

تحلیل جایگاه «قیاس» در فقه و فلسفه و نقد نظریه غزالی در باب قیاس

محمد ملکی (جلال‌الدین)*

مرضیه نوری صفت (نورا)**

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۳]

چکیده

در محدوده سده دوم که می‌رفت فقه شفاهی به فقه تعلیمی و مدرسه‌ای تبدیل شود، اختلافات فقیهان نیز در برخی از مسائل، چه در اصول و چه در فروع، پا را از نهان‌خانه ذهن‌ها بیرون نهاد و چه بسا همین اختلافات فقهی بود که در تأسیس مکتب‌های فقهی در صدر اسلام نقش اساسی را ایفا کرد. از میان اختلافات، قیاس مهم‌ترین مسئله‌ای است که در فلسفه و منطق، به‌ویژه در فقه اهل سنت و امامیه، به اصلی از اصول تبدیل شد، به‌گونه‌ای که یکی از منابع اجتهادی در فقه اهل سنت، یکی از ادله اجتهادی در فقه امامیه و یکی از برهان‌ها و ابزار استدلال، به‌ویژه در منطق و فلسفه، شمرده شد. این مقاله بر آن است ضمن تعریف جامع از قیاس، ضعف و قوت آن را بررسی کند و با توجه به فقه و فلسفه و نقد دیدگاه‌های غزالی در *المستصفی*، به این پرسش که «چرا امامیه به قیاس عمل نمی‌کند؟» پاسخ اجتهادی و منطقی بدهد و اثبات کند که امامیه به دلیل گمان‌آور بودن قیاس فقهی مورد پذیرش عامه و ضرورت تحصیل یقین در احکام شرعی از طریق قرآن و سنت معصومان (ع) به قیاس عمل نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها: قیاس، تمثیل، اهل سنت، فلسفه، فقه، امامیه، اجتهاد، عقل، نقد غزالی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) maleki.ghalam@gmail.com

** مدرس گروه فلسفه و کلام دانشگاه ادیان و مذاهب (غیر حضوری) m.noorisfat57@gmail.com

پیش‌درآمد

اول آن کس کاین قیاسک‌ها نمود پیش انوار خدا ابلیس بود
گفت نار از خاک بی‌شک بهتر است من زنار و او زخاک آکدر است

مولوی

در فقه و فلسفه دو عنصر «قیاس و عقل» از جایگاه و کاربرد خاصی برخوردارند، به‌گونه‌ای که قیاس در منطقی، فلسفه و فقه، به‌ویژه فقه اهل سنت، در جایگاه برهان نشسته و بخشی از احکام بر اساس و ملاک همین قیاس سامان می‌پذیرد. از سوی دیگر، عقل اساس و عنصر تشکیل‌دهنده در فلسفه، به‌ویژه فلسفه مشاء است. باز همین عقل یکی از ادله اجتهادی در فقه شیعه به شمار می‌آید و در واقع معادل قیاس فقهی در فقه اهل سنت است. این مقاله بر آن است که صرف‌نظر از عنصر عقل، عنصر قیاس را محور بحث قرار دهد و ضعف برهانی بودن آن را بررسی و تحلیل کند.

چنانکه در ماهیت قیاس اختلاف است، در تعریف قیاس نیز بین منطقدانان و فقیهان اتفاق نظر وجود ندارد. شماری از فقیهان قیاس را همان اجتهاد می‌دانند (شافعی، بی‌تا: ۴۷۷)؛ البته شافعی عرضه حکمی بر حکم دیگر را که دیگران در قالب قیاس عمل می‌کنند، یک نوع اجتهاد قلمداد می‌کند (همان: ۴۷۷). در این صورت باید دقت شود که آیا در واقع این عمل در قالب قیاس تعریف می‌شود یا همان‌گونه که شافعی باور دارد، در چارچوب اجتهاد قرار می‌گیرد. مشهور منطقدانان در تعریف قیاس گفته‌اند: «قیاس گفتاری تشکیل شده از قضایایی است که لازمه آن اثبات و درستی قول دیگر است» (مطهری، ۱۳۷۱: ۸۵/۵).

غزالی قیاس را حمل حکم معلومی بر معلوم دیگر برای اثبات حکم بر آن دو می‌داند؛ برای نفی باشد یا برای اثبات: «حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما أو نفیه عنهما بأمر جامع بینهما من اثبات حکم أو صفة أو نفیهما عنهما» (غزالی، ۱۳۲۴: ۲۲۸/۲). ابن تیمیه قیاس را لفظ مجملی می‌داند که هم بر قیاس درست و هم بر قیاس

نادرست اطلاق می‌شود، سپس می‌نویسد: «قیاس جمع بین متمثلین است» (ابن تیمیه، ۱۹۹۸: ۳). شیخ طوسی قیاس را اثبات حکم مقیس علیه بر مقیس تعریف می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵: ۸۳). ابوحنیفه قیاس را «ثبوت مثل حکم أحد المعلومین للآخر بعلة جامعة لاتدرک بمجرّد اللّغة» دانسته است (ابوزهره، بی تا: ۲۹۰). هیچ‌یک از این تعریف‌ها نمی‌تواند تعریفی جامع و مانع باشد؛ چراکه برخی از آنها متضمن دور، برخی متوجه قیاس خفی و برخی دیگر متوجه قیاس جلی هستند یا برخی از آنها قیاس منصوص العله را شامل نمی‌شوند.

به موازات فقیهان، منطق‌دانان نیز قیاس را تعریف کرده‌اند. قیاس در علم منطق یکی از وجوه سه‌گانه استدلال است و برحسب داده‌های قیاس در منطق، از قضایای معلوم به قضایای مجهول پی می‌بریم و در نتیجه معلومات جدیدی به دست می‌آوریم؛ این نوع استدلال در منطق از سه راه استقراء (=جستار)، قیاس و تمثیل امکان‌پذیر است (مطهری، ۱۳۷۱: ۸۶/۵).

نوع اهل سنت قیاس را به مثابه یک منبع اجتهادی پذیرفته‌اند، اما امامیه به نوعی نگاه متقابل را دارد که شاید در مواردی نیز به نگاه منفی تبدیل شود؛ با این حال در مواردی با اهل سنت همراه است. فقیهان شیعی در مواردی به قیاس عمل کرده‌اند که اگر بخواهیم وارد آن بشویم دامن این مقاله به درازا می‌کشد. البته شایسته دقت است که عمل به قیاس از جانب برخی محدود از امامیه، نباید با تمثیل منطقی و فقهی و رأی یکسان شمرده شود؛ چون در تعریف منطقی تمثیل گفته‌اند: «مثال آن بود که حکم کنند بر چیزی بدانچه اندر مانده او بینند» (ابن سینا، ۱۳۹۴: ۷۰). پرواضح است مراد از «حکم» در قیاس اصولی و تمثیل منطقی به یک معنا نیست؛ چراکه مراد در علم منطق، حکم عقلی و منظور در علم اصول، حکم شرعی است. همچنین است تفاوت رأی و قیاس که بر این باورند چندان تفاوتی بین رأی و قیاس دیده نمی‌شود، ولی منابع مستند غیر این را ثابت می‌کنند و اجتهاد حکم به متفاوت بودن این دو می‌دهد؛ چراکه ماهیت قیاس و رأی چنین اقتضا دارد.

همان‌گونه که اشاره شد، حجت در منطق بر سه قسم است. حال با تعریف و تحلیل این سه قسم می‌خواهیم به این مسئله جواب دهیم که «چرا قیاس نمی‌تواند یکی از منابع اجتهاد باشد و باید آن را در حد یک دلیل یا یک دلیل ظنی پذیرفت یا حتی در زمره دلایل نیز به شمار نیاورد؟». در اقسام حجت، که به نوعی کار ذهن است، ذهن با تجربیات خود، قضایای معلوم را از مجهول جدا می‌کند. در این تجرید ذهنی یا عقلی، ذهن انسان سه نوع گزاره عقلی می‌سازد: ۱. سیر ذهن از جزئی به جزئی، در واقع در این سیر، ذهن از مماثلی به مماثل دیگر می‌رود؛ این سیر، سیری فقهی است؛ ۲. سیر از جزئی به کلی، یعنی از خاص به عام و فراگیر؛ در این سیر، ذهن انسان سیری صعودی را از کوچک‌تر به بزرگ‌تر می‌پیماید؛ ۳. سیر از کلی به جزئی و به عبارت دیگر، از عام به خاص. این سیر در مقابل سیر دوم است، یعنی از بزرگ‌تر به کوچک‌تر سیر می‌کند و طبیعی است که در این روش، ذهن سیری نزولی دارد. منطق‌دانان سیر از جزئی به جزئی یا از مماثل به مماثل را «تمثیل» می‌گویند و فقیهان و اصولیان، به‌ویژه ابوحنیفه، آن را «قیاس» می‌نامند. منطق‌دانان سیر از جزئی به کلی را «استقراء» (=جستار) و منطق‌دانان و فیلسوفان سیر از کلی به جزئی را «قیاس» می‌نامند.

با توجه به این پیش‌درآمد باید این مسئله — که پرسش اصلی این مقاله است — مطرح شود که «چگونه این سیر ذهنی از کلی به جزئی که قیاس نامیده شده است، می‌تواند یکی از منابع اجتهاد باشد؟». برای یافتن پاسخ این پرسش، نخست این مسئله از نگاه امامیه بررسی می‌شود، سپس دیدگاه‌های ابوحامد غزالی، با توجه به کتاب *المستصفی من علم الاصول* مطرح خواهد شد.

امامیه نگاه خاص خود را درباره قیاس دارد و آنچه در شیوه اجتهادی امامیه ثابت و قطعی قلمداد شده، این است که احکام شرعی با قیاس تمثیل و رأی ثابت نمی‌شوند؛ ولی با نگاهی دیگر، این احکام را می‌توان با دلایل شرعی اجتهادی یا فقهاتی و نیز با شرطها و حدودی که از طریق قانون ملازمه بین «عقل و شرع» با دلایل اجتهادی و فقهاتی ثابت می‌شوند، به اثبات رساند. این مطلب در اصول اجتهاد امامیه قطعی است؛ هرچند در شروط و حدود آن اختلاف و نوعی کشمکش علمی وجود دارد و هر

مسلك اجتهادی طریق خاص خود را می‌پیماید. در اینجا شایسته است انواع قیاس فقهی را تعریف و اختلاف امامیه و اهل سنت در قول به اعتبار و بی‌اعتباری قیاس را بررسی کنیم تا مصادیق قیاس از نگاه این دو فرقه رخ نماید.

تعریف قیاس فقهی

در تعریف قیاس فقهی گفته‌اند که قیاس عبارت از اثبات حکم بر یک مسئله فرعی است با توجه به اصلی که بین آن فرع و اصل مشترک است؛ در واقع با آن قیاس، حکم صورت عمل به خود می‌گیرد. در نتیجه، قیاس چهار رکن پیدا می‌کند: ۱. اصل یا همان موضوعی که حکم شرعی برای آن ثابت و قطعی است؛ ۲. حکم این موضوع که همان اصل است؛ ۳. فرع یا همان موضوع فرعی که می‌خواهیم حکم ثابت برای اصل را بر آن بار کنیم؛ ۴. وصف و جهت مشترک بین اصل و فرع که علت اثبات حکم برای فرع قرار می‌گیرد. در واقع از نظر کسی که قائل به قیاس است، این جهت مشترک همان علت و تعلیل ثبوت حکم اصل برای فرع است (غزالی، ۱۳۲۴: ۲/۲۴۸، فخر رازی، ۱۹۹۲: ۵/۵).

قیاس‌باوران معتقدند که قیاس دلیلی ظنی و گمان‌آور است؛ زیرا تمثیل منطقی که در فقه قیاس نامیده می‌شود، رهاوردی جز ظن و گمان ندارد و در نتیجه از سنخ برهان نیست. حال اگر وصف و جهت جامع و مشترک، علت تامه حکم شرعی باشد، قیاس فقهی به قیاس منطقی بازمی‌گردد و استنباط ظنی به استنباط یقینی تبدیل می‌شود. اینجا است که باید راه‌های اجتهاد در علت‌های جامع بین اصل و فرع بررسی شود (غزالی، ۱۳۲۴: ۲/۲۴۹).

نخستین راه، تنقیح مناط است، به این معنا که شارع مناطی معلوم و مشخص برای حکم قرار داده است؛ مثلاً اینکه قبله مناط قرار گرفته تا در نماز به آن رو کنند، حال اینکه در هر مکان قبله در کدام جهت است، باید با دقت و پیگیری مشخص شود. نمونه دیگر آنکه مناط و معیار وجوب نفقه بر شخص مکلف نسبت به کسانی که واجب‌النفقه او هستند، کفایت مقدار نفقه در گذران زندگی او است، حال مکلف باید با دقت و اجتهاد مشخص کند که چه مقدار پول یا جنس این کفایت را برآورده می‌کند.

دومین راهی که می‌تواند ملاک عمل باشد علل و مناط‌هایی است که شارع برای احکام قرار داده و با مشخص ساختن علت اصلی، از آنچه در واقع علت نیست دوری بسته و مناط واقعی حکم را منقح و پیراسته کرده است. توضیح این ملاک و مناط آن است که شارع پس از بیان حکمی، علت آن را معین و آن حکم را به چیزی منوط کرده است، در حالی که اوصاف و شرایط دیگری درباره این حکم وجود دارد و ما به ضرورت یا با اجتهاد درمی‌یابیم که این اوصاف و شرایط، نقش یا دخالتی در ثبوت حکم برای این موضوع ندارند.

معنای اجتهاد در اینجا پیراسته ساختن مناط حکم از هر چیز دیگری است که در ثبوت حکم و در «بود و نبود»ش نقشی ایفا نکرده است. در این هنگام باورمند قیاس می‌تواند ادعا کند این «مناط منقح» علت و سبب کامل و تام حکم برای موضوع است، پس هر جا این مناط محقق شود، هرچند شارع به ظاهر در آن مورد سخنی نگفته باشد، حکم جاری و ساری خواهد بود؛ در نتیجه، به این نوع قیاس، «قیاس تنقیح مناط» می‌گویند که در سه مرحله می‌توان اختلافات را بررسی کرد.

الف) آیا در واقع مناط یاد شده تمام سبب و علت است یا بخشی از علت شمرده می‌شود؟ مثلاً در باب مکلف شدن افراد آیا رسیدن دختران به نُه سالگی و پسران به پانزده سالگی، تمام علت برای مکلف شدن است یا بخشی از آن است؟ آیا غیر از بلوغ فیزیکی، بلوغ روانی هم می‌تواند یکی از ملاک‌های بلوغ باشد؟ با توجه به اینکه تأثیر سردسیر و گرمسیر بودن مناطق در زمان بلوغ مطرح است، آیا بلوغ منطقه‌ای می‌تواند یک نوع ملاک قلمداد شود؟

ب) برخی از اوصاف و شرایطی که در مناط دخالت ندارند معلوم و روشن‌اند و برخی ظن‌آور و گمان‌زا. این وجه از مناط چگونه می‌تواند در حکم نقش داشته باشد؟ در این موارد اختلاف است که آیا مناط منقح است و می‌شود برای ثبوت حکم به آن احتجاج کرد یا ظرفیتی برای احتجاج وجود ندارد.

ج) آیا مناط یاد شده در شرع از سنخ علت و سبب کامل و تام حکم به شمار می‌آید یا از نوع حکمت است؟ حکمت سبب واقعی نیست، بلکه در خارج مناط تحقق موارد

فراوانی قرار می‌گیرد؛ هرچند ممکن است علت اصلی چیز دیگری باشد. جداسازی و روشن کردن اینکه آیا این مناط از سنخ علت است یا حکمت، کار علمی بسیار دشواری در پی دارد.

سومین راه اجتهاد، بیرون کشیدن مناط از دل حکم است، یعنی استنباط مناطی که شارع عنوان آن را مطرح نکرده و در «قول و فعل و تقریر» خویش هم حکم را به حسب ظاهر، بر آن مناط مترتب نساخته است. بیشترین مخالفت‌ها و اختلاف‌نظرها درباره این راه شکل گرفته است؛ زیرا از همه جهات ظنی — از حیث تحقق، ماهیت، سببیت، تنقیح و پیراسته بودن مناط و فراگیر بودن و حتی فراگیر ساختن — بر گمان استوار است و هیچ اعتماد و تکیه‌ای بر طریق بودن آن نیست. با این حال، مقتضای نقد علمی این است که در این باره پژوهشی اجتهادی صورت پذیرد تا سره از ناسره شناخته و ضابطه و مبنای کار مشخص شود. باید توجه داشت که بحث و پژوهش علمی محض و خالص از فرایند عملی و فتوایی جدا است و چه بسا طریق یا دلیلی حجت و منجز نباشد و حتی در ردیف مسائل علمی مفید هم به شمار نیاید، اما به حکم آیین نقد و پیرایشگری علمی، دلیل یا طریق محسوب شود و بر حسب نظرات موافقان و مخالفان، درباره وجه ضعف یا قوت آن بحث شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۳۷۱).

ماهیت تمثیلی قیاس

استدلال در سه صورت قیاس، استقرا و تمثیل خود را نشان می‌دهد. قیاس به قیاس استثنائی و اقترائی، استقرا به تام و ناقص، و اقترائی به حملی و شرطی تقسیم می‌شود. نخستین راه، که راه اساسی و برهانی است، از طریق یکی از اشکال منطقی با مرتب ساختن قضایای ثابت شده تحقق می‌یابد؛ پس اگر استدلالی از راه برهان بدون خللی در قانون و مقدمات صغروی و کبروی آن صورت پذیرفت، قضیه‌ای صادق و درست را نتیجه می‌دهد که پیرو مقدمات و قانون حاکم بر آن است.

استقرا بر دو قسم است: ۱. استقرای محض که از پشتوانه عقلی برخوردار نیست و عبارت است از: ملاحظه موارد جزئی و حکم کردن بر سایر موارد جزئی دیده نشده؛ ۲.

استقرای عقلی که عبارت است از: نوعی استدلال ترکیبی از یک قانون عقلی پیشین با جستار موارد جزئی. این نوع از جستار همانی است که در بیشتر دانش‌های طبیعی — از جمله فیزیک، مکانیک، شیمی و زیست‌شناسی — به کار می‌رود.

راه سوم تمثیل، چنانکه در منظومه سبزواری آمده، شریک ساختن یک جزئی با جزئی دیگر در چیزی است آن دو را در حکم با هم جمع می‌کند؛ در نتیجه، تمثیل استدلال از حکم یک جزئی به حکم جزئی دیگر است. سبزواری می‌نویسد:

تمثیل تشبیه یک جزئی به جزئی دیگر است در معنایی که مشترک بین آنها است تا در نتیجه حکمی که برای مشبّه به ثابت است برای مشبّه نیز ثابت شود. و علت ثبوت آن همان معنای مشترک است، مثل گفته برخی از متکلمان که می‌گویند: «عالم و جهان مادی از عناصر گوناگون ترکیب شده است، مانند خانه‌ای که از مصالح و خشت و گل ترکیب شده است؛ در نتیجه حادث و پدید آمده است و دیرین و ازلی نیست» و همچنین سخن فقیهان که «تمثیل» را «قیاس» می‌نامند و می‌گویند: «نبیذ حرام است، چون خمر حرام است و علت حرمت خمر مست‌کننده بودن آن است که در نبیذ هم موجود است» (سبزواری، ۱۴۱۶: ۳۱۲/۱).

بر همین اساس می‌توان صورت‌های قیاس فقهی را در شکل قیاس تمثیلی بررسید و صورت تشبیهی که با وجود شباهت بین مقیس (فرع) و مقیس‌علیه (اصل) قابل بررسی است را نشان داد. در علوم مختلف مانند علوم طبیعی، روان‌شناسی و فقه نمونه‌هایی وجود دارد که عقل می‌تواند از قصور و نارسایی استدلال در آنها، قصور و نارسایی قیاس تشبیهی را در نتیجه‌بخش بودن و اثبات مشارکت فرع با اصل در حکم نشان دهد. برای نمونه در علوم طبیعی، «عسل و شکر» در شیرین بودن اشتراک و شباهت ظاهری دارند و اگر این جهت کافی باشد باید شکر نیز مانند عسل در شفابخشی و رها ساختن تن انسان از بیماری‌ها مؤثر و مفید باشد، در حالی که چنین نیست؛ زیرا خاصیت شفابخشی عسل فقط به شیرین بودن آن بر نمی‌گردد و شکر که دیگر خاصیت‌های عسل را ندارد، نمی‌تواند مانند عسل باشد. در روان‌شناسی نیز دو حالت «جبن» و «خشیت»

در معنای ترس مشترک‌اند، ولی اگر این شباهت در معنای ترس کافی بود، باید جُبْن نیز مانند خشیت، کمال و نیکو شمرده می‌شد، در حالی که جُبْن در علم اخلاق ناپسند و در روان‌شناسی نیز کاستی به شمار می‌آید. بر خلاف جُبْن، خَشِیت ترسی است که از ادراک عظمت و بزرگی جایگاه الهی حاصل می‌شود و پسندیده شمرده شده است؛ به همین جهت اگر خَشِیت از آمیخته بودن با جُبْن پیراسته باشد، به خشیت کبریایی اختصاص پیدا می‌کند.

نقد قیاس

با ذکر چند مثال کاستی‌ها و ناکافی بودن عمل به قیاس نشان داده شد تا ضعف منبع اجتهادی بودن آن نیز آشکار شود. در علم فقه می‌توان به شباهت خمر با برخی از خوردنی‌ها اشاره کرد که موجب سرخوشی، نشاط یا اعتیاد می‌شوند؛ حال اگر مبنای حکم به حرمت در خمر، سرخوشی یا اعتیاد بود باید آن خوردنی‌ها یا آشامیدنی‌ها نیز حرام می‌شدند، حال آنکه چنین نیست.

آنچه موجب می‌شود تشبیه، قیاس یا تمثیل در نتیجه دادنِ درست، عقیم و ناتوان باشد، این است که این تشبیه مندرج در فن استعاره است که بخشی از علم بیان شمرده شده و در علوم عقلی یا تجربی و طبیعی یا در روان‌شناسی یا فقه مطرح نشده است؛ چراکه علوم یاد شده مبتنی بر ملاک‌ها و ضوابط واقعی و نفس الامری خود هستند، اگرچه در علوم تجربی و طبیعی یا علم اخلاق و روان‌شناسی و مانند اینها نیز آمده باشند. در ادامه با نقد قیاس تشبیه، نقاط ضعف آن از نقاط قوت باز شناخته می‌شود و می‌توان فهمید که چرا باورمندان به ارزش و اعتبار این قیاس در استنباط احکام معتقد شده‌اند و با چه دلیلی بر آن استدلال کرده‌اند.

ابوحامد غزالی ضمن استدلال به جواز و درستی قیاس تشبیه، می‌نویسد اگر کسی که به قیاس مناسبت — که نوعی تعلیل است و موجب ظن به حکم می‌شود (شافعی، بی‌تا: ۴۷۷) — تمسک می‌کند بگوید: «این مناسبت‌یابی بر اساس کاوش و تلاش فراوان و به کار بردن همه کوشش من بوده» و آن را بپذیریم، باید همین سخن را از کسی که

قیاس تشبیه را به کار می‌برد نیز بپذیریم. علاوه بر این، باید از کسی که این قیاس را نفی می‌کند نیز بپذیریم و او را به ارائه مطلبی واداریم که آشکارتر و سودمندتر باشد و گمان شخص موافق و تأییدکننده را باطل کند. این همان تحقیق قیاس تشبیه و تمثیل و دلیل آن است (غزالی، ۱۳۲۴: ۳۱۲/۲ به بعد).

بایسته است ابتدا گفتار غزالی را نقد، سپس مبنای گفتار او — که این دلیل جهت تقویت قیاس و ساماندهی آن در راه استنباط بر آن استوار شده است — را تفسیر و نقاط ضعف و قوت آن را بیان کنیم تا روشن شود که آیا قیاس تشبیه می‌تواند از ادله اجتهاد و در مواردی ثابت‌کننده احکام باشد یا نه.

آنچه قیاس تشبیه را در نزد غزالی تقویت کرده، بلکه آن را مستند و دلیلی بر احکام شرعی قرار داده، این است که قیاس مناسبت نوعی از قیاس تعلیل است که موجب ظن به حکم می‌شود؛ پس اگر ظن و گمان ناشی از قیاس مناسبت در استنباط کافی باشد، باید ظن و گمان ناشی از قیاس تشبیه هم کافی باشد. در غیر این صورت، تبعض یا چند پاره شدن مناط واحد پیش می‌آید، یعنی مناط در یک مورد از دو موردی که در اقتضای مناط مشترک‌اند، دلیل باشد و در مورد دیگر دلیل نباشد.

این مبنا عبارت از قابلیت ظنون برای استناد در استنباط احکام و غیر آن از تصمیم‌گیری‌های فقهی است که پایه توجیه قیاس تمثیلی و سایر ادله ظنی شمرده می‌شود؛ چون چیزی که آن را باطل کند و از درجه تأثیرگذاری پایین بیاورد، وجود ندارد و با آن در تعارض نیست. غزالی در *المستصفی* حجیت ادله ظنی را بر استنادپذیری ظنون، به‌ویژه بر مسلک و مبنای تصویب در اجتهادات ظنی و اینکه نتیجه اجتهاد هر چه باشد، مجتهد به راه درست رفته، مبتنی کرده است (سهروردی، ۱۳۹۶: ۴۵۴/۱۱).

اگر مسئله ظنون مهم‌ترین مسئله اجتهاد نباشد، به‌یقین یکی از مسائل مهم در نیاز به نقد و پیراسته‌سازی و تحلیل و جداسازی جنبه‌های مختلف آن است که اختلاف نظر فراوانی در نفی و ابطال یا تأیید و اثبات آن پدیدار شده است. نگارنده از راه پویش و کاوش و عیارسنجی بر اساس استنباط از کتاب و سنت پیامبر — درود خدا بر او — و نیز بر پایه عقل ضروری، که حجت در مقام عقل و ذهن است، به این نتیجه رسیده است

که «ظن و گمان با وصف ظن و گمان بودن، قابل استناد نیست و نمی‌تواند در اجتهاد، جز در مقارنات مسائل ظنون و شکوک در شبهات موضوعیه، حجت و منجز باشد؛ اما در شبهات حکمیّه و احکام، ملحق به شک است و ارزشی ندارد». همان‌گونه است که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً؛ همانا گمان به هیچ روی، بی‌نیاز کننده از حق و یقین نخواهد بود» (یونس: ۳۶).

برای روشن شدن مسئله احوال مکلفان از جهت قطع و ظن و شک، باید مطلبی پراهمیت را به اختصار بیاوریم. مسئله شک و اینکه هیچ‌گونه حجیت و تنجیزی بر آن بار نمی‌شود واضح‌تر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد. پس در اینجا فقط باید به طور خلاصه درباره «قطع» بحث کنیم. مواردی که قطع به عنوان چیزی که از دلیل برخاسته مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، موضوع این بحث نیست، بلکه در اینجا قطع با وصف «قطع بودن» آن مورد بحث است.

آنچه بر قطع با صفت قطع بودن آن بار می‌شود، فقط منجز ساختن مطلب برای شخص قاطع است و تا زمانی که این قطع موجود باشد، سلب تنجیز از آن ممکن نیست. در قطع، حجیت به معنای جدایی از منجزیت برای قطع وجود ندارد و آنچه عالمان در اصول فقه درباره حجیت ذاتی قطع گفته‌اند، حجیت به معنای منجزیت است، نه حجیت به معنای تمام بودن استدلال و احتجاج و برهان و نه به معنای اثبات اجتهادی احکام و مقررات شرعی. هیچ قطع یا ظنی به خودی خود حجت بر فتوا دادن عملی و منجز نیست؛ زیرا شرع و عقل طریق اثبات احکام خویش را بر مدارک و ادله‌ای جدا و مستقل از احوال شخصی افراد بنیان گذاشته‌اند. این احوال و وضعیت‌های شخصی نه در شمار ادله عقلی شمرده می‌شوند و نه در شمار ادله شرعی. به همین علت ضروری است که سنجش «قطع و ظن» بر پایه مدارک و سنجه‌هایی بنیان شود که آن را منجز می‌کند و در این صورت است که منضبط ساختن «قطع و ظن» و مندرج کردن آن دو در زیر ضوابط «عقل و شرع» امکان می‌یابد. این ضوابط را می‌توان از حدیثی که درباره عقل آمده استنباط کرد. از امام باقر حدیثی به این مضمون نقل شده است: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَظَنَّهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً

هو أحبَّ إلىَّ منکَ» (کلینی، بی‌تا: ۱۰/۱). قسمت نخست حدیث به ملازمه عقل و شرع اشاره دارد که در کتاب‌های کلامی و اصولی با جمله مشهور «کُلُّما حَکَمَ به الشرع، حَکَمَ به العقل» آمده است. قسمت دوم به شرافت عقل در میان مخلوقات اشاره دارد و قسمت سوم به لیاقت بشر که به سبب داشتن عقل مورد خطاب الهی قرار گرفته است. قسمت نخست حدیث شریف به موضوع این مقاله مربوط می‌شود.

شاید با توجه به این حدیث و احادیث مشابه آن است که عقل جایگاهی ارجمند دارد و یکی از منابع اجتهاد شمرده می‌شود. فقیهانی که استفاده از رأی و اجتهاد را جایز می‌شمارند، در مواردی عقل را منبع اجتهادی می‌دانند، در مواردی آن را به عنوان میزان برای اثبات حکم شرعی به کار می‌گیرند و در مواردی استلزامات عقلی را ملاک قرار می‌دهند. شماری از فقیهان نیز در برخی موارد با دلایل عقل راهی برای پی بردن حکم شرعی می‌یابند. البته باید توجه داشت که دلیل عقلی با دلیل عقل متفاوت است. دلیل عقل جایی است که عقل به طور مستقیم بر اثبات یا نفی شیء حکم می‌کند، ولی دلیل عقلی می‌تواند دلیلی از باب اصول مصادراتی باشد که عقل آنها را تأیید می‌کند. در برخی موارد نیز ممکن است حکم ویژگی‌هایی داشته باشد که عقل از باب تنقیح مناط آن را به موارد مشابه تسری می‌دهد (سبزواری، ۱۴۱۶: ۳۶۶).

مدارک و ادله ظنون

ملاکی که استناد به ظنون را جایز شمرده یا از استناد و تکیه به آن بازداشته، همان اسباب و علل پدیدار شدن و موجود شدن این ظنون است. اگر این اسباب و علل از موارد قابل استناد و اتکا باشند، تکیه و استناد به ظنون شایسته است، وگرنه چنین تکیه‌ای روا نیست. این اسباب را می‌توان «ادله» خواند؛ چراکه هر کدام از اسباب شرعی، عقلی و اجماع، با حدود و شروط خود، می‌تواند دلیل قلمداد شود. برای اینکه منظور از این بحث آشکار شود، شایسته است نمونه‌هایی از این موارد عرضه شود؛ از جمله خبر واحد که در نزد متأخران، بنا بر قول مشهور، در شمار ادله ظنی است که می‌توان استنباط را بر آن بنیاد کرد؛ اما هر خبر واحدی چنین نیست، بلکه شروطی دارد:

سند آن صحیح، موثق، حسن یا قوی باشد، معارض سندی نداشته باشد، از جهت متن مخالف قرآن یا سنت قطعی معصومان - درود خدا بر آنان - نباشد و با عقل عام که صدق آن ضروری و مسلم است یا اجماع محصلی که واجد تمام شروط کافی برای احتجاج و تنجیز است، مخالفت نکند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۳۷۴).

بنا بر این خبری که سند آن ضعیف باشد، مبنای استنباط قرار نمی‌گیرد. همچنین اجماع منقولی که چنین وضعی داشته باشد، اجماع محصلی که فاقد حدود و شروط منجزیت باشد و نیز دلیل عقلی که حدود و شروط قانون ملازمه بین عقل و شرع را ندارد، اگر فاقد شروط صحت باشند، نمی‌توانند مبنای اجتهاد قرار گیرند. پس همان‌گونه که مظنون با صفت مظنون بودن، در استنباط احکام و مقررات شرع حجت و منجز نیست، ادله ضعیفی که مقتضی ظنون‌اند نیز در استنباط این مقررات و احکام حجت و منجز نیستند؛ چراکه اگر ملاک حجیت ادله، قول به حجیت ظنون باشد، ادله پیرو ظنون می‌شوند و از آنجا که ظنون فاقد حجیت‌اند، ادله نیز فاقد حجیت خواهند بود و اگر ملاک قول به حجیت ادله، خود دلیل‌ها باشند، ظنون پیرو ادله خواهند بود و چون بنا بر فرض دلیل‌های یاد شده به خودی خود، ضعیف و نارسا هستند، ظنون برخاسته از آنها نیز فاقد حجیت خواهند بود، مگر در مواردی که دلیل ظنون با دلایل معتبر عقلی و نقلی تأیید شود.

نکته دیگر اینکه آیین‌گذار شریعت از عمل به چنین داده‌هایی نهی کرده و از همین جا است که قیاس منصوص العلة معتبر دانسته شده است؛ چون در چنان قیاسی مناط یا علت حکم با کمک عقل شناخته و استخراج می‌شود که در عرف فقها و شریعت «تخریج مناط» خوانده می‌شود.

اقسام قیاس فقهی و نقد آن

ابوحامد غزالی قیاس را چهار نوع و نوع اول را قیاس مؤثر دانسته است. قیاس مؤثر عبارت است از قیاس تعلیل و علت مؤثر که با نص، اجماع یا کاوش کامل شناخته می‌شود و دربرگیرنده تمام وجوه و احتمالات است. این نوع از قیاس، چنانکه او و

سایر باورمندان به قیاس تبیین کرده‌اند، ارزشمندترین و معتبرترین قیاس است. این قیاس چند قسم دارد که در بارزترین آنها عین علت یادشده در اصل، علت برای عین همان حکم باشد. ابوحامد می‌نویسد:

این همان چیزی است که در واقع در معنای اصل گفته می‌شود و همان موضوع قطعی است که چه بسا منکران قیاس هم به آن اعتراف کنند؛ زیرا تفاوتی بین «فرع و اصل» جز تعدد محل نیست (غزالی، ۱۳۲۴: ۲۲۸/۲).

حال نوع اول از چهار قیاسی که ابوحامد غزالی تعریف و تقسیم کرده را نقد می‌کنیم. اگر در شرع ثابت شود که چیز خاصی با ماهیت خود و فارغ از هر چیز دیگر، علت و وجوب، حرمت یا حکمی دیگر از احکام وضعی یا تکلیفی باشد، بدون اینکه هیچ ویژگی‌ای برای حکمی که معلل به موضوع خویش است وجود داشته باشد، آن چیز خاص با صفت علت بودن برای حکم، موجودیت‌بخش کبرای یک استنباط فقهی می‌شود، به گونه‌ای که هرگاه مقدمه صغروی‌اش به آن ضمیمه شود، استنباط اجتهادی فقهی برای وجود در هر موضوعی که دربردارنده این چیز خاص باشد، حاصل می‌شود؛ زیرا برحسب فرض، آن چیز علت کامل و حقیقی آن حکم بوده است. در این هنگام، استنباط خارج از چهارچوب قیاس فقهی و بر پایه اجتهاد استدلالی مرکب از صغرا و کبرایی که در شرع به عنوان قانون کلی حکم شرعی ثابت شده‌اند، شکل گرفته و موجودیت یافته است. پس این اجتهاد از نوع قیاس تمثیلی فقهی نیست، بلکه از سنخ استنباطی است که بر قانون مقدمه کبروی استوار است که حکماً آن را در برابر استنباط تمثیلی و استنباط استقرایی، استنباط برهانی می‌نامند. با نقدی که ذکر شد، طبعاً نوع اولی که غزالی برای قیاس نقل می‌کند، از اعتبار ساقط می‌شود.

ابوحامد پس از بیان «قیاس مؤثر»، ویژگی این نوع از قیاس را مطرح می‌کند. خاصیت قیاس مؤثر یا به تعبیری قیاس تعلیل، این است که از غور و کاوش و منحصر ساختن بی‌نیاز است و احتیاجی به نفی بقیه ندارد؛ زیرا اگر در حکم یا در اصلی مؤثر دیگری یافت نشود، دور انداخته نمی‌شود، بلکه وجود حکم به هر دوی آن علت‌ها یا

اجتهاد و تنقیح مناط

در یک نگاه کلی به اصطلاحات فقه در دوره‌های فقه اسلامی، واژه «تنقیح مناط» را در سده‌های نخستین کمتر می‌یابیم؛ از این رو کاربرد این واژه در فرهنگ فقه به سده‌های چهارم به بعد برمی‌گردد. این اصطلاح نخست در فقه اهل سنت مورد توجه قرار گرفت، سپس به فقه شیعه راه یافت. دلیل این سخن را می‌توان در کتاب *المستصفی غزالی* و *رساله فی اصول الفقه ابوعلی عکبری* جست. فقیهان حنفی به جای «تنقیح مناط» بیشتر از فقیهان شافعی و حتی دیگر مذاهب فقهی، از واژه «استدلال» بهره برده‌اند. به هر حال تنقیح مناط از روش‌هایی است که گاهی گونه‌ای از قیاس و گاهی روشی غیر از قیاس را به اذهان متبادر می‌سازد و هرگونه که داده‌های تاریخی را تحلیل کنیم، این روش پس از سده پنجم مورد توجه فقیهان مذاهب اسلامی قرار گرفته است. تنقیح مناط یکی از گونه‌های اجتهاد است و شهید دوم فقه و فقاها، تنقیح مناط را وسیله راه‌یابی به متعلق حقیقی حکم و کاویدن حکم از درون نصوص می‌داند (شهید ثانی، ۱۳۶۰: ۲۲۴/۱).

وقتی اجتهاد در تنقیح مناط آشکار می‌شود که مناط به عنوان یک قانون در شریعت تشریح شده باشد، مانند قبله که برای رویکرد نمازگزار به سوی آن تشریح شده است. پس رویکرد از شرط‌های رکنی همراه با نماز است و بر نمازگزار واجب است که جهت قبله را بشناسد تا بدان روی آورد؛ حال شناخت و محقق ساختن این جهت قبله یا با یقین و به صورت ضروری است و هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد، مانند حاضران در مسجد الحرام و کسانی که در دایره‌های اطراف هستند و همچنین حاضران در مکه مکرمه و حوالی نزدیک به آن و یا با علائم و نشانه‌ها شناخته می‌شود، مثل اینکه با ستارگان بین مشرق و مغرب بودن شناخته شود یا با ابزار و آلات، مانند قبله‌نما و دایره هندی، مشخص می‌گردد یا با بیّنه مثل شهادت دو انسان عادل این قبله شناسایی می‌شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۳۷۶).

به جز صورت اول که ضروری و روشن است، هرگونه تحقیق و تلاش در این زمینه به روش اجتهاد مستقیم است، مانند جست‌وجو با علائم یا تحقیق با آنچه به اجتهاد

منتهی می‌شود، مانند کاوش با قبله‌نما یا دایره هندی؛ چراکه اجتهاد کاوش با ابزارهای ساخته شده مهندسی را تأیید می‌کند. این بخش از اجتهاد را بسیاری از اهل سنت روا می‌دانند، ولی امامیه آن را جز با گرد آمدن سه شرط همزمان و همپوشان، که آن را از قیاس تمثیلی خارج می‌کند و به سمت اجتهاد فقهی می‌برد، روا نمی‌شمارند. این سه شرط عبارت‌اند از:

الف) شارع با نص بر علت بودن مناط حکم تصریح کرده باشد. این تصریح و تنصیص باید از یکی از این طریق صحیح صورت پذیرد: مسلک و شیوه متقدمان، مسلک و روش متأخران یا مسلک تجمیع و تفریق؛ مسلک اخیر جامع و مکمل و متمم دو مسلک پیشین است.

ب) مناط منصوص از سوی شارع به صورت حتمی و یقینی علت و سبب حکم شمرده شده باشد، نه حکمت آن؛ چراکه اگر حکمت باشد نمی‌توان حکم را از طریق استنباط بر کرسی نشانند.

ج) مناط منصوص و علت حکم، قابل تعمیم و فراگیرسازی باشد تا بتواند مجوزی برای مرتب ساختن و بارکردن حکم بر بقیه موارد باشد.

باید توجه کرد که این سه شرط، شرط‌های لازم برای استنباط حکم از طریق مناط منصوص در شریعت‌اند؛ اما در اصول اجتهادی امامیه شرط کافی برای اجتهاد اصولی و استنباط فقهی شمرده نمی‌شود، بلکه با تنقیح مناط در سایه نص تنها می‌توان علت را کشف کرد و گویی با این ملاک تردیدی در اعتبار تنقیح مناط باقی نمی‌ماند. آنچه در برخی از عبارات فقیهان مبنی بر بی‌اعتباری تنقیح مناط دیده شده، ناظر به ظنی بودن کشف است.

این سه شرط اساسی و مهم، اگرچه فراهم‌کننده تنقیح مناط در مناط‌های مورد نص و تصریح شارع هستند، شرط تعمیم و فراگیرسازی مناط را فراهم نمی‌کنند، بلکه نیازمند شرط مکملی هستند که اجتهاد مبتنی بر تنقیح مناط را از تمثیل منطقی بیرون آورد و وارد جرگه استدلال اصولی و استنباط فقهی کند. پس در اصول اجتهاد امامیه، اجتهاد مبتنی بر تنقیح مناط و استنباط فقهی روادار موجب تحقق فتاوی عملی نمی‌شود.

همچنین باید مشخص شود که آیا اجتهاد مبتنی بر تعمیم مناظرات منصوص و مصرح شارع اسباب و علل کافی و کاملی برای مرتب و بار کردن احکام به شمار می‌رود یا نه. برای روشن شدن این نوع از اجتهاد — که از قیاس‌های فقهی غیر صحیح در شریعت به شمار نمی‌آید — باید از طریق بیان بعضی نمونه‌های تحقق یافته اقدام شود. از جمله می‌توان به عنوان «کثیر الشک»، از آن حیث که سبب نفی احکام شک می‌شود، اشاره کرد. روایت صحیحی از امام باقر — درود خدا بر او — روایت شده که: «آنگاه که سهو و شک تو زیاد شد، به نمازت ادامه بده» (کلینی، بی تا: ۳۵۹/۳)؛ یعنی به شک و تردید خود اعتنا نکنید. همچنین است روایتی از محمد بن سنان از حضرت صادق که عین روایت قبل است. اینها نمونه‌هایی از روایات معصومان (ع) است که احکام را از جهت اسباب و علل آنها در شرع، تبیین و تشریح کرده‌اند.

بر اساس آنچه در این روایات صحیح آمده است، قانونی از قوانین فقهی تحقق یافته و شکل پذیرفته است. این قانون آن‌گونه که در فقه و اصول فقه تحقیق و اثبات شده است، بر ادله شکوک حاکم است و شک فراوان را از ادله شکوک خارج می‌نماید و این خارج کردن به نحو حکومت، دلیل تبعیدی است به گونه‌ای که علمای اصول در اصول فقه آن را تفسیر نموده‌اند. این نوع خارج ساختن از سنخ تخصیص یا تقیید یا نسخ نیست، بلکه از نوع تصرف شرعی در موضوعات ادله با روش توسعه یا تضییق یا تفسیر است که حکومت را به ورود تبدیل می‌کند؛ همان که از حکومت تبعیدی در حکومت دلیلی قوی‌تر است و به بیان دیگر، آنچه ورود دلیل حاکم را بر دلیل محکوم از اول امر محقق می‌سازد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۳۷۹).

این قانون در ملاکی که سبب نفی اعتنا به شک در شرع می‌شود، در بردارنده اموری است. یکی اینکه فراوانی شک از ناحیه کثرت شک است، نه از ناحیه‌ای دیگر. بر اساس روایتی که از طریق حسین بن سعید از امام صادق نقل شده، این امر به خودی خود موجب لغو کردن شک است. اگر سبب و علت در شک کثیر این باشد می‌توان گفت که فراوانی شک علت الغای اعتبار شک در شرع است؛ چنانکه فراوانی شک می‌تواند

حکمت تشریح این کار و الغای اعتبار شک نیز باشد، نه علت آن که حکم کاملاً دایر مدار آن باشد. علت یا حکمت بودن فراوانی شک نیازمند دلیل است. اگر با دلیل ثابت شود که علت است، حکمت بودن نیز ثابت می‌شود؛ زیرا هر علتی حکمت است، ولی هر حکمتی علت نیست.

دیگر اینکه فراوانی شک از وسواس نشئت می‌گیرد که در شریعت مبعوض و منفور است؛ از این جهت ملاک در سبب و علت بودن، قوی است. اگر ملاک علت باشد، حکمت را نیز در بر خواهد داشت؛ چراکه احکام و تصمیمات شرعی تابع اساس عقلی مبتنی بر قانون اخلاقی و حُسن عقلی ذاتی در اوامر و قضایای اثباتی یا ملاک‌های قبح ذاتی عقلی در نواهی و قضایای سلبی هستند. بنابراین هر علتی عبارت است از حکمت ملزمه‌ای که شارع تصمیم شرعی خود را بر آن بنا می‌کند، اما هر حکمتی علت نیست؛ زیرا بسا مواردی که حکمت در نوع و بسیاری از مصادیق آن موجود است، نه در تمام آنها که در این صورت یک قانون که بتواند کبرای قیاس منطقی باشد، شکل نمی‌گیرد. اما اگر حکمت در همه مصادیق باشد، حکمت ملزمه‌ای است که موجب یک قانون کلی و ایجاد کبرای قیاس منطقی می‌شود و علت حکم شرعی خواهد بود.

وجه دیگر اینکه فراوانی شک چون معلول فرمانبرداری از شیطان و مخالفت با شرع و ناشی از وسواس است و شخص را دچار سختی می‌کند، باطل اعلام می‌شود. این مطلب علت اصلی نادیده گرفتن شک ناشی از وسواس است و می‌تواند تعمیم یابد و علتی برای الغای هرگونه شک و سواسی در هر عبادتی غیر از نماز نیز باشد؛ اما قابل تعمیم و فراگیر بودن هم در این مورد کافی نیست، بلکه شرط مکملی لازم دارد و آن اینکه مناط و ملاک مورد نص و تصریح در حکم شرع علت تصمیم و بنای شارع در تمام موضوعات و موارد باشد و به یک یا چند مورد خاص که شارع حکم خود را بر آن بار می‌کند، اختصاص نداشته باشد.

وجه دیگری که در اینجا می‌توان تصور کرد این است که هرگونه مخالفت با شرع با این وصف، دربردارنده ملاک قبح عقلی ذاتی است و کار مخالف با واقع شرع، به خودی خود مصداق ذاتی ظلم است؛ کما اینکه موافقت با شرع به خودی خود مصداق

ذاتی عدل است. با این بیان معلوم می‌شود که شک فراوان ناشی از وسواس منفور و مبعوض شارع و دربردارنده ملاک تعمیم به تمام شک‌های برخاسته از وسواس است. با این مبنا، نادیده گرفتن این سنخ از شک‌های ناشی از وسواس درباره مبتلایان به آن، قانون کلی و فراگیر در تمام عبادت‌های غیر از نماز نیز خواهد بود.

بنابراین از ناحیه اجتهاد علمی می‌توان گفت که نادیده گرفتن شک برخاسته از وسواس اختصاص به نماز ندارد، بلکه در عبادات دیگر، مثل وضو و غسل و تیمم، هم جاری است؛ البته جز در اعمال اصلی و رکنی و بسیار مهم، مانند اعمال حج، که به علت دشواری تکرار آن، مبتنی بر احتیاط است. باید دقت داشت این احتیاط به وسواس منتهی به زوال عقل سلیم منجر نشود.

نتیجه

با وجود اینکه در اصول فقه مورد بحث علمای امامیه، عقل یکی از دلیل‌های چهارگانه فقه و احکام شرعی بیان شده است، استنباط و استخراج حکم شرعی و التزام قلبی و عملی به حکم استنباط شده از طریق قیاس مصطلح در فقه و اصول فقه اهل سنت (البته با اختلافاتی که در بین مذاهب ایشان وجود دارد) و آنچه در فن منطق تمثیل خوانده می‌شود، مشروع و پذیرفته نیست. علت اصلی آن نیز این است که شیعه امامیه احکام شرعی الهی را ناشی از یقینی می‌داند که یا در قرآن کریم به آن تصریح شده باشد یا در سنت (قولی، فعلی و تقریری) پیامبر (ص) و اوصیای معصوم (ع) آن حضرت آمده باشد؛ از این رو باز کردن در احکام و بیان آن و التزام به آن با روش و طریقه‌ای دیگر، برخلاف این اصل اصیل و رکن رکن است که البته بخش عمده‌ای از این مطلب اساسی نیز به علم کلام و مبحث امامت بازمی‌گردد.

از نظر غزالی، قیاس مناسبت، که نوعی از قیاس تعلیل است، موجب ظن به حکم می‌شود و در استنباط حکم کافی است، به‌ویژه اینکه او معتقد به تصویب است و اینکه هر حکمی که نتیجه نظر مجتهد باشد، همان حکم واقعی است. او همچنین قیاس مؤثر یا قیاس تعلیل را بی‌نیاز از غور و کاوش و منحصر ساختن می‌داند و می‌گوید هر علت

یا مؤثری در حکم یا اصلی یافت شد، دور انداخته نمی‌شود، بلکه به آن اضافه می‌شود. در مذهب امامیه، فقط در صورتی که علت و سبب کلیت حکمی بیان شده و نص صریح و غیرقابل توجیهی بر علیت آن سبب برای آن حکم آمده باشد و بخواهد ضابطه‌ای به دست دهد، می‌توان قائل به جواز قیاس یا تمثیل به اشباه و نظایر آن شد، مثل اینکه هر مایع مسکری حکم خمر را دارد و حرام و نجس است یا اینکه سبب و علت فرمان به بی‌اعتنایی به شک در مورد شخصی که بسیار شک می‌کند، فراوانی شک او باشد که در این صورت نه تنها شک او در تعداد رکعات نماز، بی‌اثر و غیرقابل اعتنا است، بلکه هرگونه شک فراوان و غیرمتعارف این شخص در سایر عبادت‌ها که ناشی از وسواس باشد نیز اثر ندارد و باید به این شک‌ها عمل نکند. البته باید علت بودن مسلم باشد، وگرنه ممکن است امری حکمت یک حکم باشد، مانند حکمت عدم اختلاط میاه در بحث «عدّه»، در حالی که حکم عدّه دایر مدار آن نیست.

درباره ارزش و جایگاه دلیل عقلی در فقه می‌توان به این نکته اشاره کرد که در موارد فراوانی احکامی در باب مستقلات عقلی وجود دارد که عقل می‌تواند بر اساس آن، به مصادیق و موارد آن رهنمون شود، مانند قبح و گناه ظلم و وجوب عدل و انصاف که عقل آدمی بر اساس حکم کلی شرع و خودش راهگشای موارد و مصادیق آن است.

منابع

- ابن تیمیه، تقی الدین (۱۹۹۸م)، *القیاس فی الشرع الاسلامی*، بغداد: مکتبه الوطنیة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴)، *دانشنامه علایی*، تصحیح و مقدمه: محمد معین، دیپاچه: منوچهر صدوقی سها، تهران: انتشارات مولی.
- ابوزهره، محمد (بی تا)، *اصول فقه*، بیروت: دارالفکر العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۲م)، *المحصول فی علم الاصول*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶ق)، *شرح المنظومه*، تحقیق و تعلیق حسن زاده آملی، تهران: انتشارات ناب.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۹۶)، *کتاب التفتیحات فی اصول الفقه*، تحقیق و تصحیح محمد ملکی (جلال الدین)، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شافعی، محمد بن ادريس (بی تا)، *الرساله*، تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
- شهید ثانی، زین الدین عاملی (۱۳۶۰)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۵)، *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق: انصاری قمی، چاپ: چاپخانه ستاره.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۶)، *التعلیقات چاپ شده در الحکمة الاشراقیة*، ج ۱۱، کتاب التفتیحات فی اصول الفقه، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان قم.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۳۲۴ق)، *المستصفی من علم الاصول*، قاهره: بولاق.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *اصول کافی*، لوح فشرده.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، *مجموعه آثار*، جلد ۵، شرح مختصر منظومه، تهران: انتشارات صدرا.

مكانة القياس في الفقه والفلسفة ونقد رأي الغزالي في باب القياس

محمد ملكي (جلال الدين)*

مرضية نوري صفت (نورا)**

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٩/١٠/١٢؛ تاريخ القبول: ١٤٤٠/٠٤/٢٦]

في حدود القرن الثاني كاد الفقه الشفوي يتحول الى فقه تعليمي ومدرسي، كما أن اختلافات الفقهاء في بعض المسائل، سواء أن كانت في الاصول أم في الفروع، شقت طريقها من الأذهان الى دائرة العالم الخارجي، وكثيراً ما كان لهذه الاختلافات الفقهية دور أساسي في تأسيس المذاهب الفقهية في صدر الاسلام. ومن بين تلك الاختلافات، القياس الذي يعدّ أهم مسألة في الفلسفة والمنطق، وخاصة في فقه أهل السنة والإمامية، وغداً أصلاً من الاصول بحيث أصبح أحد المصادر الاجتهادية في فقه أهل السنة، وأحد الأدلة الاجتهادية في فقه الامامية، وأحد البراهين وأدوات الاستدلال، وخاصة في المنطق والفلسفة. يحاول هذا البحث في سياق وضع تعريف جامع للقياس، أن يبحث جوانب ضعفه وقوته، ثم الاستئناس بما في الفقه والفلسفة ونقد آراء الغزالي في المُستصفي، للإجابة عن سؤال وهو: «لماذا لا يعمل الإمامية بالقياس؟» لطرح اجابة اجتهادية ومنطقية، واثبات أن الإمامية لا يعملون بالقياس بسبب ظنية القياس الفقهي الذي يأخذ به العامة، وضرورة التوصل الى اليقين في الأحكام الشرعية عن طريق القرآن وسنة المعصومين (ع).

الألفاظ المفتاحية: القياس، التمثيل، أهل السنة، الفلسفة، الفقه، الإمامية، الاجتهاد، العقل، نقد الغزالي.

* استاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة الأديان والمذاهب (الكاتب المسؤول).

maleki.ghalam@gmail.com

** مدرسة في قسم الفلسفة والكلام، جامعة الأديان والمذاهب (عن بُعد). m.noorisefat57@gmail.com