

صحیحه ابان و تأثیر آن بر شیوه استنباط

محمد سروش *

چکیده

صحیحه ابان، روایتی در باب دیات است که بر اساس آن، دینه جراحات زن و مرد، تا یک سوم دینه کامل، با هم برابر است، ولی در بیشتر از آن، دینه زن به نصف کاهش پیدا می‌کند. امام صادق علیه السلام - که این حکم را برای ابان فرمود - در برابر تعجب ابان، او را از به کارگیری قیاس، نهی نمود.

صحیحه ابان با بسیاری از مسائل کلی استنباط ارتباط دارد. قیاس اولویت، اعتبار حکم عقل، امکان کشف ملاکات احکام، حجیت قطع، از جمله این مسائل است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته و در ضمن ارائه دیدگاه‌های مختلفی که درباره این روایت مطرح شده است، تأثیرات آن بر فهم منطق اجتهاد، مورد کنکاش واقع شده است. کلید واژه‌ها: قیاس، قطع، دینه زن، عقل، اولویت، ابان، بن تغلب.

مدخل

در میان روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام درباره مسائل فقهی رسیده است، روایاتی وجود دارد که فراتر از بیان یک «حکم فرعی»، به ارائه یک «قاعده کلی» می‌پردازد. این گونه احادیث، بر حسب قلمرو آن قاعده و گستره کاربرد آن در استنباط احکام، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. حدیث پیامبر اکرم درباره «نفی ضرر» و صحیحه زراره در باب استصحاب، و مقبوله عمر بن حنظله در نصب حاکم، نمونه‌ای از این روایات تأثیرگذار بر سراسر فقه است. صحیحه ابان بن تغلب در باب دیات نیز در ردیف این احادیث قرار دارد و هر چند مربوط به دینه انگشت زن است، ولی در یک گستره فراتر، «شیوه استنباط احکام» را در مسائل مختلف دگرگون می‌سازد. نمونه‌ای از این

تأثیرگذاری را در کتاب الطهارة امام خمینی می‌توان دید. ایشان، شیوه صاحب جواهر را در طرح برخی «استبعادات عقلی» تخطئه می‌کند و می‌گوید که فقیه واقعی، کسی است که بر مرزهای احکام تعبیدی می‌ایستد و با توجه به روایت ابان، هیچ‌یک از این احکام را بعید نمی‌شمارد:

فالفقیه کل الفقیه من یقف علی التبعیدیات و لایستبعد شیئاً منها بعد ما رأی روایة ابان فی الدیة.^۱
مفاد صحیحہ «ابان» آن است که وی از حضرت امام صادق علیه السلام درباره دیه یک انگشت زن سؤال می‌کرد. حضرت صادق علیه السلام آن را ده شتر دانست، و در پاسخ به سؤال مجدد ابان درباره دیه دو و سه انگشت، به ترتیب، بیست شتر و سی شتر را بیان فرمود. سپس امام علیه السلام دیه چهار انگشت زن را بیست شتر دانست که با اظهار تعجب ابان مواجه گردید. امام صادق علیه السلام این حکم را، حکم پیامبر خواند که دیه زن تا ثلث دیه کامل، با مرد برابر است، و در بیشتر از آن، نصف می‌شود. سپس امام، ابان را از به کارگیری قیاس در احکام دین بر حذر داشت:

قلت لأبی عبد الله علیه السلام: ما تقول فی رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة، کم فیها؟ قال: عشرة من الابل. قلت: قطع اثنتین؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع اربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله یقطع ثلاثاً فیکون علیه ثلاثون و یقطع اربعاً فیکون علیه عشرون؟! انّ هذا کان یبلغنا و نحن بالعراق فنبأ من قاله و نقول: الذی جاء به شیطان. فقال: مهلاً یا ابان! هذا حکم رسول الله صلی الله علیه و آله. انّ المرأة تعاقل الرجل الی ثلث الدیة، فاذا بلغت الثلث رجعت الی النصف، یا ابان! انک اخذتني بالقیاس، و السنة اذا قیست محق الدین.^۲

مفاد صحیحہ ابان، با بسیاری از مسائل شیوه استنباط احکام ارتباط دارد که در این مقاله پس از بررسی سند روایت، به برخی از آنها پرداخته می‌شود.

بررسی سند روایت

این روایت توسط مشایخ ثلاثه (کلینی، صدوق، شیخ) در الکافی^۳، من لایحضره الفقیه^۴ و التهذیب^۵ با اسانید مختلف نقل شده است.

سند کلینی در الکافی چنین است:

عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، و عن محمد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذان، جمعياً، عن ابن ابي عمیر، عن عبد الرحمن بن حجّاج، عن ابان بن تغلب.

همان‌گونه که آشکار است، کلینی، روایت را با دو طریق، از ابن‌ابی‌عمیر نقل می‌کند؛ یکی به

۱. کتاب الطهارة، ج ۴، ص ۱۰۸.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۵۲.

۳. الکافی، ج ۷، ص ۲۹۹.

۴. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۸۸.

۵. التهذیب، ج ۱۰، ص ۷۲۲.

طریق «علی بن ابراهیم، از پدرش، و دیگری به طریق «محمد بن اسماعیل، از فضل بن شاذان». در سند کلینی، به طریق اول، هیچ‌گونه ابهامی وجود ندارد و باید آن را صحیح و یا حداقل، حسن دانست. این سند با طریق دوم نیز معتبر است؛ هر چند در بحث‌های رجالی درباره تمییز محمد بن اسماعیل، احتمالات متعددی مطرح شده است،^۶ ولی به هر حال، محمد بن اسماعیل - که شیخ کلینی است و در ابتدای اسانید الکافی قرار دارد، و نزدیک به هشتصد بار کلینی از او حدیث نقل می‌کند - به دلیل اعتماد کامل کلینی بر وی، ثقه است و روایات او در فقه، مورد قبول قرار می‌گیرد. از این رو، فقیهان دقیق‌النظر نیز در قبول روایات او تردیدی به خود راه نداده‌اند؛ مثلاً شیخ حسن فرزند شهید ثانی، و صاحب مدارک، روایات او را می‌پذیرند.^۷

شیخ طوسی نیز روایت اہلبان را در تهذیب با این سند آورده است:

الحسین بن سعید، عن محمد بن ابی عمیر، عن عبدالرحمن بن حجّاج، عن اہلبان.^۸

با توجه به این‌که سند شیخ طوسی به حسین بن سعید صحیح است^۹ و بقیه رجال این سند نیز از ثقات‌اند، لذا روایت اہلبان، بر حسب سند شیخ طوسی نیز صحیح تلقی می‌شود.^{۱۰}

شیخ صدوق هم در من لایحضرہ الفقیہ این روایت را با این سند نقل کرده است:

روی عبدالرحمن بن حجّاج عن اہلبان بن تغلب.

ولی او در مشیخۃ الفقیہ، سندی را که صحیح شمرده می‌شود، برای روایات عبدالرحمن بن حجّاج، ذکر کرده است:

و ما کان فیہ عن عبدالرحمن بن الحجّاج فقد رویتہ عن احمد بن محمد بن یحیی العطار، عن اہبہ، عن اہبہ، عن احمد بن محمد بن عیسی، عن ابن ابی عمیر و الحسن بن محبوب، جمیعاً، عنہ.^{۱۱}

به هر حال، روایت اہلبان، علاوه بر آن‌که با ورود به کتب حدیثی مشایخ ثلاثہ قابل اعتماد معرفی شده است و به نظر بزرگانی مانند شهید اول، همین مقدار برای اعتبار روایت کافی است،^{۱۲} از نظر سند نیز دارای اسانید متعدد معتبر است که بر اساس مبانی مختلف رجالی، مقبول واقع می‌شود.

شگفت‌آور است که میرزا حسن آشتیانی، این روایت را رمی به «ضعف» می‌کند و سند آن را «ضعیف» می‌شمارد!^{۱۳} و شگفت‌آورتر آن‌که این اشکال در بحث‌های آیة‌الله خوئی تکرار شده

۶. ر.ک: سماء المقال، فی تحقیق علم الرجال، ج ۱، ص ۱۷۰.

۷. ر.ک: «رسالة فی تعیین محمد بن اسماعیل الواقع فی بدایة اسانید الکلینی».

۸. التهذیب، ج ۱۰، ص ۱۸۴.

۹. ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۲۴۵.

۱۰. ملاذ الاخیار، ج ۱۶، ص ۳۷۶.

۱۱. من لایحضرہ الفقیہ، ج ۴، ص ۴۴۷، و ر.ک: روضة المتقین، ج ۴، ص ۳۵۴ و ج ۱۴، ص ۱۶۱.

۱۲. ذکری الشیعة، ج ۱، ص ۴۳؛ و فی الکافی و من لایحضرہ الفقیہ، و التهذیب بلاغ و اف و بیان شاف.

۱۳. بحر الفوائد، ص ۳۹ و ۲۴۸.

است.^{۱۴} متأسفانه در این موارد، کوچک‌ترین اشاره‌ای به منشأ ضعف سند نشده است، ولی از این که آیه‌الله خویی در برخی از آثار متأخر خود، به صحت سند ابان تصریح کرده است،^{۱۵} می‌توان حدس زد که در گذشته، اشتباهی برای ایشان رخ داده است.

محقق اردبیلی نیز، هر چند از سند روایت ابان، به «صحیحه» تعبیر می‌کند، ولی به دلیل وجود عبدالرحمن بن حجاج در آن، آن را خالی از نوعی مناقشه و اشکال نمی‌داند:

ثم اعلم انّ فی روایة ابان، عبدالرحمن بن الحجاج و فیه شیء، و هو انه نقل فی مشیخة الفقیه انّ ابوالحسن علیه السلام قال: انه لثقیل علی الفؤاد، و قیل: انه رمی بالکیسانیة، ثم رجع و قال بالحق، و ان قیل: انه ثقة ثقة. ^{۱۶}

این عبارت نشان می‌دهد که اردبیلی از دو جهت درباره عبدالرحمن بن حجاج تأمل دارد؛ یکی از آن رو که امام هفتم درباره‌اش گفته است: «انه لثقیل علی الفؤاد»، و دیگری از جهت انحراف مذهب و کیسانی بودن. ولی قابل توجه است که متعذی شدن مآذ «ثقل» با «علی» در رجال الکشی و به نقل از فرد مجهولی مانند عثمان بن عدیس، دیده می‌شود. اگر این تعبیر بر مذمت وی دلالت داشته باشد، از اساس، بی اعتبار است؛ ولی جمله لثقیل «فی» الفؤاد - که در الفقیه آمده است - دلالت بر مدح می‌کند و به معنای آن است که حجاج از شخصیت و موقعیت ممتازی برخوردار بوده است. دو احتمال دیگر نیز درباره این تعبیر مطرح شده است؛ اول، آن که این ثقل و سنگینی به «اسم» او مربوط باشد که یادآور خاطره تلخ «ابن ملجم» و «حجاج بن یوسف» است و دوم، آن که چون عبدالرحمن اهل مباحثه و مناظره یا مخالفان بوده است و امام علیه السلام نیز او را به این کار تشویق می‌کرد، لذا حضرت، با این تعبیر، از موقعیت خطیر او نزد مخالفان خبر داده و او را برای مخالفان، غیر قابل تحقل معرفی نموده است.

به هر حال، اگر در استفاده «مدح»، از این تعبیر، تردیدی وجود داشته باشد، ولی درباره تعبیرات «صریح» و «مکزز» اصحاب رجال در مدح او هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد. عبدالرحمن بن حجاج از جمله نادر راویانی است که نجاشی «بیشترین اعتماد» خود را به او نشان داده و او را بسیار تکریم کرده است:

و كان ثقة، ثقة، ثبتاً، وجهاً. ^{۱۷}

و شیخ مفید در الارشاد، عبدالرحمن بن حجاج را در زمرة «فقهاء صالحین» - که از «خواص» اصحاب امام صادق بوده - نام برده است.^{۱۸} از همین روست که رمی به کیسانی بودن، به «وثاقت» او

۱۴. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۶۰.

۱۵. مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۲۰۶.

۱۶. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۴۷۰.

۱۷. الرجال النجاشی، ص ۲۳۸.

۱۸. الارشاد، ص ۲۸۸. من شیوخ اصحاب ابی عبدالله علیه السلام و خاصته و بطانته و ثقاه الفقهاء الصالحین - رحمة الله علیهم - عبدالرحمن

آسیبی نمی‌رساند؛ چه رسد به آن‌که اصل این نسبت هم مورد تأمل پژوهشگران علم رجال است.

بررسی متن روایت

ابان بن تغلب، پس از آن‌که سؤالات خود را درباره دیه انگشتان زنان با امام مطرح می‌کند و از پاسخ حضرت شگفت‌زده می‌شود، یادآور می‌شود که در زمانی که در عراق بوده است، چنین مطلبی را می‌شنیده، ولی آن را مورد انکار قرار می‌داده و از گوینده آن براءت می‌جسته است:

ان هذا کان یبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ من قاله و نقول: الذی جاء به شیطان.

برای او روشن بوده است که چنین حکمی مورد قبول پیامبر و ائمه نیست و از سوی افراد شیطان صفت، مطرح شده است.

ابان، کوفی است و موضع او در برابر حدیثی که درباره تفاوت دیه انگشتان زن شنیده است، همان موضعی است که در آن زمان در کوفه رواج داشته است و لذا آن را فقط به شخص خود نسبت نمی‌دهد: «یبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ و نقول». چنین برخوردی با احادیث در کوفه، در آن تاریخ، کاملاً تحت تأثیر فضایی است که ابوحنیفه در کوفه ایجاد کرده است. ابوحنیفه نیز در کوفه است و روایات را بر مبنای قیاس و رأی مورد تردید و انکار قرار می‌دهد. استاد وی حماد بن ابی سلیمان نیز در کوفه، از قبل، در ایجاد این فضای فقهی، نقش بسیار مؤثری داشته است. برای ابوحنیفه آسان است که از کتاب و سنت، با استمداد از قیاس و با الهام از ملاکات احکام، به «قواعد کلی» دست یابد و در پرتو آن قواعد، احادیث مخالف را مورد نقد و اعتراض قرار دهد. از همین روست که وی به عنوان فقیهی که در قبول روایات، سخت‌گیر است، نام برده شده است. در بسیاری از کتاب‌های فقهی، فهرستی از آرای ابوحنیفه به چشم می‌خورد که در برابر سنت قرار دارد تا آن‌جا که گفته‌اند او چهارصد حدیث نبوی را رد کرده است. خوش‌بینانه‌ترین توجیهی که در این باره ارائه شده، این است که او «خبر واحد صحیح» را در برابر قواعد و اصول حجّت نمی‌داند، ولی خبر متواتر و مشهور را می‌پذیرد.^{۱۹}

به هر حال، با توجه به فضایی که در آن روزگار بر کوفه حاکم بوده است، اگر ابان و امثال او، در برابر تفاوت بین دیه سه انگشت و چهار انگشت، استیحاّش نموده و بر اساس آن‌که چنین تفاوتی را مخالف قاعده می‌دانند، به رد آن پردازند، تعجب‌آور نیست. مشابه آن، از سوی ربیعۃ الرأی در برابر سعید بن مسیب در همان دوره دیده می‌شود. ربیعۃ - که از اصحاب ابوحنیفه است - به سعید بن مسیب - که از تابعان و یکی از هفت فقیه معروف مدینه و بلکه سرآمد آنهاست - می‌گوید: دیه سه انگشت زن چقدر است؟ سعید می‌گوید: سی شتر. ربیعۃ، از دیه چهار انگشت می‌پرسد، و سعید

﴿ بن الحجاج.

۱۹. تاریخ الشریع الاسلامی، ص ۳۳۷.

می‌گوید: بیست شتر. ربیعہ با تعجب گفت: آیا با سنگین شدن جنایت، دیه کاهش پیدا می‌کند؟! ولی پاسخ سعید بن مسیب این است که: سنت پیامبر این گونه است.^{۲۰}

این گفتگو نیز گویای آن است که این گونه اعتراضات در فضایی فراتر از اصحاب ائمه^{علیهم‌السلام} مطرح بوده است و لذا سخن ابان - که به امام گفت: «ان هذا کان یبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ ممن قال و نقول: الذی جاء به شیطان» - به معنای آن نیست که این حکم را «از شما» برایمان نقل کردند و ما گفتیم که گوینده آن شیطان است، بلکه ابان با این جمله می‌گوید که چنین حکمی را در عراق شنیده بودیم، و آن را نمی‌پذیرفتیم. البته فقهای فراوانی در همان عصر، به این حکم ملتزم بودند و گزارش فتاوی آنها به مراجع علمی کوفه می‌رسید. و چه بسا ابان - که از نظر امام صادق^{علیه‌السلام} اطلاع کافی و قابل اطمینان نداشت - به جای کاوش درباره آن و تحقیق از صحت یا سقم چنین حکمی، به رد آن بر مبنای قیاس می‌پرداخت.

شگفت‌آور است که این جمله ابان، به عنوان «هتک حرمت امام» از سوی ابان تلقی گردد که گوینده آن را به مرز «ارتداد» می‌رساند!^{۲۱} مگر ابان بعد از آن که این حکم را از زبان امام شنید، چنین تعبیری را به کار برد؟ مگر ابان تصریح نکرد که در عراق چنین مطلبی را شنیده بودم، و مگر شنیدن در عراق الزاماً به این معناست که او از طریق معتبری شنیده بوده که امام صادق^{علیه‌السلام} چنین حکم نموده است؟ و مگر این حکم از متفردات امامیان بوده است که فقط به ائمه^{علیهم‌السلام} انتساب پیدا کند؟ چگونه می‌توان به ابان نسبت داد که ابان با نقل تلقی گذشته خود در عراق، می‌خواهد مجدداً بر همان موضع پافشاری نماید؟ آیا تعبیر «مهلاً یا ابان» از سوی امام^{علیه‌السلام} بدان معناست که ابان در برابر حضرت تسلیم نشده بود، و یا بدان معناست که حضرت شیوه برخورد ابان را تخطئه می‌کند و او را به درنگ و تأمل دعوت می‌کند؟ امام با تعبیر «مهلاً یا ابان»، او را از برخوردهای شتابزده برحذر می‌دارد و از این که یک حکم الهی را که در سنت پیامبر آمده است، با عجله و بر اساس قیاس، «شیطانی» بشمارد، منع می‌کند. این کاری است که ابان در عراق مرتکب شده است و به جای آن که، پس از بیان حکم از سوی امام، از برخورد عجولانه خود در گذشته، اظهار تأسف کند، و یا حداقل از بازگو کردن آن خودداری کند، مجدداً تعبیرات تند خود را واگو می‌کند. البته از ابان انتظار می‌رفت که بیش از این، ادب مکالمه را با امام رعایت کند و به لوازم آنچه که بر زبان می‌آورد، توجه کند. از این رو، امام با جمله «مهلاً یا ابان» او را نسبت به اشتباه فقهی گذشته، و اشتباه اخلاقی کنونی اش، هشدار داد تا، به قول ملا محمد تقی مجلسی، با تأمل سخن بگوید و هر آنچه را که بر زبانش جاری می‌شود، بدون فکر و اندیشه، ابراز نکند.^{۲۲}

۲۰. المغنی، ج ۷، ص ۷۹۷.

۲۱. فقه الثقلین (کتاب القصاص)، ص ۲۱۲.

۲۲. روضة المتقین، ج ۱۰، ص ۳۵۴.

نمونه‌های فراوانی از این گونه لغزش‌های اخلاقی، در گفتگوی اصحاب با ائمه، حتی از سوی اجلائی آنان، مانند زراره اتفاق افتاده است، ولی چنین مواردی موجب «طرح روایت» تلقی نشده است. از این رو، روایت ابان را به این دلیل نمی‌توان دارای «اختلال در متن» دانست و آن را بهانه‌ای برای کنار گذاشتن اصل روایت قرار داد.^{۲۳}

همچنین، صحیحہ ابان نشان می‌دهد که در عصر امام صادق علیه السلام، برخی از اصحاب ائمه علیهم السلام گرفتار قیاس بوده‌اند. روایات فراوانی وجود دارد که در آن دوره، قیاس، «ضروری البطلان» نبوده و چه بسا عده‌ای از اصحاب، تحت تأثیر مکتب‌های فقهی رایج، به قیاس تمایل داشته و یا در مقام اظهار نظر فقهی، ناخودآگاه به آن گرایش داشته‌اند؛ مثلاً امام هفتم به عثمان بن عیسی فرمود:

مالکم و القیاس انّ الله لیسأل کیف احلّ و کیف حرّم.

و سماعة بن مهران به حضرت امام کاظم علیه السلام گفت: در جمع اصحاب، وقتی مسأله‌ای مطرح شود که حکم آن را نمی‌دانیم، قیاس می‌کنیم. امام علیه السلام او را مورد مؤاخذه قرار دادند و فرمودند:

و ما لکم و القیاس، انما هلک من هلک من قبلکم بالقیاس.

محمد بن حکیم هم با طرح مشابه این مطلب، برای امام علیه السلام، مورد اعتراض حضرت قرار گرفت. وی سپس برای هشام بن حکم نقل می‌کند که می‌خواستیم به این وسیله اجازه به کارگیری قیاس را از امام بگیریم:

والله ما اردت الا ان یرخص لی فی القیاس.^{۲۴}

البته محمد بن حکیم از اصحاب برجسته امام کاظم علیه السلام و از مشایخ ابن ابی عمیر و احمد بن ابی نصر و حسن بن محبوب و صفوان بن یحیی است، و امام علیه السلام به او فرموده بود که در مسجدالنبی جلوس کند و به بحث با مخالفان پردازد.^{۲۵}

ابی بصیر نیز از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند که آیا در موارد فقدان نص از کتاب و سنت، می‌توانیم به رأی و نظر مراجعه کنیم، یعنی حکم مسأله را بر اساس موارد مشابه و با توجه به قیاس استخراج کنیم، و امام او را از این کار منع می‌کند.^{۲۶}

احمد بن محمد ابی نصر هم در خدمت امام هشتم علیه السلام از جریانی در میان اصحاب نام می‌برد که بر

۲۳. فقه الثقلین (کتاب القصاص)، ص ۲۱۲؛ و فی الصحیحة محذور الاختلال فی المتن فانه یكون بحّد ذاته مانعاً عن حجّیتها. و ص ۲۱۷؛ ان حدیث ابان و ان كان صحیحاً بحسب السند لکنه مع هذه المحذور و الجهات المشکلة المرجبة للاختلال فی المتن غیر حجة عندالمقلّاء و لا یعبأون به اصلاً.

۲۴. الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۵۶.

۲۵. معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۳۲.

۲۶. الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۵۶؛ قلت لابی عبدالله علیه السلام: تردّ علينا اشیاء لیس نعرفها فی کتاب الله و لا سنة فننظر فیها. قال: لا. ملا صالح مازندرانی در شرح اصول الکافی «فننظر فیها» را این‌گونه توضیح می‌دهد: ای افنظر فی تلك الاشیاء و نستخرج حکمها بقیاسها علی غیرها ما یناسبها (شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۳۱۴).

اساس قیاس عمل می‌کنند.^{۲۷}

امام صادق علیه السلام، هر چند «مؤمن الطاق» را برای مباحثه با یکی از مخالفان، مأموریت داد و مؤمن الطاق هم به خوبی بر او غالب شد و موجب خوشحالی امام گردید، ولی حضرت به او فرمود: تو بر اساس قیاس بحث کردی و یک کلمه حق نگفتی:

والله لقد سررتنی، والله لقد قطعته والله ما قلت من الحق حرفاً واحداً؛ قال: کیف؟ قال: لانک تکلم علی القیاس و القیاس لیس من دینی.^{۲۸}

با توجه به این فضای فکری نباید استبعاد نمود که مگر ممکن است ابان بن تغلب مرتکب قیاس شده باشد و از سوی امام علیه السلام مؤاخذه شود؟^{۲۹}

اتکای به قیاس، به خصوص به شکل موردی و بویژه در مواردی که عرف به اطمینان می‌رسد، یک لغزش غیر متعارف در آن عصر تلقی نمی‌شده است و هیچ دلیلی برای آن که ساحت اجلائی مانند ابان را از این گونه لغزش‌ها مبرا بدانیم، وجود ندارد. اگر زمینه این گونه لغزش‌ها وجود نداشت، امام صادق علیه السلام خطاب به ابان بن تغلب نمی‌فرمود:

ان السنة لا تقاس، ألا ترى ان المرثه تقضى صومها ولا تقضى صلوتها، یا ابان ان السنة اذ قیست محق الدین.^{۳۰}

صحیحہ ابان و اعتبار قیاس اولویت

عده‌ای از محدثان و فقها، صحیحہ ابان را سندی برای بطلان «قیاس اولویت» دانسته‌اند. علامه محمد باقر مجلسی در ذیل این حدیث در مرآة العقول می‌نویسد:

و يدل علی عدم حجتہ القیاس بالطریق الاولی ایضاً، فلا تغفل.^{۳۱}

وی در ملاذ الاخیار نیز بر این برداشت، تصریح کرده است.^{۳۲}

صاحب الحدائق هم در مقدمات این کتاب، در حالی که جمهور اصولیان امامی و دیگران را بر حجیت قیاس اولویت معرفی می‌کند، ولی خود با استناد به روایت ابان معتقد است که چنین قیاسی حجّت نیست و روایت ابان، بر نفی حجیت آن صراحت دارد.^{۳۳}

برای داوری درباره این برداشت از صحیحہ، ابتدا باید به تعریف «قیاس اولویت» توجه کرد.

۲۷. جامع احادیث الشیعة، ج ۱، ص ۳۳۳.

۲۸. معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، ص ۳۷.

۲۹. فقه التقلین (کتاب القصاص)، ص ۲۱۵.

۳۰. الاصول من الکالی، ج ۱، ص ۵۷.

۳۱. مرآة العقول، ج ۲۴، ص ۶۱.

۳۲. ملاذ الاخیار، ج ۱۶، ص ۳۷۶.

۳۳. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۶۰.

در اصطلاح دانش اصول، قیاس اولویت، قیاسی است که علت حکم در فرع، اقوی و آكد از همان علت در اصل است و به تعبیر صاحب الفصول:

هو القیاس الذی یکون علته الحکم فیه فی الفرع اقوی و آكد منها فی الاصل.^{۳۴}

شرط چنین قیاسی آن است که اولاً، علم به علت حکم پیدا کرده و ثانیاً، علم به تحقق علت در فرع داشته باشیم، و ثالثاً، علت حکم در فرع را قوی‌تر از علت حکم در اصل بدانیم. برخی از علمای علم اصول، به آیه شریفه «فَلَا تَقْلُ لَهُمَا أَفٌ»^{۳۵} مثال زده و قیاس «کتک زدن والدین» به «اف گفتن به آنها» را مصداقی از قیاس اولویت شمرده‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که نهی قرآن از اف گفتن به والدین، به اولویت، می‌فهماند که کتک زدن آنها ممنوع است؛ زیرا وقتی که کمترین آزار (اف گفتن) مجاز نباشد، اذیت‌های بیشتر قطعاً مجاز نخواهد بود.

کسانی که مفاد روایت ابان را بطلان قیاس اولویت دانسته‌اند، به دو نتیجه مختلف رسیده‌اند: برخی مانند مجلسی و صاحب حدائق، با استناد به این روایت، به مفاد و مضمون آن ملتزم شده و قیاس اولویت را مردود دانسته‌اند. برخی دیگر، به عکس، چون به حجیت قیاس اولویت باور داشتند، در اعتبار روایت ابان - که با آن مخالف است - تشکیک کرده‌اند.

در قبال این اختلاف درباره قیاس اولویت، فقیهان و اصولیان بر این نکته اتفاق نظر دارند که «فحوا و اولویت» دارای اعتبار است و احدی در این باره اظهار تردید نکرده است. در کنار هم قرار گرفتن این دو نکته، این سؤال را پدید آورده است که بین «قیاس اولویت» با «فحوای خطاب» چه تفاوتی وجود دارد و چرا با نفی اولی، می‌توان به دومی ملتزم شد؟ در توضیح این تفاوت، چند پاسخ مطرح شده است:

پاسخ اول. در قیاس اولویت، باید درصدد «کشف علت» برآمد و سپس در اثر مقایسه کردن فرع با اصل، به «اولویت تحقق علت» در فرع، نسبت به اصل حکم کرد، ولی در «فحوای خطاب» - که همان «مفهوم موافق» است - تعمیم حکم در پرتو استظهار از «ظاهر لفظ دلیل» صورت می‌گیرد و نیازی به تأملات عقلی برای رسیدن به علت و ملاک حکم نیست. از این رو، حرمت ضرب والدین - که از آیه حرمت تأیید استفاده می‌شود - قیاس اولویت نیست و بدون آن که در صدد کشف علت حکم برآییم، از «ظهور لفظی کلام»، اهل لسان استفاده می‌کنند که ضرب هم حرام است. علامه حلی نیز درباره همین مثال تصریح می‌کند که «حرمت ضرب» از باب «مفهوم» است و از خود «نص» استفاده می‌شود و نمی‌توان آن را به «قیاس» مستند دانست:

الحاق المسکوت عنه بالمنطوق قد یکون جلیباً کتحریم الضرب المستفاد من تحریم التأیید، و ذلک لیس من باب القیاس، لأن شرط هذا کون المعنی المسکوت عنه اولی بالحکم من

۳۴ - الفصول، ص ۳۸۶.

۳۵ - سوره اسراء، آیه ۲۳.

المنصوص علیه، بخلاف القیاس، بل هو من باب المفهوم. ۳۶
صاحب الحدائق هم وقتی قیاس اولویت را باطل می‌داند، بلافاصله، می‌افزاید:
الآ مع الدلالة العرفیة فی بعض الموارد. ۳۷

این سخن می‌تواند ناظر به این همین تفاوت باشد. این دیدگاه در میان متأخران، بیش از همه، توجه میرزای قمی را به خود جلب کرده و سپس از سوی شیخ محمد رضا مظفر پذیرفته شده و در کتاب معروفش، اصول الفقه، تبیین شده است. میرزای قمی معتقد است تعمیم حکم در صورتی که مستند به فهم علت بر اساس «دلیل لفظی» باشد، جایز است و مانند آیه تأیید، مفهوم موافق نام می‌گیرد، ولی اگر علت از خود نص فهمیده نشود، تعمیم، مصداق قیاس ممنوع خواهد بود. میرزا می‌گوید در روایت ابان، با این‌که فرع، اقوی و آكد از اصل است و مجازات چهار انگشت، قهراً، باید بیشتر و یا مشابه مجازات سه انگشت باشد، ولی چون این اقوی بودن به اتکای کشف علت از دلیل صورت نگرفته است، غیر قابل قبول است:

فظهر من جمیع ما ذکرنا انه لایجوز الاعتماد علی مجرد آکدیة العلة فی الفرع، بل انما یجوز العمل به اذا کان فی النص تنبیه علی العلة و انتقال من الاصل الی الفرع، و هذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق، و ذکرنا له امثلة منها قوله تعالی: «فَلَاتَقُلْ لَهُمَا اَبٌ». ۳۸

البته میرزا قبول دارد که در بسیاری از استدلال‌های رایج فقهی، به صرف اولویت و بدون اتکا به دلیل لفظی، تعدی حکم صورت می‌گیرد و این کار از نظر مبنای اصولی، غیر قابل قبول است؛ مثل این‌که فقها برای حرمت ابدی در «زنا با زن شوهردار» به «اولویت» نسبت به حرمت ابدی در «تزویج» با زن شوهردار استدلال می‌کنند، و در مسأله حرمت ابدی برای تزویج با چنین زنی، به «اولویت» آن، نسبت به حرمت ابدی در «تزویج در عده رجعی» استدلال می‌کنند که منصوص است؛ ولی پرواضح است که در نص و دلیل لفظی، هیچ اشاره‌ای به «علت حرمت ابد» وجود ندارد. پس چگونه می‌توان علت را در فرع آكد و اقوی تلقی کرد؟ و از کجا می‌دانیم که «هتک عرض شوهر» و ورود به حریم آن، «علت» حرمت ابدی در صورت نکاح در عده است و با اولویت می‌توان حکم را به دو مورد دیگر تسریه داد؟

مبانی این دیدگاه، آن است که وقتی اولویت به دلیل لفظی مستند باشد و از ظاهر کلام متکلم استفاده شود، در این صورت، مشمول ادله حجیت ظواهر است؛ همان‌گونه که حجیت مفاهیم نیز مبتنی بر همین اصل است، ولی در مواردی که تعمیم حکم را نتوان به ظاهر دلیل مستند ساخت، ادله حرمت اخذ به قیاس، و ادله خاص حرمت اخذ به قیاس اولویت، مانند روایت ابان، ما را از آن

۳۶. مبادئ الوصول، ص ۲۱۷.

۳۷. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۶۰.

۳۸. قوانین الاصول، ج ۱ و ۲، ص ۲۸۴.

نهی می‌کند. از این رو، «اولویت» برای تعدی از موارد منصوص کفایت نمی‌کند.^{۳۹}

پاسخ دوم. ممنوع بودن قیاس اولویت، به دلیل آن است که قیاس اولویت، نتیجه‌ای بیش از «ظن» ندارد و ظنون ذاتاً، بی‌اعتبارند، تا چه رسد به این‌که شرع بالخصوص از برخی آنها (مانند قیاس) منع کند. عده‌ای از علمای علم اصول، به قید «ظنی بودن» قیاس اولویت در تعریف آن تصریح کرده‌اند؛ مثلاً میرزای آشتیانی می‌نویسد:

الأولوية الاعتبارية المذكورة في كلماتهم في عداد اقسام القياس: كون المناط المستنبط في الاصل، ظناً غير مستند الى ظهور لفظ الشارع فيه، اقوى و أكد في الفرع.^{۴۰}

در حالی که «مفهوم موافق» مفید علم بوده و از این نظر حجت است. فاضل تونی، پس از آن که مفهوم را در برابر منطوق به موافق و مخالف، تقسیم می‌کند و مثال‌هایی برای مفهوم موافق - که فحوای خطاب نیز نامیده می‌شود - ذکر می‌کند، مانند «فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَفْ»، اضافه می‌کند:

مفهوم موافق و اولویت در صورتی حجت است که به صورت «قطعی» از علت حکم، آگاهی پیدا کرده و علت را برای فرع، «قطعاً» مناسب‌تر بدانیم؛ چه این‌که در مثال مذکور، این‌گونه است؛ ولی در صورتی که هر یک از این دو نکته «ظنی» باشد، مشمول ادله نهی از قیاس قرار می‌گیرد.^{۴۱} وی در این بحث، به روایت ایبان اشاره می‌کند و آن را ناظر به اولویتی می‌داند که موجب قطع نمی‌گردد. فاضل تونی این روایت را دلیلی برای بطلان قیاس ظنی می‌داند.

مبنای این نظریه آن است که چون «اولویت» به استناد کشف ملاک و تعدی از موارد منصوص به موارد غیر منصوص صورت می‌گیرد، حتی اگر متکی به استظهار عرفی از نص باشد، باز هم مصداق «قیاس» است و ادله منع از قیاس شامل حال آن می‌گردد. از این رو، ادله حجیت ظواهر نمی‌تواند چنین قیاسی را اعتبار بخشد و نباید به استناد این ادله، قیاس ظنی مستفاد از نص را معتبر دانست. بسیاری از علمای اصول، اساساً با این مبنا مخالف‌اند؛ مثلاً هر چند شیخ انصاری ابتدا با استناد به روایت ایبان، اولویت را هم مصداق «قیاس منهی عنه» می‌شمارد، ولی در ادامه به نقد این نظریه می‌پردازد و می‌گوید:

اما دعوی کونها قیاساً فنکذبہ بعمل غیر واحد من اصحابنا علیها و منه يظهر الوهن فی دلالة قضية ایبان بحرمة العمل علیها بالخصوص^{۴۲}

در اینجا شیخ انصاری با مشکل «فتاوی‌ای اصحاب» مواجه می‌شود؛ همان مشکلی که میرزای قمی نیز در نظریه اول با آن روبه‌رو شد. شیخ، از یک سو می‌خواهد «قیاس اولویت» را، با استناد به

۳۹. اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۰۲.

۴۰. بحر الفوائد، ص ۲۸۷.

۴۱. الوالیة، ص ۲۳۰.

۴۲. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۴۸۷.

روایت ابان، نفی کند، و از سوی دیگر، با فتاوایی روبه‌رو می‌شود که مبتنی بر قبول اولویت است. این گونه مخالفت‌ها، از نظر شیخ، روایت ابان را «موهون» می‌سازد و دیگر نمی‌توان اولویت را به استناد آن اولویت نفی کرد. میرزا حسن آشتیانی در توضیح کلام استاد خویش برخی از این فتاوا را برمی‌شمارد؛^{۴۳} از جمله آن که شهید ثانی شیاع را برای اثبات منصب قضاوت کافی می‌داند و به اولویت شیاع نسبت به بینه از نظر حصول ظن استناد می‌کند. هم چنین، صاحب معالم در مطهر بودن استحاله برای متنجسات، به اولویت حصول طهارت در آنها در مقایسه با نجاسات استناد کرده است. پاسخ سوم، قیاسی که در روایت ابان و روایات دیگر نفی شده است، قیاس مفید «ظن» است، نه قیاسی که موجب «علم» باشد. البته هر قیاس ظنی هم مردود نیست، زیرا ادله نفی قیاس و از آن جمله روایت ابان، ناظر به شرایطی است که امکان دسترسی به حکم الهی از طریق استفسار از معصوم وجود دارد. در این شرایط، البته قیاس کردن به معنای نادیده گرفتن راه‌های مطمئنی است که برای دستیابی به حکم واقعی وجود دارد. همچنین کسی که از «طریق معتبر» آگاهی از حکم الهی پیدا می‌کند، مجاز نیست که به بهانه مخالفت قیاس، نص شرعی را کنار بگذارد. مؤاخذه ابان هم به همان شرایطی مربوط است که وی، بدون آن که در صدد پرس و جو از حکم شرعی برآید و درباره اخباری که درباره تفاوت دینه زن در کمتر از یک سوم و در بیشتر از آن می‌شوند، تحقیق کند و صرفاً به اتکای آن که این اخبار مخالف قیاس است، آنها را رها کرده است.

توجه این نظریه آن است که در برخی از روایات نهی از قیاس، به خطر قیاس کردن اشاره شده و از سقوط ابلیس نام برده شده است؛ ولی روشن است که ابلیس قیاس را «در برابر نص» قرار داده و به بهانه قیاس به تمرد از فرمان الهی برخاست. در محکوم بودن چنین قیاسی نمی‌توان تردید داشت، ولی مفاد این دسته از روایات بیش از آن نیست که مخالفت با نص، به استناد قیاس جایز نیست. دسته دیگری از روایات نهی از قیاس، توییح کسانی مانند ابوحنیفه است که مرجعیت حجج الهی را در بیان احکام، انکار می‌کرد و به جای آن، قیاس را مرجع خود در استنباط احکام می‌دانست. مؤاخذه ابوحنیفه نیز مؤاخذه کسی است که حجت الهی را نفی می‌کند و قیاس را در مقابل آن حجت قرار می‌دهد. چنین رویه‌ای هیچ توجیهی ندارد؛ ولی آیا از این گونه روایات - که در شرایط دسترسی به معصوم صادر شده و ناظر به جریان‌ات انحرافی بوده و نتیجه آن حذف عترت است - می‌توان استفاده کرد که در شرایط امتناع از وصول به امام، و پس از غور در کتاب و سنت، باز هم قیاس کردن ممنوع است؟ نتیجه این مبنا آن است که اگر قیاس اولویت به ظهور لفظی کلام مستند باشد، مانند ظواهر دیگر حجت است، و اگر مستند به یک «علت ظنی» استنباطی باشد، حجت نیست و اگر انسان را به حد اطمینان (ونه یقین) برساند، دلیلی برای عدم حجیت آن وجود ندارد. صحیحه ابان هم گویای آن است که ابان در عراق، هر چند اخباری دال بر تفاوت دینه زن و مرد در بیشتر از ثلث می‌شنید، ولی

این اخبار را به دلیل ناسازگاری با قیاس، مردود می‌دانست و امام علیه السلام این شیوه را محکوم می‌کرد. سید محمد مجاهد از نادر فقهای است که این دیدگاه را به عنوان یک احتمال مورد توجه قرار داده است و درباره عده‌ای از روایات نهی از قیاس می‌گوید:

روایاتی که امام بر ابوحنیفه اعتراض دارد، دلالت روشنی بر حرمت قیاس به طور کلی ندارد؛ زیرا این احتمال هست که منع از قیاس به شرایط امکان دستیابی به احکام و تحصیل علم، مانند دوره ابوحنیفه اختصاص داشته باشد. در آن زمان، حجت خدا ظاهر و در دسترس مردم بود و این امکان وجود داشت که برای اخذ احکام به او مراجعه شود. البته، در چنین شرایطی، قیاس کردن ممنوع است، ولی در دوره عدم تمکن از مراجعه به امام، مانند اعصار ما، چنین منعی، محل تأمل است و عقلاً استبعادی ندارد که احکام و ادله شرعی، در زمان‌ها و شرایط متفاوت، و از آن جمله در شرایط امکان یا «عدم امکان» تحصیل علم به احکام، مختلف و متفاوت باشد. چنین مواردی در شرع فراوان است، لذا مانعی وجود ندارد که برای ما عمل کردن به قیاس در شرایط حاضر با توجه به مصالحی جایز باشد؛ هر چند در دوره حضور امام علیه السلام و قدرت بر تحصیل علم، عمل کردن به قیاس حرام، و موجب عذاب الهی گردد.^{۴۴}

تمایل میرزای قمی را نیز به این نظریه می‌توان در قوانین ردیابی کرد. حتی می‌توان ادعا کرد که شیخ انصاری نیز با این دیدگاه مخالفتی ندارد و آن را قابل قبول می‌داند. شیخ، پس از آن که دو صفحه از کتاب رسائل را به ارائه ادله و توجیهاتی برای این نظریه اختصاص می‌دهد و کاملاً توضیح می‌دهد که ادله حرمت قیاس شامل زمان ما نمی‌شود، در دو، سه سطر، با تعبیر «لکن الانصاف»، به نقد این نظریه می‌پردازد؛ ولی تأمل در همین ذیل نشان می‌دهد که شیخ انصاری با اصل نظریه مخالفتی ندارد، و به جای «صراحت در تأیید»، به «نقد مبهم» اکتفا کرده است؛ البته این نقد هم مضمونی جز تأیید ندارد:

لکن الانصاف، ان اطلاق بعض الاخبار و جمیع معاهد الاجماعات یوجب الظن المتأخّم للعلم، بل العلم بانه لیس ممّا یرکن الیه فی الدین، مع وجود الامارات السمعیة، بل العمل بالقیاس المفید للظن فی مقابل الخبر الصحیح، ضروری البطلان من المذهب.^{۴۵}

مقید کردن بطلان قیاس به «وجود الامارات السمعیة» یا «فی تقابل الخبر الصحیح» گویای آن است که مراجعه به قیاس، وقتی مستلزم طرح نضی از کتاب یا سنت نباشد، محذور و مشکلی ندارد. صاحب الفصول هم درباره روایت ابان، به چنین نتیجه‌ای رسیده است و می‌گوید اگر مخالفت امام وجود نداشت، قاعدتاً برداشت ابان صحیح و با ادله مطابق بود؛ البته او از راه دیگری به این نتیجه رسیده است:

فان القیاس المقصود هناک قیاس ظنی، لاسیما بعد ورود الروایة المخالفة، کما اعترف به السائل،

۴۴. مفتاح الاصول، ص ۶۷۱.

۴۵. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۵۲۰، ر.ک: ص ۵۲۹.

اذ لا قطع بأن الثلاث علة لثبوت الثلاثين مطلقاً، لجواز اشتراطه بعدم انضمامه الى ما يوجب البلوغ الى ثلث دية الرجل، كما ذكره رحمته الله، غاية ما في الباب ان يظن عدم الاشتراط و هو غير معتبر. فان قلت: منشأ اطلاق الظن ما دل على سببه قطع الثلث للثلاثين و هو غير معتبر، قلت: انما يعتبر الاطلاق حيث لا يعارضه ورود المقيد و قد اعترف السائل بوروده فلا يبقى له الا مجرد استبعاد مستند الى قياس ظني كما يشهد به مساق كلامه. ٤٤

سخن نهایی صاحب الفصول این است که امام رحمته الله به ابان اعتراض کرد که چرا استبعادی ناشی از قیاس را سبب بی‌اعتنایی به روایت مخالف قرار داده است. اگر چنین روایت مخالفی وجود نداشت، ابان مجاز بود بر طبق نصی که دیه سه انگشت را سی شتر قرار داده است، نسبت به چهار انگشت هم استنتاج کند که کمتر از سی شتر نخواهد بود؛ یعنی نصف شدن دیه و تبدیل به بیست شتر را انکار کند.

پاسخ چهارم، اولویت، به طور کلی، راهی برای تعمیم حکم از موارد مذکور به موارد غیر مذکور نیست و از این نظر، فرقی بین مواردی که اولویت مستند به لفظ بوده و «فحوای خطاب» نامیده می‌شود، با مواردی که اولویت مستند به استنباط علت بوده و «قیاس اولویت» نام دارد، وجود ندارد و به هر حال، چون اولویت، ظن آور است و انسان را به علم و یقین نمی‌رساند، مشمول ادله نهی از قیاس است. البته نوع سومی از تعمیم وجود دارد که «مستقیماً» به «ظهور کلام» مستند است و نباید آن را با مفهوم موافق و فحوای خطاب اشتباه گرفت. در این نوع سوم، هر چند اهل لسان حکم را به موارد غیرمذکور تسریه می‌دهند، ولی ملاک این تسریه در نزد آنان این است که «موارد مذکور» جنبه «مثال» داشته و در استظهار آنان، موضوع واقعی حکم، فراتر و وسیع‌تر از آن مثال است؛ مثلاً از آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ * می‌فهمیم که «ذره» مثال برای «هر عمل خیر یا شر»ی است و انتخاب این امثال برای افاده این معناست که «کوچک‌ترین اعمال» هم مجازات متناسب خود دارد. در استفاده از این آیه نباید پنداشت که موضوع حکم، «ذره» است و «بالاولویة» حکم اعمال بزرگ و سنگین، استنباط می‌شود؛ بلکه مفهوم آیه مستقیماً آن است که «همه اعمال ریز و درشت» پاداش و مجازات دارد.

مثال دیگر، خداوند در قرآن، عده‌ای از اهل کتاب را در نهایت امانت‌داری معرفی کرده است:

«مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّيهِ إِلَيْكَ»؛

اگر به برخی از اهل کتاب، ثروتی انبوه و مال فراوانی بسپاری، به تو برمی‌گرداند.

در اینجا هم قنطار «مثالی برای حداکثر» است و نمی‌توان «خود او» را موضوع حکم دانست. لذا از مفهوم آیه، این است که برخی از اهل کتاب، در «هیچ چیز» خیانت نمی‌کنند، ولی برای آن که این نفی مطلق، نسبت به اشیای گرانبها صراحت پیدا کند، از واژه «قنطار» استفاده شده است.

آیه شریفه حرمت تأفیف نیز بر همین سیاق معنا می‌شود؛ یعنی از «اف گفتن به والدین» به عنوان «کوچک‌ترین ایذا» نام برده شده است. این مثال، برای آن است که معلوم شود موضوع حکم شامل «هر نوع ایذایی» می‌شود.

محقق حلی - که در استفاده حرمت ضرب از آیه، منکر «اولویت» شده - چنین دیدگاهی دارد. او در چنین مواردی، تسریه حکم به غیر مذکور را از باب «مفهوم موافق» نمی‌داند و معتقد است که «نهی از اف»، تعبیر کنایی برای نهی از اذیت کردن است و این معنا از خود لفظ استفاده می‌شود. در کتاب معالم الدین، این سه گونه تسریه حکم، از یکدیگر تفکیک شده است: ۱. قیاس اولویت، ۲. فحوای خطاب یا مفهوم موافق، ۳. دلالت منطوق کلام.^{۲۷}

صحیحہ ابان و اعتبار حکم عقل

نامی از «عقل» در صحیحہ ابان برده نشده، به صراحت یا اشاره، احکام عقلی تخطئه نگردیده است، بلکه حکمی را که مستند به «قیاس» شناخته شده، مردود دانسته‌اند؛ ولی در عین حال، موردی که در سؤال ابان مطرح شده و حضرت به آن پاسخ داده، از دو جهت با «حکم عقل» مربوط است؛ یکی از جهت حکم مستقل عقل و دیگری از جهت حکم عقل مستند به نص.

از گذشته، تقسیم احکام عقلی به این دو قسم، مورد توجه فقها بوده است؛ مثلاً شهید اول می‌نویسد: دلیل العقل قسمان: الاول، ما لا یتوقف علی الخطاب کوجوب قضاء الدین و حرمة الظلم، و الثاني، ما یتوقف العقل فیه علی الخطاب کأن یكون المسکوت عنه اولی بالحکم کالضرب مع التأفیف (فحوی الخطاب).^{۲۸}

با توجه به این تقسیم، حکم به بیست شتر در قطع چهار انگشت زن، با توجه به آن که دیه قطع سه انگشت، سی شتر است، از دو جهت، با حکم عقل تنافی پیدا می‌کند؛ تنافی آن به عقل مستقل از آن روست که عقل، کاهش مجازات را با افزایش جنایت نمی‌پذیرد:

حکم به تصنیف دیه زن بعد از ثلث، بر خلاف «عقل قطعی» است؛ زیرا عقل، به طور قطع، حکم می‌کند که اگر جنایتی افزایش پیدا کرده مجازات و خسارت آن نیز افزایش یابد و کاسته نشود.^{۲۹}

تنافی آن با عقل نیز غیر مستقل از آن روست که همان‌طور که شهید اول تصریح کرده است، «فحوای خطاب» یا مفهوم اولویت، یکی از احکام عقلی مستند به نص است، وقتی در جنایت قطع سه انگشت زن، شارع به ردّ دیه با سی شتر حکم کرده باشد، عقل بالا ولویه حکم می‌کند که در قطع چهار انگشت، دیه کمتر نخواهد بود. محقق اردبیلی - که شبهه مخالفت صحیحہ ابان با حکم عقل را مطرح کرده است - به همین فحوای خطاب و اولویت نظر دارد؛ لذا می‌نویسد:

۲۷. معالم الدین، ج ۲، ص ۲۶۵.

۲۸. الذکری، ج ۱، ص ۵۳.

۲۹. «طرح دیدگاه مخالف تصنیف ارش مازاد بر ثلث دیه زنان» ص ۲۵؛ ر.ک: فقه الثقلین (کتاب التصاص)، ص ۲۱۵.

و فيها بطلان القياس، بل يشكل امر مفهوم الموافقة، فان العقل يجد بحسب الظاهر أنه اذا كان ثلاثون لازماً في الثلاث، فيكون لازماً في الاربع، بالطريق الاولى.^{۵۰}

وی نتوانسته است این اعتراض را حفظ کرده، بر آن استقرار پیدا کند؛ زیرا از این احتمال منتفی نیست که این گونه تفاوت در دیه انگشتان زن، دارای «حکمتی» باشد که بر ما آشکار نیست؛ لذا در ادامه عبارت قبل، از اشکال خود تَنزُل می‌کند و می‌گوید:

لا ينبغي الجرأة فيه ايضاً اذ قد تخفى الحكمة.

یعنی چون این‌گونه احکام می‌تواند دارای مصالح خفی باشد، لذا عقل نمی‌تواند، به‌طور قطع، حکم به اولویت کند. از این رو، در حکم به اولویت، باید جانب احتیاط را مراعات نموده و تا وقتی ملاکات احکام کاملاً روشن نیست، از جرأت در تسریه حکم بر مبنای اولویت، خودداری نمود.

احتمال «وجود مصالح خفی» نه تنها اولویت قطعی را متزلزل ساخته و آن را از اعتبار ساقط می‌کند، بلکه با وجود چنین احتمالی، در «حکم قطعی» عقل مستقل نیز رخنه ایجاد شده و بنیان آن درهم شکسته می‌شود. عقل وقتی به «حکم قطعی» مبادرت می‌کند که از تمامی زوایای موضوع «آگاهی کامل» داشته باشد و در شرایطی که «زوایای پنهان» را به شکل قطعی نتوان منتفی دانست، نمی‌توان به حکم عقل استناد نمود؛ لذا هر کجا که «مصالح خفی»، حتی در حدّ یک احتمال، معقول و مقبول باشد، جایی برای حکم قطعی عقل باقی نمی‌ماند.

متأسفانه کسانی که اشکال عقلی را در دلالت صحیحه ابان از زبان اردبیلی مطرح کرده‌اند، نخواستند، به پاسخ خود او اشاره‌ای داشته باشند!

از سوی دیگر، داوری عقلی درباره روایت ابان وقتی امکان پذیر است که قاعده کلی مطرح شده در این روایت، از دیدگاه عقلی بررسی می‌شود، چون این روایت صرفاً بیان حکم دیه سه و چهار انگشت زن نیست تا در مقایسه بین دیه سه انگشت با دیه چهار انگشت، به انکار عقلی متوسل شویم، بلکه این مسأله یکی از مصادیق قاعده کلی‌تری است که امام بیان فرموده است:

ان امرأة تعاقب الرجل الي ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الي النصف.

این قاعده وقتی بر انگشتان زن تطبیق شود، به این معناست که دیه یک تا سه انگشت، بر اساس تساوی مرد و زن، و دیه چهار انگشت، تا ده انگشت، بر اساس نصف دیه مرد محاسبه می‌شود. اگر بخواهیم از داوری عقل استفاده کنیم، باید «حکم قطعی عقل» را درباره این قاعده، ملاک داوری قرار دهیم. این روایت و روایات دیگر حکایت از آن دارد که اصل اولی در مورد دیه زن بر تنصیف است:

دية المرأة نصف دية الرجل.^{۵۱}

استثنا از این قاعده در مواردی است که دیه زن کمتر از ثلث دیه مرد باشد. در این موارد، دیه زن

۵۰. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۴۶۹.

۵۱. مسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۰۵.

با مرد برابر می‌شود. درباره این قاعده به لحاظ حکم عقلی باید بررسی نمود که:

الف. آیا حکم به تنصیف دیه زن نسبت به مرد، خلاف عقل است؟

ب. آیا حکم به برابری دیه زن و مرد در کمتر از ثلث، خلاف عقل است؟

هیچ‌کس از کسانی که ایراد عقلی بر صحیحہ ابان گرفته‌اند، از حکم عقل درباره این مسأله سخنی نگفته‌اند و نتوانسته‌اند این دو حکم را مخالف حکم قطعی عقل بدانند. پس چگونه می‌توان با قبول این دو مقدمه، در نتیجه آن تردید کرد و آن را خلاف عقل دانست؟ برای کسانی که حکم اول را به عنوان قاعده قابل قبول می‌دانند، این امکان وجود دارد که بگویند در موارد کمتر از ثلث، مثل یک تا سه انگشت، ارفاقی نسبت به دیه زن صورت گرفته است، ولی در مورد چهار انگشت و بیشتر، این ارفاق برداشته شده و قاعده کلی جاری می‌شود. آیا با وجود چنین احتمالی جایی برای استناد به «اولویت قطعی» و یا «لزوم افزایش خسارت در موارد افزایش جنایت» به عنوان یک حکم قطعی عقل باقی می‌ماند؟!

برخی از فقها برای آن که مشکل ناسازگاری روایت ابان را با حکم عقل حل کنند، به شیوه دیگری روی آورده‌اند. آنان با تفکیک بین «احکام عقل» و «استنباط‌های عقل از علل احکام شرع» این نظریه را مطرح کرده‌اند که احکام عقل، همیشه و همه جا معتبر است و هرگز شرع به ابطال احکام عقلی، حکم نمی‌کند؛ ولی ورود عقل به حوزه کشف ملاکات احکام و کند و کاو از علل و مصالح آنها نارواست؛ زیرا عقل به ملاکات احکام شرع نمی‌تواند احاطه پیدا کند و تشخیص‌های عقل در این باره از برخی گمانه‌زنی‌ها فراتر نمی‌رود. اگر باب ورود به این حوزه به روی عقل گشوده شود، بسیاری از احکام شرعی در معرض تزلزل قرار می‌گیرد؛ چه این که خطاهای عقل نیز در این باره کم نیست؛ هر چند برای کسانی که در این مسیر قرار گرفته‌اند، «احتمال خطا» وجود نداشته است.

شیخ انصاری، از این زوایه، به سراغ صحیحہ ابان رفته است و معتقد است که روح اعتراض امام به ابان، در به کارگیری عقل برای کشف ملاکات احکام و استنباط حکم بر مبنای این ملاکات است. وی پس از مباحثه با اخباریان - که علم حاصل از مقدمات عقلی را حجت نمی‌دانند - و نقد و نفی دیدگاه آنان، با یک استدراک، به بررسی نقش عقل در کشف ملاکات می‌رود و می‌گوید:

تم، الانصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بأدراك مناطات الاحكام لينتقل إلى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الامر، و ان لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة بمضمون: «ان دين الله لا يصاب بالمقول»، و اوضح من ذلك كله رواية ابان، و هي و ان كانت ظاهرة في توبيخ ابان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه او على تعجبه مما حكم به الامام عليه السلام من جهة مخالفته لمقتضى القياس، الا أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الاحكام، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع.

و قد اشرنا إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة

بها فی تحصیل مناط الحکم و الانتقال منه الیه علی طریق اللّم، لأن أنس الذهن بها یوجب عدم حصول الوثوق بما یصل الیه من الاحکام التوقیفیة، فقد یصیر منشأً لطرح الامارات النقلیة الظنیة، لعدم حصول الظن له منها بالحکم.^{۵۲}

این قطعه مهم از کلام شیخ در رسائل - که با استناد به صحیحۀ ابان نیز قرین شده است - مشتمل بر چند نکته اساسی است:

الف. عقل در درک ملاکات احکام، دچار خطاهای فراوانی فی نفس الامر می شود؛

ب. روایة ابان، توییح در به کارگیری عقل برای استنباط احکام است؛

ج. ورود عقل به حوزه کشف ملاکات، موجب عدم اطمینان به احکام توقیفی شده و به کنار گذاشتن روایات - که معمولاً ظنی اند - می انجامد.

شیخ، با تفکیکی که بین درک عقل از احکام و درک عقل از ملاکات احکام به عمل می آورد، بین دو دسته از روایات جمع می کند؛ روایاتی که عقل را حجت الهی معرفی می کند و روایاتی که اعتماد به عقل را برای فهم دین، نفی می کند. شیخ، دسته اول روایات را تأییدی بر «احکام عقل»، و دسته دوم روایات را مربوط به نفی اعتبار عقل در تشخیص ملاکات احکام می شمارد.

اولین مشکل این تحلیل این است که آیا اشتباهات عقل را می توان دلیل عدم جواز مراجعه به آن دانست؟ (نکته اول: الرکون الی العقل فیما یعلق بادرک مناط الاحکام موجب للوقوع فی الخطأ کثیراً فی نفس الامر). شیخ انصاری، پیش از این، وقتی با همین استدلال از سوی اخباری ها مواجه شد که به استناد آن، مراجعه به عقل را نفی می کردند، به عنوان «پاسخ نقضی» گفت: خطا و اشتباه در فهم مطالب از ادله شرعی هم فراوان است. اگر به دلیل اشتباه، عقل را باید تعطیل کرد، پس به همین دلیل از مراجعه به ادله شرعی باید صرف نظر کرد:

المعارضة بكثر ما يحصل من الخطا في فهم المطالب من الادلة الشرعية.

وی در ادامه آورد که اگر کثرت خطا در استفاده از مقدمات عقلی، بیش از خطای استناد در ادله شرعی بود، می توانستیم بپذیریم که شارع با وجود راه مطمئن تری که وجود دارد، استفاده از مقدمات عقلی را مجاز ندانسته است، ولی راهی برای اثبات این مقدمه وجود ندارد و دلیلی بر افزون بودن خطاها در استدلال های عقلی نسبت به استدلال های نقلی نداریم.

وی، بر این اساس، در بحث از کشف ملاکات، چگونه می تواند به مقدماتی استناد کند که قبلاً آنها را ابطال کرده است؟ آیا نمی توان از وی پرسید که اگر برای کاهش خطاهای استنباط در ادله نقلی «قواعد خاصی» وجود دارد، آیا با تدوین چنین قواعدی نمی توان خطای در استفاده از مقدمات عقلی را کاهش داد؟ پس چرا به «عدم جواز» فتوا می دهید؟

آخوند خراسانی در اینجا به نکته مهمی اشاره می کند. او می گوید استر آبادی و همفکران او - که

برای ابطال استفاده از مقدمات عقلی، به ازیاد بودن خطا در این سبک و شیوہ اجتهادی در مقایسه با استفاده از مقدمات نقلی و ادله شرعی، متوسل شده‌اند - در دام این «مغالطه» افتاده و یا دچار این «غفلت» شده‌اند که ما در استفاده از ادله نقلی، بدون اشتباه و خطا به واقع می‌رسیم؛ مثل این که هر حکم را مستقیماً از معصوم اخذ می‌کنیم؛ در حالی که در ادله نقلی غالباً، ما با خبر واحد مواجه هستیم، و در فهم کتاب یا خبر متواتر هم، غالباً امکان خطا وجود دارد، و در باب روایات هم با توجه به تعارضات آنها و مشکلات دیگر، وصول به واقع و درک حقیقت احکام ائمه مطرح نیست. پس شما باید خطای در فهم عقلی را با خطای در روایات موجود مقایسه کنید:

و التوهم انما نشأ من المقایسة بينه وبين التمسك بكلام اهل العصمة عليهم السلام وهذه مغالطة لولم يكن غفلة عن انه انى انا التمسك بكلامهم ومعرفة مرامهم هيئات اهيئات ا فانه ليس في البين غالباً الا اخبار احاد مع ما هي عليه من كثرة الاختلافات، والكتاب والمتواترات من الروايات في الاحكام لا تفي بتفصيل الاحكام مع الحاجة في فهم المراد فيها الى ما لا يؤمن من الخطاء فيه غالباً، والمقايسة الصحيحة انما يكون بينه وبين التمسك بالروايات التي وقع الشكوى عن الاختلافات الواقعة فيها بين الرواة في زمانهم عليهم السلام فما ظنك بزمان الغيبة مع ما حدث فيه ما حدث. ۵۳

دومین مشکل این تحلیل به استنادات آن مربوط می‌شود. مهم‌ترین مستند این تحلیل صحیحہ ابان است؛ ولی در این روایت، اشاره‌ای به بی‌اعتباری تشخیص عقل دیده نمی‌شود و فقهایمانند شیخ انصاری هم، هیچ تقریری در این باره ارائه نکرده‌اند؛ مثلاً آیه‌الله خویی - که همان دیدگاه شیخ را مطرح نموده و از آن دفاع کرده است - از یک سو می‌گوید: در این روایت شاهدی بر این که ابان به حکم «قطع» داشته است، وجود ندارد؛ بلکه ظاهر روایت «اطمینان» نسبت به آن است و از سوی دیگر، ظاهر غیر قابل تردید روایت را منع از غور در مقدمات عقلی برای استنباط می‌داند:

ظهورها - روایة ابان - فی المنع عن الغور فی المقدمات العقلية لاستنباط الاحكام الشرعية غير قابل الانكار. ۵۴

ابهام این استناد این است که از «منع از قیاس» - که در روایات ابان بدان تصریح شده است - چگونه «منع از غور در مقدمات عقلی» استنتاج شده است؟ درحالی که قیاس، نوعاً «ظن» آور و گاه موجب «اطمینان» است؛ و مقدمات عقلی، مفید «یقین» است، از این رو، با ادله نهی از قیاس، حتی نهی از قیاس اولویت، نمی‌توان نهی از استناد به مقدمات عقلی را اثبات کرد. به نظر می‌رسد مشکل و محذور اصلی شیخ برای بازگذاشتن راه استدلال‌های عقلی بر مبنای کشف ملاکات، همان نکته سومی است که در ذیل کلام خود، آورده‌است:

این شیوه به بی‌اعتمادی نسبت به روایات - که مشتمل بر احکام توقیفی است - می‌انجامد.

۵۳. حاشیه فرائد الاصول، ص ۱۸.

۵۴. دراسات فی علم الاصول، ج ۳، ص ۴۸.

آیا این نگرانی می‌تواند مجوزی برای ایجاد ممنوعیت در برابر عقل باشد؟ متأسفانه همین نگرانی موجب آن شده است که شیخ، تأمل در مسائل عقلی در زمینه اصول دین را هم ممنوع دانسته و چنین کاری را قرار گرفتن در پرتگاه دوزخ بداند. او می‌گوید ائمه، برخی از اصحاب را از ورود به مباحثات کلامی بازداشته‌اند، و از خوض در مسأله قضا و قدر نهی کرده‌اند.^{۵۵}

در بحث‌های کلامی، پاسخ این استدلال‌ها مطرح شده است که نهی برخی از ناتوانان از نظر عقلی، از ورود در برخی از مسائل پیچیده، دلیل برای نهی کلی از پرداختن به مسائل عقلی نیست، و اساساً عقل را از «تعقل» نمی‌توان نهی کرد؛ هر چند می‌توان او را به «محدویت‌های تعقل» ارشاد کرد.

به علاوه، این نگرانی‌ها مربوط به احکامی است که خارج از حوزه تعبد قرار داشته و امکان دستیابی به ملاکات آنها، به شکل قطعی و روشن برای عقل، وجود داشته باشد؛ لذا مسأله «تزلزل در احکام توقیفی» نگرانی بجایی نیست و در حوزه احکام غیرتعبدی هم اگر «امارت ظنی» به دلیل تعارض با «حکم قطعی عقل» طرح شود، نگران کننده نیست؛ لذا این کلام شیخ، از جهات مختلف، قابل تأمل است:

وقد اشرنا الى عدم جواز الخوض استكشاف الاحكام الدينية في المطالب العقلية، لأن انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ لطرخ الأمارات الثقلية الظنية، لعدم حصول الظن له منها بالحكم.

راه حل دیگری که برای حل مشکل عقلی روایت ابان مطرح شده، این است که حکم دیه انگشتان، یک «حکم تعلیقی عقل» بوده و مانند هر حکم مشروط دیگری - که از سوی عقل صادر می‌شود - مشروط به «عدم دلیل مخالف» است. از این رو، وقتی نصی در برابر آن وجود داشته باشد، قهراً حکم تعلیقی منتفی است. صاحب ضوابط معتقد است که ممکن است دلیلی «طبعاً» موجب «قطع» باشد؛ ولی در عین حال، می‌توان تصور کرد که این قطع، «مشروط» به عدم تحقق دلیل مخالف باشد. چنین فرضی هیچ‌گونه محذور عقلی ندارد و روایت ابان، نمونه‌ای از آن است؛ زیرا عقل، پس از آن که اطلاع پیدا کرد که دیه سه انگشت زن سی شتر است، «قطع» پیدا می‌کند که دیه چهار انگشت کمتر از آن نیست؛ ولی با وجود این قطع، این احتمال را می‌پذیرد که امام بر خلاف آن حکم کند و یا اجماع بر خلاف آن تحقق یابد و در نتیجه، حکم ابتدایی عقل، منتفی می‌شود. در حقیقت، در چنین مواردی، هر چند حکم عقلی «قطعی» است، ولی «تبعی» است و در اثر تبعی بودن، قدرت مقاومت در برابر دلیل قطعی مخالف ندارد:

فان العقل بعد سماع كون دية ثلاثة من اصابعها ثلاثين يقطع بأن دية الاربع لا تنقص عن دية ثلاث، لولا الاجماع على الرجوع الى عشرين او السماع عن الامام، كما ان ابان توحش عن حكم

الامام و قال: انا نزع من القائل بهذا الحكم الشيطان، فان السماع من الامام مورث للقطع وكذا الاولوية المذكورة، ولولا السماع من الامام لافادت تلك الاولوية العقلية القطع كما افادت لابان، ثم تعارض هذا القطع الحاصل من الاولوية مع الامر القطعي الحسي وهو سماع الخلاف من المعصوم عليه السلام فزال ذلك القطع الالهي لكون القطع الحسي اقوى، فظهر ان العقل القطعي يمكن كون افادته القطع تعليقياً لا تنجزياً. ٥٦

صحیحہ ابان و حجیت قطع

امام عليه السلام، در صحیحہ ابان، در حالی که او را مورد اعتراض قرار داد که او «قطع» به حکم پیدا کرده بود و یقین داشت که دیه‌ها انگشت هرگز کمتر از سه انگشت نخواهد بود. ناسازگاری «حجیت ذاتی قطع» با «منع امام عليه السلام از اعتماد به قطع» چگونه حل می‌شود؟
 برخی از متفکران راه حل این مشکل را در آن دیده‌اند که بگویند «دلیلی» وجود ندارد که بگوییم ابان، به حکم «قطع» داشته است، بلکه آنچه در متن روایت آمده، این است که ابان با شنیدن حکم مسأله و تفاوت دیه گفت:

كنا نسمع ذلك بالكوفة و تقول ان الذي جاء به شيطان.

این جمله نشان می‌دهد که ابان نسبت به فکر خود، «اطمینان» داشته است، ولی دلیلی برای آن که او را «قاطع» نسبت به آن بدانیم، نداریم.

ثانیاً، فرضاً ابان قطع به حکم پیدا کرده باشد، ولی در این مورد هم مثل دیگر مواردی که فرد جاهل قطع پیدا می‌کند و عالم او را به اشتباه و خطایش متوجه می‌کند، است. مواخذہ امام از آن روست که چرا ابان، پیش از آن که به بررسی کامل مسأله بپردازد، شتابزده به صدور حکم پرداخته است. او در حال حکم کردن قاطع بوده، ولی اگر در صدد فحص و جستجو از حکم الهی برمی‌آمد، به چنین قطع و یقینی نمی‌رسید. به تعبیر شهید سید محمد باقر صدر:

فان صحیحة ابان ناظرة الى التأنیب علی ترک الفحص فی الادلة الشرعية عند ما تسرع ابان الى القطع بالحکم الشرعی بینما لو كان قد فحص و دقق اکثر لزال القطع المذكور كما هو الحال فی کل جاهل یراجع العالم و هذا ما یعبّر عنه بالتقصیر فی المقدمات. ٥٧

شهید صدر معتقد است کسی که توجه به ادله شرعی داشته باشد و در آنها غور و تأمل کند، در بسیاری از موارد از استدلالات عقلی - که در زمینه احکام صورت می‌گیرد - قطع پیدا نمی‌کند و امام عليه السلام به ابان هشدار داد که ادله شرعی را نادیده نگیرد. ٥٨
 میرزای نایینی برای حل این مشکل، راه حل سومی ارائه کرده است. از نظر او، هر چند شارع در

٥٦. ضوابط الاصول، ص ٢٣١.

٥٧. بحوث فی علم الاصول، ج ٤.

٥٨. درس فی علم الاصول، ج ٢، ص ٢٩٣.

حجّیت و طریقیّت قطع نمی‌تواند تصرفی کند، ولی این امکان برای شرع وجود دارد که «حکم خود» را محدود کرده و در مواردی که قطع از «طریق خاصی» به وجود آمده باشد مانند قطع از قیاس، مکلف را از عمل کردن بر طبق قطع، معاف کند و به او بگوید که اگر از راه قیاس قطع پیدا کردی، وظیفه‌ای نداری؛ چه این که قطع حاصل از راه‌های غیر متعارف، مانند جفر و رمل، هم می‌تواند چنین وضعی داشته و قاطع بدان، مکلف به ترتیب اثر دادن به آنچه که قطع پیدا کرده، نباشد. با این تحلیل، نه شارع در خود قطع تصرفی کرده است که با ذاتی بودن طریقیّت قطع منافات پیدا کند، و نه موضوع احکام خود را هرگونه قطعی، ولو از طریق قیاس، قرار داده است. میرزای نایینی، روایت ابان را ناظر به این تحلیل می‌داند:

فان المستفاد من روایة ابان عدم اعتبار القطع الحاصل من القیاس من باب نتیجة التقیید، ففی الحقیقة موضوع تلك الاحکام من لا یكون عالماً بها من طریق القیاس و هذا لیس تصرفاً فی ناحية القطع حتی یقال بأن طریقیته غیر قابله لان تنالها ید الجاعل نقیاً و اثباتاً بل تصرف فی ناحية المقطوع و تخصیصه بموضوع خاص دون آخر، بل لا یبعد ان یكون القطع الحاصل من الجفر و الرّمل و نحوهما ایضاً كذلك، بأن تكون الاحکام الواقیة مختصة من باب نتیجة التقیید بغير العالمین بها من تلك الطرق الغير المتعارفة. ۵۹

پس از میرزای نایینی، این تحلیل مورد نقد قرار گرفته و حتی شاگردان وی هم از قبول آن سرباز زده‌اند. آنها می‌گویند که در روایت ابان هیچ شاهی بر این که امام از ابان خواسته‌اند به قطع خود عمل نکنند، وجود ندارد؛ بلکه حضرت با بیان سنت پیامبر دربارهٔ دیه، او را متوجه اشتباه خود کرد. در حقیقت، وقتی ابان این حکم را از زبان «معصوم» شنید و «واقع» را درک کرد، قطع گذشته‌اش زایل گردید و موضوع، به طور کلی، منتفی شد؛ نه این که امام با فرض بقای قطع، از او خواسته باشد که بدان ترتیب اثر ندهد:

لیس فیها - ای روایة ابان - دلالة علی المنع عن العمل بالقطع علی تقدیر حصوله لأبان، فان الامام قد ازال قطعه بیان الواقع و أن قطعه مخالف له و ذلك یتفق کثیراً فی المحاورات العرفیة ایضاً. ۶۰
به علاوه، نظریهٔ نایینی از نظر ثبوتی نیز مورد نقد قرار گرفته است و فرضیه‌ای «غیر معقول» تلقی شده است. ۶۱

میرزای نایینی، نکته دیگری نیز دربارهٔ نهی از عمل به قیاس مطرح است که از نظر مبنایی در

۵۹. اجود التقریرات، ج ۲، ص ۸.

۶۰. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۶۰.

۶۱. دوس فی هلم الاصول، ج ۲، ص ۲۹۳: و برد علیه ان القطع العقلی الذی یؤخذ عدمه فی موضوع الحكم، هل هو القطع بالحکم المجمول او بالجملی، و الاول واضح الاستحالة لأن القطع بالمجمول یساقو فی نظر القاطع ثبوت المجمول فعلاً، فیکف یعقل ان یصدق بانه یساقو انتفاؤه، و اما الثاني، فلا تنطبق علیه هذه الاستحالة، اذ قد یصدق القاطع بالجمل بعدم فعلیة المجمول ولكن التصدیق بذلك هنا خلاف المفروض، لأن المفروض قیام الدلیل العقلی علی ثبوت تمام الملاک للحکم، فکیف یعقل التصدیق باناطة الحكم بقید آخری.

آرای دیگر او کاملاً موثر است. از نظر او، نهی از قیاس در احکام شرعی، از آن رو صورت گرفته که احکام شرعی هر چند دارای مصالح و مفاسدی است، ولی این مصالح و مفاسد، دارای دو ویژگی است: یکی آن که عقل بشر از ادراک آنها ناتوان است، و دیگر آن که این مصالح مبتنی بر «اساس واحد» نیست:

ان العقل يعملون بالقیاس فی امورهم العادیة المبنیة علی اساس واحد، ولكن الشارع نهی عن العمل به، لأن الاحکام الشرعیة تتبع المصالح و المفاسد البعید ادراکها عن العقول و هی غیر مبتنیة علی اساس واحد كما يظهر من رواية ابان.^{۶۲}

در برخی آثار علمای گذشته نیز این تعبیر دیده می‌شود که «بنای شرع»، در «تفریق بین مؤتلفات» و «تألیف بین مختلفات» است و با وجود این بنا، «قیاس» امکان‌پذیر نیست؛ ولی این مبنا از دو جهت قابل مناقشه است:

اول، آن که آیا از ادله منع از قیاس، چنین مبنایی را می‌توان استفاده کرد؟
دوم، آن که آیا عقل به طور کلی از درک مصالح و مفاسد احکام عاجز است؟
به نظر می‌رسد که پاسخ به هر دو سؤال منفی است و پذیرش «تنقیح مناط قطعی» از سوی فقها، شاهدی بر بطلان این دو ادعاست؛ به قول شیخ انصاری:
قد يحصل من القیاس القطع، و هو المسمی عندهم بتنقیح المناط القطعی.^{۶۳}

صحیحہ ابان و حجیت خبر واحد

از صحیحہ ابان این گونه برداشت شده است که «خبر واحد» در صورتی که راوی آن «ثقه» باشد، معتبر است و در خبر ثقه، تفاوتی بین آن که به مضمون خبر «وثوق و اطمینان» وجود داشته باشد و یا نسبت به آن اطمینان وجود نداشته باشد، نیست و هر خبری که راوی آن ثقه باشد، حجّت است. در اوثق الوسائل، برای اثبات حجیت خبر واحد، حتی در مواردی که موجب اطمینان نمی‌شود، چنین استدلال می‌کند:

خبر ابان، مضمونی دارد که موجب اطمینان نمی‌شود و در عین حال، حجّت است. پس ملاک حجیت خبر واحد، حصول وثوق و اطمینان نیست.^{۶۴}

در میان معاصران، آیه‌الله میرزا هاشم آملی نیز با استشهاد به صحیحہ ابان، حجیت خبر واحد را، حتی در موارد «ظن به خلاف»، ثابت می‌داند. ایشان می‌گوید:

طایفه دیگری از روایاتی که بر حجیت خبر واحد دلالت دارد، روایاتی که است که اصحاب را به امثال زراره و ابان بن تغلب ارجاع می‌دهد. روشن است که سخن این روایت موجب «علم»

۶۲. اجود التفریبات، ج ۲، ص ۱۵۵.

۶۳. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲.

۶۴. اوثق الوسائل، ص ۱۴۵.

نمی‌شود، ولی در عین حال، ائمه، ما را به قبول سخن آنها دستور داده‌اند. پس خبر واحد، حتی در صورتی که «ظن به خلاف» آن داشته باشیم، حجت است و باید از آن تبعیت کرد؛ شبیه قضیه ابان درباره قطع انگشت زن. در این گونه موارد، بر اساس گمانه‌زنی‌های عقلی، ظن به خلاف وجود دارد.^{۶۵}

در این مقاله نمی‌توان به شکل مبنایی درباره دو دیدگاهی که درباره حجیت خبر واحد وجود دارد، بحث کرد، ولی می‌توان این مسأله را مطرح کرد که اگر از ادله حجیت خبر واحد استفاده شود که «خبر اطمینان‌آور» حجت است، آیا صحیحه ابان چنین استنباطی را مخدوش می‌سازد؟ به تعبیر دیگر، با صرف نظر از ادله دیگر حجیت خبر واحد، آیا صحیحه ابان می‌تواند حجیت خبر واحد را حتی با ظن به خلاف، اثبات کند؟

شیخ انصاری از جمله فقهایی است که «خبر واحد» را فقط در محدوده «وثوق و اطمینان» معتبر می‌شمارد. وی مفاد آیه «نباء» را با توجه به ماده «تبیین» و لفظ «جهالت» و تعلیل آن، قابل حمل بر «ظن» نمی‌داند و حداقل «اطمینان» را لازم می‌داند.^{۶۶} وی در تعبیر دیگری، «ظن اطمینانی به صدق خبر» را ملاک می‌داند^{۶۷} و در بررسی اجماع بر حجیت خبر واحد نیز، متیقن از کلمات اصحاب را «خبر مفید اطمینان» می‌داند^{۶۸} و متیقن از سیره مسلمین را هم «صورت حصول اطمینان» در حدی که احتمال خلاف معتابه نباشد، دانسته است.^{۶۹}

و بالأخره، در پایان بحث طولانی از حجیت خبر واحد، مفاد ادله مثبت را چیز فراتر از «اعتبار خبری که اطمینان به مضمون آن وجود داشته باشد» نمی‌داند:

والانصاف ان الدال منها لم يدل الآ علی وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمینان بمؤداه و المعیار فیہ: أن یکون احتمال مخالفتہ للواقع بعداً بحیث لا یعتنی به العلاء.^{۷۰}

البته صحیحه ابان نمی‌تواند به این مبنا ایراد وارد کند؛ زیرا صحیحه ابان، «خبر واحد» است و اساساً با خبر واحد، نمی‌توان حجیت خبر واحد را اثبات کرد! اگر در اصول، برای حجیت خبر واحد، به «روایات» تمسک شده است، مقصود روایاتی است که با توجه به تواتر اجمالی آنها، «قطع به صدور» برخی از آنها داریم. وقتی به «تواتر اجمالی» استناد می‌شود، قهراً باید به «مضمون اخص» روایات مربوط اخذ شود.^{۷۱} از این رو، چون درباره مضمون روایت ابان، حجیت خبر با ظن به خلاف، تواتر اجمالی وجود ندارد، نمی‌توان بر اساس آن، این مسأله اصولی را حل کرد و خبر واحد را بدون حصول

۶۵. مجمع‌الانکار و مطرح الانتظار، ج ۳، ص ۱۸۳.

۶۶. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۷۵.

۶۷. همان، ص ۲۹۶.

۶۸. همان، ص ۲۴۱.

۶۹. همان، ص ۳۴۴.

۷۰. همان، ص ۳۶۶.

۷۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۹۲.

اطمینان، حجّت دانست.

با در نظر گرفتن این مقدمات، برای صحیحة ابان، چه اعتباری باقی می ماند و امثال شیخ انصاری - که وثوق و اطمینان را شرط حجیت خبر واحد می دانند - چگونه می توانند از اعتبار این روایت دفاع کنند؟ آیا واقعاً مضمون این صحیحه، برای عقلا اطمینان آور است و آیا درباره مفاد آن، احتمال خلاف، در نزد عقلا غیر قابل اعتناست؟

پاسخ به این سؤال بدو منفی است؛ ولی اگر توجه داشته باشیم که مضمون این صحیحه در روایات دیگر نیز وارد شده و مجموعه این روایات، «اطمینان آور» است، می توان صحیحة ابان را پذیرفت. از این رو، هیچ یک از منکران حجیت خبر واحد، مانند سید مرتضی و ابن ادریس، در اعتبار این حکم تردیدی نداشته اند، و حتی شیخ مفید چنین مضمونی را «متواتر» می داند:

بذلك ثبتت السنة عن نبي الهدى عليه السلام و به تواتر الاخبار عن الائمة من آله عليهم السلام. ۷۲

به علاوه، این حکم در قرن اول در میان مسلمانان، از وضوح و تسالم برخوردار بوده است تا جایی که ابن قدامه، پس از آن که عده ای از فقهای عامه را در توافق بر این حکم نام می برد، آن را در بین صحابه «اجماعی» می داند:

هذه مقتضى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم و لانه اجماع الصحابة. ۷۳

و بر اساس همین شواهد بیرونی و مؤیدات خارجی است که صحیحة ابان، به عنوان روایتی که موجب اطمینان و وثوق است، شناخته می شود.

کتابنامه

- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی (تقریرات آیه الله نایینی)، قم: مکتبه المصطفوی، بی تا.
- الارشاد، شیخ مفید، قم: مکتبه بصیرتی، بی تا.
- اصول الفقه، محمد رضا المظفر، تهران: انتشارات المعارف الاسلامیه، بی تا.
- اوثق الوسائل، میرزا موسی تبریزی، قم: انتشارات کتبی نجفی، ۱۳۹۷ق.
- بحر الفوائد، میرزا حسن آشتیانی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
- بحوث فی علم الاصول، سید محمود هاشمی (تقریرات شهید آیه الله صدر)، قم: دائرة المعارف فقه، ۱۴۱۶ق.
- تاریخ التشریح الاسلامی، مناع القطان، ریاض: مکتبه المعارف، ۱۴۱۷ق.
- التهذیب، شیخ طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- جامع احادیث الشیعة، اسماعیل معزی، قم: المؤلف، ۱۳۷۱ق.
- حاشیه فرائد الاصول، آخوند خراسانی، قم: مکتبه بصیرتی، بی تا.

۷۲. المقننة، ص ۷۶۴.

۷۳. المغنی، ج ۷، ص ۷۹۷.

- الحدائق الناضرة، شيخ يوسف بحراني، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٤ق.
- دراسات في علم الاصول، سيد علي هاشمي شاهرودي (تقريرات آيةالله خويي)، قم: دائرة المعارف فقه، ١٤١٨ق.
- دروس في علم الاصول، سيد محمد باقر الصدر، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١٢ق.
- ذكرى الشيعة شهيد اول، قم: آل البيت، ١٤١٩ق.
- رجال النجاشي، ابوالعباس النجاشي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٧ق.
- روضة المتقين، ملامحمد تقى مجلسي، تهران: بنياد كوشانيور، بي.تا.
- سماء المقال في تحقيق علم الرجال، ميرزا ابوالهدي الكلباسي، قم: مكتبةالبرقي، ١٣٣٢ش.
- ضوابط الاصول، سيد ابراهيم قزويني، بي.جا، ١٢٧٥ش.
- فرائد الاصول، شيخ انصاري، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤٢٤ق.
- الفصول، الاصفهاني، قم: دار احياء العلوم الاسلاميه، ١٤٠٤ق.
- فقه الثقلين (كتاب القصاص) يوسف الصانعي، قم: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٣٨٣ش.
- قوانين الاصول، ميرزاي قمي، دارالطباعة استاد علي قلي خان، ١٢٩٩ش.
- الكافي، كليني، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ١٣٤٧ش.
- كتاب الطهارة، امام خميني، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٤٢١ق.
- مبادئ الوصول، علامه حلي، بيروت: دارالاضواء، ١٤٠٦ق.
- مباني تكملة المنهاج، سيد ابوالقاسم خويي، نجف: مطبعة الاداب، بي.تا.
- مجمع الافكار و مطرح الانظار، محمدعلي اسماعيل پور، (تقريرات آيةالله أملی) قم: المطبعة العلميه، ١٤٠٢ق.
- مجمع الفائدة و البرهان، اردبيلي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٤ق.
- مرآة العقول، علامه مجلسي، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٤٣ش.
- مصباح الاصول، سيد محمد سرور الواعظ، (تقريرات آيةالله خويي) قم: مكتبة الداوري، ١٤٠٩ق.
- معالم الدين، شيخ حسن بن الشهيد الثاني، قم: دارالفكر، ١٣٧٤ش.
- معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم خويي، قم: منشورات مدينة العلم، ١٤٠٣ق.
- مفاتيح الاصول، سيد محمد طباطبايي، قم: آل البيت، بي.تا.
- المتعة، شيخ مفيد، قم: مؤسسة النشر اسلامي.
- المغني، ابن قدامه، بيروت: مؤسسه التاريخ العربي، بي.تا.
- ملاذ الاخيار، علامه مجلسي، قم: مكتبة آيةالله المرعشي، ١٤٠٧ق.
- من لا يحضره الفقيه، صدوق، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلميه، ١٤٠٤ق.
- الوافية، فاضل توني، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٢ق.
- وسائل الشيعة، الحر العاملي، قم: آل البيت، ١٤١٢ق.