



شما اینجا هستید: خانه (/index.php) ▶ درس خارج اصول ▶ مباحث حجج ▶ مورد ششم: حجیت قیاس  
تقریر مباحث حجج (/index.php/تقریرات-خارج-اصول/مباحث-حجج/2019-04-03-13-20-51) ▶ مورد ششم: حجیت قیاس

## مورد ششم: حجیت قیاس

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

### مورد ششم: حجیت قیاس

در مبحث امارات شرعیه بر اساس أدله گفتیم قاعده اولیه عدم حجیت دلیل ظنی است، سپس وارد شدیم در بررسی مواردی که از تحت اصل اولی خارج بود یا ادعا می‌شد که خارج است. سیره عقلا، سیره متشرعه، ظواهر، اجماع، شهرت، قول لغوی و خبر واحد. آخرین موردی که ادعا شده است که یک اماره ظنیه حجت است مبحث قیاس است. جمعی از متأخران از اصولیان به بررسی حجیت قیاس نمی‌پردازند زیرا عند الشيعة قائل ندارد لکن به طور مختصر به این بحث می‌پردازیم.

یکی از مسائل اختلافی در علم اصول بین شیعه و اهل سنت بحث از حجیت قیاس است به حیثی که نفی حجیت قیاس از ضروریات مذهب شیعه اثنا عشریه شمرده می‌شود چنانکه ممکن آن یدعی که قول به اعتبار قیاس فی الجملة در همه نحله های فکری تسنن إلا ما شدّ منهم معتبر است. اهمیت قیاس در فقه اهل سنت به حدی است که ابو المعالی جوینی (م478هـ) در البرهان فی اصول الفقه می‌گوید: "و منه یتشعب الفقه و أسالیب الشریعة". [2]

### مطلب اول: قیاس در لغت و اصطلاح [3]

قیاس در لغت چنانکه صاحب معجم مقاییس اللغة اشاره می‌کند معتلّ الواو است و هو اصلٌ واحدٌ یدلّ علی تقدیر شیء بشیء. قیاس در لغت اصل واحد است و معنای واحد دارد که دلالت می‌کند بر اندازه‌گیری شیء‌ای به شیء دیگر. گفته می‌شود قست الثوب بالذراع، أو بالمتر لذا به شیء‌ای که با آن اندازه‌گیری می‌شود می‌گویند مقیاس. لذا ادعای بعض عالمان اهل سنت که معنای دومی را برای قیاس ذکر می‌کنند و می‌گویند قیاس به معنای مساوات و برابری است، فلانٌ لایُقاس بفلان، این مساوات معنای دوم برای قیاس نیست بلکه همان معنای اول است یعنی فلانی در اندازه فلانی نیست.

در بعض لغات قیاس یا اقتیاس به معنای اقتداء هم آمده است، زیدٌ یقتاس بأبيه اقتیاساً أي سلک سبیل أبیه، قیاس هم فعل متعدی بنفس است هم متعدی به حرف، هم با باء متعدی می‌شود هم با علی هم با إلی، متنبی در اشعارش می‌گوید:

بمَنْ أضرِبُ الأمثالُ أم من أقیسُهُ إلیک وأهلُ الدَّهرِ دونک والدَّهرُ

اما در اصطلاح بعض اهل سنت مانند شافعی (م204هـ) یک تعریف لفظی بیان می‌کنند، در الرسالة می‌گوید: "القیاس هو الاجتهاد و هما اسمان لمعنی واحد." [4] شاید همین‌گونه تعریف ها اخباریان شیعه را به ایهام انداخته که هجمه می‌کنند به اصولیان که شما اهل اجتهاد و رأی و قیاس هستید.

محققان دیگر اهل سنت قیاس را به نحو دیگری تعریف می‌کنند. آمدی در الإحکام [5] نقل می‌کند: "قیاس بذل الجهد لاستخراج الحق". این تعریف هم صحیح نیست زیرا:

اولاً: جامع افراد نیست زیرا خواهیم گفت قیاس جلّی از افراد قیاس است اما بذل الجهد در آن نیست.

ثانیا: مانع اغیار هم نیست چون فقیه در سایر أدله هم مانند کتاب و سنت و اجماع بذل جهد میکند برای استخراج حق. و همه مراجعه به کتاب و سنت و بذل جهد در آنها باید قیاس باشد در حالی که چنین نیست.

لذا جمعی از عالمان اهل سنت به اینگونه تعاریف اشکال دارند. ابن قدامة مقدسی (م620ه) در روضة الناظر میگوید نباید قیاس را به بذل الجهد تعریف کنیم چون بذل جهد در استخراج حق منحصر در قیاس نیست.[6]

بعض دیگر از اهل سنت تعریف جامع تری دارند با دو دیدگاه:

دیگاه اول: بعضی قیاس را به معنای مصدری تعریف می‌کنند کاری که مجتهد انجام می‌دهد.

دیدگاه دوم: بعضی قیاس را به معنای اسم مصدری تعریف می‌کنند.

قائلین به دیدگاه اول تعاریفی ارائه داده‌اند:

تعریف اول: می‌گویند: حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حکم أو صفة.[7] فقیه موضوع معلومی را بر موضوع معلوم دیگری حمل میکند به این جهت که تشخیص میدهد در حکم یا صفت مشترکند لذا میگوید این مثل آن است به خاطر اینکه حکمی را ثابت کند برای این دو یا حکمی را از هر دو نفی کند.

تعریف دوم: تحصيل حکم الأصل فی الفرع لاشتباههما فی علة الحكم عند المجتهد. مجتهد به دست می‌آورد حکم اصل را در فرع، لاشتباههما یعنی لاشباهة الأصل و الفرع فی علة الحكم عند المجتهد، مجتهد میبیند همان علتی که سبب شده مولا در اصل حکمی را ثابت کند همان علت در فرع هم هست، لذا میگوید فرع هم همین حکم را دارد.

اینگونه تعاریف به این فعل و عملیة مجتهد قیاس می‌گویند.

بعض محققینشان به اینگونه تعاریف اشکال می‌کنند و می‌گویند این تعریف صحیح نیست، این کاری که مجتهد دارد انجام می‌دهد تطبیق واقعیتی است که وجود دارد و اسم آن واقعیت موجود قیاس است نه تطبیق مجتهد. مانند اینکه استنباط حکم از قرآن و خبر واحد توسط مجتهد غیر از قرآن و خبر واحد است، قرآن و خبر واحد یک واقعیت موجود است و برداشت مجتهد از قرآن تطبیق مجتهد نسبت به آیه قرآن مسأله دیگر است. لذا مانند ابن همام در سَلَم الوصول می‌گوید: هو مساواة محلٍ لآخر فی علة حکم له شرعی لتدرک بمجرد فهم اللغة.[8] مجتهد تلاش میکند این مساوات را به دست می‌آورد و قیاس آن منگشَف و واقعیت نه است فعل مجتهد. این قیدی هم که ابن همام مطرح میکند در پایان تعریفش لتدرک بمجرد فهم اللغة چنانکه صاحب کتاب الأصول العامة للفقہ المقارن در ص 291 اشاره میکند برای این است که قیاس جلی را از تعریف خارج کند می‌خواهد بگوید مساوات موضوعی با موضوع دیگری در علت حکم گاهی به نحوی است که معنای کلمه را که انسان بداند این مساوات برایش روشن است این را قیاس نمی‌گوییم، به مجردی که لغت را فهم کند به این مساوات میرسد، لاتقل لهما افّ این روشن است که دلالت بر حرمت ضرب میکند، این قیاس نیست. لذا بعضی به این آقایان اشکال می‌کنند که اینکه شما این قید را در آخر تعریف می‌آورید برای اخراج قیاس جلی بلاوجه است.

جالب است که بعضی که همین قید را در تعریف می‌آورند در وقت بررسی قیاس را دو قسم میدانند یا جلی است یا خفی. اگر قیاس دو قسم است چرا با قید یک قسم را از تعریف خارج می‌کنید.

خلاصه اینکه بعض اهل سنت نگاه به فعل مجتهد دارند به عنوان قیاس و فعل او را تعریف می‌کنند، کلمه تحصيل بکار می‌برند و بعضی نگاه به معنای اسم مصدری دارند و می‌گویند مساواة محل لمحل آخر قیاس است. جمعی از متأخران اهل سنت مانند خَلّاف[9] در کتاب مصادر التشريع فی ما لا نص فیه می‌گوید تعریف قیاس به مساوات محلٍ لآخر من أبعد التعاریف است، چون قیاس عملیه‌ای است که قایس انجام میدهد لذا باید گونه‌ای تعریف شود قیاس که بر فعل مجتهد صادق باشد.

علی‌ای حال به نظر ما این نزاع لفظی است بینشان و ثمره‌ای ندارد چه بگوییم قیاس فعل مجتهد است که محلی را به محل دیگر و موضوعی را به موضوع دیگر اندازه‌گیری می‌کند و می‌گوید چنانکه الف چنین حکمی دارد به این علت، این علت در ب هم وجود دارد پس ب هم همین حکم را دارد، یا به آن واقعیت اشاره کنیم بگوییم قیاس مساواة محل لآخر فی علة الحكم است، ثمره‌ای بر این اختلاف مترتب نمیشود لذا وارد می‌شویم ارکان قیاس را طبق این تعاریف اشاره میکنیم سپس ادله‌شان بر حجیت قیاس را طرح و نقد خواهیم کرد.

[1]. جلسه 75، مسلسل 767، چهارشنبه، 97.11.24.

[2]. البرهان فی اصول الفقه، ج 2، ص 3: القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة [مقصورة] ومواقع الإجماع معدودة مأثورة فما ينقل منها تواترا فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل وما ينقله الاحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الاحاد وهي على الجملة متناهية ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها.

[3]. عنوان مطلب بحث را استاد نفرمودند ولی برای دسته بندی بحث قیاس مطرح شده است.

[4]. الرسالة، ص 477.

[5]. الرسالة، ج 3، ص 183 و 184: وأما فی اصطلاح الأصولیین فهو منقسم إلى قیاس العکس، وقياس الطراد. أما قیاس العکس، فعبارة عن تحصیل نقیض حکم معلوم ما فی غیره، لافتراقهما فی علة الحكم، وذلك كما لو قيل: لو لو یکن الصوم شرطاً فی الاعتکاف، لما كان شرطاً له عند نذره أن یعتکف صائماً، كالصلاة فإن الصلاة لما لم تكن شرطاً فی الاعتکاف لم تكن من شرطه إذا نذر أن یعتکف مصلياً، فالأصل هو الصلاة، والفرع هو الصوم، وحکم الصلاة أنها ليست شرطاً فی الاعتکاف، والثابت فی الصوم نقیضه، وهو أنه شرط فی الاعتکاف، وقد افترقا فی العلة لان العلة التي لأجلها لم تكن الصلاة شرطاً فی الاعتکاف أنها لم تكن شرطاً فيه حالة النذر، وهذه العلة غير موجودة فی الصوم، لأنه شرط فی الاعتکاف حالة النذر إجماعاً. وأما قیاس الطرد، فقد قيل فيه عبارات غير مرضية، لا بد من الإشارة إليها وإلى إبطالها. ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار فيه.

فمنها قول بعضهم إنه عبارة عن إصابة الحق، وهو منتقض بإصابة الحق بالنص والایجامع، فإنه على ما قيل وليس بقياس كيف وإن إصابة الحق فرع للقياس وحکم له، وحکم القیاس لا یكون هو القیاس. ومنها قول بعضهم إنه بذل الجهد فی استخراج الحق، وهو أيضاً باطل بما أبطلنا به الحد الذي قبله. كيف وإن بذل الجهد إنما هو منبئ عن حال القائس، لا عن نفس القیاس.

[6]. روضة الناظر و جنة المناظر، ج 2، ص 141-143: قيل: هو الاجتهاد وهو خطأ، فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر فی العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس بقياس. ثم لا ينبئ فی العرف إلا عن بذل المجهود، إذ من حمل خردلة لا يقال: اجتهد. وقد يكون القیاس جلياً 2 لا يحتاج إلى استفراغ الوسع و بذل الجهد. ولا بد فی كل قیاس من أصل، وفرع، وعلة، وحکم.

[7]. روضة الناظر و جنة المناظر، ج 2، ص 141: و هو فی الشرع: حمل فرع على أصل فی حکم بجامع بينهما. وقيل: حکمک على الفرع بمثل ما حکمت به فی الأصل، لاشتراكهما فی العلة التي اقتضت ذلك فی الأصل وقيل: حمل معلوم على معلوم فی إثبات حکم لهما، أو نفيه عنهما، بجامع بينهما من إثبات حکم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما. ومعاني هذه الحدود متقاربة.

[8]. به نقل از اصول العامة للفقه المقارن، ص 304.

[9]. به نقل از اصول العامة للفقه المقارن، ص 305.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

## مطلب دوم: ارکان قیاس

هویت و ماهیت قیاس در معنای اصطلاحی چه آن را به معنای مصدری بدانیم یا اسم مصدری، چهار رکن دارد: اصل، فرع، حکم و علت یا جهت مشترکه بین اصل و فرع.

اصل موضوعی است که حکمش از سوی شارع مقدس بیان شده و به آن مشبّه به و مقیس علیه هم گفته می‌شود.

فرع موضوعی است که حکمش بالعموم یا بالخصوص در شریعت بیان نشده است و مجتهد می‌خواهد از طریق قیاس حکم آن را هم استخراج کند.

حکم یعنی آن حکم ثابت برای اصل که از دلیل شرعی آن حکم استفاده شده است.

اما علت که رکن چهارم و برخی آن را یگانه رکن قیاس دانسته‌اند یعنی چه؟ قبل از توضیح آن مقدمه ای بیان میکنیم.

مقدمه اصولی: دیدگاه عدلیه و اشاعره در احکام الله

بارها در علم اصول گفته شده اشاعره از اهل سنت و هکذا سلفیه از آنها بر اساس مبانی اعتقادی‌شان احکام شرعیه را تابع مصالح و مفاسد واقعی نمی‌دانند بلکه فراتر از آن می‌گویند امکان ندارد احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی باشد زیرا معتقدند افعال خداوند معلل به اغراض نیست و فاعلیت خداوند از استناد به علت منزّه است، الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه. بعض ظاهریه از اهل سنت ادعای فراتر از این دارند و در ردّ عدلیه که معتقدند به دلیل حکیم بودن خداوند برای افعال و احکام او غایاتی است مانند تأمین مصالح بندگان، می‌گویند این سخن اصل کفر است چون مبنای این سخن تشبیه افعال خداوند است به افعال عباد. می‌گویند ما اگر خداوند را حکیم می‌دانیم نه بر اساس استدلال و درک عقل است. ابن حزم در الإحکام فی أصول الأحکام [2] می‌گوید لم یُسم الله حکیمًا من طریق الاستدلال اصلاً و لا لأن العقل أوجب أن یُسم الله تعالی حکیمًا و انما سمیناه حکیمًا لأنه سمی بذلك نفسه فقط و هو اسم علم له تعالی لا مشتق.

گویا می‌گویند چطور اسامی افراد اسم علم است و به اشتقاق کاری نداریم، نام فرزندش را می‌گذارد هومن، معنایش را هم نمی‌داند، فخر رازی در تفسیر کبیر [3] خلاصه مطلب را چنین بیان می‌کند: یقوله اصحابنا إن علة حُسن التكلیف هی الربوبیة و العبودیة لا ما یقوله المعتزله من رعاية المصالح.

در مقابل اینان عدلیه قائل‌اند احکام الهی معلل به غرض است لأجل غرضٍ أمر و نهی، و این غرض غالباً مصلحت و مفسده واقعیه و نفس‌الآمریه است که در متعلق وجود دارد و چنین نیست که شارع بدون جهت و علت خاص تحریم شیء و تحلیل شیء دیگر را داشته باشد و هل هذا الا ترجیح بلامرجح. لذا نصوص متضافره هم در آیات و روایت برای محرمات و محلات مصلحت و مفسده تصویر می‌کند هم به این نکته کلی عقلی تصریح می‌کند که احکام الله معلل به غرض‌اند و در غالب اوقات مصلحت و مفسده در متعلق است. در علل الشرایع چنین نقل می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ سَيِّدَانٍ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَتَبَ إِلَيْهِ بِمَا فِي هَذَا الْكِتَابِ جَوَابَ كِتَابِهِ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ عَنْهُ جَاءَنِي كِتَابُكَ تَذَكُّرُ أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجَلْ شَيْئًا وَ لَمْ يُحَرِّمْهُ لِعِلَّةٍ أَكْثَرَ مِنَ التَّعْبُدِ لِعِبَادِهِ بِذَلِكَ قَدْ ضَلَّ مَنْ قَالَ ذَلِكَ ضَلَالًا بَعِيدًا وَ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا بَأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ لَكَانَ جَائِزًا أَنْ يَسْتَعْبِدَهُمْ بِتَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ وَ تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ حَتَّى يَسْتَعْبِدَهُمْ بِتَرْكِ الصَّلَاةِ وَ الصِّيَامِ وَ أَعْمَالِ الْبِرِّ كُلِّهَا وَ الْإِنْكَارِ لَهُ وَ لِرُسُلِهِ وَ كُتُبِهِ وَ الْجُودِ بِالزَّانِ وَ السَّرِقَةِ وَ تَحْرِيمِ ذَوَاتِ الْمَحَارِمِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي فِيهَا فَسَادُ التَّذَكُّرِ وَ فَنَاءُ الْخَلْقِ إِذَا إِذِ الْعِلَّةُ فِي التَّحْلِيلِ وَ التَّحْرِيمِ التَّعْبُدُ لَا غَيْرُهُ فَكَانَ كَمَا أَبْطَلَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ قَوْلَ مَنْ قَالَ ذَلِكَ إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ مَصْلَاحَ الْعِبَادِ وَ بَقَاؤُهُمْ وَ لَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ الَّتِي لَا يَسْتَعْنُونَ عَنْهَا وَ وَجَدْنَا الْمَحْرَمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ وَ وَجَدْنَاهُ مُفْسِدًا دَاعِيًا إِلَى الْفَنَاءِ وَ الْهَلَاكِ ثُمَّ رَأَيْنَاهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ أَحَلَّ بَعْضَ مَا حَرَّمَ فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَصْلَاحِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ نَظِيرَ مَا أَحَلَّ مِنَ الْمَيْتَةِ وَ الدِّمِّ وَ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهَا الْمُضْطَرُّ لِمَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ مِنَ الْمَصْلَاحِ وَ الْعِصْمَةِ وَ دَفْعِ الْمَوْتِ فَكَيْفَ إِنَّ الدَّلِيلَ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَجَلْ إِلَّا لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَصْلَحَةِ لِلْإِبْدَانِ وَ حَرَّمَ مَا حَرَّمَ لِمَا فِيهِ مِنَ الْفُسَادِ وَ لِذَلِكَ وَصَفَ فِي كِتَابِهِ وَ أَدَّتْ عَنْهُ رُسُلُهُ وَ حُجَّتُهُ كَمَا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَوْ يَعْلَمُ الْعِبَادُ كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْخَلْقِ مَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ وَ قَوْلُهُ ع لَيْسَ بَيْنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ إِلَّا شَيْءٌ يَسِيرُ يَحُولُهُ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ فَيَمِيرُ حَلَالًا وَ حَرَامًا. [4]

در علل فضل بن شاذان که اسنادش به امام رضا علیه السلام را در مباحث فقهی توضیح دادیم و تبیین کرده‌ایم چنین نقل می‌کند:

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ النَّيْسَابُورِيُّ إِنَّ سَالَ سَائِلٌ فَقَالَ أَخْبِرْنِي هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكْلَفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلًا مِنَ الْأَفَاعِيلِ لِغَيْرِ عِلَّةٍ وَ لَا مَعْنَى قِيلَ لَهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرُ غَائِبٍ وَ لَا جَاهِلٍ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَأَخْبِرْنِي لِمَ كَلَّفَ الْخَلْقَ قِيلَ لِعَلِّ فَإِنْ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنْ تِلْكَ الْعِلَلِ مَعْرُوفَةٌ مَوْجُودَةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ مَعْرُوفَةٍ وَ لَا مَوْجُودَةٌ قِيلَ بَلْ هِيَ مَعْرُوفَةٌ مَوْجُودَةٌ عِنْدَ أَهْلِهَا فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ أَتَعْرِفُونَهَا أَنْتُمْ أَمْ لَا تَعْرِفُونَهَا قِيلَ لَهُمْ مِنْهَا مَا نَعْرِفُهُ وَ مَا لَا نَعْرِفُهُ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَمَا أَوَّلُ الْفَرَائِضِ قِيلَ الْإِقْرَارُ بِاللَّهِ وَ بَرَسُولِهِ وَ حُجَّتِهِ وَ بِمَا جَاءَ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ لِمَ أُمِرَ الْخَلْقُ بِالْإِقْرَارِ بِاللَّهِ وَ بَرَسُولِهِ وَ حُجَّتِهِ وَ بِمَا جَاءَ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ قِيلَ لِعَلِّ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أَنْ مَنْ لَمْ يُقَرَّ بِاللَّهِ لَمْ يَتَجَنَّبْ مَعَاصِيَهُ... [5]

مرحوم خواجه در کشف المراد می‌فرماید این کل فعل لایقع لغرض فانه عبث و العبث قبیح و الله تعالی يستحيل منه القبیح. [6]

بعد این مقدمه نکته ای که می‌خواهیم بگوییم این است که اشاعره و سلفیه اهل سنت در مبحث قیاس در تبیین علت دچار یک تناقض بزرگ میشوند، از طرفی در مبانی کلامی شان می‌گویند افعال الله و احکام الله معلل به علت نیست از طرفی در هزاران مورد در مبحث قیاس می‌گویند ما علت حکم اصل را احراز می‌کنیم سپس احراز می‌کنیم این علت در فرع هم هست بعد نتیجه می‌گیریم پس این حکم در فرع هم هست، شما که در مبانی کلامی می‌گفتید احکام الله علت ندارد، استکشاف علت چگونه است؟ در اینجا توجیه می‌کنند و می‌گویند مراد از این علة الحكم که کشف می‌کنیم علت فلسفی و ذاتی که اوجب المعلول را نیست بلکه چنانکه غزالی در المستصفی [7] و دیگران نشان اشاره می‌کنند می‌گویند ما از کلمات شارع یا اجماع و امثال اینها یک علامت بر حکم را استخراج می‌کنیم بین این علامت و این حکم یک مناسبتی است که مناسبتها را هم تقسیم می‌کنند به مؤثر و ملایم و مرسل و غریب و ملغی و بعد می‌گویند این علامت بر این حکم وقتی دیدیم در فرع هم همین علامت وجود دارد آنگاه نتیجه می‌گیریم چون این علامت در فرع هست پس حکم هم در فرع وجود دارد.

نقد جدی به این بحث قیاس قبل از ابطال أدله آنها این نگاه است که اگر حکم معلل نیست این علامت بودن یعنی چی و رابطه این حکم با آن علامت سببیت است یا تجربه است یا چیز دیگری است؟ پس اول در تحلیل قیاس باید آنان را نقد نمود. تمام مبانی کلامی آنان در جای خودش با عمل به قیاس زیر سؤال می‌رود لذا بعضی ظاهریه اهل سنت که خوب فهمیده‌اند کلا قیاس را نفی می‌کنند اما دیگران مثل اشاعره و سلفیه در تعارض قوی گرفتار می‌شوند.

نکته مهم این است که در بازیافت این علت و علامت و احراز آن در فرع، ظن را کافی می‌دانند و نکته مهم و چالشی اینجا است که می‌گویند ما همین قدر که ظن داشتیم طعم مثلاً علت است برای حرمت ربا در گندم که شافعی می‌گوید سپس ظن داشتیم که این علت در فرع هم که تفاح است وجود دارد، ظن پیدا می‌کنیم چون این علت در فرع هست پس ظن داریم حکم حرمت هم در فرع هست لذا قیاس یک أماره‌ای است مبتنی بر سه ظن: ظن به علت، ظن به وجود علت در فرع و ظن به حکم در فرع سپس عمل به این أماره ظنیه است. سؤال این است که این أماره که مبتنی بر سه ظن است، و اصل اولیه عدم حجیت ظنون است به چه دلیل می‌گویید این أماره ظنیه حجت است؟

عبارتی را از الإحکام آمدی مطالعه کنید: أنا سنبن أن كل أصل أمكن تعليل حكمه فإنه يجب تعليله ، وإنه يجوز القياس عليه ، وذلك لان مدرک کون القياس حجة إنما هو إجماع الصحابة على ما يأتي وقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجاری اجتہاداتهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند وجود ما يظن كونه علة لحكم الأصل في الأصل فظن وجوده في الفرع وإن لم يقم دليل خاص على وجوب تعليل حكم ذلك الأصل وجواز القياس عليه ، حتى قال عمر لأبي موسى الأشعري : اعرف الأشباه والأمثال ، ثم قس الأمور برأيك ولم يفصل. [8]

[1]. جلسه 76، مسلسل 768، شنبه، 27.11.97.

[2]. الإحکام فی أصول الأحکام، (ابن حزم م456هـ)، ج8، 1148: فإننا لم نسلم الله تعالى حكيمًا من طريق الاستدلال أصلاً ، ولا لان العقل أوجب أن يسمى تعالى حكيمًا ، وإنما سميناه حكيمًا لأنه سمى بذلك نفسه فقط ، وهو اسم علم له تعالى لا مشتق ، ويلزم من سمى ربه تعالى حكيمًا من طريق الاستدلال أن يسميه عاقلًا من طريق الاستدلال ، وقد بينا فساد هذه الطريقة وبطلانها وضلالها في كتاب الفصل فبطلت قضيتهم الفاسدة جملة ، وصح أنها دعوة فاسدة منتقضة .

[3]. تفسير الرازي، (فخر رازی، م606هـ)، ج11، ص127: ... ثم قال تعالى : ( إن الله يحكم ما يريد ) والمعنى أنه تعالى أباح الأنعام في جميع الأحوال ، وأباح الصيد في بعض الأحوال دون بعض ، فلو قال قائل : ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه أي يقال : أنه تعالى مالک الأشياء ، وخالقها فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه ، وهذا هو الذي يقوله أصحابنا أن علة حسن التكليف هي الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح .

[4]. علل الشرايع، ج2، ص592.

[5]. علل الشرايع، ج1، ص251.

[6]. کشف المراد، ص331: اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً لغير فائدة وذهب الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة أن كل فعل لا يقع لغرض فإنه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض وقصد فإنه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان ( والجواب ) أن النقص إنما يلزم لو عاد الغرض والنفع إليه أما إذا كان الغرض عائداً إلى غيره فلا كما تقول إنه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

[7]. المستصفي، غزالي، ص 311 (در چاپ دیگر ج 2، ص 54): القسم الثالث في إثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال وهي أنواع: النوع الأول: السبر والتقسيم... النوع الثاني: من الاستنباط: إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم، والاكتفاء بمجرد المناسبة في إثبات الحكم مختلف فيه، وينشأ منه أن المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم، مثاله: قولنا حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهو مناسب، لا نقولنا: حرمت لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تحفظ في الدن، فإن ذلك لا يناسب، وقد ذكرنا حقيقة المناسب وأقسامه ومراتبه في آخر القطب الثاني من باب الاستحسان والاستصلاح، فلا نعيده، لكننا نقول: المناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب. ومثال المؤثر... ومن استقرأ أقيسة الصحابة رضي الله عنهم واجتهاداتهم علم أنهم لم يشترطوا في كل قياس، كون العلة معلومة بالنص والجماع، وأما المناسب الغريب فهذا في محل الاجتهاد. ولا يبعد عندى أن يغلب ذلك على ظن بعض المجتهدين، ولا يدل دليل قاطع على بطلان اجتهاده، فإن قيل: يدل على بطلانه أنه متحكم بالتعليل من غير دليل يشهد لإضافة الحكم إلى علته، قلنا: إثبات الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له ويغلب ذلك على الظن، فإن قيل: قولكم إثبات الحكم على وفقه تلبيس إذ معناه أنه تقاضى الحكم بمناسبة، وبعث الشارع على الحكم فأجاب باعثه وانبعث على وفق بعثه، وهذا تحكم، لأنه يحتمل أن يكون حكم الشرع بتحريم الخمر تعبداً أو تحكماً، كتحريم الخنزير والميتة والدم والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، مع تحليل الضبع والثعلب على بعض المذاهب، وهي تحكمات، لكن اتفق معنى الاسكار في الخمر فظن أنه لأجل الاسكار، ولم يتفق مثله في الميتة والخنزير، فقليل أنه تحكم، وهذا على تقدير عدم التنبيه في القرآن بذكر العداوة والبغضاء، ويحتمل أن يكون بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا، ويحتمل أن يكون للاسكار فهذه ثلاثة احتمالات، فالحكم بواحد من هذه الثلاثة تحكم بغير دليل وإلا فبم يترجح هذا الاحتمال وهذا لا ينقلب في المؤثر فإنه عرف كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعاً، كالمصغر وتقدير الأخ للأب والام. والجواب: أننا نرجح هذا الاحتمال على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس، كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف الحكم إليها في محل احتمال أن يكون مختصاً بذلك المحل، كما اختص...

[8]. الأحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 200.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

در کتب اصولی اهل سنت برای ارکان اربعه قیاس شرائطی ذکر کرده اند که داعی برای احصاء این شرائط نیست، نسبت به بعض شرائط هم اختلاف دارند. از جمله:

آیا حکم اصل که قابل قیاس است به کتاب و سنت باید ثابت شده باشد یا اگر به اجماع هم ثابت شده بود قیاس بر آن ممکن است؟

آیا حکم ثابت به قیاس می تواند اصل قرار گیرد و حکم دیگری به آن قیاس شود یا نه؟

آیا حکم اصل در قیاس باید غیر منسوخ باشد یا اگر منسوخ هم شده باشد باز قابل قیاس است؟

### مطلب سوم: أدله حجیت قیاس:

نکته عمده در بحث قیاس اشاره به أدله قائلین به حجیت قیاس است، جمعی از محققان اهل سنت می گویند عمده دلیل بر حجیت قیاس اجماع است اما جمعی از آنها به آیات و روایات هم غیر از اجماع تمسک می کنند.

### دلیل اول: آیات

آیه اول: آیه 59 سوره مبارکه نساء:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا».

گفته می شود در آیه کریمه امر شده ایم که در موارد نزاع رد کنید امر را به خدا و رسول یعنی به کتاب و سنت. قیاس بعد از این که علتش به طرق ظنیه از کتاب و سنت استنباط شده است از مصادیق رد حکم است به خدا و رسول پس حجت است.

نقد: این استدلال متوقف است بر اینکه قبل از این آیه کریمه و به دلیل دیگر قیاس ظنی مصداق رد به خدا و رسول باشد و هذا لم یثبت لذا قیاس شبهه موضوعیه این دلیل است که هل یصدق علیه الرد الی الله و الرسول أم لا یصدق لذا استدلال به آیه صحیح نیست.



## آیه دوم: سوره مبارکه حشر آیه 2:

«هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنْهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ».

می‌گویند خداوند در داستان یهود بنی النضیر می‌فرماید خداوند اهل کتاب را که کافر شده بودند از قلعه‌ها و دیارشان بیرون کرد، نه مؤمنان گمان داشتند وضعیت چنین می‌شود نه خود اهل کتاب فکر می‌کردند کسی بتواند از حصن‌هایشان بیرونشان کند، خداوند می‌فرماید در دل آنان رعب و ترس افکندیم با دست خودشان و دست مؤمنان قلعه‌هایشان را خراب کردند فاعتبروا یا اُولی الأبصار، خداوند مؤمنان را امر می‌کند به لزوم اعتبار.

اعتبار عبور از چیزی به چیزی است، از یک طرف رودخانه به طرف دیگر برود می‌گویند اعتبار یعنی گذشت، قیاس که گذر از اصل به فرع است مصداق اعتبار خواهد بود، پس آیه شریفه امر می‌کند به اعتبار و قیاس.

نقد: چنانکه جمعی از اهل سنت هم می‌گویند مانند شوکانی در ارشاد الفحول می‌گوید [2] این آیه نه بالمطابقه نه بالتضمن نه بالالتزام دال بر قیاس شرعی نیست به این جهت که اعتبار ممکن است یکی از این سه معنا را داشته باشد:

الف: اعتبار به معنای اتعاظ و پند و موعظه باشد، خداوند اگر بخواهد افراد متشکلی که در قلاع مستحکم موضع گرفته اند را به دست خودشان تضعیف و قلاعشان را تخریب می‌کند.

ب: گفته شده اعتبار سيق للتعجب. یعنی با تعجب نگاه کنید ببینید چه کردند با خودشان.

ج: عبور از شیء به شیء است، عبور هم که باشد یعنی از یک شیء به شیء دیگر بروید اما اینکه حکم را از شیء به شیء سرایت دهید دلالتی ندارد.

## دلیل دوم: روایات

نسبت به روایات به روایتی استدلال می‌کنند که می‌شود گفت اهم روایاتشان است قصه بعث معاذ بن جبل از سوی پیامبر به کشور یمن است. مسند احمد [3]، سنن ابی داود [4] که راوی می‌گوید حارث بن عمرو حدثنا عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص عن معاذ بن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه إلى اليمن فقال كيف تصنع ان عرض لك قضاء قال أقضى بما في كتاب الله قال فإن لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فإن لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتهد رأيي لا أكو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدرى ثم قال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم. می‌گویند پیامبر اجتهاد به رأى معاذ را مطلقاً پذیرفتند که به اطلاقه شامل قیاس هم می‌شود.

نقد: نسبت به این روایت جمعی از محققان اهل سنت می‌گویند:

اولا سندش قابل اعتنا نیست زیرا حارث بن عمرو مجهول است او نقل می‌کند از جمعی از اصحاب معاذ که آنان هم معلوم نیستند لذا بعض اهل سنت تصریح دارند هذا الإسناد فى اصول الشريعة لا يعتمد عليه. یا الحديث باطل یا می‌گویند موضوع.

ثانیا: حدیث معارض دارد و نقلی داریم که در مجامیع شیعه هم آمده و شیخ طوسی هم در عده [5] اشاره می‌کند که وقتی معاذ گفت اجتهد برأیى حضرت فرمودند: " لا اكتب إلى أكتب إليك " اگر در کتاب و سنت پیدا نکردی بنویس برای من تا من حکم را برای تو بیان کنم.

لذا محققان از اهل سنت می‌گویند در بحث قیاس دست مان از آیات و روایات کوتاه است و تنها دلیل بر حجیت قیاس اجماع است.

صاحب الاصول العامة للفقهاء المقارن [6] اشکالی می‌کنند به دلالت این حدیث و می‌گویند علی فرض صحت سند چه بسا معاذ خصوصیتی داشته است که تسلطش بر مبانی دینی مثلا اقتضاء می‌کند اجتهاد به رأى او بعید از خطا باشد لذا پیامبر اکرم به معاذ اجازه اجتهاد به رأى بدهند لخصوصية فى المعاذ و این باعث نمی‌شود دیگران هم مجوز بر اجتهاد به رأى داشته باشند.

عرض می‌کنیم: این مطلب از این محقق قابل قبول نیست زیرا ذیل حدیث اگر صحیح باشد که نیست حضرت فرمودند الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله، یعنی ذیل حدیث نشان می‌دهد حضرت به این شیوه راضی است نه در خصوص معاذ لذا اشکال سندی و یک نکته دیگر که ذیل بحث اجماع مطرح خواهیم کرد موجب تزلزل در دلالت این روایت می‌شود و ضعف سندی هم دارد و حدیث قابل قبول نخواهد بود.

مهمترین دلیل بر حجیت قیاس عند اصحاب القیاس تمسک به اجماع است آن هم اجماع صحابه که فردا تبیین خواهیم کرد.

[1]. جلسه 77، مسلسل 769، یکشنبه، 97.11.28.

[2]. إرشاد الفحول، ص 200؛ وجه الاستدلال بهذه الآية ان الاعتبار مشتق من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت على النهر والمعبّر الموضع الذي يعبر عليه... والحاصل ان هذه الآية لا تدل على القیاس الشرعی لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ومن أطال الكلام فی الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته

واستدل الشافعی فی الرسالة على اثبات القیاس بقوله تعالى « فجزأ مثل ما قتل من النعم » قال فهذا تمثيل الشيء بعده وقال « يحكم به ذوا عدل منكم » وأوجب المثل ولم يقل أى مثل فوكل ذلك إلى اجتهدنا ورأينا وأمر بالتوجه إلى القبلة بالاستدلال وقال « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » انتهى ولا يخفاك ان غاية ما فی آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد وكونه مثلاً له موکول إلى العدلين ومفوض إلى اجتهدهما وليس فی هذا دلیل على القیاس الذى هو الحاق فرع بأصل لعللة جامعة وكذلك الأمر بالتوجه إلى القبلة فليس فيه الا ايجاب تحرر الصواب فی أمرها وليس ذلك من القیاس فی شيء...

[3]. مسند أحمد، ج 5، ص 230، باب حديث معاذ

[4]. سنن ابی داود، ج 2، ص 163، كتاب الأفضیه باب اجتهد الرأى فی القضاء، شماره 3593.

[5]. عدة الأصول، ج 2، ص 710.

[6]. أصول العامة للفقہ المقارن، ص 340 (بعض چاپها ص 325): إقرار النبى ( صلى الله عليه وآله ) لمعاذ - لو صحت الرواية - ربما كان لخصوصية يعرفها النبى ( صلى الله عليه وآله ) فيه تبعده عن الوقوع فى الخطأ ومجانبة الواقع ، وإلا لما خوله هذا التخويل المطلق فى استعمال الرأى ، ومن عدم الاستفصال والاستفسار عن أقسام الرأى التى يستعملها فى مجالات اجتهداه مع كثرة ما فى هذه الأقسام من الآراء التى سلم عدم حجيتها حتى من قبل القائلين بالقياس ندرک هذه الخصوصية ولا أقل من احتمالها . ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به إلا بعد دفع الخصومية ، وهى لا تدفع إلا بضرب من القیاس الظنى ، ولزوم الدور به فى هذا النوع من الاستدلال واضح بداهة ان دلالة الحديث تكون موقوفة على حجية هذا النوع من القیاس ، فإذا كانت حجية هذا النوع من القیاس موقوفة عليها لزم الدور .

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

سومین دلیل بر حجیت قیاس عند مکتب الخلفاء، اجماع بود.

آمدی در الإحكام [2] قویترین دلیل بر حجیت قیاس را اجماع می‌داند.

فخر الدین رازی در المحصول میگوید اجماع هو الذى عوّل علیه جمهور الأصولیین. [3]

ابن عقیل حنبلی میگوید تواتر معنوی داریم که قطعاً صحابه در احکام شرعی قیاس می‌کرده‌اند. [4]

اجماع را چنین تقریر می‌کنند که بعض صحابه در وقایعی که نصّی در آن نداشتند به قیاس تمسک می‌کرده‌اند و سایر صحابه هم در مقابل این کاربرد قیاس سکوت می‌کرده‌اند لذا افتاء جمع کثیر و سکوت الباقین و عدم انکار هم نتیجه می‌دهد اجماع صحابه را بر حجیت قیاس.

آنگاه مواردی را از إفتاء بعض صحابه طبق قیاس می‌شمارند از جمله خلیفه اول در کلاله، خلیفه دوم در میراث جدّ و امثال اینها.

عرض می‌کنیم: این اجماع صغریا و کبریا مورد مناقشه است به این معنا که ما قبول داریم بعضی از صحابه که عالم به احکام شرعی هم نبوده‌اند در مواردی به رأی خودشان و قیاس عمل می‌کرده‌اند حتی در مواردی که نصّ هم موجود بوده قیاس می‌کرده‌اند اما:

اولا: اینکه می‌گویید اجماع الصحابة خودتان چند هزار صحابی را می‌شمارید که اینان از اصحاب پیامبر بوده‌اند و از بسیارشان فتوایی در دست نیست، از حدود صد و سی صحابی در کتب، فتوا نقل شده از بعضی یکی و از بعضی بیشتر، حدود بیست نفرند که فتاوی قابل اعتنایی از آنان نقل شده، از بین این بیست نفر چند نفر فتوای قیاس از آنان نقل شده، به چه دلیل می‌گویید آن هزاران نفر دیگر که در



کشورهای مختلف اسلامی پراکنده بودند در مقابل عمل ده یا دوازده نفر به قیاس، سکوت کرده‌اند.

ثانیا: رأس قیاسین خلیفه اول و دوم بوده‌اند، مگر می‌توانستند در مقابل آنان مخالفتی ابراز کنند. آن همه ترور که واقع شد و شایعه میشد جنیان آنان را کشتند اینکه در تاریخ نقل شده درة عمر اهیب من سیف الحجاج [5] صدها وقایع تاریخی که با درة زدن بینی افراد را شکستن و شکستن دندان و امثال اینها اجازه ابراز مخالفت نمی‌داد.

ثالثا: به چه دلیل می‌گویید سکوت کرده اند. خود اهل سنت گزارشگری میکنند که جمعی از صحابه در مقابل عمل به قیاس ایستاده بودند مگر از امیر مؤمنان علیه السلام نقل نمی‌کنید که فرمودند لو کان الدین بالقیاس لکان المسح علی باطن الخف أولى من ظاهره. مگر از ابن مسعود نقل نمی‌کنید اذا قلت فی دینکم بالقیاس احللتهم کثیرا مما حرم الله و حرمتهم کثیرا مما حلّ الله. مگر از ابن عباس نقل نمی‌کنید ایاکم و المقاییس فإنما عبدت الشمس و القمر بالمقاییس.

علاوه بر اینکه روایات وارده از لسان نبی در حرمت عمل به قیاس در کتب اهل سنت آمده است. اگر به روایت معاذ که ضعف سندی هم دارد استدلال می‌کنید خوب در مقابل آن هم روایاتی دارید از پیامبر گرامی اسلام که هر چند اینها هم ضعیف باشد هر دو طائفه ضعیف خواهد بود. سنن ابن ماجه می‌گوید ستفرغ امتی علی بضع و سبعین فرقه أعظم فتنة علی امتی قوم یقیسون الأمور بأرائهم فیحرمون الحلال و یحللون الحرام . سیوطی در الجامع الصغیر روایتی نقل میکند از پیامبر: " تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله ، ثم تعمل برهة بسنة

رسول الله ، ثم تعمل بالرأی : فإذا عملوا بالرأی فقد ضلوا وأضلوا." [6] اگر رأی هم مساوق با قیاس نباشد مصداق بارزش قیاس است.

موقف بسیار با اهمیت حضرت امیر علیه الصلاة و السلام و ائمه اهل البيت نسبت به قیاس موقفی است که باید به دقت مطالعه شود و مورد تحلیل قرار گیرد.

در کلمات حضرت امیر علیه السلام هم نهی از عمل به قیاس هم پیامدهای عمل به قیاس را ملاحظه کنید روایت معتبری که در روضه کافی است و روایت مفصلی است قسمتی از آن چنین است: ثم أقبل بوجهه وحوله ناس من أهل بيته وخاصته وشيعته فقال : قد عملت الولاية قبلى أعمالا خالفوا فيها رسول الله ( صلى الله عليه وآله ) متعمدين لخلافه ، ناقضين لعهد مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها إلى مواضعها وإلى ما كانت في عهد رسول الله ( صلى الله عليه وآله ) لتفرق عني جندی حتى أبقى وحدي أو قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله ( صلى الله عليه وآله ) ، أرأيتم لو أمرت بمقام إبراهيم ( عليه السلام ) فرددته إلى الموضع الذي وضعه فيه رسول الله ( صلى الله عليه وآله ) ... [7]

این روایت مفصل را مطالعه کنید ببینید قیاس چه کرد با مسلمانان.

در نهج البلاغه چنین می‌خوانیم: من كلام له عليه السلام في ذم اختلاف العلماء في الفتيا ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه ثم يجتمع القضية بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا وإلهمم واحد ونبيهم واحد وكتابتهم واحد . أفأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه . أم نهاهم عنه فعصوه . أم أنزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على إتمامه . أم كانوا شركاء له . فلم أن يقولوا وعليه أن يرضى أم أنزل الله سبحانه دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وأدائه والله سبحانه يقول ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) فيه تبيان كل شيء وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضا وأنه لا اختلاف فيه فقال سبحانه ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ) . وإن القرآن ظاهره أنيق. وباطنه عميق . لا تفنى عجائبه ولا تنقضى غرائبها ولا تكشف الظلمات إلا به. [8]

اینجا هم پیامدهای عمل به رأی و قیاس را می‌شمارند.

سایر ائمه را ملاحظه کنید در کافی عن سدير قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام وهو داخل وأنا خارج وأخذ بيدي ، ثم استقبل البيت فقال: يا سدير إنما أمر الناس أن يأتوا هذه الأحجار فيطوفوا بها ثم يأتونا فيعلمونا ولايتهم لنا وهو قول الله : " وإني لغفار لمن تاب وعمل صالحا ثم اهتدى " - ثم أومأ بيده إلى صدره - إلى ولايتنا . ثم قال : يا سدير فأريك الصادين عن دين الله ، ثم نظر إلى أبي حنيفة وسفيان الثوري في ذلك الزمان وهم حلق في المسجد ، فقال : هؤلاء الصادون عن دين الله بلا هدى من الله ولا كتاب مبين ، إن هؤلاء الأخابث لو جلسوا في بيوتهم فجال الناس فلم يجدوا أحدا يخبرهم عن الله تبارك وتعالى وعن رسوله صلى الله عليه وآله حتى يأتونا فنخبرهم عن الله تبارك وتعالى وعن رسوله صلى الله عليه وآله . [9]

شیخ مفید در أمالی [10] به سند معتبر نقل می‌کنند: عن زرارة بن أعین قال قال لی أبو جعفر محمد بن علی علیهم السلام : یا زرارة إیاک وأصحاب القیاس فی الدین، فإنهم ترکوا علم ما وکلوا به وتکلفوا ما قد کفوه، يتأولون الأخبار ، ویکذبون علی الله عز وجل ، وکأنتی بالرجل منهم ینادی من بین یدیه فیجیب من خلفه ، وینادی من خلفه فیجیب من بین یدیه ، قد تاهوا وتحیروا فی الأرض والدين.

لعن الله اصحاب القیاس فإنهم غیروا کلام الله و سنة رسول الله و اتهموا الصادیق فی دین الله.

سپس به این نکته می‌رسیم که وجه تأکید اهل بیت چه بوده که می‌فرمودند: ولو قد قام قائمنا وتکلم متکلمنا ثم استأنف بکم تعلیم القرآن وشرائع الدین والاحکام والفرائض كما أنزله الله علی محمد صلی الله علیه وآله لأنکر أهل البصائر فیکم ذلك الیوم إنکارا شديدا ، ثم لم تستقیموا علی دین الله وطریقه إلا من تحت حد السیف فوق رقابکم.

این مقایسه شود با آنچه قیاسین در دین آوردند روشن است که از نگاه اهل بیت می‌شود دین جدید.

مباحث حجج به پایان رسید و این شاء الله از جلسه بعد وارد مبحث اصول عملیه و برائت خواهیم شد.

[1]. جلسه 78، مسلسل 770، دوشنبه، 97.11.29.

[2]. الإحکام فی أصول الأحکام، ج 3، ص 200.

[3]. المحصول، ج 5، ص 53

[4]. به نقل از شوکانی در إرشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، ص 203: واستدلوا أيضا باجماع الصحابة علی القیاس قال ابن عقیل الحنبلی وقد بلغ التواتر المعنوی عن الصحابة باستعماله وهو قطعی وقال الصفی الهندی دلیل الاجماع هو المعول علیه لجماهیر المحققین من الأصولیین وقال الرازی فی المحصول مسلک الاجماع هو الذی عول علیه جمهور الأصولیین وقال ابن دقیق العید عندی ان المعتمد اشتهار العمل بالقیاس فی أقطار الأرض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الأمة الا عند شذوذ متأخرین قال وهذا أقوى الأدلة ویجاب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجین بذلك انما جاؤوا بروایات عن افراد من الصحابة محصورین فی غاية القلة فکیف یکون ذلك اجماعا لجمیعهم مع تفرقهم فی الأقطار واختلافهم فی کثیر من المسائل ورد بعضهم علی بعض وانکار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف وبیانه انهم اختلفوا فی الجد مع الاخوة علی أقوال معروفة وانکار بعضهم علی بعض وكذلك اختلفوا فی مسألة زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم وأنکر بعضهم علی بعض وكذلك اختلفوا فی مسألة الخلع وهكذا وقع الانکار من جماعة من الصحابة علی من عمل بالرأی منهم والقیاس ان کان منه فظاهر وان لم یکن منه فقد أنکره منهم من أنکره كما فی هذه المسائل التي ذکرناها ولو سلمنا لکان ذلك الاجماع انما هو...

[5]. مرحوم علامه امینی در الغدیر ج 8، ص 81 به این عبارت و موارد مشابه اشاره می‌کنند.

[6]. الجامع الصغیر، ج 1، 511، شماره 3331.

[7]. کافی، ج 8، ص 59.

[8]. نهج البلاغة، خطبه 18.

[9]. کافی، ج 1، ص 393.

[10]. أمالی، ص 51.