

جمع بندی بحث وجوب اجتهاد:

۱. مطابق نقل برخی از بزرگان^۱ حشویه و تعلیمیه قائل به وجوب تقلید و حرمت اجتهاد شده اند و برخی از قدریه و علماء حلب قائل به وجوب عینی اجتهاد شده اند و تقلید را حرام دانسته اند. برخی دیگر این مطلب را علاوه بر علماء حلب به برخی از معتزله بغداد نسبت داده اند.^۲
۲. وجوب عینی اجتهاد، ظاهراً در میان امامیه قائل ندارد و اجماع بر خلاف آن است^۳ و موجب «اختلال نظام عالم و عیش بنی آدم» و «لزوم عسر و حرج» می شود.^۴ و حتی ممکن است موجب تکلیف بما لایطاق شود چرا که بسیاری از مردم توان اجتهاد ندارند^۵ پس اگر سخن درباره وجوب اجتهاد است، درباره «وجوب کفایی» اجتهاد است.
۳. اما مرحوم نهایندی در تشریح الأصول می نویسد که در میان امامیه هم قائلین به وجوب عینی اجتهاد بوده است و این قول را به اخباری ها نسبت می دهد. ایشان «وجوب کفایی اجتهاد» را به «مشهور متقدمین» منسوب می داند و می نویسد: «بل لعله اجماعی بینهم». و همچنین «قول به وجوب عقلی اجتهاد» را به استادش (ظاهراً شیخ انصاری) نسبت می دهد و اشاره می کند که این وجوب عقلی، «ارشادی صرف» است. (و ظاهراً مراد از ارشاد در این صورت به این معنی است که عقل مستقیماً حکم به وجوب ندارد بلکه حکم به ملازمه بین «وجوب شرعی ذی المقدمه» و «لزوم اتیان مقدمه» می کند. یعنی عقل می گوید که اگر شارع از تو چیزی را خواسته است و اگر لازم است اطاعت کنی، لاجرم باید این مقدمه را انجام دهی. و ممکن است مراد از ارشادی بودن آن باشد که چون در این مورد وجوب عقلی است اگر هم شارع حکم به وجوب کرده باشد، حکم شارع حکم مقدمی تبعی است که ارشاد به وجوب عقلی است)^۶
۴. اما تاکنون ۶ دلیل که برای وجوب کفایی اجتهاد مطرح شده است را خواندیم و گفتیم که این ادله کامل نیست.

یک و دو) دلیل «وجوب دفع ضرر محتمل» و «وجوب شکر منعم»

۱. چنانکه گفتیم ادله «وجوب دفع ضرر محتمل» و «وجوب شکر منعم»، صرفاً ثابت می کند که ما باید آنچه خدا از ما خواسته است را امتثال کنیم.

۱. الاصول العامه فی الفقه المقارن، سید محمد تقی حکیم، ص ۶۲۱

۲. الاجتهاد و التقليد، کجوری شیرازی (م: ۱۲۹۳ ق)، ص ۲۳۱؛ المحصول فی علم الاصول، اعرجی، ص ۵۶۶

۳. تشریح الاصول، نهایندی، ص ۲۸۰؛ الاجتهاد و التقليد، ص ۲۳۲

۴. همان

۵. همان

۶. تشریح الاصول، ص ۲۸۰

۲. آنچه خدا از ما خواسته است، یا معلوم تفصیلی است که در این صورت، باید به سبب شکر منعم و دفع ضرر یقینی، آن را امتثال کرد.
۳. اما اگر چیزهایی هست که معلوم تفصیلی نیست و احتمال می دهیم که خدا از ما خواسته باشد: در این صورت یا این امور، معلوم بالاجمال است و یا مشکوک بدوی است.
۴. عقلاً مشکوک های بدوی، تحت برائت عقلی قرار می گیرند و لازم نیست که آنها را اطاعت کنیم.
 إن قلت: همین که برائت عقلی را جاری می کنیم نوعی اجتهاد است
 قلت: تمسک به برائت در این مورد، برای یافتن حکم شرعی نیست تا «استفراغ الوسع لتحصيل حکم شرعی» باشد.
- إن قلت: تعریف اجتهاد، «استفراغ الوسع لتحصيل الحجة» است و تمسک به برائت در این مورد، نوعی تحصیل حجت است.
 قلت:
- اولاً: تمسک به برائت، در این فرض اگرچه به نوعی اجتهاد است ولی جریان این نوع از اجتهاد، لزوم هر نوع دیگری از اجتهاد را به نحو مطلق ثابت نمی کند
 و ثانیاً: این اجتهاد (برای کشف اصل برائت) اجتهاد در اصول فقه است و ملازمه ای با اجتهاد در فقه ندارد
۵. اما درباره ی «معلوم های اجمالی» (که صد تکلیف معلوم داریم که بین هزار مورد، مردد است) یا عقلاً قائل به احتیاط می شویم (به سبب وجوب دفع ضرر محتمل) و یا در همانجا هم قائل به برائت می شویم.
۶. قول به برائت در مورد همه تکالیف معلوم بالاجمال، ظاهراً قابل قبول نیست و لذا باید عقلاً قائل به احتیاط شد:
- حال یا عقلاً قائل می شویم که اگر علم اجمالی منحل به معلوم های تفصیلی و شک بدوی شد، در مازاد بر معلوم بالتفصیل، باید برائت جاری کرد و یا در همین مورد هم قائل به احتیاط هستیم.
۷. اگر در فرض انحلال هم قائل به احتیاط شدیم، باید احتیاط کنیم و در همه اطراف شبهه محصوره، احتیاط را جاری کرد و لذا نیازی به اجتهاد نیست و اجتهاد و یافتن حکم ظنی، هیچ فایده ای ندارد.
۸. ولی اگر گفتیم در فرض انحلال، می توان در مازاد بر معلوم تفصیلی، برائت جاری کرد. (با توجه به اینکه تمسک به این برائت، اگر هم اجتهاد باشد، لزوم اجتهاد را در همه مسائل ثابت نمی کند) یا معلوم های تفصیلی به اندازه ای است که موجب انحلال می شود و یا به آن اندازه نیست.

۹. اگر گفتیم: علم اجمالی به وجود تکالیف داریم آنها را نمی شناسیم و معلوم تفصیلی های ما هم به اندازه ای نیست که موجب انحلال شود، در این صورت، باید احتیاط کرد.

۱۰. و اگر کسی بخواهد ثابت کند که «ظن حاصل از اجتهاد» می تواند جایگزین «وجوب احتیاط» شود (و لذا وظیفه ما «یا احتیاط و یا اجتهاد» باشد) باید اولاً ثابت کند «ظن حاصل از اجتهاد، حجت است» و ثانیاً این ظن می تواند موجب «انحلال علم اجمالی» شود. [اللهم الا ان یقال، حجیت «ظن» با «انحلال علم اجمالی توسط ظن» ملازم است و لذا اثبات یکی، اثبات دیگری است]

۱۱. و به همین جهت گفتیم، که اگر ادله حجیت ظنون خاصه کامل نباشد، «ادله عسر و حرج و اختلال نظام» باید جاری باشند، تا ثابت کنند که «امتنال یقینی» لازم نیست و «مطلق ظن» دارای حجت است. (و به همین جهت مرحوم نهایندی وقتی می خواهد به ادله مذکور تمسک کند، بطلان احتیاط را ضمیمه استدلال خود می کند)^۱

۱۲. ان قلت: چون احتمال می دهیم که شاید احتیاط در مورد معلوم های اجمالی جایز نباشد. چرا که لازم است آدمی مکلف به را تفصیلاً بشناسد و عمل به صورت اجمالی جایز نیست (مثل اینکه اگر می تواند قبله را معلوم کند به چهار طرف نماز بخواند)^۲

قلت: اگر نتوانیم حجیت ظن اجتهادی را ثابت کنیم، دوران پیدا می کنیم بین «مظنون تفصیلی غیر حجت اجتهادی» و «معلوم اجمالی غیر حجت احتیاطی» و از چنین دورانی، لزوم اجتهاد قابل استفاده نیست.

سه) دلیل مقدمه واجب:

۱. اما درباره «وجوب مقدمه واجب»؛ نیز می توان همین مطالب را که گفتیم مطرح کرد و گفت:

اگر «معلوم بالاجمال» را باید تحصیل کرد (و علم اجمالی هم منحل نشده است) تحصیل قطعی معلوم بالاجمال، تنها به سبب احتیاط ممکن است و اگر بخواهیم «ظن حاصل از اجتهاد» را موجب انحلال علم اجمالی بدانیم، باید اولاً حجیت این ظن را ثابت کنیم و ثانیاً ثابت کنیم که این ظن می تواند موجب انحلال علم اجمالی شود.

۲. پس بدون اثبات حجیت ظن خاص، «وجوب عقلی مقدمه واجب»، «وجوب دفع ضرر محتمل» و «وجوب شکر منعم» نمی توانند وجوب اجتهاد را ثابت کنند.

چهار و پنج و شش) دلیل جلوگیری از اندراس، آیه نفر و دلیل مرحوم اعرجی این سه دلیل را هم برای اثبات وجوب اجتهاد کامل ندانستیم.

۱. تشریح الاصول، ص ۲۸۱

۲. ن. ک: تشریح الاصول، نهایندی، ص ۲۸۱

۱. اما به نظر می‌رسد مهمترین دلیل برای وجوب اجتهاد، ادله است که در دوره غیبت، مردم را به عالمان

دین ارجاع می‌دهد. مرحوم کجوری شیرازی در این باره می‌نویسد:

« و أمّا تفصیل الکلام فی أمر الاجتهاد، فهو أنّ المجتهد للاحتیاج به مراتب، فإنّه قد یكون محتاجا للفتوی فی أمور العبادات و المعاملات، و یحصل الکفایة لهذا الأمر بوجود مجتهد أو مجتهدین فی جمیع العالم، بإرسال الرسائل إلى الأقطار.

و قد یكون محتاجا إليه للتصرّف فی أموال الیتامی و المال المجهول المالك و مال الإمام، و یسدّ الاحتیاج فیهِ أيضا بمجتهد واحد، بنصب الوکلاء علی الأمصار.

و قد یكون محتاجا إليه لرفع الخصومات و المرافعات و إجراء الحدود، و لا یحصل الکفایة لهذا إلّا بوجود مجتهدین کثیرین، بل لا یحصل إلّا بوجود المجتهد فی کلّ مصر، بل فی الأمصار العظیمة لا بدّ من أكثر من الواحد، كما لا یخفی.

فعلی هذا، لو فرضنا مجتهدین لا یقوم بهم الکفایة لهذا الأمر، یجب الاجتهاد علی المستعدّین عینا و علی السائرین کفایة؛ أمّا المستعدّون، فإن كانوا متمکّنین من تهیؤ الأسباب ممّا یحتاجون إليه فی الاجتهاد، فوجوب الاجتهاد علیهم واضح، و إن لم یكونوا متمکّنین، كأكثر طلبّ زماننا، فیسقط وجوب الاجتهاد عنهم بمحض الاشتغال بالتحصیل علی حسب مکنّتهم»^۱

۲. درباره آنچه ایشان به عنوان احتیاج به مجتهد در افتاء مطرح کرده است، ممکن است بتوان اشکالات قبل را مطرح کرد. ولی آنچه مهم است، ادله ای است که وجود مجتهد را برای رفع خصومت ثابت می‌کند و در تصدی امور غایبان و قاصران و نزاع‌ها و اختلافات مردم را به ایشان ارجاع می‌دهد و به عنوان ادله ولایت فقیه مطرح است (و فی الجملة ضرورت وجود یک مجتهد را در هر دوره ثابت می‌کند)

۳. به عنوان مثال می‌توان به روایتی که این مدعا را ثابت می‌کند اشاره کرد:

یک) روایت ابی خدیجه:

« مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْجَهْمِ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَى أَصْحَابِنَا فَقَالَ قُلْ لَهُمْ إِيَّاكُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ خُصُومَةٌ أَوْ تَدَارَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَالْعَطَاءِ أَنْ تَحَاكُمُوا إِلَيَّ أَحَدٌ مِنْ هَؤُلَاءِ

۱. الاجتهاد و التقليد، محمد مهدی کجوری شیرازی، ص ۲۳۳

الْفَسَاقِ اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا قَدْ عَرَفَ حَلَالَنَا وَحَرَامَنَا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ قَاضِيًا وَإِيَّاكُمْ أَنْ
يُخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى السُّلْطَانِ الْجَائِرِ.»^۱

[تداری: تدافع فی الخصومة (در منازعات، طرف مقابل را دفع کردن)]

(دو) روایت عمر بن حنظله:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ
بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ
أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَوْ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ
مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سِحْتًا وَ
إِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ لَأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَمَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ
أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَقَدْ أَمُرُوا أَنْ يُكْفَرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ
مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكَمًا فَإِنِّي
قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رُدٌّ وَ
الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ الْحَدِيثُ.»^۲

(سه) روایت اسحاق بن یعقوب:

«وَفِي كِتَابِ إِكْمَالِ الدِّينِ وَإِتْمَامِ النِّعْمَةِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ
عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَثْمَانَ العَمْرِيَّ أَنْ يُوَصِّلَ لِي كِتَابًا قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ
عَنْ مَسَائِلٍ أَشْكَلَتْ عَلَيَّ فَوَرَدَ التَّوْقِيعُ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَانِ ع- أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ أَرَشِدَكَ
اللَّهُ وَثَبَّتِكَ إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي
عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عَثْمَانَ العَمْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَ عَنْ أَبِيهِ مِنْ قَبْلِ فَإِنَّهُ
تَقَتِي وَ كِتَابُهُ كِتَابِي.»^۳

۴. إن قلت: «من عرف حلالنا و حرامنا» و «روايات احاديث»، به معنای کسانی است که احکام را می دانند و

ایشان می توانند غیر مجتهد باشند که از «قدما»، احکام را فراگرفته اند.

قلت: اولاً: در روایت عمر بن حنظله تعبیر «من نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» وارد شده است

که لفظ نظر با اجتهاد سازگار است.

۱. وسائل الشیعه (ط- آل البيت)، ج ۲۷، ص ۱۳۹، ح ۶

۲. همان، ص ۱۳۶، ح ۱

۳. همان، ص ۱۴۰، ح ۹

و ثانیاً: قطعاً درباره مسائل مستحدثه، علم به آرای گذشتگان، کافی نیست.

۵. توجه شود که آنچه تاکنون -از دلیل هفتم- به دست آوردیم «حرمت مراجعه به حاکمان جور» و «وجوب مراجعه به مجتهد در مخاصمات و مسائل حکومتی (و مسائل فقهی) است» (توجه به اینکه امام (ع)، چون به هیچ کس نگفته است «اجتهاد کن» معلوم می کند که اجتهاد واجب عینی نیست) اما آیا از اینکه بر مردم واجب است به مجتهد رجوع کنند، می توان استفاده کرد که «پس واجب کفایی است که کسانی مجتهد شوند»؟

در پاسخ می توان گفت:

اولاً: عرفاً بین «وجوب شرعی مراجعه به مجتهد» و «وجوب شرعی اجتهاد کفایه» ملازمه است.

ثانیاً: اگر در چنین ملازمه ای شک کردیم در این صورت باید گفت:

«اگر بر مردم واجب باشد که به مجتهد رجوع کنند»، معلوم می شود که «وجود مجتهد» از چیزهایی است که انتظام حکومت و نظام دینی به آن وابسته است. پس «جلوگیری از اختلال نظام» واجب است و مقدمه این واجب، «مجتهد شدن» است.

و در این صورت «اجتهاد کردن» مثل سایر شغل هایی است که انتظام جامعه به آن وابسته است و وجوب آن ها مقدمه ی واجب (جلوگیری از اختلال نظام) است. یا «اجتهاد کردن» مقدمه ممانعت از حرام (اختلال نظام و مراجعه به حکام جور) است.

پس:

«اجتهاد کردن» واجب کفایی (نفسی یا مقدمی) است و به همین سبب «تحصیل ملکه اجتهاد»

هم واجب کفایی مقدمی است.

۶. با این حساب، وجوب شرعی اجتهاد همواره وجوب کفایی است. پس اگر «من به الکفایه» موجود بود، واجب نیست مکلف به اجتهاد کردن اقدام کند و اگر من به الکفایه موجود نبود، واجب است که مکلف به اجتهاد کردن اقدام کند.

اما باید توجه کرد که واجب کفایی به سبب اینکه من به الکفایه موجود نیست، «واجب عینی» نمی شود. چرا که نحوه جعل وجوب (چنانکه در مباحث تقسیمات وجوب در مباحث اصول گفته ایم) در هر یک از این دو وجوب، با یکدیگر متفاوت است.

۷. با توجه به آنچه گفتیم می توان اضافه کرد که:

«وجوب شرعی اجتهاد، وجوب کفایی تعیینی است. یعنی این کار (اجتهاد کردن) معیناً بر همه

به صورت کفایی واجب است.»

به این معنی که اگر کسی این کار را کرد از عهده بقیه ساقط است و الا همه معاقب هستند.

۸. اما در عین حال «اجتهاد کردن» واجب تخییری هم هست. ولی علت وجوب تخییری اجتهاد کردن، به جهت عنوان دیگری است که بر این عمل صادق است و آن «وجوب تحصیل امن از عقاب و وجوب تحقق تخلص از عذاب» است (که البته این وجوب عقلی است)

۹. پس «اجتهاد کردن» در حقیقت مجمع دو عنوان مختلف است، که به سبب یک عنوان «وجوب کفایی تعیینی (نفسی یا مقدمی)» دارد و از جهت دیگر چون مصداق عنوان دیگری است (المؤمن من العقاب) که آن عنوان دارای «وجوب عقلی» است و در نتیجه «اجتهاد کردن»، دارای تخییر عقلی نسبت به این نوع دوم از وجوب می شود.

۱۰. آنچه تاکنون گفتیم، استدلال بر «وجوب تعیینی کفایی اجتهاد کردن» است. اما اینکه چرا «اجتهاد کردن» دارای وجوب تخییری عقلی (به سبب اینکه مصداق عنوان دیگری است) را در مسئله بعد بررسی می کنیم.

❖ **مسئله ۲:** اجتهاد کردن به سبب اینکه مصداق «وجوب تحصیل مؤمن از عذاب» است، دارای وجوب تخییری عقلی است.

گفته شده است که «اجتهاد» یکی از «مؤمن های از عذاب» است که به سبب ادله ای که حجیت ظنون خاصه را ثابت می کند، مجتهد به سبب اجتهاد از عذاب احتمالی ایمن می شود. همچنین عدیل اجتهاد در اینجا تقلید است (که در جای خود مؤمن بودن آن را بررسی خواهیم کرد) و عدیل سوم احتیاط است که به سبب تحصیل حکم واقعی، مکلف را از افتادن در عذاب ایمن نگه می دارد.

«لزوم تحصیل مؤمن از عذاب»، وجوب عقلی است که طبعاً مصادیق آن هم دارای وجوب عقلی تخییری می شوند.

۱. مرحوم فاضل در این باره می نویسد:

«لا ینبغی الإشکال فی أنّ المراد منه هو الوجوب العقلی الذی مرجعه إلى إدراک العقل و حکمه بآنّه بعد الالتفات إلى أصل التشريع، و حصول العلم إجمالاً بثبوت أحكام إلزامية كثيرة فی الشریعة المقدّسة، و لزوم رعايتها و التعرّض لامثالها؛ لعدم کون الناس مهمّلين فی أمورهم، مفوضين إلى اختيارهم، مضافاً إلى التوعید الثابت من الشرع قطعاً على ترک التعرّض لامثال و عدم المبالاة برعاية الأحكام، يلزم لأجل التخلص عن ترتب العقوبة و حصول الأمن من العذاب أن یمشی طریقاً يؤمنه من ذلك.

فمرجع حكم العقل إلى صحّة عقوبة المولى لتارك هذا الطريق، و إزامه إياه بالتخلّص عنها لو كان بصدد الفرار عن العقوبة و التخلّص منها، و عليه فليس الثابت فى هذا المقام إلّا إدراك العقل لذلك كسائر الأحكام العقلية، و إلّا فمن الواضح أنّه ليس له حكم إزامى مولوى أصلاً، كما أنّه من الواضح أنّه ليس فى المقام حكم وجوبى شرعىّ،

لا ينبغى الإشكال فى أنّ العقل لا يحكم ابتداءً بالتخيير بين الأمور المختلفة، بل إزامه بأحد هذه الأمور إنّما هو لأجل وجود جامع بينها يكون ذلك الجامع مؤثراً فى حصول الأمن و تحقّق التخلّص. نعم، الحكم بالتخيير إنّما هو فى النظر الثانى، و لحاظ المحقّقات كما فيما يشابه المقام من الأحكام العقلية»^١

١ . تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة (الاجتهاد والتقليد)، ص ١