# الانتصار

تأليف

السيد الشريف المرتضى علم الهدى

أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي

٣٥٥ / ٤٣٦ هـ

منشورات الشريف الرضي

قم - ايران

BOBST LIBRARY
3 1142 01662 6452

| DATE DUE | DATE DUE |
| --- | --- |
| DUE DATE OCT 18 2011 BOBST LIBRARY CIRCULATION<br>RETURNED DEC 05 2012 BOBST LIBRARY | DUE DATE APR 04 2013 BOBST LIBRARY CIRCULATION<br>RETURNED DEC 17 2012 BOBST LIBRARY |
| | |
| | |

AM 0018337 Code I-AR-Y8-931807

29 NEW YORK UNIVERSITY

Sharīf al-Murtaḍá, ʿAlam al-Hudá ʿAlī ibn al-Ḥusayn
"
/al-Intiṣār/

# الانتصار

## للسيد المرتضى

تأليف

السيد الشريف المرتضى علم الهدى
أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي
٣٥٥ / ٤٣٦ هـ

قدم له
العلامة الجليل السيد محمد رضا السيد حسن الخرسان

منشورات المطبعة الحيدرية في النجف الاشرف
١٣٩١ هـ — ١٩٧١ م

BM
156
.546
1971
c.1

BP
156
.546
1980z
c.1



# ترجمة المؤلف والتعريف بالكتاب

بقلم : العلامة السيد محمد رضا الخرسان

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد والمجد ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين .

كنت أحسبني وأنا انتظم حلقات الدراسة العليا في حوزتنا ، أن فرص التفرغ والتعمق العلميين ستكون أكثر سنوحاً لي وأوفى مواصلة وإستدامة . . . ولكن ما إن توغلت في المضمار ، حتى بدا لي أن الشوط أكثر طولاً مما قدّرت ، وأكبر جهداً ومعاناة مما تصورت ، وأن ما أنهد إليه من تعمق في دراساتنا ليس بالأمر الذي يحسبه البعض - هيناً - وأن الطريق إليه معبدة وسالكة ، بل الأمر أخطر من أن يلم به في سنوات - تفترض - أنها قابلة للتحديد بالكم . . ويكاد أن يكون العمر بما قدّره الله من فسحة وإمتداد مستغرقاً فيما أنا صامد له إن شاء الله .

ومن خلال ضغط العمل المتواصل ، وزحم المشاكل والمشاغل ، يناولني الأخ الأستاذ الشيخ محمد كاظم الكتبي سلمه الله - صاحب المكتبة الحيدرية - كتاب الانتصار للسيد الشريف المرتضى نوّر الله ضريحه - والذي آمل أن نتفيأ - أنا والقارىء الكريم - ظلاله ، ونلج - سوية - رحابه - إن شاء الله - طالباً مني النظر فيه والتقديم له ، وحدثني أن نفسه كانت تنازعه إلى طبع (الانتصار) منذ ٣٠ سنة ، وأنه كلّف بعض الأساتذة في النجف به ومكّنه من نسخة نفيسة مخطوطة خزائنية ، فاستجاب . . ولكنه أهمل وتسبب في فقدان تلك النسخة الثمينة . .

وأنا بدوري - وفي بادء النظر - استجبت . . لما لي من هوى في الانتصار ، وفي نفسي من إكبار وإعجاب بسيدنا علم الهدى الشريف المرتضى قدس الله سره . ورغبتي المخلصة في أن تشيع نسخة الانتصار وتنتشر ، لكونه نمطاً فذاً من أنماط الفقه المقارن ، والذي نحن اليوم ، في ذهول عنه وعن مدارسته لكل هذا باركت المشروع وحبذت الفكرة ، ووعدت الأخ الكتبي بمعاونته في ذلك . وكان في تقديري إن ذلك لا يتطلب أكثر من قراءات عن الشريف المرتضى ، ثم تدوين الملاحظات والانطباعات عنه وبالتالي رسم صورة له تتضح من خلالها معالم سيدنا الشريف العلمية والفكرية ، ويتجلى ما قد يكون أنبهم من خطوطها . . بحكم إمتداد الزمان وتمادي الأعوام . . لذلك إستمهلت الأخ الكتبي ريثما تسنح الفرصة ويسمح الوقت بالنظر في ذلك . . وبالطبع وافق الأخ الكتبي على ذلك . .

ولكنني ما إن بدأت بالقراءات وسبر أحوال سيدنا المرتضى ، حتى أحسست بطاريء غريب كاد أن يشدهني ويأخذ على فكري كل منافذه . . فقد وجدتني أمام عملاق من عمالقة الفكر وقمة من قمم الاسلام الشامخة فالرجل كبير كبير ، كبر ذاته وأرومته وآثاره ، وسيرته حافلة بالكثير الكثير مما ينبغي أن يتمهل عنده الكاتب ، لاستخلاص العبر وإستجلاء الحقائق ، وآثاره - وهي بالطبع عصارة أفكاره التي تمخضت عنها حياته - هي أيضاً ما لا يسعه المرور عليهـــا مروراً لا يتجاوز في حدوده مطالعة الأسماء والرسوم . .

كمـا أحسست - في ذات الوقت - أن جوانب العظمة في الشريف المرتضى منفسحة إنفساح مدة عمره التي جاوزت الثمانية عقود ، وأبعادها مترامية ترامي آثاره ومآثره . ومعلوم أن الكاتب - وهو مدعو لتقييم مثل هذه الشخصية الفذة لا يسعه أن يبتدر إلى ذلك دونما أناة وروية تفرضهما

القراءة المتواصلة والسبر الحثيث ، ويتطلبهما الاعداد للموازنة في عملية التقييم الثابتة .

وحين لم أشأ الاعتذار أولاً ، رأيت أن لا معدى لي من تحقيق رغبة الأخ الكتبي وإجابة مطلوبه . . ولكني - وبحكم المشاده - تماهلت وسوّفت وبدأ الأخ يطبع أول ملزمة من الانتصار . . وأنا أحاول إستنفار نفسي للأخذ في إستتمام قراءاتي عن السيد ومن ثمّ البدء بعملية الموازنة بين كل ما قرأت للخلوص من ذلك إلى قيمة صحيحة . . وفعلاً أخذت في ذلك . . ولا أدعي أني إستوعبت كل ما كتب عن سيدنا علم الهدى أو أني أحطت خبراً بكل ما ترك . . فذلك كما ألمعت إليه آنفاً ما يقصر عنه وقتي وتقعد بهمتي فيه مشاغلي ومشاكلي . . ومع ذلك لم أشأ أن أكون بمستوى التقليد والمحاكاة في إستخلاص الرأي وإعطاء القيمة الصحيحة . . فالى الحديث عن سيدنا علم الهدى الشريف المرتضى وكتابه الانتصار أدعو القارىء الكريم . . ولنبدأ أولاً :

# مع الشريف المرتضى

إسمه ونسبه الشريف : علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى ابن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم جميعاً صلوات الله (١) .

ولادته : وكان مولده الشريف في دار أبيه بمحلة باب المحول في

---

(١) لاحظ النجاشي في رجاله ص١٩٢ طبعة بمبي سنة ١٣١٧ هـ. والطوسي في الفهرست ص ١٢٥ الطبعة الثانية بالمطبعة الحيدرية في النجف الأشرف ١٣٨٠ هـ. وابن شهر اشوب في معالم العلماء ص ٦٩ الطبعة الحيدرية سنة ١٣٨٠

الجانب الغربي من بغداد الذي يعرف اليوم بالكرخ في رجب سنة ٣٥٥ هـ. (١) أيام خلافة المطيع لله ابن المقتدر الخليفة الثالث والعشرين من خلفاء بني العباس

ولقد ولد السيد المرتضى وفي فمه - كما يقولون - ملعقة من ذهب حيث إكتنفه المجد والفخار وحفت به العظمة من شتى نواحيه، من أبوين كريمين ماجدين يرفل كل منهما بأثواب العز والسيادة.

فقد إرتضع لبان العز والسؤدد والشرف المؤثل من أمه الكريمة الشريفة السيدة فاطمة بنت أبي محمد الحسن الناصر الصغير ابن أبي الحسين أحمد بن محمد الناصر الكبير بن علي بن الحسن بن علي الأصغر ابن عمر الأشرف ابن زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب(٢) فهذه السيدة كما رأيناها من سلسلة نسبها قد تحدرت من سلالة سيدنا الامام علي بن الحسين زين العابدين، وكفاها بذلك مفخراً حين تفخر. وقد كان جدها الناصر الكبير والذي يلقب بالاطروش وبالأصم كما يقول ابن أبي الحديد عنه: (شيخ الطالبيين وعالمهم وزاهدهم وأديبهم وشاعرهم، ملك بلاد الديلم والجبل، ويلقب بالناصر للحق، جرت له حروب عظيمة مع السامانية) (٣) وقد (أقام بأرض الديلم يدعوهم إلى الله وإلى الاسلام أربع عشرة سنة، ودخل طبرستان في جمادى الاولى سنة إحدى وثلثمائة فملكها ثلاث سنين وثلاثة شهور ويلقب الناصر للحق، وأسلموا على يده وعظم أمره وتوفي بآمل سنة أربع وثلثمائة وله من العمر تسع وتسعون سنة وقيل خمس وتسعون) (٤).

(١) الطوسي في الفهرست ص١٢٦ والسروي في معالم العلماء ص٦٩ وابن عنبة النسابة في عمدة الطالب ص٢٠٥ من الطبعة الثانية بالمطبعة الحيدرية سنة١٣٨١

(٢) ابن عنبة في عمدة الطالب ص ٢٠٥.

(٣) شرح نهج البلاغة ج١ ص٢٢. (٤) ابن عنبة في عمدة الطالب ص٣٠٨

ولقد عُنيت هذه السيدة الجليلة بتربية ولديها الشريفين المرتضى والرضي وحرصت بالغ الحرص على تهيئة المناخ المناسب الذي يضمن لهما نقاوة المسلك وطيب المشرب ، خصوصاً وأنها المسؤولة مباشرة عن ذلك لما كان يبتلى به أبوهما الشريف أبو أحمد الحسين من التغيب في المنفى بحكم مشاكسة بعض الحاكمين له . . لذلك نجد هذه السيدة الجليلة يممت بوجهها شطر شيخ الامامية في عصره وفقيههم المتكلم الشيخ المفيد طالبة من أن يتولى تعليمهما الفقه . . فلبي الشيخ طلبها بعد أن إحتفى بالقادمة الجليلة وبالغ في إحترامها ، وتولى تعليمهما الفقه ، وأنعم الله عليهما وفتح لهما من أبواب العلوم والفضائل ما إشتهر عنهما في آفاق الدنيا وهو باق ما بقي الدهر (١) ولهذه السيدة الجليلة ألف الشيخ المفيد كتابه أحكام النساء ، على ما إستظهره الشيخ المحدث النوري (٢) .

ولقد توفيت هذه السيدة الجليلة بعد أن إطمأنت على ولديها وقرّت عيناها بهما ، ولمعا في سماء عاصمة الخلافة العباسية التي كانت يومها في عز نشاطها الفكري ، فودعت هذه الحياة ناعمة البال قريرة العين في ذي الحجة سنه ٣٨٥ هـ. وقد كان عمر الشريف المرتضى يومذاك ثلاثين سنة وعمر الشريف الرضي ستاً وعشرين سنة ، وأعقبت للشريف أبي أحمد سوى الرضيين بنتين هما زينب وخديجة . . وقد رثاها ولدها الشريف الرضي بقصيدة همزية تبلغ أبياتها ٦٨ بيتاً مطلعها :

أبكيك لو نفع الغليل بكائي  وأقول لو ذهب المقال بدائي (٣)

هذه بايجاز لمحة خاطفة عن السيدة فاطمة أم الشريفين التي رعت طفولتهما

(١) لاحظ شرح نهج البلاغة ج١ ص٤١ طبع مصر سنة ١٣٧٨ .
(٢) مستدرك الوسائل ج٣ ص٥١٦ .
(٣) ديوان الشريف الرضي ج١ ص١٨ مطبعة الولاية ببيروت سنة ١٣٠٧ هـ

وواكبت شبابهما ، وفارقتهما إلى المصير المحتوم بعد أن اطمأنت عليهما .

وأما الشريف أبو أحمد الحسين - والد الشريفين - فقد كان يلقب بالطاهر الأوحد ، ذي المناقب . لقبه بذلك الملك بهاء الدولة البويهي ، وذلك لما توافر عليه الشريف أبو أحمد من مناقب جمة ومزايا رفيعة ، أهلته لتولي المهام الجسام ، والاضطلاع بالمسؤوليات الخطيرة ، فقد كان نقيب الطالبيين وعالمهم وزعيمهم ، جمع إلى رئاسة الدين زعامة الدنيا ، لعلو همته ، وسماحة نفسه ، وعظيم هيبته ، وجليل بركته ، وقد نقل ابن عنبة النسابة عن أبي الحسن العمري النسابة المعروف صاحب المجدي في النسب قوله في أبي أحمد هذا ( كان بصريا ، وهو أجل من وضع على رأسه الطيلسان وجرّ خلفه رحاً - أريد أجل من جمع بينهما ، وكان قوي المنة ، شديد العصبة . . وفيه مواساة لأهله ، ولاه بهاء الدولة قضاء القضاء ، مضافاً إلى النقابة . . وحج بالناس مرات أميراً على الموسم (١) ( ولقـــد أجمع الذين أرخوا له على أن فيه كل الخصال الحسنة ، وذكروا أنه سفر بين آل بويه أحياناً وبين الحمدانيين أحياناً ، فكان صاحب الرأي المسموع والوساطة المقبولة ، ورسول سلام وبركة ، وجمع بين الزعامة الدينية والزعامة الدنيوية ، وكان موضع التبجيل والتعظيم ، حتى بلغ من هذا التبجيل أن ذكر المؤرخون في أخبار سنة ٣٦١ أن بني هلال إعترضوا في تلك السنة الحاج البصري والخراساني ونهبوهم ، وقتلوا منهم خلقاً ، ولم يسلم منهم إلا من مضى مع الشريف أبي أحمد الموسوي أمير الحـاج ، فانه مضى بهم على طريق المدينة فحج وعاد (٢) ) ( وكان سيداً عظيماً مطاعاً ، كانت هيبته أشد من هيبة الخلفاء ، خاف منه عضد الدولة فاستصفى أمواله ، وكانت منزلته عند بهاء الدولة

---

(١) عمدة الطالب ص٢٠٣ .

(٢) حسن كامل الصيرفي في مقـــدمة طيف الخيال ص ٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٨١ هـ .

أرفع المنازل ولقبه بالطاهر والأوحد وذي المناقب ، وكان فيه كل الخصال الحسنة ) (١) وقد كان عضد الدولة أنفذ الشريف أبا أحمد في عام ٣٦٨هـ. إلى البلاد التي بيد سلامة البرقعيدي وهي ديار مضر ، فتسلمها بعد حرب شديدة ، ودخل أهلها في الطاعة . ولكن عضد الدولة خشي أبا أحمد ، خصوصاً بعد ما رأى من شدة سطوته وبأسه وغلبته على أعدائه ، فقبض عليه وسجنه بقلعة في شيراز ، ظل فيها الشريف منفياً عن بلده وولده إلى أن مات عضد الدولة ، سنة ٣٧٢ هـ. فأطلق ولده شرف الدولة سراح الشريف أبي أحمد ، وبقي أبو أحمد بعد ذلك مرعى الجانب مهاباً لدى الحاكمين والأمراء إلى أن ذهب بصره وإنتابته العلل والأمراض فتوفي ببغداد ليلة السبت لخمس بقين من جمادي الآخرة سنة ٤٠٠ هـ. بعد أن بلغ من العمر سبعاً وتسعين سنة ، ودفن في داره أولاً ثم نقل منها إلى مشهد الامام الحسين بكربلا فدفن في رواق الروضة الطاهرة عند جده إبراهيم بن الامام موسى بن جعفر عليهما السلام .

وكان عمر الشريف المرتضى يوم وفاة أبيه ٤٥ سنة وعمر أخيه الشريف الرضي ٤١ سنة ، فعزّ عليهما أن يصابا بأبيهما وأحزنهما فقده أشد الحزن وقد عبر كل من الشريفين عن مصابه ولوعته لفقد أبيه بقصيدة هي من أروع ما قيل فى الرثاء فقد رثاه الشريف المرتضى بقصيدة حائية مكسورة تبلغ أبياتها ٤٢ بيتاً ومطلعها :

ألا يا قوم للقدر المتاح  وللأيام ترغب عن جراحي (٢)

ورثاه الشريف الرضي بقصيدة ميمية مكسورة تبلغ أبياتها ٨٩ بيتاً ومطلعها :

وسمتك حالية الربيع المرهم  وسقتك غادية الغمام المرزم (٣)

(١) ابن تغرى بردى في النجوم الزاهرة ج٤ ص٢٢٣ .
(٢) ديوان الشريف المرتضى ج١ ص٢٠٠ (٣) ديوان الشريف الرضي ج٢ ص٧٣٦

كما أراق جمع من الشعراء دموع الوفاء على الشريف أبي أحمد والشريفين رثاءاً ومواساة ، وكان في طليعة أولئك الراثين المواسين أبو العلاء المعري حيث تقدم بقصيدة فائية مكسورة بلغت أبياتها ٦٨ بيتاً قال فيها :

أودى فليت الحادثات كفاف ... مال المسيف وعنبر المستاف
الطاهر الآباء والأبناء والآ ... راب والأثواب والألاّف
رغت الرعود وتلك هدة واجب ... جبل هوى من آل عبد مناف
بخلت فلما كان ليلة فقده ... سمح الغمام بدمعه الذراف
ويقال إن البحر غاض وإنها ... ستعود سيفاً لجة الرجاف
ويحق في رزء الحسين تغيّر الحـ ... ـرسين ، بله الدر فى الأصداف

وقد ذكر الشريفين فأثنى عليهما بقوله :

ولقيت ربك فاسترد لك الهدى ... ما نالت الأيام بالاتلاف
وسقاك أمواه الحيـــاة مخلداً ... وكساك شرخ شبابك الأفواف
أبقيت فينـا كوكبين سناهما ... في الصبح والظلماء ليس بخاف
متأنقين وفى المكارم أرتعا ... متألقين بسؤدد وعفاف
قدرين فى الارداء ، بل مطرين فى الا ... جداء ، بل قمرين فى الاسداف
رزقا العلاء فأهل نجـد كلما ... نطقا الفصاحة مثل أهل دياف
ساوى الرضي المرتضى وتقاسما ... خطط العلا بتناصف وتصاف

وفى آخرها يخاطب الشريفين بقوله :

يا مالكي سرح القريض أنتكما ... مني حمولة مسنتين عجاف
لاتعرف الورق اللجين وإن تسل ... تخبر عن القلاّم والخذراف
وأنـا الذي أهدي أقل بهارة ... حسناً لأحسن روضة مئناف (١)

كما رثاه المهيار الديلمي وأبو سعد علي بن محمد بن خلف وآخرون سواهم .

---

(١) شرح سقط الزند ج٣ ص ١٢٦٤ طبعة دار الكتب سنة ١٣٢٠ هـ .

من هذين الأبوين الذين ألمعنا بشيء من حياتهما وتعرفنا من خلالها ـ كما تقدم ـ على المجد الباذخ والشرف المؤثل، والنفسية العالية، ذات الطموح والكفاءات الممتازة . . التي هي السمات البارزة التي تلوح من سيرة كل من الأب والأم . . ولد الشريف المرتضى، وفي رعايتهما وما أحاط به من عز وسؤدد، وتربية عالية، نشأ وتربى وترعرع ومن الطبيعي لمثله أن يشب على ما شب عليه من رفعة وشرف نفس وشعور بالأصالة، وإعتزاز وإعتداد يليقان به .

ويذكر مؤرخوه في أوصاف شمائله وسماته أنه كان رحمه الله : ربع القامة، نحيف الجسم، أبيض اللون، حسن الصورة، فصيح اللسان، يتوقد ذكاءاً . مدّ الله له في العمر فنيّف على الثمانين وبسط له في المال والجاه والنفوذ، ففي المال : كانت له ثمانون قرية (١) تدر عليه في السنة بـ ٢٤ ألف دينار (٢) وثلاثمائة ألف كتاب تحتاج إلى ٧٠٠ بعير لتحملها(٣) وأنها قومت بعد وفاته بثلاثين ألف دينار، وقدّرت بثمانين ألف مجلد بعد أن أهدى منها إلى الرؤساء والوزراء (٤) وترك بعد وفاته خمسين ألف دينار، ومن الآنية والفرش والضياع ما يزيد على ذلك (٥) وكانت له أربعة

---

(١) المحقق الكركي في رسالته قاطعة اللجاج في حل الخراج ص ٤٠ ـ ٤١ طبع ايران سنة ١٣١٣ هـ .

(٢) ياقوت الحموي في معجم الأدباء ج١٣ ص ١٥٤ وابن الفوطي في تلخيصه لاحظ الدكتور مصطفى جواد في مقدمة ديوان المرتضى ج١ ص٢٢ .

(٣) علي الخاقاني في مقـــدمة إنقـاذ البشر ص ٢٠ وص ٢٣ طبعـة النجف ١٣٥٤ هـ .

(٤) الثعالبي في اليتيمة فى المنقول عنه في أعيان الشيعة ج٤١ ص١٩٠ .

(٥) غاية الاختصار ص ٧٦ طبعة الحيدرية سنة ١٣٨٢ هـ.

دور ببغداد (١) وانه واخاه الشريف الرضي اعطيا ابا الجراح الطائي ٩٠٠٠٠٠٠ دينار من أموالهما ، عند ما إعترض الحاج وقطع عليهم في سنة ٣٨٩ هـ وكان الشريفان من جملتهم ، فخلى الطائي سبيل الحاج بعد ما إفتداه الشريفان من أموالهما (٢) وفي رواية أبي القاسم بن فهد الهاشمي على ما في الدرجات الرفيعة ، ص ٤٦٢ أنهما أعطيا ابن الجراح الطائي تسعة آلاف دينار .

وفي الجاه والنفوذ : فقد تولى نقابة النقباء الطالبيين شرقاً وغرباً ، وإمارة الحاج والحرمين، والنظر في المظالم، وقضاء القضاة، ثلاثين سنة وأشهراً(٣)

وفوق كل هذا زاده الله بسطة في العلم وفضّله على كثيرين فكان ( أوحد زمانه فضلاً وعلماً وفقهاً وكلاماً وحديثاً وشعراً وخطابة وكرماً وجاهاً إلى غير ذلك ) (٤) و ( هو أول من جعل داره دار العلم ، وقدّرها للمناظرة ويقال إنه أُمّر ولم يبلغ العشرين ، وكان قد حصل على رئاسة الدنيا ! العلم مع العمل الكثير في اليسير [ لعله في الوقت اليسير ] والمواظبة على تلاوة القرآن ، وقيام الليل ، وإفادة العلم ، وكان لا يؤثر على العلم شيئاً ، مع البلاغة ، وفصاحة اللهجة ) (٥) ( وكان المرتضى رئيس الامامية ... وكان متكلماً ) (٦) ( وكان يناظر عنده في كل المذاهب ) (٧) وكان( ثابت الجأش

---

(١) مقدمة الصفار لديوان المرتضى ج١ ص١١٠ .

(٢) سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان ص ١٩١ ـ مصوّر ـ في مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف برقم ٢٧٨٩ .

(٣) محمد سراج الدين في صحاح الأخبار ص ٦١ المطبوع ببمبي سنة ١٣٠٦ هـ.

(٤) السيد علي خان في الدرجات الرفيعة ص٤٥٩ .

(٥) ابن أبي طي في المنقول عنه في لسان الميزان ج ٤ ص ٢٢٣

(٦) ابن حزم الاندلسي في جمهرة أنساب العرب ص ٥٦

(٧) ابن الجوزي في المنتظم ج ٨ ص ١١٩ .

ينطق بلسان المعرفة ، ويردد الكلمة المسددة فتمرق مروق السهم من الرمية ما أصاب [أصمى] وما أخطأ أشوى :

إذا شرع الناس الكلام رأيته  له جانب منه وللناس جانب (١)

وذكر بعض الامامية أن المرتضى أول من بسط كلام الامامية فى الفقه ، وناظر الخصوم ، وإستخرج الغوامض ، وقيد المسائل وهو القائل فى ذلك :

كان لولاي غائضاً مكرع الفقه  سحيق المدا وبحر الكلام
ومعان شحطن لطفاً عن الأفهـ  ـام قرّبتها من الأفهام
ودقيق أبرزته بجليل  وحلال أبنته من حـــرام (٢)

( وقد إنتهت الرئاسة اليوم ببغداد إلى المرتضى ، فى المجد والشرف والعلم والأدب والفضل والكرم ) (٣) ( وكان إماماً فى التشيع والـكلام والشعر والبلاغة ، كثير التصانيف ، متبحراً فى فنون العلم . . . ) (٤) .

كما كان ( إمام أئمة العراق بين الاختلاف والافتراق ، إليه فزع علماؤها ، وأخذ عنه عظماؤها ، صاحب مدارسها وجامع شاردها وآنسها ، ممن سارت أخباره ، وعرفت بها أشعاره ، و حمدت فى ذات الله مآثره وآثاره ، وتواليفه فى أصول الدين ، وتصانيفه فى أحكام المسلمين مما يشهد أنه فرع تلك الأصول ومن أهل ذلك البيت الجليل ) (٥) .

. . .

---

(١) أبو إسحاق الشيرازي في المنقول عنه فى لسان الميزان ج ٤ ص ٢٢٤ .

(٢) الذهبي فى لسان الميزان ج ٤ ص ٢٢٤ والابيات الثلاثة فى ديوان الشريف المرتضى ج ٣ ص ٢٦٣ .

(٣) أبو منصور الثعالبي فى تتمة اليتيمة ج١ ص٥٣ طبعة طهران .

(٤) الحافظ الذهبي فى كتابه العبر فى خبر من غبر ج ٣ ص ١٨٦ طبعة الكويت

(٥) ابن بسام الأندلسي فى المنقول عنه فى مرآة الجنان لليافعي ص٥٦ .

هذه لمحات عن الجوانب العامة والبارزة فى شخصية سيدنا الشريف المرتضى ، نستطيع بمقتضاها أن نتبين المركز الحقيقي لها ، وأن ندرك حق الادراك واقعها الذي كانت تعيش ، والرسالة التي حملت . والخير العميم الذي أفاضت ، ثم بالتالي التراث الفكري القيّم الذي خلّفت . .

ولنبدأ الآن بمواكبة الشريف المرتضى من طفولته إلى شبابه وحتى شيخوخته ووفاته . .

كنت ألمعت فى الحديث عن السيدة فاطمة أم الشريفين إلى أنه تعلم الفقه من الشيخ المفيد رحمة الله عليه . . . ولكن ثمة منابع إستمد منها الشريف خبراته العلمية ، ونمّى بمناهلها مواهبه الأدبية ، سوى شيخنا المفيد ، أراني - تنويراً للقارىء الكريم - وإتماماً للفائدة ، غير معذور باغفالها . . وأن لا معدى من الالمام بها - ولو باقتضاب - وسأبدأ بها من الأول فالأول :

١ - تلمذ الشريف المرتضى - وأخوه الشريف الرضي - فى المبادىء العربية من النحو واللغة والتصريف والمعاني والبيان والبديع على الشاعر الأديب أبي نصر عبد العزيز بن محمد بن أحمد بن نباتة السعدي المتوفى ببغداد فى شوال سنة ٤٠٥ هـ .

٢ - وعلى الشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد وبابن المعلم ، فى الفقه وأصوله وفى الكلام والتفسير ، وقد كان الشيخ المفيد من أئمة الفقه والكلام ، إنتهت إليه رئاسة الامامية في عصره ، وتوفي ببغداد في الثالث من شهر رمضان سنة ٤١٣ هـ. وقد صلى عليه تلميذه الشريف المرتضى بميدان الأشنان الذي ضاق بالمصلين - على سعته - فقد قدّر عدد المشيعين لجنازته بثمانين ألف نسمة ، ودفن بعدها في داره وبقي سنين ثم نقل جثمانه الشريف إلى

مقابر قريش ودفن إلى جانب قبر شيخه أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عند رجلي الامامين الكاظمين عليهما السلام ، وقبره اليوم في الرواق الكاظمي مزار معروف (١) وقد رثاه تلميذه المرتضى بقصيدة ميمية مفتوحة تبلغ أبياتها ٣٨ وهي في ديوان السيد المرتضى ج٣ ص ٢٠٤ ومطلعها :

من على هذه الديار أقاما وضفا ملبس عليه فداما
عج بنا نندب الذين تولّوا باقتياد المنون عاماً فعاما

٣ ـ وعلى الشيخ أبي عبيد الله محمد بن عمران بن موسى بن سعيد بن عبيد الله الكاتب المعروف بالمرزباني الخراساني الأصل في الشعر وفنون الأدب وقد كان من أئمة الأدب ، ومن شيوخ المعتزلة وكانت داره مقصد العلماء والمتأدبين ، مهيأة بالكتب والورق والمداد ، معدة بالطعام والراحة والنوم فكان يأخذ ممن يزوره من العلماء ، ويقرأ لمن يجلس إليه من الطلاب ، وقد أكثر الشريف المرتضى رواية الشعر واللغة والأخبار عنه . . ويبدو ذلك جلياً لمن لاحظ أماليه ، توفي المرزباني ببغداد سنة ٣٨٤ هـ .

٤ ـ وقد روى في كتابه الأمالي عن أبي القاسم عبيد الله بن عثمان ابن يحيى بن جنيقا الدقاق المتوفى في رجب سنة ٣٩٠ هـ .

٥ ـ كما روى عن أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الرحيم بن دينار الكاتب

٦ ـ وعن الشيخ أبي عبد الله الحسين بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ـ أخي الشيخ الصدوق ـ المعروف .

٧ ـ وعن سهل بن أحمد الديباجي المتوفى ٣٨٠ هـ .

---

(١) لاستيفاء ترجمة الشيخ المفيد يحسن بالقارىء الرجوع إلى ما كتبه سماحة آية الله سيدي الوالد دام ظله في مقدمة كتاب تهذيب الأحكام المطبوع في النجف سنة ١٣٧٧ هـ من ص٤ إلى ص٤٣ فقد أوفى وإستوفى ، وقد كان لي شرف الاسهام في تحقيق هذا الكتاب وتصحيحه .

٨ ـ وعن أبي الحسن الجندي .

٩ ـ وعن أحمد بن محمد بن عمران النهشلي الكاتب .

١٠ ـ وعن أبي الحسين أحمد بن محمد بن علي الكوفي الكاتب الذي روى عنه سيدنا المرتضى كتاب الكافي عن مؤلفه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني .

١١ ـ وعن الشيخ أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري الشيباني ، الراوي لجميع الأصول والمصنفات وشيخ شيخه المفيد ، ومصنف كتاب الجوامع في علوم الدين وغيره ، والمتوفى سنة ٣٨٥ هـ .

١٢ ـ وعن أبي القاسم علي بن حبشي الكاتب التلعكبري .

١٣ ـ وعن الحسين بن علي بن الحسين ـ الوزير المغربي ـ المتوفى سنة ٤١٨ هـ. على ما إستفاده صاحب رياض العلماء .

١٤ ـ وعن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفى ٣٨١ هـ. كما في الاجازات .

١٥ ـ وعن أبي الحسن أحمد بن علي بن سعيد الكوفي .

١٦ ـ وعن الشيخ أبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي النحوي المشهور المتوفى ببغداد سنة ٣٧٧ هـ. له كتاب الايضاح في النحو وكتاب المقصور والممدود وكتاب الحجة في علل القراءات .

من كل هؤلاء ومن أمثالهم غيرهم ، أفاد سيدنا المرتضى وإستفاد ، فنمت مواهبه ، وبسقت أفانين معرفته ، فتفيأ ظلالها جماعات وجماعات وقطفوا من ثمارها ونعموا برحابها وكان من جملتهم :

١ ـ الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي البغدادي المعروف بشيخ الطائفة المتوفى في النجف في ليلة الاثنين ٢٢ محرم سنة ٤٦٠ هـ. عن خمسة وسبعين عاماً والمدفون في داره التي حولت بعده مسجداً حسب وصيته وقبره اليوم مزار مشيد معروف ، وكان السيد المرتضى قد رعاه

نحواً من ثمان وعشرين سنة ، وعيّن له في كل شهر اثنتي عشر ديناراً تجرى عليه، وقد أثمرت جهود سيدنا المرتضى معه وآتت ثمارها وكان من نتيجتها تلك المصنفات التي أنافت على الخمسين وهي مذكورة في تراجمه ، وقد سعدت بالاسهام في تحقيق وتصحيح إثنين من مهمات كتبه هما الاستبصار في ٤ أجزاء وتهذيب الأحكام في ١٠ أجزاء طبعا في النجف . وما كتابه تلخيص الشافي إلا بعض تلك الثمار .

٢ ـ الشيخ أبو يعلى سالار ـ حمزة ـ بن عبد العزيز الطبرستاني الديلمي المتوفى في قرية ـ خسرو شاه ـ من قرى تبريز في صفر سنة ٤٤٨ هـ أو في ٦ شهر رمضان سنة ٤٦٣ هـ ، وكان ربما ناب عن السيد في التدريس وله كتاب المراسم في الفقه ، والمقنع في المذهب ، والتقريب في الأصول كما له في الكلام كتاب الرد على أبي الحسين البصري ـ من شيوخ المعتزلة ـ الذي نقض كتاب الشافي في الامامة ، فأمر السيد المرتضى تلميذه الكفوء الشيخ سالار هذا بالنقض على البصري ، فنقض عليه ، وقد عاون الشيخ سالار أبا العباس النجاشي في غسل سيدنا المرتضى كما صرح بذلك النجاشي نفسه (١) .

٣ ـ الشيخ أبو الصلاح تقي الدين بن النجم الحلبي ، الذي كان خليفة السيد في البلاد الحلبية . وقد شرح كتاب الذخيرة في الاصول لاستاذه السيد المرتضى كما له كتاب تقريب المعارف وكتاب البرهان على ثبوت الايمان

٤ ـ الشيخ أبو القاسم عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز البراج المعروف بالقاضي ابن البراج وذلك لتوليه القضاء من قبل جلال الملك سنة ٤٣٨ هـ بطرابلس وأقام بها إلى أن مات ليلة الجمعة ٩ شعبان سنة ٤٨١ هـ ، وكان خليفة استاذيه السيد المرتضى والشيخ الطوسي في البلاد

(١) لاحظ رجال النجاشي ص ١٩٣ .

الشامية ، وهو من خواص تلامذة السيد وقد لازمه مدة سبع سنوات ، حيث بدأ في الحضور بمجلس السيد سنة ٤٢٩ هـ ، وكانت له من السيد المرتضى ثمانية دنانير في كل شهر تجرى عليه ، له من المصنفات : المهذب والمنهاج ، والمعالم ، وشرح جمل العلم والعمل لاستاذه السيد الشريف المرتضى في الفقه .

٥ ـ الشيخ أبو الفتح محمد بن عثمان الكراجكي المتوفى سنة ٤٤٩ هـ وكان رأس الشيعة كما في تاريخ اليافعي في حوادث سنة ٤٤٩ هـ ، صاحب التصانيف الكثيرة التي من أجلّها كتاب كنز العرفان الذي أخذ عنه جل من أتى من بعده ، وكتاب ردع الجاهل وتنبيه الغافل في نقض كلام أبي المحاسن المعري الذي طعن على السيد المرتضى في مسألة المسح على الرجلين ، وكتاب غاية الانصاف في مسائل الخلاف ، الذي نصر فيه رأي أستاذه المرتضى في مسائل خالف فيها أبو الصلاح الحلبي أستاذه السيد المرتضى ، كما أنه إختصر كتاب تنزيه الأنبياء والأئمة لأستاذه المرتضى وقد أتم منه ما يختص الأنبياء وبقي منه قسم الأئمة . ولعل رسالة التنبيه على أغلاط أبي الحسين البصرى في الامامة هي الأخرى إنتصار لأستاذه المرتضى ، إذ يلوح لي أنها رد على نقض الشافي أيضاً .

٦ ـ السيد عماد الدين ذو الفقار محمد بن معبد بن الحسن بن أبي جعفر الملقب بحميدان المروزي وكان فقيهاً عالماً متكلما وكان ضريراً ، روى عن السيد المرتضى وعن شيخ الطوسي وعن الشيخ النجاشي وعن الشيخ محمد بن علي الحلواني . . وكان هذا السيد من المعمرين فقد عاش أكثر من ١١٥ سنة .

٧ ـ السيد أبو يعلى محمد بن الحسن بن حمزه الجعفرى ، صهر الشيخ المفيد وخليفته والجالس بعد وفاته مجلسه ، المتوفى يوم السادس عشر من شهر رمضان سنة ٤٦٣ هـ ودفن في داره ، وله كتب وأجوبة مسائل منها : كتاب التكملة

في التوحيد ، وجواب المسألة في إيمان آباء النبي وفي أولاد صاحب الزمان «ع» وفي الرد على الغلاة وفي أوقات الصلاة وأجوبة مسائل وردت عليه من صيدا والموصل وطرابلس وغيرها وقد عاون الشريف أبو يعلى هذا أبا العباس النجاشي في غسل سيدنا المرتضى مع الشيخ سلار بن عبد العزيز كما نوه بذلك الشيخ النجاشي في رجاله ص ١٩٣ .

٨ ـ الشيخ أبو الحسن سليمان بن الحسن بن سليمان الصهرشتي قال عنه الشيخ منتجب الدين : فقيه ، وجه دين قرأ على شيخنا الموفق أبي جعفر الطوسي ، وجلس في مجلس سيدنا المرتضى علم الهدى ، وله تصانيف منها : كتاب النفيس ، والتنبيه ، والنوادر ، والمتعة وكتاب قبس المصباح مختصر مصباح المتهجد في الأدعية للشيخ الطوسي .

٩ ـ السيد نجيب الدين أبو محمد بن محمد بن الحسن الموسوي ، ولم أتوفر على شيء من أحواله فيما بين يدي من كتب التراجم عاجلاً .

١٠ ـ الشيخ أبو الحسن محمد بن محمد بن أحمد البصروي ـ نسبة إلى بصرى قرية دون عكبرا ـ وصفه ابن الجوزي بالشاعر المتكلم ، وأورد له شعراً حسناً ، وقد سكن بغداد ، وله نوادر عجيبة ، نقل عنه الميرزا عبد الله أفندي في رياض العلماء صورة فهرست كتب سيدنا المرتضى كما وجدت بخط تلميذه البصروى المذكور وصورة إستجازته من السيد المرتضى وهذه هي : بسم الله الرحمن الرحيم خادم سيدنا الأجل المرتضى ذي المجدين أطال الله بقاه ، وأدام تأييده ونعمته ، وعلوه ورفعته ، وكبت أعـــداءه وحسدته ، يسأل الانعام باجازة ما تضمنه هذا الفهرست المحروس ، وما صحّ ويصح عنده ، مما يتجدد إن شاء الله من ذلك ، والرأي العالي سموه في الانعام به إن شاء الله . .

وصورة إجازة السيد بخطه : قد أجزت لأبي الحسن محمد بن محمد بن

البصروي أحسن الله توفيقه جميع كتبي وتصانيفي، وأماليّ، ونظمي، ونثري ما ذكر منه في هذه الأوراق، وما لعله يتجدد بعد ذلك. وكتب علي بن الحسين الموسوى في شعبان سنة سبعة عشر وأربعمائة (١).. وتوفي البصروى في سنة ٤٤٣ هـ.

١١ ـ السيد التقي ابن أبي طاهر الهادى النقيب الرازى ـ لم أتوفر على شيء من ترجمته فعلاً ـ.

١٢ ـ الشيخ أبو عبد الله جعفر بن محمد بن أحمد بن العباس الرازى الدوريستي ـ نسبة إلى دوريست من قرى الري ـ وهو من بيت علم جليل تحلوا بحلتي العلم والامامة من قديم الزمان، وقد كان عالماً تقياً ورعاً معظماً في الغاية عند نظام الملك وزير ألب أرسلان وملكشاه السلجوقيين فقد كان يذهب في كل إسبوعين مرة من الرى إلى قرية دوريست لسماع مجالسه والتماس بركاته، وله تصانيف منها كتاب الكفاية في العبادات وكتاب الرد على الزيدية وكتاب الاعتقادات وغيرها، توفي في حياة استاذه الشريف المرتضى فرثاه بقصيدة عينية مضمومة تقع في ٦٠ بيتاً ومطلعها:

أمن أجل أن أعفاك دهرك تطمع وتأمن في الدنيا وأنت المروع (٢)

١٣ ـ الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الملك ابن التبان المتكلم المتوفى سنة ٤١٩ هـ على ما ذكره ابن الجوزى في المنتظم في وفيات سنة ٤١٩..

---

(١) لاحظ ج٣ من القسم الاول ص٣٤٥ ـ مصور ـ بمكتبة الامام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف وتوجد صورة هذا الفهرست وإستجازة البصروي وإجازة السيد له ضمن مجموعة رسائل خطية للسيد المرتضى مقابلة سنة ١٠٩٦ برقم ٥٧١ من ص١ إلى ص٦ إلا أن تاريخها في شعبان من سنة تسع عشرة واربعمائة ولعله من تصحيف السبع بالتسع وهو واقع غالباً من النساخ.

(٢) ديوان المرتضى ج٢ ص ١٩٦.

وقد ذكره السيد في كتابه الانتصار - موضوع التقديم - ص٦ ومن أجله ألف رسالة التبانيات وقد رثاه السيد عندما توفي بقصيدة قافية مفتوحة تبلغ ٥٣ بيتاً ومطلعها :

أرّق عيني طارق يا ليته ما طرقا (١)

١٤ - الشيخ أحمد بن الحسن بن أحمد النيسابورى ولعله أبا الفتح النحوى مؤدب ولده أبي جعفر - ولد المرتضى - وقد توفي النيسابوري في حياة استاذه المرتضى فرثاه بقصيدة رائية مضمومة تبلغ أبياتها ٥١ بيتاً ومطلعها

إن كان غيبك التراب الأحمر وحللت مرتاً لا يزورك زوّر

فلقد جزعت على فراقك بعدما ظنوا بأني عنك جهلاً أصبر (٢)

١٥ - الشيخ أبو محمد عبد الرحمن بن أحمد بن الحسين الخزاعي الحافظ الواعظ المعروف بالمفيد النيسابورى نزيل الري ، سافر في البلاد شرقاً وغرباً ، وسمع من الأحاديث المؤا ف والمخالف ، له تصانيف منها : سفينة النجاة في مناقب أهل البيت ، والرضويات ، والأمالي ، وعيون الأخبار ومختصرات في الزواجر والمواعظ .

١٦ - أبو الحسين هبة الله بن الحسن المعروف بابن الحاجب وبابن اخت الاستاذ الفاضل، ذكره ابن الجوزي وأطراه وأورد له شيئاً من شعره في المنتظم ج٨ ص ٩٥ فيمن توفي في سنة ٤٢٨ هـ. وكان قد توفي في شهر رمضان منها فجأة، وقد رثاه إستاذه المرتضى بقصيدة دالية مكسورة تقع في٣٩ بيتاً ومطلعها

إلام أرامي في المنى وأرادي وحشو صلاحي في الزمان فسادي (٣)

١٧ - السيد أبو يعلى محمد بن حمزة العلوى .

---

(١) ديوان المرتضى ج ٢ ص ٢٣١ .

(٢) ديوان المرتضى ج ٢ ص ١٩ .

(٣) ديوان المرتضى ج ١ ص ٢٧٢ .

١٨ ـ القاضي عز الدين عبد العزيز بن كامل الطرابلسي .

١٩ ـ القاضي أبو القاسم علي بن المحسّن التنوخي ، ترب السيد ورفيق عمره والمولود بعد السيد بشهر ونصف تقريباً ، فانه ولد يوم الثلاثاء منتصف شعبان سنة ٣٥٥ هـ. وقد توفي سنة ٤٤٧ هـ. وهو الذى نقل أن كتب السيد قوّمت بعد وفاته بثلاثين ألف دينار وأنها كانت ثمانين ألف مجلد سوى ما أهدى منها إلى الأمراء والرؤساء .

٢٠ ـ الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحلواني .

٢١ ـ الشيخ أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس بن محمد ابن عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله النجاشي الذى كان والياً على الأهواز وكتب إلى الامام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق «ع» يسأله أن يحد له حداً ويمثل له مثالاً ليستدل به على ما يقربه إلى الله عزوجل وإلى رسوله ، وماذا له ؟ وما عليه ؟ وبمن يثق وإلى من يلجأ في سره إلخ فكتب «ع» إليه جواباً حدد له واجباته ، له وعليه ، وكيف يدير شؤون الناس ويسوسهم ، مما يضمن للوالي سياسة مأمونة العواقب ، تحببه إلى الشعب ، وتكسبه ثقتهم وعطفهم ، جدير بكل الاداريين الحازمين مراعاته والعمل وفق بنوده . . ومن أراده فليطلبه من مكاسب الشيخ الانصارى ص٦٠ من طبعة تبريز سنة ١٣٧٥ هـ. ويعرف أيضاً باسم الرسالة الأهوازية . وأبو العباس أحمد ـ هذا الذى نحن بصدد ترجمته ـ يعتبر أحد المشايخ الثقات ، والعدول الأثبات . يعول على رجاله ، ويعمل بمقتضى أقواله ، ولد في صفر سنة ٣٧٢ هـ. وتوفي بمطير آباد في جمادى الأولى سنة ٤٥٠ هـ. ، وله مصنفات كثيرة أشهرها فهرست أسماء مصنفي الشيعة ومصنفاتهم وألقابهم وكناهم وأنسابهم المعروف برجال النجاشي ، والذى يظهر من مقدمته أنه ألّفه بناءاً على رغبة أستاذه السيد المرتضى وتحبيذه ، قال : ( أما بعد فاني وقفت

على ما ذكره السيد الشريف أطال الله بقاه وأدام توفيقه من تعيير قوم من مخالفينا ! أنه لا سلف لكم ولا مصنف ، وهذا قول من لا علم له بالناس ، ولا وقف على أخبارهم ، ولا عرف منازلهم وتأريخ أخبار أهل العلم ، ولا لقي أحداً فيعرف منه ، ولا حجة علينا لمن لا يعلم ولا عرف ، وقد جمعت من ذلك ما استطعته ، ولم أبلغ غايته ، لعدم أكثر الكتب ، وإنما ذكرت ذلك عذراً إلى من وقع إليه كتاب لم أذكره . . ) (١) .

عاش أبو العباس أحمد النجاشي بعد أستاذه الشريف المرتضى أربعة عشر سنة وهو الذى تولى غسله يعاونه في ذلك الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن الجعفرى وسلار بن عبد العزيز ، كما صرح هو بذلك في رجاله (٢) .

٢٢ ـ السيد المجتبى بن الداعي بن القاسم الحسيني .

٢٣ ـ السيد أبو تراب المرتضى ـ أخو المجتبى المتقدم ـ .

٢٤ ـ أبو الفرج يعقوب بن إبراهيم البيهقي ، قرأ على السيد المرتضى قطعة كبيرة من ديوان شعره وأجاز له السيد رواية جميعه في ذى القعدة الحرام سنة ٤٠٣ هـ .

٢٥ ـ أبو الحسن محمد بن أبي الغنائم علي بن أبي الطيب محمد المعروف بالنسابة العمرى صاحب المبسوط والمجدى والشافي والمشجر ـ وكلها في النسب ـ وكان يسكن البصرة ودخل بغداد مراراً آخرها في سنة ٤٢٥ هـ وقد إنتقل من البصرة سنة ٤٢٣ هـ فسكن الموصل وتزوج بها من بيت آل عيسى الهاشمي ، وكان قد لقي الشريفين المرتضى والرضي مراراً وحضر مجالسهما وروى عنهما ، وكان حياً إلى ما بعد سنة ٤٤٣ هـ .

٢٦ ـ أبو الفتح عثمان بن جني ، وكان من خواص الشريفين أيام مكوثه

---

(١) رجال النجاشي ص٣ طبعة بمبي سنة ١٣١٧ هـ .

(٢) رجال النجاشي ص ١٩٣ .

في بغداد، توفي في صفر سنة ٣٩٢ هـ .

٢٧ ـ زربي بن عين، العالم المتكلم، وكان من غلمان السيد المرتضى له كتاب عيون الأدلة في الكلام يقع في ١٢ جزءاً .

٢٨ ـ أبو زيد بن كيابكي الحسيني الجرجاني .

٢٩ ـ أبو غانم الغصيمي الهروى الشيعي .

٣٠ ـ السيد الحسين بن الحسن بن زيد الجرجاني، يروي عن السيد المرتضى كما في تأريخ ابن عساكر ج٤ ص٢٩٠ .

٣١ ـ الشيخ أبو المعالي أحمد بن قدامة .

٣٢ ـ أبو الفضل ثابت بن عبد الله البناني .

٣٣ ـ أبو بكر الخطيب صاحب تأريخ بغداد المتوفي سنة ٤٦٣ هـ فقد روى وقال في ج١١ ص٤٠٢ من تاريخه عند ترجمة الشريف المرتضى: كتبت عنه

٣٤ ـ أبو الحسن الطيوري .

هذه هي أسماء الأعلام الذين تلمذوا على الشريف المرتضى وأخذوا عنه أو تحملوا في الرواية عنه وكتبوا، كما ظفرت بها، ولا أدعي الاستيعاب الكامل لجميع أولئك الذين أفادوا من سيدنا الشريف المرتضى أو رووا عنه، فذلك ما لا يصح إدعاؤه من أحد، فبيننا وبين السيد الشريف أكثر من تسعة قرون ونصف .

. . .

وإذ قد تعرفنا على الأعلام الذين أفاد منهم سيدنا الشريف المرتضى خبراته ورعوا مواهبه وملكاته والذين أفادوا منه وإنتهلوا من مناهل معرفته ونعموا في ظلاله ورحابه، بقي علينا أن نتعرف على أوجه النشاط الفكرى ـ الأخرى ـ للسيد المرتضى، فمما لا شك فيه أن ثمة أوجه نشاط أخرى كانت تملك على السيد الشريف المرتضى أوقاته وتملأ فراغاته .

فما إن جاز الشريف المرتضى عقود الشباب حتى تكاملت شخصيته

العلمية ، وبرع في مختلف العلوم والفنون ، وطار صيته في الأوساط العلمية والأدبية ، ولمع إسمه في سماء الثقافة العربية والاسلامية التي كانت بغداد - عاصمة الخلافة العباسية - يومذاك تزخر بالعديد العديد من ألوانها ، فالفترة التي تأهل فيها الشريف المرتضى لمقامه العلمي الرفيع وإجتذب إليه الأنظار ، كانت من أخصب الفترات في عمر بغداد - إذ بلغ النضج العلمي أوجه ، وانبسطت أشعة العلماء في شتى العلوم والفنون من فقه ولغة وأدب وتأريخ وجغرافية ونقد وفلسفة ، وظهرت في كل هذه الجوانب كتب جامعة هي في الحق ما تزال - حتى اليوم - تنبض بالحياة والحركة .

وفي هذه الفترة بالذات وهي أوليات القرن الخامس كانت حياة سيدنا الشريف المرتضى تتسم بالعطاء الجزل والحركة النابضة ، فما من شيء كان تعلمه إلا وأفاض به ، وما من مسألة تطرح عليه إلا وأجاب عنها الجواب الشافي الكافي وهو من خلال هذا كله يؤلف ويفتي ويناظر ويستمع لمشاكل الناس تطرح عليه إبتغاء حلها ، وطلباً لرأيه فيها ، ولقد إتجه السيد الشريف المرتضى - بعد وفاة والده - إلى تثبيت مركزه العلمي بكل ما وسعه من ذلك ، فكان لا يفتأ عن الافادة والاستفادة ، ولا يصرفه شيء عن الاستزادة من القراءة والدرس والتدريس والتصنيف والفتيا . خصوصاً وراعي نبوغه ومتعاهد فقهه - الشيخ المفيد - ما يزال في قيد الحياة والسيد في عز النشاط وكامل الاستعداد ، والفرصة سانحة ، والوقت مؤات .

ولقد كانت دوره منتجعاً لأهل العلم وطالبي الفضل والمعرفة ، يرتادونها للتعلم والمدارسة والرفادة ويستريح في رحابها الوافدون عليه من شتى الجهات ، بعد أن يكون قد أدماهم السير وأكلّهم المسرى فكان قلب السيد المرتضى يسعهم كما إتسعت لهم دوره ، فهو يغدق عليهم من فيوضه وإفاضاته وينيلهم من خيراته ومبراته ، مما أسبغ الله عليه وحباه به من موفور النعمة

والخير العميم ، والثروة الطائلة التي ندر أن أوتيها غيره من العلماء . فلم يشأ وقد آتاه الله من فضله أن يبخل بمعروفه على عباده الذين إسترعاه إياهم ، فكان في ذلك إمتداداً حياً لجده الأعظم الامام موسى بن جعفر «ع» المعروف ببره وعطفه وإحسانه وحنوّه .

والآن وقد علت السن بسيدنا المرتضى فهو ينهد إلى العقد الخامس من عمره فما أحراه بأن يخلد إلى ما أعد له نفسه ويستنزف فيه بقية عمره من قراءة ودرس وتأليف ، مؤثراً مجالسة العلماء والمستفيدين على معاشرة الرؤساء والحاكمين . . خصوصاً وأن أخاه الشريف الرضي قائم مقام أبيه في النقابة والامارة والولاية . . فكانت هذه السنوات التي بدأت من سنة ٤٠٠ هـ إلى سنة ٤٠٦ هـ سنوات تفرغ علمي وإعداد فكري وماله والفكرة في مناصب أبيه وقد تقلدها أخوه الشريف محمد الرضي ؟ حيث تقلد ذلك في سنة ٤٠٣ وخلع عليه السواد - شعار العباسيين - . . ولكن لم تطل مدة التفرغ هذه ، فسرعان ما فجع بأخيه الشريف الرضي عن عمر لم يتجاوز ٤٧ عاماً - هي في أعمار الأسرة نصف عمر وكأنها أجل مخترم . . فقد توفي الشريف الرضي يوم الأحد السادس من المحرم سنة ٤٠٦ هـ ، فهدّ موته أخاه المرتضى وهزّ مشاعره حتى كادت روحه تتلف ولم يعد يتمالك على نفسه ، ولا يقوى حتى على معاينة جنازة أخيه (١) - بل ومن جزعه طبعاً - مضى ماشياً إلى مشهد جده الأعظم الامام موسى بن جعفر «ع» ومشى أبوغالب فخر الملك وولده وحاشيته وسائر الوزراء والأشراف والقضاة حفاة ، وصلى عليه فخر الملك ، ودفن في داره الكائنة في محلة الكرخ بخط

(١) قال في غاية الاختصار ص٤٦ . . . ولم ير أخوان مثلهما شرفاً وفضلاً ونبلاً وجلالة ورئاسة وتواداً . لما مات الرضي لم يصلّ عليه المرتضى جزعاً من مشاهدة جنازته وتهالكاً عليه في الحزن . . . ) .

مسجد الأنباريين ، ومضى أبو غالب فخر الملك - آخر النهار - بنفسه إلى مشهد الامام الكاظم «ع» وألزم الشريف المرتضى بالعودة إلى داره ، وقد عبّر الشريف المرتضى عن جزعه على أخيه محمد الرضي بقصيدة أبان فيها توجعه وتفجعه وذهوله من ذلك المصاب الجلل بقوله :

يا للرجال لفجعة جذمت يدي ... ووددتها ذهبت عليّ براسي
ما زلت أحذر وردها حتى أتت ... فحسوتها في بعض ما أنا حاسِ
ومطلتها زمناً ولما صممت ... لم يجدني مطلي وطول مكاسي
لا تنكروا من فيض دمعي عبرة ... فالدمع خير مساعدٍ ومواسي
لله عمرك من قصير طاهر ... ولرب عمر طال بالأرجاس

والقصيدة تقع في ٦١ بيتاً وهي بحق من آي الشعر المأساوي ، المعبّر بصدق وإخلاص ، والمؤبن بحرارة ولوعة . . ولم يفقد سيدنا الشريف المرتضى من يواسيه - رثاءاً - بمصابه بأخيه الرضي فكان سليمان بن فهد الشاعر في جملة من واسى ورثى ، ولكن غرس نعمة الرضي أبا الحسن مهيار بن مرزويه الديلمي كان من أوفى المواسين وأصدق الراثين ، تعبيراً وحرارة وإخلاصاً ، فقد رثى - هاديه إلى الحق - ومعلوم أن المهيار أسلم على يد الشريف الرضي (١) وتخرج عليه في الأدب والشعر ، بقصيدتين إحداهما تقع في ٧٠ بيتاً ومطلعها :

مَن جب غارب هاشم وسنامها ... ولوى لوياً فاستزل مقامها (٢)

والأخرى تقع في ٤٠ بيتاً ومطلعها :

أقريش لا لفم أراك ولا يد ... فتواكلي غاض الندى وخلى الندي (٣)

. . .

(١) لاحظ ابن الأثير في الكامل ج٩ ص١٧٠ وابن الجوزي في المنتظم ج٨ ص٩٤
(٢) ديوان المهيار الديلمي ج٣ ص٣٦٦ .
(٣) ديوان المهيار ج١ ص٢٤٩ .

ولم يتم على وفاة الشريف الرضي شهر حتى بدأت مشاغل السيد المرتضى تتكاثر ومسؤولياته تتعاظم شيئاً فشيئاً ، فقد عادت مناصب أبيه وأخيه من قبل تخطب وده وتلقي إليه بأزمتها ، ولم يعد يمكنه ممانعتها نفسه ، وإيثاره العلم والمعرفة على مواصلتها . فقد عهد إليه الخليفة القادر بالله العباسي بتولية مناصب أبيه ، وقلد ذلك في اليوم الثالث من صفر سنة ٤٠٦ هـ وكتب له بذلك عهداً ، وجمع الناس لقراءته في الدار الملكية ، وحضر فخر الملك والأشراف والقضاة والفقهاء ، وكان في العهد : ( هذا ما عهد عبد الله أبو العباس أحمد الامام القادر بالله أمير المؤمنين إلى علي بن الحسين ابن موسى العلوي حين قربته إليه الأنساب الزكية ، وقدمته لديه الأسباب القوية ، وإستظل معه بأغصان الدوحة الكريمة ، وإختص عنده بوسائل الحرمة الوكيدة ، فقلد الحج والنقابة . . . (١) فعاد سيدنا المرتضى يجمع إلى وقار العلم ـ الذي أخذ بكل أطرافه ـ كمرجع عام في شؤون الدرس والفتيا والمناظرات ، جلال الدين وبهاء السلطة ، كنقيب ديني ، إستقطب العلويين والأشراف ، وكأمير على الموسم والحرمين أنيطت به كل مهامهما ، من الادارة وحفظ النظام وحماية الأرواح وسلامة الحجاج ، ثم ولايته المظالم وقضاء القضاة هما أيضاً مما عزز جانب السلطة والنفوذ اللذين كانا له .

وقد رأيت ـ إفادة للقارىء ـ أن أتحدث إليه عن طبيعة السلطة والقيمة المعنوية في كل من تلك المناصب التي تولاها . .

١ ـ نقابة النقباء الطالبيين : وهي ولاية عامة على عموم الطالبيين ، يكون نقيبهم المسؤول الأول عن إدارة شؤونهم وتصريف أمورهم ، وإقامة العدل بينهم ، والانتصاف منهم ولهم ، ومؤاخذة الشاذين والمتمردين منهم على الاوامر الشرعية ، وتوفير الحماية والدفاع عنهم ، وتغطية كافة إحتياجاتهم

---

(١) ابن الجوزى في المنتظم ج٧ ص٢٧٦ .

وفوق كل هذا المحافظة على أنسابهم ، وصيانتها عن كل ما يخل بالشرف وزكاوة الحسب والنسب ، ومن الطبيعي - لمثل هذه الولاية الهامة - أن تتوافر في النقيب كل المميزات الخيّرة ، وأن يملك كافة المقومات اللازمة من شرف الأرومة ، وأصالة المنبت ، وطيب المحتد . معززة بالعلم والثقافة العامة ، والخبرة الادارية ، وأن يكون ذا شخصية قوية ، نافذ الكلمة ، مهاباً عند الخلفاء وأولياء الأمور ، وبجمل الكلام : إن النقابة ، خلافة مصغرة ، إضطلع بها سيدنا المرتضى ، فكان فيها بمستوى المسؤولية وعند حسن الظن به .

٢ - إمارة الحاج والحرمين : كان من مراسم الخلافة أن يحج الخليفة بالمسلمين ، فيتابعونه فى حجه إحراماً وإحلالاً وإن لم يحج الخليفة بنفسه أناب عنه في ذلك من أولياء العهود أو الأمراء أو من ذوي المكانة الاجتماعية الملحوظة من شاء ، وتتلخص مهام - الأمير - فى ذلك ، بالاشراف على سير الحج ومسيرة الحجاج ، وما يتطلبه ذلك من إدارة وحماية ودفاع ، فقد كان مسير الحجاج من الأماكن الشاسعة كالعراق ومصر وخراسان ، يوغل فى البوادي والصحاري المترامية التي يتقلص فيها نفوذ الحكام المدنيين ، وتتعرض قوافل الحجاج للعوادي وحوادث النهب والسلب . فمن هنا تحتم - لتوفير الأمن والسلامة - الاحتماء بشخص تناط به هذه المهمة . ممن تتوافر فيه مقومات الحماية ، من قوة الشخصية ، والنفوذ التام النابعين من الأصالة والمراس السياسي الحكيم ، وأن يكون ذا شعبية مطلقة ، ومكانة ملحوظة لدى رؤساء القبائل والزعماء المتنفذين ، ليضمن بذلك معاونتهم فى حماية مسيرة الحجاج وسلامة أرواحهم وأموالهم .

٣ - ولاية المظالم : وهي أيضاً من المهمات التي تناط بالأكفاء القديرين من ذوى المكانة الاجتماعية الملحوظة المتميزين بوفور العلم ورجاحة العقل وإيثار العدل والانصاف والمحبة والتسامح مع إحاطة تامة بفقه كل المسلمين

وخبرة تامة بالامور القضائية ،.وأصول الدعاوى والمرافعات فان الغرض من هذه الولاية هي الاحتكام إليه فى الشؤون القضائية وحسم المرافعات التي تكون عادة منظورة للقضاة والحكام الاداريين . . مما لم يتم حسمه أو يتفق على تنجيزه .

٤ ـ قضاء القضاة : وهذه المهمة ترتبط بسالفتها إرتباطاً عضوياً ، وتتصل بروحها إتصالاً مباشراً ، فهي في الواقع رئاسة تمييز الاحكام ، وتدقيقها ، كنحو ما عليه اليوم فى ملاك وزارة العدل (١) .

هذه صور إجمالية عن تلك المهام الادارية والقضائية ـ الدينية ـ التي إضطلع بها سيدنا المرتضى ما يزيد على الثلاثين عاماً ومن قبله أخوه الشريف الرضي وأبوهما الشريف أبو أحمد الحسين بن موسى الذي تولاها مراراً كان يتخللها إعتزاله لها نتيجة ما كان يتعرض له من مشاكسة بعض الحاكمين وإضطهادهم له . ويرى البعض أن فى إشغال السيد المرتضى لهاته الوظائف وإستجابته للحاكمين في توليها ، ما يؤاخذ عليه باعتباره ركوناً إلى الظالم وموادة له ومعاونة وتأييداً ، وذلك ما ينبغي أن يرتفع السيد المرتضى بمقامه عنه . . ولكن المتأمل فى فهرست البصروي لمصنفات السيد المرتضى ، يرى في جملة مصنفاته ـ وهو الثلاثون ـ من ناحية العدد كتاب جواز الولاية من جهة الظالمين ، ألفه سنة ٤١٥ هـ للوزير ابن المغربي المتوفى سنة ٤١٨ هـ ، ومعنى ذلك أنه يرى شرعية التولي وجوازه ، ولعله إنما رأى ذلك لما يراه من غلبة المصلحة في التولي ـ لما يترتب عليه خصوصاً لمثله ، من إحقاق الحق

---

(١) لزيادة المعلومات عن هذه المناصب لاحظ الاحكام السلطانية للماوردى ص ٦٤ ـ ٨٢ ـ ٨٦ وما كتبه العلامة الشيخ عبد الحسين الحلي في ترجمة الشريف الرضي والمطبوعة في مقدمة ديوانه ج ١ ص ٦١ ـ ٦٦ والغدير ج ٤ ص ٢٠٥ ـ ٢٠٩ .

وإبطال الباطل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقوي ضعفاء المؤمنين، وإغاثتهم - على مفسدة الركون، والله سبحانه أعلم.

وفيما كان الشريف المرتضى يضطلع بهاته المسؤوليات الضخمة، التي تستنزف الكثير من وقته ونشاطه إذاً بالقدر المحتوم يفجعه بشيخه وراعي نبوغه - الشيخ المفيد - الذي توفاه الله سبحانه في الثالث من شهر رمضان سنة ٤١٣ هـ والسيد - يومها - يناهز الستين من العمر، ويضع رجله في المراقي الأولى من شيخوخته، وفي المتاعب والمصاعب التي تكتنف المرجعية الدينية العامة - عادة - وقد تأهل لها - فعلاً - من بعد شيخه محمد بن محمد بن النعمان قدس سره وبات ينوء بأعبائها - الرئاسية - عبر الثلاثة والعشرين سنة التي إستقل فيها بادارة شؤون تلك المرجعية العامة، فكانت الناس تفد عليه وتؤم داره، مستنيلة ومنتجعة، ومستفتية ومسترشدة، وهو لا يفتأ - من خلال كل هذه المسؤوليات التي أحاطت به - يمنحهم بركاته، وينيلهم فيوضاته، ويمحضهم النصح والارشاد، ويسدي إليهم المعروف، والرأي الصراح.. فما من مسألة في الفقه أو أصوله، أو في التفسير وآدابه، أو في الفلسفة وما إليها من كلام وعلم ونجوم، أو في أسرار اللغة العربية وما مت إليها من معاني الشعر ونوادره، أو في التأريخ وأيام العرب وحكاياتهم.. إلا وكان عنده الجواب الحاضر والرأي السديد الناضج والخبر اليقين، كل ذلك مما فتح الله عليه من أبواب المعرفة، ومكن له من أسرار العلوم ودقائقه.

ولقد كان سيدنا المرتضى - كما يحدث مؤرخوه - أكثر إستيعاباً من غيره لمشاكل الأمة وقضاياها، وأحفل بأمورها، وأبصر في تشخيص أدوائها وعلاجاتها. وذا روح رياضية عالية، وفكر قيادي ممتاز، أهلاه للاضطلاع بمسؤوليات الامة، والتصدي لقضايا المرجعية الدينية العامة وإدارة شؤونها

وكافة إحتياجاتها . . ونجاح المرجعية والتوفيق في إدارتها إنما يعتمد - فيما إخال - على عوامل ومقومات أساسية ، كان الشريف المرتضى قد تمكن منها وقبض على نواصيها :

١ - زكاوة البيت وشرف الأرومة ونقاوة الأصل وطيب المحتد . . ونحن إذا تأملنا نسبه الشريف لوجدناه الحفيد الخامس للامام موسى بن جعفر «ع»

٢ - طهارة النفس وإشراق الضمير ورقة الشعور وطيب القلب ، التي ينعكس أثرها - جميعاً - على السلوك بوجه عام ، وقد كان الشريف المرتضى ذا سلوك تميّز بروح المحبة والعطف والتسامح ، ونمّ عن رهافة حسه ورقة شعوره ، وطيبة قلبه، ولعل فيما يذكره المؤرخون عنه من قضايا وشواهد على ذلك ما يغني عن التدليل ، ولكن ومع هذا أجدني مدفوعاً للاستشهاد بهاتين القضيتين الدالتين على النزعة الانسانية المتمكنة من سلوك سيدنا الشريف المرتضى

الأولى : ذكر ابن خلكان في تأريخه أن أبا الحسن الفالي الأديب كانت له نسخة من كتاب الجمهرة لابن دريد في غاية الجودة ، فدعته الحاجة إلى بيعها ، فباعها فاشتراها الشريف المرتضى بستين ديناراً ، ولما تصفحها وجد فيها أبياتاً بخط بائعها أبي الحسن المذكور ، وهي هذه :

أنست بها عشرين حولاً وبعتها لقد طال وجدي بعدها وحنيني
وما كان ظني أنني سأبيعها ولو خلدتني في السجون ديوني
ولكن لضعف وإفتقار وصبية صغار عليهم تستهل شؤوني
فقلت ولم أملك سوابق عبرة مقالة مكوي الفؤاد حزين
« وقد تخرج الحاجات يا أم مالك كرائم من رب بهن ضنين »

فما كان من الشريف المرتضى - وقد وقف على هاته الأبيات المعبرة عن كلف الفالي بنسخته - إلا أن أعاد إليه نسخته تلك تاركاً ثمنها الذي دفع له(١)

(١) وفيات الأعيان ج١ ص٣٦٦ طبعة إيران .

الثانية : قصة ذلك اليهودي الذى أضرّ به الجوع وألجأته الفاقة إلى أن يحتال على تحصيل قوت يحفظ به نفسه - وكان الناس قد قحطوا تلك السنة - فأمّ هذا اليهودي مجلس السيد المرتضى وإستأذنه في أن يقرأ هو عليه شيئاً من علم النجوم - وكانت حيلة هذا اليهودى في ذلك بارعة ذكية باعتبار أن السيد كان يجري على تلامذته رواتب شهرية - فأذن له السيد في ذلك وأمر له بجائزة تجرى عليه كل يوم ، فقرأ عليه برهة ثم أسلم على يده (١) لما لمسه في السيد من نزعة إنسانية إرتفعت به عن الاعتبارات المذهبية والدينية .

٣ - الاحاطة اللازمة والتوفر التام على كل صنوف المعرفة والآداب والعلوم مما ترتكز عليه مهمة المرجعية إرتكازاً بيناً، وفعلاً كان الشريف المرتضى جامعاً لكل تلك الكمالات ، حيث قد برع في كل العلوم والفنون التي مارسها وحذق فيها . . فكان الناس - بحق - مرجعهم الأعلى إليه يفزعون ، وبرأيه يستهدون ، وبفتياه يأخذون ويعملون ، ومن لم يسعده الحظ بموافاة الشريف ومسائلته كان يبعث إليه بما أهمه وأشكل عليه فيجيبه السيد جواباً شافياً وافياً ، فكانت الرسائل والاسئلة تصله من شتى الجهات والاقطار الاسلامية كمصر وحلب وصيدا وجرجان وطرابلس والموصل وطوس وميافارقين وسواها .

٤ - يسر الحال وبسط اليد بالانفاق بالمعروف ، وفعلاً كان الشريف المرتضى من أيسر العلماء حالاً وأثراهم فقد كانت له فيما يذكره أكثر مؤرخيه أملاك وعقارات وقرى تمتد بين بغداد وكربلا يخترقها نهر كبير يجري إلى الفرات تقطعه السفن في مواسم الزيارات وكانت ثمار تلك الاشجار المتهدلة بها على حافتي النهر طعمة سائغة من السيد المرتضى لأولئك

(١) الدرجات الرفيعة ص ٤٦٠ ط النجف الحيدرية .

العابرين بهذا النهر، لا يصدهم عنها أحد، ولا يمنعهم من إقتطافها مانع كما عرف عنه - ولعله أول من بدأ ذلك - إجراؤه الرواتب الشهرية على تلامذته، مما يعينهم على التفرغ لتحصيل العلم ومواصلة الاشتغال به، فكان مثلاً للشيخ الطوسي منه مدة ثمان وعشرين سنة في كل شهر ١٢ ديناراً وللقاضي ابن البراج مدة سبع سنوات في كل شهر ٨ دنانير ولعل التفاوت في الرواتب إنما كان بلحاظ الشأن أو عدد العيال، كما إنه بالغ في رعاية أهل العلم فأوقف قرية من قراه على كاغد للفقهاء. وهذا - صرف الرواتب وتيسير الورق اللازم لطلبة العلم - إن دل على شيء فانما يدل على ثاقب فكر السيد وسديد رأيه ومدى تحسسه وشعوره بالمعاناة المعيشية وما يعترض سبيل طلبة العلم - الدينيين - غالباً من مصاعب مادية وضوائق معاشية، حاول السيد بعمله هذا أن يضمن لطالب العلم راحة فكره ويجنبه دواعي القلق.. فمن الطبيعي المحسوس - وكما ورد في بعض الروايات - أن النفس إذا أحرزت قوتها إطمأنت - أن الفكر حين يستريح من معانات تحصيل القوت وتدبير المعيشة، يتجه - من دون شك - بكل طاقاته لما صمد له وعكف عليه..

. . .

وبهذا ونحوه مما لم يسعني بيانه - خوف الاطالة - كان السيد المرتضى نمطاً فذاً في عالم المرجعية الدينية، زخرت أدوار حياته بالعطاء الوفر والخير العميم.. وكان لنا من تراثه الفكري الذي أبدع فيه وجلى ما يدل بوضوح على ما كان عليه السيد المرتضى من تركيز علمي، وكفاءات وخبرات نادرة أغنى بثمارها المكتبة العربية والاسلامية. وما زلنا - ولله الحمد - ننعم بها ونفيد من عطائها السمح الجزل. لعل من هناجاء عد ابن الاثير (١) الجزري

---

(١) جامع الاصول - باب الملاحم -.

المتوفى سنة ٦٠٦ هـ والطيبي (١) المتوفى سنة ٧٤٣ هـ لسيدنا المرتضى من المجددين على رأس المائة الرابعة . وتسوقنا المناسبة إلى الحديث عن مؤلفات السيد ومصنفاته وأجوبة المسائل التي صدرت عنه .. لما لها من الأهمية البالغة في عملية التقييم التي ألمعت إليها في أول المقدمة ، حيث إنطوت على الكثير من جوانب العظمة والابداع في ذات السيد وحياته . ولكن الحديث عنها يطول ويتشعب ، لما تستلزمه طبيعة التحقيق من التثبت من أسمائها وتمييز المفرد منها بالبحث عن المبحوث ضمناً وفي الجملة ، لأني وجدت كثيرين ممن عنوا بعدّها وتبيانها أغمضوا وخلطوا وإشتبهوا ، وأنا الآن أقدم لكتاب ، تم طبعه منذ أكثر من إسبوعين - فلا يسعني الاسهاب في بيانها وتعدادها ، لذلك آثرت أن أخص الحديث بخصوص المطبوع من آثاره ، على أمل العودة إلى التفصيل في مناسبة أخرى ووقت أوسع - إن شاء الله .

١ - المسائل الناصريات : وهي عبارة عن ٢٠٧ مسألة إستلها الشريف المرتضى من فقه الناصر الكبير - جده لأمه - ، وشرحها وصححها وإستدل على صحتها من الكتاب والسنة والاجماع ، وقد طبعت ضمن الجوامع الفقهية في سنة ١٢٧٢ وتقع في ٤٩ صفحة .

٢ - الانتصار لما إنفردت فيه الامامية : وهو الكتاب الذي - نقدم - وسيأتي الحديث عنه مفصلاً وعن طبعاته إن شاء الله .

٣ - الشافي : في الامامة وإبطال حجج العامة ، تصدى فيه السيد للرد على كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥ هـ وكان شيخ المعتزلة في عصره ، وقد طبع على الحجر في إيران سنة ١٣٠١ هـ في جزئين بمجلد واحد يبدأ الجزء الأول من ص ٢ إلى ص ١٤٨ ويبدأ الجزء الثاني

(١) شرح مشكاة المصابيح - باب الملاحم -

منها وينتهي بصفحة ٢٩٥ والذى يظهر من كلام سيدنا المرتضى في خاتمة الجزء الثاني ص٢٩٥ إن كتابه هذا لم يكد يخرج من قلمه الشريف حتى سار في البلاد وتناوله الناس قبل كمال الكتاب وتمامه ، مما أعاق السيد عن معاودة النظر وإستتمام ما أراده ، تفادياً من حصول الاختلاف والتفاوت بين نسخ الكتاب ، وقد ردّ أبو الحسين البصري ـ أحد شيوخ المعتزلة ـ على كتاب السيد هذا وإنتصر للقاضي عبد الجبار فأمر السيد تلميذه سلار ابن عبد العزيز بنقضه فنقض عليه ، كما أشرنا إليه في ترجمة سلار . وقد لخص الشيخ الطوسي تلميذه الآخر كتاب الشافي وسماه تلخيص الشافي كما ذكره في الفهرست ص١٨٩ وقد طبع هو أيضاً مع الشافي سنة ١٢٠١ وأعيد طبعه في النجف سنة ١٣٨٣ هـ. وقد لخصه أيضاً السيد بهاء الدين محمد المختاري السبزواري الذى كان حياً فى سنة ١١٣٠ هـ بتلخيصين أحدهما باسم [ إرتشاف الصافي من سلاف الشافي ] لخص فيه مطالب الشافي مع حذف المكررات ، والثاني أخصر منه باسم [ صفوة الصافي من رغوة الشافي ] إقتصر فيه على بيان أصول مقاصد الشافي من دون تصريح بالاعتراض من القاضي والجواب عن السيد ، وتوجد نسختاهما عنـــد الحجة السيد شهاب الدين المرعشي فى قم .

٤ ـ جمل العلم والعمل : وقد ذكر فيه ما يجب إعتقاده في جميع أصول الدين ثم مـا يجب عمله من الشرعيات التي لا يتأكد المكلف من وجوبها عليه لعموم البلوى بها ، وقد أحال المستزيد في أصول الدين على كتابه ـ الذخيرة ـ وكتابه ـ الملخص ـ وعلى الأوسع منهمـــا ـ المصباح ـ وقد شرح تلميذه شيخ الطائفة الطوسي جمل العلم والعمل ـ هذا ـ كما ذكره في الفهرست ص١٨٩ وسماه شرح ما يتعلق بالأصول من جمل العلم والعمل ، وحيث لم يخرج من شرحه إلا شرح الاصول منه فقط دون الفروع

عبّر عنه النجاشي فى رجاله ص ٢٨٨ بتمهيد الأصول ، كما شرحه أيضاً القاضي ابن البراج كما مرّ فى ترجمته . وقد طبع كتاب السيد هذا فى النجف بتحقيق الاستاذ رشيد الصفار بمطبعة النعمان فى ١٣٤ صفحة سنة ١٣٨٧

٥ ـ غرر الفوائد ودرر القلائد : المعروف بأمالي السيد المرتضى ، وهي على ما قيل : كان السيد المرتضى يملي هذه الغرر والدرر على تلامذته فى طريق الحجاز كلما نزل منزلاً ، فجمعوها بالترتيب الذي سمعوا منه (١) وقد فرغ السيد من إملائهـــا يوم الخميس الثامن والعشرين من شهر جمادى الأولى سنة ٤١٣ هـ .

٦ ـ تكملة الغرر ـ هذه ـ وهي طائفة من المسائل التي إختارها مما كان يعرض له في مجالسه فيمـا بعد وأشار بأن تضاف إلى الغرر والدرر نظراً للتشابه بينهما فى المنهج والمنحى ، وبها يتم كتاب الامالى ، وقد طبعا معاً فى طهران سنة ١٢٧٣ هـ وفى القاهرة سنة ١٣٧٣ هـ طبعت الامالي ملحقة بها التكملة فى مجلدين بتحقيق الاستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ، كما كانت الامالى قد طبعت فى القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ بمطبعة السعادة من دون التكملة فى أربعة أجزاء بمجلدين مع شروح وتعليقات للسيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي وقد إختصر الامالى هذه عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم العلائقي وسماه ـ غرر الغرر ودرر الدرر ـ وأكمله فى سنة ٧٦٦ هـ .

٧ ـ طيف الخيال : طبع بمطبعة الحلبي في القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ فى ١١٥ صفحة بتحقيق الاستاذ محمد سيد الكيلاني وفى بغداد بمطبعة دار المعرفة بتحقيق الدكتور صلاح خالص سنة ١٩٥٧ م وفي القاهرة أيضاً بتحقيق الاستاذ حسن كامل الصيرفي ومراجعة الاستاذ إبراهيم الأبياري سنة ١٩٦٢ م .

٨ ـ الشيب والشباب : طبع فى مطبعة الجوائب بالاستانة سنة ١٣٠٢ هـ

---

(١) الرازي فى الذريعة ج ١٦ ص ٤٢ .

فى ٩٩ صفحة باسم الشهاب فى الشيب والشباب .

٩ ـ الذريعة إلى أصول الشريعة : طبع فى طهران فى مجلدين بتحقيق وتقديم الدكتور أبو القاسم كرجي سنة ١٣٨٧ هـ وقد لخص مسائل من الذريعة ـ هذه ـ أبو الحسن ـ فريد خراسان ـ كما ذكره ابن شهر اشوب فى معالم العلماء ص ٥٢ .

١٠ ـ ديوان شعر السيد : الذي حققه ونشره الاستاذ رشيد الصفار المحامي وأخرجه فى ٣ أقسام بالقاهرة بمطبعة دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٨ م مع مقدمة ضافية .

١١ ـ تنزيه الأنبياء والأئمة : وقد أول فيه الآيات والأحاديث الدالة على وقوع كبيرة أو صغيرة من الانبياء والأئمة بتأويلات حسنة ، أبان فيها عن فضله وسعة إطلاعه ، وبسط يده وطول باعه ، لكنه ربما أول بعض الآيات على مذهب أهل الخلاف القائلين بعصمة الأنبياء بعد البلوغ أو بعد النبوة ، لاقبلها ، فلا يستقيم ذلك التأويل على طريقتنا فيظن من لا بصيرة له أنه أوله على مذهب أهل الحق ، فيتحير ويتخبط ، وذلك كما صنع رضي الله عنه فى أخوة يوسف «ع» حيث ذكر بعد ذكر ما هو الموافق لمذهبنا : أنه قد قيل إن تلك الافعال صدرت عنهم فى الصغر ، فان ثبت ذلك تسقط المسألة ، وإنما أراد سقوط المسألة عند القائلين بعصمة الانبياء بعد البلوغ لا قبله فتأمل (١) وقد طبع على الحجر فى إيران سنة ١٢٩٠ هـ فى ١٨٩ صفحة وفي النجف سنة ١٣٥٢ هـ بالمطبعة الحيدرية ، وقد إختصره الكراجكي تلميذ المصنف كما تقدم في ترجمته .

١٢ ـ إنقاذ البشر من الجبر والقدر : طبع في طهران سنة ١٣٥٠ هـ وفي النجف نشره الاستاذ علي الخاقاني سنة ١٣٥٤ هـ في ١١٢ صفحة وطبع بمطبعة الراعي وأخيراً في النجف سنة ١٣٨٦ هـ نشره الاستاذ السيد أحمد

(١) الكنتوري فى كشف الحجب ص ١٤٤ رقم ٧١٤ .

الحسيني مع مجموعة رسائل للشريف المرتضى من ص٥٣ إلى ص١٢٤ وقد يكون العلامة الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ ترسم خطا سيدنا المرتضى فألف كتابه إستقصاء النظر في القضاء والقدر الذي نشره الاستاذ الخاقاني مع إنقاذ البشر

١٣ ـ الحدود والحقائق : في تعريف المصطلحات الشرعية ، طبع في ٣٢ صفحة بمطبعة جامعة مشهد بايران ضمن مجموعة أربع رسائل نشرتها الجامعة . وقيل إن الكفعمي المتوفى سنة ٩٠٥ قد إختصره .

١٤ ـ شرح القصيدة البائية للسيد الحميري ، طبعت في القاهرة باسم شرح القصيدة المذهبة سنة ١٣١٣ ضمن مجموعة وفي بيروت أخيراً .

١٥ ـ الأصول الاعتقادية : طبع في بغداد ضمن المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات في أربع صفحات سنة ١٩٥٤ م .

١٦ ـ المقنع في الغيبة : ألّفه للوزير أبي القاسم الحسين بن علي بن الحسين المغربي المتوفى سنة ٤١٨ هـ كما ألّف له رسالة في الولاية عن الجائر سنة ٤١٥ هـ وقد طبع المقنع في حاشية درر الفرائد في شرح الفوائد من ص ٣٤٤ إلى ص ٣٥٢ على الحجر في إيران سنة ١٣١٩ هـ ولعله المطبوع في ضمن كلمات المحققين باسم مسألة وجيزة في الغيبة من ص١٩٥ إلى ص١٩٧ سنة ١٣١٥ وقد نشره العلامة الاستاذ الشيخ محمد حسن آل ياسين ضمن المجموعة الرابعة من نفائس المخطوطات المطبوعة ببغداد سنة ١٩٥٥ م بمطبعة المعارف

١٧ ـ رسالة في أحكام أهل الآخرة : طبعت ضمن كلمات المحققين في طهران سنة ١٣١٥ هـ من ص ١٩٨ إلى ص ٢٠٢ كما طبعت بعد ذلك في حاشية درر الفرائد في شرح الفوائد سنة ١٣١٩ هـ من ص٣٥٢ إلى ص٣٦٣ وأخيراً في النجف بمطبعة الآداب سنة ١٣٨٦ هـ ضمن مجموعة رسائل للشريف المرتضى من ص٤١ إلى ص ٥٠ نشرها الاستاذ السيد أحمد الحسيني .

١٨ ـ رسالة في العصمة ! طبعت ضمن كلمات المحققين سنة ١٣١٥ هـ على الصفحة ٢٠٣ ولعلها المطبوعة في أمالي السيد ج٢ ص٣٤٧ إلى ص٣٤٨ .

١٩ ـ تفضيل الأنبياء على الملائكة : طبعت في الأمالي ج٢ من ص٣٣٢ إلى ص٣٣٩ التي حققها الاستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ، بعنوان مسألة في تفضيل الأنبياء على الملائكة كما طبعت أخيراً في النجف بمطبعة الآداب سنة ١٣٨٦ هـ ضمن مجموعة أربع رسائل للشريف المرتضى من ص١٩ إلى ص٢٩

٢٠ ـ المنع عن تفضيل الملائكة على الأنبياء : طبعت ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بمطبعة الآداب في النجف سنة ١٣٨٦ هـ من ص ٣٣ إلى ص ٣٨ .

٢١ ـ مجموعة في فنون من علم الكلام : نشرها العلامة الشيخ محمد حسن آل ياسين ضمن المجموعة الخامسة من نفائس المخطوطات وطبعت ببغداد سنة ١٣٧٥ هـ بمطبعة المعارف .

٢٢ ـ الفصول المختارة : ذكره الكنتوري المتوفى سنة ١٢٨٦ هـ في كشف الحجب ص ٤٥٣ برقم ٢٥٣٩ باسم الفصول وتقدم ـ منه ـ باسم الفصول المنتخبة من كتاب المجالس وكتاب العيون والمحاسن للسيد المرتضى إنتخبها من الكتابين المذكورين وهما لاستاذه الشيخ المفيد ، وهي في جزئين طبعت ثلاث مرات في المطبعة الحيدرية آخرها سنة ١٣٨١ هـ في النجف الأشرف في ٢٩٦ صفحة منسوباً إلى الشيخ المفيد ، ولكن من يلاحظ مثلاً ص ٨٢ وص١٥٨ وص٢٧٩ وص٢٨٤ من الكتاب يدرك بنفسه ان الكتاب هو من عمل السيد المرتضى وإنتخابه خصوصاً بقرينة ما جاء في ص١ من قوله : سألت أيدك الله أن أجمع لك فصولاً من كتب شيخنا ومولانا المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان أدام الله عزه في المجالس ونكتاً من كتابه المعروف بالعيون والمحاسن لتستريح إلى قراءته في سفرك وتنشر ذكره في مستقرك وبلدك ) مما يظهر منه إن السيد إنتخب هذه الفصول في حياة شيخه المفيد رحمة الله عليه .

هذا ما تيسر لي الاطلاع عليه ـ فعلاً ـ من المطبوع من آثار سيدنا الشريف المرتضى ، ومن أراد الاستزادة عن بقية آثاره فعليه بملاحظة ما ذكره تلميذه النجاشي في رجاله ص ١٩٢ ـ ١٩٣ وتلميذه الآخر الشيخ الطوسي في الفهرست ص ١٢٥ ـ ١٢٦ وابن شهر اشوب في معالم العلماء ص ٦٩ ـ ٧١ ، وأعيان الشيعة ج٤١ ص ١٩٥ ، والغدير ج٤ ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦ ومقدمة الأمالي ج١ ص ١٢ ـ ١٧ ومقدمة الصفـــار لديوان المرتضى ج١ ص ١١٧ سوى ما يجده مبثوثاً منهافي أجزاء الذريعة للطهراني حسب أوائلها .

وقد توفي سيدنا أبو القاسم علي بن الحسين المرتضى ولحق بالرفيق الأعلى يوم الخامس والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ٤٣٦ هـ ـ كما عليه أكثر مؤرخيه ـ وقد تولى غسله تلميذه أبو العباس أحمد بن علي النجاشي ومعه الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن الجعفري وسلار بن عبد العزيز الديلمي كما مرت الاشارة إلى ذلك في تراجمهم ، وصلى عليه ولده أبو جعفر محمد ، ودفن في داره ثم نقل بعد ذلك إلى كربلاء فدفن في جوار جده الحسين بن علي عليهما السلام مع أبيه ـ الشريف أبي أحمد الحسين ـ وأخيه ـ الشريف أبي الحسن محمد الرضي ـ قدس الله أرواحهم ، وكانت قبورهم ظاهرة مشهورة ـ حسبما ذكره ابن عنبة في عمدة الطالب ص٢١٥ ـ

. . .

وإلى الحديث عن الانتصار ـ موضوع التقديم ـ أنتقل بالقارىء الكريم . .

ولكي نلج ـ أنا والقارىء ـ في رحاب الانتصار وننعم بظلاله ، لابد لنا من الالمام بأمور تعيننا على ذلك وهي :

١ ـ الانتصار فكرة واسلوباً .

٢ ـ في رحاب الانتصار وظلاله .

٣ ـ الانتصار والفقه المقارن وعلم الخلاف ، وما هما ؟

٤ ـ طبعاته ، والحديث عن هذه الطبعة .

١ ـ أ ـ فكرته : تبرز فكرة الانتصار ، ويلوح مضمونه ، من خلال العنوان . . فالانتصار من معانيه ـ لغة ـ : الامتناع من الظالم (١) ، الاستظهار على الخصم (٢) . وقد يكون إختيار السيد كلمة ـ الانتصار ـ عنواناً لكتابه إنما جاء من وحي مدلول هذه الكلمة ، فهو في الواقع لا يعدو هذه المحاولة . . لانا نجده مبنياً على أساس هذين المبدأين المشروعين : الامتناع من الظالم والاستظهار على الخصم ، فمهمة الكتاب ـ كما تبدو من خلاله ـ تجلية حقائق فقهية ذات مساس مذهبي ، كادت أن تنطمس معالمها وتنبهم من جراء تلكم المؤثرات العاطفية والتضليل اللذين كانا يمارسان على فقه الشيعة الامامية ، وساعد عليهما فترات الاضطهاد والمحن المذهبية حيث شُنع عليهم بأنهم إنفردوا بمسائل أفتوا بها ، لم يكن لهم فيها موافق من غيرهم . مما يمهد لفكرة الابتداع عندهم وبالتالي عزل فقههم عن فقه بقية المذاهب الاخرى ـ وكان ذلك بالفعل ـ فالفترة التي كتب فيها السيد إنتصاره هذا كانت أوليات القرن الخامس ، ومن وقف على تأريخ تلك الفترة من مراجعه أدرك جيداً انها كانت فترة تطاحن وإشتعال مذهبيين . . ومن هنا تحتم على السيد المرتضى ـ وقد عاش هذه المرارات وعانى من ويلاتها ـ ان يتصدى لتقويم تلك الآراء التي شذت وإشتطت بأصحابها عن جادة الصواب ، فانبرى لتصحيح مفاهيم اولئك المضللين وأخذ في تأليف كتابه هذا بعد أن أبدى الوزير عميد الدولة رغبته فى ذلك ـ ويغلب على ظني ـ أنه أبو سعد محمد بن الحسين بن عبد الرحيم المتوفى سنة ٤٣٩ هـ وليس هو عميد الدولة أبا نصر الكندري النيسابوري المتوفى سنة ٤٥٦ كما ذكر فى ذيل الصفحة الأولى ، لأني وجدت الوزير أبا سعد المذكور فيما لاحظته من مديح السيد له وإطرائه إياه ـ فى ديوانه ـ أقرب صلة وأكثر موادة له ومحبة حيث مدحه بست قصائد إلتقت بمجموعها على حبه والثناء عليه

(١) و (٢) المنجد ص ٨٨٣ ع ٣ الطبعة ١٥ .

والاشادة به ، مما يكشف عن شدة الاخلاص له وعمق المحبة له في نفسه ، فقد مدحه بقصيدة بائية هي في ق ١ من ديوانه ص ١٠٦ وبقصيدة خائية في ص١٨٠ وأخرى مثلها في ص١٨٤ وبقصيدة دالية في ص ٢٤٠ وبأخرى مثلها في ص ٢٧٥ كما وردت قصيدة ميمية في مدحه في ق٣ ص٢٤٨ .

. . .

وقد أعرب السيد في مقدمة كتابه هذا عن دواعي تأليفه له وبواعثه بقوله : ( أما بعد فاني ممتثل ما رسمته الحضرة السامية ..... من بيان المسائل الفقهية التي شنع بها على الشيعة الامامية ، وادّعي عليهم مخالفة الاجماع ، وأكثرها موافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين أو المتأخرين ، وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من الأدلة الواضحة والحجج اللائحة ما يغني عن وفاق الموافق ، ولا يوحش معه خلاف المخالف وأن أبين ذلك وأفصله ، وأزيل الشبهة المعترضة فيه ) (١) ثم حدد طريقته في الاستدلال على صحة ما ذهب إليه الامامية من الرأي بقوله : ( ومما يجب تقديمه ـ فهو الأصل الذي عليه يتفرع ما نحن بسبيله ، ومنه يتشعب ـ أن الشناعة إنما تجب في المذهب الذي لا دليل عليه يعضده ، ولا حجة لقائله فيه ، فان الباطل هو العاري من الحجج والبينات البريّ من الدلالات ، فأما ما عليه دليل يعضده وحجة تعمده ، فهو الحق اليقين ، ولا يضره الخلاف فيه ، وقلة عدد القائل به ، كما لا ينفع في الأول الاتفاق عليه وكثرة عدد الذاهب إليه ، وإنما يسئل الذاهب إلى مذهب عن دلالته على صحته وحجته القائدة له إليه ، لا عمن يوافقه فيه أو يخالفه ، على أنه لا أحد من فقهاء الأمصار إلا وهو ذاهب إلى مذاهب تفرد بها ، ومخالفوه كلهم على خلافها ) وتمهيد السيد وتوطئته هذه ـ فيما يبدو لي ـ تأكيد منه على النية الصادقة والاخلاص في تحري الحقيقة ، الباعثين لتصنيف هذا الكتاب ،

(١) الانتصار ص ١ .

وتركيز بالغ على أصالة الرأي ، وتثبيت لحقيقته وأصوله . . فالرأي إنما يزكيه دليله ومستنده ، لذلك كان على السيد المرتضى وهو ينهد إلى مهمة دفاعية تصحيحية بناءة مخلصة ، يحدوه إليها الأمل في التقريب بين مذاهب المسلمين وطوائفهم ويدفعه إليها الشعور الصادق بضرورة إجتثاث كل جذور التمزق والانقسام بين الاخوة في الدين الواحد ، رائده في ذلك رعاية المصلحة العامة وغايته الخير للجميع ـ أن يحدد لنا من الأول خطه العام في الاستدلال ويرسم لنا خطوطه ومعالمه . . هذه فكرة الانتصار ، كما بدت لي من خلال قراءتي له ، وأما عن :

ب ـ اسلوبه : فقد وجدته يتميز ببساطة التعبير وتحاشي كل المعوقات البيانية التي يمكن أن تؤثر على الغاية ، وتخل بالقصد والغرض ، مع إلتزام ـ تقليدي ـ في طريقة العرض حيث يبتديء من مسائل الطهارة ، وينتهي بمسائل المواريث . . كل ذلك بروح رياضية ممتازة ، ومعنوية عالية وشجاعة فائقة وإصرار تام على إلتزام الرأي وتبني الفكرة على أساس علمي رصين ، ولقد تجلى ذلك بايراده المسائل التي إنفرد بها الامامية وهي أكثر عدداً من تلك التي ظُن إنفرادهم بها حيث يبدأ عنوان المسألة ـ إن كانت من التي إنفرد بها الامامية ـ بالاعتراف الصريح بانهم قد إنفردوا بها ، وذلك فيما إخاله إصرار ينم عن شعور بالأصالة ، وقناعة تامة بصحة رأيه وصواب مذهبه . . كما ان إيراده للمسائل المظنون إنفراد الامامية بها ـ وهي دون تلك عدداً ـ يكشف عن طبيعة الاستقامة المتمكنة من نفسه وسلوكه ، ومراعاته لأصول الشرف والامانة وقد أحصيت تلكم المسائل التي إنفرد بها الامامية مما أورده السيد في كتابه فكانت : ٢٥٢ مسألة في كلا الجزئين في الجزء الأول منها ١٣٤ مسألة وفي الجزء الثاني ١١٨ مسألة ، والمسائل المظنونة فكانت ٨٢ مسألة في كلا الجزئين في الجزء الأول منها ٦٠ مسألة وفي الجزء الثاني ٢٢ مسألة وعلى هذا يكون مجموع كل المسائل التي إشتمل عليها كتاب الانتصار ٣٣٤ مسألة.

وقد ألّف السيد كتابه الانتصار بعد سنة ٤٢٠ هـ حيث قد وردت منه الاشارة إلى [ مسائل أهل الموصل الفقهية ] الواردة فى سنة عشرين وأربعمائة كما في ص٦ وقد تكرر فيه ذكر هذه المسائل في الصفحات ١٦ / ١٧ / ١٤٨ / ٢١٢ / ٢١٧ كما قد نوّه بمجموعة أخرى من كتبه مثل كتابه [ أصول الفقه ] كما في صفحة ٢١٨ وصفحة ٣٠٩ و [ جواب مسائل أبي عبد الله ابن التبان ] فى ص٦ وكتاب [ مسائل الخلاف ] فى الصفحات ٨ / ٩ / ١٤ / ١٥ / ١٦ / ١٧ / ٢٠ / ٢١ / ٢٢ / ٢٣ / ٢٨ / ٢٩ / ٣٥ في موضعين / ١٥١ / وكتاب [ المسائل الطرابلسيات ] كما فى الصفحة ١١٢ وفى ص ٢٤٨ أشار إلى جواب مسألة كان أجاب به عن الخبر الذي يروى بأن ولد الزنا لا يدخل الجنة كما أشار فى ص ٢٨٦ إلى مسألة منفردة كان أملاها وتكلم فيها على شيء أخطأ فيه الفضل بن شاذان فى المواريث .

٢ ـ في رحاب الانتصار وظلاله :

وقد تخلل ذلك تحقيقات أدبية ولغوية وفقهية لم يشأ السيد أن يغفلها إتماماً للفائدة ، ففي صفحة ٢١ كلام على الاعراب بالمجاورة وفى ص٢٢ تحقيق الفرق بين المسح والغسل وفى ص١١٨ توجيه معنى إعارة الفروج وفى ص ١٤٦ وجوب العدة على المطلقة الآيسة والتي لم تبلغ المحيض وفى ص ١٥١ ـ ١٥٣ تحقيق القرء وفى ص ١٥٤ ـ ١٥٥ تحقيق مدة الحمل وفي ص ١٦٠ ـ ١٦١ تحقيق معنى كلمة ـ حين ـ وفى ص ١٦٤ تحقيق معنى النذر وفى ص١٧٥ ـ ١٨٢ تحقيق حول بيع أم الولد وفى ص١٨٣ ـ ١٨٤ تحقيق معنى قوله تعالى : ( مكلّبين ) وفى ص ١٨٥ ـ ١٨٦ تحقيق حول الكلب المعلّم وفى ص١٨٧ تحقيق المراد بقوله تعالى: (أحلّ لكم صيد البحر وطعامه .. الخ) وفي ص١٩٥ـ ١٩٦ معنى قوله (ص) ذكاة الجنين ذكاة أمه وفى ص ١٩٨ ـ ١٩٩ تحقيق لغوي عن . الغبيراء ، الفقاع ، الأسكركة وفي ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤ تحقيق معنى الباغي .

كما لم يشأ أن يغفل رأياً أو يغض من قيمته ، وإن كان ذو الرأي يختلف معه فى المنحى والمنهج ، ما دامت الغاية تحري الحقيقة وإصابة الواقع وإلى القارىء الكريم ثبتاً بأسماء طائفة من أعلام الرأي والفقه ممن ورد ذكرهم فى الانتصار وهم :

١ ـ إبراهيم النخعي ، ٢ ـ ابن جريج ، ٣ ـ ابن شبرمة ، ٤ ـ ابن علية ٥ ـ ابن القسم ، ٦ ـ أبو إسحاق المروزي ، ٧ ـ أبو بكر الصيرفي ، ٨ ـ أبو ثور ٩ ـ أبو حنيفة ، ١٠ ـ أبو جعفر الطحاوي ، ١١ ـ أبو الزبير ، ١٢ ـ أبو الزناد ١٣ ـ أبو العالية ، ١٤ ـ أبو علي الجبائي ، ١٥ ـ أبو سعيد الخدري ، ١٦ ـ أبو يوسف ، ١٧ ـ أحمد بن حنبل ، ١٨ ـ إسحاق بن راهويه ، ١٩ ـ أنس ٢٠ ـ الحسن البصري ، ٢١ ـ الحسن بن زياد ، ٢٢ ـ الحسن بن صالح بن حي ٢٣ ـ حماد بن أبي سليمان ، ٢٤ ـ داود بن علي الأصبهاني ، ٢٥ ـ ربيعة ٢٦ ـ زفر ، ٢٧ ـ الزهري ، ٢٨ ـ الساجي ، ٢٩ ـ سعيد بن جبير ، ٣٠ ـ سعيد بن المسيب ، ٣١ ـ سفيان الثوري ، ٣٢ ـ سلمة بن الأكوع ، ٣٣ ـ الشافعي ، ٣٤ ـ الشعبي ، ٣٥ ـ طاووس ، ٣٦ ـ عائشة ، ٣٧ ـ عبد الله بن الزبير ، ٣٨ ـ عبد الله بن مسعود ، ٣٩ ـ عبيد الله بن الحسن ، ٤٠ ـ عبد الملك ابن يعلى قاضي البصرة ، ٤١ ـ عروة بن الزبير ، ٤٢ ـ عطا ، ٤٣ ـ عكرمة ٤٤ ـ عمر بن عبد العزيز ، ٤٥ ـ مالك ، ٤٦ ـ محمد بن أبي ليلى ، ٤٧ ـ محمد ابن جرير الطبري ، ٤٨ ـ محمد بن الحسن الشيباني ، ٤٩ ـ محمد بن سيرين ٥٠ ـ المزني ، ٥١ ـ مسروق ، ٥٢ ـ المغيرة بن شعبة ، ٥٣ ـ الليث بن سعد ٥٤ ـ الأوزاعي .... وسواهم كثيرون .

وقد يعمد أحياناً إلى ذكر المصدر فيشير إليه وإلى صاحبه كما فعل ذلك بالنسبة إلى كتاب إختلاف الفقهاء لأبي جعفر الطحاوي (١) حيث

(١) وهو أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الأزدي الفقيه الحنفي ، إنتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر ، وكان شافعي المذهب ، يقرأ ـ

صرح بذلك في الصفحات ٨ / ٤١ / ٥٠ / ٧٤ / ١٢٥ ومثله بالنسبة إلى كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني (١) وكتاب أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الفقيه (٢) وكتاب إختلاف الفقهاء للساجي (٣) وكتاب من لا يحضره الفقيه لأبي جعفر محمد بن علي

---

- على المزني النحوي - وكان خاله - فقال له يوماً : والله لا جاء منك شيء فغضب أبو جعفر من ذلك وإنتقل إلى أبي جعفر بن أبي عمران الحنفي وإشتغل عليه ، فلما صنف مختصره قال : رحم الله أبا إبراهيم - يعني المزني - لو كان حياً لكفّر عن يمينه ، وقد صنف كتباً مفيدة منها : أحكام القرآن وإختلاف العلماء ، ومعاني الآثار والشروط ، وله تأريخ كبير وغير ذلك والطحاوي نسبة إلى - طحا - قرية بصعيد مصر ، وقد كانت ولادته بها في سنة ٢٢٩ هـ وتوفي سنة ٣٢١ هـ ودفن بالقرافة ، أنظر ترجمته في الكنى والألقاب ج٢ ص ٤١٢ من طبعة المطبعة الحيدرية في سنة ١٣٧٦ هـ ، وفي دائرة المعارف ج٥ ص ٦٨٧ .

(١) أبو عبد الله الفقيه الحنفي البغدادي المتوفى سنة ١٨٩ هـ له تصانيف منها : كتاب السير الكبير والسير الصغير في الفقه والجامع الكبير والجامع الصغير في الفروع وغيرها . . لاحظ هدية العارفين ج٢ ص٨ .

(٢) المعروف بالجصاص الرازي الحنفي ولد سنة ٣٠٥ وتوفي سنة ٣٧٠ هـ من تصانيفه أحكام القرآن ثلاث مجلدات مطبوع في مطبعة الأوقاف سنة ١٣٣٨ هـ وشرح المناسك للشيباني وشرح مختصر الطحاوي وغيرها . لاحظ هدية العارفين ج١ ص ٦٦ .

(٣) أبو يحيى زكريا بن يحيى بن عبد الرحمن بن بحر بن عدي بن عبد الرحمن بن أبيض بن الديلم بن باسل بن ضبّة الضبّي المعروف بالساجي الحافظ ، محدث البصرة ، توفي سنة ٣٠٧ هـ له كتاب علل الحديث وكتاب الاختلاف في الفقه . لاحظ هدية العارفين ج١ ص ٣٧٣ .

ابن بابويه القمي (١) .

وقبل أن يأخذ السيد المرتضى فى بيان تلكم المسائل التي إنفرد بها الامامية أو ظن إنفرادهم بها ، أخذ فى بيان ما يجب تقديمه والاحاطة به مسبقاً عن طبيعة الأدلة التي إعتمد عليها الامامية وإحتجوا بها فيما ذهبوا إليه فقال : ( ومما يجب علمه أن حجة الامامية فى صواب جميع ما إنفردت به أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي : إجماعها عليه ، لأن إجماعها حجة قاطعة ، ودلالة موجبة للعلم ، فان إنضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى أو طريقة أخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف إلى أخرى ، وإلا ففي إجماعهم كفاية ) (٢) بهذه العبارات الآنفة عرّفنا السيد المرتضى قدس سره قيمة الاجماع الذي يحتج ويستدل به الامامية . . . وقد يسأل سائل عن سبب إيثارهم الاجماع دليلاً على ما سواه من باقي الأدلة وتخصيصه بالذكر من بينها ، فيجيبه عن ذلك بقوله : ( وإنما قلنا إن إجماعهم حجة لأن في إجماع الامامية قول الامام الذي دلت العقول على أن كل زمان لا يخلو منه ، وأنه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل ، فمن هذا الوجه كان إجماعهم حجة ودليلاً قاطعاً ) (١) ومن هذا الوجه أيضاً كان إصرار السيد المرتضى على الاجماع وإعتماده دليلاً أكثر من غيره من الأدلة التي قد يتمسك بها تأييداً وإسناداً للاجماع حتى لا تكاد مسألة من مسائل الانتصار إلا ويكون الاجماع مدركها الأول ودليلها المعوّل .

---

(١) المعروف بالشيخ الصدوق المولود بقم بعد سنة ٣٠٥ هـ والمتوفى سنة ٣٨١ هـ ، ترجمه سماحة سيدي آية الله الوالد دام ظله في مقدمة كتاب من لا يحضره الفقيه الطبعة الرابعة في النجف سنة ١٣٧٧ هـ ترجمة ضافية وافية تقع فى ٨٠ صفحة وقد سُعدت بالاسهام فى تحقيقه وتصحيحه .

(٢) الانتصار ص ٦ .

ولقد كنت أود أن أتحدث إلى القارىء الكريم - بشيء من الاسهاب - عن دليل الاجماع وعن أقسامه وعن الحجة منها دون غيره، وعن إختلاف مباني الأصحاب وتفسيراتهم لأقسام الاجماع . . ثم عن إجماعات سيدنا المرتضى بالذات وعن ماهيتها ومدى إعتبار الأصحاب لها وإعتمادهم عليها . . ليدرك بعدها وجه إستعمال السيد لهذه الاجماعات في تلكم المسائل، لكن ضيق الوقت عاقني عن ذلك . . كما أن السكوت عن هذه الجهة أمر لا ترضاه نفسي، ولا يبرّره التقديم لكتاب إعتمد كل الاعتماد على الاجماع . . بل قد يكون ذلك ضرورة تقتضيها طبيعة التقديم لكتاب الانتصار بالذات لهذا آثرت أن أقتضب الحديث عن إجماعات السيد بالمقدار الذي يتسع له وقتي فعلاً، ويفيد منه القارىء الكريم في تكوين فكرة عامة وإنطباع جلي عن إجماعات السيد المرتضى وأن أحيله في قضايا الاجماع بعمومها على ما كتبه شيخ مشايخنا العظام الشيخ المرتضى الانصاري في فرائده من ص ٤٧ - ٦٤ - طبعة چابخانه حيدري - فانه قد إستوفى وأوفى، وكذا ماكتبه الشيخ المحقق أسد الله الكاظمي في كتابه كشف القناع فهو بحق دراسة تكاد أن تكون مستوعبة .

لقد أفصح السيد المرتضى عن سبب إيثاره الاجماع دليلاً فيما مر منه آنفاً في قوله : لان في إجماع الامامية قول الامام . وهو ما يصطلح عليه بين الاصوليين بالاجماع الدخولي - نسبة إلى دخول قول الامام في أقوال المجمعين . . وأكد على قيمة هذا الاجماع ونوّه به في غير هذا الكتاب من بقية كتبه ذات العلاقة وأحال في التفصيل عليها كأجوبة المسائل التبانيات وأجوبة المسائل الموصليات الفقهية وغيرها من بقية كتبه حيث أشبع البحث وإستقصاه، وأجاب على كل سؤال يسئل عنه، وحسم كل شبهة تعترض فيه، وبيّن كيف الطريق إلى العلم بأن قول الامام المعصوم في جملة أقوال

(١) الانتصار ص ٦ .

الامامية ، وكيف السبيل إلى أن نعرف مذاهبه وآراءه ونحن لا نميز شخصه وعينه في أحوال غيبته ، وأسقط عجب من يقول : من لا أعرفه كيف أعرف مذهبه ؟ (١) .

وقد قال في كتابه الذريعة : ( والصحيح الذي نذهب إليه : أن قولنا إجماع لما أن يكون واقعاً على جميع الأمة ، أو على المؤمنين منهم ، أو على العلماء فيما يراعى فيه إجماعهم ، وعلى كل الأقسام لابد من أن يكون قول الامام المعصوم داخلاً فيه ، لأنه من الأمة ، ومن أجل المؤمنين ، وأفضل العلماء ، فالاسم مشتمل عليه ، وما يقول به المعصوم لا يكون إلا حجة وحقاً ) (٢) وبمثل هذا قال في نصرة الرؤية وإبطال القول بالعدد : ( . . . والاجماع عندنا حجة لدخول قول الامام فيه ) (٣) وفي الجواب عما يمكن أن يقوله قائل : من أين لنا أن نعرف بدخول قول الامام في أقوال المجمعين ؟ خصوصاً وأنكم لا ترون ضرورة معرفة أشخاص المجمعين بأعيانهم وأسمائهم ، قال في الرسيات - وهي مسائل الشريف الرسي - ما محصله : ( إن قول إمام الزمان في كل حادثة ، لابد أن يكون في أقوال علماء الامامية وليس كل عالم منهم نعلمه بعينه ، بل من نعلمه على سبيل الجملة أكثر ممن عرفناه بالتفصيل ) ثم قال ما لفظه : فاذا قيل لنا : فلعل الامام لأنكم لا تعرفونه بعينه يخالف علماء الامامية فيما إتفقوا عليه ، قلنا : لو خالفهم لما علمنا ضرورة إتفاق علماء الامامية - الذين هو واحد منهم - على هذه المذاهب المخصوصة ، وهل الامام إلا أحد علماء الامامية ، وكواحد من العلماء الذين لا نعرفهم بنسب ولا إسم ؟ ونحن إذا إدعينا إجماع الامامية أو غيرها على مذهب من المذاهب فما نخص بهذه الدعوى من عرفناه باسمه

---

(١) لاحظ ص ٦ من الانتصار .

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج٢ ص٢٧٤ طبعة طهران منشورات دانشگاه

(٣) في المنقول عنه في كشف القناع ص ٢٠٤ .

ونسبه ، دون من لم نعرفه ، بل العلم بالاتفاق عام لمن عرفناه مفصلاً ، ولمن لم نعرفه على هذا الوجه ، وليس يجب - إذا كان إمام الزمان غير متميز الشخص ولا معروف العين - أن لا يكون معروف المذهب ومميز المقالة ، لأن هذا القول يقتضي أن كل من لم نعرفه من علماء الامامية أو علماء غيرهم من الفرق ، فانا لا نعرف مذهبه ولا نحقق مقالته ، وهذا حد لا يبلغه متأمل ) (١) .

. . .

هذه نبذة وجيزة عن الاجماع عند السيد المرتضى الذي إحتج به في مسائل الانتصار ، يبقى مخالفة بعض من صرح بمخالفتهم من الامامية ، ألا تكون قادحة في صحة إدعاء الاجماع وتماميته ؟ وجواب هذا تكفل السيد ببيانه في غير مورد من الانتصار ففي مسألة انه لا تجب الزكاة إلا في تسعة أصناف الواردة في ص ٧٥ قال في ص ٧٧ : فان قيل كيف تدعون إجماع الامامية ؟ وابن الجنيد يخالف في ذلك ، ويذهب إلى أن الزكاة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الأرض وإن زادت على التسعة أصناف التي ذكرتموها ، وروى في ذلك أخباراً كثيرة عن أئمتهم «ع» وذكر أن يونس كان يذهب إلى ذلك . قلنا : لا إعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وإن كان يوافقه ، والظاهر من مذهب الامامية ما حكيناه ، وقد تقدم إجماع الامامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس ، والأخبار التي تعلق ابن الجنيد بها الواردة من طريق الشيعة الامامية معارضة بأظهر وأكثر وأقوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة . ) وبمثله قال في مسألة أخرى في بعض نصب الابل ص ٨٠ وفي مسألة الفرار من الزكاة ص ٨٣ كما صرح في مسألة أنه لا شفعة مع تعدد الشركاء الواردة في ص٢١٦ بتقدم الاجماع على ابن الجنيد وابن بابويه ، وعدم الاعتبار بخلافهما ، لمعلومية نسبهما ، وكذلك أفاد في

(١) كشف القناع ص ٩١ .

مسألة جواز حكم الحاكم بعلمه ص ٢٣٧ بتقدم الاجماع على ابن الجنيد وتأخره عنه ، ولم يعتد بكلامه في تحقيق من يسمع كلامه أولاً من الخصمين ص ٢٤٤ وفي قبول شهادة العبد ص ٢٤٦ فادعى الاجماع فيهما .

وقد تابع السيد المرتضى في إعتبار الاجماع الدخولي غير واحد من الأعلام كالسيد ابن زهرة والمحقق ابن سعيد والعلامة والشهيدين ، ولعل السيد تأثر في ذلك برأي أستاذه الشيخ المفيد .

. . .

وقد نقل أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ في كتاب المنتظم ج٨ ص ١٢٠ عند ترجمته للسيد المرتضى مسائل من كتاب الانتصار قال : وله تصانيف على مذهب الشيعة ، فمنها كتابهم ـ ولعله كتابه ـ الذي ذكر فيه فقههم وما إنفردوا به ، نقلت منه مسائل من خط أبي الوفاء ابن عقيل ، وأنا أذكر هاهنا شيئاً منها ، فمنها : لا يجوز السجود على ما ليس بأرض ولا من نبات الأرض كالصوف والجلود والوبر ـ لاحظ ص٣٨ المسألة الثالثة منها ـ وأن الاستجمار لا يجزي في البول بل في الغائط ـ لاحظ ص١٦ المسألة الأولى منها ـ وأن الكتابيات حرام ـ لاحظ ص١١٧ المسألة الأولى منها ـ وأن الطلاق المعلق على شرط لا يقع وإن وجد شرطه ـ لاحظ ص١٢٧ المسألة الأولى ـ وأن الطلاق لا يقع إلا بحضور شاهدين عدلين ـ لاحظ ص١٢٧ المسألة الثانية ـ و [من] متى حلف إن فعل كذا فامرأته طالق لم يكن يميناً ـ لاحظ ص١٥٧ المسألة الأولى ـ وأن النذر لا ينعقد إذا كان مشروطاً بقدوم مسافر أو شفاء مريض ـ لاحظ ص١٦٣ المسألة الثانية ـ وأن من نام عن صلاة العشاء إلى أن يمضي نصف الليل وجب عليه إذا إستيقظ القضاء وأن يصبح صائماً كفارة لذلك ـ لاحظ ص١٦٥ المسألة الثانية ـ وأن المرأة إذا جزت شعرها فعليها كفارة قتل الخطأ ـ لاحظ ص ١٦٦ المسألة الأولى ـ وأن من شق ثوبه في موت ابن له أو زوجة

فعليه كفارة يمين - لاحظ ص١٦٦ المسألة الثانية - وأن من تزوج إمرأة ولها زوج وهو لا يعلم لزمه أن يتصدق بخمسة دراهم - لاحظ ص ١٦٦ المسألة الثالثة - وأن قطع السارق من أصول الأصابع - لاحظ ص ٢٦٢ المسألة الثانية - وأن ذبائح أهل الكتاب محرمة - لاحظ ص ١٨٨ المسألة الثانية - وإشترطوا في الذبح إستقبال القبلة - لاحظ ص١٩٠ المسألة الأولى - وكل طعام تولاه اليهود والنصارى ومن قطع بكفره فحرام أكله - لاحظ ص١٩٣ المسألة الأولى ، وهذه مذاهب عجيبة تخرق الاجماع ) وليت ابن الجوزي كلّف نفسه عناء المناقشة ودلنا على جهة الخرق للاجماع ، دون إطلاق الكلام والحكم من غير شاهد وبيان .

٣ - الانتصار والفقه المقارن وعلم الخلاف ، وما هما ؟ : يعرّف الفقه المقارن بتعريفين، الأول: (يطلق ويراد به: جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهية على صعيد واحد دون إجراء موازنة بينها ) والثاني : ( يطلق على جمع الآراء الفقهية المختلفة وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلتها وترجيح بعضها على بعض . وهو بهذا المعنى الثاني يكون أقرب إلى ما كان يسميه الباحثون من القدامى بعلم الخلاف أو علم الخلافيات ، كما يتضح ذلك من تعريفهم له ، فقد عرّفه تسهيل الوصول إلى علم الأصول أنه : ( علم يقتدر به على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الائمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وقوادح الأدلة ) والخلافي كما يقول في المصدر نفسه هو ( إما مجيب يحفظ وضعاً شرعياً أو سائل يهدم ذلك ) وجهات الالتقاء بينهما إنما هي في عرض آراء الفقهاء والموازنة بينها ، وإن كانا يفترقان في قربهما من الموضوعية في البحث وبعدهما عنها . فالخلافي كما يوحي به قولهم : ( إما مجيب يحفظ وضعاً شرعياً أو سائل يهدم ذلك ) يفترض آراء مسبقة يراد له تقريرها وتعزيزها وهدم ما عداها ، فوظيفته وظيفة جدلي لا يهمه الواقع بقدر ما يهمه إنتصاره في مقام المجادلة والخصومة ، أو وظيفة محام يضع نفسه طرفاً في الدعوى للدفاع عمن

يتوكل عنه ولا يهمه بعد ذلك أن يكون موكله قريباً من الواقع أو بعيداً عنه .

بينما يأخذ المقارن وظيفة الحاكم الذي يعتبر نفسه مسؤولاً عن فحص جميع الوثائق وتقييمها ، والتماس أقربها للواقع تمهيداً لاصدار حكمه ولا يهمه أن يلتقي ما ينتهي إليه مع ما لديه من مسبقات فقهية ، وربما عمد إلى تصحيح آرائه السابقة على ضوء ما ينتهي إليه . ) (١) وهذا التعريف ـ أي الثاني ـ يتصل إتصالاً مباشراً بمهمة السيد المرتضى ودوره في الانتصار ، فانه عندما يُعنون مسألة ما ، لا يكتفي بسوق الدليل وإطلاق الحكم ، بل يعمد إلى عرض الآراء في تلك المسألة ومن ثم موازنتها قصداً لالتماس الأمثل منها ، من دون تقيّد بمسبقاته والتزام بمبانيه في تلك المسألة ، بل قد يرجع عن تلك المباني حين تبدو له بعيدة عن الحق والصواب ، ويضرب عن رأيه الأول كما فعل ذلك في مسألة الربابين الوالد والولد ، وبين الزوج وزوجته ، وبين الذمي والمسلم ، وبين العبد ومولاه . التي كان يتأول أخبارها على أن المراد بذلك وإن كان لفظ الخبر بمعنى الأمر كأنه قال : يجب أن لا يقع بين من ذكرناه ربا وبعد التأمل رجع عن ذلك ووافق ماعليه الأصحاب نظراً لكونهم مجمعين على نفي الربابين من تقدم ذكرهم وغير مختلفين فيه في وقت من الأوقات ، خصوصاً وهو يرى حجية إجماعهم ، وإذا ثبت أنه حجة يخص بمثله ظاهر القرآن . وبناءاً على هذا قال ! والصحيح نفي الربابين من ذكرناه (١) .

. . .

ويلوح لي أن السيد المرتضى بعمله هذا في الانتصار يكون أول من خطا خطوة جادة بينة في إشاعة الفقه المقارن وتعميمه ، بتصنيفه فيه كتابا تنتظم فيه كل أبواب الفقه من العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات والحدود والديات والمواريث . كما يبدو لي أنه نمط فذ من أنماط الفقه المقارن ، يكاد يكون مبنياً على طريقة الاختزال الرياضية لكن من دون إخلال في كيفية

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم ـ الأصول العامة للفقه المقارن ص ١٣ ـ ١٤ .

العرض . ولا إبهام في الحجة والدليل ، فثمة موسوعات فقهية إمامية مقارنة سوى الانتصار مثل ـ الخلاف ـ للشيخ الطوسي ، والتذكرة للعلامة الحلي وسواها مما توسع فيه مصنفوها وبسطوا الكلام في مسائلها ، ويذكر في ترجمة الشيخ المفيد قدس سره أنه ألّف بالتماس من تلميذه السيد المرتضى كتاب الاعلام فيما إتفقت عليه الامامية من الأحكام مما إتفقت العامة على خلافهم فيه ، في تمام أبواب الفقه (٢) .

. . .

ولكم تمنيت ـ وما زلت أتمنى ـ على المرجعية الدينية في النجف الأشرف أن تبادر إلى تحقيق هذا الكتاب وأمثاله وتيسيره لطلبة العلم وتعميمه على معاهد العلم الدينية ، وإلزام طلابها بمدارسته ، كيما يتوفروا على فقه مقارن هم اليوم أحوج إليه من أمس . . لما في ذلك من أثر فعال في التقريب ، وبلورة الفقه الامامي من بين سائر أنماط الفقه السائدة . وأدعو الله مخلصاً أن يأتي اليوم الذي يكون فيه تدارس الفقه ـ مقارناً ـ شيئاً طبيعياً سائداً في عموم حوزاتنا الدينية ، كما أتطلع وباخلاص أيضاً إلى جيل من الفقهاء المقارنين تتلوهم أجيال وأجيال إن شاء الله .

٤ ـ طبعات الانتصار والحديث عن هذه الطبعة : فأول ما طبع الانتصار كان في سنة ١٢٧٦ هـ طبعه محب الخير وناشر الفضيلة محمد باقر ضمن الجوامع الفقهية بطهران على الحجر وبعد ٣٩ سنة طبع ثانية بايران طبعة مستقلة على الحجر سنة ١٣١٥ هـ ولم يطبع سوى هاتين الطبعتين على ما تحقق عندي الآن ، ولعل ما يذكره المستشرق جولد تسيهر في كتابه العقيدة والشريعة في الاسلام

---

(١) لاحظ ص ٢١٣ من الانتصار .

(٢) لاحظ ما كتبه سماحة سيدي آية الله الوالد دام ظله في ترجمة الشيخ المفيد في مقدمة كتاب تهذيب الاحكام ج ١ ص ٢٢ الطبعة الثانية في النجف الاشرف سنة ١٣٧٧ هـ .

من آن الانتصار مطبوع طبعة حجر فى بومباي ١٣١٥ ناظر إلى هذه الطبعة وإشتبه في تعيين محل الطبع فكتب بومباي بدل إيران . . . والآن وقد مرّ على طبعة إيران هذه أكثر من ٧٦ سنة دعت الحاجة بل ومست إلى إعادة طبع الانتصار وتيسيره للقراء ، إستمراراً لهدف السيد من تأليفه . وإقتفاءاً لأثره فى التقريب والاصلاح وتعميم الخير . . ولقد كنت أتمنى أن يكون الاخراج هذه المرة موائماً لروح العصر الفنية ، وفعلاً كان إلى حد ما وكم كان حسناً لو وضع الأخ الكتبي لمسائل الانتصار أرقاماً تخص كل مسألة مسألة مع تسلسل عام لمجموعها وقد قوبلت هذه النسخة على مصوّرة من الانتصار بخط أبي الحسين علي بن إبراهيم بن الحسن بن موسى الفراهاني سنة ٥٩١ هـ. وتقع فى ٩٢ ورقة كما كنت قابلتها على مخطوطة فى مكتبة الامام كاشف الغطاء العامة فى النجف الأشرف تقع فى ٣١٤ صفحة فى كل صفحة ١٨ سطراً طولها ٥ / ٢٠ س والعرض ١١ س تأريخ الفراغ من كتابة الجزء الاول منها عصر يوم الاربعاء منتصف شهر ذي القعدة الحرام ١٠٨٧هـ. در قصبه راج محل وفى آخر الجزء الثاني : تم الفراغ بعون الملك الوهاب على يد أقل الخليقة محمد شفيع فيروز آبادى فى يوم الخميس منتصف شهر ذي الحجة الحرام فى بلدة بتنه سنة ١٠٨٧هـ. . . وكانت هذه النسخة لا تخلو من نقص وتشويش فى بعض العبارات لعلها نشأت من كون كاتبها فى حالة السفر كما صرح بذلك فى خاتمة الجزء الاول حيث قال : وقت توجه ولايت قلمي شد وفى خاتمة الجزء الثاني قال: وقت توجه ولايت كتابت نمود .

لذلك لم نتشجع ـ أنا والأخ الكتبي ـ على إستتمام المقابلة على هذه النسخة المذكورة ، وقد كان حرص الأخ الكتبي بالغاً على تفادي الأخطاء المطبعية مؤثراً أن يكون تصحيح الملازم معي ، ولكني كنت أنقطع لمشاغلي أحياناً . . وختاماً أسأل الله لنا وللأخ الكتبي دوام التوفيق والقبول وهو حسبنا ونعم الوكيل .

# [ مصادر المقدمة ]

وإلى القارىء الكريم ثبتاً بأسماء المصادر التي رجعت إليها في إعداد هذه المقدمة أو ترجمت للسيد الشريف المرتضى وهي :


١ ـ إتقان المقال للشيخ محمد طه نجف ص ٩٣ ـ المطبعة العلوية في النجف الأشرف سنة ١٣٤٠ هـ .

٢ ـ أربعين الشهيد ص ١٣ ـ حديث ٢٣ المطبوع بطهران سنة ١٣١٨ هـ .

٣ ـ أعلام العرب للدجيلي ج١ ص ٢٢٠ ـ مطبعة النعمان في النجف الأشرف سنة ١٣٨٦ هـ .

٤ ـ الأعلام للزركلي ج٢ص٦٦٧ الطبعة الأولى بالمطبعة العربية بمصر سنة١٣٤٥

٥ ـ أعيان الشيعة للسيد الأمين ج٤١ ص١٨٨ ـ مطبعة الانصاف ببيروت .

٦ ـ أمل الآمل للشيخ الحر العاملي ق٢ ص ١٨٢ ـ ١٨٥ ـ مطبعة الآداب في النجف الاشرف سنة ١٣٨٥ هـ .

٧ ـ انباه الرواة للقفطي ج٢ ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ ـ مطبعة دار الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٧١ هـ .

٨ ـ إيضاح المكنون ج١ ص ٥ / ١٣٦ / ١٥٩ / ٥٨٤ وفي ج٢ ص ٢٦٣ ، الطبعة الثالثة بالمطبعة الاسلامية في طهران سنة ١٣٧٨ هـ .

٩ ـ البداية والنهاية لابن كثير ج١٢ ص ٥٣ طبعة مطبعة السعادة بالقاهرة

١٠ ـ بغية الوعاة للسيوطي ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦ .

١١ ـ تأريخ بغداد للخطيب ج ١١ ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣ ، طبعة مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .

١٢ ـ تأريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ج٢ ص ٢٨٨ مطبعة الهلال بالقاهرة سنة ١٩٣٠ م .

١٣ ـ تأريخ الاسلام للذهبي وفيات سنة ٤٣٦ ج٧ ـ مصور ـ في مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف برقم ٢٥٦١ .
١٤ ـ تأسيس الشيعة للسيد الصدر ص ٢١٤ / ٣٠٣ / طبع شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة سنة ١٣٧٠ هـ .
١٥ ـ تتمة يتيمة الدهر للثعالبي ج١ ص٥٣ـ٥٦ مطبعة فردين بطهران سنة ١٣٥٣
١٦ ـ تحفة الأحباب للشيخ عباس القمي ص ٢٢٩ .
١٧ ـ تذكرة الحفاظ ج٣ص١١٠٩ أو ج٣ ص٢٨٧ من طبعة حيدرآباد سنة ١٣٣٤
١٨ ـ تلخيص مجمع الآداب لابن الفوطي ج٤ ق١ ص ٦٠٠ .
١٩ ـ تنقيح المقال للمامقاني ج٢ ص ٢٨٤ مطبوع في النجف الاشرف .
٢٠ ـ جامع المقال للطريحي ص ١١٢ وص ١٩٤ طبعة طهران .
٢١ ـ جامع الرواة للأردبيلي ج١ ص ٥٧٥ مطبوع بطهران سنة ١٣٣٤ ش .
٢٢ ـ جمهرة الأنساب لابن حزم ص ٥٦ ـ ٥٧ .
٢٣ ـ خلاصة العلامة الحلي المطبوع باسم رجال العلامة الحلي ص ٩٤ ـ ٩٥ / المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف سنة ١٣٨١ هـ .
٢٤ ـ دائرة المعارف للبستاني ج١ ص ٤٥٩ .
٢٥ ـ دائرة المعارف لفريد وجدي ج٤ ص ٢٦٠ الطبعة الرابعة بالمطبعة الاسلامية في طهران سنة ١٣٨٦ هـ .
٢٦ ـ الدرجات الرفيعة للشيرازي ص ٤٥٨ / المطبعة الحيدرية في النجف الاشرف سنة ١٣٨٢ هـ .
٢٧ ـ دمية القصر للباخرزي ص ٧٥ ـ ٧٦ .
٢٨ ـ الذريعة لشيخنا الشيخ اقا بزرك ج٢ ص٣٦٠ وفي غيرها بحسب أوائل أسماء مصنفات السيد المرتضى .
٢٩ ـ رجال ابن داود ص ٢٤٠ طبعة طهران .
٣٠ ـ رجال النجاشي ص ١٩٢ ـ ١٩٣ طبعة بمبي سنة ١٣١٧ هـ .

٣١ ـ رجال الشيخ الطوسي ص ٤٨٤ / المطبعة الحيدرية في النجف الاشرف سنة ١٣٨١ هـ .
٣٢ ـ رجال السيد بحر العلوم ج٣ ص ٣٨٤ ـ ٣٨٨ مطبعة الآداب في النجف الاشرف سنة ١٣٨٦ هـ .
٣٣ ـ رياض العلماء للميرزا عبد الله أفندي ق ١ ج ٣ ص ٣٢٦ ـ ٣٦٧ ـ مصور ـ في مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة في النجف الاشرف.
٣٤ ـ روضات الجنات للخوانساري ج٣ ص ٣٥ ـ ٣٩ الطبعة الاولى بايران .
٣٥ ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج٥ ص ٢٨٩ ـ ٢٩٥ تعليقة السيد الكلانتر منشورات جامعة النجف الدينية .
٣٦ ـ سفينة البحار للقمي ج١ ص ٥٢٥ طبعة الأوفست بطهران .
٣٧ ـ شذرات الذهب للعماد الحنبلي ج٣ ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨ .
٣٨ ـ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج١٥ ص٢٨٨ المطبوع بالقاهرة سنة ١٩٦٢ م .
٣٩ ـ شعراء من الشيعة لعبد المجيد الحائري ص ٦٣ ـ ٦٦ .
٤٠ ـ صحاح الاخبار للسيد محمد سراج الدين الرفاعي ص٦١ طبع بمبي سنة١٣٠٦
٤١ ـ العبر في خبر من غبر للحافظ الذهبي ج٣ ص١٨٦ طبع الكويت ١٩٦١ م
٤٢ ـ عمدة الطالب لابن عنبة النسابة ص ٢٠٤ الطبعة الثانية بالمطبعة الحيدرية في النجف الاشرف سنة ١٣٨١ هـ .
٤٣ ـ عيون الأخبار لابن شاكر ص ٢٠٩ ـ مصور ـ في مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف برقم ٢٧٧٢ .
٤٤ ـ الغدير لشيخنا الأميني ج٤ ص٢٦٢ ـ ٢٩٩ الطبعة الثالثة ببيروت سنة١٣٨٧
٤٥ ـ غاية الاختصار المنسوب لابن زهرة ص ٧٦ المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف سنة ١٣٨٢ هـ .

٤٦ ـ الفرائد الغوالي للشيخ محسن الجواهري ج٤ ص ١٦٢ ـ ٢٩٢ / مطبعة الآداب في النجف الاشرف سنة ١٣٨٧ هـ .
٤٧ ـ الفوائد الرضوية للقمي ص ٢٨٢ ـ ٢٨٨ .
٤٨ ـ فهرست الشيخ الطوسي ص ١٢٥ ـ ١٢٦ / الطبعة الثانية بالمطبعة الحيدرية في النجف الاشرف سنة ١٣٨٠ هـ .
٤٩ ـ الكامل لابن الأثير ج٨ ص٤٠ مطبعة الاستقامة بالقاهرة .
٥٠ ـ كشف الحجب والاستار للكنتوري المطبوع بكلكته سنة ١٣٣٠ هـ في أكثر من ٤٧ مورداً بحسب أوائل أسماءمصنفات السيدالمرتضى.
٥١ ـ الكشكول للبحراني ج١ ص ٣٢٤ .
٥٢ ـ كشف الظنون لحاجي خليفة في الصفحات ٧٤٨ / ٧٩٤ / ١٣٨٦ / ١٩٩١ / الطبعة الثالثة بالمطبعة الاسلامية بطهران سنة ١٣٨٧ هـ .
٥٣ ـ كشف القناع للتستري ص ٩١ و ١٢٥ .
٥٤ ـ الكنى والألقاب للقمي ج ٢ ص ٤٣٩ المطبعة الحيدرية في النجف الاشرف سنة ١٣٧٦ هـ .
٥٥ ـ لباب الالقاب للكاشاني ص ٦ و ص ١٧ مطبعة المصطفوي .
٥٦ ـ لسان الميزان للذهبي ج٤ ص ٢٢٣ .
٥٧ ـ لؤلؤة البحرين للبحراني ص٣١٣ـ٣٢٢ مطبعة النعمان في النجف الاشرف
٥٨ ـ محاضرات في أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٥ مطبعة مخيمر بالقاهرة سنة ١٩٥٦ م .
٥٩ ـ مصفى المقال لشيخنا الطهراني ص ٢٧٧ .
٦٠ ـ المنتظم لابن الجوزي ج٨ ص١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٦ الطبعة الاولى سنة١٣٥٩
٦١ ـ المنجد في الأدب والعلوم لفردينان توتل ص ٢٨٩ ملحق بالمنجد في اللغة الطبعة ١٥ ببيروت سنة ١٩٥٦ م .

٦٢ ـ معجم الأدباء لياقوت الحموي ج١٣ ص ١٤٦ ـ ١٥٧ مطبعة دار المأمون
٦٣ ـ مرآة الجنان لليافعي ج٣ ص٥٥ـ٥٧ الطبعة الاولى سنة ١٣٣٨ه بحيدرآباد
٦٤ ـ مرآة الزمان في تواريخ الأعيان لسبط ابن الجوزي ص١٩١ ـ مصور ـ في مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف برقم ٢٧٨٩ .
٦٥ ـ منتهى المقال لأبي علي ص ٢١٤ .
٦٦ ـ ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٢٣ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ ه بمطبعة السعادة بالقاهرة .
٦٧ ـ المقابس للمتستري الكاظمي ص ٧ .
٦٨ ـ مستدرك الوسائل للنوري ج٣ ص ٥١٥ .
٦٩ ـ منهج المقال في أحوال الرجال للاسترابادي ص ٢٣١ .
٧٠ ـ مجمع البحرين مادة ـ رضا ـ ص٣٩ من طبعة إيران سنة ١٣٢١ ه .
٧١ ـ مجالس المؤمنين للقاضي المرعشي ج١ ص٥٠٠ / المطبعة الاسلامية بطهران سنة ١٣٧٥ ه .
٧٢ ـ معالم العلماء لابن شهر اشوب ص ٦٩ ـ ٧١ / الطبعة الثانية بالحيدرية في النجف الأشرف سنة ١٣٨٠ ه .
٧٣ ـ معجم المطبوعات ليوسف اليان سركيس ص ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥
٧٤ ـ معجم المؤلفين لكحالة ج٧ ص ٨١ ـ ٨٢ .
٧٥ ـ مقدمة ديوان الشريف المرتضى ج١ ص ٣٣ ـ ١٤٣ .
٧٦ ـ مقدمة كتاب أمالي السيد المرتضى ج١ ص٣ .
٧٧ ـ مقدمة كتاب إنقاذ البشر بقلم الخاقاني ص٥ المطبوع بمطبعة الراعي في النجف الأشرف سنة ١٣٥٤ ه .
٧٨ ـ مقدمة كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة بقلم الدكتور گرجي ج١ ص٤٨ طبع طهران سنة ١٣٨٧ ه .

٧٩ ـ مقدمة كتاب طيف الخيال للسيد المرتضى بقلم الصيرفي مطبوع بالقاهرة سنة ١٣٨١ هـ .

٨٠ ـ نزهة الجليس للموسوي ج١ ص٢٢ و ج٢ ص٥٩٩ طبعة الحيدرية في النجف الاشرف سنة ١٣٨٧ هـ .

٨١ ـ نقد الرجال للتفريشي ص ٢٣٣ طبع طهران سنة ١٣١٨ هـ .

٨٢ ـ نسمة السحر للصنعاني ج٢ ورقة ٤٧ ـ ٤٩ ـ مصور ـ في مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف برقم ٢٩٨٨ .

٨٣ ـ هدية الأحباب للقمي ص ٢٠٣ .

٨٤ ـ هدية العارفين للبغدادي ج ١ ص ٦٨٨ / الطبعة الثالثة بالمطبعة الاسلامية في طهران سنة ١٣٨٧ هـ .

٨٥ ـ الوسائل للشيخ الحر العاملي ج٢ ص٢٦٢ / المطبعة الاسلامية بطهران سنة ١٣٨٩ هـ .

٨٦ ـ وفيات الأعيان لابن خلكان ج٣ ص ٣ ـ ٦ مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٦٧ هـ .

النجف الأشرف

محمد رضا الموسوي الخرسان

# ( إعتراف بالجميل )

أرى نفسي - وأنا أقوم بنشر ما يتيسر لي نشره من آثار علمائنا الأعاظم ولا سيما المتقدمين منهم - مديناً بالشكر للنفر البيض الذين قاموا بمؤازرتي في عملي وفي طليعتهم العالم الفاضل ذو الحسب الوضاح والنسب الكريم السيد محمد مهدي نجل سماحة آية الله السيد حسن الموسوي الخرسان الذي قابل نسخة الانتصار المطبوعة على الحجر على مصورة مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف يعاونه في ذلك فضيلة السيد الجليل السيد كاظم حكيم زاده ، فالى هذين السيدين الجليلين والى هيئة مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة على تيسيرها النسخة المصورة من الانتصار خالص شكري وتقديري سائلاً المولى سبحانه أن يتغمد مؤسسها شيخنا الراحل الفقيد الحجة الأمين الأميني بواسع رحمته وهو حسبنا ونعم الوكيل .

الناشر

محمد كاظم الكبتي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما يسر من حق متبع وصرف من باطل مبتدع وارشد الى دلالة وأبعد من ضلالة وجهالة وصلاته على خير الأنبياء وأفضلهم وأكرمهم (١) سيدنا محمد وعلى الأكارم المعالم من اهله الذين سلكوا منهاجه واتبعوا محاجه وحفظوا من التبديل والتغيير شريعته وبينوا مجملها وفسروا مشكلها وأقاموا دعامها وقربوا مرامها وسلامه وتحياته

أما بعد : فاني ممتثل مارسمته الحضرة السامية الوزيرية (٢) العميدية ادام الله سلطانها ، وأعلا ابداً شأنها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التي شنع بها على الشيعة الامامية ، وادعي عليهم مخالفة الاجماع وأكثرها موافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين او المتأخرين وما ليس لهم فيه موافق من

---

(١) اكملهم خ ل .

(٢) اقول : ظني ان الوزير هو ابو نصر محمد بن منصور الملقب عميد الملك الكندري النيسابوري . استوزره السلطان طغرل بك السلجوقي والب ارسلان وقتل بتفتين نظام الملك الطوسي يوم الأحد سادس عشر ذى الحجة سنة ٤٥٦ عمره نيف وأربعون سنة ، ترجمته مذكورة في وفيات الاعيان لابن خلكان ومجالس المؤمنين للقاضي نور الله نور الله مرقده .

غيرهم فعليه من الأدلة الواضحة والحجج اللايحة ما يغني عن وفاق الموافق ولا يوحش معه خلاف المخالف ، وان ابين ذلك وأفصله وأزيل الشبهة المعترضة فيه وها أنا ذا مبتدئاً بذلك ومعتمداً من الايجاز والاقتصار ما لا يخل بهم وان كان خارجا عن اكثار يفضي الى املال واضجار وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وبه استعنت واعتصمت ومما يجب تقديمه فهو الأصل الذي عليه يتفرع ما نحن بسبيله ومنه يتشعب ان الشناعة انما تجب في المذهب الذي لا دليل عليه يعضده ولا حجة لقائله فيه فان الباطل هو العاري من الحجج والبينات البرى من الدلالات فأما ما عليه دليل يعضده وحجة تعمده فهو الحق اليقين ولا يضره الخلاف فيه وقلة عدد القائل به ، كما لا ينفع في الأول الاتفاق عليه وكثرة عدد الذاهب اليه ، وإنما يسئل الذاهب الى مذهب عن دلالته على صحته وحجته القائدة له اليه لا عمن يوافقه فيه او يخالفه على انه لا احد من فقهاء الأمصار إلا وهو ذاهب الى مذاهب تفرد بها ومخالفوه كلهم على خلافها فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي تفردوا بها ولم يشنع على كل فقيه كأبي حنيفة والشافعي ومالك ومن تأخر عن زمانهم بالمذاهب التي تفردوا بها وكل الفقهاء على خلافه فيها ، وما الفرق بينما انفردت به الشيعة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها وبين ما انفرد به ابو حنيفة او الشافعي من المذاهب التي لا موافق له فيها . فان قالوا : ان الفرق بين الأمرين ان كل مذهب تفرد به ابو حنيفة فله موافق من فقهاء اهل الكوفة فيه ، او من السلف المتقدم .

وكذلك ما تفرد به الشافعي له فيه موافق من اهل الحجاز او من السلف ، وليس كذلك الشيعة .

قلنا : ليس كل مذهب تفرد به ابو حنيفة او الشافعي يعلم ان اهل الكوفة وأهل الحجاز او السلف قائلون به وان ادعى ذلك دون ما هو معلوم مسلم غير منازع فيه . فالشيعة ايضاً تدعي وتروي ان مذاهبها التي انفردت بها هي مذاهب

جعفر بن محمد الصادق ومحمد بن علي الباقر وعلي بن الحسين زين العابدين عليهم السلام بل تروي هذه المذاهب عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه وتسندها اليه ، فاجعلوا لهم من ذلك ما جعلتموه لأبي حنيفة وللشافعي وفلان وفلان ، أو انزلوهم على اقل الأحوال منزلة ابن حنبل وداود ومحمد بن جرير الطبري في ما انفردوا به فانكم تعذرونهم خلافا فيما انفردوا به ، ولا تعذرون الشيعة خلافا فيما انفردوا به وهذا ظلم لهم وحيف عليهم على ان من مذاهب ابي حنيفة التي استدركها بالقياس ما لا يمكنه ان يدعي ان له في القول بها سلفاً من الصحابة ولا التابعين ولو شئنا لأشرنا الى فروع كثيرة له بهذه الصفة فكيف لم يشنعوا عليه بأنه ذهب الى ما لم يذهب اليه احد قبله وشنعتم على الشيعة بمثل ذلك فان قالوا الفرق بين الأمرين ان ابا حنيفة وان انفرد بمذاهب قاده اليها القياس ولم يعلم سابق له اليها فان تلك المسائل لم يجر لها في السلف ذكر ولا سبق لها حكم ولا خاض فيها اهل العلم فينعقد فيها اجماع او خلاف ، والشيعة انفردت بمذاهب يخالف ما علمنا اجماع السلف كلهم على خلاف قولهم فيها .

قلنا : قد مضى ان دعواكم اجماعا متقدماً على خلاف ما يقوله الشيعة عارية من برهان ، وان القوم يسندون مذاهبهم الى جماعة من السلف يخرج قولهم وخلافهم في تلك المسألة من ان يكون اجماع على خلاف مذاهبهم .

وبعد ، فاذا سلم لكم ذلك على ما فيه فيجب ان تعذروا الشيعة خلافا فيما انفردوا به فيما يخالف مذاهب ابي حنيفة التي استدركها بالقياس ، ولا سلف له فيها ولا اجماع تقدم عليها ، وما نراكم تعذرونهم خلافا في شيء مما انفردوا به - ولا تسوغون (١) ذلك حسب ما اقتضى الكلام الآن اليه على انكم الآن تعتدون بخلاف داود ومحمد بن جرير وأحمد بن حنبل في المسائل التي تفردوا بها

(١) ولا يفرعون خ ل .

وهند كم ان الاجماع السالف منعقد على خلافها وتناظرونهم عليها فألا اسقطتم الاعتداد بهم في الخلاف والمناظرة لهم في هذه المسائل كما فعلتم مع الشيعة أو اجريتم الشيعة مجراهم في الاعتداد والمناظرة .

فان قالوا : لو كان ما تدعيه الشيعة في مذاهب الصادق والباقر حقاً لوجب ان نعلمه كما علموه ، ويزول الخلاف فيه منا كما علمت الشيعة بمذاهب سلفنا من ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ممن تقدمهما .

قلنا : ليس يجب ان يعلم الأجانب والأباعد من مذاهب العالم ما يعلمه اصحابه وخلصاؤه وملازموه ومؤانسوه ، ولهذا لا نعلم كثيراً من مذاهب ابي حنيفة مما يعلمه اصحابه والمنتمون اليه فمن هو أخص بالباقر والصادق «ع» من اصحابهما وشيعتهما اعلم بمذاهبهما ممن ليست له هذه الصفة معهما عليهما السلام على انا لا نعلم كثيراً من المذاهب التي يدعيها مخالفونا مذهباً لأمير المؤمنين صلوات الله عليه ويروى عنه ، ويحكى خلاف ما يروون وضد ما يحكون فعذرهم في انا لا نعلم ذلك هو عذرنا في أن لم يعلموا المذاهب التي تدعيها ونحكيها عن امير المؤمنين وعلماء ابناءه صلوات الله عليهم ، فليعتذروا بما شاؤا ثم نقول لهم : كيف علمنا صحة ما يحكونه مذهباً لأبي حنيفة وللشافعي ولم نعلم ذلك في كل ما يدعونه مذهباً لأمير المؤمنين صلوات الله عليه ففرقكم بين الأمرين هو فرقنا بين العلم العام بمذاهب ابى حنيفة وأمثاله ، ووقوع الاشتباه في كثير من مذاهب أئمتنا « ع » وبعد فليس يجري مذاهب من قوله حجة في العلم بها مجرى مذاهب من ليس قوله بحجة .

ولهذا لا نعرف بمذاهب النبي ( ص ) وأهل بيته في كثير من احكام الشريعة كما نعلم مذاهب كثير من اصحابه فيها ، وكما نعلم مذاهب ابى حنيفة والشافعي في تلك المسائل ، والعلة في ذلك ما اشرنا اليه .

ثم يقال لمن يخالفنا اذا كان الاجماع عندكم على ضربين اجماع العلماء

فيما لا مدخل للعامة فيه ، والضرب الآخر اجماع الامة من عالم وعامي فألا راعيتم اجماع علماء الشيعة في اجماع العلماء . وإجماع عامتهم في اجماع الامة وهم داخلون تحت لفظ النصوص التي تفزعون في صحة الاجماع اليها ، فان قالوا خلافهم الخاص (١) معلوم لا ريب فيه ، وإنما الكلام في ان الاجماع على خلاف ما ذهبوا اليه قد سبق فقد تقدم من الكلام على هذا الفصل ما فيه كفاية .

وان قالوا : إنما لا يعتد بهم في الاجماع لأنهم على بدع وضلالات تخرج من اعتقدها من ان يعتد به في خلاف .

قلنا : لا تخرجوا عن قانون الكلام في فروع الفقه وتمزجوه بغيره مما يحوج الى الكلام في اصول الديانات التي تستعفون ابداً من الخوض فيها وأكثركم والغالب عليكم ليس من رجالها ، ولا نذكر منها في هذا الباب ما قد تركنا الالمام به مقاربة ومساهلة ، فأنتم تعلمون ان الشيعة الامامية تعتقد فيمن يخالفها في الأصول ما يمنع من ان يراعى قوله في اجماع المسلمين او خلاف وينتهون في ذلك الى غايات بعيدة لا تنتهون فيهم اليها فانكم اذا بلغتم الغاية اعتقدتم فيهم انهم اصحاب بدع يكونون بها فساقا ولا ينتهون الى الكفر ، والفاسق عند اكثر القائلين بالاجماع لا يخرج بفسقه من ان يكون قوله خلافا في الشريعة ، وهذا فصل الاضراب عن تحقيقه اعود اليكم وأسلم لكم فما خرج الامامي إلا في ان يعدل معه الى هذا الضرب من الكلام فانه يتسع له منه ما لا يتسع من الكلام على فروع الفقه على انه كيف لا يعد خلافا من جعل النبي (ص) وأهل بيته مذاهبه حجة يرجع اليها ويعول عليها كالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه في قوله « ع » : إني مخلف فيكم الثقلين ما ان تمسكتم

(١) وفي نسخة الحاضر .

بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض أو ليس قد ذهب كثير من علماء المعتزلة ومحصليهم الى ان اجماع اهل البيت خاصة وإن انفردوا عن باقي الأمة (١) حجة يقطع بها فمن اجماعهم حجة بشهادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كيف لا يكون قولهم حجة خلافا وجاريا مجرى قول بعض الفقهاء في انه خلاف معتد به ان هذا لعجيب .

ومما يجب علمه ان حجة الامامية في صواب جميع ما انفردت به او شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي اجماعها عليه ، لأن اجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى او طريقة اخرى توجب العلم وتثمر (٢) اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف الى اخرى وإلا ففي اجماعهم كفاية وإنما قلنا ان اجماعهم حجة لأن في اجماع الامامية قول الامام الذي دلت العقول على ان كل زمان لا يخلو منه ، وانه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعاً .

وقد بينا صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا وخاصة في جواب مسائل ابي عبد الله ابن النعمان رحمه الله ، وفي جواب مسائل اهل الموصل الفقهية الواردة في سنة عشرين وأربعمائة ، وفي غير هذين الموضعين من كتبنا ، فانا فرعنا ذلك وأشبعناه واستقصيناه وأجبنا عن كل سؤال يسئل عنه ، وحسمنا كل شبهة تعترض فيه ، وبينا كيف الطريق الى العلم بأن قول الامام المعصوم في جملة اقوال الامامية ، وكيف السبيل الى ان تعرف مذاهبه ونحن لا نميز شخصه وعينه في احوال غيبته ، وأسقطنا عجب من يقول من لا اعرفه كيف اعرف مذهبه ولا فائدة في شرح ذلك ها هنا ، لأن التشاغل في هذا الكتاب بغيره ، ومن اراد التناهي

(١) الأئمة خ ل .

(٢) وفي نسخة : ويتميز اليقين .

في معرفة صحة هذا الأصل يرجع الى حيث ارشدناه فانه يجد ما يوفي على حاجته ويتجاوز قدر كفايته .

وإذا كانت الجملة التي اشرنا اليها هي الحجة في جميع مذاهب الشيعة الامامية في احكام الفقه فعلى من شك في شيء من مذاهبهم وارتاب بصحته ان يسأل عن صحة ذلك ، فاذا اقيمت فيه عليه الحجة بالطريقة التي اشرنا اليها وجب زوال ريبه وحصول علمه ، وبرئت عهدة القوم فيما ذهبوا اليه ببيان الحجة فيه والدلالة عليه ، وما يضرهم بعد ذلك خلاف من خالفهم ، كما لا ينفع وفاق من وافقهم . ولو اقتصرنا على هذه الجملة في تمام الغرض لكفينا وما افتقرنا الى زيادة عليها . ولا احتجنا الى تفصيل المسائل وتعيينها فان الحجة في صحة الجميع واحدة ، ولكنا نفصل المسائل ونعينها ونبين ما فيه موافق الشيعة الامامية من غيرهم وان ظن مخالفهم انه لا موافق لهم فيها ثم نبين ما انفردوا به من غير موافق من مخالفيهم ، ونضيف الى هذه الطريقة التي اشرنا اليها في صحته على جهة الجملة ما لعله يمكن فيه ان يستدل من ظاهر كتاب الله أو طريقة توجب العلم ، وكلما تيسر من تقويته وتقريبه وتسهيل مرامه لتكون الفائدة بذلك اكثر وأغزر وعلى الله توكلنا وهو حسبنا ونعم الوكيل

# مسائل الطهارة وما يتعلق بها

مسألة : مما شنع به على الامامية ، وظن انه لا موافق لهم فيه قولهم : ان الماء اذا بلغ كراً لم ينجس بما يحله من النجاسات ، وهذا مذهب الحسن بن صالح بن حي وقد حكاه عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء ابو جعفر الطحاوي ، والحجة في صحة هذا المذهب الطريقة التي تقدمت الاشارة اليها دون موافقة ابن حي فان موافقة ابن حي كمخالفته في انها ليست بحجة وإنما ذكرنا موافقته ليعلم ان الشيعة ما انفردت بهذا المذهب كما ظنوا ، وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة فيما افردناه من الكلام على مسائل الخلاف . ورددنا على كل مخالف في هذه المسألة لنا بما يعم ويخص من ابى حنيفة والشافعي ومالك بما فيه كفاية وسلكنا معهم ايضاً طريق القياس الذي هو صحيح على اصولهم ، وبينا ان القياس اذا صح كان شاهداً لنا في هذه المسألة ، وذكرنا ما يروونه وهو موجود في كتبهم وأحاديثهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال : اذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً .

فان قيل ابن حي يحدد الكر على ما حكاه الطحاوي عنه بما بلغ ثلاثة آلاف رطل وأنتم تحددونه بألف ومائتى رطل بالمدني ، قلنا ما ادعينا ان مذهب ابن حي موافقنا من كل وجه وأنتم لم تعيبوا على الشيعة بتحديد الكر بالأرطال وإنما عبتم اعتبار الكر فيما لا ينجس ، وبعد فان تحديدنا بالأرطال التي ذكرناها أولى من تحديد ابن حي لأنا عولنا في ذلك على آثار معروفة مروية وإجماع فرقة قد دل الدليل على ان فيهم الحجة ، وابن حي لا يدرى كيف حدد بثلاثة آلاف رطل ولا على ماذا اعتمد فيه على ان ابن حي يجب ان يكون عند ابى حنيفة

وأصحابه ، والشافعي أحق بالعيب من الشيعة ، فان تحديد الشيعة أقرب إلى تحديد الشافعي من تحديد ابن حي لأن ما بين القلتين وهما حد الشافعي وبين ألف رطل ومائتي رطل أقرب مما بين القلتين وثلاثة آلاف رطل ، وإذا كان مذهب أبي حنيفة ان النجاسة تنجس القليل والكثير من الماء ، فقول الشيعة على كل حال أقرب من قول ابن حي .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية إيجابهم غسل الاناء من سؤر الكلب ثلاث مرات ، إحداهن بالتراب لأن أبا حنيفة لا يعتبر حداً في ذلك ولاعدداً ويجريه مجرى إزالة سائر النجاسات . والشافعي يوجب سبع غسلات إحداهن بالتراب . ومالك لا يوجب غسل الاناء من سؤر الكلب ويقول انه مستحب فان فعله فليكن سبعاً وهو مذهب داود .

وذهب الحسن بن حي وابن حنبل إلى انه يغسل سبع مرات والثامنة بالتراب ، وقد تكلمنا على هذه المسألة في مسائل الخلاف بما استوفيناه وحجتنا فيما انفردنا به من إيجاب الثلاث الاجماع من الطائفة المتقدم ذكره ومما يجوز أن يحتج به على المخالف ما رووه وهو موجود في كتبهم ورواياتهم عن عبيد بن عمير عن أبي هريرة عن النبي ( ص ) انه قال : إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاث مرات .

وأيضاً ما رواه أبو هريرة في حديث آخر عن النبي ( ص ) قال إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً ، وظاهر هذا الخبر يقتضي وجوب الثلاث ، لأنه العدد الذي لم يجز عليه السلام الاقتصار على أقل منه .

فأما قوله : أو خمساً أو سبعاً فلا يخلو من أن يكون المستفاد بدخول لفظة أو فيه للتخيير بين هذه الأعداد ويكون الكل واحداً على جهة التخيير أو يكون فيما زاد على الثلاث للتخيير من غير وجوب ، ويكون الزيادة على

الثلاث ندباً واستحباباً والقسم الأول باطل لأن أحداً من الامة لم يذهب إلى ان كل عدد من هذه الأعداد واجب كوجوب الآخر ، والقائلون بسبع غسلات وإن أوجبوها فانهم لا يجعلون الثلاث والخمس واجبتان ، ويجعلونه متخيراً بينهن وبين السبع بل يوجبون السبع دون ما عداها فلم يبق إلا القسم الثاني وهو مذهبنا ، فاذا قيل : كيف يقع التخيير بين واجب وندب؟

قلنا لم يخيّر بين واجب وندب لأن الثلاث تدخل في الخمس والسبع ، وإنما وقع التخيير بين الاقتصار على الواجب وهو الثلاث ، وبين فعله والزيادة عليه .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكل كافر وخالف جميع الفقهاء في ذلك .

وحكى الطحاوي عن مالك في سؤر النصراني والمشرك انه لا يتوضىء به ووجدت المحصلين من أصحاب مالك يقولون ان ذلك على سبيل الكراهية لا التحريم لأجل استحلالهم الخمر والخنزير وليس بمقطوع على نجاسته فكأن الامامية منفردة بهذا المذهب ، ويدل على صحة ذلك مضافاً إلى إجماع الشيعة عليه قوله تعالى : ( إنما المشركون نجس ) .

فاذا قيل لعل المراد به نجاسة الحكم لا نجاسة العين ، قلنا نحمله على الأمرين لأنه لا مانع من ذلك . وبعد فان حقيقة هذه اللفظ تقتضي نجاسة العين في الشريعة وإنما يحمل على الحكم تشبيهاً ومجازاً والحقيقة أولى باللفظ من المجاز .

فان قيل فقد قال الله تعالى : ( وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ) وهو عموم في جميع ما شربوا وعالجوه بأيديهم .

قلنا يجب تخصيص هذا الظاهر بالدلالة على نجاستهم ، وتحمل هذه

الآية على أن المراد بها طعامهم الذي هو الحبوب وما يملكونه دون ما هو سؤر أو ما عالجوه بأجسامهم على أن في طعام أهل الكتاب ما يغلب على الظن أن فيه خمراً أو لحم خنزير ولا بد من إخراجه مع هذا الظاهر ، وإذا أخرجناه من هذا الظاهر لأجل النجاسة وكان سؤرهم على ما بيّناه نجساً أخرجناه أيضاً من الظاهر .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بأن ماء البئر ينجس بما يقع فيها من النجاسة وإن كان كراً وهو الحد الذي حددوا به الماء الذي لا يقبل النجاسة ، ويطهر ماؤها عندنا بنزح بعضه ، وهذا ليس بقول لأحد من الفقهاء لأن من لم يراع في الماء حداً إذا بلغ إليه لم ينجس بما يحله من النجاسات وهو أبو حنيفة لا يفصّل في هذا الحكم بين البئر وغيرها كما فصلت الامامية ، ومن راعى حداً في الماء إذا بلغه لم يقبل النجاسة وهو الشافعي في إعتباره القلتين لم يفصّل بين البئر وغيرها ، والامامية فصّلت فانفردت لذلك عن الجماعة .

وعذر الامامية فيما ذهبت إليه في البئر والفصل بينها وبين مياه الغدران والآنية هو ما تقدم من الحجة ويعضد ذلك انه لا خلاف بين الصحابة والتابعين في ان إخراج بعض ماء البئر يطهرها وإنما اختلفوا في مقدار ما ينزح ، وهذا يدل على حكمهم بنجاستها على كل حال من غير اعتبار بمقدار مائها وإن حكمها في ان إخراج بعض مائها يطهرها بخلاف حكم الأواني والغدران ، ويمكن أن يكون الوجه في مخالفة حكم البئر فيما ذكرناه لأحكام الأواني والغدران أن نزح جميع ماء البئر يشق من وجهين ، أحدهما لبعده عن الأيدي ، والآخر لأن مائها يتجدد في كل حال مع النزح فشق إخراج الجميع ، والأواني لا يشق إراقة جميع مائها .

وكذلك الغدران إذا كان ماؤها أقل من كر ألا ترى أن غسل الأواني

لمّا تيسر بعد إخراج النجاسة وجب ، ولما تعذر ذلك في البئر سقط فلما خفف حكم البئر من الوجه الذي ذكرناه عن الأواني والغدران غلظ من وجه آخر وأسقط منها اعتبار مبلغ الماء في قلة أو كثرة لئلا يجتمع تخفيفان (الحكم) والمشقة اعتبار ذلك فيها لبعدها .

( مسألة ) ومما ظن أن الامامية منفردة به وشنع عليها القول بأن جلود الميتة لا تطهر بالدباغ وهو مذهب أحمد بن حنبل ، فالشيعة غير منفردة به ، والدليل على صحة ما ذهبت إليه من ذلك مضافاً الى الطريقة المشار اليها في كل المسائل قوله تعالى : ( حرّمت عليكم الميتة ) وهذا تحريم مطلق يتناول أجزاء الميتة في كل حال ، وجلد الميتة يتناوله إسم الموت لأن الحياة تحله وليس بجار مجرى العظم والشعر وهو بعد الدباغ يسمى جلد ميتة ، كما كان سمي قبل الدباغ فينبغي أن يكون خطر التصرف فيه لاحقاً به ، ويمكن أن يحتج على المخالفين بما هو موجود في كتبهم ورواياتهم من حديث عبد الله بن حكيم أنه قال : أتانا كتاب رسول الله ( ص ) قبل موته بشهرين ألا تنتفعوا بأهاب من الميتة ولا عصب ، ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عنه عليه السلام من قوله أيما أهاب دبغ فقد طهر ، لأن خبرهم عام اللفظ والخبر الذي إحتججنا به خاص ، فنبني العام على الخاص لكي نستعمل الخبرين ولا يطرح أحدهما فان قالوا نحمل خبركم على تحريم الانتفاع بأهاب الميتة وعصبها قبل الدباغ .

قلنا : هذا تخصيص وترك للظاهر على كل حال على أنه لا معنى له لأن العصب يحرم الانتفاع به على كل حال قبل الدباغ وبعده وليس بجار مجرى الجلد فان عارضونا بما يروونه عنه عليه السلام من قوله وقد سئل عن جلود الميتة فقال دباغها طهورها .

قلنا : إذا تعارضت الأخبار سقط الاحتجاج بها ورجعنا إلى ظاهر نص

الكتاب على أنه يمكن حمله على أن المراد به ما حلّه الموت من المذكى وسمّي بذلك ميتة على ضرب من التجوّز فليس ذلك بأبعد من قولهم في خبرنا أن المراد به لا تنتفعوا بأهاب ولا عصب قبل الدباغ .

فان قيل : كيف تحملونه على ذلك وجلد المذكى طاهر قبل الدباغ ؟ قلنا : عندنا أن جلود ما لا يؤكل لحمه من البهائم إذا ذكيت فلا يطهر جلدها (١) إلا بالدباغ بخلاف جلد ما يؤكل لحمه فيكون المراد جلود ما مات بالذكاة مما لا يؤكل لحمه دباغها طهورها ، وإن حملناه على جميع جلود المذكى مما يؤكل لحمه ومما لا يؤكل لحمه جاز لأن جلود ما أكل لحمه إذا ذكي وكان عليه نجاسة الدم فاذا دبغ زال ذلك عنه .

وقول بعضهم أن الجلد لا يسمى أهاباً بعد الدبغ وإنما يسمى بذلك قبل دبغه لا يلتفت اليه لأنه خارج عن اللغة والعرف .

( **مسألة** ) ومما انفردت به الامامية القول بأن الدم الذي ليس بدم حيض يجوز الصلاة في ثوب أو بدن اصابه منه ما ينقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي وهو المضروب من درهم وثلث ، وما زاد على ذلك لا يجوز الصلاة فيه وفرقوا بين الدم في هذا الحكم وبين سائر النجاسات من بول وعذرة ومني ، وحرّموا الصلاة في قليل ذلك وكثيره ، وكأن التفرقة بين الدم وبين سائر النجاسات في هذا الحكم هو الذي تفردوا به . فان أبا حنيفة يعتبر مقدار الدرهم في جميع النجاسات ولا يفرق بين بعضها وبين بعض . والشافعي لا يعتبر الدرهم في جميع النجاسات ، فاعتباره في بعضها هو التفرد ، ويمكن القول بأن الشيعة غير منفردة بهذه التفرقة ، لأن زفر كان يراعي في الدم أن يكون أكثر من درهم ولا يراعي مثل ذلك في البول بل يحكم بفساد الصلاة بقليله وكثيره وهذا نظير قول الامامية .

(١) فلا يطهر جلودها ـ خ ل .

وروي عن الحسن بن صالح بن حي أنه كان يقول في الدم إذا كان على الثوب منه مقدار الدرهم يعيد الصلاة ، فان كان أقل من ذلك لم يعد وكان يوجب الاعادة في البول والغائط قليلهما وكثيرهما وهذا مضاه لقول الامامية وقد مضى في صدر هذا الكتاب أن التفرد بما عليه حجة واضحة غير موحش وإجماع هذه الفرقة هو دليلها على صحة قولها ، وقد استوفينا الكلام في هذه المسألة في كتابنا المفرد لمسائل الخلاف واحتججنا على المخالفين لنا في هذه المسألة بضروب من الاحتجاجات منها قول الله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين ) فجعل تعالى تطهير الأعضاء الأربعة مبيحاً للصلاة فلو تعلقت الاباحة بغسل نجاسة لكان ذلك زيادة لا يدل عليها الظاهر لأنه بخلافه ولا يلزم على هذا ما زاد على الدرهم وما عدا الدرهم من سائر النجاسات لأن الظاهر وإن لم يوجب ذلك فقد عرفناه بدليل أوجب الزيادة على الظاهر وليس ذلك في يسير الدم .

وذكرنا أيضاً ما يروونه المخالفون ويمضي في كتبهم عن أبي هريرة عن النبي ( ص ) انه قال: إذا كان الدم في الثوب أكثر من قدر الدرهم أعاد الصلاة وهذا تعليق للحكم بشرط متى لم يكن موقوفاً عليه لم يؤثر ، وبيّنا هناك أنه يمكن أن يكون الفرق بين دم الحيض وسائر الدماء أن حكم دم الحيض أغلظ لأنه يوجب الغسل فلهذا خولف بينه وبين غيره .

وقلنا أيضاً : أنه يمكن أن يكون الفرق بين دم الحيض والنفاس إذا جمعنا بين دم الحيض والنفاس في هذه الصفة أن البلوى بسائر الدماء أعم من البلوى بدم الحيض والنفاس ، لأن سائر الدماء يخرج من جسم الصغير والكبير والذكر والأنثى والحيض والنفاس يختصان ببعض من ذكرناه وأيضاً فان دم النفاس والحيض يختصان في الأكثر بأوقات معينة ويمكن التحرز منها

وباقي الدماء بخلاف ذلك ، وإنما فرقنا بين الدم والبول والمني وسائر النجاسات في إعتبار الدرهم للاجماع المتقدم ويمكن أن يكون الوجه فيه أن الدم لا يوجب خروجه من الجسد وضوءاً على اختلاف مواضعه والبول والعذرة والمني يوجب خروج كل واحد منها الوضوء ، وفيها ما يوجب الغسل وهو المني فغلظت أحكامها من هذا الوجه على حكم الدم ، ومن أراد الاستقصاء رجع إلى حيث ما ذكرنا .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بأن المني نجس لا يجزي فيه إلا الغسل ، لأن أبا حنيفة وإن وافقهم في نجاسته فعنده أنه يجزي فرك يابسه والشافعي يذهب إلى طهارته .

وأما ما حكي عن مالك من أنه يذهب إلى نجاسته ويوجب غسله فليس ذلك بموافقة للشيعة الامامية على الحقيقة ، لأن مالك لا يوجب غسل جميع النجاسات وإنما يستحب ذلك ، والامامية توجب غسل المني فهي منفردة بذلك وقد استوفينا أيضاً الكلام على هذه المسألة في مسائل الخلاف ورددناه على كل مخالف لنا فيها بما فيه كفاية ، ودللنا على نجاسة المني من قوله تعالى : ( وينزل عليكم من السماء ماء ليطهّركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ) وروى في التفسير أنه تعالى أراد بذلك أثر الاحتلام ، والآية دالة من وجهين على نجاسة المني : أحدهما يوجب أن الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد بدلالة قوله تعالى : ( والرجز فاهجر ) ، وأراد عبادة الأوثان . وفي موضع آخر ( فاجتنبوا الرجس من الأوثان ) .

والوجه الثاني : أنه تعالى أطلق عليه إسم التطهير ، والتطهير لا يطلق في الشرع إلا لازالة النجاسة أو غسل الأعضاء الأربعة .

واحتججنا عليهم أيضاً بما يروونه عن عمار بن ياسر رحمه الله تعالى أن النبي ( ص ) قال : إنما يغسل الثوب من البول والدم والمني ، وهذا يقتضي

وجوب غسله وما يجب غسله لايكون إلا نجساً ، والحجة الكبرى في نجاسته ووجوب غسله إجماع الامامية على ذلك .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن البول خاصة لا يجزى فيه الاستجمار بالحجر ولا بد من غسله بالماء مع وجوده ، ولا يجري عندهم مجرى الغائط في جواز الاقتصار على الحجر ، وليس هذا بمذهب لأحد من الفقهاء ، لأن من يوجب الاستنجاء منهم لا يفرق بين البول والغائط في جواز الاقتصار فيه على الحجر ، ومن يسقط وجوب الاستنجاء كأبي حنيفة يسقطه في الأمرين ، وينبغي أن يكون الامامية بهذا التفرد إلى جانب المدح أقرب منها إلى جانب العيب ، لأن قولها الذي انفردت به أشبه بالتنزّه عن النجاسة وأولى في إزالتها والعيب الى من لا يوجب الاستنجاء جملة ، وجوّز أن يصلي المصلي وعين النجاسة على بدنه متوجه أقرب .

وحجة الشيعة على مذهبها هو ما تقدم ذكره من إجماعها عليه وتظاهر الآثار في رواياتهم به .

ويمكن أن يكون الوجه في الفرق بين نجاسة البول ونجاسة الغائط أن الغائط قد لا يتعد المخرج إذا كان يابساً ، ويتعداه إذا كان بخلاف هذه الصفة ولا خلاف في أن الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله بالماء ، والبول لأنه مايع جار لا بد من تعدّيه المخرج وهو في وجوب تعديه أبلغ من دقيق الغائط فوجب فيه ما وجب فيما تعدى المخرج من مايع الغائط ولاخلاف في وجوب غسل ذلك .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية الابتداء في غسل اليدين في الوضوء من المرافق والانتهاء إلى أطراف الأصابع ، وفي أصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى أنه لا يجزي خلافه ، وقد ذكرت ذلك في كتاب مسائل الخلاف ، وفي جواب مسائل أهل الموصل الفقهية أن الاولى أن يكون ذلك مسنوناً ومندوباً

إليه وليس بفرض حتم ، فقد انفردت الشيعة على كل حال بأنه مسنون على هذه الكيفية ، وباقي الفقهاء يقولون : هو مخيّر بين الابتداء بالأصابع وبين الابتداء بالمرافق ، والحجة على صحة ما ذهبت اليه مضافاً الى الاجماع الذي ذكرناه أن الحدث إذا تيقن فلا يزول إلا بأمر متيقن ، وما هو مزيل له بيقين أولى وأحوط مما ليس هذه صفته ، وقد علمنا أنه إذا غسل من المرافق إلى الأصابع كان مزيلاً للحدث عن اليدين بالاجماع واليقين وليس كذلك إذا غسل من الأصابع فالذي قلناه أحوط .

ومما يجوز أن يحتج به على المخالفين ما رووه كلهم عن النبي ( ص ) من أنه توضأ مرّة مرّة ، ثم قال : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به فلا يخلو من أن يكون ابتداء من المرافق أو انتهاء إليها ، فان كان مبتدئاً بالمرافق فيجب أن يكون خلاف ما فعله غير مقبول ، ولفظة مقبول يستفاد منه في عرف الشرع أمران : أحدهما الاجزاء ، كقولنا لا يقبل الله صلاة بغير طهارة . والأمر الآخر : الثواب عليها ، كقولنا إن الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة بمعنى سقوط الثواب وإن لم يجب إعادتها .

وقول المعتزلة : ان صلاة صاحب الكبيرة غير مقبولة لأنه لا ثواب عندهم له عليها وإن كانت مجزية لا يجب اعادتها ، ويجب حمل لفظة نفي القبول على الأمرين غير أنه إذا قام الدليل على أن من غسل يديه وابتدأ بأصابعه وانتهى الى المرافق يجزي وضوءه بقي المعنى الآخر وهو نفي الثواب والفضل وهو مرادنا ، وقد بيّنا في مسائل الخلاف وفي جواب أهل الموصل إبطال استدلالهم بقوله تعالى : ( إلى المرافق ) وانه تعالى جعلها غاية للابتداء وقلنا أن لفظة إلى قد تكون بمعنى الغاية ، وقد تكون بمعنى مع وهي في الأمرين معاً حقيقة ، واستشهدنا بقوله تعالى : ( ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ) ، وقوله عز وجل : ( من أنصاري إلى الله ) ، وبقول أهل اللسان

العربي ولّى فلان الكوفة الى البصرة ، والمراد بلفظه الى في هذا كله معنى مع ، واستشهدنا على ذلك بكثير من أشعار العرب وأجبنا عن سؤال من سأل فنقول : إذا احتملت لفظة الى المعنيين معاً فمن أين لكم أنها فى الآية بمعنا مع دون ما ذكرناه من الغاية بأن قلنا الآية استدلال المخالف علينا لا دليلنا عليه ويكفي فى كسره أن نبين احتمال اللفظة للأمرين وأنها ليست بخالصة لأحدهما .

وقلنا أيضاً : لو كانت لفظة الى فى الآية تفيد الغاية لوجب الابتداء بالأصابع والانتهاء الى المرافق ولم يجز خلافه ، لأن أمره على الوجوب وقد أجمعوا على أن ذلك ليس بواجب ، فثبت أن المراد باللفظة فى الآية بمعنى مع .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية الآن وقد كان قولاً للشافعي قديماً القول بوجوب ترتيب اليد اليمنى فى الطهارة على اليسرى لأن جميع الفقهاء في وقتنا هذا والشافعي في قوله الجديد لا يوجبون ذلك ، والحجة على صحة هذا المذهب مضافاً الى الاجماع المتردد انا قد دللنا على أن الابتداء فى غسل اليدين بالمرافق هو الواجب أو المسنون الذي خلافه مكروه ، وكل من قال من الامة بأن الابتداء بالأصابع والانتهاء الى المرافق مكروه أو هو خلاف الواجب ذهب الى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى فى الطهارة ، والفرق بين المسألتين خروج عن الاجماع .

ويمكن أيضاً أن يحتج فى ذلك عليهم بما يروونه من قوله عليه السلام وقد توضأ مرّة مرّة وقال : هذا وضوء لا يقبل الله سبحانه وتعالى الصلاة إلا به فلا يخلو من أن يكون قدم اليمنى أو أخرها ، فان كان قدّمها وجب نفي اجزاء تأخيرها وإن كان اخّرها وجب نفي اجزاء تقديمها وليس هذا بقول أحد من الأمة وليس لهم أن يقولوا الاشارة فى قوله عليه السلام : هذا

وضوء - وقد توضأ مرة مرة - لا يقبل الله الصلاة إلا به إلى أفعال الوضوء دون صفاته وكيفياته ، وذلك ان الاشارة إذا اطلقت دخل تحتها الأفعال وكيفياتها لأن كيفياتها وصفاتها كالجزء منها ، لأنه عليه السلام لو غسل وجهه على ضرب من التحديد ، ثم قال : لا يقبل الله الصلاة إلا به لدل ذلك على وجوب الفعل وصفته ، ولو لا أن الأمر على ما قلنا لم يفرّق بين النبي ( ص ) بين وضوئه الأول والثاني والثالث .

وقال فى الثالث الذي اقتصر فيه على مرة واحدة لا يقبل الله الصلاة إلا به ، فلو لا أن الاشارة الى الصفات والكيفيات لكان الكل واحداً فى أن الصلاة لا تقبل إلا به ان كانت الاشارة الى الأفعال دون الكيفيات على أن الشافعي لا يتمكن من الطعن بذلك لأنه يستدل بهذا الخبر على وجوب ترتيب الطهارة فى الأعضاء الأربعة ويراعي الكيفيات لأن الترتيب كيفية وصفه ، فان طعن علينا بهذا فهو طاعن على نفسه .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بأن الفرض مسح مقدم الرأس دون سائر ابعاضه من غير استقبال الشعر ، والفقهاء كلهم يخالفون فى هذه الكيفية ولا يوجبونها ولا شبهة فى أن الفرض عند الامامية يتعلق بمقدم الرأس دون سائر ابعاضه ولا يجزي مع صحة هذا العضو سواه .

فأما ترك استقبال الشعر فهو عند أكثرهم أيضاً واجب ولا يجزي سواه وفيهم من يرى أنه مسنون مرغب فيه ، وعلى كل حال فالانفراد من الامامية ثابت ، والذي يدل على صحة مذهبهم فى هذه المسألة مضافاً الى طريقة الاجماع أنه لا خلاف فى أن من مسح مقدم رأسه من غير استقبال شعر مزيل للحدث ، مطهّر للعضو ، وفى العدول عن ذلك خلاف ، فالواجب فعل ما يتيقّن به زوال الحدث وبرائة الذمة فهو الأحوط .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بأن مسح الرأس إنما يجب

ببلة اليد ، فان استأنف ماء جديداً لم يجزه ، وحتى انهم يقولون إذا لم يبق فى يده بلة أعاد الوضوء ولا يجب أن يقرر ان من وافق الشيعة فى جواز التوضي بالماء المستعمل كما لك وأهل الظاهر موافق لهم فى هذه المسألة لأن من ذهب الى أن الماء المستعمل مطهر يزول الحدث به إنما يجيز مسح الرأس ببلة اليد ولا يوجبه وهو تخيير للمتوضي بين أن يفعل ذلك وبين تجديد الماء والشيعة توجبه ولا تجيز فيه فالانفراد حاصل .

والذي يدل على صحة هذا المذهب مضافاً الى طريقة الاجماع أن ظاهر الأمر بحكم عرف الشرع يقتضي الوجوب والفور إلا أن يقوم دليل شرعي ومن طهر يده فهو مأمور على الفور بتطهير رأسه فاذا جدد تناول الماء فقد ترك زماناً كان يمكن أن يطهر العضو فيه والفور يوجب عليه خلاف ذلك ، فبظاهر الآية على ما ترى يجب أن يمسح ببلة يده رأسه ولا يلزم ذلك فى اليدين مع الوجه ، لأن المفروض فى اليدين الغسل ولا يمكن ذلك ببلة اليد من تطهير الوجه ، والفرض فى الرأس هو المسح وذلك يتأتى ببلة تطهير اليدين ، ولو لم يكن هذا الفرق ثابتاً جاز أن يخرج ماء اليدين بدليل ليس بثابت فى الرأس .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بأن مسح الأذنين أوغسلهما غير واجب ولا مسنون وأنه بدعة ، وباقي الفقهاء على خلاف ذلك ، وهذه المسألة أيضاً مما تكلمنا عليه فى مسائل الخلاف واستوفيناه ، وحجتنا فيها هو الاجماع الذي تقدم ذكره ، ويمكن أن يقال من المعلوم أنه اذا ترك المسح للأذنين فليس بعاص ولا مبدع عند أحد من الامة ، ومتى مسحهما كان عند الشيعة مبدعاً عاصياً ، والأحوط هجر ما يخاف المعصية فى فعله ولا يخاف التبعة فى تركه .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بوجوب مسح الرجلين على

طريق التضييق ومن غير تخيير بين الغسل والمسح على ما ذهب اليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري وأبو علي الجبائي ، وكان ايجاب المسح تضييقاً من غير بدل يقوم مقامه هو الذي انفردت به الامامية في هذه الأزمنة لأنه قد روى القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس رضي الله عنه وعكرمة وأنس وأبي العالية والشعبي وغيرهم وهذه المسألة مما استقصينا الكلام عليها في مسائل الخلاف وبلغنا فيها أقصى الغايات فانتهينا في تفريع الكلام وتشعيبه الى ما لا يوجد في شيء من الكتب غير انّا لا نخلي هذا الموضع من جملة كافية .

والذي يدل على صحة مذهبنا في ايجاب المسح دون غيره مضافاً الى الاجماع الذي عولنا في كل المسائل عليه قوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين ) فأمر بغسل الوجه وجعل للأيدي حكمها في الغسل بواو العطف ، ثم ابتدأ جملة اخرى فقال : (وامسحوا برؤسكم وأرجلكم) فأوجب بالتصريح للرؤس المسح وجعل للأرجل مثل حكمها بالعطف ، فلو جاز أن يخالف بين حكم الأرجل والرؤس في المسح جاز أن يخالف بين حكم الوجوه والأيدي في الغسل لأن الحال واحدة .

وقد أجبنا عن سؤال من يسألنا فيقول : ما أنكرتم أن الأرجل إنما انجرت بالمجاورة لا لعطفها في الحكم على الرؤس بأجوبة منها ان الاعراب بالمجاورة شاذ نادر ورد في مواضع لا يلحق بها غيرها ، ولا يقاس عليها سواها بغير خلاف بين أهل اللغة ، ولا يجوز حمل كتاب الله عز وجل على الشذوذ الذي ليس بمعهود ولا مألوف .

ومنها أن الاعراب بالمجاورة عند من أجازه إنما يكون مع فقد حرف العطف ، وأي مجاورة تكون مع وجود الحايل ، ولو كان ما بينه وبين غيره

حايل مجاوراً لكانت المفارقة مفقودة ، وكل موضع استشهد به على الاعراب بالمجاورة مثل قولهم ( جحر ضب خرب ، وكبير اناس في بجاد مزمّل ) لا حرف عطف فيه حايل بين ما تعدى إليه إعراب من غيره للمجاورة ، ومنها ان الاعراب بالمجاورة إنما استعمل في الموضع الذي يرتفع فيه الشبهة ويزول اللبس في الأحكام ، ألا ترى أن أحداً لا يشتبه عليه أن لفظة خرب من صفات الجحر لا الضب ، وان الحاقها في الاعراب بها لا يوهم خلاف المقصود وكذلك لفظة مزمّل لا شبهة في أنها من صفات الكبير لا صفة البجاد ، وليس كذلك الأرجل لأنه من الجائز أن تكون ممسوحة كالرؤس فاذا اعربت باعرابها للمجاورة ولها حكم الأيدي في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه ، ولم تجز بذلك عادة القوم .

ومنها ولم نذكر هذا الوجه في مسائل الخلاف أن محصلي أهل النحو ومحققيهم نفوا أن يكونوا أعربوا بالمجاورة في موضع من المواضع وقالوا : الجر في جحر ضب خرب على أنهم أرادوا خرب جحره ، وكبير اناس في بجاد مزمّل كبيره ، ويجري ذلك مجرى مررت برجل حسن وجهه .

وقد بيّنا أيضاً في مسائل الخلاف بطلان قول من ادعى أن الغسل الخفيف يسمى مسحاً .

وحكى ذلك عن أبي زيد الأنصاري من وجوه كثيرة أقواها أن فائدة اللفظين في الشريعة مختلفة وفي اللغة أيضاً ، وقد فرق الله تعالى في آية الطهارة بين الأعضاء المغسولة والممسوحة ، وفصل أهل الشرع بين الأمرين فلو كانتا متداخلتين لما كان كذلك ، وحقيقة الغسل يوجب جريان الماء على العضو وحقيقة المسح يقتضي إمرار الماء من غير جريان ، فالتنافي بين الحقيقتين ظاهر ، لأنه من المحال أن يكون الماء جارياً وسائلاً وغير جار ولا سائل في حالة واحدة . وقد بيّنا في مواضع كثيرة من كلامنا أن المسح يقتضي إمرار

قدر من الماء بغير زيادة عليه فلا يدخل أبداً في الغسل .

ومن أقوى ما أبطل هذه الشبهة أن الأرجل إذا كانت معطوفة على الرؤس كانت الرؤس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه فيجب أن يكون حكم الأرجل كذلك ، لأن العطف مقتض للمسح وكيفيته ، وقد بيّنا أيضاً في مسائل الخلاف أن القرائة في الأرجل بالنصب لا يقدح في مذهبنا وأنها توجب بظاهرها المسح في الرجلين كايجاب القراءة بالجر بظاهرها ، لأن موضع برؤسكم موضع نصب بايقاع الفعل وهو قوله تعالى : ( وامسحوا برؤسكم ) وإنما جرت الرؤس بالباء الزائدة فاذا نصبنا الأرجل فعلى الموضع لا على اللفظة ، وأمثلة ذلك في الكلام العربي أكثر من أن تحصى يقولون لست بقائم ولا قاعد وأنشدوا :

معاوية اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا

فنصبت على الموضع ، ونظيره أن زيداً في الدار وعمرو فيرفع عمرو على موضع ان وما عملت فيه لأن ذلك موضع رفع ، ومثله مررت بزيد وعمراً وذهبت الى خالد وبكراً .

وقال الشاعر :

جئني بمثل بني بدر لقومهم أو مثل اخوة منظور بن سيار

ولما كان معنى جئني هات واعطني واحضرني مثلهم جاز العطف بالنصب على المعنى وهذا أبعد مما قلناه في الآية وبيّنا أن نصب الأرجل عطف على الموضع أولى من عطفها على الأيدي والوجوه لأن جعل التأثير في الكلام القريب أولى من جعله للبعيد ، ولأن الجملة الاولى المأمور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ، ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الاولى أن يعطف عليها ، ويجري ذلك مجرى قولهم ضربت زيداً وعمراً وأكرمت خالداً وبكراً ، أن رد بكراً في الاكرام إلى خالد فهو وجه الكلام الذي لا

يجوز غيره ولا يسوغ ردّه إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه على أن ذلك لو جاز لرجح ما ذكرناه لتطابق معنى القرائتين ولا يتنافيان ، وتحديد طهارة الرجلين لا يدل على الغسل كما ظنه بعضهم ، وذلك لأن المسح فعل أوجبته الشريعة كالغسل فلا يمكن تحديده كتحديد الغسل ولو صرح تعالى فقال: ( وامسحوا أرجلكم ) وانتهوا بالمسح إلى الكعبين لم يك منكراً ، فان قالوا تحديد اليدين لمّا اقتضى الغسل ، فكذلك وجب تحديد طهارة الرجلين تقتضي ذلك .

قلنا : لم توجب في اليدين الغسل للتحديد بل للتصريح بغسلهما وليس كذلك في الرجلين فقولهم عطف المحدود على المحدود أولى وأشبه بترتيب الكلام قلنا : ليس بمعتد لأن الأيدي معطوفة وهي محدودة على الوجوه وليست في الآية محدودة وإلا جاز عطف الأرجل وهي محدودة على الرؤوس التي ليست بمحدودة ، وهذا الذي ذهبنا إليه أشبه بالترتيب في الكلام ، لأن الآية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه وعطف عليه مغسولاً محدوداً وهما اليدان ثم استأنف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس فيجب أن تكون الأرجل ممسوحة وهي محدود ومعطوفة عليه دون غيره ليتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود ، وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود ، فان عارضونا بما يروونه من الأخبار التي يقتضي ظاهرها غسل الرجلين كرواياتهم عن النبي ( ص ) أنه توضأ مرة مرة وغسل رجليه وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به .

وفي خبر آخر أحسنوا الوضوء وأسبغوا الوضوء . وفي خبر آخر أنه أمر بالتخليل بين الأصابع . وفي خبر آخر ويل للأعقاب من النار ، فالكلام على ذلك أن جميع ما رووه أخبار آحاد لا توجب علماً وأحسن أحوالها أن توجب الظن ولا يجوز أن يرجع عن ظواهر الكتاب المعلومة بما يقتضي الظن

وبعد فهذه الأخبار معارضة بأخبار مثلها تجري مجراها في ورودها من طريق المخالفين لنا وتوجد في كتبهم وفيما ينقلونه عن شيوخهم ، ونترك ذكر ما ترويه الشيعة وتنفرد به في هذا الباب فانه أكثر عدداً من الرمل والحصى ، ومتى عارضناهم بأخبارنا قالوا : لا نعرفها ولا رواها شيوخنا ، فليت شعري كيف يلزموننا أن نترك بأخبارهم ظواهر الكتاب ونحن لا نعرفها ولا رواها شيوخنا ولا وجدت في كتبنا ، ولا يجيزون لنا أن نعارض أخبارهم التي لا نعرفها بأخبارنا التي لا يعرفونها وهل هذا إلا محض التحكم .

فمن أخبارهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه بال على بساطة قوم قائماً ومسح على قدميه ونعليه .

وروي عن ابن عباس أنه وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فمسح على رجليه .

وقد روى عنه أنه قال : ان كتاب الله جل ثناؤه أتى بالمسح ، ويأبى الناس إلا الغسل .

وروي عنه أيضاً : أنه قال : غسلتان ومسحتان .

وروي عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنه قال : ما نزل القرآن إلا بالمسح ، والأخبار الواردة من طرقهم في هذا المعنى كثيرة وهي معارضة لأخبار الغسل ، ومسقطة لحكمها ، وقد بيّنا في مسائل الخلاف الكلام على هذه الأخبار بياناً شافياً .

وقلنا : ان قوله ويل للأعقاب من النار مجمل لا يدل على وجوب غسل الأعقاب في الطهارة الصغرى دون الكبرى ، ويحتمل أنه وعيد على ترك غسل الأعقاب في الجنابة .

وقد روى قوم ان أجلاف العرب كانوا يبولون وهم قيام فيترشش البول على أعقابهم وأرجلهم فلا يغسلونها ويدخلون المسجد للصلاة ، فكان

ذلك سبباً لهذا الوعيد .

وقلنا أيضاً : ان الأمر باسباغ الوضوء وإحسانه لا يدل على وجوب غسل ولا مسح في الرجلين ، وإنما يدل على الفعل الواجب من غير تقصير عنه ولا إخلال به ، وقد علمنا أن هذا القول منه صلوات الله عليه غير مقتض لوجوب غسل الرأس بدلاً من مسحه ، بل يقتضي فعل الواجب من مسحه من غير تقصير وكذلك الرجلين .

وقلنا : أن الأمر بتخليل الأصابع لا بيان فيه على أنه تخليل أصابع الرجلين أو اليدين ونحن نوجب تخليل أصابع اليدين ، والقول محتمل لذلك فلا دلالة فيه على موضع الخلاف .

ومما لم نذكره هناك أنه لا بد لجميع مخالفينا من ترك ظاهر ما يروونه من قوله « ع » . هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ، لأن من أداه إجتهاده ممن يقول بالتخيير بين الغسل والمسح ممن حكينا قوله لا بد من أن يكون مقبول الصلاة عندهم إذا أداه إجتهاده إلى المسح ومسح فلا بد من ان يكون في الخبر شرط وهو الاجتهاد فكأنه أراد لا يقبل الله الصلاة ممن أداه إجتهاده إلى وجوب الغسل دون غيره إلا به ، وهذا ترك منهم للظاهر .

وكذلك لا بد من أن يشترطوا إذا وجد الماء وتمكن من إستعماله ولم يخف على نفس ولا عضو ، لأنه متى لم يكن كذلك قبل الله جل ثناؤه صلاته وإن لم يفعل مثل ذلك الوضوء ، وإذا تركوا الظاهر جاز لخصومهم أن يتركوه أيضاً ، على أنه لا فرق بين أن يعذروا من أدّاه إجتهاده إلى المسح على جهة التخيير مثل الحسن البصري وابن جرير الطبري والجبائي ولم ينزلوهم منزلة من لا يقبل الله صلاته ، وبين أن يعذروا الشيعة في إيجاب المسح دون غيره إذا أدّاهم إجتهادهم إلى ذلك أيضاً ، فليس إجتهادهم في هذا الموضع بأضعف من إجتهاد أصحاب التخيير .

فان قيل : إذا قبلتم الخبر وتأوّلتموه فلا بد من أن تخرجوا له وجهاً يسلم على أصولكم التي هي الصحيحة عندكم وأنتم لا ترون الاجتهاد فتشرطوه في هذا الخبر .

قلنا : إنما قلنا ذلك دفعاً لكم عن ظاهر الخبر وإخراجه من أن يكون حجة لكم ، ويمكن إذا تبرعنا بقبوله أن يكون له تأويل صحيح على أصولنا وهو أن الفائدة في قوله « ع » لا يقبل الله الصلاة إلا به وجوب هذا الوضوء ويجري مجرى قولنا لا يقبل الله صلاته إلا بطهور والفائدة إيجاب الطهور ، وقد يجب في بعض المواضع الوضوء على هذه الصفة عندنا حيث يخاف من مسح رجليه على نفسه فلا يجد بدّاً من غسلهما للتقيّة ، ولا فرق بين أن لا يتمكن من فعل الوضوء على الوجه المفروض وبين فقد الماء أو الخوف على النفس من إستعماله إمّا من عدو أو برد شديد ، وإذا فرضنا أن من هذه حاله يخاف أيضاً من أن يتيمم كخوفه من مسح قدميه جازت له الصلاة بغسل رجليه من غير مسح لهما ، وجرى مجرى من حبس في موضع لا يقدر فيه على ماء يتوضأ به ولا تراب يتيمم به .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية وجوب مسح الرجلين ببلة اليدين من غير إستيناف ماء جديد لهما وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، والذي يدل على صحة هذا المذهب مع الاجماع المذكور المتكرر أن كل من أوجب في تطهير الرجلين المسح دون غيره أوجبه ببلة اليد ، والقول بأن المسح واجب وليست البلّة شرطاً قول خارج عن الاجماع ، وأيضاً ما سلكناه في مسح الرأس بالبلّة من أن المتوضّي مأمور إذا مسح رأسه بتطهير رجليه على الفور ، فاذا تشاغل بأخذ ماء جديد فقد عدل عن الفور وأخّر إمتثال الأمر .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن مسح الرجلين هو من

أطراف الأصابع إلى الكعبين ، والكعبان هما العظمان الناتيان في ظهر القدم من عند معقد الشراك ، ووافقهم محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة في أن الكعب هو ما ذكرناه وإن كان يوجب غسل الرجلين إلى هذا الموضع .

والدليل على صحة هذا المذهب مضافاً إلى الاجماع الذي تقدم ذكره أن كل من أوجب من الامة في الرجلين المسح دون غيره يوجب الغسل على الصفة التي ذكرناها ، وإن الكعب هو الذي في ظهر القدم ، فالقول بخلاف ذلك خروج عن الاجماع .

وأيضاً فان دخول الباء في الرؤس يقتضي التبعيض ، لأن هذه الباء إذا دخلت ولم تكن لتعدية الفعل إلى المفعول فلا بد لها من فائدة وإلا كان إدخالها عبثاً ، والفعل متعدي بنفسه فلا حاجة منه إلى حرف يعديه ، فلا بد من وجه يخرج إدخاله من العبث وليس ذلك إلا إيجاب التبعيض ، فاذا وجب تبعيض طهارة الرؤس ، فكذلك في الأرجل بحكم العطف وكل من أوجب تبعيض طهارة الرجلين ولم يوجب إستيفاء جميع العضو ذهب إلى ما ذكرناه وقد بيّنا في مسائل الخلاف الكلام على هذه المسألة واستوفيناه ، وأجبنا من يسأل فيقول : كيف قال الله تعالى : ( إلى الكعبين ) وعلى مذهبكم ليس في كل رجل إلا كعب واحد ؟

قلنا : انه تعالى أراد رجلي كل متطهر وفي الرجلين كعبان على مذهبنا ، ولو بني الكلام على ظاهره لقال : وأرجلكم إلى الكعاب ، والعدول بلفظ أرجلكم الى أن المراد بها رجلا كل متطهر أولى من حملها على كل رجل وتكلّمنا على تأويل أخبار تعلّقوا بها في أن الكعب هو الذي في جانب القدم بما يستغني ها هنا عن ذكره .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن المسنون في تطهير العضوين المغسولين وهما الوجه واليدان مرّتان ولا تكرر في الممسوحين الرأس

والرجلين ، والفقهاء كلهم على خلاف ذلك ، إلا أن أبا حنيفة يوافقنا في أن مسح الرأس خاصة مرة واحدة .

ودليلنا على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتقدم انّا قد دللنا على أن فرض الرجلين المسح دون غيره وكل من أوجب مسحهما على هذا الوجه يذهب إلى أنه لا تكرار فيهما ، وكذلك في طهارة الرأس .

ويذهب أيضاً إلى أن المسنون في العضوين المغسولين المرّتان بلا زيادة والتفرقة بين هذه المسائل خروج عن الاجماع ، ولك أن تقول : قد ثبت ان المرّتين في المغسولين مسنون والزيادة على ذلك حكم شرعي فلا بد فيه من دليل شرعي ولا دليل فيه فان كل شيء تعتمدونه في ذلك المرجع فيه إلى أخبار آحاد لا يعمل بها على ما دللنا عليه في مواضع كثيرة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بوجوب تولّي المتطهر وضوءه بنفسه إذا كان متمكناً من ذلك فلا يجزيه سواه والفقهاء كلهم يخالفون في ذلك . والدليل على صحة هذا المذهب مضافاً إلى الاجماع قوله عز وجل : ( يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين ) فأمر بأن يكونوا غاسلين وماسحين والظاهر يقتضي تولّي الفعل حتى يستحق التسمية ، لأن من وضأه غيره لا يسمّى غاسلاً وماسحاً على الحقيقة ، وأيضاً فان الحدث متيقّن ولا يزول إلا بيقين ، وإذا تولّى تطهير اعضائه زال الحدث بيقين ، وليس كذلك إذا تولاّه له غيره .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول بأن النوم حدث ناقض للطهارة على إختلاف حالات النائم ، وليس هذا مما إنفردت به الامامية ، لأنه مذهب المزني صاحب الشافعي ، وقد إستقصينا هذه المسألة في الكلام على مسائل الخلاف ودللنا على صحتها بقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إذا

قمتم إلى الصلاة . . . ) الآية ، وقد نقل أهل التفسير وأجمعوا على أن المراد إذا قمتم من النوم ، والآية خرجت على سبب يقتضي ما ذكرناه فكأنه قال جل ثناؤه وإذا قمتم إلى الصلاة من النوم ، وهذا الظاهر يوجب الوضوء من كل نوم ، وإجماع الامامية أيضاً حجة في هذه المسألة .

وقد عارضنا المخالف لنا فيها بما يروونه في كتبهم وأحاديثهم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم العين وكاء السنة فمن نام فليتوضأ ، واستوفينا ذلك بما لا طائل في ذكر جميعه ها هنا .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن المذي والوذي لا ينقضان الوضوء على كل حال ، لأن مالكاً وإن ذهب إلى انهما لا ينقضان الوضوء متى خرجا على وجه يخالف العادة فانه يذهب إلى نقض الطهر بهما إذا كانا معتادين ، والانفراد من الامامية ثابت على كل حال .

ودليلهم على ذلك بعد إجماعهم عليه أن نقض الطهر حكم شرعي لا محالة لا يجوز إثباته إلا بدليل شرعي ، ولا دليل على انهما ينقضان الوضوء ، والرجوع إلى أخبار الآحاد في ذلك غير مغن لأنّا قد بيّنا في مواضع أن أخبار الآحاد لا يعمل عليها في الشريعة ، ويمكن أن يحتج على المخالفين بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله : لا وضوء إلا من صوت أو ريح .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بوجوب ترتيب غسل الجنابة وأنه يجب غسل الرأس إبتداء ثم الميامن ثم المياسر ، وإنما كانت بذلك منفردة لأن الشافعي وإن وافقهم في وجوب ترتيب الطهارة الصغرى فهو لا يوجب الترتيب في الكبرى ، وأبو حنيفة ومن وافقه يسقطون الترتيب في الطهارتين معاً ، ودليلنا مضافاً إلى الاجماع المتردد أن الجنابة إذا وقعت بيقين لم يزل حكمها إلا بيقين ، وقد علمنا أنه إذا رتب الغسل تيقن زوال حكم الجنابة

وليس كذلك إذا لم يرتب .

وأيضاً فان الصلاة واجبة في ذمّته فلا تسقط إلا بيقين . ولا يقين إلا مع ترتيب الغسل .

وأيضاً فقد ثبت وجوب ترتيب الطهارة الصغرى ولا أحد أوجب الترتيب فيها على كل حال ، ولم يشترط ذلك بالاجتهاد وإن شئت أن تقول ولا أحد أوجب الترتيب فيها على كل أحد ، ولم يعذر تارك الترتيب فيها إلا وهو موجب لترتيب غسل الجنابة فالقول بخلافه خروج عن الاجماع .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن الجنب والحائض يجوز أن يقرأ من القرآن ما شاء إلا عزائم السجود وهي سجدة لقمان وسجدة الحواميم وسورة النجم ، واقرأ باسم ربّك الذي خلق وإنما كانت منفردة بذلك ، لأن داود يبيحهما قراءة قليل القرآن وكثيره من غير إستثناء ، ومالك يجوّز للجنب أن يقرأ من القرآن الآية والآيتين ، ويجيز للحائض والنفساء أن تقرأ ما شاء . وأبو حنيفة وأصحابه يحظرون على الجنب والحائض قراءة القرآن إلا أن يكون دون آية .

فأما الشافعي فمنعها من قراءة القليل والكثير ، دليلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع الذي تكرر وقوله تعالى : ( فاقرؤا ما تيسّر من القرآن ) وقوله تعالى : ( إقرأ باسم ربك الذي خلق ) وظاهر عموم ذلك يقتضي حال الجنابة وغيرها ، فان ألزمنا قراءة السجدات قلنا : أخرجناها بدليل ، ويمكن أن يكون الفرق بين عزائم السجود وغيرها أن فيها سجوداً واجباً والسجود لا يكون إلا على طهر .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن التيمم إنما يجب في آخر وقت الصلاة وعند تضييقه ، والخوف من فوت الصلاة متى لم يتيمم وإن قدّمه على هذا الوقت لم يجزه ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، لأن

أبا حنيفة يجوّز تقديمه على دخول الوقت ، والشافعي لا يجوّز ذلك ، لكنه يجوّزه في أول الوقت ، وأبو حنيفة يستحب تأخيره إلى آخر الوقت ، والشافعي يستحب تقديمه في أوّله .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتكرر . وأيضاً فالتيمم بلا خلاف إنما هو طهارة ضرورية، ولا ضرورة إليه إلا في آخر الوقت وما قبل هذه الحال لا يتحقق فيه ضرورة ، وليس للمخالف أن يتعلق بظاهر قوله جل ثناؤه ( فان لم تجدوا ماء فتيمموا ) ، وأنه لم يفرّق بين أول الوقت وآخره ، لأن الآية لو كان لها ظاهر يخالف قولنا جاز أن نخصّه بما ذكرناه من الأدلة فكيف ولا ظاهرها ينافي ما نذهب إليه ، لأنه جل ثناؤه قال : ( يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة . . . ) وأراد بلا خلاف إذا أردتم القيام إلى الصلاة ثم اتبع ذلك بحكم العادم للماء الذي يجب عليه التيمم ، فيجب على من تعلّق بهذه الآية أن يدل على أن من كان في أول الوقت له أن يريد الصلاة ويعزم على القيام إليها فانّا نخالف في ذلك ونقول : ليس لمن عدم الماء أن يريد الصلاة في أول الوقت ، وليس لهم أن يفصلوا بين حكم الجملتين ويقولوا ان إرادة الصلاة شرط في الجملة الاولى التي امر فيها بالطهارة بالماء مع وجوده ، وليست شرطاً في الجملة الثانية التي إبتدؤها وإن كنتم مرضى وذلك لأن الشرط الأول لو لم يكن شرطاً في الجملتين معاً لكان يجب على المريض أو المسافر إذا أحدثا التيمم وإن لم يريدا الصلاة وهذا لا يقوله أحد .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن مسح الوجه بالتراب في التيمم إنما هو إلى طرف الأنف من غير إستيعاب له ، فان باقي الفقهاء يوجبون الاستيعاب .

والامامية وإن إقتصرت في التيمم على ظاهر الكف فلم تنفرد بذلك لأنه قد روي عن الأوزاعي مثله ، والذي يدل على ما ذكرناه مضافاً إلى الاجماع

هو قوله تعالى : ( فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ) ودخول الباء إذا لم يكن لتعدية الفعل إلى المفعول لا بد له من فائدة وإلا كان عبثاً ولا فائدة بعد إرتفاع التعدية به إلا التبعيض .

وأيضاً : فان التيمم طهارة موضوعها للتخفيف ، ولا يجوز إستيعاب الأعضاء فيها كاستيعابها في طهارة الاختيار ، فلهذا كانت في عضوين ، وكانت الطهارة الاخرى في أربعة .

( مسألة ) ومما يشتبه إنفراد الامامية به القول بأن أقل الطهر بين الحيضتين عشرة أيام .

وقد روي من بعض الجهات عن مالك مثل ذلك بعينه ، وفي روايات اخرى أنه لا يوقت ، وعند أبي حنيفة وأصحابه والشافعي أقل الطهر خمسة عشر يوماً ، دليلنا الاجماع المتقدم .

وأيضاً فان المدة التي ذهبنا إليها وهي عشرة أيام مجمع عليها ، وعلى من ذهب إلى الزيادة عليها الدلالة ، ولا حجة في ذلك تعتمد . وأيضاً فان قولنا أحوط للعبادات لأنّا نوجب على المرأة عند مضي عشرة أيام على انقطاع الدم الصلاة والصوم وهم يراعون مضي خمسة عشر يوماً ، فقولنا أولى في الاحتياط للعبادة وأشد إستظهاراً فيها .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية الايجاب على من وطى زوجته في أول الحيض أن يتصدق بدينار وفي وسطه بنصف دينار وفي آخره بربع دينار ومن عداهم يخالف في هذا الترتيب ، لأن ابن حنبل وإن وافقهم في إيجاب الكفارة بالوطي في الحيض يذهب إلى أنه يجب أن يتصدق بدينار أو نصف دينار . وقال الشافعي في قوله القديم يجب أن يتصدق بدينار ، وفي القول الجديد يستغفر الله ولا كفارة تلزمه .

وبذلك قال أبو حنيفة وأصحابه ومالك وربيعة والليث بن سعد ، وحكى

المزني عن محمد بن الحسن أنه قال يتصدق بدينار أو نصف دينار . ودليلنا الاجماع المعتمد عليه في كل المسائل .

ومما يعارضون به ما يروونه عن ابن عباس عن النبي ( ص ) أنه قال: من أتى أهله وهي حائض فليتصدق بدينار أو نصف دينار فليس لهم أن يحملوا ذلك على الاستحباب ، لأن ظاهر الأمر فى الشرع يقتضي الوجوب ، ولأنهم لا يستحبون هذا المبلغ المخصوص لأجل هذا الوطي ، وإنما يستحبون الصدقة على الاطلاق ، والخبر يقتضي خلاف ذلك . فان قيل الخبر الذي عارضتم به يقتضي التخيير بين دينار ونصف دينار .

قلنا : يحتمل أن يريد بدينار إن وطىء في أول الحيض ، وبنصفه إن وطىء في وسطه ، ويمكن أن يكون الوجه في ترتيب هذه الكفارة أن الواطي في أول الحيض لا مشقّة عليه من ترك الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته والواطي في آخره مشقّته شديدة لتطاول عهده فكفارته أنقص وكفارة الواطي في نصف الحيض متوسطة بين الأمرين .

( مسألة ) ومما يظن إنفراد الامامية به القول بجواز أن يطأ الرجل زوجته إذا طهرت عن دم الحيض وإن لم تغتسل متى مسّت به الحاجة إليه ولم يفرّقوا بين جواز ذلك في مضي أكثر الحيض أو أقلّه .

ووافق الشيعة في ذلك داود وقال بمثل قولها وأبو حنيفة وأصحابه يجوّزون له أن يطأها قبل أن تغتسل إذا انقطع دمها إن كان ذلك بعد مضي زمان أكثر الحيض ، وإن كان في ما دون أكثر الحيض لم يجز له وطؤها إلا بأن تغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة كاملة .

وقال الشافعي : ليس له أن يطأها حتى تغتسل على كل حال (١) دليلنا الاجماع المتقدم ، وقوله تعالى : ( والذين هم لفروجهم حافظون إلا على

(١) دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه خ ل .

أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ) ، وقوله جل وعز ( فأتوا حرثكم أنّى شئتم ) وعموم هذه الظواهر يتناول موضع الخلاف .

وأيضاً قوله عز وجل : ( ولا تقربوهن حتى يطهرن ) ولا شبهة في أن المراد بذلك إنقطاع الدم دون الاغتسال ( ١ ) وجعل إنقطاع الدم غاية يقتضي أن ما بعده بخلافه .

وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في مسائل الخلاف ، وبلغنا غايته وذكرنا معارضتهم بالقرائة الاخرى في قوله جل ثناؤه : ( حتى يطّهرن ) فانها قرأت بالتشديد ( ومع التشديد ) فلا بد من أن يكون المراد بها الطهارة بالماء وأجبنا عنها .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن أكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوماً ، لأن باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك ، فذهب أبو حنيفة وأصحابه والثوري والليث بن سعد إلى أن أكثره أربعون يوماً وذهب مالك والشافعي إلى أن أكثره ستون يوماً ، وحكى الليث أن في الناس من يذهب إلى أنه سبعون يوماً ، وحكي عن الحسن البصري أن أكثر النفاس خمسون يوماً .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ذكره . وأيضا فان النساء يدخلن في عموم الأمر بالصلاة والصوم ، وإنما تخرج النفساء بالأيام التي راعتها الامامية باجماع الامة على خروجها ، وما زاد على هذه الأيام لا دليل قاطع يدل على إخراجها من العموم ، والظاهر يتناولها . وأيضاً فان الأيام التي ذكرناها مجمع على أنها نفاس ، وما زاد عليها لا يجوز إثباته نفاساً بأخبار الآحاد والقياس ، لأن المقادير الشرعية كلها لا يجوز إثباتها إلا من طريق مقطوع به ، وقد تكلمنا في هذه المسألة في جملة ما خرج لنا من مسائل الخلاف .

---

(١) وجعله جل ثناؤه بانقطاع الدم خ ل .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بوجوب ترتيب غسل الميت ، وأن يبدأ برأسه ثم بميامنه ثم بمياسره ، والدليل على صحة ذلك إجماع الفرقة المحقّة على ما تقدم .

وأيضاً فقد ثبت وجوب ترتيب غسل الجنابة فكل من أوجب ذلك أوجب ترتيب غسل الميت ، فالفارق بين المسألتين يخالف (١) إجماع الامة .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية استحبابهم أن يدرج مع الميت في أكفانه جريدتان خضراوان رطبتان من جرايد النخل طول كل واحدة عظم الذراع ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوه ، دليلنا على ذلك الاجماع المتقدم ذكره .

وقد روي من طرق معروفة أن سفيان الثوري سأل يحيى بن عبادة المكي عن التخضير فقال : ان رجلاً من الأنصار هلك فأوذن رسول الله (ص) فقال خضّروا صاحبكم فما أقل المتخضّرين يوم القيامة ، قالوا : وما التخضير ؟ قال : جريدة خضراء توضع من أصل اليدين إلى أصل الترقوة ، وقد قيل أن الأصل فى الجريدة أن الله تعالى لما أهبط آدم « ع » من الجنة إلى الأرض إستوحش وشكا ذلك إلى جبرئيل « ع » وسأله أن يسأل الله جل ثناؤه أن يؤنسه بشيء من الجنة ، فأنزل الله جل وعلا عليه النخلة فعرفها وأنس بها ولذلك قيل : أن النخلة عمّتكم ، لأنها كانت كالأخت لآدم « ع » ، فلما حضرته الوفاة قال لولده : جعلوا معي من هذه النخلة شيئاً في قبري فجعلت معه الجريدتان ، وجرت السنّة بذلك ، وليس ينبغي أن يعجب من ذلك فالشرايع المجهولة العلل لا يعجب منها وما العجب من ذلك إلا كتعجب الملحدين من الطواف بالبيت ورمي الجمار وتقبيل الحجر ، ومن غسل الميت نفسه ، وتكفينه مع سقوط التكليف عنه .

(١) إجماع الامامية خ ل .

# مسائل الصلاة

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن الصلاة لا تجزى في الثوب إذا كان من إبريسم محض ، لأن باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، والحجة لنا على ما ذهبنا إليه مضافاً إلى إجماع الامامية عليه أنه لا خلاف في تحريم لبس الابريسم المحض على الرجال ، وظاهر التحريم يقتضي فساد الأحكام المتعلقة بالمحرم جملة ، ومن أحكام هذا اللبس المحرم صحة الصلاة فيجب أن يكون الصلاة به فاسدة لأن من حكم المنهي عنه يجب أن يكون فاسداً على ظاهر النهي إلا أن تمنع من ذلك دلالة ، ونحن وإن كنا نذهب إلى أن النهي من طريق الوضع اللغوي لا يقتضي ذلك ، فان العرف الشرعي تقتضيه لأنه لا شبهة في أن الصحابة ومن تبعهم ما كانوا يحتاجون في الحكم بفساد الشيء وبطلان تعلق الأحكام الشرعية به إلى أكثر من ورود نهي الله تعالى أو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ولهذا لما عرفوا نهيه صلى الله عليه وآله عن عقد الربا حكموا بفساد العقد ، وبأنه غير مجز ، ولم يتوقف أحد منهم في ذلك على دليل سوى النهي ، ولا قال أحد قط منهم النهي يقتضي قبح الفعل ، ويحتاج إلى دلالة اخرى على الفساد وعدم الاجزاء ، وهذا عرف لا يمكن جحده .

وأيضاً فان الصلاة في ذمة هذا المكلف بيقين ، وينبغي أن يسقطها بيقين مثله ، وإذا صلى في الابريسم المحض لا يعلم قطعاً أن ذمته قد برئت كما يعلم ذلك فى الثوب من القطن والكتان فيجب أن تكون الصلاة فيه غير مجزية لعدم دليل البتّة ببرائة الذمّة .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن الصلاة لا تجوز في وبر الأرانب والثعالب ولا في جلودها وإن ذبحت ودبغت الجلود والوجه في ذلك الاجماع المتردد ذكره .

وما تقدم أيضاً من أن الصلاة في الذمّة بيقين فلا تسقط إلا بيقين ، ولا يقين في سقوط صلاة من صلى في وبر أرنب أو ثعلب أو جلدهما .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية جواز صلاة من صلّى في قلنسوة نجسة أو تكة أو ما جرى مجراهما مما لا يتم الصلاة به على الانفراد ، والوجه في ذلك الاتفاق المتقدم ذكره ، ويمكن أن يقال أيضاً أن التكة لا حظ لها في إجزاء الصلاة ولا تصح الصلاة بها على الانفراد فجرى وجودها مجرى عدمها ، وكأنها من حيث لا تأثير لها في إجزاء الصلاة تجري مجرى ما ليس عليه من الثياب ، فاذا ألزمنا ذلك فى العمامة والرداء ، وما جرى مجراهما مما لا حظ له في إجزاء الصلاة أسقطنا ذلك بأن العمامة والرداء يمكن أن يكون لهما حظ في ستر العورة ، واستباحة الصلاة فيهما وإن لم يسترا فى بعض الأحوال فانهما مما يتأتى فيه ستر العورة ، وليس كذلك التكة (١) وما يجري مجراهما .

( مسألة ) ومما انفردت الامامية به المنع من السجود فى الصلاة على غير ما أنبتت الأرض والمنع من السجود على الثوب المنسوج من أي جنس كان ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجوزون السجود على كل طاهر من الأجناس كلها ، ومالك خاصّة يكره الصلاة على الطنافس والبسط والشعر والأدم إلا أن ما أظنه ينتهي إلى أن الصلاة على ذلك غير مجزية ، والوجه فيما ذهبنا إليه ما تردد من الاجماع ، ثم دليل برائة الذمّة .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية أن يقول فى الأذان والاقامة بعد

(١) التكة والقلنسوة وما جرى مجراهما خ ل .

قوله ( حيّ على الفلاح حيّ على خير العمل ) ، والوجه في ذلك إجماع الفرقة المحقّة عليه . وقد روت العامة أن ذلك مما كان يقال في بعض أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإنما ادعى أن ذلك نسخ ورفع ، وعلى من ادعى النسخ الدلالة له ، وما يجدها .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به كراهية التثويب فى الآذان ومعنى ذلك أن يقال في صلاة الصبح بعد قوله ( حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح ، الصلاة خير من النوم ) وقد وافق على كراهية ذلك غير الامامية من أصحاب أبي حنيفة ، وقالوا : التثويب هو أن يقول بعد الفراغ من الأذان حي على الصلاة حيّ على الفلاح مرّتين .

وإستدلوا على ذلك بأن قالوا التثويب مأخوذ من العود إلى الشيء وإنما يعاد إلى شيء قد تقدم ذكره ، وما تقدّم (١) أن الصلاة خير من النوم فيكون ذلك عوداً إليه .

وكان الشافعي يذهب إلى أن التثويب مسنون في أذان الصبح دون غيره وحكي عنه أنه قال فى الجديد أنه غير مسنون . وقال النخعي : هو مسنون في أذان سائر الصلوات ، والدليل على صحة ما ذهبنا إليه من كراهيته ، والمنع منه الاجماع الذي تقدم .

وأيضاً لو كان مشروعاً لوجب أن يقوم دليل شرعي على ذلك ولا دليل(٢) فيه وإنما يرجعون إلى أخبار آحاد ضعيفة ، ولو كانت قويّة لما أوجبت إلا الظن وقد دللنا في غير موضع على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل كما لا توجب العلم . وأيضاً فلا خلاف في أن من ترك التثويب لا ذمّ عليه ، لأنه إمّا أن يكون مسنوناً على مذهب بعض الفقهاء ، أو غير مسنون على مذهب قوم

(١) وما تقدم ذكره أن الصلاة خ ل .

(٢) ولا دليل لهم فيه خ ل .

آخرين منهم ، وعلى كلا الأمرين لا ذم على تاركه ، وما لا ذم في تركه ويخشى في فعله أن يكون معصية وبدعة فالأحوط في الشرع تركه.

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : باستحباب إفتتاح الصلاة بسبع تكبيرات يفصل بينهن بتسبيح وذكر الله جل وعز مسنون وأنه من السنن المؤكدة وليس أحد من باقي الفقهاء يعرف ذلك ، والوجه في ذلك إجماع الطائفة عليه ، وأيضاً فلا خلاف في أن الله جل ثناؤه قد ندبنا في كل الأحوال إلى تكبيره وتسبيحه وأذكاره الجميلة ، وظواهر آيات كثيرة من القرآن تدل على ذلك مثل قوله ( يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبّحوه بكرة وأصيلاً ) ، فوقت إفتتاح الصلاة داخل في عموم الأحوال التي أمرنا فيها بالأذكار .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به ومالك يوافقها عليه القول بأن الصلاة لا تنعقد إلا بقول المصلي الله أكبر ، وإن غير هذه اللفظة لا يقوم مقامها لأن الشافعي يذهب إلى أنها لا تنعقد إلا بقوله الله أكبر أو الله الأكبر ولا تنعقد بسوى ذلك من الألفاظ .

وقال أبو حنيفة ومحمد تنعقد بكل لفظ يقصد به التعظيم والتفخيم ، ويجزىء ( ١ ) عندهما الاقتصار على مجرد الاسم وهو أن يقول الله ولا يأتي بصفة وقال أبو يوسف : تنعقد بألفاظ التكبير مثل قوله الله أكبر والله الأكبر والله الكبير ولا تنعقد بغير لفظ تكبير .

وحكي عن الزهري أنه قال : تنعقد الصلاة بالنيّة فقط ، دليلنا على ما ذهبنا إليه الاجماع المتكرر . وأيضاً فان الصلاة في ذمته بيقين فلا تسقط إلا بيقين مثله ولا يقين في سقوطها عن الذمّة إلا باللفظ الذي اخترناه ، ومن الظريف أن مخالفينا يروون عن النبي ( ص ) بلا خلاف بينهم أنه قال : مفتاح

(١) ويجوز عندهما خ ل .

الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم .

ويروون عنه ( ص ) أنه قال : لا يقبل الله صلاة إمرىء حتى يضع الطهور مواضعه ، ثم يستقبل القبلة ويقول : الله أكبر ، وذلك كله صريح في أنه لا يجزى إلا ما ذكرناه ، وليس لأحد أن يقول من جملة التكبير قولنا : الله أكبر ، والله الكبير ، وذلك أن هذه اللفظة يجب صرفها إلى ما يسمّى في عهد اللغة تكبيراً ، ولا يعهد في ذلك إلا قولنا : الله أكبر دون سائر ما اشتقّ منه .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به المنع من وضع اليمين على الشمال في الصلاة لأن غير الامامية يشاركها في كراهية ذلك . وحكى الطحاوي في إختلاف الفقهاء عن مالك أن وضع اليدين إحداهما على الاخرى إنما يفعل في صلاة النوافل من طول القيام وتركه أحب إليّ .

وحكى الطحاوي أيضاً عن الليث بن سعد أنه قال : سبل اليدين فى الصلاة أحب إلي إلا أن يطيل القيام فيعيا فلا بأس بوضع اليمنى على اليسرى وحجّتنا على صحة ما ذهبنا إليه ما تقدم ذكره من إجماع الطائفة ، ودليل سقوط الصلاة عن الذمّة بيقين ، وأيضاً فهو عمل كثير فى الصلاة خارج عن الأعمال المكتوبة فيها من الركوع والسجود والقيام ، والظاهر أن كل عمل في الصلاة خارج عن أعمالها المفروضة انه لا يجوز .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بوجوب القرائة فى الركعتين الأوليين على التضييق وأنه مخيّر فى الركعتين الأخيرتين بين القرائة والتسبيح لأن الشافعي وإن وافقنا في إيجاب القرائة فى الأوليين فانه يوجبها أيضاً على التضييق فى الأخيرتين ( ١ ) ولا يخيّر بينهما وبين التسبيح . وقال مالك تجب القرائة في معظم الصلاة ، فان كانت الصلاة ثلاث ركعات قرأ في

(١) وأنها مجزية في الأخيرتين خ ل .

اثنتين ، وإن كانت أربعاً قرأ في ثلاث .

وقال أبو حنيفة : فرض القراءة في ركعتين من الصلاة ، فان قرأ فى الأوليين وقعت عن فرضه ، وإن تركها فيهما لزمه أن يأتي بهما فى الأخريين، وقال الحسن البصري : تجب القرائة في ركعة واحدة ، دليلنا على ما ذهبنا إليه الاجماع المتقدم وطريقة برائة الذمة ، ويجوز أن نعارض مخالفينا ونلزمهم على أصولهم أن يرجعوا به على مذاهبهم وإن لم يكن على سبيل الاستدلال منّا بالخبر الذي يرويه رفاعة بن مالك أن النبي ( ص ) لما علّم رجلاً كيف يصلي قال ( ص ) : إذا قمت إلى الصلاة فكبّر ثم إقرأ فاتحة الكتاب ثم اركع واربع حتى تطمئن قائماً وهكذا فاصنع في كل ركعة وليس لهم أن يقولوا : فأنتم لا توجبون قرائة فاتحة الكتاب في كل ركعات الصلاة ، وظاهر الخبر يقتضي ذلك ، قلنا هذا الخبر ليس بدليل لنا في هذه المسألة فيلزمنا أن يكون مطابقاً للمذهب ، وإنما أوردناه على سبيل الالزام والمعارضة ، ثم لنا أن نقول نحن نوجب الفاتحة فى الركعات كلها لكن فى الأوليين تضييقاً ، وفى الأخريين تخييراً ، أو دخول التخيير فى الأخريين لا يخرج بالفاتحة من أن تكون واجبة فيهما .

ومما يمكن الاستدلال به في هذه المسألة قوله تعالى : ( فاقرؤا ما تيسّر من القرآن ) فظاهر هذا القول يقتضي عموم الأحوال كلها التي من جملتها أحوال الصلاة ، ولو تركنا وظاهر الآية لقلنا أن القرائة واجبة في الركعات كلها تضييقاً ، لكن لمّا دل الدليل على جواز التسبيح في الأخريين قلنا بالتضييق في الاوليين والتخيير فى الأخريين ، والوجوب يعم الكل .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية إيثار ترك لفظة آمين بعد قرائة الفاتحة لأن باقي الفقهاء يذهبون إلى أنها سنّة . دليلنا على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة على أن هذه اللفظة بدعة وقاطعة للصلاة ، وطريقة الاحتياط أيضاً

لأنه لا خلاف في أنه من ترك هذه اللفظة لا يكون عاصياً ، ولا مفسداً لصلاته ، وقد اختلفوا في من فعلها ، فذهبت الامامية إلى أنه قاطع لصلاته والأحوط تركها .

وأيضاً فلا خلاف في أن هذه اللفظة ليست من جملة القرآن ولا مستقلة بنفسها في كونها دعاء وتسبيحاً فجرى التلفّظ بها مجرى كل كلام خارج عن القرآن والتسبيح ، فاذا قيل هي تأمين على كل دعاء سابق لها وهو قوله عزوجل ( إهدنا الصراط المستقيم ) .

قلنا : الدعاء إنما يكون دعاء بالقصد ، ومن يقرأ الفاتحة إنما قصده التلاوة دون الدعاء ، وقد يجوز أن يقرأ من قصد الدعاء ونحن نذهب إلى أنها مسنونة لكل فصل من غير اعتبار من قصده إلى الدعاء ، وإذا ثبت بطلان إستعمالها فيمن لم يقصد إلى الدعاء ثبت ذلك فى الجميع ، لأن أحداً لم يفرّق بين الأمرين .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية المنع في صلاة الفريضة خاصة من القرائة بعزائم السجود وهي سجدة لقمان وسجدة الحواميم ، وسجدة النجم وإقرأ باسم ربك الذي خلق .

وروى عن مالك أنه كان يكره ذلك ، وأجاز أبو حنيفة قراءة السجدات فيما يجهر فيه بالقرائة من الصلاة دون ما لا يجهر فيه ، وأجازه الشافعي في كل صلاة . والوجه فى المنع من ذلك مع الاجماع المتكرر أن في كل واحدة من هذه السور سجوداً واجباً محتوماً ، فان سجد كان زائداً فى الصلاة ، وإن تركه كان مخلاً بواجب .

فان قيل السجود إنما يجب عند قراءة الموضع المخصوص من السور الذي فيه ذكر السجود ، وأنتم تمنعون من قرائة كل شيء من السور ، قلنا إنما منع أصحابنا من قرائة السورة وذلك إسم يقع على الجميع ويدخل فيه موضع

السجود ، وليس يمنع أن يقرأ البعض الذي لا ذكر فيه للسجود إلا أن قرائة بعض سورة فى الفرائض عندنا لا يجوز فامتنع ذلك لوجه آخر.

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بوجوب قراءة سورة تضم إلى الفاتحة فى الفرائض خاصة على من لم يكن عليلاً ولا معجلاً بشغل أوغيره وأنه لا يجوز قراءة بعض سورة فى الفريضة ولا سورتين مضافتين إلى الحمد فى الفريضة وإن جاز ذلك فى السنة ، ولا إفراد كل واحدة من سورة الضحى وسورة ألم نشرح عن صاحبتها ، وكذلك مع انفراد سورة الفيل عن لايلاف قريش ، فالوجه في ذلك مع الاجماع المتردد طريقة اليقين ببرائة الذمة ، فأما قرائة بعض سورة فانما لا تجزي من لم يكن له عذر في ترك قرائة السورة الثانية بكمالها .

فأما صاحب العذر فكما يجوز له أن يترك قرائة جميع السورة الثانية فيجوز أن يترك بعضها ، لأنه ليس ترك البعض بأكثر من ترك الكل ، والوجه فى المنع من افراد السورة التي ذكرناها أنهم يذهبون إلى أن سورة الضحى وألم نشرح سورة واحدة ، وكذلك الفيل ولايلاف قريش فاذا اقتصر على واحدة كان قارئاً بعض سورة .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية حظر الرجوع عن سورة الاخلاص وروى قل يا أيها الكافرون أيضاً إذا ابتدأ بها ، وإن كان له أن يرجع عن كل سورة إلى غيرها ، والوجه في ذلك مع الاجماع الذي مضى أن شرف هاتين السورتين وعظم ثواب فاعلهما لا يمنع أن يجعل لهما هذه المزية وهي المنع عن الرجوع عن كل واحدة بغير الابتداء بها .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلاة ، إلا أن أبا حنيفة وأصحابه والثوري لا يرون رفع اليدين بالتكبير إلا فى الافتتاح للصلاة .

وروى عن مالك أنه قال : لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلاة ، وروى عنه خلاف ذلك ، وقال الشافعي يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبّر للركوع وإذا رفع رأسه منه ، ولا يرفع بعد ذلك في سجوده ولا في قيامه منه .

والحجة فيما ذهبنا إليه طريقة الاجماع وبرائة الذمة ، وقد روى مخالفونا عن النبي ( ص ) أنه رفع في كل خفض ، ورفع فى السجود وادّعوا أن ذلك نسخ ولا حجة لهم على صحة هذه الدعوى ، فان استدلوا بما يروونه عن النبي ( ص ) قوله : كفّوا أيديكم فى الصلاة .

وفي خبر آخر اسكنوا فى الصلاة ، او بما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي ( ص ) أنه كان إذا افتتح الصلاة يرفع يديه ثم لم يعد ، فالجواب أن هذه كلها أخبار آحاد لا توجب علماً ، وقد بيّنا أن العمل فى الشريعة بما لا يوجب العلم غير جائز ، وبعد فيجوز أن يريد بالأمر بكف الأيدي قبضها عن الأفعال الخارجة عن أعمال الصلاة ويحمل قوله لم يعد إلى رفع يديه في ابتداء الركعة فان ذلك مما لا ينكره أحد بلا خلاف .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به القول : بايجاب التسبيح فى الركوع والسجود ، لأن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود بن علي يوجبون ذلك ، وإنما يسقط وجوبه باقي الفقهاء المشهورين كأبي حنيفة والشافعي ومالك ، والذي يدل على وجوبه بعد إجماع الطائفة كل آية من القرآن اقتضت بظاهرها الأمر بالتسبيح وعموم الظاهر يقتضي دخول أحوال الركوع والسجود فيه ، ومن اخرج هذه الأحوال منه فيحتاج الى دليل ، وأيضاً فطريقة برائة الذمة التي تكرر ذكرها .

ومخالفونا يروون عن النبي ( ص ) أنه لما نزل فسبّح باسم ربك العظيم ، قال (ص) : اجعلوها في ركوعكم ، ولما نزل سبّح اسم ربك الأعلى قال اجعلوها

في سجودكم فظاهر الأمر على الوجوب .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به ، والشافعي يوافقهم فيه ايجابهم على من رفع رأسه من السجدة الثانية فى الركعة الاولى أن يجلس جلسة قبل نهوضه الى الثانية ، وإنما لا يوجب هذه الجلسة باقي الفقهاء كأبي حنيفة ومالك (١) ومن عداهما .

والحجة لنا بعد اجماع الطائفة طريقة برائة الذمة وإن لم يفعل ذلك لم يتيقّن سقوط الصلاة عن ذمّته ، وقد روى مخالفونا كلهم عن النبي ( ص ) أنه كان يجلس هذه الجلسة .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به إيجاب التشهد الأول فى الصلاة وقد وافقنا على ذلك الليث بن سعد وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، وقال أبو حنيفة : التشهدان معاً غير واجبين ، وقال الشافعي الثاني واجب والأول غير واجب ، دليلنا الاجماع المتردد ، وطريقة برائة الذمة ، وأيضاً فهذه حال هو فيها مندوب إلى ذكر الله جل ثناؤه وتعظيمه ، والصلاة على النبي وآله لدخولها في عموم الآيات المقتضية لذلك مثل قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً ) وكل من أوجب الصلاة على النبي ( ص ) في هذه الحال أوجب التشهد الأول ، ومما نلزمهم أنهم يروون عن النبي أنه كان يتشهد التشهدين جميعاً ، ورووا كلهم عنه صلى الله عليه وآله أنه قال : صلّوا كما رأيتموني أصلّي .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به القول بأن القنوت في كل صلاة والدعاء فيه بما أحب الداعي مستحب وهو قول الشافعي ، لأن الطحاوي حكى عنه في كتاب الاختلاف أن له أن يقنت فى الصلاة كلها عند حاجة المسلمين إلى الدعاء ، والحجة لنا مضافاً إلى الاجماع قوله جل ثناؤه ( وقوموا لله قانتين )

(١) ومالك وما عداهما .

فاذا قيل : القنوت هاهنا هو القيام الطويل ، قلنا : المعروف في الشريعة أن هذا الاسم يختص بالدعاء ، ولا يعرف من اطلاقه سواه ، وبعد فانا نحمله على الأمرين .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به وهو مذهب مالك جواز الدعاء في الصلاة المكتوبة أين شاء المصلّي منها .

وحكى ابن وهب عن مالك أنه قال : لا بأس بالدعاء في الصلاة المكتوبة في أولها ووسطها وآخرها . وقال ابن القسم : كان مالك يكره الدعاء في الركوع ولا يرى به بأساً في السجود . والحجة لنا إجماع طائفتنا وظواهر أمر الله تعالى بالدعاء مثل قوله تعالى ( قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ) وقوله تعالى ( ادعوني أستجب لكم ) .

( مسألة ) ومما يظن انفراد الامامية به رد السلام في الصلاة بالكلام وقد وافق في ذلك سعيد بن المسيّب والحسن البصري إلا أن الشيعة تقول يجب أن يقول المصلي في رد السلام مثل ما قاله المسلّم سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام . وذهب الشافعي إلى أن المصلي يردّ السلام بالاشاره دون الكلام . وقال أبو حنيفة وأصحابه : إن رد السلام بكلام فسدت صلاته ، وإن ردّ باشارة أساء .

وقال الثوري : لا يرد السلام حتى يفرغ من الصلاة . والحجة لنا إجماع الطائفة ، فاذا قيل هو كلام فى الصلاة قلنا وليس كل كلام في الصلاة خارج عن القرآن محظوراً ، لأن الدعاء كلام ولم يدخل تحت الحظر، ويمكن أن يقال أن لفظة سلام عليكم من ألفاظ القرآن ، ويجوز للمصلي أن يتلفظ بها تالياً للقرآن وناوياً لرد السلام إذ لا تنافي بين الأمرين .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن المنفرد والامام يسلّم تسليمة واحدة مستقبل القبلة وينحرف بوجهه قليلاً إلى الميمنة ، وإن كان

مأموماً يسلّم تسليمتين واحدة عن يمينه والأخرى عن شماله إلا أن يكون جهة شماله خالية من أحد فيقتصر على التسليم عن يمينه ولا يترك التسليم على جهة يمينه على كل حال وإن لم يكن في تلك الجهة أحد ، وهذا الترتيب لا يذهب إلى مثله أحد من الفقهاء ، لأن مالك يذهب إلى أن الامام يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه والمنفرد والمأموم يسلّمان يميناً وشمالاً ، وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي يذهبون الى أن التسليم على كل حال يميناً وشمالاً ، والانفراد من الامامية بذلك الترتيب ثابت والحجة لنا الاجماع المتكرر ذكره .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأنه لا سهو في الركعتين الأوليين من كل صلاة فرض ، ولا سهو في صلاة الفجر والمغرب وصلاة السفر لأن باقي الفقهاء يخالف في ذلك . والحجة على ذلك إجماع الطائفة ، ويمكن أن يكون الوجه فيه تأكّد الأوليين من كل صلاة ، وكذلك المغرب والفجر لأن التقصير لا يلحق الأوليين ، وإنما يلحق الأخيرتين والمغرب والفجر لا يلحقهما أيضاً قصر فلذلك وجب عن كل سهو يعرض في الأوليين وفي الصلاتين المذكورتين الاعادة .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن من شك فلم يدر كم صلى اثنين أم ثلاثاً واعتدل في ذلك ظنّه فانه يبني على الأكثر وهي الثلاث فاذا سلّم صلى ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس مقام ركعة واحدة ، فان كان الذي بنى عليه هو الصحيح كان ما صلاه نافلة ، وإن كان الذي أتى بالثلاث كانت الركعة جبراناً لصلاته .

وكذلك القول في من شك لا يدري أصلّى ثلاثاً أم أربعاً . ومن شك بين اثنتين وثلاث وأربع بنى أيضاً على الأكثر ، فاذا سلّم صلى ركعتين من قيام وركعتين من جلوس حتى إن كان بناؤه على الصحيح فالذي فعله نافلة له ، وإن كان الذي صلاّه إثنتين كانت الركعتان من قيام جبراناً لصلاته ، وإن كان

الذي صلى ثلاثاً فالركعتان من جلوس هي مقام واحدة جبران لصلاته ، وباقي الفقهاء يوجبون البناء على اليقين وهو النقصان ، ويوجبون في هذا الموضع سجدتي السهو ، ويقولون : إن كان ما بنى عليه من النقصان هو الصحيح ، فالذي أتى به تمام لصلاته ، وإن كان بنى على الأقل وقد صلى على الحقيقة الأكثر كان ذلك له نافلة .

والحجة فيما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، ولأن الاحتياط أيضاً فيه ، لأنه إذا بنى على النقصان لم يأمن أن يكون قد صلى على الحقيقة الأزيد فيكون ما أتى به زيادة في صلاته ، فاذا قيل فاذا بنى على الأكثر كان كما تقولون لا يأمن أن يكون إنما فعل الأقل فلا ينفع ما فعله من الجبران لأنه منفصل من الصلاة وبعد التسليم .

قلنا : ما ذهبنا إليه أحوط على كل حال ، لأن الاشفاق من الزيادة في الصلاة لا يجري مجرى الاشفاق من تقديم السلام في غير موضعه ، لأن العلم في الزيادة في الصلاة مبطل لها على كل حال .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به منعهم من الايتمام في الصلاة بالفاسق ، ومالك يوافقهم في هذه المسألة ، وباقي الفقهاء يجيزون الايتمام في الصلاة بفاسق ، دليلنا الاجماع المتكرر ، وطريقة اليقين ببراءة الذمّة ، وأيضاً قوله تعالى : ( ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ) وتقديم الامام في الصلاة ركون إليه (١) لأن إمامة الصلاة معتبر فيها الفضل والتقديم في ما يعود إلى الدين، ولهذا رتّب فيها من هو أقرأ وأفقه وأعلم ، والفاسق ناقص فلا يجوز تقديمه على من خلا من نقصه .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به كراهية إمامة ولد الزنا في الصلاة وقد شارك الامامية غيرهم في ذلك .

(١) ركون إليه في الصلاة ، لأن إمامة خ ل .

وذكر الطحاوي في كتاب الاختلاف بين الفقهاء ان مالكاً كان يكره إمامة ولد الزنا . وحكى عن الشافعي أنه قال : أكره أن ينصب من لا يعرف أبوه إماماً . وحكى عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا غيره أحب إلينا إلا أنهم وإن كرهوا ذلك فان الصلاة خلفه عندهم مجزية . والظاهر من مذهب الامامية أن الصلاة خلفه غير مجزية ، والوجه في ذلك والحجة الاجماع المتقدم وطريقة براءة الذمّة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية كراهية إمامة الأبرص والمجذوم والمفلوج ، والحجة فيه إجماع الطائفة ، ويمكن أن يكون الوجه في منعه نفار النفوس عمّن هذه حاله والعزوف عن مقاربته . ولأن المفلوج ومن أشبهه من ذوي العاهات ربما لم يتمكنوا من إستيفاء ( ١ ) أركان الصلاة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية كراهية صلاة الضحى وإن التنفل بالصلاة بعد طلوع الشمس إلى وقت زوالها محرّم إلا في يوم الجمعة خاصة ، والوجه في ذلك الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان صلاة الضحى غير واجبة عند أحد ولا حرج في تركها . وفي فعلها خلاف بل تكون بدعة قديلحق به إثم فالأحوط العدول عنها .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية ترتيب صلاة الاحدى والخمسين في اليوم والليلة على الوجه الذي رتّبوه وبيّنوه ، لأن باقي الفقهاء لا يعرف ذلك الترتيب ، والحجة فيه إجماع الطائفة عليه ، وليس يمكن أن يدعى عليهم انهم أبدعوا فيما يزيدونه من هذه النوافل ، لأن الصلاة خير موضوع والزيادة فيه مستحسنة غير منكرة .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية تحديدهم السفر الذي يجب فيه التقصير في الصلاة ببريدين ـ والبريد أربع فراسخ ـ والفرسخ ثلاثة أميال فكأن

(١) من استيفاء أصل أركان الصلاة خ ل .

المسافة أربعة وعشرين ميلاً .

وقال أبو حنيفة وأصحابه مسير ثلاثة أيام بلياليها ، وهو قول الثوري وابن حي ، وقال مالك : ثمانية وأربعون ميلاً ، فان لم تكن أميال فمسيرة يوم وليلة للمبغل وهو قول الليث . وقال الأوزاعي يوم تام . وقال الشافعي ستة وأربعون ميلاً بالهاشمي ، والحجة في ذلك إجماع الطائفة .

وأيضاً فان الله تعالى علّق سقوط فرض الصيام على المسافر بكونه مسافراً في قوله تعالى : ( فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيام اخر ) ، ولا خلاف بين الامة في أن كل سفر أسقط فرض الصيام ورخص في الافطار (فيه) فهو بعينه يوجب تقصير الصلاة،وإذا كان الله تعالى قد علّق ذلك في الأية باسم السفر فلا شبهة في ان إسم السفر يتناول المسافة التي حددنا السفر بها فيجب أن يكون الحكم تابعاً لها ، ولا يلزم على ذلك أدنى ما يقع عليه هذا الاسم من فرسخ أو ميل لأن الظاهر يقتضي ذلك لو تركنا معه الدليل لكن الدليل والاجماع أسقطا إعتبار ذلك ولم يسقطاه فيما اعتبرناه من المسافة وهو داخل تحت الاسم .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول بأن المسافر يلزمه التقصير ما لم ينو المقام في البلد الذي يدخله عشرة أيام فصاعداً ، وإذا نوى ذلك وجب عليه الاتمام لأن من عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك . وأبو حنيفة وأصحابه والثوري يقولون : انه إذا نوى المقام خمسة عشر يوماً أتم وإن نوى أقل من ذلك قصر .

وقال الشافعي ومالك وهو قول سعيد بن المسيّب والليث إذا نوى إقامة أربعة أيام أتم . وقال الأوزاعي : إذا نوى إقامة ثلاثة عشر يوماً أتم . وروي عن ابن حي أنه إذا مرّ المسافر بمصره الذي فيه أهله وهو منطلق ماض في سفره قصر فيه الصلاة ما لم يقم به عشراً ، فان أقام به عشراً أو بعده من

سفره أتم الصلاة ، وهذه موافقة من ابن حي لنا على بعض الوجوه لأنه اعتبر العشر في ما نقوله وفيما لا نقول به ، فكيف يجوز أن يعتبر العشر في دخول المسافر إلى مصره الذي فيه أهله ووطنه ، وهو بدخوله إليه قد خرج من أن يكون مسافراً ، وإنما يعتبر مدة الاقامة في من هو مسافر ، والمشقّة التي يتبعها التقصير زائلة عمن عاد إلى وطنه وحصل بين أهله . فأما الحجة في أن التحديد الذي ذكرنا أولى من غيره فهو الاجماع المتكرر .

( مسألة ) ومما يظن انفراد الامامية به القول : بأن من أتم الصلاة في السفر يجب عليه الاعادة إن كان متعمداً على كل حال وإن كان أتم ناسياً أعاد ما دام في الوقت ، وإن كان بعد خروج الوقت لا إعادة عليه ، وأكثر الفقهاء يخالفون في ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون أن قعد في الاثنين قدر التشهد مضى في صلاته ، وإن لم يقعد فصلاته فاسدة .

وقال الثوري : إذا قعد في الاثنين لم يعد . وقال ابن حي إذا صلى أربعاً متعمداً أعاده إذا كان منه الشيء اليسير ، فاذا طال ذلك في سفره وكثر لم يعدو هذه موافقة منه للشيعة على بعض الوجوه .

وقال حماد بن أبي سليمان : إذا صلى أربعاً أعاد ، وهذا وفاق للشيعة لأن ظاهر قوله يقتضي التعمّد دون النسيان .

وقال الحسن البصري : إذا افتتح الصلاة على أنه يصلي أربعاً أعاد ، وإن نوى أن يصلي أربعاً بعد أن افتتح الصلاة بنية أن يصلي ركعتين ثم بدا له فسلّم في الركعتين أجزأته صلاته .

وقال مالك إذا صلى المسافر أربعاً فانه يعيد ما دام في الوقت ، فاذامضى الوقت فلا إعادة عليه .

وقال : ولو أن مسافراً إفتتح المكتوبة فنوى أربعاً ، فلما صلى ركعتين بدا له فسلّم أنه لا يجزي ، فان كان مالك أراد بايجاب الاعادة ما دام في

الوقت واسقاطها مع خروجه حال النسيان فهو موافق للامامية وما أظنه أراد ذلك ، وظاهر الكلام يقتضي التعمّد ، والحجة في مذهبنا هذا الاجماع المتقدم وأيضاً فان فرض السفر الركعتان فيما كان في الحضر أربعاً ، وليس ذلك برخصة ، وإذا كان الفرض كذلك فمن لم يأت به على ما فرض وجبت عليه الاعادة .

فان قيل : القرآن يمنع مما ذكرتم ، لأنه تعالى قال ( وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة وإن خفتم ) ورفع الجناح يدل على الاباحة لا على الوجوب .

قلنا : هذه الآية غير متناولة لقصر الصلاة في عدد الركعات ، وإنما المستفاد منها التقصير في الأفعال من الايماء وغيره ، لأنه تعالى علق القصر بالخوف ، ولا خلاف في أنه ليس من شروط القصر في عدد ركعات الصلاة الخوف ، وإنما الخوف شرط في الوجه الآخر وهو الأفعال في الصلاة لأن صلاة الخوف قد أبيح فيها ما ليس مباحاً مع الأمن .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن من سفره أكثر من حضره كالملاّحين والجمالين ومن جرى مجراهم لا تقصير عليهم ، لأن باقي الفقهاء لا يراعون ذلك . والحجة على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة . وأيضاً فان المشقّة التي تلحق المسافر هي الموجبة للتقصير في الصوم والصلاة ، ومن ذكرنا حاله ممن سفره أكثر من حضره لا مشقّة عليه في السفر ، بل ربما كانت المشقّة في الحضر لأنه خلاف العادة ، وإذا لم يكن عليه مشقّة فلا تقصير .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن الجمعة لا تنعقد إلا بحضور خمسة الامام أحدهم ، لأن أبا حنيفة وأصحابه والليث يقولون : انما تنعقد بثلاثة سوى الامام . وروي عن أبي يوسف إثنان سوى الامام ، وبه قال الثوري . وقال ابن حي إن لم يحضر الامام إلا رجل واحد فخطب

عليه فصلى به الجمعة أجزأتهما . واعتبر الشافعي أربعين رجلاً ، والدليل على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتقدم ذكره ، واعتبار أبي حنيفة ومن وافقه أقلّ ما يقع عليه إسم جماعة وأنه ثلاثة ، وأن الجمعة مشتقّة من الاجتماع والجماعة ليس بشيء لأنه يلزم عليه أن يكون الامام في الثلاثة ، لأن اسم الجماعة حاصل ، ويلزم عليه أيضاً ما قاله أبو يوسف ، لأن الاثنين في الشريعة جماعة مثل الثلاثة ، فيلزم عليه قول ابن حي ، لأن الواحد مع الامام جماعة ، وبعد فان الجمعة وإن اشتقت من الاجتماع فالمعوّل في عدد الجماعة وحصرها على دليل مقطوع به دون الاشتقاق وقد بيّنا ذلك .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية إستحباب أن يقرأ ليلة الجمعة سورة الجمعة ، وسبّح في المغرب ، وفي العشاء الآخرة ، وفي صلاة الغداة بالجمعة والمنافقين ، وكذلك في صلاة الجمعة المقصورة وفي الظهر والعصر إذا صلاّهما من غير قصر . وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك إلا أن الشافعي يوافق الامامية في استحباب السورتين في صلاة الجمعة خاصة .

والحجة في ذلك إجماع الطائفة ، ولأنه أحوط ، من حيث أنه لا خلاف في أنه إذا قرأ ما ذكرناه أجزأه ، ولم يفعل مكروهاً ، وليس كذلك إذا عدل عنه .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به المنع من الاجتماع في صلاة نوافل شهر رمضان وكراهية ذلك ، وأكثر الفقهاء يوافقهم على ذلك ، لأن المعلى روى عن أبي يوسف أنه قال : من قدر على أن يصلي في بيته كما يصلي مع الامام في شهر رمضان فأحبّ إلي أن يصلي في بيته .

وكذلك قال مالك قال وكان ربيعة وغير واحد من علمائنا ينصرفون ، ولا يقومون مع الناس . وقال مالك : وأنا أفعل ذلك ، وما قام النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلا في بيته .

وقال الشافعي : صلاة المنفرد في قيام شهر رمضان أحب إليّ ، وهذا كلّه حكاه الطحاوي في كتاب الاختلاف ، فالموافق للامامية في هذه المسألة أكثر من المخالف .

والحجة لنا الاجماع المتقدم ، وطريقة الاحتياط ، فان المصلي للنوافل في بيته غير مبدع ولا عاص باجماع ، وليس كذلك إذا صلاّها في جماعة ويمكن أن يعارضوا في ذلك بما يروونه عن عمر بن الخطاب من قوله ، وقد رأى اجتماع الناس في صلاة نوافل شهر رمضان بدعة ونعمة البدعة هي فاعترف بأنها بدعة وخلاف السنة وهم يروون عن النبي ( ص ) أنه قال : كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار .

( **مسألة** ) ومما انفردت به الامامية ترتيب نوافل شهر رمضان على أن يصلي في كل ليلة منه عشرين ركعة ، منها ثمان بعد صلاة المغرب واثني عشر ركعة بعد العشاء الآخرة ، فاذا كان في ليلة تسع عشرة صلى مائة ركعة ويعود في ليلة العشرين إلى الترتيب الذي تقدم . ويصلي في ليلة احدى وعشرين مائة ركعة . وفي ليلة اثنتين وعشرين ثلاثين ركعة ، منها ثمان بعد المغرب والباقي بعد صلاة العشاء الآخرة . ويصلي في ليلة ثلاثة وعشرين مائة ركعة وفيما بقي من الشهر في كل ليلة ثلاثين ركعة على الترتيب الذي ذكرناه ، ويصلي في كل جمعة من الشهر عشر ركعات ، أربع منها صلاة أمير المؤمنين «ع» وصفتها أن يقرأ في كل ركعة الحمد لله مرة واحدة وسورة الاخلاص خمسين مرة ، وركعتين من صلاة فاطمة «ع» وصفتها أن يقرأ في أول ركعة الحمد مرة وإنّا أنزلناه في ليلة القدر مائة مرة ، وفي الثانية الحمد مرة وسورة الاخلاص مائة مرة .

ثم يصلي أربع ركعات صلاة التسبيح ، وتعرف بصلاة جعفر الطيّار عليه السلام وصفتها معروفة ، ويصلي في ليلة آخر جمعة من الشهر عشرين

ركعة من صلاة أمير المؤمنين«ع» المتقدم وصفها . وفي ليلة آخر سبت من الشهر عشرين ركعة من صلاة فاطمة «ع» وقد مضى صفتها ليكمل له بذلك ألف ركعة . فهذا الترتيب لا يعرفه باقي الفقهاء ، لأن أبا حنيفة وأصحابه والشافعي يذهبون إلى أن نوافل شهر رمضان عشرون ركعة فى كل ليلة سوى الوتيرة . وقال مالك : تسعة وثلاثون ركعة بالوتر ، والوتر ثلاث ركعات .

وحجتنا على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، ولأن الذي اعتبرناه زيادة على عددهم والزيادة تقضي الخير والاحتياط فيه .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به القول بأن [ركعتي] صلاة العيدين واجبتان على كل من وجبت عليه صلاة الجمعة بتلك الشروط ، لأن أبا حنيفة يذهب إلى وجوبهما كما تقول الامامية .

والشافعي يقول أنهما ليسا بواجبتين ، دليلنا على ماذهبنا إليه الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط أيضاً .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن تكبير صلاة العيدين فى الاولى سبع وفى الثانية خمس من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وباقي الفقهاء يخالفون فى ذلك ، لأن أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنها خمس فى الاولى وأربع فى الثانية من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع .

وقال مالك : والشافعي سبع فى الاولى وخمس فى الاخرى . وقال الشافعي : لا يعتد بتكبيرة الافتتاح والركوع .

وروى عن مالك أنه يعتد فى الركعة الاولى بتكبيرة الافتتاح من جملة التكبيرات السبع ، فان كان مالك يعتد بتكبيرة الركوع أيضاً فهو موافق ، أيضاً للامامية ، وإلا فالانفراد ثابت ، دليلنا على ما ذهبنا إليه الاجماع المتقدم

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية إيجاب القراءة فى كل ركعة من

صلاة العيد(١) قبل التكبيرات الزوائد لأن أباحنيفة وأصحابه يوجبون القراءة في الاولى بعد التكبير ، وفي الثانية قبل التكبير فكأنه يوالي بين القراءتين ، وقال مالك والشافعي يبدأ في الركعتين معاً بالتكبيرات فانفراد الامامية واضح . والحجة لها الاجماع المتقدم ، وأيضاً طريقة الاحتياط ، فان الذي تذهب إليه الامامية يجوز عند الجماعة إذا أدى إليه الاجتهاد وما يقوله مخالفوها لا يجوز عند الامامية على حال من الأحوال ، فالاحتياط فيما يذهب إليه الامامية واضح .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية إيجابهم القنوت بين كل تكبيرتين من تكبيرات العيد (٢) لأن باقي الفقهاء لا تراعي ذلك ، والحجة فيه إجماعها ، ولأنه أيضاً لا يوقن ببرائة الذمة من صلاة العيد إلا بما ذهبنا إليه من القنوت ولا بد من يقين ببرائة الذمّة من الواجب .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن على المصلي التكبير في ليلة الفطر وابتداؤه من دبر صلاة المغرب إلى أن يرجع الامام من صلاة العيد ، فكأنه عقيب أربع صلوات أوّلهن المغرب من ليلة الفطر ، وآخرهن صلاة العيد .

وفي (٣) الأضحى يجب التكبير على كل من كان بمنى عقيب خمس عشر صلاة ، أوّلهن صلاة الظهر من يوم العيد ، ومن كان في غير منى من أهل سائر الأمصار يكبّر عقيب عشر صلوات ، أولهن صلاة الظهر من يوم العيد ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك .

أما التكبير في عيد الفطر عقيب الصلوات فلا يعرفونه ، وإنما اختلفوا

(١) من صلاة العيدين خ ل .

(١) من تكبيرات صلاة العيد خ ل .

(٣) وفي عيد الأضحى خ ل .

في التكبير في طريق المصلي الى الصـــلاة .

فروي عن أبى حنيفة أنه يكبّر يوم الأضحى ويجهر في ذهابه إلى المصلى ولا يكبّر يوم الفطر .

وقال مالك والأوزاعي يكبّر في خروجه إلى المصلى في العيدين جميعاً وقال مالك : يكبّر في المصلى إلى أن يخرج الامام ، فاذا خرج الامام قطع التـكبير ، ولا يكبّر إذا رجع .

وقال الشافعي : أحب إظهار التكبير ليلة الفطر وليـلة النحر ، وإذا غدوا إلى المصلى حتى يخرج الامام ، وفي موضع آخر حتى يفتتح الامام الصلاة واختلفوا في تكبيرة الأضحى فقال أبو حنيفة من صلاة الفجر من يوم عرفـة الى صلاة العصر من يوم النحر .

وقال أبو يوسف ومحمد والثوري إلى آخـــر أيام التشريق . وقال مالك والشافعي من صلاة الظهر من يوم النحر إلى صلاة الفجر من آخر أيام التشريق والحجة ما تقدم من الاجماع وطريقة الاحتياط . وقوله تعالى ( ولتكملوا العدة ولتكبّروا الله على ما هداكم ) يدل على أن التكبير أيضاً واجب فى الفطر .

( **مسألة** ) ومما انفردت به الامامية القول : بوجوب صلاة كسوف الشمس والقمر ويذهبون إلى أن من فاتته هذه الصلاة وجب عليه قضاؤها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، والحجة على ما ذهبنا إليه اجمـاع الطائفة ، ويمكن أن يعارض المخالفين بما يروونه عن النبي ( ص ) من قوله إن الشمس والقمر آيتان لا يكسفان لموت أحد ولا لحياة أحد ، فاذا رأيتموها فافزعوا إلى الصلاة ، وأمره عليه السلام على الوجوب .

( **مسألة** ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن صلاة الكسوف عشر ركعات وأربع سجدات .

وقال أبو حنيفة وأصحابه انها ركعتان على هيئة الصـــلاة المعروفة .

وقال مالك والليث والشافعي أربع ركعات في أربع سجدات ، دليلنا اجماع الطائفة ، ولأن ما ذهبنا إليه يحتوي على ما قالوه ويزيد عليه ، وما ذهبوا إليه بخلاف ذلك .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن الأطفال ومن جرى مجراهم ممن لم يكلف في نفسه الصلاة ، ولا يكلف غيره تمرينه عليها لا يجب الصلاة عليه إذا مات ، وحدّوا من يصلى عليه من الصغار بأن يبلغ ست سنين فصاعداً . والحجة في ذلك اجماع الطائفة ، ولأن الصلاة على الأموات حكم شرعي ، وقد ثبت بيقين فيمن توجب الصلاة عليه ، ولا يقين ولا دليل فيمن يخالف فيه .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به القول بخمس تكبيرات في صلاة الجنازة ، وكان ابن أبي ليلى يوافق الامامية على ذلك . وروي عن حذيفة بن اليمان وزيد بن أرقم أن تكبيرات الجنازة خمس ، ولعمري أن باقي الفقهاء تخالف الامامية في ذلك . والحجة فيما ذهبنا اليه الاجماع وطريقة الاحتياط فان الذي تذهب الامامية اليه يدخل فيه ما ذهب اليه مخالفوها وهو أحوط ، وقد روى مخالفونا عن النبي ( ص ) أنه كبّر خمساً ، فاذا قيل بازاء ذلك انه عليه السلام كبّر أربعاً .

قلنا : هذه الرواية تحتمل أنه كبّر أربعاً سمعن وجهر بهنّ وأخفى الخامسة ، وجهر الخامسة غير محتمل على أنه لا تنافي بين الخبرين لأنه من روى أنه كبّر أربعاً لم يفصح بأنه ما زاد عليها ، ومن كبّر خمساً فقد كبّر أربعاً .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية إسقاط السلام من صلاة الجنازة وأنه إذا كبّر الخامسة خرج من الصلاة بغير تسليم . وباقي الفقهاء يخالف في ذلك ، لأن أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنه يسلم عن يمينه وعن يساره وقال مالك : يسلّم الامام واحدة ويسمع من يليه ، ويسلّم من وراه واحدة

في أنفسهم وإن أسمعوا من يليهم فلا بأس .

وقال الثوري : يسلم عن يمينه تسليمة خفيفة ، وقال ابن حي : يسلم عن يمينه وعن شماله تسليماً خفيفاً ولا يجهر به ، وقال الشافعي مثل قول ابن حي في العدد والمنع من الجهر .

والحجة على ما ذهبنا إليه اجماع الطائفة ، وأيضاً أن صلاة الجنازة مبنيّة على التخفيف لأنه قد حذف منها الركوع والسجود وهما أوكد من التسليم فغير منكر أن يحذف التسليم .

# [ مسائل الصوم ]

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به القول : بأن صوم التطوع يجزي بنية بعد الزوال لأن الثوري يوافق في ذلك ، ويذهب إلى أن صوم التطوع إذا نواه في آخر النهار أجزأه وهو أحد قولي الشافعي أيضاً ، وباقي الفقهاء يمنعون من ذلك ويقولون : إذا نوى التطوع بعد الزوال لم يجزه . دليلنا الاجماع الذي تقدم ، وقوله تعالى : ( وان تصوموا خير لكم ) وكل ظاهر القرآن أو السنّة يقتضي الأمر بالصوم والترغيب فيه لا إختصاص له بزمان دون غيره فهو يتناول ما بعد الزوال وقبله ، ولا يلزم على ذلك صوم الفرض لأنه لا يجزي عندنا إلا بنيّة قبل الزوال لأنا أخرجناه بدليل ولا دليل فيما عداه ، وأقوى ما تعلقوا به أن ما مضى من النهار قبل النيّة لا يكون فيه صائماً وكيف يتعيّن باستيناف النيّة ؟

والجواب عن ذلك أن ما مضى يلحق في الحكم بما يأتي كما يقولون كلهم فيمن نوى التطوع قبل الزوال ، فان فرقوا بين بعد الزوال وقبله بأن قبل الزوال مضى أقل العبادة وبعده مضى أكثرها ، والأصول تفرق بين القليل

والكثير في هذا الحكم كمن أدرك الامام بعد الركوع وقبله . قلنا إذا كانت العبادة قد مضى جزء منها وهو خال من هذه النيّة وأثرت النيّة المستأنفة حكماً فى الماضي فلا فرق بين القلّة والكثرة في هذا المعنى لأن القليل كالكثير في أنه وقع خالياً ، وألحقناه من طريق الحكم بالباقي ، لأن تبعيض الصوم غير ممكن ، وإذا أثّرت النيّة فيما صاحبته من الزمان وما يأتي بعده فلا بد من الحكم بتأثيرها فى الماضي لأنه يوم واحد لا يلحقه تبعيض ، وقد جوّزوا كلهم أن يفتتح رجل الصلاة منفرداً ، ثم يأتم به بعد ذلك مؤتم فيكون جماعة ، ولم يفرقوا بين أن يمضي الأكثر أو الأقل .

وجوّز الشافعي وأبو حنيفة وأكثر الفقهاء أن يفتتح الصلاة منفرداً ، ثم ينقلها إلى جماعة فيصير لها حكم الجماعة ولم يفرّقوا بين مضي الأكثر أو الأقل ، ولا يلزم على ما قلناه أن تكون النيّة في آخر جزء من اليوم لأن محل النيّة يجب أن تكون بحيث يصح وقوع الصوم بعده بلا فصل ، وذلك غير متأت في آخر جزء ، ولا يعترض ما ذهبنا إليه روايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلّم قوله : لا صيام لمن لم يبت الصيام من الليل لأنه أوّلاً خبر واحد .

وقد بيّنا أن أخبار الآحاد لا يعمل بها فى الشريعة ، ولأنّا نحمله على الفضل والكمال ، كما قال عليه السلام : لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج .

وقد قيل : أنه محمول على الصوم الذي يثبت في الذمّة مثل قضاء شهر رمضان ، وصوم النذور والكفارات .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به القول : بأن نيّة واحدة في أول شهر رمضان تكفي للشهر كله ، ولا يجب تجديد النيّة لكل يوم ، ومالك يوافق على هذا المذهب وإن خالف باقي الفقهاء فيه . والحجة فى ذلك اجماع

الطائفة . وأيضاً فإن النيّة تؤثر فى الشهر كله لأن حرمته حرمة واحدة ، كما أثرت في اليوم الواحد لما وقعت فى ابتدائه .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن فى صوم يوم الشك فضلاً فانه يستحب بعد أن ينوي أنه من شعبان ، وباقي الفقهاء يخالفون فى ذلك لأن الشافعي يكره صيام يوم الشك ، إلا أن يوافق عادة للصائم . وأبو حنيفة يقول : أنه ان نوى به التطوّع لم يكره ، وإن نواه عن رمضان كره ، إلا أنه لا يثبت فيه الفضيلة التي تذهب إليها الامامية .

وقال أحمد بن حنبل : إن كان صحو كره ، وإن كانت السماء متغيّمة لم يكره . والذي يدل على مذهبنا إجماع الطائفة . وطريقة الاحتياط لأنه إن كان من شهر رمضان أجزأه عندنا ، وإن كان من شعبان نفعه ثوابه ولم يضرّه ، ويعارضون بما يروونه عن أمير المؤمنين « ع » لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوماً من شهر رمضان ، وكل خبر يروونه متضمناً للنهي عن صيام يوم الشك يمكن حمله على النهي عن صومه بنيّة الفرض ، وأي فرق فى كراهية صوم يوم الشك بين أن يجري به عادة أو يصومه منفرداً ، وأي فرق بين يوم الشك وما قبله من أيام شعبان لو لا اتباع الهوى .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية أن الصيام لا تقبل فيه شهادة النساء وباقي الفقهاء يخالفون فى ذلك . والحجة لنا إجماع الطائفة . وأيضاً فان الصيام من الفروض المتأكدة فيجوز أن لا تقبل فيه شهادة النساء تأكيداً وتغليظاً ، فان شهادتهن لم تسقط إلا من حيث التغليظ .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية وإن (١) وافقها فيه على بعض من الوجوه قوم من الفقهاء إفسادهم الصوم بالارتماس فى الماء واعتماد الكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلّم ، وإيجابهم فى ذلك ما يجب فى

(١) وإن كان وافقها فيه خ ل .

اعتماد الأكل والشرب .

وقد قال الأوزاعي : ان الكذب والغيبة يفطران . وروى ان خمساً يفطرن الصيام منها الغيبة والنميمة .

وحكى عن مالك كراهية الارتماس في الماء . والحجة في ما ذهبوا إليه إجماع الطائفة ، وطريقة الاحتياط واليقين ببرائة الذمّة من الصوم ، ويمكن أن يكون الوجه في المنع من الارتماس أن الماء يصل معه إلى الجوف لا محالة من المخارق التي لا يمكن ضبطها ، فجعل ما هو الغالب في حكم الواقع .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية من بين فقهاء الأمصار كلهم ، وقد روي عن أبى هريرة وفاقهم فيه ، وحكى أيضاً أن الحسن بن صالح بن حي كان يقول : يستحب لمن أصبح جنباً في شهر رمضان أن يقضي ذلك اليوم بعينه وكان يفرّق بين صوم التطوّع وبين صوم الفرض في هذا الباب ، إيجابهم على من أجنب في ليلة شهر رمضان وتعمّد البقاء إلى الصباح من غير اغتسال القضاء والكفارة . ومنهم من يوجب القضاء دون الكفارة . ولا خلاف بينهم في انه إذا غلبه النوم ولم يعتمد البقاء على الجنابة إلى الصباح لا شيء عليه . والدليل على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتكرر .

ومما يعارض المخالفون به ما يروونه عن أبي هريرة أن النبي (ص) قال: من أصبح جنباً في شهر رمضان فلا يصومن يومه ، وليس لهم أن يحملوا هذا الخبر على من أصبح مجامعاً ومخالطاً لأنه بخلاف لفظ الخبر وترك الظاهر ولو أراد ذلك لقال عليه السلام : من أصبح مجامعاً ، والجماع إذا كان مفسداً للصوم فلا معنى لاضافته الى الصباح ، لأنه فى النهار كله مفسد للصوم ، وإنما يليق بقوله عليه السلام : من أصبح جنباً من استمر على حكم الجنابة الواقعة قبل الصباح .

ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عن عائشة أن النبي ( ص ) كان يصبح جنباً من غير إحتلام ثم يصوم يومه ذلك ، وفي بعض الألفاظ وذلك في شهر رمضان لأنّا نتأول هذا الخبر على ان المراد به ما وقع من غير اعتماد ، وليس لهم أن يقولوا أن حكم الجنابة لا ينافي الصوم ، بدلالة أنه قد يحتلم نهاراً ويؤخّر اغتساله ، ولا يفسد بذلك صومه . وذلك لأنّا لا نوجب على المتعمد البقاء على الجنابة الى الصباح الغسل لا لأجل المنافاة بين الجنابة والصوم ، بل لأنه اعتمد لأن يكون جنباً في نهار الصوم . وليس كذلك من احتلم نهاراً واستمر على حاله ، لأن كونه جنباً في هذه الأحوال من غير اعتماد ، ولأن بقاءه على الجنابة الواقعة عن الاحتلام بالنهار وليس بأكثر من حصول الجنابة فى النهار ، والجنابة إذا وقعت بالليل وتمكّن من إزالتها واعتمد البقاء عليها الى النهار فقد اعتمد لأن يكون جنباً بالنهار واختلف الموضعان .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بايجاب القضاء والكفارة على من تعمّد إنزال الماء الدافق بغير جماع لأن باقي الفقهاء يخالفون فى ذلك وقد روي عن مالك أنه كان يقول : كل افطار معصية يوجب الكفارة ، واستنزال الماء فى شهر رمضان معصية بغير شبهة .

دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط وبراءة الذمّة .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن من تمضمض للطهارة فوصل الماء الى جوفه لا شيء عليه من قضاء ولا غيره وإن فعل ذلك لغير طهارة من تبرّد بالماء أو غيره فعليه القضاء خاصة ولا غيره ، لأن هذا الترتيب والتفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء ، لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون إن كان ذاكراً للصوم فعليه القضاء وإن كان ناسياً فلا قضاء عليه . وقال ابن أبي ليلى لا قضاء عليه وإن كان ذاكراً لصومه .

وروى عطا عن ابن عباس رحمة الله عليه أنه قال : إذا توضأ لصلاة مكتوبة

فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه ، وإن توضّأ لصلاة تطوّع فعليه القضاء ، وهذا فيه بعض الشبه بمذهبنا ،

وقال الأوزاعي : لا شيء عليه ، والشافعي فيه قولان أحدهما أنه قال إذا تمضمض ورفق ولم يبالغ فدخل الماء إلى جوفه أنه لا يفطر ، والقول الآخر أنه يفطر ، ولا يختلف قوله : في انه إذا وصل الماء إلى الجوف عن مبالغة فانه يفطر .

وقال الحسن بن صالح بن حي أن توضأ لفريضة أو لصلاة سنّة فدخل في حلقه من الماء شيء في الثلاث فليس عليه قضاء ، ومن دخل بعد الثلاث فعليه القضاء ، وهذا نظير قول الامامية .

والحجة في مذهبنا الاجماع المتكرر ، ويمكن أن يتعلق في ذلك بقوله تعالى : ( ما جعل عليكم في الدين من حرج ) ، وكل الحرج أن يأمرنا بالمضمضة والاستنشاق في الصوم ، ويلزمنا القضاء إذا سبق الماء إلى أجوافنا من غير تعمّد ، ولا يلزم على ذلك التبرد بالمضمضة لأن ذلك مكروه في الصوم والامتناع منه أولى فلا حرج فيه .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية لقول : بأن من تسحّر ثم بان له أنه أكل بعد طلوع الفجر على ضربين إن كان أكل ولم يتأمل الفجر ولم يراعه فعليه قضاؤه ، وإن كان رصده وراعاه فلم يره فلا قضاء عليه لأن باقي الفقهاء يخالفون في هذا التفصيل ، فيوجب أبو حنيفة وأصحابه والثوري والليث والشافعي القضاء على كل حال .

وقال مالك : إن كان الصوم تطوّعاً مضى فيه ولا شيء عليه ، وإن كان واجباً فعليه قضاؤه .

وقال عطا والحسن البصري : لا قضاء عليه ، وإنما كانت الامامية منفردة بهذه المسألة ، لأن من أوجب القضاء من الفقهاء أوجبه بلا تفصيل ،

وكذلك من أسقطه ، والحجة في مذهبنا إجماع الطائفة ، ويمكن أن يتعلق بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله : رفع عن امتي الخطأ والنسيان .

فاذا قيل : ذلك محمول على رفع الاثم قلنا : هذا تخصيص بغير دليل فان ألزمنا أن نسقط القضاء بهذا الخبر عمن لم يرصد الفجر فرقاً بين الأمرين بأن من رصد الفجر فلم يره قد تحرّى بغاية جهده وإمكانه ، وليس كذلك من لم يراعه .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية ولها فيه موافق متقدم القول بأن من صام شهر رمضان في السفر يجب عليه الاعادة ، لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون : أن الصوم فى السفر أفضل من الافطار .

وقال مالك والثوري : الصوم فى السفر أحب إلينا من الافطار لمن قوي عليه . وقال الشافعي : هو مخيّر بين الصوم والافطار ، والصوم أفضل .

وروى عن ابن عمران الفطر أفضل . وروى عن أبى هريرة أن من صام فى السفر لم يجزه ، وعليه أن يصوم فى الحضر ، وهذا هو مذهب الامامية بعينه . والحجة لقولنا الاجماع المتكرر .

وأيضاً قوله تعالى : ( فمن كان مريضاً أو على سفر فعدّة من أيام اخر ) ، فأوجب الله تعالى القضاء بنفس السفر ، ومن ادّعى ضميراً في الآية وهو لفظة فافطر فهو تارك للظاهر من غير دليل .

فان قيل : فيجب أن تقولوا مثل ذلك في قوله ( فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ) ولا تضمروا فحلق ، قلنا : هكذا يقتضي الظاهر ولو خلينا وإيّاه لم نضمر شيئاً لكن أضمرناه بالاجماع ولا إجماع ولا دليل يقطع به في الموضع الذي اختلفنا فيه ، ويعارضون بما يرون عن النبي (ص) من قوله الصائم في السفر كالمفطر في الحضر ، فان قيل معنى الخبر أن الصائم في

السفر الذي يعتقد أن الفطر لا يجوز له كالمفطر في الحضر الذي يعتقد أن الصوم لا يجب عليه .

قلنا : هذا تخصيص للظاهر بغير دليل ، والظاهر أن الصائم في السفر كالمفطر فى الحضر في سائر الأحكام التي من جملتها لزوم القضاء على أن هذا تأويل منهم فاسد ، لأن أحداً من المسلمين لا يسوي بين من صام في السفر واعتقد أن الفطر لا يجوز له وبين المفطر في الحضر الذي يعتقد أن الصوم غير واجب عليه ، لأن الاعتقاد الأول طريقه الاجتهاد عندهم ، وفيه بعض العذر لمعتقده .

والاعتقاد الثاني بخلاف ذلك ، وربما كان ذلك كفراً ، وإن استدلوا بما رواه أنس من أنهم كانوا يسافرون مع النبي ( ص ) في رمضان فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم لا يعيب هؤلاء على هؤلاء ولا هؤلاء على هؤلاء .

وبما روى ابن حمزة بن عمر الأسلمي أنه سأل النبي ( ص ) عن الصوم في السفر ، فقال « ع » : إن شئت فصم وإن شئت فافطر .

قلنا : لهم نحمل هذه الأخبار على صوم التطوع ، فان التطوع بالصوم في السفر عندنا جايز أو نحمله على صوم نذر معيّن ، ويعارض هذه الأخبار بما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس من البرّ الصيام فى السفر .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية أن المريض الذي أبيح له بالاجماع الفطر في شهر رمضان متى تكلف الصوم لم يجزه ووجب عليه القضاء لأن باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، ولا يوجبون عليه القضاء ، والحجة في هذه المسألة هي الحجة في المسألة الاولى من الاجماع ، والآية التي تلوناها وبيّنا الكلام فيها فلا معنى لاعادته .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن من بلغ من الهرم إلى حد يتعذّر معه الصوم وجب عليه الافطار بلا كفّارة ولا فدية ، وإن كان من

ذكرنا حاله لو تكلّف الصوم لتمّ له لكن بمشقة شديدة يخشى المرض منها والضرر العظيم كان له أن يفطر ويكفّر عن كل يوم بمد من الطعام ، وهذا التفصيل لا نعرفه لباقي الفقهاء ، فان أبا حنيفة وأصحابه قالوا في الشيخ الذي لا يطيق الصيام يفطر ويطعم في كل يوم نصف صاع من حنطة ، وقال الثوري : يطعم ولم يذكر المبلغ ، وقال الشافعي : يفطر ويطعم في كل يوم مدّاً ، وقال مالك : لا أرى عليه إطعاماً ، فان فعل فحسن ، وكذلك قال ربيعة .

والحجة في مذهبنا إجماع الطائفة ، ومما يجوز أن يستدل به على أن الشيخ الذي لا يطيق الصيام ويجوز له الافطار من غير فدية ، قوله تعالى : ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) ، وإذا لم يكن في وسع الشيخ الصوم خرج من الخطاب ولا فدية عليه إذا أفطر ، لأن الفدية إنما تكون عن تقصير فاذا لم يطق الشيخ الصوم فلا تقصير وقع منه .

ويدل على أن من أطاق من الشيوخ الصوم لكن بمشقّة شديدة يخشى منها المرض يجوز له أن يفطر ويفدي ، قوله تعالى : ( وعلى الذين يطيقونه فدية ) ومعنى الآية أن الفدية تلزم مع الافطار ، وكان الله تعالى خيّر في إبتداء الأمر بهذه الآية للناس كلهم بين الصوم وبين الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : ( فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) وأجمعوا على تناول هذه الآية لكل من عدا الشيخ الهرم ممن لا يشق عليه الصوم ، ولم يقم دليل على أن الشيخ إذا خاف الضرر دخل في هذه الآية ، فهو إذن تحت حكم الآية الاولى التي تناولته كما تناولت غيره ونسخت عن غيره وبقيت فيه فيجب أن تلزمه الفدية إذا أفطر لأنه مطيق للصوم .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن من نذر صوم يوم بعينه فأفطر بغير عذر وجب عليه قضاؤه ، ومن الكفّارة ما يجب على من

أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً بلا عذر ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون الكفّارة .

ودليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط وبراءة الذمّة ، ومخالفونا إذا كانوا يذهبون إلى القياس كيف ذهب عليهم ان حكم النذر في الوجوب حكم يوم من شهر رمضان وكيف افترقا في وجوب الكفّارة على المفطر فيهما فان قالوا : لأن النذر وجب عليه بسبب من جهته ، وصوم رمضان وجب عليه ابتداء .

قلنا : وأي تأثير لهذا الفرق في سقوط الكفّارة ، وقد علمنا أنهما مع الافتراق فيما ذكرتم أنه يقضي صومه ويفسده في النذر ، كلما أفسده في صوم شهر رمضان ، وأحكام الصومين كلها غير مختلفة ، وإن افترقا من الوجه الذي ذكرتم .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن من نوى من الليل صيام يوم بعينه قضاء عن شهر رمضان فتعمّد الافطار فيه لغير عذر ، وكان إفطاره بعد الزوال وجبت عليه كفارة ، وهي إطعام عشرة مساكين وصيام يوم بدله ، وإن لم يقدر على الاطعام أجزءه أن يصوم ثلاثة أيام عن ذلك ، وإن كان إفطاره في هذا اليوم قبل الزوال كان عليه قضاء اليوم ولا كفارة عليه وباقي الفقهاء لا يعرفون هذا التفصيل ، ولا يوجبون ها هنا كفّارة ، بل قضاء يوم فقط ، والحجة لمذهبنا الاجماع الذي يتكرر ، وطريقة الاحتياط وبراءة الذمّة .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به القول : بأن كفارة الافطار في شهر رمضان على سبيل التعمّد عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً وأنها على التخيير لا الترتيب .

وقد روى عن مالك التخيير بين هذه الثلاث كما تقول الامامية ، وعند

أبي حنيفة وأصحابه والشافعي أنها مرتبة ككفارة الظهار .

والذي يدل على صحة مذهب الاماميـــة الاجماع المتكرر ، ويعارض المخالفون بما رواه ابن جريح عن الزهري ، ورواه أيضاً مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة أن النـبي ( ص ) أمر من أفطر في شهر رمضان أن يكفّر بعتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكيناً ، وليس لأحد أن يحمل لفظة أو في الخبر على الواو كما قال تعالى ( مأة ألف أو يزيدون ) لأن ذلك مجاز ، والكلام على ظاهره ، ولا له أن يدعى حذفاً في الخبر ، ويكون تقدير الكلام أو صيام شهرين إن تعذّر عليه العتق لأن الظاهر لا يقتضي الحذف .

ونحن مع الظاهر وليس للمخالف أن يتعلق بما روى عنه عليه السلام من قوله : من أفطر في شهر رمضان فعليه ما على المظاهر ، لأن المعنى في ذلك التسوية بينهما في جنس الكفارة لا في كيفيتها من ترتيب أو تخيير ، ولا إشكال في أن كفارة المظاهر من جنس كفارة المفطر في شهر رمضان ، وإنما الخلاف في كيفيتها من ترتيب أو تخيير .

ولا تعلق لهم أيضاً بما يروونه عنه عليه السلام من قوله وقد جاء رجـل فقال : أفطرت في شهر رمضان ، فقال « ع » أعتق رقبة ، وذلك أن من قال بالتخيير يذهب الى أنه مأمور بكل واحدة من الكفارات فلم يلزمه عليه السلام من عتق الرقبة إلا ما هو واجب في هذه الحـال ، ولم يقل له : أعتق رقبـة فانه لا يجزيك سواها ، كما لم يقل له أنت مخيّر بينها وبين غيرها ، فظاهر الخبر إذاً لا حجة فيه علينا .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق وسنذكره القول بأن الصوم يقضى عن الميت ، كأنّا فرضنا رجلاً مات وعليه أيام من شهر رمضان لم يقضها بغير عذر فيتصدق عنه لكل يوم بمدّ من طعام ، فان لم يكن

له مال صام عنه وليّه ، فان كان له وليّان فاكبرهما ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يرون أنه يصام عن الميت قضاء شهر رمضان وفى النذر بل يتصدق عنه . وحكى عن أبي ثور أنه يصام عن الميت في قضاء رمضان ، وفى المنذور وهذه موافقة للامامية .

والحجة للامامية الاجماع المتكرر ، وقد طعن على ما نقوله بقوله تعالى ( وأن ليس للانسان إلا ما سعى ) وأن ذلك ينبغي أن يكون سعي غيره له ، وبما روى عن النبي ( ص ) من قوله : إذا مات المؤمن انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية وولد صالح يترحّم عنه وعلم ينتفع به ، ولم يذكر «ع» الصوم عنه . والجواب عن ذلك ان الآية إنما يقتضي أن لا يثاب الانسان إلا بسعيه ، ونحن لا نقول أن الميت يثاب بصوم الحي عنه وتحقيق القول في هذا الموضع أن من مات وعليه صوم فقد جعل الله هذه الحالة سبباً في وجوب صوم على وليّه وسمّاه قضاء ، لأن سببه التفريط المتقدم ، والثواب على الحقيقة في هذا الفعل لفاعله دون الميّت .

فان قيل : وما معنى قولهم : صام عنه إذا كان لا يلحقه وهو ميّت ثواب ، ولا حكم لأجل هذا العمل .

قلنا : معنى ذلك أنه صام وسبب صومه تفريط الميت ، ولأنه حصلت له به علقة ، قيل : لأجلها عنه من حيث كان التفريط المتقدم سبباً في لزوم هذا الصوم .

فأما الخبر الذي رووه فمحمول على هذا المعنى أيضاً ، وان المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب ولا غيره ، والذي ذهبنا إليه يخالف ذلك ، وخبرهم هذا يعارض بما يروونه عن عائشة أن النبي ( ص ) قال : من مات وعليه صيام صام عنه وليّه .

وفي خبر آخر أن امرأة جائت إلى النبي ( ص ) فقالت له : إن على امّي

صوم شهر فأقضيه عنها ؟ فقال ( ص ) : أرأيت لو كان على امّك دين كنت تقضيه ؟ قالت نعم يا رسول الله : فقال ( ص ) : فدين الله أحق أن يقضى ، وبما رواه ابن عباس رحمه الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صوم النذر أنه أمر وليّه أن يصوم عنه .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن الاعتكاف لا ينعقد إلا في مسجد صلى فيه إمام عدل بالناس الجمعة وهي أربعة مساجد : المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون بجواز الاعتكاف في كل مسجد جماعة ، وبذلك قال الثوري وفي إحدى الروايتين عن مالك .

وروى ابن عبد الحكم عن مالك أنه لا يعتكف أحد إلا في مسجد الجامع أو في رحاب المساجد التي يجوز الصلاة فيها ، وذهب حذيفة إلى أن الاعتكاف لا يصح إلا في ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ومسجد ابراهيم الخليل عليه السلام .

والحجة لنا مضافاً الى الاجماع طريقة الاحتياط وبراءة الذمة ، لأن من أوجب على نفسه الاعتكاف بنذر يجب أن يتيقّن براءة ذمّته منه مما وجب عليه ولا يحصل له اليقين إلا بأن يعتكف في المواضع التي عيّناها ، ولأن الاعتكاف حكم شرعي ويرجع في مكانه الى الشرع ، ولا خلاف فى الأمكنة التي عيّناها مشروعة فيه ، ولا دليل على جوازه فيما عداها ، ولا اعتراض على ما قلناه بقوله تعالى : ( ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد ) لأن هذا اللفظ مجمل ، ولفظ المساجد ها هنا ينبغي عن الجنس لا عن الاستغراق ، ولا منافاة بينه وبين مذهبنا .

ويجوز أن يكون وجه تخصيص هذه المساجد الأربعة لتأكد حرمتها وفضلها وشرفها على غيرها .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن المعتكف إذا جامع نهاراً كان عليه كفّارتان ، وإذا جامع ليلاً كان عليه كفّارة واحدة . وإن أكره زوجته وهي معتكفة نهاراً كان عليه أربع كفّارات ، وإن أكرهها وهي معتكفة ليلاً كان عليه كفّارتان ، والكفارة هي التي تلزم المجامع نهاراً في شهر رمضان . وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يلزمون مفسد اعتكافه شيئاً سوى القضاء .

وذهب الزهري والحسن الى أنه إن وطىء فى الاعتكاف لزمته الكفارة وهذا القول يوافق من وجه قول الامامية ، إلا أننا ما نظن أنهما كانا يذهبان الى أن الكفارة تلزم فى الوطىء بالليل كما ذهبت الامامية إليه ، دليلنا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط ، ولأن المعتكف قد لزمه حكم متى أفسد اعتكافه بلا خلاف ، وإذا فعل ما ذكرناه برئت ذمّته بيقين بلا خلاف ، وليس كذلك إذا قضى ولم يكفّر .

( مسألة ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن الاعتكاف لا يكون أقل من ثلاثة أيام ، ومن عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك ، لأن أباحنيفة والشافعي يجوّزان أن يعتكف يوماً واحداً .

وقال مالك : لا إعتكاف أقل من عشرة أيام ، دليلنا على ما ذهبنا إليه الاجماع المتكرر .

وأيضاً فان مقادير الأزمنة للعبادات لا تعلم إلا بالنص وطريقة العلم وما تقوله الامامية من الزمان يستند الى ما هذه صفته ، وما يقول مخالفها يستند الى طريقة الظن ، والظن لا مجال له فيما جرى هذا المجرى ، فتعلق مالك بأن النبي ( ص ) إعتكف فى العشر الأواخر ليس بشيء لأن اعتكافه (ص) عشرة أيام لا يدل على أنه لا يجزي أقل منها ، وتعلق من حدّه بيوم واحد أو أقل من ذلك بقوله تعالى : ( ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد )

وان الظاهر يتناول الزمان الطويل والقصير غير صحيح ، لأن الاعتكاف إسم شرعي ، ومن ذهب الى أنه ما انتقل في الشرع وأنه إسم للمكث المقصود بالعبادة يجعل له شروطاً شرعية تراعى في اجراء الاسم عليه فلا بد من الرجوع الى الشرع في الاسم أو في شروطه ، والله تعالى نهى عن المباشرة مع الاعتكاف ، فمن أين لهم أنه ما يكون في أقل من ثلاثة أيام يتناوله هذا الاسم ويحصل له الشروط الشرعية فلا دلالة إذاً في هذا الظاهر .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به القول : بأن المعتكف ليس له إذا خرج من المسجد أن يستظل بسقف حتى يعود إليه ، والثوري يوافق الشيعة الامامية في ذلك .

وحكى عنه الطحاوي في كتاب الاختلاف ان المعتكف لا يدخل تحت سقف إلا أن يكون ممرّه فيه ، فان دخل فسد اعتكافه ، وباقي الفقهاء يجيزون له الاستظلال بالسقف .

والحجة للامامية الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط واليقين بأن العبادة ما فسدت إلا بيقين ولا يقين إلا باجتناب ما ذكرناه .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول بأن للمعتكف أن يعود المريض ويشيّع الجنازة وهو مذهب الحسن بن حي ، وإنما خالف فيه باقي الفقهاء وروي عن الثوري أنه أجاز له عيادة المريض .

والحجة للامامية الاجماع المتقدم ، وأيضاً فان تشييع الجنازة والصلاة على الميّت من فروض الكفايات وعيادة المريض من السنن المؤكدة المفضلة ، والاعتكاف لا يمنع من العبادات .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به القول بأن ليس للمعتكف أن يبيع ويشتري ويتّجر ، ومالك يوافق الامامية في ذلك وإن كان أبو حنيفة وأصحابه والشافعي يجيزون للمعتكف التجارة والبيع والشرى . والحجة للامامية

الاجماع المتقدم ، لأن من اجتنب التجارة صح اعتكافه ولم يفسد بيقين وليس كذلك من اتّجر .

# ( كتاب الزكاة )

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به القول : بأن الزكاة لا تجب إلا في تسعة أصناف : الدنانير والدراهم والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم ، ولا زكاة فيما عدا ذلك . وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك ، وحكى عن ابن أبي ليلى والثوري وابن حي أنه ليس في شيء من المزروع زكاة إلا الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهذه موافقة للامامية .

وأبو حنيفة وزفر يوجبان العشر في جميع ما أنبتت الأرض إلا الحطب والقصب والحشيش . وأبو يوسف ومحمد يقولان لا يجب العشر إلا في ماله ثمرة باقية ولا شيء في الخضروات .

وقال مالك : الحبوب كلها فيها الزكاة وفي الزيتون . وقال الشافعي إنما تجب فيما ييبس ويقتات ويدخر مأكولاً ، ولا شيء في الزيتون .

والذي يدل على صحة مذهبنا مضافاً إلى الاجماع أن الأصل براءة الذمة من الزكوات وإنما يرجع الى الأدلة الشرعية في وجوب ما يجب منها ، ولا خلاف فيما أوجبت الامامية الزكاة فيه وما عداه فلم يقم دليل قاطع على وجوب الزكاة فيه فهو باق على الأصل وهو قوله تعالى ( ولا يسئلكم أموالكم ) والمعنى أنه لا يوجب حقوقاً في أموالكم لأنه تعالى لا يسئلنا أموالنا إلا على هذا الوجه وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الأموال فما أخرجناه منه فهو بالدليل القاطع وما عداه باق تحت الظاهر ، فان تعلّقوا بقوله تعالى ( وآتوا

حقّه يوم حصاده ) وأنه عام في جميع الزروع وغيرها مما ذكره في الآية ، فالجواب عنه انّا لا نسلم أن قوله تعالى : ( وآتوا حقّه يوم حصاده ) يتناول العشر أو نصف العشر المأخوذ على سبيل الزكاة ، فمن ادّعى تناوله لذلك فعليه الدلالة .

وعند أصحابنا أن ذلك يتناول ما يعطي المساكين والفقير والمجتاز وقت الحصاد من الحفنة والضّغث ، فقد رووا ذلك عن أئمتهم عليهم السلام فمنه ما روى عن أبي جعفر « ع » في قوله تعالى : ( وآتوا حقّه يوم حصاده ) قال : ليس ذلك الزكاة ألا ترى أنه تعالى قال : ( ولا تسرفوا أنه لا يحب المسرفين ) وهذه نكتة منه عليه السلام مليحة لأن النهي عن السرف لا يكون إلا فيما ليس بمقدّر ، والزكاة مقدرة .

وروى عن أبي عبد الله « ع » أنه قيل له : يا ابن رسول الله وما حقّه ؟ قال : تناول منه المسكين والسائل ، والأحاديث بذلك كثيرة ، ويكفي احتمال اللفظ ، وإن كان يقوى هذا التأويل أن الآية يقتضي أن يكون العطاء في وقت الحصاد ، والعشر المفروض في الزكاة لا يكون في تلك الحال لأن العشر مكيل ولا يؤخذ إلا من مكيل ، وفي وقت الحصاد لا يكون مكيلاً ولا يمكن كيله ، وإنما يكال بعد جفافه وتذريته وتصفيته ، فتعليق العطاء بتلك الحال لا يليق إلا بما ذكرناه .

ويقوي أيضاً هذا التأويل ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من النهي عن الحصاد والجذاذ بالليل ، فالجذاذ هو صرام النخل وإنما نهى « ع » عن ذلك لما فيه من حرمان المساكين عما ينبذ إليهم من ذلك .

وما يقوله قوم في هذه الآية من أنها مجملة فلا دليل لهم فيها ليس بصحيح لأن الاجمال هو مقدار الواجب لا الموجب فيه ، فان قيل قد سمّاه الله تعالى حقّاً وذلك لا يليق إلا بالواجب .

قلنا : قد يطلق إسم الحق على الواجب والمندوب إليه ، وقد روى جابر أن رجلاً قال : يا رسول الله هل علي حقّ في إبلي سوى الزكاة ؟ فقال عليه السلام : نعم تحمل عليها وتسقي من لبنها . فان قالوا ظاهر قوله تعالى ( وآتوا حقّه ) يقتضي الوجوب وما ذكرتموه ليس بواجب .

قلنا : إذا سلّمنا أن ظاهر الأمر في الشرع يقتضي الوجوب كان لنا طريقان من الكلام ، أحدهما أن نقول أن ترك ظاهر من الكلام ليسلم ظاهر آخر له كترك ذلك الظاهر ليسلم هذا . وأنتم إذا حملتم الأمر على الوجوب هاهنا تركتم تعليق العطاء بوقت الحصاد، ونحن إذا حملنا الأمر في الآية على الندب يسلم لنا ظاهر تعلق العطاء بوقت الحصاد ، وليس أحد الأمرين إلا كصاحبه وأنتم المستدلون بالآية فخرجت من أن تكون دليلاً لكم .

والطريق الآخر : انّا لو قلنا بوجوب هذا العطاء في وقت الحصاد وإن لم يكن مقدّراً بل موكولاً إلى اختيار المعطى لم تكن بعيداً من الصواب فان تعلقوا بقوله تعالى ( أنفقوا من طيّبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ) فان المراد بالنفقة ها هنا الصدقة بدلالة قوله تعالى : ( والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ) يعني لا يخرجون زكاتها ، فالجواب عن ذلك ان اسم النفقة لا يجري على الزكاة إلا مجازاً ، ولا يعقل من إطلاق لفظ الانفاق إلا ما كان فى المباحات وما جرى مجراها . ثم لو سلمنا ظاهر العموم لجاز تخصيصه ببعض الأدلة التي ذكرناها .

فان قيل : كيف تدّعون إجماع الامامية وابن الجنيد يخالف في ذلك ويذهب الى أن الزكاة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الأرض وإن زادت على التسعة الأصناف التي ذكرتموها . وروي في ذلك أخباراً كثيرة عن أئمتهم «ع» وذكر أن يونس كان يذهب إلى ذلك .

قلنا : لا إعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وإن كان يوافقه ، والظاهر

من مذهب الامامية ما حكيناه .

وقد تقدم إجماع الامامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس ، والأخبار التي تعلق ابن الجنيد بها الواردة من طريق الشيعة الامامية معارضة بأظهر وأكثر وأقوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة ، ويمكن حملها بعد ذلك على أنها خرجت مخرج التقية ، فان الأكثر من مخالفي الامامية يذهبون الى أن الزكاة واجبة في الأصناف كلها ، وإنما يوافق الامامية منهم الشاذ النادر ، ومما يقوي مذهبنا في هذه المسألة : أن الذرّة والعدس وكثيراً من الحبوب الخارجة عن الحنطة والشعير كانت معروفة بالمدينة وأكنافها ، وما نقل أحد من أهل السير عن أحد ممن بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأخذ الصدقة أنه أخذ في جملة ما أخذ عدساً ولا ذرّة ، كما رووا ، وعيّنوا الحنطة والشعير والتمر فدلّ ذلك على أنه خارج عن أصناف ما يؤخذ منه الزكاة .

( مسألة ) ومما ظن انفراد الامامية به نفي الزكاة عن عروض التجارة وقد وافقهم في ذلك داود بن علي وهو قول ابن عباس ـ رحمة الله عليه ـ فيما رواه الحراني عنه .

وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون في عروض التجارة الزكاة إذا بلغت قيمتها النصاب وهو قول الثوري والأوزاعي وابن حي والشافعي .

وقال مالك : إن كان إنما يبيع العرض بالعرض فلا زكاة حتى يقبض ماله وإن كان يبيع بالعين والعرض فانه يزكي .

وقال الليث : إذا ابتاع متاعاً للتجارة فيبقى عنده أحوالاً فليس عليه إلا زكاة واحدة .

دليلنا على صحة هذه المسألة كل شيء دللنا به على أن الزكاة لا تجب فيما عدا الأصناف التسعة التي عيّناها ، وعروض التجارة خارجة عن تلك الأصناف فالطريقة تتناولها ، ويمكن أن يعارضوا بما رووه عن النبي ( ص )

من قوله ليس على المسلم في عبده ولا على فرسه صدقة .

وعموم هذا القول يقتضي نفي الصدقة عما هو معرض للتجارة وعما ليس بمعرض لها ، لأنه عليه السلام لم يفصل بينهما ، وإذا ثبت نفي الصدقة عن العبد والفرس وإن كان للتجارة ثبت فيما عداهما من العروض لأن أحداً لم يفصّل بين الأمرين .

وأيضاً فان أصول الشريعة تقتضي أن الزكاة إنما تجب في الأعيان لا الأثمان ، وعروض التجارة عندهم إنما تجب في أثمانها لا أعيانها ، وذلك مخالف لأصول الشريعة ، فان تعلّقوا بقوله تعالى : ( خذ من أموالهم صدقة ) وإن عموم الآية بقوله يتناول عروض التجارة .

فالجواب عن ذلك أن أكثر ما في هذه الآية أن يكون لفظها عموماً والعموم معرّض للتخصيص ، ونحن نخص هذا العموم ببعض ما تقدم من أدلّتنا على أن مخالفينا لا بدّ لهم من ترك الظاهر في عروض التجارة لأنهم يضمرون في تناول هذا اللفظ لعروض التجارة أن يبلغ قيمتها نصاب الزكاة ، وهذا ترك للظاهر وخروج عنه ولا فرق بينهم فيه وبيننا إذا حملنا اللفظة في الآية على الأصناف التي أجمعنا على وجوب الزكاة فيها ، وإذا قمنا في ذلك مقامهم وهم المستدلون بالآية بطل استدلالهم بمثل هذا الكلام ويبطل تعلقهم بقوله تعالى ( وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ) ويمكن في هذه الآية أن يقال أنها خرجت مخرج المدح لهم فيما فعلوه لا على سبيل إيجاب الحق في أموالهم لأنه تعالى قال : ( كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون ، وبالأسحار هم يستغفرون ، وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ) فأخرج الكلام كله مخرج المدح لهم بما فعلوه ، وليس في إيجاب الله تعالى في أموالهم حقاً معلوماً للسائل والمحروم مدحاً لهم ولا ما يوجب الثناء عليهم ، فعلم أن المعنى ويعطون من أموالهم حقاً معلوماً للسائل والمحروم ، وما يفعلونه من ذلك ليس بلازم أن يكون واجباً

بل قد يكون نفلاً وتطوعاً ، فقد يمدح الفاعل على ما يتطوع به كما يمدح على فعل ما يجب عليه ، ولا تعلق لهم بقوله تعالى : ( وآتوا الزكاة ) لأن اسم الزكاة إسم شرعي ونحن لا نسلّم أن في عروض التجارة زكاة فيتناولها الاسم فعلى من ادعى ذلك أن يدل عليه ولا تعلق لهم بما روي عنه عليه السلام من قوله : حصّنوا أموالكم بالصدقة ، وأن لفظة الأموال يدخل تحتها عروض التجارة ، وذلك أنه ليس في الظاهر إنما يحصّن كل مال بصدقة منه ، وليس يمتنع أن تحصن أموال التجارة وما لا يجب فيه الزكاة بالصدقة مما يجب فيه الزكاة .

( **مسألة** ) ومما انفردت به الامامية نفي الزكاة عن الذهب والفضة على اختلاف أحوالهما إلا أن يكون درهماً أو ديناراً مضروباً منقوشاً وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون الزكاة في جميع الأحوال إلا الشافعي فانه لايوجب الزكاة في الحلي والحلل المباح على أظهر قوليه .

دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد اجماع الطائفة ما قدّمنا ذكره أيضاً من أن الأصل براءة الذمة ، ولم يقم دليل قاطع على أن ما عدا الدراهم والدنانير من المصوغات وغيرها يجب فيه الزكاة ونحن على حكم الأصل فان تعلّقوا بالأخبار التي وردت في ايجاب الزكاة على الذهب والفضة على الاطلاق فهذه أولاً كلها أخبار آحاد تعارضها الأخبار الواردة بأنه لا زكاة إلا في الدراهم والدنانير على إنّا نحمل تلك الأخبار العامة على أن المراد بها الدراهم والدنانير لأنهما من فضة وذهب .

( **مسألة** ) ومما انفردت به الامامية القول : بأن الابل إذا بلغت خمساً وعشرين ففيها خمس شياة ، لأن باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون في خمس وعشرين إبنة مخاض ، دليلنا الاجماع المتقدم .

فان قيل قد خالف أبو علي ابن الجنيد في ذلك وقال : ان في خمس وعشرين إبنة

مخاض ، فان لم تكن في الابل فابن لبون ، فان لم يكن فخمس شياة ، فان زادت على خمس وعشرين واحدة ففيها إبنة مخاض .

قلنا إجماع الامامية قد تقدم ابن الجنيد وتأخر عنه ، وإنما عوّل ابن الجنيد في هذا المذهب على بعض الأخبار المروية عن أئمتنا عليهم السلام ومثل هذه الأخبار لا يعوّل عليها ويمكن أن نحمل ذكر بنت المخاض وابن اللبون في خمس وعشرين على أن ذلك على سبيل القيمة لما هو الواجب من خمس شياة وعندنا أن القيم يجبر أخذها فى الصدقات .

( **مسألة** ) ومما ظن إنفراد الامامية به وقد وافقها غيرها من الفقهاء فيه قولهم أن الابل إذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء عليهم في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلاثين ، فاذا بلغتها ففيها حقة واحدة وإبنتا لبون ، وأنه لا شيء فى الزيادة ما بين العشرين والثلاثين وهذا مذهب مالك بعينه والشافعي يذهب إلى أنها إذا زادت واحدة على مائة وعشرين كان فيها ثلاث بنات لبون .

وعند أبي حنيفة وأصحابه فيما زاد على مائة وعشرين أنه يستقبل الفريضة ويخرج من كل خمسة زائدة على العشرين شاة ، فاذا بلغت الزيادة خمساً وعشرين أخرج إبنة مخاض .

والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد أن الأصل هو براءة الذمة من الزكاة ، وقد اتفقنا على ما يخرج من الابل إذا كانت مائة وعشرين واختلفت الامة فيما زاد على العشرين في ما بينها وبين الثلاثين ، ولم يقم دليل قاطع على وجوب شيء ما بينها وبين العشرين إلى أن تبلغ الزيادة ثلاثين فيجب فيها حقّة وإبنتا لبون عندنا وعند الشافعي ومالك . وعند أبي حنيفة يجب حقتان وشاتان ، وقد أجمعنا على وجوب الزكاة في مائة وثلاثين ، ولم يجمع على وجوب شيء فى الزيادة في ما بين العشرين والثلاثين ، ولم يقم دليل

قاطع فيجب أن يكون على الأصل ، فاذا ذكرت الأخبار المتضمنة أن الفريضة إذا زادت على العشرين ومائة تعاد الفريضة إلى أوّلها في كل خمس شاة أو الخبر المتضمن أنها إذا بلغت مائة وإحدى وعشرين ففيها ثلاث بنات لبون ، فجوابنا عن ذلك أن هذه كلها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تقتضي قطعاً ويعارضها ما رووه عن طرقهم ووجد في كتبهم انه وجد في كتاب رسول الله (ص) أن الابل إذا زادت على عشرين ومائة فليس في ما زاد شيء دون ثلاثين ومائة ، فاذا بلغتها ففيها بنتا لبون وحقة فأما ما يعارض ما رووه من روايات أصحابنا عن أئمتنا «ع» فأكثر من أن تحصى وإنما عارضناهم بما يعرفونه ويألفونه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن الزكاة لا تجزي الا إذا إنصرفت إلى إمامي ولا تسقط عن الذمة بدفعها إلى مخالف ، والحجة في ذلك مضافاً إلى الاجماع أن الدليل قد دل على أن خلاف الامامية في أصولهم كفر وجار مجرى الردة ، ولا خلاف بين المسلمين في أن المرتد لا تخرج إليه الزكاة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الزكاة لا تخرج إلى الفساق وإن كانوا معتقدين الحق ، وأجاز باقي الفقهاء أن تخرج إلى الفساق وأصحاب الكبائر .

دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين ببرائة الذمة أيضاً ، لأن إخراجها إلى من ليس بفاسق مجزي بلا خلاف ، وإذا أخرجها إلى الفاسق فلا يقين ببرائة الذمة منها ويمكن أن يستدل على ذلك بكل ظاهر من قرآن أو سنّة مقطوع عليها يقتضي النهي عن معونة الفسّاق والعصاة وتقويتهم وذلك كثير .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأنه لا يعطى الفقير الواحد من الزكاة المفروضة أقل من خمسة دراهم . وروي أن الأقل درهم واحد ،

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، ويجيزون إعطاء القليل والكثير من غير تحديد . وحجّتنا على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، وطريقة الاحتياط وبرائة الذمّة أيضاً .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من فرّ بدراهم أو دنانير من الزكاة فسبكها أو أبدل في الحول جنساً بغيره هرباً من وجوب الزكاة فان الزكاة تجب عليه إذا كان قصد بما فعله الهرب منها ، وإن كان له غرض آخر سوى الفرار من الزكاة فلا زكاة عليه ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون على من ذكرنا الزكاة وإن كان قصده الهرب منها .

وروى عن مالك وبعض التابعين أن عليه الزكاة . دليلنا على صحة ماذهبنا إليه إجماع الطائفة . فان قيل : قد ذكر أبو علي ابن الجنيد أن الزكاة لاتلزم الفارّ منها ببعض ما ذكرناه .

قلنا ان الاجماع قد تقدم ابن الجنيد وتأخر عنه ، وإنما عول ابن الجنيد على أخبار رويت عن أئمتنا عليهم السلام وتتضمّن أنه لا زكاة عليه وإن فر بماله ، وبازاء تلك الأخبار مما هو أظهر منها وأقوى وأولى وأوضح طرقاً تتضمن أن الزكاة يلزمه ويمكن حمل ما تضمن من الأخبار أنها لا تلزمه على التقية ، فان ذلك مذهب جميع المخالفين ، ولا تأويل للأخبار التي وردت بأن الزكاة تلزمه إذا فرّ منها إلا إيجاب الزكاة ، فالعمل بهذه الأخبار أولى .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول ! بأن السخال والفصال والعجاجيل لا تضم إلى امهاتها في الزكاة وإن بلغ عدد الأمهات النصاب ، وسواء كانت هذه السخال متولدة عن هذه الأمهات التي في ملك صاحبها أو كانت مستفادة من جهة اخرى ، لأن النخعي والحسن البصري يذهبان إلى مثل ما تذهب إليه الامامية ، ولا يجعلان حول الكبار حولاً للصغار . وأبو حنيفة

وأصحابه يضمّون المستفاد إلى الأصل على كل حال ويزكونه بحول الأصل . والشافعي يضم إلى الأصل ما تولّد منه خاصة بعد أن يبلغ الأصل النصاب والحجة لمذهبنا الاجماع المتردد .

وأيضاً فان الأصل برائة الذمة من الحقوق ولم يثبت بيقين وعلم قاطع ان فى السخال زكاة مع الامهات وإنما يضم إليها فى الحول ، ويمكن أن يعارض المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله : لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول .

فظاهر هذا الخبر يوجب أن المستفاد لا يضم إلى الأصل ويجعل أصل الحول حولاً له ، بل لا بد من المستفاد إذا كان من الجنس الذي يجب فيه الزكاة أن يستأنف له حول على إستقلاله بحصوله فى الملك ، وليس لهم أن يحتجوا بما روى عن النبي (ص) من قوله ويعدّ صغيرها وكبيرها ، ولم يفرق بين أحوالها ، وذلك أن المراد بهذا الخبر أنه يعد الصغير والكبير إذا حال عليهما الحول لأنه لا خلاف في أن الحول معتبر ، ومعنى الصغير والكبير هاهنا ليس المراد به ما ينقص في سنه عن الحد الذي يجب فيه الزكاة ، وإنما المراد الصغير والكبير مما بلغ سن الزكاة ، ويجوز أن يراد بالصغير والكبير ها هنا العالي المنزلة والمنخفض المنزلة والكريم وغير الكريم فقد يكون فى المواشي الكرايم وغير الكرايم .

( **مسألة** ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول : بأنه يجوز أن يأخذ الهاشمي من زكاة الهاشمي ، وإنما حرّم على بني هاشم زكاة من عداهم من الناس ، وقد وافقهم في ذلك أبو يوسف صاحب أبي حنيفة فيما رواه عنه ابن سماعة . وحكى عنه أن الزكاة من بني هاشم تحل لبني هاشم ولا يحل لهم ذلك من غيرهم .

والحجة فيما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ويمكن أن يقوى ذلك بأن

الصدقة إنما حرّمت عليهم تنزيهاً وتعظيماً .

وفي الأخبار الواردة بحظر الصدقة عليهم ما يقتضي التنزيه والصيانة عمّا فيه مذلّة وغضاضة ، وهذا المعنى مفقود في بعضهم مع بعض .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الصدقة إنما تحرم على بني هاشم إذا تمكنوا من الخمس الذي جعل الله لهم عوضاً عن الصدقة فاذا حرموه حلت لهم الصدقة ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ويقوّي هذا المذهب بظاهر الأخبار بأن الله تعالى حرّم الصدقة على بني هاشم وعوّضهم بالخمس عنها فاذا سقط ما عوّضوا به لم تحرم عليهم الصدقة .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به اجازتهم أن يشترى من مال الزكاة المملوك فيعتق ، ويقولون : أنه متى إستفاد المعتق مالاً ثم مات فماله لأهل الزكاة لأنه إشتري من مالهم .

وقد روي عن مالك وأحمد بن حنبل مثل هذا القول الذي حكيناه . وروي عن ابن عباس رحمة الله عليه أنه قال : اعتق من زكاتك . فأما باقي الفقهاء من أبي حنيفة والشافعي وغيرهما فعندهم أنه لا يجوز العتق من الزكاة دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، وقوله تعالى : ( إنما الصدقات للفقراء والمساكين ) إلى قوله تعالى : ( وفي الرقاب ) وهذا نص صريح في جواز عتق الرقبة من الزكاة .

فان قيل المراد بقوله تعالى : ( وفي الرقاب ) المكاتبون ، فان الفقهاء كلهم يجيزون أن يعطى المكاتب من مال الزكاة إلا مالكا ، فانّا نحمله على المكاتب وعلى من يبتاع فيعتق ، لأنه لا تنافي بين الأمرين ، وظاهر القول يقتضي الكل .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الزكاة يجوز أن

يكفّن منها الموتى ويقضى بها الدين عن الميّت، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك كله والحجة لأصحابنا مضافاً إلى إجماعهم قوله تعالى في آية وجوه الصدقات : ( إنما الصدقات للفقراء والمساكين والغارمين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ) ، ومعنى سبيل الله الطريق إلى ثوابه والوصلة إلى التقرب إليه ، ولما كان ما ذكرناه متقرباً إلى الله تعالى وموصلاً إلى الثواب جاز صرفه فيه ، فاذا قيل أن المراد بقوله تعالى ( وفي سبيل الله ) ما ينفق في جهاد العدو .

قلنا : كل هذا مما يوصف بأنه في سبيل الله تعالى وإرادة بعضه لا تمنع من إرادة بعض آخر .

وقد روى مخالفونا عن ابن عمر أن رجلاً أوصى بماله في سبيل الله ، فقال ابن عمر : ان الحج من سبيل الله فاجعلوه فيه ، وروي عن النبي ( ص ) أنه قال : الحج والعمرة من سبيل الله تعالى .

وقال محمد بن الحسن فى السير الكبير في رجل أوصى بماله في سبيل الله تعالى أنه يجوز أن يجعل في الحاج المنقطع به وكل هذا يدل على أن هذا الاسم لا يختص بجهاد العدو .

# ( مسائل كتاب الخمس )

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الخمس واجب في جميع المغانم والمكاسب ومما إستخرج من المعادن والغوص والكنوز ومما فضّل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤنة والكفاية في طول السنة على إقتصاد ، وجهات قسمته هو أن يقسم هذا الخمس على ستة أسهم ثلاثة منها للامام القائم مقام الرسول (ص) وهي سهم الله تعالى وسهم رسوله

وسهم ذوي القربى ، ومنهم من لا يخص الامام بسهم ذى القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول «ع» من بني هاشم ، فأما الثلاثة الأسهم الباقية فهي ليتامى آل محمد عليهم السلام ومساكينهم وأبناء سبيلهم ولا يتعداهم إلى غيرهم ممن إستحق هذه الأوصاف .

ويقولون : إذا غنم المسلمون شيئاً من دار الكفر بالسيف قسم الامام الغنيمة على خمسة أسهم ، فجعل أربعة منها بين من قاتل على ذلك وجعل السهم الخامس على ستة أسهم ، ثلاثة منها له عليه السلام ، وثلاثة للأصناف الثلاثة من أهله من أيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم ، وخالف سائر الفقهاء في ذلك وقالوا كلّهم أقوالاً خارجة عنه ، والحجة فيه الاجماع المتكرر . فان قيل : هذا المذهب يخالف ظاهر الكتاب ، لأن الله تعالى قال ( واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى ) وعموم الكلام يقتضى ألاّ يكون ذوى القربى واحداً وعموم قوله تعالى : ( ولليتامى والمساكين وابن السبيل ) يقتضي تناوله لكل من كان بهذه الصفات ولا يختص ببني هاشم قلنا : ليس يمتنع تخصيص ما ظاهره العموم بالأدلة على أنه لا خلاف بين الامة في تخصيص هذه الظواهر ، لأن ذوي القربى عام وقد خصّوه بقربى النبي (ص) دون غيره ، ولفظ اليتامى والمساكين وابن السبيل عام في المشرك والذمّي والغني والفقير ، وقد خصّته الجماعة ببعض من له هذه الصفة على أن من ذهب من أصحابنا إلى أن ذا القربى هو الامام القائم مقام الرسول عليه السلام خاصة ، وسمّي بذلك لقربه منه نسباً وتخصصاً ، فالظاهر معه لأن قوله تعالى ( وذى القربى ) لفظ وحدة ولو أراد تعالى الجمع لقال ولذوي القربى فمن حمل ذلك على الجماعة فهو مخالف للظاهر . فان قيل فمن حمل ذا القربى في الآية على جميع ذوى القرابات من بني هاشم يلزمه أن يكون ما عطف على ذلك من اليتامى والمساكين منهم غير الأقارب لأن النبي لا

يعطف على نفسه ، قلنا : لا يلزم ذلك لأن الشيء وإن لم يعطف على نفسه فقد يعطف صفة على صفة اخرى والموصوف واحد ، لأنهم يقولون جاءني زيد العاقل الظريف والشجاع والموصوف معاً واحد . وقال الشاعر :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

والصفات كلها لموصوف واحد وكلام العرب مملو في نظائر ذلك .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن الصاع تسعة أرطال بالعراقي ، وخالف سائر الفقهاء في ذلك .

فقال أبو حنيفة ومحمد بن أبي ليلى والثوري وابن حي الصاع ثمانية أرطال بالعراقي ، وقال أبو يوسف والشافعي الصاع خمسة أرطال وثلث ، وقال شريك ابن عبد الله الصاع أقل من ثمانية أرطال وأكثر من سبعة .

والدليل على صحة مذهبنا بعد إجماع الطائفة أن من أخرج تسعة أرطال فلا خلاف في براءة ذمّته ، وليس كذلك من أخرج دون ذلك ، وإذا وجب حق في الذمّة بيقين فيجب سقوطه عنها بيقين ، ولا يقين إلاّ في ما ذهبنا إليه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأنه لا يجوز أن يعطى الفقير الواحد أقل من صاع وإن جاز أن يعطى أكثر من ذلك ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك .

والحجة لنافيه بعد الاجماع المتردد اليقين ببراءة الذمّة وحصول الاجزاء وليس ذلك إلا فيما نذهب إليه دون غيره .

وأيضاً فكل من قال أن الصاع تسعة أرطال ذهب إلى ما ذكرناه فالتفرقة بين المسألتين خلاف الاجماع .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من أضاف غيره طول شهر رمضان يجب عليه إخراج الفطرة عنه ، والحجة فيه الاجماع المتردد ،

وليس لهم أن يقولوا أن الضيف لا يجب عليه نفقته فلا يجب عليه فطرته ، لأنّا ليس نراعي في وجوب الفطرة وجوب النفقة ، بل نراعي من يعوله سواء كان ذلك وجوباً أو تطوّعاً .

( **مسألة** ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الفطرة لا يجوز أن يعطى المخالف لها ولا الفاسق وإن كان موافقاً ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك . وقد تقدم هذا الكلام على نظير هذه المسألة في باب الزكاة فلا معنى لاعادته .

# ( مسائل الحج )

( **مسألة** ) ومما إنفردت به الامامية القول : بوجوب الوقوف بالمشعر الحرام وأنه ركن من أركان الحج ، جار مجرى الوقوف بعرفة في الوجوب ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبه واحد منهم .

دليلنا بعد الاجماع المتردد قوله تعالى : ( فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ) والأمر على الوجوب ، ولا يجوز أن يوجب ذكر الله تعالى فيه إلا وقد أوجب الكون فيه ، ولأن كل من أوجب الذكر فيه أوجب الوقوف ، فان قالوا نحمل ذلك على الندب قلنا : هو خلاف الظاهر ويحتاج إلى دلالة .

وأيضاً فان من وقف فى المشعر وأدّى سائر أركان الحج سقط الحج عن ذمّته بلا خلاف ، وليس كذلك إذا لم يقف به ، فان قيل هذه الآية تدل على وجوب الذكر وأنتم لا توجبونه وإنما توجبون الوقوف مثل عرفة ، قلنا : لا يمتنع أن نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الآية .

وبعد فان الآية تقتضي وجوب الكون فى المكان المخصوص والذكر جميعاً

وإذا دل الدليل على أن الذكر مستحب غير واجب أخرجناه عن الظاهر وبقى الآخر يتناوله الظاهر وتقدير الكلام فاذا أفضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله تعالى فيه .

فان قيل الكون في المكان يتبع الذكر في وجوب أو إستحباب لأنه إنما يراد له من أجله فاذا ثبت أن الذكر مستحب فكذلك الكون .

قلنا : لا نسلم أن الكون في ذلك المكان تابع للذكر لأن الكون عبادة مفردة عن الذكر ، والذكر عبادة اخرى وإحداهما لا تتبع الاخرى كما لا يتبع الذكر لله سبحانه وتعالى في عرفات الكون في ذلك المكان والوقوف به لأن الذكر مستحب ، والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف ، على أن الذكر إن لم يكن واجباً فشكراً لله تعالى على نعمه واجب على كل حال ، وقد أمر الله عز وجل بأن نشكره عند المشعر الحرام ، فيجب أن يكون الكون بالمشعر واجباً ، كما أن القول إذا أمرنا بايقاعه عنده واجب .

فان قيل : ما أنكرتم أن يكون المشعر ليس بمحل للشكر وإن كان محلاً للذكر وإن عطف الشكر على الذكر ، قلنا الظاهر بخلاف ذلك لأن عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي حكمهما في المحل وغيره ، وجرى ذلك مجرى قول القائل اضرب زيداً فى الدار وقيّده في أن الدار محل للفعلين معاً .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من فاته الوقوف بعرفة وأدرك الوقوف بالمشعر الحرام يوم النحر فقد أدرك الحج ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

والحجة لنا بعد الاجماع المتقدم أنّا قد دللنا على وجوب الوقوف بالمشعر الحرام ، وكل من قال من الامّة كلها بوجوب ذلك قال : أن الوقوف به إذا فات الوقوف بعرفة يتم معه الحج ، والتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع المسلمين .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الاحرام قبل الميقات لا ينعقد ، وقد شاركها في كراهية ذلك مالك والشافعي إلا أنهما لا ينتهيان إلى نفي إنعقاده ، وذهب أبو حنيفة وأصحابه والشعبي وابن حي إلى أن أفضل الاحرام أن تحرم من دويرة أهلك .

دليلنا بعد الاجماع الذي مضى أن معنى ميقات في الشريعة هو الذي يتعيّن فلا يجوز التقدم عليه مثل مواقيت الصلاة ، فتجويز التقدم على الميقات يبطل معنى هذا الاسم .

وأيضاً فلا خلاف في أنه إذا أحرم من الميقات إنعقد حجّه ، وليس كذلك إذا أحرم قبله ، وينبغي أن يكون من إنعقاد إحرامه على يقين ، فان عارض المخالف بما يروونه عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه في قوله تعالى : ( وأتمّوا الحج والعمرة لله ) إن إتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك ، فالجواب أن هذا خبر واحد ، وقد بيّنا أن أخبار الآحاد لا توجب عملاً كما لا توجب علماً ، ثم ذلك محمول على من منزله دون الميقات ، فعندنا أن كل من كان كذلك فميقاته منزله ، فان اعترضوا بما يروونه عن امّ سلمة رضي الله عنها أن رسول الله (ص) أنه قال : من أحرم من بيت المقدس غفر الله له ذنبه .

وفي خبر آخر من أهلّ بعمرة أو حجّة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام وجبت له الجنة .

فالجواب عنه بعد أنه خبر واحد حمله على أن من عزم على ذلك ونواه وقصد من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر الله له ، وقد يسمّى القاصد إلى الأمر باسم الفاعل له والداخل فيه ، وهذا أكثر في اللسان العربي من أن يحصى .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من أحرم بالحج في

غير أشهر الحج وهي شوال وذى القعدة وتسع من ذى الحجة لم ينعقد إحرامه والشافعي يوافق الامامية في أن إحرامه بالحج لا ينعقد ، لكنه يذهب إلى أنه ينعقد له عمرة .

وقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك والثوري وابن حي أنه إذا أحرم بالحج قبل أشهر الحج إنعقد إحرامه ولزمه .

وقد روى عن أبي حنيفة مع ذلك كراهيته ، والحجة لنا إجماع الطائفة وأيضاً قوله تعالى : ( الحج أشهر معلومات ) ومعنى ذلك وقت الحج أشهر معلومات ، لأن الحج نفسه لا يكون أشهراً ، والتوقيت فى الشريعة يدل على إختصاص الموقّت بذلك الوقت وأنه لا يجزي في غيره .

وأيضاً فقد ثبت أن من أحرم في أشهر الحج إنعقد إحرامه بالحج بلا خلاف ، وليس كذلك من أحرم قبل ذلك ، فالواجب إيقاع الاحرام في الزمان الذي يحصل العلم بانعقاده فيه ، فان تعلق المخالف بقوله تعالى : ( يسئلونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس والحج ) فظاهر ذلك يقتضي أن الشهور كلها متساوية في جواز الاحرام فيها .

والجواب أن هذه آية عامة تخصصها بقوله تعالى ( الحج أشهر معلومات ) ويحمل لفظة الأهلة على أشهر الحج خاصة على أن أبا حنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الآية ، لأن الله تعالى قال : ( مواقيت للناس والحج ) والاحرام عنده ليس من الحج ، وبعد فتوقيت العبادة يقتضي جواز فعلها بغير كراهية ، وعند أبي حنيفة وأصحابه أنه مكروه تقديم الاحرام على أشهر الحج ، وقد أجاب بعض الشافعية على التعلق بهذه الآية بأن قوله تعالى : ( يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس ) أي لمنافعهم وتجاراتهم ، ثم قال : ( والحج ) فاقتضى ذلك أن يكون بعضها لهذا وبعضها لهذا ، وهكذا نقول ، ويجري ذلك مجرى قوله : هذا المال لزيد وعمر . وأن الظاهر يقتضي إشتراكهما فيه ، وهذا

ليس بمعتمد ، لأن الظاهر من قوله تعالى : ( للناس والحج ) يقتضي أن يكون جميع الأهلة على العموم لكل واحد من الأمرين ، وليس كذلك قولهم المال لزيد وعمر ، لأنه لا يجوز أن يكون جميع المال لكل واحد منهما ، فوجب الاشتراك لهذه العلة ، وجرت الآية مجرى أن يقول هذا الشهر أجل لدين فلان ودين فلان ، في أنه يقتضي أن يكون الاشتراك إلا لهذه العلة كون الشهر كلّه أجلاً للدينيين جميعاً ، ولا ينقسم كانقسام المال فوجب الاشتراك لهذه العلة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن التمتع بالعمرة إلى الحج هو فرض الله تعالى على كل من نأى عن المسجد الحرام لا يجزيه مع التمكن سواه ، وصفته أن يحرم من الميقات بالعمرة ، فاذا وصل إلى مكة طاف بالبيت سبعاً وسعى بين الصفا والمروة سبعاً ، ثم أحل من كل شيء أحرم منه ، فاذا كان يوم التروية عند زوال الشمس أحرم بالحج من المسجد الحرام وعليه دم المتعة ، فان عدم الهدى وكان واجداً لثمنه تركه عند من يثق به من أهل مكة حتى يذبح عنه طول ذي الحجة فان لم يتمكن من ذلك أخّره إلى أيام النحر من العام القابل ، ومن لم يجد الهدي ولا ثمنه كان عليه صوم عشرة أيام قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة ، فمن فاته ذلك صام ثلاثة أيام من أيام التشريق ، وباقي العشرة إذا عاد إلى أهله .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك كله إلا أنهم اختلفوا في الأفضل من ضروب الحج ، فقال أبو حنيفة : وزفر القران أفضل من التمتع والافراد ، وقال أبو يوسف : التمتع بمنزلة القران - وهو قول ابن حي - وكره الثوري أن يقال بعضها أفضل من بعض .

وقال مالك والأوزاعي : الافراد أفضل . وللشافعي قولان : أحدهما إن الافراد أفضل ، والآخر أن التمتع أفضل وهو قول : أحمد بن حنبل

وأصحاب الحديث، دليلنا الاجماع المتردد، ويمكن أن يستدل أيضاً على وجوب التمتع بأن الدليل قد دل على وجوب الوقوف بالمشعر، وأنه مجزىء في تمام الحج عن الوقوف بعرفة إذا فات ، وكل من قال بذلك أوجب التمتع بالعمرة إلى الحج والقول بوجوب أحدهما دون الآخر خروج عن إجماع المسلمين ، ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى : ( وأتمّوا الحج والعمرة لله ) وأمره تعالى على الوجوب والفور فلا يخلو من أن يأتي بهما على الفور بأن يبدء بالحج ويثني بالعمرة او يبدء بالعمرة ويثني بالحج أو يحرم بالحج والعمرة معاً ، والأول يفسد بأن أحداً من الامة لا يوجب على من أحرم بالحج مفرداً أن يأتي عقيبه بلا فصل بالعمرة ، والقسم الأخير باطل عندنا أنه لا يجوز أن يجمع في إحرام واحد بين الحج والعمرة كما لا يجمع في إحرام واحد بين حجتين أو عمرتين ، فلم يبق إلا وجوب القسم الأخير وهو التمتع الذي ذهبنا إليه ، فان قيل : قد نهى عن هذه المتعة مع متعة النساء عمر بن الخطاب وأمسكت الامة عنه راضية بقوله .

قلنا : نهي من ليس بمعصوم عن الفعال لا يدل على قبحه ، والامساك عن النكير لا يدل عند أحد من العلماء على الرضا إلا بعد أن يعلم أنه لا وجه له إلا الرضا ، وقد بيّنا ذلك وبسطناه في كثير من كتبنا .

وبعد فان الفقهاء والمحصّلين من مخالفينا حملوا نهي عمر عن هذه المتعة علي وجه الاستحباب لا على الحظر ، وقالوا في كتبهم المعروفة المخصوصة بأحكام القرآن إن نهي عمر يحتمل أن يكون لوجوه منها أنه أراد أن يكون الحج في أشهر المخصوصة به والعمرة في غير تلك الشهور ، ومنها إن أحب عمارة البيت وإن يكثر زوّاره في غير الموسم ، ومنها أنه أراد إدخال الرفق على أهل الحرم بدخول الناس إليهم .

ورووا في تقوية هذا المعنى أخباراً موجودة في كتبهم لا معنى للتطويل

بذكرها ، وفيهم من حمل نهي عمر عن المتعة على فسخ الحج إذا طاف له قبل يوم النحر .

وقد روي عن ابن عباس رحمة الله عليه أنه كان يذهب إلى جواز ذلك وأن النبي (ص) كان أمر أصحابه في حجة الوداع بفسخ الحج من كان منهم لم يسق هدياً ولم يحل هو عليه السلام لأنه كان ساق الهدي ، وزعموا أن ذلك منسوخ بقوله تعالى : ( وأتمّوا الحج والعمرة لله ) وهذا التأويل الثاني بعيد من الصواب ، لأن فسخ الحج لا يسمى متعة ، وقد صارت هذه اللفظة بعرف الشرع مخصوصة بمن ذكرنا حاله وصفته .

وأما التأويل الأول فيبطله قوله أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما ، وتشدده في ذلك وتوعّده يقتضي أن لا يكون القول خرج مخرج الاستحباب على أن نهيه عن متعة النساء كان مقروناً بنهيه عن متعة الحج ، فان كان نهيه عن متعة الحج إستحباباً فالمتعة الاخرى كذلك .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الجدال الذي منع منه المحرم بقوله تعالى : ( ولا جدال فى الحج ) هو الحلف بالله صادقاً أو كاذباً وأنه إن جادل وهو محرم صادقاً مرة أو مرتين فليس عليه كفّارة وليستغفر الله تعالى ، وإن جادل ثلاث مرات صادقاً فما زاد فعليه دم شاة ، فان جادل مرة واحدة كاذباً فعليه دم شاة ، وإن جادل مرتين كاذباً فدم بقرة ، فان جادل ثلاث مرات كاذباً فعليه دم بدنة ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك . والحجة لنا إجماع الطائفة عليه ، ولأن اليقين ببرائة الذمة في قولنا دون قولهم ، فان قيل ليس في لغة العرب ، أن الجدال هو الحلف .

قلنا : ليس ينكر أن يقتضي عرف الشريعة ما ليس في وضع اللغة على أن الجدال إذا كان الخصومة والمراء والمنازعة ، وهذه أمور تستعمل للدفع والمنع والقسم بالله تعالى قد يفعل لذلك وفيه معنى المنازعة والخصومة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن من جامع بعد الاحرام وقبل التلبية لا شيء عليه ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والحجة فيه إجماع الطائفة عليه .

والوجه فيه أن التلبية عندهم بها يتمّ إنعقاد الاحرام ، فاذا لم يحصل فما إنعقد ، وما فعله كان رجوعاً عن الاحرام قبل تكامله لا أنه نقض له بعد إنعقاده ، ويجب على هذا إذا أراد الاحرام أن يستأنفه ويلبّي فان الاحرام الأول قد رجع عنه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من وطىء عامداً في الفرج قبل الوقوف بالمشعر فعليه بدنة ، والحج من قابل ويجري عندهم مجرى من وطىء قبل الوقوف بعرفة ، وإن وطىء بعد الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه وكان عليه بدنة ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون أنه إن وطىء قبل الوقوف بالمشعر لم يفسد حجّه .

والشافعي يقول : أنه يفسد غير أنه يقول فان وطىء بعد وقوفه بالمشعر وقبل التحليل الأول يفسد أيضاً حجه ، ونحن لا نقول ذلك ، فالانفراد بما ذكرناه صحيح .

ودليلنا على ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتردد أنه قد ثبت وجوب الوقوف بالمشعر ، وإنه ينوب في تمام الحج عن الوقوف بعرفة عمن لم يدركه ، وكل من قال بذلك أوجب بالجماع قبله فساد الحج ولم يفسده بالجماع بعده ، فالتفرقة بين الأمرين خلاف الاجماع فان إعترضوا بما يروونه عن النبي (ص) من وقف بعرفة فقد تم حجه .

وفي خبر آخر : الحج عرفة ، فالجواب أن هذه أخبار آحاد وهي معارضة بما يروونه عن النبي ( ص ) أنه قال لعروة بن مضرس بمزدلفة من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلاة ، وقد كان قبل ذلك وقف بعرفة ساعة من

الليل أو نهاراً فقد تم حجّه ، فشرط في تمام الحج الوقوف بالموقفين ويمكن حمل الخبرين اللذين رووهما على أن معظم الحج عرفة ، ومعنى تم حجه قارب التمام ، وهذا نظير قوله «ع» إذا رفع الامام رأسه من السجدة الأخيرة فقد تمت صلاته فالتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الامامية .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية ولها في بعضه موافق القول بأن من وطىء عامداً زوجته أو أمته فأفسد بذلك حجّه يفرّق بينهما ولا يجتمعان إلى أن يعود إلى المكان الذي وقع عليها فيه من الطريق ، وإذا حجّا من قابل فبلغا ذلك المكان فرّق بينهما ولم يجتمعا حتى يبلغ الهدي محله .

وقال الشافعي والثوري : إن من وطىء زوجته فأفسد بذلك حجّه ثم حجّ بها من قابل فبلغا الموضع الذي وطئها فيه فرّق بينهما ، وهذا شطر ما قالته الامامية .

وروى عن مالك وسفيان مثل ذلك . وقال ابو حنيفة وأصحابه لا يفرق بينهما بحال من الاحوال ، دليلنا الاجماع المتردد ، وأيضاً فان ذلك ينهى ويزجر عن فعل مثله وكأنه عقوبة على جنايته .

وقد روى مخالفونا عن عمر وابن عباس رضي الله عنه انهما قالا : إذا وطىء الرجل زوجته فقضيا من قابل وبلغ الموضع الذي وطئها فيه فرّق بينهما ولم يعرف لهما مخالف .

( مسألة ) ومما يظن إنفراد الامامية به ولهم فيه موافق القول بأن المحرم لا يجوز له أن يستظل في محمله من الشمس إلا عن ضرورة ، وذهبوا إلى أنه يفدي ذلك إذا فعله بدم ، ووافق مالك في كراهية ذلك إلا أننا ما نظنه يوجب في فعله شيئاً ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، والحجة فيه إجماع الطائفة والاحتياط لليقين بسلامة إحرامه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من تزوج إمرأة وهو

محرم عالماً بأن ذلك محرّم عليه بطل نكاحه ولم تحل له المرأة ابداً . وهذا لم يوافق فيه أحد من الفقهاء ، ولأن الشافعي ومالك وإن أبطلا نكاح المحرم ، وجوّز ذلك ابو حنيفة فانهما لا يقولان انه إذا فعل ذلك على بعض الوجوه حرمت عليه المرأة ابداً ، دليلنا الاجماع المتردد .

ويمكن ان نقول للشافعي ومالك الموافقين لنا في تحريم نكاح المحرم إذا ثبت فساد نكاح المحرم باتفاق بيننا ، وثبت أن ما صح فساده أو صحته في احكام الشريعة لا يجوز تغيّر احواله باجتهاد أو إستفتاء مجتهد ، لأن الدليل قد دلّ عندنا على فساد الاجتهاد الذي يعنونه فى الشريعة ، فلم يبق إلا أن الفاسد يكون أبداً كذلك ، والصحيح يكون على كل حال كذلك ، وإذا ثبت هذه الجملة وجدنا كل من قال من الامة ان نكاح المحرم أو انكاحه فاسد على كل وجه ، ومن كل أحد يذهب إلى ما فصّلناه من انه إذا فعل ذلك عالماً بطل نكاحه ولم تحل له المرأة ابداً ، لأن أحداً من الامة لم يفرّق بين الموضعين والفرق بينهما خروج عن إجماع الامة ، فان عارضونا بما يروونه عن أن النبي (ص) انه نكح ميمونة وهو محرم ، فالجواب أنه خبر واحد وتعارضه اخبار كثيرة رووها أنه تزوّجها وهو حلال .

وقيل : يمكن ان يتناول خبر ميمونة على أن ابن عباس رضي الله عنه كان يرى ان من قلد الهدي كان محرماً ، فلما رآه قلد الهدي اعتقد أنه محرم ، وأيضاً فيحتمل ان يكون أراد انه تزوجها فى الشهر الحرام ، والعرب تسمي من كان فى الشهر الحرام بأنه محرم . واستشهدوا بقول الشاعر :

قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً جهرا

إن لم يكن عاقد الاحرام بلا خلاف وإنما كان فى الشهر الحرام، ومما يمكن الاستدلال به على ان أصل المسألة ان النكاح سبب لاستباحة الوطىء بيقين ، ولا يقين في أن عقد المحرم للنكاح سبب في الاستباحة فواجب تجنّبه .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به وهو أحد قولي الشافعي إن من وطىء ناسياً لم يفسد ذلك حجّه ولا كفارة عليه .

وذهب ابو حنيفة إلى انه مع النسيان يفسد الحج وفيه الكفارة ، وهو أحد قولي الشافعي . دليلنا الاجماع المتردد ، ويجوز أن يعارضوا بما يروونه عن النبي (ص) من قوله : رفع عن امتي الخطأ والنسيان ، وما استكرهوا عليه ، ومعلوم أنه (ص) لم يرد رفع هذه الأفعال وإنما اراد رفع احكامها فان حملوا ذلك على رفع الاثم وهو حكم .

قلنا : هذا تخصيص بغير دليل على ان رفع الاثم عن الخاطىء مستفاد من قوله تعالى : ( وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ) وحملوا كلامه تعالى على فائدة ولم تستفد اولى .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن المحرم إذا قتل صيداً متعمداً عليه جزاءان ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، والحجة لنا فيه إجماع الطائفة وطريقة الاحتياط واليقين ببرائة الذمة ، لأنه لا خلاف في أنه بالقتل قد وجب لله في ذمّته حق ، وإذا فعل ما ذكرناه سقط ذلك الحق بيقين ، وليس كذلك إن اقتصر على جزاء واحد .

ويمكن أن يقال : قد ثبت أن من قتل صيداً ناسياً يجب عليه الجزاء والعمد أغلظ من النسيان فى الشريعة فيجب ان يتضاعف الجزاء عليه مع العمد.

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن المحرم إذا صاد في الحرم تضاعف عليه الفدية ، والوجه في ذلك بعد إجماع الطائفة انه قد جمع بين وجهين يقتضي على كل واحد منهما الفداء وهو الصيد مع الاحرام ، ثم إيقاعه في الحرم ، ألا ترى ان المحرم إذا صاد في غير الحرم يلزمه الفدية ، والحلال إذا صاد فى الحرم لزمته الفدية ، واجتماع الأمرين يوجب إجتماع الجزائين .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من كسر بيض النعام وهو محرم وجب عليه أن يرسل فحولة الابل في اناثها بعدد ما كسر فما نتج من ذلك كان هدياً للبيت ، فان لم يجد ذلك فعليه لكل بيضة شاة ، فان لم يجد فاطعام عشرة مساكين ، فان لم يجد صام عن كل بيضة ثلاثة ايام ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى ان البيض مضمون بقيمته ، وقال مالك يجب فى البيضة عشر قيمة الصيد .

وقال داود والمزني : لا شيء فى البيض ، دليلنا بعد إجماع الطائفة ان اليقين ببراءة الذمة بعد العلم باشتغالها لا يحصل إلا بما ذكرناه ، وأيضاً فهو أحوط في منفعة الفقراء فيجب ان يكون أولى .

فان عارضونا بما يروونه عن ابي هريرة عن النبي أنه قال في بيض النعامة ثمنها ، قلنا هذا خبر واحد ، ويجوز ان يكون لفظة ثمنها محمولة على الجزاء ، فان الجزاء والبدل فى الشرع يجوز وصفهما بالثمن ، لأنه في مقابلة المثمن فيكون تقدير الكلام في بيض النعامة الجزاء الذي قررته الشريعة ، وهو ما ذكرناه .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول بأن من إضطر إلى أكل ميتة أو لحم صيد وجب أن يأكل الصيد ويفديه ولا يأكل الميتة . وأبو يوسف يوافق في ذلك لأنه قال : يذبح الصيد ويأكله ويفديه ، وهو أحد قول الشافعي ، وقال ابو حنيفة وأصحابه ومحمد بن الحسن : يأكل الميتة ولا يأكل الصيد، دليلنا إجماع الطائفة .

وأيضاً فان الصيد له فداء في الشريعة يسقط إثمه وليس كذلك الميتة ولأن في الناس من يقول : ان الصيد ليس بميتة وأنه يذكى وأكله مباح ، والميتة متفق على حظرها ، وربما رجحوا الميتة على الصيد بأن الحظر في الصيد ثبت من وجوه ، منها تناوله ، ومنها قتله ، ومنها أكله ، وكل ذلك محظور

وليس فى الميتة إلا حظر واحد وهو الأكل ، وهذا ليس بشيء ، لأنّا لو فرضنا ان رجلا غصب شاة ثم وقذها وضربها حتى ماتت ثم أكلها لكان الحظر هاهنا من وجوه كما ذكرتم فى الصيد وأنتم مع ذلك لا تفرقون بين أكل هذه الميتة وبين غيرها عند الضرورة وتعدلون إليها عن أكل الصيد .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول : بأن كفارة الجزاء على الترتيب دون التخيير ومثاله انهم يوجبون في النعامة مثلاً بدنة فان لم يجد اطعم ستين مسكيناً فان لم يقدر صام شهرين متتابعين ، والرواية الموافقة للامامية عن ابن عباس وابن سيرين أنهما قالا ذلك على الترتيب فلا يجوز أن يطعم مع القدرة على إخراج المثل ولا أن يصوم مع القدرة على الاطعام ، وباقي الفقهاء يقولون ذلك على التخيير ، دليلنا إجماع الطائفة ، فان قيل ظاهر القرآن يخالف مذهبكم ، لأنه تعالى قال : ( فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً ) ، ولفظة أو تقتضي التخيير قلنا : ندع الظاهر للدلالة كما تركنا ظاهر إيجاب الواو للجمع وحملناها على التخيير في قوله تعالى ( فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ) ويكون معنى أو كذا إذا لم يجد الأول .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الجماع إذا تكرر من المحرم تكررت الكفارة سواء كان ذلك في مجلس واحد أو في اماكن كثيرة وسواء كفر عن الأول أو لم يكفر وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

فقال ابو حنيفة : إذا جامع مراراً في مقام واحد فعليه كفارة واحدة وإن كان في اماكن متعددة فعليه لكل واحد كفّارة ، وقال أحمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفّر عن الأول .

وقال الثوري مثل ذلك . وقال مالك والشافعي إذا جامع مراراً في مقام واحد فعليه كفّارة واحدة ، دليلنا الاجماع المتردد .

وأيضاً طريقة اليقين ببراءة الذمة وليس لهم أن يقولوا أن الجماع الأول الحج والثاني لم يفسده ، وذلك أن الحج وإن كان قد فسد بالأول فحرمته باقية ولهذا وجب المضي فيه فجاز أن تتعلق الكفارة بما يستأنف من ذلك .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بوجوب التلبية فعندهم إن الاحرام لا ينعقد إلا بها إلا أن أبا حنيفة وإن وافق في وجوب التلبية فعنده ان الاحرام ينعقد بغيرها من تقليد الهدي وسوقه مع نيّة الاحرام .

وقال مالك والشافعي : التلبية ليست بواجبة ، ويصح الدخول في الاحرام بمجرّد النيّة . دليلنا الاجماع المتكرر لأنه إذا لبّى دخل في الاحرام وانعقد بلا خلاف ، وليس كذلك إذا لم يلب .

ويمكن الاستدلال على ذلك بأن فرض الحج مجمل في القرآن ، وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا ورد في مورد البيان كان واجباً ، لأن بيان الشيء في حكم وجوبه .

وقد روى الناس كلهم أن النبي لبّى لمّا أحرم فيجب بذلك وجوب التلبية ويقوى ذلك بما يروونه عنه (ص) من قوله خذوا عني مناسككم، ورووا عنه (ص) قال : أتاني جبرئيل عليه السلام فقال : مر اصحابك بأن يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعار الحج .

ورووا عنه عليه السلام أنه قال لعائشة أنفضي رأسك وامتشطي واغتسلي ودعي العمرة وأهلّي بالحج ، والاهلال الحج التلبية ، فالأمر دل على الوجوب فان خالفوا بأن المراد بالاهلال التلبية ، وادّعوا أن المراد بها الاحرام كان ذلك واضح البطلان ، لأن اللغة تشهد بما ذكرناه وكلّ أهل العربية قالوا إستهلّ الصبي إذا رفع صوته عند الولادة صارخاً قالوا : ومثله إستهلال الحج الذي هو رفع الصوت بالتلبية ، وكذلك إستهلال السماء بالمطر إنما هو صوت وقعه على الأرض .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من طاف طواف الزيارة فقد تحلل من كل شيء كان به محرماً إلا النساء فليس له وطؤهن إلا بطواف آخر متى فعله حللن له ، وهو الذي يسمّى طواف النساء ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فاذا قيل هذا هو طواف الصدر ، وعند أبي حنيفة انه واجب ومن تركه لغير عذر كان عليه دم شاة ، والشافعي في أحد قوليه يوافق به ابا حنيفة في أنه واجب .

قلنا : من أوجب طواف الصدر وهو طواف الوداع ، فانه لا يقول : النساء يحللن به ، بل يقول : ان النساء حللن بطواف الزيادة ، فانفرادنا بذلك صحيح .

والحجة لنا الاجماع المتردد وأنه لا خلاف في أن النبي (ص) فعله وقد روى عنه عليه السلام أنه قال : خذوا عني مناسككم ، وروى عنه (ص) أيضاً انه قال : من حجّ هذا البيت فليكن آخر عهده الطواف ، وظاهر الأمر (١) الوجوب .

فان قالوا : لو كان هذا الطواف واجباً لأثر في التحلل ، قلنا يؤثر عندنا في التحلل على ما شرحناه ، وإنما يلزم هذا الكلام (٢) ابا حنيفة ، وكذلك إن قالوا : كان يجب أن يلزم المكي ، لأنه يلزم عندنا المكي إذا أراد التحلل وإتيان النساء .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من السنّة المؤكدة إستلام الركن اليماني وتقبيله . ووافق الشافعي في إستلامه دون تقبيله ، وقال : إذا وضع يده عليه قبل يده ولم يقبّله ، وقال أبو حنيفة : ليس إستلام الركن اليماني من السنّة ولا تقبيله . وقال مالك : يستلمه ويضع يده

(١) وظاهر الأمر للوجوب خ ل .
(٢) هذا الكلام عند أبا حنيفة خ ل .

على فيـــه ولا يقبّلها .

وروى عن جابر وابن الزبير وأنس أنهم قالوا : من السنّة إستلام الأركان كلها ، دليلنا الاجماع المتردد ، ويمكن معارضتهم بالأخبار التي رووها ان النبي إستلم الركن اليماني وركن الحجر وهي كثيرة .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به وقد ذهب إليه مالـك القول بأن من رمى صيداً وهو محرم فجرحه وغاب الصيـــد فلم يعلم هل مات أو اندملت جراحته فعليه فداؤه ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك . والحجة لنا إجماع الطائفة. ولأن فيما ذهبنا إليه الاحتياط واليقين ببرائة الذمة ، فاذا قيل : يجوز أن تكون الجراحة اندملت ، قلنا : يجوز أن تكون ما اندملت وإنتهت إلى الاتلاف فالأظهر والأحوط ما ذهبنا إليه .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول : بأن المحرم إذا تلوّط بغلام أو أتى بهيمة أو أتى إمرأة في دبرها فسد حجّه وعليه بدنة وإن ذلك جار مجرى الوطي فى القبل ، والشافعي يوافق في ذلك وأبو حنيفة وأصحابه يقولون أنه لا يفسد الحج ، دليلنا الاجمـاع المتردد .

وأيضاً فقد ثبت أن ذلك كله يوجب الحد ، وكل ما أوجب به الحد افسد به الحج ، والتفرقة بين الأمرين خلاف الاجماع ، ويمكن أن يقال لهم قـد إتفقنا على أن ما ذكرناه أغلظ من الوطي في القبل ، لأن وطي الغلام لا يستباح بحال ولا وطي البهيمة ، والوطي فى القبل يجوز إستباحته في حال فكيف يجوز أن يفسد الحج الأخف ولا يفسده الأغلظ .

فان قالوا : لو تعلّق بالوطي فى الدبر فساد الحج لتعلق به وجوب المهر ، قلنا : هكذا نقول .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به أن المحرم إذا إشترط فقال عند دخوله فى الاحرام فان عرض لي عارض يحبسني فحلّني حيث حبستني جاز له أن

يتحلل عند العوايق من مرض وغـــيره بغير دم ، وهذا أحد قولي الشافعي ، وذهب أبو حنيفة وأصحابه وباقي الفقهاء إلى أن وجود هـــذا الشرط كعدمه ، دليلنا الاجماع المتقدم ، ويعارضون بما يروونه عن النبي (ص) أنه قال لضباعة بنت الزبير : حجّي واشترطي وقولي ( اللهم فحلّني حيث حبستني ) ولا فائدة لهذا الشرط إلا التأثير في ما ذكرناه من الحكم ، فان إحتجوا بعمـوم قوله تعالى ( وأتمّوا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ) قلنا : نحمل ذلك على من لم يشترط .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به وهو مذهب الشافعي القول : بأن رمي الجمار لا يجوز إلا بالأحجار خاصة دون غيرها من الأجسام ، وقال أبو حنيفة يجوز بكل شيء من جنس الأرض كالزرنيخ والنورة والكحل ، فأما الذهب والفضة والخشب فلا يجوز ، وقال أهل الظاهر يجوز بكل شيء .

دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين لأنه لا خلاف في إجزاء الرمي بالحجر وليس كذلك غيره .

ويجوز أن نعارض مخالفينا في هذه المسألة بما يروونه عن الفضل بن العباس أنه قال : لما أفاض رسول الله (ص) من عرفة وهبط وادي محسّر قال يا أيها الناس عليكم بحصى الخذف ، والأمر على الوجوب ، وتفرقة أبي حنيفة بين الذهب والفضة والخشب ، وبين الزرنيخ والكحل باطلة ، لأن الكحل وإن كان مستحيلاً من جوهر الأرض فان إستحالته قد سلبته إطلاق إسم الأرض عليه فاذا جاز الرمي به وإن لم يسمّ أرضاً ، لأنه من جوهر الأرض ، فان الخشب كله والذهب والفضة مستحيل من جوهر الأرض .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بوجوب الخـذف بحصى الجمار ، وهو أن يضع الرامي الحصاة على إبهام يده اليمنى ويدفعها بظفر إصبعه الوسطى ، ولم يراع ذلك أحد من الفقهاء .

والذي يدل على ما قلناه : إجماع الطائفة ، ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أكثر الروايات أمر بالخذف ، والخذف كيفيّة في الرمي مخالفة لغيرها .

# مسائل النكاح

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من زنا بامرأة ولها بعل حرم عليه نكاحها أبداً وإن فارقها زوجها ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة لنا إجماع الطائفة .

وأيضاً إن إستباحة التمتع بالمرئة لا يجوز إلا بيقين ، ولا يقين في إستباحة من هذه صفته فيجب العدول عنها إلى من يتيقّن إستباحة التمتع به بالعقد ، فان قالوا الأصل الاباحة ومن إدعى الحظر فعليه دليل يقتضي العلم بالحظر ، قلنا : الاجماع الذي أشرنا إليه يخرجنا عن حكم الأصل .

وبعد : فان جميع مخالفينا ينتقلون عن حكم الأصل في العقول بأخبار الآحاد ، وقد ورد من طرق الشيعة في حظر ما ذكرناه أخبار معروفة فيجب على ما يذهبون إليه أن ينتقل عن الاباحة ، فان استدلوا بظواهر آيات القرآن مثل قوله تعالى: ( وأحلّ لكم ما وراء ذلكم ) بعد ذكر المحرمات ، وبقوله تعالى ( فانكحوا ما طاب لكم من النساء ) .

قلنا : هذه الظواهر يجوز أن يرجع عنها بالأدلة كما رجعتم أنتم عنها في تحريم نكاح المرأة على عمّتها وخالتها ، والاجماع الذي ذكرناه يوجب الرجوع لأنه مفض إلى العلم ، والأخبار التي روتها الشيعة لو إنفردت عن الاجماع لوجب عند خصومنا أن يخصّوا بها كل هذه الظواهر لأنهم يذهبون

إلى تخصيص ظواهر القرآن بأخبار الآحاد وليس لهم أن يقولوا هذه أخبار لا نعرفها ولا رويناها فلا يجب العمل بها .

قلنا : شروط الخبر الذي يوجب العمل عندكم قائمة في هذه الأخبار فابحثوا عن رواتها وطرقها لتعلموا ذلك ، وليس كل شيء لم تألفوه وتروه لا حجة فيه ، بل الحجة فيما حصلت له شرائط الحجة من الأخبار ولو لم يكن في العدول عن نكاح من ذكرناه إلا الاحتياط للدين لكفى ، لأن نكاح من هذه حاله مختلف فيه ومشكوك في إباحته فالتجنب له أولى . وقد رويتم عن النبي (ص) قوله : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من زنا بامرأة وهي في عدّة من بعلها له عليها فيها رجعة حرمت عليه بذلك ولم تحل له أبداً ، والحجة لأصحابنا في هذه المسألة الحجة فى التي قبلها ، والكلام في المسألتين واحد فلا معنى لتكراره .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من عقد على إمرأة وهي في عدة مع العلم بذلك لم تحل له أبداً وإن لم يدخل بها ، والكلام في هذه المسألة كالكلام فى المسألتين المتقدمتين .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به أن من عقد على إمرأة وهي في عدة وهو لا يعلم فدخل بها فرّق بينهما ولم تحل له أبداً . وقد روي وفاق الامامية في ذلك عن مالك والأوزاعي والليث بن سعد ، وقال مالك والليث لا تحل له أبداً ولا يملك اليمين .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من تلوط بغلام فأوقب لم تحل له ام الغلام ولا اخته ولا بنته أبداً ، وحكي عن الأوزاعي وابن حنبل أن من تلوط بغلام يحرم عليه تزويج بنته ، والطريقة في هذه المسألة كالطريقة فيما تقدّمها من المسائل .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من طلّق إمرأته تسع تطليقات للعدة ينكحها بينهن رجلان ، ثم تعود إليه حرمت عليه أبداً ، وهذه المسألة نظير ما تقدّمها .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول : بأن من زنا بعمّته أو خالته حرمت عليه بناتهما على التأبيد ، وأبو حنيفة موافق في ذلك ، ويذهب إلى أنه من زنا بامرأة حرمت عليه امّها وبنتها ، وحرمت المرأة على أبيه وابنه ، وهو أيضاً قول الثوري والأوزاعي ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يحرموا بالزنا الأم والبنت .

دليلنا كل شيء إحتججنا به في تحريم المرأة على التأبيد إذا كانت ذات بعل ( محرم ) على من زنا . ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى ( ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ) ، ولفظ النكاح واقع على الوطىء والعقد معاً ، فكأنه تعالى قال : لا تعقدوا على ما عقد عليه آباؤكم من النساء ولا تطؤا ما وطؤهنّ ، وكل ما حرّم بالوطىء فى الزنا المرأة على الابن والأب حرّم بنتها وامّها عليهما جميعاً .

والاحتجاج في هذا الموضع بما يروى عن النبي (ص) من قوله الحرام لا يحرم الحلال غير صحيح ، لأنه خبر واحد ، ولأنه مخصوص باجماع ويحمل على مواضع منها أن الوطىء في الحيض وهو حرام لا يحرم ما هو مباح من المرأة ومنها إذا زنا بامرأة فله أن يتزوجها ، ومنها إن وطىء الأب لزوجة ابنه التي دخل بها أو وطي الابن لزوجة أبيه وهو حرام لا يحرم تلك المرأة على زوجها ولا يجعل هذا الحلال ـ ذلك الحرام ـ حراماً .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به أن من لاعن إمرأة لم تحل له أبداً ، وقد وافق الامامية في ذلك الشافعي وزفر وأبو يوسف ومالك وقالوا ان فرقة اللعان مؤبدة .

وقال أبو حنيفة وأصحابه ومحمد : أن الملاعن إذا أكذب نفسه وجلد الحد له أن يتزوجها ، دليلنا الاجماع المتردد ، ويعارضون بما يروونه عن النبي (ص) من قوله : المتلاعنان لا يجتمعان أبداً .

وقوله ( ص ) لعويمر حين فرّق بينه وبين زوجته : باللعان لا سبيل لك عليها ، وإذا قيل : معنى ذلك لا سبيل لك عليها في هذه الحال ، قلنا هذا تخصيص بلا دليل .

( مسألة ) ومما شنع به على الامامية وادعى تفرّدها به ، وليس الأمر كذلك إباحة نكاح المتعة وهو النكاح المؤجّل ، وقد سبق إلى القول باباحة ذلك جماعة معروفة الأقوال ، منهم أمير المؤمنين «ع» وعبد الله بن عباس رحمة الله عليه ، وعبد الله بن مسعود ومجاهد وعطا ، وانهم يقرؤن ( فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمّى فأتوهن أجورهن ) .

وقد روى عن جابر بن عبد الله الأنصاري وسلمة بن الأكوع وأبي سعيد الخدري والمغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير وابن جريح أنهم كانوا يفتون بها ، فادعاؤهم الاتفاق على حضر المتعة باطل .

والحجة لنا سوى إجماع الطائفة على إباحتها أشياء منها انه قد ثبت بالأدلة الصحيحة أن كل منفعة لا ضرر فيها في عاجل ولا في آجل مباحة بضرورة العقل ، وهذه صفة نكاح المتعة فيجب إباحته بأصل العقل .

فان قيل : من أين لكم نفي المضرّة عن هذا النكاح في الآجل والخلاف في ذلك ؟ قلنا : أن من ادّعى ضرراً في الآجل فعليه الدليل ، ولا دليل قاطع يدل على ذلك .

ومنها أنه لا خلاف في إباحة هذا النكاح في عهد النبي ( ص ) بغير شبهة ثم ادعى تحريمها من بعد ونسخها ولم يثبت النسخ وقد ثبت الاباحة بالاجماع فعلى من ادعى الحظر والنسخ الدلالة .

فان ذكروا الأخبار التي رووها في أن النبي (ص) حرّمها ونهى عنها فالجواب عن ذلك : أن كل هذه الأخبار إذا سلمت من المطاعن والتضعيف أخبار آحاد ، وقد ثبت أنها لا توجب عملاً في الشريعة ، ولا يرجع بمثلها عمّا علم وقطع عليه ، على أن هذه الأخبار كلها قد طعن أصحاب الحديث ونقّاده على رواتها وضعّفوهم ، وقالوا في كل واحد منهم ما هو مسطور ، ولا معنى للتطويل بايراده .

وبعد : فهذه الأخبار معارضة بأخبار كثيرة في إستمرار إباحتها والعمل بها حتى ظهر من نهي عمر عنها ما ظهر .

ومنها قوله تعالى بعد ذكر المحرّمات من النساء ( وأحلّ لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما إستمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ) فلفظ الاستمتاع والتمتع وإن كان واقعاً في الأصل على الالتذاذ والانتفاع فبعرف الشرع قد صار مخصوصاً بهذا العقد المعيّن لا سيما إذا اضيف إلى النساء ، ولا يفهم من قول القائل متعة النساء إلا هذا العقد المخصوص دون التلذذ والمنفعة كما أن لفظ الظهار إختص بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص ، وإن كانت لفظة ظهار في اللغة مشتركة غير مختصة ، فكأنه تعالى قال : فاذا عقدتم عليهن هذا العقد المخصوص فآتوهن أجورهن ، وقد كنّا قلنا في بعض ما أمليناه قديماً أن تعليقه تعالى وجوب إعطاء المهر بالاستمتاع دلالة على أن هذا العقد المخصوص دون الجماع ، لأن المهر إنما يجب بالعقد دون الجماع ، ويمكن إعتراض ذلك بأن يقال : أن المهر إنما يجب دفعه بالدخول وهو الاستمتاع . والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه أن لفظة إستمتعتم لا تعدو وجهين ، فاما أن يراد بها الانتفاع والالتذاذ الذي هو أصل موضوع اللغة أو العقد المؤجل المخصوص الذي إقتضاه عرف الشرع ، ولا يجوز أن يكون المراد هو الوجه

الأول لأمرين ، أحدهما أنه لا خلاف بين محصّلي من تكلم في أصول الفقه في أن لفظ القرآن إذا أورد وهو محتمل لأمرين ، إحدهما وضع أصل اللغة والآخر عرف الشريعة أنه يجب حمله على عرف الشريعة ، ولهذا حملوا كلهم لفظ صلاة وزكاة وصيام وحج على العرف الشرعي دون اللغوي .

والأمر الآخر أنه لا خلاف في أن المهر لا يجب بالالتذاذ ، لأن رجلاً لو وطىء إمرأة ولم يلتذ بوطئها ، لأن نفسه عافتها وكرهتها ، أو لغير ذلك من الأسباب لكان دفع المهر واجباً وإن كان الالتذاذ مرتفعاً ، فعلمنا أن لفظ الاستمتاع في الآية إنما اريد به العقد المخصوص دون غيره .

ومما يبيّن ما ذكرناه ويقوى به قوله تعالى : ( لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ) والمعنى على ما أجمع عليه أصحابنا وتظاهرت به الروايات عن أئمتهم صلوات الله عليهم أن تزيدها في الأجرة وتزيدك في الأجل ، وما يقوله مخالفونا من أن المراد بذلك رفع الجناح في الابراء والنقصان أو الزيادة في المهر أو ما يستقر بتراضيهما من النفقة ليس بمعمول عليه ، لأنّا نعلم أن العفو والابراء مسقط للحقوق بالعقول ، ومن الشرع ضرورة لا بهذه الآية ، والزيادة في المهر إنما هي كالهبة ، والهبة أيضاً معلومة لا من هذه الآية ، وأن التراضي يؤثر في النفقات وما أشبهها معلوم أيضاً ، وحمل الآية والاستفادة بها ما ليس بمستفاد قبلها ولا معلوم هو الأولى ، والحكم الذي ذكرناه مستفاد بالآية غير معلوم قبلها فيجب أن يكون أولى .

ومما يمكن معارضة المخالف به الرواية المشهورة أن عمر بن الخطاب خطب الناس ثم قال : متعتان كانتا على عهد رسول الله (ص) حلالاً أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما ، متعة النساء ومتعة الحج ، فاعترف بأنهما كانتا على عهد رسول الله (ص) حلالاً ، وأضاف النهي والتحريم إلى نفسه ، فلو كان النبي صلى الله عليه وآله هو الذي نسخهما ونهى عنهما أو أباحهما في وقت مخصوص

دون غيره على مايدعون لأضاف عمر التحريم إليه صلى الله عليه وآله دون نفسه.

فان قيل : من المستبعد أن يقول : ذلك عمر ، ويصرّح بأنه حرّم ما أحلّه النبي (ص) فلا ينكره عليه منكر ، قلنا : قد أجبنا عن هذا السؤال في جملة جواب المسائل الطرابلسيّات .

وقلنا : أنه لا يمتنع أن يكون السامعون لهذا القول من عمر إنقسموا إلى معتقد للحق ، بريء من الشبهة ، خارج عن حيّز العصبيّة غير أنه لقلّة عدده وضعف بطشه ، لم يتمكن من إظهار الانكار بلسانه فاقتصر على إنكار قلبه .

وقسم آخر وهم الأكثرون عدداً ، دخلت عليهم الشبهة الداخلة على مخالفينا في هذه المسألة واعتقدوا أن عمر إنما أضاف النهي إلى نفسه وإن كان الرسول (ص) هو الذي حرّمها تغليظاً وتشديداً وتكفّلاً وتحققاً ، وقسم آخر إعتقدوا أن ما أباحه الله تعالى في بعض الأوقات إذا تغيّرت الحال فيه وأشفقوا من ضرر في الدين يلحق في الاستمرار عليه جاز أن ينهى عنه بعض الأئمة ، وعلى هذا الوجه حمل الفقهاء نهى عمر عن متعة الحج ، وقد تقدم ذكر ذلك على أنه لا خلاف بين الفقهاء في أن المتمتع لا يستحق رجماً ولا غيره ، ولا عقوبة ، وقال عمر في كلامه : لا اوتى بأحد تزوّج متعة إلا عذّبته بالحجارة ولو كنت تقدمت فيها لرجمت ، وما أنكر مع هذا عليه ذكر الرجم والعقوبة أحد ، فاعتذروا في ترك النكير لذلك بما شئتم فهو العذر في ترك النكير للنهي عن المتعة ، وفي أصحابنا من استدل على أن لفظة إستمتعتم تنصرف إلى هذا النكاح المؤجل دون المؤبد بأنه تعالى سمّى العوض عليه أجراً ولم يسم العوض على النكاح المؤبد بهذا الاسم في القرآن كله بل سمّاه نحلاً وصداقاً وفرضاً ، وهذا غير معتمد لأنه تعالى قد سمّى العوض عن النكاح المؤبد في غير هذا الموضع بالأجر في قوله تعالى : ( ولا جناح عليكم أن

تنكحوهنّ إذا آتيتموهن أجورهن ) .

وفي قوله جل وعز : ( فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن ) ، فان قيل : كيف يصح حمل لفظة إستمتعتم على النكاح المخصوص وقد أباح الله تعالى بقوله : ( وأحلّ لكم ما وراء ذلكم ) النكاح المؤبد بلا خلاف فمن خصص ذلك بعقد المتعة خارج عن الاجماع .

قلنا : قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء ( وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين ) يبيح العقد على النساء والتوصل بالمال إلى إستباحتهن ، ويعم ذلك العقد المؤبد والمؤجل ثم خصّ العقد المؤجل بالذكر ، فقال تعالى : ( فاستمتعتم منهن ) ، والمعنى فمن نكحتموه منهن نكاح المتعة ( فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ) ، لأن الزيادة في الأجر والأجل لا يليق إلا بالعقد المؤجل .

فان قيل الآية مجملة لقوله تعالى : ( محصنين غير مسافحين ) ، ولفظة الاحصان تقع على أشياء مختلفة من العفّة والتزويج وغير ذلك .

قلنا : الأولى أن يكون لفظة محصنين محمولة على العفّة والتنزّه عن الزنا ، لأنه في مقابلة قوله تعالى ( غير مسافحين ) ، والسفاح الزنا بغير شبهة ، ولو حملت اللفظة على الأمرين من العفّة والاحصان الذي يتعلّق به الرجم لم يكن بعيداً .

فان قيل : كيف يحمل لفظة الاحصان في الآية على ما يقتضي الرجم وعندكم أن المتعة لا تحصن .

قلنا : قد ذهب بعض أصحابنا إلى أنها تحصن وبعد فاذا كانت لفظة محصنين تليق بالنكاح المؤبد رددنا ذلك إليه ، كما انّا رددنا لفظة الاستمتاع إلى النكاح المؤجّل لما كانت تليق به ، فكأنه تعالى أحل النكاح على الاطلاق

وابتغاءه بالأموال ثم فصّل منه المؤبّد بذكر الاحصان والمؤجل بذكر الاستمتاع وقد استدل المخالفون في حظر المتعة بقوله تعالى : ( والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن إبتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون ) ، قالوا : والمنكوحة متعة ليست بزوجة من وجوه ، لأنها لا ترث ولا تورّث ، والله تعالى يقول : ( ولكم نصف ما ترك أزواجكم ولهنّ الربع مما تركتم ) .

وأيضاً لو كانت زوجة لوجب أن تعتد عند وفاة المستمتع بها أربعة أشهر وعشراً لقوله تعالى : ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ) .

وأيضاً لو كانت زوجة لبانت بالطلاق بظاهر الكتاب . وأيضاً لو كانت زوجة للحقها الايلاء واللعان والظهار ويلحق بها الولد . وأيضاً لو كانت زوجة لوجب لها السكنى والنفقة وأجرة الرضاع وأنتم تذهبون إلى خلاف ذلك ، وأيضاً فلو كانت زوجة لأحلت المطلّقة ثلاثاً للزوج الأول بظاهر قوله تعالى : ( فان طلّقها فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ) ، فيقال لهم في ما تعلّقوا به أولاً ليس فقد الميراث علامة على فقد الزوجية ، لأن الزوجة الذمّية والأمة والقاتلة لا يرثن ولا يورثن وهنّ زوجات على أن مذهبنا ان الميراث قد يثبت في المتعة إذا لم يحصل شرط في أصل العقد بانتفائه ، ويستثنى المتمتع بها مع شرط نفي الميراث من ظواهر آيات الميراث كما استثنيتم الذمية والمقاتلة وأما ما ذكروه ثانياً فهم يخصّون الآية التي تلوها في عدّة المتوفى عنها زوجها لأن الامة عندهم زوجة وعدّتها شهران وخمسة أيام ، وإذا جاز تخصيص ذلك بالدليل خصصنا المستمتع بها بمثله .

وأما ما ذكروه ثالثاً فالجواب عنه أن في الزوجات من تبين بغير طلاق كالملاعنة والمرتدّة والأمة المبيعة والمالكة لزوجها وظواهر الكتاب غير موجبة

لأن كل زوجة يقع بها طلاق وإنما يتضمّن ذكر أحكام الطلاق إذا وقع مثل قوله تعالى : ( يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدّتهن . وقوله تعالى ( إذا طلقتموا النساء فبلغن أجلهن ) ، فان قالوا : الزوجية تقتضي جواز لحوق الطلاق بالزوجة ، ومن ذكرتم من البائنات بغير طلاق ، وقد كان يجوز أن يلحقهن حكم الطلاق .

قلنا : الطلاق إنما يحتاج إليه في النكاح المؤبد لأنه غير موقت ، والنكاح الموقت لا يفتقر إلى الطلاق ، لأنه ينقطع حكمه بمضي الوقت ، فاذا قيل . وإن لم يفتقر الموقت إلى الطلاق في وقوع الفرقة ، ألا جاز أن تطلق قبل انقضاء الأجل المضروب فيؤثر ذلك فيما بقي من مدة الأجل .

قلنا : قد منعت الشريعة من ذلك ، لأن كل من أجاز النكاح الموقت وذهب إلى الاستباحة به يمنع من أن يقع فرقة قبله بطلاق ، فالقول : بالأمرين خلاف الاجماع .

والذي ذكروه رابعاً جوابه أن الولد يلحق بعقد المتعة ومن ظن خلاف ذلك علينا فقد أساء بنا الظن والظهار أيضاً يقع بالمتمتع بها ، وكذلك اللعان على أنهم لا يذهبون إلى وقوع اللعان بكل زوجة ، لأن أبا حنيفة يشترط في اللعان أن يكون الزوجان جميعاً غير كافرين ولا عبدين ، وعنده أيضاً أن الأخرس لا يصح قذفه ولا لعانه .

وعند أبي حنيفة أيضاً ان ظهار الذي لا يصح على أنه ليس في ظواهر القرآن ما يقتضي لحوق الظهار واللعان بكل زوجة ، وكذلك الايلاء ، وإنما في الآيات الواردات بهذه الأحكام بيان حكم من ظاهر أو لاعن او آلى فلا تعلّق للمخالف بذلك .

وأما الايلاء فانما لم يلحق المستمتع بها ، لأن أجل المتعة ربما كان دون أربعة أشهر وهو الأجل المضروب في الايلاء .

فأما أجل المتعة إن كان زائداً على ذلك فانما لم يدخل على هذا العقد الايلاء ، لأن الله تعالى قال : ( فان فاؤا فان الله غفور رحيم ) ( وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم ) فعلّق حكم من لم يراجع بالطلاق ، ولا طلاق بالمتعة فلا إيلاء يصح فيها ، وهذا الوجه الأخير يبطل دخول الايلاء في نكاح المتعة طالت مدتها أو قصرت .

والجواب عما ذكروه ، خامساً أن الشيعة تذهب إلى أنه لا سكنى للمتمتع بها بعد إنقضاء الأجل ، ولا نفقة لها في حال حملها ، ولها أجرة الرضاع إن لم يشترط عليها في إبتداء العقد رضاع الولد والكفالة به ، ويخصصون قوله تعالى : ( واسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضارّوهن لتضيّقوا عليهن وإن كنّ اولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ) . كما خصصت الجماعة ذلك فيمن خلع زوجته على أن تنفق على نفسها في أحوال حملها ، وتتكفّل بولدها ، واتفقا على ذلك .

والجواب عما ذكروه ، سادساً أن المعوّل عليه والأظهر من المذهب أن المتمتع بها لا تحلل المطلقة ثلاثاً للزوج الأول ، لأنها تحتاج إلى أن تدخل في مثل ما خرجت منه ويخصص بالدليل قوله تعالى : ( فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ) ، كما خصصنا كلنا هذه الآية ، وأخرجنا منها من عقد ولم يقع منه وطىء للمرأة .

وأخرجنا أيضاً منها الغلام الذي لم يبلغ الحلم وإن وطىء ، ولن جامع دون الفرج فتخصيص هذه الآية مجمع عليه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية منه إباحتهم أن يتزوج الرجل المرأة على عمتها وخالتها بعد أن يستأذنهما وترضيا به ، ويجوّزون أن يتزوج بالعمة وعنده بنت أخيها وإن لم ترض بنت الأخ .

وكذلك يجوز عندهم أن يعقدوا على الخالة وعنده بنت اختها من غير

رضى بنت الأخت ، وحكى عن الخوارج إباحة تزويج المرأة على عمتها وخالتها ، والحجة بعد الاجماع المتقدم قوله تعالى : ( وأحل لكم ما وراء ذلكم ) وكل ظاهر في القرآن يبيح العقد على النساء بالاطلاق ، فان إحتجوا بما يروى عنه «ع» من قوله لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها ، فالجواب أنه خبر واحد ونحمله على الحظر إذا لم يكن منهما رضى وهو معارض بأخبار كثيرة في الاباحة مع الاستيذان والرضى .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية حظر نكاح الكتابيات ، وباقي الفقهاء يجيزون ذلك ، دليلنا بعد الاجماع المتقدم قوله تعالى : ( ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ ) ، ولا شبهة في أن النصرانية مشركة ، وقوله تعالى : ( ولا تمسكوا بعصم الكوافر ) ، وبين الزوجين عصمة لا محالة ، وقوله تعالى ( لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة ) ، والظاهر من ذلك نفي التساوي في سائر الأحكام التي من جملتها المناكحة ، فان عارضونا بقوله تعالى ( والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ) ، فالجواب إنّا نشترط في ذلك الاسلام بالأدلة المتقدمة .

فاذا قيل : لا معنى لذلك ، وقد أغنى عنه قوله تعالى : ( والمحصنات من المؤمنات ) ، قلنا : قد يجوز قبل ورود هذا أن يفرّق الشرع بين المؤمنة التي لم تكن قط كافرة وبين من كانت كافرة ثم آمنت ، ففي بيان ذلك والجمع بين الأمرين في الاباحة فائدة .

فان قيل : إذا شرطتم في آية الاباحة ما ليس في الظاهر وصارت مجازاً فأي فرق بينكم في ذلك وبيننا إذا عدلنا عن ظواهر الآيات التي إحتججتم بها ، وخصصناها بالكافرات المرتدات والحربيّات . قلنا : الفرق بيننا وبينكم أنكم تعدلون عن ظواهر الآيات كثيرة ، ونحن نعدل عن ظاهر آية واحدة ، فمذهبنا أولى .

( مسألة ) ومما شنع به على الامامية تجويز إعارة الفروج ، وإن الفرج يستباح بلفظ العارية وتحقيق هذه المسألة إنّا ما وجدنا فقيهاً منهم أفتى بذلك ولا أودعه مصنفاً له ولا كتاباً ، وإنما يوجد في أحاديثهم أخبار نادرة تتضمن لاعارة الفروج في المماليك .

وقد يجوز إذا صحت تلك الأخبار وسلمت من القدح والتضعيف أن يكون عبّر بلفظ العارية عن النكاح ، لأن في النكاح معنى العارية من حيث كانت إباحة للمنافع مع بقاء العين على ملك مالكها ، ونكاح الأمة يجري هذا المجرى ، لأن الرجل إذا أنكح أمته غيره فانما أباحه الانتفاع بها مع بقاء ملك الجارية عليه .

فان قيل : أفتجوّزون إستباحة الفرج بلفظ العارية ؟ قلنا : ليس في الأخبار التي أشرنا إليها أن لفظة العارية من الألفاظ التي ينعقد بها النكاح ، وإنما تضمنت أنه يجوز للرجل أن يعير فرج مملوكته لغيره فيحمل لفظ العارية هاهنا على أن المراد بها النكاح من حيث الاشتراك في المعنى ، كما قال يجوز للرجل أن يبيح مملوكته لغيره على معنى أنه يعقد عليها عقد النكاح الذي فيه معنى الاباحة ، ولا يقتضي ذلك ان النكاح ينعقد بلفظ الاباحة على أن أبا حنيفة وأصحابه لا يجب أن يشنعوا بذلك وهم يجيزون أن ينعقد النكاح بلفظ الهبة والبيع ، وليس الشناعة في العدول عن زوّجيني نفسك إلى بيعيني نفسك أو هبي لي نفسك بأدون في الشناعة من أعيريني نفسك .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به وشنع عليهم لأجله القول بأن الشهادة ليس بشرط في النكاح ، وقد وافق داود في ذلك . وقال مالك : إذا لم يتواصوا بالكتمان صح النكاح وإن لم يحضروا الشهود . وباقي الفقهاء جعلوا الشهادة في النكاح شرطاً ، والحجة لقولنا إجماع الطائفة .

وأيضاً فان الله تعالى أمر بالنكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشرطه

بالشهادة ، ولو كانت شرطاً لذكرت على أن أبا حنيفة عنده أن كل زيادة في القرآن توجب النسخ ، فلو زادت الشهادة لكان ذلك نسخاً للكتاب ، والكتاب لا ينسخ بأخبار الآحاد .

ومما يمكن أن يعارض المخالف به ما رووه عن النبي (ص) من قوله ان النساء عندكم عواري أخذتموهن بأمانة الله تعالى ، واستحللتهم فروجهن بكلمة الله ، وليس ها هنا كلام يستباح به فرج المرأة غير قول المزوج قدزوجت وقول المتزوج قد تزوّجت ، وظاهر هذا الكلام يقتضي أن الاستباحة حصلت بهذا الكلام بلا شرط زائد من شهادة ولا غيرها .

فان قيل : إنما أراد بكلمة الله قوله تعالى : ( وأنكحوا الأيامى منكم ) وما جرى مجراه من الألفاظ المبيحة للعقد على النساء .

قلنا : تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول ، ولو كان حاصلاً به لاستغنى عن العقد في الايجاب والقبول في الاباحة ، وإنما آيات القرآن استفيد (١) منها الاذن فيما يقع به التحليل والاباحة وهو العقد والايجاب والقبول فان إحتجوا بما يروونه عن النبي (ص) من قوله : لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل ، فالجواب عنه أن هذا الخبر واحد وهو مع ذلك مطعون في طريقه . والزهري قد أنكره ومداره عليه وفي تضعيفه وجوه كثيرة لا نطوّل بذكرها ومع ذلك فان النفي داخل في اللفظ على النكاح ، والمراد حكمه وليس لهم بأن يحملوه على نفي الصحة والاجزاء بأولى منّا إذا حملناه على نفي الفضل والكمال ، وأجريناه مجرى قوله عليه السلام : لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ، ولا صدقة وذو رحم محتاج .

( مسألة ) ومما يقدّر من الاختيار له إنفراد الامامية به ، وما انفردوا جواز عقد المرأة التي تملك أمرها على نفسها بغير ولي ، وهذه المسألة يوافق

(١) يستفاد خ ل .

فيها أبو حنيفة ويقول : أن المرأة إذا عقلت وكملت زالت من الأب الولاية عليها في بضعها ، ولها أن تزوّج نفسها ، وليس لوليّها الاعتراض عليها إلا إذا وضعت نفسها في غير كفو .

وقال أبو يوسف ومحمد يفتقر في النكاح إلى الولي لكنه ليس بشرط فيه ، فاذا زوّجت المرأة نفسها فعلى الولي إجازة ذلك .

وقال مالك : المرأة المقبحة الذميمة لا يفتقر نكاحها إلى الولي ، ومن كان بخلاف هذه الصفة افتقر إلى الولي .

وقال داود : إن كانت بكراً إفتقر نكاحها إلى الولي وإن كانت ثيّباً لم يفتقر ، دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة ، قوله تعالى ( ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ) فأضاف عقد النكاح إليها والظاهر أنها تتولاه ، وأيضاً قوله تعالى ( فان طلّقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ) فأضاف تعالى التراجع وهو عقد مستقل إليهما ، والظاهر أنهما يتوليانه .

وأيضاً قوله تعالى : ( فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف ) فأباح فعلها في نفسها من غير إشتراط الولي ، ولا يجوز للمخالف أن يحمل اشتراط المعروف على تزويج الولي لها ، وذلك أنه تعالى إنما رفع الجناح عنها في فعلها بنفسها بالمعروف ، وعقد الولي عليها لا يكون فعلاً منها في نفسها .

وأيضاً فقوله تعالى : ( فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ) فأضاف العقد إليهن ، ونهى الأولياء عن معارضتهن ، والظاهر أنهن يتولّينه .

ويمكن أن يعارض المخالف أيضاً بما يروونه عن ابن عباس رحمة الله عليه أن رسول الله (ص) قال ليس للولي مع الثيب أمر .

وأيضاً بما رواه ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

أنه قال : الأيم أحق بنفسها من وليّها ، فمن يخالفنا في هذه المسألة يدعي أن وليّها أحق بها في نفسها .

وأيضاً ما روي من أن النبي (ص) خطب إلى ام سلمة رحمة الله عليها فقالت ليس أحد من أوليائي حاضراً ، فقال : ليس أحد من أوليائك حاضراً وغائباً إلا ويرضى بي ، ثم قال لعمر بن أبي سلمة وكان صغيراً قم فزوجها . فتزوجها النبي (ص) بغير ولي .

فان إحتج المخالف بما رووه عن النبي (ص) من قوله : أيما إمرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل ، فالجواب عنه أن هذا الخبر مطعون عليه مقدوح فيه بما هو مذكور في الكتب ، ويمكن حمله إذا كان صحيحاً على الأمة إذا تزوّجت بغير إذن مولاها ، فان لفظة الولي والمولى بمعنى واحد في اللغة ، وقد ورد في بعض الروايات في هذا الخبر أيّما إمرأة نكحت بغير إذن مواليها ، فان قيل في هذا الخبر ما يمنع من حمله على الأمة وهو فان دخل بها فلها مهر مثلها بما إستحل من فرجها ، والمهر لا يكون للأمة بل للمولى .

قلنا : يجوز أن يضاف إليها ، وإن كانت لا تملك للعلقة التي بينه وبينها ، وإن كانت ملكاً للمولى ، كما قال صلوات الله عليه وآله من باع عبداً وله مال فأضاف المال إلى العبد ، وإن كان للمولى ، وليس لهم أن يحتجّوا بما روى من أنه لا نكاح إلا بولي ، لأن المرأة إذا زوّجت نفسها فذلك نكاح بولي ، لأن الولي هو الذي يملك الولاية للعقد ، ومن إدعى أن لفظة ولي لا تقع إلا على ذكر مبعد ، لأنها تقع على الذكر والأنثى فيقال رجل ولي وإمرأة ولي كما يقال فيهما وصي .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن لولاية الجد من قبل الأب على الصغير رجحاناً على ولاية الأب عليها ، فاذا حضر أب وجد فاختار كل واحد

منهما رجلاً لنكاحها كان إختيار الجد مقدماً على إختيار الأب ، فان سبق الأب إلى العقد لم يكن للجد إعتراض عليه ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والحجة لنا فيه إجماع الطائفة ، ويمكن أن يكون الوجه في ذلك أن الجد قد كانت له ولاية على الأب لمّا كان صغيراً ، ولم يكن للأب ولاية على الجد قط .

( مسألة ) ومما ظن أن الامامية تنفرد به وله تحقيق نحن نوضحه أن الرجل إذا تزوّج إمرأة على صداق تقرر بينهما ، ثم قدّم منه إليها شيئاً وقد دخل بها فانه لا شيء للمرأة سوى ما قبضته ، وليس لها أن تطالب بزيادة عليه ، وهذا توهم علينا ، لأن المهر المتقرر الذي ينعقد به النكاح بينهما متى دخل بها فقد وجب كاملاً ، وإذا كانت قد قبضت بعضه فلها أن تطالب بالباقي ، إلا أنه ليس لها أن تمنع نفسها حتى توفّى المهر ، وإن كان ذلك لها قبل الدخول .

والأخبار الواردة في كتب أصحابنا التي أوهمت ما قدمنا ذكره محمولة على أحد أمرين ، أحدهما ما ذكرناه من أنه لا شيء بقي لها يجوز أن تمنع نفسها حتى تستوفيه .

والأمر الآخر أن تكون إمرأة قررت لنفسها مع زوجها مهراً ودفع الزوج إليها شيئاً فرضيت به ، ومكّنته من الدخول فلا شيء لها بعد ذلك لأنها لو لم ترض بما قبضت لما مكنته من الدخول وهذا هو الوجه في المسألة .

( مسألة ) ومما ظن قبل الاختبار أن الامامية تنفرد به القول بأنه ليس للأب أن يزوج بنته الباكرة البالغة إلا باذنها وأبو حنيفة يوافق في ذلك . وقال مالك والشافعي : للأب أن يزوّجها بغير اذنها . وقال الليث بن سعد لا يزوجها بغير رضاها إلا الأب وحده دون الجد وغيره . وقال الشافعي : ويزوّجها الجد أيضاً بغير إذنها ، دليلنا الاجماع المتردد .

ومما يجوز أن يعارض به المخالفون ما يروونه عن أبي هريرة عن النبي (ص) قوله : لا تنكح اليتيمة إلا باذنها فان سكتت فهو إذنها ، وإن أبت فلا جواز عليها ، فالمراد باليتيمة هاهنا البكر البالغة لوقوع الاتفاق على أن السكوت لا يكون إذناً من غيرها ، والصغيرة لا إعتبار باذنها .

فان قيل : المراد باليتيمة في الخبر التي لا أب لها فيزوجها غير الأب ، قلنا : لا تسمى الكبيرة يتيمة من حيث فقدت أباها لقوله «ع» : لا يتم بعد الحلم وإنما تسمى يتيمة لانفرادها عن الأزواج .

قال الشاعر :

ان القبور تنكح الايامى النسوة الأرامل اليتامى

فسمّاهن يتامى بعد البلوغ لانفرادهن عن الأزواج ، وبعد فاذا كانت اليتيمة من لا أب لها فينبغي أن لا يزوّج من لا أب لها جدّها بلا إذنها بموجب الخبر ، وقد أجاز الشافعي تزويج الجد لها بغير اذنها ، فاذا منع الخبر من ذلك في الجد منع في الأب ، لأن أحداً من الأمة لم يفصّل بين الأمرين . وأيضاً ما رووه عنه عليه السلام من قوله الأيّم أحق بنفسها من وليّها ، والبكر تستأمر في نفسها وإذنها صماتها .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به ولها فيه موافق القول بأنه لا حد لأقل الصداق ، وأنه يجوز بالقليل والكثير ، والشافعي يقول بذلك . وقال مالك وأبو حنيفة أقلّ الصداق ما تقطع فيه اليد ، والذي تقطع فيه اليد هو عند مالك ثلاثة دراهم ، وعند أبي حنيفة عشرة دراهم فان أصدقها أقل من عشرة دراهم كمل لها عشرة عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وعند زفر يسقط المسمّى ويجب لها مهر المثل .

وقال النخعي : أقل الصداق أربعون درهماً . وقال سعيد بن جبير : خمسون درهماً . دليلنا بعد إجماع الطائفة قوله تعالى : ( وآتوا النساء

صدقاتهن نحلة ) . وقوله في مواضع آخر ( فآتوهن أجورهن ) والقليل يقع عليه الاسم كالكثير فيجب إجزاؤه .

ومما يعارضون به ما يروونه عنه «ع» من إستحل بدرهمين فقد إستحل ، وقال : لا جناح على إمرىء أصدق إمرأة صداقاً قليلاً كان أم كثيراً .

( مسألة ) ومما يجري مجرى المسألة المتقدمة قول الامامية أنه يجوز أن يكون المهر تعليم شيء من القرآن ، والشافعي يوافق في ذلك ، وباقي الفقهاء يخالفون فيه والحجة فيه إجماع الطائفة .

وأيضاً قد بيّنا أن الصداق يجوز أن يكون قليل المنفعة وكثيرها ، والتعليم له قيمة فهو نفع وإن قل ، ويعارضون بما يروونه من أن إمرأة جائت إلى النبي (ص) فوهبت نفسها له ، فقال (ص) : ما لي في النساء من حاجة ، فقال رجل من أصحابه : زوّجنيها يا رسول الله ، فقال أمعك شيء؟ فقال : لا ، إلى أن قال : أمعك شيء من القرآن ؟ قال : نعم ، فقال صلى الله عليه وآله : زوّجتكها بما معك من القرآن ، فقال : نعم ، والمعنى لتعلمها شيئاً مما معك من القرآن .

فان قيل : أراد زوّجتك لفضيلتك بما معك من القرآن ، قلنا نبطل ذلك من وجهين ، أحدهما أنه (ص) لم يطلب في الحال الشرف والفضل ، وإنما طلب (١) ما يكون مهراً ، وكلامه (ص) لا يليق إلا بالمهر ، والآخر أنه قال : زوجتك بما معك ، وهذه الباء تقتضي البدل والعوض ، ولو أراد الفضيلة لقال لما معك من القرآن .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أنه لا يتجاوز بالمهر خمسمائة درهم جياداً قيمتها خمسون ديناراً فما زاد على ذلك رد إلى هذه السنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك .

---

(١) طلب منها ما يكون خ ل .

والحجة بعد إجماع الطائفة أن قولنا مهر يتبعه أحكام شرعية وقد أجمعنا على أن الأحكام الشرعية تتبع ما قلنا به إذا وقع العقد عليه ، وما زاد عليه لا إجماع على أن يكون مهراً ، ولا دليل شرعياً فيجب نفي الزيادة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن للرجل أن يجمع بين أكثر من أربع في عقد المتعة ، وأنه لا حد في ذلك ، وباقي الفقهاء يخالفون ذلك . والحجة فيه إجماع الطائفة ونبني ذلك على القول باباحة المتعة فنقول كل من أباح نكاح المتعة جوز الجمع بين أكثر من أربع في هذا النكاح فالتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع المسلمين .

ويمكن أن يكون الوجه فيه أن نكاح الدوام يلزم فيه السكنى والنفقة ويشق إلتزام ذلك فيما لا حصر له من العدد ، فحصر بعدد مخصوص ولا نفقة ولا سكنى للمتمتع بها فجاز أن لا ينحصر عدد من يجمع في هذا العقد .

( مسألة ) ومما يشنع به على الامامية وتنسب إلى التفرد به وقد وافقها فيه غيرها القول بأباحة وطىء النساء في غير فروجهن المعتادة للوطي ، وأكثر الفقهاء يحظرون ذلك .

وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك أنه قال : ما أدركت أحداً إقتدي به في ديني يشك في أن وطي المرأة في دبرها حلال ، ثم قرأ : ( نساؤكم حرث لكم ) الآية .

وقال الطحاوي في كتابه هكذا : حكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنه سمع الشافعي يقول ما صح عن النبي (ص) في تحريمه ولا تحليله شيء، والقياس أنه حلال . والحجة في إباحة ذلك إجماع الطائفة .

وأيضاً قوله تعالى : ( نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم ) ومعنى أنّى شئتم كيف شئتم ، وفي أي موضع آثرتم (١) ولا يجوز حمل لفظة

(١) وفي أي موضع أردتم خ ل .

أنّى هاهنا على الوقت ، لأن لفظة أنّى تختص الأماكن وقلّما تستعمل في الأوقات ، واللفظة المختصة بالوقت أيّان (١) شئتم ، ولا فرق بين قولهم ألف زيداً أنّى كان وأين كان في عموم الأماكن ، على أنّا لو سلمنا أن الوقت مراد بهذه اللفظة حملناها على الأمرين معاً من الأوقات والأماكن .

وأما من إدعى أن المراد بذلك إباحة وطي المرأة من جهة دبرها في قبلها بخلاف ما تكرهه اليهود من ذلك فهو تخصيص لظاهر القرآن (٢) بغير دليل ، والظاهر متناول لما قالوه ولما قلناه .

وأما الطعن على هذه الدلالة بأن الحرث لا يكون إلا بحيث النسل وقد سمّى الله تعالى النساء حرثاً فيجب أن يكون الوطىء حيث يكون النسل فليس بشيء ، لأن النساء وإن كنّ لنا حرثاً فقد أبيح لنا وطؤهن بلا خلاف في غير موضع الحرث كالوطىء دون الفرج وما أشبهه ، ولو كان ذكر الحرث يقتضي ما ذكروه لتنافى أن يقول لنا ( نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم ) من قبل أو دبر ، وقد علمنا أن ذلك صحيح غير متناف ، ولا يمكن الاستدلال على إباحة ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها من قوله تعالى ( أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون ) ، وقالوا : لا يجوز أن يدعو إلى التعويض عن الذكران بالأزواج إلا وقد أباح منهن في الوطىء مثل ما يلتمس من الذكران .

وكذلك قالوا في قوله تعالى ( هؤلاء بناتي هنّ أطهر لكم ) ، فان القول يقتضي أن في بناته المعنى المطلوب من الذكران ، وذلك لأنه لا حجة في هذا الضرب من الكلام ، لأنه غير ممتنع أن يذمّهم بأتيان الذكران من حيث لهم عنه عوض بوطىء النساء وإن كان في الفروج المعهودة لاشتراك الأمرين في

(١) بالأوقات أيّان شئتم خ ل .

(٢) لظاهر الكلام بغير دليل خ ل .

الاستمتاع واللذة ، وقد يغني الشيء عن غيره وإن لم يشاركه في جميع صفاته إذا إشتركا في الامر المقصود ، ولو صرح بما قلناه حتى يقول : ( أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم ) من الوطي في القبل لكان صحيحاً ، لأنه عوض ومغن عمّا يلتمس من الذكران .

# مسائل الطلاق

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الطلاق لا يقع مشروطاً وإن وجد شرطه ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأوقعوا الطلاق عند وقوع شرطه الذي علّقه المتلفظ به .

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن تعليق الطلاق بالشرط غير مسنون والمشروع في كيفية الطلاق غيره فيجب أن لا يتعلق به حكم الفرقة ، لأن الفرقة حكم شرعي ، والشرع هو الطريق إليه ، فاذا إنتفى الدليل الشرعي إنتفى الحكم الشرعي .

فان قيل : وما الدليل على أن الطلاق المشروط غير مشروع ، قلنا : لا شبهة في أن الله عز وجل ما شرع لمريد الطلاق أن يعلّقه بشرط ربما حصل ذلك وربما لم يحصل وهو من ثبوته وفقده على عذر فكيف يسوغ لقاصد إلى أمر فعل ما لا يطابق غرضه وما يجوز معه ألاّ يحصل مراده ، وإنما شرع له أن يتلفظ بالتطليقة الواحدة في الطهر الذي لا جماع فيه وأن يقول : أنت طالق ، وهذا مما لا يخفى على متأمل على أن ثبوت الزوجيّة متيقّن فلا ينتقل عنه إلى التحريم إلا بيقين ، ولا يقين في الطلاق المشروط .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن شهادة عدلين شرط في

وقوع الطلاق ومتى فقد لم يقع الطلاق ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والحجة لنا بعد إجماع الطائفة قوله جل ثناؤه : ( يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلّقوهن لعدّتهن وأحصوا العدّة واتقوا الله ربكم ) إلى قوله : ( فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم ) فأمرنا بالاشهاد ، وظاهر الأمر في عرف الشرع يقتضي الوجوب فليس لهم أن يحملوا ذلك هاهنا على الاستحباب ، فلا يخلو قوله جل ثناؤه ( واشهدوا ) من أن يكون راجعاً إلى الطلاق ، كأنه قال : إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدّتهن واشهدوا ، أو أن يكون راجعاً إلى الفرقة أو إلى الرجعة التي عبّر تعالى عنها بالامساك ، ولا يجوز أن يرجع ذلك إلى الفرقة التي ليست هاهنا شيئاً يوقع أو يفعل وإنما هو العدول عن الرجعة ، وإنما يكون مفارقاً لها بأن لا يراجعها فتبيّن بالطلاق السابق على أن أحداً لا يوجب في هذه الفرقة الشهادة ، فظاهر الأمر يقتضي الوجوب ، ولا يجوز أن يرجع الأمر بالشهادة إلى الرجعة ، لأن أحداً لا يوجب فيها الاشهاد وإنما هو مستحب فيها فثبت أن الأمر بالاشهاد راجع إلى الطلاق .

فان قيل : كيف يرجع إلى الطلاق مع بعد ما بينهما ، قلنا : إذا لا يليق إلا بالطلاق وجب عوده إليه مع بعد وقرب ، فان قيل : أي فرق بينكم مع حملكم هذا الشرط على الطلاق وهو بعيد منه في اللفظ وذلك مجاز وعدول عن الحقيقة ، وبيننا إذا حملنا الأمر بالاشهاد هاهنا على الاستحباب ليعود إلى الرجعة القريبة منه في ترتيب الكلام ، قلنا : حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع بلا دليل ، ورد الشرط إلى ما بعد عنه إذ لم يلق بما قرب ليس بعدول عن حقيقة الاستعمال توسع وتجوز ، والقرآن والخطاب كله مملوّ من ذلك .

قال الله جل ثناؤه : ( إنّا أرسلناك شاهداً ومبشّراً ونذيراً لتؤمنوا بالله

ورسوله وتعزّوه وتوقّروه وتسبّحوه والتسبيح وهو متأخر في اللفظ لا يليق إلا بالله جل ثناؤه دون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن الطلاق لا يقع إلا بلفظ واحد وهو قوله أنت طالق ولا يقع بفارقتك وسرّحتك ولا باعتدي وحبلك على غاربك وبخلية وبرية وبتة وبتلة وكل لفظ عدا ما ذكرناه ، واختلف الفقهاء في ألفاظ الطلاق ، فقال أبو حنيفة : لفظ الطلاق الصريح ما تضمّن الطلاق خاصة والباقي كنايات ويقع الطلاق بها مع النيّة .

وقال الشافعي : صريح الطلاق ثلاثة ألفاظ الطلاق والفراق والسراح وباقي الألفاظ كنايات لا يقع بها الطلاق إلا مع مقارنة النيّة لها ويقع من ذلك ما ينويه ، وقسّم الكنايات إلى قسمين ظاهرة ، نحو قوله خليّة وبرية وبتة وبتلة وباين وحرام ، والكنايات الباطنة نحو قوله إعتدي واستبرى رحمك وتقنعي وحبلك على غاربك .

وقال مالك : الكنايات الظاهرة إذا لم ينو بها شيئاً وقع الطلاق الثلاث وإن نوى واحدة أو إثنتين فان كانت المرأة غير مدخول بها كان على ما نواه وإن كانت مدخولاً بها وقعت الثلاث على كل حال .

وأما الكنايات الباطنة فقال في كلمتين منها وهي قوله اعتدي أو استبري رحمك إن لم ينو بها شيئاً وقعت تطليقة رجعية وإن نوى شيئاً كان على ما نواه به ، ومالك يجعل الكنايات الظاهرة وهاتين الكلمتين من صريح الطلاق ، والحجة لما نذهب إليه بعد إجماع الطائفة أن الطلاق يتبعه حكم شرعي لا يثبت إلا بأدلة الشرع ، ولا خلاف في وقوعه باللفظة التي ذكرناها وما عداها من الألفاظ لم يقم دليل على وقوعه بها ، فيجب نفي وقوعه ، لأن الحكم الشرعي لا بد من نفيه إذا لنتفى الطريق إليه .

وأيضاً فان ألفاظ القرآن كلها واردة بلفظ الطلاق ، مثل قوله تعالى :

( يا أيها النبي إذا طلقتم النساء ) وما أشبه ذلك ، وطلقتم مشتق من لفظ الطلاق دون غيره من الألفاظ فينبغي أن لا يتعلق الحكم إلا بهذا اللفظ .

فان قيل معنى طلّقتم فارقتم ، والفراق قد يكون بألفاظ مختلفة ، قلنا: هذا خلاف الظاهر ، لأن لفظ طلقتم مشتق من حدث فيه طاء ولام وقاف ، كما أن لفظ ضرب مشتق من حدث فيه ضاد وراء وباء ، ومن فعل ما فيه معنى الضرب لا يقال ضرب فكذلك (١) لا يقال فيمن فعل ما فيه معنى الطلاق طلق فان قيل لفظة الطلاق شرعية قلنا معاذ الله هذه لفظة لغوية معروفة في خطاب أهل اللغة وإنما يتبعها أحكام شرعية لا تعرف في اللغة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية به اعتبارهم في اللفظ بالطلاق النية وإن المتلفظ بذلك إذا لم ينو الطلاق بعينه فلا حكم في الشريعة لكلامه ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويذهبون إلى أن ألفاظ الطلاق الصريحة لا تفتقر إلى النية ، وإنما يفتقر إلى النية كنايات الطلاق .

والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن الفرقة الواقعة بين الزوجين حكم شرعي ولا يثبت الأحكام الشرعية إلا بأدلة شرعية ، وقد علمنا أنه إذا تلفظ بالطلاق ونواه فان الفرقة الشرعية تحصل بلا خلاف بين الأمة وليس كذلك إذا لم ينو ولا دليل من إجماع ولا غيره يقتضي حصول الفرقة من غير نيّة ، فان ذكروا في ذلك أخباراً يروونها فكلّها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً وهي معارضة بأخبار ترويها الشيعة تتضمن أن الطلاق بغير نيّة لا حكم له ولا تأثير ، ومما يمكن أن يعارضوا به ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله : الأعمال بالنيّات ولكل امرىء ما نوى .

والمراد أن الأحكام إنما تثبت للأعمال في الشريعة بالنيّات لأن من المعلوم أن بالنيّات يدخل العمل في أن يكون عملاً ، وإذا كان الفرقة بين

(١) وكذلك خ ل .

الزوجين من أحكام الطلاق الصحيح ، وقد نفى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الأحكام الشرعية عما لم تصاحبه النية من الأعمال فوجب أن لا يقع طلاق لا نيّة معه ، وبمثل هذه الطريقة يعلم أن طلاق المكره لا يقع ، فان الشافعي ومالك والأوزاعي يوافقوننا في أنه لا يقع ، وإنما يخالف فيه أبو حنيفة وأصحابه ، لأنّا إذا كنّا قد دللنا على أن الطلاق يفتقر إلى النية والاختيار والمكره لا نيّة له في الطلاق وإنما اكره على لفظه فيجب أن لا يقع طلاقه .

ويمكن أن يعارضوا زايداً بما ذكرناه بما يروونه عن ابن عباس رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله ! رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، وإنما المراد لا محالة أحكام هذه الأمور المتعلقة بها ، فان قيل المراد به رفع الاثم .

قلنا : نحمله على الأمرين لأنه لا تنافي بينهما ، وأيضاً ما روته عايشة من أن النبي (ص) قال : لا طلاق ولا عتاق في إغلاق ، وفسّر أبوعبيد القاسم ابن سلام الاغلاق هاهنا بالاكراه .

وبمثل ما ذكرناه أيضاً يعلم أن طلاق السكران غير واقع ، ووافقنا في ذلك ربيعة والليث بن سعد وداود ، وخالف باقي الفقهاء وقالوا : ان طلاق السكران يقع ، وإنما قلنا : ان أدلّتنا لا تتناول السكران ، لأن السكران لا قصد له ولا إيثار ، وقد بيّنا أن الطلاق يفتقر إلى الايثار والاختيار ، وعلى مثل ما ذكرناه يعتمد في أن طلاق الغضبان الذي لايملك إختياره لا يقع ، وإن خالف باقي الفقهاء في ذلك فان إستدلوا بما يروونه عنه عليه السلام من قوله ثلاث جدّهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق والعتاق ، والهزل ما لا نيّة فيه وقد جعله النبي ( ص ) في الطلاق مثل الجد ، قلنا : هذا خبر واحد .

وقد دللنا على أن أخبار الآحاد لا يعمل بها في الشريعة ثم نقول : إذا

سلّمناه أن الهزل ليس هو الذي لا يقصد ولا يعتمد ولا نيّة لصاحبه ، وإنما هو الفعل الذي ليس الغرض فيه صحيحاً موافقاً للحكمة ، فان اللاعب بالشطرنج وما جرى مجراها يسمى هازلاً غير جاد ، وإن كان ناوياً قاصداً من حيث كان غرضه غير حكمي فكأنه أراد أن طلق وغرضه بالطلاق الذي قصده ونواه اضحاك ضاحك وإرضاء من لا يجب إرضاؤه .

فان الطلاق يقع ويكون في حكم الجد في الوقوع واللزوم وإن كان هزلاً من حيث فقد الغرض الحكمي .

فان قيل : فيجب إذا سمعنا متلفظاً بالطلاق على الشرائط التي يقترحونها إذا ادعى أنه لم ينو الطلاق بقلبه أن نصدقه قلنا كذلك نقول ، فان كان صادقاً فيما قال فلا تبعة عليه وإن كان كاذباً في نفي النيّة فقد أثم وحرج ، وعلى الظاهر أنه لم يطلق كما أنه لو طلق سرّاً من كل أحد ولم يقف على حاله سواه فانه يكون مطلقاً فيما بينه وبين الله تعالى وعلى الظاهر غير مطلق ، فان قيل فما تقولون فيمن تلفّظ بالطلاق ثم مات ولم يدر هل هو نوى أم لم ينو ، قلنا : إذا سمعنا تلفّظه بالطلاق ولا إكراه ولا إمارة لنفي الاختيار فالظاهر أنه وقع عن إيثار ونيّة ، وإنما يخرج عن هذا الظاهر إذا قال لنا : ما نويت الطلاق وأنكر النيّة ودفعها ، فأما إذا مات عقيب القول فهو مطلق على الظاهر ومحكوم عليه في الشريعة بالفرقة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الطلاق في المحيض لا يقع ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى وقوعه إلا ابن عليّة فأنه روي عنه أن الطلاق في المحيض لا يقع .

والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أنه لا خلاف في أن الطلاق في المحيض بدعة ومعصية ، وإن اختلف في وقوعه لأن الله تعالى قال فطلّقوهن لعدّتهن وفسّروا ذلك بالطهر الذي لا جماع فيه ، وإذا ثبت أن الطلاق في المحيض

بدعة ومخالف لما أمر الله تعالى بايقاع الطلاق عليه ثبت أنه لا يقع لأنّا قد بيّنا أن النهي بالعرف الشرعي يقتضي الفساد وعدم الاجزاء .

وأيضاً فان الطلاق حكم شرعي بغير شبهة ولا سبيل إلى اثبات الأحكام الشرعية إلا بأدلة شرعية ، وقد ثبت بالاجماع أنه اذا طلق في طهر مع باقي الشرائط وقعت الفرقة ولم يثبت مثل ذلك في طلاق المحيض فيجب نفي وقوعه ، ويمكن أن يورد عليهم على سبيل المعارضة بما يروونه من أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض ، فسأل عمر النبي عن ذلك فردّها النبي عليه فلم يره شيئاً ، وهذا صريح في عدم وقوعه وتأثيره .

فان قالوا : المراد بذلك لم يره إثماً أو لم يره طلاقاً بائناً ، قلنا الظاهر من لفظة شيء مع النفي عدم التأثيرات كلها ، ولو أراد ما ذكرتم لعدل عن هذه العبارة الى أن يقول : لم يره إثماً ، أو لم يره طلاقاً بائناً ، على انّا نحمل ذلك على ما قلتم ، وقلنا : لأن اللفظ اذا احتمل للكل حمل على جميعه .

ويعارضون أيضاً بما يروونه من أن ابن عمر طلق امرأته وهي حايض فقال النبي (ص) لعمر أبيه مره فليراجعها ، ثم ليدعها حتى تطهر ، ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها ان شاء ، وأمر النبي (ص) ظاهر الوجوب ، واذا أمر بالمراجعة وأوجبها دل على أن الطلاق لم يقع .

فان قيل : اذا كان الطلاق في الحيض لا يقع ، فأي معنى لقوله مره فليراجعها ، والرجعة لا تكون إلا بعد طلاق سبق .

قلنا : معنى فليراجعها - أي يردّها إلى منزله ولا يفارقها ، فان ابن عمر كان قد فارقها واعتزلها لمّا طلّقها في الحيض ، وظن أن طلاقه واقع فأخبره النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن قوله غير مؤثر ، وأن الطلاق لم يقع وأمره بالعود إلى ما كان عليه .

وقد يقول أحدنا لمن تلفّظ بما ظن أنه طلاق واقع وليس هو على الحقيقة كذلك رد زوجتك إليك وراجعها ولا تفارقها وليس هناك طلاق واقع ، فان قيل أي فرق بين تركيكم ظاهر قوله فليراجعها الذي لا يفيد إلا الرجعة بعد الطلاق وبين تركنا ظاهر الايجاب في قوله مره فليراجعها ، وحملنا ذلك على الاستحباب ليسلم ظاهر لفظة الرجعة .

قلنا : الفرق بين الأمرين أن ظاهر الأمر في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز وليس ظاهر لفظة رجوع يقتضي وقوع الطلاق قبلها، لأنّا قد بيّنا أنه قد يقال لمن لم يطلق وأخرج امرأته واعتزلها ظنّاً أنه قد طلق ردّها وراجعها وأعدها وذلك حقيقة غير مجاز .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك .

وقد روي ان ابن عباس رحمة الله عليه وطاووساً يذهبان إلى ماتقوله الامامية وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف أن الحجاج بن أرطاة كان يقول : ليس الطلاق الثلاث بشيء .

وحكى في هذا الكتاب عن محمد بن إسحاق أن الطلاق الثلاث يرد إلى واحدة ، دليلنا بعد الاجماع المتردد أن يدل على أن المشروع في الطلاق إيقاعه متفرقاً ، وقد وافقنا مالك وأبو حنيفة على أن الطلاق الثلاث في الحال الواحدة محرّم مخالف السنّة إلا أنهما يذهبان مع ذلك إلى وقوعه ، وذهب الشافعي إلى أن الطلاق الثلاث في الحال الواحدة غير محرّم .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه قوله تعالى : ( الطلاق مرّتان ) ولم يرد بذلك الخبر لأنه لو أراده لكان كذباً وإنما أراد الأمر فكأنه قال تعالى : طلّقوا مرتين ، وجرى مجرى قوله تعالى : ( ومن دخله كان آمناً ) ، والمراد يجب أن تؤمنوه ، والمرّتان لا تكونان إلا واحدة بعد اخرى ، ومن جمع

الطلاق في كلمة واحدة لا يكون مطلقاً مرتين ، كما أن من أعطى درهمين مرة واحدة لم يعطهما مرتين .

فان قيل : العدد إذا ذكر عقيب الاسم لم يقتض التفريق مثاله إذا قال له علي مائة درهم مرّتان ، وإذا ذكر العدد عقيب فعل إقتضى التفريق مثاله ادخل الدار مرتين أو ضربت مرتين ، والعدد في الآية عقيب إسم لا فعل ، قلنا قد بيّنا أن قوله تعالى : ( الطلاق مرّتان ) ، أن معناه طلّقوا مرتين ، فالعدد مذكور عقيب فعل لا إسم .

فان قيل : إذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلا فرق بين أن يكون في طهر واحد أو طهرين وأنتم لا تجوّزون تفريقه في طهر واحد ، قلنا : إذا ثبت وجوب التفريق فكل من أوجبه يذهب إلى أنه لا يكون إلا في طهرين ، فان قيل : فاذا كان الثلاث لا تقع ، فأي معنى لقوله تعالى : ( لا تدري لعل الله يُحدث بعد ذلك أمراً ) ، وإنما المراد انك إذا خالفت السنّة في الطلاق وجمعت بين الثلاث وتعديت ما حدّه الله تعالى لم تأمن إن تتوق نفسك إلى المراجعة فلا تتمكن منها .

قلنا : قوله تعالى : ( لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ) مجمل غير مبيّن فمن أين لكم أنه أراد ما ذكرتم ، والظاهر غير دال على ما هو الأمر الذي يحدثه الله تعالى والأشبه بالظاهر أن يكون ذلك الأمر الذي يحدثه الله تعالى متعلّقاً بتعدي حدود الله ، لأنه تعالى قال : تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ) ويشبه أن يكون المراد لا تدري ما يحدث الله من عقاب يعجّله في الدنيا على تعدّي حدوده ، وهذا أشبه بما ذكرناه ، وأقل الأحوال أن يكون الكلام يحتمله فيسقط تعلقهم .

وقد قيل أن قوله تعالى : ( لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً )

متعلق بالنهي عن إخراجهن من بيوتهن لئلا يبدو له في المراجعة ، وهذا أيضاً مما يحتمله الكلام ، فمن أين لهم أن المراد ما ذكروه ، وقد تعلقوا في أن الطلاق الثلاث في حال واحدة ليس ببدعة بما رواه سهل بن سعد الساعدي قال لاعن رسول الله (ص) بين العجلاني وزوجته فلما تلاعنا قال الزوج إن أمسكتها فقد كذبت عليها هي طالق ثلاثاً ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا سبيل لك عليها . وموضع الاستدلال منه أن العجلاني كان قد طلق في وقت لم يكن له أن يطلق فيه فطلق ثلاثاً فبيّن له النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكم الوقت وأنه ليس له ان يطلق فيه ولم يبيّن له حكم العدد ، ولو كان ذلك العدد محرّماً وبدعه لبيّنه .

والجواب أنه لا دلالة للشافعي في هذا الخبر ، لأن الفرقة بلعان الزوج قد كانت واقعة عنده ، وإنما تلفّظ بالطلاق الثلاث بعد ما بانت منه فلم يكن لقوله حكم ، فان قال فألا أنكر النبي (ص) على العجلاني في التلفظ بالثلاث في وقت واحد ، قلنا : فألا انكر (ص) عليه إعتقاده أن طلاقه يؤثّر بعد اللعان والعذر في ترك إنكاره هذا هو العذر في ترك إنكار ذلك على أن خبر العجلاني وما أشبهه من الأخبار خبر واحد .

وقد بيّنا أن أخبار الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً وهو معارض بأخبار كثيرة تتضمن ان إيقاع التطليقات الثلاث في الحال الواحدة بدعة وخلاف السنة فان احتج من يذهب إلى أن الطلاق الثلاث يقع وإن كان بدعة بما روي في حديث ابن عمر من أنه قال للنبي (ص) : أرأيت لو طلقتها ثلاثاً ، فقال (ص) إذاً عصيت ربك وبانت منك إمرأتك ، فالذي يبطل ذلك أنه لا تصريح في قوله أرأيت لو طلقتها ثلاثاً وأنني كنت أفعل ذلك بكلمة واحدة وحالة واحدة ، ويجوز أن يكون مراده انني لو طلقتها ثلاثاً في ثلاثة اطهار تخللها المراجعة فلا شبهة في أن من طلق إمرأة ثلاثاً في ثلاثة اطهار أنه يسمى مطلقاً ثلاثاً ،

فاذا قيل لا فائدة على هذا الوجه في قوله (ص) : إذاً عصيت ربك وبانت منك إمرأتك ، قلنا يحتمل ذلك المعصية بأمرين :

أحدهما أن يكون النبي (ص) كان يعلم من زوجة ابن عمر خيراً وبرّاً يقضيان المعصية بفراقها ، والأمر الآخر أنه مكروه للزوج أن يخرج نفسه من التمكن من مراجعة المرأة ، لأنه لا يدري كيف ينقلب قلبه ، وربما دعته الدواعي القويّة إلى مراجعتها ، فاذا خرج أمرها من يده ربما همّ بالمعصية ، ومن أبان زوجته بالتطليقات الثلاث في الأطهار الثلاثة ، والمراجعة في خلال ذلك فهو محرّم لها على نفسه حتى تنكح زوجاً غيره ، ووجه كراهية ذلك ما ذكرناه .

وجواب ثان في تأويل الخبر وهو أن نحمل قوله (ص) بانت زوجتك على أنها إذا خرجت من العدة بانت ، فان المطلق ثلاثاً بلفظ واحد يقع منه تطليقة واحدة على الصحيح من مذهبنا ، فاذا طلقها بكلمة واحدة ثلاثاً وخرجت من العدة بانت منه ، وإنما عصى ربه لأنه أبدع بالجمع بين التطليقات الثلاث في الحال الواحدة .

فان تعلّقوا أيضاً بما يروونه من أن عبدالرحمن طلق إمرأته تماضر ثلاثاً فجوابه أنه يجوز أن يكون طلقها في أطهار ثلاثة مع مراجعة تخللت ، وليس في ظاهر الخبر أنه طلقها بلفظ واحد أو حالة واحدة ، وهذه الطريقة التي سلكناها يمكن أن تطّرد في جميع أخبارهم التي يتعلقون بها مما يتضمن وقوع طلاق ثالث فقد فتحنا طريق الكلام على ذلك كله ونهجناه فلا معنى للتطويل بذكر جميع الأخبار على أن اخبارهم معارضة بأخبار موجودة في رواياتهم وكتبهم تقتضي أن الطلاق الثلاث لا يقع منها ما رواه ابن سيرين أنه قال حدثني من لا أتّهم أن ابن عمر طلق إمرأته ثلاثاً وهي حائض فأمره النبي أن يراجعها ، وبما رواه الحسن قال : أتى عمر برجل قد طلق إمرأته ثلاثاً بفم واحد فردها

عليه ثم أتي برجل آخر طلق إمرأته ثلاثا بفم واحد فأبانها منه ، فقيل له : انك بالأمس رددتها عليه ، فقال : خشيت أن يتتابع فيه السكران والغيران . وروى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقول : أن الطلاق كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعهد أبي بكر وصدر من امارة عمر طلاق الثلاث واحدة ثم جعلها عمر بعد ذلك ثلاثاً .

وروى عكرمة عن ابن عباس قال : طلق ركانة بن عبد يزيد إمرأته ثلاثاً في مجلس واحد ، فحزن عليها حزناً شديداً ، فسأله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف طلّقتها ؟ فقال : طلقتها ثلاثاً ، قال : في مجلس واحد؟ قال : نعم ، قال (ص) : إنما تلك واحدة فراجعها إن شئت ، قال : فراجعها والأخبار المعارضة لأخبارهم أكثر من أن تحصى .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الطلاق بعد الطلاق وإن كان في طهرين أو طهر واحد لا يقع إلا بعد تخلل المراجعة بجماع، والفقهاء كلهم يخالفون في ذلك ، لأن أبا حنيفة وإن جعل ذلك بدعة فانه يذهب إلى وقوعه ولزومه ، والحجة لنا بعد إجماع الطائفة إنّا قد دللنا على أن إيقاع الطلاق بعد الطلاق من غير مراجعة بدعة وخلاف السنّة ، وقد بيّنا أن التحريم في الشرع يتبعه الفساد ونفي الأحكام الشرعية .

وأيضاً فان من طلق على الترتيب الذي ذكرناه وقع طلاقه ، وآثر ومن اتبع الطلاق بالطلاق من غير مراجعة لا إجماع عليه ولا دليل على وقوع طلاقه فيجب أن يحكم بنفيه .

فان قيل كيف تذهبون إلى أن المطلق ثلاثاً بكلمة واحدة يقع من طلاقه واحدة وهو مبدع مخالف للسنّة ، وعندكم أن البدعة لا يلحقها حكم شرعي، قلنا : إنما أبدع من جمع بين الثلاث في ضم قوله ثلاثاً إلى قوله أنت طالق فألغينا من كلامه ما هو خلاف السنّة وهو قوله ثلاثاً وأسقطنا حكمه وأوجبنا

وقوع تطليقة واحدة ، لأنه بقوله أنت طالق قد تلفظ بلفظ الطلاق المسنون فيه فيجب إذا تكامل باقي الشرائط أن يقع واحدة ، وجرى ذلك مجرى أن يقول أنت طالق ، ويتبع ذلك بلفظ لا تأثير له مثل قوله قام زيد ودخلت الدار ، وقد علمنا أنه لو اتبع ذلك بشيء مما ذكرناه ولم يخرج لفظه بالطلاق من أن يكون واقعاً وإن إتبعه بهذيان لا حكم له .

فاذا قيل لم يسنّ له أن يقول لها أنت طالق ثم يقول ثلاثاً فيجب أن لا يقع طلاقه ، قلنا ، ولم يسن له أن يقول أنت طالق ثم يسمّيها ومع ذلك فلو فعل خالف السنّة ووقع طلاقه ، لأنّا قد بيّنا أنه ما خالف السنة فيما وقع به الطلاق . وإنما خالفها في غيره ، ومخالفونا يوقعون الطلاق باللفظ الذي خولفت به السنّة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية قولهم : أن الطلاق لا يقع إلا بالتعيين والتمييز ، فاذا قال الرجل لأربع نسوة : إحداكن طالق فكلامه لغو لا حكم له في الشريعة .

وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري وعثمان البستي والليث إذا لم ينو واحدة بعينها حين قال فأنه يختار أيّتهن شاء فيوقع الطلاق عليها والباقيات نساؤه . وقال مالك : إذا لم ينو واحدة بعينها طلق عليه جميع نسائه . وقال الشافعي : إذا قال لامرأتيه طالق أحديكما طالق ثلاثاً منع منهما حتى يبيّن ، فان قال لم أرد هذه كان إقراراً منه بالأخرى .

والحجة لنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتكرر ، وأيضاً فان الطلاق حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه مع التعيين ، ولا دليل على وقوعه مع الجهالة فيجب نفي وقوعه ، وأيضاً فلا خلاف في أن المشروع في الطلاق تسمية المطلّقة والاشارة إليها بعينها ورفع الجهالة عنها ، وإذا لم يفعل ذلك فقد تعدّى المشروع ، وقد بيّنا أن الفساد تابع لما خالف الشرع ،

ومذهب مالك أبعد من مذهب الجماعة « لأنه إنما طلق واحدة وإن كانت لا بعينها فكيف يطلق عليه جميع نسائه ، وقول غيره من الفقهاء في هذه المسألة أقرب إلى الصواب .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن تعليق الطلاق بجزء من أجزاء المرأة أي جزء كان لا يقع فيه الطلاق ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأصحابه إلا زفر إذا علّق الطلاق بما يعبّر به عن جملة البدن مثل الرأس والجسد واليدين أو عن جزء شايع مثل ربعك أو نصفك وقع الطلاق ولا يقع بما عدا ذلك .

وقال الشافعي : إذا علّقه بكل بعض من ابعاضها مثل يدك أو رجلك أو شعرك أو غير ذلك من الابعاض وقع الطلاق ووافقه على ذلك ابن أبى ليلى وزفر ومالك والليث وابن حي ، دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن تعليق الطلاق ببعضها ليس من الألفاظ المشروعة فى الطلاق فيجب أن لا يقع . وأيضاً فان الطلاق حكم شرعي ، وقد ثبت أنه إذا علّقه بها وكملت الشرائط وقع ، ولم يثبت أنه إذا علقه ببعضها وقع ، والحكم الشرعي يجب نفيه بانتفاء دليل شرعي عليه .

ومما يمكن أن يستدل به قوله تعالى : ( يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدّتهن ) فجعل الطلاق واقعاً بما يتناوله إسم النساء، واليد والرجل لا يتناولهما هذا الاسم بغير شبهة ، وفرّق أبو حنيفة بين الرقبة والرأس والفرج وبين اليد والرجل ، لأنهم يقولون عندي كذا وكذا رأساً من العبيد والاماء وكذا كذا رقبة وكذا كذا فرجاً غير صحيح ، لأن جميع ما ذكروه مجاز واستعارة ، وكلامنا على الحقائق ، ولأن اليد قد يعبّر بها أيضاً عن جميع البدن لأنهم رووا عن النبي (ص) أنه قال على اليد ما أخذت حتى تردّه وأراد به الجملة وقال الله تعالى : ( تبّت يدا أبي لهب وتبّ ) ، وقال تعالى : ( فبما كسبت أيديهم ) وإنما أراد الجملة دون البعض .

# مسائل الظهار

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الظّهار لا يثبت حكمه إلا مع القصد والنيّة ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا النية فيه ، ومنع الليث بن سعد والمزني وداود من وقوع ظهار السكران ، وأجازه بعض الفقهاء ، وكل شيء إحتججنا به في أن النية معتبرة فى الطلاق فهو حجة هاهنا فلا معنى لاعادته .

( مسألة ) ومما إنفردت الامامية به أن الظهار لا يقع إلا في طهر لا جماع فيه بمحضر من شاهدين فمتى أخلّ بشرط مما ذكرناه لم يقع ظهار ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن الظهار حكم شرعي ، وإنما يثبت في الموضع الذي يدل الشرع على ثبوته فيه ، وإذا وقع مقارناً للشروط التي ذكرناها فلا خلاف بين الامّة في لزوم حكمه ، وليس كذلك إذا إختل بعض هذه الشروط لأنه لا دليل شرعي على لزومه مع فقد الشروط التي إعتبرناها فيجب نفي وقوعه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن الظهار لا يقع بيمين ولا مشروطاً بأي شرط كان ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك . والحجة لنا في هذه المسألة الحجة فى المسألة التي تقدّمتها بلا فصل ولا معنى للتكرار .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الظهار لا يثبت حكمه مع الجهالة ولا بد فيه من التعيين والتمييز إما بالاشارة أو التسمية ، ومن قال لنسائه إحداكن علي كظهر امّي لا حكم لقوله ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والحجة لنا بعد الاجماع المتردد أن الظهار حكم شرعي وقد ثبت بالاتفاق أنه يقع مع التعيين ولم يثبت أنه واقع مع الجهالة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الظهار لا يقع إلا بلفظة الظهر ولا يقوم مقامها تعليقه بجزء من أجزاء الأم أو عضو منها أي عضو كان وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

فقال أبو حنيفة وأصحابه : إذا قال أنت عليّ كيد أمّي أو كرأسها وذكر شيئاً يحل له النظر إليه منها لم يكن مظاهراً ، فان قال : كبطنها أو فخذها وما أشبه ذلك كان مظاهراً ، لأنه يجري مجرى الظهر في أنه لا يحل له النظر إليه . وقال ابن القسم قياس قول مالك أنه يكون مظاهراً بكل شيء من الأم وقال الثوري والشافعي إذا قال : أنت عليّ كرأس امّي أو كيدها فهو مظاهر لأن التلذذ منها بذلك محرّم عليه .

والحجة لنا بعد إجماع الطائفة ما تقدم من أن الظهار حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه إذا علق بالظهر ولم يثبت ذلك في باقي الأعضاء ، وأيضاً فان الظهار مشتق من لفظة الظهر ، فاذا علّق باليد وما أشبهها بطل الاسم المشتق من الظهر ولم يجز إجزاؤه .

فاذا قيل فى اليد معنى الظهر قلنا : الاتفاق في معنى التحريم لا يوجب أن يكون اليد ظهراً ، والاسم مشتق من الظهر دون غيره .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول : بأن من ظاهر ثم جامع قبل أن يكفّر لزمته كفّارتان ، ووافق الامامية في ذلك الزهري وقتادة ، وخالف باقي الفقهاء وأوجبوا كفارة واحدة ، دليلنا الاجماع المتردد وإعتبار اليقين ببراءة الذمة ، فان ذلك لا يحصل إلا مع الكفارتين دون الواحدة ، فان قيل : إذا كانت الكفارة إنما تلزم بالعود وهو إمساكها زوجة ، والمقام على إستباحة التمتع بها دون الجماع بدلالة قوله تعالى : ( من قبل أن يتماسّا ) فبالعود يلزم كفارة واحدة ، والجماع لا يوجب كفارة اخرى ، قلنا : الواجب بحكم الظهار إذا وقع العود الكفارة ، فاذا جامع قبل أن يكفّر لا يمتنع أن يلزمه كفارة اخرى عقوبة .

# مسائل الايلاء

ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الايلاء لا يكون إلا باسم الله تعالى دون غيره ، ولو قال : ان قربتك فلله عليّ صوم أو صلاة لم يكن مولياً ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف إذا قال : إن قربتك فلله علي صلاة لا يكون مولياً ، وقال زفر ومحمد ومالك وابن حي والشافعي : هو مولٍ ، وإذا قال لله عليّ صوم كان مولياً في قولهم جميعاً .

والحجة لنا بعد إجماع الطائفة إن الايلاء يتعلق به حكم شرعي ، وقد علمنا تعلّقه في الموضع الذي يتفق عليه ولم يدل دليل على ثبوت حكمه في موضع الخلاف فيجب نفي ثبوته .

( **مسألة** ) ومما إنفردت به الامامية أن الايلاء لا يقع في حال الغضب الذي لا يضبط الانسان نفسه معه ولا مع الاكراه ، ولا بد فيه من القصد ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والحجة لنا ما تقدّم في كتاب الطلاق وأنه لا يقع مع الغضب والاكراه .

( **مسألة** ) ومما ظن إنفراد الامامية به أن من حلف أن لا يقرب زوجته وهي مرضع خوفاً من أن تحمل فينقطع لبنها فيضرّ ذلك بولدها لا يكون مولياً ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

وروي عن الأوزاعي موافقة الامامية . وقال مالك : لا يكون موليـاً ، لأنه أراد صلاح ولده ولم يرد بالامتناع من الجماع الاضرار بالامرأة ، والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن إنعقاد الايلاء حكم شرعي ، وقد ثبت إنعقاده في موضع الاتفاق ولم يثبت في موضـــع الخلاف وإنعقاده حكم شرعي فيجب نفيه بنفي الدليل الشرعي .

فان إحتجوا بعموم قوله تعالى : ( والذين يولون من نسائهم تربّص أربعة أشهر ) ، فالجواب أن العموم يخص بالدليل ، وبعد فالآية تقتضي وجوب التربّص فيمن آلى ، ونحن نمنع من كون من قال للمرضعة لا أقربك في الرضاع مولياً فالاسم لا يتناوله ، فان قيل : هذا يوجب أن لا ينعقد إيلاء في مصلحة للرجل أو لزوجته أو لولده على كل حال في غير الرضاع أيضاً ، قلنا : كذلك نقول وإليه نذهب .

## مسائل اللعان

( مسألة ) ومما كانت الامامية منفردة به وأن جمهور الفقهاء على خلافه القول : بأن الرجل إذا قال لامرأته : يا زانية وما جرى مجرى ذلك لا يوجب اللعان بينهما وإنما يكون قاذفاً ، والذي يوجب اللعان أن يقول رأيتك تزنين ويضيف الفاحشة منها إلى مشاهدته أو ينفي ولداً أو حملاً ، ووافق مالك والليث في هذه الجملة ، والحجة لنا إجماع الطائفة .

وأيضاً فان اللعان يتعلق به أحكام شرعية ، فالطريق إلى إثبات مايوجبه أدلة الشرع ، وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتفاق أنه يوجب اللعان ولم يثبت ذلك فيما عداه فيجب نفي إيجابه اللعان .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من قذف إمرأته وهي خرساء أو صمّاء لا تسمع شيئاً فرّق بينهما وأقيم عليه الحد ولم تحل له أبداً ولا لعان بينهما ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

فقال أبو حنيفة وأصحابه : إذا قذف الأخرس إمرأته لم يحد ولا يلاعن وقال الأوزاعي : إذا قذف إمرأته وهي خرساء لحق به ولدها ولا حد عليه ولا لعان . وقال مالك والشافعي يلاعن الأخرس إذا قذف إمرأته بالاشارة .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، وإنما وجب الفرقة والحد على الزوج إذا قذف زوجته وهي خرساء ، لأن الذي يسقط الحد عن الزوج اللعان ، والملاعنة للخرساء لا تصح .

وقال الأوزاعي : أن الولد يلحق بمن قذف إمرأته وهي خرساء صحيح لأن اللعان إذا لم يصح وقوعه بينهما لخرس المرأة فالولد لاحق به ، وأما نفيه الحد عنه فغلط منه ، لأنه قاذف ولم يبطل عنه حد اللعان فالحد لازم فيه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من لاعن زوجته وجحد ولدها ثم رجع بعد ذلك فأقرّ بالولد فأنه يضرب حد المفتري ويورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك الولد ويورث من هذا المولود أخوته من قبل امّه ولا يورث منه أخوته من جهة أبيه ، ولست أعرف موافقاً للامامية من مخالفها في هذه المسألة .

والدليل على صحة هذا المذهب الاجماع المتردد ، وأيضاً فان الاحتياط فيه ، لأن إقراره بالولد بعد نفيه يغلب الظن [فيه] بأن القصدبه الطمع فى الميراث ، وإذا حرم الميراث كان ذلك صارفاً عن هذا المقصد ، ومقتضياً أن الاقرار بعد الجحود مع حرمان الميراث إنما هو لتحرّي الحق والصدق دون غيره .

## مسائل العدّة

ومما يظن إنفراد الامامية به القول : بأن الآيسة من النساء من المحيض إذا كانت في سنّ من لا تحيض لا عدّة عليها متى طلقت ، وكذلك من لاتبلغ المحيض إذا لم يكن مثلها من تحيض لا عدّة عليها ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون العدّة على الآيسة من المحيض وعلى التي لم تبلغه على كل حال

وعدّة هؤلاء عندهم الاشهر ، وهذا المذهب ليس بمذهب لجميع الامامية وإن كان فيهم من يذهب إليه ويعوّل على أخبار آحاد في ذلك ، ولا حجة فيها وليس بمذهب لجميع الامامية فيلحق بما أجمعوا عليه .

والذي أذهب أنا إليه أن على الآيسة من المحيض والتي لم تبلغه العدة على كل حال من غير مراعاة للشرط الذي حكيناه عن أصحابنا .

والذي يدل على صحة هذا المذهب قوله تعالى : ( واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن إرتبتم فعدّتهن ثلاثة أشهر ، واللائي لم يحضن ) وهذا نص صريح في أن الآيسات من المحيض واللائي لم يبلغن عدّتهن الاشهر على كل حال ، لأن قوله تعالى : واللائي لم يحضن معناه واللائي لم يحضن . كذلك فان قيل : كيف تدعون أن الظاهر يقتضي إيجاب العدة على ما ذكرتم على كل حال .

وفي الآية شرط وهو قوله تعالى : ( إن ارتبتم ) ، قلنا : أول ما نقوله أن الشرط المذكور فى الآية لا ينفع أصحابنا ، لأنه غير مطابق لما يشترطونه وإنما يكون نافعاً لهم الشرط لو قال تعالى : إن كان مثلهن لا تحيض في الآيسات وفى اللاتي لم يبلغن المحيض إذا كان مثلهن تحيض وإذا لم يقل الله تعالى ذلك وقال عز وجل ( إن إرتبتم ) وهو غير الشرط الذي شرطه أصحابنا فلا منفعة لهم به .

وليس يخلو قوله تعالى : ( إن إرتبتم ) من أن يريد به ما قاله جمهور المفسرين وأهل العلم بالتأويل من أنه تعالى أراد به إن كنتم مرتابين في عدة هؤلاء النساء وغير عالمين بمبلغها ، فقد رووا ما يقوي ذلك من أن سبب نزول هذه الآية هو ما ذكرناه من فقد العلم ، فروى مطرف عن عمرو بن سالم قال قال ابي بن كعب يا رسول الله أن عدداً من عدد النساء لم يذكر في الكتاب الصغار والكبار وأولات الأحمال فأنزل الله عز وجل ( واللائي يئسن

من المحيض ) إلى قوله تعالى : ( وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ) فكان سبب نزول هذه الآية الارتياب الذي ذكرناه .

ولا يجوز أن يكون الارتياب من المحيض بأنها آيسة أو غير آيسة لأنه تعالى قد قطع فى الآية على اليأس من المحيض بقوله تعالى : ( واللائي يئسن من المحيض ) ، والمشكوك في حالها ، والمرتاب في أنها تحيض أو لا تحيض لا تكون آيسة ، والمرجع في وقوع الحيض منها وإرتفاعه إليها وهي المصدّقة على ما تخبر به ، فاذا أخبرت بأن حيضها قد إرتفع قطع عليه ، ولا معنى للأرتياب مع ذلك ، وإذا كان الحيض المرجع فيه إلى النساء ومعرفة الرجال به مبنية على اخبار النساء فكانت الريبة المذكورة فى الآية منصرفة إلى اليأس من المحيض ، فكان يجب أن يقول تعالى : إن إرتبتن أو إن إرتبن لأنه حكم يرجع إلى النساء ويتعلق بهن فهنّ المخاطبات به ، فلما قال الله تعالى أن إرتبتم فخاطب الرجال دون النساء علم أن المراد هو الارتياب فى العدّة ومبلغها ، فان قيل : ماأنكرتم من أن يكون الارتياب هاهنا إنما هو لمن تحيض أو لم تحض ممن هو في سنّها على ما يشرطه بعض أصحابكم .

قلنا : هذا يبطل لأنه لا ريب في سن من تحيض أو لا تحيض مثلها من النساء ، لأن المرجع فيه إلى العادة ، ثم إذا كان الكلام مشروطاً فالأولى أن يعلق الشرط بما لا خلاف فيه دون ما فيه الخلاف . وقد علمنا أن من شرط وجوب الاعلام بالشيء والاطلاع عليه فقد العلم ووقوع الريبة ممن يعلم بذلك ويطلع عليه ، فلا بد إذاً من أن يكون ما علقنا نحن الشرط به وجعلنا الريبة ممن يعلم بذلك واقعة فيه مراداً ، وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يعلق الشرط بشيء آخر مما ذكروه أو غيره ، لأن الكلام يستقل بتعلق الشرط بما ذكرنا أنه لا خلاف فيه ولا حاجة به بعد الاستقلال إلى أمر آخر ، ألا ترى أنه لو إستقل بنفسه لما جاز إشتراطه .

وكذلك إذا إستقلّ مشروطاً بشيء لا خلاف فيه فلا يجب تجاوزه ولا تخطّيه إلى غيره .

( مسألة ) ومما يظن أن الامامية مجتمعة عليه ومنفردة به القول بأن عدة الحامل المطلقة أقرب الأجلين ، وتفسير ذلك أن المطلقة إذا كانت حاملاً ووضعت قبل مضي الاقراء الثلاثة فقد بانت بذلك وإن مضت الاقراء الثلاثة قبل أن تضع حملها بانت بذلك أيضاً .

وقد بيّنا في جواب المسائل الواردة من أهل الموصل الفقهية أنه ما ذهب جميع أصحابنا إلى هذا المذهب ولا أجمع العلماء منا عليه ، وأكثر أصحابنا يفتي بخلافه ، ويذهب إلى أن عدّة من ذكرنا حالها وضعها الحمل ، وإن من ذهب إلى خلاف ما نصرناه إنما عوّل على خبر يرويه زرارة بن أعين عن أبي جعفر «ع» ، وقد بيّنا أنه ليس بحجة توجب العلم ، وسلّمناه مع ذلك وتأوّلناه واستوفينا هناك من الكلام ما لا طائل في إعادته هاهنا وفي الجملة إذا كانت هذه المسألة مما لا يجمع أصحابنا عليها ويختلفون فيها فهي خارجة عمّا بنينا هذا الكتاب عليه .

فان قيل فما حجّتكم على كل حال على أن عدّة المطلقة إذا كانت حاملاً هي وضعها للحمل دون الاقراء ، فان إحتججتم بقوله تعالى : ( وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ) عورضتم بعموم قوله تعالى ( والمطلّقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ) .

فالجواب عن ذلك أنه لا خلاف بين العلماء في أن آية وضع الحمل عامة في المطلّقة وغيرها وأنها ناسخة لما تتقدّمها ، ومما يكشف عن ذلك أن قوله تعالى : ( والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن ) إنما هو في غير الحوامل ، فان من إستبان حملها لا يقال فيها لا يحل لها أن تكتم ما خلق الله تعالى في رحمها ، وإذا كانت

هذه خاصة فى غير الحوامل لم تعارض بها آية الوضع وهي عامة فى كل حامل من مطلّقة وغيرها .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن عدة الحامل المتوفّى عنها زوجها أبعد الأجلين ، وتصوير هذه المسألة أن المرأة إذا كانت حاملاً فتوفّى عنها زوجها ووضعت حملها قبل أن تنقضي أربعة أشهر وعشرة أيام لم تنقض بذلك عدّتها حتى تمضي أربعة أشهر وعشرة أيام ، فان هي مضت عنها أربعة أشهر وعشرة أيام ولم تضع حملها لم يحكم لها بانقضاء العدة حتى تضع الحمل فكان العدة تنقضي بأبعد هذين الأجلين مدة إمّا مضي الأشهر أو وضع الحمل وهذه المسألة يخالف فيها الامامية جميع الفقهاء فى زماننا هذا لأن الفقهاء يحكون فى كتبهم ومسائل خلافهم خلافاً قديماً فيها ، وأن أمير المؤمنين «ع» وعبد الله بن عباس كانا يذهبان إلى مثل ما تفتي به الامامية الآن فيها ، والحجة للامامية الاجماع المتردد فى هذا الكتاب .

وأيضاً فان العدة عبادة يستحق فيها الثواب ، وإذا بعد مداها زادت مشقّتها وكثر الثواب عليها فى العدّة ، ومن وضعت حملها عقيب وفاة زوجها لا مشقّة عليها فى العدة ، وإذا مضت عليها أربعة أشهر وعشرة أيام كانت المشقة أكثر فى الثواب وأوفر فقولنا أولى من قولهم .

فان إحتجّوا بظاهر قوله تعالى : ( وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ) ، وأنه عام فى المتوفى عنها زوجها وغيرها عارضناهم بقوله تعالى : ( والذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجاً يتربّصن بأنفسهنّ اربعة أشهر وعشراً ) ، وأنه عام فى الحامل وغيرها ، ثم لو كانت آيتهم التي ذكروها عامّة الظاهر جاز أن نخصّها بدليل وهو إجماع الفرقة المحقّة الذي قد بيّنا أن الحجة فيه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن أقل ما يجوز أن

ينقضي به عدة المطلقة التي تعتد بالاقراء ما زاد على ستة وعشرين يوماً بساعة أو دونها مثال ذلك أن يكون طلقها زوجها وهي طاهر فحاضت بعد طلاقها بساعة ، فتلك الساعة إذا كانت فى الطهر فهي محسوبة لها قرءاً واحداً ، ثم حاضت بعد ذلك ثلاثة أيام وهو أقل الحيض وطهرت بعد عشرة أيام وهو أقل الطهر ، ثم حاضت بعد ذلك ثلاثة أيام وطهرت بعدها عشرة أيام وهي أقل الطهر ، ثم حاضت فعند أول قطرة تراها من الدم قد بانت ، وباقي الفقهاء يخالفون فى ذلك .

وأما الشافعي وإن كان قوله فى القرء وأنه الطهر مثل قولنا واحتسب أيضاً للمرأة بالطهر الذي يقع فيه الطلاق حسب ما نذهب إليه فأنه يذهب إلى أن أقل الطهر عنده خمسة عشر يوماً فأقل ما تنقضي به العدة على مذهبه إثنان وثلاثون يوماً ولحظتان .

مثال ذلك أن يطلّقها فى آخر جزء من أجزاء طهرها فتحيض فيحصل لها قرء بذلك ، ثم تحيض يوماً وليلة وهو أقل الحيض عنده ، ثم تطهر خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر عنده ، ثم تحيض يوماً وليلة ثم تطهر خمسة عشر يوماً ، ثم يبتدىء بها الحيض لحظة واحدة فتنقضي عدّتها بأثنين وثلاثين يوماً ولحظتين .

فأما أبو يوسف ومحمد فأنهما ذهبا إلى أن أقل ما يمكن أن ينقضي به العدة تسعة وثلاثون يوماً ولحظة واحدة ، لأنه يطلّقها فى آخر جزء من الطهر فتحيض عقيبه بثلاثة أيام وهو أقل الحيض عندهما ، ثم تطهر خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر عندهما ثم تحيض ثلاثة أيام ثم تطهر خمسة عشر يوماً ثم تحيض ثلاثة أيام ثم تطهر لحظة واحدة .

وأبو حنيفة يذهب إلى أن أقل ما ينقضي به العدة ستون يوماً ولحظة واحدة ، لأنه يعتبر أكثر الحيض وأقل الطهر ، وأكثر الحيض عنده عشرة أيام

فكأنه يطلقها فى آخر أجزاء الطهر ثم تحيض عشرة أيام وتطهر خمسة عشر يوماً ثم تحيض عشرة أيام وتطهر خمسة عشر يوماً ثم تحيض عشرة أيام، ثم تطهر لحظة واحدة .

والحجة لما ذهبنا إليه بعد إجماع الفرقة المحقّة عليه ان الله تعالى أمر المطلقة بالتربص ثلاثة اقراء ، والصحيح عندنا أن القرء المراد فى الآية هو الطهر دون الحيض .

وصحّ أيضاً أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأقل الطهر عشرة أيام ، وقد دللنا فى باب الحيض فى هذا الكتاب على أن أقل الطهر هو عشرة أيام ، ودللنا في ما كنّا أملينا من مسائل الخلاف المفردة على أن أقل الحيض ثلاثة أيام ولم يبق إلا أن ندل على أن القرء هو الطهر .

والذي يدل على ذلك بعد الاجماع المتكرر أن لفظة القرء في وضع اللغة مشتركة بين الحيض والطهر ، وقد نص القوم على ذلك فى كتبهم ، ومما يوضح صحة الاشتراك أنها مستعملة فى الأمرين بغير شك ولا دفاع ، وظاهر الاستعمال للفظة بين شيئين يدل على أنها حقيقة فى الأمرين إلى أن يقوم دليل يقهر على أنها مجاز في أحدهما ، وإذا ثبت أنها حقيقة فى الأمرين فلو خلينا والظاهر لكان يجب إنقضاء عدة المطلقة بأن يمضي عليها ثلاثة اقراء من الحيض والطهر معاً لوقوع الاسم على الأمرين ، غير أن الامّة أجمعت على أنها لا تنقضي إلا بمرور ثلاثة اقراء من أحد الجنسين إما من الطهر أو من الحيض ، وإذا ثبت ذلك وكانت الاطهار التي نعتبرها تسبق ما يعتبره أبوحنيفة وأصحابه ، لأنه إذا طلقها وهي طاهرة انقضت عدتها عندنا ، وعند الشافعي بدخولها فى الحيضة الثالثة ، وعندهم تنقضي بانقضاء الحيضة الثالثة ، وإذا سبق ما نعتبره لما يعتبرونه والاسم يتناوله وجب إنقضاء العدة به .

وأما الشافعي وإن وافقنا في هذه الجملة فقولنا : إنما كان أولى

من قوله ، لأنه يذهب إلى أن أقل الطهر بين الحيضتين خمسة عشر يوماً وذلك عندنا باطل ، فلهذا الوجه إختلف قولنا فيما ينقضي به العدّة .

فان قيل : قد ذهب بعض أهل اللغة إلى أن القرء مشتق من الجمع من قولهم قريت الماء فى الحوض إذا جمعته وقرأته أيضاً بالهمزة ، وذهب آخرون إلى أن المراد به الوقت ، وإستشهدوا بقول أهل اللغة اقراء الأمر إذا حان وقته ، فان كان الأصل الجمع فالحيض أحق به ، لأن معنى الاجتماع لا يوجد إلا في الحيض دون الطهر ، وإن كان الأصل الوقت فالحيض أيضاً أحق به لأن الوقت إنما يكون وقتاً لما يتجدد ويحدث ، والحيض هو الذي يتجدد والطهر ليس بمتجدد بل هو الأصل ومعناه عدم الحيض .

فالجواب أن أهل اللغة قد نصّوا على أن القرء من الأسماء المشتركة بين الطهر والحيض ، وأنها من الألفاظ الواقعة على الضدّين ، ومن لا يعرف ذلك لا يكلم فيما طريقه اللغة ، وهذا القدر كاف فى بطلان السؤال .

ومما قيل : أن معنى الاجماع حاصل فى حال الطهر ، لأن الدم يجتمع فى حال الطهر ويرسله الرحم فى زمان الحيض ، فأما الوقت فقد يكون للطهر والحيض معاً فليس أحدهما بالوقت أخص من الآخر .

وقولهم : إن الحيض حادث والطهر ليس بحادث وإنما هو إرتفاع الحيض ، والحيض أشبه بالوقت من الطهر فليس بشيء ، لأن الوقت يليق بكل متجدد من حدوث أمر أو إرتفاع أمر ، ألا ترى أن الحمرة توقّت بوقت وهي حادثة وإرتفاعها وزوالها يوقّتان بوقت من حيث كانا متجددين ، فان قيل : ظاهر القرآن يقتضي وجوب استيفاء المعتدة لثلاثة اقراء كوامل وعلى قولكم الذي شرحتموه لا تستوفى ثلاثة اقراء وإنما يمضي عليها قرءان وبعض الثالث ، ومن ذهب إلى أن القرء الحيض يذهب إلى أنها تستوفى ثلاث حيض كوامل .

فالجواب أن كل من ذهب إلى أن القرء الطهر يذهب إلى أنها تعتد بالطهر الذي وقع فيه الطلاق ، ولا أحد من الامّة يجمع بين القول بأن القرء هو الطهر وأنه لا بد من ثلاثة اقراء كوامل ، فلمّا سلّمنا أن ظاهر الآية يقتضي إكمال الاقراء الثلاثة جاز الرجوع عن الظاهر بهذه الأدلة .

ومما يجاب به أيضاً أن القرء فى اللغة إسم لما اعتيد إقباله وما اعتيد إدباره ، لأنهم يقولون : اقراء النجم إذا طلع واقراء إذا غاب ، والاقراء المذكور فى الآية هو إسم لادبار الاطهار ، فعلى ما ذكرناه يحصل للمعتدة إدبار ثلاثة اطهار فتستوفي على ذلك اقراء ثلاثة .

ومما قيل أيضاً : أن القرء إذا كان من أسماء الزمان عبّر باسم الثلاثة منه عن الاثنين وبعض الثالث كما قال تعالى : ( الحج أشهر معلومات ) ، وأشهر الحج شهران وبعض الثالث .

وكذلك يقول لثلاث بقين وإن كان قد بقي يومان وبعض الثالث ، ويمكن أن يقال فى ذلك أنه مجاز ، وحمل الآية على الحقيقة أولى ، فالجواب الأول الذي إعتمدناه أولى ، فان إستدلوا على أن القرء هو الحيض ، بأن الصغيرة والآيسة من المحيض ليستا من ذوات الاقراء بلا خلاف ، وإن كان الطهر موجوداً فيهما ، ويقال للتي تحيض أنها من ذوات الاقراء ، فدلّ ذلك على أن القرء هو الحيض .

والجواب عنه أن القرء إسم للطهر الذي يتعقبه الحيض وليس باسم لما لم يتعقبه حيض ، والصغيرة والآيسة ليس لهما قرء ، لأنه لا طهر لهما يتعقبه حيض ، فان إستدلوا بما يروى عن النبي (ص) من قوله لفاطمة بنت أبي حبيش دعي الصلاة أيام اقرائك ، وهذا لا شبهة في أن المراد به الحيض دون الطهر .

والجواب : أن أخبار الآحاد غير معمول بها فى الشريعة ، وبعد فيعارض هذا الخبر قوله (ص) في خبر ابن عمر إنما السنة أن تستقبل بها

الطهر ثم تطلقها في كل قرء تطليقة ، فقد ورد الشرع أيضاً باشتراك هذا الاسم بين الطهر والحيض .

( مسألة ) ومما يظن إنفراد الامامية به القول : بأن الاحداد لا يجب على المطلقة وإن كانت بايناً ، والاحداد هو أن تمتنع المرأة من الزينة بالكحل والامتشاط والخضاب ولبس المصوغ والمنقوش وما جرى مجرى ذلك من ضروب الزينة .

وقد وافق الامامية في ذلك قول الشافعي الجديد ومالك والليث بن سعد وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري على المطلقة المبتوتة من الاحداد مثل ماعلى المتوفى عنها زوجها ، دليلنا إجماع الطائفة المحقة .

وأيضاً فان الاحداد حكم شرعي ، والأصل إنتفاء الأحكام الشرعية ، فمن أثبتها كان عليه الدليل ، وإنما أوجبنا الاحداد على المتوفى عنها زوجها وخرجنا عن حكم الأصل بدليل ليس هو ثابتاً هاهنا .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن أكثر مدة الحمل سنة واحدة ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

فقال الشافعي : أكثر الحمل أربع سنين ، وقال الزهري والليث وربيعة أكثره سبع سنين . وقال أبو حنيفة : أكثره سنتان ، وقال الثوري والبستي : أكثره سنتان ، وعن مالك فيه ثلاث روايات إحداهن مثل قول الشافعي أربع سنين والثاني خمس سنين والثالث سبع سنين .

واعلم أن الفائدة في تحديد أكثر الحمل أن الرجل إذا طلّق زوجته فأتت بولد بعد الطلاق لأكثر من ذلك الحد لم يلحقه ، وهذا حكم مفهوم لا بد من تحقيقه .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتردد أنّا نرجع في تحديد الحمل إلى نصوص وتوقيف وإجماع وطرق علمية ، ولا نثبته من

طريق الظن ونخالفونا يرجعون فيه إمّا إلى أخبار آحاد توجب الظن أو إلى طرق إجتهاديّة لا توجب العلم وأكثر ما فيها إيجاب الظن فتحديدنا أولى ، وأيضاً فانه لا خلاف في أن السنة مدة الحمل وإنما الخلاف فيما زاد عليها فصار ما ذهبنا إليه مجمعاً على أنه حمل ، وما زاد عليه إذا كان لا دليل عليه نفينا كونه حملاً ، لأن كونه حملاً يقترن به إثبات حكم شرعي والأحكام الشرعية تحتاج في إثباتها إلى الأدلة الشرعية ، فان قالوا : نراعي في هذه اللفظة العادة ، قلنا : العادة والعهد في ما قلناه دون ما قالوه ، لانّا لا نعهد حملاً يكون أربع سنين ولا سبع سنين ، وإنما يدعي ذلك من ليس قوله ثابتاً فان قالوا قد روى الشافعي أن ابن عجلان ولد لأربع سنين ، قلنا : إنما عمل في ذلك على ظنّه وحسن إعتقاده فى الراوي ، ومثل هذا لا يجوز بالظنون وهو معارض بما يروونه عن عائشة أنها كانت تقول : أكثر الحمل سنتان ، وروى سليمان بن عباد قال : كانت عندنا بواسط إمرأة بقي الحمل في جوفها خمس سنين ، وإذا تعارضت الأخبار سقطت وثبت ما حددنا به أكثر الحمل .

بسم الله الرحمن الرحيم

# الجزء الثانى

# مسائل الايمان والنذر والكفارات

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من حلف بالله تعالى أن يفعل قبيحاً أو يترك واجباً لم ينعقد يمينه ولم يلزمه كفارة إذا فعل ما حلف أنه لا يفعله أو لا يفعل ما حلف أنه يفعله ، ومن عدا الامامية يوجبون على من ذكرنا الحنث والكفّارة . دليلنا الاجماع المتردد .

وأيضاً فان إنعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة . وقد علمنا بالاجماع إنعقاد اليمين إذا كانت على طاعة أو مباح ، وإذا تعلقت بمعصية فلا إجماع ولا دليل يوجب العلم على إنعقادها ، فوجب نفي إنعقادها لانتفاء دليل شرعي عليه .

وأيضاً فان معنى إنعقاد اليمين أن يجب على الحالف فعل ما حلف أنه يفعله أو يجب عليه أن لا يفعل ما حلف أنه لا يفعله ، ولا خلاف في أن الحكم مفقود فى اليمين على المعصية ، لأن الواجب عليه أن لا يفعلها فكيف ينعقد يمين يجب عليه ألا يفي بها وإن يعدل عن وجوبها .

فان قيل ليس معنى إنعقاد اليمين ما إدّعيتم بل معناه وجوب الكفارة متى خالف أو حنث ، قلنا : هذا غير صحيح ، لأن وجوب الكفارة وحكم الحنث إنما يتبعان إنعقاد اليمين ، لأنّا إنما نلزمه الكفارة لأجل خلافه ليمين

إنعقدت فكيف يفسّر الانعقاد بلزوم الكفارة وهو مبني عليه وتابع له ، والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه أن الله تعالى أمرنا بأن نحفظ ايماننا ونقيم عليها بقوله تعالى : ( واحفظوا ايمانكم ) ، وقوله تعالى : ( أوفوا بالعقود ) ، فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفاء بها ، ولا خلاف أن اليمين على المعصية بخلاف ذلك ، فيجب أن يكون غير منعقدة ، فاذا لم تنعقد فلا كفّارة فيها .

وأيضاً فان من حلف أن يفعل معصية ثم لم يفعلها هو [ بأن لم يفعلها ] مطيع لله عز وجل فاعل لما أوجبه عليه فكيف يجب عليه كفارة فيما أطاع الله تعالى فيه وأدّى الواجب به ، وإنما تجب الكفارة على من أثم بمخالفة يمينه وحنث لتحطّ عنه الكفارة الاثم والوزر .

فان قيل : فقد روي عن النبي (ص) أنه قال : من حلف على شيء فرأى ما هو خير منه فليأت الذي هو خير منه وليكفّر عن يمينه . قلنا : هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا يقتضي قطعاً ، وإنما تثبت الأحكام بما يقتضي العلم ولنا من أخبارنا التي نرويها عن أئمتنا عليهم السلام ما لا يحصى عدداً من المعارضة بما تضمّن التصريح بسقوط الكفارة .

ويعارض هذا الخبر بما روي عن النبي (ص) في حديث عمر أنه قال : وليأت الذي هو خير وكفّارتها تركها - يعني «ع» ترك المعصية - لأن الكفارة لما كانت لازالة الاثم وترك المعصية إذا كان واجباً فلا إثم عليه فقد قام مقام الكفارة ، ونحن نستعمل الخبرين المرويين عنه صلى الله عليه وآله فيحمل قوله وليكفّر على الاستحباب والندب ، والمخالف لنا لا يمكنه على مذهبه إستعمال الخبر المتضمن سقوط الكفارة ، وإن كفّارتها تركها .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن القائل إذا قال : إن فعلت كذا فامرأتي طالق أو هي عليّ كظهر امّي أو عبدي حر أو مالي صدقة لم يكن

ذلك يميناً يلزم فيها الحنث والكفارة ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا ! متى حنث لزمه الطلاق والظهار والعتق .

وقال أبو حنيفة : إذا حلف بصدقة جميع ماله ثم حنث فعليه أن يتصدّق بجميعه ، وقال الشافعي : يجب عليه إذا حنث كفارة يمين ، وقال مالك : يخرج عن ماله الثلث إذا حنث .

وقد روى موافقة الشيعة عن ابن عباس رضي الله عنه وطاووس والشعبي أنه لا شيء على من حلف بذلك ثم حنث .

أمّا الدلالة على أن الطلاق والظهار لا يقعان مشروطين ، فقد تقدم في هذا الكتاب ، وأما العتق والصدقة ففي أصحابنا من يفتي بأنه إن أخرج ذلك القول مخرج اليمين كان لغواً باطلاً لا حكم له ، وإن أخرجه مخرج النذر كان له حكم النذر ووجب عليه العتق والصدقة إذا كان ما علّقه به من الشرط وهذا غير صحيح لأن النذر عند جميع أصحابنا من شرطه أن يقول الناذر لله تعالى عليّ كذا إن كان كذا ، فاذا قال عبدي حرّ إن كان كذا وما لي صدقة وقصد النذر دون اليمين فلا يكون ناذراً إلا أن يقول لله علي صدقة مالي وعتق عبدي ، فان لم يقل ذلك لم يكن ناذراً كما لا يكون حالفاً ، والدليل على أن ذلك ليس بيمين ولا يلزم فيه حنث إجماع الطائفة وإجماعهم حجة ، وأيضاً فلا خلاف في أن الحالف بغير الله عاصي مخالف لما شرع من كيفية اليمين فاذا كان إنعقاد اليمين حكماً شرعياً لم يقع بالمعصية المخالفة للشرع ، وأيضاً فان الأصل براءة الذمة من الحقوق . ومن أثبت ذلك كان عليه الدليل ، فان إحتج أبو حنيفة بقوله تعالى : ( ومنهم من عاهد الله لئن آتانا الله من فضله لنصدّقن ) الآية ، وأنه ذمّهم على مخالفة نفس ما عاهدوا عليه ، فالجواب أنّا لا نسلم أن ذلك عهد فمن إدّعى أن له حكم العهد فعليه الدلالة ، وبعد فان أكثر أصحابنا يقولون أن قوله على عهد الله ليس بيمين .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن القائل إذا قال ! عليّ عهد الله أن لا أفعل محرّماً ففعله ، وأن أفعل طاعة فلم يفعلها أو ذكر شيئاً مباحاً ليس بمعصية ثم خالف أنه يجب عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين وهو مخيّر بين الثلاث ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك . فعند أبي حنيفة ومالك أن هذا القول يمين يجب فيه ما يجب في حنث اليمين وقال الشافعي : إن نوى بذلك اليمين كان يميناً ، ومتى لم ينو لم يكن يميناً ، دليلنا إجماع الطائفة .

وإن شئت أن تقول قد ثبت أن من حلف على أن يفعل فعلاً هو معصية أنه يجب عليه أن لا يفعله ولا كفّارة تلزمه ، وكلّ من قال بسقوط الكفارة عمّن ذكرناه قال : فيمن عاهد الله تعالى ثم نكث ، أن الكفارة التي ذكرناها تلزمه ، ولا أحد من الامّة يفرّق بين المسألتين ، فمن فرّق بينهما خالف الاجماع .

( مسألة ) ومما يظن أن الامامية إنفردت به ، وللشافعي فيه قولان : أحدهما موافق للامامية أن من حلف بالله تعالى أن لا يدخل داراً ولا يفعل شيئاً ففعله مكرهاً أو ناسياً فلا كفارة عليه ، وألزمه باقي الفقهاء الكفّارة إلا على أحد قولي الشافعي الذي ذكرناه ، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتكرر .

وأيضاً قوله تعالى ! ( وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، فاذا قيل الجناح هو الاثم ، قلنا : قد يعبّر به في القرآن والشريعة عن الاثم وعن كل فعل فيجب حمله على الأمرين ما لم يقم دلالة أيضاً ، فان النسيان والاكراه يرفعان التكليف العقلي فكيف لا يرفعان التكليف الشرعي ، وأيضاً فان الكفارة وضعت في الشريعة لازالة الاثم المستحق ، وقد سقط الاثم عن الناسي بلا خلاف فلا كفارة عليه .

وأيضاً فان الفعل المحلوف عليه يتعذر بالاكراه والنسيان كما يتعذر بفقد القدرة ، فكما يرتفع التكليف مع فقد القدرة ، فكذلك يرتفع مع الاكراه وفقد العلم ، وكما أن من حلف على أن يفعل شيئاً وفقد قدرته عليه لا يلزمه كفارة .

وكذلك من حلف أنه يفعله فأكره على أن لا يفعله أو سلب علمه فيجب أيضاً أن لا تلزمه الكفارة لارتفاع التمكن على الوجهين معاً ، ويمكن أن يعارض المخالفون في هذه المسألة بما رووه وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال : ان الله تعالى تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، وليس لهم أن يحملوا الخبر على إثم الخطأ والنسيان دون حكمهما ، لأن الواجب حمله عليهما معاً إلا أن تقوم دلالة ، ألا ترى أن رفع الخطأ والنسيان نفسهما لا يمكن أن يراد بالخبر ، وإنما المراد ما يرجع إلى الخطأ والنسيان من حكم وإثم ، وليس حملهما على أحدهما بأولى من الآخر فيجب حمله عليهما .

( مسألة ) ومما يجوز أن يظن إنفراد الامامية به أن من حلف أن لا يكلم زيداً حيناً وقع على ستة أشهر ، وقد وافق الامامية أبو حنيفة في ذلك ، والشافعي يذهب إلى أن الحين يقع على الأبد ، وقال مالك : الحين سنة واحدة والذي يجب تحقيقه أن هذا القائل إن كان عنى بالحين زماناً بعينه فهو على ما نواه ، وإن أطلق القول عارياً عن نيّة كان على ستة أشهر .

دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع المتردد ، وإذا كان إسم الحين يقع على أشياء مختلفة فيقع على الزمان كما في قوله تعالى : ( فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ) وإنما أراد زمان الصباح والمساء كله ، ورأيت بعض متقدمي أصحاب أبي حنيفة يحمل هذه الآية على أن المراد بها ساعة واحدة فكأنه قال سبحانه ساعة تمسون وساعة تصبحون ، وهذا غلط فاحش منه لا يخفى ومما

يقع عليه أيضاً إسم الحين أربعون سنة قال الله تعالى : ( هل أتى على الانسان حين من الدهر ) ، فذكر المفسّرون أنه تعالى أراد أربعين سنة ، ويقع أيضاً إسم الحين على وقت مبهم . قال الله تعالى: ( ومتّعناهم إلى حين ) ، ويقع على ستة أشهر ، قال الله تعالى : ( تؤتى أُكلها كل حين باذن ربها ) .

وروى عن ابن عباس أن المراد بذلك ستة أشهر ، وقال غير ابن عباس سنة ، ومع اشتراك اللفظ لا بد من دلالة في حمله على البعض ، ولما نقلت الامامية عن أئمتهم أنه ستة أشهر ، وأجمعوا عليه كان ذلك حجة في حمله على ما ذكرناه ، وأبو حنيفة مع إعترافه باحتمال اللفظ للمعاني المختلفة كيف حمله على ستة أشهر بغير دليل مرجح ، واللفظ يحتمل ذلك ويحتمل غيره ، وكذلك مالك ، وأما الشافعي فهو أعذر منهما ، لأنه لما رأى الاشتراك حمله على التأبيد .

# مسائل النذر

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن النذر لا ينعقد إلا بأن يقول الناذر لله عليّ كذا وكذا بهذا اللفظ ، فان خالف هذه الصيغة وقال علي كذا وكذا ولم يقل لله عز وجل لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وروي عن الشافعي وأبي ثور موافقة الامامية في ذلك ، دليلنا على ما ذهبنا إليه الاجماع الذي تكرر .

وأيضاً فانه لا خلاف في أنه إذا قال باللفظ الذي ذكرناه يكون ناذراً ، وإنعقاد النذر حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي ، وإذا خالف ما ذكرناه فلا دليل على إنعقاده ولزوم الحكم به . وأيضاً فان الأصل براءة

الذمّة من حكم النذر ، فمن إدّعى مع اللفظ المخالف لقولنا وجوبه في الذمّة فعليه الدليل .

( مسألة ) ومما كانت الامامية تنفرد به أن النذر لا يصح في معصية ولا بمعصية ، ولا تكون المعصية فيه سبباً ولا مسبباً ، فأما كون المعصية فيه سبباً ، فمثاله أن ينذر أنه ان شرب خمراً أو ارتكب قبيحاً أعتق عبده ، ومثال كون المعصية مسبباً أن يعلّق بما يبلغه من غرضه أن يشرب خمراً أو يرتكب قبيحا .

والشافعي : يوافق الشيعة في أن نذر المعصية لا كفارة فيه ، وما كان عندي أنه يوافقنا في إبطال كون المعصية سبباً حتى قال بعض شيوخ الشافعية أن الشافعي يوافقنا أيضاً في ذلك ، والدلالة على قولنا بعد إجماع الطائفة أن لزوم النذر حكم شرعي ، ولا يثبت إلا بدليل شرعي ، وقد علمنا أن السبب أو المسبب إذا لم يكن معصية إنعقد النذر ولزم الناذر حكمه بلا خلاف فمن إدعى ذلك فى المعصية فعليه الدلالة .

وأيضاً فمعنى قولنا في انعقاد النذر أنه يجب على الناذر فعل ما أوجبه على نفسه ، وإذا علمنا بالاجماع أن المعصية لا تجب في حال من الأحوال علمنا أن النذر لا ينعقد فى المعصية ، ويجوز أن يعارض المخالفون بالخبر الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : لا نذر في معصية ولم يفرق بين أن تكون المعصية سبباً أو مسبباً .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من خالف النذر حتى فات فعليه كفارة وهي عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً وهو مخيّر في ذلك ، فان تعذّر عليه الجميع كان عليه كفارة يمين ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا هذه الكفارة .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد وإن شئت أن تبنيه على

بعض المسائل المتقدمة ، فتقول كل من ذهب إلى أن قول القائل مالي صدقة أو إمرأتي طالق إن كان كذا وكذا أنه لا شيء يلزمه وإن وقع الشرط أوجب الكفارة على من لم يف بنذره والتفرقة بين الأمرين خلاف الاجماع وإن شئت أن تقول كل من منع إنعقاد النذر على معصية أو بمعصية على كل حال أوجب هذه الكفارة فيمن فوّت نفسه نذره ولا يلزم على ذلك أن الشافعي يوافق في بطلان النذر المتعلق بالمعصية لأنه لا يمنع منه على كل حال ويشترطه بالاجتهاد وهو يجوز لمن أدى إجتهاده على خلافه واستفتى من هذه حاله خلاف مذهبه ، ونحن لا نجوّز خلاف مذهبنا على كل حال ، وقد شرطنا أن من منع ذلك على كل حال قد أوجب الكفارة ، وهذا ما لا يوجد مع الشافعي .

( مسألة ) ومما يظن ان الامامية تنفرد به القول بأن من نذر سعياً إلى مشهد من مشاهد النبي ( ص ) أو أمير المؤمنين « ع » أو أحد الأئمة عليهم السلام أو صياماً أو صلاة فيه أو ذبيحة لزمه الوفاء به ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك إلا أنه قد روى عن الليث بن سعد أنه قال : متى حلف الرجل أن يمشي إلى بيت الله عز وجل ونوى بذلك مسجداً من المساجد لزمه ذلك ، دليلنا الاجماع الذي تكرر .

وأيضاً قوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا اوفوا بالعقود ) وهذا عقد فيه طاعة الله عز وجل وقربة وليس لهم أن يقولوا قد أوجب على نفسه جنساً لا يجب عليه مثله فى العبادات ، لأن السعي قد يجب إلى بيت الله الحرام وفي مواضع الصلاة والصيام والذبح لا شبهة فيه ويعارضون بما يروونه عنه عليه السلام من قوله من نذر أن يطيع الله فليطعه .

( مسألة ) ومما كان الامامية تنفرد به أن النذر لا ينعقد حتى يكون معقوداً بشرط متعلق به ، كأن يقول لله عليّ إن قدم فلان ، أو كان كذا أن

أصوم أو أتصدّق ، ولو قال : لله عليّ أن أصوم أو أتصدّق من غير شرط يتعلّق به لم ينعقد نذره .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، إلا أن أبا بكر الصيرفي وأبا إسحاق المروزي ذهبا إلى مثل ما تقوله الامامية ، دليلنا على صحة ذلك الاجماع الذي تردد وأيضاً فان معنى النذر في اللغة أن يكون متعلقاً بشرط ، ومتى لم يتعلق بشرط لم يستحق هذا الاسم ، وإذا لم يكن ناذراً إذا لم يشترط ولم يلزمه الوفاء ، لأن الوفاء إنما لم يلزم متى ثبت الاسم والمعنى .

فأما إستدلالهم بقوله تعالى : ( أوفوا بالعقود ) وبقوله ( وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ) ، وبما روى عنه « ع » من قوله : من نذر أن يطيع الله فليطعه فليس بصحيح . أما الآية فانّا لا نسلّم أنه مع التعرّي من الشرط يكون عقداً .

وكذلك لا نسلّم لهم أنه مع التعرّي من الشروط يكون عهداً ، والآيتان متناولتان ما يستحق إسم العقد والعهد فعليهم أن يدلّوا على ذلك ، وأما الخبر المروي عن النبي (ص) فانه أمرنا بالوفاء بما هو نذر على الحقيقة ، ونحن نخالف في أنه يستحق هذه التسمية مع فقد الشرط فليدلّوا عليه .

وأما إستدلالهم بقول جميل :

فليت رجالاً فيك قد نذروا دمي وهمّوا بقتلي يا بثين لقوني

وبقول عنترة :

الشاتمي عرضي ولم أشتمهما والناذرين إذا لقيتهما دمي

فان الشاعرين أطلقا إسم النذر مع عدم الشرط فمن ركيك الاستدلال لأن جميلاً ما حكى لفظ نذرهم وإنما أخبر عن أعدائه بأنهم نذروا دمه فمن أين لهم أن نذرهم الذي أخبر عنه لم يكن مشروطاً ، وكذلك القول في بيت عنترة على أنه قوله إذا لقيتهما دمي هو الشرط ، فكأنهم قالوا إذا لقيناه قتلناه فنذروا قتله ، والشرط فيه اللقاء له .

# مسائل الكفارات

وقد مضى في صدر هذا الكتاب الكلام فى المسائل التي تنفرد بها الامامية في كفارة واطي إمرأته فى الحيض وفي باب الصوم أيضاً فيمن تعمد أن يبقى جنباً من ايل شهر رمضان إلى نهاره ، وفي نظائر هذه المسألة من باب الصوم توجب فيها من الكفارة ما لا يوجبه أكثر الفقهاء ، وقد بيّناها في باب مسائل الصوم وفي كفّارة الجنايات في الحرم ، ولا فائدة في إعادة ما مضى وإنما نذكر ما لم يتقدم ذكره .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من وطىء أمته وهي حائض ان عليه أن يتصدّق بثلاثة أمداد من طعام على ثلاث مساكين، وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتردد أنا قد علمنا أن الصدقة برّ وقربة وطاعة لله تعالى فهي داخلة تحت قوله تعالى ( وافعلوا الخير ) وأمره بالطاعة مما لا يحصى من الكتاب فظاهر الأمر يقتضي الايجاب فى الشريعة فينبغي أن تكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القرآن ، وإنما يخرج بعض ما يتناوله هذه الظواهر عن الوجوب ويثبت له حكم النذر بدليل قاد إلى ذلك ولا دليل هاهنا يوجب العدول عن الظواهر .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من نام عن صلاة العشاء الآخرة حتى يمضي النصف الأول من الليل وجب عليه أن يقضيها إذا استيقظ وإن يصبح صائماً كفارة عن تفريطه ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا على صحة قولنا بعد الاجماع الذي يتردد الطريقة التي ذكرناها قبل

هذه المسألة بلا فصل من قوله تعالى ( وافعلوا الخير ) وأمره عز وجل بالطاعة على الترتيب الذي رتبناه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن على المرأة إذا جزّت شعرها كفّارة قتل الخطأ عتق رقبة أو إطعام ستين مسكين أو صيام شهرين متتابعين فان خدشت وجهها حتى تدميه كان عليها كفارة يمين ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ودليلنا ما تقدم ذكره فلا معنى لاعادته .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من شق ثوبه في موت ولده أو زوجته كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، دليلنا على صحة ما ذكرناه مذهبنا الاجماع وفي المسألتين المتقدمتين لها بلا فصل .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من تزوّج إمرأة ولها زوج وهو لا يعلم بذلك أن عليه أن يفارقها ويتصدّق بخمسة دراهم ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على ذلك ما تقدم ذكره .

( مسألة ) ومما يظن إنفراد الامامية به القول بأن ولد الزنا لا يعتق في شيء من الكفارات ، وقد روى وفاقها عن عبد الله بن عمر وعطا والشعبي وطاووس ، وباقي الفقهاء يخالفون ذلك ، دليلنا بعد إجماع الطائفة قوله تعالى : ( ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ) - ولد الزنا يطلق عليه هذا الاسم - .

وقد رووا عن رسول الله ( ص ) أنه قال : لا خير في ولد الزنا لا في لحمه ولا في دمه ولا في جلده ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره ولا في شيء منه وأجزاؤه فى الكفارات وإسقاط الحكم به على الجاني ضرب من الخير وقد نفاه الرسول (ص) فان تعلقوا بظاهر من قوله تعالى ( فتحرير رقبة ) ، قلنا نخصص ذلك بدليل كما خصصنا كلّنا أمثاله بدليل .

( مسألة ) ومما يظن إنفراد الامامية به القول : بأن من أفطر لمرض في صوم التتابع بنى على ما تقدم ولم يلزمه الاستيناف ، وقد وافق الامامية على هذا أحد قولي الشافعي فله في هذه المسألة قولان : أحدهما أن يستأنف مثل قول باقي الفقهاء ، والآخر أنه لا يستأنف ، دليلنا الاجماع المتردد . وأيضاً فان المرض عذر ظاهر لسقوط الفرض ، وقد علمنا أنه لو أفطر لغير عذر للزمه الاستيناف ولم يجز له البناء ، ولا يجوز أن يكون مثل ذلك حكمه مع العذر ، لأن المعذور لا بد أن يخالف حكمه حكم من لا عذر له ، والقوم يفرّقون بين المرض والحيض في هذا الحكم ولا فرق بينهما عند التأمّل لأن لكل واحد منهما عذر لا يقدر على دفعه والانتقال منه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من صام من شهر الثاني يوماً أو أكثر من صيام الشهرين المتتابعين وأفطر من غير عذر كان مسيئاً وجاز له أن يبني على ما تقدم من غير إستيناف ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتكرر قوله تعالى ( ما جعل عليكم في الدين من حرج ، وقوله تعالى ( يريد الله أن يخفف عنكم ) ، وقد علمنا ان في الزام من ذكرناه الاستيناف مشقّة شديدة وحرج عظيم .

## مسائل العتق والتدبير والمكاتبة

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن العتق لا يقع إلا بقصد إليه وتلفظ به ولا يقع مع الغضب الشديد الذي لا يملك معه الاختيار ولا مع الاكراه ولا في السكر ولا على جهة اليمين ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، دليلنا بعد الاجماع من الطائفة كل شيء دللنا به على أن الطلاق لا يقع مع

هذه الوجوه التي ذكرناها ، وقد تقدّم وإن شئت أن تقول : كل من قال من الامّة بأن الطلاق لا يقع مع هذه الوجوه قال بمثله في العتق والتفرقة بين المسألتين خلاف الاجماع .

فان قيل فأنتم تجيزون أن يقع العتق مشروطاً مثل أن يقول إن شفاني الله من مرض فعبدي حر والتدبير والمكاتبة عتق مشروط أيضاً ، قلنا : إنما أنكرنا أن يقع على جهة اليمين ، مثل أن يقول : إن دخلت الدار أو فعلت كذا فعبدي حر ، وما أنكرنا أن يقع مشروطاً في النذور والقربات .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن الولاء للمعتق إنما يثبت في العتق الذي ليس بواجب بل على سبيل التبرّع ، وأما إذا كان العتق في أمر واجب ككفّارة الظهار أو قتل أو إفطار في شهر رمضان أو نذر أو ما أشبه ذلك من جهات الواجب فان الولاء يرتفع فيه والمعتق سائبة ، ولا ولاء للمعتق عليه ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

ودليلنا بعد الاجماع المتردد أن الولاء حكم شرعي ، والأصل إنتفاء الأحكام الشرعية وإنما يثبت بالأدلة الظاهرة ، وقد علمنا بثبوت الولاء في عتق المتبرّع ، ولم يقم دليل على ثبوته في العتق الواجب فيجب أن يكون على الأصل في إنتفائه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن المولى إذا علق العتق بعضو من أعضاء عبده أي عضو كان لم يقع عتقه ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فذهب أبو حنيفة إلى أنه إن علق العتق بعضو يعبّر به عن الجملة كالرأس والفرج وقع العتق وإلا لم يقع .

وذهب الشافعي إلى أن العتق يقع إذا علق بكل عضو من أعضائه من يد أو رجل وغير ذلك ، دليلنا الاجماع المتردد .

وأيضاً فان وقوع العتق حكم شرعي ولايجوز إثباته إلا بدليل قاطع وقد

علمنا أن حكم العتق يثبت إذا علق بالجملة ولم يقم دليل على ثبوته إذا علق بالأعضاء فيجب أن ينفيه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن العتق لا يقع إلا إذا كان لوجه الله والقربة إليه ولم يقصد به غير ذلك من الوجوه مثل الاضرار وما يخالف القربة ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والدلالة على صحة مذهبنا بعد إجماع الطائفة أن العتاق حكم شرعي ولا يثبت إلا بدليل شرعي ، ولا دليل على وقوعه مع نفي القربة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من أعتق عبداً كافراً لا يقع عتقه وخالف باقي الفقهاء في ذلك . والدليل على صحة مذهبنا بعد إجماع الطائفة ما مضى فى المسألتين المتقدمتين .

وأيضاً فان في جعل الكافر حرّاً تسليطاً له على مكاره أهل الدين والايمان وذلك لا يجوز .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن العبد إذا كان بين شريكين أو أكثر من ذلك فأعتق أحد الشركاء نصيبه إنعتق ملكه من العبد خاصة فان كان هذا المعتق موسراً طولب بابتياع حصص شركائه ، فاذا إبتاعها إنعتق جميع العبد وإن كان المعتق معسراً وجب أن يستسعى العبد في باقي ثمنه فاذا أدّاه عتق جميعه ، فان عجز العبد عن الكسب والسعاية كان بعضه عتيقاً وبعضه رقيقاً وخدم ملاّكه بحساب رقّه وتصرف في نفسه بقدر ما إنعتق منه وخالف باقي الفقهاء في هذه الجملة .

فقال أبو حنيفة : إذا أعتق أحد الشريكين عتق نصيبه ولشريكه ثلاث خيارات إن كان موسراً إن شاء أعتق وإن شاء إستسعى أو إن شاء ضمن ، وإن كان معسراً سعى العبد ولم يرجع على المعتق . وقال ابن أبي ليلى : يعتق كله وهو قول أبي يوسف ومحمد وإن كان الشريك موسراً ضمن ، وإن كان معسراً سعى

العبد وهو قول الثوري والحسن بن صالح بن حي .

وحكى أبو يوسف عن ربيعة في عبد بين رجلين أعتقه أحدهما لم يجز عتقه ، فان أعتقه الآخر فقد تم عتقهما .

وقال مالك والشافعي إذا أعتقه إحدهما وهو موسر فقد عتق كله وضمن فان كان معسراً كان نصيبه رقيقاً يتصرّف فيه . وقال عثمان البستي لا شيء على المعتق إلا أن يكون جارية رايقة تراد للوطي فيضمن ما أدخل على صاحبه من الضرر ، وحكى الطحاوي عن قوم أنهم قالوا يعتق العبد كله ويضمن المعتق من شركائه موسراً كان أو معسراً .

ومن تأمّل هذه الأقاويل المختلفة وجد قول الامامية على ترتيبه منفرداً عنها ، والدلالة على صحة مذهبنا الاجماع الذي يتكرر ، ثم أن القول بنفوذ العتق في نصيب المعتق لا بد منه لأنه يتصرّف في ملكه وتعديه إلى ملك غيره لا يجوز لأن من لا يملك شيئاً لا يجوز تصرّفه فيه وتبعيض العتق الذي بنيت هذه المسألة عليه لا بد منه .

وأما الشافعي فقد صرّح به في ما حكاه عنه ، وكذلك أبو حنيفة أيضاً في إثبات الخيارات للشريك إلا أنّا إذا قلنا لأبي حنيفة أرأيت إذا كان المعتق معسراً أو عجز العبد عن السعاية والتكسب فكيف يكون الحال فلا بد له عند ذلك من القول بمثل ما قلناه .

وأما الشافعي فيلزمه أن يقال له إنما يجوز أن يكون بعضه رقيقاً وبعضه حرّاً إذا فقدت الحيلة في حرّيته إما بتضمين المعتق إن كان موسراً أو بسعاية العبد إن كان المعتق معسراً لا سيما وأنتم كلكم تروون عن النبي ( ص ) أنه قال من أعتق شقصاً من مملوك فعليه خلاصه كله من ملكه فان لم يكن له مال استسعي العبد غير مشقوق عليه .

وتروون أيضاً عن النبي (ص) أنه قال : من أعتق شركا له في عبد فهو

حر كله فظاهر هذا الخبر يقتضي ما حكيناه عن أبي يوسف ومحمد وذلك باطل عندنا وعند الشافعي فثبت أنه عليه السلام أراد إستحقاق التوصّل إلى الحرية بكل سبب ، فان إستدل الشافعي بما يروى عن النبي ( ص ) من قوله من أعتق شقصاً له في عبده ، وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل وأعطى شركاؤه حصّتهم وأعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ما عتق ورق عليه ما رق ، فالجواب ان هذا الخبر واحد وإن كنّا لا نعرفه ولا ندري عدالة رواته وقد بيّنا في غير موضع أن أخبار الآحاد العدول لا تقبل في أحكام الشريعة وإنما يصلح أن يحتج بهذا الخبر الشافعي على أبى حنيفة لأنهما مشتركان في قبول أخبار الآحاد وأبو حنيفة يجيب عن هذا الخبر بأن يقول ! ان العبد رقيق إلى أن يؤدّي بالسعاية ما عليه ، كما أنه كذلك إلى أن يعتقه صاحبه ولنا على ما نذهب إليه أن تناول ذلك على من عجز عن السعاية من العبيد ، فانه يبقى بعضه رقيقاً لا محالة ، وهذا التأويل أولى من تأويل أبي حنيفة لأنه لو أطلق عليه إسم الرق إلى أن يسعى لجاز بيعه وهبته وعندنا لا يجوز ذلك .

## مسائل في التدبير

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن التدبير لا يقع إلا مع قصد إليه وإختيار له ، ولا يقع على غضب ولا إكراه ولا سكر ولا على جهة اليمين ، وتكون القربة إلى الله تعالى هي المقصودة به دون سائر الأغراض ، وخالف باقي الفقهاء في هذه المسائل ، والدلالة على صحة مذهبنا فيها كلها ما قدمناه في باب العتاق وشروطه ، وأنه لا يقع على هذه الوجوه التي قلنا أنه لا يقع

عليها ، والطريقة فى الأمرين واحدة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن قسموا بيع المدبر فقالوا إن كان ذلك التدبير تطوّعاً وتبرّعاً جاز له بيعه على كل حال في دين وغير دين ، كما يجوز له الرجوع في وصيّته وإن كان تدبيره عن وجوب لم يجز له بيعه ومعنى ذلك أن يكون قد نذر مثلاً ان برىء مريضه أو قدم غائبه أن يدبّر عبده ففعل ذلك واجباً لا تبرّعاً ، وما وجدنا أحداً من الفقهاء فصل هذا التفصيل وأطلقوا جواز البيع على كل حال أو المنع منه على كل حال .

وقال أبو حنيفة وأصحابه : لا يجوز بيعه وهو قول ابن أبي ليلى وسائر أهل الكوفة والحسن بن حي ، وقال مالك : لا يجوز بيع المدبر فان باع مدبّره وأعتقها المشتري فالعتق جائز وينتقض التدبير والولاء للمعتق ، وكذلك إن وطئها فحملت منه صارت أمّ ولد فبطل التدبير .

وقال الاوزاعي : لا يباع المدبّر إلا من نفسه أو من رجل يجعل عتقه وولاءه لمن إشتراه ما دام الأول حيّاً ، فاذا مات الأول رجع الولاء إلى ورثته وقال الليث : أكره بيع المدبّر ، فان باعه وأعتقه المشتري جاز بيعه وولاءه لمن أعتقه .

وقال عثمان البستي والشافعي : يجوز بيع المدبّر من حاجة ومن غير حاجة فما فى الجماعة من قسّم تقسيم الامامية فصارت المسألة إنفراداً ، دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد الاجماع الذي يتردد أن التدبير إذا كان على سبيل النذر فهو واجب عليه لازم له فلا يجوز الرجوع فيه ولا الفسخ له وليس كذلك التبرّع لأنه لا سبب له يقتضيه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن تدبير الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظير هذه المسألة لما دللنا على أن عتق الكافر لا يجوز فان التدبير ضرب من العتق .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من دبّر نصيبه من عبد ثم مات إنعتق نصيبه . والقول في نصيب شريكه كالقول في من أعتق عتقاً منجزاً حقه من عبده ، وتلك القسمة التي ذكرناها في عتق الشقص هي تامّة ها هنا ، والدلالة على المسألتين واحدة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أنهم قسموا التدبير وقالوا إن كان عن وجوب فهو من رأس المال ، وإن كان عن تطوّع فهو من الثلث ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وما وجدنا لهم هذه القسمة ، لأن أبا حنيفة وأصحابه والثوري ومالك والأوزاعي والحسن بن حي والشافعي قالوا بالاطلاق وان المدبّر يكون من الثلث ، وقال زفر والليث بن سعد : المدبّر من جميع المال وهو قول مسروق وإبراهيم النخعي وروى عن الشعبي أن شريحاً كان يقول المدبّر من الثلث فبان بحكاية هذه الأقوال إنفراد لقول الامامية إذ قسموا والدلالة على صحة قولهم بعد إجماع الطائفة أنه إذا كان واجباً جرى مجرى الديون في خروجه من أصل المال ، وإذا كان تبرّعاً وتطوّعاً فهو كالوصية فيما يتبرّع به الموصى والقسمة واجبة ، فان إستدلوا بالخبر الذي يرويه نافع ، عن ابن عمر أنه قال قال رسول الله (ص) المدبر من الثلث ، فالجواب عنه أن هذا خبر واحد لا نعرفه وأنتم تنفردون به ، وتعارضه أخبار لنا كثيرة موجودة في الكتب ، ولو قبلناه على ما فيه لحملناه على تدبير التطوّع والتبرّع دون الوجوب .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن التدبير متى علّق بعضو من الأعضاء لم يكن تدبيراً ، ولا كان له حكم ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والشافعي إذا ذهب إلى أن العتق إذا تعلق بأي عضو كان من الأعضاء وقع يجب أن يذهب في التدبير إلى مثله ، وأبو حنيفة إذا ذهب إلى أن العتق يقع متى تعلق بعضو يعبّر به عن الجملة مثل الرأس والفرج يجب أن يقول في

التدبير مثل ذلك ، وكل دليل دللنا به في مسائل العتق من أن العتق لا يقع متى تعلّق بعضو من الأعضاء هو بعينه دليل فى التدبير في هذه المسألة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أنه لا يجوز أن يكاتب العبد الكافر وأجاز باقي الفقهاء في ذلك ، وقد دللنا على نظير هذه المسألة في مسائل العتق والتدبير ، وما دللنا به هناك هو دليل في هذا الموضع .

ويمكن أن يستدل على ذلك أيضاً بقوله تعالى ( فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ) فلا يخلو المراد بالخير أن يكون المال أو الصناعة وحسن التكسب على ما قاله الفقهاء أو يراد به الخير الذي هو الدين والايمان ، ولا يجوز أن يراد بذلك المال ولا المكتسب لأنه لا يسمى الكافر والمرتد إذا كانا موسرين أو مكتسبين خيّرين ، ولا أن فيهما خيراً ويسمّى ذو الايمان ، والدين خيراً وإن لم يكن موسراً ولا مكتسباً ، فالحمل على ما ذكرناه أولى ولو تساوت المعاني فى الاحتمال لوجب الحمل على الجميع .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن المكاتب إذا شرط على مكاتبه انك متى بقى عليك من مال مكاتبتي شيء رجعت رقاً كان هذا الشرط صحيحاً ماضياً وإن إشترط عليه أنه متى أدّى بعضاً وبقى بعضاً عتق منه بقدر ما أدّى وبقى رقيقاً بقدر ما بقى عليه كان ذلك أيضاً جائزاً وإن لم يشترط شيئاً من ذلك وأطلق الكتابة وأدّى المكاتب البعض وبقى البعض كان رقيقاً بقدر مابقى عليه وحرا بقدر أدائه .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه وابن أبى ليلى وابن شبرمة والبستي ومالك والشافعي والأوزاعي والليث بن سعد المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يعتق إلا إذا أدّى جميع مال المكاتبة ، وروي عن الثوري أنه قال : إذا أدى المكاتب النصف أو الثلث من مكاتبته فأحب أن لا يرد إلى الرق [ فهو غريم ] .

وروى عن الشعبي أنه قال : كان عبد الله وشريح يقولان في المكاتب إذا أدى الثلث فهو غريم .

وروى عن عبد الله أيضاً أنه إذا أدى المكاتب قيمة رقبته فهو غريم . والذي يدل على صحة مذهبنا إجماع الطائفة وإن شئت أن تقول كل من قال ان عتق الكافر لا يصح ولا يقع يقول بما ذكرناه في هذه المسألة ، فالتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع الامة .

وقد دللنا على أن عتق الكافر لا يصح ولا يقع ، ويمكن أن يعتمد أيضاً على أن المكاتبة عقد يتعلق بالشرط الذي يرضيان به فيجب أن يكون بحسب ما يشترطان ويتراضيان عليه ، وإذا اطلق الكتابة وجعل الرقبة بازاء المال فما نقص عن المال يجب نقصانه من الرقبة .

( مسألة ) « بيع امّهات الأولاد » : ومما إنفردت به الامامية القول : بجواز بيع امّهات الأولاد بعد وفاة أولادهن ، ولا يجوز بيع ام الولد وولدها حي ، وهذا هو موضع الانفراد ، فان من يوافق الامامية في جواز بيع امهات الأولاد يخالفها في التفصيل الذي ذكرناه .

وقد روت العامة وحكى أصحاب الخلاف القول بجواز بيع ام الولد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب « ع » وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله وأبي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن الزبير والوليد بن عقبة وسويد بن غفلة وعمر بن عبد العزيز ومحمد بن سيرين وأبي الزبير وعبد الملك ابن يعلى وهو قول أهل الظاهر .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ومنعوا من بيعهن . والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة عليه قوله تعالى ( وأحلّ الله البيع وحرّم الربوا ) وهذا عام في امّهات الأولاد وغيرهن .

فان قيل : قد أجمعنا على أن قوله تعالى وأحلّ الله البيع مشروط بالملك

فان بيع ما لا يملكه لا يجوز . قلنا : الملك باق في ام الولد بلا خلاف ، لأن وطئها مباح له ولا وجه لاباحته إلا بملك اليمين .

ويدل أيضاً على ذلك أنه لا خلاف في جواز عتقها بعد الولد ولو لم يكن الملك باقياً لما جاز العتق ، وكذلك يجوز مكاتبتها وأن يأخذ سيدها ما كاتبها عليه عوضاً عن رقبتها ، وهذا يدل على بقاء الملك . وكذلك أجمعوا على أن قاتلها لا يجب عليه الديّة وإنما يجب عليه قيمتها .

فان قالوا : ان بقاء الملك لا يدل على جواز البيع بل لا يمتنع أن يبقى الملك وهو ناقص كملك الشيء المرهون فهو باق للمراهن وإن لم يجز بيعه ، قلنا إذا سلمتم بقاء الملك . فبقاؤه يقتضي إستمرار أحكامه ، فاذا إدّعيتم فيه النقصان طولبتم بالدلالة ولن تجدوها ، على انّا لو سلّمنا نقصان الملك تبرّعاً لجاز أن نحمله على أنه لا يجوز بيعها مع بقاء ولدها ، وهذا ضرب من النقصان فى الملك .

ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى : ( والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ) ، وقد علمنا أن للمولى أن يطأ ام ولده وإنما يطأها بملك اليمين ، لأنه لا عقد ها هنا ، وإذا جاز أن يطأها بالملك جاز له أن يبيعها ، كما جاز له مثل ذلك في سائر جواريه . ومما يشهد لما ذكرناه أن بيع امهات الأولاد كان مستعملاً في حياة النبي ( ص ) ومتعارفاً طول أيام أبى بكر حتى نهى عمر عن ذلك فامتنع منه اتباعاً له ، وإنما نهى عن ذلك لمصلحة رآها ، كنهيه عن متعة الحج وإلزامه المطلق ثلاثاً بلفظ واحد تحريم زوجته عليه واغرامه أنس بن مالك وديعة هلكت في ماله إلى مسائل كثيرة خالف فيها جميع الامة ، ومما الخلاف عليه في بيع امّهات الأولاد إلا كالخلاف عليه فى المسائل التي ذكرنا بعضها .

ومما يقوي أن نهي عمر عن بيع امهات الأولاد كان لرأي إختاره هو

ما روى عن عبد الله بن أبي الهذيل قال : جاء شاب إلى عمر فقال : ان أمي إشتراها عمي فهو بعلها وينظرها وأنا ضاربه ضربة ادخل فيها النار ، فقال عمر هذا فساد ، فرأى يومئذ أن يعتقن فلو لم يكن بيع ام الولد جائزاً لكان عمر يفسخ شرى عم الغلام للجارية ويردّها إلى أبي الغلام ، ومما يمكن إيراده على سبيل المعارضة فانه وارد من طريق الآحاد التي لا يجوز الاحتجاج بها فيما طريقه العلم ، وإنما يصح لأصحابنا أن يعارضوا بها لأن خصومنا يرون العمل بأخبار الآحاد ما رواه أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني قال حدثنا عبد الله بن النوفلي قال حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن إسحاق عن خطاب ابن صالح مولى الأنصار عن امّه عن سلامة بنت معقل قالت : قدم إلي عمي في الجاهلية فباعني من الحباب بن عمر فولدت له عبد الرحمن ثم هلك فقالت إمرأته الآن تباعين في دينه ، فأتيت رسول الله (ص) فأخبرته فقال (ص) لأخيه أبي البشر كعب بن عمر اعتقوها ، فاذا سمعتم برقيق قدم علي فأتوني اعوضكم عنها فعوّضهم عني غلاماً فلو عتقت ام الولد بموت سيدها لما أمر النبي (ص) الوارث بعتقها ولما ضمن العوض عنها ، ولقال له : قد عتقت بموت سيدها وليس لكم بيعها .

ومما يمكن ذكره أيضاً على سبيل المعارضة ما رواه عطا وأبو الزبير وابن أبي نجيح كلهم عن جابر بن عبد الله قال : بعنا امهات الأولاد على عهد رسول الله وأبي بكر ، فلما كان أيام عمر نهانا .

وعن زيد العمى عن أبي الصديق الناجي عن أبي سعيد الخدري قال : كنّا نبيع امهات الأولاد على عهد رسول الله (ص) ، وعن إبراهيم بن مهاجر قال : سمعت ابن غفلة يقول : كنّا نبيع امهات الأولاد على عهد عمر إلى أن نهانا عنه ، وعن عبيدة السلماني عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «ع» قال : كان من رأيي ورأي عمر ألا تباع امهات الأولاد وقد رأيت أن أبيعهن

وعن محمد بن سيرين عن عمر بن مالك الهمداني عن عمر قال : ان أسلمت وعفّت عتقت ، وإن كفرت وفجرت رقّت .

وفي هذا الخبر دليل على أن نهيه عن بيعها كان على سبيل الاستحباب لأنها لو عتقت بموت السيد لما منع فجورها من عتقها .

وروى الأجلح عن زيد بن وهب قال : أصاب ابن عم لنا جارية فولدت منه بنتاً وماتت البنت فأتينا عمر فقصصنا عليه القصة فقال : هي جاريتك فان شئت فبعها .

وعن الحكم عن زيد بن وهب عن عمر نحوه . وأما إعتراض من يعترض على ما ذكرناه في الرواية عن جابر وأبي سعيد الخدري من أننا كنا نبيع امهات الأولاد والنبي (ص) حي فينا لا يرى بذلك بأساً بأن يقول ليس في ذلك دليل على أن النبي (ص) كان عالماً بذلك ولم ينكره ، وقد يجوز أن يكون في حياته ( ص ) ما لا يعرفه فليس بشيء مرضي ، لأن إحتجاج الرجلين بأن بيع امهات الأولاد كان في حياة النبي (ص) خرج مخرج الأخبار بأنه كان عالماً بذلك وإلا فلا فائدة في أنه يجري في أيامه ما لا يعرفه ولو ساغ هذا التأويل لقيل لهما هذا التخريج الذي خرّجه الخصوم ، فلما لم يقل ذلك دل على أنهما إنما أخبرا بأن ذلك جرى وهو ( ص ) يعرفه ويبلغه ولا ينكره ، وقد تعلق من إمتنع من بيع امهات الأولاد بأشياء منها إن ولد هذه الأمة حر لا محالة وهو كالجزء منها فحريته متعدّية إليها .

ومنها ما رواه عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ( ص ) أيما رجل ولدت منه أمته فهي معتقة عن دبر منه .

وعن ابن عمر عن النبي ( ص ) نحوه . وعن سعيد بن المسيب قال : أمر النبي (ص) بعتق امهات الأولاد ، وأن لا يبعن ولا يستسعين ، وبما روى عنه ( ص ) في مارية حين ولدت منه أنه قال : أعتقها ولدها ، وإدّعوا أيضاً

إجماع الصحابة على عتقها في أيام عمر بن الخطاب ، والاجماع حجة . فيقال لهم فيما تعلّقوا به أولاً لم زعمتم أن حرية الولد تتعدى إلى الأم ، ومن مذهبكم أن الأم لا تتبع الولد فى الأحكام وإنما يتبعها الولد ، إذا أعتقت الأمة عتق ما في بطنها ، وليس إذا عتق ما في بطنها اعتقت .

وأيضاً فلو كان الولد هو الموجب لحرّيتها لعتقت فى الحال ولم يتأخر ذلك إلى موت السيد ، على أن أصحاب الشافعي لا يصح أن يتعلقوا بهذه الطريقة لأن الشافعي يذهب إلى أن من إشترى إمرأته وهي أمة وقد كانت حملت منه ووضعت عنده ولداً أعتق ولده منها ، ولم تسر الحرية من الولد إليها بل تكون أمة حتى تحمل منه وهي في ملكه .

وأما ما روى عن عكرمة عن ابن عباس فان حفاظ أصحاب الحديث ونقّاده قطعوا على أنه كذب لا أصل له .

وكذلك الخبر الذي روى عن سعيد بن المسيب ويوضح ذلك ما رواه أشعث عن سالم بن عروة القرشي عن ابن عباس أنه كان يجعل امهات الأولاد من انصباء أولادهن ، فلو كان عند ابن عباس في ذلك أثر عن رسول الله ( ص ) يتضمن العتق والحريّة لما جعلهن من انصباء أولادهن .

وقد روي عن ابن عباس أنه قال في ام الولد إنما هي كبعيرك أو فرسك وعن سعيد بن مسروق عن عكرمة في ام الولد قال قال عمر تعتق فلو كان عكرمة على ما ذكروه فى الخبر الأول روى عن ابن عباس عتقها عن النبي (ص) لما أسنده إلى عمر بل كان ينسبه إلى النبي (ص) .

وعن نافع قال قال رجلان لابن عمر تركنا عبد الله بن الزبير يبيع امهات الأولاد ، فقال ابن عمر ولكن عمر كان يقول أيّما أمة ولدت من سيدها فهي معتقة له وهي حرة إذا مات .

وعن عبد الله بن دينار عن ابن عمر نحوه ، فلو كان ابن عمر روى عن

النبي (ص) أنها تعتق بموته لجعل عتقها منسوباً إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يجعله إلى عمر.

وروي عن زيد بن وهب الجهني قال : مات رجل عن ام ولد فأمر الوليد ابن عقبة ببيعها ، فقال ابن مسعود إن كنتم ولا بد فاعلين فاجعلوها من نصيب إبنها تعتق فلو كان ذلك أثر عن النبي (ص) لما خفي على ابن مسعود ولا على الوليد بن عقبة وهو أمير الكوفة من قبل عثمان بن عفان حتى يقضي ببيعها بمحضر من الصحابة ، ولما قال أمير المؤمنين «ع» قد كان من رأيي ورأي عمر أن لا يبعن ، وقد رأيت الآن أن يبعن ، ولكان عبد الله بن الزبير لا يبيعهن في طول ولايته على الحرمين والعراق من غير أن ينكره أصحابه عليه وعن القسم بن الفضل بن معدان عن محمد بن زياد قال : كانت جدتي ام ولد لعثمان بن مظعون وأراد ابن عثمان بيعها بعد موت أبيه فأتت عائشة فقالت ان ابن عثمان يريد بيعي فلو كلمتيه فيوضعني موضعاً صالحاً وقد كنت ولدت من أبيه فقالت لها : إذهبي إلى عمر فانه يعتقك ، فأتت عمر فأرسل إلى ابن عثمان بن مظعون فقال : أردت بيع هذه ؟ فقال : نعم ، قال ليس لك ذلك هي حرّة .

وفي هذا دليل على أن عائشة وابن عثمان بن مظعون كانا ليريان بيعها وأنه لم يكن عندهما في ذلك أثر عن النبي (ص) ولذلك أجاز بيعها أمير المؤمنين عليه السلام وجابر وابن عباس وابن الزبير وأبو سعيد الخدري والوليد بن عقبة وغيرهم على أن هذه الأخبار التي تعلّقوا بها وما أشبهها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا يقيناً ، وأكثر ما توجبه مع السلامة التامة الظن ولا يجوز الرجوع عن الأدلة التي قدّمناها مما يوجب العلم واليقين وهي معارضة بماذكرنا بعضه وأغفلنا معظمه من رواياتهم المتضمنة لجواز بيع امهات الأولاد فأما ما يختص به الشيعة الامامية في هذا الباب من الأخبار فهي أكثر من أن

تحصى ، وإنما عارضناهم بما يروونه وينقلونه وهو موجود في كتب إخبارهم على أنه يمكن إذا سلمنا صحة الخبر الأول والثاني أن يكون المعنى فيه أنها تعتق إذا كان مولاها قد علق عتقها بوفاته وهذا مما لا شبهة فيه .

فأما ما رووه عن النبي (ص) في ام إبراهيم ولده عليهما السلام أنه أعتقها ولدها فهو أيضاً من أخبار الآحاد التي لا توجب العلم وهم يروونه عن أبي بكر ابن أبي سبرة وهو عند نقاد أصحاب الحديث من الكذابين ، ويرويه ابن أبي سبرة عن الحسن بن عبيد الله بن عبد الله بن عباس وهو عندهم من الضعفاء المطعون في روايتهم ، وهو معارض بكل ما تقدم ولا بد فيه من ترك ظاهره لأن ولدها لو كان أعتقها لعتقت في الحال ، وقد أجمعنا على خلاف ذلك ، ويحتمل أن يكون النبي (ص) علّق عتقها بولادتها فلما حصلت الولادة التي هي السبب في العتق قال (ص) : اعتقها ولدها وهذا التأويل أولى من تأويلهم لأنهم يجعلون السبب الذي هو العتق متأخراً عن السبب الذي هو الولادة ، وتأويلنا يقتضي أن يكون المسبب بعد السبب بلا فصل .

وقد تأول هذا الخبر أيضاً قوم على أن المراد به ولدها يدعو إلى عتقها وما دعا إلى غيره جاز أن يجعل كأنه واقع عنده ، فأما ما إدّعوه من الاجماع فقد بيّنا أن الخلاف في هذه المسألة متقدم ومتأخر ، وأن بيع امّهات الأولاد كان في أيام النبي (ص) وأبي بكر إلى أن نهى عمر عنه ، فكيف يدعى الاجماع في هذه المسألة والخلاف فيها أظهر من الشمس .

وقد رووا عن الأجلح عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عدي في رجل مات وعليه دين وليس له إلا امّ ولد قال : تستسعى في الدين ، وعن ابن مسعود قال : تعتق من نصيب ولدها .

وعن الشعبي وإبراهيم النخعي قال : يجزي عتق ام الولد عن الرقبة الواجبة وعن حماد بن زيد عن أيوب وابن عون أن ذا قرابة لمحمد بن سيرين

توفى وترك أم ولد له حبلى فأرسل محمد بن سيرين إلى عبد الملك بن يعلى وهو قاضي البصرة فأمره عبد الملك أن يجعل عتقها من نصيب ولدها ، وفي ذلك كله دليل على أن الخلاف ما زال في الاعصار المتقدمة والمتأخرة إلى وقتنا هذا .

# مسائل الصيد

## ( والذبائح والأطعمة والأشربة واللباس )

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية الآن وإن وافقها في ذلك قول أقوام حكى قديماً القول : بأن الصيد لا يصح إلا بالكلاب المعلّمة دون الجوارح كلها من الطيور وذوات الأربع كالصقر والبازي والشاهين وما أشبههن من ذوات الأربع كعناق الأرض والفهد وما جرى مجراهما ، ولا يحل عندهم أكل ما قتله غير الكلب المعلّم .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأجروا كل ما علم من الجوارح من الطيور وذوات الأربع مجرى الكلاب في هذا الحكم .

وذكر أبو بكر أحمد بن علي الرازي الفقيه في كتابه المعروف بأحكام القرآن عن نافع قال : وجدت في كتاب لعلي بن أبي طالب عليه السلام قال لا يصلح أكل ما قتلته البزاة .

وروي أيضاً عن ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله ما أمسك من الطير البزاة وغيرها فما أدركت ذكاته فذكيته فهو لك وإلا فلا تطعمه . وروى سلمة بن علقمة عن نافع أن علياً «ع» كره ما قتلته الصقور .

وروي عن مجاهد أنه كان يكره صيد الطيور ويقول مكلّبين إنما هي

الكلاب خاصة ، وذكر أبو بكر الرازي أن بعض العلماء حمل مكلّبين على الكلاب خاصة وبعضهم حمل ذلك على الكلاب وغيرها .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة عليه قوله تعالى ( وما علمتم من الجوارح مكلّبين تعلّمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا إسم الله عليه ) الآية ، وهذا نص صريح على أنه لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم غيرها ، لأنه تعالى لو قال وما علّمتم من الجوارح ولم يقل مكلّبين لدخل في الكلام كل جارح من ذي ناب وظفر ولما أتى بلفظ المكلّبين وهو يخص الكلاب خاصة ، لأن المكلّب هو صاحب الكلاب بلا خلاف بين أهل اللغة علمناه ، أنه لم يرد بالجوارح جميع ما يسمى هذا الاسم وإنما أراد بالجوارح من الكلاب خاصة ويجري ذلك مجرى قوله :

ركب القوم مهارهم مبقرين أو مجمزين

فانه لا يحتمل وإن كان اللفظ الأول عام الظاهر إلا على ركوب البقر والجمازات ، فان قيل : دلّوا على أن المكلّبين إنما أراد به صاحب الكلاب ، وما أنكرتم أن يريد به المعزي المضري للجوارح الممرن له والمجرى فيدخل فيه الكلب وغيره .

قلنا : ليس ينبغي أن يتكلم فيما طريقه اللغة من لا يعرف موضوع أهلها ولا يعرف عن أحد من أهل اللغه العربية ان المكلّب هو المعزي أو المضري بل يقولون وقد نصّوا في كتبهم عليه : أن المكلب هو صاحب الكلاب قال النابغة الذبياني :

سرت عليه من الجوزاء سارية تزجي الشمال عليه جامد البرد

فارتاع من صوت كلاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن برد

وفسّر أهل اللغة أنه أراد بكلاب صاحب الكلاب مكلّب واحد .

وذكر صاحب كتاب الجمهرة : أن المكلّب صاحب الكلاب ،

وأنشد قول الشاعر :

( ضرّآ أحست بنائه من مكلّب )

وما ذكره في هذا الباب أكثر من أن يحصى ، وقد ذكر في تصريف ما يبنى من الكاف والباء واللام أن المكلّب هو المضري والمعلم وقد فتشنا سائر كتب أهل اللغة فما وجدنا أحداً منهم ذكر ذلك ، ومن إعترض بقولهم فلان كلب على كذا وتكلّب على كذا فغير متأمل ، لأن الكلب ها هنا هو العطش والمكلّب عندهم هو العطشان ، ولا يقول أحد منهم كلبت للطائر الجارح إذا علّمه واضراه لأن هذه اللفظة مستعملة من لفظ الكلاب فكيف تستعمل في غيرها ، فاذا قيل : قد قالوا أسير مكلب ، قلنا : من قال ذلك فقد فسّره وقال : معنى مكلّب مشدود بالكلب الذي هو القيد ، ولما كان الأسير المشدود بالقيد الذي هو الكلب قيل مكلّب وما أنكرنا أن يكون المكلب في موضع من المواضع يستعمل في غير الكلاب وإنما أنكرنا أن يكون المكلب والمعلّم والمعزي والمضري على أنا لو سلّمنا هذه اللفظة وأنها قد استعملت فى التعليم والتمرين فذلك مجاز ، والمعنى الذي ذكرنا إستعمالها فيه حقيقة وحمل القرآن على الحقيقة أولى من حمله على المجاز على أن قوله تعالى ( وما علمتم من الجوارح مكلبين ) يعني أن يكرر ويقول معلمين ، لأن من حمل لفظة مكلّبين على التعليم لا بد من أن يلزمه التكرار ، وإذا جعلنا ذلك مختصاً بالكلاب أفاد ، لأنه بيان ، لأن هذا الحكم يتعلق بالكلاب دون غيرها ، ولو أبدلنا فى الآية لفظة مكلّبين بمعلمين لمّا حسنت ، فكيف تحمل على معناها ولو صرّحنا بها لكان الكلام قبيحاً .

ويدل أيضاً على ما ذهبنا إليه أن الجارح غير الكلب إذا صاد صيداً فيقتله فقد حلّه الموت ، وكل حيوان حله الموت فهو ميتة ويستحق هذا الاسم في الشريعة إلا أن تقوم دلالة شرعية على ذكاته فلا يجري عليه حينئذ إسم الميتة

وإن حله الموت ، فان إدّعوا ذكاة ما حله الموت من صيد البازي والفهد وما أشبههما فعليهم الدلالة ولا يتمكنون من دلالة وإنما يفزعون إلى خبر واحد أو قياس وما فيهما ما يوجب العلم فيترك له ظاهر القرآن .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن الكلب إذا أكل من الصيد نادراً أو شاذاً ، وكان الأغلب أنه لا يأكل حد الأكل من ذلك الصيد وإن كثر أكله منه وتكرر فانه لا يؤكل منه .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد إذا أكل الكلب من الصيد فهو غير معلم فلا يؤكل ، ويؤكل صيد البازي وإن أكل ، وهو قول الثوري .

وقال مالك والأوزاعي والليث يؤكل وإن أكل الكلب منه ، وقال الشافعي : لا يؤكل إذا أكل الكلب منه والبازي مثله ، وإنما كان هذا إنفراداً لأن من قال من الفقهاء أنه يؤكل من الصيد وإن أكل منه لم يشترط ماشرطناه من الأقل والأغلب بل اطلق فصار الذي شرطناه إنفراداً في هذه المسألة ، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة عليه أن أكل الكلب من الصيد إذا تردد وتكرر دل على أنه غير معلم والتعليم شرط في إباحة صيد الكلب بلا خلاف ، وبدلالة قوله تعالى ( وما علّمتم من الجوارح مكلبين ) وإذا تتابع أكل الكلب من الصيد دل على أنه غير معلّم فلا يحل أكل صيده ولأنه إذا توالى أكله منه لا يكون ممسكاً له على صاحبه ، بل يكون ممسكاً له على نفسه .

وقول المخالف لنا : أن الكلب متى أكل يخرج من أن يكون معلماً ليس بشيء ، لأن الأكل إذا شذ وندر لم يخرج به من أن يكون معلماً ، ألا ترى أن العاقل منّا قد يقع منه الغلط فيما هو عالم به ومحسن له على سبيل الشذوذ من صناعة وكتابة وغيرهما ولا يخرج عن كونه عالماً ، فالبهيمة مع فقد العقل

بذلك أحق ، وتفرقة من فرق من القوم بين البازي وجوارح الطير وبين الكلب بأن الطائر لا يقبل التعليم في ترك الأكل مما يصيده وأنه يكفى في كونها معلمة مع أنها مستوحشة غير آنسة أن تألف صاحبها وتجيبه إذا دعاها ، والكلب مستأنس فلا يكفى في كونه معلّماً أن يدعى فيجيب ويألف صاحبه فلا بد من أن يكون تعليمه إنما هو لترك الأكل غير صحيحة ، لأن البازي كما جاز أن يقهر ويمرّن على ما يخالف طبعه من الاستيناس وإجابة دعاء صاحبه جاز أيضاً أن يمرّن ويعلّم على ترك الأكل لما يمسكه فيعتاد ذلك ويفارق به طبعه كما فارق فى الوجه الأول .

وأما الكلاب فليس كلها مستأنسة وفيها المتوحش أيضاً فلم لا يكون علامة كونها معلمة هي أن تأنس بنا وندعوها فتجيب ومعلوم ضرورة أن إجابة داعيها ليس هو بشيء لهذا وإنما تعلّمه وتمرّن عليه فألاّ أجروها مجرى جوارح الطير في أن أكلها مما تمسكه ليس مخرجاً لها من التعليم وهذا كله من القوم حدس وخبط .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية تحريم أكل الثعلب والأرنب والضب ومن صيد البحر السمك الجرّي والمارماهي والزمّار وكلما لا فلس له من السمك ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك إلا أنه روي عن أبي حنيفة وأصحابه موافقتنا في الثعلب خاصة .

وروي عنهم أيضاً كراهية أكل الضب ، ورووا كلهم في خبر معروف رواه الأعمش وقال : نزلنا أرضاً كثيرة الضباب فأصابتنا مجاعة وطبخنا منها وان القدور لتغلي بها إذ جاء رسول الله (ص) فقال : ما هذا ؟ فقلنا ضباب أصبناها ، فقال (ص) ان امّة من بني إسرائيل مسخت وأرانا في تلك الأرض وإني أخشى أن يكون هذه منها فاكفوها ، وهذا الخبر يقتضي كما تراه أن الضب مع تحريمه مسخ ، وهو قول الامامية لأنهم يعدون الضب من جملة

المسوخ التي هي الفيـــل والأرنب والدب والعقرب والضب والعنكبوت والجري والوطواط والقرد والخنزير ، ولا يزال مخالفوهم إذا سمعوا منهم ذكر هذه المسوخ التي ما اعتمدوا في أنها مسوخ إلا على الرواية تضاحكوا واستهزؤا بهم ونسبوهم إلى الغفلة وبعد الفطنة وهم يروون عن طرقهم وعن رجالهم مثل ما عجبوا منه بعينه والله المستعان .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد وإن شئت أن تبني هذه المسألة على مسألة تحريم صيد البازي وما أشبهه من جوارح الطير فعلت فقلت كل من حرّم صيد جوارح الطير حرم ما عددناه ، والتفرقة بين الأمرين خلاف الاجماع .

فان إستدل المخالف بقوله تعالى : ( أحلّ لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيّارة وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ) ، وظاهر هذه الآية يقتضي أن جميع صيد البحر حلال ، وكذلك صيد البر إلا على المحرم خاصة ، وإستدل بما لا يزال يستدل به على أن أصل المنافع التي لا ضرر فيها عاجلاً ولا آجلاً على الاباحة وعلى من حظر شيئاً من ذلك الدليل ، والجواب أن قوله تعالى : ( احلّ لكم صيد البحر ) لا يتناول ظاهره الخلاف في هذه المسألة لأن الصيد مصدر صدت وهو يجري مجرى الاصطياد الذي هو فعل الصائد وإنما يسمى الوحش وما جرى مجراه صيداً مجازاً وعلى وجه الخلاف لأنه محل الاصطياد فسمّي باسمه ، وإذا كان كلامنا في تحريم لحم الصيد فلا دلالة في إباحة المصيد ، لأن الصيد غير المصيد ، فان قيل قوله تعالى : ( وطعامه متاعاً لكم وللسيّارة ) يقتضي أنه أراد المصيد دون الصيد ، لأن لفظة الطعام لا يليق إلا بما ذكرناه دون المصدر .

قلنا : لو سلّمنا أن لفظة الطعام ترجع إلى لحوم ما يخرج من حيوان البحر لكان لنا أن نقول قوله تعالى وطعامه يقتضي أن يكون ذلك اللحم مستحقاً

فى الشريعة لاسم الطعام ، لأن ما هو محرّم في الشريعة لا يسمى بالاطلاق فيها طعاماً كالميتة والخنزير ، فمن إدّعى في شيء مما عددنا تحريمه أنه طعام في عرف الشريعة فليدل على ذلك فانه يتعذر عليه .

وقد روي عن الحسن البصري في قوله تعالى ( وطعامه ) أنه أراد به البر والشعير والحبوب التي تسقى بذلك الماء ، وحمل أكثر المفسرين لفظة البحر على كل ماء كثير من عذب وملح ، وإذا حمل على الحبوب سقطت المسألة ، فأما الجواب عن قولهم أن الأصل الاباحة فهو كذلك إلا انّا نرجع عن حكم الاصل بالادلة القاطعة وقد ذكرناها .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من وجد سمكة على ساحل بحر أو شاطىء نهر ولم يعلم هي ميتة أو ذكيّة فوجب أن يلقيها فى الماء فان طفت على ظهرها فهي ميتة ، وإن طفت على وجهها فهي ذكيّة ، فأن أبا حنيفة وإن وافقنا فى أن السمك الطافي على الماء لا يؤكل ، فانه لا يعتبر هذا الاعتبار الذي ذكرناه .

ويجب على هذا الاعتبار أن يقول أصحابنا : في أن السمك الطافي على الماء أنه ليس بمحرّم على الاطلاق ، بل يعتبرونه بما ذكرناه ، فان وجدوه طافياً على ظهره أو وجهه عملوا بحسب ذلك ، دليلنا الاجماع المتردد ، وإن شئت تبني هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة لها وإن أحداً من المسلمين ما فرّق بين الأمرين .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن ذبائح أهل الكتاب محرّمة لا يحل أكلها ولا التصرف فيها ، لأن الذكاة ما لحقتها ، وكذلك صيدهم وما يصيدونه بكلب أو غيره . وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، دليلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع المتردد .

وأيضاً قوله تعالى : ( ولا تأكلوا مما لم يذكر إسم الله عليه وانه لفسق )

وهذا نص في موضع الخلاف ، لأن من ذكرناه من الكفار لا يرون التسمية على الذبائح فرضاً ولا سنة فيهم لا يسمون على ذبائحهم ، ولو سمّوا لكانوا مسمين لغير الله تعالى انهم لا يعرفون الله لكفرهم على ما دللنا عليه في غير موضع ، وهذه الجملة تقتضي تحريم ذبائحهم .

فان قيل : هذا يقتضي إنه لا يحل ذباحة الصبي لأنه غير عارف بالله تعالى قلنا : ظاهر الآية يقتضي ذلك وإنما أدخلناه فيمن تجوز ذباحته بدليل ، ولأن الصبي وإن لم يكن عارفاً فليس بكافر ولا معتقد أن إلهه غير من يستحق العبادة على الحقيقة وإنما هو خال من المعرفة فجاز أن يجري مجرى العارف متى ذبح وتلفظ بالتسمية وهذا كله غير موجود فى الكفار .

وإن إعترض علينا بقوله تعالى : ( اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ) وإدّعى أن الطعام يدخل فيه ذبائح أهل الكتاب ، فالجواب عن ذلك أيضاً أن أصحابنا يحملون قوله تعالى ( وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم على ما يملكونه مما يؤكل من حبوب وغيرها ، وهذا تخصيص لا محالة ، لأن ما صنعوه طعاماً من ذبائحهم يدخل تحت اللفظ ولا يجوز إخراجه إلا بدليل .

فاذا قلنا : تخصيصه بقوله تعالى : ( ولا تأكلوا مما لم يذكر إسم الله عليه ) ، قيل لنا : ليس أنتم بأن تخصّوا آيتنا بعموم آيتكم بأولى منّا إذا خصصنا الآية التي تعلّقتم بها بعموم ظاهرها بالآية التي إستدللنا بها والذي يجب أن يعتمد فى الفرق بين الامرين أنه قد ثبت وجوب التسمية على الذبيحة وأن من تركها عامداً لا يكون مذكياً ولا يجوز أكل ذبيحته على وجه من الوجوه وكل من ذهب إلى هذا المذهب من الامّة يذهب إلى تخصيص قوله تعالى : ( وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ) وأن ذبائحهم لا تدخل تحته والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع ، ولا يلزم على ما ذكرناه أن أصحاب

أبي حنيفة يوافقونا على وجوب التسمية وإن لم يخصصوا بالآية الاخرى لانّا إشترطنا إيجاب التسمية مع الذكر على كل حال . وعند أصحاب أبي حنيفة جائز أن يترك التسمية من اداه إجتهاده إلى ذلك ، أو إستفتى من هذا حاله ، والامامية يذهبون إلى أن التسمية مع الذكر لا تسقط في حال من الاحوال .

فان قيل : على هذه الطريقة التي يعتمدها من الجمع بين المسألتين ما أنكرتم أن لمن خالفكم أن يعكس هذه الطريقة عليكم ويقول قد ثبت أن التسمية غير واجبة أو يشير إلى مسألة قد دل الدليل على صحتها عنده ، ثم يقول كل من قد ذهب إلى هذا الحكم يذهب إلى عموم قوله تعالى ( وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ) والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع ، قلنا الفرق بيننا ظاهر لانّا إذا بنينا على مسألة ضمنا عهدة صحتها ونفي الشبهة عنها ومخالفنا إذا بنى على مسألة مثل أن التسمية غير واجبة أو غير ذلك من المسائل لا يمكنه أن يصحح ما بنى عليه إلا أن يورد حجة قاطعة فيه والمحنة بيننا وبين من تعاطى ذلك ، ونحن إذا بنينا على مسألة دللنا على صحتها بما لا يمكن دفعه وهذا على التفصيل يخرجه الاختبار والاعتبار .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بايجاب إستقبال القبلة عند الذبح مع إمكان ذلك ، وخالف باقي الفقهاء في وجوبه وأنه شرط في الذكاة ، دليلنا بعد الاجماع المتردد والطريقة التي تقدم نظيرها وهي أن من ذبح غير مستقبل القبلة عامداً قد أتلف الروح وحل الموت فى الذبيحة وحلول الموت يوجب أن يكون ميتة إلا أن تقوم دلالة على حصول الذكاة فلايستحق هذا الاسم ، ومن إدّعى دلالة شرعية على ذلك كان عليه أقامتها ولن يجدها ، ولم يبق بعد ذلك إلا كونها ميتة وداخلة تحت قوله تعالى : ( حرّمت عليكم الميتة ) .

وأيضاً فان الذكاة حكم شرعي ، وقد علمنا أنه إذا إستقبل القبلة وسمى إسم الله تعالى يكون مذكياً باتفاق ، وإذا خالف ذلك لم يتيقن كونه مذكياً فيجب الاستقبال والتسمية ليكون بيقين مذكياً .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول بوجوب العقيقة وهي الذبيحة التي تذبح عن المولود ذكراً كان أو انثى ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقال الشافعي ومالك مستحبّة ، وقال أبو حنيفة ليست بمستحبّة ، وحكي عن الحسن البصري القول بوجوبها وهو مذهب أهل الظاهر وهذه موافقة للامامية دليلنا بعد الاجماع المتردد أن العقيقة نسك وقربة بلا خلاف وإيصال منفعة إلى المساكين فيدخل في عموم قوله تعالى ( وافعلوا الخير ) وما أشبه هذه الآية من الامر بالطاعات والقربات ، وظاهر الامر في الشريعة يقتضي الوجوب ، فان قيل على الاستدلال بقوله تعالى : ( وافعلوا الخير ) في هذا الموضع وما أشبه هذا من المسائل التي إستدللنا بهذا العموم فيها ما أنكرتم من فساد الاستدلال بذلك من جهة أن الخير لا نهاية له ، ومحال أن يوجب الله تعالى علينا ما لا يصح أن نفعله ، وإذا لم يصح إيجاب الجميع فليس البعض بذلك أولى من البعض بطل الاستدلال بالآية .

قلنا : لا شبهة في أن إيجاب ما لا يتناهى لا يصح غير انّا نفرض المسألة فنقول : قد ثبت أن من عقّ دفعة واحدة عن ولده يكون فاعلاً للخير وفعل المرة صحيح غير محال فيجب تناوله الآية له ، وهكذا نفرض في كل مسألة ، وموضع إستدلالنا بعموم هذه الآية على وجوب شيء من العبادات والقربات وأن نعيّن على ما يصح تناول الايجاب له ثم ندخله في عموم الآية ، ويمكن أن نذكر للمخالف على سبيل المعارضة بما يروونه عن النبي ( ص ) أنه قال في المولود اهريقوا عنه دماً ، وفي خبر آخر يعق عن الغلام شاتان ، وعن عائشة أنها قالت : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نعق عن الغلام

بشاتين ، وعن الجارية بشاة .

وروى عن ابن عباس أن النبي (ص) عقّ عن الحسن والحسين عليهما السلام كبشاً كبشاً فجمع عليه السلام في إيجاب العقيقة بين القول والفعل ، وليس لهم أن يتعلقوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله : ليس فى المال حق سوى الزكاة .

وبما يروى عنه « ع » من قوله : من أحب أن ينسك عن المولود فلينسك عن الغلام بشاتين ، وعن الجارية بشاة فعلق ذلك بالمحبة ، وما كان واجباً لا يعلّق بالمحبة .

وبما يروونه عن فاطمة عليها السلام قالت : يا رسول الله أعق عن إبني الحسن ، فقال ( ص ) ! إحلقي رأسه وتصدّقي بزنة شعره فضة ، ولو كانت واجبة لامرها (ص) بها . والجواب عن ذلك كله أن هذه أخبار آحاد ينفردون بها لا نعرف عدالة رواتها ولا صفاتهم وبازائها من الاخبار التي تقدمها تنفرد برواياتها ما لا يحصى وما ينفردون أيضاً بروايته ما قد ذكرنا بعضه ولو عدلنا عن هذا كله وسلمت هذه الاخبار من كل قدح وجرح أوجبت غالب الظن أليس من مذهبنا أن أخبار الآحاد لا توجب على مذهبنا العمل بها فى الشريعة وإنما جاز لنا أن نعارضهم بأخبار الآحاد ، لأنهم بأجمعهم يذهبون إلى وجوب العمل بأخبار الآحاد ثم نستظهر متبرعين بذكر تأويل من الاخبار . أما الخبر الاول فلا دلالة لهم فيه ، لأنه نفى أن يكون فى المال حق سوى الزكاة والعقيقة عند من أوجبها تجب في ذمّة الوالدين لا فى المال .

وأما الخبر الثاني فلا حجة فيه ، لانه إنما علق الفضل في ذلك بالمحبة لا بالاصل والفضل في أن يعق شاتين وقد تجزي الواحدة ويجرى مجرى ذلك قول القائل من أحب أن يصلي فليصل فى المساجد وفى الجماعات ، وإنما يريد الفضل وإن كان أصل الصلاة واجباً .

وأما الخبر الثالث فغير ممتنع أن يكون عليه السلام عتق عنه أو عزم على أن يتولى ذلك فعدل عن أمرها بذلك إلى قربة اخرى لهذه العلة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن كل طعام عالجه الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن يثبت كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز أكله ولا الانتفاع به ، وقد خالف باقي الفقهاء في ذلك ، وقد دللنا على هذه المسألة في كتاب الطهارة ، حيث دللنا أن سؤر الكفّار نجس ، لا يجوز الوضوء به ، وإستدللنا بقوله تعالى : ( إنما المشركون نجس ) ، وإستقصيناه فلا معنى لاعادته .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية وإن كان الفقهاء قد رووا عن ابن عباس رحمه الله موافقتها في ذلك تحليل لحوم الحمر الأهلية ، وحرّمها سائر الفقهاء وإنتهوا في ذلك إلى أن ابن القسم روى عن مالك أن الحمار الوحشي إذا إستأنس فصار يعمل عليه كما يعمل على الحمار الأهلي فانه لا يؤكل ، وإن خالف مالك سائر الفقهاء في ذلك .

دليلنا بعد الاجماع المتردد أن الأصل فيما فيه منفعة ولا مضرّة فيه الاباحة ، ولحوم الحمر الأهلية بهذه الصفة فان إدّعوا مضرّة آجلة من حيث الحظر لها والنهي عنها فانهم يفزعون إلى أخبار آحاد ليست حجة في مثل هذا وهي معارضة بأمثالها .

ويمكن أيضاً أن يستدل ذلك بقوله تعالى : ( قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه ) الآية ، فان إحتجوا عليه بقوله تعالى ( والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ) ، وأنه تعالى أخبر أنها للركوب وللزينة، لا للأكل ، قلنا لهم : قوله تعالى أنها للركوب وللزينة لا يمنع أن يكون لغير ذلك ، ألا ترى إلى قول القائل : قد أعطيتك هذا الثوب لتلبسه لا يمنع من جواز بيعه له ، وهبته والانتفاع به من وجوه شتى ، ولأن المقصود بالخيل

والحمير الركوب والزينة ، وليس أكل لحومها مقصوداً فيها ، ثم أنه لا يمنع من الحمل على الحمير والخيل ، وإن لم يذكر الحمل وإنما خص الركوب والزينة بالذكر .

وأكثر الفقهاء يجيزون أكل لحوم الخيل ، ولم يمنع تضمن الآية ذكر الركوب والزينة خاصة من أكل لحوم الخيل وكذلك الحمير ، فان إستدلوا بما يروونه عن ابن عباس رحمه الله أنه قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن لحوم الحمر وأمر بلحوم الخيل أن تؤكل .

وأيضاً بما رواه خالد بن الوليد قال : كنا مع رسول الله (ص) في خيبر فقال عليه السلام : لا تحلّوا أموال المعاهدين إلا بحقّها ، وحرام عليكم لحوم الحمر الأهلية وبغالها .

وبما يرويه أنس عن النبي (ص) أنه نهى عن لحوم الحمر ، وقال أنها نجس . والجواب عن ذلك أن هذه أخبار آحاد ، والعمل بها في الشريعة البتة عندنا غير جائز ، ولا يجوز مع ذلك أن نرجع بها عن ظاهر الكتاب ونعارضها بالأخبار التي ترويها الامامية ما لا يحصى .

وبما يرويه مخالفونا ما رواه غالب بن الحسن قال : قلت يا رسول الله لم يبق من مالي إلا الحمار ، فقال (ص) : أطعم أهلك من سمين مالك ، فاني إنما نهيت عن حوالي القرى ، وهذا لا محالة معارض لأخبارهم كلها ، ثم يمكن أن يقال في تلك الأخبار أن سبب النهي عن لحوم الحمر الأهلية هو لأجل الظهر وقلّته في ذلك الزمان . كما أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن لحوم الخيل لهذه العلة .

وقد روي عن ابن عباس رحمه الله أنه قال : إنما نهى عن لحوم الحمر لئلا يقل الظهر فقوّى هذا التأويل هذه الرواية .

فأما الخبر الذي تضمن أنها رجس فالرجس والرجز والنجس واحد في

الشريعة ولا محصّل من أهل الشريعة يذهب إلى أن الحمار الأهلي نجس العين .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية تحليل لحوم البغال ، وباقي الفقهاء على حظر ذلك . وروي عن الحسن البصري أنه ذهب إلى إباحة لحوم البغال وهذه موافقة للامامية ، وكل شيء دللنا به على إباحة لحوم الحمر الأهلية فهو بعينه دليل على إباحة لحوم البغال ، وأيضاً فقد دللنا على إباحة لحوم الحمر الأهلية ، وكل من أباح لحومها أباح لحوم البغال ، والتفرقة بين الأمرين خروج عن الاجماع .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الجنين الذي يوجد في بطن امّه بعد ذكاتها على ضربين إن كان كاملاً - وعلامة كماله أن ينبت شعره إن كان من ذوات الشعر أو يظهر وبره إن كان من ذوات الأوبار - فأنه يحل أكله ، وذكاة امّه ذكاته ، وإن لم يبلغ الحد الذي ذكرناه وجب أن يذكى ذكاة منفردة إن خرج حيّاً ، فان لم يخرج حيّاً فلا يؤكل ، وإنما كان هذا إنفراداً لأن الشافعي ومن وافقه يذهب إلى أن ذكاة الجنين ذكاة امّه على كل حال ، وأبو حنيفة ومن وافقه يذهب إلى أن الجنين له ذكاة مفردة على كل حال دليلنا الاجماع المتردد وإن شئت أن تبني على بعض المسائل المتقدمة مثل وجوب التسمية على كل وجه أو وجوب إستقبال القبلة وإن أحداً من الامّة لم يفرّق بين المسألتين .

وليس لهم أن يحتجوا علينا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله ذكاة الجنين ذكاة امّه ولم يفرّق بين الكامل من الأجنة وغير الكامل وبما يروونه أيضاً عن النبي ( ص ) أنه سئل عن البقرة والشاة يذبحان فيوجد في بطنهما جنين أنأكله أو نلقيه ؟ فقال : كلوا إن شئتم ولم يفصّل كما فصلت الامامية .

قلنا : قد مضى أن أخبار الآحاد ليست حجة فى الشرع ، وأن هذا مما

ينفرد به المخالفون ، وبأزائه ما يرويه الامامية في ذلك ، ولو سلمنا ذلك لكان لنا أن نقول في الخبر الأول لا يخلو من أن يكون تأويله على ما تأوّل الشافعي عليه من أن المراد أن ذكاة الجنين هي ذكاة امّه ، وأنه يصير له حكم الذكاة لذكاتها ، وإن كان كذلك حملناه على الجنين الكامل الذي قد نبت عليه الشعر والوبر ، وخصصنا عمومه بأدلتنا التي ذكرناها ، أو يكون التأويل على ما تأولّه أبو حنيفة من أن ذلك على سبيل التشبيه ، وإنما المراد بالخبر أن ذكاة الجنين مثله ويماثل ذكاة امه في الذبح فيحمل ذلك على الجنين الذي يخرج من بطن امه حياً ، وذكاة ما أخرج حياً كذلك واجبة كذكاة الام .

ويقوى تأويل الشافعي وإن كنا قد بيّنا مخرج مذهبنا على تأويل أبي حنيفة أن لفظ الجنين مشتق من الاجتنان وهو الاستتار ، وهو إنما يسمى بهذا الاسم في حال كونه في بطن امه ، وإذا ظهر زال عنه إستحقاق هذا الاسم على الحقيقة وسمّى بذلك مجازاً من حيث كان جنيناً قبل حال ظهوره ، فكيف يجوز أن يكون المراد أن الجنين إذا خرج حيّاً ذكّي كما تذكّى امه وهو لا يستحق هذا الاسم بعد خروجه .

فالأشبه أن يكون المراد أن ذكاة امه يتعدّى إليه في الحكم وهو جنين في البطن ، ومن وجه آخر وهو أن تخصيص الأم بالذكر لا بد له من فائدة ، وإذا حمل على أن ذكاتها ذكاة لجنينها أفاد هذا التخصيص ، وإذا حمل على أن المراد أن الجنين يذبح إذا خرج حيّاً كما يفعل بأمّه لم يفد هذا التخصيص بالأم ، لأن غير الأم من الذبايح كلّها كالأم في هذا المعنى فلا معنى للتخصيص .

فان قيل : قد روى هذا الخبر بالنصب ومع النصب لا بد من التشبيه فكأنه قال : ذكاة الجنين كذكاة امه ، فلما أسقط الكاف تعدّى الفعل إلى لفظ ذكاة فانتصب .

قلنا : قد بيّنا أن حمل الخبر على التشبيه يخرج على مذهبنا فما علينا في النصب إلا مثل ما علينا بالرفع ، على أن أصحاب الشافعي قد أجابوا عن رواية النصب بعد أن دفعوا ظهورها وإشتهارها ومساواتها للرواية بالرفع بأن قالوا : أن النصب يمكن أن يكون وجهه ان التقدير فيه ذكاة الجنين بذكاة امّه أو في ذكاة امه ، فلما اسقط حرف الجر وجب النصب فلم يخلص النصب للتشبيه على كل حال .

فأما الخبر الآخر الذي يتضمن كلوا إن شئتم فالحمل على الجنين الذي قد تكامل وأشعر وأوبر ويترك عموم الظاهر بالأدلة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية تحريم أكل الطحال والقضيب والخصيتين والرحم والمثانة ، ويكرهون الكليتين ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والدليل على صحة ما ذهبوا إليه الاجماع الذي يتردد ، وإن شئت أن تبني هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة التي عليها دليل ظاهر ، وأن أحداً من الامّة ما فرق بين المسألتين .

## مسائل الاشربة

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بتحريم الفقاع وأنه جار مجرى الخمر في جميع الأحكام من حد شاربها وردّ شهادته وفي نجاستها ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والدلالة الاجماع المتردد وإن شئت أن تبني هذه المسألة على بعض ما تقدم من المسائل التي فيها ظاهر كتاب الله فعلت ، ومما يعارض به المخالفون ما رووه عن ثقاتهم ورجالهم من تحريم الفقاع لأن الذي ترويه الشيعة ويختص به من الروايات في هذا الباب يمكنهم أن يقولوا : انا لا نعرف هؤلاء ولا نثق برواتها .

فمن ذلك ما رواه أبو عبيد القاسم بن سلاّم قال حدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن دراج أبي السمح ، وروى الساجي صاحب كتاب إختلاف الفقهاء ، قال حدثنا سليمان بن داود ، قال أخبرنا ابن وهب ، قال أخبرني عمرو بن الحارث أن دراجاً أبا السمح حدّثه ، وإجتمعا على أن درّاجاً قال أن عمر بن الحكم حدثنا عن ام حبيبة زوجة النبي ( ص ) أن ناساً من أهل اليمن قدموا على رسول الله (ص) ليعلمهم الصلاة والسنن والفرايض ، فقالوا يا رسول الله أن لنا شراباً نعمله من القمح والشعير ، فقال « ع » : الغبيرا ؟ فقالوا : نعم ، قال ( ص ) : لا تطعموه ، قال الساجي في حديثه قال «ع» ذلك ثلاثاً . وقال أبو عبيد القاسم بن سلام : لما كان بعد يومين ذكروها له عليه السلام ، فقال : الغبيرا ؟ قالوا : نعم ، قال عليه السلام : لا تطعموها ، ثم لما أرادوا أن ينطلقوا سألوه عليه السلام أيضاً ، فقال : الغبيراء ؟ قالوا : نعم ، قال لا تطعموها قالوا : فانهم لا يدعونه ، فقال «ع» ومن لم يتركها فاضربوا عنقه .

وروى أبو عبيد أيضاً ، عن ابن أبي مريم ، عن محمد بن جعفر عن زيد بن أسلم ، عن عطا بن يسار أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن الغبيرا : فنهى عنها وقال : لا خير فيها .

وقال زيد بن أسلم والاسكركة هي ، وهذا الاسم يخص الفقاع به ، يعني الاسكركة في لغة العرب .

قال ابن الرومي وهو ممن لا يطعن عليه في علم اللغة العربية ، وكان مشهوراً بالتقدّم فيها . ويروى عنه أنه قال لبعض رواته : وقد عمل ابن الرومي قصيدته التي مدح بها أبا العباس ثعلب ، فأن رد عليك شيئاً من الاعراب فيها فألقني به ، وإن رد عليك شيئاً من اللغة فلا ولا كرامة ولا يجاسر مع أبي العباس ثعلب على هذا القول إلا متقدم أو متناه في

علم اللغة . وأبيات ابن الرومي :

اسقني الاسكركة الصنبر في جعصلقونه واجعل القيحن فيها يا خليلي بغصونه

انها مصفاه أعلاه ومسك لبطونه

وأراد بالاسكركة الفقاع ، والجعصلقون الكوز الذي يشرب فيه الفقاع والصنبر البارد ، والقيحن الشراب .

وقد روى أصحاب الحديث من طرق معروفة ، أن قوماً من العرب سألوا رسول الله ( ص ) عن الشراب المتخذ من القمح ، فقال رسول الله ( ص ) : أيسكر ؟ قالوا : نعم ، فقال « ع » : لا تقربوه ، ولم يسأل « ع » في الشراب المتخذ من الشعير عن الاسكار بل حرّم ذلك على الاطلاق ، وحرّم الشراب الآخر إذا كان مسكراً ، فدل ذلك على أن الغبيرا محرمة بعينها كالخمر . وقد روى أصحاب الحديث من العامة في كتبهم المشهورة أن عبد الله الأشجعي كان يكره الفقاع . وقال أحمد بن حنبل : وكان ابن المبارك يكرهه . وقال أحمد حدثنا أبو عبد الله المدايني قال : كان مالك بن أنس يكره الفقاع ، ويكره أن يباع في الأسواق ، وكان يزيد بن هارون يكرهه .

وقال أحمد : حدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال : الغبيرا هي التي نهى النبي ( ص ) عنها الفقاع . وقال أبو هاشم الواسطي : الفقاع نبيذ الشعير ، فاذا نش فهو خمر .

وقال زيد بن أسلم : الغبيرا التي نهى رسول الله (ص) عنها هي الاسكركة وقال أبو موسى : الاسكركة خمر الحبشة . وإذا كانت هذه رواياتهم وأقوال شيوخهم ومتقدمي أصحاب حديثهم فما المانع لهم من تحريم الفقاع وهم يقبلون من أخبار الآحاد ما هو أضعف مما ذكرناه ، وكيف يستحسنون الشناعة على الامامية في تحريم الفقاع ، ومالك بن أنس وهو شيخ الفقهاء وأصحاب الحديث ينهى عنه وعن بيعه . وكذلك ابن المبارك ،

وبزيد بن هارون وهما شيخا أصحاب الحديث ، ولو لا العصبية وإتباع الهوى نعوذ بالله منهما .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الخمر محرّمة على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل ، وأن تحريمها لم يكن متجدداً ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أنها متجددة التحريم .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة فأنهم لا يختلفون فيما ذكرناه ولك أيضاً أن تبني هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة التي فيها ظاهر الكتاب أو ما أشبهه ، ونبين لك أن أحداً من المسلمين ما فرّق بين المسألتين ، وأن التفرقة بينهما خلاف الاجماع . فان عورضنا بما يروونه من الأخبار الواردة في تجديد تحريم الخمر وذكر أسباب تحريمها فجوابنا عن ذلك أن جميع ما روى في تجديد تحريمها أخبار آحاد ضعيفة لا توجب علماً ولا عملاً ولا يترك ما ذكرناه من الأدلة القاطعة بمثل هذه الأخبار .

فأما ما يدعيه اليهود والنصارى من تحليل أنبيائهم لها فكذب منهم عليهم كما كذبوا على أنبيائهم في كل شيء كذّبهم المسلمون فيه ، ولا حجة فيما يدّعيه هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب .

( مسألة ) وعند الامامية إذا إنقلبت الخمر خلاً بنفسها أو بفعل آدمي إذا طرح فيها ما ينقلب فيه إلى الخل حلّت . وخالف الشافعي ومالك في ذلك وأبو حنيفة يوافق الامامية فيما حكيناه ، إلا أنه يزيد عليهم فيقول فيمن ألقى خمراً في خل فغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر أنه بذلك يحل ، وعند الامامية أن ذلك لا يجوز ، ومتى لم ينقلب الخمر إلى الخل لم يحل فكأنهم إنفردوا من أبي حنيفة بأنهم إمتنعوا مما أجازه على بعض الوجوه وإن وافقوه على إنقلاب الخمر إلى الخل ، فجاز لذلك ذكره هذه المسألة في الانفرادات ، دليلنا بعد الاجماع المتردد أن التحريم إنما يتناول ما هو خمر وما إنقلب خلاً فقد

خرج من أن يكون خمراً ، ولأنه لا خلاف في إباحة الخل ، وإسم الخل يتناول ما هو على صفة مخصوصة ، ولا فرق بين أسباب حصوله عليها . ويقال لأصحاب أبي حنيفة أي فرق بين غلبة الخل على الخمر في تحليلها وبين غلبة الماء عليها أو غيره من المايعات أو الجامدات حتى لا يوجد لها طعم ولا رائحة ، فأن فرقوا بين الأمرين بأن الخمر ينقلب إلى الخل ولا ينقلب إلى غيره من المايعات أو الجامدات .

قلنا : كلامنا فيها على الانقلاب . والخمر إذا ألقيت فى الخل الكثير فما إنقلبت فى الحـــال إلى الخل بل عينها باقية . وكذلك هي في الماء فما الفرق بين أن يلقى في ما ينقلب إليه وبين ما لا ينقلب إليه إذا كانت فى الحال موجودة ولم تنقلب .

( مسألة ) ومما يظن قبل التأمل إنفراد الامامية به القول بتحليل شرب أبوال الابل ، وكلما أكل لحمه من البهائم أما المتداوي أو غيره ، وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر .

وقال محمد بن الحسن في البول خاصة مثل قولنا ، وخالف في الروث ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي : بول ما أكل لحمه نجس . وروثه أيضاً كنجاسة ذلك مما لا يؤكل لحمه .

والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد أن الأصل في مايؤكل لحمه أويشرب لبنه في العقل الاباحة ، وعلى من ذهب إلى الحظر دليل شرعي ولن يوجد ذلك في بول ما يؤكل لحمه ، لأنهم إنما يعتمدون على أخبار آحاد وقد بيّنا أن أخبار الآحاد إذا سلمت من المعارضات والقدح لا يعمل بها في الشريعة ، ثم أخبارهم هذه معارضة بأخبار يرويها ثقاتهم ورجالهم تتضمن الاباحة ، وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة .

وأيضاً فان بول ما يؤكل لحمه طاهر غير نجس ، وكل من قال بطهارته

جوّز شربه ، ولا أحد يذهب إلى طهارته والمنع من شربه . والذي يدل على طهارته أن الأصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج فيها إلى دليل شرعي ، ومن طلب ذلك لم يجده .

ومما يجوز أن يعارض به مخالفونا في هذه المسألة ما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي ( ص ) أنه قال : ما أكل لحمه فلا بأس ببوله . وما يروونه أيضاً عن حميد عن أنس أن قوماً من عرينة قدموا على النبي ( ص ) المدينة فاستوخموها فانتفخت أجوافهم ، فبعثهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى لقاح الصدقة ليشربوا من أبوالها .

وأيضاً فان النبي (ص) طاف بالبيت راكباً على راحلته في جميع الروايات ويد الراحلة ورجلاها لا يخلو من بولها وروثها أيضاً ، هذا هو الأغلب الأظهر فلو كان ذلك نجساً لنزه النبي (ص) المسجد عنه .

فان قيل قوله ( ص ) : لا بأس به لا يدل على الطهارة وإنما يقتضي خفة حكمه عن غيره ، ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال مثل هذه اللفظة فيما لا شبهة في طهارته وإباحته ، قلنا : لا يجوز أن نحمل هذه اللفظه إلا على الطهارة والاباحة ، لأن أهل الشريعة ما جرت عادتهم بأن يقولوا فيما حظره ثابت أنه لا بأس به ، على أن بعض النجاسات قد تكون أخف حكماً من بعض ، ولا يقال فيه لا بأس ، وإنما يجوز أن لا تدخل هذه اللفظة في المجمع على طهارته وإباحته ، لأن العادة جرت بدخولها فيما هو مباح طاهر على إختلاف فيه ودخول شبهة في حكمه .

فان قالوا في حديث العرنيين أنه عليه السلام إنما أباحهم شرب أبوال الابل في حال الضرورة وعلى سبيل التداوي كما تحل الميتة مع الضرورة ، قلنا : لو كان في حال المرض يبيح الأبوال لأباحها في أوقاتنا هذه ، وأبو حنيفة يمنع من ذلك وإنما يجيزه أبو يوسف والشافعي ، وإذا بطل إعتراض أبي حنيفة

فالذي يبطل إعتراض أبي يوسف والشافعي وجهان : أحدهما أن النبي ( ص ) لو كان أباح ذلك لضرورة لوقف عليه وبين إختصاصه بالضرورة ، والوجه الثاني ما روى عنه ( ص ) من قوله ان الله لم يجعل شفاكم فيما حرّم عليكم ولهذا الذي ذكرناه تأوّل قوله تعالى : ( فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ) ، على أن المنافع ها هنا هي في المكاسب ، فان قالوا : ما أبيح في حال الاضطرار ولم يتناوله هذا الخبر الذي رويتموه ، لأنه إنما يقتضي نفي الشفاء عمّا تحريمه ثابت ، وما تدعو إليه الضرورة لا يكون حراماً بل مباحاً .

قلنا : الظاهر يقتضي نفي الشفاء عما حرّم في سائر الأوقات ، وتخفيف التحريم في حالة دون أخرى عدول عن الظاهر . فان قيل معنى الخبر أن شفاؤكم ليس بمقصور على المحرمات بل في المباحات لكم مندوحة ، قلنا : هذا أيضاً تخصيص للخبر وعدول عن ظاهره .

فان إحتج علينا مخالفونا في نجاسة البول بما يروونه عن النبي ( ص ) من قوله : إنما يغسل الثوب من البول والدم والمني ، وأنه عام في سائر الأبوال وما يؤمر بغسله وجوباً لا يكون إلا نجساً ، وما هو نجس لا يجوز شربه . وبما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه مرّ بقبرين فقال : أنهما يعذّبان ، وما يعذبان في كبير ، أما أحدهما كان يمشي في النميمة ، وأما الآخر فكان لا يستبري من البول ، وهذا عام في جميع الأبوال ، وبما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إستبرؤا من البول ، فان عامة عذاب القبر منه ، فيقال لهم : قد مضى أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة إذا خلت من المعارضات ، ثم أخبارهم هذه معارضة بما يروونه من طرقهم وقد ذكره بعضهم .

وأما ما نرويه نحن من طرقنا مما لا يحصى كثرة ، وإذا سلمنا هذه

الأخبار ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها كان لنا أن نحمل الخبر الأول على ما هو نجس من الابوال كبول الانسان وبول ما لا يؤكل لحمه ، ووجب هذا التخصيص لمكان الادلة التي ذكرناها .

والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر ، لأنه لا يوجب غسل المني ، لأنه عنده طاهر ، ولا بد له أيضاً من تخصيص لفظة البول ، لأنه (١) يرى أن بول الرضيع لا يجب غسله .

وأما أبو حنيفة فلا بد له من تخصيص أيضاً ، وحمله على الدم والبول الكثيرين ، لأنه لا يوجب غسل القليل منهما ، لأنه يرى أن بول الرضيع طاهر ، ويعدل عن ظاهره أيضاً في المني ، لأنه لا يوجب غسله ، وإنما يوجب فركه ، وقد أجمعنا كلنا على تخصيص هذا الخبر .

ويقال لهم فى الخبر الثاني قد روى هذا الخبر على خلاف ما حكيتم لأنه روى أنه كان لا يتنزّه من بوله .

وروى أيضاً أنه كان لا يستبري من البول يختص ببوله لا بول غيره ، وليس لهم أن يخالفوا في ذلك ، فيقولون أن الاستبراء هو التباعد ، وقد يلزمه التباعد والتنزه عن بوله وبول غيره ، ولهذا يقال إستبرأت الامة إذا تباعدت عنها لتعرف براءة رحمها ، وذلك أن الاستبراء معتبر فيه بأصل وضع اللغة إذا كان في عرف الشرع قد إستقر على فائدة مخصوصة ، فقد علمنا أن القائل إذا قال : فلان لا يستبري من البول أو إستبرأ من البول لا يفهم عنه إلا بوله دون بول غيره ، على أن ظاهر الخبر لو كان عاماً على ما رووه لوجب تخصيصه بالأدلة التي ذكرناها على أن في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول ما لا يؤكل لحمه ، لأنه تتضمن الوعيد وذكر العذاب .

وعند من خالفنا أن مسائل الاجتهاد لا يستحق فيها الوعيد ، فان قالوا

(١) لأنه لا يرى خ ل .

لم يلحق الوعيد من حيث لم يتنزّه فقط بل من حيث لم يتنزّه عن البول مع إعتقاده نجاسته ، ومن فعل ذلك يلحقه الوعيد لا محالة ، قلنا : هذا عدول عن الظاهر ، وبعد فهذا التأويل يسقط إستدلالكم بالخبر ، لأن تقدير الكلام على هذا التأويل أنه يعذب ، لأنه كان لا يتنزّه عن البول مع إعتقاد نجاسته وهذا لا يدل على نجاسة كل بول ، وإنما يدل على خطأ من أقدم على مايعتقد قبحه ولم يجتنب ما يعتقد نجاسته ، لأن الفاعل كذلك في حكم من فعل القبيح ، فأين دليلكم على نجاسة جميع الأبوال وهو المقصود في المسألة على أن في الخبر إختلالاً ظاهراً ، لأنه متضمن أنهما يعذبان وما يعذبان على كبير وذلك كالمتناقض ، لأن العذاب لا يكون إلا على الكبائر وما ليس بكبير فلا عذاب على فاعله عند من جعل فى المعاصي كبائر وصغائر من غير إضافة ، ولا يصح أيضاً على مذهب القائلين بالارجاء ، لأنهم يعتقدون أن جميع المعاصي كبائر ، وأنه يستحق العذاب على كل شيء منها ، ومن ذهب إلى هذا المذهب لا ينفي إسم الكبير عن شيء من المعاصي ، وإنما يقول على سبيل الاضافة هذه المعصية أصغر من تلك ، وأما مع الافراد بالذكر ، فالكل عنده كبائر . وأما الخبر الأخير الذي تعلّقوا به فكلامنا عليه كالكلام في الخبر الذي تقدمه بلا فصل فلا معنى لاعادته .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أنه يجوز لبس الثوب الحرير إذا كان في خلله شيء من القطن أو الكتان وإن لم يكن غالباً ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى جواز لبس الحرير إذا كان سداه أو اللحمة من القطن أو الكتان ولم يجزه إذا كانت اللحمة أكثر .

وحكى الطحاوي عن الشافعي أنه أباح لبس قباء محشو بقزّ ، قال لأن القز باطن . والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد أن النبي (ص) إنما نهى عن لبس الحرير ، وهذا الاسم إنما يتناول ما كان محضاً دون

ما إختلط بغيره ، والثوب الذي فيه قطن أو كتان ليس بحرير محض ، فجاز لبسه والصلاة فيه .

وإذا ذهبوا إلى أن الثوب الذي لحمته قطن وسداه حرير يجوز لبسه ، لأنه ليس بحرير محض ، وكذلك ما كان بعضه قطناً وإن لم يكن جميع اللحمة فان قيل هذا يقتضي أنه لو كان فى الثوب خيط واحد من قطن أو كتان جاز لبسه ، قلنا : ظاهر النهي عن لبس الحرير المحض يقتضي ذلك إلا أن يمنع منه مانع غيره ، والأولى أن يكون الخيط أو الخيطان غير معتد بهما ولا أثر لمثلهما ، فأما إذا كان معتداً لمثله مثل أن يكون له نسبة إلى الثوب كخمس أو سدس أو عشر فأنه يخرجه من أن يكون محضاً .

والعجب كله من قول الشافعي : في حشو القباء الحرير المحض الذي يتناوله بلا شبهة نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأي تأثير لكون الحشو باطناً غير ظاهراً ، ولا يرى أنه بطانة الجبة إذا كانت حريراً محضاً لم يجز لبسها ، وإن كانت البطانة لا تظهر للعين كظهور الظهارة هذا بعد شديد .

( مسألة ) ومما كانت الامامية منفردة به أن جلود الميتة من جميع الحيوان لا تطهر بالدباغ ، وقد وردت لهم رواية ضعيفة بجواز إتخاذ جلود الميتة ما لم يكن كلباً أو خنزيراً بعد الدّباغ آنية ، وإن كانت الصلاة فيها لا تجوز ، والمعول على الأول .

وخالف الشيعة جميع الفقهاء إلا أحمد بن حنبل فقد حكى عنه أن الميتة لا تطهر بالدباغ ، دليلنا بعد الاجماع المتردد قوله تعالى ( حرمت عليكم الميتة ) ، والتحريم يجب أن يتناول كل بعض من أبعاض الميتة حلته الحياة ثم فارقته ، والجلد بهذه الصفة بعد الدباغ وقبله فيجب أن يحرم الانتفاع به بعد الدباغ ، لأن إسم الميتة يتناوله .

ومما يجوز أن يذكر على سبيل المعارضة لهم ما رووه وسطروه في كتبهم عن النبي (ص) من قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب ، وعموم هذا الخبر يقتضي تحريم الانتفاع بهذا بعد الدباغ . وقول بعضهم أن إسم الاهاب يختص بالجلد قبل الدباغ ولا يستحقه بعده غلط مفحش ، لأن الاهاب إسم للجلد فى الحالين وغير مختص بأحدهما .

ولو جاز أن يدعى فى الاهاب إختصاص جاز أن يدعى فى الجلد مثل ذلك ، فان إعترضوا بما يروونه عن النبي (ص) وقد سئل عن جلود الميتة فقال (ص) : دباغها طهورها . وفي خبر آخر أيما إهاب دبغ فقد طهر كان جوابنا أن هذه أخبار آحاد لا يعمل بها فى الشريعة ، ثم بازائها ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من النهي عن ذلك ، وما رويناه من الأخبار التي لا تحصى في هذا المعنى ، ولو لم يبطل هذين الخبرين إلا ظاهر القرآن لكفى ، وقد يجوز أن يحمل الخبران على الخصوص وأن يريد بقوله (ص) أيما إهاب دبغ فقد طهر المذكى دون الميت .

# مسائل البيوع والربا والصرف

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن الخيار يثبت للمتبايعين في بيع الحيوان خاصة ثلاثة أيام وإن لم يشترط . وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن الحيوان كغيره لا يثبت فيه الخيار إلا بأن يشترط ، دليلنا الاجماع المتردد. ويمكن أيضاً أن يكون الوجه في ثبوت هذا الخيار في الحيوان ، خاصة أن العيوب فيه أخفى والتغابن فيه أقوى ، ففسخ فيه ولم يفسخ فى غيره . وليس للمخالف أن يقول : كيف يثبت بين المتبايعين خيار من غير أن يشترطاه

وذلك أنه إذا جاز أن يثبت خيار المجلس من غير إشتراط جاز أيضاً أن يثبت الخيار الذي ذكرناه وإن لم يشرط .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به وفيه موافق القول بأن للمتبايعين أن يشترطا من الخيار أكثر من ثلاثة أيام بعد أن يكون مدة محـــدودة ، ووافقهم في ذلك ابن أبي ليلى ومحمد وأبو يوسف والأوزاعي وجوّزوا أن يكون الخيار شهراً أو أكثر كالأجل .

وقال مالك : يجوز على حسب ما تدعو الحاجة إليه فى الوقوف على المبيع وتأمل حاله . وحكى عن الحسن بن حي أنه قال : إذا إشترى الرجل الشيء فقال له البايع : إذهب فأنت فيه بالخيار فهو بالخيار أبداً حتى يقول : قد رضيت . وذهب أبو حنيفة وزفر إلى أنه لا يجوز أن يشرط الخيار أكثر من ثلاث ، فان فعل فسد البيع وهو قول الشافعي .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد . وأيضاً فأن خيار الشرط إنما وضع لتأمّل حال المبيع ، وقد تختلف أحوال تأمّله فى الطول والقصر فجاز أن يزيد على الثلاث كما جاز أن ينقص عنها ، ولا يلزم عـلى ذلك أن يثبت بلا إنقطاع ، لأن ذلك نقيض الغرض بالبيع ، فان إعترض المخالف بما يرويه عن النبي ( ص ) من أنه قال : الخيار ثلاثة أيام ، فالجواب عن ذلك أن هذا خبر واحد ، وقد بيّنا أن أخبار الآحاد لا يعمل عليها فى الشريعـة وبأزائه الأخبار الواردة بجواز الخيار أكثر من ثلاثة أيام ، ولأن قوله(ص) الخيار ثلاثة أيام لا يمنع من زيادة عليها ، كما لم يمنع من نقصان عنهـا في البيوع ، فاذا قيل زيادة خيار الشرط على الثـلاثة غرر ، ودخول الغرر في البيوع يفسدها ، قلنا : وثبوته في الثلاثة أيضاً غرر ، لأنـه لا يدرى في هذه المدة أيحصل له البيـع أو لا يحصل ، ومع ذلك فقد جاز البيع مع ثبوت هذا الغرر .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بجواز شراء العبد الآبق مع غيره ، ولا يشتري وحده إلا إذا كان بحيث يقدر عليه المشتري . وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وذهبوا إلى أنه لا يجوز بيع الآبق على كل حال إلا ما روي عن عثمان البستي أنه قال : لا بأس ببيع الآبق والبعير الشارد وإن هلك فهو من مال المشتري ، وهذا كالموافقة للامامية ، إلا أنه لم يشترط أن يكون معه في الصفقة غيره كما شرطت الامامية .

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتكرر ، ومعوّل مخالفينا في منع بيعه على أنه بيع غرر ، وأن نبينا ( ص ) نهى عن بيع الغرر ، وربما عولوا على أنه مبيع غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه كالسمك فى الماء والطير فى الهواء ، وهذا ليس بصحيح ، لأن هذا البيع يخرجه من أن يكون غرراً لانضمام غيره إليه ، كبيع الثمرة الموجودة بعضها ، والمتوقع وجود باقيها ، وهذا هو الجواب عن قياسهم ، وإن كنّا قد بيّنا أن القياس لا مدخل له فى الشريعة ، لأنه لا يمكن تسليم جميع الثمرة التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة وإن كان العقد جايزاً .

فان قيل نحن نخالف في ذلك ، ولا نجوّز أن نبيع ثمرة معدومة مع موجودة ، قلنا : أمّا مالك فأنه يوافقنا على هذا الموضع ، وحجتنا على من خالفنا فيه أنه لا خلاف في أن طلع النخلة التي لم يؤبّر داخل في المبيع معها ، وإن كان فى الحال معدوماً فكيف يجوز أن يدعى أن بيع معدوم وموجود لا يجوز .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بتحريم بيع الفقاع وإبتياعه ، وكل الفقهاء يخالفون في ذلك ، وقد روى عن مالك كراهية بيع الفقاع ، دليلنا الاجماع المتردد .

وأيضاً إن شئت تبنى هذه المسألة على تحريمه ، فنقول : قد ثبت

حظر شربه ، وكل من حظر شربه حظر إبتياعه وبيعه ، والتفرقة بين الأمرين خروج عن إجماع الامة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من إبتاع شيئاً معيّناً بثمن معين ولم يقبضه ولا قبض ثمنه وفارقه البايع بعد العقد ليمضي وينقده الثمن فالمبتاع أحق به ما بينه وبين ثلاثة أيام ، فان مضت الثلاثة أيام ولم يحضر المبتاع الثمن كان البايع بالخيار إن شاء فسخ البيع وباعه من غيره ، وإن شاء طالبه بالثمن على التعجيل والوفاء ، وليس للمبتاع على البايع في ذلك خيار فان هلك المبيع في مدة الأيام الثلاثة كان من مال المبتاع دون البايع فان هلك بعد الثلاثة أيام كان من مال البايع .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقل أحد منهم بالترتيب الذي رتبناه . دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، وإنما قلنا : أن المبتاع أحق به ما بينه وبين ثلاثة أيام ، لأنه بالابتياع وإشتراط أن ينقد الثمن الذي مضى في إحضاره قد ملك وعليه تعجيل الثمن ، فاذا لم يحضره في هذه المدة المضروبة فكأنه رجع عن الابتياع ولم يف بالشرط الذي شرطه من تعجيل الثمن ، وصار البايع بالخيار ، إن شاء فسخ ، وإن شاء طالب بالثمن وإنما جعلنا المبيع إذا هلك فى الأيام الثلاثة من مال المبتاع ، لأن العقد قد ثبت بينهما .

وقد حكى عن مالك أنه كان يقول فى الدابة إذا حبسها البايع حتى يقبض الثمن فهلكت فهي من مال المشتري وذلك إن كان بيعاً على النقد ، فان كان على غير النقد فهو من مال البايع وهو موافق للامامية من بعض الوجوه ، وقد قلنا أنه إن هلك بعد الثلاثة أيام كان من مال البايع لأنه بتأخير الثمن عنه قد صار أملك به وأحق بالتصرّف فيه فأن هلك فمن ماله .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من إبتاع شيئاً وشرط

الخيار ولم يسم وقتاً ولا أجلاً مخصوصاً بل أطلقه إطلاقاً فان له الخيار ما بينه وبين ثلاثة أيام ثم لا خيار له بعد ذلك ، وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك لأن أبا حنيفة يذهب إلى أنه إذا شرط الخيار إلى غير مدة معلومة فالبيع فاسد فان أجازه فى الثلاثة جاز عند أبي حنيفة خاصة ، وإن لم يجزه حتى مضت الثلاثة أيام لم يكن له أن يجيزه .

وقال أبو يوسف ومحمد : له أن يجيز بعد الثلاثة ، وقال مالك إن لم يجعل للخيار وقتاً معلوماً جاز وجعل له من الخيار مثل ما يكون في تلك الساعة ، وقال الحسن بن صالح بن حي : إذا لم يعيّن أجل الخيار كان له الخيار أبداً. دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتكرر . ويمكن أن نقول الوجه مع إطلاق الخيار في صرفه إلى ثلاثة أيام أن هذه المدة هي المعهودة المعروفة فى الشريعة ، لأن يصرف الخيار فيها ، والكلام إذا أطلق وجب حمله على المعهود المألوف فيه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من إبتاع أمة فوجد بها عيباً ما عرفه من قبل بعد أن وطئها لم يكن له ردّها ، وكان له أرش العيب ، إلا أن يكون عيبها من حبل فله ردّها مع الوطي ، ويرد معها إذا وطئها نصف عشر قيمتها .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فذهب الشافعي إلى أنه إذا إبتاع أمة ثيّباً فوطئها ثم أصاب بها عيباً فله ردّها ولا مهر عليه . وقال ابن أبي ليلى : يردّها بالعيب ويرد معها المهر لأجل الوطي ، وقد روى ذلك عن عمر ، وذهب الزهري والثوري وأبو حنيفة وأصحابه إلى أنه لا يملك الردّ بالعيب ، بل يمسكها ويأخذ الأرش ، وإنفراد الامامية بالقول الذي ذكرناه ظاهر .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد وليس يجري وطي الثيّب

بجرى وطي البكر ، لأن وطي البكر فيه إتلاف لجزء منها ، وليس كذلك الثيّب ، ويمكن أن يكون الفرق بين الحمل وغيره من العيوب أن الحمل أفحش العيوب وأعظمها ، فجاز أن يتغلّظ حكمه على باقي العيوب .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به وقد وافقها فيه غيرها القول بجواز بيع الانسان الشاة أو البعير ويشترط رأسه أو جلده أو عضواً من أعضائه ، وروى ابن وهب عن مالك القول بجواز أن يستثنى جلدها وهو موافقة للامامية وروى ابن القاسم عن مالك أنه إذا باع شاة فاستثنى منها ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً أو فخذاً أو كبداً أو صوفاً أو شعراً أو كراعاً فانه إن إستثنى ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً فلا بأس بذلك ، وإن إستثنى جلداً أو رأساً ، فان كان مسافراً فلا بأس به ، وإن كان حاضراً فلا خير فيه ، وهذه الرواية أيضاً موافقة للامامية في السفر فلسنا نعرف فرقاً بين السفر والحضر في هذا الموضع .

وقال أبو حنيفة وأصحابه : لا يجوز ذلك البتّة وهو قول الثوري . وقال الشافعي : لا يجوز أن يبيع الرجل الشاة ويستثني منها جلداً ولا غيره في سفر ولا حضر ، دليلنا على ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، ولأن هذا العقد يقع عليه إسم البيع باستثنائه فيجب أن يدخل في عموم قوله تعالى ( وأحل الله البيع ) وليس يمكن أن يدعى في ذلك جهالة فان الأعضاء متميزة منفردة من غيرها وليس يجري بجرى غيرهما مما يقع فيه الاشتراك والاختلاط .

( مسألة ) في الربا : ومما إنفردت به الامامية القول : بأنه لا ربا بين الولد ووالده ، ولا بين الزوج وزوجته ، ولا بين الذمّي والمسلم ولا بين العبد ومولاه ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك فأثبتوا الربا بين كل من عددناه ، وقد كتبت قديماً في جواب مسائل وردت من الموصل تأولت الأخبار التي ترويها أصحابنا المتضمنة لنفي الربا بين من ذكرناه على أن المراد بذلك وإن كان لفظ الخبر بمعنى الأمر كأنه قال : يجب أن لا يقع بين من ذكرناه ربا ،

كما قال تعالى : ( ومن دخله كان آمناً ) ، وكقوله تعالى : ( فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ) .

وقوله عليه السلام . العارية مردودة والزعيم غارم ومعنى ذلك كله معنى الأمر أو النهي وإن كان بلفظ الخبر ، وأما العبد وسيّده فلا شبهة في نفي الربا بينهما ، لأن العبد لا يملك شيئاً ، والمال الذي في يده مال لسيّده ، ولا يدخل الربا بين الانسان ونفسه ، ولهذا ذهب أصحابنا إلى أن العبد إذا كان لمولاه شريك فيه حرّم الربا بينه وبينه . وإعتمدنا في نصرة هذا المذهب على عموم ظاهر القرآن ، وأن الله تعالى حرم الربا على كل متعاقدين ، وقوله تعالى : ( ولا تأكلوا الربا ) ، وهذا الظاهر يدخل تحته الوالد وولده ، والزوج والزوجة .

ثم لما تأمّلت ذلك رجعت عن هذا المذهب لأني وجدت أصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه وغير مختلفين فيه في وقت من الأوقات ، وإجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة ، ويخص بمثله ظاهر القرآن ، والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه .

وإذا كان الربا حكماً شرعياً جاز أن يثبت في موضع دون آخر كما يثبت في جنس دون جنس وعلى وجه دون وجه ، فاذا دلّت الأدلة على تخصيص من ذكرناه وجب القول بموجب الدليل .

ومما يمكن أن يعارض ظاهر من ظواهر الكتاب أن الله تعالى قد أمر بالاحسان والانعام ، مضافاً إلى ما دلت عليه العقول من ذلك ، وحد الاحسان إيصال النفع على وجه الاستحقاق إلى الغير مع القصد إلى كونه إحساناً ، ومعنى الاحسان ثابت فيمن أخذ من غيره درهماً بدرهمين ، لأن من أعطى الكثير بالقليل وقصد به إلى نفعه فيه فهو محسن إليه ، وإنما أخرجنا من عدا من إستثنيناه من الوالد وولده والزوج والزوجة بدليل قاهر تركنا له الظواهر

وهذا ليس مع المخالف في المسائل التي خالفنا فيها ، فظاهر أمر الله تعالى بالاحسان في القرآن في مواضع كثيرة كقوله : ( وأحسن كما أحسن الله إليك ) وقوله تعالى : ( إن الله يأمر بالعدل والاحسان ) معارض للآيات التي ظاهرها عام في تحريم الربا ، فاذا قالوا بتخصيص آيات الاحسان لأجل آيات الربا ، قلنا : ما الفرق بينكم وبين من خصص آيات الربا بعموم آيات الأمر بالاحسان وهذه طريقة إذا سلكت كانت قوية .

( مسألة ) في الصرف : ومما إنفردت به الامامية القول بجواز إبتياع الانسان من غيره متاعاً أو غيره نقداً أو نسية معاً على أن يسلف البايع شيئاً أو يقرضه مالاً إلى أجل أو يستقرض منه ، وأنكر ذلك باقي الفقهاء وحظروه ودليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، ولأن الله تعالى أحلّ البيع بالاطلاق ، وهذا البيع الذي أشرنا إليه داخل في جملة الظاهر ، والقرض أيضاً جايز ، وإشتراطه في عقد البيع غير مفسد له ولسنا ندري من أي جهة حظر المخالفون ذلك وإنما يرجعون إلى الظنون والحسبان التي لا يرجع في الشرع إلى مثلها ، ولا خلاف بينهم في أنه لو لم يشترط القرض عند عقد البيع ، ثم رأى بعد ذلك أن يقرضه ذلك كان جايزاً ، وأي فرق بين أن يشرطه أو لا يشرطه .

( مسألة ) فيه أيضاً : ومما إنفردت به الامامية القول : بأنه يجوز أن يكون للانسان على غيره مال مؤجّل فيتفقان على تعجيله بأن ينقصه من ميلغه ولا يشبه ذلك تأخير الأموال عن آجالها بزيادة فيها لأن ذلك محظور لا محالة وخالفهم باقي الفقهاء في ذلك وسووا بين الأمرين فى التحريم ، دليلنا على ما ذهبنا إليه الاجماع المتقدم ذكره .

وأيضاً فان تصرّف الانسان فيما يملكه مباح بالعقل والشرع ، وقد علمنا أن الدين المؤجّل له مالك يصح تصرّفه فيه فيجوز له أن ينقص منه

كما يجوز له الابراء منه ومن عليه أيضاً هذا الدين هو مالك المتصرف في ماله فله أن يقدمه ، كما له أن يؤخّره إلى أجله ، ولا خلاف في أنه لو قبض بعضه وأبرءه من الباقي من غير إشتراط لكان ذلك جائزاً ، وأي فرق في جواز ذلك بين الاشتراط ونفيه .

# مسائل الشفعة

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية إثباتهم حق الشفعة في كل شيء من المبيعات من عقار وضيعة ومتاع وعروض وحيوان كان ( ١ ) ذلك مما يحتمل القسمة أو لا يحتملها ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأجمعوا على أنها لا تجب إلا في العقارات والأرضين دون العروض والأمتعة والحيوان ، وقد روى عن مالك خاصة أنه قال : إذا كان طعام أو برّ بين شريكين فباع أحدهما حقّه أن لشريكه الشفعة ، ثم إختلف أبو حنيفة والشافعي فقال أبو حنيفة تجب الشفعة فيما يحتمل القسمة ، ولا ضرر في قسمته وفيما لا يحتملها ، وأسقط الشافعي الشفعة عما لم يحتمل القسمة ويلحق الضرر بقسمته ، دليلنا على صحة مذهبنا إجماع الامامية على ذلك فانهم لا يختلفون فيه ، ويمكن أن يعارض المخالفون في هذه المسألة بكل خبر .

وورد عن الرسول ( ص ) في إيجاب الشفعة مطلقاً كروايتهم عنه « ع » أنه قال : الشفعة فيما لم يقسم .

وأيضاً ما رووه عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قول الشفعة في كل شيء والأخبار في ذلك كثيرة جداً ، ومما يمكن أن يعارضوا به أن الشفعة عندكم

(١) كل ذلك مما يحتمل القسمة خ ل .

إنما وجبت لازالة الضرر عن الشفيع ، وهذا المعنى موجود في جميع المبيعات من الأمتعة والحيوان ، فاذا قالوا : حق الشفعة إنما يجب خوفاً من الضرر على طريق الدوام ، وهذا المعنى لا يثبت إلا في الأرضين والعقارات دون العروض ، قلنا : في الأمتعة ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء العقارات والأرضين كالياقوت وما أشبهه من الحجارة والحديد فيدوم الاستضرار بالشركة فيه وأنتم لا توجبون فيه الشفعة .

وبعد فان إزالة الضرر الدائم أو المنقطع واجبة في العقل والشرع ، وليس وجوب إزالتها مختصاً بالمستمر دون المنقطع ، فلو كان التأذّي بالشركة في الفروض منقطعاً على ما إدّعيتم لكانت إزالته واجبة على كل حال . فأما علة الشافعي في وجوب الشفعة بما على الشريك من الضرر بأجرة القاسم متى طلب القسمة فينقض بالعروض ، لأن هذا المعنى ثابت فيها ، وربما ضمّ إلى هذه العلة أن القسمة تؤدي إلى الضرر من حيث يحتاج الشريك إلى أن يحدث ميزاباً في حصته ثانياً بعد أن كان واحداً . وكذلك البالوعة وما أشبهها وهذا ليس بشيء ، لأن الشفعة قد تجب فيما لا يحتاج فيه إلى شيء من ذلك ، كالعراص الخالية من أبنية والحصص التي متى قسمت كان في كل واحد منهما كل ما يحتاج إليه من ميزاب وبالوعة وغير ذلك فبطلت هذه العلة ايضاً .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الشفعة إنما تجب إذا كانت الشركة بين إثنين ، وإذا زاد العدد على الاثنين فلا شفعة ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأوجبوا الشفعة بين الشركاء قل أو كثر عددهم ، دليلنا على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة .

وأيضاً فان حق الشفعة حكم شرعي والأصل إنتفاؤه ، وإنما أوجبناه بين الشريكين لاجماع الامة فانتقلنا بهذا الاجماع عن حكم الأصل ولم ينقلنا فيما زاد على الاثنين بأقل فيجب أن يكون في ذلك على حكم الأصل . فان قيل

أليس قد وردت رواياتكم التي تختصون بها عن أئمتكم عليهم السلام أن الشفعة تجب على عدد الرجال ، وهذا يدل على أن الشفعة تثبت فيما زاد على الاثنين .

وروي عن أبي عبد الله « ع » أنه قال قضى رسول الله ( ص ) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن ، ولفظ الشركاء يقع على أكثر من إثنين ، قلنا : هذه كلها أخبار آحاد وما لا يوجب علما من الأخبار ليس بحجة ولا تثبت به الأحكام الشرعية على ما بيّناه في غير موضع ، ويمكن تأويل ظواهر هذه الأخبار بأن يحمل قوله الشفعة على عدد الرجال أنها إنما تجب بالشركة وسواء زادت سهام أحد الشريكين على سهام الآخر أو نقصت فالمعتبر إنما هو بالشركاء لا بمبالغ سهامهم . ويحمل لفظ الرجال على الشركاء في الاملاك الكثيرة لا في ملك واحد ، ويجوز حمل هذه اللفظة على الشريكين في ملك واحد على أحد وجهين : أما على قول من يجعل أقل الجمع الاثنين أو على سبيل المجاز كما قال تعالى ( فان كان له إخوة ) .

وتأويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه ، فأما الخبر الذي وجد في روايات أصحابنا أنه إذا سمح بعض الشركاء حقوقهم من الشفعة فأن لمن لم يسمح بحقه على قدر حقه فيمكن أن يكون تأويله أن الوارث لحق الشفعة إذا كانوا جماعة فأن الشفعة عندنا تورث متى سمح بعضهم بحقه كانت المطالبة لمن لم يسمح ، وهذا لا يدل على أن الشفعة في الاصل تجب لأكثر من شريكين .

فأن قيل : قد ادعيتم إجماع الامامية وابن الجنيد يخالف في هذه المسألة ويوجب الشفعة مع زيادة الشركاء على إثنين . وأبو جعفر بن بابويه يوجب الشفعة في العقار فيما زاد على إثنين ، وإنما يعتبر الاثنين في الحيوان خاصة على ما حكيتموه عنه في جواب مسائل أهل الموصل التسع الفقهية

قلنا : إجماع الامامية قد تقدم الرجلين فلا إعتبار بخلافهما ، وقد بيّنا في مواضع من كتبنا أن خلاف الامامية أن تعيّن في واحد أو جماعة معروفة مشار إليها لم يقع به إعتبار .

( مسألة ) ومما يظن إعتبار الامامية به القول : بأنه لا شفعة لكافر على مسلم ، وأكثر الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر ، ولا يفرقون بينه وبين المسلم .

وقد حكي عن ابن حي أنه قال : لا شفعة للذمّي في أمصار المسلمين التي إبتدأها المسلمون ، لأنهم لا يجوز لهم سكناها ولا تملكها ولهم الشفعة في القرى . وإنفراد قول الامامية عن قول ابن حي باق ، إلا أنه قد حكى عن الشعبي وأحمد بن حنبل أنهما أسقطا شفعة الذمي على المسلم ، وهذه منهما موافقة للامامية .

والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتكرر ذكره قوله تعالى: ( لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة ) ، ومعلوم أنه تعالى إنما أراد لا يستوون فى الأحكام ، والظاهر يقتضي العموم إلا ما أخرجه دليل قاهر . فان قيل : أراد فى النعيم والعذاب بدلالة قوله ( أصحاب الجنة هم الفائزون ) قلنا : قد بيّنا فى الكلام على أصول الفقه أن تخصيص إحدى الجملتين لا يقتضي تخصيص الاخرى وإن كانت لها متعقبة .

ومما يمكن الاستدلال به أن الأصل إنتفاء الشفعة عن المبيعات ، لأن حكم الشفعة حكم شرعي ، ولما يثبت حق الشفعة للمسلم على الكافر والكفار بعضهم على بعض أثبتناه بدليله وبقي الباقي على حكم الأصل .

ومما يمكن أن نعارض به مخالفينا في هذه المسألة ما رووه ووجد في كتبهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله : لا شفعة لكافر ، وفي خبر آخر لا شفعة لذمّي على مسلم .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به أن حق الشفعة لا يسقط إلا بأن يصرّح الشفيع بأسقاط حقّه ، ولا يكون مسقطاً بكفه في حال علمه عن الطلب ، وهذا القول أحد أقوال الشافعي ، لأن له أقوالاً أربعة : أحدها إن طلب الشفعة يجب على الفور ، وثانيها أنه قد يثبت إلى ثلاثة أيام ، وثالثها أنه يجب على التأبيد إلى أن يصرّح بالعفو ، وهذا وفاق للشيعة ، ورابعها أنه ثابت إلى أن يعفو أو يعرّض بالعفو .

وحكى أيضاً عن شريك أنه قال : إذا علم فلم يطلب فهو أيضاً على شفعته ، وهذا أيضاً موافقة للشيعة الامامية وباقي الفقهاء على خلاف ذلك ، لأن أبا حنيفة وأصحابه وابن حي يذهبون إلى أنه متى لم يطلبها مكانه بطلت شفعته ، وقال الحسن بن زياد : إذا شهد أنه على شفعته ولم يقم بها ما بينه وبين أن تصل إلى القاضي فقد أبطل شفعته .

قال الحسن : وأما أبو حنيفة فقال ثلاثة أيام . وروى محمد عن أبي حنيفة أنه على شفعته أبداً بعد الشهادة . وقال محمد إذا تركها بعد الطلب شهراً بطلت وقال أبو يوسف إذا أمكنه أن يطلب عند القاضي أو يأخذه فلم يفعل بطلت وقال ابن أبي ليلى إذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلاثاً . وقال الشعبي يوماً . وقال البستي ثلاثاً . وقال مالك إذا علم بالشراء فلم يطلب حتى طال بطلت ، والسنّة ليست بكثيرة . وله أن يأخذ وهذا في الحاضر . فأما الغايب فلا تبطل شفعته إذا لم يطلبها . قال الثوري إذا لم يطلبها أياماً بطلت شفعته ، وذكر المعافى ، عنه ثلاثة أيام . وقال الأوزاعي والليث وعبد الله بن الحسن والشافعي إذا لم يطلب حتى علم بطلت .

وقد تقدّم بياننا أقوال الشافعي المختلفة في هذه المسألة ، وإن كان هذا القول الذي ذكرناه آنفاً أظهرها . وقال الشعبي : من بيعت شفعته وهو شاهد ولم ينكره فلا شفعة له .

والذي يدل على صحة مذهبنا الاجماع المتكرر ، ويمكن أن يقوى ذلك بأن الحقوق في أصول الشريعة ، وفى العقول أيضاً لا تبطل بالامساك عن طلبها ، وكيف خرج حق الشفعة عن أصول الأحكام العقلية والشرعية ، ألا ترى أن من لم يطلب وديعته أو لم يطالب بدَينه فان حقه ثابت لا يبطل بالتغافل عن الطلب ، فاذا قالوا هذه حقوق غير متجددة وحق الشفعة متجددة قلنا : نفرضه متجدداً ، لأن من حل له أجل دين فقد تجدد له حق ما كان مستمراً ، ومع ذلك لو أخر المطالبة لم يبطل الحق .

وكذلك من مات وله قريب وإستحق فى الحال ميراثه وعلم بذلك ثم لم يطالب بالميراث من هو في يده لم يبطل الحق ، ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى فان قيل : هذا الذي تذهبون إليه يؤدي إلى الاجحاف بالمشتري ، لأن المدة إذا تطاولت لم يتمكن المشتري من التصرف في المبيع وهدمه وبنيانه وتغييره لأن الشفيع إذا طالبه بالشفعة أمره بازالة ذلك ، وهذا ضرر داخل على المشتري قلنا : يمكن أن يحترز المشتري من هذا الضرر بأن يعرض المبيع على الشفيع ويبذل تسليمه إليه فهو بين أمرين إما أن يتسلم أو يترك بشفعته فيزول الضرر عن المشتري بذلك ، وإذا فرط فيما ذكرناه وتصرف من غير أن يفعل ما أشرنا إليه فهو المدخل للضرر على نفسه .

فان قيل : كيف تدعون أنه ليس فى الأصول الشرعية حق يجب على الفور ويسقطه بالتأخير ، وحق الرد بالعيب يجب على الفور ومتى تأخر بطل .

قلنا : المعنى فى حق الرد بالعيب أنه ربما كان في تأخيره إبطال له من حيث تخفى إمارات العيب ولا تظهر فتقع الشبهة في وجود العيب فلزمت المبادرة إلى الرد لهذا المعنى وذلك غير موجود في حق الشفعة لأنه يجب بعقد البيع وذلك مما لا يجوز أن يتغير ولا يخفى في وقت ويظهر في آخر .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن لامام المسلمين وخلفائه

المطالبة بشفعة الوقوف التي ينظرون فيها على المساكين أو على المساجد ومصالح المسلمين ، وكذلك كل ناظر بحق في وقف من وصي وولي له أن يطالب بشفعته وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والدلالة على صحة مذهبنا الاجمـــاع المتردد . ويمكن أن يقال للمخالف على سبيل المعارضة له الشفعة إذا كانت إنما وجبت لدفع الضرر فأولى الأشياء بأن يدفع عنها الضرر حقوق الفقراء ووجوه القربات ، فان قالوا : الوقوف لا مالك لهـا فيدفع الضرر عنه بالمطـالبة بشفعته ، قلنا : إذا سلم أنه لا مالك لها فها هنا منتفع بهـا ومستضر لمـا يعود إلى المشاركة فيها وهم أهل الوقوف ومصالح المسلمين إنما يجب دفـع الضرر عنها مثل ما يجب من دفع الضرر عن الآدميين .

# مسائل شتى

## ( من الهبات والاجارات والوقوف والشركة والرهن وغير ذلك )

( مسألة ) فى الهبة : ومما إنفردت به الامامية القول بأن من وهب شيئاً لغيره غير قاصد به ثواب الله تعالى ووجهه جاز له الرجوع فيه ما لم يتعوّض عنه ولا فرق في ذلك بين الأجنبي وذى الرحم .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأصحـابه ! إذا وهب لذي الرحم المحرَم لم يرجع . وإن وهب لامرأته لم يرجع ، وكذلك المرأة لزوجها ، وإن وهب لأجنبي رجع إن شاء ما لم يثب عنهـا أو يزيد الشيء في نفسه . وذكر هشام عن محمد عن أبي حنيفة إذا علّم الموهوب له المملوك القرآن أو الخبر فله أن يرجع فيه . وقال محمد لا يرجع ، قال محمد وكذلك لو كان كافراً فأسلم أو كان عليه دين فأداه الموهوب له . وقال الحسن عن زفر ان

علمها الموهوب له القرآن أو الكتابة أو المشط فحذقت ذلك فله أن يرجع فيها . وقال أبو يوسف لا يرجع . وقال عثمان البستي في الرجل يعطي الرجل العطية لا يبيّن أنه متقرب مستغزر فعطيّته جائزة وليس له أن يرجع فيها وقال مالك : من نحل ولداً له نحلاً أو أعطاه عطاء ليس بصدقة فله أن يقبضها إن شاء ما لم يستحدث الولد ديناً من أجل العطاء ، فاذا صار عليه الديون لم يكن للوالد أن يقبض من ذلك شيئاً .

وكذلك إذا زوّج الفتاة بذلك المال أو كانت جاريته فتزوجت بذلك فليس للأب أن يقبض من ذلك شيئاً . وقال مالك : والأمر المجمع عليه عندنا في بلدنا أن الهبة إذا تغيّرت عند الموهوب له بزيادة أو نقصان فان على الموهوب له أن يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها .

وقال مالك في الواهب يكون لورثته مثل ما كان له من الثواب إن اتبعوه وروى الثوري عن ابن أبي ليلى قال للواهب : أن يرجع في هبته دون القاضي وعند أصحاب أبي حنيفة لا يرجع إلا بنقصانها ويرد الموهوب له . وقال الثوري كقول أصحاب أبي حنيفة في جميع ذلك . وقال الأوزاعي : لا يرجع فيما وهب لمولى ولا تابع له ولا لذي رحم ولا لامرأته ولا السلطان لمن دونه ويرجع فيما سوى ذلك فان كانت الهبة قد نمت وزادت عند أصحابها فقيمتها يوم وهبها وترجع المرأة فيما وهبت لزوجها .

وقال الحسن بن حي : إذا لم يرد بالهبة ثواب الدنيا لم يرجع إذا قبض ولا يرجع فيما وهب لذي رحم محرم ، فاذا وهب لغير ذي رحم محرم ويريد بها ثواب الدنيا فله أن يرجع فيها . وقال الليث : إذا وهب للثواب رجع فيها مثل قول مالك ، ولا ترجع المرأة فيما وهبت لزوجها إلا أن يكون سألها أن تهب له ثم طلقها مكانه أو بعد ذلك بيوم أو نحوه .

وقال الشافعي : لا يرجع في الهبة إلا الوالد فيما وهبه لولده ، وقال

داود بن علي : كل من وهب شيئاً لغيره لم يجز الرجوع فيه ، ولا فرق في ذلك بين البعيد والقريب .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتردد إنا قد علمنا باجماع من الامة ولا إعتبار بداود ، فان الاجماع قد تقدمه وسبقه بأن عقد الهبة وإن قارنه القبض غير مانع من الرجوع وإنما إختلفوا في موضع جواز الرجوع فذهب قوم إلى أن الرجوع إنما يجوز مع ذوي الأرحام دون ذوي الأجانب وذهب الآخرون إلى أنه يجوز مع الأجانب دون ذوي الأرحام ، وذهبت الامامية إلى أنه يجوز فى المواضع كلها فقد بان بالاتفاق على أن قبض الهبة غير مانع من الرجوع على كل حال . فمن إدعى أنه مانع من الرجوع في موضع دون آخر فعليه الدليل الشرعي على إختصاص ذلك الموضع بهذا الحكم ولا دليل لمن خصص موضعاً دون آخر ، لأن تعويلهم على أخبار آحاد وقياس يقتضي الظن ولا معول على مثله في ثبوت الأحكام الشرعية فثبت بهذا الاعتبار جواز الرجوع فى المواضع كلها ، وأن ليس بعضها بذلك أحق من بعض ، فأن قالوا : لو جاز الرجوع فى الهبة لجاز فى البيع وفي سائر العقود . قلنا سائر العقود ما أجمعت عليه الامة على جواز الرجوع فيها على الجملة ، وإنما إختلفوا فى التفصيل وعقد الهبة قد بيّنا الاجماع على سبيل الجملة على جواز الرجوع فيه وإنما إختلفوا في مواضعه .

فأن إحتج المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله : الراجع في هبته كالراجع في قيئه ، وبلفظ آخر الراجع في هبته كالكلب يعود في قيئه .

فالجواب عن ذلك أن هذه كلها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً ولا يثبت بمثلها الأحكام . وهذا الخبر معارض بأخبار كثيرة يروونها عن النبي (ص) من جواز الرجوع في الهبة، وإذا سلم هذا الخبر على ما فيه فالمراد به الاستقذار

لا التحريم ، لأن ذلك مستقذر مستهجن ، ألا ترى أن الكلب لا تحريم عليه فأما الخبر الآخر الذي يتضمن ذكر الكلب فهو وإن كان مطلقاً يرجع إلى الكلب لأن الألف واللام يحملان على العهد ، وليس ها هنا جنس يعهد منه الرجوع في قيئه إلا الكلب فلا فرق بين أن يقول كالعايد في قيئه وبين أن يقول كالكلب يعود في قيئه ، على انّا لو حملنا لفظة العايد على الجنس والعموم لدخل فيه الكلب لا محالة فلا يجوز حمل العود على التحريم ، لأن ذلك لا يتأتى في الكلب فلا بد من حمله على الاستقذار والاستهجان وهو متأت في كل عايد فان قيل : كيف يجوز أن يجتمع جواز الرجوع في الهبة مع القول بأنها تملك بالقبض ، قلنا : غير ممتنع إجتماع ذلك ، كما أن المبيع إذا شرط فيه الخيار مدة معلومة كان مملوكا بالعقد ، وإن كان حق الرجوع فيه ثابتاً فأن قالوا الملك مع ثبوت حق الخيار ناقص أو غير مستقر ، قلنا ! نحن نقول في ملك الموهوب مع ثبوت حق الرجوع مثل ما يقولونه حرفاً بحرف .

( مسألة ) في الهبة أيضاً : ومما إنفردت به الامامية ان من وهب شيئاً في مرضه الذي مات فيه إذا كان عاقلاً مميّزاً تصح هبته ولا يكون من ثلثه ، بل يكون من صلب ماله .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وذهبوا إلى أن الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث ، دليلنا الاجماع المتردد ، ولأن تصرف العاقل في ماله جايز وما تعلق للورثة بماله وهو حي حق فهبته جائزة ، ولذلك صح بلا خلاف نفقة جميع ماله على نفسه في مأكل ومشرب .

فان قيل : أي فرق بين الهبة فى المرض والوصية فى المرض ، قلنا الهبة حكمها منجز فى الحال وما تعلق في حال الحيوة حق لوارث المال المورث ، والوصية حكمها موقوف على الوفاة ، وبعد الوفاة يتعلق حق الورثة بمال المورث فوجب أن تكون محسوبة من الثلث .

( مسألة ) في الاجارات : ومما إنفردت به الامامية بأن الصنّاع كالقصار والخيّاط ومن أشبههما ضامنون للمتاع الذي يسلم إليهم إلا أن يظهر هلاكه ويشهر بما لا يمكن دفعه أن يقوم بيّنة بذلك وهم أيضاً ضامنون لما جنته أيديهم على المتاع بتعدّ وغير تعدّ ، وسواء كان الصانع مشتركا أو غير مشترك ومعنى الاشتراك هو أن يستأجر الأجير على عمل في الذمة فيكون لكل أحد أن يستأجره ولا يختص به بعضهم دون بعض ، ومعنى الأجير المنفرد وهو من استؤجر للعمل مدة معلومة فيختص المستأجر بمنفعة تلك المدة ولا يصح لغيره إستيجاره فيها وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

فقال أبو حنيفة وأصحابه لا ضمان على الأجير المشترك إلا فيما جنته يداه وقال زفر : لا ضمان عليه في ما جنت يداه أيضاً إلا أن يخالف ، وقال أبو يوسف ومحمد وعبيد الله بن الحسن يضمن إلا ما لا يستطاع الامتناع منه كالحريق وموت الشاة واللصوص الغالبين .

وقال الثوري يضمن فى اللصوص أيضاً . وقال مالك : يضمن القصار إلا أن يأتي أمر من الله تعالى مثل الحرق والسرق والضياع إذا قامت عليه بيّنة ويضمن قرض الفار إذا لم يقم بيّنة . وإذا قام بيّنة أنه قرض الفار من غير تضييع لم يضمن .

وقال الأوزاعي : لا يضمن القصّار من الحريق والأجير المشترك ضامن إذا لم يشترط له أنه لا ضمان له عليه . وقال الحسن بن حي : من أخذ الأجرة فهو ضامن تبرّأ أو لم يتبرأ ، ومن أعطى الأجرة فلا ضمان عليه وإن شرط ، ولا يضمن الأجير المشترك من عدوّ حارب أو موت ، وهذا القول من ابن حي كأنه موافق للامامية ، لأنه إن عنى به الأجير المشترك والخاص فهو موافق لهم وإن كان يعني المشترك دون الخاص فهو خلاف إلا أنه يخالف للامامية على كل حال بقوله : ومن أعطى الأجرة فلا ضمان عليه وإن شرط ، لأن عندنا

إن شرط كان الضمان عليه بالشرط وإن اعطي الأجر .

وقال الليث : الصنّاع كلّهم ضامنون لما أفسدوا أو هلك عندهم وهذا أيضاً كموافقة الامامية إذا أراد بالصنّاع من كان مشتركا وخاصّاً ، وللشافعي قولان : أحدهما يضمن والآخر لا يضمن إلا ما جنت يداه . دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد .

وأيضاً فأن من خالفنا في هذه المسألة على تباين أقوالهم يرجعون فيها إلى ما يقتضي الظن من قياس أو خبر واحد ونحن نرجع إلى ما يقتضي العلم فقولنا أولى على كل حال .

ومما يمكن أن يعارضوا به لأنه موجود في رواياتهم وكتبهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله : على اليد ما أخذت حتى تؤديه ، وهذا يقتضي ضمان المتاع على كل حال وإذا خصصوه إحتاجوا إلى دليل ولا دليل لهم على ذلك .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من وقف وقفاً جازله أن يشرط أنه إن إحتاج إليه في حال حياته كان له بيعه والانتفاع بثمنه ، والقول أيضاً : بأن الوقف متى حصل له من الخراب بحيث لا يجدي نفعاً جاز لمن هو وقف عليه بيعه والانتفاع بثمنه ، وإن أرباب الوقوف متى دعتهم ضرورة شديدة إلى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لهم ذلك مع فقد الضرورة . وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يجيزوا إشتراط الواقف لنفسه ما أجزناه ولا بيع الوقوف على حال من الأحوال إلا ما رواه بشر عن أبي يوسف في سنة تسع وسبعين أنه إن جعل الواقف الخيار لنفسه في بيع الوقف ، وإن يجعل ذلك في وقف أفضل منه فهو جايز ، وإن مات قبل أن يختار إبطاله مضى الوقف على سبيله .

قال : وقال أبو يوسف بعد ذلك لا يجوز الاستثناء في إبطال الوقف

والوقف جائز نافذ . دليلنا إتفاق الطائفة ، ولأن كون الشيء وقفاً تابع لاختيار الواقف وما يشرط فيه ، فاذا شرط لنفسه ما ذكرناه كان كسائر ما يشرطه وليس لهم أن يقولوا هذا شرط ينقض كونه وقفاً وحبساً وخارجاً من ملكه وليس كذلك باقي الشروط لأنه لا تنافي بينها وبين كون ذلك وقفاً ، قلنا : ليس ذلك يناقض كونه وقفاً ، لأنه متى لم يجز الرجوع فهو ماض على سبيله ، ومتى مات قبل العود نفذ أيضاً نفوذاً تاماً ، وهذا حكم ما كان مستفاداً قبل عقد الوقف ، وكيف يكون ذلك نقضاً لحكمه وقد بيّنا أن الحكم باق ، فان قيل لو جاز دخول هذا الشرط فى الوقف لجاز دخول مثله في العتق ، قلنا : هذا قياس ، وقد بيّنا أن القياس لا يصح إثبات الأحكام الشرعية به ، وبعد فأن الفرق بين العتق والوقف : أن العتق عندنا لا يجوز دخول شيء من الشروط فيه ، وليس كذلك الوقف لأن الشرائط تدخله مثل أن يقول هذا وقف على فلان ، فان مات فعلى فلان وما جرى هذا المجرى ، وإذا دخلته الشروط جاز دخول الشرط الذي ذكرناه .

فان قيل : فقد خالف أبو علي بن الجنيد فيما ذكرتموه وذكر أنه لا يجوز للواقف أن يشرط لنفسه بيعه له على وجه من الوجوه . وكذلك فيمن هو وقف عليه أنه لا يجوز له أن يبيعه ، قلنا : لا إعتبار بابن الجنيد وقد تقدّمه إجماع الطائفة وتأخر أيضاً عنه وإنما عول في ذلك على ظنون له وحسبان وأخبار شاذة لا يلتفت إلى مثلها .

فأما إذا صار الوقف بحيث لا يجدي نفعاً أو ادّعت أربابه الضرورة إلى ثمنه لشدة فقرهم ، فالأحوط ما ذكرناه من جواز بيعه لأنه إنما جعل لمنافعهم فاذا بطلت منافعهم منه فقد إنتقض الغرض فيه ولم يبق منفعة فيه إلا من الوجه الذي ذكرناه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن المشتركين مع تساوي

ماليهما إذا تراضيا بأن يكون لأحدهما من الربح أكثر مما للآخر جاز ذلك ، وكذلك إذا تراضيا بأنه لا وضيعة على أحدهما ، أو أن عليه من الوضيعة أقل مما على الآخر جاز أيضاً .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال الشافعي : لا يجوز أن يشترطا تساويا في الربح مع التفاضل فى المال ولا تفاضل فى الربح مع التساوي في المال وإن شرطا ذلك فسدت الشركة ، وأبو حنيفة أجاز التفاضل فى الربح وإن كان رأس المال متساوياً ، وقال مالك : إذا كان رأس المال من عند أحدهما الثلث ، ومن الآخر الثلثين ، على أن العمل نصفان فالربح نصفان لا خير في هذه الشركة ، ولا يجوز عنده التفاضل ، فالربح مع التساوي في رؤوس الأموال .

وقالت الجماعة : أن الوضيعة على قدر المالين ، وشرط الفضل باطل دليلنا الاجماع المتكرر .

وأيضاً أن الشركة بحسب ما يشترط فيها ، فاذا إشترطنا التفاضل في الربح أو الوضيعة وجب جواز ذلك ، وأبو حنيفة يجيز إشتراط التفاضل في الربح فيلزمه جواز ذلك فى الوضيعة . فان قيل : إنما فسد إشتراط الفضل في الوضيعة لأنه يجري مجرى قول أحدهما لصاحبه ما ضاع من مالك فهو علي وهذا فاسد لا محالة .

قلنا : مثال ما نحن فيه هو أن يقول ما هلك من هذه البضاعة مع تساوينا فيها فهو من مالي ومالك إلا أني قد سمحت ورضيت بأن يكون من مالي خاصة فلا مانع من ذلك ، ويلزم أبا حنيفة إذا أجرى التفاضل فى الوضيعة مجرى قول أحدهما لصاحبه ما هلك من مالك فهو علي أن لا يجوز التفاضل في الربح لأنه يجري مجرى أن يقول له ما استفيده من الربح في كذا وكذا فهو لك وإذا جاز أحد الأمرين جاز الآخر مثله .

( مسألة ) ومما إنفردت به الشيعة الامامية أن الشركة لا تصح إلا في الأموال ولا تصح فى الأبدان والأعمال ، ومتى إشترك إثنان في عمل كصياغة عقد ونساجة ثوب وما أشبه ذلك لم يثبت بينهما شركة ، فكان لكل واحد منهما أجرة عمله خاصة وإن لم يتميز عملاهما لأجل الاختلاط كان الصلح بينهما ، وإذا دفع رجل إلى تاجر مالاً ليتجر له على أن الربح بينهما لم ينعقد بينهما بذلك شركة وكان صاحب المال بالخيار إن شاء أعطاه ما شرطه له وإن شاء منعه منه وكان له عليه اجرة مثله في تجارته كذلك .

وكذلك إذا أعطى الانسان غيره ثوباً ليبيعه وشرط له فيه سهماً من الربح فهو بالخيار إن شاء أمضى شرطه وإن شاء رجع فيه ، وكان عليه في بيع الثوب أجرة مثله في البيع .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأصحابه يجوز شركة الأبدان والصناعات إتفقت أو إختلفت عملاً في موضعين أو موضع واحد ، ولا يجوز في الاصطياد والاحتطاب ونحوهما .

وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة قال : كلما يجوز فيه الوكالة تجوز فيه الشركة ، وما لا يجوز فيه الوكالة لا يجوز فيه الشركة ، وما جازت فيه الشركة من الصناعات نحو الخياطة والقصارة ، فانه سواء عملا جميعاً أو أحدهما فما حصل من فضل فهو بينهما نصفان .

وقال مالك تجوز الشركة على أن يحتطبا ويصطادا إذا كان يعملان جميعا في موضع واحد ، وكذلك الأشراك إذا إشتركا في صيد البزاة والكلاب إذا كان الكلب والبازي بينهما نصفين . وقال مالك : لا يجوز الشركة بين حداد وقصّار وإنما تجوز في صناعة واحدة يعملان جميعاً فيها في موضع واحد ، فان عملا في موضعين أو كانتا صناعتين لم تجز الشركة . وقال مالك : يجوز أن يشترك المعلّمان في تعليم الصبيان إذا كانا في مجلس واحد ،

وإن تفرقا في مجلسين فلا خير فيه .

وقال الحسن بن حي والليث : شركة الأبدان جايزة في الأعمال ، وقال الليث : وإن مرض أحدهما لم يكن للمريض شيء من عمل الصحيح إلا أن يشاء الصحيح أن يشركه في عمله .

وقال الشافعي : لا تجوز الشركة إلا بالدراهم والدنانير ويختلط المالان وهذا يدل على أنه لا يجيز شركة الأبدان ، إلا أنه ليس ينتهي في ذلك إلى ما تقوله الامامية من أن العمل لا يدخل فى الشركة منفرداً ولا مجتمعاً . دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، ولأن معول من خالفينا في هذه المسائل التي ذكرناها كلها على الظنون والحسبان والرأي والاجتهاد ومرجعنا فيما نذهب إليه فيها إلى توقيف فما قلناه أولى .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من رهن حيواناً حاملاً فأولاده خارجون عن الرهن ، فأن حمل الحيوان فى الارتهان كان أولاده رهناً مع امهاته . وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة : إذا ولدت المرهونة بعد الرهن دخل ولدها فى الرهن ، وكذلك اللبن والصوف وثمرة النخل والشجر وهو قول الثوري والحسن بن حي .

وقال مالك : ما حدث من ولد فهو رهن ، وليست الثمرة الحادثة رهناً مع الأصل . وقال الليث : إذا كان الدين حالاً دخلت الثمرة فى الرهن ، فان كان إلى أجل فالثمرة لصاحب الأصل . وروي عنه أنه لا تدخل فيه إلا أن تكون موجودة يوم الرهن .

وقال الشافعي : لا يدخل الولد ولا الثمرة الحادثة في الرهن ، ومن تأمّل هذه الأقوال على إختلافها علم أن قول الشيعة : منفردة عنها . والذي يدل على صحة الطريقة التي ذكرناها في المسألة التي قبل هذه بلا فصل .

( مسألة ) أيضاً في الاجارة : ومما إنفردت به الامامية القول بجواز أن يؤجر الانسان شيئاً بمبلغ بعينه فيواجره المستأجر بأكثر منه إذا اختلف النوعان كأنه إستأجره بدينار فأنه يجوز له أن يواجره بأكثر من قيمة الدينار من الحنطة والشعير وما أشبه ذلك ، وكذلك يجوز أن يستأجره بدينار ويواجر بثلاثين درهماً ، لأن الربا لا يدخل مع إختلاف النوع ، وهذا متى لم يحدث فيما إستأجره حدثاً يصلحه به فان ما زاد فيه ما فيه نفع ومصلحة جاز أن يؤاجره بأكثر مما إستأجره على كل حال من غير تخصيص ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأصحابه لا يجوز للمستأجر أن يؤجر ما إستأجره قبل القبض ، ويجوز بعد القبض ، فأن أجّر بأكثر تصدق بالفضل إلا أن يكون أصلح فيه شيئاً أو بنى فيه بناء وهو قول الثوري والأوزاعي والحسن بن حي ، وقال مالك والبستي والليث والشافعي : لا بأس بأن يؤاجره بأكثر ولا يتصدق بشيء .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتردد أن المستأجر مالك للمنافع ، وقد أجازت الشريعة ملك المنافع ، فجرى مجرى ملك الأعيان في جواز التصرف فيها فللمالك أن يتصرف في ملكه بحسب إختياره من زيادة أو نقصان ، والأصل في العقول والشريعة جواز تصرف المالك في ملكه إلا أن يمنع مانع ولا مانع ها هنا فيما ذكرناه .

# مسائل في المحارب

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن من حارب الامام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته يجري مجرى محارب النبي ( ص ) وخالع

طاعته في الحكم عليه بالكفر وإن إختلف أحكامهما من وجه آخر في المدافنة والموارثة وكيفية الغنيمة من أموالهم .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب المحصّلون منهم والمحققون إلى أن محاربي الامام العادل فسّاق تجب البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير إنتهاء إلى التكفير ، وذهب قوم من حشو أصحاب الحديث إلى أن الباغي مجتهد وخطؤه يجري مجرى الخطأ في سائر مسائل الاجتهاد .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، وأيضاً فان الامام عندنا يجب معرفته وتلزم طاعته كوجوب المعرفة بالنبي ( ص ) ولزوم طاعته كالمعرفة بالله تعالى ، وكما أن جحد تلك المعارف والتشكيك فيها كفر ، وكذلك هذه المعرفة .

وأيضاً فقد دل الدليل على وجوب عصمة الامام من كل القبائح وكل من ذهب إلى وجوب عصمته ذهب إلى الكفر الباغي عليه والخالع لطاعته والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الامة ، فأن قيل : لو كان من ذكرتم بالغاً إلى حد الكفر لوجب أن يكون مرتداً أو أن تكون أحكامه أحكام المرتدين ، وإجتمعت الامة على أن أحكام الباغي تخالف أحكام المرتد ، وكيف يكون مرتداً وهو يشهد الشهادتين ، ويقوم بالعبادات ؟ قلنا : ليس يمتنع أن يكون الباغي له حكم المرتد في الانسلاخ عن الايمان وإستحقاق العقاب العظيم ، وإن كانت أحكامه الشرعية في مدافنه وموارثه وغير ذلك تخالف أحكام المرتد ، كما كان الكافر الذمّي مشاركا للحربي في الكفر والخروج عن الايمان وإن إختلفت أحكامهما الشرعية . فأما إظهار الشهادتين فليس بدال على كمال الايمان ، ألا ترى أن من أظهرهما وجحد وجوب الفرائض والعبادات لا يكون مؤمناً بل كافراً .

وكذلك إقامة بعض العبادات من صلاة وغيرها ، ومن جحد أكبر

العبادات وأوجبها من طاعة إمام زمانه ، ونصرته لم ينفعه أن يقوم بعبادة اخرى من صلاة وغيرها .

وأما ما يذهب إليه قوم من غفلة الحشوية من عذر الباغي وإلحاقه بأهل الاجتهاد . فمن الأقوال البعيدة من الصواب ومن المعلوم ضرورة أن الامة أطبقت في الصدر الأول على ذم البغاة على أمير المؤمنين عليه السلام ومحاربته والبرائة منهم ، ولم يقم لهم أحد في ذلك عذراً ، وهذا المعنى قد شرحناه في كتبنا وفرّعناه وبلغنا فيه النهاية ، وهذه الجملة ها هنا كافية ، فان إعترض المخالف على ما ذكرناه بالخبر الذي يرويه معمّر بن سليمان عن عبد الرحمن ابن الحكم الغفاري عن عدية بنت أهبان بن صيفي قالت : جاء علي عليه السلام إلى أبي فقال : ألا تخرج معنا ؟ قال ابن عمك وخليلك أمرني إذا إختلف الناس أن اتخذ سيفاً من خشب أو بالخبر الذي يروى عن أبي ذر رحمة الله عليه أنه قال قال رسول الله ( ص ) كيف بك إذا رأيت أحجار الزيت وقد غرقت بالدم ، قال : قلت ما إختار الله لي ورسوله ؟ قال : تلحق ، أو قال عليك بمن أنت منه ، قال قلت : أفلا آخذ بسيفي وأضعه على عاتقي ، قال : شاركت القوم إذاً ، قال : فما تأمرني يا رسول الله ؟ قال : إلزم بيتك ، قلت : فان دخل عليَ ببيتي ؟ قال : فان خفت أن يبهرك شعاع السيف فألق رداءك على وجهك يبوء بأثمه وإثمك .

قلنا : هذان الخبران وأمثالهما لا يرجع بهما عن المعلوم والمقطوع بالأدلة عليه بلا دليل وهي معارضة بما هو أظهر منها وأقوى وأولى من وجوب قتاله الفئة الباغية ونصرة الحق ومعونة الامام العادل ، ولو لم يرو في ذلك إلا ما رواه الخاص والعام والولي والعدو من قوله عليه السلام حربك يا علي حربي وسلمك يا علي سلمي ، وقد علمنا أنه عليه السلام لم يرد بنفس هذه الحرب تلك ، بل أراد تساوي تلك الأحكام ، فيجب أن تكون أحكام

محاربيه هي أحكام محاربي النبي ( ص ) إلا ما خصصه الدليل ، وما روي أيضاً من قوله : اللهم انصر من نصره واخذل من خذله ، ولأنه « ع » لما إستنصر في قتال أهل الجمل وصفين والنهروان أجابته الامة بأسرها ووجوه الصحابة وأعيان التابعين وسارعوا إلى نصرته ومعونته ، ولم يحتج أحد عليه بشيء مما تضمّنه هذان الخبران الخبيثان الضعيفان على أن الخبر الأول قد روي على خلاف هذا الوجه ، لأن أهبان قال قال لي رسول الله ( ص ) : يا أهبان أما أنك إن بقيت بعدي سترى في أصحابي إختلافاً ، فان بقيت إلى ذلك اليوم فاجعل سيفك يا أهبان من عراجين ، وقد يجوز أن يريد « ع » بالاختلاف الذي يرجع إلى القول والمذاهب دون المقاتلة والمحاربة على أن هذا الخبر ما يمنع من قتال أهل الردة عند بغيهم ومجاهرتهم فهو أيضاً غير مانع من قتال كل باغ وخارج عن طاعة الامام .

فأما الخبر الثاني فمما يضعفه أن أبا ذر رحمة الله عليه لم يبلغ إلى وقعة أحجار الزيت ، لأن ذلك إنما كان مع محمد بن عبد الله بن الحسن في أول أيام المنصور ، وأبو ذر مات في أيام عثمان فكيف يقول له رسول الله ( ص ) كيف بك ، في وقت لا يبقى إليه ، على أن أباذر رضي الله عنه كان معروفاً بانكار المنكر بلسانه وبلوغه فيه أبعد الغايات والمجاهرة في إنكاره وكيف يسمع من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ما يقتضي خلاف ذلك .

( مسألة ) ومما كانت الامامية منفردة به القول : بأن من سب النبي ( ص ) أو عابه مسلماً كان أو ذمّياً قتل في الحال ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأصحابه : من سب النبي ( ص ) أو عابه ، وكان مسلماً فقد صار مرتداً ، وإن كان ذمّياً عزر ولم يقتل .

وقال ابن القسم عن مالك من شتم النبي ( ص ) من المسلمين قتل ولم يستتب ، ومن شتم النبي ( ص ) من اليهود والنصارى قتل إلا أن يسلم ، وهذا

القول من مالك مضاه لقول الامامية . وقال الثوري : الذمّي يعزر ، وذكر عن ابن عمر أنه يقتل ، وروى الوليد بن مسلم عن الأوزاعي ومالك فيمن سب النبي ( ص ) قالا : هي ردّة يستتاب ، فان تاب نكل به وإن لم يتب قتل وإلا يضرب مائة ثم يترك حتى إذا هو برىء ضرب مائة ولم يذكرا فرقاً بين الذمّي والمسلم .

وقال الليث في المسلم يسب النبي ( ص ) أنه لا يناظر ولا يستتاب ويقتل مكانه ، وكذلك اليهودي والنصراني وهذه موافقة للامامية . وقال الشافعي ويشرط على المصالحين من الكفار أن من ذكر كتاب الله عز وجل أو محمداً رسول الله ( ص ) بما لا ينبغي أو زنى بمسلمة أو أصابها باسم نكاح أو فتن مسلماً عن دينه ، أو قطع عليه طريقاً أو أعان أهل الحرب بدلالة على المسلمين أو آوى عيناً لهم فقد نقض عهده وأحل دمه وبرئت ذمّته ، قال الطحاوي : فهذا من الشافعي يدل على أنه إذا لم يشرط يستحل دمه بذلك .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتردد وإن سب النبي ( ص ) وعيبه والوقيعة فيه ردة من المسلم بلا شك والمرتد يقتل . وأما الذمّي وإن لم يكن بذلك مرتداً ، لأن حقيقة الردة هي الكفر بعد الأيمان ، والذمي ما كان مؤمناً فصار كافراً ، بل كفره متقدم ، لكن هذا وإن لم يكن منه ردّة فهو خرق للذمّة وإستخفاف بالشريعة ووضع منها ومن أهلها وببعض هذا يبرأ من الذمة التي حقن بها فحينئذ يكون دمه مباحاً من الوجه الذي ذكرناه فأما ما يستدل به أصحاب أبي حنيفة في الفرق بين المسلم والذمي في هذه المسألة من روايتهم عن الزهري عن عروة عن عائشة قال : دخل رهط من اليهود على النبي ( ص ) فقالوا : السّام عليك ، قالت ففهمتها ، فقلت عليكم السّام واللعنة ، فقال النبي ( ص ) : مهلاً يا عائشة فان الله تعالى يحب الرفق في الأمر كله ، فقالت يا رسول الله ألم تسمع ما قالوا ؟ قال النبي ( ص ) قد

قلت وعليكم ، قال المخالف لنا : ولو كان هذا الدعاء من المسلم لصار مرتداً فيقتل فلم يقتله النبي ( ص ) بذلك .

ومما يستدلون به أيضاً ما رواه شعبة عن هشام بن زيد عن أنس بن مالك أن إمرأة يهودية أتت النبي ( ص ) بشاة مسمومة فأكل منها فجيىء بها فقيل ألا تقتلها ؟ قال فقال لا ، قال المحتج : ولا خلاف بين المسلمين أن من فعل مثل ذلك بالنبي وهو ممن ينتحل الاسلام أنه مرتد يقتل .

فالجواب عنه : أن هذه أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً ولا يعترض بها على مدلول الأدلة وهي معارضة بأخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه صفته مثل ما رووه عن أبي يوسف عن حصين بن عبد الرحمن عن رجل . عن ابن عمر ان رجلاً قال : إني سمعت راهباً سب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : لو سمعته لقتلته ، إنّا لم نعطهم العهد على هذا ولم ينكر أحد على ابن عمر هذا القول فدل على وقوع الرضا به .

فأما إبدال السلام بالسّام فليس بصريح في سب ولا شتم ، ولو وقع من مسلم أو ذمي ما إقتضى القتل .

وأما الشاة المسمومة فيجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم إعتقد أن اليهودية ما علمت بأنها مسمومة فقد يجوز أن لا تكون بذلك عالمة ، وقد يجوز أيضاً لو كانت عالمة وقاصدة أن يكون عليه السلام رأى درأ القتل عنها مع إستحقاقها لضرب من المصلحة فله عليه السلام مثل ذلك وإنما كلامنا فى الاستحقاق للقتل ، والمسلم واليهودي في هذا الباب سواء .

## مسائل القضاء والشهادات وما يتصل بذلك

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به وأهل الظاهر يوافقونها فيه القوا

بأن للامام والحكام من قبله أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير إستثناء ، وسواء علم الحاكم ما علمه وهو حاكم أو علمه قبل ذلك ، وقد حكي أنه مذهب لأبي ثور .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن لمشاهدة الحاكم من الأفعال الموجبة للحدود قبل القضاء وبعده ، فأنه لا يحكم فيها بعلمه إلامن القذف خاصة وما علمه قبل القضاء من حقوق الناس لم يحكم فيها بعلمه ، فان علمه بعد القضاء حكم .

وقال أبو يوسف ومحمد يحكم فيما علمه قبل القضاء من ذلك بعلمه وهو قول سوار ، وقال الحسن بن حي يقضى بعلمه قبل القضاء بعد أن يستحلفه في حقوق الناس وفى الحدود لا يقضى بعد القضاء إذا علمه حتى يشهد معه في الزنا ثلاثة وفي غيره برجل آخر .

وقال الأوزاعي في الامام يشهد هو ورجل آخر على قذف رجل آخر أنه يحدّه هو . وقال شريح : إرتفعوا إلى إمام فوقي وأنا أشهد لك به . وقال مالك : لا يقضى بعلمه في سائر الحقوق حتى يكون شاهدان سواه ، وفى الزنا أربعة غيره . وقال الليث لا يحكم في حقوق الناس بعلمه حتى يكون شاهداً آخر فيقضي بشهادته وشهادة الشاهد معه . وقال الشافعي : يقضى بعلمه في حقوق الناس وفى الحدود قولان لأنه يقبل رجوع المقر ، وقال ابن أبي ليلى فيمن أقر عند القاضي في مجلس الحكم بدين ، فأن القاضي لا ينفذ ذلك حتى يشهد معه آخر والقاضي شاهد .

ثم قال بعد ذلك إذا ثبت قوله في الأصول عنده أنفذ عليه القضـــاء ، فان قيل : كيف تستجيزون إدعاء الاجماع من الامامية في هذه المسألة ، وأبو علي بن الجنيد يصرّح بالخلاف فيها ، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود . قلنا لا خلاف بين الامامية

في هذه المسألة ، وقد تقدم إجماعهم ابن الجنيد وتأخـــر عنه ، وإنما عول ابن الجنيد فيها على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطأه ظاهر . وكيف يخفى إطباق الامامية على وجوب الحكم بالعلم وهم ينـكرون توقف أبي بكر عن الحكم لفاطمة عليها السلام بنت رسول الله ( ص ) بفدك لما إدّعت أنه نحلها أبوها ويقولون : إذا كان عالماً بعصمتها وطهارتها ، وأنها لا تدّعي إلا حقّاً فلا وجه لمطالبتها بأقامة البيّنة لأن البينة لا وجه لها مع القطع بالصدق، وكيف خفى على ابن الجنيد هذا الذي لا يخفى على أحد ، أو ليس قد روت الشيعة الامامية كلها ماهو موجود في كتبها ومشهور في رواياتها أن النبي(ص) إدّعى عليه أعرابي سبعين درهماً عن ناقة باعها منه ، فقال ( ص ) : قد أوفيتك ، فقال الأعرابي : إجعل بيني وبينك رجلاً حكماً يحكم بيننا ، فأقبل رجـل من قريش فقال له النبي ( ص ) : احكم بيننا ، فقال للأعرابي : ما تدعى عـلى رسول الله ؟ قال : سبعين درهماً ثمن ناقة بعتها منه ، فقال : ما تقول يا رسول الله ؟ قال : قد أوفيته ، فقال للأعرابي : ما تقول ؟ فقال لم يوفني فقال لرسول الله : ألك بيّنة على أنك قد أوفيته ؟ فقـال ( ص ) لا ، فقال للأعرابي : أتحلف أنك لم تستوف حقك وتأخذه ؟ فقال : نعم ، فقال رسول الله (ص) : لأحاكمن هذا الرجل إلى رجل يحكم فينا بحكم الله عز وجل فأتى رسول الله ( ص ) إلى علي بن أبي طالب ومعه الأعرابي ، فقال علي «ع» ما لك يا رسول الله ؟ فقال يا أبا الحسن : احكم بيني وبين هـذا الأعرابي ، فقال عليه السلام : ما تدّعي على رسول الله ( ص ) ؟ قال : سبعين درهمـاً ثمن ناقة بعتها منه ، فقال «ع» : يا رسول الله ما تقول ؟ فقال ( ص ) : قد أوفيته ثمنها ، فقال «ع» للأعرابي : أصدق رسول الله ( ص )فيما قال ؟ قال : لا ما أوفاني ، فأخرج علي «ع» سيفه فضرب عنقه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لم فعلت ذلك يا علي ؟ فقـال : يا رسول الله نحن

نصدّقك على أمر الله ونهيه وأمر الجنة والنار والثواب والعقاب ووحي الله عز وجل فلا نصدّقك في ثمن ناقة هذا الأعرابي وإني قتلته لأنه كذبك لما قلت له أصدق رسول الله فيما قال ؟ فقال لا ما أوفاني شيئاً ، فقال رسول الله أصبت يا علي فلا تعد إلى مثلها ثم إلتفت إلى القرشي وكان قد تبعه فقال هذا حكم الله لا ما حكمت به .

وروت الشيعة أيضاً عن ابن جريح عن الضحاك عن ابن عباس قال : خرج رسول الله ( ص ) من منزل عائشة فاستقبله أعرابي ومعه ناقة فقال : يا محمد إشتر مني هذه الناقة ، فقال النبي ( ص ) نعم بكم تبيعها يا أعرابي ؟ قال بمائة درهم ، فقال النبي ( ص ) : ناقتك خير من هذا ، قال : فما زال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يزيد حتى إشترى الناقة بأربعمائة درهم ، فقال : فلما دفع النبي ( ص ) إلى الأعرابي الدراهم ضرب الأعرابي يده إلى زمام الناقة ، فقال الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان لمحمد شيء فليقم البيّنة قال : فأقبل رجل فقال النبي ( ص ) : أترضى يا أعرابي بالشيخ المقبل ؟ قال نعم يا محمد ، فلما دنا قال النبي ( ص ) : إقض في ما بيني وبين هذا الأعرابي قال : تكلم يا رسول الله ، فقال النبي ( ص ) : الناقة ناقتي والدراهم دراهم الأعرابي ، فقال الأعرابي : بل الدراهم دراهمي والناقة ناقتي فان كان لمحمد شيء فليقم البيّنة ، فقال الرجل القضيّة فيها واضحة يا رسول الله وذلك أن الأعرابي طلب البيّنة ، فقال له النبي ( ص ) : اجلس فجلس ثم أقبل رجل آخر فقال النبي ( ص ) : أترضى يا أعرابي بالشيخ المقبل ؟ قال نعم فلما دنا قال له النبي ( ص ) : إقض فيما بيني وبين الأعرابي ، قال نعم تكلم يا رسول الله صلى الله عليك ، قال النبي ( ص ) : الناقة ناقتي والدراهم دراهم الأعرابي ، فقال الأعرابي : لا بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي ، فان كان لمحمد شيء فيلقم البيّنة ، فقال الرجل : القضية فيها واضحة يا رسول الله

لأن الأعرابي طلب البيّنة ، فقال النبي ( ص ) : اجلس حتى يأتي الله بمن يقضي بيني وبين الأعرابي بالحق ، قال : فأقبل علي « ع » فقال النبي ( ص ) أترضى بالشاب المقبل ؟ قال : نعم ، فلما دنا قال يا أبا الحسن إقض بيني وبين الأعرابي ، فقال « ع » تكلم يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم الناقة ناقتي والدراهم دراهم الأعرابي ، فقال الأعرابي : لا بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي ، فان كان لمحمد شيء فليقم البيّنة ، فقال علي خل بين الناقة وبين رسول الله ( ص ) ، فقال الأعرابي : ما كنت بالذي أفعل أو يقم البيّنة ، فدخل علي « ع » منزله ، فاشتمل على قايم سيفه ثم أتى ، وقال خل بين الناقة وبين رسول الله ( ص ) ، قال : ما كنت بالذي أفعل أو يقيم البيّنة قال : فضربه عليه السلام ضربة فأجمع أهل الحجاز على أنه رمى برأسه وقال بعض أهل العراق : بل قطع منه عضواً ، فقال النبي صلى الله عليه وآله ما حملك على هذا يا علي ؟ فقال يا رسول الله نصدّقك على الوحي من السماء ولا نصدّقك على أربعمائة درهم .

وقال أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي ، وقد روى هذين الخبرين في كتابه المعروف بمن لا يحضره الفقيه هذان الخبران غير مختلفين ، لأنهما في قضيّتين ، فكانت هذه القضية قبل القضية التي ذكرناها قبلها .

وقد روت الشيعة أيضاً في كتبها خبر علي « ع » مع شريح قاضيه في درع طلحة بن عبيد الله لما قال « ع » : هذه درع طلحة اخذت غلولاً يوم البصرة ومطالبة شريح بالبيّنة على ذلك وإحضاره عليه السلام الحسن إبنه « ع » وقنبراً غلامه ، وقوله « ع » لشريح أخطأت ثلاث مرات .

ورووا أيضاً حديث خزيمة بن ثابت ذى الشهادتين لما شهد للنبي على الأعرابي فقال النبي كيف شهدت بذلك وعلمته ؟ قال من حيث علمنا أنك رسول الله فمن

يروي هذه الأخبار مستحسناً لها ومعوّلاً عليها كيف يجوز أن يشك في أنه كان يذهب إلى أن الحاكم يحكم بعلمه لو لا قلة تأمل ابن الجنيد .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه زائداً على الاجماع المتردد قوله تعالى : ( الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة ) ، وقوله تعالى : ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) ، فمن علمه الامام سارقاً أو زانياً قبل القضاء أو بعده فواجب عليه أن يقضي فيه بما أوجبته الآية من إقامة الحدود ، وإذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت في الأموال لأن من أجاز ذلك في الحدود أجازه في الأموال ، ولم يجزه أحد من الامة في الحدود دون الأموال .

فان قيل : فلم زعمتم أنه أراد بقوله : الزانية والزاني والسارق والسارقة من علمتموه كذلك دون أن يكون أراد من أقر عندكم بسرقة أو زنا أو شهد عليه الشهود .

قلنا : من أقر برنا أو شهد عليه الشهود لا يجوز أن يطلق عليه القول بأنه زان ، وكذلك السارق وإنما حكمنا فيهما بالأحكام المخصوصة إتباعاً للشرع ، وإن جوّزنا أن يكونا ما فعلا شيئاً من ذلك ، والزاني في الحقيقة من فعل الزنا وعلم ذلك منه .

وكذلك السارق فحمل الآيتين على العلم أولى من حملهما على الشهادة والاقرار ، فان إحتجوا بما يروى عن النبي ( ص ) أنه قال : لو اعطي الناس بدعواهم لادّعى ناس دماء قوم وأموالهم ، لكن البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر .

وأخبر عليه السلام أن المدّعي لا يعطى بغير بيّنة ، فالجواب أولاً أن هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ، ثم إذا سلمناه قلنا علم الحاكم أقوى البيّنات ، وإذا جعلنا البيّنة الاقرار والاشهاد من حيث أبانت عن الأمر وكشفت فأقوى منها العلم اليقين ، فأما من فرق بين ما علمه القاضي وهو

حاكم وبين ما علمه وهو على خلاف ذلك .

وقوله : ان الذي علمه وهو غير حاكم لا إعتداد به ، لأن القاضي علمه في حال لا ينفذ حكمه فيها باطل ، لأن العدل إذا شهد أمضى الحاكم شهادته ، وإن جوّز أن يكون قد تحمّلها في حال فسقه ، وبذلك تقبل شهادة العدل البالغ وإن جوّز أن يكون قد تحمّلها في حال طفوليته ، فأن قيل : لو جاز للحاكم أن يحكم بعلمه لكان في ذلك تزكية لنفسه ، قلنا : التزكية حاصلة للحاكم بتولية الحكم له ، وليس ذلك بمناف لأمضاء الحكم فيما علمه ثم هذا لازم في إجازتهم حكم الحاكم بعلمه في غير الحدود ، لأنه تزكية لنفسه ، ولا يختلفون أيضاً في أنه يقبل منه جرحه لشهادته وإسقاط شهادته ولا يكون ذلك تزكية لنفسه .

فأن قالوا : إذا حكم بعلمه فقد عرض نفسه للتهمة وسوء الظن به ، قلنا : وكذلك إذا حكم بالبيّنة والاقرار فهو معرض نفسه للتهمة فلا يلتفت إلى ذلك لوقوع التهمة في غير موضعها ، لأن قبول الشهادة والسكون إلى عدالة الشاهد مما يجوز ان يقع في مثله التهمة أيضاً .

ووجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة غير محصل لأنه لم يكن في هذا دلالة ولا إليه دراية يفرّق بين علم النبي ( ص ) بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه ، وهذا غلط منه ، لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف ، فعلم كل عالم بمعلوم بعينه كعلم كل عالم به ، وكما أن النبي (ص) أو الامام «ع» إذا شاهدا رجلاً يزني أو يسرق فهما عالمان بذلك علماً صحيحاً ، وكذلك من علم مثل ما علماه من خلفائهما والتساوي في ذلك موجود ، ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول : وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً ابطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح ، ووجدنا الله تعالى قد اطلع رسوله ( ص ) على من كان يبطن

الكفر ويظهر الاسلام ، وكان يعلمه ولم يبيّن ( ص ) أحوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعون من مناكحتهم وأكل ذبائحهم ، وهذا غير معتمد ، لأنا أولاً لا نسلّم له أن الله تعالى قد اطلع النبي ( ص ) على معايب المنافقين وكل من كان يظهر الايمان ويبطن الكفر من امّته ، فان إستدل على ذلك بقوله تعالى ( ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنّهم في لحن القول ) فهذا لا يدل على وقوع التعريف وإنما يدل على القدرة عليه ،

ومعنى قوله تعالى : ( ولتعرّفنهم في لحن القول ) أي يستقر ظنّك أو وهمك من غير ظن ولا يقين . ثم لو سلمنا على غاية مقترحة أنه ( ص ) قد اطلع على البواطن لم يلزم ما ذكره ، لأنه غير ممتنع أن يكون تحريم المناكحة والموارثة وأكل الذبائح إنما يختص بمن أظهر كفره وردته دون من أبطنها وأن تكون المصلحة التي يتعلق بها التحريم والتحليل إقتضت ما ذكرناه ولا يجب على النبي (ص) أن يبين أحوال من أبطن الردّة والكفر لأجل هذه الأحكام التي ذكرناها لأنها لا تتعلق بالمبطن وإنما تتعلق بالمظهر .

وليس كذلك الزنا ، وشرب الخمر ، والسرقة ، ولأن الحد في هذه الأمور يتعلّق بالمبطن والمظهر على سواء ، وإنما يستحق بالفعلية التي يشترك فيها المعلن والمستر .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الخصمين إذا إبتدآ في الدعوى بين يدي الحاكم ، وتشاحّا في الابتداء بها وجب على الحاكم أن يسمع من الذي على يمين خصمه ، ثم ينظر في دعوى الآخر ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يذهبوا إلى مثل ما حكيناه .

دليلنا على صحة ذلك إطباق الطائفة عليه . ولأن من خالف ما ذكرناه إعتمد على الرأي والاجتهاد دون النص والتوقيف ، ومثل ذلك الرجوع فيه إلى التوقيف أولى وأحرى .

ووجدت ابن الجنيد لما روى عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى أن يتقدم صاحب اليمين في المجلس بالكلام ، قال ابن الجنيد : يحتمل أن يكون أراد بذلك المدعي ، لأن اليمين المردودة عليه ، قال ابن الجنيد : إلا أن ابن محبوب فسّر ذلك في حديث رواه عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : إذا تقدمت مع خصم إلى وال أو قاض فكن عن يمينه يعني يمين الخصم ، وهذا تخليط من ابن الجنيد لأن التأويلات إنما تدخل بحيث تشكل الأمور ، ولا خلاف بين القوم أنه إنما أراد يمين الخصم دون اليمين التي هي القسم ، وإذا فرضنا المسألة في تفسير تبادر الكلام بين يدي القاضي وتناهياه وأراد كل واحد منهما أن يدعى على صاحبه فهما جميعاً مدّعيان ، كما أنهما جميعاً مدعى عليهما فبطلت المزيّة والتفرقة التي توهمها ابن الجنيد .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية في هذه الاعصار وإن روى لهما وفاق قديم القول بجواز شهادات ذوي الأرحام والقرابات بعضهم لبعض إذا كانوا عدولاً من غير إستثناء لأحد ، إلا ما يذهب إليه بعض أصحابنا معتمداً على خبر يرويه من أنه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وإن جازت شهادته له ويجوز شهادة الوالد لولده وعليه .

وقد رويت موافقة الامامية في ذلك عن ( ١ ) عمر بن الخطاب وشريح والزهري وعمر بن عبد العزيز والحسن البصري والشعبي وأبي ثور ، وروى الساجي أن أياس بن معاوية أجاز شهادة رجل لابنه وأخذ يمين الطالب وكل من أجاز شهادة الأب للابن والابن للأب أجاز شهادة الأخ لأخيه ، وكل ذي قرابة لقرابته .

وقد روي جواز شهادة الأخ لأخيه عن شريح وابن سيرين والنخعي

---

(١) عن ابن عمر خ ل .

والشعبي وعطا وقتادة وعبد الله بن الحسن وعثمان بن البستي وعمر بن عبد العزيز والثوري ومالك والشافعي وأبي حنيفة وجمهور الفقهاء على ذلك ، وإنما خالف فيه الأوزاعي ، فذهب إلى أن شهادة الأخ لأخيه لا تقبل وإن كان عدلاً .

وحكى عن مالك أنه قال : ان شهد له في غير النسب قبلت ، وإن شهد له في النسب ، فأن كانا أخوين من أم فادّعى أحدهما أخاً من أب وشهد له أخوه لم تقبل ، وإذا جاز شهادة الأقارب في النسب بعضهم لبعض فالأولى جواز ذلك في الرضاع ، لأن كل من ذهب إلى أحد الأمرين ذهب إلى الآخر ولم يفرق أحد بين المسألتين .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد . وأيضاً قوله ( وأشهدوا ذوى عدل منكم ) ، فشرط تعالى العدالة ولم يشرط سواها ، ويدخل في عموم هذا القول ذو القرابات كلهم ، وقوله تعالى : ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم فأن لم يكونا رجلين فرجل وإمرأتان ) يدل أيضاً على هذه المسألة ، فأما إعتماد المخالفين على الأخبار التي يروونها في هذا الباب ، كخبر يروى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي (ص) أنه قال : لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ، فمما لا يصح الاعتماد عليه لأن كل هذه الأخبار إذا سلمت من القدح كانت أخبار آحاد لا توجب إلا الظن ولا تنتهي إلى علم ، ولا يجوز ان يرجع بما يوجب الظن عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم على أن الساجي قد قال في هذا الخبر أن هذه رواية غير ثابتة عند أهل النقل ، وراوي هذا الخبر عن الزهري يزيد بن أبي زياد .

وحكى الساجي أن شعبة قال : أن يزيد كان رفّاعاً ، أي يرفع إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما لا أصل له ، وضعف هذا الحديث من وجوه معروفة ، وقدح في رواته ، وأما الاعتماد في المنع من شهادة الاقارب على التهمة التي تلحق لأجل النسب فغير صحيح لأنه يلزم على ذلك أن لا تقبل

شهادة الصديق لصديقه ولا الجار لجاره لأن التهمة متطرقة .

وأيضاً فأن العدالة مانعة من التهمة حاجزة ، وحكى عن الشافعي في المنع من شهادة الوالد لولده والولد لوالده أنه قال الولد جزء من أبيه فكأنه شهد لنفسه إذا شهد لما هو بعضه ، وهذا غير محصّل ، لأن الولد وإن كان مخلوقاً من نطفة أبيه ، فليس ببعض له على الحقيقة ، بل لكل واحد منهما حكم يخالف حكم صاحبه .

وكذلك إسترقّوا الولد برقيّة أمّه وإن كان الأب حرّاً وحرّوه بحريّة الامّ وإن كان الأب عبداً ، ولم يسر حكم كل واحد منهما إلى صاحبه .

( مسألة ) (١) ومما إنفردت به الامامية إلا من شذ من جملتهم وسنتكلم عليه القول بشهادة العبيد لساداتهم إذا كان العبيد عدولاً مقبولة وتقبل أيضاً على غيرهم ولهم ولا تقبل على ساداتهم وإن كانوا عدولاً .

وقد روى عن أنس موافقة الامامية في قبول شهادة العبيد العدول وهو قول الليث وأحمد بن حنبل وداود وأبي ثور ، وروى عن الشعبي أنه قال : يقبل فيما قل من الحقوق ولا يقبل فيما كثر .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، ولا إعتبار بمن شذ أخيراً عنهم ، وظواهر آيات الشهود فى الكتاب العزيز مثل قوله تعالى : ( وأشهدوا ذوي عدل منكم ) وهو عام في العبيد إذا كانوا عدولاً وغيرهم ولا يلتفت إلى ما يروى مما يخالف هذه الظواهر من طرق الشيعة ولا طرق العامة وإن كثرت لأنها تقتضي الظن ولا تنتهي إلى العلم ، وهذه الظواهر التي ذكرناها توجب العلم ولا يرجع عنها لما يقتضي الظن ، وهذه الطريقة هي التي يجب الرجوع إليها والتعويل عليها ، وهي مزيلة لكل شبه في هذه المسألة ، ولو كنا ممن يثبت الأحكام بالاستدلالات لكان لنا أن نقول : إذا كان العبد العدل بلا

(١) مسألة ومما إنفرد به وإتفق كل الامامية خ ل .

خلاف تقبل شهادته على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في روايته عنه فلأن تقبل في شهادته على غيره أولى .

وكان أبو علي بن الجنيد من جملة أصحابنا يمنع من شهادة العبد وإن كان عدلاً ، ولمّا تكلم على ظواهر الآيات في الكتاب التي تعم العبد والحرّ إدعى تخصيص الآيات بغير دليل ، وزعم أن العبد من حيث لم يكن كفواً للحر في دمه وكان ناقصاً عنه في أحكامه لم يدخل تحت الظواهر ، وقال أيضاً أن النساء قد يكنّ أقوى عدالة من الرجال ولم تكن شهادتهن مقبولة في كل ما يقبل فيه شهادة الرجال وهذا منه غلط فاحش ، لأنه إذا إدّعى أن الظواهر إذا إختصت بمن تتساوى أحكامه في الاحرار كان عليه الدليل ، لأنه إدّعى ما يخالف الظواهر ولا يجوز رجوعه في ذلك إلى أخبار الآحاد التي يروونها لأنّا قد بيّنا ما في ذلك .

فأما النساء : فغير داخلات فى الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تعالى : ( ذوى عدل منكم ) ، ومثل قوله تعالى : ( شهيدين من رجالكم ) فانما أخرجنا النساء من هذه الظواهر لأنهن ما دخلن فيها ، والعبيد العدول داخلون فيها بلا خلاف ويحتاج في إخراجهم إلى دليل .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن شهادة ولد الزنا لا تقبل وإن كان على ظاهر العدالة ، وقد روى موافقة الامامية فى الأقوال القديمة ، فروى الساجي عن عمر بن عبد العزيز أنه قال : لا تقبل شهادة ولد الزنا ، وروى الطبري ( ١ ) والساجي عن عبد الله بن عمر مثل ذلك ، وحكى الطبري عن يحيى بن سعيد الانصاري ومالك والليث بن سعد أن شهادته في الزنا لا تجوز ، وقال مالك : ولا في ما أشبه من الحدود ، دليلنا على ذلك إجماع الطائفة عليه .

(١) وروى الزهري خ ل .

فأن قيل : أليس ظواهر الآيات التي إحتججتم بها تقتضي قبول شهادة ولد الزنا إذا كان عدلاً فكيف إمتنعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو داخل في ظواهر الآيات ، قلنا : هذا موضع لطيف لا بد من تحقيقه ، وقد حققناه في مسألة أمليناها قديماً فى الخبر الذي يروى بأن ولد الزنا لا يدخل الجنة ، وبسطنا القول فيها ، لأن ولد الزنا لا يتعدى إليه ذنب من خلق من نطفته وله حكم نفسه فما المانع من أن يكون عدلاً مرضياً ، والذي نقوله : أن طائفتنا مجمعة على أن ولد الزنا لا يكون نجيباً ولا مرضياً عند الله تعالى ، ومعنى ذلك أن يكون الله تعالى قد علم فيمن خلق من نطفة زنا لا يختار هذا الخير والصلاح .

وإذا علمنا بدليل قاطع عدم نجابة ولد الزنا وعدالته وإن شهد وهو مظهر للعدالة مع غيره لم يلتفت إلى ظاهره المقتضى لظن العدالة به . ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح سريرته فلا تقبل شهادته ، لأنه عندنا غير عدل ولا مرضي ، فعلى هذا الوجه يجب أن يقع الاعتماد دون ما تعلق به أبو علي بن الجنيد لأنه قال : إذا كنا لا نقبل شهادة الزاني والزانية كان ردّنا لشهادة من هو شر منهما أولى .

وروى عن النبي ( ص ) أنه قال : في ولد الزنا أنه شر الثلاثة ، وهذا غير معتمد ، لأن الخبر الذي رواه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ، ولا يرجع بمثله عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم . وإذا كان معنى قوله ( ص ): أنه شر الثلاثة من حيث لم تقبل شهادته أبدا وقبلت شهادة الزانيين إذا تابا ، فقد كان يجب على ابن الجنيد أن يبين من أي وجه لم تقبل شهادته على التأبيد وكيف كان أسوأ حالاً في هذا الحكم من الكافر الذي تقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع إلى الايمان ، ويبيّن كيف لم تقبل شهادته مع إظهار العدالة والصلاح والنسك والعبادة وأنه بذلك داخل في ظواهر آيات قبول

الشهادة وما شرع في ذلك ولا إهتدى له ، والوجه هو ما نبّهنا عليه الموافق للقول بالعمل بالعدل .

( مسألة ) ومما يظن إنفراد الامامية به ولها فيه موافق القول : بأن شهادة الاعمى إذا كان عدلاً مقبولة على كل حال ، ولا فرق بين أن يكون ما علمه وشهد به كان قبل العمى أو بعده ، ووافق الامامية في ذلك مالك والليث بن سعد ، وقالا : تجوز شهادة الأعمى على ما علمه في حال العمى إذا عرف الصوت في الطلاق والاقرار ونحوهما ، وإن شهد على زنا حد للقذف ولم تقبل شهادته .

ووافق الامامية في قبول شهادة الأعمى أيضاً داود بن علي ، وقال أبو حنيفة ومحمد لا تقبل شهادة الأعمى بحال . وهو قياس قول ابن شبرمة ، وقال أبويوسف وابن أبي ليلى والشافعي ما علمه قبل العمى جاز شهادته ، وما علمه في حال العمى لم يجز أن يشهد به .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه زائداً على إجماع الطائفة ظواهر الكتاب التي تلوناها وإستدللنا بها على جواز شهادة العبيد وغيرهم ، لأن الأعمى داخل في هذه الظواهر ولا يمنع عماه من كونه متناولة له ، ومعول من خالفنا في هذه المسألة على أن الأعمى تشتبه عليه الأصوات فلا يحصل له العلم اليقين ولأنهم يظنون أن الادراك بالسمع لا يحصل عنده من العلم الضروري ما يحصل عند الادراك بالبصر ، وهذا غلط فاحش ، لأن إشتباه الاصوات كاشتباه الصور والأشخاص ، فلو منع التشابه فى الأصوات من العلم الضروري لمنع التشابه فى الصور منه أيضاً ، لأنهما طريقان إلى العلم الضروري للعاقل مع زوال اللبس ، وقد يتعذّر زوال اللبس بالسمع كما يتعذر ذلك بالادراك بالبصر ، ألا ترى أن الضرير يعرف زوجته ووالديه وأولاده ضرورة وإن كان طريق معرفته إدراك السمع دون البصر ، ولا يدخل عليه شك في ذلك

كله ، ولو كان لا سبيل له إلى ذلك لم يحل له وطىء إمرأته لتجويزه أن تكون غير من عقد عليها .

وقد إستدل على ما ذكرنا أيضاً بأن أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم كن يحدّثن ويخاطبن من وراء حجاب مع فقد مشاهدتهن . وقد كانت الصحابة تروي عنهن الأخبار وتسند إليهن ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإعتذار من يخالفنا في هذا الموضع بأن باب الخبر أوسع من باب الشهادة لا يغني شيئاً ، لأنه لا يحل لأحد أن يخبر عن غيره إلا على سبيل اليقين لا سيما في رواية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويعوّل في ذلك على الظن دون اليقين ، وإذا كان الصحابة تروى عن الأزواج بأعيانهن ما سمعوه منهن بالسماع من الاخبار فذلك يدل على أنهم علموهن وميّزوهن بالسمع فاستدل المخالف بقوله ( وما يستوي الأعمى والبصير ) .

فالجواب عنه أن الآية مجملة لم تتضمن ذكر ما لا يستوون فيه ، وإدعاء العموم فيما لم يذكر غير صحيح ، وظواهر آيات الشهادة تتناول الاعمى كتناولها للبصير إذا كان عدلاً ، لأن قوله تعالى ( وأشهدوا ذوي عدل منكم ) ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم ) يدخل فيه الاعمى كدخول البصير .

( مسألة ) ومما يظن إنفراد الامامية به ولها فيه موافق القول بقبول شهادة الصبيان في الشجاج والجراح إذا كانوا يعقلون ما يشهدون به ويؤخذ بأول كلامهم ولا يؤخذ بآخره .

وقد وافق الامامية في ذلك عبد الله بن الزبير وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وابن أبي ليلى والزهري ومالك وأبو الزناد ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يجيزوا شهادة الصبيان في شيء ، والمعتمد في هذه المسألة على إطباق الطائفة وهو مشهور من مذهب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «ع» وقد روى ذلك عنه الخاص والعام والشيعي وغير الشيعي وهو موجود في كتب

مخالفينا ، ورووا كلهم أن أمير المؤمنين عليه السلام قضى في ستة غلمان وقعوا في الماء فغرق أحدهم وشهد ثلاثة غلمان على غلامين أنهما غرقا الغلام وشهد الغلامان على الثلاثة أنهم غرقوه ، فقضى عليه السلام بديّة الغلام أخماساً على الغلامين ثلاثة أخماس الدية لشهادة الثلاثة عليهما وعلى الثلاثة بخمسي الدية لشهادة الغلامين عليهم ، وليس لأحد أن يقول لو قبلت شهادة الصبيان في بعض الامور لقبلت في جميعها كسائر العدول ، قلنا : غير ممتنع أن توجب المصلحة قبول شهادة الصبيان في موضع دون موضع كما أنها أوجبت قبول شهادة النساء في بعض المواضع دون بعض ، ولم يلزم أن تكون النساء في كل المواضع مقبولات الشهادة من حيث قبلت شهادتهن في بعضها .

# مسائل الحدود والقصاص والديات

( وما يتصّل بذلك )

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن حد الوطي إذا أوقع الفعل فيما دون الدبر بين الفخذين مائة جلدة للفاعل والمفعول به إذا كانا معاً عاقلين بالغين لا يراعى في جلدها وجود الاحصان ، كما روعي في الزنا ، فأما الايلاج في الدبر فيجب فيه القتل من غير مراعات أيضاً للاحصان فيه ، والامام مخيّر في القتل بين السيف وضرب عنقه به وبين أن يلقى عليه جداراً يتلف نفسه بألقائه أو بأن يلقيه من جدار أو جبل على وجه يتلف معه نفسه بألقائه أو يرميه بالأحجار حتى يموت .

وقد إنفردت الامامية إنفراداً صحيحاً ولا موافق لها فيها ، فأنه وإن روى عن مالك والليث بن سعد في المتلاوطين أنهما يرجمان احصنا أو لم يحصنا

فهذه لعمري موافقة للامامية من بعض الوجوه ولم يفصلا ذلك التفصيل الذي شرحناه وما أظنّهما يوجبان على من لم يكن فعله في نفس الدبر جلداً ولا غيره، وقال أبو حنيفة في اللوطي أنه يعزّر ولا يحد . وقال الليثي وأبو يوسف ومحمد وابن حي والشافعي : أن اللواط بمنزلة الزنا وراعوا فيه الاحصان الذي يراعونه في الزنا .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، وقد ظهر من مذهب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام القول بقتل اللوطي وفعله حجة ومما يذكر على سبيل المعارضة للمخالف أنهم كلهم يروون عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : من وجدتموه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به .

وقد حكى أنه كان يذهب إليه مع أمير المؤمنين عليه السلام أبو بكر وابن عباس ، ولم يظهر خلاف عليهم هناك وربما قوى هذا المذهب بأن يقال ! قد علمنا أن الحدود إنما قد وضعت فى الشريعة للزجر عن فعل الفواحش والجنايات وكل ما كان الفعل أفحش كان الزجر أقوى ولا خلاف في أن اللواط أفحش من الزنا ، والكتاب ينطق بذلك فيجب أن يكون الزجر عنه أقوى ، وليس هذا بقياس لكنه ضرب من الاستدلال ، وربما قوى بأن اللواط أفحش من الزنا بأنه إصابة الفرج لا تستباح إصابته بحال ، وليس كذلك الزنا وعذر أبى حنيفة كأنه أوسع من عذر الشافعي وأبي يوسف ومحمد لأن أبا حنيفة يدعى أنه لم يعثر في الشريعة على دلالة يقتضي وجوب الحد على اللوطي ، وكلما لا حد فيه من الجنايات ففيه التعزير ، والشافعي ومن وافقه من أبي يوسف ومحمد يجرون اللواط مجرى الزنا في جميع الاحكام ، فيا ليت شعري من أين لهم ذلك وكيف حكموا فيه بحكم الزنا ، وإسم الزنا لا يتناوله في الشرع ، فان قالوا إسم الزنا وإن لم يتناوله فأسم الفاحشة

عام في اللواط . والزنا قلنا : إنما علق النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاحكام المخصوصة بأسم الزنا ، فلما لم يقع عليه هذا الاسم المعين لم يتعلق به الاحكام وإسم الفاحشة وإن عم اللواط فهو يعم الزنا والسرقة وكل القبائح فيجب أن نجعل ( ١ ) بجميع هذه الجنايات أحكام الزنا ، لأن إسم الفاحشة يقع عليها ، قال الله تعالى : ( قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ) وإنما أراد جميع القبائح والمعاصي .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول ! بأن البيّنة إذا قامت على إمرأتين بالسحق جلدت كل واحدة منهما مائة جلدة مع فقد الاحصان ووجوده فان قامت البيّنة عليهما بتكرر هذا الفعل منهما وإصرارهما عليه كان للامام قتلهما كما يفعل باللوطي . وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا شيئاً مما أوجبناه .

دليلنا ما تقدم من إجماع الطائفة فلا خلاف بينهم في ذلك ، وأيضاً فلا خلاف في أن هذا فعل فاحش قوي الخطر يجري مجرى اللواط ، وكل شيء كان أزجر عنه فهو أولى ، وثبوت الحد فيه أزجر عنه وادعى إلى الامتناع عنه وإنما يرجع مخالفونا في نفي الحد من هذا الموضع إلى الرأي والاجتهاد وقد بيّنا أنه لا رجوع إلى مثلهما في الشريعة وإنما الرجوع إلى النص والتوقيف .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به القول بأن من نكح بهيمة وجب عليه التعزير بما هو دون الحد من الزنا وتغريم ثمن البهيمة لصاحبها ، وقد روى عن الاوزاعي إيجاب الحد على من أتى البهيمة ، وقال باقي الفقهاء : لا حدّ على من أتى البهيمة ولا تعزير ، والمعتمد في ذلك على إجماع الطائفة ويمكن أن يعارضوا بما يروونه هم عن عكرمة ، عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه

---

(١) يحصل لجميع خ ل .

واقتلوا البهيمة ، وإذا كان هذا موجوداً في رواياتهم فقد إنضمّ إلى ما ترويه الشيعة وهو كثير .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من نكح إمرأة ميتة أو تلوط بغلام ميت فان حكمه في العقوبة حكم من فعل ذلك بالحي ولسنا نعرف موافقاً من باقي الفقهاء للامامية في ذلك ، وإن كانوا مخطئين لفاعله مبدعين له ، إلاّ أنهم ما عرفنا أنهم يوجبون عليه من الحدّ ما يوجبونه على فاعل ذلك بالحي ، والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن هذا فعل فيه بشاعة وشناعة فى الشريعة وتمثيل بالأموات ، فكلما زجر عنه وباعد عن فعله فهو أولى .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من إستمنى بيده وجب عليه أن يضرب بالدرّة على يده الضرب الشديد حتى تحمرّ ، ولم يعرف باقي الفقهاء في ذلك ، والحجة لنا ما تقدم ذكره في المسألة التي تقدّمت هذه المسألة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من قامت عليه البيّنة بالجمع بين النساء والرجال أو الرجال والغلمان للفجور وجب أن يجلد خمساً وسبعين جلدة ويحلق رأسه ويشهر فى البلد الذي يفعل ذلك فيه ، وتجلد المرأة إذا جمعت بين الفاجرين لكنها لا يحلق رأسها ولا تشهر ، ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك ولاسمعناه عنهم ولا منهم ، والحجة لنا فيه إجماع الطائفة وإن ذلك أزجر وادّعى إلى مجانبة هذا الفعل القبيح الشنيع .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية وأهل الظاهر يوافقونهم فيه القول: بأنه يجمع على الزاني المحصن بين الجلد والرجم يبدأ بالجلد ويثنى بالرجم وداود مع أهل الظاهر يوافقونهم في ذلك ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا لا يجمع الجلد والرجم بل يقتصر في المحصن على الرجم ، دليلنا على ما

ذهبنا إليـــه إجماع الطائفة .

وأيضاً فلا خلاف في إستحقاق المحصن الرجم وإنما الخلاف في إستحقاق الجلد ، والذي يدل على إستحقاقه إياه قوله تعالى : ( الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة ) والمحصن يدخل تحت هذا الاسم فيجب أن يكون مستحقاً للجلد ، وكأنه تعالى قال : اجلدوهما لأجل زناهما ، وإذا كان الزنا علة في إستحقاق الجلد وجب فى المحصن كما وجب في غيره وإستحقاقه للرجم غير مناف لاستحقاقه للجلد ، لأن إجتمـــاع الاستحقاقين لا يتنافى ، وليس يمكنهم أن يدعوا دخول الجلد فى الرجم كما يدعون دخول المسح فى الغسل لأن من المعلوم أنه متميز منه وغير داخل فيه .

فأن قالوا هذه الآية محمولة على الابكار ، قلنا : هذا تخصيص بغير دليل فان عوّلوا في تخصيصه على ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال فان إعترفت فارجموها ولم يذكر الجلد .

قلنا : هذا أولاً خبر واحد غاية حاله إذا سلم من كل قدح أن يوجب الظن ، وأخبار الآحاد لا يختص بها ظواهر الكتاب الموجبة للعـلم ، وإذا سلمناه فليس فيه أكثر من خلو الخبر من ذكره للجلد ، وذلك لا يسقط وجوبه ، ألا ترى أنهم كلهم يدفعون إستدلال من إستدل على أن الشهادة في النكاح ليست بواجبة بأن يقول : ان الله تعالى ذكر النكاح في مواضع من الكتاب ولم يذكر الشهادة في آيات النكاح ولا شرطها بأن يقولوا عدم ذكر الشهادة في آيات النكاح لا يدل على أنها ليست بواجبة ، وما سبيـل المحتج بذلك إلا سبيل من قال : أن الوضوء ليس بواجب ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : من نام عن صلاة ونسيها فليصلّها إذا ذكرها ولم يذكر الوضوء ولم يشرطه ها هنا ولم يدل نفي إشتراطه على نفي وجوبه .

فأن إحتج المخالف بما رواه قتادة عن سمرة عن الحسن بن محمد أن

جابراً قال كنت فيمن رجم ماعزاً ولم يجلده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فالجواب عن ذلك أن هذا أيضاً خبر واحد لا يختص به ظواهر الكتاب الموجبة للعلم ، وقد طعن في هذا الخبر لأن قتادة دلسه وقال عن سمرة ولم يقل حدثني وبعد فان هذه شهادة بنفي ولا يتعلق إلا بعلمه ، كأنه قال : لم أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جلده وفقد علمه بذلك لا يدل على أنه لم يكن ، وغير ممتنع أن يجلده من حيث لا يعلم ، فظاهر الخبر أن جابر عنى بقوله كنت فيمن رجم ماعزاً ، ولم يجلده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنما أراد لم يجلده فى المجلس الذي رجم فيه ، لأنه قال : كنت فيمن رجم ولم يجلده النبي (ص) ولو كان قصده إلى نفي الجلد على كل حال لم يكن في قوله كنت فيمن رجم معنى ألا ترى أن رجلاً لو قال : ما أكل عمرو الطعام وهو يريد منه ثلاثة أيام لم يجز أن يقوى قوله فأني كنت معه طول البارحة فلم يطعم وإنما يحسن هذا القول منه إذا كان يريد في أكله مدة ملازمته له .

وقد قيل أن غاية ما فى الخبر أن ظاهره يقتضي أن رسول الله (ص) ما باشر جلده بنفسه وذلك لا يدل على أنه لم يأمر غيره بجلده .

والقول فى الخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رجم اليهوديين ولم يجلدهما يجري مجرى الكلام في هذا الخبر على أن هذا الخبر الذي رووه معارض بما يروونه عن النبي (ص) من قوله : الثيب بالثيب تجلد مائة جلدة والرجم ، وهذا يعارض رواياتهم ويسقط الرجوع عن ظاهر الكتاب بها ، وإذا كان هذا موجوداً في رواياتهم فما ترويه الشيعة من ذلك لا يحصى كثرة من إجتماع الجلد والرجم .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الحر البكر إذا زنا فجلد ثم عاد فجلد ثم عاد الثالثة فجلد أنه إن عاد الرابعة قتله الامام ، والعبد يقتل فى الثامنة .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا بشيء منه ، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، وأيضاً فقد علمنا أن إيجاب القتل على من عادوا إلى الرابعة أزجر وادعى إلى تجنب ذلك وما هو أزجر من القبائح فهو أولى ، ولأننا أيضاً قد علمنا أن من عاود الزنا بعد الجلد لا يكون حاله في الجرأة على الله والتجاسر على معصيته حاله فى الاولى والثانية ، بل لا بد من أن يكون كالمتهاون والمستصغر للمعاصي فمن المحال أن يكون عقابه عقاب الأول للفرق ما بينهما من فحش الذنب وعظمه وتأكده .

فان قالوا : لو إستحق البكر القتل فى الرابعة للحق البكر بالثيب ، قلنا : الفرق بينهما أن المحصن يقتل فى الأولى ، ومن ليس بمحصن يقتل في الرابعة ، فأن عولوا على ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لا يحل دم إمرىء مسلم بكفر بعد إيمان أو زنا بعد إحصان أو قتل النفس التي حرمها الله تعالى ، والمعاود للزنا فى الرابعة ليس بواحد منهم ، قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يثبت بمثله الأحكام ويعارضه من أخبارنا المتضمنة للقتل فى الرابعة ما هو أولى منه وأوكد ، وقد يستحق القتل في الشريعة جماعة لم يدخلوا تحت لفظ هذا الخبر فغير ممتنع مثل ذلك فيمن ذكرناه

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن شارب الخمر المحدود في الاولى والثانية يقتل فى الثالثة ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا عليه قتلاً في معاودة شرب الخمر على وجه من الوجوه ، والطريقة في نصرة هذه المسألة هي الطريقة فى النصرة التي قبلها بلا فصل ، ولا معنى لتكرار ذلك .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن شارب الفقاع يحد حد شارب الخمر وتجري أحكامهما مجرى واحداً ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا فيه بعد إجماع الطائفة أنه قد ثبت تحريم شرب الفقاع بما

دللنا عليه في هذا الكتاب ، وكل من حرّمه أوجب فيه حد الخمر والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الامة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الاحصان الموجب في الزاني الرجم هو أن يكون له زوجة أو ملك يمين يتمكن من وطئها متى شاء من غير حايل عن ذلك بغيبته أو مرض منهما أو حبس دونه سواء كانت الزوجة حرّة أو أمة ملّية أو ذمّية ، لأن هذه الصفات إذا ثبتت فهو مستغن بالحلال عن الحرام ، ونكاح المتعة عندنا لا يحصن على أصح الأقوال لأنه غير دائم ومعلّق بأوقات محدودات ، وفرّقوا بين الغيبة والحيض ، لأن الحيض لا يمتد وربما إمتدّت الغيبة ، ولأنه قد يتمتع من الحائض بما دون موضع الحيض وليس كذلك الغيبة .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأصحابه الاحصان أن يكونا حرّين مسلمين بالغين قد جامعها وهما بالغان .

وروي عن أبي يوسف أن المسلم يحصن النصرانية ولا تحصنه، وروى عنه أيضاً أن النصراني إذا دخل بامرأته النصرانية ثم أسلما أنهما محصنان بذلك الدخول ، وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف قال قال ابن أبي ليلى إذا زنا اليهودي والنصراني بعد ما أحصنا فعليهما الرجم . وقال أبو يوسف وبه نأخذ وقال مالك : تحصن الامة الحر ويحصن العبد الحرّة ، ولا تحصن الحرة العبد وتحصن اليهودية والنصرانية المسلم ، وتحصن الصبية الرجل وتحصن المجنونة العاقل ، ولا يحصن الصبي المرأة ، ولا يحصن العبد الأمة إذا جامعها في حال الرقّ ، ثم أعتقا لم يكونا محصنين بذلك الجماع حتى يجامعها بعد العتق ، وقال مالك : إذا تزوجت الحرة خصيّاً وهي لا تعلم أنه خصي فوطئها ثم علمت أنه خصي فلها أن تختار فراقه ولا يكون ذلك الوطىء إحصاناً وقال الثوري : لا يحصن بالنصرانية ولا اليهودية والمملوكة ، وقال الأوزاعي

فى العبد تحته حرّة إذا زنا فعليه الرجم ، فاذا كانت تحته أمة فأعتق ثم زنا فليس عليه الرجم حتى ينكح غيرها .

وقال في الجارية التي لم تحصن أنها تحصن الرجل والغلام الذي لم يحتلم لا يحصن المرأة ، ولو تزوج إمرأة فاذا هي اخته من الرضاعة فهذا إحصان ، وقال الحسن بن حي : لا يكون محصناً بالكافرة ولا الأمة ولا يحصن إلا بالحرّة المسلمة ، وتحصن المشركة بالمسلم ، ويحصن المشركان كل واحد منهما لصاحبه وقال الليث فى الزوجين المملوكين لا يكونان محصنين حتى يدخل بهما بعد عتقهما ، فان تزوج إمرأة في عدتها فوطئها ثم فرق بينهما فهذا إحصان . وقال في النصرانيين لا يكونان محصنين حتى يدخل بها بعد إسلامهما . وقال الشافعي إذا دخل بامرأة وهما كافران فهذا إحصان .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن الاحصان إسم شرعي تحته حكم شرعي بغير شبهة ، ولا خلاف في أن الحر المسلم إذا كان عنده زوجة كذلك يتمكن من وطئها بغير مانع عنه فأنه محصن .

وإدّعى من خالفنا الاحصان في مواضع أخر خالفناهم فيها فعليهم الدلالة الشرعية على ذلك ، وإنما يرجعون فيه إلى الآراء والظنون وبمثل ذلك لا تثبت الأحكام الشرعية ، فان قالوا أنتم تدعون أيضاً ثبوت حكم الاحصان في موضع الخلاف مثل إحصان المملوكة والذمّية ، قلنا : دليلنا على لحوق هذا الحكم في تلك المواضع التي فيها الخلاف هو إجماع الطائفة المبني على العلم اليقين دون الظن ، وكان موضع الوفاق لنا عليه دليل إجماع الطائفة مضافاً إلى إجماع الامة ، والمواضع التي يدّعي مخالفونا ثبوت الاحصان فيها ونحن ننفيه دليلنا على نفيه أنه حكم شرعي ولا دليل شرعي يقتضي ثبوته ، وما يدّعى ثبوت الاحصان فيه ومخالفونا في ثبوته يرجع في ثبوته إلى دليل إجماع الطائفة .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من زنى بذات محرم ضربت عنقه

محصناً كان أو غير محصن ، ومن عقد على واحدة منهن وهو عارف برحمه منها ووطئها إستحق ضرب العنق وحكمه حكم الوطىء لهن بغير عقد ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة والثوري : فيمن عقد على ذات محرم ووطىء أنه لا يحد ويعزر .

وقال أبو يوسف ومحمد : يحدّ إذا علم تحريمها عليه ، وقال مالك : يحد ولا يلحق نسب الولد به إن لم تعلم هي بذلك ، وإن كانت هي قد علمت وهو لا يعلم الحق به الولد وأقيم عليه الحد ، وقال ابن شبرمة من أقرّ أنه تزوج إمرأة في عدتها وهو (١) يعلم أنها محرمة ضربته ما دون الحد ، وكذلك المتمتع ، وقال الأوزاعي في الذي يتزوج بالمجوسية وبالخامسة والأختين إن كان جاهلاً ضرب مائة وألحق به الولد ، وإن كان متعمداً رجم ولا يلحق به الولد .

وقال الحسن بن حي : في من تزوج إمرأة فى العدة وهو لا يعلم أنها لا تحل له أو ذات محرم منه اقيم عليه الحد إذا وطىء وهو قول الشافعي ، وقال الشافعي : فأن إدّعى الجهالة بأن لها زوجاً وأنها في عدة حلف ودرىء عنه الحد . دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، وأن تغليظ الحد أزجر عن الفعل المحدود عليه ، ومما يمكن أن يعارض به ما هو موجود في رواياتهم عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : من وقع على ذات رحم له فاقتلوه ، ولم يفرق بين أن يقع عليها بنكاح أو غيره ، ولا يجوز أن يحمل هذا الخبر على أن المراد به أنه إذا وقع عليها وهو معتقد لأباحة الفعل لأن الخبر عام وتخصيصه يحتاج إلى دليل ، ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إختص ذوات المحارم والأجانب فيما ذكروه كذوات المحارم ، لأن

(١) وهو لا يعلم خ ل .

من وقع على أجنبية محرمة ، وإعتقد إباحة وقوعه عليها كان بذلك كافراً على كل حال .

ومما يوجد في رواياتهم حديث البراء في رجل تزوج إمرأة أبيه ، قال أبو بردة : فأمرني النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن أقتله ، وقال أبو حنيفة إن الحدود تسقط بالشبهات ، وإنه إذا عقد على ذات محرم مع العلم بحالها كان هذا عقداً بشبهة ، طريف لأنه لا شبهة في هذا العقد إذا فرضنا أنه عالم بأنها ذات محرم ، لأن الحد إنما يبطل بشبهة ترجع إلى الفاعل وهو إعتقاده إباحة الوطىء أو لشبهة تعود إلى المفعول به ، وهو أن يكون في الموطوء ملك أو شبهة ملك أو لشبهة في الفعل بأن يختلف في إباحته ولم يوجد أحد هذه الأمور ها هنا ، فأذا قالوا ها هنا شبهة عقد ، قيل لم يبح الوطىء ولم يزل الحكم عن تحريمه فلا يكون شبهة في سقوط الحد .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن الذمّي إذا زنى بالمسلمة ضربت عنقه وأقيم على المسلمة الحد إن كانت محصنة جلدت ثم رجمت ، وإن كانت غير محصنة جلدت مائة جلدة ، وما نعرف موافقاً لنا من باقي الفقهاء في ذلك ، والوجه في صحة قولنا زائداً على إجماع الطائفة أن هذا الفعل من الذمّي خرق للذمة وإمتهان للاسلام وجرأة على أهله ، ولا خلاف في أن من خرق الذمّة كان مباح الدم .

فأن قيل : كيف يقتل من لم يكن قاتلاً ، قلنا كما نقتله مع الاحصان وليس بقاتل ويقتل المرتد وليس بقاتل ، وبعد فاذا جاز أن يتغلظ في الشريعة حكم زنا المحصن حتى يلحق بأخذ النفس ما المنكر من أن يتغلظ أيضاً زنا الذمّي بالمسلمة حتى يلحق بوجوب تناول النفس .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من غصب إمرأة على نفسها ووطئها مكرهاً لها ضربت عنقه محصناً كان أو غير محصن ، وخالف باقي

الفقهاء في ذلك ، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، وأيضاً من المعلوم أن هذا الفعل أفحش وأشنع فى الشريعة وأغلظ من الزنا مع الراضي فيجب أن يكون الحد فيه أغلظ وأزجر .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من زنا بجارية أبيه جلد الحد ، وإن زنا الأب بجارية إبنه أو إبنته لم يجلد الحد لكنه يعزر بحسب ما يراه السلطان ، ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك ، والوجه في صحة قولنا زائداً على إجماع الطائفة أنه غير ممتنع أن تكون حرمة الأبوّة وما عظمه الله تعالى من شأنها يقتضي إسقاط الحد في هذا الموضع ، كما أسقطت الحدّ في قتل رجل لابنه ، وإذا كانت المصلحة لا يمتنع أن يقتضي ما ذكرناه ، وأجمعت الطائفة عليه وفي إجماعها الحجة ، وظهرت الروايات فيها به وجب العمل عليه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن السارق يجب قطع يده من أصول الأصابع وتبقى له الراحة والابهام وفى الرجل تقطع من صدر القدم ويبقى له العقب .

وخالف باقي الفقهاء فى ذلك وذهبوا كلهم إلى أن قطع اليد من الرسغ والرجل من المفصل من غير تبقية قدم ، وذهب الخوارج إلى أن القطع من المرفق ، وروى عنهم أنه من أصل الكتف ، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتردد أن الله تعالى أمر بقطع يد السارق بظاهر الكتاب وإسم اليد يقع على هذا العضو من أوله إلى آخره ، ويتناول كل بعض منه ، ألا ترى أنهم يسمّون كل من عالج شيئاً بأصابعه أنه قد فعل شيئاً بيده ، قال الله تعالى ( فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ) كما يقولون فيمن عالج شيئاً براحته أنه قد فعل بيده ، وآية الطهارة تتضمن التسمية باليد إلى المرافق ، فاذا وقع إسم اليد على هذه المواضع كلها ، وأمر الله تعالى أن تقطع يد السارق

ولم ينضم إلى ذلك بيان مقطوع عليه في موضع القطع وجب الاقتصار على أقل ما يتناوله إسم اليد ، لأن القطع والاتلاف محظور عقلا ، فأذا أمر الله تعالى به ولا بيان وجب الاقتصار على أقل ما يتناوله الاسم . ومما وقع الخلاف فيه وهو ما ذهبت الامامية إليه .

فأن قيل : فهذا يقتضي أن يقتصر على قطع أطراف الأصابع ولا يوجب أن يقطع من أصولها . قلنا : الظاهر يقتضي ذلك والاجماع منع منه ، فأن إحتج المخالف بما يروونه من أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قطع من الكرسوع ، قلنا : هذا ما ثبت على وجه يوجب اليقين وإنما هو في أخبار الآحاد ، ويعارضه ما رويناه مما يتضمن خلاف ذلك ، وقد روى الناس كلهم أن أمير المؤمنين عليه السلام قطع من الموضع الذي ذكرناه ولم نعرف له مخالفاً فى الحال ولا منازعاً له .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من سرق ما يبلغ نصاب القطع من حرز قطعت يمينه من الموضع الذي ذكرناه فان سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى ، فان سرق ثالثة بعد قطع رجله اليسرى خلّد فى الحبس إلى أن يموت أو يرى الامام رأيه ، فان سرق في الحبس من حرز ما هو نصاب القطع ضربت عنقه ، وليس لأحد من باقي الفقهاء هذا التفصيل لأن الشافعي يقول : إذا سرق ثانية قطعت رجله اليسرى ، وإذا سرق ثالثة قطعت يده اليسرى ، وأبو حنيفة يذهب إلى أن رجله اليسرى تقطع فى الثانية ، وفي الثالثة يحبس ، فكأن أبو حنيفة قد ساوانا في إيجابه في الثالثة الحبس دون القطع إلا أنه يخالفنا في إيجاب القتل عليه متى سرق بعد ذلك ، وقوله أقرب إلى قولنا على كل حال ، وإنفرادنا بالترتيب الذي رتبناه ظاهر . ومما يمكن أن يعارضوا به أن قتل السارق موجود في رواياتهم لأنهم يروون عن جابر أن النبي صلى الله عليه واله وسلم قتل السارق في الخامسة .

وقد روى مخالفونا في كتبهم أن عثمان بن عفان وعبد الله بن عمر وعمر ابن عبد العزيز قتلوا سارقاً بعد ما قطعت أطرافه .

وقد روى من يخالفنا في قتل السارق إذا تكررت سرقته أخباراً معروفة فكيف ينكرون علينا ما هو موجود في رواياتهم ، ومن تأوّل تلك الأخبار على أنه يجوز أن يكون القتل فيهما لمقود لا للسرقة تارك للظاهر بعيد للتأويل والظاهر يقضى عليه ويبطل قوله .

« مسألة » ومما إنفردت به الامامية القول : بأنه إذا إشترك نفسان أو جماعة في سرقة ما يبلغ النصاب من حرز قطع جميعهم . وخالف باقي الفقهاء في ذلك . دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد .

وأيضاً قوله تعالى : ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) والظاهر يقتضي أن القطع إنما وجب بالسرقة المخصوصة وكل واحد من الجماعة يستحق هذا الاسم فيجب أن يستحق القطع .

« مسألة » ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من ضرب إمرأة فألقت نطفة كان عليه ديتها عشرون ديناراً . فأن ألقت علقة فأربعون ديناراً فان ألقت مضغة فستون ديناراً ، فأن ألقته عظماً مكتسياً لحماً فثمانون ديناراً فان ألقت جنيناً لم ينفخ فيه الروح فمائة دينار . وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يعرفون هذا الترتيب الذي ذكرناه .

دليلنا على صحة ذلك إجماع الطائفة ، وأنه غير ممتنع أن تتعلق المصلحة بما ذكرناه فأن الأحكام تابعة للمصالح وإن إمتنعوا من جواز تعلق المصلحة بالترتيب الذي رتّبناه طولبوا بالدليل على إمتناعهم فانهم لا يجدونه ، فاذا أقرّوا بجواز تعلق المصلحة به فلا بد من ذلك .

قلنا : إذا أجمعت الطائفة على هذه الأحكام وإنتشرت في رواياتها (١)

(١) رواياتهم وأحاديثهم خ ل .

وأحاديثها وجب القول بها ، وعلى أقل الأحوال يسقط التعجب الشديد منكم والشناعة وأنكم تكثرون التعجب من أقوالنا هذه ولا وجه يقتضيه إلا الهوى .

« مسألة » ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من أفزع رجلاً وهو مخالط لزوجته حتى عزل الماء عنها لأجل إفزاعه إياه فعليه عشر دية الجنين ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يرضوا بالخلاف حتى عجبوا منه . وشنّعوا به ، والطريقة التي ذكرناها فى المسألة المتقدمة لهذه بلا فصل هي الحجة في المسألتين ومزيلة للتعجب منهما .

« مسألة » ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الاثنين وما زادعليهما من العدد إذا قتلوا واحداً فان أولياء الدم مخيّرون بين أمور ثلاثة : أحدها أن يقتلوا القاتلين كلهم ويؤدوا أفضل ما بين دياتهم ودية المقتول إلى أولياء المقتولين ، والأمر الثاني أن يتخيّروا واحداً منهم فيقتلوه ويؤدي المستبقون ديته إلى أولياء صاحبهم بحساب أقساطهم من الديّة فان إختار أولياءالمقتول أخذ الدية كانت على القاتلين بحسب عددهم ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وإن إختلفت أقوالهم .

فقال معاذ بن جبل وابن الزبير وداود بن علي أن الجماعة لا تقتل بواحد ولا الاثنان بواحد ، وقال باقي الفقهاء من أبى حنيفة وأصحابه والشافعي ومن عداهم إن الجماعة إذا إشتركت فى القتل قتلت بالواحد غير أنهم لم يذهبوا إلى ما ذهبت الامامية إليه من تحمل دية من زاد على الواحد ودفعها إلى أولياء المقتولين وهذا موضع الانفراد .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، ولأن ما ذكرناه أشبه بالعدل ، لأن الجماعة إنما أتلفت نفساً واحدة فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة بالنفس الواحدة ، وإذا إتبعنافي قتل الجميع بالواحد الروايات المتظاهرة الواردة بذلك فلا بد فيها مما ذكرته الامامية من الرجوع بالديّة ، وكلامنا

في هذه المسألة مع من أنكر قتل الجماعة بواحد من داود بن علي ومن وافقه من معاذ بن جبل وابن الزبير ومع باقي الفقهاء الذين ذهبوا إلى قتل الجماعة بواحد من غير أن يلتزم دية لورثة المقتولين .

والذي يدل على الفصل الأول زائداً على إجماع الطائفة قوله تعالى : ( ولكم فى القصاص حيوة ) ومعنى هذا أن القاتل إذا علم أنه إن قتل قتل كف عن القتل ، وكان ذلك أزجر له عنه ، وكان داعياً إلى حياته وحياة من همّ بقتله ، فلو أسقطنا القود في حال الاشتراك سقط هذا المعنى المقصود بالآية ، وكان من أراد قتل غيره من غير أن يقتل به شارك غيره في قتله فسقط القود عنهما .

ومما يمكن معارضة من ذهب إلى هذا المذهب به ما يروونه ويوجد في كتبهم في خبر أبى شريح الكعبي من قوله عليه السلام فمن قتل بعدة قتيلاً فأهله بين خيرتين ، إن أحبّوا قتلوا وإن أحبّوا أخذوا الدية ، ولفظة من يدخل تحته الواحد والجماعة دخولاً واحداً .

ويمكن أن يستدل أيضاً على من خالف في قتل الجماعة بواحد بقوله تعالى ( فمن إعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما إعتدى عليكم ) ، والقاتلون إذا كانوا جماعة فكلهم معتد فيجب أن يعاملوا بمثل ما عاملوا به القتيل ، فان قالوا الله تعالى يقول : ( النفس بالنفس والحر بالحر ) ، وهذا ينفي أن تؤخذ نفسان بنفس وحرّان بحر .

قلنا : المراد بالنفس والحر ها هنا الجنس لا العدد ، فكأنه قال : إن جنس النفوس تؤخذ بجنس النفوس ، وكذلك جنس الأحرار . والواحد والجماعة يدخلون في ذلك .

فان قيل : إذا إشتركت الجماعة فى القتل فليس كل واحد من الجماعة منهم قاتلاً وليس يجوز أن يقتل من ليس بقاتل ، قلنا : كل واحد من

الجماعة قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم ، فكيف ظننتم أنا لا نطلق على أن كل واحد قاتل ، فاذا قالوا والقاتل لا بد له من مقتول فكيف يقولون فى الجماعة ؟

قلنا : مقتول الجماعة واحد وإن كان القتلة جماعة وكل واحد من القاتلين هو قاتل للنفس التي قتلها القاتل الآخر ، ويجري ذلك مجرى جماعة حملوا جسماً وكل واحد منهم حامل ومحمول الجماعة واحد وهو الجسم ، وكذلك مقتول الجماعة المشتركين في القتل واحد وإن كان فعل أحدهم غير فعل صاحبه ، كما أن حمل كل واحد من حاملي الجسم غير حمل صاحبه وفعله غير فعله ، وإن كان المحمول واحداً ، وبيان هذه الجملة أن القتل إذا كان على ما ذكرناه في مواضع كثيرة من كلامنا هو نقض البنية التي لا تبقى الحياة مع نقضها ، وكان نقض هذه البنية قد يفعله الواحد منّا منفرداً وقد يشترك الجماعة في نقض بنية الحياة فيكونون كلهم ناقضين لها ومبطلين للحياة ، وهذا هو معنى القتل ، فثبت أنه قد وجد من كل واحد من الجماعة معنى القتل وحقيقته فيجب أن يسمى قاتلاً .

ووجدت لبعض من نصر هذا المذهب أعني القول بجواز قتل الجماعة بواحد كلاماً سأل فيه نفسه فقال : إذا كان كل واحد من الجماعة قاتلاً فينبغي أن يكون كل واحد منهم قاتلاً لنفس غير التي قتلها صاحبه ، وأجاب عن هذا الكلام بأن كل واحد من الجماعة قاتل لكنه ليس بقاتل نفس كما أن الجماعة إذا أكلت رغيفاً فكل واحد منهم آكل لكنه ليس بآكل رغيف ، وهذا غلط من القائل ، لأن كل واحد من الجماعة إذا إشتركوا في القتل قاتل كما قال ، فلا بد أن يكون قاتل نفس فكيف يكون قاتلاً وما قتل نفساً ، غير أن النفس التي قتلها واحد من الجماعة هي النفس التي قتلها شركاؤه والنفس واحدة والقتل مختلف كما قلناه فى الجسم المحمول .

وليس كذلك الرغيف لأن الجماعة إذا أكلت رغيفاً فكلهم أكلوا ، وليس كل واحد منهم آكل رغيف وإنما أكلت الجماعة الرغيف وكل واحد منهم إنما أكل بعضه لأن الرغيف يتبعض والنفس لا تتبعّض ، كما أن حمل الجسم الثقيل لا يتبعّض فما يحمله كل واحد من الجماعة هو الذي يحمله الآخر ، وكذلك يجب أن يكون من قتله واحد من الجماعة إذا إشتركوا فى القتل هو الذي قتله كل واحد منهما ، وتحقيق هذا الموضع ليس من عمل الفقهاء ، ولا مما يهتدون إليه لفقد علمهم بأصوله فلا يجب أن يتعاطوه فيفتضحوا .

فان قيل : قد ثبت أن الجماعة إذا إشتركوا في سرقة النصاب لم يلزم كل واحد منهم القطع وإن كان كل واحد منهم إذا إنفرد بسرقة لزمه القطع وأيّ فرق بين ذلك وبين القتل مع الاشتراك ، قلنا : الذي نذهب إليه وإن خالفنا فيه الجماعة إنه إذا إشترك نفسان في سرقة شيء من حرز وكان قيمة المسروق ربع دينار فصاعداً فانه يجب عليهما القطع معاً ، فقد سوّينا بين القتل والقطع وإنما ينبغي أن يسئل عن الفرق بين الأمرين من فرق بينهما فان قالوا كما لم يجب على كل واحد من الجماعة إذا إشتركوا فى قتل الخطأ دية كاملة لم يجب عليهم قصاص كامل ، قلنا : الديّة تتبعّض فيمكن تقسيطها عليهم ، والقصاص لا يتبعّض .

فأما الكلام على من شاركنا من الفقهاء في قتل الجماعة بالواحد وإنفرادنا عنه بذلك الترتيب الذي رتبناه فهو أنّا نقول هذه الجماعة إنما قتلت نفساً واحدة وإن إشتركوا في قتلها ، وإذا أخذت الأنفس الكثيرة بتلك النفس على ما ورد به الشرع فلا بد مما ذكرناه من رد الديّة على أولياء المقتولين حتى تخلص نفس واحدة بنفس واحدة ، ويسلم مع ذلك جواز قتل الجماعة بالواحد ، فان قالوا : نرى من مذهبكم هذا عجباً لأنكم توجبون قتل الجماعة بواحد

وتذهبون إلى أن هذا القتل مستحق لا محالة .

فاذا كان قتلاً مستحقاً كيف تجوز أن يؤخذ بأزائه دية ، أو ليس قتل الواحد بالواحد لما كان مستحقاً لم يكن فيه دية تعود إلى أحد ؟ قلنا : هذا القتل وإن كان مستحقاً بمعنى أنه يحسن من ولي الدم أن يطالب به فغير ممتنع أن يكون الشرط في حسنه ما ذكرناه من إعطاء الدية ، وأن يكون المصلحة إقتضت الترتيب الذي ذكرناه ، فوجوه المصالح غير مضبوطة ولا محدودة ، والزجر والردع عن قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك ثابت ، لأنه لا فرق في زجر الجماعة عن الاشتراك في قتل الواحد بين أن يقتل به ، ولا دية راجعة على أحد وبين أن يقتل به مع رجوع الدية على الوجه الذي ذكرناه ، لأنه من علم أنه متى قَتلَ قُتل واستحق القتل مع الانفراد والاشتراك كان ذلك زاجراً له عن القتل .

فان إحتج من نفى قتل الجماعة بالواحد بما يروونه عن جويبر عن الضحّاك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : لا يقتل إثنان بواحد وهذا الخبر إذا سلم من كل قدح وتضعيف لا يرجع بمثله عن الأدلة الموجبة للعلم ، وقد ضعّفه أهل النقل وطعنوا على رواته ، مع أن خبر الضحاك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرسل ، وقد تأوّله قوم على أن المراد به أنه لا يقتل إثنان بواحد إذا كان أحدهما خاطئاً .

ومما يقوي هذا المذهب الذي إختصصنا به أنه لا خلاف في أن الواحد إذا قتل جماعة لم يكاف دمه دماؤهم حتى يكتفى بقتله عن جماعتهم بل يقتل بواحد منهم وتجب الدية للباقين فيجب فى الجماعة إذا قتلت واحداً مثل هذا الاعتبار حتى يكونوا متى قتلوا به عادوا على أولياء المقتولين الدية المأخوذة من قاتل الجماعة بالواحد ، لأن دم الواحد لا يكافى دم الجماعة ولا ينوب منا بها فكذلك يجب في دم الجماعة والواحد .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن الرجل إذا قتل إمرأة عمداً وإختار أولياؤها الدية كان على القاتل أن يؤديها إليهم وهي نصف دية الرجل فان إختار الأولياء لقود وقتل الرجل بها كان لهم ذلك على أن يؤدوا إلى ورثة الرجل المقتول نصف الدية ولا يجوز لهم أن يقتلوه إلا على هذا الشرط ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالامرأة شيئاً من الدية ، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، ولأن نفس المرأة تساوي نفس الرجل بل هي على النصف منها فيجب إذا أخذت النفس الكاملة بالناقصة أن يرد فضل ما بينهما .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الثلاثة إذا قتل أحدهم وأمسك الآخر وكان الثالث عيناً لهم حتى فرغوا أنه يقتل القاتل ويحبس الممسك أبداً حتى يموت وتسمل عين الناظر لهم .

وقد روي عن ربيعة الرأي أنه يقتل القاتل ويحبس الممسك حتى يموت وهذه موافقة للامامية ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأصحابه فيمن أمسك رجلاً حتى قتله آخر أن القود على القاتل دون الممسك ويعزّر الممسك ، وقال ابن وهب عن مالك إذا أمر الرجل عبده أن يقتل رجلاً فقتله ، فان كان العبد أعجمياً قُتل السيد ، وإن كان غير أعجمي قتل العبد ، وقال ابن القاسم عن مالك فى الممسك للرجل حتى يقتله غيره أن عليهما جميعاً القصاص لأن الماسك قد أراد قتله .

وقال الليث بمثل قول مالك ، وقال الليث فان أمسكه ليضربه فقتله قتل القاتل وعوقب الآخر ، وقال الليث : لو أمر غلامه أن يقتل رجلاً فقتله قتلا به جميعاً ، وحكى المزني عن الشافعي أنه يقتل الذابح دون الممسك ، كما يجلد الزاني دون الممسك .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، وأيضاً فانّا نرجع في

الترتيب الذي ذكرناه إلى نص وتوقيف ومخالفنا يرجع إلى رأي وظن وحسبان فكيف يجوز أن يقتل الممسك وليس بقاتل ، ومما يمكن أن يعارضوا به ما رووه وهو موجود في كتبهم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : فيمن قتل غيره وأمسك الآخر أنه يقتل القاتل ويصبر الصابر ، وقال أبو عبيد القاسم بن سلام معناه يحبس الممسك ، لأن الصبر في اللغة الحبس .

فأن إحتجوا بما يروى عن عمر بن الخطاب أنه قتل تسعة بواحد ثم قال لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم أي يتعاونون ، والامساك معاونة للقتل لامحالة فينبغي أن يستحق به القتل ، قلنا : هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يرجع بمثله عن الأدلة الموجبة للعلم ، ومعنى المتمالي في الخبر هو المشاركة في القتل والتعاون عليه ، وإذا كان الممسك ليس بشريك في القتل فلا يجوز أن يستحق القتل .

فأن قيل : إن الممسك والذابح تعاونا على القتل فلزمهما القود ، كما لو جرحاه جميعاً فمات ، قلنا الممسك غير معاون على القتل ولا شريك فيه . وإنما هو ممكّن من الفعل والتمكين لا يتعلق به حكم الفعل الممكّن منه ، ألا ترى أن من أمسك إمرأة حتى زنى بها غيره لا يلزمه حكم الزنا الذي هو الحد ، على أن الجارحين لو إنفرد كل واحد منهما بالفعل لم يلزمه القود كذلك إذا شاركا ، والممسك لو إنفرد بالامساك لم يلزمه القود ، فلم يلزم مع المشاركة .

فان قيل : قد إتفقنا على أن المحرم إذا أمسك صيداً فقتله آخر أن الضمان يلزم كل واحد منهما وأي فرق بين ذلك وبين إمساك الآدمي للقتل ؟ قلنا : إنما لزمه ضمان الصيد بالامساك ، لأن الصيد مضمون باليد ، ألا ترى أنه لو أمسكه فمات في يده لزمه ضمانه وبالامساك قد حصلت له عليه يد ، والآدمي لا يضمن باليد ، لأنه لو امسكه حتى مات في يده لم يلزمه

ضمانه ، وكذلك إذا أمسكه فقتله آخر .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من قطع رأس ميت فعليه مائة دينار لبيت المال . وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، وإذا قيل : كيف يلزم دية وغرامة ، وهو ما أتلف عضو الحي ، قلنا : لا يمتنع أن يلزمه ذلك على سبيل العقوبة لأنه قد مثّل بالميّت بقطع رأسه فاستحق العقوبة بلا خلاف ، فغير ممتنع أن تكون هذه الغرامة من حيث كانت مؤلمة له ، وتألّمه يجري مجرى العقوبة من جملتها .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من كان معتاداً لقتل أهل الذمة مدمناً لذلك ، فللسلطان أن يقتله بمن قتله منهم إذا إختار ذلك ولي الدم ويلزم أولياء الدم فضل ما بين دية المسلم والذمي ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوه .

دليلنا على صحته الاجماع المتردد ، ولأن ولي دم الذمي إذا إختار قتل المسلم فقد أخذ نفساً كاملة بنفس ناقصة فلا بد إذاً من أداء الفضل بين القيمتين كما قلنا في المرأة والرجل ، فاذا قيل : فأنتم تمنعون أن يقتل المسلم بالكافر وقد أجزتموه ها هنا ، قلنا : نحن نمنع من ذلك فيمن لم يكن معتاداً للقتل فأما المعتاد له والمصرّ عليه فغير ممتنع أن يختلف حكمه ، وأن يستحق مالا يستحقه من لم يكن لذلك معتاداً .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن من وجد مقتولاً فجاء رجلان فقال : أحدهما أنا قتلته عمداً ، وقال الآخر : أنا قتلته خطأ ، ان أولياء المقتول مخيّرون بين الأخذ للمقرّ بالعمد وبين الأخذ للمقر بالخطأ ، وليس لهم أن يقتلوهما جميعاً ، ولا أن يلزموهما جميعاً الديّة ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والذي يدلّ على صحة ما قلناه : الطريقة

المتكررة ، ولأننا نسند ما ذهبنا إليه في هذه المسألة إلى نص وتوقيف ، ويرجع المخالف لنا إلى الظن والحسبان .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأنه إذا وجد مقتول فجاء رجل وإعترف بقتله عمداً ، ثم جاء الآخر فتحقق بقتله ودفع الأول عن إعترافه ولم تقم بيّنة على أحدهما أن القتل يدرأ عنهما معاً ، ودية هذا المقتول تكون من بيت المال .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وطريقنا في نصرة هذه المسألة هي الطريقة في نصرة المسألة التي قبلها بلا فصل .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول بأن دية ولد الزنا ثمانمائة درهم ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، والحجة بعد الاجماع المتردد أنّا قد بيّنا أن مذهب هذه الطائفة أن ولد الزنا لا يكون قط طاهراً ولا مؤمناً بايثاره وإختياره وأن أظهر الايمان ، وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون ، وإذا كانت هذه صورته عندهم فيجب أن تكون ديته دية الكفار من أهل الذمّة للحوقه في الباطن بهم .

فان قيل : كيف يجوز أن يقطع على مكلّف أنه من أهل النار وفي ذلك منافاة للتكليف ، وولد الزنا إذا علم أنه مخلوق من نطفة الزاني فقد قطع على أنه من أهل النار فكيف يصح تكليفه ، قلنا : لا سبيل لأحد إلى القطع على أنه مخلوق من نطفة الزنا ، لأنه يجوز أن يكون هناك عقد أو شبهة عقد أو أمر يخرج به من أن يكون زانياً فلا يقطع أحد على أنه على الحقيقة ولد الزنا ، فأما غيره فانه إذا علم أن امّه وقع عليها هذا الوطىء من غير عقد ولا ملك يمين ولا شبهة ، فالظاهر في الولد أنه ولد الزنا . والديّة معمول فيها على ظاهر الأمور دون باطنها .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن دية أهل الكتاب

والمجوس الذكر منهم ثمانمائة درهم والأنثى أربعمائة درهم ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأصحابه وعثمان البستي والثوري والحسن ابن حي وداود ، دية الكافرمثل دية المسلم واليهودي والنصراني والمجوسي من المعاهد والذمّي سواء .

وقال مالك دية أهل الكتاب على النصف من دية المسلم ودية المجوسي ثمانمائة درهم ، وديات نسائهم على النصف من ذلك ، وقال الشافعي دية اليهودي والنصراني ثلث الدية ، ودية المجوسي ثمانمائة درهم ، والمرأة على النصف وهذه موافقة من مالك والشافعي للامامية في المجوسي خاصة وإنما إنفردوا بغير ذلك .

وحكى عن أحمد بن حنبل أنه ذهب إلى أن المسلم إذا قتل يهودياً أو نصرانياً خطأ لزمه نصف الدية وإن قتله عمداً لزمه كمال الدية ، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد وأنه قد ثبت أن المؤمن لا يقتل بالكافر وكل من قال من الامة : بأن المؤمن لا يقتل بالكافر ، قال : بأن ديته دون ديته ، وإن إختلفوا في المبلغ ، وإذا ثبت أن ديته ناقصة عن دية المسلم ، فالكلام بيننا في مبلغ هذا النقصان وبين من وافقنا في جملة النقصان على ماقيل وإن خالف في التفصيل ، وإذا كنا نرجع في أن النقصان على ما ذكرناه إلى طرق توجب العلم ، فقولنا : أولى ممن عوّل في هذا النقصان على ما يوجب الظن من قياس أو خبر واحد .

فأن إحتج المخالف بقوله تعالى : ( ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلّمة إلى أهله ) ، ثم قال : ( وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلّمة إلى أهله ) وظاهر الكلام يقتضي أن الدية واحدة ، قلنا : لا شبهة في أن ظاهر الكلام لا يقتضي التسوية في مبلغ الدية وإنما يقتضي التساوي في وجوب الدية على سبيل الجملة ، ودية الذمي عندنا وإن نقصت عن

دية المسلم يسمى فى الشريعة دية ، ألا ترى أنه غير ممتنع أن يقول القائل من قتل مسلماً فعليه دية ، ومن قتل مسلمة فعليه دية ، وإن إختلفت الديتان فى المبلغ إذا تساويا في كونهما ديتين .

ومما يمكن أن يحتج به لصحة ما نذهب به أن الأصل فى العقول براءة الذمة من الدية وسائر الحقوق ، وقد ثبت إنّا إذا ألزمنا المسلم في قتله لليهودي ثمانمائة درهم فقد ألزمناه ما لا شك في لزومه له وما زاد على ذلك من ثلث أو نصف أو مساواة لدية المسلم هو بغير يقين مع الخلاف فيجب أن يثبت ما ذكرناه من المبلغ ، لأنه اليقين دون ما عداه ، وإن إحتجوا بما رواه عمر وابن حزم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال في النفس مائة من الابل وهذا يقتضي أن يكون ذلك في كل نفس ، قلنا : هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملا ولا يجوز أن يرجع به عما ذكرناه من الأدلة الموجبة للعلم وهو أيضاً معارض بأخبار يرويها كثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتضمن بعضها أن الدية النصف وبعضها أن الدية الثلث ، وإذا تعارضت الأخبار سقطت على أن ظاهر هذا الخبر يقتضي أن المرأة مساوية للرجل في الدية ، وقد خالفنا بينهما بالدليل ، وكذلك الذمي عندنا .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الذمي إذا قتل مسلماً عمداً دفع الذمي إلى أولياء المقتول ، فان إختاروا قتله تولى ذلك السلطان منه ، وإن إختاروا إسترقاقه كان رقاً لهم ، وإن كان له مال فهو لهم كما يكون مال العبد لمولاه ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوا شيئاً منه دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتقدم .

وأيضاً أن قتل الذمي للمسلم غليظ شديد قد هتك به حرمة الذمة فلا يجوز أن يكون عقوبته كعقوبة من لم ينته إلى ذلك ، وإذا كان لا بد من التغليظ في جزائه فغير منكر أن ينتهي التغليظ إلى الحد الذي ذكرناه إذا تظافرت به

الرواية وإجتمعت الطائفة عليه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن في الشجاج التي هي دون الموضحة مثل الخارصة والدامية والباضعة والسمحاق دية مقدّرة ، ففي الخارصة وهي الخدش الذي يشق الجلد بعير واحد ، وفي الدامية وهي التي تصل إلى اللحم ويسيل منها الدم بعيران . وفي الباضعة وهي التي تقطع اللحم وتزيد في الجناية على الدامية ثلاثة أبعرة ، وفي السمحاق وهي التي تقطع اللحم حتى تبلغ الجلدة الرقيقة المغشيّة للعظم أربعة أبعرة .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك والأوزاعي والشافعي ليس في ما دون الموضحة من الشجاج أرش مقدر وإنما فيه حكومة وقال الحسن بن حي فى السمحاق أربع من الابل ، وهذه موافقة للاماميـة ، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، ولأنّا نرجع في هذه التقديرات إلى روايات وطريق العلم ويرجع المخالف إلى الرأي والظن .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن في لطمة الوجه ، إذا إحمرّ موضعها ديناراً واحداً ونصفاً ، فان إخضر أو إسود ففيها ثلاثة دنانير وأرشها فى الجسد النصف من أرشها فى الوجه بحساب ما ذكرناه ، وما أعرف موافقاً من باقي الفقهـاء على ذلك ، والوجه في نصرة هـذه المسألة ما تقدم في أمثالها .

# مسائل المواريث والفرائض والوصايا

( وما يتعلق بذلك )

إعلم أن المسائل التي تنفرد بها الامامية في هذا الباب يدور أكثرهـا ومعظمها على أصول نحن نبيّن الكلام فيها ونستوفيه وهي الكلام فى العصبة

والعول والرد ، فاذا بان أن الحق في هذه الأصول معنا دون مخالفينا أثبت المسائل الكثيرة فى الفرائض عليه وإستغنينا عن التطويل بتعيين الكلام في المسائل مع رجوعهن إلى أصل واحد وقد أحكمناه (فصل في الكلام على التعصيب)

( مسألة ) إعلم أن مخالفينا في هذا الباب يذهبون في ذلك إلى ما لم يقم به حجة كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا إجماع ، ويعولون في هذا الأصل الجليل على أخبار آحاد ضعيفة لو سلمت من كل قدح ومخالفة لنص الكتاب وظاهره على ما نستدل عليه ومعارضة بأمثالها لكانت غاية أمرها أن توجب الظن الذي قد بيّنا في غير موضع أن الأحكام الشرعية لا تثبت بمثله ، وإدعاء الاجماع على قولهم فى التعصيب غير ممكن مع الخلاف المعروف المسطور فيه سالفاً وآنفاً لأن ابن عباس رضي الله عنه كان يخالفهم في التعصيب ، ويذهب إلى مثل مذهب الامامية ويقول فيمن خلف بنتاً وأختاً أن المال كله للبنت دون الأخت ووافقه في ذلك جابر بن عبد الله .

وحكى الساجي أن عبد الله بن الزبير قضى أيضاً بذلك ، وحكى الطبري مثله ، ورويت موافقة ابن عباس عن إبراهيم النخعي في رواية الأعمش عنه وذهب داود بن علي الاصفهاني إلى مثل ما حكيناه ولم يجعل الأخوات عصبة مع البنات فبطل إدعاء الاجماع مع ثبوت الخلاف متقدماً ومتأخراً ، والذي يدل على صحة مذهبنا وبطلان مذهب مخالفينا في العصبة بعد إجماع الطائفة الذي قد بيّنا أنه حجة قوله تعالى : ( للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر نصيباً مفروضاً ) وهذا نص في موضع الخلاف ، لأن الله تعالى صرّح بأن للرجال من الميراث نصيباً ، وأن للنساء أيضاً نصيباً ولم يخص موضعاً دون موضع ، فمن خص في بعض المواريث بالميراث الرجال دون النساء فقد خالف ظاهر هذه الآية .

وأيضاً توريث الرجال دون النساء مع المساواة في القربى والدرجة من أحكام الجاهلية ، وقد نسخ الله بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم أحكام الجاهلية ، وذم من أقام عليها وإستمر على العمل بها بقوله ( أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً ) وليس لهم أن يقولوا أننا نخصص الآية التي ذكرتموها بالسنة ، وذلك أن السنة التي لاتقتضي العلم القاطع لايخصص بها القرآن ، كما لم ينسخه بها ، وإنما يجوز بالسنة أن يخصص وينسخ إذا كانت تقتضي العلم اليقين ، ولا خلاف في أن الأخبار المروية في توريث العصبة أخبار آحاد لا توجب علماً ، وأكثر ما يقتضيه غلبة الظن ، على أن أخبار التعصيب معارضة بأخبار كثيرة ترويها الشيعة من طرق مختلفة في إبطال أن يكون الميراث بالعصبة ، وأنه بالقربى والرحم ، وإذا تعارضت الأخبار رجعنا إلى ظاهر الكتاب .

وإعتماد المخالفين في العصبة على حديث رواه ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : يقسم المال على أهل الفرائض على كتاب الله فما تركت فلأولى ذكر أقرب ، وهذا خبر لم يروه أحد من أصحاب الحديث إلا من طريق ابن طاوس ، ولا رواه ابن طاوس إلا عن أبيه عن ابن عباس ، ولم يقل ابن عباس فيه سمعت ولا حدّثنا ، وابن طاوس يسنده تارة إلى ابن عباس في رواية وهب ومعمّر ، وتارة اخرى يرويه عنه الثوري وعلي بن عاصم ، عن أبيه مرسلاً غير مذكور فيه ابن عباس . فيقول الثوري وعلي بن عاصم عن ابن طاوس عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ثم هو مختلف اللفظ ، لأنه يروى فما أبقت الفرائض فلأولى ذكر ، وروى أيضاً فلأولى عصبة أقرب ، وروى أيضاً فلأولى عصبة ذكر ، وفي رواية اخرى فلأولى رجل ذكر عصبة ،وإختلاف لفظه والطريق واحد يدل على ضعفه ،

وقد خالف ابن عباس الذي يسند هذا الخبر إليه ما إجتمع ناقلوا هذا الخبر عليه في توريث الأخت بالتعصيب إذا خلف الميت بنتاً وأختاً على ما قدمنا حكايته عنه ، وراوي هذا الخبر إذا خالف معناه كان فيه ما هو معلوم ، ثم إذا تجاوزنا عن ذلك من أين لهم أن معنى العصبة المذكورة في الخبر هو ما يذهبون إليه ، وليس في اللغة العربية لذلك شاهد ولا في العرف الشرعي ، فأما اللغة فان الخليل بن أحمد قال في كتاب العين : أن العصبة مشتقة من الأعصاب وهي التي تصل بين أطراف العظام ، ولما كانت هذه الواصلة بين المتفرقة من الأعضاء حتى إلتأمت ، وكان أولاد البنات أولاداً للجد ، كما أن أولاد الابن ولد للجد ، والجد جد للجميع كان البنات في جميع ولدهن إلى الجد ، وضمّ الأصل والقبيلة المنسوبة إلى الجد كالبنين وكانوا جميعاً كالأعصاب التي تجمع العظام وتلائم الجسد ، فوجب أن يسمّوا جميعاً عصبة ، وذكر أبو عمرو غلام ثعلب قال قال ثعلب قال ابن الأعرابي: العصبة جميع الأهل من الرجال والنساء ، فان هذا هو المعروف المشهور في لغة العرب ، وأن الكلالة ما عدا الوالدين والولد من الأهل ، فاذا كانت اللغة على ما ذكرنا فهي شاهدة بضد ما يذهب إليه مخالفنا في العصبة ، وليس ها هنا عرف شرعي مستقر في هذه اللفظة ، لأن الاختلاف واقع في معناها لأن في الناس من يذهب إلى أن العصبة إنما هي القرابة من جهة الأب .

وفيهم من يذهب فيها إلى أن المراد بها قرابة الميت من الرجال الذين إتصلت قرابتهم به من جهة الرجال كالأخ والعم دون الأخت والعمة ، ولا يجعل للرجال الذين إتصلت قرابتهم من جهة النساء عصبة كأخوة الميت لأمّه وفيهم من جعل العصبة مأخوذة من التعصّب والرايات والديوان والنصرة ومع هذا الاختلاف لا إجماع يستقر على معناها ، على أنهم يخالفون لفظ هذا الحديث الذي يروونه لأنهم يعطون الأخت مع البنت بالتعصيب وليست

برجل ولا ذكر كما تضمّنه لفظ الحديث .

فان قالوا : يخص هذا اللفظ إذا ورّثنا الأخت مع البنت ، قلنا : ما الفرق بينكم إذا خصصتموه ببعض المواضع ، وبيّنا إذا فعلنا في تخصيصه مثل فعلكم فجعلناه مستعملاً في من خلف اختين لأم وابن أخ وبنت أخ لأب وأم وأخاً لأب فان الاختين من الام فرضهن الثلث وما بقى فلاولى ذكر قرب وهو الأخ من الأب وسقط ابن الأخ وبنت الأخ ، لأن الأخ أقرب منهما ، وفي موضع آخر وهو أن يخلف الميت إمرأة وعمّاً وعمّة وخالاً وخالة وإبن أخ وأختاً ، فللمرأة الربع وما بقى فلأولى ذكر وهو الأخ وإبن الأخ وسقط الباقون ، ثم يقال لهم : من أي وجه كانت الاخت مع البنت عصبة ، فان قالوا : من حيث عصبها أخوها ، قلنا : فألاّ جعلتم البنت عصبة عند عدم البنين ويكون أبوها هو الذي يعصبها ، وإذا كان الابن أحق بالتعصيب من الأب والأب أحق بالتعصيب من الأخ ، فأخت الابن أحق بالتعصيب كثيراً من أخت الأخ .

وكذلك يلزمهم أن يجعلوا العمة عند عدم العم عصبة في ماتوجه لانجازه وفعله ، فان قالوا : البنت لا تعقل عن أبيها ، قلنا : والاخت أيضاً لاتعقل عن أخيها فلا تجعلوها عصبة مع البنات .

فان تعلّقوا بما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنه أعطى الاخت مع البنت ، قلنا : هذا حديث لو صح وبرىء من كل قدح لكان مخالفاً لنص الكتاب للقربى ، لأن الله تعالى قال : ( وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ) فنص على القربى وتدانى الأرحام سبب في إستحقاق الميراث والبنت أقرب من الاخت وأدنى رحماً ، وخبرهم الذين يعولون عليه في توريث الاخت مع البنت ، رواه الهذيل بن شرحبيل أن أبا موسى الأشعري سئل عن رجل ترك بنتاً وإبنة إبن وأختاً من أبيه وأمّه ، فقال : لابنته

النصف وما بقى فللأخت .

وخبر يرويه الأسود بن يزيد قال : قضى فينا معاذ بن جبل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأعطى البنت النصف ، والاخت النصف ولم يورث العصبة شيئاً .

فأما الخبر الأول فقد قدح أصحاب الحديث في روايته وضعفوا رجاله وقيل : أن هذيل بن شرحبيل مجهول ضعيف ، ولو زال هذا القدح لم يكن فيه حجة ، لأن أبا موسى ليس في قضائه بذلك حجة ، ولأنه ما أسنده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

وكذلك القول : في خبر معاذ وليس في قولهم أنه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حجة ، لأنه قد يكون على عهده ما لا يعرفه ، ولو عرفه لأنكره ، وقد إمتنع من توريث الاخت مع البنت من هو أقوى من معاذ ، وهو أولى بأن يتبع وهو ابن عباس .

وفي حديث معاذ أيضاً ما يقتضي بطلان قول من يذهب إلى أن الاخت تأخذ بالتعصيب مع البنت ، لأنه قال : ولم يورث العصبة شيئاً لأنها لو كانت عصبة في هذا الموضع لم يقل ذلك ، بل كان يقول : ولم يورث باقي العصبة شيئاً ، وليس يجوز أن يستدل على أن الاخت لا ترث مع البنت بقوله تعالى ( إن إمرء هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك ) فيشرط في توريث الاخت فقد الولد فيجب أن لا ترث مع البنت لأنها ولد ، وذلك أنه تعالى إنما شرط في هذا الفرض المخصوص للأخت فقد الولد ، وليس ذلك بمانع من أن ترث مع فقد هذا الشرط بسبب آخر ، فان تعليق الحكم بشرط لايدل على إرتفاعه مع فقد الشرط على ما بيّناه في كتاب أصول الفقه .

ويمكن أن يقال أيضاً لمخالفينا في هذه المسألة أن الأناث لا يرثن بالتعصيب مع فقد اخوتهن على رأي من ذهب إلى التوريث بالتعصيب ، ألا

ترى أن البنات وبنات الابن لا يرثن بالتعصيب إذا إنفردت ، فلو ورثت الاخت بالتعصيب إذا إنفردت لكانت بنت الابن أولى من الاخت بما فضل من فرض البنات .

وإذا كنا قد دللنا على بطلان الميراث بالعصبة فقد بطل كل ما بيّنه مخالفونا من المسائل فى الفرائض على هذا الأصل وهي كثيرة ولا حاجة بنا إلى تفصيلها وتعيين الكلام في كل واحد منها ، لأن إبطالنا للأصل الذي تبنى عليه هذه المسألة قد أغنى وكفى .

فمن هذه المسائل أن يخلف الرجل بنتاً وعمّاً فعند المخالف أن للبنت النصف والباقي للعم بالعصبة ، وعندنا أنه لاحظ للعم والمال كله للبنت بالفرض والرد ، وكذلك لو كان مكان العم ابن عم ، وكذلك لو كان مكان البنت إبنتان ، ولو خلف الميت عمومة وعمّات أو بني عم وبنات عم فمخالفنا يورّث الذكور من هؤلاء دون الاناث لأجل التعصيب ، ونحن نورث الذكور والاناث . ومسائل التعصيب لا تحصى كثرة .

وحجتنا على صحة ما نذهب إليه في هذه المسائل كلها ما بيّنا صحته من إبطال التعصيب والتوريث به ، فان قيل : إذا كنتم تستدلون على أن العمات يرثن مع العمومة ، وبنات العم يرثن مع إبني العم وما أشبه ذلك من المسائل بقوله تعالى : ( للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ) الآية ففي هذه الآية حجة عليكم في موضع آخر ، لأنّا نقول لكم ألا ورثتم العم أو ابن العم مع البنت بظاهر هذه الآية ، وكيف خصصتم النساء دون الرجال بالميراث في بعض المواضع وخالفتم ظاهر الآية فألاّ ساغ لمخالفكم مثل ما فعلتموه ، قلنا : لا خلاف في أن قوله تعالى : ( للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ) الآية ، أن المراد به مع الاستواء فى القرابة والدرج ألا ترى أنه لا يرث ولد الولد ذكوراً كانوا أو إناثاً مع الولد لعدم التساوي

فى الدرجة والقرابة ، وإن كانوا يدخلون تحت التسمية بالرجال والنساء وإذا كانت القرابة والدرجة مراعا بين العم وابنه لا يساوي البنت في القربى والدرجة وهو أبعد منها كثيراً .

وليس كذلك العمومة والعمات وبنات العم وبنو العم ، لأن درجة هؤلاء واحدة وقربائهم متساوية والمخالف يورث الرجال منهم دون النساء ، فظاهر الآية حجة عليه وفعله مخالف لها ، وليس كذلك قولنا في المسائل التي وقعت الاشارة إليها وهذا واضح فليتأمل .

# فصل فى العول

إعلم أن العول فى اللغة العربية إسم للزيادة والنقصان وهو يجري مجرى الاضداد ، وإنما دخل هذا الاسم فى الفرائض فى الموضع الذي ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه فيدخل ها هنا النقصان ، ويمكن أن يكون دخوله لأجل الزيادة ، لأن السهام زادت على مبلغ المال ، فاذا أضيف إلى المال كان نقصاناً ، وإذا أضيف إلى السهام كان زيادة ، والذي يذهب إليه الشيعة الامامية أن المال إذا ضاق عن سهام الورثة قدّم ذووا السهام المؤكدة المذكورة من الأبوين والزوجين على البنات ، والاخوات من الام على الاخوات من الأب والام أو من الأب ، ويجعل الفاضل عن سهامهم لهن ، وذهب ابن عباس رحمة الله عليه إلى مثل ذلك ، وقال به أيضاً عطا ابن أبي رياح .

وحكى الفقهاء من العامة هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين الباقر صلوات الله عليه ومحمد بن الحنفية رضي الله عنه وهو مذهب داود بن على الاصبهاني

وقال باقي الفقهاء : أن المال إذا ضاق عن سهام الورثة قسّم بينهم على قدر سهامهم ، كما يفعل ذلك فى الديون والوصايا إذا ضاقت التركة عنها والذي يدل على صحة ما نذهب إليه إجماع الطائفة عليه ، فانهم لا يختلفون فيه ، وقد بيّنا أن إجماعهم حجة .

وأيضاً فان المال إذا ضاق عن السهام كامرأة ماتت وخلفت بنتين وأبوين وزوجاً ، والمال يضيق عن الثلثين والسدسين والربع فنحن بين أمور : أما أن ندخل النقص على كل واحد من هذه السهام أو ندخله على بعضها ، وقد أجمعت الامة على أن البنتين ها هنا منقوصتان بلا خلاف ، فيجب أن نعطي الأبوين السدس والزوج الربع ، ويجعل ما بقي للأبنتين ، ونخصهما بالنقص لأنهما منقوصتان بالاجماع ، ومن عداهما ما وقع إجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل على ذلك ، فظاهر الكتاب يقتضي أن له سهماً معلوماً فيجب أن نوفّيه إياه ونجعل النقص لاحقاً بمن أجمعوا على نقصه ( طريقة اخرى ) . ومما يدل أيضاً على ذلك انّا إذا نقصنا جميع ذوي السهام وأعطينا كل واحد منهم بعض ما يتناوله النص خصصنا ظواهر كثيرة وصرفناها عن الحقيقة إلى المجاز ، وإذا أنقصنا أحدهم عدلنا فيما نخص هذا المنقوص وحده عن الظاهر والحقيقة وأبقينا ماعداه على ظاهره وحقيقته ، وإذا كان التخصيص والانصراف عن الحقيقة إنما يفعل للضرورة فقليله أولى من كثيره ولا معتبر بما يفعله مخالفونا من تسميتهم ما هو خمس فى الحقيقة ربعاً ، وما هو أكثر من السدسين بأنه سدسان ولا بالثمن عن التسع وما أشبه ذلك لأنهم سمّوا الشيء بغير إسمه الموضوع له ، وخرجوا عن موجبه اللغة ، ولم يبق إلا أن يقال لنا كلامكم يقتضي أن نقصان بعض السهام المذكورة أولى من إدخال النقص على الجميع فلم خصصتم من ذكرتموه من البنات والاخوات بالنقصان دون من عداهن ، وما الفرق بينكم وبين من جعل النقص داخلاً على غير من ذكرتم

وفي سهام من خصصتموه بالنقصان ، والجواب أن كل من أوجب نقص أحد المسمين دون جميعهم خصص بالنقصان من عيّناه دون غيره ، فالقول : بأن النقص داخل على البعض الذي هو غير من عيّناه وخصصناه بالنقصان قول يخرج عن الاجماع .

فأما إعتماد من نفى العول من أصحابنا وغيرهم على أن الزوج والزوجة كانت لكل واحد منهما فريضة فحطّا إلى دونها ، فكذلك الأبوان حطّا من فريضة إلى فريضة اخرى والبنات والاخوات لم يهبطا من فريضة إلى اخرى فدخول النقص على من لم يلحقه نقص أولى من دخوله على من نقص فليس بشيء وإنما هو دعوى محضة .

فاذا قيل لهم ! إذا كان الأمر على ما حكيتموه وجب ما ظننتموه ولو عكس عاكس ذلك عليكم ، فقال : دخول النقص على الزوجين والأبوين دلالة على ضعف حظّهما وإمتناع دخول النقص على البنات والاخوات امارة لقوة نصيبهما ، فان دخول العول على الضعيف أولى من القوي ولم يجدوا فرقاً صحيحاً وهم يروون هذا الترجيح عن ابن عباس رحمة الله عليه ، وإذا صح عنه فلا حجة فيه لما أشرنا إليه .

والمعتمد في نفي العول على ما قررناه وليس يشبه ما يقولونه في العول أن الديون إذا كانت على الميت ولم تف تركته بالوفاء بها ، فان الواجب القسمة للمال على أصحاب الديون بحسب ديونهم من غير إدخال النقص على بعضهم وذلك أن أصحاب الديون مستوون في وجوب إستيفاء أموالهم من تركة الميت ، وليس لأحد مزيّة على الآخر في ذلك ، فان اتسع المال لحقوقهم إستوفوها ، فان ضاق تساهموه وليس كذلك مسائل العول ، لأنّا قد بيّنا أن بعض الورثة أولى بالنقص من بعض ، وأنهم غير مستويين كاستواء أصحاب الديون فافترق الأمران .

ومما يمكن أن يفرق به بين العول والدين إذا ضاقت التركة عنه أن الديون ربما إتسعت أموال الميت لاستيفائها منها ، وليس كذلك العول لأن الحقوق متعلقة بأجزاء مسمّاة لا يجوز أن تستوفى قط من مال واحد مع كثرة ولا قلة فكيف تشبه الديون بالعول ، وفي أصحابنا من ذهب إلى أن البنت إنما جعل لها النصف مع الأبوين ، وجعل للبنتين الثلثان أيضاً معهما ، فاذا إنفردت البنت الواحدة أو الابنتان عن الأبوين تغيّر هذا الفرض ، وهذا إنما إرتكبوه فراراً به من العول حتى لا يجتمع في إمرأة ماتت وخلفت بنتين وأبوين وزوجاً الثلثان والسدسان والربع .

وقد بيّنا في مسألة أمليناها منفردة وتكلمنا فيها على شيء أخطأ فيه الفضل بن شاذان فى المواريث بطلان هذه الشبهة ، وأن الله تعالى جعل للبنت الواحدة النصف بالاطلاق على كل حال وللبنتين الثلثين على كل حال ، وأن قوله تعالى : ( ولأبويه لكل واحد منهما السدس ) كلام مبتدأ لا يتعلق بما تقدّمه ، وقلنا أيضاً : كيف يجوز أن يريد ان للواحدة النصف وللبنتين الثلثان مع الأبوين ، وهو تعالى يقول : ( ولأبويه لكل واحد منهما السدس إن كان له ولد ) ، وأشبعنا ذلك وإستوفيناه على أنهم لا يتمكنون من مثل هذا في إمرأة خلفت زوجاً وأخوين من أمّ وأختاً من أب وأم ، لأن هذه المسألة فيها نصف وهو حق الزوج ، وثلث وهو حق الاخوين من الام ، ونصف وهي حق الاخت من الأب والام ، فلا بد من مذهب المخالف في العول ونقصان الجميع أو إفراد الاخت من الأب والام بالنقصان ، وليس لهم أن يقولوا إنما جعل للأخت النصف إذا إنفردت ، وذلك لأن الله تعالى شرط في إستحقاقها هذا النصف نفى الولد ، والظاهر يقتضي أنها تستحق ذلك مع فقد الولد على كل حال ، وإنما نقول : أن الباقي ها هنا للأخت بدليل إقتضى العدول عن الظاهر فيجب أن يقولوا بمثل ذلك في ميراث البنت والبنتين

مع الأبوين وفقدهما ، وانّا إنما ندخل النقص على البنات مع دخولهن تحت الظاهر بدليل إقتضى ذلك .

فأما قول بعض أصحابنا محتجاً على صحة ما ذهبنا إليه من إدخال النقص على البنات بأنه لو كان مكان البنت أو البنتين إبن أو بنون ما كان لهم إلا ما بقى ، والبنت ليست بأحسن حالاً من الابن ، فيجب أن يكون لها ما بقى فليس بمعتمد ، لأن الابن ليس من ذوي السهام المنصوص عليها في موضع من المواضع ، وليس كذلك البنت والبنتان .

فأما دعوى المخالف أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه كان يذهب إلى العول بالفرائض ، وأنهم يروون عنه ذلك ، وأنه عليه السلام سئل وهو على المنبر عن بنتين وأبوين وزوجة ، فقال عليه السلام بغير روية صار ثمنها تسعاً فباطلة ، لأننا لا نروي عنه صلوات الله عليه خلاف العول ووسايطنا إليه النجوم الزواهر من عترته كزين العابدين والباقر والصادق والكاظم صلوات الله عليهم ، وهؤلاء عليهم السلام أعرف بمذهب أبيهم صلوات الله عليه وآله ممن نقل خلاف ما نقلوه ، وابن عباس ما تلقّى إبطال العول في الفرائض إلا عنه عليه السلام .

ومعولهم في الرواية عنه عليه السلام أنه كان يقول بالعول عن الشعبي والحسن بن عمارة والنخعي .

فأما الشعبي فأنه ولد في سنة ست وثلاثين . والنخعي ولد في سنة سبع وثلاثين ، وقتل أمير المؤمنين في سنة أربعين فكيف يصح روايتهم عنه ، والحسن بن عمارة مضعّف عند أصحاب الحديث ، وولى المظالم ، ولما ولي المظالم قال سليمان بن مهران الاعمش ظالم ولي المظالم ، ولو سلم كل ما ذكرناه من القدح والجرح لم يكونوا بأزاء من ذكرنا من السادة والقادة الذين رووا عنه عليه السلام إبطال العول .

فأما الخبر المتضمن أن ثمنها صار تسعاً ، وإنما رواه سفيان عن رجل لم يسمه والمجهول لا حكم له ، وما رواه عنه عليه السلام أهله أولى وأثبت ، وفي أصحابنا من يتأول هذا الخبر إذا صح على أن المراد به أن ثمنها صار تسعاً عندكم أو أراد الاستفهام وأسقط حرفه ، كما أسقط في مواضع كثيرة ، ووجدت بعض من يشار إليه في علم الفرائض يلزم من نفى العول فيقول له ما تقول في أم وزوج وأخوين من أم ، فان قال للزوج النصف وللأم الثلث وللأخوين الثلث عالت الفريضة ، فيقال له لا ينبغي أن نكلم من لا نعرف مذهبه ، وللزوج عندنا في هذه الفريضة النصف وللأم الباقي ولا حظ للأخوين من الام فان الاخوة عندنا لا يرثون مع الام في موضع من المواضع .

وقال أيضاً من تقدمت الاشارة إليه يقال لمن نفى العول ما تقول في زوج وأخت لأب وأم وأخت لأب ، فان قالوا للزوج النصف وللأخت للأب والام النصف وتسقط الاخت للأب ، قيل ولم صارت الاخت للأب والام مقدمة على الاخت للأب وهما يرثان مرة بالفرائض ومرة بالتعصيب فيقال له إنما جعلنا للزوج النصف وللأخت للأب والام النصف الآخر ، لأن الاخت للأب والام إذا إجتمعت مع أخت للأب سقطت الاخت للأب وورثت جميع المال الاخت للأب والام والاخت للأب والام مقدمة على الاخت للأب كما أن الأخ للأب والام مقدّم على الأخ للأب .

ثم قال هذا الذي أشرنا إليه يقال لمن نفى العول ولم يقل بالقياس إذا لم يكن عندكم ما فرض لذوي السهام عاماً في كل المسائل ، فمن أين قلتم في زوج وأختين لأب وأم للزوج النصف وللأختين النصف ، فان قالوا قلنا بالاجماع في فرض الزوج ، ثم قال : لا إجماع في ذلك ، والجواب عنه غير ما حكاه عنّا لأنّا نقول في هذه المسألة أن الاختين منقوصتان مما فرض لهما من السهام بلا خلاف فيجب أن تنقصا والزوج غير مجمع على وجوب نقصه

فيجب أن يكون سهامه موفرة وإن شئت أن تقول ليس يمكن العمل بعموم الظواهر في هذه المسألة ، لأنه محال أن يكون لمال واحد نصف وثلثان فنحن بين أمرين بين أن ينقص للزوج والاختين كما فعل أصحاب العول وبين أن ينقص أما للزوج أو للأختين فلو نقصنا الزوج والاختين معاً لكنّا عادلين عن الظواهر في سهام الزوج والظاهر في سهام الاختين ، وإذا أنقصنا الاختين دون الزوج فأنما عدلنا عن ظاهر واحد ، وحملنا الآخر على حقيقته ، والعدول عن ظاهر واحد أولى من العدول عن إثنين ، وليس لأحد أن يقول فاعدلوا عن ظاهر الزوج وبقوا ظاهر الاختين ، لأن كل من أوجب العدول في هذه المسألة عن بعض الظواهر دون بعض أوجب العدول في من عيّناه وإذا كنّا قد بيّنا فساد القول بالعول فقد أبطلنا بذلك كلما يبنى عليه من المسائل وهي كثيرة فلا حاجة بنا إلى تعيين جميعها وتفصيلها مع إبطال الأصل الذي يرجع إليه .

## فصل فى العول بوجوب الرد عندنا

أن الفاضل عن فرض ذوي السهام من الورثة يرد على أصحاب السهام بقدر سهامهم ، ولا يرد على زوج ولا زوجة ، كمن خلف بنتاً وأباً فللبنت فى التسمية النصف وللأب بالتسمية السدس وما بقي بعد ذلك وهو ثلث المال رد عليهما بقدر إنصبائهما فللبنت ثلاثة أرباعه وللأب ربعه فيصير المال مقسوماً على أربعة أسهم للبنت ثلاثة أسهم من أربعة وللأب سهم من أربعة ، وقال أهل العراق : أن الفاضل من السهام إذا لم يكن هناك عصبة رد على أصحاب السهام بقدر سهامهم إلا على الزوجين .

وروى مخالفونا ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وابن مسعود وبه قال الثوري والشعبي والنخعي ولم يرد ابن مسعود أيضاً على ولد الام مع الام ولا على الجد مع ذي رحم له سهم ولا على بنات الابن مع البنت ولا على أخت لأب مع أخت لأب وأم ، وذهب زيد بن ثابت إلى أن الفاضل من السهام لبيت المال ، وبه قال الشافعي ومالك وداود وكثير من أهل الحجاز ، ومن تأمل هذا الموضع علم أن الامامية منفردة به عن من وافقها فى الرد من أهل العراق وغيرهم لأن أولئك راعوا العصبة والامامية لا تراعيها ، ويرد على كل حال ، والوجوه إذا تأملتها عرفت موضع إنفراد الامامية .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه في هذه المسألة إجماع الطائفة ، وقد بيّنا أنه حجة ، ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى : ( وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ) ، فدلّ على أن من هو أولى بالرحم وأقرب إليه أولى بالميراث .

وقد علمنا أن قرابة الميت وذوي رحمه أولى بميراثه من المسلمين وبيت المال ، وأصحاب السهام أيضاً غير الزوج والزوجة أقرب إلى الميت من عصبته فوجب أن يكون فاضل السهام إليهم مصروفاً .

فان قيل : لم يقع التصريح فى الآية بأن أولى الأرحام بعضهم أولى ببعض فى الميراث ، قلنا : اللفظ يحتمل الميراث وغيره فنحمله بحكم العموم على جميع ما يحتمله ، ومن إدّعى التخصيص فعليه الدليل ، ومما يمكن أن يعارض به الخصوم من رواياتهم التي يتناولونها وتوجد في كتبهم ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله ! المرأة تحوز ميراث ثلاثة عتيقها ولقيطها وولدها ، فأخبر أنها تحوز ميراث بنتها ، ولا تحوز جميعه إلا بالرد عليها دون التسمية .

ومما يمكن أن يعارضوا به أيضاً ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

أنه جعل ميراث ولد الملاعنة لأمّه ولذريتها من بعدها ، وهذا يقتضي أن يكون جميع ميراثه لها ، ولا يكون لها الجميع إلا بالتسمية والرد ، ومما يمكن أيضاً ان يعارضوا به ما يروونه عن سعد أنه قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم إن لي مالاً كثيراً وليس يرثني إلا بنتي أفأوصي بمالي كله ؟ قال لا ، قال فبالنصف ؟ قال لا ، قال فبالثلث ؟ قال الثلث ، والثلث كثير ، ووجه الدلالة من الخبر أنه قال : ليس يرثني إلا بنتي ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

وروي هذا الخبر بلفظ آخر وهو أنه قال أفأوصي بثلثي مالي والثلث لبنتي ، قال لا قال فأوصي بنصف مالي والنصف لبنتي ؟ قال : لا ، قال : أفأوصي بثلث مالي والثلثان لبنتي ، قال : الثلث والثلث كثير ، فدل ذلك على أن البنت قد ترث الثلثين .

واحتج المخالف لنا فى الرد بقوله تعالى : ( أن إمرء هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد ) فجعل للاخت النصف إذا مات أخوها ولا ولد له ولم يزدها عليه ، فدل على أنها لا تستحق أكثر من النصف بحال من الأحوال .

والجواب عن ذلك أن النصف إنما وجب لها بالتسمية ، ولأنها أخت والزيادة إنما تأخذها بمعنى آخر وهو للرد بالرحم ، وليس يمتنع أن ينضاف سبب إلى آخر ، مثال ذلك الزوج إذا كان إبن عم ولا وارث معه فانه يرث النصف بالزوجية والنصف الآخر عندنا لأجل القرابة ، وعند مخالفينا لأجل العصبة ، ولم يجب إذا كان الله تعالى قد سمى له النصف مع فقد الولد ألا يزاد عليه بسبب آخر .

وبمثل هذا الجواب نجيبهم إذا قالوا : أن الله تعالى قد جعل للبنت الواحدة النصف فلا يجوز أن يزاد على ذلك ، لأنّا قد بيّنا أن النصف تستحقه بالتسمية والباقي تستحقه بسبب آخر وهو الرد ، فاختلف السببان

واعلم أن المسائل التي ننفرد بها فى الرد كثيرة لا معنى للتطويل بذكرها ، وإذا كنا قد بيّنا صحة أصولنا فى الرد وما يبتني عليه فكل مسألة تفرعت على هذه الأصول مردودة إليها ومبتنية عليها ولا حاجة إلى تكلف أعيان المسائل كلها ، كما لم نفعل ذلك في باب العصبات وباب العول .

# المسائل المشتركة فى الارث

وهي زوج وأم وأخوات من أم وإخوة لأب وأم ، فعند الامامية : أن للزوج النصف ، وللام باقي المال بالتسمية والرد ، وليس للاخوة والاخوات حظ في هذا الميراث .

وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن للزوج النصف وللأم السدس ولولد الام الثلث وأسقطوا الاخوة من الأب والام وهو مذهب ابي بن كعب وأبي موسى الأشعري ، وإحدى الروايتين عن ابن مسعود وزيد ، وهو أيضاً مذهب داود بن علي الاصبهاني . وقال مالك والشافعي الثلث بين جميع الاخوة والاخوات بالسويّة ذكورهم واناثهم فيه سواء .

وروي هذا القول عن عمر وعثمان ، وبه قال سعيد بن المسيّب والزهري والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة عليه ، وأيضاً فان الام في حيازة الميراث تجري مجرى الأب ولا ترث الاخوة والاخوات مع واحد منهما فاذا أخذت الام السدس بالتسمية فان الباقي يكون رداً عليها ، لأنها أقرب رحماً من الاخوة والأخوات ، وإذا كنا نرد على الأقرب فهي أقرب من كل الاخوة . فأن قيل لنا : لو سقطت من هذه الفريضة الام وبقى زوج وأخوات من أم واخوة من أب وأم كيف قولكم فيها ؟ قلنا: للزوج النصف وللأخوين

من الام الثلث والباقي للأخوة من الأب والام ، وإنما قلنا بذلك لأن النصف للزوج بظاهر الكتاب ، وكذلك الاخوة من الام والاخوة من الاب والام ، والام لا تسمية لهم فهم يأخذون ما بقى .

فأن قيل : كيف ينقص حظ الاخوة من الأب والام عن حظ الاخوة للأم وقد ساووهم فى القرابة من جهة الام ونزلوا منزلتهم ، وزيادتهم عليه بالقرابة من جهة الأب إن لم يزدهم تأكيداً لم ينقصهم ، قلنا : القياس في الشرع مطّرح والاعتبار فيه بالنصوص ، وقد بيّنا أن الأمر على ما ذكرناه ثم لا إعتبار فيه بما ذكروه على أن ما ذكروه إنما ينتقض بامرأة خلفت زوجاً وأماً وأخاً لأم وعشرين اخوة لأب وأم لأنهم يذهبون إلى أن للزوج النصف وللأم السدس وللأخ من الام السدس كاملاً والسدس الباقي بين الاخوة للأب والام وحظ كل واحد منهم أقل كثيراً من حظ الاخ للأم مع تساويهم في قرابة الام فعلم أنه لا إعتبار بما ذكروه .

( مسألة ) ومما يظن أنفراد الامامية به ولهم فيه موافق متقدم أن الميت إذا خلف أبوين وزوجاً أو زوجة أنه يبدأ بأخراج حق الزوج أو الزوجة وما بقى بعد ذلك فللأم منه الثلث من الأصل لا ينقص منه ، وما بقى بعد حق الزوج أو الزوجة وحق الام فهو للأب ، فان كان ميتاً خلف زوجة وأباً وأماً ، فللزوجة الربع وللأم الثلث وللأب ما بقى وهو خمسة أسهم من إثنى عشر سهماً ، ولو خلفت الميتة زوجاً وأبوين فللزوج النصف ثلاثة أسهم من ستة وللأم الثلث سهمان وللأب سهم واحد .

وقد روي أن عبد الله بن عباس رضي الله عنه كان يقول هذا القول بعينه وشريح وأنهما لم يرجعا عنه . وروى عن ابن سيرين مثل قول ابن عباس في إمرأة خلفت زوجاً وأبوين فأعطى الام الثلث والزوج النصف والاب مابقى وخالفه في زوج وأبوين ثلث ما بقى ، وقال باقي الفقهاء المتقدمون والمتأخرون

بخلاف ذلك ، وقالوا : أن للأم ثلث ما بقى ، وما بقي فللأب ، والدليل على صحة ما ذهبنا إليه في هذه المسألة الاجماع المتردد .

وأيضاً فان الله تعالى قال : ( فأن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث ) فأوجب لها صريحاً ثلث أصل المال ، لأن إطلاق قولنا ثلث أو نصف أو سدس يقتضي أن يكون من أصل المال دون بعض من أبعاضه ، ألا ترى أنه تعالى لما جعل للزوج النصف مع فقد الولد ، والربع مع وجوده ، وللزوجة الربع مع فقده ، والثمن مع وجوده ، وكذلك كل من سمى له سهماً كالبنت الواحدة والبنتين لم يفهم أحد من العلماء ذلك المسمى إلا من أصل المال دون بعضه .

وكيف يجوز أن يفهم من قوله تعالى : ( فلأمه الثلث ) أنه ثلث ما بقي وذلك بخلاف جميع ظواهر القرآن . وأيضاً فان الله تعالى جعل للأم مع فقد الولد سهماً مسمى وهو الثلث ولم يعيّن للأب سهماً مسمى في هذا الموضع بل كان له ما بقى ، إلا أن الذي يبقى في هذه المسألة الثلثان بالاتفاق لأنه هو السهم الذي لا بد أن يستحقه الاب ، فاذا دخل الزوج والزوجة على الابوين كانا داخلين على من له فرض مسمّى وهو الام ، وعلى من ليس له سهم مسمى وهو الأب فيجب أن لا ينقص صاحب السهم المسمى وهو الام عن سهمه ، ويكون النقصان داخلاً على من له ما يبقى وهو الأب كما يكون له الزيادة ، ألا ترى أن الزوج والزوجة لا ينقصان من التسمية سهامهما ، فالأم لاحقة بهما لتسمية سهمهما ، ولو جاز أن يدخل النقصان على الام مع تعيين سهمها جاز ذلك فى الزوج والزوجة ، ولأن الام إنما تنقص بالولد أو الاخوة ولم يوجدا في هذه المسألة .

فأن قيل قوله تعالى : ( فأن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث ) إنما المراد به إذا لم يرثه غير أبويه ولا خلاف في أن الميت إذا ورثه أبواه

من غير وارث سواهما فأن للأم الثلث .

قلنا : الظاهر بخلاف ذلك ، لأن قوله تعالى : ( فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث ) ايجاب للأم الثلث مع فقد الولد على كل حال ، ولم يذكر أنه لا وارث له غيرهما ، كما لم يذكر أن له وارثاً غيرهما ، وإذا لم يذكر كل ذلك حملناه على إطلاقه مع فقد الوارث ووجوده ، ووجدت بعض من ينصر هذه المسألة خاصة من مخالفينا في الفرائض يستدل على أن للأم الثلث كاملاً لا ثلث ما بقي ، بقوله تعالى : ( وورثه أبواه فلأمه الثلث فان كان له إخوة فلأمه السدس ) قال : هذا المحتج فدل على أنها ترث مع فقد الاخوة الثلث ومع الاخوة السدس ، وفي ذلك بطلان قول من جعل لها الثلث الباقي عن فرض الزوج وهو سدس المال لما يقتضي من التسوية بين حالها إذا كان أخوة أو لم يكن أخوة ، وقد فرق الله تعالى بين حاليها فجعل لها مع الأخوة السدس ومع فقد الاخوة الثلث ، كما فرّق بين حال الزوجين فجعل لهما مع فقد الولد مثل ما لهما مع الولد فلما لم يجز أن يعطيا مع فقد الولد ما فرض لهما مع الولد دل على أنه لا يجوز أن يعطى للأم مع غير الولد والاخوة ما جعل لها مع الاخوة والولد إذا كان الله تعالى قد فرّق بين حالهم جميعاً .

وفي التسوية بينهما مخالفة للظاهر وما هو إلا قريب ، فان قال قائل لما كان الأبوان يرثان بمعنى واحد وهو الولادة وكانا في درجة واحدة شابها الابن والبنت اللذين يرثان بالولادة ، فوجب أن لا تفضل الانثى فيهم الذكر إذا كانا تساويا في درجة .

قلنا : هذا قياس وإن كان غير صحيح وبالقياس لا تثبت عندنا الأحكام الشرعية ، ثم لو لزم ذلك للزم أن يورث الأبوان مع الولد للذكر مثل حظ الانثيين ولا تساوي بينهما لاستوائهما في الدرجة والولادة ، وللزم مثله أيضاً

في الاخوة والاخوات من الام والجد والجدة إذا إستووا في الدرجة ، وإحتج إبن علية في هذه المسألة وتبعه على ذلك أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي بأن للأب وللأم إذا لم يكن معهما غيرهما فللأم الثلث وللأب الثلثان ، فاذا دخل عليهما من إستحق بعض المال وجب أن يرجعا إلى ما كان لهما في الأصل كشريكين كان بينهما مال لأحدهما ثلثه وللآخر ثلثاه فاستحق مستحق بعض هذا المال ، فالواجب أن يقسم ما بقى من المال على ما كان لهما في الأصل ، لصاحب الثلث ثلث ما بقي ولصاحب الثلثين ثلثا ما بقي .

وقد قوّى أبو بكر الرازي هذا الاحتجاج بأن قال : أن الله تعالى جعل عند إنفراد الأبوين بالميراث للأم الثلث وللأب الثلثين كما جعل مثل ذلك للابن والبنت في قوله تعالى : ( للذكر مثل حظ الانثيين ) ، وللأخ والاخت في قوله تعالى : ( وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين ) ثم لما سمّى للزوج والزوجة ما سمّى لهما وأخذا نصيبهما كان الباقي بين الابن والبنت على ما كان عليه قبل دخولهما ، وكذلك بين الأخ والاخت ، وهذا يقتضي في مسألة الأبوين أن يكون إذا أخذ الزوج والزوجة نصيبهما فوجب أن يكون ما كان للأبوين على ما إستحقاه في الأصل قبل دخول الزوجين ، وهذا إحتجاج ركيك مبني على فساد ، لأن الله تعالى فرض للأم الثلث عند إنفراد الأبوين بالميراث ولم يسمّ للأب شيئاً فأعطيناه ما بقى فكان الثلثين إتفاقاً للأب ، لا لأنه السهم المعيّن ، وإذا كان فرض الام الثلث في كل موضع وقد بيّنا أن الظاهر يقتضي أنه الثلث من أصل المال وجب أن نعطيها الثلث كاملاً من المال مع الداخل وفقد الداخل ، ويكون للأب ما بقى كائناً ما كان ولا يشبه ذلك الشريكين ، فان الشريكين في المال لكل واحد منهما نصفه فاذا إستحق مستحق من المال شيئاً أعطينا كل واحد من الشريكين النصف بعد الخارج لتساويهما في السهام .

وقد بيّنا أن سهم الام مذكور في القرآن ، وسهم الأب غير معيّن ، وإنما له ما بقي بعد فرض الام ، ولا يشبه ذلك ما ذكره الرازي في الابن والبنت والأخ والاخت ، لأن الله تعالى قد صرّح في نصيب من ذكر بأن ( للذكر مثل حظّ الانثيين ) ، فينبغي أن تكون القسمة على ذلك مع الانفراد والاجتماع ولم يصرّح في الأبوين بأن للأب مع الانفراد الثلثين ، فافترق الأمران ولا وجه للجمع بينهما .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أنه لا يرث مع الوالدين ولا مع أحدهما أحد سوى الولد والزوج والزوجة ، وذهب فقهاء العامة إلى خلاف ذلك ، وورثوا الاخوة والاخوات مع الام على بعض الوجوه .

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة الذي يتكرر قوله تعالى ( وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ) ، وقد علمنا أن الوالدين أقرب إلى الميت من إخوته ، لأنهم يتقرّبون إليه بهما ، والوالدان يتقرّبان بنفوسهما .

وأيضاً فان الله تعالى جعل للوالدين حقاً عالياً ثم أهبطهما عنه في بعض الأحوال ولم يفرق بين الأب والام في ذلك ، وكما أن الاخوة والأخوات لا يرثون شيئاً مع الأب كذلك يجب أن لا يرثوا مع الام .

( مسألة ) ومما إنفردت به الأمامية أنهم ذهبوا فيمن يموت ويخلف والديه وبنته أن للبنت النصف وللأبوين السدسين وما يبقى يرد عليهم على حساب سهامهم ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن للبنت النصف وللأم السدس وللأب ما بقي وهو الثلث .

دليلنا على صحة قولنا الاجماع المتردد ، ولأن الأبوين لهما السدسان بظاهر الكتاب وللبنت النصف بظاهره أيضاً ، ويبقى السدس فيجب أن يكون مردوداً على الجماعة بقوله تعالى : ( وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض )

فكيف يجوز هذا الباقي للأب وإنما له السدس مع الولد ، فاذا قالوا : بالخبر المتضمن لذكر العصبة ، فقد تقدم من الكلام في ذلك ما فيه كفاية ، ولأن خبرهم إذا صح يقتضى أن تبقي الفرائض شيئاً ، وها هنا ما أبقت الفرائض شيئاً بل قد إستوفى النص جميع المال .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أنهم يذهبون فيمن ترك إبنتيه وأحد أبويه وإبن إبن أن للبنتين الثلثين ولأحد الأبوين السدس وما يبقى فهو رد على البنتين وأحد الأبوين وليس لابن الابن شيء ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن السدس الباقي من هذه الفريضة لابن الابن ، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة المتردد أن أحد الأبوين أقرب إلى الميت من إبن إبنه ، والقربى مراعاة في الميراث فكيف يجوز أن يرث البعيد مع القريب ، ولأن مخالفينا يعولون في ذلك على الخبر الذي يروونه عن النبي ( ص ) ما أبقت الفرايض فلأولى عصبة ذكر ، وقد أسلفنا من الكلام في إبطال هذا الخبر ما فيه كفاية .

ثم لو كان صحيحاً لكان للأب بأن يكون هو الأولى بالميراث من إبن الابن ، فلو راعينا التعصيب الذي يراعونه لكان الأب أحق من إبن الابن به .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأنه لا يحجب الام عن الثلث إلى السدس الاخوة من الام خاصة ، وإنما يحجبها عنه الاخوة من الأب والام أو من الأب ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن الاخوة من الام يحجبون كما تحجب الاخوة من الأب والام ، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع الذي قد تكرر .

وإذا إحتج علينا بظاهر قوله تعالى : ( فان كان له إخوة فلأمه السدس ) فان الاسم يتناول الاخوة من الام خاصة كما يتناول الاخوة من الأب والام

قلنا : هذا العموم يرجع عن ظاهره بالاجماع فانه لا خلاف بين الطائفة في هذا ، وقول من يقول من أصحابنا كيف يجوز أن يحجبها الاخوة من الام وهم في كفالتها ومؤنتها ليس بعلة في سقوط الحجب ، وإنما إتبعوا في ذلك لفظ الرواية فانهم يروون عن أئمتهم عليهم السلام أنهم لا يحجبونها لأنهم في نفقتها ومؤنتها .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأنه لا يرث مع الولد ذكراً كان أو أنثى أحد إلا الوالدان والزوج والزوجة ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وجعلوا للأخوة والاخوات والعمومة وأولادهم نصيباً مع البنات ، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتردد أنه لو جاز أن يرث أحد ممن ذكرناه مع البنات لجاز أن يرث مع البنين ، لأن إسم الولد يتناول الجميع ، ولأن قربى البنت كقربى الابن وما يعولون عليه من خبر العصبة قد تقدم الكلام عليه وبيان ما فيه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الولد الذكر الأكبر يفضل دون ساير الورثة بسيف أبيه وخاتمه ومصحفه ، وباقي الفقهاء يخالف في ذلك ، والذي يقوى في نفسي أن التفضيل للأكبر من الذكور بما ذكر إنما هو بان يخص بتسليمه إليه وتحصيله في يده دون باقي الورثة وإن إحتسب بقيمته عليه ، وهذا على كل حال إنفراد من الفقهاء لأنهم لا يوجبون ذلك دلا يستحسونه وإن كانت القيمة محسوبة عليه . وإنما قوينا ما بيّنا وإن لم يصرّح به أصحابنا ، لأن الله تعالى يقول : ( يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ) ، وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الانثى الذكر في جميع ما يخلفه الميت من سيف ومصحف وغيرهما .

وكذلك ظاهر آيات ميراث الأبوين والزوجين يقتضي أن لهم السهام المذكورة من جميع تركة الميت ، فاذا إختصصنا الذكر الأكبر بشيء من

ذلك من غير إحتساب بقيمته عليه ، تركنا هذه الظواهر ، وأصحابنا لم يجمعوا على أن الذكر الأكبر يفضل بهذه الأشياء من غير إحتساب بالقيمة ، وإنما عوّلوا على أخبار رووها تتضمن تخصيص الأكبر بما ذكرناه من غير تصريح باحتساب عليه أو بقيمته ، وإذا خصصناه بذلك إتباعاً لهذه الأخبار واحتسبنا القيمة عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما أجمعت عليه الطائفة من التخصيص له بهذه الأشياء فذلك أولى ، ووجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه أنه القائم مقام أبيه والسّاد مسدّه فهو أحق بهذه الامور من النسوان والأصاغر للرتبة والجاه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن ولد الصلب يحجب من كان أهبط منه ، ولا فرق في ذلك بين كونه ذكراً أو أنثى ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن لولد الولد نصيباً مع بنات الصلب .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن الذكر من ولد الصلب إنما يحجب من هو أسفل منه ، لأنه ولد صلب ولقرابته القريبة من الميت وهذا ثابت للذكر والانثى ، فلوجاز أنه يرث ولد الولد مع ولد الصلب إذا كان أنثى لجاز مثل ذلك فى الذكر .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن الزوج يرث المال كله إذا لم يكن وارث سواه فالنصف بالتسمية والنصف الآخر بالرد وهو أحق بذلك من بيت المال ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وذهبوا كلهم إلى أن النصف له والنصف الآخر لبيت المال .

والحجة لنا في ذلك إجماع الطائفة عليه ، فاذا قيل كيف يرد على من لا قرابة له ولا نسب وإنما يرث بسبب ، وإنما يرد على ذوى الارحام ولو جاز أن يرد على الزوج لجاز أن يرد على الزوجة حتى ترث جميع المال إذا لم يكن وارث سواها .

قلنا : الشرع ليس يؤخذ قياساً وإنما يتبع فيه الأدلة الشرعية ، وليس يمتنع أن يرد على من لم يكن ذا رحم وقرابة إذا قام الدليل على ذلك ، وأما الزوجة فقد وردت رواية شاذة بأنها ترث المال كله إذا إنفردت كالزوج ، ولكن لا معول على هذه الرواية ولا تعمل الطايفة بها ، وليس يمتنع أن يكون للمزوج مزيّة في هذا الحكم على الزوجة ، كما كانت له مزية عليها في تضاعف حقه على حقها .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن الزوجة لا ترث من رباع المتوفى شيئاً بل تعطى بقيمة حقها من البناء والآلات دون قيمة العراص وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا بين الرباع وغيرها في تعلق حق الزوجات والذي يقوى في نفسي أن هذه المسألة تجري مجرى المسألة المتقدمة في تخصيص الأكبر من الذكور بالسيف والمصحف وإن الربّاع وإن لم تسلم إلى الزوجات فقيمتها محسوبة لها ، والطريقة في نصرة ما قويّناه هي الطريقة في نصرة المسألة الاولى وقد تقدم بيان ذلك .

ويمكن أن يكون الوجه في صد الزوجة عن الربّاع أنها ربما تزوجت فأسكنت هذه الرباع من كان ينافس المتوفى أو يغيظه أو يحسده فيثقل ذلك على أهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك على أجمل الوجوه .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أنه لا يرث مع الاخت للأب والام أحد من الاخوة والاخوات للأب خاصة، كما لا يرثون مع الأخ للأب والام وخالف باقي الفقهاء في ذلك فورثوا الاخت من الاب مع الاخت من الأب والام ، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ، وأيضاً ما منع من ميراث ولد الأب خاصة مع الذكور من ولد الأب والام يمنع من ميراثه مع الاناث ، لأن إسم الولد شامل لهم وتأكد القرابة ثابتة للجميع ولا وجه للتفرقة بينهم .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن بني الاخوة يقومون عند فقد آبائهم مقامهم عند مقاسمة الجد ومشاركته ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وحجتنا على ذلك إجماع الطايفة ولا إعتراض لهم علينا بأن الجد أقرب إلى الميت من إبن أخيه لأنهم لا يراعون فى الميراث القربى ، ولأن إبن الاخ قد ورث من سمى الله له سهماً فى النص ، وليس كذلك الجد فهو أقوى سبباً منه ، والمعوّل فيه على إجماع الطائفة ولا علة للأحكام الشرعية نعرفها أكثر من المصلحة الدينية على سبيل الجملة من غير معرفة تفصيل ذلك .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من لاعن زوجته وفرق الحاكم بينهما الفرقة المؤبدة إن عاد بعد ذلك وأقرّ بالولد أو أكذب نفسه لا يورث من الولد ، بل يورث الولد منه ، ولا يورث هذا الراجع ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، وقد بيّنا الكلام في هذه المسألة في باب اللعان من هذا الكتاب فلا معنى لاعادته .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية عن أقوال باقي الفقهاء في هذه الازمان القريبة وإن كان لها موافق في متقدم الزمان القول : بأن المسلم يرث الكافر وإن لم يرث الكافر المسلم ، وقد روى الفقهاء في كتبهم موافقة الامامية على هذا المذهب عن زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام ومحمد ابن الحنفية رضي الله عنه وعن مسروق وعبد الله بن معقل المزني وسعيد بن المسيب ويحيى بن نعيم ومعاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وذهبوا إلى أن كل واحد من المسلم والكافر لا يرث صاحبه ، دليلنا بعد إجماع الطايفة المتردد جميع ظواهر آيات المواريث ، لأن قوله تعالى : ( يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ) يعم الكافر والمسلم ، وكذلك آية ميراث الازواج والزوجات والكلالة وظواهر هذه الآيات كلها تقتضي أن الكافر كالمسلم فى الميراث ، فلما إجتمعت الامة

على أن الكافر لا يرث المسلم أخرجناه بهذا الدليل الموجب للعلم ونفى ميراث المسلم للكافر تحت الظاهر كميراث المسلم للمسلم .

ولا يجوز أن نرجع عن الظاهر بأخبار الآحاد التي يروونها ، لأنها توجب الظن ولا نخص بها ولا نرجع عما يوجب العلم من ظواهر الكتاب ولأن أكثرها مطعون على رواته أو مقدوح فيهم ، ولأنها معارضة بأخبار كثيرة يروونها أيضاً مخالفونا ، وتوجد في كتبهم ، ولأن أكثرها له تأويل يوافق مذهبنا ، وتفصيل هذه الجملة أن مخالفينا في هذه المسألة يعولون على خبر يرويه الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام عن عمرو بن عثمان بن عفان عن أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم .

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ( ص ) : أنه لا يتوارث أهل ملتين . وعن عامر الشعبي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحوه . وعن الزهري عن سعيد بن المسيب قال : مضت السنّة أن لا يرث المسلم الكافر ، ولم يورّث عمر بن الخطاب الأشعث بن قيس من عمته اليهودية وقال الزهري : كان المسلم لا يرث الكافر في عهد رسول الله ( ص ) ولا عهد أبي بكر وعمر وعثمان ، فلمّا تولى معاوية ورث المسلم من الكافر وأخذ بذلك الخلفاء حتى قام عمر بن عبد العزيز فراجع ( ١ ) السنة الاولى ، وكل هذه الأخبار إذا سلمت من القدح والجرح إنما توجب الظن دون العلم اليقين ، ولا يجوز أن نرجع بها ولا بشيء منها عمّا يوجب العلم من ظواهر كتاب الله تعالى .

فأما خبر أسامة فمقدوح فيه ، لأن أسامة إنفرد به عن النبي ( ص ) ، وتفرّد به أيضاً عنه عمرو بن عثمان . وتفرد به عنه علي بن الحسين عليه السلام

---

(١) فرجع إلى السنة الاولى .

وتفرد به أيضاً عنه عليه السلام الزهري . وتفرّد الراوي بالحديث مما يوهنه ويضعّفه لوجوه معروفة .

وقد روى هذا الحديث بعينه الزهري ، وقال عن عمرو بن عثمان ولم يذكر علي بن الحسين عليه السلام وإختلاف الرواية أيضاً فيه مما يضعفه ، ومما يضعف هذا الخبر أن علي بن الحسين كان يورث المسلم من الكافر بلاخلاف فلو رووا فيه سنّة لما خالفها .

وروى أحمد بن حنبل عن يعقوب عن أبيه عن صالح عن الزهري أن علي بن الحسين عليه السلام أخبره أن عثمان بن عفان وأسامة بن زيد قالا : لا يرث المسلم الكافر من غير أن يسنداه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا الاختلاف والاضطراب في رواية الخبر دالّ على ضعفه ، وأما حديث عمرو بن شعيب فان الحفّاظ لا ينسبونه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويذكرون أنه من قول عمر بن الخطاب وعمرو بن شعيب مضعف عند أصحاب الحديث .

ومما يوهنه أيضاً أنه تفرد به ، عن أبيه وتفرّد أبيه عن جده وتفرّد جده به عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وعمرو بن شعيب ما لقى عبد الله ابن عمر والذي هو جدّه وإنما يرسل عنه . وأما خبر الشعبي عن النبي (ص) فهو مرسل ، وقول سعيد بن المسيب أنه سنة لا حجة فيه ، لأن ذلك خبر عن إعتقاده ومذهبه ، ويجوز أن يريد أنه من سنن عمر بن الخطاب لا النبي (ص) وما يسنّه غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم ممن ذكرناه يجوز أن يكون خطأ ، كما يجوز أن يكون صواباً .

وكان من مذهب سعيد بن المسيب توريث المسلم من الكافر ، فكيف يجوز أن يكون عنده في خلاف ذلك سنة ، على أن هذه الاخبار معارضة مقابلة بما يروونه مخالفونا ، ويوجد في كتبهم مثل الخبر الذي يرويه عمرو

إبن أبي حكيم عن عبد الله بن بريدة أن أخوين إختصما إلى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم فورث المسلم منهما .

وقال حدثني أبو الأسود الدؤلي أن رجلاً حدّثه أن معاذاً قال : سمعت رسول الله (ص) يقول : الاسلام يزيد ولا ينقص فورث المسلم ، ونظائر هذا الخبر موجود كثير في رواياتهم ، فأما روايات الشيعة في ذلك فمما لا تحصى .

وأما الخبر المتضمن لنفي التوارث بين أهل ملّتين فنحن نقول بموجبه لأن التوارث تفاعل وهو يقتضي أن يكون كل واحد يرث صاحبه فاذا ذهبنا إلى أن المسلم يرث الكافر والكافر لا يرثه فما أثبتنا بينهما توارثاً ، وربما عول بعض المخالفين لنا في هذه المسألة على أن المواريث بنيت على النصرة والموالاة ، بدلالة قوله تعالى : ( والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ) فقطع بذلك الميراث بين المسلم المهاجر وبين المسلم الذي لا يهاجر إلى أن نسخ ذلك بانقطاع الهجرة بعد الفتح ، وكذلك يرث الذكور من العصبة دون الاناث لنفي العقل والنصرة عن النساء ، وكذلك لا يرث القاتل ولا العبد لنفي النصرة وهذا خبر ضعيف جداً لأنّا لا نسلم أن المواريث بنيت على النصرة والمعونة ، لأن النساء يرثن والأطفال ولا نصرة ها هنا ، وعلّة ثبوت المواريث غير معلومة على التفصيل ، وإن كنّا نعلم على سبيل الجملة أنها للمصلحة ، وبعد فان النصرة مبذولة من المسلم للكافر فى الواجب وعلى الحق كما أنها مبذولة للمسلم بهذا الشرط

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن المطلقة المبتوتة في المرض ترث المطلق لها إذا مات في مرضه ذلك ما بين طلاقها وبين سنة واحدة بشرط أن لا تتزوج فان تزوّجت فلا ميراث لها .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا فيه ما إعتبرناه ، لأن أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنه إذا طلق إمرأة ثلاثاً في مرضه ثم مات في مرضه وهي في العدة فانها ترثه ، فان مات بعد إنقضاء العدة لم ترثه ، فان صح

من مرضه ثم مرض ثم مات لم ترثه .

وقال الحسن بن حي وزفر ان صح من مرضه ثم مرض ثم مات في مرضه وهي فى العدة ورثته أيضاً . وقال الثوري والأوزاعي مثل قول زفر ، وذلك قول الحسن بن حي . وقال مالك : إذا طلق إمرأته وهو مريض قبل الدخول فان لها نصف المهر والميراث ولا عدة عليها ، فان تزوّجت عشرة أزواج كلهم طلّقوا فى المرض فانها ترث جميعهم إذا ماتوا قبل أن يصحّوا من المرض ، وذكر الليث أن ابن شبرمة سأل ربيعة عن المريض يطلق إمرأته ، فقال: ترثه ولو تزوجت بعشرة أزواج .

وقال مالك : فان صح من مرضه صحّة معروفة ثم مات بعد ذلك لم ترثه وهوقول الليث . وقال الشافعي: لاترث المبتوتة وإن مات وهي في العدة ، وأجمعوا على أن المرأة لو ماتت لم يرثها ، فبان بهذا الشرح أن الامامية منفردة بقولها .

والذي يدل على صحته الاجماع المتكرر الذي قد بيّنا أن فيه الحجة ، وأيضاً فأن الأغلب والأظهر أن الرجل إنما يبت إمرأته في مرضه هرباً من أن ترثه مدة سنة كان ذلك كالصارف له عن هذا الفعل .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية أن من أشكلت حاله من الخناثى في كونه ذكراً أو أنثى إعتبر حاله بخروج البول ، فان خرج من الفرج الذي يكون للرجال خاصة ورث ميراث الرجال ، وإن كان خروجه مما يكون للنساء خاصة ورث ميراث النساء ، وإن كان بال منهما معاً نظر إلى الأغلب والأكثر منهما فعمل عليه وورث به ، فان تساوى ما يخرج من الموضعين ولم يختلف إعتبر بعدّ الاضلاع ، فان إتفقت ورث ميراث الاناث ، وإن إختلفت ورث ميراث الرجال .

وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه أقوالاً مختلفة كلها تخالف قول الشيعة في ذلك ، لأن أبا حنيفة وإن كان قد روي عنه إعتبار البول كما تعتبره الامامية فانه يذهب إلى أنه متى خرج البول من الفرجين جميعاً ورثه بأحسن أحواله ، وإن كان أحسن أحواله أن يكون ذكراً أعطاه ذلك ، وإن

كان أحسن أحواله أن يكون أنثى أعطاه ذلك . والشافعي يعطي الخنثى ميراث إمرأة ويوقف بقية المال حتى يتضح أمره ، وأقوال الجميع إذا تأملت علم أنها خارجة عن أقوال الامامية ومنفردة .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ، وأيضاً فان باقي الفقهاء عولوا عند إشكال الأمر وتقابل الامارات على رأي وظن وحسبان ، وعولت الامامية فيما تحكم به في الخنثى على نصوص وشرع محدود ، وقولها على كل حال أولى .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول : بأن المفقود يحبس ماله عن ورثته قدر ما يطلب في الأرض كلها أربع سنين ، فان لم يوجد بعد إنقضاء هذه المدة قسم المال بين ورثته ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وقالوا فيه أقوالاً مختلفة ، فذهب بعضهم في مال المفقود إلى أنه يوقف ماله سبعين سنة بعد سنة فقده ثم يقسم بين الأحياء من ورثته . وقال الآخرون : يوقف تمام مائة وعشرين سنة ، وأقوالهم مختلفة في هذا الباب ، تخالف كلها ما ذهبت إليه الامامية .

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتردد أن من خالفنا يعوّل في ما ذهب إليه على القياس ، وقد بيّنا أن ذلك لا مدخل له فى الأحكام الشرعية .

( مسألة ) ومما يظن إنفراد الامامية به ولها فيه موافق قولها بأن القاتل خطأ يرث المقتول لكنه لا يرث من الدية ، فوافق الامامية على هذا المذهب عثمان البستي ، وذهب إلى أن القاتل الخطأ يرث ، ولا يرث قاتل العمد ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : لا يرث قاتل خطأ ولا عمد إلا أن يكون صبياً أو مجنوناً فلا يحرم الميراث .

وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل من دية من قتل شيئاً ولا من ماله وإن قتله خطأ لم يرث من ديته ويرث من سائر ماله وهو قول الاوزاعي

وهذا كما تراه موافقة للامامية .

وقال ابن شبرمة : لا يرث قاتل الخطأ ، وقال الثوري لا يرث القاتل من مال المقتول ولا ديته . وحكى المزني عن الشافعي أنه قال : إذا قتل الباغي العادل أوالعادل الباغي لا يتوارثان ، لأنهما قاتلان ، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد .

ويدل أيضاً عليه ظواهر آيات المواريث كلها مثل قوله تعالى ( يوصيكم الله في أولادكم ) فاذا عورضنا بقاتل العمد فهو مخرج بدليل قاطع لم يثبت مثله في قاتل الخطأ ، ويمكن أن يقوّى ذلك أيضاً بأن الخاطىء معذور غير مذموم ولامستحق للعقاب ، فلا يجب أن يحرم من الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة ، فان إحتج المخالف بقوله تعالى : ( ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودِيَة مسلّمة إلى أهله ) فلو كان القاتل وارثاً لما وجب عليه تسليم الدية . فالجواب عن ذلك أن وجوب تسليم الدية على القاتل إلى أهله لا يدل على أنه لا يرث ما دون هذه الدية من تركته ، لأنه لا تنافي بين الميراث وبين تسليم الدية ، وأكثر ما في ذلك ألاّ يرث من الدية التي يجب عليه تسليمها شيئاً وإلى هذا نذهب .

( مسألة ) ومما إنفردت به الامامية القول أن من مات وخلّف مالاً وأباً مملوكا وأمّا مملوكة فان الواجب أن يشترى أبوه وأمه من تركته ويعتق عليه ويورثا باقي التركة ، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ، وقد روي عن ابن مسعود في أن الرجل إذا مات وترك أباه وكان مملوكا أنه يشترى من تركته ويعتق ، والذي يدل على صحة ما ذهبت إليه الامامية الاجماع المتردد ، ولأن قولها أيضاً مفض إلى قربة وعبادة وهو العتق فهو أولى .

( مسألة ) ومما ظن إنفراد الامامية به ما ذهبوا إليه من أن الوصية للوارث جايزة وليس للوارث ردّها وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء وإن كان الجمهور والغالب على خلافه . والذي يدل على صحة ما ذهبوا إليه

من ذلك بعد الاجماع المتردد قوله تعالى : ( كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين ) وهذا نص في موضع الخلاف .

وأيضاً قوله تعالى ( من بعد وصية يوصي بها أو دين ) وهذا عام في الاقارب والاجانب فمن خصص به الاجانب دون الاقارب فقد عدل عن الظاهر بغير دليل ، وأيضاً فان هذا إحسان إلى أقاربه وقد ندب الله تعالى إلى كل إحسان عقلاً وسمعاً ولم يخص بعيداً من قريب بذلك ، ولا فرق بين أن يعطيهم في حياته من ماله أو في مرضه وبين أن يوصي بذلك لأنه إحسان إليهم وفعل مندوب إليه ، فان قالوا أن الآية منسوخة بآية المواريث وبما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من طرق مختلفة من أنه لا وصية لوارث ، فالجواب عن ذلك أن النسخ بين الخبرين إنما يكون إذا تنافى العمل بموجبهما ولا تنافي بين آية المواريث وآية الوصية والعمل بمقتضاهما جميعاً جائز سايغ ، فكيف يجوز أن يدعى في آية المواريث أنها ناسخة لآية الوصية مع فقد التنافي ، فأما الأخبار المروية في هذا الباب فلا إعتراض بها لأنها إذا سلمت من كل قدح وجرح وتضعيف كانت تقتضي الظن ولا تنتهي إلى العلم اليقين ، ولا يجوز أن ينسخ بما يقتضي الظن كتاب الله تعالى الذي يوجب العلم اليقين ، وإذا كنّا لا نخصص كتاب الله بأخبار الآحاد فالأولى أن لا ننسخه بها . وقد بيّنا ذلك في كتابنا في أصول الفقه وبسطناه .

ومعول القوم على خبر يرويه شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن عثمان عن عمرو بن خارجة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : لا يجوز لوارث وصية ، وعلى خبر يرويه إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن أبي امامة الباهلي قال : سمعت النبي (ص) يقول في خطبة عام حجة الوداع : ألا أن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقّه ، فلا وصيّة لوارث .

وعلى خبر يرويه إسحاق بن إبراهيم الهروي عن سفيان بن عيينة عن عمرو ابن دينار ، عن جابر بن عبد الله عن النبي (ص) أنه قال : لا وصيّة لوارث .

فأما خبر شهر بن حوشب فهو عند نقاد الحديث مضعّف كذاب ، ومع ذلك فانه تفرد به عن عبد الرحمن بن عثمان وتفرد به عبد الرحمن عن عمرو بن خارجة ، وليس لعمرو بن خارجة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلا هذا الحديث ، ومن البعيد أن يخطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الموسم أنه لا وصية لوارث فلا يرويه عنه المطيفون به من صحابته ، ويرويه أعرابي مجهول وهو عمرو بن خارجة ، ثم لا يرويه عن عمرو إلا عبد الرحمن ، ولا يرويه عن عبد الرحمن إلا شهر بن حوشب وهو ضعيف متّهم عند جميع الرواة ، وأما حديث أبي امامة فلا يثبت وهو مرسل ، لأن الذي رواه عنه شرحبيل بن مسلم وهو لم يلق أبا امامة ورواه عن شرحبيل إسماعيل بن عياش وحده وهو ضعيف . وحديث عمرو بن شعيب أيضاً مرسل ، وعمرو ضعيف متّهم في حديثه لا يحتج بحديثه .

وحديث جابر أسنده أبو موسى الهروي وهو ضعيف متّهم في الحديث ، وجميع من رواه عن عمرو بن دينار لم يذكروا جابراً ولم يسندوه .

وما روي عن إبن عياش لا أصل له عن الحفاظ . ورواية حجاج بن محمد عن ابن جريج عن عطاء الخراساني ـ وعطاء الخراساني ضعيف ولم يلق ابن عباس وإنما أرسله عنه ـ .

وربما تعلق بعض المخالفين بأن الوصية للوارث إيثار لبعضهم على بعض وذلك مما يكسب العداوة والبغضاء من الأقارب ، ويدعو إلى عقوق الموصي وقطيعة الرحم ، وهذا ضعيف جداً ، لأنه إن منع من الوصية للاقارب ما ذكروه منع من تفضيل بعضهم على بعض في الحياة في البر والاحسان لأن ذلك يدعو إلى الحسد والعداوة فلا خلاف في جوازه وكذلك الأول .

( تم الكتاب بحمد الله ومنّه ، والحمد لله رب العالمين )
( والصلاة على سيدنا محمد وآله الطاهرين وسلّم تسليماً )

## [ خاتمة الكتاب ]

يقول العبد المعترف بالعصيان محمد مهدي الموسوي الخرسان : قد تمّت مقابلة هذه النسخة من الكتاب قراءة وتصحيحاً في مجالس عديدة أوّلها يوم الأحد ٢٨ محرم الحرام سنة ١٣٩٠ هـ وآخرها يوم الثلاثاء ٤ ربيع الثاني سنة ١٣٩٠ هـ على نسخة نفيسة قديمة مصوّرة ورد في آخرها ما صورته :

( وفرغ من تحريره أبو الحسن علي بن إبراهيم بن الحسن بن )
( موسى الفراهاني يوم الثلاثاء الخامس والعشرون من ذي القعدة )
( سنة إحدى وتسعين وخمس مية ، تقرّباً إلى الله تعالى وطلباً )
( لثوابه ببلدة قاسان في داره بباب ولاّن وكتب بخطه حامداً )
( ومصلياً ، وحسبنا الله ونعم الوكيل )

ومصورة هذه النسخة في مكتبة الامام أمير المؤمنين عليه السلام العامة في النجف الأشرف برقم ( ٢٨٥٩ ) .

وختاماً نحمد الله على توفيقه إذ هيّأ لنا هذه النسخة الشريفة من الكتاب فقابلنا نسختنا عليها .

كما نشكر فضيلة السيد كاظم حكيم زاده على إلتزامه معنا في المقابلة عند القراءة فجزاه الله خيراً ، والحمد لله أوّلاً وآخراً ) .

**المطبعة الحيدرية ـ النجف ت (٣٣٦٨)** السعر ٤٠٠

تم الكتاب بتاريخ ١٥ / ٨ / ١٩٧١ / ٢٠٠٠ المطبوع

[ رقم الايداع القانوني في المكتبة الوطنية ببغداد ٢٥٥ لسنة ١٩٧١ ]

# فهرس مواضيع الكتاب


| الصفحة | الموضوع |
|---|---|
| ١ | مقدمة المؤلف |
| ٧ | فيما يجب تقديمه |
| ٨ | (مسائل) الطهارة وما يتعلق بها |
| ٨ | فى عدم نجاسة الكر |
| ٩ | فى تطهير ولوغ الكلب |
| ١٠ | نجاسة سؤر اليهودي والنصراني |
| ١١ | فى نجاسة ماء البئر وغسل الأواني |
| ١٢ | فى جلود الميتة لا تطهر بالدباغ |
| ١٣ | مقدار الدم الذي يجوز الصلاة فيه |
| ١٥ | المني نجس لا يجزى فيه إلا الغسل |
| ١٥ | قول النبي (ص) يغسل الثوب من البول والدم والمني |
| ١٦ | البول لا يجزى فيه الاستجمار بالحجر |
| ١٦ | غسل اليدين فى الوضوء من المرافق |
| ١٨ | فى ترتيب اليد اليمنى فى الطهارة |
| ١٩ | الفرض مسح مقدم الرأس دون أبعاضه |
| ١٩ | مسح الرأس ببلة اليد |
| ٢٠ | مسح الأذنين أو غسلهما غير واجب |
| ٢٠ | مسح الرجلين على طريق التضييق |
| ٢٧ | وجوب مسح الرجلين ببلة اليدين |
| ٢٧ | مسح الرجلين من أطراف الأصابع إلى الكعبين |
| ٢٨ | تطهير العضوين الوجه واليدان مرتان |
| ٢٩ | تولي المتطهر وضوءه بنفسه |
| ٢٩ | النوم حدث ناقض للطهارة |
| ٣٠ | المذي والوذي لا ينقضان الوضوء |
| ٣٠ | ترتيب غسل الجنابة |
| ٣١ | التيمم فى آخر وقت الصلاة وتضييقه |
| ٣٢ | مسح الوجه بالتراب إلى طرف الأنف |
| ٣٣ | أقل الطهر بين الحيضتين عشرة أيام |
| ٣٣ | الوطء فى الحيض فى أوله ووسطه وآخره |
| ٣٤ | جواز الوطء إذا طهرت عن دم الحيض |
| ٣٥ | أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً |
| ٣٦ | فى ترتيب غسل الميت |
| ٣٦ | إستحباب أن يدرج مع الميت جريدتان |
| ٣٧ | (مسائل) الصلاة |
| ٣٧ | لا تجزى الصلاة فى الثوب من إبريسم |
| ٣٨ | لا تجوز الصلاة فى وبر الأرانب والثعالب |
| ٣٨ | جواز الصلاة فى قلنسوة نجسة أو تكة |
| ٣٨ | المنع من السجود على غير ما أنبتت الأرض |
| ٣٨ | فى الأذان والاقامة |
| ٣٩ | التثويب فى الأذان ومعنى ذلك |
| ٤٠ | إستحباب إفتتاح الصلاة بسبع تكبيرات |
| ٤٠ | لا تنعقد الصلاة إلا بـ (الله أكبر) |
| ٤١ | المنع من وضع اليمين على الشمال |

| الصفحة | الموضوع |
|---|---|
| ٤١ | وجوب القراءة فى الركعتين الأوليين |
| ٤٢ | إيثار ترك آمين بعد قراءة الفاتحة |
| ٤٣ | المنع فى الفريضة قراءة عزائم السجود |
| ٤٤ | وجوب قراءة سورة تضم إلى الفاتحة |
| ٤٤ | حظر الرجوع عن سورة الاخلاص |
| ٤٤ | وجوب رفع اليدين في تكبيرات الصلاة |
| ٤٥ | إيجاب التسبيح فى الركوع والسجود |
| ٤٦ | فى رفع الرأس من السجدة الثانية |
| ٤٦ | إيجاب التشهد الأول فى الصلاة |
| ٤٦ | القنوت فى كل صلاة والدعاء فيه |
| ٤٧ | جواز الدعاء فى الصلاة المكتوبة |
| ٤٧ | رد السلام فى الصلاة بالكلام |
| ٤٧ | المنفرد والامام يسلّم تسليمة واحدة |
| ٤٨ | لا سهو فى الركعتين من كل صلاة فرض |
| ٤٨ | فيمن شك ولم يدر كم صلى ؟ |
| ٤٩ | منع الايتمام فى الصلاة بالفاسق |
| ٤٩ | كراهية إمامة ولد الزنا فى الصلاة |
| ٥٠ | كراهية إمامة الأبرص والمجذوم والمفلوج |
| ٥٠ | كراهية صلاة الضحى والتنفل بعد طلوع الشمس |
| ٥٠ | ترتيب صلاة الاحدى والخمسين في اليوم والليلة |
| ٥٠ | تحديد السفر الذي فيه التقصير فى الصلاة |
| ٥١ | المسافر يلزمه التقصير مالم ينو المقام |
| ٥٢ | فيمن أتم الصلاة فى السفر عليه الاعادة |
| ٥٣ | فيمن سفره أكثر من حضره لا تقصير عليه |
| ٥٣ | في أن الجمعة لا تنعقد إلا بحضور خمسة |
| ٥٤ | إستحباب أن يقرأ ليلة الجمعة سورة الجمعة |
| ٥٤ | المنع من الاجتماع في صلاة نوافل شهر رمضان |
| ٥٥ | ترتيب نوافل شهر رمضان ، عشرين ركعة |
| ٥٦ | ركعتي صلاة العيدين واجبتان |
| ٥٦ | تكبير صلاة العيدين فى الأولى سبع |
| ٥٦ | إيجاب القراءة في كل ركعة من صلاة العيد |
| ٥٧ | إيجاب القنوت بين كل تكبيرة من صلاة العيد |
| ٥٨ | وجوب صلاة كسوف الشمس والقمر |
| ٥٨ | صلاة الكسوف عشر ركعات وأربع سجدات |
| ٥٩ | أحكام الأطفال ومن جرى مجراهم |
| ٥٩ | القول بخمس تكبيرات في صلاة الجنازة |
| ٥٩ | إسقاط السلام من صلاة الجنازة |
| ٦٠ | ( مسائل ) الصوم |
| ٦١ | النيّة الواحدة في رمضان تكفي الشهر كلّه |

| الصفحة | الموضوع |
|---|---|
| ٦٢ | فى صوم يوم الشك فضلاً |
| ٦٢ | أن الصيام لا تقبل فيه شهادة النساء |
| ٦٢ | فى الارتماس فى الماء والكذب على الله |
| ٦٢ | فيمن أجنب في شهر رمضان لا يصوم يومه |
| ٦٤ | القضاء والكفّارة على من تعمّد إنزال الماء |
| ٦٤ | من تمضمض للطهارة ، فوصل الماء إلى جوفه |
| ٦٥ | فيمن تسحّر ثم بان طلوع الفجر |
| ٦٦ | فيمن صام شهر رمضان فى السفر |
| ٦٧ | أبيح للمريض الفطر في رمضان |
| ٦٧ | فيمن تعذّر عليه الصوم وجب عليه الافطار |
| ٦٨ | من نذر صوماً بعينه فأفطر |
| ٦٩ | من نوى من الليل صيام يوم بعينه |
| ٦٩ | كفارة الافطار فى شهر رمضان |
| ٧٠ | القول بأن الصوم يقضى عن الميت |
| ٧١ | الاعتكاف لا ينعقد إلا في مسجد |
| ٧٢ | فى جماع المعتكف نهاراً |
| ٧٢ | الاعتكاف لا يكون أقل من ثلاثة أيام |
| ٧٤ | لا يستظل المعتكف بسقف حتى يعود |
| ٧٤ | للمعتكف أن يعود المريض ، ويشيّع الجنازة |
| ٧٤ | ليس للمعتكف أن يبيع ويشتري ويتجر |
| ٧٥ | ( كتاب ) الزكاة |
| ٧٥ | الزكاة لا تجب إلا في تسعة أصناف |
| ٧٨ | نفي الزكاة عن عروض التجارة |
| ٨٠ | نفي الزكاة عن الذهب والفضة |
| ٨٠ | فى الابل إذا بلغت خمساً وعشرين |
| ٨١ | فى الابل إذا بلغت مائة وعشرين |
| ٨٢ | لا تجزى الزكاة إلا إلى إمامي |
| ٨٢ | لا تخرج الزكاة إلى الفساق |
| ٨٢ | لا يعطى الفقير الواحد أقل من خمسة دراهم |
| ٨٣ | فيمن فرّ بدراهم ودنانير من الزكاة |
| ٨٣ | السخال والفصال والعجاجيل لا تضم |
| ٨٤ | جواز أخذ الهاشمي من زكاة الهاشمي |
| ٨٥ | الصدقة تحرم على بني هاشم |
| ٨٥ | فيمن إشترى المملوك من الزكاة |
| ٨٦ | تكفين الموتى وقضاء الدين عن الميت |
| ٨٦ | ( مسائل ) كتاب الخمس |
| ٨٦ | وجوب الخمس في جميع المغانم |
| ٨٨ | أن الصاع تسعة أرطال بالعراقي |
| ٨٨ | لا يجوز إعطاء الفقير الواحد أقلّ من صاع |
| ٨٨ | من أضاف غيره طول شهر رمضان |
| ٨٩ | الفطرة لا تعطى المخالف والفاسق |
| ٨٩ | ( مسائل ) الحج |

| الصفحة | الموضوع |
|---|---|
| ٨٩ | يجب الوقوف بالمشعر الحرام |
| ٩٠ | من فاته الوقوف بعرفة |
| ٩١ | الاحرام قبل الميقات لا ينعقد |
| ٩١ | من أحرم بالحج في غير أشهر الحج |
| ٩٣ | التمتع بالعمرة هو فرض الله تعالى |
| ٩٥ | الجدال الذي منع منه المحرم |
| ٩٦ | من جامع بعد الاحرام لاشيء عليه |
| ٩٦ | من وطىء عامداً في الفرج قبل المشعر |
| ٩٧ | فيمن وطىء زوجته أو أمته |
| ٩٧ | لايجوز للمحرم أن يستظل من الشمس |
| ٩٧ | فيمن تزوج وهو محرم بطل نكاحه |
| ٩٩ | قول الشافعي : من وطىء ناسياً لم يفسد حجّه |
| ٩٩ | من قتل صيداً عليه جزاآن |
| ٩٩ | تضاعف الفدية إذا صاد في الحرم |
| ١٠٠ | من كسر بيض النعام وهو محرم |
| ١٠٠ | من إضطر إلى أكل ميتة أو لحم صيد |
| ١٠١ | كفارة الجزاء على الترتيب |
| ١٠١ | تكرر الكفارة بتكرر الجماع |
| ١٠٢ | وجوب التلبية لا ينعقد إلا بها |
| ١٠٣ | من طاف طواف الزيارة فقد تحلل إلا النساء |
| ١٠٣ | من السنّة إستلام الركن اليماني وتقبيله |
| ١٠٤ | من رمى صيداً وهو محرم فجرحه |
| ١٠٤ | المحرم إذا تلوّط بغلام أو بهيمة |
| ١٠٤ | في إشتراط المحرم ، وعرض له عارض يحبسه |
| ١٠٥ | ان رمي الجمار لا يجوز إلا بالأحجار |
| ١٠٥ | وجوب الخذف بحصى الجمار |
| ١٠٦ | ( مسائل ) النكاح |
| ١٠٦ | فيمن زنى بامرأة ولها بعل |
| ١٠٦ | فيمن زنى بامرأة وهي في عدة |
| ١٠٧ | من عقد على إمرأة في عدة وهو لا يعلم |
| ١٠٧ | فيمن تلوط بغلام فأوقب حرمت عليه أمّ الغلام |
| ١٠٨ | فيمن طلق إمرأته تسع تطليقات |
| ١٠٨ | من زنى بعمته أو خالته حرمت بناتهما عليه |
| ١٠٨ | من لاعن إمرأة لم تحل له أبداً |
| ١٠٩ | في إباحة نكاح المتعة ، وهو النكاح المؤجل |
| ١١٦ | التزوّج على عمتها وخالتها بعد الأذن منهما |
| ١١٧ | حظر نكاح الكتابيات |
| ١١٨ | القول : بتجويز إعارة الفروج ، وهو محرّم |
| ١١٨ | فيمن يقول : أن الشهادة ليس بشرط في النكاح |

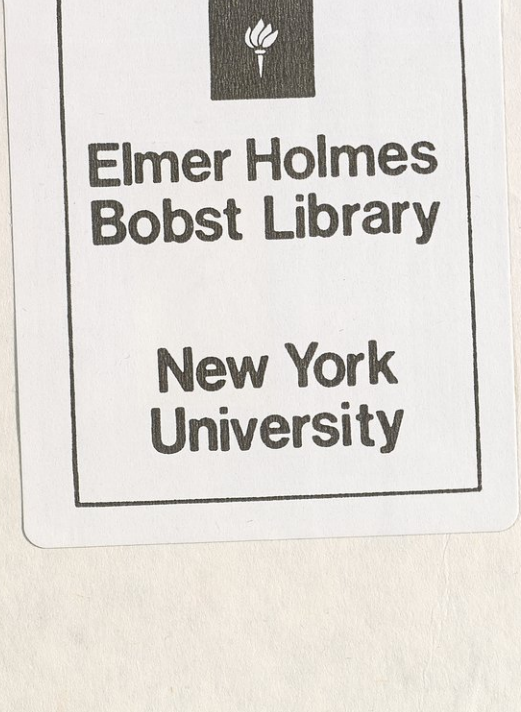
| الصفحة | الموضوع |
|---|---|
| ١١٩ | جواز عقد المرأة التي تملك أمرها |
| ١٢١ | فى ولاية الجد على الصغير |
| ١٢٢ | فيمن تزوج على صداق بينهما |
| ١٢٢ | لا تزوج الباكرة البالغة إلا باذنها |
| ١٢٣ | لا حد لأقل الصداق القليل أو الكثير |
| ١٢٤ | أن يكون المهر تعليم القرآن |
| ١٢٤ | لا يتجاوز بالمهر خمسمائة درهم جياداً |
| ١٢٥ | للرجل أن يجمع بين أكثر من أربع فى المتعة |
| ١٢٥ | فى وطء النساء في غير فروجهن المعتادة |
| ١٢٧ | ( مسائل ) الطلاق |
| ١٢٧ | لا يقع الطلاق مشروطاً وإن وجد شرطه |
| ١٢٧ | شهادة عدلين شرط فى الطلاق |
| ١٢٩ | الطلاق لا يقع إلا بشرط واحد |
| ١٣٠ | فيمن يعتبر بالطلاق النيّة |
| ١٣٢ | الطلاق فى المحيض لا يقع |
| ١٣٤ | الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع |
| ١٣٨ | لا يقع الطلاق بعد الطلاق في طهرين |
| ١٣٩ | الطلاق لا يقع إلا بالتعيين والتمييز |
| ١٤١ | ( مسائل ) الظهار |
| ١٤١ | لا يثبت الظهار إلا مع القصد والنية |
| ١٤١ | لا يقع الظهار إلا من طهر لا جماع فيه |
| ١٤١ | لا يقع الظهار بيمين ولا شرط |
| ١٤١ | لا يثبت الظهار مع الجهالة إلا بالتسمية |
| ١٤٢ | الظهار لا يقع إلا بلفظة الظهر |
| ١٤٢ | من ظاهر ثم جامع لزمته كفارتان |
| ١٤٣ | ( مسائل ) الايلاء |
| ١٤٣ | الايلاء لا يكون إلا باسم الله تعالى |
| ١٤٣ | لا يقع الايلاء في حال الغضب |
| ١٤٣ | من حلف أن لا يقرب زوجته |
| ١٤٤ | ( مسائل ) اللعان |
| ١٤٤ | الرجل إذا قال لامرأته يا زانية |
| ١٤٤ | من قذف إمرأته وهي خرساء أو صمّاء |
| ١٤٥ | فيمن لاعن زوجته وجحد ولدها |
| ١٤٥ | ( مسائل ) العدة |
| ١٤٥ | فى الآيسة من النساء من المحيض |
| ١٤٨ | عدة الحامل المطلقة أقرب الأجلين |
| ١٤٨ | أقل ما يجوز به عدة المطلقة |
| ١٥٤ | الحداد لا يجب على المطلقة |
| ١٥٤ | أكثر مدة الحمل سنة واحدة |
| ١٥٦ | (مسائل) الايمان والنذر والكفارات |
| ١٥٦ | من حلف بالله تعالى أن يفعل قبيحاً |
| ١٥٧ | إذا قال إن فعلت كذا فامرأتي طالق |
| ١٥٩ | إذا قال علي عهد الله أن لا أفعل محرماً |
| ١٥٩ | من حلف بالله تعالى أن لا يدخل داراً |
| ١٦٠ | من حلف أن لا يكلم زيداً حيناً ، ستة أشهر |

| الصفحة | الموضوع |
|---|---|
| ١٦١ | ( مسائل ) النذر |
| ١٦١ | لا ينعقد النذر إلا أن يقول : لله علي كذا وكذا |
| ١٦٢ | أن النذر لا يصح في معصية ولا بمعصية |
| ١٦٢ | فيمن خالف النذر فعليه كفارة |
| ١٦٣ | من نذر سعياً إلى مشهد من مشاهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم |
| ١٦٣ | لا ينعقد النذر حتى يكون معقوداً بشرط |
| ١٦٥ | ( مسائل ) الكفّارات |
| ١٦٥ | كفارة واطىء إمرأته في الحيض |
| ١٦٥ | فيمن وطىء أمته وهي حائض ، أن يتصدّق |
| ١٦٥ | ان من نام عن عشاء الآخرة |
| ١٦٦ | على المرأة إذا جزت شعرها كفّارة الخطأ |
| ١٦٦ | من شق ثوبه في موت ولده أو زوجته |
| ١٦٦ | فيمن تزوج إمرأة ولها زوج |
| ١٦٦ | ولد الزنا لا يعتق من الكفارات |
| ١٦٦ | قول النبي (ص) لا خير في ولد الزنا |
| ١٦٧ | من أفطر لمرض في صوم التتابع |
| ١٦٧ | من صام من شهر الثاني يوماً أو أكثر |
| ١٦٧ | ( مسائل ) العتق والتدبير والمكاتبة |
| ١٦٨ | والولاء للمعتق ليس بواجب |
| ١٦٨ | ان المولى إذا علق العتق بعضو |
| ١٦٩ | لا يقع العتق إلا لوجه الله تعالى والقربة إليه |
| ١٦٩ | من أعتق عبداً كافراً لا يقع عتقه |
| ١٦٩ | ان العبد إذا كان بين شريكين أو أكثر |
| ١٧١ | ( مسائل ) في التدبير |
| ١٧١ | التدبير لا يقع إلا مع قصد واختيار له |
| ١٧٢ | في تقسيم بيع المدبر إذا كان تطوعاً |
| ١٧٢ | ان تدبير الكافر لا يجوز |
| ١٧٣ | من دبر نصيبه من عبد ثم مات |
| ١٧٣ | إذا كان التدبير عن وجوب فهو من رأس المال |
| ١٧٣ | إذا علق التدبير بعضو لم يكن تدبيرا |
| ١٧٤ | عدم جواز مكاتبة العبد الكافر |
| ١٧٤ | في شروط المكاتب على مكاتبه |
| ١٧٥ | بيع أمهات الأولاد |
| ١٨٢ | (مسائل) الصيد والذبائح والأطعمة والأشربة واللباس |
| ١٨٢ | لا يصح الصيد إلا بالكلاب المعلمة |
| ١٨٥ | الكلب إذا أكل من الصيد |
| ١٨٦ | تحريم أكل الثعلب والأرنب والضب |
| ١٨٨ | في السمك الطافي ولم يعلم ميتة أو ذكية |
| ١٨٨ | في ذبائح أهل الكتاب محرمة لا يحل أكلها |
| ١٩٠ | إيجاب إستقبال القبلة عند الذبح |
| ١٩١ | القول بوجوب العقيقة عن المولود |

| الصفحة | الموضوع |
|---|---|
| ١٩٣ | كل طعام عالجه الكفار من اليهود والنصارى حرام |
| ١٩٣ | رواية ابن عباس فى تحليل لحوم الحمر الأهلية |
| ١٩٥ | فى تحليل لحوم البغال |
| ١٩٥ | حكم الجنين الذي يوجد في بطن امه |
| ١٩٧ | تحريم أكل الطحال والقضيب والخصيتين والمثانة |
| ١٩٧ | ( مسائل ) الأشربة |
| ١٩٧ | الفقاع وأنه جار مجرى الخمر في جميع الأحكام |
| ٢٠٠ | الخمر محرمة على لسان كل نبي وكتاب منزل |
| ٢٠٠ | في إنقلاب الخل خمراً بنفسها ، أو بفعل آدمي |
| ٢٠١ | القول بتحليل شرب أبوال الأبل والبهائم |
| ٢٠١ | فى طهارة بول ما يؤكل لحمه |
| ٢٠٥ | جواز لبس ثوب الحرير وما خلطه القطن أو الكتان |
| ٢٠٦ | ان جلود الميتة من الحيوان لا تطهر بالدباغ |
| ٢٠٧ | (مسائل) البيوع والربا والصرف |
| ٢٠٧ | ان الخيار يثبت للمتبايعين في الحيوان ثلاثة أيام |
| ٢٠٨ | للمتبايعين أن يشترطا من الخيار أكثر من ثلاثة أيام |
| ٢٠٩ | القول بجواز شراء العبد الآبق مع غيره |
| ٢٠٩ | القول بتحريم بيع الفقاع وإبتياعه |
| ٢١٠ | فى إبتياع شيئاً معيناً بثمن معين |
| ٢١١ | من إبتاع شيئاً وشرط الخيار ولم يسم وقتاً |
| ٢١١ | من إبتاع أمة ووجد بها عيباً ما عرفه |
| ٢١٢ | جواز بيع الشاة أو البعير ويشترط رأسه |
| ٢١٢ | لا رباً بين الولد ووالده |
| ٢١٤ | فى الصرف ، وجواز إبتياع الانسان متاعاً |
| ٢١٤ | يجوز أن يكون للانسان على غيره مال مؤجل |
| ٢١٥ | ( مسائل ) الشفعة |
| ٢١٥ | حق الشفعة في المبيعات عقار وضيعة |
| ٢١٦ | الشفعة إنما تجب إذا كانت بين إثنين |
| ٢١٨ | لا شفعة لكافر على مسلم |
| ٢١٩ | حق الشفعة لا يسقط حتى يصرّح الشفيع باسقاط حقه |
| ٢٢٠ | لامام المسلمين وخلفائه بشفعة الوقوف |
| ٢٢١ | ( مسائل ) شتى : من الهبات والاجارات والوقوف والشركة |

| الصفحة | الموضوع |
|---|---|
| | والرهن وغير ذلك |
| ٢٢٤ | فى الهبة : من وهب شيئاً فى مرضه الذي مات فيه |
| ٢٢٦ | من وقف وقفاً جاز له أن يشرط |
| ٢٢٧ | المشتركين مع تساوي ماليهما لا وضيعة على أحدهما |
| ٢٢٩ | الشركة لا تصح إلا فى الأموال |
| ٢٣١ | فى الاجارة : جواز أن يؤجر الانسان شيئاً بمبلغ بعينه |
| ٢٣١ | ( مسائل ) فى المحارب |
| ٢٣١ | محاربة الامام العادل يجري مجرى محارب النبي ( ص ) |
| ٢٣٤ | من سبّ النبي ( ص ) أو عابه ، مسلماً كان أو ذمّياً قتل |
| ٢٣٦ | ( مسائل ) القضاء والشهادات وما يتصل بذلك . |
| ٢٣٧ | للامام والحكام من قبله يحكموا بعلمهم فى الحقوق |
| ٢٤٣ | فى الخصمين إذا إبتدءآ في الدعوى بين يدي الحاكم |
| ٢٤٤ | جواز شهادات ذوي الأرحام والقرابات |
| ٢٤٦ | فى شهادة العبيد لساداتهم |
| ٢٤٧ | شهادة ولد الزنا لا تقبل |
| ٢٤٩ | شهادة الأعمى إذا كان عدلاً مقبولة |
| ٢٥٠ | قبول شهادة الصبيان ، فى الشجاج والجراح |
| ٢٥١ | (مسائل) الحدود والقصاص والديات |
| ٢٥١ | فى حد الوطء فيما دون الدبر مائة جلدة |
| ٢٥٣ | إذا قامت البيّنة بالسحق جلدت كل منهما |
| ٢٥٣ | من نكح بهيمة وجب عليه التعزير |
| ٢٥٤ | فيمن نكح إمرأة ميتة أو تلوّط بغلام ميّت |
| ٢٥٤ | فيمن إستمنى بيده يضرب بالدرة |
| ٢٥٤ | فيمن قامت عليه البيّنة بالجمع بين النساء والرجال |
| ٢٥٤ | يجمع على الزاني المحصن بين الجلد والرجم |
| ٢٥٦ | الحرّ البكر إذا زنى فجلد ثم عاد يقتل |
| ٢٥٧ | شارب الخمر المحدود يقتل بالثالثة |
| ٢٥٧ | شارب الفقاع يحد حد شارب الخمر |
| ٢٥٨ | الاحصان الموجب فى الزاني الرجم |
| ٢٥٩ | من زنى بذات محرم ضربت عنقه |
| ٢٦١ | الذمّي إذا زنى بالمسلمة ضربت عنقه |
| ٢٦١ | من غصب إمرأة على نفسها ضربت عنقه |
| ٢٦٢ | من زنى بجارية أبيه جلد الحد |
| ٢٦٢ | أن السارق يجب قطع يده من أصول الأصابع |

| الصفحة | الموضوع |
|---|---|
| ٢٦٣ | من سرق ما يبلغ نصاب القطع قطعت يمينه |
| ٢٦٤ | إذا إشترك نفسان أو جماعة في سرقة قطع جميعهم |
| ٢٦٥ | من أفزع رجلاً وهو مخالط لزوجته فعليه الدية |
| ٢٦٥ | الاثنان وما زاد عليهما إذا قتلوا واحداً ، يقتلوا |
| ٢٧٠ | فيمن قتل امرأة عمداً ، عليه نصف دية الرجل |
| ٢٧٢ | من قطع رأس ميّت : فعليه مائة دينار |
| ٢٧٢ | فيمن كان معتاداً لقتل أهل الذمة |
| ٢٧٢ | فيمن وجد مقتولاً ، فجاء رجلان وإعترفا بقتله |
| ٢٧٣ | إذا وجد مقتول ، فجاء رجل واعترف بقتله عمداً |
| ٢٧٣ | دية ولد الزنى ثمانمائة درهم |
| ٢٧٣ | فى دية أهل الكتاب والمجوس |
| ٢٧٥ | فى الذمي إذا قتل مسلماً عمداً |
| ٢٧٦ | فى الشجاج التي هي دون الموضحة |
| ٢٧٦ | ( مسائل ) المواريث والفرائض والوصايا |
| ٢٧٧ | فى الكلام على العصبة |
| ٢٨٣ | فصل فى العول |
| ٢٨٩ | فى العول بوجوب الرد عندنا |
| ٢٩٢ | المسائل المشتركة فى الارث |
| ٢٩٣ | ان الميت إذا خلف أبوين وزوجاً أوزوجة |
| ٢٩٧ | لايرث مع الوالدين سوى الولد إلخ |
| ٢٩٧ | فيمن يموت ويخلف والديه وبنته |
| ٢٩٨ | فيمن ترك إبنتيه وأحد أبويه |
| ٢٩٨ | لا يحجب الأم عن الثلث |
| ٢٩٩ | لا يرث مع الولد إلا الوالدان |
| ٢٩٩ | الذكر الأكبر يفضل ساير الورثة |
| ٣٠٠ | ولد الصلب يحجب من كان أهبط منه |
| ٣٠٠ | أن الزوج يرث المال كله إذا لم يكن وارث غيره |
| ٣٠١ | الزوجة لاترث من رباع المتوفى شيئاً |
| ٣٠١ | لايرث مع الاخت للأب والأم أحد |
| ٣٠٢ | بني الأخوة يقومون عند فقد آبائهم |
| ٣٠٢ | فيمن لاعن زوجته وفرق الحاكم بينهما |
| ٣٠٥ | ان المطلقة المبتوتة فى المرض ترث |
| ٣٠٦ | فيمن أشكلت حاله من الخناثى |
| ٣٠٧ | فى المفقود يحبس ماله عن ورثته |
| ٣٠٧ | بأن قاتل الخطأ يرث المقتول |
| ٣٠٨ | فيمن مات وخلف مالاً وأباً مملوكا |
| ٣٠٩ | الوصية للوارث جايزة |
| ٣١١ | خاتمة الكتاب |


Elmer Holmes
Bobst Library
New York
University

NYU - BOBST
31142 01662 6452
BP156 .S46 1980z al-Intisar lil-sayyid al-Murta



NYU
BOBST LIBRARY
OFFSITE