Cumhuriyet Theology Journal, 27(1): 136-149, 2023
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.1249656

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr | Founded: 1996 Available online, ISSN: 2528-9861 Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Nature of Qiyās Al-Adna, Objections about It and Its Applications According to the Scholars of Uṣūl al-Fiqh

Mohammad Rachid Aldershawi[1,a,*]

[1]Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Şırnak, Türkiye
*Corresponding author

Research Article

History:
Received: 10-02-2023
Accepted: 18-05-2023
Published: 15-06-2023
Pub Date Season: June

Plagiarism:
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:
Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Qiyās (analogical reasoning), as it is known, is considered the fourth source of Shari'a (Islamic law). The scholars of Uṣūl al-Fiqh considered Qiyās as one of the agreed-upon sources. Qiyās technically means "applying a case whose rule is found in the Qur'an, Sunnah or Ijma to a case whose rule is not found in any of them on account of the equation of both cases in respect of the effective cause of the rule". The scholars of Uṣūl al-Fiqh detailed the explanation of Qiyās, it was divided into many divisions. The opinions of scholars differed on the interpretation of some divisions, and there have also been discussions about the types of qiyas among them. For instance, Qiyās was divided into the Qiyās al-Awla (analogy of higher order), Qiyās al-Musawi (analogy of equivalent order), and Qiyās al-Adna (analogy of lower order). The scholars of Uṣūl al-Fiqh gives the example of Qiyās al-Awla as beating parents is worse than saying 'ugh' to parents because of the similar effective cause. While the example of Qiyās al-Musawi is the Qiyās of emancipation of slaves, they compared the female slave to the male slave and gave an example that both are the same. However, an example of Qiyās al-Adna is the Qiyās of apples over barley in Ribā (Usury). The Qiyās al-Awla and Qiyās al-Musawi are agreed upon by the scholars of Uṣūl al-Fiqh, even if some of them disagree on whether it is called Qiyās or not; however, Qiyās al-Adna was objected by some scholars of Uṣūl al-Fiqh who believed that the valid Qiyās cannot be part of the Qiyās al-Adna, because if the parallel case is not equal to the original case in the effective cause, then the Qiyās is invalid. The objection to this Qiyās continued among some contemporary scholars. Despite what was raised about Qiyās al-Adna; the researcher did not find any study that touches this subject in detail. Most of the write-up about Qiyās, past and present, discussed Qiyās al-Adna with no more than one or two lines, without answering the issues that were raised about it. Moreover, the researcher did not find the uses of Qiyās al-Adna in the branch books to show the applied aspect of it. Hence, there is a need to present an adequate study that clarifies the meaning of Qiyās al-Adna, discusses the objections that have been raised about it, clarifies its relationship to other divisions of Qiyās, and deals with its application. The researcher used the analytical method and referred to the most important classical and modern Uṣūl al-Fiqh sources. The study concluded by saying that the Qiyās al-Adna is used in two senses: one of them is that in which the original case is more deserving of ruling than the parallel case, and this inferiority is in terms of the ruling, not in terms of effective cause; as it is impossible for the effective cause in the parallel case to be weaker than the original case, but the inferiority is that in original case, there are multiple valid descriptions of the effective cause, so if the mujtahid preferred one of them, he made it the effective cause, then he appended the parallel case to the original case on the basis of the equality between effective causes. This appendage is based on conjecture, this is because the ruling in the original case is stronger as it has all possible descriptions of the attic, while the parallel case may have only one description among them. The Qiyās al-Adna in the second sense is that in which the effective cause in the parallel case is weaker than the original case, so the effective cause in the original case is stronger, hence, it does not undermine the validity of the Qiyās; since the requirement is the presence of the effective cause in the parallel case, and this does not contradict the fact that it may be weaker or stronger in the parallel case. Among the findings of the research is also that the objections that were directed to the Qiyās al-Adna are weak because they are based on the fact that inferiority means the weakness of the effective cause in the parallel case, and that this requires the establishment of the difference between the original case and the parallel case. The answer is that equality between the original case and the parallel case is sufficient for it to be in the type of effective cause. It is not required to be equal in strength and intensity. As for the newly directed objections to the Qiyās al-Adna, they are also weak. As it is unfair to divide the Qiyās into the Qiyās al-Awla and Qiyās al-Musawi only, and what the objectors said that the scholars of Uṣūl al-Fiqh did not mention a correct example of the Qiyās al-Adna is contrary to the reality, as many examples exist. As for the claim that the scholars of Uṣūl al-Fiqh invented the division of the Qiyās al-Adna just to defend the Qiyās of their imams; this claim lacks evidence, the scholars of Uṣūl al-Fiqh have the persuasive justifications that prompted them to accept this division. The research showed that the discussion of the jurists about Qiyās al-Adna was not devoid - despite its brevity - of benefit. The research also concluded that the jurists has taken the term as meaning that the original case is more entitled ruling than the parallel case, because the effective cause in the original case is stronger. This means that the inferiority of the Qiyās among the jurists is in terms of the effective cause, and they did not mean by the term merely that the Qiyās was presumptive, therefore, it is found that they use this term in the objection; because they saw that the Qiyās al-Adna cannot be reached with the possibility of making the Qiyās al-Musawi.

Keywords: Uṣūl al-Fiqh, Analogy, Effective cause, Analogy of higher order, Analogy of an equivalent order, Analogy of a lower order

Usûlcülere Göre Kıyas-ı Ednânın Mahiyeti, Hakkındaki İtirazlar ve Uygulaması

Araştırma Makalesi

Süreç:
Geliş: 10-02-2023
Kabul: 18-05-2023
Yayın Tarihi: 15-06-2023
Yayın Sezonu: Haziran

İntihal:
Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:
Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0lisansı altında yayımlanmaktadır

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mohammad Rachid Aldershawi).

ÖZ

Bilindiği üzere şer'î delillerden dördüncüsü kıyas'tır. Usûlcülere göre kıyas muttefekun aleyh olan bir delildir. Kıyas, ''Kitap, Sünnet veya İcma'da hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek'' demektir. Usûlcüler kıyası etraflıca ele alıp birçok kısma ayırmışlardır. Onlar tarafından kıyasın bazı çeşitlerinin tanımları üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu doğrultuda aralarında kıyasın çeşitleri ile ilgili tartışmalar da olmuştur. Kıyasın kısımlarıyla ilgili söz konusu tartışmalardan kıyas-ı evlâ, kıyas-ı müsâvî ve kıyas-ı ednâ gibi kıyas çeşitleri ortaya çıkmıştır. Usulcüler, kıyas-ı evlâya, anne babayı dövmeyi, "öf bile deme" sözüne kıyas ederek, dövmenin öf demekten daha kötü olduğunu örnek vermişlerdir. Kıyas-ı müsâvîde ise köle azat etme bölümünde sirayet konusunda kadın köleyi, erkek köleye kıyas edip ikisinin de aynı olduğunu örnek vermişlerdir. Kıyas-ı ednânın örneği ise, riba konusunda elmayı buğdaya kıyas etmeyi örnek olarak vermişlerdir. Kıyas-ı evlâ ve kıyas-ı müsâvînin muttefekun aleyh oldukları gerçeğinin yanında bazı usulcüler tarafından, bu iki kısmın isim olarak kıyas olup olmaması hakkında tartışma olsa da üçüncü kısım olan kıyas-ı ednâya bazı usulcülerin itirazı söz konusu olmuştur. Çünkü sahih kıyasın kıyas-ı ednâ olması mümkün değildir, demişlerdir. İllette fer' asıla müsâvî değilse kıyas fasit olur; yeni bazı araştırmacılar da bu şekilde itiraz etmişlerdir. Kıyas-ı ednâ konusunda bu kadar tartışma olmasına rağmen, bu konu hakkında özel bir çalışmanın olduğunu da göremedik. Kıyas konusunda eser oluşturan gerek eski gerekse yeni araştırmacılar eserlerinde kıyas-ı ednâya ancak bir veya iki satır olmak üzere kısaca değinmişlerdir. Kıyas-ı ednâ hakkındaki tartışmaya değinmeden kısaca ele almışlardır. Fıkıh kitaplarında da kıyas-ı ednânın kullanım şekilleri ile ilgili hiç kimsenin herhangi bir şey yazdıklarını göremedik. Bundan dolayı kıyas-ı ednâyı kabul edip kullananlarca onun manası, kıyas-ı ednâ hakkındaki itirazların ve ortaya atılan problemlerin münakaşası, kıyas-ı ednânın diğer kıyas çeşitleri ile ilişkisi ve fakihlerin kıyas-ı ednâyı kullanma şekilleri ve uygulamalarını izah eden böyle kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur. Çalışmada tahlil yöntemi kullanılıp bu konuda klasik ve modern en önemli fıkıh usûlü kaynakları incelenmiştir. Bu araştırmada ulaşılan en bariz sonuç şudur: Kıyas-ı ednâ terimi iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisinde, asıl (makîs aleyh), hükme fer'den (makîs) daha uygun ve önceliklidir, burada öncelik hükümdedir, illette değildir. Çünkü illet fer'de, asıldan daha zayıf olsa uygun olamaz. Öyle ise kıyas-ı ednâda öncelik şöyledir: Asılda makîsun aleyhte birkaç vasıf bulunur ve her birinin illet olması mümkündür. Eğer müçtehit bu vasıflardan birisini illet olarak kabul ederse, o vasfı fer'de de görüp, bunu da fer'e ilhak ederse bu durumda hüküm asılda daha güçlüdür. Çünkü makîsun aleyhte söz konusu vasıfların hepsi bulunur ama fer'de sadece bir tanesi ancak bulunur. Kıyas-ı ednânın ikinci anlamı ise fer'de illetin asıldan daha zayıf olmasıdır. Bu da kıyası bozmaz. Çünkü gerekli olan illetin fer'de tamamıyla olmasıdır. Ancak illetin biraz zayıf veya daha kuvvetli olması önemli bir sorun değildir. Bu makalede ayrıca şu sonuç elde edilmiştir: Kıyas-ı ednâya yapılan itirazlar zayıftır. Çünkü o itirazların temelinde fer'de illetin zayıf olması, asıl ve fer'de eşitliğin olmadığı ortaya çıkar ki bu kıyas fasit olur. Bu görüşe cevap, asıl ve fer'de eşitlik olursa, illetin çeşidinde veya cinsinde olması yeterlidir. Asıl ve fer'de illetin şiddet, kuvvet vb. her vasfında eşit olması şart değildir. Yeni araştırmalarda kıyas-ı ednâya yapılan itirazlar da zayıftır. Çünkü kıyas-ı evlâ ve kıyas-ı müsâvîyi kabul edip kıyas-ı ednânın olmadığını iddia etmek haksızlıktır. Bu da var olan bir şeyi inkâr etmektir. Kıyası ednayı reddedenlerin usûlcülerin kıyas-ı ednâya herhangi doğru bir örnek vermedikleri ile ilgili görüşlerini de kabul etmek mümkün değildir. Çünkü usûlcüler kıyas-ı edna hakkında birçok örnek vermişlerdir. Yine kıyas-ı ednâyı reddedenlerin, bu kıyas hakkında usûlcülerin kendi mezheplerini korumak için uydurdukları bir kıyas olduğu şeklindeki görüşlerini de kabul etmek mümkün değildir. Çünkü usûlcülerin kıyas-ı ednâyı kabul etmelerinde ikna edici sebepler bulunmaktadır. Bu makalede görülmüştür ki fakihlerin kıyas-ı ednâyı ele almaları tamamen faydasız değildir. Yine bu makalede görülmüştür ki fukaha, bu terimi kullanırken aslı fer'den daha öncelikli kabul etmişlerdir. Çünkü illet asıldan daha güçlüdür. Fakihlerin amacı her zannî kıyası, kıyas-ı ednâ olarak kabul etmek değildir. Bundan dolayı onlar bu terimi, yani kıyas-ı ednâyı itiraz konusunda kullanırlar. Çünkü onlara göre kıyas-ı müsâvî mümkünse kıyas-ı ednâ kullanılamaz.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Kıyas, İllet, Kıyas-ı Evlâ, Kıyas-ı Müsâvî, Kıyas-ı Ednâ

قِياسُ الأدْنَى عِندَ الأصُولِيِّين – حقيقتهُ، وتطبيقاتهُ، والاعتراضاتُ المُثارة حولَهُ

ملخص

القياس كما هو معلوم هو المصدر التشريعي الرابع، وقد عدَّهُ الأصوليون من الأدلة المتفَق عليها، ويتمثل في إلحاق أمرٍ غير منصوصٍ أو مُجمَع على حكمه بأمرٍ آخرَ منصوصٍ أو مُجمَعٍ على حكمه؛ لِاشتراكهما في العلَّة. وقد فصَّل الأصوليون القول في القياس، وقَسَموهُ تقسيماتٍ عديدةً، واختلفت أقوالهم في تفسير بعض الأقسام، وأثيرت حول بعضها إشكالاتٌ، ومن ذلك تقسيم القياس إلى قياسٍ أَولى وقياسٍ مُساوٍ وقياسٍ أدنى، فقد مثَّل الأصوليون لِقياس الأَولى بِقياس ضرب الوالدَين على التأفيف في الحرمة، ومثَّلوا لِلقياس المساوي بِقياس الأَمَةِ على العبد في سِراية العتق، أمّا قياس الأدنى فمثَّلوا لهُ بِقياس التفَّاح على البُرّ في الرِّبويَّة. ولَئِنْ كان قياسُ الأَولى والقياسُ المساوي متفَقاً عليهما بين الأصوليين، مع وقوع الخلاف بينهم في أنهما هل يُسمَّيان قياساً أو لا؛ فإنَّ قِسْمَ قياس الأدنى كان محلَّ اعتراضٍ من قِبَل بعض الأصوليين الذين رأوا أن القياس الصحيح لا يكون أدنى؛ لأنَّ الفرع إذا لم يكن مساوياً للأصل في العلة فالقياس فاسدٌ، واستمرَّ الاعتراض على هذا القسم لَدى بعض المعاصرين. ورغم ما أُثير حول قياس الأدنى من إشكالات؛ إلا أن الباحث لم يطَّلع على مَن أفرَدهُ بالدراسة والبحث، فمعظَم مَن كتبوا في القياس قديماً وحديثاً تكلموا عن قياس الأدنى بما لا يزيد عن سطرٍ أو سطرَين، دون الجواب عن الإشكالات التي أثيرت حوله. ثم إن الباحث لم يطَّلع على مَن تتبعَ استعمالات قياس الأدنى في كتب الفروع لِبيان الجانب التطبيقي لَه. ومن هنا مَسَّتِ الحاجةُ إلى تقديم دراسةٍ وافيةٍ تُبيِّن معنى قياس الأدنى، وتُناقشُ الاعتراضاتِ والإشكالات التي أُثيرتْ حوله، وتُوضِحُ صِلَتَهُ بأقسام القياس الأخرى، وتَهتمُّ بالجانب التطبيقي لهُ. وقد استعانَ الباحث بالمنهج التحليلي، ورجع إلى أهمِّ المصادر والمراجع الأصولية قديماً وحديثاً. وانتهى البحث إلى نتائج، أبرزُها أنَّ لِقياس الأدْنى إطلاقَينِ: أحدهما أنهُ ما كان فيه الأصل أَولَى بالحكم من الفرع، وهذه الأدْونيَّة هي من حيث الحكمُ لا من حيث العلَّةُ؛ إذ يمتنع أن تكون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، لكن وجه الأدونيَّة أنَّ في الأصل أوصافاً متعددة صالحةً للعليَّة، فإذا ترجح عند المجتهد أحدها جعله هو العلة، ثم ألحقَ الفرع بالأصل بناء على الاشتراك في تلك العلة، وهذا الإلحاق قائمٌ على الظَّنِّ، وعلى هذا فالحكم في الأصل أقوى؛ لأن في الأصل كافةَ الأوصاف المحتملة للعليَّة، أما الفرع فقد لا يكون فيه إلا وصفٌ واحدٌ مِن بينها. وقياس الأدنى بالإطلاق الثاني هو ما كانت فيه العلة في الفرع أضعفَ منها في الأصل، فتكون العلة في الأصل أتمَّ وأقوى، وذلك لا يقدح في صحة القياس؛ إذ المطلوبُ وجودُ العلة بِتمامها في الفرع، وذلك لا يتنافى مع كونها قد تكون في الفرع أضعف أو أقوى. ومن النتائج التي انتهى إليها البحث أيضاً أنَّ الاعتراضات التي وُجِّهتْ إلى قياس الأدنى ضعيفةٌ، لأنها ترتكز على أنَّ الأدونية معناها ضعفُ العلة في الفرع، وأنَّ هذا يستلزم قيام الفارق بين الأصل والفرع، والجواب أن المساواة بين الأصل والفرع يكفي أن تكون في نوع العلة أو جنسها، ولا يُشترط التساوي في القوة والزيادة والشدة. وأما الاعتراضات التي وُجِّهت حديثاً إلى قياس الأدنى فضعيفة أيضاً؛ إذ من الإجحافِ والتنكرِ للواقع تقسيمُ القياس إلى أولى ومساوٍ فقط، وما قاله المعترضون من أن الأصوليين لم يذكروا مثالاً صحيحاً على قياس الأدنى مخالفٌ للصواب، فقد أوردوا أمثلةً كثيرةً عليه، وأمّا ما ادعاه المعترضون من أن الأصوليين وضعوا قسمَ قياس الأدنى لِمجرد الدفاع عن أقيسة أئمتهم؛ فهذه الدعوى تفتقر إلى الدليل، بل للأصوليين مسوِّغاتُهم التي دفعتْهم إلى وضع هذا التقسيم. وأوضح البحث أيضاً أنَّ حديث الفقهاء عن قياس الأدنى لم يخلُ –على إيجازِه– من فائدة، وانتهى البحث إلى أنَّ الفقهاء قصَدوا بالمصطلح كونَ الأصل أَولى بالحكم من الفرع؛ لِكونِ العلة في الأصل أتمَّ وأقوى، أي أنَّ أدونيَّة القياس عند الفقهاء هي من حيث العلة، ولم يقصدوا بالمصطلح مجردَ كون القياس ظنِّيّاً، ولذا رأيناهم استعملوا هذا المصطلح في معرض الاعتراض؛ لأنهم رأوا أن القياس الأدون لا يُصار إليه مع إمكان إجراء قياس المساواة.

كلمات المفتاحية: أصولُ الفقه، القِياس، العلَّة، قِياس الأَوْلى، القِياس المُساوي، قِياس الأدْنى.

[a] aldershawi.m@gmail.com https://orcid.org/0000-0001-8616-3721

Cite: Aldershawi, Mohammad Rachid. "The Nature of Qiyās Al-Adna, Objections about It and Its Applications According to the Scholars of Uṣūl al-Fiqh". *Cumhuriyet Theology Journal* 27/1 (June 2023), 136-149. https://doi.org/10.18505/cuid.1249656

Atıf: Aldershawi, Mohammad Rachid. "Usûlcülere Göre Kıyas-ı Ednânın Mahiyeti, Hakkındaki İtirazlar ve Uygulaması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 136-149. https://doi.org/10.18505/cuid.1249656

Aldershawi, Mohammad Rachid. "قياسُ الأدْنى عندَ الأصوليّين– حقيقتهُ، والاعتراضاتُ المُثارة حولَهُ، وتطبيقاته". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 136-149. https://doi.org/10.18505/cuid.1249656

المقدمة

القياس هو المصدر التشريعي الرابع بعد الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وقد عدَّهُ الأصوليون من الأدلة المتفَق عليها، ولم يلتفتوا إلى قولِ مَن خالفَ في حُجِّيَّتِهِ لِضَعفِهِ. وللقياس تعريفاتٌ عديدةٌ عند الأصوليين لا غرضَ لنا في إيرادها، ويتمثل في إلحاق أمرٍ غير منصوصٍ على حكمه بأمرٍ آخرَ منصوصٍ على حكمه؛ لِاشتراكهما في العلَّة. وقد فصَّل الأصوليون القول في القياس، وعدَّهُ بعضهم "مَيدان الفُحول، وميزان الأصول، ومناط الآراء، ورياضة العلماء"،[1] وقَسَموهُ تقسيماتٍ عديدةً باعتباراتٍ مختلفةٍ، وبعض هذه التقسيمات أثار إشكالاتٍ واعتراضاتٍ، كما أنَّ أقوال الأصوليين اختلفتْ في تفسير بعض الأقسام والتمثيل لها، ومن ذلك تقسيم القياس إلى قياسٍ أَولى وقياسٍ مُساوٍ وقياسٍ أدنى، وقد مثَّلوا لِقياس الأَولى بِقياس ضرب الوالدَين على التأفيف في الحرمة؛ لأن الإيذاء في الضرب أشدُّ، فهو أَولى بالتحريم، ومثَّلوا لِلقياس المساوي بِقياس الأَمَةِ على العبد في سِراية العتق، لأن الشارع لم يعتبر الذكورة والأنوثة في أحكام العتق، أمَّا قياس الأدنى فمثَّلوا لهُ بِقياس التفَّاح على البُرّ في الرِّبويَّة بجامع كونهما مطعومَين، مع أنَّ البُرَّ أولى بالرِّبوية من التفَّاح، ولعلَّ الفخرَ الرازي (ت. 606 هـ) أولُ مَن أوردَ هذا التقسيم،[2] وتبِعَهُ كثيرٌ من الأصوليين، كالآمديّ (ت. 631 هـ) والبَيضاوي (ت. 685 هـ) وابن السُّبكي (ت. 771 هـ) وغيرهم.[3] ولَئِنْ كان قياسُ الأَولى والقياسُ المساوي متفَقاً عليهما بين الأصوليين، مع وقوع الخلاف اللفظي بينهم في أنهما هل يُسمَّيان قياساً أو لا؛ فإنَّ قِسْمَ قياس الأدنى كان محلَّ اعتراضٍ من قِبَل بعض الأصوليين الذين رأوا أن القياس الصحيح لا يكون أدنى؛ لأنَّ الفرع إذا لم يكن مساوياً للأصل في العلة فالقياس فاسدٌ لِقيام الفارِق، واستمرَّ الاعتراض على هذا القسم لَدى بعض المعاصرين. ورغم ما أُثير ويُثارُ حول قياس الأدنى من إشكالات؛ إلا أنني لم أطلع على مَن أفرَدهُ بالدراسة والبحث، فمعظَم مَن كتبوا في القياس قديماً وحديثاً تكلموا في عُجالةٍ عن قياس الأدنى بما لا يزيد عن سطرٍ أو سطرَين، مكتفينَ بإيراد مثال واحد عليه، دون الجواب عن الإشكالات التي أثيرت حوله. ثم إنني لم أطلع على مَن تتبعَ استعمالات قياس الأدنى في كتب الفروع لِبيان الجانب التطبيقي لَه. وقد جاءت هذه الدراسة بغرض جمع شتات البحث، والمساهمة في تلافي النقائص وسدِّ الثغرات المتعلقة بالموضوع، من خلال إماطة اللثام عن المقصود بقياس الأدنى، ومناقشةِ الاعتراضات التي أثيرَتْ حولَهُ قديماً وحديثاً، وبيانِ صِلَتِهِ وموقعِهِ من أقسام القياس الأخرى، كالقياس الجليّ والقياس الخفيّ، والقياس القطعيّ والقياس الظنيّ، مع ذِكرٍ لِتطبيقاته الفقهية واستعمالاته لدى الفقهاء. والله الموفِّق.

1. آراء الأصوليين في معنى قياس الأدنى، ومناقشتُها

1.1. آراء الأصوليين في معنى قياس الأدنى

الأصوليون الذين قالوا بقياس الأدنى جعلوه قسيماً لِقياس الأَولى وقياس المساواة، فالقسمة ثلاثية، وهي حاصِرة، بمعنى أنها شاملة لجميع الأقيسة. وقد تطرق الأصوليون قديماً وحديثاً لِبيان وجهِ الأدْونيَّة في قياس الأدنى، وكانت لهم في ذلك آراء متعددة يمكن إرجاعها إلى ثلاثة:

الرأي الأول: لابن السبكي ومَن تبِعَهُ من شُرَّاح جمع الجوامع، كالزَّركشي (ت. 794 هـ) ووليّ الدين العراقي (ت. 826 هـ) والمَحَلي (ت. 864 هـ) وغيرهم،[4] ويرى هؤلاء أن قياس الأدنى هو ما كان فيه الأصل أَولى بالحكم من الفرع، وهذه الأدْونيَّة هي من حيث الحكمُ لا من حيث العلَّةُ، إذ لا بدَّ من وجود تمام علَّة الأصل في الفرع، وإلا لم يصح القياس؛ لاحتمال أن يكون الحكم في الأصل متعلقاً بالمعنى الموجود فيه بتمامه، فإذا كان هذا المعنى ناقصاً في الفرع احتمل تخلف الحكم فيه؛ لأنَّ العلة فيه غير تامة، وعلى هذا لا يُتصوَّر أن تكون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل. أما أدْونيَّةُ الفرع من حيث الحكمُ فالمقصود بها عند هؤلاء أنَّ في الأصل أوصافاً متعددة يصلح كلٌّ منها أن يكون هو علةَ الحكم، فإذا ترجح عند المجتهد أنَّ وصفاً من تلك الأوصاف هو العلة، ثم وَجدَ ذلك الوصفَ في الفرع؛ ألحقهُ به، وهذا الإلحاق قائمٌ على الظَّنّ، لأن المجتهد لا يقطع بخطأ الرأي المخالف، وربما أدى اجتهاد مجتهد آخر إلى أن العلة وصفٌ آخرُ غير الوصف الذي أبْداهُ المجتهد الأول، وهذا شأنُ كلّ قياسٍ ظنيّ قائمٍ على أساس علةٍ مظنونةٍ، وعلى هذا فالحكم في الأصل أقوى؛ لأن في الأصل كافةَ الأوصاف المحتملة للعليَّة، أما الفرع فقد لا يكون فيه إلا وصفٌ واحدٌ مِن بينها، فيحصل الاختلاف بين المجتهدين في إلحاقه بالأصل، فمَن ترجح عنده الإلحاق فقياسه يكون أدونَ، والأصل أولى بالحكم من الفرع؛ لأن في الأصل كافةَ الأوصاف المحتملة للعليَّة، وفي الفرع وصفٌ واحدٌ فقط، وما يثبتُ بناءً على كافَّةِ الاحتمالات يكون أقوى مما يثبتُ بناءً على احتمالٍ واحدٍ فقط.

---

[1] عبد الوهاب بن علي السبكي، *الأشباه والنظائر* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 258/2.

[2] محمد بن عمر الرازي، *المحصول في علم الأصول* (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1997)، 123/5.

[3] علي بن أبي علي الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام* (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت)، 3/4؛ عبد الله بن عمر البيضاوي، *منهاج الوصول إلى علم الأصول مع شرحه نهاية السول* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 312؛ عبد الوهاب بن علي السبكي، *جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار* (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 266/2.

[4] عبد الوهاب بن علي السبكي، *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب* (بيروت: دار عالم الكتب، 1999)، 308/4؛ محمد بن عبد الله الزركشي، *تشنيف المسامع بجمع الجوامع* (القاهرة: مكتبة قرطبة، 1998)، 189/3؛ أحمد بن عبد الرحيم العراقي، *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 529؛ محمد بن أحمد المحلي، *شرح جمع الجوامع* (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 266/2.

ونزيد ما سبق إيضاحاً بالمثال فنقول: إن النصَّ جعل البُرَّ ممَّا يجري فيه الربا، فالبُرُّ هنا هو الأصل، وفيه عدة أوصافٍ محتمِلةٍ للعليَّة، وهي الكيل والطَّعم والاقتيات، فعلى كل هذه الاحتمالات يجري الربا في البُرّ، فإذا ألحقنا به الزبيب فإنه كذلك؛ لِتوافر الأوصاف الثلاثة فيه، فيكون القياس مساوياً، أما إذا ألحقْنا البطيخ بالبُر بجامع الطَّعم –كما يقول الشَّافعيَّةُ– فإن الطَّعميَّة هنا علَّةٌ مظنونةٌ، والوصفان الآخران المحتملان للعِليَّة –وهما الكيل والاقتيات– غيرُ متوافرَين في البطيخ، وبناء عليهما لا يجري الربا فيه، وعلى هذا فالبُرُّ أولى بالرِّبويَّةِ من البطيخ؛ لأن ربويته قائمةٌ على كلِّ الاحتمالات، أما ربويَّة البطيخ فلا تثبت إلا على احتمال واحد، ومن هنا كان قياس البطيخ على البُرِّ أدنى.[5]

الرأي الثاني: قال به بعض المحققين وأصحاب الحواشي كالتفتازاني (ت. 791 هـ) والبَناني (ت. 1191 هـ) وبعض المعاصرين، ويرى هؤلاء أنَّ قياس الأدنى هو ما كانت فيه العلة في الفرع أضعفَ منها في الأصل، فتكون العلة في الأصل أتمَّ وأقوى، وذلك لا يقدح في صحة القياس؛ إذ المطلوبُ وجودُ العلة بِتمامها في الفرع، وذلك لا يتنافى مع كونها قد تكون في الفرع أضعف أو أقوى،[6] ففي قياس التفاح على البُرِّ بجامع الطَّعم يرى هؤلاء أن الطعميَّة في البُرِّ أقوى منها في التُّفَّاح، ولا يقدح ذلك في صحة القياس؛ لأن وصف الطَّعمية متحققٌ في الفرع، وإنْ كان أضْعفَ.

وبناءً على رأي هؤلاء أيضاً فإن القسمة الثلاثية حاصرة، فإذا كانت العلة في الفرع أقوى وأشدَّ منها في الأصل فالقياس أَولى، كما في قياس الضرب على التأفيف، وإذا كانت العلة في الفرع مساويةً في قوتها لِعلة الأصل فالقياس مساوٍ، كقياس الأُرْزّ على التمر في الربوية، وإن كانت علة الفرع أضعف فالقياس أدنى، كقياس البطيخ على البُرِّ في الربوية.

الرأي الثالث: قال به بعض الأصوليين المعاصرين، كالدكتور عبد الكريم زيدان (ت. 2014) والدكتور محمد حسن هيتو، وفي كلام الإسنوي (ت. 772 هـ) إشارةٌ إليه،[7] ويرى هؤلاء أن القياس يكون أدنى إذا كانت العلة في الأصل أشدَّ وضوحاً منها في الفرع، مع وجودِها وتحقُّقِها بتمامها في الفرع، فالحكم في الفرع أدنى؛ لأن العلة فيه يعْرُوها نوعُ خفاء، كما في قياس البطيخ أو السفرجل على القمح في جريان الربا فيه بجامع الطَّعميَّة، فالطَّعمية متحققةٌ، لكنها في القمح أشدُّ ظهوراً منها في البطيخ أو السفرجل. ويضيف الدكتور عبد الكريم زيدان معنى آخر لِقياس الأدنى، وهو أن تكون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، وهو الرأي الثاني الذي عرضناه آنفاً، كما أن الدكتور محمد حسن هيتو يضيف معنى آخر لِقياس الأدنى، وهو ما احتمل أن تكون العلة فيه غير موجودة في الفرع،[8] ويبدو أنه يقصد بذلك كون العلة أضعف في الفرع، مما يورث الظنَّ بعدم تحققها، فيكون ذلك راجعاً أيضاً إلى الرأي الثاني، وإن كانت عبارته لا تفيد هذا المعنى إلا بضربٍ من التكلف، وقد يكون الدكتور هيتو قصدَ ما قصدهُ ابن السبكي من احتمال أن تكون العلة غير ما عيَّنه المجتهد، فإذا أخطأ المجتهد في تعيين علَّة الحكم في الأصل فإن العلة الحقيقية تكون غير موجودةٍ في الفرع، وهذا أيضاً ضربٌ من التكلف في تفسير عبارته.

2.1. مناقشة الآراء الثلاثة حول تحديد معنى قياس الأدنى

سأُعلِّق أولاً على الرأي الثالث الذي قال به بعض الأصوليين المعاصرين؛ إذ لم أَجِدْ له وجهاً؛ فقد قالوا: إن وجهَ الأدْوَنية كونُ العلة في الفرع أخفى منها في الأصل، كما أنَّ الطَّعمية في التفاح أو البطيخ أخفى منها في البُرِّ، وأرى أنَّ هذا الكلام غيرُ مسلَّمٍ؛ لأن العبرة في باب القياس بقوة العلة وأثرها، لا بخفائها، فإذا كانت العلة في الفرع خفيةً أو قليلة الظهور مقارنةً بمثيلتها في الأصل، لكنها أقوى وأشدَّ تأثيراً؛ فلا وجهَ لِتسمية القياس قياساً أدنى، لأن قوة علة الفرع وشدتها كافيةٌ للحكم على القياس بأنه أولى، ومن المعلوم أن خفاء العلة لا يعني ضعفها، لأن العبرة بالتأثير لا بالظهور، وقد رأينا الحنفية يقدِّمون الاستحسان على القياس، والاستحسان عندهم هو قياس خفي قَوِيَ أثرُهُ وإن لم يكن متبادراً إلى الأذهان لِخفاء علَّتِهِ، فهذا القياس يُقدَّم على القياس الظاهر المتبادر إلى الأذهان، والذي تكون علَّتهُ ظاهرة لكنها ضعيفة الأثر، وفي هذا يقول الإمام السَّرَخْسي (ت. 490 هـ): "وإنَّما يكون الترجيحُ بقوة الأثر، لا بالظهور ولا بالخفاء، لِما بينَّا أنَّ العلةَ الموجبة للعمل بها شرعاً ما تكون مؤثرةً، وضعيفُ الأثرِ يكون ساقطاً في مقابلةِ قويِّ الأثر، ظاهراً كان أو خفيًّا"،[9] وهذا ما يؤكد قولنا: إنَّ ظهورَ العلَّةِ وخفاءها لا يصلحان معياراً لتمييز قياس الأدنى عن القسمين الآخرين، ويبدو أنَّ مَن عبَّر بِخفاء العلة قصدَ ضعفها في الفرع؛ لأنَّ الضَّعف يكون سبباً لِلخفاء.

---

5. عبد الوهاب بن علي السبكي، *الإبهاج في شرح المنهاج* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 25/3؛ ابن السبكي، *رفع الحاجب*، 309/4.

6. عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، *نهاية السول شرح منهاج الوصول* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 313؛ مسعود بن عمر التفتازاني، *حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 392/3؛ محمد بن الحسن البناني، *حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع* (بيروت: دار الفكر، 1982)، 224/2؛ عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، *نشر البنود على مراقي السعود* (المغرب: مطبعة فضالة، د.ط، د.ت)، 125/2؛ محمد مصطفى الزحيلي، *الوجيز في أصول الفقه الإسلامي* (دمشق: دار الخير، الطبعة 2، 2006)، 238/1. ويُنظر أيضاً:
Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013), 126.

7. الإسنوي، *نهاية السول*، 358؛ عبد الكريم زيدان، *الوجيز في أصول الفقه* (القاهرة: مؤسسة قرطبة، الطبعة 6، 1976)، 219؛ محمد حسن هيتو، *الوجيز في أصول التشريع الإسلامي* (بيروت: مؤسسة قرطبة، الطبعة 3، 1981)، 267.

8. زيدان، *الوجيز في أصول الفقه*، 219؛ هيتو، *الوجيز في أصول التشريع الإسلامي*، 267.

9. محمد بن أحمد السَّرَخْسي، *أصول السَّرَخْسيّ* (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 203/2.

فإذا تبينَ ضعفُ الرأي الثالث فإننا نناقش الرأيين الآخرَين فنقول: رأينا أن ثمة اختلافاً بين الأصوليين في تحديد معنى قياس الأدنى؛ إذ رأى بعضهم أن وجه الأدونية في قياس الأدنى كونُ الحكم في الفرع ثابتاً على احتمال واحد، خلافاً للأصل الذي يثبت حكمه على كلِّ الاحتمالات، فالأدونيَّة في الحكم دون العلَّة، ورأى بعضهم أنَّ وجه الأدونيَة كون العلة في الفرع أضعفَ منها في الأصل، وربما يُستَغرَب هذا القول الأخير مع أنه قول المحققين؛ لِما يُتوهَّم من منافاته مع شرط مساواة الفرع للأصل في العلة، فإن عَدِمَت المساواةُ فَسَدَ القياس لوجود الفارق. والجواب أنَّ المساواة بين الأصل والفرع تُطلَب فيما تُقصَدُ فيه المساواة فقط، وليس في كل الأوصاف، والمساواة إنما تُطلَب في نوع العلة أو جنسها، ومثالُ المساواة في نوع العلة النبيذُ مع الخمر، فالأصل والفرع متساويان هنا في الإسكار، والإسكار فيهما شيءٌ واحدٌ، وإنما اختلف المحلُّ، فهذه المساواة في نوع العلة، وهي توجب الحكم ذاته. ومثالُ المساواة في جنس العلة الجنايةُ على الأطراف مع الجناية على النفس، والحكمُ وجوبُ القصاص، فإتلاف النفس ليس هو عينه إتلاف الطرَف، لكن الجامع بينهما الجناية، والحكم المترتب عليها يكون بِدورِه جنساً شاملاً للحكم المترتب على الأصل وعلى الفرع كليهما، وهو في الجناية على النفس القتلُ، وفي الجناية على الأطراف القطعُ،[10] فهذا هو المطلوب توافره في الأصل والفرع، ولا تُطلَب المساواة في سائر الأمور الأخرى مما هو غير مقصود في هذا المقام، وإلا فإن المساواة التامة بين الأصل والفرع لا تُتصوَّر، فالطَّعميَّة علةٌ للربا عند الشافعية، لكنها في بعض المأكولات أتمُّ؛ فليست كلُّ الأطعمة سواءً في إشباع الإنسان وسدِّ سَورَة جوعه، فمنها ما يكون غنياً بحيث يستغني آكلها عن الطعام ساعات طويلة، ومنها ما يكون فقيراً بالعناصر الغذائية، ومنها ما يُتَّخَذ قوتاً، ومنها ما لا يكون كذلك، وهذا التفاوت لا يضر؛ لاشتراكها جميعاً في صفة الطَّعميَّة.

ومما سبق يتبين لنا أن ثمة إطلاقَين سائغَين لِقياس الأدنى عند الأصوليين: فبعضهم يستعمل المصطلح لِلتعبير به عن ظنية القياس، بأن تكون العلة التي عيَّنها المجتهد مظنونة، فيكون الفرع أدنى من حيث ثبوت الحكم من الأصل، وإذا فسَّرْنا قياس الأدون بهذا المعنى فإن القياس كله عند الحنفية هو من قبيل قياس الأدنى، لأنهم إنما يُطلقون القياس على ما كانت علَّته موصولاً إليها بطريق الرأي والاجتهاد، ولا يطلقون القياس على ما تُفهم عِلَّته بمجرد اللغة،[11] فكلُّ قياسٍ ظنِّيٌّ عندهم، ومن ثمة قياسٌ أدونُ بهذا المعنى. بينما يستعمل بعض الأصوليين هذا المصطلح للإشارة إلى أن العلة في الفرع أضعف منها في الأصل؛ لِاقترانها في الأصل بِأوصاف الزيادة أو القوة أو الشدة أو ما شابه ذلك، خلافاً للفرع؛ مما يجعل مناسبة الفرع للحكم أَدنى من مناسبة الأصل له، وإذا اتضح هذا فإننا بصدد إطلاقَين أو استعمالَين عند الأصوليين، ولا ضرورة إلى ترجيح أحد الإطلاقَين على الآخر، ولا سيما إذا كانا غير متعارضَين، وقد أشار بعض المتأخرين من أصحاب الحواشي والتقريرات – كالشيخ عبد الرحمن الشِّربيني (ت. 1908)– إلى عدم التعارض بينهما،[12] إذ الملاحَظُ أنَّ ما ذكره أحد الفريقَين يُسلِّمُ به الآخر، ولا يعترض عليه، فالكل متفقون على أنَّ القياس إذا كانت علته ظنية في الأصل، أو ظُنَّ وجودها في الفرع، أو سرى الظنَّ إلى العلة في الأصل والفرع كليهما؛ فثبوت الحكم في الفرع يكون أدنى من ثبوته في الأصل؛ ومن جهة أخرى فإنَّ معظم الأصوليين ولا سيما المحققين منهم متفقون على أنَّ العلة بعد تمام وجودها قد تقترن بأوصاف الشدة أو القوة أو الزيادة في الأصل أو في الفرع؛ مما يجعل أحدهما أولى مناسبةً للحكم من الآخر، فهذه الحقائق متَّفَقٌ عليها بين كلِّ الأصوليين أو معظمِهم، لكن بعضهم يقصر استعمال مصطلح قياس الأدنى على المعنى الأول، وبعضهم يقصر استعماله على المعنى الثاني، والمسألة اصطلاحية، ولا مُشاحَّة في الاصطلاح، وواضح أن مَن اختار الإطلاق الأول قصدَ الأدونيَّة في الحكم، ومَن اختار الإطلاق الثاني قصَدَ الأدونية في العلة ومناسبتِها للحكم، وهذا يؤكد عدم وجود التعارض بين الإطلاقَين. وإذا كان لا بُدَّ من اختيار أحد الإطلاقَين فإني أميلُ إلى الرأي الثاني الذي قال به أكثر المتأخرين، وذلك لِعدة أسبابٍ، منها أن المتبادر إلى الذهن عند سماع المصطلح أن تكون الأدونية من حيث العلة، ولأنَّ هذا القول هو الذي جرى عليه الفقهاء عند تطبيقهم للمصطلح كما سنرى، أي أنَّ هذا الإطلاق هو الذي جرى عليه العمل، ومنها أنَّ هذا القول يلفت النظر إلى معنى مهم يغفل عنه الكثيرون وإن نصَّ عليه المحققون؛ وهو أن المساواة المطلوبة بين الأصل والفرع إنما هي في نوع العلة أو جنسها، ولا تُشترَط المساواة في الأمور الأخرى كالقوة والشدة، أما إطلاق المصطلح بالمعنى الأول فلا يعطي فائدة جديدة، لأن انقسام القياس إلى قطعي وظني مُسَلَّمٌ ومعلومٌ.

وإذا رجعنا إلى كلام الأصوليين الثلاثة الذين كانوا في طليعة مَن استعمل مصطلح قياس الأدنى والذين هم أئمة هذا الفنِّ، أعني الرازي والآمدي والبيضاوي؛ لِنرى مدى تطابقها مع الإطلاقَين السابقين؛ فإننا سنلاحظ أنَّ الرازي قال: "ثبوت الحكم في الفرع إما أن يكون أقوى من ثبوته في الأصل أو مساويا له أو دونه"،[13] فعبَّرَ بِثبوت الحكم، وكذا قال البيضاوي: "فيكون الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف، أو مساويا كقياس الأمة على العبد في السراية، أو أدون كقياس البطيخ على البر في الربا"،[14] ويظهر هنا أنهما أرادا المعنى الذي فسَّره به ابن السبكي، فهما يقصدان أنَّ الأدونيَّة من حيث الحكم لا العلة. أما الآمدي فقال: "القياس ينقسم إلى ما المعنى الجامع فيه باقتضاء الحكم في الفرع أولى منه في الأصل، وإلى ما هو مساو وإلى ما هو أدنى"،[15] وواضحٌ أن قصده توجَّه إلى

---

10. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، *شرح مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 391/3؛ المطيعي، *سُلَّم الوصول*، 330/4.

11. محمد أمين بن محمود أمير بادشاه، *تيسير التحرير* (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1932)، 264/3.

12. الشربيني، *تقريرات الشربيني على حاشية البناني على شرح جمع الجوامع*؛ 224/2.

13. الرازي، *المحصول*، 123/5.

14. البيضاوي، *منهاج الوصول*، 312.

15. الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، 3/4.

مناسبة العلة للحكم، فالأدونيةُ من حيث العلة ومناسبتها للحكم، وليس نظره متجهاً إلى ثبوت الحكم، وعلى كل حالٍ فالمعنيان لا تنافي بينهما، وإنما لاحظَ كلُّ فريق جهةً، وأطلقَ بناءً عليها مصطلحَ قياس الأدنى.

2. الاعتراضات على قياس الأدنى، ومناقشتُها

لم يَسْلم قياسُ الأدنى من اعتراض بعض الأصوليين قديماً وحديثاً، وفي هذه الفقرة سنعرض ما وقفنا عليه من انتقادات واعتراضات على قياس الأدنى، مع مناقشتها وبيان حظِّها من الصواب.

1.2. اعتراضات الأصوليين القدماء على قياس الأدنى، ومناقشتُها

ربما يكون الإمام القرافي (ت. 684 هـ) أولَ المعترضين على قياس الأدنى، وتأثر به الإسنوي، فأوردَ كلاماً قريباً من كلامه، فقد اعترض القرافي على الرازي بأنَّهُ إن أرادَ بقياس الأدون أنه أضعفُ من حيث المصلحةُ أو المفسدةُ الموجودة في الأصل؛ فهذا يقتضي أن لا يصحَّ القياس؛ لِقيام الفارق بين الأصل والفرع، وإن أراد أنه أضعف من حيث ثبوتُ الحكم فيه؛ فهذا متحقق في قياس الأَولى وقياس المساواة أيضاً؛ لأن المنصوص عليه _كحرمة التأفيف، وكسراية العتق في العبد_ هو المستلزِم لِثبوت الحكم للمسكوت عنه، والمسكوت عنه _وهو حرمة الضرب، وسرايةُ العتق في الأَمَة_ هو الملزوم، والمستلزِم لِثبوت الشيء يكون ثبوته أقوى من ثبوت ذلك الشيء الملزوم، إذ يترتب على عدمِهِ عدمُ الملزوم، وهذا يقتضي سقوط الفارق بين أقسام القياس الثلاثة؛[16] إذ المستلزِمُ أقوى ثبوتاً من الملزوم في جميعها. وأوردَ الإسنوي كلاماً قريباً من هذا، فاعترض على البيضاوي بأنه إن أراد بقياس الأدنى أنه أضعفُ من حيث إنَّ المصلحة أو المفسدة الموجودة في الأصل أضعف في الفرع؛ فالقياس حينئذٍ فاسدٌ، وإن أراد بالأدْونيَّة شيئاً آخر فلا بدَّ من بيانه حتى يُتَكَلَّمَ معه فيه.[17]

ويُجابُ عن اعتراض القرافي بأنَّ مقصود الأصوليين غيرُ ما فهمهُ من كلامهم، فهو لم يتنبَّه إلى أن بعضهم اصطلح على تسمية القياس الظني بقياس الأدون لِاحتمال أن تكون العلة غير ما عيَّنه المجتهد، وقياس الأدنى إذا أُريد به هذا المعنى فلا مجال للشك فيه، كما أن ضعف الفرع من هذه الناحية غير قادح، لأن العلة موجودة بتمامها، وإنما طرأ الضعف لأمرٍ خارجٍ، وهو احتمال أن لا تكون تلك العلة هي العلةَ في الحقيقة، أما دعوى القرافي أن كون العلة أضعف في الفرع يستلزم ضعف المصلحة أو المفسدة الموجودة في الحكم الأصلي؛ مما يعني قيام الفارق بين الأصل والفرع؛ فجوابه بعدم التسليم بالملازمة، إذ المقصود عند المحققين من الأصوليين ليس ضعف العلة في ذاتها، بل طروء الزيادة أو النقصان، والشدة أو الضعف عليها مع وجودها بتمامها في الفرع، فالضعف في هذا الموضع غير قادحٍ، كما في الإسكار في النبيذ، فإنه دون الإسكار في الخمر في الشدة[18]، لكن حقيقة الإسكار الموجودة في النبيذ كافية للقول بإلحاقه بالخمر. ويمثل هذا الكلام يُرَدُّ على اعتراض الإسنوي أيضاً.

وثمة اعتراض آخر على قياس الأدنى يُفهَم من صنيع ابن السبكي حين منعَ تفسير قياس الأدون بأنه ما كانت العلة فيه أضعفَ في الفرع، فهو يرى _كما سبق بيانُهُ_ أنَّ شرط وجود تمام العلة في الفرع يتنافى مع القول بجواز كون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، ومن هنا فسَّر الأدونيَّة في قياس الأدنى بأنها في الحكم لا في العلة. والجواب على هذا ما ذكره المحققون من الأصوليين المتأخرين من أنَّ العلة قد تكون أضعف في الفرع، ولا محذور في ذلك إذا كانت العلة بتمامها موجودة فيه، وفي هذا يقول المحقق التفتازاني: "لا تجب المساواة (أي بين الأصل والفرع) في تشخُّصٍ، أو قوةٍ وضعفٍ، أو قطعٍ وظنٍ، ونحو ذلك".[19] ويقول وليُّ الدين العراقي: "إذا وُجِدَ المعنى بتمامه فالزيادة والنقصان إذا وُجِدا في الفرع فخارجانِ عن المعتبَر في العلة".[20] وحاصل ما قررناه أنَّ المجتهد يحكم على القياس بأنه أدنى إذا تبين له بالدليل أن العلة هي القدر المشترك بين الأصل والفرع، فإذا وُجِدَ القدرُ المشترك صحَّ القياس، ولا يضر بعد ذلك أن يكون المعنى الجامع في الأصل متَّصِفاً بالزيادة أو الشدة أو ما شابه ذلك؛ كما في قياس النبيذ على الخمر، فإنَّ القدر المشترك بينهما هو الإسكار، وهو متحقق فيهما، مع أن الإسكار في الخمر أشدُّ، وذلك لا يقدح في صحة القياس، لأن العلة هي القدر المشترك، وليس الحكم منوطاً بالزيادة التي في الأصل.

---

16. أحمد بن إدريس القرافي، *نفائس الأصول في شرح المحصول* (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995)، 7/3208.

17. الإسنوي، *نهاية السول*، 314.

18. يُنظر في هذا:

Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 8.basım, 2010), 70.

19. التفتازاني، *حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب*، 3/392. وينظر أيضاً: البناني، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع، 2/224؛ المطيعي، محمد بخيت بن حسين، *سُلَّم الوصول لِشرح نهاية السول* (القاهرة: جمعيَّة نشر الكتب العربية، 1343)، 4/330؛ عيسى منُّون، *نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول* (القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، 1345)، 183.

20. العراقي، *الغيث الهامع*، 529.

2.2. اعتراضات الأصوليين المعاصرين على قياس الأدنى، ومناقشتُها

رأينا أنَّ مَن اعترض مِن الأصوليين القدماء على قياس الأدنى كان اعتراضهم أقرب إلى الاستفسار منه إلى الإنكار، فهم لم ينكروا وجود قياس الأدنى بصورة قاطعة، لكنهم شكَّكوا فيه. أما الأصوليون المعاصرون فقد كان اعتراض بعضهم على قياس الأدنى أشدَّ حِدَّةً، فقد قال أحدهم: إن الأصوليين ذكروا من بين أقسام القياس قياسَ الأدنى، لكن ينبغي أن لا يُصحَّح هذا القياس؛ لأن الأدْونية تعني ضعف العلة في الفرع، وهذا يتنافى مع شرط المساواة في العلة بين المقيس والمقيس عليه.[21]

أما الاعتراض الأهم على قياس الأدنى فقد صدرَ من الدكتور محمد مصطفى شَلَبِي (ت. 1997)، الذي أنكر وجود هذا القسم، وقال: إن القياس إما أولى أو مساوٍ، ومَن جعل القسمة ثلاثية فكلامه غير سديد، إلا إذا جُعِل التقسيم لِمُطلق القياس، أي لِنوعَيهِ الصحيحِ والفاسدِ، لأن أساس القياس يقوم على التساوي في العلة، وما سَمَّوهُ قياس الأدنى إن كانت العلة هي القدر المشترك بين الأصل والفرع فهو القياس المساوي، وإن أُنيطَ الحكم بتمام المعنى الموجود في الأصل وكان أضعفَ في الفرع؛ فلا تساوي بين الفرع والأصل، ومن ثمَّةَ لا قياسَ. واستدلَّ الدكتور شلبي على ما ادَّعاه من نفي وجود قياس الأدنى بأنَّ الأصوليين لم يُمثِّلوا له بمثالٍ صحيح، بل مثَّلوا له بقياسٍ في أصله أوصاف صالحة للعليَّة كالكيل والطَّعمية والاقتيات في البُرّ، وفي فرعه وصفٌ واحدٌ كالطَّعمية في البطيخ، فإذا كانت العلة هي الوصف المشترك بينهما (الطَّعمية) فهذا يعني أن القياس قياس مساواة، وإذا كانت العلة هي الوصف الموجود في الأصل دون الفرع (الكيل أو الاقتيات) فلا قياس. ثم رجَّح الدكتور شلبي أن يكون نوع قياس الأدنى من صنيع الجدليين الذين يدافعون عن الأقيسة المنقولة عن أئمتهم، فإذا أبدى المعترض فارقاً بين الأصل والفرع في القياس الذي قال به بعض الأئمة؛ فإن المستدلَّ يدافع عن قياس إمامه بأنَّ القياس يكفي فيه الاشتراك في العلة بين الأصل والفرع، ولا تُشترَط المساواة التامة بينهما في العلة، وأن القياس حينئذٍ يكون قياساً أدْوَنَ، وهو مقبول عند الأصوليين.[22]

ويُجابُ عمَّا سبق من اعتراضات بأنَّ كون القياس أدنى لا يستلزم فساد القياس، بل المقصود منه أنَّ العلة بتمامها موجودة في الفرع كالطَّعمية في التفاح، وكالإسكار في النبيذ، وهذا كافٍ للقول بصحة القياس،[23] ثم بعد وجود العلة بتمامها قد تتصف بالشدة أو القوة في الأصل أو الفرع، فإذا كانت الشدة والزيادة في الأصل كان القياس أدنى، وهذا على رأي المحققين وأصحاب الحواشي، وقد مثَّلنا لذلك بالإسكار، فمن الأشربة ما يكون فيه الإسكار أشدّ أو أطول مدةً، وهذا التفاوت في القوة والضعف لا يستلزم قيام الفارق بين الأصل والفرع.

أما على التفسير الذي أبداه ابن السبكي لِقياس الأدون فلا يرِد الاعتراض، لأن مقصوده أنَّ الأصل أولى بالحكم من الفرع، فلا حديث هنا عن ضعف العلة في الفرع كما هو واضح.

ويجاب عن اعتراض الدكتور شلبي والاحتمالَين اللذَين ذكرهما باختيار الاحتمال الأول، وهو أن تكون العلة هي الوصف المشترك بين الأصل والفرع، لكننا لا نُسلِّم أنَّ القياس حينئذٍ قياس مساوٍ، لأن حكم الفرع إنما يثبت على احتمال واحد، وهو كون الوصف الذي ترجح لدى المجتهد هو العلة في الحقيقة، وهذا على رأي ابن السبكي، أما على رأي المحققين فلأن العلة وإن كانت هي الوصف المشترك بين الأصل والفرع؛ إلا أنها قد تقترن بالزيادة والشدة في الأصل، وهذا يعني أن القياس أدْونُ، ويكون صحيحاً لِتوافر العلة فيه.

ولا يخفى أنَّ حصْرَ القياس في قسمَين اثنين كما فعلَ الدكتور شلبي لا يخلو من إجحافٍ، لأنَّ مَن عندَهُ أدْنى مَلَكَةٍ أصوليَّةٍ يستنكر التسوية بين قياس الأَمَةِ على العبدِ في سراية العتق، وقياس البطِّيخ على البُرّ في الربويَّة، إذ القياسِ الأول لم يقع فيه الخلاف لِوضوحِهِ، فإدراجهُ في قياس المساواة معقولٌ، أما القياس الثاني فقائمٌ على الظن، وهو محل خلاف بين الفقهاء؛ لِضَعفه وانحطاطِهِ عن رتبة قياس المساواة، فالقول بإدراجه في قياس المساواة فيه شطط وإفراط.

أما دعوى الدكتور شلبي أن الأصوليين لم يمثلوا لِقياس الأدنى بمثال صحيح؛ فلا تُسلَّم إطلاقاً، فقد مثَّل له الرازي بالأقيسة التي يستعملها الفقهاء،[24] أي جميع الأقيسة الاجتهادية، كما مثل الأصوليون له بقياس النبيذ على الخمر، وإذا ادعى الدكتور أن هذا من قياس المساواة فذلك غير مسَلَّم، إذ قياس المساواة من شأنه أن لا يُختلَف فيه، وهذا القياس قد خالف فيه الحنفية لأنهم لم يروا النبيذ مساوياً للخمر.

وأما دعوى كون قسم قياس الأدنى من صنيع الجدليين بدافع التقليد للأئمة، وإظهارهم بمظهر المعصوم الذي لا يُخطئ، ومحاولة الدفاع عن الأقيسة التي قالوا بها بأي طريقة؛ فتلك دعوى عريضة تفتقر إلى الدليل، بل هي قائمة على الظن والتخمين، وبمثل هذا لا تثبتُ الدعاوى،[25] وكيف يكون هذا النوع من صنيع الجدليين

---

[21] عبد الله بن يوسف الجديع، *تيسير علم أصول الفقه* (بيروت: مؤسسة الريان، 1997)، 189.

[22] محمد مصطفى شلبي، *أصول الفقه الإسلامي* (بيروت: الدار الجامعية، 1976)، 220.

[23] Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, 126.

[24] الرازي، *المحصول*، 5/124.

[25] هذا النمط من التفكير سائد لدى المفكرين الغربيين ومن تأثر بهم من الباحثين المعاصرين من أبناء المسلمين، فتراهم في نقدِ التراث الإسلامي يلجؤون كثيراً إلى منهج الحدس والتخمين، فيردّون مثلاً بعض الأحاديث الصحيحة لِظنون وأوهام، فتراهم يقولون عن حديث في الصحيحين: إنه مردود؛ لأن الغالب أنه سرى إلى المسلمين من كتب أهل الكتاب، ويقولون عن حديث

وقد ذكر الآمدي أن قياس الأدنى هو المتفق على تسميته قياساً، خلافاً للنوعَين الآخرَين اللذَين اختلف الأصوليون في عدِّهما من القياس،[26] بل قد نقل بعضُ الأصوليين القولَ بِقياس الأدْون عن الإمام الشافعيّ نفسِه،[27] ولا يُشترطُ أنْ يكون الإمام قد استعمل المصطلح ذاته؛ فالعبرة بالمُسمَّى لا بالاسم. وقد بيَّنا فيما سبق أن هذا التقسيم يعكُس التِفاتَ الأصوليين إلى الواقع، إذ الواقع يشهدُ أنَّ العلة بعد وجودها بتمامها في الفرع قد تقترن بصفات القوة أو الضعف أو الزيادة أو الشدة أو ما شابهها، كما أنَّ الحكم قد يثبت في الفرع بناءً على احتمالٍ واحدٍ، وفي الأصل بناءً على كل الاحتمالات، فيكون ثبوتُ الحكم في الفرع أدنى. ثم إن من دوافع الأصوليين إلى وضع هذا التقسيم رغبتُهم في التمييز بين مراتب الأقيسة، ولا سيما أنَّهم لا يمانعون من إطلاق اسم القياس على إلحاق الضرب بالتأفيف مع أن أكثرهم في مواضع أخرى لا يعدون ذلك قياساً، فهذه هي الأسباب التي دفعَت الأصوليين إلى وضعِ هذا التقسيم، وليس مجرد التعصب وإنكار الواضحات للدفاع عن أقيسة المذاهب. ثم إنَّ اتهام علماء الأمة بِقلْبِ الحقائق بغية الدفاع عن الأئمة أمرٌ لا يسوغ؛ لأن فيه تشكيكاً في عدالتهم، ويترتب على زعزعة الثقة بهم التشكيكُ في علوم الشريعة بأسْرِها؛ فإنها لم تُنقَل لنا إلا عن طريق أولئك العلماء.

3. علاقة قياس الأدنى بأقسام القياس الأخرى

قسَمَ كثيرٌ من الأصوليين –ولا سيما الشافعية– القياسَ باعتباراتٍ عدةٍ، منها تقسيمهُ بحسب الوضوح والخفاء إلى قياسٍ جليٍّ وقياس خفيٍّ، وتقسيمهُ بحسب القطعية والظنيَّة إلى قياسٍ قطعيٍّ وقياسٍ ظنيٍّ، وتقسيمهُ بحسب العلة إلى قياس علةٍ وقياس دلالةٍ وقياس شَبَهٍ، وهذه التقسيمات متقاربة، ووقع الاختلاف بين الأصوليين في تحديد مدلول كثير منها، فهي راجعة إلى الاصطلاح، ويهمنا هنا أن نوضح الصلة والعلاقة بين قياس الأدنى والقياس القطعي والظني؛ لوقوع الاختلاف في ذلك بين الأصوليين.

فقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن قياس الأدنى يقتصر على القياس الظني؛ لِتطرقِ الاحتمال إلى العلة، ولا يوصَف القياس القطعي بأنه أدنى؛ لأن العلة فيه محلُّ اتفاقٍ، وهذا القول تبنَّاهُ ابن السبكي صراحةً، وتبعهُ على ذلك شُرَّاح جمع الجوامع، وعلى رأي هؤلاء فإن القياس القطعي يشمل قياس الأولى وقياس المساواة، أما القياس الظني فيشمل قياس الأدون فقط.[28] وأما الإمام البيضاوي فإن عبارتهُ في المنهاج موهمة كما أوردناها سابقاً، إذ قال: "القياسُ إما قطعيٌّ أو ظنيٌّ، فيكونُ الفرعُ بالحكم أَولى، كتحريم الضرب على تحريم التأفيف، أو مساوياً، كقياس الأمَةِ على العبد في السِّراية، أو أدْونَ، كقياس البطيخ على البُرِّ في الربا"، ففهِمَ بعضُ الشُّرَّاح أنه فرَّع التقسيم الأخير على كونِ القياس ظنِيّاً كما اعتمد ذلك ابن السبكي، ونفى بعضهم –كالإسنويّ– هذا الفهمَ، وذكرَ أنَّ ثمةَ مسألتَين منفصلتين لا ينبغي الخلط بينهما، وأن التفريع الذي ذكره البيضاوي هو عن القياس مطلقاً، وليس عن القياس الظنيّ كما توهِم العبارة.[29]

وقد أغْرَبَ الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت. 1974)، فقال: إذا فسَّرْنا قياس الأدون بأنه ما كانت علَّته مظنونة، _أي كما يقول ابن السبكي_ فالحكم في الفرع في قياس الأدون قد يكون أولى من الحكم في الأصل، أو مساوياً له، ومثال كونه في الفرع أولى قياسُ العمياء على العوراء في عدم جواز التضحية بها، فالعمياء أولى بالحكم، لكن القياس هنا ظني؛ لاحتمال وجود فارق بين العمياء والعوراء، إذ قد يُقال: إن العوَرَ مظِنَّةُ الهُزال؛ لأن مالكَ العوراء يَكِلُها إلى نفسها في المرعى، وهي ضعيفة البصر، أما العمياء فمالكها يُطعِمها بنفسه؛ لأنها فاقدة البصر، فلا يكون العمى مظنَّة الهزال. ومثال كون الحكم في الفرع مساوياً قياس الأَمَة على العبد في سراية العتقِ، إذ قد يُقال بوجود الفارق بين العبد والأَمَة؛ لأن العبد تترتب على حريته بعض الواجبات الدينية كصلاة الجمعة والجهاد، بخلاف الأَمَةِ، فهذه الاحتمالات على ضعفها تجعل القياس ظنياً، وما دام ظنياً فهو أدْوَن.[30]

والجواب على هذا الكلام أنَّ فيه خلطاً بين المصطلحات؛ إذ قياس الأدنى قسيمٌ لِقياس الأَولى وقياسِ المساواة، فكيف يكون شاملاً لهما، أو يصدقُ على بعضِ أفرادهما؟ والملاحَظُ أنَّ الشيخ الشنقيطي التفتَ إلى احتمالات نادرة، وأعطاها حظّاً من الاعتبار، وقد سبقهُ إلى ذلك الإمام القرافي، عندما قال: قد يُقال: إن في عتق الأمَة احتمال تعرضها للفقر، ومن ثمة احتمال توجُّهِها للتَّكسب بفرجها، ففارقَ عتقَ العبد، وكذلك تشطير عقوبة الأَمَة إذا زنتْ فيه رفقٌ، وذلك أَلْيَقُ بالإناث، فلا يكون تشطير عقوبة العبد الزاني مساوياً لذلك.[31] والحقُّ أنَّ هذه الاحتمالات لا يُلتَفَتُ إليها لِشدة ضعفها، ولِظهور عدم اعتبار الشارع لها، فالشارع لم يفرق بين الذكر والأنثى في أحكام العتق، وتشوُّفُهُ لعتقهما سواءٌ، واحتمالُ تكسُّبِ الأَمَة بفرجها يقابلهُ احتمالُ لجوء العبد إلى السرقة عند عروض الفاقة له، بل إن أقوى

صحيح آخر: إنه غير مقبول؛ لأن الغالب أنهُ وُضِعَ في عصرٍ معيَّنٍ، لتحقيق أغراضٍ سياسيةٍ. والحق أن هذه خيالات وأوهام، وهي بعيدة عن المنهج العلمي، ولو التزم هؤلاء بالمنهج العلمي لَأثبتوا بالدليل اسم الراوي الذي وضعَ ذلك الحديث، أو الذي نقله من أهل الكتاب، كما يفعل نُقَّادُ المحدّثين، أما مجرد إطلاق الأحكام العامة بناء على منهج التوسم والتخمين؛ فلا قيمة له في الأوساط العلمية، ولولا ابتعادُ عامَّة المثقفين عن معرفة أصول المنهج العلمي لَما استحقت هذه الأوهام الردّ.

[26] الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، 3/4.

[27] محمد بن حمزة الفناري، *فصول البدائع في أصول الشرائع* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 160/2.

[28] ابن السبكي، *جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار*، 265/2؛ الزركشي، *تشنيف المسامع*، 189/3؛ العراقي، *الغيث الهامع*، 529.

[29] الإسنوي، *نهاية السول*، 314.

[30] محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، *نثر الورود على مراقي السُّعود* (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1426)، 426.

[31] القرافي، *نفائس الأصول*، 3209/7.

مثال لِقياس الأولى وهو قياس الضرب على التأفيف قد يقال فيه: إن الضرب ليس مساوياً للتأفيف، وقد نُهي عن التأفيف لكثرة وقوعه من الأبناء، خلافاً للضرب، فإنه نادر. وكذلك في قياس المساواة قد يُقال: إن النهي عن التبول في الماء الراكد لا يساويهِ البول في إناء ثم صبّه في الماء؛ لأنَّ الأول أفحشُ وأكثر وقوعاً، فهذه الاحتمالات لا قيمة لها، ولا يُعقَل أنْ يمنع الشارع التضحية بالعوراء لِكونه عَيباً، ويجيزَ التضحية بالعمياء، مع أن العمى عوَرٌ مرَّتَين؛ لِظهور أنَّ ذلك تناقض يتنزَّه عنه شرع الله تعالى، والجواب الحق عن هذا ما ذكره ابن السبكي من أنَّ الاحتمال إذا كان بعيداً كلَّ البعد فلا ينزِلُ بالقياسِ عن رُتبةِ القياس الجليّ،[32] فذلك إذنْ غير قادحٍ في قطعيَّتِهِ، ومن ثمَّةَ لا وجهَ لِتسميتهِ قياساً ظنياً ولا أدونَ.

أمَّا الذين فسَّروا الأدْونية في قياس الأدْنى بأن معناها أنْ تكون العلة في الأصل أتمَّ وأقوى منها في الفرعِ؛ فهؤلاء يرون أن القياس الأدون لا يقتصر على القياس الظنيّ، بل قد يكون القياس قطعياً ويكون أدون، كما إذا كانت العلة مقطوعاً بها في الأصل، وبوجودها في الفرع، لكنها في الفرع أضعف، كما في قياس البُرِّ على البطيخ بجامع الطعمية، أو قياس التأفيف على الضرب، إذا افترضنا أنَّ المنصوص على حكمه هو البطيخ والضرب على الترتيب.[33]

وإذا جرينا على الاصطلاح الذي مشى عليه ابن السبكي من أن وجهَ الأدونية في قياس الأدون احتمال أن يكون العلة غير ما ترجح لدى المجتهد؛ فإن قياس الأدون يشمل القياس الخفيّ وقياس الشبهِ أيضاً،[34] فأما القياس الخفي _حسب اصطلاح الجمهور خلافاً للحنفية- فَلِأن نفيَ الفارق بين الأصل والفرع مظنون، بمعنى أنه يغلب على ظن المجتهد اشتراكهما في العلة، مع احتمال أن يكون الأمر ليس كذلك، فيكون القياس أدنى من هذه الجهة، لأن الحكم إنما يثبت في الفرع على احتمال كون ما عيَّنه المجتهد هو العلة في الحقيقة، مع أن احتمال كون الفارق بين الأصل والفرع مؤثراً قويٌّ.[35] وأما قياس الشَّبَه فلأنه لا يمكن القطع بالعلَّة فيه، وإنما هي مظنونة، فتكون في الفرع أضعف منها في الأصل؛ لِسريان الاحتمال إليها، خلافاً للأصل الذي هو متفَقٌ عليه، ومثال ذلك قياس الإمام الشافعي الوضوء على التيمم في اشتراط النيَّة بجامع كونهما طهارتَين، فالقياس هنا قياس أدنى، لأن الحكم في الفرع أضعف منه في الأصل؛ لكونه في الفرع محل اختلاف، وفي الأصل محل اتفاق. أما إذا جرينا على اصطلاح المحققين المتأخرين من أن قياس الأدون ما كان فيه المعنى الجامع أتمَّ في الأصل وأضعفَ في الفرع فإنَّ قياس الشَّبَهَ وقياس الدلالة وقياس نفي الفارق لا تكون أدنى؛ لأن هذه الأقيسة ليس فيها ذِكرٌ للعلة الجامعة؛ فلا يُتصوَّر أن تكون العلة فيها في الفرع أضعفَ منها في الأصل.

4. تطبيقات قياس الأدنى عند الفقهاء

رأينا أنَّ الأصوليين الذين قسموا القياس إلى أولى ومساوٍ وأدنى كالرازي والآمدي وغيرهما مثَّلوا لِقياس الأدنى بالأقيسة التي يستعملها الفقهاء في مصنَّفاتهم، وواضحٌ أنهم لا يقصدون جميع أقيسة الفقهاء، إذ كتب الفقهِ طافحةٌ بأمثلة قياس الأولى والقياس المساوي، وإنما يتجه قصدهم إلى الأقيسة التي يُجريها الفقهاء بناءً على العِلل التي يستنبطونها، فهي –وفق تفسير ابن السبكي لِقياس الأدنى–أقيسةٌ ظنيةٌ؛ لِاحتمال أنْ تكون العلة وصفاً آخر غير الذي أبداهُ الفقيه، والغالب على كتب الفروع تناولُ المسائل الظنية، والفقهاء يفصلون القول فيها، ويُثبتونها بالأقيسة الظنية، فلذلك قُصِد بالأقيسة المنسوبة إليهم ما كان منها ظنياً فقط، فالعموم هنا ليس على بابه، بل أُريدَ به الخصوص. وكذلك على رأي المحققين فإن أقيسة الفقهاء غالباً ما تكون العلة فيها أضعف في الفرع منها في الأصل؛ لاقترانها في الأصل بأوصاف الزيادة أو القوة أو الشدة أو ما شابه ذلك، لكن ذلك لا يكون في جميع أقيسة الفقهاء، فالعموم هنا ليس على بابه.

وإذا جرينا على رأي ابن السبكي في أن وجه الأدونية في قياس الأدنى راجع إلى كونه ظنياً، وأن الأدونية راجعة إلى ثبوت الحكم في الفرع لا إلى العلة؛ فإن التطبيقات الفقهية لِقياس الأدنى خارجة عن الحصر، بل إن من الأصوليين والفقهاء من يقصر اسم القياس على قياس الأدنى، ولا يُسلِّم بأن قياس الأولى والقياس المساوي تتوافر فيهما حقيقة القياس، وعلى هذا الحنفية كما ذكرنا سابقاً، فعلى رأي هذا الفريق تكون الأقيسة كلها من قبيل قياس الأدنى، وهذا إذا أردنا بالقياس حقيقته، لا ما يُطلَق عليه اسم القياس، كما نبَّهَ إليه الكمال ابن الهمام (ت. 860 هـ).[36]

ولا بدَّ من الاعتراف بأننا لا نكاد نجدُ الفقهاء يستعملون مصطلح قياس الأدنى إلا قليلاً، ومع ذلك فإنَّ كتب الفروع تضمَّنت إشاراتٍ سريعةً ومفيدةً فيما يتعلق بمعنى كون القياس أدْون، كما تضمَّنت تطبيقاتٍ لِقياس الأدنى لا تخلو على قِلَّتها من فائدة، ففيما يتعلق بمعنى قياس الأدنى ونظرة الفقهاء إليه نجد أنَّ المتأخرين من فقهاء الشافعية عرَّفوا قياس الأدْون عند حديثهم عن شروط المجتهد وضرورة معرفتهِ للقياس بأنواعه، فقالوا: إن قياس الأدْون ما لا يبعُدُ فيه وجود الفارق بين الأصل والفرع، ومثَّلوا له بقياس التفاح على البُرِّ في الربوية، لأن التفاح يُرادُ لِلتَّفَكُّهِ، والبُرّ لِلاقْتياتِ، فأمكنَ أنْ يكون الفارق بينهما مؤثراً، وذكروا في مقابلهِ القياس الجلي، وهو ما يُقطَعُ فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، كقياس الضرب على التأفيف، والقياسَ المساويَ، وهو ما يبعُدُ فيه وجود الفارق بين الأصل والفرع، كقياس

---

[32] ابن السبكي، *جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار*، 380/2.

[33] أحمد بن قاسم العبادي، *الآيات البينات على شرح جمع الجوامع* (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 2012)، 37/4؛ البناني، *حاشية البناني*، 224/2؛ الشنقيطي، *نشر البنود*، 125/2؛ منُّون، *نبراس العقول*، 186.

[34] الشنقيطي، *نشر البنود*، 125/2

[35] ابن السبكي، *جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار*، 380/2؛ أمير بادشاه، *تيسير التحرير*، 76/4.

[36] محمد بن عبد الواحد السيواسي الكمال بن الهمام، *التحرير في أصول الفقه مع شرحه تيسير التحرير* (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1932)، 77/4.

إحراق مال اليتيم على أكله،[37] وهذا التعريف منهم لِقياس الأدنى يقترب كثيراً من تعريف ابن السبكي له؛ لأن ما ذكروه يؤول إلى كون قياس الأدنى قياساً ظنياً، كما أنه لا يتنافى مع ما ذكره أصحاب الحواشي في بيان وجه الأدونيَّة في قياس الأدنى، لأن اعتراف المجتهد بوجود الفارق بين الأصل والفرع وباحتمال كونه مؤثراً؛ يرجع إلى كون المعنى الجامع في الفرع أضعف منه في الفرع، وإلا فإنَّ وجود الفارق يكون مستبعَداً، أو يُقطَعُ بانتفائه.

وفيما يتعلق باستعمال الفقهاء لِمصطلح قياس الأدنى نجد أنَّ بعض المتأخرين من فقهاء الشافعية استعملوا هذا المصطلح في مواضع قليلة، منها ما ذكروه من أنَّ المُرتهِنَ لا يُصدَّق في دعوى ردِّ العين المرهونة إلى الراهن، لأنه قبَضهُ لِغرض نفسه، وقاسَ بعضُهم المرتهِن في هذا على المستعير بجامع أنَّ كليهما قبضَ العين لِغرض نفسه، ونبَّه بعضُ أصحاب الحواشي من المتأخرين إلى أن الأَولى قياسُ المرتهن على المستأجر لا على المستعير، لأن المستعير ضامنٌ عند الشافعية خلافاً للمرتهن والمستأجر، فإنهما أمينان، فقياس الأمين على الأمين أولى من قياسه على الضامن، وقياسه على الضامن قياسٌ أدْون،[38] ووجهُ الأدْونيَّة أنَّ عدم تصديق الضامن في دعوى الردّ أمر طبيعيّ، وذلك لا يستلزم عدم تصديق الأمين وإن كان قبضَ العين لِغرض نفسه، إذِ الأمينُ أخفُّ حالاً من الضامن. والملاحَظ أن الذين استعملوا مصطلح قياس الأدْون استعملوه في معرض الاعتراض، لأن في مقابله قياساً أقوى وأولى، فقد يقال هنا إن الأدْونيَّة قُصِدَ بها قياس أدْونُ من قياس آخر، وهذا احتمال بعيد، لأن قياس الأدون لا يُرادُ به أنَّه أدونُ من قياس آخر، وليس هذا الاصطلاح معروفاً عند الأصوليين، فلا بدَّ أن يُراد بالأدونية أنها كذلك من حيث الحكمُ كما قال ابن السبكي ومَن تبعه، أو من حيث العلة، كما قال أصحاب الحواشي، فإذا رجعنا إلى المثال السابق فإننا نجده غير متفق مع قول ابن السبكي ومَن معه، إذ ليس مقصودهم بقياس الأدون أنَّ العلة في الأصل تكون أقوى منها في الفرع، كما أنهم لا يقصدون بهذا المصطلح الاعتراض على قياسٍ معيَّنٍ، بل يطلقونه على ما يلتزمونه ويرجحونه من أقيسة. وقد يُقال أيضاً: إن مقصود هؤلاء الفقهاء أنَّ العلة هي القبض لغرض النفس، لكن يحتمل أن يُضَمَّ إلى ذلك كونُ القابض ضامناً، أي أن تكون العلة مركَّبة، وهذا الاحتمال وإن كان مرجوحاً إلا أنه يثير شبهة ضعيفة حول صحة القياس، ومن هنا فإن ثبوت الحكم في الفرع (وهو المرتهن) أدْونُ من ثبوته في الأصل (وهو المستعير)، وهذا التأويل يجعل هذا المثال جارياً على اصطلاح ابن السبكي، لكن فيه تكلفاً، والظاهر أن مقصود هؤلاء الفقهاء بقياس الأدنى ما ذكره أصحاب الحواشي من أنَّ الأدونيَّة هي من حيث العلة، وأنَّ الأصل في قياس الأدنى يكون أولى بالحكم من الفرع مع توافر العلة بتمامها فيهما؛ لاشتمال الأصل على أوصاف تجعله أَولى بالحكم، والعلة في هذا المثال كون القبض لِغرض النفس، لكن عدم تصديق الضامن في دعوى الرد أقوى من عدم تصديق الأمين، فالعلة في الأصل أقوى؛ ولِذا كان القياس أدْوَن.

واستعمل بعض متأخري الشافعية مصطلح قياس الأدون في موضع آخر، وهو ما قرره الشافعية من أنَّ الصبي إذا بلغَ ولم يرتكب كبيرةً ولم تحصل له ملَكَة العدالة فإنه يصح أن يكون ولياً في عقد النكاح، لأن شرطَ الولي أن لا يكون فاسقاً، وهذا الصبي لا يوصَف بالعدالة ولا بالفسق، فصحَّ أنه ليس بفاسق، وقاس بعض الشافعية هذا الصبي على مستور الحال بجامع انتفاء الفسق عنهما، فتصح ولايتهما في النكاح، لكن البُجَيرَميَّ (ت. 1221 هـ) نبَّهَ هنا إلى أن قياس الصبي على المستور قياسٌ أدْون، لأن الصبي لا يوصَف بالعدالة ولا بالفسق، أما المستور فإنه يوصف بالعدالة الظاهرة،[39] فالقياس صحيح؛ لِسلامة العلة ــوهي انتفاء الفسقــ من القوادح، لكن العلة في الأصل أقوى، فاستعمال مصطلح قياس الأدون في هذا المثال جارٍ على ما قرره المحققون وأصحاب الحواشي، ويُقال فيه ما قيل في سابقِهِ. ومن أجلى الأدلة على أنهم يقصدوا المعنى الذي قرره ابن السبكي أنهم استعملوا مصطلح قياس الأدون في معرض الاعتراض، ومعلوم أنَّ مجرد كون القياس ظنياً ليس مدْعاةً للاعتراض، وهؤلاء الفقهاء لم يقصدوا مجرد كون هذا القياس ظنياً، بل أرادوا لَفتَ النظر إلى كون العلة في الأصل أقوى.

ويبدو أنَّ الفقيه عندما يستعمل مصطلح قياس الأدون قاصداً به كون العلة أضعفَ في الفرع، أو اشتمالَ الأصل على وصفٍ زائدٍ قد يكون له تأثير في الحكم؛ فإنه لا يستدلُّ بذلك القياس استقلالاً، بل يعده مما يُستأنَس به، فيُقوّي به حكماً تقرر بدليل آخر، أو يستدل به في موضعٍ لا يكون محلاً للخلاف، وقد أشار البُجَيرَميُّ إلى شيء من هذا في مسألة قياس الصبي على المستور التي ذكرناها آنفاً.[40] ومن الشواهد على ذلك أيضاً ما ذكره الحنفية من أنَّ المفرِد بالحج يُسَنُّ له أن يقول: اللهم إني أريد الحجَّ فيسِّرهُ لي، وذلك لِطول زمان الحج وكثرة مشقَّتِهِ، وقالوا: إن المعتمر أيضاً يُسَنُّ له أن يقول ذلك، وإن كانت المشقة في العمرة أقلَّ وزمانها أقصر.[41] فقياس الأدنى على الأعلى هنا إنما هو في مسألة تتعلق بفضائل الأعمال، وليست مسألة خلافية أو متعلقة بالحلال والحرام، ولا شكَّ أن المسلم يستعين بالله تعالى في كل شؤونه، سواء كانت المشقة التي تواجهه شديدة أو خفيفة.

والمهم بعد كل هذا أن نعلم أن مَن قال بوجود قياس الأدنى لم يكن دافعه إلى ذلك أن يتخذ ذلك النوع من القياس ملجأ يلتجئ إليه كلما ضيَّق المخالف عليه الخناق، وألزمهُ بأن القياس الذي يقول به هو أو إمامُه قياسٌ مع قيام الفارق، فنحن لم نجد أحداً من الفقهاء يقول بذلك، ونضرب على ذلك مثالاً فنقول: إن ثمة

---

[37] أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج* (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983)، 108/10؛ الدمياطي، *إعانة الطالبين*، 264/4.

[38] سليمان بن محمد البجيرمي، *حاشية البجيرمي على شرح المنهج: التجريد لنفع العبيد* (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1950)، 387/2؛ أبو بكر بن محمد شطا الدمياطي، *إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين* (بيروت: دار الفكر، 1997)، 72/3.

[39] سليمان بن محمد البجيرمي، *تحفة الحبيب على شرح الخطيب* (بيروت: دار الفكر، 1995)، 392/3.

[40] البجيرمي، *تحفة الحبيب على شرح الخطيب*، 392/3.

[41] محمد أمين بن عمر عابدين، *ردُّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار* (بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1992)، 482/2.

خلافاً مشهوراً بين الحنفية والجمهور في حكم من أفطر مخطئاً: هل يُقاس على الناسي فلا يبطل صومه، أو لا يقاس عليه فيبطل صومه، فالجمهور يحاولون إثبات صحة القياس، وأن المخطئ كالناسي بجامع انتفاء القصد في كليهما، والحنفية يقيمون الأدلة على أن المخطئ ليس كالناسي، وأن ثمة فوارق بين الحالتين، وأن النسيان مما لا نظير له، فيكون عدم إفطار الناسي استحساناً ثابتاً بالنص على خلاف القياس، فلا يُقاس عليه غيره،[42] وأثناء المناقشات لم يقل أحد من الجمهور: إن قياس المخطئ على الناسي صحيح وإن كان المخطئ دون الناسي لأنه من قياس الأدون، بل حاول الجمهور إثبات المساواة بينهما، وحاول الحنفية إثبات قيام الفارق، وهذا مثال من أمثلة لا تحصى على ما ذكرناه.

الخاتمة

ثمة ثلاثة آراء للأصوليين في تحديد معنى قياس الأدنى، أَوَّلُها أنَّ الأدونية من حيث ثبوت الحكم في الفرع لا من حيث العلة، فالحكمُ في الفرع ثابتٌ على احتمالٍ واحدٍ، وهو كونُ العلةِ الجامعةِ التي أبداها المجتهد هي العلةَ في الحقيقة، أما الحكم في الأصل فثابتٌ على كلِّ الاحتمالات، ومن هنا فإنَّ كلَّ قياسٍ ظنِّيٍّ هو قياسٌ أدْنى، وثانيها أنَّ الأدْونية هي من حيث العلة، لأنَّ العلة في قياس الأدنى تكون أضعفَ في الفرع رغمَ وجودها بتمامها، وثالثُها أنَّ الأدْونية هي من حيث خفاءُ العلة في الفرع، وقد تبين ضعفُ القول الثالث؛ لأن العِبرة بقوة أثَرِ العلة لا بِظهورها وخفائها، وبقيَ الإطلاقانِ الأوَّلانِ، وقدْ قال بِكلٍّ طائفةٌ، فهُما مقبولانِ، والمسألة راجعةٌ إلى الاصطلاح، لكنَّ القول الثاني الذي قال به المتأخرون يبدو أقوى لأسباب، منها أن المتبادر إلى الذهن عند سماع المصطلح أن تكون الأدونية من حيث العلة، وأنَّ هذا القول هو الذي جرى عليه الفقهاء عند تطبيقهم للمصطلح، ومنها أنَّ هذا القول يلفت النظر إلى معنى مهم يغفل عنه الكثيرون؛ وهو أن المساواة المطلوبة بين الأصل والفرع إنما هي في نوع العلة أو جنسها، ولا تُشترَط المساواة في الأمور الأخرى كالقوة والزيادة والشدة، أما إطلاق المصطلح بالمعنى الأول فلا يعطي فائدة جديدة، لأن انقسام القياس إلى قطعي وظني مُسَلَّمٌ.

وترتكز الاعتراضاتُ التي وُجِّهتْ إلى قياس الأدنى قديماً على أنَّ الأدونية معناها ضعفُ العلة في الفرع، وهذا يستلزم قيام الفارق بين الأصل والفرع، ومن ثمة فساد القياس، وقد أثبتْنا بُطلان الملازمة، وأن المساواة بين الأصل والفرع يكفي أن تكون في نوع العلة أو جنسها، ولا يُشترط التساوي في القوة والزيادة والشدة وما شابهها من الأوصاف. وأما الاعتراضات التي وُجِّهت حديثاً إلى قياس الأدنى فقد تمَّ الجواب عنها بأن من الإجحافِ والتنكرِ للواقع تقسيمَ القياس إلى أولى ومساوٍ فقط، وأن الأصوليين أوردوا أمثلةً كثيرةً على قياس الأدْنى، وليس كما قاله المعترض من أنهم لم يذكروا له مثالاً صحيحاً، وأمَّا ما ادعاه المعترض من كونِ قسمِ قياس الأدنى من صنيع الجدليين ليدافعوا بذلك عن أقيسة أئمتهم كلما اعتُرِضَ عليها؛ فهذه الدعوى تفتقر إلى الدليل، بل للأصوليين مسوِّغاتُهم التي دفعتْهم إلى وضع هذا التقسيم.

ومَن فسَّرَ الأدْونيَّة في قياس الأدنى بأنها من حيث ثبوت الحكم لا من حيث العلة فقياس الأدنى يقتصر عنده على القياس الظني فقط، ولا يكون القياس القطعي أدْوَنَ، ويمكن أن يُطلَقَ على القياس الخفيِّ وقياس الشَّبَه وقياس الدلالة وقياس نفي الفارق أنها من القياس الأدْون، أما مَن فسَّر الأدونيَّة بأنها من حيث ضعف العلة في الفرع فالقياس القطعي قد يكون أدْون، ولا يُطلَق قياس الأدنى على الأقيسة التي لا تُوجد فيها العلة الجامعة، كقياس الشَّبَهِ وقياس الدلالة وقياس نفي الفارق.

ومن خلال تتبع المواطن التي استعمل فيها الفقهاء مصطلح قياس الأدنى وجدنا أنَّ حديثهم عن المصطلح لم يخلُ –على إيجازِه– من فائدة، سواءٌ فيما يتعلق بتفسير معناه، أو بتقديم أمثلة تطبيقية عليه، وقد رأينا أنَّهم قصَدوا بالمصطلح كونَ الأصل أَولى بالحكم من الفرع؛ لِكونِ العلة في الأصل أتمَّ وأقوى، أي أنَّ أدونيَّة القياس عند الفقهاء هي من حيث العلة كما قرر المحققون من الأصوليين، ولم يقصد الفقهاء بالمصطلح مجردَ كون القياس ظَنِّيّاً كما رأى ابن السبكي، ومن هنا رأيناهم استعملوا هذا المصطلح في معرض الاعتراض؛ لأنهم رأوا أن القياس الأدون لا يُصار إليه مع إمكان إجراء قياس المساواة؛ لِضَعف العلة في قياس الأدون دون قياس المساواة.

المصادر والمراجع

ابن الحاجب، عثمان. *مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية التفتازاني*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. *الإبهاج في شرح المنهاج*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. *الأشباه والنظائر*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.

ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. *جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار*. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.

ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب*. بيروت: دار عالم الكتب، 1999.

ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي. *التحرير في أصول الفقه مع شرحه تيسير التحرير*. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1932.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. *ردُّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار*. بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1992.

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. *نهاية السول شرح منهاج الوصول*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

[42] السرخسي، *أصول السرخسي*، 153/2؛ الهيتمي، *تحفة المحتاج مع حواشي العبادي والشرواني*، 406/3.

الآمدي، علي بن أبي علي. *الإحكام في أصول الأحكام*. بيروت: المكتب الإسلامي، دت.
الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. *شرح مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني*. بيروت، دار الكتب العلمية، 2004.
البجيرمي، سليمان بن محمد. *تحفة الحبيب على شرح الخطيب*. بيروت: دار الفكر، 1995.
البجيرمي، سليمان بن محمد. *حاشية البجيرمي على شرح المنهج: التجريد لنفع العبيد*. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1950.
البَناني، محمد بن الحسن. *حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع*. بيروت: دار الفكر، 1982.
البيضاوي، عبد الله بن عمر. *منهاج الوصول إلى علم الأصول مع شرحه نهاية السول*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
التفتازاني، مسعود بن عمر. *حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
الجديع، عبد الله بن يوسف. *تيسير علم أصول الفقه*. بيروت: مؤسسة الريان، 1997.
الدمياطي، أبو بكر بن محمد شَطا. *إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين*. بيروت: دار الفكر، 1997.
الرازي، محمد بن عمر. *المحصول في علم الأصول*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1997.
الزحيلي، محمد مصطفى. *الوجيز في أصول الفقه الإسلامي*. دمشق: دار الخير، الطبعة 2، 2006.
الزركشي، محمد بن عبد الله. *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*. القاهرة: مكتبة قرطبة، 1998.
السَّرَخْسي، محمد بن أحمد. *أصول السَّرَخْسيّ*. بيروت: دار المعرفة، دت.
الشربيني، عبد الرحمن. *تقريرات على حاشية البناني على شرح جمع الجوامع*. بيروت: دار الفكر، 1982.
الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم. *نشر البنود على مراقي السعود*. المغرب: مطبعة فضالة، دت.
الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. *نثر الورود على مراقي السُّعود*. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1426.
العبادي، أحمد بن قاسم. *الآيات البينات على شرح جمع الجوامع*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 2012.
العراقي، أحمد بن عبد الرحيم. *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
الفناري، محمد بن حمزة. *فصول البدائع في أصول الشرائع*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.
القرافي، أحمد بن إدريس. *نفائس الأصول في شرح المحصول*. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995.
المحلي، محمد بن أحمد. *شرح جمع الجوامع مع حاشية العطار*. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
الهيتمي، أحمد بن محمد بن حجر. *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983.
أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود. *تيسير التحرير*. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1932.
زيدان، عبد الكريم. *الوجيز في أصول الفقه*. القاهرة: مؤسسة قرطبة، الطبعة 6، 1976.
شلبي، محمد مصطفى. *أصول الفقه الإسلامي*. بيروت: الدار الجامعية، 1976.
مئُون، عيسى. *نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول*. القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، 1345.
هيتو، محمد حسن. *الوجيز في أصول التشريع الإسلامي*. بيروت: مؤسسة قرطبة، الطبعة 3، 1981.

Kaynakça

Abbâdî, Ahmed b. Kāsım. *el-Âyâtü'l-beyyinât ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2012.
Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 8.basım, 2010.
Âmidî, Alî b. Muhammed. *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
Buceyremî, Süleyman b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Buceyremî 'ala şerhi'l-Menhec: et-Tecrîd li nefʿi'l-'abîd*. Mısır: Mektebetü el-Babî el-Halebî, 1950.
Buceyremî, Süleyman b. Muhammed. *Tuhfetü'l-Habîb 'ala şerhi'l-Hatîb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
Cedîʿ, Abdullah b. Yusuf. *Teysîru ilmi usûli'l-fıkh*, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
Dimyâtî, Ebu Bekr b. Muhammed Şatâ. *İ'ânetü't-tâlibîn 'ala halli elfâzi Fethi'l-mu'în*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîrü't-Taḥrîr*. Kahire: Mektebetü el-Babî el-Halebî, 1932.
Fenarî, Ahmed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâiʿ fî usûli'ş-şerâiʿ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 2006.
Heytemî, Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerḥi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983.
Heyto, Muhammed Hasan. *el-Vecîz fî usûli't-teşrîʿ el-İslâmî*. Beyrut: Müessesetu Kurtuba, 3. Basım, 1981.
Irâkî, Ahmed b. Abdirrahîm. *el-Ġayşü'l-hâmiʿ şerḥu Şerḥi Cemʿi'l-cevâmiʿ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *et-Taḥrîr fî ʿilmi'l-uṣûl*. Kahire: Mektebetü el-Babî el-Halebî, 1932.
İbnü's-Sübkî, Abdülvehhâb b. Alî. *Cemʿu'l-cevâmiʿ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
İbnü's-Sübkî, Abdülvehhâb b. Alî. *el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
İbnü's-Sübkî, Abdülvehhâb b. Alî. *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
İbnü's-Sübkî, Abdülvehhâb b. Alî. *Refʿu'l-ḥâcib ʿan Muḫtaṣarı İbni'l-Ḥâcib*. Beyrut: Dâru 'Alemi'l-Kütüb, 1999.
Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
İsnevî, Abdürrahîm b. el-Hasen. *Nihâyetü's-sûl fî şerḥi Minhâci'l-uṣûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 1990.
Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *Nefâʾisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl*. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.
Koçak, Muhsin- Dalgın, Nihat-Şahin, Osman. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013.
Mahallî, Muhammed b. Ahmed. *el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ fî ḥalli Cemʿi'l-cevâmi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mennun, İsa. *Nibrasü'l-ukul fî tahkiki'l-kıyas inde ulemai'l-usul*. Kahire: Matbaatü'z-Tezamüni'l-Ahavî, 1345.
Mutî'î, Muhammed Bahît b. Hüseyin. *Sullemü'l-vüsûl li şerhi Nihâyeti's-Sûl*. Kahire: Cemiyyetu Neşri'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1343.
Nîsaburî, Müslim b. el-Haccâc*. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. Beyrut: Dârü et-Türasül el-Arabî, ts.
Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Maḥṣûl fî Usûl-i fıkh*. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uṣûlü's-Seraḫsî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
Şelebi, Muhammed Mustafa. *Usulü'l-fıkhi'l-islâmî*. Beyrut: Daru'l- Câmiiyye, 1974.
Şinkîtî, Abdullah b. İbrâhîm. *Neşrü'l-bünûd 'ala Merâki's-su'ûd*. Fas: Matbe'atu Fedâle, ts.
Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Nesrü'l-vürûd 'ala Merâki's-su'ûd*. Mekke: Dâru 'Alemi'l-Fevâid, 1426.
Şirbînî, Abdurrahman b. Muhammed. *Taḳrîr ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Bennânî ʿalâ Şerḥi'l-Maḥallî ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982.
Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣarı Müntehe's-sûl ve'l-emel*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *Teşnîfü'l-mesâmiʿ bi-Cemʿi'l-cevâmiʿ*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.
Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 6. Basım, 1976.
Zuhaylî, Muhammed. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2. Basım, 2006.