قبل أن تفقدوني
وسلوني عن كتاب الله عز وجل فما من آية إلا وأعلم حيث نزلت بحضيض جبل أو
سهل أرض وسلوني عن الفتن فما من فتنة إلا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان
يقول سلوني عن طرق السماء وإني أعرف بها من طرق الأرض وقال علي (ع) علمني
رسول الله (ص) ألف باب من العلم في كل باب ألف باب وقضاياه العجيبة أكثر
من أن يحصى كقسمة الدراهم على صاحب الأربعة وبسط الدية على القاصة والناخسة
والحاق الولد بالقرعة وصوبه النبي (ص) والأمر بشق الولد نصفين حتى رجعت
المدعيتان إلى الحق والأمر بضرب عنق العبد حتى يرجع إلى الحق
وحكمه في ذي الراسين بايقاظ أحدهما واستخراج حكم الخنثى وأحكام

البغاة قال الشافعي عرفنا أحكام البغاة عن علي (ع) وغير ذلك من الأحكام الغريبة التي يستحيل أن يهتدي إليها من سئل عن الكلاله والأب فلم يعرفهما وحكم في الحد بمائة قضية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من الأفضية والأحكام التي قضى فيها أمير المؤمنين فهو حق لا يرتاب فيه وهذا شأنه وهو مشتهر فيه وأما قول سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يتموج بما فيه ويريد إلقاء الدر على الساحل وهذا ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلائل وأما قوله من سئل عن الكلاله والأب فلم يعرفهما فهو من المطاعن وستعرف جوابه في محله إن شاء الله تعالى أقول ههنا مقامان أحدهما ما ذكره المصنف من تفرد علي (ع) بحل المسائل الذي لا يهتدي إليها غيره والثاني جهل غيره بالمسائل الذي لا يحل لأدنى عالم من أهل الدين الجهل بها فضلا عن المتصدي لخلافة المسلمين والناصب أغمض من جواب الأول رأسا وأحال جواب الثاني على ما

سيزكره في المطاعن ونحن أيضا نعمل في رد جوابه بمثله فانتظر قال المصنف رفع الله
درجته المطلب الثالث الأخبار بالغيب وقد حصل منه في عدة
مواطن فمنها أنه قال في خطبة سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فتنة تضل
بآية وتهتدي بآية إلا نبأتكم بناعقها وسابقها وقايدها
إلى يوم القيامة فقام إليه رجل فقال أخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر فقال
علي (ع) والله لقد حدثني خليلي رسول الله (ص) بما سألت عنه وإن
على كل طاقة من شعر رأسك ملكا يلعنك وإن على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا
يستفرك وإن في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله (ص) ولولا أن
الذي سألت عنه يعسر برهانه لأخبرت به ولكن آية ذلك ما نبأت به عن لعنك وسخلك
الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي
تولى قتل الحسين (ع) وأخبر بقتل ذي الشدية من الخوارج وعدم عبور الخوارج النهر
بعد أن قيل له قد عبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدي جويرية ابن
مسهل وصلبه فوق في أيام معاوية وبصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاش عشرا وأراده
النخلة التي يصلب عن جذعها ففعل به ذلك عبيد الله بن
زياد وبقطع يدي رشيد الحجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج
وبأفعال الحجاج التي صدرت عنه وجار رجل إليه فقال
إن خالد بن عرفطة قد مات فقال (ع) إنه لم يموت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة
صاحب لوائه حبيب بن جمار فقام رجل من تحت المنبر فقال لأمير المؤمنين
إني لك شيعة ومحِب فقال من أنت قال أنا حبيب بن جمار قال أياك أن تحملها
ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب وأوماً بيده إلى باب الفيل فلما
كان زمان الحسين (ع) جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد
وحبيب بن جمار صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن
غارب يقتل ابني الحسين (ع) وأنت حي لا تنصره فقتل الحسين (ع) وهو حي ولم
ينصره ولما اجتاز بكر بلا في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ
ركابهم وموضع قتلهم وأشار إلى ولده الحسين وأصحابه وأخبر بعمارة بغداد وملك
بني العباس وأحوالهم وأخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا
الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل في واقعة هلاكه لأنه لما ورد بغداد
كاتبه والدي والسيد بن الطاووس والفقهاء ابن أبي العز
وسألوا الأمان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي (ره) إليه خاصة فقال كيف
أقدمت على المكاتب قبل الظفر فقال له والدي لأن
أمير المؤمنين (ع) أخبر بك إليه وقال إنه يرد الترك على الأخير من بني العباس يقدمهم
ملك يأتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة
إلا فتحها ولا ترفع له راية إلا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر

والأخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول
من ضروريات الدين إن علم الغيب مخصوص بالله تعالى والنصوص في ذلك كثيرة
وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر الآية إن الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث الآية فلا يصح لغير الله تعالى أن يقال أنه يعلم الغيب
ولهذا لما قيل عند رسول الله (ص) في الرجز وفينا نبي يعلم ما في الغد أنكروا
على قائله وقال دع هذا وقل غير هذا وبالجملة لا يجوز أن يقال لأحد فلان يعلم الغيب
نعم الإخبار بالغيب بتعليم الله تعالى جازي وطريق هذا التعليم إما
الوحي أو الإلهام عند من يجعله طريقا إلى علم الغيب فإن صح أن أمير المؤمنين (ع)
أخبر بالمغيبات فلا بد أن يقال أنه كان بتعليم من الله تعالى إما بالإلهام
كما يكون للأولياء أو بالسماع من رسول الله (ص) وبعض الناس على أنه كان يعلم
بالعلم الموسوم بالجفر الجامعة وهو أيضا من تعليم الله تعالى فكان ينبغي
له أن يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالإخبار بالغيب فإنه يوهم أن البشر يمكن له
الإخبار بالغيب وأما ما ذكر من الأخبار بوقائع خروج الترك
وخراب بغداد فقد جاء في بعض الأحاديث الإخبار عنه وهو بتعليم الله تعالى كما
يقتضيه نصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى وأقول ما ذكره
الناصب يرجع إلى مناقشة لفظية ومع هذا لم يقل المصنف أن أمير المؤمنين (ع) يعلم
الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الآية بل قال أنه أخبر بالغيب ليشعر
بالعدول عن ذلك إلى أن المراد الإعلام بذلك بتعليم الله تعالى وإلهامه وبالجملة أنا لم
ندع أنه كان يعلم الغيب بل ندعي أنه كان لنفسه القدسية استعداد أن ينتقش بالأمور
الغيبية عن إفاضة جود الله تعالى أو أن يطالع اللوح المحفوظ
كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في شأن ابنه الحسن
في حالة الرضاع أو يخبر بالاستنباط بالجفر والجامعة الذي اختص به دون غيره وفرق
بين علم الغيب الذي لا يعلم إلا الله تعالى وبين ما ادعينا
فإن المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا من سبب يفيد ذلك إنما
يصدق على الله تعالى إذ كل ما علم من عده تعالى فهو مستفاد من جوده
إما بواسطة أو بغير واسطة فلا يكون علم غيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا لمن ارتضى
من رسول الآية فليُنظر الناصب الشقي أن صاحب هذا النفس
هل كان علي (ع) أو من كان رأس ماله السؤال وأفحمه منخدرات الحجال قال
المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في الشجاعة وقد أجمع كافة الناس على أن عليا

)

(ع)
كان أشجع الناس وتعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبي (ص) قتله لعمر بن عبد
ود على عبادة الثقيلين وناداه جبرئيل لا سيف إلا ذو الفقار

وروي الجمهور أن المشركون كانوا إذا أبصروا عليا (ع) في الحرب عهد بعضهم إلى بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول شجاعة أمير المؤمنين (ع) أمر لا ينكره إلا من أنكر وجود الرمح السماك في السماء أو حصول درع السمك في الماء مقدام إذ الأبطال يحجم لبات إذ الملاحم يهجم وهذا مما يسلمه الجمهور وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى وأقول كلام المصنف كما صرح في اختصاص أمير المؤمنين (ع) بالأشجعية الموجبة لتفضيله على غيره دون أصل الشجاعة وقد أقام الدليل عليها فإن سلمه الجمهور كما قاله هذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على الوفاق وإن لم يسلموا ذلك وعاندوا فضحوا أنفسهم به بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجتماعيات وسيجيئ في كلام المصنف من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي (ص) مما ينسد به باب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس في الزهد لا خلاف في أنه كان أزهد أهل زمانه طلق الدنيا ثلاثا قال قبيصة بن جابر ما رأيت في الدنيا أزهد من علي بن أبي طالب (ع) كان قوته الشعير غير المأدوم لم يشبع من البر ثلاثة أيام قال عمر بن عبد العزيز

ما علمنا أن أحدا كان في هذه الأمة بعد النبي (ص) أزهد من علي بن أبي طالب (ع) وروى أخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله (ص) يقول يا علي إن الله تبارك وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي أحب إليه من زهدك في الدنيا وبغضها إليك فحجب إليك الفقراء فرضيت بهم أطباعا ورضوا بك إماما يا علي طوبى لمن أحبك وصدق عليك والويل لمن أبغضك وكذب عليك أما من أحبك وصدق عليك فإخوانك في دينك وشكائك في جنتك وأما من أبغضك فكذب عليك فحقيق على الله أن يقيمه مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول أما زهد أمير المؤمنين فهو مسلم عند الجمهور ولو أخذنا في الحكايات الدالة على زهده مما رواه جمهور أصحابنا لطل الكتاب وهذا الرجل يزعم أن أهل السنة والجماعة ينكرون فضائل أمير المؤمنين (ع) حاشاهم عن ذلك إنما ينكر فضائل الشمس الخفافيش انتهى وأقول الكلام في الأزهدية المستلزمة للأفضلية لا في أصل الزهد الذي وصفوا به ساير فقراً أهل الصفة حتى أبي هريرة فإن صح ما ذكره الناصب من عدم إنكار أهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المصنف رفع الله درجته المطلب السادس في الكرم لا خلاف في أنه (ع) كان أسخى الناس جاد بنفسه فأنزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وتصدق بجميع ماله في عدة مرار وحاد بقوته ثلاثة أيام وكان يعمل بيده حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول جود أمير المؤمنين (ع) أشهر من سخاء البحر والسحاب وأظهر من موج القاموس بالعباب فهو أسخى من مدرار الهواطل إذا قاض على الرمال وأجود من سيل دمث بسيل بين الجبال انتهى وأقول الظاهر أن من كان أسخى من مدرار الهواطل كان أسخى من أبي بكر وعمر وعثمان وأمثالهم بمراتب لا يحصى فإن ضمن الناصب اعترافه بهذا كما يقتضيه طريق الأولى فنعم الوفاق وإلا فقد أثبت المصنف كونه أسخى على رغم أنف هذا الناصب المرتاب ولم يف كلامه بالجواب قال المصنف رفع الله درجته المطلب السابع في استجابة دعائه كان رسول الله (ص) قد استسعد به وطلب تأمينه على دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذا المرتبة لأحد من الصحابة ودعا (ع) على أنس بن مالك لما استشدهه على قول النبي (ص) من كنت مولاه فعلي مولاه واعتذر بالنسيان فقال اللهم إن كان كاذبا فاضربه ببياض لا يواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لأجل نقل أخباره إلى معاوية فعمي وردت الشمس عليه مرتين لما دعا به ودعا في زيادة الماء لأهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان فكلتمته إلا الجري والمارماهي والزمار وتعجب الناس من؟؟؟ وأما حسن الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه أعدائه إلى الدعابة

وكذا الحلم قال رسول الله (ص) لفاطمة (ع) إني قد زوجتك من أقدم الناس سلما وأكثرهم علما وأعظمهم حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء أمير المؤمنين فهو أمر لا ينبغي أن يرتاب فيه وإذا لم يكن دعاء سيد الأولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء وأما ما ذكر أن النبي (ص) استسعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاد والاشترك في الدعاء في المباهلة أن هذا من عادات أهل المباهلة أن يشاركوا القوم والنساء والأولاد في الدعاء ويفهم منه أن النبي (ص) استسعد بدعائه لاحتياجه إلى ذلك الاستسعاد وهذا باطل عقلا ونقلا وأما عقلا لأن النبي (ص) لا شك أنه كان مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة فلا يحتاج إلى استسعاد الغير وأما نقلا فلأن الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم تكن للاستسعاد بل لما ذكرنا وأما ما ذكر أن أمير المؤمنين (ع) استشهد من أنس بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر أن هذا من موضوعات الروافض لأن خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان الكثرة سماع السامعين كالمستفاض فأى حاجة إلى الاستشهاد من أنس وإن فرضنا أنه استشهد ولم يشهد أنس لم يكن من أخلاق أمير المؤمنين أن يدعو على صاحب رسول الله (ص) ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى وأقول استجابة دعوة النبي (ص) خصوصا في مادة مخصوصة لا ينافي عند العقل توقيفه على شرط كاجتماع غيره معه ولولا مدخليتهم (ع) في إجابة الله تعالى لدعائه (ص) لما طلب تأمينهم بقوله إذا أنا دعوت فأمنوا أي قولوا آمين ومعنى آمين اللهم افعل ذلك وأجب هذا الدعاء وأما ما ذكره من النقل فقد أتينا عليه سابقا بما وافق العقل كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج إلى الاستشهاد مدفوع بأن أكثر السامعين كانوا قريش وأتباعهم وقد اتفقوا على إنكار حقه والنص الوارد في شأنه وأخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج إلى الاستشهاد من أنس وهو من الأنصار ويؤيد هذا ما نقله الشهرستاني الأشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة أنه قال أولا لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفاً وقد نص النبي (ص) على علي (ع) في مواضع وأظهره إظهارا لم يشتهه على الجماعة إلا أن عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة انتهى فتأمل وأما استبعاده عن أخلاق أمير المؤمنين (ع) أن يدعوا على صاحب رسول الله (ص) وخادمه بظهور البرص عليه فهو تصوف بارد لأنه إذا لم يشهد أنس لإظهار حق قربي النبي (ص) بما علم به فقد أخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القرآن المجيد وخلع ربقتة عن متابعة النبي (ص) وأحبط عمله وخدمته فأقل مرتبة جزائه في الدنيا الدعاء

عليه بالأمراض الساخرة وسيدوق وبال أمره في الآخرة قال المصنف رفع الله درجته
القسم الثالث في
الفضائل البدنية وينظمها مطلبان الأول في العبادة لا خلاف في أنه (ع) كان أعبد الناس
ومنه تعلم الناس صلاة الليل والأدعية في الأوقات
الشريفة والأماكن المقدسة وبلغ في العبادة إلى أنه كان يؤخذ النشاب من جسده عند
الصلاة لانقطاع نظهره من غير الله تعالى بالكلية وكان
مولانا زين العابدين (ع) يصلي في اليوم والليل ألف ركعة ويدعو بصحيفة ثم يرمي بها
كالمتضرع ويقول إني لي بعبادة علي (ع) قال الكاظم (ع) إن قوله
تعالى تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من أثر
السجود نزلت في أمير المؤمنين (ع) وكان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس ليس هذا وقت الصلاة
إن عندنا لشغلا فقال علي (ع) فعلى ما نقاتلهم

إنما نقاتلهم على الصلاة وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا إلى جنتك ولكن رأيتك أهلا للعبادة فعبدتك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول عبادة أمير المؤمنين لا يقارنه العابدون ولا يداينه الزاهدون الملائكة عاجزون عن تحمل أعبائها وأهل القدس معترفون من بحار صفاتها وكيف لا وهو من أعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت وأعشق النفوس إلى وصال عالم الجبروت وأما ما ذكر أنه عبد الله حق عبادته فهذا لا يصح لأن النبي (ص) قال مع كمال العبادة ما عبدناك حق عبادتك واتفق العارفون أن الله لا يقدر أحد أن يعبده حق عبادته والدلائل على هذا مذكورة في محاله انتهى وأقول كلام المصنف صريح في أنه أراد أن عليا (ع) عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله قال ما عبدتك خوفا من نارك الخ تفسيراً وتعليلاً لذلك ولم يرد أنه (ع) عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفاً أنواعاً وأشخاصاً على أن ذلك ليس ببعيد صدوره منه (ع) على قياس ما ذكره ابن حجر المتأخر في رسالته الموسومة بخيرات الحسان من أنه لما حج أبو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك وما عبدتك حق عبادتك الخ فإذا قال أبو حنيفة عرفتك حق معرفتك من مع نسب إلى النبي (ص) سبحانك ما عرفناك حق معرفتك أمكن للمصنف قدس سره أن يدعي لعلي (ع) عبادته تعالى وإن كان المراد العبادة اللايقة بشأن صنفه من الأولياء فتأمل قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في الجهاد إنما تشيدت مباني الدين وأثبتت قواعده وظهرت معاملته بسيف مولانا أمير المؤمنين (ع) وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزوة بدر وهي الداهية العظمى على المسلمين وأول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد بن عتبة والعاص بن سعيد بن عاص الذي أحجم المسلمون عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن أبا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة ووثقهما بحبل وعذبهما وقال رسول الله (ص) لما عرف حضوره في الحرب اللهم اكفني نوفلا ولما قتله علي (ع) قال رسول الله (ص) الحمد لله الذي أجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحداً بعد واحد حتى قتل نصف المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين النصف الآخر وفي غزوة أحد انهزم المسلمون عن النبي (ص) ودمى رسول الله (ص) وصربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي (ع) يدافع عنه فنظر إليه النبي (ص) بعد إفاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال نقضوا العهد وولوا الدبر فقال اكفني أمر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صايح بالمدينة قتل رسول الله (ص) فانهلعت القلوب ونزل جبرئيل (ع) قايلاً لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي وقال للنبي (ص) يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من

حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي (ص) ما يمنعه عن ذلك وهو مني وأنا منه ورجع بعض الناس لثبات علي (ع) ورجع عثمان بعد ثلاثة أيام فقال النبي (ص) لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق أحرق المشركون بالمدينة كما قال الله تعالى إذ جاؤكم من فوقكم ومن أسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي (ع) وقد قتل أمير المؤمنين (ع) عمرو بن عبد ود قال ربيعة السعدي أتيت حذيفة اليمان فقلت يا أبا عبد الله إنا لتتحدث عن في (ع) ومناقبه فيقول أهل البصرة إنكم لتفرطون في علي فهل تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع أعمال أمة محمد (ص) في كفة الميزان منذ بعث الله محمد إلى يوم القيامة ووضع عمل علي (ع) في الكفة الأخرى لرجح عمل علي (ع) على جميع أعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وإن كان أبو بكر وعمر وحذيفة وجميع أصحاب النبي (ص) يوم عمرو بن عبد ود وقد دعا إلى المبارزة فأحجم الناس كلهم ما خلا عليا فإنه نزل إليه فقتله الذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم أعظم أجرا من عمل أصحاب محمد (ص) إلى يوم القيامة وفي يوم الأحزاب تولى أمير المؤمنين (ع) قتل الجماعة وفي غزاة بني المصطلق قتل أمير المؤمنين (ع) ماكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي (ص) وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لأمر المؤمنين (ع) قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن ففاتحه أمير المؤمنين (ع) ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا بالحصن وأخذوا الغنائم وكان يقلبه سبعون رجلا وقال (ع) والله ما اقتلع باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح قتل أمير المؤمنين (ع) الحويرث بن نفيل بن كعب وكان يؤذي النبي (ص) وقتل جماعة وكان الفتح على يده وفي غزاة حنين حيث استظهر النبي (ص) بالكثرة فخرج بعشرة آلاف من المسلمين فعانهم أبو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهمزوا بأجمعهم ولم يبق مع النبي (ص) سوى تسعة من بني هاشم فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا (ع) ومن ثبت معه وكان علي (ع) يضرب بالسيف بين يديه العباس عن يمينه والفضل عن يساره وأبو سفيان بن الحرث يمسك بسرجه ونوفل وربيعه ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا أبي لهب وقتل أمير المؤمنين (ع) جمعا كثيرا فانهمز المشركون وحصل الأسر وابتلى (ع) بجميع الغزوات وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى أبو بكر بن الأنباري في أماليه أن عليا (ع) جلس إلى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه إلى التيه والعجب فقال عمر لمثله أن يتيه والله

لولا سيفه لما قام عمود الإسلام وهو بعد ألقى الأمة وذو سابقها وذو شرفها فقال له ذلك القايل فما منعكم يا أمير المؤمنين عنه فقال
كرهنا على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمل سورة براءة إلى أهل مكة وكان النبي (ص) أنفذ بها أبو بكر فنزل عليه جبرئيل وقال إن ربك يقرؤك السلام ويقول لك لا يؤديها إلا أنت أو أحد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي (ع) وعلو مرتبته بأضعاف كثيرة
على من لم يوثق على أدائها وهذه الشجاعة مع خشونة ما كله فإنه لم يطعم البر ثلاثة أيام بل كان يأكل الشعير بغير أدام يختم على جريشه لئلا يؤدمه
الحسنان عليهما السلام وكان كثير الصوم كثير الصلاة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وفضايله أكثر من أن يحصى انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول ما ذكر من بلا أمير المؤمنين (ع) في الحروب مع رسول الله (ص) فهذا أمر لا شبهة فيه وكان في أكثر الحروب صاحب الظفر وهذا

مشهور مسلم لا كلام لأحد فيه وما ذكر من بلائه يوم بدر وأنه قتل الرجال من صناديد قريش فهو صحيح وهو أول من بارز الصف يوم بدر حين خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز فخرج إليهم فئة من الأنصار فقالوا لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فتخرج إلينا أكفأنا من قريش فقال رسول الله (ص) يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد قتل علي الوليد وحمزة شيبة واختلف الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا عتبة وهذا أول مبارزة وقع في الإسلام وكان أمير المؤمنين (ع) فارسه وأما ما ذكر من بلائه يوم أحد فهو صحيح ولكن كان الصحابة (رض) ذلك اليوم صاحبي بلا وكان طلحة بن عبد الله صاحب البلا ذلك اليوم وكذا سعد بن أبي وقاص وأبي دجاجة وجماعة من الأنصار وأما ما ذكر من أمر يوم حنين وأم أبى بكر عانهم فهذا من أكاذيبه وكيف يعين أبو بكر أصحاب رسول الله (ص) وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب رايتهم ولكن رجل من المسلمين أعجبه الكثرة فأنزل الله تلك الآية وأما ما ذكر أن عتبة ومعتب ابني أبي لهب وقفوا عند النبي (ص) يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ ألم يعلم أن عتبة دعا عليه رسول الله (ص) أن يسلم الله عليه كلبا من كلابه فافترسه الأسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله (ص) في غزوة حنين وهذا من جهله بأحوال السابقين وأما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقة قبل هذا وأنه كان لأجل أن يعتبر العرب على نبد العهد لأنه لم يكن أبو بكر موثوقا به في أداء سورة براءة وهذا كلام لا يرتضيه أحد من المسلمين أن مثل أبي بكر وكان شيخ المهاجرين وأمين رسول الله (ص) لا يثق عليه رسول الله (ص) في نبد العهد وقراءة سورة براءة وهذا من غاية تعصبه وجهله بأحوال الصحابة انتهى وأقول أما ما ذكره من أنه خرج إلى الأبطال الثلاثة الكفرة فئة من الأنصار فقالوا نحن لا نبارزكم فالظاهر أنه أراد بذلك تمهيد عذر لتوقف أبي بكر وعمر وعثمان عن الخروج إليهم وفيه أنهم لو كانوا راغبين إلى الجهاد في سبيل الله لكانوا من حيث أنهم شيوخ المهاجرين أولى بالمبارزة إلى الخروج من فئة الأنصار وأما ما ذكره بقوله ولكن كان الصحابة ذلك اليوم صاحبي بلا كطلحة إلى آخره ففيه أن الكلام في تفضيل علي (ع) في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء الثلاثة الذين فروا ذلك اليوم وأنهم تقدموا عليه من غير استحقاق وإثبات الشجاعة لطلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال كان لأبي بكر وعمر أيضا في ذلك اليوم بلا الخوف والوجل لكان أولى من ذلك وبالجملة بلا هؤلاء وقتالهم إنما كان كحركة المذبوح حركة قليلة تصدر عنهم رياء وحيلة كما

قال تعالى في سورة الأحزاب وهو أقوم قبلا ولو كانوا فيكم ما قاتلوا إلا قليلا وأما ما ذكره من تكذيب المصنف في خبر إصابة أبي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب والبين كيف وقد ساعدنا في ذلك ابن أبي الحديد المعتزلي بقوله تعريضا إلى أبي بكر على ما يدل عليه سياق كلامه شعر وأعجب إنسانا من القوم كثرة فلم يغن شيئا ثم هرول مدبرا وضافت عليه الأرض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وقال في ذلك بعض الصحاء أبو بكر عانهم وعلي أعانهم وقد أتى بتصديق ذلك الشارح بحديد للتجريد أيضا فقال وقد سار النبي (ص) في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقله فانهمزوا بأجمعهم انتهى ومن البين أن الإصابة بالعين إنما يتفرع على مثل هذه التعجبات كما لا يخفى وأيضا الإصابة بالعين ليس أمرا اختياريا يمكن أن يتنزه عنه صاحبه باختياره سواء كان شيخا أو شابا فلا وجه لتعجبه عن صدور ذلك من أبي بكر بقوله وكيف يعين أبو بكر أصحاب رسول الله (ص) وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين إلى آخره وبالجملة الإصابة بالعين إنما يكون من رزالة الطبع وضيق العين الحاصل من ضيق حوصلة الطبع وكان أبو بكر كذلك لأنه مع كونه تيميا من أرذل طوائف قريش كما أشرنا إليه سابق كان في الجاهلية معلما للصبيان وفي الإسلام كرباسيا خياطاً وكان أبوه صياد القماري والدياسي وبعد ما صار أعمى ولم يكن يقدر ولده أبو بكر على قوته كان يأخذ الأجرة من عبد الله بن جذعان أحد رؤساء مكة على أن ينادي الأضياف إلى مائدته ولهذا روى أنه لما وصل خبر خلافة أبي بكر إلى أبيه أبي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وأما ما ذكره من أن عتبة بن أبي لهب دعا عليه رسول الله (ص) أن يسلط الله عليه كلبا إلى آخره فهو شيء رواه القاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه (ص) من كتاب الشفاء مرسلا وليس بمذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث قال في ترجمة عتبة ابن عتبة ابن أبي لهب واسم أبي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي أسلم هو وأخوه معتب يوم الفتح وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فأتي بهما فأسلما فسر رسول الله (ص) بإسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حيننا والطائف ولم يخرجنا من مكة ولم يأتيا بالمدينة ولهما عقب عند أهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب بن أبي لهب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة أسلم عام الفتح وشهد حيننا مسلما مع رسول الله (ص) هو وأخوه عتبة وفقئت عين معتب يوم حينين واسم أبي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم

وأما معتب هذا أم جميل بنت حرب بن أمية وهي حمالة الحطب امرأة أبي لهب انتهى
وأما ما ذكر من أنه حقق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق
منا بطلان حقيقته وأنه في عدم الثبوت أو هن من نسج العنكبوت وأما مجرد حسن ظنه
بأبي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وأمين رسول
رب العالمين فلا يضمن ولا يغني من جوع هذا معلم الملكوت قد طرد عن قدس ساحة
اللاهوت وبلعم صاحب موسى (ع) قد زل قدمه بعد الثبوت
فما ظنك بمعلم الصبيان ومن صحب النبي (ص) لأغراض دنية سبق لها البيان والتبيان
والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته القسم الثالث
في الفضائل الخارجية وفيه مطالب الأول في نسبه لم يلحق أحد أمير المؤمنين (ع) في
شرف النسب كما قال نحن أهل بيت لا يقاس بنا أحد
قال الجاحظ وهو من أعظم الناس عداوة لأمر المؤمنين (ع) صدق علي في قوله نحن
أهل بيت لا يقاس بنا أحد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله (ص)

والأطيبان علي وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيدان أسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقى الحجيج عباس وحليم البطحاء والنجدة والخير فيهم والأنصار من نصرهم والمهاجرين من هاجر إليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفروق من فارق بين الحق والباطل فيهم والحواري حواريتهم وذو الشهادتين لأنه شهد لهم ولا خير إلا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وأبان رسول الله (ص) أهل بيته بقوله أني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي نبأني اللطيف الخبير أنهما لم يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي (ع) إنني سمعت رسول الله (ص) يقول كل سب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي فأما علي (ع) فلو أوردنا الآيات الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنينة لأفنيها في ذلك الطوامير الطوال العرق صحيح والمنشأ كريم والشأن عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر حبيب وأخلاقه وفق أعراقه وحديثه يشهد لتقديم هذا قول عدوه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكر من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضايل أمير المؤمنين أكثر من أن يحصى ولو أني تصديت لبعضها لأغرقت فيها الطوامير وأما ما ذكر أن الجاحظ كان من أعدائه فهذا كذب لأن محبته السلف لا يفهم إلا من ذكر فضائلهم وليس هذا المحبة أمرا مشتتها للطبع وكل من ذكر فضائل أحد من السلف فنحن نستدل من ذلك الذكر علي وفور محبته إياه وقد ذكر الجاحظ أمير المؤمنين بالمناقب المنقول وكذا ذكره في غير هذا من رسايله فكيف يحكم بأنه عدو لأمير المؤمنين وهذا يصح علي رأي الروافض فإن الروافض لا يحكمون بالمحبة إلا بذكر مثالب الغير فعندهم محب علي من كان مبغض الصحابة وبهذا المعنى يمكن أن يكون الجاحظ عدوا انتهى أقول قد علم عداوة الجاحظ من كلماته الأخر ومن بعض عقايد الدالة على أن صدور تلك المدايح عنه من قبيل ما أشار إليه تعالى بقوله يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله علي ما في قلبه وهو ألد الخصام وأقل ما صدر عن الجاحظ مما يدل علي عداوته لأمير المؤمنين (ع) ومخالفته لإجماع المسلمين أنه أظهر في سنة عشر ومأتين من الهجرة القول بأن الإمامة بالميراث وأن وارث النبي (ص) هو عمه العباس دون علي (ع) وكان ذلك منه تقربا إلى الخليفة مأمون العباسي فباع دينه بدنياه ونظير ذلك أن معاوية كان يصف عليا (ع) عند خواص أصحابه ويحاربه ويأمر بسبه علي رؤس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدرسه بل يزعم في دعوى إخلاصه أن سجدة آدم (ع) شرك مع الله وصار لمخالفته الأمر بها عدوا لله ملعونا وطرودا وبهذا يعلم بطلان استدلاله المذكور علي المحبة

ويفهم أنه لم يذق طعم المحبة وبالجملة قد علم أن الجاحظ وهو أبو عثمان عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم وأهل بيت النبي (ص) وتقديمهم وفضل علي (ع) وتقديمه في بعض رسايله فإن كان هذا مذهبه فذلك وإلا فقد أنطقه الله بالحق وأجرى لسانه بالصدق وقال ما يكون حجة عليه في الدنيا والآخرة ونطق بما لو اعتقد غيره لكان خصم في محشره فإن الله تعالى عند لسان كل قاييل فلينظر قاييل ما يقول وأصعب الأمور وأشقاها أن يذكر الإنسان شيئا يستحق به الجنة ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك وأما ما ذكره من أن الروافض لا يحكمون بمحبة علي (ع) إلا بذكر مثالب الغير فإن أراد الغير مطلقا فكذب ظاهر وإن أراد الغير المبين المعادي له (ع) فمسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما وجب علينا من مودة ذوي القربى مع محبة من غصب حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس على أكتافهم كما سبقت الإشارة إليه مرارا وقد أشار إليه أيضا الشيخ العارف محيي الدين الأعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا أن رجلا قال لأمير المؤمنين (ع) أنا أحبك وأتوالى عثمان فقال أما الآن فأنت أعود فأما أن تعمى وأما أن تبصر ولعمري ما ودك من توالي ضدك ولا أحبك من صوب غاصبك ولا أكرمك مكرم من هضمك ولا عظمك معظم من ظلمك ولا أطاع الله فيك مفضل أعاديك ولا اهتدى إليك مصلل مواليك النهار فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل شعر توعدني ثم تزعم أنني صديقك إن الرأي عنك لعازب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في زوجته وأولاده كانت فاطمة (ع) سيدة نساء العالمين زوجته قال ابن عباس لما زف النبي (ص) فاطمة (ع) كان (ص) قد أمها وجبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون ألف ملك من ورائها يسبحون الله ويقدمونه حتى طلع الفجر فانظر أيها العاقل كيف يرى الجمهور هذه الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهزون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من اتباع هؤلاء فإن أخذك منهم باطل قطعاً انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من فضائل فاطمة (ع) معلوم محقق ثابت وما ذكر أن الجمهور يروون فضائلها ويظلمونها فكلام باطل قطعاً لأنه على تقدير صحة الظلم عليها فإن الظالمين عليها كانوا جماعة غير الراوين لفضائلها فكلامه هذا غير مربوط ولا معقول كأكثر كلامه في هذا الكتاب انتهى وأقول ليس مقصود المصنف ما روى في هذا الفضل من الرواية الواحدة حتى يقال أن راويه هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة (ع) بل المراد ما روى سابقا ولاحقا من الظالمين لها الآخذين حقها ولهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر أن كلام المصنف مشتمل على

كمال الربط وإن هذا الشقي بالغ في الخبط على أن الظاهر أن ما وقع في زفاف فاطمة (ع) من الكرامة التي رواها ابن عباس قد تدالها غيره من الصحابة بينهم سيما الذين لهم زيادة اختصاص لمجلس النبي (ص) فاتحد الراوي والظالم الغاوي فافهم هذا ومما ينبغي أن يعلم ههنا أن قول المصنف قدس سره يكسرون ضلعها و يجهضون ولدها من بطنها إشارة إلى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من أنه قال أن عمر شرب بطن فاطمة حتى ألقى المحسن من بطنها وكان يصيح أحرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المصنف رفع الله درجته وكان سبطاه الحسنان أشرف الناس بعده روى أخطب خوارزم بإسناده إلى ابن مسعود قال قال رسول الله (ص) الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رأيت رسول الله (ص) حامل الحسن وهو يقول الله إني أحبه فأحبه وقال أبو هريرة رأيت النبي (ص) يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمر وعن أسامة بن زيد قلت يا رسول الله (ص)

ما هذا الذي أنت مشتمل عليه فإذا هو حسن وحسين على ركبتيه فقال هذان ابناي
وابنا ابنتي اللهم إنك تعلم أنني أحبهما فأحبهما ثلاث مرات وعن جابر
قال دخلت على النبي (ص) وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل
جملكما ونعم العدلان أنتما وروى صاحب كتاب نهاية الطلب وغاية السؤال الحنبلي
بإسناده إلى ابن عباس قال كنت عند النبي (ص) وعلى فخذه الأيسر ابنه إبراهيم وعلى
فخذه الأيمن الحسين (ع) وهو يقبل هذا تارة وذلك أخرى إذ هبط جبرئيل
فقال يا محمد إن الله تعالى يقرأ عليك السلام وهو يقول لست أجمعهما لك فافد
أحدهما بصاحبه فنظر (ص) إلى ابنه إبراهيم وبكى ونظر إلى الحسين وبكى ثم قال إن
إبراهيم أمه أمة إذا مات لم يحزن عليه غيري وأم الحسين (ع) فاطمة وأبوه علي ابن
عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت
أنا أوتر حزني على حزنهما يقبض إبراهيم فقد فديت الحسين به فقبض إبراهيم بعد
ثلاث وكان النبي (ص) إذا رأى الحسين (ع) مقبلا قبله وضمه إلى صدره
ورشف ثناياه وقد فديت من فديته بابني إبراهيم وفي صحيح مسلم قوله فما بكت
عليهم السماء والأرض قال لما قتل الحسين بن علي بكت السماء وبكاؤها
حمرتها وفي مسند أحمد بن حنبل أن من دمعت عيناه بقتل الحسين دمعتة أو قطرت
قطرة بواه الله عز وجل الجنة وفي تفسير الثعلبي بإسناده قال مطرنا دما
أيام قتل الحسين (ع) وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين (ع) أعبد أهل زمانه
وأزهدهم يحج ماشيا والمحامل تساق معه وولده الباقر (ع) سلم عليه
رسول الله (ص) قال لجابر إنك تدرك ولدي محمد الباقر (ع) إنه يبقر العلم بقرا فإذا
رأيتة فاقرأه عني السلام والصادق (ع) أعلم أهل زمانه وأزهدهم وكان يخبر
بالغيب ولا أخبر بشيء إلا وقع فلهذا سموه الصادق (ع) وكان الكاظم (ع) ولده أزهد
أهل زمانه وأعلمهم وكذا ولده الرضا (ع) والجواد والهادي
والعسكري والمهدي عليهم أفضل الصلاة والسلام فهؤلاء الأئمة الاثني عشر لم يسبقهم
سابق ولا يلحقهم لاحق اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف
والموافق وأقروا لهم بالعلم ولم يؤخذ عليهم في شيء البتة كما أخذ على غيرهم فلينظر
العاقل بعين البصيرة هل ينسب هؤلاء الزهاد المعصومون العلماء إلى
من لا يوافي المحارم ولا يفعل الطاعات انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكر
من فضائل فاطمة صلوات الله على أبيها وعليها وعلى ساير آل محمد والسلام
أمر لا ينكر فإن الانكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى
الأنوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده إنكارا لا
يزيد المنكر إلا الاستهزاء به ومن هو قادر على أن ينكر على جماعة هم أهل السداد
وخزان معدن النبوة وحفاظ آداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم
ونعم ما قلت فيهم منظوما نظم سلام على المصطفى المجتبي سلام على السيد

المرتضى سلام علي؟؟؟ فاطمة من اختارها الله خير النساء
سلام من المسك أنفاسه على الحسن الألمي الرضا سلام على الأوزعي الحسين شهيد
يرى جسمه كربلا سلام على سيد العابدين علي بن الحسين
المجتبى سلام على الباقر المهدي سلام على الصادق المقتدي سلام على الكاظم
المرتضى سلام على الإمام السجايي إمام التقى سلام على الثامن المؤمن
علي الرضا سيد الأصفياء سلام على المتقي التقي محمد الطيب المرتضى سلام على
الأريحي النقي على المكرم هادي الوري سلام على السيد
العسكري إمام يجهز جيش الصفا سلام على القائم المنتظر أبي القاسم العزم نور الهدى
سيطلع كالشمس في غاسق ينجيه من سيفه
المنتضى ترى يملأ الأرض من عدله كما ملأت جور أهل الهوى سلام عليه وآبائه
وأنصاره ما تدوي السماء وأقول ونعم ما قال
فيهم من حيث اشتماله على أسامي أساميههم وإلا ففيه رخاوة وبرودة يفهم منه أنه قد
تكلف به على نفسه وأنه أول كدحه الذي قصد به إخفاء
نصبه عن أقرانه لكن ذلك ظاهر من وجنات حاله وفلتات لسانه قال المصنف رفع الله
درجته المطلب الثاني في محبته قال رسول الله (ص) في مسند
أحمد بن حنبل وقد أخذ بيد حسن وحسين ومن أحبني وأحب هذين وأحب أباهما
أمهما كان معي في درجتي يوم القيامة وعن حذيفة قال قال
رسول الله (ص) من أحب أن يتمسك بقبضة الياقوت التي خلقها الله تعالى ثم قال لها
كوني فكانت فليتولى علي بن أبي طالب من بعدي وقال رسول الله (ص) لو
اجتمع

الناس على حب علي بن أبي طالب (ع) لم يخلق الله النار وقال (ص) حب علي حسنة
لا يضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل
لسلمان ما أشد حبك لعلي قال سمعت رسول الله (ص) يقول من أحب عليا فقد
أحبني ومن
أبغض عليا فقد أبغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله
(ص)

من أحب عليا قبل الله منه صلواته وصيامه وقيامه واستجاب دعائه ألا ومن أحب عليا
أعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة ألا ومن أحب
آل محمد أمن الحساب والميزان والصراط ألا ومن مات على حب آل محمد فأنا
كفيله بالجنة مع الأنبياء ألا ومن أبغض آل محمد (ص) جاء يوم القيامة مكتوب
بين عينيه آيس من رحمة الله والأخبار في ذلك أكثر من أن يحصى وآيات القرآن دالة
عليه قال قال رسول الله (ص) أحبوا الله تعالى لما يغذوكم به من
نعمة ولما هو أهله وأحبوني لحب الله تعالى وأحبوا أهل بيتي لحبي وفي مناقب

الخوارزمي عن أبي ذر قال قال رسول الله (ص) من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو
كافر

وقد حاب الله تعالى ورسوله ومنه عن معاوية بن وحيد القشيري قال سمعت النبي
(ص) يقول لعلي (ع) لا يبالي من مات وهو يبغضك مات يهوديا أو نصرانيا
ومنه عن أنس بن مالك قال قال رسول الله (ص) لعلي (ع) يا علي كذب من زعم أنه
يبغضك ويحبني وعن أبي هريرة قال أبصر النبي (ص) عليا وحسنا وحسينا وفاطمة (ع)
فقال أنا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي
(ص) لعلي أنت سيد من في الدنيا وسيد من في الآخرة من أحبك فقد أحبني ومن
أحبني أحب الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله ويل لمن أبغضك انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكر في هذا المطلب من
وجوب محبة أهل بيت النبي (ص) سيما علي بن أبي طالب (ع) فهو أمر لا منازع فيه
والأخبار والآثار والدلائل على هذا المقصد عند أهل السنة والجماعة
كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب أخبارا منكرا موضوعة ظاهر عليها أثر الوضع
والنكرة والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضائل لا يتعرض

لكونه موضوعا أو مجهولا لأن ذكر الفضائل مقصوده ولا يتعلق بالمذهب ولا يتوجه إليه رد وأما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلا عن أبي ذر أنه قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا الحديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء وأكثر ما ذكر من كتاب مناقب الخوارزمي فكذلك وهذا الخوارزمي رجل كأنه شيعي مجهول لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من أهل العلم بل لا يعرفه أحد ولا اعتداد برواياته وأخباره انتهى وأقول أما ما ذكره من أن المصنف ذكر في هذا المطلب أخبارا منكرا موضوعة إلى آخره فمردود بأن من جملة الأخبار التي ظن الناصب آثار الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه المصنف عن النبي (ص) بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن أبي طالب (ع) لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه لما رأى أن صاحب كشف الغمة (ره) قد شيد

أركانها بدفع ما يتوهمه أمثال الناصب من القدح فيه ولقد أجاد في ذلك (ره) حيث قال أقول ربما وقف على هذا الحديث بعض من يميل إلى العناد طبعه ويتبع في الخلاف والنصب زرعه فيرد عليه منه ما يضيق عنه زرعه بخفض مناره عندما يعيبه رفعه ويسارع إلى القدح في روايته ومعتقده وينكر على ناقله بلسانه وقلبه ويده وهو لا يعلم أنه إنما أصيب من طبعه الزميم وأتى من جهة تصوره السقيم ووجه تبيينه أن محبة علي (ع) فرع محبة نبيه (ص) ومن المعلوم أن الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب عليا من خالف مذهبه في علمه وحلمه وزهده وورعه وصلاته وصيامه ومسارعته إلى طاعات الله وإقدامه والأخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شارعا لرمحه شاهرا لحسامه وقناعته بخشونة ملبسه وجشوبة مأكله وانتصابه في محرابه يقطع الليل بصالح عمله وهذه الأوصاف لا يستطيعه غيره من العباد ولكنه (ع) قال أعينوني بورع واجتهاد وقد وصف شيعته فقال أنهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى وأما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بأن الخوارزمي رجل فاضل معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتأخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته أبو بكر وقد اشتهر به وكان أخطب الخطباء في دياره ويعلم من كنيته الشريفة أنه من أهل خوارزم لا من شيعة سبزووار وقم وكاشان فلا وجه لإنكار معرفته والشك في كونه من أهل السنة فإن أمثال هذا الحديث مما أجراه الله تعالى على لسانه إظهارا للحق ولو طعن في الحديث بوقوع أبي ذر الشيعي الخالص من أصحاب علي (ع) في سلسلة إسناده لكان أولى من القدح في أبي بكر المذكور وأما ما ذكره من أنه منكر مردود بأن هذا لا يقدر في صحة الحديث فإن كثيرا من الأحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يروها إلا من طريق واحد

كحديث نحن معاصر الأنبياء لا نورث فإن راويها أبو بكر فقط كما لا يخفى وأما ما ذكر من أنه لا يرتضيه العلماء فمع ما فيه من ظهور أن عدم الارتضاء إنما هو لأجل إصلاح حال الخلفاء الثلاثة مردود بأنه إن أراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر وإن أراد به جماعة علماء أهل السنة فقولهم وبولهم في مقام الخلاف سواء بل الحديث الذي رواه واحد من أهل السنة ووافقه في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين أهل الإسلام وقدح بعض أهل السنة فيه خصوصا المتأخرين الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وإن كان الراوي منهم غير مسموع والوجه ظاهر ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور زعموا مخالفته

لما ذهبوا إليه الإمامة من الفروع أو أشبهه به على اختلاف عباراتهم لكن ما ذهبوا إليه فاسد مردود بما صح عنه (ع) من قوله من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية فإن الجاهل بشئ من الفروع إذا مات على الجهل به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في أنه صاحب الحوض واللواء والصراط والازن روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله (ص) علي يوم القيامة على الحوض لا يدخله إلا من جاء بجواز من علي بن أبي طالب (ع) وعنه قال قال رسول الله (ص) إذا كان يوم القيامة أمر الله تعالى جبرئيل (ع) أن يجلس على باب الجنة فلا يدخلها إلا من معه براءة من علي بن أبي طالب (ع)

وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله (ص) من صاحب لوائك في الآخرة قال صاحب لوائي في الآخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن أبي طالب (ع) وعن عبد الله بن أنس قال

قال رسول الله (ص) إذا كان يوم القيامة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه إلا من معه كتاب بولاية علي بن أبي طالب (ع) والأخبار في ذلك أكثر من أن يحصى فلينظر العاقل إذا كانت مثل هذه الأخبار وأضعافها أضعاف مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الأخبار عندهم والآيات أيضا موافقة لها ثم يتركونها

هل يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن أئمة الشيعة منقصة ولا رزية ولا معصية البتة والتجأوا في التقليد إلى قوم روى عنهم كل رزية ونسبواهم إلى مخالفة الشريعة في قضايا كثيرة ولنذكر ههنا بعضها في مطالب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول من ضروريات الدين أن النبي (ص) صاحب الحوض المورود والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيامة وأما أن عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل مطالبه من كتب أصحابنا لم ينقل هذا منهم وذلك لأنه لم يصح فيه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن أبي طالب (ع)

فنحن لا ننكره لأن كل ما نقل من فضايله وفضايل أهل بيت النبي (ص) ما لم يكن سببا إلى الطعن في أفاضل الصحابة نتسلمه ونوافقه فيه لأن فضاييلهم لا يحصى ولا ينكره إلا منكر نور الشمس والقمر وأما ما ذكره أن أمثال هذه الأخبار يرويهما السنة وهي في صحاح الأخبار عندهم والآيات أيضا موافقة لها ثم يتركونها هل يجوز لهم تقليدهم فإن أهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الأحاديث الدالة على فضائل علي بن أبي طالب (ع) وأهل بيت رسول الله كذلك صح عندهم الأحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فيهم يجمعون بين الأحاديث الصحاح وينزلون كلا منزله الذي أنزله الله ولا ينقصون أحدا ممن صح فيه هذا الحديث والشيعية ينقلون الأحاديث من كتب أصحابنا مما يتعلق بفضائل أهل البيت ويسكتون عن فضائل الخلفاء وأكابر الصحابة ليتمشى لهم الطعن والقدح وهذا غاية الخيانة في الدين وأية خيانة أعظم من أن رجلا ذكر بعض كلام أحدهما يتعلق بشيء وترك البعض

الآخر بما يتعلق بعين ذلك الشيء ليطمشى به مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكره أن أهل السنة لم ينقلوا عن أئمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة فجوابه أن نقول أيها الجاهل الضال العاصي الشيعة ينسبون أنفسهم إلى الأئمة الاثني عشر أترى أئمة أهل السنة والجماعة أيها الجاهل الضال العامي الشيعة ينسبون أنفسهم إلى الأئمة الاثني عشر أترى أئمة أهل السنة يقدحون في أهل بيت النبوة والولاية أتراهم يا أعمى القلب أنهم يفترون مثلك ومثل أضرابك على الأئمة ويفترون المطاعن والمثالب مما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه آثار الوضع والبطلان ولا كظهور البدر ليلة الأضحيان ثم ما ذكر أنهم التجأوا في التقليد إلى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبواهم إلى مخالفة الشريعة فجوابه أنهم لم يرووا ممن تقلدونه رذيلة أصلا بل هو يفترى الكذب عليهم ومن ههنا يريد أن يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدأ بأبي بكر الصديق ونحن نقول له أنت لا تروي شيئا يعتد به إلا من صحاحنا وها نحن قبل شروعك في مطاعن أبي بكر الصديق نذكر شيئا يسيرا من فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا ليس ككتب الشيعة التي اشتهر عند السنة أنها من موضوعات يهودي كان يريد تخريب بناء الإسلام فعملها وجعلها وديعة عند الإمام جعفر الصادق (ع) فلما توفي (ع) حسب الناس أنه من كلامه والله أعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا لا ثقة لأهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الإسناد الصحيح حتى يصح الرواية وأما صحاحنا فقد اتفق العلماء أن كل ما عد من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف الطلاق أنه من قول رسول الله (ص) ومن فعله وتقريره لم يقع الطلاق ولم تحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق إظهارا للحق الحقيقي بالتحقيق فنقول أول خلفاء الإسلام أبو بكر عبد الله بن أبي قحافة من أولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله (ص) في مرة كان له ولدان تيم وكلاب فالكلاب ه أبو قصي والقصي جد رسول الله (ص) وتيم هو جد أبي بكر الصديق وكان أبو بكر الصديق قبل البعثة من أكابر قريش وأشرفها وصناديدها وكان قاضيا حكما بينهم وكان صاحب أموال كثيرة حتى اتفق جميع أرباب التواريخ أنه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال أبي بكر وكان رسول الله (ص) يصادقه ويحييه ويجلس في دكانه وهو كان يحب رسول الله (ص) محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله (ص) بماله وأسبابه فلما بعث رسول الله (ص) كان لا يظهر أخبار نبوته في أول الأمر على الناس فذكر لأبي بكر فصدقه وقال رسول الله (ص) ما دعوت أحدا إلى الإسلام إلا أظهر تردده ما خلا أبي بكر كما قال فأخذ أبو بكر يدعو الناس إلى رسول الله (ص) فأخر ذلك اليوم الذي أسلم أتى بعيون أشرف قبائل قريش مما كانوا يصادقونه في مكة

وهم عثمان بن عفان من عيون بني أمية وسعد بن أبي وقاص من أشرف بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من أشرف تيمم والزبير بن عوام من أشرف بني أسد بن عبد العزى وغيرهم من الأشراف فبايعوا رسول الله (ص) على الإسلام ثم أخذ في الدعوة ولا يقدم رسول الله (ص) على أمر إلا بمشاورته وهو يدعو الناس وكان عاقلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان يبذل ماله في إعانة المسلمين وفي تشهير الإسلام وروى في الصحيح أن رسول الله (ص) قال أن من آمن الناس على في صحبته وماله أبو بكر ولو كنت متخذنا خليلا من أمتي لاتخذت أبا بكر ولكن أخوة الإسلام ومودته لا تبقيين في المسجد خوخة إلا خوخة أبي بكر وفيه أيضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي (ص) أنه قال لو كنت متخذ خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ولكنه أخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) ما لأحد عندنا يد إلا قد كافيناه ما خلا أبا بكر فإن له عندنا يد يكافيه الله يوم القيامة وما نفعني مال أحد قط ما نفعني ما أبي بكر ولو كنت متخذ خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا إلا وإن صاحبكم خليل الله ثم لما أخذ الكفار في إيذاء المسلمين وتعذيبهم قام أبو بكر بأعباء أذية القریش وإعانة المعذيين والذب عن رسول الله (ص) بما هو مشتهر معلوم لا يحتاج إلى بيانه وكان يشتري المعذيين من الكفار واشترى بلال بن أبي رباح وفدى غيره من الصحابة وابتلى بلا حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله (ص) في الغار وأنزل الله تعالى فيه ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن وأثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا أن الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلنا؟؟؟

في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة أقام بحفظ الدين والجهاد ولم يقدر أحد من الشيعة أن يدعي أن رسول الله (ص) غزا غزوة وتخلف عنه أبو بكر (رض) حتى توفي وإجماع الأمة على أن رسول الله (ص) كان يقدمه على أصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله (ص) قط في غزاة ولا سفر ولا فر في غزوة ومن ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف لضرورات الدين ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لأبي أي الناس خير بعد النبي (ص) قال أبو بكر قلت ثم من قال عمر قال خشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا إلا رجل من المسلمين انظروا معاشر العقلاء إن أمير المؤمنين علي هكذا يذكر الخلفاء ثم جاء ابن المطهر الأعرابي البوال على عقبه ويضع لهم باب المطاعن قاتله الله من رجل سوء بطاط وأيضا عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي (ص) لا نعدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم ننزل أصحاب النبي (ص) لا تفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله (ص) حي أفضل أمة النبي (ص) بعده أبو بكر

ثم عمر ثم عثمان وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله (ص) أنه قال لأبي بكر أنت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله (ص) أنا أول من ينشق عنه الأرض ثم أبو بكر ثم عمر ثم يأتي أهل البقيع فيحشرون معي ثم ينتظر أهل مكة حتى يحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) أتاني جبرئيل (ع) فأخذ بيدي فأراني باب الجنة التي يدخل منه أمتي فقال أبو بكر يا رسول الله (ص) وددته أني كنت معك حتى أنظر إليه فقال رسول الله (ص) أما أنك يا أبا بكر أول من يدخل الجنة من أمتي والأخبار في هذا أكثر من أن يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله (ص) جعله في مرضه إماما للناس ليكون تلويحا إلى خلافته وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد أحد في أن أبا بكر في أيام مرض رسول الله (ص) كان يؤم الناس وفي الصحاح عن عائشة قالت قال رسول الله (ص) في مرضه ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتابا فإني أخاف أن يتمنى متمني ويقول قائل أنا أولى ويأبى الله

تعالى والمؤمنون إلا أبا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال أتت النبي (ص) امرأة فكلمته في شيء فأمرها أن ترجع إليه قالت يا رسول الله (ص) أرأيت إن جئت ولم أجدك

كأنها تريد الموت قال إن لم تجدني فأتي أبا بكر والأخبار الدالة على الإشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الأخبار الدالة على خلافة علي (ع) والإجماع فضل زايد ودليل تام على صحة خلافته ثم أن الرجل السوء يذكر لمثل هذا الرجل المطاعن لعن الله كل مخالف طاعن وكنت حين بلغت باب المطاعن أردت أن أطوي عنه كشحا ولا أذكر منها شيئا لأنها يؤلم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد للدين لأن من المعلوم أن الدين قام في خلافة هؤلاء الخلفاء

الراشدين ولما سمع المنافق أن هؤلاء مطعونون فرح بأن الدين المحمدي لا اعتداد به لأن هؤلاء المطعونين حاشاهم كانوا مؤسسي هذا الدين وهذا ثلثة عظيمة في الإسلام وتقوية كاملة للكفر أقدم به الروافض لا أفلحوا ولكن رأيت أنني أترك هذا الباب ولم أجابوه فيظن الناس أن

ما أورده من الأباطيل كان كلاما متينا ونقلا صحيحا لا يقدر على مجاوبته فعزمت أن أجري على وفق ما جريت في هذا الكتاب من ذكر كلامه والرد عليه والله الموفق وأقول فيه نظر من وجوه أما أولا فلأن ما ذكره المصنف من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ

أهل السنة كما مر بيانه ورواه ابن حجر في صواعقه عن أحمد قال قال النبي (ص) أعطيت في علي خمسا هن أحب إلي من الدنيا وما فيها وأما واحدة فهو بين يدي الله حتى يفرغ من الحساب وأما الثانية فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته وأما الثالثة فواقف على حوضي يسقي من عرف

من أمتي الحديث انتهى وإنما لم يذكر الاثنين الآخرين لما فيهما من التعرض بخلفائه الثلاثة فظهر أن ما ذكره المصنف ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه

الناصب وأيضا قد ساعد على ذلك من مشاهير أهل السنة عمر بن محمد بن الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين إلى متابعة سيد المرسلين في سير النبي (ص)

في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث روى في جملة حديث خاتبة النبي (ص) به عليا (ع) أنه قال له النبي (ص) وأنت على الحوض خليفتي وممن ساعد أيضا علي صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب يرفعه بسنده إلى مجاهد قال قال رسول الله (ص) علي يوم القيامة على الحوض لا يدخل الجنة إلا من جاء بجواز من علي

ابن أبي طالب (ع) علي أن إمام هذا الشقي وشافعيه قد اعترف بذلك في شأن علي (ع) في شعره المشهور رباعية رب هب لي من المعيشة سوء لي واعف

عني بحق آل رسول واسقني شربة بكف علي سيد الأولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في مدحه (ع) رباعية؟؟؟

لا يظماً أصلاً أبداً شاربها؟؟؟ وقال المولوي المعنوي قدس سره؟؟؟ وأما ثانياً فلأن ما ارتكبه متأخروا

أهل السنة من اشتراط الشرايط إنما كان بعد فساد الهوى واشتداد الوباء بتدوين متقدميهم مثالب الثلاثة في الكتب والأوراق ونشرها في الآفاق فلا يعالج بذلك وإن ساعدهم طبيب أو راق وإنما ألجأهم إلى أحداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق وإخراج الشيعة بالإرعاد والأبواق رقادهم عن الأحداق وما أشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والسقم والنقم طاقته النقم فيضع رأسه في كل لحظة إلى موضع سواء ويزعم أن ما تحت رأسه خال عن الاستواء فإن أصل مطلب ذو الثلاثة أجوف معتل وهم يزعمون أن الحديث ضعيف مختل والحاصل أن تدوين أهل السنة للأحاديث الضعيفة وتأليف الكتب المشتملة عليها في فضائل أهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضائل سور القرآن الكريم له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الأحاديث الضعيفة المتعلقة بالأعمال فإن له فائدة هي ترجيح بعض الأحاديث الصحيحة المعارضة بمثله بما يعاضده من الأحاديث الضعيفة وأيضاً يجوز العمل عند الأكثرين في الأعمال بالحديث الضعيف إذا خلا عن معارض وأما تدوينهم قرناً بعد قرن أحاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى عملهم بصحتها المانع لهم عن طرحها أو خروجهم عن دائرة الإسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال حكم شيعي وخارجي كه شبهة براو مستولى شره يابه تشبيهه در عقايد كه أو را آماده ست داده صحابه رانا بايست كو؟؟؟ وأما ثالثاً فلأن ما نسبه إلى الصحابة من الجمع بين ما روه في

فضائل الثلاثة لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه أهل السنة من أحاديث فضائلهم بما روههم أيضاً من أحاديث مثالبهم و مطاعنهم بالحق المطابق للأصول أن يقال بتعارض أحاديث المناقب والمثالب ومن البين أن التعارض يوجب التساقط فيبقى أحاديث مناقب علي (ع) سالمة عن المعارض كما أراد الله ورسوله وبهذا اندفع أيضاً تشنيع الناصب على الشيعة بأنهم يسكتون عما روى في فضائل الخلفاء ووجه الدفع أن الحديث الذي ليس بمتفق عليه بين الفريقين وأيضاً لما عارض ما نقله الشيعي عن أهل السنة من أحاديث مثالب الصحابة أحاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان ذكر تلك المناقب لغوا عبثاً ووجب السكوت عنها كما لا يخفى وأما رابعاً فلأننا نقول في دفع ما ذكره بقوله فجوابه أن نقول أيها الجاهل أيها الشقي الغبي الرجس المارد الغوي قد نقلتم في شأن خلفاءكم الذين تقدمونهم على أهل البيت (ع)

مثالب لا يحصى ومطاعن لا يستقصى كما سيجئ نبد منها في كلام
المصنف فأى استبعاد من نقلكم مثالب أهل البيت لو وجدتم إليه سبيلا وإن كان
أضعف قليلا وأهون دليلا وأما خامسا فلأن ما أجابه بقوله أنهم
أي أهل السنة لم يرووا ممن يقلدونه رذيلة أصلا إلى آخره فمدفوع بأن الموعد قريب
وسيظهر للمناظر في باب المطاعن أن أينما مفتر كذاب وأينما مصيب وله
من الصدق نصيب وقد ناقض الناصب نفسه بعيد ذلك بسطر واحد حيث قال أن
المصنف لا يروي شيئا يعتد به إلا من صحاحنا ولنعم ما قيل أن الكذوب لا حافظه له

وأما سادسا فلأن قوله ونحن نقول له أنت لا تروي شيئا يعتد به إلا من صحاحنا ليس فيه اعتراض على المصنف قدس سره لظهور أنه إنما يروي تلك الأحاديث من صحاح أهل السنة ليقوم حجة عليهم لا لاحتياجه في تصحيح ما اعتقده إلى التثبت بتلك الأحاديث وأما سابعا فلأن ما ذكره من أن صحاحنا ليس ككتب الشيعة التي اشتهر عند السنة أنها من موضوعات يهودي كان يريد تخريب بناء الإسلام إلى آخره فإنما اخترعه ليذهب عن قلوب أهل نحلته ما ذكره الشيعة من أن أكثر المذكور في

كتب أهل السنة المسماة بالصحاح تسمية للشئ باسم ضده من موضوعات زمان الشجرة الملعونة الأموية القاصدين لمحو آثار النبي (ص) وأهل بيته (ع) وهم الذين خربوا بناء الإسلام وسنوا سب علي (ع) على منابر الأيام وقتلوا وسبوا ذرية خير الأنام وهذا كما لا يخفى على أهل الإسلام لا يخفى على اليهود والنصارى وعبدة الأصنام وإنما احتجنا عليكم بنقل ما فيها تحصيلا للإلزام لا لاعتقاد اتصافها بالصحة والإحكام وأما ما ذكره من وضع اليهودي كتابه وديعة عند الإمام الصادق (ع) إلى آخره فهو كذب صريح مخالف لأصول الإمامية فضلا عن أئمتهم (ع) فإن حفظ كتب أهل الضلال والركون إليهم بشئ من الأقوال والأعمال غير جازي أصلا كما صرحوا به في كتبهم المتداولة وإنما يتمشى مثل ذلك لأهل السنة الذين يمشون مع اليهود والنصارى ويحكمون بطهارتهم ويأكلون ويشربون معهم ومن إنائهم ويلحسون من فضلاتهم وأسارهم على أن ذلك إنما يفيد في مقصوده لو كان اقتباس دين الإمامية منحصرًا في كونه من الصادق (ع) وكل عامي سمع بالأئمة الاثني عشر وأهل البيت (ع) يعلم أنه ليس كذلك فعلى تقدير اشتباه حال ذلك الكتاب على أصحاب الصادق (ع)

كيف أمكن الاشتباه على وصيه المعصوم المنصوص بعده وهو موسى الكاظم (ع) وقد روى صاحب جامع الأصول في حديث من تجدد مذهب الإمامية في المائة الثانية كان علي بن موسى الرضا (ع) ومن البين الذي لا يجحده إلا الشقي أن المذهب الذي يكون تجرده مثل ذلك الإمام المعصوم يكون حقا البتة ولعل هذا الشقي المارد أرداد بافتراء هذه القصة الانتقام عن الشيعة بما ذكره مشبهة المغرب في شأن شيخ أهل السنة أبي الحسن الأشعري حيث حكوا أن أبا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما أراد تخريب دين الإسلام وتضييع عقايد المسلمين في شأن النبي (ص) جاء بين المسلمين وأظهر الإسلام فابتدع ما مر من المسائل والأحكام الذي شنع عليها عقلا الأنام وأما ثامنا فلأن ما ذكره من اتفاق أصحابه وشهادتهم على صحة ما في صحاحهم فمن قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه وناهيك في ذلك أن أصح تلك الكتب بعد

كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد
عرفت فيما سبق حال كتابه وحماسة صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يصح أن يسمي
كتابه صحيحا وأما ما نقله من علمائه من اتفاقهم على أنه لو حلف أحد بالطلاق أن في
ما

تلك الكتب صحاح لم يقع الطلاق وثم يحنث فمردود بأن وقوع الطلاق بالحلف من
مبتدعات عمر لا من أحكام الله تعالى ورسوله فهو صادق في عدم الحنث وأيضا
سنين أن أنكحة أهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق أبدا وأما تاسعا فلأن
ما ذكره من اتصال نسب أبي بكر برسول الله (ص) في الأب الثامن
فلا يوجب شرفه وخروج بني تيم عن ما اشتهر من كونهم أرذل طوايف قريش لما علم
أن الله تعالى قد ضرب ذلة الرقية والعبودية على بعض أولاد الأنبياء وجعل
أولاد بعضهم أنبياء أو ملوكا وأما عاشرا فلأن ما ذكره من أن أبا بكر كان قبل البعثة
من أكابر قريش وأشرفها مرفوع بما اشتهر من أن أبا سفيان
قال لعلي (ع) أَرْضَيْتُمْ يَا بَنِي عَبْدِ مَنْفٍ أَنْ يَلِيَّ عَلَيْكُمْ تَيْمِي رَذَلٌ وَقَوْلُ أَبِي قَحَافَةَ فِي
شَأْنِهِ لَمَّا سَمِعَ أَنَّهُمْ جَعَلُوهُ خَلِيفَةَ بَعْدَ النَّبِيِّ (ص) اللَّهُمَّ لَا رَافِعَ لِمَا وَضَعْتَ وَلَا
وَاضِعَ لِمَا رَفَعْتَ وَقَوْلُ فَاطِمَةَ (ع) فِي بَعْضِ كَلِمَاتِهَا أَنَّهُ مِنْ قُرَيْشٍ وَأَذْنَابِهِمْ وَأَنَا
أَقُولُ أَنَّهُ مِنْ ذَوِي الْأَذْنَابِ وَأَمَّا الْحَادِي عَشَرَ فَلَأَنَّ مَا ذَكَرَهُ مِنْ أَنَّهُ
كَانَ قَاضِيَا حَكْمًا بَيْنَهُمْ مِمَّا سَوَّلَهُ النَّاصِبُ لَهُ وَإِلَّا فِي الْمَشْهُورِ الْمَذْكُورِ عَلَى لِسَانِ
الْجُمْهُورِ مَا مَرَّ مِنْ أَنَّهُ كَانَ فِي الْإِسْلَامِ خِيَاطًا وَفِي الْجَاهِلِيَّةِ مَعْلَمَا لِلصَّبِيَّانِ
وَقَدْ قِيلَ شَعْرَ كَفَى الْمَرَّ نَقْصًا أَنْ يُقَالَ بِأَنَّهُ مَعْلَمٌ أَطْفَالٍ وَإِنْ كَانَ فَاضِلًا وَأَمَّا الثَّانِي عَشَرَ
فَلَأَنَّ مَا ذَكَرَهُ مِنْ أَنَّهُ كَانَ صَاحِبَ أَمْوَالٍ كَثِيرَةٍ إِلَى آخِرِهِ قَدْ كَذَبَهُ
الْبَكْحَرِيُّ الْمَصْرِيُّ الشَّافِعِيُّ فِي سِيرِهِ حَيْثُ قَالَ قِيلَ أَنَّهُ لَمَّا بَلَغَ النَّبِيُّ (ص) سِنَةَ ثَلَاثِ
عَشْرَةٍ مِنَ الْفِيلِ خَرَجَ مَعَ عَمِّهِ أَبِي طَالِبٍ إِلَى الشَّامِ أَقْبَلَ سَبْعَةَ مِنَ الرُّومِ يَقْصِدُونَ
قَتْلَهُ (ص) فَاسْتَقْبَلَهُمْ بِحَيْرَا وَنَبَهُهُمْ بِأَنَّهُ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَبَايَعُوهُ وَأَقَامُوا مَعَهُ وَرَدَهُ
أَبُو طَالِبٍ وَبَعَثَ مَعَهُ أَبُو بَكْرٍ بِلَالًا وَفِيهِ وَهْمَانُ الْأَوَّلُ بَايَعُوهُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ
الثَّانِي أَبُو بَكْرٍ لَمْ يَكُنْ حَاضِرًا وَلَا كَانَ فِي حَالٍ مِنْ يَمْلِكُ وَلَا مَلِكُ بِلَالًا إِلَّا بَعْدَ ذَلِكَ
بِنَحْوِ ثَلَاثِينَ عَامًا أَنْتَهَى وَالْعَجَبُ دَعْوَاهُمْ الْإِنْفَاقَ لِرَجُلٍ قَدْ عَرَفَ
مَذْكَانَ بِالْفَقْرِ وَسُوءِ الْحَالِ وَمَنْ أَطْلَعَ عَلَى النُّقْلِ وَالْآثَارِ وَأَشْرَفَ عَلَى السَّيْرِ وَالْأَخْبَارِ
لَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ فَقْرُ أَبِي بَكْرٍ وَصَعْلَكَتِهِ وَحَاجَتُهُ وَمَسْكِنَتِهِ وَضَيْقُ
مَعِيشَتِهِ وَضَعْفُ حَيَاتِهِ وَأَنَّهُ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَعْلَمَا وَفِي الْإِسْلَامِ خِيَاطًا وَكَانَ أَبُوهُ سَيِّئِ
الْحَالِ ضَعِيفًا يَكَابِدُ فَقْرًا مَهْلِكًا وَمَعِيشَةً ضَنْكًا لِكَسْبِهِ
أَكْثَرَ عَمْرِهِ مِنْ صَيْدِ الْقَمَارِيِّ وَالْدِيَّاسِيِّ لَا يَقْدِرُ عَلَى غَيْرِهِ فَلَمَّا عَمِيَ وَعَجَزَ ابْنُهُ عَنْ
الْقِيَامِ بِهِ التَّجَأَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَدْعَانَ مِنْ رُؤَسَاءِ مَكَّةَ فَنَصَبَهُ يَنَادِي
عَلَى مَائِدَتِهِ كُلِّ يَوْمٍ لِإِحْضَارِ الْأَضْيَافِ وَجَعَلَ لَهُ عَلَى ذَلِكَ مَا يَقْوِيهِ مِنَ الطَّعَامِ فَمَنْ أَيْنَ

كان لأبي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابنه في الفقر أو الاختلال وأيضا قد روى أن بنته أسماء كانت تنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعه رسول الله (ص) على رأسها وهي من مني على مقدار فرسخ كما أخرجه البخاري أيضا فهي أولى بالصدقة والنفقة التي ذكروها عن أبي بكر للمسلمين إذ لا صدقة وذو رحم محتاج والحاصل أن أبا بكر لو كان ذا مال لراعي صلة الرحم بكفالة حال أبيه وبنيه وليس فليس إلا أن يقال أنه أيسر بعد ذلك فنقول إيساره يحتاج إلى دليل كإخراج الصدقة إلى المسلمين وأيضا ينافي ما ذكروه بخل أبي بكر بدرهم أو درهمين يقدمه بين يدي نجوى النبي (ص) كما مر سابقا وأما الثالث عشر فلأن ما ذكره من أنه يعين رسول الله (ص) بماله وأسبابه الخ فمدخول بما ذكرناه في الثاني عشر ومن عجيب مناقضتهم ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلا فأغنى قال ابن عباس أغناه بأن جعل دعوته مستجابة فلو شاء أن يصير الجبال ذهبا لصارت بأذن الله تعالى فمن يكون كذلك كيف يحتاج إلى أبي بكر وكيف يقال في بعض تفسيراتهم لهذه الآية أن أبا بكر أغناه وأيضا يتوجه عليهم أن من أنفق من المال العظيم على رجل محال أن لا يعرف موطنه وحيث أنفقه ولسنا نعرف

أن رسول الله (ص) موطننا غير مكة والمدينة فإن زعموا أن أبا بكر أنفق هذا المال بمكة قبل الهجرة قبل لهم على ما أنفق هذا المال وفيه صرفه هل كان لرسول الله بمكة من الحشم والعيال ما أنفق عليهم هذا المال كله ما أسلم أبو بكر إلى وقت هجرته فهذا من أبين المحال أم تقولون أن رسول الله (ص) جهز الجيوش بمكة بذلك المال فيظهر فضايحهم إذ كان رسول الله (ص) بإجماع الأمة لم يشهر سيفاً بمكة ولم يأمر به ولا أطلق لأصحابه محاربة أحد من المشركين بها وإنما كان أسلم معه إذ

ذاك أربعون رجلاً فلما اشتد عليهم الأذى من قريش وشكوا ذلك إلى رسول الله (ص) ولى عليهم جعفر بن أبي طالب وأخرجهم معه إلى أرض النجاشي ملك الحبشة فكانوا هناك إلى أن هاجر رسول الله (ص) وفتح كثيراً من فتوحه فقدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله (ص) بشهادة الخاص والعام أغنى

قريش بعد تزويجه بخديجة (رض) وكانت خديجة باقية عنده إلى سنة الهجرة لا يحتاج معها إلى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك أن ضم علي بن أبي طالب (ع) إلى نفسه تخفيفاً بذلك عن أبي طالب في المعونة وما وجدنا في شيء من الأخبار أن رسول الله (ص) بعد تزويجه بخديجة احتاج إلى أحد من الناس فإن أهل الأثر مجتمعون على أن خديجة كانت أيسر قريش وأكثرهم مالا وتجارة وأما بعد الهجرة إلى المدينة فقد علم أهل الأثر أن أبا بكر ورد المدينة وهو محتاج إلى مواساة الأنصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله (ص) عن قريب من غنایم الكفار وبلدانهم ما كان بذلك أغنى

العرب على أن أبا إسحاق من أكابر محدثي أهل السنة قد روى ما يكذب ذلك حيث روى أن النبي (ص) لم يركب بناقة حتى قالم بثمانها من ماله فمن لم يستحل ركوب ناقة غيره من غير إعطاء ثمنها فكيف يستحل غيرها وأما الرابع عشر فلأن ما رواه عن النبي (ص) إنما كان لما ذكرناه سابقاً من أن سلمان قد صرف

أياماً قبل ذلك بإثبات حقية النبي (ص) ووعدته بإحسان النبي (ص) إياه عند ظهور شوكة الإسلام وأما الخامس عشر فلأن ما ذكره من أن أبا بكر أخذ يدعو الناس إلى رسول الله (ص) إلى آخره لو سلم لا يجدي نفعا إذ ليس الكلام في أنه لم يظهر من أبي بكر أثر في الإسلام أصلاً وإنما الكلام في أنه لم يكن ذلك عن صدق نية وإخلاص طوية بل كان لطمعه في جاه النبي (ص) لما سمع من الأخبار والرهابين من استيلائه (ص) على أقطار الأرض وملوك الأيام وإن فرض أنه

صدر عنه ذلك على وجه الصدق والخلاص فقد صدر عنه بعد النبي (ص) من غضب الخلافة وغيره من آثار الغواية والجلافة ما أحبط عمله في سالف الأيام وأما السادس عشر فلأن قوله وطلحة بن عبد الله من أشرف تيم محل تأمل وإنني كان في تيم شريف حتى يكون طلحة من أشرفهم وأما السابع عشر

فلأن الحصر المأخوذ في قوله أن رسول الله (ص) لا يقدم على أمر إلا بمشاورته فجاز أن يكون ذلك لتأليف قلبه وتطبيب خاطره لا للحاجة إلى رأيه كما سيعترف به الناصب في دفع ما سيحجى من الطعن بقول أبي بكر أن لي شيطاناً يعتريني إلى آخره فلا فضيلة فيه غايته أن يكون من مؤلفة القلوب والحاصل أن النبي (ص) المؤيد بالوحي الإلهي والنفس القدسي الذي يتمكن من مطالعة اللوح المحفوظ أعلى شأنًا من أن يحتاج إلى مشورة رعيته سيما من مضى أكثر عمره في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا يستلزم الإظهار والاستعانة برأي أحد والعمل بذلك ولهذا ورد في مشاورة النساء شاوروهن وخالفوهن وفي الآية التي أمر الله تعالى فيها بالمشاورة إشارة إلى ذلك حيث قال تعالى فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزم فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين فإنها تدل على أن الضابط للمخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته لين جناحه وتلفه بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وأنه لولا ذلك لما حصلت الألفة والمتابعة وقوله تعالى لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على نقصانهم وأنه لو كان كذلك لما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على أنهم قد فعلوا ما لم يرتضيه الله ولا رسوله منهم وإن كونهم بتلك الصفات من جملة الجنایات التي يحتاج إلى عفوه عنهم قوله وشاورهم في الأمر بيان لنقصهم وضعف دينهم وأنهم من المؤلفات الذين يحتاجون إلى التأليف وقوله فإذا عزم فتوكل على الله ولم يقل فإذا قالوا لك دليل على أن اعتماده (ع) في مقام المشورة على ما ظهر له بالوحي والإلهام لا على أقوال هؤلاء الأنام بل هو شاهد عليهم بسخافة الرأي وضعف الأحلام ومن كان بهذه الصفة لا يصلح لأن يكون مدبرا ومشيرا للرسول (ع) في الوقایع والأحكام واعتراض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله أنه كان ذلك لتطبيب قلوبهم فإن لم يفعل برأيهم كان ذلك؟؟؟ واستهزأ لا تطيبا وإن عمل فقد ثبت المطلوب وأقول فيه نظر لأننا نختار الشق الأول ونقول أن الاستهزاء إنما يحصل لو صرح لهم بعدم عمله برأيهم وأما بدون ذلك فلا وأيضا الغلب عند تأمل جمع كثير في استخراج أمر من الأمور وترجيحه على ما عداه أنه لا يوافق رأي بعضهم بعضا فجاز أن يكون القرار في مقام المشورة على ما رآه البعض الآخر استهزاء لذلك البعض الآخر وهذا لو قاله أحد لاستهزأ به ويمكن أن يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتميز الناصح من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيد أركانها شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه حيث قال أعلم أن الله تعالى أعلم نبيه (ص) أن في أمته من ينبغي له الغوائل ويترصد به

الدوائر ويسر خلافه ويطن مقته ويسعى في هدم أمره وينافقه في دينه
ولم يعرفه أعيانهم ولا دله عليهم بأسمائهم فقال تعالى ومن أهل المدينة مردوا على
النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى
عذاب عظيم وقال جل اسمه إذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من
أحد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون وقال
تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فإن ترضوا عنهم فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين
ويحلفون بالله أنهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جلت عظمتة وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وأن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم
خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله أنى
يؤفكون وقال عز من قائل ولا ينفقون إلا وهم كارهون وقال جل ذكره وإذا قاموا إلى
الصلاة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا ثم

قال تبارك وتعالى بعد أن نبأ عنهم في الجملة ولو نشاء لأريناكمهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم أمره بمشورتهم ليصل بما يظهر منهم إلى علم باطنهم فإن الناصح يبدا نصيحته في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم (ص) لذلك ولأن الله تعالى جعل مشورتهم الطريق إلى معرفتهم ألا ترى أنهم لما أشاروا بيدر عليه في الأسرى فصدرت مشورتهم عن؟؟؟ مشوبة في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك وذمهم عليه وأبان عن إذعانهم فيه فقال جل قائلا ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ إليهم والتعنيف على رأيهم وأبان لرسول الله (ص) عن حالهم فعلم أن المشورة لهم لم يكن للفقر إلى آرائهم وإنما كانت لما ذكرنا هذا وأما ما روى عن النبي (ص) من أنه قال بزعمهم في يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه إلا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بينه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثابتة حيث قال لا أظن عند ذوي الفهم أجهل ولا أضل ولا أعمى قلبا ممن استجاز

رواية هذا واستحسن نقله بينهم إذ كان ذلك يوجب هلاك الرسول بالعذاب ونجاة ابن الخطاب

الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان بزعمهم هلك بالعذاب دونه. مع هذا فمن قولهم المنكر من أن أبا بكر أفضل من عمر فقد أوجبوا هلاكه لو نزل العذاب ونجاة عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب أن يكون أفضل ممن؟؟؟ به وهذا الخبر يوجب أن يكون عمر أفضل من الرسول ومن أبي بكر وجميع الخلق فلما كان أولياءهما مخالفين له في تفضيل أبي بكر عليه كانوا قد صرحوا بتكذيب علمائهم المتحرضين لهم هذا الخبر وما يشاكله من أخبار الملحدين ولا يبعد الله إلا من ظلم وقال بما لا يعلم وأما الثامن عشر فلأن ما ذكره من حديث لو كنت متخذًا خليلًا إلى آخره مع أنه ليس بمتفق عليه مدفوع بما مر من دلالة كلمة لو على أنه لم يقع فكيف يقابل بما روى اتفاقًا من اتخاذه (ص) لعلي (ع) أخا والأخوة أفضل من الخلة وأما التاسع عشر فلأن ما ذكره من حديث خوخة أبي بكر فليس بمتفق عليه بل قد روى من طريق أهل السنة أيضا ما يدل على نفيه وكذبه كما مر بيانه ومع هذا؟؟؟ الخوخة لا يوازي فتح الباب المتفق عليه بين الخصم والأصحاب وأما العشرون فلأن ما ذكره بقوله ثم لما أخذ الكفار في إيذاء المسلمين قام أبو بكر؟؟؟ أذية قريش والذب عن رسول الله وأنه ابتلى بلا حسنا كلها كلمات مموهة لا حقيقة لها إلا أن يريد بأعباء أذية قريش ما مر من أن نوفل بن خويلد قد أوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما أو ما مر من أنهم صفقوه مرة واتفقوا لحيته أخرى

ولا فلم يكن له قدرة على أعباء أذية قريش بمعنى مدافعتة عنهم كما قصده الناصب ههنا وكذا ذبه عن رسول الله (ص) بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف والسنان أو اليد أو الرجل بصريح لا يخفى على من تتبع الآثار اللهم إلا أن يريد بالذنب عنه (ص) النظر من بعيد إلى رسول الله عند إيذاء القوم له والتماس الكف عن إيذائه كما وقع منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابتلى بلا حسنا فإن هذه العبارة إنما يستعمل في من قاتل في معركة الجهاد لا في من ينظر إيذاء النبي (ص) ويسكت ويدعي الحزن على ذلك وأما الحادي والعشرون فإن ما ذكره من أن أبا بكر كان يشتري المعديين من الكفار واشترى بلال بن أبي رباح وفدى غيره من الصحابة إلى آخره فكلها أيضا فرية بلا مرية كما يدل عليه كلام صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال حيث روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال كان أول من أظهر الإسلام سبعة رسول الله وأبو بكر وعمار وأمه سمية وصهيب وبلال والمقداد فأما رسول الله (ص) فمنعه الله بعمه أبي كالب وأما أبو بكر فمنعه الله بقومه وأما سايرهم فأخذهم المشركون فألبسوهم أدراع الحديد وصيروهم في الشمس فما منهم إنسان إلا وقد أتاهم على ما أرادوا إلا بلال فإنه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به والحبل في عنقه الخ فإن هذه الرواية صريحة في أن أبا بكر لم يشبر بلالا عن الكفار والمعديين له بل يدل على أنه قد شراه قبل ذلك فوقع لإسلامه في عذابهم ولم يكن يقدر أبو بكر على خلاصه منهم ولو كان أبو بكر ممن فدى الصحابة المسلمين لفدى عمار وأمه أو مقداد أو صهيب ولو فدى لذكره ابن مسعود بل كلامه صريح في أنهم إنما حادوا عن عذابهم بإتيانهم بما أرادوا منهم وما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا وثوق به لأن سعيد كان شقيا ناصبيا كما أوضحناه سابقا وأما الثاني والعشرون فلأن ما ذكره من مصاحبة أبي بكر لرسول الله (ص) في الغار لا يدل على فضيلة لأنه (ص) قد لقيه في الطريق فاستصحبه خوفا من أن يظهر سره على الأغيار وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصائده ويستصحب الإنسان من لا يلايمه وقد ساعد على المقدمة الأولى محمد بن جرير الطبري الشافعي في الجز الثالث من تاريخه حيث روى أن أبا بكر أتى عليا فسئله عن رسول الله (ص) فأخبره أنه يلحقه بالغار من ثور وقال له إن كان لك فيه حاجة فالحقه فخرج أبو بكر مسرعا فلحق ورسول الله (ص) في الطريق سمع جرس أبي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فأسرع رسول الله (ص) في المشي فانقطع شراك نعله فانفلق إبهامه بحجر فكثر دمها وأسرع المشي وخاف أبو بكر أن يشق على رسول الله فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله يسيل دما حتى انتهى إلى الغار الصبح انتهى وكان ذلك الدم كما قال بعض الأكابر أول دم سفك من رسول الله (ص) بعد الهجرة بجناية أبي بكر عليه ولو

كان قد توصل في ذلك بإشارة يعرف بها رسول الله (ص) أنه صاحبه لما أسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى دمه وأما المقدمة الثانية فقد ساعد عليها أبو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء أهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما أنزل الله تعالى عن نبيه (ص) قم فأندر واصدع بما تؤمر وما ضمن رسول الله (ص) لمن أجابه وصدقه رفع الحديث عن محمد بن إسحاق قال حسان قدمت مكة معتمرا وناس من قريش يقذفون أصحاب رسول الله (ص) فقال حسان ما هذا لفظه فأمر رسول الله (ص) عليا فنام على فراشه وخشي من ابن أبي قحافة أن يدلهم عليه فأخذه معه ومضى إلى الغار انتهى والحاصل أن آية الغار لا يوجب فضلا لأبي بكر بل هي شهادة عليه بالنقص واستحقاق الدم وظنهم أن النبي (ص) أخذه معه للأنس به من بعض الظن فإن الله تعالى آنسه بالملائكة ووحيه وتصحيح اعتقاده أنه ينجز له جميع ما وعده وإنما أخذه لأنه لقيه في طريقه فخاف أن يظهر أمره من جهته فأخذه احتياطا في تمام سره وكيف يتوهم حصول منقبة له في حضور الغار وقد ظهر في الغار خطئه وزلله لأنه لما دخل في ذلك الحرز الحرير والمكان المصون بحيث

يأمن الله تعالى على نبيه (ص) مع ما ظهر له من الآيات من تعشيش الطائر ونسج العنكبوت على بابه لم يثق بالسلامة ولا صدق بالآية وأظهر الحزن والمخافة حتى غلبه بكائه وتزايد قلقه وانزعاجه وبلى النبي (ص) في تلك الحال إلى مقاساته ودفع إلى مداراته ونهاه عن الحزن وزجره ونهى النبي (ص) لا يتوجه في الحقيقة إلا إلى الزجر عن القبيح ولا سبيل إلى صرفه إلى المجاز بغير دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله فساد الحال في الاختفاء فهو إنما نهى عن استدامة ما وقع منه ولو سكن نفسه إلى ما وعد الله نبيه (ص) وصدقه فيما أخبر به من نجاته لم تحزن حيث يجب أن تكون آمنة ولا انزعج قلبه في الموضع الذي يقتضي سكونه فأى فضيلة في الغار يفتخر بها لأبي بكر لولا المكابرة واللداد هذا وقال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه أن الله سبحانه لم ينزل السكينة قط على نبيه (ص) في موطن كان معه فيه أحد من أهل الإيمان إلا عممهم بنزول السكينة وشملهم بذلك كما في قوله تعالى ويوم حين إذ أعجبتكم كثرتكم فلن تغن عنكم شيئا وضائق عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن مع النبي (ص) في الغار إلا أبو بكر أفرد الله سبحانه نبيه (ص) بالسكينة دونه وأيده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة لهم ولولا أنه أحدث بحزنه في الغار منكرا لأجله توجه النبي إليه من استدامه لما حرمه الله تعالى من السكينة ما يفضل به على غيره من المؤمنين الذين كانوا مع رسول الله (ص) في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تأمله وههنا زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصايب النواصب وأما الثالث والعشرون فلأنه لا دلالة لقوله تعالى ثاني اثنين إذ هما في الغار على فضيلة الرجل إذ ليس فيه أكثر من أخبار عن عدد وقد يكون ثانيا لغيره من لا يشاركه في إيمان ولا فضل ولأن فيه بيان حال الرسول (ص) باعتبار دخوله الغار ثانيا ودخول أبي بكر أولا كما نقل في السير فجعل ذلك وصفا لأبي بكر والنداء به على رؤوس المنابر موقعا في أوهام العوام أنه ثاني اثنين النبي (ص) في الفضل والشرف أيضا كما غلط به فخر الدين الرازي أيضا في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من أنه كان متقدما على النبي (ص) في دخول الغار وإن المراد بثانوية النبي (ص) تأخره عنه في الدخول وأما التفاوت بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل الآية فيه ولا هو لازم منها وإلا لكان أولى بالصحة أن يقال أن النبي (ص) ثاني اثنين أبي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد عملنا في تفسير هذه الآية وتحقيقها مسألة منفردة فليطالعها من أراد الزيادة على ما ذكرناه ههنا وأما الرابع والعشرون فلأن ما ذكره من الله تعالى أثنى على أبي بكر في

كتابه العزيز في مواضع عديدة إلى آخره إن أراد به أنه أثنى عليه في ضمن العمومات التي أثنى فيها على عامة المؤمنين أو طائفة منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة الآية فهذا بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد أفضليته على غيره حتى يستحق بذلك تقدمه على غيره بالخلافة وإن أراد به اختصاصه بالثناء فذلك مبني على ما افتراه ورواه أوليائه في شأن نزول تلك الآيات وتلك الروايات ليست بمتفقة عليها بين أهل الإسلام مع أنهم قد خالفوا ذلك بأنفسهم بذكر روايات أخرى دالة على خلافه فإن أشهر ما زعموا نزولها في شأن أبي بكر قوله تعالى في سورة الليل وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى وقد ذكر بعضهم أنها نزلت في شأن أبي ذر (رض) وبعضهم أنها نزلت في حق أبي الدرداء وقد روى هذا أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي في تفسيره الموسوم بأسباب النزول بأسناده المرفوع إلى عكرمة وابن عباس هذا حال اختلافهم في شأن نزول الآية وأما دلالة الآية على مطلوب القوم منها فقد عملنا في دفع استدلالهم بها سيما ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة منفردة ضمنا ما من الدقائق جما غفيرا وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا وأما الخامس والعشرون فلأن ما ذكره من أنه لولا أن الكتاب غير موضوع لذكر المناقب لفصلنا مناقبه في عشر مجلدات أخرى ظاهر لأن المذكور في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الأحاديث المروية في أبواب العقائد الدينية والأحكام الشرعية من الأوامر والنواهي والقصص والأخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب إلى غير ذلك قد جمعها مجلدين ما مع دخول أكثر ما في أحد الجامعين في الآخر فمن أين يأتي للناصب أن يفصل مناقب أبي بكر وحده في عشر مجلدات مع أنه لا يعسر الاستدلال على شيء من المطالب إلا بما في الكتابين كما سبق منه مرارا فالظاهر أنه أراد عشر مجلدات من الموضوعات وحينئذ هو مقصر في اقتصاره على العشر كما لا يخفى وأما السادس والعشرون فلأن قوله ولم يقدر أحد من الشيعة أن يدعي أن رسول الله (ص) غزا غزوة وتخلفه عنه أبو بكر إلى آخره مسلم لكنهم يقولون كما قاله ابن أبي الحديد المعتزلي أنه هرب أو تستر وقد مر وبهذا أظهر أن ما ذكره بعيد ذلك من إنكار فراره في غزوة فرية وتخلفه عنه من غير مرية كيف وقد اعترف بذلك

إمام أهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالأربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فإنه سلم في كتاب الأربعين ما روي من أنه بعث

النبي (ص) أبا بكر إلى خيبر فرجع منهزماً ثم بعث عمر فرجع منهزماً فبلغ ذلك رسول الله (ص) فبات ليلة مهموماً فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية فقال لأعطين الراية

رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار إلى آخر الحديث فليطالع هناك وأما السابع والعشرون فلأن ما ادعاه من إجماع الأمة على أن رسول الله (ص) كان يقدم أبا بكر على أصحابه إلى آخره؟؟؟ أراد به إجماع الناصبة وقد عرفت حال دعوى إجماعهم على أصل خلافة أبي بكر فماذا يكون حال هذا

الإجماع مع التزامهم لمفضوليته في مواضع عجزوا فيها عن إثبات أفضليته وتجويزهم لتفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما رواه البخاري عن محمد بن الحنفية (رض) فإن المعلوم من طريقة أهل البيت (ع) خلاف ذلك على ما مر وسيجيء وأما الثامن والعشرون فلأن وصفه ههنا للمصنف ابن المطهر الأعرابي البوال على عقبه يخالف ما وصفه به سابقاً بالنبطي قاصداً للطعن على فصاحته فقاتله الله من كذوب لا حافظة ومن حضرى البوال في قعر البيت يتمنى من بوله إحياء الميت وإبقاء ماء وجه أسلافه المطعونين بكتب وكتب وأما التاسع والعشرون فلأن ما رواه عن عبد الله بن عمر في شأن تفضيل أبي بكر وعمر

فمع كونه مردودا بتهمة جلب النفع لنفسه ولأبيه وشيخه معارض بتفضيل أسامة وتقديمه عليهم أسامة وتقديم فعل وذلك قول وهو مقدم وتوليته وتقديمه متفق عليه متواتر وذلك آحاد إن قيل يمكن أن يكون تقديمه عليهم في ذلك الجيش لكونه أعلم بقيادة الجيش قلت لما كانت الأمة هي الحكومة في جميع الأمور بالنسبة إلى الجمهور فيجب أن يكون أعلم في كل أمر من كل أحد ليكون حكمه على نهج الحق سيما أمر قيادة الجيش فإنه على طريقة المخالفين من أهم فوايد الإمام

وأعظمها وقد اعترف الناصب بذلك في أوائل هذا المبحث فإذا لم يكونوا في أمر الجيش أعلم من كل أحد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الأمر فلا يكونوا إماما وأما الثلاثون فلأن ما ذكره من أنه لما قرب وفاة رسول الله (ص) جعل أبا بكر في مرضه إماما للناس تلويحا إلى خلافته إلى آخره مما رواه الحسن البصري عن عايشة وقال أنه نص خفي على إمامة أبي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه أبو المعالي الجويني أنه قال فيه كلام وأما عايشة فمع ظهور عداوتها لأمير المؤمنين (ع) وكذبها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولأبيها وبالجملة الشيعة لا يسلم أن النبي (ص) أمر بذلك وإنما أمرت به عايشة فقالت للمؤذن مر أبا بكر فليصل بالناس فظن أن النبي (ص) أمرها بذلك ولما تفتن النبي (ص) بذلك خرج متكيا على علي (ع) وفضل بن العباس ونحى أبا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد

صرح بذلك ابن أبي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في مدح علي (ع) تعريضا بأبي بكر شعر ولا كان معزولا عداة براءة ولا في صلاة أم فيها مؤخرا وأهل السنة يوافقون في خروج النبي (ص) على الوجه المذكور لكن يقولون أنه صلى خلف أبي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال واستخلفه في الصلاة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه أن النبي (ص) لو عجز عن الصلاة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم إلا أن يقال للدلالة على خلافته كما لوح به الناصب وقد بينا فساد هذه الدلالة سابقا وذكرنا أن الإمامة الصغرى بمعزل عن الإمامة الكبرى بدليل أنها يجوز خلف قريش وغيرهم اتفاق والإمامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول أهل السنة بل عندهم أنه يجوز الصلاة خلف كل مفضول بل كل بر وفاجر وأما الحادي والثلاثون فلأن ما ذكره ثانيا رواية عن عايشة أنه قال قالت لها رسول الله (ص) ادعي لي أبا بكر أباك إلى آخره مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لأمير المؤمنين (ع) وكذبها عند الشيعة اتهامها بجر النفع والفخر لأبيها ولنفسها في خصوص هذه الرواية وأيضا لو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة

أبي بكر كما فهمه الناصب لعلمت ذلك عايشة ولسعت في دعوة أبيها وبالغت في إظهار ذلك عند الحاضرين ولأحتج به أبو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على أنه يحتمل أن يكون قوله (ص) ويأبى الله المؤمنون مقولا لقوله ويقول قائل يعني أخاف أن يقول قايل ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر وحينئذ يجوز أن يكون المراد من المتمني أبا بكر وبالقايل عمر وموافقية و مشاورية في أخذ الخلافة لأبي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم وأما الثاني والثلاثون فلأن ما ذكره من أن الأخبار المروية في شأن خلافة أبي بكر يعارض الأخبار الدالة على خلافة علي مدخول بما مر من أن الأخبار المروية في شأن خلافة أبي بكر فإن الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها واختلافها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه وأما قوله والإجماع فضل زايد فهو فضل لغو لا فائدة في ذكره لما عرفت من اعتراف علماء أهل السنة بعدم ثبوت الاجماع في خلافة أبي بكر وإن خلافته إنما ثبت باختيار عمر فتذكر وأما الثالث والثلاثون فلأن ما ذكره من أنه لما سمع المنافق أن هؤلاء الخلفاء الثلاثة مطعونون فرح بأن الدين المحمدي لا اعتداد به إلى آخره مدفوع بأن المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة أخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلثة في الدين لأنهم يعلمون هذا ليس أول قارورة كسر في الإسلام ويتذكرون بأن مثله قد جدي في دين موسى (ع) من ارتداد بعض أصحاب النبي (ص) وأخذ الخلافة من أهل بيته الطهر الكرام ولنعم ما قيل نسبت نقصي نرد ارب با كمال ايدل اكر

از فصولی ناقصی بر مسند حيدر نشست بر کمالات سلیمانی نیامد منقصت چند روزی دیواکر بر جای؟؟؟ ولقد ظهر یحمد الله تعالی عما قررنا لو ترك الناصب المرتاب جواب جميع الأبواب لكان أقرب إلى ستر عوار ذوي الأذنان وسلامة آذانهم والأذنان فإنه ما زادهم بذلك إلا جرحا وما أذاهم من أقذاح ماء الملام لا قدحا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الأول في المطاعن التي رواها السنة في أبي بكر قالوا أنه سمى نفسه خليفة رسول الله (ص) وكت إلى الأطراف بذلك وهذا كذب صريح لأن رسول الله (ص) اختلف الناس فيه فالإمامية قالوا أنه مات عن وصيته وإنه استخلف أمير المؤمنين (ع) إماما بعده وقالت السنة كافة أنه مات بغير وصية ولم يستخلف أحدا وأن إمامة أبي بكر لم يثبت بالنص إجماعا بل ببيعة عمر بن الخطاب ورضا أربعة لا غير وقال عمر أن لم أستخلف فإن رسول الله (ص) لم يستخلف وإن أستخلف فإن أبا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي (ص) أحدا وقد كان الأولى أن يقال أنه خليفة عمر لأنه هو الذي استخلفه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما أجهل هذا الرجل باللغة فإن

الخليفة فعلية بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يأتي خلفه ولا يتوقف إطلاق الخليفة المضافة إلى شخص باستخلافه إياه فمعنى خليفة رسول الله (ص) الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه أو لم يستخلفه فلو سلمنا أن أبا بكر هو سمي نفسه بهذا الاسم فإنه لا يكون كذبا لما ذكرنا ثم أنه لا شك أن عليا (ع) خاطبه في أيام خلافته بخليفة رسول الله (ص) ولو كان كذبا لما تكلم ولا خاطبه به ولكن للشيععة في أمثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر أن القوم خاطبوه بذلك ولو أنه سمي نفسه بهذا صح كما ذكرنا فلا طعن انتهى وأقول ما أغبى هذا الناصب الشقي الجاهل بالعرف الشايح المستفيض فإن الخليفة وإن سلم أنه كان في أصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع قد خص هذا الاسم بمن استخلفه من له الأمر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى أو النبي (ص) أو غيرهما ألا ترى في قوله تعالى في شأن آدم (ع) إني جاعل في الأرض خليفة وفي شأن داود إنا جعلناك خليفة وفي شأن هارون من موسى اخلفني في قومي وفي شأن المنصوص من خلفاء نبينا (ص) وليستخلفنهم كما استخلف

الذين من قبلهم وكذا الحال في معاملة العامة حتى أنه لا يطلق اسم الخليفة على من يعيد صبيان المكتب ورؤسهم إليه إلا إذا استخلفه معلم الصبيان ولهذا روى أنه لما جاء أعرابي وقال لأبي بكر أنت خليفة رسول الله أنطق الله لسانه بالحق حتى قال لا قال فما أنت قال أنا الخليفة بعده والخالفة هو الذي لا غناه عنده ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا قال صاحب النهاية في تفسير الأثر فتدبر وبالجملة إذا استخلف واحد رجلا أو اجتمع على استخلافه جماعة لم يعهد أن يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم وهل هذا إلا مثل أن يشتري واحد عبدا فإذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبدا له ويدل على تخليطهم في ذلك أيضا ما رواه ابن حجر في صواعقه من أن أبا بكر كان يكتب من أبي بكر خليفة رسول الله (ص) فلما كان عمر بن الخطاب أرادوا أن يقولوا خليفة خليفة رسول الله (ص) فقال عمر هذا يطول إلى آخر الرواية

ووجه التخليط أنه لو لم يعتبر في إطلاق الخليفة تعيين السابق له كما ذكرنا بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج إلى أن يقولوا لعمر أنه خليفة خليفة رسول الله (ص) كما لا يخفى ومن لطايف هذا المقام استدلال بعض مفسري الإمامية من ههنا على أن أمر الخلافة يتعلق بالله تعالى وباختياره وبالنص منه وليس لغيره الخيرة في ذلك فإن الله تعالى كلما ذكر أمر الخلافة في كتابه الكريم أضافه إلى نفسه وأشار إلى كونه من عنده كما عرفت والحاصل أن مضمون الآيات التي ذكرناها قبيل ذلك رد على القايلين بأن الخلافة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد منهم كما مر من تمثيل صاحب المواقف لذلك بثبوت خلافة أبي بكر باختيار عمر إن قيل أن الخلافة الواقعة باختيار الأمة راجعة إلى الخلافة من الله تعالى لأن الكل واقع بقضائه وقدره قلنا الكلام في فعل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فإنه المعنى الحقيقي للفظ اتفاق وأما فاعليته بالمعنى الذي ذهب إليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمصير إليه خلاف الأصل وأيضا البناء على رأي المجبرة مع ما عرفت انهدامه سابقا يستلزم أن لا يحصل الفرق بين خلافة الثلاثة وخلافة يزيد والوليد المستهدف للمصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا نقص وهو أن ليس عليه مزيد وأما ما ذكره الناصب من أن عليا (ع) خاطب أبي بكر في أيام خلافته بخليفة رسول الله (ص) إلى آخره فمجاب بأنه (ع) كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس مقامه

بعده وهو كان بالغضب والتغليب فإنه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تميمص الحكومة بعد غيره وهو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحوه من الأموية والعباسية لأنه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تعالى

ورسوله وإنما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة ويتنافس فيه المتنافسون كون الشخص خليفة لله تعالى ولرسوله باستخلافهما إياه وتعيينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفته على أن الخطاب بخليفة رسول الله (ص) كان نادرا وإنما كان المتعارف الخطاب بأمر المؤمنين وكان علي (ع) يخاطبهم بذلك مرادا به أصل معناه التركيبي الصادق على المتغلب أيضا لا معناه العلمي الغالب على الإمام الحق النايب عن رسول الله (ص) قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه تخلف عن جيش أسامة وقد أنفذه رسول الله (ص) معه ولم يزل النبي (ص) يكرر الأمر بالخروج ويقول جهزوا جيش أسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول أقول كان رسول الله (ص) يبعث جيش أسامة طلبا لقصاص زيد وليبلغ خبر قوة الإسلام إلى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش أسامة وأما قوله لعن الله من تخلف عن جيش أسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ أمر الخلافة إلى أبي بكر لم يكن ملايما لأمر الإسلام أن يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب فانفذ أبو بكر جيش أسامة امتثالا لأمر النبي (ص) وهو بنفسه قام لتجهيز باقي الجيوش وقتال أهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استأذن عن أسامة ومو الأمير في التخلف فأذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الأحوال هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتبعية الجيوش وجر العساكر وإقامة وظائف الدين طعنا فيه هذا وقد صح أن أبا بكر لم يكن في جيش أسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى أن أبا بكر كان في جيش أسامة فقد أخطأ لأن النبي (ص) بعد ما أنفذ جيش أسامة قال مروا أبا بكر فليصل بالناس ولو كان مأمورا بالرواح مع أسامة لم يكن رسول الله (ص) يأمره بالصلاة بالإمامة وأقول إن أراد بقوله ولهذا كان يبالغ الخ أن ما ذكره من بلوغ خبر قوة الإسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيد أنه لا يصير عذرا لأبي بكر وأخويه في التخلف وهو ظاهر وإن أراد أنه منحصر فيه فمع عدم كونه مفيدا لهم أيضا؟؟؟ بل كان الغرض المهم الأصلي من تنفيذ جيش أسامة وجعل الثلاثة تحت رايته بعدهم عن المدينة عند وفاة النبي (ص) لثلاثا يتواثبوا على الإمامة بعد النبي (ص) ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا (ع) وأما قوله (ص) ولعن الله من تخلف عن جيش أسامة فقد ذكره رئيس الأشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي (ص) حيث قال الخلف الثاني في مرضه أنه (ص) قال جهزوا جيش أسامة

لعن الله من تخلف عن جيش أسامة فقال قوم يجب علينا امتثال أمره وأسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي (ص) فلا تسع قلوبنا لمفارقتة والحالة هذه فصبّر حتى تبصر أيش يكون من أمره انتهى فليطالع ثمة حتى يعلم أنه من

الأصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى أن حاصل استدلال المصنف بالحديث أن الخلفاء الثلاثة تخلفوا عن جيش أسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكونوا الثلاثة ملعونين غير لا يقين بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال منه على بطلان خلافة الثلاثة بوجوه أخر الأول أن إنكار كل ما علم بالضرورة أنه مما أمر به النبي (ص) سيما في الأمور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به صاحب المواقف وقد تخلف الثلاثة عن أمر النبي (ص) لهم بمتابعة أسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والإمامة والثاني أن النبي (ص) لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فما أمر به من متابعة أسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقد تخلفت الثلاثة فلا يكونون مستحقين للإمامة الثالث أنه رد كلام النبي (ص) يكون إيذاء له قطعاً وإيذاءه يوجب استحقات اللعنة من الله تعالى لقوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة فلا يكونوا صالحين للإمامة الرابع أن النبي (ص) قد جعلهم تابعا لأسامة بالإقدام على ما أمرهم به فما لم يتم ذلك الأمر كان عليهم أن يكونوا تابعا محكوما لأسامة فحكومتهم على أسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا وذا لم يكونوا حاكما

على أسامة فلا يكون لهم الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين والحال أن أبا بكر قبل إتمام ذلك الجيش جلس على مسند الخلافة وطلب البيعة من أسامة فرد عليه أسامة

ودعاه إلى متابعة أمر النبي (ص) ومتابعة نفسه والدخول تحت رايته وذا بطل خلافة أبي بكر بطل خلافة أخويه لئلا يلزم خلاف الاجماع المركب فت. مل وأما ما ذكره الناصب بقوله فلما بلغ أمر الخلافة إلى أبي بكر لم يكن ملايما لأمر الإسلام أن يذهب الخليفة بنفسه إلى آخره ففيه أن الكلام والطعن والملام في تخلفه في زمان حياة النبي (ص) وعند مبالغته في أيام مرضه بتجهيز جيش أسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفاة النبي (ص) فقط وعند إدراكه للخلافة التي كان تخلفه وتساهله لأجلها وأما قوله سيما وقد ارتد جميع العرب إلى آخره فكذب صريح

ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي (ص) للجيش عليهم أولى لقربهم من المدينة وتوقع سرعة فسادهم بل بم يكن هناك مرتد أصلا كما سبق بيانه آنفا وإنما كان هناك طوائف قليلة باقية على كفرهم الأصلي لا ضلال مسيلمة الكذاب وسجاح لهم وأما عدة من الطوائف الآخر الذين سموهم أيضا أهل الردة فهم الذين منعوا الزكاة عن أبي بكر لإنكارهم استحقاقه بخلافة النبي (ص) كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله (ص)

في مقام المخالفة ولا في أيام اشتغال أبي بكر بالخلافة حتى تجعل مخالفتهم عذرا في تخلفه عن جيش أسامة فهو بظاهره كلام صادق لا يفيد الناصب ولا يضرنا لأن أسامة وأكثر أهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي (ص) بأيام وكانوا ينتظرون لحوق أبي بكر وعمر وعثمان وإخوانهم وهم كانوا مختلفين متوقفين في المدينة يترقبون حال النبي (ص) فيصدق قوله أن أبا بكر لم يكن في جيش أسامة ولو سلم النقل ويلم أن الجزري أراد ما فهمه الناصب من أنهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش

بحسب أمر النبي (ص) فيصير مناقضا لما جزم به الناصب قبل ذلك في قوله ومع ذلك استأذن عن أسامة هو الأمير في التخلف فأذن له انتهى مع أن ذلك معارض بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة الأحباب حيث نص على أن الثلاثة كانوا داخلين في جيش أسامة وبما مر من شعر ابن أبي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة مادحا لعلي متعرضا على أبي بكر بقوله ولا كان في بعث بن زيد مؤمرا عليه فأضحى لابن زيد مؤمرا وأما الاستدلال على عدم دخول أبي بكر في جيش أسامة بأن النبي (ص) بعد ما أنفذ جيش أسامة قال مروا أبا بكر فليصل بالناس إلى آخره فمردود بأنه إن أراد بإنفاذ الجيش خروج جميع من كان داخلا في ذلك الجيش إلى تحت راية أسامة فكذبه ظاهر من كلام الشهرستاني وغيره وقد مر

وإن أراد الانفاذ في الجملة مع بقاء أبي بكر وإخوانه في المدينة فلا ينافي حضوره في مسجد المدينة وصيرورته مأمورا بالصلاة فيها على أن كونه مأمورا بالصلاة من جانب النبي (ص) بعلم من النبي (ص) أنه حاضر في المسجد غير خارج عن؟؟؟ معسكر أسامة؟؟؟ عند الشيعة كما مر وإنما المسلم عندهم أنه بعد تخلفه كان يحضر المسجد خفية لاستخبار حال النبي (ص) فأمرت عائشة بذلك ولما استشعر النبي (ص) بذلك تكلف للخروج إلى المسجد ونحى أبا بكر عن المحراب وأم بنفسه ولعل

تكلفه (ص) للسرعة في الخروج وتبعيد أبي بكر عن المحراب إنما كان لأجل تألمه (ص) عنه

وغضبه عليه في تخلفه عن جيش أسامة فتفطن قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه قال إن لي شيطانا يعتريني فإن استقمت فأعينوني وإن زغت فقوموني وكيف يجوز نصب من يرشد العالم ثم يطلب الرشاد منهم وقال الناصب خفضه الله أقول هذا ليس من روايات أهل السنة بل من روايات الروافض وإن سلمنا صحته فإن لكل إنسان شيطانا كما قال رسول الله (ص) فسأل عنه وأنت أيضا يا رسول الله (ص) فقال وأنا أيضا إلا أنه أعانني الله تعالى عليه فأسلم وهذا من باب إنصاف الصديق وأما طلب الرشاد فهو من طلب المشورة وقد أمر رسول الله (ص) بهذا في قوله تعالى وشاورهم في الأمر ولم يكن هذا استرشادا بل استعانة في الرأي وتأليفا لقلوب التابعين وكلام الصديق إن صح الرواية من هذا الباطل وأقول أولا إن الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال لمنع

صحته ويشعر بتسليمه أيضا لصحته تعليل ذلك بقوله فإن لكل إنسان شيطانا إلى آخره وثيا إنا لو سلمنا ما روي من أن لكل إنسان شيطانا فهذا لا يقدر في مقصود المصنف لأنه استدلال باعتراف أبي بكر باعتراف الشيطان له والاعتراء إنما يتحقق بصدور المعصية فهذا اعتراف من أبي بكر بأن شيطانه سلط عليه بإيقاعه إياه في المعصية وعدم انفكاكها عنه مع أن القول لأن لكل إنسان شيطانا مناقض للقول بأن بعضا منهم مسلم لأن الشيطان في الحقيقة من كان كافرا بالله غالبا على من صاحبه كما كان لأبي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان وحال الجن فإن من الجن من يكون مسلما كما نطق به القرآن وهو لا يوصف بالشيطان كما لا يخفى وأما جملة الشرطية المذكورة على ما مجمع فيه من طلب المشورة وطلب الرشاد فمع ما مر من أن بناء استدلال المصنف ليس عليها مردود بأن طلب

الإشارة والإرشاد في أحكام الحلال والحرام الذي يجب فيها استقلال الإمام يدل على قصور طالبه عن تلك المرتبة والمقام خصوصا إذا صدر بذلك الأسلوب من الكلام الذي ينادي على قابله بالعجز التام قال المصنف رفع الله درجته

ومنها قول عمر كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطأ أحد الرجلين لارتكاب أحدهما ما يوجب القتل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لم يصح عندنا رواية هذا الخبر وإن صح كان تحذرا من غير أن ينفرد الناس بلا حضور العامد بالبيعة ولهذا سماه فتننة وكان ذلك لضرورة داعية إليه وذلك أن النبي (ص) توفي من غير استخلاف وإنما لم يستخلف النبي (ص) ليعلم أن نصب الإمام ليس من أصول الشرايع بل هي من الواجبات على الأمة فالواجب عليهم أن ينصبوا بعده ولهذا وكل أمرها إليهم فلما توفي رسول الله (ص) أراد الأنصار في سقيفة بني ساعدة أن ينصبوا بينهم أميرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي كان وقوعه سببا لذهاب الإسلام لضعف القلوب وزيغها عن الإسلام بسبب وفاة رسول الله (ص) وارتداد العرب فتسارع أبو بكر وعمر إلى السقيفة لرفع الاختلاف ووقع البيعة ولو كانوا يؤخران البيعة إلى حضور جميع الناس واتفاق كل الآراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف فتسارعوا إلى عقد البيعة واكتفوا بإجماع أهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الأنصار إلا أنهم كانوا العسكر وأهل الحل والعقد في الخلافة هم العساكر وأمرائها فهذه الضرورة دعت إلى استعجال البيعة فلما تم هذا الأمر أراد عمر أن يبين للناس أن بيعة أبي بكر كانت فلتة دعت إلينا

الضرورة فلا تعادوا إلى مثله ولا تجعلوه دليلاً فلا يتصور في هذا الكلام طعن لا في أبو بكر ولا عمر وأما قوله يلزم خطأ أحد الرجلين لارتكاب أحدهما ما يوجب القتل فهذا كلام باطل لأن الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تركه في غير حالها انتهى وأقول يتوجه عليه أولاً إن الرواية في جميع الكتب هو الفتنة بالفناء واللام لا بالفناء والتاء والنون وإنما ارتكب الناصب إبدال الحروف وخان في النقل ليبنى عليه ما يشاء من المقال وثانياً إن قوله أن النبي (ص) توفي من غير استخلاف؟؟؟ أما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي (ع) وأما عند أهل السنة فلما مر نقلاً عن فخر الدين الرازي أنه قال أن النبي (ص) وإن لم يستخلف أحداً بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والأمر بالاختيار فتأمل وثالثاً أن قوله نصب الإمام ليس من الأصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقاً

ومن جملتها اعتراف القاضي البيضاوي في بحث الأخبار من مناجاه في الأصول بأنه من أعظم مسائل أصول الدين ومن ههنا يعلم توجه المنع على قول الناصب ولهذا وكل أمرها إليهم إلى آخره ورابعاً أنه من أين يعلم الناصب أن الأنصار لو أمروا على أنفسهم أميراً كان ذلك سبب ذهاب الإسلام وكيف علم أنه لو صار سعد بن عباد من كبار أصحاب النبي (ص) ورئيس الأنصار خليفة لوجب تلك المفسدة مع أن الناصب حصر العسكر وأهل الحل والعقد في الأنصار ومن البين أنهم إذا رضوا به لم يقدر غيره على ذلك

على المخالفة وإثارة الفتنة والفساد فظهر أن مسارعة أبي بكر إلى السقيفة إنما كان لحب الجاه والطمع في الخلافة لا لتمحلات يتكلفها له أهل الجلالة وأي فساد كان يتصور في أنه بعد ما سارع إلى السقيفة لمنع الأنصار أن تقرر معهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من أصحاب النبي (ص) وأما فساد مخالفة بعض طوائف العرب فإنما نشأ لإنكارهم صحة خلافة أبي بكر وطعنهم في استحقاقه لذلك كما قدمنا بيانه عند استدلال المصنف على إمامة أمير المؤمنين (ع) بقوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك الآية فلو أنصفوا اعترفوا بأنه كان الواجب عليهم في ذلك اليوم أن يجتمعوا في باب دار النبي (ص) مشغولين بمصيبته وتعزية أهل بيته إلى أن يتفرقوا للنظر في حال الإمام على تقدير عدم النص من النبي (ص) وأيضاً المبادرة إلى تعيين الإمام بحيث تركوا أهم الأشياء كتجهيز النبي (ص) وتعزيته في ما ذكره عمر عند مرض النبي (ص)

حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقاً في قوله هذا لكان الواجب عليه أن لا يبكر إلى سقيفة بني ساعدة لمدافعة الأنصار ولو جوزنا بكوره ومسارعته إليها كان الموافق لما اعترف به من كفاية كتاب الله أن يقول لهم لا حاجة لنا ولكم إلى تعيين أمير حسبنا كتاب الله لا أن يقول حسبنا أبو بكر أحسن التأمل فإن هذا من خواص هذا التعليق وهو بذلك حقيق وأيضاً كيف لم يسارعوا لأجل الدين يوم بدر

ويوم حنين وغيرها من أيام غزوات النبي (ص) وقد فروا يوم الأحزاب في خيامهم وعمرو بن عبد ود يناديهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وخمدوا جميعهم فلم يبق إليه أحد منهم وكذلك يوم مرجب انهزموا أقبح هزيمة فلما لم يظهر منهم المسابقة والمسارة في تلك المشاهد لنصرة الدين علم أن مسارعتهم يوم السقيفة إنما كانت لنيل الرياسة طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا لآل محمد (ع) كما صرح به الغزالي في كتابه الموسوم بسر العالمين ولله در القائل في شأن علي (ع) ومن سبقه بالخلافة وعلى الخلافة سابقوا وما سبقوك في أحد ولا بدر وتلخيص الكلام أن كل من يستحق أن يخاطب يعلم أن أهل السقيفة لو اتفقوا مع أهل البيت في واقعتهم وتوافقوا فيما أصابهم من مصيبتهم حتى يدفن رسول الله (ص) ويسكن نائرة حدقتهم في فجيعتهم ويجتمع المهاجر والأنصار من أهل الحل والعقد وأفاضل القرابة وأكابر الصحابة مثل علي وعباس وعقيل وكسلمان وأبي ذر وعمار والمقداد وحذيفة بن اليمان رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم وأصوب وإلى الصلاح والرشاد أقرب ومن الشبهة والريية أبعد لأن الأمر كان أمرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها

في العالم فلماذا تعجلوا ولم يعبؤا بهم ولم يلتفتوا إليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله (ص) بل لغية حرصهم على الملك صاروا عن مصيبة رسول الله (ص) غافلين وعن

موافقة أهل بيته في فجيعة ذاهلين كان لم يقدح في الإسلام وبيعة ولم ينزل لهم مصيبة فلا جرم ظهر الفساد وكثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق والشقاق حتى قال قائلهم بايعوا عمر أو أبا عبيدة وقال عمر بل نبايع أبا بكر وقال أبو بكر أقبيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا أمير ومنكم أمير وقال آخرون نحن الأمراء وأنتم الوزراء وقال أحدهم قتلتم سعدا وقال الآخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني هاشم أن يليكم تيمي رذل إلى غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها إشارة إلى هذه الفتن الممتدة الرواق المشيدة النطاق

القائمة بأهلها على ساق فصارت هذه الفلتة في البيعة حجة لأمر المؤمنين (ع) حجة على أهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم إياي فلتة ولم يكن أمري وأمركم واحدا إني أريدكم لله وأنتم تريدوني لأنفسكم أيها الناس أعينوني على أنفسكم وأيم الله لأنصفن للمظلوم ولأقودن الظالم بخزامتة حتى أوردته منهل الحق وإن كان كارها مع أن رسول الله (ص) قضى ما عليه وبلغ من أنزل إليه وبصرهم ثم بشرهم وأنذرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة وأوضح لهم المحجة وقدم إليهم بالوعيد وأنذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث الحوض وغيره مما وقع

فيه الخوض وخامسا أنه إذا أسلم الناصب الشقي في تأويل كلام عمر أن بيعة أبي بكر كانت فتنة دعت إليها الضرورة فكان مثل ذلك مما دعت إليه الضرورة أيضا فأبي معنى لمنع المعاودة إليه معللا بأن الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تركه في حال غيرها فظهر أن ما ذكره من الطامات إنما كان للمغلطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شأن المبهوت المحجوج الذي انحل زمامه واختل نظامه بل نقول إن حضور الثلاثة في المدينة وتخلفهم عن جيش أسامة صار منشأ الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فإن النبي (ص) كان أعلم منهم

بعاقبة الأمر بعده وأنهم لو لم يتخلفوا وساروا مع أسامة لا يتوجه خلل ولا يحدث فتنة بين أهل المدينة وإن توجه يندفع بأهل بيته وباقي المهاجرين والأنصار فأقول بأن الضرورة دعت إلى الاستعجال في إمامة أبي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على أولي النهى ومن مضحكات تأويلهم لكلام عمر هذا ما نقله الشارح الجديد للتجريد حيث قال وأجيب بأن المعنى أنها كانت فجأة وبغته وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد إلى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة فاقتلوه انتهى وارتكاب هذا القدر من التطويل في مقام التأويل مما لا يصدر إلا عن المتحير المبهوت أن عن ملاحظة الموت قال المصنف رفع الله درجته ومنها قول أبي بكر أقبيلوني أقبيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فإن كان صادقا لم يصلح للإمامة ولا لم يصلح لها أيضا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح هذا

الكلام فهو من باب التواضع وتأليف قلوب المتابعين وحق الإمام أن لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد قيل أنه قال هذا بعد ما شكى بعض أصحاب رسول الله (ص) استيشاره للخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال أقيلوني فإنني لا أريد الخلافة وليس هي عندي شيء لا أقدر على طرحها وهذا من باب الاستظهار بترك الإقالة والحكومة كما روي أن أمير المؤمنين (ع) كان يقول لا يسوى الخلافة عندي فعلا مخصوفا ومن حمل أمثال هذا الكلام على خلاف ما ذكرناه وجعلها من المطاعن فهو جاهل بعرف الكلام انتهى وأقول يرد عليه أولا إن الرواية صحيحة رواها أبو عبد القاسم بن سلام مصنف كتاب الأموال عن هشام بن عروة عن أبيه وهي مذكورة في التجريد مسلمة عند شارحيه من أهل السنة وفيما نقله الناصب ههنا في وجه قول أبي بكر لذلك دلالة على ثبوتها عند بعض أصحابه وفيما سيأتي به في ذيل شرح قول المصنف ومنها أنه طلب هو وعمر إحراق بيت أمير المؤمنين (ع) إلى آخره من نسبه رواية هذا القول إلى أصحاب الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند الثقات فما

أتى به من التشكيك بقوله إن صح غير صحيح ومن خواص هذا التعليق ما سنح لي ههنا من أن قول أبي بكر هذا دليل على عدم جواز تفضيل المفضول زعما لا يف أوليائه المحوزين له وثانيا إن المتواضع وهضم النفس في أمر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يبقى حينئذ وثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وأيضا القول المذكور كما أشار إليه الناصب إنما وقع من أبي بكر عند تعريض الناس عليه بأنه لا يليق بالإمامة مع وجود علي (ع) فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الخبر؟؟؟ بعلي (ع) بل قال أقيلوني فإن كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس أفضقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وإن كان هذا منه أيضا اعتراف بالواقع فتنبه و ثالثا إن قوله وقد قيل هذا بعد ما شكى إلى آخره مجرد تمويه وتلبيس أبي به لترويج باطله لظهور أنه لا ربط بين إظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على الإطلاق وبين طلب الإقالة والفسخ معللا بأن غيره أخير وأفضل منه وما نقل عن علي (ع) لو صح فهو من قبيل الأول فالاستشهاد به لا يصلح إلا لمغلطة الصبيان أو إخوان الناصب من أهل العميان ثم من جملة ما فعله من التمويه والتلبيس تفسيره قول أبي بكر فإنني لست بخيركم وعلي فيكم بقوله فإنني لا أريد الخلافة ليس هي عندي شيء لا أقدر على طرحها فإن هذا كلام مبين لما قال أبو بكر وإنما هذا كلام آخر صدر عن عمر عند ملاقاته أويس القرني (رض) وملاحظة تجرده ورفع تعلقاته فأراد أن يتشبه به في المقال فقال لأويس (رض) من الذي يشتري مني الخلافة بخبز واحد فقال أويس له لا يفعل ذلك عاقل ولا تبعها اطرحتها حتى يأخذها من يريدها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد الدين العطار قدس سره في كتاب تذكرة الأولياء ولا يخفى أن كلام أويس (رض) صريح

في طعن عمر وأنه في ارتكاب الخلافة واعتقاد جريان البيع والشري فيها قد خالف العقل والنقل لأن العقل يحكم بأن نصب الإمام يكون من الله وشرائه من أبي بكر وبيعه من عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح أيضا بأنه لا يجيء منه ترك الخلافة وإن قلبه في تلك الدعوى لا يوافق لسانه وإلا فالخلاص منها لا يتوقف على بيعها وأيضا لو كان صاقا في إرادة بيعها لا اشتراها كل من طلحة وزبير ومعاوية بجوامع الجنان والأركان فضلا عن خبز يهان لكن لما علموا أن عمر ليس في بيع الخلافة راسخا كما أن أبا بكر لم يكن في إقبالها سابقا صادقا وإن صدور ذلك منهما كان خدعة ورئ للناس لا جرم لم يسارعوا إلى اشترائها من عمر فليضحك قليلا وليبك كثيرا قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت سألت رسول الله (ص) هل للأنصار في هذا الأمر حق وهذا شك في صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذي دفع الأنصار لما قالوا منا أمير ومنكم أمير بقوله الأئمة من قريش فإن كان الذي رواه حقا كيف حصل له الشك وإلا فقد دفع بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الايقان وإنه لما دفع الأنصار عن الخلافة كان تقواه تدعوا إلى طلب النص فأما حديث الأئمة من قريش فلم يروه أبو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان تمنى أن يسمع هو بنفسه عن رسول الله (ص) عدم حقية الأنصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والإيقان انتهى وأقول قول أبي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يعهد طلب زيادة الاطمينان بمثل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من أن أبا بكر لا يعتمد على الخبر الواحد مخالف لأصول أهل السنة فإنهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتهمون الشيعة بتفردهم في مخالفة ذلك وبالجملة قول أبي بكر صريح في قيام أحمال بطلان خلافته عنده مع أن استحقاقه للخلافة يتوقف على الجزم بذلك الاستحقاق فيكون تقمصا للخلافة تصدرا من غير استحقاق وترؤسا لسوء الاتفاق ثم أقول إن الأنصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا إمارة واحد من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا أمير ومنكم أمير فلم يكن هناك وجه للشك في أنه هل كان للأنصار حق في أمر الخلافة والإمامة أولا حتى تدعوه تقواه إلى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل إظهاره الشك في حق الأنصار إنما كان ليوقع في الأوهام إنا كان جازما في عدم تعلق حق أهل البيت (ع) بذلك لئلا ينازعوا بعده في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب سينقلبون قال المصنف رفع الله درجته ومها قوله في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم أكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمير وكنت الوزير انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن

صح هذا فهو من باب التبري عن الإيالة والخلافة كما هو دأب العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن يأتي بعده ليعلموا أن أمر الخلافة صعب ولا يطمع فيه كل مهوس وهذا من باب الشفقة على الأمة سيما الخلفاء وأرباب الرايات ولا يتصور فيه طعن وأما ما ذكر من أمر كشف بيت فاطمة فلم يصح بهذا رواية قطعا انتهى وأقول تخصيص أبي بكر لضرب اليد على يد أحد الرجلين يدل على أنه اعتقد أن المستحق للخلافة كان أحد الرجلين دونه ثانيا لكونه وزير لأحدهما يدل على أنه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة ولم يعد أمر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب من تقليده لدأب العارفين في تمنيه من يأتي بعدهم لظهور أن الوزارة أصعب من الإمارة لأن وزير الأمير على الوزير أيضا كما لا يخفى وأما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفاء عنها واعترف بها ابن قتيبة من أهل السنة في كتاب السياسة وابن أبي الحديد المعتزلي في شرح النهج وغيرهما في غيرهما فالإنكار بارد والمنكر رجس مارد قال المصنف رفع الله درجته ومها أن النبي (ص) لم يوله شيئا من الأعمال وولى غيره

ونفده لأداء سورة البراءة ثم رده فمن لم يستصلح لأداء آيات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لأداء جميع الأحكام إلى عموم الرعايا في سائر البلاد انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول دعوى عدم توليته دعوى زور باطل مخالف للمتواتر فإنه لا نزاع بين أحد في أن أبا بكر كان وزيراً لرسول الله (ص) لا يصدر في شيء ولا يقدم على أمر إلا عن رأيه ومشاورته وكان أمير المؤمنين علي (ع) يقول كثيراً ما سمعت رسول الله (ص) يقول ذهبت أنا وأبو بكر وعمر وجئت أنا وأبو بكر وعمر وقلت أنا وأبو بكر وعمر فلا أمر في الإسلام ولا تولية ولا عزل إلا برأيهما ومشاورتهما ثم إن في معظم الغزوات كان أبو بكر صاحب راية المهاجرين وكان في غزوة تبوك آخر غزوة غزاها رسول الله (ص) وما اجتمع له من العساكر في غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى أبا بكر الصديق ثم أنه تولى الحج في تسع من الهجرة وأما بعث علي بقراءة سورة البراءة ونبذ العهد فقد ذكرنا سببه ثم نقول لهذا الرجل العامي الجاهل بالأخبار والآثار كان أبو بكر يستصلح لإقامة الدين من أول نشوء أمر الإسلام إلى آخره وإظهار آثار النبوة أتزعم أنه لم يقدر على قرائته عشر من القرآن على العرب بعد الفتح وهو أمير الحاج ونايب

رسول الله (ص) في الحج ومن غاية جهلك بالأخبار أنك تدعي أنه لما لحقه علي رجع قبل الحج فيا أيها الجاهل من حج تلك السنة إن رجع أبو بكر أتدعي أن علياً كان أمير الحاج تلك السنة وتخالف الخبر المتواتر أم تدعي إنه لم يحج في سنة تسع أحد وكل هذا من جهلك وبغضك أما تستحي من ناظر في كتابك يا سفيه البطاط ثم من تولى الإمامة والصلاة بالمسلمين أيام مرض رسول الله (ص) أتدعي أنه لم يصل بالناس أو لم يأمره رسول الله (ص) بالصلاة في أيام المرض وكل هذا مما يدعيه باطل ومخلف لصحاح الأخبار الجارية مجرى المتواترات وأي ولاية أتم من ولاية الصلاة وقد قال ابن عباس أن رسول الله (ص) لم يصل خلف أحد من أمته ما خلا عبد الرحمن بن

عوف في ركعة من السفر إلا أبو بكر الصديق ثم أنك لم تستصلحه لولاية أمر من الأمور أف وويل لك يا أعرابي الجان الجاهل انتهى وأقول فيه نظر من وجوه أما أولاً فلأن دعواه عدم النزاع بين أحد في وزارة أبي بكر لرسول الله مدفوعة بنزاع غير واحد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الأنبياء والسلاطين على وحدة الوزير كما يرشد إليه وزارة آصف لسليمان (ع) ووزارة هارون لموسى (ع) إلى غير ذلك وقد ثبت وزارة علي (ع)

(ع) للنبي (ص) بقوله (ص) له (ع) أنت مني بمنزلة هارون من موسى (ع) فمن يدعي مشاركة أبي بكر معه (ع) في الوزارة فعليه إقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله إنه (ص) لا يصدر في شيء ولا يقدم على أمر إلا عن رأيه ومشاورته غير

مسلم وإنما المسلم إنه كان يشاورهم تأليفا لقلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من الوفاق والنفاق لا لحاجة إلى رأيهم واستعانة بنتائج عقولهم كما مر مفصلا وأما ثانيا فلأن قوله وكان أمير المؤمنين (ع) يقول كثيرا ما سمعت رسول الله (ص) يقول إلى آخره كذب من الناصب على النبي (ص) ووليه (ع) ومن العجب أنه يكذب على رسول الله (ص) ثم يروي ذلك عن علي (ع) لئلا ينازع فيه الشيعة والدليل على

أعمال الناصب ههنا الكذب والافتراء إنه ترك في ساير المواضع تلقي ذكر علي بقوله (ع)

هاهنا لما أراد أن يوضع الحديث على لسانه (ع) قرن ذكره بقوله ليظن الناظر أن الناصب حيث أتى بتعظيم علي (ع) يستبعد أن يكذب عليه وهذا الظن إنما يتوقع من حمقاء

أهل السنة وأما أذكياء الشيعة فحاشاهم أن يذهب عنهم مثل هذه التمحلات ثم إن قصد بذهاب النبي مع أبي بكر وعمر ذهابه (ص) معهم إلى عيادة مريض أو مشايعة جنازة أو تنزه حديقة فلا اختصاص لمثل هذه المعية بهم وإن قصد به ذهابه إلى مبارزة عدو ودفع صايل ونحو ذلك فمن البين أنهم لم يبارزوا

أحدا في مدة عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم نبيا كان أو؟؟؟ أو غيرهما وكذا الكلام في قوله جئت أنا وأبو بكر وأما قوله قلت أنا وأبو بكر فأشكل من الأولين إذ لا يظهر وجه اجتماع قوله (ص) مع قولهما في الأحكام الشرعية لأنه كان بالوحي الإلهي وكذا فيما يتعلق بتلك الأحكام من الأمور الدنيوية و

المشاركة في غير ذلك مما لا فضيلة فيه وكيف يشارك مع النبي (ص) في القول من لا يعرف الكلالة والأب ويعرف بأن كل الناس أفتقه منه حتى المخدرات في الحجال وأما ثالثا فلأن قوله في معظم الغزوات كان أبو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على ما يرشد إليه كتاب روضة الصفا وروضة الأخبار وغيرها

من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر قد امتحنهم النبي (ص) بإعطاء الراية فرموا بها وانهمزوا كما عرفت سابقا وأما قوله وكان في غزوة يقول صاحب الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا أثر ولو ثح فإنما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من أنه تعالى أخبر النبي (ص) بأنه لا يحتاج فيها إلى حرب

ولا عنى بقتال عدو وإن الأمور تنقاد له بغير سيف فخرج النبي (ص) بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا (ع) في أهله وولده وأزواجه ومهاجريه في المدينة فلو كان الراية في هذه الغزاة بيد غير علي (ع) جاز ولم يكن فضيلة ولو علم الله أن نبيه (ص) يحتاج في هذه الغزوة إلى حرب لم يأذن في تخلف علي (ع) ولم يرض

بلبثه عنها وتوقفه وأما رابعا فلأن ما ذكره من تولي أبي بكر للحج فقد مر بيان كذب ذلك مع بيان منشأ توهمهم فيه وبيان أن ما ذكره من سبب بعث علي (ع) لا يؤدي إلى

طائل ولا يرجع إلى حاصل وأما خامسا فلأن قوله كان أبو بكر يستصلح لإقامة الدين الخ فإن أراد بإقامة الدين وقوعه أولا في مكة في قيد الكفرة ومنتفهم للحيته كما مر فهذا مسلم لكن الظاهر أن أمثال ذلك لا يسمى في العرف إقامة لشيء وإن أراد به صرف ماله في سبيل الله فقد عرفت أن هذا أيضا من موضوعات أولياءه وإن أراد

به أنه كان أبا لعائشة أو من جملة سواد عسكر النبي (ص) فلا تقوية للدين بمجرد ذلك لأن الأنبياء والملوك ربما ينكحون في الأراذل لمصلحة دعت إليها المقام ولحال وكونه من سواد العسكر يشترك فيه أبو هريرة ونحوه من مؤلفة القلوب وأما سادسا فلأن ما ذكره بقوله أتزعم أنه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن إلى آخره فمدخول بأن المصنف لا يزعم ذلك أصلا لعلمه بأنه لولا اقتدار أبي بكر على قراءة العربي لما

جعله قريش معلما لصبيانهم وإنما يعتقد أن الله ورسوله لم يعلماه أمينا في أداء ذلك وعلموا أنه ربما خان في الأداء كلا أو بعضا مواضعة مع الكفار وأخل بالمصلحة أو لأنه ربما استخفه قريش لجبنه ورذالة قومه ولم يمكنوه من الأداء أو لأنه ربما سأل أحد عن معنى بعض تلك الآيات فيعجز عن بيان ذلك ويفحم كما عجز عن بيان معنى الكلاله والأب وغيرهما وكان ذلك موجبا لإهانة سيد المرسلين (ص) وأما سابعا فلأن قوله من حج تلك السنة إن رجع أبو بكر أتدعي أن عليا كان أميرا للحاج مدخول بأنا ندعي ذلك قوله ونخالف الخبر المتواتر قلنا أين الخبر فضلا عن تواتره وكان الناصب نسي ما ذكره سابقا من أن الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد أو اثنين وتوضيح هذا أنا قد بينا سابقا أن ما رواه المصنف أنفا عن جامع

الأصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع أبي بكر عن الطريق وإن الوقت لم يكن متسعا لإدراكه أيام الموسم بعد ذلك لأن الانفاد مع علي (ع) كان أول يوم من ذي الحجة وأداها علي (ع) يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل أبو بكر بعد رجوعه من أثناء الطريق وبيننا منشأ توهم أمارته للحج وفساده فبقي أن يكون أمير الحج في تلك السنة علي (ع) أو عتاب بن أسيد الذي كان في السنة السابقة أميرا ثم ما زعمه من إيضاحه أن أداء البراءة كان هينا بعد فتح مكة مردود بأن قضية البراءة وإن وقعت بعد فتح مكة لكن المشركون قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روى أن النبي (ص) لما خرج إلى تبوك وتحلف المنافقون فأرجفوا الأراجيف جعلوا المشركون ينقضون العهد انتهى وإذا كان الأمر على هذا الوجه جاز كما ذكرنا سابقا أن الله تعالى لما علم أن أبا بكر رجل ضعيف القلب ربما يخاف على نفسه في أداء الآيات ولم يأت بما هو حق الأداء أو لغير ذلك من الوجوه الذي ذكرناها وليس مراد المصنف أنه استرجع لعدم الوثوق عليه بمعنى أنه كان يسرق بعض الآيات كما فهمه الناصب وأما ثامنا فلأن قوله أتدعي أنه لم يصل بالناس إلى آخره تكلم بلسان الإمامية فلا وجه للاستفهام الإنكاري لما مر أن صلاة أبي بكر بالناس لم يكن بأمر النبي (ص) وإنما كان بأمر عايشة وأنه لما استشعر النبي (ص) تكلف للخروج إلى الصلاة بنفسه ونحى أبا بكر عن المحراب وقد سبق ما يدل على هذا مما رواه شارح المواقف وذكره ابن أبي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله شعر ولا في صلاة أم فيها مؤخرا فتذكر وأما روايات صحاحه فهي

سقام عندنا بل في نفس الأمر كما أشبعنا الكلام فيه سابقا وأما تاسعا فلأن ما ذكره بقوله وأي ولاية أتم من ولاية الصلاة مدخول بما مر أيضا من أن الإمامة الصغرى بمعزل عن الإمامة الكبرى بدليل أنها يجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم أنه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والإمامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول الخصم وأيضا قد صح عند الخصم أن النبي (ص) قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين قبيلتين من الأنصار فعاد وقد فاتته المغرب وقد قدم الناس عبد الرحمن بن عوف فلما أتى النبي (ص) صلى خلفه وهذه على تقدير صدقها أبلغ من تقديم أبي بكر ولم يدع أحد الإمامة لعبد الرحمن بن عوف وفاقا وأيضا فإنها معارضة

بتأثير علي (ع) على المدينة ولم يعزله وهذا للتأثير أدل على الإمامة من الصلاة لأنها جزئي في ضمن كلي وأيضا قد نقل المصنف سابقا الرواية المشتملة على رده من مسند أحمد بن حنبل فدل على أن الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتأخرين عنه موضوع لأن قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز أن يكون خفيا على مثل أحمد بن مع تقدمه

على غيره من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في مرة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم الرد موجودا لذكره أحمد أيضا كما ذكر حديث الرد وليس فليس وأما عاشرا فلأن ما رواه عن ابن عباس غير مروى من طريق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا فتبا وتعسا للناسب الأثول الأحمق الجاهل بأن حديث الشخص لا يقوم حجة على خصمه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه منع فاطمة إرثها فقالت له يا بن أبي قحافة أترث أباك ولا أترث أبي واحتج عليها برواية تفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لأن الصدقة يحل عليه فقال لها أن النبي (ص) قال نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة والقرآن مخالف لذلك فإن صريحه يقتضي دخول النبي (ص) فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم وقد نص على أن الأنبياء يورثون فقال الله تعالى وورث سليمان داود وقال عن زكريا وإني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وناقض فعله أيضا بهذه الرواية لأن أمير المؤمنين (ع) والعباس اختلفا في بغلة رسول الله (ص) وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لأمير المؤمنين (ع) ولو كانت صدقة لما حلت على علي (ع) وكان يجب على أبي بكر انتزاعها منه ولكان أهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بأنهم طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات

الفاسدة وأخذ فدك من فاطمة (ع) وقد وهبها أباه رسول الله (ص) فلم يصدقها مع أن الله تعالى طهرها وزكاها واستعان بها النبي (ص) في الدعاء على الكفار على ما حكى الله تعالى

وأمره بذلك فقال له قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم فكيف يأمره الله تعالى بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي

كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بأمر المؤمنين (ع) وشهد لها فلم يقبل شهادته قال أنه يجر إلى نفسه وهذا من قلة معرفته بالأحكام ومع أن الله تعالى قد نص في آية المباهلة أنه نفس رسول الله (ص) فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله (ص) بأمر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة أن يشهد بالباطل ويكذب ويغضب المسلمين أموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا أقبل

شهادتهما لأنهما يجران نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالأحكام مع أن الله تعالى قد أمر النبي (ص) بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال أبناؤنا

وأبنائكم وحكم رسول الله (ص) بأنهما سيدا شبان أهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور والكذب وغضب المسلم حقهم نعوذ بالله من ذلك ثم جاءت بأم أيمن فقال امرأة لا يقبل قولها مع أن النبي (ص) قال أم أيمن امرأة من

أهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت أو لا تكلمه
ولا صاحبه حتى تلقى أباهما وتشكوا له فلما حضرته الوفاة أوصت أن تدفن ليلا ولا
يدع أحدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا أن النبي (ص) قال يا
فاطمة إن الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لا
بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الأمر فنقول كانت
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر على رسول الله (ص) جلى أهل فدك
ففتحت فكان مما أفاء الله عليه من غير إيجاب خيل ولا ركاب فصار من أقسام
الفئى وكان تحت يد رسول الله (ص) كما يكون أموال الفئى تحت أيدي الأئمة وكان
رسول الله (ص) ينفق منها على عياله وأهل بيته ثم يصرف ما يفضل عن نفقة
عياله في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله (ص) وترك أزواجه وأهل بيت ولم يكن
تحل لأزواج النبي (ص) التزويج بعده لأنهن كن أمهات المؤمنين ولم يكن سعة
في أموال الفئى حتى ينفق الخليفة على أزواجه من ساير جهات الفئى وترك فدك لفاطمة
وأولاده فعمل أبو بكر في فدك مثل عمل النبي (ص) فكان ينفق منها
على أزواج النبي (ص) وفاطمة وأولادها وما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في
السلاح والكراع بسبيل الله كما كان يفعل رسول الله (ص) فلما انتهى الخلافة
إلى عمر بن الخطاب (ره) حصل في الفئى سعة وكثرت خمس الغنائم وأموال الفئى
والخراج فجعل عمر لكل واحد من أزواج النبي (ص) عطاء من بيت المال ورد منهم
في

النضير إلى علي وعباس وجعلها فيهم ليعملوا بها كيف شاؤوا وقد ذكر في صحيح البخاري أن عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ورفع أمرها إلى عمر بن الخطاب فذكر عمر أن أمركم كان هكذا ثم ذكر أنه تركها لهم ليعملوا كيف شاؤوا هذا ما كان من أمر حقيقة فدك وأما دعوى فاطمة (رض) عنها إرث فدك وإنها سخولة لها من رسول الله (ص) فلم يثبت في الصحاح وإن صح فكل ما ذكر من المطاعن في أبي بكر بحكمه في فدك فليس مطعن أما ما ذكر أنه احتج برواية الحديث وعارض به النص فإن

الحديث إذا صح بشرايطه فهو يخصص حكم الكتاب وأما ما ذكر أن أبا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين فهذا كذب صراح فإن عمر قال بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة أنشدكم بالله هل سمعتم رسول الله (ص) يقول نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة فقالوا جميعا اللهم نعم كما رواه البخاري في صحيحه وروى أيضا في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن أبي الزيادة عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال لا

تقتسم ورثتي ديناراً وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب أن أبا بكر تفرد برواية حديث عدم تورث رسول الله (ص) فإن قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا إليه هنا لأن أبا بكر كان حاكماً بما سمعه من رسول الله (ص) فلا اشتباه عنده في سنده وعلم أيضاً دلالة على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها إليه بقريظة الحال فصار عنده دليلاً قطعياً مخصصاً للعمومات الواردة في باب الإرث وأما ما ذكر أن أبا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لأنه كان غريماً لأن الصدقة يحل عليه فما أجهله بالفرق بين الشهادة والرواية فإن الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك وهذا معلوم عند العامة ومجهول عنده وأما ما ذكر من النصوص على أن الأنبياء يورثون لقوله تعالى وورث سليمان داود فالمراد ميراث العلم والنبوة والحكمة وأما ادعاء زكريا فاتفق العلماء أن المراد منه النبوة والحبورة وإلا لم يستحب دعاءه لأن الإجماع على أن يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث منه وأما ما ذكره أنه ناقض فعله في تورث علي في السيف والعمامة فالجواب أنه أعطاهما علياً لأنه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكاة المحرمة على أهل البيت بل المراد أنها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الأعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والجنود وبهذا المعنى يشتمل خمس الغنائم والفئ والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات

وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة التبرعة بها وهاتان الخيرتان كانتا محرمتين على أهل بيت رسول الله (ص) فأعطى أبو بكر سيف رسول الله (ص) وعمامته عليا لأنه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا أيضا لأنه كان العم وأما قوله لكان أهل البيت الذين حكى الله عنهم بأنه طهرهم مرتكبين ما لا يجوز فنقول أهل البيت على هذا التقدير كانوا مدعين لحقهم والإمام يفرض عليه أن يعامل الناس بالحكام الشرعية ولو أن ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب عصمته وتيقن صدقه فليس للإمام أن يقول هو صادق ولا يحتاج إلى البينة العصمة من الكذب بل الواجب عليه أن يطلب الحجة في قوله أما سمعت أن أمير المؤمنين (ع) ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فأثنى بالحسن بن علي فما قبل شهادته وقال إنه فرع فقال أمير المؤمنين (ع) لست أهلا للقضاء

ألا تعلم أن هذا الدعوى لحق بيت المال وههنا يسمع شهادة الفرع والغرض أن الإمام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع وهو أن لا يسمع قول المدعي إلا بحجة وإن تحقق عصمته من الكذب وأما ما ذكر أن الحسنين شهدا لها ولم يسمع أبو بكر فإن صح فربما كان لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع كما فعل شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لأنه مراعي لقواعد الشرع والتشريح حكم بطلب الحجة وإتمامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن وأما عدم سماع شهادة أم أيمن إن صح فلأنها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فإنها شهدت مع علي وهو من باب شهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم إذا راعى ظاهر الشرع في الأحكام وأبو بكر ليس أقل قدرا من شريح وقد عمل مع أمير المؤمنين في أيام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لأمر المؤمنين (ع) فكيف يتصور الطعن من باب العدو الدينية وما ذكر من الحديث أن الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر أن المراد هذا الغضب انتهى وأقول أولا إن ما ذكره من أن فدك كان من قرى خيبر فكذب وبما رواه صاحب جامع الأصول عن مالك بن أويس قال كان فيما احتج به عمران قال كان لرسول الله (ص) ثلث صفايا بنو النضر وخيبر وفدك فأما بنو النضير فكانت إلى آخر الحديث وقال ياقوت الحمري الشافعي في معجم البلدان أن فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل ثلث أفاءها الله تعالى على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك أن النبي (ص) لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق إلا ثلث واشتد بهم الحصار وأرسلوا إلى رسول الله (ص) يسألونه

أن ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك أهل فدك فأرسلوا إلى رسول الله (ص) أن يصالحهم على النصف من ثمارهم وأموالهم فأجابهم إلى ذلك فهي مما لم يوجف عليه

بخيل ولا ركاب فكان خالصة لرسول الله (ص) وفيها عنن فوارة ونخيل كثيرة وهي التي قالت فاطمة (رض) عنها أن رسول الله (ص) نحلها فقال أبو بكر أريد بذلك شهودا ولها قصة ثم أدى اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين أن يردّها إلى ورثة رسول الله فكان علي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب (رض) يتنازعان فيها فكان علي يقول إن النبي (ص) جعلها في حياته لفاطمة وكان العباس يأبى ذلك ويقول هي ملك لرسول الله (ص) وأنا وارثه فكانا يختصمان إلى عمر فيأبى أن يحكم بينهما ويقول أنتما أعرف بشأنكما أما أنا فقد سلمتها إليكما فافتصلا فيما يؤتى واحد منكما من قلة معرفة ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب إلى عامله بالمدينة يأمر برد فدك إلى ولد فاطمة فكانت في أيديهم أيام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم يزل في أيدي بني أمية حتى ولي أبو العباس السفاح الخلافة فدفعها إلى الحسن بن الحسن بن علي بن علي بن أبي طالب (ع) فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن أبي طالب فلما ولي منصور

وخرج عليه بنو الحسن قبضها عنهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة أعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده إلى أيام المأمون فجاء رسول الله بن علي فطالبها فأمر أن يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المأمون فقام دعبل وأنشد شعر أصبح وجه الزمان قد ضحكا برد مأمون هاشما فدكا وفي فذك اختلاف كثير في أمرها بعد النبي (ص) من رواه أخبرها بحسب الأهواء وشدة المرء انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان أن فذك الذي ادعاها فاطمة (ع) ماذا قال الناصب

لم يعرفنا المتنازع فكتب أولا في أصل نسخته بخطه الميشوم أن عمر رد فذك إلى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فذك وكتب بدله سهم بني النضير وأما ما ذكره هو وصاحب المعجم من أن عمر رد فدكا إلى علي وعباس لهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صنعاء اليمن من حديث معمر عن الزهري عن مالك بن أويس بن

الحدثان حيث ذكر فيه أن عمر قال لعلي وعباس فجئتنا أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها الخ فإن هذا كما يدل على سوء أدبه بالنسبة إلى

رسول الله (ص) وبالنسبة إلى علي وعباس (ع) والرضوان على يدل شدته في وامتناعه عن رد فذك إليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما أتى به من تلك العبارة المشتملة على سوء الأدب بالنسبة إلى رسول الله (ص) حتى عد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من حماقات عمر وشنع غيره أيضا حاول إصلاح ما أفسده

الدهر وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الأدب دفعا للشناعة عن عمر كما ارتكب مثل ذلك في كثير من الأحاديث ولهذا صار كتابه معتبرا بينهم كما ذكرناه سابقا ولنعم ما قال صاحب المعجم إن في أمر فذك اختلاف كثير من رواة خبرها بحسب الأهواء وشدة المرء وأيضا يناقض ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي

في تاريخ الخلفاء من أن فدكا كان بعد ذلك حبة أبي بكر ثم عمر ثم اقتطعها مروان وأن عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا إلى بني هاشم وروي أيضا أنه ردها إلى أولاد فاطمة انتهى وثانيا أن ما ذكره من أن رسول الله (ص) كان ينفق على أزواجه وسائر عياله ومصالحه من فذك كذب صريح بل كان ذلك من غيرها مما اصطفاها الله تعالى لنيبه (ص) ولو كان كذلك لكذبت الأزواج فاطمة (ع) في تلك الدعوى وقلن لها أنه (ص) كان ينفق منها علينا وعليك إلى حين وفاته فكيف تدعي الاختصاص بالهبة والنحلة

وليس فليس فعلم أن فاطمة (ع) كانت صادقة في دعواها وصح ما روي من أن فذك

كانت بيد وكيل فاطمة (ع) وإن أبا بكر أخذها من يده وثالثا أن قوله وأما دعوى فاطمة (ع) إرث فذك وإنها منحولة لها من رسول الله (ص) فلم يثبت في الصحاح مردود بأن دعواها (ع) للإرث مذكور في أواخر باب غزوة خيبر من كتاب البخاري حيث روى

بإسناده إلى عايشة أنها قالت أن فاطمة أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله (ص) قال قال رسول الله (ص) نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة والذي يدل

إجمالا على ثبوت دعوى فاطمة فذكا وبطلان إنكار الناصب لذلك أنه لم يكن هناك شئ سوى فذك بيد أهل البيت (ع) حتى يحتاج أبو بكر في أخذه عن يدعيه منهم إلى ذكر ذلك الحديث فافهم وأما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وقد روى من عدة طرق من طريق غيره أيضا والظاهر أنها (ع) ادعت النحلة أولا ثم لما رأت

أنهم عكسوا قضية الشرع في شأنها وطلبوا منها البينة على أن ما في يدها منحولة إياها قالت لهم إن لم تقبلوا النحلة فالإرث ثابت فدفعوا ذلك بما اخترعوا

من قولهم نحن معاشر الأنبياء لا نورث ورابعا أن ما ذكره من أن الحديث إذا صح بشرابطه يخصص حكم الكتاب؟؟؟ في غير الحديث المتواتر والمشهور كما وافق فيه أبو حنيفة وأما الخبر الواحد فهو إذا كان مخالفا لكتاب الله تعالى يكون مردودا لقوله (ص) إذا روى عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإلا

فردوه ولا يخفى أن المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به أبو بكر دون السنة المتواترة والآحاد المشهورة ولعل من جوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد بنى فيه على فعل أبي بكر وقد عرفت ما فيه على أنه يجوز أن يكون ذلك الحديث الذي تفرد أبو بكر بروايته من قبيل الغرائق العلى الذي

جوز أهل السنة إلقاء الشيطان له على لسان النبي (ص) وكيف يستبعد ذلك مع ما روى سابقا عن أبي بكر من أنه قال أن لي شيطانا يعتريني إلى آخره وخامسا أن ما رواه عن عمر

من أنه ذكر حديث منع الإرث بمحضر جمع من الصحابة فصدقوه وما بعده من حديث أبي هريرة مردودان مكذوبان لا يقومان حجة علينا وإنما الذي يقوم حجة في هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك أن المتأمل يجزم بأنه لا وجه لأن يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه

غير أبي بكر حتى نساء النبي (ص) وعلي وفاطمة (ع) مع أنهما كانوا مداومين في ملازمة النبي (ص) وبالجملة كيف يبين رسول الله (ص) هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن يرثه ولا

يوصي إليهم بذلك حتى يقعوا في الدعوى الباطل والتماس الحرام مع أنه (ع) كان

مأمورا خصوصا بإنذار عشيرته الأقربين وقد أخرج في جامع الأصول حديث شهر بن حوشب عن الترمذي وأبي داود أن النبي (ص) قال أن الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار فأبي ضرر

أعظم من أن يكون النبي (ص) كتم ذلك عن وصيته وورثته وأودعه أجنبيا لا فائدة له فيه وحاشاه من ذلك إذ هو رحيم رؤوف بالأبعد فضلا عن الأقارب إن قلت كفى تعريفا وإعلاما بذلك الخبر الذي ذكره النبي (ص) لأبي بكر من كبار أصحابه قلت الكفاية ممنوعة لأن أبا بكر إنما غلب علي وفاطمة (ع) بذلك الخبر من حيث أنه صار

خليفة وقاضيا وادعى إن علمه قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في إجراء الحكم ومن البين أنه لو لم يصر أبو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان لذلك

الخبر الواحد حجية أصلا في إثبات كون تركة النبي (ص) صدقة أما عند الخليفة على تقدير كونه غير أبي بكر فلأن شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته في مقام الشهادة وأما عند المدعية عليه أعني فاطمة (ع) فلما ظهر من أنها قد أنكرت ذلك الخبر وغضبت على أبي بكر في حكمه بما ذكر ولا مجال لأن يقال إن النبي (ص) لما عين أبا بكر للخلافة

لم يحتج إلى إظهار ذلك لغيره لأن هذا خلاف ما عليه جمهور أهل السنة من عدم النص والتعيين لأحد وقد اعترف به الناصب فيما مر فتذكر على أن ما ذكر في حديث أبي هريرة من قوله

لا يقتسم؟؟؟ ديناراً إلى آخره لا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة (ع) إذ على هذا التقدير كان فدكا تحت يد فاطمة (ع) يوم وفاة النبي (ص) فقد خرج عن مدلول قوله وما تركناه في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه أبو بكر بقوله ما تركناه صدقة إذ لا يصدق على ما انتقل من مال النبي (ص) بالهبة والنحلة في أيام حياته إلى ملك الغير أنه مما تركه النبي (ص) وذلك ظاهر جدا وسادسا أن ما ذكره من السؤال بقوله فإن قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على

الآية فهو شئ لا يسأل عنه الشيعة أما الأول فلأن الخبر الواحد إذا رواه عدل غير متهم في دينه حجة عند الشيعة فهم إنما يسئلون عن وجه صحته مع تفرد الراوي المتهم في روايته كما مر وحينئذ لا يصير ما ذكره من الجواب جوابا وأما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول وإنما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الآية

بالخبر وقد عرفت ما فيه أيضا وأما ما ذكره من أن أبا بكر علم أيضا دلالة على ما حملة عليه من المعنى إلى آخره فمردود بأنه كيف يدعي علم أبي بكر بمدلول ذلك مع ما اشتهر

من جهله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والأب وغيرهما سيما وقد احتمل فيما نحن فيه أن يكون قوله صدقة تميزا ويكون معنى الحديث أن ما تركناه على وجه الصدقة لا يورثه أحد وقد وهم الراوي وهو أبو بكر في ذلك الاحتمال أن النبي (ص) قد وقف على لفظ الصدقة فظنه أبو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية لا على النصب بكونه تميزا والتميز إنما هو شأن أهل الاستبصار لا كل قاصر يكثر منه العثار ولعل الناصب أراد بقريئة الحال الذي علم بها أبو بكر انتفاء الاحتمالات الآخر في ذلك الحديث قريئة حال أبي بكر وعمر في إرادتهما الظلم على أهل البيت (ع) وهذا مسلم لا شك فيه

وسابعا أن ما ذكره من الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجزى النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم بل الاهتمام بشأن الرواية ينبغي أن يكون أكثر لما ذكره صاحب النقود وغيره من أن الرواية مثبتة لشرع عام فهي تقبل منه ولم يقل أحد بأن التهمة لا يوجب رد الرواية وهذا معلوم عند أولي التحصيل وقد خفى عليه وأما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا

استبعاد فيه لأنها من موضوعات رئيس العامة فلا بعد في كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا أن ما ذكره من أن الميراث في قوله تعالى وورث سليمان داود الآية ميراث العلم والنبوة مردود بأن الميراث حقيقة في أرث المال لغة وشرعا فإطلاقه على غيره مجاز لا يصار إليه إلا بقريئة وليس فليس؟ وأيضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الأرض إلا الأنبياء والعلماء إذ الميراث لا يجوز أن يكون لواحد من الورثة دون آخر فأول خلق الله كان نبيا هو آدم (ع) فلو ورث ولده نبوته وعمله لوجب أن يكون جميع ولد آدم أنبياء وعلماء وكذلك أولاد أولاده إلى يوم القيامة ويلزم أيضا قائل هذا أن الحكم بأن ورثة محمد (ص) قد ورثوا نبوته فهم أنبياء فلا يجوز تقديم أبي بكر عليهم وإن صححنا خلافته كما ذكره في إنكار تجويز تقديم المهدي على عيسى (ع) والعجب من

الناصبه أنهم لا يثبتون على طريقة واحدة لأنهم إذا قال لهم الإمامية ينبغي أن يكون الخلافة لعلي (ع) لئلا يخرج سلطان محمد (ص) من داره وقعر بيته قالوا هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة والإمامة في بيت واحد وههنا يثبتون مذهبهم الهرقلي ويقولون إن النبي (ص) يتولد منه النبي (ص) ويرث منه النبوة وتاسعا أن ما ذكره من اتفاق العلماء على المراد من دعاء زكريا؟؟؟

والحبورة وإلا لم يستجب دعاءه لأن الاجماع على أن يحيى قتل قبل زكريا إلى آخره مردود بما في تفسير

النیشابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك والمراد به ورثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق وكذا

دعواه الاجماع على أن يحيى قتل قبل زكريا مردود بما في الكتاب وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من

التصريح بخلافه وأيضا لو تم ما استند به بقوله لو كان المراد ورثة المال لما استجاب دعاءه

لدل على عدم استجابة دعائه مطلقا لأن يحيى لما قتل قبل زكريا فلم يصل إليه ميراث نبوة زكريا أيضا والحاصل أن الميراث إن كان يقتضي البعدية في حيازة المال فكذلك يقتضي البعدية عن المورث في حيازة النبوة والحل إن استجابة الدعاء إنما يلزم لو مات يحيى

قبل زكريا بأجله المسمى وأما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك إذ لو لم يقتل لبقى وورث من زكريا كما هو الحق

في مسألة الآجال ويمكن أن يقال إن استجابة الدعاء ليس من شرايط النبوة خصوصا في كل أمر حتى يقدر ذلك في نبوة زكريا (ع) ولهذا ما أجابه سبحانه

وتعالى إلا بقوله يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الآية فافهم على أنه لا مجال لحمل الآية على إرث النبوة لأن الموالي في قول

زكريا إني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالإجماع ولأن الموالي التي يخاف عنهم ما كانوا صالحين للنبوة

لأنهم كانوا أشرا فأمر يجعلهم الله أنبياء فالمراد بقوله خفت الموالي إلى آخره خفت تضييع الموالي مالي وإنفاقهم إياه في معصية الله عز وجل ولأنهم لو كانوا

قابلين لها لما كان معنى للخوف عن وصول إرث النبوة إليهم وطلب غيرهم لأن نبي الله عالم بأن الله تعالى لم يعط النبوة لمن لا يكون أهلا لها وعاشرا أن

ما أجاب به عن مناقضة فعل أبي بكر في توريث علي (ع) في السيف والعمامة بأنه أعطاهما عليا لأنه كان من المصالح إلى آخره مدخول بأن المروي أن عليا والعباس

اختلفا في تلك الأشياء من حيث الميراث وحكم بها أبو بكر لعلي (ع) من حيث

الميراث أما لأن ابن العم إذا كان أباه عم الميت من الأب والأم أولى من العم الذي كان عم الميت من جانب الأب فقط لأن المتقرب إلى الميت بسببين أولى من المتقرب إليه بسبب واحد وأما لعدم توريث العم مع البنت كما هو مذهب أهل البيت (ع) ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن كتاب المعجم وذكره صاحب جامع الأصول من أنه أخرج البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود النسائي حديث مالك بن أويس بن الحدثان قال أرسل إلى عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفئ وسهم رسول الله (ص) لا يورث ما تركنا صدقة فراتماني كاذبا غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا اتضح أيضا فساد قول الناصب ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا أيضا لأنه كان العم ولو كان تلك الأشياء من بيت المال لكان علي أبي بكر أن يأخذها منهم في أول خلافته وحين تخلف علي عن بيعته وقبل منازعة علي وعباس ولما كان لنزاع علي وعباس فيها مرتين في زمان خلافة أبي بكر وزمان خلافة عمر كما يظهر من جامع الأصول وجه فتوجه وأيضا

لو كان من بيت المال وكان أعطاها لعلي (ع) من باب المصالح فإن كان السيف لم يكن صالحا لعباس لكون علي (ع) أشجع فقد كان العمامة صالحا له وكان العدل وتطبيب خاطرهما يقتضي فصل النزاع بينهما بتوزيعها بينهما على الوجه الذي أشرنا إليه وإذ لم يقع ذلك دل على أن حيازتها كان على وجه الميراث والحادي عشر أن قوله ليس للإمام أن يقول هو صادق ولا يحتاج إلى البينة لعصمته من الكذب إلى آخره مناقشة ضعيفة أخذها من كلام صاحب المواقف والشارح الجديد للتجريد حيث قال ليس على الحاكم أن يحكم بشهادة رجل وامرأة وإن فرض عصمة المدعي والشاهد له الحكم بما علمه يقينا وإن لم يشهد به شاهد

انتهى وفساد المأخوذ عنه أيضا ظاهر لأنه قد فرض العصمة بتحصيل العلم الضروري للحاكم بأن المدعي صادق وأيضا قال إن للحاكم أن يحكم بما علم فكان يلزمه الحكم

مع أن المال يثبت بشاهد ويمين وكان فدك مالا في تصرف فاطمة (ع) بلا منازع فيكون إخراج وكيها عنه ومنعها منه وطلب الشهود فيه وعدم قبول تلك الشهود باطلا وأيضا المدعي إنما افتقر إلى الشهود لارتفاع العصمة عنه وجواز ادعائه بالباطل فاستظهر بالشهود على قوله لأن لا يطمع كثير من الناس في أموال غيرهم ووجد الحقوق الواجبة عليهم وإذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة (ع) وعلى ظلم مانعها وطلب البينة عليها ويشهد على صحة ما ذكرناه أن النبي (ص) استشهد على قوله في بيعه لناقة الأعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي (ص) من أين علمت يا خزيمة أن هذه الناقة لي أشهدت ابتيا علي لها فقال لا ولكنني علمت أنها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فأجاز النبي (ص) شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا أن العصمة دليل الصدق ويغني عن الشهادة لما صوب النبي (ص) شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته وبمثل هذا قال مالك بن أنس على ما نقل عنه ابن حزم من أنه إذا هلكت الوديعة أو ادعى من أودعت عنده ردها إلى المودع فلا يمين عليه إذا كان ثقة وإذا وجب قبول قول فاطمة (ع) بدلائل صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت أن الذي منعها حقها وأوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله وأذى الله تعالى ورسوله بإيذاء فاطمة (ع) وقد قال الله إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا وبالجملة إطلاق آية الشهادة وعمومها مما خصصه فعل النبي (ص) بمن عد المعلومين وعصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة (ع) ما اتفق على نقله الأمة من قوله (ص) من أذى فاطمة فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله تعالى فلولا أن فاطمة (ع) كانت معصومة من الخطأ مبراة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب إذهابه بالأدب والعقوبة ولو وجب ذلك لوجب أذاها ولو جاز أذاها لجاز أذى رسول الله (ص) وأذى الله تعالى فلما بطل ذلك دل على أنها (ع) كانت معصومة حسب ما ذكرنا ومن أفحش تعصبات صاحب المواقف في هذا

المقام أنه بعد ما منع عصمة فاطمة (ع) بحمل قوله (ص) بضعة مني على المجاز قال وأيضا عصمة النبي (ص) قد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل المؤمن إلى هذا الرجل المتعصب

أنه يقدر في عصمة النبي (ص) وبضعته لئلا يلزم قدح في أبي بكر وأي عصبية وظلم أزيد من هذا قاتلهم الله أنى يؤفكون وأما الثاني عشر فلأن ما نقله من

مرافعة علي (ع) مع اليهودي عند شريح فهو مما افتراه الخصوم لهدم حجة الشيعة فلا يكون مسموعا وكفى في بطلان حكم شريح قول علي (ع) لست أهلا للقضاء إلى آخره وأما قوله الغرض إن الإمام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع إلى آخره فمدفوع بأنه إنما يجب مراعاتهما للظاهر إذا لم يحصل العلم لهما بالباطل يقينا والعلم

الضروري حاصل بصدق المعصوم كما مر ويعلم بهذا أن أبا بكر لم يعمل في قصة فذك بما كان يجب عليه وأما الثالث عشر فلأن قوله ولم يسمع أبو بكر شهادة

الحسنين (ع)

لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بأنه كيف خفي على أمير المؤمنين باب مدينة العلم إن شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر ولو كان عالما كيف أقامهما شاهدين على أن عدم استماع شهادة الفرع إنما ذهب إليه من ذهب إليه مستندا بعمل أبي بكر فلا حجة فيه وأما الرابع عشر فلأن ما ذكره من أن شهادة أم أيمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بأن الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس لمقتضى الآية كما توهم أما أولا فلأن الآية دلت

على جواز الحكم بالشاهد أو الشاهد والمرأتين وإن شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة أخرى إلا بالنظر إلى المفهوم ولا حجة فيه فرفعه ليس بنسخ فجز بخبر الواحد وأما ثانيا فلأن قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان تخيير بين استشهاد رجلين أو رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال إن الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزمه أن يكون الوضوء بالنيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا أن الحكم بقصور شهادة الرجل والمرأة عن نصاب الشهادة المذكورة في كتبهم وبالجملة لا كلام في أن هذه المسألة

كمسألة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافاً بل الخلاف ههنا مرجوح جدا حتى قال شارح الينابيع إن ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الأربعة وغيرهم وافتقارهم وأما قول الناصب وأبو بكر ليس أقل قدرا من شريح إلى آخره ففيه أن علي تقدير مساواة أبي بكر مع شريح يتوجه عليه من الطعن ما طعن به أمير المؤمنين (ع) على شريح بقوله لست أهلا للقضاء إلى آخره ومن لا يكون أهلا للقضاء لا يكون أهلا للخلافة وأما الخامس عشر فلا ما ذكره من أن غضب فاطمة كان من العوارض البشرية إلى آخره يدل على اعتقاده أن غضب فاطمة (ع) مع استدامته إلى حين وفاته كان غضبا باطلا وأن الغضب الباطل مستثنى من قوله (ص) إن الله

يغضب بغضب فاطمة وفيه إن الله تعالى وكذا رسوله يجب أن يغضب لكل مسلم

ومعاهد إذا غضب بغير الحق وإن هذا الحديث وحديث يؤذيني ما آذاها أوردهما العلماء في باب مناقبها (ع) فوجب اختصاصها فيه بمنقبة ليست لغيرها بسبب إطلاق النبي (ص) في الحديثين إيراد كلمة من أو ما المفيدتين للعموم كما تقرر في الأصول فدل على أنها (ع) لا يصدر عنها غضب باطل وهو من أقوى الأدلة على عصمتها (ع) وطعن من غضب عليها وبعد اللتيا والتي نقول أين ذهب شرع الاحسان والتكريم ولم يعامل أبو بكر مع فاطمة (ع) في فدك ما عامل النبي (ص) مع زينب بنته في التماسه (ص) عن المسلمين في أيام عسيرتهم أن يردوا إليها المال العظيم الذي بعثته لفداء زوجها أبي العاص حيث أسر يوم بدر كما فصل ابن أبي الحديد الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استنزل أبو بكر المسلمين عن فدك واستوهبه عنهم كما استوهب رسول الله (ص) المسلمين عن فداء أبي العاص بأن قال هذا بنت نبيكم (ص) تطلب هذه النخلات أفتطيون عنها أنفسها أكانوا منعوها ذلك وحيث لم يتأسوا بالنبي في شرع الاحسان والتكريم فلا أقل من أن يستقون اللعنة بمعنى البعد عن مرتبة الأبرار إن قلت يتوجه على ما ذكره ابن أبي الحديد إنا نمنع إمكان استيهاب أبي بكر فدكا من المسلمين على قياس ما أمكن النبي (ص) استيهاب ما بعثته زينب لأجل فداء أبي العاص لأن المال الذي بعثته كان مشتركا بين جمع

محصور من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فأمكن الاستيها ب منهم بخلاف فذك فإنه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين قلت لو سلم كثرة المسلمين الموجودين

في صدر خلافة أبي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الإسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط أبي بكر فنقول من البين إن تلك الصدقة لم يكن صدقة واجبة محرمة على أهل البيت (ع) بل إنما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم أيضا والصدقة المستحبة مما يجوز للإمام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما روى من سيرة الثلاثة سيما عثمان من أنه

أعطى حكم بن العاص طريد رسول الله (ص) ثلث مال إفريقية وقيل ثلثين ألفا فلو كان أبو بكر في مقام التكرم مع أهل البيت سيد الأنام لخص فدكا بفاطمة (ع) ولما جوز إيذاها المستعقب للطعن والملام إلى يوم القيامة والذي يدل على استحباب تلك الصدقة إن من جملة تركة النبي (ص) السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة النبي (ص) صدقة واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة معدودا من الصدقة الواجبة حراما على أمير المؤمنين (ع) فكيف جاز لهم ترك ذلك عنده وكيف استحل أمير المؤمنين (ع)

التصرف في ذلك مع علمه بأنه مما حرمه الله عليه وأيضا يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتأخر في صواعقه من أن العباس رافع عليا إلى أبي بكر في مطالبته بالميراث

عن رسول الله (ص) من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم أنه عم رسول الله (ص) وأنه أولى بتركة النبي (ص) من ابن العم فحكم أبو بكر بها لعلي (ع) وكذا يدل عليه ما رواه جلال

الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من أن فدكا كان بعد ذلك حياة أبي بكر ثم عمر ثم اقتطعها مروان وأن عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا إلى بني هاشم انتهى وأنت خبير

بأن جعل أبي بكر وعمر فدكا حبة لأنفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على أنهما لو أرادا إعطاءها لفاطمة (ع) لما نازعهما أحد من المسلمين ولما توجه إليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك الغصب والظلم فقر أهل البيت وهضم كوكتهم وانقضاض مواليهم وتشنت أشياعهم من حواليهم ليأمنوا بذلك على خلافتهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا علي من عند رسول الله (ص) حتى ينفضوا و سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون ثم إن ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا بأس علينا لو أطلنا بذكرها الكلام وهي أن يحيى بن خالد البرمكي سأل عن هشام بن الحكم من تلامذة الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق (ع) بحضرة

هارون الرشيد فقال خبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفتين قال هشام الظاهر لا قال فخبّرني عن نفسيين اختصما في حكم في الدين وتنازعا واختلفا هل يخلوا من أن يكون محقين أو مبطلين أو أن يكون أحدهما محقا والآخر مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال له يحيى بن خالد فخبّرني عن علي والعباس لما اختصما إلى أبي بكر في الميراث أيهما كان المحق من المبطل إذ كنت لا تقول إنهما كانا

محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فإذا إنني إن قلت إن عليا (ع) كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وإن قلت إن العباس (ره) كان مبطلا ضرب الرشيد عنقي ووردت علي مسألة لم أكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا أعددت لها جوابا فذكرت قول أبي عبد الله (ع) وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك فعلمت أنني لا أخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت له لم يكن لأحدهما خطأ حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق به القرآن في قصة داود (ع) حيث يقول الله عز وجل وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسورا المحراب إلى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فأى الملكين كان مخطيا وأيها كان مصيبا أم تقول إنهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست أقول إن الملكين أخطأ بل أقول إنهما أصابا وذلك أنهما لم يختصما في الحقيقة ولا اختصما في الحقيقة وإنما أظهر ذلك لينبها دار دعر في الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال قلت له كذلك علي عليه السلام والعباس رضي لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وإنما أظهر الاختلاف والخصومة ولينبها أبا بكر على غلظه ويوقفاه على خطأ ويدلا على مالهما في الميراث ولم يكونا في ريب من أمرهما وإنما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه طلب هو وعمر بن

الخطاب إحراق بيت أمير المؤمنين (ع) وفيه أمير المؤمنين (ع) وفاطمة وابناهما وجماعة من بني هاشم لأجل ترك مبايعة أبي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال أتى عمر بن الخطاب منزل علي (ع) فقال والله لأحرقن عليكم أو لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي أن عمر جاء إلى علي (ع) في عصابة فيهم أسيد بن الحصين وسلمة بن أسلم فقال

اخرجوا ليحرقنها عليكم ونقل ابن خزيمة في غرره قال زيد بن أسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر إلى باب فاطمة حين امتنع علي وأصحابه عن البيعة أن يبائعوا فقال عمر لفاطمة أخرجي من في البيت وإلا أحرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين (ع) وجماعة من أصحاب النبي (ص) فقالت فاطمة تحرق علي ولدي قال إي والله أو ليخرجن وليبائعن وقال ابن عبد ربه وهو من أعيان السنة

فأما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له أبو بكر إن أيبا فقاتلها
فاقبل بقبس من نار علي أن يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت يا بن الخطاب أجمت
لتحرق دارنا قال نعم ونحوه روى مصنف كتاب المحاسن وأنفاس
الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء إن كان هذا نقلهم
صحيحا عن أئمتهم وإنهم قصدوا بيت النبي (ص) لإحراق أولاده علي
شئ لا يجوز فيه هذا الانتقام ولا يحل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي
(ص) لهم وكان ذات يوم يخطب فعبّر الحسن (ع) وهو طفل صغير
فنزل من منبره وقطع الخطبة وحمله علي كتفه وأصعده المنبر ثم أكمل الخطبة وبال
الحسين (ع) يوما في حجره وهو صغير فزعقوا به فقال (ع) لا تزرموا علي ولدي بوله
مع أن جماعة أخرى لم يبايعوا فهلا أمر بقتلهم وبأي اعتبار وجب الانقياد إلى هذه
البيعة والنص غير دال عليها ولا العقل فهذا بعض ما نقله السنة
من الطعن في أبي بكر والذين فيه الرواة من السنة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول
من اسمج ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو إحراق عمر بيت فاطمة
وما ذكر أن الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى أن
علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته
وأخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا يشك أنه رافضي متعصب يريد ابدأ القدح والطعن
علي الأصحاب لأن العاقل المؤمن الخبير بأخبار السلف ظاهر عليه
أن هذا الخبر كذب صريح وافتراء بين لا يكون أقبح منه ولا أبعد من أطوار السلف
وذلك بوجوه سبعة الأول أن بيت فاطمة كانت متصلا بيوت
أزواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي (ص) وهل كان عمر يحرق بيوت النبي
والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لأن بيوتهم

كانت متصلا معمولة من الكنين والسعف اليابس فإذا أخذ الحريق في بيت كان يحترق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم أكان عمر يقدم على إحراق جميع هذا ولا يخاف لومة لائم واعتراض معترض من تأمل هذا علم أنه من المفتريات الصريحة الثاني أن عيون بني هاشم وأشرف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع علي وهم كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية وإذا بلغ أمرهم إلى أن يحرقوا في البيت أتراهم طرحوا الغيرة وتركوا الحمية رأسا ولم يخرجوا بالسيوف المسلة فقتلوا من قصد إحراقهم بالنار الثالث دفع الصايل على النفس واجب وترك الدفع إثم وأي صولة على النفس أشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي أن يدفعه وإلا قدح في عصمته الرابع لو صح هذا دل على كمال عجز علي حاشاه عن ذلك فإن غاية عجز الرجل أن يحرق هو وأهل بيته وامراته في داره وهو لا يقدر على الدفع ومثل هذا العجز يقدر في صحة الإمامة الخامس أن أمراء الأنصار وأكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله (ص) أتراهم سكتوا ولم يكلموا أبا بكر في هذا وإن إحراق أهل بيت النبي (ص) لا يجوز ولا يحسن السادس لو كان هذا أمرا واقعا لكان أقبح وأشنع من قتل عثمان وقتل الحسين ولكان ينبغي أن يكون منقولا في جميع الأخبار لتوفر الغرايم والرغبان على نقل أمثال هذا وما رأينا أحدا روى هذا إلا أن الروافض ينسبونه إلى الطبري ونحن ما رأينا هذا في تاريخه و إن كان في تاريخه فلا اعتداد به لأنه من الوقائع العظيمة المشهورة وفي أمثال هذه لا يكتفى برواية واحد لم يوافقه أحد وأهل الحديث يحكمون بأن هذا منكر شاذ لأن الوقائع العظيمة يتوفر الدواعي إلى نقلها وحكايتها فإذا نقل مثل هذه الواقعة أحد من الناس أو جماعة من المجاهولين المتعصبين فهي غير مقبولة عند أهل الحديث السابع أنه ينافي هذا رواية الصحاح فإن أرباب الصحاح ذكروا في بيعة علي لأبي بكر إن بني هاشم لم يبايعوا أبا بكر إلا بعد وفاة فاطمة (ع) ولم يتعرض أبو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند أبي بكر ويدخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدير الجيوش فلما توفيت فاطمة (ع) بعث أمير المؤمنين (ع) إلى أبي بكر وقال اتيني وحدك فجاءه أبو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لأبي بكر إنك استأثرت هذا الأمر دوننا ما كنا نمنعك عن هذا الأمر ولا نحن نراك غير أهل لهذا ولكن كان ينبغي أن تؤخره إلى حضورنا فقال أبو بكر يا أبا الحسن كان الأنصار يدعون هذا الأمر لأنفسهم وكانوا يريدون أن ينصبوا أميرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت إلى إطفاء الفتنة وأخذت بيعة الأنصار وإن كان لك في هذا الأمر رغبة فأنا أخطب الناس وأقبل بيعتهم وأبايعك والناس فقال أمير المؤمنين (ع) الموعد بيني وبينك بعد صلاة الظهر فلما صلوا الظهر رقى أبو بكر المنبر وقال أقبيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فقام علي وخطب وقال إن بيني وبين

أبي بكر شئ في أنه استأثر هذا الأمر دوننا ولم يتوقف بحضورنا و هو أولى للخلافة ثم قال ابسط يدك لأبايعك فبايعه في محضر الناس وبايع بنو هاشم وتم هذا الأمر رواية الصحاح في بيعة علي أبي بكر وهذا كان أطوار الصحابة وهم لم يكونوا للملك طالبين ولا في الحكومة راغبين وكان أميرهم كفقيرهم فإن أبا بكر لم ينصب نفسه إماما ليأكل من أموال الناس ويتنعم باللذائد فإن أصحاب الصحاح من الروايات اتفقوا على أنه لما ولي الخلافة أصبح يمشي في السوق وعلى رقبتة أثواب يبيعهها فجاءه أصحاب رسول الله وقالوا يا خليفة رسول الله

(ص)

أتدع الناس فوضى وتعمل في السوق فقال إن لي عيالا ولو لم أعمل في السوق لضاعوا وإني مصل بكم في أوقات الصلاة وأقيم بأمر الخلافة وأعمل في السوق لقوت عيالي فجلس أمير المؤمنين علي وأكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعباس وعثمان في المسجد قالوا عينوا شيئا لأبي بكر من بيت مال المسلمين ليبدله في عياله ويترك عمل السوق لثلا يضيع أمر المسلمين فعينوا له كل سنة ألفي درهم فأخذ في الستين من أيام خلافته أربعة آلاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة يبيعوا جميع ما في تحت يدي وأدوا ما أخذت من بيت المال إلى عمر ليصرفه في مصالح المسلمين فإني لا أريد أن أخذ بهذه العمل شيئا فلما أدى ما أخذه من بيت المال بعث

إلى عمر إجانة وحلينا وأثوابا عتيقة كانت عنده فلما رآها عرم بكى وقال لقد أتعب من بعده وأوصى أبو بكر أن يكفن في أثوابه التي لبسها في أيام حياته وقال إن الحي بالجديد أجدر هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم إن ابن المطهر الأعرابي أخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من مشوم طاعن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق وشيخ المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لإبطال مطاعنه على وجه يرتضيه المؤمن الموافق ويتسلمه المخالف الشافق لظهور حجته وبهور برهانه ثم بعد هذا يذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا قبل هذا نذكر أولا شيئا يسيرا من فضائل أمير المؤمنين حيثما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله (ص) في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من أكابر قريش وصناديدها وأمه كانت منخزومية

أخت وليد بن مغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكان رياسته شبان قريش ولاستيلاء والقوة انتهت إلى عرم وأبي جهل وأبي الحكم بن هشام ولما بعث رسول الله (ص) واستولى الكفار على المسلمين وضعف أمر الإسلام واختفي رسول الله (ص) في بيت الأرقم مخافة سطوة الكفار ولم يقدر أحد أن يظهر الإسلام

دعى رسول الله (ص) اللهم أعز الإسلام بأبي الحكم بن هشام أو بعمر بن الخطاب فوق الدعاء له فأسلم عمر صبيحة ليلة دعا فيها رسول الله (ص) ودخل على رسول

الله (ص) وهو كمل الأربعين لأن بإسلامه تكمل عدد المسلمين بأربعين وقال رسول الله (ص) يا رسول الله اللات والعزى يعبدان علانية ويعبد الله تعالى سرا فخرج هو والنبى (ص) وسائر الأصحاب ويقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم وطافوا وخرجوا إلى بيتهم وقال أصحاب رسول الله (ص) ما زلنا في عز منذ أسلم عمر ثم كان

وزيرا لرسول الله (ص) طول حياته لا يصدر عن أمر إلا برأيه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روى في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله (ص) إن الله تعالى

وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عتبة بن عامر قال قال النبي (ص) لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب وكان مهيبا يخافه المنافقون والكفار وأرباب الفساد روى في الصحاح عن سعد بن أبي وقاص قال استأذن عمر بن الخطاب على رسول الله (ص) وعنده نسوة من قريش تكلمه عالية أصواتهن فلما استأذن عمر قمن فبادرن

الحجاب فدخل عمر ورسول الله (ص) يضحك فقال أضحك الله سنك يا رسول الله (ص) مم تضحك فقال النبي (ص) عجت من هؤلاء الآتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن

الحجاب قال عمر يا عدوات أنفسهن أتهبنن ولا تهبن رسول الله (ص) فقلن أنت أفض وأغلظ فقال رسول الله (ص) يا بن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان

سالكا فجاء قط إلا سلك فجاء غير فجك وهذا حديث نقله جمهور أرباب الصحاح ولا شك في صحته لأحد وهذا حجة على الروافض حيث يقولون إن بيعة أبي بكر كان باختيار عمر بن الخطاب فإنه لو صح ما ذكروا إنه كان باختياره فهو حق لا شك فيه بدليل هذا الحديث لأنه سلك فجاء يسلك الشيطان فجاء غيره وكل فج يكون مقابلا و مناقضا لفج الشيطان فهو فج الحق لا شك وهذا من الالزاميات العجيبة التي ليس لهم جواب عن هذا البتة وفضائل عمر لا يعد ولا يحصى وقد كان راسخا في العلم متصلبا في الدين من الأشداء على الكفار كما هو مشهود معلوم لا ينكره إلا الروافض الجهلة روى في الصحاح عن رسول الله (ص) أنه قال بينا أنا قايم رأيت الناس يعرضون علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما أولته يا رسول الله (ص) قال الدين ثم إنه أقدم بصحبة رسول الله (ص)

وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول لرسول الله (ص) افعل ولا تفعل وكان رسول الله (ص) يعمل برأيه وينزل القرآن على تصديقه روى

في الصحاح عن رسول الله (ص) أنه قال لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر وفي قصته أسارى بدر أنه لما شاور رسول الله (ص) أبا بكر فاختر

الفداء وشاور عمر فاختر قتلهم فمال رسول الله (ص) إلى قول أبي بكر واختر الفداء وأنزل الله تعالى ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم فصار في المشاورة قول عمر مختارا عند الله ثم إن الأعرابي ابن المطهر لم يصوب رأيه في اختيار خلافة أبي بكر ثم لما توفي رسول الله (ص) كان يوافق أبي بكر في تهيئة الجيوش وإقامة مراسم الدين والجهاد فلما انتهت إليه الخلافة أقام بأعبائها عشر سنين وفتح جميع أقطار البلاد وأخذ الملك من قيصر وكسرى وعمل ما هو أغنى من أن يذكر ولولا عمر لم يكن قواعد الإسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف

حتى أن بعض العلماء قال سير عمر في الخلافة كثيرة وأجلها أنه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد إلا وقد فتح الله المسلمين مدينة أو عسكرا فلم يمض يوم جديد إلا عن فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن وأكل الخشن وكان كأحد من المسلمين في تواضعه وتردده في الأسواق أو لبسه الألبسة الخلقة وكان يحمل الطعام على رقبته لأيام الغزاة وأولاد الشهداء وبالجملة الأخبار في هذا أكثر من أن يحصى ثم جاء في آخر الزمان أعرابي صكودن النجس ابن المطهر فوضع عليه المطاعن وها نحن نجري على عادتنا في نقل كلامه والرد عليه فنقول وبالله التوفيق

ومن الإعانة وعليه التكلان انتهى وأقول يتوجه على ما ذكره ما لا يحصى من الرد والإيراد منها سماجة افتراءه على المصنف بنسبته إحراق بيت فاطمة (ع) إلى عمر لظهور أن المصنف لم يخبر بتحقيق الاحراق بل بمقصد الاحراق وجمع أسبابه وإخافة أهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا ليس بفرية بل هو مما رواه المصنف عن جماعة من ثقات

أهل السنة كما ترى وقد روى ذلك أيضا الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها أن هذا الناصب الشقي مع ادعائه الاطلاع على التواريخ وأحوال العلماء والتصنيف فيه وكونه من الشافعية لم يعرف بعد أن محمد بن جرير الطبري الشافعي فإن هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذاك صاحب كتاب الايضاح وغيره في الإمامة وهذا محمد بن جرير ابن كثير بن غالب وذاك محمد بن جرير بن رستم وقد كتب النواوي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الأسماء وفي ترجمة محمد بن جرير

صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الإمام البارع في أنواع العلوم وهو أبو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو في طبقة الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن أبي الشوازي وأحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وأبا كريب محمد بن العلاء ويعقوب بن إبراهيم الدورقي وأبا

سعيد الأشجع وعمرو بن علي ومحمد بن يسار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه أحمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ

أبو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد استوطن الطبري وبغداد فأقام بها حتى توفي وكان أحد الأئمة العلماء يحكم بقوله ويرجع إليه لمعرفة وفضله وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا بالقرآن بصيرا بالمعاني فقيها في أحكام القرآن عالما بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا بأقوال الصحابة والتابعين فمن بعدهم في الأحكام عارفا بأيام الناس وأخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور وكتاب في التفسير لم يصنف أحد مثله انتهى ما أردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف فيما سيحجى من قصة نفي عثمان لأبي ذر إلى الربذة بأن الطبري كان من أرباب صحة الخبر بل يكذب نفسه بعيد ذلك بأسطر حيث وما رأينا أحد روى هذا إلا أن الروافض ينسبونه إلى الطبري الخ فإن هذه العبارة مشعرة بأن الطبري ليس من الروافض فافهم وأما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الأنساب أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني قال السمعاني هو مولى أسلم سمع ابن أبي

زيب ومعمر بن راشد ومالك بن أنس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمان وأبي جريح
وأسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سوى هؤلاء
روى عنه كاتبه محمد بن سعد أبوه حسان الزياوي ومحمد بن إسحاق الصنعاني
وأحمد بن عبيد بن الناصح والحرث بن أبي أسامة وغيرهم وهو ممن طبق شرق الأرض
وغربها

ذكره ولم يخف على أحد عرف الأخبار عرف الناس أمره وسارت الركبان بكتبه في
فنون العلم من المغازي والسير والطبقات وأخبار النبي (ص) والأحداث التي كانت في
وقته

وبعد وفاته (ص) وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا
كريما مشهودا بالسخاء ولي القضاء بالجانب الشرقي منها وذكر أنه ولد سنة ثلثين
ومائة ووفاته في ذي الحجة سنة سبع ومأتين وفيه أنه لما انتقل من بغداد من الجانب
الشرقي إلى الغربي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل كان له ستمائة قمطر
من الكتب وقيل إن حفظه كان أكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن
خيرانة فظهر أن الإنكار تعنت وعناد تدبر ومنها أن ما ذكره سود الله وجهه
في الوجه الأول من أن بيت فاطمة (ع) كانت متصلا ببيوت أزواج النبي (ص) مسلم
لكن كونه متصلا بالمسجد وقبر النبي (ص) غير مسلم لما روي أن بيت فاطمة (ع)
كان في وسط البيوت

فلا يلزم من إحراق بيت فاطمة إحراق المسجد وأما ما ذكره من البيوت كانت معمولة
من السعف اليابس كان مأخوذا في بعض أرواث البيت فهو مسلم ولا يلزم
من ذلك مع كثرة ما هناك من الأرواث الطينية أو الحجرية تعدي الاحراق إلى المسجد
والقبر مع احتمال أن عمر لو استحي عن ذلك لأقام هناك من يدفع التعدي بالماء
والتراب

وإن أراد إنها كانت مبنية من مجرد الخشبات والسهف فكذبه ظاهر من الأخبار على
أن من لا يبالي بإحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي (ص) وأولادها الذين هم أفلاذ
كبدته (ص)

لا يبالي بإحراق صورة قبر النبي (ص) ومسجده بل نقول إن غضب الخلافة وأخذنا
لذلك ظلما أشد من جميع ذلك بمراتب فمن لا يخاف لومة لائم في ذلك فبالطريق
الأولى

أن لا يخاف في هذا مع أن ما ذكره المصنف هو قصد الإحراق لا الوقوع كما مر
ومنها أن ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لأن الأمر لم يبلغ إلى
وقوع الإضرار والإحراق وإنما وقع مقدمة ما ما كما مر ولو كان يبلغ الأمر وإلى وقوع
ذلك لأخذتهم الغيرة والحمية كما قال ودفعوا الصائل على كل حال ومع
هذا كانوا في هذا السكوت مراعين لما وصى به النبي (ص) عليا (ع) من الصبر وعدم
منازلة الثلاثة اتقاء في ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظا للدين لئلا
يرجع الناس إلى الجاهلية الأولى وتثور القبائل مرتدين بالفتنة في طلب ثارات الجاهلية
إلى غير ذلك من المصالح الخفية والجلية كما نقله ابن أبي الحديد في شرح
نهج البلاغة على أن ذلك معارض بفعل عثمان يوم الدار فإنه لما دخل عليه محمد بن
أبي بكر (رض) وأخذ بلحيته وضرب نصول قبضة سهامه على وجهه سلم عثمان نفسه
للقتل ولم يطل يدا ولا سل سيفا على محمد (رض) ومنها أن ما ذكره في الوجه
الخامس من أن امرأ الأنصار وأكابر الصحابة كانوا مسلمين إلى آخره مردود بما سبق
من أن الكثرة

والغلبة إنما كان في طوايف قريش ومواليهم الذين اتفقوا على أخذ الخلافة عن علي
(ع) لما كان في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية وكان الأنصار مغلوبين
في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب أمير منهم على أنفسهم ومع هذا قد احتال
قريش في تفريق كلمة الأنصار وجددوا بين الأوس والخزرج العداوة القديمة
التي كانت بينهم وقد أصلحها رسول الله (ص) ولهذا خذلوا رئيسهم سعد بن عبادة
يوم السقيفة وانتهى أمره من العجز إلى أن هرب إلى الشام كما مر وقد روى أن بعد
بيعة

أوس على أبي بكر قال الخزرجي لرئيس أوس ما حملك على ما صنعت إلا حسدا على
ابن عمك سعد وأما التكلم في ذلك فقد مر وقوعه عن سلمان وأبي ذر ومقداد وبريدة
ومالك بن نويرة الحنفي وغيرهم من المهاجرين والأنصار ولكن كان لمعاندي قريش
قلوب لا يفقهون وأذان لا يسمعون كما قيل لقد أسمعت لو ناديت حيا ولكن لا
حياة لمن تنادي ونارا لو نفخت لقد أضاءت ولكن أنت تنفخ في رماد ومنها أن الوجه
السادس مدخول بما مر من أن الكلام في الإخافة بالنار لا في إلقاء
النار عليهم وإن كان هذا القدر أيضا أقبح من قبل عثمان وأما قتل الحسين (ع) فلو
سلم إن ذلك كان أقبح منه قد يكن حصل الفرق بما ذكر من قصد الإخافة بالإحراق
وفعلية الإحراق وقصد إحراق بيت النبي (ص) لا يكون أقبح من فعلية قتل الحسين (ع)
بل القضية منعكسة نعم الإهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد والإخافة

قد انجر إلى جرة من بعدهم على قتل الحسين (ع) كما اشتهر أنه سأل واحد عن بعض أكابر السادة هل قتلوا الحسين (ع) في أرض كربلاء قال لا بل في سقيفة بني ساعدة يوم بويج أبا بكر فافهم وأما ما ذكره في هذه الوجه إنه لم ير الخبر في تاريخ الطبري فهو صادق فيه لأن السالبة لا يقتضي وجود الموضوع وهو لم؟؟؟
التاريخ البتة لندرته في بلاد العجم خصوصا في زمانه فصدق إنه لم يره فيه لكن بينه ما فيه وأما ما ذكره فيه من أنه في أمثال هذه الواقعة العظيمة لا يكتفى برواية واحد الخ ففيه أن المصنف لم يكتف في إثبات ذلك على رواية واحد من أهل السنة بل ذكر رواية أربعة من علماء أهل السنة وهم الطبري والواقدي وابن عبد ربة وابن خيرانة فالإغماض عن ذلك مع تصريح المصنف بالتفصيل تهب وتحير كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن أهل الحديث يحكمون بأن هذا منكر شاذ لأن الوقائع

العظيمة إلى آخره مدفوع بأن الخبر كان متواترا في الطبقة الأولى غاية الأمر أن بني أمية لما بالغوا في إخفاء حقية علي (ع) وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا بإخفاء ذلك وانتفى تواتره في الطبقة الثانية والثالثة من أهل السنة وبقي تواتره بحاله بين الشيعة وبقاؤه أحادا بين أهل السنة أيضا مع مبالغة الأعداء في كتمانهم دليل على قوته على أن حكمه بشذوذه ونكارتة مخالف لاصطلاح أهل الحديث فإن المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرحه للمشكاة هو ما تفرد به من ليس

بثقة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه أربعة من الثقات بل أزيد ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر وأيضا قد سبق في أوائل بحث النبوة نقلا عن المواهب اللدنية للقسطلاني إن الطرق إذا كثرت وتباينت دل ذلك على أن الخبر له أصلا وبما قررناه ظهر أن حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورة و تعصبهم في مذهب الشيعة تعصب محض بل تجاهل بحت لا يجديه نفعا ومنها أن ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من أن أبا بكر لم يتعرض لهم إلى آخره مردود بأن

ليس في صحيح البخاري ولا مسلم إن أبا بكر لم يتعرض لهم غاية الأمر أنهما ساكتان عن رواية ذلك فلا منافاة وأيضا المقصود الأصلي لمؤلفي تلك الصحاح ذكر أحاديث رسول

الله (ص) وأما أحاديث الصحابة وقصصهم سيما ما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله (ص) فقد يذكر استطرادا وما نحن فيه واقعة جرت بعد رسول الله (ص) فلو لم يذكر فيها

لكان له وجه وأما ما ذكره من أنهم كانوا يترددون عند أبي بكر قبل بيعتهم إياه فهو من إضافات الناصب ليس عنه في صحاحهم عن ولا أثر وأما قوله فلما

توفيت فاطمة بعث أمير المؤمنين (ع) إلى أبي بكر إلى آخره فهب أنه صحيح لكن إنما وقع ذلك لأنهم غلبوا بعد وفاة فاطمة (ع) على علي (ع) وراى جرأتهم إليه فإنهم كانوا يستحيون

من فاطمة (ع) في أعين الناس ولهذا قال البخاري إنه لما ماتت فاطمة ولت وجوه الناس عن علي (ع) فالتجأ إلى بيعة أبي بكر والناصب قد حذف هذا لما له من المصلحة

فافهم وأيضا في روايتهم أن عمر منع أبا بكر أن يدخل على علي (ع) وأصحابه وحده وهذا يدل على أن كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر بالإحراق فكيف كانوا يترددون عند أبي بكر قبل بيعتهم إياه وأما ما ذكره في بيان عذر أبي بكر لتصدي الخلافة من أن الأنصار كانوا يريدون أن ينصبوا أميرا منهم إلى آخره فعذر لأبيض الوجه لما مر من أن الأنصار كانوا يريدون أن ينصبوا أميرا منهم على طايفتهم فقط لا خليفة على كل الأمة وإنما كان إرادتهم لذلك بعد ظنهم تقاعد علي (ع) عن الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لأبي بكر في مسارعتة بالأمر كما لا يخفي وأكثر ما رواه الناصب هاهنا من أرباب الصحاح سقام مع ارتكابه فيها للزيادة والنقصان على وفق مطلبه الفاسد ومنها من أن ما ذكره من أن أبا بكر لم ينصب نفسه إماما ليأكل من أموال الناس ويتنعم باللذائذ إلى آخره لو صح لا يفيد في مقصوده لما مر رواية عن مولانا علي بن الحسين (ع) أن في الناس من خسر الدنيا والآخرة بترك الدنيا للدنيا ألا يرى إن لذة الرياسة الباطلة أفضل من لذة الأموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك أجمع طلبا للرياسة حتى إذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم وليئس المهاد انتهى والذي يدل على أن أبا بكر كان من هذا القبيل الأدلة الدالة على غصبه للخلافة وتقمصه للإمامة بالخلافة إلى غير ذلك من المطاعن والمثالب الدالة على تصدده بدون الاستحقاق

وأما ما ذكره من أن أبا بكر لما ولي الخلافة أصبح يمشي في السوق وعلى رقبتة أثواب يبيعهما إلى آخره فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على على زهده وفضيلة لما مر من أن خياطة الأثواب وبيعها كان حرفته التي اعتادها في الإسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر انفكاكها ولنعم ما قيل نظم؟؟؟

وأما ما ذكره من قول الأصحاب عينوا لأبي بكر من بيت المال شيئا ليرك عمل السوق ولا يضيع أمر المسلمين فلا أدري أن دفع

إضاعة أمر المسلمين كيف كان يتحقق بترك أبي بكر لعمل السوق هل كان يتفرغه حينئذ بتعليم المسائل الشرعية أو بأظهار آثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري أن خياطته وعمله في السوق كان أنفع من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا كلام مضحك جدا ومنها أن ما ذكره من وصية أبي بكر إلى عايشة ببيع جميع ما في تحت يده لأداء ما أخذ من بيت المال الظاهر أنه كان مستورا لم يخبروا به غير روح هذا الناصب الشقي الذي كان له معهم تعارف وابتلاف في محن الأرواح وإلا

فليس لغيره من أولياء أبي بكر عنه خبر ولا في تأليفاتهم عنه أثر وأما قوله وأوصى أبو بكر أن يدفن في أثوابه التي لبسها أيام حياته إلى آخره ففيه إخلال وتقصير إذ كان المناسب أن يزيد على ذلك ويضم إليه ما افتراه أيضا له أوليائهن من أنه مات شهيدا بعد سنة بالسم الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلن وصيته بدفنه في ثوبه

بأن من مقررات الشرع أن الشهيد يدفن في ثيابه اللهم إلا أن يقال بابي عن ذلك ما ذكره مؤلف روضة الأحباب من أن ذلك الثوب قد ضم مع ثوبين

جديدين كفن فيهما وأما ما ذكره من وصف ابن المطهر بالأعرابي فهو مناف لوصفه سابقا بأنه نبطي وكأنه أراد الإعرابي بكسر الهمزة من الإعراب بمعنى الإظهار بأن يكون الغرض أنه يظهر أسرار المخالفين ويهتك أستارهم وحينئذ كونه ميشوما على المخالفين وجهه ظاهر وأما اللعن فأثار توجهه إلى هذا الناصب الشقي أظهر من وجهته

إلى غيره فإنه طرد في أيام حياته عن جنته نيران بالقهر إلى نيران ما وراء النهر ودفن في قبور أمثاله من نواصب الدهر وقد نشاء المصنف قدس سره في عزة الدنيا والدين ودفن في شريف مشهد مولاه ومولى الثقلين أمير المؤمنين وكأنه قيل في ذلك حشر غلامان عمر با عمر ومنها أن ما

ذكره من اتصال نسب عمر في الأب العاشر إلى آباء النبي (ص) مع بعد الاتصال لا يسمن ولا يغني من جوع فإن آباء النبي (ص) كانوا عندنا موحدين مسلمين ووافقنا في ذلك بعض أهل السنة أيضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسايله الثلاثة المعمولة في هذا الباب وآباء عمر إلى التاسع كانوا كفارا

مشركين كما لا يخفى وقال سمعت قوله تعالى وقصة نوح وابنه إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح الآية وأما قوله إن عمر كان قبل البعثة من أكابر قريش وصناديدها

فكذب ظاهر لم يدعه له أحد وغاية أمره قبل الإسلام إنه بعد ما كان كأبيه خطاب
خطابا كما سينقله المصنف عن ابن عبد ربه في كتاب العقد صار على ما ذكره
صاحب

الاستيعاب سفيرا في الواقع التي كان يقع بين طوائف قريش أو بينهم وبين غيرهم وفي
روضة الأحاب وغيرها أنه عند إظهار تفاخر بعض قبائل العرب
مع بعض هو كان يفاخر من قبل قريش ويذكر مدايحهم ومثل هذا الرجل في لسان أهل
إيران يسمى ثنا كورخون أحد كو وفي لسان أهل الهند يسمى
باث فردوس وأما ما ذكره في نسب أمه من أنه أخت وليد بن المغيرة ففيه أن المعهود
في مثل هذا المقام نسبه المرء والمرأة إلى الأب دون الأخ ثم إنهم اختلفوا
في أم عمر فقال بعضهم من أمه خيثمة بنت هشام بن المغيرة وأنكر صاحب الاستيعاب
كون خيثمة بنت هشام وقال إنما ابنة عمها وهو رد على الناصب كما
لا يخفى ويؤيده ما حكى أن خيثمة المذكورة رآها هشام بن المغيرة بن الوليد حين
رضاعها مرمية في الطريق فأخذها ورباها ولما بلغت وقع عليها
نفر الخطاب فخطبها عن هشام فنكحها إياه وهذا هو الحق الذي رواه محمد بن
شهر آشوب وغيره ولكن لما رأى الناصبة أن في هذا شناعة لعمر اضطربوا واختلفوا في
إصلاحه فانحل زمامهم واختل كلامهم كما ترى وأما ما ذكره من عمر كان في
الجاهلية مهيبا ففي تقييد ذلك بأيام الجاهلية جهل أو تقصير لأن هيبة الإسلام
ينبغي أن يكون أكثر من هيبة الكفر ولأن ابن عباس (رض) وصفه في مسألة القول بأنه
كان مهيبا فهبته وكان هذا في أيام الإسلام وأما كونه معظما أيام الكفر
فغير ظاهر إذ غاية أمره كما مر نقلا عن الاستيعاب وروضة الأحاب سفارة قريش
وذكر مدايحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند أهله كما
ترى وتسمع والله أعلم وأما ما ذكره من أن رياسة شبان قريش كانت له فلم نتصور له
معنى محصلا فليبين ذلك أولياءه حتى ينظر في صحته وفساده وأما ما رواه
من دعاء النبي (ص) بقوله اللهم أعز الإسلام بأبي الحكم بن هشام أو بعمر بن الخطاب
فهو من موضوعاتهم إذ من البين أن عمر لم يكن عديلا لأبي الحكم لا في العظمة
ولا في الشجاعة ولا في الخيل والحشم بل لم يكن نسبة بينهما إلا في البشرية فكيف
يتوقع النبي (ص) عز الدين بإسلامه كتوقعه عزه بإسلام عمر وأما قوله ودخل على
رسول الله (ص) وهو كمل الأربعين لأن بإسلامه تكمل عدد المسلمين بأربعين فقد
كذل فيه في كلا التكميلين أما في الأول فلأنه قد زاد على أربعين في ذلك الوقت
ولعل الشقي الغبي رزق فهما وذكاه في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع صدقه
لاستلزام الخلل في إسلام عمر لما رووا عن النبي (ص) أنه قال من بلغ
أربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وفسروا العصا بالإسلام ويدل على الزيادة اختلافهم
في تقرير سنه حال وفاته قال صاحب الاستيعاب اختلف في سن

عمر يوم مات وقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي (ص) وسن أبي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن أربع وخمسين وقيل ستين انتهى ومن هذا يعلم حال سن أبي بكر ولعل الناصب لأجل ما ذكرناه أيضا لم يتعرض سابقا عند بيان ترجمة أبي بكر لبيان مبد إسلامه ومبلغ عمره في ذلك الزمان فافهم وأما في الثاني فلأن صاحب روضة الأحباب قال إن إسلامه كان بعد أربعين رجلا وإحدى عشر نسوة وعلى قول تسع وثلاثين رجلا وثلاثة عشر نسوة وعلى قول ثالث خمس وأربعون رجلا وإحدى عشر نسوة وعلى قول رابع أربعون رجلا وعشرة نسوة اللهم إلا أن يبنى على القول الأول والرابع ويحذف النساء عن الاعتبار وفيه ما فيه على أن في تعليل أحد التكميلين بالآخر سخافة وسماجة لا يخفي وأما ما حكاه عن أصحاب رسول الله (ص) من أنهم قالوا ما زلنا في عز منذ أسلم عمر فهو كذب

مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله (ص) أنه دعى بقوله اللهم أعز الإسلام بأبي الحكم أو بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند إسلامه مع أن بعد إسلامه هاجر جماعة

من المسلمين إلى الحبشة وهاجر النبي (ص) مع جماعة إلى المدينة وعذب من بقي في مكة كعمار وأبويه (رض) وأما ما ذكره من أن عمر كان وزيرا لرسول الله (ص) طول حياته لا يصدر

عن أمر إلا برأيه ومشاورته فقد مر الكلام في تحقيق كل من الوزارة والرأي والمشورة فتذكر على أن الحصر المدلول عليه بقوله لا يصدر عن أمر إلا برأيه إلى آخره قد ذكره الناصب

سابقا في شأن أبي بكر أيضا فلا يصحان معا إلا إذا ثبت موافقة أبي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي (ص) فيه وطبيعة ما سير وبه الناصب بعيد ذلك من أن رسول الله (ص) شاور أبا

بكر في أسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله (ص) إلى قول أبي بكر واختار الفداء انتهى وأما ما رواه من أنه (ص) قال إن الله تعالى وضع الحق والسكينة

على لسان عمر فمن مشاهير موضوعات القوم وكيف ينطق من له حياء بأن السكينة ينطق عن لسان عمر مع أن هفوات لسان عمر وخطبه فيما نهى عنه أوامر أكثر من العدد المر وأوسع

من هالة القمر حتى قال في سبعين مسألة على ما اشتهر لولا علي لهلك عمر وما رواه الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه اللهم إلا أن يراد بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فإن هذا ليس للمنع فيه المجال وأما ما ذكره من النبي (ص) قال لو كان بعدي نبي لكان

عمر فمع أنه موضوع كسابقه يدل على أن عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة في الأنبياء (ع) فيصير منافيا لما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة علي (ع) مع

النبي (ص) في الصفات النفسية المصححة لنيل صاحبها منصب النبوة فتذكر وأما ما ذكره من أن عمر كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار ففيه أن هذا مع ما فيه من نوع تكرار لما سبق مدخول بأنا لم نسمع كونه مهيبا في أعين الكفار والمنافقين بل كان الأمر بالعكس ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي (ص) نعم كان مهيبا في أعين الناس المسلمين كما قال ابن عباس إنه كان مهيبا فهبته وهذه المهابة لم يكن ناشية عن صولة في الدين كما هو شأن المتقين بل كان كهيبة الغول عن غلظة طبعه وفضاظته وكرهه منظره وضخامته كما قيل في هجو وليه عبد الرحمن الجامي شعر جمى أنى كه دو بيا بأنها غول از هيبت

جهل كز كز طبع پاك تو رتست كويم چيست كوهر أو قتادة دو مبرز وأما ما ذكره من حديث سعد بن أبي وقاص وزعم أنه من الازاميات للشيعة فأوهن من بيت العنكبوت وكيف يصير حديث سعد بن وقاص الذي هو من أعداء أمير المؤمنين وأمثالها مما ذكر في كتب أهل السنة حجة الزامية للشيعة وهو ظاهر على أدنى محصل وما نسبه إلى الشيعة من أنهم يقولون إن بيعة أبي بكر كان باختيار عمر

ليس من مخترعات الشيعة بل هو العروة الوثقى؟؟؟ أهل السنة بعد ما أنصفوا ورجعوا خاييا عن إثبات الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا فتذكر ثم أقول ظاهر حديث سعد تعلق الحكم بما سلكه عمر في ساير ما مضى من أيام حياته إلى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم أن يكون ما مضى عليه من الكفر والفحش حقا والإسلام باطلا وبطلانه ظاهر وأيضا لا يفيد ثبوت عدالته في ساير أيام بقائه على ظاهر الإسلام كما هو مطلوب الخصم إذ غاية ما يلزم منه أن يكون ما سلكه قبل مخطبة النبي (ص) إياه بهذا الخطاب حقا لا ما سلكه في ساير الأحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة أبي بكر من الضلال على أنا نقول إن هذا الحديث لنا لا علينا فإنه (ص) مخترع جوامع الكلام والظاهر أنه أراد بقوله سلك الشيطان فجاء غير فجع عمر أنه يغني عن الشيطان في ذلك الفجع فتطمئن قلبه ولا يبقى له حاجة إلى أن يسلك الفجع بنفسه وذلك يدل على كمال شيطنته وعصيانه والحاصل أن مدلول هذا الحديث استعظام سلوك عمر بحسب الضلال والإضلال كما أن مدلول قوله (ع) في حديث آخر ما آيس الشيطان من بني آدم إلا أتاهم من قبل النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في أواخر مبحث القصر من حاشيته على المطول ومما يؤيد التوجه المذكور ما روي في المشهور من أن النبي (ص) قد أتاه إبليس عليه اللعنة ليتوب على يده فقال له النبي (ص) أنا يقبل الله تعالى توبتك إذا زرت قبر آدم (ع) فرجع قاصدا لزيارته فرآه عمر في الطريق وسأله عن حاله فأخبره إبليس بما جرى بينه وبين النبي (ص) وما أمره به من زيارة قبر آدم (ع) لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا إبليس إنك ما سجدت بأمر الله تعالى لآدم حين حياته مع ما له من الحسن والقبول ثم تسجد له بعد وفاته ورفاته بأمر الرسول فرجع إبليس بإغوائه عما ندبه النبي (ص) وسلك الفجع الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر إن كان إبليس أغوى الناس كلهم فأنت يا عمر أغويت إبليسا ولعمري

أن حال هذا الناصب الأحمق المهذار فيما أتى به الالزام إلا غبار يشبه بحال الحمار الذي قيل في حقه بعض الأشعار ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فأب وما له أذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من أن الشيطان ليفر منك يا عمر وما رواه من أن الشيطان لم يلق عمر إلا خر بوجهه فنقول بعد تسليم إن الحديث المحمول إليه ليس موضوعا يا ويلكم إن الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة محفوف بالملائكة حتى دخل إليه وأخرجه منها ولم يهب أسباط يعقوب حيث ألقى

بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل قال إن هذا من عمل الشيطان وقال الله تعالى وما أرسلنا قبلك من رسول إلا إذا تمنى ألقى

الشیطان فی أمنيته وروی عن رسول الله (ص) أنه قال إن الشیطان لیغر فی قلبي كل یوم سبعین مرة حتی استغفر الله تعالی فالشیطان لم یهب ولم یفر عن رسول الله (ص) ولا عن الرسل قبله وأنتم جعلتموه یهاب عن عمر ویفر منه ویسلك طریقا غیر طریقہ أما قال الله تعالی إن الذین تولوا منكم یوم التقی الجمعان إنما استزلهم الشیطان وكان عمر من القوم المنهزمین فكیف یستزله وهو یهابه ولقد تحیرتم حتی لا تدرون کیف تكذبون وقد ورد فی كلامكم أشياء ترد فی وجوهكم وأنتم كالحون وأما ما ذكره الناصب من أن عمر كان راسخا فی العلم فالظاهر أنه مبني علی ما ذكره سابقا من أنه لا یعتبر فی الملكة الراسخة فی شیء من الأخلاق وصدور ما ینافی

ذلك فجاز أن یصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا یحصی ومن صاحب ملكة الشجاعة فرار لا یتناهی ومن صاحب ملكة العلم جهالات لا تستقصی ولا فقد كان الرجل فی الجهل ثاني أبیه وراسخا فیہ كما لا یخفی علی البینة وأما ما رواه عن صحابهم السقام من حدیث قمیص عمر وتأویل ذلك بالذین فیہ أن الظاهر من جر القمیص

جر ذیله علی الأرض فهو أولى بأن یأول بأنه یجر الذین تحت رجلیه وحاشا عن النبی (ص) أن یأول جدر الذیل الذی یدل علی البطر والتبخرت ویستلزم تلوثه بإلقاء ذورات بالذین وأي مناسبة لذلك بالذین وما قوله وحضر معه جمیع غزواته فغیر مسلم كما یدل علیه كلام روضة الأحباب وقوله كان صاحب المشاورة تکرار مکرر لا طایل تحته وقد مر ما فیہ مکررا وما ذكره من أن النبی (ص) كان یعمل برأیه مدفوع بما مر من مخلفته فی أساری بدر وما ذكره من أن القرآن كان ینزل علی تصدیقه غیر مسلم وأما ما رواه عن الصحاح عن النبی (ص) أنه قال لقد كان فیما قبلكم من الأمم محدثون إلى آخره لو سلم صحته فالظاهر أن المحدث المذكور فیہ بتخفیف

الدال لا بتشديده بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر من أداء صلاة التراويح جماعة ونحوها مما سيذكره المصنف في مطاعن عمر كثير فانتظر قليلا وما ما ذكره من مشورته (ص) في قصة أسارى بدر وإن القرآن نزل على اختيار قول عمر فقد قدمنا الإشارة إلى أنه لا يجوز أن يظن أحد مع الرسل سيما رسول الله (ص) أنهم يستعملون آراءهم وتدبيرهم دون تدبير الله تعالى وأمره وإنما هم يصيرون عن أمر الله ونهيه وتدييره في وجوه متصرفاتهم من حرب إلى سلم إلى تقديم إلى تأخير إلى غير ذلك ومن

كان الله مدبره ومختارا له في متصرفاته كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدييره معهم وهذا ما لا يجوز أن يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله يحتج بها على عباده فمشورته (ص) مع أصحابه في أسارى بدر وغير ذلك من الأمور كان لاختبار حالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد وشوايب الفساد ولما أشار النبي (ص) على الوجه المعهود إلى الأصحاب في تلك الأسارى أشار إليه جماعة منهم أبو بكر بالفداء وجماعة أخرى منهم عمر بالقتل وإنما يظهر كون الآية نازلة له في تحسين عمر واختيار قوله بخصوصه لو كان منفردا فيما اختاره وليس فليس ولو سلم فإن كان في ذلك مدح لعمر ففيه قدح لأبي بكر فلا يجدي استراحة الناصب في أبو بكر وههنا كلام آخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله أن ما أشار إليه عمر إنما كان موافقا لأصل الوحي السابق الذي خالفه الأصحاب بارتكاب الأسرى أعني قوله تعالى فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الأسر تغيرت المصلحة وكان استبقاؤهم أولى والنبي (ص) لم يعمل برأي أبي بكر إلا بعد أن وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا تنعكس القضية لأن رأي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار وإنما وافق الوحي الأول الذي خالفوه ولأجله وقع العتاب والله أعلم بالصواب وأما ما ذكره الناصب من أنه لما توفي رسول الله (ص) كان يوافق أبا بكر في تهيئة الجيوش وإقامة مراسم الدين إلى آخره فمردود بمخالفة عمر لأبي بكر في قتال مانعي الزكاة وغير ذلك نعم كان موافقا له في عصب الخلافة وأخذ فذك وسائر ما ظلموا به أهل البيت (ع) وأما فتح البلاد

فإنما كان بإشارة علي (ع) وتدييره وفي هذا المنع سر آخر لا يخفى على المتأمل وأما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الإسلام والسنة قائمة ففيه أن إقامة قواعد الإسلام والسنة إنما يكون بالعلم بأحكامهما وقد عرفت جهل عمر بهما نعم كان يروج بعض القواعد تقليدا ودفعاً للتهمة وحفظاً لسلطنته المحبوبة له وأما قوله إن سيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف فمسلم لكن في إعطائه الولاية للفساق كمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويتمشى أمر خلافته ولهذا كان عبد الرحمن بن عوف يطلب البيعة عن علي (ع) بشرط أن يعمل معهم بسيرة

الشيخين وامتنع (ع) عن ذلك لما عرف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه إلى عثمان
وخذلوا عليا (ع)

وأما عدم تغير عمر عما كان في زمان رسول الله (ص) من عدم الظلم على أعيان الأمة
فمسلم إلا على أهل البيت (ع) كما روي عن مولانا الصادق (ع) أنه لما سئل عنه
لماذا كان

الخلق يميلون على أبي بكر وعمر دون عثمان فأجاب (ع) بأنهما كانا عادلان بالنسبة
إلى جمهور الخلق إلا بالنسبة إلى أهل بيت النبي (ص) وأما عثمان فكان ظلمه علما
فلهذا

اتفقوا على قتله هذا ما حضر لنا في إبطال ما ذكره في فضائل عمر وسيأتي إن شاء الله
تعالى في إبطال ما ذكره لإصلاح مطاعنه لما يلوح عليه مرافقة التوفيق
وإصابة الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق قال المصنف رفع الله
درجته المطلب الثاني في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب
نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قولهم عن النبي (ص) لما طلب في حال
مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفون بعده وأراد أن ينص حال موته على ابن
عمه علي (ع)

فمنعهم عمر وقال إن نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء فاختلفوا وضجر النبي (ص) فقال
أهله لأنه لا ينبغي عند النبي (ص) هذه الغوغاء فاختلفوا فقال بعضهم احضروا
ما طلب ومنع آخرون فقال النبي (ص) أبعثوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز
مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحق شيئا وغيره
والصحيح أنه لما طلب رسول الله (ص) الدواة والكتف قال عمر إن رسول الله (ص)
قد غلبه الوجع

وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع
الاختلاف فقال رسول الله (ص) قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع وأما قوله
أن نبيكم ليهجر فليس في البخاري وإن سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي
يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد أنه يتكلم بكلام
المريض وهو متوجع فلا أسأت أدب في هذا وأما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال
العلماء إن عمر خاف أن يكتب رسول الله (ص) شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة
وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم إن رسول الله (ص) تكلم بكلام
المريض لا أنه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
والأول أظهر لأن عمر في أيام صحة رسول الله (ص) كثيرا ما كان يقول به افعل فلانا
ولا تفعل فلانا وكان رسول الله (ص) يوافق في رأيه فكان له هذا المنصب والمقام
عند رسول الله (ص) أيام الصحة فجرى على عادته لأن الكتابة لم يكن من رأيه كما

ذكرنا ومن علم أحوال عمر مع رسول الله (ص) طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر أنه

أراد أن ينص حال موته على خلافة علي (ع) فهذا من باب الإخبار بالغيب ولم لا يريد أن ينص بخلافة أبي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن عائشة أنه قال

ادعي لي أبا بكر أباك حتى أكتب له كتابا ثم هذا مناقض لما ادعاه من النص في هذا الفصل بإمامة عمر فلم يأت إلا بالهديان والهدر فإن عبارة الحديث في صحيح مسلم واقع على الوجه الذي نقله المصنف ولفظ هجر أيضا مذكور في صحيح البخاري غاية الأمر أنه أبهم في

ذكر قائله لمصلحة ظاهرة فلينظر المتأمل في أطراف الكلام أن المصنف قدس سره يصرح ويقول إن هذا الكلام في صحيح مسلم

وهذا الشقي المحيل يتجاهل ويقول في الجواب أنه قوله إن نبيكم ليهجر ليس في البخاري

ثم إن الشيخ ابن الحجر العسقلاني في مقدمة شرحه للبخاري موافقا لما في كتب اللغة المتداولة أن الهجر هو الهديان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا

معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يحتال في تفسيره بكلام المرضى تفسيراً بلازم لا يكون صريحا في معنى الهديان حتى يتأتى له أن يقول ليس فيه إساءة

أدب من عمر مع أن الآن كما كان فإن قولنا فلان يتكلم بكلام المرضى معناه في متفاهم العرف أنه يهذي ويهجر فعاد إساءة الأدب عضا طريا ثم كيف يظن في شأن النبي (ص) يهذو ويتكلم بكلام غيره من المرضى مع ما ورد في شأنه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ومع ما ذكر في المشكاة وغيره أنه (ص)

بعد طلب كتابة الكتاب ومخالفة الأصحاب وصدور العتاب أمرهم بثلاث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب أجزوا الوفد بنحو ما كنت أجزهم إلى آخره وهل يكون هذا

مقالة من غلبة الوجد ويتكلم بهذيان المرضى كلا لا يتكلم بنسبته هذا إلى سيد الأنبياء إلا الذين في قلوبهم مرض فزادهم الله وقد اعترف النووي على ما نقله عنه الكرمانى في شرح البخارى بتنزيه النبي (ص) في مرضه أيضا عن كلام المرضى حيث قال في الجواب عما أورد في هذا المقام من الطعن على عمر أعلم أن النبي (ص) معصوم من الكذب

ومن تغيير شئ من الأحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما أمر ببيانه ما أوجب الله عليه تليغه وليس هو معصوما من الأمراض والأسقام العارضة للأجسام مما لا نقص فيه ولا فساد في شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على أمر النبي (ص) انتهى وفي كلامه الأخير بحث سيحجى عن قريب إن شاء الله تعالى وأما ما نقله الناصب عن علماء السوء من أن عمر خاف أن يكتب النبي (ص) شيئا لا يفهمه المنافقون إلى آخره فمع أن حاصله يرجع

إلى الخوف عن أن يكتب (ص) هذيانا وهذرا فيه دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين وأين بقي في المدينة من المنافقين من يحتاجوا إلى عرض كتاب النبي (ص) عليه أو يعتد بفهمه ويصار في ذلك إليه ثم كيف يوجب اعوجاج فهم شردمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف بين جماهير المسلمين الذين كانوا لأوضاع الكلام فاهمين لولا أن غالب من عبر عنهم بالمسلمين كانوا مخالفين للنبي (ص) وآله الطاهرين مع إنا نعلم أن طعن المنافقين وشركهم لم يكن أشد وأقبح مما فعله هو بحضرة النبي (ص) من نسبته إلى الهجر والهذيان ومن العجب أن النبي (ص) قال ايتوني بقرطاس أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي أبدا ولم يقبلوا قوله ولم ينقادوا لأمره بل قالوا فيه مرة قد غلبه الوجد وأخرى الهجر أو ليهجر ولما كتب أبو بكر في مرض موته إني استخلفت عمر فإن عدل فذاك ظني به ورأيت فيه وإن بدل ورجا فلكل أمر ما اكتسب إلى آخره قبلوا وصيته وانقادوا لأمره وأخذوه بمنزلة النصوص مع أن كتاب أبي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والتردد حيث تردد فيه في شأن عمر بقوله فإن عدل وإن بدل كما مر ووصية النبي (ص) كان على وجه القطع والتعيين حيث قال أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي أبدا واجب من هذا أنهم استدلوا على خلافة عمر بأن أبا بكر نص عليه بها مع أن ذلك وقع منه في حال المرض أيضا بإجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام أبي بكر الهذيان والهذر واحتمل كلام النبي (ص) ذلك فهل كان أبو بكر أكمل من النبي (ص) وأتم ولنعم ما

قال

بعضهم في هذا المعنى شعر أوصى النبي (ص) فقال قائلهم قد ظل يهجر سيد البشر ورأوا أبا بكر أصاب فلم يهجر وقد أوصى إلى عمر وبالجملة منع النبي (ص)

عن

كتابة الوصية التي وصفها بكونها رافعا للضلالة عن الأمة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر وإضلاله للمسلمين إيقاظه الفتنة وإيقاعها

بين المؤمنين كما صرح به القاضي أمير حسين اليزدي الشافعي في شرحه الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين (ع) حيث قال بالفارسية أول فتنة كه درن مبا أهل اسلام واقعشدان بود كه بيغمبر در مرض موت فرمود قوامو عنى لا ينبغي عندى التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سببا لضلالة الخلق

وإيقاظا للفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي (ص) أنه قال الفتنة نائمة لعن الله من إيقاظها فافهم وأيضا قوله حسبنا كتاب الله كلام مموه لا يرجع إلى حاصل سوى نقض عهد الغدير والغدر على حضرت الأمير لأن كتاب الله تعالى قرآن صامت غير ناطق ولا شتماله على المجمل والمأول والمتشابه والظاهر والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشارك والمشكك ونحوها لا يقدر كل أحد أن يستنبط حقايق أحكامه فيحتاج إلى إمام عالم راسخ ناطق بحقايقه كاشف عن دقايقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف قطب الدين الأنصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية راه بي ثرانماى نميتوان يافت وكفتن انكه چون كتاب الله وسنة رسول الله در ميانست بمرشد چه حاجتست بان ماند كه مريض گوید جون كبت طب هست كه اطبا نوشته اند چو امر باطبا رجوع بايد كرد كه أين سخن خطا استبرای انكه هر كس را فهم كتب میسر است واستنباط از آن میتوان كرد مراجعت باهل استنباط میباید كرد كه ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذي يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صدور أهل

علم است كه بل هو آيات بينات في صدور الذي أوتوا العلم نه بطون دفاتر چناچه حضرت أمير المؤمنين (ع)

فرمود انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وأيضا أكثر الأحكام الشرعية إنما استنبط من الأحاديث

النبوية وأما كتاب الله تعالى فأياته الأحكامية إنما هي خمسمائة آية وظاهر أن الأحكام المستنبط منها إلى الآن كم يكون فكيف يصح أن يقول عمر إن في جميع أحكام الدين حسبنا كتاب الله تعالى نعم حسبه كتاب الله خصما منتقما منه يوم القيامة حيث أضعه وأضاع قرينة المدلول عليهما بقوله إني تركت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي الحديث وأما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض

الصحيح إلى آخره ففيه اعتراف بما أنكره قبيل ذلك من وقوع لفظ الهجر في الصحيح فافهم ثم

تمثيله في إصلاح الكلام بقوله كما يقول المريض ناولوني فلانا وهو لا يريد عين الاعتراف بكون ذلك هديانا فكيف يصلح به ما أفسده الدهر وأما ما ذكره من أن عمر كان يقول كثيرا للنبي (ص) في أيام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا إلى آخره فحاشا للنبي (ص) عن أن يحتاج إلى أمر وناه وداع وزاجر ولعله اشتبه الأمر على

الناصب إذ الظاهر أن الذي كان يقول له عمر ذلك هو صاحبه أبو بكر الذي كان يلتمس الناس في خلافته ويقول لهم إن لي شيطانا يعتريني فإن استقمتم فأعينوني وإن زغت فقوموني كيف وقد أدب الله تعالى أصحاب النبي (ص) ونهاهم في محكم كتابه أن يدخلوا بيته ويتكلموا معه عن غير سبق الإذن وأن يرفعوا أصواتهم فوق صوته وأن يجهروا عنده في القول إلى غير ذلك من الآداب وأما قوله ومن علم أحوال عمر مع رسول الله (ص) طول صحبته لم يتعجب من هذا فمعجب بأن من علم مقام رسول الله (ص)

وعظم شأنه ونير برهانه وتأيبده بالوحي الإلهي وآمن به من صميم القلب وخلوص البال كان حقيقا بأن يتعجب من هذا تعجبه من وقوع المحال وأما ما ذكره من أن قول المصنف إنه (ص) أراد أن ينص حال موته على خلافة علي (ع) من باب الإخبار بالغيب ففيه أن الاطلاع على الغيب قد يكون بإلهام الله وتأيبده بالحدس والتفرض كما ورد من قوله (ص) اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك السلف الحاضرون هناك بقراين موجبة لعلمهم بذلك وأخبروا به من بعدهم فلا يلزم الإخبار بالغيب

وأما ما ذكره من أنه لم لا يريد أن ينص بخلافة أبي بكر إلى آخره ففيه أنه لو احتتمل إرادة النبي (ص) لهذا لما منعه عمر ومن معه لما بيناه سابقا من محبة كل واحد منهما لصاحبه

وبغضهما لعلي (ع) ولأن سبق النص في يوم الغدير على علي (ع) كان قرينة واضحة على أنه (ص) أراد أن يحدد عهده ووصيته ويؤكد الحجة عليهم ففهم ذلك عمر وأبي عليه ونسبه إلى الهذيان كما مر ومن أنكّر ذلك فقد اتهم وجدانه وأما ما رواه عن عائشة فلا موافقة له مع ما ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث بتمامه في جملة النصوص الواردة بحسب زعمه في أبي بكر نعم قد زاد ههنا لفظة له في قوله اكتب له وحدك تنمة الحديث ليخدع أمثاله من الأنبياء ويوقع في أوهامهم أنه دليل على النص وهو في هذه الخيانة والتمويه حقيق بأن يسد فمه من الجص ويختم كما ختم الله على قلبه بالفص وأما ما زعمه من أن إرادة النبي (ص) للنص على علي (ع)

حال موته مناقض لسبق النص عليه حال صحته فليل على أنه لم يعرف معنى التناقض ويلزم أن يكون تكرارا لنص على شيء في الكتاب والسنة تأكيدا وإتماما بشأنه من باب التناقض وبطلانه ظاهر وتفصيل الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام الذي زل فيه أقدام الأفهام أن أصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين أنه لما قام (ص) قال ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي منع عمر عن ذلك وقال إن الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم لما أظهر الشيعة شناعة هذا القول من عمر وجعلوه طعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطربت الناصبة في إصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية أنه قال أهجر بهمزة الاستفهام وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية أهجر بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن أصله وروى أنه قال إن النبي (ص) غلبه الوجدع ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر إذ لا وجه للاستفهام في ذلك أيضا لأن الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي (ص) ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما يصون أصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء الأصحاء فما الذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع أن قبح مجرد الاستفهام في مرتبة قبح الجزم أيضا لدلالته على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي (ص) وهذا أيضا سوء أدب واستخفاف وجهل بعلو مقام النبي (ص) فلا مخلص عن الطعن هذا أيضا وأما حملة على

الاستفهام الإنكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر عنه من الحاضرين هناك اعتقاد أن النبي (ص) يهجر حتى احتاج عمر إلى الإنكار عليه بذلك الاستفهام الإنكاري وأيضا لا ارتباط له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور أن هذا إنما يلايم بعد الجزم بكون ما قاله النبي (ص) هجر غير مغن للأمة

عن تجشم الاستنباط من كتاب الله تعالى وأيضا لو كان عمر قايلا لذلك على وجه الاستفهام سيما الاستفهام الإنكاري لما انجر الأمر إلى المنازعة والاختلاف بين القوم الحاضرين هناك ومن المشهور المتواتر أن منع عمر عن إحضار الكتاب وغلظته فيه بتلك العبارة المشتملة على الهذيان والهذر أفضى إلى النزاع والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها رأينا أن ينقلها مع بيان ما فيها من الهذيان والهذر الصادر عن أولياء عمر توضيحا للمرام وسدا لباب الوسوس والأوهام فنقول قال قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا بعد أمره لهم (ص) أن يأتوه بالكتاب فقال بعضهم أوامر النبي (ص) يفهم إيجابها من ندبها من إباحتها بقراين فعمل قد ظهر من قوله (ص) لبعضهم ما فهموا أنه لم يكن منه عزمة بل أمر رده إلى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما اختلفوا كف عنه إذ لم يكن عزمة ولما رأوه من صواب رأي عمر ثم هؤلاء قالوا ويكون امتناع عمر إما إشفاقا على النبي (ص) من تكليفه في تلك الحال املا الكتاب وأن تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال إن النبي (ص) اشتد به الوجد وقيل خشي عمر أن يكتب أمورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ورأى أن الأرفق بالأمة في تلك الأمور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب

والمخطئ ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتأسيس الملة وأن الله قال اليوم أكملت لكم دينكم وقوله (ص) أوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على منازعة لا على أمر النبي (ص) وقد قيل إن عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وأن يتقولوا في ذلك الأقاويل كادعاء الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة أخرى إن معنى الحديث أن النبي (ص) كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب عنه لا أنه ابتداء بالأمر به بل اقتضاه منه بعض أصحابه باجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا إلى رسول الله (ص) فإن كان الأمر فينا علمناه وكراهة علي (ع) هذا وقوله والله لا أفعل واستدل بقوله دعوني فإن الذي أنا فيه خير أي الذي أنا فيه خير من إرسال الأمر وترككم وكتاب الله وإن تدعوني من الذي طلبتم وذكر أن الذي طلب كتابة أمر الخلافة بعده وتعيين ذلك انتهى وأقول الكل هذيان وهجر أما الأول فلأنه مجرد احتمال ورجم بالغيب ورمي بالظلام مع أن الأصل في الأمر الوجوب فلا يفيدك تمنى ظهور قراين خلافه بلعل وليت ورميك في الظلام ما رميت وكيف لا يفهم عزم النبي (ص) في ذلك مع إتيانه بصيغة الأمر الذي للوجوب كما سيأتي تحقيقه وتأكيده بقوله لن تضلوا أبدا وأما قوله ولما رأوه من صواب رأي عمر ففيه أنه من أين علم إصابة رأيه وما وجه تصديقه

لذلك اللهم إلا أن قال إنهم فهموا أنه (ص) يريد بذلك النص على خلافة علي (ع) بعده كما يقوله الإمامية فصبوب الموافقون لعمر الكارهون لخلافة علي (ع) منع عمر عن ذلك وحينئذ يثبت مطلوب الإمامية ويصير جميع التوجيهات المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها أهل السنة في باب الإمامة لغوا باطلا كما لا يخفى وأما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابة ذلك بإشفاقه على النبي (ص) وأن لا يتكلف في تلك الحال مشقة إملاء الكتاب فمدفوع بأنه (ص) لم يكن يكتب تلك الوصية مع قتلها بحسب الكتابة بخطه وحركة يده وقلمه حتى يعلل لزوم المشقة بما اشتهر من قولهم مشقتان لا ثالث لهما مشي الأقدام ومشق الأقلام لأنه (ص) كان أميا لا يكتب ولا يقر من الكتاب شيئا وإن كان أملاه بأن يلقي عبارة الوصية إلى كاتبه ولا مشقة في ذلك مع قتلها كما لا يخفى وأيضا لو لم يكن قادرا على ذلك لما أمرهم بإحضار الكتاب على الوجه الآكد مع أنه (ص) مؤيد بالوحي معتضدا بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فإن النبي (ص) أعلم بحال نفسه وأشفق على نفسه من غيره وأما ما ذكره من أنه خشي عمر أن يكتب أمورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة إلى آخره ففيه أن هذا الخوف مما لا وجه له حينئذ لأنه

قد ارتفع قبل ذلك في طول أيام نزول الوحي وملازمته النبي (ص) حيث علموا يقينا أن الله تعالى ورسوله لم يكلفوا أحدا بشيء من التكاليف الشاقة وقد سمعوا

قوله تعالى في مواضع من متابه لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله (ص) بعثت بالملة السهلة السمحة على غير ذلك فمن أين نشأ خوف أن يكتب النبي (ص) في هذه الحالة ما يعجز عنه الأمة اللهم إلا أن يلل ذلك أيضا بأنه لما كان النبي (ص) في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمال أن يكتب ما يخالف قانون أيام الصحة وهذا وقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى وأما الثاني وهو المصدر بقوله وقيل خشي عمر إلى آخره ففيه أن أراءه عمر مصلحة مخالفة لأمر النبي (ص) عين الكفر لقوله تعالى ما كان للمؤمنين إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة وأما ما ذكره من أنه قد

علم عمر تقرر الشرع وتأسيس الملة وأن الله تعالى قال اليوم أكملت لكم دينكم الآية فحاصله أن ما طلبه النبي (ص) وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا

حاجة إليه وهذا في مرتبة إعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي (ص) ولا فأوامره (ص) لا يكون إلا بموجب الوحي فلا يكون إلا لفائدة جديدة والرد عليه راد على الله تعالى وهو في حد الشرك بالله تعالى وأيضا لو كان معنى قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزم عدم صدور شئ من أحكام الدين عن النبي (ص) بعد نزول

هذه الآية ولا يقول به إلا جاهل أو معاند وأما الثالث وهو المعنون بقوله وقد قيل إن عمر خشي تطرق المنافقين إلى آخره ففيه أن هذا لا يصلح سببا لرد أمر النبي (ص) وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل قائما عنده في كتاب الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بذلك إنما كان لخلاص المؤمنين من أصحابه لا سيما وقد أكد بقوله لن تضلوا أبدا وما زعمه من ترتب فائدة الأجر على المصيب والمخطي فمدفوع معارض بأن الحكم الاجتهادي الخطأ ربما يترتب عليه مشقة عامة لجميع الأمة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الأجر للمخطي فقط وأما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فكذب ظاهر لما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه المهاجرين والأنصار عند النبي (ص) يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة اللغط والصوت عند نزاعهم في كتابة الكتاب وعدمه وأما ما ذكره من تنظير احتمال تقول المنافقين في ذلك بادعاء الرفضه ففيه أن ادعاء الرفضه لذلك إنما وقع للمنع عن الكتابة فلو تركوا النبي (ص) حتى يكتب الكتاب في شأن أبي بكر

كما زعمه النواصب على ما مر لما ادعى الشيعة ذلك وبالجملة المفسدة التي زعموها في ادعاء الشيعة إنما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فالتنظير ليس كما ينبغي وأيضا نحن نعلم كما أشرنا إليه سابقا أن طعن المنافقين لم يكن أشد وأقبح مما فعله هو بحضرة النبي (ص) من نسبته إلى الهجر والهذيان فعلم أن من منعه

ذلك

الكتاب لم يكن للخوف عن أمثاله من المنافقين بل لأغراض فاسدة لا يخفى على أولي النهى وأيضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي (ص) عند غلبة الوجد وشدة المرض لكان أولى بالخوف والمنع عندما كتب أبو بكر في مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع أن عليا (ع) قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجا بينا هو يستقيها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة أبي بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير الكتابة لأننا نقول على هذا كان الواجب أن يكتبه ويخفيه عندما وصل إليه دفعا للخوف الذي وجب رعايته لديه خصوصا وقد كان كتاب أبي بكر على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والتردد فيه في شأن عمر كما ذكرنا سابقا فكتب أنه إن عدل فذاك ظني به وإن لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون وفي رواية أن يدل وجاز فلكل أمر ما اكتسب إلى آخره

كما ذكر في شرحه حينئذ المقاصد وغيره ووصية النبي (ص) كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا وأيضا يدفع إنكار علم عمر بكتابه

أبي بكر الوصية له ما روى من أنه لما كتب أبو بكر وصيته وأرسله بيد رجلين ليقرأه على الناس قال الرجلان مخطابين للناس هذا مما كتبه أبو بكر فإن قبلتموه نقرأه وألا يزدده فقال طلحة أقرأه وإن كان فيه عمر فقال له عمر من أين عرفت ذكري فيه فقال طلحة وليته أمس وولاءك اليوم الرابع وهو المفتوح بقوله وقد قيل إنه كان من النبي (ص) بطريق المشورة والاختيار إلى آخره ففيه أنه لم يكن تلك الحال حال الاختيار والابتلاء سيما وقد علم النبي (ص) حالهم في طول مدة صحبتهم واختبرهم فيه مرارا ولم يكن أيضا من قبيل طرح الإمام المسألة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لأن مقاماتهم قد تقرر كما قال تعالى وما منا إلا له مقام معلوم وأما الخامس وهو المبتدأ بقوله وقالت طائفة إن معنى الحديث إلى آخره ففيه أن هذا احتمال جزم به الإمامية حيث قالوا كان مقصوده (ص) أن يكتب شيئا في تعيين علي (ع) للخلافة بعده كما أشار إليه هذا القايل آخره بقوله وذكر أن الذي طلب كتابة أمر الخلافة بعده وتعيين ذلك ولو أغمضنا عن ذلك نقول لا فرق بين أمر الذي ابتدأ به النبي (ص) من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيرهم ثم أمر به (ص) في وجوب أمثاله لأن الكل بمقتضى الوحي كما عرفت وأما استدلاله هذه الطائفة يقول العباس (رض) لعلي (ع) انطلق بنا إلى رسول الله (ص) إلى آخره فأول ما فيه أن عليا (ع) كان ملازما في خدمة النبي (ص) أيام مرضه فلا معنى لقول عباس له انطلق بنا إلى آخره وإنما يفترى هذا القول على عباس تلك الطائفة الذين قرروا معنى الحديث على ما ذكر ويؤيد أن هذا غير مذكور في

صحاح القوم وأيضا إذا كره علي (ع) السؤال عن ذلك وحلف أن لا يفعل كما ذكره المفتري فمن الذي سأل ذلك عن رسول الله (ص) واقتضائه منه وأما استدلالهم بقوله (ص) دعوني فإن الذي أنا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لأن ذلك إنما كان ردا على نزاع الحاضرين هناك مع أن فيه من التدافع ما لا يخفى لأن قوله (ص) دعوني ينافي حينئذ إجابته عنهم أولا وأمره بقوله هلموا وايتوني أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي وهو ظاهر جلا والعجب من القوم كيف يحملون ظواهر الآيات التي فيها عتاب الأنبياء (ع) على نزل الأولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطأ مع دلالة العقل على وجوب تنزههم عن ذلك مع وجود المحامل لظواهر تلك الآيات ويتركونها ويهملونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره بغير تأويل واضح وهلا ساووا بينه وبين الأنبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذاك إلا من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف وشدة تسرهم للحق الأيلج وتسرعهم إلى ترويح الباطل اللحلج ثم أقول يمكن أن يستدل من هذا الحديث ونظائره الواقعة في مرض النبي (ص) على إرادته (ص) التنصيب على خلافة علي (ع) في ذلك الكتاب بوجوه الأول مجرد منع عمر وظهور كونه مريدا لخلافة أبي بكر ليكون تقمصه إياها أولا وسيلة إلى تقمصه إياها ثانيا فسعى في منع النبي (ص) عن كتابة تلك الكتاب وبالغ في استقرار خلافة أبي بكر حتى دخل الناس في بيعته

بسبب تلك المساعي كما ذكر الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدر من عمر في إمامة أبي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وانفقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكان هذا العهد بينهما معقودا قبل ذلك باتفاق جمهور قريش المعادين

لعلي (ع) وجددوا هذا العهد باتفاق أبي عبيدة الجراح بعد تنصيب النبي (ص) بخلافة علي (ع) في غدِير خم ولهذا الغرض تخلفوا عن جيش أسامة ونحن نعلم قطعا أنه لو لم يعلم عمر أن النبي (ص)

يريد أن يؤكد ما صرح به من خلافة علي (ع) في يوم الغدير وغيره لما منع النبي (ص) عن الكتابة ولم يأت في مقابل النبي (ص) بما أتى به من الكفر والهديان الثاني تحسر ابن عباس وتحزنه عند تذكره تلك الواقعة وكثرة بكائه بمثابة بل دمعه الحصى كما رواه البخاري ومن البين أنه لو لم يتحقق له إرادة النبي (ص) كتابة الوصية في خلافة علي (ع) لما عرض له الحزن والبكاء بهذه الحثية إذ لم يقع بعد النبي (ص) بين أمته رزية ومصيبة توجب حزن ابن عباس وبكائه بهذه

المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في أمر الخلافة وآفة خلافة ابن أبي قحافة الثالث ما يفهم من ذكر أهل السنة رواية ابن عباس مشتملا على ذكر وصايا ثلث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسيانهم له في مقام التفضيل حيث روى البخاري في كتابه في باب هل يستشفع

لأهل الذمة أنه أوصي (ص) عند موته بثلاث اخرجوا المشركين عن جزيرة العرب وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي (ص) ووفاته وأوصاهم بثلاث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب وأجيزوا الوفد والثالثة أما أن سكت عنها وأما أن قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري

قال سفيان ونسيت الثالثة هو قول سليمان الأحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمان بن أبي مسلم انتهى فإن الرواة المذكورين لو علموا أن الوصية وقعت لخلافة أبي بكر لرووها وإنما سكتوا عنها لكونها متضمنة لخلافة علي (ع) كما ادعاه الشيعة وأيضا قد ثبت أنه كان في البيت عند النبي (ص)

جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يرو الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ أحد منهم على ما نسيه هل هذا إلا تلبيسا وتدليسا وإخفاء للحق بالباطل والله يحق الحق ويبطل الباطل بينات آياته قال المصنف رفع الله درجته ومنها إيجاب بيعة أبي بكر على جميع الخلق ومخاصمته على ذلك وقصد بيت

النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم وأكد النبي (ص) عدة مرارا في موالاتهم وأوجب محبتهم وجعل الحسن والحسين ودائع الأمة فقال اللهم هذان وديعتي عند أمتي بالإحراق بالنار وكيف يحل عليه إيجاب شيء على جميع الخلق

من غير أن يوجهه الله تعالى أو نبيه أو يأمران به أترى كان أعلم
منهما بمصالح العباد أو كانا قد استأباه في نصب أبي بكر إماما أو فوضت الأمة بأسرها
إليه ذلك وحكموه على أنفسهم فليراجع العاقل المنصف من نفسه
وينظر هل يستحسن لنفسه المصير إلى هذه الاعتقادات الردية مع أن النبي (ص) كان
أشرف الأنبياء وشريعته أتم الشرايع وقنع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم
مبايعته قهرا وإجبارا وكذا من النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالإحراق بالنار فكيف
استجاز هؤلاء الصحابة قصد أهل البيت بذلك مع أن مسألة الإمامة
عندهم ليست من أصول العقائد ولا من أركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد
في أمور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قصدوا بيوت
الأنصار وغيرهم مثل سلمان وأبي ذر والمقداد وأكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة
وأسماء بن زيد لم يبايع إلى أن مات وقال إن رسول الله (ص) أمرني عليكم فمن
أمرك علي يا أبا بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد عرفت أن خلافة أبي بكر
ثبت الاجماع وكل إجماع فإن مبدأه يكون شخصا ثم يتتابع
الناس في الموافقة والقبول حتى يتم وإجماع خلافة أبي بكر كان مبدأه عمر وأبو عبيدة
وهما كانا من أهل الحل والعقد ومن أكابر الصحابة وعمر كان من المحدثين
وكان وزير رسول الله (ص) وأبو عبيدة كان من الأئمء وقال فيه رسول الله (ص) أمين
هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح فكانا مبدأ الاجماع وليس هو الموجب وهذا
ظاهر وما ذكره من إحراق بيت أهل البيت (ع) فقد بينا أنه من موضوعات الرفضة
بوجوه عقلية ونقلية انتهى وأقول قد أسلفنا مرارا أن الاجماع لم يتحقق
على بيعة أبي بكر لا أولا ولا آخرا لتخلف سعد بن عباد وأولاده واتباعه أولا وآخرا
كما ذكرناه سابقا وكذا أسماء بن زيد كما ذكره المصنف وأما ما ذكره من أن
مبدأ كل إجماع يكون شخصا أو شخصا إلى آخره فهو مقدمة كاذبة مخترعة
للناصب مخالفة لما اعتبره الأصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق أهل الحل و
العقد على أمر واحد في وقت واحد إذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع
المتقدم قبل موافقة المتأخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة أبي بكر
تدريجا ولو سلم هذا فمن أين علم عمر أن هذه المسألة صالحة للإجماع عليها حتى
صار مبدأ لها وأوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك وإلزام الناس على
الاجتماع وهل سمع أحد في غير هذا الاجماع المختل الميشوم بلوغ الاهتمام والجبر
والإلزام إلى حيث وقعوا على صدر واحد وداسوا واحدا واكسروا سيف
آخر قال لا نرضى بذلك وقصدوا إحراق بين آخرين سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما
ذكره من أن عمر كان من المحدثين إن كان بدون تشديد
الدال فهو مسلم لأننا نجزم بأنه مبدع الأحداث ومبدأ حدوث البدع والألوات وإن كان
بالتشديد فانظر إلى الحديث الذي رواه الناصب سابقا في فضايه

فقد مر أنه موضوع غير مسلم عند أصحابنا وأما أبا عبيدة الجراح فتسميته بالأمين من
إنما وقع من أبي بكر وعمر تعظيما منهما له جزاء لمعارضته إياهما في أخذ الخلافة

عن

أهل البيت (ع) كما أشار إليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الأمين فجازها عن
حيدرة والله ما كان الأمين أمينا ومراده من الأمين أبو عبيدة كما قلنا
قد ذكر في روضة الصفار وغيره من كتب التواريخ والسير معارضة أبي عبيدة مع علي
(ع) عندما طلبوه لأخذ بيعة بي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح
المواقف قدس سره فزعم في فصل ذكر فرق الغلاة من الفرق الإسلامية إن ذلك الشعر
من أشعار الغلاة وأنهم أرادوا بالأمين جبرئيل (ع) وقصدوا أن جبرئيل
غلط في تبليغ الرسالة من علي إلى محمد (ص) وأما إنكار الناصب لإحراق بيت أهل
البيت (ع) فمسلم لكن المصنف قدس سره لم يدع إحراق البيت وإنما ادعى قصدهم
لإحراقه وإخافة المجتمعين فيه من أهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن إنكاره كما
مرارا قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه قد بلغ من قلة المعرفة
إنه لم يعلم أن الموت يجوز على النبي (ص) بل أنكر ذلك لما قالوا قد مات رسول الله
(ص) فقال والله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم فقال له أبو بكر

أما سمعت قول الله تعالى إنك ميت وإنهم ميتون وقوله وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم فقال أيقنت بوفاته وكذلك لم أسمع هذه الآية ومن هذه حاله كيف يجوز أن يكون إماما واجب الطاعة على جميع الخلق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول في الصحاح أن رسول الله (ص) لما توفي وأنه ذهب ينجي ربه كما ذهب موسى ينجي ربه في الطور وسيعود ويقطع أيدي رجال وأرجلهم بما قالوا إنه مات فدخل أبو بكر وقال لعمر اجلس فما جلس وكان يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام أبو بكر في ناحية أخرى من المسجد فقال أيها الناس من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي باق لا يموت ثم قرأ هذه الآية وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم الآية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع إلى قول أبي بكر وقال كأني لم أسمع هذه الآية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلبه حتى حكم بأن النبي (ص) لم يمت فقال بعضهم أراد أن لا يستولي المنافقون وخاف أن لو أشتهر موت النبي (ص) قبل البيعة تجلفة تشتت أمر الإسلام فأراد أن يظهر القوة والشوكة على المنافقين ليرتدعوا عما هموا به من إيقاع الفتنة والايضاع خلال المسلمين كما كان دأبهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة أن قلبه كان لا يأذن له أن يحكم بموت النبي (ص) وهذا كان أمر عم جميع المؤمنين بعد النبي (ص) حتى جن بعضهم وعمى بعضهم من كثرة الهم واختل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج من حال العلم والمعرفة وتكلم بعد موته وأنه ذهب إلى مناجاة ربه وأمثال هذا لا يكون طعنا انتهى وأقول كل من القولين المذكورين في تأويل جهل عمر مما يأبى عنه رجوعه في الحال إلى قول أبي بكر والاعتذار بقوله كأني لم أسمع الآية ويتوجه على خصوص الأول أن نسبة هذه المرتبة من التعليق والتولة في حكم غلبة المحبة إلى عمر وجعله صوفيا ذا سكرة للنبي (ص) بحيث لا يجوز عليه الموت ينافي ما سبق من تجويزه الهديان بل تجوز الموت عليه عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فإن معناه إن كتاب الله يكفي بعد موته وكذا ينافي قوله وقول أخويه عند تخلفهم عن جيش أسامة بأنا نصبر حتى نرى ما يظهر من حال النبي (ص) بل ينافي أصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثاني أنه لو كان لعمر شدة محبة مع النبي (ص) لما ترك تجهيزه والصلاة عليه ودفنه وتعزيته اشتغالا عن ذلك بأخذ البيعة لأبي بكر وأيضا يتوجه عليه ما مر من أن منافقي المدينة خاف منهم عمر لم يكونوا في آخر زمان حياة النبي (ص) بحيث يقدر على إيقاع الفتنة بين المسلمين وإنما كانوا شردمة قليلة خايفون كما لا يخفى نعم لو أرادوا من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح

ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلى بها الأمة إلى ظهور
كاشف الغمة المهدي المنتظر من آل محمد (ص) فافهم الكلام وأما ما ذكر من
خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه ثبت العرش ثم انقش
وأين كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه إلى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجهله
المستمر نعم الحال الثابت له هو الخروج على علي (ع) قال المصنف
رفع الله درجته ومنها أنه أمر برجم امرأة حاملة فقال له أمير المؤمنين (ع) إن كان
عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها أنه أمر برجم مجنونة فنبهه أمير المؤمنين (ع) وقال القلم مرفوع عن
المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته
وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الأئمة المجتهدون قد
يعرض لهم الخطأ في الأحكام إما الغفلة أو نسيان؟؟؟
عروض حالة يدعو إلى الاستعجال في الحكم والإنسان لا يخلو عن السهو والنسيان
والعلماء وأرباب الفتوى وإن صخ ما ذكر من حكم عمر في الجاهل
والمجنون فربما كان لشيء مما ذكرناه ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لأحد أن يطعن
في

علم عمر وقد شاركه النبي (ص) في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال
سمعت رسول الله (ص)

يقول بينا أنا نائم أتيت بقدح لبن فشربت حتى أني لأرى الري يخرج في أظفاري ثم
أعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما أولته يا رسول الله قال
العلم انتهى وأقول قد مر أنه لا يجوز الاجتهاد عن النبي (ص) فكذا على الإمام القائم
مقامه إذ بالاجتهاد لا يحصل الجزم بأن ما يقوله من عند الله يجوز
أن يكون برأيه والإمام يجب أن يكون مخبرا عن الله تعالى وأيضا المجتهد قد يخطئ
فحينئذ يجوز على الإمام الخطأ وذلك ينافي الإمامة لما بينا من اشتراط
العصمة فيها ثم ما ذكره في علة خطأ عمر من عروض حاله يدعو إلى الاستعجال
تمحل ليس

له فيما نحن فيه مجال وأي حالة يتصور أن يدعو إلى الاستعجال بقتل مسلم أو رجمه
مع ما علم من الشريعة مراعاة الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من
استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وأن لا يحم إلا بمحضر أهل الفتوى ولقد أنصف في
ذلك القاضي الأرموي في لباب الأربعين حيث قال لا يقال عمر لم يتفحص عن حالها
ولم يعلم كونها حاملا فلما نبهه على ترك رجمها لأن هذا يقتضي
أن عمر ما كان محتاطا في سفك الدماء وهو شر من الأول انتهى وبالجملة حال عمر
في ذلك الحكم لا يخلو عن أمرين إما الجهل الصرف أو استخفافه بأحكام الشرع
وعدم

توجهه تحقيق حال المحكوم عليه و كيفية القضية و على التقديرين لا يليق بالإمامة و أما ما ذكره من أن أرباب الفتوى يرجعون الرؤساء إلى حكم الحق ففيه أن ذلك أنما يكون في غير من له الرياسة العامة في الدين و الدنيا ولو سلم فربما لا يحضر هناك من يرد ذلك الإمام إلى حكم الحق فيقع منه الفساد و أيضا لم يكن ما نحن فيه من تينك المسئلتين من المسائل الغامضة التي يحتاج فيها إلى مراجعة العلماء و مطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا إلى ذلك ولم يفعل لزم ما سبق من الاستخفاف و عدم المبالاة بالدين فليختر ما شاء و أما استبعاده جهل عمر بقوله و كيف يصح لأحد أن يطعن في علم عمر فإنما نشأ من اشتباه حيلة عمر و مكره عليه بعقله و علمه و قد سبق ما يدفع الاشتباه على وجه أتم لكن يحتاج فهمه إلى توجه فتوجه و أما ما رواه من حديث ابن عمر في فضل أبيه فقد مر أن مثله لا يصح عند الشيعة و لا يقوم حجة عليهم سيما و الراوي ابن عمر فيصير من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه كما مر مرارا و الظاهر أن مضمون الحديث مما رواه ابن عمر في منامه على أن الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي (ص) وإنما يدل على شربه من قليل الفضل الذي يهرقه الكرام من أصحاب الكاس و الجام على الأرض و هذا لا يروي و لا يشبع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته و منها أنه منع من المغالاة في المهر و قال من غالى في مهر ابنته اجعله في بيت

المال لشبهة إنه رأى النبي (ص) زوج فاطمة (ع) بخمسمائة درهم فقامت امرأة إليه ونبهته بقوله تعالى وأتيتهم إحداهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وإعذار قاضي القضاة بأنه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله كل الناس أفقه من عمر خطأ فإنه لا يجوز ارتكاب المحرم وهو أخذ المهر وجعله في بيت المال لأجل فعل مستحب والرواية منافية لأن المروي أنه حرمة ومنع حتى قالت المرأة كيف تمنعنا ما أحله الله لنا في محكم كتابه وأما التواضع فإنه لو كان الأمر كما قال عمر لاقتضى إظهار القبيح وتصويب الخطأ ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب والمرأة مخطئة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول شأن أئمة الإسلام وخلفاء النبوة أن يحفظوا صورة سنة رسول الله (ص) في الأمة فأمرهم بترك المغالاة والإجماع على أن الإمام له أن يأمر بالسنة أن يحفظوها ولا يختص أمره بالواجبات بل له الأمر بإشاعة المندوبات وهذا مما لا نزاع فيه كما أجاب قاضي القضاة بأنه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله وأما تخطية قاضي القضاة في جوابه فخطأ بين لأنه لم يرتكب المحرم بل هدد به وللأمام أن يهدد ويوعد بالقتل والتعذير والاستصلاح فأوعد الناس وهددهم بأخذ المال إن لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب محرم ولم يرووا أنه أخذ شيئا من المهور ووضعها في بيت المال واو فعله لارتكب محرما على زعمه ثم قال والرواية منافية ولأن المروي أنه حرمة فهذا غير مسلم ولما كان ظاهر أمره ينافي ما ذكرته المرأة من جواز المغالاة بنص الكتاب رجع وتواضع بقوله كل الناس أفقه من عمر وقد كان عمر رجعا إلى أحكام الله تعالى وفاقا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند ذكر الله تعالى حتى أنه قيل قال له رجل إتق الله فوضع خده على الأرض وهذا من كمال تواضعه وأما قوله لو كان الأمر كما قال عمر لاقتضى إظهار القبيح وتصويب الخطأ فهذا كلام بين البطلان فإن عمر تواضع بقوله كل الناس أفقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضى إظهار القبيح ولا تصويب المطأ لا أنه تواضع بترك الحق الصحيح وأخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى وأقول إن أراد وقوع الاجماع على أن شأن الإمام أن يأمر الأنام أمرا استحبابيا بحفظ السنة وفعلها ويقول لهم على وجه الترغيب إن هذا سنة رسول الله (ص) فإن فعلتموه تأسبا به كان أحسب وأولى فمسلم لكن منع عمر على الوجه المنقول المشتمل على التهديد المذكور يأبى عن هذا إباءا بينا وإن أراد الاجماع على أن له يأمرهم أمرا إيجابيا ويوجب عليهم فعل السنة ويؤاخذهم على تركها فلا؟؟؟ وقوع الاجماع على ذلك وهل بقول عاقل فضلا عن مسلم أن السنة يصير واجبا بإيجاب عمر وأما قوله ولا يختص أمره بالواجبات فلغو من الكلام لا ربط له بكلام المصنف قدس سره إذ ليس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى وأما

ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من أنه لم يرتكب المحرم ففيه أن التهديد على فعل السنة بحيث يدل على إيجابه لها محرم قطعاً قوله للإمام أن يهدد ويتوعد بالقتل والتعذيب قلنا نعم لكن لترك واجب وفعل حرام لا لترك مستحب أو مباح جازي وأما قوله ولم يرووا أنه أخذ شيئاً من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فإنه كما لا يجوز أخذ المحرم لا يجوز الأمر بأخذ المحرم ولا القصد إليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح إلا لإضلال العموم أو الأطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر أمره ينافي ما ذكرته المرأة إلى آخره فإنك قد علمت أن ظاهر أمره وباطنه كلاهما ينافيان ذلك فلا يتفرع عليه اعجابه التواضع وأما حكمه على الملازمة المدلول عليها بقول المصنف لو كان الأمر كما قال عرم لاقتضى إظهار القبيح وتصويب الخطأ فإنه بين البطلان وبين البطلان لظهور لو أنه كان الأمر كما قال عرم من وجوب مهر السنة وعدم جواز المغالاة وإنما أظهر جواز المغالاة تواضعاً مع المرأة ومماشاة معه في تسليم ذلك الجواز الخطأ في نفس الأمر للزم إظهار القبيح وتصويب خطأ المرأة لزوماً لا ستره به والحاصل أنه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المرأة فيصير تواضعه معها فيه تقريراً لخلاف الحق وهو معصية وضلالة كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن عمر كان رجاعاً إلى أحكام الله متواضعاً عند ذكر الله فهو ينافي رجوعه عن حكم الآية المبيحة للمغالاة في المهر وكذا ينافي ما سيحى من قصة إبلاغ النبي (ص) أبا هريرة لأن يبشر المؤمنين بأن من كان إيمانه بالله يقينا يدخله الله الجنة فلما ذكر أبو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدر أبي هريرة حتى قعد على استه فرجع أبو هريرة باكياً شاكياً إلى رسول الله (ص) وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع إلا في بعض هنات خلواته ووضع الحد على الأرض عند قول ذكر القايل له إتق الله إن وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فافهم وأما قوله إلا أنه تواضع بترك الحق الخ ففيه أن ما صدر عن عمر لم يكن إلا المنع من المغالاة فأن أراد بترك الحق ترك منع المغالاة حقاً حتى يكون تركه تركاً للحق وإن أراد ترك الحث على متابعة السنة كما يظهر من سوق كلام الناصب فذلك لم يفهم من كلام عمر بشئ من الدلالات وإن أراد معنى آخر فلا بد من تصويره حتى تنظر فيه قال المصنف رفع الله درجته ومنها أن تسور على قوم ووجدتهم على منكر فقالوا أخطأت من جهات تجسست وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير الباب والله تعالى يقول ولا تأتوا البيوت من ظهورها وآتوا البيوت من أبوابها ودخلت بغير إذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا على أهلها فلحقه الخجل فأجاب قاضي القضاة بان له أن يجتهد في إزالة المنكر ولحقه الخجل لأنه لم يصادف الأمر على ما قيل

له وهذا خطأ لأنه لا يجوز للرجل أن يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصاً مع عدم علمه ولا ظنه ولهذا أظهر كذب الافتراء على أولئك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول جواب قاضي القضاة صحيح وتخطئته خطأ ظاهر لأن هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام فإن الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون للحكم الحرام معارض وههنا ليس كذلك لأن إزالة المنكر على المحتسب والإمام واجب بقدر الوسع والإمكان فهذا يجوز التجسس لأنه من جملته ومع الإزالة فكان التجسس لإزالة المنكر خارجاً من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد ألا يرى أن رسول الله (ص) أمر بكسر القدور التي طبخت فيها لحوم الحمير الأهلية مع أن الكسر إتلاف مال الغير وهو حرام للنص والإجماع ومع ذلك أمر به لأن إزالة

المنكر كانت تدعو إلى ذلك الأمر بإزالة المنكر إذا دعت إلى أمر لا يتيسر الإزالة إلا به يجوز الإقدام عليه أما سمعت أن المحتسب له أن يكسر الدنان التي فيها الخمر إذا لم يتيسر الاهراق بدون الكسر ويجوز عمر اجتهاد فدخل

الدار وتجسس على ما ذكرنا ثم لما ذكره القرآن تغير اجتهاده فتركهم وخرج وأمثال هذه الأمور لا يبعد عن أئمة العدل انتهى وأقول أراد المصنف قدس سره أن قوله تعالى لا تجسسوا عام ولا يجوز تخصيص الكتاب بالرأي والاجتهاد كما تقرر في الأصول فيكون الاجتهاد في ذلك حراما والمعارض الذي توهمه اجتهاده باطلا وهذا مما لا يتوجه عليه شيء أصلا ولهذا لم يجب عمر عن شيء من جهات تخطيتهم إياه وأفحم وأيضا إزالة المنكر إنما يجب بقدر الوسع والإمكان الشرعي دون الامكان العقلي فإن إزالة المنكر بقدر الامكان العقلي مما لا يجوزه العقل أيضا فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب و شرايط مخصوصة وذكروا أنه لا يجوز التجاوز من الأدنى إلى الأعلى ما لم يحصل المطلوب بالأدنى إلى غير ذلك وبالجملة الامكان الشرعي للتجسس بالتسور ونحوه إنما يتحقق بإخبار عدلين عن إشراف شخص في بيته على إيقاع منكر لا يمكن تداركه إذا فات كالقتل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الأنوار وقد دل صريح ما روي عن عمر في ذلك أنه لم يكن بناء ما فعله من التسور على شيء من ذلك كما أشار إليه المصنف ثم أقول يتوجه على جواب قاضي القضاة أنه مناقض لما ذكر من أهل القضية حيث أخذ فيها أنه وجدهم على منكر وإذا كان المفروض أنه وجدهم على منكر كيف يجب بأنه لحقه الخجل لأنه لم يصادف الأمر على ما قيل له وهذه المسألة سؤال وجوابا مذكور أيضا في كتاب الشافعي على الوجه الذي ذكره المصنف لها ولم يتعرض لما ذكرناه من المناقضة فتأمل فإزالة المنكر في القضية المذكورة لما صادق لازمه فالتسور والتجسس المذكور الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهي هكذا ينبغي التأمل والتجسس وأما قوله مع أن الكسر إتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والإجماع ومع ذلك أمره إلى آخره مردود بأن النبي (ص) صاحب الشرع فيكون قياسه لفعل عمر إلى أمر النبي (ص) في مخالفة نص القرآن باطلا إذ غاية الأمر فيما فعله النبي (ص) وأمر به من كسر الدنان ونحوه تخصيص الكتاب بالسنة التي هي قسم من الوحي الإلهي هو جازئ لنا كما تقرر في الأصول فضلا عن النبي (ص) وأما قوله أما سمعت أن المحتسب له أن يكسر إلى آخره ففيه أولا إن المحتسب وإن كان له ذلك إلا أنه عليه ضمان ما كسره صرح به ابن الحزم

في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعي وأبي حنيفة ورد على جميع الأحاديث والآثار المخالفة لذلك وثانيا إن الكلام في أن إزالة المنكر على سبيل التسور مخالف للنص وأنه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا ينافي هذا تخصيص الشارع النص الدال على عدم جواز إتلاف مال الغير بما عدا الدنان ورخصه للمحتسبين في كسر الدنان وبالجملة ما ذكره ههنا واه جدا كما يظهر بأدنى تأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى أنه أعطى

عائشة وحفصة في كل سنة عشرة آلاف درهم وحرّم على أهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون ألف درهم لبيت المال ومنع فاطمة إرثها ونحلّها التي وهبها رسول الله (ص) أجاب قاضي القضاة بأنه يجوز له أن يفضل النساء وهو خطأ لأن التفضيل إنما يكون بسبب يقتضيه كالجهد وغيره انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد سبق أن عمر لما كثرت الغنائم واتسع ألفي والخراج جعل لكل من أزواج رسول الله (ص) عشرة آلاف درهم وكان هذا بمشاوره الصحابة وفيهم علي (ع) وأعاد فدك على بني هاشم ليعملوا فيها كيف شاؤوا فأعطاه النساء اللاتي هن أمهات المؤمنين ولم يجز لهن الترويج بحال مما لا يجوز الطعن فيه سيما إذا كانت الغنائم وأموال المصالح كثيرة وأما تفضيل بعضهن فمما لا نقل فيه صحيح وإن صح فله التفضيل كما قال قاضي القضاة والسبب المقتضي لا ينحصر في الجهد لأن بعضهم ربما كان أكثر مؤنة من بعض وأما قوله كان عليه ثمانون ألف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان لأن الناس يعلمون أن عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراً حجاز فكيف أخذ من بيت المال هذا وإن أخذه فربما صرفه في الجهات التي يدعو إلى الصرف فيها مصالح الخلافة وأما منع فاطمة إرثها ونحلّها فإن فاطمة لم تكن حية في زمان خلافته وقد سمعت فيما تفصيل قصة فدك وإن عرم ردها إلى بني هاشم انتهى وأقول قد ذكر الناصب الكذب الذي لا حافظة له سابقاً إن النبي (ص) كان يصرف حاصل فدك في مؤنة أزواجه وأهل بيته فكان الواجب على عمر أن يقتصر على ذلك أيضاً تأسيساً بالنبي (ص) وحيث فعل هذه المسامحة مع بنته وبنت أبي بكر من بين الأزواج وفعل بصدّها مع أهل البيت (ع) علم أن ذلك بمقتضى الشهوة الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها وبمجرد رعاية خاطر بنته وبنت أخيه ومستخلفه أبي بكر وأما ما ذكره من إعادة فدك على بني هاشم فهو من مفترياته لما ذكرنا سابقاً نقلاً عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء إنها كانت حبة لأبي بكر ثم لعمر ثم أقول قد ظهر بما قررناه أنه يمكن تقرير الاعتراض المصنف بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بأن يقال الإفراط في حق بعض الزوجات بأضعاف ما قرر النبي (ص) لهن والتفريط في حق أهل البيت (ع) بأخذ خمسهم لم يصدر إلا عن الجهل أو بغض أهل البيت وكل منهما يوجب الطعن وقد اندفع بما ذكرنا

من أن النبي (ص) قد قرر في حياته ما يفي بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب من احتمال كون بعض الأزواج أكثر مؤنة وأما ما ذكره من أن عمر كان يعيش عيش فقراً حجاز فلا يدفع تصرفه في بيت المال لأن الغرض من تحصيل المال لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكثر احتياطاً في الاستقبال واعتباطاً للأهل والعيال وأما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما روي

أنه بقي في ذمته وأما ما ذكره من أن فاطمة لم تكن حية في أيام خلافة عمر إلا أن عمر قبل أيام خلافته وفي زمان حياة فاطمة (ع) كان شريكا مع أبي بكر في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك إذ قد اشتهر إن أبا بكر كتب كتابا في رد فدك لفاطمة (ع) ولما اطلع عمر على ذلك أخذها منها ومزقها قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه عطل حد الله تعالى في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال له أرى وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين فلخلخ في شهادته اتباعا لهواه فلما فعل ذلك عاد إلى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب أن يفضح المغيرة وهو واحد قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلاثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه أجاب قاضي القضاة بأنه أراد صرف الحد عنه واحتال في دفعه قال السيد المرتضى (رض) كيف يجوز أن يحتال في صرف الحد عن واحد ويوقع ثلاثة فيه وفي الفضيحة مع أن عمر كان كلما رأى المغيرة يقول قد خفت أن يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من الرواة أنه كان أميرا بالكوفة وكان الناس

يغضونه فأخذوا عليه الشهود أنه زنا وآتوا عمر فأحضره من الكوفة فشهد عليه واحد منهم فقال عمر لمغيرة قد ذهب ربعك فلما شهد اثنان قال قد ذهب نصفك فلما شهد الثالث قال قد ذهب ثلاثة أرباعك فلما بلغ نوبة الشهادة إلى الرابع أدى الشهادة بهذه الصيغة إني رأيت مع المرأة في في ثوب ملتحفين به وما رأيت العضو في العضو كالمروء في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا أمير المؤمنين انظر كيف كذبوا علي فقال عمر اسكت فلو تم الشهادة لكان الحجر في رأسك هذا رواية الثقة ذكره الطبري في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن الخلكان وابن كثير وسائر المحدثين وأرباب التاريخ في كتبهم وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن وأما على رواياته فليس فيه طعن أيضا لأنه إن لوح إلى الشاهد بترك الشهادة فهذا مندوب إليه لأن الإمام يجب عليه در الحد بالشبهات وله أن يندب الناس بإخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب شديد الآية وأما تفضيح الثلاثة لأنهم فضحوا أميرا من امرأ الإسلام وكان عمر يعرف غرضهم ومع ذلك أجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى وأقول الرواية التي نسبها إلى المعتمدين إنما هي من مخترعاته لأنه سيذكر أنه نقله من تاريخ الطبري وأنا أحلف بالإيمان المغلظة إنه لم ير تاريخ الطبري الشافعي المعتبر بين علماء أهل السنة الذي وصفوه بأنه عشرين مجلدات ولعله أراد التاريخ الفارسي المتداول المشهور بين الناس بأنه تاريخ الطبري ولا اعتداد به يؤيد كذبه في نسبة هذه الرواية إلى المعتمدين أنه نسب ذكره إلى تاريخ ابن خلكان أيضا وذلك التاريخ خال عن ذكر أحوال الصحابة وإنما فيه من بعدهم ولهذا سماه بوفيات الأعيان على أنه لو كان هناك رواية أحق بالاعتبار مما نقله المصنف لذكرها قاضي القضاة وتكلم على رواية المصنف ولم يحتج إلى تأويل الرواية بما لا يسمن ولا يغني من جوع وأما ما ذكره من أن الإمام يجب عليه در الحد بالشبهات ففيه أن المراد بالشبهة التي تدر بها الحدود هو الاشتباه الذي ربما يحصل لفاعل الفعل المشتبه بالحرام كما إذا وطئ رجل امرأة أجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه الحال ولم ينقل عن مغيرة دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في أن ذلك الفعل هل وقع من المغيرة أولا مدخل له في در الحد في ربط لذكر در الحد بالشبهات بهذا المقام والاستدلال به على أن منع الشاهد كان مندوبا إليه وأما قوله وله أن يندب الناس بإخفاء المعاصي فغير مسلم وإلا لانسد باب الجرح والتعديل ولصاروا الناس عن كيد الفساق في عويل وكتب أسماء الرجال كميزان الاعتدال وغيره مما اشتمل على الجرح والتعديل أقوى شاهد على ما ذكرنا وأتم دليل وأما استدلال الناصب على ندبية إخفاء المعاصي بقوله تعالى إن الذين يحبون أن تشيع

الفاحشة الآية فلا يتم إلا إذا علم أن الجماعة الذين شهدوا على المغيرة بالزنا لم يشهدوا عليه بذلك محبة لله تعالى وقصدا إلى إقامة حدوده وحفظا للمسلمين عن كنود ذلك الكنود والافتداء به في الصلاة والسجود بل فعلوا ذلك بمجرد حب شيوع الفاحشة والتورط في المعادة والمناقشة ومن أين علم عمر أو هذا الشقي من أولياءه أن الشهود كانوا على الوجه الثاني دون الأول وأما قوله إن تفضيح الشهود الثلاثة إنما كان لتفضيحهم أميرا من الأمراء الإسلام فهو كلام في غاية الفضاضة والشناعة لأن تفضيح أمير من أمراء الإسلام إنما يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الإسلام وظاهر حال الشهود الأربعة وموافقته على الشهادة أولا إنهم كانوا قاصدين لإقامة حدود الله وأحكامه كما هو ظاهر حال ساير الشهود فلا ذنب على الثلاثة منهم لو خالفهم الشاهد الرابع بتعليم عمر وأما قوله وكان عمر يعرف غرضهم فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام بل فيه إثبات علم الغيب لعمر مع نفيه سابقا عما سوى الله تعالى فتذكر ثم لا يخفى أن الناصب أغمض عن جواب ما نقله المصنف عن عمر آخر من أنه كلما كان رأي المغيرة قال خفت أن يرميني الله بحجارة من السماء لأنه صريح في اقتضاء

التندم والتأسف على تفريط وقع عنه في در الحد عن مغيرة ولا مجال للتأويل فيه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنا إنه كان يتلون في الأحكام حتى روى أنه قضى في الحد بسبعين قضية وروى مائة قضية وإنه كان يفضل في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع وأنه قال في الأحكام من جهة الرأي والحدس والظن انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول أما تلونه في الأحكام فإن صح فإنه من باب تغير الاجتهادات وهو كان إماما ولم يتقرر الأحكام الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم علما يقينا إنه كان لا يعمل برأي إلا بمشاورة الصحابة وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قد كان بتغير اجتهاده كما في أم الولد أنه قال اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد أن لا تباع وأنا اليوم أقول ببيعهن والمجتهدون لا يخلون عن هذا وأما التفضيل في العطاء فهذا أمر يتعلق برأي الإمام والنبى (ص) أعطى صنابير العرب في غنائم حنين مائة واعترض عليه ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر وأما الأحكام من جهة الرأي والحدس والظن فهو من شأن المجتهد والفقهاء من باب الظنون انتهى وأقول يتوجه عليه أولا ما مر أنه لا يجوز على الإمام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي (ص) فضلا عن الخطأ فيه ولو سلم فإنما يصح في حكم لا يكون فيه عمر منصوب من الله ورسوله فإن الواجب في حد الشرب بمقتضى النص أربعون ضربة إن كان الشارب المكلف حرا وإلا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فإن مراد المصنف من التفضيل في الغنيمة والعطاء الذي فعله خلافا على الله ورسوله هو التفضيل العرب

العجم والمهاجر على الأنصار من حيث هو عرب ومن حيث هو مهاجرا
وما سيذكره المصنف من أن النبي (ص) أعطى صنابير العرب في غنائم حنين مائة مائة
لم يكن من إحدى تينك الحثيتين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله (ص)
لما روي أنه (ص) أعطى صنابير قريش ما أعطى ولم يعط أحدا من المهاجرين
والأنصار وإعطاؤه للمؤلفة أيضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل وأما
ما ذكره من أن عمر كان لا يعمل برأي إلا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من
حكمه برجم المجنونة والحاملة خطأ من غير تدبر ومشورة بأحد وليقل الناصب
إن تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الأنصار المخالف لسيرة رسول الله (ص)
بمشورة أي صحابي كان وأما ما ذكره من أن أمير المؤمنين (ع) كان قد يتغير اجتهاده
كما في أم الولد إلى آخره فمدفوع بما مر من أن الإمام لا يجوز عليه الاجتهاد فضلا
عن تغير اجتهاده وخطئه فيه فلو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات زمان بني أمية
ولو صح فهو محمول على أن الحكم المذكور كان من مفردات عمر فلما وصلت
النوبة إلى علي (ع) أراد تغييره جعل نفسه شريكا مع عمر في ذلك الحكم السابق حتى
لا ينكر عليه

أحد في إزالته وارتكاب أقل القبيحين عند الضرورة جازي كما تقرر في موضعه ويدل على كذبهم وافتراءهم في هذا اختلافهم في تعيين حكم علي (ع) في هذه المسألة فإن الشارح الجديد للتجريد قال رجع علي (ع) في بيع أمهات الأولاد إلى قول عمر انتهى هذا مع أن مذهب أمير المؤمنين علي (ع) على الوجه الذي نقله علماء الإمامية ليس شيئاً من القولين بل فيه تفضيل مذكور في كتبهم وهذا أيضا يدل على بطلان تلك الرواية فإنهم أبصر بمذهب إمامهم (ع) وأما ما أجاب به الناصب عن قول المصنف إن عمر كان يحكم من جهة الرأي والحدس والظن بأن ذلك من شأن المجتهد والفقهاء من باب الظنون فمدخول بأن مراد المصنف من الرأي الذي كان يستعمله

عمر مجرد استحسان عقله وقياسه وبهذا يعلم أن المراد بالظن الذي ذكره مع الرأي والحدس هو الظن الحاصل منهما فإن هذا الظن لا يغني عن الحق شيئاً إلا الظن المعتمد في العمل شرعاً وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من أن الفقه من باب الظنون ينافي ظاهر ما سيذكره في بحث القياس من أن المجتهد لا يعلم بالظن لأن العمل بالمظنون واجب والظن في الطرائق كما حقق في موضعه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله (ص) أنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما وهذا يقدر في عدالته حيث حرم ما أحله الله تعالى وكيف يسوغ له أن يشرع في الأحكام وينسخها ويجعل اتباعه أولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فإن حكم هاتين المتعتين إن كان من عند الرسول لا من قبل الله تعالى لزم تجويز كون كل الأحكام كذلك نعوذ بالله وإن كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه وأجاب قاضي القضاة بأنه قال ذلك كراهة للمتعة وأيضاً يجوز أن يكون ذلك برواية عن النبي (ص) واعترضه المرتضى (رض) بأنه أضاف النهي إلى نفسه وقال كانتا على عهد رسول الله (ص) وهو يدل بمفهومه على أنه كان في جميع زمانه حتى مات عليهما ولو كان النهي من الرسول كان أبلغ في الانتهاء فلم لم يقل ذلك على سبيل الرواية وقد روى عن ابنه عبد الله إباحتها فقليل إن أباك كان يحرمها فقال إنما ذلك عن رأي رآه وقد روى السنة في الجمع بين الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله (ص) فلما قام عمر قال إن الله كان يحل لرسوله ما يشاء بما يشاء وإن القرآن قد نزل منازل فأتوا الحج والعمرة لله كما أمركم الله ودعوا نكاح هذه النساء فلئن أوتي برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجتمه بالحجارة وهذا نص في مخالفة كتاب الله والشريعة المحمدية لأننا لو فرضنا تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبي (ص) قد قال ادروا الحدود بالشبهات فهذه رواياتهم الصحيحة عندهم تدل على ما دلت عليه فلينظر العاقل ويخاف الجاهل وفي الصحيحين عن جابر من طريق آخر كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق

أياما على عهد رسول الله (ص) وأبي بكر حتى نهى عمر لأجل عمرو بن الحرث لما استمتع وفي الجمع بين الصحيحين من عدة طرق إباحتها أيام رسول الله (ص) وأبي بكر وبعض

أيام عمر وروى أحمد بن حنبل في مسنده عن عمر أن بن الحصين قال نزلت متعة النساء في كتاب الله تعالى وعلمناها وفعلناها مع النبي (ص) ولم ينزل القرآن بحرمته ولم

ينه عنها حتى مات وفي صحيح الترمذي قال سئل ابن عمر عن متعة النساء فقل هي حلال وكان السائل من أهل الشام فقال إن أباك قد نهى عنها فقال ابن عمر إن كان أبي قد نهى عنها وضعها رسول الله (ص) تترك السنة وتتبع قول أبي قال محمد بن حبيب البخاري كان ستة من الصحابة وستة من المتابعين يفتون بإباحة المتعة للنساء وقد روي الحميدي ومسلم في صحيحيهما والبخاري أيضا من عدة طرق جواز متعة النساء وإن عمر هو الذي أبطلها بعد أن فعلها جميع المسلمين بأمر النبي (ص) إلى حين وفاته وأيام أبي بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قال الشافعي ما عملت شيئا حرم مرتين وأبيح مرتين إلا متعة النساء هذه كلامه والسر في ذلك أن العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح إذا طال العهد وكانوا يرخصون في المتعة في الغزوات لطول العهد من الأزواج ثم تقرر الأمر إلى الحرمة ولا خلاف في هذا بين أكثر العلماء وأيضا نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لأنه تعالى يقول والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانكم فإنهم غير ملومين وأما إنها ليست بزوجة لأنها ليست وارثة ولا مورثة للممتع بها وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم ولهن نصف ما تركتم وأما ما ذكر من الأحاديث فهي مروية عن جماعة لم يعلموا أن الأمر تقرر على الحرمة في الآخر الأمر ونحن نقول لو كان الأمر على ما يذكره الشيعة وأن تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله أمير المؤمنين في أيام خلافته وهو كان الإمام المتبوع ولم يعترض علماء الصحابة على عمر والشافعي كان أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ لأنه كان قرشيا حجازيا عالما بجميع النسخ والمنسوخ ولو كان كذلك لم يختر كرمته وكذلك مالك كان عالم المدينة ولو كان من قبل عمر وكان مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول الحلية فلم لم يختره وكذا أبو حنيفة هو تلميذ عبد الله بن مسعود لو كان النهي من عمر لم لم يختر الحلية وإجماع أكثر علماء الإسلام على الحرمة يدل على أن الأمر تقرر على الحرمة وأما ما ذكر أن عمر قال أنا أنهي عنهما فالمراد أنا أخبركم بالنهي وأوافق رسول الله (ص) وأما قوله كانتا على عهد رسول الله (ص) لا يلزم أن يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى انتهى وأقول يتوجه عليه أبحاث لا تحصى منها أن ما نقله عن الشافعي لو صح عنه فهو إنما تكلف هذا الكذب ترويجا لفتوى

عمر لظهور أن القول بأن المتعة من بين جميع أحكام الدنيا اختصت بالإباحة مرتين والحرمة مرتين إنما تكلف لأجل أن يعلل اختلاف السلف في ذلك بوقوع تعدد الحكم بالإباحة والحرمة ليفرغوا على ذلك تقرر الأمر على الحرمة ونسخ الإباحة وفساد هذا التكلف ظاهر جدا لأن من جملة السلف جابر وعمران بن الحصين والرواية عنهما صحيحة صريحة في أن المتعة كانت باقية إلى زمان عمر على إباحته وإنه لم يلحقها حرمة إلا من عمر دون النبي (ص) فمع هذا التصريح والرد على عمر كيف ظهر على الشافعي أن الأمر قد تقرر على الحرمة والتحقيق إن المسلمين قد اتفقوا على أن نكاح المتعة كان سايغا في صدر الإسلام وفعله الصحابة وفي زمن النبي (ص) وزمن أبي بكر وبرهة من ولاية عمر ثم نهى عنه فادعى أنه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة ووافقوه قوم وسكت آخرون وقد اضطرت روايات الجمهور في نسخه سيما في تكرره كما يظهر مما نقل عن الشافعي وليس حديث منع المتعة على تقدير تسليمه متواترا قطعا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها حقا لما اشبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة أبي بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهي عنها وما أحسن ما وجد في بعض كتب الجمهور أن رجلا كان يفعلها فقبل له عمن أخذت حلها فقال عن عمر فقالوا

له كيف ذلك وعمر هو الذي نها عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله (ص) أنا أحرمهما وأعاقب عليهما فأنا أقبل روايته في شرعيتها ولا أقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روي في جامع الأصول والنهاية لابن الأثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من أنه قال ما كانت المتعة إلا رحمة رحم الله بها هذه الأمة ولولا نهى ابن الخطاب عنها ما زنى إلا شقي انتهى فالشافعي فيما نقله الشقي عنه إما جاهل أو متجاهل وبهذا قد انكشف بطلان سره وإن الأولى اكتنان مثل هذا السر في حره وقوله لا خلاف في هذا بين أكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لإيهام الاجماع من العلماء على ذلك فتأمل فيه ومنها أن قوله المتعة ليست بزوجة وانتفاء بعض الأحكام كعدم الإرث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجة لا لغة ولا شرعا كما أنه لا يقتضي ذلك في الدائمات من القائلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الآية المذكورة حيث قال فإن قيل هل فيه دليل على تحريم المتعة قال لا لأن المنكوحة نكاح المتعة من جملة الأزواج إذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة أن الإرث والقسم ونحوهما من الأحكام ليست من جملة لوازم الزوجة من حيث إنها زوجة بل هي تابعة لصفات زائدة على الزوجية كعدم إيصال المضرة إلى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقائلة والناشزة لا تترث وقد اتضح مما قررناه أنه لا متمسك للنواصب في هذه المسألة سوى نهى عمر كما اعترف به إمامهم فخر الدين الرازي في تفسيره وكل ما قيل أو يقال تمحلات ارتكبوها عن غاية الحيرة والاضطراب ردما لإصلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره استدلت الإمامية على حل المتعة بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين الآية فإن الابتغاء يتناول من ابتغى المؤقت كالمؤبد بل هو أشبه بالمراد لأنه علقه على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الخصام إلا بولي وشهود ثم أورد عليه نقلا عن أبي بكر الرازي بأن المراد بالتحليل في قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم أمهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لأنه تعالى قال محصنين ولا إحصان في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها إلا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد ثم أجاب عنه بأن المراد أحل ما وراء هذه الأصناف المذكورة وهو شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم هناك ولم يقد دليل على أن الإحصان لا يكون إلا بالمؤبد والمقصود من المتعة سفح الماء بطريق شرعي مأذون فيه قلم قلت إن المتعة ليس مأذونا فيها ثم قال فظهر أن الكلام رمز والمعتمد فعل عمر انتهى ومنها أن ما ذكره من أن ما نقله المصنف من الأحاديث مروية عن جماعة لم يعلموا أن الأمر تقرر على الحرمة مردود بأن الجماعة الذين روى عنهم حل

المتعة علماء الصحابة كمولانا أمير المؤمنين (ع) وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود

وجابر بن عبد الله عبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن أن يقال إن باب مدينة العلم مع ساير فقهاء الصحابة لم يعلموا الحرمة وعلمها عمر بن الخطاب الذي اعترف من غاية جهله بأن كل الناس أفاقه منه حتى المخدرات في البيوت مع أن كلام هؤلاء صريح في الرد عليه وهل تفوه أحد غير الناصب بأن هؤلاء مع علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تقرير الأمر على الحرمة في آخر الأمر ولعله أراد بآخر الأمر تحريم عمر إياها فافهم ومنها أن ما ذكره من أنه لو كان الأمر على ما يذكره الشيعة من أن تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله أمير المؤمنين (ع) لما رأى اعتقاد الجمهور حسن سيرة الشيخين وأنهما كانا على الحق لم يتمكن من الإقدام على ما يدل على فساد إمامتهما لما في ذلك من الشهادة بالجهل والفساد منهما

وإنهما لم تكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقص أحكامهما وتغيير سننهما وإظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا أنهما كانوا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وإن إمامته (ع) مبنية على إمامتهما فإن فسدت فسدت إمامته يدل على هذا ما سيأتي من أنه (ع) نهاهم عن صلاة التراويح الذي أبدعها عمر فامتنعوا ورفعوا أصواتهم قائلين واعمره واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل أن أمر الخلافة

ما وصل إليه (ع) إلا بالاسم دون المعنى وكان (ع) معارضا منازعا منقصا في أيام ولايته وكيف يا من في ولايته الخلاف على المتقدمين عليه وكل من بايعه و جمهورهم شيعة أعدائه ومن يرى أنهم مضوا على أعدل الأمور وأفضلها وإن حال غاية أمر من بعدهم أن يتبع آثارهم ويقتفي طرائقهم وهذا هو الوجه أيضا في تركه لأخذ فذلك في أيام خلافته وما العجب من ترك أمير المؤمنين (ع) ما ترك من إظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وإنما العجب من إظهاره شيئا من ذلك مع ما كان عليه من إشراف الفتنة وخوف الفرقة وقد كان (ع) يجهر في كل مقام يقوم به بما عليه من فقد التمكّن وتقاعد الأنصار وتخاذل الأعوان بما

أن ذكر لطلال به الكلام وهو (ع) القايل وقد استأذنه قضاته فقالوا بما نقضي يا أمير المؤمنين (ع) فقال لهم (ع) اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة أو أموت كما مات أصحابي يعني (ع) من تقدم موته من أصحابه والمخلصين من شيعته الذين قبضهم الله تعالى وهم على أحوال التقية والتمسك بأطناب ما أوجب الله تعالى

عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها أن استدلاله على كون الشافعي أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بأنه كان قرشيا حجازيا عالما بجميع

الناسخ والمنسوخ مصادرة على المطلوب كما لا يخفى ومنها أن ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعدم اختياره للحلية غير مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة

صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غير ذلك نعم لما بالغ الحنفية والشافعية والحنابلة وهم الأكثرون في إشاعة حرمة ذلك وقرروا الحد والقتل عليها خاف المتأخرون من المالكية وأنكروا الفتوى على ذلك فتدبر ومنها أن ما ذكره من تلمذ أبي حنيفة لعبد الله بن مسعود ففيه أن المصنف لم يذكر ههنا أن ابن مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تلمذ أبي حنيفة له استماعه حل المتعة عنه لجواز أن يكون ساكتا عن ذلك لتقية ونحوه على أن إدراك أبي حنيفة لصحبة ابن مسعود فرية بلا مرية وناهيك في ذلك أن ابن حجر المتأخر مع أنه وضع رسالته الموسومة بخيرات الحسان في بيان أحوال أبي حنيفة وفضائله وتصدى فيها لتحقيق أنه هل أدرك بعض الصحابة أم لا ذكر واحدا واحدا من الصحابة التي افتروا أولياء أبي حنيفة إدراكه إياهم ورد عليه ولم يذكر ابن مسعود من جملتهم نفيا ولا إثباتا ثم قال بعد الاستقصاء في ذلك قال بعض متأخري المحدثين

ممن صنف في مناقب الإمام أبي حنيفة كتابا حافلا ما حاصله جزم خلايق من أئمة الحديث بأنه لم يسمع عن أحد من الصحابة شيئا واحتجوا بأشياء منها أن أئمة أصحاب الأكاابر كأبي يوسف ومحمد وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه لأنه مما يتنافس فيه المحدثون ويعظم افتخارهم به ويأن كل سند فيه أنه سمع من صحابي لا يخلو من كذب وبأشياء آخر انتهى كلامه ومنها أن ما ذكره من أن المراد بقول عمر أنا أنهى عنهما أنا أخبركم بالنهي وأوافق رسول الله (ص) تأويل مظلم لا دلالة لقوله عليه بإحدى الدلالات الثلاث ولو أراد قائل ذلك هذا المعنى لكان سفيها معنيا ما غزا ومنها أن ما ذكره من أن قول عمر كانتا على عهد رسول الله (ص) أن يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى مدخول بأن المرتضى (رض) لم يقل أن المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد رسول

الله (ص) دوامه في زمانه (ص) بل قال إن من مجموع إضافة انتهى إلى نفسه وقوله كانتا إلى آخره يفهم ذلك ولا ريب في أنه يفهم من مجموع ذلك أن حكم النبي (ص) قد انتهى إلى

زمان عمر فنهى عنه لكن الناصب الشقي يحمل كلام المصنف على غير المفهوم والمرام ليظهر أنه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من رد الكتاب ويفتخر به على عامة ذوي الأذنان

قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه منع من متعة الحج مع أن الله تعالى أوجبها في كتابه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول متعة الحج جوزها العلماء وذهبوا إليه ولم يتقرر المنع ولم يصح منه رواية في منعها وإن صح فيمكن أن يكون سمع من رسول الله (ص) شيئا والمسائل المختلف فيها لا اعتراض فيها على المجتهدين انتهى وأقول رواية منع المتعة هي بعينه ما اشتمل على رواية منعه لمتعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله (ص) شيئا فمدفوع بما مر من أنه أضاف النهي فيهما إلى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه (ص) أبلغ في الانتهاء والانزجار مع أن قوله كانتا على عهد رسول الله (ص) يكذب ذلك إذ مفهومه كما قال المرتضى قدس سره إن ذلك كان إلى أن مات قال المصنف رفع الله درجته ومنها قضية الشورى وقد

أبدع فيها أمورا فإنه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وادم كل واحد منهم بأن ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للإمامة ثم أهله بعد أن طعن فيه وجعل الأمر إلى ستة ثم إلى أربعة ثم إلى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال إن اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه وإن صاروا ثلاثة وثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بأن عليا وعثمان لا يجتمعان وإن عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالأمر عن نخته وابن عمه وإنه أمر بضرب أعناقهم

إن تأخروا عن البيعة فوق ثلاثة أيام وأمر بقتل من يخالف الأربعة منهم أو الاثنين الذين ليس عبد الرحمن فيهم روى الجمهور أن عمر لما نظر إليهم قال قد جاءني كل واحد منكم يهز عفريته يرجو أن يكون خليفة أما أنت يا طلحة فلست القابل إن قبض النبي لئنكحن أزواجه من بعده فما جعل الله محمدا أحق بينات عمنا منا فأنزل الله فيك وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا وأما أنت يا زبير فوالله ما لأن قلبك يوما ولا ليلا وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يومان شيطان ويومان وحمان شحيح وأما أنت يا عثمان والله لروية خير منك ولئن وليتها لتحملن بني أبي معيط على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلاث مرات وأما أنت يا عبد الرحمن فإنك رجل عاجز تحب قومك جميعا وأما أنت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة ونقب لا تقوم بقرية لو حملت أمرها وأما أنت يا علي فوالله لو وزن إيمانك بإيمان أهل الأرض جميعا لرجحهم فقام علي (ع) موليا يخرج فقال عمر والله إنني لأعلم مكان الرجل لو وليتموه أمركم حملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولي من بينكم إن ولوها الاحلج سلك بكم الطريق قالوا فما يمنعك من ذلك قال ليس إلى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال أكره أن أتحمّلها حيا وميتا وفي رواية لا أجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى زعم أنه يمنع من الإمامة ثم جعل الأمر فيمن له تلك الأوصاف وأي تقليل أعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن بن عوف والمر بضر ب رقاب من خالف منهم وكيف أمر بضر أعناقهم أن تأخروا عن البيعة أكثر من ثلاثة أيام ومن المعلوم أنهم لا يستحقون ذلك لأنهم إن كلفوا أن يجتهدوا آرائهم في اختيار الإمام فربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ الأمر بالقتل إذا تجاوزت الثلاثة ثم أمر بقتل من يخالف الأربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار قاضي القضاة بأن المراد بالقتل إذا تأخروا على طريق شق العصا وطلب الأمر من غير وجهه فإن هذا مناف لظاهر الخبر لأنهم إذا شقوا العصا فطلوا الأمر من غير وجهه فمن أول يوم وجب قتلهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن أمر شورى أول دلائل على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لأنه احتاط فيه كمال الاحتياط واصل حكاية سوري كما ذكره أرباب الصحاح أن عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال أنا لا أحمل هذا الأمر حيا وميتا إن هؤلاء النفر الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرايط الخلافة وقد علمت أن رسول الله (ص) لما توفي كان عنهم راضيا فأنا أجعل هذا الأمر بينهم وهذا من كمال احتياطه وتركه الأغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه وأما ما ذكر أنه ذكر

معايب كل واحد بالأمر القادحة في الخلافة في حضورهم فهذا باطل لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالأخبار كذاب لا يعلم الوضع فإن وضع الأخبار ينبغي أن يكون على طريقة لا يعلم الناس أنها موضوعة ووضوح وضع هذا الخبر أظهر من أن يخفى على أحد فإن الرجل مجروح وهؤلاء كانوا أكابر قریش وأقرانه في الحسب والنسب أتراه يأخذ في عينهم ويشتمهم عند الموت وهو يريد استخلافهم ويقول لزبير وهو شيخ المهاجرين بمحضر الناس إنك جاف جلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من أطوار الصحابة وحكاياتهم إنه من الموضوعات والله أعلم ولقد سألت من الشيخ برهان الدين إبراهيم البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت ذلك له والشيخ المذكور كان أستاذ الشيعة وإمامهم في زمانه فصدقني وقال هذا كذب صراح بل الحق أن عمر قبل أن يخرج بأيام قلائل تأوه يوماً فقال له ابن عباس في الخلوة لم تتأوه يا أمير المؤمنين قال ذهب عمري وأنا متفكر في هذا الأمر أوليها لمن فقال ابن عباس قلت أين لك من عثمان قال أخاف أن يولي بني أمية على الناس ثم لم يثبت العرب أن يضربوا عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعلوا فقلت له أين لك من طلحة قال نعوذ بالله من زهوه قلت أين لك من

الزبير قال شجاع جاف قلت أين لك من سعد قال قايد عسكر ولا يصلح للخلافة قلت أين لك من عبد الرحمن فقال ضعيف قال قلت أين لك من علي بن أبي طالب (ع) قال فيه

دعابة وإذن يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم ما مر عليه أسبوع حتى ضربه أبو لؤلؤة هكذا سمعت منه ثم بعد هذا رأيت في الأحكام السلطانية لقاضي القضاة الماوردي ذكر علي نحو ما سمعته من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم إنا لو فرضنا صحة ما ذكر فإنه لم يذكر المعايير القادحة للإمامة بل هذا من مناصحة الناس فذكر ما كان من العيوب ولو صدق لا اعتراض على عمر فإنه على ما ذكره أشار إلى خلافة علي (ع) إشارة جلية لا يخفى بل هو قريب من التنصيص ورغبة في خلافته من هذا الكلام ظاهر فلا اعتراض عليه وأما ما ذكره من ترتيب الستة ثم الأربعة ثم اثنان فهذا من اجتهاداته في اختيار الإمام والأمر إليه را اعتراض عليه وأما ما ذكر من القتل بعد الثلاثة إن لم يتقرر الأمر فهذا من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعدم التأخير لأن التأخير كان مظنة لقيام الفتن وعروض الحوادث وأما جواب قاضي القضاة بأن الأمر بالقتل إذا طلبوا الأمر من غير وجه وعلى طريق شق العصا فجواب صحيح وما اعترض عليه بقوله إذا شقوا العصا فطلبوا الأمر من غير وجهه من أول يوم وجب قتالهم فباطل لأن شق العصا يظهر بعد الثلاثة فإن الثلاثة كانت من عند الإمام السابق فمن خالف وطلب الأمر من غير وجهه في الأيام الثلاثة لم يحكم عليه بشيء لأن وقت المشورة باق ولعله يرجع وأما بعد الثلاثة فقد طال الأمر وتحتّم طلب الأمر للمخالف من غير وجهه انتهى وأقول فيه نظر من وجوه أما أولا فلأن من جملة الرواية التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى وصححه قول عمر أنا لا أحمل هذا الأمر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المصنف أيضا في وجه امتناع عمر عن تعيينه لعلي (ع) بالخلافة واعترض عليه هناك بقوله وأي تقليد أعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختار عبد الرحمن إلى آخره والناصب لم يتعرض لدفعه في هذا المقام أصلا فكان واردا عليه وأما ثانيا فلأن ما ذكره من أن صاحب هذه الرواية جاهل بالأخبار كذاب إلى آخره تجاهل عن شهرة الخبر لعجزه عن إصلاحه نعم ما قال إن المصنف لا يعلم الوضع مسلم فإن وضع الحديث أمر لا يعلمه إلا الناصب وأصحابه المبيحين لوضع الحديث في نصرة سلفهم المتسمين بأهل السنة وبالجملة أن قاضي القضاة الذي يتعصب لعمر بكل تكلف وتعسف أعلم بالأخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد سبيلا إلى تكذيب ما رواه المصنف لكان هو أولى بأن يشير إليه وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها عد عيوب الجماعة مشافهة وأما ثالثا فلأن ما سماه الناصب ببرهان الدين

البغدادي وزعمه أستاذ الشيعة ونسب إليه روايته المخترعة فليس عنه عند الشيعة خبر ولا عين ولا أثر وأنى كان للشيعة في زمان الناصب الذي كان زمان شدة التقية خصوصا في تبريز الذي كان تحت سلطنة اليزيدية البائندرية من تراكمة ديار بكر أن يظهروا التشيع ويباحثون أهل السنة في المسائل بل الخلافة وأقوى ما يدل على شدة نصل هذا الشقي وبغضه لأمر المؤمنين (ع) أنه إنما أتى بالرواية المخترعة له ولم يرض بالرواية التي ذكرها المصنف قدس سره لأن ما رواه المصنف كان خاليا عن ذكر عيب لعلي (ع) فحمله تحامله وانحرافه عن علي (ع) أن يخترع رواية يكون فيها تخفيف في إظهار عيوب الخمسة واشتراك علي (ع) معهم في أصل العيب حيث نسبه فيها إلى الدعابة وإلى تكليفه الناس بما لا يطاق قاتله الله ما أشد نصبه وما أقل حياؤه ومن دلائل شدة نصبه خفضه الله

إنه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك إلى أن نسبها إلى ابن عباس وكيف يتصور عن ابن عباس ابن عم علي (ع) وتلميذه العارف بحقه أن يذكر في معرض استحقاق الخلافة عثمان وطلحة وزبير وغيرهم قبل علي (ع) ثم لم يقنعنا لناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر كرامة لعمر بإخباره عن دنو موته وأما رابعا فلأننا لو سلمنا الرواية المذكورة نقول إذا علم عمر قبل موته بسبع أيام ما يؤل إليه خلافة عثمان من القتل والفساد بحيث أقسم بالله تعالى استظهارا وقال والله لو فعلت لفعل إلى آخره كيف صح منه جعل الأمر شورى بينه وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع قرعة الإمامة من بينهم عليه وكيف جاز له أن يرضى بوصول الخلافة إلى طلحة مع وصفه إياه بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه أن ما أتى به الناصب بعيد ذلك من حمل إظهار عيوب الجماعة على إرادة المناصحة تمحل وتعسف وأن ما يذكره من أن في الرواية إشارة إلى رغبة عمر في خلافة علي (ع) تعمل وتكلف فلا اعتراض في كلا المقامين وارد وأما خامسا فلأن ما ذكره من أن ترتيب الستة ثم الأربعة من الاجتهادات عمر في اختيار الإمام والأمر إليه فلا اعتراض عليه معترض بأن الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والأربعة بل في أمرين أحدهما الحيلة التي قصدتها عمر في ذلك لأجل حرمان علي (ع) عن الخلافة على كل تقدير من تلك التقادير وثانيهما أن ذلك الترتيب المتضمن لتعجيل تعيين الخليفة على الوجه الخاص مكذب لما ذكره عمر سابقا من كراهة تحمل الخلافة حيا وميتا أيضا وكيف لم يحمله ميتا أيضا وقد صار جعله لها شورى سبب كل شر بعد يوم السقيفة من خروج من خرج على علي (ع) من الناكثين والقاسطين والمارقين بل المسلمون إلى الآن ما خلصوا من شرها ثم لا يخفى أنه لم يظهر في هذا المقام التعرض لجواب الأمرين لا عن هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة وأما سادسا فلأن ما

ذكره من أن حكم عمر بالقتل بعد الثلاثة كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بأنه لو جاز تأويل الحكم الجزم بضرب العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في افناء ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الأمان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات ولجاز مثل هذا التأويل في كلام الله المبين وأحاديث سيد المرسلين فيخرج القرآن والحديث عن أن يكونا دليلاً للمحققين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تأويل قاضي القضاة ولقد أحسن الفاضل النحرير رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فإنه لما أجاب بعضهم عن بعض كلماتهم بتمجلات و تكلفات لا يتحملها العبارة قال في دفعه أقول إن الله تعالى هو يعلم الضماير ويعرف السرير أما عباده فلا وليس لي في هذا الموقف الذي وقفت فيه إلا أن أتكلم على صريح كلامه وأبين ما فيه من اضطراب نظامه وقد تكلمت وبينت انتهى وأما سابقاً فلأن ما ذكره في توجيهه تعيين الأيام الثلاثة إعادة لحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في مرتبة أصل كلام عمر إذ يتوجه عليه أنه من أين علم أن في أثناء الأيام الثلاثة وقت المشورة بان وبعدها

ولو بساعة يطول الأمر ولا يبقى وقت المشورة وهل هذا إلا رجما بالغيب ورميا في الظلام ومن العجب أنهم يحكمون باجتهاد عايشة وطلحة والزبير ومعاوية ويعذرونهم بل يثبتونهم في خطأ خروجهم وبغيهم على علي (ع) بمجرد احتمال عدم وقوعهم في طول ستة أشهر وما يقرب منه على خطأهم وههنا لا يعذرون عليا (ع) وغيره في عدم تقرر اجتهادهم لتعيين مستحق الخلافة في ثلاثة أيام وهل هذا إلا تحكما وتناقضا بليغا قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه أبدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد أو ترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لأنه تعالى جعل الغنيمة للغانمين والجيش السنة ينطق بأن الجزية على كل حالم ديناراً وإن الجماعة إنما يجوز في الفريضة أجاب قاضي القضاة بأن قيام رمضان جاز أن يفعله النبي (ص) ثم تركه واعترضه المرتضى بأنه لا شبهة في أن التراويح بدعة لأن رسول الله (ص) قال يا أيها الناس إن الصلاة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة إلا فلا تجمعوا شهر رمضان في النافلة ولا تصلوا صلاة الضحى فإن قليلاً من السنة خير من كثير من بدعة ألا وإن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها إلى النار وخرج عمر في شهر رمضان ليلاً فرأى المصاييح في المساجد فقال ما هذا فقيل له إن الناس قد اجتمعوا لصلاة التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة فاعترف كما ترى بأنها بدعة وقد شهد الرسول (ص) بأن كل بدعة ضلالة وسأل أهل الكوفة من أمير المؤمنين (ع) أن ينصب لهم إماماً يصلي بهم نافلة شهر رمضان فأبى فلما اجتمعوا أن يخبرهم و عرفهم أن ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لأنفسهم وقدموا بعضهم فبعث إليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرّة فلما رأوه تبادروا الأبواب وصاحوا واعمره وقيام شهر رمضان أيام الرسول (ص) ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وإنما أنكرنا الاجتماع على ذلك ومدعيه مكابر لم يقل به أحد ولو كان كذلك لم يقل عمر إنها بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فإن كانوا صادقين في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه بهذه المطاعن وإن كانوا كاذبين فالذنب لهم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرف كذبهم ونسب رواياتهم إلى الصحة وجعلوها واسطة بينهم وبين الله تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلاثة أشياء الأول أنه أبدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح والجماعة إنما يكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت أن النبي (ص) اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع إليه ناس ثم فقدوا ضوءه ليلة وظنوا أنه قد نام فجعل بعضهم يتنحج لينحج إليهم فقال ما زال بكم والذي رأيتم من صنيعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما هو قمتم به فصلوا أيها الناس في بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء في

بيته إلا الصلاة المكتوبة وعن أبي هريرة قال كان رسول الله (ص) يرغب في قيام رمضان من غير أن يأمرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله (ص) والأمر على ذلك ثم كان الأمر على ذلك في خلافة أبي بكر وصدرنا من خلافة عمر وعن أبي ذر (رض) قال صمنا مع رسول الله (ص) فلم يقم بنا شيئاً من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يا رسول الله (ص) لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال إن الرجل إذا صلى مع الإمام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه الأخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على أن رسول الله (ص) كان يصلي التراويح بالجماعة أحياناً ولم يداوم عليها مخافة أن يفرض على المسلمين فلم يطبقوا فلما انتهى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح وأما قوله إنه اعترف بأنها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يقال ويراد بها الأمر الذي ابتدع في الدين مما يخالف قواعده المقررة وأصوله الضرورية المعينة عند أهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الأعمال التي لم يكن خصوصها في زمان رسول الله (ص) وإن كانت موافقة للقواعد مأخوذة من الأصول الشرعية التي تقرر في زمانه مثلاً عمل المأذن بدعة مستحبة وإن لم يكن في زمن رسول الله (ص) لأن أصله وهو الاعلان بالأذان وتشهيره مأخوذ من استحباب الشرع وموافق للأصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد تكون مباحة كما صرح به العلماء فقول عمر بدعة ونعمت البدعة أراد به أنه لم يتقرر أمرها في زمان رسول الله (ص) وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الأوقات فاندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة وأما ما ذكر أن أمير المؤمنين علي (ع) منعه في أيام خلافته في الكوفة فإن صح جاز أن يؤدي اجتهاده إلى المنع لأن المقام مقام الاجتهاد ولا اعتراض على المجتهد إذا خالف مجتهداً آخر الثاني أنه أبدع وضع الخراج ورسول الله (ص) لم يضع الخراج والجواب أن الخراج إنما يوضع على الأراضي التي فتحت صلحاً ولم يفتح في زمان رسول الله (ص) مدينة من المداين صلحاً بل أسلم أهلها أو فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر أمره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى رأيه الخراج فشاور الأصحاب وأجمعوا عليه فعمل بالخراج للإجماع وكان أمير المؤمنين (ع) من أهل ذلك الإجماع ولم يقدر أحد أن يروي أن أمير المؤمنين (ع) اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به وإن كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والمجنون وأيضاً عمل به أمير المؤمنين (ع) في زمان خلافته وأخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلاً في الدين أبطله وأفسده

وكذا قرره ساير خلفاء الإسلام وقام الدين بالخراج وكل الناس عيال
على الخراج والأمر الذي مر عليه جميع المجتهدين وأئمة الإسلام وقرروه واستحسنوه
وأيدوه بالقرآن في قوله تعالى أم تسئلهم خرجا فخرجوا ربك خير وهو خير
الرازقين قيل أريد به الخراج ثم جاء البوال الأعرابي الذي سواء قوله وبوله يعترض على
الإمام الإسلام والملهم بالصواب في كل مقام الثالث إنه أبدع
ترتب الجزية والسنة ينطق في أن الجزية على كل حالم دينار فالحجواب أن النبي (ص)
أخذ من أهل اليمن من كل حالم دينارا على ما رواه معاذ بن جبل قال بعثني النبي (ص)
إلى اليمن فأمر أن يأخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة ففي الزيادة
مساغ للإمام وربما كان أهل اليمن فقراً أخذ منهم أقل الجزية
وأمثال هذه مما لا طعن فيه لأن ساير الخلفاء الراشدين بعده تبعوه في هذا ولو كان
الأمر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون بعده سيما أمير
المؤمنين علي (ع) وإلا لكان يقدح في عصمته على رأيهم وأما ما ذكر أن مطاعن عمر
رواه الجمهور فإن أراد بالجمهور أصحابه فلا يبعد أن يكون صادقا وإن أراد

به أهل السنة فلم ير واحد من العلماء من أهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل عاقل مؤمن وينقاد له كل منافق لظهور حجته وصحة بينته والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا يشرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا نذكر شمة من مناقبه وفضايله فنقول أمير المؤمنين (ع) عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله (ص) في عبد مناف وكان في الجاهلية من إشراف

قريش وصناديدها صاحب الأموال الجمة والعشار الوافرة أسلم في أوائل البعثة وهو من أهل السابقة في الإسلام وقدماء المهاجرين وزوجه رسول الله (ص) بنته رقية وهاجر إلى الحبشة ثم هاجر إلى المدينة وبذل أمواله في سبيل الله تعالى فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وزوج النورين ثم لما توفي زوجته أم كلثوم بنت رسول الله (ص)

واتفق جميع أهل الأعصار أن هذه فضيلة لم يحصل لأحد من أولاد آدم أن يجتمع عنده بنتي نبي سيما بنتي سيد الأنبياء (ص) ثم لما هاجر رسول الله (ص) هاجر عثمان من الحبشة إلى المدينة وبذل أمواله في سبيل الله روى في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله أنه قال النبي (ص) لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعبد الرحمن بن

جناب قال شهدت النبي (ص) وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله (ص) علي مائة بغير بأجلاسها وأقتابها في سبيل الله ثم خص فقال عثمان فقال علي مائتا

بغير بأجلاسها وأقتابها في سبيل الله ثم خص فقام عثمان فقال علي ثلاثمائة بغير بأجلاسها وأقتابها في سبيل الله فأنا رأيت رسول الله (ص) ينزل عن المنبر و هو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمان إلى النبي (ص) بألف دينار في كفه جين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرأيت النبي (ص)

يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين وعن أنس قال لما أمرنا رسول الله (ص) ببيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله (ص) إلى مكة فبايع الناس فقال

رسول الله (ص) إن عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب بإحدى يديه على الأخرى وكانت يد رسول الله (ص) خيرا من أيديهم أنفسهم والأخبار في فضائله كثيرة قد ذكرنا يسيرا منها ثم نشرع في دفع المطاعن التي رواه هذا الرافضي الضال عن شيوخه الضالين على رأينا انتهى وأقول ما ذكره الناصب من الأحاديث في معرض الجواب عن الطعن الأول من مطاعن إمامه يتوجه عليه أن تلك الأحاديث مع

ما مر من أنها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه أما ما روى عن زيد بن ثابت فلأن قوله أفضل صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة مؤيد لما ذكره المصنف قدس سره من أن الجماعة إنما يجوز في صلاة الفريضة لأنه يدل دلالة صريحة على أنه (ص) كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد ما بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها بأدائها في بيته لبعده عن الرياء لا لأنه كان يصلي جماعة فأراد الانفراد فإن الانفراد بالصلاة لا يستدعي أداء في البيوت دون المسجد وبمحضر الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روى عن أبي هريرة فإنه لا دلالة لها إلا على قيام نوافل رمضان وأما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الأمر على ذلك في خلافة أبي بكر وصدر من خلافة عمر صريح في أن أمر نافلة رمضان كان على أدائها منفردا في خلافة أبي بكر وصدر خلافة عمر وإنما فعلت جماعة في أثناء خلافة عمر وبأمره لظهور أنه لو كان مراده أن تلك النافلة كان يفعل جماعة دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع إنه لم يكن يفعل إلى صدر خلافة عمر جماعة فأمر بعد ذلك بفعلها جماعة ولهذا عد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث أبي ذر فإن أقوى ما يتوهم منه دلالة على فعل النافلة جماعة قوله قام بنا وقوله إذا صلى الرجل مع الإمام أداء النافلة جماعة يحتسب عن الله ويثاب بها أجابه (ص) بأن الرجل إذا صلى الصلاة اليومية مع الإمام حسب له قيام ليلة أيضا وإن لم يفعله معه وقد علم بما ذكرنا أن قوله وهذا يدل على أنه (ص) كان يصلي التراويح بالجماعة أحيانا إلى آخره؟؟؟ بل يدل على أنه (ص) كان يصلي التراويح بالجماعة أحيانا كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلاة في المسجد غالبا بل كان يصلي غالبا في بيته لثلا يشتهه على الناس فعلها مجتمعة بفعلها جماعة ثم الناصب مطالب ببيان ما ادعاه من أنه (ص) يداوم عليها مخافة أن يفرض على المسلمين فإن كون عدم المداومة لأجل ذلك دون غيره يحتاج إلى دليل وأما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بأنه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلاة نافلة صلواها جماعة أحيانا في الاتيان بها جماعة لجاز في كل صلاة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد الرسل (ص) فقد قصر عمر في اكتفائه بما قد أمر وأما بقسيمه البدعة إلى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبي (ص) بالقسم الأول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له ولا لعمر نفعا لظهور أن الجماعة في نافلة رمضان أو غيرها من النوافل مخالفة للأصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلاة المكتوبة ولهذا ترى أن أحدا من أهل الإسلام لم يصل شيئا من النوافل جماعة سوى أهل السنة الذين يصلون خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر وأيضا ما رواه المرتضى عن النبي (ص) نص في النهي عن ذلك وكونها من

البدعة المنهي عنها وأما قوله فاندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة فلا أدري أنه متفرع على أي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة بمجرد ما أتى به الناصب من تقسيم البدعة إلى قسمين أو باحتمال أن النبي (ص) فعل ذلك جماعة أحيانا مع أن المرتضى قدس سره قد استدل على النهي عن ذلك بقول النبي (ص) فلا تجمعوا شهر رمضان من النافلة ثم تعقيبه إياه بأنه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص إلا بتسليم ورود الطعن أو بارتكاب منع صحة ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين وأما ما ذكره في توجيه منع أمير المؤمنين (ع) فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن نفائس أجوبة القوم ما ذكره شمس الدين الكرمانى في شرحه للبخارى حيث قال وقيام رمضان سنة غير بدعة لقوله (ص) اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر انتهى وأقول لو صح هذا الحديث

وكان شاملا لبدعهم أيضا لوجب الاقتداء بهم علينا إذ خالفوا جميع الأحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه (ص) وبطلانه ظاهر وأيضا قد ظهر اختلاف كثير بين أبي بكر وعمر فيلزم أن يكون الناس مأمورين بالعمل بالمختلفين وذلك لا يليق من الشارع (ص) الأمر به وأيضا لو صح هذا الحديث لكان نصا على إمامتهما ولما وقعت المنازعة بين الصحابة في تعيين الإمام بعد النبي (ص) وقد وقعت كما عرفت ولما احتج أبو بكر في مدافعة الأنصار إلى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله (ص)

وقومه وما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر الأنصار قد أمركم رسول الله (ص) وغيركم بالاقتداء بنا فليس لكم مخالفة رسول الله (ص) ونحن نعلم قطعاً أن مع وجود حجة

مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بذلك التمسك الضعيف فلما لم يذكرها علمنا أنه موضوع وأيضا يتطرق تهمة التحريف في راويه ولعله قال (ص) اقتدوا بالذين من بعدي أبا بكر وعمر بالنص على النداء على أن يكونا مأمورين بالاقتداء والذنان بعد النبي (ص) كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل الرفع على أن يكون المعنى اقتدوا أبو بكر وعمر بالذين من بعدي كتاب الله وعترته ويظهر من كلام الشيخ الأجل ابن بابويه القمي (ره) في كتاب عيون أخبار الرضا أن الرواية قد وردت على طبق

هذين الاحتمالين فتأمل هذا وأما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني ففيه إنما ذكره أولاً من أن الخراج إنما يوضع على الأرض الذي فتحت صلحا يقتضي عدم صحة وضع الخراج على السواد كما ذكره المصنف معترضاً على عمر لأنها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يتأتى للناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من أخذ الخراج عن

السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى رأيه الخراج إلى آخره وبالجملة في كلامه اضطراب ظاهر يدل على انحلال زمامه واختلال نظامه

وبهته وتحيره كما لا يخفى وأما أمير المؤمنين (ع) فإنما أمضى ذلك لما أفضى الأمر إليه لأنه لم يمكنه تغييره لأحكام المتقدمين عليه والحكم بما عنده كما عرفت قبيل ذلك في التراويح مع حصول رضاه أهل السواد بذلك إلى أيامه تدريجاً وأما ما أشار إليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما رآه عمر في أمر الخراج فهو؟؟؟

وغايته حصول الاجماع السكوني من فظاظته ومهابته ولا حجة فيه وما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه عن الثاني وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب أصحابنا الأعلام أيدهم الله تعالى إلى يوم القيامة وأما ما أورده الناصب من الترديد بقوله فإن أراد بالجمهور أصحابه إلى آخره فترديده قبيح لظهور أن الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ولظهور أن المصنف لم ينقل ههنا رواية مشتملة على طعن عمر عن أحد من رواة الشيعة

وأيضا إرادة الشيعة من ذلك مناف لما مر من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ ونعم ما قيل إن الكذوب لا حافظة له ثم إن أراد بقوله إن أهل السنة والجماعة لم يرووا طعنا في عمر إنهم لم يرووا ما قصدوا به الطعن على عمر فهو مسلم لكن لا يفيد كما لا يخفى وإن أراد أنهم لم يرووا حديثاً يدل على الطعن في عمر فهذا

ظاهر البطلان وقد ذكر المصنف ههنا روايات دالة على الطعن في عرم حسبما أوضحناها لكن أسلافنا أهل السنة لبلادتهم وسوء فهمهم لم يفهموا في مبد روايتها دلالتها على الطعن فردوها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا في دفع ذلك إلى أعمال كل حيلة فتارة ارتكبوا التأويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل وأخرى أتوا على سندها بالقال والقليل وأما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد تكلمنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق ونفي رقاد كل ممازق منافق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من الروايات مستدلا بها على فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده أحد من أصحابنا عليها والمصنف لا يستدل في مطاعن عثمان وغيره بحديث إلا إذا ساعد عليه الخصم فكيف يقابل ذلك بهذا في الحجية ويتوقع منه إلزام الإمامية ثم تحقيق نسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر بين أصحابه وأوليائه فقد روى بطريق علماء أهل البيت وغيرهم أن بنو أمية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس بن عبد مناف عبد رومي يقال به أمية فنسب إلى عبد شمس وقيل أمية بن عبد شمس ونسبت عامة النسايين الغير العارفين بحقايق الأنساب بني أمية إلى قريش وأصلهم من الروم وذلك أن العرب كان من سيرتهم أن يلحق الرجل بنسبه عبده وكان ذلك جازا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كريمة في العرب ولما ذكرناه لما افتخر معاوية في بعض كتاباته إلى علي (ع) بالصحة والقرشية كتب (ع) في جوابه ما هذه صورته لكن ليس المهاجر كالتطليق ولا الصريح كالحقيق ثم كون عثمان من إشراف قريش بحسب الحسب؟؟؟ وإنما المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوالة وأما البنتان اللتان زوجهما النبي (ص) من عثمان وهما رقية وزينب فلم يكونا من النبي (ص) ولا من خديجة بل كانتا بنتي غيرهما تحت تربيتهما وحكايتهما على ما روى أهل السير والتواريخ أن زينب وزوجها النبي (ص) من أبي العاص بن الربيع ورقية من عتبة بن أبي لهب وفارقها عتبة فخطبها عثمان فزوجها النبي (ص) منه فبعد إسلام أبي العاص وبقائه في المدينة مدة يسيرة مات وماتت رقية عند عثمان فخطب عثمان بعد موتها زينب فزوجها النبي (ص) منه وماتت في حياته فلما كان الأثر موجودا من غير نكير بتزويجهما رسول الله (ص) من رجلين كافرين لم يخلوا الحال في ذلك من أن يقال إنه (ص) حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله أو على دين يرتضيه الله تعالى وحينئذ فمحال أن يزوج رسول الله (ص) ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت إلى ذلك وهو مخالف لهم في دينهم عارف بكفرهم فبطل أن يكونا ابنتيه وأيضا روى أهل العلم عن أئمة أهل البيت (ع) إنه كانت لخديجة بنت خويلد أخت يقال لها

هالة وقد تزوجها رجل من مخزوم فولدت لها بنتا اسمها هالة
ثم خلف عليها أبو هالة رجلا تميميا يقال له أبو هند فأولدها ابنا كان يسمى هند بن
أبي هند وهاتان الابنتان المنسوبتان إلى رسول الله (ص)
زينب ورقية له من امرأة أخرى قد ماتت ثم مات أبي هند وقد بلغ هند مبلغ الرجال
والابنتان طفلتان وكان ذلك في حدثان تزويج رسول الله (ص)
خديجة بنت خويلد وكانت هالة أخت خديجة فقيرة وخديجة من الأغنياء الموصوفات
بكثرة المال فأما هند بن أبي هند فإنه لحق بقومه وعشيرته
بالبادية وبقيت الطفلتان عند أمه أخت خديجة فضمت خديجة أختها هالة مع الابنتين
إليها فكفلت جميعهن وكانت هالة أخت خديجة قد
سفرت بين خديجة ورسول الله (ص) لما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين
زينب ورقية في حجر خديجة أختها وحجر رسول الله (ص) فرباهما وكانت
من سنة العرب في الجاهلية أن من ربي يتيم نسب ذلك اليتيم إليه وإذا كانت يتيمة لم
يستحل لمن يربها تزويجها من نفسه لأنها بزعمهم ابنة المربي
لها فلما ربي رسول الله (ص) هاتان الطفلتين ابنتي هند زوج أخت خديجة نسبتا إليه
(ص) وإلى خديجة بالبينة ولم يزل على هذا الحال إلى أن ربي
بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي (ص) إلى المدينة فقال لو سألنا رسول الله (ص)
يجوز في الإسلام تزويج يتيمة ممن يربها ففعلوا ذلك فأنزل الله تعالى

يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهم وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تتوئنهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط فأطلق الله تعالى في الإسلام تزويج اليتيمة ممن يربها ما لم تكن من زوجته فسقط عن مربي الأيتام انتسابهم ونظير ذلك ما ذكرنا سابقا من حال نسبة أمية إلى عبد شمس وكذا حال زيد بن حارثة بالنسبة إلى نبينا (ص) فإنه لما رباه وسماه ابنا على رسم قريش في أديعائهم أنكروا على النبي (ص) تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوفا كثيرا فأنزل الله عز وجل ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين قال سبحانه وما جعل أديعاءكم أبناءكم ذلك قولكم بأفواهكم إلى آخر الآية ثم ذكر سبحانه العلة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أديعائهم والغرض من هذا البيان والتطويل فيه التنبيه على أن كثيرا من الناس يغفلون عن حقايق المسائل ويقنعون على ما يجدونه من الظواهر والحق أحق بالاتباع والعلم بمعزل عن الرقاع وقد يكون الخصم العبيد عارفا بمنشأ الغلط المذكور وهو لإثبات مدعاه الباطل وتزويج زيف العاطل يتحرى ومجرى ملبس كلامه على ما ادعاه ويغالط فمن ليس له حظ في التحقيق والنظر البادي بقوله فليتدبر الفطن العاقل إنه إذا كان حاصل الخصوم مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذاهل والسادج الغير المتعقل الجاهل مع ألفه بالعادات وعده ما يدركه مع كمال ضعف إدراكه من المحالات والمسألة التي نحن فيها بعينها هكذا فإن شياطين أهل اللدد والعناد الرضا عين خلال الناس فتنة وشرورا يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا وأما ما رواه في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن جناب فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون ابن جناب ابن الإرت كما حققه صاحب الاستيعاب وقال روى عنه حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه مزيد أبو طلحة بعد في أهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه أن جيش العسرة هو ما وجه إلى غزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين ألفا راكبا على الخيل والبعير والباقي كانوا راجلا وليس في كتب قدماء القوم الاعطاء عثمان مائتي بعير في مرتين وهو موافق لروايات أصحابنا الإمامية وأما الزيادة على ذلك فمن زيادة عناية المتأخرين من أولياء عثمان لئتم لهم أن يقولوا في شأنه أنه جهز جيش العسرة على الاطلاق ولهذا تراهم يضطربون ويزيون على ثلاثمائة أيضا فقد قال صاحب الاستيعاب إنه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا وأتم الألف بخمسين فرسا وروى وبإسناده إلى قتادة أنه قال حمل عثمان في جيش العسرة على ألف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن أنس موضوعات ليست مذكورة

في صحاح القوم وأما ما ذكره من أن الأخبار في فضائل عثمان كثيرة قد ذكرنا يسيرا منه فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عهد بني أمية فلو لم يذكر اليسير أيضا لكان أولى لأنك قد عرفت حال من انتخبه من اليسير ولا خير في كثير وما ذكره من أن المصنف يذكر مطاعن عثمان عن شيوخه الضالين كذب صريح وإنما

يذكر ذلك نقلا عن كتب مشايخ أهل الضلال كما سيظهر للحقيقة الحال قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في المطاعن التي رواها الجمهور عن عثمان منها أنه ولي أمر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساة ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة حرمة الدين وقد كان عزم حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي (ع) والفسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي حال إمارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت إلى من خلفه وقال لهم أزيدكم في الصلاة فقالوا لا قد قضينا صلاتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهرت منه أشياء منكرة وقال إنما السواد بستان لقريش تأخذ منه ما شاءت وتترك منه ما شاءت حتى قالوا له أتجعل ما آفأ الله علينا بستانا لك ولقومك وأفضى الأمر إلى أن منعه من دخولها وتكلموا فيه وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر حينئذ إلى إجابتهم وعزله قهرا لا باختيار عثمان وولي عبد الله بن سعيد بن أبي سرح مصرًا وتكلم فيه أهل مصر فصرفه

عنهم بمحمد بن أبي بكر وغيره ثم كاتبه بأن يستمر على الولاية فاطن خلاف ما أظهره فأمره بقتل محمد بن أبي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول معظم ما يطعنون على عثمان هو تولية بني أمية على الممالك وذلك لأنه رأى أمراء بني أمية أولى رشد ونجاة وعلم بالسياسات وكان إذ ذاك اتسع عرصة الإسلام وبعد الممالك واختلف سير الناس لاختلاط الاعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الأمراء الذين يكونون ذوي بأس وقوة واستيلاء وكانوا بنو أمية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للإمارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في الصحاح أنه لما علم عثمان أن وليد بن عقبة شرب الخمر عزله عن إمارة الكوفة كما ذكر ولا طعن في الإمام إذا نصب من رآه عدلا لأهلا للإمارة ثم يظهر منه خلاف هذا فيعزله فإنه حال النصب علمه أهلا للإمارة ولو كان حال النصب يعلم أنه ليس بأهل للإمارة ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى وأقول

فساد حال من ولاه عثمان من بني أمية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين وعلى الشيخين أيضا كما ذكره المصنف مجملا ومؤلف روضة الأحاب

مفصلا فالقول بأن عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بأنهم ليسوا أهلا للإمارة عذر لا يبيض الوجه ولا يفي بالإصلاح أصلا وأيضا لو كان الاختيار إلى توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الإسلام وبعد الممالك كان الصواب أن يستعمل أفاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظايرها كما كان في زمان عمر وأن يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة يفتحها الله تعالى بأيديهم وحيث كان الأمر بالعكس بل كان حكومة أكثر البلاد في زمانه متعلقة ببني أمية علم أن العلة في نصبهم ليست ما موه به الناصب لإصلاح حال إمامه وأيضا لو صلحوا للإمارة لاختار عمر مع توسعة الملك في زمانه واحدا

منهم لإمارة قرية فضلا عن بلد ومن العجب نزول آيتين من القرآن يناديا بأعلى صوت فسق وليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان أنه فاسق لا يصلح للولاية وأما وصف الناصب لبني أمية بالرشد والنجابة إن أراد به الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لأولي المروات والمتقين فاتصافهم بذلك كذب صريح وإن أراد به الرشد في الدنيا بأعمال المكر والحيلة والخديعة وأريد بالنجابة وجاهة الصورة وضخامة الهيكل لما قيل إن أولاد الزنا نجب بهذا المعنى فمسلم لكن لا يسمن

ولا يغني والحاصل أن المسلم هو أنهم كانوا على نعوت يزيد وعبيد الله بن زياد والحجاج وأمثالهم من الظلمة الذين كانوا بالسياسة الخارجة عن قانون الشرع يضبطون الولايات وأهلها عن أن يتكلم عليهم أحد في جورهم وظلمهم وعن أن يقدر على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك بأن يقتلوا أهل محلة مثلا بخيانة واحاله منهم وينهبوا أقواما لتخلف بعضهم إلى غير ذلك من الضوابط التي ورثها عنهم العثمانية من قياصرة الروم ونسمع ونرى في زماننا من قوانينهم التي ما أنزل الله بها من سلطان قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه رد الحكم بن أبي العاص إلى المدينة وهو طريد رسول الله (ص) وكان قد طرده وأبعده من المدينة وامتنع أبو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من تقدمه مدعيا على رسول الله (ص) عاملا بدعواه من غير بينة أجاب قاضي القضاة بأنه قد نقل أن عثمان لما عوتب على ذلك ذكر أنه استأذن رسول الله (ص) اعترضه المرتضى بأن هذا قول قاضي القضاة لم يسمع من أحد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من أين نقله القاضي أو في أي كتاب وجده الناس كلهم رووا خلافة قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره أن الحكم بن أبي العاص لما قدم إلى المدينة بعد الفتح أخرجته النبي (ص) إلى الطائف وقال لا يساكني في بلد أبدا لأنه كان يتظاهر بعداوة رسول الله (ص) والوقية فيه حتى بلغ به الأمر إلى أنه كان يعيب النبي (ص) في مشيه فطرده النبي (ص) وأبعده ولعنه ولم يتو أحد يعرفه بأنه طريد رسول الله (ص) فجاء عثمان إلى النبي (ص) وكلمه فيه فأبى ثم جاء إلى أبي بكر وإلى عمر في زمان ولايتهما فكلمهما فيه فأغلظا عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجك رسول الله (ص) وتأمرنى أن أدخله والله لو أدخلته لم آمن قول قائل غير عهد رسول الله (ص) وكيف أخالف عهد رسول الله (ص) فإياك يا ابن عفان أن تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحسن من القاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند أبي بكر وعمر وسلم من لهجتيهما إياه وخلص من عتابهما عله مع أنه لما رده جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا إنك أدخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي (ص)

أخرجهم وأنا نذكرك الله والإسلام ومعادك فإن لك معادا ومنقلبا وقد أتو ذلك الولاية قبلك ولم يطمع أحد أن يكلمهما فيهم وهذا شئ يخاف الله تعالى فيه عليك فقال لهم عثمان إن قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله (ص) أخرجك بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال أمير المؤمنين (ع) لا أحد شرا منه ولا منهم ثم قال هل تعلم بقول عمر والله ليحملن بني أبي معيط على رقاب الناس والله إن فعلت ليقتلن فقال عثمان ما كان منكم أحد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال في القدرة ما نلت إلا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي (ع) وقال والله لتأتينا

بشر من هذا إن سلمت وسترى يا عثمان عقب ما يفعل فهلا اعتذر به القاضي انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول روى أرباب الصحاح أن عثمان لما قيل له لم
أدخلت الحكم بن أبي العاص قال استأذنت رسول الله (ص) في إدخاله فأذن لي
وذكرت ذلك لأبي بكر وعمر فلم يصدقاني فلما صرت واليا عملت بعلمي في إعادتهم
إلى

المدينة هذا مذکور في الصحاح وإنكار هذا النقل من قاضي القضاة إنكار باطل لا
يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح أن النبي (ص)
أمر يوم الفتح بقتل عبد الله بن أبي سرح فجاء عثمان واستأمن له فلم يؤمنه رسول الله
(ص) فأتى من اليمين واليسار والقدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله
(ص)

لا يقبل منه وهو يبالي حتى قبل في آخر الأمر وكان هذا من حرص عثمان على صلة
الرحم فإذا صح الخبر أنه استأذن رسول الله (ص) في إدخال الحكم بن أبي العاص
وأدخله بعلمه بإذن رسول الله (ص) فلا مخالفة ولا طعن انتهى وأقول لو كان عثمان
صادقا في استيذانه عن النبي (ص) لإدخال الحكم فلم لم يدخله في
زمانه (ص) مع غاية محبته له ونهاية اهتمامه في شأنه حتى لا يتهمه أبو بكر وعمر بعد
ذلك بالكذب الله إلا أن يقال عنادا إنه استأذن في ذلك سرا عن النبي (ص)
في مرضه وعندما نسبه عمر إلى الهجر والهديان وضاق الوقت عن إدخاله في حياته
(ص) لقرب وفاته وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود
وحينئذ لعمر أن يقول إن الرجل كان يهجر فلا اعتداد بإذنه في تلك الحالة فليضحك
قليلًا وليبك كثيرا وأما ما نسبه ههنا إلى الصحاح فليس في صحاحهم
المشهوره المتداولة عنه خبر ولا أثر ولعله مذکور في صحاح غير متداولة وضعها
المتأخرون منهم إصلاحا لمفاسد أسلافهم ولن يصلح العطار
ما أفسده الدهر ويدل على كذبه في نسبه ذكر ذلك إلى الصحاح المشهوره أنه أيد
ذكرها في الصحاح بقصة قبول النبي (ص) طلب عثمان أمان عبد الله بن أبي
السرحة فإن كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج إلى تأييد كما لا يخفى مع ما
يتوجه على التأييد المذكور من أنه لا تلازم بين قبول النبي (ص) الأمان
لعبد الله وبين قبوله لإدخال الحكم وكفى في طعن عثمان ما اعترف به من أن أبا بكر
وعمر لم يصدقاه وكذابه في إخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن الشيعة بصدقه
في ذلك بنقل أحاديث وضعها أولياؤه لترويج حاله وتصديق مقاله وما أشبه تشبث
عثمان بما افتراه على النبي (ص) من إذنه في إعادة هؤلاء المطرودين بما افتراه
صاحبه أبو بكر من قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة فإن كلا منهما
متفرد في النقل تأمل قال المصنف رفع الله درجته
ومنها أنه كان يؤثر أهل بيته بالأموال العظيمة التي عدت للمسلمين ودفع إلى أربعة

أنفس من قريش وزوجهم بناته أربعمائة ألف دينار وأعطى مروان
مائة ألف دينار وأجاب قاضي القضاة بأنه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بأن
المنقول خلاف ذلك فقد روى الواقدي أن عثمان قال إن أبا بكر وعمر كانا
يناولان من هذا المال ذوي أرحامهما وإني ناولت منه صلة رحمي وروى الواقدي أنه
بعث إليه أبو موسى الأشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين
ولده وأهله بالصحاف فبكى زياد وروى الواقدي أيضا قال قدمت إبل من الصدقة
فوهبها للحرث بن الحكم بن أبي العاص وولى الحكم بن أبي العاص صدقات
قضاة فبلغت ثلاثمائة ألف فوهبها له وأنكر الناس على عثمان إعطاء سعيد بن العاص
مائة ألف انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول لا خلاف بين المسلمين إن عثمان كان صاحب أموال كثيرة
حتى أنه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله (ص) وكان ذلك زمان الضيق
والشدة ولم يتسع الأموال أبعد فلما اتسع الأموال فلا شك أن المرء العالم بتحصيل
الأموال
سيما إذا استخلف يزيد أمواله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما أعطى
أقرباءه كما أجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين أمواله وأموال
الفئى لأن كل هذا كان تحت يده أكان المرتضى وابن المطهر من حساب أمواله ومن
خزاتها حتى يعلموا أنه أعطى من ماله أو من مال الفئى والأصل أن يحمل

أعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فالأصل أنه أعطى من ماله فلا طعن وإن فرضنا أنه أعطى من مال الصدقات فربما كان لمصالح لا يعلمه إلا هو كما أعطى رسول الله (ص) إشراف العرب من غنائم حنين نقلا كثيرا انتهى وأقول قد مر أن جيش العسرة كانوا خمسة وعشرين ألف راكبا فكيف يكون ما أعطاه عثمان من ثلاثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر من أن الصحيح أعطى مأتي بعير والزيادة من زيادات أوليائه وأما ما احتمله قاضي القضاة ونصره هذا المخذول فإنما هو على سبيل الرمي في الظلام تمحلات في دفع الالتزام فإن من طعن على عثمان في أيام حياته أراد ما شاهده من إعطاء عثمان ذلك من بيت المال وإلا فلا يطعن عاقل أحدا في الجود بماله سيما على أهله وعياله وما أعطاه عثمان لمروان من مال الله مذکور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني ذكر الخلاف التاسع من المخالفات الواقعة عند وفاة رسول الله (ص) بل قال الشهرستاني إنه أعطاه مائتي ألف دينار وأما ما استشكله من الفرق بين أموال عثمان نفسه وبين أموال بين المال فهو في غاية الوهن والاضمحلال قوله إن كل هذا تحت يده قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا مقررا له خازن مخصوص من أصحاب رسول الله (ص) وكاتب وغيرهما من العملة وكان يظهر التصرف فيه من قبلهم حتى روى أن سعد بن أبي وقاص رمى مفاتيح بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا أكون خازن بيت المال يدفع منه لطريد رسول الله (ص) ثلثين ألف وقام عبد الله بن مسعود وقال قد جعلتم يا قريش الإمامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه وترقى على منبر رسول الله (ص) ويقعد في مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمر إن أباك جعل الخلافة مباحة بين الناس حيث استخرجها من أيدي بني هاشم ومنعها من أهل بيت رسول الله (ص) ومن ههنا علم السلف من الصحابة أنه أعطى المطرودين من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف إلى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى وأما قوله والأصل أن يحمل أعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب أو مصادرة لا يذهب إلا على الجاهل المرتاب فإن إظهار رشد عثمان في الدين عمد من يطعن في دينه إنما يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع أن الأصل إنما يبنى عليه إذا لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المصنف من روايات الجمهور وشيدنا أركانها بما لا يخفى على ذوي الشعور وأما قوله وإن فرضنا أنه أعطى من مال الصدقات فربما كان لمصالح لا يعلمه إلا هو ففيه أن من لا يكون إليها ولا نبيا أو إماما معصوما يسئل عما يفعل وإذا لم يبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقتل عند القدرة عليه كما قتل عثمان آخر الصدور أمثال ذلك عنه مع أن المصلحة فيما يفعله النبي (ص) كانت ظاهرة على أهل زمانه وهي تأليف قلوب هؤلاء الصناديد في مبادي

الإسلام وأي مصلحة يتصور في ائتلاف جماعة طردهم النبي (ص) باعطاء ما لا يحصى من الأموال بعد استقرار الإسلام وعندني أن تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي (ص) كفر نعوذ بالله منه ثم أقول حيث لم يستحيوا الناصبة ولم يتأسوا بما نسبوا إلى إمامهم عثمان من الحياء والتزموا أن يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالأولى أن يجيئوا عما ذكره المصنف قدس سره بأن أخذ إبل الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الإبل الذي أعطاهما للنبي (ص) في جيش العسرة وأخذ الدراهم والدنانير التي رووها عوضا عن الدراهم التي أعطاهما للنبي (ص) لتجهيز ذلك الجيش وغيره أن قيل إن ما أخذه عثمان من مال بيت المال يزيد على ذلك أجيب بأنه أخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ولو نوقش بأن ما أخذه من بيت المال كان أزيد من الأمثال أيضا أجيب بأنه يجوز أن يكون أخذه للزيادة على ذلك من باب الرباء التي تتضاعف في سنين كثيرة من زمان النبي (ص) إلى خلافة عثمان تضاعف بيوت الشطرنج ولو قيل إن الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمان يخص ذلك بالفرض الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض وما أعطاه عثمان في جيش العسرة لم يعطيه للنبي (ص) هبة أو تمليكا بل إنما أقرض به الله تعالى بوكالة نبيه ولا رباء بين الله تعالى وبين عبده كما لا رباء بين الوالد وولده والزوج وزوجته إلى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا إن عثمان كان مجتهدا في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على تقدير خطئه فيه فلا اعتراض عليه تأمل فيه فإنه تمثال أدق مما ذكره في نصرة عثمان والله المستعان

قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه حمى الحمى عن المسلمين مع أن رسول الله (ص) جعلهم سواء في الماء والكأ انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الحمى الذي منعه رسول الله (ص) هن أن يحمى الإمام لنفسه وأما الحمى لأجل انعام الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والإجماع على جوازه وأول من حمى لأجل إبل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى وأقول من

سرى وذلك روي أنه حمى لنفسه ولو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج إلى دليل والإجماع الذي ادعاه الناصب خلافا لأصحابه لو صح فهو أضعف من دعوى الاجماع على خلافة أبي بكر وما ذكره من أن أول من حمى لأجل إبل الصدقة هو عمر لا يدل على مشروعيته وعدم قبحه اللهم إلا أن يراد أن هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لأنه بصدد الجواب فالقول بأنه ليس مخصوصا به غير مفيد وأيضا المصنف قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وإنما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لأنه زاد في عهد عثمان فالطعن متوجه عليهما كما لا يخفي قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه أعطى من بين مال

الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين أوجب الناصبي
بجواز أن يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بأن المال الذي جعل الله له جهة
مخصوصة لا يجوز أن يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك
لبينه الله تعالى لنبيه (ص) لأنه أعلم بمصالح العباد انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول
إن صح الرواية فلا شك أنه عمل فيها بالاجتهاد كما أوجب قاضي
القضاة واعتراض المرتضى مندفع بأن التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة
كما فعل رسول الله (ص) في غنایم حنین وأيضاً ربما كان عثمان سمع جوازه
من رسول الله (ص) فيكون عاملاً بعلمه البين عنده ويكون حجة في العمل انتهى وأقول
الرواية صحيحة ولهذا اقتصر قاضي القضاة في الجواب على تأويلها
البعيد وما ذكره من جواز تعيين سنة النبي (ص) لضرورة مدفوع أولاً بمنع الضرورة
فيما فعله عثمان وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به
الناصر سابقاً وثانياً بأن ما فعله النبي (ص) في غنایم حنین من إعطاء صناديد قريش لم
يكن من بيت المال الصدقة كما حقق في موضعه فلا
يصح التمثيل وأما قوله وأيضاً ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله (ص) فهذا
مع كونه مردوداً بأنه رمي في الظلام ولا يمكن الاقناع به في إلزام

الخصام مدخول بأنه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن عليه في زمانه ولو كان لنقل وليس فليس وأيضا لو فتح باب هذا التمهيل الظاهر لكان لطلحة والزبير وعائشة ومعاوية أن ينفوا البغي عن أنفسهم بأنهم سمعوا من النبي (ص) جواز الحرب مع علي (ع) بل وجوبه وكذا جاز لأوليائهم رفع الطعن عنهم بأنهم ربما سمعوا جواز ذلك مع أنهم عن آخرهم اعترفوا ببيغيتهم وخطائهم في ذلك كما مر قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض أضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود إلى عمار أن لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمان في مرض الموت فقال مما تشكي قال من ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال ألا أدعو

لك طبيبا قال الطبيب أمرني قال أفلا أمر لك بعطائك قال منعته وأنا محتاج إليه وتعطينيه وأنا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال استغفر لي يا أبا عبد الرحمن قال أسأل الله أن يأخذ بي منك حقي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية فيه أصلا لا لأهل الرفض وأجمع الرواة من أهل السنة أن هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من أخص أصحاب رسول الله (ص) ومن علمائهم نعم من جملة

ما ذكره صح في الصحاح أن عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان فقال له اجعل عطائك بعدك لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لأنني علمتهن سورة الواقعة تقرانها بعد العشاء وإني سمعت رسول الله (ص) من قرأ سورة الواقعة بعد العشاء لم يصيبه فاقة انتهى وأقول وقد روى الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد وشارح التجريد حيث قال لما أراد عثمان أن يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فأبى ذلك مع ما فيه من الزيادة والنقصان فأدبه عثمان لينقاد هذا حاصل كلامهما وقال سيد المحدثين في قصة قتل عثمان من كتاب روضة الأحياب الذي ألفه لبعض أكابر ذوي الأذنان ما هذه عبارته وقبل از واقعة حكومه عبد الله بن أبي سرح در مصر وامدن جماعتی از سكنه ان در يا شكایت زد عثمان از أمير المؤمنين عثمان نسبت با عبد الله بن مسعود وأبو ذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم أمور غير مناسبة واقعهشده بود وقلوب قبيله بني زهرة وهزيل از جهت ابن مسعود لها بنو مخزوم از قبل عمار بن ياسر وأفئدة بنو غفار وخلفاء ايشان برأي أبو ذر يا عثمان صاف بنود إلى آخره فافهم قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه ضرب عبد الله بن مسعود على دفن أبي ذر أربعين سوطا لأن أبا ذر لما مات بالربذة وليس معه إلا امرأته وغلामه وعهد إليهما أن غسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق قال ركب يمرون بكم قولوا هذا أبو

ذر صاحب رسول الله (ص) فأعينونا على دفنه فما مات فعلوا ذلك وأقبل ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم إلا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الإبل أن تطأها فقام إليهم العبد فقال هذا أبو ذر صاحب رسول الله (ص) فأعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله (ص) قال له تعيش وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزل هو وأصحابه وواروه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدفنه أبا ذر فظاهر بين البطلان لأن السفه من المغول والتركمان والأجلاف من الأعراب والأكراد لا يضربون أحدا من الناس للإغاثة على دفن يهودي فكيف برجل يسلمون إنه من أصحاب الرأي حتى سلمه عمر وراه أهل الشورى في الخلافة هل من شأنه أن يضرب رجلا من مفتي الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله (ص) ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبليتين وصاحب الهجرة ومن أهل البدر وكان سبب الضرب إنك دفنت رجلا هو من أعدائي إن صحت العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم بالإخبار للعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما رواه من قصة أبي ذر؟؟؟ مخالف للنصوص من أهل التاريخ فقد ذكر جميع أرباب التواريخ في موت أبي ذر أنه لما مرض بالربذة وكان أيام الحج بكت امرأته فقال أبو ذر (رض) ما يبكيك قال إنك تموت ولا بد أن ندفنك وليس لك ثوب تكفن فيه فقال أبو ذر لا تبك فإني سمعت رسول الله (ص) يقول إنك تموت بأرض فلاة وحدك ويحضر موتك فئة من الناس يحبهم الله تعالى إذ كما قال فقومي وانظري هل ترين أحدا فقامت وصعدت تلعة كانت هناك فرات جماعة على المطايا تسيير بهم كالنسور فلوحت بثوبها فطاروا إليها فقالوا هل لك حاجة فقالت هل لكم في أبي ذر صاحب رسول الله (ص) يموت ففدوه بأبائهم وأمهاتهم وكان في الركب مالك بن الحارث الأشتر فلما حضروا عنده قال إن رسول الله (ص) عهد إلي إنني أموت بأرض فلاة يحضرني فئة يحبهم الله تعالى فأبشروا إنكم حضرتم قال أيكم لم يول شيئا من الإمارة أو الجباية أو شيئا من أمور الولاية ولم يكن في القوم أحد إلا وقد تولى بعض ذلك ما خلا شاب قال أنا ما توليت شيئا مما ذكرت قال فأنت كفني بثوبك فمات وكفناه ودفنوه هذا حكاية موت أبي ذر ذكره جميع أرباب التواريخ ولم يذكر أحد أن عبد الله بن مسعود حضر موته ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى وأقول قد قدمنا إن ضرب عثمان لعبد الله بن مسعود مما رواه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ومؤلف روضة الأحياب فيها فالإنكار والاستبعاد غير مفيد ثم إنه صادق في أن السفه والأجلاف ونحوهم لا يضربون أحد للإغاثة على دفن يهودي لكن إذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة أما إذا كان بينهم وبينه عداوة فلا بل ربما يقتلون من أعان على دفن مسلم صالح بل

خليفة عليهم إذا كان عدوا لهم كما سمعت وطالعت في كتاب الاستيعاب أن قتلة
عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة أيام إلى
البييع وقد تتبع آل عباس في صدر خلافتهم قبور الأموية ونبشوها وأحرقوا ما وجدوا
فيها وأمثال ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين ومن
دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن الأجلاف أول المسألة وعين النزاع وبالجملة
الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب فإن كان لأجل
دفن أبي ذر فذاك وإن كان لغيره فلا يفيد في مدعائك ولا ينفع وضع الخبر موافقا
لهواك ومن العجب أن الناصب يريد أن يذكر رواية يدل على براءة ذمة
عثمان عن إسنائه بعبد الله بن مسعود فيروي في قصة موت أبي ذر ما يدل على إسنائه
بأبي ذر حيث ذكر في جملة تلك الرواية عن لسان زوجة أبي ذر (رض)
عن أنها قالت في وجه بكائها عليه أنك تموت ولا بد أن تدفنك وليس لك ثوب يكفن
فيه إلى آخره ولم يتنبه بأن إخراج أبي ذر إلى الربذة وموته على
ما وصف من المحنة والعدم والفقير مع ملئ بيت المال وإسراف بني أمية منها هل كان
إلا لعداوة عثمان وظلمه عليه وما ما ذكره من أنه لم يذكر أحد أن

عبد الله بن مسعود حضر موت أبي ذر ولا دفنه فدليل على جهله بالتواريخ وإن كل ما ينسبه إلى التواريخ إنما هو فرية عليها من غير أن رأى شيئاً فيها وذلك لأن من أعظم العلماء العارفين بأحوال صاحب الاستيعاب المشهور بين الناي وهو قد صرح في ترجمة أبي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال خرج أبو ذر بعد وفاة أبي بكر إلى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمان ثم استقدمه عثمان بشكوى معاوية وأسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلا من أصحابه منهم حجر بن أدبر ومالك بن الحارث الأشتر وفتى من الأنصار دعته امرأته إليه فشهدوا موته وغمضوا عينه وغسلوه وكفونوه في ثياب الأنصار انتهى وذكر ههنا خبران آخران صريحان في حضور ابن مسعود للصلاة عليه فليطالع ثمة حتى يظهر أن المفترى هو الشيعة أو الناصبة قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه أقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان أحد المتظلمين من أهل الأنصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله إنه كان في بيت المال بالمدينة سقط فيه حب جوهر فأخذ منه عثمان فحلى به أهله فأظهر الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالردي حتى أغضبه فقال لناخذن حاجتنا من هذا الفئ وإن زعمت أنوف أقوام فقال أمير المؤمنين (ع) إذن تمنع من ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار أشهد الله أن أنفي أول راغم من ذلك فقال عثمان على بابن سمية خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي عليه ثم أخرج فحمل حتى أدخل به منزل أم سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما أفاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من أصحاب رسول الله (ص) كتب كتابا عددوا فيه أحداث عثمان وخوفوه به وأعلموه أنهم موائبوه إن لم يقلع فجاءه عمار به فقراه منه سطرا قال أعلي تقدم من بينهم ثم أمر غلمانهم فمدوا بيده ورجليه ثم ضربه عثمان على مذاكيره فأصابه فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول دائما ثلاثة يشهد على عثمان بالكفر وأنا الرابع ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقيل لزيد بن أرقم بأي شئ كفرتم عثمان فقال بثلاث جعل المال دولة بين الأغنياء وجعل المهاجرين من أصحاب رسول الله (ص) بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما في عثمان بحمد الله أشك ولكنني أشك في قاتله لا أدري أكافر قتل كافرا أم مؤمن خلص إليه الفتنة حتى قتله هو أفضل المؤمنين إيمانا مع أن النبي (ص) كان يقول عمار جلدة ما بين العين والأنف وقال ما لهم ولعمار يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن أبغض عمارا أبغضه الله وأي ذنب صدر من عمار وأي كلام غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب إقلاع عثمان بما كان يؤخذ

عليه فيه أو يعتذر بما يزيل الشبهة عنه انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والأرض
على كذبه وضرب عمار بن ياسر مما لا رواية به في كتاب من الكتب ونحن
نقول في جملته إن هذه الأخبار وقايع عظيمة يتوفر الدواعي على نقلها وروايتها أترى
جميع أرباب الروايات سكتوا عنه إلا شردمة يسيرة من الروافض
ولقد صدق مأمون الخليفة حيث قال أربعة في أربعة الزهد في المعتزلة والمروءة في
أصحاب الحديث وحب الرياسة في أصحاب الرأي والكذب في الروافض
وكذب ما ذكره بين ولم لم ينسب هذه المزخرفات التي لا يجري فيه تأويل البتة إلى
صاحنا مع أنه يدعي أنه روى كل شيء من صاحنا ثم ما ذكره من
كلام حذيفة وزيد بن أرقم في تكفير عثمان بعد قتله فنقول اتفق جميع أرباب التواريخ
أن عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ما ختم القرآن في الركعتين
فلما فرغ من صلاة الصبح أخذ يقر من المصحف فلما قتلوه وقسع قطرة دمه على قوله
تعالى فسيكفيكم الله وهو السميع العليم أترى حذيفة وزيد بن
أرقم يكفران من هذه عبادته ثم إنهم سمعوا من رسول الله (ص) على المنبر يكرر مرارا
ما على العثمان ما فعل بعد اليوم فعلم أن كل ما ذكره في تكفيره
كذب صراح عاقبه الله بكذبه على الخلفاء انتهى وأقول قد تقدم أنه أشار إلى قصة
عمار مؤلف روضة الأحاب وصرح به موافقا لما رواه
المصنف أعثم الكوفي في كتاب الفتوح وهو غير متهم في دين أهل السنة كما يظهر
من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه إن ههنا أخبارا وروايات
صحيحة لم أذكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا يوجد إلا
في كتب أهل السنة والجماعة والمصنف إنما ينقل من هناك كما يشهد به السماء
والأرض وفضلا عن الفاضل العالم بالنقل ولم تدع المصنف أنه يقتصر فيما يذكره على
النقل من الكتب الذي سموها بالصحاح وإنما ادعى النقل عن كتبهم
سواء سموها بالصحاح أو سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي
سموها بالصحاح مرارا فتذكر نعم نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة
أولى لكن إنما لم يفعل المصنف ذلك لأن وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات
على رسول الله (ص) قولاً أو فعلاً وما أحدثه عثمان بعد رسول الله (ص) لا يمكن
وضعه على رسول الله (ص) حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذا في تواريخهم وسيرهم
كتاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير والياضي والجزري وأمثالهم
ولو أمكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم أيضا بحيث لا يطلع الخصم على فساده لما
قصرنا في وضعه كما وضعوا على رسول الله (ص) إخباره عن قتل عثمان مظلوما
ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه تنمة حكم الذهبي بكذبه كما سيأتي إن شاء الله
تعالى وأما ما نقله عن المأمون من أنه قال الكذب في الروافض فلو صح كان

مراده من الروافض جماعة من الزيدية أو الأشاعرة أو ساير أهل السنة والجماعة لأنهم الرافضون للحق لا الشيعة الإمامية كيف والمأمون من ملوك الشيعة وعلمائهم وممن علم بالدليل أن الخلافة حق علي (ع) وأولاده ولهذا أراد أن ينقل الخلافة إلى الإمام الهمام علي بن موسى الرضا (ع) وممن صرح بتشيع مأمون من ثقات أهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن أكثم القاضي من تاريخه بأن المأمون عبر عن عمر بن الخطاب بالجعل عند الرد عليه في نهيه عن حل المتعة فلتطلب ذلك في تاريخها حتى يأتيك اليقين وأما ما ذكره من اتفاق جميع أرباب التواريخ على أن عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعتين إلى آخره فباطل موضوع كسابقه وقد صرح الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه ثم قال وأما إخباره (ص) بقتله فصحيح انتهى وأما عبارته في تلك الليلة لو صحت فقد كانت كإيمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قال له محمد بن أبي بكر

عن إشرافه إلى قتله ورفع عثمان المصحف الذي كان عنده ودعاء محمد إلى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وبهذا يندفع أيضا استبعاد الناصب عن حذيفة وزيد تكفيرهما لعثمان كما لا يخفى ثم ما افتراه من ختم عثمان في تلك الليلة القرآن في ركعتين ينافي ما روي عنه في روضة الأحباب وغيره من أنه كان في سوء الحفظ والعي إلى غاية عجزه عن قراءة خطبة هياها لأول يوم صعد على منبر الخلافة حيث قال بسم الله الرحمن الرحيم أيها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وإنكم إلى إمام فقال أحوج منكم إلى إمام قوال أقول واستغفر الله لي ولكم وفي رواية أنه نسي بسم الله أيضا فقال الحمد لله وانسد عليه طريق التكلم وفي رواية قال إن أعش فاتكم الخطبة على وجهها فتأمل فإن الفكر فيه طويل ثم لا أدري أنه من أين وصل إلى الناصب وإخوانه من أرباب التواريخ أن عثمان ختم القرآن في تلك الليلة وأنه وقع قطرة من دمه على تلك الآية منه ومن الذي أخبرهم بوقوع ذلك في تلك الحال الذي هرب أصحابه من عنده ولم لا يجوز على تقدير رؤيتهم بعد قتله وقوع قطرة الدم على تلك الآية أن يكون ذلك قطرة من دم غيره وضعها مروان على تلك الآية من مصحفه ليعد ذلك من كراماته لا بد لنفي هذا وإثبات ذلك من بيان قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه أقدم على أبي ذر مع تقدمه في الإسلام حتى ضربه ونفاه إلى الربذة أجاب قاضي القضاة باحتمال إنه اختار لنفسه ذلك اعترضه السيد المرتضى بأن المتواتر من الأخبار خلاف ذلك لأن المشهور إنه نفاه أولا إلى الشام فلما شكى معاوية منه استقدمه إلى المدينة ثم نفاه منها إلى الربذة وروي أن عثمان قال يوما أيجوز للإمام أن يأخذ من المال فإذا أيسر قضى فقال كعب الأحماس لا بأس بذلك فقال له أبو ذر يا بن اليهوديين أتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر أذاك لي وتولعك بأصحابي الحق بالشام فأخرجه إليها فكان أبو ذر ينكر على معاوية أشياء يفعلها فبعث إليه معاوية بثلاثمائة دينار فردها عليه وكان أبو ذر يقول والله لقد حدثت أعمال أعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا نبيه والله إنني لأرى حقا يطغى وباطلا يحني وصادقا مكذبا وأثرة بغير تقى وصالحا مستأثرا عليه فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعاوية إن أبا ذر أفسد عليكم الشام فتدارك أهله إن كان لك فيه حاجة فكتب معاوية إلى عثمان فيه فكتب عثمان إلى معاوية أما بعد فاحمل جندبا إلي على أغلظ مركب وأوعره فوجهه مع من سار به ليلا أو نهارا وحمله على بعير ليس عليه إلا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذه من الجهد فبعث إليه عثمان وقال الحق بأية أرض شئت فقال أبو ذر بمكة فقال لا قال بيت المقدس قال لا قال بأحد المصريين قال لا ولكن مسيرك إلى الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي أن أبا ذر لما دخل على عثمان قال له لا

أنعم الله بك علينا يا جندب فقال أبو ذر أنا جندب وسماني رسول الله (ص) عبد الله فاخترت اسم رسول الله (ص) الذي سماني على اسمي فقال عثمان أنت الذي تزعم أنا نقول أن يد الله مغلولة وإن الله فقير ونحن أغنياء فقال أبو ذر لو كنتم لا تزعمون لأنفقتم مال الله في عباده ولكني أشهد إني لقد سمعت رسول الله (ص) يقول إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلا جعلوا مال الله دولا وعباد الله حولاً ودين الله دخلاً فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله (ص) فقال علي (ع) والحاضرون سمعنا رسول الله (ص) يقول ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذر فنفاه إلى الربذة وروى الواقدي أن أبا الأسود الدئلي قال كنت أحب لقاء أبي ذر لأسأله عن سبب خروجه فنزلت الربذة فقلت له ألا تخبرني خرجت من المدينة طائعا أم أخرجت فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين أغني عنهم فأخرجت إلى المدينة فقلت أصحابي ودار هجرتي فأخرجت منها إلى ما ترى ثم قال فبينما أنا ذات ليلة نائم في المسجد إذ مر بي رسول الله (ص) فضربني برجله وقال لا أراك نائما في المسجد قلت بأبي أنت وأمي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع إذا أخرجوك منه قلت إذن إلحق بالشام فإنها أرض مقدسة وأرض بقية الإسلام وأرض الجهاد فقال كيف تصنع إذا أخرجوك منها فقلت أرجع إلى المسجد فقال كيف تصنع إذا أخرجوك منه قلت أخذ سيفي فأضرب به فقال (ص) ألا أدلك على خير من ذلك أنسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت وأطعت وأنا أسمع وأطيع والله ليقتلن الله عثمان وهو آثم في جنبي حقي فكيف يجوز مع هذه الروايات الاعتذار بما قال القاضي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول خروج أبي ذر على ما ذكره أرباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي وغيره من أرباب صحة الخبر أنه ذهب إلى الشام وكان مذهب أبي ذر أن قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة حرام وإن أخرجوا زكاته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم إنها منسوخة بالزكاة فكان أبو ذر تقرر مذهبه واتفق أنه حضر عند معاوية وكان كعب الأحبار حاضرا عند معاوية وكان أبو ذر تقرر مذهبه في الآية فقال كعب الأحبار هذه منسوخة بالزكاة فأخذ لحي بغير وضرب به رأس كعب الأحبار فشججه موضحة فكتب معاوية إلى عثمان يشكوا أبا ذر فكتب عثمان إلى أبي ذر ويطلبه إلى المدينة فجاء أبو ذر إلى المدينة ونصحه عثمان بحسن العشرة مع الناس وإن الناس اليوم ليسوا كزمن رسول الله (ص) وفيهم البر والفاجر اليوم فقال أبو ذر إني استأذن منك أن ألحق بفلاة من الأرض فخرج من المدينة حاجا أو معتمرا فلما قضى مناسكه رجع وسكن بالربذة هذا حكاية سكنون أبي ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق أهل الصحاح من التواريخ

على ما ذكرنا فتم اعتذار القاضي لأنه جرى على ما ذكره عامة المؤرخين ومخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدر في ما ذهب إليه العامة انتهى وأقول أولاً إن ما ذكره من حكاية خروج أبي ذر ونسبه إلى الصحاح وإلى الطبري وابن الجوزي وغيره من أرباب صحة الخبر يناقض ما ذكره سابقاً عند نقل المصنف عن الطبري

قصد أبي بكر وعمر لإحراق بيت فاطمة (ع) حيث قال إن الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب هجره علماء بغداد وهجروا كتبه ورواياته وأخباره ثم أحلف بالأيمان المغلظة إنه لم ير هذا الكذاب تاريخ الطبري ولم يجرى إلى عراق العجم من نسخة شيء وما اشتهر بين الناس من المجلدة الفارسية الموسومة بتاريخ الطبري غير ذلك التاريخ فإن ذلك على ما صرحوا به يبلغ عشرين مجلدات لكنه لما علم الناصب بقدر تحقق هذه الكتب في أكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر الذي ألف فيه هذا الجرح الميشوم عليه وعلى أصحابه أحال على المحال ورام به إظهار التقصي عن الإشكال عند من كان حوله من القاصرين الجهال وبالجملة الذي

نافع عن أبي نعيم عن عبيد الله بن الزبير عن أبيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب إلى السوق وهو متكئ على يدي فلقبه أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال ألا تكلم مولاي يضع عني من خراجي قال كم خراجك قال دينار قال ما أرى لن أفعل إنك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر ألا تعمل لي رحي قال علي فلما ولي قال له أبو لؤلؤة لأعملن لك رحي يتحدث بها ما بين المشرق والغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان في النداء لصلاة الصبح خرج عمر إلى الناس يؤذنه للصلاة قال ابن الزبير وأنا في مصلاي واضطجع له عدو الله أبو لؤلؤة بالسكين ست طعنات إحداهن من تحت سرتة وهو قتله إلى آخر الرواية ولو سلم عدم وصية عمر بقتل عبيد الله إن لم يقم البيعة على هرمزان فيبقى اعتراض عدم جواز العفو مع وجود جماعة من أوليائه كما ذكره المرتضى قدس سره وما ذكره الناصب في دفع ذلك من أنه لم يكن

لهرمزان ولي لأنه كان ملك الأهواز أو كان غريبا في المدينة ففيه من التمحل والتعليل العليل ما لا يخفى إذ لا يقتضي شئ من كونه ملك الأهواز أو كونه غريبا في المدينة أن لا يكون له مع عظم شأنه ولي بل كونه ملكا للأهواز أن يكون له أهل وأولاد وإخوان ولو في الأهواز وأما ما ذكره في تأويل قول أمير المؤمنين (ع) لعبيد الله لأضربن عنقك فالإضراب عنه أولى كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن العلماء قالوا الأصل إن ما جرى لم يجر إلا بحق فالظاهر أن القائل بهذا علماء أهل السنة وأمثالهم من المجبرة والملاحدة والمباحية فإنهم لما رأوا أنفسهم عاجزين عن إصلاح قبائح أسلافهم وقصدوا تمهيد عذر لأنفسهم فيما ارتكبهوه من المنهيات قرروا هذا العذر البارد وربما نسبوه إلى أكابر الصوفية وهل يقول عارف معترف بحقية التكليف من الأمر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام إن الزنا واللواط والسرقة وأمثالها الجارية في كل زمان قد جرت بحق وهل هذا إلا خلاعة عن الدين ودخولا في ضرب الملحدين قال المصنف رفع الله درجته ومنها إن الصحابة تبرؤوا منه فإنهم

تركوه بعد قتله ثلاثة أيام ولم يدفنوه ولا أنكروا على من أجلب عليه من أهل الأمصار بل أسلموه ولم يدفعوا عنه بل أعانوا عليه ولم يمنعوا من حضره ولا من منع الماء عنه ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك كله وروي عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال الله قتله وأنا معه أي أنا مع الله أحكم بما حكم الله به وروى الواقدي أن أهل المدينة منعوا من الصلاة عليه حتى حمل بين المغرب والعشية ولم يشهد جنازته غير مروان وثلاثة من مواليه ولما أحسوا بذلك رموه بالحجارة وذكره بأسوء الذكر ولن يقع التمكّن

من دفنه إلا بعد أن أنكر أمير المؤمنين المنع من دفنه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول أما قوله إن الصحابة تبرؤوا منه فهذا أمر غير ثابت لأن أكبر الصحابة كان أمير

المؤمنين (ع) وقد اتفق جميع أرباب التواريخ أن أمير المؤمنين حين حاصروا عثمان في الدار بعث إليه الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وأولاد جعفر شاكين في السلاح ليعينوه فطلبهم عثمان وأنشدهم بالله أن يرجعوا وقال لهم إن النبي (ص) عهد إلي إنني أدخل الجنة على بلوى أصيبه وأنا أصبر واحتسب فارجعوا كما روى في الصحاح عن أبي سهلة قال قال لي عثمان يوم الدار إن رسول الله (ص) قد عهد إلي عهدا وأنا صابر عليه فكيف يقال إن الصحابة سلموه إلى من أجلب عليه من الأمصار ولم

يدفعوا عنه وقد ثبت أن أمير المؤمنين (ع) أعانه بأولاده وأفلاذ كبده وهذا مما اتفق عليه الرواة ولا شك أن عثمان كان إماما مظلوما شهيدا وهو كان على الحق وأعدائه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله (ص) وذكر الفتن فقربها فمر رجل مقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على الحق فقامت إليه فإذا هو عثمان بن عفان قال فأقبلت عليه لوجهه فقلت هذا قال نعم وروى في الصحاح عن تمامة بن جزن القشيري قال شهدت الدار حين أشرف عليهم عثمان فقال أنشدكم الله تعالى بالإسلام هل تعلمون أن رسول الله (ص) قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر دومة فقال من يشتري بئر دومة ويجعل دلوه مع دلا المسلمين يخير منها في الجنة فاشتريتها من صلب ما لي فأنتم اليوم تمنعوني أن أشرب منها حتى أشرب من ماء البحر قالوا اللهم نعم فقال أنشدكم الله والإسلام هل تعلمون أن المسجد ضاق بأهله فقال رسول الله (ص) من يشتري بقعة فلأن فيزيدها في المسجد يخبر له منها في الجنة فاشتريتها من صلب ما لي فأنتم اليوم تمنعوني أن أصلي فيها ركعتين قال اللهم نعم قال أنشدكم الله تعالى والإسلام هل تعلمون أنني جهزت جيش العسرة من ما لي قالوا اللهم نعم قال أنشدكم الله تعالى والإسلام هل تعلمون أن رسول الله (ص) كان يسير مكة ومعه أبو بكر وعمر وأنا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض

فركضه برجله قال أسكن بثير فإنما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله أكبر شهدوا وإنني شهيد ورب الكعبة ثلاثا هذه روايات الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله (ص) أن عثمان شهيد ثم جاء البوال الذي استوى قوله وبوله فيجعله كالكفار ولا يقبل دفنه مع المسلمين أف له وتف والصفح على رقبته بكل اكف وأعجب من هذا أنه يتهم علي أمير المؤمنين (ع) إنه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب نهج البلاغة في مواضع من كلامه إنه كان يتبر من قتل عثمان غاية التبري وكان أشد الأشياء على أمير المؤمنين (ع) أن يشركه أحد في قتل عثمان أنه قال لو إنني أعلم أنه يذهب من صدر بني أمية الوهج من مشاركتي في قتل عثمان لحلفت لهم بين الركن والمقام خمسين حلفة

إني ما شاركت في قتل عثمان ولا رضيت به ولا أمرت به وهذا كان من مبالغة أمير المؤمنين (ع)

في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو ينسبه إلى المشاركة فأمر المؤمنين وسائر الأنبياء والمرسلين خصوم ذلك الرجل فيما ادعاه وأما ما ذكر أنه لم يصل عليه أحد إلا مروان وبعض الموالي فإنه كاذب في هذا الكلام فإن كلهم اتفقوا على أن مروان جرح يوم الدار جراحة عظيمة حتى خاف انقطاع رقبته فهرب إلى الشام وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمان وأما عدم صلاة الصحابة على عثمان فإنه كان في أيام الهرج وأجلاف الأمصار استولوا على المدينة وهو قتلوا عثمان

وكان الصحابة يخافون منهم أن يحضروا جنازة عثمان حتى أن أمير المؤمنين (ع) هرب منهم والتجأ إلى حايط من حوايط المدينة كما هو المذكور في التواريخ انتهى وأقول

التبري عن أحد إنما يظهر بالقول أو الفعل وقد استدل المصنف على تبري الصحابة عن قتل عثمان بتركهم إياه بعد قتله ثلاثة أيام لم يدفنوه إلى آخره وقد روى هذا صاحب الاستيعاب بإسناده المنتهي إلى مالك أنه قال لما قتل عثمان ألقى على مزبلة ثلاثة أيام فلما كان من الليل أتاه اثني عشر رجلاً فيهم خويط بن عبد العزى وحكيم بن حزام وعبد الله بن الزبير وجدي مالك بن أبي عامر فاحتلموه فلما صاروا به إلى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم والله لئن دفنتموه لنخبرن الناس غدا فاحتلموه وكان على باب وأن رأسه على الباب يقول تق تق حتى صاروا به ودفنوه في نواحي البقيع انتهى وترجمته في روضة الأحابيد ويدل على ما ذكره المصنف أيضاً ما قاله العلامة

قطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام في جواز قبول خبر المبتدع من أن بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والأشتر النخعي اعتقدوا؟؟؟ علمان لما جرى عليه انتهى وأقوى دلالة ما ذكره الناصب بعد ذلك غافلا عن مناقضا لما أنكره ههنا فإن الفصل الأخير الذي رواه من مناشدة عثمان بقوله أنشد لكم الله تعالى والإسلام هل تعلمون أن رسول الله (ص) كان يبشر مكة ومعه أبو بكر وعمر وأنا فتحرك الجبل إلى آخره لخفاء مضمونه بوقوعه لدى النبي (ص) والثلاثة من أصحابه فقط مما لا يطلع عليه إلا خواص الصحابة دون الأجلال والأوباش الواردون من البلدان والأمصار بل لا علم لهؤلاء بمضمون شئ من تلك المناشدات حتى يحتج عثمان بها عليهم فتعين أن يكون المخاطب بها الصحابة الذين تبرؤوا عنه كما ذكره المصنف قدس سره وبهذا ينقل عرق إنكار بعض المتعصبين القائلين بأن أحدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمان ولا قتله ولا وصى به فإنه ذلك حقيق وأما ما ذكره من بعث أمير المؤمنين (ع) أولاده الكرام لإعانة عثمان لو صح فإنما كان الغرض الأصلي منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان وترحما على من كان في دار عثمان من النساء والأطفال والصبيان لا أنه لم يجوز القتل عثمان وقد أدى شهرة تجويزه (ع) لقتل عثمان إلى أن نسب إليه المتعصبون الناصبون من جوارح ما وراء النهر فتواه بقتل عثمان وأجمعوا في زمان

سلطنة الأمير الأعظم تيمور كوركان على كتابة مختصر مشتمل على أنه يجب على جميع الناس أن يبغضوا علي بن أبي طالب (ع) ولو بمقدار شعرة لأنه أفتى بقتل عثمان وكلفوا الأمير أن يروج ذلك في ممالكة فوفق الله تعالى الأمير على أن أوقف موافقته في ذلك على موافقة الشيخ العالم العارف الموحد الرباني زين الدين أبا بكر التايادي قدس الله سره فلما أرسلوا إليه ذلك المحضر كتب على ظهره ما معناه ويل لعثمان أفتى علي المرتضى بإباحة دمه وأم ما ذكره الناصب من نفي الشك عن حقية عثمان وبطلان أعدائه فباطل لما أوضحناه من إجماع الصحابة على قتله أكثر من إجماعهم على خلافة أبي بكر وعمر والروايات التي ذكرها الناصب على تقدير تسليم صحتها وصلاحيته

الاحتجاج بها على الشيعة لا يعارض الإجماع على أن الراوي في الرواية الأولى مرة بن كعب وهو كما في الاستيعاب كان يروي في فضائل عثمان وفي كلامه إشارة إلى أن رواياته موضوعة منحصرة في فضائل عثمان والراوي في الثاني تمامة بن حزن وقد قال السمعاني في كتاب الأنساب أنه يروي عن عايشة وقدم على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكفى في كذبه روايته عن عايشة وما تضمنه المناشدة الأخيرة من استسعاد النبي (ص) في دفع الخوف والبلية بذكر أبي بكر وعمر وعثمان وقد أنكر الناصب مثل هذا فيما مر من حديث المباهلة فتذكر ثم

أقول إن ثمامة الراوي لغاية تحبه وغلوه في حجة عثمان لم يذكر جواب المسلمين المحاصرين لعثمان في ذلك فأنهم قالوا في جواب مناشدته إن النبي (ص) لو قال ذلك لكان كقوله من قال لا إله إلا الله وجبت له الجنة وقد علم منه (ص) أن كل ذلك إنما يجب بشرائطها ومنها الإيمان وأنت قد خلعت ربقة الإيمان بما أتيت به من الكفر والعدوان وأما ما ذكره من أن المصنف يتهم أمير المؤمنين (ع) بأنه شارك في قتل عثمان ففرية بلا مرية لأن الرواية التي رواها المصنف صريحة في أن أمير المؤمنين (ع) إنما نسب إلى نفسه ما نسب إلى الله تعالى من المشاركة الحكمية المعنوية في قتل عثمان دون المباشرة الظاهرية وقد نص (ع) على ذلك بقوله الله قتله وأنا معه وأوضحه وفسره المصنف بقوله إي أنا مع الله أحكم بما حكم الله به فأين اتهام المصنف لأمر المؤمنين (ع) بمشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهمه الناصب وما ذكره الناصب من كلام نهج البلاغة وإنه (ع) كان يتبر من قتل عثمان إنما يدل بصريحه

على تبريه عن مباشرة قتله والتجهيز له وهذا لا ينافي ما ذكره المصنف من قول أمير المؤمنين (ع) الله قتله وأنا معه كما لا يخفى وما ما ذكره من أن المصنف كاذب في قوله

إنه لم يصل أحد على عثمان إلا مروان وبعض الموالي ففيه أنه كاذب في نسبته هذا القول إلى المصنف لأن المصنف لم يقل إنه لم يصل عليه أحد إلا مروان إلى آخره بل قال لم يشهد جنازته غير

مروان إلى آخره وهو أعم من عدم الصلاة عليه على أن الصلاة على جنازته إنما وقع في داره لا في صحراء يقتضي الحركة إليها حتى يستبعد ذلك عن مروان حال جراحته مع أنه ليس في الاستيعاب سواي أنه ضرب يوم الدار على قفاه فخر بفيه ولا يعلم من ذلك ضربهم له لا سيف بل لا يعلم منه جراحته فضلا عن خوف انقطاع رقبته

كما زعمه الناصب ويدل على كذب هذا الزعم أيضا وما ذكره من هرب مروان إلى الشام أن واقعة الجمل قد نشأ بعد أيام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي (ع) وهو كان مع طلحة والزبير في تلك

الواقعة كما ذكر في الاستيعاب حيق قال في ترجمة طلحة وأنه رمى بسهم إن الذي رماه مروان بن الحكم فقتله وقال لا أطلب بثاري بعد اليوم وذلك فيما زعموا كان ممن حاصر عثمان واشتد عليه لا يختلف العلماء الثقة في أن مروان قتل طلحة يومئذ وكان في خربة انتهى وقد روى في هذا المعنى من طرق آخر تركناها دوما للاختصار وفي بعضها

أنه رمى طلحة بسهم ثم التفت إلى أبان بن عثمان فقال قد كفيناك بعد قتلة أبيك وأما ما ذكره عذرا للصحابة في عدم صلاتهم على عثمان من خوفهم عن أجلاف الأمصار الذين استولوا على المدينة إلى أن التجأ أمير المؤمنين (ع) إلى حايط من حوايط المدينة

فينا في ادعاء الناصب سابقا من أن عليا (ع) كان غالب كل غالب ولولا فمعناه بخلافة أبي بكر وعمر لسئل السيف عليهم ولم يمكنهم من ذلك إذ لو كان علي كما ذكروا فكيف بمعجز مع جميع الصحابة من المهاجرين والأنصار عن أجلاف الأمصار في يوم الدار وأيضا

ينافي خوف أمير المؤمنين (ع) بهذه المثابة ما ذكره الناصب سابقا من إرساله (ع) أولاده الكرام لنصرة عثمان فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه كان يستهزئ بالشرائع

ويتجرأ على المخالفة لها وفي صحيح مسلم أن المرأة دخلت على زوجها فولدت لسته أشهر فذكر ذلك لعثمان بن عفان فأمر بها أن ترحم فدخل عليه علي (ع) فقال إن الله عز وجل

يقول حملة وفصاله ثلاثون شهرا وقال أيضا وفصاله في عامين قال فوالله ما عند عثمان إلا أن بعث إليها فرجمت كيف استجاز أن يقول هذا القول ويقدم على قتل امرأة مسلمة

عمدا من غير ذنب وقد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين إن عثمان وعلي حجا ونهى عثمان عن المتعة وفعلاها أمير المؤمنين (ع) وأتى بعمره التمتع فقال عثمان أنهى الناس وأنت تفعله فقال أمير المؤمنين (ع) ما كنت لأدع سنة رسول الله (ص) بقول أحد وفي الجمع بين الصحيحين أن النبي (ص) صلى صلاة المسافر بمنى وغيره ركعتين وكذا أبو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم أتمها أربعا وفيه عن عبيد الله بن

عمر قال صلى بنا رسول الله (ص) بمنى ركعتين وأبو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم إن عثمان صلى أربعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من عدة

طرق أن النبي (ص) صلى في السفر دائما ركعتين فكيف جاز من عثمان تغيير الشرع
تبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى إن هذان لساحران قال عثمان إن في المصحف
لخنا واستقبحة العرب

بألسنتهم فقبل له ألا تغييره فقال دعوه فلا يحلل حراما ولا يحرم حلالا وفي صحيح
مسلم أن رجلا مدح عثمان فحشى المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثوا
على وجهه الحصى مع أن المقداد كان عظيم الشأن كبير المنزلة حسن الرأي قال فيه
رسول الله (ص) إنه قد مني قدا وهذا يدل على سقوط مرتبة عثمان عنده وإنه لا
يستحق المدح مع

أن الصحابة قد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى وقال الناصب خفضه الله
أقول ما ذكر إن عثمان كان يستهزئ بالشرعية فهذا كذب باطل لا دليل عليه وأما ما
ذكر

أنه أمر برجم المرأة ولم يسمع ما ذكره أمير المؤمنين (ع) فهذا لا يدل على أنه استهزاء
بالشرعية وربما كان له فيها اجتهادا تقتضي رجمها فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف
المجتهدين لم يكن من باب الاستهزاء على الشرعية وما ما ذكره من أمر متعة الحج
فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على
المجتهد وأما إنه صلى في المنى

أربعا فقد اعترضوا عليه حين اجتمع عليه أهل الأمصار فأجاب أن رسول الله (ص) وأبو
بكر وعمر كانوا إذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل ولم يكونوا
عازمين على السكن وإنني كان لي منازل وبيوت في مكة فنويت الإقامة في تلك الأيام
فأتممت الصلاة لأن مكة كان منزلي ووطني وأما عدم تصحيح لفظ القرآن
لأنه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف ولم يكن
التغيير له جازا فتركه لأنه لغة العرب وأما عمل مقداد وحثوه الحصى على وجه
مادح عثمان فلأن رسول الله (ص) قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل مقداد
بالحديث وربما كان المداح طاعنا في المدح فحشى على وجهه الحصى لأن عمله كان
منافيا

للسنة انتهى وأقول من العجب أن الشيعة إذا طعنوا على عمر كما مر بأنه كان يخطأ في
أحكام الشرعية ويرجع عن حكمه بعد إشارة أمير المؤمنين (ع) أو غيره إلى خطائه
يجيب هذا الناصب

المحيل بأن الأئمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطأ في الأحكام لغفلة أو نسيان
والعلماء وأرباب الفتوى يرجعونهم إلى حكم الحق ولهذا يستحب للحاكم أن يشاور
العلماء ولا يحكم إلا بمحضر

أرباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك ههنا ويجعل عثمان معذورا في اجتهاده وحكمه
الباطل وإصراره فيه وعدم سماعه لما أرشده إليه أمير المؤمنين (ع) بنص الكتاب من

غير إتيانه في مقابل ذلك بشئ من الجواب وتركه لما قرر من استحباب مشاورة العلماء نيل الصواب أو إخلاله بما أمر به من اتقاء مواضع التهم والارتياح وأما ما ذكره من أن عثمان عمل في متعة الحج باجتهاده فعلى تقدير تسليم كونه من أهل الاجتهاد كان يجب عليه عند نسبة أمير المؤمنين (ع) إياه إلى مخالفة السنة ومظنة أن يذكر الدليل الذي جره إلى اجتهاده الباطل حتى يدفع عن نفسه مخالفة السنة ومظنة استهزائه بالشرعية وعدم مبالاته بمتابعة أحكام الدين وأما ما ذكره في عدم إتمام عثمان لصلاته في مكة فالتمحل فيه ظاهر أما أولاً فلأنه ذكر في متن الرواية المذكورة

أن عثمان كان يصلي في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه إتمامه وجود البناء والملك له في مكة دون عدم مبالاته بالدين بعد استقلاله في الحكومة لكان مخطئاً مقصراً فيما

فعله أولاً من القصر وأما ثانياً فلأن ما اخترعه الناصب عن لسان عثمان من أنه قاله في جواب الصحابة إنه لم يكن لأبي بكر وعمر بمكة بيوت فكذبه ظاهر لأن أبا بكر مع ما نسبوا إليه من كثرة

الأموال كيف يمكن أن لا يكون له بيت في مكة وكذا الكلام في عمر فإنه على زعمهم كان من صناديد مكة ولعل الناصب أراد إصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون

في مكة وفيه ما فيه إذ قد ذكر في روضة الأحاب وغيره أن عمر سكن في مكة مرة عشرين يوماً ومرة ثانية أربعين يوماً وهل يقول غير المعاند المتمحل أن عمر مع سكونه طول

هذه الأيام لم يكن عازماً لإقامة العشرة اللهم إلا أن يقال حاله في ذلك كان حال ما نوينا إقامة الدنيا فليضحك أولياؤه قليلاً وأما ما ذكره في إصلاح إطلاق عثمان اللحن على

القرآن فلا تصدر إلا عن محجوج مبهوت فإن المصنف اعترض على عثمان بأنه أطلق على القرآن اشتماله على اللحن المذموم المختل بالفصاحة وهذا الناصب يغمض العين عن جواب

هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمان لتغييره وإصلاحه بقوله دعوه إلى آخر وما أشبه جوابه هذا بما أجيب به أهل خراسان عمداً عن سؤال أهل ما وراء النهر بأن

النبال إذا أراد استعمال النبل واعوجاجه لم يغمض إحدى عينيه وبأن الطير المسمى باللؤلؤ إذا قام لم يرفع إحدى رجله فأجاب أهل خراسان بأن النبال إنما يغمض إحدى عينيه لأنه لو أغمض العين الأخرى

لا يرى شيئاً والطير المذكور إنما يرفع إحدى رجليه لأنه لو رفع الرجل الأخرى لسقط على الأرض فليضحك أولياؤه كثيراً ومن العجب أن عثمان صرح بأن تلك العبارة من القرآن لا يقبل الاصلاح وإنه لا حاجة إلى إصلاحه لعدم تحليله حراماً وتحريمه حالاً وهذا الناصب المرواني الذي غلب عليه هوأ عثمان لما علم أن ما قاله عثمان طعن لا مدفع

له عدل عن دفعه عنه وقال تركه لأنه كان لغة ببعض العرب فإن كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء لدفع وهم عثمان لا لدفع الطعن عنه وإني يندفع الطعن عنه بذلك ولو كان عثمان عالماً بموافقة ذلك للغة بعض العرب كيف صح له مع كثرة حياته عند القوم أن لا يستحي من الله ويطلق على بعض كلماته التامات إنه لحن وخطأ

في القول مع ظهور أن بعض ألفاظ القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة بني تميم وبعضها على لغة غيرهم

وأما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان فوهنه ظاهر أما أولاً فلأن مدح حسان وكعب بن

زهير وغيرهما للخلفاء كان أمراً مستمراً شائعاً فلو كان مقداد في ذلك عاملاً بالحديث الذي ذكره الناصب لعمل به عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا وأما ثانياً فلأن موافقة حديث النبي (ص) يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر كما فعله مقداد (رض) وأما ثالثاً فلأن ظاهر حال مادح عثمان خصوصاً بعد شيوع الدين وتقرر أحكام

القرآن وسنة سيد المرسلين أن لا يأتي في المدح بما ينافي الكتاب والسنة وأن يمدحه بما يستحقه عند أوليائه من كونه إمام الهدى وخليفة رسول الله (ص) ووهاب الألوفاً من بيت المال إلى ذوي أرحامه ونحو ذلك لا بكونه إلهاً أو نبياً أو بكونه من الفراعنة أو الأكاسرة والقياصرة فإساءة الظن بحال المسلم المادح لعثمان اقتداءً بطريق الشيعة الذين لا يحسنون الظن بغير من ثبت عصمته أو عدالته فيلزم الناصب جمعه بين النصب والرفض وهذا محال اللهم إلا أن يقال إن ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الخناق سهل

قال المصنف رفع الله درجته ومنها جرأته على رسول الله (ص) روى الحميدي في تفسير قوله تعالى ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً قال السدي لما توفي أبو سلمة وعبد الله بن حذافة

وتزوج النبي (ص) امرأتها أم سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان أينكح محمد نساءنا إذا متنا ولا تنكح نساءه إذا مات والله لو قد مات أجبتنا على نساءه بالسهم وكان طلحة يريد عايشة وعثمان يريد أم سلمة فأنزل الله تعالى وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله (ص) ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند الله عظيماً وأنزل أن تبدوا

أشياء أو تخفوه
وأُنزل إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول إن صح ما رواه فإنهم كانوا لا يعلمون أن أزواج النبي (ص) لا ينكحن
بعده ومن عادة العرب إن تكلموا في النساء وفي التزويج بعد الرجال مثل هذا وليس فيه
قصد إيذاء النبي (ص) بل ذكروا أن هذا الكلام على سبيل عادة كلام العرب
فأعلمهم تعالى

بعدم جواز هذا وأما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شأن المنافقين بلا كلام وهو يفترى أنها نزلت فيهما انتهى وأقول إن قول طلحة وعثمان أن محمداً ينكح نساءنا إذا متنا ولا ينكح نساءه إذا مات ثم الحلف بأنا نفعل ذلك بعد موته صريح في أنهما كانا كارهين لنكاح النبي (ص) نسائهم عند موتهم وكانا يريدان الانتقام عنه (ص) بنكح نسائه بعد موته وهذا صريح في قصد الأيذاء وليس فيه اشعار بما اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من أنهما تكلمتا على عادة العرب كما لا يخفى

مع أن النبي (ص) قد أبطل بدينه جميع العادات كما صرحوا به وأما نزول الآيات المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي رئيس مفسر أهل السنة وصححه الحميدي رئيس حديثهم فوق الذنب عليهما وانطبق على المثل السائر يداك أو كتافوك نفخ فنسبة الافتراء في الرواية المذكورة إلى المصنف مؤاخذه له بذنب غيره وهو ظلم صريح وجعل فضيح قال المصنف

رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا الآيات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان قال لما فتح رسول

الله (ص) بني النضير فغنم أموالهم فقال عثمان لعلي (ع) أيت رسول الله (ص) فأسأله أرض كذا وكذا فإن أعطاكها فأنا شريك فيها وآتية أنا فأسأله إياها فإن أعطانيها فأنت شريكي فيها فسأله عثمان أولاً فأعطاه إياها فقال له علي أشركني فأبى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله (ص) فأبى أن يخاصمه إلى النبي (ص) فقليل له لم تنطلق معه

إلى النبي (ص) فقال هو ابن عمه فأخاف أن يقضي له فنزلت قوله تعالى وإذا دعوا إلى الله ورسوله إلى

قوله بل أولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي (ص) ما أنزل الله فيه أتى النبي (ص) فأقر لعلي (ع) بالحق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذه الكلمات المفتريات من تفاسير الشيعة وأما المفسرون من أهل السنة ذكروا أنها نزلت في شأن المنافقين لما لم يرضوا بحكم رسول الله (ص) وقالوا للزبير عند المخاصمة والرفع إلى النبي (ص) وحكم النبي (ص) للزبير إنه كان ابن عمك فأنزل الله هذه الآيات وآثار الكذب والافتراء على هذه الكلمات لا يح لمن له أدنى درية في معرفة الحديث والأخبار انتهى وأقول لا مخلص للناصب الشقي ههنا إلا بنفي كون السدي من مفسري أهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد روى مثل الحميدي في كتابه عنه كما مر أو بنفي كون ذلك المذكوراً في تفسيره وما عدا ذلك من القول بأن المفسرين من أهل السنة قالوا كذا لا يجدي نفعاً إذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري أهل السنة بذلك

خصوصا إذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والمخالفون له متأخرون عنه كما فيما نحن فيه ثم إن آثار الوصف منع ظاهر جدا فيما اخترعه على سبيل البداهة والارتجال ووضعه على سبيل الاستعجال خلاصا عن الطعن بأي وجه كان فإنه لم يذكر لغاية بهته واضطرابه إن مخاصمة الزبير في أي شيء كان قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما روى السدي في تفسير قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم أولياء بعض الآية قال السدي أصيب النبي (ص) بأحد قال عثمان لألحقن بالشام فإن لي به صديقا من اليهود فلاأخذن منه أمانا فإنني أخاف أن يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لأخرجن إلى الشام فإن لي به صديقا من النصارى فلاأخذن منه أمانا فإنني أخاف أن يدال علينا النصارى قال السدي فأراد أحدهما أن يتهود والآخر أن يتنصر قال فأقبل طلحة إلى النبي (ص) وعنده علي (ع) فاستأذنه طلحة في المسير إلى الشام وقال إن لي بها مالا آخذه ثم انصرف فقال له النبي (ص) عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فأكثر على النبي (ص) من الاستيذان فغضب علي (ع) وقال يا رسول الله (ص) ائذن لابن الحضرمية فوالله لا عز به من نصره ولا ذل من خذله فكف طلحة عن الاستيذان عند ذلك فأنزل الله تعالى فيهم ويقول الذين آمنوا هؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم أنهم لمعكم حبطت أعمالهم يعني أولئك يقولون إنه تحلف لكم إنه مؤمن منكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من أمر الإسلام حتى نافق فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول اتفق جميع أهل التفسير أن الآية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن أبي سلول حين قال عبادة لعبد الله وكان عبادة مؤمنا خالصا وكان عبد الله منافقا إني تركت كل مودة وموالاته كانت لي مع اليهود ونبتت كل عهد لي كان معهم وقال عبد الله لا أترك مودة اليهود و موالاتهم وعهدهم فإنني أخشى الدوار وينفعي موالاتهم فأنزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم أولياء بعض الآية فأخذ الروافض هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد أنزل الله تعالى في شأن المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الآيات التي نزلت في شأن اليهود والنصارى حجة على الخروج على الإمام وأولوه في أهل القبلة وكل ذلك خطأ وأما ما ذكره في شأن نزول الآية أنها نزلت في عثمان وطلحة فكذبه ظاهر في غاية الظهور لأن طلحة في غزوة أحد ابتلى بلا حسنا حتى أن يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله (ص) حين تفرق الأصحاب فحمت طلحة وجه رسول الله (ص) من السيف بيده وقطعت يده ومن المقررات إنه ابتلى يوم أحد بما لم يتل به أحد من المسلمين ثم إنه يذكر أن طلحة كان يريد الفرار إلى الشام ليتنصر أف له من كذاب مفتر وأما عثمان فإنه كان مزوجا بابنة رسول الله (ص) كان يترك بنت رسول

الله (ص) بعد سوابق الإسلام ويريد التهود من ادالة اليهود على الحجاز وأي ملك كان يهوديا في الشام حتى يستولي على الحجاز ثم إنه لم يرجع إلى أبي سفيان ويستأمنه وهو ابن عمه

وكان كل المخافة التي يدعيها من أهل مكة وكان أبو سفيان رئيس قريش وسيد الوادي والغرض إن هذا الجهل بالأخبار وأضرابه من السدي وغيره من رفضة حلة لا يعلمون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند العلماء والحمد لله الذي فضح ابن المطهر في مطاعنه بما وفقنا من رد ما ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والبراهين النقلية بحيق لا يرتاب أحد ممن ينظر في هذا الكتاب إنه على الباطل اللجج وإنما على الحق الأبلج وصار مطاعنه ملاءنة ونعم ما قلت شعر أجبنا عن مطاعن رافضي على الأخلاف والأصحاب طاعن فيلعنه الذكي إذا رآه فصيرنا مطاعنه ملاءن والحمد لله على هذا التوفيق انتهى وأقول دعوى اتفاق المفسرين على ذلك بعد ظهور مخالفة السدي من أهل السنة لا يروج على من له أدنى شعور وأما ما ذكره من قضية الأحد فمعارض بمثله ولم لا يجوز أن يكون القضية منعكسة لا بد له من بيان وأما ما ذكره في وجه استبعاد نزول الآية في شأن عثمان وطلحة في غزوة أحد ابتلى ابتلاءا حسنا إلى آخره فلا يصلح وجها لذلك لأن ابتلاه إنما كان بمعنى وقوعه في البلاء والألم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من هذه العبارة وهو المبارزة والمجاهدة والإشراف على النصر فابتلائهم بهذا المعنى الذي أوجب خوفهم مؤيد لإرادتهم الفرار إلى الشام وتنصرهما أو تهودهما كما دل عليه الرواية لا مناف له كما زعمه هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من أن يد طلحة شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله (ص) حين تفرق الأصحاب ففيه أكاذيب ثلاثة الأول أن يد طلحة شلت

والثاني أنه جعلها فداء لوجه رسول الله (ص) والثالث إشعاره باه؟ توقف حين تفرق الأصحاب فإنه إنما شلت إصبعه وإنما جعل يده فداء لوجه نفسه حين سلوا السيف على رأسه ويدل على ذلك اختلاف كلمة القوم حيث قال ابن عبد البر في الاستيعاب إنه اتقى عن النبي (ص) النبيل بيده حتى شلت إصبعه انتهى ولما رأى الشقي الناصب وقاية السهم باليد غير متعارف وشل الإصبع أمر هين بدل وقاية السهم بوقاية السيف وشل الإصبع بشل اليد ويدل على أن طلحة لم يكن ممن تعيد به في الحروب قول علي (ع) فيه لا عز به من نصره ولا ذل من خذله وهو دليل على كذب الثالث وإن طلحة كان من أهل الهرب والفرار دون السكون والقرار وأما ما ذكره من أن عثمان كان مزوجا بابنة رسول الله (ص) إلى آخره فقد مر ما فيه من كذب تزوجه بابنة رسول الله (ص) وإنما كان مزوجا بربيبته فلا يتفرع على ذلك ما زعمه من صعوبة تركها على أن ذلك إنما يصعب عليه إذا كان من أهل الدين والفرض إنه أراد الخروج عن الدين فافهم وأما ما ذكره بقوله وأي ملك كان يهوديا في الشام حتى يستولي

على الحجاز فمردود بأنه وإن لم يحضرني الآن خصوصية ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب رواية عن عبد الله بن أبي سلول بين أنه قال في وجه عدم تبريه عن اليهود إنني أخشى الدوار وينفعني موالاتهم إلى آخره يدل على أنه كان في تلك الناحية من اليهود من يلجأ إليه عند الخوف وأيضا يدل عليه ما ذكره الناصب سابقا في فصل تخلف الثلاثة عن جيش أسامة من قوله كان رسول الله (ص) يبعث جيش أسامة طلبا لقصاص زيد وليبلغ خبر قوة الإسلام إلى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة إلى آخره وأما ذكره من أنه لما أراد النبي (ص) التوجه إلى محاربة ملوك الشام منعه عمر عن ذلك إلى آخره وأما عدم رجوع عثمان إلى أبي سفيان فيجوز أن يكون وجه يأسه عن التفاته إليه لتظاهرة

مدة بالإسلام ودخوله في سواد عسكر النبي (ص) وأيضا مصاهرته الظاهرية للنبي (ص) كان موجبا لأخذ انتقام النبي (ص) وأقل المرتبة أن يجعله في معرض الاتهام وأيضا كان أمر الغالبية والمغلوبة كان متشابها متشايكا بين النبي (ص) وكفار مكة ولم يكن يظهر آثار الغلبة من أحد الطرفين خاف أنه إن رجع إلى أبي سفيان بمطة ربما غلب النبي (ص)

بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي (ص) ونصيب من جاهه وسلطنته وإن وقف عند النبي (ص) ربما غلبوا عليه ويسري الضرر وأيضا إليه وأما ما يظهر من كلام الناصب إن السدي من أهل الحلة فمردود بما مر من رواية مثل الحميدي عنه في كتابه وقد روى عنه ابن حجر المتأخر أيضا في صواعقه وغيره وهذا كله دليل على أنه من أهل السنة وممن يعتبر رواياته عندهم في تفسيره وغيره ويتضح ذلك مما ذكره السمعي في كتاب الأنساب حيث قال المشهور وبهذه النسبة إسماعيل بن

عبد الرحمن بن أبي ذؤيب وقيل ابن أبي كريمة السدي الأعور مولى زينب بنت قيس بن مخزومة من بني عبد مناف حجازي الأصل سكن الكوفية يروي عن أنس بن مالك وعبد خير وأبي صالح وقد رأى ابن عمر وهو السدي الكبير ثقة مأمون روى عنه الثوري وشعبة وزايدة وسماك بن حرب وإسماعيل بن أبي خالد وسليمان التيمي ومات لسنة ١٢٧ في إمارة ابن هبيرة وكان إسماعيل بن أبي خالد يقول السدي أعلم بالقرآن من الشعبي وقال أبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه الحافظ إسماعيل بن عبد الرحمن السدي يكنى أبا محمد صاحب التفسير وإنما سمي السدي لأنه نزل السدة وكان أبوه من كبار أهل إصبهان توفي سنة ١٢٧ في ولاية بني مروان روي عن أنس بن مالك وأدرك جماعة من أصحاب النبي (ص) منهم سعد بن أبي وقاص وأبو سعيد الخدري وابن عمر وأبو هريرة ابن عباس وحدث عنه الثوري وشعبة وأبو عوانة

والحسن بن صالح قال ابن أبي حاتم إسماعيل بن عبد الرحمن السدي الأعور مولى زينب بنت قيس بن مخزومة أصله حجازي يعد في الكوفيين قال يحيى بن سعيد ما سمعت أحدا يذكر السدي إلا بخير ما تركه أحد انتهى كلامه وأما ما ذكره من أن السدي والمصنف وسائر شيعة الحلة لا يعلمون الوضع فهو صادق في ذلك بالنسبة إلى المصنف

وأهل الحلة فإن العلم بطريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله إنما هو عمل النواصب عند اضطرارهم إلى نصرته مذهبهم الباطل بذلك وأما السدي فهو وإن كان من أهل السنة ونحن لا نحكم عليه بكونه ثقة أو وضاعا لكن الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من أهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مأمونا والحمد لله الذي فضح

الناصب الشقي المهذار فيما أجاب به عن مطاعن أئمة الداعين إلى النار وزاد عليهم الطعن واللوم والعار وفقنا لدفع أجوبته بما يرتضيه أولوا البصائر والأبصار ولنعم ما قلت في جواب ما ذكره من الأشعار شعر دفعنا ما أجابه شقي غبي قد حوى كل الملاعن فتلعنه ذووه بأن ما قال جواب زاد في تلك المطاعن فقد صدق اللعين إذا بما قال فصيرنا مطاعنه ملاعن قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في مطاعن معاوية وهي أكثر من أن يحصى وقد روى الجمهور منها أشياء كثيرة منها ما روي الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قال رسول الله (ص) ويح عمار يقتله الفئة الباغية يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار فقتله معاوية ولما سمع معاوية اعتذر فقال قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله (ص) حمزة لأنه جاء به إلى الكفار انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قول أهل السنة والجماعة في معاوية إنه رجل من أصحاب رسول الله (ص) وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله (ص) وبعد أن توفي

رسول الله (ص) خرج إلى الشام تحت راية أخيه يزيد بن أبي سفيان ولما توفي يزيد في إمارة الشام زمن إمارة عمر بن الخطاب ولاه عمر في إمارة الشام فكان أميراً به مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان الشام وأضافه مع ما فتحه من بلاد الروم وكان على ولايتها مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة أمير المؤمنين (ع) عزله من إمارة الشام وجعل الإمارة لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا أمير المؤمنين أن معاوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة يحكم في الشام وهو رجل من أهل الدنيا فقرره على أمره حتى تأخذ منه البيعة ثم إذا جاء الموسم للحج استوقفه في المدينة وبعث من تريد إلى الشام فلم يسمع أمير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يومه بعد أن قتل عثمان ذهب مروان ونايلة بنت الفرافصة زوجة عثمان إلى الشام وقد قطعت أنامل نايلة حين همو بقتل عثمان فأوقعت نايلة نفسها على عثمان فقطعوا أناملها بالسيف فأخذ مروان ونايلة قميص عثمان وأناملها وذهبا بهما إلى معاوية فعلق معاوية القميص والأنامل على مسجد دمشق واجتمع بنو أمية كلهم في الشام وهموا بطلب ثأر عثمان ولم يبايعوا لعلي حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث المشهورة ومذهب أهل السنة والجماعة إن الإمام المحق بعد عثمان كان علي بن أبي طالب (ع) ولا نزاع لأحد من أهل السنة في هذا وإن كل من خرج على علي (ع) كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا من أصحاب رسول الله (ص) ينبغي أن يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لأنه يورث الشحنة

ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره وأما ما ذكره من مطاعن معاوية فلا اهتمام لنا أصلا بالذنب عنه فإنه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذنب عنه موجبا لإقامة سنة الخلفاء وذنب الطعن عن حريمهم ليقصدوا بهم الناس ولا يشكوا في كونهم الأئمة لأن معظم الإسلام منوط بأرائهم فإنهم كانوا خلفاء النبوة ووارثي العلم والولاية وأما معاوية فإنه كان من ملوك الإسلام والملوك في أعمالهم لا يخلون عن المطاعن ولكن كف اللسان عنه أولى لأن ذكر مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما أصلا فإن ذكر مطاعن الخلفاء ينفع الرفضة وأقل المنافع أنه يصير سببا للمباحثة والمعارضة التي هي أنفع المنافع عند المحادلين من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معاوية لأنه لم يعارض أحد في الذنب عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة وقد قال رسول الله (ص) لا تذكروا موتاكم إلا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد أن نترك شيئا مما ذكره نذكر مطاعنه ونتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ويح عمار يقتله الفئة الباغية فهذا حديث صحيح ولا شك أنه قتل في حرب صفين ولا شك أن أصحاب معاوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولا نزاع في هذا انتهى وأقول أولا إن ما ذكره من أن معاوية كان كاتب الوحي غير مسلم وإنما كان كاتب الصدقات كما لا حقه حافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المشهور ولنعم ما قال الشيخ العارف سناني الغزوني قدس الله سره نظم؟؟؟ وثانيا إنه أجمل وأخل في شرح حال معاوية وحكومته وما هو منشأ ذلك لأنه لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلاثة وذلك لأن الباعث لأبي بكر في تولية يزيد بن أبي سفيان كان عند خلافة أبي بكر منكرا لخلافته وفي صدر ثوران الفتنة عليه حتى قال لعلي عليه السلام أرضيتم يا بني هاشم أن يلي عليكم تيمي رذل والله لئن أمرت لأملأن الوادي خيلا ورجلا فخاف أبو بكر وصاحبه عمر فاستمالوه بتفويض ولاية الشام إلى ابنه يزيد حتى سكت وكذا أمضى عمر ذلك له ولأخيه معاوية حفظا لرياسته الفاسدة فجميع المفسد المترتبة على حكومة معاوية من البغي والعدوان إنما هو من بركة البرامكة وثالثا إن ما ذكره من عزل أمير المؤمنين (ع) معاوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معاوية وعدم استماع الأمير لذلك فيه إخلال وإهمال حيث نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبه إلى ابن عباس ولم يذكر ما أجاب به

أمير المؤمنين عليه السلام في إبطال تلك النصيحة ليقع في أوهام العوام إن عدم قبوله (ع) لتلك النصيحة كان من غير وجه وحجة وعن محض العناد والاستبداد برأيه ولثلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلاثة بإخلالهم في الدين في تفويض الولاية إلى ذلك الفاسق وقد تضمن أكثر ما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه ودخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا أمير المؤمنين إن لك عندي نصيحة قال وما هي قال إن أردت أن يستقيم لك الأمر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على البصرة وابعث معاوية بعهدته على الشام حتى يلزمه طاعتك فإذا استقرت لك الخلافة فأدرها كيف شئت برأيك فقال علي كرم الله وجهه أما طلحة والزبير فسأرى رأيي فيهما وأما معاوية فلا والله لا أرى الله مستعملا له ولا مستعينا به ما دام على حاله ولكني أدعوه إلى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فإن أبي حاكمته وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل عنه نصيحة فلما كان الغد أتاه فقال يا أمير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالأمس وما جاوبتني فيه فرأيت أنك وفقت للخير وطلب الحق ثم خرج عنه فلقية الحسن (رض) وهو خارج فقال لأبيه ما قال لك هذا الأعور قال أتاني أمس بكذا وأتاني اليوم بكذا قال نصح لك والله أمس وخذعك اليوم فقال علي كرم الله وجهه إن أقررت معاوية على ما في يده كنت متخذ المضلين عضدا انتهى وبالجملة أن أمير المؤمنين (ع) إنما عزل معاوية في أول خلافته لقيام الحجة عليه من الله تعالى بظهور تهيوئه لإطفاء نائرة معاوية ودفن فساد له لكن لسوء اختيار الأمة سيما قريش وأتباعهم خرج الأمر آخرها عن الضبط وكثير ما لا يبقى آخر الأمور على وفق ما طلب بأوايلها بل ينسل عن الضبط خصوصا إذا أراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق وأزلامه إلى جوار قدسه ورابعا إن ما ذكره من أن بعد قتل عثمان ذهب مروان ونايلة بنت الفرافضة زوجة عثمان إلى الشام إلى آخره مخالف لما ذكرنا آنفا عن صاحب الاستيعاب من أن مروان قد ذهب قريبا من ذلك مع رؤساء الجمل إلى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الأحياب حيق قال؟؟؟

انتهى وخامسا إن ما ذكره من أن الخارجين على علي (ع) لما كانوا أصحاب رسول الله (ص) ينبغي أن يحفظ اللسان عنهم غير محفوظ عن كلم اللسان لأن كرامة صحبة رسول الله (ص) إنما يعتبر إذا حافظوا على مراسم دينه وأما إذا خالفوها بالخروج عن دينه ومخالفة كتاب الله وقرينه فاللايق بحال المؤمن أن يعامل معهم معاملته مع الشيطان من إنكارهم إياه بالقلب واللسان وتلقيهم بالطعن واللعان

ولنعلم ما أجرى الله تعالى على لسان الناصب حيث قال ينبغي أن يحفظ اللسان عنهم دون أن يقول ينبغي أن يحفظهم عن اللسان ويقرب من هذا ما رواه صاحب المعجم عن عبد

الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء محدثي أهل السنة حيث قال قد ذكر بعضهم معاوية في مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تعذروا مجلسنا بذكر ولد أبي سفيان وسادسا إن

ما ذكر من أن ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بأن الشيعة يتوقعون الثواب في عد مفسد الشياطين والداخلين في حربهم من الفراعنة والسلاطين ولا يفعلون ذلك عدوا بغير علم فمن قابلهم في ذلك بالبغضاء والشحناء يكون اللوم عليه وهل هذا إلا مثل أن يقال لا تعدوا معائب الكفار ولا يذكروا جرح الرجال لأنه يورث الشحناء والبغضاء وأما ما ذكره من أنه لا فائدة في ذكره فظاهر البطلان لظهور أن في ذكره فائدة احتراز الناس عن متابعتهم والدخول في ضاللتهم إلى غير ذلك مما قيل في شرعية الجرح والتعديل والله الهادي إلى سواء السبيل وسابعا إن ما ذكره من أنه لا اهتمام له ولأصحابه من أهل السنة بالذب

عن معاوية فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وإنما التجأ إليه لبلوغ شناعة حال معاوية عند الخاص والعام ومع هذا مخالف لما سننقله عن ابن حجر المتأخر في صواعقه ولما سبق عن الناصب في تحقيق قوله (ع) لا يزال الإسلام عزيز ما مضى اثني عشر خليفة كلهم من قريش فإنهم عدوا معاوية من الخلفاء الذين يكون الإسلام بهم عزيز فكيف

ينفي الرشد عنه ههنا ويقول لا اهتمام لنا بالذنب عنه وإنه من الملوك الذين لا يخلون عن المطاعن دون الخلفاء الراشدين وكيف يكون كذلك مع ما عرفت من اشتراكهم في عدم الرشد بحسب الدين وكون معاوية أرشد بحسب الدنيا وثامنا إن ما ذكر من أن مجرد المباحثة والمعارضة أنفع عند المجادلين من الرفضة مجرد وعوعة ووسوسة جره إليها غلبة هوأ معاوية العاوي وجروه الغاوي ومن أين علم أن ذلك عند الشيعة الرفضة للباطل كذلك من وثاقة براهينهم وضعف شبه أهل السنة أو من اقتصارهم في البحث على ما يسلمه الخصم دون العنديات والمفتريات كما هو دأب خصامهم لا بد لذلك من بيان وتاسعا إن ما ذكره من أن

منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معاوية لأنه لا يعارض أحد في الذنب عنه إلى آخره مناف لما قاله الناصب بعد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل يعني المصنف قدس سره مطاعن معاوية نتكلم في فصل بما يليق في ذلك الفصل إلى آخره ولو سلم فقد هذه المنفعة ففيه منفعة أخرى أتم من ذلك وهي أن معاوية من جملة منصوبات المشايخ الثلاثة وثمرات تربتهم فالطعن عليه يرجع إلى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال إنهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن سيرة النبي (ص) إلى سيرة الأكاسرة والفاجرة مكنوه من الإمارة حذرا عن تطرق الخلل من فتنة على خلافتهم ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره صاحب الاستيعاب من أنه لما دخل عمر الشام ورأى معاوية قال هذا كسرى العرب وكان قد تلقاه في موكب عظيم وذكر أيضا أنه ذم معاوية عند عمر فقال دعونا من ذم فتى قريش انتهى فتأمل فيه وعاشرا إن ما ذكره من أن

ذكر مطاعن معاوية محض الغيبة الضارة مع ما عرفت من عدم تمحضه مردود بأنه لا يكون ضارة إذ لا غيبة لفاسق شرعا والحادي عشر إن ما ذكره من قوله (ص) لا تذكروا موتاكم

إلا بالخير مسلم صحته لكن معاوية وأضرابه ليسوا من موتانا بل من موتى أهل الجاهلية لبغيه وعصيانه وعدم معرفته لإمام زمانه وقد صح عن الطريقتين أنه قال (ص) من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما روي من أنه لما قتل معاوية حجر بن عدي وإخوانه من أصحاب أمير المؤمنين (ع) قال للحسين (ع) على طريقة الشماتة إنا قتلنا

حجرا وأصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين (ع) إنا إذا قتلنا شيعتك يا معاوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم فافهم وأيضا لفظ الخير في قوله (ص) لا تذكروا موتاكم إلا بالخير أعم من أن يكون خيرا لنا ولهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعناد خير لنا ليحصل الاحتراز عن اقتفاء آثارهم ويرتفع الثقة على رواياتهم وأخبارهم إلى غير ذلك مما علل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي إلى سواء

السبيل قال المصنف رفع الله درجاته ومنها ما رواه أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي في كتاب المثالب فقال كان معاوية لأربعة لعامرة بن الوليد بن المغيرة المخزومي ولمسافر بن عمر ولأبي سفيان ولرجل آخر سماه قال وكانت هند أمه من المعلمات وكان أحب الرجال إليه السودان وكانت إذا ولدت أسود قتلته وأما حمامة فهي بعض جدات معاوية كان لها راية بذى المجاز يعني من ذي الغايات في الزنا وادعى معاوية أخوة زياد وكان له مدع يقال له أبو عبيد عبد بني علاج من ثقيف فأقدم معاوية على تكذيب ذلك مع أن الرجل زياد أولد على فراشه وادعى معاوية أن أبا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وأن زيادا من أبي سفيان فانظر إلى هذا الرجل بل إلى القوم الذين يعتقدون فيه الخلافة وأنه حجة الله في أرضه والواسطة بينهم وبين ربهم وينقلون عنه

أنه ولد زنا وأن أباه زنى بأخته هل يقاس بمن قال الله تعالى في حقه إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن ما اتفق عليه الأمة بلا نزاع أن تشيع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا ويستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من أمر الجاهلية فإن أنكحة الجاهلية لا ندري كيف جرت والأنساب في الجاهلية لا اعتداد بها لأن أنكحتهم لم يكن معتبرة وهذه أشياء قد نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لأي شخص كان ولا ندري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الأمور وما قذف هند فهي لا نزاع إنها أسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب الحد بلا شبهة وهو من الكبائر بلا نزاع سيما أن ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره أرباب صحاح التواريخ وذكر الميداني في كتاب مجمع الأمثال وغيره من علماء التواريخ أن هنداً قبل أن تزوج بأبي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا أدري الآن إن كان مسافر بن عمرو أو غيره فذهب زوجته يوما يصطاد وكان

يوما شديدا القيظ والحر فخرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار فرجع زوج هند فرآها مضطجعة في ساحة الدار والرجل راقد بقربها فأخذه الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل وإنه متى دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق ورفعا أمرهما إلى الكاهن فحكم لهند وأنها برأة مما يقذفها الزوج به وقال الكاهن إن هذه المرأة ستلد ملكا عظيما يبلغ حكمه المشارق والمغرب

فحلقت هند أن لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وسألت طلاقها وأخذت منه الطلاق ثم تزوجت بأبي سفيان فولدت له معاوية هذا ما ذكره من أمر هند وأما ما ذكر أن معاوية ادعى أخوة زياد فتفصيل هذه الرواية على ما ذكره المؤرخون وذكره ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن الجوزي في تاريخه أن زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان أبو سفيان يدعي أنه ولد في الجاهلية على عادتهم في إلحاق الأولاد فلما جاء الإسلام ونهى عن الإلحاق ترك أبو سفيان ذلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا نجيبا فبعثه عمر بن الخطاب أيام خلافته لبعض الأعمال إلى اليمن فعمل فيها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصته في عمله على عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين العقل بالكلام الجيد فقال عمرو بن

العاص لله در أبيه لو كان هذا الغلام من قريش لساق العرب بعصاه فقال أبو سفيان أنا أعلم من وضع مائه عند أمه فقال أمير المؤمنين علي (ع) إتق الله يا أبا سفيان ولا ترجع إلى الجاهلية فلم يذكر أبو سفيان شيئا بعد ما قال له أمير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن أبي طالب بعث زياد أميرا على آذربيجان فكتب إليه معاوية يستخلفه ويسترضيه فكتب أمير المؤمنين إلى زياد أن لا تميل إلى استمالة معاوية وكتب فيه أن ذلك نزغة من نزغات الشيطان ألقاها أبي سفيان وم يثبت به نسب فقال زياد والله لقد شهد به ثم لما بلغ الخلافة إلى معاوية بعث إلى الكوفة واستخلف زيادا وهذا من قبائح الأمور الصادرة عن معاوية ولا يعتذر له لأنه كان من الملوك

لا يخلون عن أمثال هذه الأمور وأما قوله إن أهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله في أرضه فهذا أمر باطل فإن أهل السنة لا يعدونه إلا ملكا من ملوك الإسلام وهو كان من أهل البغي في زمن أمير المؤمنين (ع) ثم صار ملكا بعد وفاة أمير المؤمنين لما بايعه الحسن بن علي وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن بن علي هذا مذهب

أهل السنة والجماعة انتهى وأقول قد مر أن ما اتفق عليه الأمة ودل عليه نص القرآن هو قبح حب تشييع الفاحشة أي غير أن يدعو إليه قاعدة دينية وإلا لانسد باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا وأما ما ذكره من أن القذف بالزنا قبيح لأي شخص كان فعلى تقدير تسليمه على إطلاقه نقول إن المصنف كان ناقلا لذلك عن الكلبي

والكلبي ناقل عن غيره ونقل الكفر ليس بكفر فضلا عن نقل مثالب فاسق كمعاوية وأضرابه فلا يتوجه على المصنف ولا على الكلبي حد وتعزير وأما ما ذكره من أنا لا ندري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الأمور فأقول في جوابه إن الغرض من نشر

مثالب معاوية لكونه ولد زنا إثبات أنه لا يصلح للخلافة فمن زعمه صالحا لها من أهل السنة

كان على الباطل وأيضا إذا كان كذلك لم يكن صالحا للإمارة فيتطرق الطعن إلى الخلفاء في تفويض إمارة الشام إليه كما مر وهو من أعلى المطالب كما لا يخفى وأما ما ذكره

في حقيقة خبر هند نقلا مما سماه صحاح التواريخ فهي تواريخ لم يحصل لها وجود ذهني أيضا وقد وفق ما نقل المصنف عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع الأبرار وفيه أن اسم الرابع من الجماعة التي نسب إليهم معاوية كان أبي الصباح مغن أسود كان لعمارة عشيقا شابا وسيما كان أبو سفيان دميما قصيرا فدعته هند إلى نفسها وقالوا إن عتبة ابن أبي سفيان أيضا كان من أبي الصباح انتهى وأما ما نقله المصنف في شأن زياد عليه اللعنة فقد وافقه العلامة فطب الدين الشيرازي في كتاب نزهة القلوب

حيث قال أولاد الزنا نجب لأن الرجل يزني بشهوته ونشاطه فيخرج الولد كاملا وما يكون من الحلال فمن تصنع الرجل إلى المرأة ولهذا كان عمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان من دهاة الناس ثم ساق الكلام في بيان نسبهما على وجه ذكر في كتاب ربيع الأبرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن أبيه وفيه يقول الشاعر شعر ألا أبلغ معاوية بن حرب مغافلة من الرجل اليماني أتغضب أن يقال أبوك عسف وترضى أن يكون أبوك زان هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على أنه يكفي في احتجاج المصنف

كون الكلبي من حزب مروانية الملتزمين بذيل دولتهم الداخلين في جماعتهم كما علم من

صحاح التواريخ ولهذا قال المصنف مشيرا إليه بقوله فانظر إلى هذا الرجل إلى آخره فافهم وأما إنكار الناصب لعد أهل السنة معاوية إماما وخليفة فخلف باطل لا أدري من أين حصل له الحياء الذي حملة على إنكار خلافته خلافا على أصحابه وذلك لأن مختار جمهور أهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة أهل سنة معاوية وجماعته إنه خليفة حق وإمام صدق والمخالف منهم شذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتأخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته ورد على أدلة من استدل على خلافة نعم غاية ما ذهب إليه جمهورهم إنه لم يكن في أيام علي (ع) خليفة وأما بعده فقد قالوا بأنه صار إماما وخليفة لأن البيعة قد تمت له أكثر ممن سبقه ومن جملة ما ذكره ابن حجر فذلك لما حققه سابقا قوله فالحق ثبوت الخلافة لمعاوية من حين تسليم الحسن الأمر إليه فإنه بعد ذلك خليفة حق وإمام صدق ثم ساق على طبق ذلك أحاديث في حقية دولة الأموية فليطالع هناك قال المصنف رفع الله درجته ومنا أن رسول الله (ص) دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنت أعب مع الصبيان فجاء رسول

الله (ص) فتواريت خلف باب قال فخطاني في خطوة وقال اذهب فادع لي معاوية قال فجئت فقلت هو يأكل فقال لا أشبع الله بطنه وقال حسن بن المشنى قلت ما معنى قوله خطاني فقال وفدني وفدة فلو لم يكن عنده معاوية من أشد المنافقين لما دعا عليه لأنه كما وصفه الله تعالى بأنك لعلي خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلعلك باخع نفسك على آثارهم ومن يقارب قتل نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له أن تستغفر لهم سبعين مرة فقال والله لأزيدن على السبعين وقد ورد في تفسير إنك لعلي خلق عظيم إن النبي (ص) كان كلما آذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان يدعو له ولا يدعو عليه وكيف جاز لمعاوية أن يعتذر بالأكل مع أنه (ص) قال لا يؤمن عبد حتى أكون أحب إليه من نفسه وأهله وماله وولده حتى دعى عليه

النبي (ص) مع أنه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعاء بإذن الله تعالى ومنها أنه خاصم عليا (ع) وقتل جمعا كثيرا لا تحصى من المسلمين وأدخل الشبهة على أكثر الباقيين مع أن الأمر لعلي (ع) بالإجماع عندهم ومبايعة المسلمين والنص من النبي (ص) واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول من الأمور المقررة عند العلماء أن رسول الله (ص) قال إنما أنا بشر يعرضني ما يعرض للبشر وقد سألت الله تعالى إن كل دعوة أدعوها على أحد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة له وهذا من المعلومات بين العلماء والإجماع واقع على أن النبي (ص) دعا على بعض المسلمين كما قال لمعاذ ثكلتك أمك وقال لأم سلمة تبت يمينك وقال لسودة قطع الله

يدك وقال لصبيغة عقري حلقي وغيرها من الدعوات ولأجل هذا سأل من الله تعالى أن يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر أن رسول الله (ص) لا يدعو إلا على منافق وهذا باطل بإجماع العلماء وأما ما ذكر أنه كيف جاز لمعاوية أن يعتذر بالأكل فلم يصح أنه اعتذر ولم يجئ وربما رآه ابن عباس مشغولاً بالأكل فلم يذكر أن رسول الله (ص)

يطلبه وظاهر الحديث يدل على هذا هكذا قال العلماء وأنا أقول إثر دعوة النبي (ص) إنه أكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى ووري في التراب ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب انتهى وأقول ما عده من الأمور المقررة عند علماء أهل السنة افتراء محض عند علماء الإمامية محل بعصمة النبي (ص) وقد سبق تحقيق ذلك في مسألة عصمة النبي (ص) وفي مطاعن عمر عند ذكر المصنف لقوله إن الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكر وإنما افتروا ذلك على النبي (ص) ليدفعوا

ما يطعن به الشيعة على خلافة أبي بكر في قوله إنما أنا بشر ولست بخير من أحدكم فراعوني فإذا رأيتموني استقمتم فاتبعوني وإذا رأيتموني زغت فقوموني واعلموني أن لي شيطاناً يعتريني إلى آخر ما ذكر أنه ابن حجر في أوائل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله (ص) وعلو شأنه في تجرده وتقده ونوريته وعصمته يعلم أن حاله مخالف لحال البشر في الأمور الدنية الناشئة عن الكثافات الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تنمة الرواية من أن النبي (ص) قال سألت الله إن كل دعوة إلى آخره لما روى القاضي عياض المالكي في كتاب الشفاء من أنه (ص) دعا على صبي قطع عليه الصلاة أن يقطع الله أثره فاقعد وقال الرجل يأكل عنده بشماله كل بيمينك فقال لا أستطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها إلى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج إلى أن مات ودعا على الأعرابي الذي جحده بيع فرس وهي التي

شهد فيها خزيمة للنبي (ص) عليه وآله فاستجاب الله دعائه ودعوى إن كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه وآله عليهم كانوا منافقين أو كفارا مجاهرين مكابرة ظاهرة خصوصا في الصبي والذي كان يأكل الطعام عنده (ص) بل هذه الدعوى أصعب على الناصب وأقوامه في الدعاء على الحكم بن العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته إلى المدينة خلافا على رسول الله (ص) إذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان أن يظهر عثمان مودة كافر أو منافق على ذلك النحو من المبالغة مع أنه تلى عند جمعه القرآن على زعم الأقسام ما وقع في نص القرآن من النهي عن مودة الكفار بقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كان آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم وأيضا روى في المشكاة في المتفق عليه أنه (ص) أمر في مرض موته بإخراج المشركين عن جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف جاز له إدخاله في المدينة بعد النبي (ص) وورود ذلك الأمر في حق المشركين اللهم إلا أن يدعى كذبا إن ذلك الدعاء كان في أيام كفره وأيضا قد روى اليافعي الشافعي في ضمن ترجمة النسائي المحدث المشهور أن معاوية قد ابتلي بدعاء النبي (ص) بمرض الجوع ولعله أراد جوع الكلب فإن له مناسبة بحال معاوية حيث اشتق اسمه من عوى الكلب وبالجملة إذا لم يجعل الله تعالى دعاء النبي (ص) في معاوية رحمة كما ذكره اليافعي دل على أنه كان كافرا أو منافقا كما ذكره المصنف وما ذكره من أنه كيف جاز لمعاوية أن يعتذر بالأكل إلى آخره فمعارض بأنه كيف جاز لابن عباس أن لا يوصل أمر النبي (ص) إلى معاوية بمجرد أنه رآه مشغولا بالأكل من غير أن يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي (ص) أن ينال معاوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد قول ابن عباس أنه يأكل الطعام وأما ما ذكره من أنه (ص) دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك أمك فعلى تقدي صحة وقوعه مدفوع بما صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري بأنها كلمة يستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وترب جبينك قال ابن حجر ظاهرهما الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقي قال حلقي مقصور أصله إن المرأة كانت إذا مات لها حميم حلقت شعرها فكأنه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس أن لفظة عقرى لغة قريش والظاهر أنها من العقر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي أن ينبه عليه أن الناصب لم يتعرض لقول

المصنف ومنها أنه خاصم عليا عليه السلام إلى آخر بل لم يذكره أصلا لعجزه عن الجواب ونحن ذكرناه حفظا لنظام الكتاب وهو الصواب قال المصنف رفع الله درجته ومنا أنه قال أنا أحق بالخلافة من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة وبوسانها تنظف قلت قد كان من أمر الناس ما تبين فلم يحصل لي من الأمر شئ فقالت الحق بهم فإنهم ينتظرونك وأخشى أن يكون في اجتنابك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس خطب معاوية فقال من أراد أن يتكلم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه فلنحن أحق منه ومن أبيه قال الحميدي وأراد عبد الله بن عمر أن يجيب معاوية فأمسك عن الجواب فإن كان ما قاله معاوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب في أخذه الخلافة باطلا وإن كان باطلا كيف يجوز تقدمه على طوائف المسلمين ومنها أن النبي (ص) كان يلعنه دائما ويقول الطليق بن الطليق اللعين بن اللعين وقال إذا رأيت معاوية على منبري فاتقلوه وكان من مؤلفة قلوبهم ولم يزل مشركا مدة كون النبي (ص) مبعوثا يكذب بالوحي ويهز بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله (ص) ويكتب إلى أبيه صخر بن حرب يعيره بالإسلام ويقول له اصبات إلى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس إن ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي (ص) المدينة ومعاوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله (ص) لأنه كان قد هدر دمه فهرب إلى مكة فلما لم يجد له مأوى صار إلى النبي (ص) مضطرا فأظهر الإسلام وكان إسلامه قبل موته (ص) بخمسة أشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع إلى رسول الله (ص) فعفى عنه ثم شفع إليه ليكون من جملة خمسة عشر لتكتب له الرسائل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكر أن معاوية كان يدعي أنه أحق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لأنه كان يدعي أنه أحق من أمير المؤمنين علي في حياته وأيام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقتل جيوش المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي أن يذكر لقباحته وإساءته فلا يبعد أن يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطأ يدعي كل ما يكون خطأ ولا إمامة له على المسلمين ولا شرايط في إمامته صحت بل أخذ الخلافة والملك عنوة بالسيوف كما قال رسول الله (ص) الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح أن معاوية أسلم بعد الفتح بأيام يسيرة انتهى وأقول يتوجه عليه أن معاوية ادعى أحقيته عن عمر حيث تقرر الأمر عليه وهو حينئذ كان ممن صحت إمامته عن جمهور أهل السنة كما مر ولم يدع على علي (ع) ذلك أصلا بل كان يعترف ببغى

نفسه ويحتال فيما ارتكبه من الحرب والقتال بأنه يطلب قتلة عثمان بن عفان من بني أعمامه كما اشتهر ومما ينبغي أن ينبه عليه أنه يلزم مما ذكره المصنف ههنا واعترف به الناصب من وقوع استسلام معاوية بعد الفتح إنه لم يكن من صحابة النبي (ص) ولا مهاجرا ويوضحه ما روى ابن بابويه (ره) في كتاب عيون أخبار الرضا بإسناده إلى أحمد بن محمد بن إسحاق الطالقاني قال حدثني أبي قال حلف رجل في خراسان بالطلاق أن معاوية ليس من أصحاب رسول الله (ص) في أيام الرضا (ع) فأفتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا (ع) فأفتى أنها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وأنفذوها إليه وقالوا من أين قلت يا بن رسول الله (ص) إنها لم تطلق فوقع (ع) في رقعتهم قلت هذا من روايتكم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله (ص) قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه أنتم خير وأصحابي خيرة ولا هجرة بعد الفتح فاطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء أصحابا له قال فرجعوا إلى قوله (ع) قال المصنف رفع الله درجته ومنها روى عبد الله بن عمر قال أتيت النبي (ص) فسمعتة يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معاوية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح هذا فلا يحكم بأنه مات على

الكفر وربما أراد أنه ترك سنة رسول الله (ص) في أخذ الخلافة عنوة وفي التوغل في
البغي وطلب شيء لا حق له فيه انتهى وأقول إن السنة قد جاء بمعنى الطريقة
كما في قولهم أهل السنة وبمعنى النافلة المرادفة للمستحب ولا وجه لحملها ههنا على
الثاني لأن ترك النافلة مما يشترك فيه جمهور الناس إلا من وفقه الله تعالى
من الأنبياء والأولياء وسوق الحديث هو الحكم بندور ومن يموت على غير ذلك
والتعجب منه فتعين أن يكون المراد منه الطريقة ولا شك أن من مات على
غير طريقة النبي (ص) يكون كافرا وإرادة ترك طريقة مخصوصة بلا قرينة مخصصة
للعوم تحكم محض فقوله (ص) يموت على غير سنتي نظير قوله يموت ميتة
جاهلية ولا يفهم عن شيء منهما في عرف أهل اللسان إلا الموت على الكفر والتأويل
بارد قال المصنف رفع الله درجته ومنها أن النبي (ص) كان ذات يوم
يخطب فأخذ معاوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله (ص) لعن
الله القائد والمقود أي يوم يكون لهذه الأمة من معاوية ذي الإساءة
انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لا شك أن يزيد بن معاوية لم يكن في زمن النبي
(ص) وأنه تولد بعد عمه يزيد بن أبي سفيان وهو مات في طاعون عمواس
زمن عمر بن الخطاب فالله أعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى وأقول الظاهر مما اشتهر من
من أن مباغضته يزيد عليه اللعنة مع الحسين عليه السلام لأجل امرأة كان
يريد أن يتزوجها يزيد فسبقه الحسين (ع) أنه على اللعنة كان من أقرانه (ع) ثم تسمية
اللعين في زمان عمه باسمه غير مستبعد فإن بعض الناس يسمي ولده
في زمان حياته باسمه وربما كان لبعض الآس اليأس عن الولد فيرغب في وضع اسمه
على بعض من أولاد إخوانه إبقاء لذكره بينهم فيلتمس عن أحدهم
ذلك في أيام حياته وحيث لم نسمع من يزيد بن أبي سفيان وجود عقب يحتمل أن
يكون تسمية ابن أخيه في حياته باسمه من هذا القبيل ولو سلم بعد ذلك
كله فهذه الرواية المذكورة في كتاب ربيع الأبرار للزمخشري ويكفي ذكره فيه وفي
أمثاله لاحتجاج المصنف كما مر مرارا وإن لم يكن معتقد لصحته ثم أقول
لو ثبت أن يزيد بن معاوية عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي (ص) فيمكن أن يوجه
ذلك بأن لفظ ابنه غلط من الناسخ وإنما كان لحيه فبدله بابنه لاشتهار
يزيد الابن دون يزيد الأخ عند الناس والله تعالى أعلم قال المصنف رفع الله درجته
ومنها أنه سب أمير المؤمنين (ع) مع الآيات التي نزلت في تعظيمه وأمر الله تعالى
النبي (ص) بالاستعانة به على الدعاء يوم المباهلة ومواخاة النبي (ص) واستمر سبه
ثمانين سنة إلى أن قطعه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي (ره)
شعرا قال شعرا على المنابر تعلنون بسبه وبسيفه نصبت لكم أعوادها انتهى وقال
الناصر خفضه الله أقول أما سب أمير المؤمنين (ع) نعوذ بالله من
هذا فلم يثبت عند أرباب الثقة وبالغ العلماء في إنكار وقوعه حتى أن الغاربة وضعوا

كتبها ورسائل وبالغوا فيه كمال المبالغة وأنا أقول شعر
من يكن تاركا ولا على عليا لست ادعوه مؤمنا وزكيا كيف بين الأنام يركز سبا للذي
كان للنبي (ص) وصيا ليس قولي لفاعل السب ألا لعن الله
من يسب عليا وأقول فيه إن أهل العراق أعلم بما جرى في ديارهم وجوارهم من
المغاربة فلا يعارض رواياتهم روايات أهل العراق وما والاها
قال المصنف رفع الله درجته ومنا أنه سم مولانا الحسن (ع) وقتل ابنه يزيد مولانا
الحسين (ع) ونهب نسائه وهدم الكعبة ونهب المدينة وأخافهم
وكسر أبوه ثنية النبي (ص) وأكلت أمه هند كبد حمزة فما أدري كيف العقل الذي قاد
من أحاطت به هذه الرذائل إلى متابعتها انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول من يرضى بمتابعة معاوية ومن يجعله إماما حتى يشنع عليه ابن المطهر
وقد ذكرنا أنه من الملوك وليس علينا أن نذب عنه انتهى وأقول
قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر إن الرازي بإمامة معاوية ومتابعته هم
جمهور أهل السنة وإن إنكار الناصب لإمامته إنما هو لبعض ما ذكرناه
من المصالح وقد صرح بذلك الغزالي في الأصل العاشر في بحث الإمامة من كتابه
الموسوم المشهور بقواعد العقائد فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
ومنها أنه نزل في حقه وحق أنسابه والشجرة الملعونة في القرآن انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول هذه الآية اختلف في شأن نزولها قال بعضهم نزل في رؤيا رسول الله
(ص) وأنه

رأى في الرؤيا أن أولاد مروان كان ينزون على منبره ولم يذكر أحد من علماء السنة أنه
نزل في معاوية انتهى وأقول المروي في تفسير فخر الدين الرازي إمام أهل السنة وفي
تفسير النيشابوري

أحد رؤسائهم عن ابن عباس أن الشجرة عمر بن عبد العزيز وقد قرر الناصب في تأويل
روايات اثني عشر خليفة من قريش إن من جملتهم عمر بن عبد العزيز
فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنا إن الحافظ أبا سعيد إسماعيل بن علي الشمان
الحنفي ذكر في كتاب مثالب

بني أمية والشيخ أبو الفتوح جعفر بن محمد الهمداني في كتابه بهجة المستفيد إن
المسافر بن عمرو بن

هند وطلب عتبة أبو هند أبا سفيان ووعده بمال كثير وزوجه ابنته هند فوضعت بعد
ثلاثة أشهر معاوية ثم ورد أبو سفيان على عمرو بن هند أمير العرب فسأله
مسافر عن حال هند فقال إني تزوجتها فمرض مسافر ومات انتهى وقال الناصب خفضه
الله أقول قد قدمنا تفضيل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمدين من أرباب التواريخ
فطي هذه الحكايات والمثالب لا شك أنه أولى وأنسب بطريق الإسلام انتهى وأقول قد
تقرر في الأصول أن الجرح مقدم على التعديل بل وإثبات صحة الاعتماد على من حكى

عنهم

الناصب دون غيرهم أصعب من خرط القتاد قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب الكتاب الهاوية فيه أن معاوية قتل أربعين ألفا من المهاجرين والأنصار وأولادهم وقد قال النبي (ص) من أعان على قتل أمر مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيامة مكتوبا على جبهته آيس من رحمة الله وفيه عن ابن مسعود ولكل شئ آفة وآفة هذا الدين بنو أمية والأخبار في ذلك أكثر من يحصى فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له أن يجعل

مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى وأنه يجب طاعته على جميع الخلق وقد نقل الجمهور وأضعاف ما قلناه وقد كان ظلم معاوية معروفا عند كل أحد النساء وروى الجمهور أن أروى بنت الحرث بن عبد المطلب أدخلت على معاوية في خلافته بالشام

وهي

يومئذ عجوز كبيرة فلما رآها قال مرحبا بك يا خالة قالت كيف أنت يا ابن أخي لقد كفرت النعمة وأسأت لابن عمك الصحبة وتسميت بغير اسمك وأخذت غير حقك بلا بلا

كان منك ولا من أبيك بعد أن كفرتم بما جاء به محمد (ص) فأتعس الله منكم الجدود وصغر منكم الخدود حتى رد الله الحق إلى أهله وكانت كلمة الله هي العليا ونبينا

هو المنصور على كل من ناواه ولو كره المشركون فكنا أهل البيت أعظم الناس في هذا الدين بلا وعن أهله عناء وقدر حتى قبض الله تعالى نبيه مغفورا ذنبه مرفوعة

منزلته شريفا عند الله فوثب علينا بعده تيم وعدي وبنو أمية فأنت تهدي بهداهم وتقصد بقصدهم فصرنا بحمد الله فيكم أهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل فرعون يذبحون أبناءهم ويستحيون نساءهم وصار سيدنا منكم بعد نبينا بمنزلة هارون من موسى حيث يقول يا بن أم القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجمع بعد رسول الله (ص) شمل ولم يسهل وعث وغايتنا الجنة وغايتكم النار فقال لها عمرو بن العاص أيتها العجوزة الضالة اقصدي من قولك وقضي من طرفك قالت من أنت قال أنا عمر بن العاص قالت يا بن النابغة اربع على ضلعك واعفي لسان نفسك ما أنت

من قريش في لباب حسبها ولا صحيح نسبها ولقد ادعاك خمسة من قريش كلهم يزعم أنك ابنه ولطا

لما رأيت أمك يأم مني بمكة تكسب الخطيئة وتترن الدراهم من كل عبد عاهر هايج وتسافح عبيدنا فأنت بهم أليق وهم بك أشبه منك يقرع بينهم والأخبار في ذلك أكثر من أن يحصى ووقايعة الردية أشهر والله تعالى أعلم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد ذكرنا إن هذه الحكايات والأخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان ترك

ذكرها أولى وأليق سيما أنها متضمنة لنشر الفواحش وعظام هذه الجماعة رميمة ولم يبق لهم آثار ولم يكن أحد يدعي حقيتهم ولا إمامتهم حتى يكون متعلقا بأمر من أمور الدين ولينصف المنصف إن ترك نشر الفواحش والإقدام به أولى سيما لطايفة محت الدهور آثارهم وجرت الرياح على إمكان ديارهم وأقول قد بينا مرارا إن المصنف

لم ينقل رواية إلا من كتب أهل السنة وما روي ههنا عن أروى بنت الحرث فقد رواها ابن عبد ربة من أكابر أهل السنة والجماعة في الجزء الأول من كتاب العقد وما ذكره الناصب من المواعظ الباردة والنصائح الغير الواردة إنما نشأ عن عجزه من الجواب وإلا ففي نشر قبائح الفساق والكشف عن فضائح أهل النفاق استيصال لأهل الارتياب وردع لهم عن متابعة هؤلاء الأذئاب ويتوقع في ذلك نيل الثواب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة روى الحميدي

في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه قال سمعت رسول الله (ص) يقول أنا فرطكم على الحوض ومن ورد شرب ومن شرب لم يظمأ

أبدا وليردن علي أقوام أعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال أبو حازم فسمع النعمان بن أبي عباس وأنا أحدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول قال فقلت نعم قال أنا أشهد على أبي سعيد الخدري لسمعته يزيد على اللفظ المذكور

فيقول إنهم من أمتي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك فأقول سحقا لمن بدل بعدي انتهى وقال

الناصب خفضه الله أقول شرع من ههنا في مطاعن الصحابة (رض) ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكر شمة من مناقب الصحابة إن شاء الله فنقول مذهب عامة العلماء أنه يجب تعظيم

الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لأن الله تعالى عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وقوله والذين آمنوا معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة منها قوله (ص) خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله (ص) لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا يضيفه ومنها قوله

أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن أحبهم فبحبني أحبهم ومن أبغضهم فببغضني أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك أن يأخذه إلى غير ذلك من الأحاديث

المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح عن أبي بردة قال رفع يعني النبي (ص) رأسه إلى السماء وكان كثيرا ما يرفع رأسه إلى السماء فقال النجوم آمنة السماء فإذا ذهب النجوم أتى

السماء ما توعدون وأنا آمنة أصحابي فإذا ذهبت أنا أتى أصحابي ما توعدون وأصحابي آمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما توعدون وفيها عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله (ص) أكرموا أصحابي فإنهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل

ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد إلا من سره بحبوحه الجنة فيلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد

وهو من الاثنين أبعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي (ص) قال لا يمس النار مسلما رأني ورأى من رأني وعن عبد الله بن معقل قال قال رسول الله (ص) الله في أصحابي لا تتخذوهم

غرضا فمن أحبهم فبحبني أحبهم ومن أبغضهم فببغضني أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله تعالى فيوشك أن يأخذه وعن أنس بن مالك قال قال رسول الله (ص)

مثل أصحابي في أمتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام إلا بالملح وعن بريدة عن

أبيه قال قال رسول الله
(ص) ما من أحد من أصحابي يموت بأرض إلا بعث قايدا ونورا لهم يوم القيامة
والأخبار في هذا
الباب كثيرة لا يحصى ثم إن من تأمل سيرتهم وقف على ما أثرهم وجددهم في الدين
وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصره الله ورسوله ثم يتخالجه شك في عظم شأنهم
وبرأتهم عما ينسب
إليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم رأى ذلك مجانباً للإيمان
ونحن إن شاء الله نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما اعتدنا
إن شاء الله فنقول
ما روي من الجمع بين الصحيحين أن رسول الله (ص) قال لا تدري ما أحدثوا بعدك
فاتفق العلماء إن هذا في أهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله (ص) وهم كانوا
أصحابه في
حياته ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الأحاديث والأخبار التي سيذكر بعد هذا ولا شك أن
هذا لم يرد في سائر جميع أصحاب محمد بالإجماع لأن فيهم من لم يتغير ولم يبدل
بعده بلا خلاف فهو من أهل النحاة بلا نزاع فإن أريد به من بدل بعض التبديل ولم يبلغ
الارتداد فليس في الأصحاب إلا من بدل بعض التبديل فرجع الوعيد إلى الأكثر فلزم
أن لا يهتدي لمحمد إلا نفر معدود في كل عصر من الأعصار وهذا ينافي ما ذكره
رسول الله (ص) من كثرة أمته يوم القيامة وأنه يباهي بهم الأمم كما ورد في صحاح
الأحاديث وأن أريد به
التبديل إلى حد الكفر فهو عين المدعى فلزم من هذه المقدمات أن هذا الحديث وأمثاله
في هذا الباب واردة في شأن أهل الردة كما قاله العلماء انتهى وأقول لا فائدة في ذكر
الناصب لما فصله من الآيات إذ ليس منها جميع الصحابة كما سنبينه وإنما تدل على
بعض منهم فلا دلالة فيها على خصوص بعض الصحابة الذين وقع النزاع
فيهم على التعيين وعلى تقدير دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي (ص)
ما صار سبباً
لإحباط ما صدر عنهم من سوابق الأعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم قهقري كما
ينادي
عليه ما ذكر المصنف ههنا من حديث الحوض وما سينقله من البخاري وغيره والشيعة
إنما يطعن على بعضهم من أجل ما صدر عنهم من المخالفة ثانياً لا لوقوع بعض
الأعمال الحسنة سابقاً
مثلاً رضاء الله تعالى عن أهل بيعة الرضوان وإنما وقع لبيعتهم مع النبي (ص) على الموت
وتعاهدتهم لذلك فإذا خلوا بذلك ونكثوا العهد انتفى الرضا كما قال الله تعالى ومن
نكث فإنما

ينكث على نفسه الآية وبالجملة رضاء الله تعالى عن أحد في فعل خاص لا يستدعي رضاءه عن فاعله دائما كما زعمه الناصب وأصحابه على أن الآية الأولى غير شاملة لأبي بكر وعمر لأنهما

ليسا من المهاجرين الأولين كما زعمه الناصب بل المهاجرين الأولون هم الذين هاجروا الهجرة الأولى وهي هجرة إلى رسول الله (ص) في حصاره بمكة حين حاصرت قريش بني هاشم

مع رسول الله (ص) في شعب عبد المطلب أربع سنين والأمة مجمعة على أن أبا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعون بالباطل لهما إنهما من المهاجرين الأولين

ويؤيده ما ذكرنا من أراد الخصوص في تلك الآيات ما روى أبو نعيم عن ابن عباس أن المراد بالسابق في قوله تعالى السابقون أولئك المقربون علي بن أبي طالب (ع) روى ابن المغازلي الشافعي عن مجاهد عن ابن عباس في تفسير الآية أنه قال سبق يوشع بن نون إلى موسى وسبق شمعون إلى عيسى وسبق علي بن أبي طالب إلى محمد (ص) وأما الأحاديث فلا فائدة في نقلها سوى تكثير السواد وتضييع المداد إذ كلها موضوعات عند الشيعة إلا إذا وافق شيئاً من الأحاديث المذكورة في كتب

الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب ههنا على أن الحديث الأول مما ذكره مردود بما قاله بعض أصحابنا من أن مضمونه مخالف لحقايق النظر خارج عن العقل والحكمة

وذلك لأنه إن كان خيرتهم وفضلهم من جهة تقدم خلقهم في الأزمنة المتقدمة لما بعدها فقد زعموا أن أمة محمد (ص) ليسوا أفضل من الأمم التي مضت قبلها وأن محمداً ليس أفضل من الأنبياء (ع) الذين تقدموا قبل عصره وكان الواجب على طرد

هذه العلة أن يكون كل أمة أفضل من التي بعدها فلما أوجبوا آخر الأمم أفضل ممن تقدمهم

كان لا معنى لهذا الخبر في تفضيل القرن الأول على القرن الثاني من هذه الأمة بل يجب في النظر والتمييز وما يلزم من أحوال ما نقل إلينا من سيرة من تقدم عصرنا هذا أن يكون من تأخر أفضل ممن تقدم منهم وذلك إنا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث ممن كان في عصر الفراعنة والطواغيت من ملوك بني أمية الذين كانوا يقتلون أهل بيت الرسول ويسبون أمير المؤمنين (ع) ويلعنونه على المنابر وأهل عصرهم من فقهاءهم وحكامهم إلى غير ذلك منهم فهم على ذلك متبعون وبأفعالهم مقتدون وبإمامتهم قائلون ولهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من حامل سلاح إلى حاكم إلى خطيب إلى تاجر إلى غير ذلك من صنوف الأمة وأسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئاً بل نجد الغالب على أهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم لفاعله والتنزه عن كثير منه إلا من لا يظهر بمذهبه بينهم فيجب أن يكونوا في حق النظر أفضل من أهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فإن قالوا إن أهل عصر الرسول لأجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه أفضل وكذلك سبيل من شاهدتهم من بعد الرسول من التابعين ونقلوا إلينا العلوم والأخبار عنهم ومنهم قيل لهم أليس كل من تقدم خليفة في ذلك العصر فهو فعل الله تعالى فلا حمد للمتقدم في خلقه ولا صنع له في ذلك ولا فعل يحمد عليه ولا يذم منه فلا بد من نعم فيقال لهم أفيقولون الله إن الله تعالى يحمد العباد على أفعالهم ويذمهم عليها فإن قالوا ذلك جهلوا

عند كل ذي فهم وكفى بالجهل لصاحبه خزيا وإن قالوا لا قيل لهم فإذا كان كذلك وجب في حق النظر أن يكون من شاهد الرسول ورأى الدلائل من العلامات والمعجزات وظهر له البرهان وأسفر له البيان يقول يشهد فيه القرآن لا عذر له في تقصير عن حق ولا دخول في باطل فإن الحجة بذلك ألزم وعليه أوجب وكان من أشكل عليه فهم شئ في تفسير آية وتحقيق معنى في كتاب الله أو سنة يرجع في ذلك إلى الرسول

فأثبت له الحق منه واليقين ونفى عنه الشك والزيغ فمن قصد منهم بعد هذا الحال إلى خلاف الواجب كان حقيقا على الله أن لا يقبل له عذرا ولا يقبل له عشرة وأما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلف فيه الأقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الآراء وتباينت الأهواء وضلت المعارف ونقصت البصائر وعمت التحقيقات إذ ليس من يرجع إليه يزعم أهل الغفلة ممن صفته في تحقيق الأشياء صفة الرسول فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيها فعذرهم مقبول وعثرتهم مغفورة بل أقول لو أجيب أن من يرتكب من أهل هذا العصر مائة ذنب أعذر ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا أو قلت إن من استبصر في هذا العصر في دينه فشغل نفسه لمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك ما نجا به بتوفيق الله فيما سبق سعى له من الطلب أفضل من عشرة مستبصر كانوا في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا وإذا كان

الحال على ما وصفت فيجب أن يكون مستبصرنا أفضل من مستبصرهم إذ كان البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد أزاح عليلهم بقرعه لأسماعهم صباحا ومساءً ومشاهدتهم إياه بأبصارهم ويزول معه أفهامهم حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل بقطع المسافة وتحول البلدان الناسعة بتدلل للرجال وتخضع لكل صاحب نوال ما أن يهلك ولم يدرك البغية وأما أن يمن الله عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد وعناء شديد وتعب كديد مع تقية المستبصرين وخوف العارفين من إظهار ذلك للظالمين وكشفه للراغبين فأبي ظلم

أم أي حوار بين من ظلم تفضيل أولئك فيما ارتكبوه ودونخ أو كم بين من استبصر في دينه بصيرة تزول معه كل شك ويثبت معه كل يقين من بيان النبي (ص) المرسل وبرهان

الكتاب المنزل وبين من يستبصر في دينه بأخبار متضادة وأقاويل مختلفة وبيان غير شاف وبرهان غير كاف حتى يسعى ويطلب ويميز وينظر ويعتبر ويختبر بسهر ليله وظمأ نهاره وتعب بدنه وتصاغر نفسه وتدلل قدره هل هذا الأجور من قايله وظلم ظاهر من موجه حقيق على الله أن يوجب لمستبصري أهل هذا العصر ولا يبعد الله إلا من ظلم وقال بما لا يعلم وإن قالوا إن الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون أولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله عز وجل وصدق الله و

الأمر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك أن السباق لا يجوز في الحكمة أن يقع في الإيمان إلا بين أهل العصر الحاضرين المشاهدين لنذب الداعي لهم إلى السباق ومخل في الحكمة وفي العدل أن يسابق الله بين قوم خلقهم ومكنهم من أحوال الإجابة وبين قوم لم يخلقهم هذا ظاهر الفساد وبعيد من الرشاد بين المحال فظيع المقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من أهل عصر الرسول ولعمري إن من سبق منهم إلى الإيمان أفضل وأجل وأقرب منزلة وأعلى درجة ممن لحق من تقدمه فلا ينكر هذا ذوقهم ولكن المنكر قول من زعم أن الله سابق بين من خلق ومن لم يخلق فمن قال إن الصحابة قد سبقوا بالإيمان ويريد بذلك تقدمهم في عصرهم وتأخر عصرنا من عصرهم فيما قدم الله من خلقهم وآخر من خلقنا فذلك كلام صحيح وقول فصيح كما أن من تقدم أيضا من الأمم والأعصار التي كانت قبل الصحابة كانوا متقدمين على الصحابة بأعصارهم سابقا من أمر فمنهم على مؤمني الصحابة وتقدم خلقهم عليهم وليس في ذلك فضل لهم على من جاء بعدهم ومن قال إن الصحابة سبقونا بالإيمان بمعنى التسابق بيننا وبينهم إلى الإيمان فكان لهم بسبقهم ذلك الفضل علينا لأجل تأخرنا عنهم كان ذلك قولا محالا شنيعا لأن تأخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله لا يذمنا على أفعاله ولو كان لأهل عصر الصحابة علينا فضل في إيمانهم بتقدمهم علينا في الأعصار والخلق لوجب على هذه القضية أن يكون إيمان من تقدمهم من الأمم السالفة أفضل من إيمانهم بتقدمهم عليهم

في الأعصار فلما كانوا يمنعون ذلك يوجبون الفضل لأمة محمد (ص) على من تقدمهم من الأمة كان إيجابهم تفاضل أو ايل هذه الأمة على أواخرها فاسرا وهذا ما لا نطلقه نحن أيضا في مذهبنا لكننا نقول إن أهل كل عصر يتفاضلون بينهم ومن سبق منهم إلى الإيمان فهو أفضل ممن تأخر عنه ثم لحق بالسابق فيه من أهل عصره

ولسنا نفضل بين أهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الأعصار المتأخرة فلا نفضل أهل الأعصار المتأخرة على من تقدمهم لكننا نفاضل بين أهل كل عصر بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق إلى الإيمان دون أن يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تأخرهم عنهم فهذا عمدة ما يتعلق به أهل؟؟؟ والضلالة مع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من الدلالة وأما

الأحاديث الباقية فيتوجه عليها إن من البيان ليس المراد من لفظة أصحابي فيها جميع الأصحاب حتى الفاسق منهم قطعاً كوليده بن عقبة ومعاوية وأضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم وإذا لزم التخصيص فلم لا يجوز أن يكون المراد منهم أصحابه من أهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا أصحابي فإنما لم نسمع أن أحداً كان يسب أصحاب النبي (ص) في زمان حياته وأما بعد حياته فإنما وقع السب من معاوية وسائر أنسابه الملعونة لأهل بيت النبي (ص) ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي وأيضاً تنمة هذا الحديث يوافق ما وقع صريحاً في حق علي وفاطمة (ع) من أن بغضهم بغض النبي (ص) وإذائهما إيذاءه وقد مر وكذا ما نقله أبي بردة يوافق ما نقله المصنف سابقاً في شأن أهل البيت (ع)

عن مسند أحمد بن حنبل من قوله (ص) النجوم أمان لأهل السماء فإذا ذهب ذهبوا وأهل بيتي أمان لأهل الدين فإذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الأرض وكذا الحديث الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن انطباقه على أهل البيت (ع) بحمل الجماعة المذكورة فيه عليهم (ع) ولعل الناصبة التابعين لسنة معاوية الداخلين في جماعتهم لما سموا أنفسهم أهل السنة وجماعة ووجدوا أنفسهم أكثر جموعاً وأفراداً وأوفر عداداً وأعظم سواداً يدعون ظهور ذلك في أنفسهم ويتأيّدون لذلك بما رووه من قوله (ص) عليكم بالسواد الأعظم وأنت خبير مما قررناه مراراً إن العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وإن الشيعة وإن كانوا أقل جموعاً وعدداً لكنهم أكثر جامعية وعدداً وكيف لا وحيث ارتد قوم موسى بقي هارون فيهم منفرداً مع ظهور إنه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل الطيبي في شرح المشكاة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الأحاديث أنه قال لو أن فقيهاً على رأس جبل لكان هو الجماعة وأما ما ذكره الناصب بقوله من تأمل سيرتهم ووقف على آثارهم وجددهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرته رسول الله (ص) لا يتخالجه شك في عظم شأنهم وبرائتهم مما ينسب إليه المبطلون إلى آخره ففيه أن التأمل في مجرد ما وقع عنهم من بعض الآثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شأنهم في جميع الأزمان ولو في زمان التبديل والارتداد فإن من تأمل في سيرة بني إسرائيل من

أولاد الأنبياء المولودين على فطرة الإسلام وجددهم في نصره نبيهم موسى في مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شأنهم ذلك الوقت لكن لا يدعى براءتهم عما أخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم للعجل وقصدهم لقتل هارون (ع) وقد خبر النبي بأنه سيقع في أمتي كل ما وقع في الأمم السالفة حذوا النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المصنف قدس سره عن الجمع بين الصحيحين لتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا حجر ضب لتبعوهم وأما ما ذكره من أن المراد بما في حديث الحوض من الأصحاب الذين أحدثوا بعد النبي (ص) وبدلوا أهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي (ص) وأنهم كانوا أصحابه في حياته ففيه ما مر نقلا عن ابن حزم وغيره من أصحاب الناصب المرتد من أن الذين منعوا أبا بكر عن أداء الزكاة إليه حتى سماهم بأهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون الردة على أبي بكر بارتكاب ما لا يستحقه من الخلافة والإمامة معللين امتناعهم عن أداء الزكاة إليه بذلك فمن أين يعلم أن أصحاب الحاضر في المدينة الذين غلبت عليهم النفس الإمارة حتى غضبوا عن أهل بيت نبيهم الإمامة والإمارة أحق بالأمن أم هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المريرين لإمام حق مستحق التقدم؟؟؟ منقذ لهم عن نار السعير ولا فرق إلا في كون أكثر الأولين من قريش وكثير الآخرين من غير ذلك الجيش وقد عرفت أن مراد النبي (ص) من قوله الأئمة من قريش وأكثر الآخرين من غير ذلك الجيش وقد عرفت أن مراد النبي (ص) من قوله الأئمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي

في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه في الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس (رض) عنه قال إن النبي (ص) قال ألا إنه سيحجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول يا رب أصحابي فقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك فأقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد أن تعذبهم فإنهم عبادك قال فيقال لي فإنهم لم يزلوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد وقع التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا أن المراد منهم أرباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله (ص) وقتلهم أبو بكر الصديق انتهى وأقول من المعلوم أن من اتهمهم أبو بكر بالردة لامتناعهم عن أداء الزكاة إليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال أبو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل والله لو لم يتكلموا بالشهادتين أو لم يرجعوا إلى الإسلام لقاتلتهم لكنهم لما أنكروا

خلافه أبي بكر امتنعوا عن أداء الزكاة إليه لا أنهم استحلوا منع الزكاة مطلقا ولهذا فرقتها

بنو خيف إلى فقراً قومهم وأوقفها آخرون إلى تقررا من الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكاة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم بإطلاق الردة عليهم لو صح كان باعتبار إنكارهم للزكاة التي هي من ضروريات الدين ولم لا يجوز أن يكون إطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالإسلام القائلين بالشهادتين أيضا باعتبار إنكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي (ع) الثابت عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغير كما مر آنفا ثم المتبادر من الأحداث في لا تدري ما

أحدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي (ص) وأخذ ميراثه وهضم أقدار أهل بيته وأكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة (ع) إلا ما يكون تركا كمنع الزكاة عن أبي بكر وأيضا قوله (ص) لم يزالوا مرتدين على أعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا إنما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوايف العرب الذين امتنعوا عن الزكاة فإن ذلك لم يمتد إلا إلى شهرين أو ثلاثة وأيضا قد اشترط في الصحابة خروجه عن الدنيا بالإيمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكاة عن كونهم صحابيا لأنهم قتلوا بأمر أبي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصبة والظاهر من إطلاق لفظ أصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عنده (ص) ومن لم يرتد ارتدادا يخرج به من الصحابية بل لم يتخلل الردة في إسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي (ص) كما شرطه بعضهم بل من أقام عنده (ص) سنة أو سنتين

وغزا غزوتين كما شرطه بعض آخر وهذه الشرايط مما لم يتحقق في أكثر الممتنعين عن أداء الزكاة إلى أبي بكر إن قلت أن إطلاق الصحابي على من خرج مرتدا عن الدنيا قد وقع

باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والأصل خلافه ولهذا قلنا والظاهر من إطلاقه ذلك فافهم فإن قلت قد علم من فحوى كلام المصنف وصريح كلام بعض علماء مذهبه في غير هذا الموضوع اعتقاد إن الذين غصبوا الخلافة عن علي (ع) وخرجوا عليه وبغوا كانوا في زمان النبي (ص) من المنافقين فلا وجه للاستدلال بالأحاديث المذكورة على أنهم ارتدوا بعد النبي (ص) إذ لا معنى لارتداد المنافق لأنه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في أيام النبي (ص) مبني على إنكارهم لأصل الخامس من أصول الإمامة وهو إمامة علي (ع) ولم يظهروا ذلك الإنكار إلا بعد النبي (ص) حكم بوقوع ارتداد منهم بعده فإنهم بعد وفاته

(ص) غصبوا الخلافة عن أمير المؤمنين (ع) وخرجوا عليه ولم ينقادوا له و جحدوا ما جاء به النبي في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي أحكم الله تعالى ورسوله في حقه وجعله قلادة في رقابهم وربقة في أعناقهم كما نطق به

الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطنه من أنه (ص) تلا عليهم ما نزل في حقه (ع) من الآيات وأخذ البيعة والعهد منهم له وأقره عليهم فسموه بأمر المؤمنين (ع) فيما بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به من أجل صدورهم وحقد قد أخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شربته مزارع أفئدتهم وبغض قد تشبث بمراقع بوطنهم وكانوا يترصدون الفرصة في ذلك كما علم من قوله (ص) ضغائن في صدور قوم لا يبدونها حتى يفقدوني فلما فقد صلوات الله عليه من بين أظهرهم لاحت طلايع كدوراتهم على صفحات ظواهرهم وأنت خبير بأن تكليفه (ص) بهذا الأمر لاقى فيه عرق القرية حتى وضعه على طرف التمام ولم ينجع فيهم رشدا كان أشق وأشد عليه من

جهاد الكافرين بالسيف علما منه (ص) بصعوبة هذا الأمر على القوم وإن جز الرقاب كان أهون عليهم من إصابة هذا المصاب كما روى في المشكاة من قوله (ع) إن أمرتم عليا ولا أراكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكى عن بعضهم أنه قال عند نزول آية الغدير وإظهار النبي (ص) ورودها في شأن خلافة حضرة الأمير اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم ولعلمه تعالى بصعوبة هذا التكليف عليه (ص) بالغ في تبليغ خلافته بقوله يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك فإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فإنه سبحانه قد علق قبول ما بذل فيه جده وجهده وقاسى فيه كده ووكده من تبليغ جميع الأحكام على تبليغ هذا الحكم ولما علم جل

جلاله خوفه (ص) عليه وحذره من تبليغه هذا الحكم شجعه على الإقدام على هذا الأمر المسلم والشأن المدلهم بقوله والله يعصمك من الناس قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي أيضا في الحديث الحادي والثلاثون بعد مائة من المتفق عليه من مسند

أنس بن مالك قال إن النبي (ص) قال ليردن علي الحوض رجال ممن صاحبي حتى إذا رايتهم ورفعوا إلي رؤوسهم اختلجوا فلأقولن إي رب أصحابي أصحابي فليقالن لي إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين أيضا في الحديث السابع والستين بعد المأتين من المتفق عليه في مسند أبي هريرة من عدة طرق قال قال النبي (ص) بينا أنا قائم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقالوا هلموا فقلت إلى أين فقال إلى النار والله قلت ما شأنهم قال إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري ثم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقالوا هلموا فقلت إلى أين فقال إلى النار والله قلت ما شأنهم قال إنهم ارتدوا على أدبارهم فلا أراه يخلص منهم إلا مثل ما يخلص من همل النعم ورووا نحو ذلك من عدة طرق في مسند أسماء بنت أبي بكر ومن عدة طرق في مسند

أم سلمة (رض) ومن عدة طرق في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين

وفي الجمع بين الصحيحين أيضا في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله (ص) أنا فرطكم على الحوض وليرفعن إلي رجال منكم حتى إذا هويت إليهم لأناولهم اختلجوا دوني

فأقول إي رب أصحابي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك وروي نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليمان في الحديث السابع من المتفق على وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند أبي الدرداء في الحديث الأول من صحيح البخاري قالت أم الدرداء دخل علي أبو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما أغضبك فقال والله ما أعرف من أمر أمة محمد شيئا إلا أنهم يضلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الأول من صحيح البخاري من مسند أنس بن مالك عن الزهري قال دخلت على أنس بن مالك

بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا أعرف شيئا مما أدركت إلا هذه الصلاة وهذه الصلاة قد ضيعت وفي حديث آخر منه ما أعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله (ص) قبل الصلاة قال أليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث

السادس بعد ثلاثمائة من المتفق عليه من مسند أبي هريرة عن النبي (ص) قال مثلي كمثل رجل استوقد

نارا فلما أضاءت ما حوله جاء يهتاف الرأس من الدواب إلى النار يقعن فيها وجعل يحجرهن ويغلبه فيقمحن فيها قال وذلك مثلي ومثلكم أنا أخذ بحجركم هلموا عن النار فيغلبونني فيقمحون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله (ص) قال وأنا أخاف على أمتي الأئمة المضلين وإذا وقع عليهم السيف لا يرفع عنهم إلى يوم القيامة فلا يقوم الساعة حتى يلحق من أمتي بالمشركين وحتى يعيد القيام من أمتي والأوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث التاسع

والأربعين من أفراد البخاري من مسند أبي هريرة أنه قال قال رسول الله (ص) لا يقوم الساعة حتى تأخذ أمتي ما أخذ الدول شبرا بشبر وذراعا بذراع فليل يا رسول الله (ص)

كفارس والروم قال ومن الناس إلا أولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي وعشرين من المتفق عليه من مسند أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله (ص) لتبعن

سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا حجر ضب لتبعوهم قلنا يا رسول الله (ص) اليهود والنصارى قال فمن لنا وروى البغوي في كتاب المصايح في حديث طويل في صفة الحوض قال قال رسول الله (ص) أنا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ أبدا وليردن علي أقوام أعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيبي

وبينهم فأقول إنهم أمتي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك فأقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من الأحاديث بعضه يدل على أن الأمة بعد رسول الله (ص) يبدلون سنته وبعضه يدل على أمراء السوء في آل أمية يعملون بخلاف سنته وكل هذه الأمور واقعة ولا طعن فيه على الصحابة وهي يدعى الطعن وما ذكر من اسم الأصحاب فقد ذكرنا أن المراد بهم المرتدين بعد رسول الله (ص) وأقول قد مر أن الأحاديث الذي ذكر فيها اسم الأصحاب

كما يحتمل الحمل على مانعي الزكاة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة بل قد ذكرنا سابقا مرجحات ظاهرة للحمل على الأول ويستفاد من قوله (ص) سحقا سحقا لمن غير بعدي في حديث

البغوي أنه عنى بهم الغاصبين لخلافة النبي (ص) وميراثه والآكلين لمال الفدك ظلما وجورا على فاطمة (ع) وأما الذين منعوا الزكاة عن أبي بكر فلم يأكلوها بل أخرجوها ودفعوها إلى الفقراء كما مر وهذا مدح آخر وأما الحديث الذي فيه ذكر الأمراء السوء في الأمة فهل يشمل بظاهره كل أمير سوء والتخصيص تحكم فيشمل الصحابة الغاصبين

للخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قيل إن قتل الحسين (ع) من متفرعات غضب الخلافة عن أهل البيت (ع) ولو أغمضنا عن ذلك فلا أقل من أن يشمل الناكثين والقاسطين من الصحابة وهل كل شئ أسوء من البغي الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنهم في مانعي الزكاة من الأعراب وهل للتخصيص بغير البغاة من أمراء السوء وجه غير متابعة الهوى نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوي الفاجرة وسوء المكابرة قال المصنف رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز

وقوع أكبر الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تعالى ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم لأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين وكانوا أكثر من عشرة آلاف نفر فلم يتخلف منه إلا سبعة أنفس علي بن أبي طالب (ع) والعباس والفضل ابنه وربيعه وأبو سفيان ابن الحارث بن عبد المطلب وأسامة بن زيد

وعبيدة بن أم أيمن وروى أيضا أيمن بن أم أيمن وأسلمه الباقر إلى الأعداء للقتل ولم يخشوا النار ولا العار وآثروا الحياة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا من الله تعالى ولا من نبيهم وهو شاهدتهم عيانا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ذكر الله تعالى قصة حنين في كتابه العزيز وإن أصحاب رسول الله (ص) ولوا مدبرين وكان هذا قضاء الله تعالى في الحرب ليعلم أن رسول الله (ص) كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روى في صحيح البخاري عن البراء بن عازب أنه قال له رجل أفررتم يوم حنين قال لا والله ما ولي رسول الله (ص) ولكن خرج شبان أصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا ما يكادون يخطئون فأقبلوا هناك إلى رسول الله (ص) ورسول الله (ص) على بغلته البيضاء وأبو سفيان بن الحارث يقودها فنزل واستنصر وقال أنا النبي (ص) لا كذب أنا ابن عبد المطلب قال البراء كنا إذا حمي البأس اتقينا به وإن الشجاع منا من يحاذي به يعني النبي (ص) ويعلم من هذا الحديث أن شبان الصحابة ولو في حنين وأما الباقر فقاموا وثبتوا لأن البراء نفى الفرار وقال لا والله وأيضا اختلفوا في العدد الذي وقفوا مع رسول الله (ص) فقيل كانوا ثلاثمائة رجل ولا خلاف في أن أبا بكر وقف معه ولم يفارق رسول الله (ص) في موقف من المواقف ثم إننا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزمنا براءتهم عن الفرار والإنسان لا يتخلوا

من الذنوب وقد عفى الله عنهم على ما يقتضيه النص لأنه قال ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قيل المراد من المؤمنين الذين أنزل الله سكينته عليهم هم الفارون والعجب أن الله تعالى قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى وأقول لا يخفى أن هذا الناصب المحيل الذي انتصب نفسه لنصرة الأباطيل قد خان في نقل الرواية وبلغ في الخيانة أقصى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم أضاف إليه من كلامه وكلام غيره ما حملة إليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا بدل أيضا بعض الكلمات بغيره كما سنبينه وإنما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية احتمالا منه في أنه إذا رأى الناظر الذي قد طالع الصحيح أحيانا إن ذلك البعض من جملة

ما طرق سمعه ووجده مانوسا من تلك المطالعة يظن أن التهمة أيضا من ذلك فلا يرجع لتحقيق الحال إلى الأصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر ههنا جميع ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين ويعدونه من زمرة الملاحين فنقول قال البخاري حديثا محمد بن كثير أبا سفيان عن أبي إسحاق قال سمعت البراء (رض) وجاءه رجل فقال يا أبا عمارة أوليتم يوم حنين قال أما أنا فأشهد على النبي (ص) أنه لم يولي ولكن عجل سرعان

القوم فرشقتهم هوازن وأبو سفيان بن الحرث أخذ برأس بغلة البيضاء يقول أنا النبي (ص) لا كذب أنا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار؟؟؟ شعبة عن أبي إسحاق قيل للبراء وأنا أسمع أوليتم مع النبي (ص) يوم حنين فقال أما النبي (ص) فلا كانوا رماة فقال النبي (ص) أنا النبي (ص) لا كذب أنا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن

بنا عند ربنا شعبة عن أبي إسحاق سمع البراء رسالة رجل من قيس أفرتم عن رسول الله (ص) يوم حنين فقال لكن رسول الله (ص) لم يفر كانت هوازن رماة وأنا لما حملنا عليهم انكشفوا فاكبنا على الغنائم فاستقبلنا بالسهام ولقد رأيت النبي (ص) على بغلته البيضاء وأن أبا سفيان أخذ بزمامها وهو يقول أنا النبي لا كذب أنا بن عبد المطلب قال إسرائيل وزهير نزل النبي عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك أن الخائن اللعين قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان أصحابه ليخص الفرار بالشبان فيجعل شيخه أبا بكر خارجا عن عار الفرار وعليه داخلا في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان كذلك في رواية مسلم فنقول ليس المراد تخصيص الشبان والسرعان بذلك بل المراد أن إقدام السرعان والشبان وسبقتهم إلى الحرب بلا مبالاة أو جب وانكسارهم أو جب انكسار الباقي وهذا أمر معلوم من التواريخ المعتمدة و

السير المعتمدة ثم زاد عدم كثرة السلاح ليكون عذرا آخر للقوم في فرارهم مضافا إلى ما قدمه من أن الفرار كان قضاء لله إلى آخره وليلغوا عفو الله عنهم بعد ذلك ضرورة أنه إذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفوه تعالى عنهم معنى ثم زاد في وصف الرماة بأنه لا يكاد يسقط لهم سهم وأنهم ما كادوا يخطئون تكميلا لعذر القوم والرد على الله في ذلك العفو وأما ما نسبته إلى البراء من قوله كنا إذا حمي البأس اتقينا به إلى آخره فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي (ع) في باب شجاعة النبي (ص) من كتاب الشفاء قال قال كرم الله وجهه أنا كنا إذا حمي البأس ويروى إذا اشتد الناس يومئذ بأسا انتهى وقد أضافه الخائن إلى ما رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ليقوع في الأوهام أن البراء وسائر القوم كانوا في ذلك اليوم اتقوا برسول الله ولم ينفصلوا عنه ولم يفروا ولعمري إنه لا يقدم إلى مثل الخيانة والتخليط إلا من حرم التوفيق واتخذ الشيطان خيرا رفيقا وما لهذه التخليط الناشئة عن متابعة الهواء والأكاذيب المنافية للحياء سوى السيف دواء ومن بلغ إلى هذه المرتبة من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفى خصمه مؤنته وأضاع بيده صولته ورعونته ولم يكن بنا حاجة بعد ظهور التخليط والتلبيس عن هذا الناصب الداخل في حزب إبليس مرارا أن يضع أوقاتنا في رفع هفواته وإزالة ركيك شبهاته لكن الشروع ألزمتنا

الالتزام وصيانة القاصرين أوجبنا الإقدام والله الموفق لنيل المرام وأما ما ذكره من القول بأن الذين ثبتوا مع رسول الله (ص) كانوا ثلاثمائة فمن جملة مفترياته أيضا ولعله قصد إيهام دخول أبي بكر فيهم وأمثال هذه التمحلات إنما يذهب على مثل الناصب الغبي فلا فائدة في ارتكابها عند مناظرة الخصم الذكي ومما يكذب هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فإن فيه تصريحاً بأنه لم يكن معه حينئذ غير بني هاشم وأما قوله إنا لم ندع عصمة الصحابة عن الذنون إلى آخره فهو

عين مقصود المصنف من أنهم كانوا مذنبين خاطئين غير صالحين لخلافة النبي (ص) وللرياسة والعامية في أمور الدين والدنيا وأما قوله قيل المراد من المؤمنين الذين أنزل الله عليهم السكينة هم الفارون فمع عدم ظهور ارتباطه بالمقصود وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه إنه كما قيل أيضا أن المراد بهم الذين ثبتوا مع رسول الله (ص) حين وقع الهرب وقد صرح بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر أحد القولين دون الآخر نحو تلبيس لا يخفى على أن القول الثاني هو الظاهر

فإن السكينة إنما يناسب من سكن مع النبي (ص) حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه نسأل الله تعالى إنزال السكينة عنا الخوف والتقية ويوفقنا لإتمام هذا التأليف والإتيان بالبقية وأما ما تعجبه من أن الله تعالى قبل عذرهم وتاب عليهم وأن المطهر لا يرضى عنهم فمن أعجب العجب لأنه لا دلالة في ما نقله هذا المعجب المتعجب من قوله تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الآية على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على وقوعه بالنسبة إلى جميعهم بل لمن يشاء منهم وهذا صادق فيما إذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد أطنبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمله الناصب من الكذب والتمويه في الكلام وكان حقا علينا إفصاحه لدى الخاص والعام قال المصنف رفع الله درجته وقال الله تعالى وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها وتركوك قائما رووا أنهم إذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلاة معه والحياء منه ومراقبة الله تعالى وكذا في اللهو ومن كان في زمانه (ص) معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه مخالفته بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ذكروا في شأن نزول الآية إن القوافل التي كانت تأتي بالطعام انقطعت عن المدينة وضاق أمر الناس فجاء القافلة والنبي (ص) كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل تسارع إليه فئام الناس وقام أكابر الصحابة معه فأنزل الله الآية في شأن من يذهب وترك رسول الله (ص) قائما وفي كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الإنسان وهذا لا يوجب أن يكفروا بعد رسول الله (ص) كما يدعيه هذا الرجل انتهى وأقول فيما

ذكره كذب وتمويه من وجوه أما أولا فلأن ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بأيام انقطاع الطعام بل لفظ التجارة في الآية الكريمة صريحة في خلافه لأن بيع الطعام لأجل القوة لا يسمى في العرف تجارة خصوصا إذا انقطع عنهم الطعام و ضاق عليهم الأمر في ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لأجل ذلك لما كان لدمهم من الله تعالى وجه وأما ثانيا فلأن الذين كانوا ينفضون إلى القافلة يضربون الطبل لأهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل إلى آخره وأما ثالثا فلأن التخصيص بفئام الناس من دون أكابر الصحابة من خواص تصرفاته الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة يدل على جميع ما ذكرنا ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي (ص) إذا قبل غير يحمل طعاما فالتفتوا إليها حتى ما بقي مع النبي (ص) إلا اثني عشر رجلا فنزلت الآية وفي رواية أقبلت غير يوم الجمعة إلى آخره وفي رواية أخرى أن النبي كان يخطب إلى وما قاله؟؟؟

النشابوري في تفسير الآية من أنهم كانوا إذا أقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخاري أنه لم يبق مع النبي (ص) في بعض الأوقات سوى اثني عشر رجلا ولا ينافي أن أكابر أصحاب النبي (ص) لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا أن سلم أنه لا يصير علة موجبة لاختيار ما يؤدي إلى الكفر بعد رسول الله (ص) لكنه يصير علة مصححة مجوزة فيصير رافعا لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة عنهم بعده صلى الله عليه وآله وهذا ما ادعاه المصنف قدس سره لا ما فهمه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل أنه إذا كان هذا حالهم وسوء ذابهم وعدم اعتنائهم بينهم وبسماح خطبة وصلاة الجمعة معه و خرجوا وهو يشاهدهم أو يعلم بهم لأجل تفرج على غير وسماع طبل وهو فهل يبعد منهم أن يخالفوا أمره طلبا للملك والرياسة بعده فليعتبر العاقل ذلك فإن في ذلك عبرة لأولي الأبصار ولعمري أن بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على أصحابه يعظهم ويخوفهم فسمعوا بلهو أو طبل لاستحيوا وهابوه أن يخرجوا من عنده وهو شاهدهم بل يستحيون أن يخرجوا لأجل أمر مباح وإن لم يكن في خروجهم ترك واجب فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته و صلاة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم أو في الصلاة لأجل تفرج على غير وسماع لهو وعند التحقيق هذا أقبح من فرارهم من الزحف لأن الفرار وإن كان كبيرة لكن فيه بقاء نفس وأما هذه ففيه من قلة الحياء والجرأة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شأنه في حياة نبيه وهو يشاهده ميلاه بعده إلى الملك والرياسة وارتكاب إثم لذلك فهذا وأمثاله المذكورة في هذا الكتاب وغيره عذر للشيعنة في سبهم بعض الصحابة الذين ثبت عندهم أنهم فعلوا مثل ذلك لكن أهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لها يغمضون العين عنها

ويتأولونها بما لا يؤدي إلى طائل ولا يرجع إلى حاصل ومع هذا للشيعة أن يقولوا إن ما ذكرناه من المطاعن إن كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم وإلا فغاية الأمر أن تكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة إذا جاز عندكم لطلحة والزبير وعائشة الاجتهاد في الخروج على إمام زمانهم اتفاقا وهو علي (ع) وقتلهم نحو ستة عشر ألفا من الأنصار والمهاجرين والتابعين وذهبتهم إلى أن كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مؤاخذين بل يثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا ضلاله لأمر رويها من طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث أفادهم علما يقينيا في جواز سبهم فهؤلاء غير مأثومين وإن فرضنا أنهم مخطئون مع أن السب إنما هو دعاء والباري تعالى إن شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الأنصار والمهاجرين وتابعيهم وأظهر نظير في ذلك أن معاوية وبنو أمية ولعنوا عليا وسبوه ثمانين سنة على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندكم بل حازوا الأجر والثواب باجتهادهم فيه فلا لوم علينا في سب الذين رأينا منهم عداوته وغيرها من المطاعن بعضها في القرآن وبعضها في كتب أهل السنة منقولة مصححة أما حقايق الأمور فهي موكولة إلى الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وقال الله تعالى

ومنهم من يلمزك في الصدقات اتهموا رسول الله (ص) وهم من أصحابه وقال الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند أنس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق

عليه إن أناسا من الأنصار قالوا يوم حنين حيث أفاء الله على رسوله من أموال هوازن ما أفاء وطفق رسول الله (ص) يعطي رجلا من قريش المائة من الإبل فقالوا يغفر الله الرسول (ص) يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدي في هذا الحديث عن أنس أن الأنصار قالت إذا كانت الشدة فنحن ندعى وتعطى الغنائم غيرنا قال ابن شهاب فحدث ذلك رسول الله (ص) فعرفهم في حديث ذلك أنه فعل ذلك تالفا لمن أعطاه ثم يقول في رواية الزهري عن أنس أن النبي (ص) قال للأنصار إنكم ستجدون بعدي أثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال أنس فلم نصبر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول اتفق المفسرون على أن قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزل في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو أصل الخوارج قال لرسول الله (ص) أعدل فإنك لا تعدل فقال رسول الله (ص) لقد خبت وخسرت إن لم أعدل فقال عمر يا رسول الله (ص) ائذن لي أضرب عنقه فقال له رسول الله (ص) إنه من ضيضي قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض أن الآية لم ينزل في الأنصار نعم كان من شبان الأنصار وهذا القول فلما سأل؟؟؟

رسول الله عنهم تابوا واستغفروا فقبل رسول الله (ص) أعتارهم وأمثال هذا يكون من أهل العسكر ومن الشبان ولم يقل أحد من الحكماء وذوي الرأي شيئا مما ذكره وأما قول أنس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الأنصار ولا يدل على أن الأنصار تركوا الصبر لأنهم صبروا على الأثر انتهى وأقول فيه ما فيه أما أولا فلأن نقل الناصب لشأن نزول الآية وأنه ذو الخويصرة ثم إظهار أن الغرض عدم نزول الآية إلى الأنصار مما لا طائل تحته فإن المصنف لم يقل إن الآية نزلت في الأنصار بل ذكر متصلا بنقل الآية مجمل شأن النزول بقوله اتهموا رسول الله (ص) وهم من أصحابه ولا ريب في أن ذو الخويصرة كان من أصحابه (ص) ثم نقل ما يوافق مضمون الآية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا وأما ثانيا فلأن ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الآية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى الفاضل النيشابوري عن الكلبي أنها نزلت في شأن أبي الخواط وقد قال النبي (ص) فيه وفي أصحابه إنهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفون قلوبهم انتهى والأصل حمل الآية على العموم ما لم يظهر مخصص قوي يصلح مخصصا لعموم الكتاب وأيضا غرض المصنف طعن جماعة من الأصحاب كانوا يعيرون على النبي (ص) في الصدقات ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسيرا للآية حتى يصير مدلوله طعنا عليهم بل يكفي في ذلك كونها مروية عن من هو ثقة عند

الخصم فالنزاع في أن الآية لم يكن نازلا في شأن الأنصار بل في شأن غيرهم لا يقدر في غرضه أصلا وأما ثالثا فلأن ما تكلفه من تخصيص لفظ الأنصار المذكور في الحديث بشبانهم وتأويل قول أنس فلم نصبر بأنه لم يرد نفسه مع ساير الأنصار بل أراد الشكاية عن بعض الأنصار من التخصيصات والتأويلات الباردة الماردة الفاردة عن الدليل التي لا يحل ارتكابها إلا لمن كان مفوضا في وضع الدين موكلا على أحكام القرآن المبين ولا ذنب على الناصب فإن هذا طريقة مسلوكة موروثه له من أسلافه فإنهم إذا راو قد استدل الشيعة بأية أو حديث على مطلوبهم فهم مع أنهم رووه أيضا قبيل ذلك في كتبهم و استعملوه في بعض مطالبهم يروونه حينئذ تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتأويل وأخرى بضعف الراوي إلى غير ذلك وكأنهم لم يسمعوا قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرتهم ساهون والذين يكتمون ما أنزلناه من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وأما رابعا فلأنه من أين علم هذا الناصب أن الأنصار صبروا على تلك الأثرة حتى يصير مصححا له في التأويل المذكور وكأنه ظن أن الشكاية عن الوقوع في الأثرة والاضطراب والقلق عندها ليس من أمارات عدم الصبر بل علاقته ذلك أن يذبح الشخص نفسه أو يحرقها أو يتقرب من الغرب إلى الشرق مثلا بحيث لم يصل خبره إلى دياره وحيث لم يقع عن الأنصار شيء من هذه الثلاثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم قال المصنف رفع الله درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عائشة عن قصة الإفك قالت قام رسول الله (ص) على المنبر فاستعذر من عبد الله ابن أبي سلول قالت قال رسول الله (ص) على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ آذاه في أهل بيتي فوالله ما علمت على أهلي إلا خيرا ولقد ذكر رجلا ما علمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلي إلا معي فقام سعد بن معاذ وقال اعذر منه يا رسول الله (ص) إن كان من الأوس ضربنا عنقه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا فقبلنا أمرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على ذلك فقام أسيد بن الحصين وهو ابن عم سعد بن معاذ وقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتله فإنك منافق تجادل عن المنافقين فنار الجدل بين الأوس والخزرج حتى هموا أن يقتلوا ورسول الله (ص) قائم على المنبر فلم يزل رسول الله (ص) يعظهم حتى سكتوا وسكت فليظن العاقل من المقلدة في هذه الأحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الأنصار وفضاحتهم ورداءة صحبتهم لبيهم (ص) في حياته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف يحوجه الأمر إلى قطع الخطبة ومنعوه

من التألم عن المنافق عبد الله بن أبي سلول ولم يتمكن من الانتصاف
عن رجل واحد حيث كان لهم غرض فاسد في منعه وخالفوه واختلفوا عليه واقتصر
على الامساك فكيف يكون حال أهله بعده مع هؤلاء القوم انتهى قال
الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من مجادلة الأنصار فسببه إنهم كانوا قومين قبل
هجرة رسول الله (ص) وكان بينهم جدال عظيم حتى أنه وقع بينهم حروب
كثيرة في الجاهلية منها حرب البغاث المشهور فما جمعهم رسول الله (ص) تركوا ما
كانوا عليه من المنازعة والجدال وتآلفوا برسول الله (ص) وقد كان يبدو
عنهم آثار أعمال الجاهلية للعصبية المكنونة في الضماير والبشر لا يخلوا عن هذا ولكن
كانوا متسارعين إلى أمر رسول الله (ص) وهذا الرجل المتعصب لا يذكر
محاسنهم ومساعدتهم وما بذلوا في سبيل الله تعالى من الأموال والأنفس وما أثنى الله
تعالى عليهم في كتابه ويذكر هفواتهم في الأوقات القليلة وما ذكره
لا يوجب أن يتركوا نص رسول الله (ص) بعد وفاته مع أن النص يكون مقيدا لهم في
دفع بيعة أبي بكر وأقول ما ذكره من سبب مجادلة الأنصار أمر معلوم مشهور

كمجادلة غيرهم من طوائف العرب ومعاداة بعضهم مع بعض فقد روى ابن حجر في صواعقه أن بني تميم وبني عدي كانوا أعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا نعلم فائدة لذلك في دفع كلام المصنف في أن تلك الأحقاد والضغائن الجاهلية كانت مركوزة في قلوبهم حين الإسلام أيضا ولم يقلع عنهم بالكلية وإن غضب الخلافة عن أهل بيت النبي (ص) وإجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تعالى لهم إنما كان للأحقاد الجاهلية والأضغان البدرية وقتل أهلهم وأولادهم بالسيوف المرتضوية وغرض المصنف من ذلك دفع ما يقول أهل السنة من أن الأضغان والأحقاد الجاهلة قد نزعتها الله تعالى عن قلوبهم بقوله ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع أنه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تعالى نزعها من قلوب جمهور قريش والأنصار دون جماعة مخصوصة ممن خصهم الله بمزيد ألطافه لكذب ذلك بما صدر من آثار الغل عن قريش والأنصار في زمان رسول الله (ص) وما بعده وأما ما ذكره من تسارعهم إلى أمر رسول الله (ص) فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله (ص) من الانتقام عن الرجل الذي أتى بالإفك حتى سكت عليه السلام على أن التسارع إلى أمره بعد التجادل والتنازع في أيام حياته لبعض الحياء أو لطمع في جاهه لا يستدعي امتناع ظهور مثل ذلك أو أشد منه عنهم بعد وفاته وأما ما ذكره من أن المصنف لم يذكر محاسنهم ومسايعهم إلى آخره فقد أشرنا إلى وجه ذلك سابقا بما حصله أنه لا يناسب عن المصنف ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم أنهم أحبطوها بعد ذلك بالسيئات وحرموا عن حسن العقابة بدفع أهل بيت نبيهم أو خذلانهم إلى غير ذلك نعم إنما يثاب ذلك بحال عسى حملة

غباوته أو تقليده لأسلافه على حسن الظن بأمثال هؤلاء المطعونين وإن ذهب الحجة على عينه بأنهم المذمومين الملعونين وأما ما ذكره من مخالفتهم للنبي (ص) في حياته في أهم مهماته لا يوجب أن يتركوا نص رسول الله (ص) بعد وفاته فعلى تقدير تسليم بعض مقدماته فنقول إن المصنف قدس سره لا يدعي إيجاب ترك النص بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع حسبما سجل عليه حاكم النقل ووقع وأما قوله مع أن النص كان مقيدا لهم في دفع بيعة بي بكر فقد مر جوابه من أنهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا عليهم الأمر باشتغال المنصوص عليه في دفن النبي (ص) فلم يفدهم ذلك فتذكر قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في مسند أبي هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه أن النبي (ص) لما فتح مكة وقتل جماعة من أهلها فجاء أبو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله ابد مضرت قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن ألقى سلاحه فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن فقالت الأنصار بعضهم لبعض إن الرجل لأدر كته رغبته في قومه ورأفة بعشيرته وفي رواية أما الرجل فقد أخذته رأفة

بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ويحسن من الأنصال مثل هذا القول في حق النبي (ص) وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة لولا أن لقومك عهد حديث بالجاهلية وفي رواية عهد حديث بالكفر وفي رواية عهد حديث بالشرك وأخاف أن ينكر قلوبهم لأمرت بالبيت فهدم فأدخلت فيه ما أخرج منه وألزقته بالأرض وجعلت له ما بين بابا شرقيا وبابا غربيا فبلغت به أساس إبراهيم فانظر أيها المنصف كيف يروون في صحاح أحاديثهم أن النبي (ص) كان يتقي قوم عايشة وهم من أعيان المهاجرين والصحابة من سوء تواطئهم في هدم الكعبة وإصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في أهل بيته الذين قتلوا آبائهم وأعمامهم وأقاربهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكر من قول الأنصار إن الرجل أدركته رغبة في قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون أن يقتلوا الكفرة المتمردين وأيضا كانوا يخافون من أن يرغب رسول الله (ص) في الإقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله (ص) وقال لهم المحيا محياكم والممات مماتكم ثم إن الكريم من يعد هفواته وأما ما ذكر من حديث عايشة فإنه يدل على أن هذا الرجل أعجمي لا يعرف عرف كلام العرب أصلا فإن المراد من خطاب عايشة في الحديث وإن قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القریش كلهم ومن عادت المتكلم أن ينسب القوم إلى المخاطب إذا كانوا من قومه والرجل حسب أن المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وإنما كف رسول الله (ص) عن تغيير بناء الكعبة لحدائثة عهد قریش بالإسلام وكان مظنة الارتداد كما ألف قلوبهم بنفل الغنائم والغرض أنه لم يرد به قوم عايشة وهم بنو تيم فإنهم لم يكونوا ذلك اليوم من الأعيان في قریش ولم يرد به أبا بكر وطلحة كما لا يخفى انتهى وأقول ما ذكره في هذا المقام أشبه بكلام الممرور من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري إنه لو قيل لإنسان أسخف و اجتهد ما قدر أسخف من هذا وذلك لظهور إن طعن المصنف قدس سره على كلام الأنصار وليس بالنظر إلى كراحتهم رغبة رسول الله (ص) إلى قریش وحبهم لمن يعنلوا هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك مما لا طایل تحتته بل الطعن إنما هو بالنظر إلى تعبيرهم عن النبي (ص) بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فإن التعبير بالرجل في عرف العرب إنما يكون لقصد الإهانة والاستخفاف كما أن هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر أيضا عن المصنف ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل لقصد ذلك كما لا يخفى وأما قوله الكريم من يعد هفواته فمسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي (ص) فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله منه وأما ما ذكره في الجواب عن استدلال المصنف بحديث عايشة فهو أيضا قعقعة لا طایل تحتها فإن المصنف قدس سره لم يقل أن المراد من القوم بني تيم بل اعتقد

أن المراد جمهور القریش كيف وهذا دخل وأتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن فإن بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكره غيره أيضا أذل قوم من قریش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في أهل بيته من مجرد تيم وشيخهم بل من اتفاق طوائف قریش على ذلك فلو خص القوم بتيم لم يتم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تقييده لنفي كون بني تيم من أعيان قریش بذلك اليوم فافهم قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من أفراد مسلم قال إن النبي (ص) قال إذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم أي قوم أنتم قال عبد الرحمن بن عوف يكون كما أمرنا رسول الله (ص) فقال رسول الله تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتبادرون ثم تتباغضون وفي رواية ثم تنطلقون إلى مساكن المهاجرين فتحملون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه (ص) لأصحابه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا نصيحة وتنبية وإرشاد إلى عدم التناقض والتحاسد والتباغض عند إقبال الدنيا عليهم وليس من شأن رسول الله (ص) أن يذم أصحابه فقد ثبت

في الصحاح أن عمر قال لرسول الله (ص) دعني أضرب عنق عبد الله بن أبي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لا يقال إن محمدا يقتل أصحابه والغرض أنه (ص) كان مشفقا مرشدا لا معنفا لا كما يدعيه ابن المطهر انتهى وأقول ما ذكره في تأويل كلام النبي (ص) أشبهه بتأويلات الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتأمل العارف بأساليب الكلام وأما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة له على كفه (ع) عن ذم من استحق الذم وإنما منطوقه ومفهومه كفه عن قتل بعض المنافقين من أصحابه حذرا عن تشنيع بعض آخر منهم عليه وأين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب ابن حزن بن أبي وهب من أفراد البخاري أن سعيد بن المسيب حدث أن جده حزنا قدم على النبي (ص) فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل أنت سهل قال ما أنا يغير اسم سمانيه أبي وفي رواية قلت لا أغير اسما سمانيه أبي قال ابن المسيب فما زالت فيها الحزونة بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي للنبي (ص) فيما لا يضره بل فيما ينفعه فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعونهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مخالفة رسول الله (ص) فيما يأمر وينهى عنه من أمور الشريعة حرام وفسق و أما ما يتعلق بأمثال هذا فلا يوجب حرمة ألا ترى أن النبي (ص) قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث ألا تراجعيه فقال أتأمرني بهذا قال إنما أشفع قال لا حاجة لي فيه فعلم من هذا أن الشفاعة وتغيير الاسم وأمثال هذا لا يوجب مخالفته قدحا وهذا لا يصير دليلا وبرهانا على أن الصحابة خالفوا رسول الله وتركوا نصه بعده كما لا يخفى انتهى وأقول كل من آمن برسول الله (ص) عارفا بعلو شأنه وسمو مكانه عند الله تعالى علم أن امتثال جميع أوامره واجب على أمته ولو لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب أمر النبي (ص) لما انتقم الله تعالى منه بوضع ذل الحزونة في أولاده كما نقل عن ابن المسيب وأما ما ذكره من التنوير المظلم فهو عليه لا له لأن قول بريرة للنبي (ص) أتأمرني ثم إضراب النبي (ص) عن ذلك بقوله إنما أشفع صريحان في عدم إرادة الأمر وأنه لو أمر النبي (ص) بذلك لامتل بريرة وجوبا ولعله لما التمسوا منه (ص) شفاعته عن بريرة في ذلك وعلم (ص) أنه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك لم يأمر به بل اكتفى بأصل الشفاعة مراعاة لحال الجانبين ولو سلم أن بريرة أيضا خالف الأمر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليه أيضا وحينئذ يكون التنوير المذكور زيادة نعمة في طنبور الطعن لا دفعا له كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال والذي نفسي بيده لقد هممت أن أمر بحطب ينحطب ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها وأمر رجلا يؤم الناس ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرفا سمينا وخبزا برا لشهد العشاء وهذا ذم من النبي (ص)

لجماعة من أصحابه حيث لم يحضروا الصلاة جماعة معه انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلاة للمتكاسلين
والناس لا يخلو عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين
لا أنه (ص) ذكر هذا على سبيل التعنيف والإيذاء بل قصد إرشادهم إلى الجماعة كما
دأب أرباب الاحتساب والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الدم والله
أعلم انتهى وأقول بل ما روى عنه (ص) فوق مرتبة التهديد والاحتساب فإنه صلوات
الله عليه حلف بالذي نفسه بيده بأنه هم وأشرف
على إحراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلاة وهذا الأسلوب صريح في تكاسل القوم
وتماديهم في ذلك وأنه (ص) ما تأذى عنهم بهذه المرتبة من الإيذاء التي
أشرفته على إحراق بيوتهم إلا بعد تكرر مراتب النصيحة والإرشاد لما تقرر من وجوب
التدرج في الأمر بالمعروف من الأسهل إلى الأصعب ولو كان مراده (ص)
مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما أتى بهذا الأسلوب من الخطاب بل كان يحلف
كما هو المتعارف على طريقة التعليق به لو لم يصلوا لفعل
بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرايط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب
المنكر رأسه على الحجر قال المصنف رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان عن زيد بن زيد قال كنا
عند حذيفة فقال رجل لو أدركت رسول الله (ص) قتلته معه فأبليت
فقال حذيفة بن اليمان أنت تفعل معه ذلك لقد رأينا مع رسول الله (ص) ليلة الأحزاب
وأخذتنا ريح شديدة وقرر فقال رسول الله (ص) ألا رجل يأتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيامة فسكتنا ولم يجبه أحد منا ثم قال ألا رجل يأتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيامة فلم يجبه أحد منا فقال قم يا حذيفة
قال فلم أجد بدا إذا دعاني باسمي إلى أن أقوم فقال اذهب فاتني بخبر القوم ولا تزعمهم
علي فلما وليت من عنده جعلت كأنما أمشي في حمام حتى رايتهم فرأيت
أبا سفيان يصطلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فأردت أن أرميه فذكرت
قول رسول الله (ص) لا تزعمهم علي فلو رميته لأصبته فرجعت و
أنا أمشي في مثل الحمام فلما أتيت فأخبرته خبر القوم وفرغت وقررت فألبسني رسول
الله (ص) من فضل عبأ كانت عليه يصلي بها فلم أزل نائما حتى
أصبحت قال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في أمره (ص) والإعراض عن مطالبه
وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تعالى وإيثارهم الحياة على لقاء
الله تعالى فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول
الإنسان عند الشدايد البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق
مقاساتها ويتغير أحواله والبشر لا يخلو من هذه الأشياء وإنما ذكر حذيفة هذه الحكاية
لئلا يغتر الناس بإسلامهم ولا يتمنوا الشدايد وأمثال

هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين بذلوا نفوسهم وأموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فإنه صاحب سر رسول الله (ص) والشيعه أيضا يعدونه من خواص الأصحاب ومن مارس الشدايد والحروب يعلم أن أمثال هذا قد يعرض الإنسان عند شدة الأمر وهذا لا يصير دليلا على مخالفتهم لنص رسول الله (ص) بعد وفاته انتهى وأقول نعم الإنسان عند الشدايد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام لألوف من الصحابة بحيث لا يقدر أحد منهم على الإقدام إلى تحصيل مطلوب نبيهم (ص) وأي مخرج عن شدة يرد تلك الليلة أتم من الاصطلاء بنار امتثال أمره (ص) لو كانوا آمنوا به حق الإيمان وأذعنوا بأن امتثال أمره يوجب تسهيل شدايد الأيام كما جعل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك دل على ضعف إيمان الكل ويتوجه الطعن والذم على الكل وأما ما ذكره من أن حذيفة كان صاحب سر رسول الله (ص) ومن خواص أصحابه عند الشيعة أيضا

فمسلم بل كان من خواص شيعة علي (ع) لكن نقل المصنف لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده بصحتها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وإنما نقلها إلزاماً للخصم العنيد كما مر من غير بعيد قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من أفراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله (ص) خالد بن الوليد إلى بني خزيمة فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فجعلوا يقولون صباناً فجعل خالد يقتل ويأسر ويدفع إلى كل واحد منا أسراء حتى إذا كان يوم أمرنا خالد أن يقتل منا كل واحد أسيره فقلت والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره حتى قدمنا على رسول الله (ص) فذكرنا له فرفع يديه وقال اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صواباً لم يتبر الرسول منه وإذا كان خالد قد خالفه في حياته وخانه في أمره فكيف به وبغيره بعده انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد إنهم كفار ولم يسلموا فلما علم رسول الله (ص) حالهم وحكم بإسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة أصلاً لأن رسول الله (ص) لم ينه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا يوجب مخالفته أصلاً كما لا يخفى وأقول قد علم من كلام ابن عمر إنه مع من كان معه قد أنكروا على خالد في قتل ذلك القوم وأسروهم وأظهروا عليه خطأ ظنه في ذلك ومع هذا أصر على متابعة خطأه الذي حملة هواه وكيف لا يستحي الناصب من أن يسمى اجتهاداً ذلك الهواء الميشوم الذي بطلانه ظهر أولاً على مثل عبد الله بن عمر واتباعه آخرًا بمجرد ذكر تلك الواقعة على النبي (ص) وأصحابه والنبي (ص) وإن لم ينه بقوله لا يقتلهم لكن تلي عليهم من نص القرآن ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر وقال المصنف رفع الله درجته وروى أحمد بن حنبل في مسنده من عدة طرق أن رسول الله (ص) بعث ببراءة مع أبي بكر إلى أهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا علياً (ع) فقال له أدرك أبا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب إلى مكة واقراه عليهم قال فلحقته بالجحفة فأخذت الكتاب منه فرجع أبو بكر إلى النبي (ص) فقال يا رسول الله (ص) نزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك إلا أنت أو رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن أبي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس أن النبي (ص) دعا أبا بكر وأمره أن ينادي في الموسم ببراءة ثم أردف علياً فبينما أبو بكر في بعض الطريق إذا سمع رغاء ناقه رسول الله (ص) العضباء فقام أبو بكر فزعا وظن أنه حدث أمر فدفع إليه علي كتاب رسول الله (ص) فيه أن علياً ينادي هؤلاء الكلمات فإنه لا يبلغ عني إلا رجل من أهل بيتي فانطلقا فقام علي (ع) أيام التشريق ينادي ذمة الله ورسوله برية من كل مشرك فسيحوا في الأرض أربعة أشهر ولا

يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان
ولا يدخل إلا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه أن أبا بكر رجع إلى
رسول الله (ص) فقال نزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني
غيري أو رجل مني فمن لم يصلح لأداء آيات يسيرة يبلغها كيف يستحق التعظيم
المفطر في الغاية وتقديمه على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق
الله العظيم فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في
هذه القضية ويعلم أن الله تعالى لو لم يرد إظهار فضيلة مولانا
أمير المؤمنين (ع) وإن أبا بكر ينبغي أن يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من
المدينة على أعين الخلايق أو كان يمنعه من الخروج في أول الحال بحيث
لا يعلم أحد انحطاط مرتبته لكن لم يأمره بالرد إلا بعد تورطه في السير أيما لأنه سبق
في علمه تعالى تقصير أكثر الأمة بعد النبي (ص) ففعل في هذه القضية
ما فعل ليكون حجة له تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد أخرى وقد أجنبناه
فيما سبق ومن الغريب أن هذا الرجل يدعي أن رسول الله (ص) رد أبا بكر من تلك
السفرة وعزله من إمارة الحج وهذا من غاية جهله بالأخبار فإن من المتواتر
كوجود أبي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج إن أبا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا
ينكره إلا من كان حديث العهد بالإسلام أو مجادل جاهل مثل ابن المطهر
ثم يترتب عليه أنه يريد أن يبائع أبو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا استفاد من أي
شيء أيستفاد من إرداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يتحقق
غير هذا وقد ذكرنا أن هذا الإرداف كان لنبذ العهود مع الكفار وقد كان من ذاب
العرب أن لا يتولى نبذ العهد إلا صاحب العهد أو أحد من قومه
وهل في هذا مظنة إرادة البيعة بل لأهل السنة والجماعة أن يعكسوا الكلام ويقولوا إنما
بعث عليا خلف أبا بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الأعمال
لأن أبا بكر كان أمير الحاج ويقراً سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية
ليعلم الناس أن أبا بكر خليفة وأن عليا هو الوصي انتهى
وأقول أولاً إن تكرار المصنف لهذه الرواية المشتملة على قضية البراءة في هذا المطلب
من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فإن الغرض
من ذكره فيما سبق إنما كان الطعن على خصوص أبي بكر والغرض من ذكره في هذا
المطلب الطعن على الصحابة الذين تفتنوا بما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسة فإن
في هذا المطلب إنما ذكره لأجل ذلك كما علم من عنوانه فلا تكرار حقيقة وقد أشار
المصنف إلى ذلك في آخر كلامه بقوله لأنه سبق في علمه تعالى تقصير
الأمة بعد النبي (ص) فافهم ثم ما ذكره من أن أبا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه
ما يضطر الفطن

النصف إلى تصديقه فتذكروا أما ما ذكره من المصنف رتب على القضية المذكورة أنه تعالى ونبيه أراد أن يبايع أبو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بأن المصنف إنما رتب على ذلك إرادة أنه ينبغي أن يتابعه بمعنى أن يكون علي (ع) متبوعا وأبو بكر تابعا مطيعا له لا أن يبايعه من البيعة بمعنى سفق اليد والناصب قد صحف المتابعة ليتأتى له الإيراد على المصنف باستبعاد فهم ذلك من رواية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والمطاوعة من ذلك فيما سبق بأوضح بيان وسيشير إليه المصنف فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خبير في قوله وقصد بذلك إظهار فضله وحط منزلة الآخرين إلى آخره وبيننا أيضا ثمة أن ما وجهه به من أن الإرداف كان لمراعاة دأب العرب في نبذ العهود غير متجه فتوجه على أن المبايعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الأمر أن يكون فهمه عن ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم وأما ما ذكره من أن لأهل السنة أن يعكسوا الكلام فمدفوع بأنه ليس لأهل السنة أن يعكسوا هذا الكلام وإنما لهم أن يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك وبالجملة العكس والقلب إنما يروج منهم لو صح أن أبا بكر

كان أمير الحاج ومشاركا في قراءة سورة البراءة وقد بينا سابقا إنه كان معزولا من الله تعالى ورسوله عن الكل فلا ضوء لهذا الانعكاس ولا رواج لقلبه المغشوش بالنحاس على أن كلامه في تقرير العكس مختل النظام كما لا يخفى على أولي الأفهام قال المصنف رفع الله درجته وكذلك في قضية خبير فإنهم رووا في صحيح

أخبارهم أن النبي (ص) أعطى أبا بكر الراية فرجع منهزما ثم أعطها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلاة والسلام لأعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم أعطها لعلي وقصد بذلك إظهار فضله وخط منزلة الآخرين لأنه قد ثبتت بنص القرآن العزيز أنه (ع) ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فوجب أن يكون دفع الراية إليه بقول الله تعالى ولا شك في أنه تعالى عالم بالأشياء في الأزل فيكون عالما بهرب هذين فلولا إرادة إظهار فضل علي (ع) لكان في ابتداء الأمر أوحى بتسليم الراية إليه ثم إن النبي (ص) وصفه بما وصفه وهو ليشعر باختصاصه بتلك الأوصاف وكيف لا يكون كذلك ومحبة الله تعالى يدل على إرادة لقائه وأمير المؤمنين لم يفر قاصدا بذلك لقاء ربه تعالى فيكون محبا له انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول أما قوله إن رسول الله (ص) قصد بذلك إظهار فضله وخط منزلة الآخرين فهذا باطل لأن النبي (ص) لم يقصد قط خط منزلة أحد من المسلمين وكلهم كانوا أصحابه وأمرائه وإرادة خط منزلة من دأب أرباب الغرض والتعصب وحاشاه عن ذلك بل في كل يوم من أيام خبير بعث رجل ولم يحصل الفتح فبعث من فتح الله بيده وهو كان أمير المؤمنين (ع) وأما ما قال إنه كان بأمر الله تعالى فإنه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى إنه لا يتكلم بالباطل وبأمنية النفس ومتابعة الهوى لا إنه لا يعمل برأيه الصائب فإن كل ما عمل رسول الله (ص) من تدبير أمور الحرب لم يكن من قبل هواه ونفسه بل برأيه الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن أوامره فالظاهر أنه (ص) عمل هذا برأيه في الحروب لأن تدبيرات الحروب يتعلق بالرأي وإن سلمنا أنه من أمر الله تعالى

فلا يلزم منه إرادة خط منزلة الشيخين ورفعة منزلة علي لا يستلزم حطهما وأمثال هذه الاستدلالات على مطلوبه أوهن من بيت العنكبوت انتهى وأقول إرادة دفع منزلة واحد لإرادة خط منزلة آخرين ليس أول قارورة كسرت في الإسلام فإن أول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع منزلة آدم (ع) بتكليف الملائكة بسجوده وتعليمه للأسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبئهم على أنه أرفع منزلة منهم وأن فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم التصريح من الله تعالى ورسوله بأن هذا منحط عن ذاك غير واقع وأما بالعبارات

المتضمنة لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال من أهل السنة أن منزلة الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة إذ يلزمه القول بحط مرتبة الثاني عن الأول والثالث عن الثاني لزوما لا ستر به والقول بأن الله تعالى و نبيه لم يقصدا هذا اللازم تصوف بارد وكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ أهل السنة ووليهم فريد الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الخارق للعادات أبو الحسن الخرقاني في شأن مریدین له یسمى أحدهما بأحمد كة والآخر بأحمدمه وأما ما ذكره من أنه (ص) بعث كل يوم من أيام خبير رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده إلى آخره ففيه إجمال وإبهام فإن أراد به أنه (ص) كان يعلم عند بعث كل رجل من الأولين أنه يفر وأن الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا وإن أراد أنه لم يكن عالما بذلك فيرده قوله (ص) عند إرادة بعث الثالث (ع) لأعطين الراية غدا رجلا كرازا غير فرار ومن أين علم (ص) أن من يعطيه الراية غدا لا يفر كما فر الأولان لولا نزول الوحي بذلك وأما ما ذكره في مقابل استدلال المصنف بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فقد أغمض فيه لبهته وعجزه عن تنمة الآية وهو قوله تعالى إن هو إلا وحي يوحى لظهور أن ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ملاحظة هذه التنمة التي هو العمدة في الاستدلال كما لا يخفى وأما ما ذكره بقوله وإن سلمنا إنه من أمر الله تعالى فلا يلزم منه إرادة حط منزلة الشيخين إلى آخره فالظاهر أنه تسليم منه وحينئذ يصير منع لزوم إرادة الدفع والانحطاط في غاية السقوط والانحطاط وأما ما ذكره من رفعة علي لا يستلزم حطهما

فمردود بأن رفعة منزلة علي (ع) على الوجه الذي ألزمه المصنف يستلزم حطهما بل هبوطهما في الدرك الأسفل منه فظهر أن دليل المصنف قوي يحصل منه مطلوبه ولا يفوت وإنما الأوهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهور الممقوت قال المصنف رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور أن أمير المؤمنين (ع) كان يتألم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رأس المنابر وقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحه وقطع رأسه لكان خيرا له انظروا فإن أنكرتم فأنكروا وإن عرفتم فاعرفوا ألا إن الأبرار من عترتي وأطايب أرومتي أحلم الناس صغارا وأعملهم كبارا ألا وإنا نحن أهل بيت من علم الله علمنا و بحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فإن تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تأخر عنها غرق ألا وبنا غرة كل مؤمن وبنا تخلع ربة الذل من أعناقهم وبنا فتح الله وبنا ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن عبد بن مسعود العسكري من أهل السنة في كتاب معاني الأخبار بإسناده إلى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند أمير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها

أخو تيم وأنه يعلم أن محلي منها محل القطب من الرحي ينحدر عني السيل
ولا يرقى إلي الطير فسدت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا فطفت أرتأي بين أن
أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء يشيب منها الصغير ويهرم فيها
الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى تلقى ربه فرأيت أن الصبر على هاتي أحجى فصبرت
وفي العين قذى وفي الحلق شجى أرى تراثي نهبا حتى إذا مضل الأول لسبيله أدلى
بها إلى فلان بعده ثم تمثل (ع) بقول الأعشى شعر شتان ما يومي على كورها ويوم
حيان أخي جابر عقدها لأخي عدي بعده فواعجبا بينا هو يستقبلها
في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء
يخشن لمسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة إن أشنق لها خرم وإن أسلس لها تفحم فمنى الناس لعمر الله بنخبط
وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى إذا
مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم إني منهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في
مع الأول حتى صرت أقرن إلى هذه النظائر لكن أسففت إذ أسفوا
وطرت إذا طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الآخر لصهره مع هن وهن إلى أن قال ثالث
القوم نافجا حضيئه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو أبيه

يخضمون مال الله خضم الإبل نبتة الربيع إلى أن انتكث عليه قتله وأجهز عليه عمله
وكبت به بطنته فما راعني إلا والناس يهرعون إلي كعرف الضبع قد انثالوا علي من كل
جانب حتى لقد وطئ الحسان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم حتى إذا
نهضت بالأمر نكنت طائفة وفسقت أخرى ومرقت آخرون كأنهم لم
يسمعوا قول الله تعالى تلك الدال الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا
فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم
احلوت الدنيا في أعينهم وراقهم زبرجها أما والذي فلق الحبة وبرئ النسمة لولا
حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما أخذ الله تعالى على
العلماء ألا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها وأذقت
آخرها بكأس أولها ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عطفة
عنز بيد مجذوم وهذا يدل بصريحه على تألم أمير المؤمنين (ع) وتظلمه على هؤلاء
الصحابة وإن المستحق للخلافة هو وإنهم منعه منها ومن الممتنع ادعاه
الكذب وقد شهد الله تعالى بالطهارة وإذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله إنما
وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية وأمر النبي (ص) بالاستعانة
به في دعاء المباهلة فوجب أن يكون محقا في أقواله انتهى قال الناصب خفضه الله
أقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد
الرضي في كتاب نهج البلاغة والله أعلم بهذا وليس لأمثال هذه حجة في الصحة من
إسناد أو نقل من كتاب الشقاة حتى يجعل دليلا وإن فرضنا صحته فهو
خبر الآحاد ولا يعارض الخبر المتواتر أن أمير المؤمنين (ع) بايع الخلفاء طايعا راغبا
وناصحهم وشاورهم في الأمر ووافقهم في التدابير وإن سلمنا إنه كان
مكرها لأنه كان يرى نفسه أفضل من غيره وإمامة المفضل عندنا جاز فمكان كراهته
للبيعه لا أنه يراهم غير مستأهلين للخلافة وخلافة المفضل
عندنا جاز ولهذا بايعهم ولما رأى معاوية غير أهل للخلافة حاربه ومنعه من الخلافة
انتهى وأقول هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد رضي (رض)
بل تولد أبيه جماعة من ثقات علماء الجمهور منهم من ذكره المصنف وهو ابن عبد
ربه المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها إليه فالمناقشة في صحتها مكابرة
باردة وأما ما ذكره من أنه لا يعارض الخبر المتواتر أن أمير المؤمنين (ع) بايع الخلفاء
طايعا راغبا إلى آخره ففيه ما مر من أنه (ع) احتج على القوم في ذلك و
تخلف عن بيعتهم إلى ستة أشهر ولما مات فاطمة (ع) وتولت عنه وجوه الناس بالكلية
التجأ إلى مبايعة أبي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخاري
فتذكر والفصل الآتي بلا فصل صريح أيضا في أنه كان مضطرا في بيعة الثلاثة على أن
الخلافة إنما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق
اليد وإنما هذا مما جعله القوم من أماراتها فلا يدل بيعة أمير المؤمنين (ع) لهم على

اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة وأما مناصحته (ع) لهم ومشاورتهم و
التدبير لهم فإنما كان لحفظ بيضة الإسلام ولما كان هو الإمام الحقيقي كان الواجب
عليه التوصل إلى إقامة ما وجب عليه من أحكامه بقدر الامكان
وأما ما ذكره من أن إمامة المفضول جازع عندنا وقد ذكرنا سابقا أنه من فضول الكلام
وأما قوله ولما رأى معاوية غير أهل للخلافة حاربه و
منعه من الخلافة فمدخول بأن معاوية لم يدع الخلافة حتى يقال إنه (ع) لما رآه غير
أهل للخلافة حاربه بل لما سمع معاوية إنه (ع) عزله عن حكومة الشام
احتال على الخروج عليه (ع) بأظهار أنه يطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في موضعه
على أن عجزه (ع) في زمان الثلاثة لهجوم قريش وإجماعهم على خذلانه و
قدرته بعد هؤلاء بإجماع المهاجر والأنصار عليه في زمان بغي معاوية ظاهران فلا وجه
لقياس أحدهما بالآخر قال المصنف رفع الله درجته وروى
أنه (ع) اتصل به أن الناس قالوا ما باله لم ينازع أبا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة
والزبير فخرج مرتديا ثم نادى بالصلاة جامعة فلما اجتمع أصحابه قام خطيبا
فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال يا معاشر الناس بلغني أن قوما قالوا ما باله لم ينازع
أبا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعائشة فقال إن لي
في سبعة أنبياء أسوة فأولهم نوح (ع) قال الله تعالى مخبرا عنه رب إني مغلوب فانتصر
فإن قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وإن كان ذلك كذلك
فعلي اعذر والثاني إبراهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من
دون الله فإن قلتم إنه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم
وإن قلتم إنه رأى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي أعذر وإن خالته لوط (ع) إذ قال
لقومه لو أن لي بكم قوة فإن قلتم إنه لم يكن له بهم قوة فاعتزلهم فالوصي
أعذر ويوسف (ع) إذ قال رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه فإن قلتم إنه دعي
إلى ما يسخطه الله تعالى فاختر السجن فالوصي أعذر وموسى بن عمران (ع)
إذ يقول ففرت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فإن قلتم
إنه فر منهم خوفا فالوصي أعذر وهارون (ع) إذ قال يا بن أم
إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم
الظالمين فإن قلتم إنهم استضعفوه وأشرفوا على قتله
فالوصي أعذر ومحمد (ص) لما هرب إلى الغار فإن قلتم إنه هرب من غير خوف
أخافوه فقد كذبتم وإن قلتم إنهم أخافوه فلم يسعها لا الهرب فالوصي أعذر
فقال الناس جميعا صدق أمير المؤمنين (ع) انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا
النقل مما لا إسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع
لأن أمير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لأن قواد بني عبد مناف كانوا معه
وكان فاطمة في علو منصبها في بيته وأنهم يدعون إن فاطمة كانت

مغضبة على أبي بكر فلم لم تأمره بالخروج عليه ويساعده الأنصار الذين نازعوا أبا بكر في خلافته سيما سعد بن عبادة فإنه لم يبايع أبا بكر فalcول بأن أمير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك في أن أبا بكر كان أضعف منه ولكن الروافض حسبوا أنهم كانوا كالمملوك يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك انتهى وأقول الظاهر أن الناصب أراد من علامات صحة الحديث أن يخرج منه مسمار ويدخل في عينيه وإلا فالعلامة المعنوية في ذلك ظاهرة وأما ما ذكره من أنه (ع) لم يكن عاجزا لأن قواد بني عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاحتيال لأن من جملة قوم بني عبد مناف ومن أكثرهم خيلا ورجلا أبو سفيان وعثمان بن عفان وأمثالهم وهم كانوا مع أبي بكر وعمر كما لا يخفى فبقي مع علي (ع) بنو هاشم وقد

انحصر قوادهم بعد النبي (ص) في عباس وعقيل وعدم تصلبهما في أمر الدين وقصر همتهما على انتظام أمر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال أمير المؤمنين (ع) لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع في هذا الأمر أحد ولكني قد ابتليت بحلفين جافين عباس وعقيل وأما ما ذكره من أنه فاطمة في علو منصبها كانت في بيته إلى آخره ففيه أن علو منصب فاطمة (ع) إنما كان بحسب الدين والقرب إلى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الأعوان والخيل والخدم مع أنها عليها السلام لم تستحل ما فعلته عايشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الأجانب من الرجال وأمرها لعلي (ع) إنما يفيد لو وجد علي ذلك أعوانا وإذا رأت أن جمهور قريش أجمعوا على خذلان علي (ع) واستضعفوه واتفقوا لضغائن كانت في صدورهم على تقديم أبي بكر عليه لم تجد لأمر علي (ع) بالخروج وجهها وأما الأنصار فقد مر إنه قد اشتبه عليهم الأمر في أول الأمر ثم عدل الأوس لحسدتهم وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس الخزرج إلى أبي بكر غما له وقرروا بيعة بي بكر على أنفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق أن يتوقع منهم النكول عن ذلك إلى نصرة علي (ع) ولهذا هرب سعد بعد ذلك إلى الشام وقتل غيلة بإشارة المتغلب الثاني وأوقعوا في الأفواه إنه قد قتله الجن وأما ما ذكره من أنه لا شك أن أبا بكر كان أضعف منه فمسلم إنه كان أضعف من ساير آحاد قريش لكن قد مر مرارا إن جمهور قريش اتفقوا على تقويته رغما لعلي (ع) ودفعوا لتهمة اتفاقهم على الباطل حيث لم يقدموا أحدا من عظمائهم وصناديدهم فتأمل قال المصنف رفع الله درجته وروى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب بإسناده قال قال رسول الله (ص) لعلي بن أبي طالب (ع) إن الأمة ستغدر بك بعدي ومن كتاب المناقب لأبي بكر أحمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور بإسناده إلى ابن عباس قال خرجت أنا والنبي وعلي فرأيت حديقة فقلت ما أحسن هذه يا رسول الله (ص) فقال حديقتك في الجنة أحسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي (ع) ما أحسن هذه يا رسول الله (ص) قال حتى مررنا بالسبع حديق فقال رسول الله

حدايقك في الجنة أحسن منها ثم ضرب بيده على رأسه ولحيته وبكى حتى علا بكاء وقال علي (ع) ما يبكيك يا رسول الله (ص) قال ضغائن في صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدونني فإذا كان علمائهم قد رووا مثل هذه الرواية لم يخل أما أن يصدقوا فيجب العدول عنهم وأما أن يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من رواياتهم البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول ما روي عن ابن المغازلي أن الأمة يغدرون بعلي فإن هذا ظاهر وقد غدره الناكثون و القاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما روي أن الضغائن كانت في صدور أقوام منه فهذا أيضا ظاهر لأنه روى أنه لم يكن بطن

من بطون قريش إلا وكان لهم على أمير المؤمنين دعوى دم أراقه في سبيل الله والضغائن كان في صدورهم ولكن لم يظهره ما دام أمر الخلفاء منتظما وأظهره بعد انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر أن علمائهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي وأشباهه ممن يذكر عنهم المناكير والشواذ وأما ما ذكره ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكره معاينة ونبينه على وجه لا يبقى فيه ارتياب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب الحق كما رأيت انتهى وأقول فيه نظر أما أولا فلأن ما ذكره في تأويل الغدر الذي أخبر به النبي (ص) مدخول بأن حرف السين في قوله (ص) سيغدر بك يدل على الاستقبال القريب وغدر الناكثين والقاسطين والمارقين إنما ظهر بعد ثلاثين سنة فلا يتجه الحمل عليه ولو أراد (ص) ذلك لقال سوف يغدر بك إلى آخره لأن سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد و أما ما نطق الله به لسانه من رواية دعوى كل بطن من بطون قريش على أمير المؤمنين (ع) إراقة دم فقد دل بمنطوقه على دخول تيم وعدي وأمية قاطبة في حزب الغادرين بل هؤلاء الثلاثة كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك للإنكار مجال ثم ما الذي يوجب إنكار إظهار ضغائنهم عند وفاة النبي (ص) وأيام المتسمين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص الشهير ونقضبيعة الغدير باتفاقهم على خذلان علي (ع) وتقديم غيره في الخلافة عليه وأخذ حقه من بين يديه حتى صار ذلك سببا لجرة الطوائف الثلاثة في الخروج عليه بعد ذلك وقتل أولاده وسبي ذراريه وإيقاعه في المهالك كما مر عن بعض الأكابر إنه لما سئل عنه عن موضع قتل الحسين (ع) أجاب بأنه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على أبي بكر وأما ثانيا فلأن ما ذكر من إنا لا نعرف ابن المغازلي إن أراد به مجرد نفسه فهو لا يعرف شيئا أصلا فلا يضر أن يكون هذا أيضا من جملة مجهولاته وإن أراد نفسه مع غيره من أهل نحلته فقد مر إن أصحابه يعرفونه و قد روى عنه ابن حجر المتأخر في صواعقه وغيره وأما ثالثا فلأن ما ذكره من أنه بين معاني ما رواه المصنف من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى كاذبة صادرة عن جهله المركب زينها له شيطانه أو الشيطان الذي كان يعتري خليفته الأول وإلا فقد أوضحنا بحمد الله تعالى إن ما جاء به في ساير أبواب الكتاب كظلمة غيره يظنه الجاهل فيا أو كسراب بقية أو يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ثم لا يخفى على الناظر أن هذا هو الموضوع الذي أحلنا عليه سابقا و قلنا إن الناصب قد اعترف فيه بأن للقوم كانت ضغائن من علي (ع) وأنه لم يكن بطن من بطون قريش إلا وقد كان لهم عليه دعوى دم أراقه في سبيل الله فاحفظه فإنه من جملة ما أنطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل بينات آياته قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر تفسير أبي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن

حجر جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن حرب الطائي وتفسير السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير أبي صالح وكلهم من الجماهرة عن أنس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله (ص) فتذاكرنا رجلا يصلي و يصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله (ص) لا أعرفه فقلنا يا رسول الله (ص) إنه يعبد الله ويسبحه ويقده ويوحده فقال رسول الله (ص) لا أعرفه فبينما نحن في ذكر الرجل إذ قد طلع عليها فقلنا هو ذا فنظر إليه رسول الله (ص) وقال لأبي بكر خذ سيفي هذا وامض إلى هذا الرجل فاضرب عنقه فإنه أول من يأتيه من حزب الشيطان فدخل أبو بكر المسجد فرآه راكعا فقال والله لا أقتله فإن رسول الله (ص) نهانا عن قتل المصلين فرجع إلى رسول الله (ص) فقال يا رسول الله (ص) إنني رأيته يصلي

فقال رسول الله (ص) اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد أبي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فأخذت السيف من أبي بكر ودخلت المسجد فرأيت

الرجل ساجدا فقلت والله لا أقتله فقد استأمنه من هو خير مني فرجعت إلى رسول الله (ص) فقلت يا رسول الله (ص) إنني رأيته ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست

بصاحبه قم يا علي فإنك أنت قاتله إن وجدته فاقتله فإنك إن قتلته لم يقع بين أمتي
اختلاف أبدا قال علي (ع) فأخذت السيف ودخلت المسجد فلم أره فرجعت إلى
رسول الله (ص)

فقلت له يا رسول الله (ص) ما رأيته فقال لي يا أبا الحسن إن أمة موسى افتترقت إحدى
وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وإن أمة عيسى افتترقت اثنين وسبعين فرقة فرقة
ناجية والباقون في النار وإن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون
في النار فقلت يا رسول الله (ص) وما الناجية فقال المتمسك بما أنت
عليه وأصحابك فأنزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا أول من يظهر من
أصحاب البدع والضلالات قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل إلا أمير
المؤمنين (ع)

يوم صفين ثم قال له تعالى في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق
بقتاله علي بن أبي طالب يوم صفين فليُنظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث
المشهور المنقول من طريق الجمهور من أبي بكر وعمر ولم يقبل أمر النبي (ص) ولم
يقبل قوله واعتذرا بأنه يصلي ويسجد ولم يعلم أن النبي (ص) أعرف بما
عليه منهما ولو لم يكن مستحقا للقتل لم يأمر الله تعالى نبيه بذلك وكيف ظهر إنكار
النبي على أبي بكر بقوله

لست بصاحبه وامتنع عمر من قتله ومع ذلك فإن النبي (ص) حكم بأنه لو قتل لم يقع
بين أمتي اختلاف

أبدا وكرر الأمر بقتله ثلاث مرات عقيب الإنكار على الشيخين وحكم (ص) بأن أمته
ستفترق ثلاثا وسبعين فرقة اثنان وسبعون منها في النار واصل هذا بقاء ذلك
الرجل الذي أمر النبي (ص) الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من
يخالف أمر الرسول (ص) انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الظاهر أن هذا الخبر
موضوع

ولا كل ما ذكر في كتب أهل السنة نحكم على صحته وإنما قلنا إن الظاهر أن هذا
الخبر موضوع لوجه الأول أنه من المنكرات غير مألوف من أمور الدين إن رسول الله
(ص)

يأمر بقتل من يمدحه الأصحاب أنه يصوم ويصلي ويتصدق وهذا من منكرات الدين ولم
يرووا مثله الثاني أن رسول الله (ص) لو أراد قتله لم يكن يأمر أكابر الصحابة
بهذا الأمر بل كان يأمر أحدا من الأصحاب فيقتله ومثل هذا الأمر منكر من أحوال
رسول الله (ص) الثالث أن هذا الذي أمر رسول الله (ص) بقتله كما زعم الراوي
كان ذلك الرجل الذي هو أصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو
الخويصرة الذي قال لرسول الله (ص) إعدل فإنك لا تعدل فسأل عمر أن يأذن له في
ضرب

عنقه فلم يأذن رسول الله (ص) ولو كان يريد قتله لكان يأذن عمر في قتله الرابع أن أصول الفرق المبتدعة أقوام شتى ولم يشتهر أن رجلا واحدا أصل هذه الجماعات و بالجمله هذا الحديث ظاهر عليه أنه من المنكرات انتهى وأقول المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث مع اعترافه بذلك بعيد ذلك من حيث لا يشعر كما سنبينه فنقول أما ما ذكره أولا من أنه غير مألوف من أمور الدين أن النبي (ص) يأمر بقتل من يمدحه الأصحاب فمردود بأن أمثال هذه ليس مما يتكرر ويتكرر حتى يصير مألوفا معتادا فعدم كونه مألوفا لا يقتضي عدم صحته وأما ما ذكره ثانيا من أنه (ص) لو أراد قتله لم يكن يأمر أكابر الصحابة بهذا الأمر فمدفوع بأنه (ص) أراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان أكابر الصحابة في امتثال أمره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه (ص) وإذ ذاك تعين الأمر عليهم لا على الأصاغر وأيضا إذا جاز أن يأمر عثمان في أيام خلافته عليا (ع) بحد وليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي (ص) أن يأمر أكابر أصحابه بقتل بعض الشياطين لكن إخوان الشياطين يريدون إغواء العوام بإلقاء هذه الوسوس والأوهام وما ما ذكره ثالثا من أن هذا الذي أمر رسول الله (ص) بقتله كان ذلك الرجل الذي هو أصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة إلى آخره فشهد عليه بأنه إنما علم هذا التفصيل من هذا الخبر وبان إنكاره لهذا الخبر أولا وعده من المنكرات منكر مثله وأما ما ذكره من أنه لو كان يريد قتله لكان يأذن عمر في قتله مدخول بأنه على تقدير تسليم أن يكون الرجل الذي نفى العدالة عن النبي (ص) والذي أمر النبي (ص) بقتله واحد أيجوز أن يكون عدم إذنه (ص) بقتله في تلك المرتبة لعدم إعلام الله تعالى لنبيه (ص) حينئذ بأنه أول من يظهر من أصحاب البدع والضلالات وأنه يجب قتله قبل وقوع ذلك منه وما ما ذكره من أن

أصول الفرق المبتدعة أقوام شتى ولم يشتهر أن رجلا واحدا أصل هذه الجماعات فمردود بأنه لم يذكر في الخبر أن الرجل أصل جماعات أهل البدع بل ذكر فيه أنه أول من يظهر منهم ولا ريب في أن لكل طائفة من الحوادث أول وآخر مع أن إنكار كون الشخص الواحد أصل جميع الضلالات سيما خصوص الضلالات الواقعة لأمة نبينا (ص) منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من أهل نحلة الناصب فإنه قال إن مصدر جميع الضلالات إبليس اللعين حيث استبدعه بالرأي في مقابلة النص واختار الهوى في معارضته الأمر وتشعبت عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على آدم (ع) الشبهات الأخر فلم لا يجوز أن يكون مظهرها في الآخر واحدا أيضا اللهم إلا أن يدعي الناصب

مشاركة نفسه معه لما قد ظهر منه في تأليفه هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يعجز عنه الشيطان فضلا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج نهروان والله المستعان قال المصنف رفع الله

درجته وهذا كما روى مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن العباس قال لما أحضر النبي (ص) وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي (ص) هلموا أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا فقال عمر بن الخطاب إن النبي (ص) قد غلب عليه الوجد

وإن الرجل ليهجر وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر أن الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي (ص) فبعضهم يقول

القول ما قاله عمر فلما أكثروا اللفظ والاختلاف قال النبي (ص) قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله (ص) وبين كتابه فلينظر العاقل إن ما تضمنه هذا الحديث من سوء أدب الجماعة في حق النبي (ص) وقد قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي (ص) ولا تجهروا له بالقول الآية ثم إنه (ع) لما أراد إرشادهم وحصول الألفة

بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك وصدده عنه ومع هذا لم يقتصر على مخالفته حتى شتمه وقال إنه يهذي والله تعالى يقول وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وبالخصوص مثل هذا الكتاب المنافي للضلال وكيف يحسن مع عظمة رسول الله (ص) وأمر الله تعالى الخلق بتوقيره وتعظيمه وإطاعته في أوامره ونواهيه ويقول له بعض أتباعه إنه يهذي مقابلا في وجهه بذلك وفي الجمع بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال دعى رسول الله (ص) بصحيفة عند موته فأراد أن يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده أبدا فكثرت اللفظ وتكلم عمر فرفضها رسول الله (ص) وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله من كتابة ما يهتدون به إلى يوم القيامة فإن كان هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب ترك القبول منه وإلا لم يجز استناده إليه وحرك عليهم التعويل على كتبهم هذه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول

قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن اعتراضه وهو على عادته يكرر الكلام مرات ونحن نجيبه فنقول إن المتواتر بين المسلمين إن عمر كان وزيرا لرسول الله (ص) و صاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله (ص) يقدم على أشياء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله (ص) فيسمع قوله وهذا فيما يتعلق برأي النبي (ص) منها إنه عزم في غزوة تبوك أن يدخل دمشق ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله (ص) فأطاعه وقبل رأيه ومنها قصة الأسرى وكان رسول الله (ص) يشاوره في أمرهم فنهاهم عن أخذ الفدية ووافق الله تعالى في قوله ما كان لنبي أن يكون له أسرى ومنها أمر الحجاب وكان عمر يبالغ فيه حتى أنزل الله تصديقه ومن مارس الأخبار والآثار علم أن عمر كان له عند رسول الله (ص) هذا المقام والنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله فقبل رسول الله (ص) رأيه وترك الكتاب وأما ما قال إنه شتم رسول الله (ص) فهذا من جهله باللغة وجرأته على الصحابة لا أفلح فإن الهجر كما بينا هو الكلام الذي يتكلم المريض به وليس هو البتة شتما وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب أنه من إساءة الأدب وكان عمر من أحسن الناس أدبا بالنسبة إلى رسول الله (ص) يعلمه المتدرب في الأخبار انتهى وأقول أما ما ذكره من تكرار المصنف لمثل ذلك فقد مر وجهه مكررا وأما ما ذكر من أن عمر كان وزيرا لرسول الله (ص) فممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن لتأليف قلبه

أو استعلام ما في بطنه من الغل والخلوص لا للاحتياج إلى مشاورته كما مر وأما ما ذكره من أنه كان كثيرا يقدم رسول الله (ص) على أشياء فيمنعه عمر إن أراد به إنه كان

يمنع النبي (ص) عما عزم (ص) على فعله من غير مشورة معه فهذا مما كنا سنبينه وإن أراد إنه كان يمنعه عن بعض ما شاور معه فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه من كتابة

الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لأن النبي (ص) لم يشاور عمر ولا غيره في كتابة الكتاب بل عزم عزمًا غير مسبوق بشئ من المشورة على أن يكتب كتابا لن يضلوا بعده ولا نعلم أن بعد عزم رسول الله (ص) على شئ كان لأحد أن يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تعالى مخاطبا له (ص) وإذا عزم فتوكل على الله وما ذكر من موافقات

عن وصدور المنع فيها عنه إنما كان بعد مشاورة النبي معه كما في قصة الأسرى أو على طريق العرض والالتماس كما في غيرها وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل الاستبداد والمهاجرة بالخلاف المحض ولهذا غضب رسول الله (ص) عليهم وقال لهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله عليه عن مثل ذلك على الوجه المذكور أمرا معتادا لما صدر الغضب عنه وهذا ظاهر على من يخاف

غضب الله تعالى ورسوله ولا يكابر على الحق بالباطل ولما قال عمر عندما سيجيء من سوء منعه للنبي عن الصلاة على ابن أبي أوفى ما نقله عنه صاحب جامع الأصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله (ص) يومئذ انتهى وأما ما ذكره من أن معنى قول عمر إنه ليهجر أنه يتكلم بكلام المرضى فلا إساءة أدب مردود بما نقلنا سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من أنه قال موافقا لما في كتب اللغة المتداولة إن الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسير ذلك بكلام المرضى حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما مر أيضا فتذكر ولا يذهب عليك أن ما ذكره الناصب من أن الأمر بالحجاب قد نزل موافقا لرأي عمر كذب محض لما سينقله المصنف عن الجمع بين الصحيحين من الأمر بالحجاب إنما نزل عندما كشف عمر ستر سودة بنت زمعة زوجة النبي (ص) وأخجلها ودل عليها أعين الناس حيث خرجت ليلا إلى المصانع فتدبر قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند أبي هريرة من أفراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله (ص) ومعنا أبو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله (ص) من بين أظهرنا

فأبطأ علينا حتى خشينا أن يقطع دوننا وفزعنا فقمنا وكنت أول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله (ص) حتى أتيت حائطا للأنصار لبني النجار فدرت به هل أجد له بابا فلم أجد فإذا ربيع أي جدول يدخل في جوف حايط من خارجه فاحتفرت فدخلت على رسول الله (ص) فقال أبو هريرة فقلت نعم يا رسول الله (ص) ما شأنك قلت كنت بين أظهرنا فقمتم وأبطأت علينا فخشيت أن تقتطع دوننا ففزعنا فكنت أول من فزع فأتيت هذا الحايط فاحتفرت كما يحتفر الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا أبا هريرة وأعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيك من وراء هذا الحايط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة فكان أول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا أبا هريرة فقلت هذان نعلان لرسول الله (ص) بعثني بهما من لقيت يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا أبا هريرة فرجعت إلى رسول الله (ص) فأجهرت بالبكاء فركبني عمر فإذا هو على أثري فقال رسول الله (ص) مالك يا أبا هريرة قلت لقيت عمر فأخبرت بالذي بعثني به فضرب بين ثديي ضربة حرزت لاستي وقال ارجع فقال رسول الله (ص) يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله (ص) بأبي أنت وأمي أبعثت أبا هريرة بنعليك من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة

قال نعم فلا تفعل فإني أخشى أن يتكلم الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله (ص) خلهم وهذا رد من عمر على رسول الله (ص) وإهانة لرسول الله (ص) حيث

ضرب

أبا هريرة حتى قعد على استه ورجع إلى رسول الله (ص) باكيا شاكيا مع أنه لو كان شريكا له في الرسالة لم يحسن منه وقوع مثل هذا في حق أتباع رسول الله مع أنه قد كان

يمكنه منع أبي هريرة عن أداء الرسالة على وجه أليق وألطف فيبلغ غرضه معظما لرسول الله (ص) مع أن رسول الله (ص) إنما قال له ذلك بوحي من الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولأن هذا جزاء أخروي على عمل لا يعلمه إلا الله تعالى ولأنه ضمان على الله تعالى لأنه الحاكم في الجنة مع أن رسول الله (ص) قال فيما رواه الحميدي في

الجمع بين الصحيحين في مسند أبي ذر قال أتاني جبرئيل فبشرني أن من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية لم يدخل النار فهذا الحديث صحيح عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله (ص) وفيه في مسند غسان بن مالك متفق عليه قال إن النبي (ص) قال إن الله قد حرم النار على من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجهه وإذا كان النبي (ص) قال ذلك في عدة مواطن كيف استجاز عمر فعل ما فعله بأبي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن حنيف وأبو وايل والقاضي عبد الجبار وأبو علي الجبائي وأبو مسلم الإصفهاني ويوسف الثعلبي والطبري والواقدي والزهري والبخاري والحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند المسور بن مخزومة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي (ص) بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن الخطاب فأنتيت النبي (ص) فقلت له ألسنت بنبي الله حقا قال بلى قلت

ألسنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم تعطي الدنيا في ديننا إذا قال إني رسول الله (ص) ولست أعصيه وهو ناصرني قلت أوليس كنت تحدثنا إنا

سنأتي البيت فنطوف به قال عمر فأتيت أبا بكر فقلت يا أبا بكر أليس هذا نبي الله حقا قال بلى قلت ألسنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي هذه الدنية في ديننا إذا قال أيها الرجل إنه رسول الله (ص) ولا يعصي لربه وهو ناصره فاستمسك بعذره فوالله إنه على الحق قلت أليس كان يحدثنا إنه سيأتي البيت ويطوف به قال فأخبرك أنه يأتيه العام قلت لا قال فإنك آيته ويأتيه تطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة أن عمر بن الخطاب قال ما شككت منذ أسلمت إلا يومئذ وهذا الحديث يدل على تشكك عمر والإنكار على رسول الله (ص) فيما فعله بأمر الله ثم رجوعه إلى أبي بكر حتى أجابه أبو بكر بالصحيح وكيف استحاز عمر أن يوبخ النبي (ص) ويقول له عقيب قول رسول الله (ص) إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصرني أليس كنت تحدثنا إنا سنأتي البيت ونطوف به انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول أما ما ذكر إن عمر نهى أبا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء على أن ذلك يدل على كمال علم عمر وعلو منزلته عند رسول الله (ص) حيث مكنه بعد الاعتراض وذلك أن النبي (ص) بعث أبا هريرة مبشر الناس بأن التيقن في الشهادة كاف في دخول الجنة على أي عمل كان خيرا أو شرا وهذا يوجب أن الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول أنا مستيقن بالشهادة وقد بشرني رسول الله (ص) بدخول الجنة فلا ارتدع من الفسق والذنوب وكان يودي هذا إلى ترك الأعمال وكان رسول الله (ص) حيث يبلغ هذا في مقام البسط والثقة بالتوحيد وإنه كاف في النجاة إذا حصل كماله فإن كمال اليقين بالتوحيد ينفي درن الذنوب ولا يبقى معه شيء ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامة لأنهم يفهمون من اليقين ما هم عليه والحال أن اليقين حال المشاهدة ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من أبي هريرة علم أنه (ص) كان في مقام البسط والعامة لا يفهمون ضيقة هذا ولا يدركون مهية اليقين وأنه كيف يتحقق في المرء فيحسبون أن ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي بشر رسول الله (ص) بأن صاحبه يدخل الجنة إذا كان متصفا به وهذا يوجب أن يتكلموا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر عذره عند رسول الله (ص) تابع رأيه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا قبله أن عمر كان له هذا المنصب عند رسول الله (ص) ومن حمل هذا من عمر على ترك الأدب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذي لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا إساءة أدب منه مع رسول الله (ص) لكان ينبغي أن يضرب عنقه ويأمر عليا أو أحد من الصحابة أن يضرب عنق عمر لنفاقه وإسائه الأدب أكان رسول الله (ص) يخاف من عمر أم كان لا يقدر على قتله ولو كان أمثال هذه الأمور صادرة عن عمر لإساءة الأدب لكان مشتهرا بالنفاق كعبد الله بن أبي سلول نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة مع أن فعل عمر موافق لمذهب الإمامية فإن جزاء الأعمال

عندهم واجب على الله تعالى وليس الشهادة وحدها كافية في النجاة من النار وأما ما ذكر أن عمر أساء الأدب لأبي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب أن عمر كان أميراً مبجلاً وكان وزيراً لرسول الله (ص) ولم يعد ضرب عمر لأبي هريرة من إساءة الأدب وهذا كما يضرب الأمراء والمقربون ساير الجنود ويأمرونهم وينهونهم وربما كان أبو هريرة لم يمتنع من الأداء بمجرد نهي عمر فأحوجه إلى الضرب في أمثال هذا لا يذكره إلا من يتبع عوام الناس وقصد عمر في فعله معلوم وأنه لم يرد بما فعله إلا حفظ الإسلام ورعاية قواعد الدين وأما ما ذكره من حديث يوم الحديبية وأن عمر قال للنبي (ص) ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب أن هذه شبهة دارت في خاطره وأراد دفعها والجواب عنها فسأل رسول الله (ص) ثم سئل أبا بكر حتى ارتفع الشك من خاطره والإنسان يعرضه أمثال هذا ألا تسمع قول الله تعالى في الرسل حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا الآية وطلب رفع الشك بأي عبارة كانت لا يكون ترك الأدب ولم يذكر عمر ما ذكر للتوبيخ وتعنيف رسول الله (ص) بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على المؤمن الموافق ظاهر انتهى وأقول الذين اتفقوا على أن ذلك يدل على علم عمر علماء سوء مجبولين على سوء الفهم وإلا فكل ذي فهم يفهم منه أنه (ع) إنما أعرض عن إمضاء ذلك بعد اعتراض عمر لما رأى من فظاظته وغلظته وجلالته مع أبي هريرة بل معه أيضاً صلوات الله عليه وأما ما ذكره من أن النبي (ص) بعث أبا هريرة مبشراً للناس بأن التيقن بالشهادة كاف في دخول الجنة إلى آخره فهو افتراء على الرسول (ص) وكيف يجوز عاقل أن يتيقن شهادة أن لا إله إلا الله وحده بدون الشهادة على نبوة نبيه كاف في ذلك فبالضرورة يعلم من سمع ذلك من العالم والعامي أن مراد النبي (ص) إن الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرايطها من الاقرار بالنبوة وامثال الأوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا كما روى عن مولانا الرضا (ع) أنه روى الحديث المذكور ثم قال بشرايطها وأنا من شرايطها بل نقول إن قوله (ع) مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فإن التقن بوحدة الإله لا يتحقق إلا مع الشهادة بنبوة نبيه (ص) والاحتراز عن مخالفة أوامره ونواهيها فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعمه عمر وأيضاً وأن قال لهم رسول الله (ص) في الحديث المذكور أن الإيمان بالله تعالى موجب للنجاة والدخول في الجنة فقد أخبرهم أيضاً بالخوف عليهم من زوال الإيمان ولو عند الموت وليس زوال الإيمان إلا المعاصي كما أشار إليه سبحانه وتعالى في قوله ثم كان عاقبة الذين أسأؤوا السؤى؟ إن كذبوا بآيات الله فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعده وأيضاً إنما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة من لا عقل له أو لا رسوخ له في الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لأجل شرذمة من الجهلاء المتساهلين كما قال تعالى يضل به كثيراً ويهدي

به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين والجماعة الذين يضلون السبيل بمثل تلك البشارة هم الضالون اللذون لولا تلك البشارة لضلوا وأضلوا بكلام آخر
وسبب آخر فلا يجوز من الله تعالى ورسوله (ص) أن يجعل أهل الهداية محروما عن مستحقهم لأجل ما يمتنع تحقيقه من صيانة المحرومين عن الهداية للسالكين
سبيل الضلالة والغواية وأما ما ذكره من أن النبي (ص) أراد باليقين كماله الحاصل حال المشاهدة وأن هذا المعنى لم يفهمه العامة ففيه أن النبي (ص) إنما يكلم
الناس على قدر عقولهم فكون ذلك المعنى مرادا له في خبر المنع بل المراد ما ذكرناه قبيل ذلك وهو مع كونه مما يفهمه العالم والعامي لا يؤدي بهم إلى ترك الأعمال
كما عرفت وأما ما ذكره من أن عمر لما ذكر عذره عند رسول الله (ص) تابع رأيه وقال خلهم يعملوا ففيه أن ذلك لا يدل على متابعة رسول الله (ص) لرأي عمر بل على
طرحه وإعراضه وفي قوله (ص) خلهم دون قوله خلهم أن يعملوا إشارة إلى ذلك وإنما
إضافة قوله أن يعملوا في كلام النبي (ص) من إضافات الناصب خفضه الله تعالى دفعا

لفهم ما ذكرنا من الإشارة وأما قوله وهذا يصدق ما ذكرنا قبل أن عمر كان له هذا المنصب فمردود بأن ما ذكره قبل إنما أخذه من هذه القضية وههنا يجعلها دليلا عليه ولا دلالة لذلك إلا على منصب الفضيلة والجلالة كما عرفت وأما ما ذكره من أنه لو كان هذا إساءة أدب من عمر مع رسول الله (ص) لكان ينبغي أن يضرب عنقه إلى آخره فنقول نعم كان ينبغي ذلك عنده (ص) دائما لكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له بأنه يقتل أصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال فقد ثبت في الصحاح أن عمر قال لرسول الله (ص) دعني اضرب عنق عبد الله بن أبي سلول حيث ظهر نفاقه فقال لا يقال أن محمدا يقتل أصحابه الحديث أو كان يخاف الفتنة وعدم تمكن القوم له في ذلك كما يرشد إليه ما رواه المصنف سابقا عن صحيح مسلم في حديث عايشة من قصة الإفك قالت قام رسول الله (ص) على المنبر فقال من يعذرني من رجل قد بلغ أذاه في أهل بيتي فوالله ما علمت على أهلي إلا

خيرا ولقد ذكر رجلا ما علمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلي إلا معي فقام سعد بن معاذ وقال أعذر منه يا رسول الله (ص) إن كان من الأوس ضربنا عنقه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا فقبلنا أمرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا احتملته الحمية فقل لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لنقتلنه فإنك منافق تجادل عن المنافقين

فتار الجدل بين الأوس والخزرج حتى هموا أن يقتلوا ورسول الله (ص) قائم على المنبر فلم يزل رسول الله (ص) يعظهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا أيضا ما مر من حديث اعدل فإنك لا تعدل وأما عدم شهرة عمر بالنفاق كشهرة عبد الله بن أبي سلول به فعلة لأجل إنه لم يبلغ في ترشح النفاق عنه مبلغه أو لأن الناس كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معالته مع النبي (ص) ومع آل وأهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على أن عمر كان يخاف من أن يظهر حذيفة نفاقه على الناس وأما ما ذكر من أن فعل عمر موافق لمذهب الإمامية فتوهم باطل لأن فعل عمر فيما نحن فيه إنما هو مخالفة حكم النبي (ص)

وضرب أبي هريرة من غير ذنب والإمامية يشنعون عليه فيها كما عرفت فكيف يكونون موافقين معه وكذا توهم موافقة قوله خلهم يعملوا لمذهب الإمامية فإن مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الأعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمقالة الإمامية وأما ما ذكره من أن الشهادة وحدها ليست كافية في النجاة من النار عند الإمامية فمسلم لكن الإمامية لم يفهموا من الحديث المذكور حكم النبي (ص) بكفاية الشهادة وحده في النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه وبين الإمامية فيه وبالجملة أن سوء الاستعداد الذاتي والاعوجاج الفطري لعمر قد وقع

في الأول مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة عناية من الله تعالى للإمامية وأئمتهم عليه السلام والموافقة إنما يكون نادرا اتفاقيا وأما ما ذكره من أن عمر كان أميرا مبجلا وزيرا لرسول الله (ص) ولم يعد ضرب عمر لأبي هريرة من إساءة الأدب كما يضرب الأمراء والمقربون للسلطين ساير الجنود إلى آخره فهذه سنة هرقلية كسروية ينافي ما ذكره الناصب سابقا من أن الخلفاء لم يكونوا كالمملوك الذين يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك وكذا ينافي ما ذكره أصحاب الناصب في جواب ما قاله الشيعة من أنه ينبغي الإمامة لعلي (ع) لئلا يخرج سلطان محمد (ص) عن قعر بيته حيث أجابوا بأن هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة والإمامة في بيت واحد وبالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبي (ص) ولا أحد من خيار أصحابه فعل والناصب أشد من ذنب عمر ولعمري إنه لو اعتذر عن ذلك بأن عمر لم يضرب أبا هريرة إلا لأجل إنه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اتضح من روايات الحميدي فظنه كاذبا مفتريا في روايته ذلك عن رسول الله (ص) لكان أولى في حفظ حال عمر فتدبر وأما ما ذكره من أن ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبي (ص) يوم الحديدية كانت شبهة طرت له فسأل رسول الله (ص) ثم سأل

أبا بكر حتى ارتفع الشك ففيه أولا إنه على تقدير وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي أن يسأل ذلك عن غيره من الصحابة كما سأل عن أبي بكر بعد ذلك فلو لم يقدروا على إزالة شكه لكان معذورا في الرجوع إلى النبي (ص) والسؤال عنه لكن لا على أسلوب الرد والإنكار الذي لا يخفى شناعته على أولي الأبصار وقوله (ص) في جواب عمر أنا رسول الله (ص) ولست أعصيه وهو نصري صريح في تأذي النبي (ص) عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن طريق الصواب ومن العجب أن متصوفة الجمهور يقولون إن من شرايط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما يأتي ويذر ثم يجوزون مقابلة الصحابي للنبي (ص) بمثل هذا العذر ليغتفرونه عن عمر وأيضا من درجاة البصيرة على ما ذكره ابن قثم الحنبلي في شرح منازل السائرين أن يعلم المستبصر أن ما أخبر به الرسول (ص) صادر عن حقيقة صادقة لا يخاف متبعها فيما بعد مكروها بل يكون آمنا من عاقبة اتباعها إذ هي حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من إخلال عمر بهذه الدرجة في الإنكار على النبي (ص) إنه لم يكن من أهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا أنه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون إساءة الأدب فلم لم يطمأن قلبه بجواب النبي (ص) واطمأن بجواب أبي بكر مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا يعلم أن غرضه عن السؤال ثانيا عن أبي بكر إنما كان بث التشنيع على رسول الله (ص) وإظهار ورود اعتراضه عليه والاستظهار بموافقة أبي بكر معه في ذلك فلما رأى أن أبا بكر لم يوافق فيه سكت وأما ما ذكره من أن

الإنسان يعرضه مثل هذا فمسلم لكن النواصب يدعون انسلخه عن دواعي الجهالات واتصافه بصفات الأنبياء والملائكة فلا جرم تستبعد مثل هذا عنه ولو اعترف الناصب بأنه على حد ما عرفه الإمامية من كونه جلفا جافا جاهلا متورطا في آراء؟ الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك وراوه معذورا في صدور ما هو أشد من ذلك عنه وأما ما استشهد به من الآية الكريمة فلا يدل على جواز إسائة الأدب في السؤال عن نبي الله (ص) وهو ظاهر وغاية ما يدل عليه الآية كما ذكر في تفسير النيشابوري وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها وحمله العلماء على حضور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من عالم البشرية لا على الظن الذي هو ترجيح أحد الجانبين على الآخر لأن الرسل أعرف الناس بالله تعالى وبان ميعاده مبرأ عن وصمة الاختلاف وقد يقال المراد ظن المرسل إليهم أن الرسل كذبوا فيما وعدوا من الظفر وعلى هذا لا دلالة في الآية على ما قصده الناصب أصلا فلا يتأتى له أن يقول إنه إذا وقع الشك للرسل في إنجاز وعده تعالى فإن وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الأولى على أن الكلام في أنه يبعد جدا عمن له أدنى معرفة بحال النبي (ص) أن يقع منه فيه مثل ما وقع

عن عمر من ذلك الشك المعلوم الميشوم الذي لم يزل عنه بالتأمل حتى احتاج إلى السؤال على وجه الشغب الخارج عن الأدب عن النبي (ص) ثم عن أبي بكر حتى يزول عقله

وأما ما ذكر من أن طلب رفع الشك بأي عبارة كانت لا يكون ترك الأدب فكلام صادر عن عين المكابرة والاعتیاد بسوء الأدب في المناظرة فقد تقرر في آداب التعليم والتعلم أن من آداب المتعلم أن لا ينكر على المعلم ولا ياتمر عليه ولا يشير عليه بخلاف رأيه فيرى أنه أعلم بالصواب بل ينقاد إليه في امره كلها ويلقي إليه زمام أمره رأساً ويدعن لنصحه ويتحرى رضاه وإن خالف رأي نفسه وأن يبجله في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره ولا يخاطبه بتاء الخطاب وكافة ولا يناديه من بعد بل يقول يا سيدي ويا أستاذي وما أشبه ذلك ويخاطبه بصيغ الجمع تعظيماً نحو ما تقولون في كذا وما رأيكم في كذا وقتلتم رضى الله عنكم أو تقبل الله منكم إلى غير ذلك ولا يخفى أن عمر أهمل أكثر هذه الآداب التي سن للمتعلم الاتيان بها مع المعلمين وصوبه الناصب في الاخلال بذلك وقال إن ذلك لا يكون خارجاً عن الآداب قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة من المتفق على صحته أن رسول الله (ص) اعتم بالعشاء حتى ناداه عمر الصلاة نام النساء والصبيان فخرج

وقال ما كان لكم أن تبرزوا رسول الله (ص) على الصلاة وذلك حين صاع عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي (ص) ولا تجهروا له بالقول

كجهر بعضهم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطاً للعمل وقال الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليه لكان خيراً لهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول ما ذكر من رفع الصوت فوق صوت النبي (ص) فإنه وارد في غير الصلاة وأما الصلاة وإنهاء النبي (ص) برفع الصوت

والإعلام فلا بأس به وإلا لم يكن يجوز للبلال ولساير المؤذنين أن يرفعوا أصواتهم بالأذان وقد صح أن بلال كان إذا فرغ من الأذان ينادي عند حجرة رسول الله (ص) الصلاة الصلاة والعجب أنه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبي (ص) فبالل على هذا التقدير وساير المؤذنين كان أعمالهم محبطاً لأنهم ينادون الصلاة الصلاة وهذا من غرايب الاعتراضات الدالة على جهله وعناده انتهى وأقول جميع ما ذكره ههنا تمحلات خارجة عن المبحث فإن كلام المصنف في رفع الصوت بما كان خارجاً عن الأذان سيما ما يتضمن تعريض النبي (ص) بكسالته وتساهله في أمر الصلاة وهو قول عمر صريحاً على باب النبي (ص)

نام النساء والصبيان فإن هذه العبارة الملعونة ليست جزءا للأذان ولا للإقامة ولم يسمع ارتكاب أحد من مؤذني الإسلام لمثل هذا الكلام المتضمن للملام في إعلام أحد من العوام فضلا عن النبي (ص) المؤيد بأن عينه ينام وقلبه لا ينام ولهذا تأذى النبي (ص) عن استماع ذلك الكلام المشتمل على التعرض والملام وقال معترضا ما كان لكم أن تبرزوا رسول الله (ص) على الصلاة ولم يقل ما لكم أن تؤذنوا صايحا علي فظهر أن جواب الناصب الغبي من غرايب الأجوبة التي لا ارتباط لها أصلا بالسؤال ويستدل منه على عجزه عن رفع الإشكال أو قصور عن فهم المقال كما لا يخفى على من تأمل أدنى تأمل في حقيقة الحال والذي يدل على أن الآية عامة ما رواه الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني الشافعي أن أبا جعفر منصور الدوانيقي ناظر مالكا في مسجد رسول الله (ص) فقال له مالك يا أمير المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فإن الله عز وجل أدب قوما فقال لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي (ص) الآية وإن حرمة ميتا كحرمة حيا فاستكان لها أبو جعفر انتهى ثم قال وإذا كان رفع الأصوات فوق صوته موجبا لحبوط الأعمال فما الظن برفع الآراء ونتائج الأفكار على سنته وما جاء به انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب إنه لما توفي عبد الله بن أبي سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله (ص) فقام رسول الله (ص) ليصلي عليه فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله (ص) فقال يا رسول الله (ص) أتصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه فقال رسول الله (ص) إنما خيرني الله

تعالى فقال استغفر لهم أولا تستغفر لهم أن تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيد على السبعين قال إنه منافق فصلى عليه وهذا رد على النبي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول غير الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح أن عمر قال لرسول الله (ص) أتصلي عليه وهو قال يوم كذا وكذا وفعل كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر عليه

من نفاقه فقال رسول الله (ص) دعني فإننا مأمور أو مخير فصلى عليه فأنزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر ونهيه عن الصلاة عليه قوله تعالى ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره الآية وهذا من مناقب عمر حيث وافقه الله تعالى في فعله وأنزل على تصديق قوله القرآن وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة من مثالبه ومطاعنه وهذا أيضا يدل على ما ذكرنا أن عمر كان جريا في المشاورات وكان رسول الله (ص) أعطاه هذا المقام انتهى وأقول إن المصنف لم يغير صورة الحديث وإنما الذي نقله الناصب صورة حديث آخر في هذا المعنى ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا عن صوب الصواب مع أن فيما رواه

الناصب زيادة

لفظ يدل على زيادة تضجر النبي (ص) عن مقالة عمر وهو قوله دعني فافهم على أن مبالغة عمر في ذلك المنع إنما كان رغما للأنصار وازراء عليهم لا لأجل عزة الدين وإذلال

المنافقين وأما ما ذكره من أن الله تعالى وافق عمر في ذلك وأنزل على تصديقه القرآن إلى آخره ففيه أن الأمر في جواز الصلاة على المنافقين لم يكن مبهما من عند الله تعالى مختلفا فيه

لأجله بين النبي (ص) وعمر حتى يقال إن الله تعالى رجع قول عمر وأنزل القرآن على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي (ص) ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله تعالى و

العجب أن الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفته الصريحة لأمر الله تعالى في منع النبي (ص) عما كان مأمورا به ويعد موافقة النسخ له اتفاقا من مناقبه مع قيام احتمال أن الله تعالى لما علم فظاظة عمر وسوء أدبه وجرأته على الله تعالى ورسوله وأنه يؤذي النبي (ص) بعد ذلك أيضا إذا صلى على منافق آخر اقتضى حكمته تعالى وعنايته إلى النبي (ص)

دفع شر عمر وإساءته في الأدب عنه (ص) بنسخ ذلك الحكم والله أعلم ويؤيد هذا ما سبق في تفضيح قول إن الرجل ليهجر من اعترافه في هذا المقام بما نقله عنه صاحب جامع الأصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله (ص) انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند عائشة قالت كان أزواج رسول الله (ص) يخرجن ليلا إلى ليل قبل المضان فخرجت سودة بنت زمعة فراها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزل آية الحجاب عقيب ذلك وهو يدل على سوء أدب عمر حيث كسف ستر زوجة النبي (ص) ودل عليها أعين الناس وأحجلها وما قصدت بخروجها ليلا إلا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها وأي ضرورة له إلى تخجيلها حتى أوجب ذلك نزول الآية الحجاب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا يدل على كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر أزواج النبي (ص)

ولهذا قال عرفناك يا سودة والمراد أن الخروج بالليل أيضا يوجب معرفة الناس وليس هذا كمال الاستتار فينبغي أن يتحرز عن الخروج بالليل أيضا ألا ترى أن الله تعالى أنزل عقيب هذا آية الحجاب وهذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا العمل من عمر مقبولا عند الله لأنزل عقبيه تأنيبا لعمر وتوبيخا له على ما فعل لا أنه ينزل ما يكون تصديقا له وموافقة إياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى وأقول الحديث صريح في أن أزواج النبي (ص) إنما كانوا يخرجن إلى المصانع في الليل والغلس الذي لا يعرفن فيه لاختلاط الظلمة وإنما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامات سمعها وراها عليها كطول قامتها وضخامة جسمها جدا على ما روى في تفسير سورة الأحزاب من جامع الأصول أو بأخبار نسوانه إياه كما يعرف أحد أمه أو أخته مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها أو من أسلوب مشيها أو لباسها إلى غير ذلك ومن البين أن مثل ذلك لا ينافي الغيرة ولا الحياء لأن الليل حجاب وستر في نفسه كما أشرنا إليه فظهر أن غرض عمر من إظهاره لسودة معرفته إياها إنما كان اتهامها وتعليل خروجها بأمر خارج عن الصواب لا لمنافاته بالحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب وما رواه ابن حجر في صواعقه من أنه قال زينب لعمر في ذلك هكذا تقول علينا والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر أنه لأجل سد باب مثل تلك الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت آية الحجاب لا لأنه رأى التضيق في الحجاب أقرب إلى الصواب ولو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امرأته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلاة جماعة في ضوء النهار وقد روى شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روى أنه طعن وأنها لفي المسجد مع أن الاجماع منعقد على أن شهود النساء الجماعة ليس واجبا وكان نساء النبي (ص) لا يخرجن إلى المسجد وكن تصلين بصلاته عليه السلام في المسجد وكفى في بطلان ما ذكروه من أن غيرة عمر كان أشد من النبي (ص) في ذلك ما روي

في المشهور من قوله (ص) إن سعدا لغيور وأراد به سعد بن عبادة وأنا أغير منه والله أغير منا انتهى على أن ما نقله المصنف عنهم ههنا من نزول آية الحجاب بعد ذلك إنما وقع

على وفق بعض رواياتهم وإلا ففي رواية أخرى مذكورة في هذا المقام من جامع الأصول ما يخالف ذلك حيث روى أنه لما شكت سودة عن عمر في ذلك أوحى الله تعالى إلى النبي (ص) فقال لها إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن قال هشام أخرجه البخاري ومسلم انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند

جابر بن عبد الله في المتفق عليه قال جابر إن أباه قتل يوم أحد شهيدا فاشتد الغرماء في حقوقهم فأتيت رسول الله (ص) فكلمته فسألهم أن يقبلوا تمر حايطي ويحلوا

أبي فلم يوافقهم فلم يعطهم رسول الله (ص) ثمر حايطي ولم يكسر لهم ولكن قال سأغدو عليك غدا فغدا علينا رسول الله (ص) حين أصبح فطاف في الحايط ودعا في ثمرها بالبركة

فجززتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من ثمرنا بقية ثم جئت رسول الله (ص) فأخبرته بذلك قال رسول الله (ص) لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر إن لا يكن قد علمنا

إنك رسول الله (ص) وهذا يدل على أن النبي (ص) كان سئ الرأي فيه ولهذا أمره بالسمع وأجاب عمر بأنا إن لم يك قد علمنا أنك رسول الله (ص) فإنك رسول الله (ص)

انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الصحيح في هذا الخبر أن عمر لم يكن حاضرا وقال رسول الله (ص) لجابر أخبر عمر فأخبر جابر عمر فقال نشهد أنه رسول الله (ص)

وسر هذا الأمر بالإخبار أن عمر كان سيره ظهور الآيات فأمره بإخباره وإن كان الرواية كما ذكر فهو أيضا في هذا المعنى لا أن عمر كان شاكا في رسالة رسول الله (ص) ولا أن النبي (ص) كان سئ الرأي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق أصحاب رسول الله (ص) انتهى وأقول ما حكى بصحته خبر ليس له في الصحاح والضعاف عين ولا أثر بل هو مما اخترعه الناصب ترويجا لمرامه فلا يلتفت إليه وأما ما ذكره من أن الرواية إن كان كما ذكر فهو أيضا في هذا المعنى فهو مكابرة على الموضوعات اللغوية ويلزم منه أن يكون جميع ما في الدنيا من العبارات المتخالفة في اللفظ والمعنى معنى واحدا فبقي أن يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح

الحديث وقد فهمه المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند أنس بن مالك قال إن رسول الله (ص) شاور حين بلغه إقبال أبي سفيان قال فتكلم أبو بكر فأعرض عنه ثم تكلم عمر فأعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر بذلك كذب من اعتذر عنهما في ترك القتال ببدر وقال إنهما كانا أو أحدهما مع النبي (ص) في العريش يستضيء برأيهما فمن لم يسمع قولهما في ابتداء الحال كيف يستنير بهما حالة الحرب وقد اعترض أبو هاشم الجبائي

فقال أيجوز أن يخالف النبي (ص) فيما يأمر به ثم أجاب فقال أما ما كان على طريق الوحي فليس يجوز مخالفته على وجه من الوجوه وأما ما كان على طريقة الرأي فسبيله فيه سبيل الأئمة في أنه لا يجوز أن يخالف في ذلك حال حياته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك أنه أمر أسامة بن زيد أن يخرج بأصحابه في الوجه الذي بعثه فيهم فأقام أسامة عليه وقال لم أكن لأسأل عنك الركب وكذلك أبو بكر

استرجع عمر ولا كان لأبي بكر استرجاع عمر وهذا قول بتجويز مخالفته النبي (ص) والله تعالى قد أمر بطاعته وحرّم مخالفته ثم كيف يجيب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحياة ويستدل عليه بفعل أسامة وأبي بكر وعمر وحال مخالفتهم إنما كانت في حياة الرسول ولهذا قال أسامة لم أكن لأسئلك عنك الركب وهذا يدل على المخالفة في الحياة وبعد الموت فأبي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز لهؤلاء القوم أن يستدلوا على جواز مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام بفعل أسامة وأبي بكر وعمر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول كان واقعة بدر من غير عزم من رسول الله (ص) على القتال وخرج ليتلقى غير أبي سفيان فلما علم قريش بخروجه خرجوا عازمين على القتال وكان (ص) بايع الأنصار وبايعوه على أن يحموه في المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على أن يقاتلوا معه في أي موقف كان فلما خرج قريش سمع رسول الله (ص) بخبرهم أراد أن ينظر أن الأنصار يوافقونه إن قاتل قريشا أو لا يوافقونه لأنهم لم يبايعوا على الخروج إليهم والمقاتلة معهم فأعرض رسول الله (ص) وكذا عمر قال الرأي الخروج فأعرض رسول الله (ص) وسر الإعراض أنه يريد أن الأنصار يتكلمون في هذا الأمر فإنه كان من المعلوم أن أبا بكر وعمر يوافقونه في القتال والغرض استفسار حال الأنصار ليعلم ما عندهم من الرأي ولهذا لما تكلم مقداد بن الأسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض وقال أيها الناس ما لرأي فقام إليه سعد بن معاذ وقال كأنك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال بايعناك ونوافقك في القتال وقال ما قال فسر بذلك رسول الله (ص) وسار إلى قريش هذا سر الإعراض وهذا الرجل أما جاهل بالأخبار أو متجاهل للتعصب نعوذ بالله وهذا الإعراض لهذا الأمر لا لمنع أن يستنير رسول الله (ص) في العريش برأي أبو بكر وحاصل الكلام

أن هذا الرجل ما يدعي أيدي أن رسول الله (ص) لم يكن يشاور أبا بكر ولا عمر في الأمور فهذا أمر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لأن أبا بكر وعمر كانا وزيرين رسول الله (ص) ولم يصدر رسول الله (ص) عن أمر إلا برأيهما ومن خالف هذا فهو كابر للمعلوم بالتواتر ولما هو جار مجرى الضروريات من الدين وما ذكر من أبي هاشم في جواز مخالفة رسول الله (ص) فهذا مذهب لم يقل به أهل السنة والجماعة والمذهب إنه لم يجز مخالفة رسول الله (ص) في حال حياته ولا بعد موته نعم يجوز أن يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لأن الله تعالى قال وشاورهم في الأمر والمشاورة لأجل أن يقال افعل ولا تفعل وإلا فما فائدة المشاورة كما كان يفعل عمر فإن وافق ذلك القول رأي النبي (ص) فذاك وإلا يجب الرجوع إلى أمره وموافقته وطاعته فيما أمر ونهى انتهى وأقول قد زاد الناصب خفضه الله ونقض في تقرير الواقعة ترويجا لغرضه الفاسد وتزيينا لمتاعه الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكر في تفسير النيشابوري من أهل السنة وعلى وجه نقلها علماء الإمامية حتى يتبين سريرة الحال وجليّة المقال فنقول قال النيشابوري إن قريش أقبلت من الشام فيها تجارة عظيمة ومعهم أربعون راكبا منهم أبو سفيان وعمرو بن العاص وعمر بن هشام فأخبر جبرئيل (ع) رسول الله (ص) فأخبر المسلمين فأعجبهم تلقى العير لكثرة الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ أهل مكة خبر خروجهم فنادى أبو جهل فوق الكعبة يا أهل مكة النجاء النجاء كل صعب وذلول عيركم أموالكم إن أصابها محمد لن تفلحوا أبدا بعده وقد رأيت أخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لأخيها إنني رأيت عجا رأيت كان ملكا نزل من السماء فأخذ صخرة من الجبل فرمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة إلا أصابها حجر من تلك الصخرة فحدث بها عباس فقال أبو جهل ما يرضى رجالكم أن ينبئوا حتى تنبأ نسائهم فخرج أبو جهل بجميع أهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فليل له إن العير أخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس إلى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك أبدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمر ونقيم القنيات والمعازف بيدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وأن محمدا لم يصب العير فمضى بهم إلى بدر ونزل جبرئيل (ع) وقال يا محمد إن الله وعدكم إحدى الطائفتين أما العير وأما قريش واستشار النبي (ص) أصحابه وقال ما تقولون إن القوم قد خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير أحب إليكم أم النفير قالوا فالعير أحب إلينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله (ص) ثم رد عليهم فقال إن العير قد مضت على ساحل البحر وهذا أبو جهل قد أقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله (ص) أبو بكر وعمر واحسنا إلى الكلام ثم قام سعد بن عباد فقال أنظر إلى أمرك وامض فوالله لو سرت إلى عدن ما تخلف عنك

رجل من الأنصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله (ص) امض لما أمرك الله فإننا معك حيث ما أحببت لا نقول لك كما قال بنو إسرائيل لموسى اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول الله (ص) قال لتشيروا علي أيها الناس وهو يريد الأنصار لأنهم قالوا له حين بايعوه على العقبة إنا برأ من زمامك حتى تصل إلى ديارنا فإذا وصلت فأنت في زمامنا نمنعك مما نمنع منه أبنائنا ونسائنا فكان النبي (ص) يتخوف أن يكون الأنصار لا يرى عليهم نصرته إلا على عدو دهمه بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال كأنك تريدنا يا رسول الله (ص) قال أجل قال قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به هو الحق وأعطيناك على ذلك عهدنا وموآثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله (ص) بما أمرت فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما يكره أن يلقي عدونا إنا نصبر عند الحرب صبر عند اللقاء ولعل الله يريك بنا ما تفر به عينك فسر بنا على بركة الله فخرج رسول الله (ص) وبسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله فأبشروا فإن الله قد وعدني إحدى الطائفتين والله كأنني أنظر إلى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الإمامية في تفسيره لآيات الأحكام روى أن كرز بن الجابر الفهري غار على سرح المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي (ص) وتبعه فسبق منه ورجع النبي (ص) إلى المدينة وأقام بها سنة وأقبل أبو سفيان من الشام في غير من قریش فيها لطيمة يصحبه أربعون راكبا من أشرف قریش منهم العمران بن العاص وابن هشام فأخبر جبرئيل (ع) النبي (ص) بذلك فخرج (ص) مع جمع من المهاجرين والأنصار وأخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع أبو سفيان ذلك استأجر صمصم بن عمرو فبعثه إلى مكة وصحبه الشيطان في أثناء طريقه في صورة سراقه بن جعثم فأتيا مكة وقال لهم الشيطان إن محمدا قد عرض لغيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس وإني جار لكم فغضب أهل مكة وانتدبوا وتبادروا وآلوا على أنفسهم أن لا يستخلف على النفيير أحد إلا هدمنا داره واستحييناه فخرج أبو جهل بجميع مكة وهم النفيير فأخبر أن العير قد أخذت طريق الساحل فقبل له إن العير قد نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمر ونقيم المعازف والقينات بيدر فيتسامع العرب بمخرجنا وأن محمدا لم يصب العير وإنا قد أغصصناه فمضى بهم إلى بدر وسبقت العير رسول الله (ص) فنزل جبرئيل (ع) وقال إن الله وعدكم إحدى الطائفتين فاستشار النبي (ص) أصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله (ص) لذلك ثم رد عليهم فاختاروا ما اختاروه أولا فازداد غضب رسول الله (ص) فقام سعد بن عبادة

فقال أنظر أمرك وامض لشأنك فوالله لو سرت بنا على عدن ما تخلف عنك رجل منا
عصابة الأنصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه
معك وما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة
الله ثم قال المقداد بن عمرو والله لو أمرتنا أن نخوض جمر الغضا
وشوك مدوس الهراس لخضنا معك ولا نقول كما قال بنو إسرائيل اذهب أنت وربك
فقاتلا إنا ههنا قاعدون بل بقول امض لما أمرك ربك فإنا معك
مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله (ص) فطرب وسر بذلك فقال
سيروا على بركة الله وأبشروا بذلك فإن الله وعدني
إحدى الطائفتين والله لكأني أنظر إلى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك أن النبي
(ص) كما طلب الموافقة من الأنصار طلبها من المهاجرين وأنه
لا بر في السر الذي ذكره الناصب في وجه إعراض النبي (ص) عن أبي بكر وعمر عند
الاستشارة فإن الروايتان صريحتان في أنه (ص) استشار أولا عن جميع أصحابه

وأنة إنما تغير وجهه ورد عليهم لما رأى من إصرار أكابرهم على مخالفة رأيه (ص) لا لأن السؤال أولاً كان عن الأنصار فقط وأنه (ص) أعرض عن أبي بكر وعمر عند مبادرتهما

بالجواب لعدم تفتنهما بغرضه (ص) كما موه به الناصب وكذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على دعواه الكاذبة بقوله ولهذا لما تكلم مقداد بن الأسود بالكلام الدال على الموافقة أعرض فإن الروايين صريحتان أيضاً في أنه لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله (ص) وفي البخاري عن الراوي أنه لما قال مقداد ذلك رأيت النبي (ص) أشرق وجهه وسره وأيضاً ما اشتمل عليه الروايان من إظهار سعد بن عبادة سيد الأنصار موافقة سيد الأنبياء (ص) قبل إظهار مقداد ذلك وقبل أن يستشيريه (ص) من عموم الناس بقوله لتشيروا علي أيها الناس دليل على كذب ما ذكره من السر فإنه لما أجابه سيد الأنصار قبل ذلك بإظهار الموافقة لم يبق معه حاجة بعد ذلك إلى الاستشارة عن الاتباع وهو ظاهر ويتضح من هذا أن مراده (ص) بقوله لتشيروا علي أيها الناس عموم عوام الناس المجتمعين عليه صلوات الله عليه لأجل نهب العير لا خصوص الأنصار كما زعمه الراوي لتلك الرواية ولهذا لا ترى في رواية الإمامية عن ذلك عين ولا أثر والمتفق عليه بين الطائفتين أولى بالاعتبار وأما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل له أما أولاً فلأنه أهمل فيه الشق الآخر من التردد الذي أتى به وأما ثانياً فلأننا نختار هذا الشق؟؟؟

بعض ما ذكر فيه ونمنع بعضه الآخر فنقول مسلم إنه (ص) كان يشاور أبا بكر وعمر وغيرهما من الأصحاب ولم ينكره المصنف لكن نمنع إنهما كانا وزيرى رسول الله (ص) وإنه

لم يصدر رسول الله (ص) عن الأمر إلا برأيهما والسند ما صرح به في الرواية من إعراضه (ص) عنهما عند المشاورة بل نعتقد أن من ظن أن النبي (ص) لم يكن يصدر عن

أمر إلا برأيهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطأ عنهما واعرافهما باعتراف الشيطان لهما ولو عرف الناصب قدر النبي (ص) ومرتبته عند الله تعالى لاستحى من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل بما هو أبطل منه والحمد لله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي (ص) رأيتني دخلت الجنة فإذا أنا بالرميضاء امرأة أبي طلحة فسمعت حنقته فقلت من هذا فقال هذا بلال فرأيت قصراً بفنائها جارياً فقلت لمن هذه فقالوا لعمر بن الخطاب فأردت أن أدخله فانظر إليه فذكرت غيرتك فوليت مدبراً فبكى عمر وقال عليك أغار يا رسول الله (ص) وكيف يجوز أن يرووا مثل هذا

الخبر وأي عقل يدل على أن الرميضاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي (ص) ثم قوله (ص) ذكرت غيرتك يعطي أن عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي (ص) في الجنة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول في هذا الفصل استدل بأشياء ينبغي أن يضحك عليه الضاحكون ويكي عليه الباكون فإنه قال وأي عقل يدل على أن الرميضاء وبلالا لا يدخلان الجنة قبل النبي (ص) وهذا يدل على أنه لم يفرق بين النوم واليقظة ورؤيا النبي (ص) إنه دخل الجنة وكان فيه الرميضاء وبلالا أيوجب إنهما دخلا قبل النبي الجنة يوم القيامة في اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي أن يتخذ الظرفاء ضحكة ثم قال إن ما ذكر رسول الله إنه ذكر غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي (ص) في الجنة وهو يعلم أن الجنة لا يكون فيه الفاحشة وهذا أمر من أمور الرؤيا وهل يثبت به شيء وقد اتفق أن رسول الله (ص) ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاها له ومن كان من هل الرؤيا يعلم أنه يتفق الآراء والخيالات للرأي مما شاهدته وعلمه في اليقظة ثم إن عمر أجاب بأن أغار عليك يا رسول الله ولم لا يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل مذهبا عجيبا حتى الحق بالجهال وأهل المضاحك نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال في الباطل انتهى وأقول هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن حجر في صواعقه في فضائل عمر فلو لم يكن ما تضمنه من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وأيضا منامات الأنبياء كلها صادقة كما أخبر عنه أحسن القصص وروى في المشكاة من المتفق عليه عن عائشة قالت أول ما بدى به رسول الله (ص) من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهل من

كان رؤيا في بدو النبوة صادقة يمكن أن يكون في أثنائها وحين نبوته كاذبة ومحمتملا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق أن الرؤيا من ستة وأربعين جزءا من النبوة وروى مسلم أيضا وغيره عن النبي (ص) أنه قال من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي فإذا تضمن الحديث المذكور أن النبي (ص) رأى نفسه في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه وإذا صدق ذلك لزم صدق ما رآه مقارنا لذلك من دخول الرميضاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شأنه (ص) ما لا يليق بجنابه لما تقرر واشتهر أن النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من أنه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل أضغاث الأحلام فليضحك قليلا وليك كثيرا قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين أن عمر قال يوم مات رسول الله (ص) والله ما مات محمد حتى يكون آخرنا وفيه عن عائشة من أفراد البخاري أن رسول الله (ص) مات وأبو بكر بالسفح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله (ص) وقال عمر ما كان يقع في نفسي إلا ذاك

وليعتنه الله فليقطعن أيدي قوم وأرجلهم فجاء أبو بكر فكشف عن وجه رسول الله (ص) وعرفه إنه مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار عمر عن ذلك من أفراد البخاري عن أنس أنه سمع خطبة عمر بن الخطاب الأخيرة حين جلس على منبر رسول الله (ص) وذلك في الغد من يوم توفي رسول الله (ص) فشهد وأبو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر أما بعد فإنني قلت لكم أمس مقالة ما كانت في كتاب أنزله الله ولا في عهد عهده إلي رسول الله (ص) ولكنني أرجو أن يعيش حتى يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بأنه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي (ص) وأنه كان مخطئاً فيه ثم اعتذر بأنه رجي أن يعيش النبي (ص) في زمانه ويدبره وكل

هذا اضطراب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وإن عمر اعتراه حالة مدهشة لموت رسول الله (ص) أغفله عن جواز الموت فإن المحب المفرط التايه لا يجوز موت حبيبه ويضطرب وينكر موته وهذا باب من تجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر بما اعتذر واعترف بأنه خطأ في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطأ صواب عند أولي الألباب انتهى وأقول قد أسبقنا ما في جوابه من الخلل و بينا أن نسبة المحبة المفرطة المدهشة إلى عمر الداعية له إلى أن لا يجوز الموت للنبي (ص) ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه (ص) بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتاب

بقوله حسبنا كتاب الله لظهور أن معناه أن كتاب الله يكفي بعد موت النبي (ص) بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي إظهاره ههنا الاحتياج إلى النبي (ص) لتدبير الأمة كما لا يخفى

وما ما أتى به الناصب ههنا من عد جهالة عمر في ذلك من باب تجاهل العارف فهو أما من تجاهل العارف أو من جهله بتجاهل العارف إذ المعروف في مقام تجاهل العارف الاقتصار على مجرد إظهار الجهل بالمعلوم ولا تهديد العالم القايل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الأيدي والأرجل والعزم على تقرير ذلك فيهم كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم في أسلوب هذا الباب وأنشد قوله شعر أيا شجر الخابور مالك مورقا كأنك لم تجزع على ابن طريف وأقول إنه تجاهل مع علمه بأن الشجر لم يجزع على ابن طريف ولم يأخذ فاسا أو منشارا يقطع به ذلك الشجر بتلك الجناية وأما ما ذكره من أن الاعتذار عن الخطأ صواب فصواب لكن الكلام في أن صدور مثل هذا الجهل والخطأ عن زعم نفسه لا يققا بخلافة النبي (ص) ليس بصواب قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين

في مسند أبي هريرة قال كان رسول الله (ص) يرغب في قيام رمضان من غير أن يأمرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله (ص) والأمر على ذلك ثم كان الأمر على ذلك في خلافة أبي بكر وصدر من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن أبي هريرة من

المتفق على صحته عن عبد الرحمن عبد الباري قال خرجت مع عمر ليلا في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلاته

الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على رأي واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب قال ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قاريهم فقال عمر بدعة ونعمت البدعة والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون يريد آخر الليل وكان الناس يقومون أوله فلينظر العاقل وينتصف هل يحل لأحد أن يتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي (ص) كل بدعة ضلالة ويقول عمر إنها بدعة ونعمت البدعة

ويأمر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه أن يأمر بما لم يأمر الله تعالى ولا نبيه أترأه أعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى أو أن النبي (ص) كتبه نعوذ بالله منه أو أن المسلمين في زمان النبي (ص) وأبي بكر أهملوا وقد قال النبي (ص) من أحدث في ديننا ما ليس فيه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند أنس بن

مالك

قال كان رسول الله (ص) يصلي في رمضان فجئت فقممت إلى جنبه وجاء رجل آخر فقام أيضا حتى كنا رهطا فلما أحس النبي (ص) بنا خلفه جعل يتجوز في الصلاة ثم دخل رجل فصلى صلاة لا يصلها عندنا قال فقلنا له حين أصبحنا أفطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فإذا كان النبي (ص) امتنع أن يكون إماما في نافلة رمضان ومنع من الاجتماع فيها كيف جاز لعمر أن يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه أنه بدعة قد ابتدعه ومع ذلك يستمر أكثر المسلمين عليه ويهملون ما فعله النبي (ص) وأبو بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من روايات الصحيح أن رسول الله (ص) صرح بأنه يخشى أن يفترض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان أولا يصلي بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجتماع على الجماعة وأيضا ذكرنا أن البدعة لفظ مشترك وقد يقال ويراد به ما يخالف أصول الشرع ومنه البدعة فضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للأصول الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون منذرا وقد يكون مباحا وما ذكر عمر أنها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى وأقول قد بينا سابقا أن روايات صحيحهم لا تدل على ما فهمه الناصب وأسلافه منها من أن النبي (ص) صلى التراويح جماعة وذكرنا أنه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلاة نافلة صلوها جماعة أحيانا لجاز في كل صلاة نافلة لانتفاء الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب سائر النوافل وعن وجوب الاجتماع فيها وإن كان الخوف عن الإيجاب حاصلًا في المقامين بناء على ما سيحجى عن قريب في مسألة المتعة من أصل الناصب وهو ما حاصله أن لعمر أن يجتهد فيأمر وينهى لمصلحة رآها ولو كان مخالفا لنص القرآن والسنة فتذكر ما مر وانتظر ما سيحجى ثم ذكره ههنا من أن عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام أول البحث وعين النزاع فإن كون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على إثبات كون الجماعة مشروعة فيه وهل النزاع إلا فيه قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن أم سلمة وجابر قالا كنا في جيش فأتانا رسول الله (ص) قال إنه قد أذن لكم أن تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله (ص) ليس معنا النساء فقلنا ألا نستمني فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل ثم قر عبد الله يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طبيبات ما أحل الله لكم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند أبي موسى الأشعري عن إبراهيم بن أبي موسى أن أباه كان يفتي بالمتعة فقال له رويدك تنقص منا فإنك لا تدري ما أحدث

أمير المؤمنين في النسك فلقية بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت أن النبي (ص) فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يصلوا معرسين بين الأراك ثم يتزوجوا في الحج يقطر رؤوسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمر بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء أيضا قال أنزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله (ص) ولم ينزل قران بحرمتها ولم ينها عنها حتى مات وقال رجل برأيه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحهما إنه عمر وهذا تصريح بأن عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيهما برأيه وقال الله تعالى فكرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم فإن كانت هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وإن كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد سبق إن متعة النساء كانت على عهد رسول الله (ص) ثم أبيحت واختلف في أنه تقرر الأمر على الحرمة أو الإباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا وأكثر العلماء على الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون بالإباحة ولكن الأكثرون تابعوا رأي عمر وإليه ذهب الأئمة الأربعة وسائر أصحاب الحديث ومن اعترض من الصحابي على عمر فإنه لم يبلغه أن الأمر تقرر على الحرمة فأى ذنب يتصور فيه لعمر حتى يقول إنه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكر في متعة الحج فقد ذكر نهي عمر عن وإنه نهى عن المتعة لأن للإمام المجتهد أن يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة والحج ينعقد بثلاثة طرق بالأفراد والقرآن والتمتع

فكان عمر أن يختار القرآن والأفراد وينهى عن المتعة لمصلحة رآها وهذا لا ينافي كونه جازيا فإن المباح قد يصير منهيًا عنه لتضمنه أمرا مكروها وللإمام النهي عنه وأيضا يحتمل أن عمر سمع من رسول الله (ص) شيئا في المتعة بما سمع هو بنفسه لأن الدليل عنده يقيني وأمثال هذا لا يعد من الكباير كما عده هذا الرجل واسأ الأدب انتهى وأقول قد مر أنه اضطرب كلام الجمهور ورواياتهم في نسخ متعة النساء وإن الأصل عدم النسخ سيما تكرره كما نقل عن الشافعي سابقا و قد بينا ذلك سابقا بما لا نزيد عليه فليراجعه وأما ما ذكره من أن الأكثرين تابعوا رأي عمر ففيه أن هذه التابعة إنما كان على حد تابعيتهم له في بدع التراويح والأذان والطلاق والعول وغيرها طمعا في جاهه أو لأجل إنه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه وسكتوا عن مخالفته في القول كما روى عن ابن عباس في العول وأما ما ذكره من أن من اعترض من الصحابة على عمر فإنه لم يبلغه أن الأمر تقرر على الحرمة فمردود بأنه لا يمكن عادة أن يخفي مثل هذا الأمر الذي يعم بها البلوى على جماعة من

أكابر الصحابة في برهة من زمان النبي (ص) وسنين من زمن ولاية أبي بكر وعمر ولو كان منع عمر عن ذلك لأجل أنه بلغ إليه إن أمر النبي (ص) تقرر على الحرمة لما أتى في

النهي عن ذلك بعبارة صريحة في أنه هو الناهي والمعاقب بل قل نهى عنهما النبي (ص) في آخر عهده أو نحو ذلك مما يدل على أن الناهي هو النبي (ص) مع أن هذه الأسلوب

أقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر أن الذنب العظيم قد وقع في ذلك عن عمر وأن ما ذكره الناصب في توجيه ذلك عذرا أشد من الذنب وأما ما ذكره في الاعتذار عن

منع عمر لمتعة الحج من أن للإمام المجتهد أن يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة إلى آخرها فعلى تقدير تسليم إمامته واجتهاده مع وفور جهله إنما يسلم له أن يختار طريقة من الطرق المتعددة في الشريعة لأجل العمل والفتوى بأنه أحب وأفضل وأما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابت في الشريعة فحاشا وكلا أن يكون له ذلك وكيف يسمح ذو عقل ودين بأن يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك وأن يصير المجتهد محرما محللا من دون الله تعالى ومن دون نص عنه تعالى وعن نبيه (ص) فيه وأما ما ذكره من أن المباح قد يصير منهيًا عنه فمسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد رأي المجتهد واستحسان عقله وهوى نفسه وأما ما ذكره من احتمال أن عمر سمع عن رسول الله (ص) شيئا في المتعة إن أراد احتمال أنه سمع حل المتعة فمسلم لكن أنكره عمر وإن أراد احتمال حرمتها فهو مناف

لنسبة التحريم إلى نفسه دون النبي (ص) كما عرفت فلا سبيل إلى هذا الاحتمال العليل
ويوم التأويل ليل الليل كما قيل والله الهادي إلى سواء السبيل قال المصنف
رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه بإسناده إلى أبي مسلم الأشعري قال ودخل
عمر بن الخطاب على حفصة وأسماء عندها فقال حين رأى أسماء من هذه
قالت أسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قال أسماء نعم فقال عمر
سبقناكم بالهجرة نحن أحق برسول الله (ص) فغضبت وقال كذبت يا عمر كلا والله
كنتم مع رسول الله (ص) يطعم جايحكم ويعط جاهلكم وكنا في دار وأرض البعداء
البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وأيم الله لا أطعم طعاما ولا أشرب
شرابا حتى أذكر ما قلت لرسول الله (ص) ونحن كنا نؤذى ونخاف وسأذكر ذلك
لرسول الله (ص) وأسئله فوالله ما أكذب ولا أرفع ولا أزيد على ذلك قلت فلما
جاء رسول الله (ص) قالت يا نبي الله إن عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله (ص)
ليس بأحق لي منكم هو له ولأصحابه هجرة واحدة ولكم أنتم أهل السفينة هجرتان
وهذا

نص من النبي (ص) في تخطيته وتفضيل هجرة المرة على هجرته وإنها أحق برسول الله
(ص) منه وليس لهذه المرة الخلافة فلا يكون له انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
أقول هذا الفصل أيضا ذكر فيه أمور عجيبة تدل على عدم فهمه معاني الأخبار فإن
المراد بقول النبي (ص) ليس بأحق لي منكم تفضيل أهل الهجرتين على أهل الهجرة
الواحدة لا تفضيل أسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له أدنى معرفة ثم
الاستدلال بأن المرة كانت أحق برسول الله (ص) ولم يكن لها الخلافة فلا تكون له
من المضاحك

فإن الأحقية بمعنى الأكثرية للسعي لأجل رسول الله (ص) بالهجرتين أي نسبه لها
بالخلافة انتهى وأقول إثبات الأحقية ونفيها قد وقع في هذا الحديث
على وجه العموم والتخصيص خلاف الأصل والأحقية بالنبي (ص) من ثمرات تفضيل
أهل الهجرتين لا نفس تفضيل الهجرتين كما هجر به الناصب تبعا لإمامه فيلزم منه
تفضيل

أسماء على عمر وأحقية برسول الله (ص) عنه لزوما لا ستره به كما ادعاه المصنف
وكذا الكلام في قوله إن الأحقية بمعنى الأكثرية للسعي لأجل رسول الله (ص) إلى
آخره فإن

الأحقية المذكورة في الحديث من ثمرات أكثرية السعي ونتائجه لا إنه نفسه وبمعناه
كما موه به الناصب وكل ذلك ظاهر لا يخفى وقال المصنف رفع الله درجته
وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمر بن
العاص في بعض ولايته فقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمر وبن
العاص لعمر بن الخطاب والله إنني أعرف الخطاب يحمل على رأسه حزمة من حطب

وعلى ابنه مثلها وما ثمنها إلا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط مرتبته
ومنزلة أبيه عند عمرو بن العاص فكيف استجازوا ترك بني هاشم وهم ملوك الجاهلية
والإسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد علم الناس
أن عمر كان من إشراف قريش من أولاد عدي بن لوي وكان أمه مخزومية من صناديد
قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن أبي طالب (ع)
فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم إن العرب كانوا يعتادون ذكر مثالبهم فيما بينهم
وليس فيه حجة على دناءة عمر وإن فرضنا صحته فهي من الدلائل على أنه أخذ
الخلافة من جهة استحقاق الإسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب وهذا هو
المدعى انتهى وأقول لو كفى في شرف الرجل على الإطلاق انتهاء
نسبه إلى شريف في بعيد من المراتب لكان كل واحد من الآحاد الناس في زماننا سيما
اذلاً؟ اليهود المنتمين إلى بني إسرائيل من الأشراف وإنما شرف كل أهل
بيت باستمرار عفتهم وغنائهم عن ارتكاب ردي الاكتساب ولا شرف للخياط
والخطاب ولو كان ابن الخطاب وأما ما ذكره من أن أمه كانت مخزومية ففيه
كلام لابن شهر آشوب ذكرناه في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين
وأما ما ذكره من أن طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن أبي طالب

(ع)

فكذب وافتراء لأن عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي (ع) وموافقته لمعاوية في لعن علي
(ع) لم يكن يطعن على حسب علي (ع) وجلالة قدره بل مدحه بأشعار مشهورة
من جهتنا قوله هو البناء العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب وأما قوله وإن
فرضنا صحته فهي من الدلائل على أنه أخذ الخلافة من جهة
الإسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه أنه إنما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من
القول بأن قريشا أجمعوا في أخذ الخلافة له رغماً لعلي (ع) كما أجمعوا أولاً على

تعريفه إلى أبي بكر مع كونه من أرذال قريش وأذلهم قبيلة كما نطق به أبو سفيان واعترف به الناصب أيضا سابقا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته وفيه خرج عمر بن الخطاب ويده على العلا بن الجارود فلقتة امرأة من قريش فقالت يا عمر قف فوقف لها فقالت كنا نعرفك مرة عمير ثم صرت من بعد عمير عمر ثم صرت من بعد عمر أمير المؤمنين فاتق الله يا بن الخطاب وانظر في أمور الناس فإنه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خال الموت خشى من الفوت انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح هذا دل على فضيلة من فضائل عمر وإنه كان يقف للنساء والضعفاء ويتحمل آذاهم ويسمع منهم النصيحة ولا طعن فيه انتهى وأقول قد صح هذا وقد دل على ما دل عليه ما روى عن ابن العاص قبل ذلك من اتصاف عمر بالدنية وعدم اتقانه في أمور البرية لا على مجرد تحمله للأذية ولو كان بريا عما نسبت إليه المرأة لأجاب عن ذلك بجميل الخطاب ولأوضح خلافه على من معه من الأصحاب وحيث لم ينقل عنه شيء في هذا الباب علم أنه

خاب من حمل ظلما عن الجواب والله أعلم بالصواب قال المصنف وقد روى أبو المنذر بن هشام ابن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب المثالب قال كانت صهاك أمة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع ليها عبد العزى بن وباح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب ومن أعجب الأشياء نسبتهم الشيعة إلى السب ولم يستجر الشيعة مثل هذا القول ولا تعرضوا به وعلماءهم يرونه وهذا من جملة قلة الإنصاف فإن الشيعة أقصى ما يقولون إنه أخذ الإمامة وهو حق أمير المؤمنين وغضبه ذلك هذا عالمهم قد نقل عنه ما ترى فأهملوا واشتغلوا في ذم الشيعة انتهى وقال الناصب خفضه الله وأقول الكلبي كتب كتاب المثالب وذكر فيه مثالب العرب في ما يرويه عنهم بعضا من القدح في الأنساب ولا صحة له ولا دليل فيه وهو لم يذكر هذه لمعايب الخلفاء كما اعتاده الشيعة بل رواه عن مثالب قبائل العرب ثم أنكحة الجاهلية على ما ذكره أرباب التواريخ على أربعة أوجه منها أن يقع جماعة على امرأة ثم من ولد

منها يحكم فيه القاييف أو تصدق المرأة وربما كان هذه من أنكحة الجاهلية وما ذكر أن الشيعة لا يسبون عمرا إلا بأنه أخذ الخلافة ولا يقدحون فيه بشيء آخر فكل هذا الكتاب يدل على كذبه في هذا الكلام والموعود بيننا وبينه عند رسول الله (ص) إذ يؤاخذ به بإيذاء أصحابه وذكر مطاعن أحبابه ثم يبعثه إلى جهنم وبئس المهاد انتهى وأقول ما ذكره أولا من أنه لا صحة ولا دليل في الأخبار المروية في المثالب مدفوع بأن الأصل في أخبار المسلمين سيما المشهورين نعلم

منها الصحة حتى يظهر خلافه بدليل وأما نفي الدليل فيها فإن أراد به نفي دلالتها على
عهر الأمهات فهو مكابرة صحيحة وإن أراد الدليل من غيرها عليها فهذا مطالبة
مما لا يكلف به أحد من ناقل الأخبار بل تلك الأخبار لا يدل على مدلولاتها من مناقب
الأخبار ومثالب الأشرار ثم من أين علم أن المصنف نقل أخبار المثالب
لغرض الطعن على الصحابة روى الكلبي مع أن كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز
أن يكون غرضه من إيراد ذلك الطعن على أهل السنة بأنهم يروون في شأن
آباء خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وبهذا يندفع أيضا ما ذكره من أن كل هذا
الكتاب يدل على كذب المصنف في دعوى براءة الشيعة عن السب وأن
يقولوا في شأن الخلفاء الثلاثة بمثل هذه المثالب وأما ما ذكره من أن وقوع جماعة
على امرأة ربما كان من أنكحة الجاهلية فهي تعصب لأهل الجاهلية ناش عن
غاية الجهل والعصبية إذ لو صح ما ذكره لما تحقق زنى في أيام الجاهلية ولما سمى
مثل ذلك بالمثالب ولكان من وقع على امرأة كان ذلك نكاحا
منه عليها ولم يسمع أحد إن من أنكحة الجاهلية كون امرأة واحدة في يوم واحد أو
شهر واحد في نكاح جماعة من الناس وأما ما ذكره من أن الموعد بيننا
وبينه عند رسول الله (ص) إلى آخره ففيه أن من دلائل سوء عاقبة المصنف قدس سره
في ذلك الموعد أنه ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدين والدنيا وبعد وفاته
جعل الله مكانه في جوار أمير المؤمنين ومن دلائل سوء عاقبة الناصب إن طرده الله
تعالى عن الايران بسوط القهر إلى نيران ما وراء النهر وجعل مكانه
بعد موته في جنب أولياء الشيطان الذين يشترطون بغض أمير المؤمنين في صحة الإيمان
وقد وثق المصنف من قوله (ع) المرء مع من أحب إن حشره مع النبي (ص)
والآل وأحبائهم وحشر الناصب مع من نكث عهد رسول الله (ص) وارتدوا على
أعقابهم ولنعم ما قيل شعر عشر غلامان على با على حشر غلامان محبان عمر
با عمر قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال
بأن عمر بن الخطاب أمر على المنبر أن لا يزداد في مهور النساء على عدد ذكره فذكرته
امرأة

من جانب المسجد بقول الله تعالى وآتيتهم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال كل
أحد أعلم من عمر حتى النساء فلينظر العاقل المنصف هل يجوز لمن
وصف نصفه بعامة الجهل وقلة المعرفة أن يجعل رئيسا على الجميع وكلم أفضل منه
على ما شهد به على نفسه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد
سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وأنه ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا المرء
كيف يكرر الكلام انتهى أقول لا تكرر لأنه قد استدل
به سابقا على خصوص كونه مفضولا عن علي لاحتياجه في أمثال هذه الأحكام إلى
الاستفادة عنه (ع) واستدل به ههنا على عدم صلاحيته للخلافة

رأساً كما لا يخفى بأدنى تأمل قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين للحميدي أن عمر أمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر فذكر علي (ع) قول
الله تعالى
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهم حولين كاملين
فرجع عمر عن الأمر برجمها وهذا يدل على إقدامه على قتل النفوس
المحرمة وفعل ما يتضمن القذف انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى ما أبرد هذا
الحلي الجاهل وما أسمحه في تكراره وكودنته قد ذكرنا أن عمر حكم حكما ثم ذكره
عالم كتاب الله تعالى فرجع عن الحكم كيف يدل هذا على إقدامه وجرأته في قتل
النفوس المحرمة نعوذ بالله من سماجة الرجل الحلي انتهى
وأقول لا تكرر إذ قد استدل المصنف بهذا فيما سبق على دنة عمر وجهله بالأحكام
واستدل به ههنا على إقدامه وجرأته في قتل النفوس المحرمة
والحق أن يقال إن هذا يدل على اتصافه بأحد الأمرين وعلى كلا التقديرين لا يصلح
للخلافه ثم لا يخفى أن من يحتاج في مثل هذه الأمور الواضحة التي نسبه
غيره عليه كما اعترف به الناصب لا يليق أيضا لمنصب الإمامة والخلافة فقله إن عمر
حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله لا يسمن ولا يغني من جوع ولم لم يترك الأمر
إلى عالم كتاب الله حتى لا يقع في مثل ذلك الخطأ قال المصنف روى أحمد بن حنبل
في مسنده أن عمر بن الخطاب أراد أن يرجم مجنونة فقال له علي (ع) ما لك ذلك

أما سمعت رسول الله (ص) يقول رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ وتعقل وعن الطفل حتى يحتلم فدر عمر عنها الرجم وذكر أحمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها أبو الحسن يعني عليا (ع) انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول قد سبق جواب هذا وإنه من الأحكام التي حكم بها إمام فذكره عالم بالمسألة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك أن الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء وسيما علي (ع) انتهى وأقول قد مر وهن الجواب وإحاطة الطعن لمن ضل عن الصواب وأما قوله إن الخلفاء يستمدون من العلماء ففيه أن هذا شأن خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله اللائيين بخلافة النبي (ص) من عترته المعصومين وأهل بيته الطاهرين المطالعين للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم أين وقوع الاستمداد في ذلك عن عمر في هذه المسألة مع أن الرواية صريحة في أنه استبد فيها برأيه السقيم فكلفه غيره إلى الصراط المستقيم قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله (ص) وأبي بكر وسنين من خلافة عمر الثلاث واحدة فقال عمر بن الخطاب إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيها عليهم فأمضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعلوا الثلاث واحدة ويجعلها هو ثلاثا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لم يجعل عمر الثلاث غير واحدة بل أمرهم بالطلاق السني والطلاق السني أن لا يقع الثلاث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بأن الناس يستعجلون في أمر الطلاق ويطلقون الثلاث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بأن الثلاث لا يقع دفعة واحدة وأن ليس له في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل أنه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة للدفعة فمعنى الحديث وكان الطلاق في عهد رسول الله (ص) يقع الثلاث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة و يوقعون الثلاث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى وأقول ولا خفاء في أنه إذا قال عمر إن الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب أنهم يطلقون الثلاث دفعة ثم قال أمضيها عليهم كان معناه لضرورة رجوع ضمير المنفصل إلى ما استعجلوا فيه إمضاء الطلقات الثلاث دفعة واحدة عليهم بثلاث طلقات لا إمضاء الثلاث واحدة لا إمضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله بل أمرهم بالطلاق السني وهو أن لا توقع الثلاث مرة وكذا قوله ولم يحكم بأن الثلاث لا يقع دفعة إلى آخره

وثانيا إن قوله والطلاق السني أن لا يقع الثلاث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في أول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون

الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناها اصطلاحان إحداهما السني ما لا يحرم إيقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني هو المتداول إن السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا يائسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض أو نفاس أو طهر جامعها فيه ولم يبين حملها وعلى هذا يستمر ما اشتهر في الذهب إن غير الممسوسة لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناهما وعلى هذا الطلاق سني بدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بأنه لا بدعة

في جميع الطلقات الثلاث لكن الأفضل تفريقهن على الأقراء والأشهر إن لم تكن ذات أقراء ليمكن من الرجعة أو التجديد إن ندم انتهى فكيف يقول الناصب إن الطلاق البدعي هو إطلاق الثلاث دفعة واحدة وثالثا إنه إن أراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله (ص) يقع الثلاث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي إنهم كانوا يأتون بها دفعة واحدة وإن لم يكونوا يعتبرونها إلا واحدة فهذا ليس ببدعة ولا بمناف للطلاق السني وغاية الأمر أن يكون اثنان منها لغوا فلا يصح اضراجه عن ذلك بقوله بل أمرهم بالطلاق السني وإن أراد إنهم كانوا يطلقون الثلاث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلاثا فمسلم أن هذا بدعة بل حرام صريح وإن لم يكن يسمى طلاقا بدعيا كما عرفت لكن يتوجه إنه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الأنام في زمن النبي (ص) وزمان أبي بكر من غير أن يمنعهم النبي (ص) وأبو بكر

أو من غير أن يمتنعوا بالمنع ويستمروا عليه حتى يمتنعوا بمنع عمر وهل لهذا التخاليط والتناقض دواء ومعارضة الحمد لله تعالى على السلامة منها وهل يحصى ما في كلامه من التخاليط والتكلف إلا بكلفة قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال إن رجلا أتى عمر فقال إنني

أجنت فلم أجد ماء فقال لا تصل فقال عمار ألا تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية فأجبتنا فلم نجد ماء فأما أنت فلم تصل وأما أنا فتمعكت بالتراب وصليت فقال رسول الله (ص) إنما كفك أن تضرب بيدك الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر إتق الله يا عمار فقال إن شئت لم أحدث به فقال عمر نوليك ما توليت وهذا يدل على عدم معرفة عمر بظاهر الأحكام وقد روى به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في موضعين و مع ذلك فإنه عاشر النبي (ص) والصحابة مدة حياة النبي (ص) ومدة أبي بكر أيضا وخفى عنه هذا الحكم الظاهر للعوام أفلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حقه رسول الله (ص) أقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها أذن واعية وقال هو سلوني عن طرق السماء فإني أخبر بها من طرق الأرض سلوني

قبل أن تفقدوني والله لو ثبت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول ظاهر آيات القرآن ليس بنص في كيفية تيمم الجنب وهذا أمر يعلم من السنة لأن كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص ولهذا تمعك عمار في التراب ولو كان النص يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب ويمكن أن يكون عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلاة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن أن يعرضه نسيان للحكم ولا ندعي عصمته من الخطأ وأما ما ذكر من علم أمير المؤمنين فلا نزاع لأحد فيه وكمال علمه لا يدل على جهل غيره انتهى وأقول أكثر النصوص الواردة في تكليف الأنام مما لم يبين فيها الكميات والكيفيات و الشرايط والأحكام فإن من ضروريات الدين الصلوات الخمس اليومية ولم يبين في القرآن أعدادها وكيفياتها أصلاً وإنما بين ذلك السنة المطهرة قولاً أو فعلاً وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلاً عن الوضوء أو الغسل اللذين هما من شرايط الصلاة فيتوجه الملامة على عمر بأنه مع دعواه خلافته عن النبي (ص) لم يعلم في مدة عشرين سنة أو أكثر هذا الحكم الذي عم به بلوى الأنام وصار من ضروريات دين الإسلام مع تكرار بيانه

في سنة النبي (ص) وتكرر فعله عنه وعن أصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيان النبي (ص) له ولعمار ذلك بأبلغ بيان كما عرفت وأما ما ذكره من أنه يمكن أن عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلاة للجنب فنحن لا نمنع إمكانه منه لكن نقول إن من أمكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد من الكتاب والسنة وبقاءه على ذلك الجهل المركب المورث للملام عدة من السنين والأعوام ملحق بالعوام الذين هم كالأنعام ويحرم عليه فتوى الأنام في الحلال والحرام وتقمص خلافة النبي (ص) ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد لساير العوام مقدورا ولكان للملاحدة وأهل الجاهلية الجاحدة أن يقولوا إنا نفهم من القرآن والسنة خلاف ما أظهره النبي (ص) وقرره الصحابة الكرام ويخرج القرآن والسنة عن أن يكونا دليلا للمحققين وحجة على المبطلين ويتأمل وينصف أن فهم عمر من القرآن والسنة ترك الصلاة للجنب أقرب أو فهم الشيعة من الجبت والطاغوت المذكور فيهما ما فهموه منهما فلا يشنع عليهم بذلك وأما ما ذكره من أنه يمكن أن يعرض عمر نسيان للحكم فمردود بأن نسيان حكم ما هو في مرتبة ضروريات الدين بعد تكرره في مدة عشرين من السنين لا يتحقق إلا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الأهواس فحقه سكناه المارستان ومعالجة نفسه بما يظفي المواد ويصلح الفساد وأما ذكر علم أمير المؤمنين فلم يقصد به المصنف أن يستدل منه على جهل عمر كما زعمه الناصب وإنما قصد به تذكير الجاهل المفتون بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون قال المصنف رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه بإسناده إلى سلمان بن ربيعة قال قال عمر بن الخطاب قسم رسول الله (ص) قسما فقلت والله يا رسول الله (ص) لغير هؤلاء كان أحق به منهم فقال إنهم خيروني بين أن يسئلوني بالفحش أو ييخلوني فلست يياخل وهذه معارضة لرسول الله وهو العارف بمصالح العباد ومن يستحق العطاء والمنع انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول قد عرفت شأن عمر عند رسول الله (ص) في الأحاديث التي مرت وإنه كان له منصب ومقام بذكر أمثال هذه الأشياء عند رسول الله وهذا شأن الوزراء في المشاورات والمصالح ألا ترى جواب رسول الله (ص) يتضمن تصديق قول عمر حيث قال إنهم خيروني بين أن يسئلوني بالفحش أو ييخلوني والمراد أنه يعطيهم هذا من غير استحقاق لهم بل لتأليف قلوبهم وغيرهم أحق بالعطاء ولكن المصلحة هذا وأمثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى وأقول قد بينا سابقا إن شأن عمر إنما كان الشين والشغب وإصدار ما جبل عليه من الغلظة وسوء الأدب وأما منصب إباحة الجرة له في مثل ذلك على رسول الله (ص) فإنما زينه له

إبليس ونصبه فيه الناصب المنهمك في أعمال التمويه والتلبيس وأما توجيه ما صدر عن عمر من نسبته للنبي (ص) إلى ارتكاب خلاف الأولى والأحق بما موه به الناصب فإن كان متوجها مسموعا فلقد سلم ذو الخويصرة الخارجي عن استحقاق الذم والعقاب وخطابه للنبي (ص) عند قسمة أخرى بقوله اعدل فإنك لا تعدل وكان غضب النبي (ص) عليه لذلك الخطاب خروجا عن الصواب عند النصاب قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين أن عمر لم يدر ما يحد شارب الخمر ورووا أنه غير سنة نبه فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول ذكر العلماء أن حد الشارب للخمر لم يتعين في زمن رسول الله (ص) وكانوا إذا أتوا بشارب الخمر يضربونه بالنعال والجريد وأطراف الثوب ثم بعد وفاة رسول الله (ص) جمع أبو بكر من حضر ضرب شارب الخمر وقاسوه بأربعين جلدة فعينوا له ذلك وهذا كان بالاجتهاد فلا عجب أن عمل عمر فيه بالاجتهاد لأنه محل الاجتهاد انتهى وأقول ما ذكره من عدم تعيين حد الشارب في زمن رسول الله (ص) مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري بإسناده على عمر بن الخطاب أنه قال إن رجلا على عهد رسول الله (ص) كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان رسول الله (ص) قد جلده في الشرب فأتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به فقال النبي (ص) وتلك سنته الحديث وروى بإسناده إلى أبي هريرة عن رسول الله (ص) أنه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم إذا شرب في الرابعة ذكر كلمة معناها فاقتلوه الحديث وروى في معناه حديث آخر بإسناده إلى معاوية وحكم بصحتها أيضا فهل يبقى بعد ذلك مجال أن يعتذر عن جانب عمر مع حضوره لحد النبي (ص) شارب الخمر بالجلد ورواية ذلك بأنه لم يعين حد الشرب في زمن رسول الله (ص) فكان يزيد عمر أن يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل أن يقول النبي (ص) في عدة من الأحاديث

اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا لا يسئله أحد من الصحابة عن كمية الجلد وتعين الحد فظهر أن هذا العذر وأمثاله مما اخترعه الناصب وأصحابه صيانة لماء وجه عمر ودفعاً للطعن عنه وإصلاحاً لمآثر جهله ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر قال المصنف رفع الله درجته وفيه إنه سأل أبا أوفى ما كان يقر رسول الله (ص) في صلاة العيد وسأل الواقدي الليثي ما كان يقر رسول الله (ص) في الأضحى والفطر وهذا من قلة معرفته بأظهر الأشياء التي هي الصلاة الجهرية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد كان عمر سأل هذا عن ابن أبي أوفى ليرى أنه يوافق فيما قر رسول الله (ص) ويمكن أن يكون ناسيا له فأراد أن يذكره ولا شك أن عمر حضر في الأعياد عند رسول الله (ص) في الصلاة والإنسان قد يعرضه النسيان أو يريد زيادة

التحقيق وأمثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى وأقول إراءة عمر ظهور موافقة ابن أبي أوفى معه في ذلك لا أقل من أن يدل على شكه وتردده فيه ولهذا لم يقل المصنف أنه يدل على جهله بل قال يدل على قلة معرفته فإن من لا يزاول ولا يحاول معرفة الأمور يصدر مثل هذا السؤال المذموم المدحور و أما ما اعتذر به من أنه يمكن أن يكون ناسيا له ففيه أن غاية ما يجوز عن الرجل الذي أقام نفسه مقام الخلافة عن النبي (ص) نسيانه بعض آيات السور الطويلة المقررة في مثل هاتين الصلاتين والواجبتين لا نسيان أسامي السور المقررة فيهما نعم يسمع ذلك من عبدة عزى وهبل أو ممن نشأ في أرض فلاة أو على شاهق من الجبل قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين أن أبا موسى استأذن على عمر بن الخطاب ثلاثا فلم يأذن له فانصرف فقال عمر ما حملك على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا قال لتقيمن على هذا بينة أو لأفعلن بك فشهد له أبو سعيد الخدري بذلك عن النبي (ص) فقال عمر خفي علي هذا من أمر رسول الله (ص) الهاني عنه الصنف في الأسواق وهذا أمر ظاهر قد خفي عنه فكيف الخفي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن

سنة رسول الله (ص) تفرق عنها في الأصحاب وكان كل عالم من الصحابة يدرون سنته وأحواله وكان أبو موسى يعلم هذه السنة وكان عمر لا يعلمه وكثير من هذه الأحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذكرونه ويعلمونه من لا يعلم حتى تم أحكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدر عي علمه بالكلية انتهى

وأقول الملام في أن الناصب وأصحابه يقولون أن عمر كان وزيراً لرسول الله (ص) ملازماً له لا يفرق مجلسه إلا أحياناً وأنه (ص) كان يستمد بتدبيره ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك أن يخفى عليه استحباب طلب الإذن للدخول على الناس والحال أن رسول الله (ص) كان أحق وأولى برعاية الصحابة لهذا الأدب وبالنسبة إليه واستمرارهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن الذي يجوز تفرق علمها في الأصحاب مم هي ما يسئل عنها أحاد الجمهور دون السنن والآداب المتررة؟ في الأيام والشهور ولكن ليس ذلك بعجب من عمر فقد علم من قصته مع أويس رض على ما نقل سابقاً من كتاب تذكرة الأولياء وغيره أنه أنكر على عمر دعوى رويته للنبي (ص) وقال له لعلك رأيت جبة النبي (ص) ولئن رأيت قل لي أن حاجباه كانتا متصلتين أو مفصولتين فعجز عمر عن الجواب قال المصدر رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله (ص) إذا قال المؤذن الله أكبر فقال أحدكم الله أكبر قال أشهد أن لا إله إلا الله قال أحدكم أشهد أن لا إله إلا الله ثم قال أشهد أن محمد رسول الله (ص) قال أشهد أن محمد رسول الله (ص) ثم قال حي على الصلاة قال حي على الصلاة ولا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح لا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال الله أكبر قال الله أكبر ثم قال لا إله إلا الله قال

لا إله إلا الله من قال به دخل الجنة فهذه روايته وزاد بعد موت النبي (ص) الصلاة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث أبي مجذورة سمدة ابن مغيرة لما علمه الأذان الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمد رسول الله (ص) أشهد أن محمد رسول الله (ص) حي على الصلاة مرتين حي على الفلاح مرتين الله أكبر لا إله إلا الله وقال الشافعي في كتاب الأم أكره في الأذان الصلاة خير من النوم لأن أبا مجذورة لم يذكره انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في صحيحهما عن أبي مجذورة قال في صحيحهما عن أبي مجذورة قال قلت يا رسول الله

علمني سنة الأذان فذكر الأذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فإن كان صلاة الصبح قلت الصلاة خير من النوم الله أكبر لا إله إلا الله وعن بلال قال قال رسول الله (ص)

لاتثوين في شئ من الصلاة إلا في صلاة الفجر هكذا في الصحاح وهو يقول أن
التثويب من زيادة عمر ثم يفترى على الشافعي أنه ذكر في الأم أن أبا مجذورة
لم يذكر التثويب والحال أن مذهب الشافعي أن التثويب في صلاة الصبح سنة من
رسول الله (ص) لا خلاف فيه لأحد من أصحابه وهو أعلم من أصحاب الشافعي
بمذهبه

وهذا جهل من جهالاته انتهى
وأقول الظاهر أنه لا يبقى عند الناصب وغيره من أصحاب الشافعي وثوق على رواية
طعن فيها الشافعي فلا يفيد إظهار
كون تلك الرواية المذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح وأما إنكاره
على المصدر في نقله عن الشافعي في الأم كراهة التثويب فمردود بما في كتاب
الروضة

من الدلالة على صحة ذلك النقل حيث قال الرابعة التثويب أن يقول في أذان الصبح بعد
الحيعلتين الصلاة خير من النوم مرتين وهو سنة على المذهب الذي
قطع به الأكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به سنته والجديد ليس بسنته انتهى
كلامه ولو وجد كتاب الأم فحسن ظننا بالمصدر قدس سره أنه وحد فيه ما
نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر أن المصدر لم يفتر على الشافعي وأن الناصب
كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وأنه جاهل بمذهب إمامه ومذهب
أصحابه

أيضا قال المصدر رفع الله درجته روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين مسند أبي
موسى الأشعري قال قال لي عبد الله بن عمر هل تدري ما قال أبي لأبيك قال قلت لا
قال أن أبي

قال لأبيك يا أبا موسى أن إسلامنا مع رسول الله (ص) وهجرتنا معه وعملنا كله معه
يرد كل عمل عملنا بعده نجونا منه كفافا رأسا برأس
فقال أبوك لأبي لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله (ص) وصلينا وصمنا وعملنا خيرا
كثيرا وأسلم على أيدينا كثير وأنا أرجو ذلك قال أبي لكنني والذي نفس عمر بيده
لوددت

أن ذلك يرد لنا كل شئ عملناه بعده نجونا منه كفافا رأسا برأس ومن كتاب الجمع بين
الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس أنه لما طعن عمر بن الخطاب
كان يتألم فقال ابن عباس ولا كل ذلك فقال بعد كلام أما ترى من جزع وهو من
أجلك وأجل أصحابك والله لو أن لي طلاع الأرض ذهباً لافتديت به من عذاب
الله قبل أن أراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بأنه وقع منه ما يستوجب المؤاخذة
في حق بني هاشم وكنه عني أن يفترى ما على الأرض ذهباً من عذاب
الله لأجل ما جرى منه في حقهم انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول لا يخفى على كل من يفهم الكلام أن هذا من أعمال الصديقين حال الموت وأنهم لا يرون أعمالهم في ذلك الوقت ويتواضعون عند الله تعالى ويعترفون بذنوبهم فإن القدوم على الله تعالى أمر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول أعماله سيما من قصد الخلافة والزعامة الكبرى فإن أمره أصعب وأخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من التواضع عند الله تعالى ولا يعرف هذا إلا الصديقين الخائفون انتهى وأقول فيه أن مكالمته مع أبي موسى لم يكن عند الموت وإظهار جزعه عند ابن عباس وإن كان عند الفوت لكن لم يكن جزعا عن خوف المؤاخذة على الإطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغضب بالنسبة إلى بني هاشم خصوصا علي وفاطمة عليهما السلام فدل على أنه اعتراف بذنب منجز مسجل صدر منه بالنسبة إلى أهل بيت رسول الله (ص) مكرم مسجل قال المصدر رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوساتها تنظف فقالت أعلمت أن أباك غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت إنه فاعل قال فحلفت أن أكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم أكلمه وكنت كأنما أحمل بيمينني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسألني عن حال الناس وأنا أخبره قال ثم قلت سمعت الناس يقولون مقالة فآليت أن أقولها لك زعموا أنك غير مستخلف وأنه لو كان راعي غنم أو راعي إبل ثم جاء وتركها لرأيت أنه قد ضيع رعاية الناس

أشد قال فوافقه قولي فوضع رأسه ثم دفعه إلى فقال إن الله يحفظ دينه وإني أن لا أستخلف فإن رسول الله (ص) لم يستخلف وإن استخلف فإن أبا بكر قد استخلف فقال والله ما هو إلا أن ذكر رسول الله (ص) وأبا بكر فقلت لم يكن ليعدل برسول الله أحدا وأنه غير مستخلف وهذا يدل على اعتراف عبد الله بن

عمر بما يشهد به العقول من أن المتولي لأمر الناس إذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع أمورهم وقد شهدوا على رسول الله (ص) أنه قبض ولم يستخلف وضيع الناس وأن عمر وافق ابنه ثم عدل عنه وقال الناصب خفضه الله أقول هذه الأخبار تدل على أن ابن عمر كان يزعم أن ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده ونبهه عمر أن هذا في الإسلام ليس بالتضييع لأن الله تعالى تكفل حفظ دينه وليس أمر الدين كأمر الملك لحتاج؟ إلى حافظ الحوزة والتوصية بالخلافة لا ترى أن رسول الله لم يستخلف فهل ضاع أمر أمته وهل ظهر خلل أو فساد في أصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة إلى أهل الإسلام مساو لأنه إن استخلف الخليفة السابق فذلك حسن لأنه راعى أهل الإسلام بالتكفيل من الخليفة اللاحق وإن لم يستخلف فإن إجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى قول عمر استخلف فإن رسول الله (ص) لم يستخلف فأبو بكر استخلفه والمراد أن الاستخلاف وعدم الاستخلاف مساو بالنسبة إلى حفظ أهل الإسلام فإنه يقول نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون انتهى وأقول كفى للإمامية موافقة ابن عمر معهم زعما لأبيه في أن ترك الاستخلاف تضييع لأمر الأمة وما ذكره الناسب لا

صلاح ذلك تمحلات لا يلتفت إليها إلا كوادن أهل السنة أما ما ذكر من أن الله تعالى تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه عالم الأسباب ودار التكليف بشرايط وأسباب منها تعيين النبي (ص) والإمام المنصوص عنه بإعلام الله تعالى كمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لأنهم أعلم بحال من يصلح لذلك وأما اختيار النبي (ص) بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والإعلام به من الله تعالى فقد يقع فيه ما يقع فضلا عن اختيار الأمة الذين لا اطلاع لهم على بواطن الأمور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي عن نوادر أبي العيناء اللغوي أنه شكى إلى الوزير عبید الله بن سليمان من الحال فقال ليس كتبنا إلى فلان في أمرك قال كتبت إلى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الأسر ومعاناة الدهر فأخفق بغيتي وجانب طلبتي فقال عبد لله أنت اخترته فقال وما علي أيها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي (ص) عبد الله بن أبي سرح كاتباً فرجع إلى المشركين مرتداً واختار علي بن أبي طالب أبا موسى الأشعري حاكماً فحكم عليه انتهى

وأمثال ذلك كثير وأما ما ذكره من أن أمر الدين ليس كأمر الملك ليجتاج إلى حافظ الحوزة فمردود بأن أمير الأمة والخلافة ليست رياسته في أمور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسته في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي (ص) كما صرح به الشارع الجديد للتجريد وغيره وأيضا ما ذكره مناف لما في المواقف وشرحه

من الاحتياج إلى الإمام في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة وأما ما ذكره من أن النبي (ص) لم يستخلف وما ضاع أمر أمته ولا ظهر خلل وفساد في أصول الشرايع فيه بعد التسليم أن النبي (ص) لم يستخف أن أول أصل وقع فيه الخلل و الفساد هو أمر الإمامة وذلك من وجوه منها أنهم احتالوا لبعض الأغراض في إخراجهم من الأصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بأنه من الفروع وتارة استحيوا بعض الحيا ومحمجوا بأنه أشبه بالفروع من الأصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الأصول ومع ما صح عن النبي (ص) من أنه قال من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين أن الجاهل بشئ من الفروع إذا مات لا يكون موته على الكفر والجاهلية وقد أنطق الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الأخبار من كتاب المنهاج بأن مسألة الإمامة من أعظم مسائل أصول الدين و يدل عليه أيضا ما قاله الأستروشي من الحنفية في الكتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بإمامة أبي بكر وبالجملة لو كان هذه المسألة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد أو تقليد الغير فلا يكون سبيل إلى تخطية المجتهد الذي ظن بطلان خلافة أبي بكر وفضلا عن تكفيره وقلته والحال أن فتواهم بل فعلهم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويز تفضيل المفضلون فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها أنهم فوضوه إلى اختيار الأمة بل إلى اختيار الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على أن الخلل المحترز عنه في الدين لا ينحصر في الأصول بل الخلل في الفروع المهمة ونظام أمور الأمة أيضا من جملة الخلل المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب الاختلال في ذلك كله أما في الأصول فظم وأما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء الثلاثة وخبطهم في الأحكام ولما ستعرف في مباحث الفقه من فضايح الفقهاء الأربعة السالكين لسبيلهم وقد روى عن أبي ذر (رض) في حملة حديث طويل أنه خاطب الأمة وقال لهم أيتها الأمة المتحيرة بعد نبينا لو قدمتم من قدمه الله ورسوله وأخرتم ما أخره الله ورسوله (ص) لما عال ولى الله ولا طاش سهم في سبيل الله ولا اختلفت الأمة بعد نبينا إلا كان تأويلها عند أهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون انتهى وأما ما ذكره من أن إجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه أنه لا دليل من القرآن والسنة على أن الإجماع يقوم مقام ذلك مع أن الإجماع لم ينعقد قط على أحد من الخلفاء الثلاثة كما مر بل ولا على الأربعة لتخلف معاوية ومن تابعه عن علي (ع) أيضا فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ونقل ابن عبد ربه في كتاب العقد أن معاوية قال لابن أبي الحصين ما الذي شئت أمر المسلمين وجماعتهم وفرق ملأهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال

ما صنعت شيئاً قال فسير على إليك قال ما صنعت شيئاً قال ما عندي غير هذا يا أمير المؤمنين فقال فأنا أخبرك أنه لم يثبت بين المسلمين ولا فرق أهواءهم إلا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معاوية ذلك وآخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل إلا رجاها لنفسه ورجاها لقومه وتطلعت إلى ذلك أنفسهم ولو أن عمر استخلف كما استخلف أبو بكر ما كان في ذلك الاختلاف انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول قد كان عمر يقول لا أحمل أمر الخلافة حياً وميتاً وكان هذا من اتقاء الله تعالى وكان يخاف أن يستخلف غير الأهل فيكون وزر فعله في رقبته وأيضاً جعل الشورى لم يكن موجب الفتنة لأن الأمر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معاوية أنهم كانوا يريدون الأمر لأنفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم يل يقول إنما شئت أمر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطأ على علي (ع) وهو كان صاحب الحق فخرجوا وتشتت الأمر انتهى وأقول لو كان عمر صادقاً في هذا التصرف البارء لما بالغ أولاً في تقرير الخلافة على أبي بكر حتى قال صاحب المواقف أن خلافة أبي بكر كان باختيار عمر مع أن

الشورى أيضا كان تحملا للخلافة خصوصا ما أعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المصنف سابقا وإنما جعله شورى مشتركة

بحسب الظاهر بين الستة ولم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الحيات عن جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي (ع) في الخلافة إطفاء لفتنة كان يتوقعها بدون ذلك من بني هاشم وأيضا قد مر أنه أمر بقتل بعض أهل الشورى على بعض الوجوه فأين التقوى والحذر وأين النصون؟ وأين الصفا وأما ما استمد لا له نفي صيرورة الشورى موجبا للفتنة بأن الأمر تقرر على عثمان فمدفوع باب هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لأجل قضية الشورى وافضاءها إلى طلحة والزبير بأن يعجبوا بأنفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والإمارة على حسب ما أمر بالنفس الإمارة وأما قوله وهؤلاء لم يخرجوا على عثمان فإنكار بارد بل خرجوا عليه وحرصوا الناس في قتله ومنعوا الماء كما ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة والإمامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعا على عثمان يعني أهل المصر وأهل الكوفة وقال عثمان على علي يخبره أنه منع من الماء ويستغيث به فبعث إليه بثلاث قرب من الماء فما كادت أن يصل إليه فقال له طلحة ما أنا وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال لما قال طلحة لعائشة قد بويع علي فقال ما لعلي يسولي على رقابنا إلا أدخل المدينة ولعلي فيها سلطان ورجعت ونفذ عمرو بن العاص إلى سعد بن أبي وقاص سأل عن قتل عثمان ومن قتله وتولى كبره وأني أخبرك أن عثمان قتل بسيف سلته عائشة وصقله طلحة وسمه ابن أبي طالب انتهى فظهر أن الشورى كانت فتنة أيقظها عمر فأورثت قتل عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيا أمر قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب أن أبا بكر قال ذلك اليوم يعني السقيفة ولن يعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ذم كل واحد منهما بكرهه لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا لما نالني فيه الشكوك وبالإجماع أن سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه المناقصة انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقوال الصحيح من الخبر أن عمر قال لو كان أبو عبيدة الجراح حيا لم أجعل الشورى لأن رسول الله (ص) صما أمينا هذا ما صح من الرواية فإن صح أنه ذكر سالما فرمبا كان مذهبه أن القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب إليه كثير من العلماء وأيضا كلام عمر لا يدل على توليته الخلافة لأنه قال لم يخالجنى فيه شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى

وأقول قوله الصحيح سقيم لأنه رد على الصحيح
بين الصحيحين والظاهر مما حصر فيه الصحة الصحة ههنا مع عدم نسبتته إلى شيء من
صحيحهم أنه لا أصل له أصلا بل هو من جملة موضوعاته المنشورة في كتابه هذا
وأما ما أحتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمناف لما وصفه
الناصب سابقا من تقوى عمر واتقائه من الله تعالى لأن الأنصار قد
رجحوا في ذلك اليوم أنفسهم في صلاحيته الإمارة أو تعارضوا كما دل عليه قولهم منا
أمير ومنكم أمير وإنما غلب عليهم أبو بكر بدليل اشتراط القرشية
في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز منه تفضيل أبي بكر عليهم بمجرد
ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه أن ينبه الأنصار بأن ما ذكره
من قوله الأئمة من قریش مغلطا وردها أبو بكر عليهم ولا أصل له في كتاب ولا سنة
اللهم أن يقر تغيير اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه وأما
ما ذكره بقوله وأيضا كلام عمر لا يدل على توليته الخلافة فمنشاؤه سوء الفهم وكثرة
مزاحمة الوهم فإن عمر يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم للخلافة
وبعد إظهار غيب في كل منهم أن سالما لو كان حيا لما خالجنى فيه الشكوك والعيوب
هل يحتمل سوى أنه كان مستحقا لتفويض الخلافة بلا شورى ومن
اللطايف أن الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على أن المراد
في كل منها توليته الواحد بلا شورى حي يقال لو كان أبو عبيدة
الجراح حيا لم أجعل الشورى آه فافهم قال المصنف رفع الله درجته وقد ذكر أبو
المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي من علماء الجمهور أن من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي وكانت له راية بمكة واستصفت بأبي سفيان فوقع
عليها أبو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمر وبن
كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة أشهر فاختمت أبو سفيان وعبيد
الله في طلحة فجعلها أمرهما إلى صعبة فألحقته بعبيد الله فقبل
لها كيف تركت أبا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقه ويد أبي سفيان بكرة وقال أيضا
وممن كان يلعب به
وتنخت عبيد الله أبو طلحة فهل يحل لعامل المخاصمة مع هؤلاء لعلي (ع) وقال أيضا
كان يلعب به وينتحل عفان أبو عثمان فكان يضرب بالدفوف انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب بن وهب القاضي ومحمد بن السائب
الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وأبي داود النخعي وإسحق بن يحيى الملطي وغياث
بن إبراهيم النخعي فالمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض ن محمد بن السائب الكلبي من
الكذابين الوضاعين وهو لا يعرف اسمه وحسب أن اسمه هشام بن محمد وهذا
باطل لا يخفى على أهل الأخبار ما ذكره ليس إلا نشر الفاحشة ولا اعتماد على نقل

صاحب المثالب فإن من صنف كتابا في شئ فلا بد يأتي بكل عث وسمين و يذكر فيه معائب الناس وليس فيه ذليل ولا حجة وكلامنا في الدلائل العقلية والشرعية وهو يفتق الكلام من كتاب المضاحك والمثالب وهو يتضمن نسبته الفاحشة إلى أنساب أكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله (ص) له بالجنة وقد صح هذا بحيث لا يرتاب فيه وقد صح إن ولد الزنا يدخل الجنة فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وأيضا أن صح هذا الخبر فليس فيه قدح لأن هذا الذي ذكره من أنكحته الجاهلية وقد صح إن أنكحته الجاهلية معتبرة ولا ينتفي به النسب فلا مثلية

انتهى

وأقول قد صرح محققو أهل السنة بأن ابن الجوري قد تجاوز في طعن أكابر الرجال عن حد الاعتدال حتى بعض ألف في هذا الباب من الحنفية لعمرى أنه فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو ضرر عظيم على القاصرين وقال جلال الدين السيوطي قد أكثر ابن الجوزي في الموضوعات من إخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى

وأیضا من عادة أهل السنة إذا رأوا أن واحد من علماء الشيعة قد أظهروا من روايات بعض أهل السنة ما يوجب خللا في أصولهم ولا يمكنهم التقصي عنه بادروا إلى الحكم بإخراجه من أهل السنة إن كان خاملا في الحملة وإلا

اتهموه بالضعف والوضع وإن كان كتبهم ومؤلفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فإن كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوءة من رواياته وإذا رأوا أن الله تعالى نطق لسانه في بعض المواضع بحق يصير حجة لأهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وإن كان ذلك بضرهم في مواضع أخرى وبالجملة يبقى للإمامية ههنا اعتماد أسلاف أهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير والسير وطعن متأخريهم عليه محمول على ما لم ينبئك مثل خبير وكم من ثقة منهم مأمون عندهم قد تركوه ونسبوه إلى الوضع أو الضعف لاستدلال الخصم بروايته وكم من كتاب أنكروا نسبه إليهم أو غسلوه وأحرقوه إذا احتجت الشيعة عليهم بما فيه وذكره من أن المصنف لا يعرف اسم الكلبي وحسب أن اسمه هشام آه مردود بأن هذا الكلبي هو المفسر الذي له أسماء مختلفة ونعوت متعددة وقد ذكر السبجوزي في شرح الرسالة المنظومة للجرزي في أصول الحديث حيث قال في باب من له أسماء مختلفة ونعوت متعددة أن من أمثله محمد بن السائب الكلبي المفسر هو أبو التصب الذي وروى عنه ابن إسحاق وهو حماد بن السائب الذي روى عنه أبو أسامة وهو أبو سعيد الذي روى عنه عطية العوفي موهما أنه الخدري وهو أبو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند أهل السنة جاز أن يكون عند المصنف في اسمه ونعته ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي أن الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر أن جمعا كثيرا من أئمة حديثهم رَووا عنه فتأمل وأما ما ذكر أن ذلك نشر للفاحشة فقد مر أن ليس مراد المصنف من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع أمثالهم وتحذير الناس عن إدخالهم وحلهم في محالهم كما هو شأن علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حيالهم وأما ما ذكره من أنه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب إن أراد به عدم الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت أن هذا حاصل أحد البابين من كتب الرجال وإن أراد عدم الاعتماد إليه نظر إلى قدح ابن الجوزي فيه فقد مر ما فيه وإن أراد ما يدل عليه كلامه من اشتغال كل تصنيف على الغث والسمين فهو أفسد من الكل وأي دليل على تلك الكلية مع انتقاضها عنده بكتابي الصحاح الذين لا يوجد عنده فيهما معنى سوى السمين ولو سلم فمن أين علم أن النقل الذكور بخصوصه غث ضعيف ولم لا يحوز أن يكون سمينا وغيره غثا مهينا وأما ما ذكره من أنه لا دليل ولا حجة في أخبار كتب المثالب فغير مسلم بل ما فيها من أخبار الأحاديث أيضا حجة كحجية سائر أحاد التواريخ والمغازي و السير إلا إذا علم خلافه بدليل أصح فلا يلتفت إليه وأما ما ذكره من أن كلامنا في الدلائل العقلية والشرعية فمردود بأن العلوم الشرعية قد يستمد من أخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا أولا نعني من

الشرعي إلا المنسوب إلى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار الشرع إياه ولعلم تقول أراد به أنه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لأنه خبر واحد وإثبات الزنا يحتاج إلى شهود أربعة كما تقرر فنقول أن المصدر قدس سره لم يورد هذا ليثبت به الزنا حتى يكلف إحضار الشهود الأربعة على الوجه المرمي به عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والظعن والقدر يحصل بخبر الآحاد كما في مواقع الجرح والتعديل وكما ما ذكره من قبح نسبته الفاحشة إلى أنساب واحد أو اثنين من الصحابة فهذا إنما هو بحسب حسن ظنه بهم وإلا فهم ليسوا كما يزعم الناصب ويرى لما بينا من أنهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على أعقابهم قهقري فهم بخبث المولد أولى وأحرى وأما ما ذكره من شهادة رسول الله (ص) لهم بالجنة فأشهر الروايات عندهم في ذلك وأعمها حديث بشارة العشرة إلى الجنة وهو مردود من وجوه أما أولا فلأنه قد رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجة عن سعيد بن زيد كما صرح به المشكاة وكل منهما يزعم نفسه أحدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما من دليل وأما ثانيا فلأن عثمان في زعمهم أيضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما أشرك في دمه طلحة والزبير وأكثر المهاجرين والأنصار كما مر وبالجملة يبعد منهم أن يستحلوا قتل أهل الجنة ويرضوا بقتلهم وأما ثالثا فلأنه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال أن رسول الله (ص) قال إني من أهل الجنة وأهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي وإلزامكم لي بخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلاعة وأما رابعا فلأنه يلزم أن يكون كلا من علي والخارجين عليه من طلحة وزبير في الجنة مع ما علم من الطرفين قهر خصمه وقتله وأما خامسا فلأن أمير المؤمنين كذب زبيرا في هذا الخبر لما أظهر زبير يوم الحمل أنه من العشرة المبشرة بالجنة قال له أمير المؤمنين من هؤلاء العشرة فعد زبير تسعة وهم أبو بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة الجراح فقال له علي (ع) هذه تسعة فعد مرة ثانية ولم يتجاوز التسعة أيضا ثم أعاد علي (ع) عليه إنك ما عدت إلا تسعة فعد مرة ثالثة العشرة بكمالها وعد فيهم عليا فقال له (ع) إنك سمعت عن رسول الله (ص) إني من أهل الجنة قال زبير بلى فقال له علي (ع) أنا أشهد أنني سمعت من رسول الله (ص) أنك من أهل النار وأما سادسا فلما مر في صحاح الأخبار من تردد عمر وسؤاله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله (ص) في المنافقين فإنه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمئن به قلب عمر ولما احتج إلى تفضيح نفسه بذلك السؤال وأما سابعا فلأن أبا بكر ندم حال النزاع على إحراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة أهل الجنة عما فعلوه في الدنيا أو نقول إن كان إحراقه

إياه كان على الحق فلا وجه لندامة أهل الجنة عن فعل الحق وإن كان على الباطل لزم أن يكون من أهل الجنة ولا أهلا للخلافة وأما ثامنا فلندامته أيضا على كشف بيت فاطمة (ع) كما مر والتقارير أيضا ما مر وأما تاسعا فلما روى من إظهار عمر أيضا الندامة عن الخلافة وقد مر لزوم مسه لآفة فهذه وجوه تسعة ضاحكة مستبشرة ألحقناها إلى روح تسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفوت درجاتهم في الجنة ويتمنون أن يكونوا قد ماتوا في بطون أمهاتهم أجنة وليضحك أوليائهم قليلا وليبكوا كثيرا وأما ما ذكره آخر من من أن ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدر في دخول من يريد الناصب دخوله في الجنة لأنه قد صحح أنكحة الجاهلية كلها ونفى وجوب الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المصنف إلا على ما تبراى بالقياس إلى أنكحة أهل الإسلام أنه فاحشة وزنا ولا ضير فيه على هؤلاء الصحابة في نفس الأمر فليجمع الناصب خاطره عما توجه إليه فإنه قد صحح أنساب خلفائه بما لا يزيد عليه قال

المصنف رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين (ع) كب عبد الله بن عمر إلى يزيد بن معاوية أما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة وحدث في الإسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب إليه يزيد أما بعد يا أحمق فإننا جئنا إلى بيوت مجددة وفرش ممهدة ووسائد منضدة فقاتلنا عنها فإن يكن الحق لنا فمم حقنا قاتلنا وإن كان الحق لغيرنا فأبوك أول من سن هذا وابتز به واستأثر بالحق على أهله انتهى وقال الناصب

خفضه الله أقول تعصب هذا الرجل بل حد استدل بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واسترضى بكلامه واستطابه لأنه تكلم بما يوافق مذهبه ولو كأنه شتم أبا بكر أو عمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين (ع) وأي دليل في كلام ذلك المنحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي أن يثني على

ابن عمر حي شافه ذا سلطان ظالم بكلمة الحق انتهى وأقول كلام يزيد عليه من اللعنة ما يربو يزيد حجة على عمر وشهادته عليه مسموعة لأنه من أتباعه

وأوليائه وممن حملة على أكتاف محمد عليهم السلام ولو حققت الأخبار والآثار المروية في هذا الباب لرأيته لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد فهل أدل دليل من ذلك وهل من مزيد وأما قوله ولو أنه شتم أبا بكر أو عمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين ففيه أن الناصب قد غفل عن أن يزيد قد شتم بذلك القول أبا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثلة وفضيحة بين خلق الله تعالى وأما دم الحسين (ع) فلا يوازي به للحد ابن المطهر قتل أفاضل النس جميعا فضلا عن قتل ثلاثة من أجلاف العرب العاديين فضلا فما ظنك بشتهم وإيلامهم في الخروج عن عهدة انتقامهم و

إنما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وأبو مسلم والتار وعهدة الباقي على النار في دار القرار وأما ابن عمر فإنما ترك المصنف الثناء في

ذلك عليه لعلمه بأنه إنما أتى بذلك خوفا على نفسه لا حميته وتوجعا على الحسين (ع) فإن يزيد كان بصدد قتل كل من الحسين وابن عمر فأراد ابن عمر أن يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترأ بعد ذلك على مثله فأجابه بما ذكر وقد علم المصنف مقصود ابن عمر مما ظهر منه واشتهر من عداوته لأمرير المؤمنين (ع) وتخلفه عن بيعته إلى غير ذلك فعسى أن يكون معذورا عند الناصب وأصحابه قال المصنف رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره من نقل الأخبار عندهم وذكره في أخبار الصحيحة أن النبي (ص) لما افتتح خيبرا اصطفي قرى من قرى اليهود فنزل جبريل بهذه الآية وآت ذا القربى

حقه فقال محمد ومن ذوي القربى وما حقه قال فاطمة فدفع إليها فذك والعوالي فاستغلتها حتى توفي أبوها عليه الصلاة والسلام فلما بويع أبو بكر منعها وكلمته في ردها عليها وقالت إنهما لي فأبى دفعها إليها فقال أبو بكر قال فلا أمنعك ما دفع إليك أبوك فأراد أن يكتب لها كتابا فاستوقفه عمر بن الخطاب وقال إنها امرأة فطالبها بالبينة على ما ادعت فأمرها أبو بكر فجاءت بأمر أيمن وأسماء بنت عميس مع علي (ع) فشهدوا بذلك فكتب لها أبو بكر فبلغ عمر فأخذ الصحيفة فمحاها فحلفت أن لا تكلمها وماتت وهي ساخطة عليهما وجمع مأمون ألف نفس من الفقهاء وتناظروا وأدى بحثهم إلى رد فذك علي العلويين من ولدها فردها عليهم وذكر أبو هلال العسكري في كتاب أخبار الأوائل أن أول من رد فذك علي ورثة فاطمة (ع) عمر بن عبد العزيز وكان معاوية أقطعها لمروان بن الحكم وعمر بن عثمان ويزيد ابنه ثلاثا ثم غضبت فردها عليهم السفاح ثم غضبت فردها عليهم المأمون ثم قال عن أبي هلال غضبت فردها عليهم الوثاق ثم غضبت فردها عليهم المستنصر المعتمد ثم غضبت فردها المعتضد ثم غضبت فردها الراضي مع أن أبا بكر أعطى جابر بن عبد الله ادعاها على رسول الله (ص) من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر أن النبي (ص) وعده أن يحوله ثلث حيثات من مال البحرين فأعطاه ذلك ولم يطالبه البينة مع أن العدة لا يجب الوفاء بها والهبة للولد مع التصرف توجب التمليك فأقل المراتب أنه كان يجري فاطمة مجراها وقد روى سند للحفاظ بن مردويه بأسناده إلى أبي سعيد قال لما نزلت وآت ذي القربى حقه دعى رسول الله (ص) فاطمة (ع) فأعطاه فذك وقد روى صدر الأئمة أخطب خوارزم موفق ابن أحمد المكي قال ولما سمعت في المعاديد بإسنادي عن ابن عباس قال قال رسول الله (ص) يا علي أن الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الأرض فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول قد قدمنا في حقيقة خبر فذك ما هو الصحيح وأن أبا بكر عمل فيه ما عمل رسول الله (ص) وكان رسول الله (ص) يطعم أهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراغ فاستن أبو بكر سنة رسول الله (ص) في فذك ثم عمر عمل بذك ما عمل به أبو بكر إلا أنه رد سهم رسول الله (ص) من بني النضير إلى عباس وعلي واختصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر مانعا من إعطاء فذك فاطمة كيف لم يرد علي (ع) الصدقات بالمدينة في زمان خلافته وأما دعوى

فاطمة فلم يصح في الصحاح ويذكرونها نقلة الأخبار ن أرباب التواريخ ومجرد نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وإن صح فقد ذكرنا وجهه انتهى وأقول قد بينا نحن ثمة أن صحيحه سقيم وحصر الصحيح فيما ظنه غير مستقيم وإن أبا بكر وعمر ما فعلوا بفدك ما زعم أنه فعل بها رسول الله (ص) بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء الجلال الدين السيوطي إنهما جعلاه حبوة وخالصته لأنفسهما وأما قوله لو كان عمر مانعا من إعطاء فدك لفاطمة كيف لم يدها علي (ع) في زمان خلافته فالجواب عنه ما قد مرت الإشارة إليه من أنه (ص) لما رأى اعتقاد الجمهور بحسن سيرة الشيخين وإنهما كانا على الحق لم يتمكن من الإقدام على ما يدل على فساد إمامتهما لما في ذلك من الشهادة بالظلم والجور منهما وإنهما كانا غير مستحقين لمقامهما

وكيف يتمكن من نقض أحكامهم وتغيير سنتهم وإظهار خلافهم على الجماعة التي يظنون أنهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وأن إمامته (ع) مبينة على إمامتهم فإن فسدت فسدت إمامته وقد روى أنه نهاهم عن صلاة التراويح التي أبدعها عمر فامتنعوا ورفعوا أصواتهم قائلين واعمره واعمره حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل أن أمر الخلافة ما وصل إليه إلا بالاسم دون المعنى وقد كان (ع) منازعا معارضا مغصصا طول أيام ولايته وكيف يأمن في ولايته الخلاف على المتقدمين عليه وكل من بايعه وجمهورهم شيعة أعدائه ومن يرى أنهم مضوا على أعدل الأمور وأفضلها وأن غاية أمر من بعدهم أن يتبع آثارهم ويقتضي

طريقهم وطوارهم وههنا أجوبة أخرى لا نطول الكلام بذكرها وأما دعوى فاطمة فدكا فأشهر من أن يطلب صحتها في كتب الصحاح إذ فدعم خبرها العلماء والجهال والسدة والأتباع والرؤس والأذئاب وقد مثل به قبل ذلك بخمسائة سنة بعض حكماء الشعراء بقوله شعر ملك بخشاينده در حرمان ميمون خدمت چون خلافت بي علي بوده است بيز هرا فدك وكما ما ذكره من أن مجرد نقل التواريخ لا يصير حجة وسبباً للقدح في الخلفاء ففيه أن ما اشتمل عليه كتب التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما ثبت به غيره من الأمور النقلية وقد تقرر في الأصول أن خبر العدل لواحد في النقلات فيثبت به وإذا بلغ إلى حد الشهرة والتواتر المعنوي استغنى عن التعديل والمصنف لم يتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدي بل صرح بغيره وأشار إلى كثرة حجة الأخبار المحكوم عليها بالصحة عند الخصم وأيده بما روى من مناظرة ألف نفس من الفقهاء أيام المأمون في ذلك وأكمله بالحدِيثين المرويين عن سند حفاظ أهل السنة وصدر أئمتهم و ليس عليه إلا تصحيح النقل إن أنكر الناصب وجوده وإلا فليترك شعبه وجوده قال المصنف رفع الله درجته وقال محمود الخارزمي في الفايق قد ثبت أن فاطمة (ع) صادقة وأنها من أهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها لفدك والعوالي وكيف يجوز أن يق أنها أرادت ظلم جميع الخلق وأصرت على ذلك إلى الوفاة فأجاب بأن كون فاطمة (ع) صادقة في دعواها وأنها من أهل الجنة لا يوجب العمل بما تدعيه إلا ببينة قال وأصحابنا يقولون لا يكون حالها أعلى من حال نبيهم محمد (ص) ولو ادعى محمد ما لا على ذمي وحكم حاكما ما كان للحاكم أن يحكم له إلا بالبينة وإن كان نبيا ومن أهل الجنة وهذا من أغرب الأشياء بل أنه ليس بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من أمثال هذه الأقوال انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد تقرر في الشرع أن الحاكم لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند والحكم أما البينة العادلة أو اليمين أو عليم الحاكم ثم أن الحاكم ليس له أن يحكم بغير المستند وكل هذه الأمور تقرر في الشرع ولا خلاف في هذا فالحاكم في حكمه مشروط عليه وجود المستند والحكم مشروط به فإذا فقد الشرط فقد المشروط لأن الحاكم إذا تيقن صدق المدعي فله الحكم ألا ترى أن في الحدود لا يجوز للحاكم أن يعمل بعلمه فإذا رأى الحاكم أن فلانا زنا وهو شاهد فعل فعل الزنا بشرائطه المعتبرة في الشهادة على الزنا فلا يجوز له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم إذا فقد مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة إن وافقوا في هذا فليس لهم الاعتراض على أبي بكر في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وإن خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين أهل السنة في ذلك الأصل الذي يتفرع عليه هذا الحكم انتهى

وأقول لأنهم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة وتعين الصدق أيضا من جملة
المستندات وأقواها كما يدل عليه القضية التي شهد فيها
ذو الشهادتين للنبي (ص) مستندا بعصمته فأجاز النبي (ص) شهادته بشهادة رجلين
وحكم بقوله فلولا أن العصمة دليل للصدق وتغني عن الشهادة لما حكم
النبي (ص) بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوبه في الشهادة على ما لم يره ولم
يحضره باستدلاله عليه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما أداه إلى بريته
نعم لما كانت عصمة المعصومين في زمانه منحصرة فيه (ص) وفي علي وفاطمة
والسبطين (ع) وقل صدور الدعاوي منهم لم يشتهر هذا المستند اشتهاه غيره مما عم
ساير الخلاق وبهذا ظهر أذب ما ذكره أصحاب صاحب الفايق من أنه لو ادعى محمد
(ص) على ذمي آه وبالجملة طوق آية الشهادة وعمومها مما خصه فعل للنبي (ص)
وتقريره بمن عد المعلومين عصمتهم وصدقهم وإذا وجب قبول فاطمة (ع) بدلائل
صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت أن الذي منعها حقها وأوجب
عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله وأذى الله ورسوله
بإيذاء فاطمة (ع) وقد مر عليه قوله (ع) فاطمة بضعة مني يؤذيني من آذاها و
قال الله تعالى إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا
مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بأن علم الحاكم من جملة
المستندات فعلى تقدير صوق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدق ما يدعيه لزوما وعلمنا
ضرورين وعلى هذا قد اضمحل جميع ما نسجه الناصب من المقدمات
الواهية كما لا يخفى ولو سلم فقد مر أنها (ع) أتت بعلي (ع) وأم أيمن شاهدا على
ذلك ومعها عليها لسلام ظاهر اليد فإن المروي أن القريتين كانتا في تصرفها
عليها السلام فأخرج عمالها منهما فإن قلت البينة غير كاملة ولعل أبا بكر لا يرى
تكميل البينة باليمين قلت هذا مردود إذ هو شيء اختلقه بعض
الخصوم لهدم هذه القاعدة فلا يسير حجة لا سيما وأكثر الخصوم يقول بموافقنا من
تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم وأما
اليمين مع الشاهد فزويننا عن عمر بن الخطاب أنه قضى رسول الله (ص) باليمين
والشاهد الواحد ومن طرق ابن وهب عن أنس بن عياض أبي ضمرة أن جعفر بن محمد
أخبرهم قال
سمعت أبي يقول للحاكم بن عينية قضى رسول الله (ص) باليمين مع الشاهد وقضى
بها علي بين أظهركم ومن طريق هشام عن حصين بن عبد الرحمن أن عبد الله بن
مسعود قضى بدين لإنسان أقام شاهدا واحدا وأحلفه مع شاهده وصح عن عمير بن عبد
العزیز وعبد الرحمن بن عبد الحميد وعن شريح وروى عن
جماعة منهم سليمان بن يسار وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعه بن سعيد
الأنصاري وأياس بن معاوية ويحيى بن يعمر والفقهاء السبعة

وغيرهم وهو قول مالك والشافعي إلا أنهما لا يقضيان بذلك إلا في الأموال وجاء عن
عمر بن عبد العزيز أنه قضى بذلك في جراح العمد والخطأ ويقضي به مالك
أيضا في القصاص في النفس ولا يقضي به في العتق انتهى
قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين أن بني صهيب
مولى بني جدعان

ادعو بيتين وحجرة أن رسول الله (ص) أعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم
على ذلك قالوا ابن عمر يشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري
أن فاطمة (ع) أرسلت إلى أبي بكر وسألته ميراثها من رسول الله (ص) مما أفاء الله
عليه بالمدينة من فديك وما بقي من خمس خيبر فقال أبو بكر أن رسول الله (ص)
قال لا نورث ما تركناه صدقة وإنما يأكل آل محمد من هذا المال وإنني والله لا أغير
شيئا من صدقة رسول الله (ص) عن حالها التي كانت عليه وأبى أن يدفع إلى فاطمة
منها شيئا فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك فهجرته فلم تتكلم معه حتى توفيت
وعاشت بعد النبي (ص) ستة أشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي (ع) ليلا ولم يؤذن
بها أبا بكر وصلى عليها ولداها وعلي (ع) وذكره أيضا في مواضع آخر بعينه انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من حكم ومروان لبني صهيب

بشهادة عبد الله بن عمر وحده فربما يكون خطأ من مروان أو رأى بني صهيب أهلاً للمصالح فأعطاهم من مالها وليس في فعل مروان دليل فإنه غير كثيراً من سنن رسول الله (ص)

في أعماله وأحكامه وأما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على أن فاطمة طلبت فذك على وجه الميراث وهذا يخالف رواية أنها سألتها على وجه النحلة والهبة وبطل ما يذكره من دعوى فاطمة هبتها لأن الحديث الصحيح دل على أنها سألتها ميراثاً حيث قال أرسلت فاطمة إلى أبي بكر وسألت ميراثها من رسول الله (ص) ولا يعارض هذا الخبر الصحيح أخبار المؤرخين وأما ما ذكر من موجدة فاطمة على أبي بكر فقد ذكرنا وجهه فارجوا من الله تعالى أن فاطمة إذا قدمت على رسول الله (ص) استرضاهها رسول الله (ص)

لأبي بكر وأخبرها بأن أبا بكر عمل بالسنة انتهى وأقول احتمال الخطأ في حكم مروان ليس بأظهر من احتمال في حكم أبي بكر لاستوائهما في الجهل بأحكام القرآن والسنة وتزيين الخلافة إياهما بل بل الخلافة في مروان كان أدوم وملكه أوسع وقد أعترف أبو بكر بأن له شيطانا يعتريه ويوقعه في الخطأ ولم يسمع من مروان اعترافه بمثله على أن استدلال المصنف في ذلك ليس بمجرد حكم مروان بشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاءه به من غير أن يقول أن شهادتي منفردا ليس بمعتبر شرعا فاحضروا معي الشاهد الآخر حتى نشهد على الوجه المعتبر وأما ما ذكره من أنه رأى بني صهيب أهلاً للمصالح فيه أن المعنى بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح للمجاهدين من السلاح والمراكب ونحوهما ولم نسمع أنهم يعدون الدار والعقار والحجرات من جملة المصالح وأما ما ذكره من أن حديث البخاري يدل على أن فاطمة (ع) طلبت فذك على وجه الميراث وأنه يخالف رواية المصنف سابقا عن الواقدي وابن مردويه وصدر الأئمة أنه سأل ذلك على وجه النحلة والهبة آه ففيه أنه ليس فيما رواه المصنف هناك ما يدل على أنها (ع) سأل ذلك على وجه النحلة والهبة وإنما تضمن تلك الروايات أن النبي (ص) دفع ذلك إلى فاطمة إعلاماً من الله تعالى بحق كونها من ذوي

القربى مع أنه لا مخالفة بين دعواها لذلك بالنحلة وبين دعواها بالميراث إذ لا مناة فأبين لاستحقاقين كما توهمه الناصب فطلبها عليها السلم بالميراث لنص قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم أمير المؤمنين (ع) وأم أيمن زوجة زيد بن حارثة (رض) وتوضيح ذلك أن النبي (ص) قد نحل فدكا والعوالي لفاطمة (ع) كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانا في تصرفها (ع) إلى وفاة النبي (ص) فلما تقمص أبو بكر الخلافة أرسل إلى فذك وأختها وأخرج وكيل فاطمة (ع) عنهما وجعلهما حبوة وخالصة لنفسه فنازعتة فاطمة (ع) في

ذلك وقالت له إنهما مما أنحلهما رسول الله (ص) لي وإلى بيت فهو ميراث لي فلهذا ترى في بعض الروايات سؤال النحلة وفي بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك إمام الأشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في أوائل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبي (ص) قال الخلاف السادس في أمر فدك والتوارث عن النبي صحيح ودعوى فاطمة (ع) وراثته تارة وتمليكها أخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي (ص)

نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى وأما ما رجاءه لرضاء رسول الله (ص) بآيل أبي بكر لفاطمة (ع) استرضاءها عنه فمن قبيل رجاء شفاعته (ص) لقتله ابنه الحسين (ع) وقد أنشد من عالم الغيب قبل زمان الإسلام فيه أترتجو أمة قتلت حسينا شفاعته جده يوم الحسنات قال المصنف رفع الله درجته وهذا الحديث قد اشتمل على أشياء ردية منها مخالفة النبي (ص) أمر الله تعالى في قوله وأنذر عشيرتكم الأقربين فكيف لم ينذر فاطمة وعليها والعباس والحسن والحسين هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من أزواجه ولا أحد من خلق الله تعالى وروى الحمدي في الجمع بين الصحيحين أن فاطمة والعباس أتيا أبا بكر بلمسان ميراثهما من رسول الله (ص) وهما يطلبان أرضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه أن أزواج النبي (ص) حين توفي رسول الله (ص) ولا يخفى أن هذه الرواية على تقدير صحتها ألا يدفع دعوى النحلة والتمايل أن يبعث عثمان إلى أبي بكر يسألن ميراثهن انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول من أعجب العجايب هذا الكلام وهذا الاستدلال فإن الانذار هو تبليغ أصول الشرايع فلو لم يبلغ رسول الله (ص) كل فرع من فروع الشريعة إلى كل واحد من الأمة لزم عدم الانذار وهذا من غرايب الكلام وكان هذا رجل نزل من شاهق جب لا يعرف الهر من البر وهو جديد العهد بالإسلام أو أخذه تعصب حتى أورد المورد الولي الحكيم أن جميع الأحكام يجب أن يروى عن رسول الله (ص) جميع الأنام وإلا لم يحصل الانذار أم يزعم أن جميع

أحكام الشرع من جزئيات الفروع يجب أن يكون معلوما لجميع الصحابة أم يزعم أن أبا بكر ليس من أهل الرواية حتى يلقيه العلماء الحجر ويتقلبوه بالخشب والمدرك وكل هذه أمور باطلة فإن هذا الحديث رواه أبو بكر فإنه سمع من رسول الله (ص) فروى وتقرر الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى وأقول بل من أعجب العجايب

شدة جهله المركب حمله على التعجب من ذلك وليس منه تعجب أما أولاً فلأن تخصيص الانذار بتبليغ أصول الشرايع من جملة مخترعات جهله وقد صرح بتعميمه المفسرون عن آخرهم منهم الفاضل النيشابوري بتعا لفخر الدين الرازي حيث قال في أوائل تفسيره سورة البقرة أن الانذار التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي انتهى

ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره وأما ثانياً فلأن الكلام في الانذار الخاص المتعلق في الآية بذوي القربى لا في الإنذارات المطلقة ومن البين أن النبي (ص) إذا لم يأتي بما أمر به من إنذار ذوي القربى مع قربهم ومنخالطته صباحاً ومساءً معهم وذكره لرجل أجنبي عنهم لكان في ذلك إخلالاً منه بموجب ما أمر به من الانذار وهذا جدا على من نشأ في شاطئ الجبال ومع هذا خفى على الناصب المحتال الذي ربط الفضل بنفسه بألف حبال ولعمري أنه سمع الناصب الذي كفر هذا الدفع الذي ليس له عنه مفر لصار ربيع لذاته صفر وبهت كأنه التقم الحجر أو لطم عندما هجر ولو تأمل المصنف فيما تضمنته مقدماته الآخر من الهديان لجعل دمه هدرا وأوجب رجمه بأل حجر ومدرك قال المصنف رفع الله درجته ومنها نسبته هؤلاء إلى الجهل وقلة المعرفة بالأحكام ومع ملازمتهم

لرسول الله (ص) ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ بن مردويه بإسناده إلى عايشة وذكرت كلام فاطمة لأبي بكر وقالت وآخره وأنتم تزعمون أن لا أرث لنا أفحكم الجاهلية تبغون أني لا أرث لي يا ابن أبي قحافة أفي كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبي لقد جئت شيئاً فريا فدونهاها مرحولة مخطومة تلقاك يوم حشرك الله والغريم محمد والموعود القيمة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول لا يلزم من عدم علم طاعته بحكم من أحكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فإن أكثر الأحكام مما تقرر بعد رسول الله (ص) مع أن أبا بكر لما روى هذا الحديث سأل تصديقه من الصحابة فصدقوه وربما لم يسمعوا تلك الطائفة هذا الحديث أيدي أن كل الفروع والأحاديث سمعه خواص رسول الله (ص) والإجماع أن أبا بكر كان من أكثر الناس ملازمة ومصاحبة

لرسول الله (ص) ولا يمكن أن يدعي فيه بأنه سمع من رسول الله (ص) كل الأحكام بل كثير من الأحكام كان يسأل عن غيره وأما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة

فلم يصح في الصحاح انتهى
وأقول ما ذكره ههنا كما أتى به قبيل ذلك كلها تمحلات وتمويهات ظاهرة قد عدل فيها عن جانب المصنف الواضح إلى ناحية أخرى تأنفا
عن قبول الالتزام وذلك لما ذكرنا أن الكلام في حكم ميراث النبي (ص) وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون إلى معرفته وإذا جهلوا الأحكام الضرورية المتعلقة بهم المختصة بشأنهم مع علم أجنبي عنهم به لزم جهلهم بغيره من الأحكام بطريق أولى ولم يدع المصنف ههنا أنه يجيب علم ورثته من أهل البيت (ع) بكل أحاديث النبي (ص) وأحكامه

حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع أن الحق المطابق للواقع هو أنهم (ع) عالمون بجميع أحكام الشريعة مطالعون للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح اللائق أن الجعفر والجامعة كتابان لعلي (ع) ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث إلى انقراض

العالم وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا (ع) إلى المأمون أنك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آبائك فقبلت منك عهدك إلا أن الجعفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم انتهى

وروى ثقة الإسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق (ع) أنه قال علمنا غابر ومزبور ونكث لي القلوب ونقر في الأسماع وأن عندنا الجعفر الأحمر والجعفر الأبيض ومصحف فاطمة ففيه ما يكون من حادث وعندنا الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس فستل عن تفسير هذا الكلام فقال (ع) إما الغابر فالعلم بما يكون وأما المزبور فالعلم بما كان وأما النكث في القلوب فهو الإلهام وأما النقر في الأسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى أشخاصهم وأما الجعفر الأحمر فوعاء فيه سلاح الرسول لن يخرج حتى يقوم قائمنا أهل البيت وأما الجعفر الأبيض فوعاء فيه توراة موسى وإنجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الأولى وأما مصحف فاطمة (ع) ففيه ما يكون من حادث وأسماء من يملك إلى أن يقوم الساعة وأما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا أملا رسول الله (ص) وخط علي بن أبي طالب فيه والله جميع ما يحتاج الناس إليه إلى يوم القيمة حتى أن فيه ادش الخدش ونصف الجلدة انتهى

وأما ما ذكره من أن حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود بما مر من أن

الصحيح لا ينحصر فيما صحح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا سابقا إن ابن الصلاح قال في مقدمته لإصلاح الحديث أن جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري بإسقاط المكررة أربعة آلاف حديث مع أنه روى عنه أنه كان يقول احفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي ألف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل أكثر ما فيهما فكفى للمصنف سندا بابن مردويه فإنه من أعظم حفاظ أهل السنة وممن أثنوا عليه وأشاروا ببنان التعظيم إليه قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه يلزم عدم شفقة النبي (ص) على أهله وأقاربه وخواصه فلا يعلمهم أنه لا يستحقون ميزانه ويعرف أبا بكر وحده من الأبعاد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع أنه عظيم الشفقة على الأبعاد حتى قال الله في حقه فلعلك باخع نفسك على آثركم إن لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول أحكام الشرع يعلم من كتاب الله وسنة نبيه وإجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الأصول الأربعة يعطى الأحكام والسنة يعلم من روايات الصحابة ولا كل من الصحابة يروون جميع الأحكام بل كل طائفة من الأحكام رواها بعض الأصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد أحكام الشرع كما مهد رسول الله (ص) لأمته ولا فرق في الشفقة بتبليغ الأحكام بالنسبة إلى رسول الله (ص) بين القريب ولا بعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الأحكام لأقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته لأنه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم أن سيلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى

وأقول كلامه هذا أيضا يشتمل على نظير ما أسبقه من التمحل والتمويه والانحراف عن المقصد لأن عدم الفرق في الشفقة إنما يسلم في تبليغ الأحكام الشاملة لسائر الأنام لا بالنسبة إلى الحكم الخاص المختص بطائفة مخصوصة ضرورة أنه لا شفقة في أن يقول النبي (ص) حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج إلى معرفتها حين الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج إليه ويحضر مجلسه

الشريف ويريد كسر موضع الوضوء أو الغسل وأما ما ذكره من أنه (ص) ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم أن الخليفة سيبلغه مردود بأنه كيف يكون النبي (ص) معذورا بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته وأهل بيته بل على أبي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي عجز عن بيانها لسان التقرير منها رد شهادة علي (ع) مع جلالة قدره ومنها إيذاء فاطمة (ع) وغضبها على أبي بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما إلى أن ماتت ساخطة عليهما وأوصت إلى علي أن يدفنها ليلا حتى لا يحضر أبي بكر وعمر جنازتها عليها السلام إلى غير ذلك

من مفسد المشيدة النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبي (ص) يعلم أن أبا بكر سيبلغ ذلك في الحكم إلى ورثته ولم يعلم أنهم لا يصدقون أبا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتأذون ويضطربون ويقع بينهم سوء والبغضاء حتى يدعو الشفقة على يشافهم أيضا بإعلام ذلك لهم وهل مثل ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه إلا تبليس وتعمية حاشاه عن ذلك لا والله لو كان ذلك لبينه لهم رسول الله (ص) الأمور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وباللغة التوفيق انتهى قال المصنف رفع الله درجته ومنها أن أبا بكر حلف أن لا يغير ما كان على عهد رسول الله (ص) وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان أبو بكر يقسم خمس النبي (ص) غير أنه لم يكن يعطي قرابة رسول الله (ص) كما كان رسول الله (ص) يعطيهم وهذا

تغيير ما أنه حلف أن لا يغير فلم لا غير مع فاطمة (ع) ويقضي فيها بعض حقوق نبينا (ص) وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس إلى نجدة بن عامر الخدري في جواب كتابه وكتب تسألني عن الخمس لمن هو وأنا نقول هو لنا وأبي علينا قومك في ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى

أقول لم يثبت في الصحاح أن أبا بكر غير الخمس بل عمل فيه ما عمل رسول الله (ص) كما رواه البخاري في صحيحه وإن ذكر في الصحاح أنه غير الخمس فيعارضه هذا الحديث فلا

يعتبر حكمه وهذا الحديث الرذي حلف فيه أبو بكر حج وهو مؤكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث رووا عنه وهذا من أسباب الترجيح لأن الحلف بالفعل إذا كان قابلا به أرجح من رواية الفعل كما ذكر في التراجيح انتهى وأقول الجمع بين الصحيحين أيضا من الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم

الناصر صحة ما فيه من أول الكتاب إلى ههنا فلا وجه للأشعار بانكسار صحته ههنا وأما ما ذكره من ترجيح الحديث الذي فيه حلف فإني أحلف بالأيمان

أن القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الأصول المتداولة مع أن رواية الفعل أرجح من رواية القول والوعد والمثبت مقدم على النافي كما تقرر في الأصول على أن ذكر المرجحات في كتب الأصول إنما هو لأن يرجح بها المجتهد العمل بمدلول الحديثين المتعارضين لأن الترجيح ينفي صحة مدلول أحد الحديثين كما يشعر به كلام الناصب مع أنه لا تعرض فهنا إذ يمكن الجمع بأن حلف أبو بكر أولاً لمصلحة دفع فاطمة (ع) من ميراثها ثم حنث وأعطى كفارته وخلص بزعمه عن الإثم غاية الأمر أنه لم يعلم أن مخالفة فاطمة موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جهالاته الطويلة الأذنان المنشورة في روايات هذا الكتاب قال المصنف رفع الله درجته وروى أن أبا بكر أغضب فاطمة (ع) وإنها هجرته وصاحبه ستة أشهر حتى ماتت وأوصت أن لا يصلها عليها وقد روى مسلم في صحيحه قال قال رسول الله (ص) أن فاطمة بضعة مني يؤذيني من آذاها ي موضعين وروى البخاري في صحيحه أن رسول الله (ص) قال فاطمة (ع) بضعة مني فمن

أغضبها فقد أغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة أن رسول الله (ص) قال فاطمة بضعة مني فمن أغضبها فقد أغضبني وأنه قال فاطمة سيدة نساء العالمين وفيه أن رسول الله (ص) سأل فاطمة ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين أو سيدة نساء هذه الأمة فقالت وأين مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وآسية سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة أن محمد (ص) قال يا فاطمة ألا ترضين

أن تكوني سيدة نساء المؤمنين وسيدة نساء هذه الأمة وروى الثعلبي أن رسول الله (ص) قال من آذى فاطمة أو أغضبها فقد آذا أباه وأغضبه وهذه الأخبار الصحاح تدل على أن من آذى فاطمة (ع) أو أغضبها فقد أغضب الله ورسوله وقد قال الله تعالى أن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ثم يشهدون ويصحون أن أبا بكر أغضبها وآذاها وهجرته إلى أن ماتت فأما أن يكون هذه الأحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهادتهم بصحتها أو يطعنوا في القرآن العزيز وهو كفر أو ينسبوا أبا بكر إلى ما لا يحل ولا يجوز انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد ذكرنا فيما سبق أن الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا

الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد يكون في الحقوق المتعلقة بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله تعالى إلا أن يكون المغضب مبطلاً ظالماً في حق الغاضب و غضب فاطمة على أبي بكر في بحث شرعي عمل فيه أبو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضبت عليه فاطمة فهذا لا يوجب غضب الله تعالى إلا أن يكون أبو

بكر في حكمه

ظالما مبطلا لالم يثبت هذا فإن قيل هذا عام في حق الأمة فإن كل من غضب لله فالله يغضب لغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة وأي منقبة يكون لفاطمة

على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة (ع) وهو أنه لم تغضب لنفسها بل إنما تغضب لحقوق الله تعالى فالله دائما يغضب لغضبها وكذا رسول الله (ص)

يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله وهو قهر ينجر إلى المعادات وغضب يحصل من عدم مراقبة المغضوب عليه حق الغاضب و عدم مراعاة خاطره وهذا في الحقيقة ليس ليس بغضب بل هو تغير للخاطر وتألم للقلب ولهذا يتبعه الهجرة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله (ص) على أصحابه مثل هذا الغضب

ثم يرضى عنهم وهذا الغضب كما في بعض أقسام الأمر بالمعروف يستدعي إيذاء الغاضب حتى يدخل ي وعيد قوله تعالى إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ونحن

نحكم بأن غضب فاطمة لأبي بكر كان تألم الخاطر وهذا لا يستدعي أن يتأذى منه حاشاها عن أن يغضب على وزير أبيه وصاحبه في الغار والله تعالى يجمع بينهم ويرضى كلهم بفضله ورحمته والأولى الإعراض عن هذه الحكايات الموحضة التي تتألم بها المؤمن ويفرح بها المنافقون انتهى أقول وبالله التوفيق لا يخفى أن التقسيم

الذي ذكره الناصب سقيم ولغضب الله على صاحبه مقيم وحيث يرجع خلاصة كلامه السقيم إلى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد على نفسه آخرا فلتتكلم عليه ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله (ص) في شأن فاطمة (ع) مدحه إياها بأنها لم تغضب لنفسها قط مع أن الناصب قد أثبت قبيل ذلك غضبها لنفسها وكيف يصدق ما ذكره من أن الله تعالى دائما يغضب لغضبها مع أنه قال أيضا أن غضب فاطمة (ع) في قضية فدك وأمثالها مما لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف

يجتمع

احتمال كونها (ع) كانت غاضبة لأجل حق نفسها مع استنباطه من الحديث الدلالة على أنها (ع) إنما تغضب لحقوق الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا إلا تناقض وتخليط صريح الجاه إليه ضيق الخناق وتواتر الفواق وأسخف من ذلك تفرقته ههنا بين غضبها (ع) على أبي بكر وتكلم قلبها منه ولو سلم نظر إلى أنه ربما يفهم في العرف الطارئ من الغضب بخو استيلاء من صاحبه ولم يكن لفاطمة المعصومة المظلومة (ع) بعد وفاة النبي (ص) استيلاء على أبي بكر وغيره فقد وقع فيما مر من حديث البخاري أن إيذاءها (ع) إيذاء للنبي (ص) ولا ريب في أن التأذي وتألم القلب متساو إن ههنا لا يخفى فيوجه غضب الله تعالى وسخطه وعقابه

إلى أبي بكر من هذه الجهة ويصير الفرق المذكور لغوا محضا غير دافع لغضب الله تعالى عنه وأما ما ذكره من أن كثيرا ما كان يغضب رسول الله (ص) على أصحابه مثل هذا

الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي إيذاء الغاضب فمدود بأن الاستدعاء والاقضاء في تلك الصور أيضا كان ثابتا لكن المانع وهو عروض الرضاء بعد ذلك أحال وجوده ضرورة أن وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرايط ولو فرض بقاء غضبه صلوات الله عليه على بعض أصحابه مقرونا برضاه عنه لما عرفت من أنه لم يحصل رضاء فاطمة عن أبي بكر

في مدة حياتها وماتت ساخطة عليه وحسبك في ذلك ما روى عن مولانا الرضا (ع) من أن رجلا من أولاد البرامكة عرض عليه وقال له ما تقول في أبي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر فالح السائل عليه في كشف الجواب فقال (ع) كانت لنا صالحة ماتت وهي عليهما ساخطة ولم يتانا بعد موتها أنها رضيت عنهما انتهى قال المصنف رفع الله درجته على أن عمر ذكر عن علي (ع) والعباس ذلك روى البخاري ومسلم في صحيحيهما قال

عمر للعباس وعلي فلما توفي رسول الله (ص) قال أبو بكر أنا ولي رسول الله (ص) فجئتما أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها فقال أبو بكر قال رسول الله (ص) لا نورث ما تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم أنه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي

أبو بكر فقلت أنا ولي رسول الله (ص) وولي أبو بكر فرأيتماني كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم أنني لصادق بار تابع للحق فوليتها ثم جئت أنت وهذا وأنتما جمع وأمركما واحد فقلتما ادفعها إلينا فلينظر العاقل إلى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لأبي بكر أن يقول أنا ولي رسول الله (ص) وكذا لعمر مع أن رسول الله (ص) مات وقد جعلهم الله من جملة رعايا أسامة بن زيد وكيف استجاز عمر أن يعبر عن النبي (ص) بقوله للعباس يطلب ميراثك من ابن أخيك مع أن الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا أيها الرسول يا أيها النبي يا أيها المدثر يا أيها المزمحل ونادى غيره من الأنبياء بأسمائهم ولم يذكره باسمه إلا في أربعة مواطن شهد له فيها بالرسالة لضرورة تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد أبا أحد من رجالكم و لكن رسول الله وخاتم النبيين برسول يأتي من بعده اسمه أحمد رسول الله والذين معوا؟ ثم أن الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ثم عبر عمر عن ابنته (ص) مع عظم شأنها وشرف منزلتها بقوله لأمير المؤمنين (ع) ويطلب هذا ميراث امرأته ثم أنه وصف اعتقاد علي والعباس في حقه وحق أبي بكر بأنهما كاذبان آثمان غادران خائنان فإن كان اعتقاده فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم إلى أبي بكر وعمر وأنهما لا يصلحان للخلافة وإن لم يكن كذلك لزم أن يكون قد قال عنهما بهتانا وزوران كان مصيبا لزم تطرق الذم إلى علي والعباس حيث اعتقدا في أبي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للإمامة مع أن الله قد نزهه عن الكذب وقول الزور مع أن البخاري ومسلما ذكرا في صحيحهما أن قول عمر هذا لعلي والعباس كان بمحضر مالك ابن أوس وعثمان وعبد الرحمن بنعوف وزبير وسعد ولم يعتذر أمير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره عمر ولا أحد من الحاضرين اعتذر لأبي بكر وعمر انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول ما قول عمر فقال أبو بكر أنا ولي رسول الله (ص) فكل من نولي للخلافة

فهو ولي رسول الله (ص) والمراد بالولي ههنا المتصرف في أموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم أن يجعله رسول الله (ص) وليه كما قدمنا في معنى الخلافة وكذا قول عمر وأما جعل رسول الله لهما من عسكر أسامة لا يقتضي أن يجعلهما رعيته فمن أمره (ص) أن يذهب إلى عسكر في تحت راية لا يصير رعيته لذلك الأمير الذي هو صاحب الراية وكان أصحاب رسول الله (ص) يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بأمره فكانوا رعية لرسول الله (ص) لا لصاحب الراية فإن صاحب الراية أيضا من الرعايا وهذا طعن في غاية السذاجة وأما قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن أخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب

الميراث فإن علة الإرث كونه ابن أخيه وليس فيه إساءة أدب قطعاً ألا ترى أن عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله (ص) فذكره بلقبه الشريف ثم ذكره في عين هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس فيه أصلاً سوء أدب كما نقله أرباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث محمد حتى يرد ما يقول وتدل به من الآيات وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امرأته فهو ذكر علة الإرث والأولى ترك ذكر النساء بأسمائهن في محضر الرجال فاستعمل الأدب في ترك ذكر فاطمة لا أنه أساء الأدب ثم ما ذكره من أن اعتقاد علي والعباس فيهما إن كان حقاً لزم تطرق الذم إلى أبي بكر وعمر وإن كان باطلاً لزم تطرق الذم إلى علي والعباس فنقول هذا كلام أدخله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فإن الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه أن عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي (ص) فقال أبو بكر فإنا ولي رسول الله (ص) وأنتما فأقبل علي وعلي والعباس تزعمان يذكران لأن أبا بكر فيها كما تقولان والله يعلم أنه فيه

لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي الله أبا بكر فقلت أنا ولي رسول الله (ص) وأبي بكر فقبضه لسنتين من إمارتي لا عمل فيه بما عمل فيه رسول الله (ص) وأبو بكر والله يعلم أنني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرأيتماه كاذبا غادرا خائنا حتى يحتاج إلى الاعتذار ولو سلم أنه مروى فهذا كلام يفرضه الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والزعيم وأمثال هذه كثيرة في المحاورات أن الحاكم إذا حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تجسني ظالما ولست كذلك والمراد أن حكمي يقتضي أن يكون زعمك في هذا لأن الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب بحالك ولم يرد حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي ولا العباس ولا أحد من الحاضرين وأمثال هذه يعرفها أرباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام البتة على إرادة إثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يحصل من كل ذرة جبلا انتهى

وأقول قد دمرنا على ما قدره الناصب في معنى الخليفة سابقا وبيننا أن استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف باطل وإنما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نايبا له في أموره يرشد إليه قوله تعالى إني جاعل في الأرض خليفة إني جاعلك للناس إماما هارون اخلفني في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء واحد خلف آخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة في تمام معناها وهذا كالكتاب فإنه مأخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على أن كلام المصنف قدس سره ليس في أن من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فإن هذا كلام يسلمه

المصنف ههنا عن الخصم مما شاة معه وإنما كلامه في أن من كان بحال جعله النبي
(ص)

مرة ومرتين رعية وتبعاً لعبد من عبده كيف حصل له لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم
اختياره بالخلافة لولا أن غرضهم المكابرة والمعاندة مع أهل
البيت (ع) وأما ما ذكره من أن جعل رسول الله (ص) أباً بكر من عسكر أسامة لا
يقتضي جعله رعية آه ففيه أن الرعية من يجري عليه حكم غيره ممن فووه و
حكم صاحب العسكر جار على آحادهم ولا ينافي هذا أن يكون صاحب العسكر تابعاً
لمن فووه ألا ترى أن السلطان إذا جعل البلاد اقطاعاً لبعض أمرائه يقال
لأهاليها أنهم رعاياه وإن صح أن يقل أيضاً إنهم رعايا السلطان بالواسطة أو بواسطة أنه
يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو الفصيل
ههنا فإن أبى فليرجع إليه ليعرفه سماجة إنكاره ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي
استدل به الحنفية على أنه لا قطع في سرقة أحد الزوجين عن الآخر
وهو قوله (ص) ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ثم قالوا فالأمير الذي على
ناس راع ومسئول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم
والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسؤولة عنهم انتهى
وأما قوله أن قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن أخيك على طريق محاورات العرب

فالصواب فيه أن يقول أنه على طريق محاورات أهل الجاهلية وإلا فجمهور من أسلم من العرب سيما أكابر الصحابة الكرام الذين تأدبوا في صحبته (ص) بأدب الله وحسن المخاطب لم يكونوا جارين هذا المجرى خصوصا في الأقوال الذي كان بلاغتهم داعبة فيها إلى رعاية مقتضى الحال وتعظيم الله تعالى و نبيه في المقال كما دل عليه رد النبي (ص) على الذي خطب عنده وأهل تعظيم الانفراد وبذكر الله تم في زمرة من الكلام حيث قال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له (ص) بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فإذا كان دقة الأدب بهذه الرتبة كيف يصح من عمر ذكر النبي (ص) ترك الأدب

والإتيان بأسلوب محاورة أجلاف العرب وهل كان في كون عباس عم رسول الله (ص) ووارثه في الجملة وكونه ابن أمية خفا أو كان في وجه مطالبته علي (ع) الميراث في ذلك المقام

اشتباه حتى احتاج إلى إلقاء ذلك الكلام المورث لا يلام وعلى تقدير تسليم الاحتياج إليه ما كان يضره ولا كلامه لو قرنه بالصلاة والسلام ولقد كفانا مؤنة دفع مكابرة الناصب في كلام عمر الذي أفسد الدهر ما نقله ياقوت الحموي في أرباب الضعفاء في باب من كتاب المعجم البلدان عن عبد الرزاق بن همام الصنعائي شيخ أحمد بن حنبل وغيره من أكابر المحدثين حيث قال حدثنا علي بن عبد الله المبارك الصنعائي عن زيد بن المبارك أنه قال كنا عند عبد الرزاق فحدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك ابن أوس الحدثن الطويل فلما قرأ قول عمر لعلي والعباس فجئت أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك وبطلب هذا ميراث مدته من أبيها قال لا يقول الأنوك لرسول الله (ص) انتهى ولا يخفى أن معنى الأنوك الأحمق فتأمل وأما ما ذكره من أن عمر عبر عن رسول الله في صدر الحديث بقوله قال رسول الله ففيه أن المصنف لم يقل إن عمر يتكلم في عمر قط بما فيه تعظيم رسول الله حتى يلزم من ذلك عدم تكلمه

عند إسلامه بشهادة أن محمدا رسول الله (ص) أيضا بل مراده أنه عند خطاب علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم استخف بذكر رسول الله (ص) أيضا إتماما للاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب إصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت في إعراضه (ص) من الخطيب وأما الذي منعه عن توجيه الصلاة والسلام إليه في بقيه الكلام لولا عدم مبالاته بتعظيمه (ع) مع وجوب الاكثار منها وعدم الغفلة منها عند القاضي أبي بكر وجماعة واستحبا بها عند آخرين وأما قوله أن عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول (ص) ففيه أن المصنف لم يقل أن عمر ذكر النبي (ص) باسمه حتى يجاب بإنكار ذلك بل قال ما حاصله أن الله تعالى راعى تعظيم

النبى

إلى غاية لم يذكره في أكثر الخطابات باسمه بل ذكره بألقابه تعظيما لشأنه وقد ذكره عمر في كلامه هذا من غير أن يعبر عنه باللقب ولا لشيء آخر يدل على تعظيمهم وبالجملة التعظيم إنما يحصل بترك الاسم والإيراد اللقب كما وقع في القرآن الكريم لا بتركهما جميعا كما فعله عمر وأيضا قد مر أن من محاسن الأدب عدم مخاطبة أحد من آحاد المؤمنين سيما أكابرهم بتاء الخطاب وكافة وأن يخاطب الواحد منهم بصغير الجمع وبنحو قوله يا سيدي ويا قدوتي ولا يقول له أنت كذا وقلت كذا أو فعلت كذا بل يقول أأنتم وقتتم وفعلتم وأن لا تسميه في غير ما سمه إلا مقرونا بما يشعر بعظيمه وقد أخل عمل جميع هذه الآداب بالنسبة إلى النبي (ص) والولي وعمهما وسيدة النساء كما لا يخفى بل بتعبيره عن علي (ع) بلفظة هذا صريحة في إرادة الاستخفاف والاستهجان كما بينه أهل اللسان وأما ما ذكره من أن المصنف دخل في حديث البخاري قوله إنما خائفا غادرا ففيه أن المصنف جمع الزيادة الاعتماد بين ما رواه البخاري ومسلم كما صرح به وتلك الزيادات لم تكن في حديث البخاري مفصلا فهي موجودة فيه وذكر في حديث مسلم مفصلا أن ما نقله الناصب من قول البخاري كما تقولان عملا إنما فصل في حديث مسلم بقوله كاذبا خائفا غادرا غاية الأمر البخاري لما رأى أن في ذلك التفصيل يفضح حال خليفته بدله بقوله كما تقولان كما أن بعضا آخر منهم بالغ فالاختصار والإحراز وذكر بدل تو أن أبا بكر فيها كما تقولان بقوله أن أبا بكر فيها كذا ولهذا أيضا بدل الناصب لفظ تزعمان بقوله تذكران وكل ذلك في مرتبة الوضع كما لا يخفى ثم لولا أن الناصب علم أن تلك الزيادة موجودة في رواية مسلم وعائد في نسبة إدخالها كذا إلى المصنف لكان الظاهر أن يطلق في نسبة الإدخال أو يقول بأنه أدخلها في رواية البخاري ومسلم لا أن يقتصر في نسبة إدخالها في رواية البخاري فقط فليراجع ولي الناصب إلى صحيح مسلم وجامع الأصول حتى يتبين صدق المقال عليه وأما ما ذكره أن الحاكم كثيرا ما يفرض ويقول في كلامه على سبيل التقدير مثل ذلك من غير إرادة ثبوت ذلك فإنهم كما منعوا الحاكم من اليمين الذي لا يؤمن معه من جرء الخصوم كذلك منعوه من العبوسة والانقباض الذي يمنعهم عن طلاقة اللسان بالحجة فكيف يكون الحال مع تلك الاتهامات والتقديرات الشنيعة وأما قوله لم يرد حقيقة هذه النسبة فلا يحصل له سوى أن عمر كان يتهما بذلك ويهددهما وإلا فلا معنى لإلقاء كلام لا يراد به معناه الحقيقي ولا لازمه و ح كان لكل منهما أن يعتذر عن الآخر ثم كيف لا يتوقع من عمر إرادة حقيقة هذه النسبة مع علم من

عداوته لأهل البيت وسوء ظنه بهم وهو الذي منع أبا بكر عن دخوله وحده على علي (ع) عند استنكار علي (ع) وجوه الناس يفوت فاطمة (ع) وطلبه أبا بكر في بيته وحده للمصالحة كراهة محض عمر فقد روى مسلم أنه قال عمر لأبي بكر والله لا تدخل عليهم وحدك الحديث قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من النبي (ص) أراد أن يشتري موضع المسجد من بني النجار فوهبوه له وكان فيه نخل وقبور المشركين فقلع النخل وخرّب القبور وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي ومن المعلوم أن عائشة لم يكن لها ولا لأبيها دار بالمدينة ولا أثرها ولا بيت واحد من أقاربها وادعت حجرة أسكنها فيها رسول الله (ص) فطلبها أبوها إليها ولم يفعل أيضا كما فعل بفاطمة (ع) انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد تبين أن رسول الله (ص) قد جعل كل حجرة ملكا لصاحبته الساكنة فيها من أزواجها وهذا أمر كان مقررا في زمن رسول الله (ص) في حال حياته فلا يحتاج إلى طلبه البينة بعد الوفاة بخلاف فدك فإنها كانت تحتيدي؟ رسول الله كساير أموال الفئ ولم يكن في تصرف فاطمة فكان الواجب على أبي بكر طلب البينة على إنا أثبتنا قبل أن حديث دعوى فاطمة النحلة وإقامة البينة لم يصح لأنه صح في البخاري أن فاطمة طلبتها من أبي بكر ميراثا فلم يكن لها أن يطلبها مخلة وقد صح الأول فسقط الثاني لأنه غير مذكور في الصحاح والله أعلم وقد وجدت في كتاب أعلام الحديث في شرح البخاري لأبي سليمان الخطابي أنه قال بلغني عن سفيان بن عيينة أنه كان يقول أزواج النبي في معنى المعتدات إذ كن لا يجوز لهن أن يتحا؟ ينكحن أبدا فجرت لهن النفقة وتركت حجرهن لهن تسكنها انتهى فعلى هذا في حكم فهو الملك انتهى

وأقول كون كل حجرة جعل ملكا لواحدة من النساء دعوى مجردة لم يدل عليه سنة ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه وإن لحجرة لم تكن ملكا لعائشة بل كان ميراثا قول ابن عباس (رض) لعائشة في شعره المشهور حين توهمت أنه يدفن أبا محمد الحسن (ع) عند جده (ص) ومنعت من أن يجدد به (ص) عهدا وجاءت راكية

على بغلة لذلك شعر تجلت تبغلت ولو عشت تفيلت لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت فلو كان البيت ملكا لعائشة لوقع قول ابن عباس لك التسع من الثمن لغوا وأما ما ادعاه فاطمة النحلة ليس بمذكور في الصحاح فقد تر أن الصحيح ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك الصحاح بعدد الكسور والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي والياضي في تاريخهما أن الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة ألف حديث في مناقب أهل البيت عليهم السلام

غير ما كان يرويه في الأبواب الآخر من أضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي مائة ألف حديث صحيح وما يقرب منه مع أن ما في كتابيهما بعد حذف المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة آلاف حديث وأما ما نقله عن شرح البخاري من أن أزواج النبي (ص) في معنى المعتدات فتجه لكن عائشة ما اعتدت بعدته وخرجت عن عدة النبي بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على أن إبقاء المعتدات في بيوت الأزواج إنما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فإن المعتدة الغير الرجعية لا يستحق عندنا وعند فقهاء أهل السنة سكنى ولا نفقه أيضا وأيضا لا نسلم إن في حكم الشيء حكمه حكم ذلك الشيء بل الحكم بذلك لحكم قال المصنف رفع الله درجته وخرجت عائشة إلى قتال أمير المؤمنين (ع) ومعلوم أنها عاصية بذلك أما أولا فلأن الله تعالى قد نهاها عن الخروج وأمرها بالاستقرار في منزلها فهتكت حجاب الله تعالى ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر ألفا وأما ثانيا فلأنها ليستولى الدم حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فبأي وجه خرجت للطلب وأما ثالثا فلأنها طلبته من غير

من عليه الحق لأن أمير المؤمنين (ع) لم يحضر قتله ولا أمر به ولا واطاء عليه و قد ذكر ذلك كثيرا وأم رابعا فلأنها كانت تعرض على قتل عثمان ويقولوا نعتلوا قتل الله نعتلوا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام أمير المؤمنين (ع) بالخلافة أسندت القتل إليه وطالبته بدمه لبغضها له وعداوتها معه (ع) ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة و فاطمة (ع) لما جاءت تطال بحق إرثها الذي جعله الله لها فتأبه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها بشر انتهى

وقال الناصب خفضه الله

أقول قد سبق أن من خرج على علي (ع) في أيام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الإمام لشبهة وهؤلاء خرجوا على علي (ع) فهو الإمام بشبهة إن في عسكره قتلة عثمان لا إنهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل فيما مر من الكلام أثبت اعتراف علي بقتله عثمان وقد أبطلناه فما ذكره هيهنا من تبرية علي من دم عثمان مناقض لما ذكره هناك وما ذكر أن عايشة كانت عاسة؟ فعند أصحاب الشافعي أن البغي ليس اسم الدم ولا هو من العصيان بشئ لأنه خروج بالشبهة فصاحبه مجتهد والمجتهد المخطي ليس بعاص وأما ما ذكر أن الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج و الخروج بالتبرج كان من دأب نساء الجاهلية يتبرجن بالحلي فيخرجن لإراءة الربوج والحلي للناس فيطعم الناس فيهن فهذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى أمرهن بتبرك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل إجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج وأما ما ذكر إنها ليست ولي الدم حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه إنها خرجت محتسبة لأن قتلة عثمان قتلوا الإمام وهدموا حرمة الإسلام فخرجت تريد الاحتساب وأخطأ في هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية للاجتهاد وأما قولها اقتلوا نعتلا فهذا شئ لم يصح في الصحاح وإن صح فنعتل لم يكن من أسماء عثمان وربما أراد شخصا آخر وما ذكر أنها كانت عدوة لأمير المؤمنين (ع) فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر أرباب الأخبار أن بعد الفراغ من وقعة جمل دخل علي عايشة فقالت عايشة والله ما كان بيني وبينك إلا ما يكون بين المرأة وأحمائها فقال أمير المؤمنين والله ما كانت إلا هذا وهذا يدل على نفي الغداوة بل هذا من مقاولات وأحوال يكون بين المرأة والأحماء ولا يسميه الناس عداوة وأما ما ذكر أن عايشة ساعدها الناس الكثير فالجواب أنهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لأن قتلة عثمان كانوا في عسكر علي وأما قوله ولم يساعد أحدا فاطمة فنقول لأن دعوى الإرث و الرفع الحاكم لا يحتاج إلى جر العساكر والمساعدة فإن هذا دعوى وبينه وجواب من الحاكم مع إنا قد أثبتنا أن دعوى الفاطمة النحلة وإقامة البينة غير صحيحة انتهى

وأقول من المشهور المسطور في كتب الجمهور أن عايشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة إلى بصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جمعا من عمال علي (ع) وأخرجوا عامله عثمان بن حنيف الصحابي الأنصاري (رض) على الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب إنهم كانوا طالبين لقتلة عثمان لظهور أنه لو كان غرضهم ذلك دون أخذ الخلافة

لوجب عليهم التوجه إلى المدينة وطلب القتلة من علي (ع) هناك
وأیضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الإمام النایب عن النبی (ص) وكيف يتصور
الاحتساب في مطالبة دم واحد يحتاج إلى ارتكاب إراقة دماء جمع من المسلمین
من أصحاب علي (ع) ونهب بیت المال في البصرة أولا ثم الاصرار في ذلك حتى
یهلك ألوف منهم وأیضا قد ناقض الناصب نفسه فیما قاله سابقا عندما ذكر
المصنف الحديث السابع عشر المنقول عن مسند أحمد بن حنبل حيث قال أن البغاة
كانوا يتولون القرآن ويدعون الخلافة لأنفسهم وقاتلهم أمير المؤمنین

انتهی

ثم كيف يكون محاربوا علي منخطئين غير عاصین مع ورود الحديث المشهور بین
الجمهور م نقوله (ص) یا علي حربك حربی وسلمك سلمی وغيره مما ورد بمعناه
وأیضا ما الفرق بین بني حنیف الذین منعوا الزكاة عن أبي بكر بشبهة أن الزكاة مما لا
يجب دفعه بعد النبی (ص) إلى أحد یقسمه إلى الفقراء وإنما علينا أن نقسمه
على فقراء قومنا أو بشبهة عدم استحقاق أبي بكر للخلافة على اختلاف القولین و بین
أصحاب الجمل الذین خرجوا على علي (ع) بإحدى الشبهتين الأخرتين حتى
یسمى الأول مرتدا عاصیا دون الثاني مع أن مالك بن نويرة رئیس بني حنیف كان
صحابیا أيضا وقد أظهر عمر بأن خالدا قتله وقومه بغير حق وبالغ.

على أبي بكر في الاقتصاص عن خالد ورد على بقية قومه أساراهم في أيام خلافته وهل فارق بين الطائفتين سوى أن بني حنيف كانوا من أحبائه علي (ع) على ما روى أصحاب الجمل من أعدائه وأما قوله أن ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بأن الله تعالى أمرهم أولاً بالسكون في بيوتهن بقوله قرن في بيوتكن ثم عطف على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو إظهار الزينة فأين في كلامه تعالى لفظ الخروج حتى يخص مما يكون مع إظهار الزينة

ولا يلزم فيه الخروج لجواز إظهارها على الأجنبي الداخل في البيت ومن سطح البيت على المارة كما لا يخفى وأما ما ذكره من أنه تعالى لو كان أمرهن بترك الخروج لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة فمدفوع بأن ما وجب عليهن من الحج فقد قضى مع النبي (ص) وكانوا معه (ص) في السفر في حكم قرارهن في بيوتهن وأما بعده فلنلتزم حرمة خروجهن للحج المستحب وأما حضور الجماعة في المسجد فلم يرو أحد أن نساء النبي (ص) خرجن أيام حياته أو بعد وفاته للصلاة جماعة بل المروي أنهن أن يصلين في بيوتهن بصلاة النبي (ص) في المسجد وأما ما ذكره من أن عايشة خرجت محتسبة لأن قتلة عثمان قتلوا الإمام وهتكوا حرمة الإسلام فقد مر منا ما يرشدك إلى حرمة هذا الاحتساب وأنها كانت أحق باحتساب نفسها في خروجها من بيتها الذي أمرها بالقرار فيه وهتكها حرمة

النبي (ص) بل ساير أهل الإسلام بركوبها على قلوب راحلة من مرحلة ومن منهل إلى منهل كما شنع به عليها أم سلمة (رض) ومن تنمة ما شنع به عليها قولها لو أتيت الذي أتيت ثم قيل لي ادخلي الجنة لاستحييت من رسول الله (ص) وقد أخرج البخاري في صحيحه ما سيذكره المصنف من قول النبي (ص) الفتنة تخرج من ههنا ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وأشار إلى مسكن عايشة وأخرج أبو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الأمم وابن قتيبة في كتاب السياسية والإمامة أنه لما انتهى عسكر عايشة إلى ماء الحوآب في بعض الطريق نبحتها كلاب الحوآب فقالت لمحمد بن طلحة أي ماء هذا قال هذا ماء الحوآب قالت فما أراني إلا راجعة قال ولم قالت سمعت رسول الله (ص) يقول لنسائه كأني بإحداكن قد نبحتها كلاب الحوآب فإياك أن تكوني أنت يا حميراء انتهى ومع

ظهور خطأها وعصيانها من هذه القضية قد عاقها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي (ع) والتماس من كان معه من رؤساء الجمل سيما ابن أختها عبد الله بن الزبير اللعين المحبول على عداوة أهل البيت الطاهرين حتى روى عنه أنه ترك أيام خلافته الناقصة الصلاة على النبي (ص) فلما أنكروا عليه ذلك أجاب بأن له أهيل سوء إذا ذكروا باسمه شمخوا بأنوفهم وبالجملة بعد ظهور خطأ اجتهادها عليها من قضية كلاب الحوآب كيف حل لها الاصرار على ذلك و

كيف جاز الاعتذار عن قبلها بأنها أخطأت في اجتهادها غير عاصية فيه وأما ما ذكره من أن قولها اقتلوا نعثلا شيء لم يصح في الصحاح ففيه ما مر امرارا من أن الصحيح غير محضر فيما تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما روى في جميع ما رأينا من التواريخ والسير المعتمدة قال ابن قتيبة وذكروا أن عايشة أتتها خبر بيعة علي وكان خارجة عن المدينة فقبل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت أبالي أن يقع السماء على الأرض قتل والله مظلوما وأنا طالب بدمه فقال لها عبيد إن أول من طس عليه وأطمع الناس فيه لأنت ولقد قلت اقتلوا نعثلا فقد فجر فقالت عايشة قذف الله قتل وقال الناس فقال عبيد شعر منك البداءة ومنك الغير ومنك الرياح ومنك المطر وأنت أمرت بقتل الإمام وقلت لنا أنه قد فجر فقد ما أطعناك في فعله وقائله عندنا ما أمر قال ولما أتى عايشة خبر أهل الشام أنهم ردوا بيعة علي (ع) وأبو أن يبايعوه أمرت فعمل لها هودج من حديد وجعل فيها موضع لعينها ثم خرجت ومعها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى وأما قوله أن نعثل لم يكن من أسماء عثمان فلا ينافي في تفسيرها عن عثمان بذلك إزاء له لما روى أن نعثل كان اسم يهودي ردل شبيه بعثمان في اللحية وبعض آخر من شمائله فكانت تسميه

بذلك إزراء وإهانة له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزآبادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الأحمق و يهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان إذا نبيل منه انتهى وأما إنكاره الناصب لعداوة عايشة بالنسبة إلى أمير المؤمنين (ع) فمن قبيل إنكار نفسه لعداوته (ع) مع ظهورها على صفحات تأليفه وفتلات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك مع ما قد روينا سابقا من قولها إني أكره دخول مكة ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس (رض) بعد انقضاء حرب الجمل ما فيه لكون علي (ع) أمير المؤمنين أن أمير المؤمنين كان عمر وتنفرها عن التصريح بأسم علي (ع) في بعض الأخبار الذي رواه البخاري ومسلم والتعبير عنه (ع) برجل إلى غير ذلك وقد ظهر بذلك أن ما نقله عن عايشة من استعذارها عن علي (ع) بعد حرب الجمل إنما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل أن يكون عايشة صادقة فيما ذكرنا من أنه لم يكن بينها وبين علي (ع) من العداوة إلا ما يكون بين المرأة وأحمائها وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فإن من الأمثال السائرة أن العداوة بين القبيلة كالنار في الفتيلة فكيف بين المرأة وأحمائها فإنها ينبغي أن يكون كالحديد المحماة وأما ما ذكره من أن الناس إنما لم

يساعدوا فاطمة لأن دعوى الإرث والرفع إلى الحاكم لا يحتاج إلى جر العساكر ففيه أن أخذ فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما قدم مرارا من أنها كانت في تصرفها (ع) من زمان النبي (ص) فاخرجوا وكيها عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما أمر الله تعالى من أن البينة على المدعي واليمين على من أنكر وإنما تكلفت (ع) إقامة البينة على ذلك في محضر أبي بكر لظنها أنه ربما يستحي عند ذلك عن الاصرار فيما قصده من الظلم والغصب وإلا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل شعر فيك الخصام وأنت الحكم الحكم وكانت لاقية بجر العسكر لأجلها لو وجدت (ع) على ذلك أعوانا وأنصارا كما أن لعائشة الغازية المحتسبة جرت على حاكم زمانه وهو علي (ع) عسكرا فظنها أنه أدخل في حكم قتلة عثمان مع عدم كونها ولية الدم فافهم قال المصنف رفع الله درجته ثم إنها جعلت بيت رسول الله (ص) مقبرة لأبيها ولعمر وهما أجنبيان عن النبي (ص) فإن كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وإن كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم وإن كان ملكا لعائشة كذبهم ما تقدم من أنها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين أن رسول الله (ص) قال ما بين بيتي ومنبري

روضة من رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه أن النبي (ص) قال إذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى قد سبق أن البيت كانت لعائشة بتملك رسول الله (ص) إياها وأما نسبة رسول الله (ص) البيت إلى نفسه الشريفة فلأن البيت وهو مسكنه

ومضجعه وعائشة زوجته ومن يفارق بين المرء والزوجة ولكل منهما نسبت البيت إلى نفسها وليس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال ولكل واحد منهما أن يقول بيتي وأما قولهم أن عائشة لم يكن لها بيت ولا دار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله (ص) ثم نقول لو لم يكن البيت لها لكان ينبغي أن ينتزع عنها أمير المؤمنين في أيام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها وإلا لكان مقصرا في حق بيت المال إن كان صدقة أو في حق أولاده أن كان ميراثا ولكان ينبغي

أن ينبش أبا بكر وعمر لأنهما دفنا في الأرض المغصوبة ثم أن أزواج النبي (ص) قد تصرفوا في بيوتهن في حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها تصرف الملك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز أيام وليد بن عبد الملك وجعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله (ص) لكان عمر بن عبد العزيز يردّها إلى أولاد فاطمة ويشتري منهم كما زعموا إنه عمل في فلك مثل هذا وأمثال هذه الاعتراضات من باب الهديانا انتهى وأقول قد مر منا أن دعوى تملك

النبي (ص) البيت لعائشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها أحد إذا لم يرد عن ذلك ورع أو حياء مع أنها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور عن ابن عباس (رض) وأما ما ذكره من أن نسبة رسول الله (ص) البيت إلى نفسه الشريفة فلأن البيت له وهو مسكنه ومضجعه آه ففيه أن ذلك ارتكاب للتجاوز وهو خلاف الأصل لما تقرر من أن الأصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرنية الدالة على إرادة خلافه وقد عرفت أن دعوى التملك مجردة عن الدليل فلا

يصير بمجرد ثابتة وبقرينة ولا دليل فبقي أن يكون ميراثا كما ادعاه أهل البيت (ع) أو صدقة كما ادعاه أبو بكر فعلى الأول كان الواجب استيذان الورثة في دفن أبي بكر وعمر كما ذكره المصنف وعلى الثاني يلزم أن لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله (ص) وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد من أن ذهبوا بالنبي (ص) إلى السماء أو إلى أرض مقدسة أخرى ولا يكون قولهم إنهما ضجعا رسول الله (ص) مد حالهما مع أن مجرد المضاجعة والمعانقة بدون المناسبة المعنوية لا يوجب نفعا ولا خيرا كما أن أبوا محمد (ص) كانا حاملين لنور النبوة وينام في حجرهما وحجر مرضعته حليلة السعدية وكانوا ثلاثتهم كافرين بزعم الخصم وكذا آسية

بنت مزاحم كانت ضجيع فرعون مع ظهور فرعون ولا أقل أن يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وأما ما ذكره من أنه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي أن ينتزعها عنها أمير المؤمنين في أيام خلافته ولكن ينبغي أن ينبش أبا بكر وعمر لأنهما دفنا في الأرض المغصوبة فالجواب عنه ما أجبنا عنه سابقا عن إيراد الناصب بعدم تصرفه (ع) لفدك في أيام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه أبا بكر وعمر فتذكر علي أنه (ع) ربما رام في تركهما

في الأرض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال قال رسول الله (ص) من أخذ من الأرض شبرا بغير حقه خنف به يوم القيامة إلى سبعة أرضين وفي رواية أنه قال (ص) من غصب من الأرض شبرا بغى رحق طوق بها إلى سبعة أرضين وقال محمد بن حبيب الصيبي رحمه الله في قصيدة له يمدح مولانا

الرضا (ع) وبشر به إلى ما في جوار قبره الشريف من قبر هارون العباسي الكثيف شعر قبران في طوس الهدى واحد والعي في لحد ثراه ضرام قبران مقترفان هذا بزعمه حياة فيها برود امام وكذلك ذلك من جهنم حفرة فيها يجدد للغوي هيام قرب الغوي من الزكي مضاعف لعذابه ولأنفه الارغام أن يدن منه فإنه لمباعد وعليه من خلع العذاب ركام وكذل ليس يضرك الرجس الذي يدينه منك جنادل وزحام لا بل يريك عليه أعظم حسرة إذ أنت تكرم واللعين يسلم سوء العذاب مضاعف يجزى به الساعات والأيام والأعوام وأما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت عن ورثة بعض الأزواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لأنه أيضا من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع أنه يجوز على تقدير كونها صدقة كما يدعيه الخصم أن يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد أعطى بعض تلك البيوت لبعض الأزواج أو لبعض ورثتهن من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا في باب بني صهيب من أنه يجوز أن يكون أعطاهم مروان بيتين وحجرة من بيوت النبي (ص) من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لأنه صار ملك من أخذه من باب المصالح فلا ينافي كون تلك ملك النبي (ص) في أيام حياته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ودمرنا به على هفوات الناصب أن نسبته للمصنف إلى الهذيان من قبيل نسبة خليفته الثاني كلام النبي (ص) إلى الهذيان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت ما عزت على أحد من نساء النبي (ص) مثل ما عزت على خديجة وما رأيتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها أعضاء ثم يبعثها في صدائق خديجة فربما قلت له كأنه لم تكن في الدنيا امرأة إلا خديجة فيقول إنها كانت وكان

لي منها ولد قالت عايشة وأمره ربه أو جبرئيل أن يبشرها أن خديجة لها بيت في الجنة من الفضة وأجمع المسلمون على أن خديجة من أهل الجنة وعايشة قتلت أمير المؤمنين (ع) بعد الاجتماع على إمامته وقتل بسببها نحو من ستة عشر ألفا صحابيا وغيره من المسلمين وأفشت سر رسول الله (ص) كما حكاها الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين أن عمر خليفة أبيها شد عليها بذلك ونقل الغزالي

سوء صحبتها لرسول الله (ص) فقال إن أباهما أبو بكر دخل يوما على النبي (ص) وقد وقع منها في حق النبي (ص) أمر مكروه فكلفه النبي (ص) أن يسمع ما جرى ويدخل بينهما فقال

لها رسول الله (ص) تتكلمين أو أتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل إلا حقا فلينظر العاقل إلى هذا الجواب وهل كان عنده إلا الحق وينظر في الفرق بين خديجة وعايشة وقد أنكر الجاحظ من أهل السنة في كتاب الإنصاف غاية الإنكار على من يساوي عايشة بخديجة أو يفضلها عليها انتهى

وقال الناصب خفضه الله تعالى

أقول أما فضائل خديجة فهي كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله (ص) وقال إن لخديجة بيت من القصب لا فيها هم ولا نصب ومسايعها في خدمة رسول الله (ص) كثيرة وهكذا

لكل واحدة من أزواج النبي (ص) فضيلة وليس لنا ولا مثالنا أن ندخل في الفرق بين أزواج النبي (ص) وما كان لنا أن نتكلم في شأنهن بما يشبه طعنا أو قدحا فإن كل هذا يرجع إلى عرض رسول الله (ص) والتعرض لحرمة وهتك سترهن بعد السنين المتطاولة وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من إفشاء سر رسول الله

فهذا منسوب إلى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فإن الاجماع منهم على أن رسول الله (ص) دخل في بيت حفصة مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها على نفسه مراعاة لخاطر حفصة واستكتمه السر فأفشت عنه عايشة وأما ما ذكر من الغزالي أن عايشة قالت لرسول الله (ص) تكلم ولا تقل إلا حقا فإن عايشة كانت من أعلم الناس بأن رسول الله (ص) لم يقل إلا حقا ولكن هذا كلام يعرض النساء عند مجادلة الرجل فتقوله من الغيرة ولم يذكر تنمة الحديث إنها لما قالت هذا الكلام ضربها أبو بكر وقال أتقولين لرسول الله (ص) هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله (ص) لأبي بكر دعها فعلم أن رسول الله (ص) كان يعلم أن هذا الكلام منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا أنها ذكرها معتقدة أن رسول الله (ص) قد يقول غير الحق وأما التفضيل بين عايشة وخديجة ليس يتعلق بشئ من أمور الدين والله أعلم بحقيقته انتهى وأقول الكل مدخول معلوم أما ما ذكره من أنه ليس لنا ولأمثالنا أن ندخل في الفرق بين أزواج الرسول (ص) فتصوف بارد ومناقض لتوغلهم في إثبات أفضلية أبي بكر من آل النبي (ص) وسائر أصحابه مع كونه ملحقا بالمحال ولإثباتهم أفضلية الأنبياء عن الملائكة أو العكس مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا أيضا من هذا القبيل وأما ما ذكره من أن إفشاء سر رسول الله (ص) منسوب إلى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عايشة معها كما صرحوا به أيضا وإنما خص المصنف الكلام ههنا بعائشة لكون المقام مقصورا في ذكر أحوالها دون حفصة وإلا إفشاء السر قد وقع منهما كما نطق به الآية والرواية فقد روى أن رسول الله (ص) خلا بمارية القبطية في يوم عايشة وعلمت بذلك حفصة فقال لها اكنمي على وقد حرمت مارية على نفسي وأخبرها أنه يملك من بعده أبو بكر وعمر فأرضاهما بذلك واستكتمها فلم تكتم وأعلمت عايشة الخبر وحدثت كل منهما أباهما بذلك فاطلع الله تعالى نبيه (ص) فطلقها واعتزل نسائه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولا تشارك حفصة وعائشة في ذلك قال الله تعالى توبينخا لهما أن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما أي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن إخلاص رسول الله (ص) من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه هذا وربما يتوهم الناظر فيما روينا من أخبار النبي (ص) لحفصة بأن أبا بكر وعمر يملك بعده أن ذلك فانظر إلى الخلافة فقد ثبت النص على خلافتها وتم الدس لأهل السنة فنقول لا كل سوداء تمر ولا كل حمراء جمرة فإن النظر نظران باد ونظر تحقيق وسداد والنظر البادي كثيرا ما يخطئ في المبادي والله الهادي فليتأمل الفطن أولا إن الملك مقابل للخلافة والإمامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من أن الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك و هذا الحديث ذكره ابن حجر المتأخر في صواعقه وقان أنه أخرجه أحمد عن سيفنة؟

وأخرجه أيضا أصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى
وأیضا لو كان المراد

به الخلافة الثابتة من الله تعالى ورسوله لأظهرها النبي (ص) قبل ذلك لأبي بكر وعمر
وقررها بعده لهما مع أنه لم يتحقق شيء من ذلك اتفاقا وأيضا لو كان المراد به الخلافة
لاحتج به أبو بكر يوم السقيفة أو أحد من متأخري أهل السنة الذين تكلفوا لإثبات
النص له بالأدلة الواهية سيما هذا الناصب الغريق المتمسك بكل
حشيش ثم ذلك أخبار عما قضى الله تعالى به من الحكم الكون دون التكليف التشريعي
فلا يلزم تعلق إرادة الله بينهما للملك بعد النبي (ص) ليكونا مطيعين مثابين
في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود وشداد وسائر
المتغلبين المستولين على البلاد والعباد يدل على ذلك ما ذكره
في مناقب العشرة من كتاب المشكاة رواية عن أحمد أنه قال النبي (ص) في جملة
حديث سئلوا منه (ص) عمن يجعل أميرا بعده وأن تؤثرا عليا ولا أراكم فاعلين تجدوه
هاديا مهديا يأخذ بكم الطريق المستقيم انتهى
ووجه الدلالة أنه (ص) أخبر عن أن عليا (ع) يستحق الخلافة وأنه راض بذلك مرید له
لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا

يرضون به عنادا ولدادا وأما ما ذكره من أن عايشة كانت من أعلم الناس بأن رسول الله
(ص) ما يقول إلا حقا فيلزم منه كونها أعلم وأفضل من عمر لأن عمر لم
يعلم النبي (ص) كذلك ولنسب بعض أقوله (ص) إلى الهجر والهديان كما مر وأيضا
المرأة التي تكون من أعلم الناس قدر رسول الله (ص) لا ينبغي منها أن تجادله كما
تجادل

عوام النساء أزواجهن وكان عليها أن تعلم حدمة مجادلتها مع النبي (ص) وإن إثمها
وعذابها ضعفين كما نطق به القرآن وإذ لم تعلم ذلك وظهر منها ما دل على مساواتها
في الجهل مع النساء العوام السوقية دل على أن عذر الناصب مما لا يبيض وجهه ولا
وجهها وبهذا أظهر ما صدر عن عايشة من الكلام إنما صدر عن فرط الجهل
والحماسة ولعل الناصب تعظيما لها عبر عن حماقتها بالغيرة وإلا لم يكن للغيرة في تلك
القصة التي رواها الغزالي مدخل وإنما كان موجب الغيرة في قصة مارية
فظهر أن إعراض النبي (ص) عنها آخرا كان امتثالا لقوله تعالى فاعرض عن الجاهلين لا
لما توهمه الناصب الجاهل اللعين وأما ما ذكره من أن التفضيل بين عايشة
وخديجة لا يعلق بشيء من أمور الدين فقد مر جوابه أولا وقد أشار الناصب في كلامه
إلى تفضيل عايشة على خديجة بالتقديم الذكري وليس ذلك إلا لأن
خديجة كانت مخلصه للنبي (ص) وأم فاطمة وعايشة كانت عدوة لها ولعلي (ع) قال
المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين أن ابن الزبير دخل
على

عائشة في مرضها فقالت له إني قاتلت فلانا وسمت المقاتل برجل قاتلته عليه وقاتلت لوددت أنني كنت نسيا منسيا وفيه عن عائشة أن النبي (ص) كان يمكث عند زينب بنت جحش فشرب عندها عسلا فأليت أنا وحفصة أينما متي دخل علينا رسول الله (ص) فلينقل له إني أحد منك ریح مغافير أو أكلت مغافر فدخل علي أحدهما فقالت بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن أعود له فنزل لم تحرم ما أحل الله لك أن تتوبا إلى الله لعائشة وحفصة فقد صغت قلوبكما وإذا أسر النبي (ص) إلى بعض أزواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال إبراهيم بن موسى عن هشام ولن أعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك أحدا وهذا يدل على بغضها في الغاية وفيه أن عائشة حدثت إن عبد الله بن الزبير قال في بيع أو عطاء أعطته عائشة والله لينتهين عائشة أو لأحجرن عليها ولم ينكر عليه أحد وهو يدل على ارتكابها ما ليس بسايغ وفيه عن ابن عباس قال لو كنت أقربها يعني عائشة أو دخل عليها لما أتيتها حتى تشافهني وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي (ص) خطيبا فأشار إلى نحو مسكن عائشة وقال ههنا الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي (ص) من بيت عائشة فقال رأس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان انتهى وقال

الناصب خفضه الله تعالى أقول ما روي من عايشة أنها قالت إني قاتلت فلانا فهذا اعترف منها وندامة على الخروج فإن كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه وإلا فلا عليها شيء من الخروج لأنها عملت بالاجتهاد وأما ما ذكره من حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها وأما حمل السر الذي أفشاها النساء على شرب العسل فبعيد ولم يذكره المفسرون نعم ذكروا ذلك الحديث في هذا المبحث بل حملوه على وقوع رسول الله (ص) مارية في بيت حفصة كما ذكرنا وأما قوله فهذا يدل على بغضها في الغاية فهذا مخالفة لما علم بالضرورة من الدين وهو أن رسول الله (ص) يحب عايشة حبا شديدا ولا يحب أحدا من النساء مثل حبها وهذا معلوم من ضرورات الأخبار الدينية فكيف يثبت أنه (ص) يبغضها وأما قول ابن الزبير لأحجرن فهذا يدل على غاية كرمها وعطائها حتى أن ابن الزبير فقد حجرها لكثرة عطائها وبسط يدها في العطية وقد أنكرت عايشة على قوله حتى هجرته وأما قوله أن رسول الله (ص) أشار إلى حجرة عايشة وقال ههنا الفتنة فما أجعله بمعاني الأحاديث وما أراد فهمه في تلقي معاني الأخبار كانت حجرة عايشة في جانب الشرق من المنبر وأشار رسول الله (ص) إلى الشرق كم يفسره باقي الأحاديث وهو أن رسول الله (ص) أشار إلى الشرق وقد فسره رسول الله (ص) بقوله حيث يطلع قرن الشيطان والمراد منه الشرق لأنه جاء في حديث آخر أن الشمس حين تطلع بين قرني الشيطان فهذا فسر رسول الله (ص) إشارته وأنه يريد جانب المشرق ولو كان المراد حجرة رسول الله (ص) التي كانت لعايشة فكيف يق أن قرن الشيطان تطلع من حجراته المقدسة والحال أن رسول الله (ص) يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرأة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر البخس وأني لابن المطهر إساءة الأدب لأهل حرم رسول الله (ص) والتكلن؟ فيهم فهل هذا إلا جراته على الله ورسوله وقد قال رسول الله (ص) يوم الإفك من يغدرني فيمن آذاني في أهل بيتي وهذا الرجل يؤذي رسول الله (ص) وقد قال رسول الله (ص) في شأن عايشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على أهل الأخير إثم إن ابن المطهر جاء في آخر الزمان وأثبت في أهل بيت رسول الله (ص) الشر والفساد وسمي بيت رسول الله (ص) محل قبره المكرم مطلع قرن الشيطان وجزاء هذا إن أحدا من ملوك الإسلام يعمد إلى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه فهناك مطلع قرن الشيطان ومغرب لعنه الرحمن انتهى وأقول طعن المصنف على عايشة ههنا إنما هو لتعبيرها عن علي (ع) فلأن دون أن يذكر لقبه بقولها الشريف واسمه السامي مقرونا بالتعظيم ويظهر من سوء أدبها في هذا التعبير أن قولها لوددت إني كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها على الخروج في حرب

الجمل كما توهمه الناصب بل كان تأسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا تقصير عبد الله وأبيه الزبير في الحرب يؤيد ذلك ما روي عن بهلول والظفر على علي بن أبي طالب (ع) يعني أن الظفر على علي كان من أهم مسئوليات عايشة فكان ينبغي أن يضمه ههنا على ما قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل عليه أيضا ما مر من تعبيرها أيضا عن علي (ع) برجل وبثالث فتذكروا ما كون خروجها ذنبا وعصيانا وإثما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريريا وأما ما ظنه من صحة توبة عايشة

فستقيم جدا لأن توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التفصي عما إراقتها من دماء المهاجرين والأنصار وما نهبت من بيت مال المسلمين إلى غير ذلك من المفاسد والمظالم ولم يتحقق منها شيء من ذلك وأنى لها ذلك وأيضا قد نقل ابن حجر المتأخر في فاتحة صواعقه عن الطبراني والبيهقي أن الله احتجر التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله تعالى لصاحب بدعة صلاة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الإسلام

كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على إمام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصائب

النواصب فليرجع إليه من أراد وأما اجتهادها واجتهاد أبيها واجتهاد عمر وعثمان ومعاوية وأضرابهم في مخافة إمام أهل البيت (ع) فإنما يسلم بالمعنى اللغوي وهو بذل الجهد والطاقة في معاداتهم وغصب حقوقهم وإلا فهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الأصول فإن أهم العلوم الاجتهادية العلم بمعاني القرآن الكريم والسنة النبوية لاستنباط الأحكام الشرعية وقد عرفت من أول الكتاب إلى ههنا أنهم

كانوا أجهل خلق الله بذلك وإنما كان شأنهم في حكومتهم وقضاياهم شأن العوام الذين في زماننا يستأجرون القضاء عن السلاطين الرومية العثمانية ثم يسئلون عن الناس ويحكمون به كما أفتى به أبو حنيفة والظاهر أن هذا الفتوى منه مأخوذة من سيرة خلفائه الثلاثة ومعللة بها

وإنما خالفه الشافعي في هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء إلى الجهل والله أعلم وأما قوله إن ما ذكره من حديث العسل كان من باب غيرة النساء وهل يؤخذن بها فجوابه نعم يؤخذن بها بعد ما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن الآية ولولا اتقائهن عن مثل ذلك فما وجه امتيازهن عن النساء المحصنات الأخر فإن امرأة لوط (ع) كانت صاحبة له ولم ينفعها ذلك بدون الاتقاء

عن مخالفته في أوامر الله تعالى وأما ما ذكره من أن المفسرين لم يحملوا السر إلى أفشاها النساء على شرب العسل ففيه أن القسطلاني شارح البخاري فسره

بأحد الأمرين من قصة العسل وقصة مارية مع أنه لو تم الايراد المذكور فإنما يرد على الحميدي الراوي الذي هو من أكابر أسلاف الناصب لا على المصنف لأنه لا يفتقد قصة الحميدي ولا صحة أحاديثه وإنما يستدل باتحديثه؟ إلزاما للخصم المعتقد لثقتة وصحتها وأما قوله أن بغض النبي (ص) لعائشة في ذلك مدفوع بكون حبه إياها صار من ضروريات الدين فمردود بأنه إنما هو من ضروريات دين النواصب الذين وضعوا الأحاديث في مناقبها الراوي الذي هو من أكابر أسلاف المناصب لا على المصنف لأنه لا يعتقد قصة الحميدي خاملة في عصر الخلفاء الثلاثة وإنما وضع النواصب تلك الأحاديث فط شأنها وبالغوا في إظهار فضيلتها بعد ظهور عداوتها لأمر المؤمنين (ع) ولهذا ترى أن محمد بن أبي بكر (رض) مع كونه أخا صالحا فاضلا لها لم يساوم معها ولا مع معاوية الباغي في التعبير عنه بحال المؤمنين لأنه كان من خلص شيعة أمير المؤمنين (ع) مع أنه يعارض روايات الحب ما نقله المصنف عن الحميدي ههنا من روايات البغض و أن النبي (ص) كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عائشة وحفصة من ذلك وما نقل قبيل ذلك من أنه صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية

القبطية في يوم عايشة واستكتمها وما روي من أنه (ص) كان يكثر ذكر خديجة (رض) حتى غارت عايشة عن ذلك أيضا إلى غير ذلك مما أنطق الله به لسان محدثي القوم وأما ما ذكره من أن إرادة الزبير للحجر على عايشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها في العطية فمن أعجب الأمور لأنه يسمى الاسراف المذموم الصادر عن عايشة بحيث ذمها ابن أختها عبد الله بن الزبير ووافق في الناس ببسط اليد المستحب المحمود ويحكم على غسل الرجل الذي دل على نص القرآن على وجوبه في الوضوء

بكونه إسرافا مذموما مع كون الرجل أكثر تعلقا بالوسخ من الأعضاء الآخر وأشد احتياجا إلى التنظيف بالماء كما لا يخفى وأما قوله إن النبي (ص) أشار في حديث طلوع

الفتنة بقوله ههنا إلى ناحية الشرق وقد اتفق إن حجرة عايشة على سمت تلك الناحية فالتعسف فيه ظلما أولا فلأن الرواي روى أنه (ص) أشار إلى نحو مسكن عايشة ومن البين أنه لو كان مراده (ص) نحو المشرق لقال الراوي وأشار إلى نحو المشرق وأما ثانيا فلأنه لم يكن حجرة عايشة مستوعبة لجهة مشرق بيوت النبي (ص) كلها وبهذا يتضح أنه صلى الله عليه وآله أشار لي تلك الحجرة إشارة مخصوصة بها كما فهم الرواي وإلا لما خص الإشارة بذلك وأما ثالثا فلأن لفظ ههنا للإشارة إلى المكان القريب كما قال الفراهي في نصاب الصبيان ثم اتجاههنا؟ اينجا؟ فلو كان مراده (ص) ناحية المشرق الذي وقع فيها وقعة الجمل ووقعة صفين وظهور حجاج بن يوسف في أرض نجد والعراق وما وراءها من المشرق كما ذكره القسطلاني

أيضا لكان استعمال لفظ ههنا فيه خلاف مقتضى استعمال أهل اللسان ويشعر اشعار الطيف بأن المراد حجرة عايشة الواقعة في ناحية المشرق قول القسطلاني بعد ذلك وكان أصل ذلك كله وسببه قتل عثمان ووجه الإشارة ما عرفت عن قريب من أن عايشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله فتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فتذكروا فهم إن كنت من أهل فطانة ولو صح بعض ما روي في إظهار النبي (ص) لحبه عايشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عايشة أنه استأذن رجل على رسول الله (ص) في الدخول عليه فقال ائذنوا له بئس أخو العشيرة أو بئس العشيرة فلما دخل لأن له الكلام قالت عايشة قلت يا رسول الله (ص) قلت الذي قلت في الرجل ثم ألنت له الكلام قال إن شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث وأما قوله كيف يقال إن قرن الشيطان يطلع من حجرة عايشة مع أن رسول الله (ص) كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سأل شافعيًا قليل التحصيل بمحضر جمع ممن اعتقدوا فضله عن الثلث الحماري من أشكال الهندسة

فلما عجز عن بيانه لجهله وانفعل عن الحضار أجاب مشنعا عليه بأنك تسئلني عن المثلث الذي أحله الخنع فهو في مذهب الشافعي أيضا القول بأن الشيطان يخرج من جانب الشرق لأن النبي (ص) كثيرا ما خرج في غزواته من الشرق إلى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى وأما ما نسبته إلى المصنف من جرأته على حرم رسول الله (ص)

فهو برئ منه لأن ذلك الحديث المشتمل على سوء أخلاق عايشة وإيراثها الفتنة بين الخلق مما رواه أصحاب الناصب من ثقات أهل السنة وتلقوه بالقبول وذكروه في كتب الأصول فهم الذين أساءوا الأدب بالنسبة إلى حرم رسول الله (ص) وإنما نقل المصنف ذلك وأمثاله تشنيعا عليهم بأنهم يروون في حق حرم رسول الله مثل ذلك فإن كانوا صادقين فيلزم القدح فيها وإن كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويحرم الركون إليهم وإلى أحاديثهم وإلى ما انفردوا به من المذاهب وقد

تقرر أن نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك أولى كما عرفت وأما ما نقله من قوله (ص) يوم الإفك وإنما كان غرضه (ص) نفي ما صان الله تعالى أزواج الأنبياء (ع) عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لإثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والأولاد والحمد لله الذي جزى ابن المهر

خير الجزاء بأن جعل مكانه بعد وفاته في جوار أمير المؤمنين (ع) وسيحشره معه يوم الدين وأخزى الناصب بعد الطرد والشرذ إلى بلا الشرق الموسوم بما وراء النهر وأماته فيه بعد قليل من الدهر ودفنه في جوار خوارج النهر المبغضين لعلي (ع) بالجهر فمن ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب في اليوم الحاصب ويغرق في الدرك الأسفل من العذاب الواصب قال المصنف رفع الله درجته أفلا ينظر العاقل بعين الإنصاف

ويجتنب التقليد واتباع الهوى الاستناد إلى اتباع الدنيا ويطلب

الخلاص من الله تعالى ويعلم أنه يحاسب غدا على القليل والكثير والفتيل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم أنه يترك سدى أو يعتقد بأن الله تعالى قد قدر على هذه

المعصية وقضاها فلا أتمكن من دفعها عني فبرئ نفسه قولاً لا فعلاً فإنه لا ينكر صدور الفعل عن الإنسان إلا مكابر جاحد للحق أو مريض العقل بحيث لا يقدر

على تحصيل شئ البتة ولو كان الأمر كما توهمه لكان الله تعالى قد أرسل الرسل إلى نفسه وأنزل الكتب على نفسه فكل وعدا ووعد جاء به يكون متوجها إلى نفسه

لأنه إذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى من أرسل الأنبياء وعلى من أنزل الكتب ولمن تهدد ووعد دقوعد؟ ولمن أمر ونهى ومن أعجب الأشياء وأغربها أنهم يعجزون

عن إدراك استناد أفعالهم إليهم مع أنه معلوم المضار والمجنين والبهائم ويقدر على صديق الأنبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد الفساد

والضلال والتلبس وتصديق الكذابين وإظهار المعجزات على يد المبطلين إلى الله تعالى ولا يبقى علم ولا ظن بشئ من الاعتقادات البتة ويرتفع الجزم

بالشرايع والثواب والعقاب وهذا كفر محض قال الخوارزمي حكى قاضي القضاة عن
أبي علي الجيائي أن المجير كافر ومن شك في كفره فهن كافر ومن شك في
كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وأنه يجوز أن يجمع
الله تعالى الأنبياء والرسل وعباده الصالحين في أسفل درك الجحيم ليعذبهم دائما
ويخلد الكفار والمنافقين وإبليس وجنوده في الجنة والنعيم الأبديين وقد كان لهم في ذم
الله متسع وفيمن عداه ممتنع وهلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار
في الآخرة بأنك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا
أرجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا أخرجنا منها فإن
عدنا فإننا ظالمون حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا فيما
تركت أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ربنا إنا أطعنا ساداتنا
وكبرائنا فأضلونا السبيلا ربنا آتتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا أرنا الذين
أضلنا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا
وما أضلنا إلا المجرمون ثم إن الشيطان اعترف بأنه استغواهم وشهد الله بذلك فحكى
عن الشيطان إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم

وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا
أنفسكم وقال الشيطان سول لهم وأملي لهم فردوا شهادة الله واعترف الشيطان
ونزهوه وأوقعوا الله في اللوم والزم انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول كرر في هذا الفصل إجمالاً ما ذكره تفصيلاً فهو
يكرر الكلام إجمالاً

وتفصيلاً وقد أجبنا عن كل ما ذكره فيما سبق من الكلام ولما كرر الكلام ألقنا إلى
التكرار في الجواب فنقول ما ذكر أنه لا ينكر صدور الفعل عن الإنسان
إلا مكابر جاحد فالجواب إنا نقل أيضاً هذا فإن إنكار صدور الفعل عن الإنسان نكابة
وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع الخلق والتأثير غير
المباشرة والكسب إذ هما شيء واحد وليس هذا من الضروريات وأما قوله ولو كان كما
توهموه لكان الله تعالى أرسل الرسل إلى نفسه فالجواب عنه إن نسبة
خلق الأفعال إلى الله تعالى لا يوجب أسناد الضلال إلى الله لا يوجب أن يكون مرسلًا
إلى نفسه لأن إرسال لرسول إلى مباشر الأعمال السيئة والحسنة لا إلى خالق الأعمال
فإن خلق الشيء

ليس بقيح بالنسبة إلى الخالق وإن كان قبيحاً بالنسبة إلى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما
ذكر وأما قوله ومن أعجب الأشياء أنهم يعجزون عن إدراك استناد
أفعالهم إليهم مع أنه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدر على تصديق الأنبياء
والعلم بصحة نبوة كل رسل إلى آخر كلامه فحاصله أن
قول الأشاعرة إن الأفعال مخلوقة لله تعالى يوجب إسناد الضلال إلى الله تعالى
والجواب عنه ما ذكرناه مراراً أن هذا لا يوجب لأن الفساد والضلال
مستند إلى مباشر الفعل وكاسبه لأنه محل الفساد والضلال لا الخالق الفعل والفرق
بينهما قوله وح لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات

قلنا إذا أسند الفساد والضلال إلى الله تعالى نمي أنه حاشاه تعالى عن ذلك فاسد وضال
لارتفع الجرم بالشرايع والثوب ولا كل من خلق ما يعد فساداً
وضلالاً بالنسبة إلى المخلوق لا بالنسبة إليه فهو فاسد وهذا الفرق فكيف يصح أن يوان
قال هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع
عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وأضل أعمالهم وأضلهم الله على
علم ليضل الله من يشاء فصرايح الآيات تدل على نسبة الاضلال
إلى ذاته فكيف من قال بضرياح؟ القرآن يكون قوله كفراً ولولا أن مذهب الشيخ أبي
الحسن الأشعري عدم تكفير أحد من أهل القبلة لكان يجب تكفير ابن
المطهر بهذا التكفير ولكن ذهب الفقهاء إلى أن من جعل جهة الإسلام كفراً فهو كافر
وهذا الرجل جعل جهة الإسلام وهو نسبة خلق الأفعال إلى الله تعالى
لدلالة صرايح النصوص عليه فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي أن

المجبر كافران أراد بالمجبر هل السنة والجماعة من الأشاعرة فيجب تكفير الجبائي لأنه ذهب كثير من أصحابنا إلى أن من يكفرنا فنحن نكفره وأما قوله ومن شك في كفره فهو كافر يدل على غاية تعصب هذا القائل وأنه لم يكفر لأجل الخطأ في الاعتقاد بل يكفر لأجل التعصب المفرط لأن الشك في كفر من كفره لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر من كان من أهل القبلة ومن المصلين كيف يكون الشاك في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة إلى المجوس من كل عابد نار منحوس أن يكفر ومن شك في كفر أهل القبلة ولنعم ما قلت فيهم قبل هذا شعر لعصاة تركوا الجماعة وارتموا في الاعتزال لهم نفوس بالهؤ؟ في خلق أعمال الورى قد أشركوا مثل المجوس تفوهوا بالآلهة وأما قوله أنه يجوز على مذهبهم أن يجمع الله تعالى الأنبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين في النعيم فالجواب أنه لا يلزم من القول بعدم وجوب شئ على الله أن يفعل هذا فإنه جرى عادة الله على إثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد أداء الأعمال ولم يجب عليه شئ وهذا لا يوجب أن يكون العاصي منعما والمطيع معذبا كما يجوز أن لا يخلق الله تعالى الشيع عقيب الأكل وإن جرى عادة الله تعالى على خلقه وهي لا يتخلف وبئس المذهب مذهبا يجعل فيه الأشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الأشياء للعبيد وينصب الإنسان يوم القيامة نفسه خصما لله تعالى ويقول إني عملت كذا وكذا ويجب عليك أن تعطيني كذا وكذا وإلا كنت إثما خائنا لأنك ما أديت حقي ولا تفضل لك علي بل كل ما أنا له فهو علي من عملي وسعيي ولو أن جميع أعمال الإنسان العابد ألف سنة يقابل نعمة نور بصره لا توازيها ولا تعادلها فكيف يجوز رفع التفضل والقول بوجوب الجزاء وأما قوله هلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الآخرة بأنك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على أن خلق الأعمال لا يوجب العذر وإلا اعتذروا به فلم يذكر عذرهم وبهذا علم أنه ليس يصح أن يكون عذرا فإن الآخرة منزل انكشاف الأشياء ولو كان يصح بوجه لاعتذروا به بل الملامة والعذاب في الآخرة لمباشرة العمل ولهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره في الآيات انتهى

وأقول ما ذكره المصنف في هذا الفصل فذلكه وقبيحه لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصديرا للفصل بقوله أفلا ينظر العاقل آه ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات

القياس إجمالا فلا يوجب ذلك محالا ولا بالكلام إخلالا ومن جملة تلك المقدمات إبطال كسب الأشعري مكا سيدنا أركاننا ودمرنا على ما أجاب به الناصب هناك وهدمنا بنيانه وأقل ذلك ما سبق من أن الكسب بأي معنى من الحلية

المباشرة أو غيرها أما أن يكون فعلا ضاد داعز
العبد أم لا فإن كان فعلا بطل إنكار كون العبد فاعلا وتم الدست للإمامية والمعتزلة
وإن لم يكن فعلا لزم إثابة العبد ومؤاخذته بما لم يفعله
وهي بديهي البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحصلين إلى غاية قد يضرب
به المثل فيما لا محصل له وصار من الأمثال السائرة قول بعض
الحكماء المتأخرين لا معنى لكسب الأشعري وحال البهشمي وبهذا الذي قررناه قد
اندفع من أجوبته الناصب الثلث الأول المبنية على الكسب الباطل
كما لا يخفى وأما قوله ولا كل من خلق ما يعد فساد بالنسبة إلى المخلوق آه ففيه أن
هذا كما بيناه سابقا انمع؟ يعقل في خلق الشرور من الجواهر التي
يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات والعقارب
المجاهدة مع الأول ومؤاخذة بعض في الدنيا أحيانا بالآخرة
وإن كان مخلا بالنسبة إلى بعض الأجزاء أو جزئيات العالم وأما بالنسبة إلى أفعال العباد
من السرقة والزنا واللواط والكفر والارتداد ونحوها
مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم بإخلال بعضها بنظام الكل
فلا وأما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله

يضل الله من يشاء آه ففيه أن الاضلال يستعمل في معان قد فضلناها سابقا ومها
الاهلاك والعذاب والتدمير وقد قلنا سابقا أيضا أن قوله
تعالى يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى أي الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر من
يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فيهلكوا
وكل ما في القرآن من الاضلال المنسوب إلى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من
الوجوه ولا يجوز أن يضاف إلى الله تعالى الاضلال الذي أضافه إلى الشيطان وإلى
فرعون

والسامري بقوله ولقد أضل فرعون قومه وقوله وأضلهم السامري وهو أن يكون بمعنى
التغليط والتلبيس والتشكيك والإيقاع في الفساد والضللال وغير ذلك
مما يؤدي إلى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر أنه لا دلالة
لصرايح ما ذكره الناصب وأما ذكره من أن قول الجبائي ومن شك في كفره
فهو كافر يدل على غاية تعصبه وأنه لم يكفر لأجل الخطأ في الاعتقاد آه فغير مسلم
ولم لا يجوز أن يكون معتقد البدهة ذلك على وجه لا يعذر القائل بذلك ولا
السامع الشاك فيه وهل هذا الاجتهاد أدنى مرتبة في الصحة من اجتهاد طلحة وزبير
وعائشة ومعاوية في بغيهم وخروجهم على إمام الزمان بشبهته الاحتساب
عن قتلة عثمان كما صححه الناصب سابقا وحكم لهم بالخطأ الموجب للثواب دون
الإثم والعقاب فكيف يكفر الجبائي بذلك مع عدم تفسيقه لهؤلاء بكفرهم الصريح
لقوله (ع) يا علي حربك حربي وسلمك سلمتي إلى غير ذلك من أدلة النقل والعقل وأما
ما أنشده من البيتين فهما في محاذاة بيتين ذكرهما الزمخشري في الكشاف
وقد أحرق بهما جاعرة الأشاعرة وجاعتهم الفاجرة المتلسمين؟ بأهل السنة والجماعة
حيث قال شعر لجماعة سمو اهوهم سنة وجماعة حمر لعمرى موكفه
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فليستروا بالبلكفة وقد أجاب عنه جماعة من أهل
السنة والجماعة على ما نقل في تفسير القاضي البيضاوي وحاشية
الكشاف للفاضل التفتازاني وقد تصدبت الرد عليها قبل هذا بأبيات لطيفة فنذكرها مع
ما سنع لي من الرد عليها ثم نذكر ما أنشده الناصب ونعارضه بما
سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة فالذي ذكره القاضي من أجوبة أصحابه هو ما قيل
شعر عجباً لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمرى معرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرون تعطيل ذات الله مع نفي الصفة فقلت في معارضته ورده شعر عجباً
لجمع خربوا سنن النبي فتلقبوا بتسنن للمعرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه كفر المجوس بقولهم قدم الصفة قد لزم التعطيل إذ لم يفهموا نفي
الصفات فما لهم من معرفة وأجاب كمال الدين مظفر من أهل السنة بقوله شعر
لجماعة كفروا برؤية ربهم ولقائه حمر لعمرى مؤكفه هم عطلوه عن الصفات وعطلوا
عنه الفعال فيا لها من منكفه هم نازعوه

الخلق حتى أشركوا بالله زمرة حاكة واساكفة هم غلقوا أبواب رحمته التي هي لا يزال على المعاصي موكفة لهم قواعد في العقائد رذلة ومذاهب مجهولة مستنكفة فالله أمطر من سحاب عذابه وعقابه أبدا عليهم أو كفه وقلت أيضا في معارضته وردده شعر لجماعة قالوا برؤية ربهم جهرا هم حمر لعمرى مؤكفه؟ قد خيلوا في الصفات معطلا عنه الفاعل فما لهم من معرفة وتمجسوا في الدين بل صاروا أضل إذا ثبتوا قدماء تسعة في الصفة هم وصفوه بأفعال قبيحة قد يباه زمرة حالكة واساكفه بالجبر قد فتحوا باب المعاصي إذ لولاه كان الخلق عنها موكفة لهم مسایل في العقول سخيصة ومذاهب مردودة مستنكفة يحشو كتاب الله من تأويلهم لعلى وجوههم ترابا موجفة وكذا تبكي الأحاديث التي استوضعوها نصرة نلفقة؟ فالله أمطر من سحاب عذابه وعقابه أبدا عليهم أو كفه وأجاب شمس أئمتهم الكروري بقوله أوليس يعلم ربنا بالبلكفة؟ لا بد من تسليمها في المعرفة أولا فتكذيب النصوص وعجزه لكن أبواب الهداية موجفة وقلت أيضا في رده شعر أولست تعليم أن علم الهنا قد تابع المعلوم عند المعرفة فالعجز والتكذيب ليس بلازم إلا لناقص عقلك يا كامل السفه وأجاب القاضي البيضاوي بقوله الجور والشرك عين الاعتزال فلا يغررك دعواهم عدلا وتوحيدا قد أشركوا الخلق بالخلق حيث قضوا للعبدان يجعل المعدوم موجودا وقلت في رده أيضا شعر الجور والشرك شأن المجيرين فلا يعررك دعواهم الإسلام والدنيا قد أثبتوا التسع اربا بالهم فراؤ جواز تعذيب ذا الرب النبينا وقلت أيضا في رده بوجه آخر أمامك خال عن شهور وفطنته وإن كان يدعى شعير با مجهرة لقد ظن توحيدا وعدلا مؤديا بشرك وجور من قصور لفطرة ولو كان إشراك الخلايق مطلقا مع الرب شركا فهو عالم البينة وإلا فلا إشراك لو قال قايل بإيجادهم بعض الأمور بقدره وقد أنشدت في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هويت جماعة قد صدقوا في النصب انصابا ثلثا بهة أثبت تسعا من قديم مضعفا ما للنصارى من ثلث آلهة هذا وما أشار إليه في شعره المذكور من أن الإمامية والمعتزلة أشركوا العباد مع الله تعالى قي قولهم بأن أفعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط قدموه به الفاضل التفتازاني في شرحه على العقائد حيث أورد على نفسه في بحث الكسب بقوله فإن قيل قد أثبتتم بإثبات كسب العبد لفعله ما نسبتهم إلى المعتزلة من إثبات الشرك ثم أجاب عنه بقوله قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شئ واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله والصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام بخلاف ما إذا أضيف المرى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض يكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة

ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة
الكسب

انتهى

ويتوجه عليه أن الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه أيضا على طريقتكم
لأنه اجتمع الخالق والكاسب في الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب
ولا

يرد أن الكسب أمر اعتيادي لأن مسألة خلق الأعمال شامل للأمر الاعتبارية ولهذا
جعلوا الكفر من أفراد هذه المسألة وأيضا نقول لا يخأ أما أن يراد من
الشركاء المفردين بكل المنفردين بكل المنفردون لوجه حيث لا يحتاج أحدهم إلى
الآخر بوجه من الوجوه حتى بالدرهم الذي اتفق كونه بسبب تملك حضته مثلا والأعم
من أن

يحتاج بهذا الوجه أو لا يحتاج فإن كان الأول فالشركة غير منحصرة فيه لأن زيد
الوتكدي من عمر وردها واشترى به قرية بمشاركته فهو شريك له بلا
شبهة وإن كان الثاني فلا تم عدم شركة العبد مع الله تعالى إن كان الصرف والكسب
من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وأن يكن فالجبر المحض واقع لا محالة

وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول ههنا إنه لا يخأ أما تن يكون إجراء الأحكام على طريق العدة واجبا على الله تعالى أو لا فإن كان الأول فقد خلافها ذهب إليه الخصم وأما أن لا يكون واجب فجاز خرق الله تعالى للعادة بإثابة العاصي وعقاب المطيع فلا يبقى مع هذا التجويز علم ولا ظن بشئ من الشرايع والثواب والعقاب كما

ذكره المصنف وأيضا الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع أمور لا يعلم جريانه وعدمه إلا في الآخرة فكيف يمكن أن يعلم المكلف في الدنيا جريانه في الآخرة حتى يخنهم في الدنيا

بوقوعها في الآخرة ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة ط يد الكاذب وغفل عن أن هذا حيث يكون في الدنيا يمكن للمتتبع أحوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع فتأمل فإنه من سوانح الوقت وأما قوله وبئس المذهب مذهبا يجعل فيه الأشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الأشياء للعبيد آه ففيه ما مر أيضا من إنا لا نقول بوجود الأشياء على الله تعالى كوجوبه على العبيد فإن الوجوب على العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته وموجب وعده لا بإيجاب غيره عليه كما فهمه الناصب بئس الفهم ومنعه تعصب المذهب بئس المذهب عن التأمل في قوله تعالى كتب الله تعالى على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين إلى غير ذلك وأما ما ذكره من لزوم نصب الإنسان يوم القيامة نفسه خصما لله تعالى آه فهو من الهذيان التي قصد به خداع العوام والصبيان فإن الحكيم الكريم الغني الجواد الذي له ملك السماوات والأرض وخزائنها لا يحتاج من عامل معه إلى الطلب وارتكاب الدعوى والشغب فلا يفتقر إلى أن يخاطبه تعالى بمثل ذلك الخطاب أو يقول له اعدل كما عدل عمر بن الخطاب على ما هو دأب ذوي الأذنان في هذا الباب وأما ما أشار إليه من أن الإمامية والمعتزلة ينفون التفضل عن الله تعالى فهو فرية بلا مرية لما مر من أنهم يقولون إن أصول النعم تفضلية وفي أدعية أهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه أن العطايا الإلهية التي تصل إلى العبد على ثلاثة أقسام ثواب وعوض وتفضل والأول هو النفع المستحق الواجب على الله تعالى إيصاله إلى العبد على الدوام مقارنا للأجلاء والإكرام والثاني هو النفع المستحق الواجب عليه إيصاله إلى العبد على قدر ما عمل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي يوصله الباري إلى العبد تبرعا والأولان واجبان على الله تعالى بمعنى أنه لا يجوز تركه في حكمه كما مر والثالث غير واجب عليه وهو تفضلي أي تبرعي على أن فعل الإفضال والإنعام إذا كان مع الداعي لا ينافي للزوم كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن في قول المصنف هلا

حكى الله اعتذار الكفار في الآخرة بأنك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل على أن خلق الأعمال لا يوجب العذر ولا اعتذروا به آه ففيه دليل على انسلاخه عن العقل والحياء وعدم مبالاته بما يطلق به لسانه وكيف تعقل أن الإنسان الذي هو أكثر شئ جدلا يعتذر في مقام مؤاخذته بالعذر والضعيف الذي هو إضلال السادات والكبراء وشياطين الإنس والجن له كما دل عليه الآيات التي ذكرها المصنف ويترك العذر القوي الذي هو خلقه للأعمال فيهم وأي عذر أقوى عند العقل من أن يخلق في العبد المعاصي قهرا ولا يمكنه من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بين بسبته تجويز هذا العسر العظيم من الله تعالى إلى عبده وبين قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا

يريد بكم العسر وأما قوله ولهذا اعترفوا بذنوبهم ففيه إنهم اعتذروا بما تضمنه الآيات المذكورة ولما تفتنوا بوهن تلك الأعذار اعترفوا بذنوبهم فلا يصلح اعترافهم بذنوبهم لكونه قليلا لعدم اعتذارهم بخلق الأعمال فيهم وإنما كان يصلح تعليلا لو لم يقع منهم العذر أصلا وليس فليس قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي ي الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله (ص) وسلم سبي فإذا امرأة من السبي تسعى إذ وجدت صبيا في السبي أخذته فألزقته ببطنها فأرضعته فقال رسول الله (ص) ترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله قال الله أرحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه أن النبي (ص) قال إن لله مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الإنس والجن والبهائم والعوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها وأخرى لله تعالى تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة وفيه عن رسول الله (ص) قال إن الله يقول يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال رب كيف أعودك وأنت رب العالمين قال أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عند يا ابن آدم استسقيك فلم تسقني قال يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلانا فلم تسقه أما علمت أنك لو أسقيته لوجدت ذلك عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله (ص) يقول الله أفرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في أرض دونه مهلكة معه راحلته فضلها حتى إذا اشتدت عليه الحر والعطش ما شاء الله تعالى قال ارجع إلى مكاني الذي كنت فيه فأنام حتى أموت فوضع رأسه على ساعده ليموت فاستيقظ و إذا راحلته عنده عليها زاده وشرابه فالله أشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع برحمته وإحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه ويخلق

الطاعة في العبد ويعاقبه أيضا عليها فهذه حال أصولهم
الدينية التي يدينون الله تعالى بها فيجب على العاقل أن ينظر في نفسه هل يجوز المصير
إلى شيء منها وهل يحل القول ببعضها انتهى
وقال الناصب

خفضه الله تعالى أقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل إن الأحاديث دلت على فضل
الله تعالى ورحمته وترحمه على عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر فيهم
والعقوبة عليه والجواب أن الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار منتقم من
عباده الكافرين فالرحمة واللفظ لمن خلقه مؤمنا في الأزل والقهر
والانتقام لمن خلقه كافرا في الأزل والذي خلق فيه الكفر جعل من أهل القهر والذي
خلق فيه الإيمان جعله من أهل اللطف وهذه أشياء جرت
في الأزل لا تبديل لكلمات الله ألم تسمع ما ورد في الحديث أن الله تعالى خلق الجنة
وخلق النار فخلق لهذه أهلا ولهذه أهلا خلقهم لهما وهم
في أصلاب آباءهم فما ورد من أخبار الرحم والشفقة فهي للمؤمنين وليس للكافر الذي
خلق للنار من هذا نصيب وأما خلق الكفر والعقوبة عليه

فقد مر جواب هذا وهو أنه تعالى ليس بظالم في هذا التصرف لأنه ملكه وله أن يتصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون هذا مذهب أهل الحق وما ذهب إليه هذا الرجل وأمثاله بدعة باطلة ناشية من أصول فاسدة كما أفسادها بحمد الله تعالى في هذا الكتاب

مفصلا انتهى

وأقول كونه قهارا منتقما إنما يستدعي قهره على الذين فعلوا الكفر والمعاصي بسوء اختيارهم لا أن يخلق جماعة في الأول كافرا فإن بعد خلقهم على هذا الوجه لا يليق بحكمته تعالى أن يقهرهم وينتقم منهم وأيضا هذا قول بالجبر المحض لأنه تعالى لو كان خلق بعضهم في الأزل مؤمنا وبعضهم فيه كافرا لا يمكنهم التخلف عن مقتضى ما خلقوا عليه فيكونون مجبورين في مباشرة الكفر والإيمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بأن الكسب والمباشرة باختيار العبد هربا عن الجبر المحض وأما قوله أن خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لأنه ملكه وله أن يتصرف في ملكه كيف شاء ففيه أنه مكابرة صريحة لأن العقل السليم حاكم بأن للسيد والحاكم على الإطلاق أن يتصرف في ملكه وعبيده ابتداء كيفما شاء وأما بعد أمرهم بارتكاب مشقة التكليفات واجتناب لذات المعاصي وإرسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من أطاعه وتحمل الشدايد طلبا لمرضاته وتعظيما لرسله وتكريم من عصاه والتذبه؟ مخالفة لأمره و إهانة لرسله قبيح بالضرورة ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لا ارتفع الوثوق والاعتماد عن الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف المالك في ملكه إنما لم يكن ظلما إذا كان على وجه الحكمة فأما إذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه و نحوهما لأنهما محال على الله تعالى وهذا واضح بين لا يرتاب فيه من استحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم أكنة من فهم الصواب وفي آذانهم وقرا من استماع الخطاب

فمثلهم في قول الشاعر شعر لقد أسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي ونار لو نفخت بها أضاءت ولكن أبت ننفخ في رماد وأما ما استدل به على أن له تعالى التصرف كيف ما شاء من قوله تعالى يفعل الله ما يشاء من الأفعال الحسنة وأما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فهو لنا لا علينا وذلك لأنه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب أن يقال له لم فعلت بل كل أفعاله على قانون العدل والحكمة بخلاف أحدنا ويؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو إنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا وقوله وكان الإنسان أكثر شئ جدلا وأمثال ذلك مما يدل على أنه تعالى يجوز أن يسأل فيما لا يظهر حكمته فيه ولا يلزم الناصب

أن يقول في القرآن المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان لك أن المعاصي ليست من فعله تعالى فلا يليق أن يسمى خلافه بمذهب أهل الحق كما فعله الناصب الباطل مع ظهورها كساير نظايرها المنتورة في جرحه هذا من هفواته وهفوات أصحابه أباطيل ناشية من عدم أخذهم لأحكام الدين من مشكاة النبوة والولاية بل من مخلات أصول جماعة وقد دل على خطأ أصلهم و فرعهم الآية والرواية كما عرفت وستعرف إن شاء تعالى فلا اعتبار لوعوعته ولا اعتداد بوسوسته وإنما الاعتبار بذي النظر الصائب الذي يعطي كل ذي حق حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بلطفه وكرمه قال المصنف رفع الله درجته المسألة السادسة في المعاد هذا أصل عظيم وإثباته من أركان الدين وجاحده كافر بالإجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا الثواب والعقاب وأحوال الآخرة فإنه كافر إجماعاً ولا خلاف بين أهل الملل في إمكانه لأنه تعالى قادر على كل مقدور ولا شك في أن إيجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعالى عليه في قوله أو ليس الذي خلق الله السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وقال الله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن مملوء من ذكر المعاد وإن اختلفوا في كيفية الإعادة والإعدام وتفصيل ذلك ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث ههنا عن شيء واحد وهو أن القول بإثبات المعد البدني الذي هو أصل الدين وركنه إنما يتم على مذهب الإمامية أما على مذهب أهل السنة فلا لأن الشريق إلى إثباته ليس إلا السمع فإن العقل إنما يدل على إمكانه لا على وقوعه وقد بينا أن العلم بصحة السمع وصدقه إنما يتم على قواعد الإمامية القايلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لأنه إذا جاز ذلك جاز أن يخبرنا بالكذب أو يخبر ما لا يريد ولا يقصده ويمتنع الاستدلال بإخباره تعالى على إثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكنهم حينئذ الجزم بالإسلام البتة نعوذ بالله من هذه المقالات التي توجب الشك في الإسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول قد سمعت فيما مر مرارا أن إجماع جميع الأمة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى عن ذلك لكن المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم أسندوا امتناع القبح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين والأشاعرة أسندوها إلى لزوم النقص وصفاته ولا نزاع في المدعي إنما النزاع في طريق إثباتها فالأشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو مح والمعتزلة والشيعة يثبتون من طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت أيضا فيما سبق أن كل الدلائل التي أقام هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب إقامة الدليل على غير محل النزاع ثم يكرر في هذا المقام ويأتي بكلامه المفترى ويرتب عليه المفساد

انتهى
وأقول نعم قد اجتمعت الأمة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب لكن الأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك أسندوا خلق
جميع الأفعال إليه تعالى سواء كانت حسنة أو قبيحة والإمامية والمعتزلة من
جهة أنه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في أن الحسن
والقبح عقليان أو شرعيان فظهر أن الناصب قد خبط في تقرر محل
النزاع والوفاق وأن أدلة المصنف قد سبقت إلى المساق وبالجملة تسمية القبيح الصادر
عنه تعالى حسنا لا يسد باب جواز الكذب عليه على أصل الأشعري غايته
أنه لا يكون الكذب منه قبيحا وبمجرد جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت
المعاد البدني الذي أخبر به تعالى كما أفاده المصنف قدس سره سواء كان ذلك
الكذب حسنا أو قبيحا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنعت الأشاعرة من
استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وخالفوا في ذلك
نص القرآن وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون
هل جزاء الاحسان إلا الاحسان والقرآن مملوء من ذلك وخالفوا أيضا المعقول وهو
قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لأنه تعالى غني عن ذلك و

لولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لأن لنا ميلا إليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء بالقبيح قبيح ولأنه لطف إذ مع العلم يريد تدع المكلف من فعل المعصية و قد ثبت وجوب اللطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويعتبر من هذه المقالات التي هي في أصول الدين وعليها يبني القواعد الإسلامية هل يجوز المصير إليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد أنه ظالم خالق للشركاء بما لا يطاق قاهر للعبد مكذب لما ورد في القرآن من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لا يكلف الله نفسا إلا ما آتتها وما ربك بظلام للعبيد إلى غير ذلك من الآيات وما وجه اعتذاره غدا عند رسول الله (ص) وغيره من الأنبياء المتقدمين في اعتقادهم أنه غير معصومين وأنه يجوز عليهم الخطأ والغلط والسهو والمعصية وأن النبي (ص) وقع منه الكفر في صلاته حيث قال تلك الغرائق العلى منها الشفاعة ترتجى وأنه بال قائما وأنه قال إبراهيم (ع) كذب ثلاث مرات فإن ارتضى لنفسه ذلك كفاه حزيا وعار انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول قد سمعت فيما سبق تفاصيل أجوبة ما ذكر ههنا وكرر الكلام على دابه ونقول متحشمين زحمة التكرار أن قوله منعت الأشاعرة من استحقاق

الثواب والعقاب مجاب بما ذكر سابقا أن القول بعدم الوجوب على الله تعالى لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فإن قول الأشاعرة أنه لا يجب عليه شيء بل كل ما يعطى من الثواب فبفضله وما يعمل من العقاب فتصرف في ملكه بعدله في عبادته لكن جرت عادته تعالى بإعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب عقيب العمل السيئ كما جرى عادته بإعطاء الشيع عقيب أكل الخبز ولا يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما ادعاه هذا الجاهل فإن سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب أهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى وأما ما ذكر أنهم خالفوا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لأن العوض إذا كان مفقودا يلزم هذا القبح إلا أن العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب وأيضا لا يلزم الاغراء على من قال كل الخبر تشبع مع أن وجود الشيع عقيب أكل الخبز ليس بواجب وأما وجوب اللطف فهو تم كما علمت أنه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على دابه في ميدان المزخرفات فنقول مجيبا له طرزه فلينظر العقل المتبصر هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاده أنه يجب عليه حقوق العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق مغلولة

اليد ليس له التكليف إلا بما يرضى به العبد كاذب في قوله وعصى ربه وكاذب في قوله
إني لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا وما عذره
عند الله في نسبته الكذب إليه في كلامه وأن محمد (ص) جاء للهداية ولم يهد إلا
سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلة في كل عهد وما عذره عند رسول الله (ص) إذ يشتم
أزواجه ويشتم أصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله (ص) أنه مطلع قرن الشيطان
وغيره من المزخرفات والعقايد الباطلة التي ذهب إليها الرافضة
المتسمية بالإمامية والحمد لله الذي فضحهم وأهرق دماءهم بسنان قلمنا في آخر
الزمان وأبقى لهم وبطلان مذهبهم على صحايف الملوان وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وأصحابه وعترته أجمعين والحمد لله رب العالمين رقع الفراغ بحمد الله
من ذب هذا الشيطان المبتدع من العقائد الإسلامية الأصولية المسماة
بعلم الكلام والآن نشرع في إبداء أباطيله في علم أصول الفقه وليعلم أن ما ذكره في
أصول الفقه مما هو محل خلاف الأئمة وافق كلام أحد من الأئمة الأربعة
فلا نتكلم عليه إلا إذا أساء الأدب ونسبهم إلى مخالفة النصوص لأن جميع المذاهب
الأربعة في هذا الأمر واحد لأن كلها مذهب أهل السنة فإن وافق واحدا
منهم فلا علينا أن نعارضه فيه فإن السنة قد قامت وليس لنا عند معارضته خصم السنة أن
نرجح بعض أقاويل علمائها على بعض بل علينا قطع رقبة ابن
المطهر بالمقضاب المشهر وهذا يحصل إذا وافق أحدا من أهل السنة وأما الترجيح قي
أقوالهم ومذاهبهم فليطلب من مصنفاتنا في أصول الفقه وإن خالف
المذاهب الأربعة فقطع رقبته إن شاء الله تعالى بالبرهان القاطع والبيان الساطع ونسأل
الله التوفيق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى
وأقول

قد أسمعناك فيما سلف وجوه الرد على أجوبة الناصب وأن القول بعدم إيجاب شيء
على الله تعالى وأن لم يستلزم منع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم
جواز المنع بل قد صرحت الأشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفسد التي ذكرها
المصنف لزوما ولاسرة به وأما قاعدة جريان العادة فقد عرفت
في فواتح الكتاب ما فيه من النقض والإبرام وسمعت قبيل ذلك أنه لا معنى للاحتياج
بجريان العادة في أحوال الآخرة وبهذا يعلم أن استدلاله على ذلك
بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لأن كلا من
الآيتين ورد في أمر جرى في الدنيا أما الأولى ففي كل قوم أخرجوا رسولهم
من بينهم وأما الثانية ففي قتل الذين ينافقون الأنبياء أينما ثقفوا أي لا ينسخ هذين
الحكمين الذي يتبدل فإن النسخ في الأحكام
لا في الأفعال والأخبار وأما ما ذكره من أن النصوص التي ذكرها المصنف مثل قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت

يدل على وجود الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب أهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى ففيه أن المصدر لم يذكر تلك النصوص للاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وإنما استدل بها على مسألة أخرى ذهبوا إليه وهي أن الثواب والعقاب مستحقان على الطاعة والمعصية فإن الأعمال أسباب موصلة إلى الثواب والعقاب مقتضيات لها كإقتضاء ساير الأسباب لمسبباتها فإن الأشاعرة كما مر خالفوا في هذه المسألة ولم يجعلوا للأعمال تأثيرا في استحقاق الجزاء أصلا ولا شك أن لتلك النصوص دلالة على ذلك كما قصده المصنف فما ذكره الناصب خلط للبحث فرارا عن الالتزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط أيضا ما ذكره من أن العوض إذا كان مفقودا يلزم قبح التكليف لا إذا كان العوض غير واجب وذلك لما عرفت من أن كلام المصنف صريح في أن الكلام في الاستحقاق ولا ريب في أن قول الأشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف ووصول نفع إلى المكلف اتفاقا لا يدفع القبح ومن أين يعلم المكلف ذلك في الدنيا حتى يرتفع قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الإغراء بالقبيح على القول

بعدم استحقاق العقاب على المعصية وفي أن الكلام ليس في الوجوب كما زعمه الناصب وأما ما ذكره من أن وجوب اللطف تم فقد بينا سابقا معنى وجوبه وشيدنا أركان الدلائل التي ذكرها المصنف فيه على وجه ظهر أن الناصب محروم عن لطف الله تعالى مستحق لقهره وعذابه إن شاء تعالى وأما ما ذكره مجيبا على طرز المصنف بزعمه

فحاشا أن يكون على طرزه بل كل ما ذكره كذب وفرية قصد به إخفاء القبايح الثابتة في مذهبه الفاسد ويتخيل أن في مذهب الإمامية أيضا نحوها من المفاسد ولقد نزه الله تعالى الإمامية بجوده وفضله عليهم وهدايتهم إلى الاقتباس عن مشكاة النبوة والولاية ومتابعة صريح العقل وصحيح الرواية عما في مذاهب غيرهم من الضلالة والغواية هيهات أين من أخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن يدور خارج أعتابها الحق لا يدفع بمكابرة هذا الزيف والتخليل كما قال الله تعالى لا يضركم كيدهم شيئا إن الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم أحكام الثقلين فكرهوها وأعجب عليهم حملها فألقوها على أكتافهم ووضعوها تفلتت منهم السنن أن يحفظوها فأهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والعترة فوضعوا لها قوانين رددوها ورفعوها أسروا سهير النفاق فأظهرها الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفتنات اللسان ووسمهم لأجلها بسيماء لا يخفون بها على أهل البصائر والإيمان وظنوا أنهم إذا كتموا كفرهم واجوا على النقاد والناقد البصير قد كشفها بذهنه الوقاد أم حسب الذين في قلوبهم مرض أن لن يخرج الله أضغانهم ولو نشاء لأريناكمهم فلعرفتهم بسيماهم و لتعرفنهم في لحن القول والله يعلم أعمالهم فلنكشف عما موه به الناصب ههنا من الزيوف وضرب بها نفسه على أسنة الطعن وحد السيوف ونقول أما ما أشار إليه من أن الإمامية اعتقدوا وجوب حقوق العباد عليه وهو مديون لهم فقد عرفت أن الوجوب الذي ذهب إليه الإمامية ليس بالمعنى الذي شنع به الناصب وأنه بمعنى إيجاب الله تعالى على نفسه الرحمة على عباده وإنجاز وعده في ميعاده وأما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقا عن قريب أن ذلك غير لازم له ولو لازم للزم لقول القائل بالكسب أيضا كما مر بيانه وأما مغلوية اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتعالى إذ طرده من روضة إيران إلى نيران ما وراء النهر من غير زاد ولا راحلة وأما الإمامية فحاشاهم عن القول بذلك ومن أدعية أئمتهم عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط اليدين بالرحمة نعم يقولون بأن الناصبية يسحبون يوم القيامة إلى النار مغلولة اليد مسلسلة الأعناق قان قصد هذا فهو لا يوجب التشنيع كما لا يخفى وأما ما ذكره من أنهم يقولون ليس له تعالى التكليف إلا بما يرضى به العبد ففيه أن هذا قول أصحاب الناصب حيث يجوزون التكليف بالقبيح الذي

يشتهي العبيد أكثره ويرضى به دون الله تعالى كالزنا واللواطه وشرب الخمر ونحوها
والامامية فإنهم يقولون أن الله تعالى إنما يكلف العباد بما يكون حسنا
عند العقل وأكثر شاق عليهم كما يدل عليه أيضا لفظ التكليف المشتق به بمعنى
المشقة وأما قوله أن الله تعالى كاذب عند الإمامية في قوله و
عصى آدم فكذب صريح بل يقولون أن العصيان فيه بمعنى خلاف الأولى فإنه يسمى
عصيانا وسيئة بالنسبة إليهم كما ورد في الحديث حسنات الأبرار
سيئات المقربين وأما قوله يقولون أنه تعالى كاذب في قوله إني لا يخاف لدي
المرسلون إلا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا ففيه أن هذا كذب و
افتراء آخر من الناصب على تجنب الإمامية عذره عليه غدا عند الله تعالى لظهور أن من
لا يجوز الكذب على الأنبياء فبالأولى أن لا يجوز على الله تعالى
مع أن ذلك غير لازم من الآية لجواز حمل كلمة إلا فيها على معنى لكن أي لكن من
ظلم من غير المرسلين آه ونقول يجوز أن يكون المراد ممن استثنى من المرسلين
بعض الملائكة المرسلين كما روت وما روت فلا يلزم عدم عصمة الأنبياء عليهم
السلام وهذا من سوانح الوقت فأحسن التأمل فيه ولو أغمضنا
عن ذلك فنقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه وخلاف الأولى في حق الأنبياء عليهم
السلام ظلم ووضع للشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة
وهل يقول من له أدنى ارتفاع عن درجة العوام أن يتأول كلام الله تعالى لدليل قام على
وجوب التأويل يصير المأول مكذبا لله تعالى ولا أدري ماذا يفعل
الناصب وأصحابه في المتشابهات ومن الوجه واليد والقدم الذي وقع الاجماع على
وجوب تأويلها هل في ذلك تكذيب الله تعالى فالناصب وأصحابه شركاء لنا
في ذلك البلية إذا عمت طابت وأما ما ذكره من أن الإمامية يقولون بأن النبي (ص) جاء
للهداية ولم يهدي إلا سبعة عشر رجلا فهو أيضا مرية بلا مرية
بل هم يقولون كما جاء موسى (ع) للهداية وهدى خلقا كثيرا من بني إسرائيل وغيرهم
فارتدوا في أيام حياته ولم يتوفيهم أحد على إيمانه سوى هارون (ع) كذا جاء
محمد صلى الله عليه وآله وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعد وفاته ارتدوا على أعقابهم كما
دل عليه ما سبق من أحاديث الحوض ولم يبق فيهم مؤمن سوى من ورد عن
النبي (ص) أنه منه بمنزلة هارون من موسى وسبعة عشر رجلا أخرى ولا استبعاد في
ذلك بعد تحقيق ما هو أبعد من ارتداد قوم موسى (ع) من أولاد الأنبياء في أيام
حياته من غير أن يكون لهم توقع نفع وولاية من السامري ولا عجله وبعد العلم بأن
الذين ارتدوا من أصحاب نبينا (ص) كانوا من أولاد الكفار وقد
ذهب شطر من عمرهم في الكفر والجاهلية ومع هذا قد ارتدوا بعد وفات النبي (ص)
وكان لهم من العجل الذي استخلفوه وعبدوه توقع الرعاية و
الحكومة والولاية وبعد ورد ما نقله المصنف سابقا عن الحميدي في الجمع بين

الصحيحين من المتفق عليه من مسند أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله
لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا حجر ضب لتبعتمهم
الحديث وأما ما ذكره من أن المصنف شتم أزواج النبي (ص) وأصحابه
فكذب وافتراء وإنما شتم علماء أهل السنة بإيراد الأحاديث الدالة على مطاعن أزواج
النبي (ص) وأصحابه كما طعنهم في إيرادهم للأحاديث القادحة في
عصمة الأنبياء وعلو مرتبتهم عليهم السلام وأيضا ما يدل عليه كلام الناصب من أن
المصنف يشتم أزواج النبي بأجمعهن ويشتم الأصحاب بأجمعهم غير
واقع بلى لو فهم الشتم والطعن مما ذكره المصنف فهو إنما شتم وطعن واحدا أو اثنين
من الأزواج وثلاثة أو خمسة أو ستة أو تسعة من الأصحاب للأحاديث
المروية من طريق أهل السنة أيضا في استحقاقهم للطعن والعقاب لا كل الأصحاب ولا
أكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عددا يبلغ النصاب ولا استيعاب
يعد ورود نص السنة والكتاب ووقوع أزواج بعض الأنبياء السابقة من الهم من
الأصحاب في ورطة الارتداد عن طريق الحق والصواب واستحقاقهم

بذلك أليم العذاب وأما حديث مطلع قرن الشيطان فإنما ذكره المصنف سابق رواية عن أصحاب الناصب وإنما يدل على خروج فتنة أثارها عايشة بأعوان الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم منه أن كل من خرج من ذلك البيت يكون شيطانا وإلا لزم من حمل ذلك على ناحية المشرق كما حمله عليه الناصب أن يكون كل نبي أو ولي أو غيرها خرج من الشرق إلى الغرب شيطانا أيضا فما هو جوابه عن هذا فهو جوابنا عن ذلك على أن الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنتها عايشة بنت رسول الله (ص) فكيف يشنع عليه ههنا بأنه قال لبيت رسول الله (ص) أنه مطلع قرن الشيطان ومن بدائع الاتفاقات التي لا تستهان ما اشتهر بين أهل أصفهان أن الدجال المشتهر الموعود اللعين المردود ثم حمده الله تعالى بما توسمه من تفضيحه للإمامية وإهراق دمائهم بسنان أقلامه وقطع رقبة المصنف بمقضاب كلامه يشبه بحد خليفته يزيد اللعين واستبشار غيره من الملاعين بقتل الحسين (ع) غير مميز عن غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد العطفية و مقام التعود لنزول البلية مع أن ذلك مما غالطه به الشيطان أو شبه عليه من جانب الرحمن فإن تفوق المصنف على أقرانه بين وجهه وجهه في الدين المبين مبين ولا تظن أن كلم قلمه الملساء هين لأنه كالحية الرقشا لمسها لين والموت من لسعتها معين بطشه شديد ومرماه بعيد قد شيد الله أعضاده لفضله لإغراق القوس المعنوي وأهدى رواشق سهامه إلى قلب كل ناصب غوي فكيف يصل إليه سنان قلم الناصب القاصر المرید وأنى لهم التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع النفوذ والثبوت من شوك منحوت بيد مبهوت مسبوت يذهب عنه مقاصده ويفوت وينج عليه أمور واهية كبيت العنكبوت أو كيف يتربق إقامة الحجة وإيضاح الحجة من صحفي يرسم صور أو نقوشا بلا بهجة نعم ربما يعزم القلم على إثارة الفتنة والقتال وإراقة دماء فرسان الجدل لكن في أيدي الأبطال لا في كف كل مدبر تولى الدبر في القتال ويتأسى بما فعل أسلافه في خبير وحينين من فرارهم مسيرة رأي العين ورجوعهم بخفي حينين فأحمد الله الذي فضح الناصب وأصحابه بسقوط مقدماتهم ومبادئهم وأهرق دمائهم بسنان أقلامهم وخرّب بيوتهم بأيديهم حيث استدرج الناصب إلى التعصب لهم والتصدي لإصلاح كلامهم بما زاد به ظهور اختلال نظامهم وانحلال زمامهم وازداد بواعث طعنهم وملامهم وأشكره على أن جعلني مظهر هذا الظهور وأضياء بشوارق فواضب أقلامي غواسق أباطيل الجمهور ووفقني لتسويد سطور اعترف بها الرمح للقلم وتأليف زبور تبارى أنوار مغانيها النار في رأس العلم ناصبا فؤادا لناصته غرضا للنضال راشقا عليهم صواب السهام والنبال مبينا أن ما ذكره الناصب من إهراقه دماء الشيعة بسنان أقلامه أو قطعه رقبة المصنف بمقضاب كلامه إنما هو من أضغاث أحلامه لكثرة توقعه ذلك في خارج منامه ولقد ظهر للناظر

من صولتنا الحيدرية الموروثة من صاحب ذي الفقار وجولتنا الحسينية التي يداس بها ظهر الخصم والفقار بوميض يمانى يخطف سنا برقه بالأبصار وحجج بيض إيماني تسود وجوه النواصب الفجار الذين صار قلوبهم من الأصار قاران سيف الناصب المحيل النخشي خشبي وسان قلمه شوك عشبي يعجز عن حرق زق الماء بل يقصر عن النفوذ في أرق الهواء فكيف بسيفك به الدماء أو يضرب به رقاب الدهماء من يفر لغية جنبه عن الإماء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام في الكلام على قسم الكلام عن مجاهدة الدجال الناصب السفيناني الذي أخذ العلم من حيال مخدرات الحجال ودمرنا على ما بسطه من الحبال وأسس من المحال بحيث لم يبق لتصلفه فيه مجال والآن نشرع في هتك أستار تمحلاته في أصول الفقه وسيعلم الناظر على قياس ما علمه في قسم الكلام أن الإمامية في كثير من كليات أصول الفقه مخالفة للفقهاء الأربعة وأن مداد الناصب هناك أيضا على ارتكاب التمويه والكذب والمكابرة والتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو دأب أصحابه من الأشاعرة عند عجزهم عن المناظرة وأما ما ذكره الناصب من أن جميع المذاهب الأربعة في هذا الأمر واحد وإن كان لا يتعلق غرضنا بنفيه وإثباته لكنه باطل في نفسه لا يكاد يصح إلا على طريق ما ورد من أن الكفر ملة واحدة وإلا فافتراق كلمتهم وإنكار بعضهم بعضا مما لا يخفى على المتتبع لأحوالهم فإن الغزالي في المنحول وشيخه أبا المعالي في رسالة مغيث الخلق قد ذكروا في شان أبي حنيفة وآرائه السخيفة ما لا يقصر عن نسبتها إلى الكفر والحنفية قد كفروا الأشعري كما ذكره إمامهم الزاهدي في تفسير قوله تعالى ولولا أن تصيبهم مصيبة الآية وذكر الياضي وابن كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم أن الحنفية قد أزموا علما الشافعية في أيام دولة السلطان طغرل السلجوني الحنفي أن يلعنوا شيخهم أبا الحسن الأشعري على منابر الري والشام وربما ترى بعض الحنفية يستنكف عن إطلاق أهل السنة على الشافعية فيقول في تأليفه قال أهل السنة كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب أن الأمر بينهم واحد ولكنها مذهب أهل السنة اللهم إلا أن يكونوا قد تصالحوا وتعاضدوا في زمان الناصب لمقاومة الشيعة الإمامية لكننا نثق بلطف الله وكرمه أن يفرق كلمة أهل النفاق ولا يوفقهم للوصول إلى ساق الاتفاق ولو التفت الساق بالساق وإليه المرجع والمساك قال المصنف رفع الله درجته المسألة السابقة فيما يتعلق بأصول الفقه وفيه فصول الأول في التكليف وفيه مباحث الأول في الحكم مذهب الإمامية أن الحكم هو الوجوب أو الندب أو الإباحة أو الكراهية أو التحريم المستند إلى صفة تقع الفعل عليها يوجب أحدها وقالت الأشاعرة حكم الله تعالى خطابه المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فلزمهم التناقض وقول المحال أما التناقض فلأن الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولأنه

يصدق حلت المرأة والجارية بعد أن لم تكن وحرمت بعد أن لم تكن ولأنه معلل
بأفعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الأوقات فيق إذا
زالت الشمس أو غربت وجبت الصلاة وقبلهما لم تكن واجبة والخطاب كلام الله
تعالى وكلامه قديم فيكون قديما حادثا وهو تناقض وأما المحال فلأن
الحكم أمر يرجع إلى الفعل وصفاته فيق هذا فعل واجب أو حرام أو مباح إلى غير ذلك
وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا أنه عبارة عن حروف و
أصوات قائمة بالأجسام لا مدخل للأفعال في حلولها فيها انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى تحقيق تعريف الحكم أنه خطاب الله تعالى المتعلق
بأفعال

المكلفين بالاختصاص أو التخيير لا الوجوب وأخواته لأن الله تعالى حاكم فلا بد أن
يكون الحكم صفة والألم يكن حاكما والوجوب وأخواته ليست صفة لله تعالى بخلاف

الخطاب فإنه صفته تعالى نعم الوجوب وأخواته مستفادة من الحكم هذا هو التحقيق وأما ما ذكر أنه يلزمهم المحال والتناقض فهذا الكلام بنفسه فاسد لأنه يفهم عنه أن التناقض قسيم المحال والحال أن التناقض من أفراد المحال ثم ما ذكر من صور التناقض اسولة مشهورة يوردونها في كتب الأصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل

أن الخطاب قديم ويتعلق الخطاب حادث فلا يلزم التناقض فإن حلية المرأة والجارية بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم ويتعلق ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بأفعال المكلف وتعلقه بتجدد الأوقات فإن هذه الأمور يقتضي حدوث تعلق الخطاب القديم بها فلا يكون تناقض وأما ما ذكر من لزوم المحال بأن الحكم يرجع إلى الفعل وصفاته فنقول أن الحكم ليس صفة للفعل بل المستفاد من الحكم يصير صفة للفعل فإن الواجب والحرام ليس نفس الحكم حتى يصير سببا للزوم كون القديم صفة للحادث انتهى

وأقول أولا لا يسلم أن الله تعالى إذا كان حاكما وجب أن يكون الحكم صفة له لتخلف هدافي كثير من المشتقات كالمتمول واللابن والتامر ولو سلم فنقول المراد بالوجود والحرمة مثلا الايجاب والتحرير مسامحة والقرنية عليه قول المصنف أو التحريم دون أن يقول أو الحرمة وقال الشارح العضد لأصول ابن الحاجب المراد بالحكم معنى قوله فعل وهواد النسب في الحاكم لقيامه به يسمى إيجابا وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحرير أخرى فحاصل كلام المصنف أن الحكم إذا نسب إلى الفعل فهو الوجوب آه ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الحكم صفة له تعالى باعتبار آخر حتى يلزم أن لا يكون حاكما أصلا ثم ما أختاره الإمامية هو الراجح المتعارف بين أهل الشرع وإليه يسبق إفهامهم عند الاصلاق بل لو سألت المميز من العوام ما حكم الشرع في الحمر لقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نزلوا على هذا العرف من حيث لا يشعرون فإنهم اتفقوا على تحديد الفقه بأنه علم بالأحكام الشرعية ومعلوم أنهم ما أرادوا العلم بخطاب الله تعالى وإلا لزم فيمن حفظ القرآن أن يكون فقيها وهو لا يقولون و التحقيق التحقيق بالتصديق أن الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب المفسر به كلامه تعالى وأنه حادث عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد منه فإن الحكم ليس قول الشارع أوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب يحاز أو في أثر الخطاب وهو الوجوب والندب و غيرهما من الأحكام حقيقة ونقول أن قول الشارح العضد أن الخطاب إذا نسب الفعل

سمي وجوبا غير مسلم والتقسيم الايجابي والتحرير مرة وإلى
الوجوب والحرمة أخرى مسلم لكن بحسب ما ذكرنا من المعنيين أي الخطاب وأثره لا
باعتبار إطلاق الخطاب عليهما حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا
ولهذا ايق أوجه عليه فوجب ومن البين أن الأثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد
بينهما لا يخلو عن تحكم فتأمل وأنصف وثانيا أن ما فهمه من كلام
المصنف أن التناقض قسيم للمحال وهم لا فهم وإنما للمفهوم منه أنه جعل التناقض
مقابلا للمحال الذي هو أعم منه ومقابلته الخاص بالعام ليس أول قارورة
كسرت في الإسلام وبالجملة لما نظر المصنف العلامة إلى أن أحد اللازمين المحالين
ههنا له اسم على حد وهو التناقض سماه به وإذ لم يكن للآخر اسم على حدة
عبر عنه بالمحال ولا محال فيه وثالثا أن ما أجاب به عن الأسئلة بأن الخطاب قديم
وتعلق الخطاب حادث مردود بأنه لا خطاب قبل التعلق ولو
أغمضنا عن هذا نقول الظاهر أن مراد المصنف بالأشاعة ههنا الفقهاء منهم فإن تعلق
الخطاب أيضا قديم عندهم كما صرح به الشارح العضد في بحث النسخ
حيث قال أنهم أي الفقهاء فروا في تعريف النسخ من الرفع إلى الانتهاء لكون الحكم
قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شئ منهم انتهى
ويل عليه أيضا

ما قالوا أن الأمر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بأن المعدوم مكلف وكل ما تكلفه الشارح
العضدني توجيه هذا دفعا للشناعة الظاهرة المتوجهة عليه
بأنه لم يرد متخير التكليف في حال العدم بأن يطلب منه الفعل حال العدم أو الفعل في
حال العدم بل أريد به التعلق العقلي وهو أن
المعدوم الذي علم الله أنه يوجد الشرايط التكليف توجه عليه حكم في الأول بما يفهمه
ويفعله فيما لا يزال فغير مجد لأن وجود الحكم في الحال وكونه
يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع تحقق التعلق بدون
المتعلق ضرورة الإضافة يتحقق بدون المضاف نعم
لو قالوا بالوجود العلمي واعرفوا بالوجود الذهني لثم هذا الكلام وليس فليس على أن ما
اشتهر من شبهتهم الباغته لهم على القول بقدوم تعلق الحكم وهي
أنه لم يدخل المعد وتحت الخطاب لما كان النبي (ص) مرسلا إليه وخلافه معلوم يأبى
إباء بينا عن اتجاه التكلف المذكور هذا والجواب عن تلك
الشبهة أنه يكفي في كون النبي مرسلا إليهم أن يتوجه شرعه إليهم يوم يوجدون بنقل
من قبلهم إليهم تأمل قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني
في الواجب الموسع العقل والنقل متطابقان على وقوعه أما النقل فقوله تعالى أقم الصلاة
لدلوك الشمس إلى غسق الليل وأما العقل فلأنه ممكن لعدم
استحالة أن يوجب الله تعالى فعلا في وقت يفضل عنه ويتخير العبد في إيقاعه في أي

جزء شاء من ذلك الوقت ثم إذا لم يفعله إلا في الوقت الأخير تضيق عليه حينئذ ولا امتناع في ذلك بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلاة فإنه يمتنع أن يفعل العبد الصلاة في وقت لا يفضل عنها إما بالنسبة إليه أو إلى غيره فالقول باتساع الوقت أمر ضروري في نظر الشرع وقال بعض الجمهور أنه يجب الفعل في أول الوقت فإن أخره إلى آخر الوقت صار قضاء وقال بعض الحنفية أنه يجب في آخره فإن قدمه كان نفلاً والقرآن يكذب أقوال هؤلاء لأنه تعالى أوجب الصلاة في الزمان المحصور بين الدلوك والغسق فتخصيص الوجوب بأول الوقت أو آخره ترجيح من غير مرجح وهو محال انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول بالواجب الموسع موافق المذهب الشافعي بالدلائل المذكورة في كتب أصولنا وأما ما استدلل عليه نقلاً وعقلاً فباطل أما النص فلا دلالة له على مدعاه لأن إجماع المفسرين على أن الآية جمعت فيها صلوات الأوقات الأربعة سوى صلاة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسع بل لبيان الأوقات الأربعة وأما الدليل العقلي فإمكان اتساع الوقت مسلم ووجوبه على ما ذكر تم قوله يمتنع أن يفعل العبد الصلاة في وقت لا يفضل عنها أما بالنسبة إليه أو إلى غيره آه قلنا الامتناع مم لأنه يمكن أن يتساوى

الفعل والوقت نعم فضل الفعل على الوقت المضيق مم لا التساوي وما ذكر أن من قال
بوجوب الفعل في أول الوقت وصيرورته قضاء في آخر الوقت ومن
قال من الحنفية بالعكس فقد خالف القرآن فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكر
انتهى

وأقول أولا في توضيح المقام أن المحققين من الأصوليين اتفقوا
على أنه لا يجوز أن يكون وقت الواجب أنقص منه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف
بما لا يطاق وهو قبيح ممتنع على الله تعالى فإما أن يكون مساويا له
ويؤكد الواجب المضيق كصوم شهر رمضان ولا خلاف فيه وإما أن يكون وسع منه
ويؤله الواجب الموضع كالصلاة اليومية والندور المطلقة وغيرها
ففيه خلاف قال أهل الحق بجوازه عقلا ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالآية المذكورة
وغيرها بناء على أن الأوقات المذكورة أوسع من الصلاة المأمور
بها فيها قطعاً ومعنى وجوب الفعل في الوقت الأوسع وجوبه في جزء منه على أن يكون
المكلف مخيراً في إيقاعه في أي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها و
حاصله أن تاركه فيه لا إلى بدل منه يستحق العقاب كما في الواجب المخير وبهذا
يمتاز عن المندوب وإن اشتركا في جواز الترك في الجملة وقال كثير من المخالفين
لضيق مدرّكهم بالمنه عن الواجب الموسع لزعمهم أن الوجوب ينافي أو سعته الوقت
فاختار بعضهم أن الصلوات اليومية واجبة في أول أوقاتها وإيقاعها
بعده إنما هو بطريق القضاء واختار بعضهم أنها واجبة في آخر أوقاتها وإنما يجوز
إيقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلاً كما في تقديم الزكاة
على وقت وجوبها ومنهم من قال بأن وجوبها في أول الأوقات معلق على حال
المكلف في آخرها فإن بقي على صفة المكلفين كان الواقع في أول الوقت
واجباً وإلا كان نافلاً وفساد هذه الأقوال مما لا يخفى بأدنى تأمل إذا تمهد هذا فلنرجع
إلى ما أورده الناصب على المصنف قدس سره فنقول أما ما ذكره
من أن الآية جمعت فيها صلوات الأوقات الأربعة آه فمردود بأن تمام الآية أقم الصلاة
لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر فتكون جامعة لصلوات
أوقات الخمسة فصلا تا دلوك الشمس الظهر والعصر وصلوتا غسق الليل أي انتصافه
المغرب والعشاء والمراد بقرآن الفجر صلاة الفجر باب من إضافة
الشيء إلى وقته كصلاة الجمعة وصلاة العيد وصلاة الكسوف وما أشبه ذلك ويؤيد
الاستدلال أنه لما كان زمان الفجر قليلاً لم يضرب له غاية في
الآية فافهم وإنما ترك المصنف بعض الآية اختصاراً واعتماداً على شهرة الاستدلال بهذه
الآية على المصنف المذكور ومن العجب الذي ليس من الناصب
أن يعجب الاستدلال بهذه الآية هو الدليل المرضي للشافعية على ما أشار إليه الشارح
العضد وصرح به صاحب النقود والردود في حواشيه وهذا

المعاند ينكر استدلالهم بها ويدفعه بهذا الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة وأما ما ذكره في سند منع الامتناع بقوله لأنه يمكن أن يتساوى الفعل والوقت اه فباطل لا يصلح للسندية لأنه إن أراد مكان ذلك في نفس الأمر وإن لم يكن للمصلي إيقاع فعل الصلاة مثلا في ذلك الزمان المساوي فسلم لكنه لا يفيد وهو ظاهر وإن أراد إمكانه مع إمكان إيقاع المصلي صلاته دائما في ذلك الزمان المساوي فبطلانه ظاهر مما ذكره المصنف من تعذر ضبط أوقات الصلاة فإنه إذا تعذر ذلك كما يشاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعدمه أمكن أن يترك الصلاة كلا أو بعضا في الوقت المعين في الواقع المساوي لفعلها فلا يأتي بالمأمور به إلا نادرا أو التفاقا وقد علم بهذا أيضا أن منشأ ما أورده الناصب من الايراد شدة العناد أو التغافل عما ذكره المصنف من تعذر ضبط وقت الصلاة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهب الإمامية ومن تابعهم من الجمهور إلى أن الواجب على الكفاية واجب

على الجميع بمعنى أنه إذا فعله البعض سقط عن الباقي لأن المقصود للشارع تحصيله كالجهد الذي قصد به الشارع حراسة المسلمين فإذا أحسن ببعض سقط الواجب عن الآخرين

وإن لم يفعله أحد أثم الجميع وقال بعض السنة أنه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فإن قضية الواجب وحكمه أنه إذا فعل استحق فاعله الثواب وإذا ترك استحق تاركه العقاب وإثابة واحد

غير معين وعقاب واحد غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب وقد فرض ثبوته انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الواجب على الكفاية واجب على الجميع وإذا فعل البعض سقط عن الباقي بالدلائل المنقولة في كتب أصولنا وهو وافق الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لأن الذي يقول أنه واجب على واحد غير معين من الأمة فحاصل قوله يرجع إلى أحد من الأمة فإذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب والإثابة لا يكون إلا بعد الفعل فكيف يكون هذا إثابة لواحد غير معين لأن الفعل عينه وبه استحق خراب فعلم أن استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى

وأقول فيه نظر إما أولا فلأن قول الذي يقول أنه واجب على واحد غير معين من الأمة يرجع حاصل قوله إلى أحد من الأمة لا محصل له لأنه إن أراد بقوله أحد من الأمة واحد غير معين فصار كما كان فلا حاصل لبيان الحصول وتكلف الارجاع وإن أراد به أعم من أن يكون معيناً أم لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لتقييد القايل بقوله غير معين فكيف يكون أصله ومرجعه إلى إرادة

الأعم وأما ثانيا فلأن قول المصنف إثابة واحد غير معين رد على القايل بعدم التعيين وكون الفعل معيناً لذلك الواحد لو صح لكان رد أيضاً على القيل لا على المصنف على أنه يمكن أن يكون قوله إثابة واحد غير معين مذکور استطراداً ومتعافاً؟ لعديله المذكور بالأصالة وهو عقاب واحد غير معين ويكون مناط الحكم بامتناع المجموع هو الثاني دون الأول وهذا لمعاد تغافل عن التعرض لإثبات إمكان الثاني الذي هو محط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان إمكان الجزء الأول الذي لم يذكر إلا بأشبع والحاصل أنه إذا كان المأمور به في الواجب على الكفاية واحداً غير معين وترك ذلك جمع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا غير معقول ولا يتوجه عليه ما ذكره الناصب الجارح كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهب الإمامية إلى إمكانه والعقل دال عليه والسمع دال على وقوعه وأنه غير مستبعد في الحكمة إيجاب شيء من ثلاثة على معنى إنه إذا فعل واحداً منها خرج عن العهدة ولا يجوز له الإخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل الجميع والسمع دل عليه لقوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك أو يجب أحدها لا بعينه وحرم ترك الجميع ولم يوجب الجميع وقال الله تعالى فكفارتها إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فلم يوجب الجميع بل أوجب واحداً منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال آخرون منهم الواجب ما يفعل المكلف وقال الآخرون منهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر والكامل باطل أما الأول فالإجماع على خلافه إذ المقتضي للثواب فعل أحدها فلا يكون الباقي واجباً

لأنه ينافي التخيير إذا يجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة إلا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ وأما الثاني فلاستلزامه اختلاف المكلفين فيه مع أن الاجماع واقع على التساوي وجميع المكلفين فيه وأنه ينافي التكليف ولأن الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده وإلا دار وأما الثالث فلأن الثلاثة متساوية في أصالة الوجوب وليس البعض بالتبعية والآخر بالأصالة أولى بالاجماع ولأن المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى

وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول وافق الشافعي في إثبات الواجب فإنه مذهب الشافعي وما ذكر أن العقل دال عليه فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فإن هذا لا يؤخذ إلا من الشرع كما بينا في علم أصول الدين من هذا الكتاب وأما ما ذكر في رد مذهب من قال إن الجميع واجب أن المقتضي للثواب فعل أحدها فلا يكون الباقي واجبا لأنه ينافي التخيير ففيه أن صاحب هذا المذهب يمنع التخيير ولم يقل به فكيف يصح إلزامه بأنه ينافي التخيير انتهى

وأقول فيه نظر أما أولا فلأننا قد شيدنا سابقا أركان القول بالحسن والقبيح العقليين ودمرنا على ما ذكره الناصب هناك فليتذكر ولم سلم فقد سبق عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التمسك بالحسن

والقبح العقليين وليس هذا مذهب الأشاعرة ومن تابعهم ثم أجاب بقوله إنا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيهما المنازعة أصلا آه فلم لا يجوز أن يكون مراد المصنف ههنا أيضا بقوله العقل دال عليه استحسان العقل بالمعنى الذي لا نزاع فيه بإطلاق البطلان باطل وأما ثانيا فلأن ما ذكره من أن القائل بوجوب الجميع يمنع التخيير ولا يقول به مدفوع بأن هذه المسألة في جميع كتب الأصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب وأصوله الأمر بواحد مبهم من أمور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد آه فلولا أن القائل بذلك قائل بالتخيير في الجملة لكان ذكر خلافه في هذه المسألة لغوا صانعا ولكان حكمه بإسقاطه بفعل واحد باطلا محضا ولعله رأى في الشرح العضدي عند ذكر أدلة المعتزلة في هذا المقام قوله وللمعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم يعلم أن المراد من هذا النفي ماذا فقد قال السيد (قد) في حاشيته أن معناه نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عند الأشاعرة لا نفيه مصنف كيف والأدلة التي ذكر فيه من جانب

الأشاعرة ردا على المعتزلة والأدلة المذكورة من جانب المعتزلة مشتملة على إثباتهم للتخيير مع أنه لم يورد على الأول أنه لا يقوم حجة على المعتزلة لنفيهم التخيير ولا

على الثاني
أن المحافظة على التخيير في دليلكن؟؟ بياقي ما ذهبتم إليه من نفي التخيير قال المصنف
رفع الله درجته البحث الخامس في وجوب ما لا يتم الواجب إلا به ذهب الإمامية
وبعض الجمهور

إليه وإلا لزم تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لأن المقدمة
لو لم تكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك إن كان التكليف بالعقل باقيا
لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وإن لم يجب سقط
الوجوب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور إلى
أنه غير واجب فلزمهم ما قدمناه وأن لا يجب التوصل إلى الواجب مع الاجماع على
وجوب التوصل إلى الواجب انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول

وافق الشافعي في هذه المسئلة فمذهب الشافعي أن مقدمة الواجب التي لا يتم الواجب
ولا يتحصل إلا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكاة والاستطاعة
في الحج فإن الواجب وهو الحج والزكاة لا يتمان إلا بهما وتحصيل المال والاستطاعة
ليس بواجب والجواب أن الزكاة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين
ويتحقق الوجوب بعد حصولهما انتهى
وأقول مرحبا بالوفاق وترك الشقاق لكن ذكره للدليل المخلف والجواب عنه تطويل
مخالف للمساق قال المصنف

رفع الله درجته البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهب الإمامية
ومن تابعهم من الجمهور إلى امتناع أن يكون الشيء الواحد واجبا وحراما
من جهة واحدة وإلا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال وخالف في ذلك أبو هاشم
حيث حرم القعود على من دخل دار غيره غصبا وحرم الخروج أيضا فلزمه
الجمع بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور أيضا فجوز أن
يكون الشيء واجبا وحراما معا كالزنا واللواط وغيرهما وهو ضروري البطلان
أيضا وكذلك يمتنع أن يكون الشيء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة أخرى مع
تلازم الجهتين فلم يذهب الإمامية إلى صحة الصلاة في الدار المغصوبة وخالف
فيه الجمهور إلا من شذ وجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمنا من التكليف باجتماع
النقيضين انتهى

وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول مذهب الشافعي
جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء إذا كانا من جهتين مختلفتين كالصلاة في
الدار المغصوبة فإنه يجب فعل الصلاة من حيث أنها مكتوبة مفروضة و
بحث المكث على وجه الاستيلاء والفعل في الدار من جهة أنها مغصوبة فالوجوب من
جهة والحرمة من جهة أخرى كما بينا فيما تقدم وليس فيه تناقض لأن التناقض

يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب أنه ذكر أن امتناع كون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مذهبه للزم التناقض وهذا ظاهر تم يذكر أن مع اختلاف الجهة أيضا يلزم التناقض ولا يتأمل شرايط التناقض وأن من جملتها اتحاد الجهة وأما ما ذكر من مذهب الكعبي أنه يجوز لن يكون الشيء الواحد واجب وحراما ثم التمثيل بالزنا واللواط إذا أكره عليهما بالقتل ولا يظهر فيه الوجوب أيضا نعم التمثيل بشرب الخمر لمن غص باللقمة صحيح فإنه واجب حرام ولكن الجهة فيه أيضا مختلفة فلا يكون غير مذهب الشافعي انتهى وأقول أن المصنف قدس سره لم يدع ثانيا لزوم التناقض فيما له جهتان مطلقا كما توهمه الناصب المحبول على الشغب ورتب عليه غاية الحماسة وسوء الأدب بإظهار التعجب والعجب بل فيما له جهتان متلازمتان لا ينفكان والحال في الصلاة في الدار المغصوبة كذلك بيان في ذلك أن إيجاب الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات من الجهة التي ما كانت حراما لأن تجويز اللزوم مستلزم لتجويز لازمه إذا علم اللزوم كما هو شأن الأمر الذي هو الله سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة وتفصيل الكلام في المرام ما ذكره المصنف في كتاب النهاية حيث قال متعلق الأمر والنهي إن اتحدا لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم أنه ليس من هذا الباب فإن تغايرا فإن تلازما كان كل منهما من ضرورات الآخر والأمر بالشيء هو بما لا يتم ذلك الشيء إلا به ويعود المحذور وهو كون متعلق الأمر والنهي واحدا وإن لم يتلازما

صح تعلقهما بهما معا إجماعا وهو غير صورة النزاع لايق يجوز انفكاك أحدهما من الآخر في الحكم إلا أنهما في الصورة المعينة يتلازمان لأننا نقول فيكون المأمور به

في الصورة الخاصة منهيها عنه وهو محال وأما الصلاة في الدار المغصوبة فإنها باطلة وإلا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي بط إجماعا إلا عند من جوز التكليف بالحال فالمقدم مثله بيان الشرطية أن الصلاة مركبة من أمور أحدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون أعني الحصول في الخير وشغله وهذا الشغل منهي عنه فأحد أجزاء هذه الصلاة منهي عنه فيستحيل أن تكون هذه الصلاة مأمورا بها لاستلزام الأمر بالمركب الأمر بأجزائه فيكون هذا الجزء مأمورا به منهي عنه والصلاة لا يكون مأمورا بها نعم الصلاة مأمور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلاة انتهى

والحاصل إنا إنما ذهبنا إلى بطلان الصلاة في الدار المغصوبة لأن الأمر بالصلاة المعينة أمر بأجزائها التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فأحد أجزاء الصلاة منهي عنه مع الأمر

بأجزائها أجمع والصلاة وإن انفكت عن الكون المعين إلا أن الصلاة المعينة غير منفكة عنه والكلام إنما هو في الأمر الواحد بالشخص وبهذا الاعتبار ظهر الفرق بين الصلاة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فإن الخياطة مما لا يعتبر في العرف واللغة شئ من الكون المخصوص جزاء له بل الخياطة غير الدخول في الدار فلا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينهما وبين الصلاة في الأمكنة المكروهة إذ النهي عن الأمكنة المكروهة نهى عن وصف منفك عن الصلاة كالتعريض لنفار الإبل في المعطن والتعريض لحظر السيل في الوادي ومنع المار في الجادة وشبهها وهي أمور خارجة عن الصلاة لازمة لها فلا يكون الأمر بها منافيا لكرهاتها أو استحبابها بخلاف ما نحن فيه فإن الصلاة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلذا لا يصح هذه دون تلك ولنعم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المعنى حيث قال إن النهي عن الصلاة في المكان المغصوب يقتضي تحريم الفعل واجتنابه والتأثير بفعله فكيف يكون مطيعا بما هو عاص به مثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يبعد به انتهى

وأما ما ذكره الناصب من غلط النسخة في تقرير مذهب الكعبي فهو دليل على دنو كعبه في الأصول أو مخالفته لشيخه

الأشعري في تجويز التكليف بالمحال وبالجملة قد ذكر في كتب الأصول ومنها المختصر لابن الحاجب أن من يجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشئ الواحد واجبا حراما

معا ويجوز أن يكون الكعبي من المجوزين لذلك والمثال الذي ذكره المصنف صحيح مطابق غاية الأمر إذا الحكم بالجمع بين وجوب الزنا والمنه؟؟ منه مثلا لم يقع من الشارع

فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في أن الكفار مخاطبون بالشرايع ذهبت الإمامية وجماعة من الجمهور إلى أن الكفار مخاطبون بالشرايع أصولها وفروعها كما أنهم مخاطبون بالإيمان وذهب أبو حنيفة إلى أنهم مخاطبون بالإيمان لا غير وأنهم غير مكلفين بشئ من الشرايع أصولها وفروعها وقد خالف في لك العقل والنقل أما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر فعل القبائح والبحث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما في المعلول وأما النقل فقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ذمهم على ترك الزكاة وقوله تعالى

فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما وأشار إلى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولأنه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلاة على المحدث ولا قبل النية ولا أكبر قبل الله ولا اللام قبل الهمزة وذلك معلوم البطلان بالإجماع ولزم أيضا أن لا يعصى أحد ولا يفسق لأن التكليف مشروط بالإرادة والفاسق والعاصي لا يريدان الطاعة فلا يكونان مكلفين بهما فينتفى الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالإجماع انتهى وقال الناصب خفضه الله

أقول هذه مسألة اختلف فيه المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع أو لا فنقول المراد من تكليف الكافر بالشرايع ماذا فإن أريد به أن الشارع يأمرهم ويدعوهم إلى الشرايع فلا شك أن هذا مخصوص بأصول الشرايع لا الفروع فإن الشارع لم يحكم على الكافر أن يصلي أو يصوم قبل قبول الإيمان والاعتقادات التي هي أصول الشرايع

لأن تحقق الصلاة والصوم قبل الإيمان منهم محال فهم مكلفون بأصول الشرايع بهذا المعنى كما ذهب إليه أبو حنيفة وإن أريد به أنهم يعذبون في الآخرة بترك فروع الأعمال كما يعذبون بترك أصولها فهذا مذهب الشافعي وعلى هذا يحل الآيات كما سيأتي ولو كان مذهب الإمامية الكافر يقال له صل وصم قبل قبوله الإيمان فهذا مذهب باطل لأنه من باب التكليف بتحصيل المشروط بدن وجود الشرط لأن شرط صحة الصلاة هو الإيمان وأما ما ذكر أن أبا حنيفة خالف في ذلك العقل و النقل فهو باطل قوله أما الفعل فلأن المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبائح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر قلنا هذا مبني على الحسن والقبح العقلي وهما باطلان عندنا وأيضا مبني على وجوب اللطف وهو أيضا باطل كما بينا في علم الكلام قوله وأما النقل فللايات قلنا قد ذكرنا

أن الآيات تعيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع قبل قبول الإيمان انتهى وأقول سخافة ما موه به من النقض والابرام ظاهر جدا أما قوله فإن الشارع لم يحكم على الكافر أن يصلي ويصوم قبل قبول الإيمان اه فلا أنه تكذيب صريح لصريح القرآن وصريح مذهب الشافعي أما الأول فلأن قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ليس معناه إلا حجوا وقوله وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ليس معناه إلا صلوا وزكوا فهما عامتان شاملتان للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الأصل والظاهر ومن آيات الخصوص قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة أو عدهم على ترك الزكاة وهز من الفروع الشرعية وذلك دليل وجوبها عليهم لأنه لو لم يجب لم يرتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المصنف من الآيات وأما الثاني فلتصريح القاضي البيضاوي في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا أن الآيات الآمرة بالعبادة يتأولهم اه وهل معنى كون الآيات آمرة إلا أن يأمرهم ويقول لهم صلوا أو صوموا أو نحوهما وأصرح من ذلك عبادة الشارح العضد حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف بالفعل وإن لم يحصل شرطه شرعا خلافا لأصحاب الرأي وأبي حامد الأسفرايني والمسألة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الإيمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالإيمان انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره من أن معنى تكليف الكفار بالفروع أنهم يعذبون إلى

الآخرة بترك فروع الأعمال اه فإن كلام الشارح العضد صريح في أن التعذيب ثمرة
بنتيجة التكليف أن معنى التكليف ذلك والفرق بين معنى الشيء وثمرته
وفائدته المترتبة عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب إمامة أيضا كما لا يخفى وأما ما
ذكره وأن التكليف بتحصيل الشروط بدون وجود الشرط باطل فهو كلام على مقدمة
قد استدل عليها المصنف بقوله ولأنه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في
التكليف لم يجب الصلاة على المحدث اه والحاصل أن الإيمان شرط لصحة العبادة
لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الإيمان التكليف بالعبادة بأن يؤمن أولا ثم يأتي بالعبادة
كما أن الطهارة شرط لصحة الصلاة فلا يمنع عدمها التكليف بها
وقد صرح بالدليل المذكور الش العضد أيضا حيث قال ودليله أنه لو كان حصول
الشرط للفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلاة على محدث وجنب لانتفاء
شرطها وهو الطهارة اه وقال في الجواب عن بعض أدلة المخالف بأن الكافر يمكنه
الامتثال في زمان الكفر بأن يسلم ويفعل كالمحدث غاية الأمر أنه مع الكفر
لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهي لا ينافي المكان الذاتي كقيام زيد في
وقت عدم قيامه فإنه ممكن وإن امتنع بشروط عدم قيامه انتهى وأما ما ذكره
الناصب من أن ما استدل به المصنف من الدليل العمي مبني على قاعدتي الحسن والقبح
العقليين ووجوب اللطف وأنهما باطلان بما بيناه في علم الكلام فمردود بأنا أتينا
هناك وشيدنا أركانهما وأتممنا الدليل عليهما بوجه يدل على أن الناصب معزول عن
الفعل محروم عن اللطف على أن الدليل العقلي المذكور راجع إلى ما حكم
به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما مروا
ما ذكره آخرا من أن الآيات تفيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع ولا يدل
على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الإيمان فواد؟؟ جدا لظهور أنه إذا لم يكونوا
مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما أن المسلمون لا يعذبون
بترك صلاة سادسة مثلا لم يكلفهم الله تعالى به في الدنيا تأمل وقال المصنف رفع الله
درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف

حال الحدوث وتقدمه عليه ذهبت الإمامية ومن وافقها من المعتزلة إلى أن التكليف
بالفعل منقطع حال حدوثه لأنه ح يكون واجبا ولأنه حال
الحصول فلو كان مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو مجال وأما تقدمه
على الفعل فشيء ذهب إليه الإمامية والمعتزلة أيضا لأنه إنما يكون مكلفا حال القدرة
وهي متقدمة على الفعل وإلا لزم القدرة على الواجب وتحصيل الحاصل والكل محال
ولأنه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لأن حال العصيان لإطاعة
فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالإجماع والأشاعرة خالفوا جميع العقلاء
في المسئلتين فقالوا في الأول أن التكليف لا ينقطع حالة الفعل
وقالوا في الثاني أن التكليف لا يتقدم على الفعل ولو فهم ما تقدم من المحال انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشيخ الأشعري أن القدرة مع الفعل لا قبله فلزمه القول بأن التكليف حال الفعل لا قبله لأن التكليف لا يتيسر من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد بينا هذا في قسم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكنة؟؟ في هذه المسألة ثم لما كرر الكلام أوجب علينا التكرار فنقول ما ذكرنا التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لأنه ح يكون واجبا لأنه حالة الحصول فلو كان مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه أن هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل وهذا ليس ممتنعا لأن الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل وأما ما ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع فيه فكيف يستدل به وأما قوله لأنه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لأن حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه أن كون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عند الأشاعرة أن يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة أو يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فإنه وإن لم يكن مقدورا قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل أن العصيان أو ضده مقدور المكلف وهو متلبس بأحدهما فالمؤاخذة بالعصيان بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى وأقول قد بينا سابقا أن بيانه الشافي عليل وأن ما ذكره من المحاكمة تحكم باطل وأما ما ذكره من الجواب بأن هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل اه فهو شيء أخذه من كلام الفاضل للتفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي حيث قال الش وإن أراد الأشعري أن تنجز التكليف باق بعد فهو بط لأنه تكليف بغير الممكن لأنه ح تكليف بإيجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بأن هذا مغلطة فإن المحال إيجاد الموجود بإيجاد (بوجود) سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد انتهى والتحقيق أنه لا يتوجه شيء مما أورده الناصب على عبارة المصنف ولا ما أورده الفاضل على عبارة الش العضد وإنما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو ف قولهما وهو محال راجعا إلى التحصيل والإيجاد أو ما لو جعل راجعا إلى التكليف كما نبه عليه الأبهري فلا إذ يصير حاصل الكلام ح أن التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود محال وإن كان وجوده وحصوله بهذا الإيجاد والتحصيل وأما ما ذكره بقوله فالجواب عنه أن كون الشيء مقدورا اه فهو كلام شرح المواقف وشرح الجريد بما حاصله أنا سلمنا أن لا يتعلق إلا بمقدور لكن لا يلزم أن يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد بأن عدم العصيان لازم أما قبل الفعل فلعدم القدرة وأما حال الفعل فللامتنال انتهى وقد تقرر الجواب بأننا سلمنا أن القدرة شرط للتكليف لكن بمعنى أنه يجب

تحققها زمان إيقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في الليل بإيقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل ولا قدرة فيه بل القدرة إنما هي في النهار ويرد على التقديرين أنه يلزم منه أن لا يكون الكافر مكلفا بإيقاع الإيمان في جميع أوقات كفره كما ين زمان وجود التكليف وإيقاع الإيمان بل كان له أن يؤخر الاتيان بالإيمان إلى متى شاء وهذا مخالف للإجماع فتأمل وقال المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في امتناع التكليف المحال ذهب الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة إلى امتناعه ويدل عليه العقل والنقل أما العقل فلأنه قبيح عقلا ولأنه يؤدي إلى عدم التكليف لأنه إذا جاز التكليف بالمحال جاز أن يكلف العبد الفعل وأن يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من الأدلة وقد سبقت وأما المنقول فقولته تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك وقد خالفت الأشاعرة المعقول والمنقول في ذلك وقالوا أن التكاليف بأجمعها تكليف المحال و

بما لا يطاق لأن كل ثابت في الواقع سواء كان طاعة أو معصية أو شركا أو إضلالا إلى غير ذلك فإنه من فعله تعالى ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع أنه تعالى كلف العبد مكلفا بفعل نفسه وهو مح فيكون قد كلف بالمش وهل يرتضي عاقل لنفسه اختيار ذلك والمصير إليه فإنه يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر وبقايا مباحث التكليف سبقت انتهى وقال الناصب خفضه الله قول قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الأشاعرة فيه وإن ما لا يطاق ثلاثة أقسام

قسم يجب القول به وهو ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه مع التكليف به كإيمان أبي لهب الثاني المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف بها جازم لكن غير واقع في الشرع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وما ذكر أنهم يقولون بأن التكليف بأجمعها تكليف بالمحال لأن الكل فعل الله على مذهبهم والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه وأن الخلق غير الفعل العباد مكلفون بما يباشرون من الأفعال الخلق من الله انتهى وأقول قد مر أن كلام

الأشعري في جواز تكليف المحال مطلق وأن ما ذكره الناصب من التقسيم السقيم وتخصيص محل النزاع ببعض الأقسام مما اخترعه بعض المتأخرين دفعا للشناعة والملام وناهيك في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرحه لأصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب الأشعري حيث قال وتكليف ما لا يطاق جازم عنده للعلل التي ذكرنا ولأن الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين وفي حال التكليف لا يكون المكلف

قط قادرا انتهى على أن القسم الأول الذي أوجب القول به محال عقلي أيضا غايته أن لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه أن ما كلف به أبو لهب في المثال المذكور هو إيجاد فعل الإيمان بالقدرة والاختيار فإذا لم يكن الفعل لإخبار الله تعالى بعدم وقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لأنه تكليف بإيجاده وإيجاده مستلزم

لجواز الجهل عليه تعالى وجواز جهله تعالى محال وأما نحن فلا نم وقوع أخبار الله تعالى بعدم إيمان أبي لهب حتى يكون تكليفه بالإيمان تكليفا بالمحال والوعد بأنه سيصلى

نارا لا يدل على أن ذلك لعدم إيمانه وتصديقه للنبي (ص) لا مكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا أن نقول أنه سيصلى النار على تقدير عدم إيمانه سلمنا لكن نمنع أن أبا لهب وأمثاله قد كلفوا بتصديق النبي (ص) فيما أخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم أو نومهم أو بعد التكليف سلمنا لكن لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا إذ من الإيمان ما يكفي التصديق به مجملا وأما ما ذكره في إصلاح القول بأن التكليف بأجمعها تكليف بالمحال من أن الخلق غير الفعل اه ففيه أن هذا الفرق على تقدير تسليم صحته إنما يقدر في دليلهم المذكور على ما صرحوا به من أن التكليف بأجمعها تكليف بالمحال لا في أصل

تصريحهم بذلك فيكون هذا اعتراضا آخر عليهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا اعتراضا على المصنف قدس سره نعم قد تمحل الشارح العضد في نفي قولهم بتعميم ذلك بأن التعميم مخالف للإجماع ولعمري أن دعوى الاجماع في ذلك أسخف من دعواهم الاجماع على خلافة أبي بكر ولو كان أمثال هذه الإجماعات حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي أصول بن الحاجب في أن مدرك الأحكام أما العقل أو الشرع حيث أجاب عند ضيق الخناق عليه هناك بأنه يجوز أن يكون المدرك العرف أو العادة أو غيرهما وأيضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملأ الآفاق من الأقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة جهله بالإجماع أو إنكاره ومخالفته له متعمدا ولهذا كفره الحنفية كما مر فتذكر قال المصنف رفع الله درجته الفصل الثاني في الأدلة وفيه مباحث الأول الكتاب العزيز إنما يصح التمسك بالكتاب عند الإمامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتأتى على مذهب الأشاعرة لأن الكلام عندهم قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المفاسد عنه تعالى فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن أما على مذهب الإمامية والمعتزلة فإن المفسدة منه محال فلا يتأتى منه ذلك وعندنا أن الكلام هو الحروف والأصوات القائمة بالأجسام ويمتنع أن يريد الله تعالى بها ما ليس ظاهرا منها إلا مع قرينة تدل عليه واتفقت الإمامية وطايفة كثيرة من الجمهور إلى أن البسملة آية من كل سورة وخالف في ذلك أبو حنيفة فنفاها آية من القرآن وكابر النقل المتواتر في ذلك ومن العجب إنكار أبي حنيفة أنها من القرآن ولا يقرأها في صلاته واحتج بالشاذ المنقول آحاد أو تمسك به مع أنه خطأ لأن الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله (ص) وإنما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فغيره ليس منه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول ما ذكره أن الأشاعرة لا يصح لهم التمسك بالكتاب لأن الكلام قائم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فما أجهله بمعرفة المذهب فإنهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعالى وهو الدال على الصفة القديمة والمدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الأصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم

هذا الكلام نقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لأن كلام الله تعالى عندهم الأصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الأجسام فيكون الكلام عرضا لأن الأصوات والحروف إعراض والعرض لا ينتقل بلا خلاف فالأصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله تعالى في اللوح المفحوظ أو في جبرئيل أو غيره

هو كلام الله تعالى فنحن إذا تكلمنا بالقرآن وقرأناه فإما أن يكون أصواتنا وحروفنا

الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تعالى أولا فإن قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون كلام الله تعالى البتة لأن تعريف كلام الله تعالى أنه الأصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الأجسام وإن كان حروفنا وأصواتنا عند قراءة القرآن مخلوقة لله تعالى فاعترفوا بأن بعض أفعال العبد مخلوقة لله تعالى ففيم الثواب ولزمهم القول بأن العبد خالق بعض أفعاله الاختيارية فاضطروا إلى أن يقولوا أن هذه حكاية من تلك الحروف والأصوات التي خلقها الله تعالى في جبرئيل أو اللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس المحذور إليهم وأما ما ذكر في البسملة فمذهب الشافعي أن جزء من القرآن في صدر كل سورة فهو يوافق الشافعي في هذا وأما ما اعترض على أبي حنيفة بأنه ففي كون البسملة من القرآن فهذا باطل لأنه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن والكلام في أنها جزء من كل سورة في صدرها أولا فذهب الشافعي أنها جزء من كل سورة في صدرها للأحاديث الدالة على هذا وأما ما ذكر أن أبا حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب وباطل فإن النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا أن الحديث المتواتر أقل من القليل وأما التعجب من إنكار أبي حنيفة والاحتجاج بأن كونه من القرآن من خبر الآحاد لأن الناقل لم ينقله حديثا وإنما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا تعجب

ينبغي أن يتعجب منه فإن أبا حنيفة يقول كونها آية من القرآن في صدر كل سورة وأنها ليست مذكورة للتبرك والتميم ثابت بالآحاد ولا كل ما يكون مكتوبا في المصحف يكون متواتر آية من القرآن ألا ترى أن لفظة أمين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القرآن والأحاديث الدالة على كونها من القرآن خبر الآحاد فكيف يصح أن يبق أن الراوي إنما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر تأمل فإنه اشتباه مضحك انتهى وأقول يتوجه عليه أولا إن مذهب الأشاعرة أن مجموع الدال والمدلول يكون كلاما غير صحيح وإنما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتأخرين الذين راموا إصلاح المفاسد اللازمة من أصل المذهب كيف وقد نقل الفاضل الشهرستاني

الأشعري في كتاب الملل والنحل مذهب الأشعري بما يوافق كلام المصنف قدس سره حيث قال والكلام عند الأشعري معنى قايم بالنفس وسى؟؟ العبادة بل العبادة دالة عليه من الانسان فالمتكلم

عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه أيضا استنادهم في ذلك بما مر من قول الشاعر شعر أن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا أن ما توهمه من عكس دليل المصنف وقلبه عليه قلب مموه لا يروج على فاقد بصير وذلك لأن المصنف لم يستدل على عدم تأتي التمسك بالكتاب على مذهب الأشاعرة بمجرد

ما قالوا أن الكلام قائم بذات الله تعالى وإن هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تجويزهم صدور المفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله أن الأشاعرة ذهبوا إلى أن الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعالى عن غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا أيضا إلى جواز صدور المفاسد عنه تعالى فيلزم من المقدمتين جواز أن يكون الكلام اللفظي مفسدة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان مبني لزوم امتناع التمسك على مجرد أن هذا القرآن ليس قائما به تعالى بل حكاية عنه لأمكن ترويج القلب وليس فليس كما لا يخفى على من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد

وثالثا أن ما ذكره في دفع اعتراض المصنف عن أبي حنيفة بأنه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن اه مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها إلا بصاحب البضاعة المزجاة من العلم والفهم فإن المصنف قدس سره قال أولا اتفقت الإمامية وطائفة كثيرة من الجمهور على أن البسملة آية من كل سورة وخالف في ذلك أبو حنيفة أي في كون البسملة آية من كل سورة فإذا قال بعد ذلك أن أبا حنيفة نفى كون البسملة آية من القرآن علم بمعونة السابق مراد المصنف نفيه كون البسملة آية من القرآن في كل سورة فلا يتوجه ح أنه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن وأيضا يدل

على إرادة المصنف لما ذكرناه دلالة صريحة قوله بعد ذلك ومن العجب إنكار أبي حنيفة

أنها من القرآن ولا يقرأها في صلاته اه لظهور أن المراد أنه لا يقرأ البسملة في الحمد والسورة التي تفرع في الصلاة لا أنه يقرأها في سورة النمل أيضا والمناقشة في العبارة مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا أن ما ذكره من أن النقل لم يتواتر في هذا وأنه ذكر قبل هذا أن الحديث المتواتر أقل من القليل ففيه ما سبق منا من أب الحديث المتواتر لفظا ومعنى قليل وأما المتواتر معنى كثير على أن كلام المصنف في تواتر القرآن لا في تواتر الحديث فافهم

وخامسا أن ما ذكره من أن الأحاديث الدالة على كون البسملة من القرآن خبر الآحاد فكيف يصح أن يق أن الراوي إنما نقله قرآنا ناش عن سوء فهمه لكلام المصنف إذ من البين إن المصنف لم يرد بقوله الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله (ص) أنه لم ينقل آية البسملة زاعما أنه حديث رسول الله (ص) في خصوص تلك الآية حتى

يتأتى أن يق أن ذلك الحديث من أخبار الآحاد بل نقله قرآنا أي كما نقل ساير القرآن والقرآن هو المتواتر غيره أي غير المتواتر ليس منه ولعمري إنه لو علمت أم الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه لبكت عليه مع يراعه وتمنت أن تشكلته قبل رضاعه قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني إجماع أهل المدينة ليس بحجة لأن المواضع لا مدخل لها في الصدق والكذب وإنما المعتبر العدالة وعدمها فيهما وقال مالك أنه حجة وهو خطأ للعلم الضروري بأن البقاع لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن أهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال عزيز ومنهم من يلمزك في الصدقات إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول وافق الشافعي أن إجماع أهل المدينة إذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة إجماع أهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة أو غيرها وذهب مالك إلى أن إجماع أهل المدينة حجة لا لخصوصية

أرض المدينة بل لأن الاجماع الحجة عنده هو إجماع أهل العصر الأول وهو كانوا يومئذ في المدينة فالنزاع لفظي لأن الشافعي لم ينكر كون أهل الحل والعقد كانوا في العصر الأول في المدينة ومالك لم يقل بأن خصوصته الأرض مدخل لها في الاجماع وإذا علمت هذا عرفت أن كل ما استدل به من الآيات على أن إجماع أهل المدينة ليس

بحجة لا يدل على المط لأن كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود أهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى وأقول فساد ما سرده من

المقدمات طاهرة جدا أما قوله أهل العصر الأول كانوا يومئذ في المدينة اه مدخول بأن المراد بأهل العصر الأول المعتبر إجماعهم أهل العصر المتأخر عن زمان النبي (ص) إذ لا إجماع في زمانه (ص) ولا ريب في أن أهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الأمصار بعد وفات النبي (ص) قبل وجود مالك بسنين كثيرة فكيف يق باجماعهم في ذلك العصر في المدينة أما سمعت ما قاله إمامك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفة حصول الاجماع إلا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل انتهى وأما قوله أن مالك لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية أرض المدينة وأن لها مدخلا في الاجماع فما يكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله ع إن المدينة لينفى خبثها قال القاضي البيضاوي في المنهاج قال مالك إجماع أهل المدينة حجة لقوله ع إن المدينة لينفى خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور في أصول ابن الحاجب وغيره من الكتب الأصولية وهذا صريح في مدخلية خصوص أرض المدينة عنده ولهذا منعه المصنف وعارضه بقوله تعالى ومن أهل المدينة مردوا على النفاق إلى غير ذلك من الآيات فعلم أن ما ذكره الناصب العاجز القاصر من أن النزاع لفظي وأن مالك لم ينكر عدم مدخلية الأرض كذب وافترأ ارتكبه للهرب عن ورود الايراد والله الموفق للسداد قال المصنف رفع الله درجته وأما إجماع العترة فإنه حق خلافا للجمهور لأن الله تعالى أذهب عنهم الرجس فقال تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا فأكد بتقديم لفظ إنما وباللام وبالاختصاص على صيغة النداء وبقوله تعالى تطهيرا وما أغرب حال هؤلاء حيث لم يجعلوا إجماع من نزهة الله تعالى عن الخطاه والغط والزلل وقول الفحش وجعله رداء للنبي (ص) في استجابة الدعاء يوم المباهلة وخصه

بالاخورة وغير ذلك من الفضائل الحجة حجة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة أن قوله تعالى كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله إلى قوله إن الله عنده أجر عظيم نزل في حق علي ع وفي الجمع بين الصحيحين قوله ع أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي من بعدي ولا شك أن قول هارون حجة فكذا قول من ساواه

في المنزلة وفي مسند أحمد بن حنبل أني دافع الراية غدا إلى رجل يحبه الله تعالى ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وإنما يصح محبه الله تعالى مع انتفاء المعصية

منه وفيه قال رسول الله ص الصديقون ثلاثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل ياسين وخرقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن أبي طالب الثالث وهو أفضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله هذا من أغرب الأشياء وقوله في خبر الطائر اللهم أتيني بأحب الناس إليك يأكل معي فجاءه علي ع مروى في الجمع بين الصحاح الستة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول الحجة ما يكون من الشارع إما قوله أو فعله أو تقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسول وصاحب الشرع إذ جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب ولا فضايله وعلمه وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون قول الله حجة لأنه صاحب الشرع وقول رسول الله (ص) أو فعله أو تقريره يكون حجة لأنه أيضا صاحب الشرع وأما قول غيرها فلا يكون حجة إلا أن يقول الله ورسوله أن قوله حجة فالاجماع حجة لأن الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار فالأمر باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله والاجماع سبيل المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة وأما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار والقياس هو الاعتبار في الأحكام الفروعية فيكون حجة لأنه مأمور به وأما غير هذه الأدلة الأربعة فما ثبت أن الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس حجة وأما ما ذكر أن إجماع العترة حجة ماذا أراد من العترة فإن المراد به عليا كما يدل دلته عليه فهو أحد من العترة ومن أكابر الصحابة وعلمائهم ومن أعظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لأنه من أهل الحل والعقد و عصمته وطهارته وفضائله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر وأما كون مجرد قوله إذا خالفه جمهور الصحابة فليس بحجة موجبة لهجران ساير الأقوال غير قوله كقول الله تعالى وقول رسوله لأنه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع إن قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدلل به من كونه معصوما أو واجب التصديق لصدقه والحزم بعدم كذبه فكلها من فضايله ولا يقتضي أن يكون قوله حجة لما ذكرنا أن الحجة قول صاحب الشرع أو من قال فيه صاحب الشرع إن قوله حجة وأما من وجه كونه صحابيا أو خليفة يكون قوله من الدلائل الغير المتفقة عليها

فإن بعضهم ذهبوا إلى أن قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب و
أما غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الأولى فإجماع العترة لا يكون
حجة وإن كانوا صادقين وإن سلمنا أنهم معصومون لما علمت وأما ما ذكر
أنه ساوى هارون وقول هارون حجة فتقول لا يساويه في النبوة لأنها مستثناة وكون
قول هارون حجة لنبوته وهذا منتف عنه وما ذكره وسيدكره من
فضايله وفضايل لعترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى وأقول فيه عناد
وفساد وإفساد من وجوه أما في قوله الحجة ما يكون من الشارع إلى
قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب وعلمه اه فلان الحجة
وإن كان فيما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل الشارع
حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية للواجب تعالى وأجمع أهل الملل
والشرايع كلها على وجوب عصمة الأنبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغونه من الله تعالى إلى الخلاق كما ذكر في المواقف وقال القاضي
البيضاوي في كتاب المصباح ما لخصه الشارحون للمنهاج وهو أن الأنبياء حجج الله
على
خلقه

فإنهم بعثوا القطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
والحجة إنما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا إنما يكون لو كان حال
التبليغ طاهرا عن الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيات
الردية الهيولانية وأيضا أكثر أدلة حجية الاجماع من
قوله تعالى جعلناكم أمة وسطا أي عدلا وقوله ع لا يجتمع أمي على خطأ إلى غير
ذلك صريح في أن المناط في الحجية هو العصمة عن الخطأ فظهر بطلان ما
ذكره الناصب المعاند من أنه لا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في
كون قوله حجة وأما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه قوله تعالى ما اتخذ الله وليا
جاهلا ولو تنزلنا عن ذلك نقول إن صاحب الشرع جعلهم حجة وأقوالهم وأفعالهم
مطاعة لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر
منكم الآية والمراد بأولي الأمر أمراء الحق كما صرح به صاحب الكشاف وغيره بل
المعصومون كما اعترف به فخر الدين الرازي إمام الناصب في هذا المقام من تفسيره
الكبير

حيث قال أنه تعالى أمر بطاعتهم على سبيل الحزم فوجب أن يكون معصوما لأنه لو
احتمل إقدامه على الخطأ والخطأ منهى عنه لزم اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد
وأنه محال

ثم ذلك المعصوم أما مجموع الأمة أو بعضها على ما تقوله الشيعة من أن المراد بهم
الأئمة المعصومون أو على ما زعم بعضهم أنهم الخلفاء الراشدون إلى آخر المقال وهذا

أيضا حجة قاطعة

راغمة لأنف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا أيضا نقول لعل المصنف قدس سره بنى فيما ذكره ههنا على قاعدة عول عليها الخصم وقررها الشارح العقد في إثبات حجية إجماع أهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجتماعهم من عبر راجح فإن تلك القاعدة أولى بالاستعمال في اجتماع العترة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام

كما لا يخفى و ح يكون مقصوده الأصلي من ذكر الآية إثبات العصمة ويلزمه كونهم أقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الأحاديث إثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فإن

حديث المنزلة مثلا يدل على أن مرتبة هارون ع كان أقوى من مرتبة غيره من أصحاب موسى ع فيكون مرتبة علي ع أقوى من مرتبة غيره من أصحاب النبي ص وإذا ثبت عصمة أهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اتفاقهم عن راجح وامتنع أن يكون متمسك غيرهم أرجح من متمسكهم وأنهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطالعتهم

للوح المحفوظ كما قرؤه الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع أن لم يطلعوا على ما اطلع عليه من هو أدنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد في الأمثال السائرة أن

أهل البيت أبصر بما في البيت ما فهم وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام ردا على حجة الشيعة إلى التعصب وأقول لا شك أن أهل البيت في مهبط الوحي والنبي (ص) كان مدة حياته مهما بترتيبهم وإرشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به واتفقوا عليه يكون أقرب إلى الحق والصواب وأبعد عن الخطأ والفساد وهذا المقدار كاف في إفادة المراد انتهى وأما قوله أن المصنف أراد من العترة عليا ع ففساده ظاهر لما

فيه من؟؟؟؟ ص عن صريح لفظ الاجماع ولفظ العترة لظهور أن عليا ع واحد من العترة وبعض المجمعين منهم فإن الحق وإن كان هو حجية قول كل واحد منهم بانفراده لكن المصنف قدس سره جعل المسألة هيئنا حجية إجماع مجموع العترة تقريبا إلى قبول المخالف المصنف وظاهر أن الاجماع لا يحقق بواحد إرادة علي ع من

كلام الله يكون خارجا عن قانون الدلالة كما لا يخفى وأما ما ذكر من أن أدلته يدل عليه فبطلانه أظهر من أن يخفى لظهور أن الدليل الأول وهو آية التطهير ولا يحضر عليا بل هو شامل لغيره من أهل البيت عليهم السلام والآية الأخرى وبعض الأحاديث المذكورة كحديثي الجمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين مخصوصة لعلي ع وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث أحمد وحديث الخدري وحديث الزمخشري شامل للكلم فأين الدلالة على أن المراد بالعترة خصوص علي ع ولقد احتال المناصب المحبل في إفراز الأحاديث العامة وذكرها في فصل ثان لئلا يفهم الناظر في بادي الرأي ما ذكرناه من استدلال المصنف بالأحاديث الخاصة والعامة معا ويمكن أنه لما أفرز تلك الأحاديث إلا لخاصة وانقطع نظره عن الأحاديث العامة هناك توهم عدمها كما يروى ما يشبه ذلك من حماقات بعض أهل قزوین من أنه أمر البناء أن يبني له بيتا مشتملا على صفات أربع فلما تم البناء جلس في صفة وقطع النظر عنها لشغله بها وعد البواتي فكانت ثلاثة فاعترض على البناء بأنه جعل والأربعة ثلاثة نعوذ بالله من الغباوة والخذلان قال المصنف رفع الله درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله (ص) فإذا فاطمة ع أول أقبلت تبكي فقال لها النبي (ص) ما يبكيك يا فاطمة قالت يا أبة أن الحسن والحسين قد عبرا أو ذهبيا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا أدري أين ذهب أو ان عليا يمشي على الدالية منذ خمسة أيام يسقى البستان واتطلبتهما في منازلك فما أحسنت لهما لشرا وإذا أبو بكر فقال يا أبا بكر قم فاطلب قرتي عيني ثم قال يا عمر قم فاطلبهما يا؟؟؟ يا أبا ذر يا فلان يا فلان قال فاحصينا على رسول الله (ص) سبعين رجلا بعثهم في طلبهما وحثهم فرجعوا ولم يصيبوهما فاغتم النبي (ص) غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو

بقول بحق إبراهيم خليلك وبحق آدم صفيك إن كان قرتا عيني وثمرتا فؤادي أخذا برا أو بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فإذا جبرئيل قد هبط فقال يا رسول الله إن الله تعالى يقرأك السلم ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما إذا ناما وإذا قاما ففرج رسول الله (ص) فرحا شديدا ومضى جبرئيل (ع) عن يمنعه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثى النبي (ص) على

ركبته وإذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد جعل جناحه تحتها
والآخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر أو صوف والمداد وعلى؟؟؟؟
فأزال النبي (ص) عندما حتى استيقظا فحمل النبي (ص) الحسن وحمل جبريل ع
الحسين وخرج النبي ص من الحظيرة يقال ابن عباس وجدنا الحسن على يمين النبي
(ص) والحسين

على يساره وهو يقبلهما ويقول من أحبكما فقد أحب رسول الله (ص) ومن أبغضكما
فقد أبغض رسول الله (ص) فقال أبو بكر يا رسول الله ص أعطني أحد؟؟؟ فقال
رسول الله نعم الحمولة ونعم المطية تحتها فلما أن صار إلى باب الحظيرة فلقبه عمر
بن الخطاب فقال له مثل مقالة أبي بكر فرد عليه رسول الله (ص) كما رد على أبي
بكر؟؟؟؟

الحسن متشبثا بثوب رسول الله ص ووجدنا يد النبي على رأسه فدخل النبي المسجد
فقال لا شر من اليوم ابني كما شرفهما الله تعالى وقال يا بلال على بالناس فنأدى
منهم فاجتمعوا فقال النبي (ص) معشر أصحابي فلقوا عن نبيكم محمد (ص) قالوا
سمعنا رسول الله لو يقول لا أدلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله
(ص)

قال عليكم بالحسن والحسين فإن جدهما رسول الله ص وجدتهما خديجة بنت خويلد
سيدة نساء أهل الجنة معشر الناس هل أدلكم على خير الناس أبا وأما قالوا بلى
رسول الله ص قال عليكم بالحسن والحسين فإن أباهما علي بن أبي طالب وهو خير
منهما شاب يحب الله ورسوله بنو المنفلة والمنقبة في الإسلام وأمهما فاطمة بنت
رسول الله سيدة أهل الجنة معشر الناس لا أدلكم على خير الناس عمار عمة قالوا بلى يا
رسول الله ص قال عليكم بالحسن والحسين فإن عمهما جعفر ذو الجناحين
يطير بهما في الجنة مع الملائكة وعمتهما أم هاني بنت أبي طالب معاشر الناس ألا
أدلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله ص قال عليكم بالحسن
والحسين

فإن خالهما القاسم بن محمد رسول الله ص وخالتهما زينب بنت رسول الله ص ألا يا
معشر الناس أعلمكم أن جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة وأباهما في الجنة وأمهما
في

الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وهما في الجنة ومن أحب ابني علي فهو
معنا غدا في الجنة ومن أبغضهما فهو في النار وإن من كرامتهما على الله تعالى أن
سماها في

التورية شبرا وشبيرا وقد روى الخوارزمي وجماعة من الجمهور واشتهر بينهم حديث
المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي في البيت يوم الشورى
وسمعتة يقول لهم لأحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيتكم ولا عجميتكم تغيير ذلك ثم

قال أنشدكم بالله أيها النفر جميعا فيكم أحد و حد الله قبلي قالوا اللهم لا قال
فأنشدكم بالله هل منكم أحد له أخ مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم
لا قال أنشدكم بالله هل فيكم أحد له عم مثل عمي حمزة أسد الله وأسد رسوله
سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال أنشدكم بالله هل فيكم أحد له زوجة مثل زوجتي
فاطمة بنت محمد سيدة نساء أهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال أنشدكم
بالله هل فيكم أحد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة
غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد ناجى رسول الله عشر
مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد
قال له رسول الله ص من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره ليلبغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله
هل فيكم أحد قال له رسول الله ص اللهم أتيني بأحب الناس إليك وإلي وأشدهم
لك حبا ولي حبا يأكل معي من هذا الطير فأتاه وأكل معه غيري قالوا اللهم لا قال
فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله ص لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يده إذ رجع غيري منهزما
غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال رسول الله ص كذب
من زعم أنه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد
سلم عليه في ساعة ولعدة ثلاثة آلاف من الملائكة منهم
جبرئيل وميكائيل وإسرافيل حيث؟؟؟ بالماء إلى رسول الله ص من القلب غيري قالوا
اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له جبريل هذه هي

المواساة فقال له رسول الله ص أنه مني وأنا منه وقال جبرئيل وأنا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين على لسان النبي ص غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله ص إنني قاتلت على تنزيل القرآن وتقاتل على تأويل القرآن غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد ردت عليه الشمس حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد أمره رسول الله ص أن يأخذ

براءة من أبي بكر فقال أبو بكر يا رسول الله نزل في شيء فقال إنه لا يؤدي عني إلا على غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله ص لا يحبك

إلا مؤمن ولا يبغضك إلا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله تعلمون أنه أمر بسد أبوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله ص أنا ما سدت أبوابكم ولا أنا فتحت بابه بل الله سد أبوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فأنشدكم بالله أتعلمون أنه ناجاني يوم الطائف دون الناس فأطال ذلك فقلتم ناجاه دوننا فقال ما أنا انجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فأنشدكم بالله أتعلمون أن رسول الله ص قال إنني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي لن تضلوا

ما إن تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال نعم قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد وقى رسول الله ص من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم إلى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد أنزل الله فيه آية التطهير حيث قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله (ص) أنت سيد العرب غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله ص ما سألت الله شيئا إلا سألت لك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل

الثعلبي في تفسير قوله تعالى إنما أنت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية ضرب رسول الله ص يده على صدره وقال أنا النذير وأوما

بيده إلى صدر علي فقال أنت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور بإسناده إلى حذيفة بن اليمان قال

قال رسول الله ص علي خير البشر فمن أبي فقد كفر وروى أحمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلى تجاهه ادن مني يا علي خلقت أنا وأنت من شجرة فأنا أصلها وأنت فرعها والحسن والحسين أغصانها فمن تعلق بغصن منها أدخله الله الجنة وفيه عن

أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقيلين وأحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ألا إنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري بإسناده إلى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة بهجة قلبي وابناهما ثمرة فؤادي وبعلمها نور بصري والأئمة من ولدها أمناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك بأقوالهم والمصير إلى فتاويهم وفي مسند أحمد بن حنبل قال قال رسول الله ص النجوم أمان لأهل السماء فإذا ذهبوا وأهل بيتي أمان لأهل الأرض فإذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الأرض والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى وتعدو بلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون إجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول ما ذكره من الأحاديث والأخبار والحكايات إن صح في الصحاح وتحقق صحته ونقله المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج به فهي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى وأنهم المصطفون من عباده وذووا المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الأمور مسلمة لا منازع فيه وأما دلالة تلك الأخبار والأحاديث على كون إجماعهم حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على أحد لما بينا أن الحجة ما يكون من قبل الشارع بنصه أو بالنص لمن قال أن قوله حجة وهذه الأخبار لا تدل عليه لأنها لا تثبت إلا لأفضليتهم وصدقهم وإن فرضنا دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع وأما ما استدل به من قوله تعالى إنما يرد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون إجماعهم حجة لأن الكذب ذاهب عنهم فنقول أولا إن هذا لا يدل على العصمة من الكذب لأننا بينا أنه نزل في شأن أهل البيت ويشترك فيه أزواج النبي ص وكلهن غير معصومات عن الكذب وعمما يوجب كونه؟؟ قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر المسلمين في قوله تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم الرجس الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالإجماع فههنا كذلك وإن سلمنا أنه أراد في الآية إذهاب الكذب عنهم وإثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون إجماعهم حجة لما بينا أن مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل مناطه؟؟ قول صاحب الشرع وأما ما ذكره أن هذه المناقب يوجب المصير إلى فتاويهم فمن لا يصير إلى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر أقوالهم ورواياتهم فكل هذه الأمور معتبر لا شك فيه للمؤمن وكيف لا وهم أعلام الهدى وجبال العلم والفتوى وينابيع الحكم ومعاون نوابغ الكلم انتهى وأقول قد صحت الأخبار المذكورة على رغم أنف الناصب السقيم سيما ما نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر

بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرادا حال الأحاديث المعتبرة عند أهل السنة وما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج وقطع المكابرة واللجاج وكان الناصب يريد بصحة الحديث واعتباره أن لا يكون في مناقب أهل البيت ع ولعلمهم لقلة ذكر مناقب أهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بأنهما أصح كتب الحديث وإلا فلا مزية لهما على غيرهما سوى أن مؤلفاهما سميا بالصحيح وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما مر بيانه وأما دلالة الأخبار المذكورة على حجية أقوال أهل البيت وإجماعهم فقد أوضحناها قبيل ذلك بما لا ينكره إلا معاند غوي وأما ما ذكره من أن آية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لأننا بينا أنه نزل في شأن أهل البيت ويشترك فيه أزواج النبي ص ففيه أنا بينا في بحث الإمامة عند ذكر هذه الآية ما هو المراد من أهل البيت المذكور فيها وإن الأزواج خارجة عنهم بتصريح أكثر المفسرين بل الاجماع وبما اتفق عليه الفريقان من رواية أم سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبأن الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في الذكور ولا يندرج فيه المؤنث الأبد

ولم يوجد في حق الزوجات ولأن دخولهن في الخطاب ممتنع لاقتضاء نص الآية عصمة المخاطبين وامتناع العصمة في حقهن فتذكروا ما ذكره من الآية المحرفة عما في سورة الأنفال وحكمه على كونه مماثلا لما استدل به المصنف من آية التطهير ففيه دليل واضح على كفره وإلحاده وتشبهه باليهود في تحريف الكلم وجرأته على الله تعالى وبغضه

للنبي ص وأهل بيته عليهم السلام فإنه قاتله الله بدل متعلق الجار في آية الأنفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجز في الآية التي حرفها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الآيتين ولهذا أيضا حذف لفظ به في قوله تعالى ليظهركم به في آية الأنفال وإنما بدل متعلق الجار في قوله ليظهركم من سورة الأنفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لأنه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الآيتين وعلم أن الطهارة المذكورة في آية الأنفال طهارة مائة سمانية والمذكورة في الآية الأخرى طهارة روحانية أسمانية وحذف صدر الآية أيضا لئلا يفهم الناظران نزول ذلك في واقعة مخصوصة

وأن المراد منها شيء آخر والحاصل أن الآية الأنفال نزلت في غزاة بدر وتامم الآية إذ يغشيكم الناس أمانة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليظهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام الآية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين إن قوله تعالى إذ يغشيكم بدل ثان من إذ بعدكم أو منضور بالنصر أو بما في عند الله من معنى الفعل أو بما جعله الله أو بإضمار اذكروا منه مفعول لأجله ومنه صفة لها أي أمانة حاصلة لكم من عند الله والمعنى إذ ينغشون لأمنكم أو يغشيكم النعاس فتغشون أمانا ومن نعم الله تعالى أنزل المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوايد أحدها تحصيل الطهارة والثانية إذهاب رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي أصابهم لأنها من تخييل الشيطان وقيل المنى لأنه شيء مستخبت مستقدر وعلى هذا يكون في الآية دلالة على نجاسة المنى لقوله والرجز فاهجر وقيل المراد وسوسة الشيطان إليهم وتخويفه إياهم من العطش وذلك أن المشركين سبقوهم على الماء ونزل المؤمنون في كتيب اعقر تسوخ فيه الأقدام على غير وضوء وعلى الجنابة قد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا أصحاب محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصلبتم على جنابة وما ينتظرون بكم إلا أن يجهدكم العطش فإذا قطع العطش اساءكم مشوا إليكم فقتلوا من اجتوا وساقوا بقيتكم إلى مكة فحزنوا حزنا شديدا واستسقوا فأنزل الله تعالى لمطر فمطروا ليلا

حتى جرى الوادي واتخذ أصحاب رسول الله ص الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب وملأوا الأسقية واغتسلوا وتوضأوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم وبين العدو حتى ثبتت عليه الأقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لأن من كان قلبه

ضعيفا فر ولم يقف فلما ربط الله على قلوبهم فهي قواها فثبتت
أقدامهم روى أن المطر نزل على الكافرين أيضا ولكن الموضع الذي نزل الكفار فيه
كان موضع التراب فعظم الوحل وصار مانعا لهم من المشي والاستقرار وثبت
الأقدام فدل مفهومه على أن حال الأعداء كان بخلاف ذلك انتهى وقال المصنف رفع
الله درجته البحث الثالث الخبر وهو إما متواتر أو آحاد أما المتواتر فإنه
يفيد العلم بالضرورة فأنا نجد العوام يجزمون جزما ضروريا لا يحتاجون فيه إلى
الاستدلال بوجود محمد ص ووجود بقراط وغيره وقد ذهب قوم من الجمهور
إلى أن العلم به نظري وهو خطأ وإلا لزم توقف أئمة على ذلك الدليل ومن المعلوم
بالضرورة عدمه ولا حصر للمتواتر في عدد لعدم انضباطه معه وقال بعض الجمهور
يحصل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثني عشر وقال بعضهم أربعون وقال
آخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم إلا مع الأزيد و
قد يحصل مع الأقل وأما الآحاد فإنه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار
انضمام قرابين إليه وهو مذهب أحمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه
لأدائه إلى تناقض المعلومين عند أخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى إن
جاءكم فاسق نبأ فتيبوا أو جب التبين عند إخبار الفاسق وإذا كان
شرط القبول انتقاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لأن الجهل
بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط وقال أبو حنيفة يقبل روايته وهو خطأ
لما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول مذهب الشافعي أن الخبر المتواتر
يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال ووافق الشافعي الشيعة في هذا
المقام كما ذكره وأيضا مذهب الشافعي أن العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر
ولكن لا بد من حصول عدم يجزم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب وهذا قد
يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد التواتر وأما أن خبر
الآحاد يفيد الظن فهذا مذهب الشافعي وأما قوله أن الضرورة قاضية
ببطلان قول أحمد بن حنبل لأدائه إلى تناقض المعلومين فهذا باطل لأن أحمد شرط
انضمام القرابين إليه إلى أن يفيد العلم وربما لم يكن لأحد الخبرين المعلومين قرابين
منظمة يبلغه إلى حد اليقين فلا تناقض وأما ما اعترض على أبي حنيفة أنه يقبل رواية
مجهول الحال فيلزمهم الخطأ وذلك لأن الجهل بالشرط مستلزم للجهل
بالمشروط فغير وارد عليه لأن المشروط في القبول انتفاء الفاسق بالنص لا ثبوت العدالة
وظاهر العدالة إذا كان مجهولا بمعنى عدم كونه ثابت العدالة يصدق
عليه أنه غير فاسق فيقبل روايته انتهى وأقول فيه نظر أما أولا فلأن ما نسبته المصنف إلى
أحمد بن حنبل هو إفادة الخبر الواحد للعلم بلا اعتبار انضمام القرابين
إليه فإبطال الناصب لما أبطل به المصنف قول أحمد باطل ولعله كان في نسخة
الناصر ثبات اعتبار القرابين لا نفيه داخلا عليه كلمة لا كما هو الصحيح ولكنه مع

ذلك

غير معذور لأن مذهب أحمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي أكثر كتب الأصول
مذكور فكان عليه تذكر المشهور أو الرجوع إلى الكتب من غير أن يقتصر
على الرمي في الظلام ويحتمل احتمالاً راجحاً بالنظر إلى ما علم مراراً من خيانة
الناصب بارتكاب الزيادة والنقصان أنه حذف كلمة لا عن عبارة المصنف ليتيسر له
الاعتراض

على المصنف وإلا فالفضول الذي يتصدى للتأليف في الأصول ومعارضة الفحول لا أقل
من أن يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من النقول فقد ذكر فيه وفي شرحه
للعضد الابجي أنه قال أحمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويترد أي كلما حصل
الخبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا أيضاً لو
حصل العلم به لأدى إلى تناقض المعلومات إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين فإن ذلك
جائز بالضرورة بل واقع واللازم بط لأن المعلومات واقعان في
الواقع وإلا كان العلم جهلاً فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المصنف
من الرد على أحمد كما لا يخفى وأما ثانياً فلأن ما أجاب به عن قبل أبي حنيفة

مردود بأن المراد بالفاسق في الآية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب وأوليائه حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لأن الآية قد نزلت باتفاق المفسرين في شأن الوليد بن عقبة حين ما بعثه النبي ص لأخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم أخته لما سمعوا به استقبلوه تعظيماً لرسول الله ص فحسبهم مقاتليه فرجع قبل الملاقاة معهم وقال لرسول الله ص قد ارتدوا ومنعوا الزكاة فهم الرسول ص بقتالهم فنزلت الآية ومن البين أنه عند بعث النبي ص إياه لم يكن محكوماً عليه بالفسق إذ يمتنع على النبي ص تفويض الأمور الشرعية وتولية الأعمال الدينية إلى من كان محكوماً عليه بالفسق فتعين أنى كون المراد بالفاسق في الآية أعم من المحكوم عليه بالفسق وممن جهل فسقه وأيضا الظاهر المتبادر من التبيين المذكور في الآية استبانة حال من لم يعلم فسقه وأما من علم فسقه فلا يحتاج إلى التبيين فيه بل هو تحصيل للحاصل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في الأمر والنهي ذهب الإمامية وجماعة ممن وافقهم إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء فإذا قال له صل عند الزوال ركعتين فصلاها خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من أهل السنة أنه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطأ لأنه إما أن يكون مكلفا بما كان قد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع أنه لا دليل على إيجاب إعادة عين ما فعله إذ الأمر إنما يقتضي إيقاع الفعل وقد حصل وإما أن يكون مكلفا بغيره فلا يكون الأمر الأول متناولا لصلاة ركعتين بل لا زيد وهو خلاف التقدير والأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده فإذا أوجب عليه صلاة ركعتين وحقيقة الوجوب هو الإذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئها فلا يتحقق الوجوب إلا مع النهي عن الضد وقال بعض أهل السنة لا يستلزم وهو خطأ لما تقدم وقال آخرون منهم أنه نفس الأمر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا أفعل وقولنا لا تترك والنهي عن الشئ لا يدل على صحته شرعا لأن النبي ص نهى الحايض عن الصلاة والصوم انتهى وقال الناصب أقول وافق الشافعي في هذه المسألة وهي أن الأمر يقتضي الإجزاء لأن الأمر إنما ورد ليخرج المكلف عن عهدة التكليف فإذا لم يكن المأمور به مجزيا عما ورد به الأمر فلا يحصل المقص من الأمر وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكره أن الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده فهو مسلم إلا أن ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لا فالانم؟؟ أن حقيقة الوجوب هو الإذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل ويلزمه المنع من الترك فلا يكون حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئها الذي هو النهي عن الضد انتهى وأقول في منعه لترك الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب إمامه وجمهور أصحابه فإنهم استدلوا على المسألة المشهورة القائلة أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز على ما في

المنهاج للبيضاوي وشروحه بأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركه من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له ودال عليه والناسخ للوجوب لا ينافيه أي لا ينافي الجواز فإنه يرتفع الوجوب الذي مفهومه مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فبقي الجزء الآخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض إذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع أحد الأجزاء وقد صرح بذلك أيضا أفضل محققي الناصبة وهو العضد الإيجي في بعض مسایل المباح من شرحه على أصول ابن الحاجب حيث قال قالوا المأذون في الفعل حاصل في لوجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاخصاصه بقيد زايد وهو أنه غير مأذون في تركه اه ثم سلم الجزئية وأجاب عما قالوا بأن للمباح أيضا فصل هو المأذون في تركه انتهى وأما ما ذكره الناصب من أن معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته إذ ليس ذلك معناه اللغوي ولا الاصطلاحي فإن معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب لطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وقيل الواجب ما يعاقب على تركه وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقال القاضي أبو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل يرجع إلى التركيب المذكور كما يظهر بأدنى تأمل ولو كان حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان تحققه وصدقه في جميع ما يقصد إليه من الأفعال الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لأن العزم يتحقق في الكل وبطلانه أظهر من أن يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في التخصيص ذهبت الإمامية ووافقهم جماعة إلى أن الاستثناء لا يجب فيه أن يكون الباقي أكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطأ لأنه يخالفه نص القرآن قال الله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في موضع آخر قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين فلو وجب بقاء الأكثر لزم أن يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين أكثر من صاحبه وهو محال وذهبت الإمامية ومن تبعهم إلى أن الاستثناء من النفي إثبات وقال أبو حنيفة لم يكن إثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي ص أما الاجماع فلأنه دل على أن قولنا لا إله إلا الله توحيد وكاف فيه وأما قول النبي ص فلأنه قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم وذرايبهم ولو لم يكف هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول وافق الشافعي في أن الاستثناء لا يجب فيه أن يكون الباقي أكثر من الخارج لأن الاستثناء إخراج البعض عن حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون أكثر وقد يكون مساويا وقد يكون أقل مثلا إذا قلنا جاءني

القوم إلا العشرين منهم فيجوز أن يكون القوم ثلثين فاستثنى منهم عشرين وبقي عشرة
فالباقى أقل ويجوز أن يكون أربعين فالباقى مساو أن يكون
خمسين فالباقى أكثر وأما ما ذكر أن المخالف خالف نص القرآن فهو غير وارد عليه
ولا يلزم ما ذكر من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين أكثر من
صاحبه لأن الآية الأولى مقولة من الله تعالى والثانية حكاية عن قول الشيطان فكان
للمخالف أن يقول أن الغاوين في كلام الله تعالى أقل من المخلصين
وفي ما نقل عن الشيطان أكثر لأن الشيطان ادعى غواية الأكثر والله تعالى يحكم بغواية
الأقل وكذا في المخلصين فلا يلزم ما ذكر ثم ما ذكر أن الاستثناء من
النفي إثبات فهو موافق المذهب الشافعي لأن مدلول الاستثناء ليس إلا هذا وذهب أبو
حنيفة إلى عدم لزوم هذا وما أورد عليه من مخالفة الاجماع و
الحديث فغير وارد عليه لأن إفادة الاستثناء إثباتا بعد النفي في بعض الصور لا يفيد
لزومه انتهى وأقول فيه وجوه من القدح والملام أما أولا

فلأن استدلاله على ما نحن فيه من المسألة بقوله لأن الاستثناء إخراج البعض إلى آخره مقذوح بأنه أول المسألة وعين النزاع ومصادرة على المط
كما لا يخفى على التأمل وأما ثانيا فلأن ما ذكره من أن للمخالف أن يقول إن الغاوين في كلام الله تعالى أقل من المخلصين اه مردود بأن الغاوين في كلام الله تعالى أيضا أكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين إذ دل على أن لا أكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج أن الأكثر غاو وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الأولى وكذا في النهاية للمصنف قدس سره وشرح المختصر للعضد الإيجي فسقط ما ذكر الناصب من جانب المخالف حرصا على المخالفة ولعل الناصب إنما قال بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع أن القرآن يدل على انعكاس القضية لأنه قد سبق منه الافتخار مرادا بكثرة أصحابه من أهل السنة وكونهم السواد الأعظم وقلة الشيعة وندورهم فلو لم يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين لتطرق القدح على ما افتخر به من الكثرة واتجه من الشيعة أن يقولوا لا خير في كثير وأما ثالثا فلأن ما ذكره آخره في نصرة أبي حنيفة فهو عين العجز والخذلان لأن إجماع أهل اللسان على أن قولنا لا إله إلا الله يفيد التوحيد ليس لموافقة حكم الشرع ولا لأجل أنهم وجدوا ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للثبات من النفي فقاوسوا عليه غيره حتى يتجه أن يق إن إفادة ذلك في بعض الصور لا يفيد لزومه وتوضيح ذلك أن كفار قريش ما كانوا عارفين بأوضاع الشرع سيما في أول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الإلهية عن غير الله تعالى وإثباتها له تعالى ولهذا كانوا يقولون اجعل الآلهة إلها واحدا فظهر إن هذا التركيب الاستثنائي يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه المصنف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية ومن تابعهم إلى أن الكتاب قد يخصص بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور ولا يجوز والقران يكذبهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب لوروده في القرآن كما ذكر فوافق الشافعي في هذا والمخالف يقول في جواب ما ذكر من تكذيب القرآن إياه أن تخصيص المحصنات من أهل الكتاب مفهوم من السنة وليس هو تخصيصا من المشركات لعدم دخولهن في المشركات لأن أهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى وأقول يتوجه عليه أن الشارح العضد من محققي أصحابه قد استدل بالآيتين كما استدل بهما المصنف ثم قال فإن الذميمة مشركة للتثليث وغيره انتهى فلم يبق إلا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح المرام أن ما ذكره الناصب تقليدا لغيره أن أهل الكتاب ليسوا بمشركين مبني على شبهة هي أنه تعالى فصل بين أهل الكتاب والمشركين بعطف الثاني على

الأول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وههنا ظاهر لأننا لا نم
أن العطف يقتضي المغايرة مط بل إذا لم يدع إلى العطف فائدة أما معها فلا كقوله
تعالى وجبرئيل وميكائيل ونخل درمان مع أنا نقول أن العطف
ههنا للعام على الخاص وهو موافق لقاعدة وجوب مغايرة المعطوف عليه وأحال ههنا
كذلك فإن المشرك أعم من الكتاب والدليل على دخوله في المشرك
ما أشار إليه الش العضد من قوله تعالى في حق أهل الكتاب وقالت اليهود عزير ابن الله
وقالت النصارى المسيح ابن الله إلى قوله سبحانه عما يشركون و
لقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك فيعم صدق هذا الاسم اليهود أيضا إذ لا
قائل بالفصل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية
وجماعة تابعوهم إلى أن مذهب الصحابي ليس مخصصا لأن العبرة إنما هي في كلام
الله وكلام الرسول والصحابي تأمل ليس أحدهما وقوله ليس حجة ولو كان
حيا وذهب إلى شئ طالبناه بالحجة ولم يجز لنا تقليده فإذا كان قوله حيا خاليا عن
المعارض ليس حجة كيف يكون قوله بعد موته مع معارضة كلام الله تعالى حجة
وقالت الحنفية والحنابلة أنه مخصص وهو خطأ لما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه
الله أقول مذهب الصحابي وقوله من الدلائل غير المتفقة عليه وما ذكر
من عدم حجية قول الصحابي لأن العبرة إنما هي في كلام الله وكلام الرسول
والصحابي ليس أحدهما وقوله ليس حجة فهو وارد على ما ادعاه من حجية قول الأئمة
و

إجماعهم فإن ادعى أنهم الرسول بعد محمد ص حتى يكون قولهم وإجماعهم حجة
فهذا شئ آخر انتهى وأقول ما توهمه واردا على ما ادعاه المصنف ليس بواردا لأن
المصنف أراد سوق الدليل ههنا على وجه لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة
فحصر العبرة بكونها في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لأن الخصم لا
ينكر ذلك

والأفهم يعتبرون بقول أئمة أهل البيت عليهم السلام وإجماعهم كما يعتبرون بهما لما
مر من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم بل عند غيرهم أيضا ولقوله ص إنني
تارك فيكم ما إن تمسكنم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي حبلان متصلان لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض فإنه صريح في حصر التمسك فيهما بعده ص و
القول بأنه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعتره ولا يلزم من ذلك أن يكون قول
العتره وحدها حجة مدفوع بأن ذكرهما معا لو اقتضى توقف حجية قول العتره
على انضمام الكتاب لاقتضى العكس أيضا وهو ظ البطلان هذا وقد صح عند أصحابنا
الإمامية أيدهم الله تعالى عن الإمام الهمام الصادق ع أنه قال حديثي حديث أبي
وحديث

أبي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله ص فلا حرج عليكم إذا سمعتم

من حديثنا أن تقولوا قال رسول الله ص وعلى هذا حصر العبرة والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول ص على ما فعله المصنف لا ينافي ما ادعاه من حجية قول الأئمة وإجماعهم ولا يحتاج إلى دعوى أنهم الرسل بعد محمد ص وإن كانوا هم الحجة بعده ص إلى يوم القيمة كما اعترف به المولى الفاضل العارف قطب الدين الأنصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة حيث قال چون باب نبوت مسدود شد ووحى از ارض منقطع شد زمين بخدا ناليد حق عز وجل وحى بر زمين كرد كه ساكن باش كه من اگر نبي بر تو ندارم جماعتى بر تو بدارم كه قلوب ايشان قلوب انبياء باشد لاجرم در خبر آمده كه زمين ميكويد كه من مثلي وعلي رض يمشي على ظهري حجة خدای از ارض منقطع نشود وهمیشه در زمين نور آسمانى باشد كه چنانكه دابة الاض امتحان مؤمن وكافر است وامتحان مقبل ومدبر است على رض مگر از اينجا فرمود أنا دابة الأرض انتهى كلامه قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الإمامية ومن تابعهم إلى العادة غير مخصصة للعموم كما لو حرمت الربا في جميع الطعام وعاداتهم تناول البر فإنه لا يخصص عموم تحريم الربا في كل الطعام لأن العبرة إنما هي بلفظ الرسول ص أو بلفظ الكتاب العزيز وهو الحاكم على العادة فلا يجوز أن يكون العادة حاكمة عليه وخالفت الحنفية فيه وقالوا أن العادة ههنا حاكمة على الشرع انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع إذا كان النص غيره مصرح بالتعميم وإذا كان الحكم مهملًا يمكن حمله على العادة وتخصيصها بها وأما ما ذكر أن أبا حنيفة يلزمه أن يجعل العادة حاکمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لأنه يدعي أن العادة مراد الشارع فكان حكم في المعتاد انتهى وأقول مراد المصنف أنه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب أو بلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عاداتهم حاکمة على الكتاب والسنة واللازم بط ضرورة أن أفعال العباد ليست حجة على الشرع بل أفعالهم تابعة للشرع فلا يجوز أن يجعل التابع متبوعًا نعم لو اجتمعوا على عادة صح التخصيص لكن المخصص ح ليس مجرد العادة بل الإجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع مط أول المسألة فلا بد لإثباته من دليل ودونه خرب القتاد قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الإمامية ومن تابعهم إلى أن حكم الخاص إذا وافق حكم العام لم يكن مخصصًا كما إذا قال في النعم زكاة ثم قال في الغنم

زكاة لأن ثبوت الحكم في أفراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فإذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف أبو ثور هنا وقال إنه يكون مخصصًا وهو خطأ لما بينا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول وافق الشافعي في عدم التخصيص ههنا لأنه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم فيه لمصلحة أن غيرها وهذا لا يفيد التخصيص ومن ذهب إلى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرير وليس هو إلا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى وأقول كنا نظن أن هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعداره ههنا لأبي ثورانه ثور ثرثارا وعجل جسد له خوار وكان هو الذي قيل في شأنه شعر هو الثور قرن الثور في حرامه ومقلوب اسم الثور في جوف لحيته قال المصنف رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة كما إذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما أراد بالقرء ثم تطلق ولا تعرف المراد لأنه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الأشاعرة فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الإمامية أيضا ومن تبعهم إلى أنه لا يجوز تأخيره إلى وقت الحاجة إذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه وإلا لزم الاغراء بالجهد والاغراء بالجهل قبيح وخالفت الأشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول عدم جواز التأخير إن أريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الأشاعرة وإن أريد به أن لطف الله تعالى على المكلف يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبنية عند الحاجة

المكلفين إليه وكذا الجواب في الثاني وأما ما ذكر من لزوم الاغراء بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على أن هذا غير واقع في الشرع وأما القول بالحسن والقبح العقليين وأنها مذهب المعتزلة فقد حققنا فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى وأقول هذه المسألة قد رفع في المختصر والمنهاج وأكثر كتب أصول أهل السنة مدلولاً عليها بقولهم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المصنف ههنا فلا وجه للترديد المذكور على أن الأشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني أيضاً بل يقول بجواز التأخير جوازا مقارنة للواقع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسألة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف أبي جهل وأمثاله بالإيمان مع امتناعه عنهم بالغير كما مر وكيف يجزم الأشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكر المصنف سابقا في بحث طريق تعيين الإمام من تجويزهما أن يجزم علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة إليه وعدم الفساد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء الساخن مع شدة العطش وعدم الضرر به وأما ما ذكره من أن لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على أن جاهل وذلك لأن اللزوم ظاهر لاسترة فيه غاية الأمران لا يكون الإغراء وغيره

من القبائح قبيحا من الله تعالى عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تعالى ونحن قد بيناه معنى الوجوب على الله تعالى وأثبتنا كونه منزها من القبائح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما رأيت ثم رأيت نعيما وملكاً كبيراً قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة إلى أنه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لأن الفعل في ذلك الوقت إن كان مصلحة استحال نسخه قبله وإن كان مفسدة استحال الأمر به ولأنه يلزم البداء وذهبت الأشاعرة إلى جوازه والعجب أنهم ينسبون البداء إلى طائفة من أهل الحديث وهم القائلون به في الحقيقة لأنه لا معنى للبداء إلا الأمر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الإمامية ومن وافقهم من المعتزلة إلى أنه يمتنع أن ينسخ الإخبار عن الشيء بالإخبار بنقيضه إذا كان مدلول الخبر لا يتغير لأنه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع أن يكيف الله بالقبيح وخالفت الأشاعرة في ذلك بناء على أصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الإمامية إلى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره من الواجبات والقبائح العقليين وخالفت الأشاعرة في ذلك بناء على أصلهم الفاسد منفي الحسن والقبح العقليين انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم بكون وقت

الانتهاء وقت النسخ والشارع ينهى بعض الأحكام ويبدء البعض الآخر منها لما يعلم من مصالح العباد لا لاشتمال في الأوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل وأما الفرق بين النسخ والبدء أن النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبدء يتضمن الندامة وهي لا يجوز على الله تعالى لأنها من التغيرات الحادثة العارضة للإنسان وإن أراد بالبدء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ وأما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه إلى الأشاعرة فهو من مفترياته فإن النسخ في الخبر لا يكون عندنا أصلا لأننا ذكرنا أن النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الأحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الظلمات؟؟ فهو مجاب بالأجوبة السابقة وقد يذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر شعريا من يقول لدى تقرير مذهبه - بالحسن والقبح موجودين بالعقل - فالعقل يحكم أن الحسن مفقود والقبح فيك لموجود من الجهل انتهى وأقول إن قوله أولا إن الشارع ينهى بعض الأحكام ويبدء البعض الآخر منها لما يعلم من مصالح العباد صريح في القول بتعليل أفعال الله تعالى بالمصالح الراجعة إلى العباد مع أنه قد بالغ في نفيه وإنكاره سابقا تقليدا لأصحابه وحيث كان القول بالتعليل

مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك لإنكاره لهذا على
فقد أتمنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبيننا أن
المنكر لذلك معزول عن العقل فتذكروا ما إنكاره لذهاب الأشاعرة إلى جواز نسخ
الخبر بنقيضه فيدل على قصور رباعه وعدم اطلاعه على مذهب أصحابه
وما أودعوه في كتبهم الأصولية فإن هذا مذکور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل
فضلا عن المحصول والمنتهى والأحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه
العصدي لأنه أكثر تداولاً وأقرب تناولاً قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان أحدهما
نسخ إيقاع الخبر بأن يكلف الشارع أحداً بأن يخبر بشيء من عقلي
أو عادي أو شرعي كوجود الباري وإحراق النار وأيمن؟؟ زيد ثم ينسخه فهذا جائز
باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه بأن يكلفه
بالإخبار بنقيضه المختار جوازه خلافاً للمعتزلة مبنية صلهم في حكم العقل لأن أحدهما
كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى وأما ما ذكره
من أنا ذكرنا أن النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي إن أراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا
يبال له وإن أراد أن عند الأشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع
على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا
سالفاً أن أجوبته السابقة ترهات وحبائل لا يقع فيها الأطفال الطريق
أو من حرم نحوه من التوفيق وأما جوابه المختصر من الشعر فمعارض بأحسن منه وهو
ما أقول شعرياً من ليفسط؟؟ في تقرير مذهبه بأن عن حكمه عقلاً
لمعزول رسول عقلك سيف يستضاء به مهتد من سيوف الله مسلول إن كنت تنكر
حكم العقل في حسن وقلت القبح قبل الشرع مجهول
فالحسن منك لفرط القبح مهروب والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى النبي بذا
مغلول فحام يده الإعجاز مما غالها غول قال
المصنف رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهب الإمامية وجماعة تابعوهم عليه
إلى أنه يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع أما العقل فلأنه
ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون قبيحاً ولأن مبنى شرعنا على الفرق بين
المتماثلات كإيجاب الغسل بالمنى دون البول وكلاهما خارج من أحد السبيلين
وغسل بول الصبية وفضح بول الصبي وقطع السارق للقليل دون الغاصب للكثير وحد
القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم أول الشوال وإيجاب
صوم آخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كإيجاب الوضوء من الأحداث
المختلفة وإيجاب الكفارة في الظهر والإفطار وتساوي العمد والخطأ
في وجوبها ووجوب القتل بالزنا والردة وإذا كان كذلك امتنع العمل بالقياس الذي ينبئ
عن اشتراك الشيعة في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولأنه
يؤدي إلى الاختلاف فإن كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الآخر

فيختلف أحكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول استدل في هذا المبحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه العقلية والنقلية أما النقلية فذكر أن مبنى شرعنا على الفرق بين التماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوعان ولو كان كذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لأنه يدعي أن الجهة المحسنة والجهة المقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الأحكام على الأفعال وإذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يمكن له الاستدلال بما ذكر بل الحق إن المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكر ثم إنه ذكر أنه يؤدي إلى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله (ص) اختلاف أمتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي إلى الاضطراب في أحكام الله تعالى فإن كون الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع أمر الدين ويسهل الأحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا أن الحكم مظنون والاضطراب في الأحكام النسبية اليقينية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله من القرآن بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى وأقول فيه نظر من وجوه أما أولا فلأنه لم يتعرض لأول الدلائل العقلية التي ذكرها المصنف وهو ما أشار إليه بقوله فإنه ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطأ وأما ثانيا فلأنه إن أراد يمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف في نفس الأمر فهو لا يفيد إذ المقص أن الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الأمر فقياس العقل في مثل هذا قبل أن يطلع على ما في نفس الأمر وعند الشارع ربما يكون خطأ لبنائه على ما يترأى؟؟ من المماثلة عند العقل وإن أراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر البطلان إذ كثير مما خفى الجهة فيه ربما يترأى؟؟ مماثلا لغيره والحاصل أن كلامنا في أقيسة لا يعلم تماثل الفرع مع فيها في نفس الأمر إذ كل قياس علم الجامع فيه مثلا من قبل الشارع داخل في القياسين الدين وافق أصحابنا الإمامية غيرهم في جواز العمل بهما وهما ما كان منصوب العلة وما كان فيه التنبيه من الأدنى على الأعلى أو بالعكس ومن البين أن ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه ظنا يعتمد عليه في أحكام الشريعة لأن المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه سابقا فجاز أن لا يكون ما هو مشترك في نظرنا منشأ مصلحة الشارع في شرعية الحكم وأما ثالثا فلأن ما توهمه من استلزام ما ذكر المصنف لانتفاء ما ذهب

إليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لأننا معشر الإمامية وإن ادعينا أن
الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل تقتضيان ترتب الأحكام لكن لم ندع
أن العقل مستقل بإدراك تلك الجهتين في جميع المواد بل قلنا إن بعض المواد إنما
ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام
إن في هذا القسم الذي لا يستقل العقل بإدراك جهة الفعل في نفس الأمر يشكل القياس
لا مط حتى يستلزم القياس لا مط حتى يستلزم الإشكال فيه الإشكال في القول بالحسن
والقبح

العقليين وأما ما ذكره من حديث اختلاف أممي رحمة مرسل ضعيف عند نقاد أهل
السنة وقال بعضهم أنه لا أصل له وقال بعضهم أنه ليس بمعروف
عند المحدثين وإنما ذكره بعض الأصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل
أن يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الأمة خلف
بعض من المدن المتفرقة والأماكن المختلفة على رسول الله (ص) في وقته وعلى وصيه
القائم مقامه من بعده فليستلوا عن معالم دينهم ويستضيئوا فيما اشتبه

عليهم فذلك رحمة لهم ولمن يعودون إليه فيندرونه من قومهم قال الله سبحانه فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب وأصحابه من اختلاف الأمة في اعتقادها وتباينها وقضاء أقوالها وأفعالها ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها لو اتفقت سخطا عليها ونقمة وقد تضمن القرآن من الأمر بالاتفاق والايلاف والنهي عن التباين والاختلاف ما فيه ببيان شاف وأما ما أجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من أنه لا يلزم من كون الشيء رحمة أن يكون ضده عذابا ولا يذكره إلا جاهدا ومنجاهل؟؟ وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك أن يكون النهار عذابا وهو ظ لا شك فيه انتهى فأقول فساده ظ لأن الضد عند الحكماء موجود معاقب وجرواخر؟؟ في الموضوع وعند المتكلمين معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف في مسألة لا يضاد الاتفاق في مسألة أخرى وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء آخر منه بياض النهار والحاصل وأن مدة الموضوع أو المحل شرط في تحقق النصاد فراد؟؟ من قال أنه يلزم من كون الاختلاف رحمة أن يكون الاتفاق عذابا ليس أنه إذا كان الاختلاف في مسألة رحمة يلزم أن يكون الاتفاق في مسألة أخرى عذابا حتى يتأتى المنع والتجهيل الذي أتى به هذا الشيخ الجاهل بل مراده أنه إذا كان الاختلاف في أمر رحمة يلزم أن يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك وكذا إذا كان الليل رحمة يلزم أن يكون وقوع النهار موقعه عذابا لاستلزمه فوات المطالب التي يطلب فيها الاستتار عن أعين الناس لي غير ذلك من المقاصد التي لا يتمشى إلا في الليل نعم وقوع النهار في محل آخر من أجزاء الزمان ليس عذاب فيوم استناده بحال الليل ليل البلب أعدده - له جهله هذا وقد نقل صاحب الواقف في خطبة كتابه عن بعض الأكابر لأمة في بيان معنى هذا الخبران مراده ص اختلاف همم في العلوم مهمة واحد في الفقه لضبط الأحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بها أمر المفاد وقانون العدل المقيم للنوع كما اختلف همم أصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام في المعاض؟؟ المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف أيضا رحمة كما لا يخفى انتهى أن قيل ما استدل به المصنف آخرا من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قايم بعينه في الأدلة القطعية والجواب الجواب قلنا أن الاختلاف في الأدلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشئ من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء شاهد على ذلك والمنهي عنه هو الاختلاف الكثير وتأويل الاختلاف بالاضطراب في

نظم القرآن دون الاختلاف في الأحكام كما ارتكب صاحب المختصر وشارحه العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد أركان ما ذهبنا إليه في توجيه الحديث الحادث المذكور ما ذكر صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج أبي بن كعب رض على القوم حيث قال مخاطبا لهم وزعمتم أن الاختلاف رحمة هيهات أن الكتاب وذلك عليكم بقول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم ثم أخبرنا باختلافكم قال ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم أي للرحمة وهم آل محمد ص إلى آخره قال المصنف رفع الله درجته وأما السمع فقله تعالى أن تتبعون إلا الظن وأن الظن لا يغني من الحق شيئا ذلك ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين

ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد أجمع أهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس ودم العامل به وكذا جماعة من الصحابة قال أمير المؤمنين ع لو كان الدين بالقياس المكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره وقال أبو بكر أي سماء يطلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر بن الخطاب إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء الدين أعيناهم؟؟ الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا وقال ابن عباس أن الله تعالى قال لنبيه (ص) وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لأحدكم أن يحكم برأيه جعل ذلك لرسول الله (ص) وقال وإياكم والمقاييس فإنما عبدت الشمس والقمر بالقياس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي قالا أن النبي (ص) قال ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون في الأمور فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر إلى شريح القاضي وهو نائبه اقض بما في كتاب الله فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ناقض بما جاءك في سنة رسول الله فإن جاءك ما ليس في سنة رسول الله ص فاقض بما أجمع عليه أهل العلم فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عمرو مسروق وابن سيرين وأبو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفى على هؤلاء لأنه من الأحوال العظيمة ومما يعم به البلوى وقال الناصب خفضه الله أقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها لإثبات عدم جواز العمل بالقياس فذكر الآيات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا تحقيق وإن أريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل بظنهم في عبادة الأوثان و إنهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع مط الظن والعمل به في الأمور الدينية ثم أن المجتهد لا يعمل بالظن لأن العمل بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه

ثم إن تلك الآيات وإن أفاد المطلوب فهو معارض بالآيات الواردة في الأمر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وغيره من الآيات فالنصوص متعارضة وأما ما ذكر من قول أمير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد والتحذير له على الاحتياط ليدرك الاشتراك في الوصف ولا يدع الاحتياط في القياس ولا شك أنه أمر صعب وأما ما ذكره من قول أمير المؤمنين أبي بكر أي سماء يظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي فهذا وارد في لغة القرآن وأنه سئل عن معين قوله تعالى وفاكهة وأبا أن معنى الأب ماذا فقال هذا الكلام وأي نسبة له بالقياس وأما ما ذكر من قول أمير المؤمنين عمر أنه حذر عن أصحاب الرأي فالمراد منه من يجعل رأيه في الدين مستقلا لا من؟؟؟؟ في الأحكام النصبية وهكذا أقول الصحابة فإنها تدل على التحذير من الاستقلال في الرأي وترك الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ما ذكر أن الصحابة والتابعين كعبد الله بن مسعود ومن بعدهم من الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس فنقول لا شك أن الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الأئمة الأربعة كل واحد منهم كان إماما في قطر من بلاد الإسلام ووصل إليهم علوم النبي (ص) من الصحابة فلو كان المنع يستمر مجمعا عليه لكان واحد منهم ينهى عن القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لأحد من

العلماء المشهورين ولا الأئمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لأن الضرورة داعية إليه البتة بحيث لا يمكن أفكاره لأن من الحيوانات ما يحصل ويتولد في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه وإمكان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتقرر حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فأما أن نقول بعدم ورود في حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد وأما أن نقول بورود النص والاجماع فيلزم خلاف المفروض لأنا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص ولا إجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة ولو قال الشيعي حكم به الإمام ونصه كنعص الله فنقول أنت حصرت الأئمة في اثني عشر وقد مضى منهم أحد عشر وهذا الباقي أما أن نقول له في السرداب أو مختف ساير في البلاد فعل جميع المقادير اعترفت بعدم إمكان الوصول إليه والاستغناء عنه فلا يدلك من القول بالقياس انتهى وأقول كأنه يتكلم الناصب ههنا على لسان أو من قاس حيث أتى بما لا يحصى من الوسواس أما أولا فلأنه قد حقق في كتب أصول الفقه أن الظن إنما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من أن المراد بالظن في الآيات المذكورة الشك والتردد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر أيضا أن قوله العلم الراجح مما لا محصل له وإنما قصد به بذلك التلبس الذي لا يروج الأعلى أمثاله المسخرين لإبليس وأما ثانيا فلأننا لو سلمنا أن الآيات المذكورة وردت في شأنا؟؟؟؟ وعملهم بالظن في عبادة الأوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الأصول من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لا يوجب في وصية السبب لا يوجب التخصيص ولو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتمدة التي خصها الشارع بالاعتبار و أخرجها عن عمومات الآيات والأخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتمد في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه يرشد إليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسألة من تيقن الطهارة وشك في الحديث أن غلبة الظن إذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت إليها كما لا يلتفت الحاكم إلى أحد المتداعيين إذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا أول المسألة بل هو من قبيل أن بعض الظن إثم والظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من إثبات ذلك وإثباته بالأدلة المذكورة أصعب من خرط القتاد كما لا يخفى وأما ثالثا فلأن ما ذكره من أن المجتهد لا يعمل بالظن لأن العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق

كما حقق في موضعه مدخول بأنه لو تم ذلك لدل على أن المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المط إذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن والكلام

فيه لا في الأول فإن قيل المراد من العلم بالأحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لأنه يؤدي إلى فساد الحدن؟؟ قولهم العلم بالأحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالأحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم أن له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالأحكام مستفادا من الأدلة الإجمالية والفقه وسمايله؟؟ وجب أن يستفاد من الأدلة التفصيلية وأيضا لو كان الأمر كذلك لكان تفسير الفقه بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الأمور وليس كذلك لا يقال أن المراد وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن أنها واجبة علم وجوب العمل بها بهذا الوجه وإن ظن أنها مندوبة علم نذب العمل به لأن الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم أن يكون المراد بوجوب العمل بالأحكام الوجوب والندب والكراهة والإباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على أن كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه مما يجب العمل به شرعا أول المسألة وعين النزاع كما عرفت وأما رابعا فلأن ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار فهو أقوى أدلة القوم وتقرير استدلالهم به أنه تعالى أمر بالاعتبار وهو مأخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت من النهر والمعبر السفينة التي هي أداة العبور والموضع الذي يعبر عنه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرها أي جاوز بها فثبت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة في المجاورة فلا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الأمر لأنه عبور من حكم الأصل إلى الفرع وتجاوز منه إليه وأورد عليه المصنف قدس سره في كتاب النهاية من وجوه الأول أنا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فإنه لا يق لمستعمل القياس العقلي أنه معتبر ويق للبالغ في رتبة القياس ومعرفة شرايطه وإثبات الأحكام به إذا لم يتفكر في أمر معاده أنه غير معتبر أو قليل الاعتبار ولقوله تعالى في أن ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقال ع السعيد من وعظ بغيره أي عبر والأصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك وليست أدلتكم من مثل هذه الأدلة بل الترجيح معنا لسبقه إلى الفهم الثاني سلمنا أنما ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فإن تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيادي المؤمنين فقيسوا الذرة؟؟ على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعد ركيكا فلا يقع من

الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الأمر بها أمر بالقياس الشرعي فإن كل من استدل بدليل فقد عبر منه إلى المدلول فمسمى الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة الأصلية والقياس الشرعي وكل منهما يخالف الآخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على الخصوصيات إحدى الدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذي ليس إلا هو مجموع ما به الاشتراك؟؟؟؟؟

أنواعه فيه وليس تعيين أحدها أولى من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك إليها فأما أن لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الإخلال با؟؟
الإخلال بالمهية فلا يكون المسمى مأمورا به أو يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لأننا نقول نمنع عدم أولوية بعض الأنواع لأن الاعتبار المأمور به في

في الآية لا يمكن أن يكون هو القياس الشرعي فقط والأنصار معنى الآية يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الدرّة على البر وهو معلوم البطلان فوجب تقدير نوع آخر غيره وهو الاتعاض فقط وأنتم تقولون أنه يفيد لا مع إفادة الشرعي فإذن الأمر بالاعتبار يستلزم الأمر بالاتعاض ومسمى الاعتبار حاصل في الاتعاض ففي إيجاب الاتعاض يحصل إيجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة إلى إيجاب سائر أنواع الرابع سلمنا إيجاب نوع آخر غير الاتعاض فهنا أنواع من القياس نحن نوجبها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التأييف والأقيسة العقلية والأقيسة في أمور الدنيا وتشبيه الفرع بالأصل في عدم استفادة حكمه إلا من النص والاتعاض والانزجار بالقصص والأمثال فظهر إنا أثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على إيجاب القياس الشرعي لأن الآتي بفرد من أفراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الأمر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لأن حمله عليه يفضي إلى التناقض فإن التسوية بينهما في أنه لا يستفاد حكم الفرع إلا من النص كما أنه في الأصل كذلك نوع آخر من الاعتبار والأمر بأحد هذين الاعتبارين ينافي الأمر بالآخر فلو حمل على العموم اقتضى الأمر بالمتنافيين معا وهو محتمل ليس إخراج حد القسمين من تحت طاهر العموم لإبقاء الأمر أولى من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لأن تشبيه الفرع بالأصل في أنه لا يستفاد حكمه إلا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة لأنه عام مخصوص فإن الرجل لا يكون مأمورا بالاعتبار عند تعادل الأمارات فيما لم ينصب الله عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب وأجزاء السماوات والأرض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فإن المكلف لا يكون مأمورا بعده باعتبار آخر وفيما لو قال لو كيّله أعتق غانما لسواده فليس لو كيّله أن يعتق غيره وفيما إذا عدم النص فإنه لا يكون مأمورا بالقياس وفيما إذا تعارضت الأقيسة السابع سلمنا أنه حجة لكن ظنية لا قطعية لأنكم جيتتم؟؟ أن الاعتبار واسم المجاوزة بالاشتقاق والتوسل به إلى تعيين المسمى ظني؟؟ مسألة القياس قطعية فلا يجوز بناءها عليه الثامن سلمنا أنه يفيد اليقين لكنه أمر والأمر لا يفيد التكرار ولا يتنا؟؟ كل الأوقات التاسع سلمنا أنه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر رسول الله أوجب عن الأول بأن جعله حقيقة في المجاوزة أولى لقولهم اعتبر فلان فاتعظ فيجعلون الاتعاض معلولا للاعتبار فيتغايران ولأن معنى المجاوزة حاصل في الاتعاض فإن لم من يستدل بغيره على حاله لا يتعظ فإذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاض بخصوصه مجازا في غيره أو مشتركا وهما خلاف الأصل ومنع عدم صدق المعبر على القابسين؟؟ لصحة فلان يعتبر الأشياء العقلية

بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الإطلاق لمن قاس مرة كما لا يق أنه قاييس على الإطلاق لقصر لفظ المعتبر والقياس على المستكثر منهما وإنما يصدق نفي المعتبر على القاييس غير المتعظ مجازاً لعدم إتيانه بالمقصود الأصلي وهو العمل للآخرة كما يق لغير المتدبر في الآيات أنه أعمى وأصم ومعنى المجاورة حاصل في قوله أن لكم في الأنعام لعبرة لإفادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبار فاتعظ نعم يؤكد أحدهما بالآخر فيق اعتبروا تعظ ولا يستلزم التغير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمرادف أولى سلمنا لكن المفهوم منه في الآية ليس مطلق المجاورة بل علة الاتعاض وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعاً وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صفة ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم أنه لو أمر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي أحد جزئياته يكون ركيكاً كما لو أجاب عن مسألة بما لا يتناولها يكون باطلاً ولو أجاب بما يتناولها وغيرها كان حسناً وفيه نظر فإن المأمور به إن كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين وإلا فالمط وعن الثالث أنه للعموم لأن ترتيب الحكم على المسمى يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي أن علة الأمر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتباراً فيكون كل اعتبار مأموراً به ولصحة استثناء أي اعتبار كان والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر بمنع تعلق الأمر لمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاض سلمنا لكن نمنع العلية على ما يأتي وقيل أيضاً أنه إثبات القياس والاستثناء إخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس بأنه لا يجوز أن يكون المراد منه تشبيه الفرع بالأصل في عدم استفادة حكمه إلا من النص لأن الاعتبار المذكور ههنا لا بد من مناسبة لما قبل الآية وبعدها وإلا جاء الركة واللايق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والأنصار المعنى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم إلا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملاً بعموم اللفظ ولأن المتبادر إلى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبده على ذنب ثم أمر آخر بالاعتبار به فهم منه الأمر بالتسوية في الحكم لا الأمر بالمنع

وفيه نظر لأن الاعتبار المناسب ليس إلا الاتعاض فإن اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه وإلا ورد الإشكال وكما يحصل الركة لو قال لا تحكموا إلا بنص وارد في حق ذلك الغير يحصل لو أراد الشرعي عن السادس بأن العام المخصوص حجة وفيه نظر لأنه ليس حجة على الجمع وأيضاً فإن دلالاته يضعف ويمكن القياس على محل التخصيص وعن السابع بعموم السؤال في كل السمعيات فلا يختص بهذه المسألة وفيه نظر لأن التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم؟؟ فإن من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بأنه لما كان أمراً بجميع الأقيسة

كان متناولا لجميع الأوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على ما تقدم فإن اعتبروا مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل وإلا لقتل كل إنسان كذا الأول سلمنا لكن نمنع تعميم الأزمنة وعن التاسع بالإجماع على عدم الفرق بيننا وبين مشافهه في ذلك انتهى وأقول قد وقع في استدلال القايلين بالقياس الذين بنوا على غير أساس بآية الاعتبار وفي هدم المنكرين له بالبناء على صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيادي المؤمنين لطيفة اتفافية وهي أن القايلين بالقياس كأنهم في هذا الاستدلال الساقط بأدنى سعي في أيدي خصامهم من المؤمنين كأنهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيادي المؤمنين تأمل وأما خامسا فلأن ما ذكره في تأويل كلام مولانا أمير المؤمنين ع مع ظهور بعده جدا لا يجدي لأن المصنف استدل على ذلك بإجماع أهل البيت أجمع ونحن نعلم بالضرورة أن مذهب الباقر والصادق والكاظم وآبائهم وأولادهم عليهم السلام إنكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما إنا نعلم المذاهب المنقولة

عن الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا أن إجماع أهل البيت حجة وإنما اقتصر المصنف على إيراد قول أمير المؤمنين فقط كتفأ؟؟ بالأصل روما للاختصار وقد روى أصحابنا وغيرهم من روايات غيره من الأئمة ع أيضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التأويل فمن ذلك ما رواه سيد المتألهين حيدر بن علي العبيدلي الآملي في كتابه الموسوم بجامع الأسرار ومنبع الأنوار عن أبي حنيفة وهو أنه قال جئت إلى حجام بمعنى أحلق رأسي فقال لي ادن؟؟ منك واستقبل القبلة وسم الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك أنت أم حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق (ع) قلت أشاهد أم غايب قال شاهد فصرت إلى بابه واستأذنت عليه فحجبتني وجاء قوم من أهل الكوفة فاستأذنوا فأذن لهم فدخلت معهم فلما صرت عنده قلت له يا ابن رسول الله (ص) لو أرسلت إلى أهل الكوفة فنهيتهم أن يشتموا أصحاب محمد (ص) فإني تركت بها أكثر من عشرة ألف يشتمونهم فقال لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وأنت ابن رسول الله (ص) فقال أنت أول من لا يقبل مني دخلت داري بغير إذني وجلست بغير أمري وتكلمت بغير رأيي وقد بلغني أنك تقول بالقياس قلت نعم به أقول قال ويحك يا نعمان أول من قاص إبليس حين أمره الله تعالى بالسجود لآدم ع فأبى وقال خلقتني من نار وخلقته من طين أيما أكبر يا نعمان القتل أو الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا أربعة أقياس لك هذا قلت لا قال فأيما أكبر البول أو المنى قلت البول قال فلم أمر الله تعالى في البول بالوضوء وفي المنى بالغسل أيقاس لك هذا قلت لا قال فأيما أكبر الصلاة أو الصيام قلت الصلاة قال فلم وجب على الحايض أن تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة أيقاس لك هذا قلت لا قال فأيما أضعف المرأة أم الرجل قلت المرأة قال فلم جعل الله تعالى في الميراث للرجل سهمين وللمرأة سهم أيقاس لك هذا قلت لا قال فبم حكم الله تعالى فيمن سرق الدراهم القطع وإذا قطع الرجل يد رجل فعليها ديته خمسة ألف درهم أيقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني أنك تفسر آية من كتاب الله عز وجل وهي لتسئلن يومئذ عن النعيم أنه الطعام الطيب والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك رجل وأطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كانت تنسبه إليه قلت إلى البخل قال أفيحلل الله تعالى قلت فما هو قال حبنا أهل البيت هذا آخره وقد روى الدميري الشافعي ذلك في حياة الحيوان ثم أجاب عن بعض لسولة؟؟ الإمام (ع) بأن الزنا لا يقبل فيه إلا أربعة طلبا للستر والحايض لا تقضي الصلاة دفعا للمشقة لأن الصلاة ينكر وفي اليوم واللييلة خمس مرات بخلاف الصوم فإنه في السنة مرة انتهى وأقول من البين أن غرض الإمام ع من إلقاء تلك الأسئلة إلى أبي

حنيفة إنما كان تعجيزه وتبنيه على أن الرأي والقياس غير صالح لأن يكون مدركا للأحكام الشرعيين ولم يكن غرضه ع أن تلك الأحكام خالية عن العلل حتى يحاب عنها بذكر العلل على أن تلك العلل مما لم يعرف إلا منهم عليهم السلام ولو كان أمرا ظاهرا يعرفه الدميري وأضرابه من غير احتياج إلى إعلام أحد من الأئمة الأعلام ع لما عجز أبو حنيفة رئيس القوم في ذلك المقام ولما وقع في مضيق الافحام وأما سادسا فلأن ما ذكره من أن ما نقله ع من قول أبي بكر على حجية القياس وهو قوله أقول في الكلالة برأبي حاول الاحتجاج على نفي ذلك بنظيره من قوله على سبيل الالتزام وإلا فقد رد المصنف في كتاب النهاية الاحتجاج المذكور بأن قول أبي بكر أقول في الكلالة برأبي ليس بالقياس فافهم على أن الغزالي في المنحول نقل الاستدلال بذلك على إبطال القياس أيضا حيث قال والذين زعموا أن في الشرع ما يدل على رده تمسكوا بقوله تعالى أن بعض الظن إثم وبقول أبي بكر أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا حكمت على القرآن برأبي انتهى ويمكن أن يق إنه لما شاع استعمال الرأي في القياس فالظاهر أن يكون مراد أبي بكر بذلك الكلام إظهار الاحتراز عن استعمال الرأي في القرآن بإثبات المفتى بمجرد الظن الضعيف والاحتمال السخيف كما بنى عليه في القياس ويؤيد هذا ما نقل صاحب الاتقان عن البيهقي في تفسير قوله ص من تكلم في القرآن برأيه فقد أخطأ حيث قال المراد بالرأي الذي يغلب من غير دليل قام عليه انتهى فلا يتوجه عدم المناسبة الذي توهمه الناصب كما لا يخفى وأما سابعا فلأن ما ذكره من أنه لو كان المنع عن القياس مستمرا مجمعا عليه لو وصل إلى الشافعي وباقي الفقهاء الآن؟؟؟ ولكان ينتهي واحد منهم عن القول القياس فمدفوع بأنه إن أراد بالاستمرار والإجماع إجماع جميع المسلمين في سائر الأزمنة بالمنع من القياس واستمراره منهم فالمص يدع ذلك حتى يكون مخالفته مستبعدا من الفقهاء الأربعة و إن أراد إجماع أهل البيت عليهم السلام واستمرار لا منهم كما ادعاه المصنف فهذا لا يوجب بعد وقوع المخالفة منهم لهم عليهم السلام وليس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام وكيف لا يخالفونهم مع أن القياس أصل ما بنوا عليه خلافة خلفائهم الثلاثة حتى نقل الكرماني شارح البخاري في باب خوخة المساجد عن الخطابى أنه قال لا أعلم في إثبات القياس أقوى من إجماع الصحابة على استخلاف أبي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه ص إياه في أعظم أمور الدين وهو الصلاة فقاوسوا عليها سائر الأمور انتهى وأيضا القياس مما جعله القاصرون عن درجة الاجتهاد ذريعة إلى عدم توقفهم في جواب المسائل الفقهية وسببا لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم على المقلدة والعوام وليتقرر رياستهم المحبوبة لهم فيما بين الأنام فللهذه المصلحة أجمعوا على اعتباره

من غير مبالاة بمخالفة الرسول وأهل بيته عليهم السلام ويؤيد هذا ما روي في النهاية
والمحصول عن عمر أنه قال إياكم وأصحاب الرأي أعداء السنن
أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا انتهى وأما ثامنا فلأن ما
ذكره من أنه لا نزاع لأحد من العلماء المشهورين
ولا الأئمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس مكذوب بأبي محمد علي بن أحمد بن
حزم الأندلسي من العلماء المشهورين والأئمة المجتهدين من أهل السنة فإنه
قد أنكر العمل بالقياس إنكاراً بليغاً ولا بأس بنقل كلامه في هذه المقالة وإن أدى إلى
الإطالة لأنها في معرض الجحود وقيام الحجة بشهادة الخصم أو كدوان؟؟
تعددت الشهود فنقول قال في مسایل الأصول من كتاب المجلى ولا يحل القول
بالقياس في الدين ولا بالرأي لأن أمر الله تعالى بالرد عند التنازع إلى كتابه
وإلى رسوله ص قد صح فمن رد إلى تعليل قياس أو إلى بدعته أو إلى رأي فقد خالف
أمر الله تعالى بالراد إلى الإيمان ورد إلى غير من أمر الله تعالى بالرد وفي هذا ما
فيه قال أبو محمد وقول الله تعالى ما مر ظنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم
أكملت لكم دينكم إبطال للقياس ولتراى لأنه لا يختلفا هل القياس والرأي في

أنه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرض فيه شيئاً وأن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد بين للناس كل ما نزل إليهم وأن الدين قد كمل فصح أن النص قد استوفى جميع الدين فإن ذلك كذلك فلا حاجته بأحد إلى قياس ولا إلى رأيه ولا إلى رأي غيره ويسأل من قال بالقياس هل كان قياس قاسم قاييس حق أم منه حق ومنه باطل فإن قال كل قياس حق أحال لأن المقاييس يتعارض ويطل بعضها بعضاً ومن المحال أن يكون الشيء وضده من التحليل والتحریم حقاً معاً وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالأخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضاً ويخص بعضها بعضاً وإن قال قائل منها حق ومنها بطل قيل له فعرّفنا بماذا

يعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبداً وإذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فإن ادعوا

أن القياس من البطل قد أمر الله عز وجل به سئلوا أين وجدوا ذلك فإن قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا أولي الأبصار قيل لهم أن الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن إلا التعجب قال عز وجل وإن لكم في الأنعام لعبرة أي تعجبا وقال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة أي عجب ومن الباطل أن يكون معنى الاعتبار القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ما ذا نقيس وهذا ما لا سبيل إليه لأنه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئاً من الدين إلا بتعليم الله تعالى له إياه على لسان رسوله ص وقد قال تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها فإن ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء وأن الله تعالى قضى وحكم بأمر كذا من أجل أمر كذا قلنا لهم كل ما قاله الله عز وجل ورسوله ص من ذلك فهو حق لا يحل لأحد خلافه وهو نص به تقول وكل ما تريدون أنتم أن تشبهوه في الدين أو أن تعلقوا بما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله (ص) فهو باطل وإفك وشرع لم يأذن الله تعالى به وهذا

يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد أرأيت لو مضمضت ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل وكل آية وحديث موهوا بإيراده وهو مع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه في كتاب الأحكام لأصول الأحكام وفي كتاب النكت وفي كتاب الدرّة وفي كتاب النبد قال أبو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله وأوضح منه على أصولهم لنريهم

فساد القياس جملة فرأيتهم يموهون بأن قالوا أنتم ذابا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع إلى القياس واحتجاج به وأنتم في ذلك بمنزلة المحجج بحجّة العقل ليطل حجّة العقل وبدليل من النظر ليطل به النظر قال أبو محمد قلنا هذا

شغب سهل الفناء ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس في إبطال القياس ومعاذ الله من هذا لكن أريناكم أن أصلكم الذي أثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد جميع قياساتكم ولا قول أظهر بطلانا من قول من أكذب نفسه يقينا وقد نص الله تعالى على هذا فقال وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم أنتم أبناء الله وأحباؤه ولكن الزاما لهم ما يفسد به قولهم ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في إبطال حججة العقل بحجة العقل لأن فاعل ذلك يصحح القضية العقلية التي يحتج بها فظهر تناقضه

من قرب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله وأنتم فلم نحتج قط في إبطال القياس بقياس فصحه لكن نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل ثم نزيد بيانا في فساد منه نفسه بأن نرى تناقضه جملة فقط والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه كما نحتج على كل أول مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بصحتها فترهيم تفاسدها وتناقضها وأنتم تحتجون معنا عليهم بذلك ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الأقوال التي نحتج عليهم منها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم ونحن لا نصححها بل نقول لهم إنها محرفة مبدلة لكن لزيهم تناقض أصولهم وفروعهم لا سيما وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم يأتي بقياس يدعي صحته تعارض به قياس الآخرين وهم كلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذي به يتميزان من القياس الفاسد والرأي الفاسد وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا يقيسون إلا عليها لتمييز من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله تعالى التوفيق قال أبو محمد وهذا مكان اذرم؟؟ عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم إلى جواب يفهم سبيل أبدا وبالله تعالى

التوفيق فإن أتوا في شيء من ذلك بنص قلنا النص حق والذي تريدون أنتم اضافته إلى النص بآرائكم باطل وفي ذلك خولفتم فإن ادعوا أن الصحابة رض عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتهم بل الحق أنهم أجمعوا على إبطاله وبرهان كذبهم أنهم لا سبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة رض عنهم أنه أطلق الأمر

بالقول بالقياس أبدا إلا في الرسالة المكذوبة الموضوععة على عمر رض وإن فيها واعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور وهذه الرسالة لم يروها إلا عبد الملك بن سعدان عن أبيه وهو ساقط بلا خلاف وأبوه أسقط منه أو من هو مثله في

السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رض
منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حدا وظنينا في ولاء
أو نسب وهم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيهم
وشافعيتهم

فإن كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله في أن المسلمين
عدول كلهم إلا مجلودا في حد حجة وإن لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في
القياس

حجة لو صح فكيف ولم يصح وأما برهان صحة قولنا في إجماع الصحابة رض عنهم
على إبطال القياس فإنه لا يختلف اثنان في أن جميع
الصحابة مصدقون بالقرار وفيه اليوم أكملت لكم دينكم وفيه فإن تنازعتم في شئ فردوه
إلى الله والرسول

إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فمن الباطل المحال أن يكون الصحابة رض عنهم
يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع إلى قياس أو رأي هذا ما لا يظنه
بهم در عقل فكيف وقد ثبت عن الصديق رض عنه قال أي أرض تقلني وأي سماء
تظلني إن قلت في آية من كتاب الله برأيي وبما لم علم وضح عن الفاروق رض أنه
قال اتهموا الرأي على الدين وأن الرأي منا هو الظن والتكلف وعن عثمان رض في فتيا
أفتى بها إنما كان رأيا رأيت من شاء أخذه ومن شاء تركه وعن علي رض عنه
لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه وعن سهل بن حنيف
رض أنه قال أيها الناس اتهموا آرائكم على دينكم وعن ابن عباس رض عنه
من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رض عنه سأقول فيما
يجهل بما أرى فإن كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وإن كان خطأ
فمني ومن الشيطان والله ورسوله برئ وعن معاذ بن جبل في حديث يبدع كلاما ليس
من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله ص فإياكم وإياه
فإنه بدعة وضلالة فعلى هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة رض لا على أنه إلزام
ولا أنه حق لكنه إشارة بعفو أو صلح أو تبرع فقط لا على سبيل الإيجاب

وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا الرأي؟؟ لا يصح لأنه لم يروه إلا الحرث بن عمرو وهو مجهول لا يدري من هو عن رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد تقصينا أسانيد هذه الأحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى المؤيد نا أحمد بن قاسم نا أبي قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن أصبغ نا محمد بن إسماعيل الترمذي

نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن أبي إسحق اليسع عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفيير عن أبيه عن عوف بن ملك الأشجعي قال قال رسول الله ص تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال أبو محمد والشريعة كلها إما فرض يعصي من تركه وإما حرام يعصي من فعله وإما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام إما مندوب إليه يؤجر من فعله ولا يعصي من تركه وإما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله وإما مطلق لا؟؟؟؟ ولا من تركه ولا يعصي من فعله ولا من تركه وقال الله

عز وجل خلق لكم ما في الأرض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصيح أن كل شيء حلال إلا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة نا عبد الله بن يوسف نا أحمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا أحمد بن محمد نا أحمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هارون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد

عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) خطب فقال أيها الناس إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يا رسول الله ص فسكت حتى أعادها ثلاثا فقال رسول الله ص لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء دعوه قال أبو محمد فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها ففيه أن ما سكت عنه النبي (ص) فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو

مباح وليس حراما ولا فرضا وإن ما أمر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وإن ما أمرنا به فإنما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وأن يفعل مرة واحدة يؤدي ما لزمنا ولا يلزمنا تكراره فأى حاجة بأحد إلى قياس أو رأي مع هذا البيان الواضح والحمد لله على عظيم نعمة فإن قال قائل منهم لا يجوز إبطال القول بالقياس إلا حين توجدنا تحريم القول به نصا في القرآن قلنا لهم قد أوجدناكم البرهان نصا بذلك بأن لا يرد التنازع إلا إلى القرآن والسنة فقط وقال تعالى اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء وقال تعالى فلا تضربوا الله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون والقياس ضرب أمثال في دين الله تعالى ثم يبق لهم

إن عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول بإبطال الألهم ولا بإبطال اتباع الإمام إلا حين توجدنا تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك أهل كل مقالة في تقليد إنسان بعينه بماذا تنفصلون فالحق أنه لا يحل أن يق على الله تعالى أنه حرم وأحل وأوجب إلا بنص فقط وبالله تعالى التوفيق وأما تاسعا فلأن ما ذكره من أنه لا شك في وجوب العمل بالقياس لأن الضرورة داعية إليه قد علم بطلانه بما سبق من كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم بأن النص لم يفرط فيه شيئا وأن رسول الله ص قد بين للناس كل ما نزل إليهم وأن الدين قد كمل فصح أن النص قد استوفى جميع الدين فإذا ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياسه وبالجملة جزئيات الحوادث وإن كانت غير متناهية لكن كلياتها وأجناسها متناهية يمكن التنصيص عليها فلا يلزم قصور الكتاب والسنة عن بيان مصالح العباد وأما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق فهذا احتمال بعيد وأمر نادر أخذه مما سمعه عن المؤرخين من تولد البغل في زمان السلطان المؤيد أفريدون ولا يلزم من تعذر معرفة مثل هذا النادر لو فرض حدوث مثله في زماننا إخلال بمصالح العباد إذ غايته التوقف عن أكل لحمه واستعمال جلده ونحو ذلك كما مر رواية عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فإن جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله ص فإن جاءك ما ليس فيها فاقض بما أجمع عليه أهل العلم فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضي انتهى على إنا لا نم أن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل جزئي لإمكان أن يق إنهم مكلفون بما يقدر على تبليغه أو فيما وقع في زمانهم وهذا المنع مما أشار إليه الش العضد وأيضا كما جاز وجود وحيوان لا يكون نوعه موجودا في الزمان السابق جاز أن يكون ذلك الحيوان واقعا على صفات لا يجري القياس في إثبات حكمه فيصير القياس أيضا قاصرا وإمكان هذا لا يمنع البتة والأصوب في رفع الإشكال أن الله تعالى نصب الأئمة الاثني عشر عليهم السلام بعد نبيه ص حجة على الخلق ومبيناً لأحكامهم ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من نزول قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي الآية في يوم الغدير عند نصب أمير المؤمنين ع للخلافة وقد وقع الوفاء بالبيان عن أحد عشر منهم كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وغيبته الإمام الثاني عشر ع إنما كان خوفا من الأمة فإذا حرموا عن تعليم بعض أحكام الشريعة التي قد فرض الله على عباده الأخذ منه كان ذلك وبال أمرهم وجزاء بما كانوا يعملون فلا قصور للشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول إلى تحقيق بعض أحكام الشريعة عن

الإمام الاستغناء عن وجوده واستحلال تشريع الأحكام وسلوك سبيل لا يأمن سالكه الخطأ والطغيان كالقياس والاستحسان وبالجملة نحن معشر الإمامية نوجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الأمة قد أخطأت في إخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الإمام من قبول ما كلف به قد فعله والأمة نزلت ما وجب عليها وهو الانقياد لأوامره وانزجار المكلفين يحصل مع الاختفاء لأن كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك الحال فينجز بذلك عن الإقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وأيضا قد صرح العضد الإيجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب التحرير بعدم جريان القياس في جميع الأحكام الشرعية قال الشارح العضد قد اختلف في جريان القياس في جميع الأحكام الشرعية والمختار نفيه لنا أنه ثبت في الأحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة وإجراء القياس في مثله متعذر لما علم أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الأصل و لما أيضا أنه قد بين امتناع القياس في الأسباب والشروط وقد علمت أن كون الشيء سببا وشرطا من الأحكام الشرعية فهذه جملة من أحكام الشرع

لا يجري فيها القياس انتهى فنقول إذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود والديات أو الشروط والأسباب ولم يتقرر حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فأما أن يقول الناصب بجريان القياس فيه فهو خلاف المذهب المختار لجمهور أصحابه وإما أن يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلا بد له من ترك متابعة أول من قاص والتماس اجتماع الناس على موالاته إمام الجنة والناس لينالوا بظهوره بركات تلك الأنفاس ويزول عنهم غياهب الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس الذي زينها لهم الخناس الذي يوسوس في صدور الناس وإنما أظننا في هذا المقام إرغاماً للشيطان الرجيم وإقلاعا عن باطله الذميمة ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم قال المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهب الإمامية وجماعة تابعوهم إلى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطأ لأن الأحكام خفية على العقلاء والمصالح التي هي عللها خفية أيضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى عنا وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك مع أن القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي الله ورسوله وحكم بغير ما أنزل الهل وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وأكد ذلك في آية أخرى بقوله ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون وأكدهما بآية ثالثة فقال ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم امتثال أوامره انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الاستحسان من الدباليل؟؟ الغير المتفقة عليها وذهب إلى جواز العمل به أبو حنيفة وما ذكر من الدليل على بطلان الاستحسان أن الأحكام خفية والمصالح التي يبنى عليها الأحكام أيضا خفية فنقول إن أراد أن كل الأحكام حاله كذلك فهذا يناقض ما سبو؟؟ من مذهبه أن وجه بعض الأحكام والجهة لمحسنة فيه ضروري معلوم بالسيهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وإن أراد أن بعض الأحكام كذلك فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض وأما ما ذكر أن القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لأن العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقديم بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما أنزل الله حتى يدخل في وعيد الذين قيل فيهم ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون انتهى وأقول لا يخفى أن بناء كلام المصنف في إبطاله للاستحسان على تفسيرهم إياه تارة بأنه مذهب لا دليل عليه وأخرى بأنه معنى خفي تضيق العبارة عنه وبالنظر

إلى هذين المعنيين أيضا رد عليه الشافعي فقال من استحسَن فقد شرع وقال الغزالي في المنحول أن المعنى الأول كفر من قائله وممن يجوز التمسك بلا حاجة إلى دليل والمعنى الثاني هوس فإن معاني الشرع إذا لاحت في العقول انطلقت الألسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل على إرادة أبي حنيفة لأحد هذين المعنيين المتقاربين دون ما تكلفه له بعض المتأخرين من أصحابه ما يجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على من شهد عليه أربعة بالزنا في أربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال لعله كان يتزحف بزينة واحدة في الزوايا قال الغزالي وأي استحسان في سفك دم مسلم بمثل هذا الخيال مع أنه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوتت الأزمنة واحتمل استدامة الزنا لأحد وذلك أغلب في العرف من شغل زوايا البيت بزنا واحد انتهى وعلى هذا يضمحل جميع ما ذكره الناصب في دفع الإبطال وأما ما ذكره من التردد فمردود أيضا بأننا نختار الشق الثاني ونقول قد ثبت أن أبا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يغدر عند الشيعة بل كل يعمل ببديهة وهمه لا ببديهة عقله كما يدل عليه ما سبق من تفسير الاستحسان وأما ما ذكره من أن العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه أنه لو كان كذلك لما رد عليه الشافعي بقوله من استحسَن فقد شرع ومعناه على ما في الشرح العضدي على أصول ابن الحاجب أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو كفرا وكبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في أن أبا حنيفة بنى ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب الذي ضاق له الذرع وابتلى من العصبية بالسرسام؟؟ والصرع واختل كلامه في الأصل والفرع قال المصنف رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الإمامية وجماعة تابعوهم إلى أن النبي (ص) لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الأحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي أن اتبع إلا ما يوحى إلي ولأنه لو كان مجتهدا في الأحكام لجاز لنا مخالفته للإجماع على أن حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالإجماع ولأن الاجتهاد قد يخطئ والخطأ من النبي (ص) عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا لهم ولأنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما أخرج الأجوبة عن المسائل الواردة عليه حتى يأتيه الوحي لأنه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولأنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لزم أن يكون مرتكبا للحرام والتالي بط فالمقدم مثله وبيان الملازمة أن الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي

يحرم عليه الرجوع إلى الظن بالإجماع ولأنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لأنه من أحكام الشريعة ومن الأدلة العامة ولأنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل والتالي بط فالمقدم مثله انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ذهب علماء السنة إلى أن النبي (ص) كان يجوز له الاجتهاد في بعض الأحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من أحكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل هذا على عدم جوازه بوجوه الأول بالآيات الدالة على وجوب الحكم بما أنزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه والجواب أن الآيات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لأن المجتهد يحكم بما أنزل الله لأن حكم الله إما مصرح أو مستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على جواز مخالفة المجتهد والجواب أن هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فإن ما حصل من الاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز الخطأ على المجتهد بخلافه عليه الصلاة والسلام والجواب ما سبق أن هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز أن يحكم عليه بالخطأ الرابع تأخير الأجوبة من المسائل ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة والجواب ربما يكون التأخير لعدم حصول شرايط الاجتهاد والاشتغال بغيره من

الشواغل الدينية مع أن هذا لازم في القول بعدم الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السؤال وعدم جواز التأخير وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد الخامس لزوم ارتكابه للحرام لقدرته على؟؟؟؟ الوحي فالإقتصار على الظن حرام عليه والجواب منع إفادة اجتهاده الظن وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتضرا على الظن فيندفع المحذور السادس لو اجتهد لنقل لأنه من أحكام الشريعة والجواب أنه منقول ولا يعد دليلا على حده لدخوله في مطلق الاجتهاد أو النص السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل ولم ينقل والجواب أن مجتهاداته داخلة في النصوص نذكر في عدادهما انتهى وأقول فيه نظر من وجوه أما أولا فلأن قوله قادرا على الاستنباط من أحكام الله تعالى مما لا محصل له وإنما الأحكام يستنبط من غيرها وأما ثانيا فلأن قوله ولا مانع له من ذلك تم إذ رب فضيلة يتركها المانع كما أنه ترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن أنه ينقل من كتب الأولين فجاز أن يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن أنه لو أوحى لما اجتهد وأما ثالثا فلأن ما ذكره في الجواب عن الآيات فاسد لفظا ومعنى أما لفظا فلأنه لا محصل لقوله أو مستنبط مما صرح به عديلا لقوله أما مصرح به فافهم وأما معنى فلأن كون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه و إثباته هو الاستنباط مما صرح به تعالى غير مسلم إذ الكلام في أنه هل يجوز للنبي (ص) أن يجتهد برأيه ومن تلقاء نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي أولا وأما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به تعالى فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على أن هذا لا جواب لا يصير جوابا عن الآية الثالثة كما لا يخفى لأن الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا ولا لازم صحة أن يقال المجتهدون من أمته ع لا ينطقون عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وهو ظاهر البطلان لأن الغرض من الآية كلامه ع خال عن شايبة الريب وليس كلام المجتهد كذلك وأيضا يلزم جواز التنافي والتناقض على الوحي على حسب اختلاف المجتهدين في الأحكام وهو ظاهره البطلان نعم الوحي هو الأمر بالاجتهاد عند عدم النص دون الحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه وأما رابعا فلأن ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من أن في هذا مجتهد لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من خواص اختراعاته فإن الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح الشارح بعضد ههنا بأن المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرقوا بين اجتهاد الرسول ص وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد وأما ما ذكره من أن ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه أنه إن أراد أن ما حصل من اجتهاد النبي ص قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد كما لا يخفى

وإن أراد أنه قاطع فغير مسلم لأن المفروض أنه لم يحصل من الوحي و؟؟؟؟
حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي (ص) الحكم قطعا فكيف
يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل إن اجتهاده عليه السلام
يؤدي إلى القطع بخلاف اجتهاد غيره لكان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع
لفظيا وفيه ما فيه وبما ذكرنا في دفع هذا الجواب اتضح دفع ما دبره
في الجواب عن الدليل الثالث أيضا فتأمل وأما خامسا فلأن ما ذكره في الجواب عن
الدليل الرابع من أنه ربما يكون التأخير لعدم حصول شرايط الاجتهاد
اه مدخول بأن المأخوذ في كلام المصنف قدس سره أنه ع كان يؤخر جواب المسائل
أن نزول الوحي بمعنى أنه بعد التأخير كان يجيب بأن الوحي نزل بكذا فلو كان
جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما اطرده التأخير والجواب على ذلك الوجه وأيضا
التأخير في جواب المسائل كان كثير الوقوع وكان أكثر السؤالات عنه في
مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال بأمر ديني أهم من جواب سؤال
المسترشددين فاحتمال كون التأخير لأجل ما ذكر إنما يجري في النادر والكلام
في الكثير الشائع والحاصل وإن الشائع المستفيض من حاله ع عند سؤال ما كان يؤخر
الجواب عنه إنه كان بعد التأخير يأتي بالوحي من الله تعالى وما كان
يرتب القياس الفقهي فليس لما ذكره الناصب من الاحتمال مجال أصلا كما لا يخفى
وأما ما زعمه من أن ما ذكره المصنف في تأخير الاجتهاد من لزوم تأخير البيان
عن وقت الحاجة لازم في تأخير الوحي مردود بأن تأخير الوحي ربما جاز على الله
تعالى لمصلحة كابتلاء القوم أو غضبه عليهم أو لأنه لا يجب عليه شئ على قاعدة
الأشعري بخلاف تأخير النبي (ص) في اجتهاده لجواب مسائل الأمة فإنه لا يصح تعليقه
بشئ من ذلك كما لا يخفى لو كان واجبا على الله تعالى جواب كل سؤال
في قسمان كلام الوحي بدوام السؤال ولكان الوحي نازلا عند سؤالنا عن تحقيق هذه
المسألة وبطلانه أظهر من أن يخفى وأما سادسا فلأن جوابه
عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث والدفع الدفع فتذكر وأما سابعا فلأن
ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس مدفوع بأن المصنف
قال في هذا الدليل أنه لو كان متعبدا بالاجتهاد كان كذا لا أنه لو اجتهد كان كذا
وفرق ما بينهما ظاهر والحاصل أنه ع لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
عنه ع أنه متعبد به و ح ما ذكره الناصب من الجواب بعضه كاذب في مقابله وبعضه
غير مرتبط به فتأمل وأما ثانيا فلأن ما ذكره في الجواب عن
السابع ضعفه ظاهر جدا إذ لو كان مجرد دخوله في النصوص كافيا في ذكره في
عدادها من دون غير حكمه ونحوه عن غيره لاكتفوا بذكر أقواله وأفعاله
وتقريراته أيضا مجملا من غير تمييز بينها في الأحكام والأقوال مع أن هذا الناصب
حكم بأن مجتهادات النبي (ص) قطعية فالاهتمام بشأن المجتهدين القطعية

وتميزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا قال المصنف رفع الله درجته ذهب
الإمامية إلى أن المصيب في الفروع واحد وأن الله تعالى في كل مسألة
حكما وله عليه دليل إما قطعي أو ظني وإن المقصر في اجتهاده على تحصيل ذلك
الدليل اثم وخالفت به جماعة واضطرب كلام الفقهاء الأربعة الشافعي
وأبو حنيفة ومالك وأحمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا أن
الأحكام تابعة للمصالح والوجوه التي يقع عليها الأفعال و
ذلك لا يكون إلا واحدا ولأنه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لأن
المجتهد إذا غلب على ظنه أن الحكم هو الحل فلو قطع بأنه مصيب لزم
منه القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة على إطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد قال أبو
بكر أقول في الكلالة برأبي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ
فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فإن كان خطأ فمعه وإن
كان صوابا فمن الله وردت عليه مرأة في المغالاة في المهور

فقال أصابت المرأة وأخطأ عمر وخطأ ابن عباس جماعة في قولهم بالعدل وقال من؟؟؟
باهلته إن الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلاثا هذان نصفان
ذهبا بالمال فأين موضع الثلث وأيضا الدليلان إن تساويا تساقطا وإلا وجب الراجح
والإجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبين الصواب مطلوبا
للشارع لم يكن كذلك ولأن المجتهد أطلب فلا بد له من مطلوب ولأنه يلزم اجتماع
النقيضين لأن الشافعي إذا اجتهد وقال لزوجه الحنفية المجتهدة أنت
بأن ثم راجعها فإنها تكون حراما بالنظر إليها وحلالا بالنظر إلى الزوج وكذا لو تزوجها
بغير ولي ثم تزوجها آخر بولي انتهى وقال الناصب خفضه
الله أقول المذهب المختار للفقهاء الأربعة أن المصيب في الفروع الاجتهادية واحد
والباقي مخطئون لأن الحق في نفس الأمر واحد خلافا للمصوبة
فإنهم يقولون بتصويب رأي كل مجتهد وإن الحق تابع للاجتهد وهذا الرأي باطل لما
ذكرنا وأما ما ذكر من الدلائل على هذا المدعى الحق وإن كان
باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لأنه لم يقمها على أحد من الأئمة الأربعة لندفع عنه صولته
والباطل باطل ولا على المصيب المحق أن يذب عن بطلانه والله
يحق الحق ويهدي السبيل وقع الفراغ بحمد الله تعالى عن قسم أصول الفقه وقد أتينا
على كلامه

فقد رحدنا الترها؟؟؟ موافقا لأحد من الأئمة وما خالفهم
فقد رددنا عليه رد أشد عليه شداد ونحن نشرح في قسم فروع الفقه أولا وآخرا على
شرايط ما ذكرنا في الأصول والتوفيق من الله الموصول إلى
المأمول انتهى وأقول فيه نظرا ما أولا فلأن ما ذكره من أن المذهب المختار للفقهاء
الأربعة أن المصيب واحد فرية بلا مرية لأنهم ولا غيرهم من أصحابهم
لم ينصوا بأن مختارهم ما ذا فإن المذكور في السرح العضدي أن الشافعي وأبا حنيفة
ومالك وأحمد أربعتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطية البعض
انتهى اللهم إلا أن يريد بقوله مختارهم ذلك أن ما اختاره الناصب مذهبا مقرررا لهم هو
هذا وهذا مما لا مدفع له أصلا وأما ثانيا فلأن ما ذكره
من أن الدلائل التي ذكرها المصنف على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لأنها
هي الدلائل المرضية المذكورة في أصول ابن الحاجب على المذهب المختار
فالقدرح فيها قدرح على أصحابه بل على نفسه كما لا يخفى وأما ثالثا فلأن ما ذكره من
أن المصنف لم يقم الدلائل المذكورة على أحد من الأئمة الأربعة اه ففيه أنه أقامها
على ما قاله تارة جميع الفقهاء الأربعة فالتعرض لهذا كان أولى مما إذا أقيم على واحد
من الأربعة نعم لو قال إن ذلك لا يقيم على ما قالوا تارة موافقا للمختار
عند المتأخرين من أصحابهم لكان متجها فتوجه وأما رابعا فلأن قوله وقد أتينا على
كلامه فقد وجدنا أكثرها موافقا لأحد من الأئمة مسلم اه لكن موافقة

أكثر ما ذهب إليه الإمامية لمجموع مسایل ذهب كل واحد من الفقهاء الأربعة إلى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم إلى ذلك المجموع مع كون الحق في ذلك الأكثر دليل على أن كل واحد منهم ذهب إلى بعض الأحكام الباطلة عند الإمامية وأنهم قد قسموا تلك المسایل الباطلة فيما بينهم و قالوا بها خلافا للإمامية وهذا عين الفساد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد من أوردنا على شريعة الحق ورود إن دمرنا على ما رد به الناصب المارد وجعلناه مردودا وحللنا ما شده من إزار محبوبات محبوبة وكشفنا عن ساق وعوار مرغوبية وأظهرنا على خاطبيها من أهل سنته وأصحاب نومه وسنته أنها شوهاء كريهة ليس تحتها أطائل وعوراء قبيحة لا يبول عليها بائل قال المصنف رفع الله درجته المسألة الثامنة في ما يتعلق بالفقه وفيه فصول الأول في الطهارة وفيه مسایل ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجوز الوضوء بنبيد التمر وقال أبو حنيفة يجوز إذا كان مطبوخا وهو مخالف لما عليه القرآن حيث قال الله تعالى وأنزلنا من السماء ماء يطهركم به وأنزلنا من السماء ماء طهورا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما أسبح جعل المسألة عنوانا في صدر علم الفقه وجعل علم الفقه قسيما للادراك فإن أول مسایل كتابه قوله المسألة الأولى في الادراك وههنا يقول المسألة الثامنة فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم إنه ماذا يريد بالمسألة إن أراد بها المسألة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسألة وإن أراد غير هذا من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بناء الكلام فالإعراض عن الجاهل أولى والاشتغال بما هو أولى ولي فنقول ما نسب إلى أبي حنيفة أنه يجوز الوضوء بنبيد التمر إذا كان مطبوخا فهي من مفترياته بل مذهبه إنه أن عدم إلا نبيد التمر جاز الوضوء به فقط وعند أبي يوسف أنه يتم فحسب وعند محمد يتوضأ بالنبيد ويتيمم والخلاف عندهم في نبيد هو حلو رقيق يسيل كالماء أما إذا اشتد فصار مسكرا إلا يتوضأ به إجماعا هذا مذهب أبي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرط كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد ومسكرا فكيف يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب أبي حنيفة بالآيات فغير واردة عليه لأنه رخص في استعمال النبيد عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في إباحة الصلاة لا أنه يدعي طهوريته غاية ما في الباب أنه أقرب بالماء من التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من أوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير بيسير من المخالف كالزعران واستدل أبو حنيفة في الجوان بحديث عبد الله بن مسعود ليلة الجن أن رسول الله (ص) لما رجع إلى عبد الله بن مسعود

طلب منه
الماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز
الوضوء به انتهى وأقول
فيه نظر من من وجوه أما أولاً فلأن ما زعمه من ركافة ما جعله المصنف عنواناً في
هذا المقام مردود بأن هذا الكتاب مشتمل على أنموذج من علوم متعددة
كما أن الرسالة الموسومة بأنموذج العلوم للعلامة الدواني الشافعي كذلك وهو قد قسم
ما فيها إلى مسائل فقال المسألة الأولى من أصول الحديث
ثم ذكر مسألة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فليُنظر أولياء هذا المعاندان جعل
الهندسة قسيماً للفقه وأصول الحديث اسمح أم جعل
مسائل الفقه قسيماً لمسائل من أصول الدين كلا بل السمج إيراداته الركيكة
اللفظية التي يتشبهت بذكرها للتمويه وإظهار فضله على كل
سفيه وأما ثانياً فلأننا نختار من ترديده المردود الشق الثاني ونقول المراد بالمسألة
المعنى اللغوي أي ما هو محل السؤال والفحص وأي ركافة في ذلك
مع جعل بعضهم التعليم والتفهم والموقف والمرصد بل العين والجدول مقام الفصل
والباب فما بقي إلا ركافته في العناد وسماجته في اللداد

وأما ثالثاً فلأن تعصب هذا الجاهل لأبي حنيفة في إصلاح فتواه نفخ من غير ضرام فإن أصحابه من الشافعية موافقون مع المصنف في فهمهم من النبيذ الذي ذهب أبو حنيفة إلى جواز الوضوء منه ما ذكره المصنف ولهذا حكى القول نظام الدين الاصفهاني الشافعي شارحها المنهاج في بحث الأخبار من شرحه عن الشافعي أنه قال أقبل شهادة الحنفي إذا شرب النبيذ واحد وانتهى إذا الظاهر منه أنه أراد ذلك النبيذ المتغير المسكر الذي جوزوا الوضوء به والشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكاة أن الحديث قد رواه ليلة الجن أبو زيد عن ابن مسعود أنه ص أخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود أنه قال لم أكن ليلة الجن مع رسول الله ص وأن ثبت فلم يكن ذلك نبذا متغيرا بل كان ماء معدا للشرب نبذ فيه تمرات ليجذب ملوحته انتهى فإن قوله لم يكن نبذا متغيرا صريح في أن أبا حنيفة أراد جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوع كما لا يخفى وأما رابعاً فلأن ما ذكره من أن شرط كونه مطبوخاً من مخترعات المصنف فمردود بأن فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في رسالته المعمولة لبيان تفصيل مذهب الشافعي إلى الكرخي من أصحاب أبي حنيفة فارجع إليها ويكن أن يق لو سلم عدم الاشتراط فيمكن أن يكون كلمة إذا في قول المصنف إذا كان مطبوخاً متمخصة؟؟ في معنى الوقت والحال أي جوز ذلك في هذا الحال ولم يرد به الشرطية حتى يتوجه أنه اختراع وإنكار تجويزه لذلك مردود وربما مرو بما ذكره مؤلف لهداية في فقه الحنفية حيث قال وإن غيرته النار فما دام حلوا فهو على هذا الخلاف وإن اشد فعند أبي حنيفة يجوز التوضئ به لأنه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضئ به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب الينابيع وعنده أي عند أبي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وإن طبخ واشتد لقوله ص تمر طيبة وماء طهور ثم أورد عليه بقوله قلنا راويه مطعون فيه وأيضاً صاحب القصة أنكراها وأيضاً لعله قبل التغيير انتهى وقال ابن حزم أن القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب بالتحريم ما لم يطبخا دون سائر الأنبذة والعصير قد صح عن أبي حنيفة وهو الأشهر عنه إلا أنه لا يعتمد مقلدوه عليه ولا يشتغلون بنصره ولا نعلم له أيضاً حجة أصلاً إلا من قرآن ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا إجماع ولا قول صاحب ولا رأي ولا قياس فسقط ولله الحمد انتهى على أنه يكفي في الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والتراق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في

مذهبهم على مساجد الصلاة وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في رسالة الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب الشافعي من أن من عمل بمذهب أبي حنيفة وتوضأ بنبذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين ونكال الخلق أجمعين سيما في الصيف الحار انتهى وأما خامسا فلأن ما ذكره من أن الآيات غير واردة على أبي حنيفة لأن رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب اه مدخول بأن مدلول الآيات صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي قصد الص الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها وحاصل الاستدلال إن قرر على هيئة الشكل الأول كل مطهر للحدث ماء ولا شئ من الماء بنبذ وإن قرر على هيئة الثاني يقال كل مطهر للحدث ماء ولا شئ من النبيذ بماء وإن قرر على الثالث يقال المطهر للحدث ماء ولا شئ من المطهر للحدث بنبذ وإن قرر على الرابع يق أنه تعالى جعل الماء مطهر والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا فهو دليل صحيح ونازد؟؟ فما أورده عليه النصاب المارد بارد كما لا يخفى أن قيل التراب أيضا ليس بماء فلا يكون مطهرا بل نقول أنه ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز الصلاة به قلنا نص الآية الأخرى جعله بدلا عن الماء في الطهارات فلا يجوز العدول عنه إلى النبيذ بلا نص من الشارع وبالجمله قوله تعالى فإن لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا قد عدل فيه سبحانه وتنع من الماء عند عدمه إلى التيمم فلا يجوز أن يتخللها شئ وأيضا يرد عليه إيمان أراد بما ذكره فإن رخصه أبي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب أن يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الأمر وعند الشارع فهو من سخايف الأوهام وإن أراد أن حكمه بذلك يوجب كون النبيذ في حكم التراب عند أبي حنيفة نفسه فهذا من العنديات المحضة التي لا يلتفت إليها والتحقيق أن أبا حنيفة وأكثر أصحابه كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر والوضوء منه نبذ الحكم الكتاب وتقليد المعمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فعل المريض فيما له حيث قال الحنفيون قلدوا عمر في تأجيل العينين وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم أن أصل الفتوى والدليل غير ما أظهره متأخروهم في كتبهم والظاهر أنهم غيروا ذلك بعد ما نبههم علماء الشيعة على شناعته ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين (ع) وهو أنه سئل (ص) عن النبيذ فقال قد شربه قوم وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهواتهم أولى أن يقبل من الذين جروا بشهادتهم شهواتهم قال المصنف رفع الله درجته ذهب الإمامية إلى أنه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وإن تغير شئ من أوصافه بالأجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي أنه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن وللحرج العظيم إذ لا ينفك الماء عن تغيير يسير

بواسطة تراب أو طحلب وأي فارق بين اللازم وغيره انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجوز الوضوء بالماء المتغير بالتغيير اليسير
بالمستغنى عنه كالزعفران وأمثاله أو الكثير بالمجاورة أو بما يعسر صون الماء
منه أو بطول المكت؟؟ أو بالتراب ما لم يسم طينا والحاصل أن الماء ما لم يقع عن
اسم الماء المطلق ولا يضاف إلى الممتزج مثل أن يق هذا ماء الزعفران فهو
طهور هذا هو المذهب فما ذكران الوضوء بالتغيير باليسير بالمستغنى عنه لا يجوز عند
الشافعي فهو من مفترياته وجهله بمذاهب الأئمة بل بمذهبه
وما أحسن أن يق له عند معارضة للشافعي أطرق كرا؟؟ أن النعامة في القرى ثم ما ذكر
أنه أي فرق بين اللازم وغيره فبط؟؟ لأن المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه انتهى وأقول قال النووي الشافعي في كتاب الروضة أن المتغير تغيرا يسيرا
بما استغنى عنه كالزعفران فالأصح أنه طهور انتهى ويفهم من
قوله الأصح أن ههنا قولاً آخر للشافعي أو أحد أصحابه فيمكن أن يكون قطر المصنف
إلى ذلك القول فلا فرية ولو تبع فارغ كتب الشافعية لربما وجد
ما هو أصح من ذلك وإنما نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما بعد عن كتاب الأنوار
الذي ألفه بعض متأخري الشافعية مقصرا فيه على ما تقرر

عليه الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المصنف بقوله وأي فرق بين اللازم وغيره أنه إذا كان مدار جواز الموضوع وعدمه على بقاء إطلاق اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا الناصب الشقي فأبي فارق بين المستغني عنه وغيره في إطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب أن المستغني عنه ليس كغير المستغني عنه لغو لا طائل تحته كما يخفى هذا وغاية ما يسلم من فضل الشافعي أنه رجل حجازي عربي قوي الحفظ قد حفظ شطرا من الأحاديث وآثار الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع طرفا مما أورده علماء الطوائف قبله على أبي حنيفة والمرجد؟؟ ذلك غلب على جماعة من جهلاء أصحاب أبي حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالرأي والقياس وأما الفهم ومعرفة تعميق العلوم والاصطلاحات وحقايق الحد والبرهان فكان نصيب الأعداء ولهذا لما ذهب الغزالي لأن يصفه في أواخر كتاب المنحول بالفهم والفتنة رجع كلامه إلى وصفه بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم حيث قال وما خص به من فطنته التي لا يجحد ولا يتماهى فيه حتى كان يحفظ القرآن في أسبوع والموطأ في ثلث ليال وسرد جامع محمد بن الحسن بين يدي هارون انتهى والذي يؤيد ما ذكرناه أنه كان منكر العلم الكلام عدوا له حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة التفضيل مذهب الشافعي أنه قال حكيم في صاحب الكلام أن يضربوه بالجريد ويحملوه على الإبل منكسا ويطاف به في العشائر والقبائل ويق هذا جزء من أخذ بالكلام وروى عن الربيع عن الشافعي أنه قال لو أن رجلا أوصى بكتبه من أهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لأنها ليست كتب العلم وإن أوصى لأهل العلم لم يدخل أهل الكلام في الوصية انتهى هذا ولا ريب في أن من هذا كلام يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله لأن معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة ليست ضرورية بل استدلالية والاستدلال عليه وظيفة علم الكلام فالطاعن فيه جاهل بالله وباليوم الآخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين فضلا عن أن يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تأويل هذا الإنكار بما لا يغني عن الجوع كما يشهد به الرجوع وما أحسن أن يق في احتذاء هذا الناصب الفضول الذي يأكل الخرى لعلامة الورى هيهات هيهات أين الثريا من الثرى وأي نسبة لهذا الناصب الجاهل الفضول مع المط العلامة الإمام الذي لو رآه الشافعي لتمنى أن يكون حشو حاشيته والحنفي أن يكون حامل غاشيته والمالكي راعى ماشيته ولنعم ما قيل بالفارسية شعر نقد وغل را كي بود خاصيت زر طلا - خر مهره هر كز كس كشد در رشته در عدن - باسيف قاضب همسرى مخراق لاعب كي كند - ذكر كدو باشد سفه معرض سرو چمن قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهب الإمامية إلى أن جلد

الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان مأكول اللحم أو لا وسواء كان طاهر العين أو لا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حيوته وهون ما عدا الكلب والخنزير وقال أبو حنيفة يطهر الجميع إلا جلد الخنزير وقال داود يطهر الجميع والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات بأسرها منها إذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الإمامية وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال أبو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القرآن على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالأدوية الحريقة وإذا طهر فلا شك أنه يصح بيعه ومذهب أبي حنيفة أن كل أهاب دفع فقد طهر إلا جلد الخنزير والآدمي والدباغة عند إزالة التنن والرطوبات النجسة من الجلد فإن كانت بالأدوية كالقرظ ونحوه بطهر الجلد ولا يعود نجاسته أبدا وإن كان بالتراب أو بالشمس يطهر إذا ييس ثم إذا أصابه الماء هل يعود نجسا فعن أبي حنيفة وإتيان وعن أبي يوسف إذا صار بالشمس بحيث لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة إذا ييس ووقع في الماء لا يتنجس من غير فصل هذا مذهب أبي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر أن أبا حنيفة جوز بيع إهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه أن جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ وما ذكر أن أبا حنيفة جوز بيع إهاب الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لأننا لا نم أن تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات بأسرها منها للأحاديث الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع بإهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس أنه قال قال رسول الله (ص) إذا دبغ الإهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الإهاب من ميتة كانت أو من غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس رض عنهم قال تصدق علي مولاه لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله (ص) فقال هلا أخذتم إهابها نعتموه؟؟ فانتفعتم به فقالوا أنها ميتة فقال إنما حرم أكلها وهذا يدل بصريحة على جواز الانتفاع بإهاب الميتة بعد الدباغ ومنه ما رواه البخاري والنسائي عن سورة زوجة النبي (ص) أنها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا سكتها ثم ما زلنا نبنذ فيه حتى صار شنا؟؟؟؟؟؟!!! وقد صرح رسول الله ص في الحديث الثاني أن تحريم عين الميتة المارد منه تحريم أكلها لأكل الانتفاعات ثم إن هذا الجاهل بالأخبار يصادم أقوال الأئمة ويحكم بمخالفة النص فينبغي أن يسد حفرة فمه بالحصص انتهى وأقول لا يخفى أن علة النجاسة هو الموت وعدم التذكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية

وما بالذات لا يزول بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد الكلب
والخنزير بها والتالي بط بالاتفاق فالمقدم مثله وأما ما
ذكره من أن مذهب أبي حنيفة أن يبع إهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ ففيه أن الناصب
أخذ هلا من كتاب الوقاية وشرحه وزعم أن كل ما ذكر فيه
هو مذهب أبي حنيفة ولم يعلم أن المذكور فيه غالبا هو المفتي به بينهم من أقوال
أصحابه ويؤيد وقوع الفتوى منه بما ذكره المصنف أبا حنيفة العصب و
العقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فإن هذا يدل على عدم اعتباره الدباغة في
جلد الميتة وما يشبهه لظهور عدم جريان الدباغة في
العص والعقب ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به
الحنفية ولو تتبع أحد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به
المصنف قدس سره لأن جميع المحالات والمتناقضات موجودة في مذهبهم كما
سندكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه اللايق به

إن شاء الله تعالى وأما ما ذكره من إنا لا نم أن حريم العين يستلزم بم وجوه الانتفاعات
اه فمردود بأننا نستدل عليه ونقول من المفرد المتفق عليه
أن العين لا يحرم فيتوجه التحريم إلى الانتفاع وتقدير أعم الأحوال أولى لئلا يلزم
الاجمال أو الترجيح بلا مرجح إذ لا قرينة على الخصوص فقد دلت الآية
على عدم جواز ليس جلد الميتة في الصلاة وغيرها دبغت أم لا كما يدل عليه أخبار
الإمامية وإجماعهم ووافقهم في ذلك مالك وأحمد بن حنبل
مستندا بما روي من قوله ع لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وما قال في الهداية
من أن هذا النهي لا يصلح للمعارضة بناء على أن الإهاب اسم
لغير المدبوغ مم لأن ذلك قول ضعيف بين أهل اللغة كما يدل عليه كلام ابن الأثير في
النهاية حيث قال الإهاب هو الجلد وقيل إنما يق للجلد إهاب
قبل الدبغ فأما بعدها فلا انتهى ولعل القائل به إنما فهمه من وصف الإهاب بالدباغة في
نحو قوله ع أيما إهاب دبغ فقد طهر وتأخر الصفة عن الموصوف و
بطلانه ظ وأما الأحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات إليها بعد عدم الاتفاق على
صحتها ومعارضتها للقرآن والبرهان على أن الحديث الأول بعد
تسليم صحته ليس نصا في طهارة كل إهاب حتى الميتة لجواز أن يكون اللام فيه للعهد
إشارة إلى إهاب مخصوص وكذا الحديث الثاني لأن حصر التحريم
المدلول عليه بقوله ص إنما حرم أكلها في اللحم لا يدل على حصر النجاسة أيضا فيه
حتى يلزم منه نفي نجاسته الجلد والموت إذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته
وجب أن يكون سببا لنجاسته الإهاب وحرمة وإلا لزم الترجيح من غير مرجح
لمساواتهما في تعلق الحياة بهما فإذا كان الموت الذي هو سبب الحرمة علة للنجاسة
العينية في اللحم وجب أن يكون سببا لها في الجلد وإذا كانت نجاسة عينية لم تزل
بالدباغة أولا لظهر جلد الخنزير
والكلب بها كما مر يق أن جلد الخنزير وإن لم يطهر بالدباغة فجلد الكلب يطهر بها
عند أبي حنيفة لأننا نقول
بعد تسليم كون كل من الثلاثة نجاسته عينية القول بتطهير الدباغة للثنين دون الآخر
تحكم على أن هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روي
عن مولانا الصادق (ع) من أن شاة ميمونة كانت مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال ص
ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها وهو
عليه السلام عرف بالنقل ومثله قوله ع في حديث عبد الرحمن بن حجاج زعموا ن
دباغ الميتة ذكاته ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله (ص) وأما
ما ذكره الناصب من أن المصنف قدس سره لجهله بالأخبار يحكم بمخالفة النص اه
فمدخول بأن المصنف غير جاهل بالأخبار التي استند بها أئمة الناصب في فتاويهم
لكنه يحكم بكذبها لأمارات قادية إليه كما أشرنا إلى بعضها وبالجملة هو قدس سره

يدعي أن مخالفة نص القرآن بدون حديث صحيح صريح في المط خطأ لأنه يحكم بأن مخالفة النص مط خطأ كما زعمه الناصب الذي كفر واستحق أن يؤجر في حلقه من خرد كلاب عجر أو يضرب بعسفان هجر حتى يلتقم الحجر قال المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الإمامية إلى أن الكلب لا يقع عليه الذكاة وأن جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي أو مات وقال أبو حنيفة أنه يقع عليه الذكاة ويطهر جلده بالدباغ مذكا أو ميتا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ذهب الشافعي إلى أن الكلب كالخنزير في كونه نجس العين لأن النبي (ص) حكم بتطهير ما ينجس بلعابه وهذا يدل على نجاسة عينه وإلا لم يكن لعابه نجسا كسائر الحيوانات التي لم يؤكل لحمه وذهب أبو حنيفة إلى أن الكلب كسائر ما لا يؤكل من الحيوانات وعنده إن ما طهر من جلده بالدبغ طهر بالذكاة وكذا لحمه وإن لم يؤكل وما لا فلا والمراد بالذكاة أن يذبح المسلم أو الكتابي من غير أن يترك التسمية عامدا انتهى وأقول أقل ما يستفاد من كلام المصنف ههنا رده على أبي حنيفة بمنع ما ذهب إليه من وقوع الذكاة على الكلب ومنع تطهير جلده بالدباغ وهذا الناصب أعاد تقير مذهب أبي حنيفة بأن عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل طالبه به المانع فأين الدفع الذي التزمه الناصب في مقابلة كلام المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الإمامية إلى وجوب النية في جميع الطهارات من الحدث وقال أبو حنيفة لا يجب في الطهارة المائية وقال الأوزاعي لا يجب مط وقد خالف القرآن العزيز حيث قال الله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا أي لأجل الصلاة وقال الله وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالفا السنة المتواترة وهو قوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرء ما نوى ويلزمهما أن يكون الجنب النائم والمعنى عليه إذا رمى في الماء والمحدث كذلك أن يكونا طاهرين وأن يدخلوا في الصلاة بمثل هذه الطهارة وهو غير معقول السادس ذهبت الإمامية إلى استحباب غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء من النوم وأوجه داود مط وأوجه أحمد بن حنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا في ذلك قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون إذا قمتم من النوم ولو كان غسل اليدين واجبا لذكره تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارة من الحدث عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب أبي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلاة والنية في الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين وما ذكر أن أبا حنيفة والأوزاعي خالفا نص القرآن فهذا بط لأن النصوص لا تدل على الوجوب

لأن القيام لأجل الصلاة ليس بنص في وجوب النية كما لا يخفى وأما إخلاص الدين لله فالمراد تخصيصه بالله وتنقيته من الريا والأغراض الدنيوية وليست هذا بنص في وجوب النية وأما حديث إنما الأعمال بالنيات فقد أجاب عنه بعض أئمة الحنفية بأن الثواب منوط بالنية اتفاقا فلا بد أن يقدر الثواب أو يقدر شئ يشمل الثواب نحو حكم الأعمال بالنيات فإن قدر الثواب فظ وإن قدر الحكم وهو نوعان دنيوي كالصحة وأخروي كالثواب والأخروي مراد بالإجماع فإذا قيل حكم الأعمال بالنيات ويراد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة له على الصحة وإذا لم يكن الحديث دالا على الصحة فلا يكون القول بعدم وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفة للنص كما ادعاه وأما ما ذكره من حصول الطهارة من غير قصد للواقع في الماء غافلا وهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم أن يكون الشرع موافقا لعقله الناقص وأما ما ذكره من استحباب غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء للقيام من النوم فهو مذهب الشافعي ومن أوجبه فقد أوجبه لظاهر الأمر الوارد في الحديث وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي

في صحاحهم عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يفس؟؟ يده في الإناء حتى يغسله ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده والشافعي حمل الأمر على الندم باسخوه من قال بوجوبه حمله على مقتضى الأمر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص مما ينبغي أن يضحك على قوله لأن النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلاة ولا شك أن مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من إجماع المفسرين باطل وكذب وأين رأى التفسير ذلك المسكين البائس ثم أن التخصيص بالقيام من النوم باطلا لاقتضائه عدم التوضئ للقائم من مقامه الصلاة انتهى وأقول فيه نظر من وجوه أما أولا فلأن ما ذكره من أن الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على أبي حنيفة وأصحابه فإنهم قالوا أن الطهارة ليست عبادة محضة لا أنها ليست مقصودة وكيف لا تكون مقصودة بذاتها مع أن تجديد الوضوء ومجرد الكون على الطهارة مقصودة للشارع كما صرحوا به والحاصل أنه إن أراد أن الطهارة غير مقصورة مط فهو ظاهر البطلان كما عرفت وإن أراد أنها من حيث كونها شرطا للصلاة وبالنسبة إليها لا تكون مقصودة بذاتها فسلم ولكن لا يلزم منه أن لا يكون مقصودة مط فإن الشئ الواحد جاز أن يكون مقصودا بنفسه ومقصودا لغيره كالإسلام الذي هو مقصود بنفسه ومقصود لغيره كالعبادات المشروط صحتها به ثم القول بأن الطهارة ليست عبادة محضة وأن المحضة لا يكون غير معقول المعنى لغو محض ولكام غير معقول المعنى كما لا يخفى وأما ما ذكره في بيان عدم مخالفة أبي حنيفة والأوزاعي للقرآن من أن النصوص لا يدل على الوجوب لأن القيام لأجل الصلاة ليس بنص في وجوب النية مدفوع باب المصنف لم يقل أنهما خالفا نص القرآن حتى يتوجه عليه أن الآية ليست بنص في ذلك بل محتمل وإنما قال إنهما خالفا القرآن أي ظاهره ومخالفة ظاهر القرآن واحتماله الراجح أيضا بلا قيام مانع معبر يعتد به في معرض البطلان أيضا قال في اللغوية؟؟ من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى وإنما قلت أن ظاهر الآية وجوب النية في الوضوء إذ المتبادر منها على وجه ذكره المصنف وجوب غسل الوجه وغيره من الأعمال لأجل الصلاة وقصد التوسل إليها واستباحتها كما في قولك إذا أردت ملاقة الأمير البس ثوبك وإذا أردت الصيد فاركب وإذا أردت الإفادة فاجلس فإن سياق مثل هذا الكلام يدل بحسب العرف على أن المراد من الأمر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمأمور به بقصد حصول الشرط أي ألبس ثوبك لملاقة الأمير واركب للصيد واجلس للإفادة وهما مفهوم؟؟ النية نعم يتوجه أن النية ليس مجرد

قصد الصلاة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب أو الندب
ويمكن أن يدفع بأنه إذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها إجماعاً تأمل
وكذا الكلام في الآية الثانية فإن ظاهرها الدلالة على وجوب النية
وتقرير الاستدلال برهانياً أن النية واجبة في الطهارات لأن الطهارات من العبادات وكل
ما هو من العبادات يجب فيه النية أما الصغرى
فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الأهم الآخرة الكبرى فلأن
الآية الكريمة دلت على وجوب انحصار عبادة الله تعالى
في المخلصة وكل ما يجب أن يكون مخلصاً لله تعالى يجيب فيه النية لأن الاخلاص
هو أن يخص المعبود بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتحقق
بدون القصد والإرادة التي هي النية إذ هي إرادة إيجاد الفعل المطلوب شرعاً على وجه
تأمل وأما ثانياً فلأن ما نقله عن بعض أئمة الحنفية
في الجواب عن استدلال المصنف بالحديث مدخول بأن الحديث قد تضمن نفي العمل
بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل إذ لا شك في وجود
حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق بالنفي به والمقدر في مثل هذا التركيب
بالنظر إلى العرف الشرعي ونفي الصحة نحو لا صلاة إلا بطهور
وبالنظر إلى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم إلا ما نفع فبالنظر إلى الشرع معنا
ولا صحة لعمل بدون النية وبالنظر إلى اللغة لا فائدة فيه
بدونها وإذا لم يصح العمل ولا يترتب الأجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية إذ العاقل
المختار لا يعمل إلا لأجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع
واللغة مثل هذا التركيب احتمال نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقدير نفي الصحة أولى
من تقدير نفي الفضيلة لأن نفي الصحة أقرب إلى مدلول التركيب بحسب
الحقيقة الآن المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع
الصفات ونفي صحة الشيء أقرب إلى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة
لأنه إذا لم يكن صحيحاً يكون كالعدم لأنه لا يكون معتداً به بخلاف ما إذا انتفى
الفضيلة فكان نفي الصحة أقرب إلى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات
فتدبروا ما ثالثاً فلأن قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لأمر بعيد عن الشرع عند
العقل السليم عن الآفة على حد ما سيحى إن شاء الله تعالى
من استبعاد القفال المروزي الشافعي عن أقل ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلاة
المختمة بالضرط بدل السلم والجواب الجواب وأما رابعاً فلأن
قوله ولا يلزم أن يكون الشرع موافقاً لعقله الناقص مجاب بأن ثبت العرش ثم أنقش فإن
الشرع لم يعرض على رأي الحنفي الجاهل وأين من أدلة الشرع
ما يدل على تأثير هذا الأمر الاتفاقي الخالي عن القصد والنية في صحة الصلاة مع ما
عهد عن الشارع من اعتباره القصد والنية في الأعمال في الجملة فعلم

أن الحكم المذكور ناش من قياساتهم الفاسدة واستحسانات عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة ويتعجب منه الأفهام الصافية
قال ابن حزم وهو من أهل السنة كما مر أن من العجب أن يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلاة والغسل من الجنابة بغير نية أو بنية التبرد وفيهم من يجوز صوم رمضان بنية الإفطار وترك الصوم وكلهم يجيزه بنية التطوع ويجزيه عن فرضه ونبية الفطر إلى زوال الشمس فيبتلون النيات جملة حيث أوجبه الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها عند الإيتمام يقولون لا يجوز أن يختلف نية الإمام والمأموم فلا يصلي المفترض المتنفل ولا المتنفل بمفترض ولا صلاة فرض خلف من يصلي فرضاً أخرى وفي المالكيين من يجزي عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة فيسقطون النية حيث هي فرض ثم يوجبونها حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله ص انتهى وأما خامساً فلأن ما أشار إلى رده بقوله وأما ما ذكره

من استحباب غسل اليدين اه فهو مسألة على حدة؟؟ مغايرة لسابقيا؟؟ جعلها المصنف
المسألة السادسة من مسائل الطهارة ومع وضوحه لم يتفطن الناصب
الغبي له كما ترى ثم استدل عليه لأبي حنيفة في إيجاب غسل اليدين من رواية البخاري
ومسلم عن أبي هريرة باطلا سندا وامتنا أما سندا فلما سمعت
منافي بحث الإمامة وجوه القدح في روايات البخاري ومسلم وكتايبهما خصوصا إذا
رويا عن أبي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة والتابعين و
قد روينا هناك عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين فوادح فيه يرتفع بها عنه ظن
الصدق والعاللة وقد روي أنه قال له النبي (ص) إن فيك لشعبة من الكفر و
روي أنه اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه بأنه عدو الله وعدو
المسلمين وحكم عليه بالخيانة وأوجب عليه عشرة ألف دينار وألزمه بها بعد ولاية
البحرين

وظهر من عدوانه لهم وانضمامه إلى معاوية ما لا نحتاج إلى روايته لظهوره في التواريخ
وعند علماء الإسلام وقال المصنف في

التذكرة إن أصحاب ابن مسعود (قال صاحب الطريق ره ومن المعلوم أن أبا هريرة
فادق؟؟ علي بن أبي طالب رض وبني هاشم

أنكروا على أبي هريرة الرلرى؟؟ قالوا فما يسنع بالمهراس أنهى؟؟!! وبالجملة هذا
الحديث لدس مما اتفق عليه الفريقان فلا يصلح لاحتجاج من صححه منهما على من
أنكره وقد توضيح اشتراط ذلك في بحث الإمامة فتذكروا ما القدح متنا فلأنا لا نسلم
دلالتة على الوجوب لأن قوله فلا يغمر بيده وإن كان دالا على

الأمر بالغسل لكن ضمنا وفحوى لا صريحا وصيغة ولا نسلم أن الأمر الضمني يقتضي
الوجوب كيف والخلاف في أن الأمر الموجوب أو الندب إنما وقع في الصيغة لا

في مجرد المفهوم كما صرح به العضد الإيجي في شرح أصول ابن الحاجب ولو سلم
فالعلة المذكورة في الحديث يدل على أن الأمر بغسل اليدين لأجل الشك في

طهارتها لا مط فلا يدل على الوجوب مط فلا يكون نصا فيه والأصل عدم الوجوب
فتعين الحمل على الاستحباب وأما سادسا فلأن ضحكك عن قول المصنف بمخالفة

القوم للنص إنما وقع حقيقة عما أوقعه جهله في حبائه بحيث لو تنبه به لبكى على حاله
وذلك لأن المصنف لم يجعل مجرد تقدير النوم في الآية دليلا على عدم وجوب

غسل اليدين قبل الوضوء بل ذلك مع عدم ذكر غسلهما فيها فليضحك قليلا ولبيد كثيرا
وأما ما ذكره من أن مفهوم النص غير مخصوص بالقيام من النوم

فمجاب بأن الآية متروك الظاهر والمفهوم اتفاقا ضرورة أن الوضوء عند كل قيام للصلاة
غير واجب فلا بد من التخصيص وأما ما ذكر من أن المصنف من أين

رأى التفسير مع مسكنة وفقره فوجه التعصب والعناد فيه ظاهر لأن غرة المصنف قدس
سره في الدين والدنيا من المهد إلى العهد وكونه من أهل بيت الفضل

والاجتهاد وخزانة الكتب وجمع المواد ظاهر على الحاضر والباد ولو سلم نجاز أن يكون سلطان الوقت الذي أشار إليه بكتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب سابقا قد حكم بجمع بت التفسير له والظاهر أنه لا ينازع في هذا وأما ما ذكره من أن المصنف نقل إجماع المفسرين على تقدير النوم في الآية ففرية بلا مرية لأن قول المصنف وقد قال المفسرون اه لا يدل على إرادة إجماعهم على ذلك لأن الدال على الاستغراف إنما هو الجمع المعروف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح به الشارح العضد مع إشعاره بأن اللام لم يوضع للاستغراق بل لتعريف المجلس والاستغراق بنشاء؟؟ من المقام كما صرح به الأبهري في حاشيته وحينئذ نقول من أين فهم هذا الناصب من كلام المصنف لاستغراق المفضي إلى دعوى الاجماع ولم لا يجوز أن يكون العريف في قوله المفسرون تعريف عهد لا جنس اعتمادا على ظهور الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في أكثر التفاسير فإنه لما كان ظاهر الآية كما مر تدل على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلاة في حال الحديث وغيره والإجماع على خلافه لما روي أنه (ص) صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتج إلى تقدير قال بعضهم أن التقدير إذا قمتم محدثين وبعض إذا قمتم من النوم أو من مضاجعكم كما مر بيانه على أنه قد تقرر وعند علماء المعاني أن العرف باللام حملة على الاستغراق مجاز وإنما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وأيضا قد ذكر صاحب المفتاح أن المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني ولا ريب أن المستعمل في الأدلة الشرعية من هذا القبيل وأما ما ذكره في بطلان

التقدير المذكور من اقتضائه عدم التوضي للقيام من مقامه للصلاة مفردود؟؟ بأن تخصيص شيء بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الأصول قال المصنف رفع الله درجته السادسة ذهبت الإمامية إلى وجوب مسح الرأس وعدم؟؟؟ الغسل عنه وقال الفقهاء الأربعة نجر الغسل وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث فرق بين الأعضاء وجعل الرأس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالف لنص القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الغسل هو إجراء الماء على العضو و المسح إيصال البلل إلى العضو فالغسل الذي هو إيصال الماء إذا تحقق يلزمه إيصال البلل بلا شبهة ومن أنكر ذلك أنكر أن الماء له بلل فالغسل إذا تحقق تحقق المسح بلا عكس وأما التفريق بين الأعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لأن الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح للغسل ومباينتهما بالكلية من هذا التفريق انتهى وأقول ما ذكره الناصب أولا من أن الغسل هو إجراء الماء على العضو والمسح إيصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك بقوله فالغسل الذي هو إيصال الماء اه قد احتال وبدل الأجزاء الذي هو الإسالة بالإيصال و ح يتوجه المنع على كون الغسل إيصال الماء ثم يسري منه المنع

على التفريع المذكورة كما لا يخفى والحاصل أن مفهوم الغسل كما ذكره أولا هو إجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد الايصال

أيضا ويدفع البناء على اشتغال أحدهما على الآخر وتحققه فيه فرقههم بين قول القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل وأيضا لو جعل اشتغال الغسل على المسح مصححا لاستعمال المسح في الغسل لصح استعمال الغسل في المسح أيضا لأن الأول من باب إطلاق أمم الجزء على الكل والثاني من باب

أي لاق اسم الكل على الجزء وكلاهما علاقتان معتبرتان عند أرباب العربية وح يسقط استدلالهم بسائر الأحاديث المتضمنة لقولهم أنه ع توضحاً وغسل رجليه لأنه ح لا ينكران يكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحل أنه ليس كل شيء يشتمل على غيره يصح أن يسمى باسمه لأننا نعلم أن الغسل مثلا يشتمل على أفعال مثل الاعتماد

والحركة ولا يجوز أن يسمى بأسماء ما يشتمل عليه وكذا السكنجيين مشتمل على الخل والعسل ولا يسمى بأحدهما وبالجملة إطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي

والشرعي فلا وجه للتعبير بأحدهما عن الآخر بغير قرينة ولهذا ذهب القفال وجماعة من قدماء الشافعية إلى أن الغسل لا يجزي عن المسحين مستدلين بأنه ليس بمسح وهو المأمور به وذكر صاحب تقريب المتدارك وهو من علماء أهل السنة إن المالكية أيضا على الفرق بينهما وأنه لا يجوز أن يراد بالغسل المسح؟؟؟

انتهى وهل هذا الذي ذكره الناصب إلا مثل أن يقال أن الذراع عبادة عن ست قبضا
والذراعين عبادة عن ضعفه فإذا تحقق الذراعان الذي هو ضعف
الذراع تحقق الذراع بلا شبهة ومن أنكر هذا أنكر اشتمال الكل على الجزء فجوز
التسوية بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة قال
المصنف رفع الله درجته السابعة ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجوز المسح على العمامة
وقال الثوري والأوزاعي وأحمد وإسحق أنه يجوز وخالفوا في ذلك نص القرآن
حيث قال وامسحوا برؤوسكم أوجب الصاق المسح بالرأس انتهى وقال الناصب خفضه
الله أقول مذهب الشافعي وجوب المسح بالرأس بما يسمى مسحاً والمندوب
عنده مسح جميع الرأس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده أنه إذا عسر المسح
بكل الرأس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم
عن المغيرة بن شعبة أن النبي (ص) توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل
الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الرأس والاستكمال بالعمامة وذهب
من جوزه إلى أنه كالمسح على الخف لظاهر الحديث حيث جمع بينهما في حكم
واحد وأما ما ذهب أنه يخالف النص فهو باطل لأنه في حكم المسح بالخلف وقد
أوجب

الكتاب الغسل وجوز السنة المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح
عند وجود الخف وسنذكر أن الباقي قوله فامسحوا برؤوسكم بأي معنى
انتهى وأقول أن ما مهده من تقرير مذهب الشافعي لا نفع له في إصلاح كلام الثوري
وشركائه كما لا يخفى وأما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة
فقد مر منا الكلام على أحاديث الصحاح ومؤلفيها سيما هذا الحديث المنتهي إلى
مغيرة فإنه مع ظهور القدح فيه بما أسبقه المصنف في مطاعن عمر من قيام الشهادة
على

مغيرة عنده بالزنا وبمفارقتها عن أمير المؤمنين ع ودخوله في حزب أهل البغي مردود
أيضا بما سيحى في مسألة المسح على الخفين فانتظروا رض لا يدفع
هذه الرواية مخالفتهم لنص الآية كما ذكره المصنف وهو ظاهر فيجب الحمل على
موضع الضرورة كما حملها عليه أصحابنا أو القول بأنها منسوخة بآية المائدة
كما سيأتي الرواية فيه عن علي ع وأيضا كان المصنف يدعي البداهة في وضع ما بنوا
عليه من الرواية لمخالفتها النقل والعقل ما النقل فلما عرفت وأما العقل فلأن بديته
العقل حاكمة بأن في نزع الخف مشقة يمكن التسير من الشارع فيه بتجويز المسح
عليه عند الضرورة وأما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول
عنه إلى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان تعليل
الناصب بقوله لأنه في حكم المسح على الخف فقد رجع بخفي حنين
قال المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهبت الإمامية إلى وجوب مسح الرجلين وأنه لا

يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وأنس وعكرمة وأبي العالية والشعبي وقال الفقهاء الأربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم انتهى و قال الناصب خفضه الله أقول قرأ بعض القراء وأرجلكم بفتح اللام وقرأ بعضهم وأرجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن أن يكون للجوار على ما اعتاده العرب في كلامهم من جر الجوار ويمكن أن يكون لإرادة حكم المسح وأما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد فلا بد ههنا من بيان للمجمل وقد بينه السنة الصحيحة وذلك ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبيد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ص رأى قوما وأعقابهم تلوح لم يمسه الماء فقال ويل للأعقاب من النار أسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان للمجمل فلا يجزي إلا الغسل ثم نقول صح عند أهل العربية أنه إذا قبل مسحت بالحائط يراد بعضه لأن الأصل في الباء أن يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفي فيها ما يتوسل به إلى المقصود وإذا قيل مسحت الحائط يراد كله إذا علمت هذا فنقول الجر في أرجلكم على القراءة المشهورة فيه يجب أن يحمل على جر الجواز لأن الفتح وارد البتة بلا؟؟؟ للقراءة المتواترة فإن عطف على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود وإن عطف على محل برؤوسكم يكون الباء ساقطا عن أرجلكم ويكون التقدير وامسحوا أرجلكم وهذا يقضي أن يكون الواجب مسح كل الرجل ولا يكف بعضه كما في الرسل لأن المسح إصابة اليد المبتلة بالعضو فيجب أن يصيب المتوضئ كل الرجل باليد المبتلة ولم يقل بهذا أحد لا موافق ولا مخالف فلا يبقى ح وجه لقراءة الفتح فتعين وجوب الغسل للأرجل يصح التركيب وإذا تعين إفادة النصب للغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على جر الجوار أو الحمل عليه بطريق المشاكلة أو بتقدير وامسحوا بأرجلكم مرادا به الغسل الشبيهة بالمسح تنبيهها على وجوب الاقتصاد أو بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القرائتين إذ لا وجه له غير المذكورات خذ هذا فإنه من الدلائل المتقنة والحمد لله ثم أن جميع أهل الأعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر فيهم غسل الرجل والانكار على الماسح وهل يعارض هذا أن شر ذمة من الشيعة قالوا بالمسح ولينصف المنصف أن الحق في طول الأزمنة يبقى مختفيا هكذا ثم أن في أزمنة الخلفاء هل كان المقرر من أمر الوضوء غسل الرجلين أو المسح ولو كان المقرر في الأزمنة المسح لكان يذهب إليه بعض علماء أهل السنة كالشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على أحوال السلف ولو تأمل المتأمل لعلم أن مسح الرجلين في الوضوء ليس من الشريعة ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل العامري من بلاد الشام الانصاف في هذه المسألة

وقلت لهم إذا جردتم النفوس من الأغراض والمباحثات هل تجدون أنفسكم تمسح
بالصلاة بالمسح أولا فانصفوا أنهم لا يصلون الفريضة بدون الغسل و
قد يكتفون بالمسح في الوضوء للمندوبات كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح
والغسل في ساير الطهارات خروجاً عن الخلاف ولا يبعد أن يق لا بأس
بهذا انتهى وأقول لعمرى أنه لو غسل الناصب ما سوده في هذا المقام بدل غسل رجليه
لكان أليق بحاله وما له وهاهنا نحن تمسح يد المحو والطهر
على ما وجوه كلامه ونقول أولاً إنه إن أراد بقوله وهذا بيان للمجمل أن الحديث
المذكور بيان لإجمال الآية في الدلالة على أصل مسح الرأس والرجل فلا نم ذلك
بل الآية نص في المسح كما سنبينه عليه وإن أراد أنه مجمل في مقدار المسح فهو
مسلم لكن لا ارتباط له بما نحن فيه وهو ظاهر وثانياً أن ما ذكره بقوله ثم نقول صح
عند أهل العربية أنه إذا قبل مسحت الحايطة ما أخذ مما ذكره شارح الوقاية استدلالاً
على أنه لا يجب في مسح الرأس الاستيعاب رداً على مالك وفيه أنا لا نم أنه
مما صح عند أهل العربية ولهذا لم ينسبه ذلك الشارح إليهم بل قال وقد ذكروا اه وقال
المحشى عصام الدين أن الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية مسح
البعض من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع ظهور تخلف
الاستيعاب في أكثر الفعل المتعدي بنفسه إلى المحل نحو ضربت؟؟؟؟ وفي نوع

الفعل المتعلق بالبدن وغير نحو اللمس والمس بل الظاهر أن المثال مصنوع لأن إرادة مسح كل الحايط إنما يعقل إذا كان الحايط قصيرا حقيرا وأما إذا كان طويلا عريضا حدا كسور البلد مثلا فلا بل؟؟ الحق أنه للقدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن إمام الحرمين والتعدي وثالثا أنه أراد بقوله الأصل في الباء أن يدخل في الوسائل أن الأصل فيه عند قصد المحل والآلة ذلك فمسلم لكن من أين لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يراعى فيه ذلك الأصل وإن أراد أن الأصل دخولها على الآلة مط فذلك مم وأيضاً حاصل هذا يصير راجعا إلى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه المنع عليه ظاهر ولم لا يجوز أن يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف وقال أنه المراد بالآية ومثل شارح اللب لباء اللصاق بالآية المذكورة وفسر قوله تعالى امسحوا برؤوسكم بقوله الصقوا المسح برؤوسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان أن سيبويه لم يذكر للباء غير معنى اللصاق هذا وقد مر أن اللصاق أعم من الاستيعاب والتبعض فالحمل عليه أو إلى أخذنا بالمتيقن لأصالة عدم وجوب الزايد وبراءة الذمة عنه ولأن التخصيص خلاف الأصل ثم الظاهر أن باء اللصاق يدل بنفسها على اللصاق ولا حاجة إلى تضمين معنى اللصاق كما هو المشهور وذكره شارح اللب ههنا وإلا لكانت للصلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى ألصقوا المسح برؤوسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب آخرا من أن سقوط الباء عن أرجلكم على تقدير العطف على محل برؤوسكم وصيرورة التقدير وامسحوا أرجلكم يقتضي أن يكون الواجب مسح كل الرجل اه وذلك ظاهر فلا يبقى ح وجه لقوله فلا يبقى وجه لقراءة الفتح اه ولنفصل الكلام في المقام لتوضيح المرام ودفع ما أمكن للخصم من النقض والابرام ونقول أن أرجلكم في الآية الكريمة قرأ بالجر عطفاً على الممسوح أي الرأس وهذه القراءة صريح في مذهب الشيعة الإمامية وبالنصب عطفاً على المغسول أي الوجوه وهذه القراءة ناظر إلى مذهب أهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهر أو السبيل في مثله على ما تقرر في الأصول ترجيح إحداهما على الأخرى باعتبار المتن أو السند إن لم يتساويا قوة في ذلك وإلا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتأخران علم التاريخ بوجه ما وإلا فطلب المخلص من قبل الحال أو غيره والجمع بين المتعارضين إن أمكن وإلا فالمصير إلى دليل دونهما كالسنة والاجماع والتمسك بالأصل كما فصل في الأصول فاختر جمهور أهل السنة قراءة النصب وتخربوا في دفع معارضة قراءة الجر حزبان كل حزب بما لديهم فرحون فخرّب منهم كالزمخشري اضطر إلى تعسف حمل المسخ في قراءة الجر على ما هو في حكم المسح من الغسل الخفيف ومغرب منهم كالقاضي البيضاوي والتجاء إلى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل وانحرف عن الحق الصريح أما الأول

فلأن حاصله

كما قاله الزمخشري في الكشاف أن الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الإسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح

لا للتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل إلى الكعبين فجئى بالغاية إمطة لظن ظان بحبيها ممسوحة لأن المسح لم يضرب له غاية في الشرع انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضمنان وجوها من النظر أما أولا فلأنه يرد عليه وعلى الحزب الآخر في اختيارهم قراءة النصب وزعمهم أنه نص على الغسل كما ذكره الناصب بقوله وأما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد اه أنهم إن أرادوا بهذه القراءة كون الأرجل منصوبا بعطفها على الوجوه فيرد أن العطف على الوجوه مرجوح من وجوه لأن القرب مرجح ولأنه يوجب حصول اللبس لعدم القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير بالأجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه والاجلال بالفصاحة من حيث الانتقال عن جملة إلى أخرى قبل تمام الغرض من الأولى وهذا لو فعله عربي أو عجمي لاستسخر به فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى به فصحاء العرب والقول بأن للفص المذكور فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير ممسوع؟؟ عند من لم يقل بوجوبه كأبي حنيفة وغيره نعم المسلم إفادة حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض الذي سيقى الآية لأجله حتى ينسد به الخلل اللازم من الفصل المذكور وإن أراد وانصبها؟؟ بفعل مقدر كما قيل أي اغسلوا أرجلكم كقولهم علقتهما بتنا وماء بارد أي سقيتها ماء فيرد عليه أولا إنه قول بمجرد التشهي لأن الأصل عدم التقدير وعدم الحذف لتمامية المعنى بدونهما وثانيا أن ذلك إنما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فإن الماء لا يعلف فحذفوا الفعل لعدم اللبس وأما هنا فلا لأن الأرجل تمسح كما تغسل وارااة؟؟ المسح هو الظ؟؟ ولا ضرورة إلى تقدير اغسلوا إلا ترويح المدعى وثالثا أنه لو جاز تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا لجاز تقديرا مسحوا بقرينة و امسحوا بل هو أظهر لقرب القرينة هذا ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لأنه مخالف للإجماع إلا لناصر الحق من الزيدية ولا يمكن أن يق بالتخيير لأنه أيضا مخالف

للإجماع وقد انقض القایل به وهو الجبائي وابن جرير الطبري وعند ذلك يتعين العطف على محل رؤسكم مع تأييد قراءة الجز له وأما ثانيا فلأن ما تمحله لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الأرجل على الممسوح مع إرادة غسلها إنما يصح نكتة بعد أن يستفاد من خارج الآية أن الأرجل لا بد أن تكون مغسولة لا من هذه الآية وأما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة على دعوى أن الأرجل من الأعضاء المغسولة في الوضوء فمما لا وجه في مقام الاستدلال

لأنهم إنما يستفيدون غسل الأرجل من قراءة الآية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل إن قراءة النصب لكونها معارضة القراءة الجر في معرض السقوط فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحة شيء من مقدمات نفي الثانية على ثبوت مدلول الأولى وإلا لدار لأن ثبوت مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور لزوما لا سترة به وأيضا قوله الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للإسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا للتمسح اه مردود بأن كل الأعضاء المغسولة يغسل بصب الماء عليها لأن حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان أو غمسه في الماء والأرجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء الحوض والنهر عليهما وقد تغسل بطريق الغمس كالخوض في النهر والحوض كما تغسل بالصب من آنية وقد تغسل بالصب في اليد والاعتراف بها ثم الصب على العضو

و
كذا الكلام في باقي الأعضاء وبالجملة أن ذلك لانضباط له لاختلافه باختلاف البلاد بحسب كثرة الأنهار والحياض فيها وقتتها وفي أكثر هذه الصور لا يتحقق الإسراف أصلا كما لا يخفى على المتأمل وأيضا إن أراد بكون غسل الرجل مظنة الإسراف أنه مظنة للتكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار

مدمن الماء فهو ليس بإشراف شرعا بل هو مستحب كما رووه عن النبي (ص) بالاتفاق وصرحوا بأن المد زايد عن أداء فريضة الوضوء ومستحباته على أن القسطلاني شارح البخاري روى في باب إسباغ الوضوء بسند صحيح عن ابن المنذر عن ابن عمر أنه كان يغسل رجله في الوضوء سبع مرات وإن أراد أنه مظنه لاستعمال ما يزيد عن مقدار المد ونحوه بكثير فهو مم والعرف والعادة شاهدة على أن الزيادة على ذلك لا يصدر إلا عن صبي جاهل أو حلف جاف يلعب ويلهو بالماء بل المفهوم من الشرح المذكور في باب ما جاء في الوضوء عند قول البخاري وكره أهل العلم الإسراف فيه وأن يجاوز وافعل النبي (ص) أن ليس المراد من الإسراف المنهي

في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال الماء بل المراد المجاوزة هما فعله (ص) فإن الشارح جعل قوله وإن يجاوزوا عطفا تفسيرا؟؟؟؟ وفرع عليه بقوله فليس المراد بالإسراف إلا المجاوزة عن فعله ص الثلث انتهى وأما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسألة مسح الرأس مع أن الأرجل إذا كانت معطوفة على الرأس والمقص غسلها كما قالوه يلزم أن يكون قد استعمل سبحانه وتعالى لفظ امسحوا وهو لفظ واحد في حقيقته في الرأس وفي مجازه في الأرجل بغير قرينة وتفصيل هذا الاجمال أنه لو أريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة إلى الرأس والغسل الشبيه به بالنسبة إلى الأرجل لزم أما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني بأن يراد حقيقة المسح بالنسبة إلى المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة إلى المعطوف وذلك غير جاز وأما عموم المجاز مع الاجمال المحتاج إلى البيان بأن يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي والغسل السببي؟؟ به مط وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف يأتي به الباري رجل اسمه في كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مضلة للأفهام وعرضة للأوهام وكان يمكن أن يقول فاغسلوا أرجلكم ولو جاز مثل هذا التأويل في القرآن أو غيره من فصيح الكلام لارتفع الإمام عن فهم المرام وخرج القرآن عن كونه دليل المحققين وأمكن للفرق المضلة أن يولوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو أقرب من هذا التأويل بيقين وأيضا لو سلم أن الأرجل مظنة لإسراف الغسل فيها فنقول الإسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالأرجل ولا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما إذا أدى إلى ضرر أو ضياع مال بل قد يكون الإسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما إذا احتيج إلى الماء لحفظ نفس محترم وهذه أمور مقررة بين أهل الإسلام مؤيدة بحكم العقل كما أشار إليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليست الآية منساقة لتعليم شيء من ذلك وتكلف ذلك لتخرج

الآية من دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وأيضا أي حديث عن رسول الله (ص) أو أثر عن أصحابه أو تابعيهم أو قول للفقهاء الأربعة ومن يحدو حدوهم يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الأرجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن أظلم ممن افتري على الله كذبا ليضل الناس بغير علم بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء إسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الأرجل مما تغسل لكان ينبغي أن يكون الإسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها أكد وأفضل لأنها أكثر الأعضاء تعلقا بالوسخ وأكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز لمبهم النعال العربية وهي لا يحجب إلا أسفل القدم الملاصق للأرض ولا ترد وسخا ولا غبار أو لا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال أن إسباغ الوضوء مستحب إجماعا والحاصل أنه إن أريد أن الشارع نبه بذلك على رعاية الاقتصاد فيما استحبه من إسباغ غسل الأرجل ففساده ظاهر وإن أريد أنه نبه على ألا تقاصد فيما زاد على الإسباغ المستحب فهو أفسد لأن الزائد على الإسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وأيضا يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية أولا إنه أول المسألة وثانيا إنه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الرأس غاية فكيف ينكروه الغاية ههنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الإسلام التفتازاني في حاشيته شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بأنه إنما حمل المسخ في الآية على الغسل لما اشتهر من فعل النبي (ص) وأصحابه لا لأن المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك أنه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي أن لا يذكر للمسح غاية غاية الأمر أنه لم يذكر سوى هذا الموضع مع أنه نقل في الكافي أنه قال ص التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين وأنه ص وضع يده على خفيه ومدهما من الأصابع إلى أعلاهما مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا أن ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فإنه تعالى لو لم يعطف وقال امسحوا بأرجلكم إلى الكعبين لم ينكر وكان يجب المسح إليهما فكذا إذا عطف على الممسوح وبالجملية ضرب الغاية نسبه إلى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد أمر بغسله ولم يضرب له غاية ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين أن يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظ ورابعا أنه أي محذور في عطف المحدود على غير المحدود بل هو في هذه الآية أفصح وأبلغ لأنه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق فعطف الغسل المحدود على غيره فالمناسب أن يعطف في المسح كذلك ليتناسب الجملتان فيهما فإن الترتيب والتناسب في الآية إنما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا إليه لأنها كما ذكرنا قد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو

اليدين ثم استونف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس فحسن أن يكون الأرجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره ليتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وأيضا قد أمر الله تعالى بغسل الوجوه و جعل للأيدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتداء جملة أخرى فقال وامسحوا برؤوسكم فأوجب للرؤوس المسح وجعل للأرجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز أن يخالف بين حكم الأرجل والرؤوس في المسح جاز أن يخالف بين حكم الوجوه والأيدي في الغسل لأن الحال واحدة فقد بان لك أنه لا يجوز نصب أرجلكم للعطف على وجوهكم أو أيديكم لأن الجملة الأولى المأمور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع الجملة الأولى أن يعطف عليها إذ يجري ذلك في الفساد مجرى ضربت زيدا وعمروا ومررت بخالد وبكر أو هو ط وعلى ما قلناه يتطابق معنى القرائتين ولا تتنافيان وأما الثاني وهو حمل قراءة الحجر على الخبر بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل لجوازه بقوله تعالى

عذاب يوم أليم و حور عين بالخبر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم حجر ضب وحكم بأن فائدة ذلك التنبه على أنه ينبغي أن يقتصد في صب الماء عليها ويغسل غسلا يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه أما أولا فلأنه مبني على عطف الأرجل على المغسول أعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وأنه يتحتم عطفها على الرأس وأما ثانيا فلأن الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير أنه لا يجوز الكسر بالحوار لأنه معدود في اللحن ولأنه إنما يكون بدون

حرف العطف وأما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب أنه قال الحمل على الحوار ليس بجيد إذ لم يأت في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة قد أنكر ذلك جميع المحققين من أهل العربية والقايل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تعالى وأما ثالثا فلأن من جوزه إنما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف ولم يجوزه أحد مع الفصل ولا مع اللبس أصلا وفي الآية كلا الشرطين مفقود فعدم جوازه في الآية إجماعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الأولى أو لجهله بقواعد الإعراب وأما رابعا فلأن في مثل أكرمت زيدا وعمروا وسخرت بخالد وبكر إذا جعل بكرا معطوفا على عمر والمكرم المنصوب وقيل أنه جره بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له أدنى تمييز لما فيه من التعسف والركاكة و الإبهام والبعد عن أسلوب كلام حاضري الأحلام وأما خامسا فلأن ما استشهد به للجر من نحو قولهم حجر ضب حزب لمجاورة حزب للنصب قوله تعالى و حور عين لمجاورتها لحم طير وعذاب يوم أليم لمجاورة يوم فمدفوع بطهور مخالفة المثال الأول للآية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة وهما عدم حرف العطف وعدم اللبس فيهما لأن الخبر معلوم أنه صفة للحجر لا الضب وأما الأرجل فيصح أن يغسل وأن يمسح وهو الأظهر وأما المحققون النافون للجر بالمجاورة أصلا فقالوا المراد حزب حجره على نحو مررت برجل ضارب أبوه فحذف المصاف واستكن المضاف إليه في حزب وأما حور عين فجرها بالعطف على جناب النعيم كأنه قال في جنات وفاكهة ولحم طير و حور عين كما يقال فلأن في أكل و شراب أو معطوف على أكواب فمعناه ينعمون بأكواب و حور عين قال ذلك أبو علي

الفارسي

في كتابه الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في تفسيره وأكثر المفسرين وأما عذاب يوم أليم فإنه صفة ليوم كما يقال يوم أليم وعذاب أليم وحر أليم أي مؤلم وذلك

في كلام العرب شايح فصيح مع أنه لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم أن جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون من

فصيح المجازات ولطيفها كما صرح به الفاضل الأسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية وأما سادسا وسابعا وثامنا فلما يرد على النكتة التي لخصها من كلام صاحب الكشاف ما أورده عليه سابقا فتذكر ثم أقول تلخيص الكلام في تحقيق المرام أن الراجح في المقام أما المصير إلى قراءة النصب بنصب الأرجل عطفًا على محل برؤوسكم أو المصير إلى قراءة الجر عطفًا على رؤوسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوضيحيان وإن لم يكونا أظهر في حد ذاتها

مما اختاره الجمهور لكنها مرجحان على ما اختاروه من عطف الأرجل على مفعول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤوسكم بالمجاروة أما على الأول فبموافقة ذلك قراءة الجر وبقرب المعطوف عليه إلى المعطوف والعامل إلى المعمول وبأن العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه أظهر من العطف على اللفظ مع الفصل بينهما بجملته أجنبية من غير فائدة مهمة أو تقدير فعل بلا قرينة كما عرفت وأما على الثاني فظاهر جدا إذا أتقنت ذلك فلتنظر إلى ما ذكره الناصب من البيان الخارجي لمجمل الآية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا وامتنا أما الأول فلما عرفت أنفا من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت منا فيه وفي كتابه من القوادح سيما في هذا الحديث الذي ما رواه عن عبد الله بن عمرو العاص وهو الباغي الداعي إلى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معاوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا ع وأصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله في البحث الخامس من مباحث الإمامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الأحاديث في حق هؤلاء ثم يأخذون عنهم دينهم وأما الثاني فلأنه دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما أشار إليه الشيخ الفاضل أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي في كتابه الموسوم بكنز الفوائد أن أهل الحجاز ليس هوهم ولبسهم النعال العربية كانت أعقابهم ربما يتشقق فيداوونها بالبول على قديم عادتهم ويزعمون أنه يزيل الشقاق ولهذا تسمعونهم يقولون أعرابي بوال على عقبيه فرما ترك عبد الله ومن معه غسلها على نسيان أو لتهاون أو نحو ذلك فقال ص ويل للأعقاب من النار لينبه من كان بال على عقبه أن يغسله ولأن البول والدم إنما كان على الأعقاب ولو كان المراد إيجاب غسلها للوضوء لقال اغسلوا أرجلكم ولم يأت في هذا الحديث وفي عدة أحاديث رويها عن أبي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل لعقب وهلا قال مرة واحدة ويل للأرجل أو اغسلوا أرجلكم لأن الواجب عليكم غسل الأرجل إلى الكعبين ولم خص الأعقاب والعراقيب بالذكر لولا ما ذكرناه من توجيهه والبيان

الوجه ويعضد هذا التأويل ما رواه المصنف قدس سره في التذكرة عن عبد الله عمر أن رسول الله ص رأى قوما يتوضأون وأعقابهم تلوح فقال ويل للأعقاب من البول ويؤيده ما وقع في الكشاف رواية عن ابن عمر أيضا قال كنا مع رسول الله فتوضأ قوم وأعقابهم بيض تلوح فقال ويل للأعقاب من النار الحديث فإن الظاهر من قوله وأعقابهم بيض تلوح أن

ذلك الأبيضا والتلويع من الأجزاء المالحة الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الأراضي التي بال عليها الإنسان أو غير ممن الحيوانات أو شاهد بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول قائما على ساقهم إن لم يتفق له مشاهدة العرابي الذي شأنه ما ذكرناه وأيضا يجوز أنه ص رأى ذلك القوم غسلوا أرجلهم في الوضوء عوضا عن مسحها فرأى أعقابهم تلوح عليها الماء فقال ويل للأعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الحديث أيضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما أوضحناه ثم أقول ح لا شك أن عبد الله بن عمرو والذين توضأوا وامسحوا على أرجلهم بمرأى من رسول الله ص كانوا من أصحابه عند القوم ولا شك ولا شبهة أن أصحابه ص أعلم من غيره بسنن رسول الله ص لمشاهدتهم له في أفعالهم سيما في الأسفار ولأخذهم معالم دينهم وواجباتهم وسننهم عنه بغير واسطة خصوصا الضرورية المتكررة كالوضوء فلو لا عليهم بوجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور من مثل عبد الله بن عمرو مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة أنه من حين بلوغه بل من أيام تمرينه للصلاة إلى حين وقوع ذلك السفر لم يشاهد من النبي (ص)

ولا من أبيه ولا من غيره من الصحابة وضوءا ولا تعلم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه إلى أن منعه النبي (ص) بقوله ويل لك عقاب

من النار ونظير حديث عبد الله بن عمرو العاص ما ذكر في كتاب المشكاة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه قال رجعنا مع رسول الله ص من مكة إلى مدينة حتى إذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضأوا وهم عجال فأنتهينا إليهم وأعقابهم تلوح لم يمسه الماء فقال ص ويل للأعقاب من النار أسبغوا الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه أولا إن الإسباغ إنما يق في الزايد على الواجب فلو كان غسل الأعقاب داخلا في أصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد؟؟؟ كان ذكر الإسباغ لغوا بل كان الواجب أن يق تمموا الوضوء أو نحوه فهذا أول دليل على وضع الحديث وثانيا أن الظاهر كما أشرنا إليه سابقا هو أن ذلك القوم مع إسلامهم

كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم أن لا يعلموا في مدة إسلامهم وعبادتهم إلى ذلك الوقت أن الوضوء التمام المشروع وهو أن يغسل كل الرجل حتى بينهم النبي (ص)

بذلك ولو قيل أن العجلة دعاهم إلى ذلك قلنا هذا يؤل إلى نسبة التشريع إلى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك على أن متن الحديث لا يقتضي أن يكون عدم غسل الأعقاب للعجلة بل ظاهره أن تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق إلى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال وخوف فقد الماء في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر فعلى ما ذكرنا يجب أن يحمل ذلك على أن في أعقابهم كان نجاسة لم يزيلوه وذلك لأنهم كما مر يلبس هواء الحجاز وليس النعال العربية كثيرا ما يتشقق أعقابهم فيداوونها بالبول وهذا الإهمال منهم ليس بمستبعد على تقدير القول بوجود المسح لأنها لم يكن محلا لمسح الوضوء والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص به لا باقي الأعضاء وإنما يشترط طهارة ساير الأعضاء في الصلاة وهو ظ ومعنى الإسباغ متجه أيضا على هذا التقدير لأن القائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين إذا احتاج إليه لتنظيف أو تبريد ولو نسيه تراخى به عن المسح والدلك باليد وأما قوله ص ويل للأعقاب من النار فقد بان وجهه ولقد بان بما فصلناه أن ما زعمه الناصب من الدلائل المتقنة أو هن من؟؟؟؟ العنكبوت وأضعف من شبهات ملاحدة الموت وأما ما ذكره من أن جميع أهل الأعصار من عامة الناس ومشاهير

العلماء في كل عصر تقرر منهم غسل الأرجل اه فدعوى باطلة لتصريح البغوي محيي سنة أهل السنة في معالم التنزيل وإمامهم فخر الدين الرازي في تفسيره

الكبير بأن المسح مما ذهب إليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان
الفارسي وأبو ذر وعمار وأنس بن مالك وأئمة أهل البيت عليهم السلام وانعقد
مذهب شيعتهم الإمامية ومن الفقهاء أبو العالية وعكرمة والشعبي وذهب ابن جرير
الطبري من أئمة الشافعية وأبو علي الجبائي واتباعهما إلى التخيير وذهب
الحسن البصري وداود من الظاهرية إلى أنه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من
أئمة الزيدية فظهر أن المعارض جمع كثير من أئمة أهل البيت عليهم السلام وأكابر
الصحابة وعلماءهم وفقهاء التابعين لأشْر ذمة من الشيعة كما توهمه الناصب وإماما
طلب فيه الإنصاف من أن الحق في طول الأزمنة يبقى مختفيا هكذا
ففيه أن الحق في هذه المسألة لم يكن مختفيا عند القوم قط لما ذكرنا أنهم كما رووا
وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا وجوب المسح عن جماعة أخرى
منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من بدع رئيس الجماعة الأولى أعني عمر فإنه
الذي دعا الناس إلى غسل الرجلين ومنع من مسحهما رجع الجمهور المعتقدين
لخلافه وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على قول غيره بوجوب المسح كما
رجحوا ساير بدعه من التراويح وغيره على السنة المأثورة عن رسول الله (ص) وأما
قوله ثم إن في أزمنة الخلفاء هل كان المقرر اه فمردود بأن المقرر عند الكل لم يكن
شئ من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من
الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل وأما قوله ولو كان المقرر في
الأزمنة المسح لكان يذهب إليه بعض علماء السنة كالشافعي اه ففيه ما
قررنا من أنه لم يتقرر في الأزمنة عند الكل شئ من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب
الشافعي وأمثاله من المتأخرين إلى مذهب من وقع عليه هوائهم
من طرفي الخلاف على أن مخالفة الشيعة عند فقهاء أهل السنة هم من اختيارهم للحق
كما سيحى بيانه ولهذا لم يذهبوا إلى وجوب المسح مع أن محمد بن جرير
الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على أحوال السلف شذ عن أصحابه وذهب إلى
التخيير فافهم وأما قوله ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل العامري
اه ففيه أنه يق لذلك الجبل العامل باللام دون الراء ومن هذا يفهم أن وصوله هنالك
وسؤاله ع عن عليائه فرية بلا مرية وأما قوله فأنصفوا
أنهم لا يصلون الفريضة بدون الغسل ففيه أن هذا لا يدل على اعترافهم بعدم إقبال
نفوسهم إلى الصلاة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لأن الغسل
عندهم مستحب فمن واطب على هذا المستحب صدق في قوله أنه لا يصلي الصلاة بلا
غسل الرجل كما يشعر به ما نقله آخرا من جمعهم بين المسح والغسل ولعلمهم اتقوا
عنه
فضحكوا على لحيته بتلك العبارة المحتملة للأمرين ثم الجمع كما يمكن أن يكون
للاحتياط والخروج عن الخلاف

يمكن أن يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وأن يكون للتقية فتأمل ولقد علمت في
سواف الأيام في هذه المسألة رسالة لطيفة سميتها نهاية الإقدام في وجوب المسح على
الأقدام فليرجع إليها من أراد الإحاطة بأطراف الكلام قال
المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الإمامية إلى وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء
وبه قال أمير المؤمنين ع وابن عباس وقتادة وأبو عبيدة والشافعي
وأحمد بن حنبل وإسحق وقال أبو حنيفة أنه غير واجب وبه قال مالك وقد خالفنا في
ذلك نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل نهايته اليدين ثم عطف
بالمسح وجعل نهايته الكعبين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول وجوب الترتيب بين
أعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم ففرض تقديم غسل الوجه فيفرض تقديم الباقي مرييا لأن تقديم غسل الوجه
مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب أبو حنيفة
إلى عدم وجوب الترتيب لأن حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا
دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص في الترتيب في باقي الأعضاء
والشافعي يستدل في بيان النص بالسته فلا يكون أبو حنيفة قائلًا بخلاف النص لما
علمت من تطرق الاحتمال إليه والنص لا يكون كذلك وما ذكر من التعقيب
بالغسل وذكر النهاية في اليدين فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما علمت انتهى
وأقول أن مسألة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الأعصار
وتعارك فيه أنظار أولي الأيدي والأبصار فالإمامية والشافعية وجماعة من المتقدمين؟؟
على الوجوب وأبو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين الرازي

في تفسير الآية المذكورة من صورة المائدة احتجوا من الجنين بهذه الآية في مسألة اشتراط الترتيب أما من جانب أبي حنيفة وأصحابه فإنهم قالوا أن الله تعالى أمر بغسل هذه الأعضاء عند القيام إلى الصلاة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلاة فيكون أمرا بالمجموع حتى إذا وجد غسل البعض دون البعض لا يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الآية كأنه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام إلى الصلاة من غير أن يراعي الترتيب فيها وأيضا أنه تعالى ذكر الأعضاء الأربعة وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب إليه أبو علي الفارسي ومن تابعه ويؤيده قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى و اسجدي واركعي وقوله تعالى رب موسى وهارون وغيرها من الآيات وكذلك قول الناس جاءني زيد وعمرو فإنه أخبار عن محبيهما مط فلا يفهم منه غيره و أما من جانب الشافعي وأتباعه فإنهم قالوا مر بغسل الوجه عند القيام إلى الصلاة وكان القيام شرطا لغسل الوجه والأصل في الجزاء أن يكون متصلا بالشرط ولأنه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل قال تعالى فاستقم كما أمرت وأيضا أن الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب أن يجب غسل الوجه عقب القيام إلى الصلاة وأيضا أنه عطف بعض الأعضاء على البعض بحرف الواو والواو للترتيب في الأصل ذكره تغلب وقد دل عليه قوله تعالى أن الصفا والمروة من شعائر الله فإنه للترتيب فيه وقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسألة وأما ترجيح أحد الجانبين على آخره فالسيف لضاربه انتهى كلامه وأقول نعم السيف لضاربه الهاشمي العلوي الحسن بن المشرعي والترحيح لما يوافق الطريق الرضي المرتضوي وذلك يطهر بتحرير دلائل وجوب الترتيب على وجه يتضح منها بطلان دلائل القايل بالعدم فنقول الدليل الأول راجع إلى الثالث وسنحصره إنشا تعالى وأما الثاني فتوضيحه أن بعض الأعضاء مقدم باللفظ في الآية الكريمة فكان دالا على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقم كما أمرت وحقيقة الاستقامة إنما يحصل بمراعاة صورة الأمر أيضا فاستقم كما أمرت وأما الثالث فتوضيحه أن الظاهر من الآية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الأعضاء المذكورة لا على المجموع لأن الظ تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقب شيء بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة إلى القيام للصلاة فتعين أن يكون لتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة إلى سابقه فيكون الشرطية من قبيل إذا خرج الأمير استأذنت وخرجت أي إذا استأذنت خرجت فتقدير الآية إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وإذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا أيديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المترتبة وبعبارة أخرى أن المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره أن يكون العطف من أخرا عن

ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك أن جاء زيد فأكرمه
وجالسه وحادثه فيدل ظاهرا على تقديم غسل الوجه بناء على أن الفاء التعقيبية مع
العطف المذكور يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام إلى الصلاة
من غير فصل شيء آخر بينهما إلا ما أخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من أعمال
الوضوء قطعا وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لأن
القول بتقدمه مع عدم الترتيب خلاف الإجماع المركب ولقد ظهر بهذا أيضا فساد
أول ما ذكره الرازي من أدلة الحنفية فلا تغفل وأما الرابع فتوضيحه
أن أصل الواو للترتيب وإن غلب في الجمع وقوله تعالى أن الصفا والمروة من شعائر الله
مع قوله ص ابدؤا ما بدء الله به يدل على أن المراعي في القرآن الكريم هو الأصل
ووروده في أعمال الحج لا يقتضي تخصيصه به لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب كما تقرر في الأصول وليعلم أن في الواو أقوالا ثلاثة الأول إنها للجمع
من غير دلالة على ترتيب ولا معية والثاني إن معناها الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه وبه
قال الغزالي والثالث أنها للترتيب مط وإليه ذهب الفراء وجماعة
من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية من إجماع أهل
اللغة على أن الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الأدلة التي لم يذكرها
الرازي أن سياق النظم وتأليفه يدل على الترتيب وذلك لأن الله تعالى ذكر الوجوه
ووزنه فعول كروس وذكر الأيدي ووزنها أفعل كأرجل وأدخل ممسوحا بين
مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا أن الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان
الأنسب بالبلاغة أن يبق وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤوسكم كما يبق رأيت
زيدا وعمروا ودخلت الحمام ولا يبق رأيت زيد أو دخلت الحمام ورأيت عمرو أو لو
قبل ذلك لكان هجئة في الكلام ومن أحسن من الله قبيلا وأقول فيه نظر
لأنه إنما ينتهض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين ولا يتمشى على القائلين
بالمسح كالشيعة الإمامية ولا على القائلين بالتحخير كما لا يخفى إن قيل
ههنا حكمة أخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظير عن النظير وهي ما مر من
أن وجه تأخير الأرجل المغسولة عن الرأس الممسوح التنبيه
على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها قلنا قد مر بيان فساد هذه الحكمة فتذكر
ومن أدلة وجوب الترتيب أيضا أنه يمكن استفادته من الآية
بمعونة ما روي عن النبي (ص) في الوضوء البياني لكونه بيانا للآية وإن أمكن استفادته
من تلك الرواية مع قطع النظر عن كونه بيانا للآية فإن قوله ص
بعد ذلك البيان والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به يدل على وجوب
الترتيب وقال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل وقد سنح
لي جواب حسن وهو أنه توضحاً مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به فهذا
القول يرجع إلى المرة فحسب لا إلى الأشياء الأخر لأن هذا الوضوء

لا يخلو إما أن يكون ابتداءه من اليمين أو اليسار وأيضا إما أن يكون على سبيل الموالاة أو عدمها فقولُه هذا وضوءه إن أراد به هذا الوضوء بجميع أوصافه يلزم فرضيته الموالاة وضدها أو التيامن أو ضده وإن لم يرد بجميع أوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه وأقول فيه نظر من وجوه أما أولا فلأن جعل هذا إشارة إلى الوضوء بحسب المرة فحسب خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا بل باطلا وأما ثالثا فلأن الشافعية قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة أخرى وهي أنه روي أنه ص توضأ مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به والظاهر أن مرادهم هوان الراوي الذي علم بأحواله ص عرف بقرينة المقام أن لفظ هذا إشارة إلى الوضوء المرتب ومما يؤيد ذلك أنه روي عنه ص لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه وإنما لم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لأنه إنما يتم حجة على الحنفية

لو بلغ حد الشهرة وإلا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وإن جاز عند الشافعي وأما ثالثا فلأنه يفهم من تقريره استبعاد وجود القائل بوجوب أحد الطرفين من الموالاتة وصددها وكذا الابتداء باليمين أو ضدها مع أن مالك والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب الموالاتة وتفردت الإمامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا وأورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بأنموذج العلوم على هذا الجواب أيضا بقوله أقول يمكن أن يق لعله يتاسر في هذا الموضوع لبيان الجواز وعدم وجوب التياسر معلوم من الروايات الصحيحة الشائعة حيث روي أنه ص كان يجب التيامن في ظهوره وتنعله وسائر أحواله وأقواله فإن سياق الأحاديث الدالة على أنه ص كان يحب التيامن في ظهوره اه يدل على أنه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى وأقول على قاعدة علم الخلاف هب أن مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبهما ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبتت المانع من الوجوب في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع وإذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداها من غير معارض انتهى كلامه بعبارة وفيه كلام طوينا على غيره امتحانا للأفهام ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة أول كلامه لآخره فإن ظاهر قوله ودليله أي دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اه أنه يضاد ما ذكره آخر من أن الشافعي يستدل في بيان الآية بالسنة فتأمل فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يا ذهب الإمامية إلى أنه لا يجوز المسح على الخفين إلا في حال الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء الأربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وأرجلكم عطفًا على الرأس فأوجب الصاق المسح بالرجلين والمسح على الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند أبي حنيفة للسنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما أنه سئل علي بن أبي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله ص ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبه أنه غزا مع رسول الله (ص) غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله ص وذكر الحديث إلى أن قال ثم أهويت لأنزع خفيه فقال دعهما فإني أدخلتهما طاهرين فمسح عليهما وروى ثم مسلم عن أبي بكر عن رسول الله (ص) أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة إذا تطهر ولبس خفيه أن يمسح بهما وروى مسلم والنسائي عن صفوان بن غسال قال كان رسول الله (ص) يأمرنا إذا كنا سفرا أن لا ننزع خفافا ثلاثة أيام

وليليهن إلا من جنابة ولكن من غايط وبول ونوم هذه السنن المشهورة
فأين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند
الضرورة وهذا مخالفة للنص فإن قال السنة فقد اعترف بأن السنة يجوز
الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مط وإذا كانت السنة مجوزة للزيادة
فلا يكون مخالفة للنص انتهى وأقول بعد تسليم صحة ما جوزوه
من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهوران في أصل الأخبار المذكورة
فضلا عن تواترها وشهرتها كلام لأن ما رواه عن مسلم والنسائي
كذب صريح أن تكبوه لنصرة مذهبهم ثم لم يرضوا بأصل الكذب حتى نسبوه إلى علي
بن أبي طالب (ع) فإنه مخالف لما رواه عنه أهل بيته الطاهرين وذهب
إليه الإمامية من شيعتهم وأهل البيت أبصر نما في البيت فقد روي عنه (ع) أنه قال ما
أبالي المسح على الخفين أو على ظهر عير بالفلا والعير بكسر العين المهملة
وسكون الياء ثم الرء الحمار الوحشي وروي عن الصادق ع أنه قال إذا رد الله سبحانه
كل إهاب إلى موضعه ذهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة
في جنوب الإبل والبقر والغنم وأغرب من قلقك؟؟ أنهم أنفسهم يردون عن عايشة أنها
قالت رجلاي بالمواسي أحب إلي من أن أمسح على الخفين ورووا عن أبي هريرة
مثل ما روي عن علي (ع) وكذا الكلام في حديث مغيرة فإنه مردود بما سبق من فسقه
وبما روي أن عمر جمع أصحاب النبي وفيما بينهم علي عليه السلام فقال
ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رأيت رسول الله ص
يمسح على الخفين فقال علي ع أقبل المائدة أو بعدها فقال لا أدري فقال
علي ع سبق الكتاب الخفين إنما نزلت المائدة قبل أن يقبض أي النبي ص بشهرين أو
ثلث ونظير هذا ما ينقل عن علي ع أيضا أنه ناظر مع أبي سعيد البدري
حين روى ذلك عن النبي ص فقال علي ع أقبل نزول المائدة أو بعده فسكت أبو سعيد
ولو سلم صحة الروايات فلا نم شهرتها عند جميع المسلمين وغاية الأمر
شهادتها عند جماعة اتخذوها مذهباً وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج
ومثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا موجبا لنسخ الآية و
والزيادة عليها كما لا يخفى وأما ما ذكره الناصب من أنه نقول له ما الذي حمله على
تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص اه ففيه أن
مدعى المصنف على ما صرح به أن ما أفتى به الفقهاء الأربعة من جواز المسح على
الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب إليه المصنف وأصحابه من
الإمامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما مأخوذ من نص
الكتاب أيضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا تلقوا أيديكم
إلى التهلكة و
نحوهما من الآيات وما ذهب إليه السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال

الضرورة أيضا مخالف لكلا النصين فظهر الفرق وأما قوله فقد اعترف بأن السنة يجوز الزيادة على النص في حال أهل الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مط فمع ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المصنف بما ذكره فيه اشتباه لا يعترى إلا من لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهذا المثل أن يق إذا جوز النص الاستمتاع من الحايض بما يقرب من الفرح فلم لا يجوز مطلقا وهو مما يضحك عنه الصبيان هذا مع أن ما يتشبه به من الأحاديث المخالفة لفتوى أهل البيت عليهم السلام غير معتبر عن د المصنف وأصحابه فكيف يصح أن يحتج عليهم بذلك وهل هذا إلا في مرتبة المصادرة على المط قال المصنف رفع الله درجته يب ذهب الإمامية إلى وجوب الاستنجاء من البول والغايط وقال أبو حنيفة أنه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الأخبار الدالة على أن النبي (ص) فعله ودوام على فعله ولم ينقل عنه تركه البتة ولا أنه صلى قبله ولا أحد من الصحابة صلى قبل أن يغسل مخرج حدث البول والغايط مع فعلهما انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا من مفترياته

فإنه أوجب الاستنجاء من كل خارج من أحد السبيلين فهو موافق للشافعي ولا خلاف بينهما في هذا انتهى وأقول بل إنكار ذلك فرية قصد بها إصلاح مفسدة أبي حنيفة ع ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر م فقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لأن النبي (ص) واظب عليه وذكر محمد بن أحمد الطاهري التباكتي؟؟ المصنفي في كتابه المسمى بمختار الفتاوى وما هو ص ربح فيما نقله المصنف حيث قال الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة

هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن إزالة النجاسة عن عضو مخصوص؟؟؟ والتراب وما يقوم مقامه وهو سنته عندنا وعند الشافعي فرض بناء على أن النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى قال المصنف رفع الله درجته يج؟؟ ذهبت الإمامية إلى أن النوم ناقض للوضوء مط وقال الشافعي إذا نام مضطجعا أو مستلقيا أو مستندا انتقض وضوءه وقال مالك والأوزاعي وأحمد واستحق أنه إن كثر نقض الوضوء وإن لم ينقض وقال أبو حنيفة لا وضوء من النوم إلا من نام مضطجعا أو متوركا فأما من نام قائما أو راکعا أو ساجدا أو قاعدا سواء كان في الصلاة أو غيرها فلا وضوء عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال إذا قمتم إلى الصلاة وقال المفسرون من حدث النوم واطلقوا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى أقول مذهب الشافعي أن منا ناقضان الوضوء النوم وإن قل أو في الصلاة لا بالدوار ولا بالنعاس ولا بالنوم محتبيا أو مربعا ممكنا فيهما مقعده في الأرض مستويا وإلى يستند بحيث لو أزيل لسقط والدليل على أن النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى المسلم في صحيحه عن أنس بن مالك أنه قال كان أصحاب رسول الله (ص) ينتظرون العشاء فيه نائمون حتى يخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤون وروى مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال أن الوضوء على من نام مضطجعا فإنه إذ اضطجع استرخت مفاصله هذه السنة المشهورة ومذهب أبي حنيفة أن من ناقضات الوضوء النوم مضطجعا أو متكيا أو مستند إلى ما لو أزيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما أو قاعدا أو راکعا أو ساجدا لأن كل

هذا مقابل للرقود والسنة المشهورة قد دلت على أن ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة النص لإجماع المفسرين باطل على ما تر أنفا انتهى وأقول قد مر الإشارة إلى أن المصنف بنى في هذا الكتاب على إلزام الخصم بما اتفق عليه الفريقان من المسلمين على حجيته من الآيات والأحاديث وغرضه أن يبين أن للإمامية على إثبات مطالبهم ونفى مطالب مخالفيهم أدلة قوية متفق عليها بين أهل الإسلام دون ما يتمسك به مخالفيهم في المقامين

وليس غرضه أن ما أفتى به مخالفوهم من فقهاء أهل السنة لا دليل لهم عليه من أحاديثهم وقياسهم واستحسانهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما تفردوا بروايته من الأحاديث الدالة على ذلك ما يذكره الناصب من الأحاديث المروية من طريق الجمهور والمخالفة لفتوى أهل البيئة عليهم السلام لا يصلح للاحتجاج بها على المصنف وأصحابه من الإمامية فكيف يصح أن يق في مقابله أن النص والدليل ما رواه البخاري؟؟؟ بهم مع ما مر من اعتقاد المصنف وأصحابه إن هؤلاء المحدثين من أهل السنة قد ضمنوا كتبهم موضوعات عهد الفراعنة من بني أمية وغيرهم إما عند النصره مذهبهم وإما لعدم قدرتهم على النصفي؟؟ عن مضيق الاشتباه والالتباس ويرشدك إلى ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم الأندلسي من أصحاب الحديث في هذه المسألة من كتاب المحلى بعد اختيار ما ذهب إليه الإمامية وتحقيق الأحاديث الواردة فيها ورد بعض الأقوال حيث قال وأما قول أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد فلا؟؟؟

شئ منها لا بقران ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن أحد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط وهي أقوال مختلفة كما ترى ليس لأحد من مقلديهم أن يدعي علما إلا كان لخصومه أن يدعي عليها إلا كان لخصومه أن يدعي لنفسه مثل ذلك وقد لاح أن كل ما شغبوا به من أفعال الصحابة فإنما إنها مفتضح لأنه ليس في شئ من الروايات أنهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء ونام كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت الأقوال كلها إلا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى وأما قوله فما ذكر من لزوم مخالفة النص لإجماع المفسرين باطل على ما مر آنفا ففيه أن ما مر منه آنفا ليس سوى ذكره الأحاديث الموضوعية وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب إليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المصنف أن الفقهاء المذكورين خالفوا مطلق النص الشامل للقرآن والحديث بل قالوا خالفوا نص للقرآن على ما أجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين لنص القرآن أيضا حتى يلزم بطلان ما ذكر المصنف قال المصنف رفع الله درجته يد ذهب الإمامية إلى أن الرجل إذا أنزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء كان قبل البول أو بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال أبو حنيفة إن كان قبل البول فعليه الغسل وإن كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث قال وإن كنتم جنبا فاطهروا وخالفا المتواتر من قوله ع إنما الماء من الماء انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله ص إنما الماء من الماء ولا فرق بين أن يكون الماء قبل الغسل أو بعده وعنده أبي حنيفة أنه إن غسل قبل أن يبول

ثم خرج بقية التي لا يجب غسل ثان لأن المنى إذا اختلط بالبول صار من البول فإذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب غسل عنه بخلاف أنه لو بال ثم خرج فإنه يدل على بقاء التي غير مختلط بالبول ليأخذ حكمه وعند محمد وأبي يوسف أنه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول أو بعده ولو صح ما نقل عن مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالتي بعد الغسل لا أنه يقول بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون قولهما مخالفا للكتاب لأنهم لم يسلموا أن الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة فهم يمنعون الجنابة لأنهم يسلمون الجنابة ويقولون بعد وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب من الحديث انتهى وأقول ما ذكره في الاعتذار عن قباحة فتوى أبي حنيفة من أن المنى إذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فإذا خرج فهو في حكم البول يتوجه عليه أنا ننقل الكلام والملام إلى هذا العذر الذي هو أشد من الذنب فإن من قال من عند نفسه بذلك قوله وبوله سواء وأي دليل دل على أن اختلاط البول بالتي يوجب صيرورة المنى بولا ولو صح ذلك لزم أن لا يجب الغسل على المرأة إذا وافق نزول بولها إنزالها من موضعيهما واختلطا عند الخروج ولم يقل بذلك أحد ولا يلزم أنه إذا اختلط التي أو البول بقدر من ماء صار ماء مع أن الظاهر أنه لو كلف أوب حنيفة بشربه من ذلك لا تمتنع عنه ويلزم أيضا أنه لو اختلط الحشيش

المسكر بالسكر يصير سكرًا لا مسكر إلى غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحدة في الطريق على أن ما يفهم من كلامه من اختلاط ما خرج من بقية المنى بالبول قبل البول مما لا محصل له ضرورة أن هذا إنما يتصور إذا كان ورود تلك البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فإن مخرجي بولها وفيها متباعدان غيره متسامتين كما صرحوا به وكذا لا اعتداد بعدم اعتداد مالك بالمنى بعد الغسل لأنه إن كان عدم اعتداده بذلك لما سبق من الاختلاط فقد مر فساده وإن كان لغيره فليبين حتى ينظر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم ردا عليهما أيضا بعد ذكر الآية والسنن الواردة في ذلك أن هذا خلاف القرآن والسنن الثيابية والقياس أما خلافهم للقياس فان الغايط والبول والريح موجبة للوضو ولا يختلفون في أنها كيف فاخرج بالغسل فيه فكان الواجب أن يكون المنى كذلك فلا بالقرآن أخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس اطرءوا انتهى وأما قوله لأنهم لم يسلموا أن الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة إلى آخره فهو منع راجع إلى طلب الدليل على أن المنى الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة العرف فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحته هذا المنع فمن البين أن مجرد منع دعوى الخصم وقيام احتمال خلافها لا يكفي في إثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بمضمونه

فيبقى ما ذهبت إليه أبو حنيفة ومالك في هذه المسألة حكما بغير دليل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته به ذهب الإمامية إلى أنه إذا نزل المنى من غير شهوة وجب عليه الغسل وقال أبو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن من موجبات الغسل خروج المنى من المعتاد أو غيره وخواص المنى عنده راحية؟؟ الطلع والعجين رطبا وبياض البيض يابس والتدفق بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه ولا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفي ومذهب أبي حنيفة أن موجبات الغسل إنزال منى ذي دفق وشهوة عند الانفصال حتى لو أنزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المنى فعند الشافعي هي من علامات المنى وله علامات غيره يحصل المنى بها من غير الشهوة وعند أبي حنيفة أن الشهوة من خواصه لا يتحقق وجلود المنى بدونها وكلاهما متفقان أن خروج المنى يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المنى فأين المخالفة للنص انتهى وأقول ما ذهب إليه أبو حنيفة في حقيقة المنى باطل لا حقيقة له لظهور أن حقيقة المنى هو الماء الذي يكون من نوع الولد والشهوة من عوارضه التي ربما ينفك عنه لضعف ومرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما

ذكره وأيضا كيف يحمل ما ذهب إليه أبو حنيفة على ذلك مع أنه قد نقل عنه ابن حزم أنه قال من خرج منه المني لعله أو ضرب على البتة فخرج منه المني فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فإن هذه العبارة صريحة في أنه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا للمصنف أن ما ذهب إليه أبو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس وما نعلمه عن أحد من السلف إلا عن سعيد بن جبير وحده فإنه ذكر عنه أنه قال لا غسل إلا من شهوة انتهى قال المصنف رفع الله درجته يوفى؟ ذهبت الإمامية إلى أنه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال أبو حنيفة أنهما معتبران وقد خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال (ص) إنما الأعمال بالنيات وهي لا يتحقق في طرف الكافر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول شرط صحته العبادات وأجزائها كلها الإسلام وأما وضوء الكافر و غسله فلا عبرة به من حيث العبادة وقد يؤمر الكافر بالغسل لا لعبادته بل لتوقف تعبد الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر إذا أراد الدخول في الإسلام فإنه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو عين ذلك الكافر بعد إسلامه ولو قال أبو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه التعبد والإجزاء فلا مخالفة للنص انتهى وأقول إن ما ذكره في توجيهه كلام أبي حنيفة نفخ من غير ضرام لأن أبا حنيفة صرح بما فهمه المصنف من كلامه على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه فقلا وجاز وضوءه أي وضوء الكافر بلا نية حتى أن توضأ بلا نية فأسلم جاز صلاته بهذا الوضوء خلافا للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارحه الأنصاري الشافعي فرايض الوضوء ستة الأول نية الشخص المسلم المميز إلى أن قال فلا يصح وضوء كافر خلافا له أي إذا كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافرا صليا كان أو مرتدا لأنه عبادة مفتقرة إلى النية وهي لا يصح من الكافر فلو توضأ أو اغتسل أو تيمم ثم أسلم أو رجع إليه لا يعتد به ويجب الإعادة خلافا لأبي حنيفة فإنه يقول يصح وضوء الكافر الأصلي والمرتد وإذا أسلم ورجع إلى الإسلام جاز أن يصلى به انتهى قال المصنف رفع الله درجته مر ذهبت الإمامية إلى أن التيمم إنما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن ولا بالكحل والملح والحجة والثلج وقال أبو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالفا في ذلك القرآن حيث قال فتييمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب الصاعد على وجه الأرض انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن مذهب الشافعي إن شرط التيمم به أن يكون ترابا طاهرا يابسا ذا غبار ولا يجوز بالنورة وسائر المعادن لأن أصل الصعيد هو التراب ومذهب أبي حنيفة أن التيمم به كل طاهر

من جنس الأرض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعن أبي يوسف لا يجوز إلا بالتراب والرمل لأن الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الأرض لأن أصل الصعيد هو الأرض والنورة وسائر المعادن من جنس الأرض فالنزاع في تفسير الصعيد فلا مخالفة للنص انتهى أقول حيث اعترف الناصب بأن الصعيد هو الأرض ثبت مخالفة النص في إطلاق الصعيد على أمثال النورة والمعادن لأننا نقول ماذا يريد من كون النورة والزرنيخ وسائر المعادن من جنس الأرض إن أراد صدق اسم جنس الأرض أي الجسم المطلق عليها على أن يكون إضافة الجنس إلى الأرض في كلامه لامية؟؟ فهو مسلم لكن يستلزم أن يكون الأشجار والأثمار وسائر المأكولات والحيوانات أيضا أرضا وفساده ظاهر وإن أراد صدق اسم جنس هو الأرض عليها على أن يكون الإضافة بيانية فهو تم لأن الكحل والزرنيخ والنورة مثلا لا يسمى أرضا كما لا يسمى سائر المعادن كالذهب والفضة والحديد بأنه أرض إلى

أرضاً ألا ترى أنه لا يقول من عنده شيء من الكحل أو الزرنيخ ع ندي قطعة من الأرض فعلم أنه لا يطلق عليه اسم الأرض فلا يصح إرادتها من الصعيد المذكور

في الآية فيكون إرادتها مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الإمامية إلى أنه إذا أدخل بشئ مما يجب مسحه في التيمم بطل تيممه عمداً كان أو سهواً وقال أبو حنيفة أن ترك أقل من الدرهم لم يجب شئ من خالف في ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه انتهى قال الناصب خفضه الله أقول هذا افتراء على أبي حنيفة فإن شارح الوقاية صرح بأن الفتوى على أنه يشترط الاستيعاب حتى لو بقي شئ قليل لا يجزيه انتهى أقول يتوجه عليه أن ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن أبي حنيفة لأن مراد شارح الوقاية بتلك العبارة إن ما تقرر من الفتوى في ذلك بين المتأخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي أن يكون أبو حنيفة قائلاً بخلاف ذلك فإن من تتبع فقه الحنفية يعلم أنهم ربما يعدلون عما أفتى به أبو حنيفة لعجزهم عن نصرته إلى ما أفتى به أبو يوسف أو محمد بن الحسن أو هما جميعاً وقد يعكس لعجزهم عن نصرتهما نعم لو أنكر هذا الناصب الذي أوقع نفسه في نصب الذب عن أبي حنيفة لكان نافعا له وليس فليس بل قال الفاضل الأسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية إن ما في المحيط من فقه الحنفية يدل على أنه جعل الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه أنه قال شمس الأئمة الحلواني أنه ينبغي أن يحافظ الثرة البلوى على رواية الحسن أنه يكفي مسح أكثر الذراعين انتهى قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الإمامية إلى أن طلب الماء واجب فقال أبو حنيفة أنه لا يجب وقد خالف وذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ثم قال فإن لم تجدوا ماء فتيمموا شرط فيه عدم وجدان الماء وإنما يصح مع الطلب والفقيد انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى أقول مذهب الشافعي أن الذي يريد التيمم أن يتيقن أن لا ماء هناك تيمم بلا طلب وأن جوز تجويزاً قريباً أو بعيداً وجب الطلب لأن الطلب إنما يكون للتردد في الحصول فإذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق على المتيقن لعدم الماء إنه لم يجد الماء فله التيمم ولا يتوقف تحقق الفقدان على الطلب لإمكان تحققه عنده بلا طلب ومذهب أبي حنيفة أنه لا يجب عليه الطلب من الرفيق هكذا في الهداية وفي المبسوط أنه إن لم يطلب منه وصلى لم يجز لأن الماء مبذول عادة المفتى به عند أبي حنيفة وجوب الطلب وأما جواز عدم الطلب فإنه عنده في حكم المفقود لأنه مال الغير فلا مخالفة للنص لأنه صادق عليه أنه غير واجد للماء انتهى أقول أن ما جعل المصنف ههنا مقابلاً مخالفاً لمذهب الإمامية بقوله وقال أبو حنيفة أنه لا يجب سألبة كلية وإلا لما ورد على القائل به اعتراض أصلاً ونقيض السألبة الكلية هو الموجبة الجزئية فمراد المصنف بقوله ذهبت الإمامية إلى أن طلب الماء واجب على التيمم أنه يجب عليه ذلك في الجملة فلا يتوجه عليه ما يلمح إليه كلام الناصب في تقرير مذهب الشافعي من الإيراد على المصنف بأن

قوله طلب الماء واجب لا يصح على إطلاقه على تقدير تيقن العدم لا يجب الطلب على أن قول الناصب أن الطلب إنما يكون للمراد في الحصول يدفع هذا الإيراد أيضا أن إرادة فافهم وأما ما ذكره في تحريف مذهب أبي حنيفة وإصلاحه بأن المفتي به عنده وجوب الطلب فمردود بأن القول بأن المفتي به عند أبي حنيفة كذا مما لا محصل له عندهم وإنما يقال ذلك لما تقرر بين المجتهدين في مذهبه على أن ما نقله عن الهداية من أن مذهب أبي حنيفة أنه لا يجب عليه الطلب من الرفيق يأبى عن ذلك آباء بينا كما لا يخفى وأيضا الكلام في أن أبا حنيفة لا يوجب طلب الماء مط كما ذكرناه وصرح به صاحب الينابيع أيضا وما نقله هذا المصلح المفسد من الهداية والمبسوط ناظر إلى جزئي خاص من ذلك فغاية ما يلزم من كلام المبسوط أن يكون المفتي به في ذلك الجزئي وجوب الطلب لا في غيره من الجزئيات فيبقى إيراد المصنف قدس سره على الباقي كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبته الإمامية إلى أن المتيمم إذا حيل بينه وبين الماء بأن يكون في بئر ولا آلة معه أو حيل بينه وبينه فإنه يصلي بالتيمم ولا إعادة عليه وقال الشافعي بعيد وهو إحدى الروايتين على أبي حنيفة والأخرى أنه يصبر ولا يتم ولا يصلي وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا وإذا فعل المأمور به خرج عن العهدة انتهى قال الناصب بخفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه إذا صلى المسافر بالتيمم لعدم الماء أو لفقد الدلو والرشاء أو لغيرهما من الأسباب المجوزة لم يقض إلا لشدة البرد ويقضي المقيم إلا للمرض فقد فرق الشافعي ههنا بين المسافر والمقيم لأن فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند المقيم فالمسافر إذا حيل بينه وبين الماء والغالب على حاله الفقدان فكأنه غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فإن الغالب على حاله الوجود فالحيلولة بينه وبين الماء لم يصيره في حكم في غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع في أن المقيم هل يق له أنه واجد في صورة الحيلولة فيجب عليه القضاء أو غير واجد فأين مخالفة النص ومخالفة النص أن يق غير الواجد يجب عليه القضاء وأين هذا من ذلك وهذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى أقول لا خلفاء في أن الآية عامة شاملة للمسافر والمقيم والفرق بينهما في ذلك كما نسبه الناصب إلى الشافعي مخالف للآية فيكون فاسدا وأفسد منه القول بأن الغالب على حال المسافر الفقدان فكأنه غير واجد للماء وأن الغالب في المقيم عكسه وذلك لأن الفرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن الظاهر أن ما ذكره من غلبة وجدان الماء للمقيم لا يمنع أن يق في حقه في صورة الحيلولة وعدم وجدان الماء أنه غير واجد للماء تأمل بحد ثم إيراد

قوله فكأنه الدال على التشكيك في تقرير الحكم الشرعي دليل على أنه مشكل وهل هذا
الأمثل أن يق أن فلانا لدناءة نسبه وفقره وصعلكته كأنه ليس بمكلف
فلا يجب عليه ما وجب على ساير المكلفين وأما ما ذكره في إنكار لزوم مخالفة النص
بقوله ومخالفة النص أن يق غير الواجد يجب عليه القضاء
اه فقيه أن مال قولهم إلى ذلك فإن المفروض الحيلولة وعدم وجدان الماء فإذا قال
الشافعي في هذه الصورة أنه يعيد كان معناه أن غير الواجد
يجب عليه القضاء فتأمل قال المصنف رفع الله درجته كما ذهب الإمامية أن عادم الماء
والتراب إذا وجد ثوبا أو لبد سرج وعليهما التراب
نفضه وتيمم به ولو لم يجد إلا الوحل وضعه على يديه ثم فركه وتيمم به وقال أبو
حنيفة تحرم عليه الصلاة وقد خالف القرآن حيث قال فإن لم تجدوا ما
فتيمموا وهذا واجد للصعيد انتهى قال الناصب خفضه الله أقول قد ذكرنا أن مراد
الشافعي من التراب ما يكون يابسا ذا غبار فالثوب واللبد

إذا كان فيهما التراب بحيث لو ضرب يده عليهما ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب جاز التيمم وإلا فلا فالوحد إذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به لأنه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه فلا بد أن يكون من الأرض وهذا لا يتحقق إلا في الصعيد الذي ارتفع منه الغبار فصاحب الوحد وضار اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه أنه واجد للصعيد الذي أمر الله بالتيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلا بد أن يكون شيء من الممسوح منه منقولا إلى الماسح فأين مخالفة النص انتهى أقول إن فرض المسألة كما قرده المصنف إمكان وضع الوحد على اليد وفركه ليصير يابسا ولا ريب في أن في هذه الصورة نقل شيء من الممسوح إلى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قاله المصنف قدس سره ويبقى ما تكلفه الناصب من التطويل لغوا لا طائل تحته قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت الإمامية إلى أن الكلب نجس العين والسؤر واللعباب منه وقال مالك الجميع طاهر وخالف في ذلك السنة المتواترة حتى أنه ع امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب خفضه الله أقول روى البخاري في صحيحه أن الكلاب في زمن رسول الله ص كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب جهذا؟؟ لأنه لو كان نجسا لكان تمنع من دخول المسجد فلا يخالف قول السنة المتواترة انتهى أقول يتوجه عليه أولا أن رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب وإنما يدل وإنما يدل عليها لو ثبت إقبال الكلاب وإدبارها رطبة في المسجد أو في المسجد رطبا لظهور أن نجس العين إذا كان يابسا لا يسري نجاسته إلى غيره إلا إذا كان العين أو الغير رطبا ولا إشعار في الحديث إلى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا أنه لما سلم أن السنة التي دلت على نجاسته الكلب متواترة فاستدلال مالك على خلاف مقتضى تلك السنة المتواترة بسنة أخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفته للسنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر أنه لم يكن للناصب مجال منعه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الإمامية إلى أن الماء الكثير لا ينجس إلا بالتغيير وعنوا بالكثير ما بلغ كرا وهو ألف وما؟؟ رطل بالعراقي وقال أبو حنيفة حدا لكثير ما لا يتحرك أحد طرفيه بحركة الطرف الآخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الأحكام منوطة بأمور مضبوطة معروفة متعاهدة والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز إسناد الأحكام في الطهارة والنجاسة إليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق إذ معرفة ما ينجس مما لم ينجس غير ممكن بالنظر إلى الحركة المختلفة ويلزم على ذلك أن يكون الماء الواحد ينجس ولا يقبل التنجيس باختلاف وصفه وهو معلوم البطلان انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول حد الكثير عند الشافعي أن يبلغ الماء قلتين وهما خمسمائة

رطل تقريبا بالعراقي وعند أبي حنيفة حد الكثير إذا كان عشرة أزرع في عشرة أزرع ولا ينجس أرضه بالغرف فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه وأما ما ذكر من تحرك أحد طرفيه بحركة الآخر فهو ليس من مذهبه لكن ذكره بعض أصحابه حيث اعترض عليه بأن التقدير بعشر في عشر لا يرجع إلى أصل شرعي يعتمد عليه فقال أصل المسألة أن الغدير العظيم الذي لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر إذا وقعت النجاسة في أحد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الآخر ثم قدر هذا بعشر في عشر وإنما قدر به بناء على قوله ع من جفر

بئرا فله حولها أربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشرة فهذا أصل العشرة م ما ذكر من عدم تعيين الحركة فله أن يعينها بالمعتاد في الوضوء وأخذ الماء انتهى وأقول يتوجه عليه أولا أن قوله أصل المسألة أن الغدير اه يدل دلالة ظاهرة على أن هذا أصل ما أفتى به أبو حنيفة في هذه المسألة لا التقدير بعشر في عشر ويؤيده قوله ثم قدر بعشر في عشر اه فإنه مشعر بأن التقدير بهذا قد حدث بعد مدة عن بعض المجتهدين في مذهب أبي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب النهاية في شرح الهداية حيث قال أن التقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثنى عشر في اثني عشر وترجيح الأول أخذا من حريم البئر غير منقول عن الأئمة الثلاثة انتهى وقد صرح في موضع آخر من هذا المقام بأن التقدير بعشر في عشر مما اعتبره سليمان الجوزجاني وإن كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية و الكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا أن ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشر في عشر من بنائهم ذلك وبقوله ص من حفر بئرا فله حولها أربعون ذراعا اه مهذوم لا أساس له أما ولا فلان الحديث المذكور لو صح إنما أريد منه التوسعة في مكان اجتماع المجتمعين حول البئر لأخذ الماء منها لا ما فهمه الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من أنه إذا أراد آخر أن يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لأنه ينجذب الماء إليها في البئر الأولى وإن أراد أن يحفر بالوعة يمنع أيضا لسراية النجاسة إلى البئر الأولى وينجس مائها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر في عشر انتهى ويؤيد إرادة ما ذكرناه ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها

ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وأيضا إنما ينقص الماء في البئر الأولى إذا حفر الثانية على شمال الأولى بناء على ما تقرر في الحكمة ودل عليه الأحاديث أيضا من أن مجاري العيون من جهة الشمال وإلا فلا وأيضا إنما يعقل منع حفر بئر بالوعة إذا كان قراره أعلى من بئر الماء أو مساويا له إما إذا كان بئر الماء أعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع وهكذا قال في الشارح حافية؟؟ وغيرها من كتب الحنفية أنه إذا كان بين البئر والبالوعة

ذراع واحدة ولا يوجد أثر البالوعة في البئر فما وراءه طاهر وأما ثانياً فلأنه مدفوع بما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من أن الأصح هو أن الحريم أربعون ذراعاً من كل جانب وأما ثالثاً فلأن قوام الأرض أضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى وأما رابعاً فلأنه لو سلم ما فهمه من قوله ع فإنما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لأن مفاده أن العشرة حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي أن يكون الداخل في العشرة قابلاً للتنجيس إلا أن يق أن الحنفية توسعوا في ذلك وفيه ما فيه وأما خامساً فلأننا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة جمع كثير من الحنفية أن مناط الحكم بالتطهير وعدمه هو مبلغ الماء وأنه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية شكل العشر في العشر ولا لغيره من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على أن التقدير بعشر في عشر ليس بمتفق عليه بينهم أيضاً وإنما هو مما أحدثه أبو سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متأخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية وأما غيرهم من المتقدمين والمتأخرين

فقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوعاية أنهم تحزبوا أحزابا فليل خمسة عشر وقيل اثني عشر في اثني عشر وقيل ثمان في ثمان وشله؟؟ عن محمد كذا في شرح الطحاوي ومثله عن أبي يوسف وقيل سبعا في سبع كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطول ذكره فمن أين جاء الترجيح للقول بالعدد في العشر مع ما فيه من الاختلال والاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب ثم ما ذكر الناصب آخرا بقوله ثم ما ذكره من عدم تعيين الحركة فله أن يعينها بالمعتاد في الوضوء وأخذ الماء مدخول بأن تكلفه لهذا التعيين لإصلاح فتوى أبي حنيفة بعد وفاته بسعمائة؟؟!! سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي ع نوش دارو كه بس از مرك سهراب دهند فليضحكوا قليلا وليكوا كثيرا قال المصنف رفع الله درجته كد ذهب الإمامية إلى امتناع التحري في الإنائين إذا كان أحدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل أو جبوا اجتنابهما معا وكذا في الثوبين إذا كان أحدهما نجسا بل يصل في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الأواني أكثر أولا وقال أبو حنيفة يجوز التحري والثوبين مط وفي الأواني إذا كان عدد الطاهر أكثر وجوز الشافعي التحري في الأواني مط وفي الثياب وخالف المعقول في ذلك لأن العقل قاض بامتناع ترجيح أحد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة يتنى أكثر القواعد الإسلامية والتحري ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب أن الشافعية أطبقوا إلا من شذ على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الإنائين والمشتبهين ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وأن الشافعي جوز التحري بين الإناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه إذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس أو ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز أخذ المشتبهين واستعماله إلا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد أن يكون الأصل فيه على الإباحة كالأواني والثياب وأيضا أن يظهر علامة يغلب على الظن طهارته أو نجاسته مثلا كتنقصان الماء أو حركته لو ابتلال طرف الإناء أو قرب أثر قدم الكلب فإن لم يظهر أراقهما أو أحدهما في الآخر وتيمم وها مذهب الشافعي وما ذكر أنه يلزمه مخالفة المعقول بغير معقول لأن ترجيح أحد الطرفين أو الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح وأما تعريف التحري بأنه ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح فما ينبغي أن يضحك عليه فإن التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المحهود لئيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري

ترجيحا بلا مرجح وأما ما ذكر من إطباق الشافعية على التخيير بين استعمال الطاهر ييقين وبين التحري في الإنائين المشتبهين فإنه من باب مساع الاجتهاد فإذا جوزنا الاجتهاد و

حكمتنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيحه فما الفرق بينه وبين الطاهر ييقين في وجوب العمل بأيهما شاء وأما ما ذكر أن الشافعي جوز التحري بين الإناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فماذا يريد بالمضاف أن أراد به ما كان الماء فيه مضافا إلى شيء فقد ذكرنا أن مذهبه في مثل ماء الورد والتوضئ كل واحد مرة انتهى وأقول إنما حكم المصنف بامتناع التحري في الإنائين الذين كان أحدهما نجسا إذا اشتبه أحدهما بالآخر ونسب إلى الشافعي أنه قال يجوز التحري فيهما وما ذكر الناصب في توجيه ذلك التجويز من فرض العلم بطهارة أحدهما على التعيين بعلامة يغلب على الظن طهارته أو نجاسته يستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن باب الاشتباه كما لا يشتبه على المتأمل وبهذا ظهران مراد المصنف بامتناع التحري الامتناع العقلي اللازم من الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل بدل الامتناع الحرمة وأقام القرينة على ذلك بقوله وخالف المعقول اه وبقوله والضرورة مشاهدة بذلك والظاهر أنهم إنما ارتكبوا هذا التناقض في تحرير المسألة بعد ملاحظة تشنيع الإمامية عليهم وإرادة الخلاص عنه لكنه من قبيل الفرار من المطر إلى الميزاب كما لا يخفى يرشدك إلى ما ذكرنا قباحة بعض الوجوه التي ذكرها النووي في أول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال إذا اشتبه طاهر ونجس فثلثة الوجوه الصحيح أنه لا يجوز استعمال أحدهما بالاجتهاد وظهور علامة يغلب على الظن طهارته أو نجاسته المتروك والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل أحدهما بلا اجتهاد ولا ظن وسواء علم نجاسته أحدهما بمشاهدتها أو ظنها بأخبار من تقبل روايته من حرا وعبد أو امرأة وفي الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الأصح لهم هو ما اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الآخرين لا يخفى ما فيهما أيضا من القباحة وأما ما ذكر من أن تعريف التحري بأنه ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح اه فمردود بأن المصنف لم يرد تعريف التحري الحقيقي بذلك بل أراد أن المتحري اللازم مما جوزه الشافعي وأبو حنيفة في الصورة وجماعة المذكورة يكون بهذا المعنى ولو كان مراده أن هذا معنى التحري حقيقة لما قيد امتناعه سابقا بما إذا كان أحد الإنائين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا ضرورة أن الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دونه حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا وأما ما ذكره في رفع تعجب المصنف من عدم الفرق بين الطاهر ييقين وغيره في وجوب العمل بأيهما شاء فغير مسلم وهل هذا إلا كإيجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استويهما في وجوب العلم فمراد المصنف الفرق بين

الصورتين في كون إحداهما يقينية قطعية والأخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية والقطعية وأما ما ذكره من التردد فمردود بعدم ذكره الشق الآخر كما ترى قال المصنف رفع الله درجته كه ذهبت الإمامية إلى أنه إذا أصاب الأرض بول وجف بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلاة عليها وقال أبو حنيفة أنها تطهر ويجوز الصلاة عليها لا التيمم منها وقد خالف في ذلك القرآن الكريم وهو قوله تعالى فتمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد وافق على الطهارة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الشمس غير مطهر لقوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا فالطهر والماء لأن الامتنان بالطهورية يفيد اختصاص الطهورية به كما ذكر في الأصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الأرض والعجب من هذا الرجل أنه استدل على أبي حنيفة في طهورية النبيذ بالآية ثم يبطل

اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما أهمه؟؟ في مذهبه الباطل ورأيه الفاسد ومذهب أبي حنيفة أن الأرض والآجر المفروش يطهر باليس وذهاب الأثر ولا يحكم بطهارته مط بل لجواز الصلاة عليها لا التيمم فإنه يحتاج إلى الطهارة المطلقة للتأكيد في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك والحاصل أنه يجوز الصلاة على الأرض اليابس بعد نجاستها لعدم ظهور أثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها الاحتياط في أمر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مط فأين مخالفة النص انتهى وأقول فيه نظر من وجوه أما أولا فلأن ما ذكره في وجه الاستدلال الشافعي بالآية على انحصار المطهر في الماء بقوله لأن الامتنان به لا بغيره بالطهورية يفيد اختصاصه به مردود بما تقرر في الأصول أن تخصيص شيء بشيء في الذكر لا يستدعي ففيه عما عداه فقد دلت الأصول على خطأ أصل الناصب ولو تم ما ذكره لزم أن لا يكون التراب مطهر أيضا وقد قال النبي ص جعلت لي الأرض مسجدا وترابها طهورا أي مطهرا وأما ثانيا فلأن تعجبه عن المصنف بأنه استدل على أبي حنيفة في طهورية النيذ بالآية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بأن إبطال اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في إبطال كون النيذ طهورا لأن الطهورية التي يتوهم في النيذ إنما يتوهم لتوهم كونه من أفراد الماء المطلق لا لكونه من أفراد الطهورية بالشمس أو النار ثم أقول يمكن أن يستدل على أصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من أن أعرابيا بال في المسجد فأمر النبي أن يصبوا عليه ذنوبا من الماء فإن من البين أن الذنوب من الماء لا يطهر الأرض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بأن الماء القليل ينحس بملاقات النجاسة و ح يحصل الظن القوي بأن صب الماء إنما كان لإزالة الرايحة وأن الطهارة حاصلة بإشراق الشمس ولو كان الأمر كما ذكره أبو حنيفة من عدم جواز التيمم على مثل هذا الأرض لوجب على النبي (ص) أن يصيب على ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بأن لا يتمموا منه وليس فليس وأما ثالثا فلأن ما ذكره من أن التيمم يحتاج إلى الطهارة المطلقة للتأكيد في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بأن طهارة الأرض النجسة التي جفت بالشمس مطلقة أيضا للأصل والظاهر الذي وافق فيه أبو حنيفة ومن خالف الأصل يطالب بالبيان مع أنه لا تأكيد في النص كما توهمه لأن الصعيد وهو الأرض مط أو التراب أعم من أن يكون طاهرا أو نجسا ومن أن يكون حلالا أو مغصوبا فقيده بالطيب ليشعر بأن المراد الصعيد الطاهر أو الحلال فالناصب لم يفرق بين التأكيد والتقيد وأما توصيف الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الأرض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك أول البحث كما عرفت قال المصنف رفع الله درجته كونه ذهبت الإمامية إلى أن مباشرة الحايض فيما بين السرة إلى الركبة عدا الفرج

مباح وقال الشافعي وأبو حنيفة أنه محرم وقد خالفا في ذلك كتاب الله تعالى حيث قال فاتوا حرثكم أنا شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض أي موضع الحيض انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن مجامعة الحايض حرام ويكفر مستحله فيه الأبعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع السنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن أنس بن مالك قال أن اليهود كانوا إذا الحضنت؟؟ المرأة أنهم لم يواكلوها؟؟ فساد أصحاب النبي (ص) فأنزل الله ويسألونك عن المحيض قل هو أذى الآية فقال النبي (ص) اصنعوا كل شيء إلا النكاح فهذا أفاد الاعتزال عن النكاح وأما وجوب الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك أيضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة قالت كنت اغتسل أنا ورسول الله ص من إناء واحد كلانا جنب وكان يأمرني فأتزر فيباشرنني وأنا حيض الحديث فالأمر بالاتزار وهو شد الإزار وأحكامه يفيد حرمة المباشرة فيما بين السرة والركبة الاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب أبي حنيفة أن الاستمتاع بما تحت الزار كالمباشرة والتفخيذ حرام وتحل القبلة وملامسته ما فوق الإزار وعند محمد يتقى شعار الدم أي موضع الفرج هذا مذهب أبي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما ذكر

أنهما خالفا النص فالجواب أن النص لا يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض والمراد بالمحيض وقت الحيض وأيامه لا محل الحيض وهو الفرج لأنه لو كان كذلك لا يبقى لقوله

تعالى في صدر الآية ويسئلونك عن المحيض معنى لأنهم لم يسئلوا عن الفرج بل سألوا عن حكم أيام الحيض كما ذكرنا انتهى وأقول قد مر مرادا ما في استدلاله على مذهب أئمتيه بأحاديث صحاحهم السقيمة مع أنها كما سنذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثله وأما ما ذكره من أن المراد بالمحيض في الآية وقت الحيض وأيامه لا محل الحيض وهو الفرج لقوله تعالى في صدر الآية اه فمردود بأن تفسير المذكور في عجز الآية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه النصاب أولا عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والأولى تطابق الآية والرواية كما لا يخفى وأما ما ذكره من أنهم لا يسألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم أيام الحيض مدخول بأن المصنف لم يقل أنهم سألوا ولا يلزم من أن يكون المحيض المذكور في عجز الآية بمعنى مكان الحيض أن يكون السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج إذ قد صرحوا بأن المحيض المقرون بقوله تعالى يسئلونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض إذ بهذا المعنى يرتبط الجواب بقوله قل هو أذى كما لا يخفى فاللازم على هذا أن يكون السؤال عن حكم الحيض لا

عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيضة وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الآية ح موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عن عمه جاء عنه في ذلك شيء من الصحابة كما روينا عن أيوب السجستاني عن أبي معشر عن إبراهيم النخعي عن مسروق قال سألت عايشة ما يحل لي من امرأتي وهي حايض قالت كل شيء إلا الفرج وعن ابن عباس وعن علي بن أبي طالب فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فزوجهن وهو قول أم سلمة أم المؤمنين ومسروق والحسن وعطا وإبراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن والصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من أصحاب الحديث انتهى ولعمري لو استحي هذا الناصب القاصر المقلد المتعصب الكذوب المصحح للمحال عن ذلك كما استحي ابن سريح من مجتهد مذهب إمامه الشافعي مع عظم شأنه وتميزه عن أقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى الحارثي من الحنفية أنه حكى لنا أن أبا العباس ابن سريح كان يتكلف لكل مسألة من

مسائل الشافعي حجة وأن بعدت وربما كان ينتهي إلى مسألة ظاهر الفساد فيرمى
بالكتاب ويقول لأصحابه متى كذب لأجل صاحبكم وكيف احتال
لهذا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كز ذهبت الإمامية إلى أنه يجب في الصلاة
طهارة البدن والثوب إلا من الدم غير الدماء الثلاثة الحيض والاستحاضة والنفاس
فإنه يجوز أن يصلى وعليه أقل من الدرهم البغلي وأما غيره من النجاسات فإنه غير معفو
عنه وقال أبو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد
خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى وقال المناصب خفضه الله أقول مذهب
الشافعي أنه لا يطهر من نجس العين إلا الخمر بالتخلل وجلد الميتة
بالدباغ والعققة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا وأما غيره من النجاسات فالقليل
الذي لا يرى لقلته فهو معفو عنه وكذا الدم القليل
الذي يعسر الصون عنه كدم الدماميل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتران؟؟
عنه غالبا معفو عنها وأما التقدير بالدرهم وغيره فلا
يعتبره لأنه لم يرد عنده نص في مذهب أبي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ من
النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن أعجب العجائب أن هذا
الرجل ذكر مذهبه وهو جواز الصلاة مع أقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص
في قوله تعالى وثيابك فطهر وأبو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف
للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر وأي فرق بين مذهبه ومذهب أبي حنيفة بالنسبة إلى
النص فإن كلا المذهبيين جوز عدم تطهر الثوب بوجد النجاسة
سواء كان درهما أو أقل وما أحسن أن يق لهذا الرجل إذا لم تستحي فاصنع ما شئت
انتهى وأقول ما وصفه الناصب المرتاب من مقدمات
الكتاب بأنه من أعجب العجائب وأنه وجد ثمرة الغراب مجاب بأن الأصوليين قد
اختلفوا في أن العام المخصص هل هو حجة فيما بقي أم لا والمختار أنه
حجة فيما نفى كما في الشرح العضدي أيضا و ح نقول أن المصنف قد أشار في
كلامه بأن الآية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلاثة وأشار
إلى أن المخصص عفو الشارع عن ذلك في الأخبار والآثار حيث قال وأما غيره من
النجاسات فإنه غير معفو عنه فإذا خص أبو حنيفة الآية بإخراج
غير القدر المذكور من الدم أيضا كان ذلك مخالفا لعموم ما بقي من الآية فالتعجب
عما ذكره المصنف قدس سره من أعجب العجائب وإن كان ذلك شأن من لا
يهتدي إلى الصواب وبالجملة قد جوز أبو حنيفة الصلاة مع جل النجاسات الممكن
إزالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المصنف عند
وفي رواية وهو اختيار أبي يوسف إذا كان دون ربع الثوب نجسا جوز الصلاة فيه وهذا
يناقض مقصود الشرع من الصلاة وكذلك جوز الصلاة في جلد
الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وأمر بقتلها ردعا

وبالغ في التهديد حتى اعتبر العدد في غسل ونوعها
وغلظ بضم التراب إلى الماء الطهور فطلما؟؟؟ للخلق عن اقتناء الكلب والجلد جزء من
الكلب فكيف يجوز التقرب إلى الله عز وجل بثوب مأخوذ من جلد حيوان
حرم الشارع اقتنائه فليُنصف أولياء الناصب أن من يتكلف إصلاح هذه المفاسد قد فقد
الحياء أو غيره قال المصنف رفع الله درجته كح ذهب
الإمامية إلى نجاسة المنى وأنه لا يجزي فيه الفك يابسا وقال أبو حنيفة يجزي الفك
في يابسه وقال الشافعي أنه طاهر خالفا في ذلك الآثار المشهودة
من نجاسته وأمر النبي (ص) بغسله وإيجاب غسل البدن انتهى وقال الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي طهارة المنى من الآدمي لأنه أصل
وجود الأنبياء فكيف يق أن مادة وجودهم نجس ثم ما ورد من السنة المشهورة وهي ما
روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم من عايشة أنها
قالت كنت أفرك المنى من ثوب رسول الله (ص) ثم يصلي فيه وأما ما ورد من الغسل
فهو للتنزه لا رفع النجاسة ثم أنه ذكر في بيان نجاسة المنى أن رسول الله (ص)
أوجب غسل جميع البدن بخروجه أي دليل في هذا على أن المنى نجس وإيجاب
الغسل هل لنجاسته أو لخروجه من البدن وهذا كلام لا يشتبه على رعا
الرساتيق واشتبه عليه انتهى وأقول رواية عايشة كخلافه أبيها فاسدة وقد أبطلها
المصنف في تذكرة الفقهاء بأنه توهم ما لبس بمنى منى انتهى ويرشد
اليدان وقوع جرم المنى على ثوب آدمي على وجه يقبل الفك إنما يتصور إذا احتلم أو
عزل وتحقق ذلك في شأن النبي (ص) سيما على الاستمرار كما يشعر به قول عايشة
كنت أفرك المنى اه مع استصحابه صلوات الله عليه لتسعة من الأزواج ومع عدم رواية
إتيانه بالعزل بمعزل عن قبول العقل ثما ما ذكره من أن المنى أصل
وجود الآدمي ومنهم الأنبياء فيجب أن يكون طاهرا مدفوع بما سخ لي عند النظر في
هذا المقام وهو أنه إنما يستبعد ذلك لو لم يعرض للمنى في بعض المراتب
انتقال كانتقام دم الآدمي إلى القمل والبرغوث أو انقلاب كانقلاب الخمر خلا أو
استحالة كاستحالة الكلب ملحا لكن عروض أحد الأمور الثلاثة ظاهر في مراتب
خلق الحيوان من حال كونه منيا إلى حاله كونه علقة إلى حال كونه مضغة فعلى تقدير
تحول المنى النجس إلى العقلة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد وإلا لزم
أن لا يكون بعض آباء أحد من الأنبياء عليهم السلام قد شرب الخمر أو أكل النجس
المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير لظهور أن المأكولات والمشروبات أصل وجود
الآدمي مع أنكم لا توجبون ذلك بل تجوزون عليهم الكفر وأنواع الفسوق التي منها
شرب الخمر الحرام النجس وأكل أمثاله مما تكون مادة للمنى وأيضا ما ذكره
معارض بأن من الآدميين الفراعنة من الكفرة والفجرة الأرجاس المردة فيجب أن يكون
نجسا وأما ما ذكره من أن ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا رفع النجاسة فمردود

بأنه خلاف الأصل لأن الأمر للوجوب كما تقرر في الأصول وأما ما استبعده من استدلال فهو للتنزه لا رفع النجاسة فمردود بأنه خلاف الأصل لأن الأمر للوجوب كما تقرر المصنف على نجاسة المني بإيجابه غسل جميع البدن فمدخول بأنه استدلال بالتنبيه من الأدنى وهو نجاسة البول والغائط الموجبين لغسل بعض البدن على الأعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه أو بالقياس إلى دم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع إيجابها غسل جميع البدن غاية الأمر أن يكون هذا إلزاميا لرعا ع الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين في حرف أول من قاس وليس هذا القياس أدنى مما سولته لهم نفوسهم الأمانة من قياس عدم إيجاب الوضوء بمس الذكر إلى عدم إيجابه بمس البوق والمنارة قال المصنف رفع الله درجته كط ذهب الإمامية أنه إذا صلى على بساط أحد طرفيه نجس والآخر طاهر وصلاته على الطاهر تصح صلاته وقال أبو حنيفة إذا كان البساط على سرير يتحرك البساط بحركة المصلي لم يصح صلاته وقد خالف

في ذلك مقتضى العقل والنقل أما النقل فلأنه مأمور بأن يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة وأما العقل فلأنه أي تعلق للصلاة بذلك المكان الذي نحل فيه النجاسة وأي فرق في العقل بين أن يتحرك بحركته أولا وكذا إذا صلى وعلى رأسه طرف عمامة طاهر والطرف الآخر نجس وهو موضوع على الأرض فإن صلاته إذا صحيحة وقال أبو حنيفة أن تتحرك بحركته بطلت وقال الشافعي يبطل بكل حال وكذا إذ أشد كلبا يحل وطرف الحبل معه صحت صلاته وكذا إذا أشد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقالت الشافعية في الكلب إن كان واقفا على الحبل صحت صلاته وإن كان حاملا يطرقه بطلت صلاته ومنهم من فرق بين أن يكون الكلب صغيرا أو كبيرا فقال إن كان كبيرا صحت صلاته وإن كان صغيرا بطلت وكل هذه آراء لا دليل عليها من عقل ولا نقل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب أن يكون بدن المصلي ومحموله وما يلاقيها ظاهرا فلو تناول نجسا أو أصاب ثوبه أو بدنه أو مصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وإن لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء أو انحصر في موضعين مثلا كأحد كمين أو يدين أو إصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو أرسل العمامة أو غيرها فأصابته نجاسة أو أرضا نجسة أو قبض طرف حبل أو ثوب أو شدة في يده أو رجله أو وسطه والطرف الآخر نجس أو متصل بالنجاسة أو على كلب أو مشدود فيه صغير أو كبير حي أو ميت بطلت الصلاة وإن لم يتحرك الطرف المعقد في الكل لأن المصلي في الصور المذكورة صادق عليه أنه مشتمل على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب أبي حنيفة أنه يجوز للمصلي أن يصلي على طرف بساط طرف آخر منه نجس تحرك أحدهما بتحرك الآخر أولا هكذا ذكر في الوقاية وقال شارحه وإنما قال هذا احترازا عن قول من قال إنما يجوز الصلاة على الطرف الآخر إذا لم يتحرك أحد الطرفين بتحريك الآخر هذا مذهب أبي حنيفة فعلم أن هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ما ذكر من مذهبه فهو باطل لأن البساط والعمامة إذا كان طرفاهما نجسا ملزم أن يكونا نجسين لأن كل واحد منهما شيء واحد ويصدق عليهما أنهما نجسان مثلا إذا صار جزء من العمامة نجسا هل يجوز أن يطلق عليها أنها نجسة أولا ولا شك في جواز الإطلاق فيكون المصلي على البساط الذي كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فمذهبه باطل عقلا ونقلا انتهى وأقول فيه نظر أما أولا فلأن قوله لأن المصلي في الصور المذكورة صادق عليه أنه مشتمل على النجاسة مردود بأن دعوى صدق الاشتمال بل الحمل في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما إذا كان بين الطرف المحمول على المصلي والطرف الآخر من العمامة أو البساط خمسون ذراعا أو أكثر ودعوى وجود النص على الإرادة المذكورة دعوى كاذبة بما

قاله المصنف ويرشد إليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه للأنصاري والروضة للنوي ونحوها ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيما بينهم أيضا كما ترى أكذب وأعجب فتأمل وأما ثانيا فلأن تطويله في نقل مذهب الشافعي وأبي حنيفة مما لا طائل تحته وما زعمه من أنه يعلم من ذلك أن المصنف لم ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل وشأن المصنف في التحقيق وتبعه للمذاهب أجل من أن ينقل شيئا منها لا على ما هو عليه وإنما يحكم بذلك اعوجاج طبع الناصب فإن المصنف قدس سره إنما نقل مذهب أبي حنيفة في العمامة ومذهبه فيها كما ذكره المصنف من أنه إن تحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك الفاضل الأسفرايني في حاشية شرح الوقاية وغيره في غيرها وما نقله الناصب عن شرح الوقاية إنما هو في البساط كما لا يخفى على أنه يجوز أن يكون المذكور في أصل الوقاية هو المفتي به بينهم وما أشار إليه الشارح من القول المحترز عنه هو قول أبي حنيفة وقد ترك لعجزهم عن نصرته ولو سلم فيكفي كون هذا مذهب بعض الحنفية فإن التشنيع على أحدهم في قوة التشنيع على الباقيين وأما ما نقله المصنف قدس سره من مذهب الشافعي فيظهر صحة نسبة إليه وكونه على ما هو عليه بالنظر إلى كتاب الينابيع وشرحه فالقضية منعكسة والإيرادات متنكسة وأما ثالثا فلأن ما ذكره في إبطال مذهب المصنف من أن البساط والعمامة إذا كان طرفاهما نجسا يلزم أن يكون نجسين لأن كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما أنهما نجسان اه مدخول بأنه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلاة المصلي على الأرض الذي يكون بعض أطرافها نجسا لأنها أيضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل أن الصادق في الأصل والنقض هو أن البساط على الاطلاق والأرض على الاطلاق نجسة لا أن مكان المصلي منهما نجس والذي يعتبر في صحة الصلاة هو مقدار مكان المصلي منهما لا ما اتصل به من الأقاليم السبعة وتتمة البساط الذي يكون أوسع من رخص أبي حنيفة وبهذا ظهر أن ما أتى به من التمثيل كأصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل والله الهادي إلى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الفصل الثاني في الصلاة وفيه مساليل الأولى ذهبت الإمامية إلى أن الإغماء إذا استوعب الوقت سقطت الصلاة أداء وقضاء وقال أحمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال أبو حنيفة إن أغمي عليه في خمس صلوات وجب قضاءها وإن أغمي في ست لم يجب وقد خالفا في ذلك المنقول والمعقول أما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الأمة رفع القلم عن ثلثه وأما المعقول فما تقدم من أن شرط التكليف الفهم والمغنى عليه غير فاهم ولأن القضاء تابع للأداء فإذا سقط الأداء كان القضاء ساقطا انتهى وقال الناصب

خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجب الصلاة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء أو المرض ولا القضاء إذا أفاق ولو زال عقله بسبب محرم كالمسكر وجب القضاء إذا علم أنه مسكرا ومزِيل والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح أنه رفع القلم عن ثلث وذكر فيها المجنون حتى أفاق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب أبي حنيفة أنه إذا جن أو أغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وإن زاد ساعة فلا هذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف وأما عند محمد فالمعتبر الأوقات أي إن استوعب وقت ست صلوات يسقط والمراد بالساعة الزمان لا ما تعارفه المجنون ودليل أبي حنيفة أنه في اليوم واللييلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء وإذا زاد تحقق أن حكمه حكم المجنون فلا قضاء عليه للسنة المذكورة ودليل محمد أن الساعة غير مقدورة فالواجب تقديره ولا شيء أضبط في التقدير من وقت الصلاة فيقدر الساعة بوقت

صلاة فعلى ما ذكرنا لا يرد على مذهب أبي حنيفة ما ذكر انتهى وأقول لا يخفى أن ما تكلفه الناصب من الدليل لأبي حنيفة أقبح من بقاء مذهبه بلا دليل وذلك لأن التفصيل الذي أخذه في دليله أشنع من أصل الدعوى فإن الجنون أيضا قد يكون يوما بل أقل كما في الحبور لا يصدر عن مجنون أو ممرور وإنما قلنا أن الناصب قد تكلف ذلك الدليل لأن دليله هو الاستحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو أن المدة إذا طالت كثرت الفوايت فيخرج في الأداء حرج التكرار وإذا قصرت قلت فلا حرج والكثير أن يزيد على يوم وليلة لأنه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى في ما هذا الاستحسان أيضا من استقباح العقل له وأما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع أن الساعة والزمان الزيادة على أوقات الصلوات الخمسة غير مقدرة فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثانية ذهب الإمامية إلى أن تقديم الصلاة في أول وقتها أفضل إلا للمتأمل ومريد انتظار الإمام والمغرب في المزدلفة وقال أبو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتأخير الظهرين والجمعة وقد خالف بذلك أمر الله تعالى في قوله سارعوا إلى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي (ص) الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمعقول فإن المكلف في معرض الحدثنان فتقديم الفريضة أولى لما يحذر من تطرق الحوادث ولأنه مأموره في أول الوقت إجماعا والاحتياط التقديم لأن جماعة ذهبوا إلى أن الأمر للفور فيخرج عن العهدة بيقين بخلاف التأخير انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الأفضل تعجيل الصلاة في أول الأوقات بالاشتغال بأسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا تطويل وتكلف تمحله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كأكل لقم وكلام يسير السنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي في صحيحهما عن علي رض أنه قال قال لي النبي (ص) يا علي ثلث لا تؤخرها الصلاة إذا أتت والجنابة إذا حضرت والأيم إذا وجدت لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن أم فروة قالت سئل رسول الله (ص) أي الأعمال أفضل قال الصلاة لأول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر أنه قال قال رسول الله (ص) الوقت الأول من الصلاة رضوان الله والوقف الآخر عفو الله وروى الترمذي عن عائشة أنها قالت ما صلى رسول الله صلاة لوقتها الآخر إلا مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلائل الشافعي على أن الصلاة في أول الوقت أفضل وعنده أنه يسن الايراد بالظهر لا الجمعة في شدة الحر لمن يصلي بالجماعة في مسجد يأتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الأول ودليل الايراد المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في أسفار الفجر وقد أخذ عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله (ص)

أسفروا بالفجر فإنه أعظم الأجر هذا دليل أبي حنيفة في أسفار الفجر وقد أخذ كل من الإمامين بما صح عنده من الحديث وهما لا يعملان في الشرع إلا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب أبي حنيفة أنه يستحب التأخير لظهر السيف لحديث الأبراد والعصر ما لم يتغير الشمس والعشاء إلى ثلث الليل للحديث وللوتر إلى آخره للحديث أيضا وذلك لمن وفق بالانتباه فحسب ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب أبي حنيفة في الأوقات فعلم أنه لم يحكم في سائر الأوقات بالتأخير مط بل تأخير كل وقت لدليل فكيف يحكم فيه أنه خالف النص وهو الأمر بالمسارعة لأن المسارعة إذا لم يرد فيه سنة منحصصة مستحبة وإلا فالعمل بالسنة وأما ما ذكر من كون الإنسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة أولى فنقول التقديم والتأخير ليس بالرأي والعقل بل يحكم الشرع وقد ذكرنا إن كل واحد من الإمامين عمل بالحديث انتهى وأقول قد مر أن أمثال تلك الأحاديث التي استند بها فقهاء أهل السنة لا يصلح للحججة لأنها من متفردات القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المط على أن حديث الأبراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله (ص) أبردوا بالظهر لا قوله أبردوا بالصلاة وإنما يدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلاة ليتأتى؟؟؟؟ الحديث في تأخير العصر والجمعة أيضا ولم يعلم أن مثل هذا التمويه والتزوير مما لا يروج على الناقد البصير وعلى هذا فحديث الأبراد لو سلم صحته لدل على تخصيص الآية بالنسبة إلى الظهر لا بالنسبة إلى الظهر لا بالنسبة إلى العصر والجمعة فيبقى الحكم بالتأخير فيهما بلا دليل و ح يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم أن أبا حنيفة لم يحكم في سائر الأوقات بالتأخير مط بل تأخير كل وقت لدليل اه لما عرفت من أن الدليل غير جاز في الكل وأما ما يشعر به كلامه من أن الأمر في قوله تعالى وسارعوا للاستحباب فمدخول بأن مطلق الأمر للوجوب عند محققي الأصول وأما ما ذكره المصنف من أن الإنسان في معرض الحدثان اه فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو أصل متفق عليه بين أهل الإسلام وما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من أن التقديم والتأخير ليس بالرأي والعقل اه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالثة ذهبت الإمامية إلى أنه إذا تنفل على الراحلة لم يلزمه أن يتوجه إلى جهة مسيرها وقال الشافعي إن لم يستقبل القبلة ولا جهة مسيرها بطلت صلاته وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول أينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق (ع) أنه في النوافل خاصة وخالف المعقول أيضا لأن جهة السير غير مقصودة في الاستقبال لمساواته غيره بل ربما كان غيره أولى بأن يكون مسا؟؟؟؟ وجه السير

مستدبرا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي
أن استقبال القبلة شرط لصحة الصلاة إلا في شدة الخوف والنافلة في سفر المباح أما
اشتراط استقبال القبلة في ساير الصلوات لقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فأوجب النص استقبال
القبلة في الصلاة مط ثم السنة المشهورة أتى بالزيادة على الكتاب كما ذكر في
الأصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان
النبي (ص) يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت يومي به إيماء صلاة الليل
إلا الفريضة ويوتر على راحلته وروى مسلم عن أنس أن رسول الله (ص) كان إذا سافر
وأراد أن يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث وجهه
ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله (ص) في حاجة فجئت وهو
يصلي على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود أخفض من الركوع فهذه الأحاديث
الصحاح أثبت زيادة على النص فاقتصر في الزيادة على قدر ما ورد في السنة والتوجه
حيث شاء لم يثبت في السنة فلا يجوز القول به لأنه مخالف

للكتاب وأما ما ذكر أن الشافعي خالف القرآن فما أجهل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والآية نزلت قبل تحول القبلة إلى الكعبة ولو كانت الآية محكمة لزم عدم وجوب توجه القبلة وأما ما ذكر أنه خالف المعقول لأن جهة السير غير مقصودة فقد ذكرنا أن السنة المشهورة وردت في وجهة السير لا أن العقل حاكم بهذا حتى يحكم بأن غيره أولى انتهى وأقول أولا أن الأحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحتها لنا لا علينا لأن الزيادة التي أثبتها الحديثان الأولان هي الصلاة حيث وجهه ركابه لا جهة المسير ولا استلزام بين جهة المسير وبين الجهة التي وجهه إليها ركابه إذ ربما يعدل الراحلة عن جهة المسير أو الراكب لضرورة فعلم أن الجواز لا ينحصر في تلك الجهة وأما الحديث الثالث فلا دلالة على أنه ص صلي إلى جهة المسير لجواز أن يكون الراحلة سايرة نحو الشمال أو المشرق أو المغرب مثلا وهو ص قد انحرف عن سمت ظهرها الذي كان جهة السير إلى جهة الشرق بل هذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه في الفرض غير حال الضرورة بالإجماع فيبقى حال الضرورة داخلا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر إلى غير ذلك من الآيات التي سيذكرها المصنف في المسألة الآتية وثانيا إن قضية ما زعمه من جهل المصنف وعلم الشافعي في المسألة منعكسة لأن المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الانتقان وغيره في غيره لم يعدوا هذه الآية ناسخة ولا منسوخة مع أن الأصل عدم النسخ ولا حاجة إليه أيضا لما روى المصنف عن الصادق (ع) من أنها نزلت في النوافل خاصة وقد روى هذا في تفاسير أهل السنة عن ابن عمر أيضا قال الفاضل النيشابوري في تفسيره وعن ابن عمر أنها نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت

به راحلته فكان (ص) إذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الآية أينما تولوا فثم وجوهكم لنوافلكم في أسفاركم فثم وجه الله أي فقد صادفتكم رضاه انتهى فظهر أن الآية محكمة غير منسوخة على رغم أنف الناصب الكذوب الخاين واتضح أن تخصيص أئمتنا بجهة السير غير مستند إلى عقل ولا نقل كما ذكره المصنف بل هو مستند إلى استحسان قبيح فإنه والقياس رأس ما لهم في الفقهة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الرابعة ذهب الإمامية إلى أنه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكف الله نفسا إلا وسعها لا يكف الله نفسا إلا ما أتاها وخالفوا بذلك العقل حيث دل على أن التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلاة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله (ص) فإنه صلى الفريضة على الراحلة يوم المطر انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يصح فريضة مؤداة ومقضية
ومندورة وصلاة جنازة على الدابة السائرة ولا من الماشي السائر
إلا عند الضرورة ولو خاف على نفسه أو ماله أو انقطاعه من الرفقة فله أداء الفريضة
راكبا وماشيا ووجبت الإعادة أما عدم الصلاة المفروضة
على الدابة لأن الأصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلاة
من الحركات وهذا ظاهر فالصلاة على الدابة السائرة وارد بخلاف
الأصل فيكفي فيه عل محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الأصول وقد ورد في
النوافل دون الفريضة بل في الحديث له مثني الفريضة ثما ما ذكر من
مخالفة النص فمن جهله بمعنى القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب
شئ من العبادات لأن كلها لا يخ عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة
بيطل استدلاله بظواهر الآيات وأما ما ذكر من صلاة رسول الله (ص) الفريضة على
الراحلة يوم المطر فنطالبه بتصحيح الرواية فكأنه مكتوب في كنز حماقته
وأين صح وأين له الحديث الصحيح وأين الاعتداد بروايته انتهى وأقول يتوجه عليه أن ما
ذكره من أن الأصل عدم صحة الصلاة المفروضة على الراحلة
خطأه ظاهر بل الأصل عدم التكليف بالزائد وبما فيه مشقة زائدة سيما مع قوله (ص)
بعثت بالملة السهلة السمحة وأما ما ذكره من أنه لو حمل الحرج
في الآية على كل ما فيه كلفة فلا يجب شئ من العبادات اه فمردود بأن الزيادة على
الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة مما يهتدى إليه العقول
السليمة ولهذا لم يعين الله ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعم الاستدلال بها
ونحوها في مظانه ساير علماء الأمة حتى هذا الناصب الجاهل
المعاندين حيث فيما سيأتي من مسألة وجوب التكبير بالعربية أنه إذا لم يطاوعه اللسان
تعين الترجمة دفعا للحرج فاعتراضه في ذلك راجع إلى الله تعالى ثم إلى
نبيه (ص) ثم إليه وإلى أصحابه المستدلين بأمثال هذه الآيات في مواضع لا يحصى فما
هو جوابه فهو جوابنا وأما ما ذكره من أن ما قاله المصنف من صلاة رسول الله
الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالب بتصحيحها وأنه كأنه مكتوب في كنز حماقته
فمجاب بأن كنز حماقة المصنف هو كتب أهل السنة المملوءة بزيوف الروايات
فإن المصنف قدس سره يأخذ منها ويعامل بها مع هؤلاء الحمقى الذين ظنوا رواجها
ولا يبعد أن يورث التصرف فيها ولو بمجرد إمرار النظر إليها حماقة
في ذلك الوقت لكن المعاء؟؟؟ طر إلى ذلك مما شاة مع الخصم الأحمق فإنه لا يقبل إلا
ما يخرج من ذلك الكنز والحاصل أن ما ذكر المصنف واستبعده الناصب
مذكور فتوى ورواية في كتاب الينابيع وشرحه للأنصاري الشافعي حيث قال مؤلف
هذا الكتاب وجاز له أن تأذى بالمطر أو الوحل وقال الشارح
أي وجاز عند أحمد فعل المكتوبة على الدابة السائرة أن تأذى المصلي أن نزل عن

الدابة بالمطر أو بالوحدل قاله في كافي ابن قدامة والهداية لأن
أنس بن مالك رض صلى المكتوبة في يوم مطر على دابته وروى يعلى بن أمية عن النبي
(ص) أنه انتهى إلى مضيق ومعه أصحابه والسماة فوقهم والبله من
أسفل منهم فصلى هو وأصحابه على ظهور دوابهم يؤمون يجعلون السجود أخفض من
الركوع ورواه الأثرم والترمذي فإن كان البلل يسير إلا
أذى فيه لزمه السجود انتهى قال المصنف رفع الله درجته الخامسة ذهب الإمامية إلى
أنه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله أكبر وقال أبو حنيفة ينعقد
بكل اسم من أسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه
وقد خالف في ذلك فعل النبي (ص) فإنه كبر كذلك وقال صلوا كما رأيتموني
أصلي وخالف قوله المشهور تحريمها التكبير انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول
مذهب الشافعي أن التكبير في التحريم من أركان الصلاة ويتعين
على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وصيغة عنده الله أكبر ولو قال الله أكبر أو
الجليل الأكبر أو الله عز وجل أكبر لم يقدح والدليل عليه ما روى

مسلم والنسائي في صحيحهما عن عائشة أنها قالت كان رسول الله (ص) يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ومذهب أبي حنيفة أن فرض الصلاة التحريمة وهي قوله الله أكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليل على أن التحريمة ينعقد بغير لفظة التكبير مما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلاة وليس هو مخصوصا بلفظ الله ألم بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي (ص) اختيار الفرد الأكمل وهو الأولى والمندوب ولا ينافي الجواز والإجزاء بغيره فلا يكون مخالفا لفعل النبي (ص) انتهى وأقول غرض المصنف من مخالفتهم فعل النبي (ص) مخالفة ما فعله في الصلاة البياني وقال صلوا كما رأيتموني أصلي وأيضا هذا مما واظب عليه النبي (ص) ومواظبته ص دليل الوجوب قال شارح الينابيع أنه على ما في السنن الصحاح واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى فافهم وأما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الأكبر أو الجليل الأكبر اه فهو في مرتبة فتوى أبي حنيفة في الفساد لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جوازه ما جوز الشافعي إذا المذكور فيها استفتاح الصلاة بالتكبير وإطلاق لفظ التكبير إنما ينصرف إلى قولنا الله أكبر دون غيره كما أن إطلاق لفظ التسمية ينصرف إلى قول بسم الله دون غيره وهذا يدل على أن غيره ليس مثالا له وأما ما استدل به بعضهم على جواز الله أكبر من أن الألف واللام لم يغيره عن معناه وإنما أفادت التعريف ففيه أن التغيير واضح لنقله عن التنكير إلى التعريف ولأن في التنكير إضمارا أو تقديرا كقولنا من كل شئ وعند التعريف يزول ذلك فتدبروا ما استدلال أبي حنيفة على ما ذهب إليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى تخليط وهدم للإسلام وشرعية جديدة فاسدة إذ ليس في هذه الآية بيان عمل الصلاة وصفته والصلاة البياني وحديث تحريمها التكبير وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله ع إذا قمت إلى الصلاة فكبر دالة على عمل الصلاة الذي كان تجزى إلا به فلا يعترض بالآية عليه بل في الآية دليل أن ذلك الذكر لاسم الله تعالى في غير الصلاة لأنه تعالى قال فصلى بعطف الصلاة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فصح أنه قبل الصلاة مثل قوله تعالى أقم الصلاة لذكري فهذا الذكر لاسمه تعالى هو القصد إليه تعالى بالنسبة في أدائها له عز وجل وبوجه آخر نقول أن قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى إخبار عن ذكر الله تعالى وهو غير مبين له فيقتصر عليه لا يقال قوله (ص) تحريمها التكبير يدل على أن التكبير ليس جزء من الصلاة لأنه أضاف التكبير إلى الصلاة والشئ لا يضاف إلى نفسه فلا ينافي قبلية الذكر عن الصلاة في قوله تعالى ذكر اسم

ربه فصلى أن يكون المراد به تكبير الإحرام لأننا نقول بالإضافة إنما يقتضي مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القايل بالشرطية كما لا يخفى وأما ما ذكره الناصب من أن فعل النبي (ص) اختيار الفرد اه مردود بأنه إن أراد أن غير ما اختاره فرد عقلي احتمالي فلا يجدي نفعا وإن أراد أنه فرد شرعي فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من مواظبته (ع) بالصيغة الواحدة المذكورة إلى أن فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك أيضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لأنه لم يرو عن النبي (ص) فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا أمر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح والصلاة بخلافه قال المصنف رفع الله درجته السادسة فذهبت الإمامية إلى أنه يجب التكبير بالعربية فإن لم يحس وجب عليه التعليم إلى أن يفيق الوقت ثم يكبر كما يحسن وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي كما ذكرنا أن التكبير يتعين على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وتعين ترجمته على من لم يطاوعه اللسان لأن الهل تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها فإذا لم يطاوعه اللسان فإما أن يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلاة فيكون تاركا للفريضة وعدم مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة دفعا للجرح ومذهب أبي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لأن المراد ذكر ما يدل على عظمة الله وفعل النبي (ص) لاختيار الفرد الأكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى وأقول يتوجه عليه أولا إن ما ذكره في تقرير مذهب الشافعي من أنه إذا تعذر على المكلف تعلم العربية أو لم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للجرح مدفوع بما ذكره في المسألة السابقة من أن الجرح لا ضابطة له ولو حمل الجرح على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لأن كلها لا يخ عن مشقة وثانيا أن ما ذكره لإصلاح مذهب أبي حنيفة من أن فعل النبي (ص) لاختيار الفرد الأكمل اه يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسألة المتصلة به سابقا أنه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل النبي (ص) في شيء من أفعاله وهو ظ البطلان وفقه المقام أن رسول الله (ص) إذا أمر في الدين بأمر ونص فيها بلفظ ما لم يجز تعدى ذلك إلى غيره سواء كان في معناه أو لم يكن ما دام قادرا على ذلك اللفظ إلا بنص آخر يبين أن له ذلك لأنه ع قد حد في ذلك حدا فلا يحل تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وقد روى ابن حزم في كتاب البيع من المحلى أنه قد علم النبي (ص) البراء بن عازب دعاء يقول فيه آمنت بكتابك الذي أنزلت ونبيك الذي أرسلت

فذهب البراء يستذكره فقال وبرسولك الذي أرسلت فقال له (ع) ونيك الذي أرسلت فلم يدعه أن يبدل لفظاً أمر به رسول الله (ص) ولو جاز غير هذا لحاز الأذان بأن يقول العزيز الأجل ليس لنا رب إلا الرحمن وأبت؟؟ أن ابن عبد الله بن عبد الله بن عبد المطلب أو ختن أبي بكر وعمر مبعوث من الرحمن هلموا نحو الظهر هلموا نحو البقاء العزيز أجل ليس لنا رب إلا الرحيم وأبت أن ابن عبد الله بن عبد المطلب ومن أذن هكذا فحقه أن يستتاب فإن تاب وإلا قتل لأنه مستهزئ بآياته عز وجل متعدد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما أمر به (ع) في ألفاظ الصلاة والأذان والإقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة وعلى المفرق الدليل وإلا فهو مبطل وأما من أجاز مخالفة الألفاظ المحدودة من رسول الله في الأذان والإقامة وأجاز تنكيسها وقراءة القرآن في الصلاة بالأعجمية وهو فيصح بالقرآن فما عليه أن يقول بتنكيس الصلاة فيبدأها بالتسليم ثم بالقعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير ويقراء في الجلوس ويتشهد في القيام وأن يصوم الليل في رمضان

ويفطر النهار ويبدل ألفاظ القرآن بغيرهما مما هو في معناه ويقدم ألفاظه ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقراء في الصلاة كذلك ويبدل الشرايع ونحن نبرء إلى الله تعالى من كل ذلك ومن أن نتعدى شيئاً مما حده لنا رسوله (ص) ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي (ص) حمداً كثيراً ثم من العجب أنهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون إذا قال الشاهد أخبرك أو أعلمك بأني أعلم لهذا عند هذا دينار أنها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول أشهد فتأمل فإن الكفر فيهم طويل قال المصنف رفع الله درجته السابعة ذهب الإمامية إلى استحباب التعوذ قبل القراءة في الركعة الأولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك قوله فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وفعل رسول الله (ص) فإنه كان يقول قبل القراءة أعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول التعوذ في صدر القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلاة وأما داخل الصلاة فإن صح أنه لا يستحب التعوذ عنده فلا أنه لم يصح عنده تعوذ النبي (ص) فلم يدخل في الصلاة ما لم يثبت دخوله فيها وأما الاستدلال بالنص فإنه أمر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل لم يقل به أحد فمالك حمله على خارج الصلاة ولم يجعله من الصلاة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي (ص) فإنه لم يثبت عنده انتهى وأقول أن المصنف لم يقل أن الأمر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل أنه يتعين حمله ههنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الأصوليين في هذه المسألة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من استشم رايحة من الأصول وإنكار ثبوت فعل الرسول (ص) مع تكراره مدة العمر في كل صلاة وشيوعه بين الأمة مكابرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهب الإمامية إلى وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة وقال أبو حنيفة يجزي آية واحدة أو بعض آية من غيرها وقد خالف بذلك قوله ص المتواتر عند الجميع لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وقال لا صلاة لمن يقرأ فاتحة الكتاب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن قراءة فاتحة الكتاب ركن من أركان الصلاة و الفرض أن يقرأها في كل ركعة إلا في ركعة المسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب أو بالعجمية عامداً بطلت صلاته وإن لم يحسن الفاتحة وعند أبي حنيفة إن فرض القراءة آية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب وقراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة فقد وافق في أن ترك الفاتحة موجب للإثم ولما لم يكن خبر الآحاد عنده من الدلائل القطعية وقوله ص لا

صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خير الآحاد فلا يكون قطعياً حكم بعدم الفرضية فلا مخالفة للنص انتهى وأقول لا يخفى اختلاف كلامه وانحلال نظامه أما أولاً فلأن الظاهر أن القول بوجوب قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى أبي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتأخرين من أصحابه الهاربيين عن تشنيع الطوائف عليهم في ذلك ولهذا قال أيضاً فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي أنه يجوز عند الحنفية الصلاة بغير الفاتحة فتكذيب الناصب للمصنف ههنا تكذيب لإمامه الرازي والجواب الجواب وأما ثانياً فلأن المصنف قدس سره قد نسب أبا حنيفة إلى مخالفة الحديثين المذكورين وادعى تواترهما عند الجميع أو تواترهما أحد وهذا الناصب أغمض في مقام الرد عن الحديث الأول حيث لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على رد الحديث الثاني بأنه من أخبار الآحاد وأما ثالثاً فلأننا لو سلمنا أن الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة أم القرآن فما الذي اقتضى حكمه بإجزاء آية واحدة من أم القرآن أو بعض آية من غيرها ولم لا يجوز بعض آية منها أيضاً إن قيل أنه استدلل أبو حنيفة على ذلك بقوله تعالى اقرؤا ما تيسر من القرآن لكن الناصب جهله قلنا هذا مع أنه لا يدفع إجزاء بعض آية من أم القرآن يحتمل أنه أراد الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل أنها نزلت قبل الفاتحة لأنها مكية وقال شارح الينابيع في جوابه أيضاً أن قوله تعالى فاقروا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة أنها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة ففي أول الإسلام وجب قيام الليل أما نصفه أو أقل منه أو أكثر منه بقوله قم الليل إلا قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً أو زد عليه فأتى به النبي (ص) والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في آخر السورة اقرؤوا ما تيسر من القرآن أي صلوا إطلاقاً للجزء وإرادة للكل ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد به نافلة لك أو نسخ بالصلاة ليلة الاسراء وقد علم من ذلك جواب آخر وهو أن اقرؤا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو أم القرآن وإن من عمل بالحديث قد أخذ بالآية أيضاً لأن أم القرآن مما تيسر من القرآن ومن عمل بجميع احتمالات الآية فقد خالف الحديث وأجاز صلاة أبطلها رسول الله وهذا لا يجوز لا سيما تقسيم أبي حنيفة بين إجازته قراءة آية طويلة أو ثلث آيات ومنعه مما دونها وهذا قول ما حفظ عن أحد قبله ولا على صحته دليل وهو خلاف للقرآن ولجميع الأثر انتهى كلامه وقال فخر الدين الرازي في رسالته المذكورة سابقاً أيضاً أنه يجوز أن يق إن كلمة ما في قوله تعالى فاقروا ما تيسر منه إشارة إلى المعهود السابق كقول القائل رأيت ما رأيت أي ذلك الذي رأيت فكذا ههنا أي فاقروا ذلك الذي تيسر من القرآن والذي تيسر من القرآن

للخاصة والعامّة هو سورة الفاتحة فإنك لا ترى في الدنيا مسلماً إلا ويحفظ سورة الفاتحة أما سائر السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب أو فسد فإن أحداً من أهل الإسلام لا يصلح بغير الفاتحة ولا يصلح بكلمات يذكرها بالفارسية بل قد رأيت في بعض الحكايات أن خاقان سمرقند كان له وزير مجوسي في قلبه إلا أنه كان يظهر الإسلام

على سبيل النفاق فاتفق أن قال للملك يوماً يجب علينا أن؟؟؟ في تقرير مذهب أبي حنيفة وهو أن تأمر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية وكان غرضه أن ينقل الناس من دين محمد (ص) إلى دين المجوس والاكْتفاء بتعظيم الله باللسان الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت وفيهم الشمس الحلواني من أصحاب أبي حنيفة فأنكر ذلك أشد إنكار أو أفتى بحل دم ذلك الوزير فثبت أن مذهبهم في هذه المسألة مذهب مهجور ومتروك ولهذا السبب ترك أبو زيد الديوسي قول أبي حنيفة في هذه المسألة ولم يقل به أحد من أصحابه انتهى وأقول لا يخفى على الفطن العارف بدقائق الكلام

أن الرازي قد أشار إشارة دقيقة بل جلييلة في نقل هذه الحكاية إلى أن أبا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذا الفتوى نقل الناس من دين محمد (ص) إلى دين المجوس لأنه قد ذكر في أوائل الفصل الأولى من القسم الثالث من رسالته المذكورة أن أبا حنيفة كان من أولاد مرزبان بعض ملوك الفرس ولا ريب أن ملوك الفرس كانوا مجوسيا بل الظاهر أنه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لأجل هذه الإشارة والتعريض فتأمل فيه التأمل العريض قال المصنف رفع الله درجته التاسعة ذهبت الإمامية إلى أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وخالف في ذلك أبو حنيفة ومالك حتى أن مالكا كره قراءتها في الصلاة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل بالتواتر أنها آية وأيضا عد رسول الله إلى قوله تسعين خمس آيات انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن البسمة آية من كل سورة أو هي آية في صدر كل سورة والفرض أن كل بسمة فهي جزء من القرآن على تكرارها للأحاديث الدالة على ذلك وعند أبي حنيفة ومالك أنها مكتوبة للتيمن في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر وعدمه ودعوى التواتر في هذا الحديث باطل انتهى وأقول فيما ذكره غفلة عظيمة لظهور أن المصنف لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العد وإنما ادعى تواتر كون البسمة آية من كل سورة إن قيل لو كان متواتر الكفر المخالف أجيب بأن قوة الشبهة في ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام المذكور في حواشينا على تفسير القاضي فليرجع إليه من أراد قال المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الإمامية إلى أن أمين يبطل الصلاة وخالف في ذلك الفقهاء الأربعة وخالفوا بذلك قول النبي (ص) المشهور بين الناس أن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الأدميين وقول أمين من كلامهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه ليس أن يؤمن الإمام والمأموم والمنفرد في السربة والجهرية عقيب الفاتحة قصرا أو مدا بلا تشديد فإن شد عاما بطلت صلاته وأن يكون تأمينه مع تأمين الإمام لا قبله ولا بعده فإن فاته المعية عقب ولو ترك حتى اشتغل بغيره لم يعد ولو قال أمين رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه أبو حنيفة في استحباب التأمين بعد ولا الضالين إلا أنه قال يقول المصلي سرا كالمأموم والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهي ما روى البخاري والمسلم والنسائي في صحاحهم عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) إذا أمن الإمام فأمنوا فإن من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فهذا بصريحة يدل على استحبابه وأما ما ذكره أنه يبطل الصلاة لأنه من كلام الأدميين فنقول ماذا يريد من كلام الأدميين أن أريد أنه مخاطبة للآدمي فهذا باطل لأنه من مخاطبات

الله تعالى والتضرع وطلب الإجابة من الله تعالى وإن أريد أنه ليس من القرآن فكثير من الأذكار والتسبيحات وارد في الصلاة وليس من القرآن وإن أريد أنه كلام مخترع للآدمي ولم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التأمين وأنه (ص) أمر به وذكر ثوابه وفضايله وأنه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات الصلاة كما زعمه انتهى وأقول قد أجاب المصنف قدس سره في كتاب المنتهي عن الاستدلال بحديث أبي هريرة بمنع صحة السند مستندا بما مر من أن أبا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه بأنه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة وأوجب عليه عشرة ألف دينار ألزمه بها بعد ولاية البحرين وإذا كانت هذه حالته كيف يركن عليه ويوثق بروايته ونقل عن أبي حنيفة أنه لم يعمل برواية أبي هريرة انتهى وأقول قد ذكر تفصيل الواقعة ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره في غيره ونقل عدم عمل أبي حنيفة برواية أبي هريرة أبو المعالي الجويني الشافعي المسمى بإمام الحرمين في رسالته المعمولة لبيان أحقية مذهب الشافعي فليطالع فيها وأما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاثي فمردود بأن المراد من كلام الآدميين ما ليس بقران ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله (ص) أن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وأمين ليس بشيء منها أما عدم كونه قرآنا فظاهر وأما عدم كونه دعاء فلأنه اسم للدعاء الذي هو استجب كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره غيره في غيره والفرق بين الإسلام والمسمى ظ ولا يستلزم الإذن في أمر الإذن فيما غيره وأيضا التأمين يستدعي سبق الدعاء وهو لا يتحقق إلا مع القصد فعلى تقدير عدم القصد إليه يكون التأمين لغوا وأيضا لو كان النطق بها تأمينا لما جاز إلا لمن قصد الدعاء ولكن ذلك ليس شرطا بالإجماع أما عندنا فللمنع مطلقا وأما عندهم فللاستحباب مط وأيضا ذهب بعض الجمهور إلى أن أمين اسم من أسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه قال المصنف رفع الله درجته يا ذهب الإمامية إلى وجوب القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسبيح المأثور وهي سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولم يوجب أبو حنيفة الفرات ولا التسبيح بل جوز السكوت فيهما وفي؟؟؟ هو مخالف الفعل النبي؟؟؟ الأخيرتين الحمد وحدها انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد سبق

أن مذهب الشافعي وجوب قراءة الحمد في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن أبي قتادة أن النبي (ص) كان يقرأ في الظهر في الأولين أم الكتاب وسورتين وفي الركعتين الأخيرتين أم الكتاب

ويسمعنا الآية أحيانا الحديث وأيضا قوله (ص) لا صلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب إما أن يراد قراءتها في الصلاة في ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لأنه لم يقل أحد بإجزاء قراءتها في ركعة فقط وأما أن يراد قراءتها في كل الركعات فهو المط وأما أن يختص قراءتها بالأوليين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي فبطل مذهب من ذهب بالاكْتفاء بالتسبيح فهذا من مخترعاته ولم يرد به خبر مع أنه ناقض قوله حيث يجوز التسبيح ثم ذكر في مخالفة أبي حنيفة لفعل النبي (ص) أن النبي كان يقرأ في الأخيرتين بالحمد فيلزمه في جواز التسبيح مخالفة النبي (ص) ومذهب أبي حنيفة أنه يقرأ في الأخيرتين بالفاتحة فقط وهذا أفضل وإن سبح أو سكت جاز فهو يرى قراءة النبي في الأخيرتين من المندوبات فلا مخالفة لفعله انتهى وأقول أن المصنف قدس سره لم يتكلم ههنا على مذهب الشافعي بشئ فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ارتكب ذلك في أكثر المسائل وأما ما ذكر من أن تخصيص قراءة الفاتحة بالأولين تخصيص بلا مخصص مفردود؟؟

بأن المصنف خص ذلك بروايات أهل البيت عليهم السلام لكن اكتفى بجعل مخالفة فعل النبي (ص) المعلوم من رواية أبي قتادة حجة على أبي حنيفة

دون مخالفة أحد الأمرين من الفاتحة والتسبيح لأن جواز التسبيح في الأخيرتين إنما علم من روايات أهل البيت عليهم السلام كما أشرنا إليه وتلك الروايات مما لا يصير حجة على أبي حنيفة وإضرابهم بحسب اعتقادهم على أنه لا دلالة لرواية أبي قتادة على وجوب قراءة أم الكتاب في الأخيرتين أيضا ولعل من فهم ذلك منها إنما فهمه من قوله ويسمعنا الآية أحيانا وأنت خبير بأنه لا يدل على قراءته أم القرآن في جميع الأحيان فلا يدل على تعيين قراءة أم القرآن على الإطلاق وأما ما توهمه الناصب من مناقضة المصنف نفسه وأنه يلزمه أيضا مخالفة فعل النبي (ص) في تجويز التسبيح فمرفوع بما مر من أن أحاديث أهل البيت عليهم السلام أحاديث جدهم (ص) فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك أن فعل النبي (ص) كان أحد الأمرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح وأما ما ذكره من أن أبا حنيفة يقرأ في الأخيرتين بالفاتحة فقط فإن أراد به أنه يوجب إلى القراءة في الأخيرتين فهو كذب ظ كما يدل عليه تنمة كلام الناصب أيضا وإن أراد بأنه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لأن النبي (ص) أتى بأحد الأمرين وجوبا ولم ينقل عن النبي (ص) ما ذهب إليه أبو حنيفة من جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن إيراد هذه المموهات لكان خيرا له وكل ميسر لما خلق له قال المصنف رفع الله درجته يب ذهب الإمامية إلى وجوب القراءة بالعربية وقال أبو حنيفة يجوز أن يقرأ بعض آية من أي موضع شاء من القرآن بالعربية وغيرها بأي لغة شاء وقد خالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين إنا أنزلناه قرآنا عربيا فالفقاري وغيرها لا يكون قاريا بالقرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربي ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند أبي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز لدفع الحرج ولا مخالفة لقوله تعالى بلسان عربي مبين فإنه لا ينافي في أن القارئ بالترجمة لا يقرأ القرآن ولكن يقرأ ما يدل على القرآن وهو أقرب من ساير الأذكار فلا استدلال عليه بما ذكر انتهى وأقول تشنيع المصنف قدس سره على أبي حنيفة إنما هو لإطلاق في جواز الترجمة بحالة العجز فإن جواز الترجمة عند العجز عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب لما ضاق الخناق وعجز عن دفع الفساد احتمال بإدخال قيد العجز في مذهب أبي حنيفة ليتأتى له الإصلاح وما زاد بهذا إلا الفساد وقد قال في الينابيع وشرحه أن الركن عند أبي حنيفة آية أو ترجمة آية سواء أحسن العربية أم لا ذكره في الوافي وفي الهداية عنده مط لا عند صاحبيه إلا عند العجز انتهى وقال أبو محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرأ أم القرآن أو شيئا منها أو شيئا من القرآن في صلواته مترجما بغير العربية أو بألفاظ

عربية غير الألفاظ التي أنزل الله تعالى عامدا لذلك أو قدم كلمة أو اخرها عامدا لذلك بطلت صلاته وهو فاسق لأن الله تعالى قال قرآنا عربيا غير ذي عوج وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا وإحالة رتبة القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه و قال أبو حنيفة يجز به؟؟ صلاته واحتج من قلده بقول الله عز وجل وأنه في زبر الأولين قال أبو محمد لا حجة له في هذا لأن القرآن المنزل علينا على لسان نبينا (ص) لم ينزل على الأولين وإنما في زبير الأولين ذكره والاقرار به فقط ولو أنزل على غيره (ع) لما كان آية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته يقول الله تعالى لا يكف الله نفسا إلا وسعها ولم يحل له أن يقرأ أم القرآن ولا شيئا من القرآن مترجما على أنه الذي افترض عليه أن يقرء لأنه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى قال المصنف رفع الله درجته يج ذهب الإمامية إلى وجوب الطمأنينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يده إلى ركبتيه وقال أبو حنيفة لا يجب الانحناء إلى هذا الحد بل أقل ما يقع عليه اسم الانحناء ولا يجب الطمأنينة وقد خالف في ذلك فعل النبي (ص) فإنه ركع واطمأن كما قلناه وقال صلوا كما رأيتموني أصلي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن أقل الركوع أن ينحني بحيث ينال راحته ركبتيه ويشترط أن يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاع ولو بلحظة والدليل عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله (ص) أنه قال لا يجزي صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود ثم أن حقيقة الركوع لا يتحقق بدون وصول اليد إلى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء مط ومذهب أبي حنيفة أن المصلي يكبر للركوع خافضا ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا أصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس رأسه فجعل الاطمينان وإيصال اليدين إلى الركبتين من السنن لا من الأركان فلا مخالفة لفعل النبي (ص) للمسىء ثم اركع حتى تطمئن راعكا متفق عليه وروى أبو قتادة أن النبي (ص) قال أسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلاته قيل وكيف يسرف من صلاته قال لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا تجزي صلاة لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع والسجود انتهى وقال ابن حزم بإسناده إلى رفاع بن رافع عن رسول الله (ص) حديثا طويلا من جملته قوله (ص) لا يتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمر الله تعالى ويغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من القرآن ما أذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر فيركع فيضع على ركبتيه حتى يطمئن مفاصله

يسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى يأخذ كل عظم ما خذه
ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد ويمكن وجهه من الأرض حتى يطمئن مفاصله
ويسترخي ثم يكبر فيرفع رأسه ويستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلاة
هكذا حتى فرغ ثم قال لا يتم صلاة أحدكم حتى يفعل ذلك
قال ابن حزم التحميد المذكور هو أم القرآن وقد خالف أبو حنيفة أكثر هذا الحديث
حيث جوز الصلاة بغير أم القرآن وبغير أن يقيم ظهره في ركوعه و
سجوده وبلا طمأنينة ومن العظائم التي نعوذ بالله منها أن يقول رسول الله (ص) لا يتم
صلاة أحدكم حتى يفعل كذا وكذا وافعلوا كذا وكذا فيقول قايل
بعد أن سمع هذه الأخبار أن الصلاة يتم بدون ذلك مقلدا لمن أخطأ ممن لم يبلغه
الخير أو بلغه فناول غيره قاصد الخلاف رسول الله (ص) وكذلك من

الباطل والتقلب بالسنن أو بنص رسول الله (ص)؟؟؟ أن الصلاة لا يتم إلا بها فيقول قايل من عند نفسه بعض هذه الأمور هو كذلك؟؟؟

ليس كك انتهى وأما ما ذكر من أن صلاة النبي (ص) أتى أمر الأمة بمتابعتها مشتملة على الفريضة والمندوبات فنقول في جوابه أن مراد المصنف إتيان النبي (ص) بالطمأنينة في الصلاة البياني التي كانت مقصورة على بيان الواجبات دون المشتملة على الواجبات والسنن ولو سلم فنقول الأصل في كل ما؟؟؟

من افعال الصلاة الواجبة أن يكون محكوماً عليه بالوجوب إلى أن يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم أبو حنيفة باستحباب الطمأنينة يكون مخالفاً للأصل بلا دليل قال المصنف رفع الله درجته يد ذهب الإمامية إلى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي لا يجب حتى قال مالك لا أعرف الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك فعل النبي (ص) وقوله فإنه فعل وقال لما نزل نسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح اسم ربك الأعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه ليس أن يقول في الركوع سبحان ربي العظيم ثلثا ولو زاد وبحمده فحسن ودليله السنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت نسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الأعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة أنه (ص) وكان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الأعلى الحديث هذا دليل على أنه (ص) كان يسبح بالتعظيم في الركوع وبذكر العلو في السجود وأما عدم وجوبهما في الركوع والسجود لورود غيرهما في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنهما فالعدول عنهما يدل على الاستحباب لأن الواجب لا يجوز العدول عنه وتركه ودليل ورود غيرهما في الركوع والسجود ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن أبي هريرة قال كان رسول الله (ص) يقول في سجوده اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله وأوله وآخره وعلانيته وسره وليس شيء منها بتسييح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسييح واجبا في الركوع والسجود ولأن ركن الصلاة هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منه فيهما وفعل النبي (ص) محمول على الندب كما ذكرنا انتهى وأقول قد مر ما في احتجاج الناصبة برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عايشة وأبي هريرة المتصنفين بالبغى والكذب عند الفريقين ولا أدري أن أبا حنيفة كيف عمل ههنا برواية أبي هريرة مع ما سبق النقل عن أبي المعالي الجويني من أنه لم يعمل قط برواية أبي هريرة ولو أغمضنا عن ذلك نقول ليس لشيء من الحديثين الذين استدل بهما على عدم الوجوب دلالة على

ترك الذكر الواجب والعدول إلى الذكر المذكور في الحديثين لجواز أن يكون الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي؟؟؟ في الأحاديث الأخر فلا يدلان على عدم الوجوب وأما ما ذكره من أن ركن الصلاة هو السجود والركوع اه ففيه أن واجب الصلاة لا ينحصر في الركن حتى لو لم يكن شيء من أفعال الصلاة ركنا يلزم أن لا يكون واجبا مط وهذا ظ على العوام فضلا عن فقهاء الإسلام وأما ما ذكره من أن فعل النبي (ص) محمول على الندب فمردود بأن الفعل الذي واظب به النبي (ص) محمول على الوجوب كما تقرر في الأصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح الينابيع في مسألة تكبيرة الافتتاح فتذكر قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الإمامية إلى أنه يجب رفع الرأس من الركوع والطمأنينة في الانتصاب وقال أبو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبي (ص) فإنه فعله انتهى وأقول لا يخفى أن الناصب أسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية أمره لو ذكره وتعرض له أن يتعرض له بمثل ما تعرض لغيره قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الإمامية إلى وجوب وضع الجبهة على الأرض في السجود وقال أبو حنيفة إن شاء وضع جبهته وإن شاء وضع أنفه وقد خالف فيه قول النبي (ص) فإنه أمر أن يسجد عليلب سبع يديه وركبتيه وأطراف أصابعه وجبهته انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب أن يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم للحديث ومذهب أبي حنيفة أنه إن سجد على كور عمامته أو فاضل ثوبه أو شيء يجد حجمه ويستقر جبهته جاز فإن لم يستقر لا وكذا لو سجد للرخام على ظهر من صلى صلاته لا من لا يصلحها فعند أبي حنيفة يحصل السجود باستقرار الرأس على أي شيء يكون والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى وأقول لا يخفى أن ما قدمناه من حديث رفاع بن رافع نص في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حيان في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل للثقفى السائل وإذا سجدت فمكن جبهتك من الأرض ولا تنقر نقرا وما في صحيح أبي داود قريبا منه نصوص صريحة على وجوب وضع الجبهة على الأرض ولا يصدق الوجه بإطلاقه ولا الجبهة على مجرد الأنف وكذا لا يصدق الأرض على كور العمامة ونحوه وحمل الأمر بوضع الجبهة على الندب مخالفة لما ذهب إليه المحققون من أو باب الأصول سيما وقد وقع في حديث رفاع الحكم بعدم تمام الصلاة بدون الوصف الذي بينه (ع) كما مر ومن لطايف أبو حزم أنه قال من أجاز السجود على كور العمامة أعلى عمامه غلظ كورها إصبع ثم إصبعان إلى أن نبلغه إلى ذراعين أو ثلاثة أو أكثر فيخرج إلى ما لا يقول به أحد ثم لخطه من الإصبع إلى طية واحدة من عمامة شرب وكلفناه

الفرق ولا سبيل إليه البتة ثم روى بإسناده عن محمد بن سيرين أنه كره السجود على
كور العمامة وعن نافع عن ابن عمر أنه كان يكره أن يسجد على كور
عمامته حتى يكشفها وعن أيوب عن ابن سيرين أصابتنى شجة في وجهي فعصيت عليها
وسألت أبا عبيدة السلماني أسجد عليها قال انزع
العصاب انتهى قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الإمامية إلى وجوب وضع اليدين
والركبتين وإبهامي القدمين في السجود على الأرض
وقال أبو حنيفة والشافعي أنه يستحب وقد خالفا بذلك فعل النبي (ص) وقد سبق وقال
أيضا إذا سجد العبد سجد معه سبعة وجهه وكفاه وركبته
وقدماه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول المشهور من مذهب الشافعي أنه لا يجب
وضع اليدين والركبتين والقدمين ويستحب و

وذهب النووي إلى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله (ص) أمرت أن أسجد على سبعة أعظم على الجبهة واليدين والركبتين وأطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب ويحمل الحديث على الندب والكمال يقول أصل السجود وضع الجبهة على الأرض أو ما يقوم مقامه من الأنف حتى يستقر الرأس في الأرض والحديث يدل على أنه (ص) كان مأمورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول مأمورا به ويكون الأمة مأمورين به لأنه كان مأمورا بالتهجد والأمة كانوا غير مأمورين به فصنعة أمرت لا يدل بصريحه على الأمر العام كما حقق في الأصول وأصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة أو ما يقوم مقامه على الأرض فيعمل بالأصل ويحمل الحديث على الندب والكمال ولا مخالفة للنص انتهى وأقول حمل الأمر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جازر إلا ببرهان آخر من النص لأن معنى الندب إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل ولا يفهم في اللغة العربية من لفظ أفعل لا تفعل إن شئت وليت شعري ما الفرق بين قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم وقد قال الشافعيون أنه فرض وبين الأمر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا فإنه مع كونه أمرا في المعنى قال الحنفيون هذا فرض ولا يقام بمكة حد وقالوا ههنا هو ندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين وأما ما ذكره من أن صيغة أمرت لا يدل بصريحة على الأمر العام اه ففيه أنه وإن لم يدل على ذلك بصريحة لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب ولو على سبيل التأسى والحمل على كون ذلك من خصائص النبي (ص) خلاف الأصل وخلاف الاجماع ولهذا لم يعد ذلك أحد في خصائص النبي (ص) مع اهتمام الفضلاء في إحصائها وضبطها في كتبه الفقه وغيرها وأما ما ذكر من أن أصل السجود كما ذكرنا ومنع الجبهة أو ما يقوم مقامه على الأرض فقد سبق ما فيه أن أصله بحد؟؟ وضع الجبهة وتعميمه عنه وعن وضع ما يقوم مقامه من موضوعات المناصب وإسلامه قال المصنف رفع الله درجته يح ذهب الإمامية إلى منع السجود على بعضه وقال أبو حنيفة يجوز أن يسجد على كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي (ص) وقوله وهو لا يتم صلاة أحدكم إلى أن قال ثم يسجد ممكنا جبهته إلى الآخر حتى ترجع مفاصله انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الأرض للحديث وحمله أبو حنيفة على الكمال لأن الإمام يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى وأقول لا يخفى أن الإتمام يدل على نقصان ما دونه ولا دلالة له على الكمال بمعنى الزايد على أصل الفعل المجزي تدبر قال المصنف رفع الله درجته يط ذهب الإمامية إلى وجود الطمأنينة في

السجود والاعتدال منه والطمأنينة فيه وقال أبو حنيفة لا يجب الطمأنينة في السجود ولا يجب رفع الرأس إلا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والأرض وفي رواية لا يجب الرفع مط بل لو حفر تحت جبهته حفيرة فحط جبهته إليها أجزاءه عن السجود الثاني وإن لم يرفع رأسه وقد خالف في فعل النبي (ص) وقوله لمن علمه الصلاة ثم ارفع رأسك حتى تطمئن جالساً انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي وجوب الطمأنينة في السجود والاعتدال منه والطمأنينة فيه وبالغ في وجوبه حتى جعلها ركناً في الركوع والسجود والاعتدال وحمل أبو حنيفة الحديث على الندب والكمال وعمل بالأصل في الركوع والسجود ولا مخالفة للنص انتهى وأقول قد مر أن هذا الحمل تمحل وتحامل على الشرع والقول به كمال نقصان وفي الأصل الذي عمل به وخطأ فيلزمه مخالفة النص بلا أصل ودليل يعتد به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ك ذهب الإمامية إلى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الأولى والثالثة ومنع أبو حنيفة من استحبابها وقد خالف في ذلك فعل النبي (ص) وروى أبو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله إني لأصلي وما أريد الصلاة لكنني أريد أن أريكم كيف رأيت رسول الله (ص) يصلي قال وكان مالك إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأولى استوى قاعداً ثم قام واعتمد على الأرض انتهى و قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الأولى والثالثة وذهب أبو حنيفة إلى عدم استحبابها لأنها ليست من هيئات الصلاة والحديث غير ثابت عنده انتهى وأقول قد مر أن عند يأت؟؟ أبي حنيفة لا يعتبر عند الخصم وإن عدم إثبات ما لا يحصى من الأحاديث يدل على عدم تثبته في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلاً ونقصاناً قال المصنف رفع الله درجته كما ذهب الإمامية إلى وجوب التشهد الأول والصلاة على النبي (ص) خلافاً للشافعي وأبي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي (ص) انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن التشهد الأول والقعود له مفترشا والتورك في الأخير لغير المسبوق والساهي مسنون وهو من الأبعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والدليل عليه إن تركه سهواً يجر بالسجود وما يجر بالسجود فليس بواجب أما دليل أن تركه يجر بالسجود فما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم ير التشهد الأول واجبا لأن النبي (ص)

قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينه أن رسول الله (ص) صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الأوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى إذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدة قبل أن يسلم ثم سلم هذا دليل

كونه سنة وإذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكلما يكون من أذكاره يكون سنة والصلاة على النبي (ص) من أذكاره فيكون سنة وما ذكر أنهم خالفوا فعل النبي (ص) فما أجهله بفعل النبي (ص) انتهى وأقول بتوجه عليه ما ذكره المصنف في المنتهى أو حاصله أن الترك إلى بدل لا يدل على عدم الوجوب وإنما كان يدل على عدم الوجوب لو سقط إلا إلى بدل ويجوز أن يكون البدل سجدة السهو فكان ذلك بدلا وجيرا كجيرانات الحج بخلاف السنن إن قيل قد قال الشافعي أن جبر الشيء لا يكون إلا فيه لا باينا عنه جيب بما ذكرنا من جيرانات الحج فإنهم مجمعون على أن الهدي والصيام يكونان جبيرا لما نقص من الحج وهما بعد الخروج عنه وبأن عتق الرقبة أو القصد أو صيام شهرين جبر؟؟ لنقص وطئ التعمدي نهار رمضان وهي لا يجوز إلا بعد تمامه على أن ههنا أحاديث رواه المصنف في المنتهى عن الجمهور دالة على الوجوب منها ما روي عن ابن عباس رض أن النبي (ص) أمره بالتشهادين فالأمر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله (ص) التشهد في وسط الصلاة وآخرها وأما ما ذكره

من أن لك جهل فعل النبي (ص) في ذلك فإنما نشأ من جهله ونسيانه لمذهب إمامه الذي قد اعترف به قبيل ذلك من أن التشهد الأول سنة وليس المراد بالسنة إلا ما فعله النبي (ص) لا على وجه الوجوب وإذ قد ثبت بهذا فعل النبي لذلك فكيف يكون المصنف جاهلا به نعم النزاع في أنه فعل ذلك واجبا أولا وقد بينا الوجوب بحمد الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته كب ذهب الإمامية إلى وجوب التشهد الأخير والصلاة على النبي (ص) والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك لا يجبان وقال أبو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي (ص) وقوله قال ابن مسعود أخذ رسول الله (ص) بيدي وعلمني التشهد وقال إذا قلت هذا فقد نصيت صلاتك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن التشهد الأخير والصلاة على النبي (ص) والجلوس فيه واجب وأركان لما روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد مع رسول الله (ص) السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل السلام على فلان فقال النبي (ص) لا تقولوا السلام على الله وأن الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله اه رواه الدارقطني والبيهقي وقالوا إسناده صحيح وقال العلماء الدلالة منه من وجهين أحدهما قوله قبل أن يفرض علينا دل على أنه فرض والثاني الأمر به ومذهب أبي حنيفة أن القعدة الأخيرة قدر التشهد فرض والتشهد عنده واجب لأنه لم يثبت بالدلائل القطعية لثبوته بخبر الآحاد وإن صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة انتهى وأقول يتوجه عليه أن مذهب أبي حنيفة هو الذي نسبه المصنف إلى مخالفة فعل النبي ووافقته في ذلك الرافعي الشافعي في العزيز بقوله القعود للتشهد الأخير والتشهد فيه واجبان خلافا لأبي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال لا يجب لا هذا ولا ذاك انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية أو غيره من كتب الحنفية فرأى المذكور فيه وجوب التشهد فزعم أنه مذهب أبي حنيفة ولم يعلم أن كل ما هو مذكور في كتب الحنفية لا يلزم أن يكون مذهب أبي حنيفة بل ربما يكون المذكور وما تقرر عليه فتواهم من أقوال أصحابه وأيضا افتراض القعود بقدر التشهد إنما هو لأجل التشهد ومن المستبعد شرعا وعقلا أن يكون ما لا يتم التشهد إلا فيه فرضا إذ لا يجوز أن يكون غير فرض ما لا يتم الفرض إلا فيه أو به انتهى فتأمل فيه وأما قول الناصب وإن صح ما رواه عن مالك اه فتشكيك بارد لأن صحته قطعية وقد قطع به شارح الينابيع حيث قال ومذهب مالك أن التشهد مندوب انتهى وأما قوله ههنا وكذا في كثير من الأحاديث الصحيحة عندهم الذي يستدل بها المصنف في المسائل الآتية إن هذا الحديث لم يثبت عند مالك أو أبي حنيفة أو لم يصح عنده

فمجرد تمويهه وتدليس لأنه إن لم يصح تلك الأحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فيتوجه القدر على صحاحهم وإن صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها إذ يلزم قوصر؟؟؟ تتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه أو قصور نظره إن حكم بضعف ما ثبت صحته عند آخرين عن آخرهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فإنه الجواب عما سيأتي من هذا القبيل والله الهادي إلى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الإمامية إلى أن الخروج من الصلاة يحصل إما بإكمال الصلاة على النبي (ص) أو التسليم لا غير وقال أبو حنيفة يخرج بالتسليم أو بالكلام أو بخروج الريح وما أقبح المذهب المؤدي إلى الخروج من الصلاة بالريح لكن مثل الصلاة التي شرعها يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فإنه ذهب إلى جواز أن يصلي الإنسان في الدار المغصوبة على جلد كلب لا بسا جلد كلب ويبيده قطعة من لحم كلب لأنه يقبل الزكاة عنده ثم يتوضؤ ببيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه أولاً ثم ينتهي إلى غسل الوجه عس؟؟؟ ما ورد به القرآن ثم يقوم وعليه نجاسته ثم يكبر بالفارسية ثم يقرأ بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطأ رأسه يسيراً جداً غير ذاكر ولا يطمئن ثم يهوى إلى السجود من غير رفع ثم يحفر يسيراً لينزل جبهته أو أنفه فيها من غير ذكر ولا طمأنينة ولا رفع منهما ثم ينهض إلى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير تشهد بقدره ثم يخرج ريحاً فهل يحل لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر قبول هذه الصلاة وكونها مأموراً بها انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الخروج من الصلاة لا يصح إلا بالتسليم وأقله السلام عليكم أو سلام عليكم أو عليكم السلام للسنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح أنه (ص) قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما أن التكبير ركن من الأركان فكذا التسليم للحديث ومذهبه أن إكمال الصلاة على النبي (ص) يجزي في الخروج من الصلاة فكأنه لا يجعل الخروج من الصلاة موقوفاً بفعل متعمداً وقول يدل على الخروج لأن الصلاة على النبي (ص) من جملة التشهد فجعلها علامة للخروج أو فعلاً دالاً على الخروج باطل ومذهب أبي حنيفة أن فرض الصلاة الخروج بصنع يدل على الخروج لأن الخروج ليس من العبادات فبأي صنع وقع فلا بأس به ثم يصفه أرباب الخبث والفكاهة بإخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الإسلام ويدخل في وعيد قوله (ص) من أهان عالماً فقد أهانني ثم إن كل ما ذكره من صلاة الحنفية فقد ذكرنا وجهه ودليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى وأقول ليس الموصف بالحدث إلا من محدثات أبي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ الإسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال أبو حنيفة الخروج عن الصلاة بفعل المصلي فرض وذلك بأن يني على صلاته صلاة فرضاً أو نفلاً أو يضحك قهقهة أو

يحدث عمداً أو يتكلم أو يذهب أو يسلم وقال ليس بفرض وعن بعضهم أن المعصية لا يكون فرضاً فلا يكون صنع هذه الأشياء فرضاً انتهى فلزم على قول الناصب أن يكون أبي حنيفة في ذلك من أرباب الخبث كما لا يخفى مثل أول من أظهر خبث فتوى أبي حنيفة في هذه المسألة الشافعية فقد قال الأنصاري الشافعي في شرح الينايع قال أبو حنيفة إذا قعد في آخر الصلاة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام أو كلام أو حدث أو قيام أو فعل غير ذلك أجزءه انتهى وقد وقع في هذا عن أبي المعالي الجويني إمام الشافعية في رسالته العمولة؟؟ لبيان أحقية مذهب الشافعي ما تضحك منه الثكلي حيث قال بعد عد قبايح فتاوى أبي حنيفة في أبواب

الطهارة جننا إلى الصلاة وافق الشافعي الأصل الذي عليه بناء الصلاة من الدعاء إلى الخضوع والخشوع وقال المعنى المط من الصلاة الخضوع والخشوع واستكانة النفس ومحادثة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القرآن والابتهاال إلى الله سبحانه وأبو حنيفة لا يلزم الأصل ويخالفه حتى طرح أركاناً وشرايط حتى رجع حاصل الصلاة إلى نفرات كنفرات الديك وإذا عرض أقل صلاته على كل عامي جلف غبي كما ع امتنع عن اتباعه فإن من غنس؟؟ في مستنقع نبيد ولبس جلد كلب مدبوغ وحرم بالصلاة مبدلاً بصيغة التكبير ترجمة تركيا أو هنديا ويقتصر في قراءة القرآن على ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع بنقر نقرتين لا قعود بينهما ولا يقرأ التشهد ثم يحدث عمدا في آخر صلاته بدل التسليم ولو انفلت منه بأن سبقه الحديث يعيد الوضوء في أثناء صلاته ويحدث بعده فإن لم يكن قاصدا في حدثه الأول لم يتخلل عن صلاته على الصحة والذي ينبغي أن يقطع به كل ذي دين أن مثل هذه الصلاة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى (ص) لدعاء الناس إليه وهي قطب الإسلام وعماد الدين وقد زعم أن هذا القدر أقل الواجب و هي الصلاة التي بعث بها النبي (ص) وما عداها آداب و سنن ويحكى أن السلطان يمين الدولة وأمين الملة أبي القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب أبي حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الأحاديث فوجد الأحاديث أكثرها موافقا لمذهب الشافعي فوقع في ج لده حكمه فجمع الفقهاء من الفريقين في مسروق التمس منهم الكلام في ترجيح أحد المذهبين على الآخر فوقع الاتفاق على أن يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب أبي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختارنا

هو أحسن فصلى القفال المروزي من أصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرايط معتبرة من طهارة وستر واستقبال القبلة وأتى بالأركان والهيئات والسنن والآداب والفرايض على وجه الكمال والتمام وكان صلاة لا يجوز الشافعي دونها ثم صلى ركعتين على ما جوزه أبو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربهه بالنجاسة وتوضأ بنبيد التمر وكان في صميم الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة و أحرم بالصلاة من غير نية وأتى بالتكبير بالفارسية ثم قرء آية بالفارسية دوبرك منبر ثم نقر نقرتين كنفرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع ثم تشهد وضرط من غير سلام وقال أيها السلطان هذه صلاة أبي حنيفة فقال السلطان لو لم تكن هذه له لقتلتك لأن مثل هذه الصلاة لا يجوزها ذو دين وأنكر الحنفية أن يكون هذه صلاة أبي حنيفة وأمر القفال بإحضار كتب

الفريقين وأمر السلطان نصرانيا كاتباً يقرأ المذهبين جميعاً فوجدت الصلاة على مذهب أبي حنيفة على ما حكاها لفقها فأعرض السلطان عن مذهب أبي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلاة التي جوزها أبو حنيفة على العامي لامتنع من قبولها انتهى كلامه وإنما أطنبنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المستوقفة للمارة ليعلم أصحاب الناصب إن من كان بينه من الزجاجة لا يرحم الناس بالحجارة قال المصنف رفع الله درجته كد ذهبت الإمامية إلى أن تعمد الكلام مبطل للصلاة وإن كان لمصلحة كقوله لإمامه قد سهوت خلافاً لمالك فإنه جوزها إذا كان يتعلق بمصلحة الصلاة وقد خالف في ذلك قول النبي (ص) صلاتنا هذه لا يصلح فيها كلام الآدميين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن ترك الكلام من شروط الصلاة فيبطل مفهوم كق وش لأن الكلام مع الآدميين مناف للصلاة وإن ما صح ما روي عن مالك فمحمول على أنه مبطل إذا لم يكن من مصالح الصلاة فما يكون من مصالح الصلاة مجوز للضرورة عنده انتهى وأقول إظهار التشكيك بقوله إن صح يدل على جهله أو تجاهله فإن ما ذكره المصنف من مذهب مالك ههنا مذكور في أكثر كتب الشافعية وغيرها ومنها الينايبع وشرحه فقد قال فيهما أن مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد ولدى أحمد في رواية عنه في المستوعب لا تبطل الصلاة إن تكلم المصلي في الصلاة لمصلحة الصلاة كقوله لإمامه أقعد حين قام في موضع القعود أو بالعكس لما روي أن ذا اليمين وغيره تكلموا ولم يحكم بالبطلان وأجيب بأنه جاز أن يكون صدور ذلك على وجه النسيان أو الجهل بالمسألة والنسيان والجهل عذر هذا وأما قوله فمحمول على أنه مبطل اه فمدخول بأن مثل هذا إنما يقال إذا حمل المعترض كلام غيره على معنى آخر لكن المصنف إنما فهم الحمل على هذا ثم اعترض عليه فلا يدفع إلا بإصلاح الحمل المذكور كما لا يخفى وأما قوله فما يكون من مصالح الصلاة مجوز للضرورة عنده فمردود بأنه ليس الكلام في الضرورية ضرورة أن الضرورات تبيح المحظورات عند الكل وإنما الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعاً في مثل قوله لإمامه أقعد حين قام في موضع القعود أو بالعكس إذ يصح صلاته شرعاً إذا أتم من غير موافقة مع الإمام في الباقي ومن غير حاجة إلى التنبيه على خطائه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته كه ذهبت الإمامية إلى أن من سبقه بول أو غايط أو ريح في صلاته بطلت وقال مالك وأبو حنيفة والشافعي يبني على صلاته وقد خالفوا في ذلك المعقول حيث جمعوا بين الضدين وهما الحديث والصلاة ولو سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء فقاء أو أحدث متعمداً قال الشافعي إنه يبني أيضاً

وهذا أغرب من الأول انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن من سبقه حدث في صلاته عامدا أو ساهيا بطلت صلاته هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي القديم بيني لما ورد في الحديث أنه (ص) صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله (ص) فقال أصدق ذو اليدين فقالوا بلى فأتى الصلاة وبني هذا دليل الأئمة في صحة البناء وأما ما ذكر أنهم خالفوا المعقول فهو مخالف للمعقول لأن الذي بيني ما دام محدثا لا يق أنه مصل فلا جمع بين الحديث والصلاة انتهى وأقول الحديث الذي استدلوا به على ما في الينايع هو أنه قال عليه السلام من قاء أو رعف أو أمذى فليصرف وليتوضأ وليبين على صلاته وهو مرسل كما في الينايع أيضا وأما ما ذكره الناصب من الحديث فهو من اختراعاته فإنه قد أضاف على حديث ذي اليدين قوله فأتى الصلاة وبني ويدل على كذبه واختراعه ما ذكره المصنف سابقا من حديث ذي اليدين في بحث عصمة النبي (ص) عن السهو رواية عن الجمع بين الصحيحين فتذكر وبالجملة لم يستدل أحد في ذلك بحديث ذي اليدين وإنما استدلوا بآثار ضعيفة واحد

منها مرسل والباقي في طريقه إسماعيل بن عياش أو عبد الرحمن بن زياد والأول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى ثم قال وأما الحنفيون فإنهم تناقضوا وقاسوا على ما ذكر في الأخبار المذكورة جميع الأحداث التي لم يذكر فيها ثم لم يقيسوا الاحتلام على ذلك و هذا تناقض وما جاء قط أثر صحيح ولا سقيم في البناء من الأحداث في حاله كالبول والرجيع والريح والمذي وأما النص على إبطال ما صلى فهوان عبد الله بن الربيع كما قال ثنا محمد بن إسحاق بن السليم ثنا ابن الأعرابي ثنا أبو داود نا أحمد بن حنبل نا عبد الرزاق نا معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ وروينا هذا من طرق فإذا صح أن الصلاة ممن أحدث لا يقبلها الله حتى يتوضأ وقد صح بلا خلاف وبالنص أن الصلاة لا تجزي إلا متصلة ولا يجوز أن يفرق بين أجزائها بما ليس صلاة فنحن نسئل من يرى البناء للمحدث فنقول أخبرونا عن المحدث الذي أمرتموه بالبناء من حدث فيخرج فيمشي فيأخذ الماء فيغسل حدثه أو يستنجي فيتوضأ فينصرف إلى أن يأخذ في عمل الصلاة هو عندكم في صلاة أم هو غير صلاة لا سبيل إلى قسم ثالث فإن قالوا هو في صلاة أكذبهم قول رسول الله (ص) أن الله لا يقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ ومن المحال الباطل أن يعتد له بصلاة قد أيقنا أن الله تعالى لم يقبلها فصح أن عمل صلاته الذي كان قبل قد انقطع وأما أجره فباق له بلا شك إلا أنه إلا في غير صلاة بلا شك إذ هو في حال لا يقبل الله معها صلاة وإن قالوا بل هو في غير صلاة قلنا صدقتم وإذا هو في غير صلاة فعليه أن يأتي بالصلاة متصلة لا يحول بين أجزائها وهو ذاكرنا صل بما ليس من الصلاة وبوقت ليس هو في صلاة وهذا برهان لا مخلص منه انتهى كلامه ويتضح منه ما ذكره المصنف من إلزام القوم بالجمع بين الحدث والصلاة وخروجهم عن المعقول أيضا فتأمل قال المصنف رفع الله درجته كو ذهب الإمامية إلى أن من قدر على القيام وعجز عن الركوع يجب أن يقوم في صلاته ولا يسقط عنه لعجزه عن الركوع وقال أبو حنيفة هو مخير بين أن يصلي قائما أو قاعدا وقد خالف بذلك قوله تعالى وقوموا لله قانتين وخالف الاجماع الدال على وجوب القيام على القادر وكيف يسقط عنه فعل معجزه عن غيره انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن القادر على القيام في الصلاة ليس له أن يقعد وكذا في كل ركن من الأركان وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة فلأنه يسمى عاجزا فإذا ظهر عجزه في الاتيان ببعض الأركان فهو مخير بين الاتيان ببعض آخر وبين الاقتصار بما هو قادر عليه كالتعود ولا مخالفة للنص

لأن النص وارد في حق القادر مط انتهى وأقول
إن أراد أن العاجز عن الركوع يسمى عاجزا على الإطلاق فبطلانه ظاهر وإن أراد أنه
يسمى عاجزا عن الركوع وبالإضافة إليه فهذا لا يستلزم سقوط
ما عدا الركوع من الأعمال عنه كما ذكره المصنف قال المصنف رفع الله درجته كز
ذهبت الإمامية إلى استحباب سجدة الشكر وقال مالك مكروه وقال أبو
حنيفة أنها ليست مشروعة وقد خالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فلأن الاعتراف
بنعمة الله تعالى وشكره علينا واجب وأبلغ أنواع الشكر
وضع الجبهة على الأرض تذلا لله تعالى واستكانة وتضرعا إليه وأما النقل فقوله تعالى
واشكروا لي وقال تعالى لئن شكرتم لأزيدنكم وأعظم مراتب الشكر
السجود وكان رسول الله (ص) إذا جاء شئ يسره خرسا جدا وقال عبد الرحمن بن
عوف سجد رسول الله (ص) وأطال السجود قلنا له سجدت فأطلت السجود
قال نعم أتاني جبرئيل (ع) فقال من صلى عليك مرة صلى الله تعالى عليه عشرا
فخررت شكرا لله ولما أتى برأس أبي جهل سجد شكر الله وروي عن أبي
داود في صحيحه عن أبي بكر قال أن النبي (ص) إذا جاء أمر سر به أو ليسر به خرسا
جدا شاكرا لله وروي الحميدي في جمعه بين الصحيحين أن النبي (ص) قال ما من
عبد يسجد لله سجدة إلا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئته وروي أن النبي (ص)
زار فاطمة (ع) يوما فصنعت له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين
يديه فأكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي (ص) من الأكل
سجدوا وأطال ثم بكى في سجوده ثم ضحك ثم جلس فقال له أمير المؤمنين (ع)
يا رسول الله لم سجدت وبكيت وضحكت فقال (ع) إني لما رأيتمكم مجتمعين
سررت بذلك فسجدت لله تعالى شكرا فهبط جبرئيل وأنا ساجد فقال إنك
سررت باجتماع أهلك فقلت نعم فقال إني مخبرك بما يجري لهم أن فاطمة تظلم
وتغصب حقها وهي أول من يلحقك وأمير المؤمنين يظلم ويؤخذ
حقه ويضطهد ويقتل وولدك الحسن يقتل بعد أن يؤخذ حقه بالسم وولدك الحسين
يظلم ويقتل ولا يدفنه إلا الغرباء فبكيت ثم قال من زار
ولدك الحسين كتب له بكل خطوة مائة حسنة ورفع عنه مائة سيئة فضحكت فرحا
بذلك والأخبار في ذلك متواترة وكذلك التعفير فيها
مستحب عند الإمامية وخالف الفقهاء في ذلك وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في
صحيحه عن أبي هريرة قال قال أبو جهل هل يعفر محمد وجهه بين أظهركم
فقيل له نعم قال واللات والعزى لئن رأيته يفعل ذلك لا علين رقبتة ولا عفرن وجهه
بالتراب فرآه يفعل ذلك فأراد أبو جهل أن يفعل ما عزم
عليه فحالت الملائكة بينه وبينه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن
سجود الشكر سنة عند مفاجأة نعمة أو رؤية مبتلى

بمعصية أو بلية ويستحب الاظهار إلا في الأخيرة ومن قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده وأما ما ذكر من مخالفة العقل والنقل فليس بوارد أما العقل فلأنه يحكم على تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة وأما النقل فكذلك وأما استحباب التعفير والاستدلال بقول أبي جهل فمن استدلالاته الغريبة انتهى وأقول إن ما ذكره من أن من قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده كلام صدر عنه على طريقه الاحتمال لا أصل له في الواقع لأن ما ذكرهما المصنف من الرواية عن أبي بكر وعن عبد الرحمن بن عوف مشهوران وقد استدل بهما صاحب الينايع على مذهب الشافعي بقوله لنا رواية أبي بكر وعبد الرحمن بن عوف وروى ابن حزم في كتاب المحلى حديث أبي بكر وعدة أحاديث أخر وحكم بصحتها وهو من أصحاب الحديث لا طعن فيه عند القوم وأما ما ذكره بقوله أن العقل يحكم على تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة فمدخول بأنه إذا سلم صحة

حكم العقل على وجوب الشكر أو استحبابه ثم كلام المصنف لأن الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً ويلزم منه حكم العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من أبلغ أنواع الشكر كما ذكره المصنف أو من أقوى أجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة أظهر الأعمال خضوعاً فيكون مستحباً عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى مدة عمره وإلا لما أتى بمثل هذا الأيراد وبهذا يعلم دفع إيراده في جانب النقل فتأمل مع أنه يعضد ذلك النقل ما استدل به صاحب الينايع على وجوب السجود على الأرض لا على عضوه ومحموله المتحرك بحركته وحيث قال لنا؟؟؟؟؟

وقوله (ع) لزوجهتك؟؟ بالأرض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله أن المصنف استدل بقول أبي جهل مع أنه لا يبعد استدلاله بذلك ههنا إذ الاحتجاج على تابع أبي جهل بقول أبي جهل ألزم فافهم قال المصنف رفع الله درجته كح ذهب الإمامية إلى أنه لا يقطع الصلاة ما يمر بين يدي المصلي وقال أحمد بن الحنبل يقطعها الكلب الأسود والمرأة والحمار إذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي (ص) المتواتر لا يقطع الصلاة شئ وارروا؟؟؟ ما استطعتم فإنما هو شيطان انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يقطع الصلاة عبور شئ بين يدي المصلي سواء كانت سترة أو لا وأما ظواهر الأحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الأحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب إلى القطع فقد أخذ بظواهر الأحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى وأقول الأخذ بظواهر الأحاديث المذكورة إنما وقع للتقصير في التتبع والاجتهاد في تحصيل الأحاديث الأخر المعارضة لذلك مع تواترها معنى كما قال المصنف والقول بعدم الثبوت تمويه أوهن من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد أوجب عن الأحاديث الموهمة للقطع بأن المراد بالقطع قطع الفضيلة لأنه يقطع الخشوع والذكر للشغل بما مر والالتفات إليها لا قطع الصلاة وإفسادها ويدل على صحة هذا أن ابن عباس رض أحد رواة قطع الصلاة بذلك وروي عنه أنه حمل على الكراهة وأيضاً حديث ابن عباس معارض برواية أخرى عنه في البخاري ومسلم قال أقبلت راكبا على حمار إتان ورسول الله يصلي بالناس بمنى إلى غير حدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وأرسلت الإتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي أحاد ولأنه ص صلى وعائشة معترضة بينه وبين القبلة فتأمل قال المصنف رفع الله درجته كط ذهب الإمامية إلى أن المرتد إذا فاته شئ من صوم أو صلاة أو زكاة أو حج حال رده أو حال إسلامه أولاً وجب عليه قضاءه وقال أبو حنيفة لا يجب قضاء شئ من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول أما المعقول فلأنه لو لم يجب القضاء

لكان ذلك ذريعة وتوصلا إلى ترك العبادات بالكلية لأن المسلم إذا ترك العبادات طول عمره فإذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك أعظم أنواع الفساد وأما المنقول فقوله (ع) من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وهو عام ونفرض أيضا شخصا نام عن صلاة أو نسيها قبل رده ثم ارتد ثم عاد إلى الإسلام ثم ذكرها فإنه بمقتضى هذا الحديث يجب عليه قضاءها وإذا وجب قضاءها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن المرتد يجب عليه قضا ما فات عنه من العبادات أيام ارتداده وأما ما كان حال إسلامه قبل الارتداد فقضاءه واجب من باب الأولى ولم يصح ذهاب أبي حنيفة إلى أن المرتد لم يقض بعد إسلامه ما فات عنه قبل الردة وأن صح فرما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله (ص) الإسلام يهدم ما كان قبله فاقتضى انهدام العصيان الحاصل من ترك عباداته قبل الردة لأن الإسلام هادم لكل ما صدر قبله ولو كان مستندا بظاهر هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمنقول حيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى وأقول الظاهر أن الناصب إنما أنكر ذهاب أبي حنيفة إلى ما نقله عنه المصنف لمجرد أنه لم يجده في شرح الوقاية مع أنه مذكور في أكثر الكتب المعتمدة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الأربعة وشرحه الأنصاري الشافعي ولذكر ما فيهما من نقل مذهب الشافعي وأبي حنيفة مع الرد على أبي حنيفة ولنقتصر على ذلك لأنه أقوى في الالتزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد لأنه التزم بالإسلام وعنده ولداه في رواية لا يجب مط للإحباط لقوله تعالى ليحبطن عملك قلنا الإحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتدد انتهى وقال الش أي ويجب قضاء الصلاة على المكلف المرتد لأن المرتد التزم بإسلامه أحكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر الأصلي فإنه يلزمه قضاء أيام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والمعنى فيه أن إيجاب القضاء ينفره عن الإسلام والردة لا يلحق بالكفر في ذلك وعند أبي حنيفة ومالك ولدي أحمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مط سواء فاتت حال الارتداد أو قبله لإحباط العمل بالردة لقوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك فإذا حبط عمله علم أنه لا يجب عليه فلا يجب القضاء وفي طيبة الحنفية لا يقضي المرتد إلا إذا صلى فارتد فأسلم في الوقت وفي محرر الحنابلة وإذا أسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلاة وزكاة وصوم ويتخرج أن لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة روايتان وفي كافيهم لا يجب القضاء على الكافر أصليا كان أو مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الأصلي رواية واحدة في وجوبها على

المرتد روايتان وأما ما تركه من صلاة أو صوم حال إسلامه ثم ارتد ثم أسلم فعليه قضاءه رواية واحدة وحاصل الجواب عن استدلالهم بالآية أن الاحباط بالردة مسلم إذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى من يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم لأن واو وهو كافر للحال ومعنى الآية ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت والحال أنه مات كافراً فأولئك حبطت أعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى أن الناصب المحيل كان ينكر ما نسبته المصنف ههنا إلى أبي حنيفة من مذهبه العليل وزعم أنه في ذلك الانكار وجد لخلاصه سبيل وقد بينا بنقل كلام الينايع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين آخرين معه من أئمة النار فهو في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شأنه شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه - قرنا فأب وما له أذنان قال المصنف رفع الله درجته ل ذهب الإمامية إلى أن من لا يحسن القراءة وقد ضاق عليه الوقت عن التعلم يكبر الله ويحمد الله تعالى ويسبحه بقدر قراءته وقال أبو حنيفة

يقوم ساكتا غير ذاكر وقد يخالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فإن الذكر أنسب بالقراءة من السكوت وأما النقل فقولُه (ع) المشهور إذا قام أحدكم إلى الصلاة فليتوضأ كما أمر الله تعالى ثم ليكبر فإن كان معه شيء من القرآن قراء به وإن لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والأمر يقتضي الوجوب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه إن عجز عن تعلم الفاتحة أو ضاق الوقت يأتي بالذكر في الصلاة وذهب أبو حنيفة إلى السكوت واستدل عليه بوجوب القراءة وإذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل لا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت و على هذا لم يلزمه مخالفة العقل ولا النقل أما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالأقرب ويعارضه توقيف البدل إلى صحة الدليل من النص وأما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى وأقول قدر الكلام في إنكار ثبوت النص وأنه لا وجه له فتوجه ومن العجب أن أبا حنيفة قد أثبت بقياسه الباطل واستحسان عقله الناقص الوفا مما حكم بوجوبها أو استحبابها من الأبدال والأمثال وههنا لا يجوز الاتيان بالبدل قياسا على نظائره وأي فرق بين ترجمة التكبير بدلا عنه وبين ترجمة الفاتحة بدلا عنه حتى جوز الترجمة في الأول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعيين السكوت فالسكوت عن إصلاح ذلك أولى كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى بطلان الوضوء بالماء المغصوب وخالف جميع الفقهاء فيه وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل أما العقل فلنصح التصرف في مال الغير بغير إذنه عقلا والقبیح لا يقع مأمورا به والوضوء مأمور به فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف وأما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير إذنه و الحرام لا يقع عبادة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لأن الدليل أفاد قبح التصرف في مال الغير في العقلي وتحريم التصرف في مال الغير في النقل وهذا تفسير الغصب ولا نزاع في أن الغصب حرام إنما الكلام في صحة الوضوء وعدمها والدليل لا يفيد البطلان لإمكان اشتمال الحلال والحرام إذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في أصول الكلام ومرة في أصول الفقه و كذا الوضوء بالماء المغصوب والصلاة في الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمة من جهة كون الماء مغصوبا وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسألة فيما مضى انتهى وأقول الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة حقة مطوية في دليل المصنف وهو أن الماء المغصوب

لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها إلى النية واحتياجها إلى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك ما مرت الإشارة إليه سابقا في المباحث الأصولية ولنقرر الكلام فيه ههنا بعبارة أخرى ونقول أن الأصوليين وضعوا أصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلاة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو أن المنهي عنه إذا لم يكن جزء المأمورية لا لازما له بل المأمور جمع بينه وبين المأمور به باختياره من غير ضرورة تدعوه إجليه؟؟ صح منه ذلك الفعل المأمور به وكان طائعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد أمره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول دار فدخل الدار و خاط الثوب فيها عد طايعا بخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار إما إذا كان جزءا أو لازما كما لو أمره بخياطة ثوب ونهى أن يخيط بخيوط غصبها أو أن يضم إليه وصلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط أصم تلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل إذا عرفت ذلك عرفت أن الوضوء بالماء المغصوب من قبيل الثاني لأن استعمال الماء جزء الصلاة إذ لا تحقق لها بدونه وإن أبيت الجزئية فلا يسعك إباء الشرطية واللزوم أصلا فلا يصح الوضوء بالماء المغصوب قال المصنف رفع الله درجته لب ذهب الإمامية إلى أنه يجوز للجنب الاحتياز في المساجد عدا المسجدين وقال أبو حنيفة لا يجوزوا قد خالف في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى ولا جنبا إلا عابري سبيل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول استثناء غير المسجدين من رأيه وليس عليه دليل فإن العبور جازم مط في كل المساجد وأما ما ذكر أن أبا حنيفة خالف النص فهو غير وارد لأن الآية ليس نصا في المساجد بل أكثر المفسرين على أن معناه لا تقربوا الصلاة جنبا قبل الاغتسال إلا إذا كانوا مسافرين فح يجوز لكم الصلاة قبل الاغتسال بالتميم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلاة جنبا إلا عابري سبيل فإن العبور لا بأس به وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج إلى سنة مشهورة ولم يثبت ولا يلزم أبا حنيفة مخالفة النص لاحتماله معنى آخر انتهى وأقول ليس في كلام المصنف استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب إذ لا معنى لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله غير المسجدين ونحن نعترف بأن هذا الاستثناء من رأيه واستنباطه من الآية وأحاديث أهل البيت عليهم السلام لكن إنما ذكره لأنه لو لم يذكره لكان كاذبا في الإخبار عن مذهب الإمامية بذلك على وجه الإطلاق لا لأنه أراد أن يجعله مناط الإثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب المحبول على اعوجاج الفهم وأما وجه استنباط التخصيص من الآية فهو أن الظاهر أن عموم الاستثناء

إنما هو في شمول الحكم المذكور لما عدا في شئ من المساجد على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز لجواز أن لا يجوز الدخول في بعضها أصلا ففي الآية إشارة إلى التخصيص أيضا وهذا كما إذا قلت لا يحج الأمير إلا راكبا وما صليت في المسجد إلا يوم الجمعة فإن معنى الأول نفي الحج عن كل أمير على هذه الصفة لأن منهم من لا يحج أصلا ومعنى الثاني نفي الصلاة في شئ من المساجد في غير يوم الجمعة وإثباتها في بعضها في يوم الجمعة لا إثباتها في جميعها فيه لجواز أن لا يصلي في بعضها أصلا وكذلك قولك ما جاءني إلا عالمون وما جالست إلا علماء و أكرمت القوم إلا جهالا إلى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب والحاصل أن العموم المعتبر في الاستثناء ونظايره من صور التخصيص إنما هو في المفهوم لا في المنطوق مع أن عموم المفهوم أيضا مختلف فيه بين الأصوليين والملخص أن الآية ليست عامة كما فهمه الناصب موافقا لبعضهم

حتى يكون التخصيص خلاف الأصل ويحتاج إلى دليل نعم يحتاج تعيين الخاص المفهوم من الآية مجملا إلى دليل ويمكن أن يستدل عليه بأن بعض المساجد الذي فهم من الآية تخصيصه بعدم جواز الدخول فيه أصلا أولى بأن يكون هو المسجدين لزيادة شرفهما لله تعالى ويعضده روايات أهل البيت (ع) كما مرة الإشارة إليه وأما ما ذكره في توجيه مذهب أبي حنيفة من أن أكثر المفسرين على أن معنى الآية لا تقربوا الصلاة جنبا اه ففيه أولا إن ما ارتكب فيه لاستقامة المعنى من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعالى جنبا وتقدير قوله فح يجوز لكم الصلاة قبل الاغتسال بعد قوله تعالى إلا عابري سبيل تكلف لا يليق ظاهر بالقرآن الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله تعالى ولا جنبا على النبي عن قربان الصلاة حال الجنابة كما هو مبني هذا التفسير وإن كان فيه محافظة على ظاهر قوله لا تقربوا الصلاة لكن لا يتوجه عليه أن المسافر إنما لا يجوز له أن يقرب الصلاة إذا لم يستطع الغسل والتيمم وإن استطاع أحدهما فيجوز له قربانها جنبا فكيف أطلق حالة السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما ترى وثانيا أن عدم قربان الصلاة حالة الجنابة قبل الاغتسال ليست مختصة بالمسافر بل هي يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقدانه أو لمرض أو لغيره هذا وأما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلاة وهي المساجد إما على حذف المضاف أو إطلاق الصلاة على موضعها مجازا من قبيل أي لاق اسم الحال على المحل فقلة التكلف في تفسيره ظاهر مع إفادته أيضا العلم بالنهي عن قربان الصلاة بطريق الأولوية وبالجملة لو سلم أن الآية ليست نصا في المعنى الأخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى الأول كما عرفت فكان ينبغي له أن يفتي بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان أحد المعينين فح يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم بأحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر أن الرجل لم يكن له رجوع إلى القرآن والسنة بل لم يكن في وسعة الاستنباط منهما وكان مدار فتاويه على القياس واستحسان رأيه وإنما تكلف الاحتجاج له على أقواله بما لا ينتهز حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه لمجرد أن يدفعوا عنه شناعة ما اشتهر من ابتناء مذهبه على مجرد الرأي الفاسد وطرح القرآن والسنة حتى سمي هو وأصحابه بأهل الرأي فتدبر قال المصنف رفع الله درجته لجهت الإمامية إلى أنه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد لا بإذن ولا بغيره وقال أبو حنيفة يجوز أن يدخلوا جميع المساجد بالإذن وقال الشافعي يجوز أيضا إلا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تعالى إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم قربانهم بانحصار أحوالهم وصفاتهم وذواتهم في النجاسة فلا خلاف في وجوب تجنب

المساجد كلها عن النجاسات بأجمعها والعجب أن أبا حنيفة منع المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغه الله تعالى في كتابه وجوز للمشركين الدخول وقد منع الله تعالى منه وهل هذا إلا تحريم ما أباحه الله وتحليل ما حرمه الله بنص القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن جملة بلاد الإسلام بالنسبة إلى الكفار ثلاث أقسام الأول الحرم ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا أو معاهدا لأنه إذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام وإذا جاء رسول من بلاد الكفر والإمام في الحرم يخرج إليه يسمع كلامه أو يبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد

عامهم هذا الثاني ممالك الحجاز ولا يجوز للكافر أن يقيم بها وإن سافر لتجارة فلا بأس به ولا يقيم أكثر من ثلاثة أيام الثالث ساير بلاد الإسلام ويجوز الكافر الإقامة به سواء كان ذميا أو معاهدا ولكن لا يجوز أن يدخل مساجد المسلمين إلا بإذنتهم هذا مذهب الشافعي وأما نجاسة الكافر فليس بنجاسة عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فالقياس عدم دخول الكفار ساير المساجد والعجب أنه يمنع من القياس ثم استدل بالقياس الفاسد وأما الدخول بالإذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لأن الضرورة قد تدعو لي دخولهم المساجد للعمارة والقامة وغيرهما من الضروريات انتهى وأقول التقسيم الذي نقله عن الشافعي سقيم وليس عليه دليل منتج ولا عقيم وأما ما ذكره من أن نجاسة الكافر ليس بنجاسة عينية بل هي نجاسة حكمية اه غير مستقيم وحيث كان هذه المقدمة مبني ما ذهب إليه الخصم ههنا وفي غيره من الفروع رأينا أن نفصل فيه الكلام ونحقق المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في أن المشركين أنجاس نجاسة عينية أو حمية فذهبت الإمامية من الشيعة إلى الأول وبه قال ابن عباس (رض) وحكم بأن أعيانهم بخته كالكلاب والخنزير وخالفت الفقهاء الأربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تأويل الآية على وجوه الأول أنهم سموا نجسا لأنهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يتجنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لأن الجنب والمنتحس لا يجوز له أن يدخلها الثاني أن الحكم عليهم بالنجاسة كناية عن خبث اعتقادهم الثالث أن المراد أنهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى أن كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فإن صريح الآية شاهد باثبات النجاسة العينية للمشركين على اختلاف أصنافهم إذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الإطلاق إنما هو العينية ولهذا يقدم إزالتها على الحكمية مع التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل بصريحها لكن ليست نجاسة عينية

محضة كنجاسة الكلب والخنزير إلا لما طهر بالاسلام مع أنه
يطهر به إجماعا بل عينية من وجه لتعديها مع الرطوبة وحمية من وجه لارتفاعها
بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهي إذا كنجاسة بدن
الميت المركبة من العينية والحكمية لتعديتها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما
ذكره السيد المرتضى رض في الانتصار وبما حررناه وحققناه
ظهر المسامحة في كلام كنز العرفان حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده أنه
ليس بحكمية فقط واندفع ما قاله الكواشي في تفسير من أنهم لو كانوا
أنجاس العين لما طهرهم الإسلام هذا ويدل على إرادة ما فهمناه من منطوق الآية قوله
تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فإن هذه
الآية تدل على أن الرجس مستعل على من لم يؤمن واستعلاءه عليه هو أن يحيط به
ظاهرا وباطنا عينا وحكما وكذا يدل عليه أيضا ما رواه الجمهور
ومنهم البخاري عن أبي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله (ص) إنا بأرض قوم أهل
الكتاب
أنأكل في آنتهم قال لا تأكلوا فيها إلا أن لا تجدوا غيرها فاغسلوها

ثم كلوا فيها وقد أشار بعض شارحي النجاري إلى ورود ما في معناه من طرق أخرى أيضا وتقييد كل ذلك بما إذا لاقوها بالنجاسة نظرا إلى أن الغالب مباشرتها يدفعه إطلاق اللفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل إن ما ذهب إليه الفقهاء الأربعة مردود من وجوه أما أولا فلأن بعض تأويلاتهم يقتضي الاضمار في الآية بأن يصير التقدير وإنما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الأصل فلا يصار إليه بدون القرينة وأما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا إليه حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر وأما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق من حديث أبي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته وأما رابعا فلأن ما قالوا من أن نجاستهم بواسطة عدم تحنبهم من النجاسة مردود بأن الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على إشراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على أن المشتق منه علة لذلك الحكم فالإشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا أن لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لأن المعلول لا ينفك عن العلة إن قلت أن حمل النجاسة في الآية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكن الآية فإن الجمع المعروف باللام يفيد العموم فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام أهل الكتاب قلنا لا نم عمومه لأن المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كل ما استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الآية أيضا مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص و وإنما عطف الخاص الثاني على الخاص الأول إزالة لاحتمال الالتباس إذ كان مظنة أن يتوهم أنه ليس من الطيبات فأزال ذلك الوهم بعطفه عليه وأيضا نحن قد استدللنا على وجوب التسمية عند إرسال آلة الصيد وعند الذبيحة وإن من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبايح أهل الكتاب وإن قوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند إرسال آلة الصيد ولم نقل بتحريم ذبايح أهل الكتاب و بتخصيص طعام الذين أوتوا الكتاب كان خرقا للإجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف ولك أن تقول لا نم أن الواو في قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو أراد العطف لقال وطعام الذين أوتوا الكتاب واقتصر ولم يذكر قوله حل لكم لا يقال يكفينا في الاستدلال على حلية طعام أهل الكتاب أخبار الله تعالى بأنه حل لكم ولا يهمننا الاستدلال عليه بكونه عطفًا على سابقه لأننا نقول ليس كذلك لأن الطعام ليس عاما أصوليا فجاز أن يكون المراد منه بعض الأفراد كالحبوب كما ذكره الخصم إن قلت أنه مفرد مضاف فيعم قلت هذا خلاف ما عليه المحققون من علماء الأصول ثم اعلم أن فخر الدين الرازي قد ذكر أن للآية

توجيها رابعا دل على ما ذهب إليه الفقهاء الأربعة مما تقدم ذكره و
حاصله أن النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين إلى تقدير ذو فالمراد إنما
المشركون ذو نجاسة و ح لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا
هذا الثوب ذو نجاسة فإن مفاده
النجاسة العارضة وأقول فيه نظر لأننا لا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة بالنجاسة
العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم أن مفاد قولنا هذا ذو نجاسة عروض
النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من أن النجاسة حقيقة في العينية هو أن عينه نجس
غاية الأمر أنه لما علم من خارج أن ذات الثوب وأجزاؤه ليسا
من الأعيان النجسة ينصرف الذهن إلى النجاسة العارضة ولهذا لو أطلق فيما لم يعلم
عروض نجاسته أو عينية لم يفهم منه إلا العينية نظير ذلك أن
سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة بأن كلمة في قولنا
المقدمة يجب أن يعلم في المنطق يقتضي جزئته المقدمة المنطق
وأورد عليه بأن ذلك إنما يلزم أن لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب
فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلاة مع
أن الطهارة ليست جزء من ها وأجيب بأن المدار على المحافظة على الظاهر ولا شك
أن قولنا يجب أن يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب
الطهارة في الصلاة إن حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلاة
غاية الأمر أن اشتهاار كون الطهارة شرطا لتحقيق الصلاة
خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من أن
المصنف اعتقد أن نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاسه
على النجاسة العينية وكذا ما توهمه من أن المصنف استدل بالقياس مع منعه منه
وبالجمله ما ذكره وهم على وهم وأما ما ذكره في وجه
تجوز الدخول بالإذن فهو أو هن من نسج العنكبوت ولا يأذن بإظهاره سوى الممر
والمبهوت قال المصنف رفع الله درجته لد ذهب الإمامية
إلى أنه لا يحرم قضاء الفرائض في شئ من الأوقاف وقال أبو حنيفة يحرم في الأوقات
الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فلأن بعض
هذه الأوقات صالح للأداء فيكون صالحا للقضاء لمساواته إياه ولأن المبادرة إلى فعل
الطاعة والمسارعة إليها وإبراء الذمة وإسقاط ما شغلها
أمر مطلوب للشارع فإن الإنسان في معرض الحوادث فربما أدركه الموت قبل القضاء
فيكون مؤاخذا وأما النقل فعموم قوله تعالى أقم الصلاة
لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقول رسول الله (ص) من نسي صلاة أو نام عنها
فليصلها إذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من أمر الناس
فلا شيئا يمنع أحد أطاف بهذا البيت وصلى أي وقت شاء من ليل أو نهار انتهى وقال

الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يكره كراهة تحريم
وتبطل صلاة لا سبب لها سبب أو لها متأخر عند طلوع الشمس حتى يرتفع قدر رمح
وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية
ارتفاع الشمس حتى تزول أي تخط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح إلى طلوع
الشمس وفريضة العصر إلى الغروب لا قبلهما والدليل على الكراهة السنة
المشهوره وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله
بإسنادهم أنه قال لا يتحرى أحدا فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند
غروبها وفي رواية إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تبرز وإذا غاب حاجب
الشمس فدعوا الصلاة حتى تغيب ولا تحينوا لصلاتكم طلوع
الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن
عقبة بن عامر ثلاث ساعات كان رسول الله (ص) ينهانا

أن نصلي فيهن وأن نقبر فيهن صوتا نا؟؟ حين تطلع الشمس بازغة حتى يرتفع وحين يقوم قايم الظهرية حتى تميل الشمس وحين تضيفت الشمس للغروب حتى تغرب وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله (ص) لا صلاة بعد الصبح حتى يرتفع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الأحاديث تدل على النهي وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم أن المذهب أنه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض والنوافل المتخذة وردا وصلاة الجنازة والكسوف وغيرها من الرواتب والصلاة الموقته والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري و مسلم والنسائي والترمذي عن كريب أن ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن أزهر أرسلوه إلى عايشة فقالوا اقرأ عليهما السلام وسلها عن الركعتين بعد العصر قال فدخلت على عايشة فبلغتها ما أرسلوني به فقالت سل أم سلمة فخرجت إليهم فردوني إلى أم سلمة فقالت أم سلمة سمعت رسول الله (ص) ينها عنها ثم رأيت يفعلهما ثم دخلت فأرسلت إليه الجارية فقلت قوله له تقول أم سلمة يا رسول الله (ص) سمعتك تنهى عن هاتين وأراك تصليهما قال يا بنت أبي أمية سألت عن الركعتين اللتين بعد العصر فإنه أتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على جواز قضاء الفوائت في وقت الكراهية لأنه إذا جاز في النافلة ففي الفريضة أولى وإذا جاز قضاء الفوائت وهي ممكنة القضاء في غيره ففي الموقته أولى وكذا في ذي السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلاة المذكورة من الفوائت والموقتات وما له سبب ثم أن المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للمجمع وغيره لما روي في الصحاح عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) نهى عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس إلا يوم الجمعة وعن أبي قتادة عن النبي (ص) أنه كره الصلاة يضاف النهار إلا يوم الجمعة وقال إن جهنم تسجر إلا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادا شرفا فلا يكره صلاة ولا طواف فيه في وقت ما للحديث المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة أنه يحرم عنده قضاء الفوائت في الأوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز سائر الصلوات في الأوقات الثلاثة ويصح في الوقتين أما عدم الجواز في الأوقات الثلاثة فلحديث النهي وهو مطلق في الفرائض وغيرها ولم يصح عنده حديث أم سلمة ولم يبلغه فلا خرج وأما ما ذكر أنه خالف العقل فإذا تعارض عقله الناقص وصرح نص الحديث هل هو يرجح مقتضى عقله الناقص أو الحديث ثم أنه خصص إلهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الأوقات تسع شيئا من الصلاة وما ذكره من الموعظة أن الإنسان في معرض الحدثان فينبغي أن يذكرها في منبر جامع حلة انتهى وأقول ما ذكره من أن مذهب

الشافعي أنه يكره ذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام الشافعية على ما يفهم من شرح الينابيع فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوري صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام النووي وحده مختلف فيه أيضا ولهذا ترى المصنف لم يجعل الشافعي مشاركا مع أبي حنيفة في القول المذكور فمن أين حكم هذا الجاهل المجبول على التحكم المجعول للتهكم بأن مذهب الشافعي أنه يكره كراهة تحريم اه ثم من أين علم تقرير المذاهب بين الشافعية على قضاء الفوايت من السنن والفرايض وأما قوله أن مذهب أبي حنيفة أنه لا يجوز صلاة وسجدة تلاوة وصلاة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها اه فمسلم لكن ما ذكره أن المصنف نسب إليه تحريم قضاء الفوايت في الأوقات الخمسة غير مسلم لأن كلام المصنف في كتاب المنتهى صريح في أن مذهب أبي حنيفة هو التحريم في الأوقات الثلاثة حيث قال وقال أصحاب الرأي لا يقضى

فوايت الفرائض في الأوقات الثلاثة المنهي عنها للوقت إلا عصر يومه يصلها قبل غروب الشمس انتهى فوقع لفظ الأوقات الخمسة في كلامه ههنا إما من تحريفات الناصب كما تقدم منه نظيره في القرآن والحديث أو من طغيان قلم الناسخ أو لأنه أراد بالتحريم في الأوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر به قوله فلأن بعض هذه الأوقات صالح للأداء اه ثم لا يخفى أن القول بأن أبا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الأوقات الثلاثة دون الخمسة لا يحسم مادة ؟؟؟ المصنف عليه فلا يجدي الناصب كثير فائدة لكنه إن صح كون التحريف من قبله فقد فعله لتوهم إيرائه فائدة أخرى هي سد باب أن يجاب عن الحديث الذي تمسك به أبو حنيفة بأنه مخصوص بالقضاء في الوقتين الآخرين وبعصر يومه كما اعترف به أبو حنيفة وقد أجاب المصنف بهذا في المنتهى وأنت خبير بأن أبا حنيفة إذا قال أني ما قلت بالتحريم في الأيام الخمسة وإنما قلت به في الأيام الثلاثة فللمصنف أن يرجع ويقول أني أخص الأيراد بقولك في تحريم الثلاثة وأزيد عليه جواز التخصيص المذكور فلا يفيد الناصب هذا أيضا وإنما جوزنا عليه هذا التوهم لأنه قد كثر عنه أمثال هذه التوهيمات والأغراض الفاسدة وإذا تحققت ما قررناه علمت أن جواب المصنف في المنتهى مع ما ذكره ههنا من الأدلة العقلية والنقلية المعارضة لما روى مخالفا لها قد دمر على مذهب أبي حنيفة وأسقط أدلته عن صلاحية الاحتجاج بها وأما ما ذكره الناصب من أنه لم يصح عنده حديث أم سلمة أو لم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم وعذاب أليم من الله تعالى ورسوله الكريم في أنه ادعى الاجتهاد مع قصوره عن الرجوع إلى حقايق الكتاب والسنة لكونه نبطيا لحانا غير عارف بمتن اللغة وقواعد الإعراب ولا بغير ذلك من العلو الجهة التي جعلوها شرطا للاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان

رجلا مسكينا عاميا متحيرا في آرائه القياسية وتشريعاته الاستحسائية التي أصلها ووضعها تسهيلا للأمر عليه من غير أن يعرف حدا أو يقيم برهانا ولهذا قد أحدث في الشريعة النبوية ما أحدث فيه من الرخص الوسيعة و الفتاوى الشنيعة ما أدى إلى هدم الشريعة وإقدام الكفار والملاحدة عليها الواقعة لولا أن تدارك الله ذلك بغيره من العلماء الأذكياء وحسبك في هذا ما قاله الغزالي في المسلك الأخير من كتب المنحول في الأصول أن أبا حنيفة قلت الشريعة ظهر البطن وشوش مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بمقدمات ؟؟؟! في ذكرها عن؟؟؟ للسامة والملال وبالجملة لم يكن للرجوع جل إلى الكتاب والسنة لدنو كعبه واستعداده وما يرى في كتب الحنفية من الكلمات

المشابهة بكلام الالعام؟؟ والشبه الشبيهة باحتجاجات أولي الأحلام إنما هي مما تكلفها وتمحلها لرواجه وحفظ زجاجه مقلدة اشتهاه القاصدين
باقتفاء إثارة الاحتذاء؟؟ من فساق الملوك الطالبين للتوسع في السلوك فاعتذار الناصب له فيما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة إليه في هذا الكتاب
بأنه لم يصح عنده الحديث أو لم يبلغ إليه خروج عن الصواب بل فرار عن المطر إلى الميزاب وأما ما زعمه من أن المصنف أراد بمخالفة أبي حنيفة للعقل مخالفته
للحسن العقلي المتنازع فيه فهو من الزعم الذي وصف بأنه مطية الكذب بل مراده للقياس العقلي المنطقي الذي أجمعوا على اعتباره عند تحقق شرايطه وصحة
مقدماته كما يرشد إليه كلامهم في المبادئ الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الإيجي وتحرير ابن همام الحنفي وغير ذلك حيث مثلوا لذلك في الشرعيات
بنحو قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية بقولهم كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه إلى غير ذلك فكذا المصنف وهنا
استدل بقياس اقتراني من الشكل الأول وهو أن بعض الأوقات الخمسة صالحة للأداء إجماعا وكل ما يصلح للأداء صالح للقضاء لمساواته
إياه فبعض هذه الأوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام في الدليل العقلي الثاني فإن
حاصله عند عرضه على الميزان أن قضاء فوايت الفرياض فعل طاعة وكل فعل طاعة مما أوجب الشارع المبادرة والمسارة إليها وإنما سماها
المصنف دليلا عقليا لإبرازه في صورة الأدلة العقلية أو لأن بعض مقدماتها القريبة مما أدرك بالعقل العملي وليس نقلنا صرفا كما لا يخفى
ويمكن ارجاع الدليل الثاني إلى مسلك الاحتياط فإنه طريق أمن من طرق الأصول قد تلقاه العقول بالقبول حتى قبل فيه ما ضل عن الصراط
من سلك سبيل الاحتياط وأما ما ذكره من أن ما ذكره المصنف في بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارة إلى فعل الطاعة موعظة
ينبغي أن يذكرها في منبر جامع حلة فجوابه أنه نودي بها في منبر جامع أصفهان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها إلى ما وراء النهر فسمع هو
النداء من مسيرة شهر ومات هناك غيظا من الدهر فكفى الله تعالى عن شيعة الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره والحمد لله قال المصنف رفع الله
جرده له ذهب الإمامية إلى أن القنوت مستحب ومحله بعد القراءة قبل الركوع وقال أبو حنيفة أنه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد خالفا ما
رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين أن النبي (ص) قنت في صلاة الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه
يسن أن يقنت في الركعة الأخيرة من الصبح والوتر في النصف الأخير من رمضان وأن يجهر به وأن يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلاة

ومحلّه الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت وأنه بعد
الركوع ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) كان إذا
أراد أن يدعو لأحدت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم
قال عاصم الأحول سألت أنس بن مالك عن القنوت في الصلاة كان قبل الركوع أو
بعده قال قبله إنما قنت رسول الله (ص) بعد الركوع شهرا
أنه كان بعث أناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فأصيبوا فقنت رسول الله (ص) بعد
الركوع شهرا يدعو على قاتليهم وروى مسلم عن ابن
عباس قال قنت رسول الله (ص) شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء
وصلاة الصبح إذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الأخيرة يدعو على
أحياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الأحاديث كلها
تدل على أن القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل
عن الجمع بين الصحيحين أن صح نقله لأن هذه الأحاديث أثبت وأرجح للاشمال على
السؤال في حديث أنس بن مالك فإنه يفيد زيادة السبب وهو من
جهات الرجحان كما ثبت في الأصول والعجب أنه يستدل على مذهبه بأحاديث أهل
السنة ويجعله مذهبا له ولا يستوعب الخبر وإن عجز فلم لا
يقتدى بالأئمة هذا مذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة أنه يجب قنوت الوتر أبدا في
رمضان وغيره دون غيره من الصلاة فما ذكر أن القنوت عند أبي حنيفة
بدعة فهو باطل وليس من مذهبه انتهى وأقول أن الناصب قد خان في نقل حديث أبي
هريرة فإنه على ما في البخاري والمشكاة هكذا أن رسول الله (ص) إذا أراد
أن يدعو على أحد أو يدعو لأحد قنت بعد الركوع اه ولا يخفى أن تقييد البعدية بوقت
إرادة الدعاء لأحد أو عليه صريح في أنه (ص) في غالب الأوقات و
هو غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس وما
رواه عن مسلم وإن كان من مرويات أبي داود دون مسلم كما يعلم من المشكاة
وبالجملة يجوز أن يكون وقوع فعل القنوت عن النبي (ص) بعد الركوع في بعض
الأوقات لخلوصية الدعاء لأحد أو عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن
عاصم

عن أنس حيث قال أنس في جوابه أولا أنه (ص) كان يقنت قبله ثم قال إنما قنت بعد
الركوع شهرا والقول بأنه لم يكن يقنت في ما عدا أوقات الدعاء لأحد أو عليه
مخالف لصريح هذا الحديث وللإجماع كما لا يخفى جئنا إلى الترجيح فنقول أحاديث
التبعية مشتملة على التعارض لتضمن كل منها أن النبي (ص) فعل القنوت في بعض
الأوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه أي لدلالاتها على أن
فعل القنوت بعد الركوع كان في نادر من الأوقات وقبله في غالبها
كما عرفت وبقي حديث الحميدي مرجحا لإطلاق القبلية التي ادعاه المصنف وأيضا

مضمون حديث الحميدي موافق لعمل أنس وقد نقرر في الأصول اعتبار الترجيح بموافقة عمل أهل المدينة وأعلمهم أنس فكفى به حجة وأيضا القائل بذلك أكثر فإن القائل بالبعدية هو الشافعي والقائل بالقبلية على سبيل القطع أبو حنيفة وعلى طريق الجواز أحمد كما صرح به الأنصاري في شرح الينابيع وقد نقل المصنف في المنتهى أن القائل بالقبلية أبي وابن مسعود والبراء وابن عباس وأنس وعمر بن عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن بن أبي ليلى ومالك وأبو حنيفة وكون ذلك مذهب لأهل البيت عليهم السلام ظاهر من تقرير المصنف وأما ما ذكره الناصب في وجه الترجيح من أن بعض الأحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة السبب ففيه أنه لم يقل أحد أن الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل عليه وإنما المذكور في شرح أصول ابن الحاجب للعضد الإيجي وغيره أنه إذا تعارض عامان أحدهما وارد على سبب خاص والآخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالة فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الآخر للخلاف في تناول العام الوارد على سبب لغيره على أن القنوت الذي ذكر سبب

فعلها بعد الركوع في الأحاديث المذكورة ليس بعام أصولي فيكون ما ذكره الناصب أجنبيا خارجا عن المبحث من هذه الجهة أيضا وأما ما تعجبه الناصب من استدلال المصنف بأحاديث أهل السنة فقد مر مرارا أنه إنما أتى بذلك لإلزام الخصم وإلا فلهم من الأحاديث المروية بطريق أهل البيت عليهم السلام أضعاف ما في صحاح أهل السنة وأما ما ذكره من أنه لم يستوعب الأخبار ففيه أنه استوعبها ولكن لم يذكرها ههنا لأنه لم يرها دليلا على ما ذهب إليه الخصم مخالفا لما ذهب إليه الإمامية كما بيناه وأما ما ذكره من أن أبا حنيفة قائل بوجود قنوت الوتر أبدا فما ذكره المصنف أن القنوت عند أبي حنيفة بدعة باطل اه فباطل لأن كلام المصنف ههنا في قنوت الصلاة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر إليها أطلق كون القنوت عند أبي حنيفة بدعة ومكروها و الدليل على ذلك أنه جعل رواية الحميدي المشتمل على ذكر القنوت في صلاة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فإن فعله (ص) القنوت في صلاة الغداة حجة على أبي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط إيراد المصنف على أبي حنيفة لعجزه عن التقصي عنه و وطار إلى ناحية أخرى لم يقصدها المصنف كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للأنصاري الشافعي أن حجة القوم على ما ذهبوا إليه في هذا المقام ليس الأحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا إليه مخالفة الشيعة حيث قال وحكى أبو الفضل بن عيدان عن أبي علي بن أبي هريرة أن المستحب ترك القنوت في صلاة الصبح إذ صار شعار قوم من الشيعة لأن الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى ويؤيد اتجاه تشنيع المصنف عليهم في هذا المقام ما ذكره ابن حزم الأندلسي من أهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الأقوال في القنوت أما قول أبي حنيفة فما وجدنا عن أحد من الصحابة ينهى عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذلك قول مالك في تخصيصه الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن أحد من الصحابة وكذلك تفريق الشافعي بين القنوت في الصبح والقنوت في سائر الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روى في هذا الباب عن الصحابة رض انتهى قال المصنف رفع الله درجته لو ذهب الإمامية إلى أن الوتر مستحب وليس واجبا وقال أبو حنيفة أنه فرض قال حماد بن زيد قلت لأبي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت فالوتر قال قلت لا أدري أتغلظ في الجملة أو في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي (ص) أن الصلوات خمس وجاء أعرابي إلى النبي (ص) فسأله عن الإسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليله فقال هل على غيرها قال لا إلا

أن تتطوع ثم سأله عن الصدقة فقال الزكاة فقال هل على غيرها قال لا إلا أن تتطوع ثم سأله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل على غيره قال لا إلا أن تتطوع فأدبر الرجل وهو يقول والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه فقال النبي (ص) أفلج أن صدق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الوتر سنة مؤكدة ليست بواجبة إما أنها سنة مؤكدة فللأحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر أنه قال قال رسول الله (ص) صلاة الليل مثني مثني فإذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من آخر الليل وروى البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا وعنه عن النبي (ص) أنه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري ومسلم والنسائي عن عائشة أنها قالت كل الليل أوتر رسول الله (ص) من أول الليل وأوسطه وآخره فهذه الأحاديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة وأما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله (ص) فقال إن الله تعالى أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم الوتر جعل الله فيما بين صلاة العشاء إلى أن يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل إذا أصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لأنه أذن في تركه بالليل والوتر إنما يكون بالليل وللإجماع على أن الفريضة المكتوبة خمس ومذهب أبي حنيفة أن الوتر ثلاث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما عن أبي أيوب قال قال رسول الله (ص) الوتر حق على كل مسلم فمن أحب أن يوتر بخمس فليفعل ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي أيوب أنه قال قال رسول الله أن الله تعالى يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن ويقتضي الأمر الوجوب ولما كان الدليل خير الآحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الإجماع أن الإجماع على انحصار الفريضة في الخمس وهذا واجب لا فرض وأما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لأن أبا حنيفة لم يقل بأن الوتر فرض ولو فرضنا أنه قال منكوته يدل على الصواب فإن المراد أن المجمع عليه من الفريضة خمس وجاهله كافر بخلاف الوتر وأما ما ذكر من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفريضة لأن الحج والصوم لم يذكر فيهما إذ كانا واجبا لا فرضا ولا طائلا في إظهار موافقة الشافعي للإمامية وإطالة الكلام بذكر الأحاديث التي تمسك بها الشافعي نعم لو كان تلك الأحاديث صحيحة عند الإمامية لكان لها جدوى تعاضد الأدلة وليس ثانيا أن الحديث الأول مما استدلل به أبو حنيفة

قد رده المصنف قدس سره في كتاب المنتهى بأنه لا يدل على الوجوب إذا لحق نقبض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وبعبارة أخرى الحق أعم من الوجوب ولا دلالة للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينايع من قول النبي (ص) الوتر حق مسنون انتهى وأيضا فلو كان واجبا لما تطرقت إليه الزيادة ولا النقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يدفع ما ذهب إليه أبو حنيفة من تعيين الركعات الثلث وأقول في دفع الاستدلال بالحديث الثاني إن قوله (ص) يجب الوتر دليل على أن الأمر للاستحباب دون الوجوب سيما إذا لو حظ معه الأحاديث الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا أن جوابه عن استدلال المصنف بالإجماع من أعجب العجائب لأن هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المصنف به وهل هذا إلا مثل ما قيل فيه شعر لا تنه عن خلق وتأتي مثله - عار عليك إذا فعلت عظيم - على أن هذا الاجماع قد انعقد قبل أبي حنيفة والفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من أبي حنيفة وأصحابه فكيف يتجه

أن يق أن الاجماع وقع على انحصار الفرائض دون الواجبات ورابعا أن ما ذكره من أن
أبا حنيفة لم يقل بأن الوتر فرض مردود بأن المصنف إنما قال في
عنوان المسألة أن أبا حنيفة قال أنه فرض جريا منه على المقرر المشهور بين جمهور
العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب وعلى ما جرى بينه
وبين حماد في هذه المسألة ولأن هذا الفرق كما أشرنا إليه مما تكلفه بعض مقلديه
لإصلاح مثل هذه الكلمات السخيفة ولا أثر له في المعنى
كما حققه المصنف رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح
وغيرهما في غيرهما وخامسا أن ما ذكره من أن سكوته يدل على الجواب
مدفوع بأنه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت أبي حنيفة وإنما تدل على إعراض
حماد عنه في المرتبة الثانية والاعتراض عليه بأنه لا أدري أتغلظ
في الجملة أو في التفصيل فمن أين فهم من أبي حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو
سكت الناصب عن مثل هذا لكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا أن ما
ذكره من أن حديث الأعرابي لا دلالة له على انحصار اه مدخول بأن دلالة على ما هو
مقصود المصنف من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس صريحة
لا يتأتى إنكاره عن له أدنى معرفة بمعاني الألفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في
الحديث المذكور لا يقدر في دلالة كلامه على حصر الصلاة في الخمس
فإن النبي (ص) لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلاة والزكاة حتى يستدل من بطلان
حصر الجميع فيهما مع بطلانه على أنه (ص) تكلم ههنا بالمجاز
ولم يرد في شيء من المقامين بما أتى به من أدوات الحصر معانيها الحقيقية بل حصر
(ص) ما سأله الأعرابي من الصلوات الواجبة في الخمس وما سأله
من الصدقة الواجبة في الزكاة ولا يلزم من ذلك حصره (ص) جميع العبادات فيهما كما
اشتبه على الناصب الغبي ولعل الأعرابي لم يسئل عن الصوم والحج
والجهاد لعله بها قبل ذلك زكم له نظير في سؤال الناس عنه (ص) كما لا يخفى على
المتتبع قال المصنف رفع الله درجته لز ذهب الإمامية إلى أن صلاة الضحى
بدعة وقال جميع الفقهاء الأربعة إنها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله
(ص) روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مرزوق العجلي
قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فأبو بكر قال لا قلت
فالنبي (ص) قال لا خاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مستدعا؟ كثير
قالت أن النبي (ص) ما صلى صلاة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر أنه قال في صلاة
الضحى أنها بدعة وروى أحمد بن حنبل في مسنده أن أبا بشر الأنصاري و
أبا سعيد بن نافع رأيا رجلا يصلي صلاة الضحى فعيبا ذلك عليه ونهياه عنه انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن صلاة
الضحى سنة مؤكدة وأقل الضحى ركعتان وأكثرها اثني عشر وأفضلها ثمان ركعات

يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس أي الاستواء ووقتها المختار ربع النهار أما الدلائل على كونها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن أم هاني بنت أبي طالب (رض) قالت أن النبي (ص) دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمان ركعات فلم أر صلاة قط أخف منها غير أنه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سألت عائشة كم كان رسول الله (ص) يصلي صلاة الضحى قالت أربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن أبي ذر قال قال رسول الله (ص) يصبح على كل سلامي من أحدكم صدقة وذكر الحديث إلى أن قال ويجزي من ذلك ركعتان يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن أبي ذر وأبي الدرداء قالا قال رسول الله (ص) من صلى الضحى اثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة هذه الأحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلاة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكر من حديث ابن عمر لأنه يحتمل أنه لم ير صلاة الضحى صلاها رسول الله (ص) ولا أبو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل وعدم رؤية ابن عمر لا يدل على عدم سنتيها وكذا ما روي عن مسند أحمد بن حنبل فإنه لا يعارض ما في الصحاح انتهى وأقول لا دلالة لحديث أم هاني على ما اصطلاحوا عليه من صلاة الضحى أصلا لجواز أن يكون ذلك الصلاة شكرا منه لله سبحانه على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك من جملة خصايصه (ع) عند ظهور ما يوجب السرور احتمله الناصب سابقا في مسألة وجوب وضع اليدين والركبتين وإبهامي القدمين في السجود على الأرض غاية الأمر أن ذلك قد اتفق في وقت الضحى فوهم الراوي أن ذلك كان صلاة مختصة بوقت الضحى كما اصطلاح القوم عليه مع أن الظاهر أن الضمير المذكور في قوله وذلك راجع إلى دخول البيت لا إلى الصلاة ولو سلم فجاز أن يكون المراد إن ذلك الصلاة كان واقعا في وقت الضحى وهو أعم من أن يكون صلاة مختصة بالضحى أو لا على أن الحديث على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على أن ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلاحوا عليه من صلاة الضحى مع ضعفه بدلالته على أن أم هاني منفردة برواية ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن أبي ليلى ما حدثني أحد أنه رأى رسول الله (ص) يصلي الضحى إلا أم هاني فإنها حدثت أن النبي (ص) دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثماني ركعات ما رأيته قط صلى صلاة أخف منها غير أنه يتم الركوع والسجود انتهى وأما ما ذكره الناصب من حديث عائشة فمعارض بما رواه المصنف عنها وفي معناه ما رواه ابن قدامة أيضا وقال أنه متفق عليه وهو قولها ما رأيت رسول الله (ص) يصلي الضحى قط انتهى وقال

الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزآبادي الشافعي في أواخر كتابه الموسوم
بسفر السعادة أنه لم يصح في صلاة الضحى حديث وقال النووي
في شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف تأويلها وكيف كان فجمهور
العلماء على استحباب الضحى وإنما نقل التوقف فيها عن ابن
مسعود وابن عمر انتهى فتدبروا ما ذكره من أنه يحتمل أن ابن عمر لم ير صلاة الضحى
صلاها رسول الله (ص) ولا أبو بكر ولا عمر ففيه أنه يستبعد عدم
رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي (ص) وأبي بكر وعمر سيما عن أبيه عمر ولهذا
تكلف شراح الحديث في تأويل كلام ابن عمر بأن مراده أن المواظبة
عليها بدعة لأن النبي (ص) لم يواظب عليها كما يرشد إليه النظر في شرح المشكاة
للطبري وأما قوله ولم يثبت عنده دليل فدل على أنه كما مر قال
المصنف رفع الله درجته لح ذهب الإمامية إلى أنه لا يجوز أن يأتى قايماً بقاعد وجوزة
الشافعي وقال أحمد إذا صلى الإمام قاعدا صلوا خلفه

تعودا مع القدرة على القيام وقد خالفا في ذلك المعقول والمنقول أما المعقول فلأن القاعد أنقص ومحل بركن وأما المنقول فهو قول النبي (ص) لا يؤمن أحد بعدي قاعدا بقيام ومن العجب أن أحمد أسقط فرض القيام وهو ركن وأوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لأجل نفل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يصح اقتداء القاييم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والنسائي والبيهقي في صحاحهم عن عايشة أنها قالت لما ثقل رسول الله جاء إليه بلال يؤذنه بالصلاة فقال مروا أبا بكر أن يصلي بالناس فصلى أبو بكر تلك الأيام ثم أن النبي (ص) وجد في نفسه خفة فقام يهادي بين رجلين ورجلاه تخطان في الأرض حتى دخل المسجد فلما سمع أبو بكر حسه ذهب يتأخر فأوماً إليه ورسول الله (ص) أن لا يتأخر فجاء حتى جلس على يسار أبي بكر وفي رواية أبي بكر فكان أبو بكر يصلي قائما وكان رسول الله قاعدا يقتدي أبو بكر بصلاة رسول الله والناس يقتدون بصلاة أبي بكر وفي رواية أبو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه أن رسول الله (ص) سقط من الفرس فخدش رجله فجلس في البيت ودخل الأصحاب يعودونه فدخل وقت الصلاة فصلى رسول الله (ص) قاعدا وصلى الناس خلفه قياما هذا جواز اقتداء القاييم بالقاعد وحمله الشافعي على القاعد المعذور لأن النبي (ص) كان معذورا في الخدش وأما مذهب أحمد بن حنبل فإنه أخذ بظاهر ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن أبي هريرة أنه قال قال رسول الله (ص) إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا فيه فإذا ركع فاركعوا وإذا قال سمع الله لمن حمده تقولوا ربنا لك الحمد وإذا سجد فاسجدوا وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعين وظاهر هذا الحديث يدل على جواز اقتداء الجالس القادر على الجالس معذورا كان أولا وعند الشافعي أنه منسوخ والفرض أن أحمد بن حنبل أخذ بظاهر الخبر فلا مخالفة للنقل وأما أنهم خالفوا المعقول لأن القاعد نقص فماذا يريد من هذا النقصان إن أراد أن القاييم أطول منه في الحسن فينبغي أن لا يكون اقتداء الطويل بالقصير صحيحا بحسب عقله وإن أراد نقصان صلاته فالمعذور إذا ترك القيام فلا نقصان في صلاته لأن الصلاة قاعدا كامل في حقه وأما ما ذكر من الحديث فلا إسناد له ولا صحة له وما شنع على أحمد فقد ذكرنا أنه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع إلى أعلى من أحمد نعوذ بالله انتهى وأقول قد مر القدح الإجمالي على روايات عايشة في بحث الإمامة العامة خصوصا ما روته من هذا الحديث الواقع في باب الإمامة الخاصة مع أن الناصب خان فيه بزيادة قوله تلك الأيام ليشعر بأن إمامة أبي بكر للصلاة كانت مستمرة في أيام يعلم

بذلك النبي (ص) وأصحابه طول تلك الأيام وعلى تقدير تسليم صحتها وبراءتها من كل عيب فهي مخصوصة بما رواه المصنف من قوله (ص) لا يؤم أحد بعدي قاعدا بقيام وكذا الكلام في الروايتين الأخيرتين مع أن ما تمسك به أحمد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع وأما ما ذكره من التردد فبقيح لظهور أن المراد هو الشق الثاني وما ذكر فيه من أن الصلاة قاعدا كامل في حق من قعد مؤتما لا لعذر أول البحث وعين المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن ما ذكره المصنف من الحديث لا إسناد له ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطني والبيهقي له في كتابيهما واعتضاده باستدلال مالك به وعمل أهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات أهل البيت عليهم السلام وأما قوله يرجع التشنيع إلى أعلى من أحمد فالشناعة فيه ظاهرة لأن كلام الله تعالى ورسوله ص مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين ومتشابه ومأول وعام وخاص ومطلق ومقيد وبعضها يفسر بعضها وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة في الأصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص دال على إرادة خلافه كمعناه المجازي أو بعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك اعتراض على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل أو العام أو الخاص من المقال وبالجملة الاعتراض بمجرد وجود الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة وأجيب عنه بمثل ما ذكرنا ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لأن التسنن الذي انتحله القوم ضرب من الالحاد كما يدل عليه أقاويلهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب قال المصنف رفع الله درجته لد ذهب الإمامية إلى أنه لا يجوز إمامة الفاسق ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعة أو لا وقال الشافعي أكره إمامة المظهر للبدع وأن صلى خلفه جاز وقسم أصحابه المختلفين في المذاهب أقساما ثلاثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كأصحاب أبي حنيفة ومالك وهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط وغير ذلك وهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء أدمن عليها ولم يتب أو لا وبهذا قال الفقهاء إلا مالكا وقد خالفوا في ذلك القرآن العزيز حيث قال الله تعالى ولا تركزوا إلى الذين ظلموا فتمسكن النار وأي ركون أعظم من الايتمام في الصلاة التي هي عمود الدين وقال الله تعالى إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا أوجب الثبوت عند أخباره ومن جملة الطهارة التي هي شرط الصلاة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي

أنه يكره إمامة الفاسق أما وجه الكراهة فظاهر وأما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله (ص) قال وإن يرى الصلاة خلف كل بر وفاجر وأما ما ذكر أنهم خالفوا القرآن حيث ركنوا إلى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب أن المراد بالظلم الكفر وإلا فأينا لم يظلم ثم أن المراد بالركون التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال يكون الفاسق يجب التثبيت في أخباره لا يوجب ترك الايتمام به انتهى وأقول أن الرواية التي استدلت بها على الصحة فاسد لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي الشافعي في كتابه الموسوم بسفر السعادة من أن جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر لم يصح فيه شيء يثبت ونقل أنه سئل أحمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم أقول لو أغمضنا عن عدم صحة الرواية يقول يمكن أن يكون المراد جواز أن يكون الفاسق إمامه لا إمامه وأن يكون الوجه في صدور هذا القول أنه لما سمع بعضهم ما روى سابقا من أن مرور الكلب الأسود والحمار بين يدي المصلي يقطع صلاته بل روى وأنه إذا مر أحد بين يديه جازله منعه زجره فتوهم أن حكم الفاجر أيضا في ذلك حكم الكلب والحمار

فسئل عن حكمه فأجيب بذلك تأمل فإنه توجيه وجيه وأما ما ذكره من إنكار تكفير أصحاب الشافعي للمعتزلة فإنكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم أن الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الأشعري الذي هو شيخ أصولهم على منابر الري والشام فما ظنك بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الإمام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تعالى ولولا أن تصيبكم مصيبة الآية أن أصحابنا كفروا الأشعري في هذا المقام وأما ما ذكر من أن المراد بالظلم في الآية الكفر وإلا فأينا لم يظلم فالظلم فيه ظ وذلك لأنه يشكل بحال خلفائهم الثلاثة إذ يصدق عليهم أنهم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر في الزمان الماضي وأن منع الشرع عن إطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على أمثالهم تعظيما لهم فيلزم مس النار للناصب وأصحابه المحبين لهم والظاهر أن الناصب لا يرضى بذلك وإن كان لازما له في الواقع فلا بد له القول بأن المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركوع إلى ذلك فإن صيغة الفعل يدل على الحدوث كما حقق في موضعه ولهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا إلى الظالمين مع كونه أخصر فإن اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق في محله أيضا ويشير إلى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال أهل التحقيق الركون الميل اليسير وقول الذين ظلموا أي الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا إلى الظالمين ليدل على أن قليلا من الميل إلى من حدث منه شيء من الظلم يوجب هذا العقاب وإذا كان هذا حال من ركن إلى من ظلم فكيف يكون حال الظالم ونفسه انتهى فبقي أن يكون المراد بالظلم الحادث المانع عن الركوع أما الارتداد ولم يقل به أحد قط أو الأعم منه ومن أي ذنب كان وبه يثبت مطلوب المصنف كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن المراد بالركون التودد والمحبة والميل ففيه إجمال وإخلال لأنه كما ذكره إمام الناصب فخر الدين الرازي في تفسيره حيث قال الركون هو السكون إلى الشيء والميل إليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه وإذا كان نقيض الركوع هو النفور فيرجع معنى قوله تعالى ولا تركنوا إلى الذين ظلموا إلى إيجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكون إليه وتحسين له وتزيين لحاله عند آخرين وقد سخ لي في أثناء هذا التعليق عند إمرار النظر في كتاب مشكاة الحديث لبعض الجمهور ما يدمر على تجويزهم للايتمام بأهل الفجور وهو أنه ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلاة رواية عن أبي داود بإسناده إلى السايب بن خلاد وهو رجل من أصحاب النبي (ص) أن رجلا أم قوما فبصق في القبلة ورسول الله (ص) ينظر فقال رسول الله (ص) لقومه حين فرغ لا يصلي لكم فأراد بعد ذلك أن يصلي فيهم فأخبروه بقول رسول الله (ص) فذكر ذلك لرسول الله (ص) فقال نعم وحسبت أنه قال لي أنك قد أذيت الله ورسوله

انتهى وقال الشارح الطيبي كان أَل الكلام لا يصل لكم فعدل إلى
النفي ليؤذن بأنه لا يصلح للإمامة فإن بينه وبينها منافاة وأيضا في الاعراض عنه غضب
شديد عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب وذلك لسؤاد؟؟ به
بين يدي ربه انتهى أقول إذا كان المخل بالأداب المستحبة غير صالح للإمامة أصلا
حتى كان التوبة عن ذلك أيضا لم يكن مقبولة عند النبي (ص) ولهذا أعرض عنه رأسا
ولم يأمره بأن يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب
للمحرمات وأما ما ذكره من أن الاستدلال يكون الفاسق يجب
الثبت في أخباره لا يوجب ترك الإيتمام فهو دليل على عدم تثبته لمعنى كلام المصنف
فإن المصنف قد دفع هذا الذي ذكره الناصب بقوله ومن جملة أخبار الفاسق
الذي يؤم الناس أخباره عن طهارته التي هي شرط الصلاة فافهم قال المصنف رفع الله
درجته م ذهب الإمامية إلى أن الطريق ليس حايلا بين الإمام
والمأموم وأن الجدار حایل يمنع من الإيتمام إلا للمرأة وقال أبو حنيفة الطريق حایل
يمنع من الإيتمام إلا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حایل والجدار
ليس بحایل فيجوز أن يأتم الإنسان وهو في داره بإمام في المسجد وبينها جدار
المسجد والدار وهذا من أغرب الأشياء وأعجبها وتكذيب للحسن انتهى وقال
الناصر خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الطريق ليس بحایل حيث بعد الحایل
والحایل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة والاستطراق فالجدار
حایل وأما ما نقل عن أبي حنيفة فهو راجع إلى تعريف الحایل فإن فسر الحایل بما يمنع
من العلم بانتقالات الإمام فربما يكون الطريق حايلا والجدار ليس
بحایل ولا غرابة في هذا انتهى وأقول وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة في حيلولة الطريق ما
ذكره ابن قدامة الحنبلي في المغني وهو أن الطريق ليست محلا
للصلاة فأشبهه ما يمنع الاتصال وأجاب عنه بمنع عدم كون الطريق محلا للصلاة وهذا
الوجه وإن كان قياسا وأهيا سخيفا لكنه لا يبلغ في السخف مبلغ
ما ذكره الناصب في توجيه مذهبه فإنه هذر محض ينبغي لقائله أن يتقي الله تعالى أولا
ثم يستحي من الناس ثانيا ولا يأتي بهذه الفضيحة ومن بلغ إلى هذه
المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤنته وأغنى ظهور فساد كلامه عن تكلف نقضه
والزامه فلنحمد الله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة
بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق باغث ما يكون من الكلام قال المصنف رفع
الله درجته ما ذهب الإمامية إلى تحريم القصر في الصلاة في سفر
المعصية وقال الشافعي يجوز وهو مخالف للمعقول والمعهود من قواعد الشريعة فإن
القصر وخصه والرخص لا تناط بالمعاصي انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فإنه مع ادعائه العلم والأمانة لا
يبالي بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعي أشهر من الشمس

في رابعة النهار وليس بلدة من بلاد الإسلام إلا وفيه نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعي ومكتوب في الكل أن من شرايط القصر أن لا يكون السفر معصية فلو هرب العبد من السيد أو الزوجة من الزوج والعريم الموسر والولد بلا إذن الوالد حيث شرط الإذن أو سافر ليزني أو يقطع الطريق أو يسرق أو يظلم أو يقتل برئيا لم يقصر ثم أن هذا الرجل يفترى ويشنع وكان ينبغي له أن يترك الانتساب بالأئمة وهم أهل الحق والصواب وأن ينسب نفسه بمسيلمة الكذاب انتهى وأقول نعم المخالف للإمامية في هذه المسألة هو أبو حنيفة دون الشافعي ومالك فإنه لا قصر عندهما إلا في سفر مباح فقط لكن قد بدل في عبارة المصنف أحدهما بالآخر كما يدل عليه كلام المصنف فيما سيأتي في المسألة المعنونة بقوله العاصي بسفره اه وهذا التبديل إما أن وقع من الناصب عمدا لعجزه عن الجواب عنه كما وقع منه نظير ذلك وأقبح منه مرارا أو من قلم الناسخ سهوا وهذا ظ وليس نظرا المصنف قدس سره مقصورا في هذا الباب على نقل ما

خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج إلى الكذب عليه بل يتعرض فيه لما خالف فيه الفقهاء الأربعة كلاً أو بعضاً سواء كان الشافعي أو أبو حنيفة أو غيرهم كما لا يخفى فلا يفيد نفيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن اللطائف أن ابن حزم وافق أبا حنيفة في هذه المسألة وشنع على الشافعي ومالك فقال قد صح أن صلاة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم بلغها في الحضر بعد الهجرة أربعاً وأقر صلاة السفر على ركعتين وصلح أن صلاة السفر ركعتان بقوله (ص) فإذا قد صح ها فهي ركعتان لا يجوز أن يتعدى بذلك ومن تعداه فلم يصل كما أمر فلا صلاة له إذا كان عالماً بذلك ولم يخص (ع) سفراً من سفر فلا يجوز لأحد تخصيص ذلك ولا يجوز رد صدقة الله تعالى أمر رسوله (ص) بقبولها فيكون من لا يفعله عاصياً واحتج من خص بعض الأسفار بذلك بأن سفر المعصية محرم فلا حكم له فقلنا أما محرم فنعلم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وأنتم تقولون بأنه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجزئون الصلاة فيه وترونها فرضاً فأبي فرق بين ما أجزتم من الصلاة والتيمم؟؟ وبين ما منعتم من تأديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل إلى فرق وكذلك الزنا محرم وفيه من الغسل كالذي في الحلال لأنه أجنب ومجاورة ختان بختان فوجب فيه حكم عموم الاخباب ومجاورة الختان انتهى فعلى أولياء الناصب الجواب عنه قال المصنف رفع الله درجته بذهبت الإمامية إلى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر أوجب الأيام الأخر فيحرم صوم الأصل وكل من أوجب القصر في الصوم أوجب في الصلاة وقال عمر بن حصين حججت مع النبي (ص) فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع أبي بكر وعمر حتى ذهباً وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلاة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عائشة قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر وقال عمر صلاة الصبح ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان وصلاة الفطر ركعتان وصلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجوز القصر عند وجود السبب والمحل والشرط ولا يجب أما الجواز فللنص والإجماع وأما عدم الوجوب فللدلالة النص على أنه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجباً لأن العزيمة يقتضي الوجوب والرخصة يقتضي الجواز أما إنه رخصة فللقوله تعالى وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا أن الكافرين كانوا لكم عدواً مبيناً فهذه الآية تدل بصريحة على كون القصر؟؟ رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن أمية قال قلت لعمر بن الخطاب

إنما قال الهل تعالى أن تقصروا من الصلاة إن خفتم فقد أمن الناس فقال عمر عجت مما عجت منه فسألت رسول الله (ص) فقال صدقه تصدق الله بها عليكم فأقبلوا صدقته وهذا صريح في أنه رخصة وأن صلاة السفر لم يفرض ركعتين وأما ما ذكر من فعل النبي (ص) في السفر وأبو بكر وعمر فإنه يدل على أنه أفضل ولا يدل على فرضية القصر وأما قول عائشة وابن عباس وعمر فهو قال الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مستبحا؟؟ لأتممت الصلاة وهذا يدل على أن القصر رخصة وأن الإتمام جاز وأنه لم يفرض الصلاة السفر مقصورة كما في قول الأصحاب وإذا تعارض قول الصحابي حصل الترجيح بدلالة النص والنص ههنا مرجح فيرجح القول يكون القصر غير واجب في السفر وهو المط انتهى وأقول أين النص مع ما ستكلم عليه وأنى يتأتى دعوى الاجماع مع مخالفة أبي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره ههنا لإصلاح مذهب إمامه في القصر قاصرا ما استدلاله على عدم الوجوب بدلالة النص القرآني الذي ذكره على أن القصر رخصة فقصوره ظ لأن التعبير فيه عن الوجوب ينفي الجناح لتطيب الخواطر بالقصر و الاطمينان به ودفعاً لتوهم التقصير في القصر وأيضا هذا الاستدلال لو تم إنما هو في صلاة الخوف لأنها هي الثابتة بهذه الآية وأما قصر صلاة السفر في حالة الأمن فإنما هو ثابت بالآية التي استدلت بها المصنف أعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا أو على سفر الآية فإن في هذه الآية إضمارا ضروريا والتقدير فالواجب أو المكتوب عدة من أيام أخر وبقوله تعالى مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المصنف وبقوله ص أيضا ليس من البر الصيام في السفر والآية التي استدلت بها إمام الناصب إن لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الآيات والأحاديث وأما استدلاله بحديث مسلم وأخويه بما حاصله أن الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب قبولها اه فمع عدم كونه مما اتفق عليه صحة المسلمون وعدم صلاحية للمعارضة مدفوع بأن الصدقة التي لا يتصور فيها تملك وإنما هي محض إسقاط لا يحتمل الرد وإن كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص إذا عفى فوجوب قبولها ممن يجب طاعته أولى على أن الأمر في قوله فأقبلوها دال على حقيقة وهي الوجوب وهذا القدر كفاية في هدم ما ذهب الشافعي إليه والقدر على ما استدلت به عليه فكان الأولى أن نصرف صفحا عن التعرض للتعارض التي توهمه الناصب بين أقوال الصحابة في ذلك

فإن تلك الأقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وإنما ذكر للتأييد والاستظهار لكن لما حان الناصب في نقل الرواية التي توهمها معارضة فلنعرض لها وليبان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول للرواية التي ذكرها تنمة دالة على كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله (ص) فكان لا يزيد في السفر على الركعتين وأبا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى ووجه الدلالة أن مواظبة النبي (ص) وأصحابه الثلاثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة وعدم التخير كما لا يخفى و ح فالمراد بقول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لأتممت الصلاة أنه لو جاز النقل في السفر بحكم الشارع بإتمام الصلاة السفر فأتممت الصلاة في الصوم على المسافر طاعة وقال الفقهاء الأربعة إن شاء صام وإن شاء أفطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر

فعدة من أيام أخر أوجب عدة أيام أخر وهو ينافي جواز الصوم إجماعاً وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين أن النبي (ص) خرج عن المدينة ومعه عشرة آلاف و ذلك على رأس ثمان سنين ونصف من مقدمة المدينة فسار ومن معه من المسلمين إلى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ماء بين عسفان وقديد أفطر وقال الزهري وإنما يؤخذ من أمر رسول الله بالآخر فالآخر وفيه عن ابن عباس قال خرج النبي (ص) في رمضان إلى حنين والناس مختلفون فصايم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن أو ماء فوضعه على راحلته حتى رآه الناس ثم شرب وشرب الناس معه في رمضان وفيه عن جابر بن عبد الله أن النبي خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدر من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب فقليل له بعد ذلك إن بعض الناس قد صام فقال أولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال (ع) ليس من البر الصيام في السفر وقال (ع) الصيام في السفر كالمفطر في الحضر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر وهو أفضل من أطاقه بخلاف الصلاة فإن الأفضل فيها القصر إما جواز القصر فللنص والإجماع وإما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة أنها قالت أن حمزة بن عمرو الأسلمي قال للنبي (ص) أصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال إن شئت فصم وإن شئت فأفطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي سعيد الخدري قال غزونا مع رسول الله (ص) لست عشر مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من أفطر فلم يعب الصايم على المفطر ولا المفطر على الصايم وهذه الأحاديث يدل على الجواز وما استدلل به من الأحاديث فكلها دالة على جواز الصوم وليس هو محل النزاع إنما النزاع في الوجوب ولا دلالة لما رواها عليه وأما قوله أنه مخالفة للنص حيث أوجب عدة أيام أخر وهو ينافي جواز الصوم فغير وارد لأن التقدير فعدة من أيام أخر إن أفطر والمراد به بيان وجوب القضاء وإن سلمنا الدلالة فنصوص الحديث بينه انتهى وأقول وما ذكره أولاً من أن جواز القصر للصوم بالنص والإجماع لا يخ عن مغلظه لأن النص القرآني على الجواز في ضمن الوجوب والإجماع إنما العقد على الجواز لا في ضمته وأما ما ذكره من خبر حمزة ففيه دلالة صريحة على أنه إنما سئل عن صوم التطوع لأن في أول رواية رواها البخاري عن حمزة زيادة هي قوله قال يا رسول الله (ص) إني امرء أسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند إلى سند وهي صورة ح وعقبه بما نقله الناصب ههنا ولا يخفى أن السرد هو المداومة على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة

على ذلك كما لا يخفى وأما ما ذكره من حديث أبي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فإنما يدل على إباحة الصوم في السفر ونحن لا نكره تطوعاً أو فرضاً غير رمضان ومما يبين هذا أنه لا يعلم أنه عليه السلام سافر في رمضان بعد عام الفتح وأما ما ذكره من أن ما استدل به المصنف من الأحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فبطلانه ظ لأن حديث جابر الذي فيه النبي على الصائم بكونه عاصياً نص على وجوب الإفطار وتحريم الصوم كما صرح به المصنف أيضاً وكذا ما رواه المصنف من قوله ع ليس ن البر الصيام في السفر فإنه مما رواه البخاري عن جابر أيضاً وهو أيضاً صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر وأما منعه للزوم مخالفة إمامية لنص مستمسكاً بأن تقدير الآية فعدة من أيام أخر إن أفطر فتقدير بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلاً عن أفصح الكلام والأصل خلاف التقدير ولا ضرورة لهم إلى ارتكابه سوى ترويح المذهب و حمل معنى الآية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ولنعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال إن هذه الآية محكمة بإجماع أهل الإسلام لا منسوخة ولا مخصوصة فصح أن الله تعالى لم يفرض صوم الشهر إلا على من شهدته ولا فرض على المريض والمسافر إلا أياماً أخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه ولا يجوز القول بأن معنى ذلك إن أفطر فيه لأنها دعوى موضوعة بلا برهان قال تعالى قال هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين وقال أيضاً في رد احتجاجهم بقول الله عز وجل وإن تصوموا خير لكم لقد أتى كبيرة من الكبائر وكذب كذبا فاحشا من احتج بها في إباحة الصوم في السفر لأنه حرف كلام الله تعالى عن موضعه نعوذ بالله من مثل هذا وهذا عادلا يرضى به محقق لأن نص الآية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له وإن تصوموا خير لكم وإنما نزلت هذه الآية في حال الصوم المنسوخة وذلك أنه كان الحكم في أول نزول صوم رمضان إن من شاء صامه ومن شاء أفطروا طعم مكان كل يوم مسكينا وكان الصوم أفضل هذا نص الآية وليس للسفر فيهما مدخل أصلاً ولا للطعام دخل في الإفطار في السفر أيضاً فكيف استجازوا هذه الطامة انتهى ثم قال بعد فصل أن في الفتوى المذكور والاستناد بحيث أبي سعيد وحمزة ونحوهما على أبي حنيفة ومالك والشافعي أمر عظيم لأنهم لا يجيزون لمن هو مسافر في رمضان أن يفطر في ذلك اليوم الذي ابتداء صيامه واتفقوا على أنه منخطئ وما يبعد عنهم إطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر ناصر أقوالهم فيما ذا يدخل في احتجاجه بهذين الخبرين من إطلاق اسم الخطأ والمعصية على رسول الله (ص)

وإيجاب الكفارة عليه في إفطاره وهذا خروج عن الإسلام ممن أقدم عليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته مد ذهب الإمامية أن المسافر لا يتغير فرضه بالإتمام بالمقيم خلافاً للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب التقصير على المسافر ولأن الزيادة كالنقصان في الإبطال وكما لا يتغير فرض الحاضر إذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن المسافر لو اقتدى بمقيم لحظة أتم لأن الأصل في الصلاة بالمقيم كما ذكرنا وصلاة المسافر رخصة لا عزيمة فإذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الاقتداء حكم العزيمة إليه لقوة العزيمة ووجوب متابعة الإمام فتعين الإتمام وأما قوله خالفوا عموم القرآن لدلالته على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت أن القصر ليس بواجب وأما قوله لأن الزيادة كالنقصان فالجواب أن السبب في هذا ليس الزيادة و النقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى وأقول لا نسلم أن الأصل في الصلاة بالمقيم بشئ عن معاني الأصل بل الأصل عدم وجوب الزيادة فافهم

وكذا لا نم أن صلاة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي أيضا عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة كالإتمام في الحضر إذ الأكثر على أنها ليست بقصر حقيقة بل فرضت ركعتين ركعتين في السفر وأربعا وثلاثا في الحضر وقد سبقت الرواية عن عمر وعائشة أنها

قالت صلاة السفر ركعتان غير قصر على لسان نبيكم وعن عائشة أول ما فرض ركعتان ركعتان فأقرت في السفر وزيدت

في الحضر وإنما ذهب الشافعي ومن وافقه إلى أنها رخصة متمسكا بأن نفي الجناح في الآية للإباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فسادَه فتذكر ولو سلمنا لرخصة فلا منافاة بينها وبين الوجوب لاجتماعهما في مادة وجوب أكل الميتة عند خوف التلف وعلى هذا يسقط جميع ما فرعه على الأصل المهذوم بقوله؟؟؟

فإذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الخ على أن القول بأن الاقتداء يجذب حكم العزيمة إلى المسافر مما لا يظهر له محصل فإن خاصية الجذب بلا آلة إنما أودعها

الله تعالى في حجر المقنطيس ونحوه وأما في غيره سيما في المعاني الذي لا وجود لها بالأصالة فلم نطلع عليه وأيضا ما أردفه بقوة العزيمة من قوة وجب متابعة

الأمم أو هن من الكل لظهور أن وجوب متابعة الإمام مستحق في جانب العكس أيضا كما أشار إليه المصنف مع أنهم لا يقولون نجد به هناك قال ابن حزم والعجب من

المالكيين والحنفيين والشافعيين والقبائليين بأن المقيم خلف المسافر يتم ولا ينقل إلى حكم إمامه في التقصير وأن المسافر خلف المقيم ينتقل إلى حكم إمامه

في الإتمام وهم يدعون أنهم أصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا أصح قياس يوجد ولكن هذا مما تركوا فيه القرآن والقباس وما

وجدت لهم حجة إلا أن بعضهم قالوا أن المسافر إذا نودي في صلاة السفر لم يقصرها قال فإذا خرج بنية إلى الإتمام فأحرى أن يخرج إلى الإتمام بحكم إمامه وهذا

قياس في غاية الفساد لأنه لا نسبة والأشبه بين صرف النية من سفر إلى إقامة وبين الإيتمام بإمام مقيم بل النسبة بينهما هوس ظاهر واحتج بعضهم

بقول النبي (ص) إنما جعل الإمام ليؤتم به فقلنا لهم فقولوا للمقيم خلف المسافر أن يأتى به إذا فقال قائلهم قد جاء أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر فقلنا لو صح

هذا لكان عليكم لأن فيه أن المسافر لا يتم ولم يفرق بين مأموم والإمام فالواجب على هذا أن المسافر جملة يقصر والمقيم جملة يتم ولا يراعى أحد منهما حال

إمامه وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المصنف رفع الله درجته مه ذهب الإمامية إلى أن من فاته صلاة سفر فإنه تقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في

السفر قصرا سواء كان ذلك السفر أو غيره وقال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي (ص) من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وصلاة

الحضر ذكر غير صلاة السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي

وجوب إتمام الصلاة السفر إذا صلاها في الحضر لأن القصر عنده
رخصه لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانفتت الرخصة وأما الاستدلال بالحديث
فمن غرايب استدلالاته لأن الحديث يدل على وجوب القضاء
عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء بذلك الصورة التي كانت وأين الدلالة على
هذا انتهى وأقول إن أراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء
موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وإن أراد انتفاء موجبها في ثاني الحال
فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لأنها قد حصلت سابقا
فيكفي الاتيان ببدل ما رخص فيه لأنه الذي استقر الوجود فيه والأصل فيه المساواة
وعدم الزيادة وبهذا يندفع أيضا ما استقر به من استدلال المصنف
بالحديث فإن الضمير في قوله (ص) فليصلها راجع إلى الصلاة الفاتية وإذا كان الفاتية
صلاة القصر كان المراد بقوله فليصلها فعلها قصرا لا إنها
الذي فاتت والأصل عدم الزيادة كما عرفت قال المصنف رفع الله درجته مو ذهبت
الإمامية إلى أن من صلى في السفينة وتمكن من القيام
وجب عليه أن يصلي قائما وقال أبو حنيفة هو بالخيار بين الصلاة قائما أو جالسا وقد
خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام وأي
سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة وأي فرق بين السفينة وغيرها انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي وجوب
القيام للقادر المتمكن منه وأما تخيير أبي حنيفة إن صح فلأن الأصل عدم تمكنه من
القيام فرخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى
وأقول اعتذاره عن فتوى أبي حنيفة ههنا بأن الأصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام
يدل على خطأ أصله ووضع للأصول و
ذلك لظهور أن ما ذكره من الأصل لا أصل له أصلا كقولهم الأصل في الأشياء الإباحة
الأصل في الأشياء الطهارة ولا أصل عرفي يحكم به من ركب السفر
فإن كل من ركبها في بعض الأيام يعلم أن الغالب فيها القدرة على القيام نعم الأصل في
سفينة أهل البيت عليهم السلام أن لا يقدر الناصب وأمثاله
على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من
كلان ابن حزم في كتاب المحلى أن أبا حنيفة أفتى بذلك تمسكا بفعل
من حيث قال وقال أبو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف أمر الله
تعالى بالقيام في الصلاة واحتج بأن أنسا صلى في سفينة قاعدا
فقلنا وما يدريكم أنه كان قادرا على القيام خاش لله؟؟ أن يظن بأنس أنه صلى قاعدا
وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر منه أيضا صحة ما نسبته المصنف
ههنا إلى أبي حنيفة وإن إشارة الناصب إلى عدم صحة تلك النسبة بقوله إن صح لا
يصح قال المصنف رفع الله درجته مز ذهبت الإمامية إلى أن العاصي

بسفره كالأخارج لقطع الطريق أو لسعاية في قتل مسلم أو لطلب فجور وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلاة ولا في الصوم وقال أبو حنيفة وأصحابه و الثوري والأوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول أما المعقول فلأن القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي وأما المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد حرما على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد ذهب بيان هذه المسألة وقد نسب هذا إلى الشافعي فيما مضى ونسبناه إلى الكذب ومذهب أبي حنيفة أن العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء ودليله إطلاق النصوص ولأن نفس السفر ليس بمعصية وإنما المعصية ما يكون بعده أو يجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة للمعقول وفرق بين جواز القصر وأكل الميتة لأن أكل الميتة هو ارتكاب حرام أبيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر فإنه لط فشامل للمسافر عاصيا أو مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى وأقول ما نسبته المصنف فيما مضى إلى الشافعي وهو جواز القصر في سفر المعصية والمسألة المنسوبة

ههنا إلى أبي حنيفة وأصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين فرق ما بين الفرق والقدم وأما ما استدل به من إطلاق النصوص فتقييده بما ذكره المصنف من الدليل العقلي والنقلي ظاهر وأما ما ذكره من أن نفس السفر ليس بمعصية فهو مم ومخالف لإطلاقات أهل الشرع حيث وصفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالأصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي إليه من الحرام كالسفر من بلد إلى بلد لقتل نفس بغير الحق وما يتوصل به إلى المعصية معصية كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته مح ذهب الإمامية إلى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين سفرا وحضرا من غير عذر في وقت الأولى والثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو حنيفة لا يجوز الجمع حال لأجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بحق النسك فكل من أحرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فإذا زالت الشمس جمع بين الظهرين و جمع بين العشائين بمزدلفة وقد خالفوا بذلك قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول الله (ص) الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشاء جمعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس أراد أن لا يخرج أمته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشائين تقديمًا وتأخيرًا في السفر الجامع لشروط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر لأنه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم وأما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل فمما لا ربط له بالمدعى لأنه يدل على مشروعية الصلاة في هذا الوقت الممتد والسنة تدل على أن كل صلاة يؤدي في وقتها وما ذكر من الحديث فقد قال الشافعي أرى ذلك لعذر المطر ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم أن من المشهورات والضروريات وجواب أداء كل صلاة في وقتها ولو كان الجمع جازيا بلا عذر من الأعذار لم يكن الصلاة مخصوصة بالأوقات فوجب أداء كل صلاة في وقتها إذا لم يكن عذر انتهى وأقول دعوى كون الجمع رخصة أول النزاع فلا بد لإثباته من دليل وأما ما ذكره من أن استدلال المصنف بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الآية مما لا ربط له بالمدعى فإنما نشأ من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وقصوره عن درك الحقائق القرآنية وذلك لأن عموم الآية تدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل من الظهرين والعشائين لزوما لاسترة به وما ذكره من أن السنة تدل على أن كل صلاة يؤدي في وقتها فإن أراد به وجود السنة الدالة على حصر أدائها في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نم صلاحيتها لمعارضة الأحاديث التي

ذكرها المصنف لأن هذه الأحاديث مما اتفق عليها أهل الإسلام دون ذلك فلا تصلح معارضا ومخصصا لعموم القرآن وإن أراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر

فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى وأما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من أصحاب الحديث بأنه لم يثبت عنده الأحاديث الصحيحة المذكورة في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر أشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك افتراء على الشافعي فإن المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم أن الشافعي بأول الأحاديث المذكورة ويجعلها تابعا لمذهبه الذي سبق على لسانه في وقت وتأنف بعد اطلاعه على الأحاديث أن يرجع عنه و

يجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دأبهم في أكثر المسائل ولنذكر كلام النووي هناك حتى يظهر أن الناصب يفترى على إمامه أيضا

فنقول قال عند رواية مسلم في حديث ابن عباس رض صلى رسول الله ص الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس رض حين سئل لم فعل ذلك رسول الله ص أراد أن لا يخرج أحدا من أمته وفي الرواية الأخرى عن ابن عباس رض أن رسول الله ص جمع بين الصلاة في سفرة سافرهما في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال أراد أن لا يخرج أمته وفي رواية معاذ بن جبل مثله سواء وأنه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الأخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يخرج وفي رواية عمرو بن دينار عن أبي الشعثاء جابر بن يزيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله ص ثمانيا جميعا وسبعا جمعا قلت يا أبا الشعثاء أظنه أخر الظهر وعجل العصر وآخر المغرب وعجل العشاء قال وأنا أظن ذاك وفي رواية عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلاة الصلاة فجاءه رجل من بني تميم فجعل لا يفتر ولا ينثني الصلاة الصلاة فقال ابن عباس أتعلمني بالسنة لا أم لك رأيت رسول الله ص جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال

عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شئ فأتيت أبا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها تأويلات ومذاهب منهم من تأوله على أنه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الأخرى من غير خوف ولا مطر ومنهم من تأوله على أنه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبأن أن وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لأنه وإن كان فيه أدنى احتمال

في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تأوله على تأخير الأولى إلى آخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها فصار صورة جمع وهذا أيضا ضعيف أو باطل لأنه يخالف الظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلله بالحديث لتقوية فعله وتصديق أبي هريرة له وعدم إنكاره صريح في رد هذا التأويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض أو نحوه مما هو في معناه من الأعذار وهو قول أحمد بن حنبل والقاضي حسين من أصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والرويانى من أصحابنا وهو المختار في تأويله لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس وموافقة أبي هريرة ولأن المشقة فيه أشد من المطرد ذهب جماعة من الأئمة إلى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول ابن سيرين وأشهب من أصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاسي الكبير من أصحاب الشافعي عن أبي إسحق المروزي عن جماعة من أصحاب الحديث واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس رض أن لا يخرج أمته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى وأما ما ذكره من اشتهاه وجوب أداء كل صلاة

في وقتها فإن أراد به اشتها وجوب أدائها في وقتها المختص فغير مسلم اشتها ذلك عند من جوز الجمع إن أراد في الأعم من وقتها المختص والمشارك فمسلم لكن لا يقدح ذلك في تجويز الجمع فإن عندنا معاشر الإمامية إن من أول الدلوك بمقدار أربع ركعات يكون وقتا مختصا للظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين العصر إلى أن يبقى من النهار مقدار أداء أربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر إن لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما أراد المصلي أن يصلي الظهر والعصر في وقتها المشترك يجب عليه أن يقدم الظهر على العصر والله أعلم قال المصنف رفع الله درجته مط ذهب الإمامية وجوب تقديم الظهر على العصر حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي (ص) وأمر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على العصر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن المسافر إذا أحر الجمع في العصرين فله أن يصلي الظهر أولا لا لأن حقه التقديم من جهة أنه متقدم حاوله أن يقدم العصر لأن الوقت له فالظهر في حكم الفايه ويجوز قضاء الفايه بعد أداء فرض الوقت وأما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فبط وفعل النبي في السفر يدل على الندب أن ثبت وأما أمر الله تعالى فهو في الأداء في وقته لا في الجمع أو الفوت انتهى وأقول أراد بقوله وله أن يقدم العصر لأن الوقت له أن ما عدا وقت أداء ركعات الظهر مختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسألة السابقة القايله بجواز الجمع في الحضر فبالطريق الأولى أن لا يسلم في الجمع حالة السفر فإن دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر أولى بالمنع ح كما لا يخفى ويدل على أن الناصب يموه في دعوى ذلك ولم يجاهر بها تفريعه على ذلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائت اه حيث لم يسعه أن يصرح بفوات الظهر بل أقحم لفظ الحكم و بالجمله إذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلاتين كان ذلك إعلاما بوقوعهما ح أداء فالقول يكون ذلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فايئا أو في حكم الفائت باطل جدا كما لا يخفى ولما حكمه ببطلان دعوى المصنف للإجماع فيما ذكر فباطل لأن الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الأصول

وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور أيضا كما يرشد إليه مطالعة هذا المقام كتبهم وأما ما ذكره من أن فعل النبي (ص) يدل على الندب ففيه ما مر نقلا عن الأنصاري الشافعي شارح الينايع وغيره في غيره أن مواظبة النبي (ص) على يدل على وجوبه وأما ما ذكره من أن أمر الله تعالى في الأداء في وقته لا في الجمع أو الفوت فمردود بأن أمر الله تعالى عام شامل لكل والتخصيص والتقييد بحال الأداء في وقته خلاف الأصل بل هو تحكم بارد قال

المصنف رفع الله درجته ن ذهبت الإمامية إلى أن المقيم في بلد للتجارة أو طلب علم أو غير ذلك إذا نوى مقام عشرة أيام ينعقد به الجمعة وخالفت الشافعية وقد خالفوا عموم الأمر بوجوب صلاة الجمعة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية إقامة عشرة أيام لا يوجب الإقامة ولهذا كان بعض السلف يقصرون فيه لبقاء حكم السفر ولو نوى الإقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الأمر بوجوب الجمعة فلا يتأتى في حق المسافرين ومن لم ينو الإقامة المطلقة فهو مسافر انتهى وأقول الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمصنف وكتب الحنفية والشافعية أنه ليس في التقدير بعشرة أيام وأقل وأكثر نص عن رسول الله (ص) وإنما المستند في ذلك أقوال الصحابة والظاهر أن المرجع في ذلك إلى العرف وأنه هل يحكم بكون ناوي إقامة العشرة مقيما أولا والقول الواسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب إليه الإمامية مستندا بروايات أهل البيت ع فإن الشافعي فرط في ذلك فاعتبر نية الأربعة والحنفي أفرط فاعتبر نية خمسة عشر فما أتى به الناصب من منع كون نية إقامة العشرة موجبا للإقامة مع فتوى إمامه الشافعي بأن نية إقامة الأربعة موجب لذلك كما ترى قال المصنف رفع الله درجته نا ذهبت الإمامية إلى وجوب الجمعة على أهل السواد كوجوبها على أهل المدن وقال أبو حنيفة لا جمعة على أهل السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن من يبلغه النداء من أهل السواد لزمه حضور الجمعة لأن السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور الجمعة وأما أبو حنيفة فإنه يجعل المصر محلا للجمعة وأهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى وأقول يكفي في رد ما ذكره الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الأندلسي من أهل نحلته بل فيه زيادة على ما أتى به المصنف قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي وأبي حنيفة حيث قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلاثة أميال ولا يجب على من كان على أكثر وقال الشافعي يجب الجمعة فعليه أن يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال أبو حنيفة وأصحابه يلزم الجمعة جميع أهل المصر سمعوا النداء أم لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع النداء أو لم يسمع وكل هذه الأقوال لا حجة لقائلها لا من قران ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا إجماع ولا قياس لا سيما قول أبي حنيفة فإن تعلق من نجد ذلك بثلاثة أميال بأن أهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله (ص) قلنا

قد روى أن أهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه (ص) وهي على أكثر من ثلاثة أميال وليس في ذلك دليل على أنه (ص) أوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روى أنه ص أذن لهم في أن لا يصلوها معه وضح ذلك عن عثمان وأما من قال يجب على من سمع النداء فإن النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن أو لحمل الريح له إلى جهة أخرى أو بحوالة دابته من الأرض دونه من كان قريبا جدا وقد يسمع على أميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل والمؤذن صيتا والريح يحمل صوته إليه وبالضرورة ندري أن قول الرسول (ص) في بعض الأخبار أسمع النداء قال نعم قال أجب إنما أمره بالإجابة لحضور الصلاة المدعو إليها لا من يوقن أنه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا ويبين ذلك إخباره بأنه (ص) بهم بإحراق المتخلفين عن الصلاة في الجماعة بغير عذر فإذا قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع إليه ما افترض الله تعالى السعي إليها إذا نوي لها لا قبل ذلك ولم يشترط

تعالى من سمع النداء ممن لم يسمع والندالها؟؟ إنما هو إذا زالت الشمس فمن أمر بالرواح قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفرضه الله تعالى في الآية ولا رسوله (ص) فقد صح يقينا أنه تعالى أمر بالرواح إليها أثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح أنه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة أو بقرة أو كبشا أو ما ذكرنا معها وقد صح أمر رسول الله (ص) من المشي إلى الصلاة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القرآن إنما هو المسعى لا الجرى وقد صح أن السعي المأمور به إنما هو لإدراك الصلاة لا للعناء دون إدراكها وقد قال ع فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه قال المصنف رفع الله درجته نب ذهب الإمامية إلى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فإن كان فيهم العدد وجب عليهم الحضور أو الصلاة عندهم وإن كان أقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا إن كانوا على أقل من فرسخ وقال أبو حنيفة إذا كان خارج البلد لا يجب عليهم الحضور إذا كانوا أقل من العدد وإن كانوا على قرب قال محمد قلت لأبي حنيفة يجب الجمعة على زياد الكوفة فقال لا وبين زبار والكوفة الخندق وهي قرية بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور إلا إذا كانوا بحيث يسمعون الأذان وقد خالفوا في ذلك القرآن وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مضي هذه المسألة إلا تعيين الفرسخين ولا نعلم ما خذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الأذان فسامع الأذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وأبو حنيفة فرض التجميع على أهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا كان أو بعيدا انتهى وأقول الفرق بين ما ذكره المصنف ههنا وبين ما مضى ظاهر جدا إذا الكلام فيما كان في حكم سواد البلد وههنا فيما بعد عن البلد بمسافة معينة من القرى ونحوها وأما ما ذكره من عدم علمه بما خذ ما أتى به المصنف في ضمن تقدير مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لأن ما خذ ذلك روايات أهل البيت عليهم السلام لكن المصنف إنما ذكره عند الأخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا لأن يجعله حجة على أحد قال المصنف في تذكرة

الفقهاء لا ينعقد جمعتان بينهما أقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحدا ومصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة أولا عند علمائنا أجمع لقول الباقر ع لا يكون بين الجمعتين أقل من ثلثة أميال فلا بأس أن يجمع بهؤلاء وهؤلاء ولأنها لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع أن النبي (ص) لم يجمع إلا في مسجد

و
كذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين أولى من موضع

واحد ومع بعد المسافة يشق الاتيان فلا بد من تقدير يرفع المشقة
والقدر الذي يمكن تكليفه لأكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد
فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي
لا تقام الجمعة في المصر الواحد إلا في موضع واحد وإن تباعدت أقطاره وبه قال
مالك لأن النبي (ص) كذا فعل ونحن نقول بموجبه لأن المدينة لم تبلغ أقطارها
فرسخا فهذا اتحدت الجمعة وقال أبو يوسف إذا كان للبلد جانبان ليس بينهما جسر
كانا كالبلدين فجاز أن تقام في كل جانب جمعة وإلا فلا وعنه جواز ذلك في
بغداد خاصة لأن الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام الحدود فلو وجد
بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز إقامة الجمعة فيهما بمقتضى
قوله وهو قول ابن المبارك وإليه ذهب أبو الطيب بن سلمة وقال محمد تقام فيه جمعتان
سواء كان جانبا واحد أو أكثر لأن عليا (ع) كان يخرج يصلي العيد في
الجبان ويستخلف أبا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد
والجمعة عنده كالعيد ويحمل على بعده ص فرسخا وليس عن أبي حنيفة فيه شيء
وقال أحمد إذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز أن يقام فيه جمعتان وأكثر مع الحاجة
ولا يجوز مع عدمها فإن حصل الغناء باثنتين لم يجز الثالثة وكذا
ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز أن يصلوا
الجمعة في مساجدهم كما يصلون ساير الصلوات لأن عمر كتب إلى
أبي هريرة بالبحرين أن جمعوا حيث كنتم وليس حجة ويحمل على أي بلد كنتم
واعتذر أصحاب الشافعي له بأنه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي
بكبيرة فحصلت
المشقة وهو مصير إلى قول أحمد أو بأنها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة أو بأنها
ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول أبي يوسف أو لأنها
اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي بما ذكره
فقد عرفت بطلانه مما نقلنا ههنا من كلام التذكرة
ومما نقلناه في المسألة السابقة من كلام ابن حزم وأما ما ذكره من أن أبا حنيفة فرض
التجميع على أهل المصر اه فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد
وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته فجز ذهب
الإمامية إلى وجوب الجمعة على خمسة نفر أحدهم الإمام و
قال الشافعي وأحمد وإسحق لا يجب على أقل من أربعين وخالفوا في ذلك القرآن
انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب
حضور أربعين غير الإمام لأن الجماعة فريضة في الجمعة ولا للجماعة من عدد واعتبار
عدد الجمعة بفعل النبي (ص) وهو ما روى في الصحاح أن أول جمعة أقيمت
في الإسلام كانوا أربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا مخالفة لعموم

القرآن والسنة المشهورة انتهى وأقول يتوجه عليه
أن ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له على ما ذهب إليه الشافعي
لأن النبي (ص) لم يقل أنه لا يجوز الجمعة بأقل من عدد الأربعين وإنما وقع
ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فجازوا ما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط
فمخالف لما نقل عن الشافعي من أنه قال تارة لا الجمعة إلا بأربعين
رجلا وتارة أنه لا يجب على أقل من أربعين فإن الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الأقل
بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على
إن هذا الاحتياط معارض بمثله لجواز أن يكون الجمعة منعقدا بالأقل عند الشارع فيلزم
من عدم اعتبار الأقل فوت صلاة الجمعة في نفس
الأمر فيكون ذلك مخالفا للاحتياط وبالجملة القول باعتبار الأقل يستلزم تفويت ما
عسى أن يكون واجبا في نفس الأمر من صلاة الظهر والقول باعتبار
الأكثر يستلزم تفويت صلاة الجمعة في نفس الأمر فإذا تعارضا تساقطا مع رجحان
صلاة الجمعة على أصل الظهر وأما مخالفة الشافعي لعموم القرآن
فظاهر فإن صيغة الجمع في آية الجمعة يقتضي تحقق الوجوب بأقل من عدد الأربعين
إلى الثلاثة التي هي أقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب في الأربعين

وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على أحد وأما مخالفة فلم يدعها المصنف ههنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك للسنة أيضا فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته ند ذهب الإمامية إلى أن العدد شرط في الابتداء لاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير أتمها جمعة وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا بذلك نص القرآن وقول النبي (ص) الصلاة على افتتحت عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول العدد شرطا للجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن إتمام الجمعة ولا مخالفة النص والحديث حيث أوجبنا في الجمعة العدد انتهى وأقول مراد المصنف بالنص قوله تعالى وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها وتركوك قائما الآية فإن البخاري روى في سبب نزوله عن جابر أنه قال أقبلت غير ونحن نصلي مع رسول الله (ص) الجمعة فانفض الناس إلا اثني عشر رجلا فنزلت الآية انتهى وفي روايات أهل البيت عليهم السلام أنهم انفضوا عنه إلا علي بن أبي طالب (ع) فقد دلت الآية مع ما روي في سبب نزوله على أن الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى أنه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحرير لم يبطل صلاة الإمام وأتمها جمعة والحاصل أن الناصب إن أراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث أوجبنا في الجمعة العدد أن اجتهاده المبشوم؟؟ المستند إلى مجرد الرأي أوجب في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه أظهر من أن يخفى وإن أراد أن النص والحديث أوجب مجرد ذلك فعده ظاهر لأن النص القرآني والحديث صريحان في عدم بطلان الصلاة بالانفضاض بعد العقد وأن الصلاة على ما افتتحت عليه الأعلى ما انتهت إليه فتدبر وقال المصنف رفع الله درجته نه ذهب الإمامية إلى أن بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها أتم الجمعة وقال أبو حنيفة والشافعي أنه شرط وخالفا بذلك كلام الله تعالى وكلام رسوله وقد سبقا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا الغراب فإن من ضروريات الدين أن وقت الجمعة وقت الظهر فإذا خرج من وقت الظهر قبل إدراك الركعة فقد بطل الجمعة للخروج عن وقته وهو قابل بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين ومع ذلك ينسب القائل بمخالفة النصوص وهذا أغرب الأشياء انتهى وأقول لم يرد المصنف بما ذكره أنه إذا خرج وقت الجمعة كله صح صلاة الجمعة بل أراد أنه إذا شرع في صلاة الجمعة وتلبس بجزء من أجزائها كالتكبير في وقته ثم ظهر عدم بقاء وقت تامة الصلاة أتمها جمعه وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون أن يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله أتمها جمعة فأغرب الأشياء عمى قلب الناصب في سوء فهمه بحيث لم يهتد إلى المعنى الضروري الذي كان في الوضوح كمنار على علم ثم الدليل على ما ذكره المصنف من طريق

الجمهور ما رواه ابن حزم بإسناده إلى أبي قتادة قال قال رسول الله (ص) إذا أتيتم الصلاة فعليكم السكنينة فما أدركتم صلوا وما فاتكم فأتمو فأمره ص بأن يصلي مع الإمام ما أدرك وعمم ص ولم يخص وسماه مدركا لما أدرك من الصلاة وقوله صلى الله عليه وآله من درك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة لا يدل على أن من أدرك أقل من ركعة لم يدرك الصلاة

فتدبر قال المصنف رفع الله درجته نو ذهبت الإمامية إلى أن الواجب الجمعة فإن صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعي فإن أدرك الجمعة وجب عليه فعلها وإلا أعاد الظهر وقال أبو حنيفة لو صلى الظهر في داره أجزاء وخالف في ذلك القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي إليها فإن فاته صلى الظهر وذهب أبو حنيفة

أن من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلاة الإمام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته وقال زفر لا يجزيه لأن الجمعة عنده هي الفريضة أصالة و الظهر كالبديل عنها ولا مصير إلى البديل مع القدرة على الأصل وعند أبي حنيفة أن أصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر إلا أنه مأمور

بإسقاطه بأداء الجمعة وهذا لأنه متمكن من أداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرايط لا يتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف فإذا تمكن من الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل أبي حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز لما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع

وبهذا قال أبو حنيفة فإن بدا له أن يحضرها فتوجه والإمام فيها بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعي انتهى وأقول يتوجه عليه أولا أنه لا وجه لنقل مذهب زفر ههنا إلا تكثير السواد وتضييع القرطاس والمداد بل الأمر في نقله لمذهب الشافعي أيضا ههنا وفي كثير من المسائل السابقة و

اللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا أن ما ذكره في تقرير مذهب أبي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة أحد وخلص عن تكلف السعي من منزله إلى المسجد لأجل صلاة الجمعة ولا ندرس هذه الصلاة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا أن حكمه بأن ما عند أبي

حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لأنه متمكن من أداء الظهر بنفسه اه ظاهر البطلان ورابعا أن ما ذكره من أنه لا

مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول بأن من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر أيضا بل كان حاضرا حقيقة بمقتضى النص لأن المراد بالحاضر من سمع النداء لا من حضر المسجد فتجوز أبي حنيفة أجزاء صلاة الظهر في منزله عن صلاة الجمعة يكون خلاف النص كما

لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته نز ذهبت الإمامية إلى تحريم السفر بعد الزوال

قبل صلاة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوز والسفر قبلها وقد خالفوا في ذلك القرآن انتهى وأقول قد ترك الناصب ذكر هذا؟؟؟ لعجزه عن الجواب كما فعله في موضع أخرى من الكتاب قال المصنف رفع الله درجته نح ذهب الإمامية إلى وجوب القيام حال الخطبة وقال أبو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي (ص) وفعله فإنه ص لم يخطب إلا قائماً وقال صلوا كما رأيتموني أصلي ولأنها بدل من الركعتين فساوتهما في الحكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن شرط صحة خطبة الجمعة أن يكون الإمام قائماً ويقراها في حال القيام إن قدر وإلا فالاستنابة أولى ومذهب أبي حنيفة أنه يخطب قائماً لأن القيام فيه متوارث فإن خطب قاعداً جاز لحصول المقصود؟؟ لا أنه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند أبي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي عليه السلام عليه يفيد تأكيد السنة لا لوجوب وأما قوله و صلوا كما رأيتموني أصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لأن الصلاة غير الخطبة وأما وجوب المناوأة فباطل لأن استقبال القبلة ليس؟؟؟

في الخطبة وشرط في الصلاة فلا يمكن الحكم بالتساوي وبينهما فمدخول بأن مقتضى البدلية التساوي في جميع الأحكام وخرج المساواة في القبلة بالإجماع فيبقى الباقي بحاله كما لا يخفى على المتدرب في الأصول ثم أقول ومما يزيد في تشنيع الفقهاء الثلاثة ويفيد رد بعض ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال فلما أبو حنيفة ومالك فقالا الخطبة فرض لا تجزى صلاة الجمعة إلا بها والوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله (ص) ثم تناقضا فقالا إن خطب جالسا أجزاءه وإن خطب خطبة واحدة أجزاءه وإن لم يخطب لم يجزئه فقد صح عن جابر أنه قال من أخبرك أن رسول الله (ص) خطب جالسا فقد كذب وأيضا من الباطل أن يكون بعض فعله ع فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي أن خطب خطبة واحدة لم يجزئه ثم أصلا ثم تناقض فأجاز الجمعة لمن خطب قاعدا والعقول عليه في ذلك كالقول على أبي حنيفة ومالك في إجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الأوزاعي عن عمرو بن شعيب أن عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى أربعاً والحنفيون والمالكيون يقولون المرسل كالمسند أو أقول فيلزمهم الأخذ بقول عمر ههنا وإلا فقد تناقضوا انتهى كلامه قال المصنف رفع الله درجته نط ذهبت الإمامية إلى وجوب أربعة أشياء في الخطبة حمد الله تعالى والثناء عليه والصلاة على النبي (ص) وآله والوعظ وقراءة شئ من القرآن وقال أبو حنيفة يجب في الخطبة كل واحدة من الحمد لله أو الله أكبر أو سبحان الله أو لا إله إلا الله أو غير ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي (ص) وفعل الصحابة بأسرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن أركان الخطبة خمسة حمد الله والصلاة على رسول الله (ص) والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقراءة في إحديهما لاشتمال خطبة النبي على هذه الأمور و مذهب أبي حنيفة إن اقتصر على ذكر الله جاز وقال أبو يوسف ومحمد كل ذكر طويل يسمى خطبة لأن الخطبة في الواجبة التسمية والتحميدة يسمى خطبة ودليل أبي حنيفة قوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله من غير فصل بين القليل والكثير وفعل النبي (ص) عنده محمول على الندب انتهى وأقول أولا أن استدلال أبي حنيفة بعموم الآية إنما يفيد لو لم يكن فعل النبي (ص) مخصصا له بالخطبة على الوجه المأثور وأكثر عمومات القرآن وإطلاقاته قد بين بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الآية المذكورة بما نقله المصنف من فعل النبي (ص) وفعل أصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن فعل النبي (ص) عند أبي حنيفة محمول على الندب مردود بما مر مرادا من أنه لا اعتبار بعنديات أبي حنيفة وأمثاله مع ما مر أيضا من اعتراف أكثر

الجمهور بأن ما واظب عليه الرسول ص محمول على الوجوب سيما وقد واظب الصحابة أيضا على ذلك كما ذكره المصنف وسلمه الناصب وثانيا أنه لا فائدة في نقله لمذهب الشافعي وأبي يوسف ومحمد في هذا المقام مع أنه يتوجه على ما ذهب إليه الأخيران ما أورده ابن حزم على تعريف مالك للخطبة بكل كلام ذي بال وهوانهما ذهبا إلى فريضة الخطبة ومن أوجب فرضا يجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علما لا اشتباه فيه وإلا فقد جهلوا فرضهم وأيضا يرد قولهما ما رواه ابن حزم بإسناده إلى واصل بن حيان قال قال أبو وايل خطبنا عمار بن ياسر فأوجزوا بلغ فلما نزل قلنا يا أبا اليقظان لقد أوجزت وأبلغت فلو كنت تنفست فقال إني سمعت رسول الله (ص) يقول أن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مائة من فقهه فأطيلوا الصلاة وأقصروا الخطبة فإن من البيان سحرا وروى بإسناده إلى ابن مسعود انتقال أحسنوا هذه الصلاة وأقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد أطال الخطبة حتى أخبرني بعض وجوه الناس بأنه بال في ثيابه وكان قد نشب في المقصورة انتهى وأقول قد قيل إنه لأجل تطويل الخطبة أيضا قد شرط معاوية بن أبي سفيان ضرورة طويلة على المنبر فلما رأى تنفر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم بإسناد ذنبه إلى الله تعالى فقال الحمد لله الذي خلق أبداننا وأسكنها أرواحنا وجعل فيها رياحا وجعل خروجها للنفس راحة فلربما اختلجت في غير أوانها وانفلتت في غير وقتها فلا جناح على من جاء منه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة بن صوحان العبدي قدس سره وقال صدقت يا معاوية أن الله خلق أبداننا واسكن فيها أرواحنا وجعل فيها رياحا وجعل خروجها للنفس راحة ولكن جعل إرسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا أهل الشام قوموا فقد جزأ أميركم فلا صلاة له ولا لكم انتهى والظاهر من حال عدو الله أنه إنما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر وسخرية على المحراب والمنبر وقد حملة أوليائه على ما سمعت وهو قد أحاله على الله تعالى كما عرفت الله تعالى خصمهم في الآخرة والأولى قال المصنف رفع الله درجته س ذهبت الإمامية إلى استحباب أن يقرأ في الأولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال أبو حنيفة ليس في القرآن شيء معين يقرأ ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي (ص) فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين فقال أن النبي (ص) كان يقرأ في صلاة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وكذا في مسند أحمد انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول مذهب الشافعي أن السنة أن يقرأ في صلاة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وكذا في مسند أحمد انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول مذهب الشافعي أن السنة أن يقرأ في الأولى

الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة وبالمناقين وذلك لأن الجمعة يناسب الصلاة وأما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك اليوم فكان المناسب إسماعهم رجزا عليهم هذا مذهب الشافعي وأما عدم مسنونيته عند أبي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى وأقول قوله لأن الجمعة يناسب الصلاة أي سورة الجمعة تناسب صلاة الجمعة يدل على أن الشافعي إنما استحب ذلك للمناسبة لا للتأسي بفعل النبي (ص) فلولا لمناسبة لما حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى أن الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة أبي حنيفة لفعل النبي (ص) في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته له في قراءة سورة المنافقين بأنه زال هذه السبب اليوم وفيه ما فيه إذ قد سبق الأثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصله إنا كنا نعرف المنافقين ببغض علي بن أبي طالب والمنافقين ما زالوا وما انفضوا بل كانوا لا يزال في الازدياد إلى اليوم كما بيناه سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله حيث قال أن محبة علي بن أبي طالب لا يجتمع مع التسنن وأدل دليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي ظهر عنه في تأليفه هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق قال المصنف رفع الله درجته سا ذهب الإمامية إلى أن الجمعة تدرك بإدراك ركعة لا بدونها

وقال عمر بن الخطاب إن لم يدرك الخطبتين والركعتين معالم يدرك الجمعة وبه قال عطا وطاوس ومجاهد وقال أبو حنيفة يدركها بإدراك اليسير و لو بسجود السهو بعد التسليم وقد خالفوا في ذلك نص رسول الله (ص) وهو قوله من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة دل على عدم إدراكها بعدم إدراك الركعة وعدم اشتراط الأزيد انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن شرط الجمعة أن يقع الركعتان بتمامها في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الإمام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب أبي حنيفة إن شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا يصح بعده وعنده أنه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبينها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي (ص) لمصعب بن عمر حين بعثه إلى المدينة إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل أول وقت الظهر وقته فيشمل ساير الوقت لا الخارج من الوقت فخرج من حكمه عامة الصلاة في أن إدراك الركعة يكون كافيا في إدراكها الزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث وأما الإدراك مع الامام؟؟ فمذهب الشافعي أن إدراك الركعة كان والدليل الحديث ومذهب أبي حنيفة إن من أدرك الإمام يوم الجمعة صلى معه ما أدرك وبنى عليه الجمعة لقوله ع ما أدركتم فصلوا وما فاتكم ناقضوا وإن كان أدركه في التشهد اه في سجود السهو هي عليه الجمعة عندهما وقال محمد إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر لأنه جمعة من وجه و ظهر من وجه لفوات بعض الشرايط في حقه فيصلح أربعا اعتبارا للظهر ودليل أبي حنيفة وأبي يوسف أنه صادق عليه أنه يدرك الجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى وأقول ما ذكره من أن مذهب أبي حنيفة أن شرط الجمعة الوقت إن أراد به أن شرط انعقاد صلاة الجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى وأقول ما ذكره من أن مذهب أبي حنيفة أن شرط الجمعة الوقت إن أراد به أن شرط انعقاد صلاة الجمعة بقاء الوقت فمسلم لكن لا يفيد فيما نحن فيه إن أراد أن شرط إدراك المأموم للإمام في صلاة الجمعة هو إدراك الوقت دون إدراك شئ من صلاة الإمام فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة ليس في ما رأينا من كتب الحنفية عنه عين ولا أثر ولا يدل عليه أيضا ما تمسك به لأبي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير الحديث من دلالة على خروج صلاة الجمعة عن عامة الصلاة في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة أشبه بكلام الممرورين المبهورين بل يظهر من كلام الطيبي أن أداء صلاة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الأحوال حيث قال في شرح ما روي عن البخاري عن أنس من أن النبي (ص) كان يصلي الجمعة حين تميل الشمس الحديث أنه محمول على أنه في فصل دون فصل ولم يرد بقوله كان

عموم الأحوال انتهى على أن الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتمدة عند أهل السنة وعلى تقدير صحته إنما يدل على أن أول وقت صلاة الجمعة وقت ميل الشمس كما أن أول وقت الظهر أيضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من الخروج عن الحكم والزيادة في السنة في السنة كما ذكرنا وأما قوله ودليل أبي حنيفة وأبي يوسف أنه صادق عليه أنه يدرك الجمعة في هذه الحالة اه فمع أنه تكرر لما سبق من قوله ومذهب أبي حنيفة إن من أدرك الإمام يوم الجمعة اه مفردود؟؟ بأنا لا نسلم أنه يصدق على مدرك سجود السهو بعد التسليم أنه مدرك صلاة الجمعة مع الإمام كما هو المط نعم ربما يصدق عليه أنه مدرك وقت صلاة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر قال المصنف رفع الله درجته سب ذهبت الإمامية إلى أن من لا يجب عليه الجمعة لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى وأحل الله البيع والمقتضي للتحريم وهو الصلاة كما قال فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لا مخالفة للقرآن لأن حر البيع بعد النداء ثابت بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى وأقول قد استمرت المرة على الناصب من تحرير المسألة السابقة إلى ههنا فأتى ههنا بما هو أسخف من سابقه فإن الكلام في أن العبد ونحوه خارج عن المكلفين بصلاة الجمعة فلا يتوجه إليهم الأمر بالسعي ولا النهي عن البيع وأي دخل في إثبات توجه النهي عن البيع إليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع أو للعية وهل هذا إلا هذروا؟؟؟ به إصلاح هذراخر؟؟ فتدبر قال المصنف رفع الله درجته سج ذهبت الإمامية إلى تسويغ صلاة شدة الخوف بحسب الامكان ماشيا وراكبا وقال أبو حنيفة لا يجوز أن يصلي ماشيا بل يؤخر الصلاة حتى ينقضي القتال ويقضبها وقد خالف قوله تعالى فإن خفتم فرجالا أو ركبانا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الخوف إذا كان بحيث لم يتأت لأحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل ومذهب أبي حنيفة أنه إذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يوميون بالركوع والسجود إلى أي جهة شاء إذا لم يقدروا على التوجه إلى القبلة واستدل بقوله تعالى فإن خفتم فرجالا أو ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية أنه يفسدها القتال والمشى والركوب ولا حجة عليه في النص لأن كون المصلي راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى وأقول هذا الاستدلال افتراء على أبي حنيفة إذ كل متحرك من الناس يعلم أن الحركة لازمة عند الخوف عن العدو سواء كان راکبا أو راجلا سيما عند التحام القتال كما نزل به هذه الآية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة

والمشي عن الآية كما لا يخفى نعم قد استدل أبو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه الدارمي والبيهقي من أنه ص آخر الصلاة يوم الخندق لأنه قد اضطر هناك إلى المشي وأجيب بأن الآية ناسخة لذلك وهذا الجواب أيضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع ثم من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى يأتيه اليقين قال المصنف رفع الله درجته سد ذهب الإمامية إلى أن صلاة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مط وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا في نفس المصر أو في موضع يصلي فيه العيد وقال الشافعي لا يجوز إلا في جوف المصر وقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل العاقل المنصف أن الإمامية أكثر إيجابا للجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث أنهم لم يجوزوا والایتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة الصحيحة وأنه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي (ص) وأصحابه والتابعون إلى زمن المنصور انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الجمعة يقع فط حظة لا؟؟ ساكنين ويشترط أن لا يعتاد نقل بيوتها فلا يجب الجمعة على أهل الخيام لأن الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان مما نقل

من الشافعي أنه إن يكون في جوف المصر فباطل لأنه جوز لأهل الخيام في منازلهم إذا كان مجتمعة الدور والمنازل وأما الجمعة في الصحراء فغير وارد ولا هو مما عمل به رسول الله (ص) ولا أحد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع والمخالفة لعموم القرآن شيء لا يظهر لأن الشرايط في صحة الجمعة معلومة من السنة انتهى وأقول ما نقله المصنف عن الشافعي هو أنه لا يجوز لأهل المصر إلا أن يصلوا الجمعة في جوف المصر ولا يخرجون به إلى الصحراء كما في العيدين ولم ينسب إليه القول بعدم جواز إتيان أهل القباب في الصحراء بصلاة الجمعة حتى يكون كذبا وباطلا وأما ما ذكره من أن الجمعة في الصحراء غير وارد عن الشرع ففيه أن المصنف بين أن النص القرآني وارد عليه فلا وجه للإنكار بعد ذلك وأما ما ذكره من أنه لم يعمل به رسول الله (ص) ولا أحد من الخلفاء فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فإننا نعلم قطعا أن النبي (ص) ولا أحد من أصحابه لم يصلوا شيئا من الصلاة اليومية على فرش الأكاسرة والقياصرة ولا على الحجر المرمر والسماق إلى غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا وأما ما ذكر من أن فعل الجمعة في الصحراء مناف المضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف ولو صح ذلك لزم بطلان صلوتي العيدين جماعة في الصحراء مع أن المشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا وأما دفعه للزوم مخالفة عموم القرآن بأن الشرايط معلومة من السنة فإن أراد به السنة النبوية فدون إثباته حرط القتاد وإن أراد سنة الشافعي وشفعائه فلعل الخصم لا يلتفت إليه تدبر قال المصنف رفع الله درجته سه ذهبت الإمامية إلى وجوب صلاة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الأربعة أنها مستحبة وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى أراد صلاة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا مداومة النبي (ص) وقال الناصب خفضه الله أقول صلاة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست واجبة لعدم ورود الأمر وبه مداومة النبي (ص) يفيد تأكيد السنة لا الوجوب والاستدلال بالآية لا يتم لأن انحصار إرادة صلاة العيد من الذكر والصلاة الواردة فيها مم لعدم الاجماع عليه وإن سلم فلا يدل على الوجوب لإمكان حمل الفلاح على زيارة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لأن في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون والإعراض عن اللغو ليس بواجب بل مندوب انتهى وأقول قوله لعدم ورود الأمر به مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر إما تضمنه للأمر نظر وإما أن المراد بالصلاة فيه صلاة العيد فلاجماع المفسرين على ذلك وأما ما ذكره من أن مداومة النبي (ص) يفيد تأكيد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا من أنها ص دليل الوجوب باعتراف الشافعي الأنصاري في شرح الينابيع والقول بأنه لتأكد السنة خلاف الظاهر كما لا

يخفى وأما ما ذكره من إمكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمدخول بأن الفلاح هو الفوز والبغية فهو أعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والآخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح لذلك غير جازي قال المصنف رفع الله درجته سو ذهبت الإمامية إلى وجوب صلاة الكسوف وقال الفقهاء الأربعة أنها سنة وقد خالفوا في ذلك قول النبي (ص) لما كسفت الشمس أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى يخوف بهما عباده فإذا رأيتم ذلك فصلوا وروى أبو مسعود البدرى قال كسفت الشمس

يوم إبراهيم ولد رسول الله ص فقال الناس انكسفت الشمس لموت إبراهيم فقال رسول الله ص إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا بحياته فإذا رأيتم ذلك فافرعوا إلى ذكر الله وإلى الصلاة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن صلاة الكسوفين سنة مؤكدة والأمر محمول على الاستحباب لاستمرار الأمر على أن تاركه لإيلاام ولا يذم عليه وذلك بالإجماع انتهى وأقول قد قدمنا البرهان على أن الأمر للوجوب وأن الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جازي وما ذكره من استمرار الأمر على أن لا يلام ولا يذم ماوم؟؟ مذموم وكذا دعوى الاجماع وكيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علماء أهل البيت ع قال المصنف رفع الله درجته سن ذهبت الإمامية إلى استحباب صلاة الاستسقاء وقال أبو حنيفة لا صلاة لها وقد خالف بذلك فعل النبي ص وروى أبو هريرة قال خرج رسول الله ص يوم يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس أنه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيدين وفعل ذلك أبو بكر وعمر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الصلاة في الاستسقاء سنة لفعل النبي ص والخلفاء بعده ومذهب أبي حنيفة أن ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى استغفروا ربكم إنه كان غفارا ورسول الله ص لم يرو عنه الصلاة وذهب أبو محمد ويوسف إلى أنه يصلي الإمام بالناس ركعتين لما روي أنه (ع) صلى فيه ركعتين كصلاة العيد رواه ابن عباس وأجاب أبو حنيفة إنه فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة انتهى وأقول من أمارات اختلال رأي الناصب إنه يعتذر أولا من جانب أبي حنيفة بأنه يقول لم يرو عن النبي ص صلاة الاستسقاء ثم ينقل عن صاحبيه أنهما رويا أنه ص صلى فيه ركعتين كصلاة العيد وبالجملة إما أن يلزم كذب أبي حنيفة أو كذب صاحبيه أو كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما تدبر قال المصنف رفع الله درجته سح ذهبت الإمامية إلى أن سنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي وأصحابه إلا أن بعضهم قال المستحب التسطيح

لكن لما صار شعارا للرافضة عدلنا عنه إلى التسليم قاله الغزالي و
هل يحل لمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يغير الشرع لأجل عمل بعض المسلمين به
وهلا تركوا الصلاة لأن الرافضة يفعلونها انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن التسطیح سنة في القبور وما ذكره من عمل
الروافض فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لأنهم يخفون
الأعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا إظهار الكفر للأنبياء للتقية فكيف
يكون النيل إلى الاطلاع على مذهبهم انتهى أقول
قد علم إمام الناصب وحجة إسلامه الغزالي ذلك كما صرح به المصنف فإنكار العلم
بذلك مط إما تجاهل منه أو تجهيل لإمامه وكذا فيه تكذيب شيخه ابن أثير
الجزري حيث قال في جامع الأصول أن مجدد مذهب الإمامية في المائة الثانية علي بن
موسى الرضا (ع) فإن هذا الحكم منه يتوقف على علمه بمذهب الإمامية
ولو على الاجمال ومن أوضح الدلائل على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب أنه قد علم
من أول هذا الكتاب إلى ههنا جملة صالحة من مذهب الإمامية قطعا

وسيصرح عنقرى في مسألة الجريدتين بكمال اطلاعه على مذهب الإمامية ومع هذا قال ههنا إن مذهبهم مجهول وأما ما ذكره من أنهم يخفون الأعمال للتقية فليس على إطلاقه وإنما يخفون الأعمال الذي انفردوا به عن الجمهور قاطبة وتسطيع القبور ليس كل ولو سلم إخفاءهم للأعمال كلها فلا يلزم منه إخفاءهم للأقوال ولو سلم إخفاء الأقوال أيضا في بعض الأزمنة والأحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في أيام السلطان المؤيد الذي رفع التقية و عدل عن مذهب أهل السنة إلى مذهب الإمامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب لاحتمال أن يكون ما نسب فيه إلى الإمامية لم يكن مذهبها وقولا لهم بل كان من أقوال بعض المجهولين المتحيرين في الاجتهاد من أهل السنة وأما ما ذكره من أنهم جوزوا إظهار الكفر للأنبياء تقية فمن افتراء الناصب ورؤسائه من ذوي الأذنان كما أوضحناه في مسألة عصمة الأنبياء فتذكر ثم لا يخفى أن عدول المتسمين بأهل السنة عن حكم القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وآله لأجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما ذكره المص ههنا بل قال الزمخشري وهو من الأئمة

الحنفية في الفروع في تفسير قوله تع وهو الذي يصلى عليكم وملائكته أنه يجوز بمقتضى هذه الآية أن يصلى على آحاد المسلمين لكن لما اتخذت الرفضة ذلك في أئمتهم منعناه وذكر ابن حجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلم إلى آل النبي عليهم الصلاة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل بكلمة على بين النبي ص وآل ص عند الصلاة عليهم رغما للشيعة وقال مؤلف الهداية في فقه الحنفية إن المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرفضة عادة جعلنا التختم في اليسار وقال الأنصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى أبو الفضل بن عبيدان عن أبي علي بن أبي هريرة أن المستحب ترك القنوت في صلاة الصبح إذ صار شعار قوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع أشياء استحبت في زماننا لكونها قد صارت شعارا للرفضة منها الجمر بالبسملة وتسطيع القبر والتختم باليمين وقال بعض شراح صحيح مسلم إنما ترك القول بالتكبيرات الخمس وصلاة الجنائز لأنه صار علما للتشيع ومما ينبغي أن ينبه عليه إن المتسمين بأهل السنة والجماعة لما كانوا من أهل سنة معاوية وجماعته كما مر بيانه سابقا وكان من سنة معاوية أن يعمل بقدر الامكان خلاف ما عمل به أهل بيت النبي ص كعداوته الظاهرة إياهم فكلما رأوا عملا شرعيا اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبي وأهل بيته عليهم السلام عدلوا عنه إلى غيره اقتداء بسنة معاوية وعللوا ذلك بدفع ملام العوام عن أنفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وإنما العلة الأصلية والسبب الحقيقي في ذلك

متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة إنما وقع مقصودا بالعرض ويرشدك إلى ذلك ما ذكره
فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معاوية الجهر في البسملة في
صلاته بالمدينة محو الآثار على ع وما قاله الراغب في كتاب المحاضرات من أن خاتم
النبي ص كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يتختم به في يمينه و
سبب اتخاذه أنه ع كتب إلى معك الروم فقيل إنه لا يقبل كتابا إلا مختوما فاتخذ ح
خاتما وكان على ع واضحا به يتختمون في أيماهم وأول من تختم
في يساره معاوية ولهذا لما أنكر النواصب على المطرق العبدى في تختمه باليمين قال
في ردهم صح شعر قالوا تختم في اليمين وإنما مارست ذاك تشبها بالصادق
وتقربا مني لآل محمد وتباعدة مني لكل منافق الماسحين فروجهم بخواتم اسم النبي
بهن واسم الخالق قال المص رفع الله درجته سط
ذهبت الإمامية إلى أن الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي ومالك وأحمد لا يصلى عليه
وهو مخالف لفعل النبي ص فإنه صلى على حمزة وعلى شهداء أحد
انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه لا يجوز غسل الشهيد والصلاة
عليه لأن الصلاة شفاعاة والسيوف محاء الذنوب
فلا يحتاج إلى الشفاعاة وأما صلاة رسول الله على شهداء أحد فلم يثبت عند الشافعي
وثبت من حديث جابر أن رسول الله ص لما حضر شهداء
أحد قال أنا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وأمر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم
يغتسلوا انتهى وأقول ما ذكره من أن الصلاة شفاعاة ممنوعة
لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من أن السيوف محاء الذنوب وإنما يسلم كونه محاء
لذنوب حاصلة من الإخلال في حقوق الله وأما في حقوق العباد
فلا كما لا يخفى ثم إن حديث جابر مما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته
معارض بما رواه هو أيضا عن عقبه بن عامر أن النبي ص خرج يوما فصلى
على أهل أحد صلواته على الميت ثم انصرف إلى المنبر الحديث والذي يظهر لي أنه
يمكن الجمع بين الحديثين بأنه لم يسع النبي ص أن يأتي بما وجب من الصلاة
على شهداء أحد عند شهادتهم لشدة ما أصاب النبي ص وأصحابه في تلك الواقعة
فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبه ويؤيد ذلك قول صاحب
الكافي من الحنفية إنه روى أنه ص صلى على شهداء أحد بعد ثمانين سنين انتهى إن
على الترجيح للحديث الثاني لما تقرر صح في الأصول من
تقدم الوجوب على الندب وتقدم المثبت على النافي لأن غفلة الإنسان عن الفعل كثير
ولأن المثبت يثبت
أمرا زائدا على ما اطلع وهو اطلعه على ما أثبته فقول الناصب إن صلاة النبي ص على
شهداء أحد لم يثبت عند الشافعي عذر غير مسموع كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته ع ذهبت الإمامية إلى أن المشي خلف الجنازة أو عن أحد

جانبيها أفضل وقال الشافعي ومالك وأحمد المشي قدامها
أفضل وقد خالفوا في ذلك النص فإن المستحب هو التشيع وقد روى الحميدي في
الجمع بين الصحيحين قال أمرنا رسول الله ص باتباع الجنابة انتهى و
قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن المشي أمام الجنابة قريبا منها بحيث
لو التفت رآها أفضل والدليل عليه ما روى الزهري عن
سالم عن أبيه قال رأيت رسول الله وأبا بكر وعمر يمشون أمام الجنابة ورواه بعضهم
مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى وأقول يتوجه أن عليه
رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا يعادل روايتين رواهما البخاري مشتملتين على
النص لوجوب اتباع الجنابة كما لا يخفى على المتأمل
قال المص رفع الله درجته عا ذهب الإمامية إلى أن القيام شرط في صلاة الجنابة وقال
أبو حنيفة يجوز الصلاة قاعدا مع القدرة وقد خالف
فعل النبي ص والصحابة والتابعين ومن بعدهم فإن أحدا لم يصل قاعدا انتهى وقال
الناصر خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن من أركان
صلاة الميت القيام منها ولا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب أبي حنيفة على
ما في الهداية أنه لا يجوز الصلاة على الميت راكبا في القياس لأنه

دعاء وفي الاستحسان لا يجزيهم لأنها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا هذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى وأقول نعم ما نقل الناصب عن أبي حنيفة غير ما نقله المص عنه لكنه أشد قبحا مما نقله المص عنه وأقبح من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل هلك إبليس إلا القياس وهو أول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجتيه من الشبهة والوسواس وإنكار الناصب لما نقله المص عن أبي حنيفة إنما هو بمجرد إنه لم ير ذلك في شرح الوقاية وإلا فهو مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع قال المص رفع الله درجته عب ذهب الإمامية إلى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن أرقم يكبر على جنازنا أربعا وأنه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله ص يكبرها وكبر أمير المؤمنين على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي إن النبي ص كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن التكبيرات أربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابعه المأموم بل سلم في الحال أو ينتظر ليسلم معه ولا مدخل لسجود والسهو في هذه الصلاة والدليل على أن التكبيرات أربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن أبي هريرة أن النبي ص نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه وخرج بهم إلى المصلى فصاف بهم وكبر أربع تكبيرات وقد ثبت في النسخ والمنسوخ أن آخر صلاة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها أربعا فنسخت ما قبلها انتهى وأقول قد مر مرارا أن الحديث المنقول في البخاري ونحوه

سيما المروي عن أبي هريرة المرمى بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من أن آخر صلاة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها أربعا غير مسلم ولو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا غاية الأمر أن يكون دليلا على التخيير بين الخمس والأربع وهذا ظاهر جدا قال المص في تذكرة الفقهاء ذهب إلى التكبيرات الخمس علمائنا أجمع وبه قال زيد بن أرقم وحذيفة بن اليمان لأن زيد بن أرقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي ص يكبرها

وعن حذيفة أن النبي ص فعل ذلك وكبر علي ع على سهل بن حنيف خمسا وكان أصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر ع كبر رسول الله ص خمسا سئل الصادق ص عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق أن العلة في ذلك أن الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات فجعل للميت من كل صلاة تكبيرة وفي أخرى أن الله تع فرض على الناس خمس فريض الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل

فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لا يقبل الولاية كبر أربعا وقال الفقهاء الأربعة والثوري والأوزاعي وداود وأبو ثور التكبير أربع ورووه عن الحسن بن علي عليهما السلام وأخيه محمد بن الحنفية وعمرو بن عمرو زيد وجابر وأبي هريرة والبراء بن عازب وعتبة بن عامر وعطا بن أبي رباح ولأن رسول الله ص نعى النجاشي للناس وكبر بهم أربعا والجواب قد بينا أنه صلى له معنى الدعاء ولو سلمنا أنه عليه السلام فعل ذلك ببعض الأموات لكن ذلك لانحراف الميت عن الحق فإنه قد روى عن أهل البيت عليهم السلام أن الصلاة بالأربع للمتعمد في دينه قال الصادق ع كان رسول الله ص يكبر على قوم خمسا وعلى آخرين أربعا فإذا كبر أربعا اتهم يعني الميت وحكى عن محمد بن سيرين وأبي الشعثاء جابر بن زيد أنهما قالا يكبر ثلاثا وروى عن ابن عباس وعن علي ع إنه كان يكبر على أهل بدر خمسا وعلى ساير الناس أربعا وهو يناسب ما نقلناه من تخصيص الأربع بغير المرضى انتهى ولنعم ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من أن هذا جمع حسن بين ما رواه العامة لو كانوا يعقلون ويزيد فسا مقال الناصب وأسلافه وضوحا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الإمام والمأمون يكبر الإمام نسخه على الجنائز خمس تكبيرات لا أكثر فإن كبروا أربعا فحسن ولا أقل ولا ترفع الأيدي إلا في أول تكبيرة فقط فإذا انقضى التكبير المذكور سلم تسليمتين وسلموا كذلك فإن كبر سبعا كرهناه واتبعناه وكذلك إن كبر ثلاثا فإن كبر أكثر لم نتبعه وإن كبر أقل من ثلاث لم نسلم بسلامه بل أكملنا التكبير نا عبد الله بن يوسف نا أحمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا أحمد بن علي نا مسلم بن الحجاج نا أبو بكر بن شيبة ومحمد بن المثنى قالوا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال كان زيد بن أرقم يكبر على جنازتنا أربعا وأنه كبر على جنازة خمسا فسأله فقال كان رسول الله ص كان يكبرها وصح عن النبي ص أنه كبر أيضا أربعا كما نذكر بعد هذا إن شاء الله تعالى واحتج من منع من أكثر من أربع بحزر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن أبي وايل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير على الجنائز فقالوا كبر أكبر النبي ص سبعا وخمسا وأربعا فجمعهم عمر على أربع تكبيرات كأطول الصلاة قالوا فهذا إجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية الفساد أول أقل ذلك أن الخير لا يصح لأنه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله أن يستشير عمر في إحداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله ص أو المنع من بعض ما فعله ص ومات وهو مباح فيحرم بعده لا يظن هذا بعمر إلا جاهل بمحل عمر من الدين والإسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلاث وبعضها

على الأربع وبعضها على الخمس قال أف لكل إجماع يخرج عنه علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وأنس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم بأسانيد في غاية الصحة ويدعي الاجماع بخلاف هؤلاء بأسانيد واهية فمن أجهل ممن هذه سبيله ومن أخسر صفقة عن يدخل في عقله أن إجماعا عرفه أبو حنيفة ومالك والشافعي وخفي علمه على علي وابن مسعود وزيد بن أرقم وأنس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا ولا متعلق بهم بما روينا أن عمر كبر أربعاً وزيد بن أرقم كبر أربعاً وعلياً كبر على ابن المكفف أربعاً وعلي سهل بن حنيف ستاً ثم التفت وقال إنه يدري و زيد بن ثابت كبر على أمه أربعاً وأنسا كبر أربعاً وكل هذا حق وصواب وليس أحد من هؤلاء صح عنه إنكار تكبيرات خمس أصلاً وحتى لو وجد لكان معارضا له قوله من أجازها ووجب الرجوع حينئذ إلى ما افترض الله الرد إليه عند التنازع من القرآن والسنة قد صح إنه ع كبر خمسا وأربعاً

فلا يجوز ترك أحد عمليه للآخر ولم نجد عن أحد من الأئمة تكبير أكثر من سبع ولا أقل من ثلاث فمن زاد على خمس وبلغ ستا أو سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن النبي ص قط فكرهناه لذلك ولم نيه ع عنه فلم نقل بتحريمه لذلك وكذلك القول فيمن كبر ثلاثا وأما دون الثلاث وفوق السبع فلم يفعله النبي ص ولا علمنا أحدا قال به فهو تكلف قد نهينا أن نكون من المتكلفين إلا حديثا ساقطا وجب أن ينبه عليه وهو أن رسول الله ص صلى على الحمزة رص يوم أحد سبعين صلاة وهذا باطل بلا شك هذا آخر كلام ابن حزم وقد علم مما رواه عن زيد بن أرقم أنه قد عمل بما ذهب إليه الإمامية من الإتيان بالتكبيرات الأربع للمنافقين والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الإيمان وهو إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي والإتيان بالخمس لمن اعتقده وأيضا علم مما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات أربع إن من أفتى كالشافعي بعدم جواز أكثر من تكبيرات أربع اقتدى بسنة عمر ورجحه على سنة النبي ص فلا تغفل

قال المص رفع الله درجته عج ذهبت الإمامية إلى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الأربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله ص على قبرين فقال إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بل ما أحدهما فكان يمشي بالنميمة وأما الآخر فكان لا يتنزّه من البول فدعا بقضيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث سفيان الثوري قال إن رسول الله ص قال للأَنْصار خضروا صاحبكم فما أقل المضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدتان خضرا وإن توضعان من أصل اليد إلى أصل الترقوة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما أجعله بالسنة وبمعاني الحديث فإن حديث الجريدتين أجمع العلماء أن المراد من الغرس فيه أن يبقيا رطبين ناميين ليكونا مسبحتين لله تعالى فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسييحهما وإذا دفن الجريدتان مع الميت فأين التسييح وأين النمو والحديث بصريحه يدل على هذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على أن بعد اليبس لا يبقى له فائدة في دفع العذاب عن الميتين فما فائدة دفنها مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد وبعدم الاهتداء إلى وجوه الأحكام وما ذكر من حديث الثوري فأين إسناده ومن ذكره من أرباب الصحاح وكيف يجوز الاستدلال برواية أحد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا إلا الشرع بما لم يأذن به الله حيث يقول أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقد اطلعنا على فقه الإمامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع أن لهم أدلة من رواية الأئمة ثم إنا رأينا أنهم

يستدلون بأدلتنا المتروكة لاشتمالها على المعايير وتركوا دلائلنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى وأقول العجب من الناصب الشقي إنه في غاية الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره أصحابه فيه ومع هذا يشنع على المص بأنه لا يعرف معنى الحديث وكأنه في مثل هذا قيل ليت الفجل يهضم نفسه وذلك لأن الجريدة على ما ذكره الطيبي في شرح المشكاة في السعفة التي جردت عنها الخوص ولم نسمع في الدنيا أن سعفة النخل تنمو عند غرسه في الأرض فضلا عن نموه بعد تجريد الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح به في الحديث وإنما المذكور في شروح الحديث كالمشكاة للطبيبي أنهما يسبحان ما دام رطبين لا ما دام ناميين وإنما النمو شيء أحدثه الناصب لنموه في هواء الكذب على الله ورسوله وأما ما ذكره من أن بعد اليبس لا يبقى له فائدة فنقول نعم ولهذا وقع في متن الحديث أنه يخفف بذلك العذاب ولم يقل يدفع العذاب صح فليميز أولياء الناصب إن الكودنة والتصرف في دين الله هل وقع منه ومن أئمته أو من المص قدس سره وأما ما ذكره من أن حديث الثوري ليس بمسند فجوابه أن الدليل في الحقيقة ما رواه المص عن الحميدي وأورد حديث الثوري تأييدا له ويكفي في التأييد كونه مرسلا وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس بأدنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون إن المرسل كالمسند أو أقوى انتهى فيمكن أن المص أورد الحديث الأول حجة على جميع الفقهاء الأربعة وحديث الثوري حجة على اثنين منهما هذا مع ما روي في البخاري والمشكاة ابن بريدة ابن الحبيب الصحابي أوصى أن يجعل في قبره جريدتان وأما ما ذكره من إنا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع أن لهم أدلة من رواية الأئمة اه ففيه ما أشرنا إليه سابقا أن لهم من رواية الأئمة عليهم السلام المنتهية إلى النبي ص روايات تزيد على ما في صحاح أهل السنة مذكورة بأسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي ره والتهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ أبي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي قدس سره وغير ذلك لكن المص قدس سره إنما استدل في هذا الكتاب بروايات أهل السنة عليهم لأن التمسك بكلام الخصم أو كد في الاحتجاج وأقوى في سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا وأما ما فعله الناصب من تقسيم الاستدلالات أصحابه ورواياتهم إلى الضعيفة والصحيحة فتقسيم سقيم إذ أسانيد الكل عندنا غير مستقيمة لكن نحتج بها عليكم لما ذكرنا من التأكيد والإلزام الوكيد وبالله التأييد قال المص رفع الله درجته الفصل الثالث في الزكاة وفيه مساليل الأولى ذهبت الإمامية إلى أن الإبل إذا زادت على مائة وعشرين ففي كل أربعين بنت البون وفي كل خمسين حقه وقال أبو حنيفة يستأنف الفريضة في كل خمس شاة إلى مائة وأربعين ففيها حقتان وأربع شياة إلى مائة وخمس

وأربعين ففيها حقتان و بنت محاض إلى مائة وخمسين ففيها
ثلاث حقاق ثم يستأنف الفريضة بالغنم ثم بنت محاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون
في كل خمس شاة إلى مائة وسبعين فيكون فيها ثلاث حقاق
وأربع شياة فإذا بلغ مائة وخمس وسبعين ففيها ثلاث حقاق و بنت محاض إلى مائة
وخمس وثمانين فإذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلاث
حقاق و بنت لبون إلى خمس وتسعين فإذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها أربع حقاق
إلى مائتين ثم يعمل في كل من الخمسين ما عمل في الخمسين التي
بعد المائة وخمسين إلى أن ينتهي إلى الحقاق فإذا انتهى إليها انتقل إلى الغنم ثم بنت
محاض ثم بنت لبون ثم حقه وعلى هذا أبدا وقد خالف في ذلك نص
رسول الله ص وفي الصحاح عن أنس فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين
بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى وقال الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي إن الإبل إذ زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث نبات
لبون حتى يبلغ مائة وثلاثين ففيها حقة ونبتا لبون ثم يدلا

الحساب على الأربعينات والخمسينات فيجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات أنه إذا زادت الإبل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون من غير شرط صح عود ما دونها

فهذا دليل الشافعي وذهب أبو حنيفة إلى الاستيناف كما ذكره ودليله أنه ص كتب في آخر ذلك في كتاب عمرو بن

حزم فما كان أقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل أبو حنيفة بالزيادة لأنه العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى وأقول كتاب عمرو بن حزم غير متصل إلى صاحب العزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال أبو محمد علي بن حزم الأندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم حجة وسليمان

بن داود الجزري الذي رواها متفق على تركه وأن لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي بأولها ولا باحتجاج الحنفي بآخرها تدبر وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني موافقا لنا طاعنا على دليل أبي حنيفة إن في حديثي الصدقات الذي كتبه أبو بكر لأنس والذي عند ال عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه

أبو بكر عن النبي ص بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ص على المسلمين وأما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته فرواه الأثرم في سنه مثل مذهبنا والأخذ بذلك أولى لموافقته الأحاديث الصحاح وموافقته القياس فإن المال إذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كساير بهيمة

الأنعام ولأنه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وإنما وجب في الابتداء من غير جنسه لأنه ما احتمل المواساة من جنسه فعدلنا إلى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى قال المص رفع الله

درجته ب ذهب الإمامية إلى تخيير المالك بين إخراج الحقاق ونبات اللبون في مائتين ونحوها وقال أبو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لأن النبي ص خير بينهما فأيجاب أحدهما عينا مخالفة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير إذا كان

الحساب بالأربعينات والخمسينات جميعا أما إذا خص بالخمسينات فلا يكون إلا الحقة وأبو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم إلا الحقاق كما مر في بيان مذهبه فلما أوجب أحدهما عينا بخلاف الحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى وأقول قدم إن ما في كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبي في

شرح المشكاة احتجوا إلى الحنفية بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي ع في حديث الصدقة فإذا زادت الإبل على عشرين ومائة يرد الفريضة إلى أولها وبما روى أنه صلوات الله عليه كتب كتابا إلى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها

وذكر فيه أن الإبل إذا زادت على العشرين ومائة استونف الفريضة ولا يعاد لأن حديث أنس فإنه متفق على صحته انتهى قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الإمامية إلى وجوب الأداء مع حولان الحول وقال أبو حنيفة لا يجب إلا بالمطالبة ولا مطالبة عنده في الأموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى وآتوا الزكاة انتهى وأقول إن الناصب لم يذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب والله أعلم بالصواب قال المص رفع الله درجته د ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجب عن المراض شراء صحيحة قال مالك يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله ص إياكم وكرايم أموالكم فإذا نهاه عن أخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن أخذ صحيحة مع عدمها أولى انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن المصدق لا يأخذ مريضة ولا معيبة إلا إذا كان كلها مراضا أو معيبة فإن صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا بشراء الصحيحة والمراد أن الأمر إذا ابخر إلى الشراء لا يشتري صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لأن تمام الحديث وخذوا من حواشي أموالهم أي من أوساطها انتهى وأقول على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما تكلفه وقبول الاعتراض أسلم وأولى من الجواب بما يدل على قصور النصاب ثم إن تفسير الحواشي بالأوساط يصدر عن حشو حشوي يدور على الحواشي والأطراف فضلا عن الأوساط فافهم قال المص رفع الله درجته هي ذهبت الإمامية إلى أن الزكاة يجب في العين وقال الشافعي يجب في الذمة وقد خالف نص النبي ص حيث قال فإذا بلغت خمسا ففيها شاة إلى قوله فإذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر إذا بلغت ثلاثين ففيها تبيع أو تبيعة وفي الغنم إذا بلغت أربعين ففيها شاة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب الزكاة على الفور ويعصي بالتأخير بعد التمكن ويضمن إن تلف بعده وإذا باع مال الزكاة أو رهن بعد الوجوب وقبل الإخراج بطل في قدر الزكاة لأن المستحق شريك فيه وإن جاز الإخراج من موضع آخر فالزكاة وأن كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح الإخراج من موضع آخر لكنه له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق والظرفية الاستفادة من الحديث السابق حيث قال فإذا بلغت خمسا ففيها شاة لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين مط انتهى وأقول إن ما ذكره الناصب في تقرير مذهب إمامه الشافعي وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لأن شركة المستحق كما ذكره اقتضى كون الزكاة في العين وجواز الإخراج من موضع آخر اقتضى كونها في الذمة فيكون أمر واحد متعلقا بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الإخراج من موضع آخر لا فانتقل الكلام

إلى الجهتين والحيثيتين ونقول هاتان الحثتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا مخلص إلا بأن يق إن جواز الإخراج من موضع آخر من حيث إرفاق الشارع بالمالك فكأنه قال له الشارع أنه يجب الزكاة في عين مالك لكن جوزنا لك الإخراج من غيره إرفاقا بك أقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم في هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الأمة من زمننا إلى زمن رسول الله ص إن من وجبت عليه زكاة بر أو شعيرا أو تمرا وفضة أو ذهب أو إبل أو بقرا وغنم فأعطى زكاته الواجبة من غير تلك الإبل ومن غير تلك الذهب ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فإنه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل سواء أعطى من تلك العين أو مما عنده من غيرها أو مما يشتري أو مما يوهب أو مما يستقرض فصح يقينا إن الزكاة في الذمة لا في العين إذ لو كانت في العين لم يخبر له البتة أن يعطي من غيرها ولو وجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من كل ذلك أن يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء إلا بتراضيهما على حكم البيع وأيضا فلو كانت الزكاة في عين المال لكانت لا تخ من أحد وجهين لا ثالث لهما إما أن يكون في كل جزء من أجزاء ذلك المال أو يكون في شيء منه بغير عينه

فلو كان في كل جزء منه يحرم عليه أن يبيع منه رأساً أو حبة فما فوقها لأن أهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه أن يأكل منها شيئاً لما ذكرنا و هذا باطل بلا خلاف وللزمه أيضاً أن لا يخرج الشاة إلا بقيمة مصححة مما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد وإن كانت الزكاة في شيء منه بغير عنه فهذا بط وكان يلزم أيضاً مثل ذلك سواء بسواء لأنه كان لا يدري لعله يبيع أو يأكل الذي هو حق أهل الصدقة انتهى وقد يستدل على كون الزكاة في الذمة بانتفاء بتعيه النماء لها لعدم استقرار ملك المساكين ولهذا كان للمالك العدول من مستحق إلى آخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالإجماع على جواز تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل أداء حق الزكاة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل أن يفرد تعلق الزكاة في نصب الإبل الخمسة بالذمة لأن الواجب شاة ليست من جنس المال ويجب أن الواجب في عين المال قيمة الشاة وللأصحاب ههنا تنمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطالع ثمة قال المص رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى أن من غير ماله أو بعضه نقصه حتى لا يؤخذ منه الزكاة أخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك وأحمد يؤخذ منه الزكاة ويؤخذ نصف ماله وقد خالفوا في ذلك قول النبي ص ليس في المال حق سوى الزكاة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول أخذ نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث احتال في دفع الزكاة عن ماله والحديث إشارة إلى بيان حق الزكاة في المال فلا مخالفة انتهى وأقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية في أن التعزير بالمال صار منسوخاً حيث قال وعن أبي يوسف أنه يجوز التعزير بأخذ المال إلا أنه يرد إلى الصاحب إذا تاب وإلا يصرف إلى ما يرى الإمام وفي مشكل الآثار إن أخذ المال صار منسوخاً انتهى ثم الظ أن من يفعل هذا التغيير إنما يفعله قبل حلول الحول ولو بأيام معدودة فكان تصرفاً في خالص ماله فلا يستحق التعزير فبناء كلام مالك وأحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء أو الرقم على الماء قال المص رفع الله درجته ز ذهبت الإمامية إلى أن الزكاة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب وقد خالف في ذلك قول النبي ص رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب الزكاة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الإخراج فإن لم يخرج وجب عليهما الإخراج بعد البلوغ والإفاقة والدليل ما روى الترمذي عن أبيه عن جده عن النبي ص من ولي يتيماً له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فإذا وجب في النقصان

الذاتي فلأن يجب في النقصان العرضي يكون من باب الأولى ولأن الزكاة غرامة مالية فيعتبر بساير المؤمن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج هذا دليل المسألة وأما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة عليه لأننا لا نطالب الطفل بالأداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى وأقول لو سلم صحة ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة إيصالها إلى الصبي قال الراغب الصدقة في الأصل يقال للمتطوع والزكاة الواجب ويسمى الواجب صدقة إذا تحرى صاحبه الصدق في فعله انتهى ولولا أن المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظ أن يقال حتى يأكله الصدقة والنفقة لأن نسبة أكل المال وإفناؤه إلى نفقة الصبي أولى وأظهر كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن الزكاة غرامة مالية ففيه غرامة وملازمة لا يخفى وكذا الكلام في قياسها بساير المؤمن فتأمل وأما ما ذكره في دفع استدلال المص بالحديث بقوله لا نا لا نطالب الطفل بالأداء اه فأقول في جوابه أن التكليف لا يستلزم الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم أن لا يكون الطلب من وكيل شخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر وأجاب ابن حزم آخر وهو أنه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الأموال وإنما فيه سقوط الملامة وسقوط فرائض الأبدان انتهى فتأمل فيه قال المص رفع الله درجته ح ذهب الإمامية إلى أن الفضة إنما يجب فيها الزكاة إذا بلغت صافية مأتي درهم وقال أبو حنيفة لو كانت مغشوشة بأقل من النصف وجبت ولو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فأعطى مائتين من المغشوشة بأقل من النصف ولو بحبة برأت ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله ع على اليد ما أخذت حتى تؤدي وإنما أخذ دراهم خالصة فكيف يجزى عنها المغشوشة ما دون من النصف وقال ع ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة والمغشوش ليس ورقا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب أبي حنيفة أنه إذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة وإذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمته أن يبلغ نصابا لأن الدراهم لا يخ عن قليل غش لأنها لا ينطبع إلا به ويخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو أن يزيد على النصف اعتبار اللحقيقة؟ فالذي عليه الفضة الخالصة إذا أدى عنها المغشوشة يصدق عليه أنه أدى الفضة ولا يكون الفضة إلا مغشوشة فالمغشوشة يؤدي بالمغشوشة فهو أدى ما عليه فلا مخالفة للنص انتهى وأقول ما لفق الناصب من المقدمات الواهية أشبه بكلام الممرور المبهوت وأهون من نسج العنكبوت وهل هذا إلا مثل أن يق إذا كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في

حكم السكر وإن كان بالعكس فبالعكس والحل إن صدف الفضة على المغشوش الذي غلب عليه الفضة مم وكذا ما فرع عليه من صدق أداء الفضة على أداء ما فيه غش وكذا المقدمة القابلة للفضة لا يكون إلا مغشوشة وكذا دعوى امتناع خلو الفضة عن الغش وما فرعه عليها بقوله فالذي يجب عليه اه وكان هذه المقدمات مما نظمها عبيد الزاكاني لضحك الناس أو هزله مع القاتلين بالقياس قال المص رفع الله درجته ط ذهب الإمامية إلى أن الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال أبو حنيفة يجزي وقد خالف قوله ع في الرقة ربع العشر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد مر من مذهب أبي حنيفة إن الفضة عنده لا يخ عن الغش فالمزيف عنده في حكم الخالصة انتهى و أقول قد مر منا بيان أن مذهب أبي حنيفة في ذلك مزيف مغشوش فيجب العدول وعنه إلى الحق الخالص قال المص رفع الله درجته ي ذهب الإمامية إلى أنه ليس في الزايد على المأتين شيء حتى يبلغ أربعين ففيها درهم وقال أبو حنيفة ما زاد عن المأتين فيه ربع العشر وإن قل وقد خالف في فهو في حكم النجاسة أو يق إن كان الغالب صح

ذلك قول رسول الله ص هاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهما انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن نصاب الفضة مايتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابهما قل أو أكثر ومذهب أبي حنيفة أن لا شئ في الزيادة حتى يبلغ أربعين درهما فيكون فيها درهم ثم في كل أربعين درهما درهم والعجب أنه موافق لمذهب أبي حنيفة ثم يعترض عليه وأما دليل الشافعي فلقوله ص في حديث علي ع وما زاد على المأتين فبحسابه و لأن الزكاة وجبت شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوايم تحرزا عن التشقيص انتهى وأقول المذهب الذي نسبه المص إلى أبي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهب المص كما لا يخفى وإنما يوافق المذهب الذي افترى الناصب في نسبة إليه فلا عجب بل العجب أن الناصب الشقي يزعم كل ما رآه في شئ من كتب الحنفية إنه فتوى أبي حنيفة ولم يعلم أن أكثر ما ذكر فيها هو المفتى به بين المتأخرين من أصحابه وأما ما ذكره من دليل الشافعي ففيه أولا إن الحديث الموضوع على علي ع قد اختصره الناصب عن أصل ما رووه في كتبهم وهو أنه روى في جامع الأصول عن علي عن النبي ص أنه قال هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهم وليس عليكم شئ حتى يتم مأتين وإذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد بحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصدوه لأن ما زاد على المأتين بحساب المأتين في كل أربعين درهم وليس في الناقص عنها شئ إذ لا يسمى أربعين فهو حجة لنا وثانيا إن ما ذكره من الوجه الاستحساني معارض مدفوع بأن للشارع العفو في الابتداء فكان له عفو بعد النصاب والله الموفق للصواب قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجب الزكاة في الخيل وقال أبو حنيفة يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله ص عفوت عن الخيل والرقيق انتهى وقال الناصب خفضها الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجب الزكاة في الخيل والرقيق وغيرهما إلا إذا أخذ للتجارة بشروطها ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي ع أنه قال قال رسول الله ص قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم ومذهب أبي حنيفة إن الخيل إذا كانت ساعة ذكورا وإناثا فصاحبها بالخيار إن شاء أعطى عن كل فرس دينارا وإن شاء قومها وأعطى من كل مأتي درهم خمسة دراهم وذهب أبو يوسف ومحمد إلى أن لا زكاة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث أنه قال ص ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة ودليل أبي حنيفة قوله ع في كل فرس سائمة دينارا وعشرة دراهم وتأويل ما رواه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى وأقول ما

ذكره الناصب دليلا لأبي حنيفة ليس بحديث ولا أثر ولم نره في شيء من الكتب المعتمدة المتداولة بين الجمهور وإنما هو كلام مشتمل على مذهب أبي حنيفة جعله الناصب دليلا عليه وفساده أظهر من أن يخفى و لعله جمع فيما ذكر مبين حديث النبي ص وما روي من فعل عمر بأن جعل مضمونهما حديثا واحدا كما يشعر به آخر كلامه لرغمه استواء كلام عمر مع كلام النبي ص في الحجية وتوضيح ذلك أن ما روي في هذا المعنى عن النبي ص هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر أنه قال قال ع في الخيل السائمة في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكر هذا إنما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة أيضا حيث قال وروى عن عمر إنه كان يأخذ من الرأس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم أجاب عن الأول بأنه يرويه عودك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بأن عمر إنما أخذ منهم شيئا تبرعوا به وسألوه أخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم يروي أحمد بإسناده عن عائشة حازنه قال جاء ناس من أهل الشام إلى عمر رض عنه فقالوا إنا أصبنا مالا وخيلا ورقيقا يجب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور قال ما فعل صاحبائي من قبل فافعله فاستشار أصحاب النبي ص وفيهم علي فقال علي هو حسن إن لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال أحمد فكان عمر يأخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه أحدها قوله ما فعله صاحبائي من قبل يعني النبي ص وأبا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني إن عمر امتنع من أخذها ولا يجوز له أن يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو حسن إن لم يكن جزية يأخذون بها من بعدك فسماه جزية إن أخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم أخذهم فدل على أن أخذهم بذلك غير جائز الرابع استشارة عمر أصحابه في أخذه ولو كان واجبا لما احتاج إلى الاستشارة الخامس أنه لم يشر عليه بأخذه سوى علي رض عنه بهذا الشرط الذي ذكر ولو كان واجبا لأشاروا به السادس أن عمر عوضهم عنه ورزق عبيدهم والزكاة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لأنها يكمل نماءها وينتفع بدها وحمها ويضحى بجنسها ويكون هديا وفدية عن محظورات الاحرام ويجب الزكاة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك انتهى وقال ابن حزم قد يستدل على ما ذهب إليه أبو حنيفة بقول الله تعالى خذ من أموالهم صدقة والخيل أموال وبما رواه أبو هريرة عن النبي ص من أن الخيل لرجل آخر ولرجل ستر فذكر الحديث وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في ردهما أن هذا ماموه به الحنفيون من الاحتجاج بالقرآن والسنة وفعل الصحابة وهم مخالفون لكل ذلك أما الآية فليس فيها إن في كل صنف من أصناف الأموال صدقة وإنما

فيها خذ من أموالهم صدقة فلو لم يرد إلا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الأخذ من الجميع ثم لو كان في الآية إن في كل صنف من أصناف الأموال صدقة وليس ذلك فيها لا بنص ولا دليل لما كانت لهم فيها حجة لأنه ليس فيها مقدار المال المأخوذ ولا مقدار المال المأخوذ منه ولأمتي تؤخذ تلك الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول أحد دون رسول الله ص المأمور بالبيان قال تعالى ليبين للناس ما نزل إليهم وأما الحديث فليس فيه إلا أن لله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكاة في ظهور الخيل بإجماع منا ومنهم فصح إن هذا الحق إنما هو على ظاهر الحديث وهو حمل ما طابت نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية ظهورها للمضطروا ما فعل عمرو عثمان فقد خالفهما وذلك أن قول أبي حنيفة إنه لا زكاة في الخيل الذكور وإن كثرت وبلغت ألف فرس فإن كانت إناثا أو إناثا وذكورا سائمة غير معلوفة مح يجب فيها الزكاة وصفة تلك الزكاة إن

صاحب الخيل مخير إن شاء أعطى عن كل فرس منها دينار أو عشرة دراهم وإن شاء قومها فأعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل عمر وأيضا فقد خالفوا عمر في أخذ الزكاة من الرقيق عشرة دراهم من كل رأس فكيف يجوز لذي عقل ودين أن يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس بحجة انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أنه لا يضم الذهب إلى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب وقال أبو حنيفة ومالك يضم وقد خالفا في ذلك قول رسول الله ص ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لأن صدقة كل نوع فرضت على حدة فلا يكمل الناقص من النوعين بالآخر ومذهب أبي حنيفة إنه ليس في الفضية فيما دون مائتي درهم صدقة لقوله ع ليس فيما دون خمس أواق صدقة والأوقية أربعون درهما وكذا في الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فإذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث وما ذكره عن أبي حنيفة ومالك ما رأينا في كتبهم انتهى وأقول نسبة القول المذكور إلى أبي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم أيضا في كتابه المحلى غاية الأمر أنه قال إنه قول أبي حنيفة الأول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما أورده عليهما ونبيه أولياء الناصب بأن أسلافهم قد خربوا بيوتهم بأيديهم فإنه أقوى في إلزامهم وأشد في إرغامهم قال ابن حزم وأما الجمع بين الفضة والذهب فإن مالكا وأبا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه من الدنانير و الدراهم ما إذا حسبها على أن كل دينار بإزاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا أو مائتا درهم زكى الجميع زكاة واحدة مثل أن يكون له دينار ومائة وتسعون درهما أو عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا أو عشرة دنانيرا والدراهم أو رخصها وهو قول أبي حنيفة الأول ثم رجع فقال يجمع بينهما بالقيمة فإذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا أو مائتي درهم فعليه فيه الزكاة وإلا فلا فيرى على من له دينار واحد يساري لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد أن الزكاة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا أو مائتا درهم غير درهم لا يساوي لرخصها وغلاء الذهب دينارا زكاة وقال ابن أبي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وأبو سليمان لا يضم ذهب إلى ورق أصلا لا بقيمة ولا على الأجزاء الكامل ص

فمن عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكاة عليه فيهما فإن كمل أحدهما فضايا زكاه ولم يزك الآخر واحتج من رأى الجمع بينهما بأنهما

أثمان الأشياء فيق في جوابه إن الفلوس قد يكون أثمانا أيضا فزكها على هذا الرأي
الفساد والأشياء كلها قد تباع بعضها ببعض فتكون أثمانا فزك
العروض لهذه العلة وأيضا قولكم بأنهما لما كانا أثمانا للأشياء وجب ضمها في بعض
الزكاة فهذه علة لم يصححها قرآن ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا
إجماع ولا قول صاحب ولا قياس بعقل ولا رأي سديد وإنما هي دعوى في غاية
الفساد وأيضا فإذا صححوها فاجمعوا بين الإبل والبقر في الزكاة لأنهما يوكلان
ويشرب ألبانهما ويجزي كل منهما عن سبعة في الهدى نعم وأجمعوا بينهما وبين الغنم
في الزكاة لأنها كلها يجوز في الأضاحي ويجب فيها الزكاة فإن قبل
النص فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكاة ولا يخلو الفضة
والذهب من أن يكونا جنسا واحد أو جنسين فإن كانا جنسا واحدا
فحرموا بيع أحدهما بالآخر متفاضلا وإن كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز إلا
بنص وارد في ذلك ويلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكاة وهم
لا يقولون به مع أنهما قوتان خلوان فظهر فساد هذا القول بيقين وأيضا فيلزم من رأى
الجمع بينهما بالقيمة أن يزكي في بعض الأوقات دينارا ودرهما
فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالأندلس أزيد من مأتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من
رأى الجمع بينهما بتكامل الأجزاء أنه إذا كان الذهب
رخيصا أو غاليا فإنه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة أو يخرج الفضة عن
الذهب والفضة بالقيمة هذا ضد ما جمع به بينهما فهرة راعى
القيمة لا الأجزاء ومرة راعى الأجزاء لا القيمة في زكاة واحد وهذا خطأ بيقين ولا فرق
بين هذا القول وبين من قال بل أجمع الذهب مع الفضة بالقيمة
وأخرج عنهما أحدهما بمراعاة الأجزاء وكلاهما يحكم بالبطل فيلزمه إذا اجتمع له
ذهب وفضة يجب فيهما عنده الزكاة وكان الدينار قيمته أكثر من
عشرة دراهم فإنه إن أخرج ذهبا عن كليهما فإنه يخرج ربع دينار وأقل عن زكاة
عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وإن أخرج دراهم عن كليهما وكان
الدينار لا يساوي إلا أقل من عشرة دراهم وجب أن يخرج أكثر من عشرة دراهم عن
مأتي درهم وهذا باطل بإجماع فإن قالوا إنكم تجمعون بين
الضان والماعز في الزكاة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لأن الزكاة فيهما جاءت باسم
يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يأت الزكاة في الذهب
والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يأت الزكاة في الضان إلا باسم الضان ولا في الماعز إلا
باسم الماعز لما جمعنا بينهما هم مجمعون على أن الذهب غير الفضة
وأنه يجوز بيع درهم من أحدهما بمائة من الآخر وإن أحدهما حلال للنساء والرجال
والآخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون إن الزكاة
لا يجب في أقل من مأتي درهم ولا في أقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة

دنانير ومائة دراهم وهذا تناقض لا خفاء به هذا وحجتنا
في أنه لا يحل الجمع بينهما في الزكاة هو قول رسول الله ص ليس فيما دون خمس
أواقي من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد أوجب الزكاة
في أقل من خمس أواقي وهذا خلاف مجرد لأمر رسول الله ص وشرع لم يأذن الله
تعالى به وهم يصححون الجز في إسقاط الزكاة في أقل من عشرين ديناراً
ثم يوجبونها في أقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمرو بن عمر إسقاط الزكاة
في أقل من مايتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رص وأما
إخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب مان مالكا وأبا حنيفة أجازاه ومنع منه
الشافعي وأبو سليمان وبه نأخذ لأن رسول الله ص قال
في الرقة ربع العشر وفي مايتي درهم خمسة دراهم فمن أخرج غير ما أمر رسول الله
ص بإخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد
أطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يأت بما أمر فلم يزد وأما الذهب
فالأمة كلها مجمعة على أنه إن أخرج في زكاة الذهب فقد أدى

ما عليه ووافق ما أمر به رسول الله ص واختلفوا فيمن أخرج فضة عن ذهب أو عرضا عن أحدهما أو غير ما جاء به النص فيما عداهما فلا يجوز أن ينسب إلى رسول الله ص حكما بغير نص ولا إجماع وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المص رفع الله درجته يحج ذهب الإمامية إلى اعتبار الحول في جميع النصاب وقال أبو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك أربعين شاة سائمة ثم هلكت إلا واحدة ثم مضى عليها أحد عشر شهرا إلا لحظة ثم ملك تمام النصاب أخرج زكاة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي ص لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن شرط وجوب الزكاة استمرار الملك لجميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستأنف إن عاد ولو بالرد بالعيب أو الإقالة أو نحوهما ودليله الحديث ومذهب أبي حنيفة إنه لا بد من الحول لأنه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله ع لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ولأنه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الأسعار فيها فأدير الحكم عليه هكذا في الهداية ويفهم من الدليل أن ما نسب إلى أبي حنيفة افتراء انتهى وأقول لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه يدل على أن ما نسب المص إلى أبي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند أبي حنيفة وقال شارحه أي لو كان في أول الحول عشرون دينارا ثم نقض في أثناء الحول ثم تم في آخر الحول يجب الزكاة انتهى فعلم أن ما في الهداية مسوق على طبق المفتي به فيما بينهم من مذهب صاحبه أو مبنى على المسامحة في كون النصاب في الحول بأن أخذ أعم من أن يكون عينه أو بدله فتدبر قال المص رفع الله درجته يد ذهب الإمامية إلى أنه لا زكاة في الحلبي محرما كان أو محلا وقال أبو حنيفة والشافعي فيهما الزكاة وقد خالفا بذلك قول النبي ص لا زكاة في الحلبي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه لا زكاة في الحلبي المباح ويجب في المخطور والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد استعمالا مباحا ولا محظورا ولا كنزا فلا زكاة هذا مذهب الشافعي ومن العجب انتزاعه على الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث الذي هو دليل الشافعي في عين تلك المسألة وهذا داخل في وعيد قوله ص إذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب أبي حنيفة إنه في تبر الذهب والفضة وحليهما وأوانهما الزكاة ودليله إن السبب قال نام والنماء موجود وهو الإعداد للتجارة خلقة وكأنه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى وأقول تنبيه الضمير في قوله فيهما تحريف من الناصب الخاين الذي قد ثبت خيانتته وتحريفه

مرارا أو سهو من قلم الناسخ وينبغي أن يكون بدله فيه فيكون المعنى إنهما خالفا في الحلبي في الجملة أما أبو حنيفة ففي القسمين وأما الشافعي ففي المحذور ومما يناسب ذكره في هذا المقام إن مالك قد وافق أبا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسألة وقال الحلبي إن كان لامرأة تلبسه أو تكريه أو كان لرجل يعده لنسائه فلا زكاة في شيء منه وإن كان لرجل يعده لنفسه عدة وفيه الزكاة ولا زكاة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم أورد عليه إن ما ذكره تقسم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن أحد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا رأى له وجه والعجب أنهم احتجوا في ذلك بأن الزكاة إنما سقطت عن الحلبي المتخذ للنساء لأنه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا ولقد علم كل مسلم إن الدنانير والدرهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي على هذا أن يسقط الزكاة عن كل ذلك إن كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة إن من اتخذ ما لا زكاة فيه مما لم يباح له اتخاذه أن يكون فيه الزكاة عقوبة له كما أسقط الزكاة عما فيه الزكاة من الذهب والفضة إذا اتخذ منه حلبي مباح اتخاذه فإن قالوا أنه يشبهه متاع البيت الذي لا زكاة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فأسقطوا لهذه العلة نفسها إن صحتموها الزكاة عن الإبل المتخذة للركوب والسير والحمل والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث وقبل كل شيء وبعد فمع فساد هذه العلة وتناقضها من أين قلتم بها ومن أين صح لكم إن ما أبيض اتخاذه من الحلبي يسقط عنه الزكاة وما هو إلا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا فريد ثم أين وجدتم إباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف المحلي بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة والمصحف فإن ادعوا في ذلك رواية عن السلف بأصح طريق من طريق البخاري محمد بن إسماعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفين بن إسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقاص عن عمه مصعب بن سعد قال رأيت علي بن سعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح أيضا عن البراء بن عازب فأسقطوا بهذه الزكاة عن خواتيم الذهب للرجال أو قيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف وإلا فلا النصوص اتبعتم ولا القياس استعملتم فسقط هذا القول بيقين وأما الشافعي فإنه علل ذلك بالنماء فأسقط الزكاة عن الحلبي وعن الإبل والبقر والغنم غير السائم وهذا تعليل فاسد لأنه لم يأت

به قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا أن الثمار والخضر تنمى وهو لا يرى الزكاة فيه وكذا الإبل وعجل البقر تنمى وهو لا يرى الزكاة فيها والحلي تنمى كراءة وتنمية وهو لا يرى الزكاة فيه وأما أبو حنيفة فأوجب الزكاة في الحلي وأسقط الزكاة عن المستعملة من الإبل والبقر والغنم وهذا تناقض واحتج له بعض مقلديه بأن الذهب والفضة قبل أن يتخذ حليا كانت فيه الزكاة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكاة وقال آخرون لم يسقط فوجب أن لا يسقط ما أجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة إلا أنها لازمة لكم في غير السوايم لاتفاق الكل على وجوب الزكاة فيها قبل أن تعلق فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكاة أو تماديتها فوجب أن لا يسقط ما أجمعوا عليه باختلاف وقال هذا القائل وجدنا المعلوفة ينفق عليها ويأخذ منها ووجدنا السوايم يأخذ منها ولا ينفق عليها والحلي يأخذ منه كراءه وينتفع به ولا ينفق عليه فكان أشبه بالسوايم منه بالمعلوفة فقل له والسائمة

أيضا ينفق عليها أجر الراعي وهذه كلها أهواس وتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم منه أيضا ضعف ما استدل به الناصب لأبي حنيفة وأما ما ذكره بقوله وكأنه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر قال المص رفع الله درجته به ذهب الإمامية إلى وجوب الزكاة على المديون وقال أبو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة وعموم قوله ع في خمس من الإبل شاة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الدين لا يمنع وجوب الزكاة لأنها متعلقه بالعين الموجود أو بالذمة فإن تعلق بالعين فظاهر وإن تعلق بالذمة فالذمة لا يشغل تدبر آخر وعموم حكما الزكاة يشمل المديون وغيره ومذهب أبي حنيفة إنه من كان عليه دين يحيط بما له فلا زكاة عليه لأنه مشغول بحاجته الأصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وإن كان ماله أكثر من دينه زكى الفاضل إذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل أبي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث إن المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في عموم قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة انتهى وأقول لا نسلم إن المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما أخذه قرضا مال له شرعا وله التصرف فيه كسائر ملكه ولهذا لو سرقه المقرض أو غيره قطعت يده لأنه في ملكه ثم الظاهر أن الناصب خلط ما ذكره دليلا لنفي الزكاة عن المقرض بما ذكره دليلا لنفي الزكاة عن المديون الذي أخذ القرض فإنه عللوا الأول بأنه إذا خرج الدين عن مالكة الذي استقرضه غيره فهو معدوم عنده فلا يكون مالا له فلا زكاة عليه تأمل وأيضا المذكور في الينايب قياس نفي الزكاة عن المشغول بحاجة أصليته على الحج وفرق بأن وجوب الحج غير داير مع المال لوجوبه على الفقير بمكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكاة فلما رأى الناصب ضعف هذا القياس عدل إلى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الإدراك إنه أضعف من ذلك فإن فرض المسألة إن في يد المديون مال يزيد عن قدر ضرورة نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة التي لا تزيد عن قدر ضرورة ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الآية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والآخرة لأنه لم يأت بتخصيص شئ منهما قرآن ولا سنة

فمن ادعى في ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم وأما نحن فقد قلنا ما نعلم لأن الله تعالى لو أراد تخصيص شئ من ذلك لما أهمله ليضلنا ولبينه رسول الله المأمور ببيان أن ما أنزل إلينا فإذا لم يخبر الله تعالى ورسوله ص بتخصيص شئ من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى قال

المص رفع الله درجته يو ذهبت الإمامية إلى أنه يكره للإنسان أن يملك ما تصدق به
اختيار أو يصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وخالف في ذلك عموم قوله تعالى
وأحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد ورد في بعض الأحاديث النهي
وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كساير البيوع المنهية عنها
فلا مخالفة للنص انتهى وأقول لو سلم ورود بعض أحاديث النهي وصحته فالتحقيق عند
محققي علماء الأصول النهي في المعاملات سيما إذا كان
النهي عن الشيء لو صفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما
نحن فيه فاسدا قال المص رفع الله درجته يز ذهبت الإمامية إلى وجوب الخمس
في كل ما يغنم بالحرب وغيره به وقال الفقهاء الأربعة لا يجب إلا في غنائم دار
الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي وجوب إخراج الخمس من مال الفئ
والخراج وعشور تجارات أهل الذمة للنصوص الواردة في هذا وأما الاستدلال
بالآية فمن عجائب الاستدلالات فإن الآية دليل إخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل
حجة على المخالف انتهى وأقول حاصل تعجب الناصب أن معنى الغنيمة عند
الفقهاء الأربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفئ
الحاصل صلحا بغير قتال فلا يدل الآية عندهم على الأعم والجواب إن الحق
الظاهر هو التعميم لأن ظاهر الآية قدر عليه كما ينبئ عنه الموصول وبيانه بقوله من شيء
ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب
إليه الفقهاء من الاصطلاح إن الغنيمة موضوعة لغة للفايدة المكتسبة ولو برأس مال
وشبهه والأصل عدم النقل فظهر أن الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله تعالى قال المص رفع الله درجته يح ذهبت الإمامية إلى أنه إذا كان العبد
بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين ألف نفس عبد
بالشركة أو كان بين اثنين ألف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال أبو
حنيفة يسقط عن المشترك وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه
بقدر نصيبه وقال أبو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الأمر بالإخراج عن العبد من
غير حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب
الشافعي أنه يجب فطرة العبد وفي المشترك يجب بالحصص لدخوله في الملكين فيجب
عليهما ومذهب أبي حنيفة إن العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لقصور الولاية والمؤنة حتى في حق كل واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لأن
عموم أمر الإخراج لا يشمل على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
وأقول إن أراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الإخراج فبطلانه ظاهر وإن أراد
عدم استقلاله في ملكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الأمر بالإخراج له فيلزم مخالفة عموم الأمر كما ذكره المص رفع الله درجته ثم إن

حاصل ما استدل به أبو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع إلى قياس فاسد وهو أنه ليس لأحد من الشركاء عليه ولاية تامة فأشبهه المكاتب واجب عنه بأنه قياس مع الفارق لأنه لا يلزم لسيد المكاتب يخرج عن نفسه زكاة الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم إن ولايته للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن أسقط عن العبد المشترك صدقة الفطر وعن سيديه حجة أصلا إلا أنهم قالوا ليس أحد من سيديه يملك عبدا ولا أمة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع لم يكن عليه أدائه فكذلك من ملك بعض عبدا وبعض كل عبدا وأمة من رقيق كثير قلنا أما قولهم لا يملك عبدا ولا أمة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لأن رسول الله ص لم يقل يخرجها كل أحد عن عبده وأمته وإنما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة إلا صدقة الفطر في الرقيق فهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجميع وهذا النص لم يخبر في الرقية الواجبة نصفاً رقتين لأنه لا يقع عليهما

اسم رقبة والنص جاء بعنق رقبة وقال الحنفيون من أعطى نصفي شاتين في الزكاة أجزأته ولو أعتق نصفي رقتين في رقبة واحدة لم يجزئه وقال محمد بن الحسن ما كان من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى ساداته فيه زكاة الفطر فإن كان عبدان فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من يملكهم وأما قولهم إنه قياس على من لم يجز إلا بعض الصاع فالقياس كله بط ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لأنه قياس للخطأ على الخطأ بل من قدر على بعض صاع لزمه أداءه على ما نبين بعد هذا إن شاء الله تعالى وقد روينا من طريق وكيع عن سفیان عن أبي الحويرث عن محمد بن عماد عن أبي هريرة قال ليس زكاة الفطر عن مملوك يملكه قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين وهذا مما خالف فيه المالكيون صاحباً لا يعرف له من الصحابة رض عنهم مخالفاً وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله في إيجابه صدقة الفطر على كل حراً وعبد صغيراً وكبيراً ذكراً وأنثى وخالفوا فيه القياس فإنهم أوجبوا الزكاة في الغنم المشتركة وأسقطوا زكاة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الإمامية إلى أن الزكاة المالية والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل أدائها مع تمكنه وقال أبو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله ص فدين الله أحق أن يقضى ولأنه دين وجب في ذمته فلا يسقط بالموت كالأجنبي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي عدم السقوط وبني أبو حنيفة أمر الديون الإلهية على المسامحة فيه ولعدم صحة الحديث عنده انتهى وأقول بناء ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين وإنما المنبى على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا الديون الإلهية فإن بعضها قد بلغ في الشدة إلى غاية لم يقرر لها كفارة في الدنيا وأحيل إلى عذاب الآخرة وقد استدل صاحب الينايع من أكابر الشافعية بالحديث الذي ذكره المص فمنع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الفصل الرابع في الصوم وفيه مسائل الأولى ذهبت الإمامية إلى أنه إذا خرج من بين أسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه أن يرميه فاتبلعه عامداً كان عليه القضاء والكفارة على الأكل وهذا منه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو بقي طعام في خلال الأسنان فإن اتبلع أفطر وإن جرى به الريق غافلاً فإن قدر على التمييز والمج ولم يفعل بطل وإن لم يقدر فلا وإذا بطل الصوم به فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده إلا في الجماع ومذهب أبي حنيفة أنه لو أكل ما بين أسنانه لم يفطر وإن كان كثيراً

يفطر والدليل أن القليل تابع لأسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لأنه لا يبقى فيما بين الأسنان والفاضل مقدار الحمصة وما دونها قليل وإن أخرجه وأخذ بيده ثم أكل ينبغي أن يفسد صومه كما روي عن محمد أن الصائم إذا اتبلع سمسمة بين أسنانه لا يفسد ولو أكلها ابتداء يفسد ولو مضقها لا يفسد لأنه يتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند أبي يوسف وعند زفر الكفارة أيضا لأنه طعام متغير فعلم أن الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يسمونه طعاما فلا يكون أكلا انتهى وأقول الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب أبي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني ذكره عن تكلف إبطاله ولكن نذكر ما أورده ابن حزم على أبي حنيفة في هذا المقام تشحيذا الأذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج وهو صائم من بين أسنانه شيء من بقية سحوره كالحديدة وشيء من اللحم ونحو ذلك فبلعه عامد البلعه ذاكرة الصومه فصومه تام وما تعلم هذا القول لأحد قبلهما واحتج بعضهم لهذا القول بأنه شيء قد أكل بعد وإنما حرم أكل ما لم يؤكل فكان الاحتجاج أسقط وأوحش من القول المحتج له وما علمنا شيئا أكل فيمكن وجوده بعد الأكل إلا قيا أو عذرة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر تعمد الأكل في الصوم من ذلك بأن يكون دون مقدار الحمصة فكان هذا التحديد ظريفا جدا ثم بعد ذلك فأبي الخمص هو الأمليسي الفاخر أم الصغير فإن قالوا قسنا على الريق قلنا لهم فمن أين فرقتم بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق ونسئلهم عن من له مطحنه كبيرة مثقوبة فدخلت فيها من سحوده زببية أو باقلات فأخرجها يوما آخر بلسانه أو قنبا أو حمصا أو خبزا فإن أباحوا تعمدا كل ذلك كله حصلوا أعجوبة وإن منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل وإنما الحق الواضح إن كل ما سمي أكلا أي شيء كان فتعمده يبطل الصوم وأما الريق فقل أو كثر فلا خلاف في أن من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب فيه ممن قلد أبي حنيفة ومالكا في هذا ولم يقلد من ساعة من ساعاته خير من دهرهما كله وهو أبو طلحة الذي روينا بأصح طريق عن شعبة وعمران لقطان كلاهما عن قتادة عن أنس أن أبا طلحة كان يأكل البرد وهو صائم قال عمران في حديثه ويقول في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة وسمعه قتادة من أنس لكنهم قوم لا يحصلون انتهى وأما ما ذكره الناصب بقوله فعلم أن الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق اه ففيه إن الكلام في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ب ذهب الإمامية إلى أن الغبار الغليظ من الدقيق

والنفض وغيرهما إذا وصل إلى الحلق متعمداً وجب عليه القضاء والكفارة وخالف
الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك النص الدال على إيجاب الكفارة بالإفطار
انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الإفطار في الصوم يحصل
بوصول عين من الظاهر إلى الباطن في منفذ مفتوح عن
قصد مع تذكر الصوم وفي الضبط قيود مشروطة منها القصد فلو طارت ذبابة إلى حلقه
أو وصل غبار الطريق أو غربلة الحنطة أو الدقيق إلى جوفه
لم يفطر ولو فتح فاه عمداً حتى دخل جوفه أو أوجر طعاماً مكرهاً أو الشراب وهو
معنى عليه لم يفطر لأن في هذه الصورة لم يتحقق القصد إلى الإفطار
فهو في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء إنما يجب على الأكل العامد للأكل ولا يتحقق
فلا مخالفة انتهى وأقول إن المص رفع الله درجته لم يقل
إن الفقهاء لم يحكموا بالإفطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه إلى الحلق عمداً حتى
يجيب الناصب عنه بما ذكره من أن الشافعي حكم بالإفطار بها بل قال

إنهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كك فإنهم قالوا بلزوم القضاء في ذلك دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به أصحابه في كتبهم
قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الإمامية إلى أنه إذا شك في الفجر فأكل وبقي على شك لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف
في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب
الشافعي أنه لو ظن أن الصبح لم يطلع أو أن الشمس قد غربت فأكل وبان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ أبو حامد الإسفرايني وصاحب
التهذيب كره الأكل والشرب وقال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم التبين وإن صح ما رواه عن مالك فلاحتياط انتهى وأقول تعليله لما
ذهب إليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما أسبقناه من أنه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط إذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم
كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بأنه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه قال المص رفع الله درجته
د ذهبت الإمامية إلى أن الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي تسقط والله تعالى قد أوجبه مع العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى وقال
الناصر خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب القضاء على الفور على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي إلا في الجماع في صوم رمضان و
هذا هو المفطر المتعدي فكيف ينسب إليه إن الكفارة يسقط القضاء ولكن لا بأس عليه من الافتراء والكذب انتهى وأقول كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب
المغني صريح في موافقه ما نسبه المص إلى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لأن النبي ص كم يأمر الأعرابي بالقضاء ثم أجاب عنه
بأن النبي ص قال للجامع وصم يوما مكانه رواه أبو داود بإسناده وابن ماجه والأثرم ولأنه أفسد يوما من رمضان فلزمه قضاءه كما لو أفسده
بالأكل أو أفسد صومه الواجب بالجماع فلزمه قضاءه كغير رمضان انتهى على أن ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي إلا في
الجماع في صوم رمضان اه لا يدفع صحة ما نسبه المص إلى الشافعي من القول بسقوط القضاء لأن انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي
قوله فيها بإسقاط القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ه ذهبت الإمامية إلى أن من أكل أو شرب ناسيا لم يفطر و
قال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف في ذلك قوله ص رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله ص من صام ثم نسي فأكل
أو شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه أطعمه الله وأسقاه انتهى وقال الناصب خفضه الله

أقول مذهب الشافعي إن من أكل أو شرب ناسيا لم يفطر
للحديث والقياس أن يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضلوا الصوم فصار كالكلام ناسيا
في الصلاة ووجه الاستحسان قوله ع للذي أكل وشرب
ناسيا تم على صومك فإنما أطعمك الله وأسقاك فعمل مالك بالقياس ولعله لعدم صحة
الحديث انتهى وأقول كيف يصح عمل مالك
ههنا بالقياس إلى الكلام ناسيا في الصلاة مع أن مذهبه المصرح به في كتب أصحابه
هو أن التكلم ناسيا لا يبطل الصلاة فما ذكره الناصب غلط أو مغالطة
نعم قد قيس ذلك كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره أيضا قياس
مع الفارق لأن النية من المأمورات والآكل من المنهيات
كالكلام في الصلاة ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله ع للذي أكل اه قباحة ظاهرة
لظهور أن نص الحديث بانفراده دليل شرعي فوق القياس
والاستحسان فلا يحسن أن يجعل ذلك وجها للاستحسان على إنا قد أشبعنا القول في
إبطال القياس وتقبيح الاستحسان في قسم الأصول من هذا الكتاب
فلا علينا إن لوينا عنان البيان هنا وإنكار ثبوت حديث رفع عن أمي الخطأ والنسيان
مكابرة على المشهورات والمتواترات كما لا يخفى قال
المص رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى أنه إذا وطئ في كل يوم من رمضان فجب
عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق أم لا
وقال أبو حنيفة لا يجب إلا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك
العقل والنقل أما العقل فلأن اليوم السابق واللاحق متساويان
في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاحترام عن كل الوجوه فأبي فارق بينهما في
إيجاب الكفارة وأي مدخل للسبق في عدم إيجاب الكفارة بل قد كان
الأولى زيادة التكيل والعقوبة بالمعاودة إلى العقوبة وهتك الصوم وأما النقل فعموم قوله
من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو جامع في يومين أو رمضانين فعليه
كفارتان لأن كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل
عن مذهب أبي حنيفة فلم نطلع عليه وغبارة الهداية يدل على خلافه حيث أطلق قوله
ومن جامع عمدا في أحد السببين فعليه القضاء استدراكا
للمصلحة الفاتية والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على أن الجناية عنده هو الافطار
ففي كل يوم أفطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله
عن أبي حنيفة لم يثبت انتهى وأقول لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على أن ما ذكره
مذهب أبي حنيفة لما مؤمن إنهم ربما يسكتون عما هو مذهب
أبي حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب أصحابه والدليل على صحة ما نسبه المص
إلى أبي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال وإذ أفسد أياما به

فلكل كفارة خلافا له أي لأبي حنيفة لنا إن كل يوم عبادة فلا تداخل كالحج انتهى
وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في تقرير هذه المسألة والتشنيع فيها على
أبي حنيفة أيضا حيث قال ومن وطئ مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطئ في
يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل أن يطأ
الثانية أو لم يكفر وقال أبو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة ولو أنه أفطر في كل يوم من
رمضان عامدا فعليه كفارة واحدة فقط إلا أن يكون قد كفر ثم
أفطر نهارا آخر فعليه كفارة أخرى وقد روى عنه أنه سواء كفرا ولم يكفر ليس عليه إلا
كفارة واحدة إذا كانت الأيام من شهر واحد فإن كان اليومان
اللذان أفطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منهما كفارة غير كفارة إلا ليوم
الآخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر أيام رمضان كلها
أو بعضها أو يوما واحدا منها في أنه ليس عليه إلا كفارة واحدة فقط إذا لم يكفر في
خلال ذلك ولم يختلف قوله فيمن أفطر في يومين من رمضانين إن

عليه كفارتين كفر بينهما أو لم يكفر واختلف قوله فيمن أفطر يومين فصاعدا من رمضان واحد وكفر في خلال ذلك فمرة قال عليه كفارة أخرى ومرة قال ليس عليه إلا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما تناقض فيه أبو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا أمر رسول الله ص الذي وطى امرأته في رمضان بالكفارة فصح إن لذلك اليوم الكفارة المأمور بها وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لأن الخطاب بالكفارة واقع عليه كما وقع عليه في اليوم الأول ولا فرق انتهى ما رأينا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وإبراهم طوبيناها على عزها لضيق المقام قال المص رفع الله درجته ز ذهبت الإمامية إلى أن الأكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فلأن أداء الصوم مع الجماع أشق من أدائه مع الأكل والشرب والتنعم والتلذذ فكان إيجاب الكفارة بهما أولى ولأن الكل مفطر وهاتك للصوم ومناف له فأبي فرق بينهما وأما النقل فأمره ع لمن أفطر في رمضان بالعتق أو الصوم والإطعام مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب الكفارة على ذكر بالغ أفسد صوم يوم من رمضان بجماع وأتم به للصوم فقوله أفسد بجماع أفاد أن لا كفارة على المفطر بالأكل والشرب أو الاستمنا والمباشرة المفضية إلى الانزال والدليل ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي ص قال هلكت قال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا أستطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا أجد قال اجلس فجلس فأتى النبي ص بعرق فيه تمروا العرق المكمل الضخم قال خذها فتصدق به قال أعلى أفقر منا فضحك النبي ص حتى بدت نواجذه وقال أطعمه عيالك وفي رواية يجزيك ولا يجزي أحدا بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في إفساد الصوم وهذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره على ما ثبت في الأصول أن الأمر الوارد على خلاف القياس يكتفي فيه على مورد النص وأما ما ذكر أنه مخالف للعقل لأن أداء الصوم مع الجماع أشق من أدائه مع الأكل والشرب فالجواب إن وروده في الجماع خلاف القياس لأن القياس أن يكفي فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع إلى التبعيد لا إلى سهولة الأداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم رأسا لأنه كلفة ومشقة وأي نسبة للعقل في يقين الشرايع وأحكامها وأقول قد بينا سابقا في قسم الأصول إن القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به

أو التزام رعاية موافقة النص له باطل وأيضا قد نقل ابن حجر المتأخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان إن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس وإذا كان هذا حال أبي حنيفة مع اشتهاه بأنه من أهل الحديث الرأي والقياس فكيف يليق من الشافعي أن يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاه على المشارع بأنه من أهل الحديث وأما ما ذكره في جواب ما ألزمه المص من مخالفة العقل فمردود بأن المص لم يستدل بالحسن العقلي المتنازع فيه كما زعمه الناصب بل احتج إلزاما للشافعي القائل بحجية القياس لقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا أصح قياس في الدنيا لتضمنه الأولوية بالنسبة إلى المقيس عليه وإنما سماه دليلا عقليا لأن العلة فيه كما في أكثر أقسام القياس مستنبط بالعقل فتأمل هذا مع أن ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لأن ارتفاع الذنب قد لا يحصل بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كأداء ما وجب عليه في الإخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الإخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في التجريد وغيره في غيره قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الإمامية إلى أنه إذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه ولم يجز له تقديمه وقال أبو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فلأن ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة إلا به وأما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الإيفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم إنه قد وفى ما نذر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه لو نذر صوم يوم ولم يعين صام أي يوم شاء بما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين بما يقبل الصوم تعين وعند أبي حنيفة أن الأيام التي يجوز فيها الصوم متساوية ولا غرض شرعي تخصيص به اليوم المعين فيصلح متى شاء من الأيام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لأنهما يقتضيان الوفاء بالمنذور ومما يعد قرابة والقرته لا يتصور في الفرق بين الأيام انتهى وأقول قد مر أن عند يأت أبي حنيفة وأمثاله ساقطة عن درجة الاعتبار وما استند به له من مساواة الأيام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف وللجمعة وليلتها وأيام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة إلى باقي أيام الأسبوع والشهر كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الإمامية إلى أنه إذا شاهد هلال شوال وجب عليه الإفطار وقال مالك وأحمد لا يجوز له الإفطار وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد وإنما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عند مشاهدته وقال ع صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب إيجاب فطره عندهما لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما وأنه يحرم

ويحرم صومه ويحرم إفطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالضرورة انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه
إذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلاثين فهو لليلة المستقبلية رأى قبل الزوال وبعده فإن كان
لرمضان لم يلزم الامسك وإن كان لشوال لم يجز الإفطار
للآثار الواردة في ذلك وعمل الصحابة وأما إنه لليلة المستقبلية فلأن النهار بالنسبة إلى
الفطر والصوم لا يجزي حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه
الصوم فالذي رأى الهلال في النهار وقد أصبح مفطرا أو صائما لم يتحقق في حقه أن
هذا الهلال بدأ في الأفق بعد طلوع النهارا وقبله لأنه لو بدأ
بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فالأصل الاستعجاب؟ والعمل بما
هو مقتضى الشهر السابق من الصوم والإفطار والهلال
الليلة المستقبلية هو هذا الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكر أنه يوم العيد والنصوص
دالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب إنه لم يلزم أن يكون يوم

العيد لإمكان ظهور الهلال في الأفق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيداً بخلاف ما رأى في المغرب فإنه يجزم الحكم معه على أن الغد منه عيد والنص يدل على الإفطار عند رؤيته أعم من أن يكون في ذلك اليوم أو في غده والمراد من الرواية رؤية يوجب تحقق العبد معه وههنا ليس كذلك انتهى وأقول دليله غير صحيح بمقدماته لأن المقدمة المأخوذة فيه القايلة بأنه إذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلاثين فهو لليلة المستقبله اه غير مسلمة لا بد لبيانه من دليل وأنى له ذلك مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف أهل نحلته فيه فذهب أبو يوسف والثوري وأحمد في رواية إلى أنه إن رأى قبل الزوال فهو لليلة الماضية وإن رأى بعده فهو لليلة المستقبله ولأن ما قبل الزوال أقرب إلى الماضية وذهب أحمد في رواية أخرى إلى أنه لليلة الماضية مط وأنه يلزم قضاء ذلك اليوم وإمساك بقية احتياطا وأما ما استدل به عليها من أن النهار بالنسبة إلى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه أن المص لم يفرض المسألة فيما إذا رأى الهلال في نهار الثلاثين بعد الإفطار حتى يلزم تجزيه ولو سلم أن المسألة ما يعم ذلك فنقول إن أراد أنه لا يتجزى اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار فيما نحن فيه وإن أراد أنه لا يتجزى مط فهو غير مسلم بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وإمساك بقية احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره من الجواب أن المص قد فرض المسألة فيما إذا علم أن ما رأى من الهلال هلال شوال بأن رأى في يوم الثلاثين تاما قبل الزوال فإن ما قبله أقرب إلى الليلة الماضية فما ذكره الناصب من أنه لا يلزم أن يكون يوم العيد اه ساقط وما فرعه عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيداً أشد سقوطاً وأسقط من الكل قوله والنص يدل على الإفطار عند رؤيته أعم من أن يكون في ذلك اليوم أو في غده كيف ولو دل قوله ص صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس على نحوه من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الإمامية إلى أنه إذا وطى في نهار شاهد هلال رمضان في ليلته وحده وجبت عليه الكفارة وقال أبو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على إيجاب الكفارة بإفطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما لزم مالكا وأحمد في الصورة الأولى من ترجيح حكم الفاسق بشهادة فاسقين على الاحساس وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو رأى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهدا ولم يشهد لأنه صادق عليه أنه رأى الهلال فيجب عليه الصوم فإن جامع فعلية الكفارة لأنه أفطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه ومذهب أبي حنيفة إن من رأى هلال رمضان وحده صام وإن لم يقبل الإمام شهادته لقوله ع

صوموا لرؤيته وقد رأى ظاهر أو أن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة ودليله أن القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة تندرى بالشبهات ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو أكمل هذا الرجل ثلثين يوماً لا يفطر إلا مع الإمام لأن الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الافطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتباراً للحقيقة التي عنده هذا مذهب أبي حنيفة ودليله انتهى وأقول الشرع والعقل بريان من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه لأبي حنيفة لأن الرد والتهمة إنما يصير حجة في حق غير المتفرد بهلال رمضان لا في حق نفسه وكيف يورث شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جاز ما برؤية الهلال نظير ذلك ما قال الناصب سابقاً من أن ما تفرد أبو بكر بروايته من حديث نحن معاشر الأنبياء لا نورث إنما يكون خبراً واحداً ظنياً في حق غيره وأما في حق نفسه فلا لأنه سمعه مشافهة عن رسول الله ص فافهم وأيضاً المأثور بين الفقهاء أن الحدود تندر عمى بالشبهات لا أن الكفارات تندرى؟ بالشبهات صح وأغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية للحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بأنه تفرد بدعوى الرؤية من بين ساير الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر إلى مطلع القمر انتهى وفيه أنه إن أراد استوائهم في أصل آلة الحس فمسلم ولكن لا يلزم منه الاستواء في الكيفية أيضاً لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وإن أراد الاستواء في الكيفية أيضاً فتوجه المنع عليه أظهر من أن يخفى قال المص رفع الله درجته يا ذهب الإمامية إلى أنه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاءه قال أبو حنيفة ينعقد فإن صامه أجزاءً وإلا قضاؤه وقد خالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فإن صومهما محرم بإجماع أهل الإسلام والمحرم لا تصح قربة إلى الله تعالى ولا ينعقد النذر إلا في طاعته لأن المطلوب منه التقرب إليه فكيف يعقل التقرب إليه بما يكرهه ويحرمه وأما النقل فلأن النبي ص نهى عن صوم هذين اليومين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة أو سنة من الآن أو الغد أو من شهر كذا صامها متتابعاً لحق الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين وأيام التشريف بلا قضاء لأن العيدين وأيام التشريق حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لأن النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب أبي حنيفة أنه إذا قال لله على صوم يوم النحر أفطر وقضى فهذا القدر صحيح عنده والدليل عليه أنه

نذر لصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك إجابة دعوة الله فيصح نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي إسقاطا للواجب وإن صام فيه يخرج عن العهدة لأنه أداة كما التزمه هذا مذهب أبي حنيفة ودليله وما ذكر أنه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لأنه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول بإلزامه ويؤاخذه به ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهى الصوم فيه لا ينافيه لأنه لم يقل بعد حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا بالنهي انتهى وأقول إنما أمر الله تعالى بالوفاء بالنذر إذا كان طاعة لا إذا كان معصية وإذ صح نهى النبي ص عن صوم يومي العيدين وأي يوم نهى عنه فصوم ذلك اليوم معصية ولم يأمر الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل إن هذا النذر صحيح وكيف يقال إنه نذر لصوم مشروع ومن أين علم أبو حنيفة وأولياؤه إن النهي عن نذر ذلك لأجل ترك إجابة دعوة الله تعالى بالأكل والإفطار اللازم للصوم لا

لنفس حرمة الصوم وهل هذا إلا مثل أن يق إن المنع من نكاح الأمهات والأخوات والبنات مثلا إنما هو لاستلزامه ما كرهه الله تعالى من خلط النسب فيما إذا اجتمع إخوان على أم واحدا وعلى أخت واحد لا لأجل حرمة نفس النكاح والوطي وهل هذا إلا هذرا وتلاعبا بالدين والدخول في زمرة الملحدين قال المص رفع الله درجته يب ذهب الإمامية إلى أنه لا يجوز لفاقد الهدى صيام أيام التشريق تويمنى؟ وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك النهي عن النبي بأنه نهى رسول الله ص عن صيام ستة أيام يوم الفطر ويوم الأضحى وأيام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى أنس أن النبي ص نهى عن صيام خمسة أيام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه لا يصح صوم يومي العيد وأيام التشريق لا للمتمتع والعام للهدى ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الأيام فما أكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى وأقول نسبة المص إلى الكذب إنما نشأ من جهله بمذهب إمامه فإن ما نقله المص عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وأيام السنة كلها غير يومي العيدين وأيام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مط وأما يوما العيد فلا يقبلانه وأما أيام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العام للهدى صومها عن الثلاثة الواجبة في الحج انتهى قال المص رفع الله درجته يج ذهب الإمامية إلى أن المجنون إذا أفاق بعد فوات شيء من أيام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال أبو حنيفة إذا بقي من الشهر جزء واحد وأفاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فإن التكليف منوط بالعقل وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الأداء وأما النقل فقوله ص رفع القلم عن ثلاث عن المجنون حتى يفيق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كان يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لأنه لم يجب عليه الأداء لانعدام الأهلية والقضاء مرتب عليه فصار كالمستوعب ومذهب أبي حنيفة إنه من جن في رمضان كله لم يقضه وإن أفاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه أن السبب قد وجد وهو الشهر والأهلية بالذمة لأن الأهلية معنى يصير الشخص بها أهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهايم وهو قايم بعد الجنون ألا ترى أنه يلزمه ضمان الاتلاف وصدقة الفطرة ونفقة المحارم ويحل هذه الحقوق الذمة فإن قيل فعلى هذا السبب والأهلية قد وجدوا في المستوعب مع أنه لم يؤمر بقضائه فأى فائدة في تخصيصه قال صاحب الهداية الجواب إن في الوجوب فائدة وهي

صيرورة الصوم مطلوباً على وجه لا يخرج في أدائه بخلاف المستوعب لأنه يخرج في الأداء فظهر من هذا أن أبا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة إلى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث انتهى وأقول الجنون فنون ومنها تكلف إصلاح كلام أبي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن خرم من أن قول أبي حنيفة هذا في غاية الفساد لأنه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصاً ولا قياساً لأنه رأى على من أفاق في شئ من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله وهو لا يراه على من بلغ أو أسلم حينئذ وقال بعض المالكيين المجنون بمنزلة الحايض وهذا كلام يغني ذكره عن تكلف إبطاله وما ندري فيما يشبهه المجنون والحايض انتهى وأما ما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لأن الفرق بين قضاء كل الشهر وبعضه بلزوم الخرج في الأول دون الثاني إنما يتم إذا كان ذلك البعض الذي وقع فيه الجنون والإفاقة مثل يوم أو يومين وأما إذا كان أكثر الشهر كتسعة وعشرين يوماً منه مثلاً فالفرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يد ذهبت الإمامية إلى أنه لا يصح الاعتكاف إلا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك قوله ص لا اعتكاف إلا بصوم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الصوم ليس شرطاً للاعتكاف فإن اعتكف ولبث في المسجد قدراً يسمى عكوفاً صح وإن لم يكن صائماً والدليل على صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب أنه سأل رسول الله ص قال كنت نذرت في الجاهلية أن اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال فأوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه من الحديث فهو من كلام عائشة وهو موقوف ولا يعارض المتصل انتهى وأقول يجوز أن يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري وأقرانه اعتكافها بتعاللنها؟ ولأن الليلة قد يطلق مع إرادة النهار معها كما يق أمنا ليلتين أو ثلاثاً ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص الليل بالذكر كركون العبادة فيها أبعد عن الريا وأجمع للخاطر عن الوسوس إلى غير ذلك وأما ما ذكره من أن ما رواه المص من حديث عائشة موقوف فهو دليل على عدم وقوفه فإن ابن قدامة رواها متصلاً إلى النبي ص وابن حزم رواها متصلاً إلى عائشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفين الثوري عن حبيب ابن أبي ثابت عن عطا عن عائشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى بإسناده إلى عطا عن ابن عباس وابن عمر أنهما

قالا جميعا لا اعتكاف إلا بصوم الحديث ثم أقول يدل على فساد رواية البخاري
اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها واختلافها ومخالفتها
لعدة أحاديث مروية في جامع الأصول معناها إن عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في
المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم في معناه
عن ابن عمر هيث قال روينا من طريق أبي داود نا أحمد بن إبراهيم نا أبو داود
الطيالسي نا عبد الله بن بديل عن صح عمرو بن دينار
عن ابن عمر قال إن عمر جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوماً عند الكعبة
فسأل النبي ص فقال النبي ص اعتكف فصم انتهى فإن في هذه الرواية
قد وقع التردد بين اليوم والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقله ذلك أن هذا
خبر لا يصح لأن عبد الله بن بديل مجهول انتهى وأقول حكمه بعدم
صحة الخبر سقيم وتعليقه لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل ونصب
باهر وإنما دعاه إلى ذلك كون عبد الله من خلص أصحاب
مولانا أمير المؤمنين ع والذين جاهدوا معه في حرب معاوية الباغي إمام ابن حرم وإلا
فظاهر أن المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي

ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب الاضاوته؟ كتاب أسد الغاية في معرفة الصحابة في
عداد أكابر الصحابة ولم نسمع في الصحابة والتابعين وعبد الله بن بديل سواء ولهذا لا
ينصرف ذهن من له

اطلاع على أحوال السلف عند سماع ذلك إلا إليه قال صاحب الاستيعاب قد أسلم
عبد الله مع أبيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول ص وصاحب
سره وقد شهد عبد الله مع النبي ص غزاة حنين وطائف وتبوك وكان له قدر وسيادة
تامة ثم استشهد في حرب صفين مع أخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم أميراً على
رجالة عسكر أمير المؤمنين ع وكان من أكابر أصحابه وروى عن الشعبي أنه كان على
عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب أهل الشام بالسيف ويقول شعر لم يبق
إلا

النصر والتوكل ثم التمشي في الرعيل الأول مشي إجمال في حياض المنهل والله يقضي
ما شاء ويفعل وهكذا كان يستحق من قتل الأعداء ويشق الصفوف حتى وصل
إلى معاوية وحمل عليه وأبعده عن موضعه وفرق أصحابه الذين كانوا حوله فهجموا
على دفعه بالسيف والنصل والحجارة حتى صار شهيداً ولما نظر معاوية إلى شمائله
اللاتجة؟ منها آثار

السيادة والنجاة قال كان هذا فحل القوم اللهم اظفروني على اشتروا شعب بن قيس فإنه
ليس في عسكر على مثل هذا الرجل غيرهما وروى عن زيد بن وهب الجهني أن عبد
الله بن بديل

قام يوماً بصفين في أصحابه فخطب محمد الله وأثنى عليه وصلى على النبي ص ثم قال
ألا إن معاوية ادعى ما ليس له ونازع الأمر أهله ومن ليس مثله وجلال بالباطل ليدحض
به

الحق وصال عليكم بالأغراب والأحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب
الفتنة ولبس عليهم الأمر وأنتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا
الطغاة قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم
مؤمنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الأمر أهله وقد قاتلتموهم مع
رسول الله ص فوالله ما هم في هذه بأزكى ولا أتقى ولا أبر قوموا إلى عدو الله
وعدوكم يرحمكم الله انتهى وأقول ولم يزن هذا ضيع القوم في أنهم إذا وجدوا في
سند حديث

رواه شيوخهم أحداً من سبيعة على ع جهلوه أو نسبوه إلى الكذب ولو كان من أكابر
أصحاب النبي ص وأما من نسب إلى النصب كعبد الله بن عمرو العاصي وأبيه وغيرهما
من العصاة

البغاة فهو عندهم من أوثق الناس وأصدقهم فالله المستعان من شدة تحاملهم وانحرافهم
ونصبهم قال المص رفع الله درجته به ذهبت الإمامية إلى أنه إذا أذن لزوجته

أو أمته في نذر الاعتكاف فنذرتا انعقد ولم يجز له منعهما وقال أبو حنيفة له منع الأمة دون الزوجة وقال الشافعي له منعهما وقد خالفا في ذلك العقل والنقل أما العقل فلأنه دال على تحريم المنع من الإتيان بالواجب وأما النقل فالنصوص دالة على وجوب الإيفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما بإذنه إجماعا انتهى وقال الناصب أخفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجوز لامرأة أن تصوم تطوعا بمحضر الزوج إلا بإذنه ولا يجوز لها الاعتكاف إلا بإذنه والشروع في النافلة لا يوجب الإتمام فللزوج أن يرجع عن الإذن إذا لم يكن منذورا وإذا كان منذورا فليس له الرجوع فلا مخالفة للعقل والنقل انتهى وأقول إن المص فرض المسألة في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من أن الشافعي لا يقول في المندوب بجواز الرجوع والمنع مم كما يرشد إليه النظر في كتاب تتمه الإنابة للمتولي الشافعي النيشابوري حيث قال قبل الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرعان إحداهما إذا أذن لعبد أو زوجته في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف

وكان الاعتكاف متطوعا به أو كان مندوبا ولم يشترط فيه المتتابع فلأن يرجع ويمنعها من المضى في الاعتكاف ويكره له ذلك فأما إذا كانا قد شرطا المتتابع في النذر لم يكن

له إخراجهما لأن الزمان قد يعين له بالشروع فيه وصار كما لو أذن له في صوم النذر ليس له أن يكلفه الفطر فإن أخرجهما عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعهما كالحكم في المعتكف

إذا أكره على الخروج عن المسجد وسيدكر وقال أبو حنيفة له أن يمنع العبد من كمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بأن المرأة تملك بالتملك فيصير كأنه ملكهما منافعهما بالإذن والعبد لا يملك بالتملك فيكون السيد بالإذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشنبه؟ مما لو أذن لهما في صلاة الجمعة وشرعا فيه ولم يكن لإخراجهما منها ودليلنا أن السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه ويفارق الجمعة لأنهما بالجمعة يؤديان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى أن الدليل عليل من وجوه منها مخالفة مدلوله لعمومه قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وأما قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لأن الكلام في الاعتكاف المنذور والإتيان بالنذر لا يصح واجب كما مر ثم إن الناصب المدبر قطع الله دابره قد ولى الدبر عن تدبير ما وقع عن أبو حنيفة فهو لم يقطع دابر إلا يراى كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يو

ذهبت الإمامية إلى أنه إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان ففاته قضاؤه فإن أخره إلى رمضان آخر فاعتكف فيه أجزاءه وقال أبو حنيفة يجب عليه قضاءه ولا يجوز في رمضان الثاني وهو خلاف المعقول التساوي الشهرين وباقي الشهور للشهور أيضا

مع أن مذهبه القياس ووجوب العمل به وأي تماثل أشد من التماثل هنا انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه إذا نذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر
مثلا وجب الوفاء به وإن عين المدة المقدرة كهذه الأسبوع أو هذه العشرة
أو عشرة من الآن أو شهر رمضان أو هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرق أو آخر
عصى وبني ولا يجب الاستيناف ولا التابع في القضاء ومذهب أبي حنيفة إن من
أوجب على نفسه اعتكاف

أيام لزمه اعتكافها بلياليها فإن فاتته قضاء وأما ما ذكر أن الاعتكاف في رمضان آخر
يجزيه فهذا يصح إذا نذر أن يصوم في رمضان مط ولا يخصصه بهذا رمضان فإذا
خصصه بهذا رمضان

لم يجزء رمضان الثاني عنه لأنه لم يصدق على رمضان الثاني أنه هذا رمضان فلا
يصح القياس مثلا إذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضرة فظاهر أنه لم يجزء
عنه صوم

يوم الاثنين من ذي الحجة الآتية انتهى وأقول مراد المص قدس سره كما ينادى عليه
سياق كلامه أنه إذا أتى المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاتته في رمضان في رمضان
آخر بعده

أجزأه ذلك القضاء لا أنه أجزأه على وجه الأداء وبالجملة ضمير فإن أخره في قوله فإن
أخره إلى رمضان آخر رجع إلى القضاء كما هو الظاهر لا إلى أصل الاعتكاف المنذور
الفائت

كما توهمه الناصب لأن الغرض أنه قد فات ولا معنى للقول ببناء خير ما فات وكذا
الضمير في لا يجوز في قول أبي حنيفة ولا يجوز في رمضان الثاني راجع إلى القضاء
وعلى هذا تشنيع المص على

أبي حنيفة متوجه والناصر لم يحصل معنى كلام المص مع غاية وضوحه فأتى بما
يشهد على اعوجاج فهمه وقلة تحصيل والحمد لله على السلامة من مثله قال المص
رفع الله درجته يز ذهب الإمامية

إلى أنه إذا نذر أن يعتكف في أحد المساجد الأربعة وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال
الشافعي إن كان في المسجد الحرام فكذلك وإلا جاز أن يعتكف حيث شاء وقد
خالف المتواتر في

وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي
أنه لو نذر أن يعتكف في المسجد الحرام أو الأقصى أو مسجد المدينة تعين ويقوم
الأول مقامهما

وإلا خبر مقام الثاني لا عكسهما لو عين مسجدا غير الثلاثة لم يتعين فظهر أنه نقل
مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى وأقول قد ذكر صاحب الينابيع المسألة
على وجه ذكرها الناصب لكن



(٤٠٦)

إلى الشافعي قولين فقال قال الشافعي في أحد قوليهِ كذا وقال في الآخر لا يتعين المسجد الأقصى لأن النبي ص قال صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لأن المسجد الأقصى لو فضلت الصلاة فيه على غيره للزم أحد أمرين أما خروجه عن عموم الحديث وأما كون فضيلته بألف مختصا بالمسجد الأقصى ثم أجاب بأن لنا أنه من المساجد التي تشد الرحال إليها لقوله ص لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي ص وما ذكروه لا يلزم فإنه إذا فضل الفاضل بألف لنسبة فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم إمكان ذلك فلا مخالفة في المعنى بين ما ذكره المص وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتأمل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم أيضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسمن ولا يغني من جوع ثم الظاهر أن الشافعي نظر في الفتوى المذكورة إلى رعاية الأفضل من الأمكنة ثم الأفضل كما هو صريح فتوى أبي يوسف في هذه المسألة حيث قال وقد روى عن أبي يوسف أنه إن نذر صلاة في موضع فصلى في أفضل منه أجزأه ولا يخفى أنه يلزمهما أن من نذر صوم يوم فجاهد الكفار فإنه يجزيه من الصوم لأنه فعل خيراهما نذر وأن من نذر أن يتصدق بدرهم فتصدق بثوب أنه يجزيه وهذا خطأ لأنه لم يف بنذره شرعا كما أشار إليه المص قدس سره قال المص رفع الله درجته يح ذهبت الإمامية إلى أن المعتكف إذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القرآن العزيز وهو قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه إذا طرء في الاعتكاف الحيض أو الجنون أو السكر أو الردة انقطع ولا يحسب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم أنه نقل خلاف المذهب انتهى وأقول إن أراد بقوله انقطع أنه لا يبطل فهو عين ما نقله المص من مذهب الشافعي في المعنى لا خلافه وإن أراد به معنى آخر فلا بد من تصويره لتكلم عليه ولو سلم وجود معنى آخر له فنقول قد اصطالحوا على أن يعبروا عما تقرر عند مقلدة مذهب من المذاهب الأربعة بقولهم هذا هو المذهب أو المذهب كذا فإن أراد الناصب بقوله هذا هو المذهب ما اصطالحوا عليه فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي للقرآن وإن أراد أنه عين ما أفتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لأنه قد ذكر في الينايع أن الشافعي نص على أن الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر قال المص رفع الله درجته الفصل الخامس في الحج وفيه مسایل الأولى

ذهبت الإمامية إلى أن الإسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال أبو حنيفة إنه شرط

وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وأتموا الحج والعمرة لله انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن شرط وقوع الحج للشخص الإسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لأن الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر وأما الوجوب ففرع عن الخلاف في أن الكافر مكلف بالفروع أولا وقد ذكرنا في قسم علم الأصول تحقيق هذه المسألة وعلى تقدير القول بأنه مكلف بالفروع فالمراد منه أنه يعاقب على ترك الفروع كما يعاقب على ترك ص الأصول لا أنه يؤمر بالفروع كالصلاة والحج وعلى تقدير أن يؤمر

بالفروع فأى فرق بين الصلاة والحج وأما الاستدلال في وجوبه على الكفار بالآية لشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرائب الاستدلالات لأن من المعلوم أن الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم أن يراد بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فإن المراد بالناس الأول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم إن قوله تعالى إنما المشركون نجس فلا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج ظ المشرك البتة فكيف عليه يجب ما لا يكون واجبا وهذا من الغرائب في الإسلام وتجويز حج الكافر خرق للإجماع ومخالفة للنصوص ثم أعجب من هذا تشييعه على أبي حنيفة بمخالفة النص بئس الرجل وبئس المذهب انتهى وأقول كلام المص في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الإمامية والشافعية مع الحنفية في ذلك مشهور وكلام المص صريح فيما ذكرنا لا خفاء فيه أصلا كما لا خفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر أن التكليف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالإسلام كما في تكليف المحدث بالصلاة قبل رفع الحدث بالوضوء أو الغسل وبهذا ظهر إنا لا نفرق في الوجوب بين الصلاة والحج وسائر الواجبات وليس في كلام المص ما يوهم الفرق لأن تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله فأى فرق بين الصلاة والحج ثم قوله لا يلزم أن يراد بالناس العموم اه مدخول بأن الأصل في العام بقاءه على عمومه إلى أن يقوم دليل على إرادته خلافه كما في الآية التي استند بها الناصب في منعه المردود فإن تخصيص لفظي الناس فيها إنما وقع بقرينة المقابلة والناس في الآية التي استدل بها المص لا دليل على إرادته الخصوص منه فوجب إبقاءه على عمومه كما تقرر في الأصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين للمسجد الحرام نهيمهم عن قربهم حين الشرك والاتصاف بالنجاسة فلا غرابة في الإسلام وإنما الغرابة في دين الناصب الملحد واعوجاج فهمه أف لذلك الدين والفهم التابع للوهم والتخمين قال المص رفع الله درجته بذهبت الإمامية إلى أن القادر على المشي إذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج

وقال مالك يجب ويكفي في القدرة على الزاد مسألة الناس وقد خالف في ذلك القرآن العزيز قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا وروى أمير المؤمنين ع وابن عمرو ابن عباس وابن مسعود و عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وجابر بن عبد الله وعائشة وأنس بن مالك عن النبي ص أنه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى قال الناصب خفضه الله أقول إن صح ما رواه عن مالك فإنه يجعل المسألة في حكم الزاد فكأنه مستطيع بالزاد والراحلة لإمكان السؤال وتحصيلهما به لا أنه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفته للحديث انتهى وأقول قد صح ما رواه المص عن مالك رغما لأنف الناصب الهالك إذ رواه صاحب الينابيع عنه أيضا فقال ومذهبه أي مذهب مالك يجب عليهما أي على القادر على المشي والكاسب مط والقادر على السؤال انتهى ثم إن الكلام في سخافة جعل التجدي والسؤال عن الناس في حكم الزاد إذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من إهانة المؤمن وذل المنهي عنه بقوله ص ليس للمؤمن أن

يدل نفسه إلى غير ذلك من الأخبار والآثار وأيضا الجمع بين السفر ماشيا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر منفي في دين الإسلام ولو كان عاذه فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الأحوال دون خصوصها كما أن رخص السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فتدبر قال المص رفع الله درجته ج ذهب الإمامية إلى أن الأعمى إذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن يقوده وجب عليه الحج وقال أبو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الأعمى إذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك قايدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه والقايد في حقه كالمحرم في حقها ومذهب أبي حنيفة أن الأعمى إذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج لأنه عنده غيره مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا مخالفة للنص لأن الكلام في حصول الاستطاعة في حق الأعمى وعدم حصوله وهذا لا يخالف أن المستطيع يجب عليه الحج انتهى وأقول الاستطاعة قد يكون بالنفس وقد يكون بالإعوان والإتيان إلا يرى أنه يصدق ممن لا يحسن البناء بنفسه أن يقول إني أستطيع لبناء وأراد التمكن منه بالاستيناف والإعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة بنفسه فهو مطالب في هذا بالبيان مع أنه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المقعد عند أبي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياسه على الجهاد وفرق بأنه ليس أهلا للقتال تأمل قال المص رفع الله درجته ذهب الإمامية إلى وجوب قضاء الحج عن الميت إذا استقر عليه وترك ما لا وكذا الزكاة والكفارة وجزاء الصيد وقال أبو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول ما المعقول فهو أن ذمته مشغولة بالحج والدين الذي هو الزكاة والكفارة والجزاء فيجب أن يقضى عنه كالدين وأما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه إذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وإن لم يوص بها لأنها دين تعلق بها ومذهب أبي حنيفة أن النيابة يجزي في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرعية جازية كما في حديث الخثعمية فإنه ع قال حجي عن أبيك واعتصري فهذا وارد في التبرع ولا يدل على وجوب إخراج نفقة الحج من ماله فلا مخالفة للنص انتهى وأقول قوله ص في حديث الخثعمية حجي بصيغة الأمر وما ذكر فيه من سؤال المرأة عن حكم أبيها مات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لأبي حنيفة بالكذب مع أن ههنا أحاديث أخرى صحيحة صريحة في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة قال المص رفع الله درجته هي

ذهبت الإمامية إلى وجوب العمرة وقال مالك وأبو حنيفة إنها مستحبة وقد خالفا في ذلك القرآن والسنة قال الله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وقال النبي ص الحج والعمرة فريضتان لا يضررك بأيهما بدأت وقالت عائشة يا رسول الله ص على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فأخبر أن عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت أنها واجبة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجب الحج في العمر إلا مرة وإذا وجب الحج ووجب العمرة وعند أبي حنيفة أن العمرة سنة ودليله قوله ع الحج فريضة والعمرة تطوع ولأنها غير مؤقتة بوقت ويتأدى نية؟ غيرها كما في فائت الحج وهذا أمانة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى وأقول ما ذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن فيها ابن حزم فإنه بعد ذكر جميع الأحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الأحاديث مكذوبة كلها أما أحاديث جابر فالحجاج بن أرطاة ساقط لا يحتج به والطريق الآخر أسقط وأوهن لأنها من طريق يحيى بن أيوب وهو ضعيف عن العمري الصغير وهو ضعيف وأما حديث أبي صالح اه وأما ما استدل به من أنها غير مؤقتة بوقت فكلام سخيف لم يأت به قرآن ولا سنة صحيحة ولا إجماع مع أنه قائل بأن الصلاة على رسول الله ص فرض ولو مرة في الدهر وليست مؤقتة بوقت وإن قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والإحرام للحج فرض عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر أن ما ذهب إليه أبو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو أشد منه بطلانا تدبر قال المص رفع الله درجته ق ذهبت الإمامية إلى أن التمتع أفضل من القران والإفراد وقال مالك الإفراد أفضل وقال أبو حنيفة القران أفضل وقد خالفا قول النبي ص لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى وجعلتها عمرة فتأسفه على فوات العمرة تدل على الأفضلية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الإفراد أفضل من التمتع والقران ثم التمتع أفضل من القران لأن الإفراد ينغمر أداء كل واحد من النسكين على حده وهذا أفضل والتمتع أن يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي بأعمالها ثم ينشأ الحج من مكة وهذا أقرب بالإفراد من القران ولهذا كان ظ أفضل والقران الجمع بين النسكين وما أتى به من الحديث لا يدل على أفضلية التمتع لأنه تأسف على فوات العمرة لا على العمرة في شهر الحج ولأن مقصوده من هذا الكلام نفي قول أهل الجاهلية أن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور فقال ص لو علمت أن هذا الكلام مقرر بعد نبينهم لجعلتها عمرة دفعا لهذا الظن وإبطالا له انتهى وأقول ما ذكره الناصب ووجه أفضلية الإفراد معارض بما ذكره المص في كتاب التذكرة من أن التمتع يجتمع له الحج والعمرة في أشهر الحج مع كما لهما وكمال

أفعالهما على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنا لأن التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة إلى الحج دون سائر الأنساك ولما ذكره المص من الحديث فإنه ص بعد ما أمر أصحابه بالانتقال إلى المتعة عن الأفراد والقران أكد ذلك بتأسفه على فوات ذلك في حقه وأنه لا يقدر على انتقاله وجله لسيافه الهدى ومن البين أنه ص لا يأمرهم إلا بالانتقال إلى الأفضل وأما ما ذكره الناصب في تأويل الحديث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله المص في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المص في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر بأطراف المرام فنقول قال قدس سره قال علمائنا التمتع أفضل الأنواع وبه قال الحسن وابن عمرو ابن عباس وابن الزبير وعطا وطاووس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم وعكرمة وهو أحد قولي الشافعية وإحدى الروايتين عن أحمد وهو قول أصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على أنه فرضهم

فلا يجزيهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وأبي موسى وعائشة أن النبي ص أمر أصحابه لما طافوا بالبيت أن يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الأفراد والقران إلى المتعة ولا ينقلهم إلا إلى الأفضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي ص أنه لما قدم مكة أمر أصحابه أن يحلوا إلا من ساق هديا وثبت على إحرامه و قال لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي ص يوم ساق البدن معه وقد أهلوا بالحج مفردا فقال لهم حلوا من إحرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم أقيموا حلالا حتى إذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج واجعلوا الذي قدمتم بها متعة فقالوا كيف نجعلها متعة وقد تمتعنا الحج فقالوا افعلوا ما أمرتكم به فلو لا إن سقت الهدى لفعلت مثل الذي أمرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله ص فقال قد علمتم أنني أتقاكم لله وأصدقكم وأبركم ولولا هديي تحللت كما تحلون ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت فحللنا وسمعنا وأطعنا ومن طريق الخاصة ما رواه معاوية بن عمار عن الصادق ع عن آبائه ع قال لما فرغ رسول الله ص من سعيه بين الصفا والمروة أتاه جبرئيل ع عند فراغه من السعي وهو على المروة فقال إن الله يأمرك أن تأمر الناس أن يحلوا إلا من ساق الهدى فأقبل رسول الله ص على الناس بوجهه فقال يا أيها الناس هذا جبرئيل وأشار بيده إلى خلفه يأمرني عن الله أن أمر الناس أن يحلوا إلا من ساق الهدى فأمرهم بما أمر الله فقام إليه رجل فقال يا رسول الله ص نخرج إلى منى ورؤوسنا تقطر من النساء وقال آخرون يأمرنا بشئ ويصنع هو غيره فقال أيها الناس لو استقبلت من أمري ما استدبرت صنعت كما صنع الناس ولكني سقت الهدى فلا يحل من ساق الهدى حتى يبلغ الهدى محله فقصر الناس وأحلوا وجعلوها عمرة فقام إليه سراقه بن مالك بن جثعم المذلحي فقال يا رسول الله هذا الذي أمرتنا به لعامنا هذا أم للأبد فقال لا للأبد صح إلى يوم القيمة وشبك أصابعه وأنزل الله في ذلك قوانا فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من

الهدى وفي الصحيح عن إلى أيوب إبراهيم بن عيسى عن الصادق ع قال سألته أي الأنواع أفضل فقال المتعة وكيف يكون شئ أفضل منها ورسول الله ص يقول لو استقبلت من أمري ما استدبرت من فعلت كما فعل الناس ولأن التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى لقوله فمن تمتع بالعمرة إلى الحج دون ساير الأنساك ولأن التمتع يجتمع له الحج والعمرة في أشهر الحج مع كالمها وكمال أفعالهما على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري وأصحاب الرأي إلى أن القران أفضل لما رواه أنس قال سمعت رسول الله ص أهل بهما جميعا يصرخ لهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال أحمد إن ساق الهدى فالقران أفضل و

إن لم يسقه فالتمتع أفضل لأن النبي ص قرن حين ساق الهدى ومنع كل من ساق الهدى من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وأبو ثورا إلى اختيار الأفراد وهو مذهب الشافعي وروى ذلك عن عمرو عثمان وابن عمرو جابر وعائشة أن النبي ص أفرد بالحج ومنع كون النبي ص أفرد فإنه قد روى ابن عمرو جابر وعائشة من طرق صحاح عندهم أن النبي ص تمتع بالعمرة إلى الحج ولأن روايتهم اختلفت فرووا مرة أنه أفرد ومرة أنه تمتع ومرة أنه قرن ومع وحدة القضية لا يمكن الجمع بينها فيجب إطراحها كلها مع أن عمر قال إني لأنهاكم عن المتعة وإنها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ص ولأن النبي ص مر أصحابه بالانتقال إلى المتعة عن الأفراد والقران ولا يأمرهم إلا بالانتقال إلى الأفضل ويستحيل أن ينقلهم من الأفضل إلى الأدنى وهو الداعي إلى الخير الدال عليه ثم أكد ذلك بتأسفه على فوات ذلك في حقه وأنه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدى لايق قد نهى عنها عمرو عثمان ومعاوية لأننا نقول قد أنكر عليهم علماء الصحابة نهيهما عنها وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة إن عليا ع اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال علي ع ما تزيد إلى أمر فعله رسول الله ص انتهى عنه وقال علي ع لعثمان ألم تسمع أن رسول الله ص تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله ص في حجة الوداع بالعمرة إلى الحج وقال سعد صنعها رسول الله ص وصنعناها معه فلا نقبل نهى عمر عنها خصوصا مع قول عمرو الله إني لأنهاكم عنها وإنها لفي كتاب الله وقد صنعها رسول الله ص فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله ص في ضد ما فعله رسول الله ص قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن عباس أن فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فإن وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وإن لم تجدوها فقد صدق فأبي الفريقة أحق بالاتباع وأولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله أم الذين خالفوهم ثم قد ثبت عن النبي ص الذي قوله حجة على الخلق أجمعين فكيف يعارض بقول غيره قال قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي ص فقال عروة نهى أبو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس أراهم سيهلكون أقول قال النبي ص ويقولون نهى عنها أبو بكر وعمر قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فأمر بها فقليل له إنك تخالف أباك فقال عمر لم يقل الذي يقولون فلما أكثروا عليه قال أفكتاب الله أحق أن تتبعوا أم عمر انتهى وهو كاف في إيضاح المرام إن شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته ز ذهبت الإمامية إلى أن المفرد إذا دخل مكة جاز له أن يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه الفقهاء الأربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي ص من لم يسق هدفا فيحل وليجعلها عمرة ولا ينسخ قول النبي ص بقول عمر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول

مذهب الشافعي أنه ينعقد الاحرام معيناً بأن ينوي الحج أو العمرة أو كليهما ومط بأن لا يزيد على نفس الاحرام والأول أفضل وإذا أطلق فإن كان في أشهر الحج أصرفه بالنية إلى ما يشاء من النسكين أو كليهما وإن كان في غيرها انعقد عمرة وليس له الصرف إلى الحج في أدائه وقول النبي ص يحمل على الاحرام المطلق فأمرهم بإتمام أعمال العمرة والتحلل منها لا أن المراد منه التحلل من إحرام

الحج في شهره فإن هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلاة المفروضة فإنه لا يجوز له الخروج عمدا انتهى وأقول عمدة ما تمسك به القوم في هذه المسألة ليس إلا ما أشار إليه المص قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم تمحل لا طائل تحته سوى إرادة الفرار عما يتوجه إليهم من شناعة مخالفة أمر النبي ص بمتابعة نهى عمرو لهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك واكتفى بذكر تفصيل رآه في مذهب الشافعي من غير أن يذكر دليلاً عليه وقد نقلنا في المسألة السابقة من كلام المص في التذكرة ما يرشدك إلى فساد قولهم في هذه أيضاً ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره

ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتأكيذا للإلزام قال بعد ذكر الحديث الذي ذكره المص ونظيره من الأحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق عايشة وجابر وأنس وغيرهم من الصحابة فقد روى أمر رسول الله ص لمن لا هدي معه بأن يفسخ حجه بعمره ويحل بأوكد أمر جابر بن عبد الله وعائشة أم المؤمنين وحفصة أم المؤمنين واسما بنت أبي بكر الصديق وأبو موسى الأشعري وأبو سعيد الخدري وأنس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء ينف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه إلا الله تعالى فلم؟ يسع أحد الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا بأخبار لا حجة لهم في شئ منها أنهم ذكروا خبرا روينا من طريق مالك عن أبي الأسود محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله ص عام مع حجة الوداع فمنا من أهل بعمره ومنا من أهل لحج وعمره ومنا من أهل بالحج وأهل رسول الله ص بالحج فأما من أهل بعمره فحل وأما من أهل بحج أو جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث ومنها إلى آخره ثم قدح على سند هذه الأخبار ثم قال واحتجوا أيضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك وهذا حجة عليهم لأنهم لأنه إن كان فيهما حجة فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في ذلك ثنا أحمد بن محمد الطلميكي ثنا ابن مفرح ثنا إبراهيم بن أحمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصانع ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد بن زيد قال بنا هشيم ثنا خالد وهو الحذاء وقال حماد عن أيوب السجستاني ثم اتفق أيوب وخالد كلاهما عن أبي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله وأنا أنهي عنهما وأضرب عليهما هذا لفظ أيوب وفي رواية خالد أنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وبه إلى سعيد بن منصور ثنا عبد الله بن وهب أخبرنا عمر بن الحرث عن عبد العزيز بن ثلاثة ثنية ح عن أبيه أن عثمان بن عفان سمع رجلا يهل لعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه و حلقه والحال أنهم يخالفونهما ويجيزون المتعة حتى أنها عند أبي حنيفة والشافعي أفضل من الأفراد فسبحان من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج عمرة حجة ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة وضربهما عليه حجة إن هذا العجب فإن قالوا قد أباحها سعد بن أبي وقاص وغيره قلنا وقد أوجب فسخ الحج ابن عباس وغيره ولا فرق واحتجوا بما روينا من طريق البزار ثنا عمر بن الخطاب السخستاني ثنا الفارياني ثنا أبان بن أبي حازم حدثني أبو بكر بن أبي حفص عن ابن عمر عن عمر قال يا أيها الناس إن رسول الله ص أحل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق أبي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا أصحاب محمد ص وهذا مما خالفه الحنفيون والمالكيون والشافعيون لأنهم متفقون على إباحة متعة الحج وأما حديث عمر

فإنما هو متعة النساء بلا شك لأنه قد صح عنه الرجوع إلى القول بها في الحج انتهى وأما ما ذكره الناصب من أن قول النبي ص يحمل على الاحرام ويحض به ففيه ما ذكره ابن حزم من أنه لا يجوز أن يق في سنة ثابتة إنه محمول على كذا ومختصة بكذا أو خاصة بقوم دون قوم إلا بنص قرآن أو سنة صحيحه لأن أوامر النبي ص على عموم الإنس والجن الطاعة لها والعمل بها فإن قيل هذا لا يق بالرأي قلنا فيجب على هذا متى وجد أحد من الصحابة يقول في آية إنها مخصوصة أو منسوخة أن يق بقوله وأقرب غرب ظ ذلك قولهم في المتعة إنها خاصة فقد خالفوا ذلك واحتجوا من طريق ربيعة الرأي عن الحرث بن بلال عن أبيه قلت يا رسول الله أفسخ الحج لنا أو لمن بعدنا قال لكم خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج أحد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما أوردنا من طريق جابر بن عبد الله أن سراقه بن مالك قال لرسول الله إذا أمرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله ص ألعامنا هذا أم لا بد فقال رسول الله ص بل لا بد لا بد ومن طريق البخاري حدثنا أبو النعمان هو محمد بن الفضل عازم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريح عن عطا عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالوا جميعا قدم رسول الله ص صبح رابعة من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة أمرنا فجعلناها عمرة وإن نحل إلى نساءنا فغيب في ذلك العابة فبلغ ذلك النبي ص فقال بلغني ص أن قوما يقولون كذا وكذا والله أنا لأبر وأتقى لله منهم ولو أنني استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معي الهدى لأحللت فقام سراقه بن مالك بن جثعم فقال يا رسول الله ص هي لنا أو للأبد قال بل للأبد وهكذا رواه مجاهد عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ وصح أمر ذلك أبدا ووالله إن من سمع هذا الخبر ثم عارض أمر رسول الله ص بكلام حد كأينا من كان لها لك فكيف بالكذوبات كنسج العنكبوت وأما ما ذكره الناصب بقوله لا أن المراد منه التحلل من إحرام الحج في شهره اه ففيه ما ذكره ابن حزم أيضا من أنه ليس لأحد أن يقتصر بقوله ع دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيمة على أنه أراد جوازها في أشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس من إنكاره ع أن يكون الفسخ خاصة لهم أو لعامهم دون ذلك ومن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله ص جهارا انتهى ولا بن قدامة الحنبلي أيضا قدم صدق في هذا المقام فارجع إلى كتابه المسمى بالمغني فإنه يسمن ويغني من جوع انتهى قال المص رفع الله درجته ح ذهب الإمامية ال يان المتمتع إذا أحزم بالحج رجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى

وقول رسول الله ص من كان معه هدي فإذا أهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح ما روي عن مالك فإنه مبني على أن استقرار الدم إنما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة ولا مخالفة للحديث لأنه لبيان الهدي وكذا الكتاب وهذا ليس دم الهدي انتهى وأقول ما ذكره من مبني مذهب مالك بناء على غير أساس والمراد من الهدي في الآية والحديث إراقة دمه لا مجرد سوقه إلى مكة وتربيته وعلفه فالأمر بالهدي مستلزم للأمر بإراقة دمه والحديث صريح فيما ذكرناه لظهور أن المراد من قوله ص فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي ذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المص قدس سره في التذكرة ولهذا سلمه الناصب كما ترى قال المص رفع الله درجته ط ذهب الإمامية إلى أن نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطاً

وقد خالف بذلك قول الله عز وجل وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي ص إنما إلا عمل بالنيات وإنما لكل امرء ما نوى انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن التمتع أن يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي بأعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كلا الاحرامين من النية ولا يلزم أن ينوي في الاحرام الأول الاحرام الثاني انتهى وأقول كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج به الشافعي لذلك على ما في التذكرة صح إن الاحرام ينعقد

بالتلبية من غير نية ويلزمه ما أتى به والآية حجة عليه كما لا يخفى وبالجملة تعبي الأعمال وتمييزها المطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام أن يقصد بقلبه إلى أمر أو أربعة ما يحرم به من حج أو عمرة متقربا به إلى الله تعالى ويذكر ما يحرم له من تمتع أو قران أو أفراد ويذكر الوجوب والندب وما يحرم له من حجة الإسلام أو غيرها والتلبية لا يدل على شئ من ذلك قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الإمامية إلى أن صوم السبعة إنما يجوز إذا رجع إلى أهله أو يصير بقدر مصير الناس إلى أهله ويمضي عليه شهر وقال أبو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من أفعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعالى وسبعة إذا رجعت انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن السبعة يصومها بعد الرجوع إلى الأهل والوطن فإن توطن بمكة بعد فراغه صام بها وإن لم يتوطنها لم يحز صومه لها ولا في الطريق ومذهب أبي حنيفة أن السبعة يصومها إذا رجع إلى أهله وإن صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى أيام التشريق لأن الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لأنه معلق بالرجوع إلا أن ينوي المقام فح يجزيه لتعذر الرجوع ولنا أن معناه رجعت عن الحج أن فرغتم إذ الفراغ سبب الرجوع إلى أهله فكان الأداء بعد السبب فيجوز فظهر أن أبا حنيفة يأول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى وأقول تأويل النص بمثل ما ارتكبه أبو حنيفة ههنا من التأويل العليل لا يدفع مخالفته للنص فإن ذكر المسبب وإرادة السبب إنما يصح إذا كان السبب مختصا به وفيما نحن فيه ليس كك؟ لان الرجوع كما يجوز أن يكون مسببا عن الفراغ وإكمال أفعال الحج يجوز أن يكون مسببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على أن المجاز إنما يجوز مع وجود القرنية الواضحة وليس ههنا قرنية كذلك فتأمل قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجوز الاحرام قبل الميقات وقال أبو حنيفة والشافعي الأفضل أن يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي ص فإنه أحرم من الميقات ولو كان الاحرام قبله أفضل لما عدل عنه وقال خذوا عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وأن يحرم من دويرة أهله ومذهب أبي حنيفة أن فايذة

التوقيت المنع عن تأخير الاحرام عنها لأنه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فإن قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وإتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك كذا قال علي وابن مسعود رض عنهما والأفضل التقديم عليهما لأن إتمام الحج مفسريه والمشقة فيه أكثر والتعظيم أوفر وعن أبي حنيفة إنما يكون أفضل إذا كان يملك نفسه أن لا يقع في محذور وأما الاستدلال بأنه لو كان الاحرام قبله أفضل لما عدل عنه رسول الله ص فالجواب أنه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وبتبيين؟ المواقيت للناس انتهى وأقول فيه أولاً إن ما ذكره أولاً من الاتفاق مم لمخالفة الإمامية بل لمخالفة أبي سليمان وأصحاب الحديث أيضاً كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال أما أبو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات وأما مالك فكرهه والزمه إذا وقع وأما الشافعي فكرهه وأما أبو سليمان فلم يجزه وهو قول أصحابنا وأما أبو حنيفة فإنه ترك القياس إذا جاز الاحرام قبل الميقات ولم يجز صلاة من صلى وبينه وبين الإمام فهر ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلاة في غير موضع الصلاة أما المالكيون فإن حملوا الآثار التي رويناها على ما حملها عليه الحنفيون فقد أعطوا القول على أصولهم أن كرهوا ما استحبه الصحابة وإن حملوه على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حده رسول الله ص وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى على قوله انتهى مقدم على قوله وقال المص على قوله انتهى وقال المص في التذكرة أطبق الجمهور على جواز

الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الأفضل فقال مالك الأفضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمرو عثمان والحسن وعطا ومالك وأحمد وإسحق وقال أبو حنيفة الأفضل الاحرام من يلبده وعن الشافعي كما لمذهبين وكان علقمة والأسود وعبد الرحمن وأبو إسحق يحرمون من بيوتهم لنا ما رواه الجمهور أن النبي ص أحرم من الميقات ولا يفعل إلا الراجح وقال ع خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من أحرم بالحج في غير أشهر الحج فلا حج له ومن أحرم دون الميقات لا إحرام له ولأنه أحرم قبل الميقات فكان حراماً كالإحرام قبل أشهر الحج ولما فيه من التعزير بالإحرام والتعرض لفعل مخطوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصلال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن أم سلمة زوجة النبي ص إنما فهمت رسول الله ص يقول من أحرم بحجة أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثانياً إن مر من ما ذكره من قول علي ع وعمر في تفسير الآية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في

كتاب المغني حيث أنكر قولهما ذلك وقال إنما قالوا إتمام العمرة إن تشبهاء
من بلدك ومعناه أن تنشئ لها سفرا من بلدك يقصد له ليس أن تحرم بها من أهلك قال
أحمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسر به أحمد ولا يصح أن
يفسر بنفس الاحرام لأن النبي ص وأصحابه ما أحرموا بها من بيوتهم وقد أمرهم الله
تعالى بإتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي ص وأصحابه ما
أحرموا بها من بيوتهم وقد أمرهم الله تعالى بإتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك
وكان النبي ص وأصحابه تاركين لأمر الله تعالى ثم إن عمر وعلياً رض ما كانا يحرمان
إلا من الميقات افتريهما يربان إن ذلك ليس بإتمام لهما ويفعلانه هذا لا ينبغي أن
يتوهمه أحد ولذلك أنكر عمر على أن إحرامه من مصره واشتد
عليه وكره أن يتسامع الناس مخالفة أن يؤخذ به افتراه كره إتمام العمرة واشتد عليه أن
يؤخذ الناس بالأفضل هذا لا يجوز فيتعين حمل قولهما في ذلك
على ما حملة عليه الأئمة انتهى وثالثا إن ما ذكره ثانيا في الجواب عن استدلال المص
مردود بأن احتمال إرادة التشريع وبيان الجواز إنما يعقل إذا فعل
النبي ص أولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض أنه ص لم
يفعل ذلك قط إلا عن الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا كما لا يخفى

قال المص رفع الله درجته يب ذهب الإمامية إلى أن الطواف من شرطه الطهارة فلو طاف المحدث أو الجنب لم يعتد به وقال أبو حنيفة إن أقام بمكة وأعاد وإن رجع إلى أهله جبره بشاة إن كان محدثاً أو ببدنة إن كان جنباً وقد خالف فعل رسول الله ص فإنه توضأ لما أراد الطواف وقال خذوا عني مناسككم وقال ع الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أحل فيه النطق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن شرط الطواف الطهارة عن الحدث والجنب فلو طاف محدثاً أو جنباً أو على ثوبه وبدنه نجاسة غير معفو عنها أو وطاء في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو أحدث في الطواف عمداً توضأ وبني ولا يجب الاستيناف وإن طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روى عن قوله ص الطواف صلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلاة ومذهب أبي حنيفة أنه من طاف طواف القدوم محدثاً فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضاً والأصح عنده أنها واجبة لأنه يجب بتركها الجابر ولأن الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة ولو طاف طواف الزيادة محدثاً فعليه شاة لأنه أدخل النقص في الركن وإن كان جنباً فعليه بدنة فظهر أنه أوجبها لورود الحديث فيها فلا مخالفة للنص انتهى وأقول ما ذكره من أن الأصح عند أبي حنيفة إن الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضاً ثم قيل هي سنة والأصح أنها واجبة لأنه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح في شروحه بأن القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول أبي بكر الرازي فتأمل ع وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال أبو حنيفة ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرايط الصحة الطواف واختلف أصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لأن الطواف ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى فتأمل قال المص رفع الله درجته يج ذهب الإمامية إلى أنه لو طاف منكوساً وهو أن يجعل البيت على يمينه بطل وقال أبو حنيفة إن أقام بمكة أعاد وإن أعاد إلى أهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي ص فإنه طاف مستقيماً وقال خذوا عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن شرط الطواف أن يبدأ بالحجر الأسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرور فلو ابتدأ بغيره أو حاذاه ببعض البدن والبعض يجاوز إلى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف أن يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى إلى الركن اليماني أو مشى إلى الباب قهقري أو استقبل البيت أو استدبر وطاف بطل لأن صورة الطواف

هكذا فيجب الاحتفاظ به كاحتفاظ بصورة الصلاة وذهب أبو حنيفة إلى أن الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف بالصورة يجبر لأن احتفاظ الصورة عنده واجب لا فريضة فلا مخالفة للنص انتهى وأقول نعم المفهوم من نص الآية مجمل وجوب الطواف حول البيت كما فهمه أبو حنيفة لكن نص الحديث الذي رواه المصنف قد بين أن الواجب هو الطواف مستقيماً وما ذهب إليه أبو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص وأما حديث الاحتفاظ بالصورة فلا صورة له بل لا معنى له فتأمل واستقم كما أمرت قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الإمامية إلى وجوب ركعتي الطواف وقال الشافعي إنهما غير واجبتين وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى والأمر للوجوب وفعل النبي ص فإنه صلاههما وقد قال خذوا مناسككم عني انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجب ركعتا الطواف ويسن وتأتد بهما التحية والدليل على يانه سنة فعل النبي ص وهو يدل على السنة ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الأمر به وأما قوله تعالى يدل على الصلاة في مقام إبراهيم واتخاذ مكان الصلاة ويتأدى بالفريضة المكتوبة فلا يجب حملها على ركعتي الطواف انتهى وأقول إن الآية قد تضمنت الأمر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلاة عند المقام فتعين أن يكون المراد بها ركعتا الطواف إذ لا صلاة واجبة عندهما بلا خافي وهو مروى عن مولانا الصادق ع قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الإمامية إلى أن الإمام يخطب يوم عرفة قبل الأذان وقال أبو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فإن جابراً روى أنه عليه الصلاة والسلام خطب الناس ثم أذن بلال انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه إذا زالت الشمس ذهبت الإمام بهم إلى مسجد إبراهيم ويخطب فيه خطبتين خفيفتين والأخيرة أخف فإذا فزع جلس بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم إلى الثانية ويأخذ المؤذن في الأذان ويخفف الخطبة بحيث بفرغ منها مع فراغ المؤذن من الإقامة وقيل من الأذان والدليل السنة ولأن الأذان للصلاة فهو بعد الخطبة ومذهب أبي حنيفة مثل مذهب الشافعي وما نقله رواية عن أبي يوسف ولا يفتى به انتهى وأقول ما ذكره الناصب من أن مذهب أبي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا أصل له وإنما وهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن أبي يوسف ولم ينقل عن أبي حنيفة شيئاً منهما فوهم أن أبا حنيفة مخالف له موافق للشافعي وأما ما ذكره من أن ما نقله المصنف رواية عن أبي يوسف ولا يفتى به فمجرد ادعاء منه ومن أين علم أنه لا يفتى به مع أن صاحب العناية

في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين أنه قال إن هذا أصح عندي نعم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني أن يخطب قبل الأذان لرواية جابر وهذا لا يقتضي أن يكون للفتوى عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت وأيضا قد ذكر في كتب الحنفية أن كل قول قاله أصحاب أبي حنيفة كان قولاً لأبي حنيفة أيضاً فقول الناصب إنه رواية عن أبي يوسف لا يجدي نفعا ولو أغمضنا عن ذلك كله وسلمنا أنه لم يكن قولاً لأبي حنيفة ولا مفتي به بينهم فلا ريب أنه قال به أبو يوسف ولو في بعض المراتب فهو يدل على حماقته في تلك المرتبة وبهذا يحصل غرض المص قدس سره بل تقول إن عدول القوم إلى غيره إنما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده تدبر قال المص رفع الله درجته يو ذهب الإمامية إلى أن أهل مكة إذا صلوا خلف الإمام المسافر بعرفة لا يقصرون إلا إذا بعد المسافة وقال أبو حنيفة يقصرون وإن قربت المسافة مع أنه ذهب إلى أن التقصير إنما يجوز

في أربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام إلا مع السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح رواية التقصير لأهل مكة من أبي حنيفة فلعله لوجوب القصر خلف الإمام إذا صلى قصرا أو يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى وأقول هذا كله رجم بالغيب ورمي في الظلام لانحلال الزمام واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل إصلاح الفاسد بمثله لأن كلتا المقدمتين اللتين حاول إصلاح كلام أبي حنيفة بالبناء عليهما مهد ومتان ممنوعتان لا بد لإثباتهما من دليل ثم لا يخفى أن الواقع في بعض نسخ الكاب بدل أبي حنيفة مالك وهو موافق لما في التذكرة حيث قال وقال مالك والأوزاعي لهم القصر لأن لهم الجمع فكان لهم القصر كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر قال المص رفع الله درجته يز ذهبت الإمامية إلى أن بطن عرفة ليس الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف قول النبي ص عرفه كلها موقف وارتفعوا عن وأدى عرفه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الخلاف في تعيين عرفه وإن وادي من عرفه منها أولا فإن صح إن مالكا جعله من العرفات فللحديث عنده أو لما يطلق عليه العرفات انتهى وأقول الخلاف في تعيين عرفه بعد أخبار النبي ص بأن وادي عرفة ليس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك بحديث آخر لا يجدي نفعاً والاستناد بإطلاق العرفات على وادي عرفة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكور كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يح ذهبت الإمامية إلى أنه يجوز أن يجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة بأذان واحد وإقامتين وقال أبو حنيفة بأذان وإقامة واحدة وقال مالك بأذنين وإقامتين وقد خالفا فعل النبي ص قال جابر جمع رسول الله ص بين المغرب والعشاء الآخرة بمزدلفة بأذان واحد وإقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن يصلى بأذان واحد وإقامتين لحديث جابر ولأن الوقتين تداخلا فيكفيهما أذان واحد والصلاتين تفرقتا فاحتاجتا إلى إقامتين ومذهب أبي حنيفة أن الإمام يصلي بالناس المغرب والعشاء بأذان وإقامة واحدة وقال زفر بأذان وإقامتين اعتبارا بالجمع بعرفه ودليل أبي حنيفة رواية جابر أن النبي ص جمع بينهما بأذان وإقامة واحدة ولأن العشاء في وقته ولا يفرد بالإقامة إعلاما بخلاف العصر بعرفه لأنه مقدم على وقته فأفرد بها لزيادة الإعلام فظهر أن أبا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى وأقول كفى فضيحة للناصب وأئتمته أنه استدل لإمامه الشافعي على وجوب إقامتين بحديث جابر ثم استدل على ما ذهب إليه أبو حنيفة من أفراد الإقامة بحديث جابر أيضا فيلزم أحد الأمرين أما تناقض جابر في الرواية أو استنباط أحد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن

فضايح عجز الناصب الهالك أنه ولي الدبر وأعرض عن إصلاح ما
نسبه المص إلى مالك قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الإمامية إلى أن المبيت
بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للأربعة وقد خالفوا
فعل النبي ص فإنه فعله وقال خذوا عني مناسككم فتاركه باق صح في عمدة الأمر
وقوله ع من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى وقال الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي إن المبيت بالمزدلفة ليست من أركان الحج فإن فات لم يبطل
حجه وفعل رسول الله ص لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى
وأقول إن المص لم يستدل بمجرد فعل رسول الله ص على كون المبيت ركنا بل
استدل على أصل شرعية بفعل النبي ص وعلى وجوبه باقتران فعله ص لمناسك
الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الآخر المذكور وقول الناصب
الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الأحاديث نعم قد استدلووا على
ما ذهبوا إليه بحديث آخر توهموا أنه معارض للحديث المذكور وهو قوله ص يجمع
من صلى معنا هذه الصلاة فأتى عرفات قبل ذلك ليلا أو نهارا
فقد تم حجه وبان مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى وأجاب المص قدس
سره عنها في تذكرة الفقهاء بأن الحديث حجة لنا لأنها كانت صلاة
الفجر في جمع وإذا علق تمام الحج على وقوف المشعر انتفى عند عدمه وهو المص
والقياس باطل ومعارض بقيام سنا فيبقى دليلنا سالما على إنا لا نوجب حقيقة المبيت
ولا نجعلها ركنا بل الوقوف الاختياري تأمل قال المص رفع الله درجته ك ذهبت
الإمامية إلى وجوب الرمي بالحصار وما كان من جنسه كالبرام ولا
يجوز بغيره كالمدر والأجر والكحل والزرنيخ وغيرها وقال أبو حنيفة يجوز بالطين
والمدر والكحل والزرنيخ وقال أهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور
الميت وقد خالفا فعل النبي ص فإنه جمع الحصار وقال بأمثال هؤلاء فارموا وقال أيها
الناس عليكم بحصا الخذف انتهى وقال الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي أنه يجب أن يكون المرى حجرا فلا يجزي اللؤلؤ والحص
والنورة والزرنيخ والأثمد لأن هؤلاء لا يسمى حجرا ويجزي الرخام والبرام وأمثاله
مما يصح إطلاق الحجر عليه ومذهب أبي حنيفة أنه يجوز الرمي بكل ما كان من
أجزاء الأرض لأن المقص فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر
بخلاف ما إذا رمى بالذهب والفضة فإنه يسمى إيثارا لا رميا والحاصل أن الخلاف في
أن التعبد في رمي الجمرة برمي الحجر أو بالرمي مط وكلاهما ممكن فأخذ
كل من المجتهدين بواحد منهما وأما قوله ص بأمثال هؤلاء فارموا يصح أن يراد
المماثل من جنس الأرض فلا مخالفة انتهى وأقول ما ذكره الناصب من أن
المقص فعل الرمي اه رمي في الظلام لأن هذا أمر تعبدى لا يستقل العقل بإدراك جهة
حسنه ولهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي أنه قال لا يجوز الرمي

إلا بالحجر اتباعا لما ورد به الأثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني أن النبي ص رمى بالحصى وأمر بالرمي بمثل حصي الحذف فلا يتناول غير الحصى ويتناول جميع أنواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا إلحاق غيره به لأنه في موضع لا يدخل القياس فيه انتهى وأقول أيضا يشكل ذلك بالرمي بالياقوت و الفيروزج ونحوهما من الجواهر فإنها من أجزاء الأرض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بها وأما أجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية وهو أن الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض جاز بشرط وجود الاستهانة بالرمي بهما تكلف لاشرط ما لا يدل عليه دليل وما ذكره الناصب موافقا لما في العناية من أن رمى الذهب والفضة والجواهر يسمى إيثار إلا رميها لا يساعده العرف واللغة نعم قد يحصل برميها النثار والإيثار أيضا وهذا لا يوجب عدم تسميته رميا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا محصل له لأن الخلاف في ذلك وإن جاز عقلا لكنه غير ممكن شرعا لظهور

إن فعل النبي ص برمي حصي الحذف قد سد باب جواز الرمي بغير نوعه وإرادة ما يماثل ذلك الحصى من جنس الأرض مط تمحل وتعسف ينادي على بطلانه تمام الحديث

وهو على ما روى عن ابن عباس أنه قال لي رسول الله ص غداة العقبة وهو على راحلته هات التقط لي فلقطت له حصيات وهي حصي الحذف فلما وضعهن في يده قال بأمثال هؤلاء الحديث ولو جاز مثل التأويل الذي ذكره الناصب للفظ المثل والأمثال المذكور في الحديث مع إضافة الحصى فيه إلى الحذف وتعيينه بذلك لجاز أن يفهم من قولنا لغيرنا اشتر لي مثل هذا الياقوت أو العقيق إرادة اشتراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول بذلك إلا أحقق مثل الناصب قال المص رفع الله درجته كما ذهبت الإمامية إلى استحباب أن يخطب الإمام يوم النجر بمنى بعد الظهر وقال أبو حنيفة لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي ص فإنه خطب فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ثبت عند أبي حنيفة إن النبي ص بعد رمي جمرة العقبة في يوم النحر أفاض إلى مكة الطواف الركن فأى وقت خطب وهذه الخطبة لم يروه أحد من أهل مذهب أبي حنيفة وثبت في الصحاح إن النبي ص خطب يوم النحر انتهى وأقول لا بد من بيان ما ثبت به عند أبي حنيفة أن النبي ص بعد رمي جمرة العقبة أفاض إلى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته به وعدمه والدعوى المجردة غير نافعة ثم ما ذكره من أن هذه الخطبة لم يروه أحد من أهل مذهب أبي حنيفة فالظاهر منه إن كان يعينه من الحنفية في هذا تكلف الجواب عن إيرادات المص على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق أو ذهل فلم يظهر عليه ما في الهداية من قوله والحاصل أن في الحج ثلاث خطب أولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب خرازة لا يخفى على الناظر قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الإمامية إلى جواز الاستيحاء للحج وقال أبو حنيفة لا يجوز فإن فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الأجير ويكون للمستأجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول أما المعقول فإن الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره وأما المنقول فما روى ابن عباس أن النبي ص رأى رجلا يقول لبيك عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال أخ لي أو صديق فقال النبي ص حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسألت امرأة من خثعم رسول الله ص إن فريضة الله في الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يمسك على راحلته فهل نرى أن أحج عنه فقال النبي ص نعم فقالت يا رسول الله ص هل ينفعه ذلك فقال نعم أما لو كان على أبيك دين فقضيته عنه نفعه فأجاز لها النيابة فبطل منع أبي حنيفة وحكم بأنه ينفعه وعنده منفعة ثواب النفقة وشبهة بالدين

انتهى وقال الناصب خفضها الله أقول مذهب الشافعي أن المستطيع بالمال إذا لم يستطع بالنفس لكبر أو مرض أو غيرهما يلزمه الاستنابة والاستيجار سواء كان حجة الإسلام أو القضاء أو النذر للأحاديث الواردة في هذا الباب ومذهب أبي حنيفة أن بالحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة تجري فيه عند العجز قال في الهداية ظاهر المذهب أن الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الأخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على أنه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد إلا هذا فلا مخالفة للنص وأقول ما ذكره في تقرير مذهب أبي حنيفة من أن الحج عبادة مركبة اه كلام الهداية ولا دلالة لذلك على أنه مذهب أبي حنيفة لأنه كثيرا ما يذكر المفتي به في مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب أبي حنيفة ولو سلم فقد روى في الهداية عن محمد أن الحج يقع عن الحاج وللأمر ثواب النفقة بعين ما نقله المص عن أبي حنيفة فعلى تقدير صحة عدم اشتراك أبي حنيفة في هذا الحكم مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقص كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته كج ذهب الإمامية إلى تحريم لحم الصيد على المحرم مط وقال الشافعي إذا لم يكن له فيه أثر من مشاركة أو دلالة أو إعطاء سلاح القتل أو صيد لأجله فحلال وقال أبو حنيفة يحرم ما صاد وما له أثر لا يستغنى عنه دون غيره كدلالة يستغنى عنها وما صيد لأجله وقد خالفا في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وأجمع المفسرون على إرادة الصيد انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم وإذا اصطاد الحلال لا لأجله ولا دلالة من المحرم إليه حل ولا جزاء والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحهما عن إبي قتادة أنه خرج النبي ص فتخلف مع بعض أصحابه وهو محرمون وهو غير محرم فرأوا حمارا وحشيا قبل أن يراه فلما رأوه تركوه حتى رآه أبو قتادة فركب فرسا له فسألهم أن يناولوه سوطا فأبوا فتناوله فحمل فعقر ثم أكل وأكلوا فندموا فلما أدركوا رسول الله ص سألوه قال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فأخذها النبي ص فأكلها وفي رواية فلما أتوا رسول الله ص قال هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر أن رسول الله ص قال لحم الصيد لكم في الاحرام حلال ما لم تصيدوه أو يصد لكم فهذا دليل الشافعي وأبي حنيفة لأن الدلالة المستغنى عنها في حكم عدم الدلالة وأما نص الكتاب فهو يدل على تحريم عمل الصيد لا أكل الصيد إذا لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى وأقول الأحاديث في هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من أنه روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي لأنه أهدى لرسول الله ص حمار

وحش فرده عليه وقال أنا حرم لا نأكل الصيد قال ابن حرم وروى هذا الحديث أيضا بلفظ أنه أهدى لرسول الله ص حمار وحش فرده عليه وقال لولا إنا محرمون لقبلائنا منك ثم قال ابن حزم وروينا اللفظ الأول من طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب عن يحيى بن سعيد القطان عن ابن جريح أخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس أن زيد بن أرقم أخبره أن رسول الله ص أهدى له لحم صيد فرده وقال إنا لا نأكله إنا حرم وهذان خبران رويناهما

من طرق كلها صحاح وهذا قول روى عن علي ومعاذ وابن عمرو به يقول أبو بكر بن دود انتهى كلامه والرجحان معنا لأن هذه الأحاديث موافقة لظاهر نص الكتاب بخلاف الأحاديث التي ذكرها الناصب فإن ظاهر الصيد في قوله تعالى حرم عليكم صيد البر أن يكون اسما بمعنى المصيد أي الحيوان الممنوع

بالأصالة كما في قوله تعالى ليلبونكم بشئ من الصيد تناله أيديكم ورماحكم الآية وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم الآية وإن كان قد يجيء مصدرا بمعنى الاصطياد كما فسر به قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه مع أنه يحتمل الحمل ههنا على المصيد أيضا أي ما صيد منه أما بأن يراد به ما يكون اصطياده لا لأجل الأكل كالصدف لأجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لأجل العظام والأسنان وبطعامه أي طعام الصيد ما يحل أكله من ذلك المصيد وأما أن يحمل الصيد على ما ذكرنا آنفا والطعام على المعنى المصدري أي الأكل والمراد ح ما يحل أكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من السمك أعني ما له فلس سواء بقي عليه كالشبوط أو لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها قال المص رفع الله درجته كد ذهب الإمامية إلى أن المحرم إذا قتل صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف في ذلك قوله تعالى فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول عرفوا الصيد بأنه الممتنع المتوحش في أصل الخلقة فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال توحشه بالمملوكية فليس في حكم الصيد ولهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى وأقول من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته أنه يذكر في تعريف الصيد توحشه بأصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه بالعرض وهل هذا إلا مثل أن يقال الخمر هو المسكر المايح بالأصالة ثم يق الجامد منه بتأثير البرد وبضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان الأصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل أن الصيد الوحشي في أصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي ألف سنة استمر عليه فيها زوال الوحشة بالعرض وما لم يزل عنه اسم الصيد لا يصح أن يق إنه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وأيضا يظهر من كلامه أن التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه ما فيه وأيضا يفهم منه أن زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عندما اصطيده فيلزم أن لا يسمى ذلك أيضا صيدا وفيه ما فيه قال المص رفع الله درجته كه ذهب الإمامية إلى أنه لا يجوز للمحصر أن يتحلل إلا بالهدى وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف قول الله تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي ص في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله ص بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة عن سبع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه إن شرط التحلل بالهدى لزمه وإن شرط بلا هدي أو أطلق فلا ودليله ما روى البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر أليس حسبكم سنة رسول الله ص أن

جلس أحدكم عن الحج طاف بالبيت والصفاء والمروة ثم حل من كل شيء حتى يحج عاما قابلا يهدي أو يصوم أن يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل بدون الهدى لكن إذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدى لا على وجوبه لأنه بنى على الاستيسار وفعل النبي ص يدل على الندب لا على الوجوب انتهى وأقول من غاية سعة ميدان ضلالة الناصب وعناده إنه جنى على إمامه بتحريف مذهبه من الوجوب إلى الجواز واستدل عليه برواية أظن أنها من جملة مخترعاته كل ذلك ليتأتى له الرد على المص بإصلاح كلام مالك بموافقة للشافعي وللرواية المذكورة ع ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدى في قول أكثر أهل العلم وحكى عن مالك ليس عليه هدي لأنه تحلل أبيض له من غير تفريط أشبهه من أتم حجه وليس بصحيح لأن الله تعالى قال فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى قال الشافعي لا خلاف بين أهل التفسير في أن هذه الآية نزلت في حصر الحديبية ولأنه أبيض له التحلل قبل إتمام نسكه فكان عليه الهدى كالذي فاتته الحج و بهذا فارق من أتم حجه انتهى وقال ابن حزم أن قول أبي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول منهما بتمامه وبالتقسيمات المذكورة عن أحد من الصحابة رض فوجب الرجوع عند الشارع إلى ما افترض تعالى الرجوع إليه إذ يقول عز وجل فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع إلى قول الله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى فكان في هذه الآية عموم إيجاب الهدى على كل من أحصر بأي وجه أحصر وإلى فعل رسول الله ص إذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق وهو وأصحابه وحلوا بالحديبية وإلى أمره ص من حج أن يقول اللهم فحلني حيث جستني؟ الحديث انتهى وأما ما ذكره الناصب من أن بناء النص ذلك على الاستيسار يدل على جواز الهدى لا على وجوبه فمهدوم بأن معنى ما استيسر ما تيسر لكم أي ما يصدق عليه اسم الهدى من بدنة أو بقرة أو شاة فإذا اقترن بالأمر دل على وجوبه ولعل الناصب زعم أن الشئ اليسير لا يصلح أن يصير متعلقا

للو جوب فيجب أن يكون جايزا وفيه ما فيه قال المص رفع الله درجته كو ذهبت الإمامية إلى أنه إذا أحصره العدو يجوز أن يذبح هديه مكانه ويستحب بعثه إلى مكة أو منى وقال أبو حنيفة لا يجوز نحره إلا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث صده المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث إلى الحرم لأن النبي ص نحر هديه بالحديبية ولأنه شرع رخصة والتوقيت يبطل التوقيت التخفيف

ومذهب أبي حنيفة أنه يجب أن يبعث إلى الحرم والمراد من بعثه إلى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لأن ذلك قلم يتعذر بل له أن يبعث بالقيمة حتى يشتري الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث إلى الحرم عنده إن دم الاحصار قربة والإراقة لم يعرف قربة إلا في زمان أو مكان على ما مر فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل وإليه الإشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فإن الهدى اسم لما يهدى إلى الحرم وعمل رسول الله ص في نحر الهدايا بالحديبية وليس هو من الحرم معارض بما روى مسلم عن ابن عباس أن رسول الله ص أمر أصحابه أن يبدلوا الهدى والذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي ص وأقول يتوجه أولاً إن تأويله لقول أبي حنيفة بأن مراده من بعث الهدى ليس بعث الشاة بعينه بل له أن يبعث القيمة اه من مخترعات الناصب العاجز المسكين الظالم المرجوم ولا يوجد في شيء من كتب الحنيفة وثانياً إن ما ذكره من تفسير الهدى بما يهدى إلى الحرم لا يقتضي أن يكون محله خصوص الحرم بل يكون أعم منه ومن موضع الحصر

كما دل عليه فعل النبي ص في الحديدية قال ابن حزم ليس في الآية تخصيص ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساف هديا في حج أو عمرة فالحاج القارن إذا كان

يوم النحر فقد بلغ الهدى محله من الزمان والمكان بمكة أو بمنى فله أو يحلق رأسه والمعتزم إذا أتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة قبل أن يحلق رأسه والمحصر إذا صد فقد بلغ هديه محله فله أن يحلق رأسه إن كان مع هؤلاء هدي ولم يقل الله عز وجل قط إن المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه مكة بل هو الكذب على الله تعالى ممن نسبه إليه عز وجل انتهى وثالثا إن ما ذكره من أن دم الاحصار قرابة اه فنقول بموجبه وذلك لأن أصل سوقه إنما كان قرابة إلى الله تعالى وبذلا في سبيله فإذا منع مانع عن سوقه إلى الحرم يتقرب إليه تعالى بذبحه في أثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله ص أن مكان إراقتة وزمانها متقربا إلى الله تعالى عند الاحضار هو مكان الاحصار وزمانه ورابعا إن ما ذكره من أن عمل رسول الله ص معارض بما روى مسلم مردود بأن ذلك دراية وهذا على تقدير صحته رواية وذلك مشهور وهذا خفي وذلك مما اتفق عليه أهل الإسلام وهذا مختلف فيه فلا يصح للمعارضة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته كز ذهب الإمامية إلى أنه يجوز للمتمتع التحلل مع الضد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الآية وفعل النبي بالحديدية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا مذهب الشافعي وذهب مالك إلى أن الاحصار عن العمرة لا يتحقق لأنها لا يتوقف هكذا نقل عنه وحمل عمل النبي ص بالحديدية على لزوم الرجوع لأنه كان بلاد الكفر فيحلل وليس هذا في حق غيره لأن بلاد الحجاز بلاد الإسلام فلا مخالفة لعمل النبي ص انتهى وأقول نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من المكابرة على الحق بالظن الكاذب ومما يكذب ظن الناصب أن المخصص والفارق لا بد أن يكون من العقل أو النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق بين الاحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين الاحصار الناشي من أهل الإسلام حين كون بلاد الحجاز من بلاد الإسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال أمر الحج كما ذكر في التواريخ بأهون مما جرى من الكفار في الحديدية فتأمل وانصف قال المص رفع الله درجته لح ذهب الإمامية إلى أن المحصر بالمرض يجوز له التحلل إلا أنه لا يحل له النساء حتى يطوف طوافهن في القابل أو يأمر من يطوف عنه وقال مالك والشافعي وأحمد ليس له التحلل بل يبقى على إحرامه أبدا فإن فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك

قول الله تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى وهو عام في حصر المريض والعدو وقول النبي ص من كسر أو عرج فقد أحل وعليه حجة أخرى انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل إلا إذا شرط عند الاحرام لحديث ضباعة بنت الزبير وأما أنه لا يجوز له التحلل بالشرط لأن التحلل بالهدى شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالإحلال ينجو من العدو لا من المرض فالمريض يصبر في الاحرام حتى يبرأ ثم إن ما فاتة الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاءه في الاحرام أبداً لأن السبب وهو المرض ليس بأبدي فلا يلزم كون الاحرام أبدياً وليس هذا إلا الاستبعاد والتشنيع وأما الآية فوارد في الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى وأقول قد مر الكلام في تحقيق الآية وأما نسبة تضعيف الحديث إلى الترمذي فمعتل بل أجوف وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى بإسناده إلى عايشة ومن عدة طرق منها طريق إسحق بن راهويه ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها طريق عروة بن الزبير ثم قال فهذه آثار متظاهرة لا يسع أحد الخروج عنها ثم روى عدة أحاديث أخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي أنه قال إن صح الحديث قلت به ثم قال قد صح وبالغ فهو قوله وهو قول أحمد وإسحق وأبي ثور وأبي سليمان ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بأن قالوا هذا الخبر خلاف للقرآن لأنه تعالى يقول وأتموا الحج والعمرة لله مع أن الآية حجة عليهم لا علينا لأنهم يفتنون من عرض له عارض من مرض ونحوه أن يحل بعمرة إن فاته الحج فقد خالفوا الآية في إتمام الحج وأما نحن فإننا نقول إن الذي أنزلت عليه هذه الآية وأمر ببيان ما أنزل عليه لنا قد أمر بالاشتراط في الحج وإن محله حيث حبسه ربه تعالى بالعدو النافذ فنحن لم نخالف الآية إذ أخذنا ببيان النبي ص وأنتم خالفتموها بأرائكم الفاسدة إلى مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك وقالوا هذا الخبر غلاف لقول الله تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى فقلنا كذب من ادعى أن هذا الخبر خلاف لهذه الآية بل أنتم خالفتموها إذ قلتم من أحصر لمرض لم يحل إلا بعمرة برأي لا نص فيه وأما نحن فقلنا بهذه الآية إن لم يشترط كما أمر الذي أنزلت عليه هذه الآية وأمر ببيانها لنا انتهى قال المص رفع الله درجته كط ذهب الإمامية إلى أنه

يجوز للمحرم الاشتراط وقال أحمد ومالك الشرط لا يفيد شيئاً ولا يتعلق به التحلل وقال أبو حنيفة له التحلل من غير شرط فإن شرط سقط عنه الهدى وقد خالفوا قول النبي ص لضباعة بنت الزبير أجري واشترطي أن تحلي حيث حبستني لما شككت مرضها وأنها تريد الحج انتهى قال الناصب خفضه الله أقول كان الحديث لم يثبت عندهما إن الرواية فإنه يروى

المذاهب على خلاف ما هي عليه كما مر فيما سلف انتهى وأقول قد بينا في المسألة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه فإنكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وفراد عن قبول الالتزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا يجديه نفعا وأما ما ذكره فيما سلف أن المصنف يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد أوضحنا فيما سبق أن هذه النسبة ليست على ما هي عليه فعليه ما عليه ولو كان صادقا في ذلك فكان لا بد من أن يذكر من كتب هؤلاء مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المصنف وإذ ليس فليس قال المصنف رفع الله درجته كي ل ذهب الإمامية إلى أنه ليس للزوج منع المرأة عن حجة الإسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى أبو هريرة عن النبي ص لا تمنعوا إماء الله مساجد الله انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي ولو أحرمت تطوعا بغير إذن زوجها فله تحليلها كصوم التطوع لأن حق الاستمتاع ثابت في حقه فليس له المنع بالتطوع ولو أرادت أن يحرم بالفرض فله المنع للمعنى المذكور فإن أحرمت بغير إذنه فله التحليل فإن لم

تتحلل فله الاستمتاع والإثم عليها والدليل عليه أن الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام
فليس لها المنع بالإحرام والحج على التراخي والمطاوعة للزوج وفرض معين
لا تراخي فيه والحج فريضة على التراخي والفرض الذي على التراخي مقدم على الفرض
الذي لا يكون بالتراخي وأما الدليل على جواز تحليله إياها فلأن
الأجرام لم ينعقد مشروعاً فيجوز التحليل عنه وأما الآية فليست حجة عليه لأن الحج
واجب عند حصول الشرايط ومن الشرايط إذن الزوج ولم يتحقق
هناك وأما الحديث فهو وارد في حضور الجماعات لا الحج الذين يتضمن السفر
وعارضه حديث وجوب سفر الزوجة بإذن الزوج فلا مخالفة
للحديث انتهى كون الحج على التراخي مم كما ذكره المص في التذكرة وكذا مم ما
ذكره من عدم انعقاد الاحرام مشروعاً عند عدم إذن الزوج والآية حجة
في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره من أن من الشرايط إذن الزوج لا دليل عليه بل هي
مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الآية و
مدلول الرواية وأما ما ذكره من أن ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور
الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون
من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتأمل قال المص رفع الله درجته لا
ذهبت الإمامية إلى أن وجود المحرم ليس شرطاً في وجوب الحج
على النساء ولأدائه بل يكفي الأمن من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الأداء
أو نساء ثقات وأقله واحدة وقال مالك لا تكفي الواحدة وقال أبو حنيفة
المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه
لا يجب الحج على المرأة حتى تأمن على نفسها وبضعها بزواج أو محرم بنسب أو
غيره أو بنسوة ثقات وإن لم يكن معهن محرم أو زوج أصلاً قال المتولي في التتمة
والنسائي في الترغيب ويكفي امرأة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم مجاناً
لزمته الأجرة والدليل عليه ما ورد في الأحاديث من نهى سفر المرأة بغير
محرم فالسفر بغير المحرم من المرأة حرام فيكف يجب الحج مع كونه حراماً فوجود
المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالفه عموم الآية انتهى وأقول يكفي في
سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من
علماء الجمهور وهو أنه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط
كل واحد منهم شرطاً لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والأصل في ذلك النبي ص
فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال العدى بن حاتم يوشك أن
يخرج الظعينة من الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف إلا الله رواه العامة ومن
طريق الخاصة قول الصادق ع من كان صحيحاً في بدنه مخلي
سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن أبي بصير عن الصادق ع قال سألته

عن المرأة تحج بغير وليها قال نعم إذا كانت امرأة مأمونة تحج مع أخيها المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال سألته عن المرأة تحج بغير محرم فقال إذا كانت مأمونة ولم تقدر على محرم فلا بأس بذلك ولأنه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة إذا تخلصت من أيدي الكفار وما روي عن أبي هريرة من أنه قال رسول الله ص لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم إلا ومعها ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل أيضا على السفر في غير الحج كما هو ظاهر حديث الجواز وما قيل من أنها إن شاءت سفرا في دار الإسلام فلم يحز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بأنا نمنع اشتراط المحرم في حج التطوع

فإن الزوج إذا أذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وإن لم يصحبها انتهى فتدبر قال المص رفع الله درجته لب ذهب الإمامية إلى استحباب تقليد هدي السياق وإشعاره إن كان من البدن ومنع أبو حنيفة من الإشعار وقال إنه مثله وقد خالف فعل رسول الله ص فإنه ص باشر ذلك بذوي الحليفة ثم أهل بالحج انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما نقل من كراهة إشعار الهدي عن أبي حنيفة فما رأينا من مذهبه وإن صح فلتعارض الحديثين أو للقول بالنسخ انتهى وأقول ما نقله المص عن أبي حنيفة في هذه المسألة أشهر من أن ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته والإشعار مكروه عند أبي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لأبي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن أعجب العجائب وأين الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والإشعار حتى يتأتى الاعتذار بذلك وأما احتمال النسخ فلا فخلاف الأصل ومكابرة على الحق بالباطل والذي يشهد على ثبوت ما نسبه المص إلى أبي حنيفة ويزيده إيضاحا بل شناعة وافتضاحا ما ذكر ما بن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب المحلى اختلف الناس في الإشعار فقال أبو حنيفة أكره الإشعار وهو مثله وهذه طامة من طوام العالم أن يكون مثله وشيء فعله النبي ص أف لكل عقل تعقب حكم رسول الله ص ويلزمه أن يكون الحجامة مثله وفتح العرق مثله فيمنع من ذلك وأن يكون القصاص من قطع الأنف وخلع الإنسان وجدع الأذنين مثله وأن يكون قطع السارق والمحارب مثله والرجم للزاني المحصن مثله والصلب للمحارب مثله وإنما المثلة فعل من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله ص فهذا هو الذي مثل بنفسه والإشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك بأعوام فصح أنه ليس مثله وهذه قولة لا يعلم لأبي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء أهل

عصره إلا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء
انتهى كلامه قال المص رفع الله درجته لج ذهب الإمامية إلى استحباب تقليد الغنم
ومنعه أبو حنيفة ومالك وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص قالت
عائشة إن رسول الله ص أهدى غنما فقلده انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب
أبي حنيفة أنه يقلد هدي التطوع والمتعة لأنه دم لنسك وفي
التقليد إظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنائيات لأن سببها
الجنائية والستر أليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها
ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لأنه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند أبي حنيفة
لعدم فايده التقليد وسنة التقليد إنما ورد في البدن عنده فلا
مخالفة للنص انتهى وأقول ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام
الهداية إنه في صدد ذكر ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية
ولهذا قال لا يسن تقليدها عندنا اه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند أبي حنيفة
ترويجا لما هو بصدره وبالجملة الهدي ما يهدى إلى البيت

من بقرة أو بدنة أو غنم وليس الكلام في الهدى مط بل في خصوص الغنم وقد صح عن أبي حنيفة إنكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وإنما الذي ذهب إليه استحباب تقليد البدنة مط كما ذكر في الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعما أنه بيان لمذهب أبي حنيفة و يرشد أيضا إلى صحة ما نسبته المص إلى أبي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال أبو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك إشعار البقر إن كان لها استتمه وقال أبو حنيفة لا يقلد إلا هدي المتعة والقران وهذا خطأ مقلوب بل الإبل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك والشافعي يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي ص ثم قال وقال بعض من أعماه الهوى وأصمه إنما معنى ما روي عن عايشة من هدي الغنم مقلدة إنما من أنها قتلت قلايد الهدى من الغنم أي من صوف الغنم وهذا استهال للكذب وخلاف لما رواه الناس عنها من إهدائه ع الغنم مقلدة ونعوذ بالله من الخذلان انتهى هذا وما ذكر موافقا لما في الهداية من أنه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من أنه لا يسن تقليدها عند أبي حنيفة لا يصلح حجة عند الخصم وما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وإن سنة التقليد إنما ورد عنده في البدن كلها عند يأت ودعا ومجردة مخالفة للسنن لا يلتفت إليها إلا من اعتاد أن يصدق بغير دليل فانسلخ عن الفطرة الإنسانية قال المص رفع الله درجاته لد ذهب الإمامية إلى أنه إذا رمى المحل صيدا قوائمه في الحل و رأسه في الحرم من الحل فأصاب رأسه فعليه الجزاء وقال أبو حنيفة لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الأمر بالجزاء فيما يهلكه في الحرم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ذهاب أبي حنيفة إلى عدم الجزاء ههنا لأنه يصدق عليه أنه في الحل لأن العمدة في الوقوف هي القوائم لا الرأس فلم يقتل صيد الحرم وإن أصاب رأسه لأن العمدة في الحل وهي القوائم انتهى وأقول لا يخفى أن المص قدس سره لم يقيد الصيد في المسألة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء الكعبة الذي سبق رأسه رجلاه والحيوان المفترس على الحرم الخارج قوائمه منه والقاعد على دبره في الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتجه الجواب بأن العمدة في الوقوف هي القوائم على أنه لو تم ما ذكره لزم أن لا يكون قتل الصيد المفترس في الحرم حال كون قوائمه خارجه عنه موجبا للجزاء مع أنه يصدق عليه أنه في الحرم ولا أقل من أن يصدق عليه أن عمدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم أن العمدة في الوقوف هي القوائم دون المقاعد فذلك إنما يفيد في إثبات صدق دخول الصيد المفروض في الحل دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي ههنا عليه كما توهمه بل على تحقق صدق هلاكه في الحرم كما أشار إليه المص في تقرير الدليل ولا ريب أن العمدة في الهلال فيما نحن فيه هو الرأس الذي يكون من الأعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فإذا

هلك الحيوان بهلاك رأسه وكان رأسه في الحرم صدقان
الهلاك كان في الحرم والأشبه أن يقال إن الأمر بجزء الصيد الذي أصيب في الحرم
إنما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل
عند تجاوز النصل من الحل إلى الحرم وإصابته لعضو من أعضاء الصيد فعند إصابته
للرأس الذي هو من الأعضاء الرئيسة أولى والحق أن الضابط
ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل أن المقتول في الحرم مضمون مط والمقتول في
الحل مضمون إن كان السبب صادرا من المحرم ولا يدفع الضمان
كون كله أو بعضه في الحرم تدبر قال المص رفع الله درجته الفصل السادس في البيع
وفيه مسائل الأولى ذهبت الإمامية
إلى أنه يجب ذكر الجنس في الغائب فلو قال بعتك ما في كفي أو الصندوق أو الذي
في الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال أبو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف
في ذلك نهي النبي ص عن الغرر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي
إن شرط المبيع في صحة البيع أن يكون معلوم العين فلو قال بعتك
عبدا من العبيد أو شاة من القطيع لا يصح ويشترط أيضا أن يكون معلوم القدر فلو قال
بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وإمكان التنازع
ومذهب أبي حنيفة إن الأعراض المشار إليها لا يحتاج إلى معرفة مقدارها في جواز
البيع لأن في الإشارة كفاية في التعريف وجهالة الوصف فيه لا يفضي
إلى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهى عنه في الصور انتهى وأقول وبالله التوفيق إن ما
ذكره الناصب الذي باع آخرته بدنياه واتبع هواه من أن الإشارة
كافية في الأعراض المشار إليها وإن الوصف فيه لا يفضي إلى المنازعة دعويان مخالفان
لما جرت به عادة الناس لا دليل عليهما من الكتاب ولا السنة
ولا الاجماع ولا القياس بل الإشارة في الأمثلة المذكورة إلا إلى الكم والصندوق
والصرة دون ما فيها فيحتمل أن يكون حجرا أو مدرا فيحصل الغرر
كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة
نهي رسول الله ص عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لأنه لا يدري إما اشترى
أو باع وقول الله تعالى إلا أن يكون تجارة عن تراض ولا يمكن أصلا وقوع التراضي
على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر
الثابت عن رسول الله ص أنه نهى عن بيع الحب قبل أن يشتد قالوا ففي هذا إباحة بيعه
بعد اشتداده وهو في أكمامه بعد لم يره أحد ولا يدري صفته
والجواب أن هذا تمويه لا حجة لهم فيه لأنه ليس في هذا الخبر إلا النهي عن بيعه قبل
اشتداده فقط وليس فيه إباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فأعجبوا
لجرأة هؤلاء القوم على الله تعالى بالباطل إذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء
وخالفوه فيما جاء فيه نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد أن يشتد

ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى أوجبا بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا إشارة إليه بوجه من الوجوه من بيع الغايات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها
البايع ولا المشتري ولا وصفها لهما أحد ثم لم يلبثوا أن نقضوا ذلك ككرة الطرف
فحرموا بيع لحم الكبش قبل ذبحه وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع الألبان
في الضروع واحتجوا في ذلك بأنه كله مجهول لا يدري صفته وهذا تلاعب بالدين
نعوذ بالله من مثله هذا ونحن نجيز بيع الحب بعد اشتداده كما هو في أكمامه
وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع
النوا مع التمر لأنه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون إكماله لأنه مجهول
لا يدري أحد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى مع دون التمر ولا اللبن دون
الشاة انتهى كلامه فتأمل قال المص رفع الله درجته ب
ذهبت الإمامية إلى أن المشتري إذا رأى الموصوف على الوصف المشتراط لم يكن له
الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فإن البيع

سايغ عنه والشرط قد حصل فأى معنى لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار ههنا لثبت في البيع الحاضر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن أراد بها بالمشترط ما شرط فيه الخيار فهذا يجمع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وإن أراد بالمشترط ما شرط براءة من العيب فالخيار معقول وليس هو كسائر البيوع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى وأقول أولاً نختار الشق الأول ونقول إذا كان الشرط الرؤية إنما يجب الوفاء به إذا لم ير المشتري المبيع عند البيع وأما إذ أراه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء به وثانياً نختار الشق الثاني ونقول إنه مع كونه راجعاً إلى خيار العيب لا إلى خيار الشرط العقل السليم حاكم بأن الخيار على هذا التقدير غير معقول فإنه إذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد رآه المشتري على هذا الوصف قبل البيع أو عنده أو شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين ورآه المشتري على هذا الوصف فلا معنى للخيار لأن الخيار في المبيع بالوصف دون الرؤية إنما هو لأجل دفع مظنة لأجلها شرط الخيار فإذا دفعت المظنة عند البيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول الناصب وليس هو كسائر البيوع اه تدبر قال المص رفع الله درجته ج ذهب الإمامية إلى ثبوت الخيار للمتبايعين ما دام في المجلس والأرض وقال أبو حنيفة ومالك لا خيار ههنا وقد خالفوا قول النبي ص المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى وأقول لا يخفى أن الناصب لم يذكر هذه المسألة أما لعجزه عن الجواب أو لذهوله عنها من غاية الاضطراب أو لسقم ما كان عنده من نسخ الكتاب والله أعلم بالصواب قال المص رفع الله درجته ج ذهب الإمامية إلى جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز في الثوب والدار خيار يوم لا يزيد وإذا كان قرية أو ما لا يتلف إلا في مدة جار الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز الزيادة على ثلاثة أيام وقد خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى وأحل الله البيع وقول النبي ص المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن لكل من المتبايعين شرط الخيار ثلاثة أيام فما دونها في البيع بأنواعه إلا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف أو من طرف كالسلم وإلا في شري من يعتق على المشتري فإنه لا يجوز له وحده وكذا مذهب أبي حنيفة أن خيار الشرط جائز في البيع للبايع والمشتري ولهما الخيار ثلاثة أيام فما دونها والأصل فيه ما روي أن حنان بن منقذ بن عمر والأنصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي ص إذا بايعت فقل لا خلافة ولي الخيار ثلاثة أيام فثبت بالحديث تعيين الخيار إلى الثلاث والاستدلال بالآية على نفي تعيين الخيار في الثلاث

من عجائب استدلالاته فإنها تدل على حلية البيع وأي نسبة لها بالخيار وبتعيين الثلاث في الخيار وعدمه وكذا بالحديث فإنه يدل على وجوب الوفاء بالشرط رأى نسبة له بجواز الشرط انتهى وأقول يتوجه عليه أولاً إن جعل رسول الله ص لحنان بن منقذ عهدة ثلاثة أيام لا يدل على المنع عن الزايد وإذا كان الضابط الحاجة وجب أن يقدر بقدرها كما قاله مالك والغالب الحاجة إلى الزيادة على الثلاثة ولما كان الحاجة يختلف باختلاف الأشخاص وأحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان من المدة التي يحتاجان إليها فظهر أن الحديث لا يصير أصلاً لهم مع أنه كما ذكر المص في التذكرة مسطور في كتب فقهم دون مشهورات كتب أحاديثهم والتحقيق إن أصلهم في ذلك تحريم عمر الزيادة على الثلاث لما فهم من الحصر في الحديث المذكور حيث روى عنه أنه قال ما أحل لكم أوسع مما جعل الله رسول الله ص لحنان بن منقذ جعل له عهدة ثلاثة أيام إن رضى أخذ وإن سخط ترك وخطأ أصلهم هذا ظاهر جداً إذ لا عبرة بفهم عمر وتحريمه فإنه ليس أهلاً لأن يحلل أو يحرم قطعاً وثانياً إن تعجب الناصب مع ما علم من قصور باعه عن استدلال المص بالآية ليس بعجب ويندفع تعجبه بأن بيع الخيار من أقسام البيع والأصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الأيام الثلاثة أو نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلًا في عمومه قوله تعالى أحل الله البيع فظهر أن للآية نسبة ودلالة على عدم تعيين الثلاث في الخيار وأما ما ذكره من أن الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز الشرط فمدخول بأن لفظ الشروط في الحديث عام أو مطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بدليل خارجي فذاك وما عداه يبقى على أصل الجواز كما مر فظهر أن العجب استدلال الناصب وإمامه وخليفته بحديث حنان على تعيين الخيار إلى الثلاث وبالله التوفيق قال المص رفع الله درجته هي ذهب الإمامية إلى جواز بيع أشياء بشرط ما سايغ وقال أبو حنيفة والشافعي يبطلانها معا وقد خالفا الآية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الشرط عند الشافعي ثلاثة أقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم وأداء الثمن وهذا لا ينافي العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم النسبة إلى العقد وهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روي في الصحاح أن رسول الله ص نهى عن بيع وشرط والاستدلال بالآية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بها في البحث السابق انتهى وأقول التفصيل الذي ذكره الناصب ليس أصل مذهب الشافعي بل هو فتوى أصحابه كما لا يخفى على المتتبع وأما ما استدلل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها وأخذ على إطلاقها لزم النهي عن الشرط في البيع مط لأن الشرط المذكور

فيها أعم من الشرط المنافي وغيره فيقدح في اعتبار وما نسبه إلى الشافعي من الشرط
الغير المنافي وقال المص في التذكرة أن هذه الرواية ليست على
الإطلاق إجماعاً لما يأتي من جواز الشرط في العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى
وبالجمله أحد الأمرين لازم أما عدم صحة رواية الصحاح وعدم صحة
ما نسبه إلى الشافعي من الفتوى وأما استدلال المص ههنا بالآية والخبر السابقين
فالجواب عما أورد الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما أورده عليهما
هناك والله الموفق للصواب قال المص رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى أنه إذا تبايعا
نهاراً وشرطاً الخيار إلى الليل انقطع بدخول الليل وإن
تعاقدا ليلاً وشرطاه إلى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال أبو حنيفة إن كان البيع
نهاراً فكما قلنا وإن كان ليلاً لم ينقطع بوجود النهار وكان
الخيار باقياً إلى غروب الشمس وإن قال إلى الزوال أو إلى وقت العصر اتصل إلى الليل
وقد خالف في ذلك العقل والنقل فإن الشرط وقع إلى النهار فساوى

الليل لعدم الفارق والنبى ص قال المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب أبي حنيفة إن الليل تابع للنهار بدون العكس مثلا إذا قال ما رأيتك أياما فيدخل الليالي فيها بخلاف العكس فإن صح ما رواه فلعله لهذا المعنى لأنه إذا تبايعا في الليل وشرطا الخيار إلى النهار فيدخل النهار الذي بعد الليل فيه لأنه هو الأصل فيعتبر إلى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث انتهى وأقول ما نسبه إلى أبي حنيفة من أنه ذهب إلى أن الليل تابع للنهار اه لا يصلح لإقبال العقل إليه ولا لتنزيل النقل عليه والعرف لا يساعد ذلك أيضا خصوصا إذا ذكر في متن العقد الانتهاء إلى الميل كما هو المسألة وبالجملة الغاية جعلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية وأما ما ذكره من قولهم ما رأيتك أياما وأنه يدخل فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فإنما هو بخصوصية جمع الأيام إذ لو قال ما رأيتك اليوم لم يفهم إلا عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير انضمام الليل إليه وهو ظاهر جدا قال المص رفع الله درجته زهبت الإمامية إلى أنه إذا شرط الخيار لأجنبي صح وقال أبو حنيفة يكون الخيار مشتركا بينه وبين الأجنبي وقد خالف في ذلك العقل فإن الشرط إنما يتناول الأجنبي فإثبات حق للمشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الخيار إذا كان للأجنبي فلا يكون له أصالة لأن الأجنبي لا يختار إلا لمصلحة المشترط فيكون الخيار في الحقيقة للمشترط ولهذا حكم باشتراكه فيه انتهى وأقول إن أراد بنفي أصالة الخيار عن الأجنبي عدم استقلاله في الاختيار الذي فوضه المشترط إليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرطاه لأحدهما لم يكن للآخر شيء وإن أراد به أنه لولا المشترط واشترطه لما كان للأجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم أصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فإن الأجنبي ح في حكم من جعل حاكما بين المترافعين فربما يختار للمشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا أن قوله إن الأجنبي لا يختار إلا لمصلحة المشترط في محل المنع إذ ربما اختار ما يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة أحد الطرفين تأمل قال المص رفع الله درجته ح زهبت الإمامية إلى أن الغبن بما لا تجري العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال أبو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد خالفا في ذلك قول النبي ص حيث نهى عن تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار إذا دخل السوق وإنما يكون له الخيار مع الغبن انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن مجرد الغبن لا يثبت الخيار وإن تفاحش فلو اشترى زجاجة مثقوبة توها جوهره بثمان بالغ فلا خيار وبشرط الجوهرية يثبت الخيار للخلف ولو لم يكن لها قيمة بان فساد العقد والدليل أن المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم

يحصل من البيع ليثبت له الخيار ولا من البايع لخلو الغبن عن الغرور بل حصل من تقصير المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار وأما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرر انتهى وأقول ما ذهب إليه الشافعي باطل ودليله عن حلية الصواب عاطل إذ مقدماته الثلاثة كلها مدخولة ممنوعة فإن حصول الغبن عن كل من البايع والمبيع محتمل كيف وما مثل به الناصب من الزجاجة المثقوبة ربما عمل فيها البايع ما يشتهه حالها على أكثر الحذاق المعروفين بمعرفة الجواهر كما رأينا في الهند من اشتباه كثير من ذلك على الحذاق وأهل الخبرة ويجلب في زماننا زجاجة اخضر من بعض بلدان ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجواهر المستمى بالزمرد إلا الماهر في معرفة جوهر والحاصل أن العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك القيام العلة الموجبة وهي الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرور فالفرق بين هذه الصورة وبين الغبن الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرور دون الأول غير متجه كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون بأن النبي ص لم يثبت لحنان بن منقذ الخيار بالغبن لكن أرشده إلى شرط الخيار ليتدارك عند الحاجة ولأن نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المص في التذكرة ثم أجاب عنه بأن إرشاده ع إلى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت طريق آخر له لأن إثبات الخيار أنفع لأن له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والعيب وعدمه بخلاف الغبن فلما كان أعم نفعا أرشده ع إليه والغبن اليسير لا يعده الناس غبنا فلا عبرة به انتهى قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الإمامية إلى أن الأثمان تتعين فإذا باع بدراهم وشرط تعيينها تعينت وقال أبو حنيفة لا يتعين وله أن يدفع غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فلأن البيع إنما وقع على عين شخصيته فالانتقال إلى غيرها يكون تعديا ومبادلة بغير رضى المالك وإنه عين الغضب والعدوان وأي فرق بين الثمن وغيره ولو عارضه على ثوب معين فدفعت مساويه لم يكن له الالتزام بالقبول وأيضا يلزمه كون الثمن هو المثلث بعينه لأنه إذا اشترى دراهم بدراهم كان للمشتري أن يدفع عين الدراهم التي دفعها البايع إليه ثمنا عنها وهو محال وأما النقل فقوله تعالى فلا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم والتراضي إنما وقع على هذه العين فعوضها يكون أكلا بالباطل انتهى وقال النصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه إذا قال بعتك بألف ولم يعين وفي البلد فقدان أو أكثر ولا غلبة لبعضها بالتقابل بطل ولو كان في البلد فقد واحدا ونقود وغلب واحد انصرف العقد إليه وإن عين نقدا تعين واستبداله بالنقد الآخر لا يجوز إلا بالتراضي ومذهب أبي حنيفة إنه من أطلق الثمن في

البيع كان على غالب نقد البلد لأنه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف إليه فإن كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد إلا أن يبين أحدها وهذا إذا كان الكل في الرواج سواء لأن الجهالة مفضية إلى المنازعة إلا أن يرتفع الجهالة بالبيان أو يكون أحدهما أغلب وأروج فحينئذ يصرف إليه تحرياً للجواز و هذا إذا كانت مختلفة في المالية فإن كانت سواء كالثنائي والثلاثي جاز البيع إذا أطلق اسم الدراهم وينصرف إلى ما قدر به إلى أي نوع كان لأنه لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب أبي حنيفة محمول على ما إذا لم يختلف بالمالية فله الانتقال من المعين إلى غيره لعدم الاختلاف والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع أكلاً بالباطل انتهى وأقول العرف والعادة قاضيان بأن اشتراط تعيين الأثمان إنما يكون عند اختلاف الأثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج أو كمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول أبي حنيفة إنه إذا شرط دراهم

لا معينة يتعين وله أن يدفع غيرها على ما إذا لم يكن فيها اختلاف هرب يوجب الخروج عن فرض المسألة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الأفهام قال المص رفع الله درجته ي ذهب الإمامية إلى أنه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلا في قشره الأخصر وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي ص وهو أنه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى يبيض انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي اشترط كون المبيع مرثيا ولو رأى بعض المبيع وهو مما يستدل به على الباقي كظاهم؟ الصبرة من الحنطة كفى وإن كان مما لا يستدل به على الباقي فإن كان المرثي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى كفى وإن لم يكن صوانا له بالخلقة كالتين في السنبل بالنسبة إلى الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وإمكان الاختلاف والمنازعة وهذا من شرايط صحة البيع فليس هو مما أحل الله تعالى من البيع فلا يدخل في عموم الآية والحديث لم يثبت صحته انتهى وأقول لا يخفى أن اللوز والبلوط والفسق ونحوهما مما لا يحتاج إلى صيانة القشر إياها في الأكثر ولا ضرر على إزالتها والشافعي لا يقول بإزالتها مع ما فيه أيضا مع الغرر وأيضا لا ضرر على التمر من إزالة نواه مع الاتفاق على جواز بيعه بلا إزالة نواه وقد استدل المص على ما ذهب إليه في التذكرة بأن تلك القشرة حايل من أصل الخلقة فلا يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بأن المقصود مستور فيما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن والحيوان قبل سلخه وأجاب بالمنع من اللازم فإنه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه إن لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما ذكره ابن حزم أن بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لأن كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما في داخله بعض لجملته انتهى قال المص رفع الله درجته يا ذهب الإمامية إلى أن التصرية تدليس يثبت له الخيار بين الرد والإمسك وقال أبو حنيفة لا خيار له وهو مخالف لقوله من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلاثة أيام إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاعا من تمر وقوله من اتباع محفلة فهو بالخيار ثلاثة أيام فإن ردها رد معها مثلها أو مثل لبنها فمحا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن التصرية حرام يثبت بها الخيار إن جهل وإذا علم قبل الحلب بإقرار البايع أو بإخبار عدل ردها فلا شئ عليه وبعده وقد تلف اللبن أو لم يقبل البايع ردها وصاعا من تمر قل اللبن أو كثر للحديث الوارد في التصرية وإن منعه أبو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث

عنده وأقول نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره
في البحث والاجتهاد وقصور فطرته عن استنباط الأحكام من الكتاب والسنة واقتصاره
على ما أصله أول من قاس من الاستحسان والقياس
وإلا فالحديث في جميع المراتب كان أشهر من أن يخفى قال ابن حزم روى خبر
المصرأة جماعة من أسلاف الأئمة الأثبات الثقة ورواه عن هؤلاء من لا
يحصيهم إلا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده إلا محروم غير موفق وبهذا
يأخذ السلف قديما وحديثا انتهى قال المص رفع الله درجته
يب ذهب الإمامية إلى أنه إذا نعى المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب ساتو؟ كان
للمشتري رد الأصل بالعيب وقد خالفوا في ذلك قوله الخراج بالضمان ولم
يفرق بين الكسب والولد والثمرة وقال الناصب خفضه الله أقول أما مذهب مالك فلو
رود الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والأم وأما مذهب أبي حنيفة
فلحصول المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري فليس له الرد قهر أو
الحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى وأقول قد استدل صاحب
الينابيع وهو الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارحه أن مخلد بن خفاف
اشترى غلاما فاستعمله زمانا فأصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد
العزیز برده عليه فأخبره عروة عن عائشة أن رسول الله ص قال الخراج بالضمان فنقض
قضاه فقال البائع قد قضيت قضاء بالأمس فلا تنقضه
فغضب عمر وقال تأمرني أن أرد قضاء رسول الله ص وأنفذ قضاء ابن أم عمر لا بل
أنفذ قضاء رسول الله ص وأرد قضاء ابن أم عمر صاغرا صديا
انتهى ويتضح به الدلالة على الرد فيكون إنكار الناصب مردود أو يزيد ذلك وضوحا ما
ذكره المص رفع الله درجته في كتاب التذكرة حيث قال لو باع
شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم يتصرف كان له الرد والأرش فإن اختار الرد فلا
يخلو إما أن يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة
أو القران وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الأصل ولا شيء على البائع بسببها أو
تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة
بالشبهة أو بالزنا إن أثبتنا فيه مهر الأمة وأجرة الدابة إذا ركبت من غير إذن المشتري
عندنا وبإذنه عند الشافعي فهذه الزيادة لا تتبع الرد بالعيب
بل يسلم للمشتري ويرد الأصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي وأحمد لأن هذه
حصلت في ملك المشتري ولأن مخلد بن خفاف اتباع غلاما فاستعمله
ثم أصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فأخبره عروة عن عائشة أن
النبي ص قضى في مثل هذا أن الخراج بالضمان فرد عمر قضاه وقضى لمخلد
بالخراج ومعنى الحديث أن ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة
أنه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لأن المشتري مالك للعين و

الغاصب غير مالك وقال مالك إن كان النماء ولدا رده معها وإن كان ثمرة رد الأصل دونها لأنه حكم تعلق برقبة الأم فوجب أن يسري إلى الولد كالكتابة و هو خطأ لأن الرد ليس بمستقر ومتى حدث عيب عند المشتري منع الرد كان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الأم وقال أبو حنيفة النماء يمنع من الرد بالعيب لأن الرد في الأصل تعذر لأنه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لأن النماء موجه فلا يرفع العقد مع بقاء موجهه ولا يمكن رده معه لأنه لم يتناوله العقد وإذا تعدد الرجوع فالأرث وليس بصحيح لأن هذا إنما حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البائع وكما لو كان كسبا والنماء ليس موجبا بالعقد بل موجهه الملك كالكسب ولو أوجبه العقد لوجب أن يعود إلى البائع بفسخه وكذا يلحق بالنماء المنفصل ما يكسبه العبد بعمله أو يوهب له أو يوصى له فإن هذا يكون للمشتري انتهى قال المص رفع الله درجته بح ذهب الإمامية إلى أن المشتري للحيوان الحامل إذا وجد به عيب أبعد الوضع

سابقا على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يردده وهو مناف للشرع لأن الرد إنما هو للمبيع كله والحمل من جملته فيحب رده كجزء المبيع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الزوايد المنفصلة إذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوايد المتصلة يرجع إلى البايع بعد الرد بالعيب القديم السابق على العقد وأي منافاة له للشرع وهذا من الزوايد المنفصلة حال الرد وإن كان من الزوايد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع انتهى وأقول ما ذهب إليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوايد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل منفصل ينفصل به عن اعتراض المص وإلا لكان من قبيل إصلاح فاسد بفساد كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يد ذهبت الإمامية إلى أنه إذا وطى المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يملك ردها بل له الأرش وقال الشافعي يرددها ولا شيء عليه إن كانت ثيبا وقد خالف في ذلك إجماع الصحابة لأنهم افرقوا قسمين قال بعضهم ليس له الرد وقال الباكون له الرد مع دفع مهر نسائها فالرد نجانا قول ثالث خارق للإجماع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن كان شيء يثبت الرد على البايع إذا حدث عند المشتري يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية إذا كانت بكرا فأزال المشتري بكارتها فليس له الرد إلا بالأرش وإذا كانت ثيبا فمجرد الوطي لا يثبت عدم الرد لأنه ليس بعيب حادث فهو كالأستخدام وأما إجماع الصحابة فباطل بقوله لأن الاختلاف يمنع وجود الاجماع والقسم الثالث من الاختلاف ولم يثبت إجماعهم على الحضر والقولين حتى يكون إحداث قول ثالث خرقا للإجماع انتهى وأقول قد أشار المص إلى الدليل الذي ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير أن يرد معها شيئا بقوله لأنه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا يمنع الرد كوطي الزوج والخدمة وأجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الأصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل أنه لو لم يكن وطي الثيب عيبا حادثا فيها لما وجب عند فسخ نكاح الثيب بظهور العيب بعد الوطي شيء من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطي كالأستخدام لما تحقق الزنا في العالم وأما قوله إن إجماع الصحابة باطل بقوله أي بقول الشافعي فمناف لما أسبقه في مسایل الأصول من حجية إجماع الصحابة ومع هذا يضره في دعوى الاجماع على إمامة أبي بكر إذ للشيعة ح أن يقولوا إن قولنا بعدم صحة إمامته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث أبطل الاجماع المذكور أو لا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم أبطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع أن مآلهما واحد كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يد ذهبت الإمامية إلى أنه إذا حدث عيب في يد البايع كان للمشتري الرد

والإمساك فإن تصالحا على دفع الأرش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي ص الصلح جاز بين المسلمين إلا ما حرم حلالا أو حلالا حراما انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه إذا هلك المبيع في يد المشتري بأن مات أو قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ويرجع على البائع بالأرش وإذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالأرش فإن دفع لم يلزمه القبول وله الرد فالأرش لا يكون إلا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره إنما يتصور بعد التناكر ولا تناكر ههنا فلا تصالح انتهى وأقول من البين إن ظهور العيب المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتناكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب أراد من التناكر التضارب والتقاتل قاتله الله تعالى قال المص رفع الله درجته يو ذهبت الإمامية إلى أن العبد لا يملك شيئا وإن ملكه مولاه وقال الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وإن لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم سواءا تخافونهم كخيفتكم أنفسكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من الآيات لا يدل على مطلوبه فإن المط سلب الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد أنه إذا قدر لم يملك والآية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم إن الآيات وردت على طريق ضرب الأمثال لا لإثبات الأحكام الشرعية حتى يستدل بها على إثباتها مع أنه لا يدل على المط بوجه انتهى وأقول ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به أصحابه في هذا المقام وقد فصل ابن خرم الأندلسي الكلام في ذلك موافقة للشافعي ومالك فلننقل كلامه أولا ثم نتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبه والأوهام فنقول قال ابن خرم احتج المانعون من ملك العبد بأن ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح أنه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه أولها أنه لم يقل الله تعالى إن هذه صفة كل عبد مملوك وإنما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل علي مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير فهل يجب من هذا أن يكون هذه صفة كل أبكم وأن يكون الأبكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه ولا فرق بين ورود الآيتين ونحن لا ننكر أن يكون في الأحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كك والثاني

إن هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا إشارة على ما ذكر ملك ولا مال وإنما فيما أنه لا يقدر على شئ وإنما فيها نفي القدرة والقوة فقط أما بضعف وأما بمرض أو نحو ذلك والثالث أنهم إذا أسقطوا ملكه بهذه الآية فأحرى أن يسقطوا عنه بها الصلاة والصوم لأنهما شيئان وفيها أنه لا يقدر على شئ فوضح فساد تعلقهم بها جملة وأما قولهم إن العبد لا يرث ولا يورث فنعم لأن السنة وردت بذلك وليس في ذلك هذا دليل على أنه لا يملك والعملة لا ترث وليس ذلك دليلاً على أنها لا تملك ويخص الله تعالى بالميراث من شاء كما قال الله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين وقال الله تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم فدخل في هذه بنو النبات وخرجوا من الأولى ولم يكن في ذلك دليل على أنهم ليسوا لنا أولاد أو أما قولهم إن العبد سلعة فنعم وكان ماذا إن كانوا من أجل أن سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلاة والطهارة والصوم والحدود

لأن السلع لا يلزمها شيء من ذلك ويكفى من هذا قول الله تعالى وأنكحوا الأيامى منكم
والصالحين من عبادكم وإمائكم أن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله
فقد وعدهم الله تعالى بالغناء وأخبر أن الفقر والغنا جازان على العبد والإماء ولا يجوز
أن يوصف بالفقر إلا من يملك فيعدم مرة ويستغنى
أخرى وأما من لا يملك أصلا فلا يجوز أن يوصف بفقر ولا بغناء كالبقرة والإبل
والسباع والجمادات وهذا واضح والقرآن والسنن شاهدان لصحة
قولنا ههنا إذ لم يأت فرق في شيء من الأوامر بالقرب في الأموال بين حر وعبد وقد
صح رسول الله ص كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن مالكا له لم
يجب ع دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك وأكله كما ع ابنانا أحمد بن محمد
اه واحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل
لكم مما ملكت أيمانكم شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها لأننا
لم نخالفهم في أن عبيدنا لا يملكون أموالنا ولا هم شركاء لنا فيها و
إنما خالفناهم هل يملكون أموالهم وكسبهم أم لا وأما انتزاع السيد مال عبده فمباح
وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله ص فسئل
عن خراجه فأخبره فأمر ع بأن يخفف عنه فصاح أن للسيد أخذ كسب عبده فإذا قال
السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار
للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر أما أولا فلأن ما ذكره أولا في دفع احتجاج
المص بالآية الكريمة مردود بما تقرر من أن تعليق الحكم على المشتق
يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك أكرم العلماء يدل أن علة إكرامهم
علمهم فيعلمهم أينما وجد المشتق وصورة النزاع كك فيعلم أينما وجد
الملك ولا يقدر في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الآية صفة للعبد المطلق أو
للعين أو المنكر وبهذا يندفع أيضا ما ذكره الناصب من أن عدم القدرة
على الشيء لا يفيد أنه إذا قد ولم يملك ووجه الدفع ظاهر جدا وأما ثانيا فلأن الآية التي
ذكرها زاعما عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الآية في عدم إرادة
نفي القدرة عن صاحبه مط مدخول بأن ذكر صفة البكم في الآية التي ذكرها قرنية على
أن المراد بنفي القدرة عدم قدرته على الفهم والإفهام لغيره وما يلزمهما فإن
الأبكم هو الذي ولد أخرس وهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه أن لا يكون مالكا لشيء
ولو بالإرث والهبة ونحوهما وأما ثالثا فلأن قوله والثاني إن هذه الآية ليس
فيها نص ولا دليل ولا إشارة على ذكر ملك ولا مال أه مدفوع بأن الدليل هو أن
النكرة في سياق النفي يفيد العموم خرج عنه ما أخرجه الدليل من نفي الفعل المعلوم
بطلانه ضرورة فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا أيضا كما لا يخفى وأما
رابعا فلأن ما استدل به من قوله تعالى وأنكحوا الأيامى منكم الآية لا
يقتضي حصول الغناء للعبيد والإماء حال العبودية لجواز أن يكون مراد الله تعالى أن

يغنيهم الله بالعتق وأما خامسا فلأن ما ذكره من قبول النبي ص هدية سلمان ص وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير التملك الشرعي كما ذكر في أخباره ولو سلم فمن الجائز أن يكون الهدية بإذن سيده وعلم النبي ص بذلك فقبلها تأمل هذا وأما ما ذكره الناصب من أن الآيات وردت على طريق ضرب الأمثال لا لإثبات الحكم الشرعي مدخول بأن ضرب الله تعالى للأمثال لا يقتضي أن يكون وصفه تعالى المملوك فيها بعدم القدرة على الشيء كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بأن أمثاله تعالى أيضا صدق وصواب كذلك يضرب الله الأمثال للناس لايق لو لم يملك العبد شيئا لم يصح الإضافة إليه ولأنه يملك النكاح لأننا نقول الإضافة إلى الشيء قد يصح بأدنى ملاسته كقولك لأحد حامل الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر إذ الكوكب الخرقاء أضاف الكوكب إليها لشدة سيرها فيه وملك النكاح للحاجة إليه والضرورة لأنه لا يستباح في غير ملك ولأنه لما ملكه لم يملك السيد إزالة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة قال المص رفع الله درجته يز ذهبت الإمامية إلى أن الآيتين إذا أشيرتا عبدا صفقة ثم غاب أحدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وله أن يعطي كل الثمن نصفه عنه ونصفه عن شريكه فإذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما أداه عنه من الثمن وخالف أبو حنيفة في المسائل الثلاث فقال ليس للحاضر أن ينفرد بقبض نصيبه من المبيع وإذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد وإذا حضر الغائب كان للحاضر أن يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف في المسائل الثلاث القواعد الفقهية المشهورة بين الأمة فإن المالك له أن يتصرف في حقه كيف ما شاء وقبضه من يد غيره وإذا تبرع إنسان بدفع نصيب الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لأن التسلط على مال الغير بغير إذنه ممنوع منه عقلا وإذا أرى عنه دينه بغير إذنه فقد تبرع بالأداء عنه فكيف يرجع عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قبض المشاع عند أبي حنيفة لا يحصل إلا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه إلا بقبض الكل وإذا أعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لأن التسلط حاصل بحق القبض وهو تسلط بحق وأما الرجوع فلأن الأداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلاثة لقواعد الشرع انتهى وأقول فيه نظر من وجوه أما أولا فلأن قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع يكون عند الكل بتخلية كله إليهما فيخدمه واحد بكله يوما والآخر يوما آخر فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند أبي حنيفة وأما ثانيا فلأن قوله إذا أعطى جميع الثمن فله قبض الكل إن أراد به حقيقة القبض فقد مر أن له قبض الكل في حصته بطريق المهائيات والتناوب مع البايع وإن أراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى

أن له التصرف في حصة شريكه أيضا فهو مم لأنه تصرف بغير إذن صاحبه كما ذكره المص وأما ثالثا فلأن ما ذكره من أن التسلط ثابت بحق القبض إن أراد به التسلط على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وإن أراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو مم؟ غير مؤيد بعقل ولا نقل وقوله فله التصرف في الكل إن أراد به التصرف في لكل بقدر حصته بأن يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما إلى البائع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وإن أراد به التصرف في الكل للكل فهو مم غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير آه قوله لتعلق قبض المبيع للشريك قلنا هذا لا يوجب التسلط والتصرف بحق هذا الحق حقا وأما رابعا فلأن قوله الأداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه فهو مأخوذ من كتاب الهداية حيث قال إنه أي الشريك مضطر في الأداء لأنه لا يمكنه الانتفاع بنفسه إلا بأداء جميع الثمن لأن البيع صفقة واحدة وللبائع حق الحبس ما بقي

شئ منه والمضطر يرج كمعير الرهن وإذا كان له أن يرجع عليه كان له الحبس عنه إلى أن يستوفي حقه كالوكيل بالشراء إذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه وأنه أراد بتوقف القبض عليه أو كونه مضطرا إليه توقف قبض حصة الشريك الغائب عليه واضطراره لذلك إلى أداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار هم لأن قبض حصة الغائب لم يكن أمرا واجبا لازما عليه حتى يوجب أداء الثمن لأجله جواز الرجوع عليه وإن أراد به توقف قبض حصة نفسه ذلك واضطراره لأجله إليه فهذا أيضا مم إذ يمكن تحقق قبض حصة نفسه بالمهايا بأن يستخدم العبد يوما ويتركه يوما آخر عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حصوله ثم لا يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته يح ذهب الإمامية إلى أن الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا أو أمة ولا يصح شئ من تصرفه من بيع أو هبة أو غيرهما وقال أبو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الأكل بالباطل والفساد باطل فكيف يملك به انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغضوب ويد المشتري عليه يد ضمان كالمغضوب ومذهب أبي حنيفة إن البيع الفاسد يفيد الملك إذا اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري وإذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بأمر البايع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزومه قيمته ودليله أن ركن البيع صدر من أهله مضافا إلى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء في الأهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند أبي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع وبه ينال نعمة الملك وإنما المخطور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وإنما لم يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي إلى تقرير الفساد المجاور إذ هو واجب الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة أولى وهذا دليل أبي حنيفة فظهر أنه يحكم بالملكية لوجود أصل البيع والفساد في حكم المقارن فلا يكون من باب أكل أموال الناس بالباطل انتهى وأقول ما ذكره الناصب دليل لأبي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله إن ركن البيع وهو الايجاب والقبور صدر عن أهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا إلى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحو مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل وهو ما أتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول من العاقل كما مر لا أنه ناسخ له ويتوجه عليه أو لا إنه على تقدير تسليم انحصار ركن

البيع في الايجاب والقبول لانم وجوب القول بانعقاده وإنما يكون كك
لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن أو عدم اشتراطه بفساد ونحوهما
وهو مم وأما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فإنما يسلم
لو أمكنت الصيانة بأن لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي وأما مع إخلاله بذلك
وإهماله له فقوله وبوله سواء وهل هذا الأمثل أن يق إنه
إذا وقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامرأة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلامهما
عن اللغو فيجب أن يترتب على هذه الايجاب والقبول أثر كتمليك
البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطي دون عقد النكاح وقد
ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع مشروع آه
وبالجمله إن الشارع لما شرع البيع شرع له المراسم الشرعية والمعالم الدينية والحدود
والضوابط والروابط المرعية المخفية حكمتها على غيره حتى لا يؤدي إلى
خلط الأمور والخبط والخروج عن الضبط حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية
الجهلاء قبل بعثة خاتم الأنبياء عليه وعليهم السلام لأنهم
كانوا يلازمون أصل التراضي وأصل التملك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا آخر
أصلا فإن الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرايط واكتفى بمجرد التراضي
لأدى إلى خبط من حيث إن أذهان العباد وعقول أهل الاجتهاد غير مستأثر في الوقوف
على جنيات الأمور ومخفيات الخطوب وسراير الضماير فهذا
العبد ينظر إلى الظاهر ويكتفي بأقل الخاطر ويغش بخضراء الدمن ولا ينظر إلى ما
سيحدث من الزمن والشرع إنما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي
إلى خبط لنقصان في عقولهم ولا ريب أن عقول البالغين بالإضافة إلى علم الله تعالى
ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالإضافة إلى علم البالغين
العقلاء المبصرين فدل أنه لا بد من مراعاة حقوق الله تعالى وحدوده قال الله تعالى
تلك حدود الله لا تعتدوها فاكتفاء أبو حنيفة بمجرد تحقق الأهلية
والمحلية والركن هو الذي الايجاب والقبول لا يفيد ذلك والله سبحانه هو المستأثر
بمغيبات الأمور فلا بد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد
وثانيا إن قوله والنهي يقرر المشروعية عند أبي حنيفة مدخول بأن العنديات مما لا يعبأ
بها عندنا قوله لاقتضاه التصور قلنا تصور الشيء
ولو بمعنى إمكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلفوه في تفسيره لا
يقتضي كونه مشروعا أو غيره وقد تكلف صاحب الكافي لإصلاح
هذه المقدمة الفاسدة بأن النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرير المشروعية
لا نسخها لأنه يقتضي تصور المنهى عنه إذا النهي عما لا
يتصور لغو لأنه يراد به عدم الفعل مضافا إلى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد
مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين

أن يفعله باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي لمعنى في غير المنهى عنه فيصير مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسد انتهى ومحصله مذكور في التوضيح وأورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بأن حاصله الاستدلال على أن النهي في الأفعال الشرعية يقرر المشروعية من وجهين أحدهما أن النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعي أي المعتبر في الشرع لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح بأصله واللازم باطل لأننا نعلم قطعاً أن المنهى عنه في يوم النحر وصلاة الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك و الدعاء وثانيهما أنه لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الأول إن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعاً بل هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا تقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة

الحايض باطلة وعن الثاني إنه ممتنع بهذا المنع وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله إذا كان بغير هذا التحصيل انتهى فأحسن تأمله و
ثالثا إن قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لأن جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع ليس مجاور البيع بل هو وصف بما ناعت لما دخل في مفهومه وهو ظاهر وتوجيه صاحب الكفاية ههنا لا يرجع إلى كفاية ورابعا إن قوله إنما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي إلى تقرير الفساد المجاور
آه رد على الشافعي حيث قال إن النهي نسخ للمشروعية للتضاد ولهذا إلا يفيد قبل القبض وصار كما إذا باع بالميتة أو باع الخمر بالدرهم ونحن معاصر الإمامية لم نحتج في إبطال قول أبي حنيفة إلى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وإنما اللازم ذلك للناصب الذي قلده الشافعي ودان بإمامته
ثم لا يخفى أن ابن حزم نسب مثل فتوى أبي حنيفة في ذلك إلى مالك حيث قال قال أبو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا وأجاز عتقه فيه وقال مالك إن من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ إلا أن يطول الأمر أو يتغير الأسواق فتصحح ثم قال وهذان قولان لا خفاء بفسادهما على من تصح نفسه أما قول أبي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفاسدة وما علم أحد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا إنما هو ملك فهو صحيح أولا
ملك فليس صحيحا وما عدا هذا فلا يعقل وإذا أقروا إن الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لأحد أن يحكم بإنفاذ ما لا يحب الله عز وجل وقال الله تعالى إن الله لا يحب عمل المفسدين فمن أجاز شيئا نص الله تعالى على أنه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم بأن البايع سلطه عليه ويرد بأنه ليس لأحد أن يسلط غيره على شيء من ماله ما لم يأذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا أن يسلطه على وطي أم ولده وأمته وهذه ملاعب وضلال لا خفاء به وأما قول مالك فأول ما يق لمن قلده حدوا لنا المدة التي إذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها وإلا فقد ضللتكم وأضللتكم وحدوا لنا تغيير الأسواق الذي أبحاثم به المحرمات فإن زيادة نصف درهم وحنة ونقصان ذلك تغير أسواق بلا شك فإن أجازوا صحة الفساد بهذا المقدار فقد صح كل بيع فاسد لأنه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسئلهم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل إليه لا من قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول أحد يعرف قبله ولا قياس ولا رأي له وجه بل هو إباحة كل المال بالباطل فإن قالوا حكمننا بذلك حيث ظننا أنه مباح ولم نقطع بذلك قلنا قد حرم الله ورسوله ص هذا عليكم قال تعالى إن تتبعون إلا الظن أن الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا فيما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله ص إياكم والظن فإن الظن لكذب الحديث

والفرض على من ظن ولم يستيقن أن يمسك فلا يحكم ولا يشرع فيما لا يقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا إلا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق إلا الضلال هذا ومن العجب أن الحنفية استدلوا على مطلوبهم الفاسد بالآية التي استدل بها المص على خلافه فقالوا إن الله تعالى أباح الأكل بعد التراضي وإن هذا دليل على صحة الملك بالعقد وأجاب عنه ابن حزم بأن الذي أتانا بهذه الآية هو الذي من عنده ندري ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك ولولاه لم نعرف شيئاً من ذلك وهو الذي أخبرنا أن العقد ليس بيعاً ولا هو تجارة ولا هو تراضياً ولا ينفك ينقل ملك إلا حتى يستضيف إليه التفرق عن موضعها أو التخير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه أهل الجهل بأرائهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقال الله تعالى أوفوا بالعقود وهذا حق إلا أن الذي أمرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الأمر لرسوله أن يخبرنا أنه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقداً إلا بالتفرق من موضعها أو بأن يخير أحدهما بعد ٧ الآخر بعد التعاقد وإلا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد وهم مجمعون معنا على أنه لا يلزم أحد الوفاء بكل عقد بل أكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه أن يزني أو يشرب الحمز نعم وأكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد أن يشتري أو أن يبيع أو أن يغني أو أن يزفن أو أن ينشد شعراً فصح يقينا أنه لا يلزم الوفاء بعقد أصلاً لا عقد أتى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفيين أن من بايع شيئاً آخر غايياً وتعاقداً إسقاط خيار للرؤية أنه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من اتباع ثمرة واشتراط أن لا يقوم بجايحة وعقد ذلك على نفسه فإنه عقد لا يلزمه فأين احتجاجهم بقوله تعالى أوفوا بالعقود ولعمري إن الحياء قليل في وجه من احتج بهذه الآية ثم قال بعد ذكر شطر آخر من شبهات الحنفية ولولا أن القوم مستكثرون من الباطل والخديعة في الإسلام لمن اغتر بهم لم يخف عليهم التطويل في ذلك بلا طائل انتهى والسلام على من اتبع الهدى قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الإمامية إلى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة إذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا يمكنه الطيران وقال أبو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل أما العقل فلأنها ما ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعارضة عليه كغيره وأما النقل فقوله تعالى وأحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجوز بيع الفيلج وهو القز وفي باطنه الدود الحي أو الميت ولا يجوز بيع بزر القز لأنه بخس غير منتفع به ومذهب أبي حنيفة أنه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز إذا كان محرراً وهو قول الشافعي

لأنه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وإن كان لا يؤكل كالبعغل والحمار
ودليل أبي حنيفة أنه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما
يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كواراة فيها عسل بما
فيها من النحل يجوز تبعا له وعند أبي حنيفة أنه لا يجوز بيع دود
القرز لأنه من الهوام وعند أبي يوسف يجوز إذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز
كيف ما كان لكونه منتفعا به فظهر أن أبا حنيفة يمنع
بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى وأقول الجواب المنع من عدم
الانتفاع في كلا الأمرين أما النحل فلأنها يخرج من بطونها شراب فيه
منافع للناس فصارت كبهيمة الأنعام وأما دود القز فلأن النفع بها ظاهر وهو ما يخرج
منها كالبهايم التي لا ينتفع بها بشيء غير النتائج بخلاف
الحشرات التي لا نفع منها البتة فإن هذه يخرج منها الحرير وهو أفخر الملابس وكذا
الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مط وقياسه على

الزنبور لو صح القياس قياس مع الفارق إذ لا نفع في الزنبور ظاهر أو لنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لأبي حنيفة في ذلك حجة أصلا ولا أحد سبقه إلى المنع من بيع النحل ودود الفز انتهى قال المص رفع الله درجته ك ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شرائه مباشرة ولا بوكالة الذي وقال أبو حنيفة يجوز أن يؤكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعالى فاجتنبوه وما روي أن النبي ص حرم التجارة في الخمر وقال إن الذي حرم شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل ع فقال يا محمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وشاربها وبيعها ومتباعها وساقبها وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن بيع الخمر حرام والتجارة بالخمر حرام بأي وجه كان ومذهب أبي حنيفة أنه إذا أمر المسلم نصرانيا ببيع خمر أو شراءها ففعل جاز وقال أبو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل أبي حنيفة أن العاقد هو الوكيل باهلية وولايته وانتقال الملك إلى الأمر حكى فلا يمتنع بسبب الإسلام كما إذ أورثهما ثم إذا كان خمرًا يخللها وإن كان خنزيرا يسيبه فظهر أن أبا حنيفة أم يجوز التجارة بالخمر لأنه يقول بتخليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى وأقول ما ذكره من دليل أبي حنيفة أشبه بكلام السكران فإن مجرد تجويزه لأمر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشجيع عقلا وشرعا وإن سلمنا أن العاقد هو الوكيل وأن انتقال الملك إلى الأمر حكمي وأما ما ذكره من أن أبا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لأنه يقول إن تخلل الخمر ففيه أن أبا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بأنه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مط كما ذكره المص وصرح به صاحب الوقاية وهذا عين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم أي حاجة للمسلم إلى تعريض نفسه في معرض التهمة بتكليف شراء الخمر وانتظار صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر في أسواق المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم إشارة إلى هفوة أبي حنيفة في هذه المسألة وهذه من شئعه الذي نعوذ الله من مثلها قال المص رفع الله درجته كما ذهبت الإمامية إلى أن الكافر لا يصح أن يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال أبو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الكافر لا يصح أن يشتري المسلم إذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده أبو حنيفة في البيوع الفاسدة لأن الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاجتناب وينبغي أن يكون موافقا في النهي انتهى وأقول الكلام ههما في صحة البيع شرعا وفي أن الكافر إذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم أن يحكم بفك رقبته لا في أنه يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بأن الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه

شئ مع ما عرفت فيما سبق من وهن أصله هذا أيضا والحاصل أن كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كونه يبيعه للمسلم فاسدا ولو صح ذلك للزم كون نكاحه للمسلمة أيضا جازيا للاتحاد طريق المسئلتين وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف في ذلك أن المحققين ذهبوا إلى أن المراد بالسبيل ههنا يد الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي وسببلا نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم أي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه ص لكافر من الكفار على مسلم من المسلمين يد استيلاء أصلا وقيل أريد به ففي الحجة في الآخرة لاتصاله بما قبله أعني قوله تعالى فإله يحكم بينكم يوم القيمة فالأولى أن يحمل قوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فإن التأسيس خير من التأكيد فتأمل هذا وما يقرب من هذه المسألة في أصل المعنى وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من أن الحنفيين يقولون إن ارتد الحسيني أو الحسيني أو العباسي أو المنافي أو القرشي فلحق بأرض الحرب فإن ولده يسترقون فإن أسلموا كانوا عبيدا وإن القرشية إن ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت أو ادقت فإن أسلمت كانت مملوكة تباع ويستحل فرجها بملك اليمين وإن لم تسلم تركت على كفرها وجزا أن يسترقها اليهودي والنصراني وقال أبو القاسم صاحب مالك إن تدمم أهل الحرب وفي أيديهم أسارى مسلمون ومسلمات أحرار وحرار فإنهم يقرون عبيدا لهم وأما يملكونهم ويتابعونهم ثم قال أف لهذين القولين وتب انتهى ونقل في هذا المقام عن زرارة بن أبي أوفى قاضي البصرة من التابعين أنه باع حرا في الدين ثم قال وقد روينا هذا القول من الشافعي وهي قوله غريبة لا يعرفها من أصحابه إلا من يتبحر في الحديث والآثار انتهى قال المص رفع الله درجته كب ذهب الإمامية إلى جواز السلف في المعدوم إذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا أن يكون جلسه موجودا في حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى وأحل الله البيع وقوله ص من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم وأجل معلوم وأقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر سنين ومعلوم انقطاعه في خلال هذه المدة ولأن الحق لا يتعين في الموجود ولا في المتجدد قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن المسلم فيه شرطه أن يكون مقدور التسليم عند المحل لتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد إلى المحل لأن القدرة على التسليم إنما يحتاج إليه لوجوبه وإذا كان موجودا عند المحل حصل القدرة على التسليم فإن دفع الحرج بترك الواجب ومذهب أبي حنيفة ألا يجوز

السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد إلى حين المحل حتى أو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل أو على العكس أو منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز ودليله قوله لا تسلفوا في الشمار حتى يبدو صلاحها ولأن القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرارا لوجود في مدة الأجل ليتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى وأقول إن الحديث الذي استدل به أبو حنيفة قد ذكر في الينايع أن راويه مجهول لا يعرف عدالته وإن سلم فمحمول على البيع لأنه ع أجاز سنتين وثلاثا في التمر ومعلوم أن التمر لا يبقى طول السنة انتهى وأما ما ذكره بقوله و لأن القدرة على التسليم بالتحصيل آه فهو مم يقول المص ولأن الحق آه وبقول الشافعي لأن القدرة على التسليم إنما يحتاج إليه لوجوبه آه فافهم قال المص رفع الله درجته كج ذهبته الإمامية إلى إذا شرط أجلا وجب أن يكون معلوما فلا يجوز إلى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز

وقد خالف في ذلك قول النبي وأجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله ص لا تبايعوا إلى الحصاد والدياس ولكن إلى شهر معلوم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجوز التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله ص إلى أجل معلوم وإن صح ما رواه عن مالك فلائنه جعل التأجيل إلى الحصاد والدياس من جملة الآجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى وأقول قد صح ما رواه المص عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال وأباح المالك البيع إلى العطاء فيما خلا وأما اليوم فلا لأنه ليس الآن معروفا قيل وأجاز البيع إلى الحصاد والجذاذ والعصر قال وينظر إلى عظم ذلك وكثرتة لا إلى أوله ولا إلى آخره ولا نعلم في الجهالة أكثر من هذا التحديد ولا غرر أعظم منه انتهى ثم ما زعمه الناصب إصلاحا لفتوى مالك بأنه جعل الحصاد والدياس من الآجال المعلومة إنما يزيده فسادا فإن كل عامي يعلم أن الحصاد والدياس ونحوهما مما يتأخر أيامها ويتقدم فإن الحصاد والجذاذ يتأخران أياما إن كان المطر متواترا ويتقدمان بحر الهواء وعدم المطر وقس على هذا أمثالها وأما قوله لعدم ثبوت الحديث عنده مدخول بأنه لو تم مجرد مثل هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج فيما بينهم بما في صحاح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته كل ذهب الإمامية إلى أن الإقالة ليست بيعا وقال مالك هي بيع مط وقال أبو حنيفة أنها فسخ في حق المتعاقدين بيع في غيرهما وقد خالفا قوله من أقال نادما في بيع أقال الله نفسه يوم القيمة وإقالة نفسه هي العفو د الترك فيكون إقالة البيع كك ولأنها لو كانت بيعا لوجب أن يكون إلى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتأجيل والتعجيل وليس في الإقالة ذلك إجماعا ولأنها لو كانت بيعا لم يصح في السلم لأن البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولأن الاجماع واقع على أنه من باع عبدين فمات أحدهما صحت الإقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الإقالة بعد لزوم البيع جائزة بل مستحبه إذا ندم أحد المتبايعين للحديث وهي فسخ لا يتجدد به الشفعة ولا يجب التقابض أن تقايلا في الصرف ومذهب أبي حنيفة أن الإقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما إلا أن لا يمكن جعله فسخا فيبطل وعند أبي يوسف هو بيع إلا أن لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا إلا أن لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ إلا إذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا إلا أن لا يمكن فيبطل ودليل أبي حنيفة أن اللفظ ينبى عن الرفع والفسخ كما قلنا والأصل أعمال اللفظ في مقتضياته ولا يحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه عند التعذر لأنه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه

بيعا في حق الثالث أمر ضروري لأنه يثبت به مثل حكم البيع وهو الملك لا يقتضي الصيغة إذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب أبي حنيفة ودليله وأما ما استدل به هذا الرجل به من هذا الحديث على نفي كون الإقالة بيعا فلا يصح لأننا نقول إن إقالة الله تعالى للعبد وقع على طرز المشاكلة وليس المراد منه الإقالة الحقيقية مثل إقالته العبد ولا يمكن هذه الإرادة لأن إقالة العبد هو الفسخ في العقد وليس ثمة عقد حتى يفسخ ثم من يقول إنها بيع مط يثبت فيها حقوق البيع مط ومن يقول إنها بيع في حق الغير يثبت فيها حقوق البيع في حق الغير انتهى وأقول لا يخفى أن ما ذهب إليه المص مؤيد بالأصل وبأن للبيع ألفاظ خاصة ليست الإقالة منها ثم إن الناصب قد طوى الكشح عن أن يستدل من قبل مالك على ما ذهب إليه مع أنه لبعده عن العقل كان أهم بالتعرض لإقامة الدليل عليه لكن لما رأى أن التعرض له أيضا يفضي به إلى إثبات حقية النقيضين احتزر عنه وأما ما ذكره في الاستدلال من قبل أبي حنيفة فيتوجه عليه إنا نمنع كون الإقالة بيعا في حق الثالث فضلا عن كونه ضروريا فإنه إذا تقايل المتبايعان وفسخا عقد الأرض المبيع مثلا وكان هناك شفيع إنما يثبت له ذلك بحق الشفعة لا أن الفسخ ينقلب ويصير بيعا في حقه وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما أن ثبوت الملك بالميراث مثلا لا يستلزم أن يكونه هناك بيع قال المص في التذكرة وقال أبو حنيفة إنها فسخ في حق المتعاقدين وهي بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيه الشفعة كالبيع ونمنع كونها نقل ملك بل إعادة للملك الأول فبها يعود الملك الأول إذا فسخ العقد انتهى وأما ما ذكره من أن إقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المشاكلة فمع كونه تجوزا وخلاف الأصل مردود بأن استدلال المص ليس إلا بالجزء الأول من الحديث وهو قوله ع من أقال نادما في بيع فإن جعل البيع ظرفا للإقالة يدل على أنه غيرها فافهم قال المص رفع الله درجته كه ذهب الإمامية إلى أنه إذا خالف إنسان أهل السوق بزيادة سعر أو نقصانه لم يعترض له وقال مالك يقال له إما أن تباع بسعر السوق أو تنزل وقد خالف المعقول والمنقول لأنه مالك فله البيع كيف شاء وقال الله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي ص عن التسعير انتهى وقال الناصب خفضه الله التسعير هو تعيين السعر والحكم ببيعه بما سعر به وهذا منهي عنه ولكن إذا سعر السلطان أو نايه فليس للبياع التجاوز عن تسعيره للزوم مخالفة السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء وأما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف واختلاف التساعير مظنة وقوع الاختلاف في أمر الأقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لأنه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من إيقاع الخلاف

ألا يرى أنه لو باع في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للآية انتهى وأقول قد أجمل المص
قدس سره في نقل مذهب مالك ههنا وتفصيله علي ما ذكره
ابن حزم أنه قال ليس لا حدان يبيع بأقل من سعر أهل السوق ويمنع من ذلك وله أن
يبيع بأكثر وهذا كما قال ابن حزم أيضا عجب جدا إذ يمنعون من الترخيص على
المسلمين ويبيحون له التعليه انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من أن البيع بأقل
من سعر الوقت موجب للضييق والضرر بل الضيق والضرر إنما يحصل
من فتوى مالك على أهل البلد سيما الفقراء والمساكين وعلى هذا البائع المحسن إلى
الناس ولا ضيق ولا ضرر على أهل السوق لأنهم إن شاؤوا أن يرخصوا
كما فعل هذا فليفعلوا وإلا فهم أملك بأموالهم كما أن هذا أملك بماله وما ذكره من
لزوم مخالفة السلطان مدفوع بأنه إنما يعهد الخوف عن السلطان
على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص وأما ما ذكره من أن اختلاف التساعير مظنة
الاختلاف في أمر الأقوات فإن أراد به أنه مظنه أن يقع الاختلاف

في سعر الأقوات بيعها بأقل من المتعارف في السوق فليس بمضر بل نافع كما مروان أراد أنه مظنة الاختلاف ببيعها بالأكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد جوزه مالك كما مر فثبت عليه وعلى الناصب مخالفته للعقل والنقل كما أفاده المص قدس سره هذا وأعجب مما ذكره المص ههنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن أصحاب مالك وهو أن من اتباع سلعة في السوق يجبر على أن يشركه فيها أهل تلك السوق قال وما نعلم أحد أقاله غيرهم وهو ظلم ظاهر ويطله قوله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البايع إلا مع هذا المبتاع لا مع غيره فالحكم به لغيره أكل مال بالباطل بلا دليل أصلا انتهى وأقول لكن مالك معذور في هذا الفتوى لأنه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم أيضا وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية من أن عمر مر بحاطب بن بلتعة وهو يبيع زيبيا بالسوق فقال له أما أن تزيد في السعر وأما أن ترفع عن سوقنا انتهى فتأمل جدا قال المص رفع الله درجته الفصل السابع في الرهن وتوابعه وفيه مسایل الاوي ذهبت الإمامية إلى أن استدامة القبض ليست شرطا في الرهن وقال أبو حنيفة إنها شرط وقد خالف في ذلك قوله ص الرهن محلوب ومركوب وليس ذلك للمرتهن إجماعا فيكون للراهن انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه إذ ألزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك إلى الغير كالبيع والهبة و للراهن استيفاء المنافع التي لا يضر المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة وإن أحوج الانتفاع إلى الاخراج من يده كالركوب واللبس ولم يشق المرتهن بالتسليم لأنه لم يكن موثقا به أشهد الراهن عدلين أنه يأخذه للانتفاع وإن كان موثوقا به مشهور العدالة لم يكلف بالإشهاد في كل واحدة ومذهب أبي حنيفة أنه لا يجوز له الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا إجارة وهو متعدد لو فعل ولا يبطل الرهن به ودليله أن القبض شرط في لزوم الرهن فإذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بصريحه على جواز التصرف مطلقا حمله على الجلب والركوب بإذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى وأقول إن الآية لو دلت إنما تدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة نعم قد استدر بالآية على اشتراط أصل القبض بأنها تدل من حيث الخطاب أي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند أكثر المحققين على أنه لو كان شرطا كالإيجاب والقبول لكان قوله تعالى مقبوضة بعد قوله رهان تكرر لا فائدة فيه وكما لا يحسن أن يبق مقبوضة وأيضا الآية مسوقة لبيان الارشاد إلى حفظ المال وذلك لا يتم إلا بالإقباض والقبض كما لا يتم إلا بالرهن وكما أن الرهن ليس

شرطا في الدين ينبغي أن لا يكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة أخرى أن القبض في الآية للإرشاد كما يرشد إليه اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب والإجماع على أن استدامة القبض ليست شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن في القبض كفى عند القائل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع نافي الاشتراط أصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فإن قلت فإذا لم يشترط القبض فعلى ماذا يحل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليتحرز بذلك عن المنافع فإنهما ليست مما يستوثق بها وعن الدين وعن ملك الغير مع عدم الإجازة وعن الطير في الهواء والسماك في الماء وعمّا لا يملكه المسلم إن كان أحدهما مسلما إلى غير ذلك هذا وأما الحديث فهو بضم ما ذكره المص من الاجماع صريح في مدعاه فلا مجال للحمل على ما ذكر الناصب كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ب ذهب الإمامية إلى أنه إذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه إلا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد إذا أطلق له الإذن وقال أبو حنيفة يجوز له بيعه بأقل من ثمن مثله وبالنسبة حتى قال لو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة ألف دينار فباعها بدرهم نسبة إلى ثلثين سنة كان جائز أو هو خلاف المعقول والمنقول لأن العقل دل على قبح إضرار الغير والنقل دل عليه وهو قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الإسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن المرهون يبيعه الراهن أو وكيله بإذن المرتهن فإن لم يأذن قال له القاضي إئذن له في بيعه أو أبرأه والوكيل لا بد له أن يراعي غبطة المرتهن فلا يبيعه إلا بأقصى القيمة حالا لا أجلا كما ثبت في الوكالة ومذهب أبي حنيفة أنه صح بيع الوكيل بما قل أو كثر والقرض والنسبة وعند أبي يوسف ومحمد لا يصح إلا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح إلا بالدرهم والدنانير لا المطلق ينصرف إلى المتعارف والمراد بالنسبة البيع بالثمن المؤجل وعندهما يتقيد بأجل متعارف ودليل أبي حنيفة أن الوكيل مالك للعقد ومباشر له فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره أهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله البيع بما شاء ولا ضرر هنا لأن الموكل سلطه انتهى وأقول يتوجه عليه أو لأن الناصب لم يذكر دليل جواز بيع الراهن ذلك بأقل من ثمن مثله و بالنسبة مع أن هذا هو الذي عنون المص المسألة به وثانيا إن ما ذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل لأنه لا معنى لقوله الوكيل مالك للعقد سوى قصد التلبيس وإيهام أن الوكيل مالك للثمن وبطلانه ظاهر ولأننا لا نسلم أن مباشر البيع مط له البيع بما شاء وإنما نسلم كلية المشية إذا لم يكن وكيلا أو صبيا أو سفيها محجورا عليه لا بد لإثبات ذلك من دليل وثالثا إن قوله الموكل لو لم يره أهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بأن

الخطأ في ظن الأهلية جاز بل قد وقع ذلك عن موسى بنى الله ع في اختياره الرجال السبعين فظهر أنه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القرآن واختار نبينا ص بعض المنافقين لكتابة الوحي فهرب إلى الكفار واختار مولانا أمير المؤمنين ع أبو موسى الأشعري ليحكم بينه وبين معاوية بمقتضى الكتاب والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحكم برأي زينه له حماقته ونفاقه والحاصل أنه ع واختاره ليحكم له فحكم عليه وتوضيح المرام أن المالك إنما وكله فيما نحن فيه لظنه فيه أنه يراعي في ذلك البيع ما يراعيه أهل الخبرة بالأمور ويحافظ على غبطته في ذلك فإذا ظهر من الوكيل بيع ذلك على الوجه المخالف لرأي أهل الخبرة والبصيرة وأوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا بالضرورة والإطلاق أيضا يقتضي ذلك لأن الإطلاق محمول على المتعارف بين الناس كما أفاده المص في التذكرة والظاهر أن الناصب أخذ هذا الدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا أيضا لزوم ذلك الحكم على الوجه الذي

قرده أبو موسى وقد عرفت فساده قال المص رفع الله درجته ج ذهب الإمامية إلى أن
الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال أبو حنيفة إنه مضمون
وقد خالف قول النبي ص لا يغلق الراهن الرهن لصاحبه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا
يغلق أي لا يملكه المرتهن وقال ص الخراج بالضمان وخراجه للراهن
إجماعا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن يد المرتهن يد أمانة
فلا تضمنين بلا تقصير ولا يسقط بتلفه شيء من الدين ولو
بعد الانفكاك إلا إذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند أبي حنيفة أن يده يد العارية
فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لأنه يمنع الراهن من التصرف
فلا يكون العزم عليه وكذا الضمان لأنه عنده مم من الخراج كما سبق انتهى وأقول
الذي استدل به أبو حنيفة على ما ذهب إليه في هذه المسألة إنما
هو حديث مذكور في كتب أصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم أيضا
ولا مستند له غير ذلك وهو ما رواه عطا عن عمر بن الخطاب إن رجلا رهز
فرسا فتلف عن المرتهن فجاء إلى النبي ص فأخبره بذلك فقال ذهب حقه وأجاب عنه
المص في التذكرة بأنه مرسل قال الدارقطني يرويه إسماعيل بن
أمية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب بن ثابت وكان ضعيفا ويحتمل أنه أراد ذهب
حقه من الوثيقة بدليل أنه لم يسئل عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى
وأما ما اخترعه الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به أبو حنيفة وأصحابه
فإن المنسوب إليهم في الوقاية ومختصره ومروجهما اتفاقهم على أنه
لا يضمن العارية بلا تعد من المستعير إن هلكت العارية ولو بشرط الضمان على أن ما
ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المص فإن الحديث صريح
في أن الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب استدل على خلافه بأن المرتهن يمنع
الراهن عن التصرف فلا يكون العزم على الراهن ثم الحديث الآخر
مع الاجماع صريحان في أن خراج الأرض المرهونة على الراهن والناصب يرده بأن
الراهن عند أبي حنيفة ممنوع من الخراج وإذا آل الحال إلى المجاهرة بأمثال
هذا المقال فجوابه الشتم واللعن والنكال وجزائه السلاسل والأغلال وقد ظهر بما ذكرنا
أن ما أشار إليه سابقا من أن العارية مضمونة عند أبي حنيفة
وما ذكره آخرا من أن الراهن مم من الخراج عنده من جملة عندياته المعدودة في
الهزليات فإننا لانم أن العارية مضمونه مط وإنما تكون مضمونة إن
تلفت بتعدي المستعير كما مر قال المص رفع الله درجته د ذهب الإمامية إلى أن
منتفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب
الدابة وزراعة الأرض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال أبو حنيفة منتفعة الرهن
المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل
في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل المثر لأن الولد يشبه الأصل بخلاف الثمرة

وقد خالفا في ذلك العقل والنقل أما العقل فإنه يمنع من تعطيل المنافع المباحة وأما النقل فقوله ع الرهن محلوب ومركوب فأثبت الرهن منفعة الحلب والركوب وقوله ع له غنمه وعليه غرمه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن المنافع المتصلة والمنفصلة ملك الرهن وأما ما نسب إلى أبي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لأن النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم الأصل ويتعدى إليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لأنه ليس في قوله تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بينا انتهى وأقول ما ذكره من قبل أبي حنيفة أولا وهو أن النماء المتصل لا ينفك مردود بأن عدم الانفكاك لا يستلزم كون النفع لغير الرهن وهو ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الأصل فيتعدى إليه الرهن مردود بأنه لو سلم كونه في حكم الأصل و تعدى الرهن إليه فلا يلزم من ذلك أيضا أن يكون ذلك لغير الرهن وأعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال إن أبا حنيفة وأصحابه منعوا من مواجزة الرهن ومن أن ينتفع به الرهن والمرتهن ثم تناقضوا من قريب فأباحوا للرهن أن يستعير من المرتهن وأن يعيره إياه المرتهن ولم يروه بذلك خارجا من الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد وبتعرية من البرهان ولأننا لا نعلم أحدا قال به قبله انتهى وأما إنكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على تعطيل المنافع فمكابرة صريحة لا يخفى على من تأمل في كلامهما أدنى تأمل هذا واعترض بعضهم بأنه إذا كانت المنافع للرهن كما كانت لأي فائدة للرهن و أوجب بأن الفائدة عظيمة أما في الآخرة فأجر العمل بما أمر الله تعالى به وأما في الدنيا فلأن الرهن إن مطل بالأنصاف يبيع الرهن ويعجل المرتهن الأنصاف من حقه لأي فائدة تريدون أكثر من هذه الفائدة قال المص رفع الله درجته ه ذهبت الإمامية إلى سماع البينة في الأعشار وقال مالك لا يجوز وإن كان الشهود من أهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تعالى وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وإنما يحكم بالإعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وإن صح ذهاب مالك إلى عدم جواز الشهادة فلأنه لم يمكن الاطلاع عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالآية لا مناسبة له بالمدعي فإن الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته بإقرار المدعي انتهى وأقول إن ما افتراه الناصب على مالك من أنه نفي إمكان الاطلاع على الاعسار أبلغ في المكابرة من أصل فتوى المالك كما لا يخفى على من له صدق تأمل ثم مناسبة الآية التي استدل بها المص ظاهرة لأنها مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المص من أن الاعسار يثبت بالشهادة و

إنما الذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الآية لمدعي المص بقوله فإن الكلام في ثبوت الاعسار آه نعم ما ذكره يمكن أن يورد مناقشة على الحصر المفهوم من كلام المص حيث قال وإنما يحكم بالإعسار بالشهادة ودفعها ظاهر لأن الحصر في كلام المص متعلق بالإعسار الذي لا يقر المدعى به كما هو مقتضى فرض المسألة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالإقرار حتى يختل الحصر والانحصار قال المص رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى أنه إذا ثبت بالبينة إعساره حكم به الحاكم في الحال وأطلقه وقال أبو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول حبس الشهرين لزيادة الثبوت ولأن الناس يعلمون أنه مفلس ويشتهر بينهم بالإفلاس لئلا يعاملوه والآية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه انتهى وأقول الأصل عدم زيادة التكليف على ما حكم الله تعالى وبه ما استحسنته رأي

الناصب في ذلك من أن الحبس يفيد إعلام الناس على إفلاسه ومنع الناس عن المعاملة معه إنما يناسب إذا علم من المعسر استعمال الحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال الناس وأما إذا كان الإفلاس والإعسار لنحو قضاء أرضي أو سماوي وكان الرجل ذا خبرة بالتجارة وتحصيل الأموال أو كان له أملاك وعقار في بلد آخر يمكنه أداء حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الإعلام والحبس والإبرام كما لا يخفى وأيضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد أكثر من التشهير الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الأسهل الأنفع إلى ما هو صعب وأقل نفعا وأما قوله والآية يدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول في جوابه نعم ولكن ما الذي ارتكب أبو حنيفة لأجل الزيادة على مدلول الآية واستدل به على وجوب التشهير وهل مثل هذا الفتوى إلا كالبول في ماء زمزم للتشهير هذا وقد حزم ابن حزم بأنه لم يكن لرسول الله ص سجن وحبس وأبطل ساير الروايات التي ذكرها الحنفية للدلالة على الحبس فأرجع إلى كتابه قال المص رفع الله درجته ز ذهب الإمامية إلى أنه إذا ثبت إعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال أبو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه ولا يمنعونه من التكبس فإذا رجع إلى بيته فإن أذن لهم في الدخول معه دخلوا وإن لم يأذن لهم منعوه من دخوله وبيتوه خارجا معهم وقد خالف قوله تعالى وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وقول النبي ص خذوا له ما وجدتم ليس لكم إلا ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد سبق أن النص يدل على ترك المطالبة والحبس لأجل الأداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم إلا ذلك يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على دعتة للفرار انتهى قد سبق منا أيضا الجواب عن مناقشة في الاستدلال بالآية سابقا ما هو جواب عن مناقشة فيها ههنا فتذكر وتأمل وبالجملة الآية يدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث أقوى وأصرح دلالة على ذلك لمكان كلمة إلا الدالة على الحصر فتفسير قوله ع ليس لكم إلا ذلك بأنه ليس لكم المطالبة يكون خروجاً عن متابعة الوضع كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ح ذهب الإمامية إلى أن الانبات دليل على أن البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال أبو حنيفة ليس دليلاً فيهما وقال الشافعي أنه دليل في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول فإن الوجد أن يدل على ذلك وهو حكم يقيني استفيد من الاستقراء كغيره من المجربات والوجدانيات وأما المنقول فإن سعد بن معاذ حكم في بيني قريظة بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم وأمر بكشف مؤتزرهم فمن أبنت فهو من المقاتلة ومن لم يثبت فهو من الذراري وصوبه النبي ص انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن

البلوغ يثبت أما بالاحتلام أو بالسن وهو خمسة عشر سنة
وأما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ لأن الانبات الشعر في الإنسان متفاوت
بحسب الأمزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن أو الاحتلام من
الكفار متيسر لعدم الوثوق بكلامهم وعدم الشهود جوز الحكم على البلوغ بالانبات
للضرورة في شأن الكفار وبقي في شأن المسلمين على الأصل وهو الاحتلام
أو السن هذا دليل الشافعي ولم يجوز أبو حنيفة بناء على الأصل وعدم صحة الحديث
عنده وأما ما ذكر أن المعقول يدل على كون الانبات دليلا على
البلوغ لأنه حكم يقيني فنقول لانم؟ هذا والاستقراء مم لأنه مختلف بحسب الأمزجة
والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى وأقول يتوجه عليه
إن حصول التفاوت في ذلك بحسب الأمزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فإنه
أيضا قد يتقدم أو يتأخر بحسب الأمزجة مع أنه دليل على البلوغ باتفاق
منا ومنكم وأيضا اقتضاء التفاوت بحسب الأمزجة للتقديم مرة وللتأخير أخرى لا ينافي
كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز أن يكون علامة بلوغ صاحب
المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات في زمان اقتضاء ذلك المزاج وعلامة بلوغ
صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستقبح جعل ذلك
علامة ودليلا وأما ما ذكره من أن كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن
قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر في الأصول و
قال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين أحكام الانبات فأباح سفك الدم به في الأسرى
خاصة وجعله هناك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لأن من المحال أن يكون
رسول الله ص يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح
نهى النبي ص عن قتلهم ومن المحال أن يكون إنسان واحد رجلا بالغا
غير رجل بالغ معا في وقت واحد انتهى قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الإمامية
إلى أنه إذا بلغ غير رشيد لم يدفع إليه ماله وإن طعن في السن وقال
أبو حنيفة إذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله
قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والإقرار وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فإن أنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء أموالكم ثم ما المقتضى للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الحجر لا ينفك عن الصبي إذا بلغ
غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا
يفيد فك الحجر وإن بلغ ما بلغ من السن ومذهب أبي حنيفة إن الصبي إذا بلغ غير
رشيد لم يسلم ماله إليه اتفاقا قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم إلى قوله
فإن أنستم منهم رشدا فأبو حنيفة قدر الانبائ بالزمان وهو خمس وعشرون سنة فإن
هذا سن إذا بلغه المرء يمكن أن يصير جدا لأن أدنى مدة البلوغ

اثنى عشر حولا وأدنى مدة الحمل ستة أشهر ففي هذا المبلغ يمكن أن يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ يؤكد لابنه ابن فالظاهر أن يونس منه رشد أما في سن خمس وعشرين فيدفع فيه أمواله ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم إليه ماله وإن لم يونس منه رشد عند أبي حنيفة فإن هذا السن مظنة الرشد فيدور الحكم معها هذا مقتضى التخصيص عنده انتهى وأقول جواب هذا ما أجاد فيه ابن حزم حيث أشار إليه فقال هذا كلام أحقق بارد ويقال له هبك إنه كما تقول فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون جدا وبين من يكون أبا في أحكام مالهما وفي أي عقل وجدتم هذا وأيضا فقد يولد له من اثنى عشر عا من ولابنه كذلك فهذه أربعة وعشرون عاما وأيضا فبعد الجد أبو جد فبلغوه هكذا إلى تسع وثلاثين سنة أو إلى أربعين سنة لقول الله تعالى حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة فظهر فساد ما ذهب إليه أبو حنيفة وباللغة التوفيق وأجاب المص في التذكرة بأن الآية لا دلالة فيها وكونه جدا ليس تحته معنى يقتضي الحكم ولا

أصل له في الشرع يشهد له بالاعتبار فيكون إثباتا للحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن له دون هذا السن فإن المرأة تكون جدة لإحدى وعشرين انتهى قال المصنف رفع الله درجته ي ذهب الإمامية إلى أنه إذا بلغت المرأة رشيدة دفع إليها مالها وإن لم يكن لها زوج وليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال أبو حنيفة إن لم يكن لها زوج لم يدفع إليها مالها وإن كان لها زوج دفع إليها لكن لا يجوز لها أن ينصرف فيما لا بإذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم والعجب أنه أعطى السفية ومنع الرشيدة انتهى قال الناصب خفضه الله أقول هذه المسألة ما رأينا في كتبهم وما لنا به علم ولعله من مفترياته وإن صح فلعله للأمر بطاعة المرأة للزوج في كل شيء انتهى وأقول لم يذكر في الوقاية والينابيع مذهب أبي حنيفة حكم المرأة الرشيدة أصلا وإنما الذي نسبته المص إليه قد نسب مثله في الينابيع إلى مالك وأحمد فقال ومذهبه لا يدفع إليها حتى تنكح ولداه في رواية حتى تلد أو تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فإن آنستم منهم الآية انتهى فالظاهر أن الناصب بدل مالكا بأبي حنيفة تطرقا إلى التشيع أو وقع التبديل سهوا من فلم الناسخ يدل على ذلك كلام المص قدس سره في التذكرة حيث قال وقال مالك لا يدفع إليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فإذا أنكحت دفع إليها مالها بإذن الزوج ولا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث إلا بإذن الزوج ما لم تصر عجوز الآن كل حالة جاز للأب تزويجها فيها من غير إذنها لم ينفك عنه الحجر كالصغير فإذا كان للأب إجبارها على النكاح بل متى بلغت رشيدة كان أمرها في النكاح وغيرها إليها ما سيأتي إن شاء الله تعالى سلمنا لكن الفرق ظاهر فإن مصلحتها في النكاح لا تقدر على معرفتها إلا بمباشرة الأب أو بمباشرتها بعد وقوعه وبالجملة فإن للأب إجبارها على النكاح لأن اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشراء وغيرهم فإنه يمكن معرفته ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والملخص إنه إن لم ير الناصب نسبة ذلك إلى أبي حنيفة فقد رآه منسوبا إلى مالك وأحمد وهم كالحلقة المفرغة كما اعترف به في خاعة كلامه للمباحث الكلامية فالإنكار بارد والتوجيه أبرد والموجه أبرد من الكل والكل ظاهر على أن عدم وجدان الناصب ذلك فيما وصل إليه من كتب الحنفية لا يدل على صدور ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بأن جميع الأقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب أبي حنيفة فقد نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاشاني إلى دمشق حضر إليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسألة فقال لا أتكلم إلا في مسألة فيها خلاف أصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسألة يقول ذلك ذهب إليه من أصحابنا فلان وفلان لم يزل كك حتى لم يجدوا مسألة إلا وقد ذهب إليه واحد من أصحاب أبي حنيفة فانقض المجلس

على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفضول العمادية في فقه الحنفية أنه نقل عن أبي يوسف إنه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول أبي حنيفة لم ننقله من عند أنفسنا إنما كان قولاً قاله أولاً ثم انتقل عنه ولم نفهمه انتهى قال المص رفع الله درجته يا ذهب الإمامية إلى أن الصبي إذا بلغ رشيداً يدفع إليه ماله ثم إن بذر وضيع في المعاصي حجر عليه وقال أبو حنيفة لا يحجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أمياً مبذراً أو ضعيفاً أي صغيراً أو كبيراً أو لا يستطيع أن يمل هوياً مغلوباً على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم وقال الله تعالى إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وإنما يمنع بالمنع من التصرف وقال ع اقبضوا على أيدي سفهاءكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن موجب الحجر في السفه إلقاء المال في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فإذا بلغ رشيداً بمعنى أنه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه الحجر ويدفع إليه أمواله فإذا ظهر بعد انفكك الحجر عنه شيء من الأول والثاني فيعاد عليه الحجر وإن ظهر الأمر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم الجزم بالسفه لأن الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا لسفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب أبي حنيفة أنه لا حجر على أفعال الجوارح في السفه بل الحجر عنده على مفتي ماجن وطبيب جاهل ومكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل تدل على وجوب المنع عن التبذير انتهى وأقول إذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير تم كلام المص على أبي حنيفة لأن المنع عن التبذير إنما يؤثر بالمنع من التصرف كما ذكره المص سابقاً فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرفات وأما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى ففيما ذكره الناصب اغماض عن مقدمات المص وإعادة لأصل فتوى أبي حنيفة بلا طائل هذا وقد استدلل المص في التذكرة على ما اختاره بإجماع الصحابة وقد وافق الشافعي في نقل هذا الإجماع أيضاً وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فإذا حدث أوجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضى للحجر عليه أولاً حفظ المال لأن الصبي وإن لم يتلف المال فإنه غير مأمون عليه لإمكان صدور الاتلاف عنه فإذا كان الاتلاف صادراً عنه حقيقة كان الحجر عليه أولى ثم قال قال أبو حنيفة وزفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لأنه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد ولأنه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم أجاب بأن القياس باطل لأن الرشيد حافظ لما له فدفع إليه بخلاف السفه والطلاق ليس إتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه العد دون التصرف

في المال بغير إذن سيده انتهى قال المص رفع الله درجته يب ذهب الإمامية إلى جواز الصلح على الاقرار والإنكار وقال الشافعي لا يجوز على الإنكار وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله الصلح جائز بين المسلمين وهو عام فيهما انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه لا يجوز الصلح على الإنكار لأن الصلح لرفع النزاع فما دام على الإنكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الإنكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير وكذا الصلح في الحديث انتهى وأقول ما ذكر الناصب من أنه ما دام على الإنكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فإن المدعي إذا كان كاذبا مثلا فصاحبه المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع النزاع بينهما شرعا في الظاهر والإنكار والنزاع الباطني لا ينافي كون الصلح خير الظهور إن ما به يرتفع أحد قسم الإنكار والنزاع خير من أن لا يرتفع شيء منهما به وتفصيل الكلام في هذا المقام أن ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب إليه الشافعي في هذه المسألة

مسنح لما استدلوا به في كتبهم فإن المذكور فيها أنه نظر إلى أن الصلح في صورة الإنكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعارضة كما لو باع مال غيره ونحن نمنع بطلان المعارضة على ما لم يثبت بالصلح إلى من يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فإن ذلك تصرف في مال الغير بغير إذنه بخلافه وهنا ولأن مبنى شرعيته عندنا وعنده كما ذكره الناصب على قطع النزاع وهو شامل للحالين أما صورة الصلح مع الإقرار فظاهر وأما مع الإنكار فبأن يدعي شخص على غيره ديناً أو عيناً فينكر المدعى عليه فيصالحه على مال آخر أو على بعض المدعى به أو على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الإنكار صحة يحسب

الظاهر وأما بحسب نفس الأمر فلا يستبجح كل منهما ما وصل إليه بالصلح وهو غير محقق فإذا أنكر المدعى عليه المدعى به ظاهر أو صولح على قدر بعض ما عليه في الواقع

أو ببعض العين أو بمال آخر لم يستبجح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا ودينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال آخر فهي بأجمعها في يده مغصوبة ولا يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعارضة في نفس الأمر وكذا لو انعكس وكان المدعي مبطلاً لأن هذا كله أكل مال بالباطل وإنما صالح الحق المبطل دفعا لدعواه الكاذبة كما مر وقد يكون استدفع بالصلح ضرراً عن نفسه أو ماله ومثل هذا لا يعد تراض يبيح أكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة إلى قرينة لجوزها كما لو وجد المدعي بخط مورثه أن له حقاً على أحد أو شهد له من لا يثبت بشهادته الحق ولم يكن المدعي عالماً بالحال وتوجهت له اليمين على المنكر فصالحه على إسقاطها بمال ار على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح في نفس الأمر لأن اليمين حق فصح الصلح على إسقاطها ومثله ما لو توجهت الدعوى بالتهمة حيث يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضاً من جانب الشافعي على الاستدلال بالآية أنه لا شك أن الآية ليست على عمومها وإن الله تعالى لم يرد قط كل صلح وإن امرءاً لو صلح على إباحة فرجه أو فرج امرأته أو على خنزيراً وخمراً وعلى ترك الصلاة أو على إرقاق حراً وعقد على نفسه كل هذا لكان صلحه باطلاً لا يحل فإذا لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضائه؟ الأصح جاء القرآن والسنة بجوازه وليس في القرآن والسنة تصحيح الصلح على الإنكار ولا على السكوت ولا على إسقاط اليمين ونحوها انتهى وأقول فيه نظر لأن ما ذكره من الصلح على إباحة الفرج ونحوها مما أخرجه النص والإجماع عن عموم الآية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الأصول وعلى هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر المخصصات بأن يصح دخول كل فرد من أفراد العام من القرآن والسنة حتى لو لم يصحح من كتاب آخر

وسنة أخرى كون الصلح على الإنكار داخلا في ذلك العام لم يجز له الحكم بجوازه كما زعمه ابن حزم لأن القرآن والسنة لم يتكفلا بيان ما ولايتنا هي من الحوادث الجزئية تفضيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم اللوازم الباطلة فإنها مما قد ظهر بعد البحث خروجها عن هذا العام قال المص رفع الله درجته يح ذهبت الإمامية إلى أن الحايط المشترك بين اثنين ليس لأحدهما إدخال خشبة خفيفة فيها لا يضر فيه إلا بإذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله ع لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفس منه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الجدار لو كان مشتركا فليس لأحدهما وضع الجذع وإلا بإذن الشريك ولا أن يدق فيه وتدا أو يفتح فيه كوة ولا أن يترب الكتاب من ترابه كساير الأموال المشتركة لا يستقل أحدهما بالانتفاع فما أكذبه في نقل المذهب وما أجرأه على الكذب انتهى وأقول نعم ما نسبه المص إلى الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الناصب قد نسبه صاحب الينابيع إلى مالك وأحمد دون الشافعي حيث قال لا يتصرف في الجدار الخاص والمشترك بلا إذن إلا في الاستناد واستناد متاع كالأستغلال وإن منع على الأظهر قيل ومذهبهما أي مذهب مالك وأحمد جاز وضع الجذع ويجبر عليه إن لم يضر لقوله ع لا يمنعن أحدكم جاره أن يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تأكيد الاستحباب لقوله ص لا يحل ما امرء مسلم إلا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل أحمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ أو عمدا من الناصب ليقصر على مجرد التشنيع بعدم مطابقة النقل ويغمض العين عن التعرض لدفع اعتراض المص عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براءة الشافعي عن المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح أن مالكاً متهاك فيه بل أحمد أيضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب من قبلهما كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يد ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجب على الشريك إجابة شريكه إلى عمارة المشترك من حايط أو دولا ب أو غير ذلك وقال الشافعي و مالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فإن الإنسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فبأي وجه تجب عليه العمارة وقال ع الناس المسلمون على أموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه ليس لأحد الشريكين إجبار الآخر على عمارة الملك المشترك كما لا يجبر على زراعة الأرض المشتركة سواء كان الامتناع لمضارة أو إعسار أو غيرهما ولو أراد أحدهما إعادة ما انهدم بالة نفسه لم يمنع إذا أعاد على الأرض المختصة به ويكون المعاد ملكا له وهذا مذهب الشافعي ولم أعلم من أين له هذا الكتاب في الفقيه للشافعي وينقل عنه ما يريد انتهى وأقول نعم قال

صاحب الينايع ولا يجبر أحد الشريكين على عمارة الملك كما لأجبر على زراعة الأرض المشتركة ولربما يتضرر به قيل مذهبهما يجبر دفعا للضرر كعلف الدابة وفرق بأنه لزم عند الانفراد انتهى فالحال في هذه المسألة نقلا وتوجيها كحال سابقها تأمل قال المص رفع الله درجته به ذهب الإمامية إلى أن الضمان ناقل للدين وإن المضمون عنه برئ وقال الفقهاء الأربعة لا يبرأ أوتد؟ خالفوا قول النبي ص لعلي ع لما ضمن الدرهمين عن الميت جزال الله عن الإسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان أخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لأبي قتادة لما ضمن الدينارين هما عليك والميت منهما برئ قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن حقيقة الضمان هو ضم ذمة إلى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا أن عرفه الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة الضامن والأصيل جميعا ومطالبة أيهما شاء ومطالبة أحدهما ببعض الحق والآخر ببعضه ومهما برئ الأصيل برئ الضامن وضامن الضامن

ولو برئ الضامن لم يبرأ الأصيل وبرئ ضامن الضامن لأن الأصل في الضمان ثبوت الدين في ذمة الأصيل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان للضامن والحديث إن صح دل على فك رهان الميث لأنه كان مفلسا فبالأداء برئ ذمته ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لأن البراءة إنما يتحقق بالأداء وكذا حديث أبي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى وأقول جميع المقدمات التي نسبها الناصب إلى الشافعي دعا ومجردة مطالب ببيانها من العقل والنقل ودونه خرط القتاد وأما ما ذكره من أن الحديث إن صح دل على فك رهان الميث ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان اه ففيه أن الرهان في قوله ص كما فككت رهان أخيك إنما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدرهمين عن الميث فإنه لو كان هناك مرهونا لما احتيج إلى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه وأما حديث أبي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المص وليس فيه ذكر فكك رهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول وكذا حديث أبي قتادة قال المص رفع الله درجته يو ذهب الإمامية إلى أن الضمان المتبرع لا يرجع به وقال مالك وأحمد يرجع به عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن المتبرع من غير إذن الأصيل ليس له الرجوع وإن صح ما نقل عن مذهب مالك وأحمد فلا مخالفة للنص إن صح لما ذكر أن المراد ببراءته بالأداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع إلى الورثة إن لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى وأقول إن تمام حديث أبي قتادة كما ذكره المص في المسألة السابقة صريح في أنه ع علق البراءة بمجرد الضمان فالتأويل تعسف عن واضح السبيل غير دافع لمخالفة النص كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ير ذهب الإمامية إلى جواز ضمان ما الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم وقوله ع الرغيم غارم وهو عام انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الجعالة جائزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما وإذا استجمع مال الجعل بعد اللزوم بشرايط صحة الضمان يصح الضمان عنه وأما الاستدلال بالآية على مدعاه فغير صحيح لأنه وارد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعى نعم يثبت به صحة الضمان مط و بها استدلل العلماء على صحة الضمان ومشروعية انتهى وأقول ورود الآية فيما ذكره م ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الأصوليين وإنما العبرة بعموم اللفظ على أنه إذا اعترف بأن الآية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق أولى ولعدم القايل بالفرق فثبت المدعى قال المص رفع الله درجته يح ذهب الإمامية إلى أن للموكل أن يطالب بثمان

ما باعه وكيه ومنع أبو حنيفة منه وهو مخالف للمعقول والمنقول
لدلالة العقل على تسلط الإنسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال ع الناس
مسلطون على أموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب
الشافعي إن الوكيل إذا باع شيئاً فله مطالبته الثمن والوكيل في البيع في قبض الثمن
وللموكل أيضاً مطالبته بالمال لأنه ماله في الحقيقة فله الطلب
وعند أبي حنيفة إن المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لأن المطالبة مط لا
بالمطالبة من شخص معين انتهى وأقول يتوجه عليه أن
ما ادعاه من قبل أبي حنيفة من أن المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل
وأما ما ذكره من أنه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله من غير
الوكيل عدم تسلطه على ماله فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط أو على تسلط
إبليس عليه يقلبه كيف شاء قال المص رفع الله درجته يط
ذهبت الإمامية إلى أن إطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع نقداً بنقد البلد بثمن المثل
وقال أبو حنيفة لا يقتضي ذلك بل للوكيل أن يبيع ما يساوي
مائة ألف بدرهم واحد إلى ألف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فإن الإنسان إنما
يرضى على نقل ملكه بعوض إذا كان العوض مساوياً للملك
وقال النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الإسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد
سبق بيان هذه المسألة وإن أبا حنيفة ذهب إلى أن
الموكل إذا وكل الوكيل سلطه على الملك فله أن يتصرف كيف شاء ولو فوت غبطة
المالك الموكل فهذا التفويت قد جره المالك إلى نفسه كما لو باع
هو بنفسه شيئاً يساوي مائة ألف بدرهم واحد إلى ألف سنة فالإضرار إنما جره إلى
نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الإسلام انتهى وأقول قد سبق
منا أيضاً الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسألة ونزيد على ذلك ههنا إن فاذا ذكره؟
ههنا من أن الموكل إذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بدله من
دليل قال المص رفع الله درجته كذهبت الإمامية إلى أنه لا يصح إبراء الوكيل من دون
إذن الموكل وقال أبو حنيفة أنه يجوز وقد خالف في ذلك
العقل والنقل فإن الإبراء تصرف في مال الغير بغير إذنه فيكون قبيحاً باطلاً ولأن الإبراء
تابع للملك وهو منفي عن الوكيل وقال الله تعالى ولا تأكلوا أموالكم
بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول
الوكيل إن كان وكيلاً في الإبراء فلا إشكال وإن كان وكيلاً
مط وهذا يصح عند أبي حنيفة فله الإبراء وليس هذا تصرفاً في مال الغير بغير إذنه لأنه
داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب أكل أموال الناس
بالباطل انتهى وأقول ما ذكره الناصب من التردد مردود غير مرتبط بالمقصد فإن النزاع
في جواز إبراء الوكيل بدون إذن الموكل وهذا إنما

يتحقق فيما إذا كان وكيلاً في الخصومة مثلاً أو في بعض من الأمور مبهماً فيأتي بالإبراء أو بالصلح أو بالإقرار لا فيما إذا كان وكيلاً في خصوص الإبراء أو وكيلاً مط شاملاً للإبراء وغيره فالترديد بشقيه قبيح خارج عن المبحث غير مفيد في إصلاح فتوى أبي حنيفة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته كما ذهبت الإمامية إلى أنه إذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال أبو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل إلى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فإن العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في ملك الوكيل لا فتقر إلى ناقل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب أبي حنيفة أن أحكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد وهو الوكيل فيقع الملك له وأما ما ذكر أن العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلاً بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج إلى ناقل

انتهى وأقول لا يخفى أن مباشرة الوكيل للبيع وقبوله إنما وقع للغير فوجب أن ينتقل الملك إلى ذلك الغير دونه عملاً بالقصد كما لو اشترى الأب والوصي للمولى عليه فإن أبا حنيفة وافق فيه على وقوعه للطفل ابتداءً ويلزمه أيضاً انعقاد أب الوكيل ونحوه ممن يعتق عليه لو اشتراه للموكل ولم يقل به أحد وقال المص قدس سره في بعض مصنفاته أوردت ذلك على بعض الحنفية فأجاب بأنه في الزمن الأول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل إلى الموكل فألزمته بأنه لم يرجح الانتقال إلى وكيل كان اللازم ترجيح العتق لأنه مبني على التغليب باعترافهم وله نظائر كثيرة انتهى وأما ما ذكره الناصب من أن الوكيل ليس مستقلاً بالملك اه فيتوجه عليه أنه لا معنى لعدم الاستقلال ههنا إلا أنه باع عن غيره بالوكالة لا بالأصالة فأبي حاجة في مثل هذا إلى الناقل سيما إذا صرح في متن العقد بأنه يشتريه عن موكله الفلاني وهل هذا إلا مثل أن يوق الوكيل في النكاح يصير الزوجة زوجة له أو لا ثم ينتقل إلى موكله مع ظهور بطلانه وأيضاً لا معنى للحقيقة في قوله بل الملك في الحقيقة للموكل إلا الحقيقة الشرعية وإذا اعترف بأن الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح أن يقال أنه يقع للوكيل ثم ينتقل إلى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول أبي حنيفة لا يؤدي إلى طائل ولا يرجع إلى حاصل قال المص رفع الله درجته كب ذهب الإمامية إلى أنه إذا وكل مسلم ذمياً في شراء الخمر لم يصح الوكالة فإن اتباع الذمي له لم يصح البيع وقال أبو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع وعنده أن المسلم لا يملك الخمر إذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك ويملكه بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك النقل المتواتر من القرآن والسنة في قوله تعالى حرمت عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم أنواع التصرفات وقال ع إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه ولعن رسول الله ص في الخمر عشرة من حملتها البائع ولا فرق بين الوكيل والموكل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد ذكرنا هذه المسألة من مذهب أبي حنيفة وذكرنا دليلاً وحاصله أنه يقول هذا البيع جائز لأن المباشر أهل له وحرمة بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع الوكيل ثم يقع للموكل فإذا تصرف فيه جعله خلافاً لتجارة في الحرام انتهى و أقول كل من له أدنى ألف ومناسبة بأحكام الشريعة يعلم أنه كما يشترط كون الوكيل قادر على أن يلي الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا يكفي جواز تصرف أحدهما دون الآخر فلا يصح توكيل المسلم للذمي في بيع خمر وابتاعه وإن كان يملك الذمي ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من أن هذه المسألة عن أبي حنيفة من شئعه الذي نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد دمرنا على ما ذكره الناصب سابقاً من الدليل وبيننا ما فيه من الاضلال والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فإنه يضلك عن السبيل قال المص رفع الله درجته كج

ذهبت الإمامية إلى أنه إذا وكله في بيع فاسد لم يملك
البيع الصحيح وقال أبو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل
فإن الوكالة إنما تضمنت الفاسد فالصحيح لم بوكله فيه وكما لا يجوز
أن يبيع مال الأجنبي كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لأنه أجنبي فيه حيث لم
يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض
منكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف عند أبي
حنيفة إلى أصل البيع لأنه مسمى البيع موجود والفاسد خارج
عن مسمى البيع لصحة الاتصاف به فيمكن انصرافه إلى الصحيح حيث هو مقتضى
مسمى البيع عند الاطلاق ولا أقل ينصرف إلى الوكالة المطلقة الفضولية
فيملك الصحيح انتهى وأقول كلام الناصب ههنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا
يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة لنا إلى التعرض لمقدماته
بالتفصيل والله الهادي إلى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته كد ذهبت الإمامية
إلى أنه لا يصح توكيل الصبي فلو عقد عن غيره لم يقع
وقال أبو حنيفة يصح أن يكون وكيلا إذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله ص
رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم
أن لا يكون لكلامه حكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن
الوكيل لا بد أن يكون أهلا للوكالة وهذا لا يتأتى من الصبي
لقصور في عقله وذهب أبو حنيفة إلى أنه يصح توكيل الحر البالغ والمأذون مثلهما
والمراد بالمأذون الصبي العاقل الذي آذنه الولي والعبد
الذي آذنه المولى وإذا وكل الحر البالغ والمأذون صبيا محجورا أو عبدا محجورا يرجع
حقوق العقد إلى موكلهما ولا يرجع إليهما ولا مخالفة للنص لأن
الصبي العاقل لا يكلف بأداء ما أتلفه في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى
وأقول معنى رفع القلم عدم التكليف مط لا عدم التكليف بأداء
ما أتلفه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب
من اعتبار أبي حنيفة للإذن في الصبي وتفسيره ورفع القلم
بما ذكره افتراء عليه وإنما الذي قاله أبو حنيفة على ما ذكر في كتب أصحابه أنه يجوز
أن يكون الصبي وكيلا في البيع والشراء وغير ذلك إذا كان يعقل ما
يقول ولا يحتاج إلى إذن وليه لأنه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بأنه غير
مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين
البالغ ظاهر فإن البالغ مكلف بخلافه فتدبر قال المص رفع الله درجته كد ذهبت
الإمامية إلى أنه إذا قال له عندي أكثر من مال فلان
ألزم بقدر مال فلان وزيادة ما قال وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله ص
إقرار العقلاء على أنفسهم جازي وقد أقر بالأكثر فلا

يقع لاغيا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يصح الاقرار
بالمجهول ووجب التفسير ولو قال إذا استقبر ولو قال مال
عظيم أو كبير أو كثير أو أكثر من مال فلان قبل تفسيره بأقل ما يتمول وإن كثر مال
فلان لأن قوله أكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وإن كان
معلوما بحسب الخارج والواقع وفي الأقارير يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا
بحسب الصيغة لم يكلف الأداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في الاقرار
بالمجهول فلا مخالفة للحديث لأن إقراره جاز على نفسه على نفسه صح على مقتضى
المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى وأقول إن المص فرض المسألة ههنا فيما
قبل التفسير وأما فرضه مع التفسير فهو مسألة قد وافق المص فيها في التذكرة حيث قال
أو قال لزيد على أكثر من مال فلان قبل تفسيره بأقل ما يتمول وإن كثر
مال فلان لأنه يحتمل أن يريد به أنه دين لا يتطرق إليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك
أو يريد أن مال زيد على حلال ومال فلان حرام والقليل

من الحلال أكثر بركة من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير دافع الكلام المص أصلا ثم ما ذكره من أن في الأقرير يجب اتباع الصيغة إن أراد به يجب اتباع لفظ الصيغة فقط دون معناه فلا معنى له وإن أراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المقترنه؟ به فلا ريب في أن مدلول الصيغة فيما نحن فيه وهو الزيادة ولو بأقل ما يطلق عليه المال فيلزمه بمقتضاه أداء الزيادة إلى أن يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة أصلا قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الإمامية إلى أنه إذا قال له على ألف درهم وألف وعبد رجع في تفسير الألف إليه وقال أبو حنيفة يرجع في تفسير الألف إليه إن كان المعطوف عليه من غير المكييل والموزون وإن كان منهما كان المعطوف تفسيراً مثل الدرهم فإنه يقتضي أن يكون الألف دراهم وقد خالف في ذلك استعمال العقل والعرف واللغة فإنهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكييل والموزون وغيرهما فبأي وجه خالف هو بينهما انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح ما رواه عن أبي حنيفة فوجهه إن المعطوف عليه إن كان من جنس المكييل والموزون فالمعطوف يكون تفسير الآن المعطوف عليه فيهما ح يكون منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير أولى لأن المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الأوصاف هو الأصل في الاقرار فيحمل عليه وإن كان غير المكييل والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم الرجوع إليه في الوصف وكأنه يقول إن الشرع قد جعل المكييل والموزون في حكم المعلوم المعين فباعبار كونه أصيلا في الانضباط والمعلومية صار كأنه هو المعبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فإن العرف واللغة لا يقتضي إلا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيراً باعتبار بعض الأسباب المتقضية للتفسير انتهى وأقول تحقيق المسألة على ما قصده المص قدس سره أنه إذا أقر أحد بأعداد مختلفة وأتى فيها بمميز واحد فإن كانت الأعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتميز للجميع كقوله خمسة عشر درهما وإن كانت متعاطفة فإن كن التميز متوسطا بينهما لم يرجع إلى ما بعده قطعاً بل هو على إبهامه كقوله مائة درهم وعشرون وإن تأخر عنهما فالأصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلاً به خاصة لأن العطف اقتضى انقطاع أحد العددين عن الآخر لكن العرف قد يساعد على ذلك أيضاً والمثالان اللذان ذكرهما المص قدس سره من هذا القبيل لأن العطف لا يقتضي التفسير والدرهم مثلاً لم يقع مميز أو إنما هو جنس مستقل معطوف على مبهم الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يخالفه العرف ويدل على عوده إلى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما أو ألف ومائة درهم أو ألف و ثلاثة دراهم أو ألف وثلاثة وثلاثون درهما ونحو ذلك فإن الكل في العرف دراهم حتى

لو أراد أحد تمييز كل عدد منها عد مطولا مهذارا هذا وأما ما ذكره الناصب من أن غير المكييل والموزون مما لا ضبط له في الشرع افتراء على الشرع بل كاد أن يكون الضبط في العددي كالدراهم أكثر من الكييلي والوزني بحسب الواقع الظاهر على كل أحد فكيف يقلب الشرع هذا الأمر الظاهر العرفي الذي يستحيل تغييره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة إلى العرف في كثير من المسائل و أيضا في جعل المعطوف عليه تفسيراً للمعطوف قلب ما تقرر بين أهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفاً لتفسيره للمعطوف عليه وأيضا لا محصل لقوله فالمعطوف يكون تفسيره الآن فرض المسألة أن المعطوف هو الألف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيراً وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في ذلك أنه إن كان المسألة على ما قرر من قوله على ألف درهم وألف وعبد فيتوجه ما ذكرنا وإن كان قوله على ألف وألف وعبد كما في بعض النسخ ويوافق مسألة الوقاية فيتوجه عليه ح أنه إذا كان المعطوف عليه الألف المبهم كيف يصح قول أبي حنيفة وقول الناصب أنه إذا كان المعطوف عليه من جنس المكييل والموزون فالمعطوف يكون تفسيراً وأنى لنا حصول العلم بأن المعطوف عليه المبهم من جنس الكييل أو الوزن أو غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم به فتأمل فإنه دقيق جدا وأما ما ذكره من أن الشرع قد يجعله تفسيراً باعتبار بعض الأسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدي إلى طائل ولا يرجع إلى حاصل وبعد تحصيل معناه الذي دونه حوط القتاد يطالب بإثبات أن الشرع جعل ذلك تفسيراً اللهم إلا أن يريد الشرع الذي شرعه أبو حنيفة أو الشافعي من عند أنفسهما وهذا مما لا مناقشة فيه فتأمل قال المص رفع الله درجته كز ذهبت الإمامية إلى أنه يصح إقرار المريض للوارث وقال أبو حنيفة ومالك وأحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم والشهادة على النفس الإقرار وهو عام وخالفوا المعقول أيضا فإن الإنسان قد يستدين من وارثه ولا مخلص لبراءة ذمته إلا بالإقرار فلو لم يكن مسموعاً لم يمكن خلاص ذمته ولأن الأصل في الإسلام العدالة وفي أخبار المسلم الصدق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يصح إقرار المريض في مرض الموت والنكاح والطلاق والدين والعين للأجنبي والوارث وما نقل من الأئمة أنه لا يصح عندهم فلأنهم يجعلون الإقرار في المرض في حكم الوصية ولا مخالفة للنص لأن عدم صحة إقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفاً للنص حيث اقتضى جواز الإقرار الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم أهلية المقر للإقرار لعرض المرض وأما ما ذكر من مخالفة العقل فلا يلزم لأننا أسندنا عدم القبول بفقدان

أهلية المقر للإقرار كالمجنون والمعنى عليه وكيف يتصور مخلص براءة ذمتها بعد عروض الجنون والإغماء وكذلك في المريض انتهى وأقول جعل الإقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه وأما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فإن أبا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث إلا بيينة لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروى عن مالك أنه قال إن أقر لوارث بإرثه لم يجز إقراره وإن أقر لوارث عاق جاز إقراره له كالأجنبي وبالجملة خلافه مقصور في الوارث دون الأجنبي فظهر أن أبا حنيفة ومالكاً قايلان بأهلية المريض للإقرار على رغم أنف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يتمشى عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما أفاده المص الجليل قال المص رفع الله درجته كح ذهب الإمامية إلى أن العبد لا يقبل إقراره بما يوجب الحد ولا

ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الأربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فإن إقرار العاقل إنما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال ع إقرار العقلاء على أنفسهم جازي وهو يدل بمفهومه على أن إقرارهم على غيرهم غير جازي وهذا إقرار العبد إنما هو إقرار في حق المولى انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن إقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجهه وبالسرقة يقبل في القطع دون المال إلا أن يصدقه السيد أو يقوم بينة ويتعلق برقبته وبدين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول إقراره بما يوجب الحد والقصاص لأن العبد صاحب عبارة صحيحة ومقتضى الاقرار هو المؤاخذة فيؤاخذ به وما استدل به فهو من الغرائب لأنه استدل بخلاف قوله فإنه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله ص إقرار العقلاء على أنفسهم جازي وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيؤاخذ بإقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى وأقول ما ذكره من استدلال الشافعي بأن مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بأن وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضى بصيغة الفاعل كذلك يتوقف على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول إقرار العبد ومؤاخذته كما لا يخفى ولو سلم فإنما يسلم اقتضاء الاقرار للمؤاخذة في الجملة لا في الحال التعلق حق السيد به لا أنه يؤاخذ مط ولو بعد العتق وأما استغراب الناصب الدليل المص قدس سره فغريب جدا لأنه قدس سره إنما استدل بمفهوم الحديث ولا مخالفة له لمطلوبه وإنما الذي تيرأ؟ أي مخالفة منطوقه لكن يدفع ضرر مخالفته إن قوله بأنفسهم وإن اقتضى أن يكون إقرار العبد على نفسه جازيا أيضا لكن منع عن جواز ذلك من هو أولى بنفسه وهو السيد تأمل ثم التحقيق أن مستند هؤلاء المتفهمة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العليل بل استندوا في ذلك إلى أن عليا ع قطع عبدا بإقراره وبان البينة يقبل عليه فالإقرار ولي وأجيب بمنع استناد القطع إلى إقراره لجواز اقترانه بتصديق المولى والفرق بين صح الاقرار والبينة إن الاقرار يتعلق بغيره المانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم قال المص رفع الله درجته كط ذهبت الإمامية إلى أنه إذا قال يوم السبت لفلان على درهم ثم قال يوم الأحد لفلان على درهم لزمه درهم واحد وقال أبو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف المعقول من أصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرار الاقرار بالشئ الواحد وعدم تكليف المقر جمع الشهود في مجلس واحد انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الأصل في التكرار التجديد دون التأكيد فإن تعذر الحمل على التأسيس يحتمل على صح التأكيد كما هو معلوم من علم المعاني فالمؤاخذة بالتأسيس موافق للعرف والمعقول انتهى وأقول ما ذكره الناصب من أن

الأصل في التكرار التجديد دون التأكيد خطأ لأنه كلام
مشمتم على التناقض لظهور أن اللفظ الذي يفيد المعنى الجديد لا يكون مكررا بالنسبة
إلى ما لا يفيد وكلام أرباب المعاني لا مساس له بأمثال هذا
الكلام ولو صح ذلك لكان الأصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد مجيء رجلين وكذا في
سائر ما أجمعوا على كونه من التأكيدات اللفظية وفساده
ظاهر ولو سلم فنقول لا تأكيد ههنا لأن التكرار إنما يصير تأكيدا إذا كان تابعا لما قبله
من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون
تأكيدا ولو سلم فنقول الحمل على إرادة الدرهم الأول يجمع التأسيس
أيضا بأن يكون فائدة التكرار والإعادة إسماع المقر بالدرهم إقراره للشاهد الثاني في
مجلس آخر كما أشار إليه المص قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى
أعمال لنوع آخر من التأسيس سالم عن معارضة أصل البراءة عن الزايد بخلاف
التأسيس الذي ذكره الناصب من قبل أبي حنيفة فإنه معارض بذلك
الأصل الأصيل فظهر أن في أصلهم خطأ قال المص رفع الله درجته الفصل الثامن في
الوديعة وتوابعها وفيه مسایل الأولى
ذهبت الإمامية إلى أنه إذا أودع الودعي الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك إن
أودع زوجته لم يضمن وإن أودع غير ضمن وقال أبو حنيفة إن
أودعها عند من يعله لم يضمن وإن أودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تعالى إن الله
ص يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وقال النبي ص أد الأمانة إلى من
إئتمنك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن لمودع إذا أودع
الوديعة عند غيره بلا عذر وأزال يده ونظره عنها ضمن
سواء كان الايداع عند عبده أو زوجته أو ابنه أو أجنبي وأما دليل مالك على أن الايداع
عند الزوجة غير مضمون فلأن الزوجة في حكم البيت وليس هو بأجنبي
فكأنه لم يزل يده عنه واعتبر أبو حنيفة الايداع عند العيال لأن العيال لم يعد في العرف
أجابت ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في
الأداء انتهى وأقول إن لم يكن للزوجة أموال وأسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها
من الأموال والودائع بضبط مفاتيح الخزائن والصناديق
وحفظها عن السرقة فلا يصدق على هذه الصورة أنه أودع الوديعة عند الزوجة فهي
خارجة عن محل النزاع وأما إذا كان للزوجة أموال وأسباب و
سكنى مخصوصة بها مستقلة فيها دون زوجها أو كانت ناشزة فأودع الزوج الوديعة
عندها ليحفظها في ضمن ما يحضها من الأموال فهذه الصورة
تصلح محلا للنزاع والخلاف فإن إيداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة
إيداعها عند الأجنبي فإن الزوجة المستقلة المستغنية عن

زوجها في حكم الأجنبي عرفا هذا ما سنح لي في الجواب عند المسودة ثم لما وصل إلى نظري لما وصل عند النقل إلى البياض كتاب تذكرة الفقهاء للمص قدس سره رأيت أنه أجاب بما يقرر جوابي هذا عنه حيث قال إذا أودع المستودع الوديعة غيره فإن كان بإذن المالك فلا ضمان عليه إجماعا لانتفاء وإن العدوان لم يكن بإذن المالك فلا يخلو إما أن يودع من غير عذرا ولعذر فإن أودع من غير عذر ضمن إجماعا لأن المالك لم يرض بيد غيره وأمانته ولا فرق بين أن يكون ذلك الغير عبده أو زوجته أو ولده أو أجنبيا عند علمائنا أجمع وبه قال الشافعي وذلك إذا استعان بزوجه أو خادمه في جناء الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال أبو حنيفة وأحمد له أن يودع من عليه نفقته من ولد ووالد وزوجه وعبده ولا ضمان عليه بكل حال لأنه حفظ الوديعة بمن يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لأنه سلم الوديعة إلى من لم يرض به صاحبها مع قدرته

على غيره فضمنها كما لو سلمها إلى الأجنبي والقياس عليه باطل لأنه إذا حفظ ماله بخادمه أو زوجته فقد رضى المالك بذلك بخلاف صورة النزاع انتهى فتأمل قال المص رفع الله درجته ب ذهب الإمامية إلى أنه إذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ورجع به إلى المالك وقال أبو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وقوله ع على اليد ما أخذت حتى تؤدى وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن المودع لو أمر المودع بالعلف والسقي فتركهما ضمن وإن نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الأمر والنهي لزماه ولا يلزمه العلف من ماله كما لو أمره به فإن دفعه إليه في صورتين فدامك؟ وإلا فإن قال اعلفها من مالك فعلف رجع شرط الرجوع أو أطلق وإن شرط التبرع لم يرجع وإن لم يقل من مالك بل أطلق راجعه أو وكيله ليستردها أو يعلفها فإن لم يظفر رفع إلى الحاكم ليقترض عليه أو يبيع جزءا منه أو يؤجرها فإن لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب الشافعي وأما مذهب أبي حنيفة فالظاهر أنه أراد من عدم الوجوب أنه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لأنه لم يقتض الاخراج من ماله لإمكان الرجوع إلى الوكيل أو القاضي أو بيع جزء منه أو إجارته انتهى وأقول لا فائدة فيما ذكره الناصب ههنا إلا تشريك إمامه الشافعي مع أبي حنيفة في بعض المقدمات السخيفة لأن المص قدس سره ذكر أن امثال أمر الله في أداء الأمانات إلى أهلها يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف فلا محيص للناصب عن قبول الاعتراض أو منع الملازمتين البيئتين وأما ما ذكره من أن أبا حنيفة أراد بعدم الوجوب كذا فلغو من الكلام إذ يوجب أن يكون النزاع الممتد بينه وبين الشافعية والإمامية في هذه المسألة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع أن ما ذكره من احتمال الرجوع إلى الوكيل خارج عن فرض المسألة لأن المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه تأمل قال المص رفع الله درجته ج ذهب الإمامية إلى أنه إذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك إن خلطها بأدون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو ههنا متعدد قطعاً انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه أو خلط الوديعة بمال نفسه أو بمال المالك وارتفع التميز ضمن ودليل مالك أن الخلط بالمثل أو الأجود لا يعد تقصيرا بخلاف دون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان والله أعلم انتهى وأقول محصل كلام المص قدس سره إن المودع قد صار في ذلك

الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان إلى أن يحصل من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه أيضا في التذكرة بأنه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبتها بالمزج فإن الشركة عيب فكان عليه الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة بأجود أو مساوي لاشارك الجميع في العدوان الناشئ من التصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وتعييبها بالمرج المقتضي للشركة المفضي إلى المعاوضة على بعض ماله عند القسمة بغير رضی المودع وأيضا مقاصد الناس في ذلك مختلفة فربما كان المودع رجلا تقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال مسيئا للظن بأكثر ما في يد غيره من الأموال ويجتنب عن الشبهة والاشتباه كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا الشخص يعد تقصيرا وأيضا المص إنما استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبته الناصب الهالك إلى مالك لا يقوم معارضا بشئ من ذلك فتدبر قال المص رفع الله درجته د ذهبت الإمامية إلى أنه إذا أنفق الدراهم والدنانير المودعة عنده ثم رد عوضها مكانها لم يزل الضمان وقال أبو حنيفة يزول وقد خالف نصوص الدالة على الضمان ولا الاستصحاب ذهبت الإمامية إلى أنه إذا تعدى في الوديعة وأخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها إلى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال أبو حنيفة يبرأ وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن المتعدي لم يعد إلى الأمانة تبرك الخيانة إلا بالاستيداع المجدد ودليل أبي حنيفة أن الرجوع إلى الأمانة يقتضي رجوع الأمانة انتهى وأقول الدليل الذي ذكره الناصب لأبي حنيفة كلام مخيل مختل قد اخترعه من عند نفسه ووزانه وزان قولنا الرجوع إلى الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع إلى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة إلى غير ذلك مما لا يخفى فساده وإنما الذي استدل به أبو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو أنه إذا رد الوديعة فهو ماسك لها بأمر صاحبها فلم يكن عليه ضمانها كما لو لم يخرجها وأورد عليه المص في التذكرة بأن الفرق ظاهر فإنه إذا لم يخرجها لم يضمنها بعد وإن بخلاف صورة النزاع ثم ينقض على أبي حنيفة بما سلمه من أنه إذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم أقر بها فإنه لا يبرأ وبالقياس على السارق فإنه لو رد المسروق إلى موضعه لم يبرأ فكذا هنا انتهى قال المص رفع الله درجته هي ذهبت الإمامية إلى أن الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك إذا قطع ذنب حمار القاضي ضمن كمال قيمته وإذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الأرش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولأن القيم يختلف باختلاف الأعيان لا باختلاف الملاك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح ما نسب إلى مالك فلعله للتعزير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمة والظاهر أن هذا من مفترياته انتهى وأقول التردد بقوله إن صح كسائر ترديداته مردود فقد قال صاحب إلينا بيع في كتاب الغصب منه ومذهبه أي مذهب مالك ولداه أي ولدي أحمد في رواية في قطع ذنب حمار القاضي تمام القيمة لأن فيه وهنا في الدين ولأنه أتلّف عليه غرضه لأنه لا يركبه غالبا انتهى ويتوجه على ما ذكره من الدليل إن الوهن في الدين وهتك حرمة القاضي إنما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك وأما إذا لم يكن شيء من ذلك بأن وقع الحمار في مزرعته فأفسد زرعه أو بأن ضربه الحمار برجله ضربا هو لما ونحو ذلك فلا وأما إتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا إذ لا يبقى القاضي

بمجرد ذلك راجلا في مدة عمره لإمكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار
وشراء غيره وبالجمله هذا الفتوى والاستدلال البالغ في الهذار لا يليق
إلا بمن هو أبلد من الحمار قال المص رفع الله درجته في التذكرة الأصل عند مالك في
هذا أنه إذا جنى على عين ما تلف غرض صاحبها فيها كان على الجاني
كمال القيمة لأنه قد أتلف عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو أتلف
جميعها وهو غلط لأن الاعتبار بالمحني عليه وأما غرض المالك
فلا عبرة به لأنها إن لم تصلح له صلحت لغيره لأن منفعتها باقية ولا اعتبار بأغراض
الملاك فإن من وطئ جارية الأب بالشبهة وجب عليه
مهر المثل كمن وطئ جارية الأجنبية بالشبهة وإن تضمن وطئ جارية الأب التحريم
المؤبد عليه انتهى قال المص رفع الله درجته وذهبت
الإمامية إلى أن المنافع يضمن بالغصب كزراعة الأرض وسكنى الدار وقال أبو حنيفة لا
يضمن فإن غصب أرضا فزرعها ببذر فلا أجره عليه
فإن نقصت الأرض فالأرض وإلا فلا وقال أيضا لو أجرها الغاصب ملك الأجرة دون
المالك وقد خالفوا العقل والنقل فإن العقل قاض بقبح
التصرف في مال الغير وعدم إباحة فيجب العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة
مثلها وغير ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يلزمه أجره
المثل إذا زرع أرض الغير غصبا وذهب أبو
حنيفة إلى أن الغصب لا يتعلق بالمنافع لأن الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير
متحقق عنده فلا تصرف في مال الغير بالاستيلاء و
هو قبيح انتهى وأقول ما ذكره من أن حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها إنما نشاء من
استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء
عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه وبين منفعه ومنعه منها
ولنعم ما قال ابن حزم من أن ما ذهب إليه أبو حنيفة
في هذه المسألة من عجائب الدنيا لأن الغاصب إذا حال بين صاحبه وبين عين ماله
حال بينه وبين منفعه فضمنها ولزمه أداء ما منعه
من حقه بأمر رسول الله ص أن يعطي كل ذي حق حقه وكراه متاعه من حقه ففرض
على مانعه إعطاء حقه انتهى وقد استدل المص في التذكرة
على ضمان المنافع بوجوه أخرى وهي أن المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن
بالغصب كالأعيان وأنها متقومة فإن المال يبل لتحصيلها
ولو استأجر عينا لمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فأشبهت الأعيان ولأن كل مضمون
بالإتلاف في العقد الفاسد جاز أن يضمنه
بمجرد الإتلاف كالأعيان ولا يخفى أن الناصب لم يتعرض لأدلة المط لا العقلي ولا

النقلي فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لأبي حنيفة لا يكفيه إثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة تلك الأدلة لها وإنما قلنا إنه اخترع ذلك لأن الدليل المشهور المنقول عن أبي حنيفة هو ان الضمان إنما يكون بعقد أو شبهة عقد فلا يضمن المنافع لأنه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامرأة وأجاب عنه المص في التذكرة بأن الفرق ظ فإن المرأة رضيت بإتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من أعار داره قال المص رفع الله درجته ز ذهب الإمامية إلى أن المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال أبو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فإن الفاسد وجوده في السببية كالعدم وقال الله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد ذهب دليل هذه المسألة وإن أبا حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع أصل البيع والفساد ويجعله خارجا عن العقد انتهى وأقول هذان الجعلان أظهر بطلانا من أصل فتوى أبي حنيفة فلا يدفع طعن المص عنه قال ابن حزم أما قول أبي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقيضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد ربا علم أحد قط في دين الله ملكا فاسدا لأنه إما ملك فهو صحيح أو لا ملك فليس صحيحا وأما ما عدا هذا فلا يعقل وإذا أقر بأن الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يجب الفساد فلا يحل لأحد أن يحكم بإنفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى إن الله لا يصلح عمل المفسدين فمن أجاز شيئا نص الله على أنه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد وتبرأ إلى الله ممن نسب إلى رسول الله ص أنه أنفذ الباطل وأجاز الفساد والله ما يقر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم بأن البائع سلطه عليه وفيه أنه ليس لأحد أن يسلط غيره على شيء من ماله ما لم يأذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا أن يسلطه على وطئ أم ولده وأتمته وهذه ملاعب وضلال لا خفاء به قال المص رفع الله درجته ح ذهب الإمامية إلى أنه إذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالأم وقال أبو حنيفة لا يضمن الولد بل الأم خاصة وقد خالف العقل والنقل فإن العقل قاض بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ع على اليد ما أخذت حتى تؤدي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول جعل أبو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لأنه لم يعتد إذا ضمن الأم والولد كالجزء المتصل انتهى وأقول تحقق الكل بدون الجزء محال فضمن الكل يتضمن ضمان الجزء مع أن أبا حنيفة لا يحكم بضمن الولد أصلا لا على حدة ولا من حيث اتصاله

بالأم ودخوله في الكل ويدل على أن أبا حنيفة لم يقل بمباشرة غضب الولد أصلا ما نقله من ابن حزم عن الحنفية ههنا وأجاب عنه حيث قال قالوا ليس معتديا لأنه لم يباشر غضب الولد لأنه بمنزلة ريح ألقى ثوبا في منزل الإنسان قلنا هذا باطل لأن الذي رمت الريح الثوب في منزله ليس متملكا له ولو تملكه للزمه ضمانه وهذا الغاصب متملك لما تولد حاييل بينه وبين صاحبه الذي افترض الله تعالى رده عليه وحرمة عليه إمساكه فهو معتد بذلك يقينا فعليه أن يعتدي بمثل ما اعتدي انتهى وقال المص في التذكرة قال أبو حنيفة ومالك أنه لا يضمنها وهي أمانة يضمن بما يضمن به ساير الأمانات خاصة إلا أن يطالب بها فيمتنع من أدائها فيضمن كما في الأمانات لأن إثبات يده على هذه الزوايد ليس من فعله المحرم لأنه يبيني على وجود الزوايد في يده ووجودها ليس بفعل منه محرم منه وهو غلط لأنه بإمساك الأم تسبب إلى إثبات يده على هذه الزوايد وإثبات يده على الأم محرم ولأن ذلك يتوقع

مقصد انتهى قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الإمامية إلى أن السارق يجب عليه القطع والعزم وقال أبو حنيفة لا يجتمعان بل يجب أحدهما فإن عزم لم يقطع وإن قطع لم يعزم ولقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وهو عام وقال النبي ص على اليد ما أخذت حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجمع على السارق بين القطع وأخذ المال إن ثبت ولا مخالفة لقول أبي حنيفة للنص لأن السرقة لها شروط إذا اجتمعت وجب القطع وعنده إن من شروط السرقة إنه إن لم يؤدي المال يقطع انتهى وأقول المخالفة باقية لأن الدعوى لا بد لها من دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع مم وعند يأت الرجل لا يروج إلا على من انسلخ عن الفطرة الإنسانية قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الإمامية إلى إمكان غضب العقار ويضمن وقال أبو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دل على وجوب الانتصاف والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ذهب دليل هذه المسألة وإن أبا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار لأن العبور والنظر والوقوف فيها جازي ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا مخالفة للنص لأن الاعتداء لا يتحقق إلا بالاستيلاء انتهى وأقول لا يخفى أن المنظر مشترك بين العقار وأكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق وأما العبور والوقوف فإن جازا في بعض العقارات فإنما هو العبور الذي لا يضر والوقوف الذي لا يؤدي إلى التصرف المضر كأداء صلاة وتنزه وتفرج معتضد بإذن الفحوى وشاهد الحال مثلا وأما العبور الذي يوجب الضرر كما إذا اتخذ العابر ذلك العقار مسلكا للدخول عما له في جنبه من ملكه والوقوف الذي يمنع عن الحرث ويفسد الزرع فهما مما يعدان استيلاء وبالجملة كما يتحقق غضب المنقول اتفاقا كذا يتحقق غضب العقار لأن المعبر فيه الاستقلال بإثبات اليد والاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار كغيره ومن ثم أمكن قبضه في البيع وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال بإثبات اليد عليه فليكن ههنا كذلك وتفصيل الكلام فيه أن غضب العقار متصور في نظر الشرع لأن إثبات اليد عليه ممكن لأن المزاحم للمالك في العقار إما أن يدخل عليه مستوليا ويزعجه بإخراجه عنه أو لا يزعجه وعلى كل تقدير إما أن يكون الغير قويا والمالك ضعيفا أو بالعكس أو يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق الغضب في أكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء إذا تحقق الاستيلاء صح بحصول اليد والاستيلاء حقيقة ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب إذ لا أثر لقصد شيء لا

يتمكن من تحقيقه فلو دخل القوي على الضعيف مستوليا بحيث اضمحلت يده فالمتجه كونه غاصبا للجميع وقد اتضح بهذا أن قول الناصب الاستيلاء الذي به يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار قم وما استدل به عليه مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص وقد وافقنا ابن حزم في هذه المسألة فقال قال الحنفيون الأرض لا يغصب وهذا كذب منهم لأن الغصب هو أخذ الشيء بغير حقه ظلما وقد روينا من طريق النجاري أنه قال قال رسول الله ص من أخذ من الأرض شيئا بغير حق خسف به يوم القيمة إلى سبع أرضين فصح أن الأرض يؤخذ بغير حق فصح أنها تغصب انتهى ثم الظاهر أن أبا حنيفة إنما أنكر إمكان غصب العقار مع بعده شرعا وعرفا مراعاة لحال خليفته الذي غصب فدكا عن فاطمة ص ويشكل بأنهم لو سمعوا أحدا قال لعن الله من غصب فدكا يفرعون ويهمون على إيدائه وقتله لكن مع توجه هذا الإشكال ترى هذه الملاحظة والمراعاة أقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتأمل قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الإمامية إلى أن الغاصب إذا صبغ الثوب كان له أخذ صبغه وعليه أرش نقص الثوب وقال أبو حنيفة إن صبغ الأبيض بغير السواد تخير المالك بين دفع صح الثوب إليه ومطالبته بقيمته أبيض وبين أخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه وإليه إن كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته أبيض وأخذ الثوب مصبوغا ولا شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فإن العقل قاض بوجوب المقاصة وإنما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب وإلزامه بقيمته وكذا النقل لأن النبي ص قال الناس مسلطون على أموالهم فكان للغاصب أخذ صبغه وللمالك أخذ ثوبه والعقل مانع من أخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم أي فرق بين السواد وغيره من الألوان انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه إن صبغ الغاصب المغضوب بصبغ نفسه فإن أمكن الفصل أجبر عليه ولزمه الأرش إن نقص وإن لم يكن فإن تزد قيمته فلا شيء للغاصب وإن نقصت عزم الأرش وإن زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا يتفرد أحدهما ببيع حقه ولو أراد المالك أجبر عليه لم الغاصب على الموافقة ولو أراد الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضى فلا بد من الهبة هذا مذهب الشافعي وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة من دفع الثوب وإلزامه القيمة فهذا للتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب فإن المالك يتخير بين ما هو أنفع له والمقاصة يحصل فيه وأما الفرق بين السواد وغيره فلأن السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا فإذا أخذ بأحد المتقابلين ورضى به فكأنه أخذ بالمقابل الآخر بخلاف باقي الألوان انتهى وأقول نعم قد راعى الشافعي في هذه المسألة قوانين العدل

لكن مقتبسا لذلك من أهل العدل ثم لا يخفى أن في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسألة إلى الشافعي إشعار لطيف بأن أبا حنيفة قد عدل فيها عن قوانين العدل وأهله ويعلم من هذا أن ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله تعسف ناش عن غاية التعصب كيف والتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي إلا استيفاء حقه لا غير وربما لم يمكن للغاصب إعطاء ما يفي بقيمة مجموع الثوب فتكليفه بإعطاء ذلك يكون حرجا منفيا بنص الآية وأما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لأن الأخذ إنما يتعلق بالأبيض والأسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما العرضان لا المعارضان وأيضا لا طائل تحت قوله فإذا أخذ بأحد المتقابلين فكأنه أخذ بالمقابل الأخرى وأي دليل على اتحاد حكم الأخذ بينهما وكان في قول الناصب فكأنه اعتراف بذلك ولو سلم فكيف يعقل أن يكون أخذ أحد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الآخر في حكم أخذ الآخر ولا يكون أخذ أحد الأمرين

الذين لا يكون أحدهما في البعد عن الآخر بهذه المرتبة في حكم أخذ الآخر مع أن العقل ربما يحكم بأولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلل صاحب الينابيع فتوى أبي حنيفة في ذلك بأن السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى أن هذا الحكم لا يصح على إطلاقه سيما في زمن بني أمية الذين كلفوا الناس بلبس السواد وكذا في أعراب الحجاز وبر العرب وأمثالهم ويعلم من ذلك أن ما ذكره الناصب من الفرق شئ مخترع من عند نفسه قال المص رفع الله درجته يب ذهب الإمامية إلى أن الغاصب لا يملك الغصب تغيير الصفة وقال أبو حنيفة إذا غيرها تغير أزال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن وقتاله عليه فإن قتل اللص المالك فهو هدر وإن قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل و قال ع على اليد ما أخذت حتى تؤدي وقال ع لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الزيادة في المغصوب إن كانت أثر انحصار هو الذي لا يحتاج لظهوره إلى عين يستعمل في المحل أو يحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الأثر كطحن الحنطة و قصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبنا وشق الخشب ألواحا وذبح الشاة وشقها فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب بشئ من ذلك بل يرده مع أرش النقص إن نقص وإلا فإن رضى المالك به لم يكن للغاصب الرد إلى ما كان وإذا لزمه أن أمكن ولزم أرش النقص إن نقص صح هذا مذهب الشافعي وإن صح ما نقله عن أبي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذين يملكهما السارق

فإن الدفع ح عن العمل غير مشروع لأنه يعمل في رحاه ودابته وأما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى وأقول كفى في ثبوت كون ما ما ذهب إليه أبو حنيفة في هذه المسألة جديرا بالشناعة والملامة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع الص حيث قال وللحنفيين ههنا اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فإنه يرد على صاحبه فإن وجد وقد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين أخذه كما هو وما نقصه القطع و بين أن يعطيه للغاصب ويضمنه قيمته الثوب فإن لم يوجد إلا وقد خاظه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه إلا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة تغصب فتطحن واللحم يغصب فيطبخ أو يشوي ولا يخفى أنه ليس في المجاهرة بكيد الدين أكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة أكل أموال الناس أكثر من هذا فيقال لكل فاسق إذا أردت أخذ قمح يتيم أو جارك أو أكل غنمه واستحلال ثيابه وقد امتنع أن

بيبعك شيئاً من ذلك فاغضبها واقطعها ثيابا على زعمه واذبح غنمه
واطبخها واغصبه حنطة واطحنها وكل كل ذلك حلالا طيبا وليس عليك إلا قيمة ما
أخذت وهذا خلال القرآن في نهية تعالى أن نأكل أموالنا بالباطل
وخلاف رسول الله ص في قوله إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا
ليس عليه أمرنا فهو رد ولا يشك أحد من أهل الإسلام في أن كل ثوب
قطع من شقة فإنه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطه إنسان فهو لصاحب
الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يباليون
بأن يقولوا إن الغصب والظلم والتعدي على أموال المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك
بخبر القصعة المكسورة وخبر المرأة التي دعت رسول الله ص إلى
طعام ولا دلالة للأول على مدعاهم وكذا الثاني مع عدم صحته وقالوا أيضا قنا هذا على
العبد يموت فيضمن قيمته قلنا هذا عليهم لا لهم لأن الميت
لا يملكه الغاصب انتهى هم لا يخفى أن ما ذكره الناصب بقوله وإن صح ما نقله عن
أبي حنيفة فيكون في الرحي والدابة الذين يملكهما السارق اه لغو محض
إذ بعد فرض صحة ما نقله المص عن أبي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحي
ملكا للغاصب وهو ظاهر وأما ما ذكره من أن الدفع ح عن العمل غير مشروع
لأنه لا يعمل في رجاه وفي دابته فهو في السخافة نظير أن يقال إن السارق إذا سرق
عمامة شخص ففتحها ولفه على رأسه كان دفع صاحب العمامة إياه ح عن عمل لفه
على رأسه غير مشروع لأنه يعمل بيده وبرأسه وفساده أظهر من أن يخفى وأما ما ذكره
من أن ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه
من التتمويه والتلبيس لأنه إن أراد به أن ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام
وسارقه مع الآخر ما هو حكم دفع الصائل فبطلانه ظاهر لظهور
إن الصائل هو السارق دون المالك وإن أراد أنه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه
للسارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ليس
تشنيع المص فيه بل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صائلا واجب
الدفع دون السارق هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى قال
المص رفع الله درجته يج ذهب الإمامية إلى أنه إذا غصب خشيبة فبنى عليها وجب
عليه ردها على مالكها وإن افتقر إلى تخريب ما بناه على جداره
وقال أبو حنيفة إن كان قد بنى عليها خاصة ردها وإن كان البناء مع طرفها ولا يمكنه
ردها إلا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول على ما
تقدم وقال ع ولا يأخذن أحدكم متاع أخيه جادا ولا لاعبا من أخذ عينا من أحد
فليردها انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب
الشافعي أنه لو غصب ساحة وأدرجها في البناء أو أجر أو بنى عليه البناء لزم الإخراج
والرد إلى المالك ما لم ينقص فإن نقصت بحيث لو أخرجت

فلا قيمة لها فهي هالكة هذا مذهب الشافعي وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة فوجهه أن البناء ليس على خشبة فحبس بل عليها وعلى غيرها فليس له إجباره بالرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لأن تخريب البناء إذا كان على خشبة خاصة يلزم وإن كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى يلزم التخريب انتهى وأقول يتوجه عليه أولا إنه قد اعترف في المسألة السابقة بأن الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا أقل من أن يكون فائدة هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح قول الشافعي بأنه إذا نقصت تلك الساحة المغصوبة عند إخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا إن فرض المسألة أن يكون البناء على الساحة فقله إن وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة هو أن البناء ليس على خشب فحبس يصير خروجها عن محل النزاع نعم حكى الكرخي على ما ذكره المص قدس سره في التذكرة أنه قال أبو حنيفة إن بنى عليها بناء لا يتصل بغيره قلعه ثم قال قدس سره والأول هو المشهور فلو سلم فأي دليل يدل على أنه إذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الإخراج ثم إن توجه المؤاخذة في ذلك من الشارع إنما هو لكون غضب

الخشبة وإدراجها في البناء تعديا لا لأن البناء تعد حتى يقال إن البناء الذي يكون بعضه على الخشب وبعضه على غيره ليس تعديا محضا ولزوم التخريب ليس لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام إخراج الخشب الواجب ذلك التخريب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما تقرر في الأصول هذا ونقل المص في التذكرة عن أبي حنيفة إنه احتج بأن الخشبة صارت تابعة لملكه يستنصر بقلعها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبده ثم أجاب بأن الفرق أن الخيط لا يشبه المتنازع إذا كان يخاف من قلعه لأنه ليس له رده ولأن حاجته إليه لذلك يليج؟ غصبه بخلاف البناء فافترقا انتهى قال المص رفع الله درجته يد ذهبت الإمامية إلى أنه إذا حل دابة أو فتح قفص الطائر فذهب عقيب ذلك ضمن وقال أبو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لأنه ذهبت بسببه فهو متعد وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه إذا فتح قفص الطائر وهيجه ضمن وإن لم هيج فإن طافى الحال ضمن وإن وقف قليلا ثم طار لم يضمن وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة فكأنه في صورة عدم التهيج فلا يحكم بالضمان لعدم

الطيران بسببه ولا يعد الفتح سببا والاعتداء عند هو التهيج لا نفس الفتح فلا مخالفة انتهى وأقول من المبين إن حل الدابة خصوصا إذ أطال عليه الربط وفتح قفص الطائر صح سيما إذا كان في أوائل جنسه في القفص سبب تام للانقلاب والطيران فالتقييد بالتهيج كما ذهب إليه الشافعي مما لا وجه له على إطلاقه وعدم عد أبي حنيفة الفتح سببا مط دليل على أن الله تعالى لم يفتح عليه في استنباط أحكامه وأما عند يأت الرجل فلا يصير حجة على غيره وإنما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الأدلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام فيما خالفوا فيه في هذا المقام ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا عن طائر فطارا وحل دابة فذهبت فإن كان قد هيج الطائر والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولاً واحداً صح ولأنه الجاه إلى الخروج وأتلفه على مالكه وإن لم يهيجهما ولم يصدر منه سوى الفتح فيما أن يطير في الحال من غير توقف أو يقف وإن طار في الحال أو هرب عقيب الحل بلا فصل ضمن أيضا عندنا وبه قال أحمد ومالك لأنه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره أو ذهب عقيب فتحه وحله وتهيجه ولأن الطائر يتنفر ممن قرب منه فإذا طار عقيب الفتح أشعر ذلك بأنه نفره وللشافعية طريقتان أظهرهما أن في وجوب الضمان قولين أحدهما أن لا يلزمه الضمان وبه قال أبو حنيفة لأن للحيوان قصدا واختيار ألا ترى أنه يقصد ما ينفعه وينفر

عما يضره ويتوقى المهالك وأكثر ما يصدر من الفاتح التسبب إلى تضييعه فيقدم مباشرة الطائر واختياره لأن الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف ثم ذهب والوجه الأول لأن خروجه عقيب فتحه يدل على أنه الجاه إلى الخروج فأشبهه ما إذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن الشافعية من فرق بين أن يخرج الطائر من غير اضطراب وبين أن يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فرغه وتنفره وأما إن وقف الطائر ولم يطر في الحال ثم طار أو وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير أن يهيجها ضمن أيضا وبه قال مالك وأحمد لأنه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره أو ذهب عقيب فتحه وحله لأن فتح القفص سبب في إتلافه فضمنه كما لو حفر بئرا فوقع فيها إنسان وللشافعية طريقان أيضا أحدهما أنه على قولين وأظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال أبو حنيفة لأن الطيران بعد الوقوف أما تره ظاهرة على أنه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب وخصوصا وللطائر والدابة قصد واختيار والسبب ههنا غير ملجئ وإذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بئرا فجاء عبد إنسان فرمى نفسه فيها فإنه لا ضمان على الحافر ويفارق ما إذا وقع فيه إنسان فإن السبب انفرد عن المباشرة وليس بجيد لأن المباشرة حصلت فمن لا يمكن إحالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطائر وأهاج الدابة وأشلى كلبا على صبي فقتله أو أطلق نارا في متاع إنسان فإن للنار فعلا لكن لما لم يمكن إحالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه لأن الطائر وسائر الصيد من طبعه النفود وإنما يبقى بالمانع فإذا أزيل المانع ذهب بطبعه فكان ضمانه على من أزال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا لو حل قيد عبد مجنون فذهب أو أسير فأفلت وقد ظهر أن أقوال الشافعي هنا ثلاثة أحدها أنه يضمن مط وبه قال أصحابنا ومالك وأحمد وثانيها أنه لا يضمن مط وأظهرها أنه يضمن في الحال ولا يضمن إن وقف ثم طار ويروى عن أبي حنيفة مثاله ومثل القول الثاني وهو الأشهر عنه انتهى قال المص رفع الله درجته به ذهبت الإمامية إلى أنه إذا جنى الغاصب على الغصب الذي فيه الربا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك وأرشه وقال أبو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب والمطالبة بالبدل وبين الامسك مجانا بغير أرش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسليط على الغير بغير موجب وبأي وجه يتسلط المالك على الغاصب يأخذ البدل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو انتقص المغصوب بما له سراية تزداد

إلى الهلاك الكلي كما لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفز الساري أو اتخذ منها هريسة جعل كالهلاك ويعزم بدل كل واحد من إخلاطها المثلى بالمثلى والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول المكث يتعين أخذه مع الأرش وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة من التخيير فللنظر إلى تسليط المالك لاختيار ما هو أنفع له وهذا اعتداء بالمثل لأن المراد بالمثلية عدم التجاوز إلى حد ينجر إلى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى وأقول لا يخفى أن التخيير بالنظر إلى أحد طرفيه وهو الامسك بغير عوض وأرش خال عن الاعتداء بالمثل وإن لم يكن بالنظر إلى الطرف الآخر وهو الرد وأخذ القيمة والكلام في الشق الأول دون الثاني وأيضا الكلام في المخير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باختيار أحد الأمرين حتى يقال إنه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول إن المشار إليه بقوله وليس في التخيير هذا الاعتداء هو ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا إلى أنه ليس في التخيير بين الامسك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لأن مدعاه إثبات أن هذا اعتداء بالمثل كما صرح به بقوله وهذا اعتداء بالمثل اه فتأمل قال المص رفع الله درجته يو ذهب الإمامية إلى أنه إذا غصب جارية فأتت لولد مملوك ونقصت قيمتها

بالولادة فعليه ردها ورد الولد وأرش النقص وقال أبو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة إن ساواها أو زاد ولو نقص ضمن النقصان وقد خالفا لمعقول والمنقول على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو كان وطئ الغاصب أمة المشتري منه محبلا فإن كان عالما بالتحريم فالولد رقيق غير نسب فإن انفصل حيا فهو مضمون بقيمة يوم الوضع رقيقا بلا جناية وإلا فلأن نقصت بالوضع وجب أرش النقص وأما أبو حنيفة فإنه يجعل الولد من كسب الغاصب ويجعله الجابر للنقص ولا مخالفة للعقل والنقل لأنه لم يعد اعتداء انتهى وأقول جوابه إن أبا حنيفة أي جعل يجعل في دين الله تعالى مثل هذه الجعالات مع أن صريح العقل والنقل يأبى عن اعتبار مثل ذلك الكسب وكونه جابرا للنقص وكيف يجيز بالنقصان مع أنه زيادة حدثت في ملك البائع ومع أنه يسلم له وإن لم يكن في الأم نقصان وكيف يجبر ملكه نقصان ملكه لولا نقصان في عقل القائل به قال المص رفع الله درجته يز ذهب الإمامية إلى أنه إذا غصب من كل واحد ألفا ومزجهما فإن الألفين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل إلى الغاصب وقال أبو حنيفة ينتقل ولكل منهما بدل الألف بناء على أن الغاصب يملك بالتغير وقد تقدم بطلانه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو غصب إنسان دراهم أو غيرها من جماعة من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع وارتفع التميز ثم ردها إلى ملائكتها بقدر حقوقهم حل الأخذ إن رد إلى الكل معينا وإن رد إلى البعض لزم للمدفع إليه أن يأخذ المأخوذ على نفسه وعلى الباقيين بنسبة حقوقهم وما نقل من أبي حنيفة فقد بناه على أن التغيير مملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى وأقول نحن قد ذكرنا أيضا وبيننا أن ما عند أبي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فتذكر قال المص رفع الله درجته يح ذهب الإمامية إلى أنه ليس للعامل في القراض أن يبيع بالدين وقال أبو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الإسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه ليس للعامل في القراض أن يبيع نسية بلا إذن وكلام أبي حنيفة محمول على الإذن وإن أطلق فلا طلاق يد العامل لأنه من توابع العمل فربما يكون الريح في البيع نسية ولا ضرر فيه انتهى وأقول ما ذكره الناصب من الحمل على الإذن مما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث قال وعند أبي حنيفة

له أن يبيع ويشترى نسية ويوكل بلا إذن إذ يقصد بها الاسترباح وأما ما ذكره من أن إطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل عليها وكيف يفتي بإطلاق يده مع أن في بيعه نسية خطر التلف والجحود والإفلاس وبقاء العهد بل الأحوط كما قيل إنه إن باع نسية وحب الإشهاد

وضمن بتركه وأما ما ذكره من أنه ربما كان الربح في البيع نسبية فمردود بأن وقوع ذلك نادر ألا يوجب الجرأة على الفتوى بالجواز مط واستدل بعضهم عن قبل أبي حنيفة على ما في التذكرة بأن إذنه في التجارة والمضاربة ينصرف إلى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولأنه يقصد به الربح وأجاب بأن المقصود تحصيل الثمن فإذا أمكن تحصيله من غير خطر كان أولى ولأن الوكالة المطلقة في البيع يدل على حاجة الموكل إلى الثمن ناجزة فلا يجوز تأخيره بخلاف المضاربة انتهى قال المص رفع الله درجته الفصل التاسع في الإجازات وتوابعها

وفيه مسائل الأولى ذهبت الإمامية إلى أنه إذا استأجر دابة إلى موضع فوصل إليه وتجاوز إلى آخر فإنه يضمن الأجرة المسماة إلى ذلك الموضع وأجرة المثل في الزيادة وقال أبو حنيفة لا يلزمه أجرة التي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال ع على اليد ما أخذت حتى تؤدي والعقل أوجب القصاص انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يلزمه أجرة المثل في الزيادة

للتعدي وإن صح ما رواه عن أبي حنيفة فلعله لاستمرار حكم التصرف والنصوص ليست حجة عليه بناء على أنه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى و أقول ما تكلفه في توجيهه كلام أبي حنيفة وإثبات مدعاه بما افترى عليه إنه من المقرر عنده كله رمى في الظلام وليس لأبي حنيفة المسكين عنه خبر أصلا وإنما بنى أبو حنيفة ذلك على ما سبق من أن المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الإمامية إلى أنه يجوز الاستيجار إلى أي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز أكثر من سنة وله قول آخر إلى ثلاث سنين وقد خالف قوله تعالى على أن تأخر بي ثماني حجج ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن شرط صحة الإجارة أن يكون المدة معينة

فإن كانت مجهولة كالحصار والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الإجارة ولا تقدير بسنة أو سنتين أو ثلاثة أو اثنين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط أن لا يزيد على مدة يمتنع بقاء ذلك غالبا فلا يؤجر العبد أكثر من ثلاثين سنة والدابة أكثر من عشر والثوب أكثر من سنة أو سنتين على ما يليق به والأرض أكثر من مائة فما أكذبه في الافتراء على الشافعي والله أعلم وهو يجازيه انتهى وأقول القول بأنه لا يجوز أكثر من سنة من أقوال الشافعية مذكور

في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الإجارة عليها ثلاث أقوال الأول المشهور والذي عليه جمهور الأصحاب أنه يجوز سنين كثيرة بحيث يبقى إليها ذلك الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز أكثر من سنة مط

والثالث لا يجوز أكثر من ثلاثين سنة انتهى ولعل المص قدس سره رأى في غيره هذا من مؤلفات الشافعية أن القول الثاني للشافعي نفسه في القديم أو الجديد على أنه لا فرق في مقصود المص بين أن يكون ذلك قول الشافعي نفسه أو قول أصحابه هذا ما سخ لي عند المسودة ثم لما وصل إلى عند النقل إلى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المص قدس سره وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الإجارة عليها فقال في موضع آخر منها يجوز إلى سنة وقال في الدعاوى والبيئات يجوز ما شاء وقال في المساقاة يجوز المساقاة سنتين وعنده المساقاة والإجارة سواء واختلف أصحابه في مذهبه على طريقتين أحدهما إن في المسألة قولين أحدهما أنه لا يجوز أكثر من سنة واحدة لأن الإجارة عقد على ما لم يخلق وكان القياس يقتضي أنه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وإنما جوز للحاجة إليه والحاجة لا تدعو إلى أكثر من سنة

لأن السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج إلى الزيادة عليها ولأن السنة مدة تنظم الفصول الأربعة ويتكرر فيها الزرع والثمار والمنافع يتكرر بتكررها والثاني أنه يجوز أن يواجر أكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين أعيان كثيرة ويثبت (ح) طريقان أحدهما إن في المسألة قولين أحدهما أنه لا يجوز الزيادة على ثلاثين سنة لأنها نصف العمر والغالب ظهور التغيير على الشيء بمضي هذه المدة فلا حاجة إلى تجويز الزيادة عليها وأصحهما عندهم أنه لا تقدير كما لا تقدير في جمع الأعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وإنما أراد به إجارة سنين كثيرة كأنه قال ولو كانت ثلاثين سنته وعلى هذا فهل من ضابط يختلف أصحابه فمعظمهم أنه يجب أن يكون المدة بحيث يبقى إليها ذلك الشيء غالباً فلا يؤجر العبد أكثر من ثلاثين سنة والدابة توجر إلى عشر سنين والثواب إلى سنتين أو سنة على ما يليق به والأرض إلى مائة وأكثر وقال بعضهم يؤجر العبد إلى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم تستأجر الأرض ألف سنة وقال بعضهم يصح وإن كانت المدة بحيث لا يبقى إليها العين في الغالب اعتماداً على أن الأصل الدوام والاستمرار فإن هلك لعارض فهو كأنه دام الدار ونحوه في المدة فحصل من هذا الترتيب أربعة أقوال الأول التقدير بسنة الثاني التقدير بثلاثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالباً ومع الضبط الرابع التقدير من كل وجه وكل هذه تخمينات لا وجه لها مع أن القول بالسنة يبطل بقوله تعالى إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك وشرع قبلنا إذا ذكر الله تعالى ولم يتصل به إنكار كان شرعاً لنا ولأنه يجوز أن يزوج أمته ويملكه منفعة بضعها إلى الموت كذلك في الإجارة لايق في النكاح لا يجوز تقدير المدة ففي الإجارة لا يجوز الاطلاق لأننا نقول إنما اعتبرنا الإجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وإن كانا يختلفان في التقدير لمعنى آخر وهو أن الإجارة يتقسط الأجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولأننا أجرينا المنفعة في جواز العقد مجري الأعيان ثم في الأعيان يجري أن يجمع بين الأعيان الكثيرة (كك) في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لأن الثوب لا يحتاج إلى استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى في الأرض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة أو سنتين أو ثلاثين أو غير ذلك تحكم كلمة لا دليل عليه وليس ذلك أولى من التقدير بزيادة عليه أو نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استؤجر لا بعمل معين فإذا هو كذلك فلا فرق بين مدة وما بين ما هو أقل منها أو أكثر منها والمفرق بين ذلك مخطئ بلا شك لأنه

فرق بغير قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب أصلا ولا قول تابع نعلمه ولا قياس ولا رأي له وجه يعقل والمخلوق لا يؤمن في قصير المدة كما لا يؤمن في طويلها وأما إن عقدت الإجارة إلى مدة يوقن أن لا بد من أن يحرم أحدهما دونها ولا بد من ذهاب الشيء المؤجر دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك إنتهى قال (ص) رفع الله درجته (ح) ذهب الإمامية إلى أنه يجوز أن يستأجر رجلا لبيع شيئا بعينه أو يشتريه وإجارة الدفاتر ما لم يكن فيها كفر وقال أبو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على أصالة الجواز (د) ذهب الإمامية إلى أنه يجوز أن يستأجر دارا على أن يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز أن يستأجرها ليتخذها ماخورا أو يبيع فيها خمرا أو يتخذها كنيسة أو بيت نار وقال أبو حنيفة لا يجوز في الأول ويحوز في الثاني لكن يعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة وأجاز الاستيجار للمعصية إنتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يحوز الاستيجار لتعليم حرفة معينة أو لخدمة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى وللصلوة لا أن يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب إليه أبو حنيفة من جواز استيجار الدار لما لا يجوز عمله شرعا فإن صح فقد ذكر أنه يستأجر ولا يعمل فالوجه في منعه من الاستيجار لاتخاذ مسجدا أنه لا يجوز أن يجعل أرض الغير مسجدا أو في غير جواز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل إنتهى وأقول قد سكت الناصب عن التعرض للجواب عن خلاف أبي حنيفة في المسألة الأولى من هاتين المسألتين اللتين ذكرهما متصلا بلا ظهور وجه في ذكرهما كذلك والظاهر أنه إنما سكت لعدم اهتدائه إلى دليل أبي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال أبو حنيفة لا يصح أن يوكله في بيع شيء بعينه لأن ذلك يتعذر عليه فأشبهه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو تم فإن الثياب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون إلا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا عليه فإنه متعذر إنتهى وأما ما ذكره في دفع اعتراض (المص) عن أبي حنيفة في المسألة الثانية من أن الوجه في منعه عن استيجار الأرض لاتخاذ مسجدا يصلي فيه هو أنه لا يجوز أن يجعل أرض الغير مسجدا فمدفوع بأن ذكر المسجد في كلام (المص) ليس لأنه أراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهمه الناصب بل المراد أن يجعلها المستأجر محل سجوده في صلاته وأشار به إلى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا أيضا وقع فتوى أبي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعاً و أما ما ذكره من أنه اشترط أبو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل

ففيه أن مخالفة العقل بعد باق إذا العاقل لا يستأجر شيئاً لأجل
فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط أن لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة
ما ذكره (المص) من تجويزه عقد الإجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى أن أصل كلام أبي حنيفة في
هذه المسألة كان خالياً عن اشتراط عدم العمل وإنما أول أصحابه كلامه
بذلك تخفيفاً للشناعة عنه قال (المص) في التذكرة قال أبو حنيفة لا بأس بأن توجر
بيتك في السواد ممن يتخذه بيت نار أو كنيسة أو يبيع فيه
الخمر واختلف أصحابه في تأويله فمنهم من قال يجوز إذا شرط ذلك ومنهم من قال
لا يجوز إذا شرط وإنما أراد أبو حنيفة إذا علم المؤجر أنه يفعل
ذلك ولكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بأن هذا الفعل لا يلزمه بعقد الإجارة وإن
شرطه وإذا سلم العين ولم يفعل فيها شيئاً من هذه
الأشياء وجبت عليه الأجرة فذكرها وعدمها سواء ويطلب به على أصله ما إذا استأجر
بيتاً للصلاة ويخالف إذا لم يشترط لأنه لم يستأجر ذلك

لفعل محذور وكان كما لو استأجر امرأة للخدمة إنتهى قال (المص) رفع الله درجته
(ه) ذهبت الإمامية إلى أنه إذا استأجر رجلا لينقل له الخمر إلى موضع
بعينه للشرب لم يجوز وقال أبو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي (ص) حيث
لعن ناقلها إنتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد ذهب فيما تقدم
أن أبا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العمل به وهذا خلاف في أصل
المسألة أن الاستيجار يجب أن يكون لفعل الطاعة أو المباح
أو يجوز في فعل المعصية فذهب الشافعي إلى أنه يجب أن يكون لفعل الطاعة أو
المباح ولا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب أبو حنيفة إلى جوازه
ولا يعمل به فالكلام في الانعقاد ولا العمل به حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر
إنتهى وأقول قد تقدم منا ما في تجويز أبي حنيفة الاستيجار
لفعل المعصية وأنه لا معنى لتعليق الإجارة في متن العقد بأنه لفعل كذا ثم يشترط أن لا
يفعل ذلك مع أنه لم ينقل عن أبي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه
المسألة ولا تأويل أصحابه بذلك وإنما المنقول أنه علل الجواز في هذه المسألة بأن
الفعل لم يتعين عليه وفيه أنه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا
وعدم التعيين لا يمنع عن الفعل فتجويز ذلك غير جائز قال (المص) رفع الله درجته
وذهبت الإمامية إلى جواز المساقاة وقال أبو حنيفة لا يجوز
وقد خالف في ذلك فعل النبي (ص) فإنه عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر أو
زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك إنتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله (ص)
لأهل خيبر بالمساقاة وإن صح عدم تجويز أبي حنيفة للمساقاة
فلعدم صحة الحديث عنده إنتهى وأقول مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند أبي حنيفة
لا يوجب حكمه بعدم الجواز لأن الأصل في الأشياء با
الإباحة وإنما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من أنه استيجار ببعض ما يخرج
من علمه فيشبهه قفيز الطحان ولأن الأجر مجهول أو معدوم
وأجيب بأنه تم فإن الثمرة يخرج وإن لم يعمل واعترض على حديث معاملة (ص) مع
أهل خيبر بأنه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بأنه لا مجال
لاحتمال ذلك لأن الراوي وهو ابن عباس قال ساقاهم النبي (ص) ملك أراضيهم ولهذا
قال لعمر حبس الأرض وسبل الثمر وإنه أجلاهم عنها قال ابن
عباس لما ساقى النبي (ص) خيبر وأجلى أهلها أتوه وقالوا نحن أعلم بأمر النخيل منكم
فأعطونا نكفيكم فساقاهم على ذلك إنتهى وفقه المقام ما ذكره (المص) قدس
سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة أي المساقاة جائزة عند علمائنا أجمع وبه قال
أكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري و
الأوزاعي وأبو ثور وأبو يوسف ومحمد وإسحق وأحمد بن حنبل وداود للإجماع

والسن أما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر (ع) وعلى آباءه السلام إن رسول الله (ص)

عامل أهل خيبر بالشطر ثم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (ع) ثم أهلوههم إلى اليوم يعطون الثلث والرابع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر فكان إجماعا وأما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع ومن طريق الخاصة ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق (ع) أن أباه الباقر (ع) حدثه أن رسول الله (ص) أعطى خيبر بالنصف أرضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن

الصادق (ع) قال سألته عن الرجل يعطي الرجل أرضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيق اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما أخرج قال لا بأس ولأن الحاجة قد تدعو إليه وتشتد الضرورة إلى فعله فكان جازيا وقال أبو حنيفة وزفر لا تجوز هذه المعاملة بحال لأنها إجارة بثمره لم تخلق أو إجارة بثمره مجهولة أشبه إجارة نفسه ثمرة غير الشجر الذي يسقيه ونمنع كونها إجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فإنه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم وقد جازت بالإجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في الإجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع أن القياس إنما يكون في إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فأما في إبطال نص وجرح إجماع بقياس نص آخر فلا سبيل إليه إنتهى قال (المص) رفع الله درجته (ق) ذهب الإمامية إلى أنه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة إلى الثمار المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على أصالة الجواز وقوله (ع) المؤمنون عند شروطهم إنتهى وقال الناصب خفضه الله

أقول مذهب الشافعي أنه لا يجوز المساقاة إلا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع إلا تبعا ولو كان في الحديدية نوعان أو أنواع من التمر والعنب وتفاوت في المشروط فإن علما قدر كل نوع نظرا أو تخميننا جاز وإن جهلا أو أحدهما فلا وأما ما ذهب إليه مالك من وجوب التساوي إن صح فمحمول على دفع الخلاف إنتهى وأقول الكلام في أن الشركاء إذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور جاز شرعا فالإتفاق مع تجويز الشرع دافع للاختلاف فلا ثمرة لما أتى به مالك من الخلاف قال (المص) رفع الله درجته (ح) ذهب الإمامية إلى أنه يجوز أن يشترط

العامل أن يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحايط أو وقال مالك لا يحوز إلا إذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه

وقد خالف العقل والنقل فإن النقل يدل على أصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله
(ص) المؤمنون عند شروطهم وقال الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي أنه لو شرط عمل غلامه معه جاز ونفقتة على المالك ولو شرطت
على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط
المعتاد وأما ما ذهب إليه مالك إن صح فلأن الغلام إذا لم يكن موسوما بعمل الحايط
يكون في حكم الشريك فيجب تقدير أجره له كسائر الشركاء بخلاف
ما إذا كان موسوما بعمل الحايط فإنه من تنمة ما يجب على المالك وحصته معينة
إنتهى وأقول الظاهر أن في المسألة أقوال ثلاثة أحدها الجواز
(مط) وهو مذهب الإمامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز
(مط) وهو إحدى الروايتين عن أحمد وقال به بعض الشافعية لأنه
بمنزلة ما لو شرط أن يعمل معه المالك فإنه لا يجوز فكذا عبده لأن يد العبد كيد سيده
وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن
من سيده لم يجز لأن يده كيد سيده وفيه أن الفرق ظاهر لأن عمل العبد يجوز أن
يكون تابعا لعمل العمل ولا يجوز أن يكون عمل رب المال تابعا

لعمل العامل ولا يجوز أن يكون عمل رب المال تابعا لعمله على أنا نمنع الحكم في الأصل فإننا قد بينا جواز أن يشترط على المالك أكثر العمل كذا في التذكرة والثالث ما نسبته (المص) ههنا إلى مالك من القول بعدم الجواز مقيدا ويتوجه عليه ما يتوجه على القائل بعدم الجواز (مط) مع زيادة عدم الفرق وأما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصدر إلا عمن لا يفرق بين القدم والفرق لدلالته على أنه لا يعتبر في الشريك عدم علمه لعمل الحايط وفيه ما فيه فتأمل قال (المص) رفع الله درجته (ط) ذهبت الإمامية إلى أنه يجوز المزارعة بالنصف أو الثلث أو غيرهما وقال أبو حنيفة ومالك لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على أصالة الجواز والنقل وهو أن النبي (ص) عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر أو زرع وروى ابن عباس أن النبي (ص) دفع خيبرا أرضها ونخلها إلى أهلها مقاسمة على النصف إنتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن المخابرة وهي المعاملة على الأرض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلاتهما باطلتان و الدليل على بطلانهما أن المساقاة ثبت على خلاف الأصل لجهالة العمل والأجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لأنه لم يثبت منهما شيء وذهب النووي ومن تابعه من الشاميين إلى جوازهما للضرورة الداعية إليهما وقد ورد أحاديث يدل على النهي عنها وأحاديث يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتأخرون الجواز والفتوى اليوم على الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا وأبا حنيفة رجحوا الأحاديث الدالة على المنع إنتهى وأقول قول الناصب خفضه الله كلاتهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الأصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الأحاديث الدالة على نهى رسول الله (ص) عن ذلك لكن فعله (ع) في خيبر هو الناسخ لمضمونها ومما يدل على ذلك روايات رواها ابن منزوم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله (ص) على خيبر أراد إخراج اليهود وكانت الأرض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسألوه (ص) أن يقرهم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال رسول الله (ص) نقركم بها على ما شئنا فقوموا بها حتى أجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا أن آخر فعل رسول الله (ص) إلى أن مات كان إعطاء الأرض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر من الشجر وعلى هذا مضى أبو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء

الأرض ببعض ما يخرج منها ومن جملة ما صح النهي عنه من أن يكرء الأرض أو يؤخذ لها أجر أو حظ وكان هذا العمل المتأخر ناسخا للنهي المتقدم عن إعطاء الأرض ببعض ما يخرج منها لأن النهي عن ذلك قد صح ولولا أنه قد صح لقلنا ليس ناسخا لكنه استثناء من جملة النهي ولولا أنه قد صح أن رسول الله (ص) مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت أنه أخر عمله فصح أنه نسخ صحيح متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الإجارة جملة بحسبه إذ لم يأت شيء بنسخه ولا تخصيصه فإن قيل إنما صح عن النبي (ص) النهي عن أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ وعن أن يكرء بثلاث أو ربع وصح أنه أعطاهم بالنصف وامنعوا من إعطائها بأقل أو أكثر قلنا لا يجوز هذا لأنه إذا أباح (ع) إعطائها بالنصف (فأجيزوا إعطائها بالنصف)

لهم والنصف للمسلمين وله (ص) فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل أحد أن الثلث والرابع وما دون ذلك من الأجزاء مما دون النصف داخل في النصف فقد أعطاهم (ع) بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فصح أن كل ذلك مباح بلا شك إنتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وتفصيل الكلام و تحقيق المرام ما ذكره (المص) قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الأرض بحصته مما يخرج منها بغير لفظ الإجارة جائزة عند علمائنا أجمع وبه قال علي (ع) وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وآل علي (ع) وآل أبي بكر وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاووس وعبد الرحمن بن الأسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن أبي ليلى وابنه وأبو يوسف ومحمد وهو مروى عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن زيد قال المحاربي قال أبو جعفر الباقر (ع) ما بالمدينة من أهل بيت إلا ويزرعون على الثلث والرابع وزاع علي (ع) قال المحاربي وعامل عمر الناس على أن من جاء غمر بالبذر من عنده فله الشطر وإن جاءه بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمران رسول الله عامل أهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع أو تمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال أبو جعفر (ع) عامل رسول الله (ص) أهل خيبر بالشطر ثم أبو بكر ثم عمر وعثمان وعلي (ع) ثم أهلهم إلى اليوم يعطون الثلث والرابع وهذا أمر مشهور صحيح وعمل به رسول الله (ص) حتى مات وخلفاءه حتى ماتوا وأهلهم ولم يبق بالمدينة أهل بيت إلا عمل به وعمل به أزواج رسول الله (ص) من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي جميعا عن الصادق (ع) في الصحيح أن أباه حدثه أن رسول الله (ص) أعطى خيبر بالنصف أرضها ونخلها فلما أدركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم عليهم قيمة فعامل أما أن تأخذوه وتعطون نصف الثمرة وأما أن أعطيكم نصف الثمرة

وأخذه فقال بهذا قامت السماوات أو الأرض وفي الصحيح
عن يعقوب بن شبيب قال سألت الصادق (ع) عن المزارعة فقال النفقة منك والأرض
لصاحبها فما أخرج الله من شئ قسم على الشطر وكذلك قبل
رسول الله (ص) خبير أتوه فأعطاهم إياها على أن يعمروها على أن لهم نصف ما
أخرجت فلما بلغ التمر أمر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ
منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فإن شئتم فخذوه وردوا علينا نصف
ذلك وإن شئتم أخذناه وأعطيناكم نصف ذلك
فقالت اليهود بهذا قامت السماوات والأرض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله
الحلبي عن الصادق (ع) قال لا بأس بالمزارعة بالثلث والرابع
والخمس وعن إسماعيل بن الفضل عن الصادق (ع) قال لا بأس أن تستأجر الأرض
بدرهم وتزارع الناس على الثلث والرابع وأقل وأكثر إذا كنت لا تأخذ الرجل
لا بما أخرجت أرضك والأخبار في ذلك أكثر من أن يحصى ولأن هذا أصل يتميز
بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة

وإذا كانت الأرض بين النخيل قال الشافعي العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وأبو حنيفة وروى عن ابن عباس الأمران وجوزها الشافعي في الأرض بين النخل إذا كان بياض الأرض أقل وإن كان أكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الأرض البيضاء لما روى رافع ابن خديج قال كنا نحابر على عهد رسول الله (ص) فذكر أن بعض عمومته أتاه فقال نهى رسول الله (ص) عن أمر كان لنا نافعاً وطواعية رسول الله (ص) أنفع قلنا ما ذاك قال قال رسول الله (ص) من كانت له أرض فليزرعها ولا يكرها بثلاث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة بأساً حتى سمعت رافع ابن خديج يقول نهى رسول الله (ص) عنها وقال جابر نهى رسول الله (ص) عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي (ص) من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها فإن لم يفعل فليمسك أرضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله (ص) عن المخابرة قلت وما المخابرة قال أن تأخذ الأرض بنصف أو بثلث أو بربع

ولا دلالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت أنه قال يغفر الله لرافع أنا والله أعلم بالحديث منه إنما أتاه رجلان من الأنصار وقد اقتتلا فقال رسول الله (ص) إن كان هذا شأنكم فلا تكروا للزرع فهذا خرج على وجه المشورة والإرشاد دون الإيجاب لأن حديث رافع تضمن النهي عن كراء الأرض بثلث أو ربع ونحن نسلم ذلك فإنه لا يجوز إجارة الأرض بثلث ما يخرج منها أو ربعه والنزاع إنما إنما هو في المزارعة وهي غير مندرجة في الحديث والحديث الذي ذكره فيه لفظ المزارعة محمول على الإجارة فلأن القصة واحدة رويت بألفاظ مختلفة فيجب تفسير أحد اللفظين بما يوافق الآخر لئلا

تتنافى الأخبار ولأن أحاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديداً يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل أحاديثنا قال أحمد بن حنبل أحاديث رافع ألوان وقال أيضاً حديث رافع ضروب قال ابن المنذر جاءت الأخبار عن رافع بعلل تدل على أن النهي كان لذلك قال زيد بن ثابت أنا أعلم بذلك منه وإنما سمع النبي (ص) رجلين قد اقتتلا فقال إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمر بن دينار وقال قلت لطاووس أو تركت المخابرة فإنهم زعموا أن النبي (ص) نهى عنها فقال إن أعلمهم يعني ابن عباس أخبرني أن رسول الله (ص) لم ينه عنه ولكن قال لئن يمنح أحدكم أرضه خير من أن يأخذ عليها خراجاً معلوماً ولأن أحاديث رافع منها ما يخالف الإجماع وهو النهي عن كراء المزرعة على الإطلاق ومنها اضطرابه في المسند عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعة وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب اطراحها واستعمال الأخبار الواردة في شأن

خير فإنها تجري مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الأخبار الواهية ولو سلم سلامته عن المطاعن وعدم قبوله للتأويل وقد تعذر الجمع فلا بد وإن يكونا أحد الخبرين ناسخا للآخر ويستحيل القول بنسخ حديث خبير لكونه معمولا به من جهة رسول الله (ص) ثم من بعده إلى عصر التابعين فأى وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فإن تأوله الشافعية بعود النهي إلى الأرض البيضاء والتجوز في قضية خبير إلى الأرض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما تأولناه فإنه لدليل ولأن ما ذكرناه أولى بعمل الصحابة والتابعين وأهل البيت (ع) دون ما تأولوه ولأن ما ذكرناه مجمع عليه لأن الباقر (ع) روى ذلك عن أهل بيت كل بيت بالمدينة وعن الصحابة وأهاليهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك إلى الآن وهذا مما لا يجوز خفاه ولم ينكره أحد من الصحابة فكان إجماعا والذي خالفه فقد بينا فساده والقياس يقتضيه فإن العين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالأثمان في المضاربة والنخل في المساقاة أو نقول أرض فجازت المزارعة عليها كالأرض بين النخل ولأن الحاجة داعية المزارعة لأن أصحاب الأراضي لا يقدرون على ردها والعمل عليها والأكرة يحتاجون إلى الزرع أكثر منها إلى غيره لكون الأرض لا ينتفع وإنما ينهى عنا المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي إنتهى هكذا ينبغي فقه المسألة وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قال (المص) رفع الله درجته ذهب الإمامية إلى أنه يصح إجارة الأرض بالطعام وقال مالك لا يجوز وقد خالف العقل الدال على أصالة الجواز وقوله تعالى أوفوا بالعقود وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو استأجر بالحنطة أو الشعير ووصف وضبط كما في السلم صحت وإلا فيبطل وإن صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط لعدم الوصف إنتهى وأقول إن أراد أنه محمول على أنه لا يمكن الضبط (مط) المضبط فهو مع أنه (مم) رد على ما نقله قبيل ذلك في تقرير مذهب إمامة الشافعي وإن أراد أنه محمول على أن مالك أفتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف والضبط لا (مط) ففيه أنه لا يجوز الفقيه إطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب أفراده جازيا عنده فلا مجال لحمل كلامه على ذلك كما لا يخفى قال (المص) رفع الله درجته (يا) ذهب الإمامية إلى أنه يجوز أن يؤجر أرضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء الأربعة إذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على أصالة الجواز وقوله تعالى أوفوا بالعقود إنتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو استأجر لزراعة جنس أو نوع معين جاز أن يزرعه وما ضرره مثله أو دونه

لا فوجه فلو استأجر لزراعة البر لم يزرع السمسم وبالعكس
جاز وهذا تصريح بأنه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر أنه
افترى على المذاهب إنتهى وأقول قد جرت عادة الشافعيين
والحنفيين والمالكيين على أنهم إذا عجزوا عن نصره فتوى إمامهم أنكروا معرفة ذلك
مع أن للشافعي وأضرابه كثيرا من الأقوال الذي لا يعرفه إلا النحارير
من أصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على
كتاب الأنوار الذي هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى
بين متأخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم (أيضا) في باب البيع من كتاب
المحلى حيث قال إن قول الشافعي بجواز بيع الحر في الدين قوله غريبة لا يعرفها
من أصحابه إلا من تبحر في الحديث والآثار إنتهى قال (المص) رفع الله درجته (الفصل
العاشر في الهبات وتوابعها) وفيه مسایل (الأولى)

ذهبت الإمامية إلى أن القبض بدون إذن الواهب يكون فاسدا وقال أبو حنيفة إن قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية إنتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن القبض المعتبر أن يكون بإذن الواهب فلو قبض بلا إذنه لم يملكه ودخل في ضمانه ولو أذن له في القبض ورجع قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أن القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الإذن بسكوته الدال على إذنه ورضاه إنتهى وأقول تحقيق كلام (المص) قدس سره وإبطال ما تكلفه الناصب لإصلاح كلام أبي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره (المص) في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار إن شاء قبض وإن شاء منع فإن قبض المتهم بغير إذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لأن التسليم غير مستحق عليه فلا يصح إلا بإذنه كما لو أخذ المشتري المبيع من يد البائع قبل تسليم الثمن بخلاف ما إذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لأنه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه إذن المستحق عليه أما هنا فإنه غير مستحق عليه فلا يصح بدون إذنه فإن قبضه بدون إذنه دخل في ضمانه فإن أذن له في القبض وقبضها تمت الهبة وإن رجع عن الإذن قبل أن يقبض المتهم بطل الإذن وإن رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه وبه قال الشافعي وقال أبو حنيفة إذا قبضه في المجلس بغير إذن الواهب صح الواهب القبض وإذا قام من المجلس لم يحز قبضه إلا بإذن الواهب لأن الإيجاب تضمن الإذن في القبول والقبض جميعا فإذا قبض صح كما إذا قبل وإنما اختص بالمجلس لأن الإيجاب تضمنه وما تضمنه الإيجاب بالقبض كالمقبول وليس بجيد لأن الواهب لم يأذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم أن القبض والقبول تضمنها الإيجاب وإنما القبول أثبتته الشرع لا الموجب والقبض لم يوجد في لفظه ولو وجد في تلفظه لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو أذن له بعد العقد وعلى أن القبول الإيجاب جوابه فاقترضاه بخلاف القبض إنتهى إذا تقدم هذا فنقول إن أراد بالقبض في حضور مكون الواهب ناظرا شاهد القبضة فهو خلاف فرض المسألة وإن أراد كونه في مجلس حضره الواهب وإن كان الواهب عند قبضه كان في رواية أخرى من المجلس غير ناظر إلى قبضه فلا (ثم) أن هذا يقوم مقام الإذن فظهر أن عدول الناصب عما ذكره (المص) في التذكرة موافق لما في الهداية والوقاية من أصل دليل أبي حنيفة فرار من المطر إلى الميزاب قال (المص) رفع الله درجته (ب) ذهبت الإمامية إلى صحة هبة المشاع وقال أبو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي (ص) للوزان زن أرجح والرجحان هبة مشاع جائزة ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أن قبض المشاع لا يمكن إلا بقبض الجميع ولا يتيسر في حصة الغير فلا يصح هبته وأما قوله أن الرجحان هبة

مشاع فيقول أبو حنيفة وذلك للاحتياط وليس هو هبة إنتهى وأقول ما ذكره من أن قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير (مم) لأنه لا يمتنع في بيع المشاع اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك ناجز ما لبيع وإنما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على أن الناصب لم يتعرض لما أشار إليه (المص) بقوله والتسوية من أن ما حكم به أبو حنيفة فرق بين المتساويين لأن العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه وكذا في امتناع قبض المجموع في أحدهما دون الآخر وبهذا علم إن ما استدل به الناصب على عدم إمكان قبض المشاع فيما يقسم جار فيما لا يقسم مع تخلف الحكم عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه (أيضا) فافهم وأما ما ذكره من أن حكم النبي (ص) بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود بأن الاحتياط موجود في جانب المساواة (أيضا) كما أن الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط الحال البايع فبقي أن يكون ذلك هبة من جانب البايع (الظ) من حاله غالب العناء بالنسبة إلى المشتري الذي ظاهر حاله الافتقار فتأمل قال (المص) رفع الله درجته (ج) ذهب الإمامية إلى لزوم الوقف بالعقد و الاقباض وقال أبو حنيفة لا يلزم إلا بحكم الحاكم وقد خالف قوله (ص) جلس الأصل وسبل الثمرة وإجماع الصحابة وعملهم عليه إنتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الوقف لازم في الحال وإن إضافة إلى دبر الحياة سلمه أو لم يسلمه قضى له قضى به قاض أو لم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض الواقف ومذهب أبي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم إلا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لأن الحديث يدل على جواز الوقف ولا يدل على اللزوم إنتهى وأقول جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عند السؤال عن كيفية وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم إهمال بيان ما يحتاج إيقاعه ولزومه إليه مع أن الأصل في العقود اللزوم كما لا يخفى قال (المص) رفع الله درجته (د) ذهب الإمامية إلى أنه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف على الفقراء والمساكين إنتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الموقوف عليه إن كان مشخصا معيناً أو جماعة معينين فالشرط أن يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلاثة منهم وعلى قبيلة ينحصر لزم تعميمهم وبعد هذا النقل يعلم أنه لم ينقل المذهب على ما هو عليه إنتهى وأقول قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة للعراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز أن يخرج على هذا الأصل الخلاف في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر وفي صحته قولان

كالوصية لهم (اه) وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا
ينحصر جاز الاقتصار على ثلاثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه
بالخلاف (أيضا) حيث قال فصل في مسايل منشورة
يتعلق بالباب إحداها لو لوقف على الطالبين وجوزناه كفى الصرف إلى ثلاثة (اه) فعلم
أن الناصب أغمض العين عن العبادة الأولى ونقل العبادة الثانية
حاذفا عنه قول النووي وجوزناه لثلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول بينهم وبهذا
ظهر أن الناصب لم ينقل مذهب إمامه على
ما هو عليه لعجزه عن إصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن إتيانه فيه بالبرهان والله
المستعان وقد صرح (المص) في التذكرة (أيضا) بأن ذلك أحد قولي
قال الشافعي حيث إذا وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني
وايل ونحوهم صح عند علمائنا وهو أحد قولي الشافعي لأصالة الصحة

ولأنها جهة قرية وجهة صحته تمليك فجاز الوقف كالمنحصر ولأن من صح الوقف عليه إذا كان عدده محصورا صح وإن لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين ولأنه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين إجماعا مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي أنه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم وحصرهم كما لو قال وقفت على قوم والفرق في التعيين صورة النزاع بخلاف القوم فإنهم مع عدم انحصارهم غير معينين لأنه يطلق على جماعة غير معينة فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم أو على أهل إقليم كالعراق أو على أهل مدينة كبغداد صح (أيضا) خلافا له ولو وقف على كافة بني آدم أو على كافة البشر صح على ما اخترناه

إنتهى قال (المص) رفع الله درجته (هـ) ذهبت الإمامية إلى أنه إذا بنى مسجد أو مقبرة وأذن للناس في الصلاة أو الدفن ولم يقل إنه وقف أو وقفته لم يزل ملكه عنه وقال أبو حنيفة إذا صلوا ودفنوا زال ملكه وقد خالف العقل الدال على أصالة بقاء الملك وقول النبي (ص) لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه إنتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى على هيئة المسجد وأذن وصلى فيه لم يصر مسجدا إلا أن يكون في مواة و نواة ولو أذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى أبو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدالة على رضاه وأقول هذا الجواب رمي في الظلام وتوجيه لكلام أبي حنيفة بما هو أجدر بالظن والملام وبالجمل لم يجعل أبو حنيفة القول بعدم توقف العقود على الصيغة طريقة للقطع بأنه يشترط في النكاح العقد بالإيجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم قال (المص) رفع الله درجته (الفصل الحادي عشر في الموارث وتوابعها) وفيه مسائل (الأولى) ذهبت الإمامية إلى توريث خمسة

عشر أولاد البنات وأولاد الأخوات وأولاد الإخوة من الأم وبنات الإخوة من الأب والعمة وأولادها والخال وأولاده والنخالة وأولادها والعم أخو الأب للأم وأولاده وبنات العم وأولادهن والجد أب الأم والجددة أم الأم على الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا على ترتيب ذكره في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال أبو حنيفة إن ذوي الأرحام يرثون إلا أنه يقدم المولى ومن يأخذ بالرد عليهم فلو مات وترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والآخر بالرد كما نقول نحن إلا أنهم يقدمون المولى على ذوي الأرحام ويوافقونا في أن من يأخذ بالرد أولى من أولي الأرحام ويقولون إذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الأرحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وفاق

وقال الشافعي إنهم لا يرثون ولا يحجبون وإن كان للميت قرابة فالمال له وإن كان مولى كان له وإن لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال وقد خالفنا في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم وولد البنت ولد للإجماع على أن عيسى (ع) ولد آدم وقال رسول الله (ص) ابناي هذان سيذا شباب أهل الجنة وقال لا ترزموا على ابني هذا بوله أي لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن (ع) بال في حجره (ص) فأرادوا أخذه فقال ذلك وقال (ع) إن ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين من المسلمين عنى به الحسن (ع) وقال الله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال (ع) الخال وارث من لا وارث له وروى أبو هريرة أن النبي (ص) ورث الخال والأخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن أسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والإسلام فيرث القريب من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالإسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالأسباب الثلاثة الخاصة أو فضل شئ من ذوي الفروض وانتظم بيت المال لإمام عادل يصرف الحقوق إلى المستحقين فإن لم ينتظم فالصحيح المرجح المفتى به أنه يرد الفاضل منهم عليهم و يورث ذووا الأرحام إن فقدوا فالخلاف بين مذهب الإمامية ومذهب الشافعي أن التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الإمامية بالعكس ودليل الشافعي أن النبي (ص) جعل الولاء لمن أعتق وليس فائدة الولاء إلا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوي الأرحام فإنهم ليسوا ورثة بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة أنه قال مات رجل من خزاعة فأتى النبي (ص) بميراثه فقال التمسوا له وارثا أو ذو رحم فلم يجدوا فقال أعطوه الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على أن ذا الرحم ليس بوارث و (أيضا) الخلاف بين المذهبين وإن بيت المال إذا كان منتظما فهو مقدم على توريث ذوي الأرحام ولا رد على ذوي الفروض وذهب الشافعي إلى هذا ودليله ما روي في الصحاح عن رسول الله (ص) أنه قال أنا مولى من لا مولى له أرث ماله وأعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الإسلام وأما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم وولد البنت ولد فالجواب أنه ولد في التحنن والإشفاق إليه لا ولد في الميراث ولا شك أن عيسى ولد آدم لأنه تولد ممن تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين

هما ولدا رسول الله (ص) لأنهما تولدا من فاطمة وفاطمة (ض) تولدت من رسول الله (ص) ولكن لا مدخل لهم في الإرث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالإجماع ثم

إن الشافعي قائل بتوريث ذوي الأرحام عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الإمامية أن توريث ذوي الأرحام لو كان لوراثتهم فلم يقدمون الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الأرحام نعلم أن توريثنا ذوي الأرحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الإسلام من أسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي (ص) فهي مقدمة على جهة الرحم إنتهى وأقول ينبغي أن يعلم أن القرآن اشتمل على آيات هن أحكام الفرائض كقوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم والآية التي تليها وآية الكلاله ولم تشتمل الآيات على جميع الفرائض ولكن وردت السنة المطهرة بأصول أخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منصوصا وكثر اختلافهم في ذلك من حيث أن مسائل الفرائض غير مبنية على أصول معقولة ولأهل البيت عليهم السلام في الفرائض أصول خاصة وأكبر أصولهم وأهمها ما سيأتي من مسألة العول والتعصب فبسببهما باينوا الفرق المشهورة الآن وإن كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرفه إن شاء الله

وأهل البيت عليهم السلام أدرى بما في بيت النبي (ص) إذا تمهد هذا فلنشر إلى بيان معنى الأرحام في الآية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الإصفهاني في مفرداته إن استعادته من رحم الأنثى لكونهم خارجين من رحم واحدة وأصل الرحمة وذلك لأنها مما يتراحم به ويتعاطف تقول وصلتك رحم ومن أجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الإمامية إلى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء الذكر والأنثى الوارث وغير الوارث والمحرم وغير المحرم لأن الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى آخر وضع هذا اللفظ له فوجب صرفه إلى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وإن كانوا من قبيل يقدر أحدهما ذكرا والآخر أنثى فإن حرم التناكح بينهم فهو الرحم محتجا بأن تحريم الأختين إنما كان لما يتضمن قطيعة الرحم وكذا تحريم الجمع بين العممة والخالة وابنة الأخ والأخت ويرده ما تقدم نعم يشترط أن لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد في العرف من القرابة وإلا لكان جميع الناس أقرباء لا اشتراكهم في آدم (ع) إذا عرفت هذا فنقول بعد تسليم صحة الحديث الذي استدل به الشافعي يحتمل أن يكون عطف ذا رحم على وارثا من قبيل عطف العام على الخاص إشارة إلى رعاية المرتبة فإن في الإرث كما دل عليه قوله تعالى وأولي الأرحام بعضهم أولى ببعض الآية طبقات ومراتب مرتبة بمعنى أن الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الأولى مستحق للميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية يستحق الميراث ومن البين أن ذوي الأرحام أعم ممن يرث في المرتبة الأولى وغيره (وأیضا) يحتمل أن يكون قول الراوي وارثا أو ذا رحم تشكيكا منه في لفظ ما التمسوه لا ترديدا منهم بين الأمرين و (ح) يحصل الجمع بين الدليلين ويبتل استدلال الشافعي كما لا يخفى وأما ما استدل به الناصب على أن ولد البنت ولد في الإشفاق لا في الميراث بأنه لو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب (اه) فمردود بأن انتفاء مثلية ولد البنت لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي الولدية ولا نفي الميراث (مط) لجواز أن يكون عدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج بما يخص قاعدة تشارك الأولاد ألا يرى أن ولد الولد ولد اتفاقا ولا يشارك الولد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهمه الناصب للزم تكذيب الله تعالى في سورة الكوثر حيث قال إن شئتك هو الأبر فإن الله تعالى على ما روى الجمهور (أيضا) إنما قال ذلك ردا على من شامت النبي (ص) عند وفاة ابنه عبد الله (رض) عنه بأنه أبت لا عقب له من الأولاد وبقاء من كان ولدا في التحنن والإشفاق دون من

كان ولدا حقيقة لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه الآية وآية المباهلة أعني قوله تعالى قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم والأحاديث التي ذكرها (المص) صريحة في أن ولد الابنة ابن علي الحقيقة وقد تمسك أبو حنيفة على نفي ذلك بشعر واحد من أجلاف العرب وهو قوله شعر بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعاد مع أن الشعر المذكور يحتمل أن يكون محمولا على التوسع والمبالغة والآية محمولة على حقيقته ويمكن (أيضا) أن يكون للشاعر خصومة مع أصهاره وأولادهم فأنشد ذلك لشجي وعضة له منهم كما قال آخر شعر فإن ابن أخت القوم مصطفى أثناءه إذا لم يزاحم خاله باب جلد ونظير هذا قول العجم خواهر زاده بايد خريد وبسنتك بايد كشت وأما ما ذكره من الايراد على الإمامية فهو مردود بما مر من أن في الإرث طبقات ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الأرحام من هذا القبيل والله الهادي إلى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته (ب) ذهب الإمامية إلى أن الأم يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد حالف قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وقول النبي (ص) تحوز المرأة ثلاث موارث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لأمه فقال (ع) ولد الملاعنة أمه أبوه وأمه فجعلها كالأبوين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الأم له فرضان الثلث إذا لم يخلف الميت ولد أولا ولد ابن ولا ابنين من الإخوة والأخوات من الأب والأم أو منهما أو بعض من جهة وبعض من جهة أخرى وللاثنتين فصاعدا من أولاد الأم بالتسوية والثاني السدس إذا كان للميت ولد أو ولد ابن أو اثنان من الإخوة والأخوات فكيف يقول إن الشافعي لم يورث الأم انتهى وأقول مراد (المصنف) قدس سره أن الإمامية ذهبوا إلى أنه إذا انفردت الأم مثلا أخذ المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا في البنت عند إفرادها فلها النصف تسمية والباقي ردا والشافعي لم يذهب إلى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال والآية حجة عليه كما ذكره (المصنف) فقول الناصب فكيف يقول إن الشافعي لم يورث الأم مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول أن ظاهر كلام (المصنف) يدل على أن مخالفة الشافعي مع الإمامية في ميراث البنت فقط لا فيه وفي ميراث الأم معا و (ح) إثبات أن الشافعي يورث الأم دون الإثبات أنه يورث البنت لا يجدي في دفع إيراد (المصنف) بل هو غلط آخر فتدبر قال (المصنف) رفع الله درجته (ج)

ذهبت الإمامية إلى أن السلم يرث الكافر خلافا للأربعة وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم وقوله (ع) الإسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله (ع) الإسلام يزيد ولا ينقص انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على عدم توارث أهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله (ص) أنه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم و (أيضا) روي في الصحاح أنه قال عليه السلام لا يتوارث أهل ملتين شتى و (أيضا) الاجماع على أن عليا وجعفر عليهما السلام لم يرثوا أبا طالب وورثه عقيل فباع الدور وقال رسول الله (ص) وهل ترك لنا عقيل من دور وما ذكر من قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل في قوله يوصيكم انتهى وأقول أحاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا مع أن قوله لا يرث السلم الكافر في الحديث الأول من اصناف الناصب وإنما المراد عنه (ص) لا يرث

الكافر المسلم من غير بيان إرث المسلم عن الكافر وعدمه وأجيب عن الحديث الثاني بأنه محمول على نفي التوراث من الجانبين لأن التفاعل يقتضي ذلك وهو لا ينفي ثبوته من أحد الطرفين وروى الأصحاب عن النبي (ص) أنه قال نرثهم ولا يرثونا إن الإسلام لم يزد إلا غرا في حقه والإجماع الذي ذكره إنما هو إجماع النواصب وإلا فأهل البيت الذين هم أبصر بما فيه مخالفون لذلك وقد صرحوا بأن عقيل إنما باع تلك الدور ولعدم مبالاته بغصب مال الغير سيما أقاربه وإخوانه ولهذا قال علي (ع) في بعض كلماته أنه جلف جاف كما مر في مسألة الإمامة ويؤيده عدوله عن علي (ع) إلى معاوية ويدل على ما ذكرناه (أيضا) ما يشعر به نقل الناصب من بيعه دار رسول الله (ص) (أيضا) لظهور أنه لم يكن له حق الإرث في بيت رسول الله (ص) سيما في حال حياته (ص) وأما ما ذكره من أن قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس منا حتى يدخل في الخطاب مردود بما مر من أن الكافر مخاطب بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور وأما الولد فالفرض أنه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعاً فكيف يقول أن ولد الكافر ليس منا حتى يدخل في الخطاب وهل هذا الكلام الواهي إلا صادرا عن البهت والاضطراب كما أن سكوته عن التعرض لاستدلال (المص) بحديث علو الإسلام وما في معناه صادر عن العجز والخفض في الجواب نعم الإسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق (ع) قال (المص) رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أنه لا ميراث بل إنما يرثون بالفرض المسمى أو القرابة أو السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور يرث التعصيب وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيب مفروضا فذكر سبحانه أن للنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية أن يورث الرجال دون النساء وقال الله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض وإنما أراد الأقرب فالأقرب إجماعا والبنت أقرب من ابن العم و (أيضا) يلزمهم أن يكون ولد الصلب أضعف سببا من ابن ابن العم كما لو ترك ابنا وثمانية وعشرين بنتا لابن سهمين من ثلثين ولكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن ابن عم لكان ابن ابن عم عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن ما فضل من ذوي الفروض للعصبات ولو لم يكن التعصيب من أسباب الوراثه لم يظهر فايده في تعيين الفروض لأن الفاضل عن الفرض لازم فإن قلت بالرد فلم لا يعين أولا ما يستغرقه ذوو الفروض والإجماع واقع على توريث أبناء الأعمام وهم ليسوا من

ذوي الفروض وأما ما ذكر من الدليل على بطلان التعصيب من قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون فلا شك أن العصبه هم الأقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس

من قضاء الجاهلية وما ذكر من أن البنت أقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تأخذه بنص الكتاب والباقي للعصبه لأنهم عصبه المية وجماعته فلهم قرابته ثم إن البنت لو جاز الميراث مع وجود أبناء الأعمام لزم إبطال حقوق عصب الميت وقبيلته فإن البنت تذهب بالمال إلى بيت الأجنب فيلزم الاجحاف لقبيلة الميت وإبطال حقوق أهلها وذويه وما ذكر من لزوم كون ولد الصلب أضعف سببا من ابن ابن العم فغير لازم لأن السبب أقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوة السبب ألا ترى أنه لو ترك ابنا من الصلب وابن عم فضلا عن ابن ابن عم فالولد الصلب يجوز كل المال ولا يذهب ابن العم بفلس ومن ههنا يظهر قوة السبب ومسائل الفرائض بمقائيس العقل انتهى وأقول فيه نظر من وجوه

إما أولا فلأن ما ذكره من أنه لو لم يكن التعصيب من أسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض أو مردود بأن الفائدة ظاهرة ذ عند اجتماع ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور فعدم ظهورها عند أفراد البنت مثلا لا يقدح في إفادتها (مط) وأما ما ذكره بقوله فإن قلت بالرد فلم لا يعين أو لا ما يستغرقه ذوو الفروض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله (ص) فإن هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب (أيضا) اتفاقا وأما ثانيا فلأن مجموع ما ذكره (المص) قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب الآية مع ما ورد في شأن نزولها من حديث جابر دليل واحد لا دليلان كما توهمه الناصب وتكلم على كل منهما على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال أن الظاهر من الآية المذكورة هو العموم للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لأن الرد على أهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم إلا بذلك والقايل بالتعصيب لا يورث الأخت مع الأخ ولا العمه مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم وأما ثالثا فلأن ما ذكره من أن البنت لها فرض معلوم (اه) لا يدفع ما لزم القوم من مخالفة الأولوية المستفادة من آية أولي الأرحام للبنت بالنسبة إلى ابن العم من العصبه كما لا يخفى وأما رابعا فلأن قوله ثم إن البنت لو حاز الميراث مع وجود أبناء الأعمام لزم إبطال حقوق عصبه الميت وقبيلته (اه) مدخول بما قيل ثبت العرش ثم انقش ومن أين ثبت أن للمعصية حقا مع وجود البنت الصلبية حتى يقال لزم إبطال حقوق عصبه الميت وهل هذا إلا أول مسألة ومصادرة على

(المط) وأما خامسا فلأن ما استدل به على عدم لزوم كون ولد الصلب أضعف من ابن ابن العم بقوله لأن السبب أقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه (اه) مدفوع بأن الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي وعدمه بل الكلام في أن البنات على قاعدة التعصيب تقلل نصيب الابن الصلبي أكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن العم فيلزم أن يكون الابن الصلبي أضعف سببا من ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا سر به وكان الناصب لم يعقل معنى كلام (المص) مع وضوحه فأتى بما لا طائل تحته كما ترى ويظهر من هذا أنه لا يمكنه معرفة الواضحات (أيضا) بمقائيس الفهم والعقل فضلا عن مسایل الفرائض وليس هذا مما يخص الناصب الضعيف بل كان شأن إمامه الشافعي (أيضا) في الفرائض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلى أن أقوال الشافعي تدل على أنه كان قليل البصر بالفرائض انتهى هذا ولا بأس علينا أن نذكر ههنا ما فصله بعض أجلاء مشايخنا الأعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والإبرام حيث قال هذه المسألة ومسألة

العول التي يأتي بعدها من أمهات المسائل والمعركة الغضى بين الإمامية ومن خالفهم وعليها بيني معظم الفريضة واختلفت القسمة على المذهبيين اختلافا كثيرا وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الإمامية إلى أن الأقرب من الوارث يمنع الأبعد سواء كان الأقرب ذا فرض أم لم يكن ويرد الباقي على ذوي الفرض وقد كان في الصحابة ممن يقول به ابن عباس ومذهبه فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير أنه قضى بذلك و (أيضا) روى الأعمش عن إبراهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور وأثبتوا التعصيب وقد أكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الآخر وتكلفوا من الأدلة ما لا يؤدي من الأدلة ما لا يؤدي إلى (المط) في الحقيقة مرجع الجمهور إلى حرف واحد وهو أنهم رووا عن النبي (ص) أنه قال ما أبقت الفريضة فلا ولي

عصبة ذكر ومرجع الإمامية إلى حرف واحد وهو أنهم رووا عن أئمتهم (ع) الباقر والصادق ومن بعدهما إنكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على ذوي الفروض ثم إن كل واحد من الفريقين أضاف إلى ما ذكرناه أدلة ونحن نشير إلى خلاصة حجج الفريقين فنقول أما أصحابنا الإمامية فاحتجوا على بطلان التعصيب بوجوه الأول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو أكثر نصيبا مفروضا وجه الاستدلال أنه إن وجب توريث جميع النساء والأقربين بطل القول بالتعصيب والمقدم حق والتالي مثله بيان الملازمة أن القابل بالتعصيب لا يورث الأخت مع الأخ ولا العممة مع العم وبيان حقيقة المقدم أنه تعالى حكم في الآية بالنصيب للنساء كما حكم للرجال فلو جاز حرمان النساء لجاز حرمان الرجال لأن المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الآية إن قيل الآية ليست على عمومها لأنها يقتضي توريث كل واحد من الرجال والنساء مع وجود من هو أقرب منه وهو (بط) وإذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن قلنا بل الآية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين والأقربين ولفظ الأقرب يمنع الأبعد بل يمنع القريب مع وجود الأقرب ولا أحد أقرب إلى الأبوين من الأولاد وإذا كان الأصل فيها العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء وإلا جاز مثله في الرجال ويؤيد عمومها في توريث النساء أنها نزلت ردا على أهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثونهن شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت وبدون عمومها لا يتم الرد الثاني قوله تعالى وأولي الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين أحدهما أنه تعالى حكم بأولوية

بعض الأرحام ببعض وأراد به الأقرب فالأقرب قطعاً بموافقة الخصم لأنهم يقولون إن العصبة الأقرب يمنع الأبعد ويقولون في الوارث بأية أولي الأرحام إن الأقرب منهم يمنع الأبعد ولا شبهة في أن البنت أقرب إلى الميت من الأخ وأولاده والأخ وأولاده والأخت أقرب من العم وأولاده لأن البنت يتقرب إلى الميت بنفسها والأخ إنما يتقرب إليه بالأب والأخت يتقرب إليه بواسطة الأب والعم يتقرب إليه بواسطة الجد فهي بواسطة وهو بواسطتين و أولاده بواسطتين وثانيهما أنه تعالى حكم بأن أولي الأرحام بعضهم أولى ببعض والمراد بالأولوية في الميراث وغيره أما أولاً فللعوموم الذي يدخل فيه الميراث وأما ثانياً فلما نقل من أن الآية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقدة الإيمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانا ثابتين في صدر الإسلام والناسخ للشئ يجب أن يكون رافعا له فلولا أن المراد بها توريث ذوي الأرحام لما كانت واقعة إلى نسخته ومن ههنا يظهر فساد قول من ادعى أن المراد بالأولوية في أحوال الميت من الصلاة ونحوها وإن المراد بالأرحام المذكورين في سورة النساء في كتاب الله مع أنه لو سلم عدم نسختها للآيتين فالإرث داخل في عمومها والأصل عدم التخصيص وأما قوله تعالى في كتاب الله فالمراد به في حكم كتاب الله ولا يخصص بما في سورة النساء لعدم مقتضى الثالث الأخبار التي رووها عن النبي (ص) كقوله من ترك مالا فلأهله وقوله (ص) في شخص خلف بنتا وأختا إن المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالأول إن الإناث من الأهل قطعاً فاقضى الخبر توريثهن أجمع وهو خلاف مذهب القائلين بالتعصيب الرابع إن القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطاً بوجود وارث آخر والمقتضى (بط) والملازمة فيما لو خلف الميت بنتين وابنة ابن وعم فللعوم عندهم ما فضل عن البنيتين ولا شئ لبنت الابن وبتقدير أن يكون معها أخ يكون الثلث بينهما أثلاثاً وأما بيان بطلان التالي وهو المقتضى فلأنه مخالف للكتاب والسنة أما الكتاب فظاهر وأما السنة فلأن أحداً لم ينقل أن توريث الوارث مشروط بوجود وارث آخر بل المعلوم من دين النبي (ص) أنه مع وجود الوارث الآخر أما أن يتساويا أو يمنع أحدهما الآخران قيل إنما كان (كك) لأن العم أولى عصبة ومع وجود ابن البنت فهو أولى منه فلذلك ورثناه وشاركه أخته للإجماع على المشاركة قلنا أما حديث أولى عصبة فسنين ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي أن يحوز الابن وحده لأنه أولى عصبة دون أخته إذ هو أولى من العم الذي هو أولى من البنت والأولى من الأولى أولى وإذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فبالأحرى أن يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الالتزام توريث الابن بغير النصيب حتى

تشاركه أخته إن قيل توريث البنت مع أختها جاء من قوله تعالى
في حكم الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين والابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما
قلنا الخبر خاص والآية عامة والعمل به يقتضي تقديم إرث
الابن لأنه أولي عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في
كل موضع حكموا بمشاركة الأنثى للذكر فيه الخامس وهو
العمدة كما أشرنا إليه أولا الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن أهل البيت عليهم
السلام وهي كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضا فمنها ما رواه
عبد الله بن بكير عن حسن البزاز قال أمرت من يسأل أبا عبد الله (ع) المال لمن هو
للأقرب أم للعصبة فقال المال للأقرب والعصبة في فيه التراب
ومنها عن حماد بن عثمان قال سألت أبا الحسن (ع) عن رجل ترك امرأة وأخاه فقال
يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي (ع) يعطي المال الأقرب
فالأقرب قال قلت فالأخ لا يرث شيئا قال أخبرتك إن عليا (ع) كان يعطي المال
الأقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال قراني أبو جعفر الباقر (ع)

كتاب الفرائض التي ملأ رسول الله (ص) وخط علي (ع) بيده فوجدت فيها رجل مات فترك ابنته وأمه للبنت النصف ثلاثة أسهم وللأم السدس منهم فقيم المال على أربعة أسهم فما أصاب ثلاثة أسهم فلا بنته وما أصاب منهما فهو للأم قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته وأباه للبنت النصف وللأب السدس يقسم المال على أربعة أسهم فما أصاب ثلاثة أسهم فللبنت وما أصاب سهمها فللأب ومنها عن عبد الله بن يحيى عن أبي عبد الله (ع) في رجل ترك ابنته وأخته لأبيه وأمه فقال المال كله لابنته وليس للأخت من الأب والأم شي وغير ذلك من الأخبار ولا فائدة في الاكثار منها فإنه المعروف من فقه أهل البيت (ع) لا يعرفون خلافه وأما الجمهور فاحتجوا إلى إثبات التعصب بوجوه الأول أنه تعالى لو أراد توريث أو نحوهن أكثر ما فرض لهن لفعل ذلك والتالي (بط) فنه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب وبيان الملازمة أنه تعالى لما ورث الابن الجميع لم يرفض له فرضا وكذا الأخ للأب والعم وأشباههم فلولا قصر ذوي الفرض على فروضهم لم يكن في التنصيب على المقدار فائدة الثاني قوله تعالى إن امرء هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن وجه الاستدلال أنه تعالى حكم بتوريث الأخت نصفه ميراث أخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الأخ ميراثها أجمع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الأخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق للفرق بين الأخت والأخ ثمرة أصلا الثالث قوله تعالى وإني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرة وهب لي من لدنك وليا يرثني ووجه الاستدلال إن زكريا (ع) لما خاف أن يرثه عصبة سأل الله تعالى أن يهبه ولدا ذكرا بدليل قوله تعالى وليا يرثني ولو كانت الأنثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر مزية الرابع وهو عهدهم كما أشرنا إليه سابقا ما رواه وهب عن طاوس عن أبيه عن ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال الحقوا الفرائض بأهلها ما أبقت فلاولي عصبته ذكر وفي أخرى فلاولي رجل ذكر عصبته وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر أن سعد بن الربيع قتل يوم أحد فجاءت أرأته بابنتيه إلى النبي (ص) وقالت يا رسول الله (ص) إن أباهن قتل يوم أحد وأخذ عمه المال كله ولا ينكحان إلا ولهما مال فقال النبي (ص) سيقضي الله في ذلك فأنزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في أولادكم الآية فدعا (ص) العم فقال اعط الجاريتين الثلثين واعط أمهما الثمن فما بقي فلك وهذه نص (أيضا) وأجيب عن الوجه الأول بأن حاصله يرجع إلى أن كل من فرض له من الورثة فرض لا يزداد عنه وكل من لم يفرض له يعطي الجميع وهذا باطل أما أولا فلاعتراف الخصم بنقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من إزالة صاحبه عنه لم يجز النقص

فما المانع من الزيادة بل الأمر في النقصان أولى لأن
النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل آخر فإن على ه أعمال الدليلين
وحصول (المط) من كل منهما وإما ثانيا فلأن هذه الآية معارضته
بآية أولي الأرحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل إلا بالرد على الأقرب وإن
كان ذا فرض لدلالة آية أولي الأرحام عليه وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى لم يمنع في
الآية

من الرد وإلا لم يحصل النزاع وقد دلت آية أولي الأرحام على الرد لدلالاتها على
التوريث بقربى الرحم والعمل بمضمون الآيتين أولى من اطراح إحداهما لدلالة المفهوم
التي هو من أضعف الأدلة وأما ثالثا فلأنه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل وإلا
لأدى إلى القسمين وسنبطل الخبرين المقتضيين للرد على العصبية إن شاء تعالى
وإذا بطلا تعين الرد على أولي الأرحام وإلا لزم خرق الاجماع وبهذه الوجوه يظهر
الجواب عن الوجه الثاني لأنه راجع إلى أن الأخت لم يسم لها أكثر من النصف فلا تزداد
عليه وأما الأخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على أنه يمكن
الاستدلال بهذه الآية على بطلان التعصيب من حيث إن الله تعالى شرط
في توريث الأخ من الأخت عدم ولدها وإذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما وإذا
وجد المنافي للشئ استحالة لاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب أن لا يرث
الأخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كون زكريا
طلب الذكر بل الأنثى أو الأعم بقريته أنه لما كفل مريم ورأى
من بركتها وكرامتها ما رأى دعا ربه وقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر
الحال وسياق الآية يقتضي أنه لم يطلب إلا مثل مريم فأعطاه الله
أفضل منها ولو نزلنا لقلنا إنه طلب الأعم ولو سلمنا أنه طلب الذكر لا يلزم منه أنه
خاف العصبية لأنه لو كان له بنو عم أو بنات عم لم يرثوه بالعصبية بل لكونهم
من أولي الأرحام لأن ميراث العصبية المفروض هنا ليس إلا توريث العصبية مع ذوي
الفرض لا (مط) مع أن طلب الذكر جاز أن يكون لمحبة طبعه كما لا يخفى
من عبادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا لأن شريعة
نبينا (ص) ناسخة للشرايع وما يوافق منها كما

سبق على وجه الاتفاق لا الاستصحاب على أن الآية حجة لنا لا لهم لأن قوله وكانت
امرأتي عاقرا أي لا تلد يقتضي أنها إذا ولدت لم يخف الموالي من ورائه
أعم من كونه ذكرا أو أنثى لأنها لو ولدت أنثى لم تبق عاقرا وإذا لم تبق عاقرا لم يخف
الموالي فظهر أن الأنثى تمنع الموالي وهو (المط) وعن الوجه الرابع بوجهين
أحدهما أن المروي عنه أنه أنكر الخبر الأول وهو يقتضي رده عند أهل الحديث روى
أبو طالب الأنباري قال حدثنا محمد بن أحمد الترمذي قال حدثنا
بشر بن هارون قال حدثنا الحميري قال حدثنا الحميري قال حدثنا سفين عن أبي

إسحق عن قاربة بن مضرب قال جلست إلى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس حديث يرويه أهل العراق عنك وطاووس مولاك يرويه أن ما أبقت الفرياض فلا ولي عصابة ذكر قال من أهل العراق أنت قلت نعم قال أبلغ من ورائك أني أقول إن قول الله عز وجل آباءكم وأبناءكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله وأولي الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وهل هذه إلا فريضتان وهل أبقيا شيئا ما قلت هذا ولا طاووس يرويه علي قال قاربة بن مضرب فلقيت طاووسا فقال لا والله ما رويت هذا عن ابن عباس وإنما الشيطان ألقاه على ألسنتهم قال سفين المروي عنه هذا الحديث أراه من قبل ابنه عبد الله بن طاووس فإنه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا شديدا يهني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيهما أنه يقتضي خلاف ما هم عليه في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت بنتا وأخا وأختا فمقتضاه أن الأخ يعطي وتحرم الأخت وهم يقسمون الزايد عن فرض البنت بينهما أثلاثا ومنها ما لو خلف

بنتا وأختا وعمما وهو يقتضي (أيضا) توريث العم دون الأخت ويعكسون الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن وأخوة لأب ومقتضا توريث الزايد للأخوة للأب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس ولا باقي للأخوة إلى غير ذلك من الأمثلة والاعتراض بها إلزام فلا يقدح عدم ذهابنا إليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بأنه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبتين وصدق اسمهما على بنت الصلب وبنت الابن بأن ذلك لو تم لزم تساويهما فيهما ولا يقولون به وكما يصدق أنه خلف بنتا للصلب يصدق أنه خلف بنتين إن جعلنا ولد الولد ولدا حقيقة وإلا لم يدخل في الآيتين ولم يشارك في الثلثين وأما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند أهل الحديث بما هو مذكور عندهم وإنه لم يرو إلا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم ومعارض بما نقله الإمامية كما ذكرناه وإنه (ص) ورث بنت حمزة جميع ماله وعدم تسليم النقل مشترك وقد ألزمهم أصحابنا بإلزامات شنيعة مترتبة على هذا القول مذكورة في المطولات ولا يغرنك نسبة هؤلاء حديثهم إلى بعض أصحاب النبي (ص) المشهورين بجلالة القدر ونبالة الذكر أو إلى بعض التابعين الذين اتفق لهم في الأمة ثنا جميل ليزينوا ذلك في نظر الجهال ويوقعوا في أوهامهم انتساب أنفسهم إلى سنة الرسول المفضل فإنك إذا تأملت في حالهم ومقالهم أدنى تأمل علمت أنهم لم يعتدوا بسنة النبي (ص) ولم يعتنوا بالجماعة الكرام من آله وأصحابه العظام وإنما هم أهل سنة معاوية الطليق وجماعة جروه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى إحسان ظن بأقوال أسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان من الله ورسوله قادهم إلى ذلك وهذا ميراث لهم بالتعصيب من العصابة الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الآباء والأسلاف وأصروا في الشقاق والخلاف انتهى قال (المص) رفع الله درجته ذهب الإمامية إلى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الأربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل قال ابن عباس سبحانه الذي أحصى رمل غالج عددا جعل في المال نصفان ونصفان وثلثا ذهب النصفان بالمال فأين الثلث فقيل له من أول من أعال الفرياض فقال عمر بن الخطاب قيل له هلا أشرت عليه قال هبته انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول العول في الميراث ثابت بالإجماع وذلك للضرورة الداعية إليه لاجتماع الفروض فتارك العول تارك أمر الله تعالى لأن المفروض إذا زادت على المال كيف يحكم فيها إن لم يكن العول إن أعطى بعضهم وترك البعض لزم مخالفة أمر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يعال إلا عند الضرورة الجالبة إلى مخالفة النص وأما ما ذكره أن أول من أعال في الفرياض عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد ووافقه الصحابة فصار مجمعا عليه

ولم يكن لابن عباس أن يشير إلى عمر لأنه تلميذ عر ولو قال هذا فلا يقدر في الاجماع بعد دخوله فيه أولا انتهى وأقول فيه نظر أنا أولا فلعدم انتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ادعى

أولا أن العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول أمر الله تعالى فإنه لا يعهد أن يقال في ترك الاجماع إنه تارك أمر الله تعالى وإنما يقال أنه خلاف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع ولا الترجيح من غير مرجح أما الأول فلأن أصل وقوع الاجماع في ذلك (مم) لما ذكر (المص) من إظهار ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من أن مخالفته لا يقدر في الاجماع بعد دخوله فيه أو لا مردود بأن دخوله فيه أولا لو سلم فقد ظهر أنه كان وجه على السكوت السكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه أن ابن عباس كان تلميذا لعمر الجاهل الذي قد مر أنه اعترف بأن كل الناس أقره منه حتى المخدرات في الحجال وأما لزوم الترجيح من غير مرجح فإنه غير واقع (أيضا) لأن ما توهم لزوم ذلك فيه من صور القول بعدم العول وهو اعتبار النقص على البنيتين إذا اجتمعتا مع أبوين وزوج أو زوجة لا على الزوجين له مرجح هو حصول النصيب الأدنى للبنيتين (أيضا) وتوضيح أن كل واحد من الزوجين له سهمان أعلى وأدنى وليس للبنين والبنيتين والأختين ولولا قولنا الأسهم واحد فإذا دخل النقص عليها استوى ذواها السهام في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المؤلف من الشارع اعتباره إياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج و الالتزام ما ذكره بعض مشايخنا الأعلام كثرهم الله بين الأنام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه المسألة فذهب الجمهور منهم إلى القول بالعول بأن تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كأرباب الديون إذا ضاق المال عن حقهم قالوا أول مسألة وقع فيها العول في الإسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن زوج وأختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللأختين الثلثين فإن بدأت بالزوج لم يبق للأختين حقهما وإن بدأت بالأختين لم يبق للزوج حقه فأشيروا علي فاتفق رأي أكثرهم على العول ثم أظهر ابن عباس رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه واتفقت الإمامية على عدمه وإن الزوجين يأخذان تمام حقهما وكذا الأبوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرب بالأبوين أو بالأب وبه كان يقول من الصحابة أمير المؤمنين (ع) وإن كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق

ومن التابعين ومحمد بن الحنفية والباقر والصادق (ع) ومن الفقهاء داود بن علي الإصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه أدلة نحن نذكر خلاصتها

فأما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول أما الأول فمن وجوه الأول أنه يستحيل أن يجعل الله تعالى لمال نصفين وثلثا أو ثلثين ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به وإلا لكان جاهلا أو عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني أن العول يؤدي إلى التناقض والإغراء بالقبيح وهما باطلان أما الأول فلأن إذا فرضنا الوارث أبوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر وأعلنها إلى خمسة عشر فأعطينا الأبوين منها أربعة أسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وكذلك الثمانية للبنتين ليست ثلثين بل ثلثا وخمسا وذلك تناقض إذ يصدق بالضرورة أن كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا وأما الثاني فلأن الله تعالى قد سمى الخمس باسم الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعني بالإغراء إلا ذلك الثالث أنه إن وجب كون الذكور أكثر سهامها من الآفات

بطل العول والمقدم حق باعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة تظهر فيما إذا خلفت زوجا وأبوين وابنا أو زوجا و
أختين لأم وأخا لأب ففي الموضوعين يعطى الابن والأخ الباقي وبتقدير أن يكون بدل الابن بنتا وبدل الأخ فهي تأخذ أكثر من الذكر قطعا
وبيان حقيقة المقدم أن الله تعالى فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال للرجال عليهن درجة والخصم والتزم فيما
لو خلفت المرأة زوجا وأبوين أن يعطي الأب الثلث والأم المسدس مع أنه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى لها مع عدم الحاجب
الثلث حذرا من أن يفضل الأنثى على الذكر فإذا التزم فيما يخالف صريح القرآن فهلا يلتزمه فيما يوافقه وأما المنقول وهو العمدة فمن طريق
الجمهور ما رواه أبو القاسم الكوفي صاحب أبي يوسف عن أبي يوسف حدثنا ليث بن أبي سليمان عن أبي عمر العبدى عن علي (ع) أنه قال الفريضة ستة أسهم
الثلاثان أربعة أسهم والنصف ثلاثة أسهم والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثلثان أربعة أسهم ولا يرث مع الولد الأبوان والزوجة
ولا يحجب الأم عن الثلث إلا الولد والإخوة ولا يزداد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا تزداد المرأة عن الربع ولا تنقص من الثمن وإن
كن أربعا أو دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزداد الإخوة من الأم عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والأنثى ولا يحجبهم عن الثلث
إلا الوالد والولد والدية تقسم على من أحرز الميراث الدلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص
من السدس وعلى قولهم يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام في حصره الثلثين والنصف والربع والثلث في ستة وعلى قولهم لا يجتمع إلا في تسعة وربع
ومع الصحيح في أربعة وعشرين أو سبعة وثلثين وهذا وإن كان لا يفرض في الفريضة إلا أنه يدل على بطلان العول عنده ومنه ما روي عن عبد الله بن عباس (رض)
رواه أبو طالب الأنباري قال حدثني أبو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحصين قال حدثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد قال حدثني أبي عن محمد بن إسحاق
قال حدثني
الزهري عن أبي عبد الله بن عتبة قال جلست إلى ابن عباس فجرى ذكر الفريضة والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم أترون الذي أحصى رمل عالج
عددا جعل في مال نصفا وثلثا وربعاً أو قال نصفاً وثلثاً وهذان النصفان قد ذهباً بالمال فأين موضع الثلث فقال له زفر بن أوس البصري
يا أبا العباس فمن أول من أعال الفريضة فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفريضة ودفع بعضها بعضاً فقال والله ما أدري أيكم قدم الله وأيكم أخر وما

أجد شيئاً هو أوسع إلا أن أقسم عليكم هذا المال بالحصص وأدخل على كل ذي حق حق ما دخل عليه من عول الفريضة وأيم الله لو قدم من قدم الله وأخر من أخر الله ما عالت فريضة فقال زفر بن أوس فأيتها قدم وأيتها أخر قال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة إلا فريضة فهذا ما قدم الله وأما ما أخر فكل فريضة إذا ذلت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي فتلك التي أخر فأما التي قدم فالزوج له النصف فإذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فإذا زالت عنه صارت إلى الثمن لا يزيلها عنه شيء والأم لها الثلث فإذا زالت عنه صارت إلى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه الفريضة التي قدم الله عز وجل وأما التي أخر ففريضة البنات والأخوات لهن النصف والثلثان فإذا أزالهن الفريضة عن ذلك لم يكن لها إلا ما بقي فتلك التي أخر فإذا اجتمع ما قدم الله وما أخر بدئ بما قدم الله فأعطى حقه كاملاً فإن بقي شيء كان لمن أخر وإن لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر بن أوس فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر فقال هبته والله وكان امرءاً مهيباً قال الزهري والله لولا أن تقدم ابن عباس إمام عدل كان أمره على الورع أمضى أمراً وحكم به وأمضاه لما اختلف على ابن عباس اثنا وقله (رض) وإن لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمهم الله عز وجل وإلا فهذا الفرض لا يقع إذ لا بد أن يفضل لهم شيء ورووا (أيضاً) عن ابن عباس (رض) أنه كان يقول من شاء عند الحجر الأسود أن الله تعالى لم يذكر في كتابه نصفين وثلاثاً وأما ما ورد من طرق الخاصة عن علي (ع) وأهل بيته (ع) في إنكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه أبو بصير عن الباقر (ع) كان أمير المؤمنين (ع) يقول إن الذي أحصى رمل عاليج ليعلم أن السهام لا تعول على ستة لو كانوا مبصرون وجها لم تجز ستة ورووا عن ابن عباس (رض) نحو ما تقدم وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن أعين عن أبي جعفر (ع) قال السهام لا تعول ولا يكون أكثر من ستة فقال هذا ما ليس فيه اختلاف أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبد الله (ع) وأما الجمهور فاحتجوا على إثباته بالمعقول والأثر أما الأول فمن وجوه الأول إن النقص لا بد من دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام أما عند العايل فعلى الجميع وأما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح فكان إدخاله على الجميع أعدل الثاني أن التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو أوصى لزيد بألف ولعمر بخمسمائة ولم يخلف سوى مائة فإنها تقسط على انصبتهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية وإن أنكره منكر العول لكنه يعترف به فيما لو أوصى بنصف تركته لو واحد وبنصف لآخر وبثلث لثالث على طريق العول فإنه (ح) يلتزم بالتحاص

بالعول الثالث أن الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن دينهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بأن لكل واحد من الديان قدرا معيناً بخلاف الورثة لا يفيد لأن الورثة وإن لم يكن لكل واحد منهم قدر معين من المال إلا أن لكل واحد جزء يجري مجرى المعين وأما الثاني فما رواه عبدة السلماني قال كان علي (ع) على المنبر فقام إليه رجل فقال يا أمير المؤمنين (ع) رجل مات وترك ابنتيه وأبويه وزوجته فقال علي (ع) صار ثمن المرأة تسعا وهذا صريح في إثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عن علي (ع) من إنكاره وأجيب عن الأول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى على اختصاصه ببعض فإن المرجح الاجماع على نقضه مع الدليل ووقوع الخلاف على نقص من عداه فيكون المجمع عليه أولى به ولأن النقص على خلاف الأصل في حق الجميع بترك العمل به في المجمع عليه فبقي الباقي على الأصل عملاً بالاستصحاب فظهر الترجيح وعن الثاني يمنع الحكم في الأصل ووجود الفارق فيما ذكره من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية وهو تصريح الموصي بإزاد العول فيجب

اتباعه لقوله تعالى فم بدله بعد ما سمعه وإنما إثمه على الذين يبدلونه فقد أمر الله تعالى هنا بالعدل ولو قدر أنه أمر به في الفرائض لصرنا إليه وإنما الكلام مع عدم الأمر فكيف يقاس غير المأمور به على المأمور به وعن الثالث بالفرق بين الدين والميراث فإنه يصح اجتماع ألف ألف وثلاثة آلاف وعشرة في مال واحد ولا تعده العقلاء

محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الامكان في الأول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فإذا عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولهذا لا يعد أخذ أحد من الديان قسطه استيفاء لجميع حقه بل لبعض حقه بخلاف الإرث ولو فرض قدرة المديون على إيفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان بجميع يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح احتسابه عليه من الحق وإبرائه منه بخلاف الإرث وعن الرواية بالطعن في سندها أولا وبمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال أبو طالب الأنباري حدثنا الحسين بن محمد بن أيوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا يحيى بن أبي بكر عن شعبه عن سماك عن عبيدة السلماني وروى الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال إن عمر بن الخطاب وقعت في إمارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبتين الثلثان وللأبوين السدسان وللزوجة الثمن وقال هذا الثمن باقيا بعد الأبوين والبتين فقال له أصحاب محمد (ص) اعط هؤلاء فريضتهم للأبوين السدسان وللزوجة الثمن وللبتين ما بقي فقال فأين فريضتهما الثلثان فقال له علي لهما ما بقي فأبى ربك عمر وابن مسعود فقال علي (ع) على ما رأى عمر قال عبيدة فأخبرني جماعة من أصحاب علي بعدد ذلك في مثلها أنه أعطى الزوج الربع مع البتين والأبوين السدسين والباقي رد على البتين قال وذلك هو الحق وإن أباه قومنا فإذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي (ع) هكذا فأبي حجة فيه وقوله على ما رأى عمر وإن كان بحسب الظاهر إقرار له على ما رآه لكن ظاهره عدم الرضا به وإنما صار إليه لأمر ما لا يخفى ومن وقف على سيرته في زمن خلافته وكلامه ظهر عليه أن انقياده إلى حكم من كان قبله كان على وجه الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل أن الحديث لا يدل على الحكم بالعدل بل على تهجينه ومعناه صار ثمنه الذي فرضه الله تعالى تسعا عند القاييل بالعدل ولهذا أجاب عن بعض الفروض وسكت عن الباقي أو خرج مخرج الاستفهام الإنكاري بحذف أداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرآنية والشعرية كثير واعلم أن قدماء الأصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات أعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر

الشيخ (ره) في التهذيب منها في المسئلتين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متأخري الجمهور في هذه المسألة وكان الاحتجاج بكلامه أو كد وألزم رأينا أن نذكر كلامه في هذا الباب وإن أفضى إلى الإطناب قال في كتاب المحلى ولا عول في شئ من موارد الفريضة وهو أن يجتمع في الميراث ذو فريضة مسمى لا يحتملها الميراث مثل زوج أو زوجة وأخت شقيقة وأخت الأم وأختين شقيقتين أو الأب وأخوين لأم أو زوج وأبوين أو ابنتين فإن هذه فريضة ظاهرها أنه يجب النصف والثلث أو نصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط كل واحد من فرضه شيئاً حتى ينقسم

المال عليهم ورتبوا ذلك على أن يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وأم وأختين شقيقتين وأختين لأم فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا في بنته العالم قالوا فنجعل للزوج النصف وهو ثلاثة من ستة وللأم السدس وهو واحد من ستة فهذه أربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو أربعة من ستة فهذه ثمانية وللأختين للأم الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة يقسم المال بينهم على عشرة أسهم للزوج الذي له النصف ثلاثة من عشرة فهو أقل من الثلث وللأم التي لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان أربعة من عشرة فذلك خمسان وللأختين للأم اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول أول من قال به زيد بن ثابت وافقه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروى عن علي (ع) وابن مسعود غير مسند وذكر عن العباس ولم يصح وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأصحاب هؤلاء القوم إذا اجتمع رأيهم على شئ كان أسهل شئ عليهم دعوى الاجماع فإن لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعوى أنه قول الجمهور وإن خلافه شذوذ وإن خصومهم ليرثون لهم من تورطهم في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وأيم الله لا أقدم على أن ينسب إلى أحد قولاً لم يثبت عنده أن ذلك المرء ما قال إلا مستهل الكذب مقدم عليه ساقط العدالة وأما نحن فإن صح عندنا عن إنسان أنه قال قولاً نسبناه إليه وإن رويناه ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وإن لم يرو لنا عنه قول لم ينسب إليه قولاً لم يبلغنا عنه ولا نكثر بالكذب ولم نذكره لا علينا ولا لنا رويانا من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن أبي الزيات عن أبيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أنه أول من عال في الفريضة وأكثر ما بلغ فالعول مثل ثلثي رأس الفريضة وهذا يكفي في إبطال هذا

القول وإنه محدث لم تمض به سنته من رسول الله (ص) وإنما هو احتياط ممن رآه من السلف رضي الله عنهم قصدوا به الخير وقال بالقول الأول عبد الله بن عباس كما روينا من طريق وكيع نا ابن جريح عن عطاء عن ابن عباس قال الفرياض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عينية نا محمد بن إسحاق عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال أترون الذي أحصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا وثلثا إنما هو نصفان وثلثه أثلاث وربعه أرباع ومن طريق إسماعيل بن إسحاق القاضي نا علي ابن عبد الله وهو ابن المدائني نا يعقوب بن إبراهيم بن سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف نا أبي عن إسحاق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود قال خرجت أنا وزفر بن أوس إلى ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرياض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم أترون الذي أحصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلث النصفان قد ذهبها بالمال أين موضع الثلث فقال له زفر يا أبا العباس من أول من أعال الفرياض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرياض ودافع بعضها

بعضا وكان امرءا ورعا قال والله ما أدري أيكم قدم الله عز وجل ولا أيكم اخرفا أجد شيئا هو أوسع من أن أقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على كل ذي حق ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وأيم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضته فقال له زفر وأيها يا ابن عباس قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة إلا إلى فريضة فهذا ما قدم وما ما آخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي فذلك الذي أخر ما التي قدم فالزوج له النصف فإن دخل عليها يزيد له ربع إلى الربع لا يزيد عنه شيء والزوجة لها الربع فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا يزيد عنها شيء والأم لها الثلث فإن زالت بشيء من الفريض ودخل عليها صارت إلى السدس ولا يزيد لها عنه شيء فهذه الفريض التي قدم الله عز وجل والتي أخر فريضة الأخوات والبنات النصف فما فوق ذلك والثلثان فإذا زالتهن الفريض عن ذلك لم يكن لهن إلا ما يبقى فإذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما أخر بيدي بمن قدم فأعطى حقه كلا فإن بقي شيء كان لمن أخر وإن لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس أن تشير عليه بهذا الرأي قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا أنه تقدم إمام عدل كان أمره على الورع فأمضى أمرا فمضى ما اختلف على ابن عباس من أهل العلم اثنان فيما قال وبقول ابن عباس قال أبو سليمان وجميع أصحابهم وغيرهم فنظرنا فيما احتج به من ذهب إلى العول فوجدنا ما ذكره عمر من أنه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من أخر وزاد المتأخرون منهم أن قالوا ليس بعضهم أولى بالحطيطة من بعض فالواجب أن يعموا بالحطيطة وادعوا على من أبطل العول تناقضا في مسألة واحده فقط ما لهم حجة أصلا غير ما ذكرنا ولا حجة لهم في شيء منه ما قول عمر ما أدري أيهم قدم الله عز وجل ولا أيهم أخر الله فصدق ومثل لم يدع ما يبين له إلا أننا على يقين وثلج من أن الله تعالى لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فإن كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عن غاب عنه حجه على من علمه وقد غاب عن عمر جواز كثرة الصداق وموت رسول الله (ص) وأما الكلالة وأشياء كثيرة فما كدح ذلك في علم من علمها وأما تشبههم ذلك بالغمراء والموصي لهم فباطل وتشبيهه فاسد لأن المال لو اتسع على ما هو صح لوسع الغرماء والموصي لهم ولو وجد بحد التحاص مال للغيرم لقسم على الغرماء والموصي لهم أبدا حتى لسعيهم وليس كذلك أمر الغرماء فإن كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لأكثر نصفين أو ثلاثة أثلاث أو أربعة أرباع أو ستة أسداس أو ثمانية أثمان فمن الباطل أن يكلفنا الله عز وجل

المحال وما ليس في الوسع ومن الباطل أن يكلفنا من المخرج منذ لك والمخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه وأما قولهم ليس بعضهم أولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح أزيد فيه ما ينقص منه وهو الآن أن يوجب حظ بعضهم دون بعض نص أو ضرورة ويقال لهم هنا أيضا ولا لكم أن تحصوا أحدا من الورثة مما جعل الله تعالى باحتياطك وضنك لكن بنص أو ضرورة وأما دعو التناقض من المانعين بالعدل في المسألة التي ذكروا فسندكرها إن شاء الله تعالى ونرى أنهم لم يتناقضوا فيها أصلا فإذا قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب أن ننظر فيما احتج به المبطلون للعدل فوجدنا ابن عباس في الخبر الذي أوردنا من طريق عبيد الله بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة في ذلك بما لا يقدر أحد على الاعتراض فيه وأول ذلك إخباره أن عمر أول من أعال الفرائض باعتراض أنه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح أنه رأى لم يتقدمه سنة وهذا يكفي في رد هذا القول وأما ابن عباس فإنه وصف أن قوله في ذلك هو نص القرآن فهو الحق وبين أن الكلام في العدل لا يقع إلا فريضة فيها أبوان وزوج وزوجة وأخوات وبنات فقط أو بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل في أن الله تعالى لم يرد قط إعطاء فرائض لا يسعها المال ووجدنا ثلث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس إحداها التي ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعالى قط عن فرض مسمى على من حطه عن الفرض المسمى إلى أن لا يكون له إلا ما بقي والثانية أنه بضرورة العقل عرفنا تقديم من أوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن لا يمنعه من الميراث مانع أصلا إذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث لأن من لم يمنعه الله قط من الميراث لا يحل منعه مما جعل الله تعالى له وكل من قد يرث فبالضرورة ندرى أنه لا يرث الأبعد من يرث ولا بد ووجدنا الزوجين والأبوين يرثون أبدا على كل حال ووجدنا الأخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن إلا بعد ميراث من يرث معهن والثالثة أن ننظر فيما ذكرنا فإن وجدنا المال يتسع بفرائضهم أيقنا أن الله عز وجل أراد بهم في تلك الفريضة نفسها بما سمي لهم فيها في القرآن وإن وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم واحدا واحدا فمن وجدنا ممن ذكرنا قد اتفق جميع الإسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما بالضرورة على أنه ليس له (ظ) في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى اتفاقا قطعنا أن الله تعالى لم يرده قط فيما نص عليه في القرآن فلم نعطه إلا ما اتفق له عليه فإن لم يتفق له على شيء لم نعطه شيئا لأنه قد صح أن لا ميراث له في النصوص في القرآن ومن وجدنا ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمي الله تعالى له في القرآن وقالت طائفة ليس له إلا بعض المسمى في القرآن ووجب ولا بد يقينا أن يقضي له

بالمنصوص في القرآن وأن لا يلتفت إلى قول من قال بخلاف النص إذا لم يأت في
تصحيح دعواه بنص آخر وهذا غاية البيان ولا سبيل إلى شذوذ شيء من هذه
القضية لأن الأبوين والزوجين في مسایل العول كلها يقول المبطلون للعول أن الواجب
لهم ما سماه الله في القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم إلا بعضه
فوجب الأخذ بنص القرآن لا يقول من خالفه وأما البنات والأخوات فقد أجمع القائلون
بالعول والمبطلون له وليس في أهل الإسلام لهاتين الطائفتين ثالث ولا
يمكن أن يوجد لهما ثالث إذ ليس في الممكن إلا إثبات أو نفي على أنه لا يجب في
جميع مسایل العول لهن ما جاء في نص القرآن لكن أما بعض ذلك وأما لا شيء فكان
إجماعهم حقا بلا شك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة إذ لم يأت به نص فوجب
إذ لا حق لهن بالنص أن لا يعطوا إلا ما صح الاجماع لهن به فإن لم يجمع
لهن على شيء وقد خرجن بالإجماع وبالضرورة عن النص فلا يجوز أن يعطين شيئا بغير
نص ولا إجماع وهذا بيان لا إشكال فيه وباللله تعالى التوفيق وأما

المسألة التي ادعو علينا فيها التناقض فهي زوج وأم وأختان لأب وأختان لأم ومسألة أخرى ادعو فيها التناقض على بعضها دون بعض وهي زوج وأم و أختان لأم فقالوا في هذه المسألة أن كل هؤلاء ذو فرض مسمى لا يرث منهم أحد بغير الفرض المسمى في شئ من الفريضة وليس ههنا من يرث مرة بفرض مسمى فتقدموه ومرة ما بقي فتسقطوه أو تؤخروه وقالوا في الأولى الأخوات من الشقايق أو للأب فقط أو للأم فقط ممن قد يرث وقد لا يرث شيئا فمن أين لكم إسقاط بعض وإثبات بعض قال أبو محمد أما مسألة الزوج والأم والأختين للأم فلا تناقض فيها أصلا لأن الأختين للأب قد ترثان بفرض مسمى مرة وقد لا ترثان إلا ما بقي إن بقي شئ فلا يعطيان ما لم يأت به نص لهما ولا اتفاق وليس للأم ههنا إلا السدس لأن للميت أخت فوجب للزوج النصف بالنص و للأم السدس بالنص فذلك الثلثان وللأختين للأم الثلث بالنص و (أيضا) فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من أحد ومختلف في حطهم فوجب توريثهم بالنص والإجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص وضح بالإجماع المتيقن أن الله تعالى لم يعط الأختين للأب في هذه الفريضة الثلثين ولا تصر لهما بغيره ولم يجمع لهما على شئ يعطيانه فإذا لا ميراث لهما بالنص وبالإجماع لا يجوز توريثهما أصلا وأما مسألة الزوج والأم والأختين للأم فإنها لا تلزم أبا سليمان ومن وافقه ممن يحط الأم إلى السدس بالاثنتين من الإخوة وأما نحن ومن أخذ بقول ابن عباس في أن لا يحط إلى السدس إلا بثلثه فصاعدا من الإخوة فجوابنا فيها وبالله تعالى التوفيق بأن الزوج والأم يرثان بكل وجه وفي كل حال وأما الأختان للأم فقد ترثان وقد لا ترثان فلا يجوز منع من نحن على يقين من أن الله تعالى أوجب له الميراث في حال وأبدا لا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث إلا بعد توريث من نحن على يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما نص الله تعالى عليه فإن فضل عنه شئ أخذه الذي قد لا يرث وإن لم يفضل منه شئ لم يكن له شئ إذ ليس في وسع المكلف إلا هذا أو مخالفة القرآن بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللأم الثلث بالقرآن فلم يبق إلا السدس فليس للإخوة للأم غيره إذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق قال (المص) رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الأربعة وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين وهو نص في الباب ولأنه نوع من البر و الأقارب أولى به من الأبعد كما قال (ع) إبدأ بمن تعول وفيه صلة الرحم المأمور بها وقال تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه ولأن الوارث قال يستحق التفضيل إما بسبب شدة فاقته وفقره أو بسبب كثرة عياله دون غيره

أو بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه في الأمور الدنيوية فناسب العقل التفضيل ولا يمكن إلا بالوصية ولأنه كما جاز التفضيل حال الحياة كذا يجوز بعد الممات انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يصح الوصية للوارث بإجازة الورثة بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وإن نقص عن الثلث ولو أجازوا في حياته أو أذنوا له في الوصية و أرادوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو أجازوا بعد الموت لرمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث (مط) ما روي في الصحاح عن أبي أمامة قال سمعت رسول الله يقول في خطبته عام حجة الوداع إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث وقد بين رسول الله (ص) في هذا الحديث دليل عدم الصحة (مط) وذلك أنه قال إن الله أعطى كل ذي حق حقه والمراد أن الله أعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لأنهم أخذوا حقوقهم والثلث للتصدق وما استدل عليه من آية الوصية فإنها منسوخة بآية الموارث بالإجماع فلا يستدل به لأن الإجماع على عدم وجوب الوصية (مط) فضلا عن الوصية لمكان قرابته فالقياس يقتضي أن لا يدفع الزكاة إلا لعياله والحال إنه لا يجوز دفع الزكاة الفريضة للعيال وكذا باقي الوجوه العقلية انتهى وأقول ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان قبل نزول الفرائض أو على نفي الوصية (مط) بمعنى إمضائها وإن زادت عن الثلث كما يقتضيه إطلاق الآية وتخصيص الوارث بحسب الآية على الوصية له أن لولاه لاستفيد من الآية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصي وأما ما ذكره من نسخ الآية بآية الموارث فمردود بأن الشيء إنما ينسخ غيره إذا لم يمكن الجمع بينهما وهو هنا ممكن بحمل الإرث على ما زاد على الوصية أو ما زاد على الثلث كغيرها من الوصايا و (أيضا) الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى فسح الآية بالإجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بارتكاب تأويل لا يخفى فساده (أيضا) ولو سلم النسخ فهو رافع للوجوب لا الجواز وذلك لأن مهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع أجزائه كما لا يخفى ولو أغمضنا عن ذلك وقدرنا حصول المنافاة بين الآيتين فهذه الآية يوجب الوصية للوالدين والأقربين ثم آية الميراث يخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الآية وذلك لأن من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب من يسقط

في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال إذا كانوا ذوي رحم فأية الميراث مخصصة لهذه الآية لا نسخة لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع ههنا كدعواهم الاجماع على خلافة أبي بكر وإنما ارتكب المتأخرون من الجمهور هذه التمحللات محافظة على فتوى أئمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعين لمذهبهم كما هو دأبهم حتى حكى عن بعضهم أنه لما قيل له أن ما قلدت به الإمام الفلاني في المسألة الفلانية رد على كتاب الله تعالى قال أيش أصنع إذا كان هذا هو المذهب فتأمل قال (المص) رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى أنه إذا أوصى لأقاربه يدفع إلى من يعرف بين الناس أنه قريبه وقال أبو حنيفة يعطى ذوي الرحم المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبنى العم وقال مالك هذه وصية الموارث من الأقارب لا غير وقد خالفا العرف في ذلك من غير دليل انتهى وقال

إن من الفقهاء الأربعة ذهبوا إلى عدم جواز الوصية للوارث انتهى وأقول ما ذكره في وجه تخصيص أبي حنيفة غير متجه لأن تسمية المحرم في العرف قريبا أقرب لا يقتضي إهمال عموم لفظ الأقرباء والتخصيص بمن هو القريب الأقرب وهو ظاهر وقد وجه ذلك بوجه آخر وهو أن الوالد والولد لا يعرفان بالقريب في العرف بل القريب من ينتمي إليه بواسطة وهذا كما في التذكرة خطأ لأنه إذا أوصى لأقرب الأقارب دخل الأبوان والولد إجماعاً فكيف يكون الشخص من أقرب الأقارب ولا يكون من الأقارب وأما ما ذكره من مناقضة ما ذكره هنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بأن حاصل ما نقل في الفصل السابق عدم تجويز الفقهاء الأربعة الوصية للوارث وما نسبه إلى مالك في هذه المسألة إنما يدل على حكمه بأن ذلك وصية للوارث ولا يدل على تجويز لتلك الوصية فلا تناقض على أن التناقض في أقوال مالك وأضرابه من المتفكحة ليس ببعيد قال (المص) رفع الله درجته (ح) ذهب الإمامية إلى أنه لا يصح الوصية للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وإن تملك واحد بعينه لا يكون تملكاً لغيره انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يصح الوصية للميت علم موته أو لم يعلم لأنه لا يتصور الملك للميت وجهه وما ذهب إليه مالك أنه في الحقيقة يرجع إلى وصية وارثه انتهى وأقول هذا الرجوع لا يخلو عن أن يكون مستفاداً من قصد الموصي أو من انتقال الملك عن الميت إليهم والثاني (بط) بما ذكره (المص) ولأول باطل بأن هذا القصد والنية لا يفهم من تملك واحد بعينه فالإرجاع إليه بغير قرينة غير جازي قال (المص) رفع الله درجته (ط) ذهب الإمامية

إلى أن ما ترك النبي (ص) ينتقل إلى ورثته وقد خالف فيه الفقهاء الأربعة وقالوا ينتقل صدقة إلى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى في قوله يوصيكم الله في أولادكم وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون عام (أيضاً) وما رواه أبو بكر من قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى إني خفت الموالي من ورائي وقول فاطمة يا ابن أبي قحافة أترث أباك ولا أرث أبي ثم لما تنازع علي والعباس في نعمة رسول الله (ص) ولأمته وسيفه حكم أبو بكر بذلك لعلي (أيضاً) من جهة الميراث ولو كانت روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وإنما قصد أمير المؤمنين (ع) بالمرافعة إليه في ذلك مع العباس ليظهر خطأ

من حكم بهذه الرواية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد تقرر في علم الأصول أن

السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الأنبياء لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب وهو آيات المواريث فلا مخالفة للنص وأما ما ذكره من رواية سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق أن المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبورة والملك وأما ما ذكر من تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله (ص) إن صح فقد أعطى أبو بكر عليا لا من جهة الميراث لأنه لم يكن وارثا لمكان حجب العم ابن العم بل كان من جهة أنه كان مستحقا لما المصالح فأعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وشحنائه للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى وأقول ما ذكره أولا من أن السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الأنبياء سنة مشهورة (اه) مردود بأن الكلام في عمل أبي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل أن يطلع غيره عليها وكيف يتأتى دعوى الشهرة في ذلك هنالك مع أنه كان متهما في رواية الحديث وحده بعداوته لأهل البيت (ع) وطمعه في كون فدك حبة له كما نقلناه سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من أنه قال إن فدكا كان بعد ذلك حبة أبي بكر ثم عمر ثم أقطعها مروان (اه) وقد رووا في صحاحهم كالبخاري أن لا ينبغي للحاكم أن يحكم بعلمه لموضع التهمة وأنت خبير بأن جعل أبي بكر وعمر فدكا حبة لأنفسهما دون ساير المسلمين كما ذكره السيوطي

كاف في التهمة ويدل على إنهما لو أرادا إعطائها لفاطمة (ع) لما نازعهما أحد من المسلمين ولما توجه إليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون و (أيضا) لا وجه لأن يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير أبي بكر حتى نساء النبي (ص) وفاطمة و علي (ع) مع أنهم كانوا مداومين لملازمة النبي (ص) وبالجملة كيف يبين رسول الله (ص) هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن يرثه مع أن الحكم كان متعلقا بهم واحبا بيانه لهم لحاجتهم إليه ولا فائدة في بيانه لأبي بكر لأنه أجنبي ويؤيد ما ذكرنا من أن التهمة لأبي بكر كانت حاصلة هناك ما ذكر في جامع الأصول من أنه أخرج البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي حديث مالك بن أوس بن الحدثان قال أرسل عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في ألفي وسهم رسول الله (ص) وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتنني أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك وجاءني هذا يطلب ميراثه من امرأته إلى قوله من طريق مسلم قال أبو بكر قال رسول الله (ص) لا نورث ما تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهاار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب إنما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق

نسخ آية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يندفع إيراد (المص) عن باقي علماء الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها أبو حنيفة وأما ما ذكره من أن المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه في بحث الإمامة فتذكر وأما ما ذكره من أن تنازع علي وعباس في بغلة رسول الله (ص) وغيرها من تركته صح فقد أعطى أبو بكر عليا لا من جهة الميراث (اه) ففيه أن من روى ذلك روى أنهما أظهرتا النزاع في ذلك من حيث الميراث وأن أبا بكر حكم بها لعلي (ع) مستدلا بأن عليا (ع) صاحب المنزلين كما ذكره (المص) بمعنى أنه (ع) متقرب إلى النبي (ص) لسببين لأنه ابن عم من جهة الأب والأم والعباس متقرب من جهة الأب فقط لأن أمه غير أم عبد الله (رض) والمتقرب إلى الميت بسببين وجهتين أولى من المتقرب بسبب واحد و (أيضا) العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة (ع) فيما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين (ع) وأتباعهم ومن التابعين سفيان الثوري وإبراهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصريين الكوفة والبصرة في زمان هارون وقد زعم بعض الحنفية أنه كان تلميذا لأبي حنيفة و (أيضا) لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاق علي (ع) لمال المصالح لما حرم أبو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه و

لاعطاه واحدا من جملة الأشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي (ع) بالكل والقول بعدم استحقاق عباس لشيء من ذلك إذ رآه بجلالة قدره ولم أظن القول به من أبي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين لبني عباس وأما ما ظنه من التكرار في كلام (المص) فليس بذلك ولو سلم فهو من قبيل هو المسك ما كررته يتضوع و (المقص) منه تقرير الحق في الخواطر قال (المص) رفع الله درجته (ي) ذهبت الإمامية إلى أن الأسير إذا أخذ بعد تقضي الحرب يتخير الإمام فيما بين المن والفداء والاسترقاق وقال أبو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فإما منا بعد وإما فداء وقال (ع) في أسارى بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء السبي لأطلقتهم له وبعث النبي (ص) سرية قبل نجد فأسروا رجلا يقال له ثمامة بن أثال الحنفي سيد ثمامة فأتوا به وشدوه على سارية من سوار المسجد فمر به النبي (ص) فقال ما عندك يا ثمامة خير ان قتلت قتلت نادم وإن مننت مننت على شاكر وإن أردت مالا فسل تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث وقال مثل ذلك ولم يقل النبي (ص) شيئا ثم قال أطلقوا ثمامة فأطلقوا فمر واغتسل وجاء فأسلم وكتب إلى قومه فجاءوا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع أبو غرة الحجمي في الأسر يوم بدر فقال يا محمد إني ذو عيلة فامنن علي فمن عليه أن لا يعود إلى القتال فمر إلى مكة وقال إني سخرت بمحمد وعاد إلى القتال يوم أحد فدعى رسول الله (ص) عليه ألا يفلت فوقع في الأسر فقال إني ذو عيلة فامنن فقال (ع) امنن عليك حتى ترجع إلى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده وفادى (ع) رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الإمام يتخير في الكاملين من الأسارى بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فإن لم يظهر حبسهم إلى الظهور لفعل النبي (ص) ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء ولعل وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة إن صح أنه مخصوص بزمان النبي (ص) انتهى وأقول لا بد للتخصيص من دليل وإلا لكان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن أن يق من قبل أبي حنيفة أن الآية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقدير قوله تعالى في تنمة الآية حتى يضع الحراب أوزارها حتى يضع حرب بدر أوزارها وفيه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص والسبب كما تقرر في الأصول قال (المص) رفع الله درجته (يا) ذهبت

الإمامية إلى أن سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي (ص) وقال أبو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى أضاف بلام

التمليك وعطف بواو التشريك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي (ص) ولو صح ما روي عن أبي حنيفة فلعله يجعله للنبي (ص) ومنخصوصا بحال حياته انتهى وأقول الجواب عن هذا (أيضا) ما أجبنا به عن سابقة فتذكر هذا وقد استدل على ذلك في كتاب الهداية وشرحه الموسوم بالنهاية بأنهم كانوا يستحقون في زمن النبي (ص) للنصرة لا للقراية لما روي عن جبير بن مطعم أنه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله (ص) سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد الشمس فانطلقت أنا وعثمان بن عفان حتى أتينا رسول الله (ص) فقلنا يا رسول الله (ص) هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال إخواننا بني المطلب أعطيتهم وتركتنا وقرايتنا واحدة فقال (ع) إنا وبنو المطلب لا نفترق في جاهلية ولا إسلام وإنما نحن وهم شئ واحد وشبك بين أصابعه وأشار إلى نصرتهم وإذا كان (كل) دل على أن المراد بالنص أعني قوله تعالى ولذي القربى قرب النصره لا قرب القراية والمراد بالنصرة نصره الاجتماع في الشعب لا نصره القتال يشير إليه قوله لا نفترق في جاهلية ولا إسلام وإذا ثبتت أن النبي (ص) أعطاهم للنصرة لا للقراية وقد انتهت النصره فقد انتهى الاعطاء لأن الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى وأقول فيه نظر أما أولا فلأن الظاهر كما هو مذهب الإمامية أن المراد بذوي القربى في الآية هو الإمام الهاشمي خاصة لوحده لفظا فلا يتناول أكثر من الواحد حقيقة والأصل عدم المجاز وللرواية فما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى يلفظ الجمع يراد به غير ما أريد من القرآن بأن أريد به محض العطية دون السهم المصطلح في الخمس وقد نطق كتب السير والتاريخ بأن في يوم حنين قد أعطى النبي (ص) بعض الكفار أكثر من المسلمين لمصلحة فجاز أن يكون قد أعطى بعض أقاربه المسلمين من ذلك المال أكثر من بعض على وجه العطية (أيضا) للنصرة لا للقراية لكن لا يقدر في مقصود (المص) كما لا يخفى وأما ثانيا فلأنه لو سلم أن المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لأنه ليس من المتفق عليه فلا يصح للاحتجاج مع أن الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه أنه معدود في أقارب النبي (ص) (أيضا) وأما ثالثا فلأنه لا مجال للحمل على النصره لأن كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصره النبي (ص) في شطر من أيام الدعوة إلى الإسلام إلى أن أظهر الله تعالى وأظفر النبي (ص) وبعد غيلة الإسلام كما أسلم بنو المطلب أسلم باقي طوايف قريش (أيضا) فكيف يتجه إظهار رمزية بني المطلب على غيرهم بالنصرة

فالصواب أن يحمل الحديث على إرادة الأولوية في الميراث بالنسبة إلى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب النسب من أن هاشما توجه في بعض السنين إلى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت تيم بن ثعلبة بن عمر في يثرب في محلة بني النجار وتولد عن هاشم منها عبد المطلب وكان مطلب أخو هاشم لا يعلم بذلك إلى أن ذهب رجل من مكة إلى يثرب ورأى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض التفوق والاختيال فقال صبي منهم أنا شيبه بن هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سأل عن شيبه حاله ولما رجع إلى يثرب أخبر المطلب عن حال شيبه فأظهر المطلب هذا الخبر إلى أقاربه وتأسف على نسيانه وغفلته عن ذلك فجمع أصحابه وجاء معهم ونزل محلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة أخذ بشيبه معه إلى مكة فأدخله الكعبة ولما سأله قريش إن هذا عبد لمن قال لهم هذا عبدي أبيعه فلهذا سمي بعبد المطلب ووجه أولوية بني المطلب على باقي إخوانه في ميراث عبد المطلب أن ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبده وإعتاقه فكأنه انعقد بين المطلب وبين عبد المطلب ولاء العتق فكأن أولى بميراث عبد المطلب عن غيره من الإخوان وقوله في الحديث إنما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله شبك بين أصابعه تأكيد لذلك صريح في إرادة الأولوية في القرب ودخول بعضهم في البعض

إشارة إلى خروج من عدا بني هاشم يرشد إلى ذلك تشبيكه (ص) أصابعه عند بيان دخول العمرة المتمتع بها في الحج على ما روي من أنه (ص) قال دخلت العمرة في الحج هكذا وشبك بين أصابعه فذلك القول والفعل منه (ص) رد في الحقيقة على دعوى الراوي المذكور لمساواته في القرب مع بني المطلب ولا دلالة الشيء منهما على إرادة النصره بإحدى الدلالات الثلاث فسقط الاستدلال مع ما فرعه عليه من سخايف المقال قال (المص) رفع الله درجته ذهب الإمامية إلى أنه لا يجوز إعطاء اليهود زكاة الفطرة والكفارة وقال أبو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن مصرف الفطرة الأصناف الثمانية ويجب التعميم إن وجدوا ولا يجوز إعطاءها للكافر ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة إن صح أنها كصدقة التطوع ويجوز إعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى وأقول تشبيه الواجب بالتطوع وقياسه عليه قياس فاسد فبناء الحكم عليه فاسد كما لا يخفى قال (المص) رفع الله درجته ذهب الإمامية إلى أنه إذا دفع الزكاة إلى من ظاهره الإسلام فبان كافراً أو من ظاهره الحرية فبان عبداً أو من ظاهره أنه ليس من آل عبد المطلب فبان أنه منهم لم يجب عليه شيء وقال أبو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على أنه إذا دفع إلى من ظاهره الفقر فبان غنياً لم يضمن ولا فرق بين الموضوعين ولأنه امتثل فخرج عن العهدة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو دفع الزكاة إلى الإمام وفرق ثم بان أن المدفوع إليه كان كافراً أو عبداً أو غنياً سقط الفرض عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم إن تبين وقت الدفع أنه زكاة استرد إن كان باقياً وبدله إن كان تالفاً وإن لم يتبين لم يسترد بخلاف الإمام فإنه يسترد والكفارة كالزكاة وما استدلل على أبي حنيفة أن الدافع امتثل فخرج عن العهدة فباطل لأنه لم يمتثل كما أمر لأنه مأمور بوضع الزكاة في محله فقبل البيئونة هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى وأقول إن الناصب لم يتعرض لفجره عن استدلال (المص) بعدم الفرق بين الموضوعين وربما يفرق بأنه لا طريق إلى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقة وإنما يعلم ظناً فكان الخطأ فيه عذراً أما ههنا فإن حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وأبطله (المص) في التذكرة بتطرق الخفاء ههنا كما تطرق في الغني (حص) كه خبث نفس نكردد بسالها معلوم

وأما ما ذكره الناصب من أن الدافع مأمور بوضع الزكاة في محله إن أراد به محله في نفس الأمر فربما كان متعذراً ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها وإن أراد محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل إليه اجتهاده وسعيه فالمفروض أنه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكتفي في شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن

فلا يضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع تأمل قال (المص) رفع الله درجته (الفصل الثاني عشر في النكاح) وفيه مسایل الأولى ذهبت الإمامية إلى أنه إذا توامر الزوجان الكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وإن حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى أوفوا بالعقود فأنكحوا ما طاب لكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول من الشرايط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله (ع) اعلنوا بهذا النكاح وذهب الشافعي أي أن الاعلان يحصل بالشهود انتهى وأقول قد وافقنا في عدم اشتراط جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة ويشهد له الأصل وامتناع اشتراط ما ليس في القرآن مع ذكر ما ليس بشرط فيه فإن الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر الشهادة في النكاح وذكر الشهادة في البيع والدين مع أن الحكمة في الشهادة في النكاح

أكثر لما فيها من حفظ النسب وزوال التهم والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الإشهار فيه شرطاً لما أهمله الله تعالى في القرآن لأنه مناف للحكمة و قد ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة في التذكرة فليطالع ثمة وأما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله (ع) اعلنوا بهذا النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر أن يكون وارداً في واقعة مخصوصة كما يرشد إليه قوله هذا ولو أغمض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعي من الاعلان يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك للآية بلا دليل تعيد به كما ذكره (المص) قدس سره قال (المص) رفع الله درجته (ب) ذهبت الإمامية إلى أنه لا ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا التملك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الإجارة فلو قال بعثتها أو ملكتها أو وهبتها لم يصح سواء ذكر المهر أو لا وقال أبو حنيفة يجوز كل ذلك وقال مالك أن ذكر المهر فقال بعثتها أو ملكتها على مهر كذا صح وإلا فلا وقد خالفوا قوله تعالى وامرأة مؤمنة أن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح كالأحلال والتحليل والإباحة والهبة وغيرها وإن ذكر المهر ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة انعقاده

بما يدل على التراضي والصيغة عند أبي حنيفة غير معتبرة والمعتبر التراضي ويحصل بهذه الألفاظ واعتبر مالك

ذكر المهر لأنه العوض و (ح) يصح بلفظ البيع وما استدل به على إبطال مذهبهما من الآية فغير صحيح لأن هبة النفس مخصوصة بالنبي وخالصة له كما أن الانعقاد بلفظ الهبة مخصوص انتهى وأقول كل ما ذكر الناصب في وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة دعاو مجردة وكاذبة لا يلتفت إليها من غير دليل وكذا لا اعتبار

باعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه وإناطة صحة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لأن العوض ربما يوجد في الزنا (أيضا) فلا يكفي في ذلك مجرد ذكر المهر والعوض وأما قوله أن ما استدل به (المص) على إبطال مذهبهما من الآية فغير صحيح فغير صحيح قوله لأن هبة النفس مخصوصة بالنبي (ص) قلنا لهذا قال (المص)

إن الآية مخالفة لقولهما فإنه إذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبي (ص) بمقتضى الآية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي (ص) يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الآية حجة (للمص) كما ادعاه لا عليه كما توهمه الناصب خفضه الله قال المصنف رفع الله درجته (ح) ذهبت الإمامية إلى أن العممة والخالة إذا رضيتا بعقد بنت الأخ أو بنت الأخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك قول الله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن كل امرأتين بينهما قرابة أو رضاع لو قدرت أحدهما ذكرا حرمت الأخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العممة وبنات أولاد أخيها أو أختها والخالة وبنات أولاد أخيها أو أختها والجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من النسب أو الرضاع والدليل عليه ما روي في الصحاح عن أبي هريرة أنه قال قال رسول الله (ص)

لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما مر ثم إن لرضى المرأة أي تأثير في الجمع فإن أحل الله تعالى تلك المرأة فعدم رضى الضرة لا يحرمها وإن حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات في الدين انتهى وأقول بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب أو نسخه بالخبر الواحد إنه يكفي قدحا في الخبر المذكور كون راويه أبا هريرة قم لائم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب وذكرها في الصحاح لا يوجب الشهرة وإنما المسلم شهرتها عند من عمل بها وأفتى بمضمونها وهذا مما لا يضمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى وأما ما ذكره بقوله ثم إن لرضى المرأة (اه) مدخول ومعارض بكثير مما عدا تلك النساء المحرمات المذكورة في الآية حيث دلت السنة على اشتراط إذن الولي في نكاح بعض ذلك إذ يمكن أن يقال هناك أنه إذا رضى المرأة وأحلها الله تعالى فعدم رضى الولي وإذنه لا يحرمها وإن حرمها فرضاه وإذنه لا يحلها وبالجملة روايات أهل البيت عليهم السلام دلت على اشتراط الرضا عن العمة والخال وأهل البيت أبصر بما في البيت و (أيضا) المقتضي للتحريم وهو البغض والأداء إلى قطيعة الرحم منفي ههنا الآن مع رضاهما ينتفي هذا المعنى فينتفي الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الإباحة من القرآن والأحاديث سالما عن المعارض والحاصل أن الحكمة في ذلك مثل ما ذكره في حرمة الجمع بين الأختين وهو أنه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تنفر عن تأكيد المشاركة في الخيرات وتحب الاختصاص لها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافي للمحبة والألفة حرم الجمع بين الأختين لئلا يقع التباغض الشديد الذي يتوقع وقوعه بنى ذوي القربى في ذلك ولا يؤدي إلى شدة تبغض الرجل الجامع بينهما لكن لما كانت العمة أكبر سنا من ابنة الأخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الأخت لم تكن غيرتهما بمثابة غيرة الأختين الشابتين المتقاربتين في السن غالبا فاكتفى في حفظ المودة النسبية باشتراط رضاء العمة والخال المورثة لعدم صدور النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرناه (أيضا) ما رواه صاحب الينايع من قوله (ع) لا ينكح المرأة على عمتها وخالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعادة بين المحارم انتهى قال (المص) رفع الله درجته (د) ذهبت الإمامية إلى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الأب والأخ والعم والخال وكذا باقي المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعي يجوز ذلك كله فجوز أن ينكح الرجل بنته من الزنا وأمه وأخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تعالى في كتابه وكذا من يجتمع فيها سببا تحريم أو أسباب كأم هي أخت أو بنت بنت أو عمة هي خالة وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تعالى من المصير إلى

ذلك وقد قال الله حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وهذه صفات حقيقية لا يتغير بتغير الشرايع والأديان ومنع إلحاقهم بالأنساب في الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف إليه فيقال ابنته وأمه وأختها من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما في قولنا أختها من النسب ليفصلها عن أخت الرضاع ولأن التحريم شامل لمن يصدق عليه هذه الألفاظ حقيقة أو مجازا إجماعا فإن الجدة داخلة تحت الأم مجازا وكذا بنت البنت ولا خلاف في تحريمهما بهذه الآية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم تحرم على الزاني وعلى أبيه وابنه وحرمت على أبيها وابنها وإن ولدت ابنا حرمت هي وأمها وبنتها عليه ولا يحرم عليه أم الزاني وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي أن رسول الله (ص) قال الولد للفراش وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزاني وقد تقرر في الأصول أن الحقيقة الشرعية إذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم في الشرع للحقيقة الشرعية دون اللغوية والصلاة إذا أطلقت في الشرع يختص قطعا بالعبادة التي هي ذات الأركان فولد الزنا إذا حكم الشرع بأنه ليس بالولد لأن الولد للفراش لا يكون ولدا في الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لأن الشرع أبطلها فولد الزنا ليس بولد وإذا لم يكن ولدا يجري عليه أحكام الأجنبي فيصح نكاح المولودة من الزنا لأنها أجنبية في حقيقة الشرع وهذا في غاية الظهور وأما ما ذكر إن هذا مذهب المجوس فإن المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها بنت في شريعتهم ثم يتزوجونها والشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولود من الزنا ثم جوزت نكاحها لأنها أجنبية ولو أن المجوس جعلها أجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجائب أن ذاهب مذهب المجوس في إشراك فاعل الشر يمجس المسلمين وما أحسن ما قلت شعر (يمجس رافضي ذو اعتزال بخلق الفعل بين المسلمين فواعجبا من التمجيس منه مجوسي يمجس مؤمينا) ثم ما ذكر أن هذه صفات حقيقية لا يتغير بتغير الشرايع والأديان فتقول نعم لا يتغير كون الولد من مائة لكن أحكام الشرع في حق هذا الولد وهو الزوج والتزويج والتورث والتوريث يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرايع والأديان وهذا الرجل بها الكلام يعترض على الشريعة فإن مقتضى كلامه إن الشرع كان ينبغي أن يعتبر في الولدية الحصول من الماء لأن الولدية لا يتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرايع انتهى وأقول فيه نظر أما أولا فلأن تمام الحديث المشهور الذي ذكره الناصب على ما في المشكاة رواية عن عائشة أنها قالت كان عتبة بن أبي وقاص

عهد إلى أخيه سعد بن وقاص إن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه إليك فلما كان عام الفتح
أخذه سعد فقال إنه ابن أخي وقال عبد بن زمعة أنه أخي
فتساوقا إلى رسول الله (ص) فقال سعد يا رسول الله (ص) إن أخي عهد إلي فيه وقال
عبد بن زمعة أخي وابن وليدة أبي ولد علي فراشه فقال رسول الله (ص)
هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي
منه لما أرى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله انتهى
وقال الطيبي في شرحه إن الوليدة الأمة كانوا في الجاهلية يضربون الضرايب على الإمام
فتكتسب الفجور وكانت السادة يأتونها (أيضا) فإذا
جاءت بولد ولم تلحقه الزاني أو السيد لحق به وإن تنازعا عرض عيل القايف وكان
عتبة صنع هذا الصنع فوصى أخاه انتهى إذا تمهد هذا فنقول
إن الحديث حسم علم من شأن وروده وتقرير الطيبي إياه إنما يدل على أن الأمة إذا
زنت فولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كأمه مرتبط

ملازم لمالك أمه يختص به كما هو مدلول لأم الجارة عند التحقيق ولا بسلم إلى الزاني الذي يدعي أبوته ولا يدل على نفي أبوة الزاني عنه ولا على إثبات أبوة مالك أمه له كما أنو قوله (ع) هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد به أبوة عبد بن زمعة له قطعاً والذي يدل على صحته ما ذكرناه أنه (ع) قال لسودة بنت زمعة احتجبي عنه لما أرى من شبهة بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي (ص) قضاء بأنه ابن لزمعة لما أمرها بالاحتجاب عنه لأن على هذا التقدير كان أخوا لسودة ولعله يشير إلى ما ذكرناه ما ذكره (المص) في التذكرة من أن البنت هي المتكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعاً لا يوجب نفيها حقيقة لأن المنفي في الشرع

هو تعلق الأحكام الشرعية من الميراث وشبهه انتهى هذا ويجوز أن يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزاني مع احتمال كونه أباً له في نفس الأمر عقوبة له بما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة إليه كما يدل عليه قوله (ع) وللعاهر الحجر وقد وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن أفسد الحج كما لا يخفى بل نقول أن في إلحاق مثل هذا الولد بالمالك وصاحب الفراش في بعض الأحكام كالإرث والنفقة عقوبة له لما استحقه لأجل عصيانه في أذن أمته بالزنا وإهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيد تحريم الأثني على الأب اتفاق الفريقيين على تحريم الولد المتولد من الزنا على أمه لو كان ذكراً وقد أشار (المص) إلى هذا في التذكرة حيث قال والعجب أنهم أي الشافعية اتفقوا على أنها ولدت ابناً حرم عليه أن ينكحها فما الفرق انتهى وأما ثانياً فلأن ما ذكره من أنه قد تقرر أن الحقيقة الشرعية إذا وردت (اه) مردود بأن الأصل عدم النقل خصوصاً على القول بعدم ثبوت الحقايق الشرعية ولو أغمضنا عن ذلك فنقول أن الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع أول هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الأفاضل هو أن الواضع هو الشارع لا المشرعة من الفقهاء والمتكلمين والأصوليين والذي وقع عن الشارع نفيه عمن فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه لا دلالة فيه على وضعه الولد لمن ولد على فراش شخص ونفيه عمن لم يلد في فراشه وإنما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالة على ثبوت تعلقه وارتباطه لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد أو لبيت المال لا لعمر وفكماً لا دلالة في هذا القول لإرادة وضع في المال فكذا هناك وكما أن الإثبات والنفي ههنا يجوز أن يكون لأجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بأن المال لزيد لا بالنظر إلى وضع يقتضي ذلك فكذا هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله فولد الزنا إذا حكم الشرع بأنه ليس بالولد (اه) لما عرفت من أن الشارع لم يقل أن ولد الزنا ليس بولد للزاني وقوله (ع)

الولد للفراش لا يدل على ذلك وأما ثالثا فلأن قوله أن المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها مدخول بأن المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيرها هو صاحب أم الولد وهو زوجها أو مولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير أو أمة الغير بل يحكم أيضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح أحد ولا ملكا لأحد فلا فرق (ح) بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور و (أيضا) الشناعة متوجهة بمجرد أن الزاني ينكح البنت التي يعلم أنها متولدة منه وهذا المعنى مشترك بين لمجوس والزاني المسلم الناكح لنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا أثر للإطلاق الشرعي ولا لتولد البنت حال كون أمها زوجة الغير أو ملك الغير في دفع هذه الشناعة وأما ما ذكره من أنهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وإنما المسلم مطلق الإطلاق وأنى له العلم بخصوصية الإطلاق الشرعي منهم وأما رابعا فلأن قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولود من إلينا (مم) كما سبق وقوله ولو أن المجوس جعلها أجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة (اه) مدفوع بأن الظاهر أنهم (أيضا) جعلوها أجنبية ثم نكحوها بأن جعلوا خلع الصورة النوعية المائية عن المنى واكتساء الصورة النوعية الحيوانية جهة لأجنبية البنت عن الأب وخروجها عن كونه جزءا له وقد روي عنهم هذا وإن كان باطلا (أيضا) وأما خامسا فلأن ما ذكره من الشعر المماثل لشعر عربي يصدر عن أعجم المجوس معارض بشعر عربي فصيح وهو قولنا شعر (تمجس ناصبي قاسطي لقد عادى أمير المؤمنين بأن أبدى من الالحاد قولاً بحل البنت للآباء فينا فواخبطاً من الحاوي فنونا من الكفر يكفر مؤمنينا) وأما سادسا فلأن قوله نعم لا يتغير كون الولد من مائة لكن اعتبار أحكام الشرع في حق هذا الولد (اه) مدخول بأنه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولذا لأن اتصافه بالولدية معنى حقيقي (أيضا) مركز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حله (مط) في شئ من الشرايع السابقة حتى في شريعة آدم (ع) مع ما كان في زمانه من قلة النساء الداعية إلى تجويز ذلك فصح ما اقتضاه كلام (المص) من أنه يعتبر في الولدية الحصول من الماء لأن الولدية لا يتغير بالزنا وغيره وظهر أن اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي بافتراءه على الشريعة وتشريعه للأحكام الشنيعة بتفريقه في ذلك بين الزاني والبعل واحتدائه للمجوس حذو النعل بالنعل قال (المص) رفع الله درجته (ه) ذهبت الإمامية إلى أنه إذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما وإذا خرجت من العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تعالى

وأحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تعالى ولا
جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الآية وهي تدل على جواز
التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب إليه مالك إن صح التصريح حرام فلا ينعقد
النكاح بذلك التصريح وينفسخ به لا بتجديده بعد العدة انتهى
وأقول ليس المراد في المسألة من التصريح بالنكاح إيقاع عقد النكاح صريحا في العدة
كما توهمه الناصب فإن ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح
بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في إرادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره
من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء و (ح) لا يتوجه ما ذكره الناصب في وجه ما ذكره مالك إذ على ما ذكرناه لم
يقع في العدة حتى يصح ما ذكره من إمكان فسخه أو تجديد النكاح بعده
وذلك ظاهر جدا قال (المص) رفع الله درجته (و) ذهبت الإمامية إلى أنه إذا أسلم على
أكثر من أربع كتابيات اختار منهن أربعاً ترتب عقده عليهن أولا

ولو كن ثيبات وأسلمن معه فكذلك وقال أبو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد ومعه يصح الأربع الأول خاصة وخالف قول النبي (ص) الغيلان بن سلمة الثقفي لما أسلم على عشرة اختار أربعاً منهن وفارق سايرهن انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو أسلم وتحتته أكثر من أربع وأسلمن معه وتخلقن وهن كتابيات أو مجوسيات أو وثنيات مدخول بهن اختار أربعاً واندفع نكاح البواقي ولهن المهر تماماً بعد الدخول ونصفاً قبله ولو لم يكن المجوسيات أو الوثنيات مدخولاً بهن تنجزت الفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه إذا لم يرتب العقد فسد النكاح في الكل من الأصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتب انتهى وأقول ما ذكره في وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة غيره موجه إذ سيحى في المسألة الآتية إن أنكحة الكفار جائزة صحيحة خلافاً للمالك فقط فما نسبته الناصب إلى أبي حنيفة في توجيه كلامه من أنه إذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الأصل فاسد ومخالف لاتفاقه مع غيره في أن أنكحة الكفار جائزة صحيحة إلا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفاً للنص كما ذكره (المص) قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسألة ما ذكره (المص) في نهاية الوصول حيث قال إن قوله (ص) لفيروز الديلمي وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعاً

وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر إلى تأويل عندنا وبه قال الشافعي وقال أبو حنيفة أنه متأول والأصل في ذلك أن الكافر إذا تزوج أكثر من أربع نسوة ثم أسلم تخير في إمساك أربع منهن ويفارق الباقي سواء ترتب عقدهن أو لا عندنا وعند الشافعي وقال أبو حنيفة يصح نكاح الأوائل دون الزايد على الأربع واستدل أصحابنا بهذا الحديث وتأوله أبو حنيفة بتأويلات ثلاثة الأول يحتمل أنه أراد بالإمساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله أمسك أربعاً أنكح منهن أربعاً ومعنى قوله وفارق سايرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل أن النكاح كان واقعاً في ابتداء الإسلام قبل حصر عدد النسائي في أربع وكان ذلك النكاح واقعاً على وجه الصحة والباطل من أنكحة الكفار ليس إلا ما كان مخالفاً لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل أنه أمر بالتزويج باختيار أوائل النساء وهذه التأويلات وإن كانت منقحة عقلاً إلا أن القرابين تدفعها فإن التأويل وإن احتمل لكن قد يجتمع قرابين تدل على فساده وآحاد تلك القرابين إن لم يدفعه لكن يخرجها بمجموعها عن أن يكون منقحاً غالباً والظاهر هنا قد اعتضد بقرابين جعلته أقوى في النفس من التأويل المحتمل وإن استند إلى قياس أما التأويل الأول فبعيد لوجوه الأول أن المتبادر إلى الفهم من لفظ الإمساك إنما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني أنه قابل لفظ الإمساك بلفظ المفارقة و

إنما يفهم من المفارقة المجانية بعد الاتصال الثالث أنه فوض الامسك والمفارقة إلى اختياره لوقوع الفراق بنفس الإسلام وتوقف النكاح على رضا المرأة الرابع أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لأنه وقت الحاجة إليه لقرب عهده بالإسلام الخامس أمر الزوج بامسك أربعة من العشرة وبمفارقة البواقي والأمر إما للوجوب أو الندب وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا إليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الأمر متعلقا بها السادس الظاهر من الزوج المأمور إنما هو امتثال أمر النبي (ص) والمخالفة بعيدة ولم يقل أحد بتجديد النكاح في هذه الصورة فدل على أن المراد بالإمسك مفهومه الظاهر السابع أنه لا يتوقع في طرد العادة اتفاهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف أطلق الأمر مع هذا الامكان الثامن قوله (ع) أمسك أمر وظاهره للإيجاب فكيف أوجب (ع) ما لم يجب ولعله أراد أن لا ينكح أصلا التاسع أنه ربما أراد أن لا ينكحهن بعد انقضاء وطره بهن وكون الحصر فيهن بل كان (الظاهر أنه سقط من شيء)

ينبغي أن يقول أنكح أربعا من شئت من نساء العالمين من الأجنبيةات فإنهن عنده كساير نساء العالم العاشر الزوج إنما سئل عن الامسك بمعنى الاستدامة لا لتجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والأصل في جوابه (ع) المطابقة وأما التأويل الثاني فبعيد (أيضا) لأنه لو لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الإسلام لما خلا ابتداء الإسلام عن الزيادة على الأربع عادة ولم ينقل عن أحد من الصحابة ذلك في ابتداء الإسلام ولو وقع لنقل وأما التأويل الثالث فكذلك (أيضا) لقوله (ع) لواحد كان قد أسلم على خمس نسوة اختار منهن أربعا وفارق واحدة قال المأمور وتعمدت إلى قدمهن عندي تذييب وقد تأولوا قوله (ع) لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى بما تقدم من التأويلات والتأويل الأول بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله تعالى وإن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي (ص) والثالث ههنا أبعد لقوله (ص) أمسك أيتهما شئت فإنه نص على التخيير وهو ينافي مذهبهم انتهى قال (المص) رفع الله درجته (ز) ذهب الإمامية إلى أن أنكحة الكفار جائزة وقال مالك أنها باطلة وخالف قوله وامراته حمالة الحطب وأقر النبي عليه السلام أبا سفيان لما أسلم قبل زوجته هند ثم أسلمت بعده على النكاح ولو كان فاسدا لم يقرهما وكذا غيرهما ولم يأمر أحدا بتجديد النكاح انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الأنكحة الجارية في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها الطلاق ويحتاج إلى التحليل لو طلق ثلاثا ثم أسلم ووجه ما ذهب إليه مالك إن صح أن النكاح من أحكام

الشرع وقبل الشرع لا يثبت الأحكام فتكون الأنكحة الجارية في الكفر باطلّة في حد ذاتها وبالإسلام وتقرير النكاح واختياره يثبت النكاح المجدد انتهى وأقول المراد من التقرير في قول (المص) وأقر أبو سفيان (ه) تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل استسلامه واتباعه للنبي (ص) لا ما يبحث عنه في الأصول من التقرير المقابل للقول والفعل لأن هذا إنما يكون عندما إذا ما فعل أحد فعلا بحضرة النبي (ص) حال نبوته فأقره (ع) ولم يمنعه منه ومن البين أن نكاح أبي سفيان وأمثاله إنما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز للنبي (ص) تقريره فلا يصح أن يقران بتقرير نكاحهم ثبت النكاح المجدد وكيف يتحقق النكاح المجدد بدون الصيغة المعتبرة في شريعته والحاصل أن ذلك التقرير مجرد أمر الله تعالى بأن يتركوا مع ما دانوا به في أيام كفرهم من اعتقاد صحة أنكحتهم فلا يجب التعرض لهم لأن الشارع أحدث نكاحا مجددا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تعالى أعلم بحقايق أحكامه قال (المص) رفع الله درجته (ح) ذهب الإمامية إلى إباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الأربعة وقد خالفوا القرآن والإجماع والسنة النبوية أما القرآن فقوله تعالى فما استمتعتم به منهن وهو

حقيقة في المتعة و (أيضا) قرأ ابن عباس إلى أجل مسمى وأما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في إباحتها واستمرت الإباحة مدة نبوة النبي (ص) وخلافة أبي بكر وكثير من خلافة عمر

ثم صعد على المنبر وقال أيها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله (ص) وأنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما وأما السنة فإنه روى عنه متواتر أنه رخص الصحابة في المتعة واستمتعوا في زمانه وأيضا أفتى بإباحتها أمير المؤمنين وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الأكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعاوية بن أبي سفيان وابن جريح وسعيد بن جبير ومجاهد وعطار وغيرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لأنه ذهب إلى أن كل جهة صححها عالم سني بدليل قوي وأباح الوطي لها فلا حد وإن اعتقد الواطي التحريم وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب أبي حنيفة وبلا شهود

كمذهب المالک وفي المتعة كمذهب ابن عباس والدليل على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والایجماع إما الكتاب فقوله تعالى والذين بفروجهم حافظون إلا على أزواجهم

أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالإجماع لأنها غير وارثة ولا مورثة وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليس بملك اليمين فالمبتغى لها يكون عاديا فيكون حراما وأما السنة فلما روي في الصحاح أن النبي (ص) قال لا نكاح إلا بولي وعن عائشة أن رسول الله (ص) قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال البغايا التي ينكحن أنفسهن بغير بينة وهذه الأحاديث يدل على أن النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة كذلك فيكون حراما وأما الاجماع فلأن الصحابة أجمعوا على أن نكاح المتعة أحلت مرتين وتقرر الأمر على الحرمة ونقل عن ابن عباس أنه رجع في آخر عمره من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة وأما ما يستدل به فالآية أما منسوخة على قول أكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح

الشرعي وأما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالأجر الصداق وقراءة ابن عباس إلى أجل مسمى أن صح فمن الشواذ وليس بالحجة وأما ما استدل به من الاجماع فقد ذكرنا أن الاجماع منعقد بخلافة وأما ما ذكر من محرمات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر أن يحرم ما أحل الله ورسوله (ص) ولو كان فعل هذا مع كونه حلالا لانكمر؟ عليه الصحابة سيما أمير المؤمنين (ع) كما أنكروا عليه باقي اجتهاداته فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه أحد علم أن الأمر تقرر على الحرمة وأما

قوله

متعتان كانتا علي عهد رسول الله (ص) فالمراد أنهما كانتا في بعض الأوقات وأما قوله أنا أنهى عنهما أن صح فالمراد أنا أبين أن الأمر تقرر على النهي لا أنني أعمل برأي

انتهى

وأقول يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام أما أولا فلأن دعواه الاجماع على أن المتعة ليست بزوجة باطلة كاذبة من جملة مخترعا
وحيث كان الخاين خائفا قرن دعوى الاجماع بالاستدلال عليها فقال لأنها غير وارثة وجوابه بعد التسليم عدم الإرث أنه منقوض بالذمية والأمة والقاتلة
فإنهن أيضا لا يرثن وخروجهن بالإجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم إرث المتعة أيضا أما عندكم فلعدم الزوجية وأما عندنا فلعدم الدوام و
التخصيص جازم بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الإرث والحاصل كما مر في باب مطاعن عمر أن بعض الأحكام كالإرث
والقسمة ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث أنها زوجة بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة أمر الزوج
في القاتلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في المتمتع بها فإن النفقة تسقط مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير بائنا من غير طلاق والإحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب دائما بل يسقط في السفر فقد انتفت هذه الأمور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك
العمومات لوجود الدلالة فكذا ههنا ولا استبعاد في هذه الاختلاف لأن الأحكام الشرعية يختلف باختلاف المصلحة وإنما يمتنع ذلك في الأحكام العقلية
ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن الكشاف بقوله فإن قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لأن المنكوحة نكاح المتعة من جملة الأزواج إذا صح النكاح انتهى
وأیضا من البين أن المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالإباحة وقبل النسخ الذي تدعيه أهل السنة فكيف ينتفي عنها اسم الزوجة بقوله تعالى
إلا على أزواجهم وأي دلالة على ذلك وأما ما ذكره من أن المبتغى لنكاح المتعة حيث لا تكون زوجة ولا أمة تكون عاديا بمقتضى الآية فمدخول بأنه لو كان مقتضى
الآية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي أحل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب وأصحابه تعالى عن ذلك علوا كبيرا الأبق أن الآية قد نزلت عند نسخ المتعة
والأحكام تابعة للمصالح فجاز أن يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تعالى لأننا نقول إن الآية مدنية واردة قبل حجة الوداع
والحل مروى فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة أن إثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيحى مع أن النسخ إنما يكون عند التنافي وقد بينا أن المتعة
زوجة قطعا فلا ينتهض الآية ناسخة لها فافهم وأما ثانيا غلان ما استدلل به من السنة

مجاب بأن القرآن أولى بالاتباع من الخبر الواحد مع أنهما معارضتان بما أحتج به داود على مذهبه من قوله البنت أحق بنفسها من وليها وبأحاديث أهل البيت (ع) مع أنهم أعرف بالأمر الشرعية لأن الوحي كان ينزل عليهم ويملي بأيديهم ومنقوضان بملك اليمين فإنه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار إلى الشاهدين على أن الرواية الأولى يحتمل أن يكون المنفي فيها الفضل والكمال كما أن المنفي في قوله تعالى لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من أن روايتها نقلوها عن الزهري وقد أنكرها قال ابن جريح سألت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيده ما ذهب أبو حنيفة موافقا للشعبي والزهري من أنه يجوز للمرأة أن تزوج نفسها وغيرها وتوكل في النكاح وتزوج ابنتها الصغيرة وما أستدل به على ذلك من قوله تعالى ولا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إن النكاح خالص حقهن وهي من أهل المباشرة فصح منها كبيع أمتها وأنها تملك بيع أمتها وهي تصرف في رقبتهن وسائر منافعها ويفيد استباحة المشتري للبضع ففي النكاح الذي هو عقد على بعض منافعها أولى وأما ثالثا فلأن ما ذكره من أنه نكاح بلا ولي وشهود فيكون حراما فمدفوع بأنه بعد تسليم صحة ما خذه الذي منها فيه لا اختصاص له بالمتعة فإن في اشتراط ذلك في النكاح الدائم قد وقع الخلاف من أبي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابهما فهو جوابهما بنا وأما.

أما ما ذكره الناصب من أن القاتل بذحل؟ الجاهلية حكمه أيضا حكم من قتل في الحرم مبتدأ في أنه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص الأول بالدخول تحت ذلك دون الثاني فساقط جدا لأن وجه تخصيص الأول بالذكر إنما كان لتوقف استلزام دليله لمطلوبه على ظهور أن المراد بالقتل في الحرم القتل قود إلا مبتدأ وعدم توقفه على بيان أن القاتل بذحل الجاهلية أيضا كذلك أولى وهذا ظاهر على أدنى محصل وقد خفي على الناصب لغباوته قال المصنف رفع الله درجته ز ذهب الإمامية إلى أن في الأذنين الدية وقال مالك حكومة وقد خالف قول النبي (ص) في كتاب عمرو بن حزم وفي الأذنين الدية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن في قتل الأذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصحح الحديث انتهى وأقول صحيفة ابن حزم مشهورة بين أهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك إنكار صحته ويوافقها ما رواه علي بن حزم الأندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول في الأذنين الدية وقد روى أيضا في ذلك عمل كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكين يعظمون خلاف صاحب إذا وافق تقليدهم وهم ههنا قد خالفوا أبا بكر وعمر وعلي بن أبي طالب وابن مسعود وزيد بن ثابت ونقضوا أصولهم انتهى قال المصنف رفع الله درجته ح ذهب الإمامية إلى أنه إذا جنى على نفسه خطأ كانت هدرا وقال أحمد لو قطع يد نفسه كانت لورثته مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على أصالة البراءة وإن الجناية لا يوجب أخذ مال للجاني انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو جنى على نفسه عمدا أو خطأ فليس له مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما ذهب إليه أحمد فلعله ذهب إلى ظاهر تغريم العاقلة في الخطأ سواء كان الجناية من الجاني أو غيره انتهى وأقول لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك وإنما الظاهر بل اليقين أن الغرامة على جاهل أفتى بمثل ذلك مع ظهور بطلانه قال المصنف رفع الله درجته ط ذهب الإمامية إلى أنه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للأربعة وقد خالفوا العقل و النقل من أصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحريه رقبة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بإيمان أو أمان فيجب على من قتل صبيا أو مجنونا أو جنينا أو ذميا أو معاهدا أو عبدهما يجب على السيد بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلاة على من يهدران في حقه والدليل على أنه يجب الكفارة بقتل معصوم الدم إن الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالآية غير صحيح لأن الآية أوجبت الكفارة في قتل المؤمن ولا يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به للدليل القائم على

وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى وأقول فيه نظر أما أولاً
فلأنه إن أراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم إن عصمة دمهما على حد عصمة دم
المؤمن فهو ممنوع كيف وقد سبق وفاقا من الشافعي وأكثر الجمهور إن الذمي يقتل
بالمؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي وإن أراد أنه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي أن
يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن وأما ثانياً فلأن
ما ذكره من أن الآية أوجبت الكفارة بقتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي
والمفهوم غير معمول به مردود بأن الآية مع قطع النظر عن العمل
بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي لأن قوله تعالى وهو مؤمن جملة حالية وقعت
قيدا للحكم وتعليلا له فإذا كان وجوب الكفارة في الآية مقيدا
معللا بإيمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما
ادعاه المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته ي ذهب
الإمامية إلى أنه إذا قتل أسير في أيدي الكفار وهو مؤمن وجب فيه الدية والكفارة سواء
قصده بعينه أو لم يقصده وقال أبو حنيفة لا ضمان عليه وقال
الشافعي إن قصده بعينه فعليه الدية والكفارة دون الدية وقد خالفوا قوله تعالى ومن قتل
مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله و
قوله (ع) في النفس مائة من الإبل انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي
أنه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب لظنه كافرا لزمه الكفارة
وعلى من قتل مسلما ثم في ثياب ولم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل
عليه أن القاتل لم يقتل مسلما لقصد كونه مسلما لأنه كان في زي الكفار
فهو يتقن إنه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لأنه قتل معصوم الدم في الواقع والآية
واردة في شأن من قتل مسلما في دار الإسلام لأنها نزلت في عباس بن
أبي ربيعة حين قتل حارث بن زيد بن أبي أنيسة في المدينة بزعم أنه كافر فإن الأصل
في دار الإسلام أن ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له من الآية وأما الحديث
ففي النفس التي تكون في دار الإسلام أو تكون في دار الكفر وعليه زي الكفار انتهى
وأقول لا يخفى أن الآية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره
الناصر في شأن نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الأصول
من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذا الكلام في الحديث المذكور
وأما ما ذكره قبح الله وجهه في وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة فليس بمتجه لأن فرض
المسألة أن المقتول كان أسيرا في أيدي الكفار فكان رعاية لزي الكفار لازما
له من غير اختيار فأين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذا الفتوى وأمثاله
إن أبا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ركون إلى عقل ونقل
بل ولا قياس والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال أبو
حنيفة وأصحابه إذا كانت جماعة من أهل العدل في عسكر الخوارج

وأهل البغي فقتل بعضهم بعضاً أو أخذ بعضهم مال بعض عمداً فلا شيء في ذلك ولا قود ولا دية غلب أهل الجماعة والإمام العدل عليهم بعد ذلك أو لم يغلبوا ثم قال في رده ما لهذا القول جواب إلا أنه حكم إبليس ووالله ما ندري كيف انشروا نفس مسلم لا اعتقاد هذا القول المعاند لله تعالى ولرسوله (ع) وكيف انطلقت لسان مؤمن يدري أن الله تعالى أمر ونهى بهذا القول السخيف ونسئله الله عافية شاملة كان أصحاب هذا القول لم يسمعوا ما أنزل الله تعالى من وجوب القصاص في النفوس والجراح ومن تحريم الأموال في القرآن على لسان رسول الله (ص) وهذا قول لا نعلم فيه لأبي حنيفة سلف إلا من صاحب ولا من تابع ونبر إلى الله تعالى من هذا القول انتهى قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الإمامية إلى أن الحلبي إذا لم يكن لها زوج وأنكرت أن يكون حملها من زنا فإنها لا تحد وقال مالك عليها الحد وقد خالف العقل وهو أصالة البراءة وصحة تصرف المسلم وأصالة عدم الزنا والنقل وقوله (ع) ادروا الحدود بالشبهات

انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الحد على الزانية إنما يجري بعد الثبوت بالبينّة أو بإقرارها أو بما يقوم مقام إقرارها
كثر كرها الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير ووجه ما ذهب إليه مالك أنه في حكم الإقرار كترك الملاعنة انتهى وأقول لا يستراب إن قياس إنكار المرأة كون حملها من زنا مع عدم الزوج إلى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الأول في حكم الثاني قياس مع الفارق وتحكم محض لأن النكول عن الملاعنة لا يحتمل سوى الكذب على الزوجة بخلاف إنكار كون الحمل من زنا مع عدم زوج ظاهر لاحتمال استكراه أحد لها على ذلك واستنكح عبدها شبهة كما وقع في زمان عمر وتأنفت عن إظهار ذلك واستنكح حرا نكاح موقت على مذهب؟؟؟ نكاح متعة على مذهب مالك والإمامية وتأنفت أو أنفت عن إظهار ذلك على أن المروي بالاتفاق أن النبي (ص) لم يحد ما عزر بن مالك الأنصاري إلا بعد الإقرار ثلاثا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول له لعلك قبلت أو نظرت ونحو ذلك فكيف تحد المرأة الحاملة مع إنكارها أن يكون الحمل من زنا تدبر قال المصنف رفع الله درجته يب ذهب الإمامية إلى اه إذا اشترى ذات محرّم كأمه وبنته وأخته وعمته وخالته نسبا أو رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال أبو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح ما نسب إلى أبي حنيفة فعله لقوله (ص) درؤوا الحدود بالشبهات والاشتراء شبهة دائرة انتهى وأقول كل من كان سليم العقل يعلم أن مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة أصلا فضلا عن الشبهة الدائرة للحد فتأمل وانصف ولا تتهم وجدانك قال المصنف رفع الله درجته يج ذهب الإمامية إلى أنه إذا شهد عليه أربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم أو كذبهم وقال أبو حنيفة إن صدقهم سقط عنه الحد وإن كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فإن الحد إذا وجب بالبينّة والتكذيب كان مع التصديق أولى لتزايد الحجّة والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الأربعة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه لا تأثير لتصديق المشهود عليه في الزنا ولا تكذيبه في إسقاط الحد وإن صح ما نسب إلى أبي حنيفة فلعله لعدم إمكان الإثبات لأن الإثبات يتوقف على الإنكار وحيث لا إنكار فلا إثبات وهذا بعيد جدا انتهى وأقول بل هذا أبعد من حقيقة الحجب والطاغوت فإن خفي على الناصب المبهوت الذي مقاصده عنه يفوت فينسج أمورا واهية كنسج العنكبوت قال المصنف رفع الله درجته يد ذهب الإمامية إلى أن اللواط بالإيقاب يوجب القتل وقال أبو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قول النبي (ص) من عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولأنه زنا بل هو أفحش أنواعه انتهى

وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن حد اللواط هو حد الزنا وله أحكام الزنا من ملاحظة الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب إلى أبو حنيفة أنه جعله في حكم إتيان البهايم فلا يكون إلا التعزير انتهى وأقول ليس الكلام في أنه لا وجه لما أفتى به أبو حنيفة في ذلك بل الكلام في أن فتواه قبيح ووجهه أقبح منه وكيف يكون اللواط مع الغلام في حكم إتيان البهايم مع أن اشتهاه أهل اللواط ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة أكثر من وطئ النساء الكواعب وأيضا ترك قتلهم ذريعة إلى شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينتقض هذه بما ذكره ابن حزم من ترك أكل الخنزير والميتة وشارب الخمر فإن تركها ذريعة إلى شيوع أكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لأن قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والآجام غير ممكن والميل إلى أكل الميتة و الدم قليل طبعا وشرب الخمر ينزجر صاحبه بمجرد الحد على أن ذات فعل اللواط بالغة في القباحة غايتها وفيه إهلاك النسل الذي هو أظهر مفسدها والباقي يظهر بالتأمل فتأمل قال المصنف رفع الله درجته به ذهب الإمامية إلى أن الإجارة للوطي باطلة فإذا استأجر امرأة للوطي فوطئها مع العلم بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استأجرت امرأة ليزني بها فزنا بها وقال أبو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الوطي بالاستيجار موجب للحد لمن قدم عهده بالإسلام ولعل أبا حنيفة جعله شبهة دائرة للحد انتهى وأقول قد مر أن الشبهة مأخوذة من الاشتباه فمع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسألة لا تبقى شبهة دائرة للحد على أن الحدود إنما شرعت ردعا وزجرا للغواة عن الإقدام على تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الأنساب على الآباء والأجداد والأولاد والأحفاد فالقول بدر الحد ههنا ينافي الغرض الأصلي فإن المقصود من الحدود وهو الردع والزجر ينعدم بالإجارة لأن معظم الزنا لا يقع إلا عند بذل شيء من المال كما لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب إلى هذا أبو حنيفة ولم ير الزنا إلا ما كان مظارفة وأما ما كان فيه عطاء أو استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال أبو يوسف ومحمد وأبو ثور وأصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد وأما المالكون والشافعيون فعهدناهم يشنعون بخلاف صاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا إجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فإن قالوا إن أبا الطفيل ذكر في خبره أنها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم وهذا أيضا أنهم لا يقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية أبي الطفيل مع أن

خبر أبي الطفيل ليس فيه أن عمر عذرها بالضرورة بل فيه أنه در الحد منا جل التمر الذي أعطاهما وجعله عمر مهرا وأما الحنفيون المقلدون لأبي حنيفة في هذا فمن عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد لها نظير أن يقلدوا عمر في إسقاط الحد ههنا بأن ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا وأضعافه مهرا بل منعوا من أقل من عشرة دراهم ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا والأخذ بما اشتهر من قول صاحب وأف لهذا عملا إذ يرون المهر في الحلال لا يكون إلا عشرة دراهم لا أقل ويرون الدرهم وأقل مهرا في الحرام مع أن في هذا تطريقا إلى الزنا وإباحة للفروج المحرمة وعونا لإبليس على تسهيل الكبائر فلا يحذر زان ولا زانية أن يزينا علانية وهما في أمن من الحد عند إعطائها درهما يستأجرها به للزنا فقد علموا الفساق حيلة في أن يحضروا مع أنفسهم امرأة سوء زانية وصبيا بغا ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤوا ولا قتل عليهم من أجل؟؟؟ الزانية والصبي

البغاء فكلما فعلوا من الفسق خفت أوزارهم وسقط الحد والعذاب منهم ثم علموهم الحيلة في وطى الأمهات والبنات بأن يعقدوا معهن نكاحاً ثم يطأهن علانية آمنين من الحدود ثم علموهم الحيلة في السرقة أن ينقب أحدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والآخر خارج الدار ثم يأخذه الآخر من النقب ويخرجان آمنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بأن يأخذ عودا صحيحا يكسر به رأس من أحب حتى يسيل دماغه ويموت ويمضي آمننا من القود ومن عدم الدية من ماله ونحن نبرأ إلى الله تعالى من هذه الأقوال الملعونة التي لم يعلقوا لها بقران ولا سنة وإنما تعلقوا فيها بتقليد مهلك ورأي فاسد واتباع الهوى المضل هذه وحد الزنا واجب على المستأجرة بل جرمها أعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لأن للمستأجر والمستأجرة على سائر الزنا جرما آخر وهو أكل المال بالباطل انتهى قال المصنف رفع الله درجته يو ذهب الإمامية إلى أنه إذا عقد على أمه وأخته وبنته نسبا أو رضاعا أو بإحدى المحرمات على التأبيد عالما بالتحريم والنسب فإنه لا يفيد إسقاط الحد بالوطى وقال أبو حنيفة يسقط لأن العقد بنفسه شبهة وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن مجرد العقد ليس شبهة دائرة للحد لأن المراد بالشبهة ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ذهب الإمامية العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لأن الحد يجب على الزانية إذا لم تكن ثمة شبهة دائرة انتهى وأقول قد سبق الجواب عن هذا عن قريب وبعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم ات ههنا أيضا وقد ذكر ابن حزم احتجاج الحنفية على هذه المسألة بوجه آخر يمكن إرجاعه إلى ما ذكره الناصب فقال احتج أبو حنيفة ومن قلده بأن اسم الزنا غير اسم النكاح فواجب أن يكون له غير حكمه فإذا قلتم زنا بأمه فعليه ما على الزاني وإذا قلتم تزوج أمه فالزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وإنما هو نكاح فاسد فحكمه حكم النكاح الفاسد من سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويهها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح وأما قوله إن اسم الزنا غير اسم الزواج فحق لا شك فيه إلا أن الزواج هو الذي أمر الله تعالى به وأباحه وهو الحلال الطيب والعمل المتبرك وأما كل عقد أو وطى لم يأمر الله تعالى به ولا أباحه بل نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمي ذلك زواجا فهو كاذب أفك متعد وليست التسمية في الشريعة إلينا ولا كرامة إنما هي إلى الله تعالى قال الله تعالى إن هي إلا أسماء سميتوهما أنتم وآباءكم ما أنزل الله بها من سلطان إلى قوله فله الآخرة والأولى وأما من سمي كل عقد فاسد ووطى فاسد

وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به إلى إباحة ما حرم الله عز وجل أو إسقاط حدود الله كمن سمي الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم وكمن سمي الخمر نبيدا أو طلا يستحلها بذلك وكمن سمي البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمي اليهودية إسلاما وهذا هو الانسلاخ من الإسلام ونقض عهد الشريعة ولس في المحال أكثر من قول القائل هذا نكاح فاسد وهذا ملك فاسد لأن هذا كلام ينقض بعضه بعضا ولئن كان نكاحا أو ملكا فإنه ليصح حلال طلق ومباح طيب ولا ملامة فيه ولا مآثم وكل ما كان فيه اللوم والإثم فليس زواجا ولا ملكا مباحا للوطني ولا كرامة بل هو العدوان والزناء المجرد لا شيء إلا فراش أو عهر حرام فإن وجد لنا يوما أن نقول نكاح فاسد أو زواج فاسد أو ملك فاسد فإنما هو حكاية أقوال لهم وكلام على معانيهم كما قال تعالى وجزأ سيئة سيئة مثلها وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون أن الجزاء ليس سيئة وأن القصاص ليس عدوانا وأن معارضة الله تعالى على الاستهزاء ليس مذموما بل جد حق فصح من هذا أن كل عقد لم يأمر به الله تعالى فمن عقده فهو باطل فإن كان عالما بالتحريم عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى قال المصنف رفع الله درجته يز ذهب الإمامية إلى أنه إذا تكامل شهود الزنا أربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا أو ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال أبو حنيفة لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالفوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح ما رواه عن أبي حنيفة فعله جعله شبهة دائرة للحد انتهى وأقول جواب الناصب غير مطابق لإيراد المصنف قدس سره لأنه أورد الاعتراض على أبي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه بإسقاط الحد وهو ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته يح ذهب الإمامية إلى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم للإقامة وقال أبو حنيفة إذا شهدوا في مجلس واحد ثبت الحد وإن شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عندهم مجلس الحاكم فإن جلس الحاكم بكرة ويقم إلى الغروب فهو مجلس واحد فإن شهد اثنان فيه بكرة واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف وعاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعالى ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ولأن الواحد إذا شهد لم يكن قاذفا ولا لم يصر شاهدا بإضافة شهادة غيره إليه فإذا ثبت أنه لم يكن قاذفا كان شاهدا وإذا كان شاهدا لم يصر قاذفا بتأخر شهادة غيره من مجلس إلى مجلس آخر انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن القاضي يفرق الشهود إذا كان ثمة ريبة ولا يحصل رفعها إلا بالتفرق وإن لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا أو في غيره وإن صح ما

نسب إلى أبي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى وأقول لا يشتبه على أحد أن تشنيع المصنف على أبي حنيفة ههنا من وجوه والناصب إنما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه بإسقاط الحد بأنه جعله شبهة مع أن فساد ظاهر لا شبهة فيه قال المصنف رفع الله درجته يطذهب الإمامية إلى أنه إذا شهد أربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلاثة الباقية وقال أبو حنيفة يحدون وقد خالف العقل وهو أصالة البراءة وقوله تعالى ثم لم يأتوا بأربعة شهداء وهذا قد أتى ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب أن أبا حنيفة قال لو شهد أربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد وقال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعل الله لوليه سلطانا وقال أيضا لو شهد اثنان أنه زنى بالبصرة وشهد آخران أنه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف قوله تعالى ثم لم يأتوا بأربعة شهداء وهؤلاء لم يأتوا بأربعة شهداء لأن كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الآخران عليه وقال لو شهد

كل واحد من الأربعة أنه زنى في زاوية من البيت غير الزوايا التي شهد بها أصحابه حد به استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لأن كل فعل يشهد به واحد مضاف لما شهد به أصحابه فلم يشهد الأربعة على فعل واحد وقال ذهب الإمامية أيضا لو شهدوا بزنا قديم لم يحد وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقال ذهب الإمامية الإسلام شرط في الاحصان وهو خالف عموم قوله تعالى خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة لا الرجم ورجم رسول الله (ص) يهوديين زنيا وقال ذهب الإمامية لا يرحم يهودي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الواحد من شهود الزنا إذا رجع فإن رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويحد الراجع لا الثلاثة وإن رجع بعد القضاء والرجم لم يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب إليه ذهب الإمامية أن الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الأصل فيحد الباقون وأما عدم إيجاب أبي حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلأنه عنده ليس في حكم التعمد فلا يجب والقود بل في حكم شبه العمد وأما عدم إيجاب الحد على الشاهدين الذين شهدا بالزنا بالبصرة والشاهدين شهدا بالزنا بالكوفة فلأنهم أتوا بالشهداء الأربعة على أصل الفعل وإن اختلف المكان فسقط عنهم الحد وأما الشهود الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند أبي حنيفة إن القياس عدم الحد لأنهم أتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحدا استحسانا للاختلاف في الشهادة وأما ما ذكر إن كل فعل يشهد به واحد مضاف لما شهد به أصحابه فلم يشهد الأربعة بفعل واحد فالجواب من قبل أبي حنيفة إن الفعل واحد لأن الزنا والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تفسير المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة وأما ما ذكر إن أبا حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا قديم فلعله عنده شبهة دائرة للحد وأما ما ذكر إن أبا حنيفة يسقط الحد من اليهود فلعله مبني على أن الكفار غير مكلف بالفروع وهذا على تقدير إن لم يرفعوا أمرهم على قضاة الإسلام انتهى وأقول لا يخفى أن ما ذكره أولا من أن الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الأصل غير مسلم وإنما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة الباقيين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم وأما ما ذكره من أن الشاهد الراجع ليس عند أبي حنيفة في حكم العمد بل في حكم شبه العمد فمناف لما ذكر في تصوير المسألة من أن الشاهد الراجع قال إني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن في الشاهدين بالزنا المختلفين في مكاني البصرة والكوفة أتوا بالشهداء الأربعة على أصل الفعل وإن اختلف المكان فسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لأن الشهادة على أصل الفعل إن كان

يكفي في تحقق شهادة الأربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع أن أبا حنيفة لم يوجب حده أيضا وإن لم يكف ذلك في تحقق الشهادة المعتبرة في النص فوجب حد الشهود وبالجملة أن أحد الأمرين لازم لزوما لا سترة به وقد نفى أبو حنيفة كلا منهما فيكون خطأ وأما ما ذكره في مسألة الاختلاف في الزوايا من أنه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة ففيه أن مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة والكوفة فلم لم يفصل أبو حنيفة هناك بإيجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا إلا تحكما ناشيا من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في أواخر كتاب المنحول في الأصول حيث قال وأما الفروج فإن أبا حنيفة مهد ذرايع اشهد أسقط الحد بها مثل الإجارة ونكاح الأمهات وزعم أنها دائرة للحد ومن ينبغي البغاء بمؤمنة كيف يعجز عن استيجارها ثم يدقق نظره فيوجب الحد في مسألة شهود الزوايا زاعما أنني تفتنت لدقيقة هي انزحافهم في زنية واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليه أربعة عدول بالزنا فأقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم أوجب الحد في الوطي بالشبهة إذا صادف أجنبية في فراشه ظن أنها حليلته القديمة وأقل موجبات العقوبات ما تمحض تحريمها والذاهل المخطي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى وأما ما ذكره من احتمال الغلط في تفسير الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع تخلف حكمه فيه وأما ما ذكره من أن أبا حنيفة بنى إسقاط الحد من اليهود على أن الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر مرارا أنه مهذوم وإذ قد دمرنا بحمد الله تعالى على أجوبة الناصب فلا بأس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في إبطال ما قيل من أنه إذا رجع أحد الشهود يحدون جميعا حيث قال قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال (ص) للقاذف البينة وإلا حد في ظهره فصح يقينا لا مرية فيه بنص كلام الله تعالى وكلام رسوله (ص) أن الحد إنما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح أن رسول الله (ص) قال إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يأت نص ولا قرآن ولا سنة صحيحة بجلد الشاهد في الزنا إذا لم يكن معه غيره وقد فرق القرآن والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة أن يكون لأحدهما حكم الآخر فهذا حكم القرآن والسنة الثابتة وأما الاجماع فإن الأمة كلها مجتمعة بلا خلاف من أحد على أن الشهود إذا شهدوا واحد بعد واحد فتموا عدد لا أربعة فإنه لا قذف وكذلك أجمعوا بلا خلاف من أحد منهم لو أن ألف عدل قذفوا امرأة

ورجلا بالزنا مجتمعين أو متفرقين الحد عليهم كلهم حد القذف
إن لم يأتوا بأربعة شهداء فإن جاؤوا بأربعة شهداء سقط الحد عن القذفة وأما
المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد
وإن القاذف ليس شاهداً وإن الشاهد ليس قاذفاً فقد صح الاجماع على هذا بلا شك
وصح اليقين ببطلان قول من قال بأن يحد الشاهد والشاهدان
والثلاثة إذا لم يتموا بأربعة لأنهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع
حقا الذي لا يجوز خلافه وأما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق
إنه لو كان ما قالوا لما صحت في الزنا شهادة أبداً لأنه كان الشاهد الواحد إذا شهد
بالزنا صار قاذفاً عليه الحد على أصلهم فإذا صار قاذفاً فليس
شاهداً فإذا شهد الثاني فكذلك أيضاً يصير قاذفاً وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقرآن
في إيجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب
قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس
والمشاهدة في أن الشاهد ليس قاذفاً والقاذف ليس شاهداً
وأيضاً فنقول لهم أخبرونا عن الشاهد إذا شهد على آخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الآن
عندكم أشاهد أم قاذف أم لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل إلى قسم

ثالث فإن قالوا هو شاهد قلنا صدقهم هذا هو الحق وإذا هو شاهد فليس قاذفا حين نطق بالشهادة فمن المحال الممتنع أن يصير قاذفا إذا سكت ولم يأت بثلاثة عدول إليه ليس في المحال أكثر من أن يكون شاهدا لا قاذفا إذا تكلم بإطلاق الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا إذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا محل لا إشكال فيه و

إن قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته ك ذهب الإمامية إلى وجوب القطع لسرقة ما هو ممكن البقاء كالأثمان والحبوب والثياب وما لا يكمن بقاءه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري وقال أبو حنيفة لا يجب القطع إلا فيما يمكن بقاءه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال أيضا لا قطع فيما كان أصله الإباحة كالصيود كلها والجوارح بأسرها المعلمة وغيرها والخشب جميعه إلا ما يعمل منه انية كالجفان والأبواب فيكون معموله القطع إلا الساج فإن فيه القطع وإن لم يكن معمولاً وكل ما يعمل من الطين من الخبز والفخار والقدر وغيرها ولا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملاح والكحل والزرنيخ والقيروالنفط والموميا إلا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج فإن فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب القطع بكل ما يصح بيعه فلا أثر لكون المسروق مباحا في الأصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين والشواء والهريسة والجمد والشمع المشغل بل يقطع بجميعها وذهب أبو حنيفة إلى أن المسروق إذا كان مباحا في الأصل أو معرضا للفساد فلا قطع به لأن كونه مباحا في الأصل شبهة دائرة للحد ولأن كونه معرضا للفساد الأصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع ولا مخالفة للنص حيث يدر القطع بالشبهة والنص يدل على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى وأقول لا يخفى أن تسمية أبي حنيفة أمثال ذلك شبهة دليل على أنه لم يعرف معنى الشبهة كما مر فلا يليق من مثله دعوى الاجتهاد ولينصف الناظر المتأمل أن أي شبهة واشتباه في سارقة الناش الذي أسقط عنه أبو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وإيجاب النبي (ص) ذلك في أحاديثه الكريمة وكون السارق في اللغة التي بها نزل القرآن وبها خاطبنا الله هو الأخذ شيئا لم يبح الله تعالى أخذه فيأخذه متملكا له مستحقا به وكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا إن الأصل في ذلك أن ما كان في الأصل مباحا فإذا صار مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما موهوا به ولا حجة فيه أصلا لأن الطير مال من الأموال وملك لصاحبه فوجب القطع فيه بقول الله تعالى

والسارق والسارقة

فاقطعوا أيديهما وبإيجاب رسول الله (ص) القطع على من سرق وأي فرق في إباحة الأصل وعروض الشبهة بينهما

وبين ما أوجب به القطع من المعادن المباحة بالأصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروز ثم أي فرق بين المعادن الأربعة المذكورة وبين غيرها من الرصاص والصفير والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والألماس واللعل؟ ولم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوهما ولو أراد ذلك لما أهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى إن الله لم يرد قط إسقاط القطع عن مثل ذلك بل أمر الله تعالى بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسأتيك مزيد كلام في هذا فانتظر قال المصنف رفع الله درجته كما ذهب الإمامية إلى أنه إذا سرق كتب الفقه أو الأدب أو المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال أبو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق والسارقة وقال أيضا إذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الآية وقال أيضا إذا نقب معبر البيت وسرق مال المستعير لم يقطع وهو خلاف الآية وقال أيضا لا يقطع الضيف إذا سرق مال المضيف إذا كان محرزا عليه بقفل أو غلق وهو خلاف الآية وقال أيضا إذا سرق العبد فإن كان أبقا لم يقطع وإن لم يكن أبقا قطع وقد خالف الآية وقال أيضا لا يقطع النباش وقد خالف الآية وقال أيضا إذا لم يكن له يسار أو كانت يساره ناقصة إصبعين أو إبهاما لم يقطع وقد خالف الآية وقال أيضا إذا سرق عينا فقطعنا ثم سرقها بعينها ثانية لم يقطع سواء سرقها من الملك أو من غيره إلا في مسألة واحدة وهي أنه لو سرق غزلا فقطع ونسج فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الآية وقال أيضا إذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة إن كانت تالفة وإن كانت باقية ردها إذا سرق حديدا فعمله كوزا ثم قطع فإنه لا يرد الكوز لأنه كالعين الأخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه أسود فقطع لم يرد الثوب لأن السواد جعله كالمستهلك وإن صبغه أحمر كان عليه رده لأن الحمرة لا يجعله كالمستهلك وقد خالف الآية لأنه قال لا أجمع بين القطع والغرم فإن غرم لم يقطع وإن قطع لم يغرم والقرآن دال على وجوب القطع مطلقا وقال أيضا إذا سرق أحد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال أيضا كل شخصين بينهما رحم محرّم بالنسب فالقطع ساقط بينهما وهو خلاف القرآن وقال أيضا إذا سرق عودا أو طنورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف القرآن وقال أيضا إذا ترك الحمال الأحمال في مكان وانصرف في حاجة وكان على الأحمال زاملة فإن أخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وإن شق الزاملة

وأخذ المتاع من جوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لأن الحرز معتبر وقال أيضا إذا قصده رجل فدفعه فقتل بالدفع فإن كان بالسيف أو بالمثل ليلا فلا ضمان وإن كان بالمثل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل والعدل على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب أبي حنيفة في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود أهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الأئمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل أخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغييرات وأهمل القيود وأكثر تلك المسائل يرجع إلى شئ واحد وهو أن في كل واحد مما لم يوجب أبو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله (ص) ادروا الحدود بالشبهات والبحث في أن ما جعله شبهة هل هو شبهة أو لا فكل ما ذكره أنه مخالف للآية فهو غير مخالف لأن الآية تدل على القطع والسنة قاضية بحد الحد بالشبهة فيكون الآية حكمها مخصوصا

بما لم يكن فيه شبهة فمن رد الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم إن تعيين الشبهة أمر يرجع إلى الاجتهاد وأبو حنيفة مجتهد وحكم اجتهاده بأن الأمور المذكورة شبهة يمكن در الحد بها فلا اعتراض على انتهى وأقول فيه نظر أما أولاً فلأن ما ذكره من إهمال المصنف رفع الله درجته بعض القيود في المسائل المذكورة وتحريف في بعضها كذب نشأ من عدم تقييده بالدين وانحرافه عن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك لأظهره الناصب وأبرق به وارعد وملك به رقاب الحنفية يرشد إلى ما ذكرناه قول الناصب ههنا وقد ذكرها أئمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها إلى آخره إذ الظاهر من ذلك عدم تلك القيود أو عدم تأثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء وإلا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم أيضاً وكذا يرشد إليه ما سيذكره بعد ذلك من أن أكثر تلك المسائل يرجع إلى شيء واحد وهو أن في كل واحد مما لم يوجب أبو حنيفة القطع شبهة دائرة للحد إلى آخره فإن هذا الرجوع يدل على عدم القيود الدافعة للاعتراض وإنما الدافع لها التمسك بأن الحدود تدرأ بالشبهات فلا لوم على المصنف قدس سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض وأما ثانياً فلتوجه المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في أن الحدود تدرأ بالشبهات قال ابن حزم ذهب أصحابنا إلى أن الحدود لا تحل أن تدرأ بشبهة ولا أن يقام بشبهة وإنما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فإن لم يثبت الحد لم يحل أن يقام بشبهة لقول رسول الله (ص) إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام وإذا ثبت الحد لم يحل أن يدرأ بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك من طرق ليس فيها نقل عن النبي (ص) ولا كلمة وإنما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا ما قصدنا ذكره من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في أن ما سماه أبو حنيفة شبهة دائرة للحد في بعض تلك المسائل محض اشتباه وجهل له بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد أن يقع مثله عن كوادن العوام فضلاً عن يدعي الوصول إلى درجة استنباط الأحكام فمع وجود ذلك الخلاف الذي لا يمكن لأبي حنيفة التفصي عنه ووقوعه في مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق بأرباب الانتباه كيف يندفع عنه الاعتراض ولا يكون مذهبه حقيقاً بالاعتراض وبالجملة من حكم اجتهاده بأن الأمور المذكورة شبهة يحكم عليه بأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترض في ادعائه ذلك من الله تعالى ورسوله وسائر العباد ثم أي شبهة واشتباه يتصور في سارقية من سرق المصحف ونحو سيما إذا كانت عليه حلية فضة تزن مائتي درهم أو أكثر أو أقل قال ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بأن للسارق فيه حق التعليم لأنه ليس له منعه عن

احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال وقال الفضة تبع لأنها تدخل في بيعه كما تدخل الجلد والدفنان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لأن حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس إذ لم يوجبه قرآن ولا سنة ولا إجماع وأما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة (رض) في عهد رسول الله بلا خلاف من أحد أنه لم يكن هناك مصحف وإنما كانوا يتلقونه بعضهم ويقرئه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم أن يقيده ما حفظ في كتب الأديم واللحا؟ والألواح والأكتاف فبطل قولهم إن للسارق حقا في المصحف وصح أن لصاحب المصحف منعه من كل أحد وأما مسألة سرقة أحد الزوجين من الآخر فقد احتجوا فيه بما رواه ابن حزم بإسناده إلى ابن عمر عن النبي (ص) أنه قال كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالأمير الذي على ناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسؤولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته وروى روايات أخر في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه أصلا وأما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو أعظم حجة عليهم لأنه (ع) أخبر أن كل من ذكرنا

راع فيما ذكروا أنهم مسؤولون عما استرجعوا من ذلك فإذا هم مسؤولون عن ذلك فيبقين يدري كل مسلم أنهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه وأسلم إليهم وأنهم في ذلك كالأجنيبين ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة وأيضا فإنهم لا يختلفون إن على من ذكرنا في الخيانة ما على الأجنيبين من إلزام رد ما؟؟؟ ضمانه وهم أهل قياس بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا إنهم لا النصوص اتبعوا ولا القياس أحسنوا وأيضا ليس في هذا الخبر دليلا أصلا على ترك القطع في السرقة هذا وما مسألة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في إسقاط القطع عن الأبوين في مال الولد إذا سرقه بقوله (ع) أنت ومالك لأبيك قالوا إنما أخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بأمة ابنه لم يحد لذلك فكذلك إذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه أن يعف أباه إذا احتاج إلى الناس فله في ماله حق بذلك وقالوا له في ماله أحق إذا احتاج إليه وكلف الإنفاق عليه وقالوا قال الله تعالى وبالوالدين إحسانا وقال تعالى أن أشكر لي ولوالديك قال تعالى ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما إلى قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع أيديهما

فيما أخذ من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه إن شاء الله تعالى وأما ما ذكروا من القرآن فحق إلا أنه لا يدل على ما

ادعوا من إسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على إسقاط الجلد والرجم والتغريب إذا زنا بجارية الولد ولا على إسقاط القود إذا قذف الولد ولا على إسقاط المحاربة إذا أخذ الطريق عليه أما قوله تعالى وبالوالدين إحسانا فإن الله تعالى أوجب الاحسان إليهما كما أوجبه علينا أيضا لغيرنا قال الله تعالى وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فإن كانت مقدمة الآية حجة لوجوب الاحسان إلى الأبوين في إسقاط القطع عنهما إذا سرقا من مال الولد فهي حجة أيضا في إسقاط القطع عن كل ذي قربي وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب إذا سرقوا من أموالنا وهذا ما لا يقولون فظهر تناقضهم وبطل احتجاجهم بالآية وأيضا فالأمر بالإحسان ليس فيه منع من إقامة الحدود بل إقامتها عليهم من الاحسان إليهم بنص القرآن لقول الله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان وقد أمرنا بإقامة الحدود فإقامتها على من أقيمت عليه إحسان إليه وإنها تكفير لمن أقيمت عليه وهم لا يختلفون في أن إماما لو كان له أب وأم فسرقا فإن فرضنا عليه إقامة القطع عليهما فبطل تمويههم بالآية جملة وصح أنها حجة عليهم وأما قوله تعالى أن أشكر لي ولوالديك فحق

ومن الشكر إقامة أمر الله عليهما وليس يقتضي شكرهما إسقاط ما أمر الله تعالى فيهما والذي أمر بشكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين فصح أمر الله تعالى بالقيام عليهم بالقسط وبأداء الشهادة عليهم ومن القيام بالقسط إقامة الحدود عليهم و هكذا القول في قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما الآية فليس في شيء من هذا إسقاط الحد عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غير ذلك والله تعالى يقول أشداء على الكفار رحماء بينهم ولم يكن وجوب الرحمة لبعضنا مسقطا لإقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالآيات المذكورة جملة وأما قول رسول الله (ص) ومالك لأبيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بآيات المواريث وغيرها مع أن من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في أن الأب إذا أخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج إليه فإنه يقضى عليه برده أحب أم كره كما يقضى بذلك على الأجنبي بلا فرق وأما ما قالوا من أن للوالدين حقا في مال الولد لأنهما إذا احتاجا أجبر على أن ينفق عليهما وعلى أن يعف أباه فإذا له في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر إذ لم يخالفهم أحد في أن الوالدين إذا احتاجا فأخذوا من مال ولدهما حاجتهما بلا اختفاء أو بقهر أو كيف أخذه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما إذا أخذ ما لا حاجة لهما إليه أما سرا وأما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند أحد فأخذ من ماله مقدار حقه فإنه لا قطع عليه ولا يقضى عليه برده فلو كان وجوب الحق للأبوين في مال الولد إذا احتاج إليه مسقط للقطع عنها إذا سرقا من ماله ما لا يحتاجون إليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة أن يسقط عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه إذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولونه فبطل ما موهوا به من ذلك وأما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا أو كسره لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد ولو زنا بأتمته لم يحد وكذلك إذا سرق من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطأ بالخطأ بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوه أو كسره لاقتص منه ولو قذفه يحد له ولو زنى بأتمته يحد كما يحد الزاني لا بد لإثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل أن الناصب الشقي لم يظفر على أدلة أبي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة أو اطلع عليها فهرب عن ذكرها والتصدي لإتمامها فأسند بعضها إلى أن فيه الشبهة الدارئة للحد وأغمض عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباههم في حقيقة الشبهة فأين ما تصلف الناصب سابقا من قطع رقبة ابن المطهر بالمقضاب المشتهر مع فراره ههنا وفي سائر المقامات كفرار شيوخه في حنين وخيبر فالحمد لله الذي أنجز وعده ونصر عبده وأعز جنده وهزم الأحزاب وحده والصلاة على نبيه ووليه وآلهما الكرام إلى يوم القيام قال المصنف رفع الله درجته كعب الإمامية إلى أن كل من وجب عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر أو الزنا أو السرقة

من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فإنه يسقط وقال الشافعي لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم وقوله (ع) التوبة يجب ما قبلها انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو تاب من ثبت زناه بالبينة أو الاقرار لم يسقط الحد بمجردا ويسقط أثر المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن الشافعي أن قبل قيام البينة عليه إن تاب لم يسقط عنه الحد إن أراد به أن الشافعي ذهب إلى عدم السقوط بمعنى أنه إن أقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح ومذهب ولا شك أنه كذلك وإلا لم يمكن إجراء الحد على أحد قط لأنه يدعي أنني تبت وسقط عني الحد فيكون في هذا مخلصا عن الحدود وهذا من البدائع في الدين ولم يمكن أن يقول به أحد وإن أراد به أنه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة أو الاقرار عند الحكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لأن الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى ما لم يقم عليه البينة أو لم يقر عند الحاكم والاستدلال بالآية على مطلوبه من الغرايب فإن الآية يدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب إليه الإمامية في هذه المسألة من العجائب انتهى وأقول بل المراد شق ثالث وهو أن الشافعي ذهب إلى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراضحة قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وإن لم يكن راسخا فيها وهذا مما لا يصح أن يكون مذهباً لمن لم له قدم راسخ في الدين لأن التوبة يسقط الذنب وعقوبة الآخرة فعقوبة الدنيا أولى وتدل عليه مضاد؟؟؟ ما أشرنا إليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك رواية جميل عن أحد الإمامين المعصومين الباقر و الصادق (ع) في رجل سرق أو شرب الخمر أو زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلاح فقال إذا صلح وعرف فيه أمر جميل لم يقم عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب

بقوله وإلا لم يمكن إجراء الحد على أحد قط إلى آخره إنما يترتب على ما ذكره من إسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في

سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراضحة قبل قيام البينة لأن الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود إلى مثله حسماً لمادة الفساد وإذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك أتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد وأيضاً ما ذكره الناصب من النقض لو تم فهو جار في الحدود بالشبهات لأنه إذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الرخيصة التي رخص فيها أبو حنيفة كالاستيجار للزنا و

غيره يلزم أن يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا مخلصا عن الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب وأما ما ذكره من أن الآية يدل على قبول التوبة ولا يدل على سقوط الحد إلى آخره مردود بأنه إذا سلم دلالة الآية على قبول التوبة

لزم دلالتها على سقوط الحد لأن قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزته عن ذنبه فما هو حق له يقتضي عدم مؤاخذته إياه في الدنيا والآخرة وكذا الكلام في الحديث فإنه عام كما لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل قال المصنف رفع الله درجته كج ذهب الإمامية إلى أنه إذا اجتمع حد القذف وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل بالمحاربة وأخذ المال فيها والقود استوفى من الحدود أجمع ثم يقتل وقال أبو حنيفة تسقط كلها ويقتل وقد خالف الآية الدالة على هذه العقوبات وقال أيضا الخمر إذا اشتد وأسكر وأزبد وجب الحد بشربه وإن لم يزيد لم يجب وإن اشتد وأسكر وقد خالف الاجماع الدال على تحريم الخمر وإيجاب الحد به وقال عصير العنب إذا طبخ فإن ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وإن ذهب أقل من الثلثين فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما يعمل من التمر والزبيب إن طبخ فهو النبيذ وهو حلال ولا حد حتى يسكر وإن لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيره هاتين الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح

ولا حد فيه وإن أسكر وقد خالف قول النبي (ص) إن من العنب خمرا وإن من التمر خمرا وإن من العسل خمرا وإن من البر خمرا وإن من الشعير خمرا وقال (ع) كل مسكر

حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه إذا اجتمعت الحدود يستوفى كل واحد على الترتيب ولا يجزي القتل عن الكل ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أن القتل يستجمع جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا مخالفة للآيات لأن الآيات تدل على وجوب الاستيفاء فمن أسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للآية ومن أوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للآيات وأبو حنيفة يجعل القتل طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الآيات وأما ما ذكر من مذهب أبي حنيفة في الخمر فمذهبه أن الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فما لم يزيد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار قط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر أنها ماذا وأما مذهبه في المثلث فإن عصير العنب عنده إذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه عنده أنه شربه بعض الصحابة على غير حد السكر عنده السكر حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه إلا في أن السكر حرام أو المسكر حرام فذهب أبو حنيفة إلى أن الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الأحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى وأقول فقه المقام أنه إذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا فإن أمكن الجمع بينهما من غير منافاة كما لو زنى غير متحصن وقذف تخير المستوفي في البداية وكذا لو سرق معها وإن تنافت بأن كان فيها قتل أو نفي وجب البداية بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدأ بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك أيضا روايات كثيرة من طريق أهل البيت عليهم السلام وأما ما ذكره الناصب من الجواب فإنما نشأ من جهله بمعنى الاستيفاء واستيفائه كل سخيف من المعاني والأقوال وقد شنع ابن حزم أيضا على هذا المقال حيث قال وروي عن أبي حنيفة أنه لو زنى بامرأة ثم قتلها سقط عنه حد الزاني فما سمع بأعجب من هذه البلية أن يكون يزني فيلزمه الحد فإذا أضاف كبيرة إلى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزاني ونبرأ إلى الله تعالى من ذلك ونحمده على السلامة منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذا الفتوى من أبي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من أنه قال من زنى بامرأة ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك إذا زنى بأمة ثم اشتراها فتأمل وأما ما ذكره الناصب من أن حقيقة الخمر عند أبي حنيفة هو المتخذ من العنب إلى آخره فلا

دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما يخامر العقل بالسكر وهو أعم من العنبي وغيره ومن المشتد المزبد أو غيره وما ذكره من أنه لا يحصل الاسكار قط بل بدون الازباد كذب صريح حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالأجنبية لإفضائها إليه فتقييد إباحة المثلث بما إذا لم يبلغ شربه حد الاكثار المفضي إلى الاسكار فاسد لا يصلحه العطار وأما ما استدل به على إباحته من أنه شربه بعض الصحابة إلى غير حد السكر لا يصلح دليلا لأن من الصحابة من شرب الخمر الصريح إلى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الأبرار حيث قال أنزل الله تعالى في الخمر ثلاث آيات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب

وتارك إلى أن شربها رجل ودخل في صلاته فهجر فنزلت يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فأخذ لحي بعير فشج رأس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الأسود بن يعفر شعر وكأين بالقلب قلب بدر من الشرى المكمل بالسنام أي وعدنا ابن كبشة أن سنحبي وكيف حياة اهداء وهام أيعجز أن يرد الموت عني وينشرني إذا بليت عظامي ألا من مبلغ الرحمن عني بأني تارك شهر الصيام فقل لله يمنعي شرابي وقل لله يمنعي طعامي فبلغ ذلك رسول الله (ص) فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال أعوذ بالله من غضب الله وغضب رسول الله (ص) فأنزل الله تعالى إنما يريد الشيطان إلى قوله فهل أنتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه وأما ما ذكره من أنه ليس النزاع بيننا وبين أبي حنيفة إلا في أن السكر حرام أو المسكر حرام إلى آخره مدخول بما أوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك أن الناصب

أغمض عن التعرض لما ذكره المصنف من أن أبا حنيفة ذهب إلى أن ما عمل من غير هاتين الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح ولا حد فيه

وإن أسكر وكأنه وفاق عن سكرته وتفظن بأن هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما أنه لا يمكن لأبي حنيفة بيان الفرق بين ما أخذ من الشجرتين وبين ما أخذ من غيرهما فتأمل قال المصنف رفع الله درجته كد وقال أبو حنيفة إذا تلف أهل الردة أموالا وأنفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس بالنفس فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال إن المشركين وقال إن المشركين إذا قهروا المسلمين وأخذوا أموالهم ملكوها بالقهر فإن عاد المسلمون غنموها فإن وجد صاحب العين عينه قبل القسمة أخذها بغير شيء وإن وجدها بعد القسمة أخذها بالقيمة ولو أسلم الكافر على تلك العين كان أحق بها من صاحبها وقد

خالف

قول الله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقول (ع) لا يحل مال امرء مسلم إلا عن طيب نفس منه وهل يحل لأحد أن يقلد من يستبيح أموال المسلمين على المشركين بالقهر ويجعلها ملكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين وأحق بالملك من أربابه المسلمين مع أن المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر والغلبة فكيف يملكه الكافر فإنه حينئذ يكون أكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه أموال المسلمين إذا قاتلهم ولم يجعل ذلك المسلم فليثق الله من يؤمن بالله و اليوم الآخر أن يجعل مثل هذا القايل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الآخرة ويعتذر عند الله تعالى بأني قلدت مثل هذا الرجل في هذا الفتوى المعلوم بطلانها لكل أحد انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن المرتد يلزمه ضمان ما أتلف ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه كالكافر الأصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والآية ليست بحجة عليه لأنها واردة في شأن المسلمين المسلمين الملتزمين لأحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك وحقيقة المسألة الثانية عند أبي حنيفة أن الكفار إذا نقلوا أموال المسلمين إلى بلاد الكفر يملكون تلك الأموال لأن العصمة ارتفعت عن تلك الأموال بالنقل

إلى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فإذا رجع تلك الأموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنائم والآية لا يصير حجة عليه لأنه لا يقول إن ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون حالاً بعد الغنيمة على الكافر إذا أسلم عليه بل يقول إنه صار ملكا للكفار وبدخولها في بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الآية والحديث وهذا ليس استباحة لمال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع ويتحير ويمنع تقليده ويتعجب من حال من يقلده فإن هذه أمور اجتهادية ليست بخارجة عن قوانين الاجتهاد فإن أبا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام في أن المال المنقول إلى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه أو لم يرتفع فذهب الشافعي ومن تابعه بعدم ارتفاع العصمة لأن دخول المال إلى دار الكفر قهر لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لأن الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً وذهب أبو حنيفة ومن تابعه إلى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لأن مال المسلم معصوم بكونه في دار الإسلام فإذا استولى عليه الكافر ارتفع العصمة بالنقل وله على هذا المطلب دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية وأمثال هذا من باب الاجتهادات وإن فرضنا وقوع الخطأ منه في هذه المسألة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطأ فكيف يحكم على استحالة تقليده ويزعق ويضطرب وكل هذا ليس إلا للجهل بمسالك الدين انتهى وأقول فيه نظر من وجوه الأول إن قياس المرتد إلى الكافر الأصلي في عدم كونه مكلفاً بالفروع مع أن حكم الأصل ممنوع أيضاً بما سبق في مباحث أصول الفقه مردود بأنه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الأحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الأصلي بعد إسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن أبو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الأنفال من حاشيته على الكشاف أن في غاية الضعف ما احتج أبو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على أن من عصى طول العمر ثم ارتد ثم أسلم لم يبق عليه ذنب لأن المراد الكفر الأصلي انتهى وأما ما أورده عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بأنا لا نسلم أن المراد الكفر الأصلي لأن وضع الفعل للتجدد فالمعنى للذين حدث منهم الكفر كقوله تعالى ولا تركزوا إلى الذين ظلموا فإن المعنى الذين وجد منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى فساقط جدا أما أولاً فلأن أبا حنيفة مستدل بالآية والفاضل التفتازاني مانع مما أورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الآداب وأما ثانياً فلأنه إن أراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى للذين حدث منهم الكفر إلى آخره فلا يجديه نفعا لأن الكفر الأصلي أيضا موجود حادث وإن أراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع أن الكفر الأصلي والارتداد سيان في ذلك

أيضا مردود بأن التجدد بهذا المعنى ليس بمعتبر في مفهوم الفعل وإنما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر أنهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بمال المسلم للكافر الجاحد والغاصب الفاسق إذ يقولون إن كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان أولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بأرائهم المنتنة التي لا تساوي رجيع كلب الثاني إن أصل ما نقله الناصب عن أبي حنيفة من أن الكفار إذا استولوا على المسلمين ونقلوا أموالهم إلى بلاد الكفر يملكون تلك الأموال مبني على قياس ذلك بما أجمع المسلمون عليه من أن المسلمين إذا غلبوا على الكفار وأخذوا أموالهم يملكونها ويبيطه أن استيلاءهم على أموال المسلمين وأخذها عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما أخذوه منا وبالجملة استيلاءهم علينا محذور ابتداء وانتهاء والمحذور لا ينتهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث إن ما قاله من أن لأبي حنيفة على هذا المطلب دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية إلى مدخول بأن أول ما فيه أنه لو كان له أدلة كذلك فالويل على إمامه الشافعي وأتباعه الذين خالفوا أبا حنيفة في ذلك مع ما له من الأدلة المتقنة على مطلوبه فالظاهر أن وصفه إياها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي ملاحظة الموت بأن لهم برهانا قاطعا خوفا منهم فإن الناصب قد ألف هذا الجرح حين كان في ديار الحنفية مما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك بأقل من من خوف الشيعة منهم فقط حكى في المشهور أن سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى إلى رجل فقتله أهاليها بعد زمان قليل ولما اعترضوا عليهم بذلك أجابوا بأنه قد خرج شافعيًا ثم ما أشار إليه من الأدلة المتعددة له على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم وإنما المذكور في الهداية وغيره دليل واحد أو هن من بيت العنكبوت وأضعف من شبهات ملاحظة الموت فلندكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سريرة المقال فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار إذا غلبوا أي الكفار على أموالنا وأحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لأن الاستيلاء محذور ابتداء وانتهاء والمحذور لا ينتهض دليلا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا أن الاستيلاء ورد على مال مباح فينعد سببا للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على أموالهم وهذا لأن العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع وإذا زالت الممكنة عاد مباحا كما كان غير أن الاستيلاء لا يتحقق إلا بالإحراز بالدار لأنه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومالا والمحذور لغيره إذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو

الثواب الأجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى ووهنه ظاهر أما أولا فلأن كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح؟؟؟ قوله لأن العصمة يثبت على منافاة الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لأن حاصله على ما في العناية والكفاية أن العصمة في المال لكل من يثبت له من المسلم والكافر إنما يثبت على خلاف الدليل فإن الدليل وهو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا يقتضي أن لا يكون المال معصوما للأخذ وإنما يثبت العصمة لمن خص هو به بسبب من الأسباب بشراء أو إرث أو غيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به إذ لو لم يكن هو مخصوصا بالعصمة نازعه آخر في الانتفاع فإذا زالت الممكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه أن الآية إنما تقوم دليلا على أصالة الإباحة لو كان اللام في قوله تعالى خلق لكم للنفع ولم لا يجوز أن يكون للضرر كخلق السموم بأن يرغب العبد في التصرف فيها في التصرف بدون إذنه تعالى فيقع في ضرر العقاب ولو سلم فلا يدل

على أن خلقها لهم للتصرف فيها بالملكية ولم لا يجوز أن يكون خلقها للاستئثار
بروايحها والتلذذ بمشاهدتها ولو سلم فنقول إنه تعالى قابل جميع
ما في الأرض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع
يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة
والدليل المنفصل ليس إلا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الأمور
على شروط معينة من الإرث والهبة والحياسة ونحوها
فكما لا يدل الآية على مطلوب أهل الإباحة لا يدل على مطلوب القايلين بأن الأصل في
الأشياء الإباحة وقد اندفع بهذا أيضا ما ذكره في دفع قول
الشافعي والمحذور لا ينتهز دليلا للملك إلى آخره بقوله والمحذور لغيره إذا صلح
سببا إلى آخره فإن مبناه على أن ما أخذه الكفار محذور لغيره مباح في نفسه
للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه الرابع إن ما قاله من أن هذه أمور اجتهادية إلى آخره
لو سلم فالكلام في أن ما ذهب إليه أبو حنيفة فيها لا يصلح أن
يسمى اجتهادا لأنه وسوسة مجردة لو قالها صبي لوقع الياس من فلاحه ولو جب التهيؤ
لضربه بالنعل والسوط على إنا لا نسلم اجتهاده كما لم يسلمه أيضا أبو المعالي
الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال إن أبا حنيفة لم يكن له قدم
مترسخ في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الأصول وعلم
الحديث فإن بضاعته كانت فيهما مزجاة وإنما قصارى أمره الرأي والاستحسان وكان
ذا فن واحد وكان نبطيا لا عربيا انتهى وأيضا من يجتهد مثل
هذا الاجتهاد ويكثر من أمثاله فهو لا يصلح لأن يعد في عداد المبتدئين فضلا عن
المتجزئين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهدين على الاطلاق
كما يدعيه أصحابه له ولو كان هذه اجتهادات وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام
المقلدين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من أهل السنة
في التشنيع على نظير هذه الفتاوى حيث قال في بحث اللقطة أن المالكين قالوا إن
رجلا قرشيا لو لحق بدار الحرب مرتدا هو وامرأته القرشية مرتدة
فولدت هنالك أولادا فإن أولادهم أرقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون إن تلك
القرشية تباع وتملك وروى عن أبي القاسم أما عن مالك وأما
على ما عرف من أصل مالك أن أهل دار الحرب لو صاروا ذمة سكانا بيننا وبأيديهم
رجال ونساء من المسلمين أحرار وحرير أسروهم وبغوا على الإسلام
في حال أسرتهم فهم مملوكون لأهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤوا
هذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد أخبرني محمد بن عبد الله البكري
التدميري وما علمت فيهم أفضل منه ولا أصدق عن شيخ من كبارهم أنه يفتي أن التاجر
أو الرسول إذا دخل دار الحرب فأعطوه أسيرا من أحرار المسلمين و
حريرهم عطية فهم عبيد وإماء له يطأ ويبيع كساير ما يملك شاء وجه هذا المفتي ومن

اتبعه على هذا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كه وقال
أبو حنيفة إذا أسلم الحرب وله مال في يده المشاهدة أحرزه فأما أمواله الغاية عنه أو
الأرض والعقار وغيرهما مما لا ينقل ولا يحول فإنه لا يحرزها بل يجوز
للمسلمين أخذها وإذا أسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصمه بل يجوز استرقاقه مع
الأم إذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله أمرت أن أقاتل الناس
حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق
الإسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لا مخالفة لقوله (ص)
فإنه يدل على وجوب الكف عن مال من أسلم من الكفار وعند أبي حنيفة أن مال
الكافر بعد الإسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو
ليس من ماله وإذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما بإسلامه وكذا الحمل الذي لم
ينفصل انتهى وأقول العنديات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني
من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه إذ الكلام في المال الذي كان
في تصرفه قبل الإسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانفصال عن
الكلام في الحمل المنفصل قال المصنف رفع الله درجته كو وقال أبو حنيفة إذا سبي
الزوجان الحربيان وملكا لم يفسخ النكاح وقد خالف قوله والمحصنات
من النساء إلا ما ملكت أيمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين ولأن
سبب نزول الآية دل عليه روى أبو سعيد الخدري قال بعث رسول الله (ص)
سبرته قبل الأوطاس فغنموا نساء فتأثم ناس من وطيهن لأجل أزواجهن فنزل قوله تعالى
والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم نزلت في بيان المزوجات إذا
سبين وملكن انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الآية لا يدل على خلاف ما ذهب
إليه أبو حنيفة فإنه من شأن نزوله يعلم أن الأزواج لم يسبوا
معهن وكلام أبي حنيفة فيما إذا سبي الأزواج معهن ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة إن
النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو أسلما معا لم يجز إقرارهن على النكاح
والحال أنهما لو أسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم الآية يدل على بقاء النكاح
لأن استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات فيجب
أن يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج ولا يكون محصنة بالتزوج إذا حكمنا بفسخ
النكاح انتهى وأقول يتوجه عليه أن الآية عامة شاملة للصور التي حكم فيها
أبو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في
الأصول على أن ما ذكره في شأن النزول من قول الراوي لأجل أزواجهن
لا ينفي عدم سبي أزواجهن معهن بل الظاهر منه سببهم معا وأما ما ذكره في وجه ما
ذهب إليه أبو حنيفة غير متجه لأن بقاء النكاح بينهما عند إسلامهما مسألة
إجماعية قد شرعت لأجل حرمة الإسلام وترغيب الكفار إلى الدخول فيه بخلاف
الصورة التي وقع فيها الخلاف وأما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما

من قوله لأن استثناء المملوكة باليمين من المحصنات إلى آخره فظاهر البطلان لبطلان المقدمة المأخوذة فيه القائلة بأن المرأة لا تكون محصنة بالتزوج إذا حكمنا بفسخ النكاح وذلك لأن الإحصان حفظ الفرج عن الأجنبي بسبب التزوج والمرأة المزوجة المسيية كان يصدق عليها أنها كانت ممن أحصنت فرجها بالتزوج وإن لحقها فسخ الزوجية وبالجملة الاتصاف بالإحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما قال المصنف رفع الله درجته كز وقال أبو حنيفة يجوز أخذ الجزية من عباد الأوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز أخذها من جميع الكفار إلا من مشركي قريش وقد خالفوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله إلى قوله من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية وخص أهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن الجزية لا يؤخذ إلا

من اليهود والنصارى والمجوس لأن عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله (ص) أخذ الجزية من مجوس هجر وإن صح ما روي عن مالك وأبي حنيفة فإنهم لا يجعلون شرط أخذ الجزية كونه كتابيا أو من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلون أمنا لكل من طلب الذمة والآية لا يكون حجة عليهم لأنها نازلة في شأن أهل الكتاب وجواز أخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل أبي حنيفة ومالك على أخذ الجزية من غير أهل الكتاب ما روي في الصحاح عن بريدة قال كان النبي (ص) إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أو صاه وقال إذا لقيت عدوك فادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم فإن أبوا فعليهم الجزية فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم وهذا يدل على جواز أخذ الجزية من غير أهل الكتاب لأن النبي (ص) لم يبعث سرايا إلى أهل الكتاب إلا نادرا وأكثر سراياه كانت مبعوثة إلى المشركين

انتهى وأقول إن التشكيك الذي دل عليه بقوله إن صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المصنف في هذا الكتاب كيف وقد صرح في أوائل باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه في جرحه هذا أنه يوضع الجزية على عبدة الأوثان من العجم وفيه خلاف للشافعي فإنه يقول إن القتال واجب لقوله تعالى وقاتلوهم إلا إنا عرفنا جواز تركه في حق أهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من ورائهم على الأصل ولنا أنه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب

الجزية عليهم إذ كل واحد منهما يشتمل على سلب التنفس منهم إلى آخره ويشهد بصحة ما نقله المصنف عن أبي حنيفة ومالك معا كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلي حيث

قال ولا يقبل من كافر إلا الإسلام أو السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا أهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط وإنهم إن أعطوا الجزية أقرؤا على ذلك مع الصغار وقال أبو حنيفة ومالك أما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل أو السيف وأما الأعاجم فالكتابي وغيره سواء ونقر جميعهم على الجزية وهذا باطل لقول الله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم وقال تعالى وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعالى عربيا من أعجمي في كلا الحكمين وضح أنه (ع) أخذ الجزية من مجوس هجر فصح أنهم من أهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف

رسول الله (ص) كتاب ربه فإن ذكروا ما روي عن النبي (ص) من قوله إنما أريدهم

على كلمة تدين لهم العرب ثم يؤدي إليكم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لأنهم لا يختلفون

في أن أهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وأن من أسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح أن هذا الخبر ليس على عمومه وأنه (ع) إنما عنى بأداء الجزية بعض العجم لا كلهم و

يبين الله تعالى من هم وأنهم أهل الكتاب فقط وقالوا قال تعالى لا إكراه في الدين فقلنا أنتم أول من يقول إن العرب الوثنيين يكرهون على الإسلام وإن المرتد يكره على الإسلام وقد صح أن النبي (ص) أكره مشركي العجم على الإسلام فصح أن هذه الآية ليست على ظاهرها وإنما هي فيما نهانا الله تعالى أن نكرهه وهم أهل الكتاب

خاصة انتهى كلامه وأما ما ذكره الناصب من أن الآية لا تكون حجة عليه لأنها نازلة في شأن أهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول بأن ما وقع في الآية من قوله من الذين أوتوا الكتاب تخصيصاً بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الآية مجرد التخصيص الذكري بأن قال تعالى قاتلوا أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز أخذ الجزية عنهم حينئذ على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس وأما ما نقله الناصب من رواية الصحاح فظني أنه من موضوعاته أو محرفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز أن يكون الحكم فيه محمولاً على أهل الكتاب الذي سلم الناصب بعث السرايا إليهم نادراً مع أن الحكم بالندرة أيضاً من مكابراته التي ارتكبتها ترويحاً لمرامه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته الفصل الخامس

عشر في الصيد وتوابعه وفيه مسائل اذهب الإمامية إلى أنه إذا ترك التسمية عمداً عند الذبح لم يحل له أكله وقال الشافعي يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يشترط التسمية في الذبح ولا النية ويستحب تسمية الله تعالى عند الذبح والآية ليست محجة عليه لأن المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة فإن الميتة يصدق عليها أنه لم يذكر اسم الله عليها لأنه مات حتف أنفه وإلى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب أن ترك التسمية عمداً يوجب الحرمة فالحجة عليه الآية لأن المتروك عليه التسمية سهواً يصدق عليه أنه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليلته انتهى وأقول لا نسلم رواية ابن عباس في شأن نزول الآية شيئاً من ذلك فضلاً عن ذهابه إليه وإنما المسلم روايتهم عنه أنه قال إن الكفار كانوا يقولون تأكلون ما تقتلون ولا تأكلون ما يقتله الله ولم يدعوا تفسير ابن عباس الآية بذلك كما يرشد إليه النظر في تفسير فخر الدين الرازي

لهذه الآية وأما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالآية علينا
فمردود بأن الآية وإن دلت على تحريم متروك التسمية سهوا أيضا ولهذا ذهب إليه داود
وأحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الآية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما
أخطأتم به وقوله في آخر الآية المذكورة وإنه لفسق فإنه لإخراج الناسي
من الحكم لأن النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله (ع) رفع عن أمي الخطأ
والنسيان وما استكرهوا فيه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا
في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وأيضا يجوز صلاة من تكلم ناسيا وصوم من
أكل فيه ناسيا فما الفرق قال المصنف رفع الله درجته ب
ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجوز أكل ما صاده شيء من الجوارح إلا بعد تذكيره وقال أبو
حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك إذا أمكن تعليمه و
قال أحمد يجوز بالجميع إلا الكلب الأسود البهيم وقد خالفوا قوله تعالى وما علمتم من
الجوارح مكليين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب
الشافعي أنه يجوز أكل ما صاده الجوارح إذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل إرسال
الكلب بشرابطه إذا كان معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك
ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله (ص) إذا أرسلت
كلبك فاذكر اسم الله عليه فإن أمسك عليك فأدر كته فاذبحه و
إن أدر كته ميتا قد قتل ولم يأكل منه فكله وإن أكل فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه
وإن وجدت مع كلبك كلبا غيره

وقد قتلنا فلا تأكل فإنك لا تدري أنهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الأكل من الصيد إذا

قتله الكلب والمراد من التكليل في الآية التعليم والتعليم لا يوجب أن لا يقتل الصيد لأن الصيد قد نقلت عنه إن لم يقتل بل المراد أن لا يأكل منه وهذا الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله ينسب مثل الشافعي بالخطأ انتهى وأقول مراد المصنف قدس سره أنه لا يجوز أكل ما صاده الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلاثة أنه يجوز بجميع ذلك إذا أمكن تعليمه فإنه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا أيضا قال ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المصنف بالآية أنها دالة على اشتراط التعليم بالفعل وحين إرادة الصيد فلا يكفي إمكان التعليم كما ذهب إليه الثلاثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس ما أتى به من التشنيع إليه وإلى أئمتته والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله درجته ج ذهب الإمامية إلى أنه لا يحل أكل السمك إذا مات حتف أنفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع رأسه وقد خالف قوله (ص) أحلت لكم ميتان ودمان فالميتان السمك والجراد انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يحل الميتة من السمك والجراد للحديث وإن صح ما رواه عن مالك فعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالأصل انتهى وأقول إن المصنف قدس سره إنما نقل هذه الأقوال ونظايرها من كتب قدماء أصحاب الفقهاء الأربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضرنا الآن

في ديار الغربية حتى نذكر جميع ما تردد الناصب في صحة ما نسبته المصنف إلى قائله والمتبع يعلم أن أمثال هذا المتاع السقط غير قليل في سوق حماقتهم ودكان فقاہتہم حتى يحتاج الطاعن عليهم إلى الافتراء والكذب عليهم وإن بالغ بعض الناظرين في إنكار ذلك فنذكر له مقام ما ذكره المصنف عن مالك ما صح عن أبي حنيفة

إمامهم الأعظم أقوالا يذهل بها أولياء الناصب الهالك عن قباحة ما نسبته المصنف إلى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال أبو حنيفة وأصحابه يحل أكل ما مات من السمك وما جزر عنه الماء ما لم يطف على الماء مما مات في الماء حتف أنفه خاصة ولا يحل أكل ما طفا منها قالوا فإن ضربه حوت فقتله أو ضربه طائر فقتله أو ضربته صخرة فقتلته فطفا بعد كل ذلك فهو حلال أكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء إن كان الرأس وحده خارج الماء أكلت وإن كان الرأس في الماء نظر فإن كان الذي في البر مؤخرها النصف فأقل لم يحل أكلها وإن كان الذي في البر أكثر من النصف حل أكلها وهذه أقوال لا نعلم عن أحد من أهل الإسلام قبلهم وهي مخالفة

للقرآن والسنن ولأقوال العلماء وللقياس وللمعقول لأنها تكليف ما لا يطاق مما لا سبيل إلى علمه هل ماتت وهي طافية فيه أو ماتت قبل أن يطفو وماتت من ضربة حوت أو من صخرة مهدمة أو من حتف أنفها ولا يعرف هذا إلا الله تعالى أو ملك موكل وما ندري لعل الجن لا سبيل لها إلى معرفة ذلك أم يمكنها علم ذلك لأن فيهم غواصون بلا شك قال تعالى والشياطين كل بناء وغواص ثم لا بد للسمكة التي يشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة السخيفة من مساح ومذرع يذرع ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم ما يدرية الناس لعله كان أكثرها في الماء ثم أوارتها الأمواج فيا لله وللمسلمين لهذه الحماقات التي لا تشبهه إلا ما يتطأب به المجان لإضحاك سخفاء الملوك والله المستعان وأما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك ففيه أنه أصح وأشهر من أن يعذر منكره ولا نسلم أن الأصل في حل السمك قطع رأسه وكيف يدعي هذا مع عدم اعتباره في حل البعير وما قتله الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في تحقق الحلية قطع الرأس لكان لدعوى الأصالة في ذلك وجه وليس فليس قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى استحباب الصلاة على النبي (ص) وأن يقول اللهم تقبل مني هذه الذبيحة وقال أبو حنيفة يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك أي لا أذكر ألا تذكر معي وروي أن جبرئيل (ع) قال للنبي (ص) إن الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال (ع) على ذبيحة بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن أمة محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يكره الصلاة على النبي (ص) عند الذبح بل يستحب ذكره وعند أبي حنيفة أنه يكره واستدل عليه بما روى البيهقي أن النبي (ص) قال موطنان لا أذكر فيهما عند ذبيحة وعند العتاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى وأقول بل الحديث موضوع ومع كونه موضوعا مدفوع بعموم الآية والأحاديث الأخر فلا يصلح مخصصا لعمومها أصلا وهو ظاهر قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الإمامية إلى أن المضطر إلى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر إليه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إنه حيث يجب الأكل من الميتة للاضطرار يكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع ولا الشبع إن كان في بلد وتوقع الحلال قبل عود الضرورة وإن لم يتوقع أو كان في بادية وخاف أن لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع فله الشبع وقيل إن لم يتوقع اقتصر على سد الرمق ووجه ما ذهب إليه مالك أن المراد من الأكل الشبع لأنه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى وأقول إن العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد

من الأكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الأكل الشبع بل ما نحن فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم في ما نقله عن إمامه الشافعي من أنه إذا كان في بادية وخاف أن لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع إهمال وإخلال لظهور أنه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بأن يحمل معه قطعة من الميتة مثلا ويأكل منها في الطريق عند ظهور ضعفه إلى سد الرمق مرة بعد أخرى قال المصنف رفع الله درجته الفصل السادس عشر في الأيمان و توابعها وفيه مسایل ا ذهب الإمامية إلى أنه إذا حلف لا أكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال أبو حنيفة المقام عليها طاعة ولازم وقد خالف قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي أنتم به

مؤمنون قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو حلف أن لا يأكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في أنه يمين طاعة أو كراهة والأصوب أنه يختلف باختلاف الناس وقصودهم فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا يسترسل في الميل إلى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما أحل الله أو التنزيه عما جعل الله له فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب أبي حنيفة والآيات ليست بحجة عليه لأنه تفيد الإباحة وهو لا يقول بعدم إباحة الطيبات في حد ذاته بل التلذذ بالمصاحب إلى الوقوع في المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى وأقول ليس المراد من التحريم في الآية مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعمه وكف الناس عن التلذذ بها كما يدل عليه شأن نزول الآية وما صرح به المفسرون من أن في الآية دلالة على أن الترهيب والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا تفيد التريديد الذي أتى به الناصب المردود وحكم بكونه أصوب وأما قوله إن الآيات لا تفيد إلا الإباحة فمدفوع بما ذكرنا من أنه يفيد نديبة الطيبات ولا أقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب والمباح الذي يكون فعلى أولى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ب ذهب الإمامية إلى أنه إذا قال أسئلك بالله أو أقسم عليك بالله لم يكن يمينا وإن أراد به اليمين وقال الشافعي إذا أراد به اليمين صار يمينا وانعقدت على فعل الغير فإن أقام الغير عليها لم يحنث وإن خالف حنث الحالف ولزمته الكفارة وقال أحمد الكفارة على المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على أصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فإن الفاعل مختار في فعله انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو قال لآخر أسئلك بالله أو أقسم بالله أو أقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد به الشفاعة أو يمين المخاطب فليس بيمين وإن قصد يمين نفسه كان يمينا وإن أطلق كان شفاعة واستحب أبرار المقسم فإن لم يفعل وحنث لزم الكفارة والذي يلزمه الكفارة وهو الحالف لا المحلوف عليه خلاف لأحمد وأي مخالفة في هذا للعقل انتهى وأقول مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لأنه إذا قال لغيره أسئلك بالله لتفعلن أو أقسم عليك ونحو ذلك ويسمى يمين المفسادة فالعقل الحاكم بأصالة البراءة وإناطة المسببات بأسبابها الظاهرة يقضي بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القائل أما في حقه لأنه لم يوجد منه لفظ ولا قصد وأما في حق القائل فلأن اللفظ ليس صريحا في القسم لأنه عقد اليمين لغيره لا لنفسه نعم يستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب أن

النبي (ص) أمر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتسميت العاطس ورد السلام و
إجابة الداعي وإبرار القسم ونصر المظلوم وإذا لم يفعل فلا كفارة على أحدهما
وبالجملة قول الشافعي إنه إن قصد به يمين نفسه كان يمينا مقدمة ممنوعة لا بد
ليانها من دليل وكذا قوله وإن أطلق كان شفاعا وإن لم يتعلق غرضنا ههنا بنفيه وإثباته
فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ج ذهب الإمامية
إلى أن لغو اليمين أن يسبق لسانه إليها من غير أن يعقدها بقلبه كأنه إذا أراد أن يقول
بلى والله فسبق لسانه إلى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة وقال
أبو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو سبق لسانه إلى
اليمين ولا قصد كقوله عند غضب أو لجأج أو عجلة أو صلة كلام لا والله وبلى والله
فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه إلى غيره ووجه ما ذهب
إليه أبو حنيفة أنه محمول على حال القصد انتهى وأقول هب أن وجه ما ذهب إليه أبو
حنيفة أنه حملة على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على
أحد الضدين على الضد الآخر لأن سبق اللسان المفسر به بيمين اللغو صريح في عدم
القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام أبي حنيفة
عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد ورد ذلك في الهداية وشرح الوقاية بأن
الفعل الحقيقي لا يعدمه السهو والإكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب
الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته ذهب
الإمامية إلى أنه لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة وقال الشافعي يجزي
وقد خالف قوله تعالى أو كسوتهم ولا قال لمن أعطى غيره قلنسوة إنه كساه وكذا
الخف انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجزي
المرقع والمكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة
فما نقل عن المذهب فهو على دأبه على الافتراء في المذهب و
قول إن المصنف نقل أصل مذهب الشافعي لا المفتى به في المذهب بين أصحابه حتى
يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول بأجزاء
القلنسوة في كفارة اليمين إلى الشافعي والأوزاعي وسفيان الثوري وأبي سليمان واختاره
هو أيضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين أن رجلا سئل عن الكسوة
فقال له عمران أرأيت لو أن وفدا دخلوا على أميرهم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال
الناس إنه قد كساهم انتهى ولعل مراد المصنف أيضا نسبة الشافعي إلى القول
بأجزاء القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا آخر ذكرها عن الخف ووحيد
الضمير وقال يجزي ولم يقل يجزيان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن
حزم بما رواه عن عمران لأن قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما مر
تحقيقه في مباحث الأصول قال المصنف رفع الله درجته ذهب الإمامية إلى

أنه إذا قال لا سكنت هذه الدار حنث بأقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث إلا إذا أقام يوماً وليلة وقد خالف العرف في ذلك والأيمان مبنية على العرف اللغوي أو العرف الاصطلاحي أو الشرعي والكل معنا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن المرجع في البر وفي الحنث اتباع اللفظ وقد يتطرق إليه التقييد والتخصيص بالبيئة فإن كان له معنيان أو أكثر ونوى واحداً منهما حمل عليه وإن أطلق رجح بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو حلف لا يسكن هذه الدار أو القرية أو البلدة أو لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها ومكث ساعة بلا عذر حنث وإن أخرج أهله ومتاعه ووجه ما ذهب إليه مالك إن السكون والإقامة لا يحصل إلا بزمان معتد به وأقله اليوم واللييلة انتهى وأقول القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به أقله اليوم واللييلة مكابرة ظاهرة وعطف الإقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر إذ الكلام في السكون لا في الإقامة التي يتبادر منه السكون زماناً يعتد به قال المصنف

رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى أنه إذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه برأ في يمينه وإن لم ينقل المال والعيال وقال مالك السكنى بنفسه وبالعيال دون المال وقال أبو حنيفة بنفسه وبالعيال وبالمال وقد خالفا قول الله تعالى ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم أخبر بأن من ترك المتاع وخرج عنها فهي غير مسكونة وعند أبي حنيفة أنها مسكونة وقال الله تعالى ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع أسكن زوجته وولده في المكان فقال أسكنت فإن لم يكن ساكنا معهم وقال أسكنت ولم يسكن هو معهم ثبت أنه ساكن في مكان آخر وإن كان عياله وولده في غير ذلك المكان انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو حلف أن لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها أهله ومتاعه لم يحنث ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل إليها منفردا بلا أهل ومتاع حنث لأن السكون يحصل بسكون نفسه لا الانتقال بالأهل والعيال ووجه ما ذهب إليه مالك أنه محمول على السكون التام والعرف لا يسمى المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد أبو حنيفة المال لأن كمال السكون يحصل بنقله والآية لا يكون حجة على أبي حنيفة لأن أبا حنيفة لم يرد نقل جميع الأموال ولا يدعي أن كل دار فيها مال لأحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الآية حجة عليه والحاصل أنه يقول كل دار مسكونة للشخص يجب أن يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كلية حتى يلزمه أن يقول

كل دار فيها مال يجب أن يكون مسكونة والعجب أن هذا الرجل لا يفرق بين أمثال هذا وهو يدعي أنه عالم بالمعقولات وكذا الآية الثانية لا يصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى وأقول ما ذكره من أن أبا حنيفة لم يرد نقل جميع الأموال إلى آخره توجيه بما لا يرضى به صاحبه فإن عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المصنف حيث قال وفي لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه بأهله ومتاعه حتى يحنث بوتد بقي انتهى فظهر أن ما زعمه الناصب من باب تدقيقه في المعقولات غير معقول قال المصنف رفع الله درجته ز ذهبت الإمامية إلى أنه لو حلف لا يدخل دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال أبو حنيفة يحنث وقد خالف العرف إذ يقال لمثل هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولأن السطح حاجز كالحائط ولو وقف على الحائط لم يحنث ولأنه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول في عرصتها أو أبنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وإن كان محوطا ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه من جملة الدار والغرفة لا شك أنها من بناء الدار فيحنث بدخلوها انتهى وأقول لا يخفى أن المفهوم عرفا من

الدخول في الدار الانتقال من خارجها إلى داخلها فيحنت بالحصول في عرصتها وفي
أبنيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود أم
من غيره ولا من السطح على الأصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من خارج بسلم
أو من دار الجار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن السطح
من جملة الدار إن أراد به أنه من جملة أجزاء حقيقته المركبة فهو مسلم ولا يجدي نفعا
لأن الجدار أيضا من جملة أجزائها مع أن الوقوف عليه لا يسمى دخولا
فيها بالاتفاق وإن أراد أنه من جملة أجزائه التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا
فهو مم لظهور أن الأجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها إنما
هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما أسبقناه لا السطح والجدران وقد اتفقوا على
أنه لو وقف على الجدار لم يحنت فكذا السطح المماثل له في الحكم عرفا
وأما ما ذكره الناصب من أن الغرفة لا شك أنها من الدار فيحنت بدخولها فكلام واه لا
ارتباط له بكلام المصنف لأن المصنف لم يقل أن الغرفة خارجة
عن الدار حتى يعترض عليه لا شك أنها من بناء الدار الخ بل قال إنها خارجة عن البيت
ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن
الدار لاتحادهما في الحكم كما مر وأين هذا من ذاك قال المصنف رفع الله درجته ح
ذهبت الإمامية إلى أنه إذا حلف لا يشم وردا فشم دهنه لم يحنت وقال
أبو حنيفة يحنت وقد خالف العرف لأن الدهن لا يسمى وردا وقال إذا حلف لا ضرب
زوجته فعرضها أو نتف شعرها يحنت وهو خلاف العرف وقال لو حلف
لا يأكل أدمأ لم يحنت بأكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي
(ص) سيد الأدم اللحم وقال لو حلف أن يمشي إلى مسجد النبي (ص) أو مسجد
الأقصى أو قبور
الأئمة (ع) لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال إذا نذر أن
يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فإن صامه
عن نذر صح وأجزائه عن نذره وقد خالف الاجماع على أن الصوم يوم العيد معصية
ولا نذر في معصية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب
الشافعي إن الأيمان يحمل على اللفظ دون المقصود ولو قال لا أكل الحنطة لم يحنت
بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وشمه
وكل ما نقل من أبي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه وأنه
اعتبره على وجه فهم هو من العرف وبعضه قد مر جوابه فيما سبق
في باب النذر والصوم انتهى وأقول يتوجه عليه أن عرف الكوفة والعراق لا يخالف
عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك وأمر العرف ليس بحيث يفهم
منه كل أحد غير ما يفهمه الآخر فعلم أن الخلل كان في فهم أبي حنيفة وعقل الناصب
الذي تمحل في إصلاح كلامه وأما ما ذكره في باب النذر والصوم سابقا

من الجواب فقد مر أنه خال عن الصواب قال المصنف رفع الله درجته الفصل السابع عشر في القضاء وتوابعه وفيه مسایل الأولى ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجوز أن يتولى القضاء العامي وقال أبو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون والعامي إذا حكم بالتقليد حكم بغير ما أنزل الله انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي يشترط أن يكون القاضي مجتهدا ولا يجوز تولي القاضي الذي ليس بمجتهد إلا عند الضرورة ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه يسئل العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لأن العامي إذا سأل العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم أن يكون حاكما بغير ما أنزل الله لأنه يحكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما أنزل الله و هذا من غرايب الاستدلالات انتهى وأقول في كلام الناصب إجمال وإخلال لأنه إن أراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على أقوال المجتهدين فلانم؟ أن يكون اطلاعه على ذلك علما بالحكم حتى يكون السائل عنه الحاكم بما أخذه منه حاكما بما أنزل الله سيما وقد جان عليه خطاه

في نقل الأقوال وخصوص بناها من إطلاقها وتقييدها خطأ غير مغفور عند الله تعالى وإن أراد به السؤال عن المجتهد فهب أن يكون الأخذ عنه علما بالحكم والحكم بما استفيد عنه حكما بما أنزل الله تعالى لكن أبا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الأحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين المطلعين على ظواهر أقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعاً على ذلك وشناعة لزوم الحكم بغير ما أنزل الله متوجهاً في هذين القسمين كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته بذهب الإمامية إلى أنه لا يجوز أن يتولى المرأة القضاء وقال أبو حنيفة يجوز وقد خالف قوله (ع) أخروهن من حيث أخرهن الله تعالى ومن ولاها القضاء قدمها وأخر الرجال ولأن سماع صوتها حرام ولأنه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجوز قضاء المرأة ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة إن صح أن الغرض من القضاء تنفيذ الأحكام وهذا يحصل من النساء والتأخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في سائر الأحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده انتهى وأقول إذا اعترف الناصب بأن التأخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في سائر الأحوال فقد اعترف بعدم جواز القضاء لهن لأن من جملة الأحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في أن رتبة القاضي أعلى من رتبة غيره من الرعية فيلزم من تفويض القضاء إليها

أعلا رتبتهن عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدلل على ذلك بقوله تعالى يا ليتها كانت القاضية لكان أولى فافهم وأما ما ذكره من أن المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده ففيه أن أبا حنيفة حكم بجواز ذلك مطلقاً ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ج وقال أبو حنيفة إذا أخطأ القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقال (ع) من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال (ع) ردوا الجهات إلى السنن وهذه جهالة مع أن أبا حنيفة ناقض قوله لأنه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامداً نقض حكمه لأنه حكم بجواز بيع الميتة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن القاضي إذا حكم ثم بان له الخطأ فيه فله حالان أحدهما أن يتبين له أنه خالف قطعياً كنص كتاب أو سنة متواترة أو إجماع أو ظناً محكماً بخبر الواحد أو بالقياس الجلي فيلزمه النقض الثاني أن يتبين له بقياس خفي رآه أرجح مما حكم فيحكم

فيما يحدث بعد ذلك به ولا ينقض ما حكم به أولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا يتبع قضاء غيره وإنما ينقضه إذا رفع إليه ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أن الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى وأقول اعتراف الناصب المتعسف المتعنت بأن ما ذهب إليه أبو حنيفة ههنا بعيد جدا بعيد منه جدا قال المصنف رفع الله درجته ذهب الإمامية إلى أن للقاضي أن يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي بعلمه إلا أن أبا حنيفة قال إن علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية أو بعدها حكم وإن علم في غير موضع ولايته قبل التولية أو بعدها لم يقض وقد خالفوا بذلك قول الله تعالى فاحكم بين الناس بالحق وقوله فإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولأن الشهادة يثمر الظن والعلم يقيني فيكون العمل به أولى وأيضا يلزم إما فسق الحاكم أو إيقاف الأحكام لأن الرجل إذا طلق زوجته ثلاثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فإن حكم بغير علمه واستحلف الزوج وسلمها إليه فسق لأنها عليه حرام وإن لم يحكم وقف الحكم وهكذا إذا أعتق أو غصب بحضرة ثم جحد ولأنه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه أن عمل بها كان حكما بالباطل وأن عمل بما يعلمه ثبت المطلوب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه في غير حدود الله تعالى لأنها مبنية على المسامحة والدر بالشبهات سواء كان في المال أو القصاص أو النكاح أو الطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته و مكانها أو في غيرهما وفي لو أقر رجل في مجلسه فقضى بالخروج فهو قضاء بالإقرار لا بالعلم ولو أقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي أن يقضي بخلاف علمه وإن شهد الشهود به ولا يعلمه فظهر أن ما نسب إلى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء وأما ما استدل به على جواز القضاء بالعلم من الوجوه فكلها مختلفة المقدمات ولكن لما كان من باب إقامة الدليل على غير محل النزاع ليس لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتأمل وأقول قال بعض المتأخرين من أصحاب الشافعي أن للشافعي في هذه المسألة قولان ففي أحدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الإسلام في خلاصة المختصر أنه يقضى به وبه قال أبو حنيفة في الأموال خاصة ووجه هذا القول إنه لما جاز للقاضي أن يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلا يجوز بما رآه أو سمعه وهو منه على علم ويقين كان أولى القول الثاني وهو مذهب ابن أبي ليلى واختيار حجة الإسلام في الوجيز أنه يجوز لا يقضي بعلمه لأنه يتعرض للتهمة إلى آخره وحينئذ نقول إن نظر المصنف ههنا إلى القول الثاني الذي اختاره حجة الإسلام مذهبه فلا افتراء وإن لم يصدق فعليه بالوجيز أو العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكره أن لا يكون نسبة المصنف

للفتوى إلى جميع الفقهاء صحيحا لا أن يكون نسبة ذلك إلى من عدا الشافعي أيضا غير صحيح فيبقى الاعتراض على غير الشافعي منهم وارد كما لا يخفى ثم فيما ذكره من أن الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدر بالشبهات فيها لا يدل على ذلك فتأمل ثم لا يخفى أن المصنف لم يتعرض لما يختص بمذهب أبي حنيفة من الفساد لظهور فساده وذلك لأن العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان فلا يختلف الحكم فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الإمامية إلى أن حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فإن كانا صادقين كان حكمه صحيحا ظاهرا أو باطنا أبو حنيفة إن حكم بعقد أو رفعه أو فسخه وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فممنه في إثبات العقد إذا ادعى زوجية امرأة فأنكرت فأقام شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها له وحلت له باطنا وظاهر وإن كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت للمحكوم له ومنه في رفع العقد إذا ادعت إن زوجها طلقها ثلاثا وأقامت شاهدين فحكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين أن يتزوج بها وإن كانا يشهدان

أنهما شهدا بالزور ومنه في الفسخ الإقالة وقال في النسب لو دعى أن هذه بنته فشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكما بثبوت النسب ظاهرا وباطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيما نكم وأراد بالمحصنات درجات؟؟؟

علينا إلا بملك اليمين سببا واسترقاقا وأبو حنيفة أباحهن لنا بحكم باطل وقال الله تعالى فإن طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره حكم بأنها إذا طلقها لا يحل له إلا بعد زوج وأبو حنيفة قال إذا جحد الطلاق فقضى له بها حلت له وأيضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على أنه حلال له ما لم يطلقها وأبو حنيفة يقول إذا قضى له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق منه أو ادعت عليه أنه طلقها وأقامت بذلك شاهدي زور حرمت عليه وما طلقها وقال (ص) أنا بشر مثلكم وإنكم لتختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعامي أن يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول إن هذا فقيه عظيم وإني طول عمري أقلده وكذا آبائي وجماعة كثيرة من الناس وكيف أخالف آبائي وأجدادي وأخالف الجماعة الكثيرة فإن هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الآخرة ولا يسمعه الله تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن حكم القاضي ضربان أحدهما أن يكون تنفيذًا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا فلو حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا مالا كان أو نكاحا أو غيرهما فإن كان نكاحا لزمها الهرب والامتناع فإن وطئ فلا حد لأن أبا حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم وإن كان طلاقا حل له وطئها إن تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطئها الثاني جاهلا أو عالما ونكحها أحد الشاهدين ووطئها فوطئ شبهة بمذهب أبي حنيفة الثاني أن يكون أنشأ كتفريق بين المتلاعبين وفسخ النكاح بالعيب وتسليط على أخذ بالشفعة فإن ترتب على أصل كاذب لم ينفذ وإن ترتب على أصل صادق ولم يكن في محل اختلاف المجتهدين ينفذ؟ ظاهرا وباطنا وإن كان في محله فكذلك حتى يجوز للشافعي الأخذ بشفعة الجار والإرث بالرجم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منهما ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار والإرث بالرجم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منهما ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان لقاض حكم فلان بيننا بكذا ونريد أن تحكم بيننا باجتهدك ونرضى بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن وأما ما نقل عن أبي حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وأنه ذهب إلى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما

رواه من قضاء أمير المؤمنين علي (ع) بهذا حيث قال شاهدك زوجاك فلا يأتي عليه ما ذكره من التفضيحات والتشنيعات وقد ذكرنا أن أمثال هذه الأمور مسایل اجتهادية وللجاهل أن يقلد من يعلم أنه مجتهد و يعتقد فيه إصابة الحق ولا اعتراض على انتهى وأقول ويتوجه على الناصب البحث إجمالاً وتفصيلاً أما إجمالاً فلتأييد ما ذكره المصنف رفع الله درجته بما ذكره شارح الوقاية في مسألة رفع العقد حيث قال إن هذا مشكل جداً لأن الحرام المحض وهي الشهادة الكاذبة كيف يكون سبباً للحل انتهى وكذا يتأيد بما ذكره الغزالي في المنحول حيث قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لأبي حنيفة في فروع الشريعة أنه أردف جميع قواعد الشريعة بأصل هدم به شرع محمد (ص) قطعاً حيث قال شهود الزور إذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي بخطأ حلت الزوجة للمشهود له وإن كان عالماً بالتزوير وحرمت على الأول بينه وبين الله تعالى ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتدريب للقلوب على اتباع التقليد والمألوف لما اتبع مثل هذا المتصرف في الشرع من سلم حسه فضلاً عن يشتد نظره ولهذا اشتد المطعن والملعن من سلف الأئمة فيه إلى أن تموه يرومه حرم الشرع وهو الذي قطع به القاضي أبو بكر في قوله في مسألة المثقل وقال من زعم أن القاتل لم يتعمد القتل به إن لم يعلم يقضه فليس من العقلاء وإن علمه فقد رام خرم الدين انتهى وقال ابن حزم عندما نقل عن مالك إنفاذ القاضي ما فعل الحر من التنبيه المفسد حقاً وبيوع الغبن قبل أن يحجر القاضي عليه فكان فعل القاضي أنفذ من حكم الله تعالى ولا كرامة لوجه القاضي كائناً من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللاً ولا محرماً وإنما القاضي منفذ بسلطانه على من امتنع فقط ولا خصلة له غيرها ولا معنى له سوى هذا وإلا فليأتوا بآية أو سنة بخلاف هذا ويأبى الله من ذلك وهذا كله لا ندري من أين أخذه انتهى وأما تفصيلاً فلأن قوله فإن وطى فلا حد لأن أبا حنيفة بجعلها منكوحة بالحكم أشد شناعة من فتوى أبي حنيفة فإنه إذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الذي وجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهراً أو باطناً فقد ظهر عليه بطلان حكم أبي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم أبي حنيفة بأنها منكوحة له وهل هذا إلا بناء الفاسد على مثله وأما ما نقله من حكم أبي حنيفة بأنه لو تزوجت فوطئها الثاني عالماً أو أحد من شاهدي الزور يكون وطئ شبهة فلا شبهة في بطلانه إذ الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العدوان فلا شبهة دارة للحد وأما ما ذكره من أنه يجوز للشافعي الأخذ بشفعة الجار والإرث بالرجم بحكم

الحنفي إلى آخره فبطلانه ظاهر لأنه يلزم إمامهم الشافعي تجويز العدول عما وجب عليه من الظن في المسألة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف أبي حنيفة و يلزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعية أن يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا له وأما ما ذكره في وجه فتوى أبي حنيفة وأنه قد استند في ذلك بما روه من قضاء أمير المؤمنين (ع) ففيه أن القدر الذي نقله من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى أبي حنيفة إذ لا يظهر منه علمه (ع) بتزوير الشاهدين هناك ولو ظهر أن في سياق تلك الرواية وسياقه دلالة على ذلك فنقول إن تلك الرواية افتراء عليه (ع) وكيف يمكن أن يكون قضاء أمير المؤمنين (ع) مخالفا لما نص عليه أفضي قضاة العالمين ومؤيد الخلق أجمعين وسيد الأولين والآخرين في تصريحه بأن قضاة مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن فقضاء واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة قد قلب أبو حنيفة القضية وغير الأمر عن حقيقته لظهور أن القضاة إنما نصبوا للإنصاف والانتصاف