الجوهر النضيد

فی شرح فروع التقلید

من کتاب

العروة الوثقی

تألیف

اقل خدمة العلم والدین

ابو الفضل النجفی الخونساری

نزیل قم المشرفة

من منشورات المکتبة المحمدیة بقم

طبع فی مطبعة قم

۱۳۷۸ ه

بسمه تعالى

الجوهر النضيد

فى شرح فروع التقليد

من كتاب

العروة الوثقى

تأليف

اقل خدمة العلم والدين

ابو الفضل النجفى الخونسارى

نزيل قم المشرفة

من منشورات مكتبة محمدية قم

طبع فى مطبعة قم

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى لايبلغ مدحته القائلون ولايحصى نعمائه العادون ولا يؤدى حقه المجتهدون

والصلاة والسلام على خير من ارسله هادياً للانام وافضل من اتى بالشريعة والاحكام محمد ﷺ واله الذين هم العروة الوثقى وسفن النجاة من تمسك بهم نجى ومن تخلف عنهم فقد هوى سيما الثانى عشر من خلفائه حجة بن الحسن المهدى اللهم صل على ولى امرك القائم المؤمل وحفه بملائكتك المقربين وايده بروح القدس يارب العالمين و بعد فيقول احوج المربوبين الى رحمة البارى ابوالفضل بن العالم الجليل الشيخ احمد الخوانسارى تغمده الله برحمته انه قد طال ما اسئل الله التوفيق لتدوين ورقة من العلم ليبقى بعدى ولاينقطع عملى بعد موتى الى ان حدانى التوفيق الهى النظر والتأمل فيما اودعه الامام البارع المتضلع الفقيه النبيه السيد محمد كاظم الطباطبائى اعلى الله درجته و جزاه عن الاسلام واهله خيراً من فروع التقليد فى كتاب العروة الوثقى

فسرحت النظر الى رياض افاداته واجلت البصر فى ميدان تحقيقاته فرايت ان اذيلها بمايخطر بالبال من الشرح والاستدلال وان كنت لاارانى من فرسان هذا الميدان وارجو من فضل الله ان ينفع به الناظرين ويجعله لى ذخيرة ليوم الدين

(مسئلة ١ ـ يجب على كل مكلف) قد افيد ان الوجوب المذكور فطري كوجوب الاطاعة ومناطه اما وجوب دفع الضرر المحتمل او وجوب شكر المنعم وقد اورد على الوجه الاول بانه واضح في موارد العلم الاجمالي في خصوص المسئلة كما لو علم المكلف المقيم عشرة ايام اذ اسافر الى ما دون المسافة ان الواجب عليه اما القصر او التمام وكذا في صورة تحقق العلم الاجمالي الكبير بوجود واجبات ومحرمات والمدعى اعم من ذلك فيعم صورة عدم تحقق العلم الاجمالي من جهة انحلاله اما بالاجتهاد او بالتقليد فان المدعى في هذه الصورة ايضاً عدم جريان الاصول النافية للتكليف بل لابد اما من الاحتياط او التقليد او الاجتهاد.

اقول ان كان غرض المستشكل ان مناط هذا الوجوب التخييري العقلي و هو وجوب دفع الضرر المحتمل منحصر في صورة تحقق العلم الاجمالي و لايشمل الشبهات البدوية ففيه ان موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر انما هو احتماله و هو اعم من صورة الاقتران بالعلم الاجمالي وعدمه كالشبهات البدوية وهذا الاحتمال الناشي من تلك الشبهات هو الذي يحرك العبد الى تحصيل اوامر المولى ونواهيه وينجز التكاليف الواقعية اجمالا على العبد الى ان يجد مخرجا عن عهدة التكاليف وهو منحصر في الاجتهاد او الاحتياط او التقليد وهذا فيما كان الاحتمال مقترنا بالعلم الاجمالي والا فيستريح الى مؤمن وهو الاصول الشرعية او العقلية اما اجتهاداً او تقليداً وهذا المؤمن انما يكون مورده اغلب الشبهات البدوية وبعض موارد العلم الاجمالي كما اذا كانت الاطراف غير محصورة او اباح بعض اطرافها الاضطرار او خرج بعض الاطراف عن محل ابتلاء المكلف الى غير ذلك و بالجملة العقل او الفطرة يلزم العبد بالاتقاء عن الضرر المحتمل الاخروي بطريق اللائق ماذكرنا.

وان كان غرضه ان هذا التخيير باق للمكلف بين هذه الامور حتى في الشبهات البدوية وليس له التعدي عنها ولايجوز له الركون الى اصل من الاصول النافية ففيه اولاً ان هذا ليس اشكالاً على مدرك الوجوب ومناطه بل تعميم له حتى في الشبهات البدوية

وثانياً ان ماذكره وجيها لعدم جواز الرجوع الى الاصول النافية من احتمال التكليف المنجز وعدم المؤمن فهو منحصر في المحتاط واما من اخذ بقول المجتهد الذي

هو احد افراد الواجب التخييري او اجتهد واخذ بهذا الفرد فلم لايجوز له الركون الى الاصل بحسب اجتهاده او تقليده؟ ولعل غرضه مطلب آخر وبالجملة فاتضح ان هذا الوجه وجيه في مدركيته لهذا الوجوب التخييري

واما الوجه الثاني وهو لزوم شكر المنعم فليس وجهاً يركن اليه لهذا الوجوب العقلي التخييري فالصحيح عنه اولى وذلك لانه ان رجع الى احتمال الضرر في تركه فهو عين الوجه الاول والاقايس للعقل وجوب الزامي بهذا المناط اذهم العقل انما هو التحرز والاتقاء عن ضرر المخالفة والعقوبات المترتبة عليها لاغير هذا تمام الكلام في مدرك هذا الوجوب التخييري بقي الكلام في ان هذا الوجوب التخييري فطري او غير فطري قال شيخنا الاستاذ العلامة اعلى الله تعالى مقامه في كتاب النهاية: والتحقيق ان الفطري المصطلح عليه في فنه هي القضية التي كان قياسها معها مثل كون الاربعة زوجاً لا نفسها معها بمتساويين وما هو فطري بهذا المعنى هو كون العلم نوراً وكما لالملاقلة في قبال الجهل لالزوم التقليد عند الشارع وعند العقلاء ولانفس رفع الجهل بعلم العالم و الفطري بمعنى الجبلة والطبع شوق النفس الى كمال ذاتها او كمال قويها لالزوم التقليد

اقول ان كان المدرك لهذا الوجوب هو لزوم دفع الضرر المحتمل فلاشبهة في كونه فطريا لان الاتقاء من الضرر جبلي حتى لسائر اقسام الحيوان فضلا عن الانسان فمن راجع جبلته وفطرته يدرك صدق مقالتنا وهكذا يكون الوجوب فطريا ان كان المدرك له ما اختاره هو قدس سره وجهاً عقليا من ان العقل بعد ثبوت المبدء واثبات الرسل وتشريع الشريعة وعدم كون العبد مهملا يذعن بان عدم التعرض لامتثال اوامره ونواهيه خروج عن ذي الرقية ورسم العبودية وهو ظالم فيستحق به الذم والعقاب من قبل مولاه و ذلك لان حكم العقل منشائه الفطرة والجبلة بالاتقاء من الضرر

نعم ان كان مدرك هذا الوجوب هو وجوب شكر المنعم فلا يرجع الى الفطرة والجبلة (قوله مجتهداً او مقلداً او محتاطاً) يقع الكلام في جهات الاولى لايصح ان يكون معنى العبارة يجب ان يعمل على طبق الاجتهاد او التقليد او الاحتياط كما فسر به بعض الشارحين للكتاب وذلك لان الاحتياط عنوان لنفس العمل لامايتطبق عليه العمل وهكذا التقليد ان قلنا بانه تطبيق العمل على راي المجتهد كما هو الحق وبدون التقدير لا يستقيم العبارة

اذ الاجتهاد لا يقابل الاحتياط والتقليد الذين هما عنوانان للعمل والامر فى ذلك سهل (الثانية) هل الامور الثلثة فى عرض واحد بحيث يكون المكلف مخيراً بينها او التقليد يكون فى طول الاجتهاد او الاحتياط يمكن ان يقال انه بعد ان العبد علم بان له مولى و ليس بمهمل بالنسبة الى الغرض لامتثال اوامره و نواهيه لابد له فى كيفية الامتثال من الاخذ باحد الطرق الثلثة لكن لا بنحو العرضية والتخيير وذلك لان العقل يحكم اولا بلزوم تحصيل العلم كى يتمكن من الامتثال العلمى والمراد من العلم هو اعم من العلم الحقيقى او ما نزل منزلته كما هو كذلك فى باب الخبر الواحد فانه نزل منزلة العلم ويشهد له قوله عليه السلام لا عذر لاحد فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وفى عرض هذا النحو من الامتثال هو الاتيان بجميع المحتملات الموجب للقطع بالامتثال ثم مع عدم التمكن من تحصيل العلم لمكان العسر والحرج وعدم معرفة طريق الاحتياط او لكونه ايضاً حرجياً لابد من التنزل والركون الى قول اهل العلم والعمل على طبق ما استنبطه العالم بل يمكن ان يقال ان العقل يستكشف نصب هذا الطريق من ناحية الشارع اذ مع بقاء التكاليف الواقعية فعلا وعدم تمكن العبد من الامتثال العلمى لو لم يكن التعبد بقول العالم ممضى شرعا يلزم نقض الغرض من جعل التكاليف فتبين ان الطرق الثلثة فى نظر العقل ليست عرضية بل التقليد فى طولها ماهذا ولكن مقتضى اطلاق ادلة التقليد وسيرة المتشرعة هو جواز التقليد مع التمكن من تحصيل العلم وعدم تقيد اطلاقاتها بعدم التمكن من التحصيل كما عن الشيخ الطائفة فى كتاب العدة قال انى وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين عليه السلام الى زماننا هذا يرجعون الى علمائهم ويستفتونهم فى الاحكام والعبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوغون لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا احداً منهم قال لمستفت لا يجوز ذلك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغى ان تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت ولا انكر عليه العمل بما يفتونهم وكان منهم الخلق العظيم عامر والائمة عليهم السلام لم يحك عن واحد من الائمة عليهم السلام النكير على احد من هؤلاء. ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم فى ذلك فمن خالف فى ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه.

الجهة الثالثة هل الاجتهاد و تعلم الاحكام من مدار كها واجب عينى او واجب كفائى او ليس بواجب اصلا بوجوب نفسى بل يجب تعلم الاحكام بوجوب مقدمى على قول و وجوب طريقى على

قول آخر ذهب جماعة الی وجوبه النفسی العینی ونقل ذلك المحقق القمی عن بعض قدماء العلماء الامامیة وفقهاء حلب فاوجبوا علی العوام الاستدلال واکتفوا فیه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الی الوقایع او النصوص الظاهرة او ان الاصل فی المنافع الاباحة وفی المضار الحرمة مع فقد نص قاطع فی متنه و دلالته والنصوص محصورة وقریب من هذا الکلام ما عن بعض من حرم التقلید من انه یجب علی العامی الرجوع الی عارف عدل یذکر له مدرك الحکم من الکتاب والسنة فان ساعد لغته علی معرفة مدلولهما والا ترجم له ما یحتاج بالمرادف من لغته واذا کانت الادلة متعارضة ذکر له المتعارضین و نبهه علی طریق الجمع بحمل المنسوخ علی الناسخ والعام علی الخاص والمطلق علی المقید ومع تعذر الجمع یذکر له اخبار العلاج ولو احتاج الی معرفة حال الراوی ذکر له حال (ویرد) علی هذا القول مضافا الی ان الوجوب العینی موجب للعسر والحرج لاسیما فی هذا الزمان الذی صار الاجتهاد فیه اصعب من خرط القتاد فیلزم تعطیل الاشغال و الاسواق وابتلاء الناس بمحنة شدیدة وبلیة عظیمة، اطلاقات ادلة التقلید علی ما سیتلی علیك انشاء الله تعالی وسیرة المتشرعة من زمان امیر المؤمنین علیه السلام الی زماننا هذا کما هو ظاهر عبارة الشیخ الطائفة المنقولة عن العدة فالحق انه واجب نفسی کفائی مضافا الی وجوبه المقدمی او الطریقی بمعنی ان فی ترکه یعاقب الجمیع وبارتکاب بعض لائق یسقط عن الباقی وعلیه اکثر علمائنا الامامیة رضوان الله تعالی علیهم کما عن السید فی الذریعة و الشیخ فی العدة والمحقق فی المعارج والعلامة فی النهایة والتهذیب والمبادی والقواعد والارشاد والبصرة والتذکرة والتحریر وفخر الاسلام فی الایضاح وشرح المبادی و الشهید الاول فی الذکری وغیره والشهید الثانی فی المقاصد العلیة والمحقق الثانی فی الجعفریة وغیرهم رضوان الله تعالی علیهم ولعل هذا مراد المحقق الاردبیلی وتلمیذ صاحب المدارك حیث ذهبا الی ان التعلم واجب نفسی ویوجب ترکه العقاب ویدل علی ذلك قوله تعالی «فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین» فان مقتضی لولا التحقیقیة الحث والترغیب علی النفر للتفقه کما یدل علیه روایات منها روایة العلل عن الصادق علیه السلام قیل له ان قوما یرون عن رسول الله صلی الله علیه وآله قال اختلاف امتی رحمة فاجتماعهم عذاب قال علیه السلام لیس حیث تذهب وتذهبون انما اراد قول الله تعالی «فلولا نفر من کل فرقه طائفة لیتفقهوا فی الدین» الی آخر الایة

فامرهم ان ینفروا الی رسول الله ﷺ لیتعلموا ثم یرجعوا الی قومهم فیعلموهم انما اراد اختلافهم الی البلدان قال الشیخ الاعظم الانصاری قده بعد نقله هذه الروایة و عده روایات آخر فی ذیل الاستدلال بالآیة الشریفة علی حجیة الخبر الواحد وجمیع هذا هو السر فی استدلال اصحابنا بالایة الشریفة علی وجوب تحصیل العلم و کونه کفائیاً (ومنها) ما عن الکافی الشریف عن علی بن ابی حمزة قال سمعت اباعبدالله ﷺ یقول تفقهوا فی الدین فان من لم یتفقه فی الدین فهو اعرابی ان الله یقول فی کتابه «لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون» و یمکن الاستدلال علی الوجوب بقوله تعالی «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» اذ الظاهر منها الامر بالسئوال لکی یعلموا لاان یتعبد وا بقول المسئول عنه کما هو الشأن فی قبول الفتوی.

الجهة الرابعة هل یکون لادلة جواز التقلید اطلاق یشمل صاحب الملکة الاستنباطیة وان لم یستنبط المسئلة الفرعیة اولا یشمله فیحرم علیه التقلید فیما یمکنه الاستنباط من الفروع نسب الی المشهور انه غیر جائز والی صاحب المناهل انه جائز.

والتحقیق ان یقال ان ادلة الاحکام فی حق صاحب الملکة فعلی ومنجز لتمکنه من الاستنباط بخلاف العامی لعجزه عن الاخذ بها فح لامجال لشمول ادلة الاحکام لصاحب الملکة لان موردها من لاحجة له علی الحکم فلا وجه لدعوی اطلاق ادلة التقلید بحیث یعم المتمکن من الاستنباط.

(قوله قده الاقوی جواز العمل بالاحتیاط) لاشبهة فی حسن الاحتیاط فیما اذا لم یتمکن المکلف من الامتثال التفصیلی فی الواجبات عبادیة کانت او غیر عبادیة وکذلک لا شبهة فی جوازه فی التوصلیات واما مع التمکن من الامتثال التفصیلی وذلک لان الغرض کما یسقط فی التوصلیات بالامتثال التفصیلی یسقط بالامتثال الاجمالی ایضاً من غیر فرق بین نحوی الامتثال فکما یطهر الثوب النجس بغسله بالماء المعلوم اطلاقه کذلک یطهر اذا غسل مرتین بمائین یعلم اجمالا اطلاق احدهما واضافة الاخر.

نعم ربما یستشکل ذلک فی العقود بان المعتبر فیها هو قصد الانشاء و المحتاط لا یصدر منه القصد اذ ترتب الاثر فی کل واحد من طرفی العقد مشکوک فیه عنده (هذا) ولکن الاشکال لاوقع له اذ لیس قصد الانشاء الا الاعتبار فالبایع مثلا یعتبر الملکیة ثم یبرز

اعتباره بقوله بعت وقد حققنا حقیقة الانشاء الاخبار والفرق بینهما فی مباحثنا الاصولیة واجمال ذلك انه ربما یقال ان الانشاء هو عبارة عن ایجاد المعنی باللفظ فی قبال الاخبار فانه حکایة عن ثبوت شیء او نفیه عنه ولکن لا یخفی ان ما افاده فی معنی الانشاء لا یرجع الی محصل بل یکون صرف لقلقة اللسان اذ لا معنی لایجاد المعنی باللفظ فانهم ان اراد وا من الوجود الوجود الحقیقی المقولی فالبداهة من الحس والعقل یحکم ان اللفظ لا یکون علة للوجود الحقیقی المقولی بل السبب فی الوجود امر تکوینی حقیقی. وبالجملة لا یکون اللفظ علة لوجود جوهر ولا عرض نعم هو بنفسه اذا وجد وجد فرد من مقولة الکیف المسموع هذا حال الوجود الحقیقی واما الوجود الاعتباری فلیس اللفظ ایضا علة لوجوده اذ الاعتبار قائم بنفس المعتبر فاعتبار الزوجیة او الملکیة او غیرهما موجود وقائم بنفس المعتبر قبل ان یتلفظ بلفظ انکحت او بعت وان اراد امن کون اللفظ موجداً للمعنی ان لفظ بعت و قبلت موجد لاعتبار الشارع او العقلاء بیان ان حکم الشارع بالملکیة و اعتباره لها انما یترتب علی الایجاب والقبول ترتب الحکم علی موضوعه و من البدیهی ان نسبة الحکم الی الموضوع نسبة المعلول الی العلة التامة فهو وان کان صحیحاً الا ان من المعلوم ان الموضوع لحکم الشارع بالملکیة لیس لفظ بعت وقبلت فقط بلا قصد للمعنی بل لابد ان یکون الموضوع لحکم الشارع اللفظ مع قصد المعنی الموضوع له والکلام انما هو فی حقیقة المعنی الموضوع للصیغ الانشائیة

فالتحقیق ان یقال ان الاخبار والانشاء مشترکان فی کونهما مبرزان عن شیء مثلا لفظ بعت فی مقام الاخبار مبرز عن شیء وهکذا فی مقام الانشاء منتهی الامر تارة یکون مبرزاً عن کون المتکلم قاصداً للحکایة واخری یکون مبرزاً عن وجود اعتبار الملکیة فی نفس المتکلم والاول هو الاخبار والثانی هو الانشاء ولا فرق بینهما الی هذه المرحلة من جهة عدم اتصافهما بالصدق والکذب نعم حیث ان الحکایة تعلق بالخارج فیتصف من هذه الجهة بالصدق تارة وبالکذب اخری فنحصل ان الانشاء هو ما یکون موضوعاً لابراز اعتبار المعتبر ثم ان هذا الاعتبار فی المعاملات تارة یکون ممضی شرعاً واخری لا یکون ممضی وامضاء الشارع وعدم امضائه اجنبی عن انشاء المنشی واعتباره فبالامضاء یتحقق الانشاء و لذا نری الکفار یصدر منهم الانشاء مع عدم اعتقادهم بشریعة بل قد یعتبرون الملکیة لشیء

نعم من الشارع الغاء ملكيته كالخمر والخنزير والحاصل ان ترتب الاثر على العقد وعدمه غير مرتبط بقصد المنشئ حتى لا يكون قادرا على الانشاء عند الشك في ترتب الاثر على عقد فالاحتياط في التوصليات بقول مطلق ممكن وجائز واما التعبديات فالكلام فيها يقع في مقامين الاول فيما لا يحتاج الاحتياط الى التكرار المقام الثاني فيما يحتاج الى التكرار وكل منهما ايضا ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون عبادة نفسية او تكون ضمنية فالشقوق اربعة .

الاول ما كان عبادة نفسية لا يحتاج الى التكرار وهو يتصور في موارد الشبهات البدوية وهذا القسم ينقسم الى قسمين لان الشك اما ان لا يكون فيها منجزاً للتكليف كالشبهات الموضوعية او الحكمية بعد الفحص واجراء البراءة فيها ولا ريب في حسن الاحتياط في هذا القسم والاحتمال يتحقق بالاتيان برجاء المطلوبية بل هذا من ارقى مراتب العبودية و الطاعة لتحرك العبد باحتمال امر المولى نعم يبقى هنا اشكال قصد الوجه واحتمال اعتباره في الطاعة ولكن لا وقع لهذا الاستشكال لعدم اعتبار قصد الوجه في تحقق الطاعة لاشرعاً لانه ليس له عين ولا اثر لا في الكتاب ولا في السنة ولا عقلا لان العقل لا يعتبر في العبادة ازيد من وجود المأمور به في الخارج مع الاضافة الى المولى ولعل مدرك الاجماع المدعى في كلام جماعة هو الدليل العقلي وقد عرفت حاله. هذا فيما لم يكن الاحتمال والشك منجزاً واما ان كان الاحتمال والشك منجزاً فان كان المشكوك فيه هو الالزام مع القطع باصل المطلوبية تفصيلا كما اذا علم مطلوبية الدعاء عند رؤية الهلال وشك في وجوبه فلا شبهة ايضا في حسن الاحتياط فيه وعدم لزوم الفحص مع التمكن منه واما ان كان الشك منجزاً كالشبهة قبل الفحص مع عدم العلم التفصيلي بنفس المطلوبية ايضا كالشبهات البدوية الوجوبية ففي جواز الاحتياط والاتيان الاجمالي فيها مع التمكن من الفحص خلاف والحق جوازه وذلك لان المعتبر في الامتثال عقلا امران.

الاول وجود المأمور به في الخارج والمفروض تحققه والثاني اضافة المأمور به الى المولى والمفروض ايضاً تحققه لان العبد قد اتى به رجاء وبداعي احتمال محبوبيته للمولى وهذا المقدار كاف في صدق الاطاعة في نظر العقل واما ما افاده بعض المشايخ المحققين ممن قارب عصرنا في وجه المنع من ان الحاكم في باب الاطاعة والامتثال هو

العقل وهو انما يحكم بحسن الاحتياط ويراه نحواً من الامتثال فيما اذا لم يتمكن العبد من الامتثال التفصيلي واما في صورة التمكن فلا يرى العقل الا تيان الاحتمالي والامتثال الاجمالي طاعة اصلا والسر في ذلك ان العبد لا بد ان يتحرك في مقام الامتثال بتحريك المولى وينبعث ببعثه لا باحتمال بعثه وتحريكه فالامتثال الاحتمالي دائماً يكون في طول الامتثال التفصيلي في نظر العقل وبالجملة الجزم بالنية معتبر في نظر العقل في مقام الامتثال ولو شككنا في اعتباره فالمرجع قاعدة الاشتغال لان الشك ليس في المجعول الشرعي حتى يرفع بحديث الرفع او بقبح العقاب بلا بيان فهو غير وجيه بل غير سديد لانه لا ينبغي الشك في ان المعتبر في الطاعة عقلا ليس الا الاتيان بما امر به الشارع تعبديا كان المأمور به او توصلياً ولا يرى العقل لزوم تحرك العبد وانبعاثه بنفس تحريك المولى وبعثه بخصوصه وبالجملة العقل المدرك للحسن والقبح انما يدرك استحقاق العبد للعقاب عند ترك المأمور به واما ان المأمور به اى شيء وانه هل يكون لامر ما من الامور مدخلية فيه جزءاً او شرطاً فهو خارج عن حيطة ادراك العقل بل امره بيد المولى الشارع والذي يستفاد من بعض الروايات في باب اعتبار قصد القربة هو ان يأتي العبد بالعمل بنية صالحة مضيفاً له الى المولى لا بداع آخر من الدواعي النفسية فصرف الاضافة الى المولى كاف في قربية العمل والمفروض ان الاضافة موجودة في مورد الكلام والبحث ولو شككنا في ذلك واحتملنا مدخلية الجزم بالنية في العمل فالمرجع هو البراءة وانكان الجزم بالنيه من الامور المتاخرة عن الامر كقصد القربة وامثاله لانا قد حققنا في الاصول ان دخالة قصد الامر في المأمور به بحيث يشمله الامر الاول بمكان من الامكان وكذا سائر ما هو متاخر عن الامر كقصد الوجه والتميز والجزم بالنية وامثالها هذا تمام الكلام فيما لا يحتاج تحقق الاحتياط الى التكرار في العمل

الشق الثاني ما اذا احتاج الاحتياط في العبادة النفسية الى التكرار كما اذا لم يعلم المكلف جهة القبلة من بين الجهات والثوب الطاهر بين الثوبين فيكرر الصلاة الى الجهات وفي الثوبين وقد استدل على عدم جواز الاحتياط في هذه الصورة بوجهين الاول ان المتمكن من الامتثال التفصيلي اذا اتى بالمحتملات واحتاط بالتكرار فهو عابث و لاعب بامر المولى وقد اجيب عنه بان العبث واللعب انما يتحققان فيما لم يكن غرض عقلائي و

واما اذا كان المكلف غرض عقلائي كما اذا كان الفحص عليه مشكلا فلا عبث

وهذا الجواب لايدفع الاشكال من اصله لان المدعى اعم من صورة صعوبة الفحص .

مضافا الى انه على فرض دفع الاشكال به نقضا ولكن لايصحح العبادية اذ صرف وجود الداعي العقلائي لايوجب صيرورة الماتي به عبادة بل اللازم ان يكون الداعي من الدواعي القريبة .

فالاولى في الجواب ان يقال بان اللعب انما هو بضم المحتملات الى المأمور به الواقعي فالمحتاط يقصد الامر المحقق ويتحرك على طبقه ويأتي بالمأمور به بقصد القربة والاضافة الى المولى واللعب انما هو في السابق واللاحق .

الوجه الثاني ماتقلناه عن بعض المحققين في الشق الاول والجواب عنه ما اجبنا مضافا الى انه لو سلم ورود الاشكال هناك فلانسلمه ههنا جزما اذا التحرك والانبعاث هنا ليس من احتمال الامر بل المحرك نفس امر المولى هذا تمام الكلام في العبادات النفسية بكلا قسميه .

الشق الثالث ماكان عبادة ضمنية او كان الاحتياط فيها تحتاج الى التكرار فيها نظير الجهر والاخفات في قراءة صلاة الظهر من يوم الجمعة فان الامر فيها مردد بين وجوب الجهر على مار بما يستفاد من بعض الروايات وجوب الاخفات بناء على اطلاق سائر الروايات او عمومها وفي هذه الصورة ذهب المحقق السابق ذكره الى جواز الاحتياط بتكرار العمل وعدم محذور فيه اذ الامر المتعلق بنفس الصلاة ليس احتماليا فالعبد متبعث عن الامر اليقيني لا الاحتمالي .

وفيه انه بناء على مسلكنا من عرضية الامثالين فلا محذور ولكن على مسلكه قده فالمحذور الذي ذكره ان هنا ايضا وذلك لان الامر المتعلق بالصلاة يتعلق بمجموع الاجزاء وحيث ان المجموع بماهو ليس له وجود خارجي الا بوجود الاجزاء فلا جرم ينحل الامر النفسي بعدد الاجزاء ولذا قد انكرنا في بحث المقدمة الواجب من الاصول وجوب الاجزاء بوجوب مقدمي وقلنا هناك انها واجبة بنفس الامر النفسي المتعلق بالمجموع فمعنى قول الشارع صل ، كبر ، اقرء ، اركع ، واسجد فاذا لم يعلم المكلف ان

الواجب عليه هو القرائة الجهرية او الاخفائيه فلا يعلم ان الامر متعلق بالصلوة الجهرية او الاخفائية فالمحبس عن ان يكون اتيانه عن احتمال الامر لاعن نفسه .

الشق الرابع مالايحتاج الاحتياط الى التكرار فى العبادات الضمنية وهو على (قسمين) لانه اما يكون اصل المطلوبية محرزة واما الشك يكون فى خصوصيات الطلب كالشك فى وجوب السورة و استحبابها مع احراز اصل مطلوبيتها و اما ان يكون اصل الطلب مشكوكا فيه كما اذا دار امر شيء بين ان يكون مامورا به فى الصلاة او مباحاً بخلاف ما اذا دار الامر بين الجزئية والمانعية لها فان الاحتياط يتوقف الى التكرار (اما القسم) الاول وهو ما يكون اصل المطلوبية محرزة فمجمل القول فيه انه لامانع من الاتيان بالجزء بداعى اصل المطلوبية وان امكن للمكلف احراز جهة وجوبه او استحبابه ولا يتصور هنا محذور الامن ناحية قصد الوجه والظاهر ان دليل لزومه لا يشمل المقام فان المدعى لزومه اما ان يقول به من جهة الاجماع على اعتباره او من جهة الدليل العقلى على لزومه اما الاجماع فهو مختص بلزوم قصد الوجه فى تمام العمل و اما الدليل العقلى الذى محصله ان العمل المأتى به بقصد العبادة لابد من ان يكون متصفا بالحسن ولا يتصف به الا بالقصد لان الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات مثلا ضرب اليتيم مع انه عمل واحد يمكن ان يتصف بالقبح اذا كان للتشفى ويمكن ان يتصف بالحسن اذا صدر بعنوان التأديب فعلى هذا لابد فى اتصاف العمل بالحسن ان يقصد جهة حسنه فان علم جهة حسنه فيقصد تلك الجهة والا فلابد من قصد عنوان مشير الى تلك الجهة وذلك العنوان كقصد الوجوب او الاستحباب او قصد عنوان الصلوة المشير الى ذلك العنوان هذا محصل الدليل العقلى الذى اقاموه على لزوم قصد الوجه فى الصلوة وفيه انه على فرض تمامية هذا الدليل فهو انما يختص بتمام العباده ومجموع الاجزاء ولا يشمل كل جزء من اجزائه فان كل واحد من الاجزاء من حيث هو ليس فيه جهة حسن غير الحسن الذى فى مجموع الاجزاء حتى يقصد (فح) قصد عنوان نفس العمل كاف فى وقوع الاجزاء على وجهها واما اذا كان الشك فى اصل المطلوبية مع احراز عدم كون المشكوك فيه مانعاً فقد ذهب المحقق المزبور الى حسن الاحتياط فيه لان الجزء فى حد نفسه وان كان مشكوكا فيه الا ان اصل العمل مامور به بامر تفصيلى والمفروض انه قصده وقصد الامر المتعلق به واما قصد الامر المتعلق بنفس

الجزء فهو غير لازم فالامتثال التفصيلي وان كان مقدما على الاجمالي لكن المقام ليس من الامتثال الاجمالي وفيه منع كونه من الامتثال التفصيلي كما سبق تحقيقه آنفاً .

قوله قدس سره في مسألة ٤ (الاقوى جواز العمل بالاحتياط ولو كان مستلزما للتكرار).

قد عرفت وجه الجواز وان الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي مفصلا .

قوله قده في مسئله ٥ جواز الاحتياط (يلزم ان يكون مجتهداً او مقلدا) وهناشق ثالث ان كان المراد بالاجتهاد هو الاجتهاد الاصطلاحي وهو الاتيان بالمحتملات بمقدار يحكم العقل بخروجه عن عهدة التكاليف ولا فرق في هذا الحكم بين المجتهد و غيره .

قوله قده (يجب التقليد ان لم يكن مجتهدا) هذا مقتضى العجز عن بعض افراد الواجب التخييري ثم ان ادلة جواز التقليد امور .

الاول الفطرة وهو ما اشار اليه شيخنا الاستاذ قده وقد عرفت في طي الكلمات السابقة توضيحها .

الثاني السيرة العقلائية وهي جارية على رجوع الجاهل الى العالم كما نرى كثيراً وهي غير قابلة للانكار ولاسيما في المتشرعين من الصدر الاول وزمان نبي الاسلام صلى الله عليه وآله الى الان ومن المعلوم انها مقبولة في نظر الشارع ولا ردع عنها والشاهد على ذلك ان في زمان النبي صلى الله عليه وآله لم يكن كل الناس يعرفون المسائل والاحكام و لم يمكن للناس ان يسئلوا شخص النبي صلى الله عليه وآله عن المسائل بل ربما يسئلون الاصحاب فيفتوهم بحكم المسئلة مما تعلموا من النبي ومن المعلوم انه لم يكن الجواب عن السؤال عين كلام النبي والفاظه بل يفتون الصحابة بما عرفوا فهو امن مرادات النبي صلى الله عليه وآله ويوضح المدعى مراجعة حال المسلمين في زمان الائمة عليهم السلام تلك الازمنة التي قد انتشر الاسلام في كثير من البلاد غير العربية اذ لم يكن المسلمون في تلك الازمنة كزماننا هذا كلهم عربي اللسان حتى يعرفوا معنى الروايات على ان جميع الناس ليسوا سواء من جهة فهم الرواية عربياً كانوا او غير عربي اذ

ليس كل اهل اللسان يعرف معنى الروايات وهكذا كان الناس في زمن الائمة عليهم السلام فلم يكن بدللعالم بمرادات الامام من الاصحاب من بيان حاق المراد والحكم المستفاد من كلمات الائمة عليهم السلام للناس ولم يردع الائمة عن هذه الكيفية من بيان الحكم بل كانوا يؤيدونهم و يرغبونهم ويرجعون شيعتهم اليهم كما يظهر من بعض الروايات التي سيتلى عليك عن قريب والمقصود من اطالة الكلام دفع توهم ان الفتوى لم يكن باعمال النظر في زمن الائمة عليهم السلام بل كان صرف نقل الرواية عنهم وقد عرفت وستعرف ان الرواة كانوا يعملون النظر في فهم المراد عند الافتاء .

الثالث الدليل العقلي الذي اشرنا اليه في ضمن الكلمات السابقة و اجماله ان بعد العلم بان للمولى اوامر أيجب علينا الاطاعة والانقياد لها ونواهي يجب الانزجار عن متعلقاتها وعلمنا ان الطريق في الامتثال واحراز الخروج عن عهدتها اما بالعلم التفصيلي بها والعمل به اوالاتيان بالمحتملات بحيث يحصل العلم بالخروج عن عهدتها فاذا لم يتمكن العبد من هذين الطريقين فاما ان يقال بعدم بقاء الاحكام اوعدم فعليتها على هذا العبد العاجز فهو خلاف الضرورة من ان الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل او يقال بلزوم ايقاع العبد نفسه في الضرر والحرج والعسر والشدة وهو خلاف مذاق الشرع اذ علمنا ان العسر والحرج والضرر مرفوعة في هذه الشريعة وعلى هذا نستكشف ان الركون الى قول العالم طريق منحصر لهذا العبد في امتثال الاحكام المولوية وهذا الدليل قد اخذنا اساسه مما اعتمد عليه شيخنا الاستاد قده وغاية ما يستفاد منه لو سلم عن الخدشات استكشاف الطريق واما خصوصيات الطريق من لزوم حيوة المفتي او كونه اعلم فلابد من التماس دليل آخر وسيأتي ان الادلة اللفظية مقيدة له من جهة لزوم حيوة المفتي والسير تقيد له من جهة لزوم اعلميته .

الرابع الادلة النقلية وهي كثيرة فمنها اية النفر قال الله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون» اوجب سبحانه وتعالى التفقه في الدين لمكان لولا التحضيضية الدالة على الحث والترغيب ثم اوجب الانذار بما تفقه ثم اوجب القبول على المنذرين بناء على ان كلمة لعل ظاهرة في علية ما بعده لما قبله فيكون في المقام الحذر علة غائية لوجوب الانذار

وبالجملة ان كلمة لعل اذا وقعت في مقام التعليل فاما ان يكون ما بعده من الامور التكوينية كقولنا اشرب الدواء لعلك تطيب او من الامور الغير الاختيارية للشخص المكلف ولو لم تكن تكوينية كقول القائل استغفر الله لعلك تدخل الجنة او تكون ما بعدها من الامور الاختيارية للمكلف فيكون في هذه الصورة التكليف بذي الغاية تكليفاً بالغاية ايضاً ويمكن الاستدلال بوجه آخر وهو ان الانذار اذا وجب فلا اقل من جواز القول لو لم نقل بوجوبه وهذا المقدار كاف في حجية قول المنذرين اذ نتيجة ذلك هي جواز التقليد و لسنا بصدد اثبات ازيد من الجواز .

نعم بقي هنا شبهة وهي ان الاية مسوقة لبيان حجية الخبر الواحد اذ التفقه في الصدر الاول كان بحفظ الحديث والانذار كان بنقله .

ولكن لا وقع لهذه الشبهة لما اسمعناك آنفاً من ان الفقيه في الصدر الاول ايضاً لم يكن بصرف كون الشخص ناقلا للحديث اذ ربحامل فقه ليس بفقيه ولذا كان الفقهاء في الروات عدة معدودة مثل ابي بصير وزراة واشباههما وربما يؤيد ذلك ما عن الصادق عليه السلام اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا فانا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدثاً فقيل له او يكون المؤمن محدثاً قال يكون مفهماً والمفهم المحدث مضافاً الى ان صعوبة التفقه كما في زماننا هذا وسهولته بنقل الحديث كما في الصدر الاول لا يوجب خروج الافتاء عن مفاد الاية الشريفة لصدق التفقه على كلا الفردين وصدق الانذار على الافتاء ايضاً مع امكان ان يقال ان الانذار بالفتوى اوقع في النفوس من الانذار بنقل الحديث

ومنها آية السؤال قوله تعالى «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون» و الاستدلال بها مبني على ان يكون المراد من اهل الذكر معنى عاماً فيكون المراد من اهل الذكر في اول دعوة نبي الاسلام هم علماء اليهود الذين كانوا عارفين بصفات النبي وفي زمان الائمة عليهم السلام كانت الآية منطبقة عليهم وفي زمان الغيبة يكون العلماء مصاديق ذلك المعنى فتكون الرواية الواردة في تفسير اهل الذكر بالائمة عليهم السلام من باب بيان بعض المصاديق

هذا ولكن يضعف الاستدلال بالاية الشريفة على حجية الفتوى ان سوق الاية و

ظاهره الامر بالسؤال لمن لا يعلم لكى يعلم لا لكى يبتنى على جهله و المستفتى حاله قبل السؤال و بعده على نهج واحد فى عدم حصول العلم له بالحكم الشرعى فتأمل

ومنها الروايات الدالة بعضها بالمطابقة و بعضها بالفحوى على جواز الفتوى و حجيتها اما القسم الاول فمنه قول ابيجعفر عليه السلام لابان بن تغلب اجلس فى مسجد المدينة و افت الناس فانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك.

ومنه ماروى فى الوسائل عن معاذ بن مسلم النحوى عن ابيعبدالله عليه السلام قال بلغنى انك تقعد فى الجامع فتفتى الناس قلت نعم واردت ان اسئلك عن ذلك قبل ان اخرج انى اقعد فى المسجد فيجىء الرجل فيسألنى عن الشىء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون الى ان قال فقال لى اصنع

ومنه قول ابى الحسن الثالث عليه السلام فاصمد فى دينكما على كل مسن فى حبنا و كل كثير القدم فى امرنا فانهما كافونا كما انشاءالله تعالى

ومنه قوله عليه السلام واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه

ومن القسم الثانى قوله عليه السلام انهاك عن خصلتين الى ان قال وان تفتى الناس بما لا تعلم ومنه ايا ك ان تفتى الناس برأيك ومنه من افتى الناس و هو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما يدل على جواز الافتاء و قبولها من اهلها وهذه الروايات وامثالها هى عمدة ادلة الباب بعد السيرة بل يمكن ان يقال انها اوفى بالمرام وادل على المطلوب اذ السيرة غير متكفلة على الفروع والجزئيات بخلاف الروايات اذ ببركتها يمكن استخراج بعض فروع المسئلة كما يأتى انشاءالله تعالى

ثم ان شيخنا الاستاذ قده قد استصعب استفادة الحكم من الادلة النقلية اما من آية النفر فلان التفقه ان كان موقوفاً على اعمال النظر كانت الاية دالة على حجية الفتوى وان لم يكن كذلك بل كان مجرد العلم بالحكم والسماع من المعصوم عليه السلام فلا دلالة فيها على حجية الفتوى ثم مال الى الثانى بدليل ان الافتاء او القضاء فى الصدر الاول كان بنقل الخبر والحديث وفيه ما عرفت انفاً من ان التفقه فى الصدر الاول ايضاً كان محتاجا الى التدبر واعمال النظر والفقيه كان غير الراوى ويدلك على ذلك اى على لزوم اعمال النظر

كثرة السؤال عن علاج الاخبار المتعارضة وكذا يدل قوله ﷺ من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه الخ.

واما من آية السؤال فبان ظاهرها وان كان ايجاب السؤال لان يعلموا حيث انهم لا يعلمون الا ان المسئول بحسب سياق الاية اهل الكتاب وبحسب التفاسير الواردة فيها هم الائمة عليهم السلام وفيه انك قد عرفت امكان ان يكون التفسير من باب بيان افضل المصاديق (واما) من الاخبار الدالة على جواز الافتاء والاستفتاء فبان الافتاء كان في الصدر الاول بنقل الخبر.

ثم افاد ان مادة الفتوى حتى بلسان الشرع غير منقومة بالرأي والنظر المخصوص بالمجتهد كما في قوله تعالى يستفتونك في الكلالة وقوله ﷺ اذا افتيتك بشيء الخ بل لا تختص بالاحكام كما في قوله تعالى استفتهم اهم اشد خلقا

والجواب عن ذلك بان من امعن النظر في الروايات المذكور فيها لفظ الفتوى كقوله ﷺ لمعاذ بن مسلم النحوي بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس الخ يعرف ان الفتوى غير رواية الحديث ويعرف ان في صدر الاول ايضاً لم يكن شان كل راو الافتاء ولذا لم يهدان احداً من الائمة يقول لراو معظماً له او منكرا لفعله سمعت انك تروي الحديث كما فعل في هذه الرواية وفي رواية ابان بن تغلب والروايات الواردة في انكاره ﷺ لفعل ابي حنيفة واضرابه من فقهاء العامة.

وثانياً ان سهولة مدرك الفتوى وصعوبته لا يوجب النفاذ وخروج صعب المدرك عن عنوان الفتوى ثم انه قده مع اختياره في معنى التقليد جعل الغير ذا قلادة وانه هو العمل مستنداً الى فتوى المجتهد مع ذلك قال هنا في مقام ايراد الخدشة على الاستدلال برواية الاحتجاج من قوله فللعوام ان يقلدوه بان قبول اخبار الغير من غير دليل على المخبر به يصدق عليه التقليد عرفاً.

(مسئلة ٧ عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط) سيأتي توضيحها عند الكلام في المسئلة السادسة عشر

في بيان حقيقة التقليد

(مسئلة ٨ التقليد هو الالتزام بالعمل) هل التقليد هو تعلم المسائل او الالتزام بالعمل بفتوى الغير او هو اوسع من ذلك فصرف اخذ الرسالة كاف في التقليد ولو لم يتعلم المسائل المندرجة

فيها او هو عبارة عن نفس العمل مستنداً اياه الى فتوى المجتهد.

الحق هو الاخير وذلك لان التقليد لغة هو جعل الغير ذا قلادة يقال قلده السيف اى جعله كالقلادة فى عنقه ورقبته ومن هذا الباب تقليد الهدى فى الحج على هذا جرت اليوم اللغة المتعارفة فيقال قلدتك الدماء و الزيارة وقد نقل عن كتاب ميزان البلاغة ان التقليد يستعمل فى العمل مجازاً بمعنى ان العمل بجعل قلادة على عنق الغير.

ويناسب هذا المعنى ما ورد من الروايات فى الفتوى بغير علم من انه من افتى بغير علم فعليه وزر من عمل به والشاهد لذلك كثير جداً لمن تفحص وتأمل فى موارد استعمال لفظ التقليد (وعليهذا) فما افاد فى الكفاية من المحذور تبعاً لصاحب الفصول بناء على ان يراد من التقليد نفس العمل من انه لو كان كذلك لزم ان يكون نفس العمل بلا تقليد.

مدفوع بان التقليد ان كان عنواناً لنفس العمل استناداً الى رأى المجتهد لم يكن فيه محذور كون العمل بلا تقليد بل نفس العمل عين التقليد ولا موجب لانبعاث العمل ونشوه عن عنوان التقليد حتى يحتاج الى سبقه عن العمل فانه بحسب الفرض اول الكلام من انه نفس العمل او الالتزام او غيرها وبالجملة لم يرد نص رواية على لزوم مسبوقية العمل بالتقليد بل الواجب ان يكون العامل مستنداً الى حجة.

هذا ما يرجع الى معنى التقليد لغة وعرفاً واما المستفاد من ادلة التقليد فيمكن استفادة هذا المعنى عن بعضها واستفادة غير هذا المعنى عن بعضها الاخر فما يستفاد منه هذا المعنى امور (منها الفطرة) ولا شبهة فى ان مقتضاها ليس هو الالتزام بقول الغير تعبداً او التعلم منه بل هى قاضية بلزوم التحرز عن الضرر المحتمل عملا

ومنها الدليل العقلى الذى اختاره شيخنا الاستاد قده وقد عرفت رجوعه الى الفطرة (ومنها) السيرة ومن الواضح ان السيرة العقلائية فى مقاصدهم جارية على العمل بقول العارف واهل الخبرة لا اخذ قول الغير بوجوده العلمى او الكتبى فكل ذلك اجنبى عن مقاصد العقلاء فى الاخذ بقول اهل الخبرة.

ومنها آية النفر فهى انما تدل على لزوم الحذر عند الانذار والحذر عنوان للعمل لا للعقد القلبى وامثاله (واما) ما يستفاد منه غير هذا المعنى فاية السؤال وسائر الادلة النقلية من الروايات اما الاولى فهى على فرض الدلالة على جواز التقليد انما تدل على وجوب السؤال

عند الجهل لكى يعلم فلادلالة لها على العمل واما الثانى مثل ما دل على جواز الافتاء والاستفتاء فلادلالة له الاعلى حكم التعلم والتعليم للاحكام وليس له مساس مع العمل وان كان التعلم مقدمة له.

هذا ولكن البحث عن حقيقة معنى التقليد لايهم ولايترتب عليه ثمرة ولاينفرع عليه فرع اذالفروع التى فروعوها على التقليد كجواز البقاء اذاقلد مجتهداً فى حيوته اوعدم جواز العدول عن راى المجتهد فيما قلده من المسائل وامثالهما فلا ترتبط بمعنى التقليد ومعرفتها بل فى حكم من هذه الاحكام لابد من التكلم فى الدليل الخاص به اذربما يكون مؤدى الدليل هو البقاء فى المسئلة الاولى ولولم يعمل بها فى زمان حيوة المجتهد وقد يكون مؤداه عدم جواز البقاء ولوعمل بها فى زمان الحيوة وهكذا مسئلة العدول

قوله فى مسئلة٨ (بقول مجتهد معين) ان كان المراد من المعين ما يقابل المردد الذى لاماهية له ولاهوية فالتقييد عقلى وان كان المراد ان يكون شخصا خاصاً فى مقابل اشخاص متعددين ففى صورة الاختلاف ايضاً يكون التقييد بالمعين عقلياً فان المسئلة الخاصة المعينة فى واقعة معينة خاصة لايمكن التقليد من اشخاص مختلف الرأى لاسيما فى صورة تضاد الفتوائين واما فى صورة الاتفاق فى الرأى و الفتوى فلا محذور فى تقليد الجميع بان يعمل مستندا الى آرائهم فقلد الجميع فى عمله وادلة حجية الفتوى يشمل الجميع بلامانع كادلة حجية الخبر اذاجاء به المتعدد من الرواة ولاوجه لشمول الدليل لواحد منهم دون غيره.

فى حكم تقليد الميت

قوله فى مسئلة٩ (الاقوى جواز البقاء على تقليد الميت) نسب الى المشهور عدم جواز البقاء على تقليد الميت كمالايجوزون التقليد الابتدائى للميت ولكن النسبة بالنسبة الى البقاء كما يظهر من كلام الناسب اجتهادى لاوجدانى حيث قال لافرق عندنا وعند المشهور فى اشتراط حيوة المجتهد بين التقليد الابتدائى والاستمرارى ولكن حدث لبعض مشايخنا فى الاصول كصاحب الفصول وبعض من يقارب فى الزمان قول بالفصل بينهما فذهبوا الى عدم الاشتراط فى الثانى زاعمين انه غير مندرج تحت اطلاق كلمات المانعين ولم نجد لهذا التفصيل معرجا من الاواخر والاواسط غير ان شارح الوافية نسبه الى ميل بعض المتأخرين ثم استقربه (الى ان قال) حتى ان سوق كلام صاحب الوافية مما يشعر بحدانة

ذلك التفصيل حيث لم ينسبه الى احد من المتقدمين مع ان بنائه كان على استيفاء الاقوال (الى ان قال) وان اردت ان يطمئن نفسك بصدق كلامنا هذا فعليك بالمراجعة الى ادلة المثبتين او النافين تجد بعضها مطلقا بالنسبة الى الابتدائي والاستمراري وبعضها مصرحا بعدم الفرق انتهى ومن تأمل في هذا الكلام يعرف ان المسئلة لم تكن معنونة حتى يفتى المشهور بالجواز وعدمه فلا بقى في وجه النسبة الا التمسك باطلاق كلامهم وهذا دليل اجتهادي ينافي النقل عنهم وكيف كان فيقع الكلام في مقامين (الاول) في صورة موافقة الميت للحي في الفتوى وقد استدل للجواز في هذه الصورة باستصحاب بقاء حجية رأي الميت واورد على هذا الاصل بتارة بان الحجية ليست من الاحكام المجعولة مستقلا حتى يجري فيه الاستصحاب فليست الحجية حكما شرعياً ولا اثر شرعي واخرى بان موضوع الحجية هو الرأي وقد علمنا بزواله ولذا نرى انه اذا تبدل رأي المجتهد لا يكون فتواه الاول حجة وكذا اذا مرض او هرم بحيث عرض له النسيان

والجواب اما عن الاشكال الاول فبانه لو سلمنا وفرضنا امكان انتزاع بعض الاحكام الوضعية عن الاحكام التكليفية الا ان انتزاع بعضها الاخر ممتنع وهذا في الجملة يدل على امكان مجعولية الاحكام الوضعية مستقلا مضافا الى انه على فرض تسليم عدم استقلال الحجية في الجعل فلنا استصحاب الحكم الشرعي في موردها الذي انتزعت عنها وهو اما وجوب العمل او جواز العمل على طبق فتوى هذا المجتهد في زمان حيوته فنستصحب ذلك الحكم.

واما عن الثاني فبان الاحكام المترتبة على الموضوعات على نحوين احدهما ما يكون للموضوع مدخلية في وجود الحكم حدوثاً وبقاء نظير وجوب اكرام العالم وجواز الصلوة خلف العادل ثانيهما ما لا يكون للموضوع مدخلية الا في مرحلة حدوث الحكم نظير عدم جواز الصلوة خلف المحدود في زمان على بعض الاقوال وعدم قبول شهادة من رمى المحصنة بالزنى (وح) نقول ان كان موضوع الحجية الفقيه او العالم لكان لهذه الشبهة مجال ولكن موضوع الحكم هنا هو الرأي والرأي له البقا نظير اخبار المخبر فكما ان اخباره لا ينعدم بموته هكذا الرأي لا ينعدم بموت الفقيه واما تنظير المقام بتبدل الرأي ففي غير محله اذ تبدل الرأي يكون نظير ما اذا خبر المخبر بخبر ثم يقول بعد ذلك اني اخطات

في خبري فدليل الحجية من اول الامر قاصر ولا يشمل صورة الاخبار خطاء واشتباهاً وهكذا قضية تبدل الرأي واما الهرم فلا يقاس بالموت لان الهرم نقص والموت كمال مع انه لو لم يكن اجماع في المقام لالتزمنا بجواز التقليد ولو في الهرم المنسي وبالجملة فلا اشكال في الاستصحاب من هاتين الجهتين بل الوجه في عدم الجريان امران

(الاول) انه محكوم بالدليل موافقا كان او مخالفاً وسيأتي ان الادلة دالة على جواز البقاء (الثاني) ما اخترناه في الاصول من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية سوى استصحاب عدم النسخ (بيانه على نحو الاجمال و التفصيل موكول الى محله) ان الاخبار الواردة في باب الاستصحاب كما انها تشمل الشبهة الموضوعية تشمل الشبهة الحكمية ايضاً وورودها في خصوص مورد الشبهة الموضوعية لا يكون مخصصاً لها بالعموم التعليل الوارد في ذيل بعضها وهو قوله عليه السلام ولا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك فان ما اوجب التعدي عن الشك في الوضوء الى الشك في غير الوضوء من سائر الموضوعات هو بعينه يوجب التعدي من الشبهة الموضوعية الى الشبهة الحكمية لكن نقول ان الشك في بقاء الحكم ان كان من جهة النسخ وعدمه فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه كما اتفق عليه كلمة الكل (واما) ان كان الشك قد نشأ من جهة سعة المجعول وضيقه فلا مجال لجريان استصحاب بقائه لمعارضته باستصحاب مخالف معه على ما سنبينه وهذا نظير ما اذا تغير الماء بالنجاسة ثم زال التغير من قبل نفسه او بعلاج ثم شككنا ان حكم النجاسة الذي موضوعه الماء المتغير باق اولا (وبعبارة اخرى) مرجع الشك الى ان المجعول هل كان وسيعاً حتى يشمل ما بعد التغير وزواله او كان ضيقاً مختصاً بخصوص حال التغير فنستصحب النجاسة الى ما بعد الزوال ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة لهذا الموضوع في هذا الحال وتوضيح ذلك ببيان مقدمة وهي ان الاحكام المجعولة مرحلتان

الاول مرحلة الجعل والانشاء وهي عبارة عن انشاء الحكم على الكلي الطبيعي بنحو السريان على الافراد وان شئت عبرت عن هذه المرحلة بانشاء الحكم وجعله على الموضوعات المقدرة وجودها او الاعم من الافراد المحققة والمقدرة على نهج القضايا الحقيقية وفي هذه المرحلة لا يتوقف الجعل على وجود الموضوع في الخارج اصلا

المرحلة الثانية هي مرحلة المجعول وفعلية ذاك الجعل وهي مرحلة وجود الموضوع بشروطه وقيوده في الخارج كوجود المكلف المستطيع القادر في الخارج الذي هو موضوع حكم وجوب الحج ودخول وقت الصلوة في حكم وجوب الصلاة او وجود المكلف والخمر في مسئلة حرمة شرب الخمر اذا عرفت هاتين المرحلتين فنقول ان استصحاب بقاء الحكم الفعلي عند الشك في بقائه دائما معارض باستصحاب عدم الجعل ففي مثل المقام اذا شككنا في بقاء الحجية الفعلية لفتوى الميت فاستصحاب بقاء الحجية معارض باستصحاب عدم جعل الحجية على رأيه وفتواه في هذا الحال و(بعبارة اخرى) استصحاب بقاء الحجية وان كان مقتضياً لسعة الحكم الفعلي الا ان معارضه وهو استصحاب عدم جعل الحجية ينتج ضيقه وهكذا الكلام في الماء الزائل تغيره وقس على هذا جميع الاستصحابات الحكمية الموجبة لسعة المجعول الا ما ستشير اليه وقد اورد على استصحاب عدم الجعل المعارض مع جميع الاستصحابات الحكمية بامرين

الاول ان استصحاب عدم الجعل محكوم باستصحاب الحكم الفعلي وذلك لان الشك في جعل الحجية ارأى الميت وعدمه الذي هو الموضوع لاستصحاب عدم الجعل ناش عن سعة المجعول وعدمه فاذا جرى الاصل في المجعول واستصحبنا الحجية الى ما بعد الموت فلا يبقى الشك في الجعل اصلا لان الاصل الجاري في السبب حاكم على الاصل الجاري في المسبب وفيه ان هذا الاشكال انما يرد فيما اذا كان المسبب من الآثار الشرعية للسبب كالثوب المغسول بالماء المشكوك النجاسة والطهارة الجاري فيه استصحاب الطهارة فان اثر طهارة الماء شرعا طهارة ما يغسل به بخلاف المقام فان السببية والمسببية فيه عقليتان

الثاني ما افاده بعض المحققين على ما قرره بعض اجلة تلامذته من اساتيدنا وهو ان استصحاب عدم الجعل لا يجري في حد نفسه فلا مجال لمعارضته مع استصحاب بقاء المجعول الا بناء على القول بالاصل المثبت اذ لا يترتب على استصحاب عدم الجعل حكم فعلي يقتضي الحركة والسكون على طبقه لان ذلك من آثار الاحكام الفعلية

وفيه ان الاحكام الشرعية لا وجود لها في اي وعاء الا في اعتبار الشارع فانه هو الذي يعتبر عملا على رقبة المكلف (وح) فكما ان الاعتبار يمكن تعلقه بامر فعلي كذلك يمكن تعلقه بامر استقبالي فيكون ظرف الاعتبار الان مثلا وظرف المعتبر بعد سنة او ازيد

وبالجملة الاعتبار من افعال النفس نظير التصورات فكما يمكن تصور القيام الفعلي لزيد ويمكن تصور القيام الواقع في الغد كذلك الاعتبارات مثلا في الاعتبار الملكية صورتان اذ ربما يكون اعتبار الملكية لزيد الان مع كون الان ايضا طرفا للمعتبر كقوله ملكتك هذا الدار ور بما يكون المعتبر الملكية الكائنة بعد الموت كالوصية فالزمان يكون فاصلا بين الاعتبار و المعتبر وبهذا الوجه فرقنا بين الواجب المطلق والمشروط فان اعتبار البعث الفعلي هو الوجوب المطلق واعتبار البعث بعد مجيء زيد او بعد حصول الاستطاعة هو الوجوب المشروط واما الفرق بين المشروط والمعلق هو ان المعتبر في المعلق لا يتوقف على حصول شيء من زمان وغيره فيعتبر البعث الفعلي نحو الصلوة لايقاعها بعد الزوال و(بعبارة اخرى) يبعث الان الى صلوة ما بعد الزوال بخلاف المشروط فان المعتبر والبعث يكون بعد حصول الشرط وهذا نظير الاجارة فانه تارة يعتبر فيها ملكية المنافع الفعلية واخرى يعتبر الملكية المنافع الحاصلة بعد سنة ففي الحقيقة المستاجر يكون من الان مالكاً لمنافع السنة الاتية

اذا عرفت هذا فحيث ان الاحكام الشرعية مجعولة على نهج القضايا الحقيقية فهي مشروطة بوجود الموضوع فاذا امر الشارع بوجوب الحج عند الاستطاعة يكون المعتبر تحققه بعد وجود المستطيع وعند حصول الشرط يصير الحكم فعلياً اذ ليس بعد الاستطاعة انشاء واعتبار آخر سوى الانشاء الصادر قبل وجود المكلف بما يعلم الله من الزمان فتحصل ان الفرق بين الانشاء والفعلية او الاعتبار والمعتبر او الجعل وفعلية المجعول انما هو بتحقق الموضوع ووجوده وعدمه

(وح) نقول ان حجية فتوى الميت مورد لاستصحابين وكلا الاصلين مورد هما هو الحكم الفعلي (الاول) استصحاب بقاء الحجية الكائنة في زمان حيوة المفتي (الثاني) استصحاب عدم جعل الحجية على هذا الموضوع الخاص وهذا نظير الماء الزائل تغيره الذي يكون مورداً لاستصحاب عدم جعل النجاسة عليه اذا الحجية لفتوى الميت في المثال الاول والنجاسة في المثال الثاني كانتا مسبوقتين بالعدم قبل شرع الاسلام ويمكن تصوير عدم جعلها او بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله فهذا الاصل ينفي الحكم الفعلي اذ ليس بين الجعل والمجعول فارق الا عدم فعلية الموضوع وفعليته ففي الجعل عين نفي المجعول بلا تفاوت اصلا وليس احدهما

من آثار الاخر عقلا فما افاده المحقق المزبور من ان استصحاب نفی الجعل لنفی المجعول مثبت ففی غیر محله وان اردت زیادة التوضیح وحسم مادة الاشکال عن اصله فانظر الی استصحاب الجعل عند الشك فی نسخه فکما ان استصحاب بقاء الجعل یترتب علیه حکم العقل بالتحرك عنه والانبعاث الی ما یبعث الیه کذلك استصحاب عدم الجعل یوجب حکم العقل بالترخیص والاباحة ولهذا البحث تتمیم محل آخر ربما یوفق الله تعالی للتعرض له واتمامه فی محله المناسب له

فتحصل ان استصحاب حجیة فتوی المیت علی فرض تمامیة ارکانه کما هو کذلك معارض باستصحاب عدم جعل الحجیة　　والذی یهون الخطب عدم وصول النوبة فی اثبات حجیة رای المیت بقاء الی الاصل بل الامارات ای الادلة العقلیة و اللفظیة کلها او جلها دالة علی جواز البقاء

توضیح ذلك ان العقلاء فی رجوعهم الی اهل الخبرة لا یفرقون بین الحی و المیت بل السیرة جاریة بالرجوع الی الموتی من اهل الخبرة کالرجوع الی کتب الاطباء فی معرفة الادویة و کیفیة معالجة الامراض

نعم لابد لنا من تقیید مثل هذه السیرة بالنسبة الی التقلید الا بتدائی بالادلة اللفظیة فان قوله ﷺ واما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه الخ او قوله انظروا الی رجل روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا او قوله اعتمدا علی کل مسن فی حبنا الخ الی غیرها من سائر الادلة لا تشمل المیت فان العظام الرمیم لا یصدق علیه الفقیه او الرجل او المسن فی حبهم و بالجملة السیرة قائمة علی الرجوع الی اهل الخبرة حیاً و البقاء علی رأیهم میتاً

والذی یدل علی هذه الدعوی انه اذا وصف طبیب حاذق دواء لمریض ثم مات الطبیب فی ساعته فوراً هل تری هم یجتنبون عن رأیه و یعرضون عنه لموت الطبیب وهذه السیرة قائمة علی الرجوع الی اهل الخبرة میتاً کما عرفت ولکن هذا القسم فی الشرعیات ممنوع اما بالاجماع او مقیدبالا دلة اللفظیة هذا ما یرجع الی السیرة

واما الادلة اللفظیة فکلها دالة علی ان الرجوع لابد من ان یکون الی الحی اذ لا معنی للسؤال عن المیت واخذ المسائل عنه واما العمل علی طبق فتواه فلا یشترط فیه بقاء المسؤل عنه

افترى انه اذا انذر المنذر ثم مات في حينه لا يجوز التحذر من انذاره او اجاب المسؤل عنه عن السؤال لا يجوز العمل على طبق جوابه و قس على ذلك سائر الادلة اللفظية

ثم ان عمدة ما تمسك به المانعون عن البقاء امران الاول الاجماع على عدم جواز تقليد الميت وفيه ان الاجماع على فرض تحققه لم ينعقد على خصوص البقاء بل على عدم جواز تقليد الميت و المتيقن منه هو التقليد الابتدائي ويؤيد ذلك انهم قابلوا القول بعدم جواز تقليد الميت مع قول العامة القائلون بالجواز ابتداء لاعتقادهم سد باب الاجتهاد بعد ائمتهم فراجع كلمات المجمعين حتى يظهر لك حقيقة الحال (الثاني) ما افاده المحقق فتوى صاحب الكفاية من ان المتيقن جوازه من التقليد هو الاخذ برأي الحي واما البقاء على فتوى الميت فمشكوك جوازه وكلما شككنا في حجية شيء من الحجج فالاصل هو عدم الحجية وفيه ان مورد هذا الاصل انما هو فيما لم يقم دليل على احد طرفي الوجود والعدم وقد عرفت ان الادلة من السيرة والايات والاخبار كلها بحمد الله تعالى وافية بجواز البقاء على تقليد الميت هذا تمام الكلام في صورة عدم مخالفة فتوى الميت مع الحي

وينبغي في هذا المقام التنبيه على امرين (الاول) في صورة عدم مخالفة فتوى الميت مع الحي لا يجب مراعات الاعلمية لان دليل وجوب تقليد الاعلم على ما سيأتي عن قريب انما يدل عليه في صورة المخالفة لا في صورة الموافقة واما حكم جواز العدول وعدم جوازه في صورة الموافقة هو حكم جواز العدول من المجتهد الحي الى مجتهد حي آخر

الثاني انه وان اخترنا في معنى التقليد انه هو العمل لا الالتزام ولكن ليس التقليد بهذا المعنى موضوعاً لحكم جواز البقا او عدمه بل كل حكم وكل مسئلة من مسائل التقليد لا بد فيها من الرجوع الى دليله المختص به (فح) مسئلة جواز البقاء او وجوبه فيما يجب لا يحتاج الى العمل بل صرف التعلم والسؤال كاف في جواز البقا لانه قد اخذ بالحجة فان ادلة جواز التقليد والاخذ بقول الغير كايتي النفر والسؤال والسيرة والروايات الكثيرة الواردة في المقام لم يقيد جواز العمل بقول الغير بشيء الا بالتعلم والاخذ منه

المقام الثاني في صورة مخالفة فتوى الميت مع الحي فنقول في هذه الصورة ان كان الميت اعلم وقلنا بوجوب تقليد الاعلم فيجب على المقلد البقاء على تقليده لان اصل الجواز قد ثبت بالادلة السابقة اجمالا واما الوجوب فبدليل وجوب تقليد الاعلم في صورة

مخالفته مع غير الاعلم وان كان الحى اعلم يجب الرجوع اليه فى صورة حيوة المجتهدين فضلا عن صورة موت غير الاعلم واما اذا كانا متساويين فحيث ان ادلة التقليد لا تشمل المتعارضين فمن راى صحة استصحاب الحكم الكلى فالمقام مقام استصحاب بقاء حجية قول الميت واما ان قلنا ان الاستصحاب لا يجرى لمعارضته مع استصحاب عدم الجعل على ما سبق تحقيقه فان قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط او كان هناك اجماع على التخيير فالمقلد مخير بين الفتوائين والا يجب عليه الاخذ بما حوط القولين

قوله فى مسئلة ٩ ـ ولا يجوز تقليد الميت ابتداء (استدل) على المنع من تقليد الميت بوجوه (الاول) ان مقتضى الاصل عدم جواز تقليد الميت ابتداء للشك فى حجية فتواه وهذا الاصل جار فى كل طريق شككنا فى حجيته وفيه انه لا مجال للاصل بعد وجود الدليل وقد عرفت ان السيرة جارية على الرجوع الى اهل الخبرة مطلقا اذ العقلاء لا يفرقون فى الرجوع الى اهل الخبرة بين كونهم احياء واموتا ولذا تراهم يرجعون الى كتبهم فى معرفة ما يحتاجون اليه (الثانى) ان التقليد عبارة عن الاخذ بقول المفتى ورأيه او تطبيق العمل على وفق قوله او الالتزام بما افتاه وهو انما يصدق حقيقة مع ثبوت الرأى حال الاخذ ضرورة ان المقيد يزول بزوال قيده الا ترى انه لا يصدق اخذ مال زيد الا على اخذ ماله حال الاخذ لا ما كان ماله قبل ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ بما رجع عنه المفتى من الفتوى وفيه ان الرأى غير زائل نظير الاخبار الذى لا يزول بموت المخبر ولذا ينقل آراء الموتى بعد سنين من موتهم ويقولون رأى فلان فى المسئلة كذا واما التنظير بالرجوع عن الرأى فقد عرفت جوابه سابقا فلا نطيل الكلام بالاعادة

الثالث عدم شمول ادلة التقليد لفتوى الميت وفيه انا لو سلمنا ذلك فى الادلة اللفظية لظهورها فى حيوة المفتى والفقيه فلا نسلمه فى السيرة او الدليل العقلى او الفطرة فيشمل تقليد الميت ايضا فالعمدة فى مقام المنع ان يقال ان السيرة وان كانت مطلقة وهكذا الدليل العقلى الا ان اللازم تقييدهما بالادلة اللفظية وقد عرفت ظهورها فى لزوم حيوة المفتى بل يمكن ان يقال ان الدليل العقلى لا يفيد ازيد من جواز التقليد واستكشاف ان الشارع جعله طريقا للعامى

واما الخصوصيات اللازمة فى المفتى فلا يتكفله هذا الدليل فليس منزلة الادلة اللفظية منه منزلة المقيد من المطلق فتدبر مع ان السيرة انما تكون حجة ما لم

يردع عنها الشارع وكفى بالاجماع رادعا عنها وقد نقل عن الشهيد الثانى قدس الله نفسه انه قال فى المسالك قد صرح الاصحاب فى كتبهم المختصرة والمطولة وفى غيرهما باشتراط حيوة المجتهد فى جواز العمل بقوله ولم يتحقق الى الان فى ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة فى ذلك خلاف مشهور وعنه ايضاً انه قال نحن بعد التتبع الصادق فيما وصل الينا من كلامهم ما علمنا من اصحابنا السابقين وعلمائنا الصالحين مخالفاً فى ذلك فانهم قد ذكروا فى كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين فيه بما ذكرنا انه لايجوز تقليد الميت انتهى

نعم نسب الى جماعة من الاخبار يين رحمهم الله جواز تقليد الميت كما نسب ذلك الى المحقق القمى قده لكن خلاف المحقق المزبور لايضر باتفاق العلماء لانه ذهب الى ماذهب مبتنياً ذلك على اساس الانسداد وقد ابطل العلماء هذا المبنى واما الاخباريون فلم يخالفوا المجتهدين اذ لايرون حجية الفتوى اصلا

(ان قلت) ان دعوى الاجماع فى هذه المسئلة غير المتداولة بين اصحاب الائمة فى غاية البعد لانها من المسائل المستحدثة (قلت) بل البعد فى هذا التوهم اذ لاشبهة فى ان الائمة كان اكثرهم فى شدة التقية والخوف بل كانوا محصورون محبوسون لاتصل اليهم شيعتهم مع انه لم يكن الوصول والمراجعة اليهم والسئوال عنهم ممكنا لكثرة الشيعة وشدة احتياجهم الى السئوال وعلى هذا كانوا عليهم السلام يرجعون الشيعة الى الفقهاء من اصحابهم ولم يعهد عنهم الارجاع الى فتوى الموتى من اصحابهم بل يمكن استظهار المنع من بعض الروايات كما ورد فى السئوال عن كتب بنى فضال حيث قال عليه السلام فى جوابهم خذ واما رووا وذروا ما رأوا فتأمل

(ان قلت) كيف يدعى الاجماع فى ذلك والمعروف ان العلماء الذين نشأوا بعد الشيخ الطائفة كانوا يقلدون الشيخ الى زمان ابن ادريس فانه هو الذى فتح باب الاشكال على كلمات الشيخ (قلت) لعلهم كانوا لايرون انفسهم مجتهدين فلم يكن لهم بد عن تقليد الميت او لعل المراد من كونهم مقلدين انهم كانوا يتابعون الشيخ فى كيفية الاستدلال على حكم المسئلة كما نرى كثيراً ان تلامذة العلماء المبرزين يوافقون مع استادهم فى الفتوى وذلك ليس الامن جهة حسن ظنهم به ورسوخ استدلاله فى انفسهم وبالجملة يؤيد وجود الاجماع من الطبقة

الاولى والوسطى والاخيرة انه لو كان الرجوع الى الميت ابتداء جائزا وكان هذا الجواز معروفا من السابقين لزم عدم وجود المجتهدين والفقهاء من الذين يراجع اليهم الشيعة الاعدة معدودة وكانوا في غاية القلة نظير المخالفين الذين لا يرون الاجتهاد الا لائمتهم الاربعة وذلك لان ادلة الحجية لا تشمل جميع الفتاوى للمعارضة فيتساقط للمعارضة (فح) لابد لهم من الرجوع الى السيرة والسيرة تفيد لزوم تقليد الاعلم ولازم الجمع بين جواز تقليد الميت ووجوب الرجوع الى الاعلم ان زمان السيد المرتضى الى زمان الشيخ مثلا ان يكون المرجع الى فتاوى السيد فقط ومن زمان الشيخ الى زمان العلامة او الشهيد الاول يكون المرجع الى فتاوى الشيخ اذ لعله هو الاعلم من الكل في هذه الازمان ومن زمان الشهيد او العلامة الى زمان الكاشف الغطاء يكون المرجع هو فتاوى الشهيد او العلامه وهكذا مع انا نرى خلاف ذلك هذا ملخص ما افاده بعض اساتيدنا اطال الله بقاه وفيه اولا انه تثبيت للنقل بالاجتهاد وثانيا ان تعارض الفتاوى لا يوجب السقوط بل يوجب التخيير للاجماع فاذن لهم ان يأخذوا بفتاوى الموتى ولهم ان يراجعوا الى الاحياء والذي يسهل الخطب انه ذكره بعنوان المؤيد لا الدليل

(قوله قدس سره في مسئلة ١٠ اذا عدل عن الميت الى الحي لا يجوز له العود الى الميت) هذا في صورة تساوي المجتهدين اذ (ح) يتعارض الفتويين في صورة التخالف وقد اشرنا ان دليل الحجية لا تشمل المتعارضين و(ح) فان كان اجماع على التخيير وقلنا بالتخيير الابتدائي فلا يجوز له العدول الى الميت ان عدل الى الحي وهذا هو الوجه في عدم جواز العدول لما قيل في وجه ذلك تارة بان العدول الى الميت تقليد ابتدائي منه ولا يجوز اجماعا واخرى بان حجية قول الميت بعد العدول عنه مشكوك الحجية والاصل عدمها لان الاول مدفوع بان التقليد الابتدائي هو ما اذا لم يسئل حكم المسئلة في زمان حيوة المفتي اولم يعمل به بناء على اشتراط العمل في جواز البقاء المفروض خلافه (والثاني) مدفوع بان الشك في الحجية وجريان اصل عدم الحجية انما يصح في التخيير الابتدائي لا الاستمراري هذا في فرض تساوي الميت مع الحي في العلمية واما في صورة اعلمية الميت فيجب العود بمعنى انه لم يكن رجوعه الى الحي جائزا من اول الامر ان كان مخالفا لفتوى الميت في الفتوى بناء على وجوب تقليد الاعلم ومما ذكرنا في هذه المسئلة يظهر حكم العدول عن الحي الى الحي في صورة التخالف في الفتوى وتساوي

المجتهدين بتخيير المكلف فيختار من شاء منهما و(ح) ان قلنا بالتخيير الابتدائى فلا يجوز له العدول الى الاخر وان قلنا بالتخيير الاستمرارى كما هو مقتضى الاستصحاب ان لم نقل بمعارضته باصالة عدم جعل التخيير له يجوز له العدول واما ان قلنا بالمعارضة فالا صلان يتساقطان فيحتاج بقاء التخيير الى دليل اخر فتحصل ان العدول اما ان يكون عن الاعلم فغير جائز حيا كان او ميتا أو يكون العدول الى الاعلم فواجب ان كان حيا أو الى احد المتساويين فى العلمية مع التوافق فى الفتوى فلا وجه لعدم الجواز او الى المخالف فى الفتوى فلا دليل على جوازه ان لم يكن دليل على المنع .

فى وجوب تقليد الأعلم

(مسئله ١٢ ـ يجب تقليد الاعلم مع الامكان) لابد اولا من تشخيص مورد البحث و تنقيح موضوعه ثم بيان ان الوجوب فى اى صورة فنقول ان المقلد تارة يعلم اجمالا او تفصيلا بمخالفة فتوى الاعلم مع غير الاعلم واخرى يحتمل او يعلم بعدم المخالفة و فى صورة العلم بالمخالفة اما ان يكون فتوى غير الاعلم موافقا مع الاحتياط او مخالفا فهيهنا مسائل ثلثة (الاولى) صورة العلم بالمخالفة اما اجمالا او تفصيلا مع مخالفة فتوى غير الاعلم مع الاحتياط فهل يجب تقليد الاعلم اولا

فنقول اما وجوب العقلى الذى يدركه العامى فمما لا شبهة فيه اذ الشك كل انما ينشأ عن مما رسة العلوم و النظر الى الادلة واما العامى فاول ما يدركه عقله ويلزمه فطرته هو الرجوع الى الاعلم فى اخذ مسائل دينه بحيث يرى نفسه فى خطر عظيم اذا لم يؤد وظائفه على طبق فتوى الاعلم وهذا هو الشان فى جميع اموره المهمة دنيوية كانت او اخروية (واما) بحسب الشرع و النظر الى الادلة الشرعية فالمشهور عن الاصحاب هو الوجوب كما نقل عن المعارج والارشاد ونهاية الاصول و التهذيب و الدروس و القواعد و الذكرى و الجعفرية و جامع المقاصد و تمهيد القواعد و المعالم و الزبدة و حاشية الفاضل الصالح على المعالم و اليه ذهب صاحب الرياض بل عن النهاية انه كلام من وصل الينا كلامه وعن المحقق الثانى انه صرح بدعوى الاجماع و عن ظاهر كلام السيد فى الذريعة كونه من مسلمات الشيعة ولكن عن جماعة ممن تأخر عن الشهيد الثانى التخيير بين الفاضل و المفضول و يظهر ذلك من صاحب الفصول و استدلوا بامور

الاول انه لو كان تقليد الاعلم واجبا لما جاز الرجوع الى اصحاب الائمة عليهم السلام لاخذ الفتوى لانهم عليهم السلام اولى بالرجوع اليهم

الثاني اطلاق ادلة التقليد كتاباً وسنة الثالث دعوى استقرار سيرة اصحاب الائمة على الاخذ بفتاوى اصحاب النظر والاجتهاد من دون فحص عن الاعلم مع القطع باختلافهم في العلمية الرابع انه مستلزم للعسر والحرج المنفيين في الشريعة

اقول بطلان جميع الوجوه ظاهر اما الاول فبعد الغض عن استهجانه لقياسه الامام عليه السلام بغيره وهو مما يشمئز منه اصحاب الانصاف كما افاده الشيخ الاعظم على ما نقل عنه مقرر بحثه فبان الكلام و البحث انما هو فيما كان رأي المفضول مخالفاً مع الافضل (فح) الواجب الرجوع الى الافضل ولكنا لم نعلم مخالفة قول اصحاب الائمة مع قولهم عليهم السلام اذ في صورة المخالفه لم يمكن اعتبار بقولهم ابداً لمخالفتهم مع المعصوم بل يمكن ان يقال بان موافقتهم مع الامام عليه السلام في الفتوى معلومة لانه لو تيسر ملاقاتهم مع المعصوم و السؤال عنه ولم يكن القرائن عليهم مخفية مع عدم وجود الفتاوى المختلفة في عصرهم عن الاصحاب الى غير ذلك مما يوجب اختلاف الرأي و النظر في الفتوى و (بالجملة) هذا النقض يرد على من يقول بوجوب تقليد الاعلم مطلقا كان موافقا مع غيره او مخالفاً ولا يرد على من يقول بالوجوب عند المخالفة وما ذكرنا ظهر فساد الوجه الثالث ايضاً ومدعى القطع بالخلاف لعله مجازف

واما الدليل الثاني فكون الادلة مطلقة من هذه الجهة اول الكلام اذ يمكن ان يقال ان الادلة اللفظية مسوقة لبيان اصل التقليد فلا اطلاق لها من سائر الجهات و على فرض كونها مطلقة لابد من تقييدها بما دل على وجوب تقليد الاعلم

واما الرابع ففيه ان حرجية تشخيص الاعلم ليس بمصابة تشخيص المجتهد وكيف يكون حرجياً مع ان فتوى اصحاب من الصدر الاول الى اليوم مطبقة بوجوب تقليد الاعلم ولم يكن على المقلدين في العمل بفتاويهم عسر ولا حرج

واستدل القائلون بوجوب تقليد الاعلم بوجوه (الاول) الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة وفيه ان ادعاء الاجماع في مثل هذه المسئلة التي عرفت وجود المخالف فيها بعيد جداً مضافاً الى احتمال استناد المجمعين الى الوجوه الاتية فلا يمكن استكشاف

راي المعصوم عليه السلام من هذا الاجماع والميزان في حجية الاجماع انما استكشاف راي المعصوم أو وجود رواية قد عثر عليها المجمعون ولم تصل بايدينا واما الشهرة الفتوائية فلا دليل على حجيتها لاسيما مع وجود دليل على المسئلة كما حققنا ذلك كله في الاصول نعم لا يحلو عن تاييد للادلة الآتية على فرض تمامية

الثاني عدة روايات واردة في باب القضاء (منها) مقبولة عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحا كما (الى ان قال) فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكليهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث

ومنها ما عن الصدوق باسناده عن داود بن الحصين عن ابي عبدالله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم قال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا فينفذ حكمه فلا يلتفت الى الاخر ومنها قول امير المؤمنين عليه السلام المنقول في نهج البلاغة اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك والاستدلال بهذه الروايات من وجهين

الاول من طريق الملازمة بين القضاء والفتوى وقد اورد على هذا الوجه بان لزوم الاخذ بقول الاعلم والافقه في باب القضاء لا يستلزم وجوب الاخذ بقوله في باب الفتوى والتعدي عن مورد الرواية قياس باطل

واجيب عنه بالاجماع على ملازمة الفتوى والقضاء وانه لا قائل بالفصل بين وجوب قضاء الاعلم وتقليده

وفيه اولا ان الملازمة تنفع اذا كانت المقبولة دالة على وجوب الرجوع في القضاء الى الاعلم فيقال (ح) يجب اخذ الفتوى منه بالملازمة ولكن المقبولة لم تكن الا في مقام بيان حكم آخر وهو عدم نفوذ الحكم مع حكم الافضل بلا خلاف فلا يفيد الملازمة نعم يمكن ان يقال في مقام تصحيح الملازمة بانه كما لا يكون قضاء غير الاعلم نافذا مع مخالفته القضاء الاعلم لعدم حجية قضائه في هذا الحال كذلك ليس لفتوى غير الاعلم حجية مع مخالفته لفتوى الاعلم وعليه فالملازمة نافعة لمن يقول بوجوب تقليد الاعلم عند مخالفة فتوى غير

الاعلم مع فتوى الاعلم

وثانياً ان الاجماع على الملازمة غير ثابت وعلى فرض ثبوته يحتمل اعتماد المجمعين على المقبولة او غيرها من سائر الادلة

وثالثاً انها دالة على لزوم الاخذ بقضاء الاعلم منهما لا الاعلم من الكل والمطلوب هو الثاني (الوجه الثاني) استظهار كون المقبولة واردة في خصوص الفتوى و انها تشمل القضاء والفتوى معاً بواسطة القرائن المحافة بها وهي امور (منها) ملاحظة ان المورد من موارد الشبهة الحكمية ولذا اختلف الحكمان مستندين الى حديثين مختلفين والقضاء المصطلح عليه انما يكون في الشبهة الموضوعية ويكون الاستناد فيه باليمين والبينة لقوله ﷺ انما اقضي بينكم بالايمان والبينات (ومنها) ان الترجيحات المذكورة في المقبولة مناسبة مع الفتوى دون القضاء (ومنها) ان التحري والفحص عن مستند القاضي غير معهود مع انه ﷺ قد امر بالفحص عن مستند الحكمين في حكمهما بعد ان فرض الراوي تساويهما بقوله قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال ﷺ ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك وبالجملة النظر الى هذه القرائن يوجب صرف المقبولة عن باب القضاء المصطلح عليه الذي هو انشاء الحكم من القاضي بل تدل على فصل النزاع بفتوائين متعارضتين لا بحكمين متعارضين (وبالجملة) مفروض المقبولة هو ان الفاصل للخصومة كان نفس الفتوى لا انشاء الحكم مستنداً الى الفتوى المستندة الى الرواية وتسمية الفتوى بالحكم غير عزيز كما في قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله وقد اورد على دلالة المقبولة على الفتوى شيخنا الاستاد قده بان الحكم في لسان الشارع و ان كان يعم الفتوى الا انه في خصوص المقبولة لقوله ﷺ وما يحكم له فانما ياخذ سحتاً وان كان حقه ثابتاً انتهى و يمكن دفعه بان لفظ الحكم وان كان في بعض اجزاء المقبولة يدل على القضاء بقرينة ولكن هذا لا يوجب صرف لفظ الحكم في بعضها الاخر الى خصوص القضا وقد دلت القرائن المذكورة على ارادة الفتوى من الحكم وبالجملة صدر الرواية ظاهر في التحكيم لاجل فصل الخصومة وقطع المنازعة بخلاف الذيل فانه ظاهر في ان رفع الخصومة انما كان بالفتوى فراجع الرواية صدراً و ذيلا

ومن جميع ماذكرنا يظهر ان ما افاده المحقق صاحب الكفاية فى رد الاستدلال بالمقبولة من ان الترجيح فى مقام الحكومة لا يستلزم الترجيح فى مقام الفتوى ليس فى محله اذ لو استدل بها من جهة الاستلزام كما هو احد طريقى الاستدلال بها لكان لما افاده مجال ولكن قد عرفت ان الاستدلال بها انما هو لشمول المقبولة الفتوى

الدليل الثالث على لزوم تقليد الاعلم الاصل بتقريب ان المقام يدور امره بين التعيين والتخيير والاصل يقتضى التعيين للقطع بحجية قول الاعلم والشك فى حجية فتوى غيره وكل مورد شك فى حجيته فالاصل عدمه وفيه ان الاصل محكوم بالدليل وقد عرفت دلالة المقبولة عليه وستعرف دلالة غيرها من الادلة بما لا مزيد عليه (الرابع) ان قول الافضل اقرب الى الواقع من غيره فيجب الاخذ به وفيه ان اقربية قول الافضل فى جميع الموارد غير معلومة اذ ربما يكون قول غير الاعلم اقرب الى الواقع لا سيما اذا كان غير الاعلم اشخاص متعددة متفقون فى الفتوى على خلاف الاعلم او كان قول غير الاعلم موافقا للاعلم من الماضين وعلى فرض تسليم الاقربية فلم يعلم ان المناط فى الحجية هو الاقربية الى الواقع

الخامس وهو العمدة فى المقام السيرة المستمرة بين العقلاء من الرجوع فى امورهم المهمة الى الافضل وهى غير مردوعة شرعاً وعدم الردع كاف فى امضائها هذا تمام الكلام فى صورة العلم بالمخالفة اما اجمالا او تفصيلا مع كون فتوى غير الاعلم مخالفاً مع الاحتياط وقد عرفت ان اللازم فى هذه الصورة الاخذ بقول الاعلم

المقام الثانى فى صورة عدم العلم بالمخالفة والحق فى هذه الصورة جواز تقليد غير الاعلم لشمول الادلة اللفظية وهكذا السيرة لكلتا الفتوائين اما الادلة اللفظية فلان قوله عليه السلام من كان من الفقهاء الى قوله فللعوام ان يقلدوه وهكذا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وكذا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة لا تابى الشمول لفتوى غير الاعلم ايضاً واما السيرة فلانا نرى ان العقلاء يراجعون الى كل من كان من اهل الخبر من كل فن مالم يخالف الاعلم فى الفن فاذا كان هناك مريض وقد ميز غير الاعلم مرضه بما خالف تشخيص الاعلم وتميزه فلا شبهة فى ان العقلاء يراجعون الى الاعلم واما ان كانا متوافقين فى تشخيص المرض فالعقلاء لا يفرقون بينهما

وقد استدل بلزوم الرجوع الی الاعلم ولو فی صورة عدم العلم بالمخالفة بالاصل وبالمقبولة و بالاقربیة والجواب عنها ان الاصل محکوم بالدلیل وقد عرفت شمول الادلة لقول غیر الاعلم واما المقبولة فموضوعها انما یکون فی صورة التخالف فی الفتوی واما لاقربیة فقد عرفت حالها (المقام الثالث) فی صورة العلم بمخالفة فتوی غیر الاعلم مع الاعلم مع موافقته للاحتیاط والحق ان فی هذه الصورة ایضاً لا وجه للمنع فیجوز الرجوع الی غیر الاعلم (قوله فی مسئلة ـ ویجب الفحص عنه) قد عرفت ان تقلید الاعلم فی صورة المخالفة واجب وعلیه ذا یجب الفحص عنه ایضاً هذا فی صورة العلم التفصیلی بوجود الاعلم والمخالفة واضح واما فی غیر هذه الصورة فهل یجب الفحص او لا یجب الصور المتصورة فی المقام ترقی الی اثنا عشرة لانه اما ان یعلم بالتفاضل تفصیلا او یعلم اجمالا او لا یعلم بالتفاضل اصلا ولکن یحتمل التفاضل والاحتمال اما یکون فی شخص معین بحیث یحتمل اما التساوی بین المجتهدین او اعلمیة شخص خاص ولا یحتمل الاعلمیة فی غیره او یکون الاحتمال فی کلا المجتهدین (ثم) الاختلاف فی الفتوی اما معلوم تفصیلا او اما اجمالا او اما محتمل

الصورة الاولی ما اذا علم بالتفاضل والاختلاف تفصیلا وقد عرفت بما لا مزید علیه وجوب الرجوع الی الاعلم (الثانیة) ما اذا علم بالتفاضل تفصیلا وعلم بالاختلاف اجمالا وفی هذه الصورة ایضاً یجب الرجوع الی الاعلم لمکان العلم الاجمالی لانه منجز کالتفصیلی نعم ان کانت الشبهة غیر محصورة او کان بعض المسائل خارجاً عن محل ابتلاء المکلف کاحکام الحیض والنفاس والاستحاضة مع کون المقلد رجلا ومع احتمال ان یکون المخالفة فی تلک الاحکام فلا یجب الفحص اذ لا یجب تقلید الاعلم لان مرجع العلم الاجمالی الی احتمال المخالفة بالنسبة الی ما یحتاج الیه المکلف وقد عرفت بما لا مزید علیه جواز تقلید غیر الاعلم فیما احتمل مخالفته من الفتوی مع الاعلم

الثالثة ما اذا علم اجمالا بالتفاضل وعلم بالمخالفة تفصیلا فیجب الفحص عن الاعلم اذ بعد البناء علی ان العلم الاجمالی کالتفصیلی فی الاثر فلا وجه للتردید فی الوجوب وح فان عرف الاعلم وعین من غیره فیاخذ بفتواه فی ما لم یمکن له الاخذ باحوط القولین والافهو مخیر بین الاخذ بقول الاعلم والاخذ باحوط القولین بل یمکن ان یقال فی صورة المخالفة لا یجب الفحص اذا لم یکن المخالفة ما یرجع امره الی دوران الامر بین المحذورین کالوجوب

والحرمة بل المقلد مخير بين فتوى الاعلم والاخذ باحوط القولين وان لم يعرف الاعلم فان كان اجماع على التخيير فمخير شرعاً والا يمكن ان يقال ان المقام من دوران الامر بين المحذورين اى فيما لم يمكن الاخذ باحوط القولين فيتخير عقلا

وهكذا الكلام في الصورة الرابعة وهي ما لو علم بالتفاضل اجمالا وعلم بالمخالفة ايضاً اجمالا فان مقتضى العلم الا جمالي وجوب الفحص فان عرف الاعلم فيتخير بين الاخذ بفتواه والا خذ باحوط القولين فيما يمكن والا فيتعين الاخذ بقوله وان لم يعرفه ولم يمكن الاخذ باحوط القولين فمخير بينهما شرعاً او عقلا .

واما باقي الصور وهي ثمانية وهي ما (١) لو علم بالتفاضل تفصيلا و احتمل المخالفة (٢) او علم بالتفاضل اجمالا و احتمل المخالفة (٣) او احتمل التفاضل في واحد معين و علم بالمخالفة تفصيلا (٤) او اجمالا (٥) او احتمل المخالفة (٦) او احتمل التفاضل في كليهما مع العلم بالمخالفة تفصيلا (٧) او اجمالا (٨) او احتمل المخالفة ففي جميع هذه الصور لا يجب تقليد الاعلم بناء على ما اخترناه من اختصاص الوجوب بصورة العلم بالمخالفة فلا يجب الفحص بطريق اولى اذ كل هذه الصور ترجع الى احتمال مخالفة الاعلم نعم في بعض هذه الصور يمكن ان يقال انه يدور الامر بين التعيين والتخيير والاصل التعيين وقد قررنا هذا الاصل و اجبنا عنه فلا نطيل الكلام بالاعادة

واما الظن بالاعلمية او المخالفة فان كان معتبراً فيلحق بالعلم والا فيلحق بالاحتمال (قوله قده في مسئلة - اذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير)

المجتهدان المتساويان انكانا متوافقين في الفتوى فلا لمقلد كما يجوز له تقليد احدهما لشمول ادلة جواز التقليد له كذلك يجوز له تقليدهما معاً كما اشرنا اليه اذلا وجه في هذه الصورة لاختصاص ادلة الحجية بفتوى احد هما دون الاخر وعليه هذا فلا كلام لنا فيه هذه الصورة و كذا الكلام بناء على القول بحجية الفتوى من باب السببية كانت الفتوا ئين متوافقتين او متخالفتين اذ بناء عليه لا تعارض بينهما فتشملهما ادلة حجية الفتوى نعم غاية ما هناك ان يكونا كالمتزاحمين فتجري مرجحات باب المزاحمة ان كان في احد هما مرجح والا فيتخير المكلف بينهما عقلا (انما الكلام) في صورة التخالف بين الفتوائين بناء على القول بالحجية من باب الطريقية فهل يكون لقوله عليه السلام فللعوام ان يقلدوه او قوله عليه السلام فانهم حجتي عليكم اطلاق يشمل صورة التخالف

والتعارض في الفتوى حتى نتمسك بالاطلاق اللفظي فيكون كلا هما حجتين فعليتين ويتخير المكلف في العمل بايهما شاء.

وبعبارة اخرى ان الاصل الاولي في الامارتين المتعارضتين وان كان هو التساقط ولكن الاجماع هنا مانع عن التساقط فيتخير المكلف في الاخذ بايهما شاء لكشف الاجماع عن الحجية على نحو التخيير او ان الادلة تتساقط ولا تشمل صورة التعارض اصلا ولكن الاجماع قام على التخيير بالعمل باى الحكمين شاء المكلف وانه لابد من الاخذ باحوط القولين لعدم تمامية الاجماع

افاد المحقق صاحب الكفاية انه لا اطلاق في ادلة التقليد بعد الفحص عن نهوضها على مشروعية اصله لوضوح انها انما تكون بصدد بيان اصل جواز الاخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض اصلا لصورة المعارضة (والظاهر ان مراده من قوله بعد الفحص هو ما اشرنا اليه من الاشكال على شمول الادلة اللفظية للفتوى المصطلح عليها اليوم وان مورد الروايات و اطلاقها هو نقل الرواية وقد اجبنا عن هذه الشبهة بما لا مزيد عليه عند التعرض لادلة التقليد فراجع ماهناك) ثم ان ما افاده من عدم كون الروايات في مقام البيان فهو خلاف الظاهر اذ الظاهر يقتضي كون الامام عليه السلام في مقام بيان الوظيفة الفعلية وعلى فرض الشك في كون الروايات في مقام البيان ام لا فالاصل يقتضي صدورها عنه عليه السلام حال كونه في مقام البيان كما حققنا ذلك في الاصول وفي قبال ما افاده المحقق صاحب الكفاية مار بما يقال من ان ادلة التقليد تشمل صورة المخالفة والمعارضة في الفتوى فيكون كل واحد منهما حجة ولا وجه لسقوط ادلة التقليد اصلا فللمكلف الاخذ بايهما شاء بتقريب ان الحجية اما ان تكون منتزعة عن التكليف وهو وجوب الرجوع الى العالم او تكون امراً جعليا اعتبارياً كالملكية والزوجية واما ان تكون حكماً عقلياً وهو الاعذار والتنجيز فان كان مفادها وجوب الرجوع الى العالم فلا ريب ان ذلك متعلق باصل الطبيعة والطبيعة تحصل بالاتيان بفرد ما وهكذا الكلام في الفرض الثاني والثالث لان اطلاق الحجية على قول العالم تارة يكون في قبال غير العالم بمعنى انه لو اخذ بقول غيره وطرح قوله لا يكون معذوراً فلا زمه الحجية التخييرية واخرى يكون المقصود جعل قول كل فرد من العالم حجة الموجب لوجوب الاخذ به فلا ريب ان مقتضاه التساقط (فح) يستكشف من اطلاق جعل الحجية حتى في مورد

الاختلاف انها حجة تخييرية وفيه ان معنى حجية طريق ليس الا كاشفيته عن الواقع وجعله فرداً من العلم وهي مجعولة مستقلة ولا معنى لا نتزاعه عن وجوب العمل اذ ليس بين وجوب العمل تعبداً والكاشفية تناسب وهكذا لا معنى لجعل التنجيز والتعذير مستقلا بل هما من لوازم جعل الطريق او امضائه وايضاً لا معنى لان يكون امراً اعتباريا كالملكية والزوجية اذ الامور الاعتبارية لا واقع لها الا في صقع الاعتبار نظير التصورات والوجودات الذهنية والمفروض ان الحجية وهي الكاشفية عن الواقع امر واقعي و كاشف حقيقي و(بعبارة اخرى) انه يمكن ان يكون لبعض الموجودات نحوين من الوجود وجود حقيقي مقولي كالملكية فانه من مقولة الجدة كالتقمص والتعمم وله ايضاً وجود اعتباري اي يعتبر المعتبر وهو من بيده الاعتبار ملكية شيء لمالك وهذا لا يخرج عن حد الاعتبار نعم يترتب على هذا الامر الاعتباري احكام وحجية الفتوى ليس من قبيل الثاني فان قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذر واقومهم ليس معناه الانذار بامر اعتباري بل المراد منه الانذار بما تفقهوا وتعلم من الواقع فانذاره الذي هو فتواه طريق و كاشف عن الواقع فتحصل ان حجية الفتوى ليست منتزعة عن وجوب العمل ولا تكون امراً اعتبارياً ولا امراً عقلياً من التعذير والتنجيز بل الفتوى حالها حال سائر الطرق والامارات الطريقية الى الواقع وقد امضاها الشارع وعليهذا فاذا تعارض الامارتان والطريقان فمقتضى القاعدة التساقط

فالحق في المقام ان يقال ان الفتوائين المتعارضتين لهما حجية اقتضائية فكل منهما حجة لولا الاخرى وبعبارة اخرى ليس لهما قصور من جهة الطريقية الا معارضته مع الاخرى (ح) اذا كان لنا دليل رافع لمانعية ذلك المانع فنأخذ بكل واحد منهما تخييراً اذ كل منهما طريق بلا مانع فلنا ان نأخذ بهذا ولنا ان نأخذ بمعارضه وهذا نظير الروايتين المتعارضتين وقد دل الاخبار العلاجية بالاخذ بايهما شاء ففي المقام الدليل لرفع مانعية المانع ان كان فهو الاجماع على التخيير وان شئت قلت ان المانع من شمول الاطلاقات للمتعارضين من الفتوى انما هو التخالف والتمانع فاذا ارتفع بالاجماع تشمله اطلاقات الادلة فتامل

وهنا وجه اخر لشمول الاطلاقات لهما وهو انه لو لم تشمل الاطلاق للمتعارضين لا يبقى له مورد الا نادراً وهو يوجب لغوية الدليل وبالجملة ان شمول قوله ﷺ فانه حجتي

عليكم وامثاله لصورة الاختلاف في الفتوى مما لا وجه لانكاره لكثرة الاختلاف في الفتوى بل لابد من القول بشمولها لصورة الاختلاف لئلا يلزم المحذور المذكور

(قوله قده في مسئلة ـ١٣ـ الا اذا كان احدهما اورع فيختار الاورع)

لادليل على لزوم الاخذ بقول الاورع واصالة التعيين عند الدوران بينه وبين غيره لاتجرى لانها انما تجرى فيما اذا احتملنا دخل الخصوصية في الحجية والكاشفية لافي كل خصوصية والافان كان احدهما اسن من الاخر او احدهما احفظ من الاخر الى غير ذلك فلابد من القول بتعيين الاسن والاحفظ نعم لو كان الاورعية دخيلة في شدة اهتمامه وتحفظه على خصوصيات الادلة كالفحص عن القرائن وغيره والدقة في الاستنباط فلا بأس بجريانها ولكن هذا خروج عن فرض المسئلة من تساويهما في جميع الجهات الا في الاورعية

(قوله قده في مسئلة ـ١٤ـ يجوز في تلك المسئلة الاخذ من غير الاعلم) وجهه واضح اذ وجوب تقليد الاعلم انما هو في فرض تحقق الموضوع وهو الفتوى منه لكن يجب رعاية الاعلم فالاعلم

(قوله في مسئلة ١٤ وان امكن الاحتياط) هذا الحكم قدمر في اول مسئلة ابتدء بها الكتاب ولم يكن محتاجاً الى التكرار

(قوله قده في مسئلة ١٥ اذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء) الظاهر من العبارة بضميمة ان التقليد عند الماتن هو الالتزام بالعمل هو انه قلد المجتهد حتى في مسئلة جواز البقاء على تقليد الميت فمعناه انه التزم في نفسه ان يعمل بجميع ما في رسالة مقلده مثلا وكان من جملته هذه المسئلة لانه قلده في خصوص الفروع ولا في خصوص المسئلة ولكن هذا تقييد من المصنف لما افتى في المسئلة التاسعة وهو قوله الاقوى جواز البقاء على تقليد الميت ثم ان هنا جهات من البحث لابد من تمييز بعضها عن البعض الاخر

(الاولى) في اصل مسئلة جواز البقاء على تقليد الميت في خصوص ما افتاء من جواز البقاء والكلام في هذه الجهة في امرين (الاول) مايدركه المقلد في نفسه ولاشبهة ان مايدركه المقلد غير الملتفت الى مقتضيات الادلة الشرعية هو عدم ابراء ذمته الا بتقليد الحي او بالاجازة منه على البقاء (وبالجملة) كما ان العامي يلزمه عقله في اول المرحلة بلزوم التقليد في الخروج عن عهدة التكاليف كذلك يلزمه بالرجوع الى الحي والى الاعلم

(الامر الثانى) النظر الى مقتضيات الادلة الشرعية يمكن ان يقال ان مقتضى الادلة هو جواز البقا او وجوبه حتى فى هذه المسئلة فلا يحتاج بعد موت المجتهد الى السئوال ان كان فتواه البقاء على تقليد الميت لما بيناه سابقا من جواز البقاء او وجوبه فى كل مسئلة سئل حكمها عن المجتهد واما اذا لم يسئل فى زمان حيوته فتقليده فى هذه المسئلة على فرض فتوى الميت بالجواز يكون ابتدائياً (هذا) فى فرض كون التعلم كافياً فى البقا او قلنا ان التقليد هو الالتزام وقد التزم بالعمل فى جميع المسائل (واما) ان قلنا ان التقليد هو العمل فحيث ان المفروض عدم العمل بهذا الفتوى فى زمان حيوة المفتى فلابد فيها من الرجوع الى الحى ولو فرض انه عمل به فى زمان حيوة المفتى فيجوز البقاء ايضاً ومما ذكرنا يظهر ان ما افاده المصنف من عدم جواز البقاء مخالف لما افتاه من جواز البقاء على تقليد الميت ولا وجه للتفصيل بين هذه المسئلة وسائر المسائل

الجهة الثانية فيما اذا قلد مجتهداً فى مسئلة فافتى بوجوبه كصلاة الجمعة مثلا ثم مات ذلك المجتهد فقلد مجتهداً آخر اما وجوبا او جوازا فافتى بالحرمة ثم مات فقلد ثالثا فافتى بجواز البقا او بوجوبه ففى صورة الحكم بوجوب البقاء يجب عليه البقاء على فتوى المجتهد الاول فيجب عليه صلوة الجمعة وذلك لان الطريق الى الواقع عند المقلد هو هذا الفتوى الفعلى وهذه الفتوى يخطى التقليد الثانى فكان الثانى لم يكن قوله للمقلد حجة وطريقاً الى الواقع وكان عدوله اليه خطاء وانما عدل الى الثانى تخيلا واشتباها وهذا هو الوجه فى لزوم الاخذ بفتوى المجتهد الاول لا ما افاده بعض الشراح للكتاب من ان المجتهد الثانى وان كان مؤدى قوله حال حيوته فى جواز البقاء على تقليد الميت الا انه يمتنع الرجوع اليه فى مسئلة جواز تقليد الميت لان هذه المسئلة قد قلد فيها المجتهد الثالث بعد موت الثانى فلا مجال لتقليده فيها لان المسئلة الواحدة لا تحتمل تقليدين مترتبين الى اخر ما افاده اكثر من النقض والايراد وقد عرفت انه لا تحتاج المسئلة الى هذه الاطالة .

وذلك لما عرفت ان فتوى الثانى ليس لها طريقية اصلا وانما عدل اليه بتخيل انه طريق فتدبر

الجهة الثالثة اذا مات المجتهد فقلد مقلده فى مسئلة البقاء او العدول من افتى بجواز البقاء او بلزوم العدول ثم مات الثانى فقلد ثالثاً فان كان الثالث يوافق الثانى فى لزوم العدول فيجب عليه العدول اليه وان افتى بلزوم البقاء يجب عليه البقاء على فتوى المجتهد

الاول واما لو تخالفا فكان فتوى الثاني وجوب العدول وفتوى الثالث وجوب البقاء فربما يقال انه يرجع الى التناقض او انه يستلزم من وجود الشيء عدمه لان معنى وجوب البقاء ان يقلد الثاني في وجوب العدول

وقد دفع المحذور الشيخ الاعظم على ما نقله عنه مقرره بعدم شمول فتوى الثالث لهذه الفتوى اي وجوب العدول اذ لازمها تخصيص الاكثر المستهجن (وبعبارة اخرى) مرجع شمول وجوب البقاء لجميع فتاوى الميت حتى فتواه بوجوب العدول الى وجوب العمل بجميع ما افتاه ولكن يخرج عن هذا الحكم جميع الفتاوى الا فتوى وجوب العدول وهذا تخصيص مستهجن فلابد من اخراج هذا الفتوى عن الحكم المذكور وتخصيصه به ولكن لا يخفى ان هذا التخصيص ايضاً بلا وجه اللهم الا ان يقال في وجهه ان المسئلة الواحدة لا يحتمل تقليدين اذا لمفروض ان المقلد في مسئلة جواز البقاء والعدول قد قلد المجتهد الحي فلا يجوز ان يبقى في هذه المسئلة على راي الميت .

والذي ينبغي ان يقال في حسم مادة الاشكال ان المجتهد الثالث الذي افتى بوجوب البقاء على تقليد الميت اوجب على المكلف البقا على رأي المجتهد الاول وبناء على حجية الفتوى من باب الطريقية يظهر خطاء رجوعه الى المجتهد الثاني وانه لم يكن فتاويه عليه حجة فما افتى له من وجوب الرجوع قد انكشف خلافه فلا تعارض بينه وبين فتوى الثالث .

(قوله قده في مسئلة ١٦ عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل) الظاهر ان المراد من العمل هو العمل العبادي بقرينة تقييده صحة عمل المقصر الغافل حين العمل بحصول قصد القربة منه .

والافلا شبهة في الوصايا ان وصحتها اذا وقعت مطابقة للواقع وكذا الحكم في العقود والايقاعات ولا مجال لتوهم عدم صدور قصد الانشاء منه اذ قصد الانشاء خفيف المؤنة فيصدر من العابث واللاغي فكيف بالقاصد جداً

وكذا الظاهر من العنوان هو غير المحتاط المحرز للواقع بالاحتياط بقرينة جعل المصنف الاحتياط احد افراد الواجب التخييري العقلي في اول الكتاب فيبقى تحت العنوان عمل الجاهل المقصر الملتفت القاصد للقربة المشرع في عمله بناء على ان المراد من

التشريع ادخال مالم يعلم انه من الدين في الدين فحيث انه قصد القربة بمالم يعلم انه من الدين فهو مشرع واما ان قلنا ان التشريع هو ادخال ما ليس من الدين في الدين فلا يصدق عليه المشرع لفرض تطابق عمله للواقع وكذا يبقى تحت الحكم بالبطلان من اتى بالعمل رجاء قبل الفحص في الشبهات الوجوبية فيما لا يحتاج احراز الواقع الى التكرار او بانيا على عدم التكرار فيما يحتاج الى التكرار .

اما الصورة الاولى وهو الجاهل المقصر الذى عمله يكون مطابقا للواقع فقد يقال بصحة عمله ان صدر منه قصد القربة كما عن غير واحد من اعلام المحشين والشارحين للكتاب وقد يقال بالبطلان مطلقا كما هو ظاهر المتن وغير واحد من المحشين الاعلام .

ويمكن اختيار القول بالبطلان لا لانه لا يصدر منه قصد القربة او الجزم بالنية اذ الاخير غير معتبر جزما والاول خلاف الفرض اذ المفروض مطابقة عمله للواقع بل لان عمله سواء صدر منه قصد القربة اولم يصدر باطل اما اذا لم يصدر منه قصد القربة فبطلانه واضح و اما ان صدر منه قصد القربة فبطلانه من ناحية التشريع اذ قصد القربة وبنى على ان عمله من الدين مع جهله ذلك فيشمله ادلة حرمة التشريع باجمعها اللهم الا ان يقال ان التشريع عنوان قصدى ومالم يقصد عنوانه لا يتحقق في الخارج وهذا الجاهل وان قصد القربة مع جهله بان العمل من الدين الا ان هذا المقدار لا يكفى في تحقق التشريع المحرم .

واما الصورتين الاخيرتين ففي صورة تطابقهما مع الواقع فلا وجه للبطلان اذ لا يعتبر في العبادة الا الاتيان بالعمل مع الاضافة الى المولى والمفروض تحقق الركنان واما الجزم في النية فلا دليل على اعتباره .

(قوله قده في مسئلة ١٦ ـ واما الجاهل القاصر او المقصر الذى كان غافلا حين العمل و حصل منه قصد القربة فان كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذى قلده بعد ذلك) .

ربما يقال كما عن سيدنا الاستاذ العلامة دام ظله على ما في حاشيته على الكتاب ان مناط صحة عمل الجاهل قاصرا كان او مقصرا عبادة كان العمل او غيرها هو وقوعه مطابقا للواقع او لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل نعم يكفى في احراز الواقع فتوى من

یجب علیه تقلیده فعلا .

اقول ما افاده مبنی علی اجزاء الحکم الظاهری عن الواقع کما نسب الیه ذلك وتحقیق اجزاء الحکم الظاهری عن الواقع وعدم اجزائه سیاتی انشاء الله تعالی وسیاتی ان ادلة الحکم الظاهری غیر وافیة بالاجزاء مضافاً الی انه تصویب مجمع علی بطلانه ولکن یظهر مما نسب الیه انکار وجود الاجماع المفید فی المسئلة الفقهیة

وکیف کان فالمیزان مطابقته مع فتوی من یجب الرجوع علیه فعلا لان الطریق الی الواقع منحصر فیها للمقلد ولذا لو قلد مجتهداً کانت فتاویه مخالفاً مع من یجب الرجوع الیه فلا یجب علیه الاعادة فی اعماله اولم یکن اجماع علی الاجزاء کما سیاتی

وبالجملة الحکم الظاهری لو کان حجة علی وجه السببیة لکان للاجزاء فی صورة التطابق مع فتوی من کان یجب تقلیده وجه ولکن حیث لا نقول به لانه تصویب مجمع علی بطلانه مع ان ادلة الحکم الظاهری ظاهرة فی الطریقیة فالاجزاء فی صورة الاستناد علی فتوی من کان یجب علیه تقلیده کان مشکلا فکیف بما اذا لم یستند وصادف التطابق

والحاصل لو ثبت اجماع علی الاجزاء فانما نقول به فی صورة تحقق التقلید والاستناد الی الحجة اذ هو القدر المتیقن من الاجماع لا فیما اذا عمل عملا من غیر استناد الی الحجة فطابق من باب الصدفة مع رای المجتهد الذی کان یجب علیه تقلیده (لا یقال) بناء علی ما قلت من لزوم الاستناد الی الحجة فلا فرق بین ان ینطبق مع الحجة الفعلیة ای المجتهد الذی یجب علیه الرجوع فعلا او لا ینطبق فی وجوب القضاء او الاعادة اذ لم یکن حین العمل مستنداً الی الحجة علی ای حال

(فانه یقال) بانه وان لم یکن حین العمل مستندا الی الحجة الا انه یجوز له ترك الاعادة والقضاء مستنداً الی الحجة الفعلیة

وبالجملة التقلید کما یکون فی الافعال کذلك یکون فی التروك فالمکلف الذی اتی بعمل من غیر استناد الی الحجة فی اجزائه وخصوصیاته ففی حکم العقل ملزم بالاعادة فی الوقت والقضاء فی خارجه الا ان یستند الی حجة

فاحتمال الضرر الاخروی باق مالم یلجاء الی مؤمن (فح) ان طابق عمله مع رای المجتهد حین العمل والمفروض انه قد مات او تنزل عن الاجتهاد فلیس مستنداً الی الحجة

فی ترک الاعادة والقضاء واما ان طابق عمله ارأی المجتهد الحی فیستند فی ترک الاعادة والقضاء الی رأیه (ومن هنا) یظهر ان القول بکفایة تطابق عمله مع رای المیت الذی کان یجب علیه تقلیده مسادق مع القول بجواز تقلید المیت ابتداء.

(قوله فده فی مسئلة ١٦ والاحوط مع ذلک مطابقته لفتوی المجتهد)

ولعل الوجه فی هذا الاحتیاط اما احتمال اجزاء الحکم الظاهری عن الواقع ولو مع کشف الخلاف کما نسب ذلک الی بعض اعاظم العصر واما احتمال جریان استصحاب بقاء حجیة فتوی المیت لهذا الجاهل اذا کانت حجة علیه فی زمان حیوته ولو لم یستند الیه (وفی کلا الوجهین) ما عرفت من عدم الاجزاء وعدم جریان استصحاب الحجیة للمعارضة

(قوله قده فی مسئلة ١٧ - المراد من الاعلم من یکون اعرف بالقواعد)

قال بعض اساتیدنا ان المراد من الافقه فی قوله ﷺ خذ بافقههما هو اکثرفقها فمن علم مأة مسئلة واستنبطها فهو افقه ممن استنبط اقل منه عدداً (وح) فلا یجوز التمسک بالروایة علی وجوب تقلید الاعلم

وفیه ان کثرة الاطلاع علی المسائل من حیث العدد لا یوجب الافقهیة اذا المراد من الافقه الذی لغة بمعنی الافهم هو من یکون اکثرفهما للحکم واجوده فالکثرة من حیث عدد ما استنبط غیر مأخوذة فی معنی الافقه وعلی هذا فما افاد فی المتن من اعتبار اکثریة الاطلاع علی النظائر فلا دلیل علی اعتباره.

(قوله فی مسئلة ١٨ - حتی فی المسئلة التی توافق فتواه فتوی الافضل) قد عرفت ان ادلة التقلید لا یفرق بین الافضل وغیر الافضل فیما لم یکن مخالفة فی البین فلا وجه لتعیین وجوب تقلید الاعلم حتی فیما علم عدم المخالفة بل قلنا انه یجوز تقلید غیر الاعلم حتی فیما یحتمل المخالفة ما لم یحصل العلم بالمخالفة

(قوله فی مسئلة ١٩ - لا یجوز تقلید غیر المجتهد) والوجه فی ذلک واضح لعدم شمول ادلة جواز التقلید لفتواه فلیس فقیها حتی یقلده العوام ولیس منذراً حتی یجب التحذر من انذاره ولا من اهل الذکر حتی یسئل عنه ولا یکون من اهل الخبرة حتی یرجع الیه

(قوله قده فی مسئلة ٢٠ یعرف اجتهاد المجتهد) ولا یبعد ثبوتهما بخبر الثقة ایضاً لعموم ادلة حجیة الخبر الواحد وعدم تقیید ها بشیء بل مورد بعضها هو الاخبار عن الموضوع

كاية النباء وكذا السيرة العقلائية عامة وشاملة للموضوعات بلاردع من الشارع المقدس عنه فلا وجه للحصر بالامور المذكورة في المتن.

(قوله في مسئلة ٢١ اذا كان مجتهد انه لا يمكن تحصيل العلم باعلمية احدهما) قد بيناشقوق المسئلة (ومايمكن) انه يقال في بيان حكم كل شق من شقوقها بمالا مزيد عليه في ذيل المسئلة الثانية عشر فراجعها

(قوله في مسئلة ٢٢ يشترط في المجتهد امور) لاشبهة في ان دليل التقليد لو كان منحصراً في السيرة العقلائية لكنا في حرج لاثبات بعض الشروط في المجتهد اللهم الا ان نتمسك بالاجماع الذي تحصيله في مثل هذه الامور مشكل جداً (وبالجملة) السيرة لا تفرق بين البالغ وغير البالغ وكذا بين الرجل والمرئة كما لم تفرق بين الحي والميت الا انك قد عرفت سابقاً لزوم تقييد السيرة بالادلة اللفظية (فح) يمكن ان يقال ان قوله عليه السلام انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا وكذا قوله انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا وقوله واما من كان من الفقهاء الى قوله فللعوام ان يقلدوه مقيد للسيرة في اعتبار الرجولية فيخرج غير الرجل عن عموم جواز التقليد سواء كان مذكراً غير بالغ او كانت انثى لظهور الرواية الاولى في الرجولية وانصراف باقي الروايات الى الرجل مضافاً الى بعض الروايات الذي قد سلبت الراي عن النساء وخصوصاً في الفروع التي هي مورد الرواية فعن عامر بن عبدالله بن جذاعة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ان امرأتي تقول بقول زرارة ومحمد بن مسلم في الاستطاعة وترى رأيهما فقال ما للنساء وللرأي فانه عليه السلام قد سلب الرأي عنهن وانه لا اعتبار برأيهن فتامل.

وهكذا الكلام في الايمان والعدالة اما الاول فلقوله انظروا الى رجل منكم اي من المؤمنين والشيعة ولقوله انظروا الى من كان منكم ومثل قوله عليه السلام فيما كتبه لعلي بن سويد لا تاخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله (والاشكال) في الرواية بان الظاهر منها عدم الايتمان لا مجرد اعتقاد الخلاف (لا وقع له) اذ ظهور صدر الرواية في الحصر اقوى من الذيل في التعليل

واما الثاني فلقوله عليه السلام واما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وسيأتي انشاء الله انه لا يستفاد من هذه الرواية ازيد

من اعتبار العدالة

واما اعتبار الحرية فلا دليل عليه اصلا

واما اعتبار العقل فدليله واضح لعدم النظر والرأى للمجنون نعم يمكن القول بالجواز وانه لا مانع من تقليد الادوارى فى حال الافاقة لشمول ادلة التقليد له فى هذا الحال (واما) اعتبار كونه مجتهداً مطلقاً بعد مفروغية اعتبار كونه فقيهاً فلم نعثر على دليل يدل عليه نعم لو كان استنباطاته قليلا جدا بحيث لا يعد فقيها فهو خارج عن مورد الكلام

(واما) ان كانت فى حد نفسها كثيرة بحيث يصدق عليه العارف والفقيه فلا وجه لعدم جواز تقليده فيما استنبط بل ربما يجب اذا كان فيما استنبط اعلم من غيره كما اذا كان متمحضاً فى العباديات وماهراً فيها ولم يشتغل بالمعاملات اصلا

واما اعتبار الافضلية فقد عرفت وجهه فى مسئلة وجوب التقليد بل يمكن ان يقال ان الاعلمية ليست من شرائط جواز التقليد اذ لو فرضنا انه لم يكن غير مجتهد واحد وكان هناك مجتهدين متساويين فى جميع الجهات يلزم ان لا يكون ذاك المجتهد جامعاً للشرائط اذ لا يصدق عليه انه اعلم وهكذا لازمه ان لا يجوز تقليد هؤلاء وبالجملة عد الافضلية فى عداد سائر الشرائط لا يخلو عن الاشكال بل اللازم الرجوع الى الاعلم عند المعارضة كما بينا وجهه مفصلا .

واما اشتراط الحيوة فقد عرفت انه اجماعى فى التقليد الابتدائى مضافاً الى ان ادلة جواز التقليد قاصرة عن شمولها لتقليد الميت ابتداء واما استدامة فربما يكون واجباً اذا كان الميت اعلم وقد يكون جائزا ومخيراً فيه .

واما اشتراط عدم كونه مكباً على الدنيا فيدل عليه مضافاً الى مناسبة الحكم مع الموضوع رواية الاحتجاج قوله عليه السلام واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظاً لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه اللهم الا ان يقال ان من تأمل فيها يظهر له انه لا يستفاد منها ازيد من اعتبار العدالة .

هذا تمام الكلام فيما يعتبر فى جواز التقليد وشرائط المقلد نعم يمكن الخدشة فى بعض الادلة اللفظية التى ذكرناها ولكنها موهونة جداً لا تصلح للاعتناء بها على فرض ورودها فان كان هناك اجماع لاعتبار تلك الشروط كلا او بعضاً كما يظهر من بعض من

خدش في الادلة اللفظية الظاهرة وتمسك بالاجماع المخدوش فيه صغرى و كبرى فيها والاثير جمع الامر الى دور ان الامر بين التعيين والتخيير والاصل هو التعيين .

(قوله في مسئلة ٢٣ العدالة عبارة عن ملكة انيان الواجبات) .

قال الفيومي في المصباح العدل القصد في الامور وهو خلاف الجور وعن الشيخ في المبسوط ان العدالة لغة الاستواء وعن جامع المقاصد انها الاستقامة وعن الروض والمدارك و كشف اللثام انها الاستواء والاستقامة .

(في تفسير العدالة)

هذا ولكن لايخفى انه بعد التفسير العدالة في الروايات كما سيتلى عليك و كلمات الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم لانحتاج الى استقصاء معناها اللغوية اذا الشارع المقدس والائمة الطاهرين عليهم السلام هم اعرف بما جعلوه موضوعاً للاحكام الكثيرة كجواز الاقتداء بالعادل وقبول شهادته وصحة الطلاق عنده و قبول رواياته فالاولى صرف عنان الكلام الى نقل كلمات الاصحاب مقدمة ثم التيمن والتبرك بذكر الروايات المفسرة للعدالة فنقول وبه نستعين :

ان في حقيقة العدالة عند اصحابنا الامامية اقوالا (منها) ماهو المشهور بين المتأخرين من زمان آية الله العلامة الحائري قدس سره وهو انها ملكة او حالة او كيفية او هيئة راسخة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى او عليها مع المروة واحترزوا بالملكة وما يراد فيها عما ليس كذلك من الاحوال المنتقلة بسرعة واما معنى التقوى وانها هل تحصل بالاجتناب عن الكبائر وحدها او هو مع عدم الاصرار بالصغائر فسيأتي تفسيرها .

واما المروة ففسروها باتباع محاسن العادات و اجتناب مساويها و اجتناب ما يتنفر عنه النفس من المباحات ويؤذن بدناءة النفس و خستها كالاكل في المجامع والبول في الشوارع وقت سلوك الناس وكشف الرأس في المجامع ولبس الفقيه لباس الجندي والمضايقة في اليسير الذي لايناسب حاله ونقل الماء والاطعمة بنفسه ممن ليس اهلا لذلك اذا كان عن شح ونحو ذلك ويمكن ان يقال باختلاف ذلك بحسب اختلاف الاشخاص والاعصار والامصار (وهذا القيد) قد اشتهر اعتباره في كلام المتأخرين واما في كلام القدماء فليس مايظهر منه ذلك سوى ماياتي من كلام الشيخ قده المنقول عن المبسوط حيث ذكر

ان العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساوياً في الشريعة من كان عدلا في دينه وفي مروته عدلا في احكامه واما كلام غيره ممن تقدم عن العلامة فلادلالة فيه بل ولااشعار له على ذلك بل كلام ابن حمزة والمفيد وابن ادريس دال على عدم اعتبارها حيث نقل عن الاول عن موضع من الوسيلة ان العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فان ظاهر كلامه الحصر .

وعن الثاني في المقنعة ان العدل من كان معروفاً بالدين والورع والكف عن محارم الله وعن الثالث حد العدل هو الذي لايخل بواجب ولايرتكب قبيحاً .

وعليهذا فاعتبار المروة في العدالة غير ظاهر الدليل لانه انكان هو الاجماع فقد عرفت حاله وان كان هو الروايات فهي وانكانت مذكورة فيها الاان المذكور فيها غير ماتعتبره في العدالة مثل قوله عليه السلام اما المروة فاصلاح المعيشة وماعن الرضا عليه السلام عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام قال قال رسول الله ﷺ ستة من المروة ثلاثة منها في الحضر وثلثة منها في السفر (فاما التي) في الحضر فتلاوة القرآن و عمارة المساجد واتخاذ الاخوان (واما التي) في السفر فبذل الزاد وحسن الخلق والمزاح في غير معاصي الله وماعن الصدوق في الفقيه في باب المروة في السفر عن الصادق عليه السلام حيث قال فيه المروة والله ان يضع الرجل خوانه فناء داره والمروة مروتان مروة في الحضر ومروة في السفر فالتي في الحضر فتلاوة القرآن ولزوم المساجد والمشي بين الاخوان في الحوائج والنعمة ترى على الخادم تسر الصديق وتكبت العدو واما في السفر فكثرة الزاد وطيبه وبذله وكف اناك على القوم سرهم بعد مفارقتك اياهم و كثرة المزاح في غير ما يسخط الله .

ويظهر من هذه الرواية حصر المروة في الامور المذكورة فيها نعم في بعض الروايات مايدل على اعتبارها في العدالة ولكن لا بالمعنى الذي ذكروه من المروة بل المذكور في الروايات ترجع الى اعتبار ترك المعاصي في العدالة كقوله ﷺ من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته ظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته .

وكقولهم عليهم السلام لادين لمن لامروة له اما المروة المأخوذة في هذه الرواية

فظاهرانها مما ينتفي الدين بانتفائه فلاشبهة في اعتبارها في العدالة اذ الظاهر انها عبارة عن اجتناب المعاصي والاتيان بالطاعات فليس المراد منها فيها عدم الاكل في الاسواق وعدم البول في الشوارع وهكذا الرواية السابقة عليها والحاصل ان الروايات المذكور فيها لفظ المروة اجنبية عما اعتبروه في باب العدالة .

نعم ربما يستدل لاعتبار المروة بصحيحة ابن ابي يعفور التي سنتلها بطولها و مورد استدلالهم فيها قوله عليه السلام وان تعرفوه بالستر والعفاف و كذا قوله عليه السلام ساتر الجميع عيوبه فان ستر العيب انما يكون بالاجتناب عن منافيات المروة .

هذا ، ولكن لا يخفى ان الظاهر ان يكون المراد بالستر والعفاف هو الستر عن الله تعالى وهكذا قوله ساتر الجميع عيوبه لانه ليس المراد من العيب هو العيوب العرفية قطعاً اذ ربما يعد الايمان بالله و برسوله وترك المعاصي والاشتغال بالطاعات عيباً عند العرف لاسيما في زماننا هذا (لايقال) ان المراد من العرف هو عرف المتشرعة (لانه يقال) ان عرف المتشرعة بما هم متشرعة ليس عندهم هذه الامور عيباً بل العيب عندهم ما يعد معصية للخالق وهو معتبر عدمه في العدالة قطعا ويدل على ذلك قوله عليه السلام فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر و شهادته مقبولة .

بل يمكن ان يقال بان هذه الرواية مفسرة لكل رواية ذكر فيه لفظ الستر وشاهد على ان المراد بالستر والعفاف ليس الاعدم التظاهر بالفسوق والعصيان .

فتحصل ان القول باعتبار الاجتناب عن منافيات المروة في مفهوم العدالة وحقيقتها ضعيف جدا فهذا الجزء الاخير من تعريف العدالة ساقط .

(واما الجزء الاول) من تعريف العدالة وهو كونها ملكة راسخة باعثة على ملازمة التقوى .

وبعبارة اخرى كون العدالة هو الملكة بان يكون ترك العصيان ناشئا عنها في قبال القول بكونها نفس الترك ولو لم ينشأ عن الملكة فيمكن استظهاره من كلمات كثير من القدماء ، فضلا عن المتأخرين .

فمن الشيخ في النهاية العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون

ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف بالكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والربوا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك السائر لجميع عيوبه (وعنه ايضاً) في المبسوط العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساوياً وفي الشريعة هو من كان عدلاً في دينه وعدلاً في مروته عدلاً في احكامه، وظهور كلامه قدس سره في كون العدالة ملكة مما لا يكاد يخفى فان الستر والعفاف والكف من افعال النفس وملكاتها

وعن الشيخ المفيد العدل من كان معروفاً بالدين والورع عن محارم الله (الخ) فان الورع هو كف النفس عن المعاصي.

وعن ابن براج العدالة هي البلوغ وكمال العقل والحصول على ظاهر الايمان والستر والعفاف واجتناب القبائح ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة

وعن ابي الصلاح العدالة شرط في قبول الشهادة على المسلم ويثبت حكمها بالباوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع وانتفاء الظنة بالعداوة والحسد

وعن والد الصدوق في رسالته الى ولده لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه.

وعن الصدوق في المقنعة ان العدل من كان معروفاً بالدين والورع والكف عن محارم الله

وعن ابن حمزة في الوسيلة العدالة تحصل بار بعة اشياء الورع والامانة والوثوق والتقوى (وعليهذا) فما عن جماعة من القدماء في معنى العدالة من ان العدالة هي الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو المحكي عن ابن الجنيد والمفيد والشيخ في الخلاف مدعياً عليه الاجماع وكذا ما نسب الى اكثر القدماء من ان العدالة هي حسن الظاهر فليس في محله اذ لعل المراد ان الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما نسب الى طائفة او حسن الظاهر كما نسب الى طائفة اخرى انهما طريقان لاثبات العدالة ولذا نقل عن جماعة من الاصحاب كالشهيد في الذكرى والدروس والمحقق الثاني في الجعفرية وغيرهما انهم ذكروا هذين الامرين في عنوان ما يعرف به العدالة

ثم ان الظاهر ان المراد بالباعثية هو الباعثية الفعلية لظهور المشتق في الفعلية ولاتفاقهم على انها تزول بارتكاب الكبيرة ويحدث الفسق الذي هو ضدها فما عن بعض من

تعريفها بالاستقامة الفعلية عن ملكة ليس تعريفاً مغايراً لهذا التعريف

ويدل على صحة هذا التعريف روايات اوضحها وادلها صحيحة ابن ابي يعفور وهذه الصحيحة روى عن الصدوق بطريق صحيح قد صححه هو قده وعن الشيخ في التهذيب بطريق غير صحيح ولكن تصحيح الصدوق كاف لنا فما عن الشهيد الثاني من الطعن في سندها غير مضر بالاستدلال بها وانما نقلها عن الحدائق وهو نقلها عن الوافي وقد جمع بين رواية التهذيب والفقيه واشار الى موضع الخلاف في الكتابين فراجع بسنديهما عن عبدالله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بما نعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنى والربوا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس فاذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة (فقيه) فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلاة الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيراً ومواظباً على الصلوات متعاهداً لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين (ش) وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب (فقيه) وليس يمكن الشهادة على الرجل انه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع (ش) ولولا ذلك لم يكن لاحد ان يشهد على اخيه بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين (ب) لان الحكم جرى من الله تعالى ورسوله بالحرق جوف بيته (فقيه) فان رسول الله صلى الله عليه وآله هم بان يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف تقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله ورسوله صلى الله عليه وآله فيه بالحرق في جوف بيته بالنار (ش) وقد كان صلى الله عليه وآله يقول لاصلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة (ب) وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لاغيبة لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على

المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبت عدالته بينهم (انتهى)

ظاهر الرواية ابتداء يفيد ان السائل بعد معرفة حقيقة العدالة ومعلومية مفهومها عنده لانها من المفاهيم العرفية اذا العدالة عندهم هي الاستقامة فيقال خشبة عدله اى مستقيمة فاذا قال الشارع فاستشهدوا ذوى عدل منكم يفهمون من الاية ان العادل هو المستقيم فى جادة الشرع

وبالجملة بعد ظهور معنى العدالة عند السائل يسئل عما تعرف به وما هو دليل وامارة عليها وانما احتاج السائل الى الدليل والامارة عليها لان الاستقامة فى جادة الشرع التى هى حالة نفسانية للشخص كما يكون الداعى والباعث اليه هو التدين الواقعى والخوف من الله تعالى كذلك يمكن ان تكون منبعثة عن دواع نفسانية مثل كونه محبوبا عند الناس وغيره من سائر الدواعى النفسانية وتمييز الاستقامة المنبعثة عن كل واحد من الدواعى مشكل جداً بخلاف سائر الملكات كالشجاعة والسخاوة فانها يستكشف قطعاً عند وجود اسبابها وآثارها فاجاب عليه السلام عند السئوال عن المعرف بانها تعرف بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان

لايقال ان هذه الامور كلها ملكات وليس ورائها ملكة اخرى تكون هذه الامور معرفاً لها بل هى عين مفهوم العدالة

فانه يقال لاباس بجعلها معرفاً تعبدياً لملكة الخوف من الله تعالى والتدين بدينه التى هى معنى العدالة حقيقة (فتحصل) ان الستر والعفاف والكف معرف تعبدى للخوف من الله تعالى وحيث ان معرفة هذه المعرفات تحتاج الى كثرة المعاشرة والمزاولة معه فى جميع الحالات ولاينفق ذلك لغالب الناس جعل لهذا المعرف ايضاً معرف آخر وهو كونه ساتراً لعيوبه بين اظهر الناس مع احتمالهم ارتكاب القبيح فى الخلوة فجعل ستره لعيوبه فى الناس دليلا على كونه غير مرتكب للقبيح فى الخلوة ايضاً وجعل ايضاً طريق اسهل منه وهو حضوره الصلاة فى الجماعة فى اوقاتها فمن حضر جماعة المسلمين يحكم بعدالته وعدم ارتكابه للقبايح الشرعية .

هذا ولكن لا يخفى عليك ان من تأمل في الرواية حق التأمل يعرف ان ارادة هذا المعنى اى كون الرواية في مقام بيان الامارات الكاشفة عن العدالة من غير تعرض لبيان حقيقتها وماهيتها بعيد عن مساق الرواية جدا .

بل الذى يظهر منها انها بصدد بيان حقيقة العدالة و ماهيتها ثم بيان الامارات الكاشفة عنها فهى متضمنة للتعريف المنطقى والاصولى فلا بد اما من حمل سؤال السائل على كونه بصدد معرفة حقيقتها اولا

ثم عن الامارات الكاشفة عنها ثانيا او ان السائل وان كان بصدد فهم الامارات الدالة عليها الا ان الامام عليه السلام تفضل اولا ببيان ماهية العدالة ثم ببيان الدال عليها من الامارات و لذا قال عليه السلام اولا ان تعرفوه بالستر والعفاف الى قوله غير ذلك ثم عقب بقوله والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتر الجميع عيوبه الى آخر هاو تدل على مدار ارادة المعنى الاول من الرواية امور

الاول عدم تعقل شيء وراء الستر والعفاف والكف ليسمى ذاك بالعدالة وتكون هذه الامور معرفة لها .

واما الخوف من الله او التدين بالدين الذى جعل معرفاً بالفتح او حقيقة العدالة فهو عين هذه الامور فليس ذاك شيئاً وراء الستر والعفاف والكف اذ المراد من الستر هو الستر عن الله تعالى والاستحياء منه والظاهر ان العفاف عطف تفسيرى وكف البطن والفرج واللسان راجع الى اجتناب جملة من الكبائر

الثانى عدم تعقل المعرف التعبدى والظاهر من المعرف ان يكون حقيقيا منطقيا فاذا لم يمكن ان يكون هذه الامور معرفاً لشيء فلا بد من جعلها بنفسها هى العدالة .

الثالث ان قوله و يعرف بالاجتناب عن الكبائر لا يمكن ان يكون معرفاً للستر والعفاف اذ الاجتناب عن الكبائر اخص من الستر والعفاف والكف وذلك لان هذه الامور تحصل من الاجتناب عن الكبيرة والصغيرة .

فالاولى ان يقال ان الرواية مطابقة و دليل على الجزء الاول من تعريف المشهور للعدالة من انها ملكة راسخة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى فالرواية متكفلة على هذا الجزء من التعريف مع شيء زايد وهو الامارات على حصولها .

(توضيح ذلك) ان صدر الرواية وهو قوله ان تعرفوه بالستر والعفاف و كف البطن والفرج يستفاد منه ان العدالة من قبيل الملكات النفسانية اذ الامور الثلاثة كلها ملكات حتى الكف اذ صرف الترك في وقت ما من الاوقات لا يحقق الكف بل هو حالة نفسانية زاجرة عن ارتكاب القبائح .

فما عن بعض من انه من قبيل الافعال فهو في غير محله ثم لم يكتف الامام عليه السلام في بيان حقيقة العدالة بصرف هذه الامور حتى اضاف اليها قوله و يعرف بالاجتناب اذ صرف وجود الملكة غير كاف في العدالة بل لابد من ان تكون باعثة على ملازمة التقوى و هي الاجتناب عن الكبائر .

ومما ذكرنا يعرف ان ما افاده الشيخ الاعظم في المقام من ان قوله عليه السلام ويعرف بالاجتناب (الخ) من قبيل عطف الخاص على العام في غير محله بل الحق ان يكون متمما صرفا لتعريف العدالة نعم يستفاد منه ان الاجتناب عن غيرها غير دخيل في العدالة بمعنى ان الرواية ساكتة عنه فيمكن تقييدها بما دل على اعتباره فيها .

ثم انه حيث كان هذه الامور كلها امورا خفية لا يطلع عليها كل احد بل يحتاج معرفتها الى كثرة المعاشرة في الاحوال المختلفة و كانت المعاشرة التامة غير حاصلة لكل شخص مع كثرة احتياج الناس الى العدول لهذا جعل لهذه الامور امارة و هي قوله عليه السلام والدلالة على ذلك كله ان يكون سائرا لجميع عيوبه الخ .

ولعمر الحق والحقيقة ان هذه الرواية قد اوضحت لنا سبيل معرفة حقيقة العدالة وطرق معرفتها والجمع بين روايات الباب فهي مشتملة على المعرف المنطقي والاصولي وبعد هذه الرواية لا ينبغي الاصغاء الى كل ما ينافي هذه الرواية من سائر الاقوال بل لا ترجع الى محصل .

واما سائر الروايات فعند التأمل و التحقيق فيها يظهر انها موافقة اما للجزء الاول من هذه الموثقة او للجزء الثاني منها فبعضها منكفل للمعرف المنطقي و بعضها للمعرف الاصولي وسنتلوا عليك عدة منها حتى يظهر لك حقيقة الحال .

و بالجملة من تتبع روايات باب العدالة يجد انها غير خارجة عن اقسام ثلاثة .

القسم الاول منها ماهى بصدد بيان حقيقة العدالة و ماهيتها كصدر رواية ابن ابى يعفور وهو قوله عليه السلام ان تعرفوه بالستر والعفاف الى قوله ويعرف بالاجتناب عن الكبائر .

وماعن ابى بصير فى المؤثق قال لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفاً صائناً و ماعن مجالس الصدوق باسناده عن صالح بن علقمة عن ابيه قال قال الصادق جعفر بن محمد (عليهما السلام) قال قلت له يابن رسول الله اخبرنى عمن يقبل شهادته فقال ياعلقمة كل من كان على فطرة الاسلام الى ان قال كل من لم تربعينك بترك ذنب او يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر انتهى حيث ان الستر من الملكات كما شرحناه .

القسم الثانى منها ماهو بصدد بيان الامارات الدالة على وجود العدالة فى الشخص كذيل صحيحة بن ابى يعفور من قوله عليه السلام والدلالة على ذلك كله الى اخرها .

(ومن هذا القبيل) صدر رواية صالح بن علقمه الانف ذكرها .

وماعن الامالى من صلى خمس صلوات فى اليوم والليلة فى جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته .

وماعن الخصال عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن على عليهم السلام قال قال رسول الله ﷺ من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته ،

وماعن عبدالله بن سنان ، عن ابى عبدالله ﷺ قال ثلث من كن فيه اوجبت له اربعاً على الناس اذا حدثهم لم يكذبهم واذا وعدهم لم يخلفهم و اذا خالطهم لم يظلمهم وجب ان يظهر و اعدالته ويظهر فيهم مروته وان يحرم غيبته وان يجب عليهم اخوته .

وماعن الملا بن سنان عن ابى عبدالله ﷺ فى المكارى والملاح والجمال قال لا باس بهم يقبل شهادتهم اذا كانوا اصلحاء وهذه الرواية قريبة المفاد من ذيل صحيحة بن ابى يعفور الذى يكون فى مقام بيان الامارة على وجود العدالة و هو قوله فاذا سئل فى قبيلته و محلته .قالوا ما رايا منه الا خيراً .

وماعن الرفاعة قال سألته عن رجل مات وله بنون صغار و كبار من غير وصية وله

خدم ومماليك وعقار كيف يصنعون الورثة بقسمة ذلك المبرات قال ان قام رجل ثقة بقسمته فاسهمهم ذلك كله فلا باس به الخ (قال فی الحدایق) فی شان هذه الروایة و روایة اخری ذکرها فیه والتقریب فیهما کما ذکره الاصحاب ان هذا من الامور الحسیة الراجعة الی الحاکم الشرعی او عدول المؤمنین وهو علیه السلام قد ناط ذلك بالثقة خاصة

القسم الثالث منها ما یجب حملها علی التقیة یقیناً (فمنها) خبر عبدالله بن المغیرة قال قلت للرضا علیه السلام رجل طلق امرأته واشهد شاهدین ناصبیین قال کل من ولد علی الفطرة و عرف بالصلاح فی نفسه جازت شهادته (قلت کیفیة الجواب) یظهر منها التقیة مع انه یمکن حملها علی القسم الثانی اذ المعروفیة بالصلاح امارة غالبیة علی وجود الملکة .

ومنها حسنة البزنطی عن ابی الحسن علیه السلام قال جعلت فداك کیف طلاق السنة الی ان قال فان اشهد رجلین ناصبیین علی الطلاق ایکون طلاقاً فقال من ولد علی الفطرة فاجیزت شهادته

ثم اعلم انه بعدما تلونا علیك من روایات الباب وتقسیمها الی الاقسام الثلثة نقدر علی الجواب عن سائر الاقوال فی باب العدالة ولعلها نشأت عن النظر البدوی الی بعض هذه الروایات فلنذهب بعض الی ان العدالة هی الحسن الظاهر ولعل صاحب هذا القول نظر الی مادل من الروایات علی تعریفها الاصولی وبیان امارات وجود العدالة فتوهم انها فی مقام بیان حقیقتها وماهیتها

وذهب بعض آخر الی انها مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولعل القائل به نظر الی حسنة البزنطی من قوله علیه السلام من ولد علی الفطرة فاجیزت شهادته او غیرها

وعلیهذا فلا وجه لذکر سائر الاقوال وادلتها والدخول فی النقض والابرام مع قائلیها بعدما اتضح حقیقة الحال بحمدالله تعالی وهو الهادی الی الصواب

وینبغی التنبیه علی امور

الاول انه لا یعتبر فی العدالة الا وجود الملکة الباعثة للاجتناب عن الکبائر کما نطق به الروایة وعدم الاصرار علی الصغائر کما سیاتی اعتباره فیها واما التعاهد للصلوات الخمس

بالحضور مع جماعة المسلمين فلم يعتبره احد من الاصحاب من المجتهدين والمحدثين بل نقل تصريحهم بان الاخلال بالمندوبات لايقدح في وصف العدالة

نعم عن بعض الاصحاب استثناء ما اذا كان الاخلال على وجه يؤذن بالتهاون وعدم المبالات بكمالات الشرع فجعله قادحاً بالعدالة وبالجملة لم يعتبر احد من الاصحاب التعاهد للصلوات الخمس بالحضور مع جماعة المسلمين في العدالة غير صاحب الحدائق فذهب الى اعتباره فيها واستدل لذلك بذيل صحيحة بن ابي يعفور قائلا بان هذا الخبر قد تضمن هذا الشرط على ابلغ وجه وآكده فيجب القول به ويتعين العمل عليه ونحن تبع لاقوالهم عليهم السلام لا لاقوال الفقهاء انتهى كلامه رفع مقامه

اقول الذي يقتضيه التبعية لاقوالهم عليهم السلام ان يقال كما قال الفقهاء ـ من عدم اعتباره في حقيقة العدالة بحيث يكون عدم الحضور في جماعة المسلمين قادحاً في العدالة واما ما تضمنته الرواية ودل بابلغ الدلالة عليه هو ان التعاهد للصلوات الخمس مع الجماعة من احدى الامارات على وجود ملكة العدالة ولذا ذكر ذلك عقيب قوله عليه السلام والدلالة على ذلك كله الخ واذن يكون حال هذه الامارة حال سائر الامارات وحال هذه الرواية حال سائر الروايات المتكفلة لبيان الامارات على وجود الملكة كما ذكرنا ذلك في القسم الثاني من روايات باب العدالة والامارات تتوب بعضها عن بعض

الثاني لاشبهة في ان الملكات تكون ذات مراتب شدة وضعفاً فاعلى مراتب العدالة ما وصل اليه الاكابر من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله والاعاظم من علمائنا ولاشبهة في عدم اعتبار تلك المرتبة من القوة والشدة في العدالة

وادنى مراتبها ما يصدق معها الستر والعفاف وهذه لاتنافي مع صدور المعاصي الكبيرة منه احياناً وانفاقاً بحيث لايضر بصدق الاجتناب عن الكبائر ومن لوازم هذه الرتبة انه لو ارتكب نعوذ بالله كبيرة يحصل له الندم عند الالتفات الى فعله فيغسل كثافة المعصية بالتوبة وبالجملة حال ملكة العدالة حال سائر الملكات التي يتخلف عن مقتضاها احياناً فالسخي قد يبخل والشجاع قد يجبن والعادل قد يصدر منه المعصية

ويدل على ذلك رواية علقمة قال قال الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام وقد قلت له يابن رسول الله اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لم تقبل شهادته فقال ياعلقمة كل من كان على فطرة

الاسلام جازت شهادته قال فقلت له بقبل شهادة مقترف الذنوب فقال يا علقمة لولم تقبل شهادة المقترف بالذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فتامل

الثالث انه قد ظهر من مطاوى ماذكرنا معنى ملازمة التقوى المذكورة في تعريف المشهور وانها عبارة عن اجتناب الكبائر كما في صحيحة ابن ابي يعفور ويعرف بالاجتناب عن الكبائر التي اوعد الله عليها النار الخ فهل المعتبر فيها الاجتناب عن خصوص ما اوعد الله عليها النار او يعتبر فيها الاجتناب عن كل كبيرة ولو لم يوعد عليها النار او ان المعاصي سوى ما اوعد الله عليها النار كلها صغيرة

ثم انه هل يعتبر عدم الاصرار على الصغائر في العدالة وعليه هذا يقع الكلام في امور

(الاول) هل ينقسم المعاصي الى الصغيرة والكبيرة اولا

(الثاني) في تميز الصغيرة عن الكبيرة (الثالث) في ان عدم الاصرار على الصغيرة معتبر في العدالة (الرابع) انه لايضر الصغيرة بالعدالة مع عدم الاصرار

اما الامر الاول فقد اختلف الاصحاب في انه هل يكون كل معصية كبيرة وان اطلاق الصغيرة على بعضها انما هو بالمجاز وبالاضافة الى فوقها او ان المعصية حقيقة تنقسم الى قسمين فمنها مايكون كبيرة ومنها مايكون صغيرة نسب القول الاول الى جمع من العلماء ونسب ذلك الى الشيخ المفيد وابن البراج وابي الصلاح والشيخ في العدة والشيخ ابي علي الطبرسي وابن ادريس وكل ذنب عندهم كبيرة لاشتراكها في مخالفة امر الله تعالى وعن الشيخ البهائي قدس سره في كتاب الاربعين بعد نقل كلام في هذا الباب عن الطبرسي (قال) لايخفى ان كلام الشيخ الطبرسي مشعر بان القول بان الذنوب كلها كبائر متفق عليه بين الامامية انتهى وربما يستشهد لهذا القول مضافا الى ادعاء الاتفاق بامور

منها ما دل على ان كل معصية قد توجب لصاحبها النار

(ومنها) ما دل من الاخبار على ان كل معصية شديدة (ومنها ما دل) على التحذير من استحقار الذنوب واستصغارها (ومنها) ماعن ابي عبدالله عليه السلام لاصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار (ومنها) ماعن النبي صلى الله عليه وآله لاتحقروا شيئاً من الشر وان صغر في اعينكم ولاتستكثروا شيئاً من الخير وان كثر في اعينكم فانه لاكبيرة مع الاستغفار ولاصغيرة

مع الاصرار

وفي الكل نظر واضح فانها الا اشعار لها بذلك فكيف بالشهادة والدلالة على المطلب (اما) الاتفاق فخلافه معروف (واما) ايجاب كل معصية للنار فغير منكر عقلا واما شرعا فلا لان الاجتناب عن البعض يكفر البعض الاخر (مع ان ايجاب كل معصية للنار لا يدفع التقسيم) (واما) مادل على ان كل معصية شديدة فلاننا في صغر البعض اذا الكبيرة اشد منها (واما) النهي عن استحقار الذنب لان استحقاره امن من مكر الله وهو كبيرة اولعل ان الاستحقار اذا انضم الى اصل الذنب يوجب كبره (واما) ماعن ابي عبدالله عليه السلام فعلى خلاف المطلوب ادل مضافا الى ان تصغير الذنب غير كون الذنب صغيرة في نظر الشارع وبعبارة اخرى تارة نتكلم في انقسام الذنب عند الشارع الى قسمين فهو محقق واخرى في جواز تصغير الذنب وهو غير جائز عقلا فالاظهر هو القول الثاني كما عن الشيخ في المبسوط وابن حمزة والفاضلين وجمهور المتأخرين ويشهد له قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم والاية الشريفة ظاهرة في القسمين

ويدل ايضا على المطلوب ماعن الفقيه مرسلا قال قال الصادق عليه السلام من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك قول الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم وندخلكم مدخلا كريما

ويشهد له قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم واللمم هي الصغائر على ماقيل وبالجملة فالمطلب واضح

فالاولى صرف عنان الكلام الى الامر الثاني وهو تمييز الصغيرة عن الكبيرة فنقول ان كلمات العلماء في تعريف الكبيرة مختلفة ومتشتة غاية التشتت والاختلاف

فعن جماعة انها كل ذنب اوعد الله تعالى عليها بالعقاب في الكتاب العزيز

(وعن جماعة) انها كل ذنب رتب عليه الشارع حدا او صرح فيها بالوعيد

وعن طائفة اخرى انها هي كل ذنب علمت حرمته بدليل قاطع (وعن ثالثة) انها كلما توعد عليه توعدا شديدا في الكتاب والسنة (وعن رابعة) هي ماتنهى عنه في سورة النساء من اولها الى قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيأ تكم وعن خامسة انها سبع (١) الشرك بالله (٢) وقتل النفس التي حرم الله (٣) وقذف المحصنة

(٤)واكل مال اليتيم(٥)والربوا(٦)والفرار من الزحف(٧)وعقوق الوالدين وعن بعض انها تسع بزيادة (٨) السحر (٩) والالحاد في بيت الله اى الظلم فيه والظاهر ان اختلاف الاقوال انما نشأ من اختلاف روايات الباب فالاولى صرف عنان الكلام الى ذكر الروايات والتبرك بها العل الله يهدينا ببركاتها الى سواء الصراط

منها ما عن ثقة الاسلام في الكافي الشريف في الصحيح عن حسن بن محبوب قال كتب بعض اصحابنا الى ابى الحسن عليه السلام يسئله عن الكبائر كم هي وما هي فكتب من اجتنب ما اوعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمناً والسبع الموجبات (١) قتل النفس الحرام (٢) وعقوق الوالدين (٣) واكل الربوا (٤) والتعرب بعد الهجرة (٥) وقذف المحصنة (٦) واكل مال اليتيم (٧) والفرار من الزحف انتهى ولعل المراد من السبع الموجبات انها اكبر الكبائر واشدها حتى انها اوجبت النار لفاعلها بخلاف سائر الكبائر فان عليها الايعاد والوعيد يحسن تخلفه

ومنها ما رواه في الكافي ايضاً عن الحلبي عن ابى عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال التي اوجب الله تعالى عليها النار

وعن ابى جميلة عن ابى عبدالله في قول الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم قال الكبائر التي اوجب الله عليها النار (وعن الفقيه) عن عباد بن كثير قال سألت اباجعفر عليه السلام عن الكبائر فقال كلما اوعد الله عليها النار (ومنها) صحيحة بن ابى يعفور المتقدم نقلها فقيها وتعرف باجتناب الكبائر التى اوعد الله تعالى عليها النار وظاهر الصحيحة ان الكبائر على قسمين

ومنها ما عن الكافي والفقيه عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني قال حدثني ابوجعفر الثاني قال سمعت ابى عليه السلام يقول سمعت ابى موسى بن جعفر عليه السلام يقول دخل عمرو بن عبيد على ابى عبدالله عليه السلام فلما سلم وجلس تلى هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال ابو عبدالله عليه السلام ما اسكتك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله فقال نعم يا عمرو اكبر الكبائر (الاشراك) بالله يقول الله تعالى ومن يشرك بالله فقد حرم عليه الجنة وبعده (اليأس) من روح الله لان الله يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون (ثم الامن) من مكر الله لان الله تعالى يقول ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون (ومنها) عقوق الوالدين

لان الله تعالى جعل العاق جباراً شقياً (وقتل) النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله تعالى يقول فجزائه جهنم خالداً فيها الى اخر الاية (وقذف) المحصنة لان الله تعالى يقول لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم (واكل) مال اليتيم لان الله تعالى يقول انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً (والفرار) من الزحف لان الله تعالى يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزاً الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأويه جهنم وبئس المصير (واكل الربوا) لان الله تعالى يقول الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس (والسحر) لان الله تعالى يقول ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الاخرة من خلاق (والزنا) لان الله تعالى يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاماً يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهاناً (واليمين) الغموس الفاجرة لان الله تعالى يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمناً قليلا اولئك لا خلاق لهم (والغلول) لان الله تعالى يقول ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة (ومنع الزكوة) المفروضة لان الله تعالى يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم (وشهادة الزور) (وكتمان الشهادة) لان الله تعالى يقول ومن يكتمها فانه آثم قلبه (وشرب الخمر) لان الله تعالى نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان (وترك الصلوة) متعمداً او شيئاً مما فرض الله تعالى لان رسول الله ﷺ قال من ترك الصلوة متعمداً فقد برىء من ذمة الله وذمة رسوله (ونقض العهد) (وقطيعة الرحم) لان الله تعالى يقول اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم

ومنها ما عن الرضا ﷺ وقد عد فيه الكبائر ما يبلغ الى نيف وثلثين فانه ﷺ كتب الى المامون محض الايمان اجتناب الكبائر وهي (١) قتل النفس التي حرم الله (٢) والزنا (٣) والسرقة (٤) وشرب الخمر (٥) وعقوق الوالدين (٦) والفرار من الزحف (٧) واكل مال اليتيم ظلما (٨) واكل الميتة (٩) والدم (١٠) ولحم الخنزير (١١) وما اهل لغير الله به من غير ضرورة (١٢) واكل الربوا بعد البينة (١٣) والسحت (١٤) والميسر (وهو القمار) (١٥) والبخس في المكيال والميزان (١٦) قذف المحصنات (١٧) واللواط (١٨) وشهادة الزور (١٩) واليأس من روح الله (٢٠) والامن من مكر الله (٢١) والقنوط من رحمت الله (٢٢) ومعونة الظالمين (٢٣) والركون اليهم (٢٤) واليمين الغموس (٢٥) وحبس الحقوق من غير عسرة (٢٦) والكذب

(٢٧) والكبر (٢٨) والاسراف (٢٩) والتبذير (٣٠) والخيانة (٣١) والاستخفاف بالحج (٣٢) والمحاربة لاولياء الله (٣٣) والاشتغال بالملاهي (٣٤) والاصرار على الذنب هذه عدة الكبائر المذكورة في الروايات بعنوان الكبيرة وقد احصيناها فلم تتجاوز عن النيف والاربعين

وقد افاد الشيخ الاعظم الانصاري قدس سره قاعدة لمعرفة المعاصي الكبيرة لا باس بذكرها قال كون المعصية كبيرة تثبت بامور (الاول) النص المعتبر على انها كبيرة كما ورد في بعض المعاصي وقد عد منها في الحسن كالصحيح المروي عن الرضا عليه السلام (ثم نقل الرواية التي سبق نقلها انفا) ثم قال (الثاني) النص المعتبر على انها مما اوجب الله عليه النار سواء اوعد في الكتاب او اخبر النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام بانه مما يوجب النار لدلالة الصحاح المروية عن الكافي وغيرها على انها مما اوجب الله عليه النار ولا ينافيه ما دل على انها مما اوعد الله عليه النار بناء على ان ايعاد الله انما هو في كلامه المجيد فهو مقيد لاطلاق ما اوجب الله

القسم الثالث النص في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص يعني لا من حيث عموم المعصية ليشمله قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ونحو ذلك مما اذا كشف السنة عن ايعاد الله تعالى مثل قوله عليه السلام من قال في مؤمن ما رات عيناه او سمعت اذناه فهو من الذين قال الله تعالى الذين يحبون الخ والدليل على ثبوت الكبيرة بما ذكر في هذا الوجه صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني المروية في الكافي (ثم اورد الرواية التي سبق ذكرها بتمامها)

ولكن في كون ما ذكر في الرواية من هذا القسم نظر اذ ليس في بعض منها ذكر العقاب كقوله عليه السلام وكتمان الشهادة لان الله تعالى يقول ومن يكتمها فانه آثم قلبه وكذا قوله وشرب الخمر لان الله تعالى نهى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان فالاولى ادراج هذا القسم في القسم الاول

ثم قال الرابع دلالة العقل و النقل على اشدية معصية مما ثبت كونها كبيرة او مساواتها لها كما في قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل وفي الكذب انه شر من الشراب و كما في الغيبة انه اشد من الزنى ومثل حبس المحصنة للزنا فانه اشد من القذف بحكم العقل ومثل اعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين فانه اشد من الفرار عن الزحف

القسم الخامس ان يرد النص بعدم قبول شهادته او الصلوة خلفه كما ورد النهى عن الصلوة خلف العاق لوالديه

قال الفقيه الهمدانى استفادة كون الذنب كبيرة من هذا القسم من النص مبنى على ما تسالموا عليه من عدم كون الصغيرة قادحة بالعدالة فى الشاهد وامام الجماعة

اقول ويحتمل ان يكون مقتضى الجمع بين هذه الروايات مع صحيحة بن ابى يعفور الظاهرة فى كونه فى مقام بيان ماهية العدالة الدالة على حصر المخل بالعدالة هو الكبائر ان عقوق الوالدين كبيرة هذا ما تيسر لنا من البحث فى هذا المقام والحمد لله والصلوة على رسول الله وعلى اله الطاهرين.

وقد ظهر من مطاوى ماذكرناه ان المعاصى على نوعين كبيرة وصغيرة وان الكبيرة تضر بالعدالة مطلقا لان كلها مما اوعد الله تعالى عليها النار اما بالصراحة فى الكتاب العزيز او بالكنايات واللوازم او بلسان النبى والائمة عليهم السلام. المقام الثالث فى ان الصغيرة مع عدم الاصرار لا تضر بالعدالة ويدل على ذلك صحيحة ابن ابى يعفور ويعرف باجتناب الكبائر التى اوعد الله عليها النار بناء على ما استظهرناه منها من كونها فى مقام بيان ماهية العدالة كما يدل عليها الجزء الاول منها من قوله عليه السلام ان تتر فو بالستر والعفاف و كف البطن والفرج واليد واللسان وقد علمنا ان ذلك كله ملكات كملكة الشجاعة و السخاوة ولا بد لها من امارة مظهرة لها فالداعى للامارة المعرف لها قوله و يعرف باجتناب الكبائر التى اوعد الله عليها النار الخ ومن المعلوم ان الصغيرة لم يوعد عليها النار بل هى مكفرة عنها لمن اجتنب الكبائر كما يدل عليه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم.

وعليه فما افاده الفقيه الهمدانى قده من قوله والذى يقوى فى النظر ان صدور الصغيرة ايضا اذا كان عن عمد والتفات تفصيلى الى حرمتها كالكبيرة منافى للعدالة فليس فى محله اذ لو كان المراد ان المرتكب لها مع العلم والعمد مبارز مع الله تعالى فى فعله ولهذا منافٍ مع العدالة ففيه انه ان كان كذلك فهو موجب للكفر لا للفسق والا فلا يضر بالعدالة بالنص الصريح والدلالة الظاهرة.

والعجب منه قدس سره حيث لا يرى الذنوب التى ليست فى انظار اهل الشرع كبيرة

و يتسامحون في امرها كترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر و الخروج عن مجلس الغيبة وغيرها مضراً وقادحاً بالعدالة و لكن يرى صدور الصغيرة قادحاً هذا مع مافي كلامه هيهنا من موارد النظر فراجع و تامل تعرف ان العصمة لاهلها.

المقام الرابع في ان الاصرار على الصغيرة مضر بالعدالة و الدليل على ذلك مضافاً الى ان الاصرار على الصغيرة قد من الكبائر وهي تضر بالعدالة قوله صلى الله عليه واله لاصغيرة مع الاصرار و يدل عليه ايضاً ذيل الحسن المروي عن الرضا عليه السلام في تعداد الكبائر بعد قوله والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنب.

ثم ان الاصرار هل يتحقق بالتكرار مرة بعد اخرى او بصدوره اولا مع نية الصدور ثانياً المنقول عن بعض اللغويين كالصحاح و القاموس و النهاية الاثيرية ان الاصرار هو الاقامة على الشيء الملازمة و المداومة و ظاهره التكرار و عن التحرير الاجماع على انه ان دام على الصغائر او وقعت منه اكثر الاحوال ردت شهادته (وعلى هذا) فالاصرار انما يتحقق بالتكرار و المداومة على نوع واحد او الانواع المختلفة من الصغائر فبصدوره مرة او مرتين لا يصدق الاصرار لاسيما اذا تخلل بينهما الاستغفار واستدل على ان الاصرار هو الاتيان بالصغيرة مع العزم على الارتكاب ثانياً بامور (الاول) بعض الاستعمالات في قولهم اصر فلان على كذا اي عزم على فعله وفيه انه مخالف لما عرفت من المعنى من اهل اللغة مع عدم معهودية هذا الاستعمال عرفاً لعل المراد الاصرار على العزم فتامل او هو استعمال مجازي.

الثاني مفهوم قوله عليه السلام ما اصر من استغفر وورد في تفسير قوله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا ان الاصرار ان يحدث الذنب فلا يستغفر وهكذا عد الاصرار ضد التوبة في جنود العقل و الجهل و قوله في حسنة بن ابي عمير قلت فكيف لا يكون مؤمناً من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم سيعاقب عليها الا انه ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائباً مستحقاً للشفاعة و من لم يندم عليها كان مصراً والمصر لا يغفر له فهذه الاخبار مفسر لمعنى الاصرار و فيه ان مفهوم هذه الروايات ان من ارتكب الذنب ولم يستغفر اولم يندم كان مصراً بل هذا المفهوم صرح به في ذيل حسنة بن ابي عمير و هذا اعم من ان ينوي العود الى الذنب او لا يضمره و بعبارة

اخرى الذى يفهم منها اعم من جهة اضمار العود وعدمه ولا زمه ان ارتكاب الصغيرة ناقض للعدالة وهذا خلاف ظاهر صحيحة بن ابى يعفور بل صريحها من حصر المنافى للعدالة فى خصوص الكبائر التى اوعد الله عليها النار فالمحيص من حمل الروايات على خصوص الكبيرة كما هو صريح حسنة بن ابى عمير .

(قوله قده فى مسئلة ٢٣ وتعرف بحسن الظاهر) تعرف العدالة او تثبت بامور منها حسن الظاهر الدليل على حجية حسن الظاهر وامارتيته قوله عليه السلام فى صحيحة ابن ابى يعفور و الدلالة على ذلك كله ان يكون ساتر الجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته فى الناس .

وهذه الصحيحة مطلقة من حيث الكاشفية وعدمه بل يدل على ان من اجتمع فيه الامور المذكورة يجب على الناس اظهار عدالته فلا وجه للتقييد بالكاشفية اللهم الا ان يقال ان هذه الامور ملازمة مع الكاشفية ولو نوعاً ولا اعتبار بالكاشفية الشخصية ويدل على المقصود روايات اخر (منها) قوله عليه السلام من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته

ومنها خبر سماعة عن الصادق عليه السلام من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته

ومنها خبر يونس عن بعض رجاله عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضى ان يقضى بقول البينة فقال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبايح والشهادات والانساب فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه .

ومنها ما عن امالى الصدوق بسنده عن الكاظم عليه السلام من صلى خمس صلوات فى اليوم والليلة فى جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته ومنها خبر عبدالله بن سنان المروى عن الخصال عن ابى عبدالله عليه السلام ثلث من كن فيه اوجبت له اربعة على الناس اذا حدثهم لم يكذبهم واذا وعدهم لم يخلفهم واذا خالطهم لم يظلمهم وجب ان يظهر وافى الناس عدالته ويظهر فيهم مروته وان يحرم عليهم غيبته وان يجب عليهم اخوته الى غير ذلك من الاخبار المتكفلة لبيان ماهو امارة العدالة وعلامتها

ثم ان علامیة هذه الامور المذکورة فی هذه الروایات الشریفة غیر مقیدة بافاداتها الظن او الاطمینان فمن وجد فیه هذه الامور یحکم بعدالته ولو لم یورث الظن نعم وجود هذه الامور فی شخص یورث الظن نوعاً بالعدالة

ومنها شهادة العدلین قال الشیخ الاعظم الانصاری قده وتعرف بشهادة عدلین وان لم یحکم الحاکم لعموم ما دل علی قبول شهادة الشاهدین وقد ابتنا هذا العموم باخبار معتبرة مضافاً الی ظهور الاجماع عموماً الی ان قال وللاستقراء القریب من القطعی (الخ) یمکن ان یستدل لعموم حجیة شهادة العدلین بامور (الاول) الروایات المعتبره

منها خبر عبدالله ابن سلیمان المروی عن الکافی والتهذیب عن الصادق علیه السلام فی الجبن کل شیء حلال حتی یجیئک شاهدان یشهدان عندک ان فیه میتة وهذه الروایة وان کانت مخصوصة بخصوص المیتة وبالشهادة بوقوعها فی الجبن الا انه یمکن ادعاء القطع او الاطمینان علی ان حجیة البینة لا اختصاص لها بالمورد وبخصوص الجبن بل الغرض ان الحلیة لا ترفع الا بهذه الحجة الشرعیة نظیر قوله علیه السلام لا ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ولکن انقضه بیقین اخر فهل یتوهم متوهم ان حجیة الیقین ونقضه للیقین الاول مختص بهذا الباب فما افساد بعض الشارحین من الایراد من اختصاصها بخصوص ما فیه المیتة ففی غیر محله

کما ان اشکاله الاخر لا وجه له وهو انها لا تدل علی ثبوت النجاسة وانما تدل علی ارتفاع الحل وثبوت الحرمة (وذلک) لان الاخبار بالسبب اخبار بالمسبب لان عشبات الامارات ولاسیما الاخبار والاقاریر حجة علی ما اوضحنا واستوفینا الکلام فیها فی الاصول فاخبار الشاهدان بوقوع المیتة اخبار بالمطابقة بوجودها وبالالتزام اخبار بالنجاسة

ومنها روایة مسمدة ابن صدقة کل شیء هو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک وذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته وهو سرقة والمملوک عندک ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبیع او قهر فبیع او امرأة تحتک وهی اختک او رضیعتک والاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک او تقوم به البینة ودلالتها علی حجیة البینة بنحو العموم اوضح من الادلة وحیث ان مورد الروایة شبهات موضوعیة فاختصاص الروایة بها مما لا یخفی فمعنی الروایة والله العالم ان الاشیاء المشتبهة ای الموضوعات المشتبهة الحکم من حیث الحلیة والحرمة الناشئة من جهة اشتباه حال الموضوع بالفصبیة والنجاسة والحریة والاختیة وغیرها

على هذا اى الا باحة و الحلية حتى يستبين لك حال الموضوع من الغصبية او الاختية او يقوم بكيفية حال الموضوع البينة فيرتفع عند الاستبانة اثر قيام البينة على حال الموضوع الحلية الظاهرية ويتبدل اما بالحلية الواقعية او الحرمة كذلك وبهذا البيان يرتفع ما افيد في المقام من الاشكال على دلالة الرواية

من ان البينة انما جعلت غاية للحل الذى هو المراد من اسم الاشارة وكونها حجة على الحرمة لا يقتضى حجيتها على الموضوع فضلا عن عموم الحجية الخ فتدبر

الثانى الاجماع على حجية البينة على العموم في الموضوعات ولكن تحصيل الاجماع التعبدى الكاشف عن راى المعصوم او العثور على رواية صريحة الدلالة على حجيتها في الموضوعات مشكل اذ اهل المجمعين استندوا الى الروايات

الثالث الاستقراء التام المشرف الى القطع بحجيتها عموماً وبالجملة اذا تفحصنا الروايات في الموارد الخاصة كقوله ﷺ في رواية عائمة فمن لم تره بعينيك مرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان هو من اهل الستر والعدالة وغيرها من الموارد المختلفة من باب الطهارة الى الديات ورأينا ان البينة جعلت مما يتمسك بها في مقام الحجية نقطع بان الموارد الخاصة لا خصوصية لها وان البينة مما اعطى لها الحجية من قبل الشارع ولو بامضاء ما بيد العرف او عدم ردعها

والعجب ممن استدل لحجيتها في خصوص المقام برواية ابن ابى يعفور بقوله ﷺ فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيراً بضميمة الاجماع على عدم اعتبار اكثر من البينة

ضرورة عدم تقييد الرواية (الامارية) بعدالة اهل المحل حتى تقيد العدد بالاجماع فالرواية على حجية الشياع ادل

وما ثبت به العدالة خبر العدل الواحد بل خبر الثقة بناء على عموم

ادلة حجية الخبر الواحد وشمولها للاخبار بالموضوعات اينما (ومنها) الشياع اما لانه مورث للعلم فلا يكون طريقا اخر غير العلم اذ السبب لا يقيد المسبب واما لانه طريق برأسه وعليحدة افاد العلم ام لم يفد (وح) الدليل عليه ذيل صحيحة ابن ابى يعفور فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا.

وما عن قضاء النبي ﷺ انه اذا تخاصم اليه رجلان فاقام المدعي الشهود المجهولين بعث ﷺ رجلين من اصحابه في قبيلتهما ايستلا عن احوال الشهود فاذا رجعا بخير اجاز شهادتهما وان رجعا بخبر قبيح دعا المتخاصمين الى الصلح ولم يفضحهما ويؤيده خبر عبدالله بن المغيرة قال قلت للرضا رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبيين قال كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته .

(قوله في مسئلة ٢٤ اذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط) هل يجب العدول في صورة فقده للشرائط او يجوز البقاء اولابد من التفصيل بين ما اذا وافق رايه راى من يجب العدول اليه لولا الموافقة فيجب والافلا يجب.

اما التفصيل فلا وجه له اصلا لانه وان توهم ذلك في المقام تنظيرا له بمسئلة جواز البقاء على تقليد الميت اذا وافق الحي بتوهم ان التقليد عبارة عن العمل وفي صورة الموافقة يكون العمل بقول الميت او النازل عن الاجتهاد او الفاقد لسائر الشرائط عمل بقول الحي او الذي يجب العدول اليه ولكن هذا التوهم ناش من الغفلة عن معنى التقليد وحقيقته بناء على كونه هو العمل اذا المراد بناء عليه هو تطبيق العمل والاستناد الى فتوى المجتهد في العمل لا صرف العمل المجرد عن الاستناد وبالجملة حقيقة التقليد هو العمل مستندا الى راى المجتهد وجعل المجتهد بهذا العمل ذا قلادة وعليه فلا فرق بين صورة الموافقة وصورة المخالفة في الجواز وعدمه فلا وجه للتفصيل .

بقي الكلام في الجواز مطلقا وعدمه كما ربما يقال كما يظهر مما افاده بعض الشارحين ان البقاء في ما نحن فيه جائز بحسب ما يقتضيه القواعد ويساعد عليه ادلة جواز البقاء على تقليد الميت تبعا لصاحب الفصول اللهم الا ان يكون اجماع على خلافه

ولكن لامجال لما افاد لان عمدة ما تمسك به هذا المجوز في تلك المسئلة هو الاستصحاب وقد عرفت عند التعرض لادلة المجوزين للبقاء بما لامزيد عليه ان الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الجعل.

مضافاً الى انه على فرض الجريان وغمض العين عن المعارضة في تلك المسئلة لامجال له هيهنا فلا يجري في المقام اصلا لان وحدة الموضوع شرط في باب الاستصحاب وهي غير موجود في المقام لان هذه الفتوى والراى من جهة الحدوث وفي زمانه كان فتوى

المجتهد العادل فهو حجة يقيناً ومن جهة البقاء يضاف الى غير المجتهد اوغير العادل فهي غير حجة يقيناً لعدم حجية فتوى غير الجامع للشرائط فتامل .

نعم يمكن التمسك بالسيرة في المقام كما انها كانت في مسئلة البقاء عمدة الدليل على الجواز ولكن المجوز في القام لم يقبل السيرة في الاصل وهو البقاء على تقليد الميت فكيف بفرعه

ولكن للمنع عن السيرة في المقام مجال واسع ايضاً لاحتمال كونها مردوعة كما يظهر من الروايات الواردة في كتب بني فضال حيث سئل الامام عن العمل بها فاجاب عليه السلام خذوا ما رووا وذروا ما رأوا .

(قوله في مسئلة ٢٥ اذا قلد من لم يكن جامعاً) بطلان عمله وعدم بطلانه مبني على عدم مطابقته لفتوى المجتهد الذي يجب عليه الرجوع اليه فعلا و مطابقته فان طابق وصدر منه قصد القربة حين العمل فصحيح ولا يجب عليه الاعادة والقضاء مستنداً الى فتوى مجتهده الفعلي وقد سبق تفصيله مالامزيد عليه .

(قوله في مسئلة ٢٧ يجب على المكلف العلم باجزاء العبادات) الظاهر ان ذكر هذا الوجوب توطئة ومقدمة لقوله ولو لم يعلمها ولكن علم اجمالا ان عمله واجد الخ اذ اصل الوجوب قد ذكره اول الكتاب حين خير المكلف بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط .

ثم ان ما افاد من كفاية العلم اجمالا بان عمله واجد لجميع الاجزاء والشرائط وفاقد للموانع متين جداً اذا الواجب على المكلف اتيان المكلف به بجميع اجزائه و قيوده طبق المامور به مضيفاً له الى المولى والمفروض انه قد اتى به وقصد القربة واما العلم التفصيلي بالخصوصيات فلا دليل على وجوبه الا من جهة توقف قصد الوجه عليه او التمييز وقد سبق انه لا دليل على اعتبارهما في العبادات اصلا وعلى فرض وجود الدليل على اعتبارهما فانما يدل عليه في جميع العمل لا في الاجزاء ويؤيد المطلب افتاء العلماء بصحة صوم من امسك عن جميع المفطرات ولو لم يعلمها بخصوصياتها نعم بناء على وجوب التعلم وجوباً نفسياً كما يظهر من الشيخ الاعظم قده في باب الشكوك من ان ترك التعلم يوجب الفسق وقلنا بعموم الحكم لسائر المسائل فالعلم الاجمالي غير كاف في رفع المعصية ولكن الظاهر ان ما افاده

الشيخ لادليل عليه .

(قوله قدس في مسئلة ٢٧ يجب تعلم مسائل الشك) معرفة احكام الشك والسهو الواقعان كثيراً في الصلوة هل تكون شرطاً في صحة الصلوة اولا وجهان من جهة انه لا دليل على شرطيتهما فلا يجب بالخصوص ومن جهة ان المكلف يعلم بان للصلوة احكاماً عند عروض الشك والسهو ويحتمل ابتلائه في الصلاة بهما بحيث لا يقدر على ايقاع الصلوة على وجه يكون مطلوباً للشارع لعدم علمه بعد عروض احدهما بكيفية الامتثال يجب له التعلم لان ذلك الاحتمال لا مدفع له وليس هنا اصل يرفع هذا الاحتمال و عليهذا فعروض الشك او السهو لمثل هذا الشخص موجب لبطلان صلاته لعدم علمه بكيفية العلاج و بالجملة تحقق الواجب متوقف على العلم باحكام الشك والسهو ومقدمة الواجب واجبة هذا ولكن لمنع هذا الدليل مجال واسع

اما اولا لان مرجع هذا الدليل الى لزوم الجزم في العبادة و قد سبق ان الجزم في النية لادليل على وجوبه (وح) فالمكلف الجاهل باحكام الشك ينوي الصلاة فيقصد الامتثال بانياً على انه ان ابتلى بشيء من الشكوك في اثناء الصلاة يبني على احد طرفي الشك حتى يتم الصلاة فيسئل عن حكم المسئلة فان طابق عمله الواقع فلا يعيدها و الا فيمتثل بالاعادة ففي الواقع يقصد القرب بهذه الصلاة التي بيده او التي يأتي بها على فرض بطلان ما بيده وهذا معنى الامتثال الاجمالي وقد سبق انه في طول التفصيلي .

واما ثانيا فلان وجود العمل في الخارج لا يتوقف على تعلم احكام الشك وذلك لان التحفظ على العمل بحيث لا يقع فيه شك ولا سهو ممكن للمكلف فمن اول الامر يتحفظ على العمل لئلا يبتلى بالشك او السهو .

(قوله قدس في مسئلة ٢٩ كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات) قد سبق منا في اول الشرح ان مناط وجوب التقليد هو دفع الضرر المحتمل فيخرج عن عنوان التقليد ما يكون الضرر في الترك او الفعل قطعيا القطعية سببه و كونه ضروريا كوجوب الصلاة و حرمة الخمر وهكذا يخرج عن وجوب التقليد ما يكون عدم الضرر فيه قطعيا كالمباحات القطعية وهكذا الكلام في المستحبات والمكروهات مما احرز عدم وجوبه وعدم حرمته وفي غير هذه الموارد يجب التقليد .

ثم ان هنا تفصيل افاده بعض الشارحين لا باس بذكره لعله غير خالية عن الافادة و هو ان الفتوى تارة يكون حجة للمكلف لا غير كما لو كان مفادها حكما غير لزومي كالاباحة او الاستحباب او الكراهة فانها (ح) تكون حجة للعبد على نفي الحكم اللزومي كالحرمة والوجوب .

اقول غرضه من كون الفتوى حجة له اى للمقلد هو في صورة يحتمل الحكم الالزامي في موردها كما يظهر من ذيل العبارة و في هذه الصورة حكم بوجوب التقليد وهذا صحيح لا ريب فيه لان احتمال الحكم الالزامي موجب لاحتمال الضرر فيجب دفعه ثم قال واخرى تكون (اى الفتوى) حجة عليه لا غير كما لو كان مفادها حكماً لزومياً مع عدم احتمال حكم لزومي على خلافه كما لو كان مفادها وجوب فعل مع عدم احتمال الحرمة او بالعكس .

ثم حكم في هذه الصورة بعدم وجوب التقليد اذ لا اثر له في الامن من العقاب لكون المفروض عدم كون الفتوى حجة له اقول هذا الكلام بظاهره ظاهر الفساد اذ مناط وجوب التقليد هو دفع الضرر المحتمل وهو موجود في المقام اذ لو افتى المجتهد بوجوب شيء او بحرمته يجد انذر المقلد بالعقاب في الترك او الفعل فكيف لا يجب على المقلد تطبيق العمل على وفق ما افتى فرارا عن الضرر والعقاب .

ولعل غرضه من عدم الوجوب عدم الوجوب التعييني وانه هو مخير بينه وبين الاحتياط بدليل ذيل عبارته وهو قوله وان شئت قلت اذا كان مفاد الفتوى مطابقاً للاحتياط المطلق لا يجب التقليد لانه لغو الخ وهذا ايضا مخدوش اولا لعدم لغوية التقليد في هذه الصورة لانه مخير بين التقليد والاحتياط وثانياً لا اختصاص في التخيير بهذه الصورة بل في جميع الصور يكون المكلف مخيراً ثم ذكر وجهين آخرين

الاول ما يكون الفتوى حجة له وعليه كما لو كان مفادها حكما لزوميا مع احتمال حكم لزومي على خلافه كما لو افتى بالوجوب مع احتمال الحرمة .

الثاني ما لا تكون الفتوى حجة للمكلف ولا عليه كما لو افتى بالاباحة مع العلم بانتفاء الوجوب والحرمة وحكم في الصورة الاولى منهما بوجوب التقليد من جهة اندراجها في الصورة الاولى من الصور الاربعة وهي ما يكون الفتوى حجة للمكلف وحكم في الصورة

الثانية منهما بعدم الوجوب .

وبالجملة المستفاد من مجموع كلامه ان وجوب التقليد انما يكون فى ما يكون الفتوى حجة للمكلف فكل فتوى تكفل حكماً الزامياً محضاً من الواجبات او المحرمات التى لا يعرفها العامى اصلا ويكون الفتوى حجة عليه لا يجب على العامى التقليد فيها وهو مستريح عنها على هذا المبنى فتأمل فى تمام كلامه لعله يظهر لك غير ما فهمناه .

(قوله قدس سره فى مسئلة ٣٠ ولم يعلم انه واجب) هذا مبنى على جواز الامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلى هذا فى صورة دوران الحكم بين الاحكام الاربعة غير الحرمة واما اذا دار الحكم بين الاربعة غير الوجوب فيجوز له الترك من دون اعتبار شىء فقوله له ان يترك لاحتمال كونه مبغوضاً ان كان غرضه ان يترك رجاء بمعنى ان له الترك لداعى احتمال المبغوضية فليس له وجه اذ النية غير معتبرة فى التروك غير ترك الصوم والاحرام و هما معلومى الخروج عن الفرض .

قوله فى مسئلة ٣١ اذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز (المقلد البقاء) لعدم دليل على حجية رايه السابق وهذا نظير ما اذا اخبر العادل بخبر ثم بعد ذلك يقول انى اخطأت فى اخبارى او اشتبهت فلا شبهة فى عدم شمول دليل حجية خبر الواحد لخبره .

(قوله قدس سره فى مسئلة ٣٢ اذا عدل المجتهد عن الفتوى) لان المتوقف والمتردد ليس له فتوى فالموضوع لحجية رأى اهل الخبرة و ليس بالنسبة الى هذه المسئلة من المنذرين .

(قوله قدس سره فى مسئلة ٣٣ اذا كان هناك مجتهدان متساويان) لا مجال لانكار شمول الاطلاقات فى باب التقليد للمتعارضين والالم يبق تحت الاطلاقات الا افراد نادرة لا ينبغى ان يكون هذه الاطلاقات مسوقة لها وبالجملة اطلاقات باب التقليد تكون نظير ادلة حجية الخبر الواحد فان المتعارضين من الخبرين مشمولان فى حد نفسهما لادلة الحجية اقتضاء لا فعلا ولكن يرفع تعارضهما المانع عن فعلية الشمول بالاخبار العلاجية وهنا ايضاً اطلاق ادلة حجية الفتوى يشمل الفتوائين المتعارضتين اقتضاء وبضميمة الاجماع على التخيير يحكم بالحجية الفعلية لهما على نحو التخيير هذا فى صورة تساوى المجتهدين من جميع

الجهات

واما ان کان احدهما اورع من الاخر فهل یقتضی الاصل التعیین عند الدوران بینه وبین التخییر فی الحجیة فی المقام اولا یقتضی ذلک یمکن ان یقال ان الاصل لا یقتضی التعیین فی المقام اذا لا ورعیة لا مدخلیة لها فی الحجیة اصلا والا فکلما شککنا فی مدخلیة شیء فی الحجیة لابد من القول بدخالته

ثم انه هل یجوز للمقلد التبعیض فی التقلید فی صورة التساوی مقتضی القاعدة وهو اصالة التخییر جوازه الا فیما کان عمله فی نظر کلا المجتهدین باطلا مثلا اذا افتی احدهما بوجوب السورة فی الصلاة وکفایة التسبیحات مرة وافتی الاخر بعکس ذلک فافتی بعدم وجوب السورة واعتبار التسبیحات ثلث مرات فصلی المقلد بلا سورة مع الاکتفاء بالمرة الواحدة من التسبیحات فهذه الصلوة باطلة فی نظر المجتهدین وح لا یبعد القول بعدم جواز التبعیض فی هذه الصورة (قوله قده فی مسئلة اذا قلده من یقول بحرمة العدول حتی الی الاعلم) حیث ان التقلید عند السید قده عبارة عن الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین وان لم یعمل بعد بل ولو لم یاخذه فتواه فاخذ رسالته والالتزام بالعمل بما فیها یکفی عنده فی تحقق التقلید

فیمکن ان یکون غرضه من قوله اذا قلد من یقول بحرمة العدول انه التزم بالعمل بفتاویه التی هذه المسئلة من جملتها فهو قد قلده حتی فی هذه المسئلة و الغرض من هذا البیان ان ظاهر العبارة هو هذه الصورة فلا وجه للتشقیق مضافا الی ان تشقیق المسئلة الی شقین (احدهما) ما اذا قلد مجتهداً فی سائر المسائل الفرعیة غیر مسئلة جواز العدول

والثانی ما اذا قلده فی خصوص هذه المسئلة کما صنعه الشارح لا یثمر ثمرة مهمة فی المقام اذ علی ای تقدیر لا یجوز للمقلد الاصغاء الی فتوی مقلده بعدم جواز العدول اما بحسب ما یدرکه عقله ان التفت وتوجه ورجع الیه فلما مر فی مسئلة وجوب تقلید الاعلم فی المسائل الخلافیة بان العامی اول ما یلزمه عقله ویلزمه فطرته هو الرجوع الی الاعلم بحیث یری نفسه فی خطر عظیم ان لم یود وظائفه الدینیة علی طبق رایه وح فان ادرک ذلک فیرجع هو بنفسه الی الاعلم بعد صیرورة غیر مقلده اعلم ولکن هذا فرد نادر جداً

واماان لم يدرك عقله ذلك فهو بمنزلة الجاهل القاصر بل هوهو هذا بالنسبة الى تكليفه الذى يمكن ان يدركه واماان المورد والمقام مقام الشك فى الحجية وكلماشك فى حجية شيء فالاصل عدم حجيته فهو بمعزل عن ادراك العامى واماحكم المسئلة بحسب مايدل عليه الدليل فبناء على وجوب تقليد الاعلم لافرق بين الابتداء والاستدامة ففى صورة المخالفة اذا وجد الاعلم يجب الرجوع اليه

(قوله قده فى مسئلة ٣٥ اذاقلد شخصاً بتخيل انه زيدفبان عمروا) فى المسئلة اقوال

الاول القول بالصحة مطلقاً قيد اولم يقيد وهوالذى يظهر من المحقق النائينى وجمع آخرمنهم سيدنا العلامة البروجردى

الثانى التفصيل بين صورة التقييد بكونه زيداً فبان انه عمروا فالتقليد غير صحيح ويكون عمله كعمل من لم يقلد كمايظهر من الشارح اومشكل كمايظهر من الماتن وبين ما اذالم يقيد فصحيح

الثالث التفصيل بين صورة ظهور اعلمية عمرو مطلقا فصحيح وعدمه ففير صحيح وهوالذى يظهر من المحقق العراقى فى بعض حواشيه على الكتاب وهذاالتفصيل مضافاً الى انه خارج عن فرض المسئلة لان المفروض صورة تساوى المجتهدين ليس له وجه اصلا اذلو كان التقييد مضراً فلافرق بين صورة ظهور اعلمية عمرو وعدمه وذلك لان مع التقييد لم يتحقق التقليد اصلا اذالمفروض انه قلد هذاالشخص مقيداً بكونه زيداً فالتقييد جزء لموضوع التقليد فاذا انتفى الجزء انتفى الكل واماان لم يكن التقييد مضراً فتقليده صحيح سواء كان عمر واعلم اوكان مساوياً مع زيد

نعم لوكان زيد اعلم فيكون تقليده فى صورة المخالفة بين فتويهما باطلا لوجوب تقليد الاعلم وهذه المسئلة اى وجوب تقليد الاعلم غير مربوط بالمقام من ان التقييد موجب للبطلان اولا

واما القول الثانى فعمدة ماتمسك به القائل به هوان فوات القيد يستلزم فوات المقيد فاذا قلد هذا الشخص بقيد انه زيدفبان عمروا فقد انتفى الجزء من موضوع التقليد وبانتفائه ينتفى الكل فيكون العمل بلاتقليد

وفساد هذا القول ظاهر لايحتاج الى البيان وذلك لان ادلة التقليد مطلقة عن هذا

القيد ولادخل له في المرجع وبالجملة وان قصد تقليد هذا الشخص بعنوان انه زيد الاان خصوصية زيدية هذا الشخص او عمريته غير ماخوذة في الدليل بل لابد من صدقيته لعموم ادلة التقليد ومطابقاتها والمفروض ان عمرو أيضا صدق عليه الفقيه فيشمله قوله عليه السلام واما من كان من الفقهاء الخ والمفروض انه نظر في حلالهم وحرامهم فينطبق عليه قوله ينظر ان الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الخ وهكذا هو من اهل الخبرة فيشمله السيرة وهو منذر فهو مشمول آية النفر وهو من اهل الذكر فيشمله آية السؤال عن اهل الذكر وعليهذا فالقول بصحة تقليده هو الصحيح ولاطريق الى بطلانه اصلا

(قوله قده في مسئله ٣٦ فتوى المجتهد يعلم بامور)(الاول) ان يسمع منه وان كان كلامه ظاهراً في مراد ولم يكن نصاً فيه وذلك لحجية الظاهر عند العقلاء مالم ينصب المتكلم على خلافه قرينة (الثاني) بشهادة العدلين وباخبارهما لعموم حجية البينة كما سبق تفصيله بما لامزيد عليه (الثالث) خبر العدل الواحد بل بخبر الثقة ولو لم يكن عدلا لشمول ادلة حجية الخبر الواحد لهما وعموميتها من جهة الاخبار بالحكم والموضوع (الرابع) بالوجدان في رسالته ان كان بخطه لانه نظير السماع منه واما ان لم يكن بخطه فيكون من قبيل اخبار العدل او الثقة وعليهذا فلابد من ان يكون الكاتب موثوقاً به او ان يخبر ثقة بان المكتوب موافق لفتوى المجتهد

(قوله قده في مسئلة ٣٧ وكذا اذا قلد غير الاعلم) للمسئلة صورتان (الاول) ان يقلد احد المتساويين ثم صار الاخر اعلم (الثاني) ان يقلد غير الاعلم مع وجود الاعلم اما الصورة الاخيرة فيلحق بمبدء المسئلة وهو ما اذا قلد من ليس له اهلية الفتوى من حيث الحكم ويلحق عمله بعمل الجاهل غير المقلد واما الصورة الاولى فاعما له السابقة صحيحة ان كان موافقا لفتوى الاعلم الذي يجب عليه الرجوع اليه من الان وان لم يكن موافقا فيدخل في النزاع المعروف من حيث الاجزاء وعدمه

(قوله قده في مسئلة ٣٨ انكان الاعلم منحصراً في شخصين) قدم بيان شقوق المسئلة مفصلا في مسئلة وجوب الفحص عن الاعلم

(قوله في مسئلة ٣٩ اذا شك في موت المجتهد) كل ذلك للاستصحاب ولايجب عليه الفحص (قوله قده في مسئلة ٤٠ وانكان لايبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن)

للمسئلة صورتان الاول ان يعلم المكلف اجمالا ببطلان بعض اعماله السابقة ففي هذه الصورة وان كان الاحتياط حسنا باعادة جميع الاطراف الا ان القاعدة في الاقل والاكثر غير الارتباطيين يقتضي جواز الاقتصار بالقدر المتيقن واجراء البراءة من الزائد المشكوك فيه

الشق الثاني هو ما لم يعلم المكلف ولو اجمالا ببطلان اعماله السابقة وعدم مطابقتها للواقع بل يحتمل ذلك (فح) لا مانع من اجراء قاعدة الفراغ في اعماله ولكن يشترط في جريانها عدم معلومية صورة العمل

وبعبارة اخرى يكون الشك في الصحة متمحضا في انطباق المأتي به مع المأمور به واما انكان صورة العمل معلومة ومحفوظة كما اذا علم انه صلى بلا سورة وشك في التكليف الواقعي من ان الواجب هو الصلوة مع السورة او بلا سورة فلا مجال لجريان القاعدة وتفصيل الكلام موكول الى محله وعلى فرض المناقشة في جريان قاعدة الفراغ في امثال المورد فلا مجال للمناقشة في جريان اصالة الصحة لما قيل من اطلاق ادلتها واطلاق كلمات الاصحاب

وبالجملة لا مانع من جريان الاصل مع احتمال مصادفة اعماله للواقع حتى في صورة جهله بالحكم حين العمل لقيام السيرة التي هي عمدة الدليل في باب اصالة الصحة على العموم خصوصا مع جهل غالب الناس بالاحكام

لا يقال ان فرض جهل المكلف بالحكم بنا في احتمال المصادفة مع الواقع فانه يقال بعد الرجوع الى حال اغلب الناس لا مجال لهذا الاحتمال والاشكال وذلك لان العامي الذي لا يركن الى تقليد المفتي يأتي بما يأتي به الناس مع جهله بالواجب والمستحب وما هو شرط او جزء

(قوله في مسئلة ٤١ ـ لكن لا يعلم انها كانت عن تقليد صحيح ام لا بنى على الصحة) يمكن ان يكون المراد من قوله بنى على الصحة هو بناء اعماله السابقة على الصحة ويمكن ان يكون المراد بناء التقليد على الصحة وكلاهما مما لا محذور فيه اذ كما يجري اصالة الصحة في الاول يجري في الثاني ايضا

فما افاده الشارح هنا بقوله صحة التقليد وفساده انما يكون مجرى للاصول الشرعية اذا كان مورد الا ثر عمليا ولا يتضح ذلك الا في فرض عدول العامي (الخ) ففي غير محله لان التقليد

عبارة عن العمل مستنداً الى فتوى المجتهد ولا شبهة في ان مورد الاصل هو نفس العمل ففي جريانها الا يترقب اثر اخر وراء صحة العمل من جميع الجهات

وبعبارة اخرى المكلف اذا شك في صحة صلوته قارة يكون منشاء الشك فيها جهة واجديتها للاجزاء او الشرائط او فاقديتها للموانع فلا شبهة في جريان اصالة الصحة او قاعدة الفراغ فيها واخرى يشك في الصحة من حيث استناد العمل وتطبيقه مع فتوى المفتي فهذا ايضاً شك في صحة العمل بعد ان علم ان عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل فيكون نفس العمل مجرى لاصالة الصحة من هذه الناحية والجهة ايضاً فليس التقليد مغايراً مع العمل ولا صحته غير صحة العمل سلمنا ذلك ولكن ما المانع من جريان اصالة الصحة في نفس التقليد لانه ايضاً من الوظائف المقررة للجاهل

هذا ولكن لا يخفى انا لا نحتاج الى اصالة الصحة في التقليد اصلاً وذلك لانا لو فرضنا ان تقليده كان فاسداً يقيناً ولكن شك في صحة عمله ومطابقته مع الواقع وعدم مطابقته فلا مانع من الاصل كما سبق في المسئلة السابقة

(قوله قدس سره في مسئلة ٤٢ ـ اذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط) اقول للمسئلة صور الاولى ما اذا قلد فلا ثم تنبه بعد ذلك والتفت الى لزوم الفحص عن شرائط المفتي ولم يحرز حين التقليد اجتماع الشرائط في المفتي بطريق عقلائي فهذا المكلف يجب عليه الفحص بالنسبة الى اعماله اللاحقة واما تكليفه بالنسبة الى الاعمال السابقة فان علم بمخالفتها للواقع فلا بد له من القضاء والاعادة وان احتمل الصحة فمورد للاصل كما مر تفصيله

الصورة الثانية ما اذا احرز من اول الامر جامعية المجتهد للشرائط ولكن بعد ذلك شك في بقائها ولا شبهة في جريان الاستصحاب ولزوم التعبد ببقائها

الصورة الثالثة ما اذا شك في جامعيته للشرائط من اول الامر مع احراز الشرائط حين العمل فيكون ظهور الشك الساري وفي هذه الصورة يجب عليه الفحص بالنسبة الى اعماله اللاحقة لعدم جريان الاستصحاب لان من اركانه اليقين السابق والمفروض زوال يقينه وتبدله بالشك واما الاعمال السابقة فيمكن جريان اصالة الصحة فيها لاحتمال مطابقتها مع الواقع ويمكن الحاقها بالعمل بلا تقليد

(قوله قدس سره في مسئلة ٤٣ ـ من ليس اهلا للفتوى يحرم عليه الافتاء) ويدل عليه رواية

عبدالرحمن بن الحجاج قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن مجالسة اصحاب الرأی فقال جالسهم وایاك عن خصلتین تهلك فیهما الرجال ان تدین بشیء من رایك او تفتی الناس بغیر علم وعن موسی بن بکیر قال قال ابوالحسن عليه السلام من افتی الناس بغیر علم لعنته ملائکة السماء والارض وعن ابی عبدالله عليه السلام عن ابیه قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله من افتی الناس بغیر علم لعنته ملائکة السماء والارض

وعن تحف العقول عن النبی صلی الله علیه وآله قال من افتی الناس بغیر علم فلیتبوء مقعده من النار هذا مضافاً الی ما عن المسالك وغیره من ادعاء الاجماع علی الحرمة وعن جماعة من الاعیان التصریح به مرسلین له ارسال المسلمات

ثم ان الظاهر من الروایات وکلمات الاصحاب هو حرمة الفتوی من غیر العالم بان یبین حکم الله تعالی بنظره ورأیه وان طابق قوله مع قول العالم فصرف المطابقة لایخرج فتواه عن الفتوی بغیر علم لکن یظهر من الشارح ان صرف المطابقة کاف فی خروج فتواه عن الفتوی بغیر علم ولیهذا لاتشمل الروایات الناهیة ناقل الفتوی لانه لایحکم فی المسئلة برأیه وانما ینقل فتوی المجتهد فهو خارج عن الروایات موضوعاً لانه مفت عن علم کما یظهر من الشارح

ثم ان الظاهر من الروایات انحصار الحرمة بصورة عدم العلم اما لو کان عالماً ولکن لم یکن رجلا او حراً او کان نعوذ بالله فاسقاً او کان ولد الزنا او عبداً مملوکا للغیر فلا تدل الروایة علی حرمة افتائه نعم قبول الفتوی منه مشروط بعدم هذه الامور هذا وقد عرفت ان عمدة الدلیل علی الحرمة هی الروایات الظاهرة فی الحرمة فلا حاجة بعدها الی التوسل لاثبات الحرمة بکون الفتوی منصباً للنبی او الامام ثم الاشکال علیه بعدم الدلیل علی ذلك او بانه اغواء واضلال اذلا اثر بعد العین فتدبر

(قوله قدس سره فی مسئلة ویحرم علیه القضاء) وتدل علیه مضافا الی کلمات الاصحاب روایات

منها ما عن ابی عبدالله عليه السلام قال القضاة اربعة ثلثة فی النار وواحد فی الجنة رجل قضی بجور وهو یعلم فهو فی النار ورجل قضی بجور وهو لایعلم فهو فی النار ورجل قضی بالحق وهو لایعلم فهو فی النار ورجل قضی بالحق وهو یعلم فهو فی الجنة

وعن ابی بصیر قال سمعت اباعبدالله عليه السلام یقول من حکم فی درهمین بغیر ما انزل

الله عزوجل فهو كافر بالله العظيم

ومنها قول علي عليه السلام شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبي او وصي نبي او شقي

ومنها قول الصادق عليه السلام اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين كنبي او وصي نبي ويظهر من هاتين الروايتين ان القضاء من المناصب المختصة بالامام على نحو لا يجوز لغيره التصدي له الا باذنه

وينبغي هنا ذكر امور اجمالا وتفصيلها موكول الى محله الاول هل يعتبر في القاضي ان يكون مجتهداً مطلقا او يكفي ان يكون متجزيا يمكن ان يقال بكفاية التجزي ويدل عليه خبر ابي خديجة عن الصادق عليه السلام اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني جعلته قاضياً فتحاكموا اليه فان الظاهر منه ان العالم بشيء المسايق لبعض من قضايانا هم كاف في القضاء اللهم الا ان يقال المراد من شيء يعتد به ويعتنى به المسايق مع الاجتهاد المطلق لعدم الانفكاك بينهما

هذا مع انه معارض بمقبولة عمر بن حنظلة ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما وهكذا معارض مع رواية اخرى لابي خديجة قال بعثني ابو عبدالله عليه السلام الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً فان ظاهر هذه الرواية وظاهر مقبولة عمر بن حنظلة يفيدان العموم فان الجمع المضاف في الاول وكذا المفرد المضاف في الثاني يفيدان العموم ظاهراً وعلى هذا يستفاد منهما اعتبار الاجتهاد المطلق فيعارضان الخبر الاول الدال على كفاية التجزي

وربما يقال بلزوم رفع اليد عن العموم في الخبرين لاظهرية معارضيهما وفيه تامل ظاهر وعليهذا لا بد من الرجوع الى الاصل وهو عدم جواز قضاء المتجزي ولكن لا يصل النوبة الى اصل لعدم المعارضة لقوة احتمال ان يكون المراد من لفظ الشيء في الرواية الشيء المعتد به الذي يلازم الاجتهاد المطلق

الثاني هل يجوز القضاء للمقلد يظهر من صاحب الجواهر قده القول بالتعميم مدعيا شمول رواية ابي خديجة له لانه عالم بشيء من القضايا ولو تقليداً بشرط كونه عن

تقليد صحيح

قال وانه لاريب في اندراج من سمع منهم احكامه اخاصة مثلا وحكم فيها بين الناس وان لم يكن له مرتبة الاجتهاد والتصرف الخ

لايخفى ان ماافاده قده مع انه مخالف لما عن المسالك وغيره من ادعاء الاجماع على اعتبار الاجتهاد في القاضي مخالف مع الرواية ايضاً اذ المقلد لايعلم شيئاً من قضاياهم وانما يعلم فتوى مجتهده وبواسطتها يتعبد بالحكم لانه يعلم الحكم فهو خارج عن مساق الرواية قطعاً

الثالث هل يجوز تفويض القضاء الى المقلد هذا الحكم يتوقف على ثبوت (امرين الاول) قابلية المقلد للتعدي بحسب الامر الالهي وهي فرع اثبات عدم دخل الاجتهاد في القاضي شرعاً اذ على فرض اعتباره لايجوز للمجتهد تغيير هذا الحكم وعدم دخل الاجتهاد في القضاء فرع عموم الدليل على جوازه من كل شخص

وقد يستدل لعدم اعتبار الاجتهاد بعموم ايات اظهرها في المدعى قوله تعالى فاذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل الاية فان الخطاب يعم جميع المؤمنين

ولكن لايخفى ان الاية في مقام بيان وصف الحكم وهو ان يكون بالعدل من دون نظر الى تعيين من له هذه الشأنية

الثاني بعد فرض القابلية هل يجوز للمجتهد التفويض وهل هو صالح له يمكن منع ذلك ايضا لانه موقوف على ثبوت الولاية العامة للمجتهد وهو في غاية الاشكال فتامل

الامر الرابع هل يجوز للمجتهد توكيل الغير على القضاء هذا ايضا مبني على جواز القضاء من غير المجتهد طبعا حتى يجوز ابكال الامر اليه والافادلة الوكالة انما يشمل صورة امكان صدور الامر الموكول اليه من الوكيل شرعاً

نعم لو ثبت ان حكام الجور في زمان الائمة عليهم السلام كانوا يوكلون امر القضاء الى غير العالم بالاحكام وغير المجتهد من علمائهم وثبت ايضا ان غرض الامام من صرف الشيعة عن ولاة الجور واعطاء المنصب الى علماء الشيعة ان يكون امرهم كل ما القضاة الجور لامكن القول بجواز التوكيل ولكن مجال النظر في كلتا المقدمتين واسع

(قوله قده لايجوز الترافع اليه) اما ان كان من ليس له اهلية القضاء من الشيعة وكان

عدم اهلیته من جهة عدم العلم بشیء من قضایاهم علیهم السلام او من ناحیة فقدانه لسائر شرائط القضا فعدم الجواز عبارة عن عدم الجواز الوضعی ای عدم نفوذ حکمه لا الحرمة الذاتیة الا ان یراد منه الحرمة التشریعیة ووجه عدم النفوذ عدم کونه مجازاً فی القضاء

(واما) ان کان القاضی من قضاة الجور او من قضاة العامة فالترافع الیهم محرم ذاتی للنهی عنه فی خبر ابی خدیجة وهو قوله ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضاً الی حکام الجور

ومقبولة عمر ابن حنظلة سئلت اباعبدالله علیه السلام عن رجلین من اصحابنا یکون بینهما منازعة فی دین او میراث فتحاکما الی السلطان او الی القضاة ایحل ذلک فقال من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت ومایحکم له فانما یاخذ سحتاً وان کان حقه ثابتاً لانه اخذه بحکم الطاغوت وقد امر الله ان یکفر به

وبالجملة فدلیل حرمة الترافع انما هو فی قضاة الجور عموماً وخصوص قضاة العامة واما من لیس اهلا للفتوی من الشیعة فیحرم علیه القضاء للادلة الخاصة التی ذکرناها

واما الترافع الیه فلیس محرماً اذ لا ملازمة بین حرمة القضاء علی شخص وحرمة الترافع الیه

(قوله قدس سره فی مسئلة ـ ولا الشهادة عنده) لعل الوجه فی ذلک صدق عنوان الاعانة علی الاثم او انه تقویة لامرهم

(قوله فی مسئلة ـ والمال الذی یؤخذ بحکمه حرام) یمکن ان یقال ان الظاهر من الروایة ان المحرم فی المحق هو الاخذ لا المال الماخوذ نعم ان کان حقه علیه کلیاً او کان تعیینه فی الماخوذ باعطاء الحاکم قهراً کان الماخوذ ایضاً حراماً

ویمکن ان یقال انه لا وجه لهذا الاستظهار بعد ظهور المقبولة فی الاطلاق وان الماخوذ بحکمهم حرام عیناً کان او دیناً اذ ظاهر قوله ومایحکم له فانما یاخذ سحتا اعم من العین والحق لان لفظ سحتاً مفعول یاخذ و یمکن ان یکون حالا للضمیر المفعول المستتر الراجع الی لفظ ما وهو یعم الدین والعین

نعم هنا تفصیل لصاحب الجواهر قدس سره وهو ان الحق اذا استحقاق العین ان کان بحکم الحاکم فنفس الماخوذ سحت واما ان کان الاخذ بحکم الحاکم بعد تعین الحق فی حد نفسه او بحکم غیر حاکم الجور فالاخذ یکون حراماً لا نفس الحق والعین

(قوله في مسئلة ٤٣ - الا اذا انحصر استنقاذ حقه) وعن الكفاية الاشكال في هذه الصورة ايضا مستنداً الى ان حكم الجائر بينهما محرم والترافع يقتضي ذلك فيكون اعانة على الاثم وهي منهي عنها

وفيه انه على فرض تسليم حرمة الاعانة على الاثم ليس هذا اعانة عليه اذ حكم الحاكم ليس وجوده متوقفا على الترافع عنده توقف ذي المقدمة على المقدمة مضافاً الى ان حرمة الترافع موجب الضرر وهي مرفوعة بدليل لاضرر لحكومتها على الادلة الاولية

(قوله في مسئلة ٤٤ - يجب في المفتي والقاضي العدالة) للاجماع في الثاني والروايات في الاول وهذا مما لا ريب فيه ولكن يظهر من صاحب الحدائق ان العدالة المعتبرة فيهما هي المرتبة العليا فلا يكفي فيهما ما يعتبر في امام الجماعة او الشاهد او غيرهما ممن يعتبر وجود العدالة فيه .

ولا بأس بنقل كلامه وما استشهد به من الرواية وان لم تكن دالة على مطلوبه الا انه لا تخلو عن فائدة بل لعل التيمن بذكرها يوجب التنبيه والاتعاظ لنفسي الخبيثة ولمن نظر الى هذا المختصر اما كلامه قده في هذا المقام .

قال اعلم انه قد صرح جملة من اصحابنا منهم شيخنا العلامة المجلسي في كتاب البحار وشيخنا ابو الحسن الشيخ سليمان بن عبدالله البحراني وتلميذه المحدث الشيخ عبدالله بن صالح البحراني بان العدالة المشترطة في الامامة والشهادة والقضاء امر واحد باى الاقوال الثلاثة فسرت كان جميع ذلك مشتركين فيها وقد جرينا على هذا القول سابقاً في جملة من زبرنا و رسائلنا .

والذي ظهر لنا الان بعد التأمل في الاخبار بعين الفكرة والاعتبار ان العدالة في الحاكم الشرعي من قاض او مفت اخص مما ذكرنا من معنى العدالة باى المعاني المتقدمة اعتبرت لانه نائب عن الامام عليه السلام وجالس في مجلس النبوة والامامة ومتصد للقيام بتلك الزعامة فلا بد من مناسبة المنوب عنه بما يستحق به النيابة وذلك بان يكون متصفاً بعلم الاخلاق الذي هو السبب الكلي للقرب من الملك الخلاق وهو تحلية النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذائل .

الى ان قال ويكفيك ما ذكرنا قول امير المؤمنين بأشريح جلست مجلساً لا يجلسه

الا نبي اووصي نبي اوشقي ويدل على ذلك جملة من الاخبار .

ثم ذكر رواية طويلة عن كتاب الاحتجاج تركناها خوفاً عن الاطالة و هي رواية شريفة قدنقلها العلامة المجلسي قدمه في الجلد الاول من كتاب بحار الانوار و اولها قوله ﷺ اذا رأيتم الرجل قدحسن سمته وهديه الخ .

ثم استشهد بروايات اخر منها ماعن ثقة الاسلام في الكافي بسنده عن ابي عبدالله عليه السلام عن امير المؤمنين ﷺ انه كان يقول ياطالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة .

(فرأسه) التواضع (وعينه) البراءة من الحسد (واذنه) الفهم (ولسانه) الصدق (وحفظه) الفحص (وقلبه) (حسن النية) (وعقله) (معرفة الاشياء والامور) (و يده) الرحمة (ورجله) زيارة العلماء (وهمته) السلامة (وحكمته الورع) ومستقره النجاة (وقائده) العافية (ومركبه) الوفاء (وسلاحه) لين الكلام (وسيفه) الرضا (وقوسه) المداراة (و جيشه) مجاورة العلماء (وماله) الادب (وذخيرته) اجتناب الذنوب (وزاده) المعروف (ومائه) المواعدة (ودليله) الهدى (ورفيقه) محبة الاخيار .

ومنها ماعن ابي عبدالله عليه السلام قال طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم و صفاتهم .

فصنف يطلبه للجهل والمراء .

وصنف يطلبه للاستطالة والختل .

وصنف يطلبه للفقه والعقل .

فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال يتذاكر العلم وصفة الحلم وقدتسر بل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من ذلك خيشومه و قطع منه حيزومه .

وصاحب الاستطالة والختل ذوخب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره .

وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قدتحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعياً مشفقاً مقبلا على شأنه عارفاً باهل زمانه مستوحشاً من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه .

اقول عدم دلالة الروايتين وامثالهما على مطلوبه واضح ولكن النظر والتأمل فيهما وفي امثالهما على طالب العلم والفقه حتم لازم ومن الله التوفيق وبه نستعين .

(قوله قده في مسئلة ٤٥ ـ اذا مضت مدة من بلوغه) اما صحة اعماله السابقة فلا صالة الصحة واما وجوب التصحيح عليه فعلا فلانه مكلف بالاتيان بالاعمال الصحيحة طبق فتوى مجتهد جامع لشرائط الفتوى فيجب عليه الفحص واصالة الصحة في اعماله السابقة لا يقوم مقام الفحص لعدم الدليل على حجية مثبتاتها وكذا لا يجرى لصحة الاعمال اللاحقه .

(قوله قده في مسئلة ٤٦ ـ يجب على العامي ان يقلد الاعلم) لان اول ما يدركه عقله ان يعتمد في اعماله الى ركن وثيق فحينئذ ان افتى الاعلم بوجوب تقليد الاعلم فلا اشكال واما ان افتى بعدم الوجوب فمقتضى الاحتياط وان كان هو تقليد الاعلم الا ان في هذه الصورة لا بأس بتقليد غير الاعلم ايضا فيجوز له ذلك لانه في تقليده عن غير الاعلم ايضا معتمد الى ركن وثيق وهو فتوى الاعلم بجوازه وعليه فما افاده في المتن محل تأمل .

(قوله قده في مسئلة ٤٨ ـ اذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه اعلام من تعلم) الناقل او المفتى خطاء تارة يخطئ في الوجوب والاستحباب بان يكون الحكم بنظره الاستحباب فيحكم بالوجوب او كان مباحاً او مكروهاً فاخطأ في الفتوى بالوجوب فيمكن ان يقال بعدم وجوب الاعلام لعدم علمية فتواه لوقوع معصية في الخارج .

واما ان كان واجباً في الواقع فافتى باحد الاحكام الثلاثة فيجب عليه الاعلام بل يمكن ان يقال انه غير مختص بالمفتي بل كل من التفت الى الخطأ يجب عليه رفعه لوجوب رفع عذر الجاهل واتمام الحجة عليه بدليل اية النفر وغيرها .

واما ان كان في الواقع حراماً فقد افتى بالاباحة او غيرها من الاحكام فدليل الوجوب مضافاً الى امر هواه قد اغرى الجاهل بالقبيح وحقيق عقلا بل هو تسبيب الى فعل الحرام وارتكابه .

مثلا اذا حكم بوجوب صلاة الجمعة خطأ وقد كان بنظره حراماً فلا شبهة في ان سبب ارتكاب هذا الحرام عرفاً انما هو فتوى المفتي خطأ اذ الاداعي للمكلف ولا محرك له الا الفتوى (فح) يدل عليه كثير من الاخبار المتفرقة الدالة على حرمة تغرير الجاهل بالحكم او الموضوع في المحرمات مثل ما دل على ان من افتى الناس بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه و مثل قوله

مامن امام صلى بقوم فيكون في صلواتهم تقصيراً الا كان عليه اوزارهم ولكن في تطبيق الكبرى على ما نحن فيه نوع غموض واشكال فتأمل .

وربما يقال بدخوله في باب النهي عن المنكر كما يظهر من اجوبة المسائل المهنائية للسيد المرتضى قدس سره حيث سئله السيد المهنا عمن رأى في ثوب المصلي نجاسة فاجاب بانه يجب الاعلام لوجوب النهي عن المنكر انتهى ولكن يمكن ان يقال ان وجوب النهي عن المنكر يشترط ظاهراً بكون المرتكب عالما بكون ما يرتكبه منكراً بخلاف المقام فان المقلد قد يكون قاطعاً بالوجوب.

(قوله قدمه في مسئلة ٤٩ ـ اذا اتفق في اثناء الصلوة) ربما يقال انه لا يعتبر في الصحة البناء على احد الطرفين بقصد ان يسئل عن الحكم بعد الصلاة بل تصح الصلاة ولو لم تكن المصلي قاصداً للسؤال ولا للامتثال على الوجه الصحيح .

وفيه ان المعتبر في الامتثال امران (الاول) الاتيان بذات العمل (الثاني) اضافته الى المولى وعليهذا ففي فرض المسئلة انه اتى بالمحتمل قاصداً وبانياً على ان الامتثال ان تحقق بهذا العمل فيكتفي به وان لم يحصل به يمتثل بفرد اخر (فح) قد قصد الامتثال و اضاف العمل الى المولى ولو احتمالا.

واما لو لم يقصد ذلك واتى بالعمل مضافاً الى المولى فهو مشرع في عمله لانه قد ادخل في الدين ما ليس منه واما ان لم يضفه الى المولى فلا يصح عمله اصلا لعدم قصد القربة وينبغي ان يكون هذا هو الوجه لما ذكره الماتن .

(قوله في مسئلة ٥١ ـ الماذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الاوقاف) وجه انعزال الوكيل والماذون عن قبل المجتهد واضح وهو بطلان الاذن بالموت واما اذا نصب المجتهد شخصاً متولياً اوقيما ففي انعزاله بموته و عدم انعزاله وجهان مبنيان على ان دائرة ولاية المجتهد وسيعة بحيث يجوز له نصب الولي او ان القدر المتيقن ان شخص المجتهد له الولاية على القصر والغيب واما جعل الولي فلا يجوز له .

(قوله قدمه في مسئلة ـ ٥٣ اذا قلد من يكتفي بالمرة مثلا في التسبيحات الاربع و اكتفى بها اوقلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد) حيث ان

وجوب الاعادة وعدم وجوبها مبتنية على مسئلة اجزاء الاتيان بالمامور به الظاهري عن المامور به الواقعي وعدمه فلا بأس بالاشارة الاجمالية الى تلك المسئلة .

فنقول وعليه التكلان الاقوال فيه خمسة (الاول) الاجزاء مطلقا (الثاني) عدم الاجزاء مطلقا (الثالث) التفصيل بين الموضوعات والاحكام (الرابع) التفصيل بين انكشاف الخلاف بالقطع فلا يجزي او بامارة اخرى غير القطع فيجزي (الخامس) التفصيل بين ان يكون الامارات مجعولة على نحو السببية فيجزي وان يكون مجعولة على الطريقية فلا يجزي .

اذا عرفت ذلك فلا بد اولا من ذكر ما افاده صاحب الكفاية (قده) في المقام ثم بيان ما يقتضيه الحق .

وحاصل ما افاده (قده) هو الفرق في الاحكام الظاهرية بين (ما كان) منها مستفاد من ادلة الاصول (وما كان) مستفاداً من دليل حجية الامارة .

وتوضيحه ان مفاد قوله عليه السلام كل شيء طاهر او حلال هو الحكم بالطهارة او الحلية ابتداء من دون نظر الى واقع اصلا فضلا عن ان يكون حاكياً عنه ومن الظاهر المعلوم ان الحكم بالطهارة حكم بترتيب آثار ها وضعية كانت او تكليفية ومنها الشرطية .

وعليهذا فيوجب ضمه الى الادلة الواقعية التوسعة في الشرطية ومثله ليس له كشف خلاف اصلا لانه ضم لغير الواقع الى الواقع .

وهذا بخلاف دليل الامارة اذا نهضت على طهارة شيء فان معنى وجوب تصديقها هو البناء على وجود ما هو شرط واقعا فيتبعه احكام وجود الشرط واقعا من جواز الدخول في الصلاة وغيره .

وبالجملة ليس مفاد دليل الامارة انشاء الشرطية كما كان كذلك في الاصول فاذا انكشف عدم الطهارة واقعا فقد انكشف وقوع الصلاة بلا شرط .

وحاصل مرامه (قده) مبني على حكومة ادلة الاصول بالنسبة الى الادلة الواقعية فان دليلها يكون حاكما على دليل الاشتراط ، مبيناً لدائرة الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية .

فانكشاف الخلاف لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل فلسانها لسان تحقق الشرط

او الجزء .

بخلاف الامارة فانه لايكون لسانها لسان جعل الشرط والجزء بل مفادها وجودما هو الشرط اوالجزء واقعاً .

(هذا خلاصة ماالختارة قدس سره .)

وفيه ان ماافاده في باب الامارات من عدم الاجزاء عند كشف الخلاف متين جداو في محله واما ماافاده في باب الاصول فيرد عليه .

اولا بالنقض بجميع موارد الاصول غير اصالة الحلية واصالة الطهارة و استصحاب طهارة الثوب والبدن في خصوص باب الصلاة لانه لو بنينا على حكومة ادلة الاصول على ادلة الاحكام الواقعية يلزم تا سيس فقه جديد .

اذ كيف يمكن الحكم بصحة صلاة من صلى باستصحاب الوضوء وقد انكشف كونه محدثا او كيف يمكن الحكم بصحة وضوء من توضأ بماء مستصحب الطهارة وقد انكشف كونه نجساً اواجرى قاعدة الفراغ في صلاته وقد انكشف انه ترك ركناً من اركان صلاته و هل يمكن القول بالاجزاء في هذه الموارد و امثالها حتى من شخصه كلا وحاشا .

نعم ماذكره انما يصح في موارد خاصة منها في خصوص الطهارة الخبثية للثوب والبدن في باب الصلاة لورود النص بالخصوص فيهما الذى يستظهر منه ان شرطية الطهارة اعم من الواقعية والمحرزة ولو بالاصل ومنها في شرطية العدالة في امام الجماعة التى هى الاعم من الواقعية والمحرزة ولو بالاصل .

ومنها فيما اذا صلى المكلف في شيء مغصوب وهو جاهل بغصبيته وليس هذا الامن جهة ان المستفاد من الدليل هو ان المانع من الصلوة الغصبية المحرزة لا الغصبية الواقعية .

وثانيا بالحل وهو ان الاجزاء في موارد الاصول العملية مبنى على حكومة ادلة الاصول على الادلة الواقعية حكومة واقعية بان تكون ادلة الاصول موجبة لتوسعة موضوع الحكم الواقعي اولتنقيحه واقعاً .

كحكومة قوله عليه السلام الفقاع خمر استصغره الناس على ادلة حرمة شرب

الخمر و نجاسته.

وكحكومة قوله عليه السلام لا شك لكثير الشك او للماموم مع حفظ الامام على ادلة الشكوك فان الدليل الحاكم في المثال الاول اوجب التوسعة في دائرة موضوع ادلة الحرمة و النجاسة .

وفي الثاني اوجب التضييق في موضوع ادلة احكام الشكوك فلا يجب على كثير الشك او الماموم البناء على الاكثر واقعاً .

ولكن ليست النسبة بين ادلة الاصول و ادلة الاحكام الواقعية حكومة واقعية اذ الحكومة الواقعية انما تكون فيما اذا كان الدليلان في عرض واحد وفي مرتبة واحدة بمعنى انه اذا كان المحكوم حكماً واقعياً ودليله متكفلا لبيان الحكم الواقعي كان الحاكم ايضا كذلك كالمثال الاول .

وان كان دليله متكفلا للحكم الظاهري كان الحاكم ايضاً متكفلا لبيان الحكم الظاهري كالمثال الثاني والمقام ليس كذلك اذ الادلة المتكفلة لبيان الاحكام الواقعية انما هي في مقام بيان حكم الموضوعات الواقعية بما هي هي مع قطع النظر عن طرو الجهل و الشك عليها فهي في مقام بيان الحكم الواقعي بخلاف ادلة الاصول فانها في مقام بيان الحكم الظاهري فليس ادلة الحكم الواقعي مع ادلة الحكم الظاهري في رتبة واحدة بل الحكم الظاهري يكون في طول الواقع فحكومة ادلة الاصول على الدليل الواقعي حكومة ظاهرية

ومعنى الحكومة الظاهرية هو توسيع دائرة موضوع الواقع (اي الحكم الواقعي) او تضييقه في ظرف الشك و الجهل واما الواقع فهو على حاله من السعة او الضيق ولا يوجب ادلة الاصول تغييراً فيه

والذي يدلك على ذلك انه لو كان دليل الحكم الظاهري ناظراً على خلافه في الواقع لما كان مجال الشك في الواقع بعد قيام دليل الحكم الظاهري على خلافه اصلا مع انه ليس كذلك قطعاً

وبالجملة الحكومة لادلة الحكم الظاهري على الحكم الواقعي ظاهرية فتوجب التوسيع او التضييق في ظرف الشك فما دام المكلف شاكا يترتب على اصالة الطهارة آثار الطهارة الواقعية واذا انكشف الخلاف يعلم انه لم يكن في الواقع طهارة

وحيث ان الظاهر من الادلة كفاية الاصلاة الا بطهور هو ان الشرط هو الطهارة

الواقعية والمفروض بعدانكشاف الخلاف انها لم تكن في الواقع حال الصلوة موجودة فما امتثل الامر الواقعي فلابد من القول بعدم الاجزاء ووجوب الاتيان ثانياً

نعم في ظرف الشك يحكم بصحة الصلاة ظاهراً ولكن بعد ارتفاعه يرتفع موضوع الاصل ويعلم عدم وجود الشرط وعليهذا فالفرق بين الاصول والامارات لاوجه له

ثم انه قد علم مما حققناه ان المدار في باب الاجزاء على حكومة دليل الظاهري على ادلة الاحكام الواقعية واقعاً فالقائل بالاجزاء لابد له من اثبات هذا المعنى والا فلا وجه للاجزاء من هذه الجهة

لما افاده سيدنا العلامة البروجردي ادام الله ظله في مجلس بحثه من ان القائلين بعدم الاجزاء انما ذهبوا اليه لاستبعادهم ان يكون الاتيان بمتعلق امر مجزياً عن امر آخر

وهذا الا ستبعاد ناش عما هو ظاهر عنادنا ونهم في بحث الاجزاء حيث عنونوا اولا ان الاتيان بمتعلق كل امر يكون مجزياً بالنسبة الى امره مسقطاً له عقلا لانه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال.

ثم عنونوا ثانياً ان الاوامر الاضطرارية او الظاهرية هل تكون مجزية عن الاوامر الواقعية او لا ومن المعلوم ان عنوان المسئلة بهذا الوجه غير صحيح اذ لو فرض هناك امران مستقلان فلا وجه لاجزاء الامتثال لاحدهما عن الاخر.

لان الامتثال بمتعلق كل امر موجب لسقوط نفسه لا لسقوط امر آخر.

وعليهذا لابد من عنوان البحث هكذا اذا كان لنا امر واقعي معلوم قد تعلق بطبيعة مركبة عن اجزاء ولها شرائط وموانع ثم بعد الامتثال للامر قد شككنا في مطابقة المأتي به مع المأمور به.

وبعبارة اخرى شككنا في انه هل امتثلنا المامور به وبقي للامر او سقط من المامور به جزء او لم يكن مقارنا مع شرط او كان واجداً لمانع فقام اصل او امارة على الصحة.

مثلا لو شك المكلف في طهارة بدنه او ثوبه فاستصحب وبنى على الطهارة او قامت امارة عليها او شك في جزئية السورة فقامت امارة على عدم الجزئية.

فهل يكون هناك امران احدهما تعلق بالصلاة مع السورة والطهارة ويسمى بالامر الواقعي.

وثانيهما قد تعلق بالصلاة بلاسورة ولا طهارة و يسمى بالامر الظاهري الذي يكون نتيجة التعبد بالاصل والا مارة ولايمس كرامة الواقع دليل الاصل . او الامارة

(او ان هنا) امر واحد قد تعلق بجميع الاجزاء والشرائط واما ادلة الاصول والا مارات فهي توجب توسعة متعلق ذلك الامر الواحد وان الطهارة المقيد بها متعلق ذلك الامر هي اعم من الواقعية و المحرزة بالتعبد .

فمن اشكل عليه القول بالاجزاء او صرح بعدم الاجزاء تخيل ان هنا امران ولكن هذا التخيل باطل وانما غرهم ظاهر عنوان بحث الاجزاء .

هذا خلاصة ماافاده الاستاذ في مجلس الدرس و انما تعرض للمسئلة اجمالا و استطراداً .

وانت خبير بان القول بالاجزاء و عدمه لايدور مدار فرض الامر متعدداً يسمى احدهما بالامر الظاهري والاخر بالواقعي او فرضه امراً واحداً و شأن الاجلة اجل من ان ينظروا الى ظاهر العنوان من دون تعمق في اصل البحث (على ان الصحيح في عنوان المسئلة ما افاده او عنونوها به و لبيان وجه الصحة محل آخر) .

بل البحث يدور مدار كون الحكومة واقعية او ظاهرية وقد عرفت بمالا مزيد عليه عدم مساعدة الدليل على الحكومة الواقعية فالقول بالاجزاء من هذه الجهة مشكل .

ثم انه قد نقل عنه اطال الله بقاه وجهاً لكون الحكومة واقعية لا بأس بالتعرض له و النظر فيه و بيان ما عندنا ه مما يرد عليه.

وهو ان الخطاب الواقعي مثل مادل على شرطية الطهارة للصلوة وان كان مطلقاً غير مقيد بالعلم والجهل و مقتضاه بطلان الصلوة الماتي بها في النجاسة الواقعية .

ولكن بعد ورود قوله كل شيء نظيف الناظر الى وجوب ترتيب اثار الطهارة التي من جملتها جواز الصلوة في المشكوك فيه وظهوره في ان العمل الذي يؤتى به في المشكوك فيه يصير منطبقاً لعنوان المامور به يجب رفع اليد عن اطلاق الحكم الواقعي و حمله على الانشائية المحضة و الحكم بسقوط الطهارة عن الشرطية في صورة الجهل و الشك وان كان فيها اقتضاء الشرطية انتهى.

ثم انه بعد ذكر كلام طويل فسر الانشائية المذكورة في هذا الكلام بقوله و

لا يخفى ان الانشائية في المقام تخالف الانشائية في المقامات الاخر

فان المراد بالانشائي في سائر المقامات(١) هو الانشائي الذي ليس لفعليته حالة منتظرة سوى علم المكلف الى ان قال واما في المقام فليس المراد بالانشائي فيه هذا المعنى ان المفروض فيما نحن فيه علم المكلف بوظيفته من الصلوة المشروطة بالطهارة الواقعية بحيث لولا قوله كل شيء نظيف كان ينبعث العبد من الخطاب الواقعي ويأتي بما هو المكلف به بجميع حدوده واجزائه وشرائطه التي منها الطهارة الواقعية فحمل ما دل على الاشتراط بوجودها الواقعي على الانشائية ليس من جهة جهل المكلف به وعدم امكان تاثيره في نفسه وانما ثبت من قبله فلابد من ان يكون لجهة اخرى و لعل هذه الجهة فيما نحن فيه عبارة عن تعسر الاتيان الخ.

اقول في هذا الكلام مواقع للنظر وموارد للاشكال(اما اولا) فلان الفرق بين المقام وسائر المقامات من موارد حمل الحكم الواقعي على الانشائية بان العلة هنا هو كون الحكم الواقعي عسراً على المكلف لذا يبقى على الانشائية بخلاف سائر المقامات مشكل اذ يمكن ان يكون الحمل على الانشائية هنا ايضاً من جهة جهل المكلف نهاية الامر هنا جاهل بالموضوع بخلاف سائر المقامات و الافاي عسر في ترك ماء المشكوك النجاسة و الطهارة و استعمال الماء المتيقن الطهارة في مقام التطهير عن الحدث او الخبث .

مع ان العسر او الحرج يكون نظير السفر و الحضر يوجب تبديل الموضوع فليس في حق المكلف المسافر الصلوة التمام مجعولة لا انشاءً ولا فعلاً وهكذا فيما نحن فيه لو كان استعمال الماء المتيقن الطهارة حرجاً وعسراً على المكلف فليس في حقه لزوم التطهير به انشاءا صلا وكم له من نظير فالمكلف الذي يكون استعمال الماء عليه حرجياً

---

(١) غرضه من سائر المقامات هو مقام الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي حيث انه حمل الحكم الواقعي على الانشائي والظاهري على الحكم الفعلي وقد ذكر هذا الجمع في بحث الاجزاء وجعله احدى مقدمات البحث وسيجيء انشاء الله تعالى ما هو الصحيح من الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي .

او عسراً فلا يجب في حقه الا التيمم لان حكم الصلوة مع الطهارة المائية في حقه انشائي ومع الطهارة الترابية فعلي .

هذا مضافاً الى ان العسرية او الحرجية لا يصح ان تصير علة للحكم الكلي بان موارد الاصول كلية يكون حكم الواقع انشائيا ومؤدى الاصول فعلية بل يدور مدار تحقق الموضوع ففي اي مورد يكون الواقع عسريا يحكم بتقدمه على الانشائية و في كل مورد لا يكون كذلك يحكم بفعلية الحكم الواقعي .

هذا كله في فرض تعقل الحكم الا نشائي بهذا المعنى الا انه لا اساس لهذا الكلام و هو كون الحكم الواقعي انشائيا و كون الحكم الظاهري فعلياً كما سيجيء انشاء الله تعالى .

واما ثانياً فلانا قد استشينا في اول الشروع في البحث عن القول بعدم الاجزاء موارد كان منها ما اذا جهل المكلف النجاسة الموجودة في ثوبه و بدنه وصلى فيها فان صلوته تكون صحيحة ولكن لا من جهة التمسك بقوله كل شيء نظيف .

و بالجملة الحكم بصحة الصلوة في المقام انما هو من جهة الادلة الخاصة فليس صحتها من جهة الاجزاء والحاصل ان التسالم على الصحة عند الاصحاب لا يكون دليلا على الاجزاء وقد اكثر هذا القائل بالتمثل بهذه المسئلة زعماً منه ان الصحة المتسالم عليها فيها يكون من جهة القول بالاجزاء .

واما ثالثاً فلان تنافي الدليل الواقعي الذي اعتبر شيئاً جزءاً و شرطاً في الصلوة مع مؤدى الاصول او الامارات الدالة على عدم اعتبار ذلك الجزء او الشرط في حال الجهل محرز ومسلم عند هذا القائل حتى انه قد صرح بذلك في غير موضع من كلامه

وانما الكلام في ان دفع هذا المحذور هل يصح بحمل الحكم الواقعي على الانشائي او لا يجدي ولا يصح هذا الحمل

فان هذا الوجه من الجمع قد اخذ مما افاده المحقق صاحب الكفاية عند الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فلا ولى صرف عنان الكلام الى ما افاده المحقق المذكور في حاشيته على الرسائل وقد عدل عنه في الكفاية

وحاصل ما افاد بعد تسليم وجود الحكم الظاهري في موارد الاصول العملية كالاستصحاب واصالة الحل وامثالهما هو ان الحكم الواقعي شأني او انشائي كما في

بعض تعابيره او فعلي من بعض الجهات بحيث لو علم به المكلف لتنجز والحكم الظاهري فعلي تام ومن المعلوم ان التضاد انما يتحقق بين الحكمين الفعليين من جميع الجهات لا بين الحكم الانشائي والفعلي او الشأني والفعلي

هذا حاصل ما افاد وفيه انه ما المراد من الحكم الشاني فان كان المراد منه هو الحكم الاقتضائي بمعنى ان الواقع خال عن الحكم وانما الحكم في الواقع موجود بوجود الملاك فالحكم الواقعي عبارة عن نفس المصالح او المفاسد الكامنة في الافعال والحكم والجعل مخصوصان بمؤدى الاصول فهذا ليس الا التصويب الاشعري المحال لخلو الواقع عن الحكم

وان كان المراد من الحكم الشاني هو الطبعي الذي يعبر عنه تارة بالاقتضائي واخرى بالطبعي وثالثة بالشأني والمراد منه ان يكون طبع الموضوع مقتضياً لحكم وان كان ذاك الحكم يتغير بالطوارى والعوارض

نظير ما عنونوا في بحث اللباس المشكوك فيه من الفرع تفريعاً على ما روى عن المعصوم وهو ما (رواه ابن بكير قال سأل زرارة اباعبدالله عليه السلام عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتاباً زعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه والبانه وكل شيء منه فاسدة)

فان المراد من الحرام الذي لا يجوز الصلوة فيه هو ما يكون بالطبع محرماً ففساد الصلوة في الحرام يدور مدار الحرمة الطبعية لا الحرمة الفعلية او الحلية الفعلية

اذا الحكم الفعلي ربما يخالف الحكم الطبعي كالاكل في المخمصة فان كل محرم قد احله الله في حال الاضطرار فلحم الاسد والارنب حلال في حال الاضطرار ومع ذلك لا يجوز الصلوة في وبره وربما يكون الامر بالعكس فيكون الاكل حراماً كالميتة ويكون الصلوة في الشعر والوبر والصوف جائزاً

وبالجملة فالمراد بالحكم الطبعي هو الحكم الثابت على الموضوع لو خلي وطبعه ومع قطع النظر عن الطوارى والعوارض

اذا عرفت معنى الحكم الطبعي والشاني فان كان المراد من كون الحكم الواقعي

شأنياً هذا المعنى وان قيام الامارة على خلافه يوجب تغييره عما هو عليه ويتبدل الى ما هو مفاد الامارة او الاصل .

ففيه ان هذا الوجه ايضاً مستلزم للتصويب ولكن لاحد ونابل بقاء وهذا التصويب مجمع على بطلانه اذ الادلة المثبتة للاحكام المشتركة بين الجاهل والعالم لايفرق بين الحدوث والبقاء .

وان كان المراد من الحكم الشانى ان الواقع محكوم بحكم لم يلاحظ فيه جهة قيام الامارة على خلافه او وفاقه ففيه ان المراد من عدم اللحاظ اما ان يكون هو الاطلاق الذى معناه رفض القيود وان الحكم الواقعي مطلق من جهة قيام الامارة وعدمه .

فبطلانه واضح اذ لازمه ان الفقل بالنسبة الى من قام عنده الامارة يكون محكوماً بحكمين لفرض اطلاق الحكم الواقعي .

وان كان المراد ان الواقع محكوم بحكم مهمل من حيث الاطلاق والتقييد (فح) يرد عليه انه يلزم الاهمال في الواقع وقد حققنا في بحث الواجب المشروط انه لامجال للاهمال في الواقع بل هو محال بالنسبة الى المولى الملتفت الى الانقسامات السابقة على الحكم وكذا بالنسبة الى الانقسامات اللاحقة به فلابد من ان يكون الحكم مطلقاً بالنسبة الى قيام الامارة على الخلاف او مقيداً اما بوجوده او بعدمه

هذا ما يرجع الى قوله (قده) ان الاحكام الواقعية شانية او اقتضائية واما ان كان المراد بالشانية هو الانشائية كما انه (قده) قد يعبر عن الاحكام الواقعية بالاحكام الانشائية وقد يعبر عنها بالشأنية (فح) نقول انه ما المراد من الانشاء

فان كان المراد من كون الاحكام الواقعية انشائية انها ليست بداعي البعث والزجر بل جعلت وانشأت لداعي الامتحان (فح) اذا صارت فعلية تصير مصداقاً للامتحان ولايمكن ان المجعول بداعي الامتحان يصير مصداقاً للبعث والزجر لدى الفعلية .

وان كان المراد من الحكم الانشائي ان الاحكام الواقعية قد انشأت بداعي البعث والزجر الا انها لا تصير فعلية بل الفعلية مختصة بالاحكام الظاهرية كما هو ظاهر تعبيره بانها اى الاحكام الواقعية فعلية من بعض الجهات بمعنى انه لو علم به المكلف لتنجز

ففيه ان فعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه ووجوده وذلك لان نسبة الحكم الى

موضوعه كنسبة المعلول الى علته التامة يدور مدارها وجوداً وعدماً.

وعليهذا اذا انشاء المولى حكماً على موضوعه المقدر وجوده وتصادى الامارة على خلاف ذلك الحكم فعند فعلية الموضوع يصير الحكمان المتناقضان فعليين

وبالجملة فعدم فعلية الحكم الواقعى عند تحقق موضوعه انكان من جهة عدم فعلية موضوعه من بعض الجهات الاخر كعدم قيام الامارة على الخلاف بمعنى انه قد اخذ فى موضوعه عدم قيام الامارة على خلافه فيرجع الامر الى اختصاص الحكم الواقعى بخصوص العالمين به وهذا تصويب باطل

وان لم يكن هذا القيد ماخوذاً فى الموضوع ومع ذلك لم يصر فعلياً فيرجع الامر الى المناقضة فتحصل مما ذكرنا ان ابتناء الاجزاء على حمل الحكم الواقعى على الانشائى والظاهرى على الفعلى غير صحيح كما انه لامحصل لهذا الوجه من الجمع بين الحكمين.

وحيث انجر الكلام الى هنا فلا باس بذكر ماهو الصحيح عندنا من وجه الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فنقول ان الاحكام المجعولة للمولى لايمكن ان تكون هى المصالح والمفاسد التى تكون ثابتة لنفس المتعلقات من دون ان تكون متعلقة لجعل تشريعى اصلا.

وكذا لايمكن ان تكون عبارة عن الارادة والكراهة النفسيتين المتعلقتين بفعل الغير المعبر عنهما بالارادة والكراهة التشريعيتين فانهما بمعنى الشوق او التنفر النفسانيين ولايكونان قابلين للجعل التشريعى بل ولا التكوينى ايضاً فان ملاءمة الشىء للنفس وعدمها من الخصوصيات الخارجة عن الاختيار كما هو الظاهر بالوجد ان واما الارادة والكراهة بمعنى الاختيار واعمال النفس قدرته فى الفعل او الترك الذى يتوسط بين الشوق النفسانى او الكراهة النفسانية وبين الفعل او الترك وهو الذى بنينا على ثبوته فى نفى الجبر وانيات الامر بين الامرين.

فلا يعقل تعلقها بفعل الغير الخارج عن تحت اختيار المولى وسلطانه فى الموالى العرفية.

واما المولى الحقيقى فصدور الفعل من العبد لو بغير اختياره وانكان تحت اختياره الا انه اذا تعلق به اختياره فلا محالة تصير ضرورى الوجود فلا يعقل التكليف به ح

و بالجملة الارادة التشریعیة بمعنی الشوق الی فعل الغیر مثلا وانکانت معقولة الا انها غیر مجعولة لانها تشریعاً ولا تکویناً واما الارادة بمعنی الاختیار الذی هو من افعال النفس لامن صفاته فسیتحیل تعلقه بفعل الغیر الخارج عن اختیار المولی فلا یعقل ان یکون الحکم المجعول عبارة عن الارادة التشریعیة.

وعلی هذا فیدور امر الوجوب المجعول بین ان یکون عبارة عن الانشاء بداعی جعل الداعی علی المکلف الی الفعل و ان یکون هو الطلب او البعث المنشاء بهذا الانشاء الوجود فی الخارج بنحو من الوجود المعبر عنه بالوجود الانشائی وان یکون هو الاعتبار النفسی المتعلق بکون الفعل علی ذمة المکلف الذی یکون مبرزه الانشاء المزبور.

ونحن وان حققنا فی محله انه لامعنی لقولهم الانشاء هو ایجاد المعنی باللفظ غیر استعماله فیه المشترک فیه الاخبار والانشاء والمفرد والمرکب وانه لامعنی لکون الحکم عبارة عن نفس الانشاء الذی یوجد وینعدم فی الان المتاخر عنه الا انه نتکلم فی مقام الجمع بین الحکمین علی جمیع هذه الوجوه والتقادیر.

فنقول وبه نستعین لاینبغی الریب فی ان انشاء الوجوب والترخیص بماهما انشائان وفعلان صادران من المنشی لیس بینهما معاندة ومضادة فی انفسهما.

کما لا منافاة بین المفهومین الموجودین بوجودیهما بالعرض وکذا لا منافاة بین اعتبار الوجوب واعتبار الاباحة اللذین هما فعلان اختیاریان صادران من المعتبر بماهما کذلک ضرورة ان المنافی لاعتبار الوجوب انما هو عدم ذلک الاعتبار لا وجود اعتبار اخر متعلق بما ینافی متعلق الاول.

فکما ان تصور الوجود انما ینافی عدم تصوره لا تصور العدم فی عرضه کذلک اعتبار الوجوب ینافیه عدم اعتباره ولا ینافیه اعتبار الاباحة او الحرمة او غیرهما من سائر الاعتبارات.

فتلخص ان الحکمین ولو کانا الزامیین لاتضاد بینهما بانفسهما فلامناص عن کون التنافی المعلوم بینهما ناشئاً عن امر اخر فیکون التضاد بینهما بالعرض لامحالة.

اذا عرفت ذلک فنقول ان تضاد الحکمین لایخلو من ان یکون ناشئاً اما من التضاد بین مبدئیهما او ناشئاً من التضاد بین غایتیهما فالحکمان الواقعیان الالزامیان بما انهما ناشئان عن الملاکین الملزمین الموجبین لتعلق الشوق او التنفر المتعلقین بفعل الغیر

ومن الواضح ان الفعل الواحد لا يعقل ان يكون ذا مصلحة ملزمة مع اشتماله على المفسدة الملزمة بلا تزاحم بينهما كما لا يعقل تعلق الشوق به والتنفر عنه فى زمان واحد فيستحيل جعل الوجوب والتحريم الحقيقيان لتضاد مبدئيهما.

ثم ان جعل الوجوب او التحريم انما يكون بداعى ان يكون محركا نحو الفعل او الترك على تقدير وصوله الى المكلف فاذا فرضنا انه لا يعقل انبعاث المكلف نحو شىء حال انزجاره عنه فيمتنع جعل الداعى لمثله بالضرورة فامتناع جعل الوجوب والحرمة ناش عن امتناع اجتماع علتيهما او من امتناع اجتماع معلوليهما والاحكام الظاهرية كالحكم باباحة مالم يعلم حرمته او الحكم بوجوب الاحتياط فيه بما انها لم تنشاء عن الملاكات الثابتة فى افعال المكلفين وانما تكون مجعولة فى ظرف الجهل بالواقع امصلحة فى نفس هذا الجعل فلا مضادة بينهما من ناحية المبدء فينحصر التنافى بينهما بالتنافى الناشىء عن ناحية الغاية والمعلول ضرورة انه لا يمكن داعوية ايجاب الاحتياط او الحكم بالحرمة الظاهرية مع الترخيص الظاهرى من قبل المولى فى فرض وصولهما الى المكلف ولاجل ذلك يمتنع جعلهما معا ومع قطع النظر عن ذلك فلا مانع من جعلهما اصلا مع فرض وجود الملاك فى كل من الجعلين.

واما الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى بخلافه فلا مضادة بينهما اصلا لا من ناحية المبدء ولا من ناحية المنتهى والغاية.

اما عدم التضاد من ناحية المبدء فلعدم نشوء الحكم الظاهرى عما فى الفعل من الملاك وعدم كونه ناشئا عن الشوق او التنفر الى متعلقه فاذا فرضنا ان الفعل كان حراما فى الواقع وقامت الامارة على وجوبه او حكم الشارع باباحته فى ظرف الشك فالفعل على ماهو عليه من اشتماله على المفسدة الملزمة وكونه منافرا لطبع المولى بلا تغير فيه بسبب قيام الامارة على وجوبه او تعلق الجهل بحرمته ضرورة انه لو لم يكن كذلك لزم التصويب المجمع على بطلانه فلا يجاب الظاهرى او الاباحة الظاهرية لم ينشاء الا عن ملاك فى جعلهما وقد عرفت ان جعل الحكمين المتخالفين معا لا يترتب عليه محذور فى نفسه.

و اما عدم التضاد من ناحية المنتهى والغاية فلاجل انه يستحيل وصول الحكم الواقعى مع الحكم الظاهرى على المكلف معا ضرورة انه مع وصول الحكم الواقعى لا يبقى مجال لفعلية الحكم الظاهرى لانه يرتفع بموضوعه وهو الشك فى الحكم الواقعى

علی الفرض .

و اما اذا لم یصل الی المکلف فلا یعقل ان یکون داعیاً للمکلف الی الفعل او الترک حتی یکون مقتضیاً لما یضادما یقتضیه الحکم الظاهری فدا عویة الحکم الظاهری انما یکون فی مرتبة قصور الحکم الواقعی عن الداعویة فکیف یمکن ان یکون التضاد ناشئاً عن تضاد دعوتیهما المرتبتین علی وصولهما الی المکلف .

فتلخص مما ذکرنا ان حمل الحکم الواقعی علی الانشائی و الظاهری علی الفعلی لا اساس له اصلا و الصحیح فی رفع التنافی بین الحکمین ماذکرنا فالقول بالاجزاء مبتنیاً علی هذا المبنی غیر صحیح .

و انما اطلنا الکلام لاهمیة البحث و لاقتفاء اثر الاستاد علی ما نقل عنه من ابتناء المسئلة علی ماذکرنا .

فلنرجع الی ما کنا فیه من عدم الفرق بین الامارات و الاصول و حینئذ فلا بد لنا من التکلم فی اجزاء مطلق الاحکام الظاهریة و عدمه فنقول یقع الکلام فی مقامین .

الاول فیما اذا انکشف خطأ الحکم الظاهری کما اذا علم المجتهد ان ما بنی علیه سابقاً من ظهور هیئة الامر فی الوجوب مثلا کان خطأ بل کان مشترکا بین الوجوب و الاستحباب او ظهر له الخطأ فی سند الروایة او ظهر للمقلد خطاء ما فهم من رسالة مجتهده .

لا اشکال فی عدم الاجزاء فی هذا القسم من الخطأ لان عمله لم یکن علی طبق الحکم الظاهری و لا علی طبق الحکم الواقعی و الظاهر من کلمات الاصحاب فی مورد البحث غیر هذه الصورة

المقام الثانی فیما اذا انکشف ان عمله الذی کان علی طبق الامارة او الاصل کان مخالفاً للواقع و بالجملة کان عمله علی طبق الوظیفة الظاهریة التی جعلت فی مورد الشک و هذا هو محل الخلاف بین الاعلام و الاقوال فیه خمسة الاجزاء مطلقا و عدمه مطلقا التفصیل بین الموضوعات و الاحکام و التفصیل بین انکشاف الخلاف بالقطع او بامارة اخری التفصیل بین الطریقیة و الموضوعیة (و الحق) هو القول بعدم الاجزاء مطلقا .

اما بناء علی الطریقیة فواضح اذ المجعول فی باب الامارات بناء علی الطریقیة لیس الا انکشاف الواقع و ارائته نظیر القطع الطریقی فیترتب علیها آثاره من تنجیز الواقع اذا

اصابت والعذر عنه اذا اخطأت والعذر والتنجز انما يكونان في ظرف عدم انكشاف الخلاف بدليل اقوى على خلافه .

و بالجملة لا يوجب قيام الامارة احداث مصلحة وملاك على طبق مؤداها ليتدارك بها مصلحة الواقع (وح) فاذا انكشف الخلاف فلا وجه للاجزاء اذ المأتي به اذا لم يات المكلف بالواقع ولا بما هو موجب لتدارك ما فات منه من الواقع و عليه فلا فرق بين الموضوعات والاحكام .

ولا بين صورة تبين الخلاف بالعلم او بامارة اقوى من الامارة الاولى لان الامارة الثانية هي الحجة الفعلية والمفروض انها تدل بالدلالة الالتزامية على بطلان الامارة الاولى و خطائه .

وحيث ان الامارة الثانية هي الحجة الفعلية فلا بد من ان يكون هي المرجع ومن المعلوم انها تحكم ببطلان الاولى وخطائها وان العمل على طبقها كان واجباً من اول الامر وعليه فيجب الاعادة او القضاء فيما وافق العمل واتى به على طبق الاجتهاد الاول (هذا بناء على الطريقية) واما بناء على السببية فيتفاوت الحال بالنسبة الى صورها من حيث الاجزاء وعدمه فان السببية بنقسم الى اقسام .

(الاول) ما ذهب اليه الاشاعرة من ان الواقع خال عن الحكم و انما الحكم و جعله تابع لاراء المجتهدين وظنونهم وليس وراء مؤداها حكم اصلا وهذا القسم من السببية وان كان مقتضاه الاجزاء الا انه مضافاً الى استحالته وعدم معقوليته لان الظن يحتاج الى متعلق ومع فرض انتفاء الحكم الواقعي ليس له متعلق (يرد عليه) انه خروج عن فرض المسئلة وعنوانها لان ثمرة المسئلة تظهر عند كشف الخلاف فالبحث انما يقع في مورد يتصور له كشف خلاف وهذا القسم من السببية ليس لها كشف خلاف اصلا .

(الثاني) ما ذهب اليه المعتزلة ونسب عليهم من ان الواقع لا يخلو عن حكم الا انه ينقلب الواقع الى طبق راي المجتهد اذا خالف الواقع وهذا القسم من السببية ايضاً يقتضي الاجزاء الا انه يرد عليه مضافاً الى اشتراك العالم والجاهل في الحكم الواقعي حدوثاً وبقاء بالاجماع انه خروج عن محل الخلاف والبحث لعدم كشف الخلاف له .

(الثالث) من اقسام التصويب ما ذهب اليه بعض اصحابنا الامامية من القول بالمصلحة

السلوكية .

(توضيحه) انه قد اورد بن قبة على التعبد بخبر الواحد بان التعبد به يوجب تفويت مصلحة الواقع اذا كان العمل فى الواقع واجباً وادى الخبر الواحد الى اباحته او الالقاء فى المفسدة فيما اذا كان فى الواقع حراماً وافاد الخبر الواحد وجوبه او حرمته .

وهذه الشبهة قد تعرضنا لها ولجوابها تبعاً للاساتيد فى بحث الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى عند التعرض لبيان حجية الامارات والطرق غير المفيدة للعلم مفصلا وان التعبد بالظن مع الالتزام بالطريقية المحضة هو المتعين اذ ليس فى الطرق والامارات غير العلمية التى تكون حجة ما اسسها الشارع من عنده بل جميعها طرق عقلائية امضاها الشارع بادلة الحجية .

الا انه لو فرضنا انه لم يمكن الجواب عن تلك الشبهة مع القول بالطريقية فلنلتزم بالسببية لكن لا بما يلزم منه المحال او خلاف الاجماع كما كان كذلك ماذهب اليه الاشاعرة والمعتزلة .

بل نقول ان تلك الامارات موجبة لاحداث مصلحة فى نفس سلوكها و بها يتدارك مافات من المكلف من المصلحة الواقعية ولكن الالتزام بهذه المصلحة ليس الا بمقدار يدفع به الاشكال .

بيانه ان المكلف اذا قامت عليه الامارة فى يوم الجمعة ودلت على وجوب الجمعة على المكلف والحال ان الواجب عليه فى الواقع كان صلاة الظهر فصلى الجمعة ولم ينكشف الخلاف الى آخر العمر فهو وان فاتت عنه مصلحة الظهر وكان سبب فوتها قيام الامارة على الخلاف وتعبد الشارع اياه بوجوب العمل على وفقها .

الا ان هذا الفوت يتدارك بمصلحة اخرى وتلك المصلحة ليست قائمة بصلاة الجمعة كى يلزم الانقلاب والتصويب المعتزلى بل قائمة بالسلوك فى الطريق الذى اسس الشارع او امضى طريقيته فهذه المصلحة مصلحة السلوك والتعبد بالطريق المفوت الواقع على المكلف .

هذا اذا لم ينكشف الخلاف ابداً واما اذا انكشف فى خارج الوقت كما اذا علم المكلف فى يوم السبت ان الواجب عليه فى يوم الجمعة كان صلاة الظهر وعليه فلم تفت من المكلف

مصلحة اصل الطبيعة اذ يمكنه قضاء مافات منه نعم سلوك الطريق انما فوت منه مصلحة الوقت فيتدارك هذا المقدار من المصلحة الفائتة بالمصلحة السلوكية .

وهكذا اذا انكشف للمكلف خطاء الامارة في الوقت ولكن لا في اولها بل في آخر الوقت فيتدارك له مصلحة اول الوقت التي فوت منه الامارة وهذا هو المراد من المصلحة السلوكية .

هذا محصل المراد من المصلحة السلوكية وظهر لك امران (الاول) انه ان لم يمكن لنا الجواب عن اشكال بن قبة على الطريقية المحضة نجيب عنه بالمصلحة السلوكية من دون ان يستلزم التصويب الباطل .

الثاني ان السببية بهذا المعنى لا يفيد الاجزاء اذ عند كشف الخلاف لابد من تدارك الواقع والاتيان به اما في الوقت او في خارجه ومن ماذكرنا ظهر لك ما في كلام صاحب الكفاية قدس سره في التنبيه الثاني في مسئلة الاجزاء ردا على الشهيد الثاني القائل بان القول بالاجزاء مستلزم للتصويب من ان الاجزاء لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه اذ ظهر ان الاجزاء يصح بناء على السببية بقسميه الباطلين واما على التصويب الصحيح فلا يوجب الاجزاء اصلا

والحاصل مما ذكرنا انه سواء قلنا في باب حجية الامارات بالطريقية او بالسببية بمعناها الصحيح لابد من الالتزام بعدم الاجزاء ولا وجه للتفاصيل المذكورة .

فما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من التفصيل بين ما اذا قامت الامارة على التكاليف بانفسها وما اذا قامت الامارة على موضوعات التكاليف ومتعلقاتها بعدم الاجزاء في الاول مطلقا .

والتفصيل في الثاني بين الطريقية والسببية ايضا لا وجه له فما ذكره قدس سره في وجه ذلك من ان الامارات القائمة على الموضوعات اذا كانت على نحو السببية والموضوعية تكون موجبة لحدوث مصلحة في مؤداها بحيث تكون تلك المصلحة مقام المصلحة الفائتة الواقعية بحيث يصير هذا الموضوع او المتعلق الفاقد للجزء او الشرط الذي قامت الامارة على انه واجد للجزء او الشرط او كانه الواجد لهما .

وبالجملة يكون هذا الفاقد كالواجد ويكون هو الموضوع واقعا فيكون الاتيان

بمؤداها موجباً لسقوط التكليف الواقعي المتعلق بالموضوع بجميع اجزائه وقيوده

وهذا بخلاف الامارات القائمة على نفس التكليف فانها وان كانت موجبة ايضاً لاحداث المصلحة في المؤدى الا انه لا ينافي بقاء المصلحة الواقعية فليست بمتدارکة ولا يكون الاتيان بمتعلقها مجزياً فلا بد من الاتيان به ثانياً.

وبتقرير اخر انه فرق بين باب موضوعات الاحكام ومتعلقاتها وبين الامارات القائمة عليها وبين باب الاحكام والامارات القائمة عليها وذلك ان في باب الموضوعات والمتعلقات ليس الا تكليف واحد قد تعلق بالواجد للاجزاء والشرائط والقيود والفاقد للموانع.

منتهى الامر في صورة فقدان ما يعتبر في المامور به مع قيام الامارة على وجدانه نزل الفاقد منزلة الواجد. فكان الفاقد بعينه هو الواجد فلا محالة لا بد من سقوط التكليف الواقعي

وهذا بخلاف باب الاحكام وقيام الامارة عليها مثلا اذا فرضنا ان الامارة قامت على وجوب صلوة الجمعة في زمن الغيبة على غائبه الف التحية والسلام وكان الواجب في الواقع هو صلوة الظهر.

فغاية ما يمكن ان يقال هو ان قيام الامارة صار موجباً لاحداث المصلحة في مؤداها واما اثبات ان هذه المؤدى هو الواقع فهو خارج عن عهدة الامارة فلذا لا تكون موجبة لسقوط الواقع.

(فهو غير وجيه) وذلك لانه لا وجه للفرق بين المقامين اصلا.

وذلك لانا قد بينا انفاً انه بناء على السببية وايجاد الامارة مصلحة في مؤداها فاما ان يصير سبباً للاجزاء مع الخروج عن موضوع البحث وهو في مورد السببية الاشعري المعتزلي وهما باطلان ولا يظن بصاحب الكفاية الذهاب اليهما.

واما ان لا تكون موجباً للاجزاء اصلا وهو السببية غير الباطلة على مذهب الحق الذي يعبر عنه بالمصلحة السلوكية وعلى كل حال لا وجه لما افاده.

فتحصل ان القول بان الاوامر الظاهرية مقتضى للاجزاء مشكل جدا ومخالف مع القواعد والاصول وعليه فلا يفرق بين عمل المكلف المختص بنفسه وبين معاملاته مع الغير فاذا فرضنا ان المكلف لا يرى الاكتفاء بالغسل مرة واحدة اجتهاداً او تقليداً ولكن يرى غيره الاكتفاء به لا يجوز لهذا المكلف ان يعامل مع هذا الثوب المغسول مرة معاملة

الطهارة ولا الاخبار بطهارته

هذا ما تقتضيه القواعد (نعم) قد ادعى قيام الدليل بالخصوص على الاجزاء في المقام وهي امور.

(الاول) دعوى الاجماع بل الضرورة على الاجزاء وقد اجاب عن الاجماع المحقق النائيني قدس سره بان القدر المتيقن من الاجماع انما يكون في باب العبادات بالنسبة الى الاعادة والقضاء.

واما في غير العبادات فلا اجماع فاذا غسل ثوبه مثلا بالماء مرة واكتفى بها اعتماداً على امارة او فتوى مجتهد وانكشف له بعد ذلك خلافه او وجب عليه تقليد غير ذلك المجتهد وهو لا يجزي المرة من الغسل فيجب عليه غسل الثوب بعد ذلك انكان باقيا.

وهكذا الكلام في الاثار والتبعات كما اذا اشترى شيئا بالعقد الفارسي او بالمعاطاة ثم انكشف اجتهاداً او تقليداً لزوم كونه بالصيغة العربية فانكان المبيع باقيا فلا بد من رده الى البايع وان انعدم فالضمان بالمثل او القيمة ثابت عليه.

(ولكن) الصحيح في الجواب عن الاجماع ان نقول ان الاجماع على فرض تحققه لو لم يكن معلوم المدرك فلا اقل من كونه محتمل المدرك اذ يحتمل ان يكون مستند الاجماع اما القول بالسببية او غيره من قاعدة الحرج وامثالها.

هذا مضافا الى ان اصل الاجماع غير ثابت بل المحكي عن العلامة والعميدي قدس سرهما ادعاء الاجماع على خلافه.

الثاني دعوى السيرة على الاجزاء وفيه ان السيرة المفيدة في المقام انما هي السيرة العقلائية بما هم عقلاء مع عدم ردع الشارع عنها ومع ردع السيرة انى له باثبات تلك السيرة.

واما سيرة العقلاء بما هم متشرعة فلا يفيد اذ لعلها نشأت عن تقليد المجتهدين في كل عصر وزمان فلا بد من النظر الى دليل هؤلاء الاكابر المفتون بالاجزاء.

الثالث التمسك بقاعدة نفي الحرج فان القضاء او الاعادة التي تقتضيها عدم الاجزاء حرجي وهو مرفوع في الشريعة المقدسة.

وفيه ان قاعدة نفي العسر والحرج لا نفي للحكم بالاجزاء بالنحو الكلي حتى يشتمل موردا لا يكون عدم الاجزاء حرجيا او بعبارة اخرى انكان الغرض من التمسك بالقاعدة القول

بالاجزاء فيما كان عدم الاجزاء عسراً فهو صحيح و فى محله الا انه لا يفيد فى باب الاجزاء اذ الفرض فى هذا الباب اثبات اجزاء الامر الظاهرى عن الواقعى بنحو كلى و الموارد الشخصية ليس محط نظر الباحث فى هذه المسئلة (وان كان الفرض) التمسك بها للحكم الكلى فليس شان الفقيه ذلك .

وذلك لان قوله تعالى (ماجعل عليكم فى الدين من حرج) حاكم على سائر الادلة المثبتة لموضوعاتها لوخليت و طبعها و مقتضى حكومتها ان ترتفع تلك الاحكام عند عروض العسر و الحرج .

و حيث ان القضايا المتكفلة لبيان الاحكام الشرعية تكون من قبيل القضايا الحقيقية التى حكم فيها على الافراد اعم من المحققة الوجود او مقدرة الوجود فلا محالة يتعدد الاحكام بتعدد الموضوعات فاى موضوع كان الحكم فيه حرجياً او عسراً يرتفع الحكم عنه واى موضوع لم يكن الحكم فيه حرجياً فلا وجه لارتفاع الحكم عنه وليس للفقيه ان يحكم بارتفاع الحكم عن موضوع غير حرجى بملاحظة ان فى نوع هذا الموضوع يكون الحكم حرجياً .

نعم هذا الشان للجاعل والشارع فيرفع الحكم عن جميع الموضاعات بملاحظة الحرج النوعى كما فى رفع الحكم بالنجاسة عن الحديد بملاحظة ان الحكم بنجاسة الحديد حرج نوعى وله ايضا جعل الحكم بملاحظة الضرر النوعى فى عدمه كجعل حق الشفعة بملاحظة الضرر النوعى فى عدمه .

و بالجملة فهذا الوجه ليس وجيهاو ليس مما ينبغى ان يركن اليه فى باب الاجزاء .

الرابع ان يقال ان مادل على جواز العدول او وجوبه انما دل عليه بالاضافة الى الوقايع اللاحقة اذا لمعدة فيها الاجزاء او اصالة التعيين عند الدوران بينه و بين التخيير و كلاهما لايثبتان الحجية بالنسبة الى الوقايع السابقة .

وذلك لاهمال الاول ولورود استصحاب الاحكام الظاهرية الثابتة بمقتضى فتوى الاول فى الوقائع السابقة على اصالة التعيين لانه اصل عقلى لايجرى مع جريان الاصل الشرعى .

وفيه ان الحجية لو كانت بمعنى جعل التنجيز و التعذير او كانت بمعنى جعل الحكم المماثل لكان لهذا الوجه مجال الا فان معنى وجوب العدول او جوازه هو جعل التنجيز و التعذير او جعل

الحكم المماثل على وفق الفتوى المعدول اليها من زمان العدول بعد ان كان التعذير و التنجيز او الحكم المماثل على طبق الفتوى المعدول عنها قبل العدول .

ولكن قد اثبتنا فيما حثنا الاصولية ان معنى الحجية ليست الا جعل الطريق الكاشف عن الواقع و من المعلوم المسلم ان الواقع لا يتعدد و لا يتخالف بتعدد الطرق و تخالفها و ان لكل واقعة حكم واحد مجعول عند الله تعالى يشترك فيه العالم و الجاهل

وعليه هذا اذا عدل وجوباً او جوازاً الى قول من يجب العدول اليه فمعناه ان الطريق الى الواقع فعلا منحصر في فتوى المعدول اليه فيكون فتواه طريقاً الى الحكم الواقعي ويكشف ان الواقع يكون طبق الفتوى الفعلية و الفتوى السابقة المخالفة للفتوى الفعلية كانت مخالفة للواقع فيجب للعامل في ترك الاعادة و القضاء لما عمل على خلاف الواقع من التمسك بحجة و المفروض عدمهما .

وقد عرفت من مطاوى ما ذكرناه من انه لا فرق في ذلك بين ان يكون دليل جواز العدول او وجوبه هو الاجماع او الدليل العقلي او السيرة العقلائية او الدليل اللفظي فلا وجه للتفصيل كما افاده الشارح بين ما اذا كان دليل جواز العدول الاجماع او الدليل العقلي فيقال بالاجزاء و ما اذا كان الدليل اللفظي او السيرة دالا على جواز العدول فلا اجزاء .

٢ الخطبة وذكر سبب التاليف
٣ يجب على كل مكلف ان يكون اما مجتهدا اومقلدا اومحتاطاً ذو بيان مناط هذا الوجوب التخييرى
٤ هل للعقل حكم الزامى بمناط شكر المنعم
٤ نقل كلام شيخنا الاستاد (قده) فى معنى الفطرى وان دفع الضرر المحتمل بالتقليد ليس وجوبه فطرياً والجواب عنه
٤ الكلام فى جهات الاولى تفسير عبارة المصنف
٥ (الثانيه) هل الاجتهاد والاحتياط والتقليد فى عرض واحد
٦ الثالثه هل الاجتهاد واجب عينى او كفائى القول بكون الاجتهاد واجباً عينياً والجواب عنه
٦ الدليل على كون الاجتهاد واجباً كفائيا
٧ هل يجوز لصاحب الملكة التقليد
٧ الاقوى جواز العمل باحتياط
٧ الاشكال فى جريان الاحتياط فى العقود من ناحية قصد الانشاء
٨ فى بيان الموضوع له فى باب الاخبار والانشاء وبيان حقيقتهما والموضوع له فيهما
٩ فى بيان صور الاحتياط (الاول) ما كان عبادة نفسية ولا يحتاج الاحتياط فيها الى التكرار
٩ فى بيان شبهة من بعض المشايخ فى باب الاحتياط وان اللازم ان يتحرك العبد
٩ من شخص امر المولى لامن احتماله والجواب عنها
١٠ الصورة الثانيه من صور الاحتياط ما يحتاج الى التكرار فى العبادات النفسية
١١ فى الجواب عن الاشكال الوارد على ما اذا احتاج الاحتياط الى التكرار
١١ الصورة الثالثة ما كان عبادة ضمنية والاحتياط فيها تحتاج الى التكرار
١٢ الصورة الرابعة ما لا يحتاج الاحتياط فيها الى التكرار فى العبادات الضمنية
١٢ الدليل العقلى على لزوم قصد الوجه فى العبادة والجواب عنه
١٣ فى ادلة جواز التقليد الاول الفطرة الثانى السيرة العقلائية فى رجوع الجاهل الى اهل الخبرة

١٤ الثالث الدليل العقلي على جواز التقليد
١٤ الاستدلال بآية النفر على جواز التقليد
١٥ الاشكال على دلالة الآية وجوابه
١٥ في بيان الاستدلال بآية السئوال على جواز التقليد وتضعيفه
١٦ الروايات الدالة بعضها بالمطابقة وبعضها بالفحوى على جواز الافتاء
١٦ استصعاب شيخنا الاستاد استفادة جواز التقليد من الروايات والجواب عنه
١٧ في بيان حقيقة التقليد وانه هل هو عبارة عن تعلم المسائل او الالتزام بالعمل بفتوى الغير او هو نفس العمل مستندا الى فتوى الغير
١٨ في بيان المختار في معنى التقليد والاستشهاد للمختار وانه هو نفس العمل
١٨ ايراد صاحب الكفاية على القائل بكون التقليد هو نفس العمل والجواب عنه
١٨ ادلة جواز التقليد بعضها يدل على ان التقليد هو نفس العمل وبعضها يدل على انه التعلم
١٩ في ان البحث عن معنى التقليد لا يترتب عليه ثمرة وان الفروع التي يتخيل ترتبها على معنى التقليد لا تترتب عليها وان كل فرع يستفاد من دليله الخاص به مثل جواز البقاء جواز العدول وغيرهما
١٩ الاقوى جواز البقاء على تقليد الميت
٢٠ في بحث جواز البقاء يقع الكلام في مقامين الاول في صورة موافقة فتوى الميت لفتوى الحي
٢٠ التمسك بالاستصحاب على جواز البقاء والاشكال عليه بوجهين والجواب عنها
٢١ الوجه في عدم جريان الاستصحاب امران الاول انه محكوم بالدليل
٢١ بيان الوجه الثاني من الاشكال على عدم جريان هذا الاستصحاب وهو عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية
٢١ في وجه عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية وانه دائما معارض باصل آخر
٢٢ كلام المحقق النائيني في ان استصحاب عدم الجعل محكوم والجواب عنه
٢٢ الايراد الثاني من المحقق النائيني على معارضة استصحاب الحكم الكلي باصل عدم الجعل

۲۳ تمهید مقدمة للجواب عن ایراد الثانی وبیان اصل الجواب
۲۴ التمسك بالسیرة علی جواز البقاء و لزوم تقیید ها بالادلة اللفظیة
۲۵ تمسك الماتنون بامرین والجواب عنهما
۲۵ التنبیه علی ان فی صورة موافقة فتوی المیت مع الحی لایجب مراعات الاعلمیة
۲۵ فی بیان المقام الثانی فی مسئلة البقاء وهو الکلام فیما اذا تخالف فتوی المیت مع فتوی الحی
۲۶ عدم جواز تقلید المیت ابتداء لعدم شمول ادلة الجواز الفتوی المیت
۲۷ نسبة القول بجواز تقلید المیت الی المحقق القمی وجماعة من اصحابنا الاخباریین
۲۸ اذا عدل عن المیت الی الحی هل یجوز له العود الی تقلید المیت اولا یجوز
۲۹ فی وجوب تقلید الاعلم اجمالا او تنقیح موضوع البحث وان المقلد (تارة) یعلم اجمالا او تفصیلا بالمخالفة بین فتوی الاعلم وغیره (واخری) یحتمل او یعلم عدمها
۳۰ الاستدلال باموز اربعة علی عدم وجوب تقلید الاعلم مطلقا والجواب عنه
۳۰ الاستدلال بالاجماع علی وجوب تقلید الاعلم والجواب عنه
۳۱ الاستدلال بالروایات علی وجوب تقلید الاعلم وجواب الاشکالات عنه
۳۳ الاستدلال بالاصل واقربیة قول الاعلم الی الواقع والجواب عنه
۳۳ الاستدلال بالسیرة لوجوب تقلید الاعلم بالسیرة وانها هی العمدة فی المقام
۳۳ المقام الثانی فی صورة عدم العلم بمخالفة فتوی الاعلم مع فتوی غیره وان فی هذه الصورة یجوز تقلید غیر الاعلم
۳۴ یجب الفحص عن الاعلم فی صورة
۳۵ و ۳۴ صور العلم الاجمالی بوجود الاعلم وتحقق المخالفة بین فتواه وفتوی غیره
۳۵ اذا کان هناك مجتهدان متساویان فی الفضیلة یتخیر المقلد بینهما فی صورة عدم الاختلاف بینهما فی الفتوی
۳۵ اذا اختلف المتساویان فی الفتوی هل یشمل الاطلاقات کلا الفتوائین اولا یشملها او هناك تفصیل
۳۶ فیما افاده صاحب الکفایة من اهمال ادلة التقلید والنظر فیه

صفحه	عنوان
٣٧	الفتوا ثان المتعارضتان لهما الحجية الاقتضائية والاجماع يوجب الفعلية التخييرية بينهما
٣٨	هل يجب اختيار الاورع في صورة تساوى المجتهدين
٣٨	اذا قلد مجتهدا كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد فهل يجوز البقاء على تقليده في هذه المسئلة
٤٠	عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل لم صحيح
٤١	الدليل على بطلان عمل الجاهل المقصر وهو تشريعه
٤١	عمل الجاهل القاصر او المقصر الذى كان غافلا حين العمل
٤٢و٤١	هل الميزان في صحة عمل الغافل مطابقته مع فتوى من يجب الرجوع اليه فعلا او مع فتوى من كان يجب الرجوع اليه حين العمل
٤٣	هل المراد من الاعلم من يكون اعرف بالقواعد
٤٣	لا يجوز تقليد غير المجتهد
٤٤	يعتبر في المجتهد البلوغ والرجولية والايمان والعدالة والعقل
٤٥	لا يعتبر فيه الحرية ولا الاجتهاد المطلق ولا الافضلية ولا عدم كونه مكبا على الدنيا
٤٦	في تحقيق معنى العدالة وعدم اعتبار المروة فيها
٤٧	نقل كلمات العلماء في عدم اعتبار المروة في العدالة
٤٨و٤٧	نقل الروايات المشتملة على لفظ المروة وانها اجنبية عما اعتبروه في العدالة
٤٨	في تعريف العدالة بانها ملكة راسخة باعثة على ملازمة التقوى
٤٩	نقل كلمات الاصحاب في اعتبار الملكة في العدالة
٥٠	نقل صحيحة ابن ابى يعفور ما لها
٥٢و٥١	شرع في الجزء الاول من الرواية وانها مشتملة على المعرف المنطقى والاصولى
٥٣	تطبيق تعريف المشهور للعدالة مع الرواية
٥٥و٥٤و٥٣	في تقسيم روايات باب العدالة الى اقسام ثلثة
٥٦	التنبيه على امور الاول في ما اعتبره صاحب الحدائق في العدالة وبيان عدم اعتباره

٥٧و٥٦ الثانی فی ان الملکات ذات مراتب شدة وضعفاً ولایعتبر فی العدالة الملکة فی مرتبتها العلیا والاستدلال بالروایة للمطلوب
٥٧ فی تقسیم المعاصی الی الکبیرة والصغیرة
٦١ الی ٩٨ ذکر الروایات المشتملة علی ذکر الکبائر
٦٣ فی ان الاصرار علی الصغیرة مضر بالعدالة وانه بماذا یتحقق
٦٤ الامارات الکاشفة عن العداله (ومنها) حسن الظاهر والدلیل علی امار یته من الروایات
٥٥و٥٦ فی بیان امارية شهادة العدلین مطلقا والاستدلال له بالروایات وغیرها
٦٦و٦٧ تثبت العدالة بالخبر الواحد وبالشیاع
٦٧ اذا عرض للمجتهد مایوجب فقده للشرائط
٦٨ یجب علی المکلف العلم باجزاء العبادات
٦٩ یجب علی المکلف تعلم مسائل الشك وهل یتوقف صحة صلواته علی العلم بمسائل الشك اولایتوقف
٦٩ کما یجب التقلید فی الواجبات والمحرمات یجب فی المستحباب والمکروهات
٧٠ نقل کلام من الشارح من تقسیم الفتوی الی اقسام اربعة والنظر فیه
٧١ اذا تبدل رای المجتهد لایجوز للمقلد البقاء
٧١ اذا کان هناك مجتهدان متساویان فی العلم
٧٢ اذا قلد من یقول بحرمة العدول حتی الی الاعلم
٧٣ اذا قلد شخصاً بتخیل انه زید فبان عمرواً فهل یصح تقلیده اویبطل اوهناك تفصیل
٧٤ فتوی المجتهد یعلم بالسماع منه و بشهادة العدلین وخبر العدل الواحد والوجدان فی الرسالة
٧٥ فیما اذا علم المکلف انه کان فی عباداته بلاتقلید
٧٥ اذا علم ان اعماله السابقة کانت مع التقلید لکن لایعلم انه کانت عن تقلید صحیح ام لا

صفحه	عنوان
٧٦	نقل كلام عن الشارح والنظر فيه
٧٦	اذا قلد مجتهد أتم شك في انه جامع للشرائط
٨٧	من ليس اهلا للفتوى يحرم عليه الافتاء وكذا من ليس اهلا للقضاء يحرم عليه القضاء
٧٨	في ذكر امور راجعة الى القضاء والقاضي
٨٠	لا يجوز الشهادة عند قضاة الجور والمال الذى يؤخذ بحكمهم حرام
٨١	نقل كلام عن صاحب الحدائق في اعتبار المرتبة العليا من العدالة في المفتى والقاضي
٨٢	نقل رواية شريفة في تقسيم طالب العلم الى اقسام ثلاثة
٨٣	فيما اذا عمل شخص فتوى المجتهد خطاء
٨٤	اذا تفق في الصلاة مالا يعلم حكمه
٨٤	اذا قلد من يكتفي بالمرة مثلا في التسبيحات الاربع و اكتفى بها ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بخلافه
٨٥	نقل الاقوال في باب الاجزاء وانها خمسة وما افاده صاحب الكفاية في باب الاجزاء من الفرق بين الاصول والامارات
٨٦	في الجواب عما افاده صاحب الكفاية نقضاً وحلا
٨٧	في الفرق بين الحكومة الظاهرية والواقعية وتوضيحه بالمثال
٨٨	نقل كلام عن سيدنا الاستاذ البروجردى في باب الاجزاء والنظر فيه
٨٩	بيان وجه النظر فيما افاده الاستاذ
٩١	و ٩٠ بيان ما نقل عن سيدنا الاستاذ في باب الاجزاء والاشكال عليه بوجوه ثلاثة
٩٣	و ٩٢ نقل كلام عن صاحب الكفاية في الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى والنظر فيه

٩٥	و ٩٦ فی بیان المختار من الجمع بین الحکم الظاهری والواقعی
٩٧	فی بیان عدم الفرق بین الاصول والامارات فی عدم الاجزاء عند کشف الخلاف
٩٨	فی عدم الاجزاء الاوامر الظاهریة عن الواقع حتی بناء علی القول بالسببیة
٩٩	فی بیان المصلحة السلوکیة وکیفیة تدارکها عن المصلحة الواقعیه الفائتة
١٠٠	فیما افاده صاحب الکفایة من التفصیل بین ما اذا قامت الامارة علی تکالیف بانفسها وما اذا قامت الامارة علی موضوعاتها والتفصیل فی الثانی بین السببیة والطریقیة والنظر فیه
١٠٣و١٠٢	فی الاستدلال لاجزاء الحکم الظاهری عن الواقع بالاجماع و قاعدة الحرج والسیرة العقلائیه والجواب عنه
١٠٤و١٠٣	فیما افاده الشارح دلیلا علی القول بالاجزاء والنظر فیه

الصفحه	السطر	الغلط	الصحیح
٥	٤	العرض	التعرض
٦	١٠	حال	حا له
٦	٢٢	تحقیقیه	التحضیضیة
٩	١٢	الاستشکال	الاشکال
١١	٧	الواقعی	الوا قعی
١١	١٤	اویحتاج	و یحتاج
١٣	٢٥	د	اذ
١٥	٥	القول	القبول
١٩	٥	فروعوها	فرعوها
١٩	٧	فیحکم	فی کل حکم
٢٣	١٠	الملکیه	ملکیة
٢٥	٧	وتوی	زائدة
٣٠	١١	لاتیسر	لتیسر
٤٠	١٢	ینبتی	ینبغی

الصفحه	السطر	الغلط	الصحيح
٤٥	١١	وكان	او كان
٤٩	٢	ويعرف بالكبائر	ويعرف باجتناب الكبائر
٥٧	١٤	وبالاضافه الى فوقها	وبالاضافة الى مافوقها
٥٨	٤	كل معصية لنار	كل معصية للنار
٥٨	٥	اذا الكبيرة	اذا الكبيره
٥٨	٦	لان استحقاره	فلان استحقاره
٦٥	١	بافاداتها	با فادتها
٦٥	١٦	لان لاخبار	لان الاخبار
٦٧	١٢	تفصيله مالامزيد	بمالا مزيد
٦٩	١١	اما او لا لان	اما او لا فلان
٦٩	١٨	ينحفظ	يتحفظ
٧٢	١٣	لم ياخذه	لم ياخذ
٧٣		عنـوان بتخيلاته	بتخيل انه
٧٦	١	فترى المجتهد	فترى المجتهد
٧٧	٨	عن الطادق	عن الصادق
٧٨	١١	المراد من شيء	المراد من الشيء شيء
٨١	٤	على الإنم	على الانم حتى في مالم يقصد بة الاعانة
٧٦		اواجرى (الى) اركان صلاته	زائـد
٨٧	٢٠	منصرفا على خلافه في الواقع	منصرفا في الواقع
٩٠	٤	ان المفروض	اذا لمفروض
٩١	١٤	بهذه المسئلة	بهذه المسئلة وامثالها
٩٤	١٨	النفسانيين	النفسانيتين
٩٤	١٨	ولايكونان	لايكونان
٩٤	٢٥	التكلليف	التكليف