حجیّة قول غیر الأعلم

حجۃ الاسلام الشیخ جعفر علی الیعسوبی*
muhammodmutajab@gmail.com

مسالة حجیّة قول غیر الأعلم من الفقهاء مع وجود الأعلم منه، من المسائل الابتلائیة علی نطاق واسع، فهل یتعیّن علی المکلَّف الرجوع للأعلم فیما اختلفا فیه من الفتوی، أوأنَّ المجال مفتوح أمامه لیختار فتوی أیٍّ منهما؟ و قد رجّح الماتن القول بتعیّن الرجوع علی المکلّف الی الاعلم فیما اختلفا فیه من الفتوی. و استدلّ للقول بالاجماع و الروایات. ولکن العمدة فی الاستدلال مقبولة عمربن حنظلة التی رواها المشایخ الثلاثة، حیث دلّت علی عدم حجیّة قول غیر الأعلم مع وجود الأعلم منه. قال: سألت أباعبدالله علیه السلام... إلی أن قال علیه السلام: الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث و أورعهما ولا یلتفت الی ما یحکم به الآخر...

قد اجاب الماتن عن الایرادات التی أورد علی الاستدلال بهذه الروایة من جهات ثلاثة؛ الاولی الإیراد من جهة ضعف الروایة سنداً. و یجیب الماتن ـ بعد بحث مفصّل و عمیق ـ عن هذا الایراد بانّه قد یحصل الاطمئنان بصدور هذه الروایة، ولذا وثّق الشهید الثانی عمربن حنظلة فی شرح الدرایة قائلاً: "إنّ عمربن حنظلة لم ینصّ الأصحاب علیه بجرح ولا تعدیل، لکن حقّق توثیقه من محل آخر".

و الثانیة الایراد من جهة انّها تتضمّن أموراً تخالف ما هو مسلّم عند فقهاء المذهب. و قد اجاب الماتن عنه بأنّه لا وجه لطرح هذه الروایة من هذه الجهة؛ إذ لا ظهور لها فی أمر متسالم علی بطلانه. و قد اورد علی الاستدلال بمقبولة عمربن حنظلة من جهة ثالثة بانها انّما تدلّ علی الترجیح بالأفقهیة فی باب القضاء و لو سلّم فانها لا تدلّ علی وجوب الرجوع إلی الأعلم ابتداءً؛ بل علی التخییر. و اجاب الماتن عن هذا الایراد بانّه یبعّد التفریق بین المقامین لانّه لیس من المتفاهم العرفی من النصّ. هٰذا اوّلا؛ و ثانیا الجواب عنه بأنّ المقصود من کلام الإمام

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

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسَّلام على نبينا محمَّد وآله 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 في تعين وظائفه الشرعية، فهل يجوز له أن يأخذ الحكم الشرعي 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 في حقه؟فهذا ما أردنا البحث عنه في هذه السطور لأهمية المسألة من جهة أنَّها تحدّد مسير الإنسان في أخذ دينه، ولكثرة الابتلاء بها من جهة أخرى، فقلّما يوجد من المكلّفين مَنْ لايُبتلى بهذه المسألة ولاسيّما في عصر ازدهار الحوزات العلمية و توفّر أهل العلم فالفضل في أرجاء العالم. وأقول مستعيناً بالله سبحانه وتعالى: 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 في الفتوى زيادة على علمه بوجود الأعلم من بين المجتهدين أهل الفتوى.

ومورد البحث هنا الصورة الثانية. فالأمر الذي نحاول أن نبحث عنه هو تحديد الموقف الشرعي للمكلّف: هل يكون رأي مجتهد حجّة في حقّ المكلّف الذي قد علم بوجود مَنْ هو أعلم منه وأيضاً قد علم بوجود الخلاف بينهما في الفتوى أو لايكون حجّة فيتعيّن الرجوع الى الاعلم. ثم يمكن البحث في هذه المسألة من جهتين:

الأولى، ما هي وظيفة العامّي في المسألة بمقتضى عقله. أي بما يحكم عقله إذا خلى وعقله. مع قطع النظر عن فتوى المجتهد في المسألة؟ والأخرى، ما هي فتوى المجتهد في هذه المسألة؟ والذي نريد البحث فيه هي الجهة الثانية؛ لأنّ الجهة الأولى ليس فيها كلام كثير، فإنّ العامّي إذا التفت إلى وجود الاختلاف بين الأعلم وغيره فعقله يحكم بالرجوع إلى الاعلم تعينا كما ذكره كثير ممّن تعرّض لهذه المسألة منهم السيد الخوئي قدّس سرّه في 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 في المسألة والإشارة إلى مايؤيد و صحيحاً فيها كان من المناسب تقديم تنبيه في معنى الأعلم. فنقول: قد ذُكِر لكلمة الاعلم تفاسير متعددة:

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

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

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

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

والمعنى الذى هو أقرب إلى الاعتبار فى تفسير هذه الكلمة: هوالذى يكون الأمتن فى الاستنتاج، والأدق فى تطبيق الكبريات على الصغريات، والأجود فى استخراج الفروع من مدا ركها، وهذا المعنى ذكره غير واحد من الأجلاء(5)، وهو معنى الأعلم فى أى فن وعلم آخر، وهذا لايكون إلا إذا كان أكثرإحاطة بالقواعد والمدارك من الكتاب والسُنّة فى الكمية وكذا أكثرعمقاً فى فهمها دلالة وفى تنقيحها سنداً. و أيضاً يستلزم أن يكون أكثر اطلاعاً على مايتوقف عليه الفهم الصحيح للمدارك من العلوم العربية والأدب العربى القديم و محاوراتهم و كلمات 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 أكثرمن الغير؛ لأنّ هذا الأمرلادخالة له فى الأعلمية، بل قد يكون غير الأعلم يجدهذا الشىء أكثر من الأعلم. و إذا 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)، وهوظاهر 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 الموق فيجوز الرجوع إليه وبين عدمها فلايجوز(11).

وللعامّة قولان: فذهب أحمد بن حنبل، و أصحاب الشافعی، وجماعة من الأصولیین منهم، والغزالی إلی وجوب تقلید الأعلم أی عدم حجیّة قول غیر الأعلم، وذهب القاضی أبوبکر وجماعة من الأصولیین والفقهاء منهم إلی التخییر (12).

وینبغی لنا أن نلاحظ ما استند إلیه أصحاب هذه الأقوال من الوجوه لنری ماهو التام منها وماهو غیر التام. وعلی فرض عدم تمامیة إیّ قول من هذه الأقوال نذکر الأصل الذی یمکن أن یکون مرجعاً فی المسألة. فالکلام یقع فی مقامین: الاوّل، فی الأدلة الاجتهادیة فی المسألة؛ و الثّانی: فی الأصل العملی فی المسألة.

أما المقام الأوّل: فنتکلم فیه فی محورین: الاوّل، أدلة القول بعدم حجیَّة قول غیر الأعلم مقابل حجیّته مطلقاً ؛ و الثّانی: فی بیان أدلة القول بحجّیّة فتواه مطلقاً.

المحور الأوّل

(أدلة القول بعدم حجیَّة قول غیر الأعلم مقابل حجیّته مطلقاً)

فنجمع بین القول الأوّل والثّالث فی ذکر المستند. والوجه فیه: هو أن الوجوه التی استند أإلیها فی کلا القولین هی القولین نفسها، وعلیه فمن الأفضل ذکرها مرّة واحدة لنری نتیجتها، فهل تنتج القول الأوّل، وهو عدم الحجیّة مطلقاً، أو تنتج القول الثّالث، وهو عدم الحجیّة مع علم المکلّف بوجود الأعلم وعلمه بوجود الا اختلاف بینهما؟ والقائل بعدم جواز الرجوع إلی غیر الأعلم ووجوب الرجوع للأعلم تمسّك بعدد من الأدلة:

الدلیل الأوّل: (الإجماع)

ادعی غیر واحد أنَّ المسألة إجماعیة (13). و أجیب عنه بأمور:

الأمر الأوّل: إنّه لم یتحقق انعقاد الإجماع لوجود المخالف کصاحب الجواهر وصاحب الفصول والنراقی فی المستند وغیرهم (14).

وفیه: إنّ مخالفة المتأخّرین لاتضر بإجماع المتقدّمین، مع إمکان تفسیر عبارات بعضهم بمالایوجب المخالفة، ویتبین هذا من مراجعة الفصول فلعلّ صاحبه لایخالف فی صورة العلم بالمخالفة بین الأعلم وغیره.

الأمر الثّانی: لا إجماع فی المسألة لعدم تعرّض کثیر من القدماء لهذه المسألة، أو عدم وصول کلامهم إلینا ومع هذا کیف یدعی وقوع الإجماع، بل حتی بعض مَن ادّعی الإجماع بالمسألة یحتمل فی کلامه أنّه یدعی هذا فی الإمامة العظمی لا فی مانحن فیه کما احتمل صاحب الجواهر هذا الشئ فی کلام السید المرتضی قدّس سرّه (15).

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

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

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

الدليل الثّانى (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، وهى 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 فى الحديث و أورعهما ولا يلتفت ألى 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 فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، و إنّما 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 بأى 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 وإن 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 لايفيد شيئاً؛ لأنّه اجتهاد منه قدّس سرّه (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: أنّ رواية غير المذكورين عنه لاتنفع، و رواية هذين عنه لم تثبت.

توضيح ذلك: أمّا رواية صفوان عنه فادُّعي 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 منصوربن حازم قالوا: «كنّانعتبر 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 و ذلك إليك فإن أنت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك، و إن أنت طولت فحين تفرغ من سبحتك. (24)

ويرد عليه أوّلاً: أنّ الطريق ضعيف؛ لأنّ الحسن بن الحسين تعارض فيه التوثيق والتضعيف، فإنّ النجاشي وثّقه 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 أبوعبد 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، و أنّ الحسن بن الحسين اللؤلؤي لم يكذب في أصل الرواية، و أمّا 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 ـ قالو ـ 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 الروية 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 ـ على تقدير عدم وثاقته ـ 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 عبدالله 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، لا سيّما 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 بن 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) و أيّاً كان فبالنظر إلى ذلك فلا يحصل الاطمئنان بأنّ صفوان روى في هذا المورد عن ابن حنظلة مباشرة.

و أمّا 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 حنظلة، 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، و أبي 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 فی مکارم الاخلاق(42) مرسلاً، قال: (روی عمر بن حنظلة ، قال: شکوت إلی أبی جعفر علیه السلام صداعاً...)

ومنها: ماجاء فی بصائر الدرجات(43)، روی بسند فیه إرسال عن عمر بن حنظلة: قال: (قلت لأبی جعفر علیه السلام إنّی أظنّ أنّ لی عندك منزلة...).

وهذا المورد الثّالثة الأخیرة وإنْ کان فی طریقها ضعف ولکن بضمّها إلی الأوّل الذی هو طریق صحیح یتولّد الاطمئنان بأنّ عمر بن حنظلة من أصحاب الإمامین الباقر والصادقعلیهم السلام فهو من الطبقة الرابعة، فمن البعید روایة صفوان وابن أبی عمیر عنه لأنّهما من الطبقة السّادسة، فتأمل. هذا، ویمکن تحصیل الاطمئنان بصدور هذه الروایة بتجمیع القرائن المتعدّدة: إمّا من جهة وثاقة ابن حنظلة، أو من جهة خصوص هذه الروایة.

منها: إنّه ورد مدحه بلسان الإمام الصادقعلیه السلام بما هویوجب وثاقته، حیث روی الکلینی عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن یزید بن خلیفة، قال: قلت لأبی عبدالله علیه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبوعبدالله علیه السلام: "إذاًلا یکذب علینا" (44). وما أشکل به علی هذه الروایة من أنّه فی سندها یزید بن خلیفة وهوغیر موثوق، فیجاب عنه بأنّ یزید بن خلیفة وإن لم یوثق بالصراحة، لکن روایة صفوان عنه وحده کافیة فی توثیقة بناءً علی أنّه لایروی إلّاعن ثقة(45). وبعد حصول الاطمئنان بوثاقة یزید بن خلیفة یثبت ماورد فی حق عمر بن حنظلة من المدح، ویزید احتمال وثاقته.

ومنها: روایة الأجلاء عنه مثل: أبی أیوب الخزاز، وزرارة، وحریز، وابن بکیر، وابن مسکان، وغیرهم(46).

ومنها: عدم ورود أی قدح فی حقه مع أنّه کثیر الروایة، وهذا یدل علی عدم اطلاعهم منه علی أمر یقدح فیه.

ومنها: قبول الأصحاب هذه الروایة کما ادّعی صاحب الجواهر(47) وغیره. لکنّه فی الواقع لم ثبت قبول المتقدّمین لهذه الروایة بمضمونها الکامل. نعم، عمل بها الکثیرُفی باب تعارض الأدلة، وهویفید بضمّه مع غیره من القرائن.

ومنها: وجود روایة تدلّ علی منزلته عند الباقرعلیه السلام، وهی مرویته قال قلت لأبی جعفر إنّی أظن لی عندك منزلة. قال: (أجل). قال: قلت... الحدیث(48). وهی وإن کانت غیر معتبرة لأنّها مرسلة من جهة عدم ذکر اسم الراوی عن عمر. و أیضاً أنّ الراوی هو الناقل لمدح نفسه فلا تکفی وحدها لإثبات وثاقته. لکنّ لا بأس بجعلها مؤیّدة لما قصدنا إثباته. والکلام نفسه فیما روی الکلینی عن محمّدبن یحی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن عمر بن حنظلة عن أبی عبدالله علیه السلام، قال: (یاعمر، لاتُحمّلوا علی شیعتنا، وارفقوا بهم، فإنّ الناس لایحتملون ماتحملون(49).

فبجميع ما تقدّم قد يحصل الا طمئنان بصدور هذه الرواية، والعمدة من هذه الأمور معتبرة يزيد بن خليفة التى تقدّم ذكرها، ولعلّه بالنظر إلى هذه الأمور وثّقه الشهيد الثانى فى 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 وهى مايلى:

1. تدلّ على جواز الترافع فى الواقعة الواحدة إلى الحكّام المتعددين، ولازمه جواز فصل الخصومة بالحكم الصادر منهم، وهو خلاف ظاهر الأصحاب.
2. تدلّ على نفوذ حكم الحاكم الثّانى بعد صدور الحكم من الأوّل، وهو ممّا تسالم الأصحاب على عدم صحّته، وحَمْله على صدور الحكمين معاً حملٌ 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، وهو لا يناسب العنوان المذكور فى الصدر.
6. هى ظاهرة فى تقديم الترجيح من حيث صفات الراوى على الترجيح بالشهرة على الشذوذ فى 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 فى قاضى التحكيم مع رضا الطرفين بأكثر من واحد، والحكم بالرجوع إلى قاضى التحكم بيد الإمام عليه السلام واحداً أو أكثر، ولا دليل يمنع من هذا.

و أمّا عن الثّانى فإنّ الرواية وردت أساساً فى نظر الحَكَمين معاً فى قضية واحدة لا بالتقدّم والتأخر، فلا يكون من قبيل الحمل على الفرد النادر.

و أمّا عن الثّالث فإنّه عطفُ تفسيرٍ بين الصفات، فالمراد هو كونه أعدل و أصدق و أورع 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 و أورع حتى لا يتسامع 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.

و أمّا عن الرابع فهي غير ظاهرة في إلزام المترافعين 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.

و أمّا 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.

و أمّا 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 و فصل النزاع لا مجرد الإفتاء، فاختلاف المقامين اقتضى اختلاف تقديم بعض المرجحات على بعضها الآخر.

و أمّا عن السّابع فنسلّم أنّ مقتضى القاعدة هو التساقط، لكنَّ 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:

قد يقال، بل، قيل بعدم تمامية دلالتها على المدعى لوجهين:

الأوّل: إنّها دلت على الترجيح بالأفقهية فى باب القضاء، ولا يصحّ التعدى 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 فى البابين لأنّا لا ندركه. ولا بعدم الخصوصية؛ لأنّها محتملة جداً، وهى أنّ القضاء لا يمكن إلّا بتعين القاضى، ولا يعقل التخيير فيه، و أنّ القاضى لابُدّ من تعدّده؛ لعدم إمكان كفاية الواحد لجميع البلدان بخلاف المفتى. ولا بعدم القول بالفصل؛ لأنّه غير كافٍ، بل نحتاج إلى القول بعدم الفصل وهو مفقود. ولا بالتلازم العرفى فى البابين، ولذا يجوز مراجعة مجتهد إلى آخر فى القضاء دون الفتوى. وكذلك يجوز لمجتهد أن يفتى بغير ما افتى به الأوّل، ولا يجوز فى القضاء (53).

الثّانى: إنّه بعد تسليم التعدى فهى 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 نسبيى لا مطلقاً، والمطلوب هو الثانى (54).

ويمكن أنْ يقال: إنّه يصلح للجواب عن الوجه الأوّل ماجاء فى كلمات الشيخ الأنصارى قدّس سرّه من دعوى أنّ المرجّحات فى الرواية ليست مختصّةً بباب القضاء، بل هى فى مقام الفتوى مطلقاً، والشاهد على ذلك أمور:

1. إنّ الحكم هنا بمعناه اللغوى، وهو يشمل الإفتاء كما جاء فى مقام آخر: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ ﴾ ولم يثبت أنّه أصبح حقيقة شرعية فى معناه الجديد وهو الحكومة والفصل فى مقام النزاع.
2. قول الراوى: (كلاهما اختلفا فى حديثكم) فإنّه يتبادر منه أنّه بيان للاختلاف فى الفتوى، والا ختلاف فى الحكم نفسه ليس اختلافاً فى الحديث. نعم، الاختلاف فى الفتوى اختلاف فى الحديث.
3. قول الإمام عليه السلام: (الحُكم ما حَكَم به أصدقهما فى الحديث) فإنّ صدق الحديث إنّما يناسب أنْ يكون مرجّحاً للفتوى التى هى بمنزلة الحديث دون القضاء، وكون المورد مورد المنازعة لا يستلزم أنْ يكون المراد هو القضاء؛ لأنّ النزاع ربما ينشأ من جهة الاشتباه فى الحكم، والظاهر أنّ نزاع الرجلين من هذا القبيل، و إلّا لما كانت الحاجة إلى اختيار رجلين؛ لأنّ فصل الخصومة يحصل بحكم واحد.

4. قوله عليه السلام: (ينظر إلى ماكان 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 ولايكون لأحدهما مزيّة فالحكم للأسبق، بل لايبقى 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 والحكم الصادر من الحَكَم ليس هو مجرد فتوى.

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

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

ومنها: تعين الفقيهين معاً للنظر في القضية، فإنّه لايناسب 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 ماحكم به إلى الكتاب والسُنّة. هذا إذا كان المراد هو كونه أصدق في مطلق الكلام. وأمّا إذا كان المراد في الروايات بالخصوص فهو أيضاً لايختص بالفتوى كما لايخفى.

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 وإن 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 فى حلّ التنازع محفوظة.

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

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

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

ثم على تقدير تسليم عمومية المقبولة للمورد فهى لاتثبت عدم حجيّة قول غير الأ فقه مطلقاً، بل على تقدير العلم بوجود الأفقه والعلم بوجود الاختلاف بينهما، وعلى هذا فهى على فرض تماميتها دليل على القول الثّالث لا الأوّل، بل صدرها ظاهر فى حجيّة قول كل فقيه فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن طرؤ هذه الحالة ، كما سيأتى فى أدلة الطرف الآخر.

الرواية الثانية:

من الروايات التى استدلّ بها على عدم حجيّة قول غير الأعلم مع وجود الأعلم منه، هى ما رواها الشيخ الصدوق قدّس سرّه عن داود بن الحصين عن أبى عبدالله عليه السلام: (فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه

خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال عليه السلام ينظر إلى أفقههم 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 فاروق 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) و روايتهما 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 ذَكر طرقَه إليهم فى المشيخة هم أشخاص لم يبتدئ بأسمائهم فى الفقيه إلّا باللفظ المذكور ـ أى روى عن فلان ـ ثُمَّ ذكر دامت افاداته أسمائهم بالتفصيل فيمكن مراجع كلامه فى بحوثه. (62) فعلى هذا لا إشكال فى رواية الفقيه من حيث السند.

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

و أمّا بناءً على أنّ مقبولة ابن حنظلة يُستظهر منها ـ بقرائن تقدمت الإشارة إليها ـ 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 في محل الفصل وحسم النزاع.

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

ومنها: قول الإمام عليه السلام (فينفذ حكمه)، فهذه الكلمة ظاهرة في 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 في المقبولة.

وهناك مجموعة أخرى من الروايات استدل بها على المدعى، لكن أكثرها ضعيفة السند، وهي ظاهرة: إمّا في الولاية والحكومة، و إمّا في القضاء و إمّا في التصدي للإمامة الكبرى قبال الإمام المعصوم عليه السلام. ولو ضوح عدم تماميتها مستنداً للدعوى لا نطيل الكلام بذكرها و ذكر ما فيها.

نعم، قد يدعى تماميّة ما رواه الكليني ـ سنداً و دلالةً ـ عن العيص بن القاسم، عن الصادق عليه السلام حيث قال: (عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له، وانظروا لأنفسكم فوالله إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجئ بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها...)(63)

وهذه الرواية وإنْ كانت معتبرة سنداً؛ لأنّ الكليني رواها عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، 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 لاتعدو الظن، ومناط جواز التقليد ليس هو الظن، بل هو تعبّد بأمر الشارع وإنْ كان على نحو الطريقية كحجيّة البيّنة وغيرها من الطرق التى 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 فى المرجّح مطلق الأقربية، بل المرجّحات الخاصة الثابتة بالدليل تعبّداً، كما هو الحال فى الأمارات على الموضوعات. **وثانياً** : إنّ مدارك الفتوى ليست هى الأدلة الاجتهادية دائماً، بل قد تكون بالأصول العملية، فالدليل مع عدم تماميته يكون أخصّ من المدعى. (65)

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

لكن لايخفى ما فيهما: أما فى الأوّل فلم ينكر أحد مدخليّة الأقربيّة إلى الواقع فى حجيّة، أو ترجيح إحداهما على الأخرى فى الجملة، لكنّ الكلام فى مطلق الأقربية إلى الواقع بأى طريق حصلت، بمعنى أنّها تكون مناطاً من دون الحاجة إلى أمر آخر. و أمّا فى الثّانى فأوّلاً: هو رجوع إلى السيرة العقلائية، فإنْ تمت فتكون هى المرجع لا الأقربية إلى الواقع. وثانياً: إنّه لا ملازمة بين رجوعهم فى الأمور العملية الأخرى إلى ماهو أقرب إلى الواقع وبين الأحكام الشرعية؛ لأنّ العقلاء إذا وجدوا باباً مفتوحاً إلى الواقع يمكن الإشراف منه عليه تجدهم يسلكون كلّ ماهو 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 فى 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. و إمّا ارتفاع حجيتها فيتعيّن الرجوع إلى الأعلم. وإثبات أحد الأمرين يحتاج إلى دليل شرعى، 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 في مورد يكون باب الاطلاع على الواقع فيه مسدوداً. نعم، يكون الفارق من جهة أخرى وهي 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 في مختلف مجالاتهم وشؤونهم على الرجوع إلى الأعلم إذا علموا باختلاف الرأي بين علماء هذا المجال، ويمكن الاطلاع على هذه من قبل الشارع فيثبت إمضاؤهُ لها، وهذا واضح جداً إذا كان رأي الأعلم موافقاً للاحتياط. وأما إذا كان مخالفاً فقد يتخيّر بينه وبين العمل برأي 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 الوثوق 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 جراحي لمريض قائلاً إنْ لم يؤتَ بهذا العمل وقع المريض في خطر الموت، وشخّص الطبيب المفضول بخلافه قائلاً إنّه في هذا العمل خطر عظيم يسبّب هلاك المريض، فهل ترى أنّ العقلاء يتّبعون هنا قول الأفضل إتباع الأعمى! وكذلك في صورة العكس.

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

ويمكن الإجابة عنه: بأنّ رجوع العقلاء إلى أهل الخبرة من جهة الوثوق لا ينافي استقرار بنائهم على الأخذ من الأعلم، لأنّه إذا اختلف غير الأعلم مع الأعلم في الرأي 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.

ویمکن أنْ نمثّل لذلك: بأنّه إذا أمر المولى عبده بأمور وقال له: إذا خفيت عليك طريقة إتيان المأمور به اسأل أحد أبنائي؛ وهم أربعة، وكل واحد من شأنه أنْ يفسّر أو امر والده، فيجوز للعبد أنْ يراجع أي واحد منهم، لكنّه إذا علم بأنّ رأي الأكبر من الأولاد في أمر معين يخالف رأي الإخوة الباقين، وكان أكثر مهارة وممارسة وتجربة وأعلم بمرادات والدهم، فهل يجوز عند العقلاء للعبد أنْ يكتفي 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 بالتي توجب سلب الوثوق به.

لكن هذا فيما إذا أمكن الا طلاع على الواقع والتحرّي في الحصول عليه، وهذا لا يأتي فيما نحن فيه؛ لأنّا نعلم جزماً إمّا بحجية قول كل واحد منهما، وإمّا بقول الأعلم بخصوصه، وليس المطلوب هو تحصيل الواقع، ومع هذا لايكون 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 في السلوك، وإذا حصل الوثوق بقوله لأ مر آخر مثل موافقة الاحتياط فيكون الوثوق به لا من قوله من حيث إنّه قوله. والمثالان المذكوران أيضاً لاينفيان ما أُريد إثباته بالسيرة وهوعدم جواز الرجوع إلى رأي المفضول من حيث إنّه رأيه حين المخالفة.

و أمّا أنّه يجب الاكتفاء بمجرد رأي 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 التحيري في الأمر أكثر من مجرد الرجوع إلى قول الأعلم، فلا يُكتفى بالظن. وبتعبير آخر: لاندعي وجود السيرة على الاكتفاء بقول الأعلم مطلقاً، غاية الأمر أنّ المثالين يثبتان أنّ العقلاء قد لا يجوّزون الاكتفاء بقول الأعلم في بعض الموارد، والقائل بالسيرة ليس مهمته إثباتها، لأنّ مهمته هوإثبات عدم بناء العقلاء على الاكتفاء بقول المفضول، ولاينفيه المثالان. وقد يقال بخروجهما عن محل البحث، لأنّ محل الكلام هوبعد الفراغ عن جواز الرجوع إلى الأعلم، والشك في جواز الرجوع إلى غيره وعدمه.

ولذا نقول في الجواب: إنّ مناط الحجّية في السيرة هو الوثوق، وهو يحصل بقول الأعلم دائمًا إذا نظرنا إلى قولهما فيكون العمل بقوله معذِّراً، والعمل بالاحتياط أو التهحرّي في المسألة يكون حسناً لا واجباً، فالموارد التي نرى فيها عدم اكتفائهم بقول الأعلم هي التي لم يحصل لهم الوثوق بقوله، وعلمنا في 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، وهي:

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

و أمّا الجهة الثالثة فقد قيل: إن السيرة و إن 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 رأي الأعلم. نعم، هو حسن بلا إشكال فيه (68) و أجيب عنه: إنّ هذا قد يوجد في الأغراض الشخصيّة غير المهمّة، و أمّا في الأغراض المولوية فالعقلاء لا يسوّغون مخالفة رأي الأعلم إلّا بعذر يسقط الوجوب به. (69)

والصحيح في الجواب: ما ذكر من أنّ هذه الأعذار البسيطة تُقبل حتى في 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 سيأتي ـ لم يتم إطلاق أيّ دليل من أدلة التقليد يشمل محل البحث. و ثانياً: لو سلّمنا ذلك فتكون السيرة هي التي تُقَدَّم و تقيّد 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 ذي القرينة.

فتحصّل ممّا 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 في الرجوع إلى الأعلم التي 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 رأي الأعلم، وهذا هو الكلام في المحور الأوّل من المقام الأوّل.

*****

المستندات

1. التنقیح: ۱/۱۲۷.

2. تعلیقة الفیروز آبادی علی العروة: مسألة ۱۷.

3. لاحظ العروة الوثقی: مسألة ۱۷.

4. تعلیقة القزوینی علی المعالم: ۴۸۵.

5. التنقیح: ۱/۱۲۷.

6. ماذکرته أکثره مأخوذ من تعلیقة السید علی الحسینی السیستانی دام ظله العالی علی العروة الوثقی: ۱/۱۳.

7. الذریعة: ۲/۳۲۵.

8. ارشاد الأذهان: ۲/۱۳۸، والدروس الشرعیة: ۲/۶۷، ومسائل المحقق الکرکی: ۱/۸۰، ومعارج الأصول: ۲۸۰، وتمهید القواعد: ۳۲۱، وزبدة الأصول: ۱۶۵، ومعالم الأصول: ۲۴۶.

9. الجواهر: ۴/۴۴، والفصول الغرویة: ۴۲۳. ومستند الشیعة: ۱۷/۴۶، والقوانین المحکمة فی الأصول: ۴/۵۱۹.

10. منهم السید الخوئی والسید الکلبایکانی فی تعلیقتهما علی العروة: مسألة ۱۲.

11. ذکر القول الرابع والخامس فی مسائل من الاجتهاد والتقلید (ص۴۹) بدون النسبة إلی قائلهما ولم نجدهما فی مصدرٍ من المصادر التی تمکّنا من الوصول إلیها.

12. یلاحظ المستظهری للغزالی: ۳۷۴، وال أإحکام للآمدی: ۴/۲۳۸.

13. حُکیت فی المستمسک: ۱/۲۰ دعوی الإجماع عن المحقق الثانی. وقد ادّعی السید المرتضی أنه من مسلمات الشیعة، الذریعة ۲/۳۲۵، وادّعی صاحب المعالم أنه هذا ما وصل إلینا من کلماتهم، معالم الدین: ۲۴۶، وقال الشهید الثانی فی تمهید القواعد: ۳۲۱: هذا هو الحق عندنا.

14. التنقیح: ۱/۱۱۴

15. مسائل من الاجتهاد والتقلید للنوری: ۶۷.

16.الذریعة إلی أصول الشریعة: ۳۲۵/۲.

17.کفایة الأصول: ۳۷۷/۳.

18.المصدر السابق.

19.الکافی: ۲۸/۱

20.لاحظ الاجتهاد والتقلید تقریرات الشّیخ ضیاء الدین العراقی: ۳۰۵، ومطارح الأنظار: ۶۶۳/۲.

21.لاحظ مسائل من الاجتهاد والتقلید للسید الخوئی: ۳۷

22.لاحظ التنقیح: ۱۱۵/۱.

23.تعارض الأدلّة واختلاف الحدیث: ۲۰/۲.

24.التهذیب: ۲۲/۲.

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. الغیبة 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. المستدرك: 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 اللہ علیہ وآلہ: ۲۱۰/۱

49. روضة الکافی: ۳۳۴، ح ۵۲۲

50. لاحظ شرح الدرایة: ۴۴، وتنقیح المقال: ۳۴۳/۲

51. أکثر هذه الإیرادات مستفادة من فوائد الأصول: ۶۰/۴

52. هذه الوجود من الأجوبة بعضها موجودة فی کلمات بعض الأعلام، وبعضها خطر فی البال.

53. لاحظ الاجتهاد والتقلید للسید رضا الصدر: ۱۷۵

54. لاحظ التنقیح: ۱/۱۱۶

55. هذا ملخص ما جاء فی مطارح الأنظار: ۲/۲۶۳، و رسالة فی تقلید الأعلم: ۳۲ و مابعده.

56. من لایحضره الفقیه: ۳/۸

57. تهذیب الأحکام: ۶/۳۰۱

58. رجال ابن الغضائری: ۱/۶۰

59. قال الصدق قدّس سرّه: (و ماکان فیه عن داود بن الحصین فقد رویته عن أبی و محمّد بن الحسن (رضی عنهما)، عن سعد بن عبدالله، عن محمّد بن الحسین بن أبی الخطا، عن الحکم بن مسکین، عن داود ابن الحسین الأسدی). شرح مشیخة الفقیه تألیف السید حسن الموسوی الخرسان: ۶۴

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

61 ـ مستند العروة الوثقی (کتاب الصوم): ۲/۲۰۲

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

63 ـ الکافی ۸/۲۶۴

64 ـ مطارح الأنظار: ۲/۵۴۴ـ

65 ـ لاحظ مسائل من الاجتهاد و التقلید للشیخ حسین النوری الهمدانی: ۸۹ـ

66 ـ لاحظ التنقیح فی شرح العروة: ۱/۱۱۴ـ

67 ـ لاحظ الاجتهاد و التقلید للسید رضا الصدر: ۱۸۱

68 ـ لاحظ الاجتهاد و التقلید للسید لخمینی: ۸۸

69 ـ لاحظ تهذیب الأصول: ۳/۱۷۶

70 ـ المصدر السابق ـ