فصل اول: قواعد روشی شارع

بعثت علی الحنیفیه السهله السمحه

وقتی ما این روایت معروف را همه می‌شنویم« **بعثتُ علی الشریعة السمحة السهلة**[1]» معلوم است که محتوا هم به ذهن می‌آید، اما قبل از اینکه محتوا به ذهن بیاید، آن روش ِتشریع، روش ِتقنین، جلوه می کند؛ یعنی شریعت می‌خواهد بنائش بر تسهیل باشد. در کدام حوزه؟ با محتوا کار ندارم.

«**علی الشریعة السهلة السمحة**» به نماز و معاملات کار ندارد. یک روش کلی را دارد بیان می‌فرماید. به عنوان یک روش، نه به عنوان محتوایی که بخواهیم هر جایی در هر موردی رسیدیم از آن فوری استخراج حکم بکنیم.

نظائر:

۱.«امور عامه» در فلسفه

مثل امور عامه[2]ای که در فلسفه می‌گفتیدی. «علم کلّی» در فلسفه چه بود؟ «الاعتباریات النفس الامریة» یا همان «الامور العامة». هیچ مقوله‌ای در دلش نبود. می‌گفتیدی: واحد، کثیر. علت، معلول. مقدم، مؤخر. راجع به مقولات خاص صحبت نمی‌کردید. راجع به یک اموری صحبت می‌کردید که در همه ی مقولات، ساری و جاری است و بحث، راجع به یک حوزه و مقوله خاصی نبود. نظیر این مطلب را شما می‌توانید در روشها اعمال کنید.

۲. «تم» برنامه

الآن از کسانی که مهندسی نرم‌افزار می‌دانند از اینها بپرسید. به‌صورت ناخودآگاه تفاوت بین انواع الگو و مدل و روش با محتوا را کاملاً درک می‌کنند.درک می‌کنند که این مثلاً تم(theme)[3] است و اعمال آن اعمال مدل است به برنامه و این متفاوت است با مقدار دادن به یک متغیّر(به اصطلاح اعمال value). منظور این است که هویّت روش با هویّت محتوا دو چیز است.

۳. کارخانه تولید «بسته‌بندی»

مثال دیگر:دو تا کارخانه بزرگ داریم. به یکی کارخانه می‌روید می‌پرسید شما چه جنسی تولید می‌کنید؟ مثلاً می‌گوید موبایل تولید می‌کنیم، ماشین تولید می‌کنیم. می‌روید یک کارخانه

دیگر شاید از آن بزرگتر. می‌گویی‌م شما چه تولید می‌کنید؟ می‌گوید ما اجناس را بسته‌بندی. می‌گویی‌م این اجناس چیست؟ محتوایش را بگو. می‌گوید محتوا ندارد. ما داریم جعبه درست می‌کنیم تا کالای دیگر را داخل آن بگذارند. کارخانه تولید بسته‌بندی.

واقعاً در تقنین و در روش تقنین گاهی فضا، فضای روش است، هر چه به این کارخانه بگویی یک کالایی به من بده، می‌گوید من فقط بسته‌بندی تولید می‌کنم. حالا بروی تا آنجایی که دیگر که مدیریت ِتولید بکنند، که آن‌ها بسته‌بندی هم به طرف نمی‌دهند، فقط می‌آیند نظارت می کنند.

در مقام تطبیق این دو دسته قواعد در فضای فقه،ما گاهی به قواعد فقهی،. به صورت سلّول سلّول توجه می کنیم.در ِاین قاعده را باز می‌کنیم،قاعده تجاوز است، دلیلش را می‌بینیم و در را می‌بندیم. دلیل بعدی درش را باز می‌کنیم، قاعده فراغ است. همینطور سر می‌زنیم به سلّول‌ها. اما گاهی روش را اعمال می‌کنیم می‌گوییم شارع مقدس اینها را سلّولی ندیده. بلکه یک روشی را در مجموع اینها اعمال کرده که قرار نیست در جایی که شک می‌کنید الآن محتوا را برای شما بگوییم بلکه دلیل ِآن دلیل، باید روشن شود. اما طبق این روش، می‌دانیم آنکه می‌گوید صحیح است، موافق قاعده است.

مثال‌ها:

۱.احتیال ِتصحیحی

ما اعاد الصلاة فقیه

حضرت فرمودند :

> **محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن عبد الله بن الحجال عن إبراهيم بن محمد الأشعري عن حمزة بن حمران عن أبي عبد الله ع قال: «ما أعاد الصلاة فقيه قط يحتال لها و يدبرها حتى لا يعيدها.[5]»**

این «احتیال» یعنی چه ؟ یعنی احتیال ِطبق ضوابط ِفقه، اما متّخذ از روش.

عناصر موجود در احتیال

ببینید، در «**یحتال**» ما با دو عنصر مواجه‌یم:

۱.یکی عمل‌کرد و اصل اقدام بر احتیال است،

۲. دیگری محتوای احتیال است: یعنی فقیه همینطوری که نمی‌گوید: انشاءالله صحیح است! اینکه فقیه نیست! «**یحتال**» یعنی حرف می‌زند، توضیح می‌دهد که به این دلیل،نماز من صحیح

است.

آن که من عرض می‌کنم برای کدام است؟ برای اصل اقدام بر احتیال. یعنی فقیه می‌فهمد روش شارع، مجوّز اقدام بر احتیال است. شارع می‌خواهد که عبد تا ممکن است برنگردد. این «تا ممکن است برنگردد»، کاری ندارد با محتوای احتیال. اصلاً نمی‌گوید چه طور تصحیح کن.

احتیال در نماز سه رکعتی

و لذا است که خیلی جالب است، در آن روایت شک در نماز مغرب، به امام معصوم عرض می‌کند:

محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن جعفر عن حماد بن عيسى عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله ع قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلى أم ثلاثا قال يعيد قلت أليس يقال لا يعيد الصلاة فقيه فقال إنما ذلك في الثلاث و الأربع.[6]

حضرت فرمودند که این «یحتال» برای نماز سه رکعتی واجب نیست. سه رکعتی واجب، تخصّصاً از قاعده احتیاط بیرون است. پس اصل عملیة الاقدام علی الاحتیال را مشکلی ندارید، شارع قطعا راضی است. اما باید ضوابط فقه را بدانی که مثلاً در نماز سه رکعتی واجب، جای احتیال نیست.

اما حال آمدیم یک جایی همین نماز مغرب مشکوک شد، شک کنیم که آیا مقصود این است که حدوث شک ،مبطل نماز مغرب است یا استقرار شک بعد التروّی؟چون در فقه اختلاف هم هست[7]. ولو نوعاً حال الا فتوا بر این است که استقرار شک می‌گویند.[8] طواف هم همینطور است. طواف خیلی بیشتر محل ابتلا می‌شود. می‌گویند درطواف واجب اگر شک بکنید،طواف واجب باطل است. شک در طواف فریضه. حدوث شک مبطل است یا استقرار شک بعد التروّی[9]؟ حال الآن شک کردیم. اینجا این قاعده به داد ما می‌رسد. یعنی درست است امام فرمودند نماز سه رکعتی واجب، مصداق «یحتال» نیست، اما اگر در خصوصیتش شک کنیم، آن قاعده اینجا می‌آید، «یحتال». یعنی فقیه می‌گوید مرا، استقرار شک است، و الا حدوث شک که به اندک چیزی می‌آید در ذهن، نماز باطل می‌شود چه عسر و حرجی لازمه‌اش است؟ این می‌شود احتیال. پس حتی در مورد این روایت، راه باقی می‌ماند، برای استظهار از دلیل[10].خلاصة الکلام، این روش به ما می‌گوید هر جا که مشکوک شد برو به سمت تصحیح. اما برای کیفیت تصحیح، حتماً باید قاعده فقهی پیدا کنیم تا بتوانیم تصحیح کنیم و قاعده‌ای اجرا کنیم.

۲.قاعده نفی حرج

مثال دیگر،قاعده «نفی حرج»

> عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن الحسن بن رباط عن عبد الأعلى مولى آل سام قال?:

> **قلت لأبي عبد الله ع عشرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة- فكيف أصنع بالوضوء قال يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه.[11]**

«**یعرف هذا و اشباهه**». حضرت، روش کار را توضیح می‌دهند که «**ما جعل علیکم فی الدین من حرج**».

معنای حرج

حرج در کلام بنی هذیل

جالب است که «حرج» ظاهراً لغت بنی هذیل است. قریش خیلی حرج را استفاده نمی‌کردند. ابن عباس می‌گوید یکی از بنی هذیل را پیدا کنید.از او پرسید که «ما تقولون فی الحرج؟» شما راجع به حرج چه می‌گویید گفت: یک چیز در بسته. چیزی که منفذی ندارد و محبوس است. گفت این را ما حرج می‌گوییم. در دیگی را که محکم می‌بندند چگونه است؟ این دیگر حرج است، یعنی درش را محکم بستیم،«لیس فیه مخرج[12]» راه خروجی ندارد. این را اهل سنت دارند.

حرج در کلام امام صادق علیه السلام

در کتب ما هم حضرت با یک علامت خیلی زیبا و یک اشاره خیلی ساده، حرج را بیان کردند. راوی می‌گوید امام علیه السلام این دست مبارکشان را بستند . محکم قبضه‌اش کردند و فرمودند «**ما جعل علیکم فی الدین من حرج**». اینطور بسته. حرج یعنی بسته‌ای که «لیس فیه مخرج».

> **أ تدري ما الحرج قلت لا فقال بيده و ضم أصابعه كالشيء المصمت الذي لا يخرج منه شيء و لا يدخل فيه شيء[13]**

«حرجاً» یعنی بسته‌ای که کاملاً تحت فشار است؛ شریعت اینطور نیست. شارع برایش مخرج قرار داده است. این طور بسته نیست که همین باشد و لیس الا هذا.

جایگاه قاعده «نفی حرج»

این قاعده مربوط است به مقام مدیریّت امتثال، نه دراصل تقنین. یعنی شارع حکم خودش را جعل کرده، حالا که شما می‌خواهید امتثال کنید در امتثال این قاعده را بدانید.وضو را که فرموده، «فامسحوا برؤسکم و ارجلکم» وقتی می‌خواهید انجام بدهید، این دین مصمت نیست؛ اینطور نیست که بمیری تا هر طور شده این عمل انجام بشود. به عسر که رسید، تخفیف می‌دهد؛ بدل برایش قرار می‌دهد؛ اغماض می‌کند و امثال اینها.

۳.قواعد اصولی

ببینید قواعد اصولی چه طور است؟ قواعد اصولی محتوا از نیست. اصلاً ریخت اصول عملیه و اموری که در اصول میگویند محتوا از نیست. مرحوم آیتالله بهجت میگفتند که «الاصول رسالة المجتهدین». چهطور فقها رساله مینویسند برای مقلدین؟ اصولیون هم رساله مینویسند برای مجتهدین. یعنی محتوای فقهی ازآن در نمیآید. روش استنباط ازآن در میآید. و لذا اصول فقه چیست؟ فقه الاستنباط. فقه الاستنباط، یعنی روش استنباط را برای فقیه تصحیح میکند. نه اینکه محتوا به دست فقیه بدهد.

۴. قاعده استصحاب

استصحاب؛ قاعده اصولی

در ابتدای مبحث استصحاب رسائل ،مرحوم شیخ یک اصطکاک و درگیری دارند با سید بحر العلوم-تعبیری میکنند به «بعض السادة الفحول»-در مورد اینکه آیا استصحاب قاعده اصولی هست یا نیست[14]. سید تصحیح کرده بودند که استصحاب قاعده اصولی باشد. مرحوم شیخ اشکال داشتند، میگفتند نمیشود.این بحث از مباحث خوب رسائل است.

فرمایش سید بحر العلوم،این است که استصحاب، محتوا درست نمیکند. استصحاب میگوید: «**ال تنقض الیقین بالشک**». یک جا لازم استصحاب، بقای وجود است، یک جا بقای کریّت است، یک جا بقای حرمت است. اصلاً استصحاب،محتوا درست نمیکند. استصحاب یک اصل عملی است که دارد روش یاد میدهد. میگویید متیقّن را به هم بزن.

شیخ در مقابل،میخواستند بگویند: هل الاستصحاب الا الحکم الجزئی؟ شیخ با یک زحمتی میخواستند استصحاب را محتوایی‌اش کنند.

من به گمانم حق با سید بحر العلوم است یعنی اشکال شیخ به سید وارد نیست.عرض من در یک کلمه این است که شما یک وقتی به «**ال تنقض**» عمل میکنید گوش به حرف ِ«نحو» میدهید. وقتی گوش به حرف «نحو» میدهید، آن وقت یک کار شرعی ِدیگر انجام میدهید که آن میشود محتوا. یعنی وقتی میگویید که پس کریت باقی است، عدم نقض یقین یک امتثال حکم شرع است، اینکه پس کریت باقی است حکم دیگری است. شبیه «صَدّق العادل»

جمع بین حکم واقعی و ظاهری

شبیه جمع حکم ظاهری و واقعی، شبیه سنگینی بود. من از قدیم این طور در ذهنم است. اینها دو حکم است.دو گوش به حرف شارع دادن در طول هم، چون در طول هم است، ظریف است و ما متوجه نمیشویم. یک بار «صدّق العادل» را گوش میدهیم. وقتی گوش دادیم امتثال ِ«صَدّق» به این است که بگوییم نماز جمعه واجب است، به خاطر روایت زراره. پس خود ِگفتن ِاینکه نماز جمعه واجب است، امتثال امر واقعی است.

در این بحث هم خود ِ«ال تنقض» بما انه ال تنقض یک امتثال دارد. مصداق ِامتثالش این است که بگویید پس کر باقی است. اینجا اگر مخلوط کنیم، میگوییم: هل الحکم ببقاء الکر الا الحکم

بالکریة، مرحوم شیخ جواب سید را این طور میدهند. ایشان طولیّت را، جلا ندادند.

تقسیم بندی ادله شرعی

به عنوان جمع بندی مباحث گذشته ،این گونه می توان گفت که ما در مباحث فقهی اصولی با چهار نوع دلیل مواجهیم:

ادله محتوایی و انواع آن

دلیل خاصّ محتوایی: مثل آیه تقنین روزه
قاعده محتوایی مثل قاعده طهارت

منظور من از «محتوا» این است که یک نوع خاصی از حکم را مباشرةً تولید کنیم. اما محتوا فقط جعل انشاء عنوان اوّلی نیست که مثالً شارع روزه را واجب کند گاهی حکم خاص ،خودش خروجی ِیک قاعده است، نه دلیل خاص. قاعدهای که قاعده است اما تولید محتوا هم میکند.(قسم دوم) مثل قاعده تجاوز، قاعده صفیف و دفیف. اصالة الطهارة؛ قواعد فقهی. همه این موارد، این طورند. یعنی خروجی مباشری خود ِقاعده ،یک حکم است.بنابراین قاعدههای فقهی که مباشرةً تولید حکم میکنند این را هم محتوا میگوییم، تولید محتوا.

به عبارت دیگر ما روشهایی داریم که از آن میتوانیم تولید محتوا بکنیم.مثالً روش شارع بر اینکه بگوید وقتی تجاوز کردی دیگر برنگرد. عدم عود خصوصی در خصوص قاعده تجاوز. قاعده تجاوز، یک قاعده و روش است که فقیه مباشرةً از آن استفادهی عدم عود میکند.

ادله روشی و انواع آن

دلیل خاصّ روشی مثل احتیال فقیه در روایت ِ«**یحتال فی تصحیحها**»
قاعده روشی هم مثل قاعده نفی حرج.

جایگاه قواعد روشی

الف) قواعد روشی؛ ادله فقاهتیه

شارع مقدس لایههای تشریع را، لایههای حکیمانه قرار داده، و ترتّب این لایهها بر همدیگر طبیعی است. وقتی قضیه ،مبهم و غبارآلود میشود این دقت کردن در قواعد روشی که گفتیم برای کسی که لایهها را از هم جدا کرده است راهگشاست. میگویی شما برایتان فضا غبارآلود شده است؛چون بعضی روشها را اعمال نمیکنید. اما اگر شما به روشی که شارع دارد که زیرساخت آن قواعد روبانایی است، توجه کنید سرگردان نمیشوید.

ی ک جای است که فضا مغبرّ است. یعنی حتی خود فقها از حیث محتوایی برایشان صاف نیست که اینجا مثال ًجای قاعده فارغ نیست ای هست. اینجاست که مراجعه به آن روش، کارساز است. یعنی وقتی فقیه دستش از قواعد خاص ّمحتوایی در هر مورد کوتاه میشود ، آنجا روش کار میکند.

چطور وقتی فقیه دستش از اماره کوتاه شد به سراغ اصل فقاهتی[15] می رود و اصول عملیه را اجرا میکند؟ اینجا هم وقتی دست ما از قواعد محتوایی خاصی که بودند کوتاه شد، میرود سراغ آن روش.

ب) قواعد روشی؛ ادله اجتهادیه

درعینحال قاعده روشی، بستری را فراهم میکند تا وقتی شما با ادله مواجه میشوید، بگویید این دلیل خلاف قاعده است ای وفاق قاعده است و از این جهت شبیه دلیل اجتهادی است. دلیل اجتهادی چه میکرد؟ صرفا ًرفع تحیّر ما نمیکرد. یک نحو بستری فراهم میکرد برای احراز حکم شارع. اینجا هم برای شما بستری فراهم میشود تا در این بستر تشخیص بدهید این خلاف قاعده هست ای نیست؛چرا که روایت وقتی در فضای فقه خلاف قاعده است هزینه میبرد. شما میخواهید با یک روایت ،یک مطلبی را خلاف ضوابط فقه،جا بیندازید. باید در کلاس برایش هزینه کنید تا دارای این قدرت باشد. به خلاف جایی که یک روایتی داریم که مفادش با استصحاب موافق است. روایت که موافق اصل باشد، فقیه نفس راحت میکشد.این جا هم قاعده روشی ،بستری فراهم میکند برای اینکه وقتی روایت میآید احرازش سهل المؤنه میشود.[16]

نظیر عبارت اصل محرز[17] در مورد استصحاب. چرا گفتند اصل محرز؟ یعنی محورش بر اصل بودن است،. ولی احراز هم میکنیم. اینجا هم الآن محور قاعده روشی،تولید محتوا نیست؛اما یک زمینهای را احراز میکند که در آن زمینه ادله ومحتوایی که میآیند موافق قاعده میشوند و این بسترسازی،بسیار پر فایده است.

پس درواقع آنچه غایت کار مجتهد به او ختم میشود، دلیل فقاهتی نیست؛اجتهادی است.به عبارت دیگر انسان مطمئن است حکم خدا این است ولی نه به این معنا که تولید محتوا کند.

قاعده روشی؛ تنقیح مناط

قاعده روشی، تنقیح مناط نیست؛تنقیح مناط، حیثیت حکم را دست میآورداما وقتی بعدا میگوییم مثال ً: «تصحیح تا ممکن است و ابطال به قدر ضرورت» ،این روشی است در تصحیح و در ابطال که این طور که من فعلا ًمیفهمم مناطی را به دست ما نمیدهد. یعنی یک وقتی است من دنبال حکَم و مالکات احکام هستم، اینجا میگوییم عقل محتوا و مالک رادرک میکند؛اما یک وقتی میگوییم عقل در نگاه کردنش به تشریع شارع، روش را کشف میکند. البته نه اینکه بر شرع تحمیل میکند. میگوید شارع روشش این است. از کجا کشف میکند؟ مثال ًاز همگرایی ادله که توضیح خواهیم داد.

قاعده روشی؛ مذاق الشارع

روش‌شناسی با مذاق الشارع هم تفاوت‌هایی دارد.یعنی مذاق الشارع در محتوا هم حکم می‌کند اما روش،درست کننده محتوا نیست، البته این درست است که مذاق خیلی مهم است و لذا بیش از آن کاربرد دارد. لذا مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء فرمودند اصحاب نسبت به مذاق شرع اعلم هستند [18]، ما نمی‌توانیم به صرف وجود یک سری مطالب از مذاق اصحاب فاصله بگیریم. هم اعلم بمذاق الشارع و شیخ انصاری هم تأیید کردند که و لقد اجاد حیث التجاء الی فهم الاصحاب.[19] ایشان مذاق را اصطلاحاً فهم گفتند.

استخراج قاعده روشی

عقل در نگاه کردنش به تشریع ـ شارع، روش را از شرع کشف می‌کند، نه اینکه بر شرع تحمیل می‌کند. می‌گوید: شارع روشش این است.

همگرایی ادلّه

از کجا کشف می‌کند؟ از همگرایی[20]. روش شناسایی شده، وقتی سر می‌رسد که بین قواعد مختلف ،همگرایی سر برسد. یعنی وقتی تمام قواعد را قرار می‌دهید و مقدماتش را در اذهان نوع عقلا، عرضه کنیم، آنها هم همگرایی را ببینند و تأیید کنند که همه دارد این روش را تأیید می‌کند.

شما ممکن است وقتی راه افتاد، دهها مورد بر خلافش پیدا کنید. کاملاً واگرایی، یا لااقل عدم همگرایی را ثابت کنید و شواهد علیه‌اش بیاورید،آن روش سر نمی‌رسد؛ شواهدی که به عرف عقلا وقتی عرضه کردید، می‌گویند این ها کجا یک روش همگرا درست کردند؟! همگرا نیستند.

اما اگر مجموع اینها را که دیدید، همه عرف عقلا می‌گویند: بله بله. این ها همگرا هستند. این ها یک روشی است که قابل اعمال است، آن وقت دیگر ممکن نیست به این روایت که می‌رسید بگویید خلاف قاعده است و نقتصر علی موردہ. کجایش خلاف قاعده است؟! روایت ،وقتی تمام ضوابط شرعی است. کشف فقه الحدیث ـ یک روایتی که می‌گویند خلاف قاعده است و بازگشتش به اینکه طبق قواعد بشود، خیلی مطلب مهمی است. فضای بحث فقهی را یک گام جلو می‌برد.

همگرایی؛ الغاء خصوصیت

البته الغاء خصوصیت، غیر از کشف همگرایی است. در الغاء خصوصیت داریم یک مؤنه و هزینه‌ی علمی می‌کنیم. لذا شما شک می‌کنید. همگرایی نه، ما بین صد تا دلیل کشف یک نفس الامری می‌کنیم. این، الغاء خصوصیت نیست.

آسیب شناسی

«**حبّ‌الشیء یعمی و یصم**[21]».باید توجه داشت که مبادا چون می‌خواهیم همگرایی ادله را ثابت کنیم به جای مهندسی منابع، آن‌ها را مهندسی و معماری کنیم. مهندسی و معماری چیست؟

سه روش دست‌یابی منابع

سه تا دست‌یابی ردیفی برای منابع علمی انسان و به‌طور کلی هر چه می‌دانند ممکن است:

مدیریت منابع
مهندسی منابع

معماری منابع[22]

لزوم پرهیز از معماری منابع

معماری به این معناست که ذهن طرف مقابل را خط بدهیم، که همه ادله را همگرا ببیند، شواهد همگرابودن را بیاوریم، اما آنجایی که نقض این است و خلافش است نیاوریم. این روش، در استنباط صادق نیست. در ما نحن فیه اگر معماری بکنیم غلط است.

در لغت، در اشتقاق کبیر[23] من این را زیاد عرض می‌کنم. اشتقاق کبیر، پیشرفتش و لذتش در این است که آدم از لغاتی که جامع‌گیری در آن‌ها آسان است به وجد می‌آید. مشکل، آن لغاتی است که نقض این است، آن ها را باید جواب داد.

حالا در اینجا هم که من عرض می‌کنم همگرایی نه یعنی فقط چشم‌مان آن‌هایی را که دوست می‌دارد ببیند. روش صحیح این است که با فرض صدق در استنباط هر چه ممکن است بیاورد، آن وقت عرضه کند.

این را می‌گوییم مرحله دوم که همان مهندسی صحیح منابع است. مهندسی صحیح، پشتوانه معماری است. مهندسی این است که تمام مرتبطات را بیاوریم. پیچ و مهره‌های مطالب علمی را پیدا کنیم. این پیچ برای این مهره است. این طور جمع‌آوری بشود. آن وقت اگر مهندسی تام صورت بگیرد دیگر بعداً هم کسی قادر نیست که این را از دست ما بگیرد.

الآن هم که می‌خواهند از هوش مصنوعی در فرایند استنباط استفاده کنند[24]، از این روش استفاده می‌کنند. ما نمی‌توانیم با معماری، نرم‌افزار را فریب بدهیم. وقتی همه منابع را به او دادیم، او سریع برای ما همه ادله را می‌آورد؛چه آن‌هایی که همگرایی را تأیید می‌کند، و چه آن‌هایی که رد می‌کند. مگر این‌که خود برنامه‌نویسی‌اش معماری باشد والاّ اگر برنامه‌نویسی‌اش مطلق باشد، همه منابع را، آن هم به نحو وافی و کافی به او داده باشند، سریع برای شما پیدا می‌کند، می‌گوید این‌که می‌خواهی بگویی این دلیل بر ضدّ آن است و این دلیل،موافق آن.

---

[1] مبحث بالا، گردآوری و تنظیم مطالبی است که در جلسات فقه النکاح سال ۱۳۹۸-۱۳۹۹ در تاریخ ۱۲/ ۹/ ۱۳۹۸ و ۱۷/ ۹/ ۱۳۹۸ و ۱۹/ ۹/ ۱۳۹۸ مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

[2] عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الأشعري عن ابن القداح عن أبي عبد الله ع قال: جاءت امرأة عثمان بن مظعون إلى النبي ص فقالت اي رسول الله إن عثمان يصوم النهار و يقوم الليل فخرج رسول الله ص مغضبا يحمل نعليه حتى جاء إلى عثمان فوجده يصلي فانصرف عثمان حين رأى رسول الله ص فقال له اي عثمان لم يرسلني الله تعالى بالرهبانية و لكن بعثني بالحنيفية السهلة السمحة أصوم و أصلي و ألمس أهلي فمن أحب فطرتي فليستن بسنتي و من سنتي النكاح(الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج5 ؛ ص494)

عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن زرقي بن الزبير عن سدير أنه سمع علي بن الحسين ع يقول من قال إذا اطلى بالنورة- اللهم طيب ما طهر مني و طهر ما طاب مني و أبدلني مكانك و مغفرتك شعرا طاهرا لا يعصيك اللهم إني تطهرت ابتغاء سنة المرسلين و ابتغاء رضوانك و مغفرتك شعر طاهر لا يعصيك اللهم طيب خلقي و طيب خلقي و زك عملي و اجعلني ممن يلقاك على الحنيفية السمحة ملة إبراهيم خليلك و دين محمد ص حبيبك و رسولك عامل بشرائعك تابعا لسنة نبيك ص آخذا به متأدبا بحسن تأديبك و تأديب رسولك و تأديب أوليائك الذين غذوتهم بأدبك و عرفتهم الحكمة في صدورهم و جعلتهم معادن لعلمك صلواتك عليهم من قال ذلك طهره الله من الدنس في الدنيا و من الذنوب و أبدله شعرا لا يعصيك الله و خلق الله بكل شعرة من جسده تسبيحة من تسبيحهم تعدل ألف تسبيحة من الكل يسبح له إلى أن تقوم الساعة و إن تسبيحهم تعدل أضعاف تسبيحة من تسبيح أهل الأرض. (الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج6 ؛ ص507)

و سئل علي ع- أ يتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين أحب إليك أو يتوضأ من رکو أبيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فإن أحب دينكم إلى الله الحنيفية السمحة السهلة(من لا يحضره الفقيه ؛ ج1 ؛ ص12)

[3] الأمور العامة هي التي يعم جميع الموجودات كالوجود الذي يعم الواجب و الممكن من الجوهر و العرض او اكثرها كالامكان الذي يعم الجوهر و العرض الذين هما اكثر الموجودات(درر الفوائد، ج ١، ص ١۶)

تطلق الأمور العامة على ذاك القسم من الفلسفة الذي لا يختص بقسم دون آخر. جاء في الشواهد الربوبية:" الإشراق الحادي عشر: في تعريف الأمور العامة التي يبحث عنها في أحد قسمي الفلسفة الإلهية، و الإشارة إلى أن كلام المتأخرين من الحكماء في تعريف الأمور العامة مضطرب"(الشواهد الربوبية، ص ٢٦-٢٨، و الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٩).

قال الحكماء في تعريف الفلسفة أنها:" الفلسفة هي العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه ".بناء على هذا التعريف فإن كافة العلوم أعم من الأدبية، الرياضية، المنطق و العلوم الطبيعية و الإلهية و علم النفس و النجوم و الهيئة و علم الأخلاق، و حتى الفقه و العلم المختص بالتكاليف الدينية، تدخل في الفلسفة، بل إنها مشمولة في التعريف المذكور. ذلك لأن كل واحد من هذه العلوم يبحث عن مجموعة من الموجودات و أحوالها و أوصافها و أحكامها، سواء كانت هذه الموجودات عينية أم ذهنية، جوهرية أم عرضية، مجردة أم مادية؛ لذلك كان أغلب الفلاسفة الإسلام يجمعون العلوم كافة. و في الفترة الأخيرة؛ و بالتحديد منذ القرن العاشر، انفصلت الفلسفة عن باقي العلوم، و أصبحت تقسم إلى أربعة أقسام؛ حيث كان المنطق كالجزء الذي لا ينفك عن الفلسفة، أما الأقسام الأربعة هذه، فهي عبارة عن:

١ - الأمور العامة: أي العلم بمجموعة من الأصول، و القوانين، و الأحكام الكلية اللازمة و الضرورية لأهل كل فن من الفنون العلمية؛ حيث يكون الاشتباه و الجهل بها مستلزما للاشتباه في المسائل المتعلقة بها. **و قد أطلق على هذا القسم العلم الكلي، و العلم الأعلى، و**

الإلهيات بالمعنى الأعم، و فلسفة ما قبل الطبيعة.

٢ - الطبيعيات: التي تبحث عن حقيقة الجسم و أقسامه و أنواعه و أحكامه و القوى الجسمانية و كل ما يتعلق بالجسم.

٣ - علم النفس: الذي يبحث عن وجود النفس و أقساماه، و قواها الظاهرة و الباطنة، و البقاء، و الفناء، و حدوثها، و قدمها، و المعاد الجسماني، و كافة الأحكام المتعلقة بها.

٤ - الإلهيات بالمعنى الأخص التي تبحث عن الذات و الصفات، و أفعال واجب الوجود، و العقول الكلية، و علاقتها بالعالم الجسماني، و مسائل أخرى متعلقة بها.

بعد بيان هذه المقدمة نقول: إن الأمور التي يبحث عنها في الحكمة المتعالية و الفلسفة الأولى عبارة عن عوارض الوجود بما هو وجود؛ (أي الأمور التي تعرض الوجود من دون واسطة أو بواسطة شرط أو قيد من حيث إنه وجود). إذا، هناك قسم منها هو الذوات؛ أي الموجودات المجردة مطلقا عن المادة؛ (بمعنى أنها الأمور التي لا تعلق لها بالمادة لا في الخارج و لا في الذهن، و لا التجزئة و التحليل كالعقول الكلية المستقلة في الوجود و القائمة بذواتها، و لا يراد منها العقول الجزئية المرتبطة بالبشر)، و يطلق على هذا القسم من العلم الذي يبحث عن هذه الموجودات في اليونانية "أثولوجيا"، و أطلق عليه أيضا "العلم الربوبي".

و هناك قسم آخر من عوارض الوجود بما هو وجود، و هو عبارة عن المعاني و المفاهيم الكلية التي تشتمل أيضا على الطبائع الكلية المادية، و لكن ليس من جهة أنها مادية الوجود، بل من جهة كونها موجودات عامة كلية و مطلقة. (كمفهوم الوحدة و الكثرة، و العلة و المعلول، و الحادث و القديم، و القوة و الفعل؛ حيث تشتمل على الموجودات المتعلقة بالمادة، و الموجودات المجردة عن المادة؛ لذلك لأن الموجود المتعلّق بالمادة متصف بهذه الأوصاف من حيث إنه موجود. فيمكن القول: إن وجود الجسم إما واحد أو كثير, علة أو معلول، قديم أو حادث، بالقوة أو بالفعل). إذا، من الأفضل القول في تعريف الأمور العامة: إنها عبارة عن الصفات العارضة على الموجود بما هو موجود، من دون أن يكون الوجود محتاجا في عروض تلك الصفات عليه إلى موجود طبيعي (كالجسم)، أو موجود رياضي (كالكم المتصل و المنفصل).

و بعبارة أخرى، الا يوجد أية ضرورة في عروض تلك الأوصاف على الوجود أن يمتلك استعدادا خاصا. (إذا، كل صفة لا يحتاج الوجود في عروضها عليه إلى استعداد خاص، بل إنها تعرض الوجود من دون استعداد سابق، فإنها صفة عامة و مجموعها "الأمور العامة".

أما كل صفة يحتاج الوجود في عروضها عليه إلى استعداد خاص، فلا تعتبر من جملة الأمور العامة، كالاتصال، و الانفصال، و التحيز، و المعاد، و الوضع، و الجهة، و أمثالها من العوارض التي تعرض الجسم الطبيعي، و كالأشكال الهندسية، و الاستقامة، و الانحناء، و التدوير، التي تعرض على الموجود الذي هو كم متصل. و الأوصاف و الأحوال التي تعرض الموجود الذي هو الكم المنفصل فالوجود في الحالة الأولى هو موجود طبيعي، و في الحالتين الأخيرتين هو موجود تعليمي). إذا، يجب الدقة و التأمل في هذه المسألة؛ (أي تفسير الأمور العامة بما قدمناه)، و التعجب من أولئك الحكماء و الفلاسفة الذين اضطربت كلماتهم في تعريف الأمور العامة.

و قد يطلقون الأمور العامة على الأوصاف و الأحوال التي لا تتعلق بواحد من الأقسام الثلاثة للوجود؛ أي واجب الوجود و الجوهر و العرض، (بل يجب أن تشتمل على الأقل على قسمين منها). و على كل الأحوال، فإن هذا التعريف غير صحيح؛ لأنه ينقض بدخول الكم المتصل و الكيف؛ (لأن الكم المتصل يعرض الجوهر و العرض. كما أن الجسم التعليمي يعرض الجسم الطبيعي الذي هو جوهر، و الخط يعرض السطح الذي هو عرض، و الكيف أيضا يعرض الجوهر؛ كالكيفيات النفسانية التي تعرض النفس، و تعرض العرض كالاستقامة و الانحناء العارض على الخط. فالكم المتصل و

الكيف العارضين على قسمين من الأقسام الثلاثة، ليسا من الأمور العامة و مسائل العلم الأعلى، بل هما من مسائل العلم الطبيعي).

و قد تطلق الأمور العامة و يراد منها الأحوال و الأوصاف الشاملة لكافة الموجودات أو أكثرها؛ حيث يكون الوجوب الذاتي و الوحدة الحقيقية و العلية المطلقة و نظائرها المختصة بواجب الوجود خارجة عن الأمور العامة، مع العلم أن جميعها من جملة الأمور العامة. و قد تطلق الأمور العامة و يراد منها الأوصاف و الأحوال التي تشتمل كافة الموجودات؛ كالوحدة و الكثرة و العلية و المعلولية و القدم و الحدوث و القوة و الفعل و نظائرها، أو على سبيل التقابل على نحو تكون تلك الصفة تشتمل على كافة الموجودات، مع انضمام صفة مقابلة لها؛ كالوجوب و الإمكان اللذين يشتملان على كافة الموجودات. و بما أن هذا التعريف مشتمل على كافة الأحوال و الأوصاف المتعلقة بكل واحد من الموجودات الثلاثة؛ لذلك أضافوا قيدا على تعريف الأمور العامة لإخراج الأحوال المختصة من تعريف الأمور العامة. و قالوا:

(الأمور العامة هي أحوال و أوصاف تشتمل، بذاتها أو من خلال ضم مقابلها، على كافة الموجودات)، بشرط تعلق غرض علمي بكل واحد من الطرفين المتقابلين؛ (بمعنى أن يبحث عن كل واحد من الطرفين المتقابلين بشكل مستقل و مباشر، و أن يتعلق غرض علمي بكل واحد من الطرفين مثال ذلك: قابلية الخرق و اللاتئام للتين هما من الأحوال المتعلقة بالجوهر و الجسم الطبيعي مع مقابلها، أي عدم قابلية الخرق و الإلتئام؛ حيث يمكن القول: إن كل موجود إما قابل للخرق و اللاتئام، أو لا يقبل ذلك. هذه الأوصاف التي لا يبحث عن عدميها في الفلسفة؛ حيث لا يترتب عليهما أي غرض علمي. و مثال آخر الوجوب، و لا الوجوب المقابل له على الرغم من اشتمالهما على كافة الموجودات، لكن لا يبحث عن لا الوجوب في الفلسفة؛ حيث لا يترتب عليه أي غرض علمي، بل إن الصفة المقابلة للوجوب و التي يبحث عنها في الفلسفة هي الإمكان. إذا، فهؤلاء قد أضافوا القيد المذكور لتعريف الأمور العامة؛ لكي لا يشتمل التعريف على كافة الأحوال المختصة بكل واحد من أقسام الوجود الثلاثة، ليصبح التعريف جامعا للأفراد و مانعا للأغيار)(قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، ص ۱۰۱-۱۰۴)

[4] پوسته (به انگلیسی: Theme) در رایانه، بسته‌ای شامل نگاره‌های گرافیکی است که برای دگرگونی ظاهر یک نرم‌افزار (سیستم‌عامل، مدیر پنجره، میزکار و...) به‌کار می‌رود.(ویکی پدیا)

پوسته ای تم (Theme) در حوزه رایانه معمولا به مجموعه‌ای از ویژگی‌های ظاهری گفته می‌شود که به صورت از پیش مشخص شده برای تعیین ای تغییر ظاهر المانهای گرافیکی در یک سیستم عامل، اپلیکیشن و ... به کار می‌رود. در زبان فارسی معمولا از واژه قالب نیز به عنوان معادلی برای همین اصطلاح استفاده می‌شود.

رنگ و فونت نوشته‌ها، شکل و ظاهر المانهای مختلف در یک رابط کاربری گرافیکی، طرح و استایل خطوط حاشیه‌ای، آیکن ها و حتی تصویر زمینه (یا کاغذ دیواری) از جمله مواردی هستند که ممکن است در یک پوسته مشخص شود. با تغییر یا انتخاب یک پوسته، این مشخصه‌های ظاهری به مقداری از پیش تعیین شده در آن پوسته تغییر داده می‌شوند.

وجود پوسته ها به کاربر اجازه می‌دهد ظاهر بخشهای مختلف یک سیستم عامل یا اپلیکیشن را به آسانی تغییر دهد. آن هم بدون اینکه لازم باشد تک تک ویژگی های ظاهری به صورت مجزا تغییر داده شوند. با این وجود معمولا کاربر می‌تواند به صورت جداگانه ویژگی‌های ظاهری که در تم انتخاب شده مطابق میل او نیستند را تغییر دهد.

بسیاری از سیستم عامل ها به صورت داخلی یا به واسطه نرم افزارهای شخص ثالث از پوسته ها پشتیبانی می‌کنند. برخی از اپلیکیشن ها نیز به صورت مستقل به کاربر اجازه می‌دهند با انتخاب پوسته، ظاهر محیط کاربری اپلیکیشن را متناسب با نیاز و سلیقه خود تغییر دهد.

ویندوز از جمله سیستم عامل‌هایی است که به صورت داخلی امکان انتخاب و تغییر Theme را فراهم کرده است. این تم ها شامل رنگ الوان ها، آیکن ها، تصاویر زمینه، صداها و نشانگر موس می‌شود.

به عنوان نمونه‌های دیگر از کاربردهای Theme ها می‌توان به تعیین ظاهر وبسایت در سیستم های مدیریت محتوای وب (مانند وردپرس) اشاره کرد. برخی از وب اپلیکیشن ها نیز امکان تغییر ظاهر از طریق انتخاب تم را برای کاربر نهایی فراهم می‌کنند.

گفتنی است در برخی از سیستم‌ها، علاوه بر مشخصه‌های ظاهری، ویژگی‌های دیگری نیز توسط پوسته‌ها قابل تغییر هستند. به عنوان نمونه‌ای از این ویژگی‌ها می‌توان به امکان تغییر صدای رویدادهای مختلف (مانند اعلان هشدار باتری) با انتخاب پوسته ها در سیستم عامل ویندوز اشاره کرد.(سایت تک دیک، مقاله قالب یا تم چیست؟)

[5] تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) ؛ ج2 ؛ ص351 ، وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۲۴۷-۲۴۸

[6] همان ؛ ص193 و معانی الاخبار،ص ۱۵۹ و المقنع، ص ۱۰۱-۱۰۲

[7] **شهید ثانی ره** در این باره می فرماید:

و الشاك في عدد الثنائية، أو الثلاثية، أو في الأوليين من الرباعية أو في عدد غير محصور: بأن لم يدر كم صلى ركعة؟ أو قبل إكمال السجدتين المتحقق بإتمام ذكر السجدة الثانية فيما يتعلق بالأوليين و إن أدخل معهما غيرهما، و به يمتاز عن الثالث يعيد الصلاة. لا بمجرد الشك. بل بعد استقراره بالتروي عند عروضه و لم يحصل ظن بطرف من متعلقه، و إلا بنى عليه في الجميع، و كذا في غيره من أقسام الشك و إن أكمل الركعتين الأوليين بما ذكرناه من ذكر الثانية، و إن لم يرفع رأسه منها و شك في الزائد بعد التروي(الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كلانتر)، ج1، ص:۷۰۶- 707)

الضابط في جميع أبواب الشكّ أنّه عند عروضه يجب التروّي، فإن غلب على ظنّه شيء بنى عليه مطلقا، و إن تساوى الاحتمالان لزمه ما فصل.(الحاشية الثانية على الألفية؛ ص: 610)

نظر **محقق سبزواری** در مقابل نظر ایشان است:

و اعلم أنه ذكر الشارح الفاضل في شرح الشرائع أن من عرض له الشك في شيء من أفعال الصلاة يجب عليه التروي فإن ترجح عنده أحد الطرّفين عمل عليه و إن بقي الشك بلا ترجيح لزمه حكم الشاك و الرواياتغير ناهضة بالدلالة على ذلك فإن مقتضاها أن الظان يعمل بمقتضاه و الشاك يعمل بما رتب عليه و الاحتياط فيما ذكره(ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد؛ ج2، ص: 368)

و همین طور **صاحب حدائق**:

ثم انه قد صرح شيخنا الشهيد الثاني بأن من عرض له الشك في شيء من أفعال الصلاة يجب عليه التروي فإن ترجح عنده أحد الطرفين بنى عليه و ان بقي الشك بلا ترجح لزمه حكم الشاك.

و أنت خبير بأن الأخبار خالية من ذلك و تقييد إطلاقها من غير دليل مشكل و ان كان الأحوط ما ذكره (قدس سره) و الله العالم.(الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج9، ص: 209)

لكن **وحید بهبهانی** تمام قد از شهید دفاع می کند:

الثامن: قال في «شرح اللمعة» و غيره: إنّ الشكّ المعتبر الذي يبطل به الصلاة كالشكّ بين الأوّلتين مثلا، أو الذي يوجب الاحتياط بعد البناء على الأكثر و التسليم، كالشكّ في الأوّلتين من الرباعيّة، أو غيرها من الشكوك التي يكون معتبرا بمجرّد الشكّ، بل بعد استقراره بالتروّي عند عروضه،

و منعه بعض المتأخّرين مستدلّا بإطلاق الأخبار، فمجرّد عروض الشكّ بين الأوّلتين مثلا تبطل الصلاة، و قس عليه غيره.

و الي خفى فساده، لأنّ الإطلاق إنّما ينصرف إلى الكامل و هو المستقر، الي بمجرّد الخطور و البدار، كما الي خفى على من لاحظ المحاورات العرفيّة في قوله: أنا شاكّ في كذا، و قوله: الي أدري أنّه كذا و كذا، و قوله: فلان الي يدري أنّه كذا و كذا، أو لم يدر أنّه هكذا و هكذا، أو لم أحفظ أو الي تحفظ، و أمثال هذه العبارات.

مع أنّه لو تمّ ما ذكره لم يكد يوجد من الي يكون كثير الشكّ.

مع أنّ العادة التروّي في استحصال المطلوب، و الخلاص عن الاشتباه فيه، و عن حزازات الالتباس، و مفاسد عدم الدرية، كما هو واضح بلا مرية.

فلا يقولون: أنا شاكّ، و أمثاله على سبيل الإطلاق، إلّا بعد عدم الحصول و عدم الخلاص، سيّما إذا أرادوا العلاج لشكّهم، و أنّهم على أيّ نحو يبنون أمرهم، سيّما في مقام الهموم التوقيفية، مثل الأدوية و المعاجين، و كيفيّة علاج الأمراض، إلى غير ذلك، و خصوصا ما هيّات العبادات، كما الي يخفى.

و أيضا كثيرا ما يظهر الحال بالتروّي، أو مضيّ زمان ما بعد الشكّ البدايي، ففي أيّ خبر ذكر أنّه بعد التروّي ظهر ذلك، أو بعد مضيّ زمان ظهر أنّ الأمر كان كذا، و أمثال هذا، فتأمّل جدّا! و الشكّ إلّا أنّه بعد التروّي ظهر ذلك، أو بعد مضيّ زمان ظهر أنّ الأمر كان كذا، و أمثال هذا، فتأمّل جدّا! و حدّ قد اذا التروّي هو الذي أهل أيضا لو اعتبر البدايي يلزم الحرج، أو الهرج و المرج، فتأمّل جدّا! و حدّ قد اذا التروّي هو الذي أهل العرف يبنون عليه أمرهم في كمهم بأنّ الشاكّ في كذا، أو استقرّ الشكّ، و أمثال هذا.

و بالجملة، هو الذي يجيئون فيسألون بأن يقولوا: شككت في كذا، أو لم أدر هو كذا أو كذا، إلى غير ذلك، و هو حدّ معروف مسلّم يبنى عليه الأمر في المحاورات من دون تأمّل، كما هو الحال في المحاورات و الأسئلة و الأجوبة بين الكلّ، من دون شائبة إشكال من أحد منهم و الي تزلزل.

و الحاصل، أنّه ما لم يستقر الشكّ الي يقولون: شككت، أو الي ندري، و أمثال ذلك على سبيل الإطلاق، فالحظ.

مع أنّ بعض الأخبار ينادي بالتروّي و الاستقرار، مثل قول الصادق عليه السّلام:«إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أم أربعا و وقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث، و إن وقع رأيك على الأربع فسلّم [و انصرف]، و إن اعتدل وهمك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس»

و قوله عليه السّلام: «و إن كنت ال تدري ثالثا صلّيت أم أربعا و لم يذهب وهمك إلى شيء» فكذا، و إن ذهب وهمك إلى شيء فكذا.

و قوله عليه السّلام: «من سها فلم يدر» كذا أو كذا، و اعتدل شكّه فكذا، و إن كان أكثر وهمه إلى كذا فكذا، إلى غير ذلك من أمثال هذه .

و كذا ما ورد من أنّه «ما أعاد الصلاة فقيه قطّ يحتاج لها و يدبّرها حتّى ال يعيدها»

و كذا الأخبار المذكورة في كثير الشكّ و ما ورد في حفظ الصلاة بالخاتم و نحوه و غير ذلك فتأمّل جدّا!(مصابيح الظلام؛ ج9، ص: 321-۳۲۳)

صاحب جواهر اما كلام شهيد را نقد مى كند:

ثم على تقدير ذلك فهل يجب عليه التروي أو يجوز له القطع قبله؟ وجهان ال يخلو أولهما مع كونه أحوط من قوة، بل صرح به ثاني الشهيدين في المسالك، بل لعله ظاهر روضته، إلا أن الأقوى خلافه، للأصل و إطلاق الأدلة سيما في غير المقام من أفراد الشك في الركعات و الأفعال الذي لم يذكر أحد فيه وجوب التروي، و دعوى عدم صدق أنه شاك قبل التروي واضحة الفساد، و إلا لاقتضى جواز الأفعال حال التروي لعدم حصول الشك، كما أنه ال دلالة في نصوص ذهاب الوهم على ذلك، ضرورة إمكان إرادة اتفاق ذهاب الوهم، أو أنه لو تروى أو نحو ذلك مما ال دلالة فيه على الوجوب، فمن الغريب ما في المسالك من االستدالل بنحو ذلك، و اذا أنكر عليه سبطه في المدارك، و منه يعلم ما في كالم الفاضل البهبهاني في شرح المفاتيح، فالتحقيق حينئذ جواز البناء مع التذكر قبل صدور المنافي منه كالسكوت الطويل و فوات الموالاة في أفعال الصالة و نحو ذلك، و له استئناف الصالة مع صدق الشك، لإطالق الأمر باإلعادة عند حصوله المقيد بما إذا لم يتفق الذكر له قبل صدور المنافي الذي له أن يفعله حال الشك، بل له استئناف الصالة و االكتفاء بالشك مبطال من غير حاجة إلى فعل مبطل آخر غيره، هذا.

و على تقدير وجوب التروي فهل يقدر بخروجه عن الصالة مثال و نحو ذلك أم ال؟ ال يبعد الثاني، فيتروى مقدار يكتفي به الناس في مثل ذلك، فتأمل(جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج12، ص: 306)

[8] (مسألة 4): ال يجوز العمل بحكم الشكّ من البطالن أو البناء بمجرّد حدوثه، بل ال بدّ(۱) من التروّي(۲) و التأمّل حتّى يحصل له ترجيح أحد الطرفين، أو يستقرّ الشكّ(العروة الوثقى (المحشى)؛ ج3، ص: 249)

1- 1. مقتضى الصناعه عدم الوجوب؛ إلطالق الدليل، ولكنّ االحتياط ال يُترك. (تقى القمّى).

2- 2. على الأحوط، وعدم وجوبه ال يخلو من قوّه. (الجواهرى). * على الأحوط. (الحكيم، محمد الشيرازى، حسن القمّى). * على الأحوط، والا يبعد عدم وجوبه. (الخوئى).(العروة الوثقى و التعليقات عليها، ج ۸، ص ۴۷۳)

و أمّا الثاني أعني التروّي في الشكوك غير الصحيحة كالشكّ في الأوليتين، أو في صالة المغرب فقد ذكر في المتن وجوبه أيضاً، بل ذكر أنّ الأحوط استدامة التروّي إلى أن تنمحي صورة الصالة أو يحصل اليأس من العلم أو الظنّ، و إن كان الأقوى جواز الإبطال بعد استقرار الشكّ.

و تفصيل الكلام في المقام يستدعي التكلّم في جهات:

الوالى: هل الشكّ في الأُوليين موجب للبطلان بمجرّد حدوثه و إن ارتفع بقاءً، فمسمّى الشك ناقض للصلاة كالحدث و الاستدبار، أو أنّ المعنون وهو الاستمرار و المضيّ على الشكّ للزوم حفظ الأُوليين، فلا يقدح عروضه بعد ما تبدّل و انقلب إلى اليقين أو إلى الظنّ على القول بحجّيته في باب الركعات؟ وجهان بل قولان.

ربما يتراءى من بعض النصوص الأوّل، كصحيحة زرارة: «رجل لا يدري واحدة صلّى أم ثنتين، قال: يعيد» فانّ ظاهره أنّ مجرّد الشكّ مبطل. و قد مرّ غير مرّة أنّ الأمر بالإعادة إرشاد إلى الفساد. و نحوه غيره.

و لكن بإزائه روايات أُخر عمتبرة دلّت على أنّ البطلان إنّما هو من أجل عدم جواز المضيّ على الشكّ، و عدم حصول الامتثال ما لم يكن حافظاً للأُوليين و ضابطاً لهما، و أنّ الغاية من الإعادة المأمور بها إنّما هي إحراز الأُوليين و تحصيل الحفظ و اليقين، فلا مقتضي لها و لا زال الشكّ و تبدّل إلى اليقين، فتكون هذه النصوص شارحة للمراد من الطائفة الأُولى، و هي كثيرة:

منها: صحيحة زرارة: «كان الذي فرض اللّه على العباد إلى أن قال: فمن شكّ في الأوليتين أعاد حتّى يحفظ و يكون على يقين ...» إلخ

و صحيحة ابن مسلم: «عن الرجل يصلّي و لا يدري أ واحدة صلّى أم ثنتين قال: يستقبل حتّى يستيقن أنّه قد أتمّ...» إلخ

و صحيحة ابن أبي يعفور: «إذا شككت فلم تدر أ في ثلاث أنت أم في اثنتين أم في واحدة أم في أربع، فأعد و لا تمض على الشكّ» و نحوها غيرها، و هي صريحة فيما ذكرناه. إذن فاحتمال البطلان بمجرّد الشكّ ضعيف جدّاً.

الجهة الثانية: بعد ما لم يكن الشكّ بمجرّده مبطلاً كما عرفت فهل يجب التروّي؟ بل هل يجب الانتظار إلى فوات الموالاة، أو يجوز رفع اليد بمجرّد الشكّ و التبديل بفرد آخر؟.

الظاهر هو الجواز و عدم وجوب التروّي، للإطلاق في أدلّة الإعادة. و دعوى الانصراف إلى الشك المستقرّ المنوط بالتروّي بل بيّنة و برهان، فانّ حال الشكّ و ما يرادفه من التعبير بـ «لا يدري» المأخوذ في نصوص المقام بعينه حاله في أدلّة الأُصول العملية لا يراد به في كل المقامين إلاّ مسامحة، الصادق على مجرّد التردد و عدم اليقين، لما عرفت من أنّ الشكّ لغة خلاف اليقين، و أنّ المكلّف المتفت لا يخلو عن اليقين بالشيء أو عن خلافه و لا ثالث، فاذا لم يكن متيقّناً فهو شاكّ لا محالة، فيندرج في موضوع الأدلّة و تشمله أحكامها من غير حاجة إلى التروّي بمقتضى الإطلاق. فالقول بوجوب التروّي ضعيف.

و أضعف منه دعوى وجوب تمديده و الانتظار إلى أن تفوت الموالاة، فإنّ هذا بعيد غايته، لا تحتاج إلى مئونة زائدة، و ليس في الأخبار من ذلك عين و لا أثر، بل المذكور فيها إعادة الصلاة بعد الشكّ. فالتقييد بالصبر مقدار ربع ساعة مثلاً كي تنمحي الصورة و تفوت الموالاة يحتاج إلى الدليل، و ليس في الأدلّة إيعاز إلى ذلك فضلاً عن الدلالة. فهو مدفوع بالإطلاق جزماً، هذا.(موسوعة الإمام الخوئي؛ ج18، ص: 212-214)

[9]هرگاه در حال وضو شک کند که در نماز وضو شکسته است؛ باید دوباره وضو بگیرد و نمازش را از سر بگیرد (مقدار فکر کند) اگر به یکی از طرفین یقین آورد طبق آن عمل کند و الّا عمل را زود انجام دهد.(توضیح المناسک(لنگرودی)؛ ص: 194)

مسأل 261- كسى كه رد حال طواف رد تعداد دورها شك كند نبايد رد حال شك طواف را اداما دهد. بلكه بايد فكر كند و اگر به يك طرف شك اطمينان پيدا كرد طبق آن عمل كند، و الّا طواف را از ابتدا شروع كند(احكام عمره مفرده (فاضل)؛ ص: 124)

آية اللّه مكارم: همه شكها احتياج به مختصرى فكر دارد تا مشمول دلّه شك گردد.(مناسك حج (محشى)؛ ص: 325)

مسأله 348. شك رد عدد شوطها رد صورتى كه پس از اتمام به نتيجه نرسد مطلقا مايه بطلان طواف است و بهتر است براى طواف دوم، مقدارى صبر كند، كه موالات بين دو طواف از ميان برود.(مناسك حج و احكام عمره (سبحانى)؛ ص: 113)

24- س- اگر رد حال طواف اى سعى اى رد نمازشك كند كه شوط چندم و اى ركعت چندم است، و باهمين حال طواف و سعى و نماز را اداما دهد، بعد به يك طرف شك، يقين كند و اعمال را تمام نمايد، آيا عملش به نحوى كه ذكر شد، صحيح است؟

ج- اگر طواف اى سعى را در حال شك اداما داد و بعد يقين به صحت پيدا كرد، اشكال ندارد و طواف و سعى صحيح است؛ ولى در نماز بدون تروى محل اشكال است، و احوط اعادة آن است.(مناسك حج (امام خمينى)؛ ص: 155)

السيد الخوئي قدس سره: در فرض مسأله وظيفه اش از سر گرفتن سعى است و سعى در حال شك و اداما آن صحيح و مجزى نيست.

السيد الگلپايگاني قدس سره: در صورتى كه در سعى شك وا مبدّل به يقين بشود و احراز عدد اشواط نمايد و سعى را به رجاء كشف حال اداما داده است، سعى وا صحيح است و اما راجع به طواف اگر از دليل طواف لزوم حفظ هر شوط استفاده شود، حكم به صحت مشكل است و الّا صحّت بعيد نيست.

السيد السيستاني: س: إذا أكمل سعيه مترددا في صحّته أو شاكا في عدد الأشواط ثمّ تيقّن بصحّته و عدم نقصان فيه و لا زيادة فهل يصحّ عمله؟

ج: الظاهر صحّته. و في آخر مناسكه ص 377: إذا أتى بمقدار من شوط في الطواف أو السعي و هو في حال الشك في العدد فلا مانع من الاستمرار مع وجود الشك فيما لو ارتفع الشك بعد ذلك.

السيد الشبيري: صحيح است طواف و سعى. يقين به عدد اشواط در اثناء بعد از ترديد و شك و ياقين به عدد بعد از طواف محكوم به صحت است.

*** الشيخ البهجت: با فرض تبدّل به يقين محكوم به صحت است.

الشيخ التبريزي قدس سره: الأحوط إعادته بعد صلاة الطواف. و در مورد سعى همفرموده: در صورت شك در اشواط يستأنف على الأحوط و لو تيقّن بعد بعدم النقصان و الزيادة.

الشيخ الفاضل: نبايد در حال شك به طواف اداما دهد، بلكه بايد تورّى كند اگر اطمينان به يك طرف حاصل شد و الّا بايد طواف را از سر بگيرد. (آراء المراجع في الحج (بالعربية)، ج2، ص: 95-۹۶)

اگر در حال طواف كردن ميان شوطهاى طواف وا شك وجود آمد و در همان حال شك طواف خود را اداما داد و سپس شك وا برطرف شد و طواف را تمام كرد آن طواف خود را باطل نمود و احتمال شوط هفت را انجام داد و نماز را نيز پشت مقام خواند و از دستانش پرسوجو كرد، آنها

نسبت به طواف وا اطمينان داشتن و تأكيد كردند، آيا به همين طواف خود اكتفا كنند يا نه؟

[جواب]

باسمه تعالى: در هر دو صورت ذكر شده، احتياط آن است كه آنها را اعاده نمايد، و اللّه العالم.(استفتاءات جديد حج (تبريزى)؛ ص: 253)

مسأله 725

هرگاه در عدد شوطهاى سعى شك دارد و با حال تردديه به سعى خود ادامه داد پس از تأمل و داخل شدن در شوط بعدى يقين به عدد شوطها پيدا كرد و با يقين سعى را تمام كرد چون كفايت سعى در حال شك روشن نيست بلكه وظيفه وا از سر گرفتن سعى بوده صحت سعى محل اشكال است؛ و احتياط اعاده سعى است مگر اين كه سعى را با حال تردديه به رجاء كشف حال ادامه داده باشد در اين صورت بعيد نيست سعيش صحيح باشد؛ مع ذلك احتياط بر اعاده سعى است.(توضيح المناسك(لنگرودى)؛ ص: 214)

[10] كما اينكه مرحوم وحيد بهبهانى براى اثبات لزوم تحرى در شكوك مبطل نماز،به روايت «ما اعاد الصلاة فقيه قط» تمسك كردند:

مع أنّ بعض الأخبار ينادى بالتوّي و الاستقرار، مثل قول الصادق عليه السّلام:«إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أم أربعا و وقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث، و إن وقع رأيك على الأربع فسلّم [و انصرف]، و إن اعتدل وهمك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس»

و قوله عليه السّلام: «و إن كنت لا تدري ثلاثا صلّيت أم أربعا و لم يذهب وهمك إلى شيء» فكذا، و إن ذهب وهمك إلى شيء فكذا.

و قوله عليه السّلام: «من سها فلم يدر» كذا أو كذا، و اعتدل شكّه فكذا، و إن كان أكثر وهمه إلى كذا فكذا، إلى غير ذلك من أمثال هذا .

و كذا ما ورد من أنّه «ما أعاد الصلاة فقيه قطّ يحتاج لها و يدبّرها حتّى لا يعيدها» و الأخبار المذكورة في كثير الشكّ و ما ورد في حفظ الصلاة بالخاتم و نحوه و غير ذلك فتأمّل جدّا!(مصابيح الظلام؛ ج9، ص:۳۲۳)

[11] الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج3 ؛ ص33 و وسائل الشيعة / ج1 / 464

[12] و أخرج سعيد بن منصور و عبد بن حميد و ابن المنذر من طريق سعيد بن جبير ان ابن عباس سئل عن الحرج فقال ادعوا لي رجلا من هذيل فجاء فقال ما الحرج فيكم فقال الحرجة من الشجر التي ليس لها مخرج فقال ابن عباس هذا الحرج الذي ليس له مخرج(الدر المنثور في التفسير بالمأثور ?ج4،ص:371)

الحرج هو الضيّق، و منه الحرجة، و هي الشجرات الملتفّة لا تسلك، لالتفاف شجراتها، و كذلك وقع التفسير فيه من الصحابة رضى اللّه عنهم.روى أنّ عبيد بن عمير جاء في ناس من قومه إلى ابن

عباس، فسأله عن الحرج، فقال: أو لستم العرب؟ فسألوه ثلاثا. كلّ ذلك يقول: أو لستم العرب! ثم قال: ادع لي رجلا من هذيل، فقال له: ما الحرج فيكم؟ قال: الحرجة من الشجر: ما ليس له مخرج و قال ابن عباس: ذلك الحرج، و ال مخرج له .(احكام القرآن ?ج3،ص:1304-١٣٠٥)

حدثني يونس بن عبد الأعلى قال: أخبرنا ابن وهب، قال: ثني سفيان بن عيينة، عن عبيد الله بن أبي يزيد، قال: سمعت ابن عباس يسأل عن: ام جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ قال: ما هانه من هذيل أحد؟ فقال رجل: نعم، قال: ما تعدون الحرجة فيكم؟ قال: الشيء الضيق. قال ابن عباس: فهو ذلك. حدثنا الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، عن ابن عيينة، عن عبيد الله بن أبي يزيد، قال: سمعت ابن عباس، و ذكر نحوه، إلا أنه قال:فقال ابن عباس: أ اه هنا أحد من هذيل؟ فقال رجل: أنا، فقال أيضا: ما تعدون الحرج؟ و سائر الحديث مثله. (جامع البيان فى تفسير القرآن، ج17، ص: 143)

[13] حدثنا عبد الله بن جعفر عن محمد بن عيسى عن النضر بن سويد عن علي بن صامت عن أديم بن الحسن [الحر] قال أديم سأله موسى بن أشيم يعني أبا عبد الله ع عن آية من كتاب الله فخبره بها فلم يبرح حتى دخل رجل فسأله عن تلك الآية بعينها فأخبره بخلاف ما أخبره قال ابن أشيم فدخلني من ذلك ما شاء الله حتى كنت أبا قلبي يشرح بالسكيني و قلت تركت قتادة بالشام ال يخطي في الحرف الواحد الواو و شبهها و جئت إلى من يخطي هذا الخطاء كله فبينا أنا كذلك إذ دخل عليه رجل آخر فسأله عن تلك الآية بعينها فأخبره بخلاف ما أخبرني و الذي سأله بعدي فتجلى عني و علمت أن ذلك تعمد منه فحدثت بشيء في نفسي فالتفت إلي أبو عبد الله ع فقال اي ابن أشيم ال تفعل كذا و كذا فحدثني عن الأمر الذي حدثت به نفسي ثم قال اي ابن أشيم إن الله فوض إلى سليمان بن داود ع فقال هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب و فوض إلى نبيه فقال ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض إلى نبيه فقد فوض إلينا اي ابن أشيم من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإيمان و من يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا أ تدري ما الحرج قلت ال فقال بيده و ضم أصابعه كالشيء المصمت الذي ال يخرج منه شيء و ال يدخل فيه شيء.(بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم ؛ ج1 ؛ ص386)

95- عن أبي بصير عن خيثمة قال: سمعت أبا جعفر ع يقول إن القلب ينقلب من لدن موضعه إلى حنجرته ما لم يصب الحق، فإذا أصاب الحق قر ثم ضم أصابعه ثم قرأ هذه الآية «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام و من يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا»

قال: و قال أبو عبد الله لموسى بن أشيم: أ تدري ما الحرج قال: قلت ال، فقال بيده و ضم أصابعه كالشيء المصمت- ال يدخل فيه شيء و ال يخرج منه شيء(تفسير العياشي ؛ ج1 ؛ ص377)

[14] هذا، و قد جعل بعض الساده الفحول الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده، و جعل قوله عليه السّلام«ال تنقض اليقين بالشكّ» دليلا على الدليل- نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الواحد- حيث قال إنّ الاستصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء، دليل شرعيّ رافع لحكم الأصل، و مخصّص لعمومات الحلّ- إلى أن قال في آخر كلامه سيأتي نقله ليس عموم قوله عليه السّلام «ال تنقض اليقين بالشكّ» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب و جزئيّاته، إلّا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة انتهى.

أقول معنى الاستصحاب الجزئيّ في المورد الخاصّ- كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر- ليس إلّا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقا، و هل هذا إلّا نفس الحكم الشرعيّ؟و هل الدليل عليه إلّا قوله عليه السّلام ال تنقض اليقين بالشكّ» و بالجملة الفرق بين

الاستصحاب و سائر القواعد المستفادة من العمومات(فرائد الأصول ؛ ج۳ ؛ ص۱۹)

[15] قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي، و إما أن يحصل له الظن، و إما أن يحصل له الشك.

و قد عرفت: أن القطع حجة في نفسه لا يجعل جاعل، و الظن يمكن أن يعتبر في متعلقه لأنه كاشف عنه ظنا، لكن العمل به و الاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعا، و هو غير واقع إلا في الجملة، و قد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية في الجزء الأول من هذا الكتاب

و أما الشك، فلما لم يكن فيه كشف أصلا لم يعقل أن يعتبر، فلو ورد في مورده حكم شرعي- كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا- كان حكما ظاهريا؛ لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض.

و يطلق عليه الواقعي الثانوي أيضا؛ لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، و ثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه؛ لأن موضوع هذا الحكم الظاهري- و هي الواقعة المشكوك في حكمها- لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة و الشك فيه.

مثلا: شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا في ما نحن فيه شك المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخرا طبعا عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعي بقول مطلق، و هذا وارد ظاهري؛ لكونه المعمول به في الظاهر، و واقعي ثانوي؛ لأنه متأخر عن ذلك الحكم؛ لتأخر موضوعه عنه.

و يسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري «أصلا»، و أما ما دل على الحكم الأول- علما أو ظنا معتبرا- فيختص باسم «الدليل»، و قد يقيّد ب «الاجتهادي»، كما أن الأول قد يسمى ب «الدليل» مقيدا ب «الفقاهتي». و هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني؛ لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه و الاجتهاد(فرائد الأصول ؛ ج2 ؛ ص9-۱۰)

[16] در فضای استدلالات فقها بسیار دیده می شود مواردی که در همان ابتدا و قبل از ورود به بحث از امارات،استناد به اصل صورت می گیرد.شاید یکی از وجوه تقدم را بتوان در این نکته یافت که ما با دو گونه اصل مواجهیم:

اصول عملیه رافع تحیر که رتبه ای متأخر از ادله و امارات دارند.

اصول رویکردساز که بستری برای بررسی ادله محتوایی ایجاد می کنند .

دسته دوم در واقع بستری برای محک زدن امارات و ادله هستند که کدام یک از طرفین استدلال موونه بیشتری دارند و اثباتشان خلاف اصل است.این دسته در مقام طرح بحثی، رتبه ای مقدم دارند چه این که قرار است بستر محک امارات باشند.

[17] أن الاصول قد تكون من الاصول المحرزة النظرة إلى الواقع، بمعنى أن المستفاد من أدلتها البناء العملي على أن مفادها هو الواقع، كالاستصحاب و قاعدة الفراغ و التجاوز، بناء على كونها من الاصول لا من الأمارات. و قد تكون من الاصول غير المحرزة، بمعنى أن المستفاد من أدلتها أنها وظائف عملية مجعولة في ظرف عدم الوصول إلى الواقع لا البناء على أن مفادها هو الواقع كالبراءة العقلية و الشرعية. (مصباح الأصول (طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج1، ص:٢٤٠-241)

الاصول التنزيلية و المحرزة:

الاصول العملية الشرعية تارة تكون مجرد وظائف عملية بلسان انشاء حكم تكليفي ترخيصي أو الزامي، بدون نظر بوجه الى الاحكام الواقعية، و هذه اصول عملية بحتة. و اخرى تذل فيها عناية اضافية، إذ تطعم بالنظر الى الاحكام الواقعية، و هذه العناية يمكن تصويرها بوجهين:

أحدهما: أن يجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزلة الحكم الواقعي، كما قد يقال في أصالة الحل و أصالة الطهارة، إذ يستظهر ان قوله (كل شيء لك حلال) أو (كل شيء لك طاهر حتى تعلم) تنزيل مشكوك الحلية و مشكوك الطهارة منزلة الحلال الواقعي و منزلة الطاهر الواقعي، خلافا لمن يقول: إن دليل هذين الاصلين ليس ناظرا الى الواقع، بل ينشئ بنفسه حلية أو طهارة بصورة مستقلة...

و يسمى الاصل في حالة بذل هذه العناية التنزيلية بالأصل التنزيلي. و قد تترتب على هذه التنزيلية فوائد، فمثل إذا قيل بأن أصل الاباحة تنزيلي، ترتب عليه حين تطبيقه على الحيوان مثل، طهارة مدفوعه ظاهرا، لأنها مترتبة على الحلية الواقعية، و هي ثابتة تنزيلا، فكذلك حكمها. و أما إذا قيل بأن أصل الاباحة ليس تنزيليا بل انشاء لحلية مستقلة، فلا يمكن ان ننقح بها طهارة المدفوع، و هكذا.

و الآخر: أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوم له منزلة اليقين، بأن تجعل الطريقية في مورد الاصل، كما ادعي ذلك في الاستصحاب من قبل المحقق النائيني و السيد الاستاذ -على فرق بينهما، حيث ان الأول اختار: ان المجعول هو العلم بلحاظ مرحلة الجري العملي فقط و الثاني اختار: ان المجعول هو العلم بلحاظ الكاشفية- فلم يبق على مسلك جعل الطريقية فرق بين الاستصحاب و الامارات في المجعول على رأي السيد الاستاذ.

و يسمى الاصل في حالة بذل هذه العناية بالاصل المحرز. و هذه المحرزية قد يترتب عليها بعض الفوائد في تقديم الاصل المحرز على غيره، باعتباره علما و حاكما على دليل الاصل العملي البحت، على ما أتي في محله ان شاء الله تعالى.

و هناك معنى آخر للاصول العملية المحرزة ينسجم مع طريقتنا في التمييز بين الامارات و الاصول، و هو انه كلما لوحظ في جعل الحكم الظاهري ثبوتا أهمية المحتمل فهو اصل عملي. فان لوحظ منضما اليه قوة الاحتمال أيضا. فهو اصل عملي محرز، كما في قاعدة الفراغ، و إلا فلا.

و المحرزية بهذا المعنى في قاعدة الفراغ لا تجعلها حجة في مثبتاتها، إلا ان استظهارها من دليل القاعدة يترتب عليه بعض الآثار أيضا، من قبيل عدم شمول دليل القاعدة لموارد انعدام الامارية الكشف نهائيا.

و من هنا يقال: بعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلم بعدم التذكر حين العمل.(درس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامى) ؛ ج2 ؛ ص305-٣٠۶)

[18] و فهم الفقهاء مقدم لأنهم أدرى بمذاق الشارع و أعلم (شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر؛ ص: 250)

[19] المكاسب،ج:۴،ص:۲۵۲

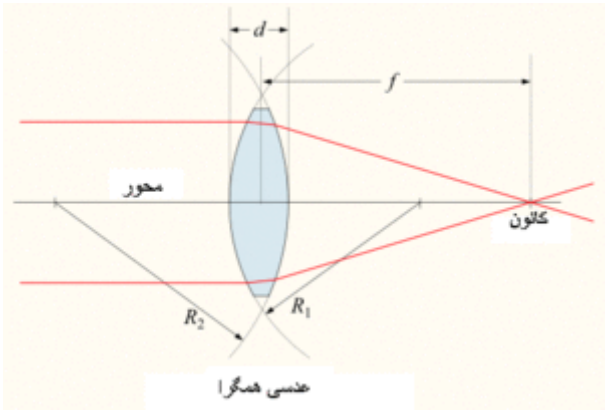
[20] همگرایی و واگرایی اصطلاحی است که در علوم مختلف به کار می رود. اما می توان ریشه این استعمالات را در علومی مانند فیزیک و ریاضیات دانست، در فیزیک سخن از همگرایی و واگرایی نور است:

همگرایی نور به معنی رسیدن پرتوهای موازی نور در یک نقطه مشترک به هم است. در عکاسی، پدیده همگرایی نور پس از تابش پرتوهای موازی نور به سطح یک عدسی محدب روی می‌دهد.

عدسی همگرا ای عدسی کوژ ای عدسی محدب گونه‌ای از عدسی است که پرتوهای موازی تابیده شده به روی‌هٔ خود را در سمت دیگر خود در نقطه‌ای به نام نقطه کانونی متمرکز نموده و پدیدهٔ همگرایی نور را باعث می‌شود.

لبهٔ این عدسی‌ها (دو لبهٔ بالایی و پایینی در تصویر) نازک، و میانهٔ آن‌ها پهن‌تر است. عدسی واگرا وارونهٔ عدسی محدب کار می‌کند.

این عدسی در عینک افراد دوربین کاربرد دارد زیرا در افراد دوربین تصویر اجسام نزدیک در پشت شبکیه تشکیل می‌شود تحدب عدسی کاهش یافته و چشم فرد کوچک‌تر می‌شود و عدسی همگرا همگرایی نور و تحدب آن را افزایش و باعث افتادن تصویر روی شبکیه می‌شود.



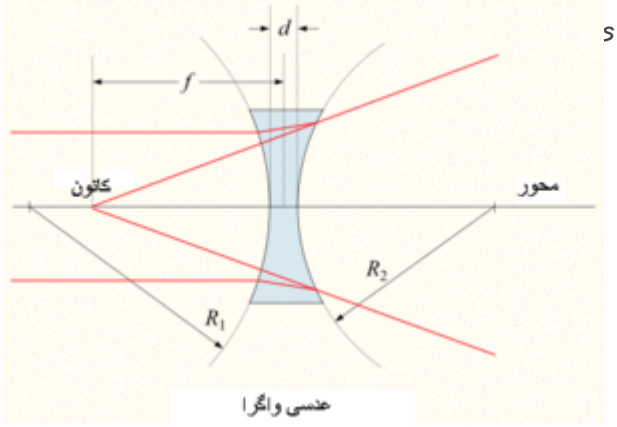
عکس پدیده همگرایی نور، پدیده واگرایی نور است. واگرایی نور به معنی جدا شدن پرتوهای موازی نور از هم است.

در عکاسی، پدیده واگرایی نور پس از تابش پرتوهای موازی نور به سطح یک عدسی مقعر روی می‌دهد.

عدسی واگرا(مقعر) گونه‌ای عدسی است که نورهای موازی تابیده شده به خود را واگرا می‌کند و اگر امتداد پرتوهای واگرا شده را رسم کنیم به نقطه‌ٔ کانونی می‌رسیم و چون نقطه‌ٔ کانونی با پرتوهای مجازی پیدا شد بنابراین این نقطه‌ٔ کانونی بر خلاف عدسی همگرا مجازی است

دو لبه بالایی و پایینی عدسی واگرا (مقعر)، پهنتر و میانه‌ٔ آن باریکتر است. عدسی مقعر وارونه عدسی محدب کار می‌کند.

عدسی واگرا در عینک افراد نزدیک بین وجود دارد و این به این علت است که تصویر اجسام دور در جلوی شبکیه تشکیل شده و چشم فرد بزرگتر و تحدب آن زیاد تر شده‌است و عدسی واگرا به واگرایی نور رسیده به چشم کمک می‌کند تا تصویر روی شبکیه تشکیل شود



(سایت ویکی پدیا)

در ریاضیات نیز با سری همگرا و واگرا مواجه‌یم:

دنباله

در ریاضیات، یک دنباله (به انگلیسی: Sequence) یک گردآوری شمارا از اشیاء است که در آن تکرار مجاز و ترتیب مهم است

مشابه یک مجموعه، دنباله شامل چند عضو (یا جمله) است. تعداد اعضای یک دنباله (شاید نامتناهی) «طول دنباله» نامیده می‌شود. برخلاف یک مجموعه، در یک دنباله، عناصر مشابه می‌توانند چندین بار در محلهای مختلف یک دنباله پدیدار شوند و ترتیب آنها اهمیت دارد.

به عنوان مثال، ? 5 , 3 , 3 , 8 ?یک دنباله است که به ترتیب از ۵ و ۳ و ۳ و ۸ تشکیل شده و با ? 5 , 5 , 3 , 8) یا ? 3 , 5 , 3 , 8 ? یکسان نیست.

به مکانی که یک عضو در یک دنباله قرار دارد «اندیس»ِ آن عضو می‌گویند به عنوان مثال ۸، چهارمین عضو دنباله‌ٔ فوق است پس اندیس آن، ۴ است. اندیس اوّلین عضو دنباله را معمولاً ۱ تعریف می‌کنند. n-اُمین عضو یک دنباله مانند a را به صورت a_n نمایش می‌دهند.

سری

در ریاضیات، یک سری، مجموع گزاره‌های یک دنباله از اعداد است.

سری همگرا و واگرا

از آنجا که دنباله ی کی تابع گسسته می‌باشد، باید حد آن در بی‌نهایت را اختصاصاً تعریف کرد.

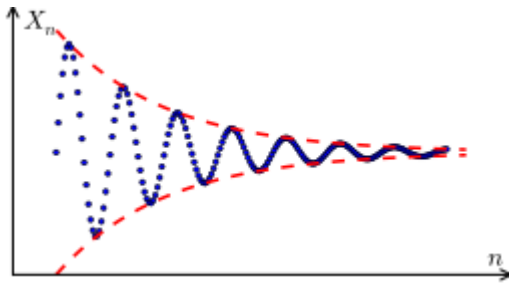
اگر چنین مقداری وجود داشته باشد، دنباله را «همگرا» می‌گوییم و به اصطلاح، دنباله به آن مقدار میل می‌کند.

در غیر این صورت دنباله را «واگرا» می‌گوییم. یک دنباله‌ٔواگرا می‌تواند به ? ای -? میل کند یا به هیچ مقداری میل نکند.

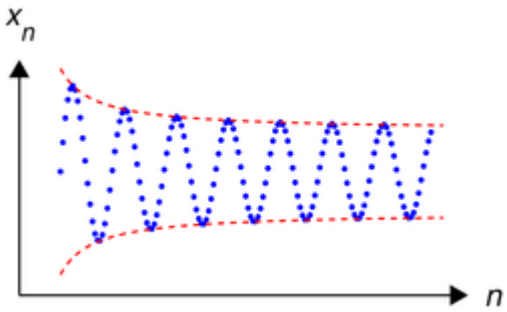
حدّ دنباله

در حساب، حد یک دنباله مقداری است که در صورت وجود، جمله‌های آن دنباله با پیشروی، به قدر دلخواه به آن نزدیک می‌شوند؛ اگر چنین مقداری وجود داشته باشد، دنباله را همگرا و در غیر این صورت دنباله را واگرا می‌نامیم (سایت ویکی پدیا)(همچنین مراجعه کنید به سایت فراردس، مقاله سری همگرا و واگرا)

تصویری یک دنباله همگرا:



تصویری یک دنباله واگرا:



نمونه‌هایی از یک دنباله‌ٔواگرا که به هیچ مقداری میل نمی‌کند. این دنباله نه صعودی است و نه نزولی، ولی کراندار است.(سایت ویکی پدیا)

اما این اصطلاح منحصر به این دو علم نیست، بلکه در بسیاری از علوم رواج دارد: فرگشت همگرا، همگرایی سیاسی، تفکر همگرا، واگرایی و همگرایی در تحلیل تکنیکال و مباحث بورس از این قبیل است.

در مبحث بالا نیز از این اصطلاح در تحلیل رابطه بین ادله استفاده شده است و به معنای سمت و سو و جهت گیری ادله است که آیا در سمت و سوی واحد است(در روشی که درصدد استوار آن به شارعیم) یا سمت و سو و جهت گیری آن ها متفاوت و متعدد است(واگرایی)

[21] و من ألفاظ رسول الله ص الموجزة التي لم يسبق إليها:...5814- حبك للشيء يعمي و يصم.(من لا يحضره الفقيه ؛ ج4 ؛ ص380)

و من ذلك قوله عليه الصلاة و السلام: «حبك الشيء يعمي و يصم» و هذا مجاز؛ لأن الحب للشيء على الحقيقة لا يعمي و لا يصم، و إنما المراد أن الإنسان إذا أحب الشيء، أغضى عن مواضع عيوبه كأنه لا ينظرها، و أعرض عن المذاموم و المعاتب من أجله؛ كأنه لا يسمعها، فصار من هذا الوجه كالأعمى لتغاضيه، و الأصم لتغابيه.(المجازات النبوية ؛ ص171)

[22] برشی از مقاله «راتکاز متشرعه»:

مدیریت منابع

مدیریّت یعنی چه؟ یعنی هر چه را که از شارع داشتیم دستهبندی شده است، مبوّب شده است، به محض اینکه فقیه چیزی را میخواهد، وسائل الشیعه داریم، مستدرک الوسائل داریم. مدیریت شده است.ادلهی شرعیه،در دسترس است.

مهندسی منابع

الآن برای اینکه نظام شروع بشود، باید مهندسی صورت بگیرد. مهندسی یعنی دو تا حدیث را که شما میدیدید، میگفتید حدیث یکی، حدیث دو. حالا وقتی نگاه نظاموار دارید، به دو تا حدیث که نگاه میکنید، میگویید این دو تا نمیتوانند به هم گره بخورند. شما یک کتاب را، با مثلاً یک موبایل نمیتوانید به هم گره بزنید. اما دو سر یک طناب را میتوانید به هم گره بزنید. یک پیچ را، با یک پیچ دیگر، نمیتوانید به هم وصل کنید. اما پیچ و مهره را میتوانید به هم وصل کنید.

تشابک منابع و شواهد

شما وقتی به احادیث نگاه میکنید حالا که نگاه مهندسی دارید، نگاه میکنید که کدام حدیث است که پیچ است. کدام است که مهره آن است. یعنی فوراً یک روایت را تحلیل موضوعی میکنید، این روایت چند تا موضوع دارد؟ راجع به چه چیزهایی صحبت میکند؟ احکامی که در آن ذکر شده چیست؟ رجحان را میآورد. اگر وجوب آورد، در وجوب میشود رجحان نباشد؟ محال است. فقها اختلاف کردند؛ این میگوید مستحب است، دیگری میگوید واجب است، پس هر دو قبول دارند راجح است. بعد وقتی نگاه میکنید به اینها، شروع میکنید پیچ و مهرهای کار کردن، که من اسمش را تشابُک گذاشتم. تشابک‌منابع و شواهد. تشابک یعنی نخهای جدا جدا را، شبکه میکنید و تور درست میکنید.

مهندسی، پیدا کردن‌ِمؤلّفههای کلمات هست که با همدیگر میتوانند تشابک کنند. بعد از آن، نظام است. در ابتدا وقتی دنبال پیچ و مهره هستید، نمیخواهید یک ماشین درست کنید. فعلا میخواهید برای پیچ مناسب، مهره مناسب پیدا کنید. مهرهای که فراختر از پیچ باشد؛ درجاش بالاتر باشد که نمیتواند با پیچ،رابطه پیچ و مهره تشکیل بدهد! اصلاً فایده ندارد. اگر یک مهرهی بسیار بزرگتر هم برای ماشین، ببندید بین راه چرخَش در میآید. چرا؟ چون پیچ و مهرهی درست و حسابی نیست، محکم نیست. اینکه ما بعداً یک ماشینی، یک منظّمی(نظام‌ِنهایی شده) را بفهمیم چیست، آن برای بعد است. فعلاً ابتدای کار برای تدوین، باید نگاه ما، نگاه

ارتباطات باشد. ارتباطاتی که دو مؤلفه‌ی دو کلام عند التحلیل می‌توانند با همدیگر گره بخورند. من در موردش فکر نکردم. وقتی شما فکر کنید و مدوّن بکنید،بعد می‌بینید چقدر گسترده است. یک مثال ساده‌اش، یک روایت می‌بینید امر می‌کند، یک فقیه می‌گوید استحباب است، یکی دیگر می‌گوید وجوب است. شما می‌فهمید این دو تا این قدرت را دارند که با هم جمع بشوند و رجحان را برسانند. می‌گویید پس قطعاً راجح است.

ثمره‌ی مهندسی منابع

وقتی ارتباطات زیاد شد، ثمره دارد. در مثال آن تور ماهیگیری، وقتی دو تا گره زدید چه فایده‌ای دارد. این گره باید گسترده بشود، وقتی گسترده شد، یک تور می‌شود ، آن وقت با نخ‌های بسیار باریکی، نه‌نگ هم شکار می‌کنید. ابتدا نخ‌های بسیار باریک بود. می‌گفتید یکی دو تا گره زدیم، خب چه شد؟ ادامه پیدا بکند،آنوقت ثمره دارد.

گستره منابع ـ مورد مهندسی

حتی روایاتی که صرفاً جنبه تاریخی دارد، اخلاقی محض است، همه‌ی این‌ها را باید در مهندسی منابع دنبالش گشت. یکی از رفقا که گاهی تشریف می‌آورند، روی حساب ِسلیقه و روحیه خودش چندین سال است که در مورد محیط زیست در روایات و ...، یادداشت‌های مفصلی دارد. حالا اگر به شما بگویند الآن یک روایت در محیط زیست بخوان، آدم یادش نمی‌آید. ایشان که در فکر این بوده در ساده‌ترین تعبیرات، چیزهایی پیدا می‌کند. می‌گفت من در یک جلسه‌ای در خارج، یک روایتی خواندم. سخنران این جلسه، خیلی خوشحال شد که من یک حدیث گفتم که حرف او را می‌گفت، من را تحسین کرد. این نگاه،نگاهی است که می‌خواهد تناسب پیدا کند که این روایت برای فلان موضوع مناسب است.

معماری منابع

معماری یک نحو دیگری است. آن برای مدرّسین و در درسها خوب است. که مثلاً مجتهدی که یک نظری دارد این مهندسی را بردارد، در بیان تقدیم و تأخیر کند، تا مخاطبش بفهمد و مقصود او را بگیرد. فتوای او را بر فتوای دیگران ترجیح بدهد. این یک زرنگایی می‌خواهد که یک فقیهی بلد باشد حرف خودش را طوری تقریر کند که ولو از نظر وزن علمی پایین‌تر از فتوای دیگران است،اما از نظر اقناع ِدیگران جلو بیفتد. آن توضیح بیشتری می‌خواهد که الآن هم مقصود ما نیست.بعضی چیزها را نگوید، بعضی‌ها را بگوید. یکی را اوّل بگوید. آن یک نحو معماری است. (سایت المباحث، ارتکاز متشرعه)

[23] أما الاشتقاق الكبير: فهو عبارة عن ارتباط مطلق غير مقيد بترتيب بين مجموعات ثلاثية صوتية, ترجع تقاليبها الستة وما يتصرف من كلٍّ منها إلى مدلول واحد مهما يتغاير ترتيبها الصوتي, وقد أولع بهذا النوع من الاشتقاق ابن جني، وسماه: "بالاشتقاق الأكبر", وعقد له فصلاً خاصاً1 ذكر فيه عدداً من الأمثلة الموضحة, ومن الآن منها تقاليب هذه المادة الثلاثية "س م ل". فابن جني يرى أن "س م ل" "م س ل" "س ل م" "م ل س" "ل س م" "ل م س" مهما تقلبت واختلف ترتيبها الصوتي كما رأيت, فإن "المعنى الجامع لها المشتمل عليها الإصحاب والملاينة(دراسات في فقه اللغة, ص ۱۸۶)

اشتقاق كبير (قلب لغوي)

این اشتقاق همان است كه ابن جنی آن را اشتقاق اكبر خوانده، و فصلی از [illegible]دان اختصاص داده است (۲ / ۱۳۳- ۱۳۹)؛ اما معاصران اصطلاح اشتقاق كبير را ترجيح داده‌اند (مثلاً نك : امين، ۱-۲؛

صالح، ۱۸۶؛ هاروِن، ۲۷). این نوع اشتقاق از قلب و جابه‌جایی صامت‌های یک کلم ۳ حرفی یا ۴ حرفی ب
دست می‌آید که میان آن‌ها معنای مشترکی وجود دارد، مثلاً کلم > کمل > مکل > ملک > لکم > لمک
که هم آن‌ها در یک مفهوم (قوت و شدت) شریک‌اند (نک : ابن جنی، همان، ۲ / ۱۳۴- ۱۳۸).

ابن جنی می‌گوید: چنان‌چه معنای یکی از این شکل‌ها دور از معنای صورت‌های دیگر باشد، باید با
ظرافت معنای مشترکی میان آن‌ها یافت (همان، ۲ / ۱۳۴). قلب لغوی از پایه‌های گسترش زبان عربی
به شمار رفته است و زبان‌شناسان کهن در پژوهش‌های خویش فصل مستقلی بدان اختصاص
داده‌اند (مثلاً نک : ابن فارس، همان، ۳۲۹؛ ثعالبی، ۵۶۴-۵۶۵؛ سیوطی، [illegible]۴۷۶-۴۸۱). اندیشه قلب در
واژگان به خلیل ابن احمد فراهیدی باز می‌گردد. وی کوشیده است تا واژگان زبان عربی را با تکیه
بر هم شکل‌های احتمالی که از جابه‌جایی صامت‌ها به وجود می‌آید، گرد آورد و مستعمل و غیرمستعمل
آن‌ها را از یکدیگر باز شناسد و کتاب [illegible] را براساس همین اندیشه تنظیم شده است. با این‌همه،
ابن جنی خود را نخستین کسی می‌داند که روابط میان این دست از واژگان را اشتقاق اکبر نامیده،
و پیش از وی کسی برای آن نامی برنگزیده است؛ البته وی اعتراف می‌کند که پیش از او ابوعلی
فارسی این روابط را دریافته بوده، اما بر آن‌ها نامی نگذارده، و شرحشان نداده است (همان، ۲ / ۱۳۳).
می‌توان احتمال داد که نظری ابن جنی الهام پذیرفته از اندیشه خلیل بوده است، اما تفاوت
آشکاری که میان روش خلیل در [illegible] و دیگر لغت‌ونویسان که از او پیروی کرده‌اند ــ با طرح ابن
جنی وجود دارد، این است که آنان ــ برخلاف ابن‌جنی ــ صورت‌های به دست آمده از قلب واژگان را به
یک معنای واحد باز نمی‌گردانده‌اند (برای معانی مشترک میان واژگان در اشتقاق کبیر، نک : کیا، ۱
به بعد).
در میان دانشمندان کهن برخی چون زجاج نظر ابن جنی را تأیید کرده، و برخی نیز چون سیوطی آن را
مردود شمرده‌اند (نک : همان، ۱ / ۳۴۷، ۳۵۴). و در میان معاصران نیز گروهی ابن جنی را به تکلف متهم
نموده، نظر او را در کرده‌اند (مثلاً نک : یعقوب، ۲۰۲-۲۰۴) و گروهی نیز میانه‌روی کرده، می‌گویند: نظر
ابن جنی درباره پاره‌ای از واژگان درست، و درباره پاره‌ای دیگر نادرست است (صالح، ۱۹۴؛ نیز نک : یعقوب،
۲۰۴)؛ برخی نیز برآنند که قلب ــ همان‌گونه که پیشینیان اعتقاد داشته‌اند ــ از سنت‌های عرب
است و نمی‌توان آن را در زمره تقسیمات اشتقاق قرار داد و اشتراک معنوی میان واژه‌هایی که
جابه‌جایی صامت‌ها به وجود می‌آید، از باب ترادف است، نه اشتقاق (همان‌جا). شایان ذکر است که
اشتقاق کبیر را اشتقاق صغیر نیز نامیده‌اند (نک : تهانوی، ۱ / ۷۶۷).(دائرة المعارف بزرگ
اسلامی، مدخل اشتقاق)

[24] به عنوان نمونه پروژه ناصر جامع فقیه ای به اختصار پروژه نجف که در این زمینه مشغول
فعالیت است. استاد در نوشته ای در زمینه فقه و وش مصنوعی چنین می فرمایند:

فقه و وش مصنوعی

إن شاء الله پروژه نجف همانگونه که اسم آن متیمّن و متبرّک است خدای سبحان مسمّای آن را هم
مصدر خیرات برای حوزه قرار دهد، بحقّ محمّد وآله الأطیبین.
مقصود از این مقاله را در یک مقدمه و سه گام بیان می‌کنیم:

مقدّمه
اجتهاد و وش مصنوعی

مجتهد صاحب ملکه قدسیه الهیّه، دو شأن دارد؛ شأن استشراق و شأن اشراق، شأن دریافت و شأن
پرداخت، شأن اوّل حاصل اتّصال روحی و شهود قدسی اوست که دریافت می‌کند از عالم قدس، و شأن
دوّم آنچه را به علم حضوری یافته است در سامانه علم حصولی نفس می‌نگارد.

شأن اوّل، مقوله‌ای فوق هوش مصنوعی قوی است و ماشین هرگز نمی تواند به آن دست یابد امّا شأن دوّم که دستگاه عظیم علوم حصولی است و طیف وسیعی از زبان و منطق را به کار می‌گیرد، امید آن است که هوش مصنوعی قوی تمام زوایای آن را دست یابد، هر چند راه‌های طولانی در پیش دارد، و از اینجا لازم است که پروژه مبارک نجف، هدف راه‌بردی خود را سامان‌دهی تمام عیار هوش قوی در فقه و اصول فقه قرار دهد، و موفّق باشد إن شاء الله تعالی.

گام اوّل

پیش نیاز هوش مصنوعی در فقه

۱-موضوعات فقهی دو بستر توزیع دارد، یکی بستر کتب فقهی و تدوین فقه کلاسیک در پیکره مؤلفات آن، و دیگری بستر شبکه ارتباط مفهومی و تناسب حقوقی موضوعات فقهی است، و مناسب است برای هر بحث فقهی و اصولی، دو کد داده شود، کدی برای بستر اوّل که به منزله کد پستی آن بحث است، و دیگری کد بستر دوّم که به منزله کد ملّی برای آن است، به هر حال نرم افزار نجف لازم است اطلاعات کامل و جامعی در هر دو حوزه توزیع مباحث فقه و اصول داشته باشد.

۲- امّت اسلامیه در عصر حاضر، واجد تراث عظیم زحمات علمی فقهاء و اصولیین است و تحلیل دقیق این تراث عظیم، پیش نیاز حتمی هوش مصنوعی قوی در فقه و اصول است.

استدلالات فقهی در طول تاریخ، مشتمل بر دو گونه عناصر تدقیقی و عناصر تحقیقی هستند، نرم افزار نجف، ابتداء باید این عناصر و خصوصیات هر کدام را بشناسد، و سپس بتواند آن‌ها را در موضع مناسب به کار گیرد.

عناصر تحقیقی، دلیل های رائج و مقبول هستند که مسیر استدلال فقهی و گام‌های آن را تعیین می‌کنند، وسامان‌دهی آن‌ها پیش نیاز هوش ضعیف در برنامه نجف است، امّا آنچه بسیار اهمیت دارد و پیش نیاز هوش قوی در آن است کشف و تحلیل عناصر تدقیقی است، و مقصود از عناصر تدقیقی، آن نکات و دقائقی است که فقیه سابق در استدلال فقهی خود به آن‌ها توجه نداشته، وفقیه لاحق با توجه به آن‌ها، استدلال او را نمی پذیرد، و نرم افزار نجف یک بانک وسیع اطلاعات از این عناصر تدقیقی در طول تاریخ فقه را باید داشته باشد تا بتواند از عده یک مباحثه دقیق فقهی برآید.

البته در بعضی حوزه های ذهن بشر که خداوند متعال آن را به منزله اقیانوس قرار داده هنوز تدوین کلاسیک جامع صورت نگرفته است، وانتظار برنامه نجف برای تدوین آن‌ها انتظاری از روی بصیرت و نیز همراه کمک به تدوین خواهد بود، مثل بعض شئونات فکر که از منطق فازی بهره می‌برد، و یا مثل مبادی ظهور و استظهار که محتاج همیاری منطق و زبان است و نظیر این‌ها که زیاد است به خصوص در علوم انسانی که غموض خاص خود را دارد.

گام دوّم

ضرورات هوش مصنوعی در فقه

۱.ابتداء باید آنتولوژی رایج را از هستی شناسی به سوی واقع شناسی و نفس الأمر شناسی پیش برد، آنتولوژی نفس الأمری بسیار گسترده است و حتی ممتنعات هم آنتولوژی خاص خود دارند، واگر آنتولوژی حقوق را آنگونه که ذهن انسان در واقع با عناصر حقوقی رفتار می‌کند تدوین نکنیم نمی توانیم هوش مصنوعی قوی در فقه و اصول داشته باشیم.

۲.البته فقه، عناصر خاص خود را دارد که در حقوق عام بشر موجود نیست مثل بعضی عناصر بخش عبادات، ولی آنتولوژی آنها همان سنخ آنتولوژی حقوق است که در ارتباط با حقوق الله تعالی است.

۳. نرم افزار نجف، یک استدلالگر خاص خود نیاز دارد، و مهمترین و پیچیدهترین بخش کار در سامانده‌ی هوش قوی، تدوین و تکمیل گام به گام این استدلالگر است، وگرچه عناصر تحقیق در تدوین این استدلالگر نقش بزرگی دارند، امّا آنچه از بالاترین اهمیت برخوردار است اشباع اطلاعاتی استدلالگر از عناصر تدقیق است که توضیحش گذشت.

یک استدلالگر قوی که از حاصل تجربه هزاران استدلال فقهی و در وّ ایراد فقهای بزرگ با تکیه بر عناصر تدقیق پدید آمده است، در پیشرفت استدلال و گام برداشتن به سوی مطلوب، از تمام آن تجربیات استفاده می‌کند با مزایای شناخته شده‌ای که ماشین دارد.

گام سوّم

استخبار و محک:

۱-برنامه نجف می‌تواند کار خود را در حوزه هوش ضعیف، به سرعت آغاز کند، و دستیار خوبی برای فقیه باشد، منابع را آماده کند، مبانی را تفکیک کند، سهو و اشتباه و فراموشی را تذکّر دهد، تناقضات را کشف کند، و از فراموش کردن اصول در فقه جلوگیری کند، واز این قبیل هر چه صبغه خدمات‌دهی به فقیه دارد دریغ نکند.

۲- به بار نشستن هوش قوی در نرم افزار نجف، حوصله بیشتری می‌طلبد، ولی محال یا غیر قابل دستیابی نیست به توضیحی که در مقدّمه گذشت که شأن علوم حصولی در نفس انسان، قابل تدوین، و در نتیجه ماشینی کردن است، ولی ماشین هرگز آنچه را انسان در ورای علوم حصولی دارد واجد نمی شود.

نرم افزار نجف به تدریج قدرت استدلال پیدا می‌کند و شروع به مباحثه با فقیه می‌کند، ارتباطات عناصر فقهی، زائد بر آنچه قبلاً می‌دانند، را کشف می‌کند، و مهمتر، عناصر تدقیقی جدید کشف می‌کند و در مقام استدلال آنها را به کار می‌گیرد و بر فقیه عرضه می‌کند، واشتباهات واضحی که احیاناً می‌کند، مهندس نرم افزار را در تکمیل استدلالگر کمک می‌کند، و حوزه‌هایی از علوم که هنوز تدوین ای تکمیل نشده است باید منتظر آنها بماند، و در این فاصله، جان فقیه است که خلأ موجود را پر می‌کند.

والله الموفق الهادی(سایت فدکیه، صفحه فقه، مقاله فقه و هوش مصنوعی)

بازبینی #6
ایجاد شده 14 اکتبر 2025 13:45:44 توسط ... .
به روزرسانی شده 27 اکتبر 2025 09:43:06 توسط khoddami