

رابطه استفاده از قیاس و دلیل عقل در استنباط احکام

محمد جعفری هرندی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۹)

چکیده

فقیهان امامی مذهب در کتابهای اصول فقه خود همراه با بحث از چگونگی استفاده از کتاب و سنت و اجماع برای یافتن احکام، عقل را هم به بحث می‌گذارند و فی‌الجمله اتفاق نظر دارند که با عقل هم می‌توان حکم شرعی را به دست آورد. استفاده از عقل عمدتاً تحت عناوین «مستقلات عقلی»، «استلزامات عقلی»، «دلایل لیبی»، «تنقیح مناط» و «درک ملاک» مورد بحث قرار گرفته است. اما همین فقیهان وقتی نوبت به استفاده از قیاس، آن هم از نوع مستنبط، برای اثبات حکم شرعی می‌رسد، پس از استناد به روایات ناهی از عمل به قیاس، عمدتاً به دلیل آنکه عقل توانایی استنباط علت را ندارد، بر آن می‌تازند و با حجیت آن به مقابله برمی‌خیزند. اکنون این سؤال مطرح است که با همه اهمیت و گستردگی عقل، چه شده است که هنگام به‌کارگیری آن در قیاس که فرا می‌رسد، مردود شمرده می‌شود، اما در موارد یادشده و شاید مواردی دیگر - منشأ استنباط حکم شرعی، حداقل برای مجتهدان، به حساب آمده است. در این نوشته بر این نکته تأکید شده است که چون علت حکمی به وسیله عقل استنباط شود، می‌توان آن علت را به جهت آنکه حکم عقل است و عقل یکی از مآخذ استنباط حکم می‌باشد، در جای دیگر هم ملاک حکم قرارداد و ارزش چنین علتی نباید کمتر از حکمی باشد که عقل محض مستقلاً بدان پی می‌برد و لذا قیاس مردود در مذهب امامیه بدین معنای متعارف نباید انگاشته شود؛ بلکه آنچه در نصوص دایر بر رد قیاس آمده، به معنای دیگری است.

کلیدواژه‌ها: عقل، لیبی، تنقیح مناط، درک ملاک، قیاس.

طرح مسئله

فقیهان اصولی مسلک امامیه عقل را چهارمین مبنا و مأخذ استنباط حکم شرعی پس از قرآن و سنت و اجماع قرار داده و برای آن اهمیت خاصی قائل‌اند؛ در حالی که قیاس را که با ابزار عقل به کار گرفته می‌شود، مردود می‌شمارند که این نگرش وانگری خاصی را می‌طلبد. عقل یکی از ابزارهای محوری است که در حوزه اعتقادات و احکام دینی به کار گرفته می‌شود و قرآن و حدیث بر اهمیت آن تصریح و اشارت فراوان دارند و عالمان دینی، اعم از متکلمان و فقیهان، هر یک به اقتضای حوزه‌ای که متصدی آن‌اند، همواره بر ادله عقلی تأکید دارند.

در روایات مذهبی از یک سو عاقل مساوی با دیندار^۲ و پاداش اخروی عبادات که لبّ دین است، منوط به عقل دانسته شده است.^۳ از سوی دیگر علامت عاقل بودن تقیّد به احکام دینی اعلام شده^۴ و عقل به معنای آگاهی و علم - در مقابل جهل و نادانی - هم به کار رفته است.^۵ در مجموع عقل به معنای درک و تشخیص نفع و ضرر و پی بردن به علت و اسباب و نحوه تدبیر امور به کار می‌رود و پیشوایان دینی نیز بر این معنا تأیید کرده‌اند.

با چنین جایگاهی که خردورزی در آموزهای دینی دارد، نکته و پرسشی که می‌توان مطرح کرد، این است که چگونه در پاره‌ای از روایات پیروی از عقل و به‌کارگیری آن در امور دینی، به‌خصوص در استنباط احکام، مذمت و صریحاً از به‌کاربردن آن نهی شده است؟

نقل است که ابوبصیر خدمت امام صادق علیه السلام عرضه می‌دارد: اموری برای ما پیش می‌آید که حکم آن را در کتاب و سنت نمی‌یابیم و لذا در آنها اعمال نظر می‌کنیم. امام می‌فرماید: «نه، چون اگر رأیت صواب باشد، پاداش نداری و اگر خطا کرده باشی، بر خدای عزوجل دروغ بسته‌ای» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ۵۶/۱). از سویی در روایات دیگری آمده است که هر آنچه مردم بدان نیازمندند، خدا در کتابش ذکر و برای رسولش بیان داشته است (همان).

شاید بتوان گفت برداشت از این‌گونه روایات، زمینه روی آوردن به روش اخباری را در حوزه تشیع فراهم کرده و در نتیجه پی‌جویان احکام فقهی را به دو دسته «اخباری» و «اصولی» یا

۲. امام صادق علیه السلام فرموده است: «هر که عاقل باشد، دیندار است و هر که دین داشته باشد، وارد بهشت می‌شود» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ۱۱/۱).

۳. از امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمودند: «همانا خدا بندگان را در روز واپسین به نسبت عقلشان در دنیا محاکمه خواهد کرد» (همان) و «چون نزد امام صادق علیه السلام سخن از کثرت عبادت شخصی در میان آمد، حضرت فرمود: عقل او چگونه است؟ راوی گفت: عقل ندارد. امام فرمود: این عبادت به جایی نمی‌رسد» (همان، ۲۴/۱).

۴. العقل ما عبد به الرحمن اكتسب به الجنان (همان).

۵. امام صادق علیه السلام فرموده است: «تکیه‌گاه انسان عقل است و از عقل زیرکی و فهم و حفظ و علم ناشی می‌شود» (همان، ۲۵/۱).

«محدث» و «مجتهد» تقسیم کرده است. مجتهدان بر رأی و خردورزی در حوزه استنباط احکام تأکید دارند، در حالی که محدثان و اخباریان از به‌کارگیری رأی سخت پرهیز می‌نمایند. دسته نخست به استناد تأکیدات و تأییدات واصله از پیشوایان دینی در خصوص عقل، افزون بر آنکه عقل را در اثبات عقاید به کار می‌گیرند، در استنباط احکام فرعی هم بدان استناد می‌ورزند، تا جایی که یکی از مبانی استنباط را عقل می‌دانند و پاره‌ای از اصول عملیه و قواعد و حتی مسائل فقهی را بر اساس داوری عقل اثبات می‌کنند. فقیهان امامی‌مذهب در حالی که عقل را مرجع استنباط حکم دینی می‌دانند، در کتب اصول فقه خود همراه بحث از چگونگی استفاده از کتاب و سنت و اجماع برای یافتن احکام، عقل را هم به بحث می‌گذارند و فی‌الجمله اتفاق نظر دارند که با عقل هم می‌توان حکم شرعی را به دست آورد.

اما همین فقیهان وقتی نوبت به استفاده از قیاس، آن هم از نوع مستنبط، برای اثبات حکم شرعی می‌رسد، عمدتاً به دلیل آنکه عقل توانایی استنباط علت را ندارد، بر آن می‌تازند و با حجیت آن به مقابله بر می‌خیزند.

البته این تقابل عمدتاً مستند به روایاتی است که از ائمه مذهب، به‌خصوص صادقین علیهم‌السلام، رسیده و در آنها تأکید شده است که «دین خدا با عقل سنجیده نمی‌شود» (همان)؛ اما چون دلایلی که در علم اصول فقه ارائه می‌شود، باید قابل قبول برای طرف مقابل باشد و روایات مأثور از امامان شیعه چندان مورد پذیرش اهل سنت نیست، به‌خصوص در مسئله‌ای مانند قیاس که ابزار استنباط مهمی در حوزه فقهی ایشان است، فقیه شیعی می‌کوشد تا به دلایلی افزون بر روایات امامی برای نامعتبر بودن قیاس استناد نماید.

از سویی در قیاس که عبارت است از «حمل معلومی بر معلومی در اثبات یا نفی حکمی به خاطر امری (=امر جامع) که در هر دو وجود دارد» (غزالی، بی‌تا، ۲۸۰؛ فخررازی، ۱۹۹۲م، ۵/۵)، برای پی بردن به «امر جامع» (علت حکم) از ابزار عقل استفاده می‌شود؛ اما چنین استفاده‌ای از عقل در منطق امامیه عمدتاً به دو دلیل مردود شمرده شده است: دلیل نخست ظنی بودن مفاد قیاس است. چون اصل بر حرمت عمل به ظن در پی بردن به احکام شرعی است، مگر آنکه ظنی با دلیل قطعی معتبر شمرده شده باشد، قیاس چنین اعتباری کسب نکرده است. دلیل دیگر هم روایات ناهی از عمل به قیاس است؛ به همین جهت چنانچه «امر جامع» یا «علت حکم» در اصل منصوص باشد و در لسان صاحب شریعت آمده باشد، حمل معلوم بر معلوم را روا می‌دانند و آن را «قیاس منصوص‌العله» می‌نامند؛ در حالی که وقتی «امر جامع» یا علت با تکاپوی عقل به دست آمده باشد، بدان وقعی نمی‌نهند و تحت عنوان «قیاس مستنبط‌العله» آن را بی‌اعتبار می‌شمارند و بدین ترتیب داوری عقل و توانایی آن را در اینجا نادیده گرفته، حتی ناروا و موجب گمراهی می‌پندارند؛ لذا جا دارد جستجو کنیم که علت چنین تبعیضی چیست؟

چگونگی استفاده امامیه از دلیل عقل در استنباط احکام

آن دسته از فقیهان امامی مذهب^۶ که استفاده از رأی و اجتهاد را روا می‌دانند، در اصول فقه عمدتاً تحت پنج عنوان از عقل بحث می‌کنند که هر یک از آن عناوین شامل زیرمجموعه‌هایی است: عنوان نخست بحث از عقل و میزان توانایی آن برای اثبات حکم شرعی است، زمانی که در کتاب و سنت و اجماع دلیلی بر حکم مورد نظر یافت نشود. احکام به‌دست‌آمده از این راه را مستقلات عقلی می‌نامند و بدین ترتیب عقل در حوزه استنباط جایگاهی والا و در طول سنت و قرآن می‌یابد.

عنوان دوم استلزامات عقلی است. وقتی از این عنوان بحث می‌شود که اجرای حکم شرعی لوازمی عقلی داشته باشد و شارع هنگام مقرر داشتن حکم، این لوازم را بیان نکرده باشد، ولی عقل به لزوم انجام یا ترک آن لوازم حکم کند. از این جمله است مباحث «مقدمه واجب» و «اجتماع امر و نهی» و «اجزاء» و نظایر آنها که گرچه بعضی از این مباحث در باب دلالت الفاظ در اصول فقه مطرح شده، به تصریح اصولیان، این‌گونه مباحث از مقوله مباحث عقلی هستند (آخوند خراسانی، بی تا، ۸۹؛ مظفر، ۱۳۷۰ ش، ۲۳۶/۱).

در این دو مورد اصولیان امامی همراه با دیگر اصولیان مباحث مستوفایی مطرح و قواعدی برای استنباط حکم ارائه کرده‌اند.

عنوان سوم دلایل عقلی است.^۷ در این‌گونه ادله فقیهان اصولی می‌کوشند با ابزار عقل راهی را برای پی بردن به حکم شرعی اثبات نمایند. مصداق و مثال بارز این عنوان «حجیت اجماع» است که ابتدا حجیت آن در بین اهل سنت به بحث گذاشته شد و تا دوره سید مرتضی و شیخ طوسی، در حوزه تشیع چندان بدان استناد نمی‌شد؛ از آن پس بود که به تدریج فقها در اثبات حکم شرعی به اجماع -البته با معنایی که خود بدان داده بودند، نه آنچه فقیهان عامه از آن اراده می‌کردند- فراوان تکیه کرده و حجیت آن را از راه عقل به اثبات رسانده‌اند و به همین جهت اجماع را «دلیل لبی» می‌دانند.

عنوان چهارم «تنقیح مناط» است. در این مورد فقیه با الغای پاره‌ای از خصوصیات که همراه موضوع دارای حکم منصوص شرعی است و گزینش یک خصوصیت، با وصف آنکه چنین

۶. منظور از امامی مذهب آن گروه از مسلمانان هستند که قائل به جانشینی بلافصل حضرت علی علیه السلام بعد از نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشند و سلسله جانشینان را منحصر در فرزندان امام علی علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام می‌دانند و بدین ترتیب چنین عنوانی شامل اسماعیلی مذهبیان هم می‌شود.

۷. دلایل عقلی با دلیل عقل متفاوت است؛ چنانکه علم با علمی متفاوت است.

خصوصیتی قطعاً علت حکم است، آن حکم را به مورد مشابه تسری می‌دهد (فاضل تونی، ۱۴۱۲ق، ۲۳۸؛ غزالی، بی‌تا، ۲۸۲).

در اینجا هم باز از عقل برای پی بردن به علت حکم استفاده شده است؛ البته حکمی که شارع بر آن نص دارد.

عنوان پنجم «درک ملاک» است که اصولیان متأخر، از جمله محقق نائینی در مباحث اصولی و گاه فقهی بر آن تکیه کرده و بر آن‌اند که اگر ملاک حکم به صورت قطعی از طریق عقل به دست آید، همانند حکمی است که شارع مقرر داشته است و به همین جهت محقق یادشده در باب تخصیص عام با دلیل لیبی هنگام شک در مصداق می‌فرماید: «وقتی مخصص (چه عقلی ضروری باشد و چه عقلی نظری) لیبی بود، با مخصص لفظی تفاوتی ندارد و هر دو موجب می‌شوند که نتوان به عام در فرد مشکوک استناد کرد؛ مگر آنکه عقل ملاک حکم شارع را درک کند و یا اجماع بر ملاک بودن امری اقامه شود» (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۴ق، ۵۳۸/۱؛ مظفر، ۱۳۷۰ش، ۱۴۲/۱).

در همه موارد یادشده از عقل به‌عنوان یک ابزار مشروع برای استنباط حکم شرعی استفاده شده است؛ به‌ویژه وقتی عقل در ردیف کتاب و سنت و اجماع مستقلاً مورد استناد قرار می‌گیرد. اکنون این سؤال مطرح است که با همه اهمیت و گستردگی عقل چه شده است که چون نوبت به‌کارگیری آن در قیاس فرا می‌رسد، مردود شمرده می‌شود؛ اما در موارد پنج‌گانه یادشده - و شاید موارد دیگری - منشأ استنباط حکم شرعی، حداقل برای مجتهدان به حساب می‌آید و به همان میزان که بر بی‌اعتباری قیاس پافشاری می‌شود، بر معتبر بودن عقل در چنان مواردی تأکید می‌گردد؟

نکته قابل توجه این است که در استفاد از قیاس - نزد آنان که قیاس را حجت می‌دانند - حکمی از ناحیه شارع رسیده و عقل در پی یافتن علت یا علامت وضع‌شده از ناحیه شارع است تا آن را به موضوع مشابه سرایت دهد؛ ولی در چند مورد از موارد پنج‌گانه مزبور حکمی از ناحیه شارع نرسیده و عقل خود با تعلیل عقلی حکمی را تشخیص می‌دهد و بیان می‌کند.

برای روشن‌تر شدن ارتباط قیاس با عقل و علت تقابل با آن (البته با این تذکر که این تقابل اختصاص به عالمان شیعه ندارد، بلکه گروهی از دانشمندان اهل سنت هم چندان روی خوشی به استفاده از قیاس نشان نمی‌دهند) لازم است نگاهی اجمالی به تعریف قیاس و چگونگی استفاده از آن بیفکنیم.

پیشینه و چگونگی استفاده از قیاس

در قیاس که پیش‌تر تعریف شد، استفاده‌کنندگان می‌گویند: «مثلاً وقتی شارع حکم به حرمت چیزی کرده و حکم و موضوع را بیان داشته، ولی متعرض مناط (=علت یا علامت) نشده، مانند تحریم شرب خمر و حرمت ربا در خرید و فروش گندم، ما مناط حکم را با رأی و نظر (=تعقل) به دست می‌آوریم و می‌گوییم شرب خمر را شارع بدان جهت حرام کرده که مستی‌آور است و همین علت تحریم می‌باشد و آنگاه نبیذ را هم بر آن قیاس می‌کنیم و نیز ربا در گندم بدان جهت تحریم شده که غذای اصلی است و ما برنج و کشمش را هم بر آن قیاس می‌کنیم و شارع زکات را در گندم واجب کرده، چون غذای عمومی است یا بدان جهت که از زمین می‌روید، پس تمام سبزی‌ها و روئیدها را (در وجوب زکات) به گندم ملحق می‌کنیم» (غزالی، بی‌تا، ۲۸۲).

در چنین قیاسی که اصطلاحاً آن را قیاس مستنبط‌العله می‌نامند و چون مناط را با کمک عقل استخراج می‌کنند، با نام «تخریج مناط» هم از آن یاد می‌شود، با اصل قرار دادن حکم شرع، عقل اقدام به یافتن علت می‌کند تا به این نتیجه می‌رسد که به جهت وجود علت خاصی، شارع حکم به حرمت یا وجوب فعلی کرده است؛ بنابراین چنانچه همین علت در موضوع دیگری یافت شود، به دلیل عدم تخلف معلول از علت که امری است عقلانی، باید همان حکم شرعی بر آن مترتب گردد؛ اگرچه شارع آن را با نص بیان نکرده باشد؛ اما فقیه امامی مذهب چنین علت‌یابی و استنباط را با استناد به روایات وارده از ائمه علیهم‌السلام و دلایل دیگر مردود می‌شمرد.

نکته گفتنی این است که عالم شیعی بحث از قیاس را در کتاب اصول فقه خود ذیل حجیت عقل می‌آورد و بر آن است که «حرمت عمل به قیاس از ضروریات مذهب می‌باشد تا جایی که هیچ شک و تردیدی در حرمت عمل به آن وجود ندارد؛ زیرا ما علمای خود را می‌بینیم که در همه اعصار و اماکن در کتب اصول فقهی خود با استناد به امامان علیهم‌السلام اعلام می‌دارند که عمل به قیاس حرام است» (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۳/۱۳۱) و مطلب قابل بحث این است که بسیاری از همین فقها چون به استلزامات عقلی مانند مقدمه واجب می‌رسند، با استناد به حکم واصله از سوی شارع، لوازم عقلی آن را هم واجب شرعی و تخلف از آن را مستوجب مجازات می‌دانند. در اینجا عقل و نظر را حاکم کرده، به استناد آن به حکمی شرعی فتوا می‌دهند؛ ولی اگر علتی با عقل تحصیل گردد، آن را غیرمعتبر و افتا به آن را حرام می‌دانند. این نکته وقتی بیشتر محل تأمل دارد که مستقیماً از عقل (مستقلات عقلی) برای به‌دست‌آوردن حکم شرعی استفاده شود.

باید بررسی کرد که چه شده است که اتکا به عقل در قالب قیاس در مذهب شیعه و گروهی از اهل سنت کاملاً مردود و در موارد دیگری مستند حکم شرعی قرار داده می‌شود؟ برای رسیدن به جواب این سؤال لازم است نگاهی، هرچند اجمالی و گذرا، به استفاده از قیاس در گذشته بشود.

با گسترده شدن جامعه اسلامی و طرح مسائل جدید که سابقه‌ای در کتاب و سنت نداشته است، ولی بایست پاسخی برای آنها یافت، مسئله اعمال رأی و نظر در احکام شرعی مطرح شد و گروهی از فقیهان که بیشتر در عراق ساکن بودند، با استناد به رأی، به مسائل پیش‌آمده جواب می‌دادند و از همین جا مسئله قیاس در حوزه متصدیان بیان احکام شرعی توجه‌ها را به خود جلب کرد.

عالمان دینی که در مدینه می‌زیستند و بیشتر دسترسی به سنت نبوی داشتند و از سوی دیگر چندان دچار مسائل جدید نبودند، کمتر نیازمند استفاده از رأی بودند؛ بر عکس آنها، عالمان دینی که در عراق متصدی بیان احکام دینی بودند که هم دسترسی‌شان به حدیث و سنت کم بود و هم به دلیل موقعیت جغرافیایی عراق در معرض سؤالهای فراوان بودند، به ناچار متوسل به اعمال رأی می‌شدند و به همین جهت از فقیهان عراق با نام «اصحاب رأی» یا «ارأیتون» یاد می‌شد. روایاتی هم که از امامان شیعه در مذمت قیاس وارد شده و بیشتر و شاید همه آنها از صادقین علیهم‌السلام رسیده است، بدان جهت بوده که این حضرات در دوره اوج گسترش جامعه اسلامی و پیدایش افکار و اندیشه‌های نو در جهان به سر می‌بردند.

در اینکه پیشوایان جامعه اسلامی در مجموع دغدغه حفظ اسلام و توسعه آن را - علی‌رغم اختلافات سیاسی و سلیقه‌ای - داشته‌اند، شکی نیست؛ یعنی آنان که از قیاس و اعمال نظر و رأی استفاده می‌کردند، بر آن بودند تا مشکل مراجعان را حل کنند؛ چنانکه مخالفان استفاده از قیاس هم هدفی همانند داشتند، با این تفاوت که هر یک مدعای خود را صحیح می‌پنداشتند.

با چنین پیش‌فرضی امکان دارد مخالفت با قیاس ناشی از یکی از موارد ذیل باشد:

- مردود شدن قیاس، استثنائی است بر قاعده کلی معتبر بودن استنتاجات عقل.

- رفض و رد قیاس یک امر تعبدی است، اگرچه مبتنی بر عقل هم باشد.

- قیاس مردود قیاسی نیست که تعریف شده است. در زمان صادقین علیهم‌السلام که اوج استفاده از

قیاس بوده است، این واژه در معنایی جز آنچه بعدها به کار رفت، مورد استفاده قرار می‌گرفت.

- افراط در استفاده از رأی و نظر و بی‌توجهی گسترده و تا حدی لجوجانه به سنت که امامان

شیعه بر آن سخت تکیه داشتند، موجب شده است قیاس مورد حمله قرار گیرد.

یکی از این فرضیه‌ها و شاید فرضیه‌های دیگر ممکن است پاسخ سؤال اصلی باشد.

برای پی بردن به جواب و اثبات فرضیه منتخب، ابتدا لازم است به روایات امامی نافی حجیت

قیاس نگاهی بیندازیم.

روایات نافی حجیت قیاس

بررسی این‌گونه روایات که بیشتر آنها را صاحب *وسائل الشیعه* در کتاب *قضاء* آورده، می‌رساند که مضامین آنها عمدتاً ناظر به سه مطلب است:

مطلب نخست و مهم، دور بودن اصحاب رأی و قیاس از عمل به سنت است؛ به‌ویژه سنتی که در خانواده رسول خدا ﷺ به ودیعت سپرده شده بود. از این جمله می‌توان به روایات ذیل اشاره کرد:

۱. از امام کاظم علیه السلام روایت شده است که فرمود: «شما را با قیاس چه کار؟ همانا هلاک شدند کسانی پیش از شما بر اثر عمل به قیاس. وقتی رخدادی برایتان به وجود آمد که در آن علم داشتید، آن را بازگو کنید و چون امری رخ داد که نمی‌دانستید، به اینجا (رجوع نمایید) و حضرت با دست اشاره به دهانش کرد» (حرعاملی، ۱۴۱۵ق، ۳۸/۲۷).

۲. در حدیث اربعماً آمده است: «... و اقوامی خواهند آمد که قیاس کنند و اینان دشمنان دین‌اند و اول کسی که قیاس کرد، ابلیس بود. بر حذر باشید از جدال که آن ایجاد شک می‌نماید و آن کس که از "ما" تخلف جوید، هلاک خواهد شد» (همان، ۴۴/۲۷).

۳. در حدیث دیگری آمده است که حضرت صادق علیه السلام ضمن گفتگو با ابوحنیفه، پیشوای فقه حنفیه و نهی کردن وی از عمل به قیاس، متذکر می‌شوند که «علم دین نزد خاصان ذریه پیامبر ﷺ است».

۴. از پاره‌ای احادیث استفاده می‌شود که گروهی برای مطرح نمودن خود و تن ندادن به سیادت و اولویت آل رسول ﷺ و اخذ معالم دین از ایشان به قیاس رو آورده بودند.

امام صادق علیه السلام ضمن حدیثی می‌فرماید «این گروه که ادعا می‌کنند فقیهان دانایی هستند. می‌پندارند هر آنچه را امت در دین نیازمندند، به اثبات رسانده‌اند؛ در صورتی که تمام آگاهی‌های رسول‌الله ﷺ را فرا نگرفته‌اند و از رسول‌الله ﷺ به ایشان نرسیده است و چون چیزی از حلال و حرام و احکام بر آنان عرضه و از آنان سؤال شود، در حالی که نزدشان اثری از رسول‌الله ﷺ نیست، با وجود این شرم دارند که مردم ایشان را جاهل پندارند و خوش ندارند که مورد پرسش قرار گیرند و جواب ندهند و آنگاه مردم علم را از معدنش فرا گیرند؛ بدین جهت رأی و قیاس را در دین خدا به کار می‌بندند و آثار (=سنت) را ترک گفته، به بدعت نزدیک می‌شوند؛ در صورتی که رسول خدا ﷺ فرموده هر بدعتی گمراهی است؛ پس چنانچه ایشان چون در امور دین مورد پرسش قرار می‌گرفتند و نزدشان اثری از رسول خدا ﷺ نبود، آن را به خدا و رسول و اولی الامر اینان وا می‌نهادند، مستبطنین از آل محمد ﷺ آن را تعلیم می‌دادند» (همان، ۶۱/۲۷).

از این روایات به خوبی استفاده می‌شود که مردود دانستن قیاس در شرایطی است که سنت وجود داشته باشد و کسانی بوده‌اند که با دلایلی که داشتند، چندان به سنت و به خصوص خبر واحد توجه نمی‌کردند و به جای آن برای بیان احکام به قیاس رو می‌آوردند.

مطلب دوم افراط در عقل‌گرایی است که از این ناحیه باید به دو جنبه توجه داشت:

نخست آنچه در ذم اجتهاد، به خصوص در مقابل امام معصوم علیه السلام وارد شده است؛ زیرا در مسائل جدید گروهی به رأی و نظر خود عمل می‌کرده و بر آن اصرار می‌ورزیده‌اند. نمونه این افراط در خوارج دیده می‌شود؛ به همین جهت حضرت علی علیه السلام تأکید داشتند که با این افراد با قرآن که در معانی آن احتمالات فراوان می‌رود، نباید بحث کرد؛ بلکه آنان را با سنت (=روش) عملی (که در آن احتمال، زیاد وجود ندارد) آسان‌تر می‌توان قانع نمود.^۸

جنبه دیگر در باب عقاید است که افراط در این خصوص را می‌توان در عقاید معتزلیان، به خصوص در مسئله جبر و تفویض یافت و لذا امامان شیعه بر این اصرار می‌ورزیدند که «... نه جبر و نه اختیار، بلکه چیزی بین این دو» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق، ۱۰۹/۴). البته در این دو مورد بحثی از قیاس به میان نیامده، اما بر «اعمال نظر» تکیه شده است؛ چنانکه در روایات مربوط به قیاس هم از عقل سخن چندان به میان نیامده است.

مطلب سوم به کارگیری عقل است در تشخیص صحت یا عدم صحت حکم یا حدیث منسوب به شارع و به عبارت دیگر خردورزی در باب احکامی که در شریعت آمده است.

علت‌یابی به صورت کلی و فی‌الجمله در روایات و وضع حکم شرعی، نه تنها بی‌سابقه نیست، بلکه مورد عمل هم بوده و از همین جهت است که در حجیت مفهوم موافق (فحوی الخطاب) و قیاس منصوص‌العله اختلافی وجود ندارد، به جز آنکه گروهی از فقها چنین قیاسی را قیاس نمی‌دانند، بلکه برآن‌اند که استفاده از این روش به معنای گنجاندن صغری است تحت کبرایی که از شارع رسیده است (مظفر، ۱۳۷۰ش، ۱۷۶/۲ و ۱۷۷)؛ همچنین پیشوایان دینی افزون بر آنکه احکام الهی را ناشی از نص دانسته‌اند، برای پاره‌ای از آنها عللی هم ذکر کرده‌اند؛ اگرچه همه آن علل از نوع نص و مدار و ملاک حکم محسوب نمی‌شود.

در کتاب *علل الشرایع*، چنانکه از نام آن بر می‌آید، علت بسیاری از احکام و اعتقادات دینی آمده و این خود شاهد بر همین امر است. اگرچه در این کتاب عللی برای اموری ذکر شده است که ارتباطی با احکام فرعی فقهی ندارد، کم و بیش برای عبادات و معاملات و دیگر فروع فقهی، در قالب نقل روایات علت‌های آورده شده است؛ مثلاً در روایتی علت وجوب زکات «قوت بودن

۸. حضرت علی علیه السلام خطاب به ابن عباس در مواجهه با خوارج می‌فرماید: «با قرآن با آنان مناظره مکن؛ زیرا قرآن حامل معانی مختلف و دارای وجوه گوناگون است، تو چیزی می‌گویی و آنان چیز دیگر گویند (و به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسید)، ولی با سنت با آنان مناظره کن که راه گزیری نخواهند یافت» (تهج البلاغه، نامه ۷۷).

برای فقرا و گشایش برای اغنیا دانسته شده است» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ۲/۳۶۸) که البته این نوع ذکر علت بیشتر جنبه تقریب به ذهن یا ذکر فواید دارد تا علت به معنای خاص که با وجود آن معلول ایجاد و با نبود آن منتفی گردد.

گروهی از متفکhan که در زمان امامین صادقین علیهما السلام تعدادشان رو به افزایش بود، همین علت یابی را دنبال کرده و چون امری منسوب به شرع را می یافتند که با راست آزمایی عقلی مطابقت نداشت، آن را مردود می شمردند. پیشوای فقه حنفی از جمله کسانی است که در قبول حدیث سخت گیری زیادی داشت و لذا فراوان به قیاس عمل می کرد؛ برای نمونه می توان به نظر ابوحنیفه در مورد روایاتی اشاره کرد که از پیامبر صلی الله علیه و آله برایش نقل می کردند. وقتی برای ابوحنیفه نقل کردند که «چون یک نفر یهودی سر دختری را میان دو سنگ له کرد، پیامبر صلی الله علیه و آله سر آن یهودی را میان دو سنگ له نمود»، اظهار داشت که این سخن هذیان است یا در مورد روایت منقول از آن حضرت که در تقسیم غنایم جنگی فرمودند که «به اسب دو سهم و به مرد یک سهم داده می شود»، گفت: «من سهم حیوان را بیش از سهم مؤمن قرار نمی دهم» (امین، ۱۹۶۴م، ۳/۱۹۴). در مقابل روش ابوحنیفه، امام فقه حنبلی که اهل حدیث بود، در پذیرش احادیث آحاد سخاوتمندانه برخورد می کرد و بسیار کم زیر بار عمل به قیاس می رفت.

یکی از فقهای معاصر می گوید: «قیاس را اصطلاح دیگری است که به کاربردن آن در زبان اهل رأی در گذشته دور شایع بوده و فحوای آن عبارت است از به دست آوردن علل واقعی احکام شرعی از راه عقل و قرار دادن آن علل را مقیاس برای صحت نصوص شرعی تا هر آنچه موافق با چنین عللی است، آن را حکم خدا و لازم الاتباع دانسته و آنچه مخالف آن علل باشد، جای رفض و تشکیک خواهد داشت و این عبارت که "این حکم موافق با قیاس است و دیگری مخالف آن"، به همین معنا باز می گردد. قیاس بدین معنا در زمان امام صادق علیه السلام و ابوحنیفه مورد نقد و بررسی وسیع قرار گرفت... و به استناد این اصطلاح، کتابهایی برای دفاع از شریعت و بیان احکام آن تألیف گشت و رساله *القیاس فی الشرع الاسلامی* ابن قیم و ابن تیمیه نمونه های از این کتب است؛ اما قیاس بدین اصطلاح رفته رفته در بیان متأخران رنگ باخت و غالباً به جز به همان معنای اول (=تعریف مشهور) اطلاق نشد و چنین می نماید که معنای پیشین به طور کل به دست فراموشی سپرده گشت» (حکیم، ۱۴۲۸ق، ۲۹۱ و ۲۹۲).

اگر قیاس به معنای پی بردن به علت ایجاد حکم شرعی، آن هم با ابزار عقل باشد، چنین امری بلاشکال می نماید؛ چنانکه تأکید بر اهمیت عقل و استناد به آن در پی بردن به احکام شرعی که مورد تأیید امامان شیعه نیز می باشد، همین را می رساند؛ اما اینکه اگر امری از شارع نقل شد و با

داوری عقل منافات داشت، مردود تلقی گردد، به هیچ وجه مقبول نیست و قیاس بدین معنا که در دوره ائمه شیعه علیهم السلام متعارف بوده، سخت مورد حمله و رفض قرار گرفته است.

استفاده از عقل در استنباط احکام

چنانکه پیش از این گفته شد، فقیهان شیعه عمدتاً در پنج جا عقل را به عنوان یک ابزار مهم برای استنباط حکم شرعی به کار گرفته‌اند که مورد نخست آن مستقلات عقلی است که از اهمیت خاصی برخوردار است؛ تا جایی که در طول کتاب و سنت و اجماع مأخذ و مبنای حکم شرعی به حساب آمده است. این فقیهان در دو مورد دیگر به قیاس مصطلح بسیار نزدیک می‌شوند: یکی در «تنقیح مناط» و دیگری در تکیه بر «تشخیص ملاک» و شاید بتوان این دو را تحت عنوان «یافتن علت قطعی» قرار داد.

در هر دو مورد فقیه شیعی مذهب همان کاری را می‌کند که فقیه سنی مذهب در قیاس مستنبط-
 العلة انجام می‌دهد؛ با این تفاوت که این دسته از فقیهان حاصل قیاس را چه قطعی و چه ظنی باشد، می‌پذیرند؛ ولی آن گروه در تنقیح مناط و تشخیص ملاک وقتی حکم را از اصل به فرع، نفیاً یا اثباتاً، تسری می‌دهند که مناط و ملاک قطعی باشد و آن هم بدین دلیل است که «قطع طریقی» را در هر شکل و با هر وسیله و به هر طریقی حاصل گردد، مثبت حکم شرعی می‌دانند، بدون آنکه حجیت آن را منوط به تأیید شارع بدانند و «حجیت قطع» را «ذاتی» می‌شمرند؛^۹ همچنین در استلزامات عقلی هم با عنایت به آنکه شارع حکمی را مقرر فرموده و عقل برای تحقق آن، امر یا اموری را لازم می‌داند، فقیه این لزوم عقلی را وجوب شرعی تلقی می‌نماید، بدون آنکه در لسان شارع چنین حکمی یافت شود.

وقتی به نحوه به‌کارگیری قیاس به‌وسیله طرفداران آن توجه شود و با استلزامات عقلی و تنقیح مناط و تشخیص ملاک مقایسه گردد، نزدیک بودن این عناوین به هم، بلکه یکسان بودن آنها در پاره‌ای از موارد، روشن می‌شود.

قیاس‌کنندگان برای پی بردن به علت حکم، راههای متعددی را برمی‌گزینند که یکی از آنها روش سبر و تقسیم است. در این روش علل مختلفی برای حکم شرعی فرض می‌شود و هر یک از این علل مفروض، با ابزار عقل مورد واکاوی قرار می‌گیرد و چون تشخیص داده شد که فلان خصوصیت علت مرتبط با حکم است و دیگر خصوصیات ارتباطی با حکم ندارد، آن خصوصیت

۹. جمله معروف و مورد بحث بسیار مرحوم شیخ انصاری در باب قطع فرائد که «لا إشکال فی وجوب متابعة القطع و العمل علیه مادام موجوداً لأنه بنفسه طریق إلى الواقع و لیس طریقیته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفیاً» (انصاری، ۱۴۱۹ق، ۲۹/۱)، بر همین نکته دلالت دارد.

به عنوان ملاک تعیین می‌شود تا در هر جای دیگر هم یافت شد، حکم شرعی بر آن بار شود، ولو آنکه در لسان شارع نیامده باشد.

از این منظر قیاس به استنزام عقلی بسیار نزدیک است؛ به خصوص در این ویژگی که در هر دو عنوان تکیه بر حکم شرع است و اگر حکم شرع (اصل) نبود، قیاس معنا نداشت و به همین جهت قیاس‌کنندگان بر این امر تأکید دارند که حکم اصل باید از طریق سمع (=تقل) از طرف شارع رسیده باشد و اگر حکمی از راه عقل برای موضوعی ثابت گردد، چنین حکمی رکن اصلی قیاس به حساب نمی‌آید (غزالی، بی‌تا، ۱۲۷).

ملاحظه می‌شود که رکن اصلی و اساسی قیاس نزد طرفداران آن، حکم شرعی، آن هم حکمی که منصوص باشد، است و حکم ناشی از عقل اگر چه بخودی خود شاید معتبر باشد اما نمی‌تواند اصل برای قیاس قرار گیرد و لذا می‌توان از این منظر قیاس را همانند استلزامات عقلی دانست که چون حکمی از سوی شارع مقرر شود و این حکم لوازمی داشته باشد که بدون آنها حکم قابل اجرا نباشد، گروه بزرگی از فقها این لزوم عقلی و وجوب شرعی تلقی می‌کنند؛ چنانکه آخوند خراسانی در بحث مقدمه واجب می‌گوید: «چون انسان وجود چیزی را اراده کند که دارای مقدماتی باشد، ایجاد چنین مقدماتی را هم اراده کرده است و چه بسا آن مقدمات را همانند اصل خواسته خود -در صوتی که بدان توجه نماید- ضمن آن می‌آورد و مثلاً مولا (به عبد خود) به صورت امر مولوی می‌گوید: "به بازار وارد شو و گوشت خریداری کن"؛ در حالی بدیهی است خطاب ایجادشده با جمله "به بازار وارد شو" همانند خطابی است که با جمله "گوشت خریداری کن" است که جنبه مولوی دارد و چون اراده‌اش تعلق گرفته به ایجاد خرید گوشت به وسیله برده‌اش، از چنین اراده‌ای اراده دیگری ناشی می‌شود و آن ورود به بازار است» (آخوند خراسانی، بی‌تا، ۱۲۶).

چنین وجوبی را که مرحوم آخوند خراسانی و طرفداران «وجوب مقدمه واجب» مستنداً به خواست شارع بر آن تأکید می‌ورزند و آن را امری بدیهی می‌دانند، ناشی از حکم عقل است، اما یک طرف این حکم وجوبی است که از سوی شرع برای موضوع مقرر شده است. اکنون باید به اثبات یکی از آن چند فرضیه پرداخت که در پاسخ به سؤال اصلی مطرح شد. سؤال اصلی این بود که «چرا در نظر امامیه وقتی عقل با همه جایگاهی که در نظر و عمل و مبانی استنباط دارد، به علت حکمی پی می‌برد و می‌خواهد آن حکم را به دلیل وجود آن علت به جای دیگر تسری دهد، این کار ممنوع می‌شود (=قیاس مستنبط‌العله).

با توضیحاتی که پیش‌تر داده شد، می‌توان فرضیه سوم را بیشتر مورد توجه قرار داد و بر آن بود که قیاس مردود در لسان روایات شیعه و گروهی از اهل سنت لزوماً به معنای یافتن علت

حکم شرعی نبوده، بلکه به همان معنایی بوده است که قبلاً ذکر شد و چون با استنباط علت حکم قرابت نزدیک داشته، به تدریج معنای پیشین جای خود را به معنای فعلی داده است، ولی حملاتی که به استفاده‌کنندگان از قیاس به معنای اولی می‌شده، همچنان ادامه یافته است؛ البته چنانکه در پایان نوشتار متذکر خواهیم شد، بنا بر نظر بعضی از فقها، رد قیاس که در روایات معصومان علیهم‌السلام به جدّ بر آن تأکید شده است، منطبق بر فرضیه دوم می‌باشد.

برای اثبات فرضیه سوم، افزون بر آنچه پیشتر در خصوص علت‌یابی از طریق عقل آورده شد، یادآوری دو موضوع بسیار حائز اهمیت است:

موضوع اول استفاده مخالفان قیاس به معنای متداول آن از تنقیح مناط است که با تأمل در معنا و نحوه به‌کارگیری آن، نزدیک بودن آن به قیاس و حتی یکسان بودن آن دو با هم در پاره‌ای موارد روشن می‌شود و لذا گاهی در مسائل فقهی وقتی نوبت به تنقیح مناط می‌رسد، به علت تشابه آن با قیاس، مورد اشکال قرار می‌گیرد.

در کتب اصولی فقه شیعه کم و بیش از تنقیح مناط، به‌خصوص از زمان محقق حلی به بعد سخن به میان آمده است که چون مورد تأمل قرار گیرد، معلوم می‌شود چندان تفاوتی با قیاس مستنبط‌العله ندارد.

محقق در مسئله چهارم از فصل دوم کتاب معارج که به همین عنوان اختصاص دارد، می‌فرماید: «جمع بین اصل و فرع گاه به دلیل عدم فارق است که آن را "تنقیح مناط" نامیده و چنانچه مساوات (بین اصل و فرع) از هر جهت معلوم باشد، می‌توان حکم را اصل به فرع سرایت داد و اگر تمایز معلوم یا تجویز شده باشد، تعدی حکم از اصل به فرع روا نیست؛ مگر آنکه نصی بر آن وجود داشته باشد» (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۱۸۵). چنین تعریفی از تنقیح مناط با تعریفی که در ابتدای فصل دوم این کتاب برای قیاس آمده، بسیار نزدیک است. برای مقایسه بهتر، هر دو تعریف را نقل می‌کنیم. قیاس مصطلح چنین تعریف شده است: «عبارة عن الحكم علی معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لتساویهما فی علة الحكم» و تنقیح مناط چنین معرفی شده است: «الجمع بین الاصل و الفرع قد یكون بعدم الفارق و یسمى تنقیح المناط» (همان، ۱۸۲).

شبهت زیاد و حتی یکسان بودن این دو عنوان از دو عبارت یادشده استفاده می‌شود؛ با وجود این، اصولیان شیعی و از آن جمله محقق با پذیرش «تنقیح مناط» به عنوان یک منبع استنباط، قیاس را مردود می‌شمرند؛ با اینکه هر دو عنوان بر پایه جستجوی عقلی از یک سو و وجود حکمی از ناحیه شارع از سوی دیگر پایه‌گذاری شده است و شاید بتوان گفت که تفاوت عمده آن دو این باشد که پی بردن به علت حکم در تنقیح مناط ساده و راحت است، ولی در قیاس نیاز به تأمل بیشتر دارد و لذا قیاس را «تخریح مناط» می‌دانند؛ ولی در هر دو مورد (تخریح و تنقیح)

ابزاری که به کار گرفته می‌شود، عقل است، نه نقل. همچنین اصل حکم در هر دو از طریق نقل اثبات شده است.

این تشابه، همان‌طور که گفته شد، گاه در یک مسئله فقهی ناشی از تنقیح مناط، شبه‌قیاس را مطرح ساخته است:

برای نمونه در حکم فقهی بر لزوم قسم یاد کردن مدعی دارای بینه علیه غایب از محکمه قضا استناد می‌شود به اینکه در نص آمده است که دعوی علیه میت با اقامه بینه نیاز به سوگند هم دارد؛ زیرا میت زبان دفاع ندارد و چون نداشتن «زبان دفاع» در غایب هم وجود دارد، پس به لزوم یاد کردن قسم حکم می‌شود و این حکم از باب اتحاد طریق است، نه از باب قیاس؛ اما بر این استدلال اشکال شده است که با نبودن نص در مورد غایب، نمی‌توان وی را با میت که به هیچ وجه قدرت دفاع ندارد، یکسان دانست» (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ۳/۱۰۴ و ۱۰۵). طرح چنین اشکالی نزدیک بودن تنقیح مناط یا اتحاد طریق را (که عبارتاً اخرای تنقیح مناط است) به قیاس می‌رساند.

موضوع دوم اتکا به یافتن «ملاک» در احکام فقهی به استناد عقل است. رد پای این مطلب را در مباحث اصولیان متأخر می‌توان یافت؛ برای نمونه به نظر محقق نائینی در باب تخصیص عام با دلیل لبی هنگام شک در مصداق اشاره می‌شود که می‌فرماید: «وقتی مخصص لبی بود، با مخصص لفظی تفاوتی ندارد و هر دو موجب می‌شود که نتوان به عام در فرد مشکوک استناد کرد (شبهه از خاص به عام سرایت می‌کند)؛ مگر آنکه عقل ملاک حکم شارع را درک کند» (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۴ق، ۱/۵۳۷؛ مظفر، ۱۳۷۰ش، ۱/۱۴۲).

این اظهار نظر صراحت دارد که برای عقل امکان دارد ملاک را دریابد و حکم شرعی مسلم را با آن تخصیص بزند؛ چنانکه با مخصص لفظی بر عموماً شرعی تخصیص وارد می‌شود. نظیر همین نگاه در بحث اجزاء هم آمده است و گروهی از فقیهان بر این باورند که در عمل به حکم ثانوی ناشی از اضطرار، اگر اضطرار مرتفع گردد و امکان انجام حکم اولیه باشد، باید دید آیا مصلحت حکم واقعی با انجام عمل ناشی از اضطرار حاصل شده است یا نه و اگر معلوم گردد که مقدار مصلحت فوت شده در حد لزوم تدارک بوده است، باید حکم اولیه انجام داد؛ چون غرض شارع که مصلحت اصلی بوده، به دست نیامده است (آخوند خراسانی، بی تا، ۸۴ و ۸۵). دریافت آنکه مصلحت حکم اولیه با انجام حکم ظاهری حاصل شده است یا نه، نیازمند داوری عقل در تشخیص مصلحت و ملاک حکم است.

در تنقیح مناط و تشخیص ملاک و اتحاد طریق دو ویژگی مهم و اساسی وجود دارد: یکی به‌کارگیری عقل و دیگری یافتن علت و هر دو این ویژگی در قیاس هم اساس کار است و تنها

تفاوتی که میان این عناوین با قیاس وجود دارد، این است که در قیاس وقتی علت یافت شده مضمون هم باشد، بدان عمل می‌شود؛ ولی در عناوین یادشده وقتی علت ملاک حکم تلقی می‌گردد که قطعی باشد.

در واقع یکی از دلایل رد قیاس برای اثبات حکم شرعی، ظنی بودن مفاد آن است و به همین جهت بسیاری از اصولیان برای مردود دانستن قیاس استناد به چیزی جز «حرمت عمل به ظن مگر ظنون معتبر» را لازم نمی‌دانند (مظفر، ۱۳۷۰ ش، ۱۷/۲ و ۱۸). اگرچه این استدلال مورد ایراد بعضی دیگر است که می‌گویند مردود بودن قیاس به جهت نفی آن از سوی امامان علیهم‌السلام است، و گرنه از قیاس، ولو آنکه ظن آور باشد، می‌توان به دلیل انسداد که به موجب آن ظن مطلق حجت است، برای اثبات حکم شرعی استفاده کرد (میرزای قمی، ۱۴۳۰ ق، ۱۷۹/۳-۱۸۱)؛ البته این نظریه که کمتر بر آن تکیه شده است، می‌تواند مؤید فرضیه دوم باشد.

بدین ترتیب قیاس و عناوینی چون تنقیح مناط، تشخیص ملاک و اتحاد طریق در دو چیز مشترک‌اند و در یک مورد متفاوت. مشترکات عبارت است از:

الف) تکیه بر عقل در یافتن ملاک که فقیه به‌کاربرنده قیاس و عالمی که تنقیح مناط و مشابه آن را به کار می‌برد، از آن استفاده می‌کنند و جز این ابزار وسیله دیگری در اختیار ندارند.

ب) وجود حکمی که شارع بر آن تنصیب کرده و از طریق بررسی آن حکم و سایر آموزش‌های دینی با ابزار عقل، ملاک دریافت می‌شود؛ به نحوی که اگر چنین حکم شرعی وجود نداشت، نه اعمال قیاس امکان داشت و نه عناوین مشابه.

مورد اختلاف، قطع و ظنی بودن ملاک است که به‌کاربرندگان عناوین مشابه قیاس، ملاکی را موجب تسری حکم می‌دانند که قطعی باشد و به ملاک ظنی به دلیل «اصل حرمت عمل به ظن مگر ظنون معتبر» اعتنا نمی‌کنند و بر همین اساس چون ملاک به‌کاررفته در قیاس ظنی است، قیاس را نامعتبر می‌دانند. با این تفصیل، چنانکه اشاره شد، اگر ملاک به‌دست آمده قطعی باشد، به‌کاربردن آن به عنوان قیاس مانعی نخواهد داشت و شاید فقیه شیعی که سخت از به‌کاربردن قیاس پرهیز می‌کند، ولی قطع را در هر صورت حجت می‌داند، چنین موردی را به جای آنکه قیاس (منتهی با مناط قطعی) بنامد، تنقیح مناط نامیده است.

اما باید یادآور شد که وقتی ظن مطلق که ناشی از دلیل انسداد است، برای استنباط احکام شرعی به کار گرفته شود، قیاس مستنبط‌العلة، اگرچه علت ظنی هم باشد، از مصادیق ظنون معتبر محسوب خواهد شد و نمی‌توان به‌راحتی چنین قیاسی را مردود دانست؛ مگر آنکه نظر فقیهانی پذیرفته شود که بی‌اعتبار بودن قیاس را امری تعدی و از ضروریات مذهب می‌دانند که ظاهراً محقق قمی از این دسته فقیهان است. ایشان می‌فرماید: «و چه بسا بر حرمت عمل به قیاس به آیات و اخبار دال بر حرمت عمل به ظن استدلال شده؛ در صورتی که چنین نیست؛ به خاطر آنچه

پیش از این بیان شد که این ادله ظهور در اصول دین دارد؛ علاوه بر آن، وقتی ما جواز عمل به ظن مجتهد را به اطلاق مگر آنچه با دلیل اخراج شده باشد، اثبات کردیم، نمی‌توان برای مردود بودن عمل به قیاس از آیات و روایت استفاده کرد... حرمت عمل به قیاس از ضروریات مذهب است؛ به طوری که هیچ شکی در آن راه ندارد... و ما اولاً حرمت عمل به قیاس را همانند دیگر اصول دین و مذهبمان با اجماع و ضرورت و اخبار متواتره اثبات می‌کنیم و آنگاه می‌گوییم: اصل در احکام فقهی جواز عمل به ظن است...» (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۱۷۹/۳-۱۸۱). چنین سخنی اگرچه در خصوص حجیت «ظن مطلق» قابل توجه ویژه است، در مورد مردود بودن قیاس کمتر توجه دیگر محققان را به خود جلب کرده است؛ بنابراین برای مردود بودن قیاس عمدتاً در صدد رد ادله موافقان برآمده یا ادله عقلی برای رد آن اقامه نموده‌اند.

در پایان لازم است بر این نکته تأکید کنیم که گروهی از اصولیان مانند میرزای قمی با صراحت بیان می‌کنند که مردود بودن قیاس در مذهب امامیه نه به خاطر آن است که ایجاد ظن می‌کند و ظن در اثبات حکم شرعی حجت نیست، بلکه به جهت اخبار وارده از ائمه علیهم‌السلام است که بعضی ادعای تواتر آنها را کرده‌اند و روایات چندی که در مآخذ عامه نیز آمده است. همچنین حرمت عمل به قیاس از ضروریات مذهب است (همان، ۱۸۰/۲). میرزای قمی سپس اضافه می‌کند که «چون دلیل وجوب عمل به ظن عقلی قطعی و مبتنی بر لزوم تکلیف مالا یطاق و ترجیح بلامرجح است، اگر چنین نباشد و دلیل قطعی تخصیص نمی‌پذیرد، پس چگونه قیاس از آن استثنا شود؟ (همان).

این نکته را که قیاس از باب ردع و منع امامان علیهم‌السلام قابل عمل نیست، متأخران هم متذکر شده‌اند. در بحث از قیاس صاحب کتاب *الاصول العامه للفقهاء المقارن* می‌گوید: «آنچه در آن شک ندارم، این است که منع عمل به نوعی از قیاس از ضروریات مذهب شیعه به حساب می‌آید؛ زیرا اخبار متواتر از اهل بیت علیهم‌السلام در ردع عمل بدان رسیده و نه آنکه عقل مانع تعبد به قیاس باشد و آن را محال بداند و لذا بر فرض تمامیت مقدمات دلیل انسداد - که مقتضی جواز عمل به ظن به نحو اطلاق است - اصولیان برای توجیه ترک عمل به قیاس در حالی که مفید ظن است، نیازمند جهد فراوان شده‌اند» (حکیم، ۱۴۲۸ق، ۳۰۸). چنین جهدی را مرحوم میرزای قمی که انسدادی است و مرحوم آخوند خراسانی در نقد و بررسی «خروج قیاس از عموم نتیجه دلیل انسداد» به کار برده‌اند.

اما آن دسته از اصولیان که قائل به حرمت عمل به ظن در اثبات حکم شرعی هستند و راه پی بردن به چنین احکامی را از باب دسترسی به ظنون معتبر باز می‌دانند (اصطلاحاً ایشان را انفتاحی می‌نامند)، عمل به قیاس را صرفاً به جهت آنکه ظن‌آور است، مردود می‌شمارند و خود را نیازمند

دلیلی جز دلیل حرمت عمل به ظن نمی‌دانند (مظفر، ۱۳۷۰ ش، ۱۹/۲). بر این اساس باید پذیرفت که اگر علت یافته‌شده در حکمی از طریق عقل قطعی باشد، علی‌القاعده باید در هر موردی یافت گردد، قابل استناد باشد. در این خصوص سخن یکی از معاصران قابل تأمل و توجه ویژه است که در خصوص علت قطعی می‌فرماید: «حجیت آن روشن‌تر از آن است که دلیلی بر آن اقامه شود؛ چون پیش‌تر گفتیم که راه غیرعلم به‌ناچار می‌بایست به علم منتهی گردد و طریقت علم ذاتی است و قابل رفع و وضع نیست و گفتیم که حجیت از لوازم عقلی قهری آن است؛ بدین شکل که تحت اراده مشرّع و تشریح وی در نمی‌آید؛ حال چنانکه این مطلب صحیح باشد، روشن می‌گردد عدم امکان تصرف شارع در این قسم از قیاس» (حکیم، ۱۴۲۸ق، ۳۱۱).

نتیجه

۱. عقل جایگاه خاصی در معالم شیعه دارد؛ تا جایی که اساس و پایه دین را تشکیل می‌دهد و خداوند بندگان خود را به میزان عقلشان مؤاخذه می‌کند و عبادات بی‌خردان راه به جایی نمی‌برد. فقیهان امامی مذهب در حالی که عقل را مرجع استنباط حکم دینی می‌دانند، در کتب اصول فقه خود همراه بحث از چگونگی استفاده از کتاب و سنت و اجماع برای یافتن احکام، عقل را هم به بحث می‌گذارند و فی‌الجمله اتفاق نظر دارند که با عقل هم می‌توان حکم شرعی را به دست آورد.
۲. با همه چنین اهمیت و گستردگی که عقل داراست، در پاره‌ای از موارد از اعمال آن در به‌دست آوردن احکام دینی نهی شده است و کسانی که برآن‌اند که با رأی و نظر خود حکم شرعی را تحصیل نمایند، سرزنش شده‌اند و عمده این موارد استفاده از قیاس است.
۳. بررسی اینکه چه شده است که اتکا به عقل در قالب قیاس در مذهب شیعه و گروهی از اهل سنت کاملاً مردود می‌شود و در موارد دیگر مستند حکم شرعی قرار داده می‌شود، حائز اهمیت است و در پاسخ به این سؤال می‌توان فرضهایی را طرح کرد.
۴. از میان فروع مطروحه با عنایت به شرایط اجتماعی زمان طرح این مسئله و روایات وارده در این باب و نحوه به‌کارگیری عقل از سوی فقها در استنباط احکام، فرض اینکه قیاس مردود عبارت است از قیاس و سنجیدن احکام شرعی با داوری عقل، پذیرفتنی‌تر است، نه قیاس به معنای مصطلح؛ هرچند در طول زمان قیاس به معنای نخست که مردود بوده است، فراموش شده و جای خود را به قیاس مصطلح داده است.
۵. با چنین استنتاجی اگر عقل انسان به علت و ملاک حکم شرعی پی‌برد، نمی‌توان از تسری آن حکم به موضوعی که دارای حکم منصوص نیست، ولی متضمن علت مستنبط است، جلوگیری به عمل آورد؛ به‌خصوص وقتی علت به‌دست آمده قطعی باشد یا حجیت ظن از طریق دلیل انسداد اثبات گردد.

فهرست منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، بی تا.
- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی، *عوالی اللثالی*، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرایع*، نجف، چاپخانه حیدری، ۱۳۸۵ق.
- امین، احمد، *ضحی الاسلام*، قاهره، مکتبه النهضة المصرية، ۱۹۶۴م.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ق.
- حکیم، محمدتقی، *الاصول العامة للفقہ المقارن*، قم، ذوالقربی، ۱۴۲۸ق.
- شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه حسین استادولی، تهران، اسوه، زمستان ۱۳۸۸ش.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، داوری، ۱۴۱۰ق.
- غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی فی علم الاصول*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- فاضل تونی، عبدالله بن محمد، *الواقیة فی اصول الفقه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- فخررازی، محمد بن عمر، *المحصول فی علم الاصول*، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۹۹۲م.
- کاظمی خراسانی، محمدعلی، *فوائد الاصول (تقریرات نائینی)*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۳ق.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، *القوانین المحکمة فی الاصول*، بیروت، دارالمرتضی، ۱۴۳۰ق.