**ضرورت بازنگرى درمبانى و روايات قياس**

**محمدصادق يوسفى مقدم\***

چكيده: تعبد به قياس از نظر عقل منعى ندارد و نسبت دادن عدم امكان تعبد به شيعه, صحيح نيست.
تحصيل مناط در قياس از سه راه تحقيق, تنقيح و تخريج مناط ميسور است. در فقه اهل سنت مناط ظنّى معتبر است, ولى در فقه شيعه مناطى معتبر است كه قطعى باشد. از اين رو, قياس مورد قبول شيعه به برهان بازمى گردد و از ميان قياس هاى منصوص العلة, اولويت, تنقيح مناط و مستنبط العله, قياس مستنبط العله كه مناط آن ظنى است, اعتبارى ندارد. ادعاى كسانى كه با سياسى دانستن مواضع امامان معصوم(ع) در برابر قياس و يا با تفاوت گذاشتن ميان تمثيل منطقى و قياس اصولى و نيز حمل روايات منع از قياس به تنزيل نصوص بر مناط عقلى درصدد توجيه و تثبيت قياس ظنى هستند, خلاف واقع و روايات نهى از قياس است. و حتى بخش اندكى از روايات كه به قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى ناظر است, از حيث ملاك شامل قياس فقهى نيز مى شود.

**كليد واژه ها:قياس, تمثيل منطقى, مناط عقلى, مناط ظنى, مناط قطعى.**

**مقدمه**

يكى از منابع استنباط احكام شرعى و مورد اختلاف فقيهان اسلام قياس است. كه به رغم شهرت و نقش آن در حوزه استنباط, هنوز پرسش هاى بى پاسخ فراوانى درباره آن فراروى پژوهشگران قرار دارد; مانند اينكه محل نزاع فقيهان طرف دار و مخالف قياس كجاست؟ نقش مناط ظنى و قطعى در گرايش به قياس چيست؟ آيا چنان كه برخى از محققان مى گويند, فقيهان شيعه در فهم قياس موردنظر اهل سنت, دچار اشتباه شده اند؟ آيا روايات نهى از قياس ناظر به قياس فقهى است يا ناظر به تنزيل نصوص بر علل مستنبط عقلى است؟ آيا قياس اصولى و تمثيل منطقى با يكديگر متفاوت اند چنان كه برخى ادعا كرده اند, يا آنكه هر دو يكى هستند; چنان كه متكلمان و فقيهان شيعه آن را باور دارند؟ آيا نهى امامان(ع) از قياس به جهت مقاصد سياسى بوده است و اشكال علمى بر قياس نداشته اند؟ مقاله حاضر در پى تحقق اهداف ذيل است:
1. ايجاد فضاى نقد با هدف شفاف سازى مبانى فقيهان در موضوع قياس;
2. به چالش كشيدن نظريه جواز قياس ظنى, ميان برخى از محققان نوانديش;
3. تبيين و تكميل نظريه فقيهان شيعه, براساس انديشه فقهى امامان معصوم(ع) در مورد قياس;
4. بازكاوى روايات منع قياس و تبيين مقاصد اهل بيت(ع) در نهى از قياس ظنى.

**معناى لغوى و اصطلاحى قياس**

قياس در لغت به معناى اندازه گيري1 و در اصطلاح منطق, گفتارى است كه از چند قضيه فراهم آمده است و ذاتاً مستلزم گفتار ديگرى است.2
قياس از نظر اصوليان, همان تمثيل در اصطلاح منطق است كه استدلال به حال جزئى بر جزئى ديگر است.3 حاج ملاهادى سبزوارى مى گويد: (شركت دادن دو جزء را در حكم به وسيله قدر جامع بين آنها, تمثيل بنام).4 البته تمثيل داراى مراتب گوناگون است. قوى ترين تمثيل آن است كه مشتمل بر جامع باشد و از آن قوى تر, تمثيلى است كه جامع آن وجودى باشد و قوى تر از آن, تمثيلى است كه جامع, علّت حكم باشد. با اين همه هيچ يك از مراتب مذكور مفيد يقين نيستند; زيرا ممكن است علّت مفروض در همه مراتب ياد شده, تنها علت اصل باشد و نتوان آن را به فرع سرايت داد.5
بهترين و كوتاه ترين تعريف كه مقصود و اركان قياس را دربرداشته باشد و از اشكال هاى مطرح در كتب اصولى بر ساير تعاريف به دور باشد, اين است كه گفته شود: قياس, سرايت حكم اصل است به فرع, به جهت اشتراك در جامع. اصل, موضوعى است كه حكم شرعى آن با نص ثابت مى شود, و فرع, موضوعى است كه حكم آن به قياس ثابت مى گردد, و علّت مشترك, جامع آن دو است.
بنابراين اركان قياس عبارت اند از اصل يا مقيس عليه, فرع يا مقيس, حكم اصل يا اعتبار شرعى ثابت و علّت يا جامع.6
مراد از علت, امرى قراردادى و اعتبارى شرعى است. برهمين اساس, غزالى مى گويد: (و ذلك وضع من الشارع).7

**امكان تعبّد به قياس و ديدگاه ها**

فقيهان همچنان كه در مقام اثبات و عمل به قياس اختلاف نظر دارند, در مقام ثبوت و امكان تعبد به قياس نيز داراى اختلاف نظرند و ميان آنان دو ديدگاه اساسى وجود دارد: برخى معتقدند كه تعبد به قياس از نظر عقل محال است. در مقابل آنان, برخى ديگر تعبد به قياس را از نظر عقل جايز دانسته اند.8 در اين جا به صورت مختصر به بررسى ادلّه دو ديدگاه ياد شده مى پردازيم.

**الف) ادله قائلان به امكان تعبد به قياس**

1. تعبد به قياس از نظر عقل منعى ندارد; زيرا علّت در هر قياسى يا قطعى است و يا ظنى. در فرض اول بدون شبهه عقل تعبد به قياس را تجويز مى كند, بلكه مى توان مدعى شد كه عقل, انسان را ملزم مى سازد به آن قياس عمل كند. اگر علّت به صورت ظنى شناسايى شده است, قياس از امارات ظنى است و عقلا تعبّد به بسيارى از امارات ظنى را جايز دانسته و براى آن محذورى نديده اند; مانند خبر واحد, ظواهر كتاب و… . عمده ترين دليل بر حجّيت خبر واحد و حجيت ظواهر, بناى عقلاست.
2. سيدمرتضى(ره) با گشودن فصلى, براى اثبات امكان تعبد به قياس چنين استدلال مى كند:
براى شناخت حرمت نبيذ مُسكِر تفاوت نمى كند كه خداوند تصريح به حرمت هر مسكرى كند و از اين طريق, حرمت نبيذ مسكر ثابت شود, يا آنكه حرمت خمر را بيان كند و سپس علّت حرمت آن را اسكار بداند. در اين صورت علت, سبب تسرّى حكم به نبيذ مى شود. همچنين تفاوتى نمى كند كه شارع به صراحت علّت حرمت بيان دارد, يا آنكه ما را به دليلى غير از نص راهنمايى كند تا علّت را بشناسيم, يا آنكه اماره اى نصب كند تا باتوجه به آن اماره, علّت حرمت نبيذ را به دست آوريم. در همه موارد ياد شده, شارع مى تواند ما را به تبعيّت از قياس ملزم سازد; زيرا او ما را به شناخت حكم نبيذ, راهنمايى كرده است.9
در سرائر10 و عدّة الاصول نيز همين بيان آورده شده است.11
3. فقيهان شيعه عدم جواز عمل بر طبق قياس را, بر فرض حجيت مطلق ظن, توجيه مى كنند12 و اين بيانگر آن است كه آنان تعبّد به قياس را محال نمى دانند. به طور مثال, آقا ضياء(ره) مى گويد:
به فرض انسداد باب علم و حجيت مطلق ظن, هيچ راهى براى كنار گذاشتن قياس وجود ندارد, مگر آنكه گفته شود حكم عقل مبنى بر حجيت مطلق ظن, مشروط و معلّق است, به اينكه از جانب شارع ردعى و منعى نيامده باشد. در غير اين صورت, بايد به عموم نتيجه و عدم خروج قياس از حجّيت ملتزم شد.
4. كاظمى خراسانى(ره), پس از بحث درباره اينكه خردمندان, اتقان و استحكام امارات غيرعلمى را مانند علم مى دانند, مى گويد:
شارع نيز خردمندان را در عمل به آن سيره تثبيت كرده است, به جهت آنكه مقتضى براى منع عمل به امارات وجود ندارد; چنان كه مقتضى براى منع از عمل به اماره غيرعلمى قياس را ديده و از عمل به آن در امور دينى منع كرده است, با آنكه خردمندان در مقاصد دنيايى خود به قياس عمل مى كنند.13
براساس اين بيان, عقلا بر طبق قياس عمل مى كنند, الاّ اينكه شارع آنان را از به كارگيرى قياس در امور دينى منع كرده است.
از آنچه نقل شد, ثابت مى شود كه تعبد به قياس ثبوتاً مانعى ندارد و نسبت عدم امكان تعبّد به قياس به شيعه صحيح نيست.

**ب) ادله قائلان به عدم امكان تعبّد به قياس و نقد آن**

برخى معتقدند تعبّد به قياس از نظر عقل جايز نيست كه به اختصار اهم ّ ادلّه آنان مورد ارزيابى قرار مى گيرد.
1. برخى امكان تعبد به قياس را از اين رو باطل دانسته اند كه قياس عمل به ظن است و در ظن خطا و صواب راه دارد14 و چنانچه دسترسى به نص و عمل به علم ممكن باشد,15 اكتفا به قياس, اكتفا به ادنى البيانين است, و آن جايز نيست.16
اين استدلال ناتمام است; زيرا هرچند در صورت دسترسى به علم, عمل به گمان صحيح نيست. با اين حال, چنين نيست كه دسترسى به علم براى انسان همواره ممكن باشد. از اين رو, بسيارى از احكام عقلى و شرعى تابع گمان است; مانند حكم عقل به حسن تجارت, هنگام گمان به سود, و مانند حكم عقل به قبح رفتن از راهى كه گمان خطر در آن مسير است و… .
2. برخى مدعى شده اند كه عمل به قياس, اقدام به چيزى است كه داراى مفسده احتمالى است و اقدام به چيزى كه داراى مفسده احتمالى است, مانند صورت اقدام به مفسده قطعى قبيح است; پس عمل بر طبق قياس نيز قبيح است.
اين استدلال نيز ناتمام است; زيرا هنگامى عمل به قياس, اقدام بر مفسده احتمالى است كه دليل شرع بر اعتبار آن قائم نباشد و بر فرض وجود دليل شرعى بر اعتبار قياس, مانند ساير ظنون معتبر شرعى, امنيت لازم از مفسده احتمالى براى انسان به وجود مى آيد17 و لابد خود شارع مفسده احتمالى را جبران مى كند.

**مقام اثبات و عمل به قياس**

تا اينجا روشن شد كه عقل تعبد به قياس را جايز مى داند و عقلا نيز در امور زندگى خود به قياس عمل مى كنند. اكنون بايد روشن شود كه در مقام اثبات و عمل به قياس, چه ديدگاه هايى وجود دارد و ديدگاه صحيح كدام ديدگاه است؟
در جواز و عدم جواز عمل به قياس, ديدگاه هاى متفاوتى وجود دارد. برخى مانند ظاهريه عمل به قياس را به طور مطلق منع كرده اند; چنان كه ابن حزم اندلسى مى گويد: (وذهب اصحاب الظاهر الى ابطال القول بالقياس جملة).18 به احمد بن حنبل نيز نسبت داده شده كه وى عمل به قياس را در فقه جايز ندانسته است.19
برخى عمل بر طبق قياس را به طور مطلق جايز دانسته اند, اعم از آنكه جامع در قياس قطعى باشد يا ظنى.20 برخى در عمل به قياس چنان افراط كرده اند كه قياس را بر نص, مقدم داشته اند و در حقيقت آنان, اصحاب شريعت جديدند.21 ولى اكثر فقيهان اهل سنت, با وجود نص, قياس را مشروع نمى دانند.22
عدم جواز عمل به اقسام قياس ظنى از ضروريات مذهب شيعه است و مهم ترين علّت آن, وجود آيات نهى كننده از پيروى ظن و روايات متواتر در منع عمل به قياس است.23

**راه هاى تحصيل مناط حكم**

سنگ زيرين نزاع بر سر حجيت و عدم حجيت قياس و انواع آن را, مناط آن تشكيل مى دهد و شناخت راه هاى تحصيل مناط حكم, ما را به تفاوت هاى اصلى مبانى در حجيت قياس رهنمون مى سازد. فقيهان براى دستيابى به مناط و علّت حكم سه راه را بيان كرده اند.

**1. تحقيق مناط**

مراد از تحقيق مناط اين است كه علّت به وسيله نص يا اجماع به تحقيق شناخته شده است. مجتهد مى خواهد به وسيله مناط تحقيق شده, حكم اصل را به فرع سرايت دهد.24 به طور مثال, پيامبر(ص) فرموده است: گربه نجس نيست; چون از طوافين است: (انهاليست بنجس, انما هى من الطوافين عليكم)25 و بسيارى از فقيهان بر اساس آن به طهارت سؤر (= نيم خورده) گربه فتوا داده اند.26 پس علّت طهارت گربه, طوّاف بودن اوست. مجتهد باتوجه به تعليل محقق در حديث و وجود آن در برخى از حشرات, آن حكم را به ساير موارد مشابه نيز سرايت مى دهد.
علامه امينى(ره) مى گويد: (ميان امت در پذيرش اجتهادى كه بر مبناى تحقيق مناط باشد اختلاف نظرى وجود ندارد),27 و شنقيطى نيز مى گويد: (اجتهاد بر مبناى تحقيق مناط, مورد اجماع تمام شرايع است).28

**2. تنقيح مناط**

مراد از تنقيح مناط اين است كه شارع افزون بر وصف معتبر در حكم, اوصاف ديگرى را نيز ضميمه كرده است. مجتهد با منقّح ساختن وصف اصلى, مناط حكم را مشخص مى سازد و آن را به موارد مشابه توسعه مى دهد.29 اگر اجتهاد در تنقيح مناط به تحصيل مناط قطعى منجر شود,30 مورد پذيرش تمام فقيهان شيعه31 حتى اخباريان است.32

**3. تخريج مناط**

تخريج مناط اين است كه شارع بر حكمى در موضوعى تصريح كند, بدون آنكه متعرض مناط آن گردد. مجتهد با جستجو مناط حكم را استخراج مى كند;33 مانند اينكه شارع ربا را در گندم حرام كرده است. اگر مجتهد استنباط كند كه علّت حرمت گندم, مكيل بودن آن است, حكم حرمت ربا را به هر مكيلى تعميم مى دهد. مجدّد شيرازى(ره) مى گويد: (اجتهاد بر مبناى تخريج مناط به اتفاق فقيهان شيعه باطل است)34 و آمدى مى گويد: (قياس بر مبناى تخريج مناط را اهل ظاهر, شيعه و گروهى از معتزلى هاى بغداد انكار كرده اند).35
تخريج مناط سبب حصول ظن به مناط مى شود و ظن مانند علم اعتبار و حجيت ذاتى ندارد, مگر آنكه شارع آن را به دليلى خاص معتبر بداند و ظن حاصل از تخريج مناط دليل خاصى بر اعتبار ندارد. از اين رو, مشمول عمومات عدم حجيت ظن مى گردد.

**مناط معتبر در فقه شيعه**

از نظر فقيهان شيعه براى حجّيّت قياس دو قطع لازم است:
1. قطع حاصل شود كه علّت حكم براى اصل چيزى غير از علّت منصوص و يا علّت مكشوف نيست.
2. قطع حاصل شود كه علّت منصوص و يا علّت مكشوف, مقصور و مخصوص به اصل نيست.
به طور مثال, هنگامى مى توان حكم حرمت را از شراب به ساير مسكرات سرايت داد كه ثابت شود مناط حرمت در (الخمر حرام لأنهُ مُسكِر), تنها سكرآورى شراب است, نه چيز ديگرى و نيز ثابت شود كه سكرآورى, به حرمت شراب اختصاص ندارد, بلكه مى تواند مناط حرمت در ساير مُسكرات نيز باشد. به عبارت ديگر, اسكار علّت منحصر است, ولى علّت مقصور نيست.
محصول دو قطع ياد شده, تبديل مناط به يك قاعده كليِ قابلِ انطباق بر همه مصاديق است.
بنابراين هرچند فقيهان شيعه قياس مقطوع العله را حجت مى دانند, ولى چون علّيت در آن به صورت مطلق شناسايى شده است, مطابق نظر علماى منطق اين قياس به قياس منطقى برگشت مى كند, نه قياس فقهى و تمثيل منطقى.36
بسيارى از فقيهان شيعه نيز در قياس اصولى به آن حقيقت اشاره كرده اند. به طور مثال, به عقيده محقق حلى(ره), اگر شارع به علّت تصريح كند و دليلى دلالت كند كه به غير از علّت مذكور, علّت ديگرى در ثبوت حكم نقش ندارد, حكم به ساير موارد سرايت مى كند. وى سپس مى گويد: (اين برهان خواهد بود)37 و با اين خصوصيت از تمثيل و قياس فقهى خارج مى گردد; حال آنكه قياس فقهى از ديدگاه فقيهان اهل سنت بر ظن استوار است.

**اقسام قياس**

براى قياس اقسامى نقل شده كه مهم ترين آنها به شرح ذيل است:

**1. قياس منصوص العله**

قياس منصوص العله آن است كه شارع علت حكم موضوعى را با لفظ صَريح38 و يا با اشاره بيان كرده باشد.39 در اين صورت, مناط كه همان علت حكم است, به تحقيق شناخته شده است و به تعبير شنقيطى, نفس علت حكم, سبب جمع بين فرع و اصل شده است.40
فقيهان شيعه, قياس منصوص العله را در فرض قطع به علت حجت مى دانند,41 ولى سيد مرتضى(ره) آن را حجت نمى داند.42 وى بر اساس اينكه علل شرعى, از انگيزه هاى مختلف براى امتثال امر شارع, و وجود مصالح گوناگون در انجام احكام شرعى خبر مى دهد, معتقد است كه نمى توان وجود انگيزه و مصلحت در موردى را به ساير موارد سرايت داد.
برخى معتقدند: اگر قرينه اى باشد كه دلالت كند شىء ديگرى به غير از علت منصوص در جعل حكم اثرى ندارد, قياس منصوص العله حجت است.43 برخى با قطعى شدن علت, آن را به منزله نص در تمام موارد و از قياس خارج مى دانند.44 برخى ديگر قياسى مانند قياس منصوص العله اى را حجت دانسته اند كه عرف آن را بپذيرد و علت را به نظاير آن سرايت دهد45 و يا برگشت آن به تنقيح مناط قطعى باشد.46 جالب آن است كه بخش قابل توجهى از فتاواى صاحب حدائق بر اساس تنقيح مناط است.
برخى فقيهان با فرض اينكه قياس اصولى تمثيل منطقى است, گفته اند: حجيت قياس منصوص العله و يا ظاهر العله, مانند شكل اول, بديهى است.47
حق اين است كه در صورت قطع به علت و قطع به وجود آن در ساير موارد, قياس منصوص العله حجت است و نزاع هاى موجود, نزاع در حجيت قطع نيست, بلكه نزاع صغروى و بر سر حصول و عدم حصول قطع است و در حقيقت نزاع ميان فقيهان, لفظى است. سيد مرتضى(ره) كه قياس منصوص العله را حجت نمى داند, به جهت منع صغروى در تسرّى علت است. همچنين تعبيرات فقيهان بيانگر اين حقيقت است كه آنان اعتبار قياس منصوص العله را از باب قياس اصولى (تمثيل منطقى) نمى دانند, بلكه آن را از باب برهان و قياس منطقى حجت مى دانند.
چنان كه خداوند متعال در آيه 6 سوره مائده نخست به بيان وجوب تحصيل طهارت براى نماز پرداخته است: (اِذاقُمتُم اِلَى الصَّلوةِ فَاغسِلوا وُجوهَكُم واَيدِيَكُم… واِن كُنتُم جُنُبًا فَاطَّهَّروا… ) و سپس در صورت عدم دسترسى به آب, تيمم را واجب كرده است: (واِن كُنتُم مَرضي… فَلَم تَجِدوا ماءً فَتَيَمَّموا صَعيداً; و اگر بيمار بوديد… و آبى نيافتيد, پس با خاك پاك تيمم كنيد) و در ذيل آيه, علت رفع وجوب طهارت با آب را نفى حكم حرجى دانسته است: (ما يُريدُ اللّهُ لِيَجعَلَ عَلَيكُم مِن حَرَجٍ).
در بسيارى موارد كه از امامان معصوم(ع) احكامى سؤال شده است, آنان در پاسخ فرموده اند كه حكم آنچه مى پرسيد, از آياتى مانند (ما جَعَلَ عَلَيكُم فِى الدّينِ مِن حَرَجٍ)48 استفاده مى شود.49
از مجموع آنچه گفته شد, استفاده مى شود كه حرج, علت منصوص و مقطوع براى رفع حكم است و اين علت منحصر به مورد نيست.

**2. قياس اولويت**

اين قياس را, قياس جلى,50 قياس اولويت,51 مفهوم موافقت52 و فحوى الخطاب53 نيز ناميده اند. در قياس اولويت نيز مناط حكم به تحقيق شناخته شده است و آن در جايى است كه به اقتضاى علت حكم (جامع) يقين پيدا كنيم كه حكم از اصل به فرع با تأكيد و قوّت بيشترى سرايت مى كند;54 چنان كه خداوند در آيه 23 سوره اسراء از (اف) گفتن به والدين نهى كرده و آن را حرام دانسته است: (فَلاتَقُل لَهُما اُفٍّّ) و اين حكم دلالت مى كند كه ضرب و شتم آنها به طريق اولى حرام است; زيرا علت حرمت كه آزار و اذيت والدين است, در ضرب و شتم قوى تر است. ظاهريه55 از اهل سنت و اخباريان شيعه, قياس اولويت را باطل مى دانند.56
اخباريان شيعه در پاسخ استدلال كنندگان به حجيت قياس, رواياتى را كه بر بطلان قياس ظنّى دلالت دارد, دليل بطلان قياس اولويت دانسته اند;57 زيرا ظاهر بيشتر آن روايات, ناظر به بطلان قياس اولويت است. براى مثال, امام صادق(ع) خطاب به ابى حنيفه مى فرمايد:
البول اقذر؟ ام المنى؟ فقال: البول اقذر, فقال: يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المنى, وقد اوجب اللّه تعالى الغسل من المنى دون البول… ;58
بول قذارت بيشترى دارد يا منى؟ وى در پاسخ مى گويد: بول قذرتر است. حضرت مى فرمايد: پس بر اساس قياس تو واجب است كه براى بول غسل شود, نه براى منى; حال آنكه خداى تعالى در شريعت براى خروج منى غسل واجب كرده است نه بول.
روايات ياد شده بر بطلان قياس اولويت و هر قياسى كه علت تعميم در آن قطعى باشد, دلالت ندارد; زيرا روايات در مقام بيان بطلان قياسى است كه بر ظن و گمان استوار است و علت تعميم در آن نيز ظنى و خيالى است و تعبير به (قياسك; قياس تو) در روايت مزبور, بيانگر اين حقيقت است, كه امام(ع) به قياس ابوحنيفه كه بر مبناى ظن و گمان استوار است, اشكال مى فرمايد, نه آنكه هر قياسى هرچند علت آن قطعى و يقينى باشد, داراى اشكال است.

**3. قياس تنقيح مناط**

قياس تنقيح مناط عبارت است از اينكه مجتهد حكم واقعه اى را بر واقعه ديگر به جهت قطع به اتحاد مناط قياس كند.59 قياس مناط قطعى, همان تنقيح مناط شايع ميان اصوليان شيعه است و چنان كه بيان شد, تنقيح مناط يعنى همه ويژگى هاى يك موضوع كه در جعل حكم دخالت ندارد, از آن الغا شود. خصوصيتى كه در جعل حكم به صورت قطعى دخالت دارد, تنقيح و آشكار مى گردد.
در اينجا مناسب است به تفاوت قياس منصوص العله و قياس تنقيح مناط اشاره اى بشود و آن اينكه تفاوت آن دو در نحوه دستيابى به مناط و علت حكم است. مناط, در قياس تنقيح مناط, به وسيله فقيه با منقّح و برجسته ساختن علت اصلى و الغاى ساير عللى كه احتمال دخالت در تعليل دارند, تحقق مى يابد; حال آنكه در قياس منصوص العله, مناط اصلى در كتاب, سنت و كلام اهل بيت(ع) آشكارا بيان شده است و نيازى به تنقيح و تعيين مناط ندارد.
برخى فقيهان معتقدند كه تنقيح مناط, حجت شرعى و مدار استدلال بر احكام شرعى در تمام ابواب فقه است,60 ولى از نظر آنان تنقيح مناط قياس نيست, و برخى ديگر آن را از اقسام قياس مى دانند,61 و برخى بر اين باورند كه تنقيح مناط به قياس شباهت دارد, ولى قياس ممنوع نيست.62
به نظر مى آيد تعبير نكردن تنقيح مناط به قياس, مناسب تر باشد; زيرا بر فرض كه تعريف و اركان قياس ظنى در تنقيح مناط تمام باشد, ولى مانع اصلى در ناميده شدن قياس اصولى به تنقيح مناط, قطعى بودن علت در آن63 است و اين دليل بر آن است كه تنقيح مناط از قياس اصولى خارج است; زيرا قياس اصولى كه همان تمثيل منطقى است, متقوّم به ظن است.
از آيات زيادى مى توان براى حجيّت تنقيح مناط استفاده كرد; از جمله:
ييك: خداوندمتعال در آيه 32 سوره احزاب با مخاطب قرار دادن همسران پيامبر از آنان مى خواهد كه هنگام گفتگو با مردان اجنبى به گونه اى سخن نگويند كه انسان بيماردل به آنان طمع كند:
يانِساءَ النَّبِيِّ… فَلا تَخضَعنَ بِالقَولِ فَيَطمَعَ الَّذى فى قَلبِهِ مَرَض وقُلنَ قَولاً مَعروفاً;
اى زنان پيامبر, … پس در گفتار نرمى منماييد تا آن كس كه در دلش بيمارى است, [در شما] طمع كند و به شيوه اى پسنديده سخن گوييد.
علت اصلى نهى خداوند از سخن گفتن نرم و ملايم و نيز علت امر به سخن گفتن به گونه معروف و شايسته, طمع نكردن بيگانه و انسان بيماردل به زنان پيامبر است.64 الغاى خصوصيت هاى مخاطب, زمان, مكان و… دو حكم مذكور را براى ساير زنان مسلمان نيز ثابت مى كند, بدين صورت كه هر زن مسلمان بايد در گفتگو با مرد اجنبى از سخن گفتن نرم و ملايم پرهيز كند و به صورت شايسته و معروف سخن بگويد. از اين رو, برخى مفسران گفته اند آوردن احكام مشترك براى زنان پيامبر در اين آيه فقط بيانگر تأكيد خداوند بر احكام مربوط به آنان است65 و به معناى اختصاص آن احكام به زنان پيامبر نيست.
2. در آيه 28 سوره توبه خداوند خطاب به مؤمنان مى فرمايد:
اِنَّمَا المُشرِكونَ نَجَس فَلا يَقرَبُوا المَسجِدَ الحَرامَ بَعدَ عامِهِم هذا;
جز اين نيست كه مشركان پليدند. پس بعد از سال نبايد به مسجد الحرام نزديك شوند.
مفسران اين آيه را دليل بر نجاست مشركان و كافران دانسته اند66 و گفته اند: كلمه (انما) و مصدر (نجس) بر نجاست آنان تأكيد دارد67 و علت عدم جواز ورود آنان به مسجد الحرام نجاست آنان است;68 هرچند در علت خود نجاست اختلاف است كه آيا نجاست كفار و مشركان, ذاتى است كه با اسلام آوردن از بين مى رود, يا عارضي69 است; يعنى نجاست آنان به جهت جنب بودن آنها و امثال آن است؟
اين آيه را مى توان تنقيح مناط كرد; يعنى همه خصوصيات آن مانند ايام حج, مسجد الحرام, زمان, مكان و… را كه در جعل حكم نقشى ندارند, الغا كرد و متوجه شد كه علتِ حكمِ عدمِ جوازِ ورودِ كافران و مشركان به مسجد, فقط نجاست آنهاست, و نتيجه آن اثبات احكام زيادى است; مانند:
الف) عدم جواز ورود مشركان و كافران به مسجدالحرام, حتى پس از اتمام مناسك حج;
ب) عدم جواز ورود مشركان به هر مسجدى;
ج) عدم جواز وارد كردن نجاست به هر مسجد;
د) وجوب ازاله نجاست از مسجد.

**4. قياس مستنبط العله**

قياس مستنبط العله يا قياس ظنى آن است كه علت در كلام شارع به صراحت بيان نشده است, بلكه مجتهد آن را به ظن خود استنباط مى كند و به وسيله آن حكم را به ساير موارد سرايت مى دهد. استكشاف مناط در اين قياس به نحو تخريج مناط است. اين قياس از نظر فقيهان شيعه حجيت ندارد70 و عمل به آن جايز نيست. ظاهريه, نظّام و برخى از معتزله نيز اين قياس را تجويز نكرده اند.71 چنان كه در سابق بيان شد, به احمد بن حنبل نيز عدم جواز قياس ظنى در فقه نسبت داده شده است. علّت اصلى عدم حجّيت قياس مستنبط العله, ظنى بودن مناط آن است.72 مى توان از عبارات فقيهان شيعه اين نكته را استفاده كرد كه هرجا قطع به مناط و علت باشد, آن حكم قابل سرايت است, ولى اگر مناط ظنى باشد, حكم آن قابل سرايت نيست.

**دلايل عدم حجيت قياس ظنى**

صرف نظر از اجماع اماميه بر عدم حجيت قياس ظني73 و اين كه به جهت استقرا, دليلى بر الزام عمل به قياس وجود ندارد,74 مهم ترين دليل عدم حجيت قياس ظنى عمومات قرآنى است كه از پيروى ظن نهى مى كند و نيز روايات است كه به طور خاص از عمل به قياس منع كرده است. اكنون به طور مختصر به برخى از آيات و روايات نهى كننده از قياس مى پردازيم.
1. آياتى از قرآن, به صورت مطلق, عمل به ظن و پيروى از گمان را نهى مى كند. خداوند در برخى از آيات دستور مى دهد كه از غير علم تبعيت نكنيد: (ولاتَقفُ ما لَيسَ لَكَ بِهِ عِلم).75 برخى ديگر بيانگر اين است كه ظن و گمان هيچ گاه انسان را از حق بى نياز نمى كند: (واِنَّ الظَّنَّ لايُغنى مِنَ الحَقِّ شيئًا).76 در برخى از آيات, از نسبت دادن چيز غير مقطوع و غير معلوم به خداوند, نهى شده است: (واَن تَقولوا عَلَى اللّهِ مالا تَعلَمون).77 عمل به قياس, پيروى از امر ظنى و نسبت دادن آن به خداوند است و بر اساس عموم آيات ياد شده, منهى عنه است.
شايد گفته شود كه عمل به قياس مانند عمل به نظر دو شاهد عادل و توجه به جهت مظنون براى استقبال قبله است و چنان كه در موارد ياد شده به طور قطع بايد به حكم مظنون عمل شود, در مورد قياس نيز بايد به طور قطع حكم قياسى امتثال شود. از اين رو, آيات ناهى از اتباع ظن, عمل به قياس را منع نمى كند.78
جواب اين است كه آيات قرآن به طور مطلق ظن را غير معتبر مى داند, مگر ظنى كه به دليل خاص از شمول آيات خارج شود و اعتبار ظن حاصل از قول دو شاهد و ظن مربوط به استقبال قبله مانند ظن حاصل از خبر واحد به دليل خاص از تحت عموم آيات ناهى خارج شده است و دليلى خاص براى خروج قياس ظنى از شمول آيات ناهى از اتباع ظن وجود ندارد. بنابراين بر اساس آيات, عمل به قياس ممنوع خواهد بود.
2. روايات متواتر از طريق شيعه, با صراحت و تأكيد از استعمال قياس منع كرده است. در اينجا براى اختصار فقط دو روايت را نقل مى كنيم و در پايان بحث رواياتى را كه از طريق اهل بيت(ع) در نهى از قياس آمده است, به طور مستقل باز كاوى خواهيم كرد.
الف) ابى شيبه از امام صادق(ع) نقل مى كند كه آن حضرت فرمود:
ان ّ اصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحق إلاّ بعداً;79
به درستى كه اصحاب قياس, علم را از طريق قياس طلب مى كنند; حال آنكه چيزى جز دورى از حق, بر آنها افزوده نمى شود.
علت آنكه قياس سبب دورى انسان از حق مى شود, اين است كه هدف اساسى قياس, جمع متماثل ها و تفريق متباين ها است; حال آنكه بسيارى از متماثل ها داراى احكام متباين و بسيارى از متباين ها داراى احكام متماثل اند. اين واقعيت در روايت ذيل آشكارا بيان شده است.
ب) ابان بن تغلب از امام صادق(ع) نقل مى كند كه آن حضرت فرمود:
السنة لاتقاس, ألا ترى أن المرأة تقضى صومها و لاتقضى صلاتها؟ يا ابان, ان ّ السّنة إذا قيست محق الدين;80
سنت رسول خدا(ص) قياس نمى شود, آيا نمى بينى كه زن (به دنبال پاكى از حيض و نفاس) روزه اش را قضا مى كند, ولى نمازش را قضا نمى كند. اى ابان, اگر سنت قياس شود, به طور جدى نابود مى گردد.
براساس اين روايت, اگر قياس ظنى جايز باشد, قضاى نماز بر زن به طريق اولى واجب مى شود; زيرا نماز از روزه افضل است; حال آنكه قضاى روزه واجب است و قضاى نماز واجب نيست.

**دلايل حجّيت قياس ظنى و نقد آن**

جمهور فقيهان اهل سنت, قياس مستنبط العله را حجت مى دانند و براى حجيت قياس ظنى به آيات قرآن, سنّت, اجماع و عقل تمسك كرده اند كه به طور اختصار به آنها مى پردازيم:

**الف) آيات قرآن**

1. ادعا شده است كه در آيات 78 و 79 سوره يس (36) به صورت قياس اصولى, عليه منكران معاد استدلال شده است: (…مَن يُحيِ العِظامَ وهِيَ رَميم \* قُل يُحييهَا الَّذى اَنشَاَها اَوَّلَ مَرَّةٍ… ); زيرا خداوند در پاسخ به پرسش منكران معاد كه چه كسى اين استخوان ها را زنده مى كند, آفرينش مجدد آنها را در قيامت به آفرينش ابتدايى آنها قياس كرده و فرموده است: (قُل يُحييهَا الَّذى اَنشَاَها اَوَّلَ مَرَّةٍ). استدلال خداوند به قياس, بيانگر حجت قياس و صحت استدلال به آن است.81

**پاسخ:**

اولاً, آيه ياد شده در مقام قياس اصولى نيست و نمى خواهد بيان كند كه علت اعاده مردگان, آفرينش اول آنهاست; زيرا اگر ايجاد نخستين استخوان ها از جانب خداوند موجب شود كه ديگر بار آنها را زنده كند, لازمه اش اين است كه خداوند بعد از اعاده حيات مردگان, بار ديگر آنها را بميراند و كسى جز (جهم بن صفوان) چنين اعتقادى ندارد. نيز لازمه آن اين است كه بايد مردگان را به دنيا برگرداند, چنان كه ابتدائاً در دنيا ايجاد شده اند, و اين اعتقاد كفر است و كسى جز اصحاب تناسخ به آن باور ندارند.82
ثانياً, آيه بر فرض دلالت بر حجيت قياس, بر اصل حجيت قياس دلالت دارد و درصدد بيان حجيت انواع قياس نيست. افزون بر آن, مورد آيه, قياس در امور تكوينى است و تعميم آن به امور شرعى, خود نوعى از قياس ظنى است.83
ثالثاً, بر فرض كه آيه در مقام بيان نوعى از اقسام قياس باشد, آن نوع, قياس اولويت است كه كسى جز ظاهريه و اخباريان در حجيت آن شكى ندارد. تقرير قياس اولويت در آيه ياد شده, چنين است: خدايى كه در ابتدا قادر بود انسان ها را بيافريند, به اولويت قطعى قادر است آنها را در قيامت بازگرداند;84 زيرا اعاده در آفرينش به مراتب از آفرينش نخستين آسان تر است و برخى ديگر از آيات قرآن نيز مى تواند شاهد بر اين اولويت باشد:
وهُوَ الَّذى يَبدَؤُا الخَلقَ ثُمَّ يُعيدُهُ وهُوَ اَهَونُ عَلَيهِ;85
و او است آن كه آفرينش آفريدگان را آغاز مى كند, سپس آن را باز مى گرداند [دوباره زنده مى كند] و اين كار بر او آسان تر است.
در اين صورت آيه به قياس ظنى و مستنبط العله ارتباط پيدا نمى كند.
2. يكى از آياتى كه براى حجيت قياس به آن استدلال شده, آيه 59 سوره نساء(4) است. در اين آيه, خداوند پس از امر مؤمنان به اطاعت از خدا و رسول و اولى الامر (اَطيعُوا اللّهَ وَاَطيعُوا الرَّسولَ واُولِى الاَمرِ مِنكُم), از آنان مى خواهد در مواردى كه نزاع داشتند, به خدا و رسول مراجعه كنند: (فَاِن تَنازَعتُم فى شَىءٍ فَرُدّوهُ اِلَى اللّهِ والرَّسولِ اِن كُنتُم تُؤمِنونَ بِاللّهِ واليَومِ الأخِرِ).86 براساس آيه, مسلمانان در وقت تنازع به رجوع به كتاب و سنت امر شده اند; پس در حقيقت مسلمانان هنگام تنازع مأمورند به قياس رجوع كنند.87
ولى دلالت آيه بر حجيت قياس مخدوش است; زيرا:
1. اثبات اين مطلب كه قياس ارجاع به كتاب و سنت است, به دليل نياز دارد و اگر دليل آن همان آيه باشد, مستلزم دور است; زيرا دلالت آيه بر حجيت قياس ظنى متوقف است بر اينكه قياس ارجاع به كتاب و سنت باشد و ارجاع قياس به كتاب و سنت نيز متوقف است بر دلالت آيه بر حجيت قياس و اين دور است.88
2. آيه در مقام بيان رجوع به خدا و رسول براى رفع نزاع و اختلاف است و رجوع به قياس ظنى كه براساس احتمال است, رفع نزاع نمى كند; زيرا ظنون مختلف است و خود, سبب اختلاف آرا مى شود.89 بنابراين آيه در مقام تشريع رجوع به رسول خدا و اولى الامر براى رفع نزاع ها و مخاصمات است و جعل حجّيت براى قياس, نقض غرض خواهد بود.
3. بسيارى آيه مذكور را دليل بطلان قياس دانسته اند; زيرا خداوند در اين آيه بر ارجاع به كتاب و سنت امر فرموده و در نتيجه كسى كه به قياس رجوع كند, برخلاف ايمان و امر خدا عمل كرده است.90
ب) سنت
اهل سنّت براى حجيت قياس به احاديث زيادى تمسك كرده اند91 كه مهم ترين آنها حديث حارث بن عمرو, پسر برادر مغيرة بن شعبه, است. وى نقل كرده كه پيامبر(ص) وقتى معاذ بن جبل را به يمن فرستاد, از او پرسيد: چگونه قضاوت مى كنى؟ عرض كرد: براساس كتاب خدا. حضرت پرسيد: اگر در كتاب خدا نبود؟ عرض كرد: به سنت رسول خدا(ص). حضرت فرمود: اگر در سنت رسول خدا(ص) نبود؟ گفت: رأى خودم را اجتهاد مى كنم: (اجتهد رأيى) و… آن گاه حضرت به سينه اش زد و فرمود: ستايش خدايى را كه فرستاده رسول خدا(ص) را به جلب رضايت رسول خدا(ص) موفق كرده است.92
پيامبر(ص) در اين حديث, اجتهاد به رأى را پذيرفته است و اجتهاد به رأى نيز بايد به اصل بازگردد, وگرنه معتبر نخواهد بود; در نتيجه اجتهاد در رأى, در قياس منحصر مى شود.
ولى دلالت اين حديث بر حجيت قياس تمام نيست; زيرا:
اولاً, حديث ياد شده مرسل است و حارث بن عمرو آن را از برخى مردم اهل حمص نقل كرده است و خود حارث بن عمرو نيز مجهول است93 و از وى غير از اين حديث, حديث ديگرى نقل نشده است.
ثانياً, در همين مورد, حديث ديگرى است كه پيامبر(ص) امر فرموده است جز به علم قضاوت نكن و اگر ندانستى, توقف كن تا حكم بر تو آشكار شود و يا براى من بنويس: (لاتقضين ّ ولاتفصلن ّ إلاّ بما تعلم و إن أشكل عليك أمر فقف حتّى تبيّنه أو تكتب إلى ّ فيه).94 از اين رو, سزاوارتر اين است كه گفته شود اين حديث را به نام (حارث) مجهول ساخته اند.
ثالثاً, بر فرض صحت سند حديث, اجتهاد به رأى در حديث ياد شده منحصر به قياس نيست, بلكه مى تواند به معناى تلاش براى به دست آوردن حكم از طريق منابع مورد قبول فريقين نيز باشد.95
فقيهان اهل سنت به روايات ديگرى براى حجيت قياس تمسك كرده اند كه در بسيارى از آن روايات, پيامبر(ص) براى اثبات حكم شرعى, به قياس تمسك كرده است. در اين مختصر نمى توان آن روايات را بررسى كرد, جز آنكه دو نكته كلى و اساسى را درباره آن روايات يادآورى مى كنيم:
1. اين روايات به طور عمده رواياتى است كه مناط در آنها قطعى است و هرجا كه مناط در اصل, قطعى باشد, سرايت آن به فرع مورد اتفاق فريقين است. بديهى است دليل حجيت قياس قطعى, نمى تواند دليل حجيت قياس ظنى باشد.
2. اگر پيامبر(ص) به وسيله قياس ظنى, حكم شرعى را بيان كند, لازمه اش پذيرش خطا و سلب عصمت از آن حضرت است; حال آنكه عصمت پيامبر(ص) در ابلاغ احكام شرعى مورد اتفاق امت اسلام است.96

**ج) اجماع**

يكى از دلايل اصوليان اهل سنت براى حجيت قياس ظنى, اجماع است. آنان مدعى شده اند صحابه و تابعان اتفاق نظر دارند كه در هرجا نصى نباشد, از قياس استفاده كنند و هيچ كدام از صحابه آن را انكار نكرده اند.97 ادعاى اجماع نيز ناتمام است; زيرا برخى ادعا كرده اند كه به يقين هيچ يك از صحابه قياس را حق ندانسته است, بلكه مى توان ادعا كرد كه اجماع صحابه بر ابطال قياس است;98 زيرا بسيارى از صحابه رسول خدا(ص) عمل به قياس را انكار كرده اند.99 آنچه به (عمر) نسبت داده شده كه به ابوموسى اشعرى نوشته است: (اعرف الاشباه والامثال وقس الامور), دروغ و ساختگى است و راوى آن (عبدالملك بن الوليد بن معدان) است كه از پدرش نقل كرده و او مثل پدرش در نقل روايت بى اعتبار است.100

**د) عقل**

بيشتر اصوليان براى حجيت قياس دليل عقلى نياورده اند, ولى برخى از آنان با شيوه اى عقلى بر حجيت قياس ظنى استدلال كرده اند كه مهم ترين آنها به شرح ذيل است:
ما مى دانيم كه قطعاً در مورد همه پديده ها نصى وارد نشده است; زيرا نصوص متناهى است و حوادث و پديده ها نامتناهى, و محال است كه متناهى شامل نامتناهى بشود. در نتيجه, بايد مرجعى براى استنباط احكام شرعى از نصوص باشد تا در مواردى كه نص وجود ندارد, حكم شرعى را استنباط كند و آن, جز قياس نيست.
پاسخ اين است كه گرچه حوادث جزئى, نامتناهى و نصوص, متناهى است, ولى واجب نيست كه شارع براى هر حادثه اى نصى وارد كند, بلكه او عمومات و مفاهيمى كلى دارد كه در تمام موارد جزئى از آنها استفاده مى شود.101 علاوه بر آن, بسيارى از احكام از طريق عقل به طور قطع به دست مى آيد و بسيارى از آنها از طريق امارات و اصول حاصل مى شود و ديگر نيازى به قياس ظنى نيست.102
تاكنون از بحث قياس اين نتايج به دست آمده است:
1. ملاك و ميزان حجيت در قياس, قطع به علت است. بنابراين هرجا ظن به علت باشد, حجت نيست و برگشت قياس قطعى به برهان است.
2. دلايلى كه براى حجيت قياس ظنّى اقامه شده است, براى اثبات آن كافى نيست و شك در حجيت قياس ظنّى, برابر با قطع به عدم حجيت آن است.
3. روايات امامان اهل بيت(ع) ناظر به بطلان قياس ظنى است و صرف نظر از تمام دلايل, آن روايات براى بطلان قياس ظنى كفايت مى كند.

**بررسى و نقد ديدگاه برخى از علماى شيعه**

اينك به نقد و بررسى ديدگاه برخى از محققان شيعه مى پردازيم كه براى صحه گذاشتن بر قياسِ ظنّيِ اصولى, مدعى سياسى بودن موضع امامان(ع) در برابر قياس و برخى ديگر مدعى تفاوت قياس اصولى با تمثيل منطقى و انصراف روايات از قياس فقهى شده اند.

**الف) نقد ديدگاه سياسى بودن موضع امامان(ع)**

برخى بر اين باورند كه امامان(ع) فقط براى مقاصد سياسى, شاگردان خود را از پرداختن به قياس منع مى كردند و اشكال علمى بر آن نداشتند. صاحب اين ديدگاه, براساس مبناى شخصى خود در حجيت مطلق ظن و به رغم تصريح به اينكه: (حساب ظنون نهى شده, مانند قياس مشخص است اينها ظنونى است كه قانون گذار ما را از عمل به آنها بازداشته است)103, مى گويد:
اما اينكه ائمه ما به قياس حمله مى كردند و آن را به شدت رد مى نمودند, بحثى سياسى است. مى دانيد كه در زمان صادقين(ع) در اثر بروز جنگ داخلى ميان بنى اميه و بنى عباس فضاى سياسى و فرهنگى خاصى بر سرزمين اسلام حاكم شد و امام باقر(ع) در اواخر عمر شريفشان و همچنين امام صادق(ع), از اين فرصت براى تأسيس دانشگاه بزرگ اسلامى, بهترين بهره را بردند. عظمت اين دانشگاه به حدى بود كه راوى مى گويد: وارد مسجد كوفه شدم و ديدم چهار هزار شيخ ـ شيخ در عربى به معناى استاد است ـ مى گويند: حدّثني جعفر بن محمّد. شاگردان اين مكتب به قدرى زياد بود كه چهار هزار نفر فقط استاد حلقات درس بودند. دستگاه حكومتى وقتى متوجه اين عظمت شد, با آن به مخالفت و مقابله پرداخت. اين بود كه افرادى مانند ابوحنيفه و ديگران را تحريك كردند تا با ورود به بحث علمى سعى در ايجاد شكاف و انحراف در اين مباحث بكنند. ائمه(ع) در مقابل اين حركت هاى انحرافى ايستادگى كردند و عليه آن به تندى موضع گرفتند, اما اگر اين مسائل از ميان برخيزند, مى توان با درنظر گرفتن مشى عقلا كه صحت قياس را مى پذيرند, حجّيت قياس را قبول كرد.104
نظريه ياد شده صحيح نيست; زيرا:
1. هرچند چگونگى سياسى بودن موضع امامان(ع) در برابر قياس, مبهم است, ولى تعبير ايشان كه مى گويد: (اگر اين مسائل از ميان برخيزند مى توان… حجيت قياس را قبول كرد), اين احتمال را تقويت مى كند كه مراد ايشان اين است كه امامان(ع) مانند ابوحنيفه به قياس معتقد بودند و اشكال علمى و اعتقادى بر آن نداشتند. بر اين اساس, ممكن است مبارزه سياسى با قياس را چنين فرض كرد كه مذاهب فقهى غيرهمسو با مذهب فقهى اهل بيت(ع), براساس قياس نيازهاى حكومت هاى جور و مردم را برطرف مى كرد و علت مخالفت امامان(ع) با قياس اين بود كه دستگاه حكومت و مذاهب فقهى را با چالش مواجه سازند.
در هر فرضى, اعتقاد به اينكه امامان(ع) قياس را قبول داشتند و به جهت مصالح سياسى با آن مبارزه كردند, با مقام عصمت و فلسفه امام سازگارى ندارد و شواهد تاريخى نيز خلاف اين فرض را ثابت مى كند; زيرا هرچند اهل بيت(ع) حكومت هاى جور را به رسميت نشناختند, اما هيچ گاه در برابر حقايق اعتقادى و احكام صحيح شرعى موضع گيرى نكردند, بلكه آنان در برابر آنچه خلاف حق بود, ايستادند و حق را آشكار ساختند. از اين رو, بسيارى از مباحث فقه شيعه ناظر به ديدگاه هاى فقهى اهل سنت است. بررسى دقيق پيشينه هر بحثى اين واقعيت را آشكار مى سازد. از اين رو, موضع منفى معصومان(ع) در برابر قياس از آن رو است كه قياس را روش صحيح براى استنباط احكام شرعى نمى دانستند.
2. پذيرش اينكه قياس مشكلات فقهى را به نحو صحيحى برطرف مى كند و امامان معصوم(ع) با قياس برخورد سياسى داشتند نه اعتقادى, ناخواسته مرجعيت فقهى اهل بيت(ع) را زير سؤال مى برد; زيرا فقيهان مى توانند بدون مراجعه به اهل بيت(ع) به وسيله قياس نيازهاى فقهى خود را برطرف سازند; حال آنكه بر اساس روايات, قياس رويه اى غيرعلمى است كه فقيه را از حق دور مى كند. او بايد براى كشف حق به كتاب, سنت پيامبر(ص) و روايات اهل بيت(ع) مراجعه كند; چنان كه امام صادق(ع) در رساله اى مفصل به مذمت قياس پرداخته و با تأكيد اصحاب خود را به پاى بندى به آن رساله فراخوانده است. در بخش هايى از آن چنين مى فرمايد:
ايّتها العصابة المرحومة المفلحة ان ّ اللّه أتم ّ لكم ما آتاكم من الخير, واعلموا أنه ليس من علم اللّه ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق اللّه فى دينه بهوى و لارأى ولا مقاييس… وكما أنه لم يكن لأحد من الناس مع محمّد(ص) أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقاييسه خلافاً لأمر محمّد كذلك لم يكن لأحد بعد محمّد أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقاييسه… أيتها العصابة عليكم بآثار رسول اللّه و سنّته وآثار الائمة الهداة من أهل بيت رسول اللّه من بعده وسنتهم, فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى ومن ترك ذلك و رغب عنه فقد ضل لأنهم هم الذين أمراللّه بطاعتهم وولايتهم…;
اى گروه مشمول رحمت و رستگارى, خداوند همه نيكى ها را بر شما كامل كرده است, و بدانيد كه از علم و فرمان خدا اين نيست كه كسى در دين خدا از طريق هواى نفس, رأى و قياس عمل كند… ; همچنان كه در زمان حيات پيامبر و برخلاف امر آن حضرت كسى نمى تواند به هواى نفس, رأى خودش و قياس تمسك كند. بعد از حيات آن حضرت نيز نمى تواند به آنها تمسك جويد… . بر شما باد تمسك به آثار و سنت رسول خدا(ص) و آثار و سنت امامان اهل بيت(ع) بعد از آن حضرت; زيرا هركسى به آن تمسك كند, هدايت يابد و هركس آن را ترك كند و از آن رويگردان شود, گمراه مى گردد; چرا كه اهل بيت كسانى هستند كه خداوند به طاعت و ولايت آنان امر كرده است.
اين روايت و روايات فراوان ديگر بيانگر اين است كه قياس روش صحيحى براى استنباط احكام شرعى نيست و عمل به قياس انسان را به گمراهى مى كشاند.
3. اگر قياس روشى صحيح براى استنباط حكم بود و فقط برخورد صادقين(ع) سياسى بود, بايد امامان معصوم(ع) پيش و پس از اين دو امام, صحت آن را بيان مى كردند; حال آنكه سخنان امامان بعد از صادقين(ع) عليه قياس هرگونه شائبه را در مورد سياسى بودن موضع صادقين نفى مى كند. اين مطلب در بحث بازكاوى روايات قياس روشن تر خواهد شد. با اين همه به برخى روايات اشاره مى كنيم.
امام موسى بن جعفر(ع) در ضمن روايتى درباره نهى از قياس, چنين مى فرمايد: (هلك من هلك من قبلكم بالقياس).105 اين عبارت گوياى اين نكته است كه قياس ظنى عامل هلاكت انسان است و برخى از پيشينيان نيز به همين جهت هلاك شده اند. در روايت ديگرى امام رضا(ع) خطاب به برخى از شيعيان كه به قياس فقهى عمل مى كردند, هشدار داد و فرمود: (لا واللّه ماهذا من دين جعفر هؤلاء قوم لاحاجة بهم إلينا قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا).106 در اين روايت امام رضا(ع) عمل به قياس را از دين امام جعفر صادق(ع) ندانسته و عمل كنندگان به قياس را از طاعت خود خارج دانسته و آنان را در مقابل خود قرار داده است. (مراد از دين به تناسب حكم و موضوع انديشه فقهى است). از اين گونه تعبيرها به خوبى استفاده مى شود كه نهى از قياس از مبناى اعتقادى امامان(ع) سرچشمه گرفته است و هيچ ارتباطى به موضع سياسى آنها ندارد.
تذكر اين نكته نيز مناسب است كه ادعاى تحريك ابوحنيفه براى ورود به عرصه علمى, چندان واقعيت ندارد, بلكه شواهد تاريخى بيانگر آن است كه وى از مبارزان مسلمان در برابر دستگاه جور حمايت كرده است. به نظر مى آيد ريشه انحرافات فكرى در ميان مسلمانان و مقابله با امامان معصوم(ع) را بايد در ساليان پيش از ابوحنيفه جستجو كرد.

**ب) ديدگاه تفاوت قياس اصولى با تمثيل منطقى**

يكى از محققان ادعا كرده است كه قياس اصولى چيزى غير از تمثيل منطقى است. وى خلط بين اين دو را سبب موضع گيرى و انكار قياس اصولى دانسته و گفته است:
در ميان اصوليان شيعه مشهور است كه تمثيل منطقى, همان قياس اصولى است… . يكسان انگارى تمثيل منطقى و قياس اصولى پيش ذهنيتى است كه در مخالفت با قياس در ميان علماى شيعه مطرح بوده است.107
اين قضاوت صحيح نيست; زيرا:
اولاً, چنان كه از برخى انديشمندان سنى عباراتى نقل كرديم, در صورت قطع به مناط, از قياس اصولى و تمثيل خارج مى شود و به قياس به معناى برهان برمى گردد. اين بيانگر آن است كه آنان قياس اصولى و تمثيل را يكى مى دانند.
ثانياً, اصوليان اهل سنت كه طرف دار قياس فقهى اند نيز معتقدند كه قياس اصولى و تمثيل منطقى يكى است. به طور مثال, ابن حجر عسقلانى مى گويد:
والمراد بالتمثيل هو القياس وهو اثبات مثل حكم معلوم فى آخر لاشتراكهما فى علة الحكم.108
يا آن كه شنقيطى معتقد است:
القياس المعروف في الأصول وهو في المعروف بقياس التمثيل.109
و آمدى نيز به اين مطلب پرداخته است كه قياس اصولى, همان قياس طرد و عكس است.110
يادآورى مى كنم كه قياس طرد آن است كه حكم در فرع به اعتبار علّتى كه در اصول موجود است, حاصل شده است. قياس عكس آن است كه علّت اصل, سبب نفى حكم از فرع مى شود; چون آن دو در علت, افتراق دارند. وى سپس براى هر يك از قياس طرد و عكس, مثالى فقهى مى آورد.
مؤلّف ملاكات احكام, با طرح اين موضوع كه قياس اصولى و تمثيل از نظر تعريف با يكديگر متفاوت اند, مى گويد: (تمثيل منطقى, انتقال ذهن از حكمِ يكى از دو چيز به حكمِ ديگرى, به جهت برخى اشتراك ها و شباهت هاست).111 وى براى اثبات ادعايش به كلام مرحوم مظفر استناد مى جويد كه در تعريف تمثيل گفته است: (ان ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما).112 آن گاه مى گويد: (اما قياس اصولى, اثبات حكم از اصل به فرع, به جهت تساوى علت ميان آن دو است: اثبات حكم من أصل إلى فرع لثبوت العلة فى كليهما).113
اين ادعا نيز ناتمام است; زيرا:
اولاً, تعبيراتى مانند (لجهة مشتركة) كه در عبارت مظفر(ره) براى تعريف تمثيل آمده است و تعبيرى مانند (لثبوت العلة فى كليهما) كه در تعريف قياس اصولى آورده شده است, بيانگر آن نيست كه تمثيل و قياس فقهى با يكديگر متفاوت اند; زيرا مفاد جهت مشترك مى تواند همان علت مشترك باشد. به عبارت ديگر, در تمثيل از وجه شبه و جهت مشترك تلقى علّيت مى شود. ثانياً, ويژگى هايى را كه در تعريف قياس اصولى آورده شده است, اهل منطق براى تمثيل منطقى نيز آورده اند; چنان كه خواجه نصيرالدين(ره) در تعريف تمثيل آورده است: (التمثيل هو الحاق شيء بشبهه فى حكم ثابت له ويسمّى الأول فرعاً والثانى أصلاً ووجه المشابهة جامعاً وعلة).114
و اين بيانگر آن است كه قياس اصولى و تمثيل منطقى از نظر تعريف, تفاوتى با يكديگر ندارند.
ثالثاً, اصوليان اهل سنت براى تعريف قياس اصولى تعبيراتى آورده اند كه بيانگر اكتفا به صرف مشابهت اصل با فرع است; چنان كه برخى ديگر از آنان در تعريف قياس فقهى چنين گفته اند: (حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه)115, و برخى هم نوشته اند: (يكفى فى القياس تشبيه الفرع بالاصل بما يغلب على الظن)116, و بسيارى از آنان اگر علت را در تعريف آورده باشند, شباهت به علت را نيز قيد كرده اند; چنان كه نويسنده المحصول در تعريف قياس اصولى گفته است: (تحصيل حكم الاصل فى الفرع لاشتباهها فى علة الحكم عند المجتهد)117 و در الاحكام آمدى به جاى (عند المجتهد), (عند المثبت) آمده است. 118
از اين عبارات به خوبى استفاده مى شود كه علماى منطق و اصول تفاوت جوهرى بين تمثيل و قياس اصولى نديده اند و در حقيقت, آنان از يك حقيقت, تعبيرهاى مختلف كرده اند: (عبارتنا شتّى وحسنك واحد).
نامبرده در بيان تفاوت قياس اصولى و تمثيل منطقى ادعا كرده است كه شباهت و علّيت در تمثيل حداكثر دلالت بر علّيت ناقصه مى كند و در قياس اصولى بحث درباره مناطى است كه با وجود آن حكم مترتب و با عدم آن حكم منتفى مى شود.119 وى با بيان اينكه (تمثيل هيچ گاه نمى تواند حجت باشد و صرفاً نوعى شباهت است), ادعا مى كند كه (در قياس اصولى فقط شباهت كافى نيست, بلكه داشتن اوصاف معين و مضبوط شرط حكم است).
اين ادعا نيز ناتمام است; زيرا:
اولاً, جامع در تمثيل مراتب مختلف دارد120 و در هر مرتبه, اثبات حكم اصل براى فرع مترتب بر وجود جامع, از پست ترين مرتبه تا عالى ترين مرتبه است و چنان است كه اگر جامع از مرتبه ضعيفى برخوردار باشد, بدون وجود آن, حكم اصل براى فرع ثابت شود و از اين حيث, هيچ تفاوتى با مناط در قياس اصولى ندارد.
ثانياً, كافى است تأملى شود در فتاوا و اجتهادات فقيهان اهل سنت كه بر قياس اصولى استوار است, تا روشن گردد كه چگونه با اندك شباهتى, حكم اصل را به فرع سرايت مى دهند و در عبارتى كه از الاحكام آمدى آورده شد,121 روشن گرديد كه برخى تصريح كرده اند با اندك شباهتى قياس جارى مى شود.
ثالثاً, داشتن اوصاف معين و مضبوط به عنوان شرط حكم در قياس اصولى, دليل نمى شود كه تمثيل بدون رعايت اركان و مقدمات لازم, معتبر باشد, بلكه علماى منطق براى تمثيل, وجود اركان122 و يا مقدماتي123 را لازم مى دانند.
رابعاً, داشتن اوصاف معين به عنوان شرط حكم, تنها به معناى محدود كردن دايره تمثيل است, نه اينكه آن اوصاف سبب شود كه حقيقت تمثيل با حقيقت قياس اصولى متفاوت گردد.
نويسنده ملاكات احكام در ادامه مى گويد:
تمثيل در عرف علماى منطق شيعه حجت نيست, اما برخى از موارد قياس اصولى, حداكثر در تنقيح مناط قطعى و قياس اولويت و قياس جلى حجت است.124
مراد از (عدم حجيت تمثيل در عرف علماى شيعه) چيست؟ اگر مراد اين است كه در موضع خودش يعنى در خطابه و شعر اعتبار ندارد, خلاف نظر صريح علماى منطق است; چنان كه خواجه نصيرطوسى(ره) در شرح اشارات مى گويد: (و موضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر), و اگر مراد اين است كه علماى منطق آن را در استنباط احكام شرعى حجت نمى دانند, در اين صورت سخن نويسنده مزبور حق است, ولى استنباط احكام شرعى ارتباطى به علماى منطق ندارد.
اما حجيت برخى از قياس ها مانند تنقيح مناط قطعى, قياس اولويت و قياس جلى نه از باب حجّيت قياس اصولى است, بلكه حجيت موارد مذكور از باب حجيت قطع و برهان است و قياسى اصولى, همان تمثيل است كه همواره موجب حصول ظن مى گردد; زيرا بر استنباط حدسى و تخريج مناط استوار است و هرگاه حكم عقلى, ظنى باشد, اعتماد بر آن, به دليل خاص نياز دارد125 و فرض اين است كه چنين دليلى براى حجيت قياس اصولى وجود ندارد.

**ضرورت بازكاوى روايات قياس**

از موضوعات مهم و شايان توجه در مورد قياس, رواياتى است كه از طريق امامان معصوم(ع) نقل شده و از عمل به قياس به صورت جدى منع كرده است. تاكنون بسيارى از فقيهان شيعه, اين روايات را بر همان قياس مصطلح و شايع, يعنى تسرّى حكم اصل به فرع به سبب جامع ميان آندو, حمل مى كردند. اما چنان كه بيان شد, برخى از محققان درصدد توجيه عمل به قياس ظنى برآمده اند. يكى, روايات را بر موضع سياسى امامان معصوم(ع) حمل مى كند و ديگرى, روايات را با حمل قياس ظنى به اصطلاح ديگر, آن را از قياس فقهى منصرف مى داند. از اين رو, به نظر مى آيد بازكاوى روايات منع از قياس امرى ضرورى است و انديشمندان مسلمان بايد با تحقيق و نقد آن, حقايق را آشكارتر سازند. غرض اين مقاله نيز فقط ايجاد فضاى نقد و روشن شدن ابعاد اين موضوع مهم و نقش آفرين در استنباط احكام شرعى است.
پيش از بررسى و بازكاوى روايات, ضرورى است كه به اختصار, دو اصطلاح قياس, تبيين و به تفاوت آن اشاره اى بشود.
1. يكى از اصطلاحات قياس, سرايت حكم اصل به فرع به جهت اشتراك آن دو در جامع است. از اين قياس در لسان فقيهان با تعبير مختصر قياس فقهى ياد مى شود. بطلان اين قياس در صورت ظنى بودن از ضروريات فقه شيعه تلقى شده است و كمتر كسى از فقيهان شيعه, قياس فقهى ظنى را حجت دانسته است.
2. يكى ديگر از اصطلاحات قياس, استنباطِ عقليِ عللِ واقعيِ احكامِ شرع و معيار قرار دادن آن براى تصحيح و يا ترديد در نصوص شرعى است.
برخى قياس فوق را اين گونه تعبير كرده اند:
التماس العلل الواقعية للاحكام الشرعيّة من طريق العقل وجعلها مقياساً لحصة النصوص التشريعيه, فما وافقها فهو حكم اللّه الذي يؤخذ به و ما خالفها كان موضعاً للرفض او التشكيك.126
اصطلاح ياد شده در زمان امام صادق(ع) و ابوحنيفه مورد بحث و گفتگو بود و سبب نوشتن كتاب هايى براى اثبات صحت نصوص شرعى و مقابله با اصطلاح ياد شده گرديد.127
طرف داران قياس مزبور, نصوص شرعى را بر مناطات اجتهادى و عقلى تنزيل مى كردند و آن را ملاك و ميزان تصحيح و يا ترديد در نصوص شرعى قرار مى دادند. ما در اين مقاله از اين اصطلاح با عبارتِ (تنزيل نصوص بر مناط عقلى) ياد مى كنيم.
بنابراين دو اصطلاح براى قياس وجود دارد: يكى (قياس فقهى) و ديگرى (تنزيل نصوص بر مناط عقلى).
تفاوت اين دو اصطلاح در اين است كه قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى ميزان اثبات و يا رد نصوص شرعى است و در حقيقت نصوص شرعى بر آن مناط عقلى عرضه مى شود كه در صورت موافقت با مناط عقلى, آن نصوص پذيرفته است و در غير اين صورت, مورد ترديد قرار مى گيرد; حال آنكه در قياس فقهى صحت نصوص شرعى, امرى مسلم فرض مى شود و بحث در اين است كه آيا بر اساس مناط استنباط شده از آن نصوص, مى توان حكم اصل را به نظاير آن سرايت داد يا خير؟
بايد يادآورى كرد كه تنزيل نصوص بر مناط عقلى, صرف نظر از روايات خاصى كه آن را منع كرده است, از نظر اكثر فقيهان مسلمان مردود است; زيرا تنزيل نصوص بر مناط عقلى, سبب تكذيب نصوص مى گردد و اين اجتهاد در مقابل نص است كه مسلمانان به اتفاق آن را منّهى عنه مى دانند.

**بازكاوى روايات نهى از قياس**

روايات مربوط به نهى از قياس, متواتر128 و يا بيش از حد شمارش است129 و فقيهان شيعه به جهت فراوانى روايات آن, انكار قياس را از ضروريات مذهب اهل بيت(ع) مى دانند.130 به دليل فراوانى روايات, در يك تقسيم بندى كلى, برخى از روايات را كه مفاد واحدى دارد, بررسى مى كنيم.

**اقسام روايات**

رواياتى كه قياس را نهى كرده است, به ابعاد گوناگون قياس توجه داشته اند; به گونه اى كه نمى توان بدون توجه به آن ابعاد, اين روايات را به درستى تجزيه و تحليل كرد. در نگاه كلى, همه روايات نهى از قياس به شش قسم تقسيم مى شوند; هرچند با دقت بيشتر, اقسام ديگرى نيز پديد خواهد آمد.
1. برخى از روايات به فلسفه پيدايش قياس پرداخته و منشأ شكل گيرى انديشه قياسى را آشكار ساخته است. از منظر اين روايات, شكل گيرى قياس معلول اعتقاد به نقصان قرآن و سنت و نيز عدم توجه به مرجعيت دينى اهل بيت(ع) است.
2. گروهى از روايات دليل منع از قياس را ظنى بودن آن دانسته است. بر اين اساس, قياسى كه مناط آن قطعى باشد, از شمول اين روايات خارج است.
3. برخى از روايات به صورت مطلق از به كارگيرى هرگونه قياسى منع كرده است. اطلاق اين روايات شامل هر دو اصطلاح قياس مى شود; يعنى هم قياس فقهى و هم تنزيل نصوص بر مناط عقلى را نهى مى كند.
4. قسم چهارم رواياتى است كه تنها قياس فقهى را منع كرده است و به هيچ روى, شامل قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى نمى شوند.
5. قسم پنجم رواياتى است كه قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى را منع كرده است.
6. در برخى از روايات, هر دو نوع قياس منع شده است.
اينك هريك از اقسام شش گانه ياد شده را به طور مستقل بررسى مى كنيم.

**روايات قسم اول**

بسيارى از روايات به اين بحث پرداخته است كه منشأ پيدايش قياس چيست و چگونه شد كه جمعى از فقيهان براى بيان احكام شرعى به سراغ قياس رفتند. از منظر اين روايات, قياس معلول اين ديدگاه است كه كتاب و سنت براى استنباط احكام شرعى, كفايت نمى كند. آنان براى روايات مرجعيت دينى اهل بيت(ع) اعتبارى قائل نبودند. صاحبان ديدگاه مذكور بر اين باورند كه هيچ پديده اى خالى از حكم نيست. بنابراين حكم شرعى هر موضوعى, اگر از كتاب و سنت استخراج نشد, حكم موارد مشابه و نظاير آن را در فرض وجود جامع, براى آن ثابت مى دانيم, تا موضوعى خالى از حكم نباشد.
اين در حالى است كه از آيات قرآن مجيد برمى آيد كه شريعت اسلام به وسيله كتاب و سنت كامل شده است. از اين رو, خدا قرآن را تبيان هرچيزى مى داند: (وَنَزّلنا عَلَيكَ الكِتابَ تِبياناً لِكل ّ شَىء).131 مراد از (تِبياناً لِكل ّ شىء) اين است كه قرآن آنچه را كه بشر براى رسيدن به كمال از حيث عقايد و احكام نياز دارد, بيان كرده است و از روايات اهل بيت(ع) استفاده مى شود كه هر چيزى از احكام و عقايد, ريشه اى در كتاب و سنت دارد132 و بر همين اساس, از تمسك به قياس منع كرده اند.
در روايتى, سماعة بن مهران از امام موسى بن جعفر(ع) مذمّت از قياس و نهى از عمل به آن را مى شنود: (مالكم وللقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس… ). آن گاه براى وى اين پرسش پيش مى آيد كه مگر آنچه مردم نياز دارند, از سوى پيامبر(ص) آورده شده است؟ از اين رو با شگفتى مى پرسد: (اصلحك اللّه اتى رسول اللّه(ص) الناس بما يكتفون به فى عهده؟!) و حضرت در پاسخ وى مى فرمايد: (نعم وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة). سپس سماعه دغدغه ديگر خود را مطرح مى كند و مى پرسد كه آيا چيزى از سنت رسول خدا(ص) از دست رفته و ضايع شده است؟ امام(ع) در پاسخ وى مى فرمايد: (لاهو عند أهله).133
در برخى از روايات با فرض اينكه راوى پنداشته است حكم همه پديده ها و موضوعات را نمى توان از كتاب و سنت پيامبر(ص) و روايات اهل بيت(ع) به دست آورد و يا او نمى تواند حكم آنها را از كتاب و سنت و يا روايات اهل بيت(ع) استخراج كند, از تمسك به قياس منع كرده است; چنان كه محمد بن حكيم پنداشته است روايات, براى پاسخ گويى و بيان احكام كافى نيست, به امام كاظم(ع) مى گويد:
تفقهنا بكم فى الدين وروينا عنكم الحديث, وربما ورد علينا رجل قد ابتلى بالشيء الذى ليس عندنا فيه شيء بعينه وعندنا ماهو مثله وشبهه, افنفتيه بما يشبهه;
حضرت در پاسخ مى فرمايد: (لا ومالكم في ذلك القياس نفتيه هلك من هلك).
اين بخش از روايت به خوبى دلالت دارد كه بر فرض حكم موضوعى در روايات نباشد, باز هم فقيه حق ندارد از طريق قياس فقهى حكمى را استنباط كند.
با اين همه امام(ع) در ذيل روايت به اصلاح ديدگاه فوق پرداخته و سنت رسول خدا(ص) را تا ابد براى رفع نيازهاى انسان كافى دانسته است. از اين رو, هنگامى كه راوى از آن حضرت مى پرسد: (أتى رسول اللّه(ص) الناس بما استغنوا به فى عهده), حضرت در پاسخ مى فرمايد: (وبما يكتفون به من بعده الى يوم القيامه). راوى مى گويد: (فضاع منه شىء؟). امام پاسخ مى فرمايد: (لاهو عند أهله).
نظير همين مطلب را ابى المغراء از امام كاظم(ع) نقل كرده است. وى به آن حضرت مى گويد:
إن ّ أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجدّك وسمعوا منهما الحديث, فربّما كان الشيء يبتلى به بعض أصحابنا وليس عندهم فى ذلك شىء يفتيه وعندهم ما يشبهه, يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟ فقال: لاانّما هلك من كان قبلكم بالقياس. فقلت له: لم تقول ذلك؟! فقال: انّه ليس بشىء إلاّ وقد جاء فى الكتاب والسنة. 134
از روايات استفاده مى شود كه برخى از شيعيان به عمد چنين پرسش هايى را مطرح مى كردند تا شايد جواز عمل به قياس را از امامان معصوم(ع) دريافت كنند, ولى با مخالفت شديد اهل بيت مواجه مى شدند; چنان كه محمدبن حكيم, پس از پرسش از امام درباره قياس, به هشام بن حكم مى گويد:
به خدا قسم سؤال نكردم, مگر آنكه به من اجازه دهد تا از قياس استفاده كنم; واللّه ما اردت إلاّ ان يرخّص لى فى القياس.135
از مجموع روايات ياد شده و مانند آن, استفاده مى شود:
1. منشأ گرايش به قياس, اين ديدگاه است كه كتاب و سنت, براى استنباط احكام شرعى كفايت نمى كند. امامان معصوم(ع) براساس اين باور كه كتاب و سنت كامل است و پاسخ گوى نياز انسان هاست, در برابر آن موضع گرفتند. از اين رو, اين موضع را نمى توان سياسى دانست.
2. علم كامل و جامع كتاب و سنت, نزد اهل بيت(ع) است و بايد از طريق آنها جستجو شود.
3. اگر فقيهى به هر دليل نتواند حكم موضوعى را از كتاب و سنت استخراج كند, راه حل مشكل, رجوع به قياس نيست; چرا كه در اين فرض نيز قياس اعتبار شرعى ندارد.
ممكن است ادعا شود كه اين روايات ناظر به قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى است; به جهت اينكه آن اصطلاح در عصر امامان معصوم(ع) رايج بود و در حقيقت اهل بيت با رد قياس به معناى ياد شده, اجتهاد مقابل نص را منع كرده اند.
ولى اين ادعا صحيح نيست; زيرا اولاً, اصطلاح قياس فقهى در زمان اهل بيت(ع) نيز رايج بود. ثانياً, تعبيراتى كه در اين بخش از روايات بيان شد, به هيچ روى با اصطلاح مذكور سازگارى ندارد و فقط بر نهى از قياس فقهى قابل انطباق است. به طور مثال, به اين سؤال و جواب توجه كنيد! راوى مى گويد:
تفقهنا بكم وروينا عنكم الحديث وربما ورد علينا رجل قد ابتلى بالشيء الذي ليس عندنا فيه شيء بعينه وعندنا ما هو مثله و شبهه, افنفتيه بما يشبهه؟
و حضرت در پاسخ مى فرمايد: (لا ومالكم فى ذلك القياس نفتيه هلك من هلك).
اينجا سؤال راوى از اين است كه شخصى از ما نياز به فتوا دارد و ما نمى توانيم از روايات شما چيزى را استخراج كنيم و يا اصلاً روايتى از شما براى آن مورد خاص نداريم. آيا مى توانيم حكم روايات مشابه را به موضوعى مانند آن سرايت دهيم؟ كه امام در پاسخ به طور دقيق, به كارگيرى شيوه استنباطى مورد سؤال را منع مى كند. بديهى است چنين رواياتى را نمى توان به تنزيل نصوص بر مناط عقلى حمل كرد; زيرا راوى نمى گويد حكمى را كه بر اساس مناط عقلى و در برابر نصوص است, صادر مى كنيم, بلكه مى گويد ما بر اساس مناط به دست آمده از همان نصوص, حكم آن را به موارد مشابه آن سرايت مى دهيم. بديهى است اين پرسش و پاسخ جز با اصطلاح قياس فقهى سازگارى ندارد.

**روايات قسم دوم**

برخى روايات, دليل منع از قياس را ظنى بودن آن بيان كرده است. بر اين اساس, قياس در صورتى منهى ّ عنه است كه موجب ظن گردد, اما اگر قياس بر يك مناط قطعى استوار باشد, ممنوع نخواهد بود و چنانچه پيشتر بيان شد, قياسِ دارايِ مناطِ قطعى, حجت است و به قياس برهانى برمى گردد.
دو گروه از روايات, قياس ظنى را معتبر نمى داند:
1. گروه اول رواياتى است كه عمل بر طبق هرگونه ظن را منع كرده است, مگر آنكه دليل خاصى بر اعتبار ظنى قائم شود. قياس ظنى مشمول اين روايات است و دليلى خاص در مورد خروج قياس از شمول اين روايات وجود ندارد.
مفضل بن عمر مى گويد: از امام صادق(ع) شنيدم كه مى فرمود:
من شك أو ظن فأقام على أحدهما فقد حبط عمله, ان حجة اللّه هى الحجة الواضحة;136
كسى كه شك كند و يا برايش گمان حاصل شود و بر اساس آن عمل كند, آن علم بى اعتبار است; چرا كه حجت خدا همواره واضح و آشكار است.
و چنان كه مسعدة بن صدقه از امام باقر(ع) نقل مى كند كه رسول خدا(ص) فرمود: (اياكم والظن فإن ّ الظن ّ اكذب الكذب).137 بديهى است اين گونه روايات مانند عمومات قرآنى كه از عمل و پيروى ظن نهى كرده است, قياس ظنى را شامل مى شود.
2. گروهى ديگر از روايات به طور خاص از عمل به قياس نهى كرده و دليل آن را ظنى بودن نتيجه قياس دانسته است; چنان كه سماعة بن مهران از امام كاظم(ع) نقل مى كند كه آن حضرت از عمل به قياس نهى كرده و آن را موجب هلاكت دانسته است: (مالكم وللقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس). سپس آن حضرت, علت نهى از قياس را چنين بيان مى كند:
آنچه را مى دانيد, بگوييد و از آنچه نمى دانيد, دهان بربنديد; اذا جائكم ماتعلمون فقولوا به واذا جائكم مالا تعلمون فها ـ و أومى بيده إلى فيه).138
اين جمله بيانگر آن است كه قياس از آن جهت كه ظن آور است, مردود است و اگر علم آور بود, منعى متوجه آن نمى شد. جمله (آنچه را مى دانيد, بگوييد و از آنچه نمى دانيد, سكوت كنيد), به خوبى بر اعتبار علم و عدم اعتبار قياس ظنى دلالت دارد.
در روايت ديگرى امام باقر(ع) مى فرمايد:
من أفتى الناس برأيه فقد دان اللّه بما لايعلم ومن دان اللّه بما لايعلم فقد ضادّ اللّه حيث أحل ّ وحرّم فيما لايعلم;139
كسى كه بر اساس قياس فتوا دهد, خدا را به آنچه نمى داند, اطاعت كرده است و چنين كسى به ضديت با خدا پرداخته است; زيرا حكم به حليت و حرمت چيزهايى داده است كه علم به آن ندارد.
اين روايت نيز قياس را از آن جهت كه ظن آور است, نهى كرده و عمل به آن را ضديت با خدا دانسته است. ابوشيبه خراسانى مى گويد: از امام صادق(ع) شنيدم كه فرمود:
اصحاب مقاييس علم را از قياس مى طلبند و حال آنكه قياس جز دورى از حق بر آنها نمى افزايد; ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحق إلاّ بعداً.140
در اين روايت اصحاب مقاييس به آن جهت ملامت شده اند كه علم به احكام شرعى را از طريق قياس جستجو مى كنند; حال آنكه قياس آنان را به حكم شرعى نمى رساند و از حق دور مى سازد و آنچه به دست مى آورند, جز حدس هاى بى اساس نيست.
در حديث ديگرى امام باقر(ع) از قول اميرمؤمنان(ع) نقل مى كند: هركس خودش را در معرض فتوا دادن از طريق قياس قرار دهد, تمام زندگى خود را در اشتباه طى خواهد كرد: (من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره فى التباس).141 التباس در اين روايت, به معناى اشتباه است; يعنى قياس كننده همواره در شبهه به سر مى برد و اين تنها با قياس فقهى سازگار است; زيرا قياس به معناى اجتهاد مناط عقلى در برابر نصوص به طور قاطع خطاست و بر چنين موردى التباس صدق نمى كند.
از اين گونه روايات استفاده مى شود كه ملاك نهى از قياس, ظنى بودن آن است.

**روايات قسم سوم**

در بخشى از روايات به صورت مطلق از به كارگيرى هرگونه قياسى منع شده است. اطلاق اين روايات شامل هر دو اصطلاح قياس مى شود. به ديگر بيان, اين روايات, هم شامل قياس فقهى است و هم شامل قياس به معناى تنزيلِ نصوص بر مناط عقلى; هرچند مى توان مدعى شد كه دلالت روايات ياد شده بر منع از قياس فقهى, كامل تر است.
اكنون برخى از اين روايات را بيان مى كنيم.
1. عن ابى شيبة الخراسانى قال:
سمعت أباعبداللّه(ع) يقول: إن ّ أصحاب المقائيس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحق إلاّ بعداً وإن ّ دين اللّه لايصاب بالمقاييس.142
در اين روايت, امام(ع) قياس را از آن جهت منع مى كند كه علم آور نيست و سبب دورى انسان از حق است. از اين رو, روايت ابى شيبه خراسانى از اين حيث اطلاق دارد و شامل هر دو قياس مى شود; زيرا هم قياس فقهى علم آور نيست و نتيجه اى جز ظن ندارد و هم قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى, چيزى جز محصول تلاش ظنى قياس كننده نيست. يكى از محققان با بيان اينكه اين روايت مثل ساير روايات, شامل قياس فقهى نمى شود, چنين ادعا كرده است:
اين روايت به ظاهر از هر قياسى منع مى كند و گويى ناظر به هر قياسى است. اما اصحاب مقاييس جماعت خاصى بودند و روش آنان در قياس مشخص بوده است. بنابراين, اين حديث چون به شرايط خارجى نظر دارد, نمى تواند مطلق باشد. وانگهى اين روايت از قياس نهى مى كند كه به گمان عده اى علم آور بوده است و علم به احكام را از اين طريق جستجو مى كرده اند.143
اولاً, اينكه اصحاب مقاييس جماعت خاصى بودند كه نصوص را بر مناطات عقلى عرضه مى كردند, ادعايى بيش نيست و دليلى بر آن اقامه نشده است و ظاهر لفظ اصحاب مقاييس, شامل طرف داران قياس فقهى نيز مى شود و چنان كه برخى گفته اند,144 بيشتر احتجاج هاى امام صادق(ع) با ابوحنيفه درباره قياس فقهى است. از اين رو, فرد غالب اصحاب مقاييس, طرف داران قياس فقهى اند و مطلق بايد بر فرد غالب حمل شود.
ثانياً, مذمت از اصحاب قياس از سوى امام, از آن روست كه آنان از طريق قياس, علم را طلب مى كنند و حال آنكه قياس آنان را از حق دور مى كند و اين جهت در هر دو نوع قياس تحقق دارد. از اين رو, بر فرض كه اصحاب مقاييس افرادى خاص با روش خاصى باشند, ملاك مذمت در اين روايت شامل قياس فقهى نيز مى شود.
ثالثاً, اگر امام, اصحاب مقاييس را به آن جهت ملامت كرده است كه آنان علم را از طريق قياس مى طلبند, پس مذمت امام به طريق اولى شامل كسانى مى شود كه از طريق قياس ظنى به جستجوى احكام شرعى مى پردازند.
2. عن زرارة بن أعين, قال:
قال لي أبوجعفر محمدبن علي(ع) يا زرارة إياك وأصحاب القياس في الدين فإنهم تركوا علم ماوكّلوا به وتكلّفوا ما قدكفوه يتأوّلون الاخبار ويكذبون على اللّه عزوجل.145
در اين روايت امام(ع) به زراره هشدار مى دهد كه از اصحاب قياس اجتناب كند; به جهت اينكه آنان وظيفه خود را كه دريافت علم از طريق كتاب, سنت و اهل بيت(ع) است, رها ساخته و به آنچه منع شده اند (قياس ظنى), عمل كرده اند. تا اينجا از روات برداشت مى شود كه شامل هر دو اصطلاح قياس مى شود, ولى ممكن است ادعا شود كه ذيل روايت (يتأوّلون الاخبار ويكذبون على اللّه عزوجل) فقط شامل قياس فقهى مى شود; زيرا تعبير امام(ع) اين است كه اصحاب قياس روايات را تأويل مى كنند (يتأوّلون الاخبار). مراد از تأويل خبر, كشف غرض و معناى كلام متكلم و يا استخراج معناى غير ظاهر, يا سوق دادن كلام از معانى مختلف به معناى واحد است146 و تأويل به هريك از معانى ياد شده, با قياس كه سبب ترديد و نفى خبر مى شود, سازگارى ندارد و با حمل خبر بر مناط واحد از ميان احتمالات ديگر و يا استخراج مناط از كلام متكلم سازگارتر است.
همچنين امام(ع) مى فرمايد: اصحاب قياس نسبت دروغ به خدا مى دهند (يكذبون على اللّه عزوجل) و نسبت دادن دروغ به خدا, فقط در قياس فقهى قابل تصور است; زيرا با كشف مناط ظنى, حكمى را براى شبيه آن ثابت كرده و اگر در واقع آن حكم ثابت نباشد, دروغى را به خدا نسبت داده است. تعبير امام(ع) شامل قياس به معناى كشف مناط عقلى و تنزيل نصوص بر آن نمى شود; زيرا در تنزيل نصوص به مناط عقلى نسبت دروغ به خدا نيست, بلكه تكذيب نص و يا ترديد در آن است. آرى, اگر تعبير امام(ع) (يكذّبون اللّه) بود, شامل قياس تنزيل نصوص بر مناط عقلى مى شد; زيرا در اين قياس, تكذيب و يا ترديد در نصوص صورت مى گيرد و فرق است بين تكذيب نص و نسبت كذب به خداوند.
نتيجه روايات قسم دوم اين است كه هرچند ممكن است ظاهر اين روايات بر عدم حجيت هر دو اصطلاح قياس, دلالت داشته باشد, اما شواهد و قرائن بيانگر اين است كه دلالت اين روايات بر عدم حجيت قياس فقهى كامل تر و قوى تر است.

**روايات قسم چهارم**

دسته چهارم رواياتى است كه به طور خاص, قياس فقهى را منع كرده است:
طرف داران قياس فقهى ظنى بر اين باورند كه هيچ رويدادى بدون حكم شرعى نيست. حال اگر آن حكم شرعى را نص شرعى بيان كند, پس همان مطلوب است; ولى اگر نصى براى اثبات حكم شرعى موضوعى يافت نشد, به حكم اشباه و نظاير آن بايد استدلال كرد تا موضوع, خالى از حكم شرعى نباشد. امامان معصوم(ع) اين ديدگاه را صحيح ندانسته و با تعبيرات بسيار مهم و هشدار دهنده از گرايش به قياس ظنى بازداشته اند. در برخى از روايات با تعبير هلاكت براى قياس كننده و پيرو آن به كار رفته است: (من عمل بالمقاييس هلك و اهلك).147 در برخى ديگر از روايات عمل به قياس سبب خروج از دين دانسته شده است: (وما على دينى من استعمل القياس فى ديني).148 در پاره اى ديگر, عمل به قياس را سبب نابودى دين, دانسته است: (ان ّ السنة إذا قيست محق الدين).149
اين تعبيرات هشدار دهنده, ريشه در اين حقيقت دارد كه در شريعت, بسيارى از اشياى متماثل, احكام متفاوت و بسيارى از اشياى متفاوت, احكام متماثلى دارند و اين بيانگر اين واقعيت است كه مشابهت دو چيز, دليل مشابهت حكمى آنها نمى شود. به طور مثال, زناى محصن و باكره از نظر عقل مساوى است, ولى از نظر شرع حكم زناى محصن, رجم و حكم زناى باكره, جَلد است. يا سرقت و غصب اموال ديگر, از نظر عقل تفاوتى ندارند و هر دو تصرف عدوانى در مال غير است, ولى آن دو از نظر حكم شرعى با يكديگر متفاوت اند; چنان كه در بخشى از حديثى طولانى, در تفسير نعمانى از امام صادق(ع) همين مطلب آمده است.150
رواياتى كه به طور خاص به كارگيرى قياس فقهى را منع كرده است, به هيچ وجه قابل حمل بر قياس به معناى استخراج مناط عقلى و تنزيل نصوص بر آن نيست.
اين قسم از روايات خود به دو دسته تقسيم مى شود: دسته اول رواياتى است كه به صورت كبروى, اصل قياس فقهى را منع كرده است, بدون آنكه به ذكر مثال و بيان مصاديق بپردازد. دسته دوم رواياتى است كه از طريق مصاديق و ذكر مثال, به منع قياس فقهى پرداخته است. البته روايات هر دو دسته فراوان است و ما به ذكر برخى از آنها اكتفا مى كنيم.
دسته اول از روايات قسم چهارم: در روايتى محمدبن حكيم از امام كاظم(ع) چنين مى پرسد:
ربما ورد علينا رجل قد ابتلى بالشيء الصغير الذي ليس عندنا فيه شيء بعينه وعندنا ماهو مثله وشبهه, أفنفتيه بما يشبهه؟ فقال لا ومالكم فى القياس نفتيه هلك من هلك;151
يك فردى بر ما وارد مى شود كه به موضوعى ناچيز و كوچك مبتلا شده است, و نزد ما چيزى (از كتاب و سنت) كه بتوانيم براساس آن حكمش را بيان كنيم, وجود ندارد, ولى حكم مانند و شبيه آن را در اختيار داريم. آيا به آنچه شبيه اوست فتوا دهيم؟ حضرت فرمود: نه, چرا به دنبال فتوا بر اساس قياسى باشيم كه ديگران را هلاك كرده است.
بسيار روشن است كه قياس نهى شده در اين روايت, قياس فقهى است; زيرا روايت درصدد نفى قياسى نيست كه در برابر كتاب و سنت است و يا موجب نفى آن دو شود, بلكه روايت به صراحت از قياسى نهى مى كند كه به معناى تسرّى حكم اصل و منصوص به شبيه آن است.
در روايت ديگرى ابى المغراء از امام كاظم(ع) سؤال مى كند:
فربما كان الشى يبتلى به بعض أصحابنا وليس في ذلك عند هم شيء يُفتيه وعندهم ما يشبهه, يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟ فقال: لا إنما هلك من كان قبلنا بالقياس;152
برخى از اصحاب ما به مسئله اى مبتلا مى شوند و براى آن, (از كتاب و سنت) حكمى در دست ندارند, ولى چيزى كه شبيه آن مورد باشد, در اختيار دارند. آيا اجازه دارند كه با عمل به قياس, حكم مورد منصوص را براى شبيه آن اثبات كنند؟ حضرت در پاسخ فرمود: نه, پيش از ما كسانى بودند كه به وسيله قياس هلاك شدند.
اين روايت نيز تنها ناظر به قياس فقهى است و اصطلاح ديگر قياس را شامل نمى شود; زيرا به طور روشن, امام, از قياس به معناى تسرّى حكم شبيه به شبيه, نهى كرده است.
برخى از روايات بيانگر آن است كه بعضى از شيعيان ناآگاهانه به قياس عمل مى كردند. در اين روايات امامان معصوم(ع) به سختى در برابر آنان موضع گرفتند و آنان را از مسير اطاعت و ولايت خود خارج دانستند; چنان كه احمد بن محمد بن ابى نصر به امام رضا(ع) مى گويد:
جعلت فداك إن ّ بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يحكى عنك وعن آبائك فنقيس عليه ونعمل به. فقال: سبحان اللّه, لاواللّه ما هذا من دين جعفر(ع) هؤلاء قوم لاحاجة بهم إلينا قدخرجوا من طاعتنا وصاروا فى موضعنا;
فدايت شوم! برخى از اصحاب ما مى گويند: ما حكمى را از شما و پدرانتان مى شنويم و موارد مشابه را بر آن قياس كرده و به آن عمل مى كنيم (اين كار از نظر شما چگونه است؟) امام(ع) در پاسخ فرمودند: سبحان اللّه, به خدا قسم اين كار از دين جعفر(ع) نيست. اينان گروهى هستند كه آنها را به ما نيازى نيست. به طور جدى آنان از اطاعت ما خارج شده و در برابر ما قرار گرفته اند.
آن گاه امام, با تبيين تقليد صحيح از امامان معصوم(ع), از گروهى كه به قياس عمل مى كنند, گلايه مى كند و مجدداً به عدم اعتبار قياس حكم مى فرمايد:
فأين التقليد الذى كانوا يقلدون جعفراً وأبا جعفر (عليهما السلام). قال جعفر(ع): لاتحملوا على القياس فليس من شىء يعدله القياس إلاّ والقياس يكسره.153
دلالت اين روايت بر نهى از قياس فقهى واضح و آشكار است و به هيچ وجه نمى توان آن را بر قياس به معناى استخراج مناط عقلى و تنزيل نصوص بر آن, حمل كرد.
همچنين اين روايت بيانگر آن است كه برخى از شيعيان به رغم سفارش اهل بيت(ع), به قياس عمل مى كردند و امامان معصوم(ع) ضمن موضع گيرى شديد از آنان گلايه مى كنند.
اگر گفته شود كه جمله (نسمع الأمر يحكى عنك وعن آبائك فنقيس عليه و نعمل به) مى تواند در مقام سؤال باشد, نه اخبار از عمل انجام يافته, پاسخ آن است كه سياق روايت و نيز تعبير امام(ع) (قد خرجوا من طاعتنا وصاروا فى موضعنا… ) بيانگر آن است كه آنان به قياس عمل مى كردند.
همچنين معاوية بن ميسرة بن شريح, مى گويد:
شهدت أباعبداللّه(ع) فى مسجد الخيف وهو فى حلقة فيها نحو من ماتى رجل وفيهم عبداللّه بن شبرمه, فقال له: يا أباعبداللّه انّا نقضى بالعراق, فنقضى بالكتاب والسنه, ثم ترد علينا المسألة فنجتهد فيها بالرأى;
در مسجد خيف, شاهد بودم كه امام صادق(ع) در حلقه حدود دويست نفر نشسته بود. يكى از آنها به نام عبداللّه بن شبرمه, خطاب به امام(ع) گفت: ما در عراق بر اساس كتاب و سنت قضاوت مى كنيم, آن گاه مسئله اى براى ما پيش مى آيد (كه حكم آن را از كتاب و سنت نمى يابيم), به ناچار براساس رأى (و قياس) اجتهاد و حكم آن را بيان مى كنيم.
امام صادق(ع) با الگو قرار دادن اميرمؤمنان, به ابن شبرمه عراقى فرمود: على ابن ابى طالب(ع) چگونه مردى بود؟ ابن شبرمه, آن حضرت را بسيار ستايش و به بزرگى ياد كرد. سپس امام(ع) به وى فرمود: اميرمؤمنان از اينكه رأى و قياس را در دين خدا وارد و به آن عمل كند, به صورت جدى پرهيز مى كرد… . اگر ابن شبرمه بداند كه منشأ هلاكت مردم چيست, هيچ گاه به قياس عمل نمى كند:
فقال ابوعبداللّه(ع): فاى ّ رجل كان على بن ابى طالب(ع)؟ فأطرأه ابن شبرمة وقال فيه قولاً عظيماً, فقال له ابوعبداللّه(ع): فان ّ علياً(ع) ابى ان يدخل فى دين اللّه الرأى وان يقول فى شىء من دين اللّه بالرأى والمقاييس ـ الى ان قال: لو علم ابن شبرمة من أين هلك الناس مادان بالمقاييس ولا عمل بها.154
اين دسته از روايات به خوبى بر نهى از قياس فقهى دلالت دارند و نمى توان مدعى شد كه اين روايات بر نهى از كشف علل واقعى و تنزيل نصوص شرعى بر آن دلالت دارد و نيز نمى توان روايات را ناظر به افرادى خاص دانست; چرا كه روايات ياد شده, بدون ترديد در مقام نهى از استخراج مناط از نصوص و تسرّى آن به موارد شبيه اصل است.
دسته دوم از روايات قسم چهارم: اين روايات ثابت كرده است كه در بسيارى از موارد امثال و اشباه, احكام متخالفى دارند; چنان كه در بسيارى از موارد, چيزهايى كه شباهت به يكديگر ندارند, احكام مشابهى دارند. اين روايات, از اين طريق آشكار ساخته كه اثبات احكام شرعى از طريق قياس فقهى خطاست و فقيه را به حق نمى رساند. اين گونه روايات نيز فراوان است و ما به ذكر چند نمونه اكتفا مى كنيم.
1. عن ابان بن تغلب قال:
قلت لأبي عبداللّه(ع) ما تقول فى رجل قطع, اصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشر من الابل, قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون, قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون, قلت: قطع اربعاً؟ قال: عشرون, قلت: سبحان اللّه يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ ان ّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله ونقول الذى جاء به شيطان. فقال: مهلاً يا ابان هكذا حكم رسول اللّه(ص) ان ّ المرأة تقابل الرجل الى ثلث الديه فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف. يا ابان انك اخذتنى بالقياس, والسنة اذا قيست محق الدين;155
ابان بن تغلب مى گويد: به امام صادق گفتم: چه مى گويى درباره كسى كه انگشتى از انگشتان زن را قطع كند. حضرت فرمود: ديه او ده شتر است. سپس گفتم: اگر دو انگشت را قطع كند؟ فرمود: بيست شتر. گفتم: اگر سه انگشت را قطع كند؟ فرمود: سى شتر, گفتم: اگر چهار انگشت را قطع كند؟ فرمود: بيست شتر. گفتم: سبحان اللّه! سه انگشت را قطع مى كند, سى شتر مى دهد و چهار انگشت را قطع مى كند, بيست شتر مى دهد؟ اين حكم در عراق به ما مى رسيد و ما از گوينده آن تبرّى مى جستيم و مى گفتيم كسى كه اين حكم را آورده است, شيطان است. سپس حضرت فرمود: آرام باش, اى ابان! رسول خدا(ص) چنين حكم كرده است; به درستى كه زن, مرد را تا ثلث ديه برابرى مى كند و هنگامى كه به ثلث رسيد, بر مى گردد به نصف. اى ابان, تو نظر مرا براساس قياس صحيح نمى دانى; حال آنكه سنت اگر قياس شود, از بين مى رود.
اين روايت نيز بر عدم اعتبار قياس فقهى دلالت دارد; زيرا ابان براساس تصور خودش كه موضوعات متماثل بايد احكام متماثل داشته باشند, چنين گمان مى كرد كه بايد حكم قطع چهار انگشت زن, حكم قطع چهار انگشت مرد را داشته باشد و اين اقتضاى قياس فقهى است. اما سخن امام كه تا قطع سه انگشت احكام زن و مرد متماثل اند, ولى از چهار انگشت به بعد احكام آنها متفاوت مى شود, او را متوجه يك اشتباه روشى در فقه مى كند و آن اينكه اگر براساس قياس فقهى ظنى حكم شود, سخن ابان درست است; يعنى حكم شبيه (انگشتان مرد), براى شبيه (انگشتان زن), ثابت است; ولى از آنجا كه قياس ظنى باطل است, برداشت ابان نيز باطل است.
اين روايت به خوبى بر بطلان قياس فقهى دلالت دارد.
صاحب كتاب ملاكات احكام, در توجيه روايت ابان مى گويد:
اين روايت مربوط به كشف علل شرعى از طريق عقل براى مقياس قرار دادن صحت نصوص شرعى است. ابان چنين حكمى را شنيده و فكر كرده كه از نظر عقلى درست نيست. بدين روى مى گويد: حكم شيطان است.156
ولى اين برداشت صحيح نيست; زيرا ابان براساس اينكه حكم اصل (حكم قطع انگشتان مرد) تا قطع سه انگشت به فرع (قطع انگشتان زن) سرايت داده شده است و يك باره حكم امثال, از سه انگشت به بالاتر تفاوت پيدا مى كند, برآشفته مى شود و چون برايش قابل فهم نيست, آن را خلاف عقل مى بيند. از اين رو, امام به او هشدار مى دهد كه برداشت تو براساس قياس فقهى است و حال آنكه سنت اگر قياس شود, نابود مى گردد.
2. شيخ طبرسى(ره) حديث مفصلى كه بيانگر مناظره امام صادق(ع) و اباحنيفه است نقل كرده است. در بخشى از آن, امام(ع) در رد قياس با ذكر چند مثال, مى فرمايد:
فانظر فى قياسك ان كنت مقيساً ايّما أعظم عندالله القتل او الزنا؟ قال: بل القتل. قال(ع): فكيف رضى فى القتل بشاهدين و لم يرض فى الزنا إلاّ بأربعة؟ ثم قال له(ع): الصلاة أفضل أم الصيام؟ قال: بل الصلاة افضل. قال(ع): فيجب على قياس قولك على الحايض قضاء ما فاتها من الصلاة فى حال حيضها دون الصيام و قد أوجب اللّه تعالى عليها قضاء الصوم دون الصلاة قال(ع) له: البول أقذر أم المنى؟ قال: البول اقذر. قال(ع): يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المنى و قد وجب اللّه تعالى الغسل من المنى دون البول.157
تعدد مثال, براى واضح ساختن اين حقيقت است كه تمسك به قياس با روح شريعت سازگارى ندارد; چرا كه بسيارى از موضوعات متوافق, داراى احكام متخالف است و به صرف شباهت نمى توان براى موضوعات شرعى احكام مشابهى قرار داد.
در بسيارى از موارد ممكن است كه فقيه براساس مناط استنباطى, حكم موضوعى را به موضوع ديگر سرايت دهد, ولى در واقع آن دو موضوع اشتراك در حكم نداشته باشند. به طور مثال, اگر در نصوص شرعى نيامده بود كه زن لازم نيست قضاى نماز ايام حيض را به جا آورد و از فقيه معتقد به قياس سؤال مى شد كه آيا زن بايد نماز ايام حيض را مانند روزه قضا كند, وى براساس قياس اولويت و با توجه به اهميت بيشتر نماز, حكم قضاى نماز را براى حائض با تأكيد بيشتر ثابت مى دانست; حال آنكه قضاى نماز ايام حيض بر زن واجب نيست.

**روايات قسم پنجم**

بخشى از روايات, قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى را منع كرده است. مفاد روايات ياد شده, حاكى از اين است كه نمى توان ميزان اعتبار و عدم اعتبار نصوص شرعى را مناط عقلى اجتهادى دانست و عمل بر طبق قياس به معناى ياد شده, سبب هلاكت قياس كننده و ديگران مى گردد. چنان كه جعفر بن محمد بن ابى عماره, از امام صادق(ع) نقل مى كند كه آن حضرت فرمود:
ان أمر اللّه تعالى ذكره لايحمل على المقاييس, و من حمل أمراللّه على المقاييس هلك وأهلك.
توجه به ذيل روايت ياد شده كه مربوط به قياس ابليس است, روشن مى سازد كه مراد اين حديث, نهى از قياس به معناى دوم (اجتهاد مناط عقلى و تنزيل نصوص بر آن) است; زيرا ابليس در برابر دستور خدا به سجده بر آدم, مقاومت كرد و با آن مخالفت ورزيد. او به گمان خودش و براساس مناط عقلى, پنداشت كه از آدم افضل است و براساس آن به مخالفت امر خدا پرداخت و همين امر سبب طرد وى از جوار رحمت حق شد. امام صادق(ع) در ذيل حديث مذكور مى فرمايد:
ان ّ اوّل معصية ظهرت من إبليس اللعين حين أمراللّه ملائكته بالسجود لآدم فسجدوا وأبى إبليس أن يسجد فقال: انا خير منه, فكان أول كفره قوله: أنا خير منه, ثم قياسه بقوله: (خلقتنى من نار و خلقته من طين), فطرده اللّه من جواره و لعنه و سماه رجيماً.
سپس امام صادق(ع) سوگند ياد مى كند كه هر كس قياس كند, در پست ترين دركات جهنم با ابليس قرين مى شود:
واقسم بعزّته لا يقيس احد فى دينه إلاّ قرنه مع عدوّه ابليس فى اسفل درك من النار.158
با اين همه, به اين نكته بايد توجه داشت كه هر چند روايت مزبور بيانگر منع از قياس به معناى اجتهاد مناط عقلى و تنزيل نصوص بر آن است, ولى ملاك نهى از آن, كه ظنى بودن قياس است, شامل قياس فقهى نيز مى شود.
در برخى از روايات از قياس به آن جهت كه سبب سؤال از چگونگى حلال و حرام خدا مى شود, نهى شده است. اين سؤال ها موجب مى شود كه انسان با دريافت هاى عقلى خود حلال و حرام منصوص خدا را مورد تكذيب يا ترديد قرار دهد. عثمان بن عيسى مى گويد: از امام موسى بن جعفر(ع) درباره قياس سؤال كردم. آن حضرت با تندى بر لزوم پرهيز از قياس تأكيد كرد و فرمود: هيچ گاه خدا مورد پرسش واقع نمى شود كه چگونه حلال و حرام كرده است: (مالكم وللقياس, ان ّ اللّه لا يسأل كيف أحل ّ وكيف حرّم)
اين روايت مى تواند بر حرمت قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى دلالت كند. اما ممكن است مراد امام(ع) از جمله: (ان ّ اللّه لا يسأل كيف احل ّ وكيف حرّم) اين باشد كه با پرسش از چگونگى حلال و حرام خدا نمى توان به مناط حكم از نصوص دست يافت و در نتيجه, آن را به اشباه ونظاير آن سرايت داد. با اين احتمال نمى توان مدعى شد كه اين روايت از قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى منع كرده است.

**روايات قسم ششم**

برخى از روايات به ظاهر به هر دو نوع از قياس پرداخته است, بدين صورت كه بخشى از يك روايت, تنزيل نصوص بر مناط عقلى را منع كرده و بخش ديگرى از همان روايت, از به كارگيرى قياس فقهى نهى فرموده است.
اين دسته از روايات نيز فراوان است و به ذكر نمونه اى از آن بسنده مى كنيم. در روايتى ابن شبرمه مى گويد: من و ابوحنيفه بر امام صادق(ع) وارد شديم. آن حضرت خطاب به ابوحنيفه فرمود: (اتق اللّه ولا تقس فى الدين برأيك). سپس آن حضرت, قياس ابليس را, علت نهى از قياس مى داند و مى فرمايد: (فان ّ اوّل من قاس ابليس). اين تعليل بيانگر اين است كه مراد حضرت از نهى قياس, همان تخيل علل عقلى براى احكام و تنزيل نصوص بر آن علل است.
اما در ذيل روايت مذكور, امام صادق(ع) براى ابوحنيفه مثال هايى مى زند كه مربوط به قياس فقهى است:
و يحك ايّهما اعظم؟ قتل النفس؟ او الزنا؟ قال: قتل النفس. قال(ع): فان اللّه عزوجل قد قبل فى قتل النفس شاهدين و لم يقبل فى الزنا إلأ أربعة, ثم أيّهما اعظم؟ الصلاة؟ ام الصوم؟ قال: الصلاة. قال: فما بال الحائض تقضى الصيام ولا تقضى الصلاة, فكيف يقوم لك القياس فاتق اللّه ولا تقس.159
ذيل روايت به طور روشن مربوط به نهى از قياس فقهى و سرايت حكم از اصل به فرع است; زيرا مثال هاى امام(ع) بيانگر آن است كه بسيارى از موضوعات كه از نظر عقل بايد احكام متماثلى داشته باشند, احكام متخالفى دارند و اين بيانگر آن است كه هميشه نمى توان حكم اشباه را براى اشباه ثابت دانست. به طور مثال, اگر خدا تعداد شاهد را براى قتل نفس بيان نمى كرد و از فقيه معتقد به قياس سؤال مى شد كه براى قتل نفس چند نفر بايد شهادت دهند, وى با قياس به زنا و اولويت قتل نفس مى گفت چهار نفر. پس معلوم مى شود كه نمى توان براساس مناط عقلى ظنى حكم موضوعى را براى موضوع شبه آن ثابت دانست.

**نتيجه بحث**

از اقسام شش گانه روايات ياد شده, نتايج ذيل به دست مى آيد:
1. امامان معصوم(ع) استفاده از قياس را با تعبيرات هشدار دهنده اى منع كرده اند.
2. منشأ شكل گيرى مبارزه اهل بيت(ع) با انديشه قياس ظنى, اعتقاد طرف داران آن به نقصان كتاب و سنت است.
3. يكى از ملاك هاى مبارزه اهل بيت(ع) با قياس اصولى, ظنى بودن مناط آن است.
4. از روايات به خوبى استفاده مى شود كه نهى امامان(ع) از قياس موضعى سياسى نبوده است و آنچه آنان گفته اند, موضع عقيدتى آنهاست.
5. روايات نهى از قياس, شامل هر دو اصطلاح آن مى شود; يعنى هم قياس فقهى را نهى مى كند و هم قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى را.
6. رواياتى كه به طور خاص, قياس به معناى تنزيل نصوص بر علل عقلى را منع كرده است, از حيث ملاك شامل قياس ظنى نيز مى شود.
7. دور از حقيقت نيست اگر گفته شود كه عدم اعتبار قياس به معناى تنزيل نصوص بر مناط عقلى به جهت عدم اعتبار منشأ آن يعنى تمثيل منطقى و قياس فقهى است.
حاصل مقاله اين است كه تعبد به قياس ظنى منع عقلى ندارد, ولى از عمل به آن نهى شده است. اهل بيت(ع) از قياس ظنى براى استنباط احكام شرعى با تأكيد و بر اساس مبناى اعتقادى نهى كرده اند و استنباط احكام از طريق قياس ظنى را روش صحيح و علمى ندانسته اند, از اين رو, از ميان انواع قياس ها تنها قياسى كه مناط آن قطعى باشد, حجت است.
به نظر مى رسد راه پاسخ گويى به نيازهاى روزآمد فقهى و پر كردنِ خلأها و كاستى هاى آن, اعتبار بخشيدن به شيوه هاى ناسازگار با مبانى مذهب نيست, بلكه چاره كار را در چارچوب ساختار فقهى مذهب اهل بيت(ع) بايد جستجو كرد.

**\* مدير گروه مركز فرهنگ و معارف قرآن, پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
1. لسان العرب, ج 6, ص 186 ـ 187, (القوس); تاج العروس, ج 8, ص 43, (القوس); مجمع البحرين, ج 3, ص 575, (قيس).
2. جوهر النضيد, ص 98. (القياس قول مشتمل على اقوال يلزم من وضعها بالذات قول آخر بعينه اضطراراً). ; شرح منظومه, ص 72. (اقياسنا قضايا الّفت/بالذات قولاً آخراً استلزمت) يادآورى مى كنيم كه مراد از قول در عبارات ياد شده, اعم از قضاياى لفظى و تصديقات ذهنى است.
3. حقايق الايمان, ص 182.
4. شرح منظومه, ص 86. (تشريك جزئى لجزئى لما/يجمعهما فى الحكم تمثيلاً سما).
5. جوهرالنضيد, ص 189.
6. معالم الاصول, ص 226.
7. همان, ص 305.
8. المستصفى, ص 283; اللمع فى اصول الفقه, ص 276.
9. الذريعة الى اصول الشريعه, قسمت دوم, ص 675.
10. السرائر, ج 1, ص 20.
11. عدّة الاصول, ج 2, ط ج, ص 653.
12. فرائد الاصول, ج 1, ص 513 ـ 525.
13. فوائد الاصول, ج 3, ص 91.
14. المحصول, ج 5, ص 26; الذريعة الى اصول الشريعه, قسم دوم, ص 677.
15. المعارج, ص 183.
16. الذريعة الى اصول الشريعه, قسم دوم, ص 677.
17. المعارج, ص 184.
18. الاحكام, ابن حزم, ج 7, ص 931; اللمع فى اصول الفقه, ص 277.
19. روضة الناظر, ج 2, ص 151.
20. اللمع فى اصول الفقه, ص 275.
21. شرح نهج البلاغه, ابن ابى الحديد, ج 12, ص 83.
22. المجموع, ج 14, ص 228; الفصول فى الاصول, ج 1, ص 233 و ج 4, ص 105; البحر الرائق, ج 6, ص 428.
23. الاصول العامه, ص 321 ـ 322.
24. الاصول العامه للفقه المقارن, ص 314; المستصفى, ص 322; الاحكام, آمدى, ج 3, ص 302.
25. سنن ابى داود, ج 1, ص 26; سنن بيهقى, ج 1, ص 247; كنز العمال, ج 9, ص 399; بحارالانوار, ج 62, ص 67.
26. المغنى, ج 1, ص 44; المحلى, ج 1, ص 116; فقه السنه, ج 1, ص 21; خلاف, ج 1, ص 204.
27. الغدير, ج 10, ص 347.
28. اضواء البيان, ج 1, ص 152.
29. المستصفى, ص 283; المحصول, ج 5, ص 19; الاحكام, آمدى, ج 3, ص 302.
30. الغدير, ج 10, ص 346.
31. الوافيه, ص 228; تقريرات آيت اللّه مجدّد شيرازى, ص 145; كتاب القضاء (ط ق). آشتيانى, ص 139.
32. الحدائق الناضره, ج 1, ص 56.
33. الاحكام, آمدى, ج 3, ص 302; المستصفى, ص 283; الوافيه, ص 239.
34. تقريرات مجدّد شيرازى, ص 169.
35. الاحكام, آمدى, ج 3, ص 303.
36. الاشارات و التنبيهات, ج 1, ص 232; الجواهر النضيد, ص 189; شرح المواقف, ج 8, ص 3; شرح المقاصد فى علم الكلام, ج 1, ص 52.
37. معارج الاصول, ص 185.
38. حاشية مجمع الفائدة و البرهان, ص 592; المكاسب و البيع, ج 2, ص 20; معارج الاصول, ص 184.
39. الاصول العامه, ص 311.
40. اضواء البيان, شنقيطى, ج 4, ص 178; و ما بذات علّة قد جمعا = فيه فقيس علّة قد سمعا.
41. كشف الغطا, ص 32; بلغة الفقيه, ج 3, ص 58 ـ 59; تحرير الاحكام, ج 5, ص 111.
42. الذريعة الى اصول الشريعه, قسم دوم, ص 684; الوافيه, ص 237; معالم الاصول, ص 223.
43. معارج الاصول, ص 183; الوافيه, ص 237.
44. مبادى الوصول الى علم الاصول, ص 218; و معارج الاصول, ص 185.
45. حاشية مجمع الفائدة و البرهان, ص 592; منهاج الاحكام, ص 675.
46. الحدائق الناضرة, ج 1, ص 65, 189.
47. حقايق الايمان, ص 182.
48. سوره حج, آيه 78.
49. الكافى, ج 3, ص 33; فقه القرآن, ج 1, ص 14, 29, 41, 42, 65, 17; تفسير نورالثقلين, ج 3, ص 524.
50. الحدائق الناضره, ج 1, ص 60; الفصول فى الاصول, ج 4, ص 100.
51. اصول الفقه, مظفر, ج 3, ص 204; الاصول العامه, ص 317; الاحكام, ابن حزم, ج 7, ص 930; الفوائد الرجاليه, ج 3, ص 214.
52. اصول الفقه, مظفر, ج 3, ص 204; الحدائق الناضره, ج 1, ص 60.
53. اصول الفقه, مظفر, ج 3, ص 204.
54. الاصول العامه, ص 317.
55. الاحكام, ابن حزم, ج 7, ص 931.
56. الحدائق الناضرة, ج 1, ص 60.
57. وسائل الشيعه, ج 27, ص 41; الحدائق الناضره, ج 1, ص 60 ـ 61.
58. وسائل الشيعه, ج 27, ص 48; الحدائق الناضره, ج 1, ص 61.
59. الفوائد الرجاليه, ج 3, ص 214; معارج الاصول, ص 185.
60. الحدائق الناضره, ج 1, ص 56.
61. حاشية مجمع الفائدة و البرهان, ص 400; تتمة الحدائق, ج 2, ص 344 و 346; الفوائد الرجاليه, ج 3, ص 214.
62. الفوائد الرجاليه, ج 3, ص 214.
63. الوافيه, ص 238; الحدائق الناضره, ج 1, ص 65.
64. مجمع البيان, ج 8, ص 154; الميزان, ج 11, ص 308 ـ 309; زاد المسير, ج 6, ص 197.
65. الميزان, ج 16, ص 308.
66. ر. ك: مجمع البيان, ج 5, ص 38, 233; ج 6, ص 426; الميزان, ج 9, ص 229; تفسير قرطبى, ج 8, ص 105.
67. فقه القرآن, ج 1, ص 64 ـ 65.
68. تفسير قرطبى, ج 8, ص 103; الميزان, ج 9, ص 229.
69. همان.
70. معارج الاصول, ص 183; معالم الاصول, ص 225.
71. جامع بين العلم و فضله, ج 2, ص 62; المستصفى, ص 283; اللمع فى اصول الفقه, ص 276.
72. السرائر, ج 1, ص 19, 46; المعتبر, ج 1, ص 32.
73. معارج الاصول, ص 188.
74. همان.
75. سوره اسراء, آيات 17 و 36.
76. سوره يونس, آيات 10 و 36.
77. سوره بقره, آيات 2 و 169.
78. الذريعة الى اصول الشريعه, قسمت دوم, ص 698.
79. كافى, ج 1, ص 57.
80. همان.
81. تفسير قرطبى, ج 15, ص 58; الاصول العامه, ص 336; الاحكام, ج 7, ص 953.
82. الاحكام, ابن حزم, ج 7, ص 953 ـ 954.
83. الاصول العامه, ص 336 ـ 337.
84. اصول الفقه, مظفر, ج 3, ص 194.
85. سورم روم, آيه 27.
86. سوره نساء, آيه 59.
87. الاصول العامه, ص 332.
88. همان, ص 332 ـ 333.
89. همان, ص 333.
90. المحلى, ج 1, ص 56.
91. الفصول فى الاصول, ج 4, ص 37 ـ 52; اصول السرخسى, ج 2, ص 130; المنخول, ص 430; الاحكام, آمدى, ج 4, ص 32.
92. مسند احمد, ج 5, ص 227, 230; سنن الدارمى, ج 1, ص 60; سنن ابى داود, ج 2, ص 162.
93. تهذيب الكمال, ج 5, ص 267; المحلى, ج 1, ص 62.
94. سنن ابن ماجه, ج 1, ص 21 و كنز العمال, ج 6, ص 101.
95. اصول الفقه, مظفر, ج 3 ـ 4, ص 194 ـ 196.
96. البدايه و النهايه, ج 1, ص 55; شرح مسلم, ج 17, ص 158; بحارالانوار, ج 17, ص 158.
97. المحصول, ج 5, ص 54; الاحكام, ابن حزم, ج 7, ص 979; الاحكام, آمدى, ج 4, ص 41 ـ 45 و 62.
98. الاحكام, ابن حزم, ج 7, ص 979.
99. المحلى, ج 1, ص 61; الاحكام, ابن حزم, ج 7, ص 979.
100. المحلى, ج 1, ص 58 ـ 59.
101. اصول الفقه, مظفر, ج 3, ص 201; الاصول العامه, ص 353.
102. الاصول العامه, ص 354 ـ 355.
103. جايگاه شناسى علم اصول, ج 1, ص 516.
104. جايگاه شناسى علم اصول, ج 1, ص 517 ـ 518.
105. وسائل الشيعه, ج 18, ص 23; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 3.
106. همان, ص 38; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 41.
107. ملاكات احكام, ص 409 و 411.
108. فتح البارى, ج 13, ص 248.
109. اضواء البيان, ج 4, ص 176.
110. الاحكام, ج 3, ص 183.
111. ملاكات احكام, ص 410.
112. المنطق, المظفر, ص 233.
113. نگارنده, منبع عبارت ياد شده را نيافت, مگر آنكه عبارت از خود ايشان باشد.
114. جوهرالنضيد, ص 189.
115. الاحكام, آمدى, ج 3, ص 185.
116. اللمع فى اصول الفقه, ص 297.
117. المحصول, ج 5, ص 11.
118. الاحكام, آمدى, ج 3, ص 185.
119. ر. ك: ملاكات احكام, ص 410.
120. ر. ك: الاشارات و التنبيهات, ج 1, ص 233; جوهر النضيد, ص 189.
121. الاحكام, آمدى, ج 3, ص 185.
122. رهبر خرد, ص 241 ـ 242.
123. الحاشيه, ملاعبداللّه, ص 143.
124. ملاكات احكام, ص 410.
125. دروس فى علم الاصول, ج 1, ص 328.
126. الاصول العامه للفقه المقارن, ص 306.
127. همان, ص 306 ـ 307.
128. فرائد الاصول, ج 1, ص 518.
129. مستدرك سفينة البحار, ص 407.
130. حصرالاجتهاد, ص 45 به بعد.
131. سوره نحل, آيه 89.
132. اوائل المقالات, ص 228; المهذب, ج 1, ص 10, مقدمه.
133. وسائل الشيعه, ج 18, ص 23; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 3.
134. بحارالانوار, ج 2, ص 304; اوائل المقالات, ص 23. اين روايت در بصائر الدرجات (ص 322) و مستدرك الوسائل (ج 17, ص 258) با تغييرات اندكى نقل شده است.
135. المحاسن, ج 1, ص 212; كافى, ج 1, ص 56.
136. وسائل الشيعه, ج 18, ص 25, ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 8.
137. همان, ص 38; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 42.
138. همان, ص 23; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 3.
139. همان, ص 25; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 12.
140. همان, ص 27, ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 18.
141. همان, ص 25, ح 11.
142. وسائل الشيعه, ج 18, ص 27; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 18.
143. ملاكات احكام, ص 430.
144. ر. ك: الاصول العامه للفقه المقارن, ص 328.
145. وسائل الشيعه, ج 18, ص 29; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 43.
146. الفروق اللغويه, ص 129 ـ 130.
147. بحارالانوار, ج 2, ص 118.
148. وسائل الشيعه, ج 18, ص 28; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 22.
149. همان, ص 25, ح 10.
150. ر. ك: وسائل الشيعه, ج 18, ص 35; ابواب صفات القاضى, باب 6, ص 38.
151. اختصاص, ص 282 .
152. اختصاص, ص 281 .
153. وسائل الشيعه, ج 18, ص 38; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 41.
154. وسائل الشيعه, ج 18, ص 32 ـ 33; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 33.
155. كافى, ج 7, ص 299.
156. ملاكات احكام, ص 434.
157. الاحتجاج, ج 2, ص 115 ـ 118.
158. وسائل الشيعه, ج 18, ص 28, ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 23.
159. وسائل الشيعه, ج 18, ص 29; ابواب صفات القاضى, باب 6, ح 25.**