AL-SHAHRUDI

TAQLID AL-A'LAM

2274
.873
.389

2274.873.389
al-Shahrudi
Taqlid al-a'lam

DATE | ISSUED TO
JUN 4 1965 Bindery

| DATE ISSUED | DATE DUE | DATE ISSUED | DATE DUE |
|---|---|---|---|
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |

Princeton University Library
32101 074328434

# تقلید اعلم

من مولفات المحقق المدقق العالم المتتبع
الحاج الشیخ احمد علی الاحمدی الشاهرودی
مدظله العالی

حق طبع محفوظ

طهران - ۱۳۴۲

کتابفروشی بوذرجمهری مصطفوی

al-Shāhrūdī, Aḥmad ʿAlī Aḥmadī

Taqlīd al-aʿlam

# تقليد الاعلم

من مؤلفات المحقق المدقق العالم المتتبع

**الحاج الشيخ احمد على الاحمدى الشاهرودى**

مد ظله العالى

وقف على تصحيحه : الفاضل البارع

**الحاج السيد هداية الله المسترحمى**

دامت افاضاته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما انعم ، و علم الانسان ما لم يعلم ، و اودع فيه لطائف الحكم ، والصلوة والسلام على النبى الخاتم «محمد» صلى الله عليه وآله وسلم أفضل من تأخر وتقدم ، وعلى آله مصابيح الظلم .

و بعد : فيقول العبد المفتقر الى رحمة ربه الغنى ، احمد على الاحمدى (الميامئى الشاهرودى) هذه مجموعة فقهية نتتبع من الادلة والكتب الفقهية ، و نستفاد من مجلس بحث الاساتيذ العظام ، لا سيما استاذنا المحترم آية الله العظمى الحاج الشيخ عباسعلى الشاهرودى قدس الله روحه الشريف ، و كنت ايضا ممن يستضيء بنور علمه ونستفيد من بياناته الشافية وتحقيقاته الكافية و كنت اضبط بقدر فهمى و مبلغ استعدادى ما استفيد من بياناته وبيانات ساير الاساتيذ وجمعتها كلها فى مجموعة وصار بحمدالله والمنة كتابا وسميته ب (تقليدالاعلم) خالصاً لوجه الله .

واقول مخاطبا لمن راجع كتابى هذا انه ربما كان لا يساعدنى التوفيق لضبط بعض المطالب ونظمها فى وجيزة ونشرها ولكن التمس منى من لااحب مخالفته من الفضلاء المعاصرين من الاصدقاء بذل الجهد فى نشرها ـ ان الميسور يجب ان لايترك بالمعسور ـ وما لايدرك كله لايترك كله ـ فبادرت الى ترتيب ماضبط فتصورت بصورة تراها وأرجو من الله التوفيق والسداد الى سبيل الرشاد .

# فی وجوب تقلید الاعلم

ومن شرائط المعتبرة فی المقلد علی ما ذکره جمع من الاصولیین الاعلمیة والافضلیة فاذا اختلف المجتهدون فی الفضل والعلم فکان احدهم افضل واعلم من غیره فهل یجب علی المقلد تقلید الافضل والاعلم علی سبیل التعیین اولا، بل یتخیر بین تقلید الاعلم وغیره اختلف العلماء فیه اقوال، فذهب کثیر من العلماء الامامیة وجماعة من العامة الی الاول قال صاحب النهایة (ره) هو مذهب جماعة من الاصولیین والفقهاء و فی مسالك هو الاشهر بین اصحابنا وغیر واحد من العامة الی الثانیة وفصل بعض من العلماء بین صورة کون الاعلم معلوماً و بین صورة کونه مجهولا فیجب تقلید الاعلم فی الاولی ویتخیر بینه وبین تقلید غیر المفضول فی الثانیة وفصل بعضهم بین صورة حصول العلم الاجمالی باختلاف الاعلم وغیره فی الفتاوی التی تقع فی محل الابتلاء غالبا وبین صورة عدم حصوله فتعین علیه تقلید الاعلم فی الاولی ویتخیر بینه وبین المفضول فی الثانیة .

## استدل القائلون بالاول بوجوه

الاول : بقاعدة الاشتغال وتقریرها ان المقلد اذا قلد الاعلم برئت ذمته بیقین ولا یکون اذا قلد غیره ان لا دلیل علی کون تقلیده موجباً لتفریغ الذمة والاشتغال الیقینی یستدعي البرائة فیجب علیه تقلید الاعلم یقیناً ، و اخری : بالاستصحاب و تقریره ان الاشتغال الذمة بالتکالیف الشرعیة ثابتة فیستصحب بقائها الی ان یحصل العلم بالمزیل وهو لا یتحقق

2274
.873
389

الا بتقلید الاعلم واذا قلد المفضول فیحصل الشك بالبرائة فالاصل عدمها.

وبتقریر آخر لاریب ان التقلید قد کان واجباً علیه وجوباً نفسیا او غیره شرطیاً او غیره و هذا التکلیف مردد فی اول الامر بین تقلید الاعلم و غیره فیستصحب بقائه الی ان یتحقق المزیل وهو لایتحقق الا بتقلید الاعلم .

وبتقریر ثالث ان الامر دائر فی المقام بین التعیین والتخییر والاصل یقتضی الاول وتوضیح ذلك انه لاشبهة فی ان المسائل الاصولیة یبحث فیها عن الطریق الموصل الی الاحکام الشرعیة فی حق المقلد فان کون التقلید من الامور التعبدیة و جعل قول المجتهد واجب العمل باعتبار کونه احد الامور المفیدة للظن ولاینافی کونه طریقاً جعلیاً الی الواقع ولاریب ان مرجع الطریق التعبدی الی العمل بماوراء العلم وترك تحصیل الیقین بالبرائة عن الشغل الثابت فاذا شککنا ان هذا الشیء طریق تعبدی امر لا فالاصل الاولی العدم واشار الی هذا الاصل غیر واحد من العلماء .

و بالجملة فالازم فی المسئلة هو مراعاة الاحتیاط بتقلید الاعلم و ترك تقلید المفضول بل قد یتمسك فی المسئلة بالاحتیاط الشرعی المأمور به فی النصوص وهو ضعیف .

فان قلت ان الاحتیاط فی هذه المسئلة الاصولیة ربما یعارض الاحتیاط فی المسئلة الفرعیة کما اذا کان قول المفضول موافقاً للاحتیاط

قلت اولا نقول ان الاحتیاط فی المسئلة الاصولیة مقدم علی الاحتیاط فی المسئلة الفرعیة لقاعدة المزیل والمزال وهی مبرهنة فی مکانها .

وثانیاً انا لانقول بالمنع من جواز الاحتیاط بالنسبة الی المسائل

التی یتمکن فیها من مراعاة الاحتیاط بل یتخیر المکلف فیها بین التقلید و بین الاخذ بمقتضی الاحتیاط و اما بالنسبة الی المسائل التی لایتمکن المکلف من مراعاة الاحتیاط فیتعین علیه تقلیدالاعلم ولایجوز له تقلید المفضول فی هذه المسئلة وقد یقال بان الاصل یقتضی التخییر وقد یقرر تارة باستصحاب التخییر الثابت فیما اذاکانا متساویین فی العلم اولا ثم فضل احدهما علی الاخر فان زوال هذاالتخییر بحدوث الفضل فی احدهما غیرمعلوم فیستصحب واخری بان الشك فی المسئلة دائر بین التخییر والتعیین فیما علم وجوبه فی الجملة اعنی التقلید فیرجع الی اصالة البرائة علی القول بها فی المقام لما ان التعیین یحتاج الی معونة زایدة .

وثالثاً بان المرجحیة امر توقیفی کالحجیة فلابد فی ثبوتها بشیء من قیام دلیل شرعی علیها فمقتضی الاصل عدمها حتی یثبت و یمکن الایراد علی الجمیع اما علی تقریرالاول من وجوه .

الاول ان التخییر الثابت فی حال التساوی انماکان باعتبارالقطع بعدم ترجیح احدهما الی الاخر فی العلم و نحوه مما یشك فی کونه مرجحاً فحیث زال القطع المزبوربحدوث مایحتمل کونه مرجحا اعنی الفضل فی احدهما امتنع الاستصحاب مما تقرر فی محله من الحکم المستصحب اذا انیط بشیء دارمداره وجوداًوعدماًوهذاالاستصحاب الحکم بالنجاسة الحیوان المشکوك فی طهارته ونجاسته شرعاً باعتباراستصحاب النجاسة الحاصلة له حین التولدبملاقاة الدم وقدیجاب عنه بانا لانستصحب التخییر بل نستصحب جواز الرجوع الی المفضول الثابت له قبل حدوث الفضل للاخر وفیه ان هذاالجواز لیس الجواز الاباحی المقابل للاحکام

الاربعة بل المراد به الوجوب التخییری وتسمیته جوازاً انما هو باعتبار الرخصة فی ترکه الی بدل فالمحذور باق .

والحاصل ان الاستصحاب غیر جار فی المقام بعد ملاحظة تغیر الموضوع بذلك الان یقال بان المستصحب هو مشروعیة تقلید المجتهد المزبور وجواز العمل بمقتضاه فیستصحب بقائه الی ان یتحقق المزیل فالموضوع مقطوع البقاء فی المقام .

الثانی ان استصحاب المزبور من قبیل الشك فی اقتضاء المقتضی لان التخییر الثابت فی الزمان الاول مردد بین التخییر المشروط بعدم وجود الافضل وبین التخییر المطلق فصلاحیة المقتضی المزبور للاستمرار غیر ثابتة .

الثالث ان فتوی المجتهد المزبور غیر مشمول للادلة اللفظیة القاضیة بجواز التقلید لانها غیر شاملة بالنسبة الی المتعارضین فینحصر الدلیل الدال علی ثبوت التخییر فی الزمان الاول بالاجماع لکنه دلیل لبی فیؤخذ بالقدر المتیقن وهو ثبوت التخییر فیما اذا لم یحصل للاخر فضل علیه بعد کونهما متساویین فی جمیع الجهات .

الرابع ان استصحاب المزبور معارض مع اصول المتقدمة القاضیة بجریان اصالة التعیین فی هذا المقام فیتساقطان وفیه هذا الاستصحاب حاکم علیها واما علی تقریر الثانی من وجوه :

احدها ان الشك فی التعیین والتخییر یتصور علی وجوه .

احدها ان یکون التخییر المشکوك فیه التخییر العقلی العارض للافراد عند تعلق التکلیف بالطبیعة و مرجعه الی الشك فی الاطلاق والتقیید مثل ما اذا ثبت وجوب طبیعة العتق وشك فی تقییدها بالمؤمنة وعدمها

وثانیها ان یکون التخییر شرعیاً مثل ما امر باخراج او اتیان کفارة الصوم فتردد بین الخصال من العتق والصوم والاطعام .

وثالثها ان یکون التخییر عقلیا ناشیا من جهة تزاحم الواجبین العینین ومرجع الشك فی التعیین والتخییر حینئذ الی الشك فی ترجیح احد المتزاحمین علی الاخر وعدمه بعد القطع باشتمالها علی مصلحة الوجوب العینی لو خلی عن المعارضة والمزاحمة والبناء علی التخییر للاصل علی القول به انما هو فی القسمین الاولین فاما القسم الثالث فاصالة الاشتغال فیه محکمة فاذا وجب انقاذ کل غریق عینا ودار الامر بین انقاذ العالم والجاهل و شك فی رجحان العالم لم یمکن الرجوع بالنسبة الی اصالة البرائة بالنسبة العالم .

ثم ان الشك فی التعیین والتخییر قد یرجع ایضاً الی الشك فی ترجیح احد الاحتمالین الذین لا ثالث لهما علی الاخر اذا لم یوافق احدهما اصلا من الاصول مثل ما اذا ورد حکم الزامی بین الوجوب والحرمة وکان فی احد الاحتمالین ما یحتمل کونه مرجحا مثل موافقة الشهرة وهذا غیر الشك فی التعیین والتخییر الناشی من جهة التزاحم وعدم جریان اصالة البرائة هنا اوضح من عدم جریانه فی باب التزاحم اذا عرفت ذلك .

فاعلم ان الشك فی التعیین والتخییر فی مسئلتنا هذه لیس من قبیل القسم الاول الراجع الی الاطلاق والتقیید ولا من القسم الثانی الراجع الی التخییر الشرعی لان ثبوت الحکم ولوشأنا لیس مقطوعا به لکل واحد من الفردین المحتمل تعین احدهما فی هذین القسمین بخلاف المقام فان الحجیة الثانیة مقطوع ثبوتها لکل من المتعارضین و ایضا

انا نعلم قطعاً ان غیر محتمل التعیین فیهما کالکافره لیس بواجب عینی وقول کل واحد من المجتهدین المتخالفین مما یحتمل کونه هو الواقع المفروض وجوبه عیناً فتعین کونه من احد القسمین الاخیرین الذی عرفت اقتضاء الاصل فیهما التعیین وهل هو من القسم الرابع الراجع الی التزاحم او القسم الاخیر الراجع الی تعارض الاحتمالین والظاهر هو الاخیر لان حقیقة التقلید عبارة عن انجعال قول المجتهد طریقاً تعبدیا للمقلد الی الواقع فعند اختلاف المجتهدین تقع المعارضة بین الطرفین فاحدهما تعین الواقع فی الوجوب والاخر فی الحرمة فالتخییر الذی یحکم به العقل لیس من باب التخییر الناشی من اشتمال کل من المتزاحمین لمصلحة التکلیف کانجاء النفس من الهلاك للقطع باختصاص المصلحة المقتضیة لجعل الطریق اعنی اصابة الواقع باحدهما بل هو من باب التخییر الناشی من تعارض احتمال مؤدی احد الطریقین کالوجوب لاحتمال مؤدی الاخر کالحرمة .

الثانی ان البناء علی التخییر لاصالة البرائة انما یتجه عند الشك فی ثبوت التکلیف و اما اذا کان الشك فی ارتفاع التکلیف الثابت باعتبار الشك فی طرد التخصیص علی ذلك التکلیف انعکس الاصل فیقتضی التعیین الا وان الکلام فی وجوب تقلید الاعلم عینا او تخییراً کلام فی القدر الخارج من تحت ما دل علی عدم جواز العمل بماوراء العلم فالقدر المتیقن الذی یجب الاقتصار علیه لیس الا العمل بقول الاعلم

الثالث ان التمسك باصالة البرائة علی فرض تسلیم جریانها فی مثل المقام انما یستقیم مع عدم وجود معارض لها وهو فی المقام موجود وهو استصحاب بقاء التکلیف واصالة عدم کون قول المفضول حجة شرعیة

واصالة حرمة العمل بغير العلم واصالة حرمة التقليد عن المفضول و ما دل على وجوب التعلم وما دل على حرمة العمل بغير العلم وغير ذلك .

الرابع ان اصالة البرائة لايقضى بحجية قول المفضول اذ الملزومات لايثبت بالاصول .

و اما على تقرير الثالث فبان الشك فى ترجيح احد الحجتين المتعارضين على الاخرى شك فى حجية المرجوح فعلا واصالة عدم الحجية حينئذ محكمة بعد عدم قيام دليل عليها .

نعم قد يشكل فيما ذكر بان مسئلتنا هذه من قبيل القسم الاول اعنى كون التخيير المشكوك فيه من قبيل التخيير العقلى العارض للافراد عند تعلق الامر بالطبيعة ومرجعه الى الشك فى الاطلاق والتقييد و توضيح ذلك ان الذى يقتضيه الادلة القاضية بمشروعية التقليد والرجوع الى العلماء فى استعلام الاحكام هو كون طبيعة التقليد والاخذ من العالم واجبا على المقلد وهذا كما يعم تقليد الاعلم كذا يعم تقليد المفضول فيحصل اليقين بالبرائة بمجرد الاتيان بما يسمى تقليداً فالاصل عدم جواز تقييدها بالاعلم .

و يمكن ان يقال بان الدليل على مشروعية التقليد منحصر فى النقل والعقل ولادلالة فى شىء منهما على ثبوت المطلوب .

واما النقل فلان الدليل الدال على مشروعية التقليد وحجية قول المجتهد لايمكن تناوله لصورة التعارض للقطع بمخالفة احد المتعارضين للواقع وتعيين احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فلولا قيام الاجماع على بطلان الطرح والتوقف لكان مقتضى القاعدة عدم جواز العمل بفتوى المجتهد المعارض لفتوى المجتهد اخر سيما فتوى المفضول منهما

لكن بعد ملاحظة ذلك الاتفاق يجوز تقليد الاعلم دون غيره لانه المتيقن من الاجماع المزبور واما العقل فلان العقل لايذهب الى جواز الاخذ بالمرجوح مع وجود الراجح فى التخييرات التى تستند الى حكمها لاجل التخيير خصوصا فيما اذا كان الشك فى ارتفاع التكليف الثابت بالاصل والعمومات اعنى حزمة العمل بقول الغير وما قرع سمعك من ان المرجحية كالحجية محتاجة الى الدليل فانما هوفى التخيير الشرعى الثابت بالدليل ومثل هذا الدليل مفقود فى المقام .

قلنا ما ذكره القائل من ان حصول القطع الاجمالى بمخالفة احدهما للواقع قاض بعدم شمول ادلة التقليد المتعارضين غير مستقيم اما اولا فلان مقتضاه تعين حمل المطلقات المزبورة على خصوص عدم التقليد فيكون المراد منها هوجواز التقليد فى المسائل الانفاقية وهو من قبيل حمل المطلقات على الافراد النادرة وهوبعيد فى الغاية .

واما ثانيا فلان حمل المزبور مخالف للاجماع و اما جعل العلم الاجمالى المزبور مانعا من حجية المتعارضين المزبورين فغاية مايوجه به ذلك هو عدم امكان ارادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ لانه يدل على وجوب العمل عينابكل قول صدرعن مجتهد ولاريب فى ان وجوب العمل عينابكل من المتعارضين ممتنع والعمل بكل منهما تخييرلادليل عليه اذ لا يجوز ارادة الوجوب العينى بالنسبة الى غير المتعارضين والتخيير بالنسبة الى المتعارضين من لفظ واحد و اما العمل باحدهما الكلى عينا من افراد العام لان افراده هى المشخصات الخارجية و ليس الواحد على البدل فرد اخربل هوعنوان منتزع منها غير المحكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا .

ویمکن دفعه بان الادلة القاضیة بالرجوع الی العلماء لا تقتضی وجوب العمل بجمیع اقوالهم تعییناً بل هو من قبیل الوجوب التخییری فلا محذور .

و یورد علیه بان العلم الاجمالی حاصل بان واحداً منهما لیس بحجة واقعاً اذ لایعقل ان تکون الامارة المخالفة للواقع حجة واقعیه فمع اشتباه الحجة یغیر ما لایجوز العمل بشیء منها .

ویمکن دفعه باحد امورمنها ان یقال ان المقام من قبیل دوران الامر بین الوجوب والتحریم لان العمل بالحجة واجبة والعمل بغیر الحجة حرام و مقتضاه التخییر الا ان یقال بان جانب التحریم اقوی اما مطلقا اوفی خصوص المقام لم یجب علیه الاخذ بها تعییناً بل یجوز له الاحتیاط والاجتهاد .

و منها ان یقال انا لانسلم کون الاخذ بالفتوی المخالف للواقع حراما بعد ملاحظة کون المقلد جاهلا بها اذ لا تکلیف علی الجاهل بالموضوع .

ومنها ان یقال انا لانسلم وجوب مراعاة العلم الاجمالی المفروض حصوله فی المقام وتحصیل الموافقة غیرواجب ولان الاحتیاط فی المقام غیرممکن فلایجب علی المکلف مراعاة العلم الاجمالی المزبور .

و منها ان یقال ان حکم هذالعلم الاجمالی مرتفع فی الواقع لمصلحة موجودة فی نصب التقلید والیسروالسهولة فلیس الواقع مطلوبا من المقلد فیهذالحال وفیه انه مستلزم للتصویب وهوباطل اجماعا .

و منها ان یقال ان المشهور جعل الحکم المستفاد من التقلید بدلا واقعیا او ظاهریا عذریا عن الواقع فیکون ثابتا فی الشریعة

بالامر الترتبى .

و منها ان يقال ان التقليد باعث لسقوط الحكم الواقعى عن المكلف فلايترتب على العلم الاجمالى المزبور اثراً اصلا ثم ان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين المزبورين يتصور على وجوه .

الاول ان يكون من جهة شمول عموم لفظى لاحدهما على البدل نظير شموله للواحد المعين وهذا متجه فى المقام الا ان يقال ان احدهما على البدل وخروج الاخر غير ممكن .

الثانى ان يكون ذلك من باب حكم العقل بعد ملاحظة وجوب كل منهما فى حد نفسه بحيث لو امكن الجمع بينهما وجب كلاهما لبقاء المصلحة فى كل منهما غاية الامر انه يفوته احدى المصلحتين و تدرك الاخرى و هذا ما يحكم به العقل والسر فى ذلك انا لو حكمنا بسقوط كليهما مع امكان احدهما على البدل فلزم كون وجوب كل منهما واحداً ثابتا بمجرد الامكان ولزم كون وجوب كل منهما ممكنا بازيد من الامكان سواء كان وجوب كل منهما بامرين او كان بامر واحد يشمل الواجبين والحاصل انه اذا امر الشارع بشىء واحد استقل العقل بوجوب اطاعته فى ذلك الامر بشرط عدم المانع العقلى والشرعى لانها ممكنة فيقبح تركها واذا امر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما فى الخارج استقل بوجوب اطاعته فى احدهما لابعينه وهذا انما يتحقق اذا كان العمل بالفتوى من باب السببية بان يكون قيام الفتوى على وجوب شىء واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهراً على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلقى احدهما مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الاخر كما فى كل واجبين متزاحمين .

الثالث ان یکون ذلك من باب الطریقیة بمعنی ان الشارع لاحظ الواقع و امر بالتوصل الیه من هذا الطریق لغلبة ایصاله الی الواقع وعلی هذا فلمتعارضان لایصیران من قبیل الواجبین المتزاحمین للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطریقین معا لان احدهما مخالف للواقع قطعا فلا یکونان طریقین الی الواقع والمتجه علی هذا التقدیر هو الحکم بالتوقف لا بمعنی ان احدهما المعین واقعا طریق ولا نعلمه بعینه کما لواشتبه خبر صحیح بین خبرین بل بمعنی ان شیئا منهما لیس طریقا فی مؤداه بخصوصه ومقتضاه الرجوع الی التیقن مع وجوده والی الاصول العلمیة عند انتفائه والذی یظهر من طریقة الاصحاب ویستفاد من الادلة فی الباب هو ان اقوال العلماء طریق لمعرفة الاحکام الشرعیة ویجب علی العامی الرجوع الی قول واحد منهم وجوبا تخییریا و مجرد ثبوت الوجوب التخییری وانتفاء الوجوب التعیینی لاینافی کون الجمیع حجة شرعیه سواء قلنا بان الواجب اولا هو العمل بجمیع الفتاوی و یسقط هذا التکلیف بمجرد الاتیان بالبعض کما احتمله بعضهم اوقلنا بان التکلیف من اول الامر انما تعلق بالاخذ بواحد منها کما هو المستفاد من الادلة ومجامع کلمات الاصحاب .

## الثانی من الادلة

التی استدلوا بها علی وجوب تقلید الاعلم تعیینا لعمومات المانعة من العمل بغیر العلم ومن قول المجتهد خرج عنها قول الاعلم بالاجماع والعقل وقاعدة الحرج والسیرة المستمرة وقاعدة عدم الدلیل دلیل العدم ولادلیل علی خروج غیره فیبقی مندرجا فیها .

الثالث ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوی من الظن الحاصل من قول غیره لان زیادة العلم اشد منعا من الخطاء فیجب العمل به لان العمل باقوی الظنین واجب لانه القدر المتیقن و لحصول الظن بالضرر عند مخالفة الراجح والاخذ بالرجوع .

و یورد علیه بالمنع من کون الظن بقول الاعلم مطلقا اقوی فکثیرا ما یظهر رجحان ظن المفضول علی ظن الافضل فی کثیر من المسائل الاجتهادیة وفرق بین اقوال المفتین وادلة المستدل لان المستدل یمکنه ترجیح بعض الادلة علی بعض بخلاف العامی بالنسبة الی الاقوال و من هنا یظهر ان اطلاق کون الظن بقول الاعلم اقوی ممنوع اذ مع قول غیر الاعلم موافقا لقول مجتهد آخر حی اومیت اواکثر سیما اذا زعمهم المقلد اعلم فکیف یحصل الظن الاقوی من قول الاعلم .

و یجاب عنه بانه ان اراد من منع الصغری اثبات التسویه بین الاعلم والادون من حیث الظن فی حد ذاتهما مع قطع النظر عن الامور الخارجیة فهذه مکابرة وان اراد من ذلك ان غیر الاعلم ربما یحصل من قوله الظن الاقوی بملاحظة المرجحات الخارجیة ففیه ان الظنون التی تحصل للمقلد بملاحظة هذه الامور بما لا عبرة بها اصلا کما یشهد به الاجماع المحصل والاجماعات المنقولة مضافا الی انه لادلیل علی اعتبار هذه الظنون فی مقام تقویة الامارة و ترجیحها علی معارضها بعد امکان مقتضی الاصل عدم اعتبارها اذ لیست هذه الظنون مما یحصل باعتبار ما فیها نفسها من الاوصاف المقربة الی الواقع کالاعلمیة و نحوه من المرجحات الداخلیة والمفروض عدم کون هذه الظنون کذلك اذ باعتبار تعاضدها بمثلها او باقویها من الامارات المعتبرة فی حق المقلد فمن

این یحصل بسببها قوة فی قول الادون کقوة الظن الموجودة فی قول الاعلم.

الرابع ان مسئلتنا من قبیل تعارض الامارتین والدلیلین فمع عدم امکان الجمع بینهما بحسب الاخذ بمقتضی الارجح الذی هو فتوی الاعلم ولا یجوز الاخذ بمقتضی فتوی المفضول فی صورة المعارضة اما الصغری فلاطلاق الادلة القاضیة بمشروعیة التقلید وحجیة قول المجتهد فانها شاملة لصورة التعارض ایضا واما وجوب الاخذ بالارجح فلوجهین.

احدهما قاعدة الاشتغال لدوران الامر بین التخییر والتعیین الموافق للظاهر ومایقال من انه قدیکون فتوی المفضول موافقا للاحتیاط اللازم فی المسئلة الفرعیة فیتعارض الاحتیاط فی المسئلة الاصولیة بل یرجح علیه فی مثل المقام.

و ثانیهما ان فتوی المجتهد مندرج فی عنوان الخبر لانه مخبر عن الله بظنه لا انه مخبر عن ظنه فالاجماعات المحکیة علی وجوب العمل باقوی الخبرین فی مقام التعارض شاملة بالنسبة الیه و فیه نظر اذ لانسلم صدق الخبر علی الفتوی بل هو منصرف عنه کما یظهر من ملاحظة معناه اللغوی والعرفی مضافا الی ان لفظ الخبر الوارد فی استعمالات المتشرعة مقابل للفتوی فکیف یشمله لفظ الخبر عند الاطلاق مع انه یستفاد من مجامع کلمات الاصحاب ان مرادهم من تلك الاجماعات هو الخبر الواحد الذی وقع البحث فیه فلا یعم الفتوی وقد یورد علی الاحتجاج المزبور بوجوه.

احدها ما ذکره بعض المحققین من ان ما ذکر من کون المقام من قبیل تعارض الدلیلین غیر مستقیم.

اما اولا فلان التقلید لیس دلیلا علمیا و انما هو طریق للعمل

فلایجزی فیه ما ذکره .

اما ثانیاً فلان العلم الاجمالی بمخالفة واحد من التقلیدین للواقع قاض بعدم حجیة احدهما فیکون کل منهما من قبیل دوران الامر بین الحجة و غیر الحجة و یمکن الجواب عنه تارة بالنقض بما اذا وقعت المعارضة بین الخبرین فانهم صرحوا بوجوب الرجوع فیهما الی المرجح فکذا الحال بالنسبة الی المقام و قد یفرق بین المقامین بان جمع الاخبار حجة شرعیة بمعنی انه یجب علی المجتهد التمسك بجمیع الاخبار فمع وقوع التعارض بینها و عدم امکان الجمع بینها یجب البناء علی مقتضی الاقوی بخلاف الفتوی فان واحداً منها حجة علی المقلد و ایضا فان الاجماع قائم علی وجوب الرجوع الی اقوی الدلیلین عند تعارضهما وهذا الاجماع غیر متحقق بالنسبة الی الفتوی وفی کلیهما نظر و یجاب عن الاشکال المزبور بان غایة ما یقتضیه الایراد المزبور هولزوم الاقتصار علی المتیقن وهو البناء علی تقلید الاعلم الاجماع وغیره علی حجیة .

ثانیها ان ما ذکر من دوران الامر فی المقام بین التعیین والتخییر غیر مستقیم بعد ملاحظة منافاته لمقتضی الاطلاقات القاضیة بحجیة قول المجتهد وجواز التقلید فانها شاملة بصورة المعارضة فالاصل عدم کون مثل هذا العلم الاجمالی مانعا من مشروعیة التقلید الاان یقال بان الاصل فی العلم الاجمالی ان یکون باعثا لتنجز التکلیف فهذا ایضا مانع من حجیتهما .

وثالثها ان ما ذکر من ان فتوی المجتهد مندرج فی عنوان الخبر غیر مستقیم لانصراف الخبر الی الحسی مضافاً الی انه لا قائل بالرجوع

الی المرجحات المنصوصة وقوع بین الفتاوی .

ویمکن دفعه بما یظهر من جملة من الاخبار ان المناط فی الترجیح کون احد الخبرین اقرب مطابقة للواقع سواء کان لمرجح داخلی کالاعدلیة مثلا اولمرجح خارجی کمطابقة الامارة توجب کون مضمونه اقرب الی الواقع من مضمون الاخر فان هـذا المناط جار بالنسبة الی تعارض الفتوی وان لم یکن الفتوی داخلا فی الخبر حقیقة .

فمنها ما دل علی الترجیح بالاصدقیة فی الحدیث کما فی مقبولة عمر بن حنظلة فانا نعلم ان وجـه الترجیح بهذه الصفة لیس الا کون الخبر الموصوف بها اقرب الی الواقع من خبر الغیر الموصوف بها لا بمجرد کون راوی احدهما اصدق .

ومنها مادل علی ترجیح اوثق الخبرین فان معنی الاوثقیة هو شدة الاعتماد علیه و لیس الا لکون خبره اوثق فاذا حصل هذا المعنی فی احد الخبرین من مرجح خارجی اوداخلی اتبع ومما یستفاد منه المطلب علی وجه الظهور مـا دل علی ترجیح احد الخبرین علی الاخر بکونه مشهوراً بین الاصحاب بحیث یعرفه کلهم ولوکان الاخر غیر مشهور الروایة بینهم بل ینفرد بروایته بعضهم دون بعض معللا ذلك بان المجمع علیه لا ریب فیدل علی ان طرح الاخر لاجل ثبوت الریب فیـه لا لانه لاریب فی بطلانه کما قد یتوهم والا لم یکن معنی للتعارض فیدل علی رجحان کل خبر یکون نسبة الی معارضة مثل نسبة الخبر المجمع علی روایته الی الخبر الذی اختص بروایته بعض دون بعض مع کونه بحیث لوسلم عن المعارض اوکان روایته اصدق واعدل من راوی معارضة المجمع علیه لاخذ به ومن المعلوم ان الخبر المعتضد بامـارة توجب الظن بمطابقته

ومخالفته ومعارضة للواقع نسبة الى معارضة تلك النسبة والحاصل ان المناط المستفاد من هذه الاخبار جار بالنسبة الى الفتوى فيجب ترجيح فتوى الاعلم وطرح فتوى غيره عند وقوع المعارضة بينهما .

وقد يورد عليه تارة بان المناط المزبور ظنى فليس بحجة لانه ظن فى اللفظ وليس من قبيل الظن المستفاد من اللفظ .

و اخرى بان فتوى المفضول ربما يكون معتضد بامارة خارجية توجب حصول الوثوق بمطابقته للواقع .

وثالثا بانه قياس مع الفارق اذ يجب على المكلف العمل بجميع الاخبار فمع تحقق المعارضة بينها يجب الاخذ بالارجح بخلاف الفتوى فان الواجب على المكلف هو العمل بواحد من الفتوى على سبيل التخيير كما هو المنساق من الادلة التقليد.

ورابعا بان هذه الاخبار انما تقتضى بوجوب الرجوع الى المرجح فى صورة العلم بالتعارض والاختلاف فالدليل المزبور اخص من المدعى.

الخامس مقبولة عمر بن حنظلة التى رواها مشايخ الثلثة قال سئلت اباعبدالله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة فى دين اوميراث الى ان قال فان كلا منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكون الناظرين فى حقهما فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما و اصدقهما فى الحديث واورعهما ولايلتفت الى ماحكم به الاخر الحديث فان هذه الرواية دالة على تقديم قول الافقه والاصدق فى الحديث على قول غيرهما عند الاختلاف فى حكم الله تعالى وقد يورد على الاستدلال بوجوه :

منها ان هذه الرواية على تقدير تسلم دلالتها على المدعى معارضة

علی سیرة العقلاء المستقرة الی الرجوع الی العالم مطلقا کما هو الحال بالنسبة الی سائر الصناعات فانه یجوز لنا سلوك طریقتهم ما لم یثبت الردع الشرعی وجعل هذه الروایة ردعاً شرعیاً لهذه الطریقة غیر مستقیم کما لا یخفی ان المراد بالحکم هو فصل الخصومة بقرینة السئوال فی منازعة الرجلین فی دین اومیراث فلادلالة لها علی تقدیم فتوی الافقه .

و اجیب عنها بانا نتمسك فی تعارض الفتوی بالفحوی و تنقیح المناط و فیه نظر لانهما من الظنون التی لم تثبت اعتبارها اذ لیسا قطعیین .

و یمکن الجواب عن المناقشة المزبورة بوجهین :

الاول ان الظاهر عدم القول بالفصل بین الحکم والفتوی فکل من قال بتقدیم حکم الاعلم قال بتقدیم فتواه وقد اعترف بهذا الاجماع غیر واحد من المحققین منهم المحقق التستری و صاحب المفاتیح فی المحکی عن ظاهر کلامهما وبتقریر اخر لاریب فی ان الحکم مشتمل علی الفتوی فاذا ثبت وجوب البناء علی الفتوی المقرون بالحکم الصادر من الاعلم تعییناً لزم القول به مطلقا اذ لا قائل بالفصل بین اقسام الفتوی کما صرح به غیر واحد من المحققین .

وثانیهما ان المراد به معنی اللغوی المتناول للفتوی مثل قوله تعالی فی غیر موضع (ومن لم یحکم بما انزل الله) یدل علی ذلك زیادة علی عدم ثبوت الحقیقة الشرعیة فی لفظ الحکم قول الراوی و کلاهما اختلفا فی حدیثکم فان المتبادر کونه بیانا لاختلاف الحکم و من الواضح ان الاختلاف فی نفس القضاء لیس اختلافا فی الحدیث نعم الاختلاف فی فتوی رواة عصر الامام اختلاف فی الحدیث نظراً الی اشتراك الفتوی

و رواياتهم فی الاستناد الی السماع من الامام عليه السلام عموما او خصوصا فيكون الاختلاف فی الفتوی اختلاف فی الحديث و كذا يدل عليه قول الامام الحكم ماحكم به اصدقهما فی الحديث انما يناسب ترجيح الفتوی التی هی بمنزلة الحديث دون القضاء ولا دلالة فی منازعة المتحاكمين علی كون المراد به القضاء لان المتنازعين ربما ينشاء نزاعهما من جهة الاشتباه فی الحكم الشرعی فيرجعان الی من يحكم بينهما بالفتوی دون القضاء والظاهر ان نزاع الرجلين كان من هذه الجهة لا من جهة الاختلاف فی الموضوع ومرجعه الی الادعاء والانكار والا لماكان لاختيار كل منهما حكما فان فصل الحكومة حينئذ يحصل من حكم واحد.

و منها ان مورد الرواية المزبورة هو صورة كون الاعلم معلوما معينا عند المكلف فلا تعم صورة كونه مجهولا و قد يجاب عنه بانه قوله عليه السلام فی الجواب الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما الحديث يدل علی التعميم المذكور لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد علی انا نمنع من اختصاص المورد بصورة كون الاعلم معلوما ولم تقم قرينة علی ذلك مع ان ترك الاستفصال فی الجواب يفيد العموم.

ومنها ان مورد الرواية المزبورة هوصورة علم المكلف بتعارضهما فلا تعم صورة الجهل بالمخالفة فالدليل اخص من المدعی واعلم ان جمع الحكمين اوالحكام فی مسئلة اونزاع يتصور علی وجوه:

الاول ان يكون المقصود من اجتماعهم صدور الحكم منهما جميعا.

الثانی ان يكون صدور الحكم من احدهم ويكون المقصود من حضور الباقين اعانتهم للحاكم فی مقدمات الحكم لئلا يقع الخطاء.

والثالث ان يكون مقصود الصدور من بعض و من الباقين انفاذ

حكمه وامضائه ولاريب ان الفرض المتعارف من جميع الاحكام دائر بين الصورتين الاخيرتين واما الصورة الاولى فبعيدة فى الغاية ولم نسمع وقوع ذلك فى شيء من الازمنة ولو حملنا الحكم فى الرواية على الحكم المصطلح لم تكد تنطبق على شيء من الصور اما على الاخيرتين فواضح لان تصريح الرواية صدور الحكم من كل من الحكمين والمفروض فى هاتين الصورتين عدم صدور الحكم الامن احدهم واما على الصورة الاول فمع ما فيه من تنزيل الرواية على فرض نادر ينافيه مافيها بعد ذكر المرجحات قال فقلت انهما معاً عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ماكان روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند اصحابك فان الامر بالنظر الى مدرك الحكمين من الروايات والاخذ بالمشهور لايلائم تعارض الحكم المصطلح من وجهين :

احدهما ان شغل المتراضين ليس النظر فى مدرك الحكمين والاجتهاد فى ترجيح احدهما على الاخر .

والثانى انه اذا تعارض الحكمان ولم يكن فى احد الحاكمين مزية على الاخر فى شيء من الاوصاف المذكورة فالمرجع هو اسبق الحكمين بل لايبقى بعد صدور الحكم من احد الحكام محل لحكم اخر ولو حمل الرواية على ما اذا كان الحكمان قد صدرا دفعة واحدة فمع بعده وامكان دعوى القطع بعدمه عادة يدفعه ان الحكمان يتساقطان حينئذ فلاوجه للاخذ بالمرجحات .

السادس رواية داود بن الحصين عن ابى عبدالله فى رجلين اتفقا على عدلين جعلا ما حكما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا

بالعدلین فاختلف العدلان بینهما عن قول ایهما یمضی الحکم قال ﷺ ینظر الی قول افقههما واعلمهما باحادیثنا واورعهما فینفذ حکمه ولایلتفت الی الاخر .

وخبر موسی بن اکیل عن ابی عبدالله عن رجل یکون بینه وبین اخر منازعة فی حق فیتفقان علی رجلین یکونان بینهما حکماً فاختلفا فیما حکما قال فکیف یختلفان قلت کل منهما للذی اختاره الخصمان فقال ینظر الی اعدلهما وافقههما فی دین الله فیمضی حکمه والتقریب فیه ما قدمناه فی المقبولة .

والمروی عن نهج البلاغة عن امیر المؤمنین فی کتابه الی مالك ـ الاشتر اختر للحکم بین الناس افضل رعیتك فی نفسك ممن لاتضیق به الامور اوقفهم فی الشبهات وآخذهم بالحجج الی آخر حدیث .

وقد یورد علی الاستدلال بها بوجهین :

احدهما ما ذکر فی المفاتیح من ان ماعدا الاخیر منها بصورة خاصه و هی صورة اختیار کل من المتداعیین رجلا للمحکومة و قطع الدعوی فلایتم به المدعی واما الاخیر منها فلضعف سنده ودعوی جبره بالشهرة لایخلو عن اشکال .

و ثانیهما ان غایته ما یقتضیه هذه الروایات و مقبولة عمر بن حنظلة انما هو وجوب الرجوع الی الاعلم فی صورة کونه اعدل من غیره فلا دلالة فی شیء منها علی وجوب تقلید الاعلم فی صورة تساویهما فی العدالة

وقد یجاب عن الاول بان الظاهر عدم القائل بالفصل بین الصورة المزبورة وغیرها کما نص علیه غیر واحد من الاصولیین بل قد یدعی ان

المناط منقح بین هذه الصورة وبین غیرها واما المناقشة فی سند الروایة الاخیرة فیمکن دفعها بان کتاب نهج البلاغة مما الف السید الرضی رحمه‌الله کما نقله عن جماعة من الموثقین بل یمکن دعوی ان النقل فی صدوره عنه مستفیض فیجوز العمل بالروایة المذکورة فیها .

ویورد علیه بانها مرسلة فلیست بحجة ان لم یثبت عندنا ان السید المذکور ممن لا یروی الاعن ثقة ولو سلمنا اعتبارها من حیث السند فلا نسلم دلالتها علی المطلوب اذ غایته ما تقتضیه الروایة المزبورة هو انه تعیین فی القاضی المنسوب من قبل الامام او نائبه الخاص ان یکون متصفاً بتلك الامور فلا دلالة فیها علی العموم والتمسك فی ذلك تنقیح المناط او بالاولویة القطعیة او بالاجماع المرکب غیر مستقیم لعدم ثبوت شیء من ذلك فی هذا المقام مع ان مقتضی التمسك بالروایة فی المقام هو اعتبار جمیع الشرائط المذکورة فیها فی المقلد (بالفتح) وهو مما لا اظن احدا یلتزم به الا ان یقال بان ذلك من قبیل العام المخصص وهو حجة فی الباقی .

ویورد علی الروایة الاخیرة ایضاً بان الظاهر ان الامور المزبورة فی الروایة لیست من الشرائط المعتبرة فی جواز القضاء بل هی شرائط الکمال لان الامر حقیقة فی مطلق الطلب ولیس حقیقة فی الوجوب اذ فیه ان الامر منصرف الی الوجوب عند الاطلاق وان صدق العصیان متحقق مع مخالفة المکلف لمقتضاه بل لما دل علی عدم اعتبار هذه الشروط فی القاضی علی انا لانسلم کون المراد من قوله ﷺ افضل رعیتك هو الاعلمیة لامکان حمله علی مطلق الافضلیة ولو کانت متحققة من جهة الاعدلیة اونحوها من الامور التی توجب الافضلیة .

وعن الثانی بان الظاهر ان المتساق من الاخبار المزبورة هو کون کل من الاعلمیة والاعدلیة باعثة لوجوب الاخذ بقوله فی مقام التعارض کما یشیر الیه قول الراوی قلت فانهما معاً عدلان نعم یمکن ان یقال بانا نفرض صورة کون ثبوت الاعلمیة بالنسبة الی احدهما و ثبوت الاعدلیة بالنسبة الی الاخر فان هذه الصورة خارجة عن مدلول الروایات المزبورة .

السابع عن کشف اللثام و شرح الربذة للفاضل الصالح من ان تقلید المفضول مع وجود الافضل یستلزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هذا فی الحقیقة دلیل من الادلة المستدل بها علی کبری القیاس المزبور و یحتاج فی تقریبه الی فرض سقوط الظنون الخارجیة التی تحصل للمقلد عن الاعتبار کما هو الحق والافمن الواضح عدم جریانه فیما اذا تساوی الظنان او کان ظن الحاصل من قول المفضول اقوی لان المناط فی الرجحان والمرجوحیة فی حکم العقل هو الرجحان الشخصی متی لم یقم دلیل قطعی عنده علی عدم الاعتداد به ویورد علیه بان الاجماع قائم علی عدم تعیین تقلید المفضول اذا کان الظن الحاصل من قوله اقوی من الظن الحاصل من قول الاعلم ولولا هذا الاجماع لقلنا بوجوب ترجیحه علیه فی مقام التعارض .

ویورد علیه اولا بانه متی ثبت وجوب تقلید الاعلم فی صورة کون الظن الحاصل من قوله اقوی من الظن الحاصل من قول غیره فیثبت ذلک مطلقا اذ لا قائل بالفرق بینهما ممن یعتد بقوله .

وثانیا بان قیام الاجماع علی ذلک دلیل علی عدم کون الاستدلال المزبور عقلیاً اذ من المقرر ان القواعد العقلیة لا تقبل التخصیص بل

یشیر الی ذلك ایضا مما دل علی جواز الصلوة خلف المفضول مع وجود الافضل ونظائر ذلك کثیرة وتوضیح الحال ان المستفاد من الادلة الدالة علی حجیة قول المجتهد وجواز التقلید هو ان کل مجتهد صالح للافتاء وانه یجوز للعامی تقلیده ومجرد ارجحیة الافضل لایقضی بوجوب تقلیده تعییناً ان لم یثبت وجوب مراعاة الارجح فی مثل المقام والالزم البناء علی الظن مطلقا بل یلزم من ذلك ایضاً وجوب ترجیح المجتهد المتصف بسائر الصفات الکمالیة والملکات الجمیلة وسلمنا ارجحیة تقلید الاعلم من غیره لکن نقول ان المقامات مختلفة فربما یتعین البناء علی الارجح و ربما یکون علی مقتضاه اولی من غیره و لم یثبت کون المقام من قبیل الاول .

الثامن عن الفاضل فی النهایة من ان الاعلم له مزیة و رجحان علی المفضول یتقدم کما تقدم فی الصلوة وهذا ان رجع الی قاعدة الاخذ باقوی الامارتین فهو والا کما هو الظاهر التنظیر بالصلوة له فلا نری له وجهاً ومع هذا فلایفید الاالاستحباب .

التاسع انه لوجاز تقلید غیر الاعلم مع وجود الاعلم والتمکن من تقلیده للزم المساواة بین من یعلم ومن لایعلم والتالی باطل اما الملازمة فلان غیر العالم باعتبار نقص علمه یصدق علیه انه لایعلم والاعلم باعتبار زیادة علمه یصدق علیه انه یعلم فاذا جاز تقلیدهما ثبت المساواة بینهما فی جواز التقلید واما بطلان التالی فلعموم نفی المساواة فی قوله تعالی (هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون) .

و یورد علیه اولا بما ذکر بعض الاصولیین من ان مقتضی الایة الشریفة نفی المساواة بین من یعلم فی الجملة و من لا یعلم شیئا لان

نکرة المنفیة تفید العموم وهذا لایصدق علی غیر الاعلم لانه باعتبار علمه فی الجملة یصدق علیه انه یعلم وحیث صدق الموجبة الجزئیة لم یصدق السالبة الکلیة لانها نقیضها و اجتماع المتناقضین محال بل قد یستدل بالایة الشریفة علی جواز تقلید غیر الاعلم وذلک لولم یخبر تقلیده لکان مساویاً لمن لایعلم شیئا فانه ایضا لایجوز تقلیده مع وجود الاعلم والتالی باطل لعموم نفی المساواة فالمقدم مثله .

و ثانیا بان الظاهر کون المراد بنفی المساواة نفیها من جمیع الجهات لا من کل جهة فلا یلزم تفاوت العالم فی کل شیء بل یکفی اختلافهما فی بعض الاشیاء کالفضل والمرتبة اواکثرها .

العاشر استقرار طریقة العقلاء علی الرجوع الی اعلم اهل الخبره.

ویورد علیه بان الاخذ بهذه الطریقة یقتضی متابعة الظن الشخصی فانهم انما یرجعون الی الاعلم لاجل ذلک فلوفرض حصول الظن الشخصی من قول غیره لاتبعوه من غیر توقف وانتم لاتقولون بمثله فی المقام.

و یورد علیه بانا لانسلم ذلک مع عدم وقوع الاختلاف بین اهل الخبرة و لذا لا یجب الرجوع الی اعلم اهل الخبرة مع ان مقتضی الاستدلال المزبور هو وجوب الرجوع الی اعلم الرواة واوثقهم فی النقل واضبطهم واعدلهم وهذا مخالف للسیرة والاجماع .

الحادی عشر الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المنقولة بل المحققة .

وجوابه ان هذه الفتوی لم تکن معروفة عند القدماء ظاهراً بل لوادعی الاجماع من اصحاب الائمة علیهم السلام علی العکس لم یکن مجازفاً لانه لم یرد عنهم الا انهم کانوا یرجعون الی اقرب فقیه و ایسر راو من

دون ملاحظة الاعلمية وارشادات الائمة عليهم السلام كانت على هذا النحو كما ذكر فی اخبار الباب ولكن اشتهرت هذه الفتوى فی العصور المتأخرة اشتهاراً كبيرا فاين الاجماع .

الثانی عشر قوله عليه السلام من دعى الناس الى نفسه ومنهم من هو اعلم منه فليتبوء مقعده من النار فان مقتضى هذه الرواية هو انه لايجوز لغير الاعلم دعوة الناس اليه مع وجود الاعلم وهذا دال اومشعر بانه لايجوز له الافتاء حينئذ فلايجوز تقليده لغيره اذ لوكان تقليده جايزاً لما كان ذلك محرما بل كان راجحاً شرعياً وواجباً كفائياً .

## فائدتان

الاول ان التقليد لما كان من باب الرجوع الى اهل الخبرة فلا الزام عقلا و عرفاً فی هذا الباب بالرجوع الى الافضل و لذلك لا ترى العقلاء يقبحون الرجوع الى غيره فمن عمر داراً على راى المعمار ويوجد اعرف منه بالعمارة لا يفيد رايه احد ومن استشار نجاراً متوسطا فكذلك بل حتى فی الامور المهمة ترى العقلاء يرجعون الى المفضول بلا فكر كالرجوع الى ساير الاطباء مع وجود واحد اعلم منهم وعلى ذلك جرى اطباق العقلاء نعم الرجوع الى الافضل عندهم افضل .

فان قلت فكيف قبحتم تقديم المفضول على الفاضل فی باب الامامة وما الفرق بينه وبين باب التقليد .

قلت الفرق بينهما عظيم فان هذا الباب انما يحتاج المكلف فيه الى التقليد فی عمل نفسه لمعرفة الاحكام وقول كل فقيه العالم بالحكم فی هذا الباب حجة و اما باب الامامة فيحتاج الى امام واحد يكون

هو الراس والرئیس القابض الی ازمة الامور الدین والدنیا ویجب اطاعته ومتابعته علی جمیع الناس فکیف لایکون افضلهم واذا کان مفضولا کیف یلزم الافضل وانه قدیری ان المفضول لم یصل الی الاحکام کوصوله الیها فکیف یتابعه وعلی کل حال فالفروق کثیرة واضحة .

الثانی ان معنی الاعلم هوشیء مبهم لم یضح عند العقلاء والعلماء واهل الخبرة فضلاعن عوام الناس ولاسیما البدوی والعجائزوبنات تسع سنین وابناء خمس عشرة سنة فاذاکان العلماء واهل الخبرة انفسهم الی الان لم یتفقوا علی المراد من الاعلم وما هوالمناط فیه اهوالاجودملکة اوفهماً اوالا کثر استنباطا اواطلاعا فما هواذن حال جهال العوام ایجتهدون فی تعیین معناه ام یقلدون اهل الخبرة وهم فی حیرة ام یقلدون الاعلم فی معنی الاعلم وهو دور صریح هذا مع تعیین الاعلم بعد معرفة معناه مشکل جداً ایضا فانه امر یحتاج فیه الی الاحاطة بعلوم جمیع العلماء ولایکفی معرفة علم فقیه واحداوا کثرو کیف تحیط اهل الخبرة بعلوم جمیع الارض من الفقهاء ومن فی زوایا والخفایا .

والحاصل ان هذا التکلیف یعنی الرجوع الی الاعلم تکلیف شاق من اصله لا یتناسب تشریعه مع احکام الشریعة السهلة السمحاء مع ان الاعلم لوکان اقدم لکان منصبه تالی امر الامامة فی الاهمیة فیقتضی ان ترد من حفظة هذا الدین و سنة (ع) الاخبار الکثیرة المتواترة المتضافرة التی تنتشر فی مشارق الارض ومغاربها حتی یعلم العالم الاسلامی اجمع و ذلك لئلا یقعوا فی مفسدة تقلید غیر الاعلم فتفسد جمیع اعمالهم و عباداتهم والعیاذ بالله مع انا لم نرعینا ولا اثرا من ذکر الاعلمیة فی الاخبار مع ان الائمة علیهم السلام ینفی ان یبلغوا هذه الامر المهم الذی تبتنی

علیه فروع الدین اجمع ویبتدء وبه اصحابهم قبل ان یسئلوا عنه کما اهموا بالامر الامامة التی تبتنی علیها اصول الدین اجمع بل معرفة الاعلم ربما تکون اصعب علی الناس من معرفة الامام لان اختیار الامام بید علام الغیوب یفضی به الی النبی صلی الله علیه وآله والنبی ینص علیه بمحضر من اصحابه ولکن الاعلم معرفته موکولة الی المکلف والعلم شیء غامض یصعب تمیزه و مراتبه حتی یعرف الاعلم فیه مع انه قد یبتلی بوجوب تعیینه و تمییزه لاجل تقلیده فیما اذا مات الاعلم ثم الاعلم والاعلم فی ازمنة متقاربة وفی اخبار التقلید بعد التتبع والتفحص لم نجد فیها شائبة ذکر الاعلمیة التی یکلف به الانسان فی اول لحظة من بلوغه کلا بل لا نجد فیها الامر بالرجوع الی کل عالم فقیه راو لاحادیثهم متبع بطریقتهم فتری الامام علیه السلام یرشد فی اخذ الاحکام الی جماعة من اعلام اصحابه فی اوقات متقاربة مع بعد التساوی بینهم فی الفضل قطعاً ومع تمکنهم من الرجوع الیه علیه السلام بل فی روایة تفسیر العسکری علیه السلام ظهور فی التخییر لقوله علیه السلام فیها فللعوام ان یقلدوه مع ان التخییر لا یکون فی اصل التقلید لوجوبه بل فی الافراد فالمعنی اذن انه یجوز للعوام تقلید ای فرد اتصف بتلک الصفات وفی بعض الاخبار قول السائل للامام علیه السلام افیونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم دینی قال علیه السلام نعم فیفهم منه ان کفایة الوثاقة شیء مغروس فی اذهانهم مفروغ عنه عندهم وتقریر الامام علیه السلام له اعظم حجة علی الکفایة من دون احتیاج الی الاعلمیة.

وحاصل القول الذی یستفاد من اخبار الباب هو الدلالة علی ان المناط هو الفقاهة والورع دون الافقهیة لان کلها واردة فی مقام البیان

فالى متى يؤخر امناء الله (ع) الحكم بالرجوع الى الاعلم ومتى ذكروه مع مسيس الحاجة الشديدة الاكيدة اليه بما لامزيد عليه مع مافى وجوب الرجوع الى الاعلم فقط من المشاق والحرج عليه وعلى الناس اذ كيف يتمكن الواحد على ادارة الفتاوى فى امور الدين والعلم وقد عرف المتجربون كيف يشق على العالم الواحد اذا انتهيت اليه الرياسة العامة ادارة شئون جميع المستفتين والفتاوى بحيث يكون فى الحكم عسر وحرج الاان يكون المرجع مسدداً بالعصمة مؤيداً بعناية ربانية مستمداً علومه من الله كالنبى صلى الله عليه وآله والامام واما القول بوجوب الرجوع الى الاعلم فى مورد العلم بالتفاضل او العلم بالاختلاف فى الفتوى وتقييد التخيير فى ذلك الذى اثبتناه على الاطلاق بصورة احتمال التساوى فى العلم واحتمال التساوى فى جميع فهو تقييد بصورة نادرة جداً ملحقة بالعدم اذ يبعد جدا التساوى فى العلم بحد واحد بلا ترجيح وكذلك يبعد جدا الاتفاق فى الفتاوى مع اختلاف مبانيها فى الاصول والقواعد المقررة لها فى الفقه وتراجيح الاخبار المتخالفة و اختلاف الاذواق والاراء فى كل مورد من موارده الذى يوجب ذلك كله عدم اتفاق فى الفتاوى فمتى اتفق اثنان من صدر الاسلام حتى زماننا هذا فى فتاويهما جميعاً فيعلم صحة ما اقول كل من راجع اقوال الفقهاء ووافق بينها والحقيقة انه يحصل لكل احد عند التبصر والتفكر علم عادى ان لكل فقيهين تردد بينهما الاعلم لابد ان يكون مختلفين فى بعض الفتاوى وانه لابد ان يحصل له ظن قوى جدا باختلافهما فى درجة العلم من باب الحاق المشكوك بالاعلم الاغلب لان فرض التساوى بينهما فى العلم احتمال واحد من بين الوف الاحتمالات فى مراتب التفاوت التى يمكن ان يقال انه لا نهاية لها فكيف تناط

الاحكام على هذه الاوهام وزيدة القول ان مجموع ما ذكرنا يبعد ان يحصل القطع بالتخيير بين تقليد الفاضل والمفضول ولو قيل ان العامي الملتفت الى ان التقليد من باب الرجوع الى اهل الخبرة وانه لايلزمه العقل في هذاالباب بترجيح الافضل يجوز له الرجوع الى المفضول من غير تقليد للافضل في هذه المسئلة ولاسيما اذا اطلع على اخبار التقليد التي يذكرها له العلماء فلم يجد فيها عيناً ولا اثراً للاعلمية بل وجدها ظاهرة في التخيير مع انها في مقام البيان لكان له وجه ما ولكن رأى اهل التحقيق من المتأخرين انه لابد له من تقليد الاعلم في هذه المسئلة.

## احتج القائلون بالتخيير بين تقليد الاعلم وغيره بوجوه

منها ان تقليد المفضول لولم يكن جايزاً لما جاز لمعاصري الامام عليه السلام تقليد اصحابه بل كان عليهم الاخذ منه بلا واسطة او العمل برواياته لان القائلين بوجوب تقليد الاعلم يوجبون الرجوع الى الرواية عنه ايضاً اما الملازمة فثابتة بالاولوية لان الامام عليه السلام كانوا يأخذون معالم دينهم من الصحابه ولم يكونوا مقصرين على الاخذ من الامام عليه السلام و رواية ابان بن تغلب كالصريحة في نفي ذلك وسيرة المستمرة شاهدة عليه وقد يورد عليه بوجوه :

الاول ان مجرد جواز رجوع الصحابه الى الوسائط والثقات في استعلام الاحكام وعدم وجوب الرجوع الى الامام تعييناً من دون واسطة انما كان لمكان العسر والحرج نظراً الى تعسر ذلك غالباً سيما بالنسبة الى

البلدان البعیدة عن المعصوم و ما نحن فیه لیس مستلزماً للحرج اذا قلنا بوجوب تقلید الاعلم فی خصوص صورة حصول العلم بالاختلاف .

الثانی ان الاولویة المزبورة ظنیة فلایعتمد علیها فی مثل المقام.

الثالث ما ذکر بعضهم من ان الغالب فی تلك الازمنة حصول العلم من قول الرواة والوسائط بخلاف المقام فما ذکر قیاس مع الفارق.

وفیه ان احتمال السهو والنسیان حاصل فی الاخبار مطلقا اوفی الغالب فدعوی حصول العلم فی تلك الازمنة لکل احد غیر مستقیمة .

الرابع ان رجوعهم الی الصحابة فی الجملة مسلم لکنه غیر مجد وانما المجدی رجوعهم الی الصحابة مع العلم بالاختلاف وهذا غیر معلوم بل معلوم عدمه کیف لامع ان مخالفة الامام علیه السلام توجب القطع ببطلان الفتوی و لم نسمع احدا یدعی جواز التقلید مع العلم ببطلان الفتوی فضلا عن وقوعه هذا مع ان قیاس المجتهد الاعلم بالامام علیه السلام فیه ما لا یخفی .

و منها السیرة المستمرة بین اهل التقلید من السلف الی هذا الان اذ من المعلوم ان عوام کل عصر فی کل عصر من یومنا الی زمن الائمة علیهم السلام لم یکونوا تنادی الرجال فی طلب العلم الی الاطراف والجوانب بل کانوا یعتمدون علی قول کل فقیه جامع لشرائط الفتوی و اختلاف مراتب العلم والاراء فی طائفة الفقهاء و المجتهدین والرواة والمحدثین لا یزال کان ثابتا و کذلك افتاء المفضولین من الصحابة ولم نسمع ان احدا من الائمة او الصحابة منع الاخذ بقول الفقیه والزمهم بالرجوع الی الافقه مع ان التقلید من الامور المهمة التی ینبغی الاهتمام بشأنها .

واعترض علیه بوجهین احدهما المنع عن استقرار طریقة الصحابة والتابعین علی التقلید بل کانوا یأخذون بمقتضی الروایات وفیه نظر.

و ثانیهما بان اختلاف اصحابة النبی صلی الله علیه وآله والائمة کان نادراً فی الغایة و مع ذلك فصورة العلم بالاختلاف اندر من این ثبت ان الامام علیه السلام او بعض اصحابه قد علم بتقلید المفضول مع علم المقلد بمعارضة قوله مع قول الافضل ولم یمنعه کیف مع ان العلم بذلك فی زماننا مشکل فانا لم نجد احداً یقلد فقیهاً مع اعترافه وعلمه بان غیره الافقه مخالف له فی الفتوی اذ الغالب الشائع فی تقلید المفضول انکار مقلده افضلیة غیره منه اوعدم اختلافهما فیما یفتیان لمقلدیهم اوعدم علمهم باختلافهما وقد یجاب عنه بان السیرة المزبورة قاضیة بحجیة قول الافضل والمفضول جمیعاً وهذا کاف فی اثبات المطلوب اذ العلم بالمخالفة وعدمها فمقتضی السیرة المزبورة هو جواز تقلید المفضول مطلقا الان یلتزم بان العلم فی المقام مأخوذ علی سبیل الموضوعیة بالتزام ان قول المفضول الذی لم یعلم بمخالفته مع الاعلم حجة فی الواقع ومع حصول العلم المزبور لیس بحجة فی الواقع ثم انه یمکن تقریر السیرة المزبورة بوجوه:

احدها ان یقال ان قول المفضول لو لم یکن حجة لکان اللازم علی المعصومین علیهم السلام ردعهم عن ذلك ولو کان الردع واقعاً لوصل الینا لانه من الامور التی تعم بها البلیة و تشتد الیها الحاجة فعدم الدلیل دلیل علی العدم وحصول الکشف عن هذا التقریر یتوقف علی العلم باستمرارها الی زمن المعصومین علیهم السلام وعلی العلم بوصولها الی المعصوم بشیء من الاسباب العادیة و علی العلم بتمکن المعصوم عن ردعهم عن ذلك بان لا یکون هناك مانع عقلی او شرعی بحیث یکون المعصوم معذوراً فی

ترك الردع الواجب عليه فى سائر المقامات وعلى العلم بعدم الردع اعنى التقرير او الامضاء.

والانصاف ان دعوى حصول العلم بتحقق الشرائط المزبورة فى هذا المقام فى صورة حصول العلم التفصيلى بالاختلاف اوفى الجملة غير مستقيمة الا بالنسبة الى الشرط الاخير بناء على انه يكفى فى دفعه اصالة عدم الردع.

ثانيها السيرة الغير المستمرة الكاشفة عن تقرير امام الزمان بناء على تمامية قاعدة اللطف التى ذكرها الشيخ تمسكاً فى ثبوتها بالعقل والنقل او من جهة وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر او من جهة استكشافه عن قول علماء هذه الاعصار فتكون هذه كاشفة عن قيام الاجماع على ذلك او عن قيام مستند معتبر بحيث يستند اليه من اطلع عليه.

ثالثها ان يكون المراد من ذلك سيرة العقلاء القاضية بجواز الرجوع الى اهل الخبرة وانكان مفضولا مع عدم العلم باختلافه مع قول الافضل فانه يجوز للمكلف متابعتهم فى هذه الطريقة مع عدم ورود الردع عن المعصوم بل حينئذ ثبوت وروده نظراً الى ثبوت العذر العقلائى فى مثل المقام.

منها لزوم العسر والحرج فى الاقتصار على تقليد الافضل خصوصاً اذا كان المراد به من كان افضل عصره كما لعله الظاهر من كلام المانعين.

و اعترض عليه بان العسر المدعى به اما ان يكون فى تشخيص الاعلم اوفى الرجوع اليه من البلدان النائية اوفى العمل بفتاويه والجميع كما ترى.

اما الاول فلان تشخیص الاعلم لیس الا کتشخیص اصل المجتهد فکما ان معرفة اصل الاجتهاد فی شخص لیس فیها العسر و الحرج کذلك معرفة اعلمیة من غیره لیس فیها الحرج وحله ان الاعلمیة موضوعة من الموضوعات المعروفة کالاجتهاد یمکن احرازها بالرجوع الی اهل الخبرة خصوصا بعد ملاحظة اعتبار مطلق الظن فی تشخیص الاعلمیة دون الاجتهاد .

ویورد علیه بوضوح التفرقة بین المقامین فان تشخیص الاجتهاد یمکن فی الغالب بالنسبة والشیاع ونحوهما بخلاف الاعلمیة فان تعیین العلم من بین العلماء الموجودین فی الدنیا امر صعب مستصعب بل هو متعذر فی الغالب اومطلقا سیما مع تعذر البینات کما نشاهده فی زماننا هذا و ما شابهه و دعوی اعتبار المطلق الظن فی تشخیص الاعلمیة غیر مستقیمة لعدم قیام الدلیل علیها الان یقال ان التکلیف بتقلید الاعلم قد تعلق بتقلید الاعلم فمع تعسر تشخیص الاعلمیة جاز الاکتفاء بالظن کما هو الحال بالنسبة الی سائر المقامات التی انسد سبیل العلم بها فی الغالب کما فی قیم المتعلقات واروش الجنایات والاوقاف والانساب و العدالة ونحوها ولایمکن ان یقال ان ذلك انما یستقیم مع عدم وجوب الاحتیاط وهو واجب فی المقام عقلا کما هو مقتضی قاعدة الاحتیاط فلایمکن البناء فی مثله علی الظن اذ فیه ان الالتزام بالاحتیاط فی المقام مخالف للاجماع المحصل والمنقول نعم یمکن ان یقال بان البناء علی الظن فی مثل المقام انما یجوز اذا کان التکلیف بتقلید الاعلم ثابتاً علی المکلف .

وهو ممنوع الا فی صورة علم التفصیلی بالاختلاف التی تشهد بها

روایة عمر بن حنظلة المتقدمة و ما یقال من ان مقتضی اصالة التعیین هو وجوب تقلید الاعلم مطلقا فاذا ثبت وجوبه ولو بالاصل و تعسر تشخیصه غالباً جاز العمل فیه بالظن فمدفوع بان التمسك بالاصل المزبور انما یستقیم مع عدم قیام دلیل شرعی علی التخییر و هوهنا متحقق بعد ملاحظة العمومات القاضیة بمشروعیة التقلید مطلقا .

والحاصل انه بعد ملاحظة کون تشخیص الاعلم مستلزماً للحرج النوعی فی الغالب کان التکلیف به مرفوعاً نعم لو صار الاعلم معلوماً عند المکلف وجب علیه تقلیده اذ لاحرج فی خصوص المقام و کذا اذا کان المکلف فی زمان لایکون تشخیص الاعلم فیه مستلزماً للحرج النوعی کما لو کان الاعلم معیناً عند اکثرهم بحیث یسهل تشخیصه علی من کان جاهلا به بحاله والحاصل انه یعتبر فی وجوب تقلید الاعلم فی مثل زماننا امران :

احدهما ان یکون الاعلم معیناً عند المکلف بالعلم او بالظن وذهب بعضهم الی اشتراط العلم فی المقام تمسکاً بان الظن مما لم یقم دلیل علی اعتباره فی المقام وتشخیصه فی العلم علی سبیل العلم بتشخیصه مستلزماً للحرج النوعی ومع عدم وجوب المقدمة لاوجوب لذیها وهذه القاعدة مخصصة لروایة عمر بن حنظلة القاضیة بوجوب تقلید الاعلم المستلزم لوجوب تشخیصه من باب المقدمة وجوباً اصلیاً غیریاً .

ویورد علیه بان غایته ما یقتضیه قاعدة الحرج فی المقام هو عدم وجوب تحصیل العلم بالاعلمیة ولاتقتضی بانتفاء التکلیف المتعلق بتقلید الاعلم فهذا التکلیف ثابت فی المقام کما تدل علیه روایة عمر بن حنظلة ومع ثبوت التکلیف الواقع وانسداد سبیل العلم بتعیین البناء علی الظن

كما هو الحال بالنسبة الى سائر المقامات التى انسد سبيل العلم فيها مطلقا اوفى الغالب والقول بان الرواية المزبورة منصرفة الى الاعلم المعلوم عند المكلف اذ لايعقل التكليف بالامر المجهول عند المخاطب .

مدفوع بان الرواية المزبورة مفيدة لحكم تكليفى و هو وجوب تقليد الاعلم وحكم وضعى وهوانه يشترط فى تقديم المفضول عدم وجود الافضل ولاريب فى ان الموقوف على العلم هو الحكم التكليفى دون الحكم الوضعى كما هو الحال بالنسبة الى سائر الاحكام الوضعية بل لايبعد ان يقال ان المستفاد من مجموع الرواية المزبورة هو وجوب البناء على مقتضى الاقوى عند تعارض الامارتين فتعين البناء حينئذ على تقليد من يظن باعلميته لانه اقوى من غيره ثم انه يظهر من كلام بعضهم القول بالتفصيل فى المسئلة بين من يتمكن من تشخيص الاعلم بطريق السهولة وبين من يتعسر عليه ذلك فيجب الاول لانه مشمول للرواية ولايجب الثانى لقاعدة الحرج ويورد عليه بما تقرر فى محله من ان الحرج النوعى مستلزم لارتفاع الحكم بالكلية فلا يجب مطلقا .

وثانيهما ان يعلم تفصيلا باختلاف الاعلم مع غير الاعلم فانه يجب عليه تقليد الاعلم فى خصوص الصورة المزبورة ولا يجب فى غيرها لانه القدر الذى دلت عليه رواية عمر بن حنظلة المتقدمة .

واما الثانى فلان الرجوع الى الاعلم تتقدر بقدر الامكان الغير البالغ حد العسر والحرج فان اقتدر على اخذ فتاوى الاعلم المطلق من غير عسر بلاواسطة اوبواسطة الرسالة اوالعدول كما هو الغالب بعد فتح باب تأليف الرسائل و ايصالها الى البلدان النائية تعين الاخذ بها و الا تعين الرجوع الى غيره مراعاة الافضل فالافضل و الحاصل ان المراد بالافضل

وانكان افضل اهل عصره الان المناط مطرد فى الافضل الاضافى بعد تعذر الاخذ من المطلق فلاحرج حينئذ فى شىء

الثالث فلان الاعلمية لا تقتضى صعوبة العمل بالفتوى بل ربما يكون العمل بفتاوى غير الاعلم اصعب لكثرة افتائه بالاحتياط باعتبار عدم اقتداره على استخراج حكم المسئلة مثل الاعلم .

منها اطلاقات الكتاب و السنة الواردتين فى مشروعية التقليد بناء على دلالتها عليها مثل آية السؤال وآية النفر وآية الكتمان فان اهل العلم عام يتناول الفاضل والمفضول فالامر بالسؤال منهم يدل على وجوب قبول قول كل واحد منهم على حد سواء خصوصاً بعد ملاحظة تفاوت مراتب العلم وندرة مساواة اهله فيه وشيوع الاختلاف بينهم فان الامر بالرجوع الى طائفة المختلفين فى العلم دليل آخر على اشتراك الجميع فى مصلحة الرجوع وهكذا آية النفر فان ايجاب الحذر عقيب الانذار المتفقهين من دون ما يدل على اختصاصه به انذار الافقه مع جريان العادة بتفاوت مراتبهم وهكذا الكلام الى سائر ماسمعت فى تقليد الميت من رواية الاحتجاج والتوقيع الشريف ورواياة الحكومة وخصوص ماورد فى حق زرارة وابان واثقفى والعمرى ويونس وامثالهم فان المستفاد منها وغيرها مما ورد فى حجية العلماء كقوله صلى الله عليه وآله وسلم علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل وقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عدم تعيين الافضل فتخيير بينه وبين المفضول وبهما يخرج عن حكم الاصل القاضى بالاقتصار على الافضل واعترض بعض المحققين على ذلك بانه بعد الغض عما فى دلالتها على جواز اصل التقليد من المناقشات الواضحة المتقدم الى جملة منها الاشارة انه ليس فى شىء منها دلالة على المساوات الفاضل والمفضول

عند اختلافهما فی حکم المسئلة لا من حیث الاطلاق ولا من حیث العموم ولا من حیثات اخری فان منها ما ورد فی جعله طائفة من العلماء مرجعاً للجهال القاصرین عن ادراك معالم الدین بانفسهم فلا یدل الا علی انحصار الحجة فی هذه الطائفة وعدم جواز الرجوع الی غیرهم و اما ان کل واحد منهم حجة مطلقا او عند فقد المعارض فهو بمعزل عن بیان ذلك ومن هذا القبیل قوله تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون فان اضافة اسم الجمع الی الجمیع لا تفید الا تعلق الحکم بجنس الجمع فلا یستفاد منها الا ثبوت الحجیة لجنس العلماء حتی نواحتملنا اشتراط اتفاقهم فی اصل المرجعیة و انهم اذا اختلفوا کان المرجع حینئذ غیرهم لم یکن هذا الاحتمال بالاطلاق والعموم فضلا عما لو التزمنا بالحجیة عند الاختلاف واحتملنا ترجیح احد الاحتمالین علی الاخر باعتبار ما فیه من المزیة التی لیست فی الاخر الاتری انه اذا قیل للمرضاء ارجعوا الی اهل الطب فی بیان مقام المرجع لم یستفد منه الا عدم جواز الاستعلاج من غیر هذا الجنس بحیث لو اختلف الاطباء فی المعالجة فربما یتوقف حینئذ فی اصل مرجعیتهم رأساً فضلا عن مرجعیة کل واحد علی سبیل التخییر وهذا مثل المطلقات الواردة فی بیان حکم اخر التی لا یرتفع منها شیء من جهات الشك ویؤیده ان السؤال ثانیاً عن حکم اختلاف المرجع حینئذ لیس مما علم جوابه من الحکم الاول بحیث لو تقدم کونهم مرجعاً راساً او خصوص احد المتخالفین عیناً لم یکن منافیا لما تقدم من الامر بالرجوع الیهم کما لا یخفی .

ومنها ما دل علی وجوب الرجوع الی کل واحد واحد عینا علی قیاس العلماء الاصولی فیستفاد منه ان کل واحد من العلماء حجة شانیة

لولا المتعارض واما معه فلا دلالة فيه ايضا على حكمه لان الحكم بدخول المتعارضين معا تحته ممتنع وتعين احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح مثل ما اذا وجب انقاذ كل غريق عينا و وقعا لمزاحمة بين الانقاذين فان الدليل الدال على وجوب انقاذ الغرقاء مما لا سبيل الى تناوله لهما معا ولا لاحدهما المعين بل الغير المعين فليرجع الامر فى الترجيح او التخيير الى ما رآه العقل وقد عرفت فيما تقدم آنفا ان الحكم فى مثل هذا التخيير الوقوف عند ما يحتمل رجحانه على الاخر ولو سلم حكمه بالتخيير حينئذ فهذا خروج عن الاحتجاج بالاطلاقات كما لا يخفى.

ومن هذا الباب آية النفر والكتمان وقول الحجة عليه السلام فى التوقيع الشريف فارجعوا الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله فان قضية الايتين وجوب الحذر والقبول عقيب كل انذار واظهار وكذا قوله عليه السلام فانهم حجتى عليكم يدل على حجية كل واحد من الرواة علينا بحسب الشأن الملحوظ فيه عدم المعارض واما معه فلا يستفاد حجية احد المتعارضين منه تعيينا ولا تخييراً نعم يحكم العقل فيه بالتخيير اذا علم التساوى فى الاهتمام وبالجملة هذا القسم والقسم الاول لا ينفعان فى افادة التخيير الشرعى بين الحجتين المتعارضين حتى يتناولا باطلاقهما موضع النزاع اعنى تعارض الفاضل والمفضول.

ومنها ما لا يابى عن الدلالة على التخيير الشرعى بينهما فى نفسه لو لم يكن قد ورد فى بيان حكم آخر فالفرق بينه وبين الاولين انهما قاصران عن افادة التخيير شانا بخلاف هذا القسم فان له اهلية لذلك لو كان مقتضيا له ومن هذا القبيل قوله فى خبر ابى خديجة المتقدم اليها الاشارة ولكن انظر والى رجل.

منکم یعلم شیئا من القضایا الخ فان اطلاق الرجل یتناول کل واحد من المتعارضین فیکون دلیلا علی التخییر الشرعی فان امتثال الاوامر المطلقة یحصل باتیان بعض الافراد مخیراً بینها لان قاعدة الاطلاق وقبح الاغراء بالجهل یقتضیان البناء علی التخییر فی مقام الامتثال ولاینافی کونه تخییراً شرعیا تسمیة تخییراً عقلیا ایضا لان الروایة استناد التخییر الی حکم العقل المستند الی الاطلاق وقبح الاغراء بالجهل ومثله مافی مقبولة ابن حنظلة لکن انظروالی من کان منکم قد روی حدیثنا وقوله العسکری علیه السلام فی روایة الاحتجاج المرویة عن تفسیره علیه السلام واما من کان من الفقهاء صائنا لدینه حافظا لنفسه وکاسراً لهواه متبعا لامرمولاه فللعوام ان یقلدوه .

فان الظاهر من الموصول ارادة جنس المفرد دون الجمع او الاستغراق فالمعنی ان للعوام تقلید احد من الفقهاء الموصوفین بالاوصاف المزبورة وهذا یشمل باطلاقه صورة الاختلاف کما مر وروی انا ابی الحسن کتب جوابا عن السؤال عمن یعتمد علیه فی الدین اعتمدا فی دینکما علی کل فی حبنا کثیر القدم فی امرنا وهذا ایضا یدل علی التخییر مثل قوله علیه السلام انظرو الی رجل لان الاعتماد علی کل منهم عینا لایجوز الامر به جداً فینزل علی التخییر .

والجواب عن هذه الاخبار ونحوها مما یشارکها فی افادة التخییر انها نهی عن الرجوع الی فقهاء المخالفین ورواتهم علی هذا التقدیر فی مقام بیان الحجیة الفعلیه حتی یتمسك باطلاقها بل فی مقام تشخیص طابقیة المرجع من غیرها فی الجملة و مما یدل علی ذلك ان عمر بن حنظلة سئل ثانیا عن حکم صورة الاختلاف فقال فان اختار کل منهما ای المتحاکمین رجلا من اصحابکم فاختلفا فی حکمکم الخ اذلوکان

فی قوله انظروا الی من کان منکم اطلاق یتناول الصورة التعارض لم یکن لهذا السؤال ثانیاً وجه ولکان تعیین الامام عليه السلام الافقه والاعدل عند المعارضة مخصصا لاطلاق الاول ولایذهب الیه ذاهب واولی بعدم الاطلاق من الجمیع ما فی روایة الاحتجاج الواردة فی مقام البیان الفرق بین علماء الیهود وعلمائنا فی مقام بیان التکلیف الفعلی المحتاج الیه لان الرجل السائل کان یعلم ان تکلیف عوامنا هو الرجوع الی علمائنا لکن اشکل علیه ذم الله عوام الیهود علی الرجوع الی علمائهم فلاشیء فیه یقتضی الاخذ باطلاق قوله عليه السلام اما من کان الی اخره بعد وروده فی ذلك المقام وبالجملة الانصاف ان الاستناد فی حکم مخالف للاصل والاجماعات المعتضدة بالشهرة الی مثل هذه الاطلاقات التی کانت بمرئی من الاصحاب القائلین بعدم التخییر فی غایته الاشکال خصوصاً مع استجماعها لشرائط الحجیة فان روایة ابی خدیجة ضعیفة کما قیل بسببه .

وعمر بن حنظلة لم یصرح بکونه ثقة غیر الشهید الثانی احد وروایة الاحتجاج فی اعلی مراتب الضعف لکونها من تفسیر العسکری عليه السلام الذی لایعمل بما فیه الاخباریون وانکان فیها شواهد الصدق موجودة ومما ذکرنا ظهر الجواب عن الاخبار الواردة فی فضل العلماء مثل النبوی اتی کانبیاء بنی اسرائیل و اما النبوی المروی من طرق العامة اصحابی کالنجوم بالاستدلال به بعد فرض حجیة موقوف علی العلم باختلاف اصحابه فی حکم المسئلة وانی له باثباته مع امکان دعوی العلم او الظن القوی بعدم اختلافهم کما هو الشأن فی کل جماعة یأخذین معالیم دینهم من شخص واحد سماعا من نبی او وصی اومجتهد بل فی موضعین منه دلالة علی اتفاق الصحابة اجدهما مادة الاهتداء الی الحق والصواب عند

اختلاف المعتمد عليهم لايتيسر الافي متابعة احدهم مع انه ﷺ اخبر بحصول الاهتداء في متابعة الجميع والثاني التشبيه بالنجوم فانها طرق قطعية يتوصل كل واحد منها السالك الى المقصد فكما ان الموصول الى الموضع المقصود ممكن في متابعة كل واحد من النجوم كذلك ينبغي ان يكون شأن الصحابة ايضا كذلك والالعرى التشبيه عن المعنى فضلا عن الفائدة ولاريب ان ذلك لايتصور ولايتعقل عند اختلافهم في الاحكام وهذا واضح واما الاخبار الخاصة الواردة في حق المعدودين من اصحاب الائمة فيما ذكرنا ظهر الجواب عنها ايضا اذلم يثبت ان معاصري الثقفي مثلا من اصحاب الائمة كان فيهم من يخالف قوله قول الثقفي فيما نعني به من السائل وكان اعلم افقه حتى يثمر اطلاق قوله ﷺ بالثقفي في جواز الاعتماد على قوله حينئذ وهذا الكلام في ساير اصحابهم المأمور بالرجوع اليهم كابان وزرارة وذكريا والعمري ويونس ونحوهم جار بل الظاهر من وثاقتهم واعتماد الامام ﷺ عليهم وتعيينهم المرجع كونهم افضل من غيرهم او مطابقة قولهم للواقع و من هنا قال في الشرائع وغيرها ان نسب المفضول للقضاء جايز من الامام عليه السلام لان نقصانه مجبور بنظره الشريف .

وفيه ايضا دلالة واضحة على ان المفضول من حيث هو لايليق بشيء من مراتب القضاء والفتوى مع وجود الافضل والحاصل ان اصحاب الائمة ﷺ وان لم يكونوا كاصحاب النبي في اتحاد الكلمة واتحاد القول نظراً الى اساس الحاجة احيانا الى اختلافهم لتقية ونحوها دون اختلاف اصحابه ﷺ الا انه كان في غاية القلة فلو سلمنا حينئذ مخالفة قول بعض هؤلاء المرجع لغيره الافضل من الصحابة .

قال الاستاد آية الله البروجردي (ره) ان مجرد المخالفة الواقعية لايكفي

فی التمسك باطلاق الامر لاثبات حجية قوله عند علم المستفتی بالخلاف بل لابد مع ذلك من ثبوت العلم بالخلاف لانا نقول بتعيين الاعلم عند الجهل بالخلاف كما ستعرف فحيث لم يثبت علم مقلدی ابان مثلا بالاختلاف بينه وبين غيره لم ينفع الاطلاق فی شیء .

نعم لماكان صورة الجهل بالخلاف فی الجملة مقطوعا بها كما يشهد به عدم جريان عادة المقلدين بالفحص والبحث عن المعارض فلاجرم من دلالة هذه الاوامر على جواز تقليد المفضول عند الجهل بالاختلاف انتهى وتفصيل القول فی المسئلة يتم ببيان فوائد .

الاول قد يقال انه على فرض تمامية ادلة المجوزين يجوز للعامی الرجوع الی المفضول ابتداء و استدامة من دون الرجوع الی الاعلم وهو مما لاوجه له لان المسئلة من الخلافيات التی وظيفتها الاجتهاد اوالتقليد ولاسبيل للمقلد الی الاول لقصوره عن فهم ادلة القولين فتعين الثانی وتقليد احد المفضولين بتقليده او بتقليد المفضول الاخر يؤدی الی التسلسل كما لايخفی فثمرة البحث فی تقليد الاعلم انما تعود الی المجتهد اذا سئله العامی عن جواز تقليد المفضول نعم لو حصل العامی القطع بجواز تقليد المفضول فی الواقع جاز له الرجوع اليه ابتداء و استدامة مادام كون القطع المزبور باقيا وكذا الحال فيما لو حصل له من ملاحظة الادلة بمعونة واحد من اهل الخبرة اومن التظافر والتسامح مع الغفلة عن وجود المخالف القطع بجواز تقليد المفضول فی ظاهر الشريعة فانه يجوز له تقليد المفضول فی هذا الحال بناء على القول بحجية ظواهر الادلة بالنسبة الی العامی واذاكان المقلد غافلا عن الخلاف فيرجع الی المفضول صح عمله على القول بجواز تقليده وكذا يصح عمله ايضاً

علی القول بوجوب تقلید الاعلم اذا کان عمله مطابقا لمقتضی فتوی الاعلم الی الاقوی اومطلقا بناء علی القول بان الامر الظاهری یقتضی الاجزاء نعم لوقلنا بکون التقلید واجبا شرطیا فی صحة عمل المقلد ولایصح عمله بدونه وان کان مطابقا لمقتضی فتوی واحد من المجتهدین کما ذهب الیه بعضهم کان المتجه هوالبناء علی الفساد فی جمیع هذه الصور لکنه خلاف ما یظهر من الادلة فالمتجه هوصحة ذلك ومثله من تمکن من نیة القربة فی العبادات من الملتفتین لوجوب التقلید فانه یصح اعماله مع تحقق النیة القربة ومنه انکان عاصیا بسبب تفصیره وترك التقلید لکن قدیقال انه فرض لم یتحقق الحرام بالقربة الا ان یقال بانه اذا کان غافلا عن منافات التشریع مع قصد القربة یتحقق الجزم بالقربة .

الفائدة الثانیة اذا علم باختلاف مجتهدین فی الفتوی فهو علی قسمین :

احدهما ان یکون هذا المعلوم مردداً بین الفتاوی الصادرة منه ولم یکن عالما بها تفصیلا والاقوی هوالبناء علی التخییر فی المقام للسیرة المستمرة فان هذا العلم الاجمالی حاصل فی الغالب ولم نر احد من المقلدین یلتزم بوجوب الفحص فی مثل المقام و للعمومات القاضیة بمشروعیة بناء علی ما ذکرنا من شمولها بالنسبة الی المتعارضین ایضا وقیل بوجوب تقلید الاعلم فی المقام ولعل مستندة قوله ﷺ فی مقبولة عمر بن حنظلة الحکم ما حکم به اعدلهما وافقههما الحدیث وفیه ان مورد هذه الروایة هو صورة حصول العلم التفصیلی باختلافهما لانه المفروض فی السؤال فلایعم بالنسبة الی صورة حصول العلم الاجمالی بتحقق الاختلاف المزبور لان اطلاق الجواب منصرف الیه وما قرع سمعك من ان المورد لایخصص

فانما هو فیما اذا کان الجواب عاما فلا ربط له بما نحن فیه .

نعم لو قلنا بان الاصل فی المتعارضین التوقف والتساقط او قلنا بعدم شمول ادلة التقلید لصورة التعارض فلا یبعد القول بوجوب تقلید الاعلم فی المقام اقتصاراً علی المتیقن لکنه بعید بعد ملاحظة ما مر ویدل علی عدم وجوب تقلید الاعلم فی الصورة المزبورة ایضا قاعدة الحرج فان تشخیص الاعلم فی ذلك مستلزم للحرج النوعی فیرتفع التکلیف المزبور بالکلیة .

و ثانیهما ان یکون ذلك الاختلاف معلوما علی سبیل التفصیل وحینئذ فان علم مساواتهما فی العلم وساير وجوه الترجیح کان مخیراً فی تقلید ایهما شاء وفاقا لاکثر المحققین بل لا اعرف فی ذلك مخالفا من اصحابنا وفیه وجوه واحتمالات اخر.

احدها ما حکی عن بعض الاصولیین وهو سقوط التکلیف راسا والرجوع الی البرائة الاصلیة وهذا مبنی علی ان یکون الاصل فی تعارض الامارتین التساقط و قد ابطلناه مضافا الی امکان دعوی الاجماع علی خلافه مع ان البناء علی ذلك فی مثل المقام مستلزم للخروج عن الدین .

وثانیهما ما حکی بعض وهو وجوب الاخذ باقوی القولین والظاهر ان المراد باقوی القولین کالاتمام بالنسبة الی القصر فهو غیر البناء علی الاحتیاط کالجمع بینهما فی المثال المفروض نعم ربما یتوافقان کما اذا دار الامر بین الوجوب والاستحباب مثلا فان البناء علی الوجوب الاخذ بالاقوی وموافق الاحتیاط وبناء هذا القول ان یکون الاخذ اصلا فی تعارض الامارات التوقف .

و ثالثهما الاخذ بما یوافق منهما اصلا من الاصول کالاستحباب اوالبناء علی الاحتیاط و اما لو علم اختلافهما فی مقدار العلم فان علم الاعلم منها تفصیلا فالاقوی هووجوب تقلید الاعلم فی المقام ویدل علیه روایة عمر بن حنظلة المتقدمة وان احتمل فی نظره اعلمیة کل منهما من الاخر بعدالعلم الاجمالی بان احدهما اعلم فان قام علی تعیین الاعلم منهما امارة من الامارات الشرعیة کالبینه وجبت متابعتهما کما فی صورة العلم التفصیلی لان العلم الشرعی والوجدانی سواء فی تشخیص الموضوعات وان لم یقم دلیل شرعی علیه فاما ان یظن باعلمیة احدهما باحد الظنون المطلقة اولا فان کان الاول ففی اعتبار الظن حینئذ و عدمه وجهان بل قولان قیل بالاعتبار لان الاخذ به طریق القطع بالخروج عن التکلیف الظاهری الذی هوالتخییر والعقل قاض بوجوبه و بتقریر اخر.

نقول ان المستفاد من روایة عمر بن حنظلة المتقدمة هو وجوب تقلید الاعلم عندالعلم بالاختلاف ولما کان تشخیص الاعلم متعذراً بالنسبة الی نوع المکلفین اومیسرا فی الغالب کان البناء فی تشخیصه علی الظن متعینا لانه القدر المتیقن فی الخروج عن التکالیف الثابتة وبعبارة اخری لا ریب فی ان تقلید من یظن بعدم اعلمیته من حیث کونه کذلک لیس واجبا تعیینا فی المقام وتقلید من یظن باعلمیته مما یحتمل ان یکون واجبا علی سبیل التعیین فیجب البناء علی الثانی اقتصاراً علی القدر المتیقن والوجه الاخر هوان یقال ان الشک فی المقام لیس دائراً بین التعیین والتخییر بل بین المعنیین لان احتمال الاعلمیة التی توجب المتابعة عیناً قائم فی کلا الجانبین واعترض علیه بان هذا انما هوبالنسبة الی الحکم الواقعی واما بالنسبة الی الحکم الظاهری المستند الی تعارض

الاحتمالین اعنی التخییر فالامر دائر بین التخییر والتعیین ایضا فان الاخذ بقول مظنون الاعلمیة لا ینافی حجیة قول الاخر تخییراً بخلاف الاخذ بقول موهوم الاعلمیة فانه ینافی المظنة المتعلقة بکون الاخر اعلم المقتضیة لوجوب الاخذ بقوله عینا و یورد علیه بان مجرد کون تقلید موهوم الاعلمیة لیس الاعلی تقدیر حجیة الظن المفروض مطلقا او فی خصوص المقام والمفروض عدمها والاقوی هو لزوم البناء علی الظن فی هذا المقام و ان کان الثانی بان لم یرجح احتمال اعلمیة احدهما علی احتمالها فی الاخر فمقتضی القاعدة علی تقدیر وجوب تقلید الاعلم هو التوقف فی المقام و ذهب غیر واحد من الاصولیین القول بالتخییر فی المقام واستظهر بعضهم الاتفاق علیه کما لو علم بالمساوات والفرق بینهما یظهر بالتأمل واستدلال بعضهم ثبوت التخییر فی المقام بالعمومات الفاضیة بمشروعیة التلید بناء علی شمولها للمتعارضین اذ لامعارض لها سوی روایة عمر بن حنظلة المتقدمة والظاهر انصرافها الی صورة کون الاعلم معلوما لانه القدر المتیقن من اطلاق الروایة المزبورة فالمقتضی للتخییر فی المقام ثابت هو العمومات والمانع الذی وجود الاعلم فی المقام غیر ثابت فاصالة عدم المانع سالمة عما یصلح للمعارضة معها فی المقام .

ویورد علیه بان قوله علیه السلام فی الروایة المتقدمة الحکم ماحکم به اعدلهما وافقههما الخ فی ان الحجة فی مقام التعارض انما هو الاعلم الواقعی فتقییده بالمعلوم من غیر قرینة غیر مستقیم .

وحینئذ فنقول ان عمومات التقلید مخصصة بالروایة المزبورة ومع احتمال احدهما لا یمکن التمسک بها فی المقام لانه من قبیل التمسک

بالعمومات فی الشبهات البدویة المصداقیة وهوغیرجایز ومن هنا یظهر ان المقتضی لیس بثابت فی المقام علی سبیل الاطلاق والقول بان روایة عمربن حنظلة واردة فی خصوص الحکم والتمسك بها فی المقام یتوقف علی ثبوت قیام الاجماع المرکب فی المقام والقدر المتیقن منه هوصورة کون الاعلم معلوماً .

مدفوع بان اطلاق الاجماع المرکب المنقول فی المسئلة شامل بالنسبة الی هذه الصورة فیتم الاستدلال بها علی المدعی .

الامر الثالث اذا شك فی اصل تفاضل احدهما عن الاخر فالکلام هنا یقع فی مقامین :

الاول فی وجوب الفحص عن الاعلمیة حینئذ وعدمة .

والثانی ما تثبت به الاعلمیة بعد الفحص .

اما الاول فالذی صرح بـه بعض المحققین وجوب الفحص عند التساوی وبه قال بعض من المحققین ومفروض الکلام تفصیلا اختلافهما فی الفتوی ویستدل له بامور :

الاول الاصل فان حجیة قول کل منهما بعد الفحص و الیاس عن التفاضل یقینیة و قبله مشکوکة و اصالة عدم الحجیة محکمة الا فی القدر المعلوم ولکن ان تقول ان التخییر بین القولین المتعارضین لیس حکماً شرعیاً مستفادا من الادلة بل حکم عقلی ینشأ من فقد المرجح وحیث احتمل وجود الرجحان فی احدهما فالعقل لایقتضی بالتخییر بل بالتفتیش الا ان یقال بـان الادلة المعتبرة من النصوص والاجماعات المنقولـة قاضیة بثبوت التخییر الشرعی فی هذا المقام فمقتضی الاصل والقاعدة حینئذ هوالتخییر و یدفعه ان الادلة المزبورة مخصصة بروایـة

عمر بن حنظلة فمع الشك فی اندراج الفرد المشكوك فيه فی المخصص بالكسر اوفی المخصص بالفتح يجب الفحص .

والثانی اطلاقات الاخبار والاجماعات فان اطلاقها يقتضی عدم اشتراط التقليد الاعلم بصورة العلم بالاعلمية فيكون العلم بالنسبة اليه مقدمة وجوديه يجب تحصيلها علی قياس سائر الواجبات المطلقة بالنسبة الی حصول العلم و القول بان شمول ادلة التقليد بالنسبة الی المقام ثابت و شمول المخصص لها مشكوك فيه و اصالة عدم التخصيص سالمة عن المعارضة فی المقام مما لاوجه له .

والثالث القاعدة المقررة فی تعارض الطريقين من عدم جواز العمل بها تخييراً الابعد طلب المرجحات ويمكن جعله هنا من جزئيات عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص عن المعارض لان التخيير فی مثل المقام اصل من الاصول العلمية و ان لم يكن كذلك فی تعارض الاخبار كما يمكن ايضاً ادراج المقام تحت ما اذا اشتبه الواجب بالحرام بل لعله منه حقيقة .

الرابع ان احتمال اعلمية احدهما عن الاخر علی القول بوجوب تقليده عيناً يقتضی دوران الشك بين التعيين و التخيير فی التكليف النفس الامری وقد ظهر انه فی امثال المقام يقال الاصل التعيين .

فان قلت ان اطلاق العمومات القاضية بالتخيير شامل بالنسبة الی ما نحن فيه والقدر الخارج من تحتها هو صورة العلم بالاعلمية فصورة الشك داخلة و القول بالمنع من جواز التمسك بها فی مثل المقام اذ لااطلاق فيها يقتضی التخيير فی صورة المعارضة والالزم القول بعدم وجوب تقليد الاعلم مما لاوجه له .

قلت ان اريد من ذلك قوله عليه السلام في بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض فاذن انت مخير فلا ريب في انه مشروط بفقد المرجحات والمفروض انه مشكوك فيه وان اريد من الاطلاقات القاضية بمشروعية التقليد ففيه انها مقيدة بخبر عمر بن حنظلة المتقدمة القاضية بوجوب تقليد الاعلم اذا كان احدهما اعلم من الاخر ففي صورة الشك في الاعلمية وعدمها لايمكن التمسك في دفع الاحتمال المزبور بالاطلاقات المزبورة لانه من قبيل التمسك بالاطلاقات في الشبهات المصداقية وهو غير جايز كما تقرر في الاصول .

فان قلت لامانع من التمسك باصالة عدم الاعلمية في مثل المقام ويترتب عليه التخيير و المناقشة فيه بان العمل بالاصل قبل الفحص عن المعارض ليس بجائز فاسدة لان ذلك انما هو في الشبهات الحكمية واما المصداقية الموضوعية فقد تقرر في الاصول جواز العمل به فيها من دون فحص .

قلت اولا ان اصالة عدم الاعلمية لاتقتضي بثبوت التساوي الاعلى قياس الاصل المثبت الذي لايعتمد عليه والتخيير بين المتعارضين انما هو حكم من احكام التساويهما .

وبتقرير اخر لاريب في ان التخيير ليس حكماً من احكام التساوي اوعدم الاعلمية شرعاً بل عقلا ولا يترتب على المستصحب الا احكام الشرعية كما ثبت في محله عند ابطال الاصول المثبته و يورد عليه بالتزام كون التخيير في المقام شرعياً مستفادا من الادلة كما في تعارض الاخبار فباصالة عدم الاعلمية و غيرها من وجوه الترجيح امكن اثبات التخيير بناء على كونه من احكامه دون احكام التساوي .

وثانیاً بان هذا الاصل معارض باصالة عدم المساوات التی یمکن دعوی کونها امراً وجودیاً شرعیاً من بلوغ کل واحد من المجتهدین مقدارا معیناً من العلم من دون زیادة نقصان الا ان یقال بان اصالة عدم الاعلمیة حاکمة علی اصالة عدم التساوی بناء علی ان الاعلمیة مانعة من ثبوت التخییر فی المقام لان التساوی شرط اویقال بان اصالة عدم التساوی مما لا یترتب علیه اثر شرعی من دون واسطة امر عادی و هو اعلمیة احدهما عن الاخر ولا یمکن اثبات الاعلمیة بها الاعلی قیاس الاصل المثبت الذی لانقول به او یقال بالمنع من کون المساواة امرا وجودیا شرعیا بل هوراجع الی امر عدمی وهوعدم مزیة احدهما علی الاخر .

وثالثابان جماعة من الاصولیین انکروا امکان تساوی المجتهدین والظاهر انه علی فرض امکانه عدیم الوقوع فی الخارج اونادرة بحیث لایمکن العلم به وحینئذ فیمکن المنع من جواز العمل باصالة عدم الاعلمیة الابعد الفحص لقیام ظن التساوی کما فی نظائره من الشبهات الموضوعیة التی لایجرون فیها الاصل الابعدالتفتیش والحاصل انه کثیرا ما یتوقفون عن العمل بالاصل الا بعد الفحص فی الشبهات الموضوعیة ایضا ولعل المقام من هذاالباب ویورد علیه بان مجرد حصول الظن الذی لم یثبت اعتباره لایقضی بوجوب الفحص فی اجراء الاصل فی الشبهات المصداقیة ما لم یقم دلیل معتبر علی وجوب الفحص فیه کما فی الشك فی حصول الاستطاعة ونحوها ومن هنا یظهر ان اصالة عدم الاعلمیته اصل موضوعی حاکم علی الوجوه الاربعة المتقدمة القاضیة بوجوب الفحص فی المقام فالاقوی فی النظر هوعدم وجوب الفحص عن الاعلمیة فی الصورة

المزبورة و اما الموضوع الثانی فتثبت الاعلمیة بکل ما ثبت به سائر الموضوعات العامة وطریق معرفتها هو التسامع من اهل الخبرة او القرائن المفیدة للعلم مثل کونه مرجعا للصلحاء و العلماء والاتقیاء واشتهاره بالافضلیة بین اهل الخبرة ونحوها والظاهر الاکتفاء بالظن ایضا لانسداد سبیل العلم بالاعلمیة غالبا کما مر بیانه وهل یشترط فی حجیة الظن فی المقام تعذر تحصیل العلم فلو تمکن منه لم یجز العمل بالظن اوفیه قولان اقویهما الثانی لاصل المتقدم و لان سبیل العلم بالاعلمیة متعسر فی الغالب فیقوم مقامه الظن بها وهذا الحرج النوعی یقضی بعدم وجوب الفحص مطلقا فلایجب الفحص ایضا فی صورة التمکن من تحصیل العلم سیما مع القطع بعدم افضلیة الاخر فان الظاهر انه لافائل بوجوب الفحص فی هذه الصورة بل یجوز له الاخذ بالظن المذکور لکن لا یتعین علیه ذلك بل یجوز له الفحص رجاء لانکشاف الخلاف وظهور التساوی کی یکون مخیراً بینهما لما فیه من التوسعة التی سببت فی الالتزام بقول احدهما خاصة بل الظاهر ان الاخذ باحتمال الافضلیة حینئذ جایز ایضا فان لم ینکشف الخلاف بعد الفحص تعین الاخذ بمقتضی الظن او الاحتمال وان لم یقطع بانتفاء الافضلیة فی شیء من الجانبین وکان افضلیة کل محتملة عنده فیحتمل القول بعدم جواز الاعتماد علی الظن فیه لدوران الامر بین المحذورین بل یجب الفحص والاظهر عدم وجوب الفحص فی المقام ایضا لما مر وقد یشکل فی الاکتفاء بالظن المزبور فی مثل المقام وان کان ثابتا بدلیل الانسداد بناء علی تقدیر کون التخییر فی المقام من الاحکام العقلیة من جهة متابعة اقوی الامارتین وقبح ترجیح المرجوح علی الراجح لان غایته ما یقتضیه الظن المزبور هو ثبوت الاعلمیة شرعا فاذا لم یکن

وجوب تقليد الاعلم من الاحكام الشرعية لم يترتب على ما قام عليه الامارة بمنزلة الاعلم الواقعی فی نظر العقل فيعامل معه معاملة الواقع كما فی صورة قيام البينه اونحوها على ثبوت الاعلمية .

الامر الرابع اذا علم اختلافهما فی مقدار العلم وان احدهما اعلم من الاخر يقيناً ولكن شك فی مخالفتهما فی الفتوى فلايدرى ان ذلك الاعلم يخالف رايه راى المفضول ففی وجوب الفحص عن الاختلاف حينئذ ثم تقليد الاعلم ان ظهر المخالفة وعدمها فتخيير بينهما ابتداء وجهان قولان منشاءهما التأمل فی ان تقليد الاعلم هل هو واجب مطلق اومشروط بصورة العلم بالاختلاف ان على تقدير وجوبه مطلقا يجب الفحص من باب المقدمة والذى اختاره غير واحد من المحققين هو الاشتراط مستدلا بامرين واردين على الاصل القاضی بالاطلاق بناء على ان التخيير بعد الفحص والياس عن الاختلاف او الاخذ بقول الاعلم مع ظهور المخالفة مما لا اشكال فيه ولا شبهة بخلاف البناء عليه قبل الفحص فانه مشكوك لايرجع الى اصالة الحجية واستصحاب الشغل وقاعدته والاقوى عدم الاشتراط ويدل عليه امور:

الاول ان مقتضى الاصل عدم اختلافهما فی الفتوى وهذا من قبيل اصالة عدم المانع الجارية فی سائر المقامات عند احراز المقتضی و يورد عليه بانه مع كونه من الاصول المثبتة وانه من قبيل اثبات الحادث بالاصل معارض مع اصالة عدم الاتحاد بناء على انه ايضا وجودى الاان يقال بان الاتحاد فی الفتوى ليس شرطا فی ثبوت التخيير العقلی اوالشرعی فی هذا المقام بل الاختلاف مانع فالاصل عدمه وهذا الاصل حجة فی المقام بعد ملاحظة كون غير الاعلم مع وجود الاعلم ايضا حجة شرعية شأنية

کما هو مقتضی اطلاقات الادلة فانها قاضیة بثبوت المقتضی فی مثل المقام .

والثانی اطلاقات الاخبار العامة و الخاصة الواردة فی مشروعیة التقلید فان القدر المندرج تحتها بیقین هوصورة الجهل بالمخالفة .

والثالث السیرة المستمرة من زمان الائمة علیهم السلام الی هذا الان فان عادة الناس مستقرة الی المراجعة الی المفضولین مع الجهل بالمخالفة قولهم بقول الافضل سلفا عن خلف الا ان یقال بان القدر المتیقن من السیرة المزبورة هو صورة عدم کون الاعلم معلوما اما هذه الصورة فهی مندرجة فیما دل علی وجوب تقلیدالاعلم من الاصل والمقبولة منصرفة الی خصوص صورة العلم بالاختلاف لانها المقرفی السؤال فینصرف اطلاق الجواب الیها الاان یقال بان لفظ السؤال منصرف الی الواقع اذ لیست فیها قرینة تفید حصر السؤال فی خصوص المعلوم فان قوله و کلاهما اختلفا فی حدیثکم ظاهرفی تحقق المخالفة الواقعیة اذ الالفاظ موضوعة بازاء المعانی الواقعیة ولیست موضوعة للامورالمعلومة کما انها لیست منصرفة الیها فالاصل عدم جواز تقییدها بصورة العلم بالاختلاف مضافا الی ترك الاستفصال عن صورة عدم الاختلاف دلیل علی العموم بل یمکن ان یقال ان المناط منقح فی المقام .

ثم ذکر الوالدالعلامة انه یشترط فی وجوب تقلیدالاعلم امران :

احدهما العلم التفصیلی باختلاف الاعلم مع غیره فانه فی خصوص هذه المسئلة لایجوز تقلیدالمفضول واحتج له بان القرائن الحالیة شاهدة بکون السؤال عن خصوص صورة العلم بالاختلاف ولیس السؤال مطلقا حتی یکون الجواب ایضا عاما شاملا لکلتا الصورتین .

والثانی ان یکون تشخیص الاعلم میسوراً فلو کان تحصیل العلم بالاعلمیة موقوف علی ارتکاب الحرج لم یجب ذلك علیه ومع اجتماع الشرطین المزبورتین یجب تقلید الاعلم انتهی کلامه.

قلنا بعد ان نسمع من استاذنا العلامة المرحوم آیة‌الله البروجردی قدس‌الله مرقده الشریف ان تحصیل العلم بالاعلمیة موقوف علی ارتکاب الحرج نوعا اذ الغالب تعسر حصوله فلایجب تقلید الاعلم مطلقا فاجاب بان الحرج الغالبی لیس قاضیا بارتفاع التکلیف نعم لو کان تشخیص الاعلم متعسرا بحسب قدرة نوع المکلفین فی مثل زماننا هذا امکن الحکم بعدم وجوب تقلید الاعلم بالکلیة.

ثم قال انما نقول بوجوب تقلید الاعلم بالنسبة الی خصوص المسئلة التی نعلم تفصیلا بوقوع الاختلاف فیما بین الاعلم والمفضول ومن البین ان الالتزام بوجوب تقلید الاعلم فی خصوص هذا الفرد مع تیسر تشخیص العلم بالاعلمیة کما فی عصر الشیخ (ره) لیس مستلزما للحرج المزبور و الحرج الاعلبی مما لادلیل علی ارتفاعه مع ان قاعدة المیسور الثابتة بالعقل والنقل قاضیه بوجوب الانیان بالمستطاع فی مثل المقام ثم قال انا لانسلم تحقق الحرج النوعی فی مثل المقام اذ لانقول بوجوب تقلید الاعلم الموجود فی العالم و انما نقول بوجوب الاعلم الذی یکون الرجوع الیه میسوراً کاعلم البلاد اذا حصل العلم التفصیلی بمخالفة المفضول معه فی الفتوی مع ان الحکم بجریان قاعدة الحرج فی المقام مستلزم لعدم وجوب تشخیص الافقه فی الاخبار المتعارضة لان ذلك اصعب من موضع البحث مع انه لا قائل ظاهراً بذلك فان الافقهیة من جملة المرجحات التی یجب علی المجتهد تشخیصها عند وقوع المعارضة

بين الاخبار فقلت له ان الاجماع ان قام على وجوب الرجوع الى اقوى الدليلين ولا ريب في ان الوثوق او الظن بافقهية راوى احدهما كاف في ترجيحه على الاخر ولا نسلم قيام الاجماع على وجوب تحصيل العلم بالافقهية عند وقوع المعارضة بين الاخبار فكذا الحال بالنسبة الى المقام فما ذكر من سقوط تقليد الاعلم مع تعسر تشخيصه غير مستقيم بل نلتزم بوجوب تقليد مظنون الاعلمية نظراً الى ان تحصيل العلم بالاعلمية مستلزم للحرج النوعي لان الامر دائر في المقام بين التعيين والتخيير فالاصل يقتضي الاول و لان مقتضى القاعدة في كل مقام تعسر تحصيل العلم فيها نوعا كما في تشخيص المتلفات واروش الجنايات والعدالة والاوقاف والانساب هو لزوم العمل فيها بمقتضى الظن وهذه القاعدة صحيحة عند الاصحاب حتى عند من يقول بعدم حجية الظن مطلقا واجاب عن ذلك بان التمسك بالانسداد بحجية الظن في مثل المقام يتوقف على امور اربعة :

الاول ثبوت التكليف وبقائه في القدر الزائد على المعلوم .

الثاني عدم امكان الاحتياط او عدم وجوبه .

الثالث حصول الانسداد الاغلبي .

الرابع التساوي الظنون ولا ريب في ان الشرط الاول منتف في المقام فانا لانسلم ثبوت التكليف بتقليد الاعلم مع تعسر تشخيصه ومجرد ثبوت الاحكام الفرعية عليه في هذا الحال لايقتضي ذلك .

فقلت له بحول الله ان مقتضى رواية ابن حنظلة المتقدمة هو ثبوت التكليف بتقليد الافقه في المقام لان قوله وافقههما كغيره من الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وتشخيصه ايضا واجب فاذا وجب على المكلف

تقليد الاعلم الواقعي في صورة الاختلاف وتعسر عليه تحصيله وجب عليه الاخذ بالظن في تشخيصه اقتصاراً على المتيقن في الخروج عن الاشتغال اليقيني فاجاب عن ذلك بان السائل انما سئل عن حال المتحير فلا يمكن ان يكون الجواب معلقا على امر مجهول عند المتحير والتكليف بتقليد الافقه الواقعي المجهول عند المكلف من هذا القبيل فلابد من ان يكون الجواب معلقا على امر معلوم وهو وجوب تقليد معلوم الاعلمية اذا كان معلوما فما ذكرت من لزوم البناء على الظن في المقام غير مستقيم اذ التكليف بتقليد الاعلم منتف عند تعسر تشخيصه والبناء على الظن غير مستفاد من الرواية المزبورة فقلت له ان كثيرا من الاخبار بل اكثرها مشتملة على السئوال عن حال المتحير مع ان طريقة الاصحاب مستقرة على حملها على المعاني الواقعية ما لم تقم قرينة على خلافها .

الامر الخامس ما اذا كان المفضول اوثق من الافضل في الفتوى بحسب الامور الراجعة الى كيفية الاستنباط دون الامور الخارجية مثل ان يكون المفضول اكثر فحصا من الافضل وابذل جهداً منه فهل يتعين ايضا تقليد الافضل اوينقلب الامر فيتعين حينئذ تقليد المفضول باعتبار ما فيه من التخيير او التعيين وجوه واقوال .

اظهرها الاول لاطلاق رواية عمر بن حنظلة المتقدمة و يحتمل الثاني لما معه من الوثاقة المقربة للقول من الواقع بحيث لا يعارضه زيادة ملكة الاعلم و هذا مبني على كون المناط المستفاد من المقبولة المتقدمة هو الاقربية والاوثقية لامطلق الاعلمية والافقهية كما هو الحال بالنسبة الى الاخبار المتعارضة .

الامر السادس قال صاحب الفصول هل العبرة في الافقه بان يكون

افقه فی غالب المسائل او یکفی کونه افقه ولو فی المسئلة التی یرجع فیها وجهان اظهرهما فی کلامهم الاول .

وقضیة بعض الوجوه هو الثانی وعلی تقدیره فالظاهر تعین الافقه فی البعض بالنسبة الی البعض الذی هو افقه فیه حتی انه لو کان احدهما افقه فی مباحث الطهارة والاخر فی مباحث التجارة تعین تقلید کل منهما فیما هو افقه فیه ویتخیر فی الباقی فی الرجوع الیهما والی من یساویهما فیه انتهی والظاهر ان ما ذکر مبنی علی کون المناط المستفاد من المقبوله ونحوها هو الاوثقیة ولاقربیة اما لو قلنا بان الاخذ بقول الاعلم مبنی علی التعبد المحض فانکان احدهما افقه فی نوع المسائل اوفی اغلبها تعین تقلیده وانکان احدهما افقه فی مباحث العبادات مثلا والاخر فی مباحث المعاملات کان المتجه هو التخییر لعدم شمول المقبولة بشیء منهما .

الامر السابع اذا تساویا فی ملکة الفقاهة والاجتهاد وتفاضلا فی الدین والورع ففیه قولان قیل بوجوب تقلید الادین والاورع تمسکاً بالاصل وقبح ترجیح المرجوح علی الراجح وان الظن الحاصل فی قول الاورع اقوی من غیره و فی کلیهما نظر نعم یمکن ان یستدل لذلک بقوله علیه السلام فی خبر عمر بن حنظلة المتقدمة الحکم ما حکم به اعدلهما الخ علی کون المستفاد منه هو کون کل من الافقهیة والاعدلیة موجباً للترجیح .

الامر الثامن انه ان قلنا بوجوب تقلید الاعلم فانکان احدهما اعلم فی الفقه وسائر العلوم فلا اشکال فی لزوم تقلیده و کذا ان کان اعلم فی الفقه والاختلاف فی سائر العلوم التی لها دخل فی الفقه کالاصول والرجال

والعربیة ونحوها فهل یجب تقلید الاعلم فی جمیعها اوفی بعضها اوتتخیر حینئذ مطلقا وجوه اواقوال والاقرب انه لوکان کسائر العلوم لـه دخل فی الاعلمیة امکن بترجیحه علی غیره والافلا .

الامر التاسع قال فی المفاتیح الظاهر انه لاخلاف بین الاصحاب فی ان الترافع فی زمن الغیبة حکمـه حکم الاستفتاء فیجب المرافعه الی الاعلم ان وجب تقلیده الاعلم والافلا واما فی زمن الحضور فالظاهر من المعظم انه کذلك ایضاً و یظهر من العلامة انـه یجوز الترافع الی المفضول فی زمن الحضور تبعاً للشرائع قال لان خلله ینجبر بنظر الامام علیه السلام وهکذا حکم التقلید فی الفتوی انتهی .

وقد یورد علیه بان ما ذکر مخالف لمقتضی العمومـات القاضیة بجواز الترافع الی العلماء وما دل علی ثبوت الولایـة العامـة للمجتهد ولایمکن تخصیصها بروایة عمر بن حنظلة المتقدمة لانها مختصة بصورة الاختلاف وایضاً لوکان الترافع الی الافضل واجباً لورد بیانه فی الشریعة فعدم الدلیل دلیل العدم بل یمکن دعوی قیام السیرة علی خلافه وایضا قـد عرفت ان تشخیص الاعلـم مستلزم للحرج النوعی فلیس بواجب وتعیین الاعلم مقدمة للترافع الیه فلا وجوب لذیها بعد عدم وجوبهـا مضافاً الی ان الاعلم غالبا ینحصر فی واحد ولاریب فی ان التکلیف عامة الناس بالرجوع الیه فی مقام الترافع مستلزم للحرج الشدید والعسر المنفی عن هذا الدین مع ان ذلك لوجوب تحصیل الاعلمیة کما یجب تحصیل الاجتهاد فالاقوی عدم وجوب الترافع عند الاعلم .

الامر العاشر هل حکم غیر الاستفتاء من سایر مایشترط فی مباشرته الاجتهاد حکمها کذلك فیجب اعتبار الاعلم اولا فیه وجهان بل قولان

اقويهما الثانى لما دل على ثبوت الولاية العامة للمجتهد وجواز الرجوع اليه فى امثال هذه المقامات .

الامر الحادى عشر اذا علم بفتوى المفضول بسماع منه او بتواتر او نحو ذلك وظن بفتوى الافضل باخبار عدل ونحوه مما يجوز الاعتماد عليه فى معرفته مذهب المجتهد فهل يجب تقليد المفضول او يجب تقليد الاعلم فيه وجهان بل قولان اقويهما الثانى لما دل على ثبوته ولاوجه للاول وثبوت مبنى على وجوب تقليد الاعلم .

الامر الثانى عشر قال فى المفاتيح اذا سئل المقلد المفضول مع تمكنه من الافضل فان علم المسئول بذلك فالاحوط ترك الفتوى وان لم يعلم بذلك فله الفتوى حينئذ حملا لفعل المسلم على الصحة انتهى والظاهر جواز الافتاء للمفضول مطلقا .

الامر الثالث عشر يظهر من جملة من الكتب انه اذا تعدد المجتهدون واتفقوا على الحكم جاز للمقلد العمل بالحكم من دون تعيين من مقلد على مقتضى قول واحد منهم اذ لا يتحقق التقليد بدونه نعم لو قلنا بان التقليد عبارة عن العمل بقول الغير كان المتجه عدم وجوب البناء فيه والاقوى عدم وجوب التعيين فى المقام و ان كان الاقرب وجوب البناء على شىء من اقوالهم فى هذا المقام لكنه بعيد كما يظهر من ملاحظة ما مر .

الامر الرابع عشر اذا قلد المفضول لعدم التمكن من الافضل ثم تمكن منه فيجب عليه تقليده فيما لم يقلد المفضول فيه و هل يجب الرجوع الى الافضل فيما قلد فيه المفضول اولا فيه وجوه اواقوال يحتمل القول بوجوب الرجوع مطلقا لاطلاق الدليل الدال على وجوب تقليد

الاعلم فان مقتضی اطلاق روایة عمر بن حنظلة المتقدمة هو وجوب تقلید الاعلم مطلقا فان المستفاد منها هو ان حکم غیر الاعلم لیس معتبرا فی الشریعة اذا کان معارضاً مع حکم الاعلم فکذلك الفتوی للاجماع المرکب غایته الامر جاز تقلید المفضول فی صورة العجز عن الاعلم لمکان الدلیل الدال علیه فیرجع فیما نحن فیه الی عموم الروایة المزبورة واستصحاب ثبوت الحکم فی حقه غیر جاز فی المقام سیما بعد ملاحظة معارضة باستصحاب التخییر و بالاستصحاب التعلیقی القاضی بوجوب التقلید الاعلم .

نعم لو تساویاً فقلد واحداً منها ثم صار الاخر افقه منه فالظاهر عدم وجوب العدول لان روایة المزبورة مختصة بصورة کونه اعلم حال صدور الحکم او الافتاء فلایکون المقام الذی هو مورد العمل فاستصحاب ثبوت الحکم المقلد فیه جار فی خصوص المقام و یحتمل القول بالعدم مطلقا لاستصحاب الصحة ولزوم الحرج غالباً فی الرجوع وامکان منع انصراف الاطلاق الی هذه الصورة مع معارضة باطلاق الشهرة و الاجماع المنقول بانه لایجوز الرجوع بعد تقلید المجتهد والتعارض بینهما عموم من وجه و الترجیح مع هذا الاطلاق و یحتمل التفصیل فی المقام بین الاعمال السابقة واللاحقه فیحکم بصحة الاعمال السابقة وترتب آثارها علیها ولاتجب اعادتها للاصل وقاعدة الحرج وقد مر الکلام فی ذلك فی مسئلة عدول المجتهد عن الفتوی .

الامر الخامس عشر الاعلم من کان له ملکة و کان اشد استنباطاً بحسب القوة المقررة و نعنی به من اجاذ فی فهم الاخبار مطابقة و التزاماً اشارة وتلویحاً وفی فهم انواع التعارض و تمیز بعضها عن بعض

وفي الجمع بينها باعمال القواعد المقررة لذلك مراعياً للتقريبات العرفية ونكاتها وفي تشخيص مظان الاصول اللفظية والعملية وهكذا الى ساير وجوه الاجتهاد و اما كثرة الاستنباط و زيادة الاستخراج الفعلي فمما لا مدخلية له في الاعلمية بيان ذلك صيغة افضل وضعت لافادة التفضيل و الزيادة في الاتصاف بالمبدء بحسب ما اريد منه في ذلك الاطلاق من المعاني وللعلم اطلاقات عديدة معروفة فقد يطلق ويراد به مطلق الادراك المنقسم الى التصور والتصديق وهذا مخصوص يعرف اهل الميزان و قد يطلق ويراد الاعتقاد الجازم اعني التصديق وقد يطلق ويراد به السائل و مقابلة هذين القسمين مبني على كون المسائل عبارة عن المحمولات المنتسبة او كون التصديق عبارة عن نفس الاذعان وقد يطلق و يراد به الملكة ولا ريب في ان المراد بالمبدء في قولنا المجتهد الاعلم ليس هو الاول و هو واضح ولا الثاني لان التفضيل بحسبه يرجع الى اختلاف مراتب التصديق شدة وضعفاً ويكون المراد بالاعلم من كان اعتقاده اشد من اعتقاد الاخر وعدم اعتباره في باب التقليد مقطوع به لان المعتبر في الاجتهاد انما هو الاعتقاد الراجح اعني الظن دون الجازم و ايضاً لامدخلية لتاكد الاعتقاد وعدمه في الاقربية عن الواقع وقد عرفت ان تقديم الاعلم انما هو لكونه اقرب مع ان الاطلاق على الاعلمية حينئذ متعذر ومنحصر في اخبار المجتهد نفسه عن مقدار اعتقاده مع ان اطلاق الاعلم وارادة هذا المعنى غير معروف في المحاورات ولعله لما اشترطوا في صيغ التفضيل من كون المبدء قابلا للشدة و الضعف و العلم بمعنى التصديق الجازم ليس قابلا لهما حقيقة اوفي نظر العرف فانهم غير فارقين بين اقسام العلوم من حيث الشدة والضعف واما المعنيان الاخيران فكل

منهما يصح بناء التفضيل منه عرفا فان الاعلم قد يطلق و يراد به اشد ملكة واقويها وهذا هو المتعارف الشايع فی المحاورات فيما اذا قيد ببعض الصناعات مثل ان يقال زيد اعلم من عمرو وفی النحو فان المراد به لما كان معرفته احوال اواخر الكلم اعرابا وبناء فلاجرم يكون المراد بالاعلم من يشتد فی هذه الملكة بالنسبة الی غيره لكن لاينبغی التامل فی كون المراد بالاعلم هنا هو المعنی الاخير .

اما اولا فلان المراد بالاعلمية فی خصوص الفقه و الفقه عبارة عن ملكة معرفة الاحكام الشرعية عن مدارکها التفصيلية فالافقه والاعلم فی الفقه بمعنی انه اشد ملكة و اقوی استنباطا و هذا مثل ما يقال فی حق بعض ارباب الصنايع بالفارسی (زيد استادتر است دربنائی ونجاری) فكما لاعبرة بالاستادية بكثرة الاعمال الصادرة وقلتها بل بشدة الملكة وضعفها كذلك لاعبرة بكثرة الاستخراج و قلته فی الاعلمية بل بشدة الملكة وضعفها .

واما ثانيا فلان زيادة المعلومات ونقصانها مع الاستواء فی الملكة سيان فی تأكيد الظن الحاصل من الفتوی جداً و من الواضح البين ان تقدم الاعلم انما هو لاجل اقربية قوله من الواقع وتاكد الظن الحاصل منه فاذا جعلنا العبرة فی تحقيق الاعلمية ما لا يكفل هذا المهم اعنی تاكد الظن كان منافيا للفرض مضافا الی ماورد انكم افقه الناس اذا عرفتم معانی كلامنا حيث جعل مناط الافقهية ما يرجع الی جودة فهم معانی الكلام لا الی كثرة ضبط الاخبار فان صاحب الملكة القوية اجود فهما للمعانی من صاحب الملكة الضعيفة .

وبالجملة لااشكال فی ان المناط فی الاعلمية علی امورلها مدخلية

تامة فی ذلك واما كثرة الاستنباط وقلته فلامدخلية لها جداً .

نعم ربما تكون سببا لزيادة الملكة واستعدادها فتكون معتبرة كما انها قد تكون سببا لضعفها اى من حيث ان كثرة الاستنباط لايفارق غالبا عن قلة التدبر ومسارعة النظر وهما يؤديان الى ضعف الملكة شيئا فشيئا الى حيث يرتفع جداً ثم ان الاعلمية فی مبادی الفقه من الاصول واللغة والنحو والصرف ونحوها ومما لااشكال فی اعتبارها سيما فی الاصول الذی عليه مدار استنباط كليات الاحكام و جزئياتها فاذا وقع المعارضة بين الاعلمية فی احدها والاعلمية فی الاخر روعی ما هو الادخل فی الاستنباط فالاعلمية فی الاصول مقدمة على الاعلمية فيما عداها كما ان الاعلمية فی النحو مقدمة على الاعلمية فی الميزان .

نعم لوفرض المساوات فی ملكة اصل الفقاهة مع فرض الاختلاف فی شیء من المبادی سقط اعتبار الاعلمية فيه جداً اذ لا عبرة بزيادة ما لاتوجب زيادة الفقاهة والاجتهاد فالاعلمية فی النحو مثلا ليست الا كالاعلمية فی النجوم لكن اختار صاحب الاشارات .

وربما نقل عن صاحب الكشف ايضا انه يوخذ بقول الاعلم منهما ووجهه غير واضح بعد فرض المساوات فی ملكة استنباط الاحكام والاجتهاد و ما فی المفاتيح من الاحتجاج له بان الظن الحاصل من قوله اقوى و بقاعدة الاحتياط والاخذ بقدر المتيقن لعلة الخروج عن مفروض الكلام الذی هو التساوی من الامور الخارجية و الحق ان فرض التساوی قوة الاستنباط مع الاختلاف فی شیء من المبادی المتوقف عليها الاجتهاد خصوصا الاطول لايخلو عن اشكال وعلى فرض جوازه فالحق ما قلناه و الظاهر امكان تحصيل الاتفاق على ذلك ولا تفاوت فيما ذكرناه بين

ان یکون مستند وجوب تقلید الاعلم الاخبار والاجماعات والشهرة او غیرها من الاصل والدلیل العقلی وفصل صاحب المفاتیح بین تقدم وجوب الاعلم علی التقدیر الثانی وعدم الوجوب علی التقدیر الاول مستدلا بان القدر المتیقن من عبارات القوم الحاکمین بلزوم تقلید الاعلم هو لزوم تقلید الاعلم فی الفقه لان اطلاق کلامهم ینصرف الیه فیجب الرجوع فی غیره الی العمومات الدالة علی صحة التقلید و هی هنا یقتضی التخییر ولایعارضه قاعدة الاحتیاط وما دل علی لزوم الظن الاقوی وفیه ماعرفت من ان زیادة العلم فی شیء من المبادی ان اوجبت قوة ملکة الفقاهة کان واجداً لزیادة افقه فیندرج تحت الاجماعات قطعا وان لم توجبها فلا ینبغی لکون الظن الحاصل من قوله اقوی فیلزم البناء علی التخییر علی تقدیر کون المستند غیر الاخبار والاجماعات ایضا فانها حینئذ متساویان من حیث الفقه والظن والحکم فی مثله هو التخییر قاعدة واتفاقا .

ثم لو سلمنا امکان حصول الظن الاقوی من قوله مع المساواة فی الفقه نقول ینبغی الاخذ بقوله علی تقدیر کون المستند الاجماعات و الاخبار ایضا لان المستفاد منها سیما بعد ملاحظة استدلالهم بلزوم متابعة الظن الاقوی واستحالة ترجیح بلامرجح ان المناط فی الترجیح هو احتمال تاکد الظن الذی خلا فی احد الجانبین نظیر استفادة المناط من اخبار التراجیح فی تعارض الاخبار وربما یکون فی الاخبار القاضیة بتقلید قول الاعلم والافقه اشارة الی ذلك ایضا حیث امر فیها بعد فرض التساوی فی الصفات الراجعة الی المفتی من العلم والورع ونحوها بالنظر الی المرجحات الروایتیة فان ذلك یدل علی ان المدار فی الترجیح هنا علی قوة الظن وضعفها .

و لکن نقول بان المرجحات الروابتیة کا الشهرة و الشهامة والشجاعت فی امورالدین ودنیا الاسلامی والاطلاع علی امورالاجتماعی وحفظ بیضة الاسلام وسیاسة الدینی والمدنی وامثالها مرجحات خارجیة بالنسبة الی الفتوی فلا اعتداد بها فی المقام کما اشرنا الیه .

ثم انی ما عثرت فیما تفحصت من کتب الاصول تفسیر للمعنی المراد من الاعلم ولعلهم ترکوه فی وادی البداهة واحالوه الی متفاهم العرف کما هوالشأن فی سائرالموضوعات العرفیة .

ذکر فیه وجوها صاحب المفاتیح حیث قال هل المراد بالاعلم حفظا للمسائل اوالاشدقوة لاستخراجها اوالاکثرترجیحا لهافیه اشکال ولم اجد مصرحا بشیء مما ذکرثم قال والتحقیق یقتضی الرجوع هنا الی العرف فکل من یطلق علیه عرفا انه اعلم یجب الرجوع الیه انتهی ولعله غیرمناف کما ذکرنا کما لایخفی الحمدلله الذی وفقنا لاتمام هذه المسئلة الغامضة التی کانت معرکة الاراء فی عصرنا وبالله التوفیق ونشرع بعون الله فی اشتراط المفتی ولواحقه .

## فی اشتراط العدالة فی المفتی

ففی الروضة عد الشهید من شرائط الافتاء العدالة ونقل الاجماع علیه وفی التهذیب اذاغلب علی ظن المفتی المستفتی ان المفتی غیرعالم اذ لامتدین حرم علیه الاستفتاء اجماعا .

و فی النهایة الاجماع علی انه یجب ان یجمع المفتی وصفین الاجتهاد والورع .

وفی المنیة الاتفاق علی ان الواجب علی المستفتی استفتاء من یغلب علی ظنه اجتماع وصفی العلم والورع فیه الی غیر ذلك من العبارات ویأتی مزید بیان فی ضمن مسائل الاتیة انشاءالله .

و ینبغی التنبیه علی امور الاول الظاهر ان العدالة المشترط فی المفتی هی التی تعتبر فی سائر المقامات من امام الجماعة والشهادة و قبول الخبر وصحة الطلاق والقیمومة وغیرها فالعدالة المشترط فی الجمیع بمعنی واحد وهی الملکة التی تثبت شرعاً بحسن الظاهر علی الاقرب ولتفصیل معنی العدالة محلا اخر.

والوجه فی ذلك ان الذی ذکره الاصحاب و دلت علیه الادلة هو اعتبار العدالة والعدالة فی الشرع انما هی مفسرة بامر واحد من غیر تفصیل بین المقامات واختصاص مورد اکثر اخبارها بالشهادات لایوجب اختصاص حکمها بها ولم یرد فی نص ولا فی کلام فقیه ان العدالة لها معنیان بحسب اختلاف المقامات فمعناها فی باب القضاء والافتاء شیء غیر سائر المقامات ودعوی اتحاد معنی العدالة واعتبار امر زائد علیها فی باب القضاء والافتاء کما تری اذ لو کان کذلك لو ورد فی الاخبار و کلام الاصحاب ولااشارة فی کلام احد الاصحاب باعتبار ما یزید علی ذلك ولواعتبر لاشاروا الیه ولایدل شیء من الاخبار علی اعتبار غیر العدالة ففی مقبولة عمر بن حنظلة الحکم ما حکم به اعدلهما تدل علی ان المعتبر هو العدالة وفی بعض الاخبار علیك بذکریا بن آدم المأمون علی الدین والدنیا و فی بعضها افیونس بن عبدالرحمن ثقة اخذ عنه معالم دینی .

وبالجملة فاطلاق النص والفتوی شامل علی عدم اعتبار ما یزید

علی ما قلناه ولولا ذلك للزم الحرج علی الناس و این النساء و اهل البوادی وعموم الناس والاطلاع علی خفیات احوال المجتهد والتجسس عن بواطن امره و انما المدار فی ذلك علی ما یری من حسن ظاهره و استقامة علانیة المثبتة عن استقامة باطنه وحسن سریرته واتصافه بالملكة الراسخة المانعة عن ارتكاب القبائح و ترك الفرائض و قد جرت علی الاكتفاء بذلك فی جمیع المقامات طریقة الناس قدیماً وحدیثاً ولم نقف فی ذلك علی مخالف بل صرح جماعة من المتأخرین به جازمین بذلك الاان صاحب الحدائق قد رجع عن القول به بعد البناء علیه .

قال ان الذی ظهر لنا الان بعد التأمل فی الاخبار بعین الفكر والاعتبار ان العدالة فی الحاكم الشرعی من قاض و مفتی اخص مما ذكر من معنی العدالة لانه نائب عن الامام و جالس فی مجلس النبوة والامامة فلابد فیه من مناسبة للمنوب عنه بان یكون متصفاً بعلم الاخلاق وهو تخلیة النفس بالفضائل وتخلیتها عن الرذائل و استدل بجملة من الاخبار .

منها قول امیر المؤمنین یاشریح جلست مجلساً لایجلسه الا نبی اووصی اوشقی .

ومنها ما رواه الطبرسی فی الاحتجاج بسنده الی الامام العسكری عن الرضا علیهما السلام عن علی بن الحسین علیهما السلام قال اذا رایتم الرجل قد حسن سمته الی ان قال علیه السلام ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هوالذی جعل هواه تبعاً لامر الله وقواه مبذولة فی رضاء الله یری الذلة مع الحق اقرب الی عزا لابد من العز فی الباطل و یعلم ان قلیلك ما یحتمله من ضرائها یؤدیه الی دوام النعم فی دار لاتنفذوان كثیراما یلحقه من سرائها

ان تبع هواه یؤدی الی عذاب لاانقطاع له ولازوال قد لکم الرجل نعم الرجل فیه فتمسکوا ونسبة فاقتدوا الی ربکم به فتوسلوا فانه لاترد له دعوة ولایخیب له طلبة .

ومنها ما رواه فی الکافی مسنداً عن ابی‌عبدالله عن امیرالمؤمنین علیه‌السلام انه‌کان یقول یاطالب العلم ان العلم ذوفضائل کثیرة فراسه‌التواضع وعینه البرائة من الحسد و اذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص و عقله معرفة الاشیاء والامور ویده الرحمة ورجله زیارة العلماء وهمته السلامة وحکمته الورع ومستقرالنجاة وقائدته العافیة ومرکبه الوفاء وسلاحه لین الکلمة وسیفه‌الرضا وقوسه المداراة وجیشه مجاورة العلماء و ماله الادب وذخیرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف ومائه المودعه ودلیله الهدی ورفیقه صحبة الاخیار .

ومنها ما رواه فی الوافی ایضاً عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعیانهم و صفاتهم فصنف یطلبه للجهل و المراء و صنف یطلبه للاستطالة والختل وصنف یطلبه للفقه والعقل الی‌ان‌قال وصاحب الفقه والعقل ذوکابة و حزن وسهر قد تحنك فی برنسه وقام اللیل فی حندسه و یعمل و یخشی وجلا داعیاً مشفقاً مقبلا علی شأنه عارفاً باهل زمانه متوحشاً من اوثق اخوانه فشدالله من هذا ارکانه واعطاه‌یوم‌القیمة امانه الی غیرذلك من الاخبار ثم‌قال انه لایتحقق نیابة هذا العالم وصحة تقلیده ووجوب متابعته الا بوجود شروطها و من جملتها العلم باتصافه بتلك‌الصفات الجلیلة والتخلی من کل منقصة ورذیلة والاخبارالتی دلت علی الاکتفاء بحسن الظاهر فی العدالة انها موردها الشاهد والامام ولادلالة فیها علی التعرض للنائب عنهم علیهم‌السلام وانت خبیر فی‌الکمالات

والاداب والملكات التی یمدح صاحبها ولایذم فاقدها لیست من شرائط قبول الفتوی قطعاً وای فرق بین فضائل الاخلاق وفضائل الاعمال الا تری ان الروایة المذکورة قد ذکر فیها السهر والتهنك وقیام اللیل والعمل والدعاء والاقبال علی شأنه والمعرفة باهل زمانه وغیر ذلك مما لا یعتبر فی اهلیة الفتوی قطعا و انما ذلك من آثار العلم و طریقة العلماء و محسناتهم و کذلك الروایة الاخری قد دلت علی الامرین جمیعا و اما الرذائل من الاخلاق کالکبر والفخر وحب الدنیا وحب الریاسة والعلو فی الارض و عداوة المؤمن والبخل والحسد و الحرص والطمع والعجب والغرور والعصبیة والقوة وسوء الخلق و ما اشبه ذلك فما کان منها ما لایجب التحرز عنه فی الشرع لایقدح فی العدالة الا ان تبنی عن ضعف ملکة العدالة وقلة المبالاة باصلاح النفس الامارة وغلبة الهوی و تسلط الشیطان علیه و ما کان منها من المعاصی التی یجب تهذیب النفس وتخلیتها عنه من حیث هواو من الملکات الباعثة علی اجتناب الکبائر والاصرار علی الصغائر وهی لاتجامع الکلمة الباعثة علی احدی المعاصی فی مظانها عن الملکة التی هی بنفسها معصیة مهلکة و ترك اصلاح النفس .

ومنها الاصرار علی الصغیرة ولکن لایخفی ان الطریق شرعا فی معرفة العدالة علی الوجه المذکور لیس منحصراً فی العلم الحاصل من المعاشرة التامة و انما الشارع قد جعل الطریق الی معرفة ذلك علی الاطلاق وحسن الظاهر بان یکون ساتر جمیع عیوبه حتی یحرم علی المسلمین وتفتیش ما وراء ذلك .

فظهر مما ذکرناه عدم الفرق فی معنی العدالة بین المقامات .

نعم يختلف الاشخاص فى اعتبار قوة الملكة وعدمها فان من كان ملجاء للانام ومرجعاً لاهل الاسلام فى الفتاوى والاحكام و قائماً معالم الامام ومتعرضاً لاقامة الحدود واجراء الاحكام يحتاج الى مزيد قوة وفضل ملكة تمنعه من الاجزاء على المعاصى و المتهجم على القضاء والافتاء من دون التثبت التام لكثرة ابتلائه بمواقع الكلام الملاك و موارد المعاصى الموبقة و من كان قليل المعاشرة مع الناس نادراً الاشتغال بموارد المعاصى قليل التعرض لمظانها ضعيف القوى عنها غير محل للتكاليف فانه لايحتاج الى تلك القوة وتلك الملكة وتكفيه الملكة الموجبة لتعرض لما عليه من التكاليف وتجنبه عما يبتلى به من المعاصى و يختلف ذلك باختلاف كثرة الابتلاء و قلته وكان هذا هو الذى اوقع المحدث المذكور فيما تقدم نسبته اليه حتى زعم اشتراط امر زائد على العدالة فى المفتى .

الثانى لو انه علم المكلف من نفسه عدم العدالة ففى جواز الافتاء له وجهان :

احدهما المنع خصوصا تعرضه لذلك والجلوس فى ذلك المجلس و حمل الناس على تقليده و به قال صاحب الحدائق فى جميع الامور المشروطة بالعدالة و يمكن ان يستدل له تارة بان العمل بقول الفاسق والتدين عليه اثم او اقصى لانه منهى عنه فى قوله تعالى (ولاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ) .

والافتاء المذكور اعانة على ذلك و الاعانة على الاثم الواقعى حرام لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان و اخرى بان تقليد الفاسق منكر واقعى فيجب رفعه كما يجب دفعه والافتاء المزبور ضد

للرفع فيكون مجرما .

وثالثا بان ظن الفاسق انما يكون حجة لنفسه لا بالنسبة الى غيره فافتائه بالحكم على الاطلاق حكم بغير المعلوم .

ويورد على الاول بالمنع من كونه اثما واقعيا اذ لانسلم كون الجاهل القاصر مكلفا سلمنا ثبوت التكليف الثانى الواقعى بالنسبة اليه لكنا لا نسلم صدق الاثم على ذلك سيما بعد قيام الادلة الاربعة على معذورية الجاهل وعلى الثانى بان ما ذكر يتوقف على كون ذلك منكراً واقعيا وعلى وجوب دفع المنكر و كلاهما ممنوعان لعدم قيام دليل على ثبوت شىء منهما .

وعلى الثالث بان ظن المجتهد سواء كان عادلا او فاسقا امارة لتشخيص الحكم الواقعى فافتائه بالحكم على الاطلاق حكم بالمعلوم الا ان يتمسك فى المنع من ذلك بفقدان الشرط لظهور الشرائط فى الواقعية فيلزم حمل الناس على غير الجائر كما فى القضاء وفيه ان هيهنا امور ثلثة فينبغى التفرقة بينها .

احدها انه لو كان مما كانت العدالة اونحوها من الشرائط معتبرة فى تفسير العمل كما فى القضاء فانه مشروط بالعدالة فيكون جلوس الفاسق فى مجلس القضاء غاصبا للحق الثابت للامام ونوابه لا اشكال فى عدم جواز القضاء على العالم الامع علمه بكونه عادلا .

ثانيها انه لو كان ذلك مما كانت العدالة اونحوها من الشرائط معتبرة فى جواز العمل المغير بقوله لا فى صحة عمله فى نفسه كالافتاء والامامة والظاهر انه لا اشكال فى انه يجوز له التصدى لذلك الامر له ولم يقم دليل على حرمته .

ثالثها انه لو دار الامر له بين المقامين المزبورين فالمرجع فيه الى ما يقتضيه الاصول والقواعد .

رابعها ان يكون مما يدور الصحة فيه دائراً مدار اعتقاد الغير بتحققه كالعدالة المعتبرة فى الشاهدين المستمعين للطلاق فان اعتقاد المطلق بعدالتهاكاف فى صحته وان لم يكونا من العدول فى الواقع لوجه الجواز هنا كالامامة ونحوها وفاقا للمعروف بيننا لانه اخبار بمعتقده فيما بينه وبين الله تعالى والمشروط بالعدالة هو عمل المقلد برايه و تكليفة الاعتماد على ظاهر حال المفتى من العدالة وليس عليه التفتيش عن باطنه ولا على المفتى الاخبار بفسقه لحرمته او كراهته و هذا هو الفرق بين الافتاء و القضاء لان الثانى مشروط بالعدالة حتى يعم من نفسه العدالة واما الافتاء فليس مشروطا بالعدالة انما هو مشروط باعتقاد المطابقه و عمل الغير به مشروط بها وبالجملة فكلما كان من افعال المكلف مشروطا بعدالة نفسه فانه لايجوز الاقدام عليه من دون ان يعلم من نفسه الفسق ولايحرم حمل الغير عليه اذا كان عدالته معتقداً بالطريق الشرعى و كذلك الاقتداء ان لم يثبت ان العدالة من شرائط الامامة بل شرائط الاقتداء و كذلك الشهادة والاخبار لانها اخبار بالواقع والعدالة شرط فى قبول الحاكم والعامل و اما الامام مع تعذر الحكام فمشروط بالعدالة فيمنع بدونها .

الثالث انه لو قلده ثم عمل بمقتضى فتواه ثم ظهر له انه كان فاسقا حين العمل فهل محكوم بالصحة ويجدد التقليد لاعماله المتاخره اولابد من تجدد التقليد للعمل السابق واللاحق

وجهان يبنيان على ان الشرط فى العمل هل هو العدالة الواقعية

وحسن الظاهر طريق اليه او الشرط هو حسن الظاهر بنفسه كما في امامة الجماعة وظاهر الادلة هو الاول وتخيل اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وان انكشف الخلاف غير سديد هنا وفي كل طريق انكشف مخالفته للواقع الا فيما كان الحكم فيه منوطاً بالظاهر كما في امام الجماعة وقد تقرر ذلك في موضعه.

الرابع في ان المشروط بها هل هو قبول اخباره بفتواه او اخبر بها حال عدالته او علم فتواه من غير جهته اخباره وظاهر تمسك بعضهم في اعتبارها بوجوب التثبت في خبر الفاسق وبعدم كونه اميناً وبعدم قبول شهادته المستلزم لعدم قبول فتواه بطريق اولى هو الاول لكن ظاهر اطلاق معاقد اجماعاتهم في عدم جواز استفتاء المجتهد الغير الورع هو المنع من العمل بقوله وان علم فتواه من خبره او من الخارج و يؤيده عطف الورع على الاجتهاد في قولهم لابد في صحة استفتاء العالم من اجتهاده وورعه ويدل عليه مضافاً الى ظاهر الاجماعات المنقولة ما تقدم في التوقيع من قولهم عليهم السلام فانهم حجتي عليكم فان الحجة المطلقة في الفتوى والرواية لايكون الامع العدالة فالمراد بالرواة عدولهم فينحصر الحجية في العدول لان امره عليه السلام بالرجوع الى العدول في مقام السؤال عن المرجع يدل على الحصر كما لايخفى الاان يقال لانسلم وجود الدليل على تقليد الرواة بالعدول في الرواية والفتوى فلايدل على اعتبار العدالة فضلا عن كونها معتبرة في العمل و ربما يستدل على اعتبار العدالة في العمل بقوله عليه السلام و اما من كان من الفقهاء حافظاً لنفسه صائناً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه.

لکن بملاحظة صدر الخبر وذیله یعلم ان المراد اعتبار العدالة من جهة الامن من الکذب فی الروایة اوالافتاء بغیرما انزل الله تعمداً.

## ومن شرائط المفتی الحیوة

قد اختلفوا فی اعتبار هذا الشرط و عدمه علی قولین او اقوال فالذی یظهر من کلام الاصحاب هوالاول وذهب بعضهم الی الثانی احتج القائلون بالجواز بوجوه :

الاول انه لولم یجز التقلید المیت لما اجمعوا علی النقل من السلف وعلی وضع الکتب ببیان الملازمة انه لافائدة فی هذین الاالعمل بالاقوال السلف والاعتماد علیها فی العبادة و المعاملات ولیس هذا الا التقلید .

الثانی انه لولم یجز تقلید المیت للزم الحرج والتالی باطل فالمقدم مثله ببیان الملازمة ان کثیراً من الازمنة والامکنة تخلوا عن المجتهد وعن التوصل الیهم فلولم یجز لزم ذلك .

الثالث الاستصحاب ویقررتارة بالنسبة الی حال الفتوی بان یقال ان هذا الفتوی قدکان حجة شرعیة حال حیوة المفتی فیستصحب بقائه الی ان یتحقق المزیل .

وتارة بالنسبة الی حال المفتی بان یقال ان هذا الفتوی قدکان فتواه نافذاً فی حال حیوته فیستصحب بقائه بعد وفاته .

واخری بالنسبة الی اعتقاد المفتی بان یقال ان هذا المفتی المعین قدکان عالماً بالاحکام الشرعیة حال حیوته ثم شککنا فی ان هذا الاعتقاد

هل زال بالموت ام لا فیستصحب بقائه بعد موته فاذا ثبت بقاء اعتقاده جاز للعامی و هذا نظیر ما ذکروه من جواز التمسك بالاستصحاب عند عروض الشك فی تجدد رایه وتغییرفتواه .

ورابعاً بالنسبة الی حال المستفتی بان یقال ان هذا المقلد قدکان ممن یجوزله العمل بقول ذلك المجتهد حین حیوته ثم شککنا فی انه هل الموت ناقض ومزیل للحکم المزبور امﻻ فیستصحب بقائه .

وبتقریراخر نقول ان هذا المقلد قدکان ممن جاز له البقاء علی فتوی ذلك المجتهد و مقتضی الاستصحاب بقاء الاحکام کلها الی حال الموت .

وخامسا بان الامردائر فی هذا المقام بین وجود تقلید المجتهد الحی تعیینا وبین وجوب تقلید واحد من المجتهدین علی‌سبیل التخییر والتعیین وهو زائد علی اصل الوجوب ومسبوق بالعدم فیستصحب عدمه الی ان یتحقق المزیل لان ذلك مقتضی الاستصحاب البرائة الاصلیة العقلیة والشرعیة و هذه الاستصحابات یرجع بعضها الی بعض فیفید کل واحد مفاد الباقی

الرابع آیة النفر وجه الدلالة انها دلت علی وجوب الحذر عقیب الانذارالواجب المرادبه الفتوی خاصة اوالاعم منها ومن الروایة من وجهین :

احدهما ان کلمة لعل بعد انسلاخها عن الترجی تفید مطلوبیة مدخولها ومحبوبیة وهوالحذر عقیب الانذارفی‌المقام واذا ثبت رجحان الحذروحسنه ثبت وجوبه اذ مع قیام‌المقتضی یجب ومع عدمه لایحسن علی وجه الاستحباب ایضا بل لایکاد یتحقق موضوع الحذر مع انتفاء ما

یکون سبباً للخوف مع ان ثبوت رجحان الحذر یکفی فی اثبات وجوبه بالاجماع المرکب فان کل من قال بجوازه قال بوجوبه مع ما قد یقال فی ان المناط منقح فی المقام .

وثانیهما ان وقوع الانذار غایة للنفر الواجب بکلمة لولا یقتضی وجوبه وعدم رضاء الامر بانتفائها کما هو الشأن فی جمیع الغایات المترتبة علی فعل الواجبات سواء کانت من الافعال ام لا کما فی قوله تعالی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر او یخشی .

الخامس قوله تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون والاستدلال به موقوف علی صدق السؤال علی مراجعة کتب الاموات والقول بدلالتها علی وجوب العمل بقول العلماء ابتداء من غیر وساطة السؤال بناء علی کون وجوبه مقدمیاً ذریعة الی العمل بقولهم لکونه حجة فان الواضح ان حجیة القول توجب وجوب السؤال لان وجوب السؤال یوجب الحجیة فیکون الانتقال من وجوب السؤال له الی حجیة القول من باب الاستدلال الاتی .

السادس اطلاق الاخبار التی دلت علی مشروعیة التقلید و هی طائفتان طائفة منها وردت فی رجوع الناس الی الاشخاص المعینین والاخری قد وردت فی حجیة اقوال العلماء والرواة والمحدثین اما الاولی فهی ایضاً قسمان :

قسم دل علی الرجوع الی روایاتهم بحیث یظهر منه عدم الفرق بین الفتوی و الروایة مثل ما ورد فی حق زرارة من الامر بالرجوع الیه ونحوه .

و قسم منها دل علی جواز الاخذ بفتویهم مثل قول الباقر علیه السلام

لابان اجلس فی المسجد وافت الناس ونحو ذلك .

و اما الثانیة منها ما یدل علی وجوب قبول الحکم عند الترافع مثل قول الصادق علیه السلام فی خبر عمر بن حنظلة المتلقی بالقبول انظروا الی من کان منکم الحدیث .

ومنها ما یدل علی جواز الرجوع الیهم من غیر تقیید بالروایة اوالفتوی فیکون باطلاقه دلیلا علی جواز التقلید لاهله کما یکون دلیلا علی جواز العمل بالروایة لاهله مثل قوله (عج) واما الحوادث الواقعة الی آخر الحدیث .

و منها ما نص علی جواز التقلید الفقیه الجامع لسائر الشرائط الفتوی کالعدالة مثل ما فی محکی الاحتجاج عن تفسیر العسکری فی قوله تعالی ومنهم امیون لایعلمون الکتاب الا امانی الایة .

فان المستظهر من جمیع هذه الاخبار هوان فتوی الفقیه وقوله حکم ثانوی فی حق غیرهم فلا یتفاوت حینئذ بین حال الحیوة والممات و قد یستدل علی ذلك بدعوی استفادة المناط القطعی من هذه الاخبار و بیانه انه قد ثبت من هذه الادلة حجیة قول الحی فی حق المقلد وهذا لیس الا لاجل کون قوله خبرا عن الواقع وکاشفاً عنه ولایخفی ان صفة الحکایة غیر زائلة عنه بمفارقة الحیوة والفرق بین هذا و بین الاستدلال الاول ان الاستدلال الاول مبنی علی اندراج التقلید المیت تحت اطلاق الادلة وهذا مبنی علی اختصاصها بتقلید الحی مع اشتراك التقلید له فی المناط المستظهر من عمومها .

السابع ما دل او اشتمل علی ان حلال محمد حلال الی یوم القیمة وحرامه حرام الی یوم القیمة فانه یستعلم من ملاحظة هذه الاخبار

وغیرها مما دل ان قول الفقیه حکم ثانوی فی حق المقلد انه لافرق فی الاحکام وعدم تغییرها بتغیر الاحوال والازمان بین الحکم الاولی والثانوی.

الثامن خصوص ما ورد فی کتاب یونس بن عبدالرحمن المسمی بیوم و لیله بعد موته من قول ابی الحسن علیه السلام بعد ان عرضه ابوجعفر الجعفری علیه و نظر فیه وتفصحه کله هذا دینی ودین آبائی وهو الحق کله وقول ابی جعفر بعد تصفح من اوله الی آخره رحم الله یونس فان الاول دال علی جواز العمل بکتابه و هومیت و الثانی ظاهر فی التقریر علی العمل به .

التاسع انه لولم یجز تقلید العالم المیت لکان مساویاً للجاهل المیت فی عدم جواز التقلید والتالی باطل لقوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون فالمقدم مثله .

العاشر ان انبیاء بنی اسرائیل یجوز العمل بقولهم بعد موتهم فیلزم ان یکون علمائنا کذلک لعموم المنزلة فی المرسل علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل .

الحادیعشر ان قول المیت مفید للظن وکلما یفید الظن فهوحجة فی حق المقلد اما الصغری فوجدانیة واما الکبری فلدلیل الانسداد من ان التکالیف باقیة وباب العلم منسد فی حق المقلد والظن الخاص مفقود لان الدلیل علی جواز الاخذ بقول المجتهد تعبدا مفقود اذالادلة اللفظیة من الکتاب والسنة غیر واضحة الدلالة لما فیها من المناقشات ولوسلم فلا یحسن منه الا الظن المعلوم عدم حجیة فی اثبات الطریق الشرعی والادلة اللبیه غیرثابتة لان السلف المعاصرین للامام علیه السلام کان باب العلم فی حقهم مفتوحا وکانوا یعلمون به والاجماع موهون بخلاف جملة

من الاصحاب کفقهاء الحلب والاخباریین فلامناص للعامی الاعتماد علی الظن کالمجتهد لان الاقتصار علی القدر المعلوم بالضرورة والاجماع من التکالیف یقتضی الخروج عن الدین لکونه فی غایة القلة والزامه الاحتیاط یستلزم العسر والحرج وهذا الدلیل احتج به المحقق قمی(ره) علی مختاره من جواز تقلید المیت اووجوبه اذاکان الظن الحاصل من قوله اقوی ویمکن الایراد علی الجمیع اما علی الاول فمن وجوه ثلثة.

منها ما ذکره بعض العلماء وهوالمنع من الملازمة فان فائدته الامرین غیرمنحصرة فیما ذکر لهما فائدة عظیمة وهما استفادة طریقة اخذ الاجتهاد من تصرفهم فی الحوادث و کیفیة بناء بعضها علی بعض وفهم الفقهاء للاخبار وترجیحاتهم و معرفة الحرج والتعدیل والتقیة وخلافها والشاذ والنادر والاصطلاحات و معرفة الجمع علیه والمختلف فیه والمشهور وغیرذلك .

بل لایمکن الاجتهاد الابملاحظة کتب السلف بل ینفع کتبهم للمتعلین ایضاً اذ لولاها لما امکنهم التدریس والتعلم .

و منها ان ما ذکر لیس دلیلا قطعیا لتشخیص الحکم المذکور اذ لیس ذلك کاشفاً عن قیام الاجماع علی ذلك بل لیس مفیداً للظن ایضاً سیما بعد ملاحظة ما سیأتی من فتاویهم واجماعاتهم المنقولة علی المنع من جواز تقلید المیت فانها تفید القطع بعدم کون النقل عن السلف لفائدة التقلید .

ومنها ان غایة ما یدعی حصوله فی المقام هو کون ما ذکرمفیداً للظن ولانسلم حجیة الظن المزبور لعدم قیام دلیل علی اعتباره .

واما علی الوجه الثانی من وجوه :

منها ان الادلة القاضیة بعدم جواز تقلید المیت اخص مما دل علی نفی العسر والحرج فیجب حمل العام علی الخاص کما هو الشأن بالنسبة الی سائر المقامات .

ومنها انا لو سلمنا ان کلا الامرین عام من جهة وخاص من اخری و ان التعارض بینهما من قبیل تعارض العمومین من وجه فنقول بان المرجح مع ما دل علی عدم جواز تقلید المیت ولو سلم التکافؤ فیجب التوقف والرجوع الی مایقتضیه قاعدة الاشتغال واستصحاب بقاء التکلیف.

ومنها المنع من لزوم الحرج فی مثل المقام لان الغالب التمکن من تقلید المجتهد الحی فالاقتصار علی تقلید الاحیاء لیس مستلزماً للحرج النوعی کما انه لیس مستلزماً للحرج الاغلبی فلیس ذلک قاضیا بارتفاع وجوب تقلید الحی من اصله بل انما یقتضی بارتفاع ذلک فی خصوص المورد الذی یتحقق فیه الحرج الشخصی وهو مما لاقائل بوجوب تقلید الحی فیه بل یجب البناء فیه علی ما یحصل معه الظن بالبرائة او بما یظن بکونه طریقاً ظاهریاً او واقعیاً علی المکلف المزبور او بالظن بالواقع مطلقا او بخصوص الظن الاطمینانی علی حسب الاحتمالات او الاقوال المتصورة فی هذه الصورة واین ذلک من البناء علی جواز تقلید المیت مطلقا .

و منها ان لزوم الحرج بلزوم تقلید الحی بالنسبة الی الاکثر علی تقدیر تسلیمه لایستلزم جواز تقلید المیت بالنسبة الی من تمکن من تقلید من غیر ارتکاب حرج .

ومنها ان مجرد لزوم الحرج علی تقدیر تسلیمه فی تقلید الحی لایستلزم جواز تقلید المیت اذ الواسطة بین تقلید الحی والمیت متعقلة

وهو وجوب العمل بالاحتیاط او بامر اخر غیر تقلید المیت ومع ذلك فیمکنهم رفع الحرج بالاشتغال بتحصیل الاجتهاد فالحرج الذی یکون سببه المکلف لایوجب سقوط التکلیف .

ومنها ان مجرد تحقق الحرج المفروض حصوله فی المقام لایقتضی بارتفاع التکلیف المزبور علی سبیل الاطلاق اذ الضروریات تتقدر بقدرها فان مقتضی قاعدة المیسور هو لزوم الاتیان بالمستطاع ومقتضاها التفصیل فی المسئلة بین الازمان والاحوال والاشخاص فمتی تحقق الحرج ارتفع التکلیف المزبور ومتی ارتفع الحرج تحقق التکلیف المتعلق بتقلید الحی.

ومنها ان الحرج المزبور لو کان متحققاً فی مثل المقام للزم القول بارتفاع وجوب الاجتهاد من اصله والتالی باطل فالمقدم مثله .

واما علی الوجه الثالث فمن وجوه :

منها ان المتجه المنع من جریان الاستصحاب، فی اثبات الاحکام الکلیة الا حیث یکون الشك فی الرافع کالشك فی ناقضیة المذی و ما اشبه ذلك لان الاستصحاب معناه ابقاء ما ثبت بعینه والثابت فی الاحکام الکلیة انکان ثبوتها للموضوع المعلوم تعلق الحکم به فاثباته فی الموضوع الاخر المشکوك فیه لایخرج عن القیاس بالمرة وانکان الامر المعلوم فی السابق ثبوتها للقدر المشترك بین الموضوعین فلایجتمع العلم والشك وهیهنا نقول ایضاً ان کان المستصحب جواز تقلید الحی و حجیة قول المفتی الحی فان ذلك الحکم المتقوم بذلك الموضوع باق قطعاً وانما الکلام فی ثبوت ذلك الحکم للموضوع الاخر الذی هو المیت فلا یثبت بالاستصحاب و انکان المستصحب الیقینی جواز الاخذ بقول المستنبط حیاً کان اومیتاً فلاحاجة الی التمسك بالاستصحاب .

ومنها ان القدر الثابت من الادلة انما هو كون المفتی ممن يجوز العمل بقوله فی حق من عاصره لامتناع تحقق الجواز فی حق المعدومين فيمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ويورد عليه ان اهلية المفتی لجواز العمل بفتواه صفة ثابتة له ولولم يوجد عامل فعلا فانه ينحل الی قضية شرطية وهی من دخل فی عداد اهلية كانت متيقنة الوجود فی حال الحيوة فلايعاد عنها بالشك الطاری بعد الموت .

ومنها ان من شرائط حجية الاستصحاب اوجريان بقاء الموضوع والا لزم الحكم بوجود العرض لا فی موضوع وموضوع المستصحب فی المقام هو الظن الفعلی القائم بنفس المجتهد الذی لاشبهة فی زواله بالموت و توضيح ذلك ان مجاری ادلة الظنية حكمين حكم واقعی تعلق بظن المجتهد ثابت للاشياء الواقعية من غير مدخلية مجتهد فيها و الا لزم التصويب وحكم الظاهری جاء من الدليل الدال على اعتبار ذلك الظن ثابت للاشياء الخارجية من حيث تعلق الظن بحكمها الواقعی و هو وجوب العمل بمؤدی الظن ولاريب ان ما يتعبدون علی سبيل التنجز فی موارد الادلة الظنية بذلك الحكم الثانوی الذی موضوعه حقيقة ظن المجتهد لان المفروض ان الحكم الاصلی الاولی ليس بمعلوم فكما ان مدار عمل المجتهد علی ظنه كذلك مدار عمل المقلد علی ظن مجتهده الا ان المقلد يجب عليه الرجوع الی المجتهد لمعرفة موضوع ذلك الحكم ويرد عليه اما اولا فلانسلم ان المقلد متعبد بظن المجتهد وان موضوع حكم الثانوی هو الظن بل هو متعبد بقوله وفتواه اعنی اختباره عن حكم الله فيكون موضوع ذلك الحكم الثانوی هو قول المجتهد و هو لا يتغير بموت القائل كما انه يتغير الرواية بموت الراوی والدليل

الدال علی حجیة الروایة والفتوی واحد .

و اجیب عنه بان التعبد بظن المجتهد او بقوله کلاهما مخالفان للاصل محتاجان الی الدلیل والتعبد بالظن مما لا کلام فیه فیکون ثابتاً من باب التعبد بالمتیقن واما التعبد بمجرد القول والاخبار ولومع زوال الظن فلم یقم علیه دلیل معتبر .

واما ثانیاً فلانه علی فرض کونه متعبداً لظنه لانسلم زوال الظن بعد الموت لامکان بقائه بان لاینکشف له حقیقة الحال او انکشف و ظهرصوابه.

واجیب عنه بان المقلد متعبد بالظن المجتهد الحی دون المیت ومن ادعی اکثره من ذلك طولب بالدلیل وانی له بذلك بعد عدم قیام دلیل معتبرعلی مشروعیة اصل التقلید سوی الاجماع والسیرة والضرورة التی لایحصل منها امر یرتفع عنه الاشتباه .

واما ثالثاً فلانه لم یقم دلیل علی ان موضوع الحکم هوالظن القائم بنفس الحی و من المحتمل ان یکون الموضوع مطلق الظن اذا قلنا ببقائه بعدالموت اومجرد القول فیبقی الموضوع والمانع من جریان الاستصحاب انما هوالقطع بزواله فلامانع عن جریانه عندالشك فی البقاء فان الاستصحاب یحکم بوجوده ویجاب عنه تارة بان الذی یستفاد من الادلة القاضیة بجواز التقلید هوجواز تقلید الحی لیست شاملة لتقلید المیت الان یقال بان المستفاد من قوله علیه السلام وبقول العلماء فاتبعوا انما ما یعم ذلك .

و اخری بما تقرر فی محله من انه اذا شك فی موضوع الحکم ولم یظهرمن دلیله ما یدورالحکم مداره امتنع استصحاب ذلك الحکم

عند زوال ما يحتمل كونه موضوعاً اواعتباره فى الموضوع والسر فى ذلك انه متى حصل الشك فى موضوع الحكم لم يعلم كون السابق الذى يراد استصحابه ما ذا والاستصحاب عبارة عن استصحاب اليقين السابق اعنى ما يتقن به سابقاً الى زمان الشك واذا لم يحصل اليقين بالحكم السابق ولم يعلم ان القضية المتيقنة ما ذا فلامجرى للاستصحاب .

واما رابعاً فلان قدر الثابت فى محله انما هو اشتراط البقاء الموضوع فى الاستصحاب ولانسلم اشتراط بقاء قيود الموضوع فى جريان الاستصحاب نعم لوكان القيد المزبور ايضاً معروضا للمستصحب اومأخوذاً فى موضوعه امكن الحكم بعدم جريان الاستصحاب عند زوال هذا القيد وهوغير ثابت فى المقام .

واما خامسا فلانسلم كون مجرد احتمال كون الحيوة ماخوذا فى موضوع المستصحب مانعا من جريان الاستصحاب المزبور بعد زوال الحيوة لان مقتضى الاصل عدم كون الحيوة قيدا للمستصحب المزبور .

واجيب عنه تارة بان اصالة عدم كون الحيوة قيدا للمستصحب معارضة مع اصالة ثبوت الحكم للمستصحب المزبور على سبيل الاطلاق فيتعارضان ومقتضاه التساقط فيقتصر فى المقام على المتيقن .

و توضيح ذلك ان جريان اصالة عدم القيد والمانع يتوقف على احراز المقتضى الذى هو الاطلاق وهومنتف فى المقام واخرى بان الظاهر من الادلة القاضية بوجوب التقليد انما هوتقليد المجتهد الحى بل الظاهر منها هو وجوب تقليد الحى تعيينا ومع عدم ثبوت المقتضى بل ثبوت كون الادلة المزبورة قاضية بالمنع لامسرح لاصالة عدم القيد فى هذا المقام .

واما سادسا فلان العبرة فی بقاء الموضوع وانتفائه انما هو بالصدق العرفی و اهل العرف یتسامحون فی الحکم بالبقاء والانتفاء حتی انهم یشیرون الی میت الانسان ویقولون انه کان یجوز النظر الی عورته لزوجته فی حال الحیوة والاصل بقائه مع ان الحلیة کانت ثابتة للنظر الی عورة الزوج الذی لاریب فی کونه انسانا لاجماداً .

واما سابعا فلان عدم العلم بتغیر الموضوع یکتفی فی جریان الاستصحاب فلا یعتبر احراز البقاء ویورد علیه تارة بان وجود الموضوع مما لابد منه فی وجود المحمول حدوثا وبقاء الایتعقل الحکم لقیام زید مثلا مع عدم وجود زید فی الخارج فلابد اولا من احراز وجوده ثم الحکم ببقاء الحکم ای المحمول فیه للاستصحاب .

واخری بانه مع تعدد الموضوع فی الواقع کان الموضوع المتحقق فی الزمان الاول معروضا للحکم المستفاد من اصل الدلیل ویرجع فی الموضوع المتحقق فی الزمان الثانی الی مایقتضیه اصالة العدم المقررة العقلاء کما تدل علی اعتبار الادلة القاضیة بحجیة الاستصحاب ومقتضی الاصل المزبور عدم التعمیم و من البین انه متی حصل الشک فی بقاء الموضوع و عدمه کما هو المفروض فی المقام فیحصل العلم الاجمالی بکون هذا الموضوع المعین اما ان یکون معروضا للدلیل المذکور او معروضا لاصالة العدم وهذا العلم الاجمالی یمنع من جریان الاستصحاب المزبور فی هذا المقام .

ان قلت ان وجود الموضوع وبقائه ایضا ثابت فی المقام الاستصحاب الموضوعی فلایقدح فی استصحاب حکم الشک فی بقائه .

قلت استصحاب الموضوعات الخارجیة لایرجع الی محصل الا الحکم

بترتب احکامها علیها شرعا و جواز استصحاب الحکم لیس من احکام الموضوع حتی یترتب علیه بل انما هومن احکامه العقلیة لان اشتراط بقاء الموضوع فی جریان الاستصحاب امرجاء من قبل حکم العقل بامتناع وجود المحمول لا فی موضوع فلیس حکما من احکام موضوع الحکم حتی یترتب علیه وجوده بالاستصحاب .

فان قلت انا نقول بکونه مما یترتب علیه بعد استصحابه باعتبار کونه حکما شرعیا له .

قلت اذاکان موضوع الحکم ممایجری فیه الاستصحاب کان الحکم مترتبا علیه من دون حاجة الی استصحاب اخر یجری فی نفس الحکم بل لا یبقی مع استصحاب الموضوع محل لجریان الاستصحاب فی نفس الحکم فاجراء الاستصحاب فی الحکم والموضوع مما لا یجتمعان فی محل واحد .

واما ثامنا فلانا نقول ان جواز التقلید کان ثابتا اما لقول المجتهد اولظنه مطلقا اولظنه مادام حیا ولاندری زوال ذلك الموضوع بعد الموت لاجتمال کونه احد الدلیلین فیستصحب ذلك اذ الاصل بقاء ما قد ثبت له جواز التقلید وباستصحابه یثبت جواز التقلید فی حال الموت لکونه حکما من احکامه شرعا الا ان یقال کون الاصل بقاء موضوع الحکم لایثبت کون الباقی من الامور المحتمل کونها موضوعا هوالموضوع الا علی قیاس اصل المثبت الذی لا نقول به و قد یورد علیه بان الواسطة خفیة فی المقام کما یظهر من ملاحظة العرف فیمکن اثباتها باصل المزبور .

و اما الوجه الرابع فمن وجوه الاول ان المراد بالنفر الواجب

المشتمل علیه الایة انما هو النظر الی الجهاد بقرینة قوله تعالی قبلها و ماکان المؤمنون لینفروا کافة و من المعلوم ان المقصود من النفر الی الجهاد لیس هو التفقه والانذار حتی یجبان فیجب لاجل وجوبهما الحذر.

نعم قد یترتبان علیه لما فیه من مشاهدة آیاته تعالی فیکون التفقه والانذار المشتمل علیها الایة من قبیل الفوائد المترتبة علی فعل الواجب لا الغائه حتی یجب بوجوب ذیها الاان یقال بان النظر المراد الاول هو النفر الی الجهاد و بالثانی هو النظر الی التفقه ولیس هذا ببعید لان النبی صلی الله علیه و آله و سلم کان ینفر معهم فی الغالب فوجب علی فرقة منهم النفر مع النبی لیتفقهوا فی الدین اویقال بان المراد بالنفر الاول والثانی جمیعاً هو النفر الی الجهاد لکن المقصود ان غیر النافرین یجب علیهم انذار الناظرین بعد رجوعهم الی قومهم.

الثانی انا لوسلمنا کون المراد بالنفر الواجب هو النفر الی التفقه لکنا نقول ان المراد بالتفقه هنا هو اخذ الاحکام من الحجة ویحتمل الروایات فالحذر الواجب هو ماکان عقیب الانذار بطریق الروایة فلا ربط له بالفتوی و الدلیل علی ذلك ان الاجتهاد لم یکن متعارفاً فی زمان نزول الایة بل المتعارف فیه انما هو الرجوع الی الحجة فتحمل الایة علی الغالب المتعارف فلا یندرج فیها النفر الی الرواة للاجتهاد لان الایة کسائر الخطابات محمولة علی العرف المتحقق حال صدور الخطاب و شمولها للفتوی بحسب ذلك العرف غیر ثابت غایة الامر الشك فی الدلالة وعدمها فیرجع فی المقام الی اصالة العدم المقررة بوجوه عدیدة وفیه ان مجرد کون ذلك متعارفاً لایقتضی القول بانصراف الایة الکریمة علی ذلك ان الانصراف یحتاج الی قیام قرینة صارفة وهی منتفیة فی المقام.

الثالث ان القدر المستفاد منها هووجوب الحذر عندالعلم بصدق المنذر بالکسر فلاربط بما نحن فیه .

وفیه ان الانذار نوع من الاخبار ومن البین انه لایتوقف علی اعتقاد السامع بصدق الخبر و دعوی حصول العلم للمنذرین غالباً ممنوعة جداً .

الرابع ان غایة ما یستفاد من آیة لکریمة هو وجوب الحذر اذا کان المنذر عالماً فی انذاره فالانذار الظنی خارج عن مدلول الایة الکریمة .

ویورد علیه اولا بالاجماع المرکب فان کل من قال بجواز التقلید فی صورة کون المفتی عالماً اجازة فی صورة الظن ایضا .

و ثانیا بان المجتهد عالم بحجیة ظنه فیعم لفظی التفقه والانذار مضافا الی ان الظن المعتبر قائم مقام العلم فی جمیع الاثار فیترتب علیه جمیع الاثار المترتبة علی العلم الواقعی .

الخامس ان ظاهر الایة هو اختصاص الحکم بانذار الاحیاء لان الحیوة لامدخلیة فی حقیقة الانذار فالامر بالتفقه والانذار فالامر متوجه الی الاحیاء .

السادس ان الایة علی تقدیر دلالتها علی المدعی مخصصة بالادلة القاضیة بعدم جواز تقلید المیت ابتداء .

و اما علی الوجه الخامس فمن وجوه الاول ان ظاهرها بشهادة السیاق ارادة علماء الیهود کما عن جماعة وقد ورد فی روایات مشتملة علی الصحیح والموثق تفسیراهل الذکر بالائمة .

والجواب انا لانسلم ان ظاهرها ارادة علماء الیهود فیجب حملا

على معناه العرفي و لاخبار المزبورة ممايمكن حمله على ارادة التفسير للمعنى الباطني من القرآن فان للقرآن ظهراً اوبطنا فلامنافاة في كون المراد الباطني منها الائمة عليهم السلام والمراد الظاهري منها العلماء.

الثاني ان المراد بالسؤال عند عدم العمل ارادة تحصيل العلم لاوجوب السؤال للعمل بما يجب المسئول تعبداً وفيه نظر.

الثالث ان الذكر عبارة عن العلم فلا دلالة فيها على السؤال عن المجتهدين المعتمدين على الظنون الافي الفتاوى عن علم فالدليل اخص من المدعى الان يدفع بالاجماع المركب اويقال بان اطلاق اهل الذكر على العلماء على الاموات ممنوعة اما لزوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بالموت وان حصل بعدها اعتقادات اخر حضورية موافقها او مخالفها اولظهوره في الاحياء وانصرافه اليه.

واما على الوجه السادس من وجوه الاول الادلة المذكورة مخصصة بالادلة القاضية على حرمة تقليد الميت حسبما ياتي تفصيل القول في بيانها.

الثاني ما ذكر بعض الاصوليين حيث قال ان المقصود المتعارف من الامر بالرجوع الى الرواة والمحدثين والعلماء والموثقين ليس الابلوغ الحق الى الجاهل وعلمه بما كان في جهل منه واما انشاء حكم ثانوي تعبدي وهو العمل بقولهم من دون حصول العلم والاعتقاد فهو بمرحل عن ذلك ولادلالة لها على مشروعية اصل التقليد فضلا عن تقليد الميت ولذا قال صاحب المعالم (ره) ان المعتمد من ادلة التقليد انما هو الاجماع والضرورة وهما قاصران عن الدلالة على جواز تقليد الميت انتهى ويورد عليه اولا ان حصول العلم من قول الرواة والعلماء نادر فحمل الروايات

المزبورة على خصوص ذلك من قبيل حمل المطلقات الى الافراد النادرة وهو بعيد .

وثانياً بان ذلك تقييد من غير مقيد وهو غير جائز وقد يقرر الايراد المزبورة بوجه اخر وهو ان الاطلاقات المذكورة ليست واردة فى حيز بيان مشروعية العمل بقول العلماء بل هى واردة فى حيز بيان حكم آخر وهو مشروعية الاخذ بقول العلماء فى الجملة فلادلالة فيها على جواز تقليد الميت ويدفعه انه مخالف لما ينساق انها عرفا فان المنساق منها هو ورودها فى حيز البيان فيجب حملها على العموم كما هو قضية قاعدتى الحكمة والسريان الجاريتين فى هذا المقام واشباهه .

الثالث قلنا ان المستفاد منها انما الرجوع الى العلماء الاحياء كما لايخفى بعد ملاحظة الاخبار الواردة فى هذا المقام بل هما على عكس المطلوب اعنى عدم جواز التقليد الميت ادل لان المنساق من جملة منها هو وجوب الرجوع الى الرواة والعلماء تعييناً لان الامر ظاهر فى الوجوب التعيينى فبعد ملاحظة ظهورها فى الاحياء وظهور الامر فى الوجوب التعيينى كان الرجوع الى الاحياء واجبا تعيينا وهذا دليل على عدم جواز الرجوع الى الاموات الا ان يقال بانها محمولة على ارادة بيان ان الرجوع الى الاحياء من قبيل احدى فردى الواجب التخييرى ويدفعه انه مخالف لما يظهر منها عرفاً او يقال بان الاخبار المزبورة واردة فى حيز امضاء الطريقة المقررة عند العقلاء من رجوع الجاهل الى العالم فتكون دلالتها تابعة للطريقة المقررة عندهم فكما انه لااقتضاء فى بناء العقلاء على كون تقليد الحى واجبا تعيينا كذا لااقتضاء فى الاخبار المزبورة على ذلك .

ان قلت قد ثبت من هذه الادلة حجية قول الحی فی حق المقلد وهذا ليس الا لاجل كون قوله خبرا عن الواقع وكاشفا عنه ولاريب ان الحكاية غير زائلة عنه بمفارقة الحيوا .

قلت ان اريد من ذلك استفادة المناط القطعی من هذه الاخبار فهو غير ثابت وان اريد من ذلك اثبات المناط الظنی فهو ليس بحجة اذ الحجة انما هی الظن الحاصل من اللفظ لا الظن الحاصل فی اللفظ والفرق بين المقامين يظهر بالتأمل .

ان قلت ان مقتضی قوله عليه السلام اما ما رواه زرارة فلايجوز ردها هو جواز قبول قول الراوی اذا مات فيعم قول المفتی ايضا لانه مخبر عن المعصوم عليه السلام بظنه .

قلت لا نسلم صدق الرواية على الفتوى حقيقة بل هی منصرفة الى الاخبار المروية نعم لو كان المجتهد ناقلا للحديث بالمعنى وافتی بمقتضاه جاز لغيره القبول لكن حجية الرواية المنقولة مختصة بالمجتهد وحجية الفتوى مشروطة بحيوة المفتی فلايتم الاستدلال المزبور .

ان قلت ان مقتضی قوله عليه السلام فما يمنعك عن الثقفی يعنی محمد بن سنان فانه قد سمع من ابی احاديث و كان عنده وجيها وما ورد فی حق ابان بن تغلب فانه قد سمع منی حديثا كثيراً هو ان المناط فی حجية قول الراوی الذی يجوز الرجوع اليه هو كثرة سماع الاحاديث وهذا المناط جار بالنسبة الى ما بعد موته فيجوز تقليد الميت .

قلت القدر المتيقن من المناط المزبور هو صورة كون المفتی حيا كما هو ظاهر الامر بالرجوع المذكور فی صدر الرواية الاولى فلاربط له لهما بالمدعى .

ان قلت ان مقتضى قوله عليه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله و انهم حجة على الناس من قبل الامام فيجب الاخذ بفتاويهم ايضا لان الحجة يجب اتباعه فى كل ما يخبر به سواء كان من نفس الحكم الشرعى اودليله ومقتضى ذلك وجوب الرجوع الى اقوالهم بعد موتهم ايضا لان موت الحجة لايوجب سقوط اعتبار قوله .

قلت القدر المتيقن من الرواية المزبورة هو المجتهد الحى كما هوظاهر قوله عليه السلام فارجعوا والعلة غيرظاهرة فى الاعم من ذلك الان يقال بان قوله عليه السلام فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله يدل على ان حجيتهم مثل حجية عليه السلام وظاهران حيوة الحجة ومماته سيان فى اعتبار قوله مع ان اطلاق الحجة على العلماء ظاهر فيما يعم الامرين كما يشير الى ذلك ايضا قوله عليه السلام اللهم ارحم خلفائى الذين ياتون من بعدى ويروون حديثى وسنتى .

واما على الوجه السابع فمن وجهين احدهما ان الحلال والحرام اسمان للحرام والحلال الواقعيين فلايندرج فيهما التقليد التعبدى الذى هوحكم الظاهرى وما قديتوهم من ان الحلال والحرام الظاهرتين ايضا مما يتعلق التكليف الواقعى الشرعى باتباعهما فى مقام الامتثال والعمل فيكون ثابتين بحسب الواقع فيكونان داخلين فى العنوان حقيقة ومن ان الحكم المستفاد من التقليد كسائر الاحكام المستفاد من الطرق الشرعية المقررة من الاحكام الواقعية الثانوية فيكون حلية تقليد الميت وعدمها ايضا من الامور الثابتة فى الواقع فيحكم باندراجها فى موضوع الحلال والحرام حقيقة فتشملها الادلة القاضية باشتراك التكليف ومن ان حرمة

تقلید المیت علی تقدیر ثبوتها تشریعیة ولاریب فی ان الحرمة التشریعیة ثابتة فی الواقع فتکون داخلة فی عنوان الحرام الواقعی حقیقة فتشملها تلك الادلة و کذا الحال فی لفظ الحلال ففیها ما لایخفی .

الثانی انه لوسلمنا صدقهما علی ذلك فلاریب ان تایید الاحکام لایقتضی بقائها بعد تغیر العنوان وتبدل المتعلق فالوجوب الثابت للعمل بقول لایدوم بدوام قول الحی فان وجب العمل بقول المیت ایضا فهو حکم اخر ثابت لموضوع اخر یحتاج الی دلیل اخر .

اما علی الوجه الثامن فمن انه لا دلالة فی الخبرین المزبورین علی المدعی .

واما علی التاسع فمن وجوه الاول انا لانسلم ظهور الایة الکریمة فی نفی المساواة من جمیع الجهات بل الظاهر انها منصرفة فی خصوص الجهة الظاهرة اعنی عدم تساویهما من حیث الفضیلة بل قد یقال بانها ظاهرة فی نفی المساواة فی حیثة العلمیة لان التعلیق علی الوصف مشعر بالعلیة الاان یقال بان الاشعار لیس بحجة .

الثانی انها من قبیل الاستفهام الانکاری فیکون مدلولها نفی المساواة و مقتضاه ثبوت التفاوت بینهما فی الجملة علی سبیل القضیة المهملة لان نقیض السالبة الکلیة هو الموجبة الجزئیة فلادلالة فیها علی العموم حتی تعم المقام الا ان یقال بان قضیتی قاعدتی الحکمة والسریان قاضیان بحمل نقیض القضیة المزبورة علی العموم والالزم اللغو والعبث وهو ممایمتنع وقوعه فی کلام الحکیم ویمکن دخله بالتمسك بالقاعدتین المزبورتین انما یستقیم مع عدم ثبوت جهة ظاهرة ینصرف الیها اللفظ عند الاطلاق وهی متحققه فی المقام وهی جهة الفضیلة .

الثالث ان حملها على العموم مستلزم لتخصيص الاكثر الانواعی والافرادی وهواما مستهجن كما ذهب اليه جماعة من الاصوليين اونادر بحيث لاينصرف اللفظ اليه اويكون مرجوحابالنسبة الى التقييد فتقييده بجهة خصوص الفضيلة اولى من حملها على العموم.

الرابع ان غايتها العموم فيجب تخصيصها بالادلة القاضية بحرمة تقليد الميت.

الخامس ما ذكره بعض الاصوليين وهو ان غايته ما يستفاد من العموم الظن ولايفيد القطع ومن الظاهران المقلد لايجوز له التعويل على الظن بل التعويل عليه مختص بالمجتهد الا ان يلتزم بجوازتعويل العامی ايضا على الاية الكريمة اذا حصل له العلم من كثرة المخبرين بدلالتها على المطلوب وقلد مجتهد اخر فی عدم وجوب الفحص عن المعارض وهوفی غايته البعد اويقال بان المقصود فی المقام هوان المجتهد يريد ان يستنط من الادلة ان تكليف العامی ما ذا و انه هل يجب عليه تقليد الحی اومتخير بينه وبين تقليد المجتهد الميت.

واما على الوجه العاشر فمن وجوه الاول ما ذكره بعض الاصوليين من العمل بقول انبياء بنی اسرائيل بعد موتهم ليس من باب التقليد لحصول القطع من قولهم ولا كذلك العلماء فلا تشمل العموم المنزلة لمحل البحث.

و يورد بان قضية عموم المنزلة قاضية بحجية قول العلماء و قيام هذا الظن مقام قولهم فی مقام العمل او فی مقام الحجيه الشرعية فعدم حصول القطع من قول العلماء يقضی عدم جواز التمسك بالعموم المزبور.

الثانی ان التمسك بالعموم انما يجوز حيث لم يعارضه ما هواقوى

منه او تساویه اما مع وجود احد الامرین فلا والعموم فی محل البحث مما عارضه ما هو اقوی منه وهو ما دل علی عدم جواز تقلید المیت فلا یجوز التمسك به .

الثالث ان حجیة حکم المنزل علی انبیاء بنی اسرائیل انما کانت ثابتة علی امهم ولیست ثابتة بالنسبة الینا ولذا لا یجوز لنا الاخذ باحکامهم لان شریعة نبینا صلی الله علیه وآله وسلم ناسخة لسائر الشرایع والادیان فاذا لم تثبت حجة قولهم بالنسبة الینا فلا دلالة فی العموم المزبور علی جواز تقلید المیت وقد یورد علیه من وجوه :

احدها ان یقال ان قول انبیاء بنی اسرائیل حجة بالنسبة الینا ایضاً اذا اخبر وبالحکم الثابت فی هذه الشریعة لانهم معصومون عن الخطاء فکذلك قول العلماء فیثبت للمطلوب .

وثانیهما ان یقال ان الحکم الذی اخبر به واحد من الانبیاء بنی اسرائیل حجة علینا بمقتضی الاستصحاب ما لم یثبت نسخة فی هذه الشریعة فقول العلماء ایضاً حجة ما لم یثبت خلافه فلا محذور.

وثالثها ان الظاهر انه یستفاد من الروایة المزبورة ان قول العلماء حجة کما ان قول انبیاء بنی اسرائیل حجة والحجیة مستلزمة لجواز القبول .

الرابع ان حمل الروایة المزبورة علی عموم التشبیه او علی عموم المنزلة انما یمکن مع عدم وجود امر ظاهر ینصرف الیه اللفظ عند الاطلاق وهو هنا موجود وهو جهة الفضیلة والعلم غایته الامر دوران الامر بینهما فیقتصر فی المقام علی المتیقن .

الخامس ان التمسك بعموم المنزلة انما یجوز مع مشارکة

المنزل والمنزل علیه فی الموضوع وهوغیرحاصل فی المقام فان انبیاء بنی اسرائیل انما کانوا یخبرون عن الوحی والعلماء یخبرون عن ظنهم وان الانبیاء انما یحکمون بطریق الاخبار والعلماء انما یقولون بطریق الانشاء مع ثبوت اختلافهما فی الموضوع لا یمکن القول بمشارکتهما فی الحکم وفیه نظر :

واما علی الوجه الحادیعشر فمن وجوه الاول انه لوتم انمایقتضی تقلید المیت اذاکان الظن الحاصل من قوله اقوی من قول الحی و امـا صورة التساوی فلاالابضمیمة عدم القول بالفصل لان العمل بقول المیت مع وجود الحی المساوی موقوف علی حکـم العقل بالتخییر بینهمـا والتخییرالعقلی لایجتمع معاحتمال المرجح وما سیأتی من الادلة لولم یقتضی تعین قول الحی وترجیحه علی قول المیت فلااقل من قیام الاحتمال ومع قیامه لایحکم العقل بالتخییرجداً .

الثانی ان انکار الظن الخاص یمنع قیام الدلیل علی حجیة قول المفتی غیرمستقیم لان جوازالتقلید فی الجملة معلوم بالضرورة لمسیس الحاجة وتوفر الدواعی واستقرار طریقة السلف والخلف من العالـم والجاهل والوضیع والشریف الی یومنا هذا علیه .

الثالث ان غایته مایلزم من تمامیة هذا الدلیل ان تکلیف العامی هوالعمل بالظن ولاریب ان الظن الحاصل من فتوی المعظم بعدم جواز تقلید المیت و من الاجماعات والشهرة وغیرها مانع بالنسبة الی الظن الشخصی الحاصل لـه فی خصوص هذه المسئلة الفرعیة من قول المیت وقد اشتهر بین الاصولیین انه اذا تعارض الظن المانع والممنوع وجب الاخذ بظن المانع مطلقا سواءکان اضعف من الظن الممنوع ام اقوی .

الرابع ان مفاد هذا الدلیل اعنی وجوب العمل بالظن علی العامی سواء کان حاصلا من قول الحی او المیت مما لم اجد قائلا به سوی الفاضل القمی (ره) ولذا ادعی غیر واحد من العلماء الاجماع المحقق علی خلافه ولعل سره ان هذا القول منع لاصل التقلید رأساً مثل قول الاخباریین فان العمل بقول المیت لاجل الظن الحاصل منه لیس تقلیداً للمیت تعبداً کما لایخفی فهذا القول یمکن ابطاله باتفاق کل من اجاز التقلید من حیث کونه تقلیداً .

## احتج القائل بعدم جواز تقلید المیت من وجوه

الاول الاصل فان الحجیة امر حادث مسبوق بالعدم متی حصل الشك فی حصولها لزم البناء علی العدم کما ان مقتضی الاصل والاستصحاب والقاعدة المقررة عدم ترتب آثار الحجة علی المشکوك فیه .

الثانی ظهور قیام الاجماع علیه ومجرد وجود المخالف فی الجملة غیر مانع من تحقق الاجماع المزبور .

الثالث الاجماعات المنقولة فی جملة من الکتب قال والد العلامة رحمه الله لایجوز تقلید الاموات علی المعروف بین اصحابنا حتی لایکاد یوجد مخالف معروف منهم الا ما حدث من بعض اقارب عصرنا وقال فی المسالك قد صرح الاصحاب فی کتبهم المختصرة والمطولة باشتراط حیوة المجتهد ولم یتحقق الی الان فی ذلك خلاف ممن یعتد بقوله من اصحابنا ممن یعتبر قوله خلاف فی ذلك فعلی مدعی الجواز بیان القائل به علی وجه لا یلزم منه خرق الاجماع و فی المعالم ان العمل بفتوی

الموتی مخالف لما یظهر من اتفاق علمائنا علی المنع بل حکی الاجماع علیه صریحاً بعض الاصحاب وفی ذکری هو ظاهر العلماء وجوزه بعضهم قال الشهید الثانی لایدل هذه العبارة علی کون المخالف من اصحابنا لان العلماء جمع محلی و ظاهره جمیع علماء الفریقین لان المعلوم من اصحابنا وغیرهم فی کتب الاصول ان یذکروا الخلاف فی المسئلة مع من خالفهم ایضا الی اخر ما ذکره وقد یتوهم الخلاف من کلام الصدوق حیث صرح بجواز العمل بما فی الفقیه مع ان کثیرا ما ینقل فتاوی ابیه وهو کما تری وقد یتوهم الخلاف مما حکاه الشهید وغیره من ان الاصحاب کانوا یعملون بما یجدون فی شرائع علی بن بابویة عند اعواز النصوص علیهم لکثرة وثوقهم به وهو وهم ان لیس ذلك من باب التقلید بل بما عرفوه من ان کتابه یشتمل الروایات المعتبرة اولحصول زیادة الوثوق من فتاویه وکان هذا هو السبب فی ما حکاه فی المعالم نقلا عنه وغیره من اکثر الذین نشئوا بعد الشیخ کانوا یتبعونه فی الفتوی لحسن ظنهم به وذلك لان العمل بقول الغیر لحصول الوثوق المعتبر فی جواز العمل منه غیر التقلید الذی هو طریق تعبدی للعامی ولذا لایعد العمل بالشهرة الموجبة للوثوق بالحکم تقلیداً علی ان تلك الحکایة یمکن ان یکون ناشیة من الموافقة فی الفتوی غالباً نظرا الی الموافقة فی المسلك والطریقة.

وبالجملة فیدل علی المنع من تقلید المیت الاجماع علی الظاهر والمحکی صریحاً وظاهراً فی جملة من العبائر والشهرة العظیمة المحققة والمنقولة فی الکلام کثیر منهم وجریان طریقة الناس وسیرتهم علی الاعراض عن فتوی الاموات فی مقام العمل وعدم تقلیدهم فیها والاقتصار

على الرجوع الى الاحياء ودلالة السيرة القطعية على تقليد الاحياء ولو مع مخالفة الافضل ويؤيد ما اشتهر من ان قول الميت كالميت .

الرابع انه لاريب فى كون التقليد على خلاف الاصل و القاعدة لقيام الادلة العقليه والنقلية المتواترة من الكتاب، والسنة والاجماع بل الضرورة على المنع من الاخذ بقول عليه الخطاء والسهو والنسيان والغلط والاشتباه من غير قيام دليل على قوله وانما القدر الثابت من الاجماع والسيرة والعقل والنقل هو تقليد العامى للحى المستجمع للشرائط فيبقى ماعداه تحت ادلة المنع .

الخامس دلائل الفقه لماكانت ظنية لم تكن مستلزمة للنتيجة وما كان هذا شأنه لايكون كافياً فى ثبوت المدعى بنفسه بل لابد من حصول الظن بسببها فى نفس الفقيه لانتفاء المعارض ارجح لها عنده و من ثم لم يخبر لغير من له اهلية الاجتهاد واستفادة الاحكام من تلك الدلائل لعدم اعتبار الظن ممن لااهلية له وانما المثبت للاحكام هو تلك الدلائل حينئذ مع الظن بانتفاء المعارض حتى لو تغير هذا الظن فى نفس الفقيه لم يثبت الحكم وذلك لما دخل على الادلة من انحاء الخلل من معارضة و نسخ واجمال وتخصيص وتقييد وتجوز وتقية وضعف فى السند وندور واعراض من الاصحاب و اضطراب فى المتن و اضمار و غير ذلك فلا تكون حجة الا بالغلبة الظن منها والحجة على المقلد انما هو راى المجتهد واعتقاده و ما ادى اليه نظره بعد الاجتهاد وحجية قوله انما هى من جهة كونه طريقاً الى معرفة رايه و اعتقاده و ليس ذلك كرواية الراوى و حكم الحاكم ونحو ذلك فان حجتها ثابتة من حيث نفسها لامن حيث كونها طرقاً الى معرفة ما فى نفس الراوى والحاكم ومعلوم ان الرواية والحكم

لاينتفى بزوال الحيوة عنه واما حجية فتوى المجتهد وقوله فانما هى لحجية رايه واعتقاده على مقلديه فلو علم ذلك من دون اخباره جايز قطعاً لامن حيث خبرا عن حكم الله تعالى فى الواقعة بل لكونه خبرا عن مؤدى نظره ولاريب ان الظن المجتهد واعتقاده تزول بزوال الحيوة عنه فلا يبقى بعدها الاصورة فتواه التى كان يفتى بها فى حال حيوته والمفروض عدم العلم بصحتها و فسادها فى الواقع ولا دليل على رجوع المقلد الى مثل ذلك كما لورجع المجتهد فى حال حيوته الى الشك و تجدد رايه لانقطاع العلاقة بين تلك الفتوى وبين حكم الشارع لانحصارها فى الظن فيكون مجرد صورة لاحقيقة لها وانما قلنا ان ظن المجتهدين يزول بزوال حيوته لان ادراكاته منوطة بالآلات الظاهرية والقوى المودعة فى بطون دماغه التى لووقع الاختلال فيها انتفت الادراكات و كيف يتعقل من له ادنى ممارسة فى الفقه ان يكون المرجع للمقلد ادراك الميت و اعتقاده المثبت بالاستصحاب والحاصل ان هيهنا مقدمتين بهما يتم المقصود .

الاولى ان المناط فى عمل المقلد هوظن المجتهد واعتقاده الحاصل من ملاحظة الادلة الشرعية بالحكم الشرعى كما ان المناط فى عمل المجتهد بنفسه ذلك فظن المجتهد كما انه قائم مقام علمه كذا قائم مقام ظن المقلد وعلمه قائم مقام علمه وفهمه من الادلة قائم مقام فهمه وذلك ان العامى الذى لاسبيل له الى استنباط الحكم من الادلة الشرعية مامورا بالاخذ باستنباط المستنبط و اعتقاده الحاصل له بالفعل ولان ذلك هو الذى يقتضيه الادلة الدالة على رجوعه اليه .

الثانية ان هذا الظن وهذا الاعتقاد الذى هوالمناط عمل المقلد

تابع للحیوة مقید بها فاذا زال الحیوة زال الظن المذکور و ذلك لانه لاریب فی ان العوام مکلفون بالعمل بظن الحی لابظن المیت حال موته و اعتقاده علی فرض تحققه و مطابقة ولان هذا الاعتقاد منوط بالقوی التابعة للحیوة و تخیل ان الالتفات الی ذلك منوط بها لا اصل وجوده فاذا تجرد النفس لم یتوقف الالتفات علی ذلك ولذلك لوحصل الاختلال فی القوی زال الالتفات فاذا صلحت عاد الاعتقاد من دون توقف علی سبب جدید ومن ثم یبقی الاعتقاد بالعقائد وغیرذلك بعد الموت کما بعد عروض النسیان والغفلة والنوم ونحوذلك کما تری لما عرفت من اناطة الادراکات العلمیة والظنیة بهذه القوی الموقوفة علی الحیوة المودعة فی الدماغ ولئن سلمنا عدم العلم بذلك فالامر دائر بین القابل للبقاء و غیره و جریان الاستصحاب فی مثله محل نظر ولئن سلمنا العلم بالبقاء فالحجة علی المقلد ظن الحی لاظن المیت و کیف کان فتقلید المیت لایخلو من احد وجهین لانه اما ان یعتمد علی ظنه حال موته و یکون الکاشف عنه ظنه حال الحیوة المستصحب فیما بعده او یعتمد علی ظنه الثابت له حال حیوته و کلاهما باطلان وای فرق بین المجتهد الذی صار عامیاً والذی صار میتاً .

نعم لو کان الحجة فتوی المجتهد و حکمه المستند الی الادلة من حیث هو کحجیة حکم القاضی المستند الی الشاهدین لم یفترق بالحال فی ذلك بین حیوته و موته لان فتواه و قوله لایموت بموته کما ان اخبار العدول و روایاتهم لایموت بموتهم و لکن لیس الامر کذلك بل خبره لیس معتبراً الامن حیث کونه کاشفاً عن ظنه واعتقاده بحیث لوفرض العلم برایه من غیراخباره کان حجة ولهذا کانت الشروط المعتبرة

حال عمل المقلد وان لم يتصف بها حال الفتوى كما اذا كان فاسقا فاخبر بفتواه ومع العلم بصدقه فصار عدلا فانه يجوز العمل به لغير شبهة .

السادس قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون - وجه الدلالة انه تعالى اوجب عند عدم العلم السؤال من اهل الذكر ومن المعلوم ان الميت لايكون محلا للسؤال فلا يجوز الاعتماد على قوله و توضيح ذلك الامر بالسؤال ظاهر فى الوجوب التعيينى فمع انصرافه الى المجتهد الحى يكون تقليداً لمجتهد الحى واجباً تعييناً فلا يجوز تقليد الميت وحمله على ان السؤال من الحى من قبيل احدى فردى الواجب التخييرى مخالف للظاهر .

ان قلت انه قد ورد فى غير واحد من الاخبار ان المراد باهل الذكر علماء اليهود وورد فى اخبار اخران المراد من اهل الذكر الائمة فلا دلالة فى الاية الكريمة على وجوب تقليد العلماء .

قلت لا منافاة بين العمل بمقتضى التفسير و بين العمل بمقتضى الظاهر لما صح عن الائمة من ان للقرآن ظهر وبطن وليس هذا مستلزم للاشتراك اللفظى كما زعمه بعضهم ولااستعمال اللفظ الواحد فى المعنى الحقيقى والمجازى وعلى تقدير كونه من هذا القبيل فلا نسلم امتناع وقوعه فى الكتاب الكريم لعدم استهجانه .

فان قلت ان التفسير قرينة منفصلة على ارادة الامر المفسر من الظاهر فيجب حمل الظاهر عليه .

قلت هذا انما يستقيم فيما اذا كان ذلك تفسيراً للظاهر اما لو كان تفسيراً للباطن فلا نسلم كونه قرينة على ما ذكر واذا كان مردداً بينهما فيحصل الشك فى القرينه و عدمها فالاصل عدم القرينة فيجب حينئذ

الاخذ بمقتضی کل من المفسرین کما هو مقتضی اطلاق الادلة القاضیة بحجیة کل منهما و کیف کان فالاقوی فی النظر عدم جواز تقلید المیت ابتداء وینبغی التنبیه علی امور :

الاول اذا قلد المجتهد الحی علی الوجه المعتبر ثم مات ذلك المجتهد فهل یجوز حینئذ ان یبقی علی تقلیده فی المسئلة التی قلده فیها او یجب العدول عنه الی مجتهد اخر اختلف الاصولیون فی هذه المسئلة علی قولین اواقوال .

## احتج القائلون بجواز البقاء بوجوه

الاول الاستصحاب ویمکن تقریره بوجهین :

احدهما ان الحکم الشرعی من الوجوب والندب وغیرهما قد تعلق بالمقلد بتقلیده ولم یعلم ان موت هذا المجتهد هل هو مزیل له ام لا فالاصل بقائه وهذا کتعلق القصر بالمسافر قبل وصوله الی بلده بسفره و کتعلق وجوب الاتمام بالحاضر قبل السفر .

فان قلت هذا التقریر یختص بما اذا قلده بعد البلوغ اما لو قلده قبله فلا یجری الاستصحاب المزبور بالنسبة الیه اذ لم یثبت الحکم المفروض بالنسبة الی الصبی حتی یحکم ببقائه .

قلت اولا لا قائل بالفصل بین المقامین المزبورین و ثانیاً بان الظاهر ان عبادات الصبی مشروعة والواجبات الشرعیة مندوبات بالنسبة الیه والمحرمات الشرعیة مکروهات بالنسبة الیه فاذا ثبت تعلق الحکم علیه قبل البلوغ لایستلزم الحکم بثبوت الحکم الوجوبی بعد البلوغ

ضرورة تغايرهما و يورد عليه بان المستصحب فى الصورة المزبورة هو الواجب المشروط الذى لا ريب فى تحققه فى الزمان الاول فيستصحب بقائه فى الزمان الثانى ويحكم بتحققه حصول الذى هو البلوغ .

و ثالثاً بان مقتضى الاستصحاب التعليقى هو الحكم ببقاء الحكم المفروض بعد البلوغ الا ان يقال بالمنع من حجية الاستصحاب التعليقى

ورابعاً بما ذكره بعض الاصوليين من عدم صحة التقليد الحاصل قبل البلوغ .

ان قلت هذا التقرير يختص ببعض الصور بل مقتضى الاستصحاب فى بعض الصور عدم ثبوت الحكم المذكور .

قلت الظاهر عدم القائل بالفصل بين الصور فيلحق ما لم يجر فيه الاستصحاب بما يجرى فيه بظهور الاجماع المركب .

فان قلت ان مقتضى ذلك هو تحقق المعارضة بين الاستصحابين المزبورين فلابد من الرجوع الى ما يقتضيه البرائة اليقينه عن التكليف و هو اما العدول عن التقليد السابق لو قلنا بجواز العدول مطلقا او فى خصوص المقام اوالبناء على الاحتياط فى خصوص هذه المسئلة الاصولية ومراعاة التوافق بين الاقوال اوبالاحتياط فى مسائل الفروع .

قلت هذا الاستصحاب مثبت ومايعارضه ناف والمثبت من الاستصحاب مقدم على النافى .

فان قلت ان الاستصحاب المزبور معارض مع العمومات الناهية عن العمل بغير العلم والناهية عن العمل بالظن وعن التقليد والاستصحاب اصل عملى فلايصلح المعارضة مع هذه الادلة الاجتهادية .

وثانياً لاريب فى ان هذا الاستصحاب خاص بالنسبة الى العمومات

المزبورة فيجب حملها عليه .

فان قلت ان القدر الثابت من الادلة هو جواز ان يعمل المقلد على حسب فتوى المجتهد الحي استناداً الى اجتهاده و اكتفاء بنظره عن اجتهاد القائل و رجوعه الى الادلة فكيف يقتضى الاستصحاب جواز عمله على حسب فتوى المجتهد بعد موته و اما ان التقليد سبب لثبوت الحكم المقلد فيه في حق المقلد وطريق شرعي الى اثباته كسائر الادلة الشرعية فغير ثابت من الادلة و بعبارة اخرى ان التقليد طريق للعمل واما انه طريق الى الواقع فغير معلوم الثبوت في حقه واقعاً ولا ظاهراً فيدفعه ان جواز العمل بفتواه يقتضى جواز البناء على ثبوت ما افتى به حين العمل واما انه يقتضى ثبوت الحكم في حقه حتى يستصحب فلا .

قلت اولا قد عرفت مما ذكرناه سابقاً من ان في الزمان الثاني قضاء لحق الاستصحاب .

وثانياً سلمنا انه طريق للعمل لكن لا ريب في انه قاض بثبوت الحكم الظاهري على المقلد المزبور فيستصحب بقائه الى ان يتحقق المزيل .

وثالثاً بان ما ذكر من الفرق بين كون التقليد طريقاً للواقع وبين كونه طريقا للعمل في جريان الاستصحاب وعدمه غير سديد اذ لو كان الدليل القاضي بمشروعية التقليد وحجية قول المجتهد قاضيا بثبوت الحكم على سبيل الاستقراء ما لم يتحقق المزيل فيجري الاستصحاب في المقام على كل من التقديرين المزبورين و امكان الدليل المزبور قاضيا بثبوت الحكم المزبور على سبيل التردد بين الاستمرار والتقييد فلا يجري الاستصحاب في المسئلة على كل من التقديرين فجعل ذلك

ثمرة للفرق بين الطريق العلمي والعملي غير سديد .

فان قلت ان الاستصحاب المزبور معارض مع استصحاب عدم ثبوت الحكم في الزمان الثاني بل هو مقتضى الاصل في جميع الحوادث اذ القدر المتيقن من مفاد الادلة هو ثبوت الحكم في الزمان الاول فيقتصر عليه فيرجع في الزائد الى استصحاب العدم .

قلت ما ذكر انما يستقيم اذا كان الحكم الثابت في الزمان الاول مترتباً على موضوع مغاير مع الموضوع الذي يترتب عليه الحكم في الزمان الثاني وما نحن فيه ليس كذلك فان العرف يحكم باتحادهما و مجرد التغاير العقلي غير مانع من جريان الاستصحاب المزبور وحينئذ فنقول ان استصحاب الثبوت وجودي والاستصحاب الاخر عدمي فهذا الاستصحاب مقدم على الاستصحاب العدمي المزبور .

فان قلت سلمنا ان التقليد يقتضي ثبوت الحكم في حقه لكن الامر دائر بين ثبوته مادام المجتهد حيا و بين ثبوته على الاطلاق فاذا كان القدر الثابت هو الاول لم يمكن التمسك بالاستصحاب في اثبات الثاني فان الاستصحاب انما يجري فيما يكون الشك فيه في ارتفاع الامر الثابت اولا فليس الشك هنا في ارتفاع القدر الثابت لانه لاشك فيه بل الشك في اطلاق الحكم و تقييده فلا يخرج الاستصحاب في هذه المقامات عن القياس الممنوع

قلت ما ذكر انما يستقيم عند ملاحظة التدقيق العقلي الذي ليس عليه المدار في استفادة الاحكام من الخطابات اما عند العرف فالظاهر عدم تغايرهما بل هما بمنزلة موضوع واحد فيمكن اثبات المذكور في الزمان بالاستصحاب فلامحذور .

وثانیهما ان تقلید المقلد قد صح فی حال الحیوة المجتهد فالاصل بقائه بعد وفاته وهذا کما اذا صح البیع وشك بعده فی مفسدة ولا شك فی جریان الاستصحاب فیه فکذا فی محل البحث .

فان قلت ان عمل المقلد تابع لعمل المجتهد فکما انه یعمل بظنه مادام ظانا کذلك المقلد یعمل بظن مجتهده مادام ظانا مستجمع للشرائط وقد عرفت ان المجتهد یزول ظنه بموته فلایجری الاستصحاب المزبور بعد ملاحظة تبدل الموضوع فی المقام ولذا لااشکال فی انه لو تردد اورجع عن ظنه اوصار عامیا اوفاسقا اومجنونا اوکافراً لم یخبر العمل بقوله لان المعلوم جواز العمل بقول الحی المستجمع للشرائط و کلام الاصحاب یدل علیه بقولهم انه اذا مات بطل قوله وبه صرح جماعة من الفحول .

نعم یجوز بعد الموت ترتیب الاثار علی الاعمال الواقعة قبله من عبادة اومعاملة لوقوعها لوجه الشرعی .

قلت اولا ان ما ذکر انما یستقیم لوکان التقلید عبارة عن العمل اما بعد البناء علی کونه عبارة عن اخذ الموضوع باق فی المقام بحسب العرف ومجرد اختلافهما بحسب التدقیق العقلی غیرمانع عن ذلك .

وثانیاً بان المستصحب فی المقام هوقول المجتهد وهوباق ولیس عبارة عن الظن .

ان قلت ان تغییر هذا الاستصحاب جار فی التقلید الابتدائی فلم لایجوز التمسك به فی ذلك المقام وما الفرق بین المقامین .

قلت الفرق بین المقامین یظهر من ملاحظة الدلیل الدال علی مشروعیة التقلید وقد مران المنساق منها هوالرجوع الی المجتهد الحی فینتقض الاستصحاب بهذه الادلة بخلاف ما نحن فیه فان المستصحب فی المقام

قطعى الثبوت فى الزمان الاول .

فان قلت اولا لانسلم جواز العدول عن التقليد بعد موت المقلد كما سيأتى بيانه .

و ثانياً لوسلمنا جواز العدول لكن نقول لوكان العدول بعد الموت جائزاً لكان جائزاً فى حال الحيوة لان كل ما استدلوا به على الجوازهناك قاض بالجوازهنا فالمستصحب فى المقام هو الوجوب التخييرى فيمكن اثباته فى الزمان الثانى بالاستصحاب المزبور والايراد المزبور انما يوجه علينا لوتمسكنا فى المقام باصالة بقاء وجوب تقليده الثابت حال الحيوة اوباصالة بقاء الجواز الذى كان فى ضمنه ونحن انما نتمسك فى المقام بامر اخر ونقول قد ثبت لتقليده فى حال الحيوة حكمان :

احدهما تكليفى وهووجوب البقاء على تقليده بعد التقليد .

والاخر وضعى وهوصحة تقليده بمعنى كونه مجزيا عن اشتغال الذمة بالتكاليف فاذا ارتفع الاول وهولايستلزم ارتفاع الثانى فيستقيم حينئذ التمسك باستصحاب صحته .

فان قلت الحكم الوضعى هنا ثبت بسبب الحكم التكليفى ولولاه لماكان ثابتا لانه من لوازمه .

قلت لانسلم ذلك ومجرد الشك يكفينا فى التمسك بالاستصحاب بعد علمنا بثبوت الحكم الوضعى سلمنا ولكن نقول القدر المسلم هوثبوت الملازمة فى اول الامر ونمنعه بالنسبة الى الاستدامة .

فان قلت ان الاستصحاب المزبور من قبيل الشك فى اقتضاء المقتضى وبعبارة اخرى نقول ان ذلك من قبيل استصحاب الاحكام الكلية يجرى اذاكان الشك فى قادحية العارض كما فى المقام للامانع من جريانه

فی موضع البحث .

الثانی ظواهر الایات والاخبار الدالة علی جواز التقلید فان المستفاد منها ثبوت الحکم المقلد فیه فی حکم المقلد مطلقا اذ لم یشترط فی وجوب الحذر عقیب الانذار المدلول علیه بایته النفر بقاء المنذور ولم یقید اطلاق الامر بالتعویل علی اقوال العلماء بصورة بقائهم واعترض علیه بوجوه :

احدها المنع من دلالتها علی اصل التقلید لان المقصود المتعارف من الامر بالرجوع الی الرواة و المحدثین والعلماء والموثقین لیس الا بلوغ الحق الی الجاهل وعلمه بما کان فی جهل منه واما انشاء حکم الثانوی تعبدی وهو العمل بقولهم من دون حصول العلم والاعتقاد فهو بمرحل عن ذلك و بعبارة اخری نقول ان هذه الاطلاقات واردة فی حیز بیان مشروعیة التقلید فالقدر المتیقن فی المقام هو حملها علی صورة حصول العلم من التقلید وهوامر خارج عن محل النزاع وما قدیقال من ان الاصل فی المطلق ان یکون وارداً فی حیز البیان للغلبة اوان المطلق موضوع للفرد المنتشر فیجب حمله علی العموم عند الاطلاق فالاطلاقات المزبورة ایضا کذلك ففیه ما لایخفی .

والجواب ان المستفاد من هذه الاطلاقات ولو بمعونته فهم الاصحاب کما یظهر من ملاحظة العرف هو ورودها فی حیز بیان مشروعیة التقلید لانها واردة فی حیز البیان فیفید حجیة قول العلماء لغیرهم مطلقا و تخصیصها بصورة حصول العلم من قول المجتهد مما لم یقم علیه امارة شرعیة ولاعرفیه فالاصل عدمه مع لن ذلك مستلزم لحمل المطلق علی الفرد النادر وبعید عن الکیفیة المتداولة بین اهل العرف والمحاورات

العرفیه ومما یوضح ذلك ان المنساق من هذه الاطلاقات هو ورودها فی حیز بیان طریقة المتعارفة المألوفة عند العقلاء فی الرجوع الی العلماء والثقات واخذ المجهولات منهم بل لایبعد القول بکونها ارشادیه فکما ان طریقة العقلاء مستقرة علی الاخذ بقول العلماء والاعتماد علی اقوالهم کذلك نقول بان هذه الاطلاقات ظاهرة فی الارشاد الی هذه الطریقة فیکون مقتضاها ایضا جواز الاعتماد علی اقوال العلماء مطلقا .

و ثانیها المنع من اطلاقها بالنسبة الی صورة البقاء و عدمه لان ماعدا آیة النفر لایدل علی وجوب قبول قول العالم الامن باب الاستلزام العرفی من حیث ان الامر بالسؤال اوالرجوع الی العالم لولم یقصد من القبول بعد السؤال لکان لغواً وهذا الاستلزام امر معنوی لااطلاق فیه بالنسبة الی شیء من الاحوال فضلا عن حالتی الحیوة والموت واما آیة النفر و غایته ما یفید ذیله من قوله لعلهم یحذرون وجوب القبول من المنذرین الاحیاء فاما ان یدل علی اشتراط وجوب الحذر ببقاء المنذرین کما نقول نظراً الی تقدیر الحذر مقدار الانذار القائم بنفس الاحیاء فهو المدعی اولایدل علی شیء من الاشتراط و عدمه بل علی ثبوت الحکم فی حال حیوتهم فی الجملة فان کان الاول کانت الایة دلیلا علی اشتراط الحیوة وان کان الثانی فلابد فی اثبات الحکم عند تغیر هذه الحالة من التمسك بالاستصحاب .

والجواب عن ذلك اولا بان الامر بالسؤال و نحوه مما یدل علی جواز التقلید محمول علی الطریقة المتعارفة عند العقلاء اذ لم یرد بیان شرعی فی کیفیة السؤال من العلماء و انه یشترط فی حجیة قول العالم شیء ام لا فیجب حینئذ حملها علی العموم عند عدم الفرد وجود القدر

المتیقن لان حملها علی خصوص بعض الافراد اوعلی بعض الاحوال مخالف لمقتضی قاعدتی الحکمة والسریان مع انه لافائدة فی قبول فرد اما من افراد ذلك والحکم باجمال المطلق من حیث الاحوال مستلزم لاجمالـه من حیث الافراد ایضاً وهو یستلزم اللغو فیجب حینئذ حملها علی العموم ولذا صرحوا بان العموم الافرادی مستلزم للعموم الاحوالی والکیفیاتی والازمانی .

وثانیاً بان الظاهر ان المنساق من قوله تعالی لعلهم یحذرون هو مطلوبیة الحذر بعد السؤال مطلقا فلا یفترق الحال فی هذا المقام بین صورتی حیوة المسئول عنه وموته .

و ثالثها انها علی فرض دلالتها علی جواز البقاء مخصصة باطلاق معاقد الاجماعـات التی هی علی فرض حجیتها یحتج باطلاقاتهـا مثل اطلاق الروایـة لان البقاء علی تقلید الحی بعد موتـه عمل یقول المیت واستند الیه کمـا هو ظاهر فیندرج تحت مـا انعقد علی بطلان العمل بقوله من الاجماعات الصریحة او المستفادة من نفی الخلاف المستظهر بالتتبع .

الثالث السیرة فان جریان عادة السلف والخلف علی بقاء تقلید المجتهدین بعد موتهم امرمعلوم لاینبغی ان ینکرولووصل الینا العدول لتوفر الدواعی من کثرة ابتلاء الناس بموت المجتهدین ولـم یعهد الی الان من اهالی اعصار الائمة العدول الی تقلید الحی بعد موت المجتهد وقد یعترض علیه بوجهین احدهما فتاوی اصحاب الائمة علی ضروب .

منها ما یعلم کونه مأخوذا من الروایة المعتبرة المنقولة فیؤخذ بها کمابالروایة ویضع کما یضع کما حکی غیرواحد مثل ذلك فی فتاوی

على بن بابويه .

ومنها ما كان من قبيل الرواية المنقولة بالمعنى مع اطمينان السامع بعدم وجود المعارض له وعدم صدوره تقية لحسن ظنه بمن اخذه منه فيحصل الاجتهاد عينا لاحظ ذلك ولاحظ سهولة تحصيل الاجماع فى الاجماعيات .

ومنها ما يفيد القطع للسامع خصوصاً اذا كان ممن لايلتفت الى الاحتمالات كالعوام .

و منها ما يكون بطريق محض التقليد مع عدم القطع بل الظن بمطابقته للواقع ولايخفى ان دعوى السيرة فى الثلاثة الاولى لاتنفع و فى الرابع ممنوعة جداً واما دعوى حكم العادة بانه لولم يجز البقاء لوصل الينا مع توافر الدواعى فيردها ان ما وصل من المنع عن تقليد الميت من الاجماعات والفتاوى الكاشفة عن وجود مستند شرعى كاف فى المنع عن البقاء .

ويجاب عن ذلك تارة بالتزام استمرار السيرة المزبورة من ازمنة المعصومين الى زمان هذا كما لايخفى على الممتنع المتامل واخرى بان مجرد قيام الاجماع على ذلك فى امثال زماننا ايضا كاف فى ثبوت المطلوب اما لوجوب الردع على المعصوم على تقدير مخالفتها للواقع كما هو مقتضى قاعدة اللطف التى قدرها الشيخ (ره) فعدم الردع دليل على الامضاء واما الاخبار القاضية على انهم ان زادوا شيئاً ردهم وان نقصوا كلمة لهم او لغير ذلك من الوجوه ولذا صرح جماعة مق المحققين بان سيرة اهل عصر واحد كاجماعهم حجة شرعية وان لم يثبت استمرارها بل وان يثبت عدم استمرارها .

وثالثاً بان ما ذکر من ان هذه الاجماعات کافیة فی ثبوت الردع غیر مستقیم

اما اولا فلما ذکره بعض المحققین من حملها علی التقلید الابتدائی اذ لیس التقلید عندا کثرهم عبارة عن العمل بل انما هو عبارة عن الاخذ للعمل فلا یصدق التقلید علی مجرد البقاء .

و اما ثانیاً فلان السیرة المزبورة انما قامت علی جواز البقاء و غایته ما یقتضیه الاجماعات المزبورة هو المنع من التقلید الابتدائی والبقاء جمیعاً فیجب تخصیصها بالسیرة المزبورة و عمومات الاجماعات غیر کاف فی ثبوت الردع فی المقام لان البقاء بخصوصه من الامور العامة البلوی فعدم الدلیل علی الردع دلیل العدم ولان ما ذکر لو سلم فهو مستلزم لعدم جواز التمسک بشیء من السیرات المتحققة اذ ما من من سیرة الا وهی معارضة مع شیء من العمومات اوالاطلاقات الشرعیة .

وثانیها ان السیرة المزبورة کساير سیراتهم الناشیة عن التسامح والتساهل وفیه نظر بل نقول بانها کاشفة عن قیام مستند شرعی قائم جواز البقاء .

الرابع لزم العسر والحرج لوالزم علی المقلد العدول فان تعلم المسائل امر صعب وموت المجتهد امر ذائع فلووجب العدول عن التقلید بموت المجتهد لزم العسر المنفی فی الشریعة وقد یعترض علیه بالمنع من ذلك لان الرجوع مخصوص بمورد الخلاف وهی لیس بمثابه توجب العسر والحیرة واما الاطلاق علی الخلاف والوفاق فربما یمکن تحصیله فی قلیل من الزمان وای فرق بینه وبین من اراد التلیغ فی ابتداء التقلید فیه من الصعوبة ما لیس فی العدول فلو کان فی العدول حرجاً مسقطاً

للتکلیف لکان ابتداء التقلید اشد واولی .

نعم لو الزمنا علیه نفس الاثار السابقة الواقعة علی حسب فتوی وتجدید الاعمال قضاءاً و اعادة فان اقتضی العدول العسر والحرج سقط التکلیف به بالنسبة الی خصوص نقض الاثار واما البقاء علی التقلید فی تلك المسئلة فی مستقبل الزمان فلا لان العسر الثابت فی نقض الاثار لایقتضی سقوط التکلیف بالعدول بالنسبة الی الاثار المستقبلة .

فان قلت ان التکلیف بالرجوع الی المجتهد الحی یقتضی رفع الید عن الاثار الماضیة ووجوب البناء علی مقتضی تقلید الحی فی الاثار المستقبلة جمیعاً لانه قضیة التکلیف المتعلق بالرجوع الی الحی ومتابعته علی سبیل الاطلاق وهذا التکلیف مستفاد من اطلاق الادلة الظاهرة فی وجوب الرجوع الی العلماء والاحیاء و هذا التکلیف مستلزم للحرج النوعی فیکون مرتفعاً بالکلیة فلا یفترق الحال فی المقام بین الاثار الماضیة والمستقبلة .

قلت اولا ان الدلیل المزبور علی تقدیر تمامیة اخص من المدعی لانه مختص بما اذا کان فتوی المجتهد الحی فی الغالب مخالفاً لفتوی المجتهد الذی قلده سابقاً وهولیس بمطرد الا ان یقال بان الغالب هو وقوع المخالفة المزبورة بینهما فیکون التکلیف المزبور مستلزماً للحرج بالنسبة الی غالب المکلفین وقد ثبت ان الاحکام الشرعیة واردة بحسب حال الاغلب .

وثانیاً بان التکلیف المتعلق بنقض الاثار السابقة مغایر مع التکلیف المتعلق بوجوب العدول فی الاثار المستقبلة وقاعدة الحرج النوعی انما یجری فیما اذا کانت جمیع افرادها من نوع واحد والا لزم القول بسقوط

الاكثر التكاليف الثابتة لان ضم بعضها مع بعض يستلزم الحرج النوعى وهو مما لا يلتزم به احد .

الا ترى انه لا يمكن القول بسقوط الفرائض الشرعية بملاحظة ضم النوافل اليها مستلزم للحرج النوعى بل نقول بان هذا مخالف للضرورة من الدين .

وثالثا نقول ان قاعدة الميسور ولزوم الاتيان بالمستطاع الثابتة بالعقل والنقل والاجماع المنقول بل الاجماع المحصل والاستقراء المفيد للقطع واطلاق الادلة المثبتة للتكاليف الشرعية هو عدم سقوط القدر الميسور بمجرد تعسر الكل فمجرد عدم وجوب النقيض الآثار السابقة من جهت كون النقض مستلزما للحرج لايقضى بجواز البقاء فى الآثار المستقبلة وقد يستدل للقول بحرمة البقاء على تقليد الميت بوجوه :

احدها الاصول المقررة كقاعدة الاشغال واستصحاب بقاء التكليف ونحوهما .

الثانى العمومات القاضية بحرمة التقليد فانها قاضية بحرمة العمل بقول الغير مطلقا خرج عنها العمل بقول الغير اذا كان حسيا جامعا للشرائط فيبقى موضع البحث مندرجا فى العمومات المزبورة .

الثالث الادلة القاضية بوجوب تحصيل العلم فان مقتضيها هو عدم جواز التقليد مطلقا غايته الامر قام الاجماع والعقل على جواز التقليد فى الجملة والقدر المتيقن منه هو العمل بقول الغير مادام حيا فيبقى موضع البحث مندرجا فى القاعدة المزبورة .

الرابع النصوص الناهية عن العمل بالظن وعن العمل بغير العلم .

الخامس ان مقتضى الادلة القاضية بجواز التقليد ووجوب الرجوع

الى العلماء هو وجوب تقليد المجتهد الحى لانه المنساق منها عرفا فلا يجوز العمل بقول الميت سواء قلده فى حال الحيوة ام لا .

السادس ظهور قيام الاجماع كما يكشف عنه التتبع فى كلماتهم ومعاقد اجماعهم و موارد استدلالاتهم على عدم جواز تقليد الميت فان المنساق منها هو عدم الفرق بين تقليده ابتداء والبقاء على تقليده لان لفظ التقليد سواء جعلناه بمعنى العمل بقول الغير اوالاخذ والالتزام به ليس من الامور التى ينعدم بمجرد حدوثه كا التكلم بل قابلا للاستمرار فلفظه يصدق على وجوده والاولى المعبر عنه بالحدوث والثانوى المعبر عنه بالبقاء هذا ماكان من فتاويهم و موارد اتفاقاتهم مشتملا على لفظ التقليد ومنه يظهر وجه الاطلاق فيما اشتمل فيها على لفظ العمل بقول الميت اوالاخذ به واما باقى موارد اتفاقاتهم واستدلالاتهم فدلالته على الشمول للبقاء اوضح ما عن الوحيد البهبهانى من دعوى اجماع الفقهاء على ان المجتهد اذا مات فلا حجة فى قوله وحكاية بعض الافاضل عن شيخه اجماع الامامية على انه لا قول للميت و كذاما اشتهر بينهم من ان قول الميت كالميت .

و فى المعالم العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى وفى المسالك قد صرح الاصحاب فى كتبهم المختصرة والمطولة و فى غيره باشتراط حيوة المجتهد فى جواز العمل بقوله و ان الميت لا يجوز العمل بقوله و لم يتحقق الى الان فى ذلك خلاف العمل ممن يعتد بقوله عن اصحابنا فان هذه العبارات تدل على المنع من البقاء على تقليد الميت بعد موته كما تدل على المنع من ابتدائه لاشتمالها على

العمل بقول المیت الا ان یکون المراد من العمل بقول المیت کقولهم یجوز العمل بخبر الواحد فان المراد الاستناد الیه اما بعد الاخذ والاسناد فالبقاء امر اخر .

السابع ما ذکره غیر واحد من الاصولیین من ان المناط عمل المقلد هو ظن المجتهد والظن یزول بالموت فلاحجة فی قوله بعد زوال ظنه ویورد علی الاول بوجوب العدول عن الاصول المزبورة بما مر من ادلة الجواز وعلی الثانی بان الادلة القاضیة بحرمة التقلید مخصصة بما دل علی جواز تقلید المجتهد الجامع للشرائط .

فان قلت ان التعارض بینهما عموم من وجه لان ما دل علی حرمة التقلید غیر شامل للتقلید المفید للعلم وما دل علی جواز تقلید المجتهد شامل لما یعم التقلید المفید للعلم فیرجع فیها الی المرجح وهو فی جانب ادلة الحرمة لاعتضادها بالاصول المقررة واطلاق الاجماعات المنقولة واطلاق الفتاوی والشهرة المنقولة وغیر ذلك من وجوه الترجیح ولااقل من التساوی فیحکم حینئذ بتساقطهما والرجوع الی الاصل القاضی بعدم الحجیة وحرمة العمل بغیر العلم .

قلت اولا نقول ان ما دل علی جواز التقلید اخص من ادلة التحریم لان ادلة التحریم ایضاً شاملة للتقلید المفید للعلم وایضاً قد خرجت هذه الصورة عنها بدلیل اخر والمناط فی التعارض انما هو علی الشمول العرفی وان شئت قلت ان التقلید العلمی ممنوع من حیث کونه تقلیدا والعمل بالعلم الحاصل منه جائز .

وثانیاً نقول لانسلم ما ذکر من ارجحیة ادلة الحرمة من ذلك اذ الاجماعات محمولة علی التقلید الابتدائی والشهرة المنقولة موهونة

جداً فما ذكرنا من السيرة و غيرها دليل على ارجحية ادلة الجواز من ذلك .

وثالثا بان ادلة تخصيص التحريم بادلة الجواز اولى من العكس لان حمل ادلة الجواز على خصوص صورة العلم من قبيل حمل المطلق على الفرد النادر وهو غير جائز لبعده عن سياق الإستعمالات العرفية والشرعية وارتكاب التخصيص القليل اولى من ارتكاب التخصيص الكثير وعلى الثالث بوجوه :

احدها انه لوقلنا بان المراد من الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم هو العلم القطعي فما دل على جواز التقليد و حجية قول المجتهد حاكم عليها لحكومته سائر الادلة الواردة في نصب سائر الطرق كخبر الواحد نحوه عليها مضافا الى ان حمل المزبور في غاية البعد ضرورة ان تحصيل العلم القطعي غير ممكن الانادراً وجميع ما دل على حجية الطرق المقررة والمجعولة مخصصا لتلك الادلة فالحمل المزبور مستلزم لتخصيص الاكثر مع انه مخالف لمقتضى مذاق الاصحاب و ان قلنا بان العلم المأمور به في تلك الادلة هو ما يعم العلم القطعي والظن المعتبر فما دل على مشروعية التقليد ارجح من تلك الادلة من وجوه عديدة فيجب تقديمها عليها .

ثالثها ان تخصيص الادلة القاضية بوجوب تحصيل العلم بهذه الادلة اولى من العكس لان حمل ادلة جواز التقليد على صورة حصول العلم منه جائز ضرورة مخالفته امقتضى الطريقية المتعارفة والمحاورات العرفية .

وعلى الرابع بوجوه احدها ان مقتضى الاستصحاب هو جواز البقاء

على التقليد في هذا المقام والاستصحاب مخصص للعمومات الناهية عن العمل بالظن .

ثانيها ان ادلة التقليد اخص من العمومات المزبورة فيجب حملها.

ثالثها ان العمل بقول المجتهد ليس عملا بالظن بل انها اعتماد على الدليل القطعي القائم على حجية فهذا عمل بالمعلوم .

رابعها ادلة جواز التقليد و ادلة جواز البقاء ارجح من الادلة القاضية بحرمة بالظن فيجب تقديمها عليها .

وعلى الخامس بان غايته ما يقتضيه تلك الادله هو وجوب الاخذ بقول المجتهد الحي الجامع للشرائط ولادلالة فيها على اعتبار الحيوة بحيث لايجوز العمل بقوله بعد موته فما ذكر دليل لنا لاعلينا اذ ليس التقليد عبارة عن العمل بل انما هوعبارة عن الاخذ بقول الغير حسبما مر بيانه فمتى قلده في حال الحيوة حصل الامتثال اذ الامر يقتضي الاجزاء ولامعنى للامتثال عقيب الامتثال فلا يجب على العامي المزبور تجديد التقليد بعد موت ذلك المجتهد ولوقيل ان المنساق من الادلة المزبورة هو وجوب تقليد الحي للعمل فمتى وجب العمل وجب التقليد فيجب تقليد المجتهد الحي ايضاً بعد موت ذلك المجتهد مقدمة للاعمال المستقبلة فيدفعه اولا ان مقتضاه وجوب تكرار التقليد بتعذر العمل مطلقا فساده تبين الان يلزم بخروج ذلك بالاجماع و ثانياً بان القدر المستفاد من تلك الادلة هوان تقليد المجتهد الحي واجب و انه لايصح العمل بدونه وقد حصل التقليد في الزمان الاول فيحقق به الامتثال كما لايخفى .

وعلى السادس بوجوه :

احدها ان الاجماعات المزبورة مخصصة بالاستصحاب الذي ذكرناه

لان الاستصحاب المزبور اخص وفيه ان المعارضة فى المقام انما تحققت بين الاستصحاب وبين العمومات المزبورة وهى مقدمة عليه كما تقرر فى محله مضافاً الى ان الاستصحاب من الاصول العملية وهذه العمومات من الادلة الاجتهادية ولاريب فى ان الدليل الفقاهتى العملى غير صالح للمعارضة مع الدليل الاجتهادى .

و ثانيها ما ذكره بعض المحققين من انه يشترط فى حجية الاجماع كونه مفيداً للوثوق وهذه الاجماعات موهونة فلايمكن التمسك بها فى المقام .

ثالثها ان الاجماعات المزبورة معارضة مع الادلة المتقدمة القاضية بجواز البقاء على التقليد فان الادلة المتقدمة كالادلة القاضية بحجية قول المجتهد والعمل بمقتضاه على سبيل الاطلاق ونحوها مما يدل على جواز البقاء غير شاملة بالنسبة الى التقليد الابتدائى واطلاق معاقد الاجماعات المزبورة والبقاء فالتعارض بينها عموم من وجه والمرجع فى المقام الى المرجح وهو فى جانب الادلة القاضية بجواز البقاء لكثرتها و اعتقادها بالادلة القاضية بحجية فتوى المجتهد وجواز التقليد وبالاصول المقررة وموافقتها لمقتضى الايات القرآنية كاطلاق آية النفر وغيرها .

وعلى السابع اولا بان المستفاد من الادلة هو حجية قول المجتهد ولادليل على تقييده بوصف الظن فلايزول حكمه بالموت مع ما صرح به بعضهم من انا لانسلم زوال الظن بالموت و مقتضى الاستصحاب بقائه فالاقوى فى النظر هو جواز البقاء على تقليد الميت .

الامر الثانى اذا لم يتمكن العامى من تقليد لمجتهد الحى اما لفقده او لتعذر الوصول اليه فهل يحرم عليه تقليد الميت حينئذ ايضاً

اولا اختلف الاصولیون فی ذلك علی قولین اواقوال للقول الاول الاصل و اطلاق ما دل علی عدم جواز تقلید المیت من الاجماعات المعتضدة بفتوی المعظم والقول الثانی وجهان الاول انه لاشبهة فی ان التکلیف لایسقط عن المکلف فی هذه الحالة لبقائها بالضرورة من الدین والالتزام بالاجتهاد علی سبیل الوجوب العینی مستلزم للحرج والضیق فیجوزله البناء علی مقتضی تقلید المیت والثانی الاستصحاب .

ویورد علی الاول اولا بان الاجتهاد ربما لایکون مستلزماً للحرج بالنسبة الی بعض المکلفین فالدلیل المزبور اخص من المدعی وفیه اولا ان المقصود من ذلك الحرج النوعی وهومتحقق فی المقام لما دل علیه بعض الاخبار من ان الاحکام الشرعیة اذا وردت بحسب حال غالب الناس .

الثانی بیان قاعدةقضیة المیسور قاضیة بلزوم الانیان بالمستطاع فی مثل المقام فیجب علیه الاجتهاد فی بعض المسائل علی حسب الیسر والسهولة وفیه ان الاجماع قائم علی عدم وجوب الاجتهاد عیناً وان وجب کفایة .

الثالث بالتزام وجوب الاحتیاط علیه فی مثل المقام کما هومقتضی العقل والشرع ویورد علیه بان الالتزام بالاحتیاط ایضا مستلزم للحرج النوعی و هذا قاض بارتفاع التکلیف بالاحتیاط بالکلیة و یجاب عنه بان القدر الثابت من لزوم الحرج فی المقام هو الالتزام بالاحتیاط فی الموهومات والمشکوکات اما لو قلنا بوجوب الاحتیاط فی خصوص المظنونات دون غیرها فلیس مستلزما للحرج فان قضیة حکم العقل بوجوب الاحتیاط وقاعدة المیسور الثابتة بالعقل والنقل قاضیة بوجوب

الاحتياط فى مثل المقام ما لم يكن مستلزماً للحرج ولو قيل من تشخيص المقدار للحرج فيرتفع التكليف بالكلية فمدفوع بانه لامانع من البناء على الظن فى مثل المقام الذى انسد سبيل العلم فيه نعم لو قلنا بانه لاترجيح بين موارد الاحتياط حتى يحكم بوجوب فى بعضها دون بعض فلا يبعد القول بعدم وجوب الاحتياط فى مثل المقام مطلقا وهو ممنوع و مجرد احتمال وجود المرجح فى خصوص المظنونات كاف فى ترجيح المظنونات على غيرها فى خصوص المقام .

ورابعاً بان مجرد لزوم العسر لايقضى بجواز تقليد الميت فى المقام بل الواجب على المكلف فى مثل المقام هو البناء على ما يحصل معه الظن بالواقع اوالظن بتفريغ الذمة عن الاحكام الشرعية او الظن بالطريق الواقعى اوعلى خصوص ظن الاطمينانى على حسب الاقوال التى اختلفوا فيها فى مسئلة المظنة الان يقال بحصول الظن الفعلى من تقليد الميت اويقال بان الاجماع قائم على انه لايجوز للعامى العمل بالظنون الحاصلة عنده فينحصر طريقة العقلاء حينئذ فى تقليد الميت وعلى الثانى بما مر من عدم جريان الاستصحاب فى مثل المقام .

ثم انه اذا تمكن المكلف من تحصيل مرتبة الاجتهاد فى هذه الحالة من غير عسر ومشقة لايتحمل عادة فهل يجب عليه الاجتهاد حينئذ ام لا فيه قولان اواقوال اظهرها وجوب الاجتهاد على سبيل الكفاية حسبما مر تفصيل القول فيه ثم انه لو تعذر تقليد الميت ايضاً فلايبعد القول بالبناء على مقتضى متون الاخبار ان تمكن منه كما نص عليه بعض المحققين ولو تعذر ذلك ايضا فيحتمل القول بوجوب البناء على مايظن منه بتفريغ الذمة فى الظاهر مطلقا اولبناء على الظن الاقوى فالاقوى واذا دار الامر

بین تقلید المیت و بین تقلید المجتهد الحی الفاقد لسائر الشرائط او لبعضها فان تیسر لـه الاحتیاط لزم علیه البناء علی مقتضاه والابنی علی مقتضی الارجح والاقوی لان الامر دائر فی المقام بین التعیین والتخییر فالاصل تقتضی الاول .

الامر الثالث اعلم ان القائلین بجواز البقـاء علی تقلید المیت اختلفوا فی وجوبه وجوازه واکثرهم علی الاول وقیل ان التحقیق علی تقدیر عدم وجوب العدول هوالثانی لان عدم جواز العدول عن تقلیـد مجتهد الی اخر لادلیل علیه معتدا به سوی الاجماع و قاعدة الاحتیاط التی مرجعها الی الاخذ بالمتیقن فیما خرج عن اصالة حرمـة التقلید وشیء منهما لایجیء فی المقام اما الاجماع فظاهروامالاحتیاط فلدوران الامر بین المحصورین وجوب البقاء و وجوب العدول عن المجتهد فی حال حیوته اوبعد موته ویمکن الاستدلال للقول بجواز العدول مطلقا بوجوه :

الاول الاستصحاب فان التخییر قدکان ثابتاً قبل التقلید فیستصحب بقائه بعد حصوله و بعبارة اخری ان المجتهد قدکان ممن یجوز للمقلد المزبور تقلیده قبل تقلید مجتهد اخرفیستصحب بقائه بعده .

الثانی الاطلاقات القاضیة بمشروعیة التقلید وجوازالرجوع الی العلماء فی استعلام الاحکام الشرعیة و حجیة قول المجتهد فان مقتضاها هوان المکلف مخیرفی تقلید ای مجتهد شاء فی الابتداء والاستدامة علی سبیل التخییرالاستمراری فالاصل عدم کون التقلید رافعا لهذا التخییر الثابت بالادلة المعتبرة .

الثالث ان التخییرالثابت فی المقام من اول الامرمن باب تزاحم

الواجبين فالمتجة استمراره لان المقتضى له فی السابق موجود بعينه الان يقال بان التخيير فی المقام ظاهری .

الرابع ما ورد فی بعض الاخبار الواردة فی تعارض الخبرين فاذن انت متحير فانه لو قلنا بان فتوى المجتهد داخل فی الخبر موضوعا وكان ذلك التخيير الاستمرارى الثابت فی تعارض الخبرين ثابتا فی تعارض الفتاوى فيجوز للمقلد العدول مطلقا .

ونورد على الاول اولا بان ذلك من قبيل الشك فی المقتضى لدوران المستصحب من اول الامر بين التخيير الابتدائی والاستمرارى فلا يمكن اثباته فی الزمان الثانی بالاستصحاب ويورد عليه بان مجرد الدوران المزبور لايقدح فی جريان الاستصحاب المزبور .

نعم لو كان المستصحب مرددا بين موضوعين متغايرين بحسب العرف لم يجرى الاستصحاب فيه والموضوع متجدد فی المقام عرفا وان كان متعدداً عند التدقيق العقلی .

و ثانيا بان الاستصحاب المزبور معارض مع قاعدة الاشتغال و استصحاب بقاء التكليف و استصحاب ثبوت الحكم الذى قلده من ذلك المجتهد عليه فان الاصل عدم انتقاضه بتقليده بمجتهد اخر ويورد عليه بان الاستصحاب المزبور لو ثبت جريانه فی المقام لكان مقدما على الاصول المزبورة بقاعدة المزيل والمزال .

و يجاب عنه تارة بالمنع من كونه مقدما على ذلك ان لاحكومة له على ذلك فان مقتضى استصحاب التخيير المزبور هو ارتفاع الحكم الثابت بالتقليد الاولى بعد تحقق التقليد الثانی و مقتضى الاستصحاب الاخر ثبوته بعد ذلك فيتعارضان سيما بعد ملاحظة عدم القائل بالفصل

بینهما ومقتضی القاعدة حینئذ تساقطهما والرجوع الی المتیقن وهو عدم جواز العدول عن التقلید الاول نعم لو قلنا بان التقلید عبارة عن العمل بان استصحاب التخییر مقدماً علی هذا الاستصحاب و اخری بالتزام ان استصحاب التخییر لا یقضی بارتفاع الحکم الثابت علیه سبب التقلید الثانی لان ارتفاعه من لوازم التی لا تثبت بالاصول ولادلیل علی ثبوت التلازم بینهما بحسب الظاهر ومجرد التلازم الواقعی غیر کاف فی الحکم بارتفاع الثابت بالتقلید الاولی فیجب الحکم ببقائه ومقتضاه عدم جواز العدول عن ذلك .

وثالثا بان الاستصحاب المزبور معارض مع العمومات القاضیة بحرمة التقلید و فیه انه من قبیل استصحاب المخصص و هو حاکم علی العمومات الاجتهادیة .

و رابعا بان المستصحب فی المقام هوجواز التقلید للجاهل وقد ارتفع جهله بحسب التقلید بناء علی ان التقلید طریق للعلم فلا یجوز له العدول عنه وتقلید غیره ویجاب عنه تارة بان التقلید طریق للعمل فالجهل باق بعد التقلید الاولی فیجوز له حینئذ تقلید مجتهد اخر و یدفعه ان مجرد کونه طریقا للعمل لایقضی بحصول القطع ببقاء موضوع المستصحب المزبور فی هذا المقام اذ یحتمل ان یکون عدم التقلید مأخوذاً فی موضوع المستصحب المزبور وقد تقرر انه یشترط فی حجیة الاستصحاب حصول القطع ببقاء الموضوع بجمیع قیوده وفیه ان ما ذکرانما یستقیم بالنسبة الی القیود التی علم کونها مأخوذة فی موضوع المستصحب و و هذا القید لیس کذلك فالاصل عدم اعتبارها فی الموضوع و مقتضی اطلاق الادلة عدمه واخری بان مجرد کون التقلید طریق للعلم لایمنع

من ثبوت التخيير الاستمرارى فى هذا المقام اذ يمكن ان يقال بان التقليد الاولى طريق علمى له ما لم يقلد غيره كما هو الحال بالنسبة الى التخيير الاستمرارى الذى ذكروها فى الخبرين المتعارضين ويورد عليه بان الالتزام بالتخيير المزبور فى المقام غير مستقيم اذ مقتضاه هو الحكم بالتخيير بين الحكمين المختلفين من اول الامر مثلا لو افتى مجتهد بالقصر وافتى الاخر بالاتمام فمقتضى التخيير المزبور هو كون المكلف المزبور مخيراً فى المقام بين القصر والاتمام وهو لكلا التقليدين لان كلا منهما يقتضى التعيين للتخيير المزبور بل الحكم بالتخيير فى المقام مخالف للاجماع بل هو مستلزم للقول بعدم وجوب التقليد فى المقام اصلا الان يقال بان التخيير فى الخبرين ليس على ما ذكر بل هو من قبيل التخيير فى الافتاء فكما يجوز للمجتهد الافتاء بمقتضى احدهما و تثبت الحكم على سبيل التعيين كذا يجوز على المقلد ايضا البناء بان المقلد مخير من اول الامر فى العمل بقول واحد منهما و هذا التخيير مستصحب بعد العمل بقول واحد منها و نوقش فيه بانه انما يستقيم لو جعلنا التقليد عبارة عن العمل بقول الغير اما بعد البناء على انه عبارة عن الاخذ فالحكم بثبوت التخيير الاستمرارى فى هذا المقام غير مستقيم لانه بعد البناء على تقليد واحد منهما بتخيير التكليف المزبور بالنسبة اليه على سبيل التعيين فالاصل عدم انتقاضه بمجرد العدول والبناء على تقليد مجتهد اخر ان ليس ذلك من قبيل التخيير فى الحكم الشرعى بل المقام من قبيل نية الاقامة و عدمها فى تنجز الاتمام على المكلف و تنجزه فى الاول و تنجز القصر عليه فى الثانى فكما ان الحكم فى التخيير فى الحكم غير متحقق فى المثال المزبور و كذا القول بعدم تحققه فى المقام

وعلى الثانى بوجوه :

احدها ان المنساق من الادلة القاضية بمشروعية التقليد والامر بالرجوع الى العلماء انما هومشروعية مايسمى تقليدا وهويتحقق بالمرة لان الامر لايقتضى التكرار من حيث هو و اذا حصل الامتثال بمجرد التقليدالاولى فالعدول عنه يحتاج الى دليل اخرغيرما دل على مشروعية اصل التقليد وقد يورد عليه بان ما ذكرمن انه لادلالة فى ادلة التقليد على مشروعية ماعدا التقليد الاولى غيرمستقيم لان المستفاد من الادلة انما هومشروعية التقليد وحجية قول المجتهد مطلقا سواء كان قبل التقليد ام بعده فما ذكرتقييد من غيرمقيد نعم يمكن ان يقال ان ادلة التقليد على اقسام لان جملة منها مشتملة على الامر بالرجوع الى العلماء واخذ الاحكام منهم والظاهر انه لادلالة فيها على جواز العدول وجملة منها يدل على حجية قول المجتهد على سبيل الاطلاق كقوله ﷺ العلماء ورثة الانبياء وقوله ﷺ علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل وقوله اللهم ارحم خلفائى ونحوذلك والظاهر ان المنساق منها هوجواز العدول كما هو مقتضى الادلة المزبورة القاضية بثبوت الحجية المطلقة بالنسبة الى فتوى المجتهد .

ثانيها ان مقتضى الادلة التقليد هوثبوت الحكم المقلد على سبيل التنجز مطلقا و مقتضاه عدم جواز العدول لان العدول مستلزم لنقض الحكم الثابت عليه على سبيل الاطلاق ومخالفته لمقتضى التقليد الذى تنجز التكليف بمتابعة بعد الاخذ به والبناء عليه و هذا عصيان للامر المتعلق بالتقليد الاولى و يورد عليه بان ما ذكرانما يستقيم لو كان الامر المتعلق بالتقليدالاولى تعيينياً والمفروض انه فرد من افرادالواجب

التخییری فالحکم الثابت منه ایضاً کذلك و یورد علیه بان التخییر المزبور انما ثبت بالنسبة الی خصوص الاخذ اما ثبوت الحکم فهو متحقق علی سبیل التخییر .

و ثالثها ان العدول مستلزم لمخالفة القطعیة نظراً الی حصول العلم الاجمالی بمخالفته فتوی احدهما بمقتضی الواقع المنجز علیه المخطئة فیجب علیه الاحتیاط بعد العدول وهذا الالتزام مخالف للمطلوب الذی هو جواز العمل بمقتضی المجتهد الذی یعدل عن غیره الیه وادلة التقلید لایقتضی بارتفاع الاثر العلم الاجمالی فی خصوص المقام لایمکن التمسك بها مطلقا .

وقد یجاب عنه اولا بان الاعمال السابقة انما وقعت علی حسب الامر الاول المتعلق بالتقلید الذی عدل عنه والاعمال الواقعة بعد العدول تقع علی حسب الفتوی المجتهد الذی عدل الیه والامر الشرعی یقتضی الاجزاء وفیه ان ذلك من قبیل الامر الظاهری فلا یستقم بعد ملاحظة حصول العلم الاجمالی بمخالفة احدهما للواقع الا ان یقال ان الحکم الثابت من التقلید من الاحکام الواقعیة الثانویة وهو بعید و اخری بان نقض الاثار السابقة مستلزم للحرج المنفی فی الشریعة و قد تقرر فی محله انه یشترط فی وجوب الاحتیاط فی الشبهة المحصورة ان یکون جمیع اطراف الشبهة قابلا لتعلق التکلیف علیه فمع خروج الاعمال السابقة عن المکلف لم یحصل العلم الاجمالی بثبوت التکلیف وتنجزه علی المکلف المزبور و یورد علیه بان الدلیل اخص من المدعی اذ ربما لا یکون الاحتیاط مستلزم للحرج ولو سلمنا کون الالتزام بالاحتیاط مستلزم للحرج النوعی اوالاغلبی فلا نسلم کون الحرج قاضیاً بارتفاع الوجوب

في المقام مطلقا بل يجب معه الاحتياط ما يستلزم الحرج لانه مقتضى قاعدة الميسور الثابت بالعقل والنقل والاستقراء.

وثالثاً بان جميع اطراف الشبهة في المقام ليس واقعا محل ابتلاء المكلف فلايجب عليه حينئذ مراعات العلم الاجمالي المزبور الان يقال بعدم كون وقوعه في محل الابتلاء شرطاً في الاحكام الجزئية اويقال بان الايراد المزبور اخص من المدعى اذ ربما يكون جميع اطراف الشبهة واقعة في محل الابتلاء اويقال بان محل النزاع انما هوفي جواز العدول من حيث هو اما الالتزام بوجوب مراعاة الاحتياط في هذا المقام عند اجتماع جميع الشرائط المعتبرة في وجوبه فهوامرلاينكره وهولايستلزم المنع في جواز العدول.

رابعها انا لانسلم شمول الاطلاق المزبور بالنسبة الى الفتوى الثاني المعارض للاول اذالعمل بها جميعا غير ممكن وحجية الطريق مشروطة بعدم حصول العلم التفصيلي والاجمالي بمخالفته للواقع فيجب الاقتصار في المقام على المتيقن وهو البناء على مقتضى التقليد الاولى وفيه ان ما ذكرانما يستقيم اذاكان التكليف بكل منهما ثابتا على سبيل التنجز اما بعد البناء على كونه واجبا تخييريا فامتثال اصل التكليف الثابت عنه في هذا الحال ممكن والاصل عدم كون مثل هذا العلم الاجمالي مانعا من حجية الجميع والعقل لايحكم بالمنع من امكان التخيير بين الطرفين عند اقتضاء المصلحة النوعية الشخصية وقوعه.

خامسها ان غايته ما يقتضيه الادلة القاضية بمشروعية التقليد هو حجية قول المجتهد الذى يعدل اليه بالنسبة الى المقلد وهذه الاطلاقات مقيدة باستصحاب ثبوت الحكم الذى قلد فيه في اول الامر ولوقيل من

ان لاستصحاب من الاصول العملیه فلایصلح للمعارضة مع الادلة الاجتهادیة فیدفعه اولا ان الاستصحاب المزبوراخص من العمومات المزبورة فیجب حملها علیه وفیه ان المعارضة فی المقام انما تحققت بین الدلیل الدال علی حجیة الاستصحاب و بین العمومات المزبورة والنسبة بینهما عموم من وجه فیجب تقدیمهما علی الاستصحاب المزبور اما لان العمومات المزبورة ارجح من ذلك مطلقا اوفی خصوص المقام و اما لانها واردة علیها وقاضیة بارتفاع موضوع الشك المأخوذ فی موضوع الدلیل القاضی بحجیة الاستصحاب اولانهاحاکمة علیها ومفسرة لمدلولها بملاحظة ان الدلیل الاجتهادیة قائم مقام الیقین فیترتب علیها آثار الواقع ومن الاثار الحکم بنقض المستصحب فی هذا المقام .

و ثانیاً بان ثبوت الحکم فی الزمان الاول مانع من التمسك بالعمومات المزبورة مادام کون التقلید الاولی باقیاً فمع الشك فی صلاحیة التقلید الثانی لارتفاعه یجب البناء علی عدمه قضاءً لحق الاستصحاب وهذا من قبیل استصحاب المانع فیکون مقدماً علی العمومات المزبورة ویورد علیه بان مقتضی العمومات القاضیة بحجیة قول المجتهد هو ان الحکم الثابت بسبب التقلید الاولی متحقق ما لم یقلد غیره و انه اذا قلد غیره یتعین فی حقه العمل بقول الاخیر فالحکم الثابت فی الزمان الاول بعدم عروض تقلید اخر ومع ذلك لیس مجری للاستصحاب .

سادسها ان ما ذکر من ان فتوی المجتهد الاخر ایضاً حجة حال البناء علی التقلید الاولی وان ارید منه الحجة الثانیة فهولایقضی بجواز العدول عن الاول الی الاخر و یورد علیه ان المراد من الحجیة هو ما یجوز العمل به والبناء علیه و هذا المعنی متحقق فی المقام عند البناء

علی التقلید الاولی ایضاً بالالتزام ثبوت الحجة الفعلیة بالنسبة الی الفتوی الاخر مستقیم فی المقام سلمنا کون قول الاخر عند التقلید الاولی حجة ثانیة لکنا نقول ان مجرد کون الحجیة الثانیة کافیة فی الحکم بجواز العدول فی المقام اذ المقتضی فی المقام ثابت والمانع منه منحصر فی البناء علی تقلید الاول فاذا ارتفع المانع ولو باختیاره اثر المقتضی اثره .

و علی الثالث بالمنع من کون المقام من قبیل تزاحم الواجبین بل قول منهما طریق شرعی لمعرفة الحکم الشرعی .

و علی الرابع بوجهین احدهما ان الدلیل اخص من المدعی لان مورد الدلیل المزبور هو صورة تکافؤ الخبرین وانتفاء المرجح والمطلوب من البحث فی المقام هو اثبات جواز العدول مطلقا الاان یقال بان ثبوت جواز العدول فی الجملة مستلزم لثبوته مطلقا بضمیمة الاجماع المرکب

وثانیهما المنع من دخول الفتوی فی عنوان الخبر بعد ملاحظة انصرافه الی الخبر الحسی الاان یقال بان المجتهد مخبر عن الله بظنه فیکون فتوی مندرجا فی الخبر و کیف کان فالاقرب فی النظر هو جواز العدول مطلقا .

الامر الرابع الظاهر ان سائر شروط الافتاء من الایمان والاسلام والعدالة والعقل والعلم شرط فی الابتداء والاستدامة وبه نص جماعة من الاصحاب تمسکا بوجود المانع ولو کان قد قلده قبل ذلک بطل حکم تقلیده لان العمل بقوله فی مستقبل الزمان و یدل علی ذالک ان ظاهر الشرطیة عند اطلاقها یقتضی ذلک اذ لیس فی کلام الاصحاب المشترطین لهذه الامور فی المفتی ما یظهر منه اختصاص الاشتراط بابتداء التقلید وقد یتشکل فی المقام بان القدر المتیقن من ثبوت الشرائط المزبورة

هو کونها شرطاً فی جواز الاخذ فالاصل عدم کونها شرطاً فی جواز البقاء کما هو مقتضی العمومات القاضیة بجواز التقلید والاستصحاب المقررة بوجوه عدیدة وایضا فانا لانری فرقا بیننا بین الاخذ بفتوی المجتهد و بین الاخذ بالاخبار المرویة من طرق التفات فکما ان الراوی اذا صار فاسقا اومجنونا یجوز العمل بالروایات التی صدرت عنه حالکونه جامعاً للشرائط المعتبرة فی حجیة الروایة کذا نقول ان المفتی اذا صار مجنونا جاز العمل بالفتاوی الصادرة منه فی حال العقل والادراك فما الفرق بینها والحاصل انه بعد حصول التقلید علی الوجه المعتبر الشرعی لزم الحکم بالبقاء الحکم الثابت بالتقلید المزبور مطلقا و عدم انتقاضه بمجرد صیرورة المجتهد فاقداً لبعض الشرائط المعتبرة فی المفتی فان ما دل علی حجیة قول المجتهد وثبوت الحکم به یقتضی الدوام والاستمرار غایة الامر الشك فی ذلك فیتمسك حینئذ فی بقائه بالاستصحاب المقرر بوجوه عدیدة حسبما بیناه فی مسئلة البقاء علی تقلید المیت مع ان الامر دائر فی المخصص بین الاقل والاکثر لان المفروض دوران الامر فی المقام بین کون هذه الامور شرطاً فی الابتداء و الی الاستدامة فیقتصر فی المخصص علی القدر المتیقن لان استصحاب العموم حق یثبت التخصیص و استصحاب الاطلاق حتی یثبت التقیید من الامور السلمة عند العلماء بل هما مسلمان عند کافة العقلاء ویمکن دفع الاشکال المزبور بامور :

احدها ان یقال ان الفرق بین الفتوی و الروایة هو الاجماع فان الاجماع محصلا ومنقولا قائم علی کون الشرائط المعتبرة فی المفتی شرطا فی الاستدامة وهذا الاجماع مخصص للعمومات القاضیة بحجیة قول المجتهد مطلقا ولم یثبت نظیر هذا الاجماع فی الاخبار فیستقیم التفرقة

وثانيها ان يقال ان التقليد عبارة عن العمل فما دل على كون هذه الشرائط معتبرة في مشروعية التقليد شاملة قاضية بعدم جواز العمل بفتوى المجتهد عند فقد بعض الشرائط المقررة فيه مطلقا ولا يجرى هذا الكلام في الروايات وفيه نظر .

وثالثها ان يقال ان الحجية في المقام انما هو اعتقاد المجتهد والفتوى معتبر من حيث كونه كاشفا عن اعتقاد المفتى فاذا زال هذا الاعتقاد بالجنون اونحوه بطل تقليده ولا يجوز للمقلد العمل بمقتضاه بعد ذلك والتمسك بالاستصحاب في الحكم ببقاء الحكم الثابت بالتقليد المزبور غير مستقيم لانه من قبيل الشك في المقتضى واتغير الموضوع في المقام .

ورابعها ان يقال ان اطلاق الشرطية يقتضى ذلك .

الامر الخامس فصل بعض العلماء في مسئلة وجوب البقاء على التقليد وعدمه بين تحقق التقليد والعمل جميعا وبين صورة تحقق التقليد من غير ان يعمل بمقتضاه فحكم بعدم جواز العدول في الاولى وبجوازه في الثانية تمسكا بانه لوجاز العدول في الصورة الاولى للزم منه الهرج والمرج وهذا القول ضعيف ومستنده اضعف .

الامر السادس فصل بعض المحققين في المسئله السابقة بين كون صورة الاخذ للعمل وبين صورة الاخذ المطلق فحكم بعدم جواز العدول في الاولى تمسكا بتحقق التقليد بذلك و يجوز العدول في الثانية تمسكا بعدم تحقق التقليد بمجرد ذلك بل الظاهر من الامر بالرجوع الى الرواة ليس من الواجبات النفسيه بل انما هو مقدمة للعمل فالاطلاقات منصرفة الى ذلك .

الامر السابع لوقلد مجتهداً فى صغره وقلنا بصحة تقليده لصحة عباداته ثم مات المجتهد قبل بلوغه فهل يجب على القول بوجوب البقاء

وجهان بل قولان يحتمل الاول لان مقتضاه الاستصحاب بقاء الحكم الذى قلده فى حقه و يورد عليه بانه لوقلنا بمشروعية عبادة الصبى فلا نقول بكونه مكلفاً بالتكاليف الوجوبية ولتحريمية بل نقول بانه الواجبات الشرعية مندوبة على غير البالغ والمحرمات مكروهة بالنسبة اليه فالمستصحب فى المقام هو الحكم الاستحبابى فلا يمكن اثبات الحكم الوجوبى بعد البلوغ بالاستصحاب المزبور و استصحاب الجنس ليس بحجة والتمسك بالاستصحاب التعليقى فى المقام غير ممكن لعدم حجية .

فالاولى ان يقال انا نستصحب صحة التقليد التحقق منه قبل بلوغه و يحتمل الثانى لان حرمة العدول لم يثبت فى حق الصبى فاستصحاب التخيير فى حقه باق ولان تقليد المحقق من الصبى غير صحيح لعموم ما اشتمل على انه لايجوز امره ولعموم رفع القلم عن الصبى بناء على كون المراد منه هو رفع جميع الاحكام التكليفية والوضعية والاقوى هو الاول لان الادلة القاضية بمشروعية العبادات الصبى قاضية بصحة تقليد اذ العمل الصادر من التارك للطريقين باطل وهذه الادلة مخصصة باطلاقين المزبورين القاضيين بعدم صحة تقليده .

الامر الثامن لوقلنا بوجوب البقاء وحرمة العدول عن تقليد الميت فهل يعم ذلك اما اذا كان الحى المرجوع اليه افضل من الميت ام لا قيل بالاول و استحسنه بعض فيما لو قلد فى جواز تقليد غير الاعلم مجتهدا اعلم فى حال حيوة مجتهده او بعد مماته او قلد فى عدم جواز العدول

ولومن غير الاعلم اما لوقلد فى وجوب تقليدالاعلم ولوبالعدول عن غيره اليه لم يكن فى حال الحيوة لم يكن اعلم ممن قلده ثم حدث بعد موته من هواعلم منه لم يكن وجه لوجوب البقاء على تقليد الميت المفضول وقد ذكرنا مفصلا بيان ذلك.

قد تم هذه الجزوه بعون الله وقوته فى شهر جمادى الثانية من سنة ١٣٨٣ فى ليلة العشرين من الجمادى مع تشتت الحواس والافكار وحوادث التى وقعت علينا فى هذه السنة ومصائب التى ما اصابت بمثلها على من سبق علينا من المقيمين فى القم فى هذه الحوزة العلمية و قد ابتلينا بمصائب التى لم تكن وقوعها مترقبة وعوائق التى لم نظن بروزها متوقعة حتى ضاقت صدورنا وبكت ابصارنا و كدرت قلوبنا ومنعت عن استجابة الدعاء ذنوبنا وما رأينا ابناء زماننا فى عامنا هذا من اى طائفة كانت ولاسيما الروحانيين منهم الامبهوتين متفكرين على ما اصابهم من المصائب ومع ذلك لايصلح امرنا الاالدعاء وليس لنا صلاح الاالبكاء ولاملجاء لنا الاالله وانا العبد الضعيف لااتشبث فى كل آن الابالله اقل الطلبه احمد على بن الشيخ محمد حسن الاحمدى الميامئى الشاهرودى عفى الله عنهما.

## فهرست کتاب


| صفحه | عنوان |
|---|---|
| ۱ | علت تألیف |
| ۲ | شرائط معتبره درمقلد |
| ۲ | ادله قائلین بوجوب تقلید اعلم |
| ۱۳و۱۸ | ادلة قائلین بوجوب تقلید اعلم بعمومات ناهیة عن العمل بغیرالعلم بمقبولة عمربن حنظله |
| ۲۳ | نقل الاخبار وتفسیرها |
| ۲۹ | نقل الاجماع |
| ۳۱ | ادلة قائلین بتخییر بین تقلید اعلم وغیره |
| ۴۲ | درجواز رجوع بمفضول ابتداء |
| ۴۸ | تکلیف مکلف درصورت اختلاف بین مجتهدین |
| ۵۱ | فی وجوب الفحص عن الاعلمیة |
| ۵۶ | قول الاستاذالاعظم آیةالله البروجردی رحمه‌الله |
| ۶۴ | تکلیف مقلد درصورة تساوی مجتهدین ومعنی اعلمیة |
| ۶۷ | موضوعات‌الخارجیةلاتکون‌سببا لترجیح‌احدالطرفین |
| ۷۵ | فی شرائط المفتی بالاخبار والادلة |
| ۸۰ | ادلة القائلین بتقلید المیت |
| ۹۹ | ادلة القائلین بالبقاء علی تقلید المیت |
| ۱۰۴ | فی ادلة القائلین بعدم جوازالبقاء |

## فہرست کتاب


| صفحہ | عنوان |
| --- | --- |
| ۱۰۶ | فی الفرق بین الفتوی والروایة |
| ۱۳۲ | فی جواز العدول |
| ۱۳۵ | فی جواز تقلیدالمیت الصغیر |
| ۱۳۷ | فی مصائب اللتی وقعت فی سنة التألیف فی بلدة القم |

# سایر مصنفات مؤلف محترم

۱ ـ اسلام و عقائد در بیان مذهب صوفیه و رد عقائد باطله منتشر شد

## کتب زیر آماده چاپ است

۲ ـ تقریرات لباس مشکوك آیةا...العظمی آقای بروجردی رحمةا..

۳ ـ تقریرات مجلس درس عروه آیةا..العظمی آقای حاج شیخ عباسعلی شاهرودی ( ره )

٤ ـ رد باب و بهاء

٥ ـ رسالة فی البداء

٦ ـ فلسفه تعدد زوجات در اسلام

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library
32101 074328434