

القضاء في الاسلام

نویسنده
شعبان کیلانی غروی

مقدمه نویس
مرتضی مدرس کیلانی

ناشر

احمدی

Shiabooks.net



حياة مؤلف الفضاء

هو الأستاذ الإمام المفتي علامه الفقهاء أبو الحسن الشبغ شعبان بن مهدي بن عبد الوهاب الكيلاني الشبغي قدس سره . كان من علماء الاسلام و فقهاء الجعفرية . قال مؤلف معارف الرجال فيه : صار فقها من فقهاء الإمامية و مجتهد بهم المحققين بعلمهم مع ورع و زهد و تقوى و دماثة أخلاق . معاصر صحبناه مدة هجرته إلى النجف الأشرف و كان أصولياً متكلماً أدبياً حسن البيان و السلفية كاتباً له المقدرة الثمينة في العرفان و العرفانيات و الآداب . و كانت أسرته من أهل التراد و الأراضي و ذوى اليسار .

مولد - ولد بكيلان ليلة منتصف شعبان من سنة ١٢٧٥ هجرية . أتى المرة الأولى إلى النجف للزيادة مع والدته عام ١٢٨٧ هـ و أتى برقيات أبيه إلى كربلاء و دخله في الدار الحسينية في زاوية قريبة من مرقد الحبيب المظاہر و كانت وفاته حدود ١٢٨٥ هـ و كان ذلك عند زيادة ناصر الدين شاه الملك الفجوي للشاهد المقدسة في العراق و لما نزل ب كربلاء حاربت الحكومة العثمانية تأخذه للعسكرة فذهب أمة إلى جلالة الملك الفجوي نائلة له : كيف تأخذه الحكومة إلى العسكرة و هو لم يبلغ الحلم فتشجع له الملك المذكور عند الحكومة فاعتفت عنه و على أثر شفاعة الشاه بالشبغ نظم العلامة الحجة الشبغ محمد حوزة القصيدة في مدح الشاه منها :

يا بن ساسان نلتم فقها بالذي لولاه صرتم عسكريا

و كان العالم الفاضل الشبغ على شقيق الإمام الشبغ عبد الله المازندراني رحمه الله هو الذي حرضه بعد أبيه على تحصيل العلم لما شرف فيه ذكاء خارقاً و هو الذي البسه العناية بهذه الطريقة . و لما برع في الدراسة هاجر إلى قزوین سنة ١٢٩٣ هجرية و نزل في مدرسة الانقضاية من مدارسها فقراً الأحاب و علوم الدين على الشبغ عبد الله العام

البهشتي العلامة السيد علي بن إسماعيل الموسوي القزويني مؤلف الحاشية على كتاب الفوائد
 في الأصول المتوفى بها في ١٢٩٨ هـ وقد حضر عليه حدود أربع سنين في الأصول.
 وفي صفر سنة ١٣٠٢ هـ ما جرى إلى الخجف المزد الثاني وفي سنة ١٣١٨ هـ صاهو في الخجف
 العلامة الشيخ هاشم بن إبراهيم القاضي الأنصاري المتوفى في ١٣١١ هـ.
 أسانيد - حضر على كثير من فقهاء الخجف منهم: الشيخ الإمام المفتي حبيب الله المرتضى مؤلف
 البدائع في الأصول المتوفى في الخجف في ١٣١٢ هـ والشيخ محمد الشهرستاني الفاضل الإبراهيمي
 المتوفى في الخجف في سنة ١٣٠٦ هـ والشيخ منور الخبزي والشيخ محمد الشهرستاني لفاضل
 الشرايين المتوفى في الخجف في ١٣٢٢ هـ والشيخ محمد الحسن الحامضي المتوفى في الخجف في
 ١٣٢٣ هـ والشيخ عبد الله المازندراني المتوفى في الخجف في ١٣٣٠ هـ أحد أقطاب الميرزا
 أي الدستور في إيران. وحضر أيضا مدة في كربلاء على الإمام الشيخ زين العابدين المازندراني
 المتوفى في كربلاء في سنة ١٣٠٩ هـ وكان يكتب ما يلقاه من أساذنه وكان يقيم الصلاة
 جماعة ليلًا في العنق الشريف أمام باب المراتم على سطح مسجد الكرونا ثم به تشرس وجور
 أهل العلم والكسبة وهو فع مسجد الكرونا العنق تحت السباط في الحيات الغربي شمال
 منه ليعين الداخلد شيئًا في فقرة الميرزا الشيرازي وملا أرسين سنة بدر بر فيها
 لكثير من العلماء والعقما وكلام مشهورون بالعلم وعوضونون بالزهد والملاح.
 مشايخ إجازاته - كان يردى عن أساذنه حبيبًا عن الشيخ المرتضى الأنصاري عن مؤلف
 الجواهر، سبض أسانيد: أوردى أنا المرتضى الكلباني عفا الله عنه مشافهة عن أساذي
 الشيخ إبراهيم الميرزا بن الشيخ إسماعيل الكرجي الأشعري المتوفى في الخجف في ١٣٦٢ هـ
 في الخجف في داه في ١٨ ربيع الأول سنة ١٣٦١ هـ وهو عن شيخه الشيخ سبعان
 الكلباني الخبزي المتوفى في ١٣٤٨ هـ وهو عن شيخه حبيب الله المرتضى المتوفى في الخجف

في ١٣١٢ هـ وهو عن شيخه المرتضى الأنصاري المتوفى في ١٢٨١ هـ عن شيخه الآخر
 الشيخ محمد بن الإصطغاني النخعي مؤلف جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام المتوفى في
 ١٢٦٦ هـ وهو عن شيخه الشيخ جعفر النخعي مؤلف كاشف الغطاء المتوفى في ١٢٢٨ هـ وهو
 شيخه محمد باقر الوحيد البهبهاني المتوفى في ١٢٠٦ هـ وهو عن شيخه وأبيه محمد آكل
 البهبهاني المتوفى حدود ١١٥٠ هـ وهو عن شيخه جمال الدين الخوافي المتوفى في
 ١١٢١ هـ وهو عن شيخه محمد باقر المجلسي الإصطغاني المتوفى في ١١١١ هـ وهو عن أبيه
 الشيخ محمد نقي المجلسي الإصطغاني المتوفى في ١٠٧٠ هـ وهو عن شيخه بهاء الدين محمد العا
 المتوفى في ١٠٣١ هـ وهو عن أبيه الحسين بن عبد الصمد العالمي المتوفى في ٩٨٤ هـ وهو
 عن شيخه زين الدين العالمي الشهير بالشهيد الثاني المتوفى في ٩٦٦ هـ وهو عن شيخه
 علي بن عبد العالي الملبسي المتوفى في ٩٣٣ هـ وهو عن شيخه محمد بن داود بن -
 المؤذن المتوفى في حدود ٩٨٠ هـ وهو عن شيخه شمس الدين محمد العالمي الشهير
 بالشهيد الأول المتوفى في ٧٨٦ هـ وهو عن شيخه فخر الدين محمد الحلبي المتوفى في ٧٧١ هـ
 وهو عن أبيه جمال الدين الحسن الحلبي الشهير بالحلابة المتوفى في ٧٢٦ هـ وهو عن شيخه
 أبي الخاسم جعفر بن سعيد الحلبي المتوفى في ٦٧٦ هـ وهو عن السيد شمس الدين فخر بن عبد
 الموسوي المتوفى في ٦٣٠ هـ وهو عن شيخه أبي الفضل شاذان بن جبرئيل الفخري المتوفى
 في ٥٨٠ هـ وهو عن شيخه أبي جعفر محمد بن أبي القاسم الطبري المتوفى في ٥٤٠ هـ وهو عن
 شيخه أبي علي الخوافي المتوفى في ٤٩٥ هـ وهو عن أبيه محمد بن الحسن الطوسي المتوفى في
 ٤٦٥ هـ وهو عن شيخه محمد البخلاذي الشهير بالمعبد المتوفى في ٤١٣ هـ وهو عن شيخه
 محمد الشهير بالصمدون الفخري المتوفى في ٣٨١ هـ وهو عن أبيه علي بن بابويه الفخري المتوفى في ٣٢٤ هـ
 وهو عن شيخه سعد بن عبد الله الأشعري المتوفى في ٣٠٠ هـ وهو عن شيخه أحمد بن محمد بن

عيسى المثنوي في ٢٥٠ م وهو عن العباس بن المروث المثنوي في ٢١٠ م وهو عن أبي
 صام إسحاق بن همام المثنوي في ٢٠٠ م وهو عن محمد بن سعيد بن غزوان المثنوي في ١٩٦ م
 وهو عن السلوكي إسحاق بن همام المثنوي وهو عن أبيه علي بن الحسين المثنوي في ٩٥ م وهو عن أبيه الحسين
 بن علي المثنوي في ٦١ م وهو عن أبيه علي بن أبي طالب المثنوي في ٤١ م وهو عن رسول الله
 محمد بن عبد الله طام النبيين ص المثنوي في ١١ م إنه دخل المسجد فإذا جماعة قد اطأوا
 برؤسهم فقال ما هذا ؟ فقلت : علامة ! فقال : وما العلامة ؟ فقالوا : له أعلم الناس
 بأخبار العرب ودقائقها وأيام الجاهلية والأشعار العربية . قال النبي ص : ذاك
 علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه . ثم قال النبي ص : إنا العلم ثلاثة : آية محكمة أو
 نورية عادية أو سنة فائدة وما خلاص فهو فضل انتهى .

ذيل : الأدل - إشارته إلى العلم بالقرآن الكريم والأخبار إلى العلم بالأحداث وهو الوسط
 وهو نورية عادية أي منسجمة إلى العلم بكيفية العمل بالأحكام والمراد باستغفارها
 استعمالها على جميع الأمور المعنوية شرعاً ونفسياً .

ومن إجازاته لبعض الأعلام : بسم الله الرحمن الرحيم - الحمد لله الذي دفع قدر
 العباد الأعلام ونصبتهم في خلفه فصابع الظلام والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء
 محمد ص وعلى أثره الكرام وبعد فإن شرف العلم لا ينفى وفعله لا يحصى ومن أصدق
 الدليل والعملية هو حضرة العالم العادل الناصر الكامل خزان المعاني خبير الملل والدين
 السيد محمد باقر الرضا يار دام رأيه فإنه بذل في سبيله شطراً من عمره وبره من
 دمه وحكماء يتوارثهم الحسين علي ح مستمداً بالاستفادة عن المشايخ حتى بلغ دام عمره
 وشبهه الأجنهاد فلا الدخول في اللغز أن يدخل فيه وأوصيه الاحتياط التام فإنه
 سبيل النجاة وأسأله أن لا يفتن من الدجاء في مقام استغابته كما لا أنساه إن شاء الله

شعبان الجبلى .

- آثاره - ١- كتاب صلاة المسافر مطبوع ٢- كتاب القضاء مطبوع ٣- كتاب في أحكام
 المأكل ٤- كتاب المناجر ٥- كتاب في سياحت الألفاظ ٦- كتاب في القطع ٧- كتاب
 في الظن ٨- كتاب في حكم الشك ٩- كتاب في الأصول العلية ١٠- كتاب في التعادل والترا^ج
 ١١- كتاب في تزيين المعبر بالكبر وبالعكس ١٢- كتاب في عدم وجوب الترتيب في ترا^ج
 الميت ١٣- كتاب في بيان حكم العزل ولأنزال ١٤- كتاب في الطلاق بالعوض ١٥-
 كتاب في انتفال التركة للوالت مع الدين المستحق للتركة ١٦- كتاب بحجة الذئع
 من تفرقاته مطبوع ١٧- كتاب الحواشي على العدة الوثقى ١٨- كتاب بصفة العباد
 مطبوع ١٩- كتاب السؤال والجواب مطبوع ٢٠- كتاب كبير في المسائل الدينية مطبوع
 ٢١- كتاب في المسائل الدينية صغر مطبوع ٢٢- كتاب الحواشي على رسالة الطباطبائي
 البرزى ٢٣- كتاب الحواشي على مناسك المازندراني ٢٤- كتاب الحواشي على رسالة
 المازندراني ٢٥- كتاب الحواشي على أهمية العباد ٢٦- كتاب الحواشي على ذخيرة العباد
 ٢٧- كتاب الحواشي على رسالة الفاضل النجواني ٢٨- كتاب المسائل الدينية صغر مطبوع
 معاصره الحائري البرزى مطبوع ٢٩- كتاب المسائل الدينية صغر مطبوع في إيران .
 لما كان القضاء عند فقهاء الإسلام من وجبة الدين من أدب من نصيبه الدين بلا أسطة أدب^{سطه}
 أدب سائله وأحكامه كلها منصوبة عنه . والقضاة الحكم بين الناس أمر خطير وللشيطان
 فيه أساليب لذلك فمع الخد بعينه في كثير من الأحيان وكان الإمام جعفر بن محمد عميد
 المذهب يقول : القضاء أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة .
 رجل قضى بحج وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بحج وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى
 بحج وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بحج وهو يعلم فهو في الجنة .

فهذا آت الشهاد كذا كثيرة في موضوع القضاء وأحكامه وهو لغة يطلق على إكمال
 الشيء وإحصائه . ومنه : نصبتنا إلى بني إسرائيل وعلى الأنام ومنه : يا إذا قضيت^{مك} شأنا
 . وعلى الفراغ من الأمر ومنه : فوكلوه موسى فقصى عليه . أى قتله و فرغ منه ومنه قول
 نضى حاجته أى أغمها و فرغ منها و على نفس الحكم ومنه قوله تعالى : والله يقضى بالحق .
 وسمى القضاء قضاة لأن القاضى يتم الأمر بالقصد ويحضره ويفرغ عنه ويبقى حكما
 لما فيه من نزع الظالم عن ظلمه .

وخرجه شرعا بأنه دلاية الحكم شرعا لمن له أهلية القضى بخبريات القوانين الشرعية
 على أشخاص معينة من البرية بإثبات الحقوق واستيفائها للمستحقين وميدونه الربا^{سه}
 العامة فى أسرار الدين والدينا و غايته قطع المنازعة . وخواصه إن الحكم لا يفتنفس -
 بالاجتهاد و حيزه أصله ينفذ و غيره من القضاء وإن خالف اجتهاده بالمجاز^ل
 د لا قطعية .

وله ولاية على كل مولى عليه مع تعدد إليه ومع وجوده فى مواضع مشهورة فى محله
 و يلزمه حكم البينة فأما من شهد عليه بما لزمه الحق وأما الشهود فتعزيمهم إياه
 ولو رجوعا عن الشهادة بعده وهو من مهمات نظام نوع الانسان والأصل فيه
 قبل الإجماع الكتاب والسنة . قال الله فى القرآن الكريم : يا داود إنا جعلناك
 خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق وقال تعالى : إنا أنزلنا عليك الكتاب بالحق
 للحكم بين الناس بأمر الله وإن احكم بينهم بما أنزل الله . والأضار فيه . ونقل الميز
 ص تميز بعده حق الخلفاء بنصب القضاء أمر مشهور .

ولما جلع هذا عهدنا إلى تقديم طبع القضاء على سائر آراء المؤلف ورضوان الله عليه .

تلايد - فواعلية تثير من العلماء والعلماء والمدرسين الذكو طائفة منهم : - الشيخ إسماعيل

- المشكاتبى المدرّس المتوفى في الخيف في ١٣٥٠ هـ ٢ - الشيخ علي القاسبي الحمداني المدرّس
 المتوفى في الخيف حدود ١٣٥١ هـ ٣ - الشيخ محمد نصير اللنكراني ٤ - السيد أبو الحسن
 بن السيد عباس الاشكودي ٥ - الشيخ حسن بن الشيخ علي الخافاني الخي ٦ - السيد
 الاشكودي ٧ - السيد مصطفى القاساني زبل الكاظمية المتوفى حدود ١٣٦٠ هـ
 ٨ - الشيخ أبو القاسم بن محمد حسن الرشدي زبل قم ٩ - السيد حسن الحسيني الاشكودي
 والد السيد علي ١٠ - السيد عبد الباقي الاشكودي ١١ - الشيخ محمد الكرجي المدرّس
 ١٢ - الشيخ علي الأنبوهي الرشدي ١٣ - السيد مسعود الشوادي ١٤ - الشيخ محمد
 رضى الجبيني جاني الكيلاني المتوفى في الخيف شأب ١٣١٨ هـ له حاشية على الرسائل
 في الأصول ١٥ - الشيخ إبراهيم المدرّس بن الشيخ إسماعيل الكرجي الاشكودي المتوفى
 في الخيف في ١٣٦٢ هـ ١٦ - الشيخ محمد علي الإصهاني البهشي ١٧ - الشيخ محمد بن
 الشيخ هاشم الفاضل الأنصاري المتوفى في الخيف في ١٣٤٣ هـ ١٨ - السيد موسى ^{سكوي} الإ
 المدرّس المتوفى في ١٣٦٩ هـ ١٩ - الشيخ محمد بن الشيخ حسين الفقيه المتوفى في الخيف
 في ١٣٥٩ هـ وله حاشية على الكفاية ٢٠ - الشيخ الحاج مجتهد البردي زبل كربلا ٢١
 - الشيخ مرتضى اللاهيجي الجلالى المدرّس ٢٢ - الشيخ عمران الدجيلي الخي المتوفى
 في الخيف في ١٣٦٢ هـ ٢٣ - الشيخ حسن المتو بركة في الهداني ٢٤ - الشيخ محمد ^{الفقي}
 زبل دشت المتوفى بها ١٣٦١ هـ صاحب المؤلفات الكثيرة ٢٥ - الشيخ محمد الإمام
 المغرب آبادي زبل لاهيجان ٢٦ - السيد أبو طالب الرشدي ٢٧ - الشيخ محمد علي
 الشوشري المدرّس زبل الكاظمية ٢٨ - الشيخ أحمد الرشدي الساكن في مدرسة الطباطبائي
 البردي المتوفى بها ١٣٦٠ هـ ٢٩ - الشيخ محمد ثقف الرشدي ٣٠ - الشيخ عبد الحسين الكوي
 الكوي ٣١ - السيد حسن بن السيد حسين البرواني ٣٢ - الشيخ محمد كاظم الرشدي ٣٣ -

- الشيخ مهدي بن الشيخ حسن اللاهيجي ٣٤ - الشيخ محمد بن الشيخ حسن اللاهيجي مؤلف
 كتاب أعيان كيلان ٣٥ - السيد محمد جواد الشكابي المؤتلف في رشت ٣٦ - الشيخ حسن
 الفقيه الإشكودي المؤتلف في الخج في ١٣٦٠ هـ ٣٧ - الشيخ ميرزا آغا شاه عبد العظيم
 الشاعر ٣٨ - الشيخ حسن البصر الدشتي المدرّس ٣٩ - الشيخ غلام علي الإشكودي ٤٠ -
 الشيخ صادق الشكابي ٤١ - السيد صادق الإمام اللاهيجي ٤٢ - الشيخ محمد الإمام
 الشكودي ٤٣ - الشيخ يوسف الشربع محمد الشكودي ٤٤ - الشيخ محمد مهدي ^{الدين} رشدي
 الشوشري الواعظ ٤٥ - الشيخ نعمة الله الشكودي المؤتلف في الخج كان له ابن صانع
 اسمه علي أكبر ٤٦ - الشيخ محمد حسن الرودسري ٤٧ - الشيخ أبو القاسم الرودسري
 ٤٨ - الشيخ حسن المثنى ثنائي ٤٩ - الشيخ أبو القاسم المثنى ثنائي ٥٠ - الشيخ
 عبد الصمد الرودسري ٥١ - الشيخ محمد علي الإشكودي ٥٢ - الشيخ محمد بن عبد الكريم
 الشهري بالفاضل الفاضلي المراساني ٥٣ - السيد محمد باقر اللاهيجي الشهري بالفقيه ٥٤ -
 السيد محمد رضا اللاهيجي ٥٥ - الشيخ عبد الله الأهلي الدشتي المدرّس ٥٦ - السيد
 علي بن قاسم البزرجي الخطيب المؤتلف في الخج في ١٣٢٤ هـ ٥٧ - الشيخ حجة الله ^{رشدي}
 المؤتلف في ١٣٥٣ هـ ٥٨ - الشيخ سراج الشاعر الشوشري المؤتلف في الخج حدود ١٣٥٥
 هـ ٥٩ - الشيخ حسن الفقيه الجبيلي المؤتلف في ١٣٨٦ هـ ٦٠ - السيد كنز الدين الفردوسي
 المؤتلف في الخج حدود ١٣٥٢ هـ ٦١ - الشيخ محمد حسن الهروي الأصفهاني الساكن في الخج
 ٦٢ - الشيخ عبد الرسول الإصفهاني المؤتلف في الخج حدود ١٣٥١ هـ ٦٣ - السيد ^{الدين} رشدي
 الرشدي ٦٤ - الشيخ علي الرشدي الأب كندي حو الشيخ إسماعيل الشكابي ٦٥ - الشيخ محمد
 الكواسري الخج ٦٦ - الشيخ محمد باقر الرودباري ٦٧ - الشيخ محمد جواد اللاهيجي ٦٨ -
 الشيخ عماد الدين الرشدي حفيد الإمام الشيخ حبيب الله الرشدي ٦٩ - الشيخ أبو القاسم ^{الدين}

الآن في الجف في مدرسة الصدر - ٧٠ - الشيخ حن الطائفة المؤني في الجف في ١٣٥٩ - ٧١ - الشيخ ممدى البندر
 بملوى ٧٢ - السيد أحمد الإصفا في ٧٣ - الشيخ محمد بن الشيخ أسد الله البزدي ٧٤ - الشيخ حسين السلامي المدرس
 الساكنة مدرسة الطباطبائي البزدي المؤني في ١٣٧٤ - ٧٥ - الشيخ إسماعيل بن علي الرشدي المؤني في حدود ١٣٦٠ - ٧٦
 - الشيخ مهدي الدين الرشدي ٧٧ - الشيخ أحمد المازندراني وكان له ولد سائر اسمه الحسين ٧٨ - الشيخ مرتضى
 البهبهاني ٧٩ - تلمذ الشيخ عبد الحسين نزيل قم ٨٠ - الشيخ أبو الحسن ابنه الآخر نزيل كيلان ٨١ - الشيخ مكي
 بن الشيخ محمد باقر الشوشري ٨٢ - الشيخ علي أكبر الكرماني ٨٣ - الشيخ محمد حسين الشيرازي المدرس ٨٤ -
 الشيخ إبراهيم الكازدي المؤني في ١٣٧٠ - ٨٥ - الشيخ جعفر الطندي ٨٦ - السيد محمد الدين الشوشري
 المؤني في ١٣٤٦ - ٨٧ - السيد أبو القاسم السكاكيني ٨٨ - السيد حاتم آل عطية القمي ٨٩ - السيد محمد جواد
 البزدي المدرس ٩٠ - الشيخ الوهب الاسرايادي . وأما الشيخ حبيب الشوشري والشيخ عبد الرسول
 والشيخ محمد علي أخوه والشيخ محمد جواد البزدي فما كانوا من تلامذته بل كانوا من التلاميذ بحسب
 البقية رحم الله جميعهم وبقيهم .

أولاده المذكور - الشيخ عبد الحسين القمي الكيلاني من الفقهاء المعاصرين ولد في الجف في ١٣٣١
 فواله الشيخ محمد علي الجلي الخراساني مؤلف نفوس الأرواح والشيخ محمد جواد البلاغي والشيخ علي الإبراهيمي
 والشيخ محمد حسين الإصفاي والشيخ عبد الكريم الحائري البزدي والسيد حسين الطباطبائي
 البرزدي وعلي أبيه .

صفا في
 شأخه في الإجازة - السيد أبو الحسن الإصفاي والشيخ محمد حسين الشافعي والشيخ محمد حسين الإصفاي
 والشيخ آغا بزرگ الطهراني مؤلف الذريعة إلى تصانيف الشيعة وهو اليوم نزيل قم ومن مدرسيه
 بعض درسه كآث من الطلاب ومن أولاده : الدكتور أحمد الطبيب الكيلاني ومن آثاده : ١ - كتاب
 الحاشية على الكفاية في الأصول ٢ - كتاب الحاشية على المكاسب في الفقه ٣ - كتاب النفوس الأرواح ٤ -
 كتاب المحاسن على شرح الأسبوط في الخوف - كتاب الخلافة في مواضع مختلفة .

والشيخ أبو الحسن الغفصيني الكلباي في التحقيق من العلماء والخصما، نزيل كابل ٧٠٠ هـ ولد في النجف في
 ٥١٣٢ هـ قواعلى الشيخ محمد باقر الزجاني المدرّس الكبير والشيخ إسماعيل الشهابي المدرّس -
 والشيخ إبراهيم المدرّس والشيخ شمس الدين أنكي الغفقاوى والشيخ حسين السماسي ولد
 عندهما ثم الفقيه البرزى وله إجازات من السيد أبي الحسن الإصعفاني والسيد حسين الطباطبائي
 والشيخ محمد حسين الإصعفاني والشيخ آغا بزرگ الطهراني مؤلف الذريعة ومن أتاه :
 ١- كتاب شرح القصدية في النحو ٢- كتاب تاريخ العلماء الراشدين مطبوع ٣- كتاب
 تفسير سورة يوسف مطبوع فوضه الأديب السيد محمد باقر الحنفي بقوله :

لا تغش أسرار بيها من غش	وفضى اللبالي بالكاء وبالارن
فلذاك في أسرار سر موزه	بانت فكانها الحبة قد حون
سعربه لتفسير سورة يوسف	والحسن أبته تعالى ما ملق
لله درك كائنا ونسراً	تكملة در البيان ذواتو
فصلاً أبو الحسن الأبي مهوراً	علافة ملاح خجراً أو غش

والشيخ مرتضى الكلباي الشهير بالمدرّس كاتب هذه المقدمة كان ميلاده في النجف عشرين
 الثلاثاً سابع ربيع الأول سنة ١٣٣٥ هجرية. قال السيد الخطيب علي بن الحسين الهاشمي
 في تاريخ ميلاده :

في يوم ميلاد الفقيه مرتضى	هضأت شعباناً بإسعاده
فالبن مسطور بناد بجه	والجيم مفر و ن بميلاده

بعض مشاعره في الدراية والرواية : الإمام المصطفى الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء الفقيه
 - السيد جمال الدين الكلبايكاني - الشيخ آغا بزرگ الطهراني مؤلف الذريعة - السيد حسن
 الخراساني - الشيخ حبيب الله ذو القنون الجهم - الشيخ علي الطييب السهماني - الشيخ محمد كاظم

شهرآزي - السيد محمد جواد الطباطبائي - السيد علي الشافعي الطباطبائي - الشيخ محمد
 اسكوي - الشيخ قاسم محيي الدين - الشيخ علي الميرندي - الشيخ نعم الله الدامعي
 - الشيخ صدر الدين البادكوي القفقاوي - الشيخ علي التاسوي البزدي - السيد ابو
 الرباضي الاصعاني - السيد هاشم آل عطية الخوي الخفي - الشيخ موسى دجيل الخفي
 - الشيخ ابراهيم الكرجي المدرس - الشيخ شمس الدين السكي القفقاوي - السيد احمد الحسيني
 البزدي - الشيخ محمد الطهراني مؤلف مستدرک البحار - الشيخ مرتضى الطالقاني و ترجم
 من الحكماء و الفقهاء -

و في سنة ١٣٧٥ هـ هاجر الى طهران و سكن بها ، و طبق الدفاتر التي بيده فواعلنه
 اكثر من ابي نعيم طالب و طالبة في مدارس ثانويات طهران .
 آثاده - ١ - دلائل الاحكام في فقه الجعفري من الطهارة الى الديانات استدلالية ٢ - اخلاص
 المذاهب ٣ - تحرير الرسائل في اصول الفقه مطبوع ٤ - تحرير الكاسب في الفقه مطبوع
 ٥ - شرح الدخل ٦ - الاصطلاح ١ - ثبوت الايمان في الحياة ١ - الحاشي على مصادر
 انبليس ٩ - كتاب في اصول الحياة ١٠ - ترجم جبر الخازني ١١ - جبر الخلاصة ١٢
 - ترجم المصنف في الفقه ١٣ - كتاب في مفهوم الحق ١٤ - كتاب في عدم سوء دولة
 الصغير ١٥ - كتاب في اجوبة التسود في الفقه ١٦ - كتاب في اثبات وجوب المقدمة ١٧ -
 كتاب في قاعدة لا ضرر ١٨ - كتاب في ترجمة اجوبة الطباطبائي ١٩ - الفلسفة و المنطق
 مطبوعة ٢٠ - كتاب مدخل الزج ٢١ - كتاب في تنويم اثنتي عشرة سنة على اثنى عشر
 و النجد مطبوع ٢٢ - تاريخ الحق في مجلد ٢٣ - دفاع و مقالات فارسية ٢٤ - دفاع
 و مقالات عربية ٢٥ - كتاب فلسفة صدر الدين الشيرازي ٢٦ - كتاب دستور فارسي
 مطبوع ٢٧ - كتاب آخر في دستور فارسي مطبوع في عهد مظفر ٢٨ - كتاب لغات كبلية

- دكستان مطبوع ١١ مرة ٢٩ - كتاب لغات متتابعة فادسي، مطبوع ٣٠ - كتاب الفخود المرف
مطبوع ٣١ - كتاب شرح لاجبة الحج ٣٢ - كتاب شرح عبقة ابن سينا ٣٣ - كتاب شرح
لاجة العوب ٣٤ - كتاب في نطقه وتدريب ٣٥ - شرح ميمية الغزون ٣٦ - شرح
رباعي أصل الدين الكاشاني ٣٧ - الترميمات مطبوعة ٣٨ - أخلاق أكليلاني مطبوعة
٣٩ - كتاب مع الحكاء في تراجم ١٢٠٠ نفر ٤٠ - كتاب حكمة الأسرار منطوية، مطبوعة ٤١ -
ترجمة خيرست ابن المذم فاضل ٤٢ - كتاب في العروض والمغاية والبدع مطبوع ٤٣ -
كتاب في العروض والمغاية عربي مطبوع ٤٤ - الحواشي على بعض مواضع الاستفاد ٤٥ -
ناموس فادسي ٤٦ - مبادئ الهندسة ٤٧ - فوهنك مطبوع ٤٨ - منج البلاغة في
المعاني والبيان والبدع عربي ٤٩ - ترجمة الحقة الأكبر للإمام أبي حنيفة الفارسي ٥٠ -
لغت نامه هفت آدرتك ٥١ - كتاب أنباء البلاد ٥٢ - كتاب التعليلات الحديثة مطبوع ٥٣ -
كتاب في نفوس ٥٠ سنة محبة ٥٤ - كتاب الديوان العربي للكيلاني ٤٠٠ بيت ٥٥ - كتاب
المختص من كيمياء العادة للغزالي مطبوع ٥٦ - كتاب كليات قرآن ٥٧ - كتاب لغات وسبأ
مطبوع ٥٨ - ترجمة جادى الفلسفة ٥٩ - مختصر في المغاية مطبوع في مقدمة اللغة ٦٠ -
الديوان الفادسي للكيلاني ٥٠٠ بيت ٦١ - لغات القرآن ٦٢ - ترجمة خصال الصدوق
مطبوع ٦٣ - مختصر في فقه الإمام الشافعي ٦٤ - شرح جبر الطوسي ٦٥ - شرح
الطوسي ٦٦ - ترجمة الحقة الأكبر للإمام الشافعي ٦٧ - مع الشراء فادسي ٦٨ - مع الشراء
عربي ٦٩ - حد الغروب على مذهب الجعوى ٧٠ - الحكمة والورد في الأصول ٧١ -
الغضاوة والغدر مسألة كلاصية ٧٢ - حرف آسان ٧٣ - الأساعرة والمختر في الأساطير
٧٤ - باسماي مدرّس كبدلي ٧٥ - شرح شامى ٧٦ - خود آموز حرف ٧٧ - تجويد
القرآن ٧٨ - شأن نزول القرآن ٧٩ - معارف القرآن ٨٠ - الحساب والهندسة ٨١ -

أخلاق الغزالي مطبوعة ٨٢ - ده مغاله ٨٣ - كتاب في الحنفي والملك ٨٤ - ترجم القرآن
 ٨٥ - شرح واجب الاعتقاد في الكلام ٨٦ - ترجم الباب الحادي عشر في الكلام ٨٧ - أصول
 فارسي ٨٨ - معاني وبيان فارسي ٨٩ - شرح أبيات الحادي ٩٠ - منطق ارسطو ٩١
 - تاريخ حكومات زمان مشروطيت ٩٢ - توضيح المسائل في شرح بعض مسائل من قواعد
 العلامة الحلي .

صحائفه - ٩٣ - متن مطالع الأنوار ٩٤ - كتاب عداية الكهنة للأبهرى ٩٥ - متن
 الإشارات ٩٦ - كتاب آلائ المرصد للدشتي ٩٧ - متن السمعة في الفقه ٩٨ - متن
 التسمية في المنطق ٩٩ - كتاب هفت اورنگ جامي مطبوع ١٠٠ - كتاب تاريخ تبارستان
 مطبوع ١٠١ - ديوان ناصرضا ١٠٢ - ديوان فؤاد الدين أحمد البردي مطبوع ١٠٣ -
 بزم ابرار مطبوع ١٠٤ - بند نامه الغزالي مطبوع ١٠٥ - كتاب نسلية الإخوان جويني
 ١٠٦ - كتاب حجة القطع لآية الله الكلباني .

وفاء الغنى الكلباني - انتقل إلى رحمة الله ووضاؤه في الخيف الأشرف ببلاده المرقفة $\frac{٥٤}{٤٩}$
 في حلة الحوشتي الصغير فوفية من طاق السبائك الطبع - دار أزدادة محنت بفتاها
 - ومجاشع وأبو الفوارس نقل . صبيحة الثلاثاء ٢٤ شوال سنة ١٣٤٨ هجوية
 و قد تاهر عمره ثلاثا وسبعين سنة . شيع حبهاته العلماء وأعد العلم والوجه ^{سوان} والا
 معطلة مستدين مرجحين والخطيب الشيخ عبد علي وملا عبد الحميد الرادد وملا عبد علي
 الرادد دأمام الحوكب .

عسّله العلامة الحجة الشيخ علي البهبهاني العالم الشهير وصلي عليه الغيبة الزاهد الشيخ
 أبو موسى علي بن إبراهيم الغني الفخري ودفن وادي السلام حسب وصيته فربما من نفعه
 هود وصالح . وسّده في مصيحه العبد الصالح الشيخ أبو القاسم الترابي القمي وأخوه

الشيخ على وجهها الله تعالى.

وتشهد على موفده فية ذرفاء . كتب على رخامة جدته الغيبة العارف كشاف كتاب الله
الشيخ محمد رضا المناظري النجفي طاب الله ثراه هذه العبارة على ما في ذهني : هذا مرد
إلّا إنسان الكامل ، العالم للعالم كسكول الحقائق الغيبة العارف العابد الزاهد الأولاد
قدوة الربانيين حجة الإسلام والمسلمين آية الله في العالمين الشيخ شعيان الكيلاني
النجفي حشره الله مع أحسنه ومواليه وقد فارقت هذه الدنيا الدينية صلحة اليوم
الثلثاء الرابع والعشرين من شوال سنة ثمان وأربعين وثلاث مئة والف هجرية . نزار
شهور بزار .

وانت له الفواخ في العراق والمهند وبران ولاسيما الخب في جامع الهندى بأبادرته
الشعراء بقضائى العربية والفارسية وأرخ عام وقائه خطيب الخب السيد على الهاشمي
يقوله : فحدث دجوع العلم بحجتها الذي فذكران بها للشي عتوانا
والكرامات تجت في شخصه فتمثلت لعبها إنسانا
باد الحام بجبرها في يومه أرحنه وبسجها شعبا نا
وقال العلامة الشيخ محمد على الأردوباذي في دثاته :

من غال منعقد العلى والسود	وهوى بحسن للعلوم شيد
واعمال منه مرعد لغراض	ولم غم لمعاطس من حسد
ومن استباح وكان صعب المرفق	منه لمذبح الذرى والمصعد
ومن استلأن به الفتاد وخرطه	ككأن قاعدة العلى لم تعقد
وهوى ببلود المكرومات فغادر	إن لم يجد من مسكه لتجد
أردى بجور من بد يوم المندى	وبطور عزّ ساح حتى صدر المندى

وملتوق الأعناق من من غد
 والمراد الموت إلا أنا الـ
 وبلغة الفهماء في أحكامها
 ويعقد المجد الأشبل دحية الـ
 وآمال هي للمناخ والدماء
 ما كنت أحسبان طارئة الردى
 أم كنت مرهوب الجواب طبعاً
 أتى بياضه الردى وهو الردى
 لكننا سأل الكرم مجاد بالـ
 أبكيه للجلّى إذا هي انبثت
 وسابروا لم ينل في صهراتها
 وأراكم كانت لما طعة عيشها
 ومساجد شهدن له ما بينها
 من بعده لنظام شرع المصطفى
 والكفر وإن رجفت جحافل عبه
 نجحت شريعة أحمد بركة بها
 وبرحمها العسال في يوم الوماء
 فلك الزمان بقاء لم يمدده
 لم يردن أن غصلى بباردن الله
 قد غاب شاعب حيد عنا فلتحيت

كالزوب يذو بها سبائك عسجد
 حلياً من الكفن للمستر قد
 ولدى المواب نعمة المنجد
 سلام والعلم المصطفى المرشد
 والبطر والفقير من سترشد
 نوحى إلى الأحم الركاب الملبد
 الفى للفاضة للمنايا عن يد
 أم يجزى بظلاله الزمن الردى
 نفس الكرمية جهداً ما كنت يدى
 والمحط مر كنم كليل أسود
 إلا صفاها من شريعة أحمد
 ما بين واقع بئرته وذى اليد
 جهد النقى ومناسل المنجد
 ولشمل علم بالخطوب مبدد
 نحن الجبر بياسه المؤند
 ونصيرها الحامى لها والمعد
 وبغزب سيف للكفاح مجود
 فدهى حسانا بالمقيم المقعد
 فأتى بعمرقن ضربه والمرعد
 بدداً أمور الشعب أى نبدد

ورضى به شعبان بن عمرو
 باراداد الصير في برد النقي
 لك كلو بدى إن يكبت ولو عت
 لو كان بندحر الفضاؤ لأرخصت
 أو كنت تغدى لاخذتك بنسبها
 ما بال فبرك لم تنعق أطرافه
 كيف استحال العيش موابا لذي
 ما كنت احسبنا طابا للثرى
 ولقد فضيت وانسيت وإنا
 خلعت للإسلام خير خليفة
 عبد المحسن النور من حزن له
 رخصت له المبلغا وطقا مثلها
 وإلى أجا الحسن المرتضى من بين
 وسقى الحبا الوكان مرذول
 وقال العلامة فاضل الشيخ محمد السامى في زاد نوح وثنائه :
 يا خليفة الإسلام من فداوى
 قد قال أفضى اليب حين أرو
 وقال الخطيب الشيخ عبد المحسن الجوزى الحائرى في وثنائه :
 سهرت بيقظك للعلا أجمان
 وفضت مواثيق الأمله عدد

قالهم كراه للمنهدي
 وعلمنا العبد ألف لرجد
 لا العايات فضت برونه عهد
 عنك الخوف بكل منهم أحميد
 عند التوال مراد دين عهد
 عن الحج بالعارف مؤيد
 ما زال للوراد عذب المورد
 نعتى ذكاء أم تحيط بفرقد
 نزلت لك العلياذ ذكر عهد
 الف لهدى حلفا لثقى والود
 الصيد الأكادى الجوان واليد
 بغاء بخلى المنهدى والمجهدى
 زمر القربى ففى سناه برىهدى
 فدعاض فيه العلم خير عهد
 كان له من أظم الأركان
 اندم الإسلام فى شعبان

والصور ما ظرها أغنى إسان
 لماضى بشهورها شعبان

فكان في الخيف المداثر سبعة
 يا بني أحي السرار من الدجى
 قد عشت في الدنيا غرب محامد
 ولذكر شخصك بالجميل إشاعة
 كادت لك الأدواح تزهر حرد
 ولت العراف تزول آثار جاره
 وعليك اشرب العلاء أصلاهما
 أقيم مطن الأدمى جوعه ذوسه
 قد غاص جروا والعلوم بضمنه
 حشف النقى بونه فتورن
 ولكل ثلب بالمصيبة لوعة
 ملود والترح الشريب وراؤه
 والملة الميضأ برقع وجهها
 والحق صاع بأصله لما انقضى
 كم خبه يعلو لا يهدأ به جنبها
 ويترج سبرنه الغدبة في الورد
 سل عنه غائصة العلوم قائما
 يا يوم شعبان انصرفت بلبلة
 مذ انزلته يد الردى بفرجه
 لا تلغ الأزمان مثل وجوده

وضعت فاجع أهلها سامان
 نسكا فأظهر سره الإعلان
 أخوات فيها الدين والإيمان
 لم يخلو منها في الوجود مكان
 ونذوب من زفراتها الأبدان
 دهن الخطوب وارحفت إبران
 والدمع غسلك والخشأ كمان
 وله هنا لك ترخص الأثان
 لا لولا العرين والمرجان
 منه لوعة العلاء أذان
 ولكل عين بالبكاء هلان
 يدعو وشيع نعت القرآن
 من نار سهود المادنان دفان
 منه بعاصفة الردى بوهان
 ومن العدالة بريح الميزان
 من عدل كرى شيد الأبران
 ليردق تفرقه بها جران
 بالفضل يعرف ذرراره ضان
 في جانبيه تنزل العرفان
 عشت لعمري بعده الأزمان

يَحْتَلُّهُ الصَّلَواتُ وَأَوْفًا لَهَا
بِهِمْ بِكَ إِنَّكَ تَدْعُ لَكَ بِمَعْدٍ
وَتَزَكَّتْ سَعْرِي لَيْلَى أَكْبَادَنَا
إِنْ تَعْرِضُ مِنْ قَابِ الْحَفِظَةِ بِالرَّوَدَى
هَذَا أَبُو الْحَسَنِ الزَّكِيُّ بِحُجْمِهِ
جَلَّابٌ بَعْدَ انْصِبَانِ بَعْرِهِ
فَلَا مَا تَشَاوَرُ مِنَ الْمَدْرِجِ بِسَبْقِهِ
وَأَسْمَ سَامٍ بِالْحُجَّةِ أَنْفِهِ
غَذَّاهُ أُمُّ الْمُكْرَمَاتِ بِدَرَاهِ
وَلَهُ مَنَافِةُ الْعَلَاءِ قَدْ حُلِفَتْ
تَامَتْ عَمَّا لَدَيْهَا أَجَلُ شَهْوَانِهِ
وَمُفَضِّلُ بَيْنِ الْحَقِيقَةِ عَدَمِ
اللَّهِ نَوْرُ فِكْرِهِ تَبْدُكُوهُ
وَسَقِيفُهُ عَيْدُ الْحَبَنِ لِجَدِّدِ
ذُو عَزْمَةٍ تَقْبُتُ بِنَدْحِ زُنَادِمَا
عَنِ بَطْشِ عَزْمَتِهِ وَنَفْكَةِ كَلْوِهِ
مَنْحَصُ بِأَبَا أَبِي دَانِيَّةِ
وَلَهُ بِحُضْرِ الْمَجْدِ صَهْرٌ قَدْ نَشَا
يُدْعَى حَلِيمًا وَالْفَخَارُ شِعَارُهُ
كَرُمَتْ تَجَلُّفُهُ وَطَلَبُ تَجَارِدِ

تَحْمَادُ رُودِ النَّحْيِ آذَانِ
أَهْلُ السَّيْرِ لَيْسَ بِهِ جَبْرَانِ
وَحَوْثُكَ مِنْ ثَرَفِ الْبَغِيضِ جَبَانِ
أَسَدُ فَيْئَاتِ الشَّالِكِ السَّلْوَانِ
رُوحُ الْعَلَاءِ نَضْرَتْ بِهِ أَعْصَانِ
تَنْدُكُ عَنْ إِدْرَاكِهَا الْأَلْوَانِ
سَعْفَةُ الْبَسِيطَةِ كُلُّهَا بَيْدَانِ
مَالَاتُ بَرْدَتُهُ عَلَيْهِ هَوَانِ
حَتَّى مَلَأَ الْأَشْدَانُ مِنْهُ لَبَانِ
مَا تَأَلَّهْنَ الْفَرَاوِ كِبَرَانِ
وَالِىَ الْقَضَائِلِ قَلْبُهُ بِقُطَانِ
أَخْلَافُهُ الْمَعْرُوفُ وَالْإِحْسَانِ
شَوَّطَنُ قَلْبِهِ لَهُ وَلِسَانِ
نُصْرُ الْكَهْمُولِ وَنُصْرُ السَّبَّانِ
تَذَكَّرْ لَهَا جَشَى الْعَدِيِّ بَرَانِ
صَدَقَاتُ جَدَّتْ صَارِمِ رَسْتَانِ
لَيْسَ رِدَاةُ مِنَ السَّالِمَانِ
وَبِهَافُ ثَرْتُ فِي الْحَمَى سَكَانِ
فِيهِ بِطُولِ الْمَعْتِ وَالنَّبِيَانِ
وَلَهُ الْمَنَافِةُ فِي الرَّوْدِ إِحْدَانِ

ولبأسه ونداه في جبه العلا
 خضعت لعزته المفرد أذلة
 فاندادها معذت تخب وراءه
 إن حل في النادي بعزمكاته
 عجز أن موطنه الرقع من العلا
 حل فيه في حفلا المكادم عصمة
 لا يقرب الشيطان منه ياتته
 بأسرة العلما، ثلث بحكمكم
 ما رame أحد بمجد فرجة
 حسنت معانيه المردان فكم يكن
 صبرا بن العلما إن فضلكم
 من ذا يعزى به الحسين أظال العلا
 والآية الكبرى أبو الحسن الذي
 هو حجة الرحمان حاكم شره
 فلك به السبع السوار ودجور
 فلك الحجة به وحسب عينه
 نعتوا بطا عنه الملوك خواشعا
 ركن عليه لغوم قاعدة الهدى
 سبق الكرام إلى العلوم وسادها
 روى بلبث الغيث بفضة ماجد

طوى وفي أنف الزمان عنوان
 وأمال غلب رفا بها الاذعان
 ذللاً وليس سوى الأبا أرسان
 وسواه في ذاك المكان بهان
 وعلاه ليس نصفها الأوطان
 لا يعثر به السهود النسيان
 لمحج وسودة ذكره الرحان
 شعراً على الشعري له عنوان
 إلا عليه نعدراً إلا مكان
 بوما يحثي بمثله حسان
 سكرًا نحر لفضله الأذنان
 من خف دون ملومه ثملان
 منه اسطال على المرائد شان
 نصبت له علم الهدى إبان
 فاستاصل الهدى له حدران
 يحوى بفيض ياتها الطوان
 ونخر طوع بعينه النجان
 نصل من شر فاته الأركان
 إن جد في يوم السباني رحان
 حياه في غرت العلا رضوان

أَبْنَهُ وَاضِحَ الْمَقْدَمَةِ بِأَسَانٍ وَهَيَّ

انْتَلَمَ الدِّينَ وَدَاثَ الرِّشَادِ
 بِعَالَمِ الشَّرْعِ بِأَحْكَامِهِ
 فَذُهِبَ الصَّفْوَةُ وَبَقِيَ الْعَكْرُ
 إِنَّ الْعَوَامَّ لَقَدْ بَغَتْ
 وَمَنْ يَفْصِّرْ بَعْدَكَ الْمِهْمَانَ
 وَمَنْ يَجَامِ الدِّينَ بِإِقْتَدَى
 نَعْبِكَ لِأَهْلِ الدِّينِ نَعَى لَشَرِّهِ
 إِنَّ السَّمَاءَ أَظْلَمَ مِنْ قَعْدِكَ
 إِنَّ الَّذِي كَاشَفْتَ جِيبَ الْحَيَاةِ
 بِنِدَالِ الْأَحْوَادِ بِرُكَاثَةِ
 لَوْلَا الْجِبَالُ الْأَرْضُ فَدَدَكَ دَكْتُ
 أَدْلَيْتُ أَحْكَامَ الْهَدْيِ فِي الْأَنَامِ
 وَطَرَفَ جَوْزًا تَمَثَّلَتْ سَاكِبَةٌ
 فَتَلْتَلِيمُ الْغُطْبِ عَنْ مَحْدُوكِ
 نَالًا أَمَا نَبْهَرُ مَاذَا ضَحَّحَ ؟
 لِأَجَلِهِ شَوْشَى فِكْرِي كَذَا
 أَمَا نَرَى إِنْ زِلْمَ شَا حَبِ
 فَدُفِعَ الْمَرْجُوحُ مِنْ فُجْبِهِ
 وَهَكَذَا الزُّهْرَةُ فَدَامَتْ
 اللَّهُ يَحْفَظُ لَذِيهِ الْحَيَاةِ

بِتَحْيِ شُعْبَانَ حَلِيفَ السَّهْلِ
 بَعْدَكَ لِلدِّينِ نِبَالٌ جِدَادُ
 وَهَكَذَا الدُّسُورُ أَرَأَاكَ الدُّدُ
 كَذَا لَكَ الْجَمَلُ بَعْدَ الْعَادِ
 لِلدِّينِ وَالشَّرْعِ لِأَهْلِ الرِّشَادِ
 بَعْدَكَ الْفَنَاءُ عَنْ أَهْلِ الْعِمَادِ
 مَوْلَاكَ الْمَوْتَ لِأَهْلِ السَّدَادِ
 لَسَرِبَ اللَّيْلِ ثِيَابُ السَّوَادِ
 وَالْفَرَّ أَغْشَى وَجْهَ النَّجَادِ
 تَوَاكُضُ الْأَشْبَابِ مِثْلَ الْجِبَادِ
 مَنْ نَزَعَ النَّاسَ وَخَوَّنَ الْعِيَادِ
 ابْتِغَى الشَّرْعَ بِهَذَا الْبِعَادِ
 وَعَيْنُ شَعْرَى بِقُفْطِ السَّهَادِ
 جَاوَزْتَ هَذَا جِلْدَانَ الرِّصَادِ
 الدُّسُورُ لِلدِّينِ وَلِأَهْلِ الْمَعَادِ
 جَاوَزْتَ مِنْ مَوْضِعِي سِدِّ الطَّرَادِ
 لَوْنُهُ مِنْ نَاجِيَةِ ذِي الرِّشَادِ
 صَارَ عَوْرًا لَوَجْهِهِ مِنْ ذَا الْخَنَادِ
 عَنْ مَنَظَرَةٍ خَرْنَا لِحَدِّ الْمَرَادِ
 بِالْعَيْشِ وَالْعَزَّةِ لِذَا الْاِئْتِمَادِ

و رأيت قصيدة في دثائه لشاعر من بيت شهاب النخعي وهذه القصيدة صاغت عند أخفى .
وهذه أبيات من قصيدة ما عرفت شاعرها وهي :

داعی نهادہ بردلہ اچوخ ہل نام	مارا گداخت دآئر داغ نونا قیام
دکن دکن دین بین گشت نخفی	حصن حصی شروع از این غم بہ اندام
حکم ستون خاتہ ایمان خواب شد	نادت از زمانہ برون نائب ایام
زد آتش بہ خرمی هستی توان ادا	وین عالم وجود بہ یکبارہ شد عدم
شہرازہ نظام دد عالم زم گہخت	از نقد عالمی کہ بدی شروع را نظام
عالم چہ عالمی کہ د نشر علوم ادا	طلاب علم اصغر دی گشتی از عظام
دد کوس الوہیل و جهان رادہ لوح کرد	واز نقد ادا بر اہل جان عیش بہ حرام
خوم دل نہاند ز نقدش دد این جہان	خود دد چنان مصاحب حوران نور خرام
دد جای سون ماغش از ناظم دثا	منظر بہی شہیدہ شد از بہر دنا ختام
شعبان اگر بہ عالم نروچ نادی	نامی نمی شہید کسی از مہ صیام

و قبلہ نادخ و ثانیہ بالفاد مہیہ :

گفت نادخ و ثانیہ ہائے غیبی چنان شد و ان با جعفر آل محمد دد جان



سماحة الامام الفقيه الشيخ شعبان الكيلاني النجفي قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الأستاذ الإمام العلامة الحجة مفتي الجعفرية وزيهيم الامامية أبو الحسن البشّ شعبة
بن مهدي بن جبد الوهاب الخفي الكيلاني قدس سره :

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم
أجمعين إني يوم الدين - كتاب القضاء والنظر في صفات القاضي وأدابه وكيفية
الحكم وأحكام الدعوى اهـ .

فيل الدخول في شرح تلك المقامات نذكر مقدمة أموراً واجب البصيرة :

الأول - في معنى القضاء لغة وعرفاً وقد قيل أنه يستعمل في اللغة لسان كثيرة حتى
انتمت إلى عشرة . الحكم والعلم والإعلام والقول والحكم والأمر والعقد والانعام
والفراغ والخلق . ولكن يمكن إرجاع بعضها إلى بعض كرجوع الانعام إلى الفراغ والحكم
إلى الحكم والأمر إلى القول كما يمكن إرجاع القضاء المقابل للأداء إليها والآلات
زائدة .

وكيف كان فعل يكون استعمال اللفظ فيها على وجه الحقيقة سواء كان من باب اشتراك
اللفظ أو الاشتراك المعنوي أو على وجه الحقيقة والمجاز والثاني منصف لعدم القيد
الجامع الضرب بينها بحيث استعمل اللفظ فيه ، فيدور الأمر بين الأول والثالث -
وإن الأول وإن كان الأصل على خلافه إلا أن تصوير الخلاف بين الحق الحقيقي والمجاز
التي هو شرط المجاز في غاية الصعوبة فالمتعين هو الأول .

وأما عرفاً وفي بعض العبارات شرعاً ففعل أي يدل بذلك العرف المنتشرة إذ من البعد
إرادة الحقيقة الشرعية منه لما حقق عدم ثبوتها في المعاملات حقيقة من
المعاهد والاصول بين أكثر وأثبوتها في العبادات وكيف في المعاملات والمكينة في

النجير بذلك تفهم النقل.

بيان أن لفظ القضاء وإن كان في اللغة له معان إلا أنه تعالى في العرف المقتضية إلى
دلالة الحكم شرعية على أهلية المقتضى بزيادة السوابق المتروكة على أشخاص معينين
ومن البرهنة بإثبات الحقوق أو استبعادها للمسحق كما نسب ذلك إلى المشهور وأولى
دلالة شرعية على الحكم في المصالح العامة من قبل الإمام كما يمكن ذلك من إيراد
اسمائه في مؤلفهم واصطلاحهم.

وبهذا البيان يندفع ما أورد على المتن بين مؤلف الجواهر: بأن القضاء عبارة
عن الحكم والولاية صفة من أوصاف القاضي فلا وجه لفرقة بينهما. وجه الاندفاع
إذ بعد القول بالنقل وحبره وذهاب القضاء اسم للولاية الحكم لا يقع بهذا الإشكال فيصير
وما أجاب قدس سره: إن إتمام الولاية في المتن بين بيان أن القضاء المصحح من
المواثب والمناصب كالإمامة غير محتاج إليه وإن كان ذلك حسن أيضاً. وإيراد عليه
باحتزام ذلك كون مؤلفهم أي في مقام التنوير بيان جميع القضاء وغيره عن ما
والحال ليس كذلك غير جيد فندبر.

نعم من عرف القضاء بأنه هو الحكم بين الناس كما في الودعة لا يورد عليه هذا الإيراد
ولما سبذكر وكأنه شبه إن القضاء ليس بما قول من المقتضى المقتضى بل هو بيان عليه
غاية الأمر بد عليه شروط وزائدة وهو الحق الذي لا يحصى منه. وقد أورد على الأدل
أيضا بعدم الانعكاس إذ له إجزاء الحدود والحكم بالهلل والحكم بالكنزوح أن سببا
منها ليس من حقوق الإنسان. وعلى الثاني بعدم ثبوت تلك الولاية للإمام بعد ما
كان القضاء ولاية على الحكم من قبله كما هو ظاهر المذهب وبما تطرقت بشأنه
الثاني. إن هناك ما بين تعدد ما يبايرد بالاعتبار يصدق على شخص واحد كالقاضي

والمفتى والمجتهد والفقهاء يأن كل واحد منها يصدّق على شخص واحد بالماخذ وحيثية إذا
 تسميته بالخاص باعتبار الزمان، وحكمه على الأفراد التخصيص بالأحكام الشخصية كالحكم
 على شخص يثبت حق عليه لأخر كما أن تسميته بالمفتى باعتبار إحياده وإعلامه بحكم الله
 في الواقعة وكما باعتبار استدلاله على الأحكام واستنباطها بسمى مجتهداً باعتبار علمه
 بتغير تغيره حكماً شرعياً في حقه وحق مقلده بسمى فقيهاً.

وذكر بعض ثنائى بعض هذه العناوين عن سبغ آخر كما إذا كان الشخص نادياً بعض شرائط
 القضاء فحينئذ يصدّق عليه المجتهد والفقهاء والمفتى ولا يصدّق عليه القاضي.

الثالث - إن المذكور في جملة من الكذب بل في الروايات عدم الخلاف أن القضاء من فرض
 الكفاي لكونه نظام نوع الإنسان عليه وإن الظلم من شيم النفوس فلا بد من حاكم ينصف
 من الظلم للظلم ولما يترتب عليه من النهي عن المكر والأمر بالمعروف.

أودد عليهم مؤلف الجواهر والمصنف: إن بعد السلام والبناء على كون القضاء منصباً من الله
 تعالى وأوليائه ولا ينفك عنه تعالى وأوليائه كما هو صريح تعريفهم لا يناسب جعله من الفرض
 الكتابية المصطلح. ثم يناسب ذلك تعريف الرضا بأنه هو الحكم بين الناس.

ويكن الجواب منه بأن القضاء قد يفرض في زمن الحضور وقد يفرض في زمن الغيبة وعلى الأقل
 كونه واجباً كفاً أي بما هو بالنسبة إلى القول كما إذا كان الصالح لذلك أشخاصاً متعدداً
 وأمر الإمام الواحد منهم لا على التعيين بالقضاء وفصل الخصومة فلا بد من قبوله واجب
 كفاً كما صرحوا بذلك.

وعلى الثاني نقول: إن الإذن على وجه العموم في رفع الخصومة بين الناس الواجب لحفظ النظام
 مثبت لهم على عنوان المجتهد خدام لم يتم أحد بوظيفته يجب على كل أحد مع الممكن تحصيل
 ذلك العنوان في تحقق الواجب في الخارج فإذا تحقق سقط التكليف عن الباقي، فظهر عدم

المخالفات بين كونه ولايته وبين كونه من الفروع والكفاية متدبر جيداً .

جواب آخر عن أصل الإيراد على أن لنا أن نقول : إن رفع المحصورة واجب ابتدئاً على كل أحد في كل زمان لحفظ النظام نظراً للصانع الواجبة والأذن منهم خصوصاً وعموماً من شرائط الوجود لا من شرط الوجوب فإذا تحقق ذلك الواجب من أحد مع الشرط سقط التكليف كما أن الصلاة على الميت واجبة على كل أحد والأذن من الولي شرط الوجود وبعد تخففتها مع الشرط من أحد بسقط التكليف عن الباقيين فانهم - يا ذا عورت تلك الأمور تنشأ :
هاهنا مقاصد :

الأول - في صفات الفاضل . قال في الشرائع ويشترط فيه البلوغ والعقل والإباض والعدالة وطهارة المولد والعلم والمذكورة اهـ . والكلام في الشرائط يقع في مفاين :

الأول - في ثبوتها بأمها هل هي ثابتة أولاً ؟ والثاني - في مفهومها بأن المراد من المعرف والعلم هو العلم الأعلى وجه الاجتهاد أم يكفي التقليد فيه ؟ وإن المراد من العدالة ما إذا هل هي ملكة ؟ أو يكفي فيها حسن الظاهر أو إظهار الإسلام وعدم ظهور الفسوق ونيل الله فيها نبيته على أمور :

الأول - إن اعتبار هذه الشرائط في الفاضل من الشرائط الواقعية أو من الشرائط العلمية وعلى الأول - لا يتعد فضاء الفاضل إذا اختلف الخلاف وعلى الثاني - يتعد والظاهر الأول إذا الأصل في الشرط أن تكون واقعية حتى يظهر من الأدلة خلافه .

الثاني - إن الشرائط المذكورة شرط نفوذ القضاء أو شرط الولاية ؟ والتحقق الثاني وإن كان ظاهر بعض العبارات ثم في يادى النظر كعبادة الأصعة ويتعد فضاء العقبة الجامع لشرائط الفتوى .

الأول - لظهور اسند لائهم في بيان تلك الشرائط في ما ذكرناه كما سنسعى فيها إن شاء الله تعالى

وكيف كان لا جدوى لتحقيق هذا المطلب في تحوّلنا ضرورة كل من دمدا الشرائط له
القضاء وكل من دم بوجده الشرائط فلا.

نعم بقرّة الملك في زمان المحذور إذا كان شخص واحد للشرائط إذ اذن له القضاء ثم صارنا ذرا
لشرط من الشروط كالبرص على قول ثم صار راجداً فإن قلنا بأنها شرائط الولاية فاللازم عليه
الإذن الجديد في القضاء وإن قلنا بأنها شرائط النفوذ فلا.

الثالث - إن شرائط القضاء مساوية لشرائط القنوى أو لا؟ والأول يصور لوجبه الأول
- أن يكون المعبر في القنوى كلها يكون معبراً في القضاء والثاني - أن يكون المعبر في القضاء
كلما يكون معبراً في القنوى. والمستفاد من ثاني الشهيدين في الروضة: الأول حيث قال
في عبارة مصنفه: وينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط القنوى وهي البلوغ والعقل والذكورة
والإيمان والعدالة ومجانبة المولد إجماعاً والكفاية والحربة والبصر على الأشهر إذ
الظاهر أن مرجع الضمير هو شرائط القنوى وهو بالجلد لا إجماع على عدم اعتبار الذكورة
والبصر والكفاية في القنوى بل بالحربة إذ لم يكن القنوى مراحاً لمحق الموت إلا أن يتوجه كلامه
كل وجه بغير خشى الروضة وأما الثاني - فيمكن استغادته من بعض العبادات.

وهناك العبارة المتقدمة وهي أيضاً باطلة لكونها خلاف الإجماع كما ستعرف إن الإجماع
والنص الدالين على اعتبار الذكورة في القضاء وبالحيلة كون شرائط القضاء مساوية لشرائط
القنوى بعبارة الاختلافين لا وجه له إلا أن يقال: أن هذه العبارة وأصلها ليست مسوقة
لبیان شرائط الفاضل بل في مقام بیان أن الفاضل لا بد أن يكون جامعاً لشرائط الانشاء وأما
بالنسبة إلى سائر الشروط فاعمال ختبر.

والثاني - أن عدم كون شرائط القضاء مساوية ومساوية لشرائط الانشاء بأن يكون
المعبر فيه بعض شروط لم يكن ذلك معبراً في القنوى كالذكورة إجماعاً والبصر والكفاية

والجوهية على الأشهر كما في الروضة وهو أيضا يتصور بل وجهين :

الأول - إن يكون تلك الشروط شرائط للقضاء في ضمن المحصور . والثاني - أن يكون شروط للقضاء مطلقا والظاهر الآخر لإطلاق الأدلة الدالة على اعتبار تلك الشروط في الغرض مع أن المستبعد أن يكون نطوب الأعيان في بيان تلك الشروط بياناً لتكليف الإمام ع فإذا امتدت تلك الأمور فلتشرع في المقام الأول - أعني بيان ثبوت الشروط .

ونقول : إن جلة من الشروط كالبلوغ والعقد والإيمان بالحق الأخص والعدالة ولها المولد والعلم والذكورة مما لا إشكال فيها ولا شبهة تغربها بل عدم الخلاف كما في الرباض والجواهر بل في لك وضه الإجماع عليها بل في الرباض وعليها الإجماع في عبارة جماعة ولم ينقل عن أحد تردد فيها عدى القاض الأدب بطل في الذكورة حيث احتل جواز القضاء للنساء في ما يجوز شهادتها كما حكى القول بذلك عن أبي حنيفة وعن الجوهية مطلقا وسينضغ لك ضعفه إن شاء الله تعالى .

ومن المعلوم أن كل شرط ثبت بالإجماع فحق في صحة عن النقص والإبرام فيه . وأما إذا فيه فلا بد من السكوت فيه بحسب الوسع والمجال خوفاً عن رتبة التقليد بأن اثباته - بالذليل فهو وإلا غشى على القاعدة الجارية في المقام . ولم في إثبات الشرط المتخلفون : أحدها - ما حكى من بعض متأخري المتأخرين : من أن الشهرة إذا قامت على شرطية شيء - كالدكورة - ويكون القول بعدهما من الشاذ والمناد الذي أمرنا منهم برفضه ونخصص بقوله ع : هذا ما اشتهر بين أصحابك . إطلاقات الأدلة التي يسطرها الخصم . وفيه ما لا يخفى إذ ذلك سبيء في حجة الشهرة مطلقا واية وقوى . ودخض في الأصول بعدم حجة الشهرة بالاحتياط عليه .

الثاني - إن إطلاقات الأدلة إنما ينفع في نفى الشرطية إذا لم يكن ذلك موهوماً بذهاب الشهرة

إلى خلافه وإنا وإن حققنا إن الحجة مطلون الصدد درجة وكرر إذا ذهب المسهر إلى خلافه فلا يبقى ظن بالحجة. فوضح ذلك لنا: إن الخطاب المستدل على العام والمطلق يحد إلى خطاباً متعدداً بعدد أفراد العام والمطلق ويثبت لكل من الأفراد الحكم على وجه الاستغلال فإذا كان في ثبوت حكم بالنسبة إلى فرد من الأفراد الشهرة على خلافه فلا يبقى ظن بالحجة بالنسبة إليه.

المثال - ما ذكره مؤلف الرياض في تشريره وهو إن القضاء يخص من أغصان شجرة النبوة والإيمان ومنصب من الله تعالى لهم وثبوت ذلك لعزيم موقوف على الإذن من قبلهم والغدر المنقضي من ثبوت الإذن من قبلهم العقبة الصحيح لجميع الشرائط من الجمع عليها والتخلف بها فإذا قصد بعض الشرائط ولو كانت مختلفة منها لم يعلم ثبوت الإذن من قبلهم إذا الأصل عدم ثبوت دلائله (والأولى إذا الأصل عدم ثبوت الولاية) على أحد وجهين فحده ما ثبت الإذن على وجه اليقين ويبقى المشكوك فحده وبدل على ما ذكرناه قوله تعالى: يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق. إذا الظاهر من تفريع حكم بين الناس على الخلافة كونه على وجه الرخصة والجواز لا فرد في الأصول: أن الأمر بالواد عقيب الخطأ أو وهم بعيد الرخصة والجواز والإباحة فحينئذ ندل الآية على جواز الحكم للنبي والوصي فلا يجوز لغدس ذلك الأمر لأحد من الناس.

والحال كون التفريع وجوب الحكم بين الناس للنبي والوصي أو الحكم بالحق بينهم لها دون غيرها فلا يثبت عدم الجواز في حق الغير إذ نفي الوجوب لا يثبت في الجواز مردوداً بما سمعنا من نصير. والخبر الصحيح عن الإمام الصادق ع: اتقوا الحكومة إنا هي للإمام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين كني أدوصاه. لأن الظاهر منه بقرينة كلمة إنا المعبدة للحصر وبقرينة صدوره في بيان الجملة القائمة العاصية المدعين للرياسة العامة المضدين للقضاء بين الناس.

اختصاص ذلك المنصب بالإمام والخاتمة بعدم إفادة الصريح من جهة تفيد العلم بالقضاء،^{طلبه}
 قوله: كني أدعى في المثال لا الاختصاص سندفع بما تورثناه فندبر. وقول أمير المؤمنين على
 ع في الخبر الحروف غاليا للشرح: يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا النبي أو وصي^ي أو
 شفي. المستفاد منه لخصاص القضاء للنبي والوصي والمصدق من غيرهما لا يكون إلا الشفي.
 وفيه أنه على خلاف المطلوب أدل لو أراد به إنشاء الرخصة للزوم كون الشفي ما ذواته
 القضاء أو لزوم الكذب لو أراد به الأخبار لا نرى بالعبان تصدى أشخاص ذلك ولا
 يكونون أنبياء ولا أوصياء ولا أشقياء. بل الخبر الشريف ورد في بيان أن أغلب المصدقين
 في أغلب الأدقانات لهذه العوائف وأنت يا شريح من الطائفة الأخيرة ولا نظره إلى إحصاء
 القضاء في النبي والوصي فتأمل.

ومما ذكرناه يظهر: لأجل التمسك بإطلاقات الأدلة الواردة في القضاء إذ بعد وجود
 الآية والرواية الدالة على اختصاص ذلك المنصب بالنبي والإمام لا يكون ذلك إلا
 اجتهاد في مقابل الضرورة على الله وأمانته.

ثم هنا يقوم إطلاقات أخرى كائنة في إثبات مقصد الخصم وهو إطلاق الأدلة الدالة على
 الإذن والتمريض ثم لعجزهم كقبولة: عمر بن حفصلة وشهوده أبي حنيفة وخبرها
 وسبأ في إن شأ الله تعالى نرى حالها.

الرابع- إن الأخبار الضعاف بعد الأخبار كالصحيح عندنا وهي مكشوفة في إثبات الشروط
 المختلفة فيها ولا ينال في مخالفة شريعة من الأصحاب من أن الشهرة غير جارية للضعف.

المقام الثاني في مفهوم تلك الشروط. فنقول: إنه لا خفاء في مفاهيم جملة منها: كالبلوغ
 والعقل والجماعة المولودة المذكورة وأمثالها والظاهر أن الإجماع من هذا القبيل للمرا
 الإجماع بالمعنى الأخص لا للإسلام إذ بعد عدم جواز القضاء للعاسق الإمامي لأجل

لنهم الجواز لعبر الإلزام حتى نجسم في إثبات ذلك.

أما العدالة والعلم فلبحث فيهما مجال الكلام في الأدل يقع في جهات : الأولى - إنها هل هي ملكة أو غيرها . الثانية - إضاهما بأثبت وما الطريق إليهما . الثالثة - في مسقطها بعد ثبوتها . أما الأولى - فنقول : إنها في اللغة عبارة عن الاستغناء والاستغناء حلوص الشيء عن الاخفاف والإعوجاج والميل عما يرغب إليه الطبع إلى ما يرغب عنه كما يقال : للمريض عدل أى لا اخفاف فيها إلى يمين ولا يسار أو الاستواء وهو : مأخوذ من المساواة بلحق الموزن باعتبار مساواته العيار وهو حلوص الشيء عن الميل إلى زيادة ونقصان ويمكن كونه فيهما على النواحي الجامع بينهما وهو الحالة المتوسطة في الشيء باعتبار عدم اخوافه إلى يمين ولا يسار وعدم ميله إلى زيادة ونقصان ويبحث بالطريق ونحوها باعتبار الأدل والموزنات باعتبار الثاني وحيث يطلق على الإنسان براديه الحالة المتوسطة في أفعاله وأحواله وأخلاقه باعتبار عدم اخواف عن الطاعة إلى المعصية وعن المحاسن إلى المساوى وعن المحامد إلى الذمائم .

وفي عرف المشرعة إن ثلثا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيهما كما يظهر ذلك من بعض المحققين حيث قال : وفي عرف الفقهاء والأصوليين اهـ .

وكان موضوعه إنها كسائر الموضوعات اللغوية أو العرفية مبنية على ما كانت عليه لغة غاية الأمر إنها حينما تطلق على عدالة الإنسان كان من إطلاق الكل على الفرد أو الشئ بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية فيهما كما نسب إلى مؤلف الجواهر بل نسب في معناه الكفاية إلى جماعة وهو أما بعض متأخريهم ويؤيد بها عدم الانتهاء إلى المعنى المذكور أكثر المشرعة ولا سيما العوام والنساء بل الفقهاء لم يعرفوه إلا من جهة الأخبار

على أخوال :

أحدها - ما حكى عن الإسكافي والمفيد في الإشراف والسمع الخلاق مدعيًا عليه إلا
إنها عبادته عن الإسلام وعدم ظهور الفسق. ثانيها - حسن الظن نسب إلى جماعة بل أكثر
الغداة ذلك ولكن قال جماعة من المحققين منهم الشهيد في الذكوى والدرس وثاني
المحققين في المعجزة وثالث الجواهر وشيخنا الأنصاري وبعض مشايخنا خبرهم إنها
نسبًا قولين آخرين في العدالة وإمامها طريقتان إليها.

والذي يدل على عدم كون الأول قوله : في العدالة وجوه : الأول - صراحة كلامهم
وظهور ما في ذلك حيث حكى عن الإسكافي أنه قال : إذا كان الشاهد حراً بالغائبة
بصراً معروف النسب مرحباً غير مشهور بكذب في شهادة ولا ياد كتاب كبيرة ولا غفام
على صغيرة حسن النطق عالماً بمعاني الألفاظ والأخوال عارفاً بحكام الشهادة خبر
معروف يحيف على معادل ولا يهاون بواجب من علم أو عمل ولا معروف بمباشرة أهل
الباطل والدخول في جملتهم ولا بالحرم على أهل الدنيا ولا بساقل المروءة برئاً من أهوا
أهل البدع التي يوجب على المؤمنين البراءة من أهلها فهو من أهل العدل المقبول -
شهادتهم . انتهى كلامه قدس سره .

وهذا الكلام لا تأمل في صراحته في كون العدالة ملكة وعن المفيد العدل من كان معروفاً
بالدين والورع عن محارم الله تعالى وهو ظاهر بانها ملكة . وعن الشيخ في النهاية العدل
الذي يجوز شهادته للمسلمين وعليهم فهو أن يكون ظاهراً ظاهر الإيمان ثم يعرف بالشر
والصلاح والعفاف إلى آخر ما في صحيفته ابن أبي بصير والآية وهو أيضاً صريح في كونها
ملكة . عنه أيضاً في الخلاف حيث قال : إذا شهد عند الحاكم شاهداً أن يعلم إسلامهما
ولم يعرف منهما جرح حكم بشهادتهما ولا ينف على البحث إلا أن يجرح المحكوم عليه بأن يقول :

هما فاسقان . ثم يجب عليه البحث إلى أن قال : دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم أيضا
الأصل في المسلم العدالة والنسق طار عليه وأيضا علم أنه ما كان البحث في أيام النبي
ص وأيام الصحابة والتابعين وإنما هو شئ أحدثه شريك بن عبد الله الغافقي ولو
كان شرطنا ما جمع أهل الأخصار على تركه اهـ .

وهذا الكلام في موضح منه دلالة على ما قلناه . الأول - قوله : إن يعلم إسلامها ولم
يعرف منها جرح حكم بتأديها ولا ينف على البحث فإن الإسلام وعدم ظهور الفسوق
كان بنفسه عدالة فلا وجه لقوله : ولا ينف على البحث . ضرورة أن البحث والفحص
إنما يصبح فيها كان العدالة خبر ذلك .

قوله : إلا أن يجرح المحكوم عليه بأنها فاسقان . ثم يجب عليه البحث إذ من المعلوم أن
عدالة الشاهد إذا كان عند الحاكم خروبا بالوجدان فلا يسمع قول المحكوم عليه بالجرح فيه
كما يجب البحث عن ماله فلو كان الإسلام وعدم ظهور الفسوق عدالة والفرق إنه إجاز
بالوجدان فلا وجه لوجوب البحث بخلاف قول المحكوم عليه بالجرح .

الثالث - قوله : والأصل في المسلم العدالة . إذ لو كان المراد بالعدالة الإسلام وعدم
ظهور الفسوق بصبر معنى العبادة فإن الأصل في المسلم الإسلام وعدم ظهور الفسوق
و بشاعة هذا خبر حفي على من له أدنى درية بأساليب الكلام ونحو عبادة الخلفاء
عبادة الشيخ في ط في ظهور كون العدالة خبر الإسلام وعدم ظهور الفسوق حيث قال
في محكي ط : إن العدل في الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في ماله وبنه عدلا في
أحكامه فالعدل في الدين أن يكون مسلما لا يعرف منه شئ من أسباب الفسوق وفي
المروءة أن يكون مجتنبيا للأموال التي تفسد المروءة وفي الحكم أن لا يكون يخيف اهـ

إذ تعبر العدالة في المروءة بنفس الاجتناب لا بعدم العلم بالالتركاب ظاهرا وإن العدالة

غير الإسلام وعدم ظهور الفسق وأن يوم صدر عبادته ذ' الك. تلخص ما ذكرناه من عبادة هؤلاء الأعظم: إن الإسلام وعدم ظهور الفسق طريق إلى ثبوت العدالة لإثبات نفسها فتدبر جيداً.

الثاني - عدم معقولية كون الإسلام وعدم ظهور الفسق علامة لائتضاء ذلك كون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواضح عين وجودها الذهني بأن تكون العدالة في الواقع وفي الذهن شيئاً واحداً وهذا لا يجتمع كون ضده أعني الفسق أمراً واقعياً لا دخل للذهن فيه وحينئذ فمن كان في علم الله مركباً لكبا يوسع عدم ظهور ذلك لأجل أن يكون عادلاً في الواقع فاسماً في الواقع، إذ المفروض أن وجودها الواقعي عين وجودها الذهني.

الثالث - لزوم عنوان مسألة ثبت في حق اليهود في كلامهم مجرد فرض وتقدير إذا العدالة إذا كانت عبادة عن الإسلام وعدم ظهور الفسق وفرض في مقام إرازها بالحال بالواجدان فلا يعقل حينئذ تثبيت خسرهم فتأمل.

الرابع - دلالة آية النبأ على ذلك وتقرّب الاستدلال: إن تعليل وجوب التبيين بأصاية الندم لا بد أن يكون لأمر يخص بالناسق لفتح التعليل لأمر يشترك فيه الناسق والعاقل وذكرنا إن الأمر المختص هنا نعم الكذب دون الخطأ والمسهو لكونه أمراً يشترك فيه العاقل والناسق دون الأدل فلو كانت العدالة بمعنى الإسلام وعدم ظهور الفسق فلا تنافي في ذلك مع نعم الكذب وتخصيص وجوب التبيين بغير الناسق من جهة نعم الكذب الذي لا يخص بالناسق مما لا يخفى فجهه فتأمل.

وما ذكرناه يظهر حال القول الثاني للزوم الجواز المذكورة لو كان مرادهم إن حق الظاهر هو العدالة وإن نسب ذلك إلى أكثر القدماء ولكن الثاني في كمالهم يفتى بأنه

طريق إلى العدالة كما هو مراد الشيخ والمعيد والإسكا في بالنسبة إلى القول الأول.
 الثالث - من الأحوال في العدالة - إنها كيفية تعسافية باعثة على ملازمة النفوى أو عليهما مع
 المردءة قبل هو المشهور بين العلامة ومن تأخر عنه وإن اختلفوا في التعبير عنها بلانظر الكيفية
 أو الحالة أو الهيئة أو الملكة.

الرابع - إنها عبارة عن مجرد ترك المعاصي أو خصوص الكليات كما نسب إلى الحلي في ظاهر كلامه
 في ترك حيث قال : حد العدل هو الذي لا يجلل بواجبه ولا يركب فيجاءه وقوه المحكى عن
 الوسيلة أن العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر. وثله
 ما عن الحلي والسياردي إن الأشهر في معناها أن لا يكون مرتكباً لكبائر ولا عصراً على
 الصغائر. وبطل ظاهر هذا القول إنها عبارة عن الاستغناء الفعلية في أفعاله وتركه
 من دون اعتبار كون ذلك عن ملكة.

الخامس - إنها عبارة عن الاستغناء الفعلية لكن عن ملكة فلا يصديق العدل على من لم ينفق
 له فعل كبيره مع عدم الملكة ونسب ذلك إلى الصدوق والدله إلى المعبد في المضحة وإلى
 الشيخ في النهاية وإلى ابن حمزة في موضع من الوسيلة بل إلى المشهور بين المتأخرين. والفرق
 بين هذا وسابقيه واضح لأخصيه من الأولين لأن ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب
 وكذا ترك الكبيرة لا يستلزم الملكة.

ولكن التأمل في أطراف كلام الفاضلين بالقولين الأولين يقتضي برجوعهما إلى الآخر، لأن
 الفاضلين بالقول الثالث إنما زول يارتكاب الكبيرة ويحدث الفسق الذي هو ضد العدالة
 وحينئذ نقول : إنما يقال ببقاء الملكة أولاً، فإن ثبتت الاجتناب العلى في
 العدالة فلا حاجة للحكم بحدوث الفسق وإن ارتفعت ثبتت ملازمة الملكة الاجتناب
 العلى.

وشرح الشهيد في عكس ذلك الإرشاد والذكرى في تعريفها بأنها جماعية راسخة ثبتت على ملازمة النفوس بحيث لا ينفك منها الكبيرة ولا الإصرار على الصغيرة. ظاهر هذا ذكرناه. إذا الأصل في النفوس أن لا تكون توضعياً ومن المعلوم أنه لو جعل قوله: بحيث لا ينفك عنها الملازمة النفوس بصرها لوجب خلاف ما لو جعل قيداً وبيانا لقوله ثبتت لأدلة أخرى. فيثبت إلى أنها جماعية راسخة بحيث لا ينفك منها الكبيرة ولا الإصرار على الصغيرة. فظهر أن مرادهم من الملكة الباقية على الاجتناب هي الباقية فعلاً لا من شأنها أن يثبت ولو اختلف عنها البحث فغلب النفوس وتوسط الشيطان. وأما رجوع القول الرابع إليه فلأن تعبيرات أرباب هذا القول يناسب ذلك منهم الخلق فعدوا أنه قال: حد العدل هو الذي لا يخلو واجب ولا يتركب فيها ضرورة أن التعبير عن ترك المعاصي بالجملة المضادة المعبودة للاستمرار يناسب الملكة التي كان معها الاجتناب الفعلي وإلا يلزم خفوت العدالة بعد موته إذ من المعلوم عدم إمكان العلم بترك المعاصي مستمرا مادام حيانه. وهم الجلي والسرورادى حيث قال: إن الأشهر معناها أن لا يكون مرتكباً للكبائر ولا مصرّاً على الصغائر فإن التعبير بالمضاد المعبودة للاستمرار يناسب الملكة التي كان معها الاجتناب الفعلي وكذا عبارات من هذا حذوهم.

ويؤيد ما ذكرناه نقل الأصحاب من الغناء والأصوليين في المسألة أو الثلاثة من الملكة والإسلام وعدم ظهور الفسق وحسن الظاهر بعد غوايتها، وما حكى عن بعض: إن القول بالملكة إنما نشأ من العلامة ومن بعده ولم يكن قبله فهو عجيب. وكيف كان والذي يترجح في النظر إنها عبارة عن الملكة التي كان معها الاجتناب الفعلي. لنا على ذلك بعد الأصل إذا الأصل عدم قبول قوله أحد على أحد وعدم الخروج من عهد الأشكال فيما يعبر ذلك. وفيه ما لا يخفى، إذ غاية ذلك لزوم الأخذ بالقد والمثقفين في الخروج من العهد وهو

غير واف في اثبات الموضوع له عند الشارع أو عند المشرعة الذي هو المقصود مع أنه معارض بأصالة عدم الملاحظة إذ من القواعد المقررة عند داران الموضوع له بين المفيد والمفيد معار بين المفيد وحده إن الأصل عدم ملاحظة الواضع الزائد وبثبت بذلك أن الموضوع له هو المفيد ولا ينافي ذلك ما خرج سمعت من عدم حجية الأصول المثبته لأخصاص ذلك على القول بها في الأحكام دون الأوضاع والإجماع المنقول المعتمد بالشهرة المحكية بل عدم الخلاف كما استظهرناه من كلمات الأحناف والأخبار الكثيرة الواردة في إمام الجماعة والشاهد الدالة على اعتبار الوثوق بدعوى إمام الجماعة - وورعه واعتبار المأمونية والعفة والصيانة والصلاح وغيرها من الصفات الثمينة في الشاهد ضرورة أن الوثوق والمأمونية والعفة والصيانة والصلاح لا يحصل بمجرد ترك المعاصي في جميع ما مضى في عمره الم يعلم أو يتلوه فيه ملكة الترك.

ما رواه في الفقيه في الصحيح عن ابن أبي بصير قال : قلت لإمام الصادق ع : يعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى يشهد شهادته لم وعليهم ؟ فقال : أن يعرفوه بالمسرة والعفاف وكف البطن والفرج والبعد واللسان وتعرف (على اختلاف النسخ) باجتناب الكبائر الزاوة عدا الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والغرار من الزحف وغير ذلك .

والدلالة على ذلك أن يكون سائر الجميع محبوبه حتى يجرم على المسلمين نفقته ما رواه ذلك من عمراته وحبوبه ويجب عليهم تركه وإظهار عدالة في الناساه وفي الشرع في وجه الاستدلال بتبته على أمرين :

الأول - إن الاستدلال بها على حسن الظاهر كما وقع لجماعة من الأعاظم في عمله ضرورة عدم صلاحية كون الشيء دليلاً على نفسه إذا عدالة إذا كانت عبادة عن حسن الظاهر

فلا وجه لأن يكون قوله : والدليل على ذلك كله أن يكون ساثراً . وطريقا معروفاً لأن ذلك لا يكون إلا حن الظاهر .

الثاني - إن السؤال ظاهر في كونه سؤالاً عن العرف الأصولي لا العرف المنطقي . والجواب ظاهر في كونه معروفاً منطقياً فلا يد من العلاج في مقام الاستدلال بعد ذلك ، نقول : إن قوله : أن يعرفه بالسنة والعقاف وكف البطن اه . يجهل أن يكون أن يعرفه جزؤ العرف مكانه قال : نعرف بعبودية بين المسلمين بالسنة والعقاف اه . ويجهل أن يكون العرف هو نفس السنة والعقاف اه . ويكون ذكر أن يعرفه إعادة لما ذكر في السؤال والأول ناسد لآخره^١ إلى إضمار الفعل وحرف الجواز الذي خلاف الأصل وإن السؤال وقع عن عدالة الرجل بين المسلمين ولا دفع للجواب بعبودية بين المسلمين بالسنة والعقاف فقط . والثاني - يجهل كون المذكور شراً للعدالة ومعروفاً منطقياً لها ويجهل كونها معروفاً أصلياً وأما دارة وطريقاً إليها بناءً على أن يراد من الصفات المذكورة مجرد ملكاتها ، ثم أريد منها جناب الكبار من باب ذكر السب وإرادة المسبب فتكون الصيغة دليلاً للقول الرابع . والأخير ناسد جداً .

أولاً - لزوم ارتكاب المجازاة من البدهي ذكر السب وإرادة المسبب مجاز ، خلاف الأصل لا بصار إليه وثالثاً - لزوم إظهار الأمر البدهي الغير المحتاج إليه إذ طريقه ملكة ترك المعاصي تركها ليست أمراً محملاً عند العقلاء ومحتاجاً إلى السؤال حتى يجاب بذلك .

وثالثاً - لزوم خلو ذكر هذه الصفات بعد جعل عدم العلم بالارتكاب المستفاد من قوله : والدليل على ذلك كله ساثراً الجواب اه . طريقاً من الفائدة ، لأن جعل الأخير طريقاً بعد جعل الأول طريقاً مستندرك كما أن يقال أن أمانة العدالة هو الإيمان الواثق وعلامة الإيمان عند الجهد به هو الإسلام ، ضرورة أن جعل الإيمان مستغنى عنه بعد كون الإسلام طريقاً .

فظهر ما ذكرناه أن المذكورات معروفاً منطقياً لها وشارحات لها بل هي عينها فلا بد من رفع اليد

عن ظهور السؤال وحكم ظهور الجواب عليه فندبر حجتها ، فإنه من مزال الأقدام ، وبذلك
 يتضح ما قد يورد على الاستدلال : بأن ظهور الجواب في المعارف المنطقي لا يوجب صرف
 ظهور السؤال عن المعارف الأصولي الشرعي والأخذه ليس بأدنى من العكس غاية الأوضح عدم
 المرجح لزوم الإجمال وسقوط الرواية عن الاستدلال كما هو القاعدة في كل مقام ، تعارض
 فيه الظهوران ، وليس ذلك بعزير في الأخبار غير وادعة فانهم .

وقوله : ويعرف بالاكتساب للكليات . يحتمل أن يكون استنباطا ويكون عرفا للمعرف
 بالفتح أو يكون عرفا للمعرف بالكسر ويحتمل كونه معطوفا على مدخول كلة إن فيكون منصوبا
 لأن يكون معرفا به مستغلا للمعرف بالفتح أو يكون ثمة للمعرف الأول ويحتمل كونه عطفا على مجموع
 المتأصبات والمضويب ويكون مرفوعا ليكون عرفا للمعرف بالكسر وكلها باطله على الرابع .
 أما وجه بطلان كونه عرفا فالمعرف بالكسر سواء حمل على المنطقي أم على الشرعي لأصولي . أما
 الأول - فإن من شرط كونه مساويا للمعرف أو أحلى منه فلا يوجب إن الاكتساب من الكليات
 يكون مع وجود هذه الصفات وتدللا يكون كذلك .

وأما الثاني - فإن العرض من جعل الطوق تسهلا الأمر على المكلف وهذا ليس كذلك إذ معرفة
 الاكتساب عن جميع الكليات ليس بأسهل من معرفة المكلف الاستلزام معرفة ذلك إلى معرفة
 ثابته في مدة طويلة دون معرفة المكلف بالمعنى الذي فيها لك إن شاء الله تعالى ، بل هي
 من له أدنى دوية بجاشرة الخلق في مدة يسيرة مع أنه يلزم كونه مستند كما بعد جعل قوله :
 والدليل على ذلك كلة أن يكون سائرا محبوبه وعثمانه أو طريقا إلى المعارف بالكسر إذ صا^ه
 إن الاكتساب الواقعي طريق ومقادير ذلك عدم العلم بالارتكاب طريقا مضافا لزوم شئ آخر
 ستعرفه .

وأما وجه بطلان كونه عرفا للمعرف بالفتح فمما لا يحمل على المنطقي أم على الشرعي لأصولي . أما الأول

فلزوم التكرار إن أديده بالاجتناب عن مكلة ولزوم الثاني بين المعرفين لو أديده
 الاجتناب ولولا عن مكلة لا اعتبار الملكة في مفهوم العدالة بالقياس إلى المعرف الأول
 وأما الثاني - فمعرفة من الوجهين السابقين في كونه معوما للمعرف فالمعرفين كونه ثمة -
 للمعرف ويكون ذكره من ثبيل التخصيص بعد التعميم والتفصيل بعد الإطلاق ثبيلها على
 أن يطلق ثلث المعاصي غير معتبر في العدالة ثبيل ذلك كونها عبادة عن الملكة التي
 كان معها الاجتناب العلى لا الملكة لم يكن معها الاجتناب نعلام هو القول الثالث
 نقلناه في المسألة .

وقوله : والدليل على ذلك كله اه . طريق وأما دلة للمعرف بالسكر والمواديه حسن الظاهر
 الكاشف عن الملكة ولا يترجم اتحاد الدليل مع المدلول حينئذ بأن سر العيوب
 جعل دليلا على السر الذي هو عدالة ولا يعقل أن يكون الشيء دليلا لنفسه لأن المراد
 بالسر في المعرف بالسكر هو الاستحباب ومن الله والسر في الطريق هو الاستحباب ومن
 الناس .

فلخص ما ذكرناه من البداية إلى النهاية دالة العيصة على الخثار واضحة عند
 المناظر في أحوالها وما قال بعض السادة في شرح الواجبة : إن العيصة عليهم لأم
 في غير ههنا . وظهر بطلان الاستدلال بها على حسن الظاهر وإن ذلك الجماعة من
 الأعاظم الأجلاء وكذا ظهر بطلان أنهم الاستدلال بها للقول الثالث الرابع فلا -
 إشكال في العيصة بحسب الدلالة بحمد الله تعالى وبها كفاية ولا حاجة إلى الاستدلال
 بأخبار آخر وإن استدلال بها بعض من وافقنا فندبر جيداً .

دندأورد على القول بالملكة وجوه : أدلها - ما ذكره الوحيد البهبهاني في تنكي شرح
 المفاتيح من أن حصول الملكة بالنسبة إلى كل المعاصي بمعنى صغوبه الصدور (استمأله)

نوعاً يكون نادراً بالنسبة من الناس إن فرض تخفّفه ويعلم أن العدالة مما نفع به البلوى وكثرة إليها الحاجات في العبادات والمعاملات والافتقارات ولو كان الأمر كما يقولون لزوم المخرج واخذ النظام مع أن القطع حاصل بأن في زمان الرسول والأئمة ما كان الأمر على هذا النهج بل من نفع الأخيار الكثير يحصل القطع له بأن الأمر لم يكن كما ذكره في الشارح أيام الجماعة وبإياديه ما ورد في أن إمام الصلاة إذا أحدث أو حدث له مانع آخر أخذ بيد آخر وأقامه مقامه وسبقه إلى ذلك السيد الصدر في شرح الواجبة بعد حكمائه عن الحنفية حين إن العدالة هي الملكة الباعنة على التقوى والمروءة .

قال : أما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه ولكن اشترط تحقق هذا المعنى حيث اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني لم فضلا عن القطعي وحصة ابن أبي بصير عليهم السلام . نعم لا يحصل الاطمئنان التام في اجتناب الذنب في الواقع إلا في من يعلم أو يظن حصول تلك الملكة فيه وهذا يوجب اعتبارها ولكن يبعد إن هذه الصفة المحمّدية لا تكون إلا في الأوحى الذي لا يسمع الدهر بمثله إلا نادراً والاحتياج إلى العدالة عام لازم في كل طائفة من كل فرقة من سكان البحر والبر حفظاً لنظام المشرع إلى آخر ما ذكره .

والجواب عن ذلك كله إننا لا نزيد من الملكة إلا الصفة النفسانية الحاصلة من حسيّة الله تعالى وحوته وليست تلك بعزيزة في الناس بحيث يلزم من ندرتها اختلال النظام والانضباط على غيرها بوجوب تصحيح حقوق الناس وحقوق الله تعالى وكيف يحصل الوثوق في الإقدام على ما أناطه الشارع بالعدالة بما لا يظن فيه ملكة ترك الكذب والحيانة فيمضى قوله : في دين الخلق ودنياهم من الأنفس والأموال والأعراض وبعض فعله على الإيثار والعجب والغفراء .

نعم لما مراتب ينلو آخرها العصمة والمعتبر في العدالة أدنى المراتب وهي الحالة التي يجد
الإنسان بها مدافعة الهوى في أول الأمور من خشية الله تعالى وخوفه وإن صار مغلوباً
بعد ذلك ومن هنا تصدر الكبيرة عن ذي الملكة.

ثانيها - إن الحكم بزوال العدالة عند عود من ما ينافيها من معصية أو خلاف مروءة على القول
باعتبارها وعودها بمجرد التوبة ينافي كون العدالة هي الملكة.

والجواب : إن العدالة عبارة عن الملكة التي كان معها الاجتناب الفعلي فبالملكة بلا اجتناب
أو الاجتناب بلا ملكة ليس بعدالة تجتنب لاربيب في زوالها بالارتكاب . وأما عودها
بالتوبة فالظاهر : إنه مجرد التبعيد لأنها ترفع حكم المعصية وتعطىها غير الواضع كما يدل
عليه قوله ص : الثابت من الذنب كن لا ذنب له لزوال العدالة بالمعصية حقيقة فهو نحو
بالتوبة تعبدى مع إمكان أن يقال أن عودها بها حقيقة لعود الحالة السابقة وهي الملكة
المستغفة بالمنع . ضرورة أن لهذا الشخص عند التوبة والندم حالة مانعة فعلاً من تكرر.

ثالثها - إن من المشهورات فيما بينهم تقديم الجراح على المعدل عند التعارض وذلك لا -
ينافي إذا كانت العدالة عبارة عن الملكة إذ المعدل لا ينطبق إلا عن علم حصل له بعد
طول المعاشرة والاختبار ومن البعيد حصول الخطأ له فلا وجه لتقديم الجراح على المعدل
على هذا القول معللاً بأننا إذا أخذنا بقول الجراح فقد صدقناه وصدقنا المعدل
لا مكان لإطلاع الجراح على جرح لم يطلع عليه المعدل ولم يعلم به إذا الغرض على هذا القول أنه
ينطبق عن علم حصل له بالاختبار وطول المعاشرة بخلاف ما لو قلنا إنها عبارة عن حق الظن
لعدم الثاني.

والجواب : إن ما هو المشهور فيما بينهم لا ينافي الملكة بعد اعتبار عدم الكبيرة في مفهوم العدالة
شعراً على المختار أو شرطاً على القول الآخر لعدم الريب في جواز إخراج ذلك الأمر لعدم

بأصالة عدم وأصالة الصحة فإذا اعتمد المعدل في الإحراز على ذلك يحصل له عدم العلم بالكيفية فلا ينافي ذلك العلم الجارح بها فتقديم الجارح لصديقته والمعدل دون تقديم المعدل ناظم.

رابعها - ما عن مفتاح الكرامة من إيجاب الأصحاب إلا السيد وابن الجنيّد على صحة صلاة من صلى خلف من شين كفه أو فسفه وهو يناسب حسن الظاهر دون الملكة.

والجواب : إنه ما إذا دبر إن أدب أن عدالة الإمام شرط وافق لصحة صلاة المأموم فلا يتفاوت الأمرين كونها ملكة أو حسن الظاهر في وجوب الإعادة والغضاء وإن أدب أنها شرط على صحة الصلاة فلا يفرق أيضاً في عدم وجوب الإعادة والغضاء على القولين ولم يعلم وجه ضاغط هذا الحكم مع كون العدالة ملكة دون حسن الظاهر مع أنه لم لا يجوز أن تكون العدالة أمراً واقعياً كالإسلام لتبدل عليه بالآثار الظاهرية ويعتمد فيه عليها فإذا أبعد ثبوت الأثر يحكم الشارع بمحض تلك الآثار وعدم الاستغناء.

أما الجمعة الثانية - أعني المثبته إليها الإشكال في ثبوتها بالعلم والسمع إذا نادى الوثوق والمبينة وإنما الكلام في ثبوتها بالإسلام وعدم ظهور النقص وحسن الظاهر. فنقول : إن في ثبوتها بها وجوهاً أو لا :

أصحها - الثبوت بالإسلام وعدم ظهور النقص ونسب ذلك إلى الجنيّد والسمع بالإسكان بعد التأويل في كلامهم من جهة عدم إن كان كونه عدالة.

ثانيها - ثبوتها بالحق الظاهر بعد الجمع أن الشارع جعله أمانة تعبدية على العدالة نظير سوق المسلمين والمبدع وغيرهما.

ثالثها - ثبوتها به إذا نادى العلم كما نسب إلى بعض رابعها - ثبوتها به من باب الظن القوي . فاحتمالها - ثبوتها به من باب الظن الشخصي . سادسها - ثبوتها به من باب الوثوق والاعتناء

كامله شئ ما نحن ندس سره و نصوى ما يكن أن يستدل للأول وجوده ، وإن استدل مؤلف
الجواهرود بجميعها لكونه عدالة .

الأول - إجماع الحكمى عن الخلاف حيث قال : إن البحث والتفتيش عن العدالة أمرنا أحدته
شريك بن عبد الله القاضى فالإسلام وعدم ظهور الفسق إما هو بنفسه عدالة كما هو أحد ^{صالح} الأدلة
في كلامه أو طريق إلى العدالة وثبت لها ولا حاجة بعد ذلك إلى شئ كما هو الاحتمال الآخر .
وفيه أنه معارض بإجماع يحصل من تتبع كلام القدماء والخارجين إنهم لم يكتفوا في التمسك
بالإسلام وعدم ظهور الفسق بل للبحث نفسه طريقه في توثيق الرجال خلاف ما ادعاه من ^{إجماع} إلا
ويقول بإحراز عوز الكذب وعدم كتابته عدم ظهور الكذب . وبالحمل : عدم الوثوق بهذا الإجماع
والكفاء بعض الصحابة وبعض التابعين بذلك لا يعبر حجة علينا لصدور أعظم من ذلك منهم
من در شهادة المعصومين ع والمؤسسين الموحدين وقبول شهادة الخارجين بل الخارجين
ومن هذا شأنه كيف يصبر فعله حجة على غيره .

الثاني - لزوم إخلال النظام وعدم انتظام الأمر للحكام الموجب لتضييع حقوق الله وحقوق
الإنام لولا كتابته ذلك في إثباتها . وفيه أن الاكتفاء به في إثبات العدالة لتضييع الحقوق ^{وإخلال}
للمهرج والموج في الأمور من دم يهدر وكم من فوج يصب وكم من دلدل يوضع أنه بجدي في
نفسه بعد ملاحظة النصوص وطريقة الأصحاب .

الثالث - قوله تعالى : واستشهدوا شهودين من رجالكم مع قوله تعلقوا واشهدوا وادعوا عدل
منكم حيث إن المستلزم من الإثباتين بعد ضم مطلقهما بمقتضاها أن الخارج من تحت المطلق من ^م
ظاهره الفسق دون من لم يكن ظاهره كذلك لأن الحكم في ذلك الإطلاق : ثبت أنه طريق
إلى العدالة .

وفيه من الغرابة ما لا يخفى على من له أدنى تأمل لأن نصوى بإسناد من لا يثبت إن العدالة

ونبه أدلاً - منع كون مقتضاها صحة الفعل في الواقع كما عرفت إن مقتضاها صحته عند الفاعل
ولا يتبادر حينئذ جوبانها بين الفعل الموجود وبين الفعل المحتمل . وثانياً - لو سلمنا ذلك
، فنقول : يجوبانها في الفعل المحتمل أيضاً على تقدير العدد .

ثم قال فده : بعد ذلك ودعوى أنه كأن الأصل حمل فعل المسلم على الصحيح كذا لك الأصل في
المسلم أن لا يجلب واجب ولا يتركب محرمًا ولذا لا يلتفت إلى الشك في شيء من الواجبات الموصفة
بعد قوائم وثبتا ممنوعة وعدم الالتفات المذكور للدليل - ولو سلم كل من الأصلين منع العمل
بمقتضاها بل يمكن القطع به بلاحطة أحوال السلف في الروايات فضلاً عن غيرها فإن عدم اعتماد
على من لا يعرفون أحواله وتخوذه عن الكذب ونحوه من الضروريات التي لا تنكر .

أو يقال : أن كلاماً من هذين الأصلين أمر شرعي نعيدي بحيث لا يثبت به ملكة أو حسن الظاهر
حتى يلحقه وصف العدالة وليس في الأخبار حسن الظاهر أو ملكة يلا الذي يظهر من النصوص
والفتاوى إن العدالة الذي لا يجلب واجب ولا يتركب محرمًا . وكان غرضه منه منع أخضبة
الأصل من إثبات المدعى وإمكان جوبانه في الفعل المحتمل إذا لم يوصف انصافاً حالاً لعدم إلى
المذكور .

ثم قال : بعد تسليم أن الأصل يحمل المجهول عند الشارع مثلاً ما علم منه أنه لا يجلب واجب ولا يتركب
محرمًا في جوبان جميع الأحكام . ومنها العدالة فيثبت بها العدالة . نعم قد يعارض الأصل بقول
الأخبار الآية التي كادت أن تكون منوطة بل من بعضهم : إنها كذلك في أنه يعتبر في طوبى
العدالة زائداً على الإسلام مع عدم ظهور الفسق فيقطع العمل بالأصل بحيث يثبت به ^{العدالة}
إلى آخره .

ونبه أدلاً - إنه متى علم من قبل هذا من أنه ليس في الأخبار حسن الظاهر أو ملكة لأن
الزائد الذي اعترف وجوده في الأخبار ليس إلا حسن الظاهر أو الملكة وإن أوجب هذا ذلك

يبين حتى ننظر.

وثانياً - إن مقتضى كلامه أنه إن الأصل يكفى في إخراج الموضوعات إلا أن المستفاد من أدلة ^{عشيرة} اختصاصه بالعديات والذي يظهر من الأخبار: إن العدالة أمر وجودي (وهو الاجتناب) وخصص بها الأدلة الدالة على اختياره في الموضوعات خيافاً نقول: إنه لم يجد الأمر الوجوه إلا جناب كي يلتزم بالتخصيص مع إمكان التخصيص الذي أدى منه عند الدوران بأن يجعله الملكة فتدبر جيداً. وبهذا البيان ينفذ عدم كون الإسلام مع عدم ظهور المقتضى طريقاً إليها. الخامس - الأخبار الكثيرة يظهر منها أن الإسلام مع عدم ظهور المقتضى إما بنفسه عدالة أو بطريق إليها. منها: صحيفة حريز عن أبي عبد الله حين خرج في أربعة شهد وأعلى رجل محسن بالزمان فعدل ثم أشان ولم يعدل الآخرون.

فقال ع: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور جازت شهادتهم جميعاً ثم أخذ على الذين شهد وأعلمهم أن يشهدوا ما أبصروا وما علموا على الولي أن يجزئ شهادتهم إلا أن يكونوا مردئين بالمقتضى.

ومنها ما عن الصدوق في المجالس عن صالح بن علفمة عن أبيه قال الصادق ع: وقد قلت له: يا بن رسول الله من أجرتي ممن قبل شهادته ومن لم قبل شهادته ومن لم قبل شهادته. فقال: يا علفمة كل من كان على خطو إلا سلام جازت شهادته. قال: فقلت له قبل شهادته مفرق الله ^{لنوب} فقال: يا علفمة لو لم قبل شهادته المفرق بالنوب لما قبلت إلا شهادته الأنبياء والأوصياء. لأنهم معصومون دون سائر الخلق. فمن لم نره بعينك بركب ذمنا ولم يشهد عليه الشاهد فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه خدياً.

دسما - مرسله يؤنس عن الإمام الصادق ع قال: خمسة أشباه يجب على الناس الأخذ بها بآثار الحكم: الولايات والمناجح والموادب والذبايح والشهادات. فإذا كان ظاهره ظاهراً ومخبراً

جاءت شهادته ولا يسأل عن بطله. ومنها - خبر عبد الرحمن القنبري قال: سمعت أبا جعفر
ع يقول: إذا كان الرجل لا تعرفه (أي لا تعرفه بالنسبة) ليوم انقضى فبقية القرآن فلا تقرا
خلفه واعند بصلاته. ومنها - مرسله ابن عمير عن أبي عبد الله ع في حرم خروج من خراسان
وكان يومهم رجل فلما صاروا إلى الكوفة علموا أنه يعودى قال ع: لا يعيدون.

ومنها - خبر عمر بن يزيد سألت أبا عبد الله ع عن إمام لا بأس به في جميع أموره عارف غير أنه يسمع
أبويه الكلام العليل الذي يقطبها آخر خلفه؟ قال ع: لا تعرفوا خلفه ما لم يكن عاقفا فاطمعا. ومما
- ما رواه الصدوق بإسناده عن عبد الله بن مغيرة ثلث: للرضاع رجل طلق امرأته ^{شهد}
شاهدين نا صبين؟ قال: كل من ولد على الفطرة وعرف بالصالح في نفسه جاءت شهادته.
ومنها - حسنة البرنقعي عن أبي الحسن ع ثلث جعلت نذاك كيف طلاق السنة؟ قال: بطلتها
إذا ظهرت من حبسها قبل أن يغشها يشاهد بن عدلين كما قال الله تعالى في كتابه. فإن
خالف ذلك رد إلى كتاب الله. فقلت له: فإن أشهد رجلين نا صبين على الطلاق أو يكون
طلاقا؟ فقال ع: من ولد على الفطرة أجزت شهادته على الطلاق بعد أن يجر منه خبر.
ومنها - ما ورد في شهادة اللأعيب بالحمام أنه لا بأس بها إذا لم يعرف بنفسه. ومنها - عن علي ع
لتبرج واعلم: أن المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا حددت بحديث ثبت منه أو معروف
بشهادة زور أو ظنين.

ومنها - صحيفة أبي بصير سئل الصادق ع عما يرد من شاهد. فقال ع: الظنين والمتم والمضم.
قال: فالمناشور والمخائف كل هذا يدخل في الظنين. إلى غير ذلك من الأخبار فانهما يكثران تداول
على كتابة الإسلام مع عدم ظهور النسب في ترتيب آثام العدل إلا ما لكونه عدالة أو إنه طريق
إليها.

والجواب: إن الأخبار المستدل بها حوافل طائفة منها - على خلاف المطلوب أدل لمرسله بن يوسف

ورواية ابن معمره وحسنه البرزنجي لاشتمالها على لفظ المأمون والسلاح والجز طاعونه الصفه
 النعانية التي تناسب المخاد ونحوها رواية ابن بزيد إذا السؤال وقع عن إمام جائز الأخذاء
 غير أنه يفسر منه الكلام الغلط بتبسيطه أبو بها وهل هو فادح في العدالة أولا؟ فأجاب ع
 : لا بأس بالم يكن عا نأ إذا مجرد صدور الكلام الغلط منه لا يوجب القبح في العدالة لا ضال
 أن يكون ذلك من غير اختياره إذ يكون كله حق صدر منه من باب النسي من المنكر والأمر بالعرف
 وهذه الطائفة لا تدل على كون الإسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة أو طريقا إليها. وطائفة
 منها ساكنة عن ذلك كرواية عبد الرحيم. ورواية ابن عمر ورواية اللعب بالحمام لا ضال لكون
 جواز الأخذاء في الأولى من جهة كفاية الشهادة العقلية عن الناس على العدالة وإرادته
 من قوله : لا تعرفه عدم الحرقة بحال الرجل يثنى من الفسق والعدالة لعدم معرفة الفسق
 بخصوصه .

وأما المرسلة فلعلهم اخبروه ولم يعرفوه بهذه النهاية فإن التدليس أمره يصل إلى أعظم
 من ذلك كما شاهد في زماننا. وأما الآخرة فلا ضال لقبول شهادته إذا لم يعرف بالفسق
 بعد الاختيار ونحوها الرواية عن علي ع إذا من الاحتمال القوي كون المسلمين عددا لا بعضهم
 على بعضهم بعد الاختيار ولا مطلقا وبإيده دخول العاصي الذي اسم للفاسيق الواضي لا من
 علم فقه في الطبين بقرينة صحيحة أي يصير ويذالك يظهر حال الصحة أيضا.
 وطائفة منها - كصحة خبر رواية الجالس لا تخلو عن ظهور ولكن يمكن منع الظهور بأن حمل
 الصحة بأنه معروف بين الناس بأنه لم يعرف بشهادة الزور. ورواية الجالس بإرادة
 من لم يثره بعينك بعد التحص عن أحواله لا مطلقا ولو سلمنا ذلك. فنقول : إنها سطلق يع من
 كان متصفا بالمعكأة أولا وتفيد ما أجاز تدل على اعتياد شئ رائد على ما في تلك الأخبار والجل
 فلا دالة يثنى من هذه الأخبار على كون الإسلام مع عدم ظهور الفسق بقضه عدالة أو

طريقاً إليها .

واستدل الشافعي أن كونه حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة من جهة المبدأ لا إفاضة الظن بالكلية ولا العلم بها لأن المستفاد من قوله : إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا ^{سأل} عن باطنه وهو المتعبد لأنه في ذمة قوله ولا يلتفت إلى باطنه ، نظيره في لحوم أسواق المسلمين كل ولا نسأل .

ونحوه قوله : من صلى الحس في جماعة فظنوا به كل خير حيث إن الأمر بالظن مع أنه غير مفقود راجع إلى ترتيب آثار الظن وإن لم يحصل هو . ونحوها قوله : ظن عدالة بين الناس . وقوله : من لم يثره بعينك يركب معصية فهو من أهل العدالة حيث إن الظاهر منها وجوب التعبد بعدالة ذلك الشخص .

وفيه منيع ظهور الأخبار المذكورة في ذلك ولو سلم ذلك في بعضها ذلكن ظاهر بعضها الآخر الظن التعللي كدليل رواية ابن أبي بصير وهو قوله : فإذا استدع عن ثبيلته ومحلته قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً . وما روى من أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا تخاف من رجلان فأقام المدعى الشهود المجبولين بعينه من رجلين من أصحابه في ثبيلتها ليسألا عن أحوال الشهود فإذا رجا بخير جاز شهادتهما وإن رجا بخير فجميع دعا المتخاصمين إلى الصلح ولم يفضحها .

ونحوها قوله : في المصحة المنقذة . والدليل على ذلك كله أن يكون سائرنا يعيوبه حتى يحرم على المسلمين نقض ما وراء ذلك من عثراته ويعيوبه وقوله فيما حكى عن الصدوق في الحصال بسنده عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع : ثلاث من كن فيه أو جبت له أربعاً على الناس إذا حدثهم فلم يكذبهم وإذا خاطبهم فلم يظلمهم وإذا علمهم وجب عليهم أن يظهروا في الناس عدالته ويظهرهم مروءته ويجرم عليهم غيبته ووجوب أخوته إلى غيره ذلك .

بأن المستفاد من جميعها اعتبار الظن الفعلي لا الاكتفاء بحسن الظاهر بعيداً والرجوع معها
لكنها أظهر دلالة وأكثر دجاجة القول بكونه طريقاً إليها عندنا فإدناه العلم كما نسب إلى بعض-
إن الاكتفاء بالظن خلاف الأصل فالواجب الانقصار على العلم.

وفيهِ أن الانقصار على ذلك يوجب الخرج والعسر للزوم انسداد باب التعدلات المطلوب
لاستدراك باب المراتعات ولا سيما للحكام الواردة في البلاد بل للحاكم البلدي في المدن الكبيرة
مع أنك قد عرفت الأخبار الكثيرة الدالة على كثرة الظن في ترونها.

جاء القول بكونه طريقاً لهما من باب الظن النوعي إن المستفاد من قوله : فطعنوا به كل حين.
ونحو الظن النوعي إذ من المعلوم أن الأمر بالظن مع أنه غير مفيد ولا بد من إرجاعه إلى ترتيب
آثار الظن وإن لم يحصل هو في مقام مع أن الغالب في الأمارات والطرق المنصوبة خالك.
وفيهِ مع أنه يمكن دعوى انصرافها إلى صورة الوثوق والاطمئنان الملازم للظن المعطى إنه
لا بد من تعييدها بعيد الإغماض عن ذلك بما دل على اعتبار الوثوق والاطمئنان بالملكية
من قوله : لا فضل إلا لحلف من نشق بدينه ودرعه وقوله : إذا كان ظاهره ظاهراً مؤمناً
جاء شهادته . وقوله : من عامل الناس فلم يظلموا . وبه يظهر الجواب عن الثاني أيضاً.

جاء القول بكونه طريقاً من باب الظن الفعلي والظن المطلق إن استداد باب العلم بالعدالة والـ
جواز الرجوع في جميع موارد الجدل بها إلى مسألة الحدم للزوم إبطال أكثر الحقوق وعدم قيام
سوق للمسلمين اعتباراً بالظن من أي شئ حصل وأي سبب كان ومنه حسن الظاهر.
وفيهِ أدلة - بإمكان الانقصار فيها على خصوص الظن الذي دل النص والإجماع على اعتباره كالمعا
ر شهادة العدلين والشباع كما اقتصر عليه بعض.

وثانياً - إن الاستدراك يوجب العمل بالظن في الجملة فيجب تعيين المهمة بما هو المنقضي وهو الظن
الغوي المعبر عنه بالوثوق والاطمئنان مع أنك قد عرفت إمكان استناده بجدة المصلحة

الخاصة من النصوص نحو قوله : لا تَصَلَّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَشَى يَدِينَهُ وَخِزْمَهُ . فَاذَا الْأَرْبَ الْأَعْرَبُ
 كونه طريقاً إذا افاد الوثوق والاطمئنان . وينبغي التنبيه على أمور :

الأول - إن النسق هل يصو عبادة عن الملكة (بأن يكون صدور العبادة على وجه عدم
 الجالات) أو مجرد فعل المعاصي ولو لم يكن على الوجه المذكور . والذي يقتضيه المقابلة بينه
 وبين العدالة ، الأول إلا أنه الظاهر من كلمات الأخبار نصاً ونحو الثاني لتغير م
 النسق بالخروج عن الطاعة ضرورة صدوره بفعل معصية من المعاصي وإن لم يكن ذلك
 على وجه عدم الجالات .

يكفي كان بشكل الأمر على القول باعتبار الملكة في العدالة بالنسبة إلى مجهول الحال من جهة
 كونه حاسطة ولا أصل في البين حتى يثبت به ويثبت به العدالة أو النسق وإن حكمي
 البت : إن الأصل في المسلم العدالة . وعن بعض آخر : إن الأصل هو النسق إذا العدالة
 والنسق أمران وجوديان فلا يثبت من نفي أحد الصدين الصند الآخر .

وبعبارة أخرى أن كل منهما أمر حادث مبني بالعدم ونفي أحدهما بالأصل لا يثبت الآخر
 مضافاً مصادفة كل من الأصلين بالآخر فاللازم في ذلك ملاحظة الموارد . ^{المنفاد} وإن

من الأدلة شرطية العدالة أو ما نجيبة النسق فإن استبعد الأول فمجهول الحال لا يفتي
 بشأنه لعدم إحصاء الشرط وإن استبعد الثاني فلا حرج في الاعتناء بقوله .

نعم من جعل العدالة نفس اجتناب الكبائر والنسق هو الارتكاب ولا يثبت الواسطة .
 الثاني إن المروءة مغيرة في العدالة أم لا . فنقول : إن اعتبار المروءة التي عبادة عن
 ثقل الشخص بخله أمثاله في زمانه ومكانه بعبارة أخرى عبادة عن اجتناب ما بعد في
 العرف فيجاء ما فيها عبادة عن ارتكاب ما يستهجنه العرف كلبس العفنة لباس
 الجندی والأكل في الأسواني وغيرها .

هذا إذا لم يكن ممدوحاً في الشرع و مستحباً فيه وإلا فليس زاد كتابه خلاف المروءة وإن هجو
الناس كما يستمال الكحل والحناء ونحوهما في العدالة قولان (سئل عن بقولنا اعتبار المروءة)
والمنسوب إلى الأكثر نأذرة وإلى الشهرة المطلقة أخرى كما في الرياض وإلى المسموع وإلى
المشهور بين من تأخر عن العلامة الاعتبار. وذهب جماعة من النحول كالمحقق في مع
وقع والعلامة في الإرشاد ولده في موضع من الإيضاح والشهيد في نكت الإرشاد وشيخ
مشايخنا في الرسائل المصنعة في العدالة وغيرهم على ما حكى عن بعضهم الحدم.

واستدل للأول بعد الإجماع والشهرة بالاخبار والإخبار. أما الاعتبار فإن مخالفة
المروءة إما تجلب ونقصان عقل أو غفلة جبالاث وجاء على المقديرين بيطل الثقة
والاعتماد على قوله أما الخيل فظاهر وأما قليل الجباء فلا من لاجباء له يصنع ما يشاء
كما ورد في الخبر.

وأما الأخبار فروايات منها المروي عن الإمام موسى بن جعفر: لا دين لمن لا مروءة
له ومن لا مروءة له لا عقل له. ومنها رواية عثمان بن ساعدة: من عامل الناس فلم يظلمهم
و صدقهم ولم يكذبهم إلى أن قال: كان من حرمته عينه وكلت مروءته. ومنها الصحبة
المفددة عن ابن أبي عمير و دخل الدلائل فيها فقرات:

الأولى - قوله: بأن يعرفوا بالسر والعفاف بناءً على أن يكون المراد منه سر العيوب
السرعية والعروبة. الثانية - قوله: وكف البطن والعرج والجبد واللسان بناءً على
أن من أثنى المروءة غالباً من سمها في الجوارح. الثالثة - قوله: والدال على ذلك
كله أن يكون سائر العيوب بناءً إن العيوب أعم من السرعية والعروبة. وفي الكل نظر.
أما للإجماع فخالفه عن من المبين بغير هذا الاختلاف بين القدر ما دالنا خرين. وأما الشهرة
فخبر ثابته وإن ادعت وعلى نقد بر الفيلم لا تنفع ما لم نقد الوثوق ولا الحشاش.

وأما الاعتبار فإن من أثبات المروءة إن كانت كاشفة عن عدم الملكة فلا مالة فيه
 وإن لم يكن كاشفة عن ذلك فلا وجه لعدم اعتبار قوله وتعله في مواد الحاجة بعد
 إحراز الملكة في هذا الشخص المركب. وأما الواجبين المستملين على ذكر المروءة. فنقول:
 إن المراد من عدم المروءة فيها هنك جلياب الجفاء في الدين وارتكاب ما يتنافى شريعته
 المرسلين لا بالمعنى الذى ذكره الأصحاب وقدماه ولا ديب كونه موجبا للفسق ولذا حكم
 بعدم الدين لمن لا مروءة له.

وأما العروة الأولى - من الصحبة فنقول: إن المراد بالسنه هو الصفة النفسانية المرادة
 للخصف كما عن الصحاح: رجل يسر أى عفيف لا السر القلبي كيت وقد جعل بعد ذلك دليلا
 على العدالة فيلزم اتحاد الدليل مع المدلول.

وأما الثانية - بأن الظاهر من كثرة الجوارح كلها عن معايبها لا يطلق ما تشبهها وإن لم يكن معيبة
 للرب.

وأما الثالثة - بأن المتبادر من العيوب هى: العيوب الشرعية الموجبة للفق والفاقة
 في العدالة لا مطلقا لتناقض وبدل على ذلك قوله فيها سبق: يعرف باجتناب الكبائر
 والنسك جدى المتعلق المعتمد للعموم ممنوع صغرى كبرى. ويجب يشمل العيوب الشرعية
 والعرقية.

وقد يستدل على اعتبارها (المستدل يتبع منا نحن قدس سره في الرسالة المصنعة في العدالة) بأن
 المراد بالسنه والعفاف الواجبين إلى معنى واحد ما عدا في الحديث المشهور المذكور في أصول
 الكافي في باب جنود العفة والجمل متابلا للترج. المصنف ذلك في كلام بعض محقق شراح أصول
 الكافي بالظاهر ما يفتح ويستعمل في الشرع أو العرف فلا ديب إن من أثبات المروءة إنما
 يستعمل في العرف نى مناقبة للسنه والعفاف بذلك المعنى ومركبتها ليس من أهل السنه

والعفاف المعين وجودها في العدالة تثبت بذلك اعتبارها فيها .

وفيه أولا - إنه إنما يتم إذا كان السر والعفاف المذكوران في تعريف العدالة معرنا مطلقا الذي من شأنه بيان الماهية بخلاف ما لو قلنا إنه أمانة وعرف أصول وطريق يكسبها العدالة فاعلم . وثانيا - إن الماد منه ستر العيوب الشرعية كما تقدم حكم التبادر وثالثا - لزوم ما لا يلزم به أحد من الأصحاب خلفا وسلفا من كون ارتكاب الصغيرة مرة واحدة ناديا في العدالة كالكبيرة ضرورة أن ارتكاب الصغيرة ينافي المروءة التي اغترفت في العدالة لأن المروءة على القول باعتبارها في العدالة مثلا لقوى الماد منها هو اجتناب الكبائر كما أن ارتكاب الكبيرة مرة واحدة يوجب الفسق كذا لك ارتكاب ينافي المروءة بوجه من غير حاجة إلى الاصرار شديد جدا . وبالحيلة أن الأخرى في القطر عدم الاعتبار .

الثالث - إنه قد عرفت من تعاضيف ما ذكرناه إن ترك المعصية ما لا يله منه في تحقن العدالة لعدم كفاية الملكة الخالصة عن الاجتناب الفعلي عن المعاصي وحيث كان الأمر كذلك فلا بد من تحقن أن الذي ينقسم إلى الكبيرة والصغيرة أولا وإن الفادح فيها هو مطلقا الكبيرة أو الكبيرة وعلى القول بالانقسام ، ما الميزان في الصغر والكبر ؟ .

أما الكلام في الجهة الأولى - فالمقصود إلى الأكثر بل المشهور انقسامه إلى الكبائر والصغائر كما هو الظاهر من الآيات والأخبار التي تسمع بعضها خلافا من جماعة وهم : الحنابلة والشافعية والحنابلة في العدة والطبرسي والحنابلة في حجب إثم منعوا عن ذلك لأن كل ذنب شديد لا شريك في معصية الرب المحجبا عن المحصوم : القطر إلى من خصبته ولا ينظر إلى ما ملأه . مع أن في صدق النسبة بالنسبة إلى غيره الآخرين تطويع مجرد كونها ناديا في العدالة لا يستلزم كونها كبيرة كما هو مقتضى كلام الناسيب إذ من الممكن القول بذلك وعدم الفادح من جهة العفو فاعلم .

إنه مخالف للآيات الدالة على ذلك منها قوله تعالى : **إِنْ تَجْنِبُوا كِبَارَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ**
يَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ، فإن كون اجتناب الكبار مكفراً للسيئات يقتضي أن يكون المكفر بالغفر
من غير جنس المكفر بالكفر ونحوها والأخبار الدالة عليه منها : حسنة ابن أبي عمير عن أبي
الحسن الكاظم ع من اجتنب الكبار من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر .

وأما الكلام في الجهة الثانية - فنقول : إن القادر في العدالة ضوأكبيرة دون الصغرة
فإن منع عن ذلك بأن الذنوب كلهاكبيرة . فنقول : على تقدير التسليم أن القادر هو ما نورد
عليه بالعقاب لا عطف الذنب .

لنا على ذلك وجود : منها أن القاعدة في التخصيص إذا كان متصلاً بمجمل من جهة المراد هو ألا
بالقدر المتعين منه والتحك في المسكوك بالعام وما نحن فيه من هذا القبيل إذا الخطاب بالإلهام
قد خص بأسماء العدل والعدل مجمل مرادى لعدم العلوية أن المراد منه تجنب الكبار -
والصغائر معاً وهو تجنب الكبار حيث لا يكون مركب الصغائر ناسفاً والقاعدة تقتضي ألا
بما هو فينبغي خروجه عن تحت العام وهو مركب الكبار والصغائر معاً فالقادر هو ما نورد
الكبار لا أدنى الصغائر .

ومنها - أن الصفة المنعقدة جعلت المناطة في العدالة اجتناب الكبار التواضع عليها القادر
والفقد سواء كان توجيهاً أو احترازاً بكيفية إثبات المدعى بناءً على ما حققناه إنه
من ثمة المعروف . ومنها - أن المستفاد من الآية المنعقدة الدالة على تكثير السيئات بسبب
اجتناب الكبار ما ذكرناه للإجماع على وجوب التوبة بالنسبة إلى الكبار وعدم كفاية الاجتناب
عن بعض الكبار في تكفير بعض الكبار المركبة فيها .

وقد حسد له على المختار أن زوال العدالة بمطلق الذنب بوجوب عدم وجود عادل أصلاً إذ
الإنسان لا ينفك عن الصغائر إلا المعصوم وفي ذلك تعطيل لأحكام الكثيرة المبينة على وجود

العدل وثقوبت المنافع الدينية والدنيوية وتصبح المحقوق بالكلية . وفيه من الجرح ^{استفاد} الضيق ما لا يخفى على ذي دديّة . وأجاب في ثرّ بانه فجه إن لم يكن نادر ذلك الذي بالاً والحال إنه ممكن به وبالضرورة . وأردد عليه : أدلا - إنه ليس بشئ إذ مع التوبة لا فرق بين الكبيرة والصغيرة في سقوطها به .

وفيّه أن الحلي أيضا لا يفرق بينهما . وثانيا - إن شرط التوبة العزم على ترك المعادة ولا شك إن الصغار لا ينفك منها الإنسان فلا يصح منه هذا العزم غالبا فلا يكن التوبة في أغلب الأحوال . وفيه أكثر الناس كذا لك لكن لعددل نهم ليسوا كذا لك مع أن تؤفف التوبة على العزم على تركها عمل منع كما عن جمع مضافا لزوم عدم وجوب التوبة عن المعاصي إذا جرب الإنسان من حاله عدم الانفكاك منها وهو خلاف الإجماع .

وثالثا - إنه لا يكتفى في التوبة مطلقا بالاستغفار وإلحها والندم حتى يعلم من حاله ذلك وهذا يؤدي إلى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة ونحوها بقى العسر والجرح بعلمها وفيه أيضا نظر وأما الكلام في الجهة الثالثة - فالكبيرة ما أوجب عليها النار أرى العقاب كما في بعض الأخبار أو ما أوعدها النار كما في بعض آخر وبيئت ذلك بالكتاب والنص المتواتر عن النبي ص أو الوصي أو النص المخوف بالفرائض يجب بقيد وثوق الصدور عنها أو دلالة العهد والعقد على أشدّه معصيته ما ثبت كونها كبيرة أو تساويها كما ددرد في الغيبة إنفاك أشد من الزنا والغفنة أشد من القتل والكذب شر من الشرب وإعلام الكفار بما يوجب عليهم على المسلمين أشد من الفرار من الزحف إن المذكوران إذا كانت أشد أو ما وبه للزنا والقتل والفرار من الزحف تكون من الكبيرة في كبيرة هذا ما لا إشكال فيه .

وبما الإشكال في عدد الكبائر لا اختلاف الأخبار الواردة في المضار إذ في جملة أنها سبع وهي أيضا تختلف بحسب المعداد . منها - عن محمد بن مسلم أنه سمع عن الصادق ع يقول : الكبائر سبع : قتل

للمؤمن شعثاً و نذف المحصنة و الفوار من الزحف و الثرب بعد الهجرة و أكل مال اليتم ظلاماً -
و أكل الرباء بعد البيعة و كل ما أوجب الله عليه النار .

ومنها - عن أبي بصير أنه سمع عنه ع أيضاً يقول : الكتاب مبيعة : فذل النفس شعثاً و الشرك بالله العظم و نذف المحصنة و أكل الرباء بعد البيعة و الفوار من الزحف و الثرب بعد الهجرة و عقوق الوالدين و أكل مال اليتم ظلاماً . قال : و الثرب و الشرك واحد .

ومنها - عن عبد الرحمن بن كثر أنه ع قال : إن الكتاب من الذنوب سبع : أذلها الشرك بالله العظم و فذل النفس التي حرم الله و أكل مال اليتم و عقوق الوالدين و نذف المحصنة و الفوار من الزحف و انكار حقها و غيرها من الروايات . وهذه الروايات وإن انغشت في كونها سبعاً إلا أنها مختلفة في المعداد .

و في بعض أنها بنف و ثلاثون كما عن الصحيح المروي عن الرضاع فيما كنيته إلى المأمون و في بعضها الآخر أنها أزيد من عشرين كما في صحيحه عبد العظيم بن عبد الله الحسني المروزي عن الكاظمي عن أبي جعفر الثاني عن أبيه عن جده ع و حكى عن ابن عباس أنها إلى سبع مئة فإذا صادرت الأخبار بهذه المثابة فلا يد في اختيار عدد من رجع المائات المئومة وهي قد يشور من حيث المخطوئت . قيل أن ما حكى عن ابن عباس ليس به رواية وإنما هو من اجتهاده فلا حاجة في دفع المائات بینه وبين الأخبار الأخرى .

فنقول : إن القائمة في تعدد العنوان في مورد واحد كان أحدها خاصاً و الآخر عاماً هو ألا حد بالعام لأن العبرة به كما إذا ورد أن البيع سبب رد و أيضاً إن البيع العارض سبب فالعبرة بالأعم لعدم التفارض و الثاني ما عني فيه من هذا القليل .

و بهذا البيان يندفع أيضاً ثم ثانياً في بين عنوان ما أوجب عليه النار و بين ما أودع الله عليه النار في ميزان الكمية من جهة اختصاص الأجزاء بالورد و في كلاله المجرد دون الأدل لأعمه ما

أودع عليه في الكتاب أدا جزأين من أو الأئمة فلا بد من التفتيد لما ذكره من أن العبرة بأعم
العنوانين ولادجه للتفتيد لأنه فرع المعارض.

وأما دفع المخالفات من الجملة الثابتة فالنعارض نعارض العموم المطلق لأن المفهوم يقتضى بعدم
كون الزائد على السبع كبيرة سواء كان ما في هذه الأخبار أدا في غيرها ويخص بهذه الأخبار
المثبتة إن غير السبع أيضا كبيرة.

فإن قلت : إن النسبة بين منطوق ما أوجب الله عليه المانع مفهوم الأخبار العامة على أنها
سبع عموم من دجه إذ مقتضى المفهوم إن غير السبع لا يكون كبيرة سواء كان ما أوجب أم
لا ومقتضى المنطوق إن ما أوجب كبيرة سواء كان من السبع أم لا وبغضاضان في غير السبع
إذ مقتضى ما أوجب كونه كبيرة ومقتضى المفهوم عدمها والقاعدة في نعارض العموم من وجه
الترجيح إن وجد وإلا فالنفاطلة الرجوع إلى الأصل وحيث لا ترجيح فالأصل عدم كون
غير السبع كبيرة.

فلما - أولا - إن المذكور في بعض أخبار السبع إنها أكبر الكبار فلا تعارض في ذاتهم. وثانيا - إن الزا
مع ما أوجب الله عليه النار للشبهة لذهاب الشهيد إلى أن الكبيرة عبارة عما أوجب عليه العقاب
. وثالثا - إن ما أوجب أظهر دلالة من المفهوم لقلة الأفراد فهو خذ به وارجح عليه. الرابع
- في الإصرار على الصغيرة والكلام فيه في موضعين :

الأول - إن الإصرار عليها هل يجعلها من الكبار موضوعا ما يجعلها منها حكما في كونه نادحا في العلل
ظاهرا في الشهيد بن في ضمه في بحث المذكورة وصرح شيخنا بقا قدس سره الأول ونسب إلى
جماعة كبيرة الأخر. وثالثا - شيخنا العلامة دام ظله مستدلا بأن وحدة السباني في قوله ص :
لا يصح مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغناء وبقتضى ذلك كما أن المنق مع الاستغناء في الكبيرة
هو الحكم لانفسها كذلك المنق في الصغيرة مع الإصرار حكمها لانفسها إلا أنه لا يجز عن نظر

وضع لأن إجراء اللفظ على حقيقته بقدر الإمكان لازم وهو في الغمرة الأولى ممكن أي
نفي الذات دونه في الثاني.

إذ من الواضح أن الاستغفار يحط حكم الذنوب لأنفسها بمجرد وحدة السبب لا بصلح
المخرج عن مقتضى الحقيقة أي نفي الذات إلى المجاز وهو نفي الصفة.

الثالث - إن الإصرار بما لا يحصل والإشكال العظيم في ذلك . قال شيخ مشايخنا قدس سره
والظاهر بقاءه على المعنى اللغوي والعرفي أي الإثابة والمداومة على الشيء ولا زواله
والظاهر عدم الإشكال في عدم صدقه مع تخلل التوبة وإن صدر منه المعصية مراراً
لفعله من : ما أصر من استغفر .

وإنما الإشكال والخلاف في صدق الإصرار مع العزم على المعصية بعد صدور بعضه منه
سابقاً والمنسوب إلى المشهور صدق الإصرار وواضح على ذلك شيخ مشايخنا في الإجابة
الثالثة فيه ونسب إلى ولده المجاهد في سبيل الله شايخه وتبعها شيخنا العلامة دام الله .
ولو وضع الحال بقتضى بساطة المقال على نبح الإجمال : وهو إن تركب المعصية إما بعزم المعصية
حين فعلها أو بعزمها للزمان فعلها أو لا بعزمها أصلاً وعلى الأخير بما يفعل أولاً يفعل . وعلى
الثاني برهان المعصية المفروم بها والمفعول إما عين المعصية السابقة أو غيرها .

أما حكم عدم الفعل فواضح من جهة عدم الإصرار لخلوه عن العزم والفعل معاً وأما حكم البوائي
فقال شيخ مشايخنا قدس سره فالظاهر صدق الإصرار مع العزم على العودة وإن لم يعد سواها
كان العزم حالاً لا شكاب المعصية الأولى أم بعد ما مسند لأبجسته ابن أبي عمير عن أبي الحسن
الكاظمي قال ع : لا يخلد الله في النار إلا أهل الكفر والجور والضلال والشرك ومن
اجنب الكبار من المؤمنين لم يسأل الصغار . قال الله تعالى : إن تجنّبوا أكابرنا ننمّن
تكفر عنكم سيئاتكم . إلى أن قال ع : يا أيها أحمد ما من أحد يتركب كبيرة من المعاصي وهو يعلم أنه

سبعاً وثلاثين عليها إلا أنه ندم على ما ارتكب ومضى ندماً كان ثانياً مستغفلاً للشفاعة ومن لم يندم
عليها كان مصرراً المصراً ليقوله لأنه غير مؤمن لعقوبته ما ارتكب ولو كان مؤثماً لندم.

فإن الرواية وإن وردت في الكتاب إلا أن ظاهرها عدم الفرق في تحقق الإصرار مع العزم
على المعصية بعد ارتكاب بعضه بين كتابها وصغارها، وفيه أدلة - إن الرواية سبقت
ليبان أن مركب الكبرة على فحين قسم منه محله في الماد لكونه كائناً وقسم منه غير محله منها
من جهة التوبة ولا نظرها إلى أن الإصرار بماذا يتحقق.

وثانياً - لو سلم أنها سبقت لبيان تحقق الإصرار من جهة عدم الندامة ولكن نقول : إن
قوله : من لم يندم كان مصرراً. نزل على معنى أن الشارع حكم على من ارتكب ذنباً ولم يندم
عليه أنه مصرراً لأنه مصرراً وانحازاً هو القاعدة في كل مقام منه قوله : الطوائف في البيت صلاة
وثالثاً - إن نسبة بين قوله من اجنب الكتاب لم يسأل عن الصغار وبين قوله : ومضى
لم يندم كان مصرراً عما من وجه لم يحول الأدل العازم على المعصية وغيره والثاني العازم
الذي كان مجنباً عن الكتاب وال ترجع بحسب السند غير ممكن لوحدة الرواية واللائق النمر
من جهة الاله لاله.

ويقال أن الأظهر في الأول عزم الذي لم يكن معه فعل في الثاني ندم الذي كان معه فعل
لادلالة على تحقق الإصرار بمجرد العزم.

ورابعاً - تنفصه بمن ارتكب الصغيرة كليس خاف الذنب مثلاً ولم يكن على فعله نادماً ولكن
لا يرتكب ذلك أبداً ضرراً صدق قوله : من لم يندم كان مصرراً على ما ذكرناه مع أنه لا يلزم
بذلك تطحا. وكيف كان فصدق الإصرار بمجرد العزم لا يخ عن إشكال دنا مل. هذا كله إذا
كان المعزوم عليه من جنس المعصية السابقة.

وما إذا لم يكن من جنسها فالظاهر حاله كسابقه إلا أن شئنا ما خالفه فصل وذاك : بأن العزم

على الجزان كان من زمان ارتكاب الأولى فالظاهر أيضا صدق الإصرار وإن كان بعده
تفتت الأخبار المتقدمة صدقه لكن العرف بأباه . وفيه منع الفرق على تقدير تسليم صدق
الإصرار بمجرد العزم ونسبته إلى العرف دعوى لا نساعد عليها .

وأما حكم الفعل الخالي من العزم حين ارتكاب المعصية الأولى أدعى إليه فإن كان ذلك
الفعل بين المعصية السابقة فالظاهر صدق الإصرار عونا لدخول الاستكمال وخلافه إن
كان غيرها . نال شيخ مشايخنا الاستكمال في عدم صدق الإصرار إن لم يبلغ حد الإكثار
وإن حصل الإكثار فلا إشكال في صدق الإصرار إذا كان على وجه يوجب عونا صدق الإصرار وهذا
أيضا لا يخلو من تأمل إذ من الممكن دعوى صدق الإصرار على من لبس خاتم الذهب يوما وليس
لباس الخمر بعد ذلك اليوم .

وهنا إشكال ينبض التنبه عليه وهو عدم تلوأ حد من الإصرار إذا لم يلب بعد فعل الصغرة
بلا فصل لأنه إذا ترك التوبة من الصغرة تغدأ فلا يوجب آخر وهو التوبة حيث إن دجوا
فدعى فقد حصل الإصرار من غير حاجة إلى العزم على المعصية أو فعلها . وأجاب عنه بعض
المسادة بمنع وجوب التوبة عن المعاصي مطلقا بل هو محقق بالكبار .

وأما الصغائر من كثرة عنه باجتناب الكبائر وبالأممال الصالحة وتنبه شيخ مشايخنا
فده يعمم أدلة التوبة من غير ثبوت بين صفات الذنوب وكبارها أدلة تكفير الأعمال
الصالحة لو صلحت دالة على عدم وجوب التوبة مطلقا ولم يثبت بين الصغائر والكبائر التحول
كثير من أدلة التكفير بل مراعاة بعضها في الكبائر .

ثم قال : ر الغشيق في الجواب دعوى كون وجوب التوبة دجوا بفعلها محضا مع كونه للإصرار
دائن أمره السارع أيضا في الكفارة والسنة بعبادة أخرى إنما وجبت التوبة للتخلص من
المعصية ليس واجبا شرعيا يثبت على تركها عقاب آخر جبر العقاب الذي لم يتخلص منه فلا

يُفَقِّهُ بَرَكِ الثَّوْبَةِ مَعْصِيَةً كَيْ يَصْدُقَ الْإِصْرَارُ مِنْ دُونِ غُزْمٍ وَفَعَلَ .

وَبِهِ أَنْ مَا ذَكَرَهُ دَرَدِ الْبَرِّ جَوَابًا آخِرَ عِلَالِ الْجَوَابِ الَّذِي ذَكَرَهُ بَعْضُ السَّادَةِ لَوْضُوحُ أَنَّ جَوَابَهُ صَبَرَ عَلَى الْوَجُوبِ الْإِشَادَى الْعَقْلِيَّ وَإِنْ الْحَاكِمُ بِهَا هُوَ الْعَقْلُ مِنْ بَابِ دَفْعِ الضَّرَرِ وَلَا يَبْزُجُ أَنَّ الضَّرَرَ أَعْنَى الْعِقَابِ مَوْجُودٌ فِي الْكِبَارِ وَدُونَ الصَّغَارِ وَبِهِدِ انْتِفَاحُ ضَعْفِ مَا ادَّعَاهُ مِنْ غُزْمٍ أَدَلَّةُ الثَّوْبَةِ لِأَنَّ دَلِيلَ الثَّوْبَةِ كَمَا حَكَمَ عَنْ أَصْغَلِ الْمُخَفِّفِينَ فِي غُزْمِهِ هُوَ دَفْعُ الضَّرَرِ وَهُوَ : عِيَادَةُ عَنْ الْعِقَابِ الْغَيْرِ الْمَوْجُودِ فِي الصَّغَارِ ضَرْبٍ جَبْدًا وَإِلَّا تَأَمَّلْ بِمَا حَقَّقْنَاهُ نَظْمًا مَالِ الْجَمْعَةِ الثَّالِثَةِ أَعْنَى سُلْطَانِ الْعَدَالَةِ وَإِنْ مَقْطَعُهَا يَجِدُ ثَبُوتَهَا مَاذَا إِذَا بَعُدَ عَنْ بَعْدِهَا الْإِسْطِطَاطُ .

وَقَدْ خَرَّجْنَا الْكَلَامَ عَلَى تَسَابُغِ الْمَقَامِ وَلِيَعْلَمَ أَيْضًا أَنَّهُ لَا يَنْفَادُ أَنَّ الْعَدَالَةَ فِي أَبْوَابِ الْمُنَاجَاةِ إِلَيْهِ لَكُنْ الْعَدَالَةُ فِي السَّامِعِ وَإِلَامِ الْجَمْعَةِ وَالْقَاضِي وَالْمُعَوَّمُ إِنْ أَخْبَرْنَاهُ وَالْوَصِي عَلَى الْفِعْلِ بِهِ وَنَهَيْهِمْ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ بِإِخْلَافٍ كَمَا حَكَمَ عَنْ بَعْضِ الْأَصْحَابِ وَلَا وَجْهَ لِنُزْمِ أَنَّ الصَّحِيحَةَ الْمُنْتَهَى فِي مَقَامِ بَيَانِ عَدَالَةِ السُّهُودِ لَا يَبْزُجُ بِهَا الْعَدَالَةُ عَلَى وَجْهِ الْإِطْلَاقِ فَتَبَيَّرَ .

وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي الثَّانِي أَعْنَى الْعِلْمَ يُنْفَعُ فِي مَطَالِبِ : الْأَوَّلِ - إِنْهُ هَلْ يَكْفِي الْعَقْلُ فِي تَرْكِ الْقَضَاءِ أَوْ لَا يَكْفِي كَوْنُهُ عَنْ اجْتِنَادٍ . وَالثَّانِي - بَعْدَ الْبِنَاءِ عَلَى حُدُودِ جَوَازِ الْقَضَاءِ لَهُ اسْتِغْنَاءٌ هَلْ يَجُوزُ نَصِبُ الْمُجْتَنِدِ لَهُ لِذَلِكَ أَوَّلًا ؟ وَالثَّلَاثُ - عَلَى الْفِعْلِ بِالْمَنْصِبِ هَلْ هُوَ مُنْصَبٌ لَهُ أَوْ تَوْكِيلٌ ؟ وَنَظْمُهُ الْفَرْدُ فِي الْعَدَالَةِ . فَعَلَى الْأَوَّلِ - لَا يَجُوزُ نَصِبُ غَيْرِ الْعَادِلِ وَفِي الثَّانِي يَجُوزُ لِعَدَمِ اسْتِغْنَاءِ الْعَادِلِ فِي الْوَكِيلِ . وَالرَّابِعُ - إِنْهُ بَعْدَ الْبِنَاءِ عَلَى جَوَازِ الْمَنْصِبِ هَلْ هُوَ فِي صُورَةٍ قَدَّمَ الْيَكْنَى مِنَ الْمُجْتَنِدِ أَوْ هُوَ بِمَنْ صَوَّرَ فِي الْيَكْنَى وَعَدَمُهُ . وَالثَّامِسُ - عَلَى الْفِعْلِ بِالْاجْتِنَادِ هَلْ يَكْفِي مَطْلَقُ الْاجْتِنَادِ أَوْ لَا يَكْفِي كَوْنُ الْقَاضِي مُجْتَنِدًا مَطْلَقًا ؟

أَمَّا الْأَوَّلُ - فَالْقَاضِي هُوَ عَدَمُ الْخِلَافِ بَلِ الْإِجْمَاعُ كَمَا فِي ذَلِكَ وَكَيْفَ التَّامُّ وَالرَّابِضُ وَنَهْيُهُمَا

على حد الاستمناضة اعتبار الاجتهاد في ثبوت القضاء ولا يبعد عن ليس له أهلية القبول
 وإن كان عالما ومطالعا بقضايا الفقهاء ولم يترك خلاف من أحد في ذلك عدى ما يحكى عن ^{الحنفية}
 الثماني في جامع شتاتنه حيث ذهب إلى جواز ثبوت المقلد للقضاء ودافعه مؤلفا الجواهر -
 (والظاهر مما نلناه الحكاية لما في الكتاب إذ ما دأبنا عدم الجواز تبصر) وفي الدخول في الأدلة
 لا بد من بيان أن مقتضى الأصل الدالة عادة ما ذا ؟

نقول : إن الإلزام من الملزم بالكسر قد يكون على شئ يعتمد الملزم بالفتح به كموارد الأمر
 بالمعروف والنهي عن المنكر وقد يكون على شئ لا يعتمد الملزم به كمواد القضاء ولا بد أن ^{يصل}
 عدم سلطة أحد على أحد ودرج وجوب الإلزام على الملزم فيما لا يعتمد به . تظهر بذلك أن
 عدم الجواز على طبق الأصل غير محتاج إلى الدليل وإنما له الدليل على مدعى الجواز واستدل على ذلك
 بوجوه :

أحدها - الآيات الدالة على القسط والعدل بين الناس ضرورة أن الحكم بين الناس قسط وعدل
 ولا اختصاص لهذا المكلف بأحد دون أحد إذ الخطاب لجميع المؤمنين نحو قوله : يا أيها الذين
 آمنوا كونوا شهداء بالقسط ولو على أنفسكم . وقوله تعالى : كونوا قوا بين بالقسط غير خاص
 بالآيات آخر .

ثانيها - الآيات الدالة على الحكم بين الناس ولا اختصاص طائفة الخطاب بأحد دون أحد لو جرد
 الغرض منها على النعم كما شتمال بعضها على رد الأمانات ولا بد وجوب ذلك على كل أحد نحو
 قوله تعالى : إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها فإذا حكمكم بين الناس فاحكموا بها عدل
 ودراية أي يعبر العالة بالطلاق على جواز الحكم لكل أحد وإن لم يكن مجتهدا قال ح : إجمار على كمال
 بينه وبين أخ له ممارات في حق تدعى إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى إلا أن يرا^{عه}
 إلى هؤلاء كان بمنزلة الذي قال الله تعالى : ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك

وما أنزل من قبلك برحمة دون أن يخالكو إلى الطاغوت و قد أمروا أن يكفروا به .

ثالثها - إطلاق حجة البيعة والبدد والإفراد بحيث يشمل كل واحد . ضرورة أن حجة البيعة لا تقتضي بالحدود أحد ومن المعلوم أن معنى الحجة ترتيب الأئمة على ما أقيمت البيعة والبدد والإفراد عليه من الحكم عند الشك والفتا جرد الشراء من الفرد ذي البدن من له أقيمت البيعة وغير ذلك .

رابعها - إطلاق موازين القضاء كقوله : استخراج الحقوق بالأدبعة أو الثلاثة ولا ريب في تنويعه للمقتل وغيره .

خامسها - السيرة المستمرة من زمن النبوة إلى زمن الأئمة من نصيبهم القضاء اشتراطاً لم يكونوا يجتهدون كنصيب المعاد وغيره . ودعوى اجتهادهم مصادمة لما يعلم من الضرورة حلالها .

سادسها - الأخيار وهي على طائفتين طائفة منها تدل على حجة قول كل من المجتهد والمقلد في كل مورد من القضاء والقوى . وطائفة منها تدل على حجة قولها في خصوص القضاء . أما الأولى فمردافات :

منها قول الإمام : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا إلى روايت أحاديثنا ولا ريب في شمولها لكل مجتهد ومقلد من جهة لفظ الراوي الولاد في التوقيع الشريف وكل مورد من القضاء والقوى باعتبار لفظ الحوادث الولاد فيه .

ومنها - قوله من : ثلاثا اللهم ارحم خلقا في . قيل ومن خلقك يا رسول الله ؟ قال من : الذين يأثرون بعدي ويردون حديثي ويسمئوا في الراوي إذا كان خليفة للمهدي عنه فله كل ما يكون للمختلف من القضاء والقوى .

وأما الثانية - فقوله : في بقوله ابن فضال : انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فادعوا به حاكماً فإنه قد جعله حاكماً .

و شهودة أي خديجة اتقوا إلى رجل سقم يعلم شيئاً من قضاء. أنا جعلوه بكم فاصحاباً يأتى
قد جعلته فاصحاباً. ثم المجتهد والمقلد إذ المراد بالعلم والمعرفة في الودايين هو الظن -
ببلافة وجوب العمل كما أن العلم واجب العمل كذلك الظن.

لا يقال أن التقليد ليس من باب وصفاً للظن بل من باب التبعيد فلا يصدق على المقلد وإن قلنا
بالمجازية. لأن المراد بالظن هو ما وراد العلم لا الصفة النفسانية كما أن الواجب على المجتهد
العمل بما وراد العلم لذلك الواجب على المقلد التقليد الذي هو ما وراد العلم بالنسبة إليه
ضروته عدم كون العلم والمعرفة بمعنى الحقيقة مراداً منها لعدم حصول ذلك بالنسبة إلى جميع
الأحكام لأحد من الناس غير النبي ص والأئمة.

فإذا صدق على المقلد أنه عالم بالأحكام وعادى بها فثبت عليه قوله ما بعد تلك العبارة
يأتى قد جعلته حاكماً أو فاصباً عليهم. والمناخسة بينهما من جهة السند لا من جهة الجوهر فادون
صين وعمر بن حنبل في الأولى ووجود معنى بن محمد وأبي خديجة في الثانية غير مسوعة بعد
كون الأولى مقبولة والثانية شهودة بين الأصحاب وكفانا اشتهاؤها بينهم عن مؤثر في
السند ولا وجه للناسخ من هذا الوجه. هذا غاية ما يستدل بهذا القول ولكن في كل نقل:

أما الطائفة الأولى من الآيات المشتملة على القسط والعدل فنقول: إنها وردت بالنسبة
إلى غير الحكم والقضاء كواد يستند الملزم بالفتح إنها قسط وعدل كواد الإدشاد إذا كان
جاهلاً بمراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان المأمور والمعنى عالماً والعرض بالنسبة
إلى المستغنى.

وثاناً - لو سلمنا عمومها بحيث يعم الحكم والقضاء أيضاً فخصها بالأخبار الحاضرة للقضاء للنبي ص
والأئمة والمجتهدين مأذون من قبلهم دون المقلد.

وثالثاً - إن كون الحكم من المقلد قسطاً وعدلاً لا يمتنع مع ملاحظة موازين القضاء ودونها على الأثر

كونه منه فسقط عدل أول الكلام وعلى الأول يعرف الجواب عنه في جواب إطلاق الموازين .
وأما الطائفة الثانية من الآيات والرواية الدالة على جواز الحكم فبها أولاً إنها وردت فيها
لوصف الحكم بالحق وإن الحكم لمفصل للنزاع والمدعى هو الحكم بالحق لا مطلق الحكم وإنما إن
الحاكم أى شخص هذا لا يبد أن يكون مجتهداً أو أعم منه ومن المفضل فليست الآيات سورة
لذلك أصلاً .

توضح ذلك إن ما دل على جواز الحكم بالحق طوائف بعضها وردت في مقام الذم للرجوع إلى قضاء
المورد كصحة أبي بصير طائفة أخرى وردت في بيان توصيف الحكم بالحق كقوله تعالى : يا ذا
الحكم بين الناس فاحكموا بالحق .

وثالثة - في ذم من لم يحكم بما أنزل الله تعالى وليس بشئ منها سورة لبيان تيسر الحكم وإن الحاكم
أى شخص كان . لا يقال أن الظاهر من قوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأدركه
العاسفون . ونحوها الذم واللوم بالنسبة إلى كل شخص لم يحكم كذا سواء كان طفلاً أو مجتهداً
بخلاف من حكم بما أنزل الله سواء كان مجتهداً أو طفلاً .

وحيه أن الظاهر غير مراد منها قطعاً إذا الظاهر منها الوجوب المعين لتتم لها من سكت عن الحكم
وإن لم يحكم بغير ما أنزل الله تعالى فاللازم رفع اليد عن الظهور والجل على الوجوب الكفائي
ليس بأدى من حملها على أشخاص مصهودة أعنى أهل الكتاب كما هو مقتضى صدر الآية أو
التقييد بأن يقال ومن لم يحكم بما أنزل الله الحاكم بغير ما أنزل الله فهو من العاسفين أو
دعوى الانصراف إلى أشخاص يحكمون بغير ما أنزل الله تعالى .

وثانياً - إن وجوب الحكم على الحاكم في الواقعة على المحكوم عليه لا يخلو إما يكون في الشبهة الحو
أو في الشبهة الحكيمة وعلى المتقدمين إما يكون حقتاً إلى الميضة أو إلى العلم وعلى
المتأخرين إما يكون مع جهل المحكوم عليه بالواقعة أو مع علمه بها وعلى الأخير ما يكون ^{معتقداً}

بخلاف ما حكم عليه الحاكم أو معتقداً أو فائته.

ولا ديب إن الأول - من مواد الإرشاد كما أن الثالث من موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا إشكال في شئ منها. وأما الثاني - فلا وجه لوجوب القبول عليه مطلقاً في صورة العلم بالخلاف مادام لم يثبت كونه فاضلاً، فالأدلة المذكورة سيقت لوجوب الحكم على الحاكم في المنزلة والمجرد لا في العالم بالخلاف.

لا يقال بوجوب القبول عليه أيضاً في هذه الصورة من جهة وجوب الحكم عليه إذ وجوب الحكم عليه يستلزم وجوب القبول عليه دفعا لمخدر التعرُّب نظراً إلى السؤال والنقض. لأن المخض في محله أن وجوب السؤال والإلزام لا يستلزم وجوب القبول على السائل والمخدرين تعبد الإمكان كونها مقدمة لحصول العلم لم يتم العمل على طيفه فوجوب الحكم على الحاكم لا يستلزم وجوب القبول تعبد أو لوفى مورد علم المحكوم عليه خلافاً.

فإن قلت : لو كان الأمر كما ذكرت برد عليك أن نلتزم بذلك في المجتهد أيضاً والحال ليس الأمر كذلك. قلنا : فرق بين المجتهد والمقلد إذ الحكم منه مقصود دون المقلد. فإن قيل يكون فيه أيضاً منصب عجم المضبوطة والمهودة. قلنا : سيأتي الجواب عنها من قريب. وثالثاً - بعيد الإغراض عن الجمع وتسلم الإطلاق نقول : إنه مفيد بالمتبادر الحاصر في الحكم للإمام والمجتهد ما دون من قبلهم دون المقلد.

وأما الثالث - أعني التمسك بإطلاق أدلة البيعة. فنقول : إن التمسك به إن كان مع ملاحظة موارد القضاء نسباً إلى الجواب عنه وإن كان بدون ملاحظتها فلا دليل على اعتبار حكمه على الغير إذا ما كان ذلك معتقداً بالخلاف إذ ثابته ما يستفاد من أدلة البيعة والبدل والإقرار بجبتهما لمن أئمت عندة في علم نفسه (بالنسبة إلى الجز). نعم إن العمل به في مقام الإرشاد أو في مقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

عنان

وأما الرابع - أعني موازين القضاء فضحفه حتى عن البيان إذا الظاهر منها بعد مجاهدة إلا إن الحق يستخرج بالادّيج أدلّث وأما المستخرج من هو فلا دلالة لها أصلاً.

وأما الخامس - أعني السيرة فنقول: إن كل المصنوعين من قبلهم كانوا مجتهدين بمعنى كان لهم قابلية ردّ الفرد إلى الأصول فصوصاً الأمرين بظواهر الاجتهاد بحسب الأزمنة من جهة فلة الشبهات وكثرتها حتى صار في زماننا من المشكلات فوق العادة وبعد الغرض عن ذلك نقول: إن فصوصهم في حضورهم مجبورون ينظمهم وتجدد كون ذلك في زمان الحضور لا ينفع في إثبات الجواز في أزمنة الغيبة لو ثبتا ثبات الجواز لم مع إذن المجتهد في زماننا فهو كلام آخر لا ربط بما نحن فيه وهو إثبات الجواز في حد ذاته.

وأما السادس - أعني الأخبار - فلفظ الجواب عن الطائفة الثانية الواردة في خصوص القضاء إذ بعد ظهورها يظهر حال الطائفة الأولى فليعلم أن هذه الطائفة لو دلّت على ثبوت الإذن للمجتهد فلا جدوى للمطلقات وإن دلّت على ثبوت الإذن للأئم من المجتهد والمقلد فبعض المطلقات ومنع في المقام فيجوز بنداً بالمشهور.

ونقول فيها: أدلّا إن شمولها للمقلد هو خوف على أن يكون العلم الوارد فيها عبادة عن الظن بعلاقة وجوب العمل والتقليد بالنسبة إلى المقلد أيضاً كذلك أدلّا أن يكون الظن من المجتهد والمقلد منزلة العلم بحكم أدلة الترتيل بعد تباد العلم بمعناه الحقيقي أدلّا أن يكون الحكم والقضاء الوارد في الردية الحكم العقلي الذي خليفة الطريق لا يثنى قطعية الحكم بعد كون العلم بمعناه والتل باطل، لعدم العلاقة على الأول إذ المصحح للاستعمال كون الوصف الظاهر الخواص بالنسبة إلى المشتبه به وكونه ظاهراً بالنسبة إلى المشتبه به وجوب العمل وإن كان أظهر خواص العلم إلا أن كونه من الأوصاف الظاهرة بالنسبة إلى الظن كما ترى بعد صدق الأدلة والآثار على ذم العمل به وكون المجازات نوعاً لا يستلزم صحة الاستعمال كبقية الفقه.

نعم لو قيل: يكونه مجازاً من باب المجاز المرسل من جهة علانته الإطلاقي والتعبيد والمعوم
والخصوص كان لذلك وجه وعدم كفاية أدلة التنزيل في فهم الفلز مقام العمل على
الثالث لكون العلم جزءاً للموضوع لعدم المعصوم ع من فضى بالحق وهو لا يعلم في عداد
الفضاء يكونون في النار.

وقد فرد أن الأماط والأصول بأدلتها العامة لا تقوم مقام العلم الموضوعي. وفيه
نظر لا نفاق على جواز نقض الحكم من الحاكم إذا علم بما خلفه وهو لا يعلم على أن العلم ليس مأخوذاً
على وجه الموضوعية الصرفة وعدم علم المقلد فضاياً الإمام بل له العلم بفضاياً المجتهد على
الثالث فاضل.

فإن قلت: إن المجتهد لا يعلم فضاياً الإمام فلا يشملها المشهورة. قلنا: أولاً: بالموجب
لعدم انحصار إثبات المصيب له بها بل نلغى دلالة آخرها وثانياً: إن من المبدئيات أن
المجتهد يعلم علماً قطعياً بعض فضاياه وإن لم يعلم في القول بعدم القول بالفعل.
لا يقال: نقرض ذلك في المقلد أيضاً وإن في ظنه بعدم القول بالفعل لأن علمه ببعض
فضاياه إن حصل من جد وجهه فهو مجتهد وإن حصل من قول المجتهد فلا يصدق أنه
علم فضاياه بل يصح السلب.

وثانياً: لو سلمنا أن العلم بمعنى الفلز ولكن المستفاد من المشهورة أن العلم من الشرائط
كالرجولية والنتيج جواز الحاكم شرطياً جواز هذه الشروط وبطل الأمر إلى أن -
ذ هبوا إلى من يعلمون أنه يعلم فضاياً نادى صدق هذا الغضب فيصور إذا كان المحاكمان
عالمين بأنه يغفل رجلاً هو مقلد لها فيطبق ذلك على الأمر بالمرئ ولا يطله بالفضاء
المصطلح ويكون معنى قوله الشريف: إني جعلته حاكماً إني جعلت الفاضل بينكم مثلاً هذا
الشخص لا مطلق المقلد.

وثالث - إن المستفاد منها الجبوبة والأمر بالدخول إلى أهل الجبوبة في دفع الخصومة -
ولابد أن الجبوبة في العلم هو المجتهد.

ورابعا - إن المطالبات الشفاهية في غير الكتاب والسنة النبوية مختصة بالمشاهير بلا
خلاف في ذلك ولو سلم ثبوت الإذن منها للأعم من المجتهد والمقلد فإنما هو بالنسبة إلى
المشاهير، لا يقال بثبوت ذلك من جهة الاشتراك لأن ذلك في مورد التكليف والحكم
والأذن من الموضوعات.

ولو قيل: بالعادة في وجوب النظر والرجوع. قلنا: إن ذلك بعد إقرار القاضى لأجله
والكلام في أصل القضاء.

خامسا - اختصاص الرواية بقاضى الحكم المنصور في زمان الحضور وإن اكتر وجوده جمع في
زمان الحضور لأنه إذا كان مجتهدا كان مأذونا بالإذن العام من جهة الرواية وإلا فلا
وكن استثناء وجامعة ذلك (أي زمان الحضور) على وجه الإطلاق يؤذن بإمكان قاضى
الحكم حتى في زمان المصادق ومن بيده من الأئمة ضرورة عدم تصور ذلك في المجتهد
لكونه مأذونا بالإذن العام بعد ورود الرواية فلا بد أن يكون ذلك بالنسبة إلى المقلد
في زمان الحضور وثبوت الإذن له في زمان الحضور لا يوجب التعدي إلى غير زمانه.

وسادسا - لو سلمنا إطلاق الرواية بحيث يشمل المجتهد والمقلد إلا أنها مقيدة بالمقبولة
الدالة على الاختصاص بالمجتهد ووجه اختصاصها بالمجتهد إما من جهة أن لفظ الأحكام
الواردة فيها المقيد للعموم لكونها جمع مضاف بعد ملاحظة تعلل المعرفة عليها ضرورة
أن العلم بجميع الأحكام فعلا لم يكن لأحد فيه المصحح ولا بد من إرادة القدره على
استنباط الأحكام وإمكان الاطلاع له على جميع مدادها ذلك أمر يخصر بالمجتهد ولا
يربط للمقلد.

وإما من جهة لفظ ردى بمعنى الخلل ولفظ فطر بعد شد بئنه بكلمة في معنى نذير ولفظ
الظاهر في المعرفة التفصيلية وحاصل الرواية: انظر وإلى من خلل حد بئنا ونذير
في حالنا وحرامنا وعرف بعد النذير أحكامنا فهو منصوب من قبل عليكم حتى ظاهره ^{نظائر} إلا
على المجتهد ولا ثم المقلد. وكيف كان عدم جواز قضاء المقلد من الواضحات وطول الكلام
انغاب مع إمكان تحصيل الإجماع ياد في نفع.

و قد عرفت إن منقولة على حد الاستفاضة وإن الفقيه إذا لم يكن له تحصيل الإجماع في
ذلك المسألة فلا يفسر له تحصيله في مسألة من المسائل خدير جداً.

أما المطلب الثاني - فإنما جدد ما بيننا على عدم جواز قضاء المقلد على وجه الاستقلال لحد يجوز
له القضاء على وجه الإذن من المجتهدين بأن يكون من قبله مستنداً إلى إذن المجتهدين أو لا.
وتحقيق ذلك بثبوت على أين: الأول - إنه كان للإمام أم لا؟ والثاني - إنه كلما كان
للإمام كان للمجتهدين أيضاً أم لا؟

أما الأول - أعمى ثبوت ذلك للإمام فحسب على أن الاجتهاد في الفاضل شرط طبيعي بمعنى أن
المأذون من قبله هو المجتهدين والإذن ورد على هذا العنوان لأن المقلد ليس له قابلية
للقضاء بل إن المجتهدين والمقلد في أصل القابلية على حد سواء إلا أن الإذن منهم ورد على
عنوان المجتهدين لأن الاجتهاد شرط استقلال كسائر الشرائط بمعنى أنه شرط للقضاء وأما
فلا يكون المقلد قابلية لذلك وجهان:

فأما كلام الأصحاب الأخر لأنهم ذكروا العلم في عداد الشرائط الاستقلالية وأدعوا عليه
الإجماع. ولما رجلة من الأخبار الواردة في الباب كبعضه من المعاذ إلى اليمن وأمر الصادق
مع السائل بالقضاء بين اللص والمروءة في اللص الداخل على المروءة الأولى. والجمع بين الأخبار
دين كلام الأصحاب لا يكون إلا بصرف في الأخبار بأن يقال أن المأذونين كانوا مجتهدين

أو تصرف في كلامهم بأن ذلك شرط للمأذون لا إله شرطاً عاماً وجب لم يكن في المقام ثم
نظمت به النفس وتثبت إليه والتوقف في المسألة أولى وإن يمكن أن يدعى بالوجه إن
إن المأذونين كانوا مقلدين لكنه ليس بدليل.

قلت: إن التذيد والتأويل في كلامهم وعباراتهم كقولهم: وفي العيبة يتعد ضاذاً والقبية
الجامع للشرائط وولم لا يتعد القضاء لغير العالم ونحوها من العبارات يفترض أن يكون
الاجتهاد شرطاً تبعياً وطريقاً لإحراز الإذن منهم في زماننا لا إله شرطاً عاماً كالذكر كونه
و طهارة المولد ونحوها ولا ينبغي ما ذكرناه دعوى الإجماع عليه بعدما كان طريق الإحراز في
زماننا بل في زمان حضورهم مع عدم بسط أيديهم خصراً بالاجتهاد ولا ينبغي ذلك أصل^{فيه} التمسك
بالنسبة إلى المقلد بل التأويل في المقبولة والمستهودة يعطى ذلك إذ مقتضى رددها
في مقام التذيد في الإذن عن غير المجتهد لانفي الثابلية. ولئن أبيت عن ذلك ونقول:
إن ثابلية المقلد للقضاء مسكوك فيه.

نقول: هذا المقدار يكفي في إحراز الثابلية إذ بعد ثبوت الولاية العامة الثابتة الكبر
للبن من الأئمة على رعيته بالنسبة إلى أموالهم وأنفسهم وأعراضهم حكم بجواز المصحب لم
لأن عموم دلالتهم من جميع الجهات يقتضي ذلك إلا ما ثبت له خروج يعقبي. ولا يجب إن
المقام من مواد الملك في الخروج فالحكم في ذلك العموم.

والقول بأن المقام من قبيل التهمة المصادقية بمعنى أن بعد ردود المحض لهذا العموم
حكم العقل وهو عدم ولايتهم فيما يستلزم تغيير الحكم الواقع فيك بعد العلم بخروج فرد عن^ه
العام بوجه فرد عنه في أن هذا الفرد خرج عن حقه أو لا فلا يمكن التمسك بالعلم إذ^{الثالث}
به ليس بأولى من التمسك بالحكم غير سديد.

إذ مقتضى نفي عموم الولاية لأن العام على هذا التذيد ليس له إلا نوع واحد كونه قبل: أن

ولا ينهم ثابتة فيما تعلم أنه ليس بحكم دافعي دون ما كان الحكم دافعيًا أو مسكوكًا بين الناس
أو الظاهري مع أن فرضا المخصص العقلي لا يلائم الشبهة في المصدران، إذ العقل لا يحكم
بشيء إلا بعد إحصاءه من جميع الجهات مضافًا إلى الشبهة إذا كانت في أفراد المخصص من
حيث القوة والكثره فالأصل بقاء الفرد المسكوك تحت العام كما حققه شيخنا الأعظم فده
في مجلس البحث.

وكيف كان لتوثيق من الأدلة أن الاجتهاد شرط دافعي على وجه القطع وكذلك ثبت أنهم
نصبوا المفضل للضياء فلا بد من التأويل والقول بتبديل المصلحة بأن مصلحة النصيب أقوى من
مصلحة الاجتهاد ولوثيق أحدهما على وجه القبول والآخر على وجه القطع فلا بد من المنصرف
في الظن بأن يقال: أن المنصوب من قبلهم كان مجتهدًا لو كان دليل النصيب ظنيًا أو أن الاجتهاد
شرط ينبغي لو كان دليله ظنيًا ولو كان الأمر مسكوكًا فالأمر قد عوزه.

ثم إن بعد البناء على جواز نصب المفضل للضياء لم ينع فني جواز ذلك للمجتهدين لا يتوقف على ثبوت
الولاية الكبرى للعقبة بل يكفي في ذلك ثبوت الولاية الصغرى إذ هو دافعيًا ثبت مشروعيته
من الشارع وأمدد وجوده في الخارج غير محقق بطائفة خاصة وببشراف ولكن امتزج
نصف العلم بأذن الرئيس وبغيره عن ذلك بالأمور المحسبية.

ومن المعلوم أن رفع الخصومة ما ثبت مشروعيته من الشارع وأمدد وجوده في الخارج وغير
محقق بمباشرة خاص فلعقبه أن يأذن غيره في القضاء، هذا كله في الصغرى.

وأما البحث في الكبرى - فنقول: إن الكلام يقع على وجهين - أحدهما في ثبوت الولاية الكبرى
وهي: عبادته عن كون نظر الولي سببًا في جواز المنصرف سواء كان الإذن منه كافيًا للمجتهد
في جواز المنصرف كما أذن له في بناء حصن ونهبا عند إذا قضى نظره ذلك أم لا بل الإذن
منه كافيًا في جواز المنصرف كما أذن في خلع نسي إذا قضى نظره ذلك في غير مورد الحدود والقويز.

موردة أن مصالح هذا النفس لا تؤدي إلا لتبطل المحصوم عنكم من كافر لا تكون المصلحة في قتله
وكم من مسلم متأخر تكون المصلحة في قتله.

الثاني - في ثبوت الولاية الصغرى وهي ما كان لشرف الجبرئيل ياذن الولي سواء كان نظر
الولي سبباً في جواز الشرف أم لم يكن كذلك بل كان مشهور عنه قبل ذلك كالأموال الحسبية -
وبين موارد الوجهين عموم من وجه وهذا مراد شيخنا في (سبب) بعد تفسير كل الولاية بغير
ما ذكرناه من قوله: إن بين موارد الوجهين عموم من وجه ولا ريب في ثبوتها بالمعنيين للمعصوم
ولا حاجة إلى إثباته بالدليل بل إثباته بالأدلة بعد الاعتراض بحقيقة ذلك الدين والشرعية
من قبل الدليل على وجود الشمس في رابعة النهار إذ ذلك ثابت لم يكتف بالكتاب والسنة والجماع
والعقل إلى سنا. وإنما الكلام في ثبوتها بالمعنيين للعقبة.

أما الأولى - أعني الولاية الكبرى حتى ثبوتها له فلا ريب ونسب إلى المشهور ثبوتها له وبطلان الله
في الأدلة لا بد من خبر النزاع حيث يعلم أن الثاني والمثبت ما إذا رأى شيئاً برأيه
وأي شيء برأيه إثباته.

فنقول: هنا أمور بعضها يرجع إلى وجوب إطاعة العقبة بعمل النزاع منه هو ما كان الأمر منه
بشيء يرجع إلى مصالح العامة كأمر الجهاد مع طائفة وبناد حصن وتلعه وفيه ذلك دون ما
كان الأمر والشيء عنه لأغراض ترجع إلى شخصه وتبنياته ودون ما كان الأمر والشيء
منه من جهة بيان الحكم الواقعي إذ وجوب الإطاعة في الأجرة لا إشكال فيه كون الأمر
والشيء منه طريقاً إلى الحكم الواقعي الذي يجب على المكلف اقتضائه كالأشكال في عدم وجوب
إطاعته فيما كان الأمر والشيء منه لأغراض شخصه.

وبعضها يرجع إلى عموم النهاية بمعنى أن العقبة في زماننا بمنزلة الإمام ع بحيث يكون قوله قوله
وتلعه فعله وجنوده يجب الجعفة والجهاد الذي كان في زمن الإمام ع و ثبت أحكامه من أخذ

العقبة والغنى وغيرها. وبعضها راجع إلى سلطنة ورئاسة بعض أن له المعاملة في الرعية بحسب ما يراه المصلحة سواء ترجح إلى إحدى المقاصد الخمسة أو لا ترجح إليها من جيل وإطلاقاً واجباد ونزوح صغره ونضح البيع الجادى وغيرها.

دج وبعضها راجع إلى الأمور الحسبية بحيث لو لم يكن العقبة في البين يربط الشارع وجودها في الما من غيره كغفلت أموال الصغار والحياتين والعيوب فإذا وجد العقبة فهو مقدم على غيره ومحل النزاع في عموم الولاية وجميعها والمضى الكلام :

إن المراد بولاية العقبة ماله أن يفعل خاله الفعل إن كان شرعاً قبل فعله أو يصير شرعاً من جهة فعله ونظيره في الولاية العامة وإن كان شرعاً قبل فعله دون أن يكون شرعاً من جهة نظره وإرادته فهي الولاية الخاصة.

فالولاية العامة عبادة : عما كان له الولاية على الفعل سواء كان ذلك الفعل شرعاً من جهة نظره وإرادته أو كان شرعاً قبل ذلك. والولاية الخاصة عبادة : عما كان له ولاية على الفعل الذي ثبت شرعاً قبل نظره كالأمور الحسبية فإن رأى الاستثناء في ذلك فلا الإذن لغيره وإن لم يرا الاستثناء فعليه مباشرة.

نفسر الولايتين بهذا الوجه أدلى ما ضمناه سابقاً شاعراً بالمشقة والافتقار إلى تبيين عموم الآية. لنا على ذلك : الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

أما الكتاب فعوله تعالى : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول. وفيه الاستدلال إن المنفاد (ذلك من جهة إطلاق الإطاعة المعبد للعلم لأجل الكلمة) من الآية وجوب الإطاعة في كل زمان وفي كل أحوال ولا ريب أن التكليف بالإطاعة في كل زمان وأحوال يقتضي وجود أدلى الأمر في كل الزمان فلا يكون ذلك في أحوال زماننا عدى العقبة.

لا يقال : أن ثبوت الحكم لم ينوع نوع وجوده قبل ذلك الحكم فاللازم إثبات أدلى الأمر أولاً

ثم الحكم بوجوب الإطاعة وثبوت الموضوع في مقال زماننا أول الكلام لأن ذلك يتم بها مكان
الموضوع عرفياً أو ائوياً بخلاف ما كان الموضوع شرعياً فلا غرو في ثبوت الحكم والموضوع خطأ
واحدنا بل.

فإن قلت : إن الأمور لإطاعة في الآية إرشادي لا مولوي فكيف يثبت به وجوب الإطاعة. قلت
: هذا خطأ ناتج عن قلة المتدبرين إذ المراد بالإرشادي أن لا يترتب على مخالفة عقاب راتب
على عقاب مخالفة الواقع لأنه لا يقيد الوجوب وهناك المكاذبة مخالفة أولى الأمر لا يترتب
عقاب آخر. وراء مخالفة أمره ونهييه وهذا المقدار يكفي في إثبات المدعى هذا لو ادنا إثبات
الحكم والموضوع بنفس الآية. أما لو ادنا بها إثبات الحكم دون الموضوع وأدنا إثباته بالأمر^{خلاف}
فالأمر أضعف.

وأما السنة فمنها قوله ص : ثلاثاً اللهم ارحم خلقاً في. قيل : ومن خلقاً ذك يا رسول الله؟ قال :
الذين يأتون من بعدى و يروون حديثي وسنتي. فترتيب الاستدلال : إن الظاهر^{المضاف}
إلى الذهن إن المادهم العلماء لا الأئمة وهم وإن كانوا يروون حديثه إلا أن إطلاق الرواة
عليهم لا يخلو عن خصوصية لا يرضى بها المصنف.

وأيديما ذكرناه قوله : في التوقيع الشريف : فارجعوا إلى الهداية حديثنا. بل يدل عليه بالمر^{صة}
نإذا صار التعميم خلقاً فيكم الرواية تفيض الخيانة أن يثبت للخليفة جميع شؤنا
المختلف من الحكم والقضاء والفتوى والرئاسة والسلطة على الرعية في أعراضهم وأموالهم
دنفسهم ونبيدهم العرف والاعتبار بل يدل عليه الكتاب كما قال الله تعالى عناية من موسى
ع : إذ قال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين. لوضوح^ح
أن استخلاف موسى ع هارون ليس بمقتضى جهة بيان الأحكام بل يكون له ولقطع المنازعات
وخبرها من الأمور التي كانت تابعة له وقوله تعالى : يا داود دنا جعلناك خليفة في الأرض

فأحكم بين الناس بالحق ان.

فإنه يدل على ثبوت الحكم والقضاء بين الناس للفتنة لا انحصار منصبه في ذلك وإن برز ذلك من المنزوح إلا أن ذكره لبيان أحد المصاديق لا الانحصار وهذا القدر يكفي في رد الخصم الذي يدعي انحصار منصبه في بيان الأحكام وتبليغها. فإذا بطل الانحصار تدعوى تخصيصها لمنصب البعض دون بعض حكم.

ومنها - مجازى الأمور والأحكام بيد العلماء بالله الأمناء على حاله وحوايه فإن الظاهر بل الصريح من الخبر الشريف أن جميع الأمور الراجعة إلى الابداء باعتبار تقوسم وأعراضهم وأموالهم بيد العلماء وهم سلطان على الرعية. ضرورة إنا دالة الجمع المضاف العموم والمثاقفة في السند بعد الاجتياز بالثمة لادعائه لما مع أنه منقول عن كتاب تحف العفول للشيخ الجليل المحسن بن علي بن شعبة.

ومنها - ما عن العلل بسنده عن فضل بن شاذان عن الإمام علي بن موسى الرضا في علل حاجة الناس إلى الإمام حيث قال: بعد ذكر حيلة من العلل. ومنها - إنا لا نجد قرينة من القرون ولالة من الملل عاشوا بقوا إلا بينهم وبينهم ما لا بد لهم من أمر الدين والدنيا فلم يجوز في حكمنا الحكم أن يترك الخلق ما بينهم أنه لا بد لهم ولا فواهم إلا به. الخبر ودلالة على المدعى واضحة.

ضرورة عدم الشافعية احتياج الناس إلى الرئيس والمقوم بين زمانى الحضور والغيبة بل احتياجهم في زمان الغيبة أشد لكثرة الاختلاف والفتن ولابد من المقوم والرئيس في حوزة زماننا هو العلماء بالله العادقون بأحكام الله لهم إسمان الوصول للعباد إلى الإمام ثم المرجح للناس في أمور دينهم ودنياهم ويكون قولهم قوله وتعلم مثله.

ومنها - المرصلة المردية في الفقه الرضوي إن منزلة الغيبة في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل فتأمل. ومنها - التوقيع المردى في إكمال الدين وإنهاء الشبهة للصدوق وكتاب الغيبة

والاحتياج للطرسى الوارد في جواب سائل يعقوب بن إسحاق، التي ذكر إني سألت العري
 وسمى الله تعالى عنه أن يحصل إلى الإلزام كتاباً فيه تلك المسائل التي قد أسكنت على فود الجواب
 بخطه ع في أجوبتها فيها. وأما الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواة حديثنا فإنهم يحسنون لكم وتا
 حجة الله.

وجه الاستدلال : إن المراد بالحوادث مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو
 شرعاً إلى الرئيس لمجملهم حجة من قبله على الناس في الحوادث الواقعة صريح في أنهم نوابه ودلائله
 على الخلق ويكون قولهم فيها قوله ونعلم فيها فعله والراود عليهم راد عليه والراود عليه في حد الشرك
 بالله تعالى. واحتمال كون المراد من الرجوع إليهم في الحوادث الرجوع إليهم في حكمها الشرعي فإنهم
 المرص في حكمها الشرعي من الرجوع والحجة لا في نفس الحادثة.

خلاف ظاهر الجواب إذ الظاهر منه الرجوع في نفس الحوادث إليهم لبياباً شرعاً أو عرفاً أو استنباطاً
 لا الرجوع في حكمها إليهم، غير مناسب للتعليل بكونهم يحسنون لكم، وأما حجة الله، لأنه يقال في مقام
 كان المرجع تنصوياً من قبل القائل لا من قبل شخص آخر فيجوز لو أريد من الرجوع إليهم في الحوادث
 في بيان حكمها من الرجوع والحجة لكان المناسب أن يقال : أنهم حجج الله عليكم.

ضروته وجوب بيان الحكم على كل عالم للجامع بعد المراجعة من الله تعالى للمعنيين في الحوادث إرادة
 الأمور التي يكون للنظر والرأي مدخل فيها وكان ذلك شأنه في زمان حضوره حتى يكون ذلك
 شأن دلائله في زمان غيبته. مضافاً أنه وجوب الرجوع إلى العلماء في مسائل الخلاف والحوام من
 بد بهيات الإسلام وليس ذلك شيئاً كان مخفياً على يعقوب بن إسحاق ونظرائه منه بكتبه في
 عداد المسائل المشككة.

وأورد على الجميع منج شائخنا فده بأن الإصناف بعد السلطة تلك الأجل سبباً فادعاه إذ ذللاً
 يفتنى الجرم بأنها في مقام وتطعنهم من حيث الأحكام الشرعية لا كونهم كالنبي من الرضى في كونهم أولى الناس

في أموالهم وأموالهم ونفوسهم مستنداً بأن تنزيلهم نزلهم يفضي كون المنزل عليه أظهر
الأوصاف وهو بيان الأحكام ووجود الفريضة في تلك الأخبار أن المراد منها ذلك
وهي قوله: الحلال والحرام. ولزوم تخصيص الأكثر في ذلك لعدم سلطة الفقيه على
أموال الرعية إلا في موارد قليلة.

وفي الكل نظراً ما أولاً - فإن من جملة الأخبار الدالة على ما ذكرناه مقبولة ابن خنابلة
والشافعي المتقدم وهذا اعترف به في مقام إثبات ولاية الإمام بدلاً عنها على سلطة
الفقيه على الناس حيث علق فيها حكومة الفقيه وسلطته على الناس بأن في جعله حاكماً
حجتهم عليكم.

ومن الواضح أنه لو لم يكن لهم سلطة على الناس فلا وجه لحكومة الفقيه وسلطته على الناس
وبعد ذلك الاعتراف لا وجه لما ذكره من أن المستقل بينهما بيان وظيفتهم من حيث الأحكام
الشرعية.

الثاني - إنه قد اعترف في مقام إثبات الولاية الصغرى إن المراد بالحوادث المرجوعة
إلى دوان الحدوث مطلق الأمور المتألفة من الرجوع إلى الرئيس عوداً وعقلاً وشرعاً لا حكمها
مستنداً لأن الرجوع إلى حكمها إلى الرئيس ليس من الأمور التي اشكلت على إسحاق بن عجم
في يحتاج إلى السؤال وبعده من المسائل المستقلة وبعد ذلك فلا وجه لتخصيصها بالأمر
التي ثبتت شرعاً وبها في الخارج لأنه تخصيص بلا دليل.

والثالث - إنه ليس في الأخبار لفظ نزول حتى يقال بأن التنزيل في أخبار الأوصاف نعم وود
ذلك في الرضى المتقدم وهو كما ترى.

ورابعاً - إن بعض الأخبار وإن اشتمل لفظ الحلال والحرام ولكن بعض الآخر حال عنه.
وحامساً - نفع لزوم تخصيص الأكثر ولا سيما إذا ثبت في المتن المذكور على عدم الولاية.

وأما الإجماع - فنقول مستفيض حيث ادعاه الفاضل الجواد في شرح اللمعة والزائي في
العوائد والسيد في العناوين وحصله يطلع عليه المتشبع في موارد الفقه حيث إنهم ذكروا
موارد متعددة إن الولاية للحاكم مع عدم وجود نص فيها ولا ينعى ذلك لهم إلا لعدم
الولاية.

منها - في كتاب البحر حيث قالوا: بولاية الحاكم في أموال الصغير والمجنون والسفيه على شرائط
مذكورة في محلها ولا يكون ذلك لهم إلا لعدم النيابة.

ومنها - في باب الفلاس أن المدعيون إذا اشنع بعد المطالبة بنجبة الحاكم بين حبسه إلى أن يقضى
دبته وبين أن يقضى بنفسه عن ماله وليس ذلك إلا من جهة عموم الولاية ولا بشكل -
ذلك بوجود الاختلاف في فروع كثيرة في ثبوت ولاية الحاكم كثرة ولا يثبت في السفيه
الذي سبق تشدد ويلوغة لأن الإجماع على القاعدة لا ينافيها الاختلاف في بعض فروعها
لاحتمال أن يكون الاختلاف إما لفقد شرط من شرائطها بحسب نظر بعض دون بعض آخر أو
لوجود محصور دل على تخصيصها عند بعض دون عند بعض آخر.

وأما العطل فإنه يحكم بأن في كل زمان لا بد من قيم ورئيس للناس بحيث يصلح معادهم ومعا
دولاً ذلك يلزم اختلال النظام ولا يرب أنه في زماننا هو الفقيه الجامع للشرائط ويكون
له كالمكان للإمام إلا ما خرج بالدليل وإلى هذا أشار مولانا المصطفى في الحجة المقدم.

ثم اعلم أن لثبوت عموم الولاية للفقيه شرائط: منها - أن يكون ذلك الفعل المأمور به يصلح
ذلك للفقيه وكل مورد شك أنه كان للإمام أم لا فالأصل عدم الولاية. ومنها - أن لا يكون
ذلك الفعل شروطيناً بشرته بنفسه وكل مورد شك بأنه كان كذلك أم لا فالأصل عدم
الشرائط.

ومنها - أن لا يكون ذلك من الخاص، ولو شك في مورد أنه يكون كذلك أم لا فالأصل عدمه.

فرع - ولو شك العامي إن تصرفه في أمرا ديد وجوده في الخارج وحطوب للشارع وجوه
هل هو مشروط بالإذن من الفقيه أم له التصرف من غير استئذان؟ فالأصل الاشتراط
إذا المفروض استئصال الفقيه في التصرف على وجه القطع. والثبات في جواز التصرف غير
بدون إذنه والأصل العدم وعدم ثبوت الأثر المقصود من الفعل ولكن يظهر من شيخ
مشايخنا أنه في (سبب) جواز التصرف من غير استئذان في موضع وعدم جواز التصرف في
موضع آخر.

وعليك بالتأمل في دفع المثاقف الوارد بحسب أفعالنا ولا بأس بتقليد عبادته؛ قال بعد
بيان الولاية بالمعنيين للإمام؛ وكيف كان فلا إشكال في عدم جواز التصرف في كثير من
الأمور العامة بدون إذنه ورضاهم ولكن لا عدم بقبض أصله توقف كل تصرف على الإذن
. وقال بعد بيان الولاية بالمعنيين للفقيه؛ والاعتراض بتبوت الولاية الصغرى له دون
الكبرى.

وبعد تسليم التعارض بين التوزيع المنقسم وبين قوله؛ كل معروف صدقة. وقوله؛
عون الضعيف من أفضل الصدقة. فالمرجع بطل التعارض إلى أصالة عدم مشروعية ذلك
المعروف مع عدم وقوعه عن رأي ولي الأمر. انتهى ما أردنا نقله فنصير.

الثالث - بعد البناء على عدم جواز النصب وعدم جواز إعطاء المنصب المقتل فهل يجوز
توكيله في القضاء وفصل الخصومات أولا؟ ونوضح الحق بقضى بسلطة المقام وإن الأصل
جواز الوكالة في كل فعل إلا ما خرج أو عدم الجواز إلا ما خرج.

نفعل؛ إن البحث في تأسيس الأصل يقع مادة مع خلق الظاهر أدلة الوكالة و مرة مع
ملاحظة أحالة الوكالة. أما الأول - فالأصل عدم الجواز لأن ما ثبت من الشارع إما يكون
من قبيل العبادات وإما من ضروب المعاملات وعلى الأخير أن الغرض والأثر ما يترتب

على نفس الفعل من دون أن يكون مستنداً إلى أحد مباشرةً، وتسبباً كالواجبات الوصلية
أولاً يكون كذلك ولا بد أن الأصل في الأولى وفي الأخير هو الفساد بمعنى عدم ترسيخ
المقصود كأن الأصل في الثانية هو الصحة.

وأما الثاني - فلم أر أحداً من الأصحاب، القول بجواز الوكالة مطلقاً إلا ما خرج إلا عن الجواهر
حيث قال فذه: إن المستفاد بعد التأمل في كلام الأصحاب إن الأصل جواز الوكالة في كل
شيء كما يؤم إلى ذلك ذكر الدليل فيها لأنصح الثانية فيه من النص على اعتبار المباشرة دون
ما صحت فيه ولعل مرجع ذلك إلى دعوى اشتراط المباشرة والأصل عدمها.

ولا يكتفي في إضعافها بثبوت شرطية فعله المباشرة فإن ذلك لا ينافي عموم ما دل على
جواز الوكالة بل إنما ينافي في العموم اعتبارها شرطاً، والفرق لا يخلو بين ثبوت شرطية شيء
حال المباشرة وبين اعتبار المباشرة شرطاً لعدم استلزام الأول اعتبار المباشرة فأصالة
عدم الوكالة أعني الأصل الأولى قد انقطع بثبوت شرطية غيرها كغيره من العقود لا الظاهر
الاكتفاء في إثبات عمومها بصحة هشام بن سالم عن الإمام جعفر الصادق ع: إن الوكيل إذا
وكل ثم قام عن المجلس فأمره ما من أبدأ والوكالة ثابتة حتى يبلغ العزل، وقوله ع في
الصحيحين أيضاً: من وكل رجلاً على إضفاء أمر من الأمور فالوكالة ثابتة أبدأ حتى يعلمه
بالمخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها.

وتجوز ذلك ما لا ينافي في دلالة على كون الوكالة جائزة مسوقة للبيان لرفض العزل على الإطلا
صريحاً أنه يدل على ذلك وعلى المترددة بل هو كان في إثبات المطلوب ضرورة تبادله
كل مورد من الموارد التي تعلق به الوكالة من محال التملك فإنه يصدر في طلبه حينئذ إنه وكل
على إضفاء أمر فلا يعزل حتى يبلغه العزل، انتهى كلامه دفع في الخلق مفاهمه.

وفيهِ أنظار يُفصح ببيان أمور: الأول - إن الآثار المترتبة على الأفعال على أعقاب بعضها ما ينز

على الفعل المباشر وهو ما تعلق قصد الشارع بإيقاعه عن المكلف مباشرة كالمطهارة من الحدث ضرورة أن رفع الحدث من الحدث لا يحصل بإيجاد الجزأفعال الطهارة وبعضها ما يترتب على الفعل مباشرة وتسيباً كالبيع والهبة وأمثالها وبعضها ما يترتب على تسر الفعل بأى وجه حصل مباشرة كان أم لتسيباً أم لا يكون كذلك كإزالة الخبث عن الثوب فإنه يحصل بعد حصول العقد بأى وجه كان ولا يترتب أن الآخرين فائلان للوكالة كما أن الأول ليس بمقابل له فإذا اشك في فعله فإنه مما يده خطه النيابة أو لا يده خطه النيابة فالتك فيه راجع إلى تحقق الوكالة وعدمه .

وبعبارة أخرى أن الشك راجع إلى أصل الوجود لا إلى وجهه راجع إلى الصحة والفساد كما يشك بأصالة عدم الاشتراط إذا ذكره منه من أصالة عدم الاشتراط بعد فوض الشك في أصل الوجود لادجه له ، ولو كانت الوكالة اسماً للأعم من الصريح والماسد كما قرر في بحث الصريح والأعم بأن كلما يرجع الشك إلى الصدق وأصل الوجود فلا يجوز التمسك بالأصل من اللفظي والعلمي على كلا المذهبين مضافاً إلى أن ذلك على تقدير التسليم يتم على تقديرنا من تقديم الأصل المسيحي على المسيحي وحكمه عليه لا على نشره من تعادها كما هو نظر المشهور عندنا .

الثاني - إنه إذا ثبت حكم العام وشك في ثبوته لبعض الأفراد من جهة الشك في قودية ذلك لذلك العام فلا يجوز التمسك بالعام . فحينئذ لنقول : إن ما ذكره نده من انقطاع الأصل الأولي بالعموم وتمسكه في موارد الشك إن أدب من العموم عموم الوفاء بالعقد فهو كما نرى لأن شموله مبنى على كون العقود أعم من الجائز واللازم وهو ما مدللنا به وجوب الوفاء بالقباس إلى العقد الجائز .

وإن قيل بوجوب الوفاء بما يقتضيه العقدان راجعاً فواجب وإن نذر بالتدبير كما في ^{العلم} قلنا : هذا يصح إذا كان الجواز واللازم من مقتضى العقد دون أن يكون من أحكامه ولا

إنها من أحكامه ثبت من الشرح مع أن الشك بالعام إنما يناسب بعد إخراج الموضوع لا
لإثبات الموضوع وإن أريد منه عموم أدلة الوكالة مع أن وجوده في المقام كوجود القضاء
يرد عليه ما شذم من أنه يناسب بعد فرض التسليم إذا كان فردية الفرد محضاً.
الثالث - إنه هل يمكن وبصح أن يفهم بخطاب واحد مشروعية شئ وثابلية كل مورد لذلك
الشئ بأن يقال: أن المستفاد من قوله ص: الصلح جائز بين الناس مشروعية الصلح -
وثابلية كل مورد له أو لا يفهم منه إلا المشروعية وإخراج الثابلية بالنسبة إلى كل مورد له
بحاج إلى دليل آخر. والظاهر الآخر لأنه المنبسط من الموارد أن العريضة ومن رجع وجدانه
وباب الاعتناء يظهر له صدق ما ادعيناها فاذكروه لله.

إن جميع ابن مالم والصحيح وإن كان المستفاد منها عدم انقزال الوكيل بمجرد القول بل هو^{ثمة}
على الإعلام إلا أنها ثم كل مورد من الموارد التي تعلقت به الوكالة من محال الشك كما نرى لأن
غاية ما يستفاد منها ثبوت الوكالة في كل مورد كان ثابلاً لما صح يعلم الوكيل بعينه لا بثبوت
الوكالة في كل مورد وإن لم يعلم بثابلية لما. وبالمجمل أن ما ذكره الله من أن الأصل جواز -
الوكالة إلا ما خرج لأصله ناهي.

فظهر مما ذكرناه إن القضاء ليس من الأمور التي تدخلها النيابة هذا كله إذا كانت الوكالة
على وجه الاستقلال أما الوكالة في جزئيات القضاء بأن بوكلة في سماع المينة أو في سماع
تعديل الشهود أو في إجراء الصيغة فالظاهر من المسالك جواز في سماع المينة والتخفيف
ومن الجواهر في إجراء الصيغة أيضاً لكن عدم الجواز في الآخر لا إشكال فيه لأن ذلك القول
فصل مهم من الشارع ولا يجوز إلا لمن له المصتب مع أنه يمكن دعوى ظهور الإجماع على الحد
كما يظهر من الجواهر. وأما الأولان فمنها كلام مشعرة إن شاء الله.

الرابع - هل يجوز تولي المظلم القضاء حال عدم الكثر من المجتهد والاضطرار أو لا؟^{المسألة}

قولان . والمنسوب إلى المشهور عدم الجواز ونسب إلى ابن الصمد في حاشية الدرر وس إلى الحق
القبي في الرسالة القضائية وإلى الراعي الأول في المعتمد الجواز مطلقا وإلى الراعي الثاني وس
شائخنا في الجواز في الموضوعات دون الشبهات الحكيمة .

وجبل الدخول في الأدلة نذكر مقدمة نافعة يظهر بها المدعى وهي : إن من بديهات العقل
لزوم الساس بين العباد بحيث لا يظلم أحد أحدا لما قرر في محله : أن الإنسان مدني بالطبع
ومحتاج في نفسه إلى اجتماع مع بني نوعه يتعاونون ويتشاورون في تحصيل الغذاء واللباس
والمسكن وغير ما ومن المعلوم أن كل أحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يراجه فيضع
الجود والظلم ويخذل أمرا لا اجتماع فلا يلزم ساس ونصب بينهم حكم بالعدل وينبغي الضيف
ويزرع ظلم القوي .

فإذا عرفت هذه فنقول : إنه إذا تنازع بين أهل بلد لم يكن فيه مجتهد إما يتمكنوا من الرجوع
إلى المجتهد بالمكانية والمراسلة أو لا يتمكنوا من ذلك فعلى الأول واللازم عليهم الرجوع عقلا
ونظرا إذا من الواضح أن عدم وجود المجتهد حادثة فإذا رجعوا إليه فالمجتهد إما يجلب ببقائه
على التنازع أو يترك المدعى أو بالرجوع إلى الجبب والطاعون أو بالصالح أو بشد
الرجال إليه أو نصب حاكم بما بينهم على حسب ما يرون أو نصب حاكم لم على حسب ما يراه والكل
بأمر بعدى الآخر .

وإذا حكم ببقاء النزاع حثاف للعرض الراجع إلى حفظ المقاصد الخمسة والحكم بترك الدعوى فيصير
للحقوقي والرجوع إلى الجبب والطاعون حثاف لما أمروا به من الكفرية والحاكم بالصالح الإرضائي
عنه حثاف إذ لا خصم أن لا يرضيه والإجبار لا يضر عن الحكم والقضاء بين الناس وهو وظيفة
المجتهد مع أنه في مواد مخصوصة والحكم بشد الرجال اختلال للنظام كما هو واضح عند الأنام والحكم
بالحاكم بما بينهم على حسب رأيهم ناسد بعد ابطال العقل له فليذهب المذهب في المنصوب من قبلهم وبالفن

الأخبر تثبت بذلك نصب المجتهد المقلد للقضاء.

وزاد في الاستدلال على ذلك المحقق القمي في الرسالة قاعدة العسر والمرجح زعم أن عدم نصب المقلد العارف للقضاء في البلاد المخروبة البعيدة عن المجتهد وانفاد أهلها على عالم حرج وضرر ولا يرضى به الشارع فيسقط عليها شرطية الاجتهاد في القضاء ويثبت جوازه مقلداً بالأحكام كما ينتج بها نفاذ المدعي والمنتهى به الناس في كل يوم وليلة ويثبت بها نفاذه . وفيه بعد الإغاض عما فيه كما هو المفرد في الأصول أنه غايه ما يستفاد منها سقوط شرطية الاضطرار للقضاء لإثبات جوازه للمقلد إذ من الواضح أن أدلة الحجج رافع للتشكيك لأنها مبينة لتكليف آخر.

نعم لو كان في أدلة القضاء إطلاق أو عموم وثبت بعيداً بالاجتهاد فلا يتأني القول بسقوط ذلك التمسك في مورد الحجج فيمنع إطلاق والعموم لإثبات المدعي وكذلك ندمرت عدم وجوده في الأدلة إلا أن يثبت في الجواز بالدليل العقلي المنعقد فالقاعدة لم تصدر لإلزام على حدة غير حاجة إلى جشم ذكرها في المقام كما هو معلوم لدى الأعلام.

وأجيب عن الدليل العقلي بوجوه منها : أن هذا الدليل من قاعدة اللطف الذي أفاضه على وجود الإمام في كل زمان وهي تقتضي وجود إمام ظاهر أو باهر فينفذ الأحكام فضلاً في جميع الأزمنة والحال ليس الأمكنة التي بالعبان لا بد له عليه الدليل لا يقولون به ويقولون من وجود الإمام غير المنصرف لا بد له عليه الدليل لعدم مطابقة الدليل مع المدعي فكيف من ظل في الدليل ولو لم يعلم أنه بالخصوص ماذا ؟

وأجاب في الجريد : بأن وجوده لطف ونصته لطف آخر وعده منا . وردده الخوشتي : بأننا لا نسلم إن الوجود بدون التصرف اللطيف إنما اللطف هو الوجود مع التصرف.

وفي جواب من أصل الجواب وناظر إليه (فيضع للدليل) أن بعد بحث النبي من ثم قالية الحق للثابتة

القبض من الخرد من المظنوع عدم كونها مؤثراً بوثب بحيث تنفي عند حصول ذلك الأمر فلا بد في كل زمان من وصي حافظ للشرع إما ظاهراً مشهوراً أو غائب مستور ينفذ به الناس كالتزام بالتمسك تحت المعاب و يحفظ به المقاصد المحمّية التي بعثت الشرائع وأزلت الكلب لا يجلها و حيث كان الأمر كذلك فللمجتهد بعد المراجعة إليه نصب المقلد للقضاء و فصل الخصومة بين الناس حفظاً للمقاصد المحمّية .

ومنها - الرجوع إلى المحبة والطاعة لأن حرية الرجوع لا يكون ذاتياً بل تكونهم غاصبين أو غير عالمين بموازين القضاء وكلاهما مفسودان مع عدم تمكن المجتهد في البلد المتنازع فيه . وفيه أن حرية الرجوع ذاتي كما هو الظاهر من الأخبار الواردة في الباب بل الكتاب . ومنها - الرجوع إلى الحاكم العرفي و يحفظ به المقلد المحمّية التي كانت غرضاً للبحث والانتقال . وفيه أن - المقاصد المحمّية وإن غطيتها إلا أنه لا يثبت على حكمه أثر القضاء من الفصل و حرية القبض و حرية المصروف وغير ذلك .

فروع - الأول - إنهم إذا رجعوا إلى المجتهد و طلبوا منه نصب المقلد للقضاء فهل يجوز للمجتهد إكمال النصب إليهم بأن يقول : انصبوا كل من ترونهم صالحين لذلك أو الواجب عليه النصب ؟ الظاهر الأخير و عدم جواز الإكمال إليهم إذا جواز النصب كان بحكم العقل و من المجتهدين أن يكون لنصب المصنوب مدخلية فيه كما أشرنا إلى ذلك في بيان الدليل .

الثاني - إن المجتهد إذا نصب أحداً للقضاء فلا يرب في تكليف المصنوب الاستفصال وإن اللازم عليه في مقام الفصل بل العمل برأي الناصب أو رجوع العمل برأي عقله إذا كان عقله و غيره ؟ و أما الكلام في تكليف الناصب فهل اللازم أن يلزم عليه العمل برأيه أو يجوز العمل برأي عقله ؟ فالظاهر الأخير لأنه ليس و كبلاغته لما تقدم من عدم جواز التوكيل .

الثالث - إنه هل يجوز الجزئ في المسائل بأن يأخذ المجتهد أو الموفق لإباحة المفسد إذا كان مد

مقلده غالباً لها أو لا؟ والظاهر العدم لسقوط نظره من درجة الاعتبار بعد نفيه عاباً.
 الرابع - في جواز نقض حكمه وعدمه كما أنه لا يجوز نقض حكم الحاكم بعد صدوره منه فلهذا يكون
 حكم المتصوب نحوه أو لا؟ والظاهر العدم لأن الدليل على النصب كان حكم المصل وهو يحكم
 بعدم النقض ما لم يكن مجتهداً في البين - وبعبارة أخرى أن الفصل الحاصل به مقيد بعدم وجود
 المجتهد نعت وجوده له النقض إن شاء بخلاف حكم المجتهد إذ به يحصل الفصل بحكم الشارع ولا
 يمكن الوصل بعده .

الخامس - لو أمكن التمسك بعين الرجوع إلى المجتهد بعد نصب المقلد للنقض في بالعدم من دون ترجيح
 وضرورة هذا الواجب عليهم الرجوع إلى المجتهد أو يجوز نظم المراجعة إلى المتصوب وجهان يبين على
 أن الخروج شخصي أدعوى وجه أنه شخصي والواجب عليهم الرجوع إلى المجتهد وما فصلنا يظهر حال
 صدور عدم التمسك من الرجوع إلى المجتهد بالمكاثبة والمراسلة من جواز النصب لم أحد الزعم الثاني
 والتمسك والحكم بينهم حفظاً للمقاصد الخمسة إلى أن يمكنوا من المجتهد ولا يربط عليه آثار القضاء
 بعد التمسك .

المطلب الخامس - إنا إذا جئنا على أن الاجتهاد شرط لهذا الشرط مطلق الاجتهاد أو الاجتهاد
 المطلق . ونخص ذلك موثوق على التمسك في مقامين: الأول - في إمكان الجزئ والثاني - على تقدير
 الإمكان بجية طئه على نفسه وغيره .

أما الأول - فالمراد بالمشهور بل دعوى البداهة على إمكانه ودفعه نعلم أن الجزئ المانع
 فيه هو الجزئ بالنسبة إلى الفلقة والقوة لا بالنسبة إلى المسائل ضرورة عدم حضور جميع المائل
 لأحد سوى العلام الغيوب وأمانته واستندل على الجزئ بأن المأخذ المعلوم بالوجدان إن
 مسائل الفلقة ليست على نبح واحد بل تختلف غموضاً ووضوحاً ولا يلزم الاختدار على الواضع الاختدار
 على الغائض .

وأورد عليه: بأن اتحاد المعداك واتحاد المبادى والآتى بكمالات أهل الصناعة يقتضى أن كل من يقتدر على استنباط بعض الأحكام يقتدر على استنباط كلها وعدم التفادى في الموضوع والعوض عند ذى القوة. ثم يتبادر في الاستعراغ وفيه تأمل وبحث ونهاى الكلام في الأصول. وأما الثانى - على القول بإمكان وقوعه وجواز العمل بطله ففى جواز توليه القضاء قولان ^{المستدر} ^{العدم} . وقد يستظهر من ثانى الشهيدين فى ذلك الإجماع عليه. ولنا فيه تأمل ويؤيد ذلك نصه بـ يجوز توليه فى الروضة (فى باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ثم إنه قد أعجب نفسه ^{بالنسبة} ^{بالنسبة} فى شرح عبارته مع أعنى قوله: ولا بد أن يكون عالماً بجميع مآله أى بالاجتهاد المطلق وهو كما ترى خلاف الظاهر إذ الظاهر منها يقتضى المعرفة والعلم بالنسبة إلى ما يؤلاه لا العلم والمعرفة بالنسبة إلى جميع المسائل حتى يصير مجتهداً مطلقاً.

وكيف كان وثبنا له قوله في الأدلة تنبيه على كلفة نافعة وهى: إن المتزاع في هذا المقام إنها هو بين المجتهدين الذين يفتى بحجة ظنهم بالإجماع والضرورة وكم العقل المطلق بأنه لو قضى الجزى بعد تسليم إمكان الجزى والقول به بحجة ظنه قبل القضاء منه نادر أو لا بد إن قضاءه نحو قضاء المقلد العام في عدم النفوذ لأن البحث فيما بينهم في حجة ظنهم وعدم حجة بل ^{بشأن} حجة ظنه لا يرفع المقام إذا الكلام في سؤال أدلة النص له وحيث عرفت تلك الكلفة فما وقع في الواضح من الاستدلال على عدم حجة ظنه فلعلة في غير محله ولا بأس أن نذكر عبارته وننبه على ما فيها بحسب نظرنا القاصر. فإنه بعد ذكر عدم حجة ظن من ليس له عليه الفتوى قال: ومن هنا يتقدح وجه المنع عن الجزى إذ ليس معناه إلا العمل بالظن في بعض الأحكام الشرعية بما حصل له من المعرفة بجزئيات المعداك والشرايط الالجبها دية. المتعلقة به خاصة ولا دليل قطعى على مجيئها بل ولا ظن أيضاً وإن استدلل لها بما يأتي من بعض الأبيار فربما لا يستظهر لك ^{من} ضعفه جيداً وعلى تقدير رحمة نفاية إثبات الظن بالظن وسومع ما فيه مما مضى فيه ددر ونسمل

أيضا ولا كذلك المجتهد المطلق، لتمام الدليل القاطع على حجية طئه من الإجماع والاعتبار المركب من
مقدمتان قطعية بداهية يجمع عليهما بقاء التكليف بالأحكام واستدلال باب العلم إليها وعدم التكليف
بإلا بقاء لعدم العمل بطئه واعتبار العلم حينئذ يستلزم إما ارتناع التكليف أو التكليف بالإبطال
وهما بداهة الفساد ولا إجماع في الجزم بمكان الخلاف ولا اعتبار أيضا لعدم اجتماع المقدمات
الثلاث جميعا من حيث عدم صحة دعواه استدلال باب العلم في المسألة التي لم يجتهد فيها بعد بقاء
الكل واعتزانه أيضا بقصوده واحتمال ظهور خلاف طئه بفتح مدارك ما عداها وكذلك دعواه عدم
التكليف بالإبطال في حقه لأنه في سعة وطائفة من تحصيل المعرفة بالمعادك كلها تكليف يقول
: لا تكلف الله تعالى بالإبطال في المسألة التي أنا فيها انتهى كلامه ندرس سره ونخ كلامه
انتظار.

أما أولا - ففي قوله : فخاصته إثبات طئي بالظن وهو مع ما فيه ما مضى فيه دور ونسلا له .
لأن ذلك يصح لو كان المراد إن الجزم يقول : إني ظننت بأن طئي حجة بهذه الرواية حتى
يقال : أن حجية طئه موقوفة على هذه الرواية وتتم هذه الرواية موقوفة على حجية طئه
مهودور ولكن الأمر ليس كذلك إذ المراد من الاستدلال بهذه الرواية إن المجتهد المطلق
المثبت حجة طئه بالإجماع والاعتبار له أن يقول : إني ظننت بهذه الرواية إن طئي الجزم
حجة وفضاؤه نافذ وعدم لزوم الدور حينئذ واضح إذ حجة طئي المجتهد المطلق لم يثبت على
هذه الرواية .

نعم ليس للمجتهد المطلق الغول ينمود فضاؤه ما لم تثبت حجة طئه بهذه الرواية أو غيرها ولو
حجة طئه بهذه الرواية بوجه من الوجوه بأن يقال : أن المراد بالعلم الاعتقاد الرجح أو الظن
بعلانية وجوب العمل أو غيرها فلا دور .

وأما ثانيا - ففي قوله : ولا اعتبار أيضا لعدم اجتماع المقدمات الثلاث اهـ . لأن ما علم عدم الاستدلال

به من احتمال ظهور خلافه بنسخ ما ترك ما عداها فلا يصح دعواه الانسداد في حقه عليه
لأن هذا الاحتمال إذا كان قوياً معيئراً بحيث لا تظن من النفس من اجتهاده واستقراغ
وسعه في المسألة فيما لعنه شد هذا الاحتمال لدعوى الانسداد مسلم إلا أنه لا ينجس
بالمخترى بل المطلق مثله في الفرض وإن كان ضعيفاً بحيث لا نعيأ به واحتمال وجوده
مجرد خيال ووهم فلا ريب في صحة دعوى الانسداد في حقه كما يصح ذلك من المجتهدين المطلقين
مع هذا الاحتمال.

وأما ثالثاً - ففي قوله : وكذا لا يصح دعواه عدم التكليف بالإبطاء . فعدم إمكان ^{تحصيل}
المعرفة في مسألة شخصية بأزيد منها كما لا يمكن تحصيلها في المسألة الشخصية للمجهدين ^{المطلقين}
بأزيد من المعرفة التي حصلت له في تلك المسألة فيصح للمخترى القول بأن الله تعالى لا ^{يكلف}
بأزيد منها كما يصح ذلك للمجهدين المطلقين وإن أزيد تحصيل المعرفة بالنسبة إلى غير تلك
المسألة من المسائل التي لا تربط بالمسألة الشخصية فهو كما ترى اجنبى في المقام .

وبالجملة ما ذكره فذه لا ماس له بالمادة يجب نظرنا فتدبر جيداً . وكيف كان فقد ^{استدلوا}
على الجواز بوجوه : أولاً - بأحاديث الآيات والأخبار الدالة على القسط والعدل التي
إذا الأمر بالعدل والعدل بالحق والحكم به بإطلائه يشمل المجتهدين المطلقين والمخترى
قاية الأمر خرج العامي عن تحته وبقي الباقي وفيه ما سمعت من الآيات والأخبار ليست
مسوطة لبيان الحكم بين الناس بل راردة في مقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو
سلم ذلك ولكنها مفيدة بالأخبار الحاضرة للقضاء للنبي من الأئمة ع . من كان منصوباً
من قبلهم وثبوت الإذن للمخترى أول الكلام فلا جدوى لها في المقام .

وثانياً - بالمشهورة المنقولة فإنها تصدق على المخترى لعدم شيئا من فضايلهم فيكون
منصوباً من قبلهم فيجوز له القضاء والقول ع : فإني قد جعلته حاكماً . وفيه أن هذه الرواية

وإدلة لبيان حكم آخر وهو النفي عن الرجوع إلى هؤلاء وكون المرجع علماء الخاصة.

وأما المرجع فأى عالم يكون من المجتهد والمقلد والمطلق والمجتزئ فلا تفرقها إليه ولكن في النص منه شيء وهو إن الرواية لو سبغت لبيان هذا لكان كافيًا في فهم هذا الشيء. قوله : انظروا إلى دليلكم ولا حاجة إلى قوله علم شيئًا من فضلنا يأتي قد جعلته حاكمًا. فذكره يكون عباد لا يجنى بعده عن الإمام الذي كلامه إمام كنسه لكلام الأئمة.

وإن قوله : (جواب آخر) يعلم شيئًا من فضايانا بشمل المطلق لا غير ضرورة أن علمه بالنسبة إلى علم الإمام كثر بالنسبة إلى كثير فهو علم شيئًا من فضايانهم. وإن الاستدلال بالمشهورة لا بد أن يكون بإطلائها لا بالموضوعة إذ ما ينوهم لصوضوعة هو لفظ الشيء الواقع في سياق الإتيان الصادر على القليل ولكنه يدفع بقوله : يعلم الظاهر في الفعل. فيرجع الكلام إلى أن العالم ببعض الأحكام بالعلم الفعلي يمكن أن يكون له ملكة الجميع وملكة البعض فتشمل الحدوث للمجزة من حيث الإطلاع إلا أنه معارض بإطلاع الذليل أعنى قوله : يأتي قد جعلته حاكمًا فاجعله ذا صبا عليهم. فإن ظاهره الإطلاع أى كونه فاضيًا مطلقًا لا يتألم علم وشمولها للمجزة لا بد من تفصيل.

ضرورية عدم صحة قضاء المجتزئ بما لا يعلم والنصرف في الذيل وإبقاء الصدر على الظاهر ليس بأولى من تصرف الصدر وإبقاء الذيل على حاله مع أن لنا دعوى الأولوية إذا الذيل بمنزلة العلة والعربية والعرف في محاورهم يقدمون ظهور العلة والعقوبة على ظهور المعلول وسمى العقوبة ولو سلمنا الإطلاع وانحصر عما ذكرناه.

فنقول : بتفصيله بالمقبولة المقتضية فإما كما لنص في اعتبار الأختصاص المطلق وعدم جواز قضاء المجتزئ حيث إن المعرفة تغلف بالجميع المضاف الذي يفيد العموم ولا بد من عدم كون المفرد معرنة جميع الأحكام فلا لعدم إمكانه لأحد سوى علماء الغيوب وأما أنه فلا بد أن يراد بها ملكة

جميع الأحكام ينحصر ذلك في المجتهد المطلق فذلك المعتبر بالمفهوم على عدم جواز قضاء المجزئ
إذا النسبة بين هذا المفهوم وبين المطلق المشهور. عموم مطلق يخص به وبالمجتهل لعدم دلالة
المشهود على عدم جواز قضاء المجزئ لا ينبغي أن يجز به ريب وهكذا ينبغي أن يجاب عنها لا
نقله الرباض عن خاله العلامة أنه في بعض حواشيه رد على بعض هؤلاء.

قال : لا نزاع في أن العلم بجميع الأحكام ليس شرطاً في القنوى والاجتهاد كيف وهو من خواص
الشاعر بل النزاع إنما هو في اشتراط الاطلاع بجميع مدارك الأحكام والقدرة على استنباطها
إلّا أن قال : فعلى هذا الدلالة الرواية على التجزئ بل على أن العالم ببعض الأحكام مجتهد وقوله
: فيه حجة والمانع للتجزئ يمنع حصول العلم ببعض الأحكام للتجزئ إلا أن يدعى ظهور العلم
ببعضها من دون الإحاطة بجميعها في ذلك الزمان لكن لو لم هذا بحيث ينفع على النزاع يكون
هو الدليل من دون مدخلية الرواية انتهى عمل الحاجة من كلامه.

وحاصل كلامه حسب ما استغذناه أمرين : أحدهما - إن الرواية تدل على أن العالم ببعض
الأحكام بالعلم العقلي مجتهد . وقوله : فيه حجة والمانع عن التجزئ يمنع حصول العلم ببعض
الأحكام فالرواية دليل على حجة قول المجتهد مطلقاً ولا أساس لها للتجزئ.

والثاني - إنه لو ادعى ظهور العلم ببعض الأحكام ببعض العصابة في زمن النقص والافتقار من دون
احاطتهم بجميع مدارك الأحكام ومع ذلك فقد نصوا هؤلاء للقضاء بين الناس وآذوا عالم
في القضاء والدليل على جواز قضاء المجزئ تعلم لاحده الرواية فلا مدخلية لها في إثبات
ما هو بصدده وبما نظر.

أما في الأول : فإنه يقع لو ادعى الخصم دلالته على مقصده بالضرورة دون ما كان نظره في
المسك به من جهة الإطلاق ولا ريب حينئذ إن العالم ببعض الأحكام عملاً يمكن أن يكون له
ملكه الجميع فيكون مجتهداً حليماً أن يكون له ملكة البعض فيكون مجزئاً فلا ينحصر من حيث الإطلاق

بالمجهود المطلق.

وأما الثاني - فإن بعد مساعده كون المصنوعين من قبلهم في ذلك الزمان لم يكونوا بمجهودين مطلقاً ومطلعين على جميع المدارك إنه غير محدد في المقام لعدم إمكان ثبوت نصب المخير في هذا الزمان بحيث لا يكون الحاجة إلى الرواية إذ غايته ما يثبت بذلك هو كونه قابلاً للقضاء. وأما إنه منصوب في هذا الزمان كما هو المدعى مع قطع النظر عن الرواية فلا.

وبالجملة أن إثبات هذا المنصب لا يكون إلا بأمرين: أحدهما - قابلية الشخص للقضاء وثانيها - كونه منصوباً من قبلهم فعليه ما يثبت من ثبوت حال الصحابة على الوجه الذي ادعى قابلية المخير للقضاء لا كونه منصوباً له فاللزام في ثبوت المنصب له بهذه الرواية أو غيرها هذا تمام الكلام في الشروط الانفاقية.

وأما الشروط الخلاقية مثل البصر والكتابة والحرية والضبط وغيرها. فنقول: إن مقتضى الأصل القاعدة الأولية الاعتبار إذاً الأصل والقاعدة تقتضي عدم سلطنة أحد على أحد وأخيراً عن نفسه في من كان منصوباً من قبل الإمام مع اجتماع جميع الشروط المطلوبة والمكسوة بل الموهوبة كلها انتهى شرط من الشروط لكون المكسوة يثبت في خروجه عن تحت الأصل. لكن مقتضى الإطلاقات الواردة في القضاء كإطلاق القبول والمشمورة والمؤنوع ورواية أبي بصير وغيرها من عدم الاعتبار فإذا استكملنا في اعتبار شرط من الشروط فمكن التمسك لنا في بعضها بالإطلاقات إلا أن يدعى انصرافها في الأضداد إلى البصر والكتابة والحرية والصلابة وهو كما ترى يمكن من الضعف لأن مقتضاها (أي مقتضى الدعوى) طلب الوجود وهي لا توجب إلا ^{نظر} عند جماعة ولكن لما فيه تأمل وبحث.

وكيف كان فالعبرة بالإطلاق مع عدم ثبوت الانصراف به ينقطع الأصل إلا إذا ثبت الإجماع على اشتراط تقي من المذكورات به بعيد الإطلاق وقد قبل بدعواه في البصر والكتابة ونحن

في ريب من ذلك.

قال في الشرائع: فلو عدل إلى قضاء الجود والحال هذه كاذباً لم يخطئاه. والكلام ينفع في جهات
الأولى - في الحكم المكلف وهو جواز الرجوع إليهم وعدمه. الثانية - في الأخذ وهو أن ما
أخذ به حكمهم هل هو صحيح وحرام أو لا؟ الثالثة - في أن القاضي يترجم الجاسع للشرائط من أصل
الحق هل هو ملحق بهم في جواز المراجعة وعدمها في الأخذ أو لا؟ الرابعة - في جواز الاستعانة
بهم في أخذ الحق الثابت من دون حكم أو لا يجوز ذلك؟

أما الأولى - فنقول: إن عدم جواز الرجوع إليهم في الجملة مما لا إشكال فيه ولا شبهة لغزبه
بل الإجماع بكلامه وبذلك عليه الكتاب والسنة والعقل. من الكتاب يكفي قوله تعالى: ألم تر
إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت
وقد أمروا أن يكفروا به الآية.

ومن السنة: كفى المقبولة والشهودة ورواية أبي بصير وغيرها. وأما العقل: فيفصح الظهور
ضروته أن المراجعة إليهم مع وجود الإمام أو مع وجود أهل الحق ظلم عليهم دفعه من الديباجة
وبالجملة حرمة الحاكم ما لا خلاف فيه بين المجوعة ولا إشكال عند فهم ذلك وإنما الإشكال -
والخلاف في الحرمة المذكورة بأنها ثابتة مطلقاً أم مختصة بحال الاختيار دون الاضطرار ونريد
به ما لو تمت استئذان الحق على الرجوع إليهم والمنسوب إلى اليهود بل المشهور الجواز عند الاضطرار
وعن الكفاية عدم الجواز مطلقاً وحكى الواضح عن العلامة في لفظة حكمه من الجملة التفضيل بين
ما كان أحد المتخاصمين محقاً والآخر غير محق وبين ما كان كلاهما محقاً بالجواز في الأول وعدمه في
الثاني.

حجة المشهور وأصله الجواز في الغرض ولو قيل أن الآية المتقدمة والرواية المقبولة بل الشهادة تدل
بإطلاقها على عدم جواز الرجوع إليهم مطلقاً. قلنا: إن أدلة الضرر والرجح ما كان عليها كما لها حكمة

على أدلة سائر الكاليف . وإن شئت قلت : إن القسبة بينهما وبين أدلة الضرر والرجوع عموم من وجه فالرجوع بعد التعارض والتناقض أصالة الجواز مع أن معصية أبي بصير تدل على عدم الجواز بالمراجعة في صودة الاختيار فتدل على الجواز في صودة الاضطرار من باب المعلوم كما عن النزائي على تأمل فيه أو من باب الإشعار كما عن المحقق القمي في الرسالة القضائية كما هو الأجود ومجمل الكفاية أن الرجوع إليهم إمامة على الإثم ولا ريب في حرمته .

و فيه منع الحزمة بعد فرض كون عدم الرجوع مستلزما للضرر وقد عرفت حكمه على أدلة الكاليف^ل وقد ينحصر صغره الإمامة هنا كما في الجواهر وهو غير مفهوم المراد ضرورة صدقها في المقام سواء قلنا : إنها عبادة عن إيجاد مقدمات تعدل الجبر أو إيجاد مقدمات مع قصد الموجد لو حصل الجبر إلى الحرام أو إنها عبادة عن الصدق العرفي .

فم لو قلنا : إن المعصية في صدقها بالفساد وجود المعان عليه في الخارج لا يصدق الإمامة في صودة عدم صدور الحكم من القاض بعد المراجعة وتصدق بعده ، لأنه لا يرضى به لو قبل له . لنصريحه في تحقضا بالفساد وحده وإطلاق الآية والرواية الدالة على أن المأخوذ من جهة حكمهم سحت وهو يتم حالي الاختيار والاضطرار .

و فيه منع بعد كون عدم الرجوع مستلزما للضرر وكونه على أدلة الكاليف . قد يقال : أن أدلة الضرر يسوغ ارتكاب الحرام إذا كان ترك الرجوع مستلزما للضرر أو الضرر المأخوذ من المحقق دون ما لم يكن كذلك بأن يكون الضرر أقل من ذلك لكنه سهل بعد كون المجهول على الجواز لا كذا إن العمل جابر لأدلة الضرر وأدلة المرجح وأمثلة ما من هنا يتفقد ضعف التفضيل المحكي عن المحقق لأن وجه الجواز إن كان نوقض استنفاد المحكي على ذلك فيمكن ذلك في المحققين أيضا كما مر من العلامة في محكي لف وإن كان للنفية فيصور فيها أيضا وإن كان المانع من جهة الإمامة أو الإحلال فيحدودها .

وأما الجملة الثانية أعني حكم المأخوذ ففي كونه حراماً مطلقاً كما هو قول الأكره ولعله المشهور أو النضيل
 بين العين والدين من الحكم بالحرمه والخسنة في الثاني دون الأول كما سنالكفاية على وجه الاستكال
 بل عن الأول بدلي سبغه في الإشكال في آيات الأحكام وشبهها الرباض في الإشكال.
 وكيف كان والوجه في الحرمة على وجه الإطلاق قوله في المقبولة إلى أن قال: من غاكم إلى الطاغوت
 تحكم له فإنما يأخذ سخاوان كان حقه ثانياً - لأنه أخذكم الطاغوت اهـ وهي كثرى ظاهرة في
 المنع من مجزئتين بين العين والدين. ووجه الإشكال كما في الجواهر احتياج الدين إلى نراض في
 الشخص والإفراز والعرض إنه محبوبة ذلك بخلاف العين فإنها مشخصة في حداثتها غير محتاجة
 إلى الإفراز والمحق بأخذ عين ماله.

وردّه في الجواهر بأن الدين كالعين وإن الجبر وإن كان أنما إلا أنه على الأداء على مقدامته من
 ونهه مع أن الإخبار على التصديق منصوص بعد فرض كونه حقا فلا وجه للإشكال فيه دون العين
 وكلاهما على نوع واحد في الحرمة وعدمها معاً فإن صدر المقبولة فرض المناذعة في دين أدبراته.
 ولابد من إن المبراهات من إلا أن جعل المقبولة على الدعوى الظنية بأن المدعى لا يعلم بثبوت حقه عند
 نفسه ولكن ثبت استحقاقه الدين أو العين بحكمهم وهذا يجمع فيها بين خبرين فصال.

قال: فقرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الثاني عقرأته بخطه سأله ما تفسير قوله تعالى:
 ولأننا كلوا أموالكم بينكم بالباطل نذرنا بها إلى الحكم؟ كتبت إليه بخطه: الحكم القضاء.
 قال: ثم كتبت فيه هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معدود في أخذ ذلك الذي
 حكم به إذا كان قد علم أنه ظالم. الحمد لله.

فإن هذا أعظمه يدل على جواز الأخذ إذا لم يعلم أنه ظالم سواء علم أنه محق وغير ظالم أو ظن أنه
 محق وهو بعارض منطوق المقبولة حيث نذر بالحرمة مطلقاً سواء علم أنه محق أو ظن به إلا أن
 المعظم بالنسبة إلى صراحة العلم نص وبالنسبة إلى الظن ظاهره المنطوق عكس ذلك فيدفع ظاهر

كل منها ينص آخره.

فينتج جواز الأخذ إذا علم بالحق وبصير صورة العلم خارجاً عن تحت المقبولة ودخلت تحت عموم خبرين فقال أو تحمل الرواية على الجريمة الظاهرية دون الواقعة بأن يقال أن ما أخذ بحكمهم فهو حلال له واعتاد حرام ظاهراً لكونه مأخوذاً بحكم الطاعون هذا. والأجود في المقام التفصيل بين العين والدين والقول بالجواز والإباحة في الأول.

إذا العين في حد ذاتها متعينة ومال للمدعى وليس من السحت الذي قال به في الرواية إذ هو عبارة عن المال الذي لم ينتقل إلى الشخص بأحدى من النوازل الشرعية ولعله في اللغة أيضاً كذلك كما في الجمع أنه عبادة عملاً لجل التكسب به وعدم الإباحة في الدين لعدم إنزائه وتخصيصه وعدم كون الفصد الإيجادي محملاً فيكون من السحت الذي ددد في الرواية مع أن الحمل على الوجه الأول غير تام لاستلزام ذلك سقوط المقبولة في العين التي ظن المدعى بحقيقته فأخذه بحكمهم إذا فرض كونه محملاً في الواقع وكون المدعى به حياً.

فإن الأمر بدور بين القول في أنه ليس بحرام أو التفصيل بين الجريمة الظاهرة والواقعة والأدل طرح للمقبولة في الدعوى الظني مع أن مقتضى الحمل العمل بها في الدعوى الظني مطلقاً والثاني - سبق على الحمل الثاني لا على هذا الحمل فتدبر. وكذا الحمل الثاني لكونه مخالفاً لظاهر المقبولة إذا الظاهر منهما هي الجريمة الواقعة لا الظاهرية.

ولو انحصرنا عن ذلك فالإطلاق بالنسبة إليهما لا كلام فيه والتشديد يحتاج إلى الدليل المقصود في المقام نالحكم بالجريمة في العين من جهة الإطلاق باعتبار أنه حرام ظاهراً في غاية الإشكال لكونه منافياً لعموم الناس مسلطون على أمواتهم الصادر في العين فانهم جيل.

نوع - إنه إذا غلب المخاض أحدتهما كان محملاً الآخر مخالفاً إلى فضاة الجور في حق يجوز

عند المخالفين أخذ ذلك في أحكامهم ومذهبهم كبريات العصبية وأخذ الشفعة بالمخارج فيها
فهذا يجوز للمحق أخذ شدة ذلك عنه وإن قلنا: بأن ما أخذ بحكمه محض مطلقاً أو لا الظاهر
الجواز للرواية عن علي بن محمد قال: سأله هل تأخذ في أحكام المخالفين بما أخذون لنا في
أحكامهم؟

كتب ع: يجوز ذلك ذلك إن شاء الله تعالى إذا كان مذهبهم فيه الفقه والمداواة لم يناء
على أن يكون المراد أخذ الشفعة بالمخارج والعصبية منهم كما يأخذون منها. والاختار المستفيض
الواردة في المطلقة بغير السنة حيث أمروا بتزويج سلفهم كافي جبر على بن حمزة عن أبي الحسن
عن المطلقة على غير السنة أين زوجها الرجل؟ فقال: المزموم من ذلك ما الزموا أنفسهم -
وتزويجهم فلا بأس بذلك. وجبر عبد الوحان البصري عن الإمام الصادق ع قلت له امرأة
طلقت على غير السنة. فقال: تزوج هذه المردة لا تنزل المرأة بغير زوج. وخو جبر عبد
بن حسان عنه إلى جبر ذلك.

المجته الثالثة - في أن الفضاة من العبر الجامعين لشروط الفضاة من العدالة والاجتهاد
وغيرها هل يلحق بالطاعات وقضاة الجور أو لا؟ والخفق في المقام عدم الإلحاق بهم موثقة
بأن المراد بالطاعات في الكتاب هم علماء اليهود والنصارى على ما في القاسم وفي الأخبار
المخالفة فلا يشمل القاصر من ثمة.

وأما الإلحاق بهم حكماً فالظاهر هو لقوله ص: رجل قضى بالحق وهو لا يعلم والأوجه التفصيل
بين القاصر من ثمة المعتقدين في ضم الاجتهاد بالاعتقاد القطعي وبين من لم يعتق ذلك في
بجواز الحكم إلى الأول وعدمه إلى الثاني ضرورة عدم كونه طاعوناً كما يدل تحت الآية والأول
وعدم كونه أئمة أو عاصياً أيضاً لا اعتقاده الاجتهاد في حقه على وجه القطع فلا يكون انحكاً إليه
بإعانة على الإثم بخلاف الثاني. فإن الرجوع إليه بإعانة على الإثم والعدوان وإن لم يصدق

عليه الطاعوث .

وأما أكل ما أخذ بحكمه فيحمل عدم الجواز لعدم كونه مأخوذاً على القواعد المفردة بحسب الاعتناء
 للمدعى ويحمل التفصيل بين ما علم المدعى بحقه وبين ما لم يعلم به فيجوز في الأول دونه في الثاني .
 والوجه فيه واضح ولعله الأدوم في تدبر .

الجهة الرابعة - في جواز الاستعانة من الظلة الجائرين والخاصين سائر العامة في
 استنفاد الحق الثابت والحكمي عن بعض موقوفات الاستعانة منهم في ما توقف أخذ الحق على
 هذه الاستعانة وما دل على حرمة الرجوع إليهم نحو قوله تعالى : ولا تركوا إلى الذين ظلموا -
 - ولا تعادوا على الإثم والعدوانه . فخص بصورة الاختيار ولا يتم صورة الاضرار
 لما شتم من حكومة أدلة الضرر والرجوع على أدلة المكلف .

وأما ما لا يثبت استنفاد الحق على الاستعانة منهم فقد حكم عن بعض حرمة الرجوع إليهم
 مطلقاً للأبشيين المتقدمين إلا أن الأدوم التفصيل ما لم الظالم بحقه المدعى وبين ما لم يعلم
 ذلك ففي الأول ليس بآثم في الأخذ ولا يصدق الإعانة على الإثم ويمكن حينئذ منع الوكون
 أيضاً إذ الرجوع إليهم لا يستلزم الوكون الذي عبارة عن الميل القلبي القليل كما تسامد -
 بالوجدان من الثمري عنهم في الثاني آثم قطعاً ويصدق الإعانة على الإثم .

قال في الشرائع : ويستحب لولي القضاء لمن يثق نفسه اه . وفي الحكم باستحباب لولي القضاء
 بعد لون المشهور في ما بينهم وجوبه لا يخلو عن إشكال وجبت . نوضح ذلك : إنا نذكر أناساً
 بأنهم عرزا القضاء بولاية الحكم لمن له أهلية الفتوى أو ولاية الشخص للحكم والمصالح ^{هم}
 من الإمام ولا يرب إن القضاء بهذا المعنى صفة من الأوصاف للوالي ولا يصلح للانصاف
 بالوجوب والاستحباب إلا أن يراد بها المباشرة التي هي من الأفعال القابلة للانصاف بها
 فيكون إبطال القضاء على الولاية الظاهرة في الصفة المتفانية من باب المسامحة فتدبر .

ومن هنا يفتدح إشكال آخر وهو: إن هذا الجواب بظاهره يعطي أن كون القضاء واجباً مطلقاً كما هو ظاهر قولهم بوجوبه كفاً منه والحال إن القضاء مشروط بالإذن من الإمام ع ضرورته أن إذنه ليس داخل تحت فدية المكلف وكل واجب كان كذلك كان مشروطاً إلا أن يمنع اشتراطه بالإذن وهو خلاف الثنوي والنصوص.

ويمكن الجواب عنه بأن الإذن منهم ليس شرطاً لوجوب القضاء بل شرط العصبة بيان ذلك إن رفع المحصورة بين الناس واجب ابتدائياً على كل أحد في كل زمان لحفظ النظام نظر الصانع الواجبة والإذن منهم خصوصاً أو عموماً من شرائط الوجود لا من شرائط الوجوب. فإذا تضمن ذلك الواجب من أحد مع الشرط سقط الوجوب كما أن الصلاة على الميت واجبة على كل أحد والإذن من الولي شرط الوجود وبعد تحققها من أحد مع الشرط سقط التكليف عن الباقيين وما ذكرناه في إشكال آخر.

وهو إن بعد تسليم كون القضاء واجباً مطلقاً لا وجه لاستصحاب مقدمته لما قررنا أن مقدمه الواجب واجبة في بعض قولهم: إن أولى القضاء محتب مع أن المولى مقدمه القضاء الذي يكون واجباً مطلقاً واستراح عن هذا الاشكال من أجاب عن الاشكال الثاني بأن وجوب القضاء على الإمام ع خاصة وعدم وجوبه على غيره لا كفاً ولا عيناً فالمولى حينئذ محتب بلا إشكال إلا أنه لا يخلو عن بحث ونأط ولعله مخالف لظاهر الإجماع.

وأجاب عنه الرباعي بأن كونه واجباً كفاً لا ينافي كون المولى الذي مقدمته له مستحباً عينياً لمن سبق نفسه إذا التفتي والتضاد إنما يكون في الأحكام مع اتحاد نسخها كالواجب العين مع الاستصحاب العين أما إذا كان أحدهما عينياً والآخر كفاً فلا.

وبه أننا التفتي بين الوجوب مطلقاً والاستصحاب مطلقاً ليس من حيث الجنس ضرورة أن الجنس فيها الوجهان وهو موجود فيها بالتفتي بحسب الفعل ولا يرب إن الفعل في الواجب عدم

جواز الزك في المستحب جواز الزك وجود الاختلاف في العبيبة والكفاية لا يكون في المقام .

وكيف كان إن ثبت الإجماع على استحباب النوى بالإشكال بحاله وإلا فهو واجب تام .
قال في الترائع : إذا وجد اثنان متفادئان في الفضيلة مع اشكال الشرائط المعيرة
بهما فإن قلد الإمام اهـ .

فبل الدخول في المفسد تذكر أو واجب تشخيص محل النزاع وهو : إنهم قد ذكروا نفوذ
القضاء شرائط ثلاثة مضافا إلى تلك الشروط من الوفاية والخلافة التي ذكرها في
القضاء إذ تلك الشروط شروط لأصل المصحب ونفعه بحيث لا توجد لم يكن الشخص
من قبل الإمام بخلاف الشروط التي سندكروها لأنها شروط لنفوذ القضاء من القاضي
المصوب .

أحدها - إن لا يكون القاضي أحد المتخاصمين فإن حكمه لنفسه على المتخاصم الآخر غير نافذ
وإن كان الحاكم منصوبا .

ثانيها - عدم كونه ممن لم يكن شهادته مسموعا على المحكوم عليه فإن الولد إذا حكم على والد أو العبد
إذا حكم على مولاه لم يكن نافذا كشهادهما عليهما وبها إشكال سيجيء إن شاء الله تعالى .
ثالثها - عدم كونه مقضولا فإن قضاءه مع وجود الأفضلية غير نافذ . والكلام هنا في هذا الشرط
وفي المسألة على ما سنعنا ورأينا أنوالا أربعة :

الأول - عدم نفوذ قضاء غير الأعم وعدم جواز تقليده مع وجود الأعم نسب ذلك إلى
شهور الهدم بل ظاهر لم الإجماع بالنسبة إلى التقليد وحكم من علم القدي في الذريعة
وعن ثاني المحققين في حاشية الترائع عدم جواز التقليد والنزاع إلى غير الأعم ابنه تأم مع
وجود الأعم .

الثاني - تمود قضاء غيره الأعم جواز تفليده مطلقاً مع وجود الأعم كما في الجواهر ^{المعقول} ^{والتأويل} وعن المسند بل نسب إلى أكثر المتأخرين دلعله شائع بين شعبة مؤلف الجواهر.

الثالث - التفصيل بين زمانى الحضور والغيبة فعلى الأول يجوز تفليده فى الأعم والتراجع إليه وفى الثانى لا يجوز كما هو ظاهر التراجع وعد وإن نسب لك إلى مصنفه الجواز مطلقاً لكنه خلاف ظاهر العبادة.

الرابع - التفصيل بين ما علم موافقة المقتول الأختل فى الرواى وبين ما لم يعلم ذلك سواء علم بالمخالفة أم لا يجوز فى الأول دون الثانى كما هو ظاهر كما شفع الخطاء فى كشفه ونسب إلى ولده العلامة الشيخ موسى نده.

وفى الاستدلال تنبيهه على أمور توجب البصيرة فى الطلب : الأول - إن القضاء ملازم للقول وبالعكس أو لا يعنى أن الملازم بينهما ثابت بحيث كل من زال جواز قضاء المقتول لابد من القول بجواز تفليده وبالعكس أم لا الذى يستفاد من ظاهر كلام ثانى المجتهدين ^{نسب} فى ذلك إلى صريح السيد الخليل فى سبيل الله فى المفاتيح ذلك ولم يزا أحد من الأصحاب صرح بجواز التفكيك وكان كلامها يرجع إلى دعوى الإجماع المركب بأن الأصحاب على فرضين كل من زال قضاء الأعم نال بتفليده أيضاً وكل من لم يزل بذلك فى القضاء لم يزل فى التفليد أيضاً إلا أن الثانى ديب من ذلك إذ يجوز عدم الصريح منهم لا لوجوب الإجماع المركب منهم بل لظاهر صريح ذلك كما يظهر من مؤلف الفصول نده.

بل قبله (الشيخ جعفر القمى) فى رسالته الفوائده أن النزاع مختص بتفليده دون القضاء ^{لذلك} كذا لا ترى من علمهم قد يهاجم حديثاً إماماً الأحكام الصادرة من المجتهدين فى المراتب من غير تأمل بأنه مقتول بل عمل مدعى الملازم كان كذلك.

الثانى - عدم احتصاص هذا النزاع بزمان الغيبة بل يعمه والحضور لأن ذلك مقتضى استدلال ^{لأن}

وكما أنهم من غسكهم في وجوب تعليل الأعم بالأصل وإن أخوال المجتهدين بالنسبة إلى المحدث -
 كالأدلة بالنسبة إلى المجتهد كما أن الواجب على المجتهد الأخذ بأخو الأما^جين كذا^جلت الف^ج
 على المحدث الأخذ بالأخو والأخو في حقه قول الأعم.

ضرو^جة عدم نقا^جذ ذلك بين زمان المصود والعينة واستدلال المنا^جين بإختاء الصحابة مع
 اختلافهم في الفضيلة وعدم التكبر عليهم فيجوز التراجع إلى غير الأعم وتعليله مع وجود الأعم
 في زمن العينة أيضاً. فزعم اختصاص النزاع بزمان المصود أو بزمان العينة كلام حال من
 الفصل عند المحصلين. مضافاً إنه لو كان النزاع مختصاً بأحد الزمانين فلا وجه نسبة التفصيل
 بين زما^جني المصود والعينة إلى العاصلين في الشرائع والقواعد دون باقي الأصحاب الثمرة
 بين النعيم والاختصاص يظهر بأدنى تأمل فانهم.

الثالث - إن وجوب تعليل الأفضل والنزاع إليه فعل واجب مشروط بحيث يكون البحث^{الفتيش}
 مقدره وجوبه فلا يجب على المكلف البحث والفتيش لما فرد من عدم وجوب تحصيل مقدره الوا^ج
 المشروط أو واجب مطلق ويكون الفحص مقدره وجوبه فيجب عليه تحصيلها دجها^ج بل قولان:
 نسب إلى ولد كما شغ الخطأ في أنوار العقاهة الأدل ونسب إلى الفضول الأجر^ج بل نسبته إلى
 المشهود بعض الأجلة وهو الأخو. مضافاً إن الظاهر والأصل في الوجوب الإطلا^ج. إن
 استدلال الثاني بالعسر والخرج والمثبت بأن أخوال المجتهد كالأما^جة فلا بد من ملاحظة^ج الم^ج
 عند التعارض يرشد إلى ذلك.

الرابع - عدم التفاوت في ذلك بين كونها في بلد أو بلد^جين وإن حكى عن العلامة في التو^جير:
 التفصيل بين كونها في بلد واحد أو في بلد^جين يجريان الأدلة المذكورة للطوبين بينهما وإن
 كان ما قوض العلامة أقل إيراداً من عدم لزوم العسر والخرج وغيره.

الخامس - إن الكلام والبحث في صوته عدم العلم بالمواضع دون ما إذا علم بها كما يظهر ذلك من^{المعلم}

والمحقق الثمى وما يؤم من بعض العبارات من أن النزاع يختص بصودة العلم بالمخالفة وصودره
المسك خارج عنه كالعلم بالموافقة ضعيف لا ينعى الالتفات إليه فإذا عرفت ذلك الأمر نقول
حجة القول بالعدم أعمد :

الأدل - الأصل بانه إن الاشتغال ببعضى بفضى الخروج عن العهدة على وجه المعين ولا
في الخروج لو رجع إلى الأفضل دون ما إذا رجع إلى المفضل فإن الخروج عن العهدة مكول
فيه . ومن المعلوم أن قاعدة الاشتغال بحكم في المقام ، وعوارض ذلك . هذا بالنسبة إلى التقييد
وأما نظيره في القضاء فإن الأصل عدم سلطة أحد على أحد وعدم تعذر حكم أحد على أحد خارج
عن غنى القضاء الأعم ، بل في الباقي غنى خبر .

أولاً - بأحالة البرائة بأن الأمر مع تعدد المجهدين يتردد بين التخيير والمعين وأصل البرائة
عن المعين بعضى كناية منه الأفضل في حصول الأفعال . وثانياً - باستصحاب التخيير بأننا
نقرض مجهدين متساويين في جميع الجهات ثم صار أحدهما أفضل من الآخر ضرورة ثبوت التخيير
في أدل الأمر ثم شك في ذلك بواسطة وجود الأفضل يستصحاب ذلك ويتم في غير ذلك
المفروض بعدم القول بالفصل .

لا يقال بالعكس بأن الواجب بحكم الاشتغال الرجوع إلى الأفضل مع التفاد في الابتداء
فيم في المفروض المتضمن بعدم القول بالفصل لأن ضمنية عدم القول بالفصل في فرضنا
الاستصحاب وهو مقدم على الاشتغال الذي هو ضمنية في فرض المورد وثالثاً - إن الأصل
عدم المرجحة للمسك في كون المزية الموجودة في الأفضل موجباً للمرجح كما أن الأصل عدم
المجبة في كل مورد كان المسك في المجبة .

وهذا كله ينظر . أما في الأدل : ثلاثة يتم لو كان التردد بين المعين والتخيير في التكليف المستغنى
بالدليل بعد كون الأصل الأدل الإباحة بخلاف ما كان التردد بين المعين والتخيير في طريق

١ مثقال المكاييف الثابتة بعد كون الأصل الأول حجة التقليد فلا ريب أن القدر الملم في الخروج عن تحت الأصل بالإجماع والضرورة، فتقليد الأعم وفي الباقي تحت الأصل. وفيه نظر سنحوف وجهه من قريب.

وأما في الثاني فإن الغير من جهة حكم العقل بعدم الرجحان وبعد وجوده فلا يحكم به لانقطاع موضوع حكمه. وأما في الثالث - فإن الأصل عدم المزججة يتم لو كان إطلاقاً في البين دأى له ذلك ؟

والمتحقق في الجواب عن الأصل إن تقدم الأعم على غيره عند تأليه ليس بقصد مقتضى التقليد في غير الأعم كما بشر بذلك استند لالتم إن أفعال المجتهدين بالنسبة إلى العلم المقلد بمنزلة أفعال المجتهد كما يجب عليه الأخذ بما فيه من الترجيح كذلك يجب على المقلد الأخذ بذي المزية وهو قول الأعم ولذا أجاز الرجوع إلى غير الأعم مع موافقته مع الأعم بل إنما هو من جهة وجود المانع وهو مزية الأعمية الموجودة في الأعم كما هو الحال في تقدم ذي المزية من الأما دئين على الأخرى لوضوح أنه ليس باعتبار قصد المقتضى لجواز العمل بالأخرى بل إنما هو باعتبار وجود المانع من العمل بالأما دة الأخرى وهو وجود المزية الموجودة في أحدها.

ضرورة أن شرط المتعارض في المتعارضين ثبوت حجة كل منهما وإلا فلا معنى لفرع المتعارض بين لائحة وبين الحجة وحيث كان الأمر كذلك فالعرفان في اعتبار الأعمية وعدمه مطلقاً على وجود المقتضى لجواز الرجوع إلى كل من المجتهدين المختلفين في صودة التعداد مانعة من الرجوع إلى غيره. وعدمها فراجع القول باعتبارها إلى دعوى كونها مانعة، موجه القول بعدم اعتبارها إلى منع ذلك.

ومن الواضح أن المانع حشيطه إذا الأصل عدم المانع وهو ما كمل على أصالة الاشتغال إذا التمس في بقاء التعداد عدمه إنما يفتش أن المزية الموجودة في الأعم مانعة من الرجوع إلى غيره لأن

أَمْ لَيْسَتْ بِأَنْعَةً وَبَعْدَ إِجْرَاءِ أَصَالَةٍ عَدَمِ الْمَانِعِ بِوُجُودِهَا تَحْكَمُ بِالْبَرَاءَةِ.

الثاني - الإجماعات المفعولة عن السيد في الذريعة والحقق الثاني في قواعد الشرائع في بحث الجهاد ومؤلف لم يثنى الشهيد في منية المريد المعتمدة بالشهرة المحقة. وفيه منع الإجماع لوجود الخلاف كما عرفت في نقل الأتوال مع أن المشهور بين المتأخرين الجواز مضاناً فذهب إلى أن دعوى السيد إنها هي في مسألة الإمامة العظمى ولا ربط بالمقام وعدم تحقق الإجماع عن المحقق الثاني وكلام مؤلف المعالم غير ظاهرة ذلك خبر.

الثالث - إن قلن الجهد الأعم أقرب إلى الواقع فيجب الأخذ به فوارع ترجيح المرجوح على البراج. وفيه منع صريح وكثير. أما الصريح فإن الأقضية على وجه الإطلاق ما لا وجه لها إذ ربما يكون ختوى غيره أقرب بواسطة اعتقادها بالأشور الخارجية لموافقها المشهور أو ختوى أعم الأمان فإذا فرضنا اطلاع المقلد على هذه المرجحات يكون ختوى غير الأعم أقرب عنده من توى الأعم. وأما الكثير فيعدم الدليل على اعتبار الأقضية في الآثاران السجدة التي منها قول المحقق في حق المسنق ولا سيما كان قوله على وجه التضاد والحكم. صرود أن القول منه حينئذ على وجه التوضيح فلا وجه للملاحظة الرجوع بل قيل: أن الزمخاني في أصل شرعية الرجوع إلى المفضل لكونه تواتراً لإطلاق أدلة النصيب ولذا قال: أنظروا إلى رجل منكم لم يفتد إلى الأفضل.

الرابع - إن المفضلاً باهلاً بالنسبة إلى الأفضل إذ الفرض اطلاع القائل على ما لم يطلع عليه ولا ريب في عدم المساواة وفي المساواة يفيد العموم كما ثرد في الأصول وهذا حكى عن غير الدين الحلي في الإيضاح. وفيه أولاً - التضمن بأن المفضل لو لم يكن جازماً لمقلد للزم التسوية بينه وبين الماحل العاصي وهو نفى بشرة تعالى: هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون؛ وثانياً - الحل بعدم الدليل على إفراد نفس المساواة للعموم.

الخامس - إن قول الأعم أحسن من قول غيره فيجب اتباعه لقوله تعالى: الذين يستمعون القول

بمنزلة الحديث دون القضاء فلا دلالة للسؤال على كون الحكم بمعنى القضاء مع أن جمع الحكمين في القضاء الواقعة الشخصية بأن يكون المقصود من اجتماعها حدود الحكم من كل واحد منها خلاف المعارف ولم نسمع وقوع ذلك في شيء من الأدعية مع أن من المواضعات أن شغل المرافعين ليس المظن في المدارك والاجتهاد في ترجيح الحكمين الذين صدر عنهم - واحتمال كون الحكم أحدهما والآخر مضمي حكمه أو مسنده لئلا يخطأ فرض الاختلاف المفروض في الرواية . فظهر من جميع ما ذكرناه من أن الرواية مسوقة لبيان الأخذ بقول الأئمة .

وفيه أنه كما لا يبع حملها على القضاء على قول المسند كذا لا يصح حملها على القنوى لعدم الإجماع في كون الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات في القنوى على ما قبل للتقدم لا تغاير من أرباب الأقوال في المسألة إن المجتهدين إذا ما تساوت في العلم والعدالة لم تكن الشهرة وغيرها من هاهنا في المقام للتقدم .

والمتفق في الجواب إن المقبولة واردة في القضاء وتدل على ترجيح حكم الأفضل عند اختلاف الأفضل والمفضل في الحكم . ضرورة أن القضاء من باب السبب ^{السيب} فالقاعدة في تمام عند عدم إمكان الجمع والنبض بينهما الأخذ بالراجح مع وجود الزحمان وإلنا الخبير وقد أثبت في التجميع لأحدهما بما هو مذكور في الرواية وبما لا خلاف فيه فلا دلالة لها على وجوب التراجع ابتداءً إلى الأفضل كما هو المتعارف فيه في المقام .

وبالجملة فالرواية تدل على أن مورد التراجع إنما هو صورة وقوع الحكمين المختلفين منها فلا نعم ما إذا علم المرافعان إنها يتخلعان في الحكم لو توافقا إليها فتألفها في القنوى والمدعى هو الفرض الأخير .

لا يقال كما أنه لا يجوز أخذ القنوى عن المفضل مع وجود الأفضل في الواقعة على حسب اعتقادك

كذلك لا يجوز النزاع إلى المفضول مع وجود الأفضل لأن قياس القضاء بالقوى
قياس مع الفارق إذ نفس وجود الأفضل مانع عن الرجوع إلى غيره دون مسألة
القضاء

إذ القضاء من باب السببية والنزاع إنما يتصور مع وجود السببين في الخارج ويجوز
وجود القاضى المفضول والأفضل لا يتزاحمان بخلاف القوى فإنه لكونه طرفاً نجد
إن نفس وجود الأفضل مانع عن الرجوع إلى غيره ضرورة أن موضوع التقليد لا يتحقق
إلا بعد وجود القول منهما في الخارج إذ هو الأخذ بقول الغير بقصد العمل أو العمل بقول
الغير خذلاً.

وما ذكر من الاستبعاد من عدم سماع الحكمين في واقعة استبعاد لعدم البعد في ذلك
في الشبهة الحكمية كسألة تنازع الزوج والزوجة في عشر رضعان ومسألة الجبوة
وغيرهما.

والحاصل إن المقبولة ورداية ابن حصين لا تدلان على وجوب النزاع إلى الأفضل ابتدئاً
ولا على وجوب تقليده أيضاً وإنما هما في صدد بيان علاج اختلاف الحكم الصادر عنهما بعد
المراجعة إليهما خذراً جيداً. فظهر من جميع ما ذكرناه إن العمدة في الاستدلال هو الأصل
المقدم ولا راع له بالنسبة إلى التقليد من الأدلة التي أقاموها على جواز تقليد المفضول.
نعم هو مرفوع بالقياس إلى القضاء بإطلاق أدلة النص بما إذا أتى التفصيل بين
التقليد والقضاء. حجة القول بالجواز وجوه نذكر المهم منها:

الأول - الأصل يفر بين الثلاث المقدمة. الثاني - إطلاق الأدلة كتاباً وسنةً
إذ لا أثر فيها على اشتراط الأعلية فيكون هذا الإطلاق قاطعاً للأصل على فرض تسليم
انقضائه المنع.

الثالث - دعوى استنفار سيرة أصحاب الأئمة ع على الأخذ بقنادى أرباب الظلم وذو
 فحس عن الأعلى مع القطع باختلافهم في العلم والفضيلة

الرابع - ما استدل به الجواهر فده وقال : ونعوذ حكمه في خصوص الواقعة بسنن مجيبة
 ظنه في كليها وإنه من الحق والسط والعدل . وأقول إليه يجوز الرجوع إليه لتقليد الشئ
 يعني إنا إذا أثبتنا بأدلة النصب جواز قضاء المفضول والنزاع إليه ونعوذ حكمه في الوا
 الخاصة كان اللازم مجيبة ظنه في كلي الواقعة الذي هو فتواه في كلي المسألة لأن فتواه في
 كلي تلك الواقعة هي الملاك لحكمه في الواقعة الجزئية .

فإذا نفذ حكمه في حق المتهمة الغيب في الواقعة الشخصية في الواقعة الشخصية التي هي
 مبنية على فتواه في كليها كان فتواه في الواقعة الكلية أيضا مجيبة عليها فيجوز لها تقليد نه
 دبه بثلث جواز تقليد المفضول مطلقا في تلك المسألة وغيرها .

وأجيب عن الأول - بما تقدم في حجة المانع . وعن الثاني - أدلا بأن الإطلاق دادرود
 حكم آخر أعني شرعية أصل التقليد ولا تقوله إلى بيان كيفية حال التقليد بالفعل . وثانيا -
 إن إطلاقات الواردة في الكتاب والسنة بين أصناف صنف منها يكون دالا على جواز الا
 بقول العالم على وجه يكون المراد به الجنس كآية السؤال فإن المأمور به فيها هو وجوب^{خذ} السؤال
 عن جنس العالم على وجه الإهمال ونظيره قوله ع : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا اهـ .
 وصنف منها ما يدل على جواز الأخذ بقول كل عالم كآية المنع . فإنما يدل على وجوب الأخذ بقول
 كل المحدثين كما هو المفرد في توجيه الاستدلال بهاد نظيره قوله : انظر إلى رجل عرت حلا^{لنا}

دعابة ما يستفاد من هذا الصنف شرعية جواز الرجوع إلى العلماء في أصل الشرعية ولا كلام
 لنا فيه . وإنا الكلام في حجة قول غير الأعم عند المعارضة لقول الأعم فهو لا يدل عليه .

منها ما يدل على جواز الرجوع إلى كل عالم على وجه العموم البدلي مثل قوله ح في تفسير العسكري : وأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلده . وقوله ح : اعتمدوا دينكم على كل من في حيننا ونحوه . فإنه وإن كان يمكن استفادة الخبير والاستناد إليه عند السك في رجحان قول الأعم على غيره إلا أن الإنصاف إن ذلك لا يجدي أيضا .

والسوفي ذلك إن مجرد إمكان الاستفادة لا يجدي في التمسك بالإطلاق بل لا بد وأن يكون المطلوب في مقام بيان الحكم المذكور . والظاهر أن هذه الأصناف كلها مسوقة لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظة أمر آخر كقولك : ادع إلى الأطباء ، أو إلى الطبيب أو إلى كل من يعالج مثلا . فإن المفهوم منها بيان أصل المرجح .

كذا قبل والإنصاف إن ما انصفه خلاف الإنصاف إذا الظاهر المتبادر إلى الذهن من قوله ح : وأما من كان من الفقهاء . جواز الرجوع إلى كل من كان متصفا بالأوصاف المذكورة على وجه الخبير سواء كان بينهم اختلاف في الفضيلة والعلم أم لا يكون إذ العموم الذي يصح في الوصول إذا لم يتضمن معنى الشرط وإلا يفيد العموم الاستغناء في خمس عليه الأصوليون وبه يرتفع الأصل المقتدم إذا الأصل دليل حيث لا يكون دليلا تاما .

وعن الثالثة - إن دعوى استقرار السيرة على جواز الرجوع إلى خبر الأعم عند العلم بالأخلاق
وإمكان الرجوع إلى الأعم على وجه يكون شأنه معلوما للأئمة ع بالعلم المعناد المعبر في حجة السيرة غير مبينة ولم يتم عليها دليل أيضا وفيه نظر واضح لمن تتبع الأخبار ونصغ
الآن أن الأمر كان بينهم كذلك .

وعن الرابع - أن نفوذ حكمه في الواقعة الجزئية يستلزم حجة ظنه في كل تلك الواقعة

في حق نفسه لموضوع أن ظن المجتهد المطلق ولو كان في أول - شبه الاجتهاد جهة في حق نفسه بالإجماع بحيث لا يجوز له تقليد غيره ولو كان في أعلى مراتب الاجتهاد.

وأما جهة ظنه في حق الغير فهي أدل الدعوى وبالمجمله تمنع الملازمة بين نفوذ الحكم في حق الغير وجهة ظنه في حق الغير والأدل - قد ثبت بأدلة النصب والثاني - لم يثبت بعيد بالبدل مع أن كون نفس القضاء والحكم نشاطا وعدلا لكونه على طبق موازين القضاء ^{نفس} لا يكون المحكوم به الذي هو جزئي من جزئيات القنوى الكلية حقا بالنسبة إلى المحكوم له وعليه فتدبر. وقد يستدل بأدلة آخر لا جدوى في تعرضها للإطالة في نفسها وإبرامها.

وكيف كان فالأقوى عند شيخنا العلامة التفصيل بين القضاء والقنوى رقائنا للجماعة - ممن دونه ولكن الأقوى في نفس القاصر عدم مطلقا، أما في القضاء فلا إطلاق ^{النصب} أدلة كما حفظناه وأما في التقليد فلا إطلاق (بالمعنى نفس الموصول الشرطي) قوله: فأما من كان من الفقهاء اه. كما ذكرناه وهو حاكم على الأصل المتقدم وإن أبيت عن ذلك

نقول: إن أصالة عدم المانع على الوجه الذي قودناه حاكم على أصالة الاشتغال فراجعه. وإن أبيت عن ذلك أيضا. نقول: إن التقليد بالنسبة إلى العامي طريق تعبدى ثبت بالاجماع والضرورة وكل طريق تعبدى يمتثل فيه شرط من الشروط ولم يصل ذلك إلى ما لا أصل له البراءة عن ذلك الشرط إذا لازم على الحولى بيانه كما بين أصل الطريق.

فإن قيل ذهب ذلك إلا أن الإجماع والضرورة لا على جواز التقليد على سبيل الإجمال والتعدد المتعین منه جواز تقليد الأفضل بمعنى عدم الأفضل تحت الأصل الأدنى. قلنا: فلم لا نقول بمتثل ذلك في القضاء على تقليد الميت إن القدر المتعین منها جواز تقليد الحي ألا علم أين تأد استدامة مع أنك تكفى بالحياة ليندثار الحال إن القدر ^{نفس} المتعین بخلافه والأخذ بالقدر المتعین في مورد دون مورد شطط من الكلام فانهم جيدا.

وكيف كان هذا فودع على القول بوجوب التقليد للأعلم وقضاؤه وإلزامه بالعرض :

الأول - لو وجد اثنان متفادان في الفضيلة والعلم إلا أن المفضول أودع من الفاضل
المشغبين الرجوع إلى الأعم لأن ما فيه من الورع كاف في الادنداع عن المعصية فيبقى
زيادة العلم خائبة عن المعارض ولا يعارضها زيادة الورع لعدم مدخليتها في الاجتهاد
والاستنباط كما عن الأكثر بل عن المشهور أن المشغبين الأودع لأن زيادة الورع توجب
المعنى والمائل في الاستنباط فيكون اصابة الواقع فيه أكثر، حكى ذلك عن قوم ولم
ثأله من الأصحاب (الحاكمي السيد عبد الدين في النية ؟)

أو التخيير لأن زيادة الوصفين في أحدهما تعادل زيادة الوصف الآخر في الآخر وهو الله
ذهب إليه المصنوع وكاه الفاضل الصالح في شرح الزبدة عن بعض الناس والتحقين أفعال
إن نعين الأعم إن كان من جهة الأصل الذي ورد فالمشغبين في المقام هو الأعم وزيادة وصف
الورع لا دخل لما بينهما هو مدار القضاء والتقليد إن كان من جهة التقدير بزيادة ابن حنظلة
فالحكم هو التخيير مطلقا كما عليه مؤلف الفصول، لأن المائل في الترجيح عند الاختلاف إما
لجمع الصفات المذكورة في الرواية أو أحدها كما هو الظاهر وإنما نتج مناخنا في الرسالة
ولا ينبغي كون الواو المطلق الجمع لعدم دلالتها على الإجماع.

وعلى التقديرين، التخيير لأن الأعلية في أحدهما والأدعية في الآخر كاف في الترجيح على
لتقدير اعتبار اجتماع الصفات في الترجيح وانشاء المرجح على تقدير كتابته أحده الصفات
في الترجيح إذا التقدير إن كلا واحد منها منصف بوصف.

الثاني - إنه لو كانا متفادين في العلم وكان أحدهما أودع عن الآخر فإن كان شغب الأعم من
جهة الأصل فالنهي لنساق بهما وهو منطبق التقليد وإن كان من جهة التقدير فالنهي لكونه
كان المرجح هو اجتماع الصفات المذكورة فاللزام في المقام أيضا هو التخيير أيضا إذا الأدعية

وحدتها متراكفة وإن كان المخرج هو أحدها فاللازم تعليل الأدرع.

الثالث - إنه لا إشكال في الحكم إذا كان أحدها أعلم من الآخر في جميع المسائل وأما إذا كان أحدها أعلم من الآخر في أغلب المسائل والآخر أعلم في الباقي فهل يتعين تعليل الأعم في أغلب المسائل في جميع المسائل لصديق الأعلية عليه عوناً أو يتعين تعليله في الأغلب وتعليل الآخر في الباقي لأن كل واحد منهما أعلم بما يرجح أو يتعين تعليله في الأغلب ويغيب في الباقي وجوه أو سطها الأوسط. والوجه فيه راضع ونحوه لو فرض تساويها بحسب الموارد بأن يكون أحدهما أعلم في نصف ^{النصف} الآخر في نصف آخر وإن احتلجتنا العلامة دام علاه التحجير.

الرابع - إنه لو وجد اثنان واعتقد المقلد كون أحدهما أفضل من الآخر فقلده أو اعتقد كونه صادراً للآخر فقلده لأجل حكم العقل بالتحجير ثم تبين له كونه مفضولاً بالنسبة إلى الآخر ^{سبب} في ابتداء التعليل فالظاهر بطلان التعليل وجوب تعليل الآخر وبطلان الأعمال المتوهم على تعليل الأول لأنه لم يقلد تعليلاً صحيحاً وفوق في ذلك بين كون اعتقاده الأعلية حاصل من أداة شرعية وكونه حاصل من غيرها.

أما الأول - فلعدم كون الأمر الظاهري الشرعي مفيداً للإجراء على المختار، وأما الثاني - فلأن الأوامر الظاهري العقلي لا يفيد الإجراء عند الأصحاب مطلقاً وإن يظهر من بعض كلمات ^{الدرج} الأئمة الإجراء ولكن الحكمي عن مؤلف أنوار الفعاهة عدم البطلان بناءً أن الأعلية شرط لجواز التعليل بحسب العلم لا الواقع والغرض إحراره في الابتداء فلا دليل على جواز العدول بعد ^{تكملة} الخلق.

وحيث أنه على خلاف مقتضى الشرطية إذ يقتضيه شرطية شيء لشيء كونه شرطاً في الواقع حتى يثبت من الأدلة خلافه فليس هناك ما يفيد ذلك كما تقدم.

الخامس - إنه لو وجد اثنان متساويان في العلم فقلد أحدهما في صدر الآخر أفضل لزمه أو لسان ^{صاحبه}

أو كانا متضادين في العلم فتولد الأفضل ثم صار الأفضل مفضولاً والمفضول ناخلاً في وجوب
العدول إلى الأعم أو وجوب الإبقاء أو التخيير وجوه . وعن شيخ شائخنا هذه العدول لو تلتا
بجوازها في المتضادين لوجود المقتضى ونحو الأفضلية وتعدا المانع وهو الحرمة فيجوز فيه
الأدلة السابقة التي دللت على وجوب الرجوع إلى الأفضل .

وفي منع إذا الأفضلية مقتضية لوجوب الرجوع في الابتداء لأنها مقتضية لجواز العدول
إليه والرجوع عن صاحبه بعد التقليد . نعم يمكن الاستدلال على وجوب العدول نحو آخر وهو
إن الأمر بعد القول بجواز العدول في المتضادين يردد الأمر بين التخيير في الرجوع
والإبقاء وبين تعيين الرجوع إليه والقاعدة في الطرفين عند دوران الأمر بين التخيير
والتخيير التعين .

وأما لو تلتا بالعدم في المتضادين فنحن شيخ شائخنا هذه إن الأولى العدول أيضاً إذا العدة
دليل الحرمة هو الأصل المتعاضد للإجماع من العلامة والسيد العبد ولم يظهر عموم مخالفتهم
للمقام حتى أن بعض المدعى للإجماع هناك قد أفتار الرجوع في المقام كالعدي فالأظهر إن الإجماع^ث
المفعولة في وجوب تقليد الأعم تشمل المقام من دون معارض . وفيه منع وجوب الرجوع بل
الظاهر التخيير لدوران الأمر بين المحذورين من احتمال وجوب الرجوع وحرمة توضع ذاللا
يظهر من بيان مقدمتين :

الأولى - إن التخيير ينصور في الحكم الواقعي وفي الحكم الظاهري والتخيير في كلا واحد منهما قد يكون
بحكم الشارع وقد يكون بحكم العقل فالصور أربعة :

الأولى - ثبوت التخيير في الحكم الواقعي بحكم الشارع كما في خصال الكفارة . الثانية - ثبوته في
الحكم الواقعي بحكم العقل كما لو ردد الأمر بالمطبعة فإن الحكم بالتخيير بين الفعلين من جهة العقل
الثالثة - ثبوت التخيير في الحكم الظاهري بحكم الشارع كما في التخيير بين المتعاضدين الثابت بينهما التخيير

بحكم السادع. الواصفة - ثبوته في الحكم الظاهري بحكم العقل كما في مسألة التقليد مع تعدد المجتهدين
 فالمجتهد مقدم على التبعين عند الدوران في هذه الأنصاف إلا في الأخير لكونه القدر المنقضي.
 الثانية - إذا قلنا العاصي أحد المجتهدين المتساويين في الفضل ففي جواز الرجوع عن المقلد
 بالفتح إلى الآخر قولان. وجه العدم الأصل والإجماع المنقول عن العلامة والعصاة
 وبعض العامة. فإذا عرفت هاتين المقتضيتين.

فنقول: إن مقتضى المقدمة الأولى وجوب الرجوع قدراً متقيناً ومقتضى المقدمة الثانية
 حرمته لكون المأخوذ قدراً متقيناً يجب بناؤه بحسب قدر الأمرين بحيث فيه بين وجوب
 الرجوع وحرمته. والمفاد في دوران الأمرين المحذورين التخيير وما ذكرته من
 أنه من أن الأخرى وجوب العدول وإن قلنا بالحرمه في المتساويين غير مسموح مع أن
 الإجماعات المنقولة مع قطع النظر عن وجهها في نحو القرض أو الكلام بل نقول: إن الواصف
 هو البقاء على المأخوذ للاستصحاب لأن وجوب التقليد الأعم من باب القدر المنقضي
 وهو في القرض ليس بمنقضي لوجود الخلاف.

فصله
 على أن بعد الغرض عما ذكرناه أنه يتم لو صار الآخر أفضل لكثرة الاشتغال دون ما كان
 لنا فلصاحبه ضرورة أنه في المسائل المجتهد فيها ما كان أفضل ولو صار في غيرها مقصولا
 فالحكم بوجوب العدول مطلقاً لا وجه له.

السادس - إنه إذا قلنا أحدهما بافتقاراً لأفضليته ثم وجد الآخر أفضل منه وتمسك في أنه
 كان أفضل من الأول حين ابتداء التقليد أو صار أفضل منه بعد ذلك فالظاهر وجوب
 العدول إلى الآخر على القول بوجوب العدول في المسألة الحايفة بإذ القرض لا يخلو في
 الواقع من المسائل المنقضية.

وأما على المختار من جواز البقاء في السابقة فالظاهر جواز ذلك إن قلنا بأصالة الصحة

في الأعمال السابقة لأنه إذا جرى أصالة الصحة بينهما صح المفاوئ بناً على أن وجوب البقاء
أجازه مترتب على التقليد الصحيح.

والمفروض كون التقليد السابق صحيحاً بأصالة الصحة في فعل النص ولكنه يشكّل بأن وجوب
البقاء أو جواز مترتب على التقليد الصحيح في الواقع الذي لم يكشف خلافه بمعنى كون المرجوع
إليه مساوياً أو أفضل في الواقع لا يجب الاعتقاد وأصالة الصحة لا يثبت إلا كون التقليد
السابق صحيحاً في مرحلة الظاهر ولا يثبت موضوع المساواة الأفضل في الواقع كي يحكم جواز
البقاء أو وجوبه فالأحرط هنا العدول إلى الآخر فليتناول.

السابع - إنه لا يجب في إجازة الأفضل أو الأدع بالعلم وهل يجوز إجازة بالظن وسبباً في
الكلام فيه عند تعرض المصنف ثبوت ولاية القاضي.

الثامن - إن ثبوت سائر الأمور كأخذهم الإمام والمصرف في أموال البناي والعبيد المجانين
وسائر الأمور المحسبة المترط للمصرف فيها بإذن الحاكم الشرعي هل هي كالقضاء والتقليد في
كونها ثابتة للأفضل ولا يجوز لغير الأفضل تصدي لتلك الأمور إذا الأفضل وغيره سبباً فيها.
وعن السيد المجاهد أنه لم يجد للأصحاب نصراً بهذه المطلب. والتحقق ثبوت الولاية في تلك
الأمور لكل مجتهد مطلق بحكم المقبولة والتوقيع الشريف.

ضروته أن ثبوت ذلك من فروع المنصب ولا يجب إن كل مجتهد منصوب ولا يربط بهذه الحالة
بمسألة التقليد المنقذة فإنها ليست من فروع المنصب والنيابة بل من جهة عدم الدليل على
الرجوع إلى غير الأفضل فتمت. ولذا ليس أخذ الفتوى من الإمام تقليداً له بل من فروع
تبليغ الأحكام.

التاسع - إذا وافق المجتهدان أو المتفادان في الرأي فهل يجب تعيين المقلد
بالكسر المقلد بالمفتح بعد القول بلزوم تعيين الأفضل عند الاختلاف أم لا يجب بعد فرض الـ

في الرواى ؟ وعن السيد المجاهد في الأول إلا أن الظاهر لعدم عدم الدليل على لزوم النص
لأن كل واحد منهما جهة شرعية للعدل .

العاشر - إنه هل يكون وجوب تقليد الأعلم شرطاً عليها حتى لا يجب الفحص عن الأعلم أو يكون
شرطاً واختياراً حتى يجب الفحص ؟ وبعبارة أخرى تقليد الأعلم واجب شرطى أو واجب مطلق
و قد سبق الكلام فيه وعرفت أن الظاهر كونه واجباً مطلقاً يجب الفحص ولكن البعض منه الفحص
عن حال العلماء الذين ينسب للعدل الرجوع إليهم فلا يجب الفحص عن حال الموجودين في زمان
الأرض ومغاربها عملاً بالسيرة المسهولة في الأعصار و اعتماداً على نفي الضرر والخرج في الشريعة
السنية التي عليها المدار .

ثم إن المقلد إما يعلم بالأفضل تفصيلاً أو يعلم به إجمالاً أو الشك فيه . فالصحيح إجماله في
وجوب الأخذ بقوى الأفضل مع معرفته تفصيلاً وعلمه بالاختلاف تفصيلاً أو إجمالاً للأدلة
المتقدمة ووجوب الفحص مع علمه إجمالاً بوجده في المحصور واختلافه مع غيره تفصيلاً أو
إجمالاً أو مع شك في أصل وجوده واختلافه مع غيره تفصيلاً أو إجمالاً للعلم الإجمالي الموجب
للفحص والتحقيق في البداهة .

إذ المانع من تقليد المفضول هو مخالفة الفاضل له في المقنن وهي بعد غير معلومة بغيره في تقليد
أهم شاهد فاضل جيداً . وإما قيدنا العلم الإجمالي بكون متعلقه على وجه المحصر ضرورة أن
غير المحصور في مورد العلم الإجمالي للحق بالمشبهة البدئية لا يجب الفحص عنها .

الحادي عشر - إن المناط في الأعلمية هو شدة القوة والمملكة أو كونه أكثر استنباطاً عملاً
أو أكثر حفظاً منه أو أدق التبع والظاهر الأول إذ من الواضح أن الأعلم في كل صنفه يطلق
على من كان له شهرة في ذلك الصنف وبعبارة أخرى على من كان أكثر
علماً وخبيراً في ذلك .

قال في الشرائع: الواجب - إذا أذن له الإمام في الاستخلاف جاز ولو وضع لم يجوز مع -
إطلاق القول به إن كان هناك أمارة تدل على الإذن مثل سعة الولاية التي لا ينقطع^{الله}
المواحدة اهـ.

لوضع ذلك بقتضى الحكم في مقامين: الأول - في جواز الاستخلاف وعدمه الثاني -
بعد القول به إن المستخلف بالفتح هل يكون دكلاً للمستخلف بالكسر أو منصوباً بمن قبل -
الإمام ع؟

نظروا لقائده في انغواله بموت الأول أو جنونه أو غزله على الأول دون الثاني وسبب^{في}
الكلام فيه منضلاً إن شاء الله تعالى. أما الكلام في الأول فنقول: إن القاضي إذا ما^د
في الاستخلاف مطلقاً أو على بعض الوجوه أو نهي عنه أو مطلق فيه.

فعلى الأول لا إشكال في الجواز مطلقاً أو على الوجه الذي أذن فيه سواء احتاج إليه^{فأع}
بلد هام لا كما تأذن الموكل الوكيل في التوكيل. وعلى الثاني - لا إشكال في العدم وإن كان
ما فوضه إليه أكلوا ما يمكنه القيام به لأن القضاء موقوف على إذنه ع وقد قصره على الخائب
لأنه يجوز له المنعدي وعلى الثالث - ينظر إن كان ما فوضه إليه ما يمكنه القيام به كبلدة
صغيرة فوجهان والأصح عند الأصحاب كافي لك العدم وإن كان ما فوضه أكثر مما يمكنه
القيام به كأن يكون ولايته شعبة لا ينضبط بالواحد، يجوز لشهادة الحال على ذلك
وعدم المانع من قبله ع هذا كله في حال المحضور.

وأما في حال الغيبة فلا طهر عدم الجواز إذ المستخلف بالفتح إما مجتهد أو غيره فعلى الأول
أنه ما دون من قبله فلا حاجة إلى الاستخلاف وإن كان علمياً فلا يصلح لذلك لما قدمناه
نعم له استقلاله بغير الشورى على الإجماع كسلح المبينة والتخلف بعد أن سمع الحاكم المبينة
حدوث الحكم - ومن هنا يستدح حال غيره الفصل لولنا يلزم التواضع إلى الفصل مع وجود العلم

جواز الاستخلاف مع إمكان التراجع إليه ومع عدم الإمكان فلا حاجة إلى الغصب لكونه منجوزاً من قبل الإمام .

وما في بعض عبارات جواز الاستخلاف إن أو يد مع الإمكان فهو كما ترى وإن أو يد مع عدم إمكان الأفضل فغير محتاج إليه ضد.

قال في التواضع : وإذا أدى من لا يشعن عليه القضاء أو تخفيف الحال بقض بسلطان المالك فنقول : يعون الله تعالى وترقبته . إن ما يستفيد القاضى من جهة القضاء من الارتزاق والأجرة والجعل والرشوة والهدية بين محله وحرم . أما الأول ففي جوازه وعده أو لا نعلم (وأدى لمصالح المسلمين عامة) أدلاً - إن ثبت المال عبادة عن الأموال المزمنة لمصالح المسلمين عامة ، شرعاً كالحراج والمفاسدة أو جعلاً كالأذنان والوصايا لذلك ولا يعتبر ذلك الحاجة وما في بعض العبارات من اعتبار الاحتياج في الأخذ وكون الزكاة منه غير مستبدل ثم منها ما ظن فيه وهو كونها في سبيل الله تعالى ونسبة المال باسم بيت المال نسبة الحال باسم الحال . وثانياً - إن عجز جواز ارتزاق القاضى من بيت المال يرجع إلى أن القاضى هل هو مصرف له أم لا الأشخاص والأموال التي تكون مصارفاً له أو لا ؟ بأن يجوز أن يعطى منه أو يأخذ منه إذا كان ذلك بيده . وبذلك يظهر الفرق بين الأجرة والارتزاق لصدقة الارتزاق للفقير لا للقضاء دون الأجرة فإنها على القضاء

وإلى ما ذكرناه يرجع ما في الرضا من الفرق بينهما من توقف العمل على الأجرة ودونه يعترف المقصد لا وجود العمل عليها لإمكان وجوده بدونها أيضاً لا بما ذكره ثانياً الشهيد في ذلك من أن الأجرة تستغنى عن العمل والعوض وتبسط المدة والصيغة الخاصة ودونه لا مانع بطور الحكم وعدم تقديره بتعدد عمله . ثبت المال للاجماع على عدم جواز أخذهما يدفع إلى الحكم من المتأخرين من غير تقدير كما أوردته الأدلة على محلي شرح الإرشاد .

وكيف كان والأخوال في المسألة أربعة: الجواز مطلقا سواء كان مع النفعين عليه أم لا ومع
 أم لا كما هو ظاهر مختصم النافع واللمعة في المتأخر وشرح شافعي أنه في المكاسب في باب الرشد
 وحكى عن السرازمي والدودي والذائي في المستند الجواز مطلقا مع الحاجة كما هو ظاهر لللمعة
 في القضاء والجواز وشرح شافعي أنه في مسألة الأجرة على الواجبات الجواز مع عدم النفعين
 أو مع الحاجة كما هو ظاهر الترائع والقواعد والمالك ونسب إلى الأثر الجواز مع عدم النفعين
 والحاجة كما هو ظاهر الإردشاد .

والأقوى الأدل لأصله الجواز وعدم صلاحية ما يبرض هنا للمنفعة إذ المانع إما لعدم كونه
 يثبت المال صالحا له أو عدم كون المأضي مصرنا له أو كونه مصرنا مقبدا بالحاجة أو إن القضاء
 واجب عليه فلا يجوز أخذ العوض عن الواجب إذ نص خاص ودفع المانع بدل على عدم الجواز
 وكلها ناسد جدا .

أما الأول - فلصحة حكاية التمسك على أن يثبت المال مصرنا لصالح الملهين . وأما الثاني - فلا ريب
 إن النيام برفع الخصوصية بين الملهين من أعظم مصالحهم . وأما الثالث - بأن لدى التفتيد مطالب
 بالبدل وأنى له ذلك . وأما الرابع - فنحن نعرف الكلام فيه مفصلا في مسألة الأجرة على الواجبات
 وأما الخامس - فإن النص الذي نؤمنه والله هو صحة عبد الله بن سنان . قال : سئل أبو
 عبد الله الصادق ع عن قاض بين فرطين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان . قال :
 ذلك سمح .

وفيهِ أن ظاهر الرواية كون القاضي منصوبا من قبل السلطان الظاهر بغير الصريح من سلطان
 الجور إذ ما يؤخذ من المفضل لا يكون سخيا على هذا الأساس لما بها حتى في صدده ولو لم
 يجلد على ذلك لزم إسماعيل على خلافه إلى جملة الجواز والائتوان في الجملة .

وأما الثاني - أعني الأجرة - فاجعل على القضاء وتوذيذك العوض عنه في جواز ذلك

وعليه أنوال: عدم الجواز مطلقا نسب إلى المشهور بل عليه الإجماع عن البيع والصلاة وثاني
 المحققين في طرد عدد الجواز مطلقا نسب إلى المعين والبيع في عددية وفي بعض
 كتبه عدم الجواز مع المعين والكفاية كما هو ظاهر في ما في كسب شيخ شافعيانده في
 بحث الرشاء من نسبة هذا القول إلى لف غير موافق لما رأينا ولا بأس بنقل عبارة لف
 قال في لف: والأقرب أن يقال إن تسين القضاء عليه إما بتعيين الإمام أو بفقد غيره أو بكونه
 أفضل زمانه وكان ممكنا لم يجز الأجرة عليه وإن لم يتعين عليه أو كان محتاجا للأقرب ح
 الكراهة.

ويؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه أنه ذه ذكر في بحث الأجرة على الواجبات في مقام الرد على
 الثاني جواز أخذ الأجرة على القضاء عديم المعين مطلقا إلى صريح لف ولعل عدم وجود
 عند كاتبه بحث الرشاء الجواز مع الحاجة مطلقا نسب إلى بعض لم يبرهن.
 وكيف كان فعدم جواز أخذ الأجرة على القضاء مطلقا إما مبنى على كونه واجبا أو لعله ليدل
 دل عليه. وإن قلنا بجواز أخذ الأجرة على الواجبات وحيث انفرد الكلام هنا بآسان أن يكمل
 في الأجرة على الواجبات بحسب الوسخ والمجال مستعينا من الله تعالى وأماناته على العباد،
 ونخص القول فيه بفتوى رسم مقدما:

الأدلى - إن العمل الذي يستأجر الأجر له لا بد أن يكون له منفعة تعود إلى باذل المال
 وأن لا يلزم من تحقق الإجازة استيفاء المنفعة المقصودة من المستأجر كما لو استأجر أحد
 أحدا لإعادة صلته ليفقد به فلا ريب إن صحلا لإجادة يستلزم استيفاء المنفعة المقصودة
 عن الأجر لعدم إمكان إثبات الصلاة المفترضة بالقرينة مع الإجماع كما يجمع الاختلاف فيه
 وأن لا يكون ذلك العمل مستغنا عليه الجهر كما في أحكام الأموات التي يستغنها الميت الآخر
 وبعبارة أخرى أن الشارع أن لا يثقل عليه العمل نظرا لثلاثة الملال عليه كما في الزكاة.

ثانية - إن المراد بالأجرة ليس هي الأجرة المصطلحة في الإجارة بل المراد مطلقاً أخذ العوض بأداء عمله الواجب سواء كان المال أو غيره مما يصلح للعوضيّة كنعيم الفاعلة والسود عوضاً للبضع في السكاح وسواء كان يعتقد الإجارة أو بالصالح أو غيرها.

الثالثة - إن الكلام ليس في شرائط التعبد في المعاملات نحو معلومية العوضين والمدة في الإجارة والعدد في السلم إذ الكلام في تلك الشرائط موكل في علمها بل اجتزأنا أصل قابلية الواجبات للإجارة وصلاحيتهما لها كونهما مودداً لها.

الرابعة - إن المانع من الإجارة في الواجبات هو التعبدية أو المجانية أو صفة الوجوب والظاهر عدم الإشكال في كون التعبدية مانعة عنها لما استعناك بأن مودداً للإجارة فلا بد أن يكون على وجه لا يلزم من صحتها اشتراط المنفعة المقصودة ومن الجديهي لزوم ذلك في المقام من جهة استلزام وجودها عدماً.

نوضح ذلك إن المراد بالتعبدية ما كان ذات المقدمه مستحقاً لهذا العمل وكونه تعالى داعياً له دون غيره وما كان هذا شأنه لا يصح عليه الإجارة ولا استيجاده إذ الإجارة معناه استحقاق الجزاء ذلك العمل من العامل ضرورة نشأ الاستحقاقين ولعل إلى هذا يرجع ما عن كاشف الغطاء أنه إن الثاني بين صفة الوجوب والتملك ذاتي لأن المملوك المستحق لا يستحق ثابثاً وما ذكرنا نصحاً للإجارة فيها لا يمتنع ولا يفتي عن جوع بل الثابت في الجملة بحكم نفسه (بذكر الجزاء إيراداً باعتبار لفظنا).

منها ما ذكره مؤلف الجواهر أنه: إن تضاعف الوجوب بسبب الإجارة يؤكد الإخلاص المطلوب في العبادات. وفيه مع أنه أخص من المدعى للمعترفين إن الكلام في مطلق أخذ العوض سواء كان بإجارة أو حلفاً أو غيرهما فإنه لا بد بهذا أن تضاعف الوجوب من جهة الإجارة ومن جهة الصلوة يؤكد الإخلاص في العمل فهو يذهب إلى الفساد إذا الوجوب في الإجارة تولى

لا يعتبر فيه الإخلاص وفي الصلاة فعبدى يعتبر فيه الإخلاص فكيف يصير الوجوبان
 المختلفان متساوين لتأكيد الإخلاص وإن أريد تضاعف الوجوب بترك الإخلاص العامل
 فهو كما ترى مخالف للوجوب إذ لا يترتب عليه أجر ديني أو خلص ما يترتب عليه.
 وترد على سادته إن تأكد الإخلاص يستلزم أن يكون الأمر بالوفاء والأمر بالصلاة في
 زمان واحد بحيث يكونان كترسي رصان وهو غير معقول هنا إذ مقتضى الإخلاص المعنى
 في ترتيب الثواب على موافقة الأمر بالوفاء هو إثبات الفعل من حيث استحقات المتأخر
 له بأداء المال ومقتضى الإخلاص المعنى في ترتيب الثواب على موافقة الأمر بالصلاة هو
 إثبات الفعل من حيث استحقاقه تعالى ذلك ولا يرب عدم إمكان اجتماع الاستحقاقين
 في زمان واحد للتضاد والتناقض فكيف يكون وجوب أحدهما وإخلاص أحدهما مؤكداً
 لإخلاص آخر فندبر.

ومنها أن ما ذكرنا سلم لو قلنا باعتبار عنوان الإجارة في العمل المتأجر عليه في حصول
 البرائة والظاهر ليس الأمر كذلك لا مكان حصولها عنه وإن لم يقصد العنوان أيضاً بأن
 يأتي الأجر الفعل مخلصاً لله تعالى بحيث لا يكون دخل للإجارة في النيابة يستحق الأجر
 بالإجارة غير مانعة من قصد الإخلاص.

وحیه أن المعنى في حصول البرائة وإن لم يكن قصد عنوان الإجارة إلا أن مورد الإجارة
 لا بد أن يكون قابلاً لأن يترتب به بقصد الإجارة ويترتب به لأجل استحقاق المتأجر إياه
 من باب تسليم مال الغير إليه وما كان من قبيل العبادة ليس كذلك.

ولما لم أن يقول: إن المعنى في حصول البرائة بإمكان استغناء المتأجر عن عمل المأجر لا
 كون العمل قابلاً لأن يأتي به بقصد الإجارة والفرض إمكان استغناء المتأجر بعمله من
 غير قصد الإجارة كما لو أراد المتأجر إعادة صلواته افتدائاً بفسخه شخصاً لإداء صلواته

الواجبة والأجبر يصلى صلاته من غير قصد الإجابة وهو يقتدى به فلا يثبت الانتفاع في الغرض.

والأولى في الواجب أن يقال أن الأجبر في مقام العمل إما ينوى الفعل لله تعالى بحيث لا يكون الداعي والحرك له إلا هو وهو الذي يسمى بالبرع وإما ينوى في مقام أداء الفعل لأجرة بحيث يكون هو الم باعث والحرك على هذا، فعلى الأول لا يستحق الأجرة ضرورة أن المنبرع لا يستحق الأجر إلا من الله تعالى بل لا يقصده من عباده فلا يجوز له أخذ الأجرة عن مخلوقين وعلى الثاني يقصد العمل لأن ما للمخلوق لا يصلح للمخالق ولم تحصل العبادة المبررة للذمة.

وسواء كان قصد المنعزب من جهة أمر الإجابة فهذا المقدار يكفي في حصول العمل المنعزب^ب به ولا حاجة إلى نية المنعزب بالقبض إلى الأمر الصلواتي وهذا الوجه مستفاد من كلام المؤلف الواضح ومن شبهة الوحيد الیهیهائی في رسالته في المعاملات.

ومدحجابه عنه يلزم الدوران صحة الإجابة يتوقف على إيجاد الفعل ودفعه مع نية التعزبه ودفع الفعل مع قصد التعزبه يتوقف على صحة الإجابة، وفيه أن صحة الإجابة وإن كانت متوقفة على إمكان إيجاد الفعل مع التعزبه ولكن إمكان إيجاد الفعل مع التعزبه لا يتوقف على الإجابة ضرورة إمكان الإجابة على وجه البرع.

والتحقيق في الجواب لزوم الدوران على وجه المتقدم بل أن التعزبه المادة هنا هي امتثال الأمر الإجابي وهي لا يمكن أن يكون مأخوذة في موضوع الإجابة كما قالوا: إن التعزبه المعنوية في الصلاة عبادة عن امتثال الأمر بالصلاة فلا يمكن كونها مأخوذة في موضوع الأمر بامتثالها ومنها أن تكون الأجرة من المستأجر داعية على الفعل المنعزب به وبعبارة أخرى أن الداعي على الفعل هو المنعزب والداعي على الفعل المنعزب به هو الأجرة فالأجرة هو الداعي على الداعي ولا تدح في ذلك كما يؤول إلى الفعل فتعزبا إلى الله تعالى ويقصد منه حصول المطالب الدنيوية

كأداء الدين وسعة الرزق وغيرهما من الحاجات الدينية.

وأجاب عنه شيخنا بخلافه بالفرق بين الغرض الديني المطلوب من الخالق الذي يفتقر إليه بالعمل وبين الغرض الماحصل من غيره وهو استحقاق الأجرة إذ طلب الخالق من الله تعالى ولو كانت دينية محبوبة عند الله فلا يمدح في العبادة بل ربما تذكركم فلا مالو كان طلبها من غيره فإنه يفسدها إلا لأنه لا يخلو عن تأمل وبحث إذ اللازم أن يكون الله تعالى غاية العايات في العبادات لأنه تعالى غاية كل مقصد لا كون شيء آخر غاية العايات فأخبرهم.

الخامسة - إنك قد عرفت من تضاعف كلما شئت إن الجانبية مانعة عن صحة الإجابة ضرورة أن العمل إذا كان مستحقاً عليه الجزعكم الشارع وأبلغه عليه نظير إنلاف المال عليه في الزكاة لا يجوز أخذ الأجرة عليه وذلك كاحكام الأموات التي تستحقها الميت الأدنى عن المكلفين مجازاً.

السادسة - إن مقتضى الأصل والقاعدة جواز أخذ الأجرة عليه (أي على الواجب) إذ كل عمل كان له منفعة مقصودة محالة يجوز أخذ الأجرة عليه ولا يتفاوت في ذلك بين كونه دافعاً للصرفان الذي أوجبه الله تعالى على المكلف أو لا يكون كذلك وما استغفله من الأدلة على المنع ضعيف جداً.

فإذا عرفت تلك المقدمات فلتشرع في أدلة الماتنين واستدلوا على ذلك بوجوه ذكرنا ثم بعض الأساطين في شرحه على القواعد: أحدها - إن المنافع بين صفة الواجب تلك ذاتية لأن المملوك والمستحق لا يملك ولا يستحق.

ثانيها - حاصله على الوجه الذي استعمله شيخنا رحمه الله في إبطاله لاجتماع المالين في أن واحد على مملوك واحد. لو ضعه إن الذي يقابل بالمال لا بد أن يكون لنفس المال بما

بملكه المخرج حتى يملكه المستأجر في مقابل تملكه المال إيجاباً فإذ افترض العمل واجباً لله تعالى
فليس للتكليف تركه فيصير نظراً العمل المملوك للغير إذا اشترط إذا أجز نفسه لعمل خاص لشخص
لم يجزله إيجاباً نفسه لشخص آخر لذلك العمل وليس إلا لأن الفعل صار مستحقاً للأول
وملكه كاله تلامعنى لملكه ثانياً للآخر مع فرض بقائه على ملك الأول .

وفيه نظر لا مكان منع المناقاة بين الوجوب الذي هو طلب الشارع للفعل وبين استحقاق
المستأجر له إذا استحقاق الشارع للفعل وملكه المستأجر من طلبه ليس من قبل استحقاق^ر الأول
وملكه الذي ينشأ عن ملك الغير واستحقاقه . وأما على الوجه الذي استفاده شيخ الفقهاء
في الجواهر امتناع تعدد أسباب الوجوب بأن يمنع في واجب واحد أن يكون له سببان
لوجوب بعد فرض كون كل واحد منهما مستقلاً في السببية . فعليه منع لعدم المانع في ذلك
كما حكوا بوجه تعدد الواجب والحلف عليه وأمر الوالد والجد به خذير .

ثانيها - إن الإجارة لو تعلقت به كان للمستأجر سلطان عليه في الإيجاد والعدم على نحو -
سلطان الملاك وكان الإبرار والإثالة والتأجيل وكان لأجير قعدة على التسليم وانتاع
ذلك واضح في الواجب العيني بالأصل والعادى .

وأما الكفاي فلأنه بفعله يتعين له فلا بد من ذلك في ملك آخر ولعدم نفع المستأجر بها بملكه أو
بشفقة غيره لأنه بمنزلة قوله استأجرتك لملك منعك المملوكة لك أو لغيرك انتهى كلامه .

أقول : إن الظاهر من قوله : وأما الكفاي أنه عرضة فده إجزاء الدليلين المذكورين في
الواجب الكفاي فتؤله : فلا بد بفعله اه إشارة إلى تعزيب الدليل الثاني في الواجب الكفاي
وقوله : ولعدم نفع المستأجر اه إشارة إلى تعزيب الدليل الأول فيه وإن يظهر من شيخ
شافعاً فده في المكاسب إن الموجبين تعزيب الجوابان الدليل الثاني في الكفاي كما سمعناه من
شيخنا دام ظله إن قوله : ولعدم نفع المستأجر اه دليل على أصل المطلب فتدبر جيداً .

وكيف كان وفيه أيضا نظرية السلطان من حيث الإجابة بالإبراء والإقامة ونحوها ثم نقض
صدا والأجبر له فذرة على محقق صناد الأجر له فذرة على التسليم في الواجبات التي لم تعتبر فيها
فيها ونفعها حاصل للغير.

وثالثها - إن الظاهر عدم دخول الأجرة على الواجبات في عمومات المعاملات في الكتاب والسنة
فيبقى أصل عدم الاشتغال عن الحالة الأولى. وفيه أن اللازم على المانع بعد تسليم عموم المعاملات
في الكتاب والسنة إثبات المخصص لذلك العموم وخروج الواجب عن تحته ومجرد المنع لا يكفي.
ومنها ما حكى عن شيخ مشايخنا فده في مجلس بحثه: أن الواجب إن كان له مالمية فذرة فذرة قبل الإيجاب
ينجز وأخذ الأجرة عليه إذا الإيجاب لا يوجب على المكلف إيجاده بمان. لا مكان فحق ذلك
العمل باعتبار قصد الأجرة وعدمه في ضمن الفردين في الخارج ووجوب الجنس لا يثنى جواز
أخذ الأجرة على فرد من أفراد. وإن لم يكن له مالمية فذرة فذرة الإيجاب كأحكام الأموال
تلا يجوز أخذ الأجرة عليه.

ضرورية أن مالمية إذا صارن بسبب الوجوب يصير ملكا لله تعالى فلا يجوز أخذ الأجرة عليه وهذا
المقتضى جميع أخذ الأجرة على الصانع ودفعه إلى السكالك الواردة فيها كما سطره إن شاء
الله تعالى. وفيه أن مجرد وجود المالمية قبل الإيجاب لا يوجب جواز أخذ الأجرة لأن ضرورة
العمل ذو الفردين باعتبار قصد الأجرة وعدمه أدل الكلام بل ممنوع إذا الفرد على هذا -
المفهوم هو العمل الموجود في الخارج مع قصد الأجرة وبعد اعتبار قصد الأجرة في فردية
الفرد لا يصح أن يقال بالإجابة ونعت على الفرد الذي علمت فيه قصد الأجرة مثلاً.

وأما ما ذكر في الشئ الثاني فإنه علم لو أريد الإجابة بعد العمل لصيرورة العمل لله تعالى
وأما بعد الوجوب وقبل العمل فلا إشكال.

وخامسها - ما ذكره شيخ مشايخنا فده في المكاسب من أن أخذ الأجرة على الواجب العيني المنقضي

أكل المال بالباطل لصبر وردة المكلف في العمل مشهوراً من قبل الشارع وغير متوقف على طيب نفسه
 في استيفائه منه . وفيه ما عرفت في كلام بعض الأساطين إن أدب به المتأني بين صفة
 الوجوب والتمك وإن أدب به ما قلناه عنه من عدم جواز أخذ الأجرة فيما كان ماله
 وما تدنه يعد إيجاب الشارع فيج ما عرفت فيه أنه لا وجه لاختصاص ذلك بالواجب
 المعنى التعقيب بل يجري ذلك في الكفاي أيضاً كما صرح بذلك تحتللاً بأحكام المولى .
 وسادسها - إن الأجرة على الواجبات تنافي الإخلاص في العمل المعبر بهما كما يستفاد
 من الواض وغيره . وفيه أن كون التعبدية مانعاً عن الإجارة مسلم لكنه لا يبطله بالتمام
 إذ الكلام في أن الواجب من حيث الوجوب مانع عن الإجارة أم لا ضرورة أن كل الواجب
 ليس بتعبدى مع أنه مفروض بالمستغيب المتعبدى .

وسابعها - الإطاع كما في الرياض حيث قال : بل عليه الإجماع في كلام جماعة . وفيه منع الإجماع
 لوجود القول بالخلاف من أقيان الأصحاب من القدماء والمتأخرين كما صرح بذلك شيخ
 مشايخنا في الكاسب مضافاً في بحث الأجرة على الواجبات ملاحظه وتأمل . ونقد الأتوال
 في صدر المسألة أيضاً .

ونقد استدلال بوجه آخر لا جدوى لغرضها عدى الإطالة والمنعية ولذا أعرضنا لها ولو بنا
 ذكرها . وبالجملة أن الذي يترى في المطر أن الوجوب من حيث الوجوب ليس مانعاً عن الإجارة
 وأخذ الأجرة عليه لما استعملك بأن مقتضى القاعدة في كل عمل له منفعة محتملة مقصودة
 جواز أخذ الأجرة والجعل عليه وإن كان داخلاً في العنوان الذي أدب به الله تعالى على
 المكلف إلا إذا استغنى من أدلته بجانبه ذلك العمل من المكلف في الخارج .

وبقي ما مشيئان ينبغي التنبيه عليها : الأول - ذكر الإشكال المعروف في الصاعان التي
 يتوقف النظام عليها وجب كفاية لإقامة النظام وجوبه وحيث إن المختار جواز الأجرة على

الواجبات استر حناعن الاشكال وكلغة جوابه .

فالاشكال انما يرد على الفاعلين بالمنع . ونعزيره ان الصناعات التي تنوقف عليها النظام لا
في وجودها كفاية لحفظ النظام وانما هي بل نذ يتعين على شخص خاص في بعض الموارد كالطب
على الطبيب عند انحصار العلاج به في مرض خاص اذ في بلد خاص مع ان جواز أخذ الأجرة
عليها ما لا كلام بينهم . واجب عنه بوجه :

الأول - الالتزام بمجرد ذلك بالإجماع والسيرة القطعية . وفيه أنها ينفعان في دفع
الاشكال لو كان دليل المنع شرعياً بخلاف ما كان الدليل عليه عقلياً من جهة عدم تحقق
قاعدة المعادضة في إجابة الواجب فإنها لا يعملان في المفعول معقولاً .

الثاني - الالتزام بجواز أخذ الأجرة على الواجبات إذا لم تكن تعبدية . وفيه أنه التزام بالإسكال
كسابقه لا يدفع له كما لا يخفى مع أنه منقوض بالدفن الذي لا يجوز أخذ الأجرة عليه بلا كلام
بينهم .

الثالث - ملحق المحقق الثاني من انحصار جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية فلا يكون
حينئذ واجباً وفيه مع أنه غير مفهوم المراد فإنه إن أراد أن مجرد وجود من به الكفاية في
ظهور النظام يسوغ الأخذ لأرباب الصنائع فهو كما ترى ضرورة أن مجرد الوجود من دون
صدور العمل لا يوجب الموقوف وإن أراد أن تحقق العمل من به الكفاية في الخارج يجوز الأخذ
لأرباب الصنائع فساداً وضع من سابقه . إذ من الواضح أن بعد تحقق العمل في الخارج لا يكون
واجباً في البين كما يكون أخذ الأجرة مودداً للاشكال في ظاهر العمل والقوى جواز الأخذ
بجميع بناد الوجوب الكفاية بل مع وجوبه عيناً لا حصارة .

الرابع - لما ذكره شيخنا رحمه الله في المسألة من الواجب إذا كان شيئاً فليس له بمجرد أخذ الأجرة
عليه ولو كان من الصناعات وإن كان كفاً ما كان الاستبعاد عليه ينسقط الواجب بعمل

المستأجر عليه عنه وعن غيره وإن لم يحصل الاشتغال من هذا الباب أخذ الطبيب الأجرة على حضوره عند المريض إذا تيقن عليه علاجه فإن العلاج وإن كان معينا عليه إلا أن الجمع بينه وبين المريض مقدرة للعلاج واجب كفاي بينه وبين أدلياء المريض حضوره أداؤا للعلاج الكفاي كما حصار أدلياء المريض. وفيه أن ما ذكره فده حسن في الجملة إلا أنه لا يندفع الإشكال بخلافه ضروفاً عدم حاجته بالنسبة إلى البناء والتجارة وأمثالها.

الخامس - ما ذكره أيضاً على ما حكى عنه وقد مضى الكلام فيه وما عليه فلا يعده فراجع.

السادس - إن المنع عن أخذ الأجرة على الصناعات الواجبة لإثارة النظام موجب لاختلال النظام ضروفاً عدم رغبة الناس في تخصيصها حينئذ فيجوز الأمر إلى تركها الثاني للعرض فجزء أخذ الأجرة عليها لطف في التكليف بإثارة النظام وهو حسن. ولعل إليه يرجع ما عن الغيبة. كما أشف العطاء فده أن الوجوب في هذه الأمور شرطي بالعوض وإلا ففيه كلام كما تعرضه في الكتاب بعد تعرض كلامه بل يمكن إرجاع ما حكى عن بعض آخر. من أن وجوب الصناعات ليعتد من حيث ذاتها بل من حيث إثارة النظام وإثارة النظام غير موقوف على العمل شرعاً.

وكيف كان على القول بمنع أخذ الأجرة على المراجعات فالمشعبي في جواب دفع الإشكال هو وجه السادس فندبر جيداً.

الثاني - في النباتات حيث تدركنا إن ما يعتبر فيه المغرب لا يجوز الأجرة عليه للثاني بينها. وللقائل (القائل المحدث الفاساني في بيع وشب إلى بعض من تقدمه أيضاً وإلى من تأخ عنه أعمى الحاج المولى أسد الله فده) أن يقول: كما قيل من عدم حصة الاستيحاء والمنطرات في الأذنية الثانية واللاحقة على العبادات الواجبة على الميث من صلات وصوم وحج ونحوها إذا ما منع من الأجرة إذا كان جهة التعبد والإخلاص للمأمورية في العبادة لا لثبوت في ذلك كون المطلوب منه من الأعباء أم من الآموال ضروفاً ثبوت الثاني بين الأجرة والإطراح كيف كان. واجب منه ^{بوجه}

أحدها - قيام الإجماع على صحة الإجارة في العبادات كما حكى عن المحقق الثاني ونحو الذين في الإجماع
ومع صدور التمسك في كرى وعن إرشاد الجعفرية وظاهر مجمع الفائدة بل عن المحقق الثاني هذه
أيضاً فيه أنه غير حاسم للإشكال الوارد في المصادر. ضرورة أن إشكال أخذ الأجرة مع قصد ^{العمل}
عقلى من جهة امتناع الجمع بينها والإشكال المذكور في تصوير الجمع لا في صحة الاستيعار.

الثاني - ما ذكره الوحيد المبيهاً في رسائله الفارسية في المعاملات ونبهه الواضح والمجهر
من كفاية قصد القرية في صحة الاستيعار بالنسبة إلى الأمر بالوفاء بالإجارة وقد مضى الكلام
عليه مفصلاً فلا نعيد.

الثالث - ما حكى عن الزاقي الثاني أنه من عدم لزوم قصد القرية في العادة المستأجرة عليها
وما نوع سمعك من اعتبار النية (أي قصد القرية) في العبادات إنها في العبادات التي ^{تعلق}
المكلف بنفسه من الواجبات والمستحبات دون العبادات التي تجب عليه بواسطة الإجارة.
وفيها من الضعف ما لا يخفى.

الرابع - إن مورد الإجارة هو النيابة في الصلاة المنقرّب بها بأن يؤخذ قصد القرية في العادة
ثم يجعل المجموع مورد الإجارة على وجه يكون الداعي إلى نفس العمل قصد الإخلاص ويكون الداعي
إلى العمل بقصد الإخلاص هو قصد الأجرة. وبعبارة أخرى أن يكون قصد الأجرة داعياً إلى
الداعي وهذا الوجه إن لم يصح أخذ الأجرة على الأعمال التي لا بد منها النيابة كصلاة ليلة
الدين وغيرها. ولكن قد عرفت من الإشكال في المقدمات من أن اللزوم في العبادات أن يكون
قصد القرية غاية الغايات لأن يكون شيئاً آخر دافعاً عنه لما خارج.

الخامس - ما ذكره في الحاشية ورسائله القضائية بأنه بعد ما ذكر جواز الاستيعار على الأعمال
التي لا يترتب حصول نفعها للاستأجر على قصد القرية كبناء المساجد ونحوه فالرد من هذا ^{القول}
استيعار الشخص للنيابة عنه في العبادات التي تقصد النيابة كالحج والزيارة والصلاة والصوم

فإن نية الشخص عن غيره بهذا ذكر وإن كان مستحباً إلا أن ثواب الثواب للمثوب وحصول هذا النفع له لا يتوقف على قصد الإخلاص في نية بل متى جعل نفسه بمنزلة الغير وعمل العمل بقصد الثواب الذي هو الثواب المبوب بعد فرض النية أنفع المبوب سواء فعل المصاب هذه النية بقصد الإخلاص في أمثال أداها النية عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلاً بل ولم يعلم بوجودها فضلاً عن أن يقصد أمثالها.

ألا ترى إن أكلوا العوام الذين يعلمون الحيران لا مواثم لا يعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم في هذه النية بل يتخذ النية مجرد إحسان إلى الميت لا يعود النفع منه إلى نفسه والثواب الذي قصده المصاب بعد جعل نفسه ثانياً هو الثواب المبوب لا الثواب المصاب فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحضار الأجر عن فلان بأن ينزل نفسه منزله في إثبات الفعل ثوباً إلى الله تعالى.

ثم إذا عرض هذه النية الموجوب بسبب الإجابة فالأجبر منسوب في نيته لأن الفرض عدم علمه أحياناً يكون النية راجحة شرعاً يحصل بها الثواب لكنه منسوب بعد جعل نفسه به لا وثانياً عن الغير فهو منسوب بوصفه به به لا وثانياً عن الغير فالثواب يحصل للغير.

فإن ذلك : الموجود في الخارج من الأجبر ليس إلا الصلاة من الميت فتلا هذه الصلاة الإجابة والنية فإن لم يمكن الإخلاص في متعلق الإجابة لم ينوب على تلك الصلاة نفع الميت وإن أكل لم يناف الإخلاص لأخذ الأجرة ولتست النية عن الميت في الصلاة المنسوب بها إلى الله تعالى شيئاً ونفس الصلاة شيئاً آخر حتى يكون الأول متعلقاً بالإجابة والثاني مورد الإخلاص. ذلك : القوة الخارجة عنها من متعلق الإجابة هي المعينة في نفس متعلق الإجابة وإن أخذ خارجاً عما يعبر فيه القربة مما لا يكون متعلقاً بالإجابة فالصلاة الموجودة في الخارج على جهة النية فعل للمصاب من حيث إنها نية عن الغير.

وهذا الاعتبار ينقسم في حقه إلى المباح والمباح والمروج ودفع للمبوب منه بعد نية المصاب

يعنى بعد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه في هذه الأفعال . وبهذا الاعتبار يترتب عليه
الآثار الدينية والأخرية بفعل المنوب عنه الذى لم يشترط فيه المباشرة والإجادة
تعلق به بالاعتبار الأول والثرب بالاعتبار الثانى فالوجود في ضمن الصلاة الخارجية
فعلان بناية صادرة عن الأجر الثانى .

فيقال : ما بين عن ثلان وفعل كأنه صادر عن المنوب عنه فيمكن أن يقال على سبيل المجاز على
ثلان ولا يمكن أن يقال ما بين ثلان فكما جاز اختلاف هذين الفعلين في الآثار فلا ينافي
اعتبار القرينة في الثانى جواز الاستعجار على الأول الذى لا يصير فيه القرينة انتهى ما نقلناه
بقوله . وقد أجاب بما ناد وجاء بما قرئ المراد .

حاصله يرجع إلى جعل فعل واحد شخصي وفي جهتين فعلين خارجين صادرين من الثانى
يصح الاستعجار وأخذ الأجرة على أحدهما لكونه غير مشروط بالقرينة ولا يصح الاستعجار
على الآخر لكونه عبادة مشروطة بالقرينة فيختلف متعلقا بالإجادة وفسد القرينة فلا يصح التنا
بين فسد أخذ الأجرة وفسد الإخلاص لعدم اتحاد المتعلقين في الحقيقة وإن أخذ في الصو
في الخارج .

وما يقال : أن الأجرة لا تمنع بإزاء هذه الحركات والكلمات من الأفعال والأقوال التي هي صلاة
شلاهي بعينها تعد برؤده للثانية أيضا ولا يجب إن الثبوت في العلم بعدد ولم تعد
لا تكون لها منفعة . لما عرفت إنها عبادة عن تنزيل النفس منزلة الخيرة في العبد ضرورة أن الثرب
المجرد لا منفعة له حتى يبذل المال بأزايه فإذا تعدد ذلك بفعل يكون ذا منفعة ومنها
من فيه كون المنفعة باعتبار تلك الحركات والكلمات التي عبادة من الصلاة المعتمدة بها الثرب
وبعد اعتبار الثرب من الشارع فيما تكون من الأفعال التي تعد الشارع منفعتها على القائل فلا
يجوز له أخذ الأجرة بإزائها .

وفيه أن الفعل متعدٍ وقد بدلتعلق النية لئلا لها لأنها سعة فائقة بالنائب وعبارة عن
 تنزيل النفس منزلة الجزاء إيجاد الفعل بحيث يكون التعبد داخله مفهومها والتعبد أعنى
 العمل خارجاً عن حقيقتهما والأجرة على هذا التزيل لا ينافي اعتبار التقرب في العمل لأنها في
 الحقيقة شئان متغايران والأدل منها شيء له منفعة يصح بدله المال بأثره فتدبر جيداً

تدبر

بأنه دقيق نافع

ثم إنك بعد ما عرفت المنافات بين أخذ الأجرة ونفس التعبد لا يشترط في ذلك أن يكون العمل
 من الواجبات التعبدية أو المستحبات التعبدية وبين ما يدخله النية أو ما لا يدخله النية
 كصلاة ليلة الدفن ونحو ذلك إلا أنك قد عرفت دفع المنافات مفصلاً فيما يدخله النية
 وأما دفعها فيما لا يدخله النية فهو مخف على ثبوت أن كل فعل مستحب يصح إهداؤه ونفس ذلك
 الفعل أد توابه إلى الجزاء كما دد في الأخبار الكثيرة البالغة حد النوازل على جواز النية في ذلك
 المستحبات من الجزاء عنه الأحياء والظاهر ثبوت هذا في الجملة أيضاً كنية التبرع وأما
 على وجه الاستبعاد وإن كان لا يخلو عن أسكال إذا الأجرة فيما يدخله النية كانت لأجل
 تنزيل النفس منزلة الجزاء إيجاد الفعل عن المنوب.

والفرض إن الفعل ليس مستحباً على المنوب أعنى الميت حتى تنفع الأجرة بأداء ذلك التزيل
 ولكنه يمكن الدفع بأن الأجرة دفعت على تنزيل النفس منزلة الجزاء وهو المحي باعتبار وقوع
 الفعل لميت كان الأدل باعتبار وقوعه عنه فتأمل.

بقي الكلام في مسألة الأجرة على الأذن ومسألة استبعاد العمل للطواف وذكرها شيخنا
 فده في انكاسب كذا ذكرها لعدم زيادة تعلقها بالمقام فراجع. فإذا عرفت ذلك المقدمات
 فليذكر مسألة المحو عنها أعنى الأجرة على القضاء والظاهر عدم الجواز لأن القضاء والحكم
 بين الناس غصن من أعصان النبوة وشأن من شؤدها وقد جعل الله تعالى أجرة على نفسه

بقوله : إن أجرى إلا على الله . ونحوه فاعلم الأحكام الواجبة .

وبعبارة أخرى أن القضاء بين الناس فاعلم الأحكام من الواجبات التي استنفدت من أدائها المجانية فلا يجوز أخذ الأجرة عليها ويدل عليه أيضا بالخصوص الصحيح المروي في الحاصل عن عمار بن مروان قال : كل مني على من الإمام ع فهو سحت وسحت أنواع كثيرة : منها - ما أصيب من أعمال الجلالة العظيمة . ومنها - أجرة القضاء وأجرة الفوائد وعن الحر والنبذ والمسكر والربوا بعد النبذ .

وأما الرشوة في الأحكام بإعارة فهو لقرب الله العظيم . ومثله راية ساعة عن الإمام ^{عليه السلام} وجه الدلالة : إن الظاهر من لفظ الأجر هو معناه المعروف الذي تدبّر العمل في الجمل المصطلح في مقابلة الرشوة ومقابلته في الرواية بالرشوة أو وضع ثمنه على أن المراد ليس به هو الرشوة ونحوه في الظهور لفظ القضاء المراد منه مطلق القضاء لا قضاء الجور خاصة ولا فدية على الخصوص ودعوى غلبة الدالة في قضاء الجور في الأخبار الواردة عن الأئمة ^{عليهم السلام} كما ترى بل يكفر دعوى الغلبة بالعكس .

وبالجملة تلك الرواية كاحية في المنع هذا . وقد استثنى شيخنا العلامة دام ظلّه من حجة أخذ الأجرة على القضاء صورة الاضطراب حيث لا يمكن دفع حاجة بوجه آخر مستند إلى أدلة الضرر والمجح ضرورة أن منع القاضي عن أخذ الأجرة حينئذ ضرر وجرح عظيم ولا ريب في حكمة أدلتها على أدلة المكلف .

وحيه تأمل لأن قصوى ما يقتضيه أدلة الضرر والمجح جواز الأخذ له لادفع الضمان وكلفة الأداة عنه عند التمكن كما عند مال العير عند الخصومة على ربه الفهر والغلبة ونحوه إذا لم يبدل ذو المال لادفع الضمان كما هو شأن أدلة الضرر والمجح الحاكمة على أدلة المكلف لا منع الأسباب عن التأخير .

ولو انحصرنا عن ذلك فنقول: إن العمل بأدلة الضرر على هذا الوجه لا بد له من جابر ولا ذنب
 فعده في الختام قندير جيداً - ومنها - الرشوة وهي بالاختلاف بين المسلمين في حرمتها بل الإجماع
 بقبحه ويدر عليها بعد الإجماع النصوص المستنبضة أو المخواترة في بعضها إنما شرباً لله
 تعالى وفي بعضها الآخر إنما كثر وغير ذلك.

وإنما الإشكال في موضوعها وتوضيح ذلك يقتضي بيان معنى المجدل والأجرة والرشوة.
 بعد التأمل في كلمات الأصحاب والأخبار وكلمات أهل اللغة عبارة عما يبذل له لأصل الحاكم
 سواء حكم للبذل أو عليه وسواء كان الحكم حقا أو باطلا وبعبارة أخرى أن الحكم كان دائما
 إلى بدله وصدفها على الأموال المبدولة مما لا بد إليه ريب وأما صدقها على الأفعال كمنجلا^ع فإن
 ونعطيها والعدل الماعرنة إنما عبارة من بذل المال لأجل الحكم وصدقه البذل له في عقد الخا^ص
 والعادية والوفد على الأفعال كمدح المقاضي وتثانته فوجهاً، والأقوى دخولها فيها حكماً
 لا موضوعاً وإن احتج شيوخ العلامة دام ظله على صدقها بل صدقها على ما يعطيه يفعل من
 الأفعال غير الحكم يتعلّق به العرض تبعاً لمؤلف الجواهر فده.

فردح - الأول - إذا بئنا على جرحت الأفعال والأعمال في فساد المعاملة المحاباة وجهان
 والأخرى الفساد لما خرد في الأصول أن النهي المتعلق بالمعاملة إن ورد على العنوان بلاطحة
 أموال الخارج كالنهي عن بيع ذلك النداء حيث إن إجراء الصيغة في ذلك الوثائق موقوف
 لمخضو الجمعية فالجريمة دون الفساد وإن ورد لا يهذه الجهة فالنهي إرصاد لعدم ثوب الأ^ل
 الذي يوجب الفساد في المعاملة وما نحن فيه كذلك.

صروفاً أن النهي ليس بالنسبة إلى الصيغة والقبض بل إرصاد لعدم ثوب الأثر وهو الفساد
 نعم يستلزمه حرمة المنصف.

الثاني - إنه لو حكم الحاكم بعد أخذه الرشوة بالحق في نفوذ حكمه وعدنه وجهار مبيحاً على أن

أخذها كبيرة فادحة في العدة أو صغيرة وعلى الأجر علم الأضرار من حاله أولا يعلم ذلك والأوجه كبيرة فادحة.

الثالث - إن ما يعطيه لعدد من الأفعال غير الحكم إن المدفوع إليه إما يكون ظالما جابرا أولا يكون كذلك وعلى الثاني حرمة الدفع وحديثه فابجأ للعهد الذي يدفع لأجلها فإن كان عملا أو غرضا محلا لمخاللة وإلا فالحرام لكونه إمعانا على الإثم والعدوان وعلى الأول فإن كان الجابر من أهل الخلاف فلا يجوز إليه الدفع مطلقا للإمعان وللركون إلى الظالم وإن كان من أهل مذهبنا ^{نعم} يجوز الدفع إذا كان العمل محلا لمخاللة وإلا فحرم لصدر الإمعان فافهم.

الرابع - إنه بعد ما ثبت حرمة الرشوة دفعا واحدا وإن أتمها على الدافع والآخر يستثنى في ذلك ما لو أعطى للتوصل إلى المحي إذا توقف على ذلك كنهه بالنسبة إلى الدافع دون ^{خذ} الآخر. ضرورة أن الضرورات تلغ المحذورات وإن الضرر المحرج متعين في الشرع والظاهر عدم الخلاف في ذلك.

و قد يستأجر من الفاسقين في نوع دماء الجواز مطلقا في الغرض إلا أنه محمول على صورة التوضيح - ولابد في إحرازه بالعلم، وأما كتابة الظن في الإحراز فوجهان : أحدهما - الكتابة إذا في ترك العمل بهذا الظن مطلقا للضرورة دفعه واجب إلى هذا أشار في الجواهر من جواز الدفع إذا لم يعلم الحال ومردية مدخلية الرشوة في ذلك بين قضاء الحاجة وعالم فلا وجه للإيراد عليه بعدم الدليل بعد ما عرفت بأن الدليل في صورة في العلم والظن هو الضرر.

الخامس - إن جواز الدفع يختص في الغرض بالنسبة إلى قضاء الحاجة أو دفعهم والقضاء منا أيضا كظاهر مؤلف الجواهر في كتاب التجارة الأول ودريان دليل الجواز متى أدلة الضرر لا يتبين في غيبة بين كون المدفوع إليه منهم أو منا. وفيه منع عدم المتفاوت من ضرورة الخاص منا ناسفا بعد أخذ الرشوة ولا يفتح حكمه ولا يجوز المنصرف بنا أخذ حكمه ولعل هذا وجه ^{الضيق}

تدبر.

السادس - إن من الواضح وجوب رد الرشوة على المرشئ إلى صاحبها بقائها على ملك صاحبها فإذا انقضت فني المصان فإلا أن الأقوى له الرجوع عليه بالمثل والقيمة لعموم قاعدة اليد وثد بشكل ذلك لكونه تسليطاً مجانياً . وفيه أن الآخر ليس كذلك لأنه أعطاه عوضاً عن الحكم . وأما الهدية - فهي عبارة عما يبذل على وجه المحبة سواء أكان الداعي على ذلك التودد والمحبة أم المصادفة أو التعزيب بحضرة القاضي أو لإبراز الحب المحرك له على الحكم له ويكون الحكم في الأخير هو الداعي على دأبه أعني إبراز الحب في ثبته .

والظاهر عدم الإشكال في حليتها إذا كانت على الوجه المتقدم عدى الأخير لسلطة الناس على أموالهم وعدم المانع من ثبته وإن مكى عن الشئ في الميسر بجرمها مطلقاً إذا كان للمهدية خصوصية في الحال أو لتوضع لما لا يمكن تدعوا إلى الميل والتمسك بطلب الخصم ولا سيما إذا كانت الهدية ممن لم يتعهد منه لأن سببها العمل ظاهراً . وبعض الروايات أن هدايا العمال سحت . وفيه نظر كما في الواض والجواهر للأصل المتقدم وفصول الجبر سنداً دلالة بإمكان حله على الوض الآخر وضعف الوجوه الاعتبارية . وأما الأخير فلا يرب في حرمته لكونه رشوة موضوعاً كما لتحويل الأخبار له تدبر .

قال في المتون : وأما الشاهد فلا يجوز أخذ الأجرة على أدائها . الظاهر إن عدم جواز أخذ الأجرة للشاهد في الجملة لا الكلام فيه . وتوضع الكلام إن البحث في الشهادة يقع في ضا^{من} الأدل - في أخذ الأجرة على إقامة الشهادة والأجرة على مقدمتها لو احتجبت إلى مؤونة . والثالث - أخذ الأجرة على عملها وعلى مقدمتها لو احتجبت إلى مؤونة . أما الأدل - أعني أخذ الأجرة على إقامتها فالظاهر كما سمعت عدم الجواز أما على المختار فلا بل استناداً إلى المجانية من أدلة الشهادة بالنسبة إلى نفس الأداء . وأما على القول بالتفصيل بين الواجبات العينية والتجنية

وبين غيرها والمنع لأجل نفيها إذا كانت عبثاً كما هو ظاهر الشرائع والمكاسب.

وأما إذا كانت كفاً ثباتاً مستفاداً المجانية من أدلتها، وأما على القول بالمنع مطلقاً فالعلة هو نفس الوجوب، وقد ينضم من الجواهر ثباتاً لما سبق منه في المكاسب من عدم كون نفس الوجوب مانعاً عن الأجرة حيث قال: في شرح العبادة بعد تنفيذ المصنف المنع بالنفي بل للوجوب دأب كان كفاً ثباتاً إلا أنه مندرج كونه محمولاً على ما مر منه من أن استنفاد المجانية من أدلة الثابت مانعاً لاطلاق الوجوب فالإطلاق جمل عليه.

وأما أخذ الأجرة على مقدمات الإثابة فعلى المختار الجواز وعلى القولين الآخرين قد استشكل في المسالك في ذلك لكونها واجبة إذا لم ينعقد الواجب المطلق فيكون واجباً كاملاً لكنه يدور بما في الجواهر: بأن الشهادة واجب بدني لا مالي أو إن المستند من مجموع أدلة الشهادة من الكتاب وجوب أدائها وتعلمها بعد اجتماع شرائط الأداء والتخل فلا يلزم على المكلف تحصيل الشرائط والمقدمات فاقم.

وبما ذكرنا يظهر الكلام في المقام الثاني بالنسبة إلى أصل التخل على القول بوجوبه كما هو المشهور خلافاً لابن إدريس وبالنسبة إلى مقدماته فلا حاجة إلى ذكره.

قال في الشرائع: وثبت دلالة القاضي بالاستغاضة وكذا بئيت بها القضاة.

ولاديب إن دلالة القاضي موضوع من الموضوعات كما أن سائر الموضوعات تثبت بالإفراد والبيعة وحكم الحاكم والاستغاضة كذلك دلالة القاضي. بيان ذلك إن دلالة القاضي المنصوب قد ثبت بسلع انتمائها من الإمام وقد ثبتت بإفراده على النصب وقد ثبتت بالبيعة بأن أشهد الإمام أو من نصبه على ولايته عدلين بيوذة ما عهد إليه وسهرامعه يشهد له بالولاية عند أهل البلد بناءً على عدم اعتباره حكم الحاكم المنصوب في حجة للزوم الدردر عدم كتابته حكم المعزول في ثبوت الولاية بعد الغزل ضرورة عدم دلالة الحكم له.

حينئذ إلا إذا انفجرت العزل التحليلي بأن يكون عزله مطلقاً على أساس الولاية للفوضى.
الثاني - كافي القواعد لكن في المسالك عدم موافقته لقواعد الأصحاب لحكم بطلان الوكالة
المطلقة وهي أضعف حالاً من الولاية صحيح فليكن على ذكر منك.

نعم يمكن إثباتها عند حاكم آخر غير العزل قريب من حل الولاية بحيث يذعن بإثباته أهل ولاية^{الخاص}
المجتهدين وقد يتوهم عدم كفاية حكم الحاكم في الموضوعات لعدم الدليل على بحسبته لكنه مسلم بالنسبة
إلى الموضوعات الخارجية الشخصية طار صرح عند العرف عامة دون الموضوعات الخاصة -
ودون الموضوعات الخارجية المبنية بالاسماع كاللغو والاطلال وأمثال ذلك.

منها - الولاية وقد يثبت بالاستفاضة المأخوذة من الضيق وهو الظهور والكثرة ويعبر عنها
بالشباع الذي عبادته عن إيجاب جماعة لم يبلغ عدد الثوار من غير أن يؤخذ على اللدب إذا^{شعار}
المجتهدين بحسب بقيد العلم أو بفاربه أو الظن وإلى ما ذكرناه ينظر ما ذكره الإبراهيم من تعريف^{بشاعة} الولاية
بأن تؤول إلى الإيجاب عن جماعة من غير موعده أو بتبهرض بفاربه العلم وهو على ما ذكرناه -
فصلان: الشباع الجبري والشباع العلمي.

وحكي ذلك عن الإيضاح أيضاً بل عن جماعة وذهب إليه بعض شائخنا ذمه ولحل الأمر كذلك بعد
عدم ثبوت الدليل على اعتبار الشباع والاستفاضة بين العتقين وكيف كان الكلام يقع بها
مودة في الأحوال وأخرى في جهة التخصيص بالنسبة إلى المواد والدليل على الاعتبار.
أما الأدل فالأولى فيها أدعية. نسب إلى جماعة اعتبارها إذا نادى العلم منهم الفاضل في جملة
كتبه وولده في الإيضاح والمقدمات في شرح النافع وشيخ شائخنا ذمه والمفاضل المحمدي
وذهب الشهيدان في المسالك والمعتز إلى اعتبارها إذا نادى الظن الخاتم للعلم.

وحكي عن الفاضل في الإرشاد وعن سب أيضاً وعلى عن الشيخ في المبسوط والخلاف اعتبارها إذا
أنادى الظن. وذهب مؤلف الجواهر إلى اعتبارها بعداؤها كالبينة في مقام القضاء وسواء

أفادت العلم أم لا، أخذ العلم أم لا، وكثر الفرق بينها بالعموم والخصوص بمعنى أن الهيئة معيَّنة في جميع المواد دون الاستفاضة.

وأما الثاني - أعني جهة التخصيص بالنسبة إلى المواد المختلفة - فبما بين مخصص على النسب كالإسكان على ما حكى عنه وبين التخصيص والملك والموت كما عن الإيضاح وبين النسب والملك والمكاح ^{تت} كما في النافع وعن المنفعة وبين الحصة المذكورة مع زيادة العتق وولاية القاضي كما في الفوائد واللمعة.

وعن المبسوط والاختصار والتلخيص وبين السبعة المذكورة مع زيادة الولاء كما عن العزيز - وبين الثمانية مع زيادة الفرق وبين العشرة مع زيادة العدالة كما عن الصمري بل نسب إلى بعض زيادة سبعة عشر على المذكورات وهي: العزل والرضاع ونقص الزوجة والتعديل والولح والإسلام والكفر والرشد والسفه والجلد والولادة والوصاية والحربة والموت والعصب والدين والإعسار.

فنقول: إن جهة البحث على جميع الأقوال إجماعاً إلى استعمال الشائع المستفيض وإجراء ^{كما} الآراء عليه في عمل نفسه كان يستأذن من شخص سماع دلائله بين الناس في الأمور الحسبية، وإما راجع ^{إلى} القضاء به بأن يحكم بالمستفيض وأما راجع إلى الشهادة بمقتضاه فالإلزام على القائلين ما بالآثار ^{فإن} من جهة العلم أو الظن أو التصديق أو الدليل على كل مرتبة من المراتب المذكورة.

أما الدليل على الاعتبار في عمل نفسه عند إفادته العلم فإن من الواضحات إن حجبته إذا كان - طريقاً إلى الواقع ثابتة بغير حاجة إلى جعل الشارع جهة في نفسه كما فرد هذا في الأصول منقضية. فإن قلت: إذا كان اعتبار الشائع من جهة العلم فإدراج الاختصاص بذلك يلغى الدليل اعتبار العلم من أي سبب كان. ثم على تدوير الاختصاص فإدراج اختصاص الشائع بذلك المواد من السبعة أو الأثل أو الأثر إذ مقتضى الأحلة اعتبارها في كل مورد وحصل ذلك فيه.

نقلاً : (أما الوجه الأول فلا نضباطه بين الأسباب في إنباده العلم نظيراً ما ذكره المحقق الفقيه ثم من أن اختصاص اعتبار الظن على القول بالظن المطلق بالظن الحامل من الخير والإجماع المقبول فيهما دون سائر الأسباب المعينة للظن من جهة الانضباط. وأما الوجه الثاني فلعلنا نغنى التبع في تلك المواد ددون غيرها.

وأما اعتباره في القضاء عند إنباده العلم فلما سئل كذا إن شاء الله تعالى من أن القاضي يعلم به مطلقاً عدى الحدود. وأما اعتباره في الشهادة فإن لم نقل بكفاية شهادة العلمي في الشهادة إلا للضيق الذي يأتي ذكره أو الإجماع الذي كاه السجد العلامة في الرضا عن الصبر في شرح الشرائع وإما تكون الشهادة على المخاض أمراً محسوساً للأثر الحسية.

وأما الكلام في اعتباره عند إنباده الظن فمما قلنا باعتباره من باب الظن المطلق أو من باب الظن المختص بالعلم في المقامات الثلاث المتقدمة فنقول : أما الأول أعني استعمال الشائع المنفصل في عمل نفسه فاستدل بوجوه : الأول - الشهادة بمعنى استغفار الأمور والعمل على قبولها الأمور المذكورة من الولاية والكفاح والوقف وغير ذلك بالشيع من زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى زماننا هذا بل يادون من ذلك كالكتاب مع الأمن عن التزوير ولا يثبت إنباده الظن .

و فيه منع العمل على قبول الأمور المذكورة بالشيع ولو لم يقد العلم بل العمل بالشيع في تلك الأمور لإنباده العلم ولو سلم أن العلية لإنباده الظن لكن كشفه عن رأى المعصوم ورضاه أدل الكلام الثاني - عبر إنباته اليقينة على الأمور المذكورة بوجوب الاكتفاء بالشيع المعتمد للظن .

و فيه ما ضيق في الأصول أن العسر والجرح بواسطة حكمها على الأدلة رافعان الحكم الثابت لا أنهما متبنيان حكماً آخر في الموضوع العصري والجرح لا يرى في جملة من الموارد التي تحرر اليقينة جعل الشارع قول المدعى مقبولاً أو قوله مع اليقين مقبولاً .

الثالث - الأدلوية فإن الظن الحاصل من قول السامعين إذا كان حجة فالظن الحاصل من الشيع

جهة بطريق أدنى لأوثابة الظن الحاصل من الشباع من الظن الحاصل من الشاهدين . وبه أدلا - أن
 العلة والمناط في اعتبار الشاهدين ليس هو الظن حتى يتعدى إلى الظن الحاصل من غيرهما ثانيا -
 أنه لو كان المناط في الاعتبار هو حصول الظن وجب أن يدور مدار الأقوى حجب وحيد لو كان
 من شهادة القاصفين وهو كما ترى وثالثا - أن الظن الأقوى على تقدير اعتباره بالأدلة شرعا لم
 من أن يكون الظن متناحرا للعلم أم لا فلا وجه لاعتبار الظن المتناحرا للعلم كما اعتبره المسند ودانجا - أنه
 لو كان الأمر كذلك فاللزام على المسند أن يقبل الشهادة إذا كان مستندها اليقينة والمحال إنه
 لا يرضى به .

الرابع - الإسداد لغرضيه فإنه لا يرب في إسداد باب العلم في تلك الوقائع بالواقع والاحتياط -
 مستلزم لتعطيل الأحكام وإجاء الأصل في غير العلوم يستلزم المخالفة الكثيرة ما للفتن الاكتفاء
 بالظن . وخيه منع عدم حصول العلم في تلك الموارد بالشباع . أولا - لو سلمنا ذلك فنقتضي ذلك
 الاكتفاء بكل ظن لا الظن المتناحرا ثانيا .

لا يقال بإيهال النتيجة فالواجب الأخذ بالعدد المنقبين وهو الظن القوي لأن مقتضى ذلك بعد
 التسليم هو الأخذ بالظن القوي من أي سبب كان لا الظن القوي الحاصل من سبب خاص كما هو
 المراد منها .

الخامس - الأخبار منها - مرسله يونس عن الإمام الصادق ع قال : سألت عن اليقينة إذا أجمعت على
 الحق أجعل للمفاضل أن يقضي يقول اليقينة من غير مسألة إذا لم يعرف ؟ قال : فقال ع خصة أشياء
 يجب على الناس الأخذ بها بظاهر الحكم : الولايات والمناجح والذبايح والشهادات والمواديت .
 فإذا كان ظاهره ظاهرا بظاهر الحكم أو ما جازت شهادته ولا يسأل عن بطلانه وفي العقبة الأولى
 سكان المواديت كما عن بعض نسخ المذهب الحالي الحكم .

وجه الاستدلال إنه ع حكم بوجوب الأخذ بظاهر الحكم في خصة أشياء والمراد بظاهر الحكم إياه

في كتابه : يؤمن بالله ويؤمن بالمؤمنين . يقول : يصدق الله ويصدق المؤمنون فإذا شهد
عندك المسلمون قصدتهم ولا تأمن شارب الخمر فإن الله تعالى يقول : ولا تؤنثوا السفهاء
أنواعكم . فأى سفهة أسفه من شارب الخمر لا يزدج إذا خطب ولا يسمع إذا
شفع ولا يؤمن على أمانة عن أئمنه على أمانة فاستهلكوا لم يكن للذي أئمنه على الله أن
يأجره ولا يخلت عليه الخيرة .

وجه الاستدلال إن الظاهر من الصحة بل الصريح اعتبار السباع من حيث إنه سباع
سواء أأاد العلم أو الظن أم لا يفيد شيئاً منها ولذا استخلص على ذم إسماعيل في مخالفته . وهذا
ما هو إلى القول بالتعبد ويكر أن يفرض على وجه يتناسب القول بالظن كأن يقال أن المستعاد
من الصحة اعتبار السباع من جهة إيفاد إليه الظن فعاكسوا الأمارات المعيرة نوعاً .
وجه أن المراد بالتصديق هو التصديق المخبري أى عدم إظهار تكذيبهم لا التصديق الخبري
حيث يثبت عليه آثار الواقع واستعمال الصحة على ذم إسماعيل لا ينافي ما ذكرناه لإمكان
كون الدم من جهة كونه نعله خارجاً عن طريقة العقلاء إذ العقلاء في أشال الموارد يعلمون
بما يقتضيه الاحتياط التام وهو نقض عدم تسليم الدنيا ببر إلى شارب الخمر وقد خالفه .
وذكر على ذلك .

ويذكر ما ذكرناه بل يدل عليه استبعاد الإدام بالآية التي روى النبي في تفسيرها إن عبد
من تعبيل كان منافقاً وكان يفتدي ، رسول الله من تسمع كلامه وينقله إلى المنافقين
وهم عليه يقول الروح على رسول الله من فقال : يا عبد من إن دجلة من المنافقين يتم عليك
وتسلط حديتك إلى المنافقين . فقال من : من هو ؟ قال جبريل الرجل الأسود كثير الشعر
يستر عينيه كأنها دران ويضيق لمسانة الشيطان وقد عاد رسول الله من تأخيره تخلف عنه
لم يهمل . فقال من : قد دلتك منك . فخرج إلى أصحابه فقال إن محمداً قد أجبه الله تعالى

إلى أمّ وانفلأخباده فقبل. فأخبرته: إني لم أعدل فقبل. نأزول الله تعالى على نبيه ومنهم الذين
يؤذون النصوص اهـ.

وجه التأنيب إن الماد من تصديقه من المؤمنين في هذه هو التصديق المخبر بأى علم إخبار
مكذبهم لا التصديق المخبر بعدم إمكان اجتماع ذلك مع تصديق الله تعالى ضرورة ^{بعدم} لذا
الإيمان بالباء بالنسبة إلى الله تعالى وباللام بالنسبة إلى المؤمنين مضافاً إن قوله: إذا ^{تعد}
عندك المسلمون فصدّهم على خلاف المطلوب أدل إن أردت بذلك جميع المسلمين حلاً للجمع المحلى
باللام على الاستغراق ضرورة خبره وذا الخبر حقيق متواتر ولا يسله بالشماع وخلاف
الإجماع إن أردت به فرد عن أفراد المسلمين من جهة إرادة الجنس من الجمع المحلى باللام
لصدّد الجنس على الفرد.

وكيف كان والخصم بهذه الرواية وآمالها التي لم تذكرها في المقام لإثبات جهة البيع
الظني مطلقاً أو تعديداً دونه خطأ القصد. فالخصم باعودت من اعتباره إذا أراد العلم
وعدم اختصاص ذلك بمورد دون مورد فافهم جيداً.

قال في الشرائع: إذا حدث في القاصي ما يمنع أصل الاعتقاد اهـ.

قد فصلنا الكلام في الأحكام المتعلقة بغير الولاد مطلقاً في مسائلنا المتفرقة عزّازاد ^{بغير}
عليها نلجس إيماناً.

قال في الشرائع هنا مسائل: الأولى - إن الإمام يفتى مسلمة مثلاً بغيره من القضاء بغير
بعله في حقون الناس وفي حقون الله على قولين أحدهما القصد اهـ.

توضيح المقال في القضاء بالعلم مطلقاً للإمام ع إنه لا خلاف بيننا بعده بل الإجماع والقاصر
المصرح به في كتب الجماعة حد الاستعاضة كالاستعداد والعتبة والإسباح وبيع الحق كالحق الوفاً
والجواهر وغيرها مضافاً إلى قوله ع لشرح لما خصص مع من عنده دواعي الخلق - وبذلك أمر رجل.

الإمام المسلمين يؤمن من أمرهم على أعظم من هذا. وخبر الحسين بن خالد الآتي وجوب شدة خبر الإمام في كل ما يقولون ونفق كذابه. ولذا أخذ أشهر المؤمنين على خصم النبي من لما فتحوا صا إليه في ذلك وقتها.

وبالحجة عدم الإشكال والخلاف في وجوب إطاعة الإمام بعد صدور الحكم منه ولو كان مراد الأصحاب من هذا الإمام بالعلم بذلك وإن أرادوا به بيان أن العلم للإمام هو الذي يكون يتروا للحكم كالبيضة والبيض أو لا يقع أنه غير مناسب للتكليف للرعية لأنه أنوف بتكليفه. إلا أن يقال بعد ثبوت ذلك للإمام أن يثبت لزومه ما يشاء لعدم الدليل على كونه من الخواص. إن خبر الحسين بن خالد الآتي وقوله تخرج ونقله في خصم النبي صرح في الجواز مع برائة صاحب العصمة عن الزمرة المخوذة خلافا لما حكاه السيد عن الكتاب من نفيه مستدلا بأن الله تعالى أوجب للناس من بينكم صفونا أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمراد من المحاربة والسلاح وأكل الذبائح وغيرها. وحديثنا في الأخبار والآيات إن الله تعالى أطلع نبيه من على مكان يظن الكفر ويظهر الإيمان فكان يعلمه ولم يبين أحوال جميع المؤمنين فنفقوا من مناهكم وأكل ذبائحهم.

ودعه السيد أولا. وإنما نصح بأن الله تعالى أطلعهم من عليهم بأعيانهم فإن قال ابن حنبلته مستدلا عليه بقوله تعالى: ولو نشاء لأدينناكم لتعرضهم بسهامهم وسفرهم في حق القول. فنقول: إن هذا لا يدل على وقوع الخوف وإنما يدل على الغلبة عليه.

وثانيا. لو سلمنا اطلاعه على ذلك لم يلزم ما ذكره لأنه غير متفق أن يكون حريم المناكحة والمواثيق وأكل الذبائح مختصا بمن أكلوا كونه ودونه دون من أبطلها فلا يجب على النبي من أن يبين أحوال من أبطل الردة والكفر لا يدل هذه الأحكام لأنها متعلق بالمظهر وليس كذلك الزنا وشرب الخمر والسرقة إذ الحد في الأمور يتعلق بالمظهر والمبطن على حد سواء خلافا لما حكى من أنوار الفقه.

من التفصيل بأنه إن حكم بعلمه العادى يجب على الجميع قبوله وإفاده وإن حكم بعلمه العيسى فهو نافذ وإن تعذر.

وقبه مع أنه غير معلوم المراد إذ لم يعلم ماذا أراد بنفوذ بعد الحكم بالعلم العيسى أنه إن أراد إن الحكم المستند إلى العلم العيسى بعد حدوده غير نافذ فلا يجب قبوله فهو كما ترى وإن أراد عدم صلاحية العلم العيسى أن يكون ميزانا للحكم كما يكون العلم المستند إلى العادة ميزانا له. فقبه منع الفرق في أسباب العلم بعد كون العلم ميزانا وبالجملة عدم الروية لهذا التفصيل كسابقه.

أما فساد غير الإمام بعلمه ففي المسألة أحوال والمنهور بل الإجماع إنه يحكم بعلمه مطلقا والحكم من ابن جنيد عدم القضاء به مطلقا نادرة كما عن المرتضى وأخرى اختصاص الحق في حقون الناس دون حقوة تعالى كافة المسالك عن تحقيره الأحمدي والمنسوب إلى ابن حمزة عكس ذلك. وقد ينسب ذلك إلى ابن إدريس كافة المسالك والروايات وعن سائل شتان وعلمه استنباه إذ الصريح من كلامه في بحث القضاء هو الجواز المطلق إلا أن يجعل ذلك على كلامه الآخر في حواشي آخر. والحكمي عن بعض جواز الحكم بعلمه بعد أن احضر الخصم وأعلمه بعلمه بالواقعة والإدلاء.

والأقوى الجواز لنا على ذلك وجهان : الأول - خبر الحسين بن خالد عن الصادق ع إن الإمام ع على الإمام إذا نظر إلى رجل يربى الخمر أن يقيم عليه الحد لا يحتاج إلى بينة مع نظره لأنه أمين الله في خلقه اهـ . يأنه دل على جواز الحكم للإمام مستندا إلى علمه معللا بأنه أمين الله في خلقه فإذا ثبت جواز ذلك للإمام يثبت لغيره أيضا العموم الغلة .

ضرورية أنهم أيضا أمناؤا لله كما في خبر تغث العفول إن الصلاة بآية الأمانا على صلاة وحواها فلا يثبت ذلك في حوائثه يثبت في حق الناس بطريق أولى لجواز المسامحة وترك الغرض في حقوة تعالى.

لا يقال: أن الرواية صريحة في التفصيل بين حق الله تعالى وبين حق الناس لأنه ذكر بعدون الله وإذ انظر إلى رجل يبرئ فالواجب عليه أن يبرئها وإنها لا يحضر بدنه.

قال: فقلت كيف ذلك؟ فقال: إن الحق إذا كان لله تعالى فالواجب على الإمام إنائه وإذا كان للناس فهو للناس ومع ذلك كيف يدعى الأوليه. لأننا نقول: إن المراد بفعله إذا كان للناس أد. إن إنشاء الحكم منه في حق الناس هو خوف على مطالبهم الحكم منه لا بأن العلم في حقون الناس لا يصلح أن يكون مثلاً للحكم كأن الحكم بالبيعة في حقون الناس يتوقف على الطلب فتدبر جيداً.

الثاني - الآيات الدالة على إجراؤه المحدود من القطع والجلد على السادس والثاني والثالث والاسد لاله بهاء فتح بعد ذكر مقدمتين: الأولى - إنه لا ريب إن العلم الظرفي في محبة لا يحتاج إلى جعل حامل بل محبة مهربة وثانية كما حقوا بالامر بدسليه في محله والواجب بعد حصوله برب آتاد المقتضى والبيانات في ذلك ليس الأشخاص والأسباب لكل من حصل له ذلك من أي سبب وجب عليه ترتيب آتاد المقتضى إلا يلزم انقراض نفس كون العلم بفضيله.

والثانية - إن المخالف بالآيات الدالة على إجراؤه المحدود من القطع والجلد على السادس والثالث والثاني هو الحكم ضروري عدم ثبوت ذلك لكل أحد لا ريب إن المراد بالآيات المذكورة في الآيات من حق الله الوصف لا من أثره أو ثبات البيعة به إذا لا الماظنية للمعاني الواضحة وتفيد تحقق الوصف فيها وليسها من أثرها المذكور أو ثبات البيعة بها خلاص الأصل.

فحينئذ نقول: إنه إذا لم أحد يحقق تلك الأدوار من أحد فالواجب عليه بمقتضى المقدمة الأولى ترتيب آتاد المقتضى أي شيء كان وإذا كان ذلك فالواجب الحكم أي أحد من الحكماء

وجوب عليه بمقتضى المقدمة الثانية إجزاء المردود ثبت بذلك في حق حقوقي الله تعالى بطريق
أولى لما سمعنا من جواز المسامحة وذلك التعرض في حقوقي الله تعالى في يده الأمور كما دعى في نصيبه
ما عز بل نقول بثبت ذلك في حقوقي الناس من غير حاجة إلى التمسك بالأدوية بل نرى كون
العلم يكفي في ذلك فإن الحاكم إذا علم بخصيصة ملك أحد من أحدائه ثوبل آثاره المعصية بـ
عدم الشراء وعدم قبول الطيبة وغيرها واه أيضا أن يأخذ ذلك منه ويدفعه إلى المالك ولو لا
ذلك يلزم عدم الفرق بين الحاكم وغيره.

ومردود التسوية بين الحاكم وغيره في الأثر الأول فإذا جاز للملك الأخذ منه ودفعه إلى المالك
بإزالة الحكم للمالك أيضا للملازمة إذ جاز الأخذ ثبات لمن له الحكم دون غيره. هذا إذا قلنا
إن المعتد من الحاكم ليس بـكم وإلا لا يحتاج إلى دعوى الملازمة فانهم واسم.

وقد يستدل على المختار بوجوه غيرنا هضمة ولا بأس بإيراد بعضها ونذكر ما علمه. منها أن الحاكم
لو لم يحكم بعلمه لزم إيا نسق الحاكم أو إثبات الحكم لا لموجب وملاحية المالكان في المردود من قبله ببيان
ذلك: إن الردل إذا لم يؤمنه في حضوره ثم وجد كان القول بوله مع غيره فإن لم يعرفه
وهو استغفانه وتسليمها إليه لزم نسخه والإلزام بإثبات الحكم لا لموجب وإن ثبت ذلك: إن
الحاكم لو لم يقض بعلمه لزم إيا التصويب في المودوعات أو دفع البدع الواضحة أو إثبات الحكم
لا لموجب والكل باطل.

وخيه أنه يمكن للحكم الاتزام بالإثبات بقول: إنه لموجب إذ كون العلم بجرأته أو لا دعوى لم
يثبت بجرأته كالبينة والمكلف يلزم الإثبات بلا موجب بل إنه إثبات مع موجب كإثبات الحكم
عند دعوى المدعى على الميت وعدم إمكان إثباتها أو عدم حلفه.

ومنها أن الحاكم لو لم يقض بعلمه يستلزم عدم وجوب إنكار المنكر وعدم وجوب إظهار الحق مع إنكاره
وبطلانه واضح. وخيه أن الأمر بالمعروف وإنكار المنكر إنما يجب مع كون المردود والمنكر عتقاً له

والثالث معروف ناد سكرًا. وأما إذا لم يكن كذلك فلا يجب على أحد أمره وإيجاده.

ومن المستند تسليم ذلك في إنكار المنكر ونعته في الأمر بالمعروف بأن علم الثالث بالمعروف غير لازم. وخيه أن الأمر حينئذ للامتناع لا من باب الأمر بالمعروف والفرق لا وجه له معناه أنه ذكرنا أن القضاء ليس من باب الأمر بالمعروف وإنكار المنكر.

ومنها - أن إطلاق الحكم بالعدل والقسط وما أنزل الله يشمل المقام فالواجب القضاء بالعلم. وفيه أن المراد من الحكم بالعدل والقسط والحق هو الحكم بيزان القضاء وكون العلم بيزانه أدل الدعي وكيف يفسد بالإطلاق وهو أشبه شيء بالتمسك بالعام في الشبهات المصدقة وما ورد أن القضاء بالبينه والأيمان إنما هو توسعة في الواقع لا تفيد الواجبه وسبغ في توضيح ذلك.

حجة المانع وجوه: أحدها - أصالة عدم ترتيب آثار الحكم على الحكم المستند إلى علمه للتمسك بكونه بيزان الحكم.

الثاني - إن ظاهر جمع همام عن الصادق ع قال رسول الله ص: إنما قضى بينكم بالبينات والأيمان. واددى عن أبي المؤمنين علي ع خبر إسماعيل بن إدريس جميع أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة بمادة أو بين فاطحة أو سنة جارية. مع اثمة هدى حصر طريق الحكم بالبينه والأيمان دعابة ما يخرج منها المعلوم كذبها ولو لحا لفنها لعلمه فلا يحكم حينئذ بها وهو لا يقضى الحكم بعلمه وإياه طرد الفصل كالبينه.

الثالث - إن الحكم بالعلم مستلزم للثبوت وتركيبه للفقهاء في الكول نظر. أما في الأول فاموت من حجية العلم وكونه بيزان الحكم فلا تتم في المقام كي يبيع الأصل. وأما في الثاني فتكون الأجاء الواحدة مورد الغالب بمعنى أن الغالب في بيزان الحكم في الخارج هو البينة والبين لا إن العلم ليس بيزانه أو إن الظاهر منها صوره عدم العلم وإيها بيزانان للقضاء إذا لم يكن العلم على الخلف وأما عند حصوله فهو المنيع أو إن الحصر إضافي بالنسبة إلى سائر الأمازن ولا نظرًا

إلى صورة حصول العلم كى يراض أدلته اعتبارها باعتبار العلم، ضرورة أن الواقع ليس مقبداً
بها للزوم التصويب الخالف عند أهل الصواب بل اعتبارها نوسعة في الواقع خذير.

وأما في الثالث - فبعدم صلاحية التمه كغيرها أن تكون دليلاً على تخصيص اعتبار العلم بالذلة
على اعتبارده العلم مع أن ذلك قد يحصل مع البينة أيضاً وإن تركبة الضر حاصله بالمجلس
للقضاء وبالحمل أن كون العلم بمرانا للقضاء ما لا ينبغي أن يدان به ديب. وينبغي التنبه على
أمر:

الأول - إنه ذكر بعض أفاضل العمد أم ظله (أى فقه العمد الشيخ محمد طه نجف) : إن البحث في
جواز قضاء القاضي ببله ما لا لا وقع له بل بمنعبة بلا طائل بعد نرض لزوم الإذن في القضاء من المولى
الأمر إذ القضاء تابع لمقتضى الإذن الذى دخل بينهم فإن علم الإذن منهم القضاء القاضي باله
دون بلد بزمان دون زمان دون واقعة دون واقعة كذا له تخصيص بمران للقضاء دون غيره
وخيه أن الكلام والبحث في أن تكليف القاضي بعد الإذن والترخيص منهم مع أدلة الأحكام الواسعة
وحصول العلم له بالواقع هل هو الحكم بالعلم أو إنيته والعامى على حد سواء في ثبوت الأثر على علمه في
نفسه وليس له الحكم على طيفه ضرورة أن قبل الإذن حاله وحال العامى على حد سواء وليس لأحد سلطة
على أحد لذا احتج إلى التمسك في أن العلم بمران كالجنة والجبن أم لا ندعوت أنه مرن بالانزاد
عليه.

بارأى
الثانى - إنه قال في الجواهر إن انظاره إرادة الأعم من اليقين والاعتقاد والقاطع ولو من كثر الأ
تكون الجميع من الحكم بالحق والعدله والمقسط عنده ولغير ذلك ما سعت من الأدلة وإن كان هذا
المعنى من العلم ما يكون فيه البحث نحو ما ذكره في المساعد ليس المانع عليه في ذمة الإلزام باعتبار كونه
خطأ عند غير القاطع انتهى كلامه ونع في الحلة شفاه.

وحامله العرف بين العلم الحامل من المبادئ الخمسة والعلم الحامل من الحديث والاعتبار دون

الأول خبرنا للفناء دون الثاني نظير ما ذكره في سنده الشهادة. وفيه أن بعد القول بحجية العلم لا ينفرد بين أسبابه كما نفرد في عمله.

الثالث - إنهم استثنوا مواد عن محل البحث وقالوا: يجوز العمل بالعلم للمفادى فيها وأخرجوا عن محل النزاع. منها تركية الشهود وجرحهم فلا يلزم الدود والفسل بأنه لو لم يعمل بعلمه في عدالة المزمك والخاص افتقر إلى آخرين ونقل الكلام فيها بأن عمل بعلمه فيها فهو والإفتقر إلى آخرين فيلزم الفسل إذا لم يغير شهادته الأولى مطلقا حتى في حق جاريها ومزكها. إلا لزم الدود. ومنها الأفراد في مجلس القضاء وإن لم يسمعه غيره. وقد ينسب إلى بعضا استثناء أفراد الحكم مطلقا. ومنها العلم بخطأ الشهود يقينا أو كذبهم. ومنها تعزير من أساء أدبه في مجلسه وإن لم يعلم غيره لأنه من ضرر دة إقامة أبيعة القضاء. ومنها أن يشهد به آخر بأنه لا يقصر عن شاعده ولكن في بعض من المستثنات نظر لعدم وضوح دليل الاستثناء في الأخير مع فرض عدم جواز القضاء بالعلم بل الثاني أيضا إذا كانت المدعى أفرادا والفرض نفيه له بالإلزام ولم يسمعه منه إلا الحاكم فإن طرقت ثبوته جفته ليس إلا البينة. اللهم إلا أن يقال: أن الأفراد حتى في الغرض من صغر الحكم كساح البينة فنذر.

قال في الشرائع: لو قضى الحاكم على درهم مثلا بيمين ماله وأمر بحبسه فقد ضرر الحاكم الثاني بنظرنا إن كان الحكم الأول موافقا للحق لزم وإلا أبطله سواء كان مستندا للحكم الثاني قطعا أو احتياذاً به. والحكم يلزم النظر للحاكم الثاني فيحكم به الأول في هذه المسألة مع ما سجد كونه الواقعة من عدم جواز النظر للحاكم الثاني لا يخلو عن تعارض وثباته وقد تصدى له قهه المالك والجوارم بوجه الأول - إن المرامين قولهم بنظر في الأول جواز النظر للحاكم.

الثاني - في الثاني قدم وجوب الظروف لامتثال بين جواز الظروف وعدم وجوب النظر. وفيه أنه فلا الظاهر إذا الظاهر من قوله بنظر هو وجوب النظر كما شرحه مؤلف الجواهر. الثاني إن عمل وجوب

النظر هنا على صورة تراخي الخصمين على تجديد الدعوى عند الحاكم الثاني بناءً على جواز تجديد الدعوى
 بينهما بعد التراخي وجعل عدم وجوب النظر في المسألة الأولى على صورة عدم التراخي بأن يرضى
 أحدهما على تجديد دون الآخر.

و فيه مع أن التقييد بخلاف ظاهر العبارة إن تجديد الدعوى من الخصمين بعد الحكم الذي جعله
 الشارع فصلًا في حق المتخاصمين قول هؤلاء وإن تراخيا به ضرورة عدم إمكان الوصل بعد الفصل
 فالقول الفصل هو عدم الجواز مطلقًا وإن كان صريح الجواهر خلافه.

الثالث - أن يجعل وجوب النظر عليه هنا من جهة عدم ثبوت الحق بحكم حاكم عند حاكم آخر وبعبارة
 أخرى أن الشارع لم يجعل من الموازين حكم حاكم في واقعة حكم حاكم آخر غاية الأمر إن له الزام
 الخصم بمقتضى اليقينة التي قامت عنده مثلاً ومثله لا يكون مثبتاً الحق عند غيره وعدم جواز الرد مع
 عدم العلم بالفساد لا يقتضي تخلف الموضوع الذي يثبت عليه جباية الثاني لاستيفاء الحق الذي
 هو من ولاية القضاء بالحقن الأم فليس له حينئذ ذلك إلا بعد ثبوت كونه مستحقاً عليه عنده.
 لا يقال: أن الأدلة الدالة على حرمة الرد والإكثار على الراو يشمل المظالم لأن فصولاً لالتماسه الرد
 لا دلالة لها على ثبوت الحق عند الثاني على وجه يكون ولياً في القضاء، وفيه أيضاً ما لا يخفى لنا ذلك
 ذلك كله لما سلمه من وجوب التقييد على الحاكم الثاني حكم الحاكم الأول بل إن شاء الحكم من المتأخر
 بالترام منابغته ولو طالت وأبته.

الرابع - أن يجعل ما هنا من وجوب النظر على صورة قيام اليقينة عند الحاكم الأول ولكنه يحل تبدل
 الحكم ما سبقاً على صدق الحكم فيه. وفيه أنه مناف لما ظهر العبارة حيث قال: لو قضى الحاكم
 بغير اهـ. وحمله على المجاز المشابهة كما نرى مع أن الحق المذكور في العبارة إنما يكون للاستيفاء
 الحق وهو لا يجوز بدونه إن شاء الحكم منه.

وبالجملة أن الحمل على الأول من جواز النظر وإن كان خلاف الظاهر في الجملة مما لا يحصى عنه وكيف كان

صاحبا . نقص الحكم بالحكم ونقص الفعوى بالفعوى ونقص الفعوى بالحكم وبالعكس فلا بد من
النقص في الجميع حتى يظهر الحق وينتج .

أما الأول - فهو نقص الحكم بالحكم فالأدلة دفع المبدع عن مقتضى الحكم الأول وترتيب الأثر على مقتضى
الحكم الثاني ومقتضى الأصل العلمى بالحكم الأول جواز دفع المبدع عن مقتضى الأصل على عمله .
إن الأصل في رد وان الأمور بين الخطر والإباحة هو الإباحة وفي الحكم الثاني هو الفساد لما أثر
في عمله أن الأصل في العفود والإبقاعات هو الفساد أي عدم ترتيب الأثر .

وأما مقتضى الأصل اللفظي من الكتاب والسنة حرمه الرد ولزوم الأخذ بالحكم الأول وعدم جواز
نقصه لأحد من المجهدين وغيره حتى الحاكم الأول ولكن ذكره أموارا وذكره أموارا وذكره أموارا جواز الفسخ
إلا أنها بعد المناظر لا تنقضي لا تنقضي الأول بما كان الحكم مدارا عن غيرها أهله إنما تنفذ اجتهاد
أو لعقد عدالة أو لغيرها فاللزام للنقص حينئذ .

صحة استلزام الأعضاء إيمانه على الأعم بعد فرض صدد الحكم عن ليس أهلا له وإن كان حكمه
صوابا . وإن أشكل العلامة فده في القواعد على مقتضى حينئذ من جهة ودفع المسحق إلى دفعه
وهو الغرض من الحكم قبله من أي من بلد الاستعانة إلى مكة لغرض واحد ثم أي بجهة الاسلام
وهو كما ترى إذ ذلك مبنى على جريان الفصول في العفود والإبقاعات والأعمال مطلقا وهو لا
يخلو عن صعوبة لأن جرى الفصول ينشأ على إطلاع أدلة السبب والإطلاع أدلة شرط السبب
لكي يحصل من ضم الإطلاقات جواز العضوية كما في البيع فإن من إطلاع أدلة البيع والإطلاع شرطية
الرضا من حيث التفاد والتأخير بشرط جواز الفصول فيه وأين هذا في المقام حتى يجوز الحكم
الثاني إيماء عمله .

الثاني - ما كان الحكم الأول مخالفا للعدالة القطعية لا مجال للاجتهاد فيه كحالته للكتاب والسنة -
المؤثرة والإجماع . وبعبارة أخرى أن الحكم كان مخالفا للوائح الأولى للوح المحفوظ .

الثالث - ما كان الحكم الأول مخالفاً للدليل القطعي الاجتهادي كأن يكون الحكم على طبق الخبر الثالث
 الصادر المورد بتركه . وبعبارة أخرى كان الحكم مخالفاً للوائح الثاني مع وحدة الحكم في الواقعة
 في الظاهر فإن كل من يجتهد في الواقعة لا يتعدى عن ذلك الحكم لأجل دليل وجدتها بخلاف ما كان الحكم
 مخالفاً للوائح الثاني مع تعدد الحكم في الواقعة في مرحلة التماس فإن اختلاف الرأي من شخص واحد
 في زمانين فضلاً عن شخصين لا يوجب ولا يستلزم الخطأ في الحكم الأول بعد فرض أن كلا الاجتهاديين
 ودعا على وجه الصحة ولا ريب في شمول أدلة حرمه الرد عند المقام دون الأدلة التي تجب على الفالح
 بالخلاف فنقضه لوجوب تدبير الباطل وإحياء الحق وإظهارها . ولا يشق ذلك في ذلك للفالح بالخلاف
 بين القطع الفردي والقطع النظري وإن ينهزم من مؤلف الجواهر الشامل في الأخير لكونه كالقبح
 في عدم الجواز بعد فرض حصوله من جهة الاستنباط لما عرفت من عدم القبول في القطع بين الأسباب
 الواجب - ما كان الحكم خطأ عند الحاكم الأول من جهة غلطته عن الأدلة بحسب إدارته كأن كان حكم
 مع الكثرة مع أن فتواه عدسها معها وصواباً عند الحاكم الثاني لكون مذنبه ثبوت الشبهة مع الكثرة
 ففي نقضه مع كون الأول من أصله . ند استلذه العلامة في القواعد من صحة الحكم عند الثاني ^{بالمصلحة}
 الأول للحكم . وإن كان الحكم إما ينقد إذا عطف الحاكم صحته ولذا لو تنبه نفسه فنقضه وعدم العبرة
 بما يفعله صاحبها والأخرى الأخير .

وبالمجمل أن الموارد التي ذكرها في النقض في الحقيقة اتفاقاً في عدم تجددها كان في الواضع نقض الحكم
 بالحكم . نعم يعود هو نقض دافعا وهو ما نرضه مؤلف الجواهر بأن تراخي الخصام على تجديد الدعوى
 عند الثاني بعد صدور الحكم من الأول إلا أننا قد استعناك عدم جواز تجديد الدعوى وإن تراخى به
 لحصول الفصل فيها

وما ذكرناه يظهر حال نقض الحكم بالنقض أيضاً إذ الحق بعد انقضاء الحكم بالحكم الواضح الأول في
 الحكم الواضح الثاني مع وحدته في الواقعة يجب عليه النقص إجماعاً للحق وتدبير الباطل بخلاف

إلا أن الحكم مخالفاً في الظاهر بحسب الرأى والاجتهاد فلا ينفى لعدم انشطار الأمر للعباد إذ لا زال
 يكون الحكم مختلطاً في الآراء وهذا أيضاً في الحقيقة انتفاضاً كالسابق.

وأما نفى الفتوى بالحكم فالظاهر عدم الإشكال فيه والمراد به إبطال الحكم الكلى في خصوص الواقعة
 التي كانت مورد الحكم من غير فرق بين الحاكم ومقلده وبين مجرم من الحكم الحاكمين له وتقليد
 وإلزام بتفطير أمر العباد ولو لم يخلو نصيب الحكم عن الفائدة لا اختلاف لا زال في الفتوى.

ولو تراعى شخصان على بيع شئ من الماشاة وذو لاني عوف الجنب من الزينة عند من يرى طهارته
 محكم بذلك وكان طامراً مملوكاً للمحكوم عليه وإن كان مجتهداً يرى نجاسته لإطلاق ما دل على وجوب
 قبول حكمه وإياه حكمه والوارد عليه المراد عليهم بل قبل عدم الخلاف في ذلك. ولكن يظهر عن المحقق
 الفقيه في القرائن عدم الجواز في بعض الصور ولا بأس بتقليد عبارته في المقام :

حيث قال : إن الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز أما الصورة التي لا يجوز منى ما لو تراعى
 المتعاضدان على عقد مع معرفتهما بكون المسألة خلافية بأن يبنيا على تقليد مجتهد واحد وما يفرم
 مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد رأساً ثم عرفنا بعد ذلك الخلاف وسبب النزاع ودعما
 المواد إلى المنازعة.

وأما الصورة التي يجوز منى ما وقع النزاع في أول زمان العقد ما قبله أو بعده بعد الإطلاع على أنه
 حق الدعوى وإن طالت المدعة.

حاصله حسب ما استغندناه التفصيل بين ما كان المتعاضدان مسيئين بالخلاف والاختلاف في
 المسألة ثم تراعى على إيجاد العقد في الملاحق بأن يبنيا على الصفة لتقليد المخبر به صحباء بين ما لم
 يكونا مسيئين بالخلاف والاختلاف دعفاً ثم وقع النزاع في أول زمان العقد المقبل أو بعده
 بعد الإطلاع على أنه حق الدعوى وكان الوجه في ذلك ما تقدم منه من لزوم العود المخرج
 والمخرج والمخرج عدم النظام الأمر للعباد وظل نصيب الحكم عن الفائدة في الأول دون الثاني.

الثانية.

وحیه أن مقتضى إطلاع أدلة قبول الحكم من الحاكم وجوب تنفيذه عدم التغاير في القسمين في جواز النقص. وكفى نحو ذلك عن الفاضل التراتبي في المستند والعوائد ليست المستغنى موجوده عند حوالا لا ضد والجواب عنه هو الجواب إن كان الأمر كذلك. وأما تفصيلا فنرى بالقوى فيه نظاما :
الأولى - العدد ل عن أحد المقتضى إلى نعت آخر.

الثانية - بما يرجع المجهود عن ضوابط إلى ضوابط مخالف للأول من أن الأعمال السابقة على طبق الأول عمل بين على الصحة والإجزاء أو لا بد منها من الحكم بالفساد والعمل على طبق الضوابط اللاحق.
الثالثة - إنه إذا اعتقد مجتهد أو مقلد ثلاث ما يراه مجتهدا آخر أو مقلده فهل للمخالف في الواك اجتهادا أو تقليدا نزيها ما ر الصحة والواقع على هذا الوجه المخالف لنظرة أو مجتهدا أو لا ؟
أما الكلام في الأول فنقول : إن العدول إما بالنسبة إلى نفع العمل المخفوق سابقا كان بفقد مجتهدا في جواز الضوء بالمضاف فتوضا وحتى به ثم يرجع في حكم تلك الصلاة إلى مجتهد آخر أو وضع عقدا أو بقاء ثم يرجع إلى الآخر وإما بالنسبة إلى الأعمال المستقبلة والظاهر عدم جواز العدول -
بالمقاس إلى الشئ الأول.

بل يجب أنه موضع وثائق كافي الفصول والرسالة المسبوبة إلى شيخ مشايخنا في تقليد الأئمة والموجه فيه مع أنه موضع وثائق لزوم الاختلاف في الشريعة كما لا يخفى.
وبما عدم جواز العدول بالمقاس إلى الشئ الثاني فيه فلان نسب إلى صرح المخفوق والتعبد الثاني في الجعوبة والمقاصد الطبية والعلامة في النهاية الجواز ما لا إليه مؤلف الضوابط والحكم عن يمينه صلى الله عليه وسلم عن المعصدي والحاجي والسيد الجيد عليه.

حجة الجواز إطلاقات أدلة التقليد استصحاب النجاسة كانه حجة في الابتداء وبهذا الأخذ بعد الأخذ تشك في السجين عليه فينصب.

وأجيب عن الأول أن الآيات والروايات بعد فرض دلالتها على أصل التقليد سوتة لبيان حكم الجاهل الخبير المحتاج الذي لم يرجع إلى أحد ولا نظر لها إلى حكم من دمج إلى أحد المفتين وأخذ بقوله .

وعن الثاني - بالمعاصرة - باستصحاب حكم المختار أي حكم المأخوذ للملك في تأثير العدد لا ^{خذ} إلا بالثاني في زواله وهو حاكم على استصحاب الخبر ضرورة أن الملك في ثبوت الخبر بعد الرجوع إلى الأول في الزمن الثاني ناشئ من تأثير العدد لا زوال الحكم المأخوذ وبعد استصحاب حكم المأخوذ يزول الملك في الكل ولو .

أما في الدليل فإن الخبر الثابت في الفرض كان يحكم العقل للخبر وبعد الأخذ يقول أحد المجتهدين لا خبر في البين . وبعبارة أخرى أن موضوع الخبر من لم يأخذ لاشأ أخذ يقول أحد حكيم يستحب في الزمن الثاني مضافاً إلى الاستصحاب في الحكم العقلي كما ترى لأنه يحكم إذا كان الموضوع محملاً عنه وإلا فلا يحكم فلا معنى للمزيد في حكم العقل .

وأما في الجواب للحكمة استصحاب الخبر إذا الملك في تعيين المأخوذ عليه عدده ناشئ من زوال الخبر وعدده وبعد استصحاب الخبر يزول الملك الأول .

وكيف كان فالأدلة لعدم الدليل على جواز العدد مضافاً إلى الإجماعات المنقولة وإن أحوال المجتهدين كالأمارتين وبعد الأخذ يتعين عليه .

وعلى المختار جواز البقاء على تقليد الميت إذا الأمر جيلت أي بعد الموت بدور بين حربة البقاء على تقليد الميت ووجوب البقاء عليه والفقهاء في دوران الأمر بين المحدودين الخبر بثلاث ماثلما جواز الرجوع للمواجب عليه الرجوع إلى المحي لدوران الأمر جيلت بين الخبرين الذين نال لازم الأخذ بالمعنيين وإن القاعدة في دوران الأمر بين الخبرين والتعيين إذا كان الأخذ بالخبر لأصالة البرائة عن الكلفة الزائدة إلا أن ذلك في الأحكام دون مسألة القوانين .

وأما المقام الثاني أعني رجوع المجتهد إلى فتوى مخالف للفتوى الأولى فلا ريب في لزوم كون الأعمال
اللاحقة منه من مقلده على طبق الفتوى الأخيرة ضرورة أنه حكم الله في حقه وحق مقلده .
وأما الاستكالات معركة الآراء في الأعمال السابقة فحينئذ نقول : إن الأعمال السابقة إما تكون
مما لا يتصور فيها نقض كما إذا كان فعله أو مالاأكله أو شيئاً ستره وإما ما يكون مما يتصور
النقض فيه بأن فعل فعله أو فساد ما عاده على شئ يرد له من الملائك كالصلاة أو له أثر مستمر
كأن أضع عقداً بقبض الاستمرار كما لو دج امرأة أو نعتت معه عشر رضعات مستنداً إلى فتوى
عدم نحر الخمر بها إجنها أو تقليداً حصل الرجوع عن تلك الفتوى ونحوه يبع المعاملات المصح
بالتفاسي وغيرهما في المسألة أحوال :

الأول مطلقاً نسب إلى النهاية والتهديب والمختصر وتروحه وشرح المفاج على ما حكى
السيد السند في المفاتيح بل الحكمي عن النهاية الإجماع عليه ونحوه من السيد محمد الرضا
ساجدنا فده وعدم النقض مطلقاً واختاره جماعة منهم المحقق الفقيه في القوانين ومولف الجواهر
إلا أنه استثنى صوراً وهي : ما كان الفتوى مستنداً إلى سبب لا يقتضي الاستمرار وهو كونه
من الأدلة الغشبية كالأصول العلية ولعل أنها أدلة مأمثلة أدلة اجتهادية .

والثاني بين ما كانت الواقعة مما يتعين وقوعها شرعاً أخذها بفتوى الفتوى وبين ما كانت
الواقعة مما لا يتعين وقوعها على الوجه المشرى أخذها بفتوى الفتوى . ففي الأولى عدم النقض
وفي الثانية السقوط لكونه مؤلفاً للصول واختاره وسبباً في ترجيح كونه .

والثالث بين ما كان الأثر في الواقعة مختصاً ببعض أو معينين كسأله نكاح المرتفعة بغير
رضعات ضرورة أن العقد الواقع على المرأة الكلدانية بوجوب حلبتها على شخص معين من غير
تجاذر منه وبين ما لم يكن الأثر مختصاً ببعض أو معينين كخلاف الثوب المصنوع من البول فإنه
يصير سبباً لعلل هذا الثوب لكل من يرى الكفاية بالمرء وغيره لا تثنى حتى يكمل من الإبراء

كذلك وكذا نك قطع الملقوم في التذكية إذا قطعته فإنه يصير المذبح المصين حلالا على كل من
يتكفى بذلك في الذبح وعلى مقلده ويكون حراما على كل من لا يتكفى فيه فإنه كان من الأول
ولا يجوز النقض فيه وما كان من قبل الثاني فإنه ينقض ذهب إليه المحققان في مناهجه
على ما حكى عنه.

والتفصيل بين المجتهد والمقلد والنقض بالنسبة إلى الأول وعدمه بالنسبة إلى الثاني نسبي إلى
بعض الأجله من المساندات والقوى مع الأول تبعاً لمساخنة العظام. وتوضيح الحق يترقت
على بيان مقدمتين :

الأولى - في بيان المراد من الحكم الظاهري والثانية في بيان جعل الأمارات. أما الأولى -
فقد يطلق الحكم الظاهري في ثبالات الأحكام المستفادة من الأدلة الاجتهادية كالأخبار والآراء
ونحوها من الأمارات الكاشفة عن الأحكام الوائعية التي لا مدخل للعلم والجهل بها وإن
كان لغيرها من الصفات والواحد والطوارئ مدخل فيه كالصفة والمرضى والسرور والخصومات
فكون الأحكام الظاهرية مختصة بموارد الأصول العلية من البرائة والاحتياط والاستصحاب
والخبر ونحوها وقد يطلق ويراد بها الأحكام المستفادة من الأمارات التي يحتاج في اعتبارها
إلى جعل تبع الأمارات الاجتهادية والعقائدية أي الأصول النقطية والعلية فالمراد من
الحكم الظاهري هو وجوب المستفاد من الأدلة التي يجب الأخذ به بواسطة ماله على اعتبار
مادل على ذلك الوجوب من الجهد والأصل.

إذ من العلوم أن مؤدعي الأمارات مطلقاً من الاجتهاد والقضاء لم يكن عليها يحتاج إلى
دليل الاعتبار سواء كانت ناطقة بالواقع كالأخبار أم لم تكن ناطقة إليه كالأصول حيث
قد مر في الفقهين والمراد من الحكم الظاهري في المقام هو الآخر وهو عبارة عن المحولات
الثابتة للموضوعات الواقعية باعتبار قيام أمارة عليها التي دللت الأدلة النقطية على وجوب

العمل وترتب الأثر عليها سواء كانت تلك الأمارات دليلاً اجتهد بإحكامها كما لا يخبر إلا حاد
 أم موضوعية كاللبنة ونحوها أم أصلاً من الأصول سواء كان من الأصول المعهولة في الأحكام
 الكلية الألامية كالبرائة وإحسانها أم من الأصول المعهولة في الموضوعات الخارجية والآثار
 الجزئية كإزالة الصلابة والسنون واليد.

وأما الثانية - فقد ذكرناه في بحث جعل الأمارات إن التجدد بها قد يكون على وجه الموضوعية بأن
 لا يكون في حق من قام عنده أماره الحكم الواقع المازل على قلب سبب المرسلين من سواء كانت
 الأماره محدثة للحكم بعد إزالم يكن أو مخررة الحكم الواقع بعد أن كان ذلك وقد يكون على وجه
 الطريقة بأن تكون الأماره كاشفة عن الواقع وناطقة إليه ولكن يكون الأثر بالعلل بالآثار
 وتطبيق العمل بها شتلة على مصلحة يتداول بها مصلحة الواقع عند مخالفة العمل الواقع.

و قد ذكرنا أيضاً هنا أن الجمل على الوجه الأدل يكلا المعنيين بخالف للإجماع والسنة عند أهل
 الصواب من المخطئة وموافق عند العامة الغائبين بالنصوب من المصوبة من جهة استلزام
 ذلك النصوب وحيث كان الأمر كذلك فالمتعين هو القسم الثالث أعنى الطريقة ولازمه
 عدم الإجراء ولزوم النقص كما أن لازم الوجهين الأولين الإجراء وعدم لزوم النقص بل عدم
 جواز

صدور بقاء الأحكام الواقعية على صحتها وعدم تنفيذها بالطرق على الوجه الآخر بخلاف ذلك
 على الوجه المتقدم بيننا لعدم الواقع أصلاً أو كان ولكن تبدل بعد قيام الأماره.

فإن قلت - إن وجود الأماره على الوجه الآخر وإن لم يوجب حدود المصلحة في مودها إلا أنه
 لا بد من أن يكون جعلها جهة والأماره شتلة على مصلحة فتساوية لمصلحة الواقع عند التخلل -
 وإلا يلزم تعويض الواقع فيكون ذلك الأخذ في مرتبة العمل بالواقع - وقد فرد في حمل العمل
 بما يقتضيه على مصلحة شتى مجز عن ذلك الشئ.

قلنا: إن ما ذكرنا يجدي به لم ينكشف الخلاف وأما بعد انكشافه فالمراد فلا يفيق إلا ما
في عدم اشتغال الأمارة على مصلحة العمل إذ بعد العلم بوجوب الواقع واشتغال على المصلحة
لا يجوز ثبوت المصلحة منه تعالى.

ثم لو فرض ترتيب تأدي على دفع الفعل في الزمان الذي دفع فيه على حسب دلالة الأمر مثل
المسارعة في العمل لتفضي الحكمة واللطف فترتيب تلك الفائدة على الأخذ بالأطاعة فإن
ثبوت تلك الفائدة مستند إلى الله إلى الله تعالى.

وبالجملة فكل مورد كان ثبوت الفائدة مستند إلى الله تعالى كان على الله جوهرا وإلا فاللام.
مثلا لو دل الخبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة فامثلها المكلف ثم أي بانه المبتدئة انكالا
على فراغ ذنبه عن الواجب بمقتضى الخبرنا كشف الخلاف فإن الواجب عليه في الواقع هو الظهور
دون الجمعة فهما مورد :

أحدهما - وجوب إعادة الصلاة ظهورا - وثانيها - لزوم ترتيب تأدية التخييل والمساعدة الزلم
يقول محلها بعد الكشف وثالثها - صحة النافذة المبتدئة على القول بأن صحتها منقوعة على عدم اشتغال
الدعة بالمعوضة فمقتضى المثلث جيران الثاني والثالث من جهة عدم بناء المحل دون الأول
فلخص من جميع ما ذكرناه لزوم المنقضى سلفا لوجود المنقضى وفقدان المانع أما الذي فقد
اسمهاك وأما الثاني فلا بد من بيان ما نسبته الخضم في المقام ثم ذكر عدم صلاحية للمنافعة.
فقول : قد يظهر من بعض القائلين بعدم المنقضى أنه على طبق القواعد ويظهر من بعضهم الآخر
لأنه لوجود الدليل المخرج عن القاعدة القاضية بعدم الاجزاء. وأما ما يمكن أن يكون عدم المنقضى
على وفق القاعدة فأورد :

أحدهما - أن يكون معاد الأمارات الظاهرة في عوض الواقع فيختلف الأحكام الواقعية على حسب
الأمارات والموضوعات فيكون الآتي بادل عليه من الأمارات أنها بما هو المأمور به في الوا^{ئع}.

وفيها فرد في محله من استلزام ذلك التصويب الجمع بطلانه عند أهل العوالم مضافاً إلى -
 القول بذلك بوجوب سقوط الإعادة والقضاء لو ظهر فساد الأمارات على وجه القطع أيضاً
 مع أن الكلام في المقام مغرور من بعد تسليم أن الكشف القطعي بوجوب الإعادة والقضاء،
 ثابتها - استصحاب الآثار المترتبة على ما قامت عليه الأمانة الثانية من الطهارة والنجاسة و
 الأكل والبيع والوطى.

فإن قيل : فيما كانت تلك الأحكام ثابتة ولا يعلم رفعها بعد قيام الأمانة الثانية بتسحب.
 وفيه ما لا يخفى إذ من المعلوم عدم ثبوت تلك الآثار بنفسها بل إنما ذلك بواسطة قيام الأمانة
 الأولى والمفروض أنها ما دامها بما هو منزل نزول العلم فلا وجه للاستصحاب ذلك فالصواب
 ثالثها - إن الأخذ بمقتضى الأمانة الثانية في الوقائع المترتبة على الوقائع السابقة دون
 الأمانة الأولى ترجيح بلا مرجح فإن المفروض أن الأمارتين ظاهرتان فلا يعلم بلا مرجح بطلان
 أحدهما دون الأخرى للواقع ولا وجه للأخذ بإحداها دون الأخرى.

وفيها أولاً - أن المفروض قيام الأمانة على اعتبار الظن الثاني ومعنى اعتباره تنزيله
 العلم بأن يجب الأخذ به على حسب كشفه عن الواقع. وهذا المعلوم بعدم سقوط الواقع بمقتضى
 كشف الظن الثاني عن الواقع فيجب الإتيان بما هو مسقط عنه عقلاً ونظراً فإن أدب من عدم التمسك
 بعدم دلالة الأمانة الثانية على فساد العمل الواقع أو لا حسب الأمانة الأولى فهو غايبة السقوط
 وإن أدب عدم دلالة دليل على اعتبار الظن بالنسبة إلى غير الواقعة الغير المترتبة بساكنها
 فقد عرفت فساد.

ثانياً - إن بعد فرض عدم الترجيح لأحد الطرفين على الآخر لا وجه للأخذ بالأمانة الأولى
 فيها أيضاً لا يقال أن ذلك جمع بينهما. لأننا نقول : كلا بل ذلك طرح للأمانة الثانية ولا
 فاض للجمع بعد كشف فساد الأولى بالثانية.

وَأَمَّا مَا يَكُنْ أَنْ يَكُونَ وَجْهًا لِمُزْجٍ مَا نَحْنُ فِيهِ عَنْ تَحْتَ الْقَاعِدَةِ بَعْدَ الْإِعْزَازِ بِأَنَّهَا الْعَادَّةُ -
فوجود :

أحدها - وهو عِدَّةٌ مَا يُمْسِكُ بِهِ عَدَمُ جَوَازِ الْأَخْذِ بِالْأَمَارَةِ - الثَّانِيَّةُ - مِنْ أَنَّ ذَلِكَ يُزْجَرُ
حُجُوجًا عَظِيمًا وَبُورًا عَسْرًا شَدِيدًا الْمُنْفِقِينَ فِي الشَّرِيعَةِ السَّحِيحَةِ السَّهْلَةِ .
بَيَانُ ذَلِكَ إِنْ مِنْ رَأَى لَهَا هَذِهِ الْعَسَالَةَ وَجَوَازَ الْعَهْدِ بِالْمُقَادَسِيَّةِ وَعَدَمَ وَجُوبِ السُّوْدَةِ -
وَعَدَمَ نَشْرِ الْحَرَمَةِ بِتَرْتِيبِ رُضْعَاتٍ فِي أَدْنِ أَدْنَى بُلُوغَةٍ تَقْلِيلًا أَوْ اجْتِنَادًا وَعَمَلًا فِي تِلْكَ الرُّوَاقِ بِهَذِهِ مَدِيدَةٍ
تَلْوُوجٍ عَلَيْهِ الْفَضْلُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تِلْكَ الْأَمَارَةِ كَانَتْ يَجِبُ عَلَيْهِ نَضَارُ الصَّلَاةِ الَّتِي صَلَّيَ مَعَ عَدَمِ
الاجْتِنَابِ عَنِ الْعَسَالَةِ وَتَطْهِيرِ ثِيَابِهِ وَكَهْنِ أَنْ يَكُونَ أَمْلَاكَ مَعْزُولَةٍ عَنْهُ وَالْمَرْءُ مُبْتَلِيَةٌ عَنْهُ مِنْ دُونِ
طَلَاقٍ إِلَى فِيمَا ذَلِكَ وَدَلَّزَمَ مِنْ ذَلِكَ عَسْرًا شَدِيدًا وَحُجُوجًا أَكْبَدًا يَطْمَعُ بِنَفْسِهِ فِي هَذِهِ التَّرْبِيعَةِ
السَّحِيحَةِ السَّهْلَةِ .

وَمِنْهُ أَدْلَى - النَّفْضُ بِصَوَرَةِ الْعِلْمِ بِالْخِلَافِ فَإِنَّهُ يَجِبُ حِينَئِذٍ نَفْضُ الْأَمَارِ السَّابِقَةِ طَعْلًا كَانَ
وَفُتِحَ مِنْهُ الْأَعْمَالُ السَّابِقَةُ عَلَى وَجْهِ النِّسْبَانِ فَإِنْ بَعْدَ التَّذْكَرِ لَا يَبْقَى إِلَّا سَكَالَةٌ وَجُوبُ الْأَفْضَلِ
بِمُجَرَّاهِ طَرِيقًا وَلَزِمَ نَفْضُ الْأَحْكَامِ الَّتِي رُفِعَ عَلَى الْمَنَاسِقِ فِيهِ هَالَةُ النِّسْبَانِ وَالْحَالُ إِنَّهُ قَدْ
مَا نَحْنُ فِيهِ فِي لُزُومِ الْحَرْجِ .

وَالثَّانِيَا - إِنْ الْحَرْجُ قَدْ يَكُونُ شَخْصًا فَيَدْرُسُ فَوْطُ التَّكْلِيفِ مَدَارِثِيُونَهُ وَقَدْ يَكُونُ نَوْعًا كَانَ
يَكُونُ تَشْرِيعُ الْحُكْمِ عَمَرًا فِي الْغَالِبِ عَلَى الْغَالِبِ فَلَا يَكُونُ سَفُوطُهُ دَارِثِيُونَهُ فِي شَخْصٍ الْوَاقِعِ
فَإِنْ أَدْبَدَ مِنْ لُزُومِ الْحَرْجِ الشَّخْصِ فَذَلِكَ لَا يَفْضُلُ بِالْمَوْلُ بِالْأَجْزَاءِ وَعَدَمُ النَّفْضِ عَلَى وَجْهِ الْإِلَاحِ
يَنْبَغِي بَعْضُ الْوَاقِعِ لَوْ لَمْ يَنْقُضْ بِأَكْثَرِهَا مَا لَا يَجِبُ ذَلِكَ .

نُذِيرُ ذَلِكَ إِنْ مَوَادِدَ الرُّجُوعِ وَظُهُورُ الْخِلَافِ عَلَى تَسْمِيْنِ تَذَلُّدَةٍ يَكُونُ الرُّجُوعُ عَنِ الْأَحْطَى إِلَى
فِيهِ كَمَا إِذَا دَرَجَ الْحَقُّ بِجَاسَةِ الْخَسَالَةِ إِلَى الْإِفْئَاءِ بِطَهَارَتِهَا حَتَّى يَكُونَ الرُّجُوعُ مِنْ عَيْنِهِ

الأحوط إلى الأحوط كما إذا رجع الفاعل بالمطهارة إلى النجاسة.

والثاني - أيضا نادى يكون الفعل مطابقا للاحتمال وأخرى يكون مخالفا له وهو أيضا إما يكون على وجه الاجتهاد وإما يكون على وجه التقليد ولا يتبعى الأسكال في عدم لزوم المخرج في الغرض الأول وكذا في الأول من الثاني وكذا في العمل بغير الاحتياط على وجه التقليد مع إمكان العمل بقول من يطابق رأيه رأى المعنى بخلاف الاحتياط فيخصص بها إذا رجع عن غير الاحتياط إلى الاحتياط مع كون العمل بخلافه في النواتج السابقة وكونه مجتهدا أو انحصار المجتهد في الفاعل بالنجاسة بالنسبة إلى المفضل مع أن ذلك أيضا على تسهين إذ العمل بخلاف الاحتياط قد يكون في مدة قليلة وقد يكون في مدة طويلة والغول بالنقض وعدم الإجزاء في الأول لا يوجب حرجا ^{عسرا} جدا.

والثاني - على تقدير استلزامه ذلك في الغاية وهو لا يستلزم دفع الحكم عن جميع الموارد التي لا يوجب الحرج وكيف ولولا ذلك لكان أكثر الأحكام الدائمة في التربة منفية إذا ما منكم منها إلا ويمكن فرض استلزامه في بعض الصور كما بلاط في الوضوء والصلاة والحج والزكاة وغيرها وإن أريد من الحرج المخرج النحوي الذي بالمعنى المتقدم فلا نسلم لزومه أولا ولا دليل على اعتبار المخرج النوعي في الأحكام ثانيا كما أوما إلى ذلك شئنا متجانسة في الوسائل في جملة الشبهة المحصورة.

وبالجملة فالقول بأن عدم الإجزاء والنقض بلازم المخرج العالي في غالب الناس فيه منع قوي ^{بأن} الثاني جريان البرة على عدم النقص والإجزاء في أبواب العبادات والمعاملات وفيه منع البرة فإن ما هو المعلوم بحسب البرة هو الأخذ بالنواتج السابقة وعدم ترتيبها تأخرا فلا حرج وهو أمر من المدعى من وجوه شتى فإن ذلك ربما يكون بواسطة عدم الرجوع وعلى تقديره فربما لا يكون من موارد النقص وعلى تقديره فربما لا يكون العمل مخالفا للمنفوض لا انتقال المفضل إلى التقليد موافق للأدلة بما مع انحصار المجتهد في المخالف أو رجوع المجتهد إلى العمل جري البرة على عدم النقص

بل الظاهر جوبانها على النقص وعدم الأجزاء مضافاً إلى ندرة تحقق الرجوع كانت هذه في نفسها زماناً
كثرة الله أشألم .

المثال - إن ذلك يوجب دفع الوثوق والهوج والهوج . وفيه بالاجتماع من الضعف إذ هو المعلوم
إن المجتهد لا يكون معصوماً فربما يخطأ في إصابة الواقع كما هو قضية المذهب . بعد ظهور الخطأ -
والكشاكف الخلاف لوجه كفاية خلاف الواقع عن الواقع بعد بقاء الأدلة الدافعة على حالها الحاكمة
بالإعادة والقضاء . ودعوى الإجماع والصدرة على عدم النقص في الأجزاء كما ترى نقلاً لوجوبها
فإنه من مزال الأقدام .

بقي الكلام في دجوه التفاصيل : منها - ما ذكره مؤلف الضعول ولا بأس إيراد ما ذكره ثم نفيها بما
يرد عليه . قال فده في المقام : إن كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها سريعاً خدماً بمقتضى المسو^ق
فالظاهر ببقاؤها على متغيرها السابق فيثبت عليه لوازمها بعد الرجوع إذ الواقعة الواحدة لا
تعمل اجتهادين ولو يجب زمانين لعدم دليل عليه ولذا يفيض إلى العود الهوج المتعين في
الشيعة السميحة لعدم وثوق المجتهد غالباً على رأى واحد فيؤدي إلى الاختلاف فيما بين فيه^{عليها}
من الأعمال ولذا يرتفع الوثوق في العمل من حيث إن الرجوع في حقه تعمل دسومات الكلمة^{عليه} الذي
إلى تشرح حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصدور القطع لندرة وشدة هذه لأصالة بقاء
آثار الواقعة إذ لا ريب في ثبوتها بعد الرجوع بالاجتهاد إذ لا قطع بأوتاعها بعده إذ لا دليل
على ثبات الاجتهاد المتأخر فيها فإن التردد الثابت من أدلة جواز الاعتماد عليه بالنسبة إلى
غير ذلك يستوجب .

وأما عدم جوبان الأصل بالنسبة إلى النفس الحكم حيث لا يستوجب بالنسبة إلى المواد المتأخر
عن زمن الرجوع فله صدارة الإجماع مع اختصاص موارد الاستصحاب على ما حققناه بما يكر^{نفسه}
البقاء على تقدير عدم طرد المانع وليس بقاءه بعد الرجوع فيه لأن التثنية في تحقق النقص

بأن العلة في التوثيق الفلن فإصالة بقاء الحكم بعارضه أصالة عدم علة أخرى والقول بأن
 العلة في الحظم إعدادية دد بها شئ عن العلة الإعدادية في البقاء غير مجيد لأن الأصل بقاء
 الحامية ولا يوجه مثله في استحباب بقاء الآثار فإن المقضى لبثها حينئذ تحقق وهو
 ونوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا لاستصحاب آثارها وإما التمسك في ما
 الوجه.

وبالحيلة حكم رجوع المجتهد من القوي حكم السمع من حيث بقاء آثار مواده المتعددة ولو
 بنى على عدم جزئية شئ للعبادة وعدم شروطة تأنيها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على
 صحة ما أتى به حتى إنها لو كانت صلاوة بنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل
 بنى على صحتهما من جهة ذلك فلا يلزمه الاستصحاب وكذا لك الأمر في بقية مباحث العبادات
 وسائر العقود.

ولو عقد بصيغة برى صحتهما ثم رجع بنى على صحتهما واستصحاب أحكامهما من بقاء الملكية والزوجة
 والمبتوتة والجمعة وغير ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم فاعلموا إن عدم استفاضة موضع
 وفان ولا توثيق بين بناء حكم فتواه التي نوع عليه الحكم وحده.

فمن الأول والنواضع إليه المتعاضدة إن بالعارضية في الكرخ حكم بالزوجة أو في البيع حكم
 بالعتق فإن حكم فتواه التي يتفرع عليه الحكم وهي صحة هذا العقد يبقى بعد الرجوع. ومما لا
 ما لو استمرى أحد المتعاضدين لم حيوان يقول الحاكم عليه فزاعا إليه حكم بصحة العتق ^{نقل}
 المتهم إلى البائع يبقى بحاله ولا يبقى الحكم جليته في حق المشتري بحاله.

إلى أن قال: ولو كانت الواقعة ما لا يقع فيها أخذها بغير القوي فاعلموا ^{بغير} الحكم
 إلا جهاد كما لو بنى على جليته حيوان فزاعا ثم رجع بنى على خرم المدعى منه فبهره أو على طهارة
 فتق كقول الجيب من الحوام فلا زاد ثم رجع بنى على بئاسه وبئاسه ملاقيه قبل الرجوع وبعده أو

على عدم تحريم الرصافات العشر فتزوج من ارشعة ذالك ثم رجع بنى على نحوها لأن ذالك كله ينبوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الإطلائ بل مادام باخيا على اجتهاده إذا رجع ارتفع كما يظهر من ينظر ذالك بالتسليم ١٥٠

قال شيخنا العلامة دام ظله نعا لمسألة العظام فده : إنا وإن تأملنا في كلامه خاتما لم نجد له معنى محصلا على وجه ينطبق عليه الأشئلة المذكورة في المواد ولعل مواده على ما يظهر من بيان القسمين مع قطع النظر الأشئلة إن الواضح على قسمين قسم يقع فيها الأخذ بمقتضى الاجتهاد والتقليد على وجه لو وقع من المائل التارك للطريقين لا يقع صحبا - سوا ذلك كان العمل مطابقا للواقع أم لا

و قسم يعتبر فيها مطابقة الواقع ولا يلاحظ فيه الاجتهاد والتقليد على وجه لو صدر من المائل فنقول بمعنىها طابق الواقع. ففي القسم الأول لا ينقض إذا لم يقتض الصحة وهو نوع ^{فئة} الحائز على طريق الاجتهاد والتقليد واقع ولا مدخل للواقع في ذالك يكون من قبيل التسليم من حيث ارتفاع حكم الموضوع عن المواد المتأخرة دون المتقدمة .

وأما القسم الثاني فلما كان المدار على الواقع دائما يكون الاجتهاد طريقا إليه ولو وقع الفعل على طريق الاجتهاد ثم تغير كان الحكم بالنقض في محله . وفيه بعد فروع كون مراده ما شرع الله وإن أطلق من اعتبار نوع الواقعة على وجه الاجتهاد أن يكون الاجتهاد موضوعا للتبوت الأحكام المخرجة عليه من صحة الصلاة والزوجة والميتونة والحرة والوفاة والملكية وخوها فهو قول بالنصيب إذا لا واقع حينئذ في البين ولا ريب إلا جزاء عدم المنقح كما احتاره هنا والحال إني في جث الأوامر ينادى بأعلى صوته عدم الإجزاء بالنسبة إلى الأمر ^{مؤ} مع أن القول بالنصيب بالمعنى المتقدم كما نرى من الخطا فندد الخطأ .

فلا استغناء بالحصر والخرج والاستصحاب وتوهمنا قد عرفت الكلام فيما لا مزيد عليه وإن

أولاً من اعتبار وقوع الواقعة على وجه الأخذ بقتضى القنوى أن يكون وقوعها صحيحة بالخارج
ثانياً على الأخذ بالاجتهاد والقنوى ولازمه وجود الواقع إلا أن الطريق إليه لا بد أن
يكون من الاجتهاد فهذا خلاف الإجماع بالنسبة إلى بعض الأحكام كما في المعاملات، فإنه من
خيل الله سبب التي لا تدخل الاجتهاد والتقليد في حكمها.

ثالثاً وقع الخلاف بيننا مشتملاً على جميع ما يغير فيه من دون اجتهاد أو تقليد، ثالثاً هو الصلة ولعل
المفصل فيه أنهما معترف بذلك بل الحث الذي لا يحصى عنه، إن المدارك جميع الأحكام هو
دفعها طائفة الواقع سواء كانت عبادة أو معاملة ولا تدخل للاجتهاد والتقليد فيها بل جواز
مطابقتها للواقع ولئن سلمنا أن الاجتهاد ما يؤثر صحة العمل لكن نسأل عنه جهة القنوى بين
المفهوم حتى إنه انزعم بعدم النقص في الأدلة به في الثاني إذ لا ما يؤثر فيها في الواقع، ولئن
سلمنا وجود المأثور بينهما ولكن اشتراط صحة العمل بوقوعه على طبق الاجتهاد لا يلازمه عدم
النقص.

إذ المفروض عدم كون الاجتهاد موضوعاً صرفاً على وجه يكون الواقع غير المحظوظ بهما دفع على طبق
الاجتهاد، نعم غاية ما يلزم من ذلك ضاد العمل على تقدير المخالفة وإن لم يثبت الواقع وابق ذلك
من الحكم بالصحة وعدم النقص بعد اكتشف بصاد الاجتهاد على وجه معين.

ويعمل أن يكون مراده من المفهوم على وجه ينطبق عليه الأسئلة المذكورة على تكلف إن الوا
إن كانت من الواقع التي لا تكفي في صدورها من المكلف على وجه الصحة حكم الحاكم بأن لا يكون
المورد غالباً للحكم كترتبة السودة وجواز الصلاة في شغل الأرباب وغيرهما بل الصدور على
وجه الصحة متعين بالقنوى فعدم النقص والإجراء للأدلة التي ذكرها وإن كانت من
الوقائع التي لا تكفي في صدورها على وجه الصحة حكم الحاكم وقتواه كجواز العقد على المرتضعة
بغير رضاها فغيره النقص المذكور.

وحيث أيضاً بعد فوض كون مراده ذلك ما تقدم حتماً بحرف . وكيف كان فالقول بالتمصيل بهذه
الكيفية لا وجه له . يبقى الكلام في شئ وهو انه قد عرفت كلاً له شبه حكم رجوع المجتهد بالنسخ
حيث قال : وبالجملة تحكم رجوع المجتهد حكم النسخ اهـ .

وهو كما نرى يمكن من المصنف بالانحى ضرورة أن النسخ إنما يكف عن صاد الحكم من حيث
بجلاف رجوع المجتهد فإنه يكف الصاد من أصله ولو فوض في النسخ من مقام . فنقول : فيه
التمسك وعدم الإجزاء نحو المقام إذ ليس بليس خبر .

ومنا . ما ذكره المحققان في الثاني في مناهجه على ما حكى وهو انه قال : اعلم أن جميع العقود
والإيقاعات بل كل ما جعله الشارع المقدس سبباً أو شرطاً أو مانعاً ما وقع الخلاف فيه لها
صفائق نفس الأمرية والنعبة .

وهي ما فترده الشارع أولاً و صفائق ظاهرية وهي ما يثبت المجتهد أنه ما وضعه الشارع وهي
تدفع عنها وقد نظمتها ولما يكن لنا سبيل إلى الحقائق الواضحة ولا تكلف من الوسخ كما
السبب والمشرط والمانع وأسألها لنا هي هذه الحقائق الظاهرية ومن البداهات التي لا تحتاج
عليها الإجماع بل الضرورة إن ثوب الأثر على هذه الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة إلى الأ
تعد بثوب الأثر بالنسبة إلى شخص ولا يثبت بالنسبة إلى شخص آخر كما أن ملائكة النجاسة
سبب نجاسة الملائكة القليل عند القائل بها وليس سبباً عند آخر ولا شك أن القليل الملا في
نفس الأدل وظاهر الثاني كذلك فخطح المفسر فخط سبب نجاسة الذبيحة بالنسبة إلى مجتهد دون
آخر كذلك إجماع العقد بالمارسية مثلاً سبب لانتقال عقد مجتهد دون آخر فقول أحداً
كل ما هو سبب عند مجتهد في نظره أو شرط يجب أن يكون كذلك عند كل الناس بل مقتضى الأصل
أيضاً العدم فلا يثبت الأثر إلا بها دل المدلل عليه وهو في حق من طئه كذلك خاصة ومن
بعداً يظهر أن ثوب الأثر على العقود الظاهرية وأسألها ليس من اللازم الواضحة لا يختلف

عنها البنية.

نعم العدد الثابت إنما من اللوازم بالنسبة إلى مجتهد بعلمها كذا ذلك أو مقلده ولذا يفتى على الصفة في حقها ويؤتى عليها الآثار بالنسبة إليها بل بالنسبة إلى مجتهد آخر إذا وقع عن المجتهد الأول ومقلده. وأما ترتيب الآثار بالنسبة إلى كل مجتهد ومقلده فمكلاً إذا لم يقل أحد بأن المجتهد الذي لا يكتفي بالقداسة إذا أتى بها ترتيب عليه الأثر بالنسبة إليه.

هذا نعلم قد ذكرنا هذا الكلام لوجهين: لكلامه الآخر في تحقيق المقام حيث قال: نفعل؛ ومنه جلد شأنه التوجيه إذا استغفروا عن المجتهد في زمان على نحو عمل نفسه ومقلده ثم غدد رأيه فنقص الأول في الزمان الثاني يتصور على وجه:

الأول - إبطالها رأساً والمكسب بعدم حكم الله بما مضى والحاصل جعلها لاغية بالموت حتى في الزمان المتقدم مثلاً إذا أقر أو لا يكون استناداً للقوى مبدئاً للبل ثم استغفروا به بأنه زوال الحرمة بحكم بقاء الصوم الذي لم ينفذ زوال الحرمة.

الثاني - إبطال الآثار المتقدمة في هذا الزمان يعني أن لا يعمل بالأدلى في الزمان الثاني ويبنى على أعماله المتقدمة على الثاني.

الثالث - إبطال الآثار المتقدمة على عمل صادر في الزمان الأول بقواؤه الأول التي لو لا تعبير الواسع لقطع بترتيب هذه الآثار على ذلك العمل مثلاً أن ينكح بالفتوى الأولى بأكوة غير إيدون الأولى فإنه منسوب على ذلك المكاح آثاره لا يجد الواسع لقطع بترتيبها عليه.

أما الأول - فلا خلاف في عدم جواز النقص بهذا المعنى والإجماع بل الضرورة واللزم المخرج واستصحاب عدم شغل ذهنه وعدم البطلان بذلك عليه ولولاه لزم على كل أحد قضاة عباداً في الحنبلية على رأي مجتهد قبل رأيه ورددنا اشتريه ولا سترداد ما باعه وكذا في الوكالة المحرقة ومجتهذ ذلك وهو مما لم يقل به أحد.

وأما الثاني - فلا خلاف في جواز النقص بهذا المعنى بل وجوبه فإنه لازم تعبر رأى وتعبد كل با^{جتهاد}
 واجتهاد مجتهد وهو ضروري أيضا.

وأما الثالث - فيظهر عدم جوازه من عدم جواز النقص بالمعنى الأول لأن العمل الصادر في التماس^٥
 الأدل كان صحيحا مستتبعا لأثره بالمبطر، عليه الفساد وهذا أيضا كذا الملك أعدم طرول الفساد
 في السابق فظاهر وأما في اللاحق فلعدم وجوده وأيضا لم يحدث في اللاحق إلا استقار الرأي
 بأن هذا العمل لو دفع في هذا الزمان لم يثبت عليه الأثر ولا تأثير لذلك في ارتفاع أثر العمل.

ثم إنه قد خرج على هذا بقاء تكاح البكر جماله بعد التغير ثم استدل عليه باستصحاب استنباع
 الآثار واستصحاب نفس الأثر كالتزوجه وبطل السلف والخلف ثم أورد على الاستصحاب بأنه
 شك في الاستعداد. وأجاب بأنه شك في تحقق المطلق قال : بعد ذلك كله والمنوضح
 إن الأفعال الجزئية المنخفضة حال الرأي الأول من الأسباب والشروط والموانع على قسمين :
 أحدهما - ما يكون تأثيره وعدم تأثيره بالنسبة إلى شخص خاص أو أشخاص معينين من غير تميز
 منه كالأشياء الأدنى فإن انعقد على الجزئي الواقع على موته إما يصير سببا لحيلتها على الزوج
 المعين من غير مدخلية غيره أصلا وإذا كان باطلا يكون فيه مؤثرة في حقه كذا لك .

وثانيها - ما ليس كذلك كمثل الثوب المعين من البول فإنه يصير سببا لطمارة هذا الثوب بل كل
 من يرى الاكتفاء بالمرأة وفيه مؤثر في حق كل من لا يراه كذا لك وكذا لك فطع الخلق في التذ^{كية}
 إذا ضلعه فإنه يصير المدبوح المعين حالا على كل من يكفى في التذكية بقطع الخلق وعلو عقله
 ويكون صوابا على كل من لا يكفى فيها به فإن كان من الأدل فلا يجوز النقص فيه لما مر من الإجماع
 وسائر الأدلة تدل عليه.

وأما كان من الثاني فإنه ينقص بعد التغير فيقال : أن من رأى غسل المرأة فيه غير كاف إذا
 غسل الثوب مرة يكون نجسا مادام على ذلك الرأس وإذا شيد رأيه رأى كفاية المرة يظهر

هذا التوب وذلك لأن هذا الغسل الجزئي لهذا التوب متلا حال ظن عدم كتابته كان خبر مؤثر
 في حقه لأجل أن هذا الشخص مندرج تحت عنوان من يظن عدم كتابته فإذا رأى كتابته المرة في نظيره
 التوب يكون ذلك الغسل الجزئي مؤثراً في حقه وفي حق كل من يرى الكتابته بالإجماع والضرورة
 لأنه لا يشترط في طهارة التوب كون الغسل صادراً عن يرى كتابته المرة ولا كون التوب ملكاً
 له فإذا تغير رأى الشخص الأول واندرج تحت العنوان الثاني لا بد أن يكون التوب طاهراً في
 حقه ولا يشترط أن يكون صادراً حال تغير الرأى لأن ظنه حينئذ حجة في حقه. ومطونه الحاصلة
 بسبب الأدلة الشرعية إن الغسل مرة سبب للتطهير مطلقاً وليس مقيداً بأن الغسل المقتضى حال بعد
 الظن كذا لا لا فلا يجب في شيء من الأدلة الظنية بذلك أصلاً.

ولذا ترى المجهدين إذا حدثت الوقائع قبل اجتهادهم فيها استغنى عنهم بشأنهم في حكم المسألة بعد
 حدهم ثم يحكمون على الحادثة السابقة بما استقرأهم بعد الاجتهاد وليس المراد إن العطلات^{ين}
 صار سبباً حينئذ بسببها تخفف أو لا ولكن لم يكن هذا الشخص داخل في عنوان من تخفف في
 حقه السببية ودخل فيه حينئذ.

كما أن من وثق شيئاً على ضعفه فصار شخص بعد مدة ضعفاً له فإن الوقفية عليه لا تنحصر حينئذ
 بل الدخول في العنوان بخلاف هذه الحالة. وعلى هذا فلا أثر للاستصحاب المذكور لتبوت
 السببية في حق من دخل في هذا العنوان ولأن عدم السببية أولاً كما لمن دخل في عنوان آخر
 فتغير الموضوع.

ولما الإجماع المذكور خاصاً بصلته بالأدلة الظاهرية يمكن دعواه على النقص في الثاني وكذا الحال
 في غير هذا المثال انتهى كلامه دفع في الجدل مقامه. وفي كلامه أنظار:

أما إذا كان المأذون من أن الأسباب الشرعية وشرائعها وموانعها لها حقائق واقعية وضاهية^{تد}
 ظاهرة منها لا يطاق العاقل إذ يفتقر الطرق الشرعية إلا مثل الطرق التي يتعمد العقل

والعرف في استكشاف مقاصدهم واستظهار مطالبهم مكان المسترشد من الطريق الموصول إلى بلد لوانكل في سلوك سبيله إلى قول من يودث له الظن بالطريقة والوصول إلى ذلك البلد لا ينفذ له القول بأن ما يوصل إلى ذلك البلد له حقيقة واقعية وحقيقة ظاهرة فكذلك في الطرق الموصلة إلى الأحكام التشريعية فإن كلها يكشف عن تلك الأسباب الواقعية والأحكام الموجودة في نفس الأمور المخزونة عند أهلها ولا يبرهن ذلك بين القول بأن الأحكام الوضعية مجعولة أو منزعجة عن الحكم الطبيعي ولا ينفذ أن يكون للطريق دخل فيما هو طرقي إليه فليس عندنا إلا الأسباب الواقعية التي يستكشف وجودها وتضمنها عالمنا ناذرنا العلم وأخرى بالظن.

غاية الأمور العلم غير محتاج في الأخذ إلى دليل بخلاف الظن فإن ترتب الآثار الواقعية على المظنون بواسطة الكشف التي يحتاج إلى دليل وهذا الفرق ليس يفاض بمازعه من أخطان الماهيات على الوجوه الظاهرية والواقعية.

وثانياً - إن الوجه في عدم جواز الأخذ بالأسباب الظاهرية لكل أحد ليس لما زعمه من أن تلك الحجة سبب بالنسبة إلى شخص دون آخر بل الوجه هو الدليل على جواز الاعتناء وعلى ذلك اكشف الفرق وعدمه.

وثالثاً - إن ما ذكره من التعليل بأن العمل المذكور مستنبط للأثر طام بطوء عليه الفساد ولم بطوء عليه أيضاً أما في السابق فظاهر وأما في اللاحق فلعدم وجوده فهو يمكن من النقص ما لا يحق لأن الاجتهاد الثاني يكشف عن فساد ما نفع من أصل الأمور.

ورابعاً - إن ما أورد في السؤال والجواب عن الاستصحاب فكلامها ضعيفان فإنه ليس شكاً في مقدار الاستعداد ولا شكاً في حدود العقل بل الواضح أنه ظهور فساد بدليل مغير وخاصة - إن العقد الصادر من المأهل إذا كان سبباً للزوجة فكل من حصل له إلى سببته

هذا العقد لم يرد على أعمى العلم أو جعل بالطن الاجتهادى أو التقليدى بترتيب حقه أحكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرها فإن أحكام زوجية عند مثلا لزوم ليست مختصة بهما بل قد يتعلق بثالث حكم ترتيب على هذه الزوجية كأحكام المصاهرة ونورثتها منه والإيمان عليها من ماله وحرية العقد عليها حال حياته ولا يفرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله أو بعده فتدبر جيدا.

ومنها - ما نسب إلى بعض السادات الأجلة من التفضيل بين المجتهد تحكم بالنفس بالنسبة إليه وبين المقلد تحكم فيه بعده واستدل على عدم الاستصحاب والحوج . وفيه عدم الفرق على تقدير ثمانية الدالة المذكورة بين المقلد والمجتهد .

فروع - الأول - إن الصلاة المؤداة إذا كانت مخالفة لقوى اللاحقة فالظاهر عدم لزوم الإعادة والقضاء وكأنه إجماع منهم بل قيل أنه إجماعى ودعى أن عدم المنع في الصلاة على طبق القاعدة كما يشعر كلمات بعض الأواخر فعلها في غير محلها .

الثاني - إنه بعد ما بينا نفى القوى بالحكم قبل ينقض القوى بالنسبة إلى الكلى الواقعة بالنسبة إلى الجميع أو خصوص الواقعة بالنسبة إلى جميع الآثار والأشخاص أو بالنسبة إلى مورد المنازع وهو صحة البيع وعدمه مثلا أو التفضيل بين ما كان الحكم بصحة البيع وبين ما كان الحكم بالطهارة . فلو كان الأول فالنقض يكون بالنسبة إلى الصحة دون سائر الآثار وإن كان الثاني فالنقض بالنسبة إلى جميع الآثار .

فلو نزع الشخصان بعد وقوع المعاملة بينهما بالنسبة إلى العصم العقبى عند حاكم تحكم الحاكم بصحة البيع وردد الفتن فهذا يجب على المخالف له في العصم القائل بجائزته اجتهادا أو تقليداً فنقض القوى بالنسبة إلى الكلى العصم بالنسبة إلى جميع آثاره من الحلية والطهارة وجواز البيع وغيرها أو لنقضه بالنسبة إلى خصوص الواقعة الشخص بالقياس إلى جميع الآثار ونقضه في خصوص

الواقعة بالنسبة إلى مورد التنازع وهو صحة البيع أو التفصيل بين ما كان الحكم بصحة البيع فلا
نقض وبين ما كان الحكم بباطله نالته بالنقض بالنسبة إلى الجميع وجوه والمظاهر أن الأدلة والبراهين
تجرد احتمال بل بطله أحد والثاني صريح الجواهر تمسكاً بطلان ما دل على وجوب حكمه وإن حكمه
حكمهم ع.

وفي فيه أن المتبادر من قبول حكمه والتزامه بالنسبة إلى مورد النزاع وأما ما يدعى فيه التنازع
أعني صحة البيع وعدمها ضرورية أن ولايته وأما أنه منهم مع لوع الخصومة بين الرجعية فلازمه
القبول منه في دفع الخصومة.

ومن المبدئي أن مطلق الخصومة هو صحة البيع وعدمها لا جميع الآثار ولا يلزم وجوب التمسك
على المجهل الآخر فالأصول هو الثالث وإن كان ما ذكره الجواهر لا يخلو عن قوة.

الثالث - إنه إذا تغير رأى المجهل فهل يجب عليه إعلام مقلديه بذلك كما هو ظاهر التصول
ابتداءً لأية الإلتزام وآية الكتمان وإن ترك إعلامهم إنما لهم بالجهل وترك لهم بما هو
بالطل عنه أو عدم الوجوب كما هو ظاهر الجواهر في بادي التمسك لأصل البرائة واستناد
المقلد في عمله إلى طريق شرعي وهو استصحاب عدم الرجوع أو التفصيل بين ما قطع بالاطلاق
فيجب الإعلام وبين ما إذا لم يقطع به فلا كما هو المحكى عن الأدب يلى واستغفره مؤلفنا لفضول
أجزاء وجود وأقول.

والصحيح إن إرشاد المجهل في الموضوعات مما لا بد له عليه دليل من العقل والنقل إلا إذا
كان الموضوع من الموضوعات التي يرضى الشارع وجوده في الخارج كالأعراض والنحو -
والأنساب.

أما إرشاد في الأحكام فالظاهر وجوبه لأنه من فروع التبليغ الواجب على كل عالم بالحكم لأن
باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضرورة أنه مع علم العامل بالمعروف والمنكر دفع فروع المجهل.

لا يَنْصُورُ.

وأما المقام الثالث - فهو إنه إذا اعتُذر شخصاً جنيهاً أو مُتَلَبِّداً خلافاً لما يراه الأخر اجتهاداً أو تقليداً منهل الخلفاء في الاعتقاد والرأى ترتيب آثار الصحة والواقع على عمل الغير الخالف لنظره أو نظره مجتهداً أو لاد المسألة لا تخلو عن أسكال وجعوبة تنظر إلى الفرع المعنونة في كلام الأصحاب حيث يظهر منهم ترتيب آثار الواقع في بعض المواد وفي بعض الآخر العدم ولكن التحقيق العدم لما عرفته.

نُتب
إن الطرق الشرعية إنما هي حُرث إلى الواقع من دون تصرف طائفة ومقتضى ذلك عدم ترتيب آثار الواقع على الصحة الظاهرية إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك، وبعبارة أخرى أن نتر الصحة الظاهرية منزلة الصحة الواقعية خلاف القاعدة فتبصر على حود دليل من الدليل ذلك.

قال في الشرائع : ليس على الحاكم تتبع من كان قبله ولا غيره اهـ.

فوضّح المغال إن الظن في حكم من سبق إن كان لإشاعة الفاحشة وإذاعة سره داسفاً من ثلوبة الناس وإخطاطه عن مرتبة بلينهم فلا ريب في حرمة وإن كان النظر للعمل به فلا حاجة إليه لكتابة أصالة الصحة في العمل به وترتيب الآثار عليه وإن كان لا يستفاد منه طريق الحكم وحكمته ليعمل بذلك الطريقة في موضع الحاجة.

فلا ريب في جوازه ولكن إنهم حكموا بوجوبه إذا ادعى المحكوم عليه جوار الحاكم الأدل في الحكم لأنها دعوى لا دليل على عدم سماعها فستدرج في إطلاق ما دل على قبول كل دعوى من مدعيها إلا أنه قد يشكل ذلك بأن سماع دعواه لا يقتضي وجوب الظن في حكم من سبق بل أخصاه طلب اليقينة من المدعى على دعواه وإن لم تكن قلة اليقين فلا ملازمة بين سماعه وجوب التمسك.

وأجيب عنه : ألا - بأن سماع الدعوى يلزم وجوب الظن في حكم من سبق إذا كانت دعوى

الجور بالنسبة إلى الشبهة المحكية ضروري أن الدعوى إذا كانت كذلك فلا مورد للبينة
واليمين اللتين ثبتت شوبتهما في الشبهات الموضوعية ومقصودهم من وجوب النظر هنا ذلك .
وثانياً - إن الحاكم دلى على الوجبة بحكم أدلة النصب وليس للمحكوم عليه الذي إنه بمنزلة المولى
عليه الاعتراض على ما فعله في حال دلائله وإن لم يكن زمان الاعتراض ولها خصوصاً في مثل نواب
الغيبية الذين لا يقصود عدم ولا يثبت في حال من الأحوال .

أما لو ادعى الجور بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية فالدعوى تسمع لكن ذلك على فروعها
وليس الغرض هنا ذلك . وما أجاب عنه مؤلف الجواهر من سماع الدعوى مستنداً بإطلاق ما دل
على سماع الدعوى غير مجد في دفع الإشكال لأن مقتضاه سماع تلك الدعوى أما وجوب النظر
في الدعوى السابقة فلا . نعم يدفع به الإشكال الثاني .

قال في الشرائع : الخامسة - إذا ادعى رجل إن المخزول أفضى عليه بشهادة الغاصبين -
وجب إحصاءه اهـ

والوجه في ذلك إطلاق ما دل على سماع الدعوى من كل مدعى إذا حضر واعتزف ألزم بالمال
سواء أخذ أو ادعى في حقه وإن قال في الجواب : لم أحكام إلا بشهادة العادل في المسألة
فولان . والحكمي عن الشيخ كلف بالبينة لأنه اعتزف بنقل المال ويدعى ما يزيد الضمان عنه فله
البينة .

وخيه أن من المعلوم بحسب الظاهر استظهار الحكماء في مقام دفع المخسرة وصدور الحكم عنهم
لأنهم آمنوا في ذلك فيكون القول قولهم غاية الأمر ثبوت الإمين عليهم كاثراً الأسماء .
فالأثر في ما عليه الأكثر من شدة قولهم وربما قيل يقبل بلا يمين وهو إخطأ كما أن الأثر في قول
فالمسألة ثلاثة الأثر الأول على هذا التعبد بالمعروف فولان .

قال في الشرائع : السادسة - إذا انتزع الحاكم إلى مخرج لم يشهد إلا شاهدين عدلان ولا يفتح

بالواحد على بالمتن عليه اهـ.

فوضع الحال ان الاكتفاء بالواحد فيه قولان والمشهور بين الأصحاب اعتبار العدد . ومضى
عن أبي حنيفة وأبي يوسف الاكتفاء بالواحد واختاره من أصحابنا المحقق الفقيه في القوانين .
جهة القول الأول - بان الأصل عدم جواز العمل بما وراء العلم خرج عنه المتن عليه وهو العدد
لأنه المتن ولا يخفى عليك أنا الاستدلال بهذا الوجه لا حاجة إلى غير الشهادة عن الخبر -
و بيان أن الترجمة من أي قيل .

نعم يحتاج في ثمانية الدليل إلى بيان عدم الدليل على عدم جهة قول العدل في الموضوعات رد
ما يستدل به على جهة قوله في الموضوعات كالأحكام . وأما الاستدلال على اعتبار العدد فإنه
شهادة على الشهادة في بعض المقامات أو شهادة في بعضها الآخر كما في المسالك يحتاج إلى
الشهادة عن الخبر وإثبات اعتبار العدد فيها ردونه ونحوه في الاحتجاج إلى التخصيص الفقيه
من استدلال على كفاية الواحد بأنه خبر وكل خبر يكفي فيه الواحد .

وكيف كان والخيار هو الأول والدليل هو الدليل الأول وما استدلل به على جهة قول العدل في
فيه مجد في المقام . منها - أن استدلال العلم بجواز العمل بالثنى ولا ريب في حصوله بقول العدل
في مقام الترجمة . وفيه أولا - منع جريان مقدمات دليل الاستدلال بأسرها كما لا يخفى . وثانيا - إن
بعد إخبار العدل يحصل الظن بالمقول ولا رابط متجسمة قوله في الموضوعات .

ومنها - أن المؤمن وحده جهة وفيه أولا - منع السند . وثانيا - منع الدلالة إذا الظاهر منه بعد
التسليم أنه جهة على الكفاية بأنه يكفي له في النص والاحتجاج الخ مع أن من المأمور أن يكون
المراد إن الجهة هو المؤمن إذا ضم إليه الكفاية والامتنان به لآله .

ومنها - رواية الولود في الوكالة الدالة على كفاية جهة الثقة في عزل الوكيل الواردة في الكفاية
الدالة على عدم جواز المخاطبة بعد الإخبار بأنها كانت زوجته . وفيه أن الرواية في الوكالة

تثبت بعداً لا تضدى إلى غيرها ولذا لا يكفي في تمام الإثبات. وأما رواية السلك فمحمولة على الالتصاف^ط
في الشهادتين الموضوعية. وإلا يلزم كونها خلاف الإجماع من تصديق المدعى في دعواه بمجرد قوله
مع أنه معارض برواية مسعدة بن صدقة.

وسنما - آية النبأ فإنها تدل بالمفهوم على صحة قول العدل مطلقاً. وفيه بعد الغض بما أورد عليها
والسلم إنما تدل على صحة قول العدل في الجملة على وجه الإجمال والجدي إثبات صحة قوله على
وجه الاستقلال. وإذا عرفت ذلك فليرجع إلى ما وردناه من غير الشهادة والجبر وقد ذكرنا
وجوها للفرق لا يكاد يجدي شيئاً.

منا - الأول - ما حكى عن الشهيد في رد ومحصل كلامه أنه قال: فإدانة إن مناط الخبر فيها عموم^{الخبر}
عنه في الخبر وخصوصه في الشهادة وأخرى إن الخبر عنه إن كان مفاداً شأى موجبة وإن كان
حقاً للمخبر فهو شهادة. وفيه أن اعتبار العموم والخصوص إن اعتبر بالنسبة إلى الخبر عنه
فم هو الظاهر من كلامه مخفوض بإخباره بدعي ولده فإنه حاصر مع أنهم لا ينزلون. فإنه
شهادة بالرواية المصلحة لكونه إخباراً عن خصوص قول المعصوم في رافعة خاصة وإن خبر
بالنسبة إلى ما يثبت عليه من اللوازم فلا يثبت إن الشهادة يثبت عليها أحكاماً خاصة لعدم جواز
تخصيص أحد بدون إذن المشهود له وجواز بيعه وحلحه وإجارتها وغير ذلك ويثبت على الرواية
أحكاماً خاصة تنفرعة على ثبوت الأحكام العامة لعدم ثبوت الشفعة في هذا المال الذي لا ينفك
المعنى للعموم قوله من: لا شفعة فيما لا ينفك.

ويراد على الثاني الشهادة في الحدود فإن من المبدئى أنه إخبار عن الله تعالى. وبالجملة أن ما ذكره
قدوم من الخبرين لا يحصل له تدمير.

الثاني - سلطكم. فلو لم الجواب فدل على المرجح في خبر الشهادة والجبر هو العرف. وفيه أن بعداً لا
بعداً الوضع الشرعي وبعداً الإجمالية في المعنى العرفي فيها لا وجه للمرجوع في تخصيص المصدان^{عرف}

عند الاستنباط للأمر الخارجي إلى الوقف كما هو الشأن في كل ما نبت الاستنباط الأمر الخارجي.

الثالث - ما ذكره شيخنا رحمه الله على ما حكى عنه في مجلس البحث: أن كل حجة كان واقعاً بعد السؤال أو متوقفاً للسؤال فهو شهادة وكل حجة لم يكن كذلك فهو رواية.

وفي رواية لا تستقر بالأخبار الواردة عن المعصوم إذ بعضها أو أغلبها كانت بعد السؤال أو متوقفاً للسؤال ونحوها رواية الروايات عن معلم وثانها - أن لزوم قبول الشهادة وعدم جواز ردّها لو أدّ بها الشاهد من غير طلب منه في إداها لكونها متوقفاً للسؤال والمظاهر عدم الإسكال في جواز الرد وبالمجمل ما ذكره في الفقه لا يمين ولا يمين عن جوع بلا حرج.

والخبر إن الشهادة والرواية بعد اشتراكهما في كونهما من نوع الحجة مقابل الإثبات إن الشهادة متوقفة قبولها على تعدد المجزومات في حكمه بخلاف الرواية وكنها اصطلاحاً إنما بينهما إن كل مورد يثبت قبول الحجة على تعدد المجزومات فهو شهادة وكل مورد لم يثبت القبول على تعدد المجزومات فلا شأنة في الاصطلاح لكل مورد يثبت الاكتفاء بالواحد وثبت لزوم التعدد فلا إسكال وإن لم يثبت أحدهما فاللازم الاحتياط أخذاً باليقين والحاجة بالشهادة في لزوم التعدد كما هو الأصل بما نحن فيه هنا.

مروح - الأول - إن اللازم على المحقق التعدد في المجرم ولو كان المود من الموارد التي يكفي فيه بالشاهد أو يميناً أو بالشاهد واليمين.

الثاني - عدم الغرر في ذلك بين كون المجرم في بيان لفظ الشاهد أو في بيان لفظ المود من الموارد التي يكفي فيه بالشاهد أو يميناً أو بالشاهد واليمين. لأن الزمجة بيان اللفظ في كلا المعنيين ولا يفتاوت فيه كون اللفظ لفظ الشاهد أو لفظ المود. فما في الجواهر من المتوقفة بين كون المجرم في بيان لفظ الشاهد أو لفظ المود من الموارد التي يكفي فيه بالشاهد أو يميناً أو بالشاهد واليمين. فما في الجواهر من المتوقفة بين كون المجرم في بيان لفظ الشاهد أو لفظ المود من الموارد التي يكفي فيه بالشاهد أو يميناً أو بالشاهد واليمين. فما في الجواهر من المتوقفة بين كون المجرم في بيان لفظ الشاهد أو لفظ المود من الموارد التي يكفي فيه بالشاهد أو يميناً أو بالشاهد واليمين.

نشأته بيان اللفظ ونفسه ولادخله في بيان المراد إذ فهم المراد وطبقة الحاكم والمنقول إليه.

الثالث - إن الظاهر عدم اعتبار الحرية في المخرج كما عن صحيح القائل وغيره سواء قلنا إن الزعجة شهادة أو دابة لعدم الدليل على ذلك. نعم لو قلنا باعتبارهما في الشهادة وقلنا إن الزعجة شهادة فالظاهر الاعتبار ولكن الحق خلافه خلافا لما لفت الجواهر حيث قال: «بالاعتبار إن قيل أنها شهادة واعتبرنا فيها الحرية وكذلك إن لم يعلم أنها من أي القسمين أخذت بقاعدة اليقين وفيه أن الأخذ بالقاعدة ينفع لو قلنا باعتبار الحرية في الشهادة ولم يعلم أنها من أي القسمين بخلاف ما لو لم نقل باعتبارهما في الشهادة فإن قاعدة اليقين لا يفتى ذلك ضرورة أن لغتها في المقام مشروطة بعدم التميز واعتبار الحرية في الشهادة حذير.

الرابع - إن مسمى القاضي إذا كان القاضي أصح حكمه المخرج فيها ذكرنا.

قال في الترواح: الحاكم إن عرف عدالة الشاهدين حكم وإن عرف ضعفها أخرج وإن جهل الأمر بحث عنها.

بجمل القول فيه: إن الحكم من الحاكم للمدعي على الخصم مشروط بأن موثراً أحدهما - شهادة الشاهدين على ثبوت الحق فإن عرف الحاكم عدالتهما فالأمر واضح في وجوب القبول والحكم على طبعهما وإن عرف ضعفها فالأمر الطرح وإن جهل فالواجب عليه البحث عن حالهما بالتمسق والعدالة كل هذا لا إشكال فيه وإنما الإشكال في مقاييس.

الأول - إن البحث والتحصيل هل هو تكليف الحاكم بنفسه لما عن قول النبي صلى الله عليه وسلم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبله لا يعلم أحدهما بالآخر إلا أن يبينها عن حالهما فإن جازاً بحد وثبات حكم وإن جازاً بشئ ستر عليها ودعى الخصمين إلى الصلح وإن لم يكن لها قبيلة سئل الخصم عنها فإن - ذكاهما حكم وإلا أخرجهما وإطلاق الأمر بالحكم بالبيعة العادلة يدل على ذلك خوفاً من دخول الوثائق للصلاة فيه والبحث عن الماء للطهارة ونحوها مما يستفاد وجوبه بغير عفو.

وجوب التكليف به أو تكليف للدهى بمعنى أن الحاكم يطلب تركيبتها ويكلفه بها لأصالة برأيه ذمة الحاكم عن التخصيص والبحث وإن ثبت ذلك عليه موثوق على كون الحاكم منه للدهى واجباً مطلقاً حتى يلزم عليه تحصيل المقدنة والمعلوم خلافه ضرورة أن الحكم بالحق وبالبيئة إنما يجب بعد وجود البيئة لا قبلهما وفعل النبي ص نفسه منه ورأيه على الأمة فلا بد من ثبوت التكليف والتكليف بالبيئة لا قبلهما كما ترى فالأوجه في النظر الثاني.

الثاني - إنه سلك يكتفى في الحكم بشهادتها تركيبة الخصم لها بأن يقول : إنها عدلان و صيان وإن أخطأ في الشهادة أو لا ؟ والمسئوب إلى جماعة كثيرة يلا المشهور بين المنعصرين للسألة الكفاية للرواية المتقدمة ولأنه إفراد بالحق إذ المواد بالتركيبة الاستظهار في ثبوت حقه فيكتفى في ثبوته إثارة لأن الإفراد على عدالة الشاهد بين إفراد على ضرورة جده فلا تحت عموم إفراد العقلاء على أنفسهم .

ولأنه كالإفراد على الإفراد والإفراد على الحكم والمسئوب إلى السيد عبد الرزاق العدم وقواه مؤلف الجواهر فله الاشتراط الحكم بعد اليقين ثم لم يثبت بإفراد الخصم ورضاه بالحكم بشهادتها لا يجدي في صحة الحكم وجوباً أحكامه عليه كما لا يجدي رضاه بالحكم بشهادة العاصفين فالأولى في الظاهر وإن كان هو الأول إلا أن الاحتياط لا ينبغي تركه .

و لما ذكرناه في وجوب التخصيص والبحث عن العدالة لمعرف إسلامها بل إيمانها حتى يتحقق له من تعدد أد جرح إذ من المعلوم أن الإسلام والإيمان ليسا عدالة بنفسه ولا طريقاً إليها كما قرر منقضيها في محله إلا أن الحكمي عن الشيخ في الخلاف والإسكافي والمفيد إن الحاكم حكم بعد ما عرف إسلام الشاهد بين وهذا منهم إما لأن الإسلام وعدم ظهوره في النسق عدالة بنفسه أو لأن إيمانها أو إن الحاصل من مجموع الأدب الواردة في هذا الشأن مانعة من النسق من الحكم خالم يكن النسق معلوماً بذكر ما عاين وكلها ليس بشيء أما الأول في ما عرفت في بحث العدالة وكذا الثاني .

وَلَا تَلْتَمِزُ - فضعفه ظاهر على المثال لامن باب حمل المطلق على المفيد حتى يقال أن المفيد من جهة مفهوم الوصف وهو ضعيف بل للظهور قوله تعالى : و اشهدوا ذى عدل منكم . في الحكم الواسع أعني شرطية العدالة في الشاهدين بوجوب الحمل . وبعبارة أخرى أنها للإرشاد إلى الترتيب لا أنها سوفة الحكم السكفي حتى يقال بعدم اعتبار مفهوم الوصف بالجملته والمسألة لا إشكال فيها جداً .

قال في الترائع : ملو حكم الحاكم ثم تبين فسفها وقت الحكم نقض حكمه اهـ .
 توضيح المبحث إن تبين الفسق إما يكون قبل الحكم أو بعده وعلى التقديرين إما يكون ذلك ^{الفسق} فيها حال الإثامة أو بعدها فإن كان بعد الإثامة فلا إشكال في عدم جواز نقض الحكم لو تم بعد الشهادة وكذا لا إشكال في جواز صدور الحكم منه إن لم يكن والوجه فيها واضح لما في الميزان في صدور الحكم وإيه حكمهم ولا يجوز رده وكذا لا إشكال في عدم جواز صدور الحكم لو ظهر تبين الفسق قبل الإثامة لعدم تمامية بتران القضاء، وخوجه في عدم الإشكال في ^{نقض} الحكم .

لو تبين الفسق في حال إثامة الشهادة لتبين عدم شرط صحة الحكم في الواقع وإن جاز -
 الإندام بذلك الظاهر وكذا قد يقال بعدم جواز النقص حينئذ بدعى أن الشرط هنا على نحو العدالة في إمام الجماعة فإن ظهور الفسق بعد الصلاة لا يوجب إعادتها، وكذا ذلك الأمر بما نحن فيه لإطلاق ما دل على نفوذ الحكم وعدم جواز رده إذا كان على نحو قضائهم ح
 وحسب الموازين التي نصبها لذلك ولابد على اشتراط آذين ذلك إذا المراد من قوله تعالى : ذوى عدل أى ذوى عدل عديم . ولا ريب أنها ما نأما ليز عند الحاكم ^{في} القضاء إلا أنه كما ترى يخالف لكلمة الاحتجاب بل انضمامهم كإي الجواهر مع أن الأصل في الشرط أن تكون واجبة مضادة إلى إيمان العون بين ماها وبين الجماعة بأن المدار هناك في الصلاة عند

من ثبوت بعد المنة نصاً وكفى وظهور الفسق فيما بعد لا ينافي الوثوق بخلاف المقام وهو كونه
عدلاً بأن ظهور الفسق ينافيه. وبالمجمل أن العدالة الواضحة شرط للحكم فإذا ثبت الخلاء
نفس الحكم.

لا يقال باستلزام ذلك جواز التفضيل لكل أحد لم يعلم بعد إلا الشهود من غير فرق بين المحاكم
وغيرهم والمحال إنهم لا يجوزون ذلك. لأننا نقول: يكفاية أصالة الصفة في طلب آثار الحكم الصحيح
لغير المحاكم.

وظهر ما ذكرناه أيضاً في عبادة المصنف من المساعدة. ضرورة أن الحكم من المحاكم مع تعيين الفسق
وذلك الحكم مما لا يجتمعان ولذا تعدى مؤلف الجواهر فده لوجبه بوقت الحكم المنصلاً بانقضاء
المسؤول زمان إذا ذهبت الشهادة فذهب.

فروح - الأول - إنه بعد إيلينا على جواز تفضيل الحكم بعد تبين الفسق حال الإقامة فهذا
الحكم لا خلاف للمبران عنده أدل. ولما ثبت المحاكم أدل ولغيرهم لعدم كونه تفضيلاً هو انقراض
وجود. ظاهر العبارة الأول ودرج المالك والجواهر في بحث الشهادة الثاني لتبين ضاد
بمزان القضاء ويجوز التفضيل لكل من يصلح للقضاء بين الناس وما ذكره بظهور وجه العدم
إلى غير المحاكم.

الثاني - إنه هل يصدر تبين الفسوق البيئية بحيث يجوز للحاكم وغيره من المحاكم تفضيل الحكم
أدلاً والحكم عن الشهيد الثاني الأول إذا ثبت أن عم من الواجد إلى الشرعي وظاهر الجواهر
في القضاء موافقته وكثر في الشهادة اختار لعدم لأن البيئية الجارمة لا تقتضي العلم بفساد
بمؤ الحكم الجيني على الدوام والتأيد لإمكان معادتها بأثرى مما حال القضاء. وأما الجرح
لمعاده هو الأثرى معاً وإن بيئته الجرح لا تمنع بعد الحكم بغير المحاكم استماعها لطلب منه الحكم
وذلك في الطلب الإلزامي. استماعها وتوليف على الحاكم.

الثالث - إنه لو ادعى المحكوم عليه إمكان حصول العلم للحاكم بسفهاً بانه شجاع يقتضيه ذلك فخره
ففي وجوب السماع منه وإيضاح الحكم وجهان والأقوى العدم لما فيه بيزان الحاكم ولا وجه ^{لشغله}
نال في الشرائع : وثبت العدالة فيها مطلقاً اهـ .

نلهم أن الكلام في الجرح والتعديل يقع في مواضع : الأول - العدالة والجرح هل يصلح أن يكونا -
موردين للشهادة ، وعبارة أخرى أن الشهود به يمكن أن يكون عدالة وسفهاً أو لا ، الثاني إن
حسن الظاهر هل يصلح أن يكون مستنداً للشهادة بالعدالة أو لا ولكن هذا إذا لم يقد العلم للشاهد
وإلا فلا مانع منه فطحا . الثالث - إنه هل يكفي في التعديل والجرح الإطلاق أم لا بد من التفصيل .

أما الأول - فالظاهر عدم الإشكال والخلاف وصلاحيتهما للشهادة العموم اعتبار شهادة العدلين
فيما يشهد به ، وخصوص ما ورد من فعله من حيث كان يبعث رجلين من أصحابه بزيارة الشهود
المجهولين فيعمل بقولها جرحاً وتعديلاً ما دل على قبول اعتبارهما في الجرح مثلاً قوله ع : من لم يره
بجحد يركب معصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل الشر والعدالة فإذا ثبت بيده
قبول الشهادة في الجرح بليت فيبولما في العدالة بعدم القول بالصل .

وأما الثاني - فالظاهر عدم الإشكال بل عدم الخلاف في صلاحية حسن الظاهر أن يكون مستنداً للشهادة
عند إفادته القطع والعلم للشاهد وإما الإشكال والخلاف في كونه مستنداً لها عند إفادته الظن -
وصرح المحققون بظاهرها للعدم جواز التعديل عليه بناءً على أن العدالة هي الملكة ولا يعلم حصولها
منه بل لا بد من المعصية الخائفة التي يطلع بها على حسن الباطن مثل الشهادة على الإعتدال ونحوها
جرت العادة فيه اختلاف الباطن والظاهر كما أن المال قد يخفى صاحبه فكذلك المؤمن قد يخفى
نعمه .

ذهب جماعة في جواز التعديل عليه مقام الشهادة إذا لم يخالط الظن ولا يلزم انشغال بطلب التعمد
المستلزم لاستدباب المرافعات ويطلق المؤمن وعدم قيام سوق للمسلمين ، يدل عليه أيضاً

في صحيحه ابن أبي يعقوب المتقدم حيث قال ع : وجب عليهم تركه والظهار عدل الله وثأبها
بأن الواجب ثوب آثار العدالة على الشخص الكذائي كان يأثم على الأموال ويصدته في قوله
ونعله لا الحكم بأنه عادل خلال الظاهر كما لا يخفى على المتصف وهو الأقوى وإن كان الأحوط
التفصيل بين الظن الموجب للوثوق وعدمه والتفصيل قد تقدم في بحث العدالة فراجع .

وأما الثالث - ففي كتابه الإطلاقي في الجرح والتعديل أدلوزم التفسير فيها أدأ حد صا في أحدها
أحوال ثالثها التفصيل بأوجب التفسير في الجرح دون التعديل ورابعها عكس ذلك .

ذكر مؤلفنا المعالم والقوانين : إن هذه الأقوال الأربعة للعامة ولا أعلم للأصحاب تأييداً شيئاً
منها كإجماع المعالم . والعجب إن والده قد ذكر في المسالك نسب القول الثالث إلى المشهور ولزوم
التفسير فيها إلى ابن جنيب والراجع إلى العلامة في بعض كتيبه ومع ذلك يقول ولده : لم أعلم
من الأصحاب تأييداً شيئاً منها وخامسها إن المؤذي والمجروح إن كانا عالين بأسبابها كفى -
إلا أنها وإلا وجب ذكر السبب فيها وهو نسب إلى أصناف العلامة وسادسها كتابة الإطلاقي
فيها حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع افتناء ذلك يكون القول
مؤثراً على ذكر السبب وحكي عن ثاني التمهيدين وكيف كان ذلك في الأقوال سنة .

وفي الدخول في أدلتها تقدم مقدمتين عسى أن يفي الحق بهما ويظهر بطلان ما عدها :
الأولى - إنه قد ثبت بالأدلة الشرعية حجية القول العدل فيما أخبر به ومعناه كفاية اعتقاده في
إحراز الواقع ودوجب ثوب آثار العدالة على الواقع المؤثر باعتقاده العدل فيجوز واللازم
الملاحظة إن حجية اعتقاده على الغير في أي شيء وأي قدر .

فتقول : إن الخبر به إن كان من الاجتهاد فإن كالموجب والحرمة فيه مما لا يكون قوله حجة إلا
على مقلده . وإن كان من المحسوسات والموضوعات التي لها شرائط يجعل الشارع كالروضاع الحرام
نيل حجة فرددة أنه مركب من الأمر المحسوس وهو الثمام المندى وأمر فيه محسوس وهو كون

العشرة أو أزيد موجبا للمحبة. ولا ريب إن الأجر أمرا جنادي وحدي ولا يكون محبة على غيره
ولذا قالوا: بعدم كفاية الشهادة المطلقة في الرضاع المحرم بل بطلانها إجماعى.

وإن كان من الموضوعات المتعلّقا بأسباب مختلفة بحسب الاجتهاد كالملكية والزوجية والطهارة
والنجاسة ونحوها فحمل الأصل والقاعدة قبول الشهادة مطلقا إلا ما خرج أو عدم القبول مطلقا
إلا ما خرج. فظاهر الفصول والجواهر الأدل وظاهر التمهيد في عدد من ذلك بل المحقق^٢ لما
في التكملة في مسألة الرضاع الثاني وفواه شيئا العلامة دام ظله وهو إن كان موافقا للاحتياط
إلا أن الأولى في الظاهر الأدل للقاعدة الصحة حتى يعلم خلافها كما تبيّن إليه.

وكيف كان ولفظ عدم الخلاف في قبول الشهادة على وجه الإطلاق في حق الملكية والزوجية
والوصية والطلاق بل في كل نتائج العقود والابتعاث بل نال في الجواهر إن اعتبار^{القول}
في المذكورات ما ينقطع العقبة به وعلى القول أن القبول فيها على خلاف القاعدة فلا يله من بيان
سر الخروج.

ولعلّه إن المذكورات لو رُأى أحدها بنفسه إن أحل أو جحد أسبابها واحتمل كون الإيجاب على وجه
الصحة أو العناد يحمل على الصحة لقاعدة الصحة كذلك لو شهد عنده أحد على المذكورات
المحتملة وتوهمها على وجه الصحة والعناد بخلاف مثل النجاسة فإن الشخص إذا رأى إن الماء
القليل عند أحد لا في شرب أو يعلم نجاسته فلا يحكم بنجاسته لعدم الوجه لذلك بعد عدم
جريان أصالة الصحة في المقام وكذا لو أجزأ أحد لنجاسته لم يقبل.

ونبه أن الحكم بعدم النجاسة إنما هو لقاعدة الطهارة لا لعدم جريان أصالة الصحة ولذا لا
قول لعدم نجاسته لأنه يفتن لا ينقض إلا بيقين بخلاف ما لو أجزأ العدلان فإنه يقبل
ويشهد بما ذكرنا من أوصاف الصحة في ثبوت النجاسة بالعدلين.

نعم لو كان الخبر ذا اليد يقبل قوله في النجاسة ونحوه المظهر فلا يقبل قول أحد لو صدق بظاهره

بعد ما كان الشيء مبيوفاً بالخاصة للاستصحاب بخلاف ما لو أجزأ الحد لأن يظهره فإنه يقبل. ثم
لو أجزأ ذو اليد في مثل المقام يظهره أو الوكيل يقبل قوله لقاعدة الأمانة في المأثري ووجه قول
ذي اليد في الخاصة والطهارة.

الثانية - إن مقتضى استدلال المشهور على اعتبار التفصيل في الشهادة على الجرح ونصريح المحكي
عن الشافعي بأنه لو لم يفضل يلزم تقليد الحاكم الشاذل في أسباب الجرح اجتهاداً أو تقليداً كون
الاعتبار في حق الشاهد نظراً لحاكم ومعيّناً في ما هو المشهور بينهم بل الاتفاق في أن مناط كون
الشيء معصية هو نظر الفاعل واعتقاده ولا ربط بنظر الآخر في ذلك وإن كان ذلك في
أعلى مرتبة المعصية بحسب نظر الصبر ولذا لو اعتقد الفاعل إن المانع الغلاني مأثراً شرعياً وما
في الواقع أدق نظر الجرح مما يحكم عليه بالعصيان وإنه عاصر بالله تعالى وما وجه الجمع بين
ما هو مسلم عندكم وبين ما ذكره في باب القضاء؟

والحقيق في وجه الجمع أن يقال أن أصل حقن المعصية وإن كان متوطناً بنظر الفاعل إلا أن
انصافاً بالكبر الفادحة في العدالة والصغر الفادحة فيها سبوتة بنظر الحاكم ولا بد من نظر
الحاكم فيها إذا الإطاعة والمعصية لا واقع لهما عدى اعتقاد الفاعل ولا ينوطان بنظر الحاكم خلا
وصف المعصية في الكبر والصغر فإنها شئتان في الواقع والا اعتقاد علامان أو ظاهريين
إليهما فالمشيع لكل من يرد ثبوت الآخر اعتقاده لا اعتقاد الجرح.

بعبارة أخرى أن العلم في الإطاعة والمعصية جزء الموضوع بخلاف انصاف المعصية بالصغر
والكبر فإن الاعتقاد مطلقاً بغير صرف. ضرورة أن الآثار يترتب عندين تأمله طريقاً بهذا
ينفذ ما في الفصول حيث جعل الموط في انصاف المعصية بالصغر والكبر بنظر الفاعل كأصل
المعصية ولا يخفى عليك ما فيه بعد، بعد الإحاطة بما ذكرناه.

فظهر من هاتين المقتضيتين أن ما ذكره المشهور من اعتبار التفصيل في الجرح في محله ولعلك ^{تقدر}

على استخراج أدلته الباطنية وجوابها وتفضل ذلك سوكلو إلى الأصول نذنبان

الأول - إن الفاعل لو اعتقد غريم شئ لولم يكن في الواقع حراما وغوى شربه أو أكله لولمنا بعد حرة التجري فلا إشكال لعدم صدور المعصية من الفاعل ولولمنا بحرمة ما هو الحق عندنا أنه معصية مجردة وفي حد ذاته لا إية معصية باعتبار المنوى وبه تجمع الأخيار الواردة في الباب حيث إن بعضها تدل على عدم العقاب وبعضها تدل على ثبوته بأن الطائفة الأولى محمولة على عدم عقاب المنوى كأن الثانية محمولة على عقاب نفسه فإن ثلثا أنها صغيرة فلا يفتح في العدالة بدون الإصرار.

ولعل هذا مراد الشهيد في عدم كفايته عن بعض العامة من حكمه بأن المتعاطي ذلك ناسق - ويستحق عقابا منوطة بين الصغيرة والكبيرة بأن كلاهما مخوص بالعيب وحكم وإن ثلثا بالفضل بأن انصافها بالكبر والصغر نابع للموارد وكل مورد دل النص على نوعه بالنار والعقاب فيه كبيرة كحديث مقاتلة المسلم مع المسلم في النبوى المعروف والإثلا أو ندحها في العدالة وعدم ندحها نابع للموارد.

الثاني - إن العدالة لولمنا بأن الاختلاف في تفسيرها بين الأصحاب راجع إلى الاختلاف في معنوها فلا إشكال في عدم كفاية الشهادة المطلقة في مقام التعديل إذ لعلنا عديت في العدالة على مذهبه فلا بد أن يفسر بخلاف لولمنا: إنها شئ واحد وهي الملكة أى ملكة الاستغناء في أمر الدين وإن الاختلاف فيها راجع عند التحقيق إلى الاختلاف في طوئ معرفتها ولا بد جفت إن الاجتناب عن الكبار وعدم الإصرار على الصغائر فعلا معتبر في تخفيفها شرطا أو سطرا ومن العلوم اختلاف الكبار بحسب الانتظار فلا بد من البيان في مقام الشهادة بأن حال إيه عادل ولم يصد منه معصية فهو عين التفضل وإن ظاهريه عادل ولم يصد منه كبير فلا يكتفى بذلك في الحكم بالعدالة بل لا بد من البيان ولعل الصغيرة عنده يكون كبيرة عند الحاكم حينئذ قال إنه عادل

ولم آر منه معصية فالأمر فيه أدرج من سابقه من عدم الكفاية.

ثالث في التراجع : إذا تعارض الجرح والتعديلات.

توضيح ذلك إن التعارض إما يكون بينهما على وجه الكاذب بأن يقول الجارح إني رأيتنه رأيتني باليد
الغلا في وقت الظهر يشرب الخمر والمعدل يقول : رأيتنه في ذلك اليوم يصلي أو يقول الجارح إنه
ناسق والمعدل يقول : إنه عادل والقول بين المتألمين بالإطلاق والتقييد والإجمال والتفصيل
وإما يكون على وجه الاختلاف كأن يقول : إنه عادل ويقول الجارح : رأيتنه يشرب الخمر. فنقدم الكلام
في الأخير ثم نلحقه بالأول.

أما الأخير فالمسألة ثلاثية الأحوال، نقدم الجرح ونقدم المعدل والتوقف كما عرفت على نسق
كما في بعض نسخ التراجع وإن قلنا إنه مذموم في الكاذب لاني الاختلاف كما عرفت بعض نسخها الآخر
فالمسألة ثنائية القول والتميز بينهما القول بالتوقف ونقدم الجرح في مورد النزاع في جواز الحكم
إن قلنا : إن المانع منه هو شهادة الناسق لصبره وده شاهد الأصل بعد تعارض المعدل والجارح
يجوز الحكم بمرودة أنه ليس بناسق بخلاف ما لو قلنا : نقدم الجرح فإنه ناسق وفي جواز الرجوع
إلى القوعة فالحكم على طبعها بكونه عادلاً أو ناسقاً على القول بالتوقف وبخلاف القول بالأخير
وفي الرجوع إلى الأصل على القول بالتوقف إن قلنا : إن الأصل في المسألة المعدل دون القول
الآخر وفي مكان الترجيح بالأثرية لو أقيمت الشهادة الأخرى على التعديل على القول بالتوقف
دون القول الآخر.

وكيف يمكن تحقيق الحق مؤثرف على بيان أن مقتضى المساعدة في تعارض الأدلة المنصوبة
على غير الأحكام طاعة ؟ فنقول : إن مقتضى القاعدة هو التوقف إذ من المعلوم إن غرض الجدل
بما ليس بالإلصاق بإبطال الواقع وإن اعتبارها من حيث الطبيعة إلى الخارج لا سبب
والحوضوعة هي نصيب بعد التعارض من قبل المتألمين فإذا تعارضت الأدلة فلا بد من

إذ الجمع فيها غير ممكن بعد العلم بسقوط كل واحد منها عن الطريفة بعد الإتيان بالمعارض ومنه
 يتفصح عدم جواز التخيير أيضا لأنه فرع العلم بكون أحدهما لا يجنبه طرفا المعارض وسقوطه بسبب
 المعارض إلا أن الجمع بحسب الدلالة من جهة القرينة الداخلة أو الحاجة بحيث يحكم العرف
 بأنه مواد الحكم والمشككين مقدم على التوقف وذلك حيث كان أحدهما ناسدا أو خافيا والآخر ظاهرا
 ولا يربب إن الأمر فيها حتى فيه كذا لك.

إذ المعدل إذا قال: إنه عادل يؤول إلى أنه ذو ملكة ولم يصد عنه معصية وهو بالنسبة إلى الجرح
 الآخر مجمل لعدم ردية المعصية وعلمه بعدم المعصية وتوحيده عن المعصية بعد صدورها عنه
 وقول الجادح: رأيتني يشرب الخمر صريح بل نص في صدور المعصية ضرورة أن مقتضى تصديق
 العادل القول بأنه ذو ملكة وصدور منه الكبيرة. وهذا ما دم من تقديم الجرح على التعديل.
 لا يقال: لعل المواد من قول العدل أنه ذو ملكة وعلمت منه عدم المعصية وهو يعارض قوله ^{بالنسبة} رأيتني
 يشرب الخمر قلنا: ذلك لا يكفي في دفع اليقين من النص. فإن قلت: كما أن قول العدل سألت ^{بالنسبة}
 إلى أصل المعصية من جهة الإحصالات كذلك قول الجادح سألت بالنسبة إلى التوبة وعدمها فلا
 وجه لتقديم الجادح. قلنا: قد تقدم أن تقديم قول الجادح على قول العدل من جهة تصديق العدل
 وتصديقها بطلانها يقتضي تقديم قول الجادح إذ من المعلوم أن موثوق التصديق هو المنطوق لا
 المسكوت.

وإلى ما ذكرناه يرجع ما في المسالك إن نسبة الجرح متفعل على الإثبات ونسبة التعديل يرجع إلى ^{النفي}
 والإثبات مقدم على النفي وزاد على ما ذكرناه في المسالك وجه آخر وهو إن مستند علم الجادح
 الإحصاس ومستند العدل أصل العدم بالنسبة إلى ترك المحرمات في جميع الأدوات ومستند ^{الاعتناء}
 عدم الخطيئة والأصل وهو ظاهران فكان الأدل إلى.

وطاعته حسب ما استدلنا به إن بطلان التعديل والجرح وإن كانتا كليهما دليلين لكن نسبة قطعية

لكنها مستندة إلى الإحساس ونسبة التعديل حتى لو كانت مستندة إلى عدم المعصية والأصل ولا^{رب} إنها حدسي وخطي أقوى من الخطي وكأنه أراد بذلك الحاق صورة أخرى بذكرناه وهو قول العدل إنه عادل وقول الجراح إنه فاسق.

وأردد عليه أدلاً بما في الجواهر بأن كل واحد من بينه التعديل والجرح خطي من جهة وخطي من جهة^ب بأن نسبة التعديل بالنسبة إلى الملكة خطي ونسبة إلى عدم صدور المعصية كذلك بلغة الجرح فخطي بالنسبة إلى أصل المعصية وخطي بالنسبة إلى الثبوت وعدمها ولا وجه لتزجج أحدهما على الآخر.

وحيث ما عرفت من أن وجوب تصديق العدل إنها هو بالمعيار إلى ما هو محسوس ومنطوق لا بالنية إلى المسكون ولا ريب إن مقتضى ذلك نفي قول الجراح على القول المعدل.

وثانياً - بما عن المحصول وسلب الكاظمي بأن قول العدل والجراح كلاهما فطري للحاكم وإن كان مستند الشهادة ظاهراً إذ للحاكم أن ينظر إلى المشهود به لا إلى مستنده. كيف كان فحينئذ ترجح صورة الإحلاق إلى الكاذب. وفيه أن بعد فرض كون مستند الشهادة ظاهراً لا مادياً الحاكم العظمي الحاكم بمكان من الضعف بالآخر.

وثالثاً - لو سلمنا إن شهادة المعدل تعبد الحكم الظاهري ولكن عدم إمكان اجتماع الحكم الظاهري^{بوي} والحكم الواقعي من حيث الآثار في دافعة واحدة لعدم اجتماع الحكمين الواقعيين أو الظاهريين فهنا فلا بد أن يرجع ذلك إلى صورة الكاذب.

وفي فيه أن بعد فرض علم الحاكم بأن مستند الشهادة هو الحكم الظاهري أي الأصل دلماً بما في مورد يجب فيه الفصل ولا يجب فيه ذلك لأن كان من قبيل الأدل وفحص الشاهد وأجرى الأصل لعدم إمكانه إلا اجتماع مسلم وإن كان من قبيل الثاني، فحال الحاكم والشاهد فإرجاز الأصل على السواء وكون قول الشاهد حجة على الحاكم في الأخير تحكم صرف فالحق فيه من قبيل الأخير فلا يلزم اجتماع الحكم

الظاهر مع الواضح حتى يرجع إلى الكاذب ونحتاج إلى الترجيح. فنخلص ما ذكرناه: إن الأقوى قول المشهور نعم لو كان المعدل زيادة علم على الجارح كأن يقول عرفت السبب الذي ذكره الجارح لكنه تاب عنه وحسنت حاله فدم قوله

فدعي عن التبع في المبوط لهذه الصورة مثالان: أحدهما استغفال الشاهد إلى بلد تشهد أشان من بلده بالجرح وأشأن من البلد الذي استغفل إليه بالعدالة فترجح بينة العدالة لأنه تدبرك المعاصي واستغفل بالطاعات فيعرف عدان بما دعي من الأدلين.

الثاني - إنه لو كان في بلد واحد قاصر فترجح أهله سفوه وجرحه أهل حضوه كانت التزكية أدلى لأن أهل السفور فواجا حتى عن أهل الحضور اهـ.

مراده إن مناط التقديم زيادة الإطلاع وهو حاصل مع المعدل في المثالين. ولهم أن المراد الترجيح بغير التأخر حتى يورد بأن التأخر ليس من أسباب الترجيح. فيما لا يخفى.

وأما الكلام في الأول أعني صورة الكاذب كأن يقول الجارح: رأيتني في ذلك كذا فإنه يشرب الخمر ويقول المعدل: رأيتني في ذلك الوقت بطلت فتم المسألة وجوه التوقف ^{والشعير} ولو كان ممكنا والخبر والترجح. فليعلم أن تلك الوجوه إنما تكون إذا لم ترجع الشهادة إلى نفسه الملكة كأن يشهد أشان على أنه عشار فيحسب لا ريب في تقديم الجارح.

وتخصيص المقام إن القاعدة في صورة الكاذب الساقط لعدم صلاحيتها بطريقته ^{لكن} وا

عن الواقع بعد ابتلائها بالمعارض ولعل القول بالتوقف يرجع إلى هذا. إذ المراد منه كماله الظاهر عدم حصول سبب الحكم بغير المكروه على حجة أما لو كان المراد من التوقف إبتناء ^{عوى} الحكم وعدم أصلا حتى يبين المكروه عدم حجة بغيره في هذه الحال باعتبار وجود البينة من الله ولو كان غير ممول بهل باعشاد المراض فيصير يقول الحكم محمولا كما أحمله الجواهر ثم كما نوى إذ بعد فرض عدم حجة البينة لا وجه لعدم حجة بغير المكروه فيحسب ولا ذنبه بقوله:

فأما

هذه الفاتحة أن يقول : إن بعد القول بالنساق لم لا يرجع إلى أسالة عدم صدور المعصية بحكم
بعدالة شاهد الأصل إذا الأصل وإن لم يكن أن يكون مستند الحكم إلا أنه لا غرر أن يكون جازيا
في مقدمات الحكم ولم يدل دليل على المنع أيضا .

وكيف كان ويمكن إرجاع القول بتقديم الجرح كما حكى عن الشيخ إلى التوقف بالمعوق الأدل المختار
لو أراد منه عدم حصول سبب الحكم وأما لو أراد به فسو الشاهد بن فلا .

وأما القول بالترجيح بأن يلاحظ المرحان عند تناقض الجرح والمعدل فيحكي عن المحقق القمي
قده في رسائله القضائية واختاره مؤلفا لفصوله وفيه أولا أن المرح كاللعين فلا بد له من
الدليل وهو مفسود وثانها لو سلمنا الرجوع إلى المرحان فإنما هو من الحقوق كما سبأ في لا
في نحو المقام . فيما ذكرناه يظهر عدم الوجه للتبعض والتجيب .

أيضا قال في الشرائح : المقصد الثاني في مسائل متعلقة بالدعوى وهي خمس .

الأولى - قال الشيخ لا تسمع الدعوى إذا كانت مجهولة . فوضع المثال إن الكلام في هذا المقام
راجع إلى المدعى به لعدم الإشكال في الصحة مع جهالة المدعى بأن يقول لأحد : ما عليك
خو دخوه في عدم الإشكال في الصحة مع جهالة المدعى عليه كأن يقول : لي على أحد خو كما في
مسألة الإرث وكذلك لا إشكال في عدم الصحة لو كان المدعى به مجهولا من جميع الجهات وكذا
لا إشكال في الصحة لو رجع المجهول إلى العلم كان يدعى شيئا ويؤمل : إنه في كنهه أدنى كنه
وما ذكرناه ما في الجواهر وأنوار الفعامة من التفضل .

حيث قال : الأول بعدم الصحة في المجهول من جميع الوجوه والصحة في غيره . والثاني بالصحة
فيما يؤد إلى العلم وعدمها في غيره . لما عرفت من خروج ذلك التفضل عن محل النزاع إذا التزم
فيما كان المدعى به معلوما جازيا وغير معلوم وصفا كان يدعى فوسا أو ثوبا ولا يوصف بوصف يرفع

عنه الجهالة من هذه الجبشة.

وكيف كان في المسألة قولان لولم نقول إن المؤلف قول في المسألة كما يظهر عن المحقق في الشرائع -
والمنسوب إلى الشيخ وأبي الصلاح وأبناء حمزة وذهرة وإدريس والشيخ في الدرر سرا الحد
والإثنا عشرين كافة بل القداء الساع.

وجه الأول ليس إن سماع المدعى لا بد لها من فائدة وهي تنقية إذ الفائدة هي حكم الحاكم ودعو
غير تمكن بعد جواب المدعى عليه بقوله نعم. ولا يفاس ذلك بالإفراد المجهول كما يسمع سماع الإلزام
بغيره لوجود الفارق، فلذلك بالقبض ولم يسمع إفراده لأدنى ذلك رجوعه عن الإفراد
الموجب للتضييع حتى المثرة بخلاف الدعوى فإن الإلزام المدعى بالتفصيل لا يوجب ذلك
لأن الحق له لا عليه.

وفي بعد فرض إمكان الفائدة فيها أيضا دعوا أحالة الإفراد وإن حال الدعوى المجهولة
كالإفراد والقول غير ناد بينهما لإمكان جسد المدعى عليه بعد الحكم حتى يبينه كالإفراد المجهول
إن قول المدعى عليه في الجواب نعم، إفراد بالمجهول ولم يقرن بالساع وإن الإطلاقات العامة
على الحكم بين المدعى والمدعى عليه يشمل الحقام ولزوم بطلان حقه لولم يسمع دعواه بعد على
بأن له ثوبا أو نوسا على المنكر وإنا نفرض الكلام بها على الحكم بتبين الحق على المدعى عليه على
الوجه الذي أدعاه المدعى ولا ريب في لزوم الحكم على الحاكم في الفرض.

و يثبت ذلك في غير الفرض لعدم القول بالفصل هذا. وقد ينتم للشيخ المطوسى واتباعه
وهو إن وجب سماع الدعوى صل هو مقدمة للإلزام الحاكم المنكر على وجه التبرؤ والغلبة أو
مقدمة لاستخراج الحق؟ فإن قلنا بل لا فائدة لها هو وجوب السماع كما عليه المتأخرون ولين
قلنا بالأدلة كما هو غير بعيد عن المصائب لأنه الفرض من تشريع القضاء.

لـ المستخرج من هنا المنقذ منه على ما حكمه.

فالخو مع التبع الطوسي واتباعه لعدم إمكان الحكم للحاكم بوجه من الوجوه إذ المدعى عليه بعد الد
ما يجوز الحق أو يكرهان أو فلو لم يكن الحكم من الحاكم في الفرض الحكم المصطلح وهو الإلزام على وجه
الفهم والعلة وإن اتكره لا يمكن الحكم منه إذ الأمر بدوين أن يحكم بالنسب أو بالجنس حتى يفر
أو بالتجسس أو بالعدد المتعين والكل باطل.

أما الأول - فعدم إمكانه بعد فرض بقاء الجمالة أي جمالة المدعى به على جمالته وأما الثاني
فيلزم تحيل المحس لولم يفر وأما الثالث فلعدم الدليل على تجسس الحاكم وكذا تجسس المدعى عليه بعد
إن لم يفر بثبوت الحق ونحو تجسس المدعى بعد فرض عدم علمه بالتفصيل مع عدم رد صا المكو
وأما الرابع فإنه يصح فيما كان الدعوى في القضايا لوجوبها بين الأهل والأولاد بخلاف ما كانت
الدعوى في العين المرددة بأن حصة الدعوى بالإفراد المجهول ووجوب سماعها يستلزم رد
سماع الدعوى المجهولة فإن البينة إذا تكفي في ثبوت الأفراد بالمجهول كذلك تكفي في ثبوت
الدعوى المجهولة لعدم الفرق بينهما فاعلم.

والتحقيق في الجواب اختيار شن الثاني من لزوم تحيل المحس والإلزام ذلك في الأفراد بالمجهول
الغير المسبوق بالدعوى لولم يفر بعد أو كان مسبقا بها.

قال في الشرائع : ولا بد من إبراد الدعوى على وجه الجزم فلو قال : أظن أو انهم لا تسعاه
وقبل الدخول في المسألة وأد لثمانية على اثنين :

الأول - قال ثاني الشهيدين في المالك فيه المصنف على أن المعتبر من الجزم منه ما كان في اللفظ
بأن يجعل الصيغة بأية دون أن يقول : أظن أو انهم كذا أسوا أو انهم إلى جزئه بالصيغة
جزءه العلى والافتقار بالاسم فاعلم.

وأورد عليه في الجواهر وحكي مجمع الفائدة والكفاية بأن إلهاء الجزم بالصيغة مع عدمه في العلى
كذب ونقد ليس ضرره أنه جزم من الأعيان لا إلهاء كذا لا ينصف بالكذب والصدق بل المراد

شأن

من كون الدعوى بصيغة الجرم كونه على وجه يستدل بهاد يستكشف على جزمه القلي إذ المقتضا

عما في الصبر.

أول : ولحل موارد الشهيد الثاني ذلك أيضا ويشهد عليه ما ذكر من الوجه لا خيار مضافه من شرط الجرم تقرُّباً من رد اليمين على المدعى أو القضاء بالكل. وبعبارة أخرى أن مراده عدم جعل العلم بالجرم والظن جزئاً للمدعى به بل جعله طريقاً له. ضرورة أن من فوائد الدعوى أنه لو أثر المكنو لتنع المدي ونصربه المقر إذا كان الجرم جزئاً للوضع له فلا ينفع إذ المبلغ المعلوم عند المدعى إذا كان مدعى به لا ينفع إفراد المكنو بثبوته عليه.

الثاني - إن المحقق جمع بين الظن والوصف في العبادة ومراده بالوصف إما الظن الضعيف أو يكون المراد به الدعوى التهمة أو لا ضال ضال على الأول يسير المراد عدم سماع الدعوى التهمة كالدعوى كالدعوى الظنية وعلى الثاني يردل الأمر إلى عدم سماع الدعوى الاحتمالية والظنية.

دفع كان توضيح ذلك يتم بدو صوره : وهي إن الصور المحتملة في المقام تسع إذا المدعى في شأن الدعوى إما يدعي على وجه الجرم بأن يقول : لي عليك كذا جزماً أو يدعي على وجه الظن بأن يقول : لي عليك كذا خطأ أو اصلاً لا أد يقول : لي عليك كذا من دون تفهيد بأحد هاد على التفادير إن الحاكم إما يعلم جزمه القلي وإما يعلم بعدم جزمه القلي أو لا يعلم شيئاً منها فإذا دعى على وجه الجرم وعلم الحاكم جزمه القلي فلا خلاف في وجوب سماع الدعوى على جميع الأحوال سواء قلنا : إن المعنى في سماعها الجرم القلي أو الجرم اللغوي الدال على جزمه القلي أو الجرم اللغوي الذي يكون معنى العنوان الدعوى أو عدم اعتداد الجرم فيها بأي وجه وإن علم الحاكم بعدم جزمه القلي ففي وجوب سماعها جهان مبنيان على كفاية الجرم اللغوي كما عليه الرباض في عدم كفايته بل لا بد من انصاف الجرم القلي إليه كما عليه الأدديلي والكفاية والجواهر فتد بالزم الكذب والتدليس في جواز مثل تلك الدعوى للمكلف فوالان ظاهر الأدديلي والجواهر عدم الأدب كذب وتدليس.

منع الكذب ومنع حرفة التدليس في نفسه .

وإن لم يعلم الحاكم بشيء منها يسمع أيضاً بخلاف لعدم معلومية ما ينشأ في الاعتقاد وإن ادعى على وجه الإطلاق وعلم الحاكم بالجزم القلبي يسمع أيضاً بخلاف ونحوه في السماع في الغرض إذا لم يعلم بالجزم القلبي لأنه محمول على الواقع وما ذكرناه يظهر ما في الواقع في رد المشتريين بالجزم القلبي من أنه لو كان معترفاً كان اللازم على الحاكم الاستغفار ولم يعهد ذلك إليه فكيف كتاباً الجزم اللطفي إذ عدم الاستغفار من جهة كونه محمولاً على الواقع لا من جهة كتابته الجزم اللطفي . وأما إذا علم عدم الجزم القلبي في الغرض في وجوب السماع وجهان بل أولان مبيّنان على كتابته الجزم الظاهري أو عدم اشتراط الجزم وعدم كتابته الجزم الظاهري كما تقدم .

وفي جواز مثل تلك الدعوى للمكلف أولاً نذكر عدم دأب ادعى على وجه الظن إذا لو علم الحاكم بالجزم الباطني فحق وجوب السماع أولاً مبيّنان على كتابته الجزم الباطني في سماع الدعوى وعدم لزوم الجزم في الصيغة لعدم كتابته ذلك بل لا بد معه من الجزم اللطفي أيضاً .

وأما إذا علم بعدم الجزم في الباطني كالظاهر فحق وجوب السماع أولاً نذكر أن السماع في جهتين : الأولى - في صدق الدعوى على مثل ذلك والثانية - بعد تسليم الصدق هل يجب على الحاكم سماعها أولاً .

أما الأولى - فنقول : إن صدق الدعوى على مثله مما لا إشكال فيه ضرورة تحقق الخصومة والتنازع والتشاجر على مثل ذلك كما في الجواهر فما في بعض عبارات من عدم صدق الدعوى على مثله لعله في غير محله .

وأما الثانية - فنقول : إن الدعوى الظنية من المدعي إما يكون في مورد كون الأمانة من أصل وبيّنة وغيرهما على طبقها أو لا يكون كذلك والأخو في الأخير عدم وجوب السماع كما أن الأخو في الأول السماع .

والوجه في ذلك إن من فوائد الدعوى أن المكروا أو لجاز للدعى أخذ المال منه وأكله والغرض
إنه شاك في الحق وإيه ماؤد فيه وإيه لورد اليمين عليه لجاز حلفه وهو غير ممكن في المقام وإن الحكم
يحكم بالثبوت للدعى مع اليمين أو مع عدمه وهو منتف في الاستدلال بعموم آيات الحكم والنزاع ^{مؤ}يد
شموله للمقام واضح المضاد.

إذا المراد بالحكم بما أنزل الله هو الحكم بالميزان مع أن الحكم في ذلك كونه ما أنزل أو لا للحكام ولحل الحكم
فيما عدم السماع كما احتله الرباض وآية النذاع ظاهرة في الشبهة المحكية. وبفوله: ما على الأيمن
إلا اليمين حيث إن المستند منه جواز الدعوى على وجه الظن ودوجب السماع وإلا لم يكن وجه
لحلف الأيمن. وفيه أن ذلك مسوق لبيان طريق الفصل مع الأمان عند المأذنة.

والمجاز اليمين حتى مع الدعوى الظني فلا دلالة فيه وإن البحث فيما لم يكن أمادة في المقام
أصالة عدم الحلف وعدم جواز القياس بعد عدم تنفيح الحائط لوضوح أن ثبوت اليمين على الأيمن
من جهة كونه مدعى للثبوت والمقام ثبوتها على المنكر.

وقد يستدل أيضا بالأخبار الخاصة الهالة على تخلف الأيمن مع التهمة كجز يكون حبيب ثلث:
للإمام الصادق ع أعطيت جبة إلى الفصار فذهبت بزعمهم قال: التهمة فاستقلقه وإن
لم تثممه ثلثين عليه شيء. وجزه الآخر عنه أيضا لا يضمن الفصار إلا ما حيث يراه وإن التهمة
أحلفته وجزه أي بصير عن الصادق ع: لا يضمن الصانع ولا الفصار ولا الحائك إلا أن يكونوا
منهمين فيؤخذ بالبيعة ويستحلف لعله يستخرج منه شيئا. الحديث.

وجه الاستدلال إن المستند منها جواز التخلف مع الظن فإن كان مدعى الثبوت هو الأيمن
فيجوز للمالك تخلفه فيكون الروايات نظر المقام وإن كان المدعى هو المالك من جهة دعوى
التفريط والمكرو هو الأيمن فهو عين المقام.

والجواب عن خبر ابن حبيب إن الظاهر منه هو الأول من التردد بدعيته قوله: فذهبت بزعمه.

ومعه على الثاني خلاف الظاهر لا يصار إليه بحيث تدبظهر جوابه ما ذكرناه في قوله : ما على الأيمن إلا اليمين وغثله يجب عن غيره الآخر .

وأما الجواب من خبر أبي بصير فإما المناسق منه في النظراية ليس في الحقيقة في بيان دفع الخصومة لكي يشهد به بل إنه في مقام بيان الحيلة في استخراج المال منهم من جهة تخويلهم بالبيعة والمكلف لعل يسير ذلك سبيبا في أن يستخرج منهم شيئا ولئن انخفضنا عن ذلك فمجرد كونهم منهمين عند الناس لا يصير مسوغا لتخليصهم . ولعل المكلف موكول على قواعد من الجزم مع أنها معارضة بروايات آخره وادّعى أن الأبناء ضامون إن لم يقيموا البيعة على المكلف . وفيه تأمل يظهر وجهه إلى مراجعة كتاب الإجارة . ثم على تقدير الإجماع فهل يحكم بالمتكول أولا وفي المسألة وجه وأقول :

الأول - العدم وإن قضينا بالتكول في غير هذا الموضع نسب إلى الأثر يدل عليه .

الثاني - الحكم به وإن لم ينص به في سائر الموارد حكى عن المحقق العتيق أنه في رسالته القضائية .

الثالث - الحكم به إن قضينا به في سائر الموارد وإلا تنزفت الدعوى نسب إلى الأكثر .

الرابع - عدم الحكم به وعدم رد اليمين أيضا بل يلزم بحسب المتكول إلى أن يفروا وحلف نسب إلى العبرة
وجه الأول إن من المحتمل كون التكول للمعظم ولا يشتف عن ثبوت الحق . وأورد عليه وجود ذلك الاحتمال في جميع المواد فاللزام عدم الحكم في الجميع .

وفي خبر ثوري بين المقام وسائر المواد وجود المندوحة فيها يدفع المدعى به إلى المدعى بها
هو دون ما نحن فيه لعدم إمكان الأخذ به بعد المدعى لعدم الجزم وعدم الأماهة كما هو الغرض
وبذلك يظهر ضعف القول الثالث إذ الحكم بالتكول على القول به إنما هو كشف عن الحق والغرض
عدمه في المقام بل ضعف القول الثاني أيضا لما عرفت من أن الحكم به إنما هو لأجل الكشف وهو مستند
مع أن التعليل بين تكول المقام وبين تكول سائر المواد على هذا الوجه حكيم .

وجه الرابع - إن الغرض من القضاء دفع الخصومة وهو نصرة المجس إلى أن يفروا وحلف إذ الغرض

عدم وجود المينة وعدم إمكان رد البين إلى المدعى وعدم جواز الحكم بمجرد النكول. وفيه أنه
 صغوية بلا موجب والحكمى عن شارح المفاتيح الشيخ هادي بن أخت المولى محسن : بأن المقتضى عليه
 في مقام الحلف أو أداء الحق .

وفيه مع أن عدم الدليل على ذلك المقتضى إن مجرد دفع المدعى به لا يوجب حلف الأكل للمدعى^{بعد}
 فرض أنه شاك و غير جازم به . وحكى عن بعض السادة في الدلائل إنه بعد نقل قول الصمبيري^{نقضه} و
 بأنه يمكن أن يدعى المكركم العلم بكلف يحبس حتى يقر أو يحلف .

قال : إن المدعى عليه إما يعلم بالحق أو يعلم بعدمه أو يحمله به فاللازم عليه في مقام القضاء بعد
 دعوى المدعى إما الإقرار أو الحلف على البت أو الحلف على عدم العلم فإذا انقلأ أحدها فهو رآ
 فلحجب حتى ينقلأ أحدها . وفيه أن المدعى عليه أن لا يفعل شيئاً منها ولكن يدع المدعى به إلى المدعى
 قبل برخص أحد جعله أكله له ضرورة أن بعد المبدل ليس لأحد حجب مع أن الحلف على عدم العلم
 لا وجه له بعد عدم دعوى العلم عليه .

وكيف كان والمسألة في غاية الإشكال وحيث إن المختار عدم السماع نقض في نسخة من هذا وعلى
 القول بالسماع والإيقاف له وجه إلا أنه بعد المناظر خال عن الوجه ضرورة عدم كون الإيقاف
 قائم له لوجوب السماع بل نأذنه استغراق الحق من سبيل والعرض عدم السبيل نذير جيداً هذا
 كله فإما يكبر له أمانة على المدعى به وأما إذا كانت أمانة عليه كيد وأصل وخوها فالواجب السماع .

فإن أقر المدعى عليه بعد الدعوى فهو وإلا فالهلف وإن نكل فإن قضينا بجوده فحكم به ويجوز الأكل
 للمدعى بعد دفع المكرا في القرض له أمانة على الحق وإن لم نقض به بل القضاء بعد البين المرددة
 فإن ثلثا جواز تخلف المدعى في جميع موارد الأمانة من جهة ورود النص في مورد البند والتعدي
 في غير مورد ها خلفه ثم تحكم له بالإسجين المكركم حلف أو يؤدي الحق كما في دعوى الوصي على
 الخصم والمولى عليه .

فمنخص ما ذكرناه إن الجزم في الدعوى يعتبر في غير مورد الأمانة وأما في مورد هاتين الفئتين أيضاً
فروح - الأول - إن المدعى إما يدعى في الدعوى الجزم وإما يدعى على وجه الإطلاق وإما يدعى
على وجه الظن والاحتمال فعلى الأول إما يعلم الحاكم بموافقة الظاهر الباطن وإما يعلم بعدم الموافقة
وإما لا يعلم شيئاً منها والحكم في الصورة الأولى واضح وإما الصورة الثانية فلا يجلو إما يعلم الحاكم بوجود
أمانة على الدعوى وإما يعلم بعدمها عليها أو لا يعلم شيئاً منها والحكم في فرض وجود الأمانة وجوب
السماع كما أن الحاكم أن الحكم عنه عند عدمها لما رخصت به.

وأما المزمع الثالث فالأخرى عدم السماع لعدم الدليل على وجوب السماع فلان على كفى في سماعها
بحود الجزم في المصلحة وإن لم يكن الظاهر موافقاً للباطن.

الثاني - إن المقتضى في مورد عدم السماع هو الوجوب أو الجواز والمنسوب إلى جميع عدم الوجوب إلا أن
الأخرى الأخرى لأن إحصاء الخصم إلى مجلس القضاء ضروري منقضي بالأدلة.

الثالث - إن غير المنكرو بين الحلف ودفع دليله مختص بما كان الحلف يمكناً للدعوى وهو إذا كان
جائزاً للمدعى به وكون الدعوى لنفسه دون ما كان ظاهراً أو محتملاً في الواقع؛ وإن كان في الظاهر
جائزاً أو الأعم من ذلك والمنسوب إلى جماعة بلا اشتقاق على الأولى وكأن ننظم إن نحدد
أحد الفرد في الجزم بوجوب تعيين الضرر والاضرار.

وأورد عليه بأنه مسلم لو كان بالقبضاس إلى المكلف الذي كان له الخيار وأما نفي غيره لا يوجب سقوط
الخيار عند المقام من قبيل الأخرى إذا عرف أن المدعى بواسطة عدم الجزم يستبعد عن الحلف ولا
يدخله بتكليف المنكرو والمساءلة إن كان بينهما إجماع فهو وإلا فمحملة مناقضة ونهاية الكلام بأن يفي السبق
من المقام.

الرابع - إن المدعى بعد رد البين عليه ذكر إن دعواه خفية وإن كان قد أبرزها أو لا يبرزها
الجزم أو إن المال الجبره. قال في الجواهر: بأن أكدته إثبات ذلك لم يرد عليه أنها الحلف لا شرط الجزم

في الإيهين وكون المدعى صاحب الحق وإلا خلف المتكر على نفي ذلك ونفى عليه بالتكول
يعنى نفي على المتكر بالتكول لو تكلم من الحلف والرد بل لو بدل الإيهين بعد تحقّق التكول
منه على المدعى لم يسع إلا في الأدل وهو كون دعواه ظنية مع احتمال تجدّد العلم له وإن لم^{علف}
المتكر كان له ردّ الإيهين عليه وبالمجمله تجوز عليه أحكام الدعوى اهـ.

وفيّه أنه إنكار بعد الإقرار فكذب نفسه ولو أغضنا عن ذلك فلا وجه لطلب البينة لإثبات
ذلك بعد كون المدعى ما لا يعلم إلا من قبله. ولو ننزلنا عن ذلك أيضا فلا وجه لحلف المتكر
على البتة ففعل الجري بل الإيهين على نفي العلم.

والضيق إن الدعوى من المدعى طلب شيء لنفسه أو إفراد على نفسه فإن قلنا: بالأول يرد عليه
الإبراد الثاني وإن قلنا بالثاني يرد عليه جميع الإبرادات والظاهر الثاني ضدّ رجبها.
الخامس - إنه لو ادعى الظان بالحق أن المدعى عليه يعلم بالاسحقات فإن أمكنه إثبات ذلك
فهو وإلا حلف المتكر فإن رده وحلف فله أخذ المال سواء قلنا إن الإيهين المردود ^{البينة} فمعتبر له
أو الإقرار.

السادس - إنه لو دعا بعد الدعوى الظنية دادعى العلم، نال في المسالك وكشف اللثام :
فالأقوى السماع لإمكان تجدّده. ونخصّص المقام إياه لو فرض بعد فصل الخصومة بالقرن المؤرّد
فالأقوى عدم السماع كما احتله بعض. وإن فرض قبل ذلك فالأقوى السماع كما في المسالك -
وكشف اللثام واحتمال عدم السماع مطلقا أو السماع مطلقا لا يجتمع عن تعسف وهو في القسف
التفصيل بين السماع مع احتمال تجدّد العلم وعدمه مع عدم احتمال التجدّد إن أدب السماع وعدم
السماع على وجه الإطلاق.

نال في الشرائع : إذا غنّ الدعوى بطلب الحاكم بالجواب أو بثبوت ذلك على التمس المدعى فيه
تردّد اهـ.

بمعنى إن المدعى إذا أثبت من المدعى على الوجه المعتمد تلامشكالك وجوب المطالبة الحاكم الجواب
من المدعى عليه في الجملة كما لا إشكال في وجوب الجواب عليه بعد المطالبة وإنما الإشكال في أن
وجوب المطالبة مشروط بالناس المدعى أو واجب مطلقاً في المسألة فلو أن .

نلجأ إلى أن في القضاء مراداً من الملقوع أن المطالبة والسؤال والحكم من الحاكم واجب مطلق أو واجب
مشروط . فيما نحن فيه ومنها أن المدعى عليه إذا أخرج المدعى به تحكم الحاكم بالحق واجب مطلق
أو مشروط بالناس المدعى . ومنها أن المدعى إذا أضر به في مجلس القضاء فإذا شهد من
الشهود واجب مطلق أو مشروط بسؤال الحاكم ومنها أن صدور الحكم بعد الشهادة واجب مطلقاً
أو مشروط بالناس المدعى ومنها أن غلبت الحاكم المنكر مشروط بسؤال المدعى أو يجوز مطلقاً للملك
السلم في الأجر على الاشتراط بل الإجماع عليه كما سنعرف .

وكيف كان إن الأشهر كما في الرياض والمسالك بل ظهور الإجماع المستفاد من حكمي المبسوط عندنا
المؤنف وأما جماعة منهم المحقق الحلي في الترائع وثاني الشهيد في المسالك والسيد في الرياض
مستندين إن الجواب قوله ينبغي على طائفة .

وفي مع أنه خلاف الأصل لكون التهمة وجوبية ومنع كونه حثالة بل حكم من الشارع على المدعى عليه
بعد تحرير المدعى من المدعى كاعتز المحقق القمي به . وبعد الغرض عن ذلك ننع نؤنف أداء
كل حق على إذن ذي الحق .

نعم ينزف أدائه على إذنه لو كان الحق وجوداً عاماً حثالة لذي الحق بحيث يستلزم أدائه الحق من
دون إذنه لمؤنبنا حكمه الآخر إن ذلك حق للحاكم المنصوب لقطع الخصومات إلا أن المدعى بسقط
حقه فسقط حينئذ موضوع الحق فالأجود ما حكى عن لف أنه حكى عدم النزف عن التفتين واللايلي
والحلي واحتاده الجواهر أيضاً .

ثم على تقدير النزف هل هو شرط في الحكم التكميلي أذ في الحكم الوضعي بمعنى كون الجواب جواباً مقبولاً

مشروطة بالسؤال كما أن الأمر في مسألة الحلف كذلك حكم عن الإيضاح الأخير وهو كما نرى دعوى لا
بينة ولا مينة.

قال في السرائح : في جواب المدعى عليه وهو إما بإفراد أو إنكار أو سكوت اهـ .

فيل الدخول في المقصد نغذم أمرين : الأول - إن السكوت كيف يكون جواباً عن الدعوى لعدم ^{لله} دلائل
على شيء من الإفراد والإنكار ولذا قالوا : إن السكوت في كبح غير الباكورة لا يدل على شيء وفي
عقد العضوى لا يكون إجازة ولا رداً وغيرها . ويمكن الدّيب عنه أن مرادهم من جواب المدعى عليه
إن ما يصدر عنه حال الدعوى عليه إما بإفراد أو إنكار أو سكوت لا الجواب عن الدعوى ضرورة
أن السكوت شيء صدر عنه حال الدعوى عليه أو إن السكوت جواب بالمآل . لأنه بعد الجسأيا
أن يتراد ينكر أو يأنه في معنى الإنكار إذا الحكم بعد الإصرار عليه يجعله ناكلاً ويرد اليمين على
المدعى على القول به أو يحكم بدونه .

الثاني - ما وجه تخصيصهم وحصرهم الجواب في المذكورات مع إمكان الجواب للمكوفولة : لا أدري
دلائل أعلم كما اعترضه الأردبيلي فده على الأصحاب . يمكن الدفع بعقلهم عن هذا الشق والإيضاح
إنه بعيد جداً عن ذلك في بعض الفروع مما جواباً للمدعى عليه كما إذا ادعى المدعى على الوارث
مالاً في ذمة موته وهو يجمع وموتى منهم أو تنفوا عن ذلك كذا لك هنا يدكهم هناك أو إن ^{لك} إذا
في المرافع سكوت.

وقد عرفت أنه يؤيدل إما إلى الإفراد أو إلى الإنكار أو أنه إنكاراً لجواب بعض آثار الإنكار عليه
من رد اليمين على المدعى وجعله ناكلاً . وكيف كان فإذا أقر المدعى عليه مستجيباً لشرائط الإفراد
لزمه ذلك سواء حكم الحاكم أم لا خلافاً للبينة التي لا يثبت الحق بمجرد قيامها بل لا بد معها
من حكم الحاكم كما في المسالك مستنداً في ذلك أن البينة منوطة في ردّها ما يؤولها إلى نظر الحاكم
وهو غير معلوم قبل حكم الحاكم بخلاف الإفراد وسببه في ذلك بعض من تأخّر عنه بل زاد في الرهاض

إنه تظهر ثمره الغرض المذكور بجواز المقاصه لو كان المدعى به صبغة صوده الأفراد مع عدم علم المدعى وعددها في صوده البيئه.

وأورد عليه في المزمع توضيح الإبراد بنوعه على بيان مرام الشهيد الثاني وهو بمقتضى أموراً أحدها - أن جراد من الغرض سلب العموم بمعنى أن البيئه يحتاج في بعض الموارد إلى نظر الحاكم دون الأفراد وهو غير مجد.

ثانيها - أن يكون المورد إمكان ترفف حجة البيئه على نظر الحاكم دون الأفراد وهو كسابقه في عدم الجدوى.

ثالثها - إن حجة البيئه في جميع الموارد منبسطة بنظر الحاكم واحتماله دون الأفراد هو كذب لشرح الشهيد في مواد كثيرة بحجة البيئه من دون إناطتها بنظر الحاكم. رابعها - إن حجة البيئه في مقام الدعوى لا يعلم أحد إلا المجتهد الحاكم وهو أيضاً ما سد بعد فرض إمكان كون المدعى مجتهداً أو كون الثالث مجتهداً وشرح الحاكم بحجتها ولكن بعد لم يحكم مع أنه يتم لو لم يكن إطلائاً أو عموم يدل على حجة البيئه لكل أحد من غير فرق بين الحاكم وغيره كما لا وجه للفرق بأن قبول البيئه وادّعاؤها يرجع إلى الاجتهاد بخلاف الأفراد مع أنه يمكن الغرض في البيئه المعلوم قبولها عند الحاكم ولكن بعد لم ينتأ الحكم بقبولها إن الأفراد كالبينه في الحاجة إلى الاجتهاد في القبول وعدده.

والحاصل إن الأفراد والبيئه كليهما على حد سواء كما يجوز لكل أحد أخذ المال من الغير بعد الأفراد كذلك يجوز لأخذ لكل أحد بعد قيام البيئه على ثبوته ولا يحتاج جواز الأخذ إلى ضميمته حكم الحاكم للأفراد ولا في البيئه.

ثم فصله المدعى يحتاج إلى الحكم في المقامين ولذا نسب إلى الأردبيلي نده إنه أشكل في جواز الأخذ بالأفراد بدون الحكم وقال: إنه كالبينه بل هو ظاهر الحكمي عن الوجه البهيماني

من ثبوتها معا على الحكم وإن أدلة مؤلف الجواهر قد بأن الفصل بين الخاصين لا يحصل إلا بإنشاء الحكم لا إن ثبوت الحق فيها يحتاج إلى الحكم لكنه خلاف ظاهر العبادات المحكية هذا والإيضاح إن ما ذهب إليه المالك ومنايعه لا يخلو عن وجه كما اختاره شيخنا على ما حكى عنه لفسود الأدلة على حجة البيعة عن ذلك وإيمانها بأسرها تدل على جحمتها في الجملة.

والمصنف بعد التامل يجد صدق ما ادعيه ولو سلم إطلائها أو عمومها فخصص أو ينفذ بأدلة القضاء نحو قوله من: إنما أخص بينكم بالبيئات والأيمان. ضرورته أن وجوب القضاء إنما هو على الحاكم وكذلك مقدمته لأن استماع البيعة وترب الأثر عليها شغل الحاكم ولا يجوز لغيره.

ولو أعرضنا عن ذلك فنقول: إن مقتضى مرحلة موسى استخراج الحقوق بالأدعية - ثبوت العمل بها للحاكم لا غير إذ مع الأربع الميم المردودة ولا ريب إن الخلف وطبعة الحاكم إذا ثبت الاختصاص في ذلك ثبت في المواقي للالزام محذرة والتفكير.

وتزيد على ما ذكرناه من لزوم جواز الأخذ بمقتضى البيعة لو قامت قبل خروج الدعوى والحال إنه غير جائز بالاتفاق ولزوم الشافعي لو كانت البيعة جامعة لشروط القول عند غير الحاكم دون عنده والحكم منه بالخلف على المكروفا إن معنى حجة البيعة لزوم ترتيب الأثار في عمل نفسه عند من قامت البيعة لا لزوم ترتيب الأثار بالنسبة إلى عمل الغير والالتزام عليه نهاية الأمر.

خارجاً عن ذلك من جهة أدلة القضاء في الحاكم وبقى الباقي لا يقال بالخروج في غير الحاكم من جهة أدلة الأثر بالمردود والنهي عن المكروه لأن ذلك إنما يكون إذا علم المكرون المدعيه حذراً مع وفاء علم الأمر أيضاً ذلك منه وهو أول الكلام.

نم لو كان شكاكم أنثبت البينة فلا يبعد الإلزام عليه من باب الأمر بالمعروف لعلمه بالمعروف
والحق سرهما.

وأما الإقرار فمهل هو كالبينة في عدم ثبوت الحق بها لجهة الحاكم بحيث لا يجوز الإلزام به أو
كالحكم من الحاكم في جواز الأخذ بالإلزام لكل أحد أو هو كمن في الظاهر كالحكم وانعاده؟
والأخرى إنه كالحكم لأن المستفاد من قوله ص: إفراد العقلاء على أنفسهم جائز بحجة الإقرار
لكل أحد بحيث لا يعضى احتمال خلاف الواقع ضرورة أن معنى الرواية المتقدمة بالقبول
هو إثبات كل عامل على نفسه شيئا ناذ ما ض إذا كان إثباته على نفسه ما ض يجوز لكل أحد
أخذ المخبر به لقوله ص: مراحمته سرا وعلنا.

فلانخص ما ذكرنا إن حال الإقرار والبينة ليسا على الوجه الذي ذكره مؤلف الجواهر نده في
جواز الأخذ لكل أحد سرا وعلنا وإنما الحاجة إلى الحكم لأجل فصل الخصوصية وكذا ليس على الوجه
الذي حكى عن وجهه ضرورة إثباته في الاحتياج إلى الحكم في ثبوت الحق ولا على الوجه الذي
ذكره المشهور من احتياج ثبوت الحق بالبينة إلى الحكم حتى في عمل نفسه وعدم الحاجة إلى الحكم
في الإقرار بل البينة تكفي في ثبوت الحق في عمل نفسه بأن لا يشترى من المدعى عليه ولا يصل
في المدعى به بغير ذلك ولكن لا يجوز له مراحمته بأن يجمع بينه وبين الناس عن الصلاة فيه وعلناه
المدعى وبغير ذلك مما يصدق عليه المراجعة بخلاف الإقرار بأن بعد تحققه منه يجوز لكل من
سمع ذلك منه مراحمته سرا وعلنا وإن تأمل متنبها دام ظله في لزاجة على وجه التعلق استنسا
إلى أن ذلك من لوازم المنصب فيجوز للمحكم لا لغيره ولكن فيه نظر دافع لأن أعمال المنصب إنما
هو في مقام تحقق الخصوصية وبعد الإقرار بالخصوصية في المين أصلا فندرجها.

لا يقال ما وجه قولهم من لزوم الحكم على الحاكم لو استند بما علقوه إذ من البداهة إن الأمر لو
كان كذلك لادعى للزوم الحكم. قلنا: ألا عدم الحاجة كما نسب إلى التراقي وثابتا إن ذلك

لأجل فصل الخصومة بما بعد لأجل الحق.

فوعان - الأدل - إنه إذا بينا على جواز الأخذ والمزاومة لأجل إظهار الخصم قبل يجرز الأخذ - والمزاومة للإفراد بما لو اوضح ذلك إلى انضمام الأصل إليه من اللقطة أو العلية وجود : عدم الجواز لعدم استناد الأخذ في جبال ذاته إلى الأفراد بل إليه وإلى الأصل . والجواز نظرا إلى أن العرف في مثل ذلك حكم وهم لا يعرفون بين الفسبين منه . والنقصيل الجواز إذا استند إلى الأصل اللفظي مثل أصالة عدم السهو وأصالة عدم الخطأ وأصالة عدم الغفلة والعدم إذا استند إلى الأصل العلي .

لأنه يقال أن الحكم بالأصل اللفظي لجواز الأخذ إنما يصح إذا ثبت جوازه وهو أدل الكلام لأن ذلك يرد لو استند في جواز الأخذ إلى الأصل أما لو استندنا إليه لجواز موضوع الأفراد وكان الأخذ مستندا إلى الأفراد فلا خير فيه .

الثاني - إن حال التواحد مع البين وبين المنكرو والنكول والبين المردودة كالبينة أو نحو الأفراد ظاهر الجاهر بل صريحه إن حال المذكورات كالبينة والأفراد في ثبوت الحق وجواز الأخذ لكل أحد من غير حاجة إلى الحكم وظاهر المشهور إنها كالبينة .

تخفيف المقام إن بين المنكر بسقط بها الدعوى للأخبار العامة على أن بها ذهبت بإخيه ولا يجوز الخاصة وغيرها . وأما الشاهد الواحد مع البين والبين المردودة فتثبت بها الحق على الوجه الذي مر من دون مزاومة . وأما النكول فلا يثبت به شيء وبأقوله نفي إن شاء الله تعالى . قال في الشرائع : فهل حكم الحاكم به عليه من دون مسألة المدعى ؟ جلد لا لأنه حق له فلا يسوق إلا بعائلته .

المقاتل بالمنع من دون مسألة الشيخ في عملي المبسوط ونسبة المصنف ذلك إلى الفيلسوف بزييفه وإن كان مختاره في مطالبة الحاكم الجواب التوثيق .

وقد بينت ذلك إنه حتى المدعى أو تكليف الحاكم فإن قلنا بالأداء فلا يجوز الاستيفاء إلا بأذنه وإن قلنا بالثاني فلا ربط للمدعى به. وفيه بعد تسليم كونه حقا له لا ينقض توقف الاستيفاء على رضاه لإمكان كونه كالدین المجاني فإن ادعاءه لا يتوقف على رضاه الدائن.

وعلى تقدير كونه تكليفا لا يسوغ الاداء بدون الإذن لاحتمال أن يكون من التكليف التي يكون أداؤها على رضاء الآخر ويحتمل أن يكون جبنى الخلاف على أن الحكم لا يصير حقا للمدعى إلا بعد السؤال فإن سأل يصير حقا على الحاكم وإلا فلا كاجابة المؤمن وشهادة الشاهد.

وفي كونه كالإجابة وكالشهادة أدل المدعى ويحتمل كون جبنى الخلاف على أن الحكم من الحقوق التي فعله وتركه حقا لذی الحق كاداء الدين المؤجل ضرورة عدم جواز الأداء في قتله إلا بالإذن وفيه تأمل أو كون الحكم كذلك بعد تهاجية الميزان دعوى بلا دليل.

والعقيب عدم التوقف كسابقه إذا الحكم ومقدماه بعد حضور الخصم عنده له بالم برفعها بداهة عن الدعوى أو المدعى منها لأن ذلك مقتضى أدلة الحكم.

وكيف كان خصوصاً الحكم أن يقول الزمك أو قضيت عليك أو ادفع إلي ما له فاصدا إنشاء الفصل بينهما بذلك أو انعقدت بلة الجواهر عدم البعد في الاكتفاء بالبعد الدال على ذلك وهو لا يخلو من شيء. ولا يكفي قوله: دعواك ثابتة أو ثبتت عندي حقت وإن نفى عنه البعد في الجواهر إذا ذكر ذلك مع إرادة الإنشاء وفيه تأمل كسابقه.

فوح - إنه لو اتفق المدعى أن يكتب له بالإقرار وبالحكم به فهل يجب على الحاكم إجابهة أو لا المحلل من بعض الأدل خصوصاً إذا كان ذلك متعادنا في دفع الخصومة والأخرى لعدم لعدم الدليل وإلزامه له مقدما في الكتابة فانهم واستغفروا.

فإن في الشرائع: ولو ادعى الإعسار كشف من ماله فإن استلما نضره انظر داه.

لو ضيع البعث في الإعسار جميع أطرافه يحتاج إلى بسط مقال ولعل الله يوفى مقالتي في بيانه -

إن شاء الله تعالى.

قال في الشرائع: وأما الجواب بالإلتزام فهو إذا قال مثلاً: لا حق له عليّ أهـ.

لفضيل ذلك إن الجواب إذا كان بالإلتزام فهو لا يخلو إما يكون في موضح الدعوى أو يكون أعم منها أو أخص منها من حيث السبب كأن يقول في جواب المدعى: أنا ما استغفرت منك أو أخص منها من حيث المورد كأن يذم المدعى عشرة وهو ينكر خمسة ولا ديب إن الآخر سألته بالنسبة إلى الباقي كأن الثالث سألت من غير الجهة التي ذكرها فالتعريف بالإلتزام المذكور عليه حكمه هو الأدل والثاني.

فإذا تخفّف الإلتزام فهل على الحاكم مطالبة البينة من المدعى مطلقاً أو عليه المطالبة إذا لم يعلم المدعى أن عليه البينة وفي المسألة قولان وظاهر جماعة منهم المحقق في فتح والشهد في اللسعة لأن مطالبة البينة من مقدمات القضاء المأمورية ونسب إلى الأكثر التفصيل كما في فتح وخرجه للأصل ولحل المدعى به بدترتك الدعوى.

نعم إذا لم يعلم ذلك يجب المطالبة لتلا يضح حقه والأحوط الأول. وكيف كان فإذا طُلب ولم يكن له بينة فالتكرار إما يجلت أو يرد أو ينكح والكلام في مقامات الأدل في الحلف وله شرائط الأول - سؤال المدعى حلف المتكرر فلا يخلط قبل سؤاله إذا الخولة واستيفاءه يثبت على مطالبته بلا خلاف في ذلك بل قولاً واحداً كما في الرياض بل اتفاقاً كما في كشف الغمام مصافحة ليس كطلب الجواب والحكم إذا الخ فيهما لا بخير الحكم بالنسبة إلى المدعى بل يؤكد دون تخلف المتكرراته يستغنى الدعوى التي تدبعلق غرض المدعى بيقينها إلى وثأخا بالمتكررات البينة أو لا يثبت وقتنا حالاً لا يثبت المتكرر على الحلف.

الثاني - إذا كان الحاكم في الحلف وإذا كان ذلك حقا لجزءه بلا خلاف كما في الجواهر بل عن مجمع البحرين إلى الأصحاب لأنه وتليفه.

الثالث - كونه في مجلس القضاء، ذلوه بعضهم إلا أن إثبات الدليل عليه في غابة الإشكال بل الظاهر عدمه ولها بنية بأني الكلام فيها في عمله. فإذا حلف المكرس فطقت الدعوى في الدنيا وإن لم يرد ذاته من الحق في نفس الأمر فطعا فيجب عليه التخلص مما بينه وبين ربه من حق المدعى ولا ريب في عدم جواز تعرض المدعى له بحسب الظاهر بوجه من الوجوه بالإجماع والنصوص المستعينة بل المخواترة.

منها - جبر ابن أبي بصير عن الإمام الصادق ع : إذا رضى صاحب الحق بين المكرس فطقت واستغفله تخلف لأخوله وذهب اليمين نحو المدعى فلا حول له . قلت : وإن كانت له عليه بنية عادلة ؟ قال ع : نعم وإن إتمام بعد ما استغفله تخلف فسامه ما كان له وكان قد أبط كل ما ادعاه قبله . مما قد استغفله عليه قال رسول الله ص : من حلف لكم بالله قصد قوه ومن سألكم بالله فاعطوه وذهب اليمين نحو ولا دعوى له .

ومنها - جبر آخر في الرجل يكون له على الرجل المال فيجده قال ع : إن استغفله فليبر له أن يأخذ منه شيئا وإن تركه لم يستغفله فهو على صفه .

ومنها - حرم عبد الله بن رضاء كان يلقى د بين رجل من اليهود معاملة فحاشى بألف درهم - فقد منه إلى المولى فاحلته تخلف وندعت أنه حلف بمنها فاجرة فخرج له بعد ذلك أرباح ودرهم كثيرة فأردت أن انقض الألف التي كانت على عنده واحلف عليها . فكثفت إلى الإمام أبي الحسن ع فأجبهه بالمفضية مكتب : لا تأخذ منه شيئا إن كان قد ظلمك فلا تظلمه ولو لا أنك رضى به بيمينه لأمرتك أن تأخذ من تحت يده . وكثفت رضى به بيمينه فقد مضى اليمين بما بينهما .

وتجيبها من النصوص بأنها بالمصراحة تدل على إسقاط الدعوى بعد الحلف وعدم جواز التعرض بوجه من الوجوه وهو في الشرفاء الظاهرة مما لا ريب فيه . وكثر الإشكال بالنسبة إلى الثمرات ^{طه} إلى العيين كاختلاف المجدد أو إبراء المدعيون ونحوهما ما لا ينافي بقاء المال في يده . فعبها وبها بل

قولان .

ظاهرا الجواهر لعدم وهو الأقدم لأنه مقتضى قوله ذهبتا إليهم بما فيها وأبطل كل ما
ادّعاه قبله بل يمكن أن يقال : أن المستفاد من بعض نصوص الباب إن العيين وقعت عوضا
عن المال في الظاهر لرضا صاحب الحق به فلا وجه لهذه الضرمان المتوفاة على الملك ، ولبيان
ذلك دعوى الإجماع والاتفاق على ثبوت حقه في نفس الأمر الواجب على الحكم التمسك به^{عليه}
وبين دية لأن ذلك أمرا راجع إلى الآخرة خلافا لشخصه دام ظله حيث جوز هذه الضرمان
مدعى عدم دلالة الأخبار على سقوطه فجوّز هذه الضرمان مع ما سمعت من الإجماع والاتفاق
على عدم السقوط في نفس الأمر .

وقيه ما فيه وأما المخاصة فالمفطوح به عدم الجواز إجماعا سواء قلنا إنها من الآثار الظاهرة^{أو}
الساحطة باليمين أو من الآثار المخفية التي دلّت النصوص على سقوطها وإن كانت مقتضى القائل^{در}
ثبوتها لكن التحقيق إنها من الآثار الظاهرة لأنها متوفاة على جواز المطالبة وما طلة من
عليه الحق وعدم كفاية نفس الاستحقاق فيها . وكيف كان فهل سقوط الدعوى بعد الحلف
ينبغي على حكم الحاكم أو يسقط بمجرد الحلف ؟

انقضت

فيه قولان الذي اختاره مؤلف الجواهر الأول وهو الأقوى لأن ظواهر النصوص وإن
ذلك إلا أنها مبيّنة بقوله من : إنما أخصي بيمينكم باليمينات والأيمان . وتسليم ذلك -
بالنسبة إلى البيّنة - منعه بالنسبة إلى الأيمان كما صدر عن شيخنا العلامة دام ظله^{تلك}
ذلك لا يرضى به المنصف على أن تلك النصوص إنما وردت في مقام تسليم ما يحكم به إلى أكمل^{ظان}
وإدراك موددكم آخر فلا تغلغل إلى كيفية السقوط فينبصر .

فروعان - لو أقيم المدعى بعد حلف المنكر بيمينه ففي سماعها مطلقة كما عن الشيخ في موضع منط
ولعله لأصالة بقاء الحق وعدم سقوط الحلف أو سماعها إذا لم يشترط سقوط الحق كما عن المنص

وابن حمزة وحى للأصل ولعموم المؤمنين عند شروطهم . والحال بالافتراء كما يثبت الحق به بعد الحلف كذا ثبت بالبينة أيضاً أو سماعها إذا نسي عن البينة أو ذهل عنها كما عن التبع في موضع من المبسوط وأبي الطلاح والحلي وعن الناضح في لغة نقوشه لأن طلب الإطراف للفت عجزه عن استخلاص حقه بالبينة بخلاف ما علم بها فإن طلب الحلف يدل على رضاه بذلك أو عدم السماع عطفًا وهو الأشهر كما في الرابض بل المشهور كما في الجواهر بل الإجماع عليه كما عن الخلاف والعنينة مضافاً استصحاب السقوط والأخبار المتقدمة الدالة بعضها صراحة وبعضها ^{مرا}الافتراء على عدم سماع البينة بعد الحلف أقرال وبذلك يظهر ضعف ما عكسوا إذ هو اجتهاد صرف في حابل المصوص مضافاً أن الحان البينة بالافتراء جاس لا نقول به ولو سلم فالنارث موجود وهو وجود الإجماع أو النص فيه كما سنعرّفه .

إن المقام مقام استصحاب السقوط لأصالة عدم السقوط للإجماع على السقوط في مجلس الحلف ولذا قال في الرابض : إنه لو لم يكن في المسألة سوى الاستصحاب لكفانا في ترجيح القول لعدم السماع فإذا الأولى عدم السماع .

الثاني - إن الحالف لو كذب نفسه بالافتراء بأن يقول : إن عيني كانت ناجزة . فحق جواز مطالبة المدعى منه الحق وحلية مناصته إذا اشتهع عن التسليم ما لا خلاف فيه كما في الجواهر بل في الرابض أنه مصرح به في كثير من العبائر بل عن أبي الصميري في حثع الإجماع عليه وهو الحق في المسألة ولم يترك عن أحد الاتكال في الحكم إلا عن الكفاية وهو حسن إن لم يكن الإجماع .

وتدعوت إن الحكم مجمع عليه وقد يستدل (المستدل مؤلف الرابض والجواهر) على الحكم مضافاً مما رجم إقراره لاعتقاده . حيث إن الغرض المذكور بمنزلة تحت نصوص الباب ولا يسم ذلك أن المخاض بين عموم الأفراد ونصوص الباب عموم من وجه ولكن الترجيح مع عموم الافتراء للإجماع المعتمد بعدم الخلاف في الغرض وبخصوص المعبر إلى كفت استودعت دجلالاً بالتحديد

فيه فحلف ثم إنه جاء بعد ذلك بسنتين بالمال الذي كنت استودعته . فقال : هذا مالك فخذ .
وهذه أديعة الآف درهم ورجعتهما مالاً منى لك مع مالك واجعل في حل من ذلك فأخذت
المال وأبى أن أخذ البرع منه وأدفع المال الذي كنت استودعته حتى اطلع وأبى فأنوى ؟
قال فقال له : قد نصف البرع وأعطيه النصف إن هذا رجل ثايب والله يجب الثوابين .
وتحوه المحلى عن فقه الرضا والتعريب واضح والإسكال بأخصيه المورد حيث إنه في الرد بعه من
بعد القول بالقرن بينهما وبين غيره . وبها ساقطة أما في الأول فإن بعد تسليم اندراج القرض
تحت نصوص الباب لادجه للثري جميع بعد كل مئة النصوص على عموم الأفراد .

وأما في الثاني فإن الرواية تدل على جواز الأخذ إذا دفع المكلو المال إلى المدعي بعد النذر لاعلى
الجواز بعد الأفراد ولو مفاصة والمدعي هو الأجنبي هذا إذا حلف المكلو وأما إذا رد الحلف على المدعي
لزمه فيعلم أن الحلف لا يثبت على عدم وجود البينة وما يبرهم من بعض الأخبار كرسالة موسى ^{عليه} السلام
خلال ذلك فإنما هو مجرد ترتيب المذكور إذ من الواضح جواز الاستشهاد برجل أو اثنين مع وجوب
دليلين فإذا رد البينين للمدعي إما حلف أو ينكل فإن أراد تحصيل حقه لزمه الحلف بلا خلاصاته
بل الإجماع ينسبها كلها في الجواهر والمخصوص عليه مستقبضة كغير الميرى . ذلك : للمشيخ يعني موسى
بن جعفر أخبرني عن الرجل يدعي رجل الحق فلا يكون له بينة بما له قال فيبين المدعي عليه فإن
حلف فلا حق له وإن لم يحلف فعليه رد البينين على صاحب الحق ثم يحلف فلا حق له إلى أن قال : ولو كان
المدعي عليه حياً لألزم بالبينين أو الحق أو رد البينين عليه .

وصحیح ابن مسلم عن أحمد حجاج : في الرجل يدعي ولا بينة له . قال : ليس خلفه فإن رد البينين
على صاحب الحق ثم حلف فلا حق له . وصحیح عبيد بن زياد عن أبي عبد الله الصادق ع في الرجل يدعي
عليه الحق ولا بينة للمدعي قال ع : ليس خلف أو يرد على صاحب الحق فإن لم يفعل فلا حق له . مرسل
بواسطه المختصر قال : استخراج الحق بأديعة وجوده يشهد رد دليلين عدلين فإن لم يكونا رجلين ^{فردل}

وامرأتان فإن لم تكن امرأتان فوجه وبين المدعى وإن لم يكن شاعده فاليمين على المدعى عليه
وإن لم يخلف ورد اليمين على المدعى نهى واجبة عليه إن يخلف وبأخذ حقه فإن أبى أن يخلف
فلا شيء له.

وسئل أبان عن الإلزام الصادق في الرجل يدعى عليه الحق وليس لصاحب الحق بينة؟ قال
: يستخلف المدعى عليه فإن أبى أن يخلف وقال : أنا أورد اليمين عليك فإن ذلك واجب
على صاحب الحق أن يخلف وبأخذ ماله.

وصحح هشام عنه ع نرد اليمين على المدعى وخبر أبي العباس عنه أيضا إذا أنام الرجل البينة على
حقة وليس عليه بينة فإن لم يبق البينة الفرد الذي ادعى عليه اليمين فإن أبى أن يخلف فلا شيء
له . ويخبر ما من الودايات المدالة على لزوم الخلف على المدعى بعد الود إذا أراد تحصيل الحق
بأنه أخلف بهل حلقه بمنزلة إثارة المكرب بمنزلة بينة المدعى في المسألة تموض وإشكال
و توضيح الحال يقتضى رسم أمور :

الأول - في الأحوال . الثاني في الثمرات . الثالث - في الأدلة - الرابع - في بيان تعيين
أحدهما بعد تسليم الاختصار . الخامس في العرومات .

أما الأول - فالأحوال أربعة : أحدها أنه بمنزلة البينة في حق كل أحد كما هو الظاهر من
جماعة ونسب إلى المشهور والمعروف شيئا الأعظم منه في مجلس البحث . الثاني - أنه بمنزلة
في حق المندامين كما عليه الثابتان في كتاب صدد لك وحكى عن الفخر في الإيضاح . الثالث - أنه
بمنزلة الإفراد عليه الشهادتان في الودضة . الرابع - أنه تابع للموارد في بعض المقام
بمنزلة الإفراد في بعض آخر بمنزلة البينة كما نسب إلى الأردبيلي ومن تبعه . وقد يترجم الثاني
بين قول الفخر في الإيضاح وقول الشهيد في من حيث إن الأول نسب القول بأن اليمين المرددة
كالبينة إلى ثبوت الأثر الثاني استبعده ويمكن الجمع بأن الكلام الأول على وجه الإجمال لا يعلم

أما ما إذا أراد بذلك، والثاني - استبعد كونها بمنزلة البيعة في حق المنداعين.
وأما الثاني - فنقول: إن الثمرة بين المقول بأنها إفراد وبين المقول بأنها بيعة في كل أحد
نسباً في ذكرها وكذا إبانى ذكرها بين تلك الأفراد مع كونها أصلاً برأسها. وإنما الكلام في الثمرة
بين كونها إفراداً وبين كونها بيعة في حق المنداعين فقد قيل بيلهود الثمرة في مقام يملك كل
واحد منها عن الآخر.

كان يدعى رجلان زوجه امرأة فأقرت لأحدهما بالكوث الآخر ثم رد البيعة عليه.
خلف فإن قلنا: إنها بمنزلة الإفراد لا يسمع على أشهر المولدين وإن قلنا: إنها بمنزلة
البيعة إلاضحية فنعم بهر الأقال لتعوب منافع البضح عليه.
وفي أن يقتصر النصوص الدالة على ثبوت الحق بالبيعة المردودة عدم المغاوت بين كونها
بمنزلة الإفراد وبين كونها بمنزلة البيعة وتخصيص تلك الأدلة بهذه الصورة يحتاج إلى دليل
وهو مفقود في المقام أو كان يوجب المانع مراجعة ثم ادعى بعد البيع إن رأس المال أزيل ما أخبر
فيكره المشتري ويرد عليه البيعة خلف المانع فإن قلنا: إنها بمنزلة الإفراد فيؤخذ الزائد
من المخرى المكدر وإن قلنا: بمنزلة البيعة فلا يؤخذ المانع شيئاً لأن إقراره أولاً على
أن المنداع المعين رأس المال يكذب البيعة. وفيه أيضاً نظر من لزوم التخصيص في أدلة
رد البيعة من غير دليل.

وأما الثالث - أعني إثباته الدليل على الاختصاص فليعلم أن أثر البيعة المردودة لو رجعت إلى
النفي والاثبات أو إلى الأمرين الوجوديين لا يجتمعان أصلاً على وجه الانفصال الحقيقي فلا
دoubt إن المحصر على الحاجة إلى دليل بعدكم العقل بخلاف ما لو كانت أثراً ما أثر الإفراد في
موضع وأثر البيعة في موضع آخر وخارجة عنها في موضع آخر كما يظهر ذلك من الجواهر.

حيث نال: ومن هنا اتجه جعلها ضمما مستقلا برأسه ورجع حينئذ حكم ما ثبت بها بالنسبة إلى ذلك ونحوه إلى الأصول والقواعد وغيرها من الأدلة التي لا ديب في انقضاء كونه بحكم البينة نادرة -
وحكم الأفراد أخرى ونحوه فيها ثلثة كالجزم بذلك بعض من أخرى المتأخرين اهـ.

فاللزام على المدعى المحصر فيها إثباته المدعى على ذلك إلا أن الخروج من أثرها لم يظهر لنا بعدد دليل
المنع في الفرعيات العقابية يظهر على ذلك وقد نبههم سألنا الخروج أثر البين المددودة عنها
كان ادعى أحد على أحد سورة والمدعى عليه رد البين على المدعى خلف بأخذ المال منه ولا
يعلم المدعى عليه إذا لو كانت البين المددودة بمنزلة أحدتها لثبت عليه الحد.

ونبه أنها أيضا في المقام لا تخلو عن أحدتها وعدم ثبوت الحد عليه إنما هو لعدم كفاية الأفراد
سورة فيه بل لا بد فيه من الأفراد عبرتين وكفاية دليل واحد اثنين في الحوالا في الحد لا بد
كون البينة رجلين متساو.

وكيف كان استدلالهم أدلا - إن المستفاد من الأخبار الواردة في باب دفع الخصومة خصوصا
من قول البينة على المدعى واليمين على من أنكر اختصاص بحجة المدعى بالبينة وحجة المنكر باليمين
إذ من الواضح أن اختصاص بين البينة بالمدعى وجنر البين بالمتكدر لا يصح إلا على وجه
المصرح حيث إن البين المددودة إن قلنا إنها أفراد ارتفعت الخصومة وإن قلنا : إنها بينة
فيبقى المصالح في مقام الخصومة وإن قلنا غيرها فاللزام التخصيص والدليل عليه مفقود.
وفيها أن لا يلزم بالتخصيص الدليل عليه أدلة رد البين مع أن القاعدة المذكورة تدحض
في مقامات كثيرة.

ومنا في مقام اللوث وغيرها على أن الأمر أثبت بين الجازم والتخصيص والتخصيص أولى منه في
مقام التعارض ضرورة أن اللازم عند عدم التخصيص ثبوت البينة من الخصم والحكم وإنما
إن البين المددودة إما التزام بالحق من المنكدر وكشف عن الواقع مفقودا بالحلف ولا ثبات لها

على الأول ينزل نزلة الأفراد على الثاني ينزل نزلة البيئة.

وقته منع لأنها شئ ثالث يثبت بالأدلة وأوجب الشارع على المكروه دها إلى المدعى عند عدم حلفه. وأما الرابع - فالله ليل على النجيب بأنها نزلة الأفراد أو نزلة البيئة بعد التسليم بالانحصار فيها. فذيقال كما قيل للأدلة أن دد المكروه امتناعه عن الحلف شعرا باعتزاه بالحق فتثبت الحق جاء من قبله كما قيل للثاني بأنها حجة صادرة عن المدعى مع حلف المدعى عليه فهي قائمة مقام البيئة التي هي حجة له وفيما نظر.

أما في الأدل - فلأن امتناع المكروه دله لا يدل بل لا يشعر بإفراذه بالحق لإمكان كون الامتناع والبود لأجل التعظيم للأجل ثبوت الحق كما يرى بالعيان في كثير من المقام.

وأما في الثاني - فإن كونها حجة للمدعى في إثبات الحق لا يلزم جعلها نزلة البيئة بل ظاهرة في استظهارها في الحجة كأن البيئة جعلت حجة له وكذلك الإيماء المردودة حجة له. وقد حكى عن شيخنا المرنسي في مجلس البحث بأنها نزلة البيئة في حق المتداعيين. واستند للأدلة بوجه إلى اعتباري وبالوراية.

أما الأول - فإن الشارع إذا اعتبر شيئا دالا على شئ فلا بد أن يكون جهة الاعتبار دالا له ذلك الشئ على الواقع باب الكاشفة كاعتبار جهة الواحد في الأحكام والبيئة في الموضوعات ضرورية أن جهة الاعتبار فيها باعتبار كشمها عن الواقع وهوها اعتبار طرف المدعى إذ جهة اعتباره إخباره عن الواقع مفروضا بالحلف فيكون حلفه بمنزلة المدعى.

وهي منع واضح إذ بعد تسليم كون جهة الاعتبار فيها ذلك لا يلزم كون جهة الاعتبار طرف المدعى ذلك للمرونة جهة مستقلة لها كالبينة له. ولعمري إنه أشبه شئ بالمبدأ ^{في} والأشياء. وأما الثالث - فيلزم قوله في مرسله المنضم استخراج الحق بأربعة أه. يدل مواضع منه على ذلك من لفظ الاستخراج الذي يناسب مع بقاء الخصومة ضرورة أن الأفراد إخراج الحق

لا استخواجه ومنها عدم ذكر الإفراد فيه مع أنها لو كانت بمنزلة كان أدلى ذكره ومنها ذكرها
عداد البيئة .

لا يقال ذكر في الرواية حلف المتكبر أيضا مع أنه ليس من وظيفة المدعى لأن ذكره لزوم له لذكرها .
وفي الكل نظر فإن مناسبة الاستخاج ليقاد المحضومة بما في كونها بمنزلة الإفراد وإن كونها بمنزلة
البيئة فلا عدم ذكر الإفراد بعد تسليم دلالة على أنها ليست بمنزلة لا يدل على أنها بمنزلة ^{البيئة}
فناقل . وذكورها في عداد البيئة لا يدل على كونها بمنزلة بل يدل أنها حجة أيضا للمدعى بالبيئة .
واسند للثاني أقوى كونها حجة في حق المندعين لا في حق كل أحد بالفرق بينها وبين البيئة
إذا اعتبارها بثبوتها بغير أدلة موازين القضاء دون ما حق فيه حيث ثبت اعتباره بأدلة الموازين
وجوابه واضح بعد منع كونها بمنزلة البيئة

والحق المحقق ما ذكره بعض الأفاضل في هامش ضمه إنها ما لا تثبت بنفس من مكانة النبوة
ولم يدل دليل من الكتاب والسنة على أنها بمنزلة أحدها وذكورها بعض العامة ونسبة جماعة
منهم أشد من المنأخرين إذ التأمل يعطى كلها إما قياس أو استحسان ولا ينبغي التوخي
في ذلك فانظر بعين الإيضاح وجايب الاختصاصاتهم واسمهم .

وأما الخامس في الغروعات - وقبل الدخول فيها نذكر كنهها : وهي إن الآثار المأثمة للإفراد
والبيئة إما عقلية أو شرعية وعلى الآخر إما يثبت عليها بلا واسطة أو عقلية أو مع الواسطة -
فخصصنا التعليل أن ينزل اليقين المودودة منزلتها في الآثار الشرعية المنزلة عليها بلا واسطة
دون الآثار العقلية والآثار الشرعية المنزلة مع الواسطة لئلا يأتوا عرفت تلك الكنهة مذكور
فردعا أضفنا لأثرهم .

الأول - إن المدعى عليه إذا قام ببيئة على أداء أو على إبراء منه بعد حلف المدعى فإن نفي
: إن يمينه كبيئة سمحت ببيئة المدعى عليه وإن جعلها كالإفراد لا تسع .

هكذا ذكره كثير منهم ، لكن يعلم أن عدم سماع البينة بعد جعلها كالإفراد إنما هو إذا لم يكن لإدائه أو الإبراء في زمان لا ينافي في الأفراد والاشماع بلا كلام وفي المسألة المفوضة أخال :

السماع مطلقا كما عليه الجواهر ، عدم السماع مطلقا كما عن الأدردبيلي وثابعيه والتفصيل الذي مر والأقوى الأول مطلقا ، أما على المختار من كون البين المردودة فمما ثالثا وليست بإفراد ولا بينة لهم أدلة سماع المدعى وعم أدلة البينة ، وأما لو اعترضنا عن ذلك ونسبنا مذهب الغوم .

نقول : إن قلنا إنها كالبينة فالأمر واضح وإن قلنا : إنها كالإفراد فمقتضى النزول أن ينزل منزلة في الأثر الشرعي فكذبية للبينة ليست من أثره الشرعي بل آثاره العقلية ، وما حكى عن الأدردبيلي من عدم السماع مطلقا مستندا إلى ظهور الإقدام من المنكر بالالتزام الحق لو حلف المدعى ومن المدعى الالتزام بالحلف وأخذ الحق وظهور أدلة الحلف في سقوط الدبوة به كمين المنكر واضح السقوط بغير الإقدام على ذلك إذا الالتزام إنما جاء من الشرح بعد الحلف وضع ظهور الأدلة في السقوط .

ولو سلمنا ذلك ثانياً موافقاً كان المنكر والمدعى يثبت بعنوان المنكر والمدعى وهو كما نرى في المقام لصبر دونه المنكر مدعياً والمدعى سكوافندبر جهداً .

الثاني - احتياج ثبوت الحق بالبين المردودة على القول بأنها كالبينة إلى حكم الحاكم وعدم الحاجة إليه على القول بأنها كالإفراد والأقوى وثالثا لمؤلف الجواهر الاقتناع مطلقا ، أما على المختار من أنها أصل برأسها فواضح .

وأما علم المشهور إن قلنا إنها كالبينة فواضح أيضا وإن قلنا كالإفراد فغاية ما ثبت بها ثبوت الحق وأما الالتزام بمقتضى الأفراد فلا يمكن بدون الحكم وما عن الأدردبيلي من عدم التوقف - والحاجة إلى الحكم مطلقا فهو إما لفاسها على عين المنكر فهو كما نرى وإما للإطلاق الأدلة الدالة

على اليمين المردودة فتح أنها إعمال لا إطلاقاً وارد مورد آخر وهو بيان سبب حكم الحاكم وأما
إنها أفراد تغاية ما ثبت بها بعد التنزيل ثبوت الحق وأما الالتزام بمقتضاها فلا يمكن بدون الحكم
كلهم مقتضى القاعدة في جميع الموازين.

الثالث - إنكار الوكيل المجهول وكالنه سبق العيب في البيع إذا دعى المشتري سببه فرد
الوكيل فحلف فإن قلنا إنها بمنزلة الأفراد فلا يرجع الوكيل على الموكل لعدم نفوذ إقراره -
بالنسبة إلى الغير وإن قلنا إنها كالليينة فيرجع لحجة اليينة على كل أحد.

وأورد عليه بعدم جواز الرجوع أيضاً وإن قلنا إنها كالليينة إذ بعد التنزيل حجة في حق المظن
لا في حق كل أحد وبعبارة أخرى أنها يينة إضافية لا مطلقة. وأجيب أن ذلك احتال ذكره جمع
من الأصحاب كالنحو والشهد في الإيضاح والمقاصد والمالك ولكن المعروف المشهور أنها يينة -
مطلقة فعلى هذا يرجع فتأمل في عبارات الأصحاب بأنها لا تخلص عن غلظ اضطراب وقد فصلنا
القول في الفروع المذكور عند ثرائنا على شيخنا الأعظم تده.

الرابع - قال الشهيد في عدل للبائع مراجعة أصناف المشتري على نسي عليه بزيادة الثمن عما أقر به.
فوضع ذلك: إن البائع إذا نال بعد البيع اشتريته بآثار ما جئته فالمعروف عدم القبول منه إذا
لم يعلم صدقه ولو أنام يينة فكذبها بإقراره السابق فلا يبرجه على المشتري يمين إلا أن يدعى على
المشتري العلم بمفاته فله حلاله على نعم العلم إن قلنا: إن اليمين المردودة بمنزلة الإقرار -
وتصديق بمقالة البائع وإن قلنا بمنزلة يينة المدعى فلا شكذبها بإقراره السابق على عدم -
الزيادة خلافاً لحولت الحواشي حيث قال: بل رد اليمين على البائع كان له الحلف سواء قلنا إنها
بمنزلة الإقرار أو اليينة أما الأول فواضح وأما الثاني - فلأن دعواه العلم لا يثبت في كذبها بإقراره
السابق يعني إن دعوى العلم دعوى أخرى وأصل من ذلك لو قلنا إنها أصل برأسها وأنت حينئذ
خلوه من المناقشة لأن رد اليمين في دعوى العلم إن قلنا يلزم الحلف على المدعى في أصل المدعى به

ولا ديب على القول بالمبينة بما فيه إفراد المسابق وإن قلنا يلزم الحلف على العلم فهو لا يخلو
عن وجه .

الخامس - مسألة الضمان وتحتها صور : الأولى - اختلاف المضمون له مع المضمون عنه
فما إذا ضمن المضمن جميع ما في ذمته على القول ببعثة الضمان في مثل هذا كالتسبب إلى الأكثر
فأنكر المضمون عنه وردد اليمين على المضمون له فبدل إن قلنا إن اليمين الموددة كالإقرار
تلا يقبض على المضمن شيء لعدم نفوذ إقرار غيره وإن قلنا : إنه كالبينة ثبت على الصا
فيه أنه على القول بأنها كالبينة إنها مبينة وإضا في معنى إنها حجة في حق المتداعين لا غير .
الثانية - في اختلاف المضمن مع المضمون له بأن أنكر المضمون له دفع الضامن وردد اليمين
على الضامن فإن قلنا : إن اليمين الموددة كالإقرار فلا يرجع الضامن على المضمون عنه
لعدم نفوذ الإقرار عليه وإن قلنا : إنها كالبينة فيرجع . وفيه ما عرفت من أنها حجة في
حق المتداعين لا غير .

الثالثة - اختلاف المضمون عنه مع الضامن بأن أنكر دفعه . قال السهلي في عهد : لو أنكر -
الأصل دفع الضامن فمده لإصله ؟ إن قلنا : لو صدقته رج عليه فله ذلك فخلع على
نفي العلم بالمدفع وإن قلنا : لا يرجع لو صدقته لعدم استغائه بالدفع إذا الغرض إنكار
المسحق فإن قلنا : إن اليمين كالإقرار لم يلزم بالحلف لأن غايته التكلل بخلف المدعى
فهو كالإقرار وإن قلنا : كالبينة طالبه بالخلف طعنا في نكوله فخلع فيرجع كما لو أنام ببينة
انتهى كلامه فله .

وهو حسن إلا أن ما ذكره من عدم الرجوع على فرض الإقرار والتضديق كائنا من
المسلطات بما بينهم من نفوذ الإقرار على النفس فمذبحها .
نذهب - إن الأصحاب قد استثنوا من ذلك مواضع كما في الجواهر وغيرها منها : دعوى

التيهة أو الدعوى القطي مطلقاً بثنائاً على سماعها. ومنها - دعوى الوصي مثلاً على الورثة إن الميث أو وصي للفقراء بخمس أو زكاة. ومنها - دعوى الوصي لبيتم ما لا على آخر بل مطلق الولي له وخبر ذلك ما يبعد فيه اليمين إما لعدم كون الدعوى خبرية أو لأن المال للغير الذي لا يثبت يمين أخرى في تلك المواد بخبر المكروبين الحلف والمنكول لو قضينا به دون الرد إذا المفروض نعتذر الحلف من المدعى.

وإذا قس عليه مؤلف الجواهر أو لا بأن الأدلة ظاهرة في تخير المكرومطلقاً بين الثلاثة ونعتذر المدعى من الحلف في هذه الصور لا سيما في بقاء الخبير المقتضى سقوط حق الدعوى عنه لعدم حلفه ولو مانع فإن وجود المانع منه لا يرفع تخير المكروم ضرورة سقوط أحد أفراد الخبير بالتعذر وإنما هو بالنسبة إلى من له الخبير لا الشخص آخر والعرض إن الخبير للمكروم لا نعتذر عليه وإنما هو بالنسبة إلى المدعى ينسقط حقه لما نفق عدم جواز اليمين له مانع تدرؤه دليلاً - عدم المانع لجواز اليمين للولي الجازم بالمدعى به كالدعي لنفسه لا طلائاً الأدلة - السائلة له ثم دفعها لده بأن النصوص الواردة في المضار ظاهرة في أن الخبير المذكور للمكروم إنما هو في المدعى لنفسه جازماً فإذا كان المدعى غير جازم أو كان جازماً ولكن المدعى كان لغيره فلا دليل على الرد.

وأورد عليه بعدم الدليل على الخبير رأساً إذا الدليل عليه أما الإجماع فهو غير معلوم وأما النص فهو لا يدل على الخبير بل يدل أن رد اليمين إلى المدعى يسقط لتكليف اليمين عنه كما أن السفر المباح يسقط لتكليف الصوم وليس كما يفسد التكليف أن يكون المكلف مخيراً بينه وبين غيره. فالحكم في الدعوى الظنية رد اليمين على المدعى إذا كانت الأمانة من أصله وبدونها على غيره لما عرفت من سماعه دون غيرها في هذا الوصي والوكيل إنبات الدعوى أو جليس المكروم إلى أن ينز أو يجل أو الحكم بالمنكول وإن لم نقض به في سائر المواد فلا دونه إنبات المدعى

في مثل الوصي والوكيل والملتزم ما كانت الدعوى الظنية على طبق أمارة من أصوله بدورها
 وفيه أولا - وجوب الإجماع ظاهراً حيث نسب المنعوضون الاستئثار إلى الأصحاب على وجه -
 إرسال المسائل، وثانياً - لو أنعمنا عن ذلك فنقول: بدلالة النص عليه أعني جمع عبيد
 بن زرارة عن الصادق في الوصل يدعي عليه الحق ولا يبينه للمدعي قالع؛ ليستخلص أن
 يردّ اليقين على صاحب الحق فإن لم يفعل فلا حيلة.

وجه الاستدلال إن مقتضى القواعد تفدير الشرط والجواز بعد قوله ليستخلص ضرورة عدم
 كون المعادل للاستحلاف الذي هو فعل المدعي رد اليقين الذي هو فعل المدعي على ما إذا
 قد رد ذلك فثبت له التخيير بين الحلف والرد فالمتعين في دفع المناقشة ما ذكره الجواهر في
 ظهور النصوص في أن التخيير ثابت للمكرهين بالمدعي نفسه جازاً وأما في مثل الفروض
 فلا دليل على أن له الورد وحيداً يفتي عليه الحلف فلا وجه لإثبات الدعوى وأما ذكره آخر
 من طاعة المدعي بعد الورد في الدعوى الظنية إذا كانت على طبق أمارة من أصوله بدورها -
 نسباً في الكلام فيه مفصلاً.

قال في الشرائع: ولو تكلم سقطت دعواه.

الظاهر عدم الإشكال والخلاف في سقوط دعوى المدعي لو تكلم عن اليقين بعد رد المدعي
 عليه في المجلس بل الإجماع عليه كما في الجواهر بل اتفاق الناس عليه كما عن الإيضاح بل النص
 على ذلك منقضية أو منوثة معنى رد وعرفته جلة منها وإنما الإشكال في سقوطها لعدم
 سماعها عنه في مجلس أو وظاهر المحقق في منع دفع الشهيد في اللعنة بل صرح جماعة الشرع
 مطلقاً.

نسب ذلك إلى المجهول كما في حقه بل عدم الخلاف كما عن الكفاية بل الإجماع كما عن الغيبة
 ونسب ذلك إلى صريح المحقق في بعض كلماته وإلى ظاهر العلامة في موضع من القواعد ^{وجه} والرد

ذلك بعد الإجماع المدعى على السنة جماعة بإطلاق ظواهر النصوص المنقذة وظاهر ثبات
 الشهيد في المسالك وبعض من تأخره التفصيل إن القاضي يسأل عن سبب الاشتناع
 فإن لم يعمل بشيء إذ قال : لأدب أن حلفنا لسقوط . لأنه تكول بسقط حقه وليس له
 مطالبة الختم بعد ذلك كما هو مقتضى ظواهر النصوص مضاعفاً إنه لو لا ذلك لوقع خصمه
 كل يوم إلى القاضي والختم برد اليمين عليه وعملاً بجلف .

ضروبة مناقاته لمنصب القضاء وإن ذكر السبب للاشتناع ترك ولم يسقط حقه إذ النصوص
 الدالة على السقوط مع الإبقاء منسوخة إلى الإبقاء بلا عدد .
 بل الحكمى عن المفسد وأبى الصلاح والمفاضل في التخيير والشهيد في القاضي سأل عن عدم سقوط
 الدعوى إذا أتى ببينة بأنهم مؤلف الجواهر من عبادته منه نسبته إلى المشهور ردده
 بعدم المعلومية بل المعلوم خلافه إلا أن الإنصاف عدم ظهور العبادة في ذلك فندبر .
 والمنسحب إلى المتبقي في المبسوط وموضع من التواعد إن له إعادة الدعوى في غير المجلس ولو
 مع عدم البينة إذ المنساق من النصوص سقوطها في المجلس . والحكمى عن بعض التفصيل
 بين حكم الحاكم عليه بالتكول دعه ناسقوط في الأول والعدم في الثاني وفي الجواهر إن
 عدم السماع مطلقاً إذا حكم الحاكم على عدم الخي بعد التماس المتكررة الحكومة والسماع مطلقاً مع عدم
 الحكم وإن ناخسه بقوله : لكن قد يقال أن حكم الحاكم على هذا الوجه يكون نحو حكمه على
 الغائب .

ردده أيضاً أن ظاهر الأدلة بناء على إرادة تعليل كيفية القضاء بغير كون الحكم منه على
 عدم الخي مطلقاً من غير فرق بين المجلس وغيره وجود البينة وعدمها والأولى في المقتضى
 في المجلس لأنه المنساق من الأخيار بعد التامل والعدم في غيره .

ثم المواد بالمجلس في العنوان هو محل الدعوى كما هو الظاهر وإن جزم شيئاً العلانية دام ظله

إن المراد منه إنشاء الدعوى الأولى فالسقوط بالنسبة إلى ذلك التبرع في محل الدعوى وإن جرد
الدعوى بتجوير آخره ذلك المحل فالسمع فضلاً عن محل آخر وفيه ما فيه.

ثم إن مؤلف الروايات صرح في صدر المسألة بأن عدم الخلف من المدعى بعد الرد كلف المدعى عليه
في الآثار وذكر كلام مؤلف المسالك من التفضل المتقدم واستحسنه وحكم سماع المينة بعد ذلك
وأنت خير بما فيه من المتدافع.

قال في الشرائع: وإن نكل المتكبر يعني أنه لم يجلب ولم يرد قال الحاكم إن حلف ولا جعلت
ناكلاً بكون ذلك ثلاثاً استظهرنا لا فرضاً فإن أصر قبل يقضى عليه بالنكول ونيل يرد^{المين}
على المدعى فإن حلف ثبت حقه وإن امتنع سقط والأدلى أظهر وهو المردى اهـ.

فليعلم أن نكل المتكبر يكون عن اليمين وصدماً وقد يكون عن اليمين ورددماً. وأما الأول -
فتقدم مضي الكلام فيه. وأما الثاني - فنقول: إنه إذا نكل المتكبر يعني أنه لم يجلب ولم يرد
قال الحاكم إن طعن وإلا جعلت ناكلاً واليتم فيه ينفع في جهات.

الأدلى - في وجوب ذلك القول عليه. الثانية - في كيفية أدائه. الثالثة - في حكم أصل
المسألة. أما الأدلى - أعني وجوب ذلك القول في الجملة فظاهر جماعة بل من الكفاية ذلك
الأصحاب. وفي الروايات كذا قالوا. حيث إن كلاهما شعوبان بالإجماع بل يظهر من بعضهم وجوب
ذلك كقولهم والحكمي عن الدرر وسوجوبه مرة وكون الزائد عليهما احتياطاً واستظهاراً ويمكن
إرجاع عبادة الشرائع إلى ذلك بناءً كون الاستظهار بالقياس إلى التكرار يحمل كون
الاستظهار والاحتياط بالنسبة إلى أصل ذلك القول وهو أجود لعدم الدليل على وجوب
ذلك أصلاً فضلاً عن التكرار ولا مضائق من باب الاحتياط والاستظهار كما هو محتمل
العبادة.

والثالثة أعني كيفية الأداء والتغيير. فنقول: إن عبارة الشرائع خالية عن عطف

رددته على قوله إن حلفت بأداء الدالة على الخبر وعلمته عليه بما يؤلف الجواهر شعباً للروضة
وغيرها دله إشارته إلى الخبر السري بحديث أن المكون بين الحلف والوديان معه شيئاً
العلامة دام ثلثة فقد تقدم الكلام معه في المشتقات ذراج.

ثم إن الظاهر لزوم زيادة المحطوف في الجملة الشرطية ضرورة أن موضوع المسألة هو كقول
المكون عن الحلف والود معاً لا يحسن الاختصاص على قوله : إن حلفت . إذ لا يجوز للمحكم القضاء
بالكقول بمجرد قول الحلف مع عدم الاعتناء عن رده على المدعى . وأما قوله : وإلا جعلت ناكلاً
فهذا التعبير إنما يسع على مذهب المحكم الذي ينقض مجرد الكقول .

وأما من يذهب إلى وجوب رده بنفسه اليقين على المدعى ، ثم القضاء فالواجب عليه أن يقول :
وإلا رددت اليقين على المدعى وجعلت ناكلاً . ولعل من يفتقر على الأول كما لحق في الواقع
لذهابه إلى الحكم بمجرد الكقول . وقد يشكل بأنه ما معنى جعل المحكم إياه ناكلاً لتحقيق موضوع الكقول
فهو بمجرد الاعتناء من غير حاجة إلى جعل .

ويكون ذلك بأن المراد الحكم عليه بالكقول في العبارة شامعاً وكأنه ذكر السبب وأراد المحيب^{فائدة}
وذلك يأتى على نحو عدد من هذا وهذا بعدم الوجه في إتمام الإصرار في المقام بأن موضوع
القضاء بالكقول بعد الود أو بدونه وهو مجرد الاعتناء عن الحلف والود ولا يربط بالإصرار
بالمقام . ضرورة ذاته لا بد من تحقق موضوعه أزيد من مرة .

و قد يجاب أن المراد منه تبين حاله من كونه ناكلاً لإبانه موضوع للقضاء إلا أن الإصرار في
ذلك سهل لعدم كون التكرار أو الإصرار شيئاً منها عنواناً في الموضوع والأدلة إذ النص
كلها متشبهة على قوله وإن لم يحلف أو وإن أبي ولا يربط في صدقها على الاعتناء مرة .

وأما الثالثة - فقد اختلف الأصحاب على قولين مشهورين بين المدعى والمختار من حيث جماعة
من القدماء والمناظرين إلى أنه إذا شك المكون بما حكم المحكم بعد القول الملة لود يثبت الحق لكونه

مبنيان للفضاء كالهيئة واليمين ونحوها وذهبت جماعة أخرى منهم إلى أنه إذا نكل عنها رد الحاكم اليمين على المدعى فإن ملئت ثبت حقه فيحكم به وإن لم يجلف سقط حقه .

وقد استدل الفريقان بوجود دليل السمع في الأدلة لا بد من بيان أن الأصل مع أي طائفة حتى يرجح اليه بعد عدم تعرض أدلة الطرفين لإثبات المطلوب عند المناظر .

فنقول : إن الأصل مع الطائفة الثانية إذا الأصل عدم نفوذ حكم الحاكم إلا بعد رد اليمين على المدعى وحلفه بأننا إذا ردنا اليمين عليه وظل وكفنا بقبول الحق كان الحكم صحيحاً قطعاً لأجل نافية الميزان عند الفريقين . فلو رد أن الميزان إن كان مجرد القول فمحصّل وإن كان هو مع حلف المدعى فهو أيضاً حاصل . بالجملة فالحكم بعد تحقق الأمرين كما يقطع بصفته على المذهبين فيكون أدنى بالمعنيين والاحتياط .

لا يقال : بعدم صحة ذلك الأصل لكونه ملبساً لأنك تريد بذلك إثبات جواز حلف المدعى للفضاء . لأننا نقول : الأمر كذلك لو أردنا منه ذلك بخلاف ما لو أردنا منه إثبات صحة الحكم بعد تحقق الأمرين والقطع بما بعده مع عدم العلم بأن الميزان أجهل ولا تدج فيه أصلاً .

فإن قلت : إذا رد الحاكم اليمين على المدعى ولم يجلف فحقت ذلك سقوط حقه فإن حكم به فهو خلاف الاحتياط لاحتال كون الميزان هو نكول المتكبر مجرد الحقت بقبول حقه ولا ريب ^{حصولاً} لذلك . قلنا : غاية الأمر لزوم الشك في الحكم إثباتاً فاد استغناء في القرض من جهة عدم العلم بالميزان . ولا يرب إنه على قدر الاحتياط إذا حكم على سبب إثباته استغناء لا بد وأن يكون على طبق الملاك الصحيح عند الحاكم خذبر .

وقد يفور الأصل بوجه آخر وهو : إن الأصل دائرة دائمة المنع عن الحق بعد الحكم بثبوت الحق بنبذله مجرداً لاحتال كون ذلك منه لا حزام اليمين لا الإذعان بقبول الحق وإزوجه . وفيه أن التمسك في ثبوت الحق وعدمه مسبب عن التمسك في صحة الحكم وبهذا ورد الأصل المذكور .

لا وجه للتثنية بذهاب الأصل المحكوم

وقد يقال: أن الأصل مع الطائفة الأولى وفرد في الجواهر لوجوده إن الأصل برائة ذمة الحاكم من التكليف بالرد وإن الأصل برائة ذمة المدعى من التكليف باليمين وإن الأصل عدم ثبوت اليمين على غير المدعى وإن الأصل عدم كونها حجة للمدعى وإن الأصل عدم النكول عنها حجة عليه - وإن الأصل عدم صحة ثبوت الحاكم الرد وإن الأصل عدم جواز الرد من حيث كونه حقا للمكر ولا يخفى عليك ما في هذا الوجه لأنها بين ما هو جاد غير مضى وما هو غير جاد.

وكيف كان فخذ استدلال الوجوب رد اليمين على المدعى بعد النكول بوجوده: الأول - الإجماع المحكم في الخلاف والعناية وفيه كما في المسالك إن دعوى الإجماع في المسألة مع معرفة الخلاف بينهم من فرائض الاحتياط مع مخالفة البتة نفسه في النهاية ومع مخالفة شيخه المصنف والصدوقين وأبي الصلاح وسلام بن عيسى الدعوى كان أدلى لأن هؤلاء المذكورين عددة الفقهاء في تلك الأوقات مع احتياط بيان إرادته أصل مشروعية الرد في مقابل أي حجة وعبره ممن لم يتردد اليمين إلى المدعى فإنه اللائق بدعوى الإجماع من القوة الإلزامية وأضادهم بل لعله الظاهر من عبارتي الخلاف والعناية المحكي بينهما خلافاً أي حجة ولو بدد استدلال السج بقرينه تعالى: إن ترد إيمان بعد إيمانهم مع خروج مودد الآية عما نحن كما سبق.

وأما رد الرد في الواضد على المسالك من ابتناء ذلك على أصول العامة في الإجماع حيث جعلوه تجرد الوفاق ولا يتم ما عليه الأصحاب من أنه الاتفاق الكاشف عن قول الإلزام ولو كان في اثنين واطمأننه دقة.

ففيه أن الإجماع الثبوتى الضيق مالم يكد تخففه في زمان البتة وما ضاهاه والإجماع للظن المبني على مذهبه مالا يسم كما ترد في الأصول والإجماع الحديث المبني على طريقة المتأخرين مالا يطبق إليه مع مخالفة هؤلاء الأساطين كما ذكره المسالك في غاية الجودة والمثانة وما ذكره الرباض

أبضا ونسبه في الجواهر من احوال إرادة المفيد وانباعه من لزوم الحق بتكول المنكر تسبب تكوله للزوم الحق بمعنى كونه سببا لصيرورة اليقين على المدعى ولو بعد رد الحاكم اليقين لاكون مجرد تكوله سببا للقضاء بلزوم الحق من دون بين المدعى كاصد ذلك من الحلي في كلام النهاية حيث حمل قول الشيخ فيها لزومه الحق بعد التكول على أن الماد أنه بتكول المتكصران اليقين على المدعى وبقره بظاهر المحكي عن ابن زمره فإنه بعد اخطار في المقام القضاء برد اليقين على المدعى قال : بعد ذلك بوردة فترها وإن نكل المدعى عليه عن اليقين لزومه الخروج عن حق خصمه فيما ادعاه وهو لا يوافق ما سبق منه إلا بما ذكرناه وإلا لزم العدول وهو بعيد فهو تأويل في ظواهر كلمات الجماعة من غير ضرورة داعية إليه مع أنه لو بين على صرف ظواهر الكلمات لم يصح في مودد إسناد قول مذهب إلى أحد وهو خلاف الطريقة المألوفة مضافا عدم إمكان التناوب في المقام لاشتداد القول الآخرين القدمات والمتأخرين وتأخرهم مع أن الحلي تنهه في نسب القول بأن القضاء مجرد التكول إليهم فافهم.

الثاني - قوله تعالى : إن تردأيمان بعد أيمان الآية. أي تردأيمان بعد وجوب أيمانهم وحديث يكون ترد بصيغة المبني للمفعول كان الرد أعم من أن يكون من المدعى عليه ومن الحاكم. وفيه أنه إن لوحظ مودد الآية فهو اجتناب عما نحن فيه كما يظهر ذلك عن المفسرين وإن لوحظ مجرد اللفظ فبعد تسليم تعدد المضاف أعني الوجوب يكون بيان الأصل مشروعية اليقين ^{المورد} في الجملة من غير نظر إلى خصوص الوارد فبعد أن العرض من اسناد لال الشيخ هو إثبات المشروعية في مقابل أي حنفية المنكر للمشروعية.

الثالث - الأخبار الحاصلة للموازن في البينات والأيمان والتكول ليس شيئا منها. وفيه بعد تسليم دلالتها على المحرود خروج كمين المدعى وعلم الحاكم بالبدليل يكون مفادها مفاد الأصل المنقذ فإن أنما الخصم الدليل على كون يكون المنكر ملاكا للقضاء لم يردده تلك الأخبار لأنه

بغزلة المختص فلا مانع من الالتزام به.

الرابع - صحفنا زاد و هشام بن سالم والمقرب بهما إن قوله : برد في الراد بين بصيغة المجهول والراد إما خصوص الحاكم أو الآم منه ومن المنكر لإطلاق لفظ برد في المطلب . وفيه أن سياق الكلام يقتضي كونه بصيغة المعلم لئلا يلزم التشكيك في المرجح وهو من خارج الكلام لأن نائب الفاعل في قوله : يستخلف المدعي عليه من جهة أنه مرجح الضمير ولا بد أن يكون الموجع في قوله برد أيضا المدعي عليه وبهذا ينطبق على ما نفرد من كون المنكر محذرا من الراد والخلف .

لا يقال : أن هذا يعم لو قلنا بإحصاء المرجح في الحاكم أما على الآم فلا لأن ذلك تكلف بلا حاجة إليه وكون المرجح اعم ليس بأدلى من كونه خصوص المدعي عليه مع أن كونه مطلقا أول الكلام لوروده في بيان سر دعية اليقين المود دة ولا نقوله إلى أن الراد من هو ؟

الخامس - قوله ص : المطلب أدلى باليمين من الطالب . بناأنا على بغداد اسم التفضيل على معناه الحقيقى المقتضى لاشتراكهما في اليقين وإيه كان المطلب أدلى ونحله ص من أنه رد اليقين على المدعي وبها تكلمه

أما في الأول نجد تسليم بغداد التفضيل أنه لا يدل على كون المراد هو الحاكم مع امتناع المنكر بل لو اتفق على ظاهره يدل على جواز اليقين للمدعي ابتداء من غير رد وهو خلاف الإجماع . وأما في الثاني فتح أنه عام لا يعلم كونه من باب القضاء أو كون الرد بإذن المنكر .

السادس - الاعتبار وهو إيه يجب من باب مقدمة القضاء معرفة الحاكم المسقط للمدعي وهو كونه عن اليقين المردود . وفيه أنه لا يدل على وجوب تلك المعرفة بل اللازم عليه عند ثمانية الميزان عنده الحكم على طنبه . وأضعف من جميع ذلك استدلال العلاة الطبائعى في الرأى

بإطبات العامة على نسبة القضاء بالرد إلى على ع لوضوح أن إطبائهم لا يكون حجة على أحد من
 الأطباء كما قيل على نسبة العهد إلى على ع مع أنه برئ عنه . واستدل للقول الآخر أيضا بوجه :
 الأول - رواية عبد الرحمن السائفة والنقيب إن المشدء المحدث للطرف أعنى لفظ عليه
 هو الحق ثبت عليه الحق بالنكول .

وأورد عليه بضعف السند لاشتماله على باب من المعزى ولم يرد فيه في كتب الرجال مدح ولا
 ذم . وثبة أن الرجل ممن روى عنه أحمد بن إسحاق الفقيه مع أنه أخرج البرقي عن ثم لروايته
 عن الضعفاء . وكفى المحقق الفقيه عن المجلسي أن جمع الرواة الذين يروى عنهم الصدوق محمد
 و قد روى هذا الخبر المحدثون الثلاثة في كتبهم ، ومؤلف الكفاية قد مدح هذا الرجل على ما حكى
 عنه مضافا اعتماد الأصحاب على هذا الخبر في مسألة الدعوى على الميت كما ذكره مؤلف ذلك
 ومنه يعلم ضعف ما ذكره الأدبيلي في عكس كتابه ونسجه مؤلف الواض من اعتمادهم في تلك
 المسألة لحله على الإجماع والشهرة وتوهمها لا على هذا الخبر بخصوصه . ونفى الأصحاب إياه
 بالقبول جابر لمصوص العشرة المشتملة على تلك المسألة لا يجمع الغفران أعنى تلك المسألة
 ومسألة القضاء بالنكول لعدم الجابر طائفة الإجماع والشهرة لوجود الخلاف العظيم .
 وجه الضعف إن ظاهرهم الاعتماد في تلك المسألة على خصوص ذلك الخبر وذلك الشهرة والإ
 جابة لضعف مسنده لو كان وحيد لا يجوز التفكير بين صفات الخبر في الاعتبار وعدمه .
 نعم يجوز ذلك لو كانت الشهرة والإجماع جابرة لمصونه لاقتصاد الخبر حينئذ باو فع الشهرة
 عليه .

وأضعف من ذلك تضعيفه بعدم معلومية المروي عنه إذا فعل المراد بالتبع هو غير الإمام
 لأن التبعية من القاب الإمام موسى بن جعفر كاش عليه الصدوق في عكس الفقيه .

مشدء

الثاني - اضطراب المتن لاختلاف نسخة الخبر في المعاني والمذهب كما مر وفي نفسه بدل عملا

أعني : وإن لم يجلف فعله بغيره : وإن رد اليمين على المدعى فلم يجلف فلا حلف له وعليه فلا دالة فيه على الحكم واختلاف النسخة موجب لنزول الرواية وإيضاح دحض النسخة الأولى ببلعد الفعلة وفيه أن هذا ليس من الاختلاف الذي يوجب عدم الوثوق بالرواية لعدم رجوعه إلى التمايز والتمهاض غاية الأمر نقل بعض بعض الفقرات ونقل آخر جميع الفقرات فإذا جمعت ودكيت يكون الخبر هكذا : وإن لم يجلف فعله : وإن رد اليمين فلم يجلف فلا حلف له ومن المعلوم لا تكذيب بين الفقرتين لو كانا في نسخة واحدة .

الثالث - ضعف الدلالة إذ لا بد للمستدل من تشييد قوله : وإن لم يجلف بمعطوف مقدر ويعلم برّد لعدم الغايل بإطلاقه . وقد سبق أن موضوع المسألة هو تكول المتكول عن الحلف والرد بما كما يمكن تغدير ما ذكر حتى يتبع المستدل بكن تغدير ما يقر المستدل من المعطوف أعني و رد اليمين على المدعى فحلف فإن جيل قائل الرد هو الحاكم ثبت مطلب الفهم وإن جعل المتكول ثبت طلب السابق وليس تغدير المعطوف الأول بأولى من تغدير المعطوف الثاني .

وتكبر دفعه أيضا يمنع الحاجة إلى التغدير أساسا إذ لعدم حلف المتكول حالات ثلاث : الأولى - إن لا يجلف ولا يرد اليمين على المدعى أيضا . الثانية - إن لا يجلف ويردها على المدعى فيجلف على الحق . الثالثة - أن لا يجلف ويردها عليه فلا يجلف على الحق فيحكم الحاكم بتبني الحق على الأدلة و يحكم بسقوطه على الآخر فيكون قوله : وإن لم يجلف فعله من قبيل المطلقات التي خرج منها رد من أرادها بالدليل والدليل الخرج ما ضاعها في الأخذ المتقدمة الدالة على سقوط حق المدعى بكنوله من اليمين المردودة .

وعلى ما ذكرناه من التركيب يكون الدليل الخرج موجودا في نفس الخبر المذكور فلا حاجة إلى التغدير مع أن لو سلمنا الحاجة إليه فما ذكره المستدل أولى وأحسن لأنه أخصر لإثباته المعنى المطلوب من غير احتلال إذ تقليد الإظهار أدنى من كثرة والأصل عدم الزيادة على العدد المحتاج إليه .

الرابع - إجمال مرجع الضميمة أعمى قوله تعليله إذ كما جمل كونه المنكر والمبتدأ المقتدر المحكى ثبت
مطلب الضم جمل كونه هو المسمى والمبتدأ المقتدر الملتف والاول أيضا جمل أن يكون المراد بالحق
هو المدعى والمراد منه عدم انقطاع الدعوى بمجرد نكوله عن اليمين.

وفيه أن مجرد الاحتمال لا يوجب الإجمال المسقط للاستدلال بالتظاهر والظاهر هو رجوع الضم
إلى المنكر لغرضه لكونه الفاعل لقوله : وابن لم يلف وتكون القدر هو المدعى بغيره سبق قوله :
فلا حاش له . والاحتمالان الآخران مجرد احتمال لا يعنى به في صرف التظاهر .

الخامس - إن في ذيل الرواية ما يؤيد القول الآخر بل بما يستدل عليه وهو قوله : لو كان
حبا لألزم باليمين أو الحوأد برد اليمين عليه . بصيغة المجهول على ما حكاه في الرياض عن نسخة
مصححة عنده قال : وفيه صرح بعض الفضلاء أيضا قال : وجه التأييد ظاهر . إذا المعدل عن
دال اليمين إلى قوله أو برداه . لادرج له بحسب الظاهر غير التنبية على عدم إحصاء الرواية المنكرة
في مكان كونه غيره وليس إلا الحاكم .

فيه أنه لا إشكال في كون الحق معطوفا على اليمين والإلزام بالحق لا يجوز إلا بسبب وهو ما
الإقرار أو القول ولا يرب في عدم الإلزام في صورة الإقرار لأن المدعى عليه بنفسه ملتزم بالحق
فلا يبقى مورد للإلزام فلا بد أن يكون السبب هذا التعلل ويكون ملاك القضاء .

معلنى ما ذكرناه برد بصيغة المعلوم ويكون معطوفا على قوله لا يلزم .

السادس - قوة احتمال حمل الخبر على التنبية على نقد بر التسليم كقول القضاء بالكل مذهب جماعة
من المذاهب منهم أبو حنيفة . وفيه أن الحمل عليهما ما يأباه ذيل الرواية إذ ذكر فيه الرد الثاني
لمذهب أبي حنيفة الذي رأيه تشهير بينهم .

السابع - ما ذكره الجواهر من أن على نقد برد لالة الرواية على القضاء بالكل معارضة للرواية
استخراج الحق بأدعية . بيانه : إن هذه الرواية ظاهرة في أن مجرد عدم الحلف سبب للقضاء

بيئته ناهية لإثبات الحق عليه ، ومضمرة بونس ظاهرة في أن عدم حلفه وردا اليقين على المدعى وحلفه مجموعها سبب للقضاء وإثبات الحق ضرورة عدم الحلف كون الشيء سببا ناهيا مودة جزء سبب أخرى فلا بد من حملها على المضمرة حمل المطلق على المفيد وكون الموارد من السببية في الرواية السببية في الجملة .

وفيها ما عرفت سابقا من أن لعدم الحلف أى حلف المترك ثلاث حالات فلا معارضة بينهما فراجع على أنها لا تسلم دلالة مضمرة بونس على كون عدم حلف المترك جزء السبب بل تدل على عكس مودد ميزانية اليقين الموددة لإثبات حق المدعى ، وصحح لحملها لوضوح أن حلف المدعى مع يدل المترك اليقين وعدم رده لا يكون مثبتا ولا ينزاه للقضاء وهذه جملة ما أودده .

وأجادوا عنه لكن الانصاف إن الجهة لا تجلو عن ظهور في القضاء بالنكول إما بمنطوق قوله ع : وإن لم حلف فحلفه على الوجه الذى نعدم . أو بمفهوم قوله ع : فإن حلف فلا يخفى له ضرورة أن مقتضاه ثبوت الحق مع عدم الحلف ضايل .

الثاني - التيزي المشهور : البيئته على المدعى واليدين على من انكر كما في بعض الروايات أو على من ادعى عليه ، وجه الاستدلال إن التفضيل فالحق للشركة فيقتصر الأدل في الأدل وإلكن والثانية في الثاني ، وبالعكس والمستفاد من الرواية بعد اعتبار الحكم المستفاد من تعريف المسند إليه انحصار البيئته للمدعى والمدعى لها اليدين للمترك والمترك لها فخرج عن عموم الحكم في أصل القضية الثانية اليدين الموددة من المترك على المدعى بالأخبار المحضنة المتقدمة .

والموددة من الحاكم ينبغي تحت العموم لعدم الدليل على المودج .

فإن قلت : فتوى هذا الاستدلال لعدم كون اليدين الموددة من الحاكم ملاكا للقضاء ولكن لم يثبت بهذا أيضا كون مجرد النكول يترانا له كما هو المدعى .

قلت - إن الأصحاب قد اتفقوا على حث الملاك بعدم حلف المترك بكوله وإن اتفقوا بعد

ذلك بين من قال بثبوته بخروج النكول وبين من قال بثبوته باليمين المردودة من الحاكم فإذا
أبطلنا بالنسبة المدعوى كدونها ملاكاً نعين كون النكول ملاكاً له فهذا الجزع الإجماع بعد
واعتراض مؤلف الرافض بعدم دلالة الجزع على المطلوب صريحاً ولا ظاهراً. قال: وإنما ثابته
إفادة أن جسر اليمين على المتكذبة وحق لا تنكره وليس فيه دلالة على ذلك
بشيء من الدلالات بعد ملاحظة أن المتبادر منه بيان الوظيفة الشرعية في الأصل
والابتداء لكل من المتكذبة المدعى وهو لا ينافي رد اليمين على المدعى من باب الورد ولو من
الحاكم الذي سوانب المتكذبة يستغنى ويؤلف الأمر على حاله.

وفي أن هذا الاعتراض بعد تسليم المحصر المذكور الحاصل من المقدمتين السابقتين من كون
التفصيل مطلقاً للشركة في الحكم دكون اللام للحنس أو الاستغناء ما لا دفع له فإنه إذا سلم -
واعترف إن حقيقة اليمين عند الفصل محصورة في المتكذبة لا تنفذ إلى المدعى فالعدول عن
الماعذ لا يبدله من دليل محتمل وهو لم يثبت إلا في اليمين المودودة من المتكذبة حتماً
وبالحجة تؤجبه الحاكم اليمين إلى المدعى وإحلاله ما لا دليل عليه.

الثالث - صحبة ابن مسلم عن الصادق ع عن كيفية طلق الأخرس قال: إن أبا المومنين
ع كتب له اليمين وغسلها وثاله له اشربها فاشنع فالزومه الدين. وظاهره إنه لم يرد اليمين
على خصمه وإلا لقلد ولزم تأخير البيان عن دلت الحاجة مع أن قوله ع: فالزومه - والى على
الإلزام لا شناع بلا مهلة لكان الماء وهو ينافي غلغل اليمين بينهما وتخلد ع كونه حجة
والقول بين الأخرس وغيره ملغى بالإجماع.

وأردد عليه أولاً أنه كتابه خصية في دافعة لأنها فعل لا يعلم وجهه فلا عموم فيها بعدد
إلى غير ذلك المودود. وفيه أن الإمام ع إنما فعل فعل على ع في مقام حاجة السائل إلى ما سأل
عنه وفعل الفعل المجمل حيث يمتد عبر صالح لسان الإمام ع لوضح أن تعرض السائل كان موضع

الحكم والإمام إنما قصدانها به ذلك بفعل فعل على عوينا بما لو سلمنا عدم الإجماع فنقول : إن السؤال إنما دفع عن كيفية حلف الآخرس لاعتن كيفية الحكم في الدعوى على الآخرس أو مطلقا مع التناول فاليان من الجهة الأولى لمكان الحاجة لا ينافي الإجماع من الجهة الثانية لعدم السؤال عنها وإنما الإمام أشار إليهما تفعلا فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وحيه أن انفراد الجهة الأولى من السؤال لا يوجب أن يكون الإمام في مقام الإجماع في نقل كيفية حكم أهل المؤمنين على الآخرس إذ كثيرا ما يورد في الأجوبة أمور دأدة على السؤال تفضيلا منهم على الأمة مع أن قوله : ما منع اه . ليس في التعبير مطلوبا مستقلا منفردا اجنبيا عما سبق بل هو من ثمات الجواب عن السؤال .

دثالثا - إن الرواية في مورد ما غير معمول بها بين الأصحاب فهي من النوادر التي يجب طرحها وإن كانت صحفة السند إذ المتهود بينهم أن حلف الآخرس بالإشادة لا يكتب الحلف فخلها في الماد وتوبه كسائر أحكامه من العبادات والمعاملات .

وحيه أن عدم العمل بأحدى فقرات الرواية لا يوجب شذوذا وكيف ودرعلوايتها في تظليل الحلف كما سبق في مضانا أن الإشادة لا تخفى بوجه دون وجه بل تنفع على وجود كثير من كلمات من عاصدين الإشارة ولعل هذا القسم منها فيه مصلحة وأما حاصصه به .
ورابعا - إن المجهود قد أطلقوا على خلافتها عن أهل المؤمنين ع . وحيه ما سبق من عدم الاعتماد إلى ما بينهم .

دخامسا - إنه النطق حاصل لعدم إرادته ظاهرها لعدم الثبوت له لأن الحكم بالمتكول عند الثبوت به ضرورة انقضا بالمتكول عن كل من الحلف والرد وليس في الحجة إلا الاعتناع عن الحلف خاصة فلا بد من تغدير الحلف بدو بين الرد فنقل بين الرد إلى المدعى رافضا عنه على الأول بطابق الاستدلال على الثاني في مخالفته وتغدير الأول ليس بأولى من الآخر .

وفيه ما عرفنا في الإبراداث على الخبر المقتدم فراجع.

الرابع - خبر استنواج الحقوق حيث قال ع في ذيله : وإن لم يجلف وردد اليه على المدعى ^{فيه} فدا على أن يجلف وبأخذ حقه . فعدرت وجوب اليه على المدعى وجوباً شرطياً في أخذ الحق على شئين : وهما عدم حلف المكور وده على المدعى ومضى تحقق كلاهما من المكور وجب عليه اليه في أخذ الحق ومقتضى المفهوم إن متى انتهى الجزأ الأخير من الشرط أعاد الورد ^{اليه} لم يجب عليه في أخذ الحق بل له الأخذ به ونها يجوز للقاضي الزام المكور بالآراء وهو معنى القضاء ^{بالك} فندبر . هذا ملخص أدلة العلوقين .

و قد عرفنا إن الأقرب إلى الصواب هو القول بالفضل بمجرد التناول وإن كان مقتضى الأصل عدم نفوذ الحكم بمجرد التناول إلا أنه دليل حيث لا يوجد دليل وقد أثبتنا لأدلة على القضاء به فاحتم .

نفسها ت - الأدل - إن الغائبين يرد الحكم الحلف إلى المدعى ذكروا الوجه في رده إن الحاكم دلى على الممنوع بثبوت عموم ولايته وبعد تحقق الولاية جاز له قيامه مقام المكور الممنوع عن الورد في الورد على المدعى . و رده مؤلف الجواهر فده بعدم الدليل على عدم ولاية الحاكم حيث يشك ما عني فيه أولاً يكون ولايته مشروعة جاعلة غير المجازين فبأنما ع أنه لو سلم ذلك فتقول : إنه دلى عليه فيما امتنع عنه مما هو عليه لا فيما امتنع عنه مما هو له والورد على المدعى إنما هو للمكور لا عليه .

مزد : أن الورد حق له لا عليه إذ لا يجوز للمدعى أو الحاكم إلزامه بالورد بخصوصه وإنما الحق عليه خصوصاً الحلفان بذل الورد فهو لإثبات ما ذكره فده أولاً وإن كان لا يعلم من سائفة وما ذكره أجهلاً غامباً المثانة فنفسر .

الثاني - إنهم أطلقوا إن ردد الحاكم اليه على المدعى معاقباً لا حباً وهذا على إطلاقه مشكك

ثم يجمع لو بطل المدعى الحلف لثبوت الحق على المنكر إجماعاً كما صرح به في الرابض. وأما إذا لم يحلف
فمقتضاه سقوط حقه ومقتضى بطل المنكر ثبوت حقه.

ومن المعلوم عدم الوجه للاحتياط هنا إذا الاحتياط هو الأخذ بالبعد الذي ينطبق على جميع
الاحتمالات بل الموافق له أنه إذا لم يترجح عندا لفقهي أحد القولين بخصوصه أن يحتاط إذا
ابتلى بذلك الواقعة في خصوصية بين الشخص بالوقوف عن الحكم والترقيب والتوقيص على الصلح
أو إرجاع الخصومة إلى حاكم آخر يترجح عنده أحد القولين.

الثالث - إنه إذا كان المدعى ممن يمنع منه الحلف شرعاً كما حدى الصور المتقدمة المستثنيات
فعلى القول بالقضاء بالمتكول يُعين القضاء به حينئذ بطريق أدل إذ من المعلوم أن جواز القضاء
به مع عدم امتناع الحلف من المدعى يلزم جوازه به مع امتناع ذلك منه.

وأما على القول بوجوب رد الحاكم إليهم على المدعى نفى المسألة/ خاتمة: أحدها - تعيين القضاء
بالمكول وهو المنسوب إلى كثير من الأصحاب القائلين بوجوب الرد - نفى الإيضاح مكانة في
مسألة ما إذا ادعى الفقير أو المساكين إيراد المالك بثبوت الزكاة قال: هذه من الصور التي
فيها بالمكول وجزم به كثير من الفقهاء القائلين بعدم القضاء بالمكول في غير هذه المسألة والفرد
بين حائنين المسائلين وغيرهما لهاء الضرورة فيها لا في غيرها.

وعن اللدبي في شرح الإرشاد في مسألة القضاء بالمكول وعدمه يجد أن جميع أدلة الطرفين
بوجوده قال: إن المعلوم إن البحث فيها إذا أمكن إطلاق المدعى ولم يكن من المستثنيات مثل
دعوى الظن والتمهة، قال الشهيد في رد: لا يحكم بالمكول على الأقوى إلا في عمره مواضع

١٠١

ومع ذلك كله قد ادعى بعض مشايخنا المعاصرين ظهور الإجماع على عدم الفرق في القولين بين
المستثنيات وغيرها فقال: إلا نصاً إن ظاهراً الأثنان على أن المكول إما أن يقضى به مطلقاً

أولا بغضى به مطلقا وإن أحاط بفصل بين أن لا يمكن الرد بغضى به ، وبين أن يكون مطلقا بغضى به وهو غريب شه .

وثانيتها - إثبات الدعوى والظاهر إنه خلاف الإجماع وإنما ذكره احتلا لا دل يظلم له تأمل .
وثالثها - حبس المنكر حتى يثبث أو يؤدي الحق إلى المدعى والأوجه عند القائل بالرد هو هذا الاحتال إذ لا دليل عنده على كون النكول مطلقا للقضاء مطلقا وما لا دليل على كونه ميزانا مطلقا لوجه من الوجوه كيف يكون ميزانا في بعض المواد فتأمل .

الرابع - إنه هل يشترط في المنكر الرد لليمين على المدعى أن يكون جازما بعدم الحق عليه كما يشترط في المدعى الخالف باليمين المردودة الجزم بالحق أم لا يشترط ذلك يلجوز له الرد وإن لم يجز له الخلف بنفسه كما لو كان ظانا أو شكاً أو كان وصياً أو ولياً ولم ينصرح بذلك في هذه المسألة وسبباً في مسألة جواب المدعى عليه بلا ادعى؟ نقل جملة من كلمات الأصحاب منهم مؤلف الكفاية أنه لا على عدم الاشتراط وهو الظاهر من جملة الأخبار الواردة في اليمين المردودة كخبر أبي الصبيح وحبر هشام إذ ليس بينهما استخلاف المدعى عليه .

الخامس - قال ثانی الشهيدين في الروضة لو طلب المدعى إحضار المال قبل طلقه فحق جوابه قولاً أوجدها لعدم استنى . ونسب القول الآخر إلى أبي الصلاح الحلبي ولم يذكروه وجه والظاهر إنه لا وجه له والأقرب ما ذكره الشهيد بعدم الدليل على وجوب ذلك عليه قبل طلقه ما من .

فروع - الأول إن الحكم برد الخلف (هذا النوع ذكرناه سابقاً) إلى المدعى بعد نكول المنكر إنما هو إذا صح منه الخلف كما أن يكون الدعوى لنفسه وجازاً بها أما إذا لم يكن كذلك فلا ريب في جواز الحكم به النكول على القول به حيث يدرى أولى وأما على القول بالقضاء بعد الرد ففي جواز الحكم به وعدمه احتمالات جواز الحكم به لإطلاق قوله ومن لم يثبث فله - وفيه محمول صورة على إمكان الرد وإثبات الدعوى .

وفيه مع عدم المناظر له إن من المعلوم عدم كون الغرض من سماع الدعوى الإيقاف والمجس حتى
يقر أو يجلف وهو الأدب . وقد يورد عليه أن المنكر إذا دفع المدعى به بعد المجس إلى المدعى كأنه
الدعوى ظنية فيكف بجوزله الأكل إذا الغرض عدم علمه بالخمر وحق إن قلنا بالالتماع فيما كان
مورد للمادة كما هو المختار فلا يرد علينا شيء .

وهذا العيب ما من بعض الأعظم (أى العقبة التي تعجز عنه) حيث حكى عنه أنه قال :
إن النزاع المنقذ إنما هو فيما كان الرد ممكناً وأما إذا لم يكن كذلك فالإجماع على عدم جواز الحكم
بالنكول وهو كما ترى مخالف لشرح جماعة من الأعيان القائلين بالقضاء بعد الرد لا بمجرد النكول
الحكم صانعاً بمجرد النكول منهم الشهيد في عدد النسخة الإيضاح .

الثاني - قال في الشرائع : فلو بدل المنكر عنه بعد الحكم بالنكول لم يبلغث إليه اهـ .
فوضع البحث إن بدل المنكر عنه إما يكون بعد الحكم بسبب النكول على القول به أو بعد الإحلاف
(أى بعد الإحلاف المدعى) على القول الآخر أو يكون قبل الحكم بسببه أو قبل الإحلاف على القول
الآخر فالصور أربع والحكم في الأدلين عدم الالتفات إلى البذل بلا خلاف كما في الواض والجواهر
لثمانية الأمور وثبوت الحق وحصول الفصل ولا يعارض بإطلاق ما دل على أن الجعير على المنكر
للاختصاصه بحكم المنادى وغيره بيمينه قبل الحكم عليه بالنكول أو قبل الإحلاف ولكن في الواض
هذا إذا كان الحكم عليه بنبوله بعد عرض حكمه عليه ولو موثراً ولو قضى بنبوله من غير عرض مدعى
النقض الجدل بحكم النكول في نفوذ القضاء استكمالاً من لفظة وطهور عدده ولعل الثاني أظهر
وبالأصل بعض أصل البرائة أفق . وحكى فوه عن المدرس .

ونبه أن الغرض من العرض إذا بدل ذلك فحق الموضوع أى موضوع النكول هو
من لكن الكلام بعد فقهه وإن أدى بذلك أنه شرط في صحة المضاربة فهو تكليف للمحكم ودرى
منه فيه ولا يربط له بالنكول بل لو علم جهالة لا يلزم العرض عليه لو ادعى صحة الحكم والقضاء بدونه

مع أن اللازم أن يقول بذلك بعد الإحلاف والحال فيه لا يقول به.

وأما الآخرين فالمشهور أبضاعهم الالتفات بالنسبة إلى المتكول على القول بالقضاء به لتحقيق بطلان الحكم ولادجه لتعطيله خلافا لما روي في الحقيق في حج والسيد في الدلائل والأردبيلي . قال في الوبايض : إن المستفاد من عبارات الجماعة على الماتر في النافع علم ^{لثبات} الال إلى اليقين المبذولة بعد المتكول لا بعد الحكم به وهو مشكل ولهذا اعترضهم الأردبيلي فقال : هو فرع ثبوت الحق خرواً ولا دليل عليه وهو حسن إلا أن احتمال مساحتهم في التغير وإرادتهم ما هنا أي الحكم بالكلول قائم اه .

وفي نظر توضيحه : إن الظاهر مراد الأصحاب من عباراتهم هو بطلان المنكر اليقين بتحقيق المتكول منه وكونه ناكلاً لا الحكم بسببه أو ذلك احتمالاً بعد لعدم الجدوى في نفيه ذلك لكونه توضيحاً للواضحات بل الظاهر من عبارة النافع ذلك أبضاً إذ الأمر في العبادة يدور بين أن يكون المراد من الحكم في العبادة الحكم المصطلح ويكون المحكوم به هو الحق وأن يكون المحكوم به هو نفس المتكول وأن يكون المراد منه التحقق بكونه ناكلاً ويكون معنى العبادة هكذا .

يعني لو بطل المتكوي عنه بعد تحقق المتكول منه لا يلغى ولا يرب في بعد الأول لما تقدم من عدم الفائدة في التنبية وكذا الثاني لكونه حكماً في الموضوع فالمعنيين هو الثالث ^{ثمة} لما ذكرناه عبادة كاشف اللثام في شرح عدد أماً على القول به مع الود إلى المدعى وحلقة ميزان القضاء به فيه كلام يحتاج إلى بسط في الجدل .

قال كاشف اللثام : ولو بطل المتكوي عنه بعد تكوله لم يلغى ثبوت الحق شرعاً إلا أن يرضى المدعى بيمينه فالظاهر الالتفات وإذا كان للخير منس والمسايق من قول المصنف فده من أن الحق لا يبعد وهذا ولو تم فالحكم عليه على طرف المدعى فيبطل المتكوي به فالأخرب الالتفات

أيضا كما في من خلا فانه الخو بر يجعل قول الحاكم له اطف كالفضاء به وقال في الرباض : ولو
 بذلها قبل حلف المدعى فالأثر ب جوازه ولو منعناه فرض المدعى بيمينه قبله ذلك
 وقال في الجواهر : ولو بذلها قبل حلف المدعى فالخفة جوازه للأصل من غير فرق بين كون
 الودعه أو من الحاكم اه . وظاهر الجماعة الالتفات إلى بين المتكول قبل حلف المدعى على هذا -
 القول بل الالتفات إليهما مع رضي المدعى بها لو منعاه بدون رضاه كما استغوب العلامة
 في عدد وتحقق المقام إنه لا ريب في سقوط هذا النوع بعد الحكم من الحاكم بالحق سواء كان
 سببه نفس المتكول أو هو مع حلف المدعى .

صرد ذلك أن رضاه بعد الفصل لا يغير وجود السقوط لو قلنا إن المتكول سقط الحق ويزان
 للقضاء لتماجية الميزان ورضاه المدعى بيمينه وعدم رضاه على حد سواء في عدم الجدوى -
 ووجوده أيضا في السقوط لو قلنا : إن المتكول سقط الحق ولكن الميزان للقضاء هو حلف المدعى
 معه إذ بعد السقوط لا مورد لحلف المتكول .

نعم رضي المتكول بثروا دأد بذلك إسقاط حقه إذا الناس مسلطون على أموالهم . أما لو قلنا :
 إن المثبت والميزان هو المتكول والحلف معاد بالتكول لا يسقط حقه بيمينه إلى بذل الحلف
 منه كما إذا قال المدعى للمكروم وجود اليمين له اطف ثم يقول قبله : أنا أقيم اليمين .
 ودعوى أن المتكول في هذا الغرض مفضل لإسقاط حقه من اليمين فلا يعود لا ينبغي الاعتناء
 إليها لعدم اندليل بظاهر قوله من : اليمين على من انكر . يشمل المقام ولو سلمنا الإسقاط بالتكول
 فإنما أسقط استغلاله وهو المراد من قوله : ولو منعناه فرض المدعى بيمينه فالأثر ب جوازه
 وبذلك تعرف المتكول في جملة كلمات القوم فتدبر جيدا .

المثال - إن المتكول من المتكول إسقاط حقه إذ فهو يرضى منه إلى المدعى وعلى الأول لا يرد ^{الحلف}
 إلى المدعى إذ المفروض إنه أسقطه وعلى الثاني يرد كذا قبله إلا أن الأدب إن المتكول ليس

شئياً منها بل نفوثنى جعله الشارع من جملة الموازين كسائرهما فإنه إسقاط إذ نفويض كان مستنبطاً من الحدس والاحتياط.

قال في الشرائع : ولو كانت المدعى بینه لم قبل الحاكم بإحضارها له.

فراجع العبادة على الوجه المستوفى بمقتضى رسم مباحث : الأول - إنه هل للحاكم مطالبة اليقينة من المدعى بعد إنشاء الدعوى منه وعدم إقرار المدعى عليه بالحق أولاً ؟
المثاني - إنه هل للحاكم بعد حضور الشهود السؤال من الشهود قبل التماس المدعى أوله ذلك بعد التماس ؟

المثالث - مطالبة الجرح أو مطلق الفدح في عدالة الشهود بعد معرفة عدالتهم.

الرابع - إنه هل للأمر بعد ثبوت اليقينة الاستغناء عن المدعى أولاً ؟

الخامس - هل للحاكم الحكم قبل سؤال المدعى أولاً ؟

وأما الأول - فغيبه أقوال بعدم الجواز مطلقاً كما عن طواب ور لأنه حذله إن شاع به والإطلاق والجواز مطلقاً كما عن الشافعي والمذاهب والحنلي والقاضي في أحد قوليه بل في الرأى من نسبة إلى أكثر المتأخرين بل في المسائل نسبة إلى أكثر أصحابنا والمفضل كما في الرأى والجواهر الجواز - إن أريد الإرشاد والإعلام والمخنع إن أريد الوجوب من الأمر وحله المراد من القولين - الأولين يعني من قال بالمخنع أراد الوجوب ومن قال بالجواز أراد الإرشاد والإعلام ويذكر أن يكون المخنع لفظياً.

وهو يظهر ضعف المفضل الذي على عن عدل فليس من أن الحاكم لو علم بحقيقة المدعى إن المقام مقام اليقينة فالأول وإن علم بهله بهذا المثلث إذ مرجعه إلى بيان أصل الحكم شرعاً وبيان تحريف بيزان المفضل للمدعى لا مدخلية له بل يحتمل فيه كذا ذكره.

والشافعي وجوب المطالبة على الحاكم من باب الحفظة، فردد أن الواجب عليه دفع الخصومة وبعد فوضى

بقائها في البين ومطالبة المدعى من المدعى عليه حقه وصنوده يجب على الحاكم من باب المقدمة ^{للمدعى} الشهود عن المدعى وأمره بإحضارها كما هو ظاهر عبارة المنافع بل هو مواد الأكثر ويتعد لما ذكرناه تعليلنا ثم بأن لا يفتق حقه - غاية الأمر أن الواجب عليه لا يصير سببا للموجب على المدعى ولزوم الإحضار عليه وذلك لا يوجب عدم الوجوب عليه وذلك فيه معدوم التعليل في الفقه .

وأما الثالث - فقد ثبت أنه لا يسأل جلد الناس المدعى لأنه حقه فلا يفتق إلا بإذنه وهو كما ترى أيضا عليل إذ بعد وجوب رفع الخصومة عليه يجب كلما كان من مقدّماته فلا وجه لعدم السؤال جلد الناس - فعلى المختار له السؤال بأى عبادة يفيد المطلب ولا يفتق بل قد درن لنظر كما في القواعد .

وأما الثالث - فإذا سأل الحاكم الواقعة عن الشهود وشهدوا بذلك وعرف عد التهم على وجه تكون صالحة لإثبات الدعوى فمعل يجب على الحاكم بعد ذلك بأن يقول للخصم هل عندك جرح أو تدح ؟ كما نسب ذلك إلى المشهور بل بلا خلاف كما في الواض من أن لا يجب ذلك كما عن المسند وفي الجواهر الأشكال فيه واستغنائه شفعنا دام ظله لكونه من المتلفعين التي عنه دناية الميزان ولا وجه لتعطيل الحكم مع أنه قد تقدم من فعله من يشترط جليل في إبطاء الشهود ليس إلا من حاكم فإذا ما نجح بكم ولا يسأل عن التمدح والجرح من التهم إلا أن لا لا يفتق تركه .

وكيف كان فإذا استدعاه عن الجرح والتدح وقال للخصم : نعم ففعله الحكم قبل إثباته ؟ أو لا بد إيفاءه حتى يكتف حاله قد يقال يجوز الحكم قبل الإثبات إذ دعوى الجرح دعوى على حدة فلا وجه لتعطيل في الدعوى السابق كما إذا ادعى الطالب بعد صنوده دينا على شخص وقال المدعى عليه : أدب وكلك .

وفيه أن ذلك يصح إذا كانت الدعوى الثانية غير مرتبطة بالأولى دون ما إذا كانت مرتبطة
بها بحيث يستلزم صدقها بطلان الأولى حال الدعوى لاستلزام ذلك نفق الحكم في الأولى
بالبينة والحال إنهم ذكروا إنه : لا ينفق إلا بالقطع فإن جاء بشهود الجرح فعلا يعمل الحاكم
على القواعد المقررة في تعارض الجرح والتعديل وإن استعمل أحدهم لقاعدة الضرر .

والمرسل في وصية على ع شرع : إذا جعلن ادعى شهوداً عيباً أمدائهما بأن أحضر -
أخذت له حقه وإن لم يحضرهم أو حيث علمهم القضية . وهل يقدر بقدر تعين المسوطة
تقدر بها ثلاثة أيام بلا خلاف بينهم كما في الجواهر من دون تفصيل بين بعد المسافة وثربها ولا
عدم الدليل على هذا المقدر سواء قلنا إن المدرك قاعدة الضرر أو المرسل إذا الظاهر
الإسهال على تقدير يمكن إحصاء الشهود فيه خصوصاً المرسل ولم ندعى الصراحة فيه فظهور فيه
مما لا يدب فيه لأن قوله : فإذا أحضرت الشهود . من جهة التفرع ظاهرة مقدار يمكن الإ
فيه ولكن غير معمول به على هذا الوجه . وبالجملة أن ما يقول الأصحاب لم يدل دليل عليه وما يدل الله
عليه لم يقرهوا به .

وأما الواجب - فإذا تم الشهود كان المدعى عليه حياً بالتمام فلا حاجة أن لا يستلزم المدعى
مع البينة لأنه تكلف بحجة بعد قيام الحجة إلا إذا ادعى المدعى عليه الإبراء أو الوداع
منه لو انكر .

لا يقال ليس هذا من حلف المدعى لصيرورة المدعى مكلماً حينئذ لما عرفت إن كلاً عوى كانت مرتبطة
بها بحيث يستلزم صدقها بطلان الأولى ويصدق في شملها أن الحلف على المدعى وإن كان
حين الحلف مكلماً . وعليه يحمل كلام القواعد ولو اتصل المنكر جلات المدعى على الاستحقاق بعد
إقامة البينة أو .

نوضح ذلك يحتاج إلى نقل عبادة القواعد نال في القواعد : ولو انكر المنكر بعد إقامة البينة

عليه إطلاقات المدعى على الاستغفار أن أجيب إليه . قال بعد ذلك : ولوا لخصي المكروبين المدعى مع الشهادة لم تلزم إجابته ولا ديب من المتنازع بين كلاهما .

فعدا اضطراب الأضام في وجهه فحمل كاشف اللثام بعبارة الأدلى على الدين بعد دعوى المملك البراءة والعبادة الثانية على العين ونسبه في هذا الحمل مؤلف الجواهر مع الزيادة حيث قال ثود : ويمكن أن يريد في الأدلى الحلف على الدين بعد دعوى البرائة منه إذا الناس الإطلاقات قبل على ذلك إذا المراد إية لو ادعى إية أقرضه ملامته ودعم . تشهدت الجبنة على النسيم دون الثبوت في الدية فالخصي المكروب الحلف على الاستغفار فعدا الذي شهدت اليهود على أصله نحو بين الاستظهار الذي يمكن من مواد الاستدلال على المقام وإن قرئ بينهما بثبوت الإثبات هنا على سؤال المكروب فإنه في الاستظهار .

ولعل قول أئمة المؤمنين على التبرج : ورد إليهم على المدعى مع بئنه فإن ذلك أجلي للحيث وأثبت في القضاء محمول على الغرض . ثم استشهد على الوجه الأخير بعبارة التبع في الميعود ^{منظري} وأما الموازنة على الحلف على الاستغفار من دون دعوى البرائة وعبادة الميعود هذه : قال في المحكى عنه : كيف يحلف ؟ قال : قوم : يحلف ما قضاه ولا شئنا منه ولا قضاه ولا شئنا منه ولا أحال به ولا أبراه ولا عن شئ منه وإن حلف لثابت ولا قضاه ففرض بغير أمره فأصل إليه قال : فإن ادعى إية فدا إبراهيم منه أو فدا حالي لم يحلف المدعى عليه على أكثر من الذي ادعاه عليه وإن كانت الدعوى بهيمة فقال : قاله فالحق أو ذر برئت ^{منه} فحقني من حقه .

أحتاج إلى هذه الألفاظ كلها حتى يأتي جميع جهات البرائة اهـ . وفيه نظر لأنه إن أراد بالحلف على الاستغفار فعلا مع دعوى البرائة من المكروبين هذا غير ما دلوه أولا بشيء كاشف اللثام وإن أراد غير ذلك فهو صحيح كلامه من نظره باليمين ^{منظري} الاستظهار من عبارة الميعود .

نقول: إن ذلك لا يخلو إما بعدنا فيه الجزان أو قبلها فعلى الأول فالناس المنكرو لغو على التام
فالتماسه لا مدخلية له لحصول الجزان فإن تكليف الحاكم الحكم على طبق الجزان سوا الضم المنكر
أم لا.

ولئن أغضنا عن ذلك لعلنا للبليل على ذلك ونباسه على عين الاستظهار مع العار ثبوت ذلك
فيه بالنص على خلاف القواعد والمغنى فباسر لا نقول به مع أن الكلام في المبوط لاشهادة فيه
لما ذكره لأن ظاهر الكلام لو لم يخل صريحه تفصيل في كيفية الحلف بالنسبة إلى دعوى المدعى
من الدعوى المفصلة أو المبهمة فتدبر جيدا.

وعقوب المقام إن البينة إذا شهدت بالحق فعلا على وجه يعلم أن شهادته ليست مستندة إلى
الاستصحاب فلا يسمع دعوى المنكر بالبرائة بوجه من الوجود سوا كان المتهود به دينيا
أو عينا وعليه كلام القواعد ولو التمس المنكر بين المدعى مع الشهادة لم يلزم إجابته وإن شهدت
بالحق بحيث يعلم استنادها إلى الاستصحاب أو شهدت بالتسليم دون الثبوت في الدعة المثل
المقدم وكان الحاكم في حكمه مخا جأ إلى الاستصحاب فادعى المنكر البرائة بالإبراء والوفاء وخرجها
بسمع ذلك منه.

وعليه يحمل كلامه الآخر في القواعد ولو التمس المنكر بعد إثبات البينة إطلاحا لمدعى الاستصحاب
أجيب إليه وبالمجمل كل مود كان ثبوت الحق فعلا معتبرا إلى أعمال الاستصحاب إيا من الشاهد
أو من الحاكم فدعوى البرائة من المنكر مسموعة وكل مود لم يكن ثبوت الحق مخا جأ إلى الاستصحاب
فدعوى البرائة غير مسموعة وعليها يمتد كلام القواعد.

والوجه في ذلك إن دعواه في الغرض الأدل تكذيب البينة العادلة ومنها في الغرض الثاني
لعدم منافاة الدعوى لشهادة المتهود إذا المفروض إنهم لم يشهدوا على ثبوت الحق فعلا بأنهم
واستغنى.

وأما الخطر - أعني صدق الحكم عن الحاكم - فمما لا يخفى عدم جواز الصدور به فيما تقدم من الخصم .
قال في الشرائع : إلا أن تكون الشهادة على ميث فستختلف على بناء الحق في ذاته استظهاراً .

والأصل في ذلك بعد الإجماع كما طُفِت به عياش ثم النصوص فيها - خبر عبد الوهم بن أبي عبد الله
الذي ردداد الحديثون الثلاثة قال : سألت فقلت للشيخ (يعني به الإمام موسى بن جعفر) أخبرني
عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له المينة بما له . قال : فيمن المدعى عليه فإن حلف فلا
حق له وإن لم يحلف فمليه كافي الكافي والمذهب وابدل في العقبة قوله : وإن لم يحلف
بقوله : وإن رد اليمين على المدعى فلم يحلف فلا حق له فإن كان المطلوب بالحق فدمان فأثبت
عليه المينة فعلى المدعى اليمين بالله الذي لا إله إلا هو فدمان فلا بد وإن حلف فعليه فإن
حلف وإلا فلا حق له لأننا لا ندرى لهله وناه بينة لا نعلم موضعاً أو غير بينة قبل الموت
فمن ثم صارت عليه مع اليمين المينة (هكذا في النسخة الموجودة عندي) وظن أن حق العبادة
أن يكون هكذا : فمن ثم صارت عليه مع المينة اليمين فإن ادعى ولا بينة فلا حق له لأن المدعى
عليه ليس بحي ولو كان حياً لالزم باليمين أو الحق أو برد اليمين فمن ثم لم تثبت عليه لهحق .

ومنها - صحيح الصناد الذي ردداد الثلاثة أيضاً . كتب محمد بن الحسن بن الصناد إلى أبي عبد الله
بن علي . هل تقبل شهادة الوصي الميث بدليله على رجل مع شاهد آخر عدل فوقع : إذا شهد
معه آخر عدل فعلى المدعى اليمين . وكتب إليه : أجزو للموصي أن يشهد لو ادعى الميث صغيراً أو
كبيراً بحق له على الميث أو على غيره وهو القابض للوادر الصخر وليس للكبير يقابض ؟ فوقع :
نعم فيبقى للموصي أن يشهد بالحق ولا يكتم شهادته . وكتب إليه : أو تقبل شهادة الوصي على الميث
بدون مع شاهد آخر ؟ فوقع : نعم من بعد يمين .

ومنها - رواية المعبدى وجد أنها عدلت من الحسن بل أنها من الصحاح : رجلان وله ذرة
فجاد رجل نادى عليه ما لا دارين عنده معنا . فكتب : إن كان له على الميث مال ولا بينة له عليه فليأخذ

ماله مما في يده ولجروا إليها في ملو ودرهم مئة أخرى عنده أخذ به وجولب بالهيئة على دعواه
أدعى حقه بعد البين ومضى لم تفر الهيئة لم ترد ما في يده إليه .

إلى هنا انتهى كلام المصنف في القضاء . يعلم من مطالعة كلامه إنه صنفه حدود ١٣١٢ هـ لأنه يذكر
استناذه العلامة الإمام أبي إسحاق الشيخ جليل الله الرشدي قدس سره و يدعوه بالنائب والخير ويقول
: دام ظله . وكان في ذلك الوقت عمر الشريف حدود ٣٧ سنة . استنسخ هذا الكتاب على النسخة
التي كانت بخط مصنفها وكانت في نهاية الرواية ومن المكن بما سهون في فرائدها وأوجز من الثاني
الفهم أن يصح غلط كتابي ويعفو عن خطي استنساخي وأنا العبد : مرتضى الكلباني الشهير بالقدس
عفا الله عنه جل المصنف قدس سره . الصق المصنف رحمه الله هذا المقالة في آخر كتاب القضاء وهو
كما ترى :

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الأستاذ الإمام العلامة الحق زعيم المذهب عالم الاسلام أبو الحسن الشيخ شعبان الكلباني
القمي وضوان الله عليه : هذه وجيزة في عزل الولاية المنصوبين عن الأئمة الهداة . صلى
الله على محمد وآله الطاهرين .

قال في المراتع : إذا حدث في القاض ما يمنع الانعقاد في الابتداء . انعزله .
لوضع المقال : إن القاض يعزل بأمر : أحدهما - عروض ما يمنع أصل الانعقاد في الابتداء
كالجنون والإغواء والنسق والهي والحوسد عملية السببان على القول باشتراط البصر الطلق
والضبط والظاهر عدم الإشكال بل المشهور كما قيل في الانعزال بذلك الأمر إذا انعقاد من
أهلية شرعية العقل والعدالة ونحوها اشتغالها ابتداءً واستثناءً والظاهر عدم الفرق
في ذلك بين كون الأسود المذكورة موبع الزوال أو بطنه ولكن في كشف اللثام : عدم الزوال
بالإغواء بمصريح الزوال .

ومن اللغو في الإيضاح عدم الزوال بالإغواء مطلقاً سيما على السببان المذكورين والنوم وهو كما

نرى ظهور القوئ من النوم والنسيان المتأخر وبين الإجماع إجماعاً على أن العقل لا يخطئ
 التكليف دونها ولذا صرح الأصحاب بطلان الوكالة والودعة وأمثالها به وإن كان في ذلك
 شبهة وهذا هو المراد من وضوح القوئ المذكور في المسالك بعد ما اضطررنا أن يكون الإجماع
 الزوال كالمنوم لا ما عن الأدب بل من حل القوئ على قوئ بين الإجماع، سريع الزوال والإجماع
 البطلان ثم الإجماع عليه بعدم الوضوح فاجزم.

فلو حكم بعدم زوال تلك الأمور لم تنفذ بل لا تعود ولا يثبت ضرورة أن الإذن والوصفة في القضاء
 إنما كان لشخص خاص كان متصفاً بالشرائط فإذا فقد منه شرط من الشرائط عدم الشرط
 لادوجه للمحك بالاستصحاب لانقطاع الموضوع.

نعم لو فهم من عبادة النصب بالذات أو بالفرائض إن المأذون مخصص في القضاء في جميع الأحوال
 لكان لا محالة الذي ذكره في كشف اللثام وما حكى عن الإيضاح فلو أمكن العود بعد الزوال
 مبتدئاً على أن المانع إنما منع من ترتيب الأثر على النصب فإذا زال، زال أثره لوجوب الموجب
 واستغناء المانع وجه.

و نياس المقام على ثلاثة زمن الغيبة من ثبوت الولاية بعد زوال المانع غير ملتفت إليه لأن
 الإذن والترخيص إنما ورد على العنوان وكذا من أمضى على هذا العنوان له القضاء في كل زمان
 خرج من تحته حال وجود المانع وكان الممنوع فهم أن المذكورات مانعة عن انعقاد الحكم لا موجب
 لزوال المنصب ولا يفتي بضعفه على المختار.

الثاني - عزول من له العزل وهو قد يكون الإمام وقد يكون غيره والعزل إما يكون له المنصب والعزل
 معاً وإما يكون له المنصب دون العزل أو العكس لا إشكال في سقوط الولاية بعزل الإمام بعزل
 من له المنصب والعزل ومن له العزل وحده كل لا إشكال في عدم السقوط بعزل من له المنصب
 وحده إذا كان المنصب من قبل الإمام لأن قبل المنصب.

إما الإشكال في الانعزال لو كان المنصب من قبل المناصب ولم يكن للمناصب العزل فالذي نراه
شبهاً العلامة دام ظله السقوط لأن ولاية المأذون كان من قبله كما هو المفروض فإذا
عزله ذهب الإذن منه فلا مجال لشبوث الولاية بعد ذلك ونفيه تأمل.

فإننا إذا فرضنا إن المناصب له ولاية النصب وحده فلا وجه لسقوط الولاية بعد تسليم عدم
ولاية العزل له إذ معنى عدم ولاية العزل عدم الأثرة لفظه لأنه لو عزل نحل فعلاً حراماً لكنه
ليؤثر. وكيف كان هنا مسألة ثان :

الأولى - إنه هل يتوقف سقوط الولاية بعد العزل على بلوغ المجرى إلى المعزول أم لا؟ ففهمنا
الأول قياساً على الوكيل يزعم أنه وكيل عن المناصب يجري فيه ما يجري في الوكالة.

وفي مع أنه قياس لا نقول به إذ هو ثبت بنص خاص في الوكيل على خلاف القاعدة ولذا لا نقول
ذلك في موت الموكل وجونه وغيرها من المعلم استناد ذلك إلى الإذن المعلوم انقطاعه
ومن هنا يمكن إشكال عدم في الانعزال بالموت وغيره والفك بالضرر بعد عدم جابر له
في المقام مع أنه منقوض بصورة الموت فيه موجه.

وفي الفروع العدد حيث قال : د هل يفق الانعزال على بلوغ المجرى حال شبث من مساوئه
للكوكيل فلا يفق من القطع بعدم انزاله للضرر يتوقف؟ وأنت خير بما في العبارة من القول
والضعف ضرورة عدم مناسبة القطع بعدم الانعزال لأجل الضرر مع الاحتمال إلا أن
د يقال كما قبل أن المراد من عدم الانعزال الاعتزال والتجسس مرجع الصفة العزل واللام
يحق من يعني احتمال التوقف من جهة القطع بعدم تجب العزل من الضرر.

بعبارة أوضح أن المقطوع عدم خلو العزل من الضرر وذلك من القوة بالإيضاح الجلي إلى أن
الانعزال على البلوغ مستنداً بأنه لو لا ذلك إما يلزم التخليط بالإبطان لو كان حكماً بترك
الحكم لعدم علم به أو ابعث لوم يكن نافذاً أو استلزام الانعزال عدم الانعزال لو كان نافذاً والكل

بالحل.

وفيها أنا مختار بكونه مطلقاً بالحكم في الظاهر للاستصحاب ونفوذ د عدم النفوذ بعد كشف الملا^ث مبنى على إفاضة الأمر المظاهري الاجزاء وعدمها وحيث إن المختار لعدم فالعدم ولا يلزم من ذلك محذور فاذا الأتوب عدم الترفه .

الثانية - هل يجوز للإمام العزل انفراداً تشبهاً من دون مصلحة أدلاء؟ والمنسوب إلى الأكثر الجواز إذ هو كالوصي والوكيل كما يجوز عزلها بلا سبب ولا ادعاء كذا لك عزله ضروره أن ذالك حق الإمام فله أخذه واعطائه ولكن صرح المحقق في الشرائع بعدم والعلامة في القواعد^{البردة} زعم أن ولا يثبته استغوث فلا نزول تشبهاً وإن عزله حينئذ بمنزلة البعث وإن فيه عروضة للعقد فيمن ليس بمعدوح فيه وفي الكل نظر .

أما الأول - فيكونه مصادرة وأما الثانية والثالثة فاستحسان . الثالثة موت الإمام ع وفي انزال القضاء المنصوبين من قبله فإلان المعروف المشهور بل الإجماع على الانزال لأنهم نوابه ولا يثبت فرع ولا يثبته فاذا زال الأصل زال الفرع فإن أمر كل خصم إلى إمام ذالك العصر وكل من ثبوت من العامة لعدم لم يعلم فائلايه مناد إن نسب في الشرائع إلى التبع في المبسوط وقد قيل أنه غير موافق لما في المبسوط لأنه مكاه عن ثبوت لانه مذهب بل مذهب الانزال كما نسب إليه كاشف الغمام .

وكيف كان والذي يمكن أن يستدل به أمور : أحدها - الاستصحاب إذ القرض إن ولا يثبت كانت ثابتة قبل الموت وبعده يثبت فيستحب . وفيه منع الاستصحاب إذا كانت عبادة النصيب مفيدة بالحياة ضرور ذ القطع الموضوع كما أنه غير محتاج إليه لو كانت عبادة النصيب ظاهرة أد صريحة في ثبوت الولاية حياً وميتاً وأما إذا لم تكن عبادة النصيب صريحة ولا ظاهرة^{هذه} في التفتيد والإطلاق فلا ريب في رجوع الشك إلى الشك في المقضي والمحقق عدم بجهته .

وبالجملة أن المصلحة بالاستصحاب مجرد وهم وخيال وما في الجواهر في هذا المقام لا يخلو من ضلال
تواضع.

الثانية - عدم الحاجة إلى الإذن في القضاء كالقوى كما أن المقتضى بعد صلاحية للفرد لا حاجة
له إلى الإذن كذلك القاضي بعد الصلاحية. وفيه ما استعانك من أن القضاء حق للنبي من
وظائفه ولا يجوز لأحد التصدي بدون إذنه.

ثالثها - كفاية إذن الإمام السابق في ثبوت الولاية لأن أمورهم وحكم واحد وإنهم أدباً و
أحياناً وأموالاً. وفيه أنه إن أريد استكشاف الإذن منه حتى بعد الموت غلب لكنه خارج
عن القرض وإن أريد بغير ذلك فعليه منع الكفاية لأن أمر عصر كل إمام يتعلق بإمام ذلك العصر
رابعها - إنه إعطاء الولاية فيكون بإخيه بعد الموت كأعطاء الوصي الولاية للصبي وإعطائه
الواقف الولاية للمنفق حيّاً وموتاً.

وفي أنه مجرد تعيين عبادته في المقام لرجوعه إلى النيابة وقد تزايد به بزيادة الأصل مع أنه نائب
خاص بها - إن المصعب من الإمام لإعلام بأن هذا الشخص من أهل الولاية كما علمه بأن العدل قبول
الشهادة وذو اليد قبول الخبر والإبشكال الأقوى ولاية العقبه حال الغيبة فإن الإمام الذي
يجعله قاضياً وحاكماً فثمان.

وفي أن الظاهر من النصب إئتلاف منصبه مع لا إنه مجرد إعلام وإلا لم تكن الحاجة إلى الإذن
والرخصة بعد الصلاحية وتعدت الحاجة إلى الإذن منهم.

وأما ثبوت ولاية العقبه في حال الغيبة مع أن الإمام الذي نصبه فثمان فإما من جهة ثبوت
النسب من الإمام الحاضر على نصبه كما ذكرناه مفصلاً وإما أن إمام العدل له النصيب في الولاية
المستأجرة عن زمان موته فإن الزمان يأججه لغيرهم وإيهم معصومون عن الخطاء ولا ينطقون
عن المحرمين إلا وحسبوا.

الوليح سموت المفاضى الأصلى نأذا يامش الحاضى الأعلى الذى نصبه الإمام فى انزال المصوب منه قولان. فوضع ذلك إن المصوب منه إما يكون للقضاء أو لغيره وعلى الأخير إما يكون الأمر خاص وشغل معين كبعب على قبت أو نائب أو ساع بقبعة حادثه معينة أو يكون للأمر عام وشغل عام كغوام الرقرف والإشام وعلى الثاني أن المصوب إما يكون من قبله أو يكون من قبل الإمام لا إشكال في عدم الانغزال إذا كان المصوب من قبل الإمام سواء قلنا إنه وكالة عنه أو منصب منه له ضرر و عدم بياينه عن الواسطة فلا يضره موث الواسطة كما لا إشكال في الانغزال لو كان المنصب وكالة عنه إذ من الواضح انغزال الوكيل بموت الموكل. وإنما الإشكال والاختلاف فيما كان المنصب منصبا منه له والأخرى إنه كقرض الوكالة لو لم يكن المنصب في ضمن عقد من العقود اللازمة وحيث إن ذلك غير مقصود في المقام فاللزام الانغزال

وما عن العلامة في الخبر من أن المنصب إن كان بالنسبة إلى شخص خاص معين فيعزل فإن كان بالنسبة إلى عنوان عام كان يقول من كان عدلا عالما فله أن يتولى أمور الإشام فلا ينعزل لا كقول الأوثاف من قبل الواقف غير معلوم الوجه بعد ما عرفت. وما أورد عليه مؤلف المجاوس بأن المنصب إن كان وكالة فلا ينعزل في الانغزال لا ينعزل في ذلك بالنسبة إلى شخص خاص أو عنوان عام وإن كان منصبا فلا ينعزل بعد ما عرفت عدم. التفاد في المصوب من حيث الخصوص والعوم.

منظور فيه إذا الظاهر أن قلره إن المصوب إذا كان خاصا شابه بالوكالة لما هو المعلوم من أن الوكيل لا بد أن يكون شخصا معينا وإن كان عامانا شابه بالمنصب فتفاد في الأمر في الانغزال وعدمه بل التخصي في رده ما ذكرناه من عدم التفاد في الانغزال لو لم يكن المنصب في ضمن عقد من العقود اللازمة وعدم الانغزال لو كان في ضمن عقد من العقود

اللازم وهو حيث إن الآخر في شهودهما فالمشبه بالانزال.

وما في بعض العبارات الإجماع على عدم الانزال لو كان نصباً لا ينبغي الإصغاء إليه بعد ما كان للفظه الواحد أحوال مختلفة كالإحالة حيث تردد في بعض كتبه وفصل في بعضها الآخر وكم بالانزال في بعضها الآخر. هذا إذا علم كيفية النصب.

وأما إذا لم يعلم أنهم من قبل الإمام أو من قبل القاضي فمقتضى الأصل الانزال لأن ثبوت ولا أحد وسلطته على أحد خلاف الأصل فيستغنى عن المشبه هذا كله حال المصوبين في زمان المحذور.

وأما المصوبون في زمان الغيبة، فنقول: إنه يجب الاضطرار إلى القول لا يخلو عن صور لأن الغيبة إما منصب من قبل الإمام الغائب أو من قبله وعلى التقديرين أن ذلك إما وكالة أو منصب وإحالة ولاية وعلى التقديرين إما يكون ذلك في القضاء أو في غيره والظاهر سقوط البحث عن مالا للصور بالنسبة إلى القضاء على الحد الأدنى استطرافاً لا جتهاداً في مولى القضاء فإذا كان مجتهداً فهو منصوب من قبل الإمام بحكم المقبولة والمروضة والتوقيع الشريف وأما على مذاهب من لم يشرط ذلك فيه فتعريف حالها إذا ابتاع حال الصور بالنسبة إلى غيره القضاء فيجوز أن نقول:

أما المنصب من قبل الإمام على أن يكون وكيلاً عنه في الظاهر فإنه مقطوع بعدم لعدم ثبوت وكالة الغيبة عن الإمام حيث كلما أراد بل قبل لم يوجد مورد كان نصراً للغيبة من جهة الوكالة قد سمي الإمام على حاله أن يكون أخذه من باب الوكالة فإذا كانت هذه حال الوكالة فكيف حال المصوب عنه.

ولكن أغضنا عن ذلك وسألنا الوكالة فيثبوت كونه وكيلاً في التوكيل عنه أصعب وأما المنصب على أن يكون وكيلاً عنه فانزاله بحوث الغيبة واضح ضرورة بطلان الوكالة بحوث الموكّل

من جهة انقطاع الإذن وأما على كونه مضياً عنه وإعطاء ولايته عنه فكذلك لا استعفاء
 من ذوالالفرع بزوال الأصل فالأقوى في النظر انزال المنصوبين في زمان الغيبة بموت
 الغيبة كالتخالف بموت القاضي الأصلي في زمان الحضور فنبصر واستنقم .
 هذا آخر ما أردنا إبراده . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وصلى الله على محمد وآله
 الطاهرين وأخيه الله على أعدائهم من الآن إلى يوم الدين . وغت كلمة ربك صدقاً وعدلاً
 لا يبدل لكلماته والسميح العليم .

تحررت كتابه الوجيزة مع كتاب القضاء في الإسلام على يد المرتضى الكلبلائي النجفي الشهير
 بالمدرس عفا الله عنه تزيل طهران المدرس في ثوبات طهران بحل الإمام الغيبة العلامة الشيخ
 شعبان بن مهدي بن حيد الوهاب النجفي الكلبلائي قدس الله سره العزيز . في محرم سنة ثمان
 وتسعين وألف وثلاث مئة هجرية . وصلى الله على مهاجرة د علي آله وأصحابه كلهم أجمعين .
 العنوان الكامل : إيران - طهران - حبابان كركان - إسكادر وشنای - كوجه
 د شاكورد - خانه شماره ٦٩ . رقم التلغراف ٧٦٧٥٩٣ . مرتضى الكلبلائي المدرس

٢	جباة المؤلف .	٣٦	الأقوال في العدالة .
٢٤	في صفات القاضي وآدابه .	٣٦	العدالة عبارة عن ترك المعاصي .
٢٤	في معنى القضاء لغة وعرفا .	٣٦	العدالة عبارة عن الاستقامة العقلية .
٢٥	في عناوين متعددة .	٣٨	العدالة عبارة عن حق الظاهر .
٢٦	القضاء من نودى الكمالي .	٣٩	السؤال ظاهر عن المعرف الأصولي .
٢٧	في شروط القاضي .	٣٩	المعوقات المذكورة في شرطيات .
٢٧	في اعتبار الترابط في القاضي .	٤٣	زوال العدالة عند عروض ما ينافيها .
٢٧	الشروط المذكورة في شروط نفوذ القضاء .	٤٣	تقديم الخارج على المعدل .
٢٨	شروط القضاء مساوية لشروط القسوى .	٤٤	الكلام في حق الظاهر دون الملة .
٢٨	عدم كون شروط القضاء مساويا لشروط الألفا .	٤٥	البحث عن شريطة العدالة .
٢٩	الشروط المذكورة في شروط القضاء في حق الظاهر .	٤٦	أصلية المحبة في أعمال المسلمين .
٢٩	في إطلاق الأدلة في القضاء .	٤٨	الإسلام وعدم ظهور الفساد عدالة ؟
٣٠	القضاء من وظائف النبي و خلفائه .	٥٢	إن الاعتماد بوجوب العمل بالحق .
٣١	الأضداد الضاعف بعد الإيجاب .	٥٣	إن القسوى مل هو عبارة عن الملة ؟
٣١	المقام الثاني - في مفهوم تلك الشروط .	٥٥	النياباد من العيوب العيوب الترمية .
٣٢	العدالة هل هي ملكة ؟	٥٨	لا يكتفي في المؤية مطلق الاستغفار .
٣٣	في الإسلام وعدم ظهور النسق .	٦١	إن الإصراء بما ذا يحصل ؟
٣٤	الأصل في المسلم العدالة .	٦٥	الآيات الدالة على الحكم بين الناس .
٣٥	في عدم معقولية كون الإسلام ملائمة العدالة .	٦٦	والطاني حجة المبينة باليد والإقرار .
٣٦	في مسألة بين نسق المشهود .	٦٨	في ذم من لم يحكم بما أنزل الله .

٦٨	وجوب الحكم على الحاكم في الواقعة .	٩٩	في حكم المأخوذ .
٦٩	النكاح بإطلاق أدلة البينة .	١٠٠	فروع - إذا حكم الخصمان .
٧٠	في حكم السيرة .	١٠١	القضاء الغير المجامع لتواطئ القضاء .
٧١	إن العلم يحمي الظن .	١٠٢	عدم نفوذ قضاء غير الآدمي ودرج جواز تعديل .
٧٢	الخطابات النكاحية في غير الكتاب والسنة .	١٠٧	الاشتغال ببعض بعض المزدوج ببعض .
٧٣	إطلاق الرواية بثلث الجتهيد والمقلد .	١٠٩	حكم الجتهيد الآدمي أحوب إلى الواقع .
٧٤	عدم جواز قضاء المقلد .	١١٠	الأخبار الدالة على ترجيح الآدمي .
٧٥	في ثبوت الولاية الصغرى .	١١٠	المراد بالحكم في الرواية ليس بما هو المصطلح عليه .
٧٦	مجادى الأمور والأحكام بيد العلماء بالله .	١١٤	دعوى استنفاد السيرة على جواز الرجوع .
٨٠	المراد بالحوادث مطلق الأمور .	١١٦	لو كانا شاذين في شيء الآدمي .
٨١	منع لزوم تخصص الأكثر .	١١٨	التخير بقدر في الحكم الواقع والظاهر .
٨٣	في شك العامي في نصه .	١٢١	الملاك في الأعلى سدة الملكة أو الترتيب .
٨٤	في البحث في تأسيس الأصل .	١٢٤	الأجرة والمجل على القضاء .
٨٥	إذا ثبت حكم عام وشك في ثبوته .	١٢٦	ليس الكلام في شروط التعبد .
٨٦	قول المقلد القضاء في حال عدم التمكن من الجتهيد .	١٢٩	الأصل في القاعده جواز الأجرة على الواجب .
٨٧	الجتهيد إذا نصب أعداً للقضاء .	١٣٢	الأجرة على الواجبات متى في الإخلاص .
٨٨	هل يجوز الفرض في المسائل ؟	١٣٤	في البيانات .
٩٠	في جواز نقض حكمه وعدمه .	١٣٨	أخذ الأجرة ونقد القرية .
٩١	هل الاجتهاد شرط لمطلق الاجتهاد ؟	١٤٠	لو حكم الحاكم بعد أخذ الرشوة بالحق .
٩٢	في الشروط الخلافية مثل البعد الكتابية والحرية .	١٤١	جواز الدفع بخص في الغرض .

٢٠٨	تجبر المكرهين الحلف و دعه .	٢٠٨	وجوب رد الرشوة على المرتشى .
٢١١	جواب الله على عليه إنا إنزاد أنكاد أو سكون	٢١١	جهة النصيب إلى الموارد الخفية .
٢١٢	حجة البينة منقولة منظر الحاكم .	٢١٢	الظن الحاصل من قول الشاهدين .
٢١٥	حال الشاهد الواحد مع اليمين .	٢١٥	الآيات الدالة على جواز الحد من النطق والجلد .
٢١٧	إذن الحاكم في الحلف .	٢١٧	الحكم بالعلم مستلزم للثبوت وتوكيد النص .
٢٢٠	الحالف لو كذب نفسه .	٢٢٠	جواز قضاء القاضي بعلمه .
٢٢٨	إنكار الوكيل المجهول وكالنه .	٢٢٨	دفع اليمين من مقتضى الحكم الأول .
٢٣٧	الأخبار الماصرة للرازي في البينات والآ	٢٣٧	ما كان الحكم الأول مخالفا للبدل القطعي .
٢٤٥	رد الحاكم الحلف إلى المدعى .	٢٤٥	العدول عن أحد الغنيين إلى الغني الآخر .
٢٤٧	حبس المكشوف قبل أن يؤدي الحق .	٢٤٧	رجوع المجتهد إلى فتوى مخالف للفتوى الأول .
٢٥٠	النكول من المتكرار منقطع لحقه .	٢٥٠	الموارد من الحكم الظاهري .
٢٥٢	صدور الحكم من الحاكم .	٢٥٢	الأخذ بمقتضى الأمانة الثانية .
٢٥٧	إذا حدث في القاضي ما يمنع الانعقاد .	٢٥٧	المزوج قد يكون متحيزا .
٢٥٩	هل يثبت سقوط الولاية بعد العزل ؟	٢٥٩	عدم جريان الأصل بالنسبة إلى نفس الحكم .
٢٦٠	هل يجوز للإمام العزل انفرادا ؟	٢٦٠	إبطال الآثار المترتبة على عمل صادر في الزمان ^{ال} الأول .
٢٦١	عدم الحاجة إلى الإذن في المضاد .	٢٦١	إذا تغير رأى المجتهد فله أن يغير عليه إعلاما بغيره ^ة .
٢٦٢	موت القاضي الأصل .	٢٦٢	التمتاز بالتعدد في المزمع .
٢٦٢	قول العلامة في العزل .	٢٦٢	هل يصدر في ثبوت النص مع البينة ؟
٢٦٣	المصوبون في زمان الغيبة .	٢٦٣	جمع بين الظن والوهم .
٢٦٥	فهرست الكتاب .	٢٦٥	في المسئلة وجود وأقوال .

