

بررسی نگرهٔ نسبت دادن قیاس به ابن جنید^۱

حمیدرضا تمدن^۲

علی الهی خراسانی^۳

بررسی نگرهٔ
نسبت دادن قیاس به
ابن جنید

۶۵

چکیده

ابن جنید که نام او در برخی منابع در کنار ابن ابی عقیل با عنوان قدما آمده، یکی از فقیهانی است که گرچه آثار او به دست ما نرسیده، اما توسط متقدمان و متأخران به اعتقاد به قیاس متّصف شده است. گزارش‌های متأخران نیز بر اساس همان نقل‌های رایج متقدمان است. حال آنکه همگان او را از اجلای فقیهان امامیه دانسته‌اند. یکی از فقیهانی که در عصر حاضر تلاش نموده رفتار وی را بررسی نماید، آیت‌الله سیستانی است. نگارندگان با محور قرار دادن آثار ایشان و با جستجو در کتبی مانند رجال کشی که در بردارنده جریان‌شناسی اصحاب امامان و روش‌های استنباط میان آنهاست کوشیده‌اند تا ضمن معنا کردن قیاس،

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۲۰.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق علیه السلام و پژوهشگر سازمان پژوهش و تألیف کتب درسی - وزارت آموزش و پرورش؛ (نویسنده مسئول)، رایانامه: tamaddon.hamid@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه عدالت و پژوهشگر گروه فقه کاربردی پژوهشکده اسلام تمدنی؛ رایانامه: parsayan.ali@gmail.com

از جزمیت این نسبت به ابن جنید بکاهند و مواردی که موجب توهم قیاس می‌شود را بیان نمایند. نتیجه آنکه به هیچ‌رو نمی‌توان او را به‌طور قطع عمل‌کننده به قیاس به‌معنای امروزی آن دانست و این نگره به شدت قابل‌تشکیک است.

کلیدواژه‌ها: ابن جنید، قیاس، آیت‌الله سیستانی، تاریخ فقه.

مقدمه

بی‌شک یکی از فقیهانی که بر اساس نقل‌های کتاب‌های رجال با آنکه دارای تألیفات فراوانی بوده و همواره از او با عظمت و احترام یاد کرده‌اند، بطوری که او را از اجلای دانشمندان به‌شمار آورده‌اند، اما اکنون چندان مورد توجه نیست، «ابن جنید اسکافی» است.

شاید بتوان علت بی‌اقبالی به او را گرایش‌ها و روش فقه‌تبی خاص او دانست که به‌عنوان مثال: یکی از آن‌ها بر اساس آنچه شهرت‌یافته، تمایل وی به استفاده از «قیاس» است. به همین جهت، برخی از شاگردان و هم‌عصرانش نیز بر وی ایراد گرفته‌اند به‌گونه‌ای که در این زمینه عملکرد او را با ابوحنیفه مقایسه کرده‌اند (مفید، بی‌تا، ۲۵۱، نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۳۸۸؛ طوسی، بی‌تا، ۱۳۴؛ طوسی، ۱۴۰۳ق، ۱/۳۳۹).

در این نوشتار آنچه مد نظر قرار گرفته، بررسی نسبت‌هایی است که به او داده شده و پس از آن به احتمالات و علل گوناگون شکل‌گیری این تصوّرات و نسبت‌ها پرداخته می‌شود. بنابراین از ملاحظه و تحلیل فتاوای او که به‌صورت پراکنده به ویژه از آثار مکتب حله به ما رسیده است، صرف‌نظر شده است و به عقیده نگارندگان، آنچه در این نوشته بیان شده است در مرحله قبل از بررسی و تحلیل فتاوای او قرار دارد. همچنین شایان ذکر است که در این تحقیق و به‌خصوص در بررسی علل موهم قیاس از نظرات و دیدگاه‌های فقیه گران‌قدر حضرت آیت‌الله العظمی سیستانی استفاده شده است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هشتم

پاییز ۱۳۹۶

۶۶

الف: ابن جنید در کلام هم‌عصران

نجاشی در کتاب خود و ذیل نام وی، از کتبی همچون «کشف التمیوه»، «الالباس علی اغمار الشیعة من امر القیاس» و «اظهار ما ستره اهل العناد من الراویة عن

ائمة العترة من امر الاجتهاد» که همگی ظاهراً به وسیله وی تألیف یافته‌اند، نام می‌برد و گرچه تصریح یا اظهار نظری نسبت به آن‌ها نمی‌کند، اما از ظاهر اسمشان می‌توان حدس زد که همگی در دفاع از عملکردش نسبت به آنچه «قیاس» نامیده می‌شده، نگاشته شده‌اند (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۳۸۷).

پیش از او نیز این نسبت از سوی کسانی دیگر، همچون سید مرتضی (سید مرتضی، بی تا، ۳/۳۱۱) به صراحت و ابن بابویه به اشارت (ابن بابویه، ۱۳۷۷ق، ۴/۱۹۷) بیان شده بود.

شیخ طوسی نیز با وجود آنکه او را به جهت تألیفات، بهره‌مند از موهبت الهی می‌داند، اما معتقد است که به دلیل عمل به قیاس، آثارش مورد توجه فقهای امامیه قرار نگرفته است (طوسی، بی تا، شماره ۶۰۲).

ب. ۱: قیاس و معانی آن

آنچه نگارندگان به دنبال آن هستند پی‌جویی معنای قیاس و نسبتی که به ابن جنید داده می‌شود، است. آیا او از روایات ناهی از قیاس خبر نداشته است؟ اگر این چنین بوده به چه علت آن را به کار می‌بسته و در روش فقاهتی خود جای می‌داده است؟ آنچه امروزه به عنوان قیاس مشهور است، بنابر تعریف اصولیان عبارت است از: «القیاس حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حکم أو صفة».

«به این معنا که قیاس عبارت است از حمل و الحاق امری معلوم بر معلومی دیگر تا حکمی را برای آن دو به جهت قدر جامعی که میانشان وجود دارد اثبات یا نفی نماید» (غزالی، ۱۳۵۶ق، ۲/۱۶۷؛ آمدی، ۱۴۰۵ق، ۲/۱۶۴).

همچنین می‌توان آن را در چند صورت زیر دسته‌بندی و خلاصه کرد:

الف: قیاس منصوص العلة یا همان قیاسی که علت حکم در آن به صراحت و منصوص بیان شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش، ۲/۵۱۹؛ قس: وحید بهبهانی، ۱۴۱۷ق، ۵۹۲ و محقق حلّی، ۱۴۰۳ق، ۱۸۴).

بیشتر فقهای امامیه، این نوع از قیاس را معتبر و قابل قبول می‌دانند و حتی مرحوم

بررسی نگره
نسبت دادن قیاس به
ابن جنید

وحید بهبهانی بر پذیرش آن ادعای شهرت کرده و بر همین نظر قائل است (البهبهانی، ۱۴۱۵ق، ۱/۱۴۸)، گرچه سید مرتضی مخالف حجیت آن است (سید مرتضی، ۱۳۸۴ش، ۲/۶۸۴) بیشتر فقهای امامیه آن را معتبر می‌دانند.

ب: قیاس اولویت: حکم ثابت در آن، برای مرتبه ضعیف‌تر به مرتبه قوی‌تر تسری می‌نماید (نک: مکارم شیرازی، همان). این قسم نیز به مانند مورد پیشین، گرچه حجیتش مورد اختلاف واقع شده است، اما بطور عمده آن را حجّت می‌دانند (حائری اصفهانی، ۱۳۶۳ش، ۳۸۶؛ مظفر، ۱۳۷۳ش، ۲/۱۸۴-۱۸۵).

ج: تنقیح مناط قطعی: (در فرضی که آن را جزو اقسام قیاس به‌شمار آورند) بر اساس آن مجتهد، در جایی که به نحو یقینی مناط و ملاک حکم را کشف کند، حکم آن مناط را می‌تواند به مورد جدید نیز تعمیم دهد. حجیت این مورد نیز مورد پذیرش قریب به اتفاق فقیهان امامیه است (نابینی، ۱۴۱۸ق، ۲/۳۱۹؛ مظفر، همان، ۲/۲۰۰؛ آخوند خراسانی (با حواشی مشکینی) ۱۴۱۳ق، ۴/۴۴۸).

د: تنقیح مناط ظنی: این مورد قطعاً مورد پذیرش فقهای امامیه نیست (میرزای قمی، ۱۳۷۸ش، ۲/۸۵؛ شیخ یوسف بحرانی، ۱۳۵۹ش، ۱/۵۶) این روش بر کشف علل احتمالی احکام استوار بوده و ورود آن به فقه اسلامی را از قرن دوم تاریخ‌گذاری کرده‌اند (ابن حزم، ۱۹۸۵م، ۷/۱۷۷؛ همو، ۱۳۷۹ش، ۵۰).

حال مشکل آن است که نمی‌دانیم ابن‌جنید به کدامیک از این اقسام عمل می‌نموده است. همچنان‌که بیان شد، تنها عمل به شکل چهارم است که مورد پذیرش علمای امامیه قرار نگرفته و چه‌بسا ایشان به سه شکل دیگر عمل می‌کرده است. به‌ویژه با توجه به آنکه آثار او از بین رفته و جز نقل‌های گوناگون، اثری از او در دست نیست و مضاف بر آن آثاری که شیخ مفید جهت نقد عملکرد وی نگاشته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، شماره ۱۰۴۸)؛ نیز هیچ‌کدام به ما نرسیده است و نسخ آن‌ها در دسترس نیست، ارزیابی اعتقاد او در این باره بسیار دشوار می‌نماید. این نوشتار در مورد سایر مفاهیم، مانند اجتهاد نیز وجود دارد که اکنون به‌راحتی حتی توسط شیعیان استفاده می‌گردد، اما در ابتدا این‌گونه نبوده و نگاه مذمومی در محافل امامیه نسبت به آن وجود داشته است (ر.ک: پاکتچی - گرجی، ۱۳۷۳ش، ۶/۶۰۲).

ب. ۲: بررسی دیدگاه سید بحر العلوم در نسبت قیاس به ابن جنید

سید بحر العلوم چنین باور دارد که انتساب قیاس به ابن جنید توسط فقهای بزرگی، همچون شیخ مفید و شیخ طوسی صورت گرفته و همین امر، مانع از این می‌شود که قیاس در شیوه فقهی ابن جنید را به قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت که نزد شیعه معتبر است، حمل کنیم؛ زیرا اگر چنین بود، این بزرگان او را مذمت نمی‌کردند. از این رو، با توجه به جلالت و بزرگی او در میان شیعیان چاره‌ای نیست جز آنکه بگوییم: مسئله قیاس در آن روزگار روشن و بدیهی نبوده و حرمت آن ضرورت مذهب شمرده نمی‌شده است (سید بحر العلوم، ۱۳۶۳ ش، ۳/۲۱۴).

اما نظر ایشان از چند جهت قابل بررسی و نقد است:

الف: آیا مواردی که از قیاس معتبر نزد شیعیان نام برده شد، یعنی قیاس اولویت و قیاس منصوص العلة، در آن زمان هم مورد توافق بوده است؟ اساساً این مفاهیم در علم اصول جدید مطرح شده‌اند. همچنان که در همان مختصری از تذکره شیخ مفید که به دستمان رسیده است، بحث قیاس و ممنوعیتش نزد طائفه، تنها در یک خط بیان شده (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ۴۳). سید مرتضی در الذریعه نیز اساساً نامی از اقسام مذکور به میان نیاورده و تنها تقسیم‌بندی‌ای که از آن ارائه نموده، تقسیم قیاس به دو نوع: عقلی و شرعی از یک منظر و عقلی و سمعی از منظری دیگرست (سید مرتضی، ۱۳۸۴ ش، ۲/۱۹۵).

ب: درباره صحت این انتساب و همچنین ارزیابی مقصود شیخ مفید و شیخ طوسی، می‌بایست به آثار خود ابن جنید رجوع شود که اکنون هیچ کدام از آن آثار در دسترس نیست. حتی از بیان شیخ مفید در این باره نمی‌توان تصویر روشنی به دست آورد. او پس از نقد روش شیخ صدوق و سایر اصحاب حدیث در اعتماد به خبر واحد، منهج استاد خود، ابن جنید را نیز بیان می‌کند و می‌نویسد:

«اما کتاب‌های ابوعلی بن جنید در بردارنده احکامی است که بر اساس ظن استنباط شده و در آثارش از قیاس که شیوه ناپسند مخالفان است، پیروی کرده و روایات امامان علیهم‌السلام و نظرات برخاسته از رأی خود را در هم آمیخته و آن‌ها را از یکدیگر تفکیک نکرده است. حتی اگر روایات را هم جدا می‌ساخت، باز اعتمادی به آن‌ها

بررسی نگره
نسبت دادن قیاس به
ابن جنید

نمود؛ زیرا او به خبر واحد، اعتماد داشت» (شیخ مفید، بی تا، ۷۳).

ایرادهای موجود از سید مرتضی و شیخ طوسی بر ابن جنید نیز نمی‌تواند روش او را تشریح کند و صرفاً بیان‌کننده این نسبت‌اند، بدون آنکه به تفصیل پرداخته شده باشد (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ۴۷۰ و ۴۸۸؛ همو، بی تا، ۱۸۹/۱، طوسی، بی تا، ۲۰۹).

ج: برخی نیز معتقدند که آنچه او در فقه مورد توجه داشته است، همان کشفِ علتِ قطعی حکم بوده است، نه کشفِ عللِ ظنی. بنابراین، همین مورد نیز می‌تواند به‌عنوان قرینه‌ای برای عدم پذیرش روش وی به‌وسیله اهل حدیث سنت‌گرا باشد، نه عمل او به قیاس سنی (سید بحرالعلوم، ۱۳۶۳ش، ۳/۲۱۴؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق، ۹۴/۱).

از آنچه بیان شد، می‌توان این‌گونه گفت که قیاس دارای معانی گوناگونی است که شاید همین امر موجب طرح این نسبت در مورد برخی از اصحاب امامان علیهم‌السلام نیز شده است که در ادامه خواهد آمد.

ج: بررسی نسبت قیاس با نظر به منهج استنباطی حاکم

با توجه به احتمالاتی که در مورد معانی گوناگون قیاس در فهم آن روزگار مطرح گشته و همچنین با نگاهی به اولین نگاه‌های فقهی مانند: المقنع، صدوق و المقنعة، شیخ مفید به نظر می‌رسد که محوریت در آثار و مکتوبات با روایات و اخبار بوده و چیزی فراتر از آن بیان نمی‌شده است. حال اگر کسی، قدری پا را فراتر می‌گذاشت، طبیعی بود که با واکنش دیگران مواجه می‌شد و به انحای مختلف سعی در بازداشتن او می‌نمودند.

مدرسی طباطبایی نیز این احتمال را به‌گونه‌ای مطرح کرده است. به باور ایشان برخی از اصحاب ائمه علیهم‌السلام همچون فضل بن شاذان و یونس بن عبدالرحمان، اجتهاد محدود و منظم در شریعت را با شرایطی جایز می‌دانستند. با این توضیح که گرچه نقش ائمه علیهم‌السلام بیان احکام الهی است، اما این بدین معنا نیست که می‌بایست حکم همه موارد جزئی را نیز از امام استفسار نمود و به تعداد موارد مختلف در وقوع هر مسئله، حکمی خاص و مستقل در لوح محفوظ وجود داشته باشد که مورد رجوع آن‌ها در

کشف حکم هر مسئله باشد. بلکه منظور این است که در قرآن و تعلیمات پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام به مقدار کافی قواعد و اصول کلی و جامع وجود دارد که همه نیازهای بشر و تمام احکام مجهول کلی و جزئی را شامل شود و هر مورد جزئی که پیش آید، مصداقی از یک حکم کلی است که در کتاب و سنت بیان شده است. همین نگاه، بسیاری از اهل حدیث را به اشتباه انداخته و آن را گونه‌ای از قیاس پنداشته‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۵ش، ۱۷۴).

حال مناسب است که بدانیم خود ائمه علیهم السلام در برابر این نسبت‌ها چه واکنشی نشان می‌دادند. بسیاری از شیعیان در آن زمان تنها به امر سماع و نقل احادیث مشغول بوده و هیچ‌روی خوشی، نسبت به مباحث و مناظرات کلامی نداشتند و به تبع آن، نگرش ایشان نیز نسبت به متکلمان نگاه مثبتی نبود (کشی، ۱۳۴۸ش، ۲۷۹، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۶، ۴۹۹، ۴۹۸؛ همچنین نک: ابن بابویه، ۱۳۵۷ش، ۴۵۸-۴۶۰؛ سید بن طاووس، ۱۳۷۰ق، ۱۸-۱۹).

متکلمانی که بیشتر به وسیله خود ائمه مورد تشویق قرار گرفته بودند، اکنون مورد طعن این افراد قرار می‌گرفتند و رنجیده خاطر می‌شدند؛ اما ائمه علیهم السلام آن‌ها را تسلی می‌دادند و توصیه به مدارا می‌نمودند (کشی، ۱۳۴۸ش، ۴۹۸-۴۹۹). دلیل آن هم، ناتوانی درک درست این گروه بر نکته‌های ظریف این مباحث بیان می‌کردند (کشی، ۱۳۴۸ش، ۴۸۸).

به‌عنوان مثال محدثان قم به شدت با متکلمان در ستیز بودند و به‌شدت بر ایشان و نظرات آن‌ها می‌تاختند (کشی، ۱۳۴۸ش، ۴۸۳، ۴۸۹، ۵۰۶؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۴۵۹/۱؛ ۳۵۷/۲)، اما از طرفی دیگر، ائمه علیهم السلام شیعیان خود را به همین متکلمان و آثارشان ارجاع می‌دادند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۳۴۴-۳۴۸) و اهل قم را نیز به‌رغم دشمنی محدثان آن شهر، به دوستی و حفظ احترام به متکلمان تشویق می‌نمودند (کشی، ۱۳۴۸ش، ۴۸۹). حتی گاهی این منازعات به نزاع و قطع رابطه همیشگی بین آن‌ها می‌انجامید (کلینی، ۱۳۶۹ش، ۱/۴۱۱-۴۰۹).

این قضیه خود می‌تواند شاهدی بر همان اختلاف روش در فهم دین باشد که گاهی به طرح نسبت‌های ناروا جهت دفع خطراتی که احتمال می‌دادند متوجه شیعیان

بررسی نگره
نسبت‌دادن قیاس به
ابن جنید

شود می‌انجامیده است. در رجال کَشی نمونه‌هایی از این دست فراوان ذکر شده است.

حال با این توضیح و تصویری اجمالی که از فضای فکری حاکم بر زمانه ائمه و اصحاب ایشان ارائه شد، می‌توان به وضوح دریافت که محدثان، مخالف هرگونه استدلال عقلی بوده‌اند و حتی کشف‌های قطعی علت‌ها و مناطات و ملاکات را نیز در حکم قیاس می‌شمرده و عمل به آن را نیز نمی‌پذیرفته‌اند (محقق کرکی، ۱۳۹۶ق، ۱۷). حتی با آنکه ساز و کار کشف قطعی علل با تمثیل منطقی یا همان قیاس اصولی در میان اهل سنت تفاوت داشت، اما فقهای دوره‌های بعدی آن را «قیاس مشروع» نامیدند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ۳/۶۵؛ وحید بهبهانی، نسخه خطی، ۸۵).

به نظر می‌رسد، با توجه به برتری جریان حدیث‌گرا تا قرن سوم و چهارم و پیش از ظهور سید مرتضی و شیخ مفید، آثار و آرای ابن جنید در این دوره، با تفکر رایج چندان همخوانی نداشته و به همین علت در این زمان تا قرن ششم از آثارش در کتاب‌های فقهی سخن قابل توجهی به میان نیامده است. به دیگر بیان، منهج وی با روش‌های تکامل یافته‌تر فقه شیعی دوره‌های بعد، سازگارتر و هماهنگ‌تر بود (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ۱۱/۹۴).

به همین جهت است که ابن ادریس حلی در اواخر قرن ششم نظرات او را در آثار خود نقل کرده و از برخی از آن‌ها نیز تمجید می‌نمود (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ۹۹). پس از او نیز هم‌زمان با پررنگ‌تر شدن نقش عقل در فقه شیعه نظرات او به سایر آثار فقهی آن دوران نیز راه یافت (علامه حلی، ۱۳۸۷ق، ۱۴۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ۸۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ۲/۲۲۲).

به‌عنوان شاهدی دیگر بر اینکه گروه متهم از اصحاب که نام برخی از ایشان ذکر شد به قیاس سنتی عمل نمی‌کرده‌اند بلکه به روش استدلالی و تحلیلی اعتقاد داشته‌اند می‌توان از کتاب ارزشمند «کشف القناع» سخن به میان آورد که فتاوی‌ای برخی از آن‌ها در این کتاب بیان شده است (محقق کاظمی، بی‌تا، ۸۲، ۸۳، ۱۹۸، ۲۴۴).

از مجموع آنچه گذشت این چنین به نظر می‌رسد که به‌خاطر همین مشابهت ظاهری یا تشابه اسمی، هرگونه استدلال و تحلیل عقلی در عرف مذهبی دوره‌های اولیه، قیاس

شناخته می‌شده و اصحاب حدیث گرا نیز دستوراتی که در نهی از عمل به قیاس در روایات و اخبار وجود داشت را شامل آن می‌دانسته‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۴۱۰ق، ۳۵، بر اساس برداشتی از این منابع: کشی، ۱۳۴۸ش، ۱۸۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۱۲۷).
مدرسی طباطبایی به نکته‌ای بسیار مهم اشاره می‌نماید که می‌تواند بسیار راهگشا باشد:

«باید انصاف داد که برخی از مبانی حقوقی فقه شیعی در ادوار اخیر که بر اساس آن علت قطعی حکم با نوعی تحلیل عقلی کشف می‌گردد با آنچه اهل سنت عملاً به‌عنوان قیاس پیروی می‌نموده‌اند فرق بسیار ظریفی دارد که درک آن کاری آسان نیست. فی‌المثل، اساس حقوقی «تنقیح مناط» و «تناسب حکم و موضوع» که گاهی با اعمال آن یک قاعده کلی بسیار وسیع از حکمی خاص در موردی مخصوص استنباط و کشف می‌شود (برای نمونه مراجعه شود به: مغنیه، ۱۴۲۱ق، ۲۹/۳-۴۰) و اکنون از پایه‌ها و ارکان اساسی فقه شیعی است.» (مدرسی طباطبایی، ۱۴۱۰ق، ۳۵).

د: دیدگاه آیت‌الله سیستانی در تبیین قیاس

آیت‌الله سیستانی نیز در کتاب «مباحث الحجج» که تقریرات دروس ایشان است، نسبت قیاس به برخی از فقیهان و اصحاب ائمه علیهم‌السلام را همچون زرارة، جمیل بن دراج، یونس بن عبدالرحمان و فضل بن شاذان را طرحی از جانب اخباریان می‌داند.

اما خود قیاس را (طبق آنچه امروزه رواج یافته) می‌توان به دو نوع تقسیم کرد:

۱- اختراعی: به معنای جعل حکم در مواردی که میان آن‌ها با موردی که حکم به

سبب آن جعل شده بود، مشابهت داشته باشد.

۲- استکشافی (ربانی، بی‌تا، مباحث الحجج، ۲۷۹).

اما اعتبار مورد اول وابسته به دو مقدمه است:

الف: کتاب و سنت در بردارنده تمام قضایا نیستند و بلکه برای بسیاری از قضایا

حکمی معین صادر نشده است؛ همانند امور مستحدثه.

ب: از وظیفه‌های مجتهد آن است که برای قضایایی که در منابع شرعی، حکم

صریحی در موردشان بیان نشده، در پرتوی توجه به اهداف اسلام و یا بر اساس علل

مستنبطه در مشابهاًت، حکمی را معین کند. هر دوی این مقدمات باطل اند که مجال پرداختن به توضیح و تفصیل آن در این نوشتار وجود ندارد.

اما به نظر می‌رسد که قیاس استکشافی را نیز نمی‌توان طریقی عقلایی جهت استکشاف حکم در موارد مشابه به‌شمار آورد. زیرا حتی در قوانین وضعی بشری نیز نسبت به کاربرد آن توسط عقلا، قطعی وجود ندارد تا چه رسد به کاربردش در کشف قوانین الهی که در آن‌ها نمی‌توان نسبت به علل، معرفت پیدا کرد و در نتیجه، حکم آن را به موارد مشابه سرایت داد. روایاتی هم که در مورد منع از قیاس از سوی ائمه اطهار صادر شده، به لحاظ رواج این پدیده در آن عصر است. (ربانی، بی تا، ۲۸۰). صاحب فصول درباره قیاس بر این دیدگاه است که امامیه بر عدم حجیت قیاس اتفاق دارد، مگر ابن جنید؛ زیرا وی بر اساس آنچه از او نقل شده، در ابتدا قائل به حجیت قیاس بوده و سپس از این اعتقادش بازگشته است. به هر حال، بطلان آن در زمان ما نزد اهل علم از ضروریات مذهب به‌شمار می‌رود.

اما ظاهراً هیچ دلیلی مانند سایر نسبت‌های مطرح شده برای این ادعا نیز وجود ندارد. تا آنجا که آیت‌الله سیستانی در مقام پاسخ به ایشان می‌فرماید: «آنچه مؤلف فصول در مورد رجوع ابن جنید از اعتقادش به قیاس بیان کرده، ما هیچ دلیلی برای آن نیافته‌ایم.» (ربانی، مباحث الحجج، ۲۸۰).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هشتم
پاییز ۱۳۹۶

۷۴

هـ: بررسی علل موهم اخذ به قیاس از منظر آیت‌الله سیستانی

به هر حال، می‌توان احتمالات فراوانی را برای یافتن منشأ این نسبت بیان کرد که به مهم‌ترین موارد اشاره می‌شود:

۱- گمانه‌زنی:

چه بسا منشأ آن روایاتی باشد که قمی‌ها در کتبی مانند بصائر الدرجات نقل کرده‌اند. از جمله:

«کان علی عليه السلام إذا ورد علیه أمر ما نزل به کتاب و لا سة قال: رجم فأصاب، قال أبو جعفر و هی من المعضلات».

در این باب از کتاب، یعنی باب معضلات شش روایت وجود دارد که سند آن‌ها

به «عبدالرحیم القصیر» می‌رسد و کسی جز «محدث نوری» او را توثیق نکرده است. معنای «رجم» در این روایات و امثال آن، براساس آنچه در کتب لغت وجود دارد، همان سخن گفتن با حدس و گمان است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱۶/۶).

چه بسا به سبب این روایات، برخی از قمی‌ها و ابن جنید به قیاس پرداخته‌اند. اما علامه مجلسی ذیل این روایت فرموده است که امکان دارد مقصود از رجم، الهام از جانب خداوند بوده باشد. همچنان که برخی از روایات بصائر هم بر آن دلالت دارند (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۱۷۷/۲).

پس این حتی روایات با فرض صحتشان به الهام الهی تأویل می‌گردند و بعید است که چنین اخباری منشأ گرویدن ابن جنید به قیاس باشند. گرچه این احتمال در حق قمی‌ها ناممکن نیست، زیرا خودشان آن روایات را نقل کرده‌اند (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۹۰-۱۸۹).

۲- حق کتمان در پرتورویات تفویض

طبق مفاد این اخبار، امر در نشر و کتمان احکام به جهت تشخیص مصلحتی که روا می‌دارند، به ائمه واگذار شده است. این امر همواره به منزله یکی از ریشه‌های اختلاف حدیثی به‌شمار می‌آمده است. بر این اساس مصلحت بیان و عدم بیان به نظر ایشان موکول شده است. بنابراین، معتقدان به آن هم متهم به قیاس می‌شده‌اند.

۳- حق تشریح حکم ولایی ائمه:

احتمال دارد که منشأ این گرایش، روایاتی باشد که بر حق تشریح امامان در برخی از احکام و به سبب مصالح متغیر دلالت می‌کند. پس در حقیقت، به سبب آنکه ایشان ولایت امر را بر عهده دارند، حق تشریح به نظر ایشان تفویض شده است. (برای مشاهده توضیحات در این زمینه ن. ک: هاشمی، سید هاشم، جزوه علل اختلاف الحدیث (تقریرات دروس آیت الله سیستانی، نسخه قدیم)، بی تا، ۴۲)

همچنان که امام علی علیه السلام در عهدنامه‌ای که به سوی مالک اشتر روانه داشت او را به قیمت گذاری کالاها و امثال آن دستور داد که این مورد از امور ولایی به‌شمار می‌رود.

آنچه در مورد کفاره حیض وارد شده نیز، چه بسا از این قبیل باشد. به بیانی دیگر، شاید اختلاف روایات در باب کفاره حیض به جهت آن است که کفاره و قوانین جزایی به نظر ایشان موکول شده است و ایشان در مورد شخصی به یک دینار و در مورد شخصی دیگر به نیم دینار و برای دیگری به ربع دینار حکم کرده‌اند. بر این مورد نیز می‌توان «رای» اطلاق نمود که چه بسا این جنید نیز به سبب همین روایات، به جریان بحث متمایل شده است. (ربانی، بی‌تا، مباحث الحجج، ۲۸۷)

اما برخی روایات دیگر را نیز می‌توان به عنوان منشأ گرایش او به قیاس محتمل دانست:

۴- اخذ به شواهد با اذن امامان علیهم‌السلام:

برخی روایات که بر لزوم اخذ به شواهد کتاب و سنت دلالت دارند، می‌تواند مورد استشهاد قرار گیرند، به عنوان مثال در برخی از این اخبار اینچنین آمده است: «فَقَسَهُ عَلِيٌّ كِتَابَ اللَّهِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۳۵۷/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۸۷/۱۸).

امکان دارد این گونه تخیل شود که این روایات، دلالت بر اعتبار قیاس می‌کنند، حال آنکه واضح است مدلولشان تنها موافقتِ روحی اخبار و روایات با کتاب است نه قیاسِ مُصطلح.^۱ (هاشمی، سیدهاشم، بی‌تا، ۲۷۲؛ به نقل از: ربانی، بی‌تا، مباحث الحجج، ۲۸۷).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هشتم
پاییز ۱۳۹۶

۷۶

۵- عملکرد امامان علیهم‌السلام در اخذ به شواهد:

برخی از روایات بیان می‌کنند که امام برای بیان حکمی به وجود حکمی در مورد

۱. این توهم مسلماً صحیح نیست زیرا اخذ شاهد غیر از قیاس است اگرچه نزدیک به یکدیگر می‌باشند لکن متفاوت هستند گاهی فقها از مجموع آیات و سنت اهدافی را استفاده می‌نمایند و لذا ممکن است روایتی وارد گردیده باشد که با آن اهداف سازگار نباشد در اینصورت است که امر شده به عدم اخذ و این غیر از قیاس است قیاس اینست که ما از حکمی در ارتباط با موضوعی دلیلی ظنی را استفاده نماییم و همان دلیل را به مورد دیگر سرایت دهیم.

مثال عرفی: فرض کنید شخصی با بزرگی در ارتباط است و در این ارتباط به حالات و روحیات آن بزرگ اشراف پیدا کرده است. در اینجا اگر کسی مطلبی را از آن بزرگ نقل کند و این شخص مرتبط، تقنن پیدا نماید که این مطلب با روحیات و اهداف آن شخص بزرگ، سازگار نیست؛ در انتساب این قول به آن بزرگ شک می‌نماید. اخذ به شواهد هم در ارتباط با همین مسئله است. یعنی تشخیص اهداف و عرضه روایات به این اهداف. و این غیر از قیاس در محل بحث است.

مشابه استشهاد داشته‌اند. حال ممکن است فردی بی اطلاع خیال کند که این از باب استدلال است، اما همان‌طور که گفته شد این استشهاد از باب اخذ به شواهد کتاب و سنت است. مانند: روایتی که در کافی آمده است (کلینی، ۱۳۶۹ش، ۶۰/۱). در این روایت، امام باقر علیه السلام به حاضران می‌فرماید که در مورد هر آنچه می‌گوییم، این‌گونه پرسید که در کجای کتاب خدا چنین چیزی آمده است؟ آنگاه به سه پرسش یکی از سؤال‌کنندگان با توجه به حکم مشابه در آن‌ها در سه آیه از قرآن کریم، پاسخ می‌دهد.

۶- وجود اخبار موهم اعتبار قیاس در عرض ادله اربعه

احتمال دیگر، روایاتی است که بر اعتبار قیاس در عرض کتاب و سنت دلالت می‌کنند، مانند آنچه در مقدمه «جامع الأحادیث» به نقل از سه منبع دیگر آمده است: ا. مجموعه شهید محمد بن مکی به نقل از کتاب استدراک برخی از قُدما.

ب. اختصاص منسوب به شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق، ۵۸).

ت. تُحْفُ الْعُقُولِ (أو قیاس تعرف العقول عدله) تا آخر خبر (حرّانی، ۱۴۰۴ق، ۴۰۷).

ث. این روایت گرچه با طریقی صحیح به دست ما نرسیده است، اما شاید همین خبر و امثال آن بوده که ابن جنید از آن تَوْهَم حَجِّیت قیاس را استنباط کرده است. گرچه به نظر می‌رسد که مقصود از قیاس با این اوصاف، همان قانون فطری است که خداوند متعال در وجود هر کسی به ودیعت نهاده است (ربانی، حجیة خبر الواحد فی تقریرات الأبحاث السید السیستانی، ۲۵).

به هر حال به نظر می‌رسد که شکی در اینکه عمل به قیاس و رأی (به معنای امروزی آن) ممنوع است، وجود ندارد. اما فهم ثابتی نسبت به حدود و ثغور آن وجود ندارد و در این زمینه برداشت‌هایی متفاوت وجود دارد. بهترین شاهد بر این امر، همین وجود نسبتی است که در مورد جماعتی از قدمای امامیه گفته شده و این نسبت گرچه در تمامی مواردش صحیح نیست، اما در حَقّ برخی از ایشان ثابت است. به دیگر بیان، به نظر می‌رسد که علمای ما در تعیین حدود و ثغور آن دچار افراط و تفریط شده‌اند و به نظر ما، حتی برخی از آن‌ها در انواع غیر جایز آن، قیاس را جایز دانسته‌اند و برخی دیگر، مواردی را که نمی‌توان بر آن‌ها قیاس ممنوع نام نهاد، وارد این مفهوم کرده‌اند و

بررسی نگره
نسبت دادن قیاس به
ابن جنید

به همین جهت است که برخی از اخباریان، جماعت معتدل از فقها یا همان اصولیان را به استفاده از قیاس و رأی متهم کرده‌اند (ربانی، مباحث الحجج، ۲۸۸). در مورد سه دسته از روایات یادشده لازم به ذکر است که به لحاظ سندی، هر سه دسته مخدوش‌اند؛ زیرا نسبت کتاب اختصاص به شیخ مفید، مخدوش است و سند روایت تحف العقول نیز مرسل است و به لحاظ مضمونی هم روایات محکمی وجود دارد که ناهی از عمل به قیاس در عرض کتاب و سنت است و حتی با فرض صدور آن‌ها از زبان معصوم علیه السلام هم شامل قیاسی که امثال ابوحنیفه و... انجام می‌دادند، نمی‌گردد. بلکه شاید مراد حضرت، احکام عقلیه روشنی است که در مرتبه معلولات احکام، یا در مرحله اطاعت و عصیان و امثال آن باشد و یا اینکه قیاس منصوص العله مراد آن‌ها بوده و از آن تعبیر به قیاس شده است. به هر حال حجیت قیاس مستنبط العله را که محل بحث است نمی‌توان از این روایت، استفاده نمود.

از سوی دیگر، این نکته بسیار قابل توجه است که کسانی که متهم به قیاس شده‌اند آثارشان به گونه‌ای است که گویا خودشان به آنچه به آن نسبت داده می‌شدند موافق نبوده‌اند. به عنوان مثال: فضل بن شاذان که نسبت قیاس به وی توسط سید مرتضی و شیخ صدوق بیان شد خود در کتاب «الایضاح» بر فقیهان اهل سنت به جهت دوری از کتاب و سنت و پیروی از قیاس خرده می‌گیرد (ابن شاذان، ۱۴۰۲ق، ۲۴۳).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هشتم
پاییز ۱۳۹۶

۷۸

۷- توهّم اذن امام و مقایسه با آموختن کلام

این گروه گمان می‌کردند، قیاس همانند پرداختن به علم کلام است. پس همان‌طور که ائمه علیهم السلام برخی را به جهت عدم صلاحیت از دنبال کردن این علم منع می‌کرده‌اند و به برخی دیگر اجازه می‌داده‌اند، قیاس نیز همین‌گونه بوده است. بنابراین، قیاس جایز نبوده، مگر آنکه امام بنابر تشخیص مصالح، به کسانی اجازه به کارگیری آن را بدهد (کشّی، ۱۳۴۸ش، ۱۷۰).

شاهد آنچه ذکر شد، روایتی است که طبق مفاد آن محمد بن حکیم از امام معصوم علیه السلام برای عمل به قیاس، کسب اجازه کرده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱/۳۰۲؛ در منبع دیگری از قول خود محمد بن حکیم آمده که سؤالش تنها به جهت کسب اجازه

برای انجام قیاس بوده است. (به همین منظور، ر.ک: کلینی، ۱۳۶۹ش، ۱/۵۶).
در مقدمه کتاب کافی نیز عبارتی وجود دارد که نزدیک به همین مضمون می باشد:
«إعلم یا أخی ارشدک الله أنه لا یسع أحداً تميز شیء مما اختلفت فیہ الروایة عن
العلماء برأیه إلا علی ما أطلقه العالم» (کلینی، ۱۳۶۹ش، ۱/۸). روایت اعراب گذاری
دقیق گردد.

ای برادر! خداوند هدایت کند. بدان که برای کسی روا نباشد تا با نظر خود،
روایت های مختلفی که از امامان علیهم السلام رسیده است، تشخیص دهد، مگر به دستور خود
امام علیه السلام.

۸- ترجیح به اماره قوی تر

برخی ترجیح به اماره قوی تر هنگام تعارض را از موارد عمل به رأی به شمار
آورده اند؛ زیرا آن را مصداق استصلاح می دانند که عامه به وسیله عقل به کشف
قوی ترین دلیل می پردازند و این از منظر شیعه، پذیرفته نیست. بنابراین عمل به رأی
ممنوع است، مگر در مواردی که اجازه وجود داشته باشد. در این صورت عمل به رأی
دو قسم خواهد داشت:

دسته ای که اجازه استفاده از آن را به ما داده اند (قیاس تعرف العقول عدله) و
دسته ای دیگر، این اجازه را نداده اند و ممنوع کرده اند.

۱. آیت الله مروارید از شاگردان آیت الله سیستانی در این مورد معتقد است:

اخذ به مرجحات در باب تراحم که توهم می شود از باب استصلاح است (استنباط مصلحت که از جمله موارد آن اخذ به
اهم است و تفسیر آن به اینکه این ملاک در نزد شارع هم اهم است). غزالی مثالی را برای استصلاح ذکر می کند: انا الکفار
إذا..... بجماعه المسلمین

اگر کفار مسلمانان را سپر قرار دهند و بعد از این طریق بخواهند حمله کنند. اینجا گفته شده اشکالی ندارد مسلمانان حمله
کنند زیرا اگر چنین نکنند اصل اسلام به خطر خواهد افتاد.

مثلا در باب تکلیف اهم که اگر ما تشخیص مورد اهم را دادیم و یقین داریم در نزد شارع هم مسئله به همین ترتیب است.
مثلا حفظ نفس محترم لا اشکال که در نزد شارع مهم تر است از تصرف در مال غیر و کسی در آن شک ندارد حال اگر
این دو تکلیف با یکدیگر تراحم کردند، کدام مقدم خواهد شد راههایی دارد که در برگشت آن به تمسک به آن چیزی
است که در شرع ثابت است. مثلا با وجود امر اهم شخص نمی تواند تکلیف مهم را انجام دهد و برای او غیر مقدور خواهد
بود. ولذا تکلیف از او برداشته می شود. ما من شیء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر الیه. که این شخص تصرفش در دار
غصبی اضطرار است. بنابراین بازگشت مسئله به ادله شرعی خواهد بود. یا بگوئیم از باب حکم عقل است که وقتی شخص
تشخیص داد امری مقدم است این حکم عقل حجت است و باعث می گردد که معذور باشد و عقاب نگردد. این مورد هم
از موارد موهمه به قیاس است (درس آیت الله شیخ مهدی مروارید، ۱۳۹۱/۲/۲۱).

۹- قیاس باطل: ردّ سنت قطعیّه

ممکن است این چنین گفته شود که قیاس در صورتی که موجب ردّ سنت قطعیّه شود، ممنوع است. روایات فراوانی هم وجود دارد که بر این امر دلالت می‌نماید که استشهاد امام در این روایات، به قیاس ابلیس و ردّ نصّ قطعیّ توسط او با قیاس است: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (اعراف، ۱۲) و فرمایش امام علیه السلام: «يَا أَبَانَ السَّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ» و این‌ها تنها در مورد ردّ سنت قطعیّ با قیاس است. توضیح آنکه این روایات دلالت می‌کند بر اینکه حکمی که قطعاً از مولا صادر گردیده اگر با قیاس مخالف باشد ردّ آن جایز نیست. به عنوان مثال: راوی، حکم را از امام شنیده اما احساس می‌کند با قیاس مخالف است، لذا تردید می‌کند و چه بسا گمان می‌کند که این حکم، لازم‌الاتباع نیست. چون تصور کرده که ملاک ندارد، زیرا مخالف با قیاس است.

به دیگر بیان، این دسته از روایات به دنبال آن هستند که بگویند در مواردی که حکمی قطعیّ از مولا صادر شد، دیگر فکر مکلفین و قیاس آن‌ها جایگاهی نخواهد داشت.

بعید نیست که روایت ابان بن تغلب از همین قبیل باشد؛ چرا که بعد از اینکه حضرت فرمودند: در دو انگشت بیست شتر، در سه انگشت، سی و در چهار انگشت به بیست شتر بازگشت کردند، او گفت: ما این را می‌شنیدیم و می‌گفتیم: این از شیطان است (کلینی، ۱۳۶۹ ش، ۱/۲۹۹-۳۰۰) و گویا می‌خواست که مطلب را نپذیرد؛ چون آن را مخالف با قیاس می‌دید. پس بخشی از روایات ناهی از قیاس تنها از عمل به آن در مقابل سنت یا تکلیف قطعیّ نهی کرده‌اند. ظاهر روایت امام کاظم علیه السلام در اصول کافی نیز به همین نکته اشاره دارد:

«عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عَ عَنِ الْقِيَاسِ فَقَالَ مَا لَكُمْ وَالْقِيَاسُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَكَيْفَ حَرَّمَ.» (کلینی، ۱۳۶۹ ش، ۱/۵۷).

امام علیه السلام در این روایت می‌فرماید: شما را با قیاس چکار است؟ شایسته نیست از خداوند در مورد علت حلال و حرام کردنش سؤال شود. گویا امام می‌خواهد بفرماید،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هشتم

پاییز ۱۳۹۶

۸۰

شما باید به وظیفه‌تان عمل کنید (این شاید نشان‌دهنده آن باشد که آن‌ها هر خبری را که می‌شنیدند، با قیاس می‌سنجیدند).

۱۰- گسترش دامنه قیاس توسط اخباریان

نکته دیگر آن است که آن‌ها که دایره قیاس را گسترانیده‌اند، اغلب همان اخباریان هستند و اموری را که قیاس نیست در آن وارد ساخته‌اند، از جمله:

الف) اعمال نظر و رأی در نص شرعی اعم از کتاب و سنت. اگر نزد همگان واضح نباشد و فهمش متوقف بر تفکر و تعمق باشد. چه دقت در مفردات لغوی آن یا به لحاظ جملات یا به جهت هیئت ترکیبیه. پس هر فتوایی که متوقف بر دقت بوده است، از سوی آنان تعبیر به رأی می‌شده، درحالی که کتاب و سنت ما را به تدبیر و تعمق امر کرده‌اند و شیخ طوسی^ع نیز در ابتدای کتاب مبسوط از این دسته شکایت کرده است. شاید ابن جنید نیز به واسطه همین دقت‌ها رمی به قیاس شده باشد.

ب) تفریع فروع بر اصول و به عبارت دیگر، تطبیق کبریات بر صغریات: به‌ویژه هرگاه تطبیق خفی بوده و به حسن کیفیت استنباط وابسته است. شاهد این مورد هم همان شکایت بالا توسط مرحوم شیخ است.

۸۱ به بیان دیگر، قسمی از مباحث اصولی است که گاهی باعث می‌شود اخباریان به اصولیان انتقاد نمایند. مانند: استنباط حکمی به تطبیق در اعتبارات قانونی که مجتهدان دارند، حقیقت احکام وضعی و تکلیفی، اوامر مولوی و ارشادی و تفکیک میان آن‌ها. مثلاً شارع به صیغه امر مطلبی را می‌فرماید، لکن فقیهان، شرطیت و جزئیت را استظهار می‌نمایند. در نتیجه، خود این استظهارات موهم، عمل به رأی است، حال آنکه حقیقتاً چنین نیست.

عامه نیز برخی از تفریعات را جزو رأی به‌شمار آورده‌اند. در قاعده لا ضرر می‌گوییم هر حکمی که از آن ضرر یا مسبب ضرری لازم آید مرفوع است؛ زیرا این کبری کلی بوده و بر صغریات قابل انطباق می‌شود. عامه همچنین اعتقادی مانند ما دارند؛ با این تفاوت که آن را از باب تطبیق کبری بر صغری نمی‌دانند؛ بلکه از باب استصلاح بوده که خود از فروع عمل به رأی است (حکیم، ۱۳۹۴ش، ۳۷۲). بنابراین ممکن است

گمان شود که شیعه نیز از جهت استصلاح به این اعتقاد تمایل یافته است.

۱۱- اخذ به علت منصوصه

احتمال بعدی در مورد عملکرد ابن جنید، اخذ به علت منصوصه است. قیاس بودن یا نبودن این امر خود نیز مورد اختلاف است. اگر کسی معتقد باشد که نمی‌توان به آن قیاس گفت و طبق آن نیز فتوا داد، بنابراین کسانی که آن را قیاس می‌دانند، گمان خواهند برد که این فتوا برآیند عمل به قیاس بوده است. از جمله کسانی که آن را قیاس به‌شمار آورده‌اند می‌توان به سید مرتضی در الذریعة اشاره کرد (سید مرتضی، ۱۳۸۴ ش، ۶۸۳/۲).

در مواردی که علت منصوص است؛ اگر علت از قبیل واسطه در عروض باشد، این در حقیقت علت به‌شمار نمی‌آید بلکه خود موضوع است. همچنان که ممکن است گفته شود: «لا تشرب الخمر فإنه مسکر» در این موارد نمی‌توان حکم را به موضوع مشابه سرایت داد. اما اگر علت از قبیل واسطه در ثبوت باشد، مانند آنکه گفته شود: «لا تشرب الخمر لإسکاره» به‌نظر می‌رسد بتوان حکم را به موضوعات مشابه نیز سرایت داد که این استظهار از دلیل است و نمی‌توان نام قیاس بر آن گذاشت.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هشتم
پاییز ۱۳۹۶

۸۲

۱۲- قیاس اولویت

این مورد هم اختلافی است که آیا می‌توان به آن قیاس گفت یا خیر؟ مانند آیه شریفه: ﴿فَلَا تَقْلُ لَهُمَا آتٍ﴾ (اسراء، ۲۳).

بی‌شک این جمله، بر اساس رعایت اولویت، بر عدم جواز کتک زدن پدر و مادر و مواردی از این قبیل دلالت دارد.

به‌نظر می‌رسد قول خداوند در این آیه شریفه یا به حسب فهم عرفی کنایه به‌شمار می‌آید و یا به دلالت لفظی التزامی بر تعمیم دلالت می‌نماید. در هر صورت این آیه، خارج از قیاس مصطلح است. مانند: «لا تعطه حبة أو لا تتكلم معه بكلمة».

بنابراین بطلان این توهم واضح است، زیرا ممکن است گفته شود اصلاً این کلام تعبیری است کنایی که در این صورت دیگر مطلب ربطی به قیاس ندارد؛ زیرا خود

الفاظ کنایی باری از معنا را به همراه دارند که قابل استظهارند.
ممکن است گفته شود؛ این عبارت دارای مدلولی التزامی است که ضرب نیز حرام است و کلام ظهور در آن لازمه دارد. در هر دو فرض، کلام خارج از بحث قیاس است؛ زیرا در مقام استظهار عمومیت موضوع است، نه کشف علت و سرایت آن به موارد دیگر.

۱۳- بیان حکم ارشادی

احتمال دیگر، دقت و ریزی در فرق نهادن میان اقسام احکام از اوامر و نواهی است که احکام بر آن‌ها مترتب می‌گردد. مانند: فرق میان اوامر و نواهی از این جهت که این‌ها گاهی مولوی و گاه ارشادی‌اند. ارشادی هم گاه مرشد به آن است که آثار عقلایی مورد نظر بر آن مترتب نمی‌گردد. مانند: نهی از بیع غَرَر یا امر به طلاق در آیه شریفه ﴿طَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ (طلاق، ۱).

گاهی نیز مرشد به عدم تطبیق متعلق حکم بر مصداق است، یعنی اگر بخواهد چیزی بگوید تا ذمه او را خالی نماید مثل اینکه گفته می‌شود: «لا تصل فیما لایؤکل لحمه» این نهی در ظاهر، به نماز خواندن در پوست حیوان حرام گوشت توجه دارد، اما در واقع، به مانعیت آن از صحت نماز اشاره دارد.

فرق میان آن دو نیازمند دقت است. گفته شده اگر چیزی را به انگیزه ترتب آثار تکوینی بر آن انجام دهد و فساد هم منوط به نظر شارع نباشد و نتواند سلب شود، این امر و یا نهی، مولوی است. مانند: «لا تشرب الخمر». این به آن معناست که شراب ننوش زیرا اگر بنوشی عقوبت می‌شوی. همچنین قابل ذکر است که حکم جزایی در حکم مولوی نهفته است (ن. ک: الهی خراسانی، علی، ۱۳۹۵، ۸۹، ۱۶۲-۱۵۱).

۱۴- الغای خصوصیت

استنباط موضوع حکم از روایات وارده در وقایع خاص و مقام افتا است که فقیه در این موارد الغای خصوصیت می‌کند. اما ممکن است این توهم پیش بیاید که این نوعی از قیاس است.

بررسی نگره
نسبت دادن قیاس به
این جنید

در روایات ما، در بسیاری از موارد در مقام افتا و استفتاء سائل حکم موردی را سؤال می‌کند، ولی امام علیه السلام در مقام جواب، حکم کلی را می‌فرماید. در نتیجه واضح است که مورد از صغریات قضیه به‌شمار خواهد رفت.

بنابراین، گاهی جواب حکم کلی است، یعنی با وجود آنکه پرسش فرد سؤال‌کننده از خصوصیات بوده، اما تنها به کبری اکتفا شده است. در چنین مواردی، مانند موارد حکم کلی است و مورد مخصّص به‌شمار نمی‌آید، این امر مساوی با قیاس مردود نزد شیعه نیست. مانند: «لا تنقض الیقین بالشک» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱/۱۷۵-۱۷۴). در روایتی دیگر، فردی از امام سؤال می‌کند که: «چشمم را درمان کرده‌ام و اکنون قادر بر سجده کردن نیستم». امام بیان داشتند: «هرطور می‌توانی سجده کن» و پس از آن حکم کلی را فرمودند. گاهی هم امام فقط حکم کلی را بیان می‌کند؛ در این موارد اشکالی برای استفاده از حکم کلی و سرایت دادن حکم به موارد دیگر نیست.

اما اگر حکم کلی نباشد، مثل اینکه امام بفرماید: «با اشاره سر، سجده کن»، اگر این مسئله در ارتباط با رکوع اتفاق افتاد آیا می‌توان استفاده حکم کلی را نمود؟ ممکن است فقیه استظهار کند که سجده خصوصیتی نداشته و میزان اضطراب ملاک بوده، لذا حکم را به رکوع هم سرایت می‌دهد. پس فقیه با توجه به ذوق فقاهت و تسلّط به روایات و مناسبت احکام و موضوعات استظهار می‌کند که حکم در هر دو مورد یکی است (چون مناط واحد است). لذا این مورد، از باب قیاس نیست.

۱۵- موافقت روحی با کتاب و سنت:

احتمال بعدی آن است که قدما روایات را با کتاب و سنت مقایسه و مورد سنجش قرار می‌داده‌اند. برخی از ایشان آن را «اخذ به سنت و شواهد کتاب» نامیده‌اند. همچون کلینی که بابتی را به این موضوع اختصاص داده است. (باب الأخذ بالسنة و شواهد الكتاب) گرچه شیخ مفید از آن به قیاس تعبیر کرده که به معنای آن است که اخبار ظنی الصدور می‌بایست این گونه مورد ارزیابی قرار گیرند که آیا با کتاب و سنت قطعی سازگارند یا خیر؟

بر همین مبنا بسیاری از روایات را به دلیل عدم موافقت با کتاب و سنت کنار می گذاشتند.

به همین جهت برخی از معاصرینشان نیز آن‌ها را انکار کرده‌اند. مانند عبارتی که محقق حلّی در معارج از شیخ مفید، مبنی بر شروط قبول خبر واحد نقل کرده و بر اساس آن شیخ مفید، یکی از این شروط قبول خبر واحد را این گونه معرفی می نماید: «أو شاهدا من العقل» (محقق حلّی، ۱۴۰۳ق، ۱۸۷). حال آنکه مراد شیخ از «شاهدا من العقل»، احکام عقلی فطری است.

نکته جالب آنکه شیخ مفید، شرط دیگری را معرفی نموده و طبق آن، یکی از شروط، موافقت با قیاس است: «أو حاکماً من القیاس». حداقل دلالتی که این عبارت بیان می نماید آن است که مسلماً قیاس معنای واحد و مورد اتفافی نداشته و گرنه شیخ مفید، خود یکی از مخالفان استفاده از قیاس به معنای کاربرد آن در فقه عامه است (همان‌طور که توضیح آن گذشت).

پس مراد شیخ از «أو حاکماً من القیاس» مطابقت با کتاب و سنت است. زیرا در الفاظ روایات، عرض و اخذ به شواهد کتاب و سنت نیز لفظ قیاس بکار رفته است (برای نمونه، ن. ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۸/۸۷).

اما از آنجا که این عبارت برای محقق واضح نبوده، این چنین نوشته است: «اگر منظور شیخ از قیاس برهان باشد اشکالی وارد نخواهد بود، اما اگر منظورش قیاس باشد، محل اشکال است» (محقق حلّی، ۱۴۰۳ق، ۱۸۷).

بنابراین ممکن است بسیاری عدم موافقت روایاتی که این شرط را نداشته باشد، جزو قیاس ممنوع و رأی به شمار آورند.

توضیح این نظریه و پرداختن به آن خود نیازمند تدوین مقاله‌ای دیگری است، اما می توان اشاره داشت که این امر میان فقیهان متقدم رایج بوده (ن. ک: ربانی، مباحث الحجج، بی تا، ۲۰ و ۳۶؛ سیستانی، ۱۴۱۴ق، ۲۱۳؛ قطیفی، ۱۴۱۴ق، ۱۱، ۲۵-۲۴) گرچه در استنباطات جدید چندان مورد توجه قرار نمی گیرد. حال آنکه می تواند در بسیاری از مسایل جدید کار گشا باشد (برای مشاهده بیشتر ن. ک: الهی خراسانی- تمدن، نقش یابی عدالت در اجتهاد فقهی در پرتوی بررسی چالش حکمت‌انگاری

عدالت در خطابات قرآنی، فصلنامه علمی پژوهشی کاوشی نو در فقه، ۸۷/۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵).

آیت‌الله سیستانی تصریح دارند که نباید آنچه ابن جنید انجام می‌داده را قیاس نامید. بلکه او معتقد به «نقد داخلی اخبار» بوده است؛ به‌دیگر سخن، چه‌بسا ابن جنید و افرادی همچون یونس بن عبدالرحمان، جزو دسته‌ای بوده‌اند که در قبول خبر سخت‌گیر بوده‌اند و آن‌ها را با محکومات کتاب و سنت می‌سنجیده‌اند. جمله شیخ مفید که محقق حلّی آن را نقل نموده نیز بهترین گواه بر این مدعاست؛ افزون بر آنکه، تصوّر عمل به قیاس در حق این بزرگان بسیار دشوارست (قطیفی، ۱۴۱۴ق، ۱۲).

و: نتیجه‌گیری

بنابراین پژوهش، نسبت قیاس به ابن جنید تنها ناشی از یک اختلاف روشی بوده که جریان هم عصر با او، خصوصاً حدیث‌گرایان آن را بر نمی‌تابیده‌اند. همچنین بررسی نسبت‌ها نشان داد که عمدتاً خالی از بیان نمونه بوده و در این مورد ادعاهای کلی مطرح شده است. حال آنکه طبق احتمالات و علل بیان شده از جانب آیت‌الله سیستانی آنچه موجب این امر شده است، چه‌بسا تشابهی اسمی بوده است. حداقل آن است که با وجود تمامی این احتمالات مختلف، نسبت دادن قیاس مصطلح در اصول فقه اهل سنت به او بسیار دشوار است.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هشتم
پاییز ۱۳۹۶

۸۶

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۴۱۳ق، کفایة الأصول (با حواشی مشکینی)، قم: انتشارات لقمان.
۲. آمدی، علی بن محمد، ۱۴۰۵ق، الإحکام فی أصول الأحکام، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن بابویه قمی، ۱۳۵۷ش، التوحید، قم: چاپ: هاشم حسینی طهرانی.
۴. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی بن الحسین، ۱۳۷۷ق، من لایحضره الفقیه (به کوشش: حسن موسی خراسان)، نجف: دار الکتب الإسلامیة.
۵. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، ۱۹۸۵م، الإحکام فی أصول الأحکام (تحقیق أحمد محمد شاکر)، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.

۶. ابن حزم، ۱۳۷۹ق، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل (تحقيق سعيد الأفغاني)، دمشق: مطبعة جامعة دمشق.
۷. ابن شاذان، فضل، ۱۴۰۲ق، الايضاح (به كوشش: جلال الدين محدث ارموی)، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۰ق، كشف المحجة لثمره المهجة، نجف: منشورات المطبعة الحيدرية.
۹. ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر.
۱۰. اردبیلی، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، بيروت: دار الأضواء.
۱۱. الهی خراسانی، علی، ۱۳۹۵ش، نظریه اعتبار قانونی در گذار از شخصیت گرای (در پرتو اندیشه آیت الله العظمی سیستانی)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی، ۱۳۶۳ش، الرجال (معروف به الفوائد الرجالية - تحقیق حسین و محمد صادق بحر العلوم)، تهران: مكتبة الصادق عليه السلام.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد، ۱۳۵۹ش، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۱۴. پاکتچی، احمد و گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۷۳ش، دایرة المعارف بزرگ اسلامی (مدخل اجتهاد)، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۵. تمدن، حمیدرضا؛ الهی خراسانی، علی، نقش یابی عدالت در اجتهاد فقهی در پرتوی بررسی چالش حکمت انگاری عدالت در خطابات قرآنی، مجله علمی پژوهشی کاوشی نو در فقه، دوره ۲۳، شماره ۸۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵.
۱۶. حائری اصفهانی، محمد حسین، ۱۳۶۳ش، الفصول الغرابة فی الاصول الفقهية، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية.
۱۷. حرّانی، ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
۱۸. حرّعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشيعة، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۹. حکیم، محمد تقی، ۱۳۹۴ش، الاصول العامة للفقہ المقارن، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب.
۲۰. حلّی، ابن ادريس، ۱۴۱۰ق، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

بررسی نگره
نسبت دادن قیاس به
ابن جنید

۲۱. ربانی، سید محمد علی، حجة الخبر الواحد (تقیرا لدروس آية الله العظمى السيد علی الحسينى السيستانی)، رهیاب: /۱۶۹۶۳۰/fa.shafaqna.com/news/
۲۲. ربانی، سید محمد علی، مباحث الحجج (تقیرا لدروس آية الله العظمى السيد علی الحسينى السيستانی)، رهیاب: www.taghrirat.net/
۲۳. سیدمرتضی، علی، ۱۳۸۴ش، الذریعة الى اصول الشریعة (به كوشش ابوالقاسم گرجی)، تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. سیدمرتضی، علی، ۱۴۱۵ق، الانتصار فی انفرادات الامامیه، قم: جماعة المدرسين بالحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۵. سیستانی، سید علی حسینی، ۱۴۱۴ق، قاعدة لا ضرر و لا ضرار (للسیستانی)، قم: دفتر آية الله سیستانی.
۲۶. شوشتری، محمد تقی، ۱۴۱۰ق، قاموس الرجال، قم: جامعه مدرسین حوزة علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، بصائر الدرجات، تهران: منشورات الأعلمی.
۲۸. طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، الاحتجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۳ق، عدّة الأصول (به كوشش محمد مهدی نجف)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، الفهرست (به كوشش محمد صادق بحر العلوم)، نجف: کتابخانه مرتضویه.
۳۱. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلاتر)، قم: کتابفروشی داوری.
۳۲. عاملی، شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.
۳۳. علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ایضاح الاشتباه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزة علمیه قم.
۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ۱۳۸۷ق، رجال العلامة = خلاصة الأوقال (یک جلدی)، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة.
۳۵. علم الهدی، علی بن الحسین، بی تا، رسائل الشریف المرتضی (به كوشش مهدی رجایی زیر نظر احمد حسینی اشکوری)، قم: دار القرآن الکریم.
۳۶. غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۵۶ق، المستصفی من علم الأصول، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.

جستارهای فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هشتم
پاییز ۱۳۹۶

۳۷. قطیفی، سید عدنان، ۱۴۱۴ق، الرافد فی اصول الفقه (محاضرات آية العظمی سید علی الحسینی السیستانی)، قم: دفتر آیت الله العظمی سیستانی.

۳۸. کاظمی تستری، اسد الله بن اسماعیل، بی تا، کشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع، الطبعة الحجریة.

۳۹. کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، ۱۳۴۸ش، رجال کشی، اختیار معرفة الرجال (تصحیح حسن مصطفوی)، مشهد: دانشگاه مشهد.

۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۹ش، اصول الکافی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیه.

۴۱. مجلسی اصفهانی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۱۰ق، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر.

۴۲. محقق حلّی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۳ق، معارج الأصول، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.

۴۳. محقق کرکی، علی بن حسین، ۱۳۹۶ق، رساله فی طریق استنباط الأحکام (تحقیق عبدالهادی فضلّی)، قم: مکتبة الاسلامیة الکبری.

۴۴. مدرسی طباطبایی، سید حسین، ۱۳۹۵ش، مکتب در فرآیند تکامل، تهران: نشر کویر.

۴۵. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۳ش، اصول الفقه، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۴۶. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۱ق، فقه الإمام الصادق علیه السلام، قم: مؤسسه انصاریان.

۴۷. مفید بی تا، المسائل السرویة (تحقیق عبدالحمید صائب)، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.

۴۸. مفید، ۱۴۱۳ق، الإختصاص (باتصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری)، قم: کنگره هزارة شیخ مفید.

۴۹. مفید، ۱۴۱۴ق، التذکره بأصول الفقه (تحقیق مهدی نجف)، بیروت: دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع.

۵۰. مفید، محمد بن محمد، بی تا، المسائل الصاغانیة، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.

۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶ش، أنوار الأصول (بتقریر احمد قدسی)، قم: مدرسه امام علی بن ایطالب علیه السلام.

۵۲. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ۱۳۷۸ش، قوانین الأصول، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة.

۵۳. نایینی، محمد حسین، ۱۴۱۸ق، رساله الصلاة فی المشکوک، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

۵۴. نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، الرجال (به کوشش: سید موسی شبیری زنجانی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۵۵. وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، الفوائد الحائزیه، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۵۶. —. بی تا، القیاس؛ ابطال القیاس، نسخه خطی (محل نگهداری: کتابخانه دانشگاه امام صادق علیه السلام).
۵۷. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، ۱۴۱۷ق، حاشیه مجمع الفائدة والبرهان، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
۵۸. وحید بهبهانی، ۱۴۱۰ق، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی مترجم: محمد آصف فکرت.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال سوم، شماره پیاپی هشتم
پاییز ۱۳۹۶