



مقدمه.

مرحوم مظفر قبل از ورود در مباحث اصلی مسأله قیاس به عنوان مقدمه چند سوال را مطرح نموده و از آنها پاسخ می‌دهند.

۱- چه کسانی به قیاس عمل می‌کردند؟

۲- پیدایش عمل به قیاس از چه زمانی و از ناحیه چه کسانی بوده است؟

۳- نظر ائمه علیهم السلام راجع به قیاس چگونه است؟

۴- قائلین به قیاس روی چه انگیزه و علتی به قیاس پناه برده‌اند؟

در پاسخ به این سوالات مرحوم مظفر می‌فرماید:

قیاس یکی از اماراتی است که محلّ جنگ و نزاع و برخورد آراء واقع شده است. علمای امامیه و پیروان مکتب تشیع، به تبعیت از ائمه معصومین علیهم السلام، عمل به قیاس را باطل و خلاف موازین شرعی و یک نوع گمراهی و ضلالت می‌دانند. و همچنین یکی از فرقه‌های اهل سنت معروف به نام فرقه «ظاهریه» که داود ابن خلف رهبری و امامت آن‌ها را عهده‌دار بوده و همچنین حنبلی‌ها که فرقه دیگر از اهل تسنن را تشکیل می‌دهند، برای قیاس ارزشی قائل نبودند.

اولین کسی که در قرن دوم هجرت عمل به قیاس را توسعه داد و به آن سر و سامانی بخشید ابو حنیفه بود. (بنابراین ابو حنیفه مخترع قیاس نبوده و پیش از زمان او مسئله قیاس حتی در زمان ائمه علیهم السلام رایج بوده است).

اما اهل بیت علیهم السلام تقریباً از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله با قیاس مخالفت نموده و در این زمینه روایاتی از رسول اکرم، امیر المؤمنین، امام سجاد و به ویژه امام صادق علیهم السلام وجود دارد که مسئله را تقریباً به سرحد ضرورت رسانیده‌اند؛ فلذا از ضروریات مذهب شیعه گردیده که عمل به قیاس باطل است.

و الذی یدو ان المخالفین... عاملین به قیاس نظر بر اینکه با اهل بیت (ع) عناد و مخالفت داشتند و نمی‌خواستند احکام الهی و فرامین رسول الله را از طریق ائمه علیهم السلام بدست بیاورند و حتی تصمیم داشتند که در خانه امام باقر و امام صادق و بقیه ائمه (علیهم السلام) را ببندند و نگذارند که مردم جهت کسب تکالیف الهی، به سراغ آنها بروند، و از طرفی راه دیگری برای دسترسی به احکام الله نداشتند، لذا باب عمل به قیاس و عمل به اجتهادات و استحسانات عقلی را در زمینه فتاوی و قضاوت‌های بین مردم، باز نمودند و مسائل بسیار مهم و خطاها و اشتباهات رهبران خود را به وسیله عمل به قیاس و اجتهاد به رأی، توجیه می‌کردند (از جمله در داستان جنایت خالد بن ولید، که خلیفه اول کار او را با اجتهاد به رأی توجیه نمود).

علی‌ای‌حال نظر بر اینکه اجتهاد به رأی و مسئله قیاس از نظر عاملین به قیاس نامعلوم و راه‌های آن نامشخص بود، ابوحنیفه در قرن دوم هجری، راجع به قیاس بررسی‌هایی نمود و عمل به قیاس را توسعه داد تا سرانجام مسئله «قیاس» بصورت یک فن و علم مستقل درآمد که به اصطلاح، قائم به نفس گردید.

بعد از این مقدمات مرحوم مظفر به سراغ مباحث اصلی رفته و در ضمن چهار امر مسأله حجیت قیاس را مورد بررسی قرار می‌دهند.

بیان مباحث اصلی مسأله در ضمن چهار امر.

۱. تعریف قیاس.

قیاس در لغت به معنای اندازه‌گیری و تقدیر است و در اصطلاح اصولیین برای قیاس تعاریف زیادی ارائه شده است که مرحوم مظفر می‌فرماید بهترین تعریف برای قیاس این تعریف است: «اثبات حکم فی محل بعلة ثبوت فی محل آخر بتلك العلة».

«اثبات نمودن حکمی برای چیزی به جهت علتی، بخاطر ثبوت آن حکم در چیز دیگر بجهت همان علت».

در قیاس سه چیز لازم است:

۱- اصل، ۲- فرع، ۳- جامع.

از باب مثال اگر بخواهیم آب کشمش را به آب انگور قیاس کنیم چنین می‌گوییم:

از آنجا که برای «آب انگور» (البته پس از خمر شدن آن) حکم حرمت شرب ثابت است و علت آن هم، مسکر بودن آب انگور است، پس، آب کشمش را به آب انگور قیاس نموده و حکمی که برای آب انگور بخاطر مسکر بودنش ثابت شده است را برای آب کشمش، ثابت می‌کنیم، بخاطر آنکه آب کشمش نیز مسکر می‌باشد.

در این مثال «اصل»، آب انگور، «فرع»، آب کشمش، جامع بین آن دو «اسکار» و عملیاتی که انجام دادیم (قیاس) نام دارد.

بنابراین در قیاس عملیات قیاسگر، «دلیل» و نتیجه آن دلیل، آن است که آقای قیاسگر، مدعی می‌شود که: شارع مقدّس به حرمت آب کشمش دستور داده است، در صورتی که طبق فرض، شارع مقدّس تنها حکم آب انگور را که حرمت باشد، بیان فرموده است.

و بهذا التّقریر یندفع... بعضی نسبت به تعریف مذکور انتقاد نموده‌اند که دلیل، و نتیجه آن، یک چیز از آب درمی‌آید یعنی دلیل همان اثبات حکم حرمت برای آب کشمش است و نتیجه دلیل، ایضا همان اثبات حکم حرمت، برای آب کشمش خواهد بود، و حال آنکه دلیل، و نتیجه آن، باید جدای از هم و دو شیء مغایر هم باشند.

وجه الدّفع ... از بیان قبلی معلوم شد که انتقاد مزبور وارد نمی‌باشد چه آنکه دلیل و نتیجه دلیل، دو شیء مغایر هم می‌باشند.

«دلیل» عبارت بود از عملیات آقای قیاسگر، که از ناحیه خود بخاطر وجود علت حکم، در فرع (یعنی آب کشمش)، حکم حرمت را به آن، عطا نمود و آن را همانند «آب انگور» محکوم به حرمت نمود.

و اما نتیجه این دلیل آن شد که حکم شارع در مورد «آب کشمش» از نظر قیاس اثبات گردید بنابراین اصل دلیل شبئی است و نتیجه آن شیء دیگری خواهد بود اصل دلیل عملیات قیاس و اعطاء حکم از قبل او است، و نتیجه دلیل، اثبات حکم شارع برای «آب کشمش» است که حرمت شرب باشد.

۲. ارکان قیاس

هر قیاسی باید دارای چهار رکن باشد به طوری که هر یک منتفی شود، قیاس هم منتفی می‌شود و آنها عبارت‌اند از:

۱. اصل: که عبارت است از همان مقیس علیه و یا مشبهه به که یقیناً حکمی برای او در نزد شارع ثابت است که در مثال مذکور اصل خمر است.

۲. فرع: که عبارت است از همان مقیس و مشبه که هدف ما از قیاس اثبات نمودن حکم شرعی برای آن است بکه در مثال مذکور (آب کشمش) است.

۳. علت: عبارت است از همان جهتی که ما به الاشتراک و قدر جامع اصل و فرع است و به واسطه او حکم اصل را می‌خواهیم برای فرع ثابت کنیم که در مثال ما «اسکار» است.

۴. حکم: عبارت است از نوع و کلی حکمی که برای اصل ثابت است و می‌خواهیم مماثل آن را و فرد دیگرش را برای فرع ثابت کنیم که در مثال ما «حرمت» است.

۳. حجیت قیاس

در مباحث سابق مکرراً به عرض رسید که حجیت هر اماره‌ای منوط به علم است، پس قیاس همچون سایر امارات، جز در دو صورت حجّت نیست و فرض سومی ندارد:

الف: یا اینکه باید خود به تنهایی موجب علم به حکم شرعی شود.

ب: و یا اگر خود موجب علم نیست باید دلیل بر حجیت آن قائم شود.

بنابراین از دو جهت باید درباره حجیت قیاس بحث شود.

جهت اول: آیا قیاس موجب علم است یا خیر؟

قیاس مورد بحث در مقام یکی از انواع تمثیل است و تمثیل، نوعی از حجّت است که در علم منطق تمثیل را این چنین تعریف نموده‌اند: (اثبات حکم لجزئیّ لثبوتہ فی جزئیّ آخر مشابه له) «ثابت کردن حکمی را برای یک فرد و جزئی بخاطر ثبوت آن حکم در فرد و جزئی دیگری که مشابه با آن فرد اولی می‌باشد».

و تنها چیزی را که تمثیل افاده می‌کند، احتمال است و بس، چه آنکه از تشابه دو شیء در یک یا چند امر، لازم نمی‌آید که هر دو شیء به یک حکم، محکوم باشند. بنابراین قیاس هرگز افاده علم و یقین را ندارد، و حتی اگر فرض کنیم که دو شیء، شباهت بسیار زیادی باهم دارند و یا از جهات متعددی باهم شبیه هستند، در اینصورت یکسان بودن حکم شرعی در هر دو شیء قوت می‌یابد، و در نفس، اطمینان ایجاد میشود، ولی از آنجاکه احتمال قوی و اطمینان قریب به علم، در اثبات حکم شرعی نقشی ندارد بازهم حجت نخواهد بود. کما اینکه در مسئله «قیافه» و قیافه‌شناسی (که گاهی دو شخص در ویژگی‌ها و بعضی خصلت‌ها شبیه هم می‌باشند) اگر بدانیم که یکی از آنها مثلاً شرور است، نمیتوانیم حکم کنیم که دیگری هم شرور می‌باشد، چه‌آنکه این شباهت تنها مفید احتمال و حداکثر اطمینان است و ظنّ و گمان «لا یغنی عن الحقّ شیئاً».

غیر انه إذا علمنا- بطریقہ من الطرق- ان جہۃ المشابہۃ علۃ تامۃ...

از این عبارت به بعد مرحوم مظفر در مقام جدا نمودن حساب قیاس مورد بحث از قیاس منطقی برهانی (که در اصطلاح فقها به «منصوص العلة» تعبیر شده است) بر می‌آیند.

بیان ذلک: ما گفتیم که قیاس مورد بحث در مقام افاده علم نمی‌کند، اما اگر قیاس موجب علم و قطع به حکم شرعی گردد از آن به «برهان منطقی» و بتعبیر فقها «قیاس منصوص العلة» تعبیر میگردد که این قیاس غیر از قیاس معروف و مورد بحث ماست.

به این دو مثال توجه فرمایید:

مثال اول: در مورد «خمر» علم داریم که حکم شرعی آن حرمت است، ولکن عصیری که از نبیذ اخذ می‌شود، حکم شرعی آن نامشخص است، و هر دو، یک جهت اشتراک و تشابه دارند که «مسکر بودن» باشد. در این مثال چهار رکن اساسی قیاس موجود است:

۱- اصل که همان خمر باشد. ۲- فرع که عصیر نبیذی باشد. ۳- جامع که اسکار باشد. ۴- حکم حرمت شرب که از ناحیه شارع برای اصل ثابت است.

در این فرض شخص قیاسگر می‌گوید: چون علت «حرمت شرب خمر»، مسکر بودن است و نظر بر اینکه مسئله «سکر» در عصیر نبیذی نیز موجود است، پس حتماً حکم خمر برای عصیر نبیذی نیز ثابت است؛ یعنی عصیر نبیذی را به «خمر» قیاس می‌نماید و حکم حرمت شرب را برای عصیر نبیذی به اثبات می‌رساند.

منتهی مسئله این است که وجود «سکر» در «خمر» و «عصیر نبیذی» یک مسئله وجدانی است، و اما اینکه علت تامه حکم حرمت شرب خمر، «مسکر بودن» آن باشد، این از طریق عقل ثابت نمی‌شود، چه آنکه درک ملاکات و علل تامه احکام از قلمرو ادراک عقل بیرون است و عقل ناتوان‌تر از آن است که بتواند ملاک حکم را درک نموده و ثابت نماید که علت تامه حرمت شرب خمر، مسکر بودن آن است تا بعد بتواند آن را برای عصیر نبیذی نیز اثبات نماید؛ چه آنکه قبلاً گفتیم که آشنایی با ملاکات احکام یا از طریق سمعی و از ناحیه مبلّغین احکام (ائمّه و انبیاء علیهم السلام) امکان دارد و یا با دلیل عقلی از طریق کشف ملازمه ممکن است، ولیکن در مسئله قیاس نه نصی وارد گردیده و ملازمه‌ای وجود دارد، فلذا قیاس محل بحث موجب حصول قطع و یقین نسبت به حکم شرعی نخواهد شد.

مثال دوم: در مورد «ماء البئر» (آب چاه) ثابت شده است که شارع مقدّس فرموده است: (ماء البئر لا یفسده شیء لان له ماده) آب چاه با ملاقات شیئی نجس، نجس نمی‌شود بعّلت اینکه آب چاه دارای جوشش دارد.

در این مسئله چون خود شارع مقدّس به علت حکم تصریح نمود و برای ما روشن گردیده که علت تامه عدم نجاست، جاری بودن آب چاه است، می‌توانیم حکم عدم نجاست را برای هر آبی که جریان و جوشش داشته باشد، ثابت نماییم مثلاً: آب خزینه حمّام را می‌توانیم به «عدم نجس شدن» با ملاقات نجس، محکوم نماییم بخاطر اینکه علت تامه نجس نشدن، در آب خزینه حمّام موجود است که ماده و جوشش و جریان داشتن است.

بنابراین در مثال اول چون قیاس موجب ظن به حکم شرعی می‌گردد حجت نبوده و در مثال دوم چون قیاس موجب قطع به حکم شرعی می‌گردد حجت است. از قیاس اول به قیاس مستنبط‌العله و از قیاس دوم به قیاس منصوص‌العله تعبیر می‌گردد.

خلاصه سخن اینکه از دو راه میتوان به احکام و ملاکات آنها علم پیدا نمود و حال آکه هیچ‌کدام از این دو راه در مقام موجود نمی‌باشد.

۱- از ناحیه شارع نصّی در بیان علت حکم در مقیاس علیه (اصل) وارد شود، که در اینصورت با دو شرط می‌توان در تسری دادن حکم به مقیاس (فرع) بآن اکتفا نمود: اول: اینکه بدانیم علتی که بدان تصریح شده، علت تامه است و هر جا این علت باشد، حکم نیز هست. و دوم اینکه به وجود این علت در مقیاس (فرع) علم داشته باشیم.

۲- از راه اولویت قطعیه و یا مفهوم موافقت کلام وجود ملاک احراز گردد، که البته این صورت از باب قیاس مورد بحث خارج و در باب مفاهیم داخل است که از جمله ظواهرند و حجیت آنها به بنای عقلائییه مسلم گردیده است.

و لأجل ان یتضح الموضوع أكثر نقول...

مرحوم مصنف برای توضیح بیشتر مطلب و اینکه از قیاس مورد بحث، علم و یقین نسبت به حکم شرعی حاصل نمی‌شود، می‌فرماید **در مورد قیاس پنج احتمال وجود دارد و در صورتی، قیاس می‌تواند افاده علم نماید که هر پنج احتمال نفی شود** و حال آنکه احتمالات پنج‌گانه فقط با ورود نصّ، قابل رفع می‌باشند چنانچه در مورد «ماء بئر»، نصّ و روایت داشتیم.

کوتاه‌سخن اینکه با وجود یکی از احتمالاتی که برخواهیم شمرد، قیاس از افاده قطع عاجز بوده و نمیتوان از آن حکم شرعی را استکشاف نمود، و **احتمالات از این قرار است:**

۱- احتمال اول این است که در مثالی که مطرح شد، در قیاس عصیر کشمش به عصیر عنبی، دو تا احتمال جلوی قیاس را می‌گیرد و او را از انجام عملیات قیاس باز خواهد داشت و قیاسگر اولاً باید هر دو احتمال را رفع نماید و سپس دست به عملیات قیاس زده و حکم «اصل» را برای «فرع» ثابت نماید و آن دو احتمال این است:

الف: احتمال می‌رود که علت حرمت عصیر انگوری، در نزد خداوند، مسکر بودن نباشد و بلکه شاید علت آن، چیزی دیگری باشد.

ب: احتمال می‌رود که اصلاً حرمت عصیر عنبی، در نزد خداوند، علتی نداشته باشد و خداوند بدون جهت و علتی، حرمت شرب را برای عصیر عنبی، جعل نموده است (البته این احتمال دوم فقط بر اساس معتقدات عاملین به قیاس صحیح است).

۲- احتمال دوم: در همان مثال مذکور احتمال دیگری ایضا برای قیاس ایجاد مزاحمت می‌کند، و آن احتمال این است که شاید علت حرمت عصیر عنبی، تنها مسکر بودن نباشد و بلکه وصف آخری در عصیر عنبی موجود است که مجموع مسکر بودن و آن وصف، علت برای حرمت می‌باشند. و آن وصف در عصیر نبیدی موجود نمی‌باشد بنابراین قیاس از کجا، علم به ثبوت حرمت برای فرع، حاصل خواهد کرد؟

۳- احتمال سوم آن است که شاید قیاس یک چیز بیگانه‌ای را به علت حکم اضافه کرده باشد که دخالت در ثبوت حکم حرمت، برای مقیاس علیه (عصیر عنبی) ندارد و لذا از قیاس، علم و یقین به ثبوت حکم، برای «فرع» حاصل نخواهد شد.

۴- احتمال چهارم که مانع است این است که احتمال دارد علت حرمت «عصیر عنبی» تنها «مسکر بودن» نباشد، بلکه علت تاّمه "مسکر بودن عصیر عنبی" است، یعنی مسکر بودن، بعلاوه نسبتش به «عصیر عنبی» علت باشد، و لذا با وجود احتمال مزبور قیاس نمی‌تواند قطع به ثبوت حکم در عصیر کشمش، پیدا نماید، مثلاً در مورد بیع فرموده‌اند که جهل بثمر (عوض) موجب فساد بیع خواهد شد و اگر علم داشته باشیم که علت فساد و بطلان بیع، جهل بثمر (عوض) می‌باشد نمی‌توانیم مثلاً نکاح را به بیع مقایسه کنیم و بگوییم که جهل به مقدار مهر، باعث فساد و بطلان نکاح می‌شود، چه آنکه احتمال دارد که جهل به ثمن و عوضی که منسوب به بیع است، علت برای فساد و بطلان بشود نه جهل به مطلق عوض و ثمن، بنابراین با وجود چنین احتمال، قیاس نمی‌تواند قطع به ثبوت حکم برای مقیاس حاصل نماید.

۵- احتمال پنجم این است که شاید علت حرمت عصیر عنبی، با جمیع خصوصیاتش در عصیر کشمش، تحقق نیابد و لذا اطمینان نداریم که حتماً حکم حرمت برای عصیر نبیدی هم ثابت باشد.

علی‌ای‌حال تا مادامی که احتمالات مذکور برای شخص قایس، موجود باشد، حصول علم و یقین به ثبوت حکم برای مقیاس حاصل نمی‌شود و احتمالات مزبور به وسیله ادله سمعیّه و یا با بیان شارع مقدّس قابل رفع می‌باشند و فرض بر این است که ادله سمعیّه در کار نمی‌باشد.

راه دیگری که بعضی خواسته‌اند بوسیله آن بقیاس بال و پری داده و ثابت نمایند که باعث حصول علم به حکم شرعی می‌شود از راه برهان سبر و تقسیم است.

مثال: در مورد گندم، حرمت «ربا» از ناحیه شارع جعل شده است و راجع به علت حرمت، سه تا احتمال داده می‌شود:

۱- علت حرمت «ربا» در گندم طعام بودن آن است.

۲- علت حرمت «ربا» در گندم، قوت بودن آن است (قوت جمع آن «اقوات» است و به معنای رزق و روزی، خواهد بود یعنی گندم بخاطر آنکه جزء ارزاق است، حرمت «ربا» برایش جعل شده است).

۳- علت حرمت ربا در گندم کیل بودن آن است یعنی اندازه و مقدار گندم با وزن و پیمان، مشخص می‌شود نه با عدد و شمارش و به این خاطر «ربا» در گندم حرام خواهد بود.

هر دو احتمال اول و دوم باطل می‌باشد پس معلوم می‌شود که علت حکم حرمت ربا، همان کیل است و هر چیزی که در آن، کیل مطرح باشد، حکم حرمت «ربا» برای آن ثابت می‌شود و بدین سان قیاس باعث حصول قطع به ثبوت حکم شرعی در غیر گندم مانند جو و عدس و غیر ذلک خواهد شد.

اقول: من شرط برهان السبر و التقسیم ... مرحوم مظفر می‌فرماید برهان سبر و تقسیم شرایطی دارد و در صورت وجود شرایط، برهان مزبور، برهان حقیقی و مفید یقین می‌شود. یکی از شرایط (که در ما نحن فیه موجود نیست) آن است که تقسیم احتمالات باید به صورت حصر عقلی و از طریق قسمت ثنایی (دوتایی) باشد یعنی تقسیم باید مردّد بین نفی و اثبات باشد که اجتماع هر دو احتمال غیر ممکن و قسم سوم هم در کار نباشد مانند تقسیم حیوان را به ناطق و غیر ناطق.

و اما در مقام، احتمالات مبتنی بر حصر عقلی نمی‌باشد، بلکه حتی احتمالات منحصر به سه مورد هم نیست، بلکه شاید علت حرمت «ربا» در گندم علاوه بر آن سه احتمال، احتمالات دیگری باشد که آقای قایس، غافل از آنها می‌باشد.

بنابراین شاید علت حرمت احتمالاتی باشد که قایس اصلاً آنها را تصوّر نکرده است.

و من الاحتمالات آن تکون... مثلاً شاید علت حرمت، هم طعم و هم قوت و هم کیل و هم چیز دیگری باشد.

و من الاحتمالات ان یکون ملاک الحکم شیئا آخر... شاید علت حرمت، چیزی باشد که غیر از آن سه چیز مذکور است که قایس احتمال داده است، مثلاً صفتی مربوط به خود گندم نباشد و بلکه مربوط به صاحبان گندم باشد چنانچه در آیه ۱۶۰ سوره نساء علت

حرمت طیبات را، چیزی که خارج از اوصاف اشیاء طیبیه است، معرفی نموده است که آن، عصیان و معصیت و خلافتکاری‌های مردم یهود می‌باشد.

بل من الاحتمالات عند هذا القائل... شاید حکم حرمت «ربا» در گندم، اصلاً علّتی نداشته باشد و شارع مقدّس بدون علّت و سببی حکم مذکور را جعل کرده باشد (چنانچه طرفداران قیاس که اهل سنّت هستند، احکام شرعیّه را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند).

علی‌ای‌حال برهان سبر و تقسیم ایضا نتوانست کاری برای قیاس، صورت بدهد و مشکلی را از آن حل نماید و تنها چیزی که جریان برهان مزبور در مورد قیاس، ببار دارد، «احتمال» است و یا حد اکثر ظنّ بثبوت حکم شرعی برای مقیاس، حاصل می‌شود؛ فلذا اکنون باید بحث کنیم که آیا ظن حاصل از قیاس، پشتوانه علمی دارد تا بوسیله آن حجیتش به اثبات برسد یا خیر چنین پشتوانه‌ای وجود ندارد فلذا حجت نمی‌باشد.

و فی الحقیقه ان القائلین بالقیاس... و در حقیقت کسانی که قائل به قیاس‌اند، ادعا نمی‌کنند که قیاس مفید علم است، بلکه نهایت توقع آنها اینست که قیاس مفید ظن باشد، اما معتقدند که چنین ظنی حجت است؛ و ما در بحث بعدی از ادله حجیت قیاس ظنی، بحث می‌کنیم:

جهت دوم: آیا قیاس ظنی حجت است یا خیر؟

ابتداءً عرض می‌کنیم: همان‌طوری که مکرراً یادآور شدیم از نظر علماء امامیه، قیاس، هیچ‌گونه اعتباری ندارد و ظنّ حاصل از آن مشمول عموماًتی است که عمل به ظنّ را تحریم نموده و **دلیل قطعی بر حرمت عمل به قیاس، از ناحیه اهل بیت علیهم‌السلام موجود است؛** بنابراین از نظر علماء شیعه نیازی وجود ندارد که ظنّ حاصل از قیاس مورد استدلال واقع شود و با ادله حجیت آن همانند ظنّ حاصل از خبر واحد به اثبات برسد. **اما علماء عامه که عمل به قیاس را جایز می‌دانند باید با ادله‌ای، حجیت ظنّ حاصل از قیاس را ثابت نمایند** و اینک به سراغ استدلال عاملین به قیاس (که با ادله اربعه (کتاب و سنّت و عقل و اجماع) برای حجیت قیاس استدلال نموده‌اند) می‌رویم و یک‌یک دلایل آنها را رد نموده و قیاس را همراه با ظنّ حاصل از آن، به دست ادله ناهیه از عمل به ظنّ می‌سپاریم، تا به کلی و برای همیشه از هستی و اعتبار ساقط شود.

و اما ادله‌ای که بر حجیت قیاس ادعا گردیده از این قرار است:

دلیل اول: قرآن.

آیه اول: از جمله دلائلی که برای اثبات حجیت قیاس به آن استدلال گردیده آیه ۲ سوره حشر می‌باشد که می‌فرماید: **(فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)**. «ای هوشیاران از این داستان پند و عبرت بگیرید».

مبنی بر اینکه «اعتبار» به معنای عبور کردن و گذر کردن و تعدی دادن حکم اصل را به فرع می‌باشد و قیاس هم به همین معنا است یعنی حکم ثابت برای خمر را عبور بدهیم بسوی عصیر نیبذی که فرع است و عصیر نیبذی را محکوم بدانیم به حکمی که برای خمر جعل شده است که همان حرمت شرب باشد.

پاسخ: و فيه انّ اعتبار... ما حصل جواب این است که «اعتبار» از نظر لغت در چند معنا بکار می‌رود:

۱- به معنای عبور کردن و گذشتن و رد شدن، می‌گویند: (عبر السَّيْل) سیل عبور کرد، گذشت، راه را طی کرد، (عبر النَّهْر) از رودخانه گذشت.

۲- به معنای تعبیر کردن، می‌گویند: (عبر الرَّؤْيَا) خواب را تعبیر کرد.

۳- به معنای بررسی کردن و آزمایش، می‌گویند: اعتبر الشَّيءَ چیزی را بررسی کرد، آزمایش کرد، شمرد.

۴- به معنای اتعاض، عبرت گرفتن و پند گرفتن، می‌گویند: اعتبر به یعنی از آن پند گرفت و آنچه که در آیه مبارکه مناسب با کلمه فاعتبروا است همان معنای چهارم است. فاعتبروا یعنی پند و اندرز بگیریید چه‌آنکه آیه در مورد کسانی نازل شده است که اهل کتاب بودند و به کفر و شرک گرویدند.

چنانچه ابن حزم (یکی از علماء اهل سنت) در کتاب خود بنام «ابطال القیاس» گفته: که اگر جمله: فاعتبروا یا اولی الابصار مربوط به قیاس بود باید در ذیل آیه و یا در حدیث یا روایتی، بیان می‌شد که چه چیز را قیاس کنیم و چه وقتی قیاس نمائیم و به چه چیز عمل مقایسه را انجام بدهیم و اگر زمان قیاس و اشیاء مورد قیاس معرفی می‌شد، ما طبق آن عمل می‌کردیم و از محدوده معین شده تجاوز نمی‌کردیم و خلاصه معلوم است که آیه مبارکه هیچ‌گونه رابطه‌ای با قیاس ندارد.

آیه دوم: و منها قوله تعالی... از آیاتی که استدلال گردیده آیه ۷۸ و ۷۹ سوره مبارکه یس است:

(وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ؟ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ).

کیفیت استدلال از این قرار است: خداوند به قیاس مساوات مسئله احیاء و زنده کردن انسان را در ابتداء خلقت، با مسئله احیاء و زنده کردن انسان را پس از آنکه بصورت رمیم و استخوان پوسیده درآمده، مقایسه نموده است و حکم ثابت برای انسان، در ابتداء خلقتش که قدرت الهی بر احیاء آن باشد را برای مقیس (انسان بصورت رمیم و خاکستر) ثابت نموده است و اگر قیاس حجّیت و اعتبار نداشت، استدلال به آیه برای اثبات قدرت الهی نسبت به احیاء رمیم، از صحّت برخوردار نبود بنابراین عمل به قیاس به حکم آیه مذکور، جائز و صاحب اعتبار خواهد بود.

جواب اول: آیه مبارکه هرگز دلالت بر چنان مساواتی ندارد و استدلال به آیه از باب قیاس نخواهد بود بلکه آیه مورد نظر، بخاطر رفع استغراب و استعجاب منکرین زنده شدن انسان پس از مرگ، ملازمه و تلازمی را بین قدرت خداوند بر خلقت انسان درحالی که مسبوق به عدم بوده و بین قدرت خداوند بر خلقت انسان، درحالی که بصورت رمیم و استخوان پوسیده درآمده، اشاره می‌نماید و ماجرای ملازمه از این قرار است: وجود ملزوم (قدرت خداوند بر ایجاد و ابداع انسان در ابتداء امر (درحالی که هیچ وجودی نداشته) ثابت و لازم آن (قدرت الهی بر ایجاد انسان پس از آنکه وجود داشته و به صورت رمیم و خاکستر درآمده) بتوسط ملازمه ثابت می‌شود چه آنکه از لازمه قدرت داشتن بر ایجاد و ابداع شیء، قدرت داشتن بر اعاده آن شیء می‌باشد و مسئله ابداع و ایجاد انسان را درحالی که معدوم بوده، مشکل‌تر است از مسئله ساختن انسان را از خاکستر و ذرات پراکنده.

آیه مبارکه با معرفی مطلب مذکور به استغراب منکرین (و اینکه چگونه استخوان‌های پوسیده و رمیم، بصورت انسان در می‌آیند) را پاسخ داده است که اصلاً ربطی به قیاس مساواة ندارد.

«قیاس مساواة» آن طوری که در علم منطق آمده، آن است که دارای صغری و کبری و نتیجه می‌باشد و صدق نتیجه آن، بستگی دارد بر اینکه یک مقدمه خارجی، باثبات برسد مثلاً می‌گوئیم الف مساول «ب» و «ب» مساول «ج» فالف، مساول «ج» صداقت نتیجه زمانی ثابت می‌شود که یک مقدمه خارجی ثابت باشد و آن مقدمه خارجی این است (کلّ مساوی المساوی مساو) و یا مثلاً بگوئیم: الجسم جزء من الحيوان، و الحيوان جزء من الانسان، فالجسم جزء من الانسان.

و لو صحّ ان يراد من الآیة القیاس فهو نوع من قیاس الاولویة ...

جواب دوم: برفرضی که مسئله قیاس در مورد آیه صحیح باشد، از نوع قیاس اولویت است و در سابق گفتیم: که قیاس اولویة، همان تمسک به مفهوم موافق کلام است که موجب قطع و یقین می‌شود چنانچه حرمت ضرب و شتم پدر و مادر را از طریق قیاس اولویة و مفهوم موافق آیه (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفًّا ...) استفاده می‌کردیم و حساب قیاس محلّ بحث که تنها مفید ظنّ می‌باشد و همچنین قیاس مساواة، جدای از قیاس اولویت است.

آیه سوم: و قد استدلّوا بآیات آخر ... سوره مائده آیه ۹۵ می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ».

اگر کسی در حال احرام عمداً صیدی را کشت، باید کفاره بدهد و کفاره اش مثل آن چهارپایی است که کشته است.

یعنی اگر مثلاً شتر مرغ را کشته، مماثل او را که شتر است کفاره بدهد، و اگر «آهو» را کشته مماثل او را که گوسفند است، کفاره بدهد و اگر گاو وحشی را کشته، باید گاو اهلی، کفاره بدهد.

کیفیت استدلال این است که آیه حکم مماثل را به مماثل، قیاس کرده است.

جواب: آیه مذکور اصلاً ربطی به قیاس مورد بحث ندارد.

آیه چهارم: آیه‌ای که مورد استدلال قرار گرفته است آیه ۹۰ سوره نحل است: **«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ».**

کیفیت استدلال این است که عدل به معنای مساوات است و با مورد قیاس یکسان می‌باشد.

مرحوم مظفر می‌فرماید استدلال بآیات مذکور (جهت حجیت قیاس) مثل تشبّه غریق به طحلب (خزه‌های روی آب) است و آیات مذکور اصلاً ربطی بقیاس ندارد.

دلیل دوم: روایات.

طرفداران قیاس در رابطه با حجیت ظنّ حاصل از قیاس، روایات و احادیثی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت نموده‌اند که مرحوم مظفر به سه مورد اشاره می‌نمایند.

روایت اول: منها الحدیث المأثور عن معاذ... محل شاهد جمله‌ای است که معاذ در پاسخ سؤال رسول خدا (ص)، عرض می‌کند و می‌گوید: (اجتهد رأیی و لا آلو) در حکم مسائلی که از کتاب و سنت استفاده نمی‌شود، برای خود و به اجتهاد برای (که همان قیاس باشد) عمل می‌کنم و کوتاهی هم نخواهم نمود.

پیامبر نیز پس از شنیدن جمله مذکور، اظهار خوشحالی نموده و حمد و سپاس الهی را انجام می‌دهند و خلاصه از عمل به قیاس اظهار خشنودی نموده و آن را مورد تصویب قرار می‌دهند.

طرفداران قیاس مدعی‌اند که منظور از اجتهاد برای همان قیاس است چه آنکه اصل، در اجتهاد برای، قیاس است و اگر منظور قیاس نباشد، باید مراد از اجتهاد برای همان رأی مرسل (یعنی نظری که مدرک و دلیل ندارد) باشد، و حال آنکه مسلم رأی مرسل اعتباری ندارد، پس مراد از اجتهاد برای، همان عمل به قیاس خواهد بود.

مرحوم مظفر چهار جواب از استدلال مذکور بیان می‌فرماید:

جواب اول: حدیث مذکور مرسل است و اعتباری ندارد «مرسل» بروایتی گفته می‌شود که بعضی از راوی‌های آن از قلم افتاده یا یا اینکه به صورت مبهم و مجمل ذکر شده باشد.

جواب دوم: حدیث مزبور مجهول می‌باشد چه آنکه راوی آن «حارث بن عمرو» است که حالش از نظر وثاقت نامعلوم است و جز حدیث مذکور، هیچ روایتی از او دیده نشده است. بنابراین، حدیث مزبور مجهول است و اعتباری ندارد.

جواب سوم: در همین قضیه معاذ که برای قضاوت بسوی یمن ارسال می‌شود، حدیث دوّمی نقل شده است که معارض با حدیث اوّل است. در حدیث دوّم چنین آمده: که پیامبر (ص) بمعاذ فرمودند: حق نداری که خارج از محدوده معلومات خود قضاوت نمائی و اگر به مسئله‌ای برخورد نمودی باید دست نگهداری تا تفحص نمایی و یا با من مکاتبه کنی تا به حکم آن آشنا شوی.

فاجدر بذلک الحدیث ... مرحوم مظفر می‌فرماید: راجع به حدیث اوّل سزاوار آن است که بگوییم آن حدیث را یا دیگران آن را برای حارث جعل نموده و یا خود آقای حارث آن را جعل نموده است.

جواب چهارم: مضافاً الی آنکه لا حصر... مستدل، اجتهاد به رأی را به قیاس تفسیر نمود و حال آنکه احتمال می‌رود که مراد از اجتهاد برای این باشد که زحمت بیشتری تحمل می‌نمایم و به فحص و بررسی می‌پردازیم و به عمومات آیه و اصول، مراجعه نموده و احکام را بدست می‌آوریم؛ و شاید جمله و لا آلو (کوتاهی نمی‌کنم) اشاره به همین باشد، بنابراین «اجتهاد برای» منحصر به «قیاس» نمی‌باشد و بدین کیفیت حدیث مذکور نمی‌تواند حجیت «قیاس» را ثابت نماید.

روایت دوم: ومنها حدیث الخثعمیه... زنی به نام خثعمیه از پیامبر(ص) سؤال کرد که بر ذمه پدرم، حج و زیارت خانه خدا، استقرار یافته؛ آیا اگر قضاء حج را از قبل پدرم انجام بدهد برای او سودی دارد یا خیر؟

پیامبر در جواب فرمودند قضاء حج (که دین الله است) همانند قضاء دین می باشد و بدون شک دین الله احق بقضاء خواهد بود.

وجه استدلال این است که مقایسه دین الله را به دین آدمی، و اثبات حکم وجوب قضاء برای دین الله، عین قیاس است.

پاسخ: و الجواب انه لا معنا للقول... اینکه بخواهیم بگوییم که پیامبر اکرم متوسل به قیاس شده و با قیاس مفید ظن، حکم مسئله قضاء دین الله را ثابت نموده باشند، قابل پذیرش نیست؛ بلکه واقع مطلب آن است که پیامبر(ص) در حدیث مزبور (بفرض صحت آن) خثعمیه را به یک مسئله کلی و واضح و روشن تنبه و توجه داده اند و آن، تطبیق کلی بر مصادیق می باشد یعنی یکی از مصادیق قضاء دین واجب، قضاء حج است که دین الله می باشد، خثعمیه توجه به اینکه حج از جمله دیون است، نداشته و پیامبر با این بیان او را متوجه ساخته اند که مسئله قضاء حج، حکم جداگانه و جدیدی ندارد و بلکه قضاء حج یکی از مصادیق قضاء دین است. بنابراین حدیث مزبور ربطی به قیاس (که در آن حکم مقیس نامعلوم می باشد و با عملیات قیاس، حکم جدید و تازه برای آن ثابت می گردد) ندارد.

و لاینقضی العجب ممن یذهب... عجیب آن است که مستدلین از یک طرف مسئله وجوب قضاء حج و صوم را از میت، منکر گردیده، و از طرف دیگر جهت حجیت قیاس، بحدیث خثعمیه استدلال می کنند، درحالی که حدیث مذکور وجوب قضاء حج را از میت با کمال وضوح و صراحت ثابت می نماید.

حدیث سوم: و منها: حدیث بیع الرطب بالتمر... ماجرای حدیث مزبور این است که شخصی از پیامبر(ص) سؤال نمود آیا معامله رطب (خرمای تازه) با تمر (خرمای خشکیده) از نظر «ربا» اشکالی ندارد (مثلاً یک من تمر را با یک من رطب معاوضه و معامله نماید) و آیا چنین معامله ای جایز است؟

پیامبر(ص) در مقام پاسخ سؤال نمودند که آیا رطب اگر بحالت تمر در بیاید کم می شود؟ در جواب گفتند: آری. حضرت فرمود در اینصورت معامله جائز نیست.

مستدل قائل است که پیامبر(ص) تمر و رطب را به همدیگر قیاس نموده و با قیاس حکم رطب را برای تمر ثابت نموده اند.

پاسخ: اولاً پیامبر برای اثبات حکم نیاز به قیاس ندارند و ثانیاً از اساس حدیث مزبور ربطی به قیاس ندارد، بلکه پیامبر کلی ای را بر مصادقش تطبیق نموده اند، یعنی در هر چیزی که مکمل باشد، «ربا» به وسیله زیاد و کم، محقق می شود و باعث بطلان معامله خواهد شد. در واقع پیامبر(ص) می خواهند بفهمانند که مسئله مذکور نیاز بسؤال ندارد، بلکه باید خود سائل این عمل تطبیق «عام» بر یکی از مصادیق را انجام بدهد، و لذا از خود آنها سؤال می نمایند که آیا رطب تا به صورت تمر درآید کم می شود یا نه؟ و بدون شک ایشان مسئله کم شدن را می دانند، لکن با سؤال خود فهمانده اند که حکم معامله رطب با تمر، یکی از مصادیق معامله ربوی می باشد.

در خاتمه یک جواب کلی از جمیع احادیث: همه این احادیث (بر فرض قبول) مبتلا به روایات معارضی هستند که دلالت دارد بر منع از اخذ و اجتهاد به رأی بدون مراجعه به کتاب و سنت، و اذا تعارضا تساقطا، و دیگر به درد استدلال نخواهند خورد.

دلیل سوم: اجماع.

منظور از اجماعی (که مهم‌ترین دلیل علماء عامه می‌باشد)، اجماع صحابه رسول الله است.

مرحوم مظفر می‌فرماید آنچه که قابل انکار نیست، این است که بعضی از اصحاب بیرون از حد معمول، راجع به مسائل دینی، اجتهاد برآی را بکار می‌بردند و با اجتهاداتشان، تصرفات زیادی را در شریعت اسلام، عملی نموده و حتی در مسائلی که نصّ و تصریح از آیات و احادیث نبوی، موجود بود، با عمل به اجتهاداتشان برخلاف آیات و فرمایشات پیامبر اکرم (ص) عمل کردند؛ و لکن دو نکته نامشخص بود یکی اینکه معلوم نبود که اجتهاداتشان مبتنی بر «قیاس» بود و یا مبتنی بر «استحسان» و یا مبتنی بر «مصلح مرسله»؟

و دیگر اینکه معلوم نبود که آنها چرا با نصوص قرآنی و تصریحات پیامبر (ص) مخالفت می‌ورزیدند؟ آیا بخاطر این بود که نصوص را تأویل می‌بردند؟ و یا بخاطر آنکه از نصوص اطلاع و آگاهی نداشتند؟ و یا بخاطر آنکه آنها را سبک و بی‌ارزش می‌دانستند؟

علی کل حال علمای عامه در قرن دوم و سوم، از اجتهاد برآی پرده برگرفته و آن را به سه مطلب (۱- قیاس، ۲- استحسان، ۳- مصالح مرسله) تقسیم نمودند، و برای هریک از انواع ثلاثه اجتهاد برآی، مشخصات و ممیزاتی قائل شدند، و هریک را از دیگری تمیز دادند.

مرحوم مظفر پس از روشن شدن و ثابت کردن دو مطلب مذکور به بعضی از اجتهادات برآی، از ناحیه صحابه، اشاره می‌کند و ثابت می‌نماید که اولاً: اجتهادات صحابه، غیر از عمل به «قیاس» بوده و عمل آنها ربطی «بقیاس» ندارد و ثانیاً: بر فرض که اجتهاد برآی، عین قیاس باشد و لکن اتفاق همه صحابه ثابت نمی‌باشد و ثالثاً: سکوت بقیه صحابه ثابت نخواهد بود و بالاخره اجماع صحابه بر عمل به «قیاس» ثابت نمی‌باشد و حجّیت قیاس از طریق اجماع به اثبات نمی‌رسد.

موردی از اجتهادات به رأی صحابه.

از جمله اجتهادات به رأی مواردی است که «عمر بن خطاب» به آنها حکم نموده، از جمله:

۱- تحریم متعه حیجّ «تمتع» و ازدواج موقت (که بگفته خودش در زمان رسول الله (ص) مشروعیت داشته) را تحریم نمود.

۲- صلاه تراویح (به جماعت خواندن نمازهای نافله ماه رمضان) را ابداع نمود.

۳- «حیّ علی خیر العمل» را در اذان صبح لغو نمود و به جای آن دستور داد که «الصلاه خیر من النوم» گفته شود. و خلاصه اجتهادات جناب عمر، عمل به قیاس محسوب نمی‌شود و بلکه اجتهادات او همان «استحسان» و «مصلح مرسله» بوده است.

بنابراین سخن «ابن حزم» که یکی از دانشمندان اهل تسنن می‌باشد (مبنی بر اینکه قیاس را منکر شده است) (اگر منظورش قیاسی است که در مقابل استحسان و مصالح مرسله است) قابل قبول می‌باشد و اما اگر منظور «ابن حزم» از انکار قیاس، انکار اجتهاد برآی

باشد، قابل قبول نمی‌باشد چه آنکه انکار تحقّق اجتهاد برای، از ناحیه بعضی از صحابه، انکار یک مسئله بدیهی و ضروری خواهد بود و ما در ابتداء بحث گفتیم که مسئله اجتهاد برای، در دوران بعد از رحلت رسول اکرم(ص) و عصر خلفاء، به بعد، مسلم و قطعی است و قابل انکار نمی‌باشد.

غزالی دانشمند عامه در کتاب خود به موارد زیادی از «اجتهادات برای» صحابه اشاره نموده است، آقای غزالی بخاطر حسن نظری که به صحابه داشته است خواسته است که اجتهادات برای صحابه را، به قیاس و تعلیل نصّ، توجیه نماید و لکن نتوانسته اثبات نماید که اجتهادات آنها بنحو قیاس بوده است چه آنکه اکثر اجتهادات آنها قابل تطبیق به قیاس نیست.

علی ای حال:

اما اولاً قلناه قریباً.. در چند سطر قبل گفتیم که **اجتهادات صحابه از نوع قیاس نبوده و بلکه در بعضی اجتهادات، عکس «قیاس» ثابت است** مثلاً در سه مورد «اجتهاد عمر» که ذکر شد اصلاً قیاس راه ندارد بلکه یا باید از باب «استحسان» باشد و یا از باب «مصلح مرسله» و همچنین در اجتهادات برای «عثمان»، که در دوران خلافت خود، دستور داد که قرائت قرآن باید به روش «زید بن ثابت» قرار بگیرد و لذا دیگر قرآن‌ها را جمع‌آوری کرده و سوزانید، اصلاً قیاس قابل تطبیق نخواهد بود

و اما ثانیاً، فان استعمال بعضهم... و اما ثانیاً اجتهادات بعضی از صحابه چه مبتنی بر قیاس بوده و یا مبتنی بر استحسان و مصلح مرسله، موافقت جمیع اصحاب را ثابت نخواهد کرد و «اجماع» زمانی محقّق می‌شود که اتفاق همه صحابه، ثابت باشد چنانچه «ابن حزم» منصفانه سخن گفته است: صحابه پیامبر (ص) هزاران نفر بودند آراء همه آنها ضبط نشده است تنها آراء حدود صدوسی و چند نفر از آنها ضبط شده که هفت نفر از آنها، زیاد اجتهاد برای داشتند و راجع به مسائل، اظهار نظر می‌کردند و سیزده نفر آنها از نظر اجتهاد برای، متوسط و میانه‌رو بودند و بقیه آنها خیلی کم اظهار نظر می‌کردند و با این وضع اصلاً اجماع و اتفاق آراء از ناحیه صحابه محقّق نمی‌شود.

نعم أقصى ما يقال فی هذا الصدد... بله ممکن است طرفداران قیاس و مدعیان تحقّق اجماع صحابه بر عمل به قیاس، بگویند که درست است عده‌ای از صحابه عمل به قیاس می‌کردند و دیگران ساکت بودند ولی از سکوت آنها رضایت و اعترافشان، ثابت می‌شود، بنابراین اجماع صحابه بر عمل به «قیاس» ثابت خواهد بود.

جواب: همیشه اینطور نیست که سکوت علامت رضا و اعتراف و اقرار به عملی باشد تا بوسیله آن بتوان اجماع را اثبات نمود، آری سکوت معصوم(ع) با شرائط موجب رضا و امضاء. و تصویب می‌باشد و اما سکوت غیر معصوم(ع) از رضایت و اعتراف غیر معصوم(ع) حکایت نمی‌کند چه آنکه در سکوت غیر معصوم احتمالات زیادی وجود دارد که در سکوت معصوم(ع) موجود نمی‌باشد (۱) خوف و ترس. (۲) جبن و بزدلی. (۳) خجالت. (۴) محافظه‌کاری. (۵) عدم عنایت به بیان. (۶) جهل به حکم شرعی. (۷) جهل به دلیل حکم شرعی. (۸) از فتاوی صاحب نظران(که قیاس نموده بودند، بی‌خبر بوده و لذا مخالفت نکرده‌اند. و احتمالات دیگری که در مورد معصوم مطرح نمی‌باشند.

و همچنین بعضی از مخالفین، اظهار مخالفت می کردند و لکن انکار و مخالفت آن‌ها مخفی نگه داشته می شد و انگیزه‌ها و دواعی اخفاء انکار منکرین، لا تعدّ و لا تحصی بود. کوتاه سخن نسبت به «اجتهادات» بعضی از صحابه برفرضی که مبتنی بر قیاس بوده، مخالفت‌ها و انکارهای زیادی به عمل می آمد و لکن از اشاعه آن‌ها جلوگیری و همه آنها را سربسته نیست می کردند.

و اما ثالثاً فانّ سکوت الباقین غیر مسلم... اینکه بقیه صحابه در برابر اجتهادات برای بعضی از صحابه، ساکت بودند، قابل قبول نمی باشد و بلکه عدّه زیادی از بقیه اصحاب، در مقابل «اجتهادات برای»، سکوت را شکسته و اظهار مخالفت و انکار نمودند بنابراین، سکوتی در کار نیست تا از طریق «سکوت» صحابه، رضایت آنها ثابت شود و سرانجام اجماع صحابه، محقق گردد، چه آنکه برای ابطال اجماع «انکار بعضی از اصحاب» کافی می باشد و حتّی بعضی از اصحاب که از شخصیت و عظمت علمی و معنوی برخوردار بودند، مانند وجود مقدّس حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام، مخالفتش در انهدام اجماع کفایت می کند.

درحالی که تخطئه گران اجتهاد برای، بیشتر از یک نفر بودند مانند «ابن عباس» و «ابن مسعود» و امثال آن‌ها و حتّی از خود جناب «عمر» نقل شده است که مردم را از عمل برای، برحذر نموده است (اگرچه احتمالاً این روایت جعلی است).

علی ای حال اصحاب عمل به رأی، به اندازه ای بر ضدّ هم و برخلاف هم فتوی می دادند و به حدّی آشکارا با قیاس مخالفت می نمودند، که طبق نقل «ابن عباس» و «ابن مسعود»، گاهاً کارشان به مباحثه منجر می گردیده. بنابراین چگونه قائلین به حجّیت قیاس مدّعی شدند که عمل بعضی از اصحاب مورد رضایت بقیه اصحاب بود و کسی اظهار مخالفت و انکار نمی کرد؟! و آیا با آن همه اختلاف نظری که اصحاب داشتند آیا جای پای برای «اجماع صحابه» بر عمل برای، باقی می ماند؟!

نتیجه بحث تا اینجا این گردید که: اولاً ثابت نیست که اجتهادات بعضی از صحابه، از نوع قیاس باشد و ثانیاً از اجتهادات بعضی از صحابه برفرضی که مبتنی بر قیاس بوده باشد، اجماع همه صحابه ثابت نخواهد شد و ثالثاً سکوت، علامت رضا و تصویب نمی باشد و رابعاً بقیه صحابه در برابر اجتهادات برای اصحاب رأی، ساکت نبودند و اظهار مخالفت می نمودند (و نحن یکفینا انکار علی بن ابی طالب (ع)...) و از همه مهم تر، انکار امیرالمؤمنین (ع) که معیار و میزان تشخیص حق از باطل بود در انهدام «اجماع بر عمل برای»، کافی می باشد و بدون شک ایشان در مقابل اجتهادات برای، اظهار مخالفت نموده و حتّی علیه اجتهادات برای، به مبارزه برخاسته و تا آنجایی که شرایط و امکانات موجود بود، «عمل برای» را محکوم نمودند. چنانچه در روایتی از ایشان نقل شده است که می فرمایند: اگر دین و احکام دین از طریق رأی و اجتهادات مبتنی بر قیاس و استحسان و مصالح مرسله، قابل اثبات و تحصیل بود، مسح بر باطن کفش، اولی و بهتر و آسان تر از ظاهر کفش بود (برای اینکه نزدیکتر به «پا» می باشد).

بالاخره از طریق اجماع، حجّیت قیاس از باب ظنّ خاصّ، ثابت نگردید.

دلیل چهارم: عقل.

بعضی از باحثین قیاس، برای اثبات حجّیت قیاس، وجوهی را از دلیل عقلی متذکّر شده اند، که یکی از بهترین آنها را مورد توجّه قرار می دهیم:

بیان استدلال: دلیل عقلی بر حجیت قیاس از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

۱- حوادثی که در طول زمان برای مسلمین پیش می‌آید غیر محدود و لایتنهایی می‌باشد و هریک از حوادث مصداق مسائل شرعی بوده و حکم شرعی آنها باید مشخص گردد. بدون شک آیات و روایاتی که بیانگر احکام شرعی هستند محدود و متناهی می‌باشند و احکام حوادث غیر متناهی را چگونه می‌توانیم از مدارک متناهی، استفاده کنیم؟ به سخن دیگر مدارک متناهی، نمی‌توانند متکفّل بیان احکام و حوادث غیر متناهی باشند.

نتیجه: از دو مقدمه مذکور نتیجه می‌گیریم که قیاس به عنوان یک مدرک شرعی باید معتبر باشد تا عهده‌دار بیان احکام حوادث و وقایع مجهول الحکم شود فثبت حجیة القیاس.

و الجواب: ما حصل جواب این است که «حوادث» دو قسم است یکی حوادث جزئی است که غیر متناهی می‌باشد مانند حوادثی که برای بعضی افراد پیش می‌آید و دیگری حوادث کلی است که برای همه مردم مطرح است و متناهی و محدود می‌باشند. متکفّل بیان احکام حوادث جزئی، عمومات آیات و روایات است یعنی هر حادثه جزئی لازم نیست که حکم مخصوص به خود داشته باشد و بلکه داخل در عمومات است و احکام آنها معلوم خواهد بود و حوادث کلی و امور عامه ایضا مشمول روایات و نصوص قرآنی می‌باشند. بنابراین این چنین نیست که سر حوادث کلی و جزئی از نظر حکم شرعی، بی‌کلاه باشد تا مجبورا دست به دامن قیاس بشویم. علی‌ان فیه مناقشات اخری لا حاجة بذکرها.

۴. قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت.

در آغاز بحث قیاس گفتیم که راجع به قیاس از چند جهت باید بحث کنیم جهت اول: راجع به تعریف قیاس بود و جهت دوم، راجع به ارکان قیاس بود و جهت سوم، مربوط به حجیت قیاس بود و جهت چهارم، مربوط به «منصوص العلة و قیاس اولویت» می‌باشد.

«منصوص العلة» آن است که شارع مقدّس حکمی را برای چیزی ثابت نموده و به علت آن حکم، تصریح فرموده باشد مثلاً فرموده: ماء البئر واسع لا یفسده شیء لان له مادة، آب چاه طاهر است و چیزی آن را فاسد و نجس نمی‌کند یعنی با ملاقات نجس، نجس نمی‌شود، چه آنکه دارای ماده است. «ماده» یعنی دارای منبع جوشش و جریان می‌باشد. شارع حکم عدم نجس شدن «را برای» ماء البئر» ثابت نموده و علت آن که ماده داشتن باشد را نیز بیان فرموده است، بنابراین اگر آب حمام، آب چشمه و غیر ذلک، دارای «ماده» باشد، با ملاقات نجس، نجس نخواهند شد.

و اما قیاس اولویت آن است که شارع حکمی را برای موضوعی، جعل و ثابت نموده و به طریق اولی، موضوعات دیگری ایضا مشمول آن حکم خواهند بود مانند: لا تقل لهما افّ... به پدر و مادر «افّ» گفتن حرام است که از فحوای این حکم استفاده می‌شود که ضرب و شتم پدر و مادر به طریق اولی محکوم به حرمت خواهد بود.

راجع به هر دو واژه مذکور که آیا جزء مصادیق قیاس می‌باشند یا نه؟ سه قول وجود دارد:

۱- بعضی از علماء مانند «عَلَّامه حَلِّي» معتقدند که هر دو واژه مزبور مصداق برای «قیاس» می‌باشد، ولیکن در این دو مورد، قیاس حجّت است و در بقیه موارد، اعتباری ندارد و لذا این دو مورد را باید استثناء نماییم به این کیفیت: عمل به قیاس جایز نیست مگر در دو مورد: منصوص العلة و قیاس اولویت.

۲- بعضی از علماء فرموده‌اند که ادله حرمت عمل به قیاس، «منصوص العلة» و «قیاس اولویت» را ایضا به ابطال می‌کشاند، یعنی روایاتی که عمل به قیاس را باعث از بین رفتن دین می‌دانستند و اخبار ناهیه از عمل به ظن، شامل قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت، نیز می‌گردد.

۳- قول سوّم مبنای مرحوم مظفر است که می‌فرماید: به نظر ما واقع مطلب از این قرار است که «منصوص العلة» و «قیاس اولویت» هر دو از اعتبار و حجّت برخوردارند و لکن هرگز مصداق برای قیاس نمی‌باشند، بلکه از این دو مورد از مصادیق ظواهر بوده و حجّت و اعتبار آنها از برکت حجّت ظواهر خواهد بود؛ بنابراین نه مسئله استثناء درست است و نه اینکه هر دو واژه، مشمول ادله حرمت عمل به قیاس باشند.

بیان ذلک:

منصوص العلة.

در مورد منصوص العلة دو صورت قابل تصوّر است:

صورت اول: از نحوه تصریح به علت، معلوم می‌شود که حکم شرعی اختصاص به «معلّل» که به منزله «اصل» می‌باشد، ندارد و بلکه حکم شرعی دائر مدار علت است و در هر موردی که «علت» موجود باشد حکم شرعی، ایضا ثابت است مثلاً مولى فرموده است: (الخمير حرام لانه مسكر) از نحوه تصریح به علت، معلوم می‌شود هرچه که مسکر باشد، حرام است و حکم مذکور برای عصیر کشمشی ایضا ثابت است، بخاطر آنکه مسکر بودن، در آن، موجود می‌باشد.

صورت دوّم: آن است که از نحوه تصریح به علت، معلوم می‌شود که «حکم» اختصاص به «معلّل» دارد و حکم دائر مدار «علت» نمی‌باشد. مثلاً فرموده است (هذا العنب حلو لانه اسود) سواد و سیاهی، علت برای، «حلاوت» نمی‌باشد و حکم به حلاوت دائر مدار سواد و سیاهی نخواهد بود و بلکه «عنب» همرا با سیاهی، علت برای حلاوت است و حکم مذکور، در غیر شیء معلّل، ثابت نمی‌شود چه آنکه هر شیء سیاه، شیرین نمی‌باشد.

حال صورت اوّل، مصداق اصلی برای «منصوص العلة» است و بدون شک حجّت است و لکن در حقیقت مسئله الخمر حرام لانه مسکر به صورت قضیه کلیه درمی‌آید، که عبارت باشد از کلّ مسکر حرام که در واقع موضوع حکم به حرمت، هر چیزی است که مسکر باشد. و لفظ «کلّ مسکر» از باب ظهور الفاظ، شامل همه مسکرات می‌شود و همه مسکرات، محکوم به حرمت خواهد بود (و ذکر خمر در کلام فقط از باب بیان مصداق خواهد بود). فلذا قضیه مذکور، ربطی به قیاس ندارد.

و من هنا يتضح الفرق... از بیانات مذکور معلوم گردید که «منصوص العلة» دارای دو صورت است صورت اولی، مصداق واقعی برای منصوص العلة است و صورت دوم، در واقع مصداق برای قیاس باطل است، فلذا اعتبار و حجیتی ندارد. وهمین عدم فرق گذاری بین این دو صورت، باعث لغزش، در شناخت موضوع حکم شده است، چه آنکه تشخیص «منصوص العلة» و اینکه منصوص العلة، از باب ظواهر است و یا از باب قیاس، احتیاج به دقت دارد.

و بهذا البيان و التفريق بين الصورتين... با این بیان می‌توانیم قول اول (مبنی بر حجیت منصوص العلة) و قول دوم (مبنی بر عدم حجیت منصوص العلة) را توجیه نموده و نزاع و خلاف را از میان برداریم، به این کیفیت که: قائلین به حجیت منصوص العلة، نظرشان همان صورت اول است، و قائلین به عدم حجیت منصوص العلة، منظورشان، صورت دوم است، صورت اول داخل در باب ظواهر است و حجّت می‌باشد و صورت دوم از باب قیاس است و حجّیت و اعتباری ندارد.

هذا، و في عين الوقت... ناگفته نماند که در صورت اول (یعنی ظهور دلیل در عمومیت)، موضوع قضیه در «منصوص العلة» تنها در محدوده ظهور عام، حجّیت و شمول دارد، و در خارج از محدوده ظهور عام، شمول و حجّیتی نخواهد داشت، مثلا در مثال «ماء البئر»، موضوع قضیه ماء البئر، آب مطلق است که اگر دارای «ماده» باشد، با ملاقات نجس، نجس نخواهد شد، و اما در آب مضاف و لو اینکه دارای «ماده» باشد، حکم عدم نجاسة، جاری نمی‌شود، چه آنکه آب مضاف از محدوده ظهور موضوع قضیه (کلّ ماء له مادة)، خارج خواهد بود و لذا سرایت دادن حکم «عدم نجاست» را به آب مضاف ذی ماده، از باب ظواهر نیست، بلکه از باب قیاس بوده و اعتباری نخواهد داشت.

و الخلاصة: ان المدار في منصوص العلة... نتیجه آنکه: آنچه مدار حجیت منصوص العله است اینست که ظهور در عمومیت موضوع- نسبت به غیر آنچه حکم برایش آمده (یعنی معلّل یا اصل)- داشته باشد و این عمومیت از جمله ظواهری است که حجّت است. و بنابراین حجّیت منصوص العله به مقدار ظهور آن در عموم است. پس اگر بخواهیم آن را به غیر آنچه مشمول ظهور عموم است، سرایت دهیم، این تسرّی به ناچار از نوع حمل و قیاسی است که دلیلی بر آن نداریم، بلکه دلیل بر بطلانش داریم.

قیاس اولویت.

«قیاس اولویت» از باب ظواهر است چه آنکه قیاس اولویت، همان مفهوم موافق می‌باشد که مستند بلفظ است، بنابراین «قیاس اولویت» اصلا ربطی به قیاس باطل ندارد و نام گذاری آن را به قیاس، به این خاطر است که شباهتی با قیاس دارد (و وجه شباهت آن است که در قیاس اولویت، همانند قیاس معمولی، حکم از موضوعی به موضوع دیگری، سرایت و تعدی داده می‌شود). علی‌ای حال قیاس اولویت مفید قطع و یقین است و حجّیت و اعتبارش، از باب حجّیت ظواهر خواهد بود که در واقع همان مفهوم موافق یا فحوای کلام است.

اما إذا لم یکن ذلک مفهوما من فحوی الخطاب... و اما اگر کلامی دارای مفهوم موافق و ظهور نباشد، دلالت اولویت، در آن مطرح نخواهد بود، چنانچه در روایت «ابان بن تغلب»، تنها مسئله اولویت موجود است، ولکن از ظهور و خطاب، خبری نیست (چه آنکه از

اساس خطابی در کار نبوده است) و لذا قیاس اولویت و مفهوم موافق، در آن، جای ندارد، و نظر بر اینکه «ابان» در ماجرای مورد روایت، تنها به قیاس معمولی، اعتماد نموده بود، لذا از ناحیه معصوم (ع) مورد نکوهش قرار می‌گیرد.

و الخلاصة: انا نقول ببطلان قیاس الاولویة... نتیجه: در قیاس اولویت، ایضا دو صورت قابل تصور است:

۱- صورتی که برای کلام، مفهوم و ظهور، منعقد است و از ظهور کلام مفهوم موافق استفاده می‌شود، و اولویت مستند به ظهور می‌باشد مانند مثال آیه تأفیف (لا تقل لهما اف) و آیه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ...

۲- صورتی که خطاب و کلام و ظهوری در کار نباشد و اولویت مستند به ظهور نباشد مانند روایت ابان بن تغلب.

صورت اولی از باب ظهور حجّت است و صورت دوّمی، مصداق برای قیاس مساوات می‌باشد و حجّیت ندارد.

تنبیه.

استحسان، مصالح مرسله و سد ذرائع.

علماء اهل سنت جهت اثبات احکام شرعی غیر از قیاس به سه تا دلیل دیگر (استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرائع) ایضا متوسّل شده‌اند که هر سه را یک‌یک بررسی نموده و همه آنها را همانند قیاس از اعتبار و حجّیت ساقط خواهیم نمود.

۱- «استحسان»: همان‌طوری که از کتاب «مدخل الفقه المقارن» نوشته مرحوم سیّد محمد تقی حکیم، استفاده می‌شود بهترین تعریف برای استحسان از نظر علماء عامه این است: (الاستحسان ما استحسنته بعقله بدون الاتّکاء علی دلیل من الرّوایة و الآیة) «استحسان چیزی است که مجتهد با عقل خود بدون اعتماد به روایت و آیه‌ای، آن را نیکو شمارد و طبق آن فتوی بدهد».

۲- مصالح مرسله: عبارت است از مواردی که از نظر شارع رها شده و ملحوظ نظر او قرار نگرفته و هیچ حکمی بر حرمت یا وجوب، صحت یا بطلان آن صادر نشده، فلذا مجتهد براساس تشخیص خود به هرچه که منفعت عامه دارد فتوای به «امر»، و به هر چیزی که ضرر دارد فتوای به «نهی» می‌دهد.

۳- سدّ ذرائع: «ذرائع» جمع «ذریعه» است به معنای «وسیله» و منظور از «سدّ ذرائع» یعنی بستن و سدّ کردن چیزهایی که باعث رسیدن به حرام است که مجتهد باید آنها را سدّ نماید و جلو آنها را بگیرد.

و هی - ان لم ترجع... مرحوم مظفر از هر سه دلیل مذکور و منابع فقهی علماء سنی، یک جواب می‌دهد و آن این است که: اگر ادلّه ثلاثه به ادلّه سمعیّه برگشت نکنند و جزء ملازمات عقلیّه مفید قطع نباشند، تنها مفید ظنّ می‌باشند و دلیل بر حجّیت چنین ظنّی نداریم و این ظنّ، مشمول آیات ناهیه از عمل به ظنّ، خواهد بود.

بل هی اظهر افراد الظنّ المنهی عنه... ظنّ حاصل از ادلّه ثلاثه، نظر بر اینکه اتکاء بدلیلی ندارد، ضعیف است و لذا اظهر مصادیق آیات ناهیه از ظنّ، می‌باشند. و اما ظنّ حاصل از قیاس بلحاظ آنکه متکی بمدرك است یعنی «حمل حکم اصل را بر فرع» و حکم اصل، مدرك دارد، لذا قوی‌تر است، بنابراین از نظر ظنّ، قیاس قوی‌تر از ادلّه ثلاثه است.

و لو اردنا اخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن... اگر ظن حاصل از ادله ثلاثه را از تحت آیات ناهیه، خارج نماییم، آیات ناهیه از ظن، بلامورد مانده و تخصیص اکثر لازم می‌آید و تخصیص اکثر قبیح خواهد بود.

علی آنه قد اوضحنا فیما سبق... علاوه بر اینکه ما مکررا تذکر داده‌ایم که عقل ما ابتداء و استقلالاً بدون ترتیب ملازمه عقلیه و بدون رسیدن نصی از شارع نمی‌تواند احکام شرعیه و ملاکات آن را بفهمد، چه‌آنکه احکام شرعیه مثل سایر مجعولات بشری توقیفی است و باید از ناحیه جاعل آن، وضعش روشن شود، و عقل تنها(چه عقل بدیهی و چه عقل نظری) راهی در آن ندارد.

و لو صح للعقل هذا الأمر... اگر عقل می‌توانست ملاکات احکام شرعیه را، یعنی مصالح و مفسدات را دریابد دیگر نیازی به بعثت انبیا و نصب ائمه علیهم السلام نبود، بلکه هر عاقلی به مقتضای عقل خودش حکم را می‌فهمید و هر مجتهدی برای خود یک پیامبر یا امامی بود. و از همین جاست که به فلسفه سخن اهل سنت در رابطه با تصویب مجتهد و اینکه کل مجتهد مصیب است پی می‌بریم، آنها می‌گویند مجتهد خطا نمی‌کند و حتی غزالی اعتراف نموده که محال است که مجتهد خطا کند و لو فتوای او مخالف با نص باشد، و این همه به خاطر آن است که اگر قائل به تخطئه شوند دیگر نمی‌توانند حجیت قیاس استحسان، مصالح مرسله و مانند اینها را ثابت کنند.

پایان مباحث قیاس. والحمد لله.