

**درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری**

**14020211**

**موضوع**: وجه تقدیم امارات بر استصحاب /خاتمه /استصحاب

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسات گذشته به بحث وجه تقدیم امارات بر استصحاب وارد شدیم و تقریب ورود در کلام محقق خراسانی را توضیح دادیم. در این جلسه به تکمیل بحث خواهیم پرداخت.

# مروری بر کلام محقق خراسانی در حکومت امارات بر استصحاب

در جلسۀ گذشته گفته شد محقق خراسانی تقدیم امارات بر استصحاب را از باب ورود می­داند و در ادامه به این که چرا ایشان نسبت امارات به استصحاب را ورود می­داند پرداختیم که صحت و سقم آن را در آینده بررسی خواهیم نمود.

ایشان در ادامه به بحث حکومت وارد شده و می­فرماید:

و أما حديث الحكومة فلا أصل له أصلا فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتا و بما هو مدلول الدليل و إن كان دالا على إلغائه معها ثبوتا و واقعا لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها كما أن قضية دليله إلغاؤها كذلك فإن كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة و لا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة فافهم فإن المقام لا يخلو من دقة.[[1]](#footnote-1)

# حکومت امارات بر استصحاب در نگاه مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری تقدیم امارات بر استصحاب را از باب حکومت می­داند[[2]](#footnote-2)؛ ایشان در چند موضع در لابلای کلماتشان به تبیین و تعریف و تبیین ضابطۀ حکومت اشاره نموده­اند که در بحث حکومت به شکل مفصل به آن پرداخته­ایم و هم اینک قصد ورود به آن را نداریم. آنچه فعلاً به صدد پرداختن به آن هستیم مطلبی است که محقق خراسانی بر آن تکیه نموده است و آن مطلب عبارت است از این که در حکومت، حاکم به مدلول لفظی­اش ناظر به محکوم است؛ شبیه این بیان را مرحوم آقای صدر با تعبیر مفسّریت حاکم نسبت به محکوم بیان نموده­اند.

## اشکال سه­گانۀ محقق خراسانی به حکومت

محقق خراسانی به صدد مناقشه در این مطلب است که در ما نحن فیه چنین نظارتی وجود ندارد در نتیجه حکومت امارات بر استصحاب صحیح نمی­باشد.

به عبارت دیگر اولاً در اینجا دو نکتۀ مرتبط وجود دارد که در تعریف حکومت اخذ شده و این دو نکته در اینجا وجود ندارد.

نکتۀ اول آن است که نظارت حاکم به محکوم به دلالت لفظیه باشد نه دلالت عقلیه و الا در تمام موارد تعارض یک نوع دلالت عقلیه بر نظارت وجود دارد؛ صورتی را در نظر بگیرید که رابطۀ متعارضین همچون ما نحن فیه، عموم و خصوص من وجه است و هر کدام می­تواند دیگری را تقیید کند. فرض کنید یک دلیل می­گوید «اکرم العلماء» و دلیل دیگر می­گوید «لا تکرم الفاسق». اطلاق دلیل اول اقتضاء می­کند عالم چه عادل باشد و چه فاسق باشد، وجوب اکرام داشته باشد و اطلاق دلیل دوم اقتضاء می­کد فاسق چه عالم باشد و چه عالم نباشد حرمت اکرام یا عدم وجوب اکرام داشته باشد پس هر یک از این دو اگر صادق باشد به دلالت عقلی دیگری را نفی می­کند چون معنا ندارد عالم فاسق هم وجوب اکرام داشته باشد هم نداشته باشد و یا هم واجب الاکرام باشد و هم حرمت اکرام داشته باشد پس هر کدام صادق باشد دیگری کاذب است البته به دلالت عقلیه نه دلالت لفظیه.

نکتۀ دوم آن است که منظور الیه یا همان محکوم، در بحث ما حکم دیگر است در حالی که در حکومت، منظور الیه باید دلیل دیگر باشد؛ به عبارت دیگر دلیل حاکم باید دلیل محکوم را تفسیر کند.

باید دانست نکتۀ دوم با نکتۀ اول همراه است و اشکال جدیدی محسوب نمی­شود. نکتۀ اصلی آن است که دلیل حاکم باید مفاد دلیل محکوم را مشخص کند و الا اگر دلالت عقلیه را در نظر بگیریم در مثال معروف «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفاسق» وقتی حاکم، حکم محکوم را روشن می­کند بالتبع دلالت دلیل محکوم را نیز روشن می­کند. از یک سو (ولو احیاناً نه همیشه) حاکم می­گوید اکرام عالم واجب است که نتیجه­اش آن است که حکم حرمت اکرام فاسق نمی­تواند عالم فاسق را شامل بشود و در مورد عالم فاسق واقعیت ندارد در نتیجه دلیل دال بر حرمت یا عدم وجوب اکرام فاسق به دلالت عقلیه قید می­خورد. البته قید خوردن دلیل متوقف بر آن است که صلاحیت تقیید را دارا باشد و الا اگر نحوۀ دلالت دلیل محکوم به نحوی باشد که مثلاً فرد ظاهرش عالم فاسق باشد دیگر نمی­توان عالم فاسق را تقیید زده و از تحت آن خارج کرد.

خلاصه این که در حکومت هم باید دلالت حاکم لفظیه باشد و هم محکوم باید دلیل باشد نه حکم شرعی و در ما نحن فیه این دو نکته فراهم نیست. البته اگر در اینجا دلالت عقلیه را به کار ببریم می­توانیم مطلب را توجیه کنیم.

ایشان در پاسخ به این سؤال که چگونه در اینجا دلالت لفظیه وجود ندارد می­فرماید دلیل اماره به استصحاب کاری ندارد بلکه می­گوید اماره حجت است خواه مطابق استصحاب باشد و خواه مخالف آن. دلیل استصحاب نیز می­گوید استصحاب حجت است خواه موافق با اماره باشد و خواه مخالف آن. پس هیچ یک از دو دلیل به دیگری کاری ندارد و این همانند هر جایی است که دو دلیل نسبتشان عام و خاص من وجه است. بله نسبت به محل اجتماع هر یک از دو حکم صادق باشد دیگری نمی­تواند صادق باشد.

مقصود از حکم در مقابل دلیل، حکم واقعی و ثبوتی قضیه است در مقابل دلیل که جنبۀ اثباتی دارد. باید دانست مقصود از حکم مراد جدی نیست چون مراد جدی نیز همچون مراد استعمالی و تفهیمی به نوعی مربوط به دلیل و مقام اثبات می­باشد چون تمام اینها مرادات کلام هستند و ما به کلام کاری نداریم. این که بعد از تقیید ثبوتی حکم معلوم می­شود مراد جدی شامل مورد مزبور نبوده جنبۀ تبعی دارد یعنی اولاً و بالذات خود حکم مقید می­شود و به تبع آن معلوم می­شود مراد جدی از کلام در عالم اثبات، چنین موردی را شامل نمی­شده که نتیجۀ این بحث را ذکر خواهیم کرد. در اینجا نظارت دلیل به تبع نظارت حکم است ولی این دلالتش عقلیه است نه لفظیه.

ثانیاً نکتۀ دیگر هم آن است که هر دو طرف چنین دلالتی دارند یعنی از یک سو بینه اگر صادق باشد، حکم استصحاب، مورد بینه را نمی­گیرد و به تبع، مراد جدی از دلیل دال بر اعتبار استصحاب نیز شامل مورد بینه نمی­شود و هم از سوی دیگر استصحاب اگر مجعول واقعی شارع باشد و دلیلش نسبت به مورد وجود بینه اطلاق داشته باشد، حکم بینه، مورد استصحاب را نمی­گیرد و به تبع آن مراد جدی از دلیل دال بر اعتبار بینه مورد استصحاب را شامل نمی­شود.

بنابراین بحث این است که اگر این دو دلیل را با صرف نظر از سائر ادله با یکدیگر مقایسه کنیم[[3]](#footnote-3) تقیید از هر دو طرف امکان­پذیر بوده و می­توان گفت استصحاب مربوط به جایی است که بینه بر خلاف نباشد چنانچه می­توان گفت بینه مربوط به جایی است که استصحاب بر خلاف نباشد.

بنابراین مشکل اصلی در ما نحن فیه آن است که: اولاً دلالت و نظارتی که وجود دارد عقلیه است نه لفظیه یعنی عقل این مطلب را درک می­کند که یک واقعه نمی­تواند دو حکم متضاد داشته باشد و احکام با یکدیگر متضاد هستند پس اکرام عالم نمی­تواند هم واجب باشد هم حرام باشد یا هم واجب باشد و هم واجب نباشد در نتیجه وقتی واجب است دیگر حرام نیست یا عدم وجوب اکرامش واقعیت ندارد. نکتۀ دیگری که ذکر شد این بود که نظارت به حکم است نه به دلیل که گفتیم به تبع تقیید حکم مراد جدی دلیل نیز قید می­خورد پس شرط بودن نظارت به دلیل ولو به تبع حکم حاصل می­شود و این نکته، نکتۀ جدیدی نخواهد بود و تکیۀ اصلی ایشان باید بر این نکته باشد که نظارت به دلالت لفظیه نیست بلکه به دلالت عقلیه است.

ثانیاً دلالت بر تقیید، طرفینی بوده و اختصاص به هیچیک ندارد یعنی این گونه نیست که فقط اماره را ناظر به استصحاب بدانیم چون می­توان شبیه همان نظارت را در طرف مقابل نیز تصویر کرد.

محقق خراسانی در نهایت به اشکال سومی در بحث اشاره می­کنند مبنی بر این که این نظارت عقلیه تنها در صورت مخالفت استصحاب و اماره با یکدیگر است و الا اگر متوفقین باشند دیگر با هم تضادی ندارند.

### پاسخ محقق خوئی به اشکال سوم محقق خراسانی

محقق خوئی حکومت را تبیین نموده و در اشکال به محقق خراسانی می­فرماید نکتۀ سوم صحیح نیست یعنی شرط حکومت این نیست که مضمون حاکم مخالف مضمون محکوم باشد بنابراین در متوافقین نیز حکومت تصویر می­شود.

باید دانست پاسخ محقق خوئی به اشکال محقق خراسانی بر اساس تقریبی است که خودشان از حکومت دارند و ما نیز در ادامه به آن می­پردازیم. اما بنابر تصویری که محقق خراسانی از حکومت دارند این پاسخ مطرح نیست.

اشکال محقق خراسانی آن است که دلیل حاکم باید به دلالت لفظیه بر دلیل محکوم نظارت داشته باشد و حال آن که در ما نحن فیه دلیل اماره تنها به حجیت اماره ناظر بوده و کاری به استصحاب ندارد ولو حجیت اماره به مناط کاشفیت باشد. این که مناط حجیت اماره کاشفیت باشد معنایش این نیست که به دلالت لفظیه ناظر به استصحاب است. بله یک نوع دلالت عقلیه وجود دارد که اولاً عقلیه است نه لفظیه و ثانیاً طرفینی است و ثالثاً این دلالت عقلیه تنها بر فرض مخالفت مضمون دلیل حاکم و محکوم جریان دارد.

محقق خوئی گویا به صدد بیان یک اشکال مستقل است. یک اشکال ایشان \_به تعبیر بنده\_ عبارت از این است که ناظر ندانستن دلیل اماره بر دلیل استصحاب مبتنی بر این است که دلیل حجیت اماره، جنبۀ جعل العلم و تنزیل الظن منزلة العلم نداشته باشد ولی اگر دلیل حجیت اماره به صدد جعل العلم باشد معنایش این است که با وجود اماره شما دیگر شک ندارید و این مطلب همراه با یک نوع نظارت لفظیه به دلیل استصحاب است چون دلیل استصحاب می­گوید اگر شک داشتید به یقین سابق عمل کنید ولی دلیل اماره می­گوید شما اصلاً شک ندارید.

بله چنین تقریبی هم در مورد امارۀ مخالف و هم در مورد امارۀ موافق مطرح می­شود اما لحن محقق خوئی آن است که به صدد بیان یک اشکال مستقل است ولی این اشکال، در حقیقت تتمّۀ اشکال سابق است چون وقتی گفتید دلیل حجیّت اماره جنبۀ جعل العلم دارد نتیجه­اش این است که دلیل اماره نسبت به استصحاب نظارت لفظیه پیدا می­کند و جنبۀ حکومت پیدا می­کند.

#### بررسی نکتۀ اصلی در تبیین فرمایش محقق خراسانی و محقق خوئی

نکتۀ اصلی در تبیین کلام محقق خراسانی و محقق خوئی آن است که ببینیم به چه دلیل محقق خوئی ادعا می­کند دلیل اماره، جنبۀ جعل العلم داشته و ظن حاصل از اماره را نازل منزلۀ علم قرار می­دهد؟

تبیین معروف آن است که ادلۀ حجیّت اماره همچون روایت «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا، قَدْ عَرَفُوا بِأَنَّنَا نُفَاوِضُهُمْ سِرَّنَا، وَ نَحْمِلُهُ إِيَّاهُ إِلَيْهِمْ وَ عَرَفْنَا مَا يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»[[4]](#footnote-4) گویا می­خواهد بگوید شما شک ندارید بنابراین تعبداً نفی الشک می­کند.

در مقابل تبیین معروف، محقق خوئی تبیین دیگری را مطرح نموده است:

فانّه بعد كون الأمارة علماً تعبدياً لما في تعبير الأئمة (عليهم السلام) عمّن قامت عنده الأمارة بالعارف و الفقيه و العالم لا يبقى موضوع لأصل من الاصول الشرعية تعبداً.[[5]](#footnote-5)

ایشان می­فرماید ائمه علیهم السلام در حق کسی که اماره برایش قائم شده از تعبیر عارف و فقیه و عالم استفاده نموده­اند در نتیجه چنین شخصی را عالم تعبدی و تنزیلی قرار داده­اند.

##### بررسی تبیین محقق خوئی از دلیل حجیّت امارات

به نظر می­رسد اولاً تعبیر عالم و عارف و فقیه در کلام ائمه علیهم السلام نسبت به کسی که در شبهات حکمیه اماره برایش قائم شده است چون این تعبیر مربوط به فقها است و چنین تعابیری در شبهات موضوعیه مطرح نیست یعنی این گونه نیست که اگر در شبهۀ موضوعیه بینه برای کسی قائم شد، ائمه علیهم السلام او را عالم و عارف و فقیه خوانده باشند بنابراین دلیل محقق خوئی اخص از مدعای ایشان است.

ثانیاً مجرّد بکار بردن تعبیر عالم و عارف و فقیه تلازمی با جعل علم ندارد چون ممکن است مقصود از عالم و فقیه و عارف، علم و عرفان و فقه نسبت به حکم ظاهری باشد چون حکم ظاهری هم حکم شرعی حقیقی است. این در حالی است که محقق خوئی باید اثبات کند دلیل حجیت اماره علم تعبدی و تنزیلی به حکم واقعی ایجاد می­کند. بنابراین علت بکارگیری تعبیر عالم و فقیه و عارف نسبت به چنین اشخاصی، به جهت علم و معرفتی است که به حکم ظاهری دارند اما این که این حکم ظاهری به مناط جعل العلم بالحکم الواقعی است یا نه از این تعابیر استفاده نمی­شود.

##### بررسی تبیین معروف از جعل العلم در دلیل حجیت اماره

هم اینک به بررسی تبیین معروف از جعل العلم در دلیل حجیت اماره می­پردازیم.

اولاً ما در جای خودش متذکر شده­ایم که روایت «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا، قَدْ عَرَفُوا بِأَنَّنَا نُفَاوِضُهُمْ سِرَّنَا، وَ نَحْمِلُهُ إِيَّاهُ إِلَيْهِمْ وَ عَرَفْنَا مَا يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»[[6]](#footnote-6) به صدد اعتباربخشی به خبر ثقه نیست. مراد از ثقاتنا وکلای ناحیۀ مقدسه است و ثقاتنا و ثقه الامام غیر از ثقۀ علی وجه مطلق است. در حکم وکالتی که امام علیه السلام برای ابراهیم بن عبده صادر نمودند در توثیق این شخص می­فرماید:

«و جعلته ثقتي و أميني عند موالي هناك، ‏»[[7]](#footnote-7) در این عبارت وثاقت یک امر جعلی و نصبی قرار داده شده است که نشانگر آن است که «ثقتی» به عنوان یک منصب برای ابراهیم جعل شده است در حالی که وثاقتی که در خبر ثقه مراد است یک امر حقیقی است نه یک منصب جعلی. آنچه متعلق نصب و جعل قرار می­گیرد وکالت است که حضرت می­فرماید این شخص را وکیل خود قرار می­دهم و وکالت یک نوع نمایندگی است و الا وثاقت در خبر ثقه جعلی و قراردادی نیست بلکه واقعی است و روایت «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا، قَدْ عَرَفُوا بِأَنَّنَا نُفَاوِضُهُمْ سِرَّنَا، وَ نَحْمِلُهُ إِيَّاهُ إِلَيْهِمْ وَ عَرَفْنَا مَا يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»[[8]](#footnote-8) هم موردش مربوط به بحث وکالت است و هم ذیلی دارد که نشان می­دهد ناظر به بحث وکالت است. این روایت در مورد شخصی به نام احمد بن هلال صادر شده است که در طائفه به عنوان یک شخص محترم شناخته می­شده و 50 سفر حج با پای پیاده رفته بوده ولی شخص دو رو و بازیگری بوده که در روایت مذکور امام علیه السلام در حق او فرمودند: «احْذَرُوا الصُّوفِيَّ الْمُتَصَنِّع‏»[[9]](#footnote-9) یعنی از این شخص صوفی متصنع که بازی در آورده بر حذر باشید. اما اشخاص این مطلب را باور نمی­کنند و وکلای امام علیه السلام نیز همان فرمایش امام علیه السلام را تکرار می­کنند. مراجعاتی که اشخاص در مورد احمد بن هلال داشتند بعضاً قبل از فوت او و بعضاً پس از فوت او بوده است و در روایت نقل شده « َثَبَتَ قَوْمٌ عَلَى إِنْكَارِ مَا خَرَجَ فِيه‏»[[10]](#footnote-10) یعنی عده­ای باز هم گفتار وکلاء را تخطئه نموده و نمی­پذیرند و می­گویند احمد بن هلال کسی نیست که شما می­گویید. در این مرحله امام علیه السلام می­فرماید: «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا، قَدْ عَرَفُوا بِأَنَّنَا نُفَاوِضُهُمْ سِرَّنَا، وَ نَحْمِلُهُ إِيَّاهُ إِلَيْهِمْ وَ عَرَفْنَا مَا يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»[[11]](#footnote-11).

در ذیل حدیث نیز حضرت فرموده است مگر نمی­دانید وکلای ما افرادی هستند که ما اسرارمان را با ایشان در میان می­گذاریم و ایشان را واسطه قرار می­دهیم تا اسرارمان را به شیعیان برسانند. مفاوضه به معنای گفتکو است و ذیل حدیث بیانگر این مطلب است که این اشخاص اولاً طرف گفتگوی امام علیه السلام در مورد اسرارشان بودند و ظاهراً این بحث­ها مربوط به زمان غیبت است که ظاهراً از تعبیر ارسل الی الناحیه استفاده شده است. ثانیاً اینها اشخاصی هستند که از طرف امام مأمور شده­اند تا اسرار را به مردم برساند در حالی که راوی معمولی مأمور به رساندن چیزی به مردم نیست چون این مأموریت یک مأموریت خاص است و غیر از مأموریت عامی است که بر هر کسی لازم است علمش را اظهار کند.

خلاصه این که شؤوناتی که در ذیل روایت برای این اشخاص بیان شده، شؤونات مربوط به روات نیست بلکه مربوط به وکلای امام علیه السلام است و مورد روایت نیز ناظر به وکلاء است. حضرت می­خواهد به مردم بفهماند اگر شما اینها را می­شناختید چنین رفتاری نمی­کردید. این اشخاص کسانی هستند که ما اسرارمان را در اختیارشان می­گذاریم تا به مردم برسانند و اگر قرار باشد شما به اینها اعتماد نکنید دیگر سنگ روی سنگ بند نمی­شود. شما برای حلّ شدن مسأله مراجعه کردید و ما به وکلایمان گفتیم این مطلب را به شما منتقل کنند حال چگونه باید به شما تفهیم کنیم که احمد بن هلال انسان درستی نیست. ما وکلاء را برای همین قرار دادیم که اگر مشکلی داشتید به ایشان مراجعه کنید و آنها به ما مراجعه کنند و ما پاسخ سؤالتان را به ایشان بیان نموده تا به شما منتقل کنند لذا معنا ندارد شما در کلام وکلای ما تشکیک کنید.

علاوه بر این که لا عذر لاحد من موالینا به صدد ایجاد علم تعبدی و تنزیلی نیست بلکه به صدد ایجاد علم تکوینی است یعنی حضرت می­خواهد به مردم بفهماند بیانات وکلای ما یقین وجدانی می­آورد و اصلاً جای شک ندارد. به عبارت دیگر حضرت به صدد تنبیه به این نکته است که شکّتان غیر عقلائی است و با تکیه بر بیان جایگاه این اشخاص و این که اینها کسانی هستند که ما هر وقت بخواهیم مطلبی به شما بگوئیم اینها را واسطه قرار می­دهیم می­خواهد برای مخاطب علم تکوینی و حقیقی ایجاد کند نه علم تعبدی و تنزیلی.

خلاصه این که اولاً این روایت ناظر به وکلاء است نه روات ثقه و ثانیاً به صدد جعل علم تعبدی نیست بلکه به صدد ایجاد علم حقیقی است در نتیجه ربطی به مدعای محقق خوئی مبنی بر این که در امارات جعل العلم صورت می­گیرد ندارد ثالثاً این دلیل اخص از مدعا است چون نهایتاً خبر واحد یعنی خبری که از امام علیه السلام نقل شده است را شامل می­شود ولی امثال بینه که مربوط به موضوعات خارجی است را در بر نمی­گیرد.

###### تذکر یک نکته

ممکن است گفته شود با این بیانات باید قائل به تفصیل شد به این صورت که اگر اماره به لسان تتمیم کشف و جعل العلم بود، حاکم بر استصحاب است و اگر به لسانی دیگر بود مثلاً ورود دارد. باید دانست این مطلب مبتنی بر آن است که تقریب ورود محقق خراسانی را نپذیریم چون در صورت پذیرش تقریب محقق خراسانی یا سائر تقاریب ورود مجالی برای این بحث­ها باقی نمی­ماند چون ورود نسبت به حکومت تقدم رتبی دارد.

مرحوم حاج شیخ در درر تقریب دیگری برای ورود بیان نموده است و به تقریب محقق خراسانی نیز اشکال نموده است که در جلسات آینده به آن می­پردازیم.

1. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 429 [↑](#footnote-ref-1)
2. فرائد الاصول، ج‏2، ص: 703 [↑](#footnote-ref-2)
3. ظاهرا مقصود استاد آن است که دلیل استصحاب و اماره را بدون در نظر گرفتن سائر اصول در نظر بگیریم چون اگر با در نظر گرفتن سادر ادلۀ اصول در نظر بگیریم رابطه دلیل اماره با ادلۀ اصول از عموم من وجه به مطلق تبدیل می­شود. [↑](#footnote-ref-3)
4. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال / النص / 536 / في أحمد بن هلال العبرتائي و الدهقان عروة ..... ص : 535 [↑](#footnote-ref-4)
5. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 298 [↑](#footnote-ref-5)
6. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال / النص / 536 / في أحمد بن هلال العبرتائي و الدهقان عروة ..... ص : 535 [↑](#footnote-ref-6)
7. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال / النص / 581 / ما روي في عبد الله بن حمدويه البيهقي و إبراهيم بن عبدة النيسابوري رحمهما الله ..... ص : 580 [↑](#footnote-ref-7)
8. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال / النص / 536 / في أحمد بن هلال العبرتائي و الدهقان عروة ..... ص : 535 [↑](#footnote-ref-8)
9. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال / النص / 535 / في أحمد بن هلال العبرتائي و الدهقان عروة ..... ص : 535 [↑](#footnote-ref-9)
10. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال / النص / 536 / في أحمد بن هلال العبرتائي و الدهقان عروة ..... ص : 535 [↑](#footnote-ref-10)
11. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال / النص / 536 / في أحمد بن هلال العبرتائي و الدهقان عروة ..... ص : 535 [↑](#footnote-ref-11)