حجيّة قول غير الأعلم

حجة الاسلام الشيخ جعفر علی اليعسوبی 1
muhammodmutajab@gmail.com

مسالة حجيّة قول غير الأعلم من الفقهاء مع وجود الأعلم منه، من المسائل الابتلائية على نطاق واسع، فهل يتعيّن على المكلّف الرجوع للأعلم فيما اختلفا فيه من الفتوى، أو أنّ المجال مفتوح أمامه ليختار فتوى أيّ منهما؟ و قد رجّح الماتن القول بتعيّن الرجوع على المكلّف الى الاعلم فيما اختلفا فيه من الفتوى. و استدلّ للقول بالاجماع و الروايات. ولكن العمدة فی الاستدلال مقبولة عمر بن حنظلة التی رواها المشايخ الثلاثة، حيث دلّت على عدم حجيّة قول غير الأعلم مع وجود الأعلم منه. قال: سألت أباعبدالله عليه السلام... إلى أن قال عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحديث و أورعهما ولا يلتفت ألى ما يحكم به الآخر...

قد اجاب الماتن عن الايرادات التی أو رد على الاستدلال بهذه الرواية من جهات ثلاثة؛ الاولى الإيراد من جهة ضعف الرواية سنداً. و يجيب الماتن ـ بعد بحث مفصّل و عميق ـ عن هذا الايراد بانّه قد يحصل الاطمئنان بصدور هذه الرواية، ولذا وثّق الشهيد الثانی عمر بن حنظلة فی شرح الدراية قائلاً: " إنّ عمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب عليه بجرح ولا تعديل، لكن حقّق توثيقه من محل آخر".

و الثانية الايراد من جهة انّها تتضمّن أموراً تخالف ما هو مسلّم عند فقهاء المذهب. و قد اجاب الماتن عنه بأنّه لا وجه لطرح هذه الرواية من هذه الجهة؛ إذ لا ظهور لها فی أمر متسالم على بطلانه. و قد اورد على الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة من جهة ثالثة بانها انّما تدلّ على الترجيح بالأفقهية فی باب القضاء و لو سلّم فانها لا تدلّ على وجوب الرجوع إلى الأعلم ابتداءً؛ بل على التخيير. و اجاب الماتن عن هذا الايراد بانّه يبعّد التفريق بين المقامين لانّه ليس من المتفاهم العرفی من النصّ. هٰذا اوّلا؛ و ثانيا الجواب عنه بأنّ المقصود من كلام الإمام عليه السلام هو التقديم بمناط الأفقهية مع العلم بالاختلاف مع قطع النظر عمّن أفتى فی الأمر.

الحمد لله ربِّ العالمين، و الصلاة و السَّلام على نبينا محمَّد و آله الطيبين الطاهرين: وبعد، من المسائل الابتلائية على نطاق واسع مسألة حجيَّة قول غير الأعلم من الفقهاء مع وجود الأعلم منه، فكثيراً ما يتيسّر للمكلّف وبكلّ سهولة الرجوع إلى مجتهد جامع لشرائط التقليد فی تعين وظائفه الشرعية، فهل يجوز له أن يأخذ الحكم الشرعی من غير الأعلم و تبرء ذمته بالعمل به مع وجود فتوى الأعلم؟ أو أنَّ وظيفته الشرعية توجب عليه العمل بفتوى الأعلم، وعدم حجيَّة قول غير الأعلم فی حقه؟ فهذا ما أردنا البحث عنه فی هذه السطور لأهمية المسألة من جهة أنَّها تحدّد مسير الإنسان فی أخذ دينه، ولكثرة الابتلاء بها من جهة أخرى، فقلّما يوجد من المكلّفين مَنْ لا يُبتلى بهذه المسألة ولا سيّما فی عصر ازدهار الحوزات العلمية و توفّر أهل العلم فالفضل فی أرجاء العالم. و أقول مستعيناً بالله سبحانه و تعالى: إنَّ هذه المسألة تتصوّر على صورتين:

الأولى: علم المكلّف بوجود الأعلم من بين المجتهدين إلّا أنَّه لا يعلم بوجود الاختلاف بينهم من الفتوى.

الثّانية: علم المكلّف بوجود الاختلاف بينهم فی الفتوى زيادة على علمه بوجود الأعلم من بين المجتهدين أهل الفتوى.

و مورد البحث هنا الصورة الثانية. فالأمر الذی نحاول أن نبحث عنه هو تحديد الموقف الشرعی للمكلّف: هل يكون رأی مجتهد حجّة فی حقّ المكلّف الذی قد علم بوجود مَنْ هو أعلم منه و أيضاً قد علم بوجود الخلاف بينهما فی الفتوى أو لا يكون حجّة فيتعيّن الرجوع الى الاعلم. ثم يمكن البحث فی هذه المسألة من جهتين:

---

1 ـ ايم۔ اے۔ عربی بہاؤ الدین زکریا یونیورسٹی ملتان؛ فاضل استاد و بانی مدرستہ السبطین؛ حوزہ علمیہ نجف اشرف، عراق۔

الأولى، ما هى وظيفة العامّى فى المسألة بمقتضى عقله. أى بما يحكم عقله إذا خلى وعقله. مع قطع النظر عن فتوى المجتهد فى المسألة؟ والأخرى، ما هى فتوى المجتهد فى هذه المسألة؟ والذى نريد البحث فيه هى الجهة الثانية؛ لأنّ الجهة الأولى ليس فيها كلام كثير، فإنّ العامّى إذا التفت إلى وجود الاختلاف بين الأعلم وغيره فعقله يحكم بالرجوع إلى الاعلم تعينا كما ذكره كثير ممّن تعرّض لهذه المسألة منهم السيد الخوئ قدّس سرّه فى تنقيحه.(1) نعم، إذا كانت فتوى غير الأعلم مطابقة للاحتياط دون الأعلم فقد يلزمه العقل باتباعها من حيث إنّه فيها احتياط.

معنى الأعلم

وقبل ذكر الأقوال فى المسألة والإشارة إلى مايبدو صحيحاً فيها كان من المناسب تقديم تنبيه فى معنى الأعلم. فنقول: قد ذُكِر لكلمة الاعلم تفاسير متعددة:

(منها): إنّ المراد هو الذى قوله أقرب إلى الواقع(2).

(ومنها): هو الذى يكون أشدّ استنباطاً وأقوى ملكة لاستخراج الفروع من الكليات.

(ومنها) هو الذى يكون أكثر اطّلاعاً على المدارك والقواعد(3).

(ومنها): هو الذى يكون أكثر إحاطة بالفروع(4).

والمعنى الذى هو أقرب إلى الاعتبار فى تفسير هذه الكلمة: هو الذى يكون الأمتن فى الاستنتاج، والأدق فى تطبيق الكبريات على الصغريات، والأجود فى استخراج الفروع من مداركها، وهذا المعنى ذكره غير واحد من الأجلاء(5)، وهو معنى الأعلم فى أى فن وعلم آخر، وهذا لايكون إلا إذا كان أكثر إحاطة بالقواعد والمدارك من الكتاب والسُنّة فى الكمية وكذا أكثر عمقاً فى فهمها دلالة وفى تنقيحها سنداً. وأيضاً يستلزم أن يكون أكثر اطلاعاً على مايتوقف عليه الفهم الصحيح للمدارك من العلوم العربية والأدب العربى القديم ومحاوراتهم وكلمات الفقهاء التى هى بمنزلة القرينة على المراد من كلام المعصوم عليه السلام ومع كل ذلك يكون أكثر وقادة للذهن واستقامة للفكر(6).

وقد تبيّن خلال هذا أنّه ليس المراد من الأعلم مايتوهم من هذه الكلمة فى بادى الرأى وهو أن يمتلك الإنسان العلم بالفروع أكثر من الغير؛ لأنّ هذا الأمر لادخالة له فى الأعلمية، بل قد يكون غير الأعلم يجد هذا الشىء أكثر من الأعلم. وإذا تفرقت الأوصاف الدخيلة فى الأعلمية، فمَنْ وجد فيه منها ماهو أكثر دخالة فى جودة الاستنباط يكون واجدها أعلم من الآخر.

إنْ قيلَ: إنّ هذا المعنى للأعلم ليس معنى لغوياً ولم يثبت أنّه أصبح حقيقة شرعية فى المعنى الثانى فكيف تفسّر هذه الكلمة الواردة فى الروايات بهذا المعنى؟ **فإنّه يقال**: أوّلاً: إنّه. كمايأتى. لم يتم إثبات شرط الأعلمية بالروايات عند الأكثر بل بسيرة العقلاء أو بالعقل، ومايثبت بهما شرط الأعلمية فبهذا المعنى؛ وثانياً: إنّه بمناسبات الحكم والموضوع نعلم جزماً بأنّ الأعلم بمعنى كون الفقيه أكثر استحضاراً للفروع لادخل له فى ترجيح قول أحد العلماء على قول الآخر. ولامعنى آخر مناسب لاإلّا ماذكرناه.

الأقوال فى المسألة

ثم نبدأ بذكر الأقوال فى المسألة فنقول: فيها أقوال خمسة عند الإمامية:

القول الأوّل: عدم حجيّة قول غير الأعلم مطلقاً سواء علم المكلّف بالخلاف أو لم يعلم، وسواء وافقت فتوى الأعلم الاحتياط أو خالفته. وهذا ظاهر عبارة بعض القدماء كالسيد المرتضى(7)، وهو ظاهر عبارات كثير من الأعلام من المتأخرين(8).

القول الثّانى: حجيّة قوله مطلقاً، وهو مختار جماعة من المتأخرين كصاحب الجواهر والفصول والمستند وغيرهم.(9)

القول الثّالث: عدم حجيّة قوله إذا علم المكلّف اختلاف غير الأعلم مع الأعلم فى الفتوى، وإلّا يتخير بينهما، وذهب إليه أكثر المتأخرين(10).

القول الرابع: التفصيل بين كون فتوى غير الأعلم مطابقةً للاحتياط فيجوز الرجوع إليه وبين عدمه فلايجوز.

القول الخامس: التفصيل أيضاً بين كون فتوى غير الأعلم مطابقةً لفتوى الأعلم من الموتى فيجوز الرجوع إليه وبين عدمها فلايجوز (11).

وللعامّة قولان: فذهب أحمد بن حنبل، و أصحاب الشافعي، وجماعة من الأصوليين منهم، والغزالي إلى وجوب تقليد الأعلم أي عدم حجيّة قول غير الأعلم، وذهب القاضي أبوبكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء منهم إلى التخيير (12).

وينبغي لنا أن نلاحظ ما استند إليه أصحاب هذه الأقوال من الوجوه لنرى ماهو التام منها وما هو غير التام. وعلى فرض عدم تمامية إيّ قول من هذه الأقوال نذكر الأصل الذي يمكن أن يكون مرجعاً في المسألة. فالكلام يقع في مقامين: الأوّل، في الأدلة الاجتهادية في المسألة؛ و الثّاني: في الأصل العملي في المسألة.

أما المقام الأوّل: فنتكلم فيه في محورين: الأوّل، أدلة القول بعدم حجيَّة قول غير الأعلم مقابل حجيّته مطلقاً؛ و الثّاني: في بيان أدلة القول بحجّيّة فتواه مطلقاً.

المحور الأوّل

(أدلة القول بعدم حجيَّة قول غير الأعلم مقابل حجيّته مطلقاً)

فنجمع بين القول الأوّل والثّالث في ذكر المستند. والوجه فيه: هو أن الوجوه التي استند إليها في كلا القولين هي القولين نفسها، وعليه فمن الأفضل ذكرها مرّة واحدة لنرى نتيجتها، فهل تنتج القول الأوّل، وهو عدم الحجيّة مطلقاً، أو تنتج القول الثّالث، وهو عدم الحجيّة مع علم المكلّف بوجود الأعلم وعلمه بوجود الا اختلاف بينهما؟ والقائل بعدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم ووجوب الرجوع للأعلم تمسّك بعدد من الأدلة:

الدليل الأوّل: (الإجماع)

ادعي غير واحد أنَّ المسألة إجماعية (13). و أجيب عنه بأمور:

الأمر الأوّل: إنّه لم يتحقق انعقاد الإجماع لوجود المخالف كصاحب الجواهر وصاحب الفصول والنراقي في المستند وغيرهم (14).

وفيه: إنّ مخالفة المتأخّرين لاتضر بإجماع المتقدّمين، مع إمكان تفسير عبارات بعضهم بمالايوجب المخالفة، ويتبين هذا من مراجعة الفصول فلعلّ صاحبه لايخالف في صورة العلم بالمخالفة بين الأعلم وغيره.

الأمر الثّاني: لا إجماع في المسألة لعدم تعرّض كثير من القدماء لهذه المسألة، أو عدم وصول كلامهم إلينا ومع هذا كيف يدعى وقوع الإجماع، بل حتى بعض مَن ادّعى الإجماع بالمسألة يحتمل في كلامه أنّه يدعي هذا في الإمامة العظمى لا في مانحن فيه كما احتمل صاحب الجواهر هذا الشيء في كلام السيد المرتضى قدّس سرّه (15).

إلّا أنّ كلام السيد المرتضى قدّس سرّه واضح في الترجيح بين المفتين بالنسبة إلى المستفتين ولا أدري كيف يأتي فيه الاحتمال المذكور، وإليك نصّ عبارته: (لاشبهة في أنّ هذه الصفات إذا كانت ليست عند المستفتين إلّا لعالم واحد في البلد لزمه استفتاؤه تعيّناً، وإن كانت لجماعة هم متساوون كان مخيّراً، وإن كان بعضهم عنده أعلم من بعض أو أورع وأدين فقد اختلفوا: فمنهم من جعله مخيّراً، ومنهم من أوجب أن يستفتى المقدّم في العلم والدين وهو أولى؛ لأنّ الثّقة هٰهنا أقرب وأوكد والأصول كلها بذلك شاهدة) (16). وهذه العبارة جاءت تحت عنوان وفصل في صفة المفتي والمستفتي، وكلامه صريح في مورد البحث.

الأمر الثّالث: إنّه على تقديره فهو إجماع مدركي، ومدركه هو الأصل، فقيمته قيمة الأصل. (17)

الأمر الرابع: إنّه إجماع منقول على أحسن التقادير، وهو ليس بحجّة. (18)

الدليل الثّاني (الروايات)

ممّا استند إليه القائل بعدم حجيّة قول غير الأعلم روايات دلت ـ حسب دعواهم ـ على عدم حجيّة قول غير الأعلم مع وجود الأعلم منه، وهي روايات عديدة، نذكر منها ماهو أقوى و أدلّ على المدعى:

الرواية الأولى:

(مقبولة عمر بن حنظلة)

وقد رواها المشايخ الثلاثة، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام... إلى أن قال عليه السلام (الحكم ماحكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ماكان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، و أمر بيّن غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمَنْ ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومَنْ أخذ الشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم. قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السُنّة و خالف العامّة و وافق العامّة، قال: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسُنّة و وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة و الآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد. فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟ قال إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات) (19).

فهي واضحة الدلالة على أن المرجع حين الاختلاف هو الأفقه وهي و إن كانت في باب القضاء، لكنّه يثبت مانحن فيه بعدم القول بالفصل، أو يكون المناط في البابين واحداً، وهو الوصول إلى الواقع وعدم الخصوصية لباب القضاء (20).

الأيرادات:

وقد أورد على الاستدلال بهذه الرواية من جهات متعدّدة:

الجهة الأولى:

الإيراد بضعف الرواية سنداً؛ لأنّ عمر بن حنظلة لم يوثق من قبل علماء الرجال، بل ولا مدح بشيء يطمئن إليه؛ لأنّ المدح الوارد في حقّه ليس بسند قوي (21) وتوثيق الشهيد الثاني له لا يفيد شيئاً؛ لأنّه اجتهاد منه قدس سره (22). و أمّا قبول الأصحاب لهالم يثبت، وعلى تقدير التسليم فهو مبني على جابرية عمل الأصحاب لضعف الرواية، وهو غير مسلّم؛ لأنّه إنْ ثبت هذا فهو في عمل المتقدّمين بها لا المتأخّرين كما هو في المقام. و أمّا ما قيل (23) في توثيقه من رواية الثقات عنه ومنهم صفوان وابن أبي عمير ففيه: أنَّ رواية غير المذكورين عنه لا تنفع، و رواية هذين عنه لم تثبت.

توضيح ذلك: أمّا رواية صفوان عنه فادُعي أنّه روى عنه في موردين، وفي كلٍّ منهما إشكال.

المورد الأوّل:

روى الشيخ بسنده عن سعد بن عبدالله، عن موسى بن الحسن، عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي، عن صفوان بن يحيى، عن الحارث بن المغيرة النصري وعمر بن حنظلة، عن منصور بن حازم قالوا: (كنّا نعتبر الشمس بالمدينة بالذراع، فقال لنا أبو عبدالله عليه السلام: ألا أنبئكم بأبين من هذا؟ قالوا: بلى جعلنا الله فداك،

قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلّا أنّ بين يديها سبحة وذلك إليك فإن أنت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك، وإن أنت طولت فحين تفرغ من سبحتك. (24)

ويرد عليه أوّلاً: أنّ الطريق ضعيف؛ لأنّ الحسن بن الحسين تعارض فيه التوثيق والتضعيف، فإنّ النجاشي وثقه قائلاً: (كوفي ثقة كثير الرواية له كتاب مجموع النوادر)(25)، نقل الشيخ في رجاله (26) تضعيف ابن الوليد له.

وقد يقال: إنّ الرواية نفسها مذكورة بالكافي بسند معتبر حيث روى الكليني عن الحسين بن محمّد الأشعري، عن عبدالله بن عامر، عن علي بن مهزيار، عن فضالة ابن أيوب، عن الحسين بن عثمان، عن ابن مسكان، عن الحارث بن المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم قالوا: (كنّا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع. فقال لنا أبو عبد الله عليه السلام ...الخ (27) فوجود هذه الرواية في الكافي بسند معتبر يوجب الاطمئنان بصدورها عن الإمام عليه السلام، وضعف طريق الشيخ فيها لايضر اعتبارها، فيثبت أنّ صفوان قد روى عن عمر بن حنظلة.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ وجود الرواية بسند صحيح في الكافي لا يثبت أنّها في التهذيب هي مروية صفوان عن عمر بن حنظلة، بل غاية الأمر أنّ هذا يدل على صدور هذه الرواية، وأنّ الحسن بن الحسين اللؤلؤي لم يكذب في أصل الرواية، وأمّا إسناده للرواية إلى صفوان عن عمر بن حنظلة فهو أمر آخر لا يلزم من وجود هذه الرواية بسند آخر معتبر في الكافي، فيحتمل أنّ هذا السند من صنعه.

وثانياً: إنّ صفوان روى الرواية المذكورة عن رواة ثلاثة وهم: الحارث بن المغيرة النصري وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم ووجود (عن) بين الأخيرين تصحيف عن (و) كما يشهد به كلمة - قالو - فإنّه مسند إلى الجمع، وكذلك روى الشيخ هذه الرواية في الاستبصار بعطف منصور بن حازم على عمر بن حنظلة (28).

وحينئذ يقال: إنّ شهادة في حقّ صفوان أنّه لا يروي إلّا عن ثقة لا توجب وثاقة عمر بن حنظلة لاحتمال أنّ صفوان اعتمد في هذه الرواية على الحارث بن المغيرة ومنصور بن حازم وهم من الثقات، ففرض عدم وثاقة عمر بن حنظلة لا يعدّ نقضا لما التزم به صفوان من الرواية عن الثقات فقط؛ لأنّ وجود ثقة واحد في من روى عنهم كافٍ لما بنى عليه.

ويمكن أن يورد عليه: بأنّ رواية صفوان عن الثلاثة تنحل إلى ثلاث روايات؛ نظراً إلى أنّها على نحو العموم الاستغراقي لا المجموعي، وحينئذ روايته عن عمر بن حنظلة تنافي التزامه - على تقدير عدم وثاقته - كما هو الحال لو روى الحادثة عن كلٍّ منهم مستقلاً.

وهذا الكلام له وجه، لكن مع هذا نحن نشك في مقدار ما التزم به صفوان سعةً وضيقاً، وهل هو التزم بعدم الرواية عن غير الثقة حتى لو كان منضماً إلى غيره من الثقات، أو كان التزامه بهذا يختصّ بصورة ما إذا كان غير الثقة منفرداً؟ وحينئذ لا يحصل الجزم والاطمئنان بعدم روايته عن غير الثقة حتى ولو كان مضماً إلى بعض الثقات.

وثالثاً أنّ الشيخ روى في التهذيب رواية يبدو أنّها متحدة مع هذه الرواية وفي سندها (عن صفوان عن الحارث بن المغيرة عن عمر بن حنظلة) حيث قال الشيخ تعليقاً على الرواية السابقة عليها: (عنه عن صفوان عن الحارث بن المغيرة عن عمر بن حنظلة قال: كنت أقيس الشمس عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال يا عمر: ألا أنبئك بأبين من هذا؟ قال: قلت بلى جعلت فداك. قال: إذا زالت الشمس فقد وقع الظهر إلّا أنّ بين يديها سبحة وذلك إليك، فإن أنت خففت فحين تفرغ من سبحتك، وإن طولت فحين تفرغ من سبحتك) (29).

فلاحظ تقارب اللفظ والمعنى فبعيد جداً تعددها، فهي تدل على أنّ الرواية المذكورة سابقاً صحّف فيها (الواو) بين ابن المغيرة وابن حنظلة عن كلمة (عن) وبالنتيجة ليست هي مروية صفوان عن ابن حنظلة مباشرة ولا تصلح الأولى لمعارضة هذه لضعف طريقها.

نعم، يعارض ذلك أنّ الكليني قد روى هذه الرواية بسند معتبر عن ابن مسكان عن الحارث بن المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم قالو: (كنّا نقيس الشمس..) إلى آخر الحديث (30) ومقتضى ذلك أنّ ابن المغيرة يروي عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرة، لاسيّما مع قوله (قالو) فإنّه يؤكد كون الرواية عن الثلاثة وإلّا

لقيل (قالا). لكنْ لا سبيل إلى ترجيح رواية ابن المغيرة مع ابن حنظلة عن الصادق عليه السلام، وعليه فنعلم إجمالاً أنّ هناك اشتباهاً في السند، وحينئذ لا مجال للحكم بأنّها مروية عن ابن حنظلة مباشرة.

المورد الثّاني:

روى الصدوق عن صفوان عن عمر بن حنظلة قال: (قلت لأبي عبد الله أتزوّج المرأة شهرا بشيء... الخ (31) وهذا المورد تامّ بحسب ظاهر الإسناد.

لكن يلاحظ عليه: أنّ رواية واحدة لا توجب الاطمئنان بثبوت رواية صفوان عن عمر بن حنظلة، بل من المحتمل سقوط واسطة بين صفوان وبين ابن حنظلة، لا سيّما مع رواية صفوان عن عمر بن حنظلة بالواسطة في سائر الموارد وهي متعددة. هذا، ومن المحتمل أن يكون الوسيط داود بن حصين، نظراً إلى أمور ثلاثة:

الأوّل: إنّ الصدوق ذكر في مشيخته أنّ كلّ ما رواه عن عمر بن حنظلة فهو بطريق صفوان عن داود بن حصين عن عمر بن حنظلة. (32) وهذا الطريق وإن كان بالنظر إلى الروايات التي بدأها الصدوق بعمر بن حنظلة والرواية المبحوث عنها بدأها ب(صفوان) فلا يشملها هذا الطريق، لكن هذا يقرّب احتمال أنّ روايات (ابن حنظلة) وصلت إلى صفوان بواسطة داود بن حصين.

الثّاني: أنّ مجموع الروايات التي رواها الصدوق في الفقيه وفي سندها عمر بن حنظلة هي ست روايات مع المبحوث عنها. ثلاث منها بدأها بعمر بن حنظلة (33)، واثنتان منها بدأهما بداود بن حصين عن عمر بن حنظلة. (34) ومعناه أنّ هذه الروايات الخمس طريق الصدوق فيها إلى ابن حنظلة هو بواسطة بن حصين، وهذا يقرّب أنّ هذه الرواية الواحدة أيضاً سقط في سندها داود بن حصين.

الثّالث: إنّ صفوان روى مكرّراً عن عمر بن حنظلة بواسطة داود بن حصين في غير الفقيه أيضاً كما في الكافي، والتهذيب. (35) وأيّاً كان فبالنظر إلى ذلك فلا يحصل الاطمئنان بأنّ صفوان روى في هذا المورد عن ابن حنظلة مباشرة.

وأمّا رواية محمّد بن أبي عمير عن عمر بن حنظلة فقد وقعت في مورد واحد حيث روى الصدوق في كمال الدين عن محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن أبي عمير عن عمر بن حنظلة، قال: (سمعت أبا عبد الله يقول: قبل قيام القائم خمس علامات....) (36) لكنّه يرد عليه:

أوّلاً: إنّ الطريق ضعيف بالحسين بن الحسن بن أبان، فإنّه مجهول. ويمكن أن يجاب عن هذا الإيراد: بأنّ جهله غير ضارّ؛ لأنّ الرجل من مشايخ الإجازة فقط، وليس له دور آخر، فإنّه لا توجد له رواية عن غير الحسين بن سعيد الأهوازي فهذا يكشف عن أنّ الحسين بن الحسن بن أبان كان يجيز بكتبه، ولمّا كانت كتبه معروفة فجهالته لا توجب ضعف الطريق.

وثانياً: إنّ هذه الرواية موجودة في غيبة النعماني عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب الخزاز عن عمر بن حنظلة (37) فهو دليل سقوط (أبي أيوب) قبل عمر بن حنظلة في سند كمال الدين. وبهذا ظهر عدم صحة ما توهمه عبارة البحار من أنّ رواية الغيبة أيضاً رواها ابن أبي عمير عن عمر بن حنظلة مباشرة، حيث قال بعد ذكر رواية كمال الدين: (الغيبة للنعماني بسنده عن أبن أبي عمير مثله). (38) وعلى هذا لم يثبت أنّ ابن أبي عمير قد روى عن عمر بن حنظلة.

هذا، وهناك أمر يبعّد رواية صفوان وابن أبي عمير عن عمر بن حبنظلة، وهو الفصل الطبقي بينهما حيث إنّ الرجلين من الطبقة السادسة وابن حنظلة فيما يبدو من الطبقة الرابعة، ويشهد على هذا أمور:

الأوّل: روى صفوان وكذا ابن أبي عمير عن ابن حنظلة في جميع الموارد ـ ماعدا المذكورة ـ بالواسطة، وهم مثل: داود بن حصين، ومنصور بن حازم، وابن مسكان، وأبي أيوب الخزاز وغيرهم (39). وهذا يقرّب أنّ ابن حنظلة من الطبقة الرابعة، فمن البعيد رواية من هو في الطبقة السادسة عنه.

الثّاني: إنّ جلّ من روى عن ابن حنظلة هم من الطبقة الرابعة أو الخامسة، مثل: أبي بصير الأسدي، إسماعيل الجعفي، عبد الكريم بن عمرو الخثعمي، زرارة، أبي أيوب الخزاز، موسى بن بكر، علي بن رئاب، داود بن الحصين، فيطمئن بأنّ ابن حنظلة من الطبقة الرابعة.

الثّالث: رواية عمر بن حنظلة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام. وهذا في موارد:

منها: ما جاء في الكافي (40) بإسناد صحيح نقل الكليني واقعة عن محمّد بن مسلم وفيها: (فحمل عمر بن حنظلة إلى أبي جعفر مقالتهما).

ومنها: ما جاء في المستدرك (41) عن كتاب محمّد بن المثنى، عن جعفر بن محمّد بن شريح، عن ذريح المحاربي، عن عمر بن حنظلة عن أبي جعفر عليه السلام. (أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ على قبر قيس بن فهد...).

ومنها: ما جاء في مكارم الاخلاق (42) مرسلاً، قال: (روى عمر بن حنظلة، قال: شكوت إلى أبي جعفر عليه السلام صداعاً...)

ومنها: ما جاء في بصائر الدرجات (43)، روى بسند فيه إرسال عن عمر بن حنظلة: قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام إنّي أظنّ أنّ لي عندك منزلة...).

وهذا المورد الثّالثة الأخيرة وإنْ كان في طريقها ضعف ولكن بضمّها إلى الأوّل الذي هو طريق صحيح يتولّد الاطمئنان بأنّ عمر بن حنظلة من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام فهو من الطبقة الرابعة، فمن البعيد رواية صفوان وابن أبي عمير عنه لأنّهما من الطبقة السّادسة، فتأمل. هذا، ويمكن تحصيل الاطمئنان بصدور هذه الرواية بتجميع القرائن المتعدّدة: إمّا من جهة وثاقة ابن حنظلة، أو من جهة خصوص هذه الرواية.

منها: إنّه ورد مدحه بلسان الإمام الصادق عليه السلام بما هو يوجب وثاقته، حيث روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: "إذاً لا يكذب علينا" (44). وما أشكل به على هذه الرواية من أنّه في سندها يزيد بن خليفة وهو غير موثوق، فيجاب عنه بأنّ يزيد بن خليفة وإن لم يوثق بالصراحة، لكن رواية صفوان عنه وحده كافية في توثيقة بناءً على أنّه لا يروي إلّا عن ثقة (45). وبعد حصول الاطمئنان بوثاقة يزيد بن خليفة يثبت ما ورد في حق عمر بن حنظلة من المدح، ويزيد احتمال وثاقته.

ومنها: رواية الأجلاء عنه مثل: أبي أيوب الخزاز، وزرارة، وحريز، وابن بكير، وابن مسكان، وغيرهم (46).

ومنها: عدم ورود أي قدح في حقه مع أنّه كثير الرواية، وهذا يدلّ على عدم اطلاعهم منه على أمر يقدح فيه.

ومنها: قبول الأصحاب هذه الرواية كما ادّعى صاحب الجواهر (47) وغيره. لكنّه في الواقع لم تثبت قبول المتقدّمين لهذه الرواية بمضمونها الكامل. نعم، عمل بها الكثيرُ في باب تعارض الأدلة، وهو يفيد بضمّه مع غيره من القرائن.

ومنها: وجود رواية تدلّ على منزلته عند الباقر عليه السلام، وهي مرويته قال قلت لأبي جعفر إنّي أظن لي عندك منزلة. قال: (أجل). قال: قلت... الحديث (48). وهي وإن كانت غير معتبرة لأنّها مرسلة من جهة عدم ذكر اسم الراوي عن عمر. وأيضاً أنّ الراوي هو الناقل لمدح نفسه فلا تكفي وحدها لإثبات وثاقته. لكنّ لا بأس بجعلها مؤيّدة لما قصدنا إثباته. والكلام نفسه فيما روى الكليني عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (يا عمر، لا تُحمّلوا على شيعتنا، وارفقوا بهم، فإنّ الناس لا يحتملون ما تحملون (49).

فبجميع ما تقدّم قد يحصل الاطمئنان بصدور هذه الرواية، والعمدة من هذه الأمور معتبرة يزيد بن خليفة التي تقدّم ذكرها، ولعلّه بالنظر إلى هذه الأمور وثّقه الشهيد الثاني في شرح الدراية قائلاً: (إنّ عمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب عليه بجرح ولا تعديل، لكن حقّق توثيقه من محل آخر) (50).

الجهة الثّانية:

الإيراد على هذه الرواية بأنّها تتضمّن أموراً تخالف ما هو مسلّم عند فقهاء المذهب وهي ما يلي:

1. تدلّ على جواز الترافع في الواقعة الواحدة إلى الحكّام المتعددين، ولازمه جواز فصل الخصومة بالحكم الصادر منهم، وهو خلاف ظاهر الأصحاب.
2. تدلّ على نفوذ حكم الحاكم الثّاني بعد صدور الحكم من الأوّل، وهو ممّا تسالم الأصحاب على عدم صحّته، وحَمْله على صدور الحكمين معاً حملُ على الفرد النادر.
3. تدلّ على اجتماع صفات أربع، وظاهر الأصحاب الاكتفاء بالأعلمية فقط، فإذا أريد العمل بها فيجب رعاية هذه الأوصاف كلّها لا الأفقهية فقط.
4. تدلّ على لزوم نظر المترافعَين إلى مدرك الحكم من الروايات من جهة كونها موافقة للمشهور أو مخالفة له، وليس هذا من شأنهم.

5. تدلّ على أنّ كلّ واحد من الحَكَمين غافل عن معارض ماحكم به هو، وهولاينا سب العنوان المذكور في الصدر.

6. هي ظاهرة في تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة على الشذوذ في الرواية، مع أنّ عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس.

7. مقتضى اختلافهما هو تساقط كلا القولين لا ترجيح أحدهما على الآخر(51).

وقد أُجيب أو يمكن أنْ يجاب عن هذه الأمور:

أمّا عن الأوّل فإنّ الرواية وردت في قاضي التحكيم مع رضا الطرفين بأكثر من واحد، والحكم بالرجوع إلى قاضي التحكم بيد الإمام عليه السلام واحد أو أكثر، ولا دليل يمنع من هذا.

وأمّا عن الثّاني فإنّ الرواية وردت أساساً في نظر الحَكَمين معاً في قضية واحدة لا بالتقدّم والتأخر، فلا يكون من قبيل الحمل على الفرد النادر.

وأمّا عن الثّالث فإنّه عطفُ تفسيرٍ بين الصفات، فالمراد هو كونه أعدل وأصدق وأورع في الحديث والفتوى بمناسبة المقام؛ لوضوح عدم مدخلية مطلق الصدق في الفتوى، وهذا ليس غير كونه أعلم.

أقول: هذا لا يخلو عن تكلّف؛ لأنّ الأعدلية والأورعية صفتان تتعلقان بالرواية من حيث النقل والتطبيق، والأفقهية تتعلّق بها من حيث الدلالة، فلما كان كلّ واحد من الفقيهين اختير من قبل أحد المترافعين فقد يميل طبعاً كلّ واحد إلى صاحبه، ففي مثل هذا المورد كما يحتاج إلى الأفقه كذلك يحتاج إلى كونه أعدل وأورع حتى لا يتسامح في مقام التطبيق بعد فهم صحيح، فهي صفة أخرى غير الأفقهية لترجيح قول أحدهما مع الأفقهية على قول الآخر في مقام فصل النزاع ولا نحتاج إليها في مجرد الاستفتاء. فالجواب المناسب أنّ ظاهر الأصحاب من الاكتفاء بالأعلمية هو خاصّ بمقام الاستفاء. والرواية تتعلّق بمقام فصل النزاع، فهي دلت على إعمال المرجّح العقلائي حسب المورد.

وأمّا عن الرابع فهي غير ظاهرة في إلزام المرافعين المباشرة في تشخيص الأفقه والأعدل، أو الرواية المشهورة والشاذة، بل لا تمنع من وصولهم إلى هذا ولو بواسطة من عنده خبرة بهذه الأمور، فينتهون إلى النتيجة بالرجوع إلى ثالث، فيكون مفادها أنّه مع اختلاف الفقيهين يُرجّح قول من رجّح قوله أهل الخبرة بالروايات ومعرفة الشخصيات بالرجوع إلى المرجّحات المذكورة فيها.

وأمّا عن الخامس فإنّ الكلام في مجرد فرضٍ فرضه السائل والإمام عليه السلام أجاب عنه وهذا لا يستلزم شيوع وقوعه، وندرة وقوعه لا استبعاد فيه. مضافاً إلى أنّه لا يستلزم غفلتهما عن المعارض، بل يحتمل أنّ هذا مختاره من المتعارضين.

وأمّا عن السّادس فيمكن أنْ يجاب عنه: بأنّ المقام مختلف عن المقام الذي هو محل تسالم المشهور على تقديم الترجيح بالشهرة لأنّ الثاني هو مقام الاستنباط مع وجود الأخبار المتعارضة، وما هو مورد الرواية هو اختلاف الحَكَمين في مقام الحكومة وفصل النزاع لا مجرد الإفتاء، فاختلاف المقامين اقتضى اختلاف تقديم بعض المرجحات على بعضها الآخر.

وأمّا عن السّابع فنسلّم أنّ مقتضى القاعدة هو التساقط، لكنّ الشارع سلب الحجيّة عن قول غير الأعلم حين معارضته بقول من هو أعلم منه في مقام القضاء، فلا معارض لقول الأعلم حتى يتساقطا(52).

فتبيّن ممّا ذكر أنّه لا وجه لطرح هذه الرواية من هذه الجهة؛ إذ لا ظهور لها في أمر متسالم على بطلانه.

الجهة الثّالثة:

قديقال، بل، قيل بعدم تمامية دلالتها على المدعى لوجهين:

الأوّل: إنّها دلت على الترجيح بالأفقهية في باب القضاء، ولا يصحّ التعدي إلى باب الفتوى- لأنّهما بابان مستقلان، لكل واحد منهما أحكام خاصّة، و وجه الحاجة الى كل واحد منهما مختلف، ومقتضى أحدهما غير مقتضى الآخر- لا بوحدة المناط في البابين لأنّا لا ندركه. ولا بعدم الخصوصية؛ لأنّها محتملة جداً، وهي أنّ القضاء لا يمكن إلّا بتعيين القاضي، ولا يعقل التخيير فيه، و أنّ القاضي لابُدّ من تعدّده؛ لعدم إمكان كفاية الواحد لجميع البلدان بخلاف المفتي. ولا بعدم القول بالفصل؛ لأنّه غير كافٍ، بل نحتاج إلى القول بعدم الفصل وهو مفقود. ولا بالتلازم العرفي في البابين، ولذا يجوز مراجعة مجتهد إلى آخر في القضاء دون الفتوى. وكذلك يجوز لمجتهد أن يفتي بغير ما افتى به الأوّل، ولا يجوز في القضاء (53).

الثّاني: إنّه بعد تسليم التعدي فهي لا تدلّ على وجوب الرجوع إلى الأعلم ابتداءً. بل دلت على التخيير، فيجوز أنْ يختار اثنان من المفضولين. نعم، إذا اختلفا فيتعيّن الرجوع إلى أفقههما، لا الأفقه من جميع الفقهاء فهو أعلم نسبيي لا مطلقاً، والمطلوب هو الثاني (54).

ويمكن أنْ يقال: إنّه يصلح للجواب عن الوجه الأوّل ما جاء في كلمات الشيخ الأنصاري قدّس سرّه من دعوى أنّ المرجّحات في الرواية ليست مختصّةً بباب القضاء، بل هي في مقام الفتوى مطلقاً، والشاهد على ذلك أمور:

1. إنّ الحكم هنا بمعناه اللغوي، وهو يشمل الإفتاء كما جاء في مقام آخر: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ ولم يثبت أنّه أصبح حقيقة شرعية في معناه الجديد وهو الحكومة والفصل في مقام النزاع.
2. قول الراوي: (كلاهما اختلفا في حديثكم) فإنّه يتبادر منه أنّه بيان للاختلاف في الفتوى، والا ختلاف في الحكم نفسه ليس اختلافاً في الحديث. نعم، الاختلاف في الفتوى اختلاف في الحديث.
3. قول الإمام عليه السلام: (الحُكُم ما حَكَم به أصدقهما في الحديث) فإنّ صدق الحديث إنّما يناسب أنْ يكون مرجّحاً للفتوى التي هي بمنزلة الحديث دون القضاء، وكون المورد مورد المنازعة لا يستلزم أنْ يكون المراد هو القضاء؛ لأنّ النزاع ربما ينشأ من جهة الاشتباه في الحكم، والظاهر أنّ نزاع الرجلين من هذا القبيل، وإلّا لما كانت الحاجة إلى اختيار رجلين؛ لأنّ فصل الخصومة يحصل بحكم واحد.
4. قوله عليه السلام: (ينظر إلى ما كان من رواياتهم عنّا في ذلك الذي حكم به المُجمع عليه عند أصحابك) لا يناسب تعارض الحكم المصطلح لوجهين:

أحدهما: أنّه ليس من شغل المترافعين النظر في مدرك الحَكَمين، والاجتهاد في ترجيح أحدهما على الآخر إجماعاً.

والآخر: إذا تعارض حكمان ولا يكون لأحدهما مزيّة فالحكم للأسبق، بل لا يبقى للثّاني مجال، ومع صدورهما معاً يتساقطان. (55)

أقول: المحاولة غير تامّة لعدم صلاحية الشواهد للشهادة على المدعى وذلك:

أمّا الأوّل ففيه: أنّ كلمة (الحكم) وإن سلّمنا عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها، لكن توجد في المقام قرائن تعيّن معناه المصطلح عليه:

منها: استعمال كلمة التحاكم في الرواية، والحكم المترتب على التحاكم هو بهذا المعنى لا الفتوى.

ومنها: قوله عليه السلام: (فليرضوا به حَكَماً)، ولم يقل مفتياً و الحكم الصادر من الحَكَم ليس هو مجرد فتوى.

ومنها: قوله عليه السلام: (فإنّي جعلته عليكم حاكماً).

ومنها: أنّ موردها التنازع ثم الترافع، وهو ظاهر في أنّ الحكم هو تحديد ما يفصل به النزاع.

ومنها: تعين الفقيهين معاً للنظر في القضية، فإنّه لا يناسب إلا القضاء؛ لأنّه لا معنى للاستفتاء من فقيهين معاً.

أمّا الثّاني ففيه: إنّه ليس الاختلاف في الفتوى فقط هو الذي قد يرجع إلى الاختلاف في الحديث، بل الاختلاف في الحكم أيضاً قد يكون مرجعه الاختلاف في الحديث، حتى لو سلّمنا بأنّه اختلاف الفقيهين في الفتوى فتبقى خصوصيّة كونه في مقام فصل الخصومة لا مطلقاً.

و أمّا الثّالث ففيه: إنّ كون الفقيه أصدق في الحديث كما يناسب الترجيح في الفتوى كذلك يناسب الترجيح في القضاء؛ لأنّه أيضاً يسند ما حكم به إلى الكتاب و السُنّة. هذا إذا كان المراد هو كونه أصدق في مطلق الكلام. و أمّا إذا كان المراد في الروايات بالخصوص فهو أيضاً لا يختص بالفتوى كما لا يخفى.

و أمّا الرابع ففي وجهه الأوّل أنّ السؤال يتوجه حتى على الاحتمال الثّاني فيقال: إنّه إذا كان في الاختلاف في الفتوى فأيضاً ليس من شأن المستفتين الاجتهاد في المرجحات. وفي وجهه الثاني ما تقدّم من أنّ مقتضى القاعدة و إن كان هو التساقط، لكنّ الشارع لم يعتبر حكم غير الأفقه معارضاً لحكم الأفقه في مقام حسم النزاع بخصوصه.

فالمحصّل: إنّه من الصعوبة جداً تجريد الرواية عن مورد القضاء، وعلى تقدير التسليم فخصوصية الفتوى في حلّ التنازع محفوظة.

والإنصاف بعد كل هذا أنّ المترافعين و إنْ رجعوا إلى الفقيهين لفصل الحكومة والحكم في حقّ أحدهما، ولكن قول الراوي. وكلاهما اختلف في حديثكم- ظاهر في أنّ منشأ الاختلاف في الحكم بينهما هو اختلافهما في الفتوى- أي الحكم الكلي- فالمرجّحات المذكورة هي مرجّحات لفتوى أحدهما على فتوى الآخر، لكنّها في مقام حسم النزاع لا مطلقاً. ولا يتم ما ذكر من طرق التعميم لمطلق الفتوى؛ لأنّ حجية الفتوى في هذا المقام قد يقال بأنّها تستلزم حجيتها مطلقاً، لكن عدم حجية فتوى المفضول هنا لا تستلزم عدمها مطلقاً لعدم معقولية التخيير في المقام و معقوليته في غيره. فإن حصل الاطمئنان بعدم خصوصية مقام القضاء تعمّ المقبولة لمقام الفتوى مطلقاً، و إلّا فلا يمكن التمسّك بها فيما نحن فيه.

ويمكن أن يقال: إنّ الذي يبعّد التفريق بين المقامين هو أنّ رجوع المكلّف إلى المفضول في مسائل العقود والحقوق والقروض- التي يقع التنازع فيها غالباً- مع علمه بالاختلاف بينه وبين الأعلم منه في هذه المسائل إذا كان في حال التنازع مع شخص آخر لا يجوز لأنّه لا تكون فتواه حجّة في حقه. و أمّا إذا لم يكن في هذا الحال فيجوز له أنْ يعمل بفتواه، فكيف يعقل أنّ الفتوى الواحدة حجّة و مبرئة للذمة في حالٍ، وليس كذلك في حالٍ آخر بالنسبة إلى مكلّف واحد! وعليه فقد يقال إنّ التفريق بين المقامين ليس من المتفاهم العرفي من النصّ.

و أمّا الوجه الثّاني فيمكن الجواب عنه بأنّ المقصود من كلام الإمام عليه السلام هو التقديم بمناط الأفقهية مع العلم بالاختلاف مع قطع النظر عمّن أفتى في الأمر أهما اثنان أو أكثر؟ وإنْ كان المفروض في الرواية هو التحاكم إلى الاثنين والعلم بالاختلاف بينهما كما يدلّ عليه قوله: عليه السلام (خذ بما حكم به أفقههما) ولكن ليس للعدد خصوصيّة، فلو فرض في الرواية ثلاثة حكّام أو أكثر واختلفوا بينهم كان الحكم هو نفسه. هذا هو المتفاهم العرفي من كلام الإمام عليه السلام.

ثم على تقدير تسليم عمومية المقبولة للمورد فهي لا تثبت عدم حجيّة قول غير الأفقه مطلقاً، بل على تقدير العلم بوجود الأفقه والعلم بوجود الاختلاف بينهما، وعلى هذا فهي على فرض تماميتها دليل على القول الثّالث لا الأوّل، بل صدرها ظاهر في حجيّة قول كل فقيه في حدّ نفسه مع قطع النظر عن طرو هذه الحالة، كما سيأتي في أدلة الطرف الآخر.

الرواية الثانية:

من الروايات التي استدلّ بها على عدم حجيّة قول غير الأعلم مع وجود الأعلم منه، هي ما رواها الشيخ الصدوق قدّس سرّه عن داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام: (في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال عليه السلام ينظر إلى أفقههما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر) (56).

الرواية الثالثة:

من الروايات التى استدلّ بها على عدم حجيّة قول غير الأعلم مع وجود الأعلم منه، هى ما ذكرها الشيخ فى التهذيب بإسناده عن موسى بن أكيل عن أبى عبدالله عليه السلام مثل ما تقدّم فى الثانية مع فارق بسيط، وبدون ذكر صفة الأورع(57).

ولكن رواية التهذيب ضعيفة السند؛ لأنّ الشيخ رواها بسنده عن محمد بن على بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن ذبيان بن حكيم الأودى، عن موسى بن أكيل النميرى عن أبى عبدالله عليه السلام. وذبيان بن حكيم لم يوثّق، بل قال ابن الغضائرى فى حقه: (وذُكر أنّ أمره مختلط)(58). وكذلك يمكن أنْ يناقش فى سند رواية الفقيه من جهتين:

الأولى: إنّ طريق الصدوق فى مشيخته إلى داود بن الحصين فيه الحكم بن مسكين(59) وهو لم يوثّق فى الكتب الرجالية. **ويمكن الإجابة** عنه: بأنّ الحكم بن مسكين وإنْ لم يوثّق فى الكتب الرجالية لكن روى عنه البزنطى وابن أبى عمير(60) وروايتهما عن شخص دليل وثاقته، فعلى هذا المبنى يمكن إثبات وثاقته.

الثانية: لوسلّمنا أنّ طريق الصدوق إلى داود بن الحصين صحيح، لكنّه لا يشمل هذه الرواية؛ لأنّ الصدوق رواها بلفظ روى عن ابن داود، ولا نعلم بشمول طرق الصدوق فى المشيخة لأمثال هذه الروايات كما ذكره السيد الخوئى قدّس سرّه(61)

وقد أجاب عن هذا الإشكال سيدنا الأستاذ دامت افاداته بأنّ الدليل القطعى قام على شمول طرق الصدوق فى المشيخة لمثل هذه الروايات المروية فى الفقيه، وهو أنّ جملة ممّن ذكر طرقه إليهم فى المشيخة هم أشخاص لم يبتدئ بأسمائهم فى الفقيه إلّا باللفظ المذكور - أى روى عن فلان - ثُمّ ذكر دامت افاداته أسمائهم بالتفصيل فيمكن مراجعة كلامه فى بحوثه.(62) فعلى هذا لا إشكال فى رواية الفقيه من حيث السند.

وأمّا من حيث الدلالة فوجهها فيها هو وجه الدلالة فى الأولى والإيرادات هى الإيرادات، فإنْ قلنا بتماميتها تمّت هنا وإلّا فلا. وهذا بالنسبة إلى الوجه الأوّل فى تقريب الدلالة وهو البناء على التعميم بوحدة المناط، أو إلغاء الخصوصية بعد القبول بأنّها فى مقام القضاء والحكومة.

وأمّا بناءً على أنّ مقبولة ابن حنظلة يُستظهر منها - بقرائن تقدمت الإشارة إليها - أنّها ناظرة إلى الاختلاف فى الفتوى فى مورد النزاع فحينئذٍ تكون هى بمفردها دالة على المدعى. ولا يأتى هذا والوجه فى الثانية والثالثة؛ لعدم وجود قرائن فيها تدل على أنّ الاختلاف بين الفقيهين هو اختلاف فى الفتوى، بل ظاهرهما أنّه اختلاف فى الحكم، لقرائن:

منها: اتفاهيم على عدلين، فإنّه يقع عادة فى محل الفصل وحسم النزاع.

ومنها: قول السائل: (حكم أيّهما يمضى)، ولم يعبّر عنه قول أيّهما يصح أو يؤخذ.

ومنها: قول الإمام عليه السلام (فينفذ حكمه)، فهذه الكلمة ظاهرة فى مقام القضاء.

وحيث لم يتمّ الوجه الأوّل عندنا فلا تصلح الأخيرتان للاستدلال على المدعى.

نعم، دعوى الملازمة العرفية بين المقامين يمكن تعميمها للمورد كما تقدّم فى المقبولة.

وهناك مجموعة أخرى من الروايات استدل بها على المدعى، لكن أكثرها ضعيفة السند، وهى ظاهرة: إمّا فى الولاية والحكومة، وإمّا فى القضاء وإمّا فى التصدى للإمامة الكبرى قبال الإمام المعصوم عليه السلام. ولوضوح عدم تماميتها مستنداً للدعوى لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها.

نعم، قد يدعى تماميّة ما رواه الكلينى - سنداً ودلالةً - عن العيص بن القاسم، عن الصادق عليه السلام حيث قال: (عليكم بتقوى الله وحده لاشريك له، وانظروا لأنفسكم فوالله إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعى فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذى هو فيها يخرجه ويجئ بذلك الرجل الذى هو أعلم بغنمه من الذى كان فيها...)(63)

وهذه الرواية وإنْ كانت معتبرة سنداً؛ لأنّ الكليني رواها عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن صفوان بن يحى، عن العيص بن القاسم، عن الصادق عليه السلام و كلهم ثقاة، لكنّها غير تامة الدلالة؛ لأنّه بالنظر إلى مجموع ما ورد فيها يتبيّن أنّها في مقام خاصّ، وهو أنّه إذا خرج شخص يدعو إلى نفسه وهناك من هو أعلم منه فلا يجوز الخروج معه بترك من هو أعلم منه فهي أيضاً: إمّا في الإمامة الكبرى بخصوصها، أو في مطلق الرئاسة والحكومة ولا علاقة لها بالفتوى، كما لا يخفى.

الدليل الثالث: (الاقربية الى الواقع)

ممّا استدل به على وجوب الرجوع إلى الأعلم هو أنّ فتواه أقرب إلى الواقع، فيجب إتباعه؛ لأنّ المطلوب في العمل بفتوى الفقيه هو الوصول إلى الواقع، فكما أنّ المجتهد نفسه يتبع أقوى الأمارتين حين التعارض بينهما، فكذلك على المكلّف العامّي إذا وقع التعارض في فتوى الفقيهين؛ لأنّ فتوى المجتهد بمنزلة الأمارة عند المكلّف (64)

وقد نوقش في هذا الدليل من حيث الصغرى والكبرى من قبل غير واحد من الأعلام.

أمّا من حيث الصغرى فإنّ فتوى غير الأعلم قد تكون أقرب إلى الواقع من فتوى الأعلم إذا وافقت فتوى الأعلم الميت، أو الاحتياط، أو جماعة من الفقهاء من المعاصرين، أو المشهور.

و أمّا من حيث الكبرى: فأوّلاً: إنّ مطلق الأقربية إلى الواقع لم يقم الدليل على كونها من المرجّحات، لأنّها لا تعدو الظن، ومناط جواز التقليد ليس هو الظن، بل هو تعبّد بأمر الشارع وإنْ كان على نحو الطريقية كحجيّة البيّنة وغيرها من الطرق التي تثبت حجيّتها بالشرع تعبّداً، فكما لم يكن المطلوب هو الواقع بما هو هو بل بطريق خاص يوصل إصل إليه، فكذلك مع تعارض الحجّتين ليس المناط في المرجّح مطلق الأقربية، بل المرجّحات الخاصة الثابتة بالدليل تعبّداً، كما هو الحال في الأمارات على الموضوعات. **وثانياً**: إنّ مدارك الفتوى ليست هي الأدلة الاجتهادية دائماً، بل قد تكون بالأصول العملية، فالدليل مع عدم تماميته يكون أخصّ من المدعى. (65)

والمناقشة الأولى في الكبرى **يمكن أنْ يجاب** عنها: أوّلاً: إنّ عدم مدخلية الأقربية إلى الواقع ينافي طريقيّة الحجّة. وثانياً: إنّ عمدة الأدلة على وجوب الرجوع إلى الأعلم هو سيرة العقلاء كما اعترف بعض القائلين به، والعقلاء يرجّحون قول الأعلم في بقية المجالات من جهة أنّه أقرب إلى الواقع لا من جهة أنّ لقوله موضوعيّة، فكذلك في المقام.

لكن لا يخفى ما فيهما: أما في الأوّل فلم ينكر أحد مدخليّة الأقربيّة إلى الواقع في حجيّة، أو ترجيح إحداهما على الأخرى في الجملة، لكنّ الكلام في مطلق الأقربية إلى الواقع بأي طريق حصلت، بمعنى أنّها تكون مناطاً من دون الحاجة إلى أمر آخر. و أمّا في الثّاني فأوّلاً: هو رجوع إلى السيرة العقلائية، فإنْ تمت فتكون هي المرجع لا الأقربية إلى الواقع. وثانياً: إنّه لا ملازمة بين رجوعهم في الأمور العملية الأخرى إلى ما هو أقرب إلى الواقع وبين الأحكام الشرعية؛ لأنّ العقلاء إذا وجدوا باباً مفتوحاً إلى الواقع يمكن الإشراف منه عليه تجدهم يسلكون كلّ ما هو أقرب إلى ذلك الواقع. ولا يُقاس هذا على مِثل المقام، لأنّه لا يمكن الاطلاع على الواقع، بل مجرد تعبّد بالطرق المرسومة من قبل الشارع وإن كان الكاشف عنها بناء العقلاء أو غيره.

والصحيح في الجواب ـ والله العالم ـ إنّ فتوى كل من الأعلم وغيره وإنْ كانت حجّة لشمول إطلاق أدلة التقليد لهما، لكن مع وجود الاختلاف بينهما يحتمل: إمّا بقاء حجيّة فتوى غير الاعلم فيخير بينها و بين فتوى الاعلم. وإمّا ارتفاع حجيتها فيتعيّن الرجوع إلى الأعلم. وإثبات أحد الأمرين يحتاج إلى دليل شرعي، ومجرد كون فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع لم يثبت من الشرع أنّها من المرجّحات حيث لم يكلّف الشارع بتحصيل الواقع كيفما كان، بل المكلّف كُلّف بما يكون معذوراً به عند الله حصَّل الواقع أم لا.

ولا يمكن أنْ يقال فى مناقشة هذا الدليل: بأنّه لا يتيسر الاطلاع على الواقع فى كثير من موارد الرجوع إلى أهل الخبرة التى لا يظهر فيها آثار الواقع، فلا يُعلم كميّة موارد الإصابة بلحاظها، فحينئذ لا وجه للاستناد إلى أقربية قول الأعلم إلى الواقع فى ترجيحه على قول غيره؛ لأنّ احتمال الأقربية إلى الواقع ينشأ من نفس كون أحدهما اعلم من الآخر و أكثر خبرة منه، لا بعد الاطلاع المتكرر على إصابة أقواله الواقع. وهذا الاحتمال يحصل حتى فى مورد يكون باب الاطلاع على الواقع فيه مسدوداً. نعم، يكون الفارق من جهة أخرى وهى أنّه قد يتزلزل احتمال الأقربية إلى الواقع فيبحثون عن السبل المقرّبة إلى الواقع.

الدليل الرابع: (السيرة العقلائية)

ادّعى القائل بوجوب تقليد الأعلم على أنّ سيرة العقلاء قائمة فى مختلف مجالاتهم و شؤونهم على الرجوع إلى الأعلم إذا علموا باختلاف الرأى بين علماء هذا المجال، ويمكن الاطلاع على هذه من قبل الشارع فيثبت إمضاؤه لها، وهذا واضح جداً إذا كان رأى الأعلم موافقاً للاحتياط. و أما إذا كان مخالفاً فقد يتخيّر بينه وبين العمل بر أى المفضول، لكن العمل برأيه يكون من باب العمل بالاحتياط لا من باب حجيّة رأيه. (66)

وقد نوقشت دعوى هذه السيرة من عدة جهات، فتارة من جهة أصل وجودها، وثانية من جهة إطلاقها، وثالثة من جهة استلزامها الوجوب.

أمّا من الجهة الأولى فقد قيل: ان العقلاء يرجعون إلى أهل الخبرة لا تعبّداً، بل من حيث يحصل لهم لوثوق بقولهم، فإذا حصل الوثوق بقول الأعلم عملوا به، وإذا حصل لهم الوثوق بقول غيره عملوا به، وإذا لم يحصل بقول أحدهما عملوا بالاحتياط مع الإمكان، وإلّا فبأقوى الاحتمالين، ووضّحوا هذا بمثالين:

أوّلهما: إذا شخّص الطبيب الأفضل ضرورة عمل جراحى لمريض قائلاً إنْ لم يؤتَ بهذا العمل وقع المريض فى خطر الموت، و شخّص الطبيب المفضول بخلافه قائلاً إنّه فى هذا العمل خطر عظيم يسبّب هلاك المريض، فهل ترى أنّ العقلاء يتّبعون هنا قول الأفضل إتباع الأعمى! وكذلك فى صورة العكس.

ثانيهما: إذا قصدوا معرفة قيمة دار أو جوهرة فقوّمها المقوّم الأفضل بثمن قليل وقوّمها غيره بثمن كثير، فهل ترى أنّ العقلاء فى هذه الصورة يعملون بقول الأفضل بلا تأمل وتريّث! وكذلك فى عكس هذه الصورة، أفلا تراهم أنّهم يعتمدون على الوثوق والاطمئنان بأىّ رأى حصل وإن كان صادراً من المفضول. (67)

ويمكن الإجابة عنه: بأنّ رجوع العقلاء إلى أهل الخبرة من جهة الوثوق لا ينافى استقرار بنائهم على الأخذ من الأعلم، لأنّه إذا اختلف غير الأعلم مع الأعلم فى الرأى فإنْ حصل الوثوق بقول أحدهما فهو بقول الأعلم مع فرض عدم وجود أمر زائد على قول أحدهما يوجب سلب الوثوق من قوله. نعم، قد لا يحصل الوثوق بقول كل واحد منهما فيتحرّون الأمر لأجل الوصول إلى الوثوق ولو بمراجعة أقوال الآخرين.

ويمكن أنْ نمثّل لذلك: بأنّه إذا أمر المولى عبده بأمور وقال له: إذا خفيت عليك طريقة إتيان المأمور به اسأل أحد أبنائى؛ وهم أربعة، وكل واحد من شأنه أنْ يفسّر أو امر والده، فيجوز للعبد أنْ يراجع أى واحد منهم، لكنّه إذا علم بأنّ رأى الأكبر من الأولاد فى أمر معين يخالف رأى الإخوة الباقين، وكان أكثر مهارة وممارسة وتجربة و أعلم بمرادات والدهم، فهل يجوز عند العقلاء للعبد أنْ يكتفى بقول الأكبر ويترك الصغار!! الظاهر أنّه معذور إذا متثل أمر الأكبر وكان مخالفاً للواقع؛ لأنّ العقلاء لا يوجبون عليه أنْ يتحرّى الأمر ولو بالمراجعة إلى الآخرين من أولاده أو غيرهم من العقلاء، إلّا إذا وجد هناك أمراً أوجب سلب الوثوق بقول أكبر أولاده، فحينئذٍ يجب عليه أن يتحرّى الأمر وليس مجرد مخالفة المفضول للأفضل بالتى توجب سلب الوثوق به.

لكن هذا فيما إذا أمكن الاطلاع على الواقع والتحرّى فى الحصول عليه، وهذا لا يأتى فيما نحن فيه؛ لأنّا نعلم جزماً إمّا بحجية قول كل واحد منهما، وإمّا بقول الأعلم بخصوصه، وليس المطلوب هو تحصيل الواقع، ومع هذا لا يكون هناك مجال لترك كلا القولين فحينئذ يتعيّن الرجوع حسب بنائهم على أخذ قول من يحصل الوثوق بقوله، وحصول الوثوق بقول المفضول دون قول الفاضل يعتبر ضرباً من الخلل فى السلوك، وإذا حصل الوثوق بقوله لأمر آخر مثل موافقة الاحتياط فيكون الوثوق به لا من قوله من حيث إنّه قوله. والمثالان المذكوران أيضاً لا ينفيان ما أُريد إثباته بالسيرة وهو عدم جواز الرجوع إلى رأى المفضول من حيث إنّه رأيه حين المخالفة.

و أمّا أنّه يجب الاكتفاء بمجرد رأى الأعلم فلا ندعيه على الإطلاق؛ لأنّه يعلم أنّ الغرض هو تحصيل الواقع؛ لأنّه مهم جداً، والوصول إلى الواقع ممكن، أو لا يحصل الوثوق بقول الأعلم من دون التحيرى فى الأمر أكثر من مجرد الرجوع إلى قول الأعلم، فلا يُكتفى بالظن. وبتعبير آخر: لاندعى وجود السيرة على الاكتفاء بقول الأعلم مطلقاً، غاية الأمر أنّ المثالين يثبتان أنّ العقلاء قد لا يجوّزون الاكتفاء بقول الأعلم فى بعض الموارد، والقائل بالسيرة ليس مهمته إثباتها، لأنّ مهمته هو إثبات عدم بناء العقلاء على الاكتفاء بقول المفضول، ولا ينفيه المثالان. وقد يقال بخروجهما عن محل البحث، لأنّ محل الكلام هو بعد الفراغ عن جواز الرجوع إلى الأعلم، والشك فى جواز الرجوع إلى غيره وعدمه.

ولذا نقول فى الجواب: إنّ مناط الحجّية فى السيرة هو الوثوق، وهو يحصل بقول الأعلم دائمًا إذا نظرنا إلى قولهما فيكون العمل بقوله معذِّراً، والعمل بالاحتياط أو التحرّى فى المسألة يكون حسناً لا واجباً، فالموارد التى نرى فيها عدم اكتفائهم بقول الأعلم هى التى لم يحصل لهم الوثوق بقوله، وعلمنا فى مورد مّا أنّ المطلوب هنا هو تحقيق الواقع ولو بالعمل بالاحتياط.

وأمّا الجهة الثّانية فقد قيل بأنّ العقلاء وإنْ كانوا يبنون على الرجوع إلى الأعلم، لكن لا مطلقاً بل بحدود معينة، وهى:

أوّلاً: إذا علموا بوجود الأعلم لا مطلقاً. وثانياً: إذا علموا بالاختلاف بينهما بمجرد احتمال المخالفة. وثالثاً: أنْ لا يكون الرجوع إلى الأعلم حرجيّاً؛ ولذا يكتفون بأعلم بلدهم ولا يبحثون عن اعلم زمانه، مع العلم الإجمالى بالمخالفة.

وأمّا الجهة الثالثة فقد قيل: إن السيرة وإن كانت موجودة لكنّها لا على نحو الإلزام والوجوب، بل على نحو الحسن والاستحباب. والدليل على هذا: إنّهم يخالفون هذه السيرة بمجرد أعذار بسيطة لا تصلح للعذر لو كان العمل بها واجباً، فمقبولية هذه الأعذار منهم تكشف عن عدم وجوب العمل على طبق رأى الأعلم. نعم، هو حسن بلا إشكال فيه (68) و أجيب عنه: إنّ هذا قد يوجد فى الأغراض الشخصيّة غير المهمّة، وأمّا فى الأغراض المولوية فالعقلاء لا يسوّغون مخالفة رأى الأعلم إلّا بعذر يسقط الوجوب به. (69)

والصحيح فى الجواب: ما ذكر من أنّ هذه الأعذار البسيطة تُقبل حتى فى الأغراض المهمّة والأغراض المولويّة لكن فيما إذا لم يعلم بالمخالفة بين الأعلم وغيره، لأنّ الرجوع إلى الأعلم بدون العلم بالمخالفة حسن أيضاً. (70) أمّا بعد العلم بالمخالفة فالرجوع إلى غير الأعلم يعتبر من التقصير عند العقلاء، إلّا إذا كان الغرض غير مهم جداً بحيث لا يُعتنى به وهو خارج عن محل البحث.

وقد يقال أيضاً: إنّ هذه السيرة مردوع عنها بإطلاقات أدلة التقليد فلا تكون حجّة، فيثبت جواز التخيير.

ويمكن أن يجاب عنه: أوّلاً: إنّه ـ كما سيأتى ـ لم يتم إطلاق أىّ دليل من أدلة التقليد يشمل محل البحث. وثانياً: لو سلّمنا ذلك فتكون السيرة هى التى تُقَدَّم وتقيّد الإطلاق، لأنّ السيرة لا يردع عنها بالإطلاق بل ردعها يحتاج إلى تصريح؛ لأنّ الإطلاق رأساً يحمل على غير مورد السيرة إذا كانت منافية له. **والسر فيه**: إنّ السيرة تصلح قرينة على تقييد الإطلاق، والقرينة دائماً تقدّم على ذى القرينة.

فتحصّل مما تقدم من البحث: إنّه لا دليل على عدم حجيّة قول غير الأعلم غير المقبولة على بعض الوجوه المؤيدة ببعض روايات أخرى، وغير السيرة العقلائية، لكنّها لا مطلقاً، بل مقيّدة بوجود العلم بالخلاف لا بمجرد الاحتمال، وبعدم الكلفة والمشقة فى الرجوع إلى الأعلم التى تعتبر عذراً عرفاً، ولذا يكتفون عادة بأعلم أهل بلدهم سواء كان الغرض مهماً شخصياً أو مولوياً أو غير مهم، وبعدم وجود ما يدلّ على أنّ المطلوب هو الواقع على كل تقدير، وبعدم وجود ما يسلب الوثوق من رأى الأعلم، وهذا هو الكلام فى المحور الأوّل من المقام الأوّل.

*****

المستندات

1. التنقيح: ۱/۱۲۷.

2. تعليقة الفيروز آبادي على العروة: مسألة ١٧.

3. لاحظ العروة الوثقى: مسألة ١٧.

4. تعليقة القزويني على المعالم: ٤٨٥.

5. التنقيح: ١/١٢٧.

6. ما ذكرته أكثره مأخوذ من تعليقة السيد علي الحسيني السيستاني دام ظله العالي على العروة الوثقى: ١/١٣.

7. الذريعة: ٢/٣٢٥.

8. ارشاد الأذهان: ٢/١٣٨، والدروس الشرعية: ٢/٦٧، ومسائل المحقق الكركي: ١/٨٠، ومعارج الأصول: ٢٨٠، وتمهيد القواعد: ٣٢١، وزبدة الأصول: ١٦٥، ومعالم الأصول: ٢٤٦.

9. الجواهر: ٤/٤٤، والفصول الغروية: ٤٢٣. ومستند الشيعة: ١٧/٤٦، والقوانين المحكمة في الأصول: ٤/٥١٩.

10. منهم السيد الخوئي والسيد الكلبايكاني في تعليقتهما على العروة: مسألة ١٢.

11. ذكر القول الرابع والخامس في مسائل من الاجتهاد والتقليد (ص٤٩) بدون النسبة إلى قائلهما ولم نجد هما في مصدرٍ من المصادر التي تمكنّا من الوصول إليها.

12. يلاحظ المستظهر للغزالي: ٣٧٤، وال أحكام للآمدي: ٤/٢٣٨.

13. حُكيت في المستمسك: ١/٢٠ دعوى الإجماع عن المحقق الثاني. وقد ادّعى السيد المرتضى أنه من مسلمات الشيعة، الذريعة ٢/٣٢٥، وادّعى صاحب المعالم أنه هذا ما وصل إلينا من كلماتهم، معالم الدين: ٢٤٦، وقال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٣٢١: هذا هو الحق عندنا.

14. التنقيح: ١/١١٤

15. مسائل من الاجتهاد والتقليد للنوري: ٦٧.

16. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢/٣٢٥.

17. كفاية الأصول: ٣/٣٧٧.

18. المصدر السابق.

19. الكافي: ١/٢٨

20. لاحظ الاجتهاد والتقليد تقريرات الشّيخ ضياء الدين العراقي: ٣٠٥، ومطارح الأنظار: ٢/٦٦٣.

21. لاحظ مسائل من الاجتهاد والتقليد للسيد الخوئي: ٣٧

22. لاحظ التنقيح: ١/١١٥.

23. تعارض الأدلّة واختلاف الحديث: ٢/٢٠.

24. التهذيب: ٢/٢٢.

25. رجال النجاشی: ۴۰.

26. رجال الطوسی: ۴۲۴.

27. الکافی: ۶۷۲/۴

28. الاستبصار: ۲۵۰/۱

29. تهذیب الأحکام: ۲۴۶/۲

30. الکافی: ۲۷۶/۳

31. الفقیه: ۴۶۱/۳

32. شرح مشیخة الفقیه للسید حسن الموسوی الخرسان: ۳۵.

33. الفقیه: ۲۲۷/۱، ۴۷۷، ۲۳۹/۳

34. الفقیه: ۸۵/۳، ۸

35. الکافی: ۴۱۲/۷، والتهذیب: ۲۱۷/۶، ۳۰۱/۶

36. کمال الدین وتمام النعمة: ۶۵۰/۲

37. الغیة للنعمانی: ۲۵۲

38. بحار الأنوار: ۲۰۵/۵۲

39. کما فی التهذیب ۶/۹، ۸۱، ۲۱۸/۶، ۳۰۱، الکافی: ۷۱/۶، ۴۱۲/۷

40. الکافی: ۴۴۰/۷

41. المستدرک: ۲۱۳/۲

42. مکارم الأخلاق: ۳۷۳

43. بصائر الدرجات: ۲۱۰/۱

44. الکافی: ۲۷۵/۳

45. لاحظ القیه: ۴۱۰/۲، التهذیب: ۱۳۴/۵، ۳۵۷/۵، ۱۳۷/۷

46. لاحظ التهذیب: ۲۴۵/۳، ۱۷/۲، ۲۷۰/۷، والکافی: ۱۵۶/۲، ۳۹/۳، ۳۱۰/۸

47. الجواهر: ۴۴/۴۰

48. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه وآله: ۲۱۰/۱

49. روضة الكافي: ۳۳۴، ح ۵۲۲

50. لاحظ شرح الدراية: ۴۴، وتنقيح المقال: ۳۴۳/۲

51. أكثر هذه الإيرادات مستفادة من فوائد الأصول: ۶۰/۴

52. هذه الوجود من الأجوبة بعضها موجودة في كلمات بعض الأعلام، وبعضها خطر في البال.

53. لاحظ الاجتهاد والتقليد للسيد رضا الصدر: ۱۷۵

54. لاحظ التنقيح: ۱۱۶/۱

55. هذا ملخص ما جاء في مطارح الأنظار: ۶۶۳/۲، ورسالة في تقليد الأعلم: ۳۲ وما بعده.

56. من لا يحضره الفقيه: ۸/۳

57. تهذيب الأحكام: ۳۰۱/۶

58. رجال ابن الغضائري: ۶۰/۱

59. قال الصدق قدّس سرّه: (وما كان فيه عن داود بن الحصين فقد رويته عن أبي ومحمّد بن الحسن (رضي عنهما)، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطا، عن الحكم بن مسكين، عن داود ابن الحسين الأسدي). شرح مشيخة الفقيه تأليف السيد حسن الموسوي الخرسان: ۶۴

60. لاحظ الكافي: ۱۹۱/۲، ۴۹۲/۵، الاستبصار: ۳۷۱/۱

61 ـ مستند العروة الوثقى (كتاب الصوم): ۲۰۲/۲

62 ـ لاحظ بحوث فيي شرح مناسك الحج: ۴۴۴/۸، قبسات من علم الرجال: ۵۹۴/۲

63 ـ الكافي ۲۶۴/۸

64 ـ مطارح الأنظار: ۵۴۴/۲ـ

65 ـ لاحظ مسائل من الاجتهاد والتقليد للشيخ حسين النوري الهمداني: ۸۹ـ

66 ـ لاحظ التنقيح في شرح العروة: ۱۱۴/۱ـ

67 ـ لاحظ الاجتهاد والتقليد للسيد رضا الصدر: ۱۸۱

68 ـ لاحظ الاجتهاد والتقليد للسيد لخميني: ۸۸

69 ـ لاحظ تهذيب الأصول: ۱۷۶/۳

70 ـ المصدر السابق ـ