

Assessing the Epistemological Position of Analogy in the System of Jurisprudential Inference with a Focus on the Separation of Godliness versus Transactions

Saeed Karimi¹, **Mohammad Aghajani²**

¹ Ph.D. Student, Philosophy of Ethics, Faculty of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (**Corresponding author**), karimiyahosein@gmail.com

² Fourth Level, Qom Seminary, Qom, Iran. aaghajani.ir@gmail.com

Abstract

In Sunni jurisprudence, analogy is known as the fourth source of inference, after the Quran, Sunnah, and consensus, and is used in cases where there are no religious/Quranic texts on an issue. In contrast, the Shiite school does not allow the use of analogy. Instead of comparing jurisprudential differences analyses, the present study aims to explain and clarify the concept of analogy from a phenomenological perspective and without unscientific prejudices. In this study, the position of analogy in the inference of jurisprudential evidence, especially in innovative and everyday mundane cases, as well as the separation between acts of worship, godliness and transactions, and the assessment of the capacity of analogy as a rational tool for solving new problems are examined. One of the innovations of this study is the emphasis on the separation between acts of worship, godliness and transactions as a scientific development in the principles of jurisprudence. This distinction is vividly made in response to the question of whether analogy is applicable in both the realms of Godliness and transactions. In the case of godliness, which is based on worship and is outside the realm of rational understanding, analogy is not applicable, because in these cases, the benefits and harms are beyond rational understanding. However, in the case of transactions, which are intelligible; the intellect has the ability to understand their benefits and harms, analogy is used effectively. The scope of application of analogy is when there is no specific text for the subject and the intellect also has the ability to understand its benefits and harms. This distinction between Godliness and transactions can eliminate many of the problems in the use of analogy and is particularly helpful in newly emerging jurisprudential issues. In addition to analogy, the fruits of this distinction are also significant in other jurisprudential issues, such as proxy acceptance and the issue of innovation. This distinction is useful not only in solving new jurisprudential issues, but also in preventing misunderstandings and confusions in jurisprudence. Finally,

Cite this article: Karimi, S. & Aghajani, A. (2024). Assessing the Epistemological Position of Analogy in the System of Jurisprudential Inference with a Focus on the Separation of Godliness versus Transactions. *Philosophy of Law*, 3(1), p. 123-150. <https://doi.org/10.22081/phlq.2025.70781.1084>

Received: 2023-11-22 ; **Revised:** 2023-12-24 ; **Accepted:** 2024-03-11 ; **Published online:** 2024-04-03

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



the present study analyzes the different meanings of analogy, the conditions for the validity and validity of analogy, and explains correct credited and valid analogy. The principles of legislation regarding acts of Godliness are different from the principles of legislation regarding positive transactions and customs. In the case of Godliness and acts of worship, the principle is based on pure worship and analogy cannot be applied in such cases, but in the case of transactions, the principle is based on rationality and reasonableness and analogy is without problems in this area. This fundamental difference in the principles of jurisprudence affects the position and application of analogy and indicates the importance of distinguishing between these two issues in jurisprudential inferences.

Keywords: analogy, cause, worship, transactions, inference, jurisprudence, acts of worship, rationality.

ظرفیت‌سنجی جایگاه معرفت‌شناختی قیاس در نظام استنباط فقهی با تمرکز بر تفکیک عبادات از معاملات

سعید کریمی^۱، محمد آقاجانی^۲

^۱ دانشجوی دکتری، فلسفه اخلاق، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول). karimiyahosein@gmail.com
^۲ سطح چهار، حوزه علمیه قم، قم، ایران. aaghajani.ir@gmail.com

چکیده

در فقه اهل سنت، قیاس به‌عنوان چهارمین منبع استنباط، پس از قرآن، سنت و اجماع شناخته می‌شود و در مواردی که خصوص دینی در خصوص مسئله‌ای وجود نداشته باشد، به‌کار می‌رود. در مقابل، مکتب تشیع استفاده از قیاس را مجاز نمی‌داند. پژوهش حاضر به‌جای مقایسه و تحلیل اختلافات فقهی، هدف خود را تبیین و شفاف‌سازی مفهوم قیاس از منظر پدیدارشناختی و بدون پیش‌داوری‌های غیرعلمی قرار داده است. در این تحقیق، جایگاه قیاس در استنباط ادله فقهی به‌ویژه در موارد مستحدثه و روزمره، و همچنین تفکیک میان امور عبادی و معاملی و ظرفیت‌سنجی قیاس به‌عنوان ابزاری عقلانی برای حل مسائل جدید، مورد بررسی قرار می‌گیرد. یکی از نوآوری‌های این پژوهش، تأکید بر تفکیک میان باب عبادات و باب معاملات به‌عنوان یک تحول علمی در اصول فقه است. این تفکیک در پاسخ به این سؤال مطرح می‌شود که آیا قیاس در هر دو حوزه عبادات و معاملات، کاربرد دارد یا خیر. در باب عبادات که مبتنی بر تعبد و خارج از دایره درک عقلانی است، قیاس قابل اجرا نیست؛ زیرا در این موارد مصالح و مفاسد از فهم عقلانی فراتر است. اما در باب معاملات، که معقوله‌المعنی بوده و عقل‌توانایی درک مصالح و مفاسد آن‌ها را دارد، قیاس به‌طور کارآمد به‌کار می‌رود. محدوده کاربرد قیاس زمانی است که نص خاصی برای موضوع وجود ندارد و عقل نیز توانایی درک مصالح و مفاسد آن را داشته باشد. این تفکیک میان عبادات و معاملات می‌تواند بسیاری از اشکالات موجود در استفاده از قیاس را مرتفع کند و به‌ویژه در مسائل مستحدثه فقهی راهگشا باشد. همچنین ثمرات این تفکیک علاوه بر قیاس، در دیگر مسائل فقهی از جمله نیابت‌پذیری و میحث بدعت نیز قابل توجه است. این تفکیک نه تنها در حل مسائل جدید فقهی، بلکه در جلوگیری از سوءتفاهمات و خلط‌های فقهی نیز مفید واقع می‌شود. در نهایت، پژوهش حاضر به تحلیل معانی مختلف قیاس، شروط صحت و اعتبار قیاس، و تبیین قیاس صحیح و معتبر می‌پردازد. اصول قانون‌گذاری در باب عبادات، با اصول قانون‌گذاری در باب معاملات و عادات متفاوت است. در باب عبادات، اصل بر تعبد است و قیاس نمی‌تواند در این حوزه جاری شود، اما در باب معاملات، اصل بر عقل‌پذیری و معقولیت بوده و قیاس در این حوزه بلااشکال است. این تفاوت اساسی در اصول فقه، بر جایگاه و کاربرد قیاس تأثیرگذار است و نشان‌دهنده اهمیت تفکیک میان این دو باب در استنباطات فقهی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: قیاس، علت، تعبد، معاملات، استنباط، فقه، عبادات، عقلانیت.

استاد به این مقاله: کریمی، سعید؛ آقاجانی، محمد (۱۴۰۳). ظرفیت‌سنجی جایگاه معرفت‌شناختی قیاس در نظام استنباط فقهی با تمرکز بر تفکیک عبادات از معاملات. *فلسفه حقوق*، (۱۳)، ص ۱۲۳-۱۵۰. <https://doi.org/10.22081/phlq.2025.70781.1084>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۱/۱۵

ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.



۱. مقدمه

یکی از ابزارهای معرفت‌شناختی عقلانی که در روش‌های کشف مقاصد شریعت کاربرد دارد، قیاس است. برای دستیابی به مقاصد شریعت، ابزارها و روش‌های متعددی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ از جمله استقراء، استحسان، سدّ ذرایع، مصالح و مفاسد، قیاس و روش‌های مشابه. در پژوهش حاضر، قیاس به‌عنوان یکی از ابزارهای معرفتی، مورد توجه قرار گرفته و در این راستا ابتدا تعریف و انواع قیاس و سپس دایره کارکرد آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ادامه، توانایی قیاس در پاسخگویی به مسائل جدید و مستحدثه نیز تحلیل خواهد شد. این پژوهش با رویکردی پدیدارشناختی به بررسی قیاس پرداخته است. روش پدیدارشناختی بدین معنا است که تلاش شود موضوع قیاس همان‌گونه که بر ما پدیدار شده، مورد شناسایی قرار گرفته و از هرگونه داوری یا حکم پیشینی در مورد درستی یا نادرستی آن اجتناب شود. این روش، که شامل تعلیق داوری یا اپوخه است، به ما امکان می‌دهد شناخت صحیحی از قیاس به دست آوریم تا مبنایی برای نقد یا دفاع از آن فراهم شود (رشیدیان، ۱۳۹۹، ص ۱۶۹). موضوع قیاس در میان شیعه، به‌ویژه در دوره‌های اخیر، بسیار کم‌رنگ شده است و در کتب متأخر اصولی شیعه به ندرت به آن پرداخته می‌شود. این در حالی است که قیاس در فقه اهل سنت جایگاه برجسته‌ای دارد و به‌عنوان چهارمین دلیل از ادله شرعی مطرح است. بسیاری از کتب فقهی و اصولی اهل سنت مانند «المستصفی اثر غزالی و المحصول» اثر فخر رازی به قیاس پرداخته و ابعاد مختلف آن، از جمله انواع، تعریف و پاسخ به اشکالات وارد بر قیاس را بررسی کرده‌اند. در کتب فقهی و اصولی شیعه نیز، به‌رغم نقد جدی بر قیاس، پیشینه‌ای از بررسی این موضوع وجود دارد. آثاری نظیر «الذریعه الی اصول الشریعه» اثر سید مرتضی، «عدة الاصول» تألیف شیخ طوسی، «الغنیه» از ابن زهره و «مبادئ الوصول الی علم الاصول» تألیف علامه حلی، به‌طور مستقیم به موضوع قیاس پرداخته‌اند. اما از نیمه دوم قرن سیزدهم هجری به بعد، مباحث قیاس در کتب اصول شیعه کم‌رنگ شده و اگر هم اشاره‌ای به آن می‌شود، بیشتر به‌منظور نقد آن است (جلالی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

یکی از نکات نوآورانه پژوهش حاضر تأکید بر تفکیک میان باب عبادات و معاملات است که می‌تواند به‌عنوان یک تحوّل علمی در اصول فقه مورد توجه قرار گیرد. قیاس در باب عبادات، به‌دلیل ماهیت تعبندی و عقل‌گریز آن، کارایی ندارد؛ اما در باب معاملات، که مبتنی بر عقل و منطق است، ابزاری مهم و مؤثر به‌شمار می‌رود. این تفکیک، علاوه بر موضوع عبادات و معاملات، در سایر مسائل فقهی نیز می‌تواند راهگشا باشد، از جمله در موضوعاتی نظیر نیابت‌پذیری احکام و در مبحث بدعت. آیا نیابت‌پذیری در باب عبادات صحیح است یا در باب معاملات یا هر دو؟ با توجه به اصول قانونگذاری مختلف در باب عبادات و معاملات، جواب‌های مختلفی نیز برای سؤال مدنظر بیان می‌شود؛ به این صورت که نیابت‌پذیری در باب معاملات صحیح است و در باب عبادات صحیح نیست. چون در

عبادات قصد قربت و همچنین بالا رفتن درجه معنوی فرد ملاک است؛ اما در باب عادات یا معاملات به معنای اعم، اینگونه نیست (شاطبی، ۱۴۲۵ق). در مورد بدعت نیز احکام متفاوتی در باب عادات و عادات، جاری می‌شود. در باب قیاس هم این‌گونه است و قیاس کردن، فرع بر تعقل و معقوله‌المعنی بودن است و چون در باب عبادات غالب امور تعبّدی است، پس قیاس در آنها جاری نمی‌گردد؛ اما در باب معاملات چون اصل و غالب، عقل‌پذیر و تعقلی است، پس قیاس نیز در آنها امکان دارد. در نهایت، پژوهش حاضر با هدف دستیابی به درکی دقیق‌تر از جایگاه معرفتی و عملی قیاس در نظام استنباط فقهی، و به‌ویژه بررسی محدودیت‌ها و ظرفیت‌های آن در حوزه‌های مختلف، تلاش می‌کند بستری برای تحلیل علمی‌تر این موضوع فراهم کند.

۲. قیاس

۲-۱. قیاس در لغت

قیاس در لغت به معنای سنجش، اندازه‌گیری، و برابری است. در اصطلاح، هرگاه در دو موضوع مشابه، حکم یکی معلوم و دیگری مجهول باشد و با مقایسه آن‌ها حکم شرعی مجهول روشن گردد، به آن قیاس گفته می‌شود (ولائی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۷). قیاس در لغت دارای دو معنا است: یکی اندازه‌گرفتن چیزی با چیز دیگر و دیگری یکسان بودن دو چیز (جلالی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۳۳). به گفته ضویحی، میان معنای لغوی و اصطلاحی قیاس ارتباط وثیقی وجود دارد؛ چراکه الحاق فرع به اصل، مقتضای سنجش و اندازه‌گیری است (ضویحی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۷۳). مثال قیاس شبیه وزن کردن است؛ به این معنا که با قیاس، اشیاء فرعی مورد بررسی قرار می‌گیرند تا مشخص شود آیا با اصل هم‌وزن هستند یا نه. اگر هم‌وزن باشند، موافقت میان آن‌ها وجود دارد و اگر نباشند، مخالف شمرده می‌شوند (داوودی، ۱۴۳۶ق، ص ۱۳۹). این مقایسه، نشانگر رویکرد عقلانی قیاس در تحلیل و استخراج احکام شرعی است و از کارکردهای معرفتی آن محسوب می‌شود.

۲-۲. قیاس در اصطلاح منطق

به گفته خوانساری، قیاس مهم‌ترین و قاطع‌ترین اقسام حجت و از اساسی‌ترین مباحث منطق صوری است (خوانساری، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰). در اصطلاح منطقی، قیاس به این صورت تعریف می‌شود: «قول مؤلف من قضایا اذا سلّمَت لزم عنه لذاته قول آخر»؛ یعنی گفتاری مرگب از چند قضیه که اگر پذیرفته شوند، ذاتاً گفتار دیگری از آن لازم می‌آید (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳؛ مظفر، ۱۳۹۴، ص ۲۲۵؛ خوانساری، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰). در این تعریف، مراد از «قول» فقط قضایای ملفوظ نیست، بلکه تصدیقات ذهنی را نیز دربر می‌گیرد. همچنین قضایای به‌کاررفته در قیاس، «مقدمه» نامیده می‌شود و نتیجه حاصل از آن، «نتیجه» خوانده می‌شود (خوانساری، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰-۳۱۱). ویژگی مهم قیاس

منطقی این است که، استدلال به واسطه کلی بر جزئی است (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱). قیاس مورد قبول شیعه، قیاس منطقی است که یقین آور باشد، در حالی که قیاس مورد قبول اهل سنت، تمثیل منطقی است که ظنی و غیر قطع آور است (ولائی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۱). از دیدگاه پل تیدمن، سنگ بنای یک استدلال خوب از طریق قیاس و استقرای منطقی به دست می آید. ویژگی یک استدلال قیاسی معتبر این است که اگر همه مقدمات آن صادق باشند، نتیجه آن نیز باید صادق باشد (تیدمن و کهن، ۱۳۹۳، ص ۲۰). اینجا می توان میان قیاس در منطق صوری و قیاس فقهی تمایز قائل شد. قیاس منطقی به دلیل ضرورت منطقی و ساختار استدلالی خود، در مقام استنباط مسائل کلی و فلسفی، معتبر شناخته می شود. اما قیاس فقهی به واسطه ماهیت ظنی آن، در حوزه استنباط احکام شرعی با چالش هایی روبه رو است. مجتهد خراسانی قیاس را قضایایی مؤلفه می داند که اگر پذیرفته شوند، مستلزم قضیه ای دیگر خواهند بود. او قید «لذاته» را در تعریف قیاس، ضروری نمی داند؛ چراکه معتقد است دوری از اموری که با قید «لذاته» منظور می شود، از خود تعریف حاصل است (مجتهد خراسانی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۹). برهان قیاسی شامل مجموعه ای از دو یا چند گزاره است که یکی از گزاره ها به طور ضروری از دیگر گزاره ها نتیجه می شود. به بیان دیگر، بنا بر مقدمات «الف»، نتیجه باید «ب» باشد (کریل، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹). این ویژگی، قیاس را به ابزاری مؤثر برای استخراج نتایج بدیهی و یقینی تبدیل می کند. به گفته پاکین، استدلال قیاسی معتبر تنها زمانی نتیجه بدیهی و محقق دارد که مبتنی بر دلایل صحیح و حقیقی باشد (پاکین، ۱۳۹۴، ص ۳۴۰).

۲-۳. قیاس اصطلاحی در اصول و فقه

قیاس در اصطلاح اصولیون و فقهاء دارای تعاریف متعددی است که به برخی از آنها اشاره می شود. البته باید متذکر شد که در تعریف قیاس، میان علماء اختلاف وجود دارد؛ به گونه ای که امام الحرمین جوینی معتقد است که تعریف حقیقی از قیاس ممکن نیست؛ چون قیاس مشتمل بر حقایق مختلفی مانند حکم، علت، فرع و جامع است (جمع من المؤلفین، ۱۴۰۴ق، ج ۳۴، ص ۹۱). به اعتقاد داوودی، قیاس عبارت است از: «حمل فرع بر اصل در برخی از احکامش، به معنایی که بین آن دو جمع می شود» (داوودی، ۱۴۳۶ق، ص ۱۳۹). قیاس به معنای حمل یک امر معلوم بر امر معلوم دیگر است، به این صورت که حکمی را برای هر دو اثبات یا از هر دو نفی می کنیم، و این کار به واسطه یک امر جامع و مشترک میان آن دو انجام می شود (ابن جزئی الکلبی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۴۵). از نظر بصری معتزلی، قیاس «اثبات حکم اصل در فرع است، به دلیل اجتماع آن دو در علت حکم» (بصری معتزلی، ۱۳۸۴ق، ص ۱۰۳۱). از منظر شوکانی، قیاس عبارت است از «حمل معلوم بر معلومی در اثبات حکمی برای آن دو و یا نفی حکمی از آن دو، به واسطه امر جامعی بین آن دو از حکم یا صفت» (شوکانی، ۱۴۲۱ق، ص ۸۴۰). از منظر فخر رازی، قیاس عبارت است از «حمل معلوم بر معلوم در اثبات حکمی برای آن دو یا نفی

حکمی از آن دو، به واسطه امر جامعی بین آن دو، از اثبات حکم یا صفتی یا نفی حکم و صفتی از آن دو» (فخر رازی، ۱۹۹۲م، ج ۵، ص ۵). از نظر زلمی قیاس عبارت است از: «ارجاع جزئیات به کلیات معقوله المعنی، یعنی کلیاتی که عقل، آنها را درک می‌کند» (زلمی، ۱۴۳۵ق، ص ۱۴۷). تعریف قیاس از منظر ابن سبکی، عبارت است از: «اثبات حکم معلوم در معلومی دیگر به دلیل اشتراک آن دو در علت حکم نزد اثبات‌کننده آن و در لغت به معنای تقدیر و اندازه‌گیری است» (ابن سبکی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳). از نظر علامه حلّی، «قیاس عبارت است از حمل شیء بر غیرش در اثبات مثل حکم آن برای غیرش، به دلیل اشتراک آن دو در علت حکم» (حلّی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۲۱). از نظر شیخ طوسی، قیاس عبارت است از: «اثبات حکم مانند مقیس‌علیه (اصل) در مقیس (فرع)» (طوسی، ۱۳۹۹، ص ۶۶۵). از نظر ابن تیمیه لفظ قیاس لفظ مجملی است و دارای صحیح و فاسد است. قیاس صحیح، قیاسی است که در شریعت وارد شده که عبارت از جمع میان دو متماثل و فرق میان دو مختلف است. اولی، قیاس طرد و دومی، قیاس عکس است. در نتیجه، از نظر ابن تیمیه، قیاس صحیح آن است که علت حکم در اصل و فرع یکسان باشد و در عین حال، در فرع هیچ معارضی وجود نداشته باشد که مانع از اجرای همان حکم شود (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ج ۲۰، ص ۵۰۴-۵۰۵). از نظر غزالی، قیاس عبارت است از: «حمل معلوم بر معلوم، در اثبات حکم یا نفی حکم، به واسطه اثبات صفت یا حکم یا نفی آن دو از آن دو» (غزالی، بی تا، ص ۳۲۴). همچنین قیاس را، به قیاس عقلی و شرعی تقسیم‌بندی می‌کند (همان، ص ۳۲۴). در «شفاء الغلیل» نیز قیاس را اینگونه تعریف می‌کند: «اثبات حکم اصل در فرع به دلیل اشتراک آن دو در علت حکم» (غزالی، ۱۳۹۰ق، ص ۱۸).

قیاس به عنوان یکی از منابع استنباط احکام در کنار سه منبع دیگر، یعنی کتاب، سنت و اجماع، مطرح می‌شود و زمانی که نصی برای حکمی وجود ندارد، به کار برده می‌شود (الزلمی، ۱۳۹۱، ص ۴۴۵؛ جلالی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۲۶). ابن قیم نیز در «اعلام الموقعین»، از قرآن کریم اشاراتی را برای قیاس، بیان کرده است. خداوند متعال نشئه دوم را بر نشئه اول، در امکان، مقایسه کرده است و نشئه اول را اصل و دوم را فرع قرار داده است؛ و قیاس کرده است حیات اموات بعد از مرگ را بر حیات زمین بعد از مرگش. حیات بعد از مرگ را بر بیداری بعد از خواب همچنین قیاس کرده است. ضرب‌المثل‌ها هم همگی قیاساتی است که از آنها حکم ممثّل از ممثّل به دانسته می‌شود و موارد آن در قرآن کریم فراوان است (ابن قیم، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۱). حلاق نیز مهم‌ترین استدلال طبقه‌بندی شده تحت مقوله قیاس را تمثیل می‌داند و مهم‌تر اینکه آن را منبع و الگوی اصلی تمامی استدلال‌ات حقوقی در نظر گرفته و معتقد است بیشترین بحثی که در میان موضوعات اصول فقه وجود دارد، بحث تمثیل است. (Hallaq, 1997, p. 83) از جمله بهترین تألیفات در خصوص مبحث قیاس، کتاب «البرهان» امام الحرمین جوینی، «المستصفی» نوشته غزالی، کتاب محمد عبدالجبار و شرح آن به نام «المعتمد» ابوالحسنین بصری است؛ که به اعتقاد

ابن خلدون این چهار کتاب از جمله مهم‌ترین کتب در مبحث قیاس می‌باشند. سپس، دو تن از بزرگان نیز این چهار کتاب را خلاصه کردند؛ یکی فخر رازی در «المحصول» و دیگری سیف‌الدین آمدی در «الاحکام» (ابن خلدون، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۹۲۷-۹۲۸). نکته مهم در مورد قیاس این است که قیاس، کاشف از حکم شرعی است و نه ایجادکننده حکم شرعی (زلمی، ۱۴۳۵ق، ص ۱۷۲).

۲-۴. ارکان قیاس

ارکان قیاس عبارت است از: اول، اصل یا مقیس‌علیه، که حکم آن واضح و روشن است. دوم، فرع یا مقیس، که حکم آن مجهول و مخفی است. سوم، علت یا جامع، که جهت مشترکی است که بین اصل و فرع موجود است و چهارم، حکم چیزی که برای اصل ثابت است و فقیه درصدد اثبات آن برای فرع می‌باشد (ولانی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۷). اسلامی نیز چهار رکن برای قیاس برمی‌شمارد. اصل و یا مقیس‌علیه را، آن چیزی می‌داند که دارای حکم بوده و هنگام قیاس کردن، به آن ارجاع داده می‌شود. فرع یا مقیس‌را، به معنای مسئله بدون حکمی می‌داند که مجتهد در پی یافتن حکم آن است. حکم اصل را، به معنای همان حکم شرعی که در اصل موجود است؛ و علت یا جامع را، به معنای قدر مشترک یا ویژگی مشترک میان اصل و فرع که موجب می‌شود حکم اصل به فرع سرایت داده شود، معرفی می‌کند (اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۴۳۹). الزحیلی نیز، اصل را، محل حکم می‌داند که به واسطه نص یا اجماع ثابت شده است. فرع را، محلی می‌داند که در مورد آن نص یا اجماعی وارد نشده است و علت را، نیز وصفی می‌داند که حکم اصل، بر آن بنا شده است (الزحیلی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۰۵-۶۰۶). حلاق عناصر چهارگانه قیاس را بدین صورت نام می‌برد: ۱. فرع یا مسئله‌ای که نیازمند حکم است. ۲. اصل که از منابع قرآن، سنت و اجماع به دست آورده می‌شود. ۳. علت حکم. ۴. حکم (Hallaq, 1997, p. 83). مثالی که می‌توان به آن اشاره کرد، بحث شراب انگور در قرآن کریم بوده که حرام اعلام شده است. علت آن نیز اسکار است. انسان وقتی با شراب خرما مواجه می‌شود و می‌خواهد حکم شرعی آن را به دست آورد، با شراب انگور از جهت مست‌کنندگی شباهت پیدا می‌کند و علت حکم، اسکار و مست‌کنندگی است و حکم حرمت اصل، برای فرع هم جاری می‌شود (Hallaq, 1997, p. 83). برخی از آیاتی که دلالت بر این امر می‌کنند، عبارتند از: «و از میوه‌های درختان خرما و انگور، شرابی مستی‌بخش و رزقی نیکو می‌گیرید؛ همانا در (کار) نشانه‌ای است برای گروهی که خرد می‌ورزند» (نحل، ۶۷). «از تو درباره شراب و قمار می‌پرسند، بگو در آنها گناهی بزرگ و سودهایی برای مردمان است، که گناهشان از سودشان بیشتر است» (بقره، ۲۱۹)، «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حال مستی به نماز نزدیک نشوید تا بدانید چه می‌گویید» (نساء، ۴۳). در موسوعه فقهی، محل حکم را مشبه‌به، فرع را مشبه، حکم را آن چیزی که به واسطه شرع در اصل ثابت شده است؛ مانند تحریم خمر، و علت را نیز وصف جامع بین اصل و فرع می‌گویند (جمع من المؤلفین،

۱۴۰۴ق، ج ۳۴، ص ۹۱). نکته قابل توجه در ارکان قیاس این است که از میان ارکان چهارگانه قیاس، شناخت اصل، فرع و حکم، آسان است؛ اما موردی که معرکه آراء و اختلافات شده است، معین کردن علت در اصل و سرایت دادن آن به فرع می‌باشد. به همین دلیل است که شیعیان، با قیاس مخالفت می‌کنند و معتقدند که پیدا کردن علت، کار آسانی نیست. اما قائلین بر قیاس، بر این اعتقادند که با به کار بستن شیوه‌های منضبط می‌توان به علت صدور حکم در اصل دست پیدا کرد و آن را به فرع هم سرایت داد (اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۴۳۹).

۲-۵. شروط ارکان قیاس

از نظر ابن جُزَیّ الکلبی شروط قیاس به طور کلی هشت مورد است: اول، حکم اصل، شرعی باشد. دوم، به واسطه دلیل شرعی ثابت شود. سوم، ثابت غیر منسوخ باشد. چهارم، بر آن نزد جمیع علماء، اتفاق نشده باشد. پنجم، اصل، فرع برای اصل دیگری نباشد. ششم، اصل، از باب قیاس خارج نشود؛ مانند تعدیات، از تعداد رکعات نماز تا مقادیر حدود. هفتم، وصف جامع، در فرع هم موجود باشد؛ کما اینکه در اصل موجود است. هشتم، فرع منصوص نباشد؛ چون قیاس با وجود نص از اعتبار ساقط می‌گردد (ابن جُزَیّ الکلبی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۵۲-۳۵۵). از نظر زحیلی شروط اصل این است که این اصل، فرع برای اصل دیگری نباشد (الزحیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۵). شرایط حکم اصل این است که حکم اصل، مختص به این نص خاص نباشد. در غیر این صورت، تعدیه و سرایت دادن آن به فرع، جایز نخواهد بود؛ مانند احکام مختص به رسول گرامی اسلام (ص)، از جمله ازدواج با بیشتر از چهار زن و یا وجوب نماز شب، که به پیامبر اسلام (ص) اختصاص دارد و سرایت دادن آن به دیگر مسلمانان جایز نیست. همچنین حکم اصل باید معقول المعنی باشد؛ یعنی علتی داشته باشد که برای عقل انسانی ادراک آن ممکن باشد؛ چون علت، اساس قیاس است. پس قیاس کردن بر احکام تعدی جایز نیست؛ مانند تعداد رکعات نماز، مقدّرات شرعی مانند تقدیرات ارث، مقدّرات زکات و مانند آن. حکم اصل نباید برخلاف سنن قیاس باشد. به این معنا که نمی‌توان بر احکامی که به‌عنوان استثناء از یک قاعده عام تشریح شده‌اند، قیاس کرد؛ حتی اگر علت آن حکم قابل فهم باشد. مانند حکم کردن به صحّت روزه کسی که روزه خود را از روی فراموشی خورده است. قاعده عام، اقتضای باطل شدن روزه او را دارد؛ اما شریعت به خاطر تخفیف و تیسیر و دفع حرج، حکم به بقای روزه دارد و اگرچه معقول المعنی است و آن این است که ناسی قصد نکرده است ارتکاب عمل ممنوع یا حرامی را. به همین خاطر نماز با روزه به این امر قیاس نمی‌شود که کلام بی‌جا از روی فراموشی و سهوی در نماز گفته شود و نماز صحیح باشد (همان، ص ۶۷). سوم، دلیل و نصی برای حکم فرع وجود نداشته باشد و اگر دلیلی باشد که شامل حکم فرع هم می‌شود، در این صورت حکم آن به سبب دلیل اصلی، ثابت می‌گردد؛ نه به واسطه قیاس و در این مورد نیازی به قیاس

نخواهد بود؛ مانند اینکه از طریق روایت نبوی به تحریم خمر استدلال شود (همان، ص ۶۷-۶۸). چهارم، مقدم کردن تشریح و قانون‌گذاری حکم اصل بر فرع است؛ یعنی حکم اصل در تشریح و قانون‌گذاری مقدم باشد و از جهت ثبوت، متأخر از حکم فرع نباشد، زمانی که اثبات حکم فرع به سبب قیاس اراده می‌شود. به عنوان مثال می‌توان گفت که قیاس وضو بر تیمم به جامع طهارت به سبب اشتراط نیت در وضو مانند تیمم صحیح نیست. چون وضو در این قیاس فرع قرار داده شده و تیمم اصل است. با اینکه وضو از جهت تشریح، مقدم بر تیمم است و وضو قبل از هجرت تشریح شده و تیمم بعد از هجرت تشریح شده است (همان، ص ۶۸).

و اما شروط فرع؛ اول اینکه، علت در فرع با علت در اصل، مماثل باشد در ذات آن یا در جنس آن، مانند قیاس نیبذ بر خمر به سبب جامعی که آن اسکار است (همان، ص ۶۸). دوم، عدم تغییر حکم اصل در فرع. س و م، تقدم فرع بر اصل، بر قیاس مترتب نشود (همان، ص ۶۹). چهارم، در مورد فرع، نص یا اجماعی نباشد که دلالت بر حکم مخالف قیاس کند؛ چون در این صورت قیاس در تضاد با نص یا اجماع قرار داده می‌شود و در این صورت قیاس از اعتبار ساقط می‌شود (همان، ص ۶۹). قبل از بیان شروط علت بهتر است منظور و مقصود از علت بیان شود تا با دیگر معانی علت، خلط و اشتباه نشود. علت، وصف معرف حکم است و به آن مناط حکم، سبب حکم و اماره حکم هم گفته می‌شود (زحیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۰-۷۱). حکمت، عبارت است از فایده‌ای که از تشریح حکم شرعی به دست آورده می‌شود. هدف شارع از تشریح و قانون‌گذاری حکم، ممکن است به دست آوردن مصلحت و تکمیل آن و یا کم کردن و از بین بردن مفسده باشد. به عنوان مثال حکمت برداشتن حکم روزه گرفتن از مسافر، برای دفع مشقت و سختی از او است (میرخلیلی، ۱۳۸۸، ص ۷۲). باید به تفاوت میان علت و حکمت نیز توجه داشت. علت، امر ظاهری منضبطی است که معرف حکم بوده و حکم، وجوداً و عدماً مبنی بر علت است. یعنی اگر علت باشد، حکم هم هست و اگر نباشد حکم هم نخواهد بود؛ به این معنا که حکم وجوداً و عدماً وابسته به علت است. اما حکمت موجب و باعث بر تشریح حکم است و غایت بعید مقصود از حکم است. به عنوان مثال، سفر علت قصر جواز نماز چهار رکعتی است و یا علت جواز افطار روزه است. چون یک وصف ظاهر منضبطی است که حکم، معلق بر آن است. در کنار آن، چون شأن سفر وجود مشقت در آن است، بنابراین، قصر و افطار به عنوان تخفیف برای مردم و دفع مشقت از آنان قرار داده شده است. بنابراین، علت، سفر است و دفع مشقت، حکمت است. سبب نیز اعم از علت است. هر علتی سبب است؛ ولی هر سببی علت نیست. همچنین حکمت ممکن است یک امر خفی و غیرمنضبط باشد که با اختلاف احوال و اشخاص، مختلف می‌شود (زحیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۰-۷۱). شروط علت نیز چهار مورد است:

اول اینکه علت، وصف مناسب برای حکم باشد. اسکار، وصف مناسب برای تحریم خمر است که

به واسطه حکم، حاصل می‌گردد و آن، تحریم دفع مفسده و یا ضرر از مردم است و تعلیل کردن به وصف غیر مناسب صحیح نیست؛ مانند تعلیل حرمت خمر به سبب رنگ آن که قرمز است؛ که اینگونه از اوصاف، اوصاف طردی است. یا تعلیل اباحت افطار در ماه رمضان که زن یا اعرابی باشد. به عبارت دیگر، این اوصاف، اوصاف مناسبی نیست و باید از وصف معتبر و مناسب استفاده کرد (همان، ص ۷۲).

دوم، علت، وصف ظاهر و آشکاری باشد؛ یعنی به واسطه یکی از حواس ظاهری قابل ادراک باشد. چون علت، وصفی است که معرف حکم است. پس باید امری ظاهری و مشخص باشد که توسط حس، وجود آن در اصل و فرع درک شود؛ مانند اسکار که وصفی ظاهری است که به واسطه حس در خمر و نیبذ درک می‌شود. اما اگر وصف خفی باشد، تعلیل به آن نیز فاقد اعتبار خواهد بود (همان، ص ۷۳).

سوم، علت، وصف منضبطی باشد. یعنی برای آن، حقیقت معین و مشخصی باشد و با اختلاف احوال و افراد، اختلاف و تغییر زیادی را دربر نداشته باشد؛ ولی اختلاف کم، ایرادی ندارد. چون اساس قیاس، تساوی میان اصل و فرع در علت حکم است و تساوی میان اصل و فرع در علت حکم مستلزم آن است که این علت منضبط و ثابت باشد. به عنوان مثال اسکار، وصف منضبطی در تحریم و حرمت شراب است و در نتیجه، بر هر مسکری قیاس می‌شود (همان، ص ۷۴).

چهارم، علت، متعدی و سرایت‌کننده باشد و وصف، محدود بر اصل نباشد؛ یعنی وصفی باشد که تحقق آن در حالات مختلف ممکن باشد. چون اگر محدود بر اصل باشد، قیاس صحیح نخواهد بود. دلیل آن این است که محدود بودن علت در اصل، مانع تحقق آن در اصل می‌شود و مبنای قیاس را که مشارکت فرع برای اصل در علت حکم است، زیر سؤال می‌برد (همان، ص ۷۴).

در رابطه با مسالک علت و طرق معرفت‌شناختی آن نیز، در میان مجتهدین برای شناخت علت راه‌های مختلفی وجود دارد؛ از جمله نصوصی مانند قرآن و روایات، اجماع، سبر و تقسیم و مناسبت. مقصود از مناسبت این است که تناسب میان وصف و حکم وجود داشته باشد؛ تا هنگام تشریح حکم، امکان تحقق مصلحت شرعی یا دفع مفسده برای مردم ممکن باشد؛ مانند اسکار که وصف ملائم و مناسب با تحریم خمر است (همان، ص ۷۸).

۲-۶. انواع قیاس

۲-۶-۱. انواع قیاس به اعتبار بیان علت

«قیاس علت، آن قیاسی است که جامع در آن بین اصل و فرع، وصفی است که آن وصف، علت حکم است و موجب برای حکم است؛ مانند تحریم نیبذ به واسطه قیاس بر خمر و جامع میان آن دو، اسکار است و آن علت تحریم است» (ابن جزئی الکلبی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۵۶-۳۵۷). «قیاس شبه، قیاسی است که جامع در آن، وصفی است که علت در حکم نیست؛ مانند وجوب نیت در وضو به واسطه قیاس بر

تیمم و جامع میان آن دو این است که هرکدام از آن دو، طهارت از حدث است و طهارت از حدث، علت و جوب نیت نیست؛ بلکه وصفی است که در اصل و فرع مشترک است» (ابن جُزَیّ الکلبی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۵۶-۳۵۷). به اعتقاد ابن جُزَیّ، اتفاق قائلین بر قیاس بر این نظر اتفاق دارند که قیاس علت، حجت است؛ ولی در احتجاج کردن بر قیاس شبهه به دلیل ضعف آن، اختلاف است (ابن جُزَیّ الکلبی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۵۸).

۲-۶-۲. قیاس به اعتبار تناسب علت با فرع

قیاس اولویت: قیاسی است که فرع در آن اولی به حکم است از اصل، به دلیل قوت علت در آن. به عنوان مثال قیاس ضرب و زدن پدر و مادر به تأفیف، به واسطه جامع آن که ایذاء است. وقتی طبق آیه قرآن که می‌فرماید: «فلا تقل لهما أفّ»، «و پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید و به پدر و مادر نیکی کنید، اگر یکی از آن دو یا هر دو نزد تو به پیری رسند، به آنها [حتی] (أف) مگو و بر آنان بانگ مزن و با آنان به خوشی و احترام سخن بگو» (اسراء، ۲۳)، أف گفتن به پدر و مادر و کوچک‌ترین اذیتی برای آنها مورد نهی واقع شده است، به طریق اولی ضرب و زدن آنها نیز مورد نهی است (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۰۲).

قیاس مساوات: قیاسی است که در آن فرع، مساوی با اصل در حکم کردن دانسته شده است؛ بدون ترجیح دادن فرع بر اصل (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۰۲).

قیاس ادنی: یعنی فرع در آن، ضعیف‌تر از اصل در علت حکم می‌باشد (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۰۲). در مورد نوع سوم، یعنی قیاس ادنی در میان علما اتفاق نظر بر قیاس بودن آن وجود دارد؛ اما در مورد دو نوع اول (قیاس اولویت و قیاس مساوات) اختلاف است. برخی از علما مانند حنفیه، آن را قیاس اولویت، و قیاس مساوات را از نوع نص می‌دانند (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۰۳).

۳-۶-۲. قیاس به اعتبار قوت و تبادر

قیاس جلی: به قیاسی گفته می‌شود که علت موجود در آن منصوص و یا غیر منصوص است؛ لکن در آن یقین به نفی تأثیر فارق میان اصل و فرع وجود دارد. مانند قیاس امه (زن بنده) بر عبد، در سرایت دادن آزادی از بعضی به کل، که فارق میان آن دو، مذکر و مؤنث بودن است و مجتهد یقین دارد که چنین فارق و تفاوتی از جهت شرعی تأثیری در احکام عتق و آزادی بنده ندارد (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۰۳-۷۰۴). قیاس جلی شامل قیاس مساوات و اولویت هم می‌شود (همان، ص ۷۰۴).

قیاس خفی: به قیاسی گفته می‌شود که در آن به نفی تأثیر فارق بین اصل و فرع یقین شده است؛ البته در زمانی که علت در آن، مستنبط از حکم اصل است (همان، ص ۷۰۴). ابن جزئی قیاس خفی را اثبات حکم منطوق برای مسکوت می‌داند؛ چون مثل آن است (ابن جُزَیّ الکلبی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۶۱-۳۶۸).

۲-۶-۴. قیاس به اعتبار طریق کشف علت

۲-۶-۴-۱. تنقیح مناط

تعیین علت از بین اوصافی که ذکر شده است را تنقیح مناط گویند. تنقیح را در لغت، می‌توان به معنای استخراج، تهذیب، تخلیص، تمییز و تصفیه در نظر گرفت (ابن جُرَیِّ الکلبی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۶۹). شارع (قانون‌گذار دینی) گاهی حکمی را به یک سبب (دلیل یا علت) اضافه می‌کند، اما این سبب ممکن است ویژگی‌هایی داشته باشد که تأثیری در اصل حکم ندارند. به عبارت دیگر، برخی اوصاف همراه با حکم آورده می‌شوند، ولی در حقیقت نقشی در تعیین علت حکم ندارند. پس می‌توان آن را از درجه اعتبار، حذف کرد تا حکم مدنظر، توسعه پیدا کند. به عنوان مثال وجوب آزاد کردن برده بر شخص اعرابی، در مقابل کفاره‌ای که باید پرداخت کند. آیا ملحق کردن عربی دیگر صحیح است و اینکه آیا تکلیف، شامل تمامی اشخاص از جمله زن و مرد، عرب و غیرعرب هم می‌گردد یا نه؟ می‌توان گفت بله؛ چون بر مبنای مناط حکم، باید گفت که خود مکلف به ما هو مکلف مدنظر است؛ و اعرابی بودن و یا ویژگی‌های دیگر، موضوعیتی در تکلیف ندارند (غزالی، ۱۴۳۵ق، ص ۴۳۸). عمید زنجانی نیز تنقیح مناط را همان قیاس عقلی و مستنبط‌العله دانسته و معتقد است که «تنقیح مناط همان قیاس عقلی و مستنبط‌العله است که در صورت نبود نص، علت حکم، تنقیح و استنباط می‌شود و این چیزی جز قیاس نیست» (صرامی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۱). وحید بهبهانی هم بر این عقیده است که قاعده تنقیح مناط مثل قیاس است. فقط با این تفاوت که علت در تنقیح مناط، قطعی و یقینی است (بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۴).

۲-۶-۴-۲. تخریح مناط

تخریح مناط عبارت است از، معین کردن علت از میان اوصافی که ذکر نشده است (ابن جُرَیِّ الکلبی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۷۱). در مواردی که حکم به تحریم می‌شود و محل آن هم ذکر می‌شود؛ اما متعرض مناط حکم و علت آن نمی‌شود؛ مانند تحریم شرب خمر، مجتهد باید به واسطه رأی و نظر، استنباط کند که تحریم آن به خاطر اسکار آن است و این علت است و نییذ را هم بر آن قیاس کند و حکم اصل را به فرع سرایت دهد. به اعتقاد غزالی، این همان اجتهاد قیاسی است که معرکه آراء و اختلافات گوناگون شده و اهل ظاهر، طائفه‌ای از معتزله و جمیع شیعه نیز منکر آن شده‌اند و در مقابل آن موضع گرفته‌اند (غزالی، ۱۴۳۵ق، ص ۴۳۹). نکته قابل توجه این است که: تخریح مناط مختص به علل مستنبطه بوده و می‌توان تخریح را عبارت از استخراج یا استنباط در نظر گرفت (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۹۴).

۲-۶-۴-۳. تحقیق مناط

تحقیق مناط، عبارت است از اینکه: در آن، اتفاق بر علیت وصفی وجود دارد و این اتفاق به واسطه دلیل قرآنی، روایی و یا اجماع است و مجتهد آن را طلب می‌کند تا در محل نزاع، ثابت کند. به عبارت دیگر،

در وجود آن در مورد نزاع، اجتهاد می‌کند (ابن جُزَیّ الکلبی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۷۲). از نظر زحیلی، تحقیق مناط عبارت است از: «نظر کردن در شناخت وجود علت در موارد صور فرعی که قیاس آن بر اصل اراده شده است؛ حالا خواه علت اصل، از موارد منصوصه، یا از موارد مستنبطه باشد» (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۹۴). به اعتقاد غزالی، اختلافی در میان امت در جواز این مورد وجود ندارد و دارای مثال‌های متعددی است. تعیین‌البيان و قضات، تقدیر مقدرات و تقدیر کفایات در نفقه نزدیکان، ارش جنایات، طلب مثل در جزای صید و... مثال‌هایی برای این مورد است (غزالی، ۱۴۳۵ق، ص ۴۳۷). باید توجه داشت که تنقیح، تخریح و تحقیق مناط متعلق به علت در قیاس است. تنقیح مناط مختص علل منصوص است و در علل مستنبطه یافت نمی‌شود (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۹۳).

۲-۷. حجیت قیاس

به تعبیر مظفر، قیاس از جمله اماراتی است که در بین فقهاء، معرکه آراء و اختلاف است (مظفر، ۱۴۰۲، ص ۵۱۹). در رابطه با حجیت قیاس می‌توان گفت که دو گروه وجود دارد و جمهور فقهاء، قیاس را در دایره احکام عملی، حجت شرعی می‌دانند که در رتبه چهارم از حجج شرعی قرار گرفته است. گروه دوم افرادی از جمله نظام معتزلی، شیعه امامیه و ظاهریه، هستند که اعتقاد به عدم حجیت قیاس شرعی دارند (زحیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۹). در موسوعه فقهی نیز بیان شده است که در حجیت قیاس، در بین علماء در امور دنیوی مانند اغذیه و ادویه اختلافی وجود ندارد. اما در رابطه با قیاس شرعی، زمانی که نصی موجود نباشد؛ به کار گرفته می‌شود. همچنین اجماع جمهور ائمه، تابعین، جمهور فقهاء و متکلمین بر این است که قیاس، اصلی از اصول تشریح و قانون‌گذاری است و به واسطه آن، بر احکامی که دلیل نقلی برای آنها وجود ندارد، استدلال می‌گردد (جمع من المؤلفین، ۱۴۰۴ق، ج ۳۴، ص ۹۱).

زلمی نیز معتقد است که، قیاس، حجت شرعی بوده و به واسطه آن بر ثبوت احکام شرعی استدلال می‌شود (قرآن، سنت نبوی، اجماع و عقل سلیم). وجه حصر حکم در قیاس، به این صورت است که قیاس، یا به واسطه وحی ثابت می‌شود و یا به واسطه غیر وحی و در غیر وحی هم یا تلاوت شده است یا نه. مقصود از اولی، قرآن است و مقصود از دومی، سنت است. اگر به واسطه غیر وحی ثابت شود نیز، اثبات آن یا به واسطه رأی جمیع است که به آن اجماع گفته می‌شود و یا غیر آن است که به آن، قیاس گفته می‌شود (الزلمی، ۱۴۳۵ق، ص ۱۶۸-۱۶۹). ابن جُزَیّ اصل را رأی و اجتهاد دانسته و معتقد است که به واسطه آنها اکثریت احکام ثابت می‌گردد. باید توجه داشت که نصوص کتاب و سنت، محدود و محصور است و مواضع اجماع نیز محدود است؛ اما وقائع و مسائل مستحدثه، غیر محصور است و به همین دلیل نیاز به قیاس، احساس می‌شود و علماء از طریق قیاس، اموری را اثبات می‌کنند که به واسطه نص و اجماع ثابت نمی‌گردد (ابن جُزَیّ الکلبی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۴۳).

از نظر شیخ طوسی نیز فقها و اصولیون در حجیت قیاس، اختلاف کرده‌اند و مهم‌ترین مذاهب را در بین این اختلاف‌کنندگان، دو مذهب می‌داند:

دسته اول کسانی هستند که قیاس را اصلی از اصول تشریح و مصدر برای استنباط احکام شرعی می‌دانند و معتقدند که اعتبار قیاس، در حد اعتبار کتاب و سنت و اجماع است و این، رأی اکثریت اهل سنت است. اما در همین مورد هم اختلافاتی وجود دارد؛ به گونه‌ای که برخی از آنها معتقد به جواز قیاس از جهت عقلی و شرعی شده‌اند و برخی قائل به وجوب عقلی آن شده‌اند و شریعت نیز بر ضرورت استفاده از آن تأکید کرده است. برخی نیز فقط وجوب عقلی آن را قبول کرده‌اند و برخی هم وجوب عقلی و شرعی را با هم تأیید می‌کنند. مذهب دوم، مذهب کسانی است که تعبد به قیاس را از نظر عقلی و شرعی ممنوع می‌دانند و این رأی امامیه و ظاهریه است (طوسی، ۱۳۹۹، ص ۶۶۸). نظر شیخ طوسی به تبعیت از سید مرتضی این است که «استعمال و به‌کارگیری قیاس در شریعت، دارای محذور و مانع است. چون در باب عبادات، امکان قیاس وجود ندارد و در مورد مواردی که در عقل جایز است در صحت استعمال آن در شریعت، نیاز به تأیید و روایت معتبری است» (سید مرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۹۹). حب‌الله نیز بیان می‌کند که برخی از معتزله، امامیه و ظاهریه قیاس را مردود دانسته و اباضیه آن را به واسطه تحفظ، قبول کردند و اکثریت فقهای اهل سنت با آن موافقت کردند و زیدیه بنا بر تفاوتی که در قیاس از جهت سعه و ضیق دارند، آن را قبول کردند (حب‌الله، ۲۰۲۰م، ج ۲، ص ۲۰۳). از نظر حب‌الله ارتباط میان أخذ به قیاس و أخذ به حدیث، ارتباطی معکوس است و دایره و نطاق روایات هرچقدر وسیع‌تر باشد، نیاز کمتری به قیاس، احساس خواهد شد و این امری طبیعی است؛ چون قیاس به عنوان اصل اجتهادی چهارم شناخته می‌شود؛ و در جایی به آن عمل می‌گردد و از آن استفاده می‌شود که نصی برای آن یافت نگردد (حب‌الله، ۲۰۲۰م، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۴).

اولین منتقد قیاس در تاریخ اسلام، نظام معتزلی بوده است (حب‌الله، ۲۰۲۰م، ج ۲، ص ۲۰۵). البته باید توجه داشت که این فقط رأی نظام نیست؛ بلکه رأی برخی از معتزله بغداد هم از جمله یحیی اسکافی، جعفر بن مبشر، جعفر بن حرب و شیعه نیز موافق آن است و همچنین اهل ظاهر هم بر این رأی و اعتقاد هستند (ضویحی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۷۳). از نظر شیعه، رأی در صورتی حجت است که مبتنی بر دلیل معتبری باشد و یا از طریق اصول معتبر به دست آمده باشد. اما از راه دلیل غیر معتبر، کافی نیست؛ خواه عدم اعتبار آن مانند قیاس، قطعی باشد و یا مانند شهرت، ظنی باشد (گرجی، ۱۳۹۸، ص ۷۷-۷۸). از نظر شافعی، قیاس در موارد نبود نص و دلیل برای ملحق کردن امر غیر منصوص برای منصوص به کار می‌رود. حنفیه علاوه بر قیاس، استحسان را هم اضافه کردند. مالکیه، زیدیه و برخی از حنابله، مصالح مرسله را هم برای استنباط کافی می‌دانند. همه موارد ذکر شده در صورتی برای آنها دارای اعتبار است که نصی در کار نباشد (گرجی، ۱۳۹۸، ص ۷۸). در مقابل نص متواتر، قیاس هیچ کاربرد و اعتباری ندارد.

در مقابل خبر واحد چطور؟ در اینجا اگر علت قیاس، منصوص باشد، می‌تواند با خبر واحد برابری کند. اما اگر علت، منصوص نباشد اختلاف است: گروهی خبر واحد را مقدم می‌دارند؛ چون اجتهاد در مقابل نص را باطل می‌دانند (گرجی، ۱۳۹۸، ص ۷۸).

ابن رشد نیز معتقد است که، در مورد احکامی که شارع از بیان آنها سکوت کرده است، اعتقاد اکثریت بر این است که راه رسیدن به آنها قیاس است. ظاهریه، قیاس در امور شرعی را باطل می‌دانند (ابن رشد، ۲۰۱۱م، ج ۱، ص ۱۹-۲۰). امامیه بر بطلان عمل به قیاس، اجماع دارند. چون برای هر واقعه‌ای نزد خداوند، حکمی وجود دارد و مجتهد باید آن را استنباط و استخراج کند و قیاس جزء آنها نیست و به صورت قطعی و یقینی ثابت شده که اهل بیت (ع)، اعتباری بر این گونه از ظنون حاصل از قیاس قائل نبوده‌اند و به صورت متواتر نقل شده است که از قیاس کردن منع کرده‌اند (همان، ص ۲۰). اختلاف نظرهایی در مورد قیاس اولویت وجود دارد. برخی معتقدند که این نوع قیاس، یکی از اقسام قیاس است، اما از میان قیاس‌های باطل استثناء شده است، چنانکه علامه در کتاب «تهذیب» بیان می‌کند. در مقابل، محقق حلّی بر این باور است که قیاس اولویت اصلاً قیاس نیست، بلکه نوعی ظهور لفظی محسوب می‌شود. به همین دلیل، آن را در بخش مفاهیم لفظیه مورد بحث قرار داده‌اند. در نتیجه براساس دیدگاه دوم، حجیت قیاس اولویت از باب حجیت ظهور است، یعنی اعتبار آن ناشی از وضوح معنای الفاظ در عرف زبان است. ریسونی نیز قوی‌ترین دلیل برای أخذ به قیاس را همان‌گونه که جوینی و غزالی هم بیان کرده‌اند، عمل صحابه و اجماع آنها برای أخذ به قیاس می‌داند و قیاس، خود دلیلی بر مقاصد و اثری از آثار مقاصد است (ریسونی، ۱۴۳۵ق، ص ۵۱). ضویحی نیز برای عدم حجیت قیاس، این‌گونه استدلال می‌کند که تعبد بر قیاس، اقتضای حمل فروع بر اصول را دارد و اصول هم در شرع مختلف بوده و دارای اختلاف است و مترتب است بر طریقه و روشی که قیاس در آن ممتنع است و وقتی که تثبیت اصول ممتنع شد، حمل فروع بر آنها هم ممتنع می‌گردد؛ در نتیجه، قیاس حجّت نیست (ضویحی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۷۴). از نظر غزالی، شیعه و برخی از معتزله تعبد به قیاس را، و برخی هم وجوب تعبد به قیاس را، عقلاً محال می‌دانند. برخی نیز معتقدند که عقل، نقشی در محال دانستن یا وجوب تعبد به آن ندارد؛ بلکه در مظنه جواز است. اهل ظاهر وقوع قیاس را منکر شده‌اند و حتی برای آن، منع شرعی هم قائل شده‌اند. جمیع صحابه، اکثریت فقهاء و متکلمین بعد از آنها وقوع تعبد به قیاس را شرعاً مجاز می‌دانند (غزالی، ۱۴۳۵ق، ص ۴۳۹).

۳. امور تعبدی و معاملی

۳-۱. معانی تعبد و عادت

تعبد از منظر لغوی از فعل تعبد مشتق شده و به اموری بازمی‌گردد که به فعل عبد مربوط می‌شود. مصدر

آن عبادت است و به معنای طاعت، خضوع، تذلل و موارد مشابه به کار می‌رود (حب‌الله، ۲۰۲۰م، ج ۲، ص ۶۰۶). حب‌الله نیز برای تعبُّد، استعمالات متعدّد و مختلفی را بیان کرده است، که به صورت مختصر به آنها اشاره می‌شود. معنای اول تعبُّد این است که اگر داعی برای امر معلوم نباشد، تعبُّدی است و اگر معلوم باشد، توصلی است. در اینجا کلمه توصلی به معنای نتیجه معرفت و شناخت غایت و غرض از امر مدنظر است. اما در امور تعبُّدی، مکلف توانایی شناخت داعی، غایت و غرض را ندارد (حب‌الله، ۲۰۲۰م، ج ۲، ص ۶۰۷). از نظر مظفر نیز این تعریف، تعریفی مشهور در میان قدمای اصولیین و فقهاء است (مظفر، ۱۴۰۲، ص ۸۵). در معنای دوم، تعبُّدی یعنی در امتثال به آن، به قصد قربت نیاز است؛ در حالی که در توصلی، قصد قربت شرط نیست؛ حب‌الله، این معنا را برای کلمه تعبُّدی، مشهورترین معنا در ادبیات اصولی که در بین متأخرین رایج است، می‌داند. معنای سوم این است که، تعبُّدی یعنی تکلیفی که به واسطه اتیان فرد غیر مُحَرَّم ساقط می‌شود؛ اما تکلیف توصلی به واسطه اتیان و انجام فرد مُحَرَّم هم حاصل می‌گردد. به عنوان مثال، تمیز کردن بدن از نجاست که به صورت توصلی هم حاصل می‌گردد. به این صورت که حتی اگر آب غصبی باشد، طهارت بدن از نجاست حاصل می‌شود؛ اما وضو گرفتن با آب غصبی، صحیح نخواهد بود. معنای چهارم تعبُّدی، تکلیفی است که حصول انجام آن از روی اختیار و داوطلبانه است. در حالی که در تکلیف توصلی ممکن است انسان آن را از روی اجبار، اکراه، قهر و غیره انجام دهد. به عنوان مثال، تمیز کردن لباس از نجاست که حتی اگر از روی اجبار انجام شود، طهارت حاصل شده است. اما در بحث نماز این گونه نیست. معنای پنجم تعبُّدی، تکلیفی است که با فعل و عمل دیگران ساقط نمی‌گردد؛ بلکه خود مکلف باید به انجام آن مبادرت ورزد؛ اما توصلی، تکلیفی است که حتی با عمل دیگران هم ساقط می‌گردد. اگر دیگری لباس شخصی را طاهر کند، مطلوب حاصل می‌شود؛ اما در روزه و نماز، دیگری نمی‌تواند به جای کسی، آنها را انجام دهد و نائب او شود؛ مگر این که دلیل استثنائی خاصی وجود داشته باشد (حب‌الله، ۲۰۲۰م، ج ۲، ص ۶۰۷-۶۰۸).

تفسیر آقای خوئی از تعبُّدی و توصلی نیز به این صورت است که «تفسیر شده است تعبُّدی به معنای دیگری و آن این است که تعبُّدی، آن تکلیفی است که شارع در آن امور سه‌گانه‌ای را اعتبار کرده است: به صورت مستقیم و با اختیار و تحقق آن از طریق یک مصداق مباح صورت پذیرد و در مقابل آن توصلی است که موارد سه‌گانه مذکور در آن معتبر نیست» (خوئی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۲). در معنای ششم، تعبُّدی یعنی دلیلی ظنی که حجیت آن برگرفته شده از جانب شارع است و در مقابل وجدانی باشد. در اینجا باید توجه کرد که تعبُّدی در مقابل توصلی نیست؛ بلکه در مقابل وجدانی است. علم و حجّت وجدانی، مانند قطع است و علم تعبُّدی، مانند ظنی می‌باشد که دلیلی بر حجیت آن قائم شده است. معنی هفتم از تعبُّدی، یعنی چیزی که دلیل آن واضح و روشن نیست؛ در مقابل مدرکی، که دلایلش واضح و مشخص است. به عنوان نمونه، در بحث اجماع، اگر دلیل فقیهانی که بر یک حکم شرعی اجماع

کرده‌اند، مشخص باشد، به آن «اجماع مدرکی» گفته می‌شود. اما اگر اجماعی وجود داشته باشد، اما دلیل واقعی آن را ندانیم، آن را «اجماع تعبیدی» می‌نامند. این اصطلاح به‌ویژه در مباحث مرتبط با اجماع فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد (حب الله، ۲۰۲۰م، ج ۲، ص ۶۰۸-۶۰۹). در رابطه با واژه عادت، که در مقابل تعبیدی است، می‌توان گفت که دارای معانی متعددی است. اما برای اینکه معنای آن در کنار واژه تعبیدی روشن شود، استفاده از نظر شاطبی راهگشا است. «شاطبی واژه عادت را به معانی مختلف به کار می‌برد، گاهی منظور وی، رسوم و رفتارهای انسانی است؛ در موارد دیگر، این واژه معادل عرف است. همچنین این واژه در برابر عبادات نیز قرار می‌گیرد؛ چنانکه فقیهان دیگر، نام معاملات بر آن می‌نهند. در حقیقت، به‌کارگیری این واژه نزد شاطبی شامل تمام این معانی می‌شود» (خالد مسعود، ۱۳۸۲، ص ۳۰۳).

۳-۲. امور تعبیدی و امور معاملی

قاعده اولی این است که، اصل در احکام، غیرتعبیدی بودن و قابل فهم بودن است؛ و برای آن، علل و مصالح عقل‌پذیر وجود دارد و این قاعده در ادامه همان قاعده‌ای است که بیان می‌کند: شریعت وضع شده است برای تأمین مصالح بندگان در دنیا و آخرت با هم. معقول بودن احکام باعث می‌شود که برای مکلفین، قابل فهم باشد و وقتی قابل فهم شد، تشویق می‌شوند که به سمت آن رفته و نسبت به آن عامل باشند. جریان تکلیف بر معقول بودن احکام یک نکته غالبی در احکام شرعی است؛ اما مطرد و شایع در جمیع احکام نیست؛ چون در برخی از احکام، از جمله عبادات، حکمت آنها معلوم نیست (جمع من المؤلفین، ۱۴۳۴ق، ج ۵، ص ۴۵۵-۴۵۹). اما در باب عبادات و معاملات چگونه است؟ «اصل در باب عبادات نسبت به مکلف تعبیدی است بدون توجه و التفات به معانی، و اصل در عبادات، التفات به معانی است» (شاطبی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹۹). شاطبی سه دلیل برای این امر ذکر می‌کند. اول این که از طریق استقرای در شریعت به این مطلب رسیده است. دوم، اگر مقصود شارع توسعه در باب عبادات و وجوه عبادات بود، برای آن دلیل واضحی قرار می‌داد؛ در حالی که چنین دلیلی را قرار نداده است. سوم، نگاه به وجوه تعبدات در زمان‌های فترت، نشان‌دهنده این امر است که عقلاء در آن زمان‌ها هدایت نشدند و غالباً به سوی گمراهی گرویدند و موجب تغییر و تحریف در شرایع سابق شد. به تعبیر دیگر، در این دوران آنگونه که در ارتباط با امور عادیات تخصص پیدا کردند، درباره اشکال عبادات، تخصصی به دست نیاوردند. به همین دلیل گمراهی در اشکال عبادت‌ها غلبه داشته است و در این زمینه به شریعت محتاج می‌باشیم (شاطبی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹۹-۴۰۳؛ قرضاوی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۰-۲۰۲).

اصل در عبادات، توجه و التفات به معانی است. برای این ادعا هم سه دلیل ذکر شده است. دلیل اول استقرای در شریعت است و دلیل دوم این است که شارع در بیان علل و حکم در تشریح در باب عبادات و

معاملات توسعه داده است و سوم اینکه حتی در زمان‌های فترت هم التفات و توجه به معانی بوده است و عقلاء به آن اعتماد می‌کردند و در این زمینه موفق بوده‌اند (شاطبی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹۹-۴۰۳؛ قرضای، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳-۲۰۴). غالب و اصل در عادات، التفات و توجه به معانی است. پس اگر در آنها امور تعبدی یافت شود، باید تسلیم شد و توقف کرد؛ مانند طلب صدق در ازدواج، ذبح حیوان در محل مخصوص، فروض و مقدرات ارث، عدد ماه‌ها در عده طلاق، تعداد ماه‌ها در عده طلاق و فوت و مانند آن از اموری که عقل راهی برای فهم مصالح جزئی آن ندارد تا اینکه بر غیر آن هم قیاس گردد (شاطبی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۰۳).

ریسونی نیز در رابطه با تعبد و تعلیل، مطلب قابل توجهی را بیان می‌کند و معتقد است که کل احکام دینی تعلیل‌پذیر است و برای این مطلب دلیل هم می‌آورد. البته خودش هم اعتراف به این مطلب دارد که اعتقاد بسیاری از مردم در مورد تکالیف و امور شرعی مندرج در باب عبادات، این است که آنها دارای غرض و غایت نبوده و صرف تعبد است و حتی در بین علما که قائل بر تعلیل شریعت به نحو اجمال هستند نیز، این اعتقاد هست که باب عبادات، قابل تعلیل نیست (ریسونی، ۱۴۳۵ق، ص ۳۵-۳۶). به اعتقاد قرضای «التزام و پابندی به عبادات و تسلیم در مقابل نصوص قرآن و سنت واجب است و پرهیز از تلاش عقلی بیش از حد برای معرفت جزئیات عدل و مقاصد عبادات مطلوب می‌باشد» (قرضای، ۱۳۹۶، ص ۳۱۸).

نظر ابن عاشور نیز این است که احکام بر سه نوع است. واضح التعلیل (معلل) یعنی علت آنها روشن است، تعبدی محض و دسته سوم هم دارای عللی است؛ لکن علل آن مخفی است و با تأمل کردن به دست می‌آید و فقها در آن عادتاً اختلاف دارند (حب الله، ۲۰۲۰م، ج ۱، ص ۱۴۷). بنابراین، باید توجه داشت که قیاس، در امور تعبدی جاری نمی‌گردد؛ چون توسط عقل قابل فهم نیست. این یک قاعده کلی در مبحث قیاس است که باید به آن توجه شود و دارای ثمرات متعددی در استنباط فقیه است.

شاطبی افعال را به نسبت به این که حق الله یا حق آدمی باشد، سه دسته کرده است: افعالی که به صورت خالص و صد در صد، حق الله است؛ مانند عبادات که اصل در آنها تعبد است و فعل باید مطابق با آنچه که گفته شده است، صورت‌پذیرد، وگرنه باطل است. دلیل مطلب مذکور این است که تعبد را برگشت به عدم معقولیت معنی می‌کند، به گونه‌ای که اجرای قیاس در آن صحیح نیست و وقتی که معقول نباشد، دلالت بر توقیفی بودن آن در نزد شارع می‌کند و اگر مخالف با آن عمل شود، مبطل عمل است. نهی در اینجا هم مانند امر است و مقتضی عدم صحّت فعل است. مورد دوم اموری است که مشتمل بر حق الله و حق بنده است و غلبه با حق الله است و حکم، در این مورد هم تعبدی است؛ مانند خودکشی کردن و گرفتن جان خود بدون این که هیچ‌گونه ضرورت شرعی در پی داشته باشد. در مورد سوم، حق بنده غلبه دارد و اصل در آن، قابل فهم بودن توسط عقل است (شاطبی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۱۰).

به اعتقاد شاطبی، هر چیزی را که در آن اعتبار تعبد ثابت نشود، نمی‌توان قیاس کرد و قیاس را در آن راهی نیست. هر آن چیزی را که در آن اعتبار معانی بدون تعبد ثابت شود، پس چاره‌ای نیست در آن از اعتبار تعبد. البته در اینجا معنای تعبد نباید موجب گمراهی گردد. عبدالله دراز در پاورقی کتاب «الموافقات» بیان می‌کند که تعبد به معنای خاص آن نیست؛ به گونه‌ای که قیاس و تفریع را در آن راهی نباشد؛ بلکه به معنای این است که در این فعل برای خداوند حقی است؛ که زمانی که مکلف می‌خواهد با انجام این فعل، ثواب ببرد و مخالفت با آن هم مستحق عقاب است. پس تعبد در اینجا به معنای عام آن در نظر گرفته شده است و با قیاس کردن منافاتی ندارد (شاطبی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۰۵). بنابراین، اصل اولی در احکام، غیرتعبدی بودن است. در مرحله بعد اصل و غالب در باب عبادات، تعبدی بودن است و اصل در باب معاملات، معقوله‌المعنی بودن است. باید توجه داشت که اصل و غالب احکام دین معقوله‌المعنی بوده و تنها اندکی از آنها تعبدی است. ارتباط مطالب مذکور با قیاس نیز این است که قیاس در امور تعبدی باطل است و راهی ندارد. اما در امور معقوله‌المعنی، صحیح است و این نکته بسیار مهمی در باب جایگاه قیاس و مشخص کردن جایگاه قیاس در باب عبادات و معاملات است؛ که موجب پیشگیری از بسیاری از اشتباهات و خلط‌ها در مورد قیاس خواهد شد.

۴. جایگاه قیاس در امور تعبدی و معاملی

۴-۱. مواردی که قیاس در آنها جاری می‌شود

امکان قیاس، در عقلیات وجود دارد و اعتقاد بیشتر متکلمان بر این است که در امور عقلی می‌توان قیاس را جاری کرد (زلمی، ۱۳۹۱، ص ۴۵۳). همچنین می‌توان گفت که در احوال شخصیه نیز قیاس کردن جایز است. فقها قتل موصی له توسط موصی را بر قتل وارث برای مورث قیاس کرده‌اند؛ به این معنا که همان‌طور که وارثی که مورث خود را به قتل می‌رساند، از ارث محروم می‌شود، موصی له‌ای که موصی را به قتل برساند، از وصیت محروم خواهد شد. دلیل این حکم، وجود علت مشترک در هر دو مورد است که موجب محرومیت شخص از امتیاز مالی می‌شود. علما، قیاس در معاملات مالی، و نیز در احکام دولتی و قیاس در احکام دستوری را هم جایز دانسته‌اند (زلمی، ۱۴۳۵ق، ص ۱۶۶-۱۶۸).

۴-۲. مواردی که قیاس در آنها جاری نمی‌شود

در جنایات، قیاس جاری نمی‌گردد. چون طبق شریعت اسلام، جرمه و عقوبتی نیست؛ مگر به واسطه نص، و قاضی حق تغییر این عقوبات در حدود را ندارد. البته باید توجه داشت که در جرائم تعزیری قاضی می‌تواند تخفیفات و تشدیداتی را اعمال کند (زلمی، ۱۴۳۵ق، ص ۱۶۳-۱۶۴). در باب عبادات، قیاس جایز نیست؛ چون وظیفه احکام عبادات، تنظیم کردن رابطه انسان با خدا است و تنها خداوند مالک این احکام است. برخلاف احکامی که موجب تنظیم روابط انسان‌ها با یکدیگر می‌گردد (حق الناس). این

بخش به صورت کلی وارد شده و تفصیلات آن و جزئیات آن به عقل بشری سپرده شده که از طریق قیاس جلو برود (زلمی، ۱۴۳۵ق، ص ۱۶۵). در امور اعتیادی، تکوینی و خلقی، قیاس جایز نیست؛ مانند اقل و اکثر حیض، اقل حمل و اکثر حمل و مانند آن از موارد عادی و خلقی که با اختلاف اشخاص، احوال، مکان‌ها، زمان‌ها، مختلف و مورد اختلاف است و مناط و ملاکی وجود ندارد تا در آن قیاس صورت بگیرد (زلمی، ۱۴۳۵ق، ص ۱۶۵-۱۶۶). قیاس در احکام تعبدی راهی نداشته و در آن جاری نمی‌گردد. احکام تعبدی از جمله احکامی است که عقل، ظرفیت و توان درک علل آن را ندارد. چون قیاس کردن، فرع بر تعقل علت است. وقتی اصلی نمی‌تواند در اختیار عقل مجتهد قرار بگیرد، فرع به طریق اولی نمی‌تواند قرار بگیرد. به عنوان مثال، انتقال روزه از ماه رمضان به ماه‌های دیگر جایز نیست و نمی‌توان قیاس کرد که کل ایام، متعلق به خداوند است. چون عقل از علت اختصاص این ماه به ماه روزه‌داری قاصر است و توان درک و فهم این امور را ندارد (زلمی، ۱۴۳۵ق، ص ۱۶۶).

از جمله اشکالاتی که برای قیاس وارد کرده‌اند این است که چگونه ممکن است به واسطه قیاس در شریعتی تصرف گردد که مبنای آن تعبد و تحکم است؟ به عنوان مثال واجب است غسل از منی و حیض؛ ولی در بول و مذی واجب نیست. میان قضای نماز و روزه زن حائض فرق گذاشته‌اند، و یا اینکه خداوند کفاره به واسطه ظهار را واجب کرده است و مواردی از این قبیل. جواب غزالی این است که ما منکر اشمال شرع بر تحکّمات و تعبدات نیستیم. احکام، سه دسته است. قسمی که به هیچ‌وجه قابلیت تعلیل‌پذیری را ندارد. قسمی که علم به قابل تعلیل بودن آن است، و قسمی که در آن تردید وجود دارد. قیاس تنها در مورد دسته دوم و سوم جایز است، به این شرط که دلیلی بر معقوله‌المعنی بودن حکم، دلیل بر علت مستنبطه، و دلیل بر وجود علت در فرع وجود داشته باشد. با این وجود، اشکال مذکور، دفع می‌گردد؛ چون تعبدیات در امور عبادات زیاد است، در آنها قیاس راه ندارد و همانا قیاس در معاملات و غرامات جنایات و در مواردی که به قراین زیادی علم حاصل شود که بنای آنها بر معانی معقول و مصالح دنیوی است، انجام می‌شود (غزالی، ۱۴۳۵ق، ص ۴۶۰-۴۶۱). در باب معقوله‌المعنی بودن، می‌توان گفت که فنایی نیز مدعیات دینی را به سه دسته تقسیم‌بندی می‌کند: (۱) خردپذیر^۱ (۲) خردگریز^۲ و (۳) خردستیز^۳. فنایی مدعای خردپذیر را مدعایی می‌داند که دلیل موجه و مناسبی به سود صدق آن، در دست است. مدعای خردگریز، آن مدعایی است که دلیل موجه و مناسبی برای سود و زیان آن در دست نیست. مدعای خردستیز، آن است که دلیل موجه و مناسبی علیه صدق و درستی آن موجود است (فنایی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۰). به تعبیر دیگر، در تفکیک میان باب عبادات و معاملات، باب عبادات، در زمره

1. Rational
2. Non – rational
3. Irrational

قضایای خردگریز و معاملات، در زمره قضایای خردپذیر قرار می‌گیرد و قیاس نیز در باب قضایای خردپذیر و معاملات جاری می‌گردد.

۵. نظریه قیاس و ظرفیت‌های آن به عنوان منهجی معرفت‌شناختی

قیاس یکی از روش‌های عقلی در کنار سایر روش‌ها از جمله استحسان، سد ذرایع، مصالح و مفاسد است که با توسل جستن به نصوص و متون دینی و تطبیق آن بر مسائلی که پاسخ آنها در متون دینی نیامده است و یا جزء مسائل مستحدثه و جدید می‌باشد، به کار می‌آید. از آنجایی که دین اسلام دینی است که پاسخگویی مسائل و نیازهای بشریت تا ابد خواهد بود، متفکرین و علمای اسلام از مذاهب گوناگون، راه و روش‌های متفاوتی را برای جهانی‌بودن و جاودانی‌بودن اسلام ارائه داده‌اند؛ که هم در مکتب تشیع و هم مکتب اهل سنت موجود است. به صورت کلی قیاس، یکی از منابع چهارگانه اهل سنت محسوب می‌شود. در کنار این امر، قیاس از جمله روش‌های عقلی است که برای کشف مقاصد شریعت نیز به کار می‌رود. یعنی یکی از روش‌های معرفت‌شناختی به عنوان کشف و شناخت مقاصد شریعت به کار می‌رود. برای کشف و شناخت مقاصد شریعت راه‌های گوناگونی وجود دارد که عبارتند از: سبر و تقسیم، استحسان، سد ذرایع، مصالح مرسله، مصالح و مفاسد، قیاس و غیره. در پژوهش حاضر، نگارندگان به روش قیاس پرداختند که از جمله مهم‌ترین روش‌هایی است که افرادی همچون شاطبی در «الموافقات» نیز بدان اشاره کرده است. به این صورت که احکام موجود در اسلام را به دو دسته تقسیم‌بندی می‌کند؛ باب عبادات و عادات (معاملات). اصل در عبادات تعبدی بودن است؛ یعنی احکام این حوزه به دلیل خاصی معقوله‌المعنی نیستند و قیاس در آن‌ها راه ندارد. هرچند ممکن است برخی از احکام عبادی قابل فهم باشند، اما در کل، این دسته بر پایه اطاعت محض از دستور الهی است. اصل در باب معاملات معقوله‌المعنی بودن است، یعنی احکام این حوزه بر پایه مصالح عقلانی و قابل قیاس هستند (شاطبی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹۹). مقصود او از اصل در اینجا به معنای غالب است. یعنی غالب امور در باب عبادات، تعبدی است و تعداد کمی هم قابل فهم توسط عقل است. قیاس در جایی جاری می‌گردد که نصی موجود نباشد؛ و الا قیاس جاری نمی‌گردد. همچنین قیاس دارای شرایطی است و در امور تعبدی راهی ندارد؛ چون همان‌طور که بیان شد، قیاس کردن، فرع تعقل است و تا امری در اصل، عقلی و قابل فهم نباشد، در فرع هم پیاده نمی‌شود. بنابراین، از طریق روش‌هایی مانند قیاس، هم مشکل مکان و زمان و تطبیق اسلام با نیازهای زمان رفع می‌شود و هم از طریق اتصال به کتاب و سنت می‌توان پاسخگویی مسائل جدید بود تا از مدار اسلامی بودن خارج نشود و صرف تعبدگریزی محض نگردد.

تعبدگریزی از جمله ویژگی‌های کسانی است که معتقد به اسلام تجددگرایانه هستند. کسانی از جمله سید جمال‌الدین اسدآبادی، سر سید احمدخان هندی، محمد عبده مصری که از طرفداران این‌گونه اسلام

هستند، معتقدند که عقل انسانی را نه فقط ابزار کشف، بلکه به عنوان منبعی در کنار کتاب و سنت می‌داند. حتی در جاهایی درصدد هستند تا برای حجیت کتاب و سنت از عقل مددجویی کنند و حتی می‌خواهند با یافتن اغراض و غایات احکام دینی، آنها را از صرف تعبد خارج کنند و در صورت بروز تعارضی میان ظاهر آیات و روایات، آنها را توجیه کرده و به تأویل ببرند (ملکیان، ۱۳۹۶، ص ۱۰۰). باید دقت داشت که روش‌هایی مانند قیاس، این‌گونه نیست که مستقل از کتاب و سنت عمل کرده و به سوی تعقل محض برود؛ بلکه وابسته بر شریعت جلو می‌رود و این نکته مهمی است که نباید از آن غافل شد. به تعبیر دیگر، هم در امور تعبدی و هم امور عادیات و حتی در بحث قیاس، وابستگی بر شریعت محفوظ است و تعقلی محض نیست.

در کنار این امر، تفکیک باب عبادات از معاملات و یا به تعبیر دقیق‌تر تفکیک امور تعبدی از معقوله‌المعنی یک تفکیک بسیار مهم در فقه اهل سنت و مقاصد شریعت است؛ که افرادی از جمله شاطبی هم به آن تأکید کرده‌اند و باز تأکید شده است که قیاس، در امور تعبدی جاری نمی‌شود و این نکته مهمی است که کسانی که بر قیاس اشکال می‌کنند، باید دقت نمایند. چون برخی از افراد وقتی می‌خواهند بر قیاس اشکال کنند، مثال‌هایی از امور تعبدی را مطرح می‌کنند که اهل سنت نیز قبول دارند که قیاس در این امور، باطل است. مطلب مذکور به عنوان یکی از نوآوری‌های پژوهش حاضر مورد تأکید قرار گرفته است و شاید بتوان گفت منشأ برخی از خلط‌ها و اشتباهات در اصول و فقه عدم تفکیک میان باب عبادات از عادات (معاملات) است. تفکیک مذکور که در مقاصد شریعت و از جمله در «الموافقات» شاطبی مطرح است، باید مورد دقت و توجه قرار بگیرد تا در قانون‌گذاری و استنباط، خلط و اشتباه صورت نگیرد. در بسیاری از موارد، تفکیک باب عبادات از عادات یا معاملات مطرح است. در مبحث قیاس که موضوع پژوهش حاضر است؛ در مبحث بدعت که شاطبی در «الاعتصام» به صورت مفصل از آن بحث می‌کند؛ در مبحث نیابت‌پذیری که شاطبی در «الموافقات» از آن بحث می‌کند که هرکدام اصول و قانون‌گذاری خاص خود را دارند. از طرف دیگر باید به معانی و مفاهیم قیاس نیز توجه کرد. حب‌الله نیز در کتاب «اجتهاد المقاصدی» و المناطی فروض پنج‌گانه‌ای را برای قیاس مطرح می‌کند. هدف از این تحلیل، مشخص کردن این نکته است که نهی اهل بیت (ع) از قیاس، به کدام معنا از آن اشاره دارد. این نکته‌ای بسیار مهم است و باعث می‌شود که در فهم خود از قیاس تجدیدنظر کرده و هر نوع قیاسی را رد نکنیم و از ظرفیت‌های قیاس در مسائل امروزی و معاصر استفاده نماییم (حب‌الله، ۲۰۲۰م، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۱۲).

غزالی در کتاب «اساس القیاس» بر این عقیده است که قیاس دارای دو معنا است که یکی از آنها باطل و دیگری صحیح است. اگر قیاس را به معنای الحاق چیزی به مثل آن، فقط به سبب این که هر دو مثل و شبیه هم هستند، بدانیم؛ چنین قیاسی باطل بوده و اعتباری در شرع، عقل و لغت ندارد. اما اگر به

معنای نوع خاصی از توقیفی بودن بدانیم و تحت عموم توقیف قرار دهیم، در این صورت قیاس صحیح است (غزالی، ۱۴۱۳ق، ص ۲، ۳۳). کاتوزیان هم یکی از مشکلات موجود در فقه را، عدم حجیت قیاس دانسته و معتقد است که باید از آن در فقه بهره گرفت. گاهی اوقات هیچ حکمی برای موضوعی وجود ندارد و در این موارد باید به دنبال راهکار گشت. دو راهکار در اینجا وجود دارد. یکی اتکاء به عقل و اراده فردی - که ممکن است منجر به استنباط‌های متفاوت شود و دیگری بررسی احکام مشابه در شریعت - که از نظر او راهی مطمئن‌تر برای نزدیک شدن به مقصود شارع است. کاتوزیان قیاس نهی شده در فقه و روایات را قیاس بر مبنای شباهت‌های کلی و قیاسی که بدون تحقیق باشد، می‌داند (صرامی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۹). اگر با عینک تفکیک باب عبادات از معاملات، به نظریه قیاس توجه کنیم، از ظرفیت‌های قیاس در مسائل جدید و مستحدثه، می‌توان استفاده کرد که بیان آنها از حوصله پژوهش حاضر بیرون است؛ اما می‌توان به آنها اشاره کرد. مسائلی مانند عدالت، برابری، آزادی، حقوق بشر، حقوق زنان، شبیه‌سازی انسانی و هوش مصنوعی. مواردی از این قبیل که، آیا هوش مصنوعی می‌تواند مطابق با سیستم و منهج قیاس جلورفته و اجتهاد کند؟ یعنی اگر قیاس را به هوش مصنوعی بدهند، می‌تواند اجتهاد کند یا نه؟ آیا بر مبنای هوش مصنوعی ضعیف می‌تواند عمل کند و یا اگر بر هوش مصنوعی قوی هم عرضه شود، توانایی اجتهاد با روش قیاس را خواهد داشت؟ و یا در شبیه‌سازی انسانی نیز از طریق قیاس می‌توان به این نتیجه رسید که شبیه‌سازی انسانی امری نادرست است؟ به عنوان مثال آیا رابطه با انسان شبیه‌سازی شده، زنا و یا لواط تلقی می‌گردد یا نه؟

۶. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، پژوهشی کاربردی و تحلیلی در رابطه با مبحث قیاس، حجیت آن و جایگاه آن در باب عبادات و معاملات و توانایی به‌کارگیری قیاس در حل مسائل روزمره و مستحدثه می‌باشد. قیاس، چهارمین منبع از منابع استنباط، بعد از قرآن، روایات و اجماع می‌باشد. باید توجه داشت که قیاس، یک روش عقلی است که متصل به ادله نقلی می‌باشد و بعد از استخراج علت از اصل، به سمت فرع که پاسخی برای آن در ادله نقلی نیست، به کار گرفته می‌شود. باید توجه داشت در جایی که دلیل نقلی برای امری وجود دارد، قیاس کردن باطل است. قیاس یکی از روش‌های کشف مقاصد شریعت هم می‌باشد. مقصود از قیاس هم هر نوع قیاسی نیست؛ بلکه قیاسی معتبر است که دارای شرایط و ارکان باشد و صرف مشابهت میان دو چیز، آن‌گونه که در علم منطق گفته می‌شود، منجر به قیاس نمی‌گردد. قیاس فقهی متمایز از تمثیل منطقی است و قیاس به معنای رأی و اجتهاد نیز باطل بوده و اعتباری ندارد. در امور عبادات، اصل و غالب بر تعبد و عقل‌گریزی است و در چنین مواردی، قیاس جاری نمی‌گردد. اصل و غالب در امور عادیات و معاملات بر معقوله‌المعنی بودن و عقل‌پذیری است و جاری شدن قیاس در این موارد بلاشکال است. یکی از اهداف پژوهش حاضر معرفی قیاس به عنوان یک منبع استنباط بدون پیش‌داری

و قضاوت‌های نابه‌جا و به صورت پدیدارشناسانه بود؛ تا ابتدا فهم درستی از قیاس حاصل گردد و در مرحله بعد، موارد جاری شدن قیاس و اینکه قیاس در چه مواردی جایز است و در چه مواردی جایز نیست، برشمرده شد. شمردن موارد جواز و عدم جواز نیز با توجه به تفکیک مهم باب عبادات از عادات یا معاملات است که به اعتقاد پژوهش حاضر، تفکیک مذکور یک انقلاب علمی است که باعث جلوگیری از خلط‌ها و اشتباهات مختلف در مسیر استنباط و قانون‌گذاری خواهد گردید. در مورد قیاس هم، این‌گونه است و در مواردی که امور معقوله‌المعنی باشند، قیاس جاری خواهد گردید و در غیر آن، جاری نخواهد گردید.

منابع

قرآن کریم.

- ابن تیمیه، تقی الدین (۱۴۲۵ق). *مجموع فتاوی تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم*. عربستان سعودی، مدینه: مجمع ملک فهد للطباعة المصحف الشریف، ج ۲۰.
- ابن جُزّی الکلبی، ابی القاسم (۱۴۲۳ق). *تقریب الوصول الی علم الاصول*. تحقیق محمد المختار بن الشیخ محمد الامین الشنقیطی. مدینه: مکتبه ابن تیمیه، الطبعة الثانية.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۰). *مقدمه ابن خلدون*. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ شانزدهم، ج ۲.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۲۰۱۱م). *بدايه المجتهد ونهايه المقتصد*. قم: المجمع العلمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، چاپ دوم، ج ۱.
- ابن قیم، شمس الدین محمد (۱۴۱۱ق). *اعلام الموقعین عن رب العالمین*. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱.
- اسبکی، تقی الدین (۱۴۱۶ق). *الابهاج فی شرح المنهاج*. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۳.
- اسلامی، سید حسن (۱۳۸۸). *شیبه سازی انسان از دیدگاه آیین کاتولیک و اسلام*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
- بصری معتزلی، ابوالحسین (۱۳۸۴ق). *المعتمد فی اصول الفقه*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بهبهانی، محمدباقر (۱۳۷۷). *الفوائد الحائریه*. قم: موسسه العلامه المجدد الوحید البهبهانی.
- پاپکین، ریچارد (۱۳۹۴). *کلیات فلسفه*. ترجمه سید جلال الدین مجتبی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
- تیدمن، پل؛ کهن، هاوارد (۱۳۹۳). *منطق جمله ها*. ترجمه رضا اکبری. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ چهارم.
- جلالی زاده، جلال (۱۳۹۱). *قیاس و جایگاه آن در فقه اسلامی*. تهران: انتشارات احسان.
- جمع من المؤلفین (۱۴۰۴ق). *الموسوعه الفقهیه*. الكويت: وزاره الاوقاف والشئون السلامیه، طباعه ذات السلاسل، ج ۳۴.
- جمع من المؤلفین (۱۴۳۴ق). *معلمه زاید للقواعد معلمه الفقهیه و الاصولیه*. مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخیریه و الإنسانیة. أبوظبي: منظمة التعاون الإسلامی مجمع الفقه الإسلامی الدولي، ج ۵.
- حب الله، حیدر (۲۰۲۰م). *اجتهاد المقاصدی و المناطی المسارات و الاصول و العوائق و التأثيرات (اجتهاد المعنی فی اصول الفقه الإسلامی)*. بیروت: دار روافد، ج ۲.
- حلی، جمال الدین (۱۴۰۶ق). *مبادئ الوصول الی علم الاصول*. محقق عبدالحسین محمدعلی البقال. بیروت: دارالاضواء، الطبعة الثانية، ج ۱.
- خالد مسعود، محمد (۱۳۸۲). *فلسفه حقوق اسلامی*. ترجمه محمدرضا ظفری و فخرالدین اصغری آق مشهدی. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- خوانساری، محمد (۱۳۸۸). *منطق صوری*. تهران: انتشارات آگاه، چاپ چهل و دوم.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۹ق). *دراسات فی علم الاصول*. بقلم السید علی الهاشمی الشاهرودی. موسسه

دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ج ۱.

داوودی، صفوان (۱۴۳۶ق). *مفتاح الاصول فی علم الاصول*. دمشق: دارالقلم.
رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۹). *هوسرل در متن آثارش*. تهران: نشر نی، چاپ پنجم.
ریسونی، احمد (۱۴۳۵ق). *محاضرات فی مقاصد الشریعه*. قاهره: دارالکلمه للنشر و التوزیع، الطبعة الثالثة.
زحیلی، وهبه (۱۴۰۶ق). *اصول الفقه الاسلامی*. سوریه: دارالفکر للطباعة و النشر.
زحیلی، وهبه (۱۴۱۹ق). *الوجیز فی اصول الفقه*. سوریه، دمشق: دارالفکر.
زلمی، مصطفی ابراهیم (۱۳۹۱). *جایگاه‌های اختلاف در فقه مذاهب اربعه*. ترجمه حسین صابری. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

زلمی، مصطفی ابراهیم (۱۴۳۵ق). *اصول الفقه فی نسیجه الجدید*. نشر احسان للنشر و التوزیع.
سید مرتضی، ابوالقاسم (۱۳۷۶). *الذریعه الی اصول الشریعه*. تحقیق ابوالقاسم گرجی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.

شاطبی، ابواسحاق (۱۴۲۵ق). *الموقفات فی اصول الشریعه*. تحقیق محمد عبدالله دراز. بیروت: دارالکتب العلمیه.
شوکانی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق). *ارشاد الفحول*. ریاض: دارلفضیله.
صرافی، سیف‌الله (۱۳۹۱). *مقایسه منابع و روش‌های فقه و حقوق*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
ضویحی، علی بن سعد (۱۴۱۵ق). *آراء المعتزله الاصولیه*. مکتبه الرشد للنشر و التوزیع.
طوسی، محمد (۱۳۹۹). *العهده فی اصول الفقه*. قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ دوم.
غزالی، ابوحامد (۱۳۹۰ق). *شفاء الغلیل فی بیان*. بغداد: مطبعة الارشاد.
غزالی، ابوحامد (۱۴۱۳ق). *اساس القیاس*. حقیقه و علق علیه و قدم له: فهد بن محمد السدحان. الرياض: مکتبه العییکان.
غزالی، ابوحامد (۱۴۳۵ق). *المستصنفی من علم الاصول*. تحقیق عبدالله محمود محمد عمر. بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الثالثة.

غزالی، ابوحامد (بی تا). *المنخول من تعلیقات الاصول*. تحقیق محمد حسن هیتو. دارالفکر.
فخر رازی، محمدبن عمر (۱۳۸۱). *منطق المانخص*. تحقیق و تعلیق: احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری‌نژاد. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
فخر رازی، محمدبن عمر (۱۹۹۲م). *المحصول فی علم اصول الفقه*. دراسته و تحقیق: طه جابر فیاض العلوانی. بیروت: موسسه الرساله، الطبعة الثانية.

فناپی، ابوالقاسم (۱۳۹۴). *اخلاق دین‌شناسی*. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
قرضاوی، یوسف (۱۳۹۲). *پژوهشی در فقه مقاصد شریعت*. ترجمه آزاد شافعیان و سید رضا اسعدی. تهران: انتشارات احسان.

قرضاوی، یوسف (۱۳۹۶). *اصول فقه سیاسی*. تهران: انتشارات احسان.
کریل، ریچارد (۱۳۹۳). *بیابید فلسفه بورزیم*. ترجمه محمد کیوانفر. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
گرجی، ابوالقاسم (۱۳۹۸). *تاریخ فقه و فقهاء*. تهران: انتشارات سمت، چاپ نهم.
مجتهد خراسانی، میرزا محمود (۱۳۹۰). *رهبر خرد*. قم: انتشارات عصمت.

- مظفر، محمدرضا (۱۳۹۴). منطق. ترجمه مجید حمیدزاده و انشاءالله رحمتی. تهران: نشر حکمت.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۲). اصول الفقه. قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ بیست و دوم.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۶). راهی به راهی. تهران: انتشارات نگاه معاصر، چاپ ششم.
- میرخلیلی، سید احمد (۱۳۸۸). فقه و قیاس. قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ دوم.
- ولائی، عیسی (۱۳۹۲). فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: نشر نی، چاپ دهم.

Hallaq, W.B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: an introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge University Press.