

[مناقشه در تعریف صاحب کفایه 1](#_Toc505836849)

[ب: عدم تنافی مدلول دو دلیل در موارد جمع عرفی (کلام مرحوم آقای خویی) 1](#_Toc505836850)

[الف: عدم تنافی بین دلیل حاکم و محکوم 2](#_Toc505836851)

[مناقشه در کلام مرحوم آقای خویی در مورد حکومت 2](#_Toc505836852)

[الف: ظهور شرط در عنوان عرفی 2](#_Toc505836853)

[پاسخ از اشکال به انصراف عنوان به معنای در نزد شارع 3](#_Toc505836854)

[ب: عدم صحت حکومت ثبوتیه 4](#_Toc505836855)

[ب: عدم تنافی بین دلیل خاص و عام 5](#_Toc505836856)

[مناقشه در کلام مرحوم آقای خویی در مورد عام و خاص (عدم تنافی بین دلیل خاص و دلیل حجیت عام) 6](#_Toc505836857)

[تنافی بین حجیت دلیل خاص و حجیت دلیل عام 6](#_Toc505836858)

[عدم صحت قول به الغاء شک توسط دلیل خاص 7](#_Toc505836859)

[بیان وجه مشروط شدن حجیت عموم عام 7](#_Toc505836860)

**موضوع**: بررسی مناقشه مرحوم خویی در کلام صاحب کفایه/ تعریف صاحب کفایه/ تعارض أدله

**خلاصه مباحث گذشته:**

مرحوم آخوند به غرض خارج کردن موارد جمع عرفی از تعریف تعارض، از تعریف مشهور عدول کرده و تعریف جدیدی بیان فرمودند. مرحوم خویی در این بحث فرموده اند: تعریف مشهور هم که تعارض را به تنافی مدلول دو دلیل تعریف کرده اند، شامل موارد جمع عرفی نمی شود. مرحوم آقای خویی به صورت جداگانه این ادعای خود را در موارد جمع عرفی بیان کرده اند که کلام ایشان مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

# مناقشه در تعریف صاحب کفایه

مرحوم صاحب کفایه برای خارج کردن موارد جمع عرفی از تعریف تعارض، از تعریف مشهور عدول کرده اند.

مناقشاتی به کلام صاحب کفایه وارد شده است.

## ب: عدم تنافی مدلول دو دلیل در موارد جمع عرفی (کلام مرحوم آقای خویی)

مرحوم آقای خویی فرموده اند: تعریف تعارض در کلام مشهور که به صورت «التعارض تنافی مدلولی الدلیلین»[[1]](#footnote-1) بیان شده است، شامل موارد جمع عرفی نمی شود و لذا اینکه صاحب کفایه تعریف تعارض را تغییر داده و به صورت «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد»[[2]](#footnote-2) بیان کرده اند تا شامل موارد جمع عرفی نشود، وجهی ندارد.

### الف: عدم تنافی بین دلیل حاکم و محکوم

اولین مورد از موارد جمع عرفی که مرحوم خویی مدعی عدم تنافی بین دو دلیل شده اند، موارد حاکم و محکوم است.

ایشان در مورد حکومت فرموده اند: مفاد دلیل محکوم قضیه شرطیه است و لذا به عنوان مثال، خطاب «حرم الربا»، به صورت «کل ما کان رباً فهو حرام» خواهد بود که قضیه شرطیه است و هیچ قضیه شرطیه ای متکفل بیان وجود یا عدم وجود شرط خود نیست که به همین جهت اگر دلیل دیگری، وجود شرط را اثبات یا نفی کند، بین دو دلیل تنافی وجود نخواهد داشت.

مثال روشن این مطلب قضیه شرطیه «اذا کان النهار موجودا فالشمس طالعة» است که اگر توسط دلیلی اثبات شود که نهار موجود نیست، بین دلیل نافی و قضیه شرطیه تنافی نخواهد بود. همین امر در مورد دو دلیل «کل ما کان رباً فهو حرام» و «لاربا بین الوالد و ولده» وجود دارد که دلیل «لاربا» تحقق شرط را نفی کرده است.[[3]](#footnote-3)

#### مناقشه در کلام مرحوم آقای خویی در مورد حکومت

به نظر ما فرمایش مرحوم خویی در مورد حکومت ناتمام است و اشکالاتی بر کلام ایشان وارد است.

##### الف: ظهور شرط در عنوان عرفی

اشکال اول در کلام مرحوم آقای خویی این است که ظاهر دلیل محکوم این است که شرط آن، عنوان عرفی وجدانی است؛ یعنی ظاهر «حرم الربا» این است که «ماکان ربا عرفا فهو حرام» که حکم به ملازمه بین ربای عرفی و حرمت شده است. از طرف دیگر زیاده ای که پدر از فرزند دریافت می کند و یا عکس این صورت، مصداق وجدانی ربا است و لذا موارد قرض پسر به پدر با شرط زیاده و سود مصداق وجدانی ربا خواهد بود که دلیل «لاربا بین الوالد ولده» اگرچه به لسان نفی ربا بیان شده است، اما لبّ این خطاب قطع ملازمه بین ربای وجدانی بین پدر و فرزند و بین حرمت است و لذا در مواردی که شک در حکومت وجود دارد، مثل اینکه خود مرحوم آقای خویی با توجه به اینکه سند روایت «لاربا بین الوالد و ولده» را ضعیف می دانند، به عموم عام تمسک می کنند. اشکال ما به ایشان این است که تمسک به قضیه شرطیه به معنای این است که شرط در نزد ایشان بالوجدان محرز است و همین امر موجب شده است که در به جهت ضعف سند روایت حاکم، در موارد مشکوک به عموم عام تمسک کنند.

بنابراین موضوع دلیل محکوم ربای وجدانی و عرفی است که حتی بعد از ورود دلیل حاکم هم این ظهور تغییر نمی کند بلکه دلیل حاکم نفی ادعایی کرده است که «لاربا بین الوالد وولده»؛ لذا با وجود اینکه نفی وجدانی ربا که امر تکوینی است، نشده است و بالوجدان زیاده بین پدر و فرزند در قرض و موارد دیگر، مصداق ربا است، بین مدلول دو دلیل تنافی خواهد بود.

###### پاسخ از اشکال به انصراف عنوان به معنای در نزد شارع

ممکن است در اشکال به مطلب ذکر شده گفته شود که عنوان اخذ شده در خطاب، انصراف به همان معنای نزد شارع خواهد داشت و با وجود دلیل حاکم، عنوان ربا اساسا شامل موارد زیاده بین پدر و فرزند نمی شود.

پاسخ این این اشکال این است که مثال ربا با احکام قانونیه مثل مالک بودن و زوج بودن متفاوت است؛ چون در مورد مالکیت و زوجیت وقتی در کلام شارع وارد می شود که «یجوز للزوج ان یستمتع من زوجته» یا «یجوز للمالک ان یتصرف فی ملکه»، زوج و مالک انصراف به عنوان در نظر شارع دارد، اما مواردی از قبیل «یجب الوضوء بالماء» یا «حرم الربا»، عنوان های «ماء» و «ربا» انصراف به نظر شارع نخواهد داشت و لذا در مورد ربا، وام و قرض به شرط سود، مصداق تکوینی ربا است و شامل قرض ربوی بین پدر و فرزند هم خواهد شد.

بنابراین بین «لاربا بین الوالد و الولد» و «حرم الربا» تنافی در در مقام لب وجود دارد؛ اگرچه لسان دلیل حاکم به صورت مخالفت نیست و با دلیل محکوم به صورت مسالمت آمیز برخورد کرده است، بخلاف تخصیص که لسان مخالفت است و در مقابل «حرم الربا» حکم کرده است که «لایحرم الربا بین الوالد و الولد»، اما در حکومت لسان مسالمت وجود دارد، اما مکنّی به آن با مدلول دلیل محکوم تنافی دارد؛ چون مکنّی به دلیل «لاربا بین الوالد و ولده» به صورت «تجوز الربا بین الوالد و ولده» است که با اطلاق دلیل «حرم الربا» تنافی دارد و لذا اگر ابوحنیفه می گفت: «ربا بین پدر و فرزند وجود ندارد»، گفته می شد که کلام او مخالف قرآن است کما اینکه عده ای ولو به نام شیعه، اما پیرو فکر ابوحنیفه هستند و قائل شده اند که قرض تجاری ربا نیست؛ چون قرض مصرفی نیست بلکه وام گیرنده تجارت کرده و سود به دست می آورد و بخشی از سود خود را به قرص دهنده می دهد و ربا نیست. در حالی که در مقابل این قول می گوئیم: این کلام خلاف قرآن کریم و نص برخی روایات است که در مورد قرض تجاری از سود در قرض تجاری منع کرده است که می توان گفت: ولو اینکه در این مورد کسی قائل به عدم حرم ربا در قرض تجاری شود، اما نکته این است که خطاب حاکم ولو به صورت «لاربا» بیان شده است اما «لایحرم الربا» مقصود بوده است و لذا بین این دلیل و مضمون قرآن کریم، منافات وجود دارد.

##### ب: عدم صحت حکومت ثبوتیه

اشکال دوم در کلام مرحوم آقای خویی این است که ایشان حکومت را بر دو قسم تقسیم کرده و فرمودند: در حکومت اثباتیه، دلیل حاکم مفسّر برای دلیل محکوم است. اما در حکومت ثبوتیه دلیل حاکم مثل «خبر الثقه علم» یا «شکک لیس بشیء» ثبوتا برای دلیل محکوم جعل فرد می کند و یا فردی را نفی می کند.

اشکال دیگر[[4]](#footnote-4) ما به مرحوم خویی در این بخش از کلام ایشان است؛ چون در مورد دلیل «لَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَم‏»[[5]](#footnote-5) یا «لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّك‏»[[6]](#footnote-6) دو صورت وجود دارد:

الف: اگر ظاهر این ادله اعم از علم وجدانی و تعبدی باشد و معنای تعبیر «لاتقل ما لاتعلم» این باشد که به چیزی که وجدانا یا تعبدا علم وجود ندارد، نباید خبر داده شود، اما اخبار از چیزی که در مورد آن علم وجود دارد، اعم از اینکه علم وجدانی یا اعتباری باشد، دلیل «خبر الثقه علم» تعبّد شرعی است که مصداق «یجوز الاخبار بالعلم الاعم من الوجدانی و التعبدی» را به صورت وجدانی حاصل کرده و ورود بر این خطاب خواهد داشت.

بنابراین طبق این فرض ادعای حکومت صحیح نیست؛ چون حکومت در صورتی است که دلیل حاکم فرد تعبدی و ادعایی برای خطاب دیگر به وجود بیاورد. به تعبیر دیگر با وجود دلیل حاکم، وجدانا موضوع دلیل محکوم صادق نیست؛ مثل اینکه اگر خطاب محکوم به صورت «لاصلاة الابطهور» باشد، بعد از بیان خطاب «الطواف بالبیت صلاة» به صورت وجدانی صلاة بر طواف صادق نیست بلکه به صورت ادعایی گفته شده است که طواف نماز است.

ب: اما در صورتی که ظاهر ادله جواز اخبار به علم، خصوص علم وجدانی باشد که صرفا موارد علم وجدانی از «لاتقل مالاتعلم» خارج شده باشد، تا زمانی که خطاب «خبر الثقه علم» ناظر به این خطاب نباشد و نخواهد که حکم علم وجدانی را برای خبر ثقه که علم تعبدی است مترتب کند، خطاب «خبر الثقه علم» فایده نخواهد داشت؛ چون فرضا اگر خبر ثقه علم اعتباری باشد، در طرف دیگر موضوع جواز اخبار علم اعم از اعتباری و وجدانی نیست بلکه موضوع آن فقط علم وجدانی است و بدون اینکه دلیل «خبر الثقه علم» بخواهد خبر ثقه را به منزله علم وجدانی در اثر شرعی جواز اخبار قرار دهد، اثر بر آن مترتب نمی شود.

البته قسم دوم حکومت که در کلام مرحوم خویی ذکر شده است، دارای یک اثر است؛ چون در این قسم، منزّل علیه که علم است، دارای اثر عقلی به نام منجزیت و معذریت است که به لحاظ این اثر عقلی حتی اگر اثر شرعی هم وجود نداشته باشد، لغویت رخ نمی دهد کما اینکه در مورد قاعده تجاوز گفته شده است: «إِذَا شَكَكْتَ فِي شَيْ‏ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْ‏ء»[[7]](#footnote-7) که حتی اگر اثر شرعی وجود نداشته باشد، منجزیت و معذّریت اثر عقلی است که مترتب می شود. البته نسبت به اثر عقلی جز ورود توجیه دیگری وجود ندارد؛ چون باید موضوع حکم عقل اعم از علم وجدانی و تعبدی باشد تا شارع با علم تعبدی بتواند موضوع حکم عقل را ایجاد کند. اما اگر فرضا عقل بگوید: موضوع منجزیت و معذریت علم وجدانی است، شارع نمی تواند حاکم بر موضوع حکم عقل باشد و تعبدا موضوع آن را توسعه دهد؛ چون هر حاکمی می تواند صرفا موضوع حکم خود را بیان کند و لذا حکومت یک حاکم بر حاکم دیگر معنا ندارد.

### ب: عدم تنافی بین دلیل خاص و عام

مرحوم آقای خویی در مورد عدم وجود تنافی بین دو دلیل در صورتی که به صورت عام و خاص باشند، فرموده اند: بین دلیل عام و دلیل خاص هم تنافی وجود ندارد؛ چون موضوع حجیت عام مثل «اکرم کل عالم» شک در مراد جدی مولی است و عام در صورت شک در مراد جدی مولی حجت خواهد بود و الا در صورتی که شخص عالم باشد که عموم مراد مولی نیست، حجت بودن عام معنا ندارد.

حال اگر دلیل خاص، از همه جهات قطعی باشد، وجدانا شک شخص را در مراد جدی از عام، از بین خواهد برد و روشن می شود که عموم عام مراد جدی نیست و اگر دلیل خاص از جهت دلالت یا سند و یا جهت ظنی باشد، دلیل حجیت خاص مثل «لاتکرم العالم الفاسق» که در مقابل عام «اکرم العلماء» اقامه شده است، شک در مراد جدی از عام را به صورت حکومت الغاء می کند و حکم می کند که شخص عالم است که خطاب خاص، تعبدا از مولی صادر شده است و خاص مراد جدی مولی است و دیگر شک وجود ندارد که عموم عام مراد جدی نیست.

بنابراین با قیام دلیل خاص وقتی شک وجود نداشته باشد، اعم از اینکه عدم شک به صورت ورود یا حکومت باشد، برای حجیت عام موضوعی باقی نخواهد ماند. در مطالب قبل هم بیان شد که بین دلیل حاکم و محکوم تنافی وجود ندارد که وقتی بین دلیل حاکم و محکوم تنافی نباشد، بین دلیل وارد و مورود قطعا تنافی وجود نخواهد داشت.[[8]](#footnote-8)

#### مناقشه در کلام مرحوم آقای خویی در مورد عام و خاص (عدم تنافی بین دلیل خاص و دلیل حجیت عام)

به نظر ما فرمایش آقای خویی در مورد عام و خاص ناتمام است؛ چون ایشان تقابل عام و خاص را بین دلیل خاص و دلیل حجیت عام برقرار کردند، در حالی که تقابل بین این دو نیست بلکه بین مدلول خاص و مدلول خود عام تقابل وجود دارد که مفاد «اکرم کل عالم» با مفاد «لاتکرم العالم الفاسق» تنافی دارد و لذا تنافی بین مدلول دو دلیل رخ می دهد؛ چون خطاب «اکرم کل عالم» موجبه کلیه است و خطاب «لاتکرم العالم الفاسق» سالبه جزئیه است و سالبه جزئیه نقیض موجبه کلیه است.

اما بین دلیل خاص و دلیل حجیت عموم عام اساسا هیچ تنافی وجود ندارد؛ چون مفاد «لاتکرم العالم الفاسق» که دلیل خاص است، حکم واقعی است، اما حجیت عام، حکم ظاهری است و بین حکم واقعی و حکم ظاهری حجیت عام تنافی وجود ندارد و قابل جمع هستند؛ چون ممکن است در موردی دلیل خاص واصل نشده باشد و اما فی علم الله اکرام عالم فاسق حرام باشد که در این صورت با توجه به عدم وصول دلیل خاص توسط دلیل معتبر، عموم عام معتبر خواهد بود.

بنابراین حجیت عموم عام و مدلول خاص تنافی ندارند و قابل جمع هستند.

صاحب کفایه هم تنافی بین مدلول خاص و مدلول عام را مطرح کرده اند و لذا ایشان مدعی شده اند که تعبیر تنافی مدلولی الدلیلین شامل موارد عام و خاص هم می شود.

##### تنافی بین حجیت دلیل خاص و حجیت دلیل عام

البته مطلبی وجود دارد که بین حجیت دلیل خاص و حجیت دلیل عام تنافی وجود دارد؛ یعنی معنا ندارد و محال است که بالفعل عام و خاص هر دو حجت باشند؛ چون حجیت فعلی هر دو به این معنا است که مکلف هم نسبت به وجوب اکرام هر عالمی ولو فاسق باشد، منجّز دارد و هم نسبت به حرمت اکرام عالم فاسق منجز دارد که این دو همزمان نمی توانند بر مکلف منجز شوند و قابل جمع نیستند؛ اما حجیت عموم عام از نظر عرف مشروط به عدم وصول خاص است، در حالی که حجیت خاص مطلق است و لذا در صورتی که خاص واصل شود، تبدیل به حجت فعلی شده و شرط حجیت عموم عام از بین خواهد رفت.

##### عدم صحت قول به الغاء شک توسط دلیل خاص

نکته دیگر این است که مرحوم آقای خویی در مورد خاص قائل به الغاء شک توسط خاص شده اند، اما مبنای همه فقهاء این گونه نیست، بلکه برخی قائل شده اند با توجه به اینکه ممکن است از جهت سند، دلالت یا جهت ظنی باشد، حجیت دلیل خاص به معنای علم تعبدی به اینکه خاص مراد جدی مولی است، نخواهد بود.

از جمله کسانی که مبنای مرحوم آقای خویی را نپذیرفته است، صاحب کفایه است که حجیت خاص را به معنای منجزیت و معذریت می دانند و لذا نسبت به مراد جدی از عام، الغاء شک نمی شود، بلکه حتی بعد آمدن خاص هم، شک در مراد جدی از عام وجود دارد، اما به جهت بناء عقلاء بر جمع عرفی بین دلیل عام و خاص، حجیت عموم عام تعلیقیه و مشروط به عدم وصول خاص است که وقتی خاص واصل شود، شرط حجیت عموم عام از بین خواهد رفت، اما به این معنا نیست که شخص تعبدا عالم است که عموم عام مراد نیست بلکه صرفا نسبت به خطاب خاص منجز و معذر اقامه شده است.

##### بیان وجه مشروط شدن حجیت عموم عام

گفته شد بناء عقلاء بر این است که با وجود تنافی بین مدلول دلیل عام و دلیل خاص، خاص را به جهت مشروط بودن حجیت دلیل عام مقدم می کنند. تنافی بین دلیل عام و خاص به این جهت است که مدلول «اکرم کل عالم» و همچنین مدلول «لاتکرم العالم الفاسق» حکم واقعی است و بین موجبه کلیه و سالبه جزئیه تنافی وجود دارد، اما بحث در این است که چرا عقلاء حجیت عموم عام را مشروط و تعلیقی کرده اند، اما خاص را مطلق قرار داده اند؟ دقت در این امر به این جهت است که چرا به صورت عکس عمل نشده است؟

مرحوم آخوند در این مورد گفته اند: وجه این مطلب این است که عقلاء بین دلیل عام و دلیل خاص تکاذب نمی بینند؛ چون عرف در رتبه سابق بین خطاب عام و خاص جمع عرفی می بیند و لذا با وجود جمع عرفی بین عام و خاص، بناء عرف و عقلاء بر این واقع شده است که حجیت عموم عام مشروط به عدم وصول خاص بر خلاف آن باشد.

بنابراین کلام مرحوم خویی تمام نیست؛ چون ایشان به جای بررسی تنافی بین مدلول عام(وجوب اکرام هر عالم) که حکم واقعی است با مدلول خطاب خاص(حرمت اکرام عالم فاسق) که آن هم حکم واقعی است و انصافا بین آنها تنافی وجود دارد، به جای این مطلب بین دلیل خاص و حجیت عموم عام یا بین حجیت خاص و حجیت عام ملاحظه نسبت کرده اند. در حالی که مدلول خطاب خاص حکم واقعی است و تنافی با حکم ظاهری حجیت عموم عام ندارد.

اما در مورد اینکه ایشان نسبت بین حجیت خاص و حجیت عام را لحاظ کرده اند، می گوئیم: طبق همه مبانی اعم از مبنای ایشان که حجیت اماره به معنای الغاء شک است و یا مبنای دیگران مثل صاحب کفایه که حجیت اماره را به معنای منجزیت و معذریت می دانند، باید ملاحظه شود که حجیت عموم عام در سیره عقلائیه، حجیت مطلقه یا مشروطه است؛ چون شک در حجیت خاص هم منوط به احتمال مطابقت آن با واقع است، لذا اگر خطاب عام حجیت مطلقه داشته باشد، طبق مبنای مرحوم خویی مکلف متعبد به علم به عموم عام می شود و لذا تعبدا یقین می کند که خاص مراد جدی نیست و یا صادر نشده است. بنابراین ریشه مطلب این است که ملاحظه شود که بر اساس سیره عقلائیه کدام یک از عام و خاص حجیت مشروطه دارند و کدام یک حجیت مطلقه دارند که هر کدام حجیت مطلقه داشته باشد، ورود بر حجیت مشروط دیگری خواهد داشت و لذا حکومت و یا نسبت دیگری وجود ندارد؛ چون شرط حجیت آن را وجدانا از بین می برد. اما اگر حجیت هر دو به حسب اطلاق دلیل، حجیت مطلقه باشد، مثل اینکه عام از یک شخص و خاص از دیگری صادر شده باشد، به این صورت که ابن قولویه مشایخ خود را توثیق عام کرده است و عام از او صادر شده است و خاص از نجاشی صادر است که فلان شخص با اینکه در رجال کامل الزیارات است، ثقه نیست. در این صورت بین عام صادر شده از یک شخص و خاص صادر از دیگری، تنافی در مرحله حجیت است؛ چون حجیت هر کدام به لحاظ دلیل حجیت مطلقه است و مشروط به عدم ورود خاص از شخص دیگر نیست و لذا در مرحله حجیت تعارض خواهند کرد. اما علت اینکه خطاب عام و خاص تنافی در حجیت ندارند، این است که به بناء عقلاء، از خطاب خاص و عام اعم از اینکه از یک متکلم صادر شود و یا از ائمه اطهار علیهم السلام صادر شود که همه آنها نور واحد و به حکم متکلم واحد هستند، عقلاء حجیت عام را مشروط به عدم ورود خاص مخالف می دانند و وقتی حجیت عام مشروط باشد، با وجود خاص، شرط حجیت عام وجدانا از بین می رود و لذا وارد خواهد بود و راه دیگری ندارد.

1. . [فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج4، ص11.](http://lib.eshia.ir/13056/4/11/%D9%88%D8%BA%D9%84%D8%A8) [↑](#footnote-ref-1)
2. . [کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج1، ص437.](http://lib.eshia.ir/27004/1/437/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%84%DB%8C%D9%84%DB%8C%D9%86) [↑](#footnote-ref-2)
3. . [مصباح الاصول، السید أبوالقاسم الخوئی، ج2، ص248.](http://lib.eshia.ir/13046/3/348/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%88%D9%85%D8%A9) [↑](#footnote-ref-3)
4. . حضرت استاد در جلسه درس از این اشکال تعبیر به اشکال سوم کردند که جهت آن این است که در جلسه گذشته غیر از اشکال اول که در این جلسه بیان فرمودند، اشکال دیگری به مرحوم آقای خویی وارد دانستند که کلام ایشان صرفا در موارد حکومت بر عقد الوضع صحیح است و اما درموارد حکومت بر عقد الحمل با توجه به اینکه در موضوع تصرفی صورت نگرفته است و باقی است، با وجود موضوع حکم مترتب است و لذا دلیل حاکم نسبت به دلیل محکوم تنافی در مدلول خواهد داشت. [↑](#footnote-ref-4)
5. . [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج2، ص626.](http://lib.eshia.ir/11021/2/626/%D8%AA%D9%82%D9%84) [↑](#footnote-ref-5)
6. . [تهذیب الأحکام، شیخ طوسی ، ج1، ص8.](http://lib.eshia.ir/10083/1/8/%DB%8C%D9%86%D9%82%D8%B6) [↑](#footnote-ref-6)
7. . [تهذیب الأحکام، شیخ طوسی ، ج1، ص101.](http://lib.eshia.ir/10083/1/101/%D8%B4%DA%A9%DA%A9%D8%AA%20) [↑](#footnote-ref-7)
8. . [مصباح الاصول، السید أبوالقاسم الخوئی، ج2، ص350.](http://lib.eshia.ir/13046/3/350/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%B5) [↑](#footnote-ref-8)