بسم الله الرحمن الرحیم.

**باب هشتم: قیاس.**

مقدمه.

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

1- چه كسانى به قياس عمل مى‏كردند؟

2- پيدايش عمل به قياس از چه زمانى و از ناحيه چه كسانى بوده است؟

3- نظر ائمّه عليهم السّلام راجع به قياس چگونه است؟

4- قائلین به قیاس روى چه انگيزه و علّتى به قياس پناه برده‏اند؟

در پاسخ به این سوالات مرحوم مظفر میفرماید:

قياس يكى از اماراتى است كه محلّ جنگ و نزاع و برخورد آراء واقع شده است. علماى اماميّه و پيروان مكتب تشيّع، به تبعيّت از ائمّه معصومين عليهم السلام، عمل به قياس را باطل و خلاف موازين شرعى و يك نوع گمراهى و ضلالت مى‏دانند. و همچنين يكى از فرقه‏هاى اهل سنّت معروف به نام فرقه «ظاهريّه» كه داود ابن خلف رهبرى و امامت آن‏ها را عهده‏دار بوده و همچنين حنبلى‏ها كه فرقه ديگر از اهل تسنّن را تشكيل مى‏دهند، براى قياس‏ ارزشى قائل نبودند.

اوّلين كسى كه در قرن دوّم هجرت عمل به قياس را توسعه داد و به آن سر و سامانى بخشيد ابو حنيفه بود. (بنابراين ابو حنيفه مخترع قياس نبوده و پيش از زمان او مسئله قياس حتّى در زمان ائمّه عليهم السلام رايج بوده است).

امّا اهل‌بیت علیهم‌السلام تقريبا از زمان رسول خدا صلّى‌اللّه‌عليه‎وآله با قياس مخالفت نموده‏ و در اين زمينه رواياتى از رسول اكرم، امير المؤمنين، امام سجاد و به‏ويژه امام صادق عليهم السّلام وجود دارد كه مسئله را تقريبا به سرحد ضرورت رسانيده‌اند؛ فلذا از ضروريات مذهب شيعه گردیده كه عمل به قياس باطل است‏.

و الّذى يبدو انّ المخالفين... عاملين به قياس نظر بر اينكه با اهل بيت(ع) عناد و مخالفت داشتند و نمى‏خواستند احكام الهى و فرامين رسول‌اللّه را از طريق ائمّه عليهم‌السلام بدست بياورند و حتّى تصميم داشتند كه در خانه امام باقر و امام صادق و بقيّه ائمّه (علیهم السلام) را ببندند و نگذارند كه مردم جهت كسب تكاليف الهى، به سراغ آنها بروند، و از طرفی راه ديگرى براى دسترسى به احكام اللّه نداشتند، لذا باب عمل به قياس و عمل به اجتهادات و استحسانات عقلى را در زمينه فتاوى و قضاوت‏هاى بين مردم، باز نمودند و مسائل‏ بسيار مهم و خطاها و اشتباهات رهبران خود را به وسيله عمل به قياس و اجتهاد به رأى، توجيه مى‏كردند(از جمله در داستان جنایت خالد بن ولید، که خلیفه اول کار او را با اجتهاد به رأی توجیه نمود).

على‏اىّ‏حال نظر بر اينكه اجتهاد به‌ رأى و مسئله قياس از نظر عاملين به قياس نامعلوم و راه‏هاى آن نامشخّص بود، ابوحنيفه در قرن دوّم هجرى، راجع به قياس بررسى‏هايى نمود و عمل به قياس را توسعه داد تا سرانجام مسئله «قياس» بصورت يك فنّ و علم مستقلّ درآمد كه به اصطلاح، قائم به نفس گرديد.

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.‏

**1. تعریف قیاس.**

قياس در لغت به معناى اندازه‏گيرى و تقدير است و در اصطلاح اصوليّين براى قياس تعاريف زيادى ارائه شده است كه مرحوم مظفّر می‎فرماید بهترين تعريف براى قياس اين تعریف است: «اثبات حكم فى محلّ بعلّة ثبوته فى محلّ آخر بتلك العلّة».

«اثبات نمودن حكمى براى چيزى به جهت علّتى، بخاطر ثبوت آن حكم در چيز ديگر بجهت همان علّت».

در قياس سه چيز لازم است:

1- اصل، 2- فرع، 3- جامع.

از باب مثال اگر بخواهیم آب كشمش را به آب انگور قياس ‏كنيم چنین می‌گوییم:

از آنجا که براى «آب انگور» (البته پس از خمر شدن آن)حكم حرمت شرب ثابت است و علّت آن هم، مسكر بودن آب انگور است، پس، آب كشمش را به آب انگور قياس نموده و حكمى كه براى آب انگور بخاطر مسكر بودنش ثابت شده است را براى آب كشمش، ثابت مى‏كنیم، بخاطر آنكه آب كشمش نیز مسكر مى‏باشد.

در این مثال «اصل»، آب انگور ، «فرع»، آب كشمش، جامع بين آن دو «اسکار» و عملياتى كه انجام دادیم (قياس) نام دارد.

بنابراين در قیاس عمليّات قياسگر، «دليل» و نتيجه آن دليل، آن است كه آقاى قياسگر، مدّعى مى‏شودكه: شارع مقدّس به حرمت آب كشمش دستور داده است، در صورتى كه طبق فرض، شارع مقدّس تنها حكم آب انگور را كه حرمت باشد، بيان فرموده است.

و بهذا التّقرير يندفع... بعضی نسبت به تعريف مذكور انتقاد نموده‏اند كه دليل، و نتيجه آن، يك چيز از آب درمى‏آيد يعنى دليل همان اثبات حكم حرمت براى آب‏كشمش است و نتيجه دليل، ايضا همان اثبات حكم حرمت، براى آب كشمش خواهد بود، و حال آنكه دليل، و نتيجه آن، بايد جداى از هم و دو شى‏ء مغاير هم باشند.

وجه الدّفع ... از بيان قبلى معلوم شد كه انتقاد مزبور وارد نمى‏باشد چه آنكه دليل و نتيجه دليل، دو شى‏ء مغاير هم مى‏باشند.

«دليل» عبارت بود از عمليّات آقاى قياسگر، که از ناحيه خود بخاطر وجود علّت حكم، در فرع(یعنی آب كشمش)، حكم حرمت را به آن، عطا نمود و آن را همانند «آب انگور» محكوم به حرمت نمود.

و امّا نتيجه اين دليل آن شد كه حكم شارع در مورد «آب كشمش» از نظر قايس اثبات گرديد بنابراين اصل دليل شيئى است و نتيجه آن شى‏ء ديگرى خواهد بود اصل دليل عمليّات قايس و اعطاء حكم از قبل او است، و نتيجه دليل، اثبات حكم شارع براى «آب كشمش» است كه حرمت شرب باشد.

**2. اركان قياس‏**

هر قياسى بايد داراى چهار ركن باشد به طورى كه هريك منتفى شود، قياس هم منتفى مى‏شود و آنها عبارت‏اند از:

1. اصل: که عبارت است از همان مقيس عليه و يا مشبه‏به كه يقينا حكمى براى او در نزد شارع ثابت است كه در مثال مذكور اصل خمر است.

2. فرع: که عبارت است از همان مقيس و مشبه كه هدف ما از قياس اثبات نمودن حكم شرعى برای آن است بكه در مثال مذكور (آب کشمش) است.

3. علت: عبارت است از همان جهتى كه ما به الاشتراك و قدر جامع اصل و فرع است و به واسطه او حكم اصل را مى‏خواهيم براى فرع ثابت كنيم كه در مثال ما «اسكار» است.

4. حكم: عبارت است از نوع و كلى حكمى كه براى اصل ثابت است و مى‏خواهيم مماثل آن را و فرد ديگرش را براى فرع ثابت كنيم كه در مثال ما «حرمت» است.

**3. حجيت قياس‏**

در مباحث سابق مکررا به عرض رسید که حجيت هر اماره‏اى منوط به علم است، پس قياس همچون ساير امارات، جز در دو صورت حجّت نيست و فرض سومی ندارد:

الف: يا اينكه بايد خود به تنهايى موجب علم به حكم شرعى شود.

ب: و يا اگر خود موجب علم نيست بايد دليل بر حجيت آن قائم شود.

بنابراین از دو جهت بايد درباره حجيّت قياس بحث شود.

**جهت اول: آیا قیاس موجب علم است یا خیر؟**

قياس مورد بحث در مقام يكى از انواع تمثيل است و تمثيل، نوعى از حجّت است كه در علم منطق تمثيل را اين‏چنين تعريف نموده‏اند: (اثبات حكم لجزئىّ لثبوته فى جزئىّ آخر مشابه له) «ثابت كردن حكمى را براى يك فرد و جزئى بخاطر ثبوت آن حكم در فرد و جزئى ديگرى كه مشابه با آن فرد اولى مى‏باشد.»

و تنها چيزى را كه تمثيل افاده مى‏كند، احتمال است و بس، چه‌آنكه از تشابه دو شى‏ء در يك يا چند امر، لازم نمى‏آید كه هر دو شى‏ء به يك حكم، محكوم باشند. بنابراين قياس هرگز افاده علم و يقين را ندارد، و حتّى اگر فرض كنيم كه دو شى‏ء، شباهت بسيار زیادی باهم دارند و يا از جهات متعدّدى باهم شبيه‏ هستند، در اینصورت يكسان بودن حكم شرعى در هر دو شیئ قوّت مى‏يابد، و در نفس، اطمينان ايجاد میشود، ولى از آنجاکه احتمال قوى و اطمينان قريب به علم، در اثبات حكم شرعى نقشى ندارد بازهم حجت نخواهد بود. کمااینکه در مسئله «قيافه» و قيافه‏شناسى (كه گاهى دو شخص در ويژگى‏ها و بعضى خصلت‏ها شبيه هم مى‏باشند) اگر بدانیم که يكى از آنها مثلاً شرور است، نیتوانیم حكم كنيم كه ديگرى هم شرور مى‏باشد، چه‌انکه این شباهت تنها مفيد احتمال و حداكثر اطمينان است و ظنّ و گمان «لا يغنى عن الحقّ شيئا».

غير انه إذا علمنا- بطريقة من الطرق- ان جهة المشابهة علة تامة...

از این عبارت به بعد مرحوم مظفّر در مقام جدا نمودن حساب قياس مورد بحث از قياس منطقى برهانى (كه در اصطلاح فقها به «منصوص العلّة» تعبير شده است) بر می‌آیند.

بیان ذلک: ما گفتیم که قياس مورد بحث در مقام افاده علم نمى‏كند، امّا اگر قیاس موجب علم و قطع به حکم شرعی گردد از آن به «برهان منطقى» و بتعبير فقها« قیاس منصوص العلّة» تعبیر میگردد که این قیاس غير از قياس معروف و مورد بحث ماست.

به این دو مثال توجه فرمایید:

مثال اول: در مورد «خمر» علم داريم كه حكم شرعى آن حرمت است، ولکن عصيرى كه از نبيذ اخذ مى‏شود، حكم شرعى آن نامشخّص است، و هر دو، یک جهت اشتراك و تشابه دارند كه «مسكر بودن» باشد. در این مثال چهار ركن اساسى قياس موجود است:

1- اصل که همان خمر باشد. 2- فرع که عصير نبيذى باشد. 3- جامع که اسکار باشد. 4- حكم حرمت شرب که از ناحيه شارع براى اصل ثابت است.

در این فرض شخص قياسگر مى‏گويد: چون علّت «حرمت شرب خمر»، مسكر بودن است و نظر بر اينكه مسئله «سكر» در عصير نبيذى نیز موجود است، پس حتماً حكم خمر براى عصير نبيذى نیز ثابت ‏است؛ يعنى عصير نبيذى را به «خمر» قياس مى‏نمايد و حكم حرمت شرب را براى عصير نبيذى به اثبات مى‏رساند.

منتهى مسئله این است که وجود «سكر» در «خمر» و «عصير نبيذى» يك مسئله وجدانى است، و امّا اينكه علّت تامّه حكم حرمت شرب خمر، «مسكر بودن» آن باشد، این از طريق عقل ثابت نمى‏شود، چه آنكه درك ملاكات و علل تامّه احكام از قلمرو ادراك عقل بيرون است و عقل ناتوان‏تر از آن است كه بتواند ملاك حكم را درك نموده و ثابت نمايد كه علّت تامّه حرمت شرب خمر، مسكر بودن آن است تا بعد بتواند آن را براى عصير نبیذی نیز اثبات نماید؛ چه‌آنکه قبلاً گفتیم که آشنايى با ملاكات احكام یا از طريق سمعى و از ناحيه مبلّغين احكام (ائمّه و انبياء عليهم السلام) امكان دارد و یا با دليل عقلى از طريق كشف ملازمه ممكن است، ولكن در مسئله قياس نه نصی وارد گردیده و ملازمه‏اى‏ وجود دارد، فلذا قياس محل بحث موجب حصول قطع و يقين نسبت به حكم شرعى نخواهد شد.

مثال دوم: در مورد «ماء البئر» (آب چاه) ثابت شده است كه شارع مقدّس فرموده است: (ماء البئر لا يفسده شى‏ء لانّ له مادّة) آب چاه با ملاقات شیئ نجس، نجس نمى‏شود بعلّت اينكه آب چاه داراى جوشش دارد.

در این مسئله چون خود شارع مقدس به علّت حكم تصريح نمود و برای ما روشن گردیده كه علّت تامّه عدم نجاست، جارى بودن آب چاه است، مى‏توانيم حكم عدم نجاست را براى هر آبى كه جريان و جوشش داشته باشد، ثابت نماييم مثلا: آب خزينه حمّام را مى‏توانيم به «عدم نجس شدن» با ملاقات نجس، محكوم نماييم بخاطر اينكه علّت تامّه نجس نشدن، در آب خزينه حمّام موجود است كه مادّه و جوشش و جريان 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 مستنبط‌العلة و از قیاس دوم به قیاس ‏منصوص‌العلة 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.

1- از ناحيه شارع نصّى در بيان علت حكم در مقيس عليه(اصل) وارد شود، که در اینصورت با دو شرط مى‏توان در تسرى دادن حكم به مقيس(فرع) بآن اكتفا نمود: اول: اينكه بدانيم علتى كه بدان تصريح شده، علت تامّه است و هرجا اين علت باشد، حكم نيز هست. و دوم اينكه به وجود اين علّت در مقيس(فرع) علم داشته باشيم.

2- از راه اولويت قطعيه و يا مفهوم موافقت كلام وجود ملاك احراز گردد، که البته این صورت از باب قياس مورد بحث خارج و در باب مفاهيم داخل است كه از جمله ظواهرند و حجيت آنها به بناى عقلاييه مسلم گرديده است.

و لأجل ان يتضح الموضوع أكثر نقول...

مرحوم مصنف براى توضيح بيشتر مطلب و اينكه از قياس مورد بحث، علم و يقين نسبت به حكم شرعى حاصل نمى‏شود، مى‏فرمايد در مورد قياس پنج احتمال وجود دارد ودر صورتى، قياس مى‏تواند افاده علم نمايد كه هر پنج احتمال نفى شود و حال‌آنکه احتمالات پنج‏گانه فقط با ورود نصّ، قابل رفع مى‏باشند چنانچه در مورد «ماء بئر»، نصّ و روايت داشتيم.

كوتاه‏سخن اینکه با وجود يكى از احتمالاتی که برخواهیم شمرد، قياس از افاده قطع عاجز بوده و نمیتوان از آن حکم شرعی را استکشاف نمود، و احتمالات از اين قرار است:

1- احتمال اول این است که در مثالی که مطرح شد، در قياس عصير كشمش به عصير عنبى، دو تا احتمال جلوی قایس را مى‏گيرد و او را از انجام عمليّات قياس باز خواهد داشت و قياسگر اوّلا بايد هر دو احتمال را رفع نمايد و سپس دست به عمليّات قياس زده و حكم «اصل» را براى «فرع» ثابت نمايد و آن دو احتمال اين است:

الف: احتمال مى‏رود كه علّت حرمت عصير انگورى، در نزد خداوند، مسكر بودن نباشد و بلكه شايد علّت آن، چيزى ديگرى باشد.

ب: احتمال مى‏رود كه اصلا حرمت عصير عنبى، در نزد خداوند، علّتى نداشته باشد و خداوند بدون جهت و علّتى، حرمت شرب را براى عصير عنبى، جعل نموده است(البته این احتمال دوّم فقط بر اساس معتقدات عاملين به قياس صحیح است).

2- احتمال دوم: در همان مثال مذكور احتمال ديگرى ايضا براى قایس ايجاد مزاحمت مى‏كند، و آن‏ احتمال اين است كه شايد علّت حرمت عصير عنبى، تنها مسكر بودن نباشد و بلكه وصف آخرى در عصير عنبى موجود است كه مجموع مسكر بودن و آن وصف، علّت براى حرمت مى‏باشند. و آن وصف در عصير نبيذى موجود نمى‏باشد بنابراين قایس از كجا، علم به ثبوت حرمت براى فرع، حاصل خواهد كرد؟

3- احتمال سوّم آن است كه شايد قايس يك چيز بيگانه‏اى را به علّت حكم اضافه كرده باشد كه دخالت در ثبوت حكم حرمت، براى مقيس عليه(عصير عنبى) ندارد و لذا از قياس، علم و يقين به ثبوت حكم، براى «فرع» حاصل نخواهد شد.

4- احتمال چهارم كه مانع است اين است كه احتمال دارد علّت حرمت «عصير عنبى» تنها «مسكر بودن» نباشد، بلكه علّت تامّه "مسكر بودن عصير عنبى" است، يعنى مسكر بودن، بعلاوه نسبتش به «عصير عنبى» علت باشد، و لذا با وجود احتمال مزبور قايس نمى‏تواند قطع به ثبوت حكم در عصير كشمش، پيدا نمايد، مثلا در مورد بيع فرموده‏اند كه جهل بثمن (عوض) موجب فساد بيع خواهد شد و اگر علم داشته باشيم كه علّت فساد و بطلان بيع، جهل بثمن (عوض) مى‏باشد نمى‏توانيم مثلا نكاح را به بيع مقايسه كنيم و بگوييم كه جهل به مقدار مهر، باعث فساد و بطلان نكاح مى‏شود، چه‌آنكه احتمال دارد كه جهل به ثمن و عوضى كه منسوب به بيع است، علّت براى فساد و بطلان بشود نه جهل به مطلق عوض و ثمن، بنابراين با وجود چنين احتمال، قايس نمى‏تواند قطع به ثبوت حكم براى مقيس حاصل نمايد.

5- احتمال پنجم اين است كه شايد علّت حرمت عصير عنبى، با جميع خصوصياتش در عصير كشمش، تحقّق نيابد و لذا اطمينان نداريم كه حتما حكم حرمت براى عصير نبيذى هم ثابت ‏باشد.

على‏اىّ‏حال تا مادامى‏كه احتمالات مذكور براى شخص قايس، موجود باشد، حصول علم و يقين به ثبوت حكم براى مقيس حاصل نمى‏شود و احتمالات مزبور به وسيله ادلّه سمعيّه و يا با بيان شارع مقدّس قابل رفع مى‏باشند و فرض بر اين است كه ادلّه سمعيّه در كار نمى‏باشد.

راه دیگری که بعضی خواسته‏اند بوسیله آن بقياس بال و پرى داده و ثابت نمايند كه باعث حصول علم به حكم شرعى مى‏شود از راه برهان سبر و تقسیم است.

مثال: در مورد گندم، حرمت «ربا» از ناحيه شارع جعل شده است و راجع به علّت حرمت، سه تا احتمال‏ داده مى‏شود:

1- علّت حرمت «ربا» در گندم طعام بودن آن است.

2- علّت حرمت «ربا» در گندم، قوت بودن آن است (قوت جمع آن «اقوات» است و به معناى رزق و روزى، خواهد بود يعنى گندم بخاطر آنكه جزء ارزاق است، حرمت «ربا» برايش جعل شده است).

3- علّت حرمت ربا در گندم كيل بودن آن است يعنى اندازه و مقدار گندم با وزن و پيمانه، مشخّص مى‏شود نه با عدد و شمارش و به اين خاطر «ربا» در گندم حرام خواهد بود.

هر دو احتمال اوّل و دوّم باطل مى‏باشد پس معلوم مى‏شود كه علّت حكم حرمت ربا، همان كيل است و هر چيزى كه در آن، كيل مطرح باشد، حكم حرمت «ربا» براى آن ثابت مى‏شود و بدين‏سان قياس باعث حصول قطع به ثبوت حكم شرعى در غير گندم مانند جو و عدس و غير ذلك خواهد شد.

اقول: من شرط برهان السّبر و التّقسيم ... مرحوم مظفر مى‏فرمايد برهان سبر و تقسيم شرايطى دارد و در صورت وجود شرايط، برهان مزبور، برهان حقيقى و مفيد يقين مى‏شود. يكى از شرايط (كه در ما نحن فيه موجود نيست) آن است كه تقسيم احتمالات بايد به صورت حصر عقلى و از طريق قسمت ثنايى (دوتايى) باشد يعنى تقسيم بايد مردّد بين نفى و اثبات باشد كه اجتماع هر دو احتمال غير ممكن و قسم سوّم هم در كار نباشد مانند تقسيم حيوان را به ناطق و غير ناطق.

و امّا در مقام، احتمالات مبتنى بر حصر عقلى نمى‏باشد، بلكه حتی احتمالات منحصر به سه مورد هم نيست، بلكه شايد علّت حرمت «ربا» در گندم علاوه برآن سه احتمال، احتمالات ديگرى باشد كه آقاى قایس، غافل از آنها مى‏باشد.

بنابراين شاید علت حرمت احتمالاتی باشد که قایس اصلاً آنها را تصوّر نكرده است.

و من الاحتمالات أن تكون... مثلاً شايد علّت حرمت، هم طعم و هم قوت و هم كيل و هم چيز ديگرى باشد.

و من الاحتمالات ان يكون ملاك الحكم شيئا آخر... شايد علّت حرمت، چيزى باشد كه غير از آن سه چيز مذكور است كه قايس احتمال داده است، مثلاً صفتی مربوط به خود گندم نباشد و بلكه مربوط به صاحبان گندم باشد چنانچه در آيه 160 سوره نساء علّت حرمت طيّبات را، چيزى كه خارج از اوصاف اشياء طيّبه است، معرّفى نموده است كه آن، عصيان و معصيت و خلافكارى‏هاى مردم يهود مى‏باشد.

بل من الاحتمالات عند هذا القائس... شايد حكم حرمت «ربا» در گندم، اصلا علّتى نداشته باشد و شارع مقدّس بدون علّت و سببى حكم مذكور را جعل كرده باشد(چنانچه طرفداران قياس كه اهل سنّت هستند، احكام شرعيّه را تابع مصالح و مفاسد نمى‏دانند).

على‏اىّ‏حال برهان سبر و تقسيم ايضا نتوانست كارى براى قياس، صورت بدهد و مشكلى را از آن حل نمايد و تنها چيزى كه جريان برهان مزبور در مورد قياس، ببار دارد، «احتمال» است و يا حد اكثر ظنّ بثبوت حكم شرعى براى مقيس، حاصل مى‏شود؛ 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 فى الحقيقة انّ القائلين بالقياس... و در حقيقت كسانى كه قائل به قياس‏اند، ادعا نمى‏كنند كه قياس مفيد علم است، بلكه نهايت توقع آنها اينست كه قياس مفيد ظن باشد، امّا معتقدند كه چنين ظنى حجت است؛ و ما در بحث بعدى از ادله حجيّت قياس ظنی، بحث مى‏كنيم:

**جهت دوم: آیا قیاس ظنی حجت است یا خیر؟**

ابتداءً عرض میکنیم: همان‏طورى كه مكررا يادآور شديم از نظر علماء اماميّه، قياس، هيچ‏گونه اعتبارى ندارد و ظنّ حاصل از آن مشمول عموماتى است كه عمل به ظنّ را تحريم نموده و دليل قطعى بر حرمت عمل به قياس، از ناحيه اهل بيت عليهم‌السلام موجود است؛ بنابراين از نظر علماء شيعه نيازى وجود ندارد كه ظنّ حاصل از قياس مورد استدلال واقع شود و با ادلّه حجيّت آن همانند ظنّ حاصل از خبر واحد به اثبات برسد. اما علماء عامه كه عمل به قياس را جايز مى‏دانند بايد با ادلّه‏اى، حجيّت ظنّ حاصل از قياس را ثابت نمايند و اينك به سراغ استدلال عاملين به قياس (كه با ادلّه اربعه (كتاب و سنّت و عقل و اجماع) براى حجيّت قياس استدلال نموده‏اند) مى‏رويم و يك‏يك دلايل آنها را رد نموده و قياس را همراه با ظنّ حاصل از آن، به دست ادلّه ناهيّه از عمل به ظنّ مى‏سپاريم، تا به كلّى و براى هميشه از هستى و اعتبار ساقط شود.

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

**دلیل اول: قرآن.**

آیه اول: از جمله دلائلى كه براى اثبات حجّيت قياس به آن استدلال گردیده آيه 2 سوره حشر مى‏باشد که می‌فرماید: (فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ). «اى هوشياران از اين داستان پند و عبرت بگيريد».

مبنى بر اينكه «اعتبار» به معناى عبور كردن و گذر كردن و تعدّى دادن حكم اصل را به فرع مى‏باشد و قياس هم به همين معنا است يعنى حكم ثابت براى خمر را عبور بدهيم بسوى عصير نبيذى كه فرع است و عصير نبيذى را محكوم بدانيم به حكمى كه براى خمر جعل شده است كه همان حرمت شرب باشد.

پاسخ: و فيه انّ اعتبار... ما حصل جواب اين است كه «اعتبار» از نظر لغت در چند معنا بكار مى‏رود:

1- به معناى عبور كردن و گذشتن و رد شدن، مى‏گويند: (عبر السّيل) سيل عبور كرد، گذشت، راه را طى كرد، (عبر النّهر) از رودخانه گذشت.

2- به معناى تعبير كردن، مى‏گويند: (عبر الرّؤيا) خواب را تعبير كرد.

3- به معناى بررسى كردن و آزمايش، مى‏گويند: اعتبر الشّي‏ء چيزى را بررسى كرد، آزمايش كرد، شمرد.

4- به معناى اتّعاظ، عبرت گرفتن و پند گرفتن، مى‏گويند: اعتبر به یعنی از آن پند گرفت و آنچه كه در آيه مباركه مناسب با كلمه فاعتبروا است همان معناى چهارم است. فاعتبروا يعنى پند و اندرز بگيريد چه‌آنكه آيه در مورد كسانى نازل شده است كه اهل كتاب بودند و به كفر و شرك گرويدند.

چنانچه ابن حزم(يكى از علماء اهل سنّت) در كتاب خود بنام‏ «ابطال القياس» گفته: كه اگر جمله: فاعتبروا يا اولى الابصار مربوط به قياس بود بايد در ذيل آيه و يا در حديث يا روايتى، بيان مى‏شد كه چه چيز را قياس كنيم و چه وقتى قياس نمائيم و به چه چيز عمل مقايسه را انجام بدهيم و اگر زمان قياس و اشياء مورد قياس معرّفى مى‏شد، ما طبق آن عمل مى‏كرديم و از محدوده معيّن شده تجاوز نمى‏كرديم و خلاصه معلوم است كه آيه مباركه هيچ‏گونه رابطه‏اى با قياس ندارد.

آیه دوم: و منها قوله تعالى... از آیاتی که استدلال گردیده آيه 78 و 79‏ سوره مبارکه يس است:

(وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ؟ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ).

كيفيّت استدلال از اين قرار است: خداوند به قياس مساوات مسئله احياء و زنده كردن انسان را در ابتداء خلقت، با مسئله احياء و زنده كردن انسان را پس از آنكه بصورت رميم و استخوان پوسيده درآمده، مقايسه نموده است و حكم ثابت براى انسان، در ابتداء خلقتش كه قدرت الهى بر احياء آن باشد را براى مقيس (انسان بصورت رميم و خاكستر) ثابت نموده است و اگر قياس حجّيت و اعتبار نداشت، استدلال به آيه براى اثبات قدرت الهى نسبت به احياء رميم، از صحّت برخوردار نبود بنابراين عمل به قياس به حكم آيه مذكور، جائز و صاحب اعتبار خواهد بود.

جواب اول: آيه مباركه هرگز دلالت بر چنان مساواتى ندارد و استدلال به آيه از باب قياس نخواهد بود بلكه آيه مورد نظر، بخاطر رفع استغراب و استعجاب منكرين زنده شدن انسان پس از مرگ، ملازمه و تلازمى را بين قدرت خداوند بر خلقت انسان درحالى‏كه مسبوق به عدم بوده و بين قدرت خداوند بر خلقت انسان، درحالى‏كه بصورت رميم و استخوان پوسيده درآمده، اشاره مى‏نمايد و ماجراى ملازمه از اين قرار است: وجود ملزوم (قدرت خداوند بر ايجاد و ابداع انسان در ابتداء امر (درحالى‏كه هيچ وجودى نداشته) ثابت و لازم آن (قدرت الهى بر ايجاد انسان پس از آنكه وجود داشته و به صورت رميم و خاكستر درآمده) بتوسّط ملازمه ثابت مى‏شود چه آنكه از لازمه قدرت داشتن بر ايجاد و ابداع شى‏ء، قدرت داشتن بر اعاده آن شى‏ء مى‏باشد و مسئله ابداع و ايجاد انسان را درحالى‏كه معدوم بوده، مشكل‏تر است از مسئله ساختن انسان را از خاكستر و ذرّات پراكنده.

آيه مباركه با معرّفى مطلب مذكور به استغراب منكرين (و اينكه چگونه‏ استخوان‏هاى پوسيده و رميم، بصورت انسان در مى‏آيند) را پاسخ داده است كه اصلا ربطى به قياس مساواة ندارد.

«قياس مساواة» آن‏طورى كه در علم منطق آمده، آن است كه داراى صغرى و كبرى و نتيجه مى‏باشد و صدق نتيجه آن، بستگى دارد بر اينكه يك مقدّمه خارجى، باثبات برسد مثلا مى‏گوئيم الف مساول «ب» و «ب» مساول «ج» فالف، مساول «ج» صداقت نتيجه زمانى ثابت مى‏شود كه يك مقدّمه خارجى ثابت باشد و آن مقدّمه خارجى اين است (كلّ مساوى المساوى مساو) و يا مثلا بگوئيم: الجسم جزء من الحيوان، و الحيوان، و الحيوان جزء من الانسان، فالجسم جزء من الانسان.

و لو صحّ ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الاولويّة ...

جواب دوّم: برفرضى كه مسئله قياس در مورد آيه صحيح باشد، از نوع قياس اولويّت است و در سابق گفتيم: كه قياس اولويّة، همان تمسّك به مفهوم موافق كلام است كه موجب قطع و يقين مى‏شود چنانچه حرمت ضرب و شتم پدر و مادر را از طريق قياس اولويّة و مفهوم موافق آيه‏ (فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ ...) استفاده مى‏كرديم و حساب قياس محلّ بحث كه تنها مفيد ظنّ مى‏باشد و همچنين قياس مساواة، جداى از قياس اولويّت است.

آیه سوم: و قد استدلّوا بآيات آخر ... سوره مائده آيه 95 مى‏فرمايد:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ».

اگر كسى در حال احرام عمدا صيدى را كشت، بايد كفّاره بدهد و كفّاره‏اش مثل آن چهارپايى است كه كشته است.

يعنى اگر مثلا شترمرغ را كشته، مماثل او را كه شتر است كفّاره بدهد، و اگر «آهو» را كشته مماثل او را كه گوسفند است، كفّاره بدهد و اگر گاو وحشى را كشته، بايد گاو اهلى، كفّاره بدهد.

كيفيّت استدلال اين است كه آیه حكم مماثل را به مماثل، قياس كرده است.

جواب: آيه مذكور اصلا ربطى به قياس مورد بحث ندارد.

آیه چهارم: آيه‏اى كه مورد استدلال قرار گرفته است آيه 90 سوره نحل است‏: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ».

كيفيّت استدلال اين است كه عدل به معناى مساوات است و با مورد قياس يكسان مى‏باشد.

مرحوم مظفّر مى‏فرمايد استدلال بآيات مذكور(جهت حجیت قياس) مثل تشبّث غريق به طحلب(خزه‌های روی آب) است و آيات مذكور اصلا ربطى بقياس ندارد.

**دلیل دوم: روایات.**

طرفداران قياس در رابطه با حجيّت ظنّ حاصل از قياس، روايات و احاديثى از رسول خدا (صلی‌الله‎علیه‎وآله) روايت نموده‏اند كه مرحوم مظفر به سه مورد اشاره می‎نمایند.

روایت اول: منها الحديث المأثور عن معاذ... محل شاهد جمله‏اى است كه معاذ در پاسخ سؤال رسول خدا(ص)، عرض مى‏كند و مى‏گويد: (اجتهد رأيى و لا آلو) در حكم مسائلى كه از كتاب و سنّت استفاده نمى‏شود، برأى خود و به اجتهاد برأى (كه همان قياس باشد) عمل مى‏كنم و کوتاهی هم نخواهم نمود.

پیامبر نیز پس از شنيدن جمله مذكور، اظهار خوشحالى نموده و حمد و سپاس الهى را انجام مى‏دهند و خلاصه از عمل به قياس اظهار خشنودى نموده و آن را مورد تصويب قرار مى‏دهند.

طرفداران قياس مدعى‏اند كه منظور از اجتهاد برأى همان قياس است چه آنكه اصل، در اجتهاد برأى، قياس است واگر منظور قياس نباشد، باید مراد از اجتهاد برأى همان رأى مرسل( یعنی نظرى كه مدرك و دليل ندارد) باشد، و حال آنکه مسلم رأى مرسل اعتبارى ندارد، پس مراد از اجتهاد برأى، همان عمل به قياس خواهد بود.

مرحوم مظفر چهار جواب از استدلال مذكور بيان مى‏فرمايد:

جواب اوّل: حديث مذكور مرسل است و اعتبارى ندارد «مرسل» بروايتى گفته مى‏شود كه بعضى از راوى‏هاى آن از قلم افتاده یا يا اينكه به صورت مبهم و مجمل ذكر شده‏ باشد.

جواب دوّم: حديث مزبور مجهول مى‏باشد چه آنكه راوى آن «حارث بن عمرو» است که حالش از نظر وثاقت نامعلوم است و جز حديث مذكور، هيچ روايتى از او ديده نشده است. بنابراين، حديث مزبور مجهول است و اعتبارى ندارد.

جواب سوّم: در همين قضيّه معاذ كه براى قضاوت بسوى يمن ارسال مى‏شود، حديث دوّمى نقل شده است كه معارض با حديث اوّلى است. در حديث دوّم چنين آمده: كه پيامبر(ص) بمعاذ فرمودند: حق ندارى كه خارج از محدوده معلومات خود قضاوت نمائى و اگر به مسئله‏اى برخورد نمودى بايد دست نگهدارى تا تفحّص نمايى و يا با من مكاتبه كنى تا به حكم آن آشنا شوى.

فاجدر بذلك الحديث ... مرحوم مظفّر مى‏فرمايد: راجع به حديث اوّل سزاوار آن است كه بگوييم آن حديث را يا ديگران آن را براى حارث جعل نموده و يا خود آقاى حارث آن را جعل نموده است.

جواب چهارم: مضافا الى انّه لا حصر... مستدل، اجتهاد به رأى را به قياس تفسیر نمود و حال آنکه احتمال مى‏رود كه مراد از اجتهاد برأى اين باشد كه زحمت بيشترى تحمّل می‌نمایم و به فحص و بررسى می‌پردازم و به عمومات آيه و اصول، مراجعه نموده و احكام را بدست می آورم؛ وشايد جمله و لاآلو(کوتاهی نمی‎کنم) اشاره به همين باشد، بنابراين «اجتهاد برأى» منحصر به «قياس» نمى‏باشد و بدين كيفيّت حديث مذكور نمى‏تواند حجيّت «قياس» را ثابت نمايد.

روایت دوم: ومنها حديث الخثعميّة... زنى به نام خثعميّه از پيامبر(ص) سؤال كرد كه بر ذمّه پدرم، حج و زيارت خانه خدا، استقرار يافته؛ آیا اگر قضاء حج را از قبل پدرم انجام بدهد براى او سودى دارد يا خير؟

پیامبر در جواب فرمودند قضاء حج (كه دين اللّه است) همانند قضاء دين مى‏باشد و بدون شك دين اللّه احقّ بقضاء خواهد بود.

وجه استدلال اين است كه مقايسه دَين اللّه را به دَين آدمى، و اثبات حكم وجوب قضاء براى دين اللّه، عين قياس است.

پاسخ: و الجواب انّه لا معنا للقول... اینکه بخواهیم بگوییم که پيامبر اکرم متوسّل به قياس شده و با قياس مفيد ظنّ، حكم مسئله قضاء دين اللّه را ثابت نموده باشند، قابل پذیرش نیست؛ بلکه واقع مطلب آن است كه پيامبر(ص) در حديث مزبور (برفرض صحّت آن) خثعميّه را به يك مسئله كلّى و واضح و روشن تنبّه و توجّه داده‌اند و آن، تطبيق كلّى بر مصادیق مى‏باشد يعنى یکی از مصدیق قضاء دين واجب، قضاء حج است كه دين اللّه مى‏باشد، خثعميّه توجّه به اينكه حج از جمله ديون است، نداشته و پیامبر با این بیان او را متوجّه ساخته‌اند كه مسئله قضاء حج، حكم جداگانه و جديدى ندارد و بلكه قضاء حج يكى از مصاديق قضاء دين است. بنابراين حديث مزبور ربطى به قياس(كه در آن حكم مقيس نامعلوم می‌باشد و با عمليّات قياس، حكم جديد و تازه براى آن ثابت می‌گردد) ندارد.

و لاينقضى العجب ممّن يذهب... عجیب آن است که مستدلین از يك طرف مسئله وجوب قضاء حج و صوم را از ميّت، منكر گردیده، و از طرف ديگر جهت حجيّت قياس، بحديث خثعميّه استدلال مى‏كنند، درحالى‏كه حديث مذكور وجوب قضاء حج را از ميّت با كمال وضوح و صراحت ثابت مى‏نمايد.

حدیث سوم: و منها: حديث بيع الرطب بالتمر... ماجراى حديث مزبور اين است كه شخصى از پيامبر(ص) سؤال نمود آيا معامله رطب(خرمای تازه) با تمر(خرمای خشکیده) از نظر «ربا» اشكالى ندارد(مثلا يك من تمر را با يك من رطب معاوضه و معامله نمايد) و آيا چنين معامله‏اى جايز است؟

پيامبر(ص) در مقام پاسخ سؤال نمودند كه آيا رطب اگر بحالت تمر در بيايد كم مى‏شود؟ در جواب گفتند: آرى. حضرت فرمود در اینصورت معامله جائز نيست.

مستدل قائل است كه پيامبر (ص) تمر و رطب را به همديگر قياس نموده و با قیاس حكم رطب را براى تمر ثابت نموده‌اند.

پاسخ: اولاً پيامبر برای اثبات حکم نياز به قياس ندارند و ثانیاً از اساس حديث مزبور ربطى به قياس ندارد، بلکه پیامبر كلّى‏اى را بر مصداقش تطبيق نموده‌اند، يعنى در هر چيزى كه مكيل باشد، «ربا» به وسيله زياد وكم، محقّق مى‏شود و باعث بطلان معامله خواهد شد. در واقع پيامبر(ص) مى‏خواهند بفهمانند كه مسئله مذكور نياز بسؤال ندارد، بلکه بايد خود سائل اين عمل تطبيق «عام» بر يكى از مصاديق را انجام بدهد، و لذا از خود آنها سؤال مى‏نمایند كه آیا رطب تا به صورت تمر درآيد كم مى‏شود يا نه؟ و بدون شك ایشان مسئله كم شدن را مى‏دانند،ر لکن با سؤال خود فهمانده‌اند كه حكم معامله رطب با تمر، يكى از مصاديق معامله ربوى مى‏باشد.

در خاتمه يك جواب كلى از جميع احاديث: همه اين احاديث(بر فرض قبول) مبتلا به روايات معارضى هستند كه دلالت دارد بر منع از اخذ و اجتهاد به رأى بدون مراجعه به كتاب و سنت، و اذا تعارضا تساقطا، و دیگر به درد استدلال نخواهند خورد.

**دلیل سوم: اجماع.**

منظور از اجماعى(كه مهم‏ترين دليل علماء عامه مى‏باشد)، اجماع صحابه رسول اللّه است.

مرحوم مظفر می‌فرماید آنچه كه قابل انكار نیست، اين است كه بعض از اصحاب بيرون از حدّ معمول، راجع به‏ مسائل دينى، اجتهاد برأى را بكار مى‏بردند و با اجتهاداتشان، تصرّفات زيادى را در شريعت اسلام، عملى نموده و حتّى در مسائلى كه نصّ و تصريح از آيات و احاديث نبوى، موجود بود، با عمل به اجتهاداتشان برخلاف آيات و فرمايشات پیامبر اكرم(ص) عمل كردند؛ و لكن دو نكته نامشخّص بود يكى اينكه معلوم نبود كه اجتهاداتشان مبتنی بر «قياس» بود و يا مبتنى بر «استحسان» و يا مبتنى بر «مصالح مرسله»؟

و ديگر اينكه معلوم نبود كه آن‏ها چرا با نصوص قرآنى و تصريحات پيامبر ص) مخالفت مى‏ورزيدند؟ آيا بخاطر اين بود كه نصوص را تأويل مى‏بردند؟ و يا بخاطر آنکه از نصوص اطلاع و آگاهى نداشتند؟ و يا بخاطر آنکه آن‏ها را سبك و بى‏ارزش مى‏دانستند؟

علی کل حال علمای عامه در قرن دوّم و سوّم، از اجتهاد برأى پرده برگرفته و آن را به سه مطلب (1- قياس، 2- استحسان، 3- مصالح مرسله) تقسيم نمودند، و براى هريك از انواع ثلاثه اجتهاد برأى، مشخّصات و مميّزاتى قائل شدند، و هريك را از ديگرى تميز دادند.

مرحوم مظفّر پس از روشن شدن و ثابت كردن دو مطلب مذكور به بعض از اجتهادات برأى، از ناحيه صحابه، اشاره مى‏كند و ثابت مى‏نمايد كه اوّلا: اجتهادات صحابه، غير از عمل به «قياس» بوده و عمل آن‏ها ربطى «بقياس» ندارد و ثانيا: برفرض كه اجتهاد برأى، عين قياس باشد و لكن اتفاق همه صحابه ثابت نمى‏باشد و ثالثا: سكوت بقيه صحابه ثابت نخواهد بود و بالاخره اجماع صحابه بر عمل به «قياس» ثابت نمى‏باشد و حجّيت قياس از طريق اجماع به اثبات نمى‏رسد.

موردی از اجتهادت به رأی صحابه.

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

1- تحریم متعه حجّ «تمتّع» و ازدواج موقّت(كه بگفته خودش در زمان رسول اللّه(ص) مشروعيّت داشته) را تحريم نمود.

2- صلاة تراويح(به جماعت خواندن نمازهاى نافله ماه رمضان‏) را ابداع نمود.

3- «حىّ على خير العمل» را در اذان صبح لغو نمود و به جای آن دستور داد که "الصلاة خیر من النوم" گفته شود. و خلاصه اجتهادات جناب عمر، عمل به قياس محسوب نمى‏شود و بلكه اجتهادات او همان «استحسان» و «مصالح مرسله» بوده است.

بنابراين سخن «ابن حزم» كه يكى از دانشمندان اهل تسنّن مى‏باشد(مبنى بر اينكه قياس را منكر شده است) (اگر منظورش قياسى است كه در مقابل استحسان و مصالح مرسله است) قابل قبول مى‏باشد و امّا اگر منظور «ابن حزم» از انكار قياس، انكار اجتهاد برأى باشد، قابل قبول نمى‏باشد چه آنكه انكار تحقّق اجتهاد برأى، از ناحيه بعضى از صحابه، انكار يك مسئله بديهى و ضرورى خواهد بود و ما در ابتداء بحث گفتيم كه مسئله اجتهاد برأى، در دوران بعد از رحلت رسول اكرم(ص) و عصر خلفاء، به بعد، مسلّم و قطعى است و قابل انكار نمى‏باشد.

غزّالى دانشند عامه در كتاب خود به موارد زيادى از «اجتهادات برأى» صحابه‏ اشاره نموده است، آقاى غزالى بخاطر حسن نظرى كه به صحابه داشته است خواسته است كه اجتهادات برأى صحابه را، به قياس و تعليل نصّ، توجيه نمايد و لكن نتوانسته اثبات نمايد كه اجتهادات آن‏ها بنحو قياس بوده است چه آنكه اكثر اجتهادات آنها قابل تطبيق به قياس نيست.

على اىّ حال:

امّا اوّلا قلناه قريبا.. در چند سطر قبل گفتيم كه اجتهادات صحابه از نوع قياس نبوده و بلكه در بعضى اجتهادات، عكس «قياس» ثابت است مثلا در سه مورد «اجتهاد عمر» كه ذكر شد اصلا قياس راه ندارد بلکه يا بايد از باب «استحسان» باشد و يا از باب «مصالح مرسله» و همچنين در اجتهادات برأى «عثمان»، كه در دوران خلافت خود، دستور داد كه قرائت قرآن بايد به روش «زيد بن ثابت» قرار بگيرد و لذا دیگر قرآن‏ها را جمع‏آورى كرده و سوزانيد، اصلا قياس قابل تطبيق نخواهد بود

و اما ثانيا، فان استعمال بعضهم‏... و امّا ثانيا اجتهادات بعضى از صحابه چه مبتنى بر قياس بوده و يا مبتنى بر استحسان و مصالح مرسله، موافقت جميع اصحاب را ثابت نخواهد كرد و «اجماع» زمانى محقّق مى‏شود كه اتّفاق همه صحابه، ثابت باشد چنانچه «ابن حزم» منصفانه سخن گفته است: صحابه پيامبر (ص) هزاران نفر بودند آراء همه آن‏ها ضبط نشده است تنها آراء حدود صدوسی و چند نفر از آنها ضبط شده كه هفت نفر از آنها، زياد اجتهاد برأى داشتند و راجع به مسائل، اظهارنظر مى‏كردند و سیزده نفر آنها از نظر اجتهاد برأى، متوسّط و ميانه‏رو بودند و بقيّه آنها خيلى كم اظهارنظر مى‏كردند و با این وضع اصلا اجماع و اتّفاق آراء از ناحيه صحابه محقّق نمى‏شود.

نعم أقصى ما يقال فى هذا الصدد... بله ممكن است طرفداران قياس و مدّعيان تحقّق اجماع صحابه بر عمل به قياس، بگويند كه درست است عدّه‏اى از صحابه عمل به قياس مى‏كردند و ديگران ساكت بودند ولى از سكوت آن‏ها رضايت و اعترافشان، ثابت مى‏شود، بنابراين اجماع صحابه بر عمل به «قياس» ثابت خواهد بود.

جواب: همیشه اینطور نیست که سكوت علامت رضا و اعتراف و اقرار به عملی باشد تا بوسیله آن بتوان اجماع را اثبات نمود، آرى سكوت معصوم(ع) با شرائطش موجب رضا و امضاء. و تصويب مى‏باشد و امّا سكوت غير معصوم(ع) از رضايت و اعتراف غير معصوم(ع) حكايت نمى‏كند چه آنكه در سكوت غير معصوم احتمالات زيادى وجود دارد كه در سكوت معصوم (ع) موجود نمى‏باشد

(1) خوف و ترس. (2) جبن و بزدلى. (3) خجالت. (4) محافظه‏كارى. (5) عدم عنایت به بيان. (6) جهل به حكم شرعى. (7) جهل به دليل حكم شرعى. (8) از فتاواى صاحب‏نظران(که قیاس نموده بودند، بى‏خبر بوده ولذا مخالفت نرکده‎اند. و احتمالات ديگرى كه در مورد معصوم مطرح نمى‏باشند.

و همچنين بعضى از مخالفين، اظهار مخالفت مى‏كردند و لكن انكار و مخالفت آن‏ها مخفى نگه‏داشته مى‏شد و انگيزه‏ها و دواعىّ اخفاء انكار منكرين، لا تعدّ و لا تحصى بود. كوتاه‏سخن نسبت به «اجتهادات» بعضى از صحابه برفرضى كه مبتنى بر قياس بوده، مخالفت‏ها و انكارهاى زيادى به عمل مى‏آمد و لكن از اشاعه‏ آن‏ها جلوگيرى و همه آنها را سربه‏نيست مى‏كردند.

و امّا ثالثا فانّ سكوت الباقين غير مسلّم... اينكه بقيه صحابه در برابر اجتهادات برأى بعضى از صحابه، ساكت بودند، قابل قبول نمى‏باشد و بلكه عدّه زيادى از بقيّه اصحاب، در مقابل «اجتهادات برأى»، سكوت را شكسته و اظهار مخالفت و انكار نمودند بنابراين، سكوتى در كار نيست تا از طريق «سكوت» صحابه، رضايت آنها ثابت شود و سرانجام اجماع صحابه، محقّق گردد، چه‌آنكه براى ابطال اجماع «انكار بعضى از اصحاب» كافى مى‏باشد و حتّى بعضى از اصحاب كه از شخصيّت و عظمت علمى و معنوى برخوردار بودند، مانند وجود مقدّس حضرت امير مؤمنان على عليه السلام، مخالفتش در انهدام اجماع كفايت مى‏كند.

درحالى‏كه تخطئه‏گران اجتهاد برأى، بيشتر از يك نفر بودند مانند «ابن عباس» و «ابن مسعود» و امثال آن‏ها و حتّى از خود جناب «عمر» نقل شده است كه مردم را از عمل برأى، برحذر نموده است(اگرچه احتمالاً این روایت جعلی است).

على‏اىّ‏حال اصحاب عمل به رأى، به اندازه‏اى بر ضدّ هم و برخلاف هم فتوى مى‏دادند و به حدّى آشکارا با قیاس محالفت می‌نمودند، كه طبق نقل «ابن عباس» و «ابن مسعود»، گاهاً كارشان به مباهله منجر می‌گرديده. بنابراين چگونه قائلين به حجّيت قياس مدّعى شدند كه عمل بعضى از اصحاب مورد رضايت بقيّه اصحاب بود و كسى اظهار مخالفت و انكار نمى‏كرد؟! و آیا با آن‏همه اختلاف نظرى كه اصحاب داشتند آيا جاى پايى براى «اجماع صحابه» بر عمل برأى، باقى مى‏ماند؟!

نتيجه بحث تا اینجا این گردید که: اوّلا ثابت نيست كه اجتهادات بعضى از صحابه، از نوع قياس باشد و ثانيا از اجتهادات بعضى از صحابه برفرضى كه مبتنى بر قياس بوده باشد، اجماع همه صحابه ثابت نخواهد شد و ثالثا سكوت، علامت رضا و تصويب نمى‏باشد و رابعا بقيّه صحابه در برابر اجتهادات برأى اصحاب رأى، ساكت نبودند و اظهار مخالفت مى‏نمودند (و نحن يكفينا انكار علىّ بن ابى طالب (ع)...) و از همه مهم‏تر، انکار امیرالومنین(ع) كه معيار و ميزان تشخيص حق از باطل بود در انهدام «اجماع بر عمل برأى»، كافى مى‏باشد و بدون شك ایشان در مقابل اجتهادات برأى، اظهار مخالفت نموده و حتّى عليه اجتهادات برأى، به مبارزه برخواسته و تا آنجايى كه شرايط و امكانات موجود بود، «عمل برأى» را محكوم نمودند. چنانچه در روايتى از ایشان نقل شده است که مى‏فرمايند: اگر دين و احكام دين از طريق رأى و اجتهادات مبتنى بر قياس و استحسان و مصالح مرسله، قابل اثبات و تحصيل بود، مسح بر باطن كفش، اولى و بهتر و آسان‏تر از ظاهر كفش بود(براى اينكه نزديكتر به «پا» مى‏باشد).

بالاخره از طريق اجماع، حجّيت قياس از باب ظنّ خاصّ، ثابت نگرديد.

**دلیل چهارم: عقل.**

بعضى از باحثين قياس، براى اثبات حجّيت قياس، وجوهى را از دليل عقلى متذكّر شده‏اند، كه يكى از بهترين آنها را مورد توجّه قرار مى‏دهيم:

بیان استدلال: دليل عقلى بر حجّيت قياس از دو مقدّمه تشكيل مى‏شود:

1- حوادثى كه در طول زمان براى مسلمين پيش مى‏آيد غير محدود و لايتناهى مى‏باشد و هريك از حوادث مصداق مسائل شرعى بوده و حكم شرعى آنها بايد مشخّص گردد 2.بدون شك آيات و رواياتى كه بيانگر احكام شرعى هستند محدود و متناهى مى‏باشند و احكام حوادث غير متناهى را چگونه مى‏توانيم از مدارك متناهى، استفاده كنيم؟ به سخن ديگر مدارك متناهى، نمى‏توانند متكفّل بيان احكام و حوادث غير متناهى باشد.

نتيجه: از دو مقدّمه مذكور نتيجه مى‏گيريم كه قياس به عنوان يك مدرك شرعى بايد معتبر باشد تا عهده‏دار بيان احكام حوادث و وقايع مجهول الحكم شود فثبت حجّيّة القياس.

و الجواب: ما حصل جواب اين است كه «حوادث» دو قسم است يكى حوادث جزئى است كه غير متناهى مى‏باشد مانند حوادثى كه براى بعضى افراد پيش مى‏آيد و ديگرى حوادث كلّى است كه براى همه مردم مطرح است و متناهى و محدود مى‏باشند. متكفّل بيان احكام حوادث جزئى، عمومات آيات و روايات است يعنى هر حادثه جزئى لازم نيست كه حكم مخصوص به خود داشته باشد و بلكه داخل در عمومات است و احكام آنها معلوم خواهد بود و حوادث كلّى و امور عامّه ايضا مشمول روايات و نصوص قرآنى مى‏باشند. بنابراين اين‏چنين نيست كه سر حوادث كلّى و جزئى از نظر حكم شرعى، بى‏كلاه باشد تا مجبورا دست به دامن قياس بشويم. على انّ فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذكرها.

**4. قیاس منصوص العلة و قياس اولويت‏.**

در آغاز بحث قياس گفتيم كه راجع به قياس از چند جهت بايد بحث كنيم جهت اوّل: راجع به تعريف قياس بود و جهت دوّم، راجع به اركان قياس بود و جهت سوّم، مربوط به حجّيت قياس بود و جهت چهارم، مربوط به «منصوص العلّة و قياس اولويت» مى‏باشد.

«منصوص العلّة» آن است كه شارع مقدّس حكمى را براى چيزى ثابت نموده و به علت آن حكم، تصريح فرموده باشد مثلا فرموده: ماء البئر واسع لا يفسده شى‏ء لانّ له مادّة، آب چاه طاهر است و چيزى آن را فاسد و نجس نمى‏كند يعنى با ملاقات نجس، نجس نمى‏شود، چه آنكه داراى مادّه است. «مادّه» يعنى داراى منبع جوشش و جريان مى‏باشد. شارع حكم عدم نجس شدن «را براى «ماء البئر» ثابت نموده و علّت آن که مادّه داشتن باشد را نیز بيان فرموده است، بنابراين اگر آب حمام، آب چشمه و غير ذلك، داراى «مادّه» باشد، با ملاقات نجس، نجس نخواهند شد.

و امّا قياس اولويت آن است كه شارع حكمى را براى موضوعى، جعل و ثابت نموده و به طريق اولى، موضوعات ديگرى ايضا مشمول آن حكم 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 طريق اولى محكوم به حرمت خواهد بود.

راجع به هر دو واژه مذكور كه آيا جزء مصاديق قياس مى‏باشند يا نه؟ سه قول وجود دارد:

1- بعضى از علماء مانند «علّامه حلّى» معتقدند كه هر دو واژه مزبور مصداق براى «قياس» مى‏باشد، ولكن در اين دو مورد، قياس حجّت است و در بقيّه موارد، اعتبارى ندارد و لذا اين دو مورد را بايد استثناء نماييم به اين كيفيّت: عمل به قياس جايز نيست مگر در دو مورد: منصوص العلّة و قياس اولویت.

2- بعضى از علماء فرموده‏اند كه ادلّه حرمت عمل به قياس، «منصوص العلّة» و «قياس اولويت» را ايضا به ابطال مى‏كشاند، يعنى رواياتى كه عمل به قياس را باعث از بين رفتن دين مى‏دانستند و اخبار ناهيّه از عمل به ظنّ، شامل قیاس منصوص العلّة و قياس اولويت، نیز می‌گردد.

3- قول سوّم مبنای مرحوم مظفّراست که مى‏فرمايد: به نظر ما واقع مطلب از اين قرار است كه «منصوص العلّة» و «قياس اولويت» هر دو از اعتبار و حجّيت برخوردارند و لكن هرگز مصداق براى قياس نمى‏باشند، بلكه از این دو مورد از مصادیق ظواهر بوده و حجّيت و اعتبار آنها از بركت حجّيت ظواهر خواهد بود؛ بنابراين نه مسئله استثناء درست است و نه اينكه هر دو واژه، مشمول ادلّه حرمت عمل به قياس باشند.

بیان ذلک:

**منصوص العلة.**

در مورد منصوص العلّة دو صورت قابل تصوّر است:

صورت اوّل: از نحوه تصريح به علّت، معلوم مى‏شود كه حكم شرعى اختصاص به «معلّل» كه به منزله «اصل» مى‏باشد، ندارد و بلكه حكم شرعى دائر مدار علّت است و در هر موردى كه «علّت» موجود باشد حكم شرعى، ايضا ثابت است مثلا مولى فرموده است: (الخمر حرام لانّه مسكر) از نحوه تصريح به علّت، معلوم مى‏شود هرچه كه مسكر باشد، حرام است و حكم مذكور براى عصير كشمشى ايضا ثابت است، بخاطر آنكه مسكر بودن، در آن، موجود مى‏باشد.

صورت دوّم: آن است كه از نحوه تصريح به علّت، معلوم مى‏شود كه «حكم» اختصاص به «معلّل» دارد و حكم دائر مدار «علّت» نمى‏باشد. مثلا فرموده است (هذا العنب حلو لانّه اسود) سواد و سياهى، علّت براى، «حلاوت» نمى‏باشد و حكم به حلاوت دائر مدار سواد و سياهى نخواهد بود و بلكه «عنب» همرا با سياهى، علّت براى حلاوت است و حكم مذكور، در غير شى‏ء معلّل، ثابت نمى‏شود چه آنكه هر شى‏ء سياه، شيرين نمى‏باشد.

حال صورت اوّل، مصداق اصلى براى «منصوص العلّة» است و بدون شك حجّت است و لكن در حقيقت مسئله الخمر حرام لانّه مسكر به صورت قضيّه كلّيّه درمى‏آيد، که عبارت باشد از كلّ مسكر حرام كه در واقع موضوع حكم به حرمت، هر چيزى است كه مسكر باشد. و لفظ «كلّ مسكر» از باب ظهور الفاظ، شامل همه مسكرات مى‏شود و همه مسكرات، محكوم به حرمت خواهد بود(و ذکر خمر در کلام فقط از باب بیان مصداق خواهد بود). فلذا قضيّه مذكور، ربطى به قياس ندارد.

و من هنا يتّضح الفرق... از بيانات مذكور معلوم گرديد كه «منصوص العلّة» داراى دو صورت است صورت اولى، مصداق واقعى براى منصوص العلّة است و صورت دوّم، در واقع مصداق براى قياس باطل است، فلذا اعتبار و حجّيتى ندارد. وهمین عدم فرق‏گذارى بين این دو صورت، باعث لغزش، در شناخت موضوع حكم شده است، چه آنكه تشخيص «منصوص العلّة» و اينكه منصوص العلّة، از باب ظواهر است و يا از باب قياس، احتیاج به دقت دارد.

و بهذا البيان و التفريق بين الصورتين‏... با این بیان مى‏توانيم قول اوّل (مبنى بر حجّيت منصوص العلّة) و قول دوّم (مبنى بر عدم حجّيت منصوص العلّة) را توجيه نموده و نزاع و خلاف را از ميان برداريم، به اين كيفيّت كه: قائلين به حجّيت منصوص العلّة، نظرشان همان صورت اوّل است، و قائلين به عدم حجّيت منصوص العلّة، منظورشان، صورت دوّم است، صورت اوّل داخل در باب ظواهر است و حجّت مى‏باشد و صورت دوّم از باب قياس است و حجّيت و اعتبارى ندارد.

هذا، و فى عين الوقت‏... ناگفته نماند كه در صورت اوّل(یعنی ظهور دلیل در عمومیت)، موضوع قضيّه در «منصوص العلّة» تنها در محدوده ظهور عام، حجّيت و شمول دارد، و در خارج از محدوده ظهور عام، شمول و حجّيتی نخواهد داشت، مثلا در مثال «ماء البئر»، موضوع قضيّه ماء البئر، آب مطلق است كه اگر داراى «مادّه» باشد، با ملاقات نجس، نجس نخواهد شد، و امّا در آب مضاف و لو اينكه داراى «مادّه» باشد، حكم عدم نجاسة، جارى نمى‏شود، چه آنكه آب مضاف از محدوده ظهور موضوع قضيّه (كلّ ماء له مادّة)، خارج خواهد بود و لذا سرايت دادن حكم «عدم نجاست» را به آب مضاف ذى مادّه، از باب ظواهر نیست، بلكه از باب قياس بوده و اعتباری نخواهد داشت.

و الخلاصة: ان المدار فى منصوص العلة... نتیجه آنکه: آنچه مدار حجیت منصوص العله است اينست كه ظهور در عموميت موضوع- نسبت به غير آنچه حكم برايش آمده (يعنى معلّل یا اصل)- داشته باشد و اين عموميت از جمله ظواهرى است كه حجّت است. و بنابراين حجيّت منصوص العلة به مقدار ظهور آن در عموم است. پس اگر بخواهيم آن را به غير آنچه مشمول ظهور عموم است، سرايت دهيم، اين تسرّى به ناچار از نوع حمل و قياسى است كه دليلى برآن نداريم، بلكه دليل بر بطلانش داريم.

**قیاس اولویت.**

«قياس اولويت» از باب ظواهر است چه آنكه قياس اولويت، همان مفهوم موافق مى‏باشد كه مستند بلفظ است، بنابراين «قياس اولويت» اصلا ربطى به قياس باطل ندارد و نام‏گذارى آن را به قياس، به اين خاطر است كه شباهتى با قياس دارد(و وجه شباهت آن است كه در قياس اولويت، همانند قياس معمولى، حكم از موضوعى به موضوع ديگرى، سرايت و تعدّى داده مى‏شود). على‏اى‏حال قياس اولويت مفيد قطع و يقين است و حجّيت و اعتبارش، از باب حجّيت ظواهر خواهد بود كه در واقع همان مفهوم موافق یا فحوای کلام است.

اما إذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب‏... و امّا اگر كلامى داراى مفهوم موافق و ظهور نباشد، دلالت اولويت، در آن مطرح‏ نخواهد بود، چنانچه در روايت «ابان بن تغلب»، تنها مسئله اولويّت موجود است، ولكن از ظهور و خطاب، خبرى نيست(چه‌آنکه از اساس خطابی در کار نبوده است) و لذا قياس اولويت و مفهوم موافق، در آن، جاىی ندارد، و نظر بر اينكه «ابان» در ماجراى مورد روايت، تنها به قياس معمولى، اعتماد نموده بود، لذا از ناحيه معصوم(ع) مورد نكوهش قرار مى‏گيرد.

و الخلاصة: انا نقول ببطلان قياس الاولوية... نتيجه: در قياس اولويّت، ايضا دو صورت قابل تصوّر است:

1- صورتى كه براى كلام، مفهوم و ظهور، منعقد است و از ظهور كلام مفهوم موافق استفاده مى‏شود، و اولويّت مستند به ظهور مى‏باشد مانند مثال آيه تأفيف (لا تقل لهما افّ) و آيه‏ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ ...

2- صورتى كه خطاب و كلام و ظهورى در كار نباشد و اولويّت مستند به ظهور نباشد مانند روايت ابان بن تغلب.

صورت اوّلى از باب ظهور حجّت است و صورت دوّمى، مصداق براى قياس مساوات مى‏باشد و حجّيت ندارد.

**تنبيه.**

استحسان، مصالح مرسلة و سد ذرائع‏.

علماء اهل سنّت جهت اثبات احكام شرعى غير از قياس به سه تا دليل ديگر (استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرايع) ايضا متوسّل شده‏اند که هر سه را يك‏يك بررسى نموده و همه آنها را همانند قياس از اعتبار و حجّيت ساقط خواهيم نمود.

1- «استحسان»: همان‏طورى كه از كتاب «مدخل الفقه المقارن» نوشته مرحوم سيّد محمد تقى حكيم، استفاده مى‏شود بهترين تعريف براى استحسان از نظر علماء عامه اين است: (الاستحسان ما استحسنه المجتهد بعقله بدون الاتّكاء على دليل من الرّواية و الآية) «استحسان چيزى است كه مجتهد با عقل خود بدون اعتماد به روايت و آيه‏اى، آن را نيكو شمارد و طبق آن فتوى بدهد».

2- مصالح مرسله: عبارت است از مواردى كه از نظر شارع رها شده و ملحوظ نظر او قرار نگرفته و هيچ حكمى بر حرمت يا وجوب، صحت يا بطلان آن صادر نشده، فلذا مجتهد براساس تشخیص خود به هرچه كه منفعت عامه دارد فتواى به «امر»، و به هر چيزى كه ضرر دارد فتواى به «نهى» مى‏دهد.

3- سدّ ذرايع: «ذرايع» جمع «ذريعه» است به معناى «وسيله» و منظور از «سدّ ذرايع» يعنى بستن و سدّ كردن چيزهايى كه باعث رسيدن به حرام است كه مجتهد بايد آن‏ها را سدّ نمايد و جلو آنها را بگيرد.

و هى- ان لم ترجع‏... مرحوم مظفّر از هر سه دليل مذكور و منابع فقهى علماء سنّى، يك جواب مى‏دهد و آن اين است كه: اگر ادلّه ثلاثه به ادلّه سمعيّه برگشت نكنند و جزء ملازمات عقليّه مفيد قطع نباشند، تنها مفيد ظنّ مى‏باشند و دليل بر حجّيت چنين ظنّى نداريم و اين ظنّ، مشمول آيات ناهيّه از عمل به ظنّ، خواهد بود.

بل هى اظهر افراد الظّنّ المنهىّ عنه... ظنّ حاصل از ادلّه ثلاثه، نظر بر اينكه اتكاء بدليلى ندارد، ضعيف است و لذا اظهر مصاديق آيات ناهيّه از ظنّ، مى‏باشند. و امّا ظنّ حاصل از قياس بلحاظ آنكه متّكى بمدرك است يعنى«حمل حكم اصل را بر فرع» و حكم اصل، مدرك دارد، لذا قوى‏تر است، بنابراين از نظر ظنّ، قياس قوى‏تر از ادلّه ثلاثه است.

و لو اردنا اخراجها من عمومات حرمة العمل بالظّنّ... اگر ظنّ حاصل از ادلّه ثلاثه را از تحت آيات ناهيّه، خارج نماييم، آيات ناهيّه از ظن، بلامورد مانده و تخصيص اكثر لازم مى‏آيد و تخصيص اكثر قبيح خواهد بود.

على انّه قد اوضحنا فيما سبق... علاوه بر اينكه ما مكررا تذكر داده‏ايم كه عقل ما ابتداء و استقلالا بدون ترتيب ملازمه عقليه و بدون رسيدن نصى از شارع نمى‏تواند احكام شرعیه و ملاكات آن را بفهمد، چه‌آنکه احكام شرعيه مثل ساير مجعولات بشرى توقيفى است و بايد از ناحيه جاعل آن، وضعش روشن شود، و عقل تنها(چه عقل بديهى و چه عقل نظرى) راهی در آن ندارد.

و لو صح للعقل هذا الأمر... اگر عقل مى‏توانست ملاكات احكام شرعيه را، يعنى مصالح و مفاسد را دريابد ديگر نيازى به بعثت انبيا و نصب ائمه عليهم السّلام نبود، بلكه هر عاقلى به مقتضاى عقل خودش حكم را مى‏فهميد و هر مجتهدى براى خود يك پيامبر يا امامى بود. و از همین‌جاست كه به فلسفه سخن اهل سنّت در رابطه با تصويب مجتهد و اينكه كل مجتهد مصيب است پى مى‏بريم، آنها مى‏گويند مجتهد خطا نمى‏كند و حتى غزالى اعتراف نموده كه محال است كه مجتهد خطا كند و لو فتواى او مخالف با نص باشد، و اين‏همه به خاطر آن است كه اگر قائل به تخطئه شوند ديگر نمى‏توانند حجيت قياس استحسان، مصالح مرسله و مانند اینها را ثابت كنند.

پایان مباحث قیاس. والحمدلله.