بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

استحسان

جناب مولانا سیّد عبد الرحمٰن بخاری

یہ کائنات اپنی بے کراں وسعتوں اور اتھاہ گہرائیوں میں پھیلے ہوئے بوقلموں مظاہر حیات کے اندر ہر طرف ایک بلند نظر مقصدیت، ایک محکم و پائیدار نظامیت اور ایک نہایت معقول عملیت کے حسن امتزاج سے آراستہ خالق کائنات کی ان لازوال حکمتوں اور بے پایاں نعمتوں کے تسلسل و استمرار کی آئینہ دار ہے جو اس جہان ارض و سما کو مختلف انواع مخلوق سے آباد کرنے، زندگی کے تنوع مظاہر سے آراستہ کرنے اور تمام ادنیٰ مظاہر حیات کو منظم و مربوط کر کے ایک برتر نیابتی زندگی، جس کا مظہر بفحوائے "انی جاعل فی الارض خلیفۃ"[1] حضرت انسان ہے، کی تعمیر و تکمیل کا ذریعہ بنانے میں مضمر و پنہاں ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ؛

"ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا[2]

ترجمہ: یعنی زمین میں جو کچھ ہے سب کا سب خدا نے تمہارے لئے بنایا ہے۔ سے عیاں ہے۔"

یہ نیابتی زندگی درحقیقت اس جلیل القدر امانت کا بارگراں اٹھانے سے عبارت ہے جس کی استعداد بمقتضائے؛

انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوٰت والارض والجبال فأبین

---

[1] القرآن: بقرہ، ۳۰۔

[2] بقرہ: ۲۹۔

ان یحملنہا و اشفقن منہا وحملہا الانسان۔ لے

(یعنی ہم نے اس امانت کو آسمان اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے، مگر انسان نے اسے اٹھا لیا)۔

فطرت انسانی میں ودیعت ہے اور جود دوگونہ فرائض پہ مشتمل ہے: ایک، حیات ارض کی بطور مزرع آخرت تعمیر و تنظیم اور انفرادی و اجتماعی مصالح کی تکمیل جیسا کہ ارشاد خداوندی:

ھو انشاکم من الارض واستعمرکم فیہا۔ ٢ے

یعنی تمہارا خدا وہی ہے جس نے تم کو زمین سے پیدا کیا اور اسے بسانے کا مکلف ٹھہرایا)

سے عمارت ٣ے ارض کا مشیت ازلی ہونا ثابت ہوتا ہے:

چنانچہ قرطبی اس آیت کی تفسیر میں رقم طراز ہیں:

قال بعض الشافعیۃ: الاستعمار طلب العمارۃ، والطلب المطلق من اللہ تعالیٰ علی الوجوب۔ ٤ے

یعنی بعض شافعیہ کا قول ہے کہ استعمار کے معنی ہیں طلب عمارت اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے مطلق طلب، وجوب پر دلالت کرتی ہے:

علامہ جصاص کہتے ہیں۔

لے الاحزاب: ۷۲

٢ے ہود: ۶۱

٣ے یہاں عمارت ارض سے مراد صرف حسی اور مادی لحاظ سے زمین کو آباد کرنا اور اس میں پنہاں کنوز و معادن کو اپنے مصرف میں لانا ہی نہیں بلکہ وسیع تر حضاری معنوں میں حیات ارضی کے تمام مادی اور معنوی شعبوں کی تعمیر و تنظیم اور قیام عدل و انصاف مراد ہے، جیسا کہ ارشاد مبارک: لقد ارسلنا رسلنا بالبینت وانزلنا معہم الکتب والمیزان لیقوم الناس بالقسط (الحدید- ۲۵) سے واضح ہوتا ہے۔

٤ے القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، ج ۹: ص ۵۶

وفیہ الدلالۃ علی وجوب عمارۃ الارض۔ [1]

یعنی اس آیت میں زمین کو آباد کرنے کے وجوب پر دلالت ہوتی ہیں۔

اور دوسرا فرض ہے حیات انسانی کے تمام مظاہر و آثار میں بمقتضائے خلافت، اوصاف باری تعالیٰ کا جذب و انعکاس جیسا کہ ارشاد مبارک :

یاداؤد! انا جعلنٰک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق۔

یعنی اے داؤد علیہ السلام! ہم نے تمہیں زمین میں اپنا خلیفہ بنایا ہے سو لوگوں کے درمیان حق و انصاف کے مطابق فیصلہ کرو، سے عیاں ہے۔

صاحب روح البیان" لکھتے ہیں :

انسان صورتاً اور معنیً اللہ تعالیٰ کا خلیفہ ہے صورتاً تو اس طرح کہ اس کا وجود در حقیقت خدا تعالیٰ کے وجود کا خلیفہ ہے کیونکہ انسان کا وجود اپنے خالق کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ رہی خلافت معنوی تو اس کائنات میں چراغ انسانی کے سوا اور کوئی ایسا چراغ نہیں جو نور الٰہی سے ضیاء حاصل کرے اور اس کے خلیفہ و نائب کی حیثیت سے اس کے انوار صفات کو کائنات میں پھیلا دے۔ پس یہ چراغ سر انسانی ہی ہے جو خدا کے نور جمال سے مستنیر ہوتا ہے اور پھر اپنے خالق کے خلیفہ کی حیثیت سے زمین پر اس کے انوار صفات کو ظہور میں لاتا ہے۔ [2]

اب ان دو گونہ روحانی اور عمرانی فرائض کی تکمیل میں انسان چونکہ تنہا اپنی عقل کوتاہ دست پر اعتماد نہیں کر سکتا بلکہ ہر قدم پر بمقتضائے خلافت، الہامی ہدایت کا محتاج اور پابند ٹھہرتا ہے اس لیے ربوبیت کبریٰ نے حیات انسانی کی تعمیر و تنظیم اور استحکام و ارتقار کے لیے ابتدائے آفرینش سے لے کر تکمیل رسالت تک سلسلہ بعثت کے مختلف ادوار میں جو الہامی ہدایت نازل فرمائی وہ ہر دور کے تمدنی احوال اور عمرانی مقتضیات سے مکمل ہم آہنگی کے باوصف ہمیشہ دو بنیادی عناصر پر مشتمل رہی : ایک شریعت دوسرا منہاج۔ جیسا کہ فرمایا۔

---

[1] ابوبکر الجصاص احکام القرآن، ج ۳، ص ۲۳

[2] اسماعیل حقی: روح البیان، ج ۱، ص ۹۶

لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا [1]

ترجمہ: یعنی ہم نے ہر امت کو ایک شریعت اور منہاج عطا فرمایا۔
یہاں شریعت سے مراد قانونی نظام اور منہاج سے مراد زندگی کو اس الہامی قانون کے سانچے میں ڈھالنے کا عملی طریق کار ہے۔

مذکورہ بالا تصریحات سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہو گئی کہ حیاتِ ارضی کی بطور مزرع آخرت تشکیل و تنظیم ہی انسانیت کا عمرانی نصب العین ہے اور زندگی کی اس تنظیم و تعمیر کا مدار الہامی ہدایت کے دو مربوط و متلازم عناصر شریعت اور منہاج پر ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہنا درست ہے کہ مدنی الطبع انسان کے لیے ایک منظم اجتماعی زندگی کے قیام و استحکام کی خاطر عدل و انصاف پر مبنی قانونی نظام کی ضرورت فطری اور بدیہی ہے۔

بو علی سینا کہتے ہیں:

اجتماعی زندگی گزارنا انسان کی فطری مجبوری ہے اور زندگی کی گاڑی چلانے کے لیے مشارکت و تعاون لازمی ہے جس کا نتیجہ باہمی لین دین اور معاملات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے معاملات کا تقاضا ہے کہ ان کے لیے عدل و انصاف کے قوانین متعین ہوں۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کے مقالہ اولیٰ میں یہی حقیقت بایں الفاظ بیان کی گئی ہے کہ:

ان الباری تعالیٰ - اراد بقاء نظام هذا العالم الی وقت قدّره
وهو انما يكون ببقاء النوع الانسانی ...... والانسان
من حيث انه مدنی بالطبع لا يمكن ان يعيش علی
وجه الانفراد كسائر الحيوانات بل يحتاج الی التعاون
والتشارك ببسط بساط المدينة والحال ان كل واحد
يطلب ما يلائمه ويغضب علی من يزاحمه فلأجل بقاء
العدل والنظام بينهم محفوظين من الخلل يحتاج

---

[1] المائدہ: ۴۸

الی قوانین مؤیدۃ شرعیۃ - [1]

ترجمہ: یعنی اللہ تعالیٰ کو ایک معین مدت تک نظام عالم کی بقاء مقصود ہے جو کہ نوع انسانی کی بقاء سے وابستہ ہے...... اور انسان چونکہ مدنی الطبع ہے اس لیے دوسرے حیوانات کی طرح وہ تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا بلکہ فطرتاً عمرانی ترقی کیلئے ساتھ ساتھ باہمی تعاون اور اشتراک عمل کا محتاج ہے اور چونکہ ہر آدمی اپنی ضروریات کی تحصیل کے لیے سازگار ماحول چاہتا ہے اور اپنے حریف کے مقابلے میں غضب کا اظہار کرتا ہے اس لیے بنی نوع انسان میں حقیقی عدل و انصاف اور نظام زندگی کو قائم رکھنے کی خاطر شرعی قوانین کی ضرورت ہے۔ کہ مسلمان کی زندگی تو شریعت ہی سے استوار ہوتی ہے۔

ہستی مسلم ز آئین است و بس　　باطن دین نبیؐ این است و بس (اقبالؒ)

بناء بریں قانون کا مقصد نظام زندگی کی تشکیل و تنظیم اور استحکام و ارتقاء قرار پاتا ہے اور ساتھ ہی اس کا حیات انسانی کی جملہ اساسی خصوصیات سے ہم آہنگ ہونا بھی ناگزیر ٹھہرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ قانونی نظام سب سے زیادہ توجہ اور احترام کا مستحق ہے جس میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہوں اور یہ حقیقت بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ اسلامی قانون اپنے الہامی منبع، دینی و عمرانی غایت اور عملی نوعیت کے لحاظ سے اپنی مجموعی تشریعی فکر [2] میں ان دونوں اوصاف کا مکمل جامع ہے۔ ذیل میں اسلامی قانون کی اس مخصوص نوعیت اور غایاں خصوصیت کا بالاختصار ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اس کے حوالے سے اسلامی قانون میں استحسان کا بحیثیت اصول تشریع بوسیلہ اجتہاد اور طریق تطبیق مقام و کردار اجاگر کیا جا سکے۔

---

[1] مجلۃ الاحکام العدلیہ مع شرح رستم باز ص ۱۶، ۱۸؛ المقالۃ الاولیٰ

[2] تشریعی فکر سے مراد ہر قانونی نظام کے مخصوص مقاصد و اہداف، منفرد قواعد و ضوابط اور جملہ وسائل طرق تطبیق میں جاری و ساری فکری روح اور اس کے تمام شعبوں اور اداروں پر محیط وہ مجموعی رنگ ہے جو اسے دیگر نظامہائے قوانین سے تفرد و امتیاز بخشتا ہے۔

اسلامی قانون کی مخصوص نوعیّت اور اصول استحسان

اسلام ایک جامع، مکمل اور ہمہ گیر دین ہے۔ جس کی نمایاں ترین خصوصیت تناسق و توازن اور وحدت و جامعیت ہے کہ اس کے تمام شعبے اور اجزاء باہم مربوط و منسلک ہو کر ایک ناقابل تقسیم وحدت کی تشکیل کرتے ہیں اور پھر اسی مربوط کل کے حوالے سے اپنا جداگانہ تعین اور تشخص ابھارتے ہیں اسلامی تصور قانون بھی پورے نظریۂ زیست کا ایک جزو اور پہلو ہے جس کی تشریح و تفہیم اس پورے نظام فکر و عمل کی روشنی میں ہی کی جا سکتی ہے۔

اسلام میں قانون کے جزو دین ہونے اور تمام اجزائے اسلام کے باہم ارتباط و تناسق کا لازمی نتیجہ یہ حقیقت ہے کہ ہمارا قانونی نظام نہ صرف آفاقی الہامی اقدار و احکام پر مشتمل اور دینی تقدس و احترام کا حامل ہے بلکہ یہ اسلام کے تمام تہذیبی و روحانی مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ اور دین فطرت کے جملہ خصائص و اوصاف کا جامع بھی ہے۔ اور اگر اس حقیقت کے حوالے سے اسلام کے تصور قانون پر غور کیا جائے تو اس کے حسب ذیل نمایاں خدوخال سامنے آتے ہیں۔

۱۔ اسلامی قانون کا منبع وحی خداوندی ہے۔

۲۔ اسلامی قانون کی غایت دینی و عمرانی مصالح کی تکمیل ہے۔

۳۔ اسلامی قانون اپنی عملی نوعیت میں فطرت انسانی سے ہم آہنگ ہے۔

۱۔ اسلامی قانون کا منبع وحی الٰہی ہے

چونکہ اسلامی قانون کا سرچشمہ خدا کی ذات ہے اس لیے وحی بہر دو نوع متلو و غیر متلو احکام شریعت کا اساسی مصدر، تنظیم زندگی کے جملہ وسائل و اقدار کا اولین مأخذ اور تمام اشیاء و اعمال کی مشروعیت کا حقیقی معیار قرار پاتی ہے۔ اور یوں انفرادی و اجتماعی زندگی کے جملہ مظاہر و آثار اور تمام عمرانی، سیاسی اور قانونی انظمہ و احوال پر مشروعیت علیا[۱] (Super Legality) کا ایک مقدس دینی و روحانی رنگ چھا جاتا ہے جو ایمانی

---

[۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "مصنفۃ النظم الاسلامیۃ" مؤلفہ مصطفیٰ کمال وصفی، صفحہ ۵۸ و مابعد۔

تقاضوں کی تکمیل، احکام الہیہ کے نفاذ اور مصالح اجتماعیہ کی تحصیل کی فکری و عملی جد و جہد میں وحدت اور تضامن کے مظاہرہ سے تعبیر ہے۔

قرآن وسنت کے الہامی سرچشموں سے مأخوذ ہونے کے باعث اسلامی قانون ایک طرف اپنے مبادی، مقاصد اور احکام کے لحاظ سے زمانی ومکانی حدود سے ماوراء ایک عالمگیر اور دائمی قانون ہے جس کی مخاطب کل انسانی دنیا اور جس کی حجیت تاقیامت برقرار ہے؛ تو دوسری جانب یہ ایک ایسا جامع، مکمل اور ہمہ گیر ضابطۂ حیات ہے جو زندگی کے انفرادی و اجتماعی تمام شعبوں اور دنیوی و اخروی دونوں زاویوں کو یکساں محیط ہے جیساکہ اسلامی قانون کے اولین مدون امام اعظم ابوحنیفہؒ سے ھو معرفة النفس مالها وما عليها[1] کے الفاظ میں منقول اس کی جامع تعریف سے عیاں ہے۔

یہاں مالها وما عليها کا مطلب: ماينتفع به النفس وما يتضرر به في الدنيا والآخرة[2] بیان کیا گیا ہے:

یعنی فقہ ان تمام چیزوں کی معرفت کا نام ہے جن سے دنیا اور آخرت میں نفس انسانی کو فائدہ یا نقصان پہنچے۔ اس ابدیت و آفاقیت اور جامعیت و استیعاب کے ساتھ ساتھ اسلامی قانون میں مثالیت اور واقعیت کا حسن امتزاج بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اگر ایک طرف یہ اپنے الہامی مبادی و اقدار کے لحاظ سے مثالیت کا آئینہ دار ہے تو دوسری جانب اپنے فروع و احکام میں فطرت انسانی کے عمرانی مقتضیات سے بھی مکمل مطابقت رکھتا ہے:

سید امیر علی: اسلام میں ایک بلند نظر مقصدیت ایک انتہائی معقول عملیت کے ساتھ جمع کر دی گئی ہے[3]۔ اسلامی قانون کی یہ خاصیت توازن اس کے استنادی و اجتہادی مصادر، روحانی و عمرانی مقاصد اور اخلاقی و تنظیمی قواعد میں پوری طرح جلوہ گر ہے۔

---

[1] التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج ص

[2] شرح مسلم الثبوت، ص ۱۱

[3] امیر علی: روح اسلام، ص ۲۹۷

۲- اسلامی قانون کی غایت دینی و عمرانی مصالح کی تکمیل ہے

اسلامی قانون پر مقصدیت و مصلحت۔ اس قدر محیط ہے کہ کوئی بھی حکم مقاصد اور مصالح کے دائرہ سے باہر نہیں نکل سکتا۔

علامہ شاطبی کی یہ تصریح کہ:

"ان الشریعۃ وضعت لمصالح الخلق باطلاق" [۱]

ایک ایسی قطعی اور اٹل حقیقت ہے جو بے شمار ادلۂ عقلیہ و نقلیہ کے استقراء سے تواتر معنی کے ذریعہ یقین کی آخری حد تک ثابت ہو چکی ہے۔

بقول ابن قیم:

ان الشریعۃ مبناھا و اساسھا علی الحکم و مصالح العباد فی المعاش والمعاد [۲]

ترجمہ: یعنی شریعت اسلامیہ کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و اخروی مصالح پر ہے۔

لیکن یہاں مصالح سے مراد خواہش نفس کے زیر اثر مادی لذات و منافع کا حصول نہیں بلکہ انفرادی اور اجتماعی سطح پر زندگی کی بطور مزرع آخرت فلاح و بہبود ہے۔

علامہ شاطبیؒ رقمطراز ہیں:

المصالح المجتلبۃ شرعا والمفاسد المستدفعۃ انما تعتبر من حیث تقام الحیٰوۃ الدنیا للحیاۃ الاخری، لا من حیث اھواء النفوس فی جلب مصالحھا العادیۃ او درء مفاسدھا العادیۃ۔ [۳]

ترجمہ: یعنی شریعت میں جلب مصالح اور درء مفاسد کا اعتبار حیات دنیوی کو فلاح آخرت

---

[۱] الشاطبی: الموافقات، جلد ۲، صفحہ ۲۹۔

[۲] ابن قیم: اعلام الموقعین، جلد ۳، صفحہ ۳۔

[۳] الشاطبی: الموافقات: ج ۲: ص ۳۷

کی خاطر بسر کرنے کی بنا پر ہے نہ کہ خواہشات نفس کے زیر اثر عمومی (مادی) مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفعیہ پر۔

غزالی نے اس کی تعریف یوں کی ہے:

ھی ما یتحقق بہ مقصود الشارع من المحافظۃ علی الضروریات والحاجیات والتحسینیات۔[1]

یعنی اسلامی قانون میں مصلحت وہ ہے جس سے ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کی حفاظت کے سلسلہ میں شارع کا مقصود پورا ہو۔

ضروریات سے مراد وہ امور ہیں جن پر دین، نفس، نسل، عقل اور مال کی حفاظت کا انحصار ہے اور جنکے بغیر نظام زندگی کا قیام اور اخروی سعادت و فلاح کا حصول ممکن نہیں۔ اسلامی شریعت کے تمام اعتقادی تعبدی، تعاملی اور تعزیری احکام درحقیقت انہی مصالح ضروریہ کی ایجابی اور سلبی ہر دو رخ سے حفاظت و تقویت کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔ ان مصالح ضروریہ کی حفاظت و تقویت میں سہولت و آسانی پیدا کرنے اور حرج و مشقت رفع کرنے والے امور حاجیات کہلاتے ہیں اور ان دونوں مراتب کی تکمیل تحسینیات سے ہوتی ہے جو درحقیقت محاسن عادات سے آراستگی اور مروت و عدالت کے منافی عادات سے اجتناب کا نام ہے۔[2]

کلیات خمسہ کی حفاظت کے سلسلہ میں ضروریات، حاجیات اور تحسینیات تینوں باہم اس قدر مربوط و متلازم ہیں کہ ایک طرف مصالح ضروریہ بقیہ دونوں مراتب کے لیے اصل اور محور کی حیثیت رکھتی ہیں تو دوسری جانب ضروریات کی تحصیل کی خاطر حاجیات اور تحسینیات کا التزام ناگزیر ہے کیونکہ ان دونوں کے بالاطلاق اختلال سے مصالح ضروریہ کی جزوی

---

[1] الغزالی: المستصفیٰ، ج ۱، ص ۱۴۰
[2] الشاطبی: الموافقات، ج ۲، ص ۱۱

اختلال پذیری یقینی ہے ؎۱

تصریحات بالا سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہوگئی کہ شریعت اسلامیہ کے مقاصد وغایات بنیادی طور پر دو رخ رکھتے ہیں: دینی اور عمرانی۔ دینی مقاصد کا تعلق حقوق اللہ کی تکمیل، رشتۂ عبودیت کے استحکام اور حیات اخروی کی فلاح سے ہے جب کہ مقاصد شریعت کا عمرانی رخ بنیادی طور پر معاشرتی تنظیم، تمدن کے قیام و استحکام اور حیات دنیوی کی تعمیر و اصلاح سے متعلق ہے۔ چنانچہ مصالح خمسہ اساسیہ (دین، نفس، نسل، عقل اور مال) کی حفاظت و تقویت دینی اور عمرانی دونوں رخ رکھتی ہے جیسا کہ: علامہ شاطبی کے ان الفاظ سے پوری طرح عیاں ہے:

اما الضروریة فمعناها انها لا بد منها فی قیام مصالح الدین والدنیا، بحیث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنیا علی استقامة بل علی فساد وتهارج وفوت حیاة، وفی الاخری فوت النجاة والنعیم والرجوع بالخسران المبین۔ ؎۲

ترجمہ: یعنی شریعت کے مقاصد ضروریہ سے مراد وہ امور ہیں جو دینی اور دنیاوی مصالح کے قیام کے لیے ناگزیر ہیں بایں طور کہ اگر یہ مفقود ہو جائیں تو دنیا کا نظام فساد و اضطراب کا شکار ہو جائے اور زندگی کا خاتمہ ہو جائے اور آخرت میں انسان نجات اور نعمتوں سے محروم ہو کر خسران مبین کا مورد ٹھہرے۔

بنا بریں یہ قرار دینا بالکل درست ہے کہ اسلامی قانون کا بنیادی عمرانی مقصد حیات ارضی کی تعمیر و تنظیم، تمدن کا قیام و استحکام اور نظام معاشرہ کی حفاظت و اصلاح ہے۔

علال الفاسی رقمطراز ہیں:

؎۱ الشاطبی: الموافقات، جلد ۲، صفحہ ۱۶۔

؎۲ ایضاً: 〃 〃 〃 ۸

والمقصد العام للشريعة الاسلامية هو عمارة الارض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح فی العقل وفی العمل واصلاح فی الارض واستنباط لخیراتها وتدابیر لمنافع الجمیع [1]

ترجمہ: یعنی شریعت اسلامیہ کا عمومی مقصد عمارت ارض، حفظ نظام معاشرت اور استمرار صالحیت زیست ہے جو اس دنیا میں کار خلافت کے حامل انسان کی ذمہ داری ہے، چنانچہ انسان پر از روئے خلافت سونپے گئے ان فرائض کی باحسن وجوہ انجام دہی لازم ہے جو قیام عدل و استقامت، صلاح فکر و عمل، اصلاح و استثمار خزائن ارضی اور حصول منافع عمومی کی تدبیر سے متعلق ہیں۔

۳۔ اسلامی قانون اپنی عملی نوعیت میں فطرت انسانی سے ہم آہنگ ہے:

اللہ تعالیٰ نے تمام دیگر مخلوقات کی طرح انسان کو بھی ایک مخصوص فطرت پر پیدا فرمایا ہے جو اس کی ذات میں ودیعت قوائے عقلیہ، شہویہ اور غضبیہ سے پھوٹنے والے متنوع نفسی جذبات پر مشتمل ہے۔ قرآن کریم کی رو سے فطرت انسانی کے یہ متوازن قوی و جذبات نہ صرف احساس عبدیت (کل له قانتون [2]) ، نفسی بصیرت (بل الانسان علی نفسه بصیرة [3]) اور فجور و تقوی میں امتیاز کے داعیہ (فالھمھا فجورھا وتقوھا [4]) سے بہرہ ور ہیں بلکہ ہر

---

[1] علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ ومکارمها، ص ۴۱، ۴۲

[2] البقرہ: ۱۱۶ الروم: ۳۰

[3] القیمۃ: ۱۴

[4] الشمس: ۸

قسم کے مادی اور روحانی کمالات کے حصول کی استعداد سے بھی مالا مال ہیں۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں۔

انسان کو اللہ تعالیٰ نے عقل و ادراک بخش کر اشرف المخلوقات بنایا اور اس کی فطرت میں یہ خاصیت رکھ دی کہ اپنے خالق کو پہچانے اور اس کی عبادت پر مائل ہو، نیز اسکو ارتفاقات ضروری کا علم بھی جبلی طور پر عطا فرمایا جس پر اس کی زندگی بسر کرنے کا نظام قائم ہے[1] اسی کا نام فطرت ہے جس پر انسان پیدا ہوتا ہے اور جس کے مطابق انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام شعبوں کی صورتگری ہی بقاء و ارتقاء حیات کی ضامن ہے چنانچہ تمدن کے دوسرے تمام شعبوں کی طرح قانونی نظام کی درستی، افادیت اور بقاء کا انحصار بھی مقتضیات فطرت سے مطابقت پذیری پر ہے اور جس طرح یہ امر مبنی بر حقیقت ہے کہ انسان کو قانون شریعت کا مکلف بنانا اور اپنے اعمال کا ذمہ دار گرداننا اس کی فطرت اور صورت نوعیہ کا تقاضا ہے[2]۔

اسی طرح قرآن و سنت کی بیسیوں نصوص بالخصوص ارشاد باری تعالیٰ:

فاقم وجهك للدين حنيفا، فطرت الله التى فطر الناس عليها[3]

(یعنی اپنے آپ کو دین فطرت سے وابستہ کر لو، کہ یہ فطرت اللہ ہے جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا)۔

اور حدیث پاک:

كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه[4]۔

(یعنی ہر نومولود دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے ماں باپ اسے یہودی، نصرانی، یا مجوسی بنا دیتے ہیں)، کی روشنی میں یہ حقیقت بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ اسلامی

---

[1] شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ، ج ۲: ص ۴۷

[2] ایضاً: ج ۱: ص ۱۹۲

[3] الروم: ۳۰

[4] البخاری: الجامع الصحیح، بیروت، ج ۲: ص ۱۱۸ (باب الجنائز)

نظام قانون اپنے مقاصد، مصادر اور تمام کلی وجزوی احکام میں فطرت انسانی کے داخلی مطالبات سے مکمل ہم آہنگی رکھتا ہے۔ حلت وحرمت ندب واباحت اور وضع وتکلیف کے اس قانونی دائرے میں کوئی اساسی یا ذیلی حکم ایسا نہیں جو فطرت انسانی سے کسی طور مغایرت رکھتا ہو بلکہ ہر سلبی اور ایجابی قاعدے کی بنیاد کسی نہ کسی داعیۂ فطرت پر استوار ہے چنانچہ اسلامی قانون میں اشیاء کی حرمت واباحت اور اعمال کے حسن وقبح کا معیار اور پیمانہ فطرت انسانی ہے فطرت کے موافق اعمال حسن ذاتی کے حامل اور شریعت اسلامیہ میں اباحت سے لے کر فرضیت تک کی قانونی حیثیت رکھتے ہیں جبکہ فطرت انسانی سے غیر ملائم افعال شرعاً وعقلاً قبیح اور خلاف اولیٰ سے لے کر حرام تک کی قانونی حیثیت کے حامل ہیں۔ شریعت کا نظام عبادات انسان کے فطری داعیۂ عبودیت کی تسکین تنظیم اور اظہار کا نام ہے، شخصی قوانین (Personal Laws) انسان کے عزیزۂ حفاظت ذات ونوع کے مظاہر ہیں اور دیگر تمام سیاسی، اقتصادی، اجتماعی اور تعزیری قوانین درحقیقت جبلی شعور ارتفاقات کی تنظیم سے متعلق ہیں۔

شریعت اسلامیہ کے مطابق فطرت ہونے کا لازمی ثمرہ یہ حقیقت ہے کہ اس کا قانونی نظام اپنی عملی نوعیت اور ساخت میں حیات انسانی کے تمام فطری خصائص واوصاف سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے، بالفاظ دیگر زندگی کے تمام ابدی حقائق اور فطری خصائص اسلامی نظام قانون کے اندر نہایت خوبصورتی، جامعیت اور توازن کے ساتھ سمو دیئے گئے ہیں۔

یہاں صرف زندگی کے ان اساسی عمرانی خصائص کے ساتھ اسلامی قانون کی ہم آہنگی کا بالاختصار ذکر کیا جاتا ہے جن کے حوالے سے اسلامی قانون میں اصول استحسان کے مقام و کردار کا تعین درکار ہے۔

۱۔ ثبات وتغیر کا حسن امتزاج

فطرت کے ہمہ گیر قانون توازن جو حیات وکائنات کے تمام مظاہر اور تکوین وتشریع کے دونوں نظاموں میں جاری وساری ہے، کا ایک بنیادی پہلو ثبات واستناد اور حرکت وتغیر کے متضاد عناصر میں ترابط وتناسق، توازن وانسجام

اور اختلاط و امتزاج ہے۔ چنانچہ نظام فطرت میں ثابت و استوار قوتوں کے پہلو بہ پہلو ہر لحظہ متحرک اور تغیر پذیر عناصر بھی پائے جاتے ہیں بلکہ حکمت تخلیق کا نمایاں اعجاز یہ ہے کہ ادنیٰ ترین ذرۂ کائنات ایٹم میں مرکزہ کے گرد الیکٹران کی محوری گردش سے لے کر نظام شمسی و کہکشانی کی اعلیٰ تر کائناتی گردش تک ہر جگہ ایک مستقل اور استوار مرکز کے گرد اور مقررہ دائرہ کے اندر مسلسل حرکت، ایک حسین و متوازن اور محکم و پائیدار نظامیت کی آئینہ دار ہے۔ سید قطب رقمطراز ہیں:

التناسق بين عناصر الثبات والتطور، والحركة داخل الاطار الثابت وحول المحور الثابت هو طابع الكون كله فمادة هذا الكون .... سواء كانت هي الذرة او الاشعاع لبسيط المنطلق عند تحطيمها، او اية صورة اخرى.... ثابتة الماهية، ولكنها تتحرك فتتخذ اشكالا دائمة التغير والتطور، والذرة ذات نواة ثابتة تدور حولها الالكترونات في مدار ثابت وكل كوكب وكل نجم له مدارة يتحرك فيه حركة منتظمة محكومة بنظام خاص۔ [1]

ترجمہ: یعنی عناصر ثبات و تغیر کا امتزاج اور ایک مستقل مرکز کے گرد، مقررہ دائرے میں حرکت نظام کائنات کا عمومی خاصہ ہے۔ چنانچہ کائنات میں اگرچہ مادہ کا ایک مستقل وجود ہے خواہ یہ ایٹم کی شکل میں ہو یا مرکز سے پھوٹی ہوئی غیر منقسم شعاع کی صورت میں یا کسی اور ماہیت میں۔ لیکن اس مستقل وجود کے باوصف مادہ متحرک ہے اور یہ ایسی مختلف شکلیں اختیار کرتا رہتا ہے جو پیہم متغیر و ارتقاء پذیر رہیں۔ ایٹم کا ایک مستقل مرکزہ ہے جس کے گرد الیکٹرانی ذرات مقررہ مدار پر گھومتے رہتے ہیں اسی طرح ہر سیارے اور ستارے کا ایک نظام گردش ہے اور وہ سب اپنے مرکز کے گرد متعین اصولوں کے تحت متحرک رہتے ہیں۔

---

[1] محمد قطب: خصائص التصور الاسلامی، ص ۱۲۱

کائنات کے اس وسیع وعریض نظام کا ایک جزو اور مظہر ہونے کے ناطے انسانی زندگی میں بھی عالمگیر قانونِ توازن کے زیر اثر ثبات و تغیر کا حسن امتزاج بپوری طرح جلوہ گر ہے۔

سید قطب ہی کے الفاظ میں:

ان الكيان البشرى وحدة ..... فيه جوانب ثابتة وجوانب متطورة ..... او فيه على الاصح جوهر ثابت ولكن عجيبة الانسان الكبرى ان الثابت والمتطور فيه يكونان وحدة فى النهاية مترابطة متماسكة متحدة لا يمكن فصل بعضها عن بعض [2]

یعنی حیاتِ انسانی ایک مربوط وحدت ہے جس میں بعض پہلو ثابت و استوار ہیں اور بعض تغیر پذیر، بلکہ صحیح تر الفاظ میں حیاتِ انسانی جوہر متغیر اور جوہر ثابت پر مشتمل ہے لیکن اس سلسلہ میں انتہائی تعجب خیز حقیقت یہ ہے کہ یہ ثابت و استوار اور متغیر و متحرک عناصر باہم مل کر بالآخر ایک ایسی مربوط و متماسک وحدت تشکیل کرتے ہیں جس کے اجزا میں انفصال و انفکاک ممکن نہیں رہتا۔

یوں اسلام کی رو سے زندگی اپنے تمام انفرادی و اجتماعی مظاہر، افکار و علوم، مصالح و غایات، عادات و تقالید اور انظمہ و قوانین میں ثبات و استناد اور تغیر و ارتقاء کے مربوط

---

[1] مغربی فکر کے اشتراکی اور سرمایہ داری دونوں مکاتب، نظریہ ارتقاء (Theory of Evolution) کے مادی اور فلسفیانہ مفہوم کے زیر اثر نظام فطرت کی طرح انسان کی حیات اجتماعی میں بھی تغیر مطلق اور حرکت محض کے قائل ہیں جس کی رو سے معاشرتی نظام کا کوئی عنصر اور کوئی جزو ثابت و پائیدار نہیں، ابدی اصول اور دائمی اقدار کا کوئی وجود نہیں بلکہ ہر چیز، ہر لحظہ معرض تغیر میں ہے۔ مذہب و اخلاق ہو کر قانونی اور تمدنی نظام سبھی مادہ اور نظام طبیعی کے تغیر و انقلاب کے تابع محض اور زیر اثر ہیں۔ (ملاحظہ ہو: موقف الاسلام من التفسیر المادی للتاریخ مؤلفہ احمد عوائشہ، صفحہ ۱۳۱۶) اس مادی نظریہ کا لازمی نتیجہ معاشرتی اضطراب و اختلال اور فوضویت و انارکی ہے۔ اسلام کی رو سے نظام فطرت میں تغیر مطلق کا وجود ہے نہ حیات انسانی میں بلکہ ثبات و تغیر کا ایک حسین وجمیل امتزاج تمام مظاہر حیات و کائنات میں جلوہ گر ہے۔

[2] محمد قطب: التطور والثبات، ص ۱۷۸

عناصر کی حامل ہے کہ معاشرہ کی شیرازہ بندی کے لیے جس طرح استناد کی ضرورت ہے اسی طرح تغیر احوال کے پیش نظر ہر دور کے تمدنی مقتضیات کی تکمیل کی خاطر عناصر حیات میں لچک اور حرکت پذیری بھی ناگزیر ہے۔

اقبال کہتے ہیں:

"اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود (یعنی ذات الہیہ) ہے جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصولوں ہی کی بدولت لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے کیونکہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔"[1]

حاصل یہ کہ اسلام کی رو سے، زندگی کی نمایاں ترین خصوصیت ثبات و استناد اور حرکت وارتقاء کے عناصر میں ارتباط و امتزاج ہے جو تمدن کے دیگر شعبوں کی طرح قانونی نظام میں بھی پوری طرح منعکس ہے۔ چنانچہ یہ امر اب تمام مشرقی اور مغربی ماہرین قانون کے نزدیک ایک مسلمہ حقیقت کی حیثیت اختیار کر چکا ہے کہ قانونی نظام میں استقرار اور تطور کے عناصر باہم متناسق و ممتزج ہونے چاہئیں۔ معروف امریکی جج کارڈوزا اپنی کتاب (Growth of Law) میں کہتے ہیں: آج سب سے زیادہ ضرورت اس امر کی ہے کہ ایک ایسا فلسفہ قانون مرتب کیا جائے جو ثبات اور تغیر کے متحارب تقاضوں میں ہم آہنگی پیدا کر سکے۔ اسی طرح روسکو پاؤنڈ (Roscue Pound) اپنی کتاب (Interpretation Legal History) میں نقل کرتا ہے کہ قانون کو اگرچہ مستحکم

---

[1] اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، اردو، صفحہ ۲۲۷۔

ہونا چاہیئے لیکن اس میں جمود نہ ہونا چاہیئے۔ اسلامی قانون اپنے روزِ اول ہی سے اصول استناد (کتاب وسنت) اور اصول اجتہاد (قیاس واستحسان وغیرہ) کی یکجائی اور شیرازہ بندی کی بدولت ثبات واستحکام اور حدوث وتغیر کے متحارب تقاضوں میں توافق وتطابق کی صلاحیت سے بہرہ ور اور زندگی کی اس خاصیت توازن سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔

اسلامی قانون کی یہ امتیازی نوعیت وخصوصیت اس کے احکام، مقاصد اور مصادر تینوں میں پوری طرح منعکس اور جلوہ گر ہے چنانچہ احکام شریعت میں اساسی (یعنی کلی، عمومی، ابدی اقدار) اور فروعی (یعنی ذیلی، جزوی، تغیر پذیر ضوابط) کی تقسیم، مقاصد شریعت میں ضروری (یعنی فطری غرائز واوصاف سے متعلق مصالح اساسیہ) اور حاجی وتحسینی (یعنی استیفاء ضروریات کی کیفیت سے متعلق مصالح تابعہ) کی تقسیم اور مصادر شریعت میں استنادی (کتاب وسنت) اور اجتہادی (قیاس، استحسان، استصلاح اور ذرائع وغیرہ جملہ وسائل اجتہاد فردی وشورائی) میں تقسیم وتوازن سب اسی حقیقت کے آئینہ دار ہیں۔

۲۔ پابندی بقدر استطاعت

انسان چونکہ فطری طور پر، خلقی ضعف اور کم ہمتی کے باعث سہولت پسند واقع ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ؛

خلق الانسان ضعیفا[۱] اور ان الانسان خلق هلوعا[۲]

ترجمہ، یعنی انسان ضعیف اور کم ہمت پیدا کیا گیا ہے۔

سے عیاں ہے۔ اس لیے طبع انسانی ہمیشہ ان اعمال کو بجا لانے کی طرف مائل ہوتی ہے جن میں آسانی، نرمی اور سہولت پائی جائے جبکہ تنگی، شدت اور مشقت والے امور سے ہمیشہ نفور اور گریز پا رہتی ہے الا یہ کہ مشق و مزاولت اور مجاہدہ وریاضت کے ذریعہ نفس کو مشقت برداشت کرنے کا خوگر بنا لیا جائے۔

۱؎ النساء: ۲۸۔

۲؎ المعارج: ۱۹۔

چنانچہ انسانی زندگی اپنی تشکیل و تنظیم اور بقاء و ارتقاء کے تمام مراحل اور جملہ فکری و عملی مظاہر میں بنیادی طور پر آزادی، نرمی اور سہولت کا تقاضا کرتی ہے اور تنظیمی و تشکیلی ضابطوں اور قانونی پابندیوں کو بہت کم اور بقدر استطاعت ہی گوارا کرتی ہے اس امر کا اندازہ آج مغرب اور اس کی تقلید میں اسلامی دنیا کے اندر فروغ پانے والی مذہب و اخلاق کی جملہ معاشی، معاشرتی اور سیاسی قیود و اقدار سے آزادی اور فکری و عملی اباحیت سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ مذہب کی بجائے سیکولرزم اور اخلاق کی جگہ اباحیت کا پرچار ہو کہ بے قید معیشت اور بے دین سیاست کا ظہور یا فکر و عمل کی ہمہ جہتی آزادی کا فروغ یہ سب کچھ درحقیقت حیات انسانی کی اسی طبعی حریت پسندی، سہل انگاری اور مشقت بیزاری کا آئینہ دار ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انسانیت کے لیے ہمیشہ سب سے زیادہ مقبول اور پسندیدہ مذہب وہ رہا ہے جو سادہ آسان اور واضح فطری تعلیمات پر مشتمل، پیچیدہ فلسفیانہ تصورات سے عاری اور غیر معتدل مذہبی اعمال سے پاک ہو۔ اسی طرح وہ قانونی نظام سب سے زیادہ توجہ اور احترام کا مستحق ہے جس کے احکام میں نرمی و سہولت کا عنصر غالب اور پابندیوں کا عنصر کم سے کم ہو اور جس کے قواعد و ضوابط سادہ آسان اور پوری طرح قابل عمل ہوں۔ اور یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ادیان عالم میں صرف اسلام ہی بطور دین اور بحیثیت شریعت و منہاج اس بنیادی خاصیت کا حامل ہے۔

جیساکہ ارشاد نبوی: بعثت بالحنيفة السمحة (یعنی مجھے آسان ترین دین حنیف دیکر مبعوث کیا گیا ہے) سے پوری طرح عیاں ہے۔

اسلامی قانون کی اس خصوصیت کے چند نمایاں مظاہر حسب ذیل ہیں۔

۱- اشیاء و اعمال میں اصل اباحت ہے

حیات انسانی کی فطری حریت پسندانہ خصوصیت سے اسلامی قانون کی ہم آہنگی کا ایک بدیہی ثبوت یہ اصولی قاعدہ ہے کہ: الاصل فی الاشیاء الاباحۃ یعنی اشیاء میں اصل حکم اباحت کا ہے۔ یہ فقہی

ضابطہ دراصل ہماری زندگی کے معاملات میں اسلامی قانون کی مداخلت کی نوعیت اجاگر کر رہا ہے جس سے اس کی وسعت، عمومیت اور حرکت پذیری کی صلاحیت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اسلامی قانون اگرچہ ہماری زندگی کے معاملات میں اثباتی حیثیت سے دخیل ہونے کے باعث ہر شعبۂ زندگی کی حد بندی کرتا ہے لیکن اس کی یہ مداخلت صرف اصولی اور کلیاتی نوعیت کی ہے تفصیلی اور جزئیاتی نہیں[1] چنانچہ ہر شعبۂ زندگی میں اساسی اور کلی اقدار طے کر دینے کے بعد وہ ایک نہایت وسیع دائرہ مباحات کا چھوڑ دیتا ہے جس میں انسانی شریعت اسلامیہ کے مجموعی تشریعی فکر، اصولی مزاج اور مقاصد و اقدار کی روشنی میں تغیر پذیر زندگی کے مقتضیات سے ہم آہنگ قواعد و ضوابط بنانے کی آزادی رکھتا ہے۔ مباحات کا یہ دائرہ ہماری زندگی کے خالص دنیوی معاملات، عادات اور ثقافتی مظاہر پر محیط ہے، اعتقادی، تعبدی اور مصالح اساسیہ ضروریہ سے متعلق اخلاقی امور اس میں شامل نہیں کہ یہاں اصول "الوقوف عند النص" جاری و ساری ہے۔ معاملات، عادات اور تعزیرات کے دائروں میں جہاں شریعت کا کوئی واضح حکم نہ پایا جاتا ہو وہاں اباحت اصلیہ کا حکم لاگو ہوگا۔

ابوبکر جصاص فرماتے ہیں:

> ان الاشیا علی الاباحۃ مما لا یحظرہ العقل فلا یحرم شی الا ما قام دلیلہ۔

یعنی جن چیزوں سے عقل سلیم نہ روکے، وہ سب مباح ہیں البتہ جن کی حرمت پر دلیل شرعی قائم ہو جائے وہ اس اباحت اصلیہ سے خارج ہیں۔

بنا بریں اباحت اصلیہ کا یہ حکم دراصل اسلامی قانون کی حیات انسانی کے خاصۂ سہل پسندی سے مطابقت کا ایک نمایاں مظہر ہے

---

[1] امین احسن اصلاحی، اسلامی قانون کی تدوین۔ صفحہ ۲۳۔

ب: تکلیف بقدر استطاعت ہے

نفس انسانی چونکہ طبعی طور پر انہی امور و افعال کی طرف رغبت و میلان اور انہیں بسہولت بجا لانے کی قدرت رکھتا ہے جو اس کے فطری داعیات اور طبعی قویٰ سے پوری طرح مناسبت رکھتے ہوں اور نفس کے لیے بہجت انگیز و افادیت بخش ہوں اور ان امور و اعمال سے نفور اور گریزپا ہے جو فطرت انسانی سے میل نہیں کھاتے یا نفس کی روحانی قوتوں کے لیے کسی طور ضرر رساں ہیں اور ایسے اعمال کی انجام دہی میں مشقت محسوس کرتا ہے لہٰذا اسلامی قانون میں انسان کے اس فطری میلان کا پورا پورا لحاظ رکھتے ہوئے تکلیف بقدر استطاعت کا اصول اپنایا گیا ہے یعنی انسان کی نفسی استعداد سے بالاتر یا غیر معتاد مشقت والے امور کا اسے مکلف نہیں بنایا گیا۔

علامہ ابن تیمیہ کی یہ تصریح کہ:

قید الشارع الامور بالقدرة والاستطاعة والوسع والطاقة[1]

ترجمہ: یعنی شارع نے تمام امور و افعال کو انسان کی قدرت و استطاعت سے وابستہ کر دیا ہے قرآن و سنت کی بیسیوں نصوص کی روشنی میں ایک قطعی حقیقت ثابت ہوتی ہے۔

چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ:

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا[2]

ترجمہ: یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا۔

صرف ایک عمومی اصول ہی نہیں بلکہ اکثر تکلیفی احکام کے ساتھ ساتھ فرداً فرداً بھی یہی تصریح فرمائی گئی ہے۔

مثلاً: ومن قدر علیہ رزقہ فلینفق مما آتاہ اللہ لا یکلف اللہ

---

[1] ابن تیمیہ، مجموع فتاویٰ، جلد ۲۰ صفحہ ۴۹۔

[2] البقرہ ۲۸۶:۲۔

نفسا الا ما اتاها۔[1]

(یعنی جس کا رزق تنگ ہو وہ اللہ کے دیے ہوئے مال میں سے اپنے اہل وعیال پر بھی حسب استطاعت ہی خرچ کرے کہ اللہ تعالیٰ توفیق سے زیادہ پابند نہیں کرتا)

وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔[2]

(یعنی ان لوگوں پر اللہ کے لیے حج فرض ہے جو اس کی استطاعت رکھتے ہوں)۔

فقاتل فی سبیل اللہ لا تکلف الا نفسک[3]

(یعنی اللہ کی راہ میں جہاد کرو لیکن اس معاملہ میں تم صرف اپنے نفس ہی کو پابند کرنے کی قدرت رکھتے ہو)۔

لیس علی الضعفاء ولا علی المرضی ولا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا للہ ورسولہ۔[4]

(یعنی ضعیف، مریض اور مالی استطاعت نہ رکھنے والوں پر جہاد کے سلسلہ میں کوئی تنگی نہیں بشرطیکہ وہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور اخلاص رکھتے ہوں)

اسی طرح محرمات ومنہیات کو بھی انسانی استعداد سے وابستہ کر دیا ہے۔

مثلاً فرمایا:

قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ۔[5]

(یعنی اللہ تعالیٰ نے محرمات کی تفصیل بیان فرما دی ہے لیکن اگر تم اضطراری حالت میں ہو تو پھر کوئی مواخذہ نہیں)

---

[1] الطلاق: ۷

[2] آل عمران: ۹۷

[3] النساء: ۸۴

[4] التوبۃ: ۹۱

[5] الانعام: ۱۲۰

اور فرمایا:

لا جناح علیکم فیما اخطأتم بہ [1]

ترجمہ: یعنی خطا اور نسیان کی صورت میں تم پر مواخذہ نہیں کیونکہ یہ تمہاری استطاعت سے باہر ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً تمام اعمال شرعیہ کی پیروی حسب استطاعت لازم قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

خذوا من العمل ما تطیقون۔

ترجمہ: یعنی ہر عمل اپنی طاقت کے مطابق انجام دیا کرو۔

نیز فرمایا:

اذا نہیتکم عن شیء فاجتنبوہ واذا امرتکم بأمر فاتوا منہ ما استطعتم

ترجمہ: یعنی اگر میں تمہیں کسی چیز سے منع کروں تو اس سے باز رہا کرو اور اگر کسی کام کا حکم دوں تو اسے حسب استطاعت بجالایا کرو۔

ان تمام تصریحات سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہوگئی کہ اسلامی قانون میں تمام تکالیف شرعیہ کی اساس بندے کی اہلیت واستعداد اور طاقت عمل ہے۔

علامہ شاطبی کہتے ہیں:

ثبت ان شرط التکلیف او سببہ القدرۃ علی المکلف بہ فما لا قدرۃ للمکلف علیہ لا یصح التکلیف بہ شرعا وان جاز عقلا [2]

---

[1] الاحزاب: ۵۔

[2] الشاطبی: الموافقات: ج ۲: ص ۱۰۷

(یعنی یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو مکلف بنانے کا سبب یا شرط اس کا فعل مامور بہ کی ادائیگی پر قادر ہونا ہے پس جس عمل پر بندہ قدرت نہ رکھتا ہو شرعاً اس کا مکلف نہیں ٹھہرایا جا سکتا اگرچہ بعض لوگوں کے نزدیک عقلاً ایسا ممکن بھی ہو[۱]

پھر چونکہ تمام انسانوں کی اندرونی کیفیات، اخلاقی استعدادات اور نفسیاتی قوتیں یکساں نہیں بلکہ جملہ نفوس انسانیہ کی جسمانی اور ایمانی استعدادات ایک دوسرے سے مختلف ہیں ان میں کمزور و پست ہمت بھی ہیں اور قوی و بلند حوصلہ بھی اس لیے تمام انسانوں کو ایک ہی نوعیت اور ایک ہی مرتبہ کے احکام و قواعد کا پابند نہیں بنایا گیا بلکہ سب کو ان کے حسب استعداد شریعت کا مکلف بنانے کے لیے احکام شرعیہ کے مراتب میں بایں طور تمیز رکھی گئی کہ ہر حکم شدت اور تخفیف کے دو مرتبوں پر نازل ہوا، اہل عزم و ہمت مرتبۂ شدت کے مکلف اور کمزور و پست ہمت لوگ مرتبۂ تخفیف کے مخاطب ٹھہرے اور تکوینی طور پر متعدد فقہی مذاہب کے اختلافات کو شریعت کے انہی دو مراتب کا آئینہ دار بنا کر تمام انسانوں کو کسی خاص فقہی مذہب کی پابندی کی صورت میں اپنے حسب استعداد احکام شرعیہ کو اپنانے کی سہولت مہیا کی گئی۔ اس بصیرت افروز و عصبیت سوز حقیقت کا انکشاف و ابلاغ عبدالوہاب الشعرانی نے المیزان الکبریٰ میں یوں کیا ہے:

ان الشريعة المطهرة جاءت من حيث شهود الامر والنهي في كل مسألة ذات خلاف على مرتبتين : تخفيف وتشديد، لا على مرتبة واحدة، فان جميع المكلفين لا يخرجون عن قسمين : قوي وضعيف من حيث ايمانه او جسمه في كل عصر وزمان، فمن قوي منهم خوطب بالتشديد والاخذ بالعزائم،

---

[۱] ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۶: ص ۱۷

ومن ضعف منهم خوطب بالتخفيف والاخذ بالرخص وكل منهما

حينئذ على شريعة من ربه وتبيان ۔ ¹

یعنی شریعت مطہرہ اختلافی نوعیت کے ہر مسئلہ میں امر و نہی کے اعتبار سے تخفیف اور تشدید کے دو مرتبوں پر نازل ہوئی ہے ۔ کیونکہ ہر عصر کے انسان ایمانی اور جسمانی اعتبار سے قوی اور کمزور کے دو طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں ۔ اہل قوت و ہمت شریعت کے مرتبۂ تشدید و عزیمت کے مکلف اور کمزور و پست ہمت مرتبہ تخفیف و رخصت کے مخاطب ہیں اور ان ہر دو مراتب احکام کے پیرو بہر صورت شریعت الٰہیہ کے پابند ہیں ۔

الغرض ، اسلامی قانون کا اصل الاصول تکلیف بحسب استطاعت ہے جو اس کے تمام مظاہر و آثار ، اوامر و نواہی اور محرمات و مباحات میں جاری و ساری ہے ، تمام اجتہادی مصادر بالعموم اور اصول استحسان بالخصوص اسلامی قانون کی اس نمایاں ترین خاصیت کا عکاس ہے ۔

جیسا کہ آگے چل کر تفصیلی وضاحت کی جائے گی ۔

ج ۔ حرج مرفوع اور مشقت موجب تیسیر ہے

اسلامی قانون میں جس طرح ابتداء وضع احکام کے وقت تکلیف بقدر استطاعت کا اصول اختیار کیا گیا اسی طرح احکام شرعیہ کی تفصیل ، تفریع اور تطبیق میں بھی عدم مشقت ، رفع حرج اور تیسیر و سہولت کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے ۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ۔

ما جعل عليكم في الدين من حرج ۔ ²

---

¹ الشعرانی : المیزان الکبریٰ ، ص ۵

² الحج : ۷۸

ترجمہ: یعنی اللہ نے دین کے معاملے میں تمہارے لیے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔

اور

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔ [1]

ترجمہ: یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے دشواری اور تنگی نہیں چاہتا۔

اور حکم نبوی:

یسروا ولا تعسروا و بشروا ولا تنفروا۔ [2]

ترجمہ: یعنی آسانی کرنا، مشکل میں نہ ڈالنا، اور رغبت دلانا، نفرت نہ ابھارنا۔

سے بخوبی عیاں ہے۔

انہی ارشادات کی روشنی میں مختلف اصولی قواعد جیسے: الحرج مرفوع

ترجمہ: یعنی حرج اٹھالیا گیا ہے۔

المشقة تجلب التیسیر۔

ترجمہ: یعنی مشقت آسانی لاتی ہے۔

الامر اذا ضاق اتسع۔

ترجمہ: یعنی جب کسی حکم کا دائرہ تنگ ہو جائے تو اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

اور

الضرورات تبیح المحظورات۔

ترجمہ: یعنی ضرورت منہیات کو مباح کر دیتی ہے۔

وغیرہ وضع کئے گئے ہیں جو سب اسی بنیادی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہیں کہ اسلامی قانون اپنے مقاصد، مبادی اور احکام و تطبیقات غرض ہر لحاظ سے یسر و سماحت، دفع حرج رفع مشقت اور ازالہ ضرر و مصیبت ایسے بنیادی اوصاف کا حامل ہے۔

---

[1] البقرة: ۱۸۵؛

[2] بخاری شریف: ج ۱: ص ۱۶: طبع دہلی۔

اسلامی قانون کی اس خاصیت کا نمایاں ترین مظہر وہ متبادل رخصتی اور استثنائی احکام ہیں جو بعض اوقات خارجی یا داخلی عوارض اہلیت کے زیر اثر انسان کے لیے شریعت کے مبنی بر عزیمت اساسی احکام کی پیروی دشوار ہو جانے کی بنا پر اس لیے رکھے گئے ہیں تاکہ ان استثنائی احکام کی انجام دہی اصل مامور بہ عمل کی یاد تازہ رکھنے کے علاوہ انسان میں ملکہ اطاعت کو برقرار رکھنے کا ذریعہ بھی بنے۔ اصول استحسان کی مشروعیت کی اساس درحقیقت اسلامی قانون کا یہی مبدأ ترخیص و استثناء ہے۔ جیساکہ آگے چل کر وضاحت ہو گی۔

۳۔ مدارِ عمل، اعتبارِ مآل

ماہرین نفسیات اور حکمائے اخلاق اس امر پر متفق ہیں کہ انسانی زندگی کے تمام ارادی افعال مقصدیت کے حامل ہوتے ہیں یعنی انسان کا ہر عمل کسی نہ کسی مقصد کے حصول کی خاطر انجام پاتا ہے جو اس عمل کے نتیجہ اور مآل کی حیثیت رکھتا ہے یہی نتیجہ یا مقصد اس عمل کے ظہور میں آنے کا محرک اور باعث بھی بنتا ہے اور گو انسانی اعمال کے ان محرکات و مقاصد کی نوعیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ارسطو اور ہابز کے نزدیک لذت یا شخصی مسرت ہی عمل کا محرک غائی ہے جب کہ مل اور بنیتھم عمومی افادیت کے قائل ہیں، تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ واضح اور دوٹوک ہے کہ افعال کے بالذات صواب و خطا ریا مفید و مضر ہونے کا دار و مدار نتائج پر ہے۔ اگر اعمال کے مطلوبہ نتائج فرد و معاشرہ کے حق میں بہتر ہوں تو اعمال صائب اور مفید ہیں ورنہ خطار، مضر اور قابل احتراز۔ عمل کی افادیت اس کے مآل پر منحصر ہونا انسانی زندگی کی وہ عمومی خاصیت ہے جو اس کے انفرادی اور اجتماعی تمام زاویوں پر یکساں محیط ہے۔ اور زندگی کی تشکیل و تنظیم کے تمام تمدنی وسائل خواہ نظری ہوں یا عملی، انفرادی ہوں یا اداراتی اور قانونی ہوں یا اخلاقی سب کی بنیاد اسی خاصۂ حیات پر استوار ہے۔ افراد اور معاشرتی اداروں کے تمام اعمال کی قانونی اور اخلاقی حیثیت کا تعین اسی اعتبار مآل کے حوالے سے ہوتا ہے۔

اسلام دین فطرت ہونے کے ناطے اپنے تمام سیاسی، عمرانی اور قانونی نظاموں میں حیات انسانی کی اس طبعی خصوصیت سے پوری طرح مطابقت اور ہم آہنگی رکھتا

ہے۔ چنانچہ شریعت اسلامیہ کے تمام مقاصد، مصادر اور احکام کا کلی استقراء یہ حقیقت واشگاف کر دیتا ہے کہ اس کا قانونی نظام سراسر نظریۂ اعتبار مآل پر استوار ہے۔

علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

وضع الاسباب یستلزم قصد الشارع الی المسببات، والدلیل علی ذلک امور... منھا ان الاحکام الشرعیۃ انما شرعت لجلب المصالح او درء المفاسد وھی مسبباتھا قطعا، فاذا کنا نعلم ان الاسباب انما شرعت لاجل المسببات، لزم من القصد الی الاسباب القصد الی المسببات۔[1]

یعنی احکام شرعیہ کو بطور اسباب کے وضع کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شارع ان اسباب کے مسببات اور نتائج کا اعتبار کرتا ہے۔ اس کے متعدد دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کے احکام جلب مصالح اور دفع مفاسد کی خاطر وضع کیے گئے ہیں جو ان احکام کے نتائج اور مسببات کی حیثیت رکھتے ہیں اور ہمیں اس حقیقت کا علم ہے کہ اسباب کی مشروعیت مسببات ونتائج کی خاطر ہوتی ہے لہٰذا یہ بھی درست ہے کہ اسباب واحکام کا قصد درحقیقت ان کے مآلات کے اعتبار سے ہے۔

آگے چل کر شاطبی اس نظریہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

النظر فی مآلات الافعال معتبر مقصود شرعا کانت الافعال موافقۃ او مخالفۃ، وذلک ان المجتہد لا یحکم علی فعل من الافعال الصادرۃ عن المکلفین بالاقدام او بالاحجام الا بعد نظرہ الی مایؤول الیہ ذلک الفعل مشروعا لمصلحۃ فیہ تستجلب اولمفسدۃ تدراء[2]

(یعنی اعمال کے نتائج پر غور کرنا شرعاً مقصود اور معتبر ہے خواہ اعمال اچھے ہوں یا غلط، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مجتہد مکلفین سے صادر ہونے والے افعال میں سے کسی بھی فعل کے

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۱ ص ۱۹۴، ص ۱۹۵

[2] الموافقات، ج ۴ ص ۱۹۴

جواز یا عدم کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک اس فعل کے نتیجہ پر غور نہ کر لے کہ آیا یہ فعل کسی مصلحت کے حصول یا کسی مفسدہ کے دفعیہ کا ذریعہ ہے یا نہیں کیونکہ جملہ اعمال کی مشروعیت حصول مصالح اور دفع مفاسد پر مبنی ہے۔

علامہ شاطبی نے نظریہ اعتبار مآل کی صحت پر متعدد دلائل قائم کیے ہیں اور اس کی تفریعات و تطبیقات پر تفصیلی بحث کی ہے۔ جس سے یہ حقیقت پوری طرح نکھر کر سامنے آ گئی ہے کہ اسلامی قانون کے تمام استنادی اور اجتہادی احکام کی مشروعیت از اول تا آخر اعتبار مآل پر مبنی ہے۔

استحسان کی اساس مشروعیت اور شان جامعیت

اوپر کسی قدر تفصیل سے اسلامی قانون کی نوعیت اور حیات انسانی کے فطری خصائص سے اس کی مطابقت اور ہم آہنگی پر روشنی ڈالی گئی جس کا بنیادی مقصد اس امر کی وضاحت کرنا تھا کہ اسلامی قانون کے سرچشمے اگر الہامی اور وجدانی ہیں تو اس کی غایت دینی و عمرانی مصالح کی تکمیل اور روح عقلی و فطری عناصر سے کامل ہم آہنگ اور اسلامی قانون کی یہی وہ سہ ابعادی نوعیت اور خصوصیت ہے جو اصول استحسان کی مشروعیت اور حجیت کی اساس متعین کرتی اور اس کی وسعت و جامعیت کی شان اجاگر کرتی ہے ذیل میں ہم کسی قدر وضاحت سے استحسان کی اساس مشروعیت اور شان جامعیت کا الگ الگ جائزہ لیتے ہیں۔

اولاً: مشروعیت استحسان کی شرعی اور عمرانی بنیادیں

اسلامی قانون کی مذکورہ بالا خصوصیت اور منفرد دینی و عمرانی نوعیت کے حوالے سے اگر غور کریں تو اصول استحسان کی مشروعیت اور حجیت کی تین بنیادیں سامنے آتی ہیں جن کا بیان حسب ذیل ہے۔

۱۔ اسلامی قانون کی ابدیت و آفاقیت اور استحسان

اسلامی قانون دین فطرت کا ایک جزو ہونے اور قرآن و سنت کے الہامی سرچشموں سے ماخوذ ہونے کے ناطے اپنے مقاصد مصادر اور اساسی احکام میں زمانی و مکانی حدود سے ماوراء ایک آخری، آفاقی اور دائمی

قانونی نظام ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان خاتمیت (ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبین) کا پرتو شریعت اسلامیہ کا آخری الہامی شریعت ہونا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے عموم و آفاقیت کا لازمی نتیجہ اسلامی قانون کی شان عالمگیری ہے:

بقول ابن قیم:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھو عام الرسالۃ الی کل مکلف فرسالتہ عامۃ فی کل شیء من الدین اصولہ وفروعہ ودقیقہ وجلیلہ، فکما لا یخرج احد عن رسالتہ فکذلک لا یخرج حکم تحتاج الیہ الامۃ عنہا وعن بیانہ لہ۔ [1]

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت دائمی اور عالمگیر ہے جس کے دائرے سے کوئی انسان خارج نہیں اور چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت عقائد و اعمال سے متعلق ہر دقیق و جلیل چیز کو شامل ہے، اس لیے جس طرح رہتی دنیا انسانیت کا ہر فرد تمام احکام شرعیہ کا مخاطب ہے اسی طرح ہر دور میں امت کی ضرورت کے تمام احکام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں موجود ہیں۔

استاذ عبدالقادر عودہ نے اسلامی قانون کی آفاقیت اور ہمہ گیریت کا اعلان یوں کیا ہے:

الاصل فی الشریعۃ الاسلامیۃ انہا شریعۃ عالمیۃ لا مکانیۃ، فھی شریعۃ الکافۃ لا یختص بہا قوم دون قوم ولا جنس دون جنس ولا قارۃ دون قارۃ، فھی شریعۃ العالم کلہ یخاطب بہا المسلم وغیر المسلم۔ [2]

یعنی اصل یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ عالمی شریعت ہے مکانی نہیں، تمام انسانوں کی

---

[1] ابن قیم: علام الموقعین، ج ۱ ص ۳۵۰

[2] عبدالقادر عودہ: التشریع الجنائی الاسلامی، ج ۱ ص ۲۷۴

شریعت جو کسی خاص قوم، جنس یا جغرافیائی خطہ تک محدود نہیں بلکہ کل انسانی دنیا، مسلم و غیر مسلم سبھی اس کے مخاطب و مکلف ہیں۔

پھر شریعت اسلامیہ جس طرح مکانی اعتبار سے لامحدود ہے اسی طرح زمانی حدود سے بھی ماوراء ہے کہ یہ کسی معین عرصہ کے لیے وجود میں نہیں آئی جس کے بعد اس کا کام ختم ہو جائے اور انسان کو تنظیم زندگی کے عمل میں اپنی عقل ناقص کی چیرہ دستیوں کے حوالے کر دیا جائے بلکہ یہ ایک دائمی شریعت ہے جس کے اصول و اقدار، مقاصد مبادی اور مصادر و احکام کے دائرے میں ہر دور اور ہر علاقہ کی تمام قانونی ضروریات پوری کرنے اور جملہ ممکن الوقوع حوادث و احوال کی شرعی نوعیت متعین کرنے اور حل تجویز کرنے کا مکمل سامان موجود ہے کہ ختم نبوت کا یہ بھی ایک لازمی تقاضا ہے۔

بقول عبدالعزیز البخاری۔

ثبت بالدليل القطعي ان نبينا صلى الله عليه و سلم خاتم الانبياء و ان شريعته دائمة الى قيام الساعة [1]

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت مقدسہ کا دائمی ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو چکا ہے۔

علامہ شاطبی کی تصریح ہے کہ شریعت اسلامیہ مصالح و مصادر اور احکام کا ایک ایسا نظام ہے جو کبھی اختلال پذیر نہیں ہوگا کیونکہ یہ نظام شریعت ابدیت، کلیت اور عموم ایسے خصائص کا حامل ہے جو تمام افراد انسانیت، جملہ انواع تکلیف اور جمیع احوال و عصور پر محیط ہے [2]

اسلامی قانون کی اس کلیت، ابدیت اور آفاقیت کا لازمی ثمرہ وہ لچک Flexibility اور حرکیت ہے جو ہر زمانہ اور ہر علاقہ میں مؤثرات زندگی کے تغیر سے ابھر آنے والے

---

[1] البخاری: کشف الاسرار، ج ۳: ص ۹۳۵

[2] الشاطبی: الموافقات: ج ۲: ص ۳۷

تمدنی احوال و مسائل کے لیے اصل اور استثنائی احکام وضع کرنے اور نظم حیات کے قیام کی مختلف تدابیر اختیار کرنے کے سلسلہ میں مجتہد کو اساسی اور ذیلی اجتہادی مصادر اور متنوع وسائل فکر و تدبر سے آراستہ کرنے اور مصالح زندگی کے ضروری اور حاجی و تحسینی مراتب میں فرق و امتیاز کے اختیارات اور احکام اساسیہ کی تمام ظروف و احوال میں تطبیق و تنفیذ کے لیے منہاج اور تکنیکی ضوابط وضع کرنے کی حریت و آزادی پر مشتمل ہے۔ اور اگر ہم گہری نظر سے جائزہ لیں تو اسلامی قانون کی ابدیت و آفاقیت کے حوالے سے ابھرنے والی یہ شان حرکیت نہ صرف اصول استحسان کی اساس مشروعیت قرار پاتی ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یہ حقیقت بھی اجاگر ہو جاتی ہے کہ استحسان ہی اپنی شان جامعیت کے حوالے سے جس کا بیان آگے آرہا ہے اسلامی قانون کی اس لچک اور حرکیت کا سب سے بڑا مظہر اور ذریعہ ہے کیونکہ اصول استحسان اسلامی قانون کی اس لچک کے تینوں اساسی پہلوؤں (اصل اور استثنائی احکام کے اکتشاف ضروری اور حاجی و تحسینی مصالح میں تمیز و تفریق کے ساتھ عصری مصالح و فوائد کی رعایت و اعتبار اور تطبیقی و تنظیمی قواعد کے تعین کی تکمیل میں دیگر تمام اجتہادی مصادر اور فکری وسائل سے زیادہ بنیادی، مثبت اور فعال کردار ادا کرتا ہے کیونکہ استحسان ہی وہ واحد اصول ہے جو استناد و اجتہاد کا حقیقی امتزاج، واقعیت و مثالیت کا حسین مرقع، ابتدائی اساسی اور متبادل استثنائی احکام کا یکساں مأخذ اور بیک وقت دلیل مستقل و منہاج تطبیق احکام بھی ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر استحسان کی شان جامعیت کے بیان سے واضح ہوگا۔

۲۔ اسلامی قانون کی دینی و عمرانی غایت اور استحسان

شروع میں بیان ہوا کہ اسلامی قانون کا مقصد مصالح ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ کی تحصیل و تکمیل ہے کلیات خمسہ (دین، نفس، نسل، عقل اور مال) کی حفاظت و تقویت کے سلسلہ میں مصالح کے ان تینوں مراتب (ضروری، حاجی اور تحسینی) کی تکمیل بنیادی طور پر دینی اور عمرانی دونوں رخ رکھتی ہے۔ دینی رخ کا تعلق حیات اخروی کی فلاح سے ہے جب کہ عمرانی رخ حیات دنیوی کی تعمیر

واصلاح سے متعلق ہے۔

ب چونکہ شریعت اسلامیہ کے وصف ابدیت کی رو سے قیامت تک ہر دور اور ہر علاقہ میں حیات انسانی کی تشکیل و تنظیم اور عمرانی مصالح کی بالاستمرار تحصیل تکمیل در کار ہے اس لیے مصالح کے ضروری اور حاجی و تحسینی مراتب میں اساسی اور ذیلی یا اصولی اور تکمیلی کی یہ تفریق و تمیز دراصل اس حکمت پر مبنی ہے کہ مصالح ضروریہ انسان کے فطری داعیات اور جبلی غرائز پر مبنی ہونے کے باعث ہر دور اور ہر خطہ میں نظام زندگی کے قیام کی خاطر یکساں طور پر واجب التحصیل ہیں کیونکہ جس طرح انسان کے جبلی اوصاف و داعیات میں تغیر و تبدل کا کوئی امکان نہیں اسی طرح اوصاف فطریہ پر مبنی ان مصالح ضروریہ میں بھی اجتماعی تغیرات اور تمدنی انقلابات سے کوئی تغیر لاحق نہیں ہوتا بلکہ یہ ہمیشہ قائم و دائم رہتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مصالح ضروریہ بتصریح شاطبی و غزالی تمام اقوام و ملل اور جملہ انسانی معاشروں میں ہمیشہ معتبر اور واجب التحفظ رہے ہیں[1]۔ رہے مصالح تابعہ تو وہ اپنے دونوں مراتب (حاجی اور تحسینی) میں دراصل مصالح ضروریہ کے استیفاء و تکمیل کی کیفیت اور مناسبت سے متعلق ہونے کے باعث مؤثرات زندگی اور زمانی و مکانی ظروف و احوال کے زیر اثر تغیر پذیر ہیں[2]

بنا بریں ہر دور اور ہر علاقہ میں زندگی کے اساسی اور تکمیلی مصالح کی بالاستمرار رعایت و حفاظت کی خاطر تمام ظروف و احوال میں نفاذ پذیر احکام وضع کرنے کے سلسلہ میں اسلامی قانون جو اجتہادی مصادر رکھتا ہے ان میں استحسان اس اعتبار سے دینی و عمرانی مصالح و مقاصد کی تکمیل کا سب سے بڑا ذریعہ ہے کہ اس کی اساس مشروعیت اور وجہ جواز ہی بعض اوقات قیاسی احکام و قواعد کا مصالح عامہ کی تحصیل میں ناکام ہو جانا یا مصالح پر مفاسد کے غلبہ کا سبب بن جانا قرار پاتا ہے۔

امام شاطبی رقمطراز ہیں:

الاستحسان — فی مذهب مالك — هو الاخذ بمصلحة جزئية فی مقابلة دليل كلی، ومقتضاه الرجوع الی تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فی المسائل

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۲، ص ۸: [2] مصطفیٰ کمال وصفی: مصنفۃ النظم الاسلامیۃ، ص ۵۴

التی یقتضی القیاس فیہا امراً الا ان ذلک الامر یؤدی الی فوت مصلحة من جھة اخری، اوجلب مفسدة کذلک، وکثیراً ما یتفق ھذا فی الاصل الضروری مع الحاجی والحاجی مع التکمیلی، فیکون اجراء القیاس مطلقا فی الضروری یؤدی الی حرج ومشقة فی بعض موارده، فیستثنی موضع الحرج، وکذلک فی الحاجی مع التکمیلی او الضروری مع التکمیلی، وھو ظاھر۔ لہ

یعنی مذہب مالکی میں استحسان دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کے اختیار کا نام ہے جس کا مقتضی قیاس پر استدلال مرسل کی تقدیم ہے ان مسائل میں جہاں قیاس کا تقاضا ایسا امر ہوتا ہے جو مآل کار کسی مصلحت کے خاتمہ یا مفسدہ کے تحقق پر منتج ہوتا ہے اور اکثر و بیشتر ایسا مصالح ضروریہ اور حاجیہ یا حاجیہ اور تحسینیہ کے مابین ہوتا ہے کہ مصالح ضروریہ میں قیاس کا مطلقاً اجراء بعض اوقات مصالح حاجیہ کی تفویت اور حرج و مشقت کا باعث بن جاتا ہے لہٰذا ایسے حالات میں قیاسی احکام چھوڑ کر استحسان کی بناء پر استثنائی احکام کے ذریعہ مصالح حاجیہ کی تکمیل کا اہتمام کر لیا جاتا ہے اسیطرح مصالح حاجیہ اور تحسینیہ کے مابین اجراء استحسان کی صورت بھی واضح ہے۔

علامہ شاطبی کی اس تصریح سے یہ حقیقت پوری طرح کھل کر سامنے آگئی کہ اسلامی قانون میں اصول استحسان کی مشروعیت کی ایک قانونی بنیاد شریعت اسلامیہ کی دینی و عمرانی غایت کی ہر عصر و عہد میں بالاستمرار تحصیل و تکمیل ہے۔ کہ وہ کسی بھی زمانے یا علاقے میں اگر مؤثرات زندگی کے زیر اثر مصالح حاجیہ و تحسینیہ کی تغیر پذیری کے باعث قیاسی احکام کی بے لچک تطبیق ان مصالح کی تفویت یا مفاسد سے مغلوبیت کا سبب بنتی ہو تو ان حالات میں قیاس کو چھوڑ کر اصول استحسان کی بناء پر ایسے متبادل استثنائی احکام اختیار کرنا ہوں گے جو مصالح ضروریہ کی تحصیل میں حرج و مشقت کا ازالہ کر کے نہایت سہولت و آسانی کے ساتھ درج شریعت کی پیروی ممکن بنا دیں۔ کہ استحسان کی تعریف ہی ترک القیاس والاخذ بما ھو اوفق للناس کی گئی ہے۔ یعنی قیاس کو چھوڑ کر لوگوں کی عصری ضروریات سے زیادہ موافقت رکھنے والے احکام اختیار کرنا ہی استحسان ہے۔

لہ الشاطبی: الموافقات، ج ۴: ص ۲۰۶، ۲۰۷

۳۔ اسلامی قانون کے خصائص سہ گانہ اور اصول استحسان

اوپر ہم نے کسی قدر تفصیل سے، اسلامی قانون کی اپنی عملی نوعیت میں فطرت انسانی کے داخلی مقتضیات سے کامل ہم آہنگی اور اس کے حوالے سے انسانی زندگی اور اسلامی قانون کے وہ تین بنیادی خصائص بیان کیے جو ہماری نظر میں استحسان کی بطور مصدر قانون اور وسیلۂ اجتہاد مشروعیت حجیت کی عمرانی اساس تشکیل دیتے ہیں، ذیل میں بالاختصار اسلامی قانون کے انہی خصائص سہ گانہ کے حوالے سے اصول استحسان کی مشروعیت و اہمیت اجاگر کی جاتی ہے۔

۱۔ اسلامی قانون میں ثبات و تغیر کا امتزاج اور قاعدۂ استحسان

جیسا کہ بیان ہوا "اسلامی قانون اپنے اندر اصول استناد اور اصول اجتہاد کی شیرازہ بندی، احکام کے دو مراتب کلی و عمومی اور فروعی و تطبیقی میں تفریق و تمیز اور مقاصد کے تین مدارج ضروری، حاجی اور تحسینی میں تقسیم کی بدولت ثبات و استحکام اور حدوث و تغیر کے متخارب تقاضوں میں توافق و تطابق کی صلاحیت سے پوری طرح بہرہ ور ہے۔

اسلامی قانون میں ثبات و تغیر کا یہ امتزاج دراصل اس لیے ہے کہ قیامت تک ہر دور اور ہر علاقے کے تمدنی مقتضیات کی تکمیل اور تغیر پذیر زندگی کی تشکیل و تنظیم میں ہمیشہ سہولت رہے اور اس سلسلہ میں قانون کسی مرحلہ پر ناکامی سے دوچار نہ ہو جائے کیونکہ قانون کا مقصد ہی معاشرہ کی شیرازہ بندی، حیات اجتماعی کی تعمیر و تنظیم اور تمدنی ارتقاء کی راہیں ہموار کرنا ہے اور زندگی چونکہ سراپا تغیر اور ہمہ ارتقاء ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ تمدنی احوال و ظروف کا بدلتے رہنا ایک اٹل حقیقت ہے بقول ابن خلدون:

ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم علی وتیرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف علی الایام والازمنه وانتقال من حال الی حال وکما یکون ذلك فی الاشخاص والاوقات والامصار فکذلك یقع فی الآفاق والاقطار والازمنة والدول، سنة الله التی

قد خلت فی عبادہ۔[1]

یعنی دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں، دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد، ساعات اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں، تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے۔

وقت کے ساتھ مؤثرات زندگی کے بدلنے سے معاشرہ میں جو مت نئے مسائل ابھرتے رہتے ہیں ان کے لیے مناسب قانونی حل تجویز کرنے کی خاطر اسلامی شریعت میں اجتہادی مصادر بالخصوص قیاس کا اصول دیا گیا ہے لیکن چونکہ قیاس بھی بنیادی طور پر منطقی استخراج کی ایک مجرد تجزیاتی نوع ہے جبکہ زندگی کے طور طریق بڑے پیچیدہ ہیں اور ناممکن ہے وہ اس قسم کے قواعد وضوابط کی پابندی قبول کرے جو از روئے منطق بعض عام تصورات کے پیش نظر سختی سے قائم کیے جاتے ہیں[2] اس لیے بسا اوقات قیاسی احکام تغیر پذیر زندگی کا ساتھ دینے میں ناکام ہو جاتے ہیں اور ان کی پابندی حصول مصالح کی بجائے جلب مفاسد کا ذریعہ بن جاتی ہے ایسے حالات میں قیاس ظاہر کو ترک کر کے لوگوں کے لیے بہتری اور سہولت پر مبنی احکام کو اپنانا ناگزیر ہو جاتا ہے کیونکہ شریعت کا مقصد لوگوں کے مصالح دینی وعمرانی کی تکمیل ہے اور قیاس تو محض حصول مصالح کے لیے وضع احکام کا ایک ذریعہ ہے لہٰذا اگر اجراء قیاس کا نتیجہ جلب مفاسد کی صورت میں نکلتا ہو تو اسے ترک کرنا ضروری ہو جائے گا۔ جیسا کہ ابن المقفع نے کہا ہے:

القیاس دلیل یستدل به علی المحاسن، فاذا کان ما یقود الیه حسنا معروفا اخذ به، واذا قاد الی القبیح المستنکر ترک۔[3]

یعنی قیاس تو ایک ایسی دلیل ہے جس سے محاسن امور پر استدلال کیا جاتا ہے پس اگر

---

[1] ابن خلدون: المقدمۃ: ج ۱: ص ۳۲۰

[2] اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۷۲

[3] ابن المقفع: رسالۃ الصحابۃ، رسائل البلغاء، ص ۵۴

یہ معروف اور پسندیدہ احکام پر دلالت کرے تو قابل قبول ہوگا اور اگر قبیح و ناپسندیدہ احکام پر منتج ہو تو چھوڑ دیا جائے گا

یوں قیاس کو ترک کر دینے کی صورت میں متبادل سہل اور مصلحت پر مبنی احکام کے انکشاف کے لیے اسلامی قانون میں استحسان کا عمومی اصول رکھا گیا ہے جو اپنی سند میں نص و اجماع اور عرف و مصلحت کی تنوع پذیری کے باعث استناد و اجتہاد کا حقیقی امتزاج بن گیا ہے۔ بناء بریں اصول استحسان نہ صرف اپنی مشروعیت میں اسلامی قانون کی امتزاج ثبات و تغیر پر مبنی شان جامعیت کا رہین منت ہے بلکہ وہ اسلامی قانون کے اس امتیازی وصف کا سب سے بڑا مظہر اور حقیقی نمونہ بھی قرار پاتا ہے۔

ب: اسلامی قانون کا خاصہ یسر و سماحت اور مبدأ استحسان

اوپر ہم نے انسانی کی سہل پسندی، مشقت بیزاری اور بقدر استطاعت ہی پابندی گوارا کرنے کی خصوصیت اور اسلامی قانون کی اس خاصۂ حیات سے مکمل مطابقت پذیری کے چند نمایاں مظاہر پر روشنی ڈالی کیونکہ ہماری نظر میں اسلامی قانون کی یہ خاصیت یسر و سماحت اور رفع حرج و مشقت اصول استحسان کی مشروعیت و حجیت کی ایک نہایت اہم عمرانی بنیاد متعین کرتی ہے اس حقیقت کا تفصیلی بیان یہ ہے کہ اسلامی قانون میں تکلیف بقدر استطاعت اور رفع حرج و مشقت کا نمایاں ترین مظہر مبدأ تخصیص و استثناء ہے جو اس امر سے عبارت ہے کہ شریعت کے استنادی مصادر (قرآن و سنت) میں جس طرح احکام اصلیہ ابتدائیہ کے بیان میں تفصیل و اجمال کے دو مراتب ملحوظ رکھے گئے کہ بعض اساسی احکام بالتفصیل بیان کرنے کے بعد باقی فروعی احکام کی طرف اجمالی، کلی اور عمومی اشارات پر اکتفاء کرتے ہوئے ان کی تفصیل و تطبیق ہر عصر و عہد کے مجتہدین امت کے سپرد کر دی گئی اسی طرح رخصتی اور استثنائی احکام میں بھی تفصیل و اجمال اور تفویض کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے یعنی عام طور پر پیش آنے والے استثنائی احوال کے لیے چند رخصتی احکام تفصیل سے بیان کر دیئے گئے اور آنے والے ادوار میں تمام ممکنۃ الوقوع ظروف و احوال کے مطابق استثنائی احکام کا عمومی نصوص و مقاصد کی روشنی

میں استنباط و استخراج، مجتہدین کو تفویض کر دیا گیا[1] اور اس استنباط احکام استثنائیہ کی خاطر انہیں جو بنیادی اصول دیا گیا اس کا نام استحسان ہے۔ کیونکہ استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں کسی اصل کلی سے جزئی مسائل کے استثناء ہی سے عبارت ہے جیسا کہ ابن عربی کی پیش کردہ تعریف استحسان سے عیاں ہے کہ:

هو ایثار ترک مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به فی بعض مقتضیاته۔[2]

ترجمہ:۔ یعنی استحسان در حقیقت مقتضائے دلیل کلی کو استثناء و رخصت کے طور پر کسی ایسے امر کے باعث ترک کر دینے سے تعبیر ہے جو اس کے بعض مقتضیات سے معارض ہو۔

اور چونکہ مبدأ استثناء و رخصت کی بنیاد شریعت اسلامیہ کے وصف یسر و سماحت اور اصول رفع حرج و مشقت پر ہے بناء بریں یہ قرار دینا بالکل درست ہے کہ اسلامی قانون میں استحسان کی مشروعیت و حجیت در اصل مبدأ یسر و سہولت اور ازالۂ حرج و مشقت پر استوار ہے جیسا کہ علامہ سرخسی کی اس تصریح سے پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ:

الاستحسان ترك القياس والاخذ بما هو اوفق للناس وقيل الاستحسان طلب السهولة فى الاحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام وقيل الاخذ بالسعة وابتغاء الدعة وقيل الاخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات انه ترك العسر لليسر وهو اصل فى الدين قال تعالى: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، وقال صلى الله عليه وسلم خير دينكم اليسر وقال صلى الله عليه وسلم الا ان هذا الدين متين فاوغلوا فيه برفق ولا تبغضوا عباد الله عبادة الله فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى۔[3]

---

[1] محمد مصطفیٰ شلبی مقالہ: الاستحسان فی الفقہ وعلاقتہ بالاستثناء مشمولہ الفقہ الاسلامی اساس التشریع: ص ۱۲۸

[2] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲ ص ۳۲۰

[3] السرخسی: المبسوط: ج ۱۰ ص ۱۴۵

ترجمہ: یعنی استحسان قیاس کو چھوڑ کر لوگوں کے حالات سے موافقت رکھنے والے احکام کو اپنانے کا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ استحسان احکام شرعیہ میں خواص و عوام کے لیے طلب سہولت کا نام ہے نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ استحسان یسر و سماحت اور وسعت فراخت پر مبنی احکام کو طلب کرنا ہے اور ان تمام عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ استحسان تنگی کو چھوڑ کر آسانی اختیار کرنے سے عبارت ہے جو کہ دین کا ایک بنیادی اصول ہے جیسا کہ قرآن و سنت کے متعدد نصوص سے ثابت ہوتا ہے۔

اسلامی قانون کا نظریہ اعتبار مآل اور قاعدۂ استحسان

پیچھے ہم نے احیات

انسانی اور اس کی مطابقت میں اسلامی قانون کے اندر نظریہ اعتبار مآل کی کارفرمائی کا بالاجمال ذکر کرتے ہوئے یہ قرار دیا تھا کہ شریعت اسلامیہ کے تمام مقاصد، مصادر اور احکام کا کلی استقراء یہ واضح کر دیتا ہے کہ اس کا قانونی نظام سراسر نظریۂ اعتبار مآل پر استوار ہے۔ اعتبار مآل کا مدعا یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کے تمام احکام چند متعین مقاصد کے حصول کی خاطر وضع کیے گئے اور ان احکام کی پابندی سے شارع کا حقیقی مقصود انہی مقاصد یا مسببات و نتائج کی تکمیل ہے نہ کہ بالذات ان اعمال شرعیہ کی انجام دہی جن کی حیثیت وسائل سے زیادہ کچھ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات جب خارجی یا داخلی عوارض اہلیت کے زیر اثر ان احکام شرعیہ کی بجا آوری میں انسان مشقت محسوس کرتا ہے یا یہ احکام اپنے مقاصد کے حصول میں مفید ثابت نہیں ہوتے تو ایسے حالات میں انہی مخصوص احکام کی پابندی پر اصرار نہیں کیا جاتا بلکہ مطلوبہ مقاصد کے حصول کی خاطر متبادل رخصتی اور استثنائی احکام دے دیئے جاتے ہیں اسی اعتبار مآل کی بنیاد پر۔ اسی طرح جب مجتہدین کو ہر عصر و عہد کے حالات و ضروریات کے مطابق قرآن و سنت کی روشنی میں اصل اور استثنائی احکام استنباط کرنے کا کام سونپا گیا تو اس میں بھی یہی اعتبار مآل کا اصول پیش نظر رکھا گیا جیسا کہ اوپر بیان کردہ علامہ شاطبی کی تصریح سے عیاں ہے، چنانچہ مجتہدین اپنے اپنے دور میں مختلف اجتہادی مآخذ استعمال کرتے ہوئے فروعی اور تطبیقی احکام کے استنباط میں اس امر کے مکلف ہیں کہ احکام کا استخراج اور ان

کی حیثیت کا تعین ان کے مآل اور مقاصد کے حوالے سے کریں اور اگر کہیں خالص قیاسی یا کلی احکام اپنے مآل کے اعتبار سے مصلحت انگیز ہونے کی بجائے کسی طور ضرررساں ثابت ہوں تو ان قیاسی و کلی احکام کو چھوڑ کر متبادل احکام کے استخراج کی خاطر اصول استحسان سے کام لیتے ہوئے امت کے لیے مصلحت اور یسر و سہولت کی راہ نکالیں۔ بنا بریں اسلامی قانون میں قاعدۂ استحسان کی مشروعیت و حجیت کی ایک نہایت اہم عمرانی بنیاد نظریۂ اعتبار مآل ٹھہرتا ہے۔ علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

ان المجتهد لا يحكم على فعل من الافعال الصادرة عن المكلفين بالاقدام او بالاحجام الا بعد نظره الى ما يؤول اليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب او لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه او مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك فاذا اطلق القول في الاول بالمشروعية فربما ادى استجلاب المصلحة فيه الى مفسدة تساوي المصلحة او تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من اطلاق القول بالمشروعية وكذلك اذا اطلق القول في الثاني بعدم المشروعية۔ ربما ادى استدفاع المفسدة الى مفسدة تساوي او تزيد فلا يصح اطلاق القول بعدم المشروعية۔[1]

یعنی مجتہد مکلفین سے صادر ہونے والے اعمال میں سے کسی عمل کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ اس کے مآل پر غور کیے بغیر نہیں کر سکتا کیونکہ ہو سکتا ہے حصول مصالح اور دفع مفاسد کی بنا پر بعض اعمال کی مشروعیت کا فیصلہ کر دیا جائے لیکن عملی طور پر ان کے نتائج اس کے برعکس

---

[1] الشاطبی، الموافقات: ج ۴: ص ۱۹۵

نکلیں اسی طرح بعض اعمال کے دفع مصالح یا جلب مفاسد پر مبنی ہونے کے باعث غیر مشروع ہونے کا فیصلہ دیا جائے مگر ان کا مآل اس کے برعکس ہو، لہٰذا اعمال کے نتائج کا اعتبار کیے بغیر مطلقاً اُن کی مشروعیت و عدم مشروعیت کا تعین ہرگز روا نہیں اور یہی وہ اصول ہے جس پر قاعدہ استحسان کی بنیاد استوار ہے جیسا کہ وہ آگے چل کر تصریح کرتے ہیں کہ:

ان الاستحسان غیر خارج عن مقتضی الا دلۃ الا انہ نظر الی لوازم الادلۃ ومآلاتہا کما انہ نظر فی مآلات الاحکام، من غیر اقتصار علی مقتضی الدلیل العام والقیاس العام [1]

یعنی استحسان ادلۂ شرعیہ کے مقتضی سے خارج اور علیحدہ کوئی چیز نہیں بلکہ عام قیاسی دلائل پر اقتصار کیے بغیر ان ادلۂ شرعیہ کے لوازم و مآلات اور احکام کے نتائج پر غور و خوض کرنے کا نام ہے۔

مذکورہ تصریحات سے یہ حقیقت پوری طرح کھل کر سامنے آگئی کہ اسلامی قانون میں اصول استحسان کی مشروعیت کوئی سطحی اور بے دلیل امر نہیں بلکہ اس کی ٹھوس دینی اور عمرانی بنیادیں ہیں جو اسلامی قانون کی ماہیت و حقیقت کا جزو لاینفک ہیں کیونکہ ان کا تعلق قانون کے مبدأ، غایت اور اس کی عملی ساخت و نوعیت سے ہے۔ اور یوں ہم یہ بات بلاخوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ اصول استحسان کی مشروعیت اسلامی فلسفۂ قانون کے تمام اساسی اجزاء و عناصر کا ناگزیر فطری تقاضا ہے جس کے بغیر اسلامی اصول قانون سازی کی فہرست بہرحال ادھوری ہی رہتی ہے بلکہ آگے چل کر ہم یہ حقیقت اجاگر کریں گے کہ استحسان نہ صرف دیگر تمام اجتہادی مصادر (بشمول قیاس) سے زیادہ اہم، بنیادی اور مقدم ماخذ قانون ہے بلکہ ان سب سے زیادہ عمومیت، وسعت اور جامعیت رکھنے والا امتیازی نوعیت کا اصول ہے۔

ثانیاً: اصول استحسان کی امتیازی نوعیت اور شان جامعیت

اسلامی فلسفۂ قانون کے ماہیتی عناصر اور مشروعیت استحسان کی شرعی و عمرانی بنیادوں کے حوالے

---

[1] الشاطبی: الموافقات: ج ۴ ص ۲۰۹

سے غور کرنے پر یہ حقیقت واشگاف ہو جاتی ہے کہ اصول استحسان تمام اجتہادی مصادر قانون میں ایک نمایاں اور امتیازی حیثیت و نوعیت رکھتا ہے جس کے چند عمومی پہلو حسب ذیل ہیں:

۱۔ استناد و اجتہاد کا حقیقی امتزاج۔

۲۔ واقعیت و مثالیت کا حسین مرقع۔

۳۔ ابتدائی اساسی اصول اور استثنائی قاعدہ۔

۴۔ مستقل اصول استنباط اور منہاج تطبیق احکام۔

۵۔ تمام اجتہادی مصادر سے مقدم اور سب کو شامل۔

ذیل میں اصول استحسان کی امتیازی نوعیت اور شان جامعیت و وسعت کے یہ نمایاں پہلو بالاختصار اجاگر کیے جاتے ہیں:

۱۔ استناد و اجتہاد کا حقیقی امتزاج

جیسا کہ شروع میں بیان ہوا اسلام نے قانون سازی کے لئے اصول استناد اور اصول اجتہاد دونوں کو اپنایا ہے۔ اصول استناد سے مراد قرآن و سنت ہیں جب کہ اصول اجتہاد میں قیاس و اجماع اور ان کے ذیلی و ضمنی ماٰخذ قانون آتے ہیں یوں عمومی لحاظ سے اصول استناد اور اصول اجتہاد میں فرق و امتیاز اور دوئی پائی جاتی ہے اور اگرچہ قیاس میں علت اور حکم اصل کے تعین، اجماع کی سند اور مصالح مرسلہ کی جانب عمومی و کلی اشارات کی صورت میں اصول اجتہاد کے ساتھ نص و استناد کی ایک گونہ آمیزش پائی جاتی ہے لیکن اس سلسلہ میں استناد و اجتہاد کا جو حقیقی، موثر اور متوازن امتزاج اصول استحسان کے اندر پایا جاتا ہے وہ اسلامی قانون کے کسی اور اجتہادی مصدر کو میسر نہیں۔

استحسان ہی وہ یکتا، منفرد اور جامع وسیلۂ اجتہاد ہے جس میں فکر و تدبر اور عقل و رائے کا ہر زاویہ استناد کے اٹل اصولوں پر استوار اور نصوص شریعت سے سند یاب ہے عام طور پر گمان کیا جاتا ہے کہ استحسان کی محض دو تین صورتیں ہیں، اور وہ بھی صرف حنفیہ کے نزدیک نص یا اجماع و تعامل کی شہادت بطور سند استحسان شامل ہوتی ہے لیکن اگر گہری نظر سے جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت کھل جاتی ہے کہ استحسان کی تمام انواع میں اس کی سند و دلیل بالآخر

نص واستناد ہی ہوتی ہے چنانچہ استحسان قیاسی میں علت مخفی کی قوت اثر کا فیصلہ استناد اور استحسان ضرورت وعرف میں مدار حجیت نصوص شریعت کے عمومی استقراء پر ہوتا ہے کہ ظاہر ہے قیاس جلی کی علت کے ضعیف الاثر ہونے اور قیاس خفی کی علت کے قوی الاثر ہونے کا فیصلہ مجتہد محض اپنی عقل وفکر اور کشف و وجدان کی بناء پر نہیں کرتا بلکہ اعتبار مآل کے حوالے سے شریعت اسلامیہ کے بیسیوں عمومی نصوص سے مستفاد اصولی اور کلی حقائق کی بناء پر کرتا ہے جیسا کہ علامہ شاطبی کی اس تصریح سے عیاں ہوتا ہے کہ:

ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس فان من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشهيه، وانما رجع الى ما علم من قصد الشارع فى الجملة فى امثال تلك الاشياء المفروضة كالمسائل التى يقتضى القياس فيها امرا الا ان ذلك الامر يؤدى الى فوت مصلحة من جهة اخرى او جلب مفسدة كذلك۔ [1]

یعنی استحسان کا مقتضی قیاس ظاہر کے مقابلے میں استدلال مرسل (یعنی شریعت کے عمومی نصوص ومصالح سے استدلال) کی تقدیم ہے کیونکہ استحسان سے کام لینے والا مجتہد ہرگز اپنے ذوق وتشہی کی بناء پر فیصلہ نہیں کرتا بلکہ وہ ایسے معاملات میں شارع اسلام کے قصد ومنشا پر دلالت کرنے والے متعدد شواہد سے حاصل ہونے والے علم پر انحصار کرتا ہے جیسا کہ وہ مسائل جن میں قیاس ظاہر سے ثابت ہونے والا حکم ضیاع مصلحت یا جلب مفسدہ کا باعث بنتا ہو تو ان مسائل میں شارع کا عمومی قصد اس قیاسی حکم کو چھوڑ کر حصول مصلحت اور دفع مضرت پر مبنی استحسانی حکم کا تقاضا کرتا ہے

قیاس خفی کی ترجیح میں علت کی قوت اثر کا فیصلہ دراصل اسی منفرد استنادی استقرائی طریق سے کیا جاتا ہے جس سے یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ استحسان کی بظاہر اس خالص اجتہادی نوع میں بھی استناد کی بھرپور کارفرمائی ہے۔ اسی طرح استحسان ضرورت اور استحسان عرف

---

[1] الشاطبی: الموافقات: ج ۴ ص ۲۰۶

وعادت بھی دراصل ان بیسیوں بلکہ سینکڑوں نصوص قرآن وسنت کے استقرائے سے حاصل ہونے والے مجموعی علم پر مبنی ہوتا ہے جن کی رو سے ضرورت کی حالت میں احکام اصلیہ کا خطاب ساقط ہو کر استثنائی احکام لاگو ہو جاتے ہیں اور جن کی رو سے عرف وعادت کی حجیت اور تشریع احکام میں اس کی تاثیر ظاہر ہوتی ہے۔ اور یوں بالآخر استحسان کی یہ دونوں بظاہر خالص اجتہادی صورتیں بھی استقرائی انداز میں نص واستناد سے ہم آغوش ہو جاتی ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض علماء اصول استحسان کو ایک الگ اور مستقل دلیل احکام یا مصدر شریعت تسلیم کرنے کی بجائے اسے ادلہ شرعیہ ہی سے استدلال کی ایک صورت گردانتے ہیں:

چنانچہ استاذ علی حسب اللہ کہتے ہیں:

الاستحسان لیس مصدرا مستقلا من مصادر التشریع بل داخل فیھا۔[1]

ترجمہ: یعنی استحسان ایک الگ اور مستقل مصدر شریعت نہیں بلکہ دیگر مصادر تشریع میں داخل اور ان کی طرف راجع ہے۔

اور امام ابو زہرہ کی تصریح ہے کہ:

ھو فی موضوعہ لیس خروجا علی النصوص الشرعیۃ۔[2]

(اس سلسلہ میں تفصیلی بحث آگے آئے گی)

ان تصریحات سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ استحسان اپنے طریق استنباط کے لحاظ سے خالص اجتہادی مگر اپنی بنائے استدلال کے اعتبار سے خالص استنادی اصول ہے اور یوں تمام مصادر شریعت میں یہی وہ واحد اور تنہا مصدر ہے جو استناد اور اجتہاد کا حقیقی متوازن امتزاج ہونے کے باعث اسلامی فلسفۂ قانون کے جوہری خصائص اور شان جامعیت کا بھرپور آئینہ دار ہے۔

۲۔ واقعیت ومثالیت کا حسین مرقع

جیسا کہ شروع میں بیان ہوا اسلامی قانون

---

[1] علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۲۰۵

[2] ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۱۲

سرچشمۂ وحی سے مأخوذ اور دین فطرت کا جزو ہونے کے ناطے اپنے مقاصد، مصادر اور احکام میں مثالیت اور واقعیت کا حسین امتزاج رکھتا ہے اسلامی قانون کی مثالیت اس کے ان ارفع و اعلیٰ دینی مقاصد اور مثل و اقدار میں پنہاں ہے جو اسلامی زندگی کے تمام انفرادی و اجتماعی پہلوؤں اور جملہ سیاسی، عمرانی اور قانونی نظاموں پر محیط ہیں جبکہ اس کی واقعیت و عملیت فطرت انسانی کے تمام عمرانی مقتضیات سے ہم آہنگ اصول و احکام اور عرف و ضرورت کی حجیت پر مبنی وسائل اجتہاد میں نمایاں ہے۔ بقول سید قطب:

ان المنهج الذی یقدمه الفقه الاسلامی للحیاة البشریة یتسم بالواقعیة مع طبیعة الانسان وطبیعة الظروف التی تحیط بحیاته فی الکون ومدی طاقاته الواقعیة الحقیقیة[1]

یعنی زندگی کا جو نظام فقہ اسلامی نے پیش کیا ہے وہ انسان کے طبعی قوی و استعدادات اور کائناتی فطرت پر مشتمل ظروف و احوال سے مکمل مطابقت اور حقیقی واقعیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مفتی اور مجتہد کے لیے ہر مسئلہ کا شرعی حل تجویز کرنے سے پیشتر سوال کرنے والے کی فطری استعداد اور اس کے شہر و بستی کی رسوم و عادات سے مکمل واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے تاکہ وہ حالات، نوعیت معاملہ اور روح شریعت کی روشنی میں صحیح فیصلہ پر پہنچ سکے۔

اسلامی قانون کی مثالیت و واقعیت کے مابین یہ متوازن اور حقیقی جامعیت کی شان سب سے زیادہ اور واضح طور پر اصول استحسان ہی میں نمایاں ہے کیونکہ دیگر اجتہادی مصادر بالعموم مثالیت یا واقعیت میں سے کسی ایک ہی پہلو کی نمائندگی کرتے ہیں جیسے قیاس بنیادی طور پر منطقی طرز استدلال کی ایک مجرد تجزیاتی و تصوراتی نوع ہونے کے باعث اسلامی قانون کے صرف مثالی رخ کا عکاس ہے اور عرف و عادت کا اصول حیات انسانی کے عملی اور واقعی پہلوؤں سے متعلق ہونے کی بناء پر قانون کی صرف واقعی جہت کا پتہ دیتا ہے۔ البتہ مصالح مرسلہ میں مثالیت اور واقعیت کا کسی

---

[1] محمد قطب، خصائص التصور الاسلامی، ص ۲۹۶

قدرا متزاج پایا جاتا ہے لیکن وہاں بھی مثالیت کا پہلو غالب اور عملی حیاتی رخ مغلوب و تابع ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کے برعکس استحسان اپنی تمام انواع و صور میں اگر ایک طرف اعتبار مآل کے مثالی اصول پر استوار ہے، جیسا کہ اوپر بالتفصیل بیان ہوا، تو دوسری جانب اپنی سند اور دلیل میں عرف و عادت، ضرورت و حاجت اور تعامل کی جملہ صورتوں میں سراسر واقعیت و عملیت کا پہلو رکھتا ہے حتیٰ کہ استحسان سنت کی صورت میں بھی اکثر و بیشتر، بلکہ ہمیشہ سنت، حکم قیاسی کے مقابلے میں کسی نہ کسی عملی ضرورت یا رائج عادت و عرف ہی کی بناء پر حکم استحسان کو ترجیح دینے کا سبب بنتی ہے اور یوں استحسان کی یہ بظاہر خالص مثالی استنادی نوع بھی بالآخر مثالیت و واقعیت کا حسین مرقع بن جاتی ہے۔

بناء بریں یہ قرار دینا بجا ہے کہ اسلامی قانون میں استحسان کے سوا تمام مصادر و وسائل اجتہاد مثالیت یا واقعیت میں سے صرف کسی ایک پہلو کی ترجمانی کرتے ہیں یہ صرف اصول استحسان ہی ہے جو اپنی تمام انواع و صور میں بیک وقت مثالیت اور واقعیت کے دونوں پہلو رکھتا ہے اپنی غایت استدلال کے اعتبار سے استحسان نظریۂ اعتبار مآل پر استوار ہونے کے باعث سراسر مثالی اصول ہے جبکہ اپنی بنائے استدلال اور دلیل و سند کے لحاظ سے ضرورت و حاجت، عرف و عادت اور تعامل و سنت کی تمام صورتوں میں حیات انسانی کے فطری اور عمرانی پہلوؤں پر مبنی ہونے کے باعث کلی طور پر ایک واقعی اور عملی اصول کی حیثیت رکھتا ہے اور یوں مثالیت و واقعیت کا حسین مرقع ہونے کے ناطے استحسان اسلامی فلسفۂ قانون کے نمایاں ترین وصف جامعیت و توازن کی بھرپور عکاسی کرتا ہے۔

۳- ابتدائی اساسی اصول اور استثنائی قاعدہ

اسلامی قانون چونکہ آخری، آفاقی اور دائمی قانونی نظام ہے اس لیے قیامت تک ہر عہد اور ہر خطہ کے مختلف الاستعداد لوگوں کی تمام عمرانی ضروریات اور جملہ ممکنۃ الوقوع حوادث و مسائل کا احاطہ کرنے کے لیے اس امر کا اہتمام کیا گیا کہ جہاں عمومی اور غالب و پائیدار احوال و ظروف کے لیے مفصل اساسی

اور کلی احکام طے کر دیئے گئے وہاں ایک طرف نادر الوقوع مسائل کا حل تجویز کرنے کے لیے مجتہدین کو اجمالی اشارات، عمومی مقاصد واہداف اور متنوع وسائل وطرق اجتہاد فراہم کر دیے گئے اور دوسری جانب عوارض اہلیت کے زیر اثر اصل اور اساسی احکام کی پیروی دشوار ہو جانے کی صورت میں متبادل رخصتی اور استثنائی احکام بھی اجمال وتفصیل کے دو درجوں میں رکھے گئے اور نادر الوقوع حوادث کے لیے ابتدائی اساسی احکام کی طرح متبادل استثنائی احکام کا استنباط بھی مجتہدین امت کو سونپا گیا اور اس ضمن میں کلی نصوص، عمومی مقاصد اور اجتہادی وسائل کے ذریعہ ان کی مناسب رہنمائی کر دی گئی۔

اس پس منظر میں اگر ہم غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ مجتہدین کو جہاں ابتدائی اساسی احکام کے اکتشاف کے لیے مختلف اجتہادی مصادر و وسائل جیسے قیاس، استصلاح، استصحاب، استدلال اور عرف وعادت وغیرہ عطا کیے گئے وہیں انہیں استثنائی، اضطراری اور رخصتی احکام کے استنباط واستخراج کے لیے بھی چند وسائل ومصادر اجتہاد جیسے ضرورت (الضرورات تبیح المحظورات) حاجت عمومی (الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة) رخصت، مانع عموم بلوی اور فساد زمانہ وغیرہ کی صورت میں دیئے گئے لیکن یہ ہر دو انواع کے مصادر و وسائل اس اعتبار سے محدود ومقید ہیں کہ اساسی احکام کے وسائل استنباط استثنائی احکام کے استخراج میں استعمال نہیں ہو سکتے اور استثنائی وسائل اجتہاد ابتدائی اساسی احکام کے اکتشاف میں مفید ثابت نہیں ہو سکتے۔ ان تمام مصادر شریعت اور وسائل اجتہاد میں صرف استحسان ہی وہ واحد اصول ہے جو بیک وقت ابتدائی اساسی احکام کا مصدر بھی ہے اور استثنائی احکام کے استنباط کا قاعدہ بھی۔ ابتدائی اساسی اصول تو اس اعتبار سے کہ یہ سوا استحسان ضرورت کے اپنی باقی تمام انواع (استحسان سنت، استحسان اجماع، استحسان عرف اور استحسان قیاسی) میں ہر قسم کے تعبدی، اخلاقی، تعاملی اور تعزیری احکام کے استنباط واکتشاف کی پوری پوری عملی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر انواع استحسان اور نظائر استحسان کی تفصیلی بحث سے عیاں ہوگا۔ اور استثنائی قاعدہ اس

لحاظ سے کہ استحسان ضرورت بالخصوص اور باقی انواع بالعموم قیاسی احکام کے مقابلے میں ہر قسم کے متبادل مصلحتی اور رخصتی احکام کے استنباط کا سب سے بڑا ذریعہ ہیں جیساکہ پیچھے بیان کردہ اس امر سے بخوبی عیاں ہو جاتا ہے کہ استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں کسی اصل کلی سے جزئی مسائل کے استثناء ہی کا نام ہے۔ بناء بریں یہ کہنا برحق ہے کہ استحسان بیک وقت ابتدائی اساسی اصول اور استثنائی قاعدہ ہونے کے ناطے اسلامی قانون میں اپنی جامعیت کے ایک اور نمایاں رخ سے امتیازی نوعیت اور منفرد حیثیت کا حامل مصدر شریعت ہے۔

۴۔ مستقل اصول استنباط اور منہاج تطبیق احکام

جیسا کہ ابتدائے بحث میں اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا تھا، اسلام نے زندگی کی تفسیر و تنظیم کے لیے جو الہامی ہدایتی نظام انسان کو عطا فرمایا ہے وہ دو بنیادی عناصر پر مشتمل ہے: ایک شریعت یعنی قانون اور دوسرا منہاج یعنی اس قانونی نظام کو زندگی کے تمام ادوار اور حالات میں نافذ کرنے کا عملی طریق کار۔ یہ اس لیے کہ مجرد قانونی تصورات اور احکام کی اس وقت تک کوئی اہمیت و افادیت نہیں جب تک ان کے عملی نفاذ اور حالات پر انطباق کا مکمل نظام و منہاج ان کے ساتھ نہ مہیا ہو۔ اور یہی وجہ ہے کہ اسلام نے جہاں ہر دور کے مجتہدین کو اپنے عصری مقتضیات کے حوالے سے شریعت کے غیر منصوص دائرہ میں اجتہاد و استنباط کی مکمل آزادی دی ہے اور اس سلسلہ میں متنوع مصادر و وسائل سے آراستہ کر دیا ہے۔ وہیں انہیں تمام منصوص و مستنبط احکام کے ہر عہد اور علاقہ کے ظروف و حالات پر عملی

انطباق کی ذمہ داری بھی سونپی گئی ہے اور اس ضمن میں تحقیق مناط[1] کا لازوال فقہی تطبیقی اصول عطا فرمایا ہے۔ اور یوں اسلامی قانون میں اجتہاد نظری اور اجتہاد عملی[2] دونوں پہلو بہ پہلو موجود ہیں اجتہاد نظری کے وسائل قیاس، استصلاح، استصحاب، استدلال، اور عرف وغیرہ کی صورت میں متعین اور طے شدہ ہیں جبکہ اجتہاد عملی کے وسائل متعین نہیں بلکہ مجتہد کو مکمل آزادی ہے کہ وہ احکام شرعیہ کی تطبیق و تنفیذ کے عمل میں تمام ممکنہ وسائل و ذرائع کو کام میں لائے بشرطیکہ وہ مقاصد شریعت اور روح قانون کے منافی نہ ہوں۔ اور اگرچہ اجتہاد نظری کے یہ مذکورہ وسائل بھی کسی نہ کسی مرحلے اور صورت میں اجتہاد عملی کے وسائل کی حیثیت میں استعمال ہو سکتے ہیں لیکن بہت معمولی اور ادنیٰ درجے میں، ان کا اصل استعمال نظری اجتہاد کی صورت میں احکام کے اخذ و استنباط ہی کے اندر ہوتا ہے البتہ استحسان ایک ایسا اصول ہے جو اجتہاد نظری اور اجتہاد عملی دونوں میں یکساں طور پر استعمال ہوتا ہے۔ یہ صحیح معنوں میں ایک مستقل اصول استنباط بھی ہے اور تطبیق احکام کا عملی منہاج بھی، اس کی پہلی حیثیت تو اوپر واضح کی جا چکی ہے، البتہ تطبیق احکام میں استحسان کا کردار، اس کے استنباطی

---

[1] تحقیق مناط کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ: هو اثبات العلة فى احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او قياس (الآمدی: الاحکام، ج ۳ ۲) یعنی علت حکم کی نص، اجماع یا قیاس کے ذریعہ معرفت کے بعد اسے عملی صورتوں میں متحقق اور ثابت کرنا۔ جیسے خلیفہ یا امام کا تعین، نفقات واجبہ، ضمان متلفات اور جنایات کے تاوان کی مقدار کا تعین وغیرہ۔ (غزالی: المستصفی، ج ۲، ص ۵۴)۔

[2] اجتہاد عملی یہی تحقیق مناط ہے جو احکام شرعیہ کے حوادث و جزئیات پر انطباق کا نام ہے۔ اجتہاد کی یہ نوع بالاتفاق ہر شریعت کی ضرورت اور تکلیف شرعی کا جزو لازم ہے اس لیے قیامت تک اس کا انقطاع نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے بغیر احکام شرعیہ کی پابندی تکلیف بالمحال کے درجہ میں آجاتی ہے (الموافقات، ج ۴ ص ۹۵)۔ پھر اجتہاد عملی اپنے مواضع و مجالات، وسائل اور انجام دینے والے افراد کے لحاظ سے اجتہاد نظری کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع، ہمہ گیر اور ہمہ جہت ہے۔

کردار سے کسی طور کم اور محدود نہیں بلکہ گہری نظر سے جائزہ لینے پر شاید اس کی یہ دوسری حیثیت غالب معلوم ہو۔ کیونکہ نہ صرف قیاس واستصلاح اور استدلال واستصحاب سے مأخوذ احکام کے نفاذ سے پہلے ان کے مآل تطبیق پر غور کرنا ضروری ہوتا ہے بلکہ خود نصوص واجماع سے مستفاد احکام شریعت کا بھی یہی حال ہے چنانچہ تمام اصل اور استثنائی احکام شریعت کے بطور فتوی بیان کرنے اور حالات پر منطبق کرنے سے پہلے مجتہد کے لیے ان کے نفاذ سے مرتب ہونے والے نتائج ومآلات پر حصول مصلحت اور دفع مفسدہ کے حوالے سے غور کرنا ناگزیر ہے کیوں کہ شارع کے پیش نظر تمام احکام شرعیہ کے نفاذ سے حصول مصالح اور دفع مفاسد کا مقصد ہے اور اگر کوئی بھی حکم کسی حال میں اس بنیادی مقصد کے حصول میں یقیناً ناکام ہوتا دکھائی دے تو اس حکم شرعی کو چھوڑ کر ضرورت وحاجت، عرف وتعامل یا قیاس خفی پر مبنی متبادل رخصتی استثنائی حکم نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہو جاتا ہے اور یہی تو استحسان کی حقیقت ہے یعنی نفاذ احکام اصلیہ سے سے پہلے ان کے مآل تطبیق پر غور کرنا اور اگر ضرورت ہو تو متبادل استثنائی احکام اخذ کر کے نافذ کرنا؛ اور یوں اصول استحسان مجرد اجتہاد نظری کے ایک وسیلۂ انکشاف حکم سے بڑھ کر نفاذ وتطبیق احکام کے ایک بہت بڑے وسیلے بلکہ مکمل منہاج کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جس سے اسلامی قانون میں اس کی امتیازی نوعیت اور شان جامعیت کا ایک اور پہلو نمایاں ہوتا ہے۔

۵ - تمام اجتہادی مصادر سے مقدم اور سب کو شامل

استحسان کی وسعت

وجامعیت اور امتیازی شان کا ایک اہم رخ یہ بھی ہے کہ نہ صرف نظری وسیلۂ اجتہاد کی حیثیت میں بلکہ عملی منہاج تطبیق احکام کے طور پر بھی اصول استحسان اجتہاد کی ان ہر دو نوع نظری وعملی کے جملہ وسائل وذرائع اور مصادر و مآخذ سے باعتبار عملی استعمال کے مقدم اور پہلے ہے کیونکہ ایک مجتہد کے لیے قیاس واستدلال اور استصحاب واستصلاح کے ذریعہ احکام شرعیہ کے استنباط سے پہلے اس امر پر غور کرنا ضروری ہے کہ آیا مقاصد شریعت کی تحصیل یعنی

جلب مصالح اور دفع مفاسد کی خاطر پیش آمدہ مسائل و حالات میں قیاسی، استدلالی یا استصحابی طرز استدلال سے حاصل ہونے والے احکام کا نفاذ افادیت بخش اور نتیجہ خیز ہے یا نہیں اور اگر مسائل و حالات کی نوعیت ایسی ہو کہ مجرد قیاسی تجزیہ و تحلیل یا کلی قواعد کے ذریعہ ان حالات سے مطابقت رکھنے والے احکام کا استخراج ممکن ہی نہ ہو تو پھر ان مصادر و وسائل اجتہاد کی جانب رجوع کرنے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی بلکہ براہ راست مقاصد شریعت اور نوعیت حالات کی روشنی میں استحسان کے ذریعہ مناسب احکام استنباط کر کے لاگو کر دیئے جاتے ہیں البتہ اگر حالات و مسائل کی نوعیت قیاسی استدلالی احکام کو قبول کرتی ہو تو پھر ان مصادر کی جانب رجوع کیا جاتا ہے یوں یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ تمام اجتہادی مصادر میں عملی رجوع و استخدام کے لحاظ سے استحسان کو مقدم اور اولین حیثیت حاصل ہے کہ سب سے پہلے اس کے مقتضیات پر غور کرنے کے بعد اگر ضرورت محسوس ہو تو باقی وسائل اجتہاد کو کام میں لایا جاتا ہے ورنہ نہیں۔

پھر یہی نہیں کہ استحسان کو عمل استنباط و استخراج میں مقدم حیثیت حاصل ہے بلکہ دقت نظر سے جائزہ لینے پر یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ استحسان اپنی ذات میں ایک ایسا جامع، وسیع اور ہمہ گیر اصول ہے جس میں دیگر تمام اجتہادی مصادر شامل و داخل ہیں چنانچہ ضرورت، استثناء، اور رخصت پر مبنی تمام احکام تو بلاشبہ استحسان میں شامل اور اسی سے مستفاد ہیں۔ رہا قیاس اور استصلاح تو قیاس کی تمام انواع اپنی قوت اثر اور قابلیت عمل کے اعتبار سے قوی اور ضعیف میں سمٹ آتی ہیں اب قیاس ظاہر اور قیاس خفی میں سے کسی ایک کے قوی اور واجب العمل ہونے کا فیصلہ استحسان ہی کی بناء پر کیا جاتا ہے اور ان میں سے جو بھی قوی ہو اس کے مطابق فیصلہ اور حکم کا نفاذ درحقیقت استحسان ہی کی رو سے ثابت شدہ حکم کا نفاذ قرار پاتا ہے اور یوں استحسان بالآخر قیاس کی تمام انواع کو محیط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح استصلاح یا مصالح مرسلہ بھی درحقیقت استحسان ہی کی ایک صورت اور رخ ہے جیسا کہ الحجوی الثعالبی نے تصریح کی ہے کہ:

المصالح المرسلة هی من جملة ما دخل فی الاستدلال بل فی الاستحسان منه [1]

یعنی مصالح مرسلہ بھی انہی امور میں سے ہے جو استدلال بلکہ استحسان میں داخل اور شامل ہیں مالکیہ کے ہاں استحسان اور مصالح مرسلہ دو الگ الگ مصادر قانون ہونے کے باوصف درحقیقت ایک ہی چیز کے دو نام کی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ مصالح مرسلہ اور استحسان کی تمام صور و تطبیقات ایک ہی ہیں جیسا کہ شاطبی نے الموافقات میں مصالح مرسلہ اور استحسان کے لیے ایک ہی طرح کی نظائر پیش کی ہیں۔ اسی لیے ڈاکٹر حسین حامد حسان نے کہا ہے کہ:

اذا کان الاستحسان هو العمل بمصلحة فی مقابلة عموم او قیاس فانه یکون کل استحسان فیه عمل بمصلحة مرسله ..... الا ان من ادخل فی الاستحسان العمل بالاجماع والعرف وقاعدة رفع الحرج فان الاستحسان یکون اعم من المصلحة المرسلة، اذا تکون المصلحة نوعا من الاستحسان۔ [2]

یعنی استحسان اس اعتبار سے کہ قیاس یا عموم کے مقابلے میں مصلحت پر عمل کا نام ہے، مصالح مرسلہ پر مشتمل ہے لیکن چونکہ استحسان کی سند اجماع، عرف اور رفع حرج بھی ہو سکتی ہے اس لیے استحسان مصالح مرسلہ سے عام اور مصالح مرسلہ اس کی ایک نوع قرار پاتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حنفیہ نے مصالح مرسلہ کو ایک مستقل اور جداگانہ مصدر شریعت تسلیم نہیں کیا بلکہ اسے استحسان ہی میں شامل تصور کیا ہے۔ اور استحسان مصلحت کے نام سے برتا ہے قیاس اور استصلاح کی طرح استصحاب بھی اصول استحسان میں داخل ہے کیونکہ ثابت شدہ

---

[1] الحجوی: الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی، ج ۱ ص ۹۴

[2] حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی، ص ۲۹۷/۲۹۸۔

احکام کو استصحاب کے ذریعہ باقی وجاری رکھنے کا فیصلہ بھی اعتبار مآل کی بناء پر استحسان ہی کی رو سے کیا جاتا ہے کہ اگر وہ ثابت شدہ حکم جلب مصلحت اور دفع مضرت کا ذریعہ بن رہا ہو تو باقی رہے گا ورنہ متروک ہوجائے گا اور استحسان کی رو سے نیا حکم مستنبط کرکے نافذ کرنا ہوگا اسی طرح دیگر اجتہادی مصادر شریعت بھی بالآخر استحسان میں شامل اور اس کی مختلف انواع وصور کی حیثیت اختیار کرلیتے ہیں اور یوں اس اہم اور بنیادی اصول اجتہاد کی امتیازی نوعیت اور شان جامعیت پوری طرح اجاگر ہوجاتی ہے -

اوپر کی تصریحات سے یہ حقیقت پوری طرح واشگاف ہوگئی کہ اسلامی قانون میں استحسان کو بطور مصدر استنباط اور وسیلہ اجتہاد نظری وعملی جو اہم ، بنیادی اور امتیازی نوعیت ومقام حاصل ہے اس کی رو سے بجا طور پر استحسان کو نہ صرف اسلامی فلسفۂ قانون کے تمام جوہری خصائص واوصاف کا مکمل عکاس اور آئینہ دار ٹھہرایا جاسکتا ہے بلکہ دیگر تمام اجتہادی مصادر قانون پر مقدم اور سب کو شامل ومحیط ہونے کی بنا پر اسے ایک حد تک اجتہاد کا مترادف بھی سمجھا جاسکتا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ نے استحسان کو علم وفقہ کے دس میں سے ۹ حصے قرار دیتے ہوئے فرمایا:

الاستحسان تسعة اعشار العلم[۱] اور فرمایا کہ

المغرق فی القیاس یکاد یفارق السنة[۲]

یعنی استحسان کو چھوڑ کر محض قیاس پر انحصار کرنے والا شخص سنت کی روح سے انحراف کا شکار ہوسکتا ہے

نیز اصبغ بن فرج مالکی کا یہ قول بھی استحسان کی اسی اہمیت کا بیان ہے کہ:

ان الاستحسان اغلب فی الفقه من القیاس -[۳]

---

[۱] الشاطبی : الموافقات ؛ ج ۴ : ص ۲۰۹

[۲] ابوزہرہ : اصول الفقہ ؛ ص ۲۰۹

[۳] الشاطبی : الموافقات ، ج ۴ : ص ۲۰۹

یعنی فقہ میں قیاس اور قواعد پر مبنی احکام کے مقابلے میں استحسان کا عمل دخل بہت زیادہ ہے۔ اور غالباً یہی وجہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ جب تک قیاس و استدلال کی رو سے فقہی احکام کے استنباط کے سلسلہ میں نتائج اخذ کرتے رہتے، آپ کے تلامذہ آپ سے بحث و مناقشہ میں مصروف رہتے۔ لیکن جونہی کسی معاملہ میں آپ یہ فرماتے کہ یہ حکم استحسان پر مبنی ہے، سب خاموش ہو کر تسلیم کر لیتے اور کوئی بحث پر آمادہ نہ ہوتا چنانچہ امام محمد بن حسن الشیبانی فرماتے ہیں:

ان اصحابه كانوا ينا زعونه في المقاييس، فاذا قال استحسن لم يلحق به احد۔[۱]

یعنی آپ کے اصحاب قیاسی احکام کے معاملے میں آپ سے بحث کیا کرتے تھے لیکن جب آپ یہ فرما دیتے کہ میں استحسان کی بنا پر یہ بات کہہ رہا ہوں تو سب قبول کر لیتے تھے۔

امام محمدؒ کا یہ ارشاد بھی استحسان کی اسی اہمیت و افادیت اور وسعت و جامعیت کا غماز ہے کہ:

ان العالم بالاستحسان مع باقي الادلة يسعه الاجتهاد في كل شيء من اموره۔[۲]

یعنی استحسان کا علم رکھنے والا شخص باقی دلائل شرعیہ کو بھی کام لاتے ہوئے۔ اپنے تمام معاملات میں اجتہاد و استنباط کی پوری پوری قدرت رکھتا ہے۔

الغرض استحسان اسلامی قانون کے جملہ دینی مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ، روح شریعت پاسلام استنباط و اجتہاد کا حقیقی امتزاج مثالیت و واقعیت کا حسین مرقع، استنباط و تحقیق احکام کا جامع ترین وسیلہ اور شریعت کے تمام اجتہادی مصادر پر مقدم اور محیط ہے۔

یوں اسلامی قانون میں استحسان کی یہ امتیازی نوعیت اور منفرد حیثیت اس کے مفہوم و ماہیت، حجیت و قطعیت اور اقسام و نظائر کی وسعت کے علاوہ استحسان کی تاریخی اہمیت کے حوالے سے عہد

---

[۱] ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۷

[۲] بردیسی: اصول الفقہ: ص ۳۱۸۔

حاضر کے جدید تمدنی مقتضیات کی تکمیل اور فقہ کے امکانات ارتقاء میں اس کے خصوصی مقام و کردار کا تفصیلی جائزہ لینے کی مقتضی ہے۔ چنانچہ ذیل میں ان امور پر کسی قدر تفصیل سے بحث کی جائیگی۔

استحسان کا مفہوم اور ماہیت

استحسان کے مخصوص اصطلاحی اور فنی مفہوم کا جائزہ لینے سے پیشتر اس کا لغوی معنی بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کیونکہ عام طور پر کسی بھی لفظ کا اصطلاحی مفہوم اس کے لغوی اطلاق سے ماخوذ اور اس کے قریب تر ہوا کرتا ہے۔

لغوی اطلاق

استحسان لفظ حسن سے استفعال[۱] کے باب پر مصدر ہے لغت میں اس کے مندرجہ ذیل معانی اور اطلاقات مستعمل ہیں۔

۱۔ عد الشئ واعتقادہ حسنا[۲] یعنی کسی چیز کو اچھا اور مستحسن سمجھنا خواہ وہ چیز حسیات میں سے ہو یا معنویات[۳] میں سے، چنانچہ عربی محاورہ میں " استحسن الرأی، استحسن القول، استحسن الطعام۔ (یعنی اس نے رائے کو، یا بات کو، یا کھانے کو اچھا سمجھا۔) وغیرہ کہا جاتا ہے۔ اس کی ضد استقباح[۴] یعنی قبیح سمجھنا ہے۔ یہ استحسان یعنی اچھا سمجھنا بقول راغب تین جہت سے ہوتا ہے جہت عقل، جہت ہوی اور جہت حس[۵] لیکن ان پر ایک اور جہت کا اضافہ ممکن ہے یعنی جہت شرع جو اگرچہ جہت عقل کے موافق ہے لیکن اس سے مستقل اور جداگانہ رخ ہے۔

۲۔ طلب الاحسن للاتباع الذی ھو مامور بہ[۶] یعنی اچھی بات کی جستجو کرنا تاکہ اس

---

۱ الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۱۔

۲ الزبیدی: تاج العروس، ج ۹، ص ۱۷۶۔

۳ خلاف: مصادر التشریع فیما لانص فیہ، ص ۶۹

۴ مختار الصحاح: ذیل مادہ۔

۵ الراغب: المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۱۸

۶ سرخسی: اصول السرخسی، ج ۲ ص ۲۰۰

کی پیروی کی جائے جو کہ شرعاً مامور بہ ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه[1] "یعنی میرے ان بندوں کو بشارت دو جو اچھی بات سن کر اس پر عمل کرتے ہیں) سے عیاں ہوتا ہے۔

۳۔ کون الشئ علی صفة الحسن[2] یعنی کسی چیز کا صفت حسن سے متصف ہونا علامہ راغب اصفہانی کہتے ہیں:

الحسن اکثر مایقال فی تعارف العامة فی المستحسن بالبصر یقال رجل حسن وحسان وامراة حسناء وحسانة، واکثر ماجاء فی القران من الحسن فللمستحسن من جهة البصیرة کما فی قوله تعالیٰ: فیتبعون احسنه[3]

یعنی عرف عام میں اکثر حسن ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کا استحسان از روئے بصارت ہو جبکہ قرآن کریم میں حسن کا لفظ زیادہ تر بربنائے بصیرت پسندیدہ اشیاء کے لیے استعمال ہوا ہے۔

یہ تھے لفظ استحسان کے لغوی معانی اور اطلاقات جو اس کے فقہی اور اصولی مفاہیم میں پوری طرح جلوہ بار ہیں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

اصطلاحی مفاہیم

استحسان بیک وقت فقہی تصور بھی ہے اور اصولی اصطلاح بھی اور ان ہر دو اعتبار سے اس کا مفہوم عموم وخصوص اور رد وقبول کے متنوع پہلو رکھتا ہے جن کو اجاگر کیے بغیر استحسان کی ماہیت، نوعیت اور حجیت پر سے اختلاف وتناقض کا غبار دور نہیں کیا جا سکتا لہٰذا ہم ذیل میں استحسان کا عام فقہی تصور بیان کرنے کے بعد اصولی مفاہیم پر مختلف اعتبارات سے تفصیلی گفتگو کریں گے۔

---

[1] الزمر: ۱۸،۱۷

[2] الکاسانی: بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۱۸

[3] الراغب الاصفہانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۱۹۔

استحسان کا عام فقہی تصور

فقہی اصطلاح میں لفظ استحسان کا اطلاق حظر واباحت اور زھد وورع سے متعلق احکام کے وسیع دائرے پر ہوتا ہے چنانچہ فقہاء کرام بالخصوص احناف مثلاً کرخی، سرخسی اور کاسانی وغیرہ نے استحسان کے عنوان سے جن فقہی احکام کا ذکر کیا ہے ان پر ایک اجمالی نظر ڈالنے سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ آداب معاشرت، احترام شعائر، تحفظ مصالح، تعمیر اخلاق اور تزکیۂ نفس کے دائروں پر محیط سب کے سب احکام وقواعد استحسان کے مفہوم میں سمٹ آتے ہیں جیساکہ ذیل کی اجمالی فہرست سے عیاں ہوتا ہے۔

۱۔ آداب معاشرت سے متعلق احکام

استحسان کے اس دائرے میں حسب ذیل احکام آتے ہیں۔

ا: مردوں اور عورتوں کے باہمی اختلاط اور ایک دوسرے کو دیکھنے، ہاتھ لگانے اور بات چیت کرنے کی حدود اور ستر وحجاب کے احکام۔

ب: دوسروں کے گھر میں داخل ہونے اور وہاں ٹھہرنے کے آداب۔

ج: مسلمانوں کے باہمی معاشرتی حقوق وفرائض جیسے بیماروں کی عیادت، میل جول، جنازوں کی مشایعت، ولیمہ وعقیقہ اور دعوتوں میں شمولیت،

۲۔ احترام شعائر سے متعلق احکام

اس دائرے سے متعلق استحسانی احکام کی حسب ذیل انواع ہیں۔

ا۔ کعبۃ اللہ کی حرمت وتقدس کے پیش نظر پیشاب کرتے وقت قبلہ کی سمت منہ یا پیٹھ کرنے کی ممانعت اور قبلہ کی سمت تھوکنے کی ممانعت وغیرہ۔

ب۔ مساجد کی تزیین وآرائش اور مصحف مقدس کی تحسین وتزیین سے متعلق احکام۔

ج۔ بعض اہم اور مقدس مناسبات کے حوالے سے مخصوص ایام واوقات میں عبادات واذکار کا اہتمام۔

د۔ حرم شریف، مساجد اور مصاحف تک مشرکین کی رسائی کی ممانعت سے متعلق احکام۔

۳- اسلامی تشخص کو اجاگر کرنیوالے احکام

استحسان کے اس دائرہ میں حسب ذیل احکام آتے ہیں۔

ا - وضع قطع چال ڈھال اور فکر و عمل میں غیر مسلم اقوام سے تشبہ کی ممانعت۔
ب- غناء و موسیقی، لہو و لعب اور لایعنی امور سے گریز و اجتناب پر مشتمل احکام۔
ج - خوشی و غم کے مواقع اور تقریبات میں عہد جاہلیت کے رسوم اور بدعات سے اجتناب کی ہدایات۔

۴- سنن و مستحبات کی پیروی سے متعلق احکام

استحسان کا یہ دائرہ حسب ذیل انواع احکام پر مشتمل ہے۔

ا - عبادات میں نوافل، اوراد و اذکار اور مراقبات وغیرہ بطور وسائل تزکیہء نفس اپنانا۔
ب معاشرتی زندگی میں باہمی محبت و اخوت کے فروغ کی خاطر ولیمہ، عقیقہ، دعوت، ہدیہ وغیرہ ایسے مستحب اعمال انجام دینا۔
ج- عادی زندگی میں صحت و تندرستی اور علاج و دوا سے متعلق وہ امور جو سنت سے ثابت ہیں۔

۵- مکروہات و مشتبہات سے اجتناب کے متعلق احکام

اس دائرے میں آنے والے استحسانی احکام حسب ذیل ہیں۔

ا - احتکار و اکتناز، جوا و قمار اور رشوت و سود وغیرہ کی غیر واضح اور باریک صورتوں تک کی ممانعت۔
ب- مواضع تہمت اور مشکوک معاملات سے اجتناب کی ہدایت۔
ج - مردوں کے لیے سونا، ریشم اور عورتوں سے متعلق دیگر سامان آسائش کو استعمال کرنے کی

ممانعت وغیرہ۔

اس اجمالی فہرست سے استحسان کے فقہی تصور کی وسعت وجامعیت اور عمومیت بخوبی واضح ہو جاتی ہے چنانچہ علامہ سرخسی نے المبسوط[1] میں اور علامہ کاسانی نے البدائع[2] میں علامہ کرخی کی پیروی کرتے ہوئے حظر واباحت اور زہد وورع کے ان تمام احکام کو استحسان کے باب میں بالتفصیل بیان کیا ہے جس سے استحسان کا فقہی اطلاق اور تصور پوری طرح اجاگر ہو جاتا ہے۔

استحسان کا اصولی مفہوم

اصول فقہ میں استحسان کے مفہوم اور تعریف کے بارے میں جس قدر اختلاف وتناقض پایا جاتا ہے شاید ہی کوئی اور اصطلاح اس قدر اختلاف کا شکار ہوئی ہو۔ استحسان کی مشروعیت وحجیت اور مصدر شریعت ہونے کے بارے میں اصولیین اور فقہاء کے تمام اختلافات اور نزاعات کا مرجع درحقیقت یہی ہے کہ ہر ایک نے مخصوص زاویہ نظر سے استحسان کا مفہوم بیان کیا اور پھر اپنے متعین کردہ مفہوم کی روشنی میں اس کی حجیت ومصدریت پر طول طویل بحث کر ڈالی جو بہر صورت نزاع لفظی[3] سے آگے نہ بڑھ سکی۔ استحسان کی ماہیت ومشروعیت کے بارے میں اس تمام فکری اختلاف واضطراب کو رفع کرنے اور معاملہ کی اصل حقیقت اجاگر کرنے کی خاطر ہم ذیل میں پہلے استحسان کا سطحی، غیر حقیقی اور مردود تصور بیان کریں گے، پھر جملہ مذاہب فقہیہ کے علماء کی پیش کردہ تعریفات کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک جامع ومانع، حقیقی اور بالاتفاق قابل قبول تعریف متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔

تصور مردود

استحسان کا انکار کرنے والے علماء میں امام شافعیؒ اور ان کے پیروکار علمائے اصول غزالی، ماوردی، بیضاوی وغیرہ سے لے کر علمائے

---

[1] دیکھئے المبسوط، ج ۱۰، ص ۱۴۵ اور مابعد۔

[2] دیکھئے بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۱۸ تا ص ۱۳۰

[3] اس سلسلہ میں تفصیلی وضاحت آگے آرہی ہے۔

ظواہر ہیں ابن حزم اور شوکانی تک سبھی درحقیقت استحسان کے ایک مخصوص مفہوم کی تردید کرتے آئے ہیں اور جس مفہوم میں استحسان کا انہوں نے انکار کیا ہے وہ تاریخ اسلام میں کسی بھی فقیہ، امام یا اصولی کے نزدیک حجت نہیں رہا بلکہ سب کے نزدیک بالاتفاق باطل اور مردود ہے۔ استحسان کے اس مردود مفہوم کو ظاہر کرنے والی مختلف تعبیرات اور ان کا تجزیہ و ابطال حسب ذیل ہے۔

۱۔ ماوردی نے قائلین استحسان کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ تعریف بیان کی ہے کہ: قال بعضهم: هو ما غلب فى الظن وحسن فى العقل من غير دليل ولا اصل وان دفعه من دلائل الشرع اصل [1]

یعنی بعض قائلین استحسان نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو چیز انسان کے گمان پر غالب آجائے اور عقل کو اچھی معلوم ہو بغیر کسی دلیل یا اصول کے (مجرد عقل و ذوق کی بناء پر) وہ استحسان ہے خواہ دلائل شرع میں سے کوئی اصول اس کا مزاحم ہی کیوں نہ ہو۔

امام غزالی نے بھی استحسان کے تین معانی میں سے پہلا یہ بیان کیا ہے کہ: انه الذى يسبق الى الفهم اى ما يستحسنه المجتهد بعقله [2] یعنی مجتہد کا کسی چیز کو مجرد اپنی عقل و فہم کی رو سے اچھا سمجھنا استحسان ہے۔ ابن حزم ظاہری نے بھی استحسان کا یہی مفہوم فرض کر کے اس کی تردید میں صفحے کے صفحے لکھ ڈالے چنانچہ وہ کہتے ہیں: هو الحكم بما راه الحاكم اصلح فى العاقبة والحال ومن المحال ان يكون الحق فيما استحسنا دون برهان۔ [3]

یعنی استحسان، استنباط اور رائے سب کا معنی یہ ہے کہ قاضی یا مجتہد اپنی رائے سے کسی حکم کو حال اور مآل کے اعتبار سے اچھا سمجھے ..... اور یہ محال ہے کہ جس چیز کو ہم نے بغیر

---

[1] الماوردی: ادب القاضی، ج ۲، ص ۶۵۱

[2] الغزالی: المستصفیٰ، ج ۱ ص ۲۷۴، نیز المنخول، ص ۳۷۵

[3] ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۶ ص ۱۶، ۱۷۔

دلیل و برہان کے محض اپنی رائے سے اچھا سمجھا ہے وہ صحیح اور حق ہو۔ یوں ہم دیکھتے ہیں کہ منکرین[1] خواہ شافعیہ ہوں یا ظاہریہ، استحسان کے جس فرضی مفہوم کی تردید و ابطال میں طول طویل بحثیں کر رہے ہیں وہ مفہوم قائلین استحسان کے کسی بھی گروہ کے نزدیک بلکہ سرے سے فقہ اسلامی کی تاریخ میں موجود ہی نہیں چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی کسی بھی کتاب میں، یا کسی بھی عالم سے مذکورہ باطل مفہوم کہیں بھی صراحت و شہادت کے ساتھ منقول و ثابت نہیں۔ اور نہ ہی ان جلیل القدر فقہاء کے بارے میں یہ گمان رکھنا از روئے عقل درست ہے کہ وہ اس باطل مفہوم میں استحسان کے قائل ہوں گے، جیسا کہ ابن عربی المالکی نے تصریح کی ہے کہ: انکر جمہور من الناس علی ابی حنیفة القول بالاستحسان فقالوا انه یحرم ویحلل بالهوی من غیر دلیل وما کان یفعل ذلك احد من اتباع المسلمین، فکیف ابوحنیفة[2]

یعنی جمہور عوام نے امام ابو حنیفہ کے استدلال بالاستحسان کا انکار کیا اور یہ کہا ہے کہ وہ بغیر دلیل شرعی کے صرف اپنی رائے سے تحریم و تحلیل کا فیصلہ کرتے ہیں، یہ محض اتہام ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ تو درکنار کسی عام مسلمان کے بارے میں بھی ایسا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ بناء بریں علامہ عبد العزیز البخاری نے بالکل درست لکھا ہے کہ

ان بعض القادحین فی المسلمین طعن علی ابی حنیفة واصحابه فی ترکهم القیاس بالاستحسان ..... وقال انه قول بالتشهی .... وکل ذلك طعن من غیر رویة وقدح من غیر وقوف علی المراد !!

ابوحنیفة اجل قدرا واشد ورعا من ان یقول فی الدین بالتشهی او یعمل بما استحسنه من غیر دلیل قام علیه شرعا۔[3]

---

[1] یہ امر باعث حیرت و استعجاب ہے کہ ایک متأخر حنفی عالم شاہ ولی اللہؒ نے بھی استحسان کے اسی فرض اور من گھڑت مفہوم کو بنیاد بنا کر اسے تحریف فی الدین میں شمار کیا ہے (ملاحظہ ہو حجۃ اللہ، اردو، ج ۱ ص ۵۰۸) حالانکہ ان کے دور تک تو استحسان کا حقیقی تصور پوری طرح واضح اور مجلی ہو کر سامنے آچکا تھا اور غلط فہمیوں کے تمام امکانات مسدود ہو چکے تھے۔

[2] ابن عربی: احکام القرآن: ا: [3] البخاری: کشف الاسرار: ج ۴: ص ۳

یعنی بعض لوگوں نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب پر قیاس کو چھوڑ کر محض اپنی پسند کے مطابق استحسان پر عمل کرنے کا اتہام باندھا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ طعن و تشنیع اور الزام بغیر سوچے سمجھے اور بغیر ان کی مراد جانے محض باطل الزام ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اس امر سے بہت بلند و بالا اور زیادہ متقی اور پرہیزگار ہیں کہ وہ دین میں محض اپنی خواہش کی بنا پر کوئی ایسی رائے دیں جس پر کوئی دلیل شرعی قائم نہ ہو۔ استاذ یوسف موسیٰ نے اس حقیقت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

قد يراد بالاستحسان ما يستحسنه المجتهد بعقله من غير دليل، وهذا طبعا مالا يريده الاحناف ولا غيرهم من هذا الاصل، ماداموا يعتبرونه دليلا من أدلة الاحكام الفقهية ولعل هذا المعنى هو الذي جعل الشافعي يرفض اعتبار الاستحسان اصلا من اصول هذه الاحكام وقال فيه قولته المشهورة۔ من استحسن فقد شرع۔ [1]

یعنی استحسان کا یہ مفہوم کہ مجتہد کسی چیز کو اپنی عقل سے بغیر دلیل شرعی کے اچھا سمجھے، نہ احناف کی مراد ہو سکتی ہے اور نہ ان کے علاوہ کسی اور قائل استحسان کی، جبکہ وہ اسے احکام فقہیہ کے دلائل میں سے ایک دلیل شرعی ٹھہراتے ہیں، اور شاید استحسان کا یہی باطل اور فرضی مفہوم ہے جس کی امام شافعیؒ نے تردید کرتے ہوئے اپنا یہ معروف قول کہا کہ "جو استحسان کی بناء پر فیصلہ کرے وہ گویا شارع بن بیٹھا"۔ اور علامہ ابن السمعانی الشافعیؒ نے تو یہ تصریح کر کے بات ہی ختم کر دی کہ، ان كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الانسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ولا احد يقول به۔ [2]

---

[1] یوسف موسیٰ، المدخل لدراسة الفقہ اسلامی: ص ۱۹۷

[2] الحجوی: الفکر السامی، ج ۱ ص ۹۲، نیز ارشاد الفحول للشوکانی، ص ۲۴۱۔

یعنی اگر استحسان مجتہد کے محض اپنی رائے اور خواہش کی بناء پر بغیر کسی دلیل کے فیصلہ کرنے سے عبارت ہو تو یہ تصور باطل ہے اور علماء میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔

۲- استحسان کا ناقابل قبول تصور بیان کرنے کے لیے ایک تعبیر بالعموم یہ اختیار کی جاتی ہے کہ:

هو عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه - [1]

یعنی استحسان ایک ایسی دلیل سے عبارت ہے جو مجتہد کے نفس پر القاء ہوتی ہے لیکن وہ اسے بیان کرنے کی قدرت نہیں رکھتا کیونکہ الفاظ و عبارات اس ضمن میں اسکی مدد نہیں کرتے

اس تعریف کو اکثر امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے[2] اور پھر اس کی تردید و ابطال میں لمبی چوڑی بحث شروع کر دی جاتی ہے جو بالآخر نزاع لفظی پر منتج ہوتی ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیئے کہ اس تعریف کے مدعا اور منشاء کے بارے میں دو احتمال پائے جاتے ہیں جن میں سے ایک احتمال تو بالاتفاق مردود اور باطل ہے جب کہ دوسرا احتمال تمام فقہاء کے نزدیک بالاتفاق مقبول بلکہ واجب العمل ہے۔ احتمال مردود تو یہ ہے کہ مجتہد کے نفس میں جو دلیل منقدح ہو وہ مجرد شک و احتمال، گمان و وہم اور ہوس و خیال کے درجے میں ہو کسی شرعی عقلی یا کشفی و وجدانی اساس پر استوار نہ ہو، ایسی دلیل یقیناً باطل اور بالاتفاق مردود ہے آمدی کہتے ہیں:

"ان تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا و وهما فاسدا فلا خلاف في امتناع التمسك به [3]

یعنی اگر مجتہد اس امر منقدح کے دلیل ثابت اور وہم فاسد ہونے کے بارے میں متردد ہو تو اس کے واجب الترک ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور حجوی کہتے ہیں:

---

[1] الغزالی: المستصفی، ج ۱ ص ۲۸۱، الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۴۰، الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴، ص ۲۱۱، الشاطبی: الاعتصام: ج ۲، ص ۳۱۷

[2] الآمدی: الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۱۔

[3] ایضاً """"""

ان تردد فیه بین ان یکون دلیلاً محققاً "هما فاسداً فلا خلاف فی امتناع التمسک به [۱] - یعنی اگر مجتہد اس امر منقدح کے دلیل ثابت اور وہم فاسد ہونے کے بارے میں متردد ہو تو اس کے واجب الترک ہونے میں کوئی اختلاف نہیں - اور جحوی کہتے ہیں: وان ان یکون بمعنی انہ شاک فیہ فھو مردود اتفاقاً ولا تثبت الاحکام بالاحتمال والشک [۲] یعنی اگر مجتہد اس دلیل منقدح میں شک رکھتا ہو تو وہ بالاتفاق مردود ہے کیونکہ احتمال اور شک کی بنا پر احکام شرعیہ ثابت نہیں ہوتے - اور غزالی کے اس قول کا مفہوم بھی یہی ہے کہ: انہ ھوس لان ما لا یقدر علی التعبیر عنہ لا یدری انہ وہم وخیال اس تعریف کا دوسرا احتمال جو بالاتفاق مقبول ہے، یہ ہے کہ مجتہد کے نفس میں منقدح ہونے والی یہ دلیل استحسانی خیال و گمان کے درجے میں نہ ہو بلکہ مرتبۂ ثبوت و تحقیق میں پائی جاتی ہو اور اس کا کسی نہ کسی شرعی، عقلی یا وجدانی و کشفی [۳] بنیاد پر استوار ہونا واضح ہو،

---

[۱] الجحوی: الفکر السامی، ج ۱ ص ۸۹

[۲] الغزالی: المستصفی: ج ۱ ص ۲۸۱ -

[۳] یہاں کسی کو یہ وہم و اشتباہ لاحق نہ ہو کہ مجرد کشف و وجدان کی بناء پر کسی دلیل کے تحقق و ثبوت کا فیصلہ اور اس کے ذریعہ احکام شرعیہ کا استنباط اور ترجیح کیوں کر ممکن ہے؟ اس لیے کہ علامہ ابن تیمیہ، علامہ شاطبی، علامہ سبکی علامہ شعرانی اور بیسیوں دیگر جلیل القدر علماء و فقہاء نے کشف صحیح و صریح کی حجیت کا دائرہ استنباط و ترجیح احکام تک پھیلانے کی مکمل وضاحت کر دی ہے چنانچہ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

القلب المعمور بالتقوی اذا رجح بمجرد رایہ فھو ترجیح شرعی .... والذین انکروا کون الالہام طریقا الی الحقائق مطلقا اخطاوا - فاذا اجتھد العبد فی طاعۃ اللہ وتقواہ کان ترجیحہ لما رجح اقوی من ادلۃ کثیرۃ ضعیفۃ ...... وھو اقوی من کثیر من الاقیسۃ الضعیفۃ والموھومۃ والظواھر والاستصحابات الکثیرۃ - (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۰: ص ۴۲)

یعنی تقویٰ سے معمور قلب کا مجرد اپنی رائے سے کسی حکم کو ترجیح دینا بالکل شرعی ترجیح - (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس صورت میں مجتہد کا استحسانی فیصلہ نہ صرف بالاتفاق مقبول بلکہ واجب العمل ہے جیسا کہ الحجوی الثعالبی نے تصریح کی ہے کہ: فاما ان یکون انقداحہ فی نفس المجتہد بمعنی تحقق ثبوتہ فعملہ بہ واجب وھو مقبول اتفاقا[1]

اور آمدی نے کہا ہے کہ: وان تحقق انہ دلیل من الادلۃ الشرعیۃ فلا نزاع فی جواز التمسک بہ ایضا[2]

یعنی اگر اس امر منقدح کا دلیل شرعی ہونا مجتہد کے لیے کسی طور متحقق ہو گیا تو اس کے حجت اور قابل اعتبار ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

بناء بریں استحسان کا یہ دوسرا مفہوم صرف ایک مخصوص احتمال کی بنا پر باطل اور مردود ٹھہرتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ تعریف وضع کرنے والوں کے نزدیک اسکا یہ احتمال ہرگز مراد نہ تھا کیونکہ وہ ایک دلیل شرعی کی تعریف کر رہے تھے یہ جانتے ہوئے کہ شریعت کے احکام گمان و وہم کے ذریعہ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتے، یہ تو صرف منکرین استحسان کی جانب سے لفظ "منقدح" کے لغوی عموم و اطلاق سے ماخوذ ایک بعید احتمال ہے تاہم اس کے باوجود ہم نے اس تعریف کو تصور مردود کے ضمن میں بیان کیا ہے تاکہ کسی کو الجھن یا اضطراب لاحق نہ ہو کیونکہ استحسان کے حقیقی، واضح اور مقبول تصور کو اجاگر کرتے میں اس تعریف و تعبیر سے پوری

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور قیاسات و ظواہر ضعیفہ کے مقابلے میں بدرجہا قوی ہے۔ پھر انہوں نے اپنے اس موقف کے حق میں قرآن سنت اور آثار صحابہ و اجماع اور عقل سے بے شمار دلائل بیان کیے ہیں جو قتادلی کے ۶ صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اسی طرح علامہ شاطبی نے الموافقات اور الاعتصام میں کشف و وجدان کی حجیت پر تفصیل سے بحث کی ہے اور اگرچہ اس کی حجیت کا مدار موافقت شرع پر رکھا ہے (الموافقات ج ۲ ص ۲۶۸) اور اس کا دائرہ عمل تحقیق مناط احکام تک محدود قرار دیا ہے (الاعتصام ج ۲: ص ۳۵۴) تاہم غیر منصوص احکام اور مشتبہات کے سلسلہ میں اس کی حجیت کو تسلیم کیا ہے۔

(الاعتصام ج ۲: ص ۳۵۱)

[1] الحجوی: الفکر السامی، ج ۲ ص ۸۹۔

[2] الآمدی: الاحکام، ج ۴: ص ۲۱۱۔

طرح استغناء اور صرف نظر ممکن ہے۔

۳۔ علامہ ماوردی نے احناف کی جانب منسوب کرتے ہوئے استحسان کا یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ: هو القول بتخصيص العلة كما خص خروج الجص والنورة من علة الربا وان كان مكيلا ۔ [1]

یعنی بعض حنفیہ کے نزدیک استحسان تخصیص علت سے عبارت ہے جیسے علت ربا میں سے چونے اور گچ کی بربنائے استحسان تخصیص کر دی گئی ہے گویا یہ چیزیں مکیلی ہی کیوں نہ ہوں۔

اور بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ موصوف نے تخصیص علت کا قول حنفیہ کی جانب علامہ کرخی کی تعریف: الاستحسان هو العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى۔

(یعنی استحسان کسی مسئلہ کو اپنی نظائر سے قطع کر کے قوی تر وجہ کی جانب راجع کرنے کا نام ہے) کی بناء پر منسوب کیا ہے لیکن کرخی کی اس تعریف سے استحسان کا صرف حکم عام سے حکم خاص کی جانب عدول ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ تخصیص علت ہونا۔ علامہ آمدی نے احناف کی پیش کردہ ایک اور تعریف سے استحسان کا مفہوم تخصیص علت اخذ کرتے ہوئے کہا ہے:

ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه، وحاصله يرجع الى تخصيص العلة [2]

ان کے برعکس ایک ازہری عالم یس سویلم طہ نے استحسان کا یہ مفہوم کہ وہ تخصیص علت سے عبارت ہے، ابوالحسین البصری المعتزلی کی جانب منسوب کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

وفسره ابو الحسين البصرى بانه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اخر اقوى يكون كالطارى على الاول المتروك ..... وهو على هذا التفسير يرجع الاستحسان الى تخصص العلة [3]

---

[1] الماوردی: ادب القاضی، ج ۱: ص ۶۵۰ [2] الآمدی: الاحکام: ج ۴: ص ۲۱۲

[3] سویلم طہ: مختصر صفوۃ البیان، ص ۷۷۔

یعنی ابوالحسین البصری نے استحسان کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ، اجتہاد کی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کو، دوسری طاری ہونے والی قوی تر وجہ کی بناء پر چھوڑ دینے کا نام ہے۔ یوں وہ اس تفسیر کی بناء پر استحسان کو تخصیص علت کی جانب راجع قرار دیتے ہیں۔ استحسان کا یہ مفہوم کہ وہ تخصیص علت سے عبارت ہے، خواہ ابوالحسین البصری کی تعریف سے مأخوذ ہوتا ہو، خواہ کرخی یا کسی اور حنفی عالم کی تعریف سے، بہر صورت غیر حقیقی اور ناقابل قبول مفہوم ہے جیسا کہ ایک عظیم حنفی عالم علامہ سرخسی نے تصریح کر دی ہے کہ: وبهذا يتبين ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد اخطأ[1]

یعنی مذکورہ تصریحات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ استحسان کو تخصیص علت کے مرادف ٹھہرانے کا دعویٰ سراسر غلط ہے۔ صاحب کشف الاسرار نے بھی استحسان کو تخصیص علت کی بجائے انعدام علت پر مبنی قرار دیا ہے۔

مسلمہ فقہی مذاہب کا تصور استحسان

استحسان کا ایک واضح متعین اور بالاتفاق قابل قبول مفہوم اجاگر کرنے کے لیے پہلے مسلمہ فقہی مذاہب کے مختلف علماء کی پیش کردہ تعریفات استحسان کا تنقیدی جائزہ لینا ضروری ہے تاکہ اس انتقادی مطالعہ کی روشنی میں ایک جامع و مانع اور متفق علیہ مفہوم کا تعین آسان ہو جائے۔

فقہ حنفی میں استحسان کا مفہوم

مختلف ادوار کے حنفی فقہاء سے استحسان کے مفہوم کے بارے میں مختلف تعبیرات منقول ہیں جن میں سے اکثر تعریفات مخصوص زاویہ ہائے نگاہ پر مبنی ہیں یا استحسان کے بعض خاص پہلو اجاگر کرتی ہیں تاہم بعض تعریفات ایسی بھی ہیں جن میں استحسان کا ایک وسیع اور

---

[1] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲، ص ۲۰۴

جامع مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان میں سے چند اہم تعریفات حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ الاستحسان ھو العدول عن موجب قیاس الی قیاس اقوی منہ۔[۱]

یعنی استحسان قیاس ظاہر کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کا نام ہے۔

یہ تعریف علامہ بزدوی، علامہ نسفی علامہ ابن ہمام اور علامہ ابوبکر جصاص کے علاوہ متعدد دیگر حنفی علماء سے باختلاف الفاظ و تعبیر منقول ہے۔ لیکن یہ تعریف غیر جامع ہے کیونکہ یہ استحسان کی صرف ایک نوع یعنی استحسان قیاسی تک محدود ہے، قیاس کے علاوہ دیگر دلائل جیسے نص، اجماع، ضرورت اور مصلحت وغیرہ کے ذریعہ ثابت ہونے والے استحسان کو شامل نہیں[۲] اور اس لحاظ سے یہ تعریف ناقص ہے۔

۲۔ صدر الشریعہ اور بعض دیگر علماء نے استحسان کی یہ تعریف پیش کی ہے کہ،

ھو دلیل یقابل القیاس الجلی الذی تسبق الیہ الافہام۔[۳]

یعنی استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہو۔

یہ تعریف گو سابقہ تعریف کے مقابلے میں کسی قدر وسیع اور جامع ہے کہ یہ استحسان کی تمام اساسی انواع کو شامل ہے لیکن اس میں دو خامیاں ہیں۔ ایک تو اس تعبیر میں شدید ابہام اور اجمال پایا جاتا ہے جس کے باعث یہ استحسان کا ایک متعین اور واضح مفہوم اجاگر کرنے سے قاصر ہے۔ دوسرے یہ تعریف استحسان کی ایک عام اور بنیادی قسم جو بقول سرخسی:

العمل بالاجتہاد و غالب الرای فی تقدیر ما جعلہ الشرع موکولا الی آرائنا[۴]

---

[۱] البزدوی: اصول البزدوی، ص ۲۷۶، ابن الملک: شرح المنار، ص ۸۴۲، الجصاص: اصول الجصاص، مخطوطہ ابن ہمام: التحریر مع التیسیر، ج ۴، ص ۷۸،

[۲] زکریا بردیسی: الفقہ، ص ۳۰۵

[۳] صدر الشریعہ: التوضیح والتلویح، ج ۲، ص ۸۲۔

[۴] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲، ص ۲۰۰۔

سے عبارت ہے، کو شامل نہیں اور نہ ہی قیاس ظاہر کے علاوہ کسی اور قاعدہ یا اصول کے مقابلے میں آنے والے استحسان کو شامل ہے۔ اس لیے یہ تعریف غیر جامع اور ناقص ہے۔

۳۔ استاذ ابوزہرہ اور علی حسب اللہ وغیرہ نے بعض حنفی علماء کی جانب استحسان کی یہ تعریف منسوب کی ہے کہ: هو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي [۱]

یعنی استحسان قاعدہ کلیہ سے کسی جزئی مسئلہ کے استثناء کا نام ہے۔ اس تعریف میں بھی مذکورہ دونوں عیب پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ کے مقابلے میں آنے والے استحسان کو شامل ہے مگر استحسان قیاسی اس سے خارج ہو گیا ہے لہذا یہ تعریف بھی مبہم اور غیر جامع ہے۔

۴۔ علامہ کرخی نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں پیش کی ہے:

الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسالة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى من الاول يقتضي العدول عن الاول [۲]

یعنی استحسان سے مراد یہ ہے کہ انسان کسی مسئلہ میں اس فیصلہ سے ہٹ کر فیصلہ دے جو اس کے مشابہ مسائل میں پہلے دیا گیا ہو اس کا یہ فیصلہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو سابق فیصلہ سے قوی تر اور اس سے انحراف کا متقاضی ہو۔

امام کرخی کی یہ تعریف اگرچہ استاذ عبدالوہاب خلاف کی رائے میں تمام حنفی تعریفات سے زیادہ جامع [۳] اور بقول امام ابوزہرہ: ابين التعريفات لحقيقة الاستحسان

---

[۱] ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۸، علی حسب اللہ: التشریع الاسلامی، ص ۲۰۴

[۲] دیکھیے الشاطبی: الاعتصام ج ۲، ص ۳۱۹؛ التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۳۹۱۔

[۳] عبدالوہاب خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۷۱

عند الحنفية لانه يشتمل كل انواعه ويشير الی اساسه ولبه[۱]

(یعنی حنفی استحسان کی حقیقت وجوہر اور اساس وبنیاد کو سب سے زیادہ واضح کرنے والی) ہے لیکن ابوالحسین البصری اور سیف الدین الآمدی نے اس تعریف کو غیر مانع قرار دیا ہے کیونکہ اس میں تین ایسی صورتیں داخل ہوجاتی ہیں جو ہرگز استحسان نہیں کہلا سکتیں، ایک تو حکم عام سے حکم خاص کی جانب عدول، دوسری، حکم منسوخ سے حکم ناسخ کی جانب عدول اور تیسری صورت استحسان ضعیف الاثر کے مقابلے میں قیاس قوی الاثر کو ترجیح دینے کی ہے[۲]، یہ تینوں صورتیں استحسان نہیں لیکن بقول آمدی وبصری علامہ کرخی کی پیش کردہ تعریف میں داخل ہوجاتی ہیں جس کے باعث یہ تعریف غیر مانع ٹھہرتی ہے۔

۵ ۔ علامہ سرخسی نے علاوہ ان تعریفات کے جو پیچھے استحسان کی اساس مشروعیت کے ضمن میں بیان ہوئیں، استحسان کا وسیع تر اصطلاحی اصولی مفہوم متعین کرنے کی کوشش ان الفاظ میں کی ہے: هو فی لسان الفقهاء نوعان العمل بالاجتهاد وغالب الرای فی تقدير ما جعله الشرع موكولا الی ارآئنا نحو المتعة المذكورة فی قوله تعالیٰ: متاعا بالمعروف حقا علی المحسنين.... ولا يظن باحد من الفقهاء انه يخالف هذا النوع من الاستحسان، والنوع الاخر هو الدليل الذی يكون معارضا للقياس الظاهر الذی تسبق اليه الاوهام قبل انعام التأمل فيه، وبعد انعام التأمل فی حكم الحادثة واشباهها من الاصول يظهر ان الدليل الذی عارضه فوقه فی القوة فان العمل به هو الواجب[۳]

یعنی فقہاء کی اصطلاح میں استحسان کی دو انواع ہیں۔ ایک تو ان امور کے تعین میں اجتہاد

---

[۱] ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۷

[۲] ابوالحسین البصری: کتاب المعتمد، ج ۲: ص ۸۰۴، آلامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴: ص ۲۱۲۔

[۳] السرخسی، اصول السرخسی، ج ۲: ص ۲۰۰۔

اور غالب رائی پر عمل کرنا جو شریعت نے ہماری رائے کے سپرد کر دیئے ہیں جیسے نفقہ اور متعہ کی مقدار وغیرہ، اور کسی نفقیہ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ استحسان کی اس نوع کا مخالف یا منکر ہے۔ استحسان کی دوسری قسم وہ دلیل ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو، جس کی طرف اس دلیل میں غور و فکر سے پہلے فوراً خیال جاتا ہو لیکن اس (پیش آمدہ) واقعہ اور اس کے بنیادی نظائر میں غور و فکر کے بعد یہ بات واضح ہو جائے کہ جو دلیل اس کے معارض ہے وہ قوت میں اس سے زیادہ ہے لہٰذا اس دلیل پر عمل کرنا واجب ہے:

استحسان کے وسیع اور جامع مفہوم کا احاطہ کرنے کے سلسلہ میں علامہ سرخسی کی یہ کوشش اگرچہ بہت حد تک کامیاب اور مفید ہے لیکن فنی اعتبار سے تعریف کے معیار پر پوری نہیں اترتی کیونکہ عبارت میں غیر ضروری طوالت و تفصیل آگئی ہے اور جامعیت و اختصار کا عنصر ختم ہو گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سرخسی نے اس عبارت میں استحسان کا صرف مفہوم ہی بیان کرنا چاہا ہے ایک واضح، متعین اور جامع تعریف کرنا ان کے پیش نظر ہی نہ تھا ورنہ یہ کوئی زیادہ مشکل کام نہیں تھا۔ ویسے بھی علامہ سرخسی اور اس دور کے دیگر فقہاء کی عمومی روش بھی بسط و اطناب اور تفصیل و وضاحت رہی ہے، اختصار و جامعیت کے ساتھ اصطلاحات کی فنی تعریفات پیش کرنے کا کام بعض دیگر لوگوں نے دوسرے ادوار میں انجام دیا ہے۔

استحسان کی مالکی تعریفات

فقہ حنفی کی طرح فقہ مالکی میں بھی استحسان کا مفہوم تعبیرات کے تنوع اور اختلاف کا شکار ہو کر رہ گیا ہے اور سبب یہاں بھی وہی زاویہ نگاہ کا اختلاف یا استحسان کے کسی خاص پہلو کو اجاگر کرنے کا داعیہ رہا ہے۔ جیسا کہ ذیل میں بیان کردہ چند تعریفات سے عیاں ہے۔

ا۔ علامہ ابن الانباری مالکی نے استحسان کی تعریف یوں کی ہے: الظاہر من قول مالکؒ ان حاصله استعمال مصلحة جزئية فی مقابلة قياس كلی و مقتضاه تقديم الاستدلال المرسل علی القياس۔

یعنی امام مالکؒ کے نزدیک استحسان قیاس کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کی تقدیم و اعتبار سے عبارت ہے[1]

یہ تعریف اگرچہ استحسان کے بارے میں مالکی مذہب کے تصور اور مؤقف کی واضح نمائندگی کرتی ہے لیکن اس میں استحسان کو صرف مصلحت جزئیہ تک محدود کر کے اس جامعیت اور وسعت سے محروم کر دیا گیا ہے جس کی بعض دیگر مالکی علماء جیسے ابن العربی وغیرہ نے تصریح کرتے ہوئے استحسان کو سند کے اعتبار سے استحسان عرف و اجماع، استحسان مصلحت اور استحسان نفی حرج کی انواع میں تقسیم کیا ہے[2]

۲- امام باجی نے استحسان کی یہ مختصر تعریف پیش کی ہے:

الاستحسان هو الاخذ باقوى الدليلين[3]

یعنی استحسان دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل پر عمل کا نام ہے

یہ تعریف جو علامہ ابن العربی کی طرف بھی منسوب ہے[4] اگرچہ نہایت مختصر، جامع اور وسیع ہونے کے ناطے استحسان کی تمام انواع و صور کو محیط ہے لیکن اس کا یہ اختصار و اجمال بالآخر وسیع ہو کر استحسان کے علاوہ تعارض و ترجیح ادلہ کی دوسری صورتوں کو بھی شامل ہو جاتا ہے[5] جس کے باعث یہ تعریف غیر مانع ٹھہرتی ہے۔

۳- ایک اور مالکی فقیہ علی بن محمد اللخمی کی پیش کردہ تعریف علامہ حجوی نے علی بن عبد السلام التسولی کے حوالے سے نقل کی ہے جو یہ ہے هو كون الحادثة مترددة بين

---

[1] الشاطبی: الاعتصام، ج ۲، ص ۳۲۱؛ الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۴۱؛ ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۸۔

[2] حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ، ص ۲۵۰۔

[3] الحجوی: الفکر السامی، ج ۱، ص ۹۰؛ الشوکانی: ارشاد الفحول، ۲۴۱۔

[4] الشاطبی: الموافقات، ج ۴، ص ۲۰۸

[5] عبد اللہ دراز: تعلیق الموافقات ج ۴ ص ۲۰۸۔

اصلین احدھما اقوی بھا شبھا او اقرب الیھا والاخر ابعد فیعدل عن القیاس علی الاصل القریب الی القیاس علی الاصل البعید لجریان عرف وضرب من المصلحۃ اوخوف مفسدۃ اوضرب من الضرر[1]

یعنی استحسان یہ ہے کہ پیش آمدہ حادثہ دو اصولوں کے درمیان بایں طور متردد ہو کہ بظاہر ایک اصل سے قریب تر اور دوسرے سے بعید ہو لیکن عرف وتعامل، یا حصول مصلحت اور دفع ضرر و مفسدۃ کی بنا پر اس واقعہ کو اصل قریب پر قیاس سے ہٹ کر اصل بعید پر قیاس کیا جائے۔ یہ تعریف کسی قدر طویل ہونے کے علاوہ غیر جامع اور پیچیدہ بھی ہے۔

۴۔ امام شاطبی نے علامہ ابن عربی کی یہ تعریف اختیار کی ہے کہ:

الاستحسان ھو ایثار ترک مقتضی الدلیل علی طریق الاستثناء والترخص لمعارضۃ مایعارض بہ فی بعض مقتضیاتہ[2]

یعنی استحسان درحقیقت مقتضائے دلیل کلی کو استثناء و رخصت کے طور پر کسی ایسے امر کے باعث ترک کر دینے سے تعبیر ہے جو اس کے بعض مقتضیات سے معارض ہو ابن العربی کی یہ تعریف گو سابقہ تعریفات سے کسی قدر بہتر ہے کیونکہ اس میں استحسان کی وسعت و عموم کے ساتھ ساتھ اس کی عملی نوعیت کو بھی اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن اس میں استحسان کے تمام مظاہر و انواع کو استثناء و ترخیص میں منحصر کر دینے کے باعث ایک طرح کی سطحیت اور عدم تدقیق کی صورت پیدا ہو گئی ہے۔

---

[1] الجحوی؛ الفکر السامی؛ ج ۱، ص ۸۹۔

[2] الشاطبی؛ الموافقات؛ ج ۴، ص ۲۰۸؛ الاعتصام، ج ۲، ص ۳۲۰۔

۵ ۔ علامہ ابن رشد نے استحسان کی تعریف یوں کی ہے:

الاستحسان هو ما يكون طرحا لقياس يودى الى غلو فى الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه فى بعض المواضع لمعنى يوثر فى الحكم يختص به ذلك الموضع۔ [1]

یعنی استحسان یہ ہے کہ جن مواقع پر قیاس کا مطلقاً اجراء حکم شرعی میں غلو اور مبالغہ کا باعث بنتا ہو وہاں کسی ایسے امر کے باعث قیاس کو چھوڑ دیا جائے جو حکم میں مؤثر ہو اس تعریف میں صرف یہ خامی ہے کہ بظاہر استحسان کو ترک قیاس تک محدود کر دیا گیا ہے لیکن استاذ محمد مصطفیٰ شلبی نے اس سلسلہ میں تصریح کی ہے کہ استحسان کی تعریف میں قیاس سے فقہاء کی مراد صرف اصولی اصطلاحی قیاس نہیں بلکہ عام فقہی معنیٰ میں قیاس بشمول قاعدہ کلیہ اور دلیل عمومی مراد ہے ۔ وہ کہتے ہیں:

ومما ينبغى التنبيه عليه منا ان القياس المقابل لدليل الاستحسان لا يراد منه القياس الاصولى فى كل مسائل الاستحسان كما هو المتبادر من كلام الاصوليين بل هو اعم منه فقد يكون قياسا اصوليا وقد يكون بمعنى القاعدة او الاصل العام، وقد يكون بمعنى الدليل [2]

یعنی استحسان کے مقابلے میں بیان ہونے والے قیاس سے مراد اصولی قیاس نہیں جیسا کہ اصولیین کے کلام سے متبادر ہوتا ہے بلکہ یہ عام فقہی معنوں میں قیاس اصولی قاعدہ واصل عام اور دلیل شرعی سب کو محیط ہے۔

علامہ شلبی کی اس تصریح کی روشنی میں ابن رشد اور دیگر مالکی وحنفی علماء کی پیش کردہ

---

[1] الشاطبی: الاعتصام، ج ۲ ص ۳۲۱، ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۸ ۔ عبدالوہاب خلاف: مصادر التشریع

[2] محمد مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ الاسلامی، ص ۲۶۵

تعریفات استحسان میں لفظ قیاس کے استعمال سے پیدا ہونے والی خامی کا کسی حد تک ازالہ ہو جاتا ہے۔

حنبلی تعریفات

مذہب حنبلی میں استحسان کی تعریف کے سلسلہ میں بہت کم تعبیرات ملتی ہیں اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اصول فقہ کے موضوع پر حنبلی علماء نے بہت کم کتابیں لکھیں ہیں دوسرے چونکہ امام احمد بن حنبل اصول استنباط کے سلسلہ میں اکثر حنفی، مالکی یا شافعیؒ مذہب میں سے کسی ایک کی موافقت اختیار کر لیتے ہیں اس لیے حنبلی فقہاء ان اصول استنباط کے مفاہیم و تعریفات کے بارے میں اکثر دیگر مذاہب فقہیہ کے علماء پر اعتماد کر لیتے ہیں، استحسان کے سلسلہ میں بھی یہی کچھ ہوا جیسا کہ ذیل میں پیش کردہ چند حنبلی تعریفات سے واضح ہوگا۔

۱۔ علامہ ابن قدامہ المقدسی نے استحسان کے تین معنی بتائے ہیں۔

اول: العدول بحکم المسألة عن نظائرها لدلیل خاص من کتاب او سنة۔

یعنی کتاب و سنت سے ماخوذ کسی خاص دلیل کی بناء پر کسی خاص مسئلہ میں اس کے مشابہ مسائل کے حکم سے انحراف کرنا۔

دوم: ما یستحسنه المجتهد بعقله۔

یعنی مجتہد اپنی عقل سے جس حکم کو اچھا سمجھے۔

سوم: دلیل ینقدح فی نفس المجتهد لا یقدر علی التعبیر عنه [1]

یعنی ایسی دلیل جو مجتہد کے ذہن میں تو کھٹکتی ہو لیکن وہ اس کی تعبیر پر قادر نہ ہو۔

۲۔ علامہ طوفی اپنے رسالہ میں کہتے ہیں:

اجود تعریف للاستحسان انه العدول بحکم المسألة عن نظائرها لدلیل شرعی خاص وهو مذهب احمد [2]

---

[1] ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، ص ۸۵/۸۶۔

[2] عبد الوہاب خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۸۰۔

یعنی استحسان کی سب سے اچھی تعریف یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں کسی خاص شرعی دلیل کی بناء پر اس کے مشابہ مسائل کے حکم سے انحراف کیا جائے یہی امام احمد کا مذہب ہے۔

۳۔ علامہ صفی الدین البغدادی الحنبلی نے بھی استحسان کی یہی تعریف پیش کی ہے کہ:

هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص"

اور پھر ایک دوسری تعریف یہ نقل کی ہے کہ:

هو ان يترك حكما الى حكم هو اولى منه۔ [1]

یعنی کسی حکم کو چھوڑ کر اس سے بہتر اور اعلیٰ حکم کی طرف رجوع کرنا۔

۴۔ خاندان تیمیہ کے تین حنبلی علماء کی تصنیف "المسودة فی اصول الفقہ" میں آیا ہے:

ان الاستحسان فسره الحلوانی باوجه، ثم قال: ويحتمل عندی ان يكون الاستحسان ترك القياس الجلی وغيره لدليل نص من خبر واحد وغيره او ترك القياس لقول الصحابی فيما لا يجری فيه القياس۔ [2]

یعنی علامہ حلوانی نے استحسان کی مختلف تفسیرات بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ میرے خیال میں استحسان کسی دلیل نصی جیسے خبر واحد یا قول صحابی وغیرہ کی بناء پر قیاس جلی کو چھوڑ دینے سے عبارت ہے۔

مذکورہ بالا تمام حنبلی تعریفات میں استحسان کو صرف کتاب و سنت میں سے کسی خاص شرعی دلیل کی بناء پر قیاس جلی کے ترک کر دینے تک محدود کر دیا گیا ہے حالانکہ عملی طور پر فقہاء حنابلہ استحسان کی باقی انواع کے بھی قائل نظر آتے ہیں جیسا کہ آگے بیان کردہ حنبلی نظائر استحسان سے عیاں ہوگا۔

---

[1] صفی الدین البغدادی: قواعد الاصول، ص ۱۸۔

[2] آل تیمیہ: المسودة فی اصول الفقہ ص ۴۵۱۔

مذہب شافعی کا تصورِ استحسان

امام شافعیؒ سے بظاہر استحسان کا انکار و ابطال ثابت ہونے کے باعث

اگرچہ شافعی فقہاء اور اصولیین نے فنی اور اصولی اصطلاح کے طور پر استحسان کی متعین تعریف پیش کرنے سے گریز کیا لیکن چونکہ عملاً امام شافعیؒ نے اصول استحسان کو اپنے فقہی استنباطات میں پوری طرح برتا تھا اس لیے ان نظائر کی روشنی میں شافعی علماء نے دیگر مذاہب کی پیش کردہ تعریفات میں سے جو جو تعریفات اپنے مذہب کے موافق یا قریب تر پائیں، انہیں اختیار کر لیا، ذیل میں اکابر علماء شافعیہ کی اختیار کردہ چند تعریفات پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ علامہ ماوردی اور شیخ الاسلام زکریا انصاری نے حنفی علماء کی پیش کردہ متعدد تعریفات کو مذہب شافعیؒ کے موافق سمجھتے ہوئے اختیار کر لیا ہے۔ جن میں سے اہم تر یہ ہیں:

ا۔ علامہ ماوردی کہتے ہیں:

قال بعضھم: ھو العمل باقوی القیاسین، وھذا مما نوافقه علیه لانه الاحسن [1]

یعنی بعض حنفیہ نے استحسان کو قوی تر قیاس پر عمل سے عبارت ٹھہرایا اور اس مفہوم میں ہم ان کی موافقت کرتے ہیں کیونکہ قوی تر قیاس پر عمل کرنا یقیناً احسن ہے اس سلسلہ میں زکریا انصاری اور علامہ محلی کہتے ہیں:

الاستحسان بعدول عن القیاس الی اقوی منه ولا خلاف فیه بھذا المعنی اذا قوی القیاسین مقدم علی الاخر قطعا [2]

ب: علامہ ماوردی مزید لکھتے ہیں:

اما الاستحسان فیما اوجبته ادلة الاصول واقترن به استحسان العقول فھو حجة متفق علیھا یلزم العمل بھا [3]

---

[1] الماوردی: ادب القاضی ج ۲، ص ۶۵۰

[2] زکریا انصاری: غایۃ الوصول، ص ۱۳۹، المحلی: شرح جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۵۳

[3] الماوردی: ادب القاضی: ج ۲، ص ۶۴۹۔

یعنی وہ استحسان جو اصولی دلائل اور عقل دونوں سے ثابت ہو بالاتفاق حجت اور واجب العمل ہے۔

شیخ الاسلام زکریا انصاری نے مذکورہ مفاہیم کے علاوہ عرف وعادت کی بناء پر ثابت ہونے والے استحسان کو بھی قطعی الحجیت قرار دیا ہے[1]۔ اور اس سلسلہ میں علامہ محلی الشافعیؒ بھی ان سے پوری طرح متفق ہیں۔

۲۔ امام غزالی نے علامہ کرخی کی پیش کردہ تعریف استحسان کو صحیح اور منضبط قرار دیتے ہوئے اپنا لیا ہے اور ان کی بیان کردہ تین اقسام استحسان کو مذہب شافعیؒ میں حجت اور واجب العمل ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ المنخول میں ان کے بیان کا خلاصہ یہ ہے:

والصحیح فی ضبط الاستحسان ما ذکره الکرخی وقد قسمه اربعة اقسام: منها۔ اتباع الحدیث تقدیماله علی القیاس، وهذا واجب عندنا۔ ومنها۔ اتباع قول الصحابی علی خلاف القیاس، وهو متبع عندنا۔ ومنها۔ اتباع عادات الناس وما یطرد به عرفهم، وهذا تحکم۔ ومنها۔ اتباع المعنی الخفی اذا کان اخص، فهو متبع، لان الجلی الذی لا یمس المقصود، باطل معه او متقدم علیه[2]

یعنی علامہ کرخی نے استحسان کا صحیح مفہوم بیان کیا ہے اور اسے چار انواع میں تقسیم کیا ہے۔ پہلی قیاس کے مقابلے میں حدیث کی تقدیم وترجیح، اور یہ ہمارے نزدیک بھی واجب العمل ہے۔ دوسری۔ قیاس کے مقابلے میں قول صحابی کی ترجیح یہ بھی ہمارے نزدیک واجب الاتباع ہے تیسری قسم قیاس کے مقابلے میں، عرف وعادت پر عمل کرنا، یہ محض تحکم ہے کیونکہ لوگوں کی

---

[1] المحلی: شرح جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۵۳، از زکریا انصاری: غایة الوصول، ص ۱۳۹۔

[2] الغزالی المنخول، ص ۳۷۵۔۳۷۷۔ نیز دیکھئے المستصفی، ج ۱، ص ۲۸۳۔

عادات میں فساد کا داخل ہونا غالب ہے ۔ اور چوتھی قسم قیاس جلی کے مقابلے معنی خفی پر عمل کرنا جب کہ وہ خاص ہو اور حصول مقصود میں مفید تر ہو تو یہ ہمارے نزدیک بھی واجب الاتباع ہے۔

یوں امام غزالی نے علامہ کرخی کی بیان کردہ چار اقسام میں سے تین کو مذہب شافعیؒ میں مقبول بلکہ واجب العمل قرار دیا ہے ۔ صرف استحسان عرف و عادت کو مردود ٹھہرایا ہے جسے علامہ آمدی نے بھی محل نزاع قرار دیا ہے[1] لیکن ان کے علاوہ دیگر علماء، شافعیہ جیسے محلی، سبکی، تسانی اور زکریا انصاری وغیرہ نے استحسان عرف کو بھی مذہب شافعیؒ میں حجت سمجھا ہے چنانچہ المحلی اور الانصاری کا قول ہے،

الاستحسان بالعرف والعادة هو ايضا قطعی الحجية ان ثبتت حقيقة هذه العادة ۔ [2]

یعنی استحسان عرف و عادت بھی بالاتفاق قطعی الحجیت ہے بشرطیکہ اس عرف یا عادت کی حقیقت واضح ہو جائے ۔

٣ ۔ علامہ آمدی نے حنفی علماء کی تعریفات پیش کرتے ہوئے انہیں غیر جامع قرار دیا اور پھر ابوالحسن البصری المعتزلی کی پیش کردہ تعریف کو جامع و مانع اور حقیقت استحسان سے قریب تر ٹھہراتے ہوئے اختیار کر لیا ہے۔

وہ کہتے ہیں:

وهذا الحد وان كان اقرب مما تقدم لكونه جامعا مانعا، غير ان حاصله يرجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارئ عليه اقوى منه ، من نص او اجماع او غيره ولا نزاع

---

[1] الآمدی: الاحکام ، ج ۴: ص ۲۱۳

[2] المحلی، شرح جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۵۲ ۔ زکریا انصاری: غایۃ الوصول، ص ۱۳۹۔

فی صحۃ الاحتجاج ۔ ؎۱

یعنی یہ تعریف اگرچہ جامع و مانع ہے تاہم اس کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان کسی خاص دلیل سے اس کے معارض قوی تر دلیل، خواہ نص ہو، اجماع ہو یا کوئی اور، کی طرف رجوع کا نام ہے اور اس مفہوم میں استحسان کے حجت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

یہ تھیں علمائے شافعیہ کی اختیار کردہ چند تعریفات جن کی رو سے استحسان مذہب شافعیؒ میں بھی اسی طرح حجت اور واجب الاعتبار ہے جس طرح دیگر مسلمہ فقہی مذاہب میں حجت ہے۔

بعض دیگر مکاتب فقہ کی تعریفات

مذکورہ بالا مسلمہ فقہی مذاہب کے علاوہ بعض دیگر مسالک و مذاہب میں بھی استحسان کا تصور موجود ہے کیونکہ استحسان اپنے مفہوم و تعریف میں ہزار اختلافات کے باوصف اپنی حقیقت کے لحاظ سے تمام فقہاء اور مجتہدین کے نزدیک بالاتفاق حجت اور قابل اعتماد اصول استنباط ہے چنانچہ ذیل میں ہم دو معروف فقہی مذاہب کا تصور استحسان پیش کرتے ہیں۔

۱۔ ظاہری مذہب

اگرچہ اہل ظاہر نے استحسان کو بھی عقلی اور قیاسی اصول سمجھتے ہوئے مسترد کر دیا ہے لیکن عملاً استنباط احکام میں تعارض ادلہ کے وقت سنت، تعامل و اجماع اور قول صحابی کی بناء پر احکام کی ترجیح و تقدیم کو جائز رکھا ہے اور ساتھ ہی ضرورت و حاجت اور دفع مشقت کی خاطر رخصتی اور استثنائی احکام کے علاوہ مصالح اجتماعیہ کی تکمیل کے لیے عمومی قواعد سے انحراف کر کے خصوصی احکام کو بھی اپنایا ہے جیسا کہ ابن حزم کی المحلی اور شوکانی کی نیل الاوطار میں پائے جانے والی بیسیوں نظائر سے واضح ہوتا ہے۔ ان دونوں علمائے ظاہریہ کی پیش کردہ تعریفات استحسان حسب ذیل ہیں۔

؎۱ الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام: ج ۴، ص ۲۱۳

۱۔ علامہ ابن حزم نے استحسان کی تعریف کی ہے:

هو الحكم بما راه الحاكم اصلح في العاقبة والحال [۱]

یعنی استحسان مجتہد کا کسی رائے کو حال اور مآل کے اعتبار سے بہتر اور مصلحت انگیز سمجھنا ہے۔ اس مجمل اور مبہم تعریف کے بعد انہوں نے بغیر کسی دلیل و برہان کے محض اپنی عقل اور رائے پر مبنی استحسان کو سراسر باطل اور قرآن و سنت اور اجماع کے موافق فقہی اقوال کو احسن قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں:

واحسن الاقوال ما وافق القران وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم.... ومن المحال ان يكون الحق فيما استحسنا دون برهان [۲]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مجتہد کا فتویٰ اگر قرآن و سنت یا اجماع کے موافق ہو یا کسی اور دلیل شرعی پر مبنی ہو تو علامہ ابن حزم کے نزدیک بالکل درست اور احسن ہے اور ظاہر ہے کہ استحسان ہمیشہ کسی نہ کسی دلیل نصی و اجماعی و مصلحی پر مبنی ہوتا ہے۔

علامہ شوکانی نے علمائے مذاہب کی پیش کردہ بہت سی تعریفات نقل کرنے کے بعد آخر میں بعض محققین کی جانب منسوب کرتے ہوئے استحسان کا وہ مفہوم پیش کیا ہے جو دقت نظر سے جائزہ لینے پر خود ان کے نزدیک بھی درست اور پسندیدہ معلوم ہوتا ہے وہ لکھتے ہیں:

قال بعض المحققين الاستحسان كلمة يطلقها اهل العلم على ضربين احدهما واجب بالاجماع وهو ان يقدم الدليل الشرعي او العقلي لحسنه فهذا يجب العمل به لان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع والثاني ان يكون على مخالفة الدليل مثل ان يكون الشي محظورا

---

[۱] ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۶، ص ۱۶۔

[۲] ایضاً، ص ۱۶۔

بدلیل شرعی وفی عادات الناس التحسین فهذا عندنا
یحرم القول به ویجب اتباع الدلیل لہ[۵۱]

یعنی اہل علم کے نزدیک لفظ استحسان کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: ایک تو بالاتفاق حجت اور واجب العمل ہے جو کسی شرعی یا عقلی دلیل کی بناء پر تقدیم حکم سے عبارت ہے۔ اور دوسرا اطلاق یہ ہے کہ مثلاً کوئی چیز شرعاً ممنوع ہو لیکن لوگوں کے عرف وعادت میں پسندیدہ ٹھہرے تو ایسے عرف کی بناء پر ترجیح حکم قطعاً حرام ہے

اس سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی کسی شرعی یا عقلی دلیل پر مبنی استحسان کو بالاتفاق حجت اور واجب العمل قرار دیتے ہیں اگرچہ اسے استحسان کے نام سے ایک الگ اور مستقل دلیل کے طور پر بیان کرنے کو بے سود سمجھتے ہیں اور دیگر ادلہ شرعیہ میں داخل وشامل سمجھتے ہیں۔

۲۔ مذہب معتزلہ

فرقہ اعتزال بنیادی طور پر ایک کلامی فرقہ ہے جو اہلسنت سے صرف عقائد اور کلامی مباحث میں اختلاف رکھتا ہے فروعی مسائل اور عملی احکام میں معتزلہ ماسوائے چند مسائل کے زیادہ تر فقہ حنفی کے پیروکار رہے ہیں۔ اور استنباط احکام کے اصول وقواعد میں بھی مذہب حنفی کے پابند ہیں۔ اس لیے استحسان کی حجیت کے بارے میں معتزلہ کا عمومی موقف وہی ہے جو احناف کا ہے چنانچہ معروف معتزلی عالم ابوالحسین البصری نے اپنی کتاب 'المعتمد' میں بڑی تفصیل کے ساتھ استحسان کی حجیت کے بارے میں احناف کا موقف اجاگر کیا ہے اور منکرین کے تمام دلائل واعتراضات کو لغو قرار دیا ہے وہ کہتا ہے:

ان المحکی من اصحاب ابی حنیفة القول بالاستحسان، وقد ظن کثیر ممن رد علیھم انھم عنوا بذلك الحکم بغیر دلالة، والذی حصله متاخروا اصحاب ابی حنیفة هو أن الاستحسان هو عدول فی الحکم عن طریقة الی طریقة هی اقوی منها، وهذا اولی ممن ظنه مخالفوهم

---

۵۱ الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۴۱۔

لانہ الالیق باھل العلم ولان اصحاب المقالۃ اعرف بمقاصد اسلافھم .... فعلمنا انھم لم یستحسنوا بغیر طریق[1]

یعنی حنفیہ استحسان کے قائل ہیں بعض منکرین استحسان نے ان پہ بے دلیل رائے پر عمل کرنے کا الزام لگایا ہے لیکن متاخرین احناف نے استحسان کا مبنی بر دلیل ہونا واضح کر دیا ہے جس سے مخالفین کا گمان غلط ہو جاتا ہے کیونکہ قائلین استحسان اپنے اسلاف کے مقاصد کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں اس کے بعد ابوالحسین البصری نے استحسان کی متعدد تعریفات بیان کر کے ان پر تنقید کی ہے اور آخر میں اپنی طرف سے یہ جامع و مانع تعریف پیش کی ہے۔

الاستحسان ھو ترک وجہ من وجوہ الاجتہاد غیر شامل شمول الالفاظ لوجہ ھو اقوی منہ، وھو فی حکم الطاری علی الاول[2]

ترجمہ: یعنی استحسان سے مراد یہ ہے کہ وجوہ اجتہاد میں سے کسی ایک وجہ کو کسی قوی تر سبب کی بناء پر ترک کریں اور اس میں الفاظ کا عموم شامل نہ ہو، اپنے سابق نظائر کے مقابلہ میں یہ کسی نئے پیش آمدہ مسئلہ کے حکم کے بارے میں ہوگا۔

استحسان کی یہ تعریف بہت حد تک جامع و مانع، واضح و منضبط اور حقیقت استحسان سے قریب تر ہے جیسا کہ علامہ آمدی اور دیگر علماء نے تصریح کی ہے اس سلسلہ میں مزید وضاحت آگے آ رہی ہے۔

بعض متاخرین کی پیش کردہ تعریفات

مذکورہ بالا فقہی مذاہب کے علمائے فقہ و اصول کی پیش آمدہ تعریفات کے تنوع، اختلاف و اضطراب اور محدودیت کے باعث بعض متاخرین نے انہیں سامنے رکھتے ہوئے نسبتہً زیادہ واضح، متعین اور جامع و مانع تعریفات وضع

---

[1] ابوالحسین البصری، المعتمد، جلد ۲، صفحہ ۸۳۸۔
[2] ایضاً

کرنے کی کوششیں کیں جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں :

۱- استاذ محمد اعلی التھانوی نے علمائے متاخرین کے حوالے سے استحسان کی تعریف یہ کی ہے۔

والذي استقر عليه رأى المتاخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلى نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة [1]

ترجمہ : یعنی استحسان کا وہ مفہوم جس پر متاخرین کی رائے جم گئی یہ ہے کہ استحسان قیاس جلی کے مقابلے میں آکر ترجیح پانے والی دلیل کا نام ہے خواہ وہ نص و اجماع ہو یا قیاس خفی اور ضرورت۔

اس تعریف میں کسی قدر وسعت اور عموم پایا جاتا ہے لیکن استحسان کو ان چار امور میں منحصر قرار دینا درست نہیں کیونکہ استحسان کی سند عرف و تعامل، مصلحت مرسلہ اور رفع حرج وغیرہ ایسے دلائل بھی ہو سکتے ہیں بلکہ استاذ محمد مصطفی شلبی نے تو استحسان کو اپنی سند کے اعتبار سے، آٹھ سے زائد انواع میں تقسیم کیا ہے[2] جس سے اس کی وسعت و عمومیت کا اندازہ ہوتا ہے اور یوں استحسان کی یہ تعریف ناقص ٹھہرتی ہے۔

۲- استاذ علال الفاسی نے استحسان کی تعریف یہ کی ہے :

هو ايثار دليل على دليل يعارضه لمرجح يعتد به شرعا۔[3]

ترجمہ : یعنی استحسان ایک دلیل کے معارض دوسری دلیل کو ترجیح دینے سے عبارت ہے۔ بشرطیکہ وجہ ترجیح کوئی ایسا امر ہو جو شرعا قابل اعتماد ہو۔

اس تعریف میں دلیل مرجوح کو بالکل عام اور مطلق رکھا گیا ہے حالانکہ استحسان صرف قیاس جلی یا قاعدہ کلیہ

---

[1] التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، جلد ۲، صفحہ ۳۹۲۔

[2] مصطفی شلبی : اصول الفقہ، صفحہ ۲۶۵۔

[3] علال الفاسی : مقاصد الشریعۃ و مکارمھا، صفحہ ۱۳۴۔

کے مقابلہ میں آیا کرتا ہے، اس اعتبار سے یہ تعریف غیر مانع ہوگئی ہے۔

۳۔ استاذ عبدالوہاب خلاف نے متقدمین کی تعریفات سامنے رکھتے ہوئے استحسان کی ایک جامع تعریف ان الفاظ میں پیش کی ہے:

الاستحسان هو العدول عن حكم اقتضاه دليل شرعي في واقعة الى حكم آخر، فيها الدليل شرعي اقتضى هذا العدول [۱]

یعنی استحسان یہ ہے کہ کسی خاص واقع میں ایک دلیل شرعی سے ثابت شدہ حکم کو چھوڑ کر کوئی دوسرا حکم اختیار کیا جائے جس کی ایک اور دلیل شرعی متقضی ہو۔

اس تعریف میں بھی دلیل متروک کا وہی عموم و اطلاق پایا جاتا ہے جو اوپر والی تعریف میں تھا اور جس کے باعث اس میں عدم مانعیت کا نقص پیدا ہوگیا تھا۔

۴۔ علامہ محمد زکریا البردیسی استحسان کی تعریف کے سلسلہ میں کہتے ہیں۔

وبعد هذا كان لا بد لنا ان نعرف الاستحسان تعريفا جامعا مانعا لا يرد عليه شئ فنقول الاستحسان.....هو عدول المجتهد عن قياس جلي الى قياس خفي او عدول المجتهد عن حكم كلي الى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجح لديه هذا العدول [۲]..........

یعنی ان تمام تعریفات کا تنقیدی جائزہ لینے کے بعد اب یہ ضروری ہے کہ ہم استحسان کی ایک جامع و مانع اور تمام نقائص سے پاک تعریف وضع کریں چنانچہ استحسان یہ ہے

---

[۱] عبدالوہاب خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ، ص ۷۱۔

[۲] زکریا بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۰۵۔

کہ مجتہد قیاس جلی سے قیاس خفی کی طرف یا حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف کسی ایسی دلیل کی بناء پر عدول کرے جو اس عدول کی مقتضی ہو۔

موصوف نے اگرچہ استحسان کی یہ تعریف اس دعویٰ کے ساتھ پیش کی ہے کہ یہ جامع و مانع اور تمام عیوب و نقائص سے پاک ہے لیکن گہری نظر سے جائزہ لینے پر یہ تعریف متعدد خامیوں کا شکار نظر آتی ہے سب سے بنیادی خامی یہ ہے کہ اس تعریف میں استحسان کو دو خانوں میں بانٹ دیا گیا ہے ایک قیاس جلی سے قیاس خفی کی طرف عدول اور دوسرا حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول۔ اس تقابل کا نتیجہ یہ نکلا کہ قیاس جلی سے قیاس خفی کے علاوہ کسی اور دلیل جیسے نص، ضرورت، اجماع، عرف یا مصلحت وغیرہ کی طرف عدول استحسان سے خارج ہو گیا اور اسی طرح حکم کلی سے حکم استثنائی کے علاوہ کسی اور نوعیت استحسان کی جانب عدول بھی استحسان کی ماہیت سے نکل گیا اور یوں اس تعریف کی رو سے استحسان بالآخر صرف دو انواع میں محدود ہو کر رہ گیا اور باقی تمام انواع کی نفی ہو گئی۔ دوسری بڑی خامی یہ ہے کہ اس تعریف میں حکم استحسانی کا دائرہ صرف پیش آمدہ واقعہ تک محدود نہیں رکھا گیا بلکہ اسے مطلق اور عام کر دیا گیا ہے حالانکہ فقہائے متقدمین جیسے ابن رشد، ابن العربی، الکرخی وغیرہ نے اس عدول کو صرف پیش آمدہ واقع کے ساتھ مختص قرار دیا ہے۔

۵۔ ایک اور عالم ڈاکٹر احمد حسن نے فقہائے متقدمین کی تعریفات پیش کرنے کے بعد ان کی روشنی میں ایک جامع اور آسان تعریف ان الفاظ میں پیش کرنے کا دعویٰ کیا ہے کہ: کسی مسئلہ میں دلیل شرعی کی رو سے جو حکم مقرر ہے کسی قوی سبب کی بناء پر اس کو چھوڑ کر کوئی دوسرا حکم اختیار کرنا جو خود بھی کسی دلیل شرعی پر مبنی ہو استحسان کہلاتا ہے[1]" مگر موصوف کی یہ تعریف طبع زاد نہیں بلکہ درحقیقت اوپر نمبر ۲ میں مذکور استاد عبدالوہاب خلاف کی عربی تعریف کا ہو بہو اُردو ترجمہ ہے۔ اس لیے جو نقائص استاذ خلاف کی تعریف میں پائے جاتے تھے وہ اس میں بھی موجود ہیں۔

یہ تھیں استحسان کی جامع و مانع تعریف متعین کرنے کے سلسلہ میں علمائے متقدمین اور متاخرین کی کاوشیں، ذیل میں ہم ان تمام تعریفات پر ایک عمومی تجزیاتی نظر ڈالتے ہوئے اتفاقی اور اختلافی نکات کو اجاگر کر کے استحسان کے ایک متفق علیہ مفہوم و تعریف تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔

---

[1] احمد حسن: مقالہ استحسان ماہنامہ فکر و نظر شمارہ اکتوبر ۱۹۶۷ء ص ۲۴۱۔

اوپر بیان کردہ تمام تعریفات

جملہ تعریفات استحسان کا عمومی تجزیہ

سے استحسان کی ماہیت اور نوعیت کے بارے میں مندرجہ ذیل اہم اور بنیادی نتائج سامنے آتے ہیں:

ا- علمائے فقہ و اصول کے درمیان استحسان کی تعریف کے تعین میں ہزار اختلاف تعبیر کے باوجود اس کے جوہری مفہوم پر مکمل اتفاق پایا جاتا جس کے چند اساسی نکات حسب ذیل ہیں۔

ا- اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ استحسان کسی مسئلہ میں ایک مقررہ حکم سے ہٹ کر (عدول) دوسرا حکم اختیار کرنے کو کہتے ہیں یا ایک متعین حکم پر دوسرے حکم کو ترجیح دینے (ایثار) کا نام ہے یا ایک حکم کو نظر انداز (طرح) کرنے یا اس کے حکم سے جزوی طور پر استثنار کو یا عام حکم میں تخصیص کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے۔

ب- یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ استحسان کسی خاص واقعہ یا مسئلہ میں ہوگا جب کہ عام قیاسی یا کلی حکم کو لاگو کرنا غلو و مبالغہ کا شکار ہو کر فوت مصالح یا جلب مفاسد پر منتج ہوتا ہو اور یہ حکم استثنائی صرف اس خاص واقعہ یا مسئلہ تک محدود رہے گا۔

ج- اس بات پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اس انحراف، عدول، ترجیح، استثناء یا تخصیص کے لیے کسی دلیل شرعی کی ضرورت ہے جس کو وجہ استحسان یا سند استحسان کہا جاتا ہے۔ یہ دلیل نص بھی ہو سکتی ہے، دلیل عقلی بھی ممکن ہے، عرف اور مصلحت بھی سند بن سکتے ہیں اور ضرورت و حاجت کی بنا پر بھی استثناء و عدول ممکن ہے۔

د- یہ امر بھی سب کے نزدیک مسلم ہے کہ انحراف و عدول کبھی ایسے حکم سے ہوتا ہے جو نص کے عمومی اور متبادر مفہوم سے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی ایسے حکم سے جس کو قیاس ظاہر بتلاتا ہے اور بعض اوقات ایسے حکم کو چھوڑا جاتا ہے جو کسی شرعی کلیہ پر مبنی ہوتا ہے۔

ھ- استحسان کے عام فقہی اور اصولی تصور پر بھی سب فقہاء اور اصولیین کا مکمل

اتفاق ہے۔ کیونکہ حزم واحتیاط، زہد وورع اور تحقیق مصالح دینیہ وعمرانیہ پر مبنی احکام حظر واباحت سب کے نزدیک شرعاً واجب التعمیل ہیں اور اسی طرح احکام کی تحقیق مناط اور ہماری رائے پر موقوف تقدیرات کے تعین میں اصول استحسان کا اعتبار واطلاق بھی سب کے نزدیک مسلم ہے۔

۲۔ مختلف مکاتب فقہ کے علمائے فقہ واصول کے درمیان استحسان کی ماہیت اور نوعیت کے بارے میں چند امور پر جزوی اختلافات بھی پائے جاتے ہیں جو گہری نظر سے جائزہ لینے پر زیادہ تر فروعی، ضمنی اور تعبیراتی نوعیت کے حامل نظر آتے ہیں ان میں سے چند اہم اختلافی امور حسب ذیل ہیں۔

ا۔ استحسان کی نوعیت کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ آیا استحسان قیاسی کی حقیقت تخصیص علت ہے یا انعدام علت، اور اسی طرح باقی انواع استحسان کی نوعیت استحسان وتخصیص ہے یا تعارض وترجیح، لیکن یہ اختلاف درحقیقت موضوع سے زیادہ تعبیر کا اختلاف ہے کیونکہ ہر دو مؤقف رکھنے والے فقہاء کے درمیان نتیجہ کے لحاظ سے استحسان کی نوعیت دحیثیت اور حکم یکساں نظر آتا ہے جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا۔

ب۔ استحسان کی مصدری حیثیت کے بارے میں بھی جزوی تعبیری اختلاف موجود ہے، بعض اسے استنباط احکام کا ایک الگ اور مستقل مصدر یا دلیل سمجھتے ہیں جب کہ بعض ان دلائل کے تابع اور ان میں داخل قرار دیتے ہیں جو اسکی سند یا وجہ ترجیح بنتے ہیں اور ایک مستقل نام سے الگ مصدر شریعت یا جداگانہ وسیلہ اجتہاد نہیں مانتے لیکن نتیجہ کے لحاظ سے یہ اختلاف بھی کوئی جوہری فرق وتاثیر نہیں رکھتا کیونکہ استحسان خواہ دلیل مستقل کے طور پر برتا جائے یا سند استحسان کے تابع رکھا جائے بہرصورت استنباط وترجیح احکام میں اس کا کردار یکساں رہے گا۔

ج۔ سند استحسان یا وجہ استحسان کے بارے میں بھی بعض جزوی اختلافات پائے

جاتے ہیں، کہ بعض نص و اجماع کے بعد ضرورت و رفع حرج کو سند استحسان کے طور پر ذکر کرتے ہیں اور بعض اس کی جگہ مصلحت اور عرف کو رکھتے ہیں لیکن دقت نظر سے جائزہ لینے پر یہ اختلاف بھی لفظی ہی نکلتا ہے کیونکہ ضرورت میں مصلحت اور عرف دونوں داخل ہیں کیونکہ ضرورت سے مراد مصالح ضروریہ ہیں اور مصالح حاجیہ اگر عام ہوں تو مصالح ضروریہ کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں اور عرف و عادت بھی مصالح حاجیہ میں شامل ہے کہ عرف و عادت کا اعتبار ہی رفع حرج و دفع مشقت پر مبنی ہے جو کہ مصالح حاجیہ سے عبارت ہے اسی طرح جو صرف مصلحت کا ذکر کرتے ہیں ان کے نزدیک بھی ضرورت و حاجت اور عرف اس میں شامل ہوتے ہیں۔

اب ہم استحسان کے مفہوم و ماہیت اور نوعیت و وسعت کے بارے میں ان اتفاقی اور اختلافی نکات کو سامنے رکھتے ہوئے اس کی ایک سادہ اور جامع و مانع تعریف پیش کرنے کی کوشش کریں گے تاکہ اس متعین مفہوم اور تعریف کی روشنی میں ہی استحسان کے تمام پہلوؤں پر گفتگو کی جاسکے۔

استحسان کی جامع و مانع تعریف

اوپر تمام مکاتب فقہ کے علماء کی پیش کردہ جتنی بھی تعریفات بیان کی گئیں اور ان کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ان میں سے صرف پانچ تعریفات ایسی نظر آتی ہیں جو استحسان کے مفہوم و ماہیت سے قریب تر اور جامعیت و انضباط کے لحاظ سے دوسری تعریفات کے مقابلے میں کسی قدر بہتر ہونے کے علاوہ ایک دوسرے کے ساتھ کافی حد تک مطابقت اور ہم آہنگی بھی رکھتی ہیں لہٰذا ہم ان پانچ تعبیرات کی روشنی میں ہی ایک کسی قدر زیادہ واضح، متعین اور جامع و مانع تعریف اخذ کرنے کی کوشش کریں گے۔ یہ پانچ تعریفات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ علامہ کرخی کی تعریف:

الاستحسان هو العدول بحکم المسألة عن نظائرها الی خلافه لوجه هو اقوی منه۔

۲۔ علامہ سرخسی کی تعریف:

الاستحسان نوعان، احدهما، العمل بالاجتهاد وغالب الرائ فی تقدیر ما جعله الشرع موکولا الی آرائنا، والثانی هو الدلیل الذی یکون معارض للقیاس الظاهر الذی تسبق الیه الاوهام قبل انعام التأمل فیه، وبعد انعام التأمل فی حکم الحادثة واشباهها من الاصول یظهر ان الدلیل الذی عارضه فوقه فی القوة فالعمل به هو الواجب۔

۳۔ علامہ ابن عربی کی تعریف:

هو ایثار ترک مقتضی الدلیل علی طریق الاستثناء والترخص لمعارضة ما یعارض به فی بعض مقتضیاته۔

۴۔ علامہ ابن رشد کی تعریف:

هو ان یکون طرد القیاس یودی الی غلو فی الحکم ومبالغة فیه، فیعدل عنه فی بعض المواضع لمعنی یوثر فی الحکم یختص به ذلک الموضع۔

۵۔ ابو الحسین البصری کی تعریف:

الاستحسان هو ترک وجه من وجوه الاجتهاد غیر شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوی منه، وهو فی حکم الطاری علی الاول۔

استحسان کی ان پانچ تعریفات میں سے ہر تعریف کوئی نہ کوئی ایسا پہلو اور خوبی رکھتی ہے جو دوسری تعریفات میں مفقود ہے۔ اور اگر ان پانچوں تعریفات میں سے حشو زوائد نکال کر سب کی خوبیاں جمع کر لی جائیں تو یقیناً ایک زیادہ واضح، منضبط اور جامع ومانع تعریف سامنے آئے گی۔

پھر چونکہ ان تعریفات میں ابوالحسین البصری کی پیش کردہ تعریف متعدد اعتبارات سے باقی تعریفات کے مقابلے میں زیادہ جامع اور زیادہ منضبط ہے لہٰذا ہم اسے بنیاد بنا کر باقی تعریفات کے بہتر پہلو جمع کرتے ہوئے استحسان کی ایک سادہ، آسان اور جامع ومانع تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ

الاستحسان عبارة عن تقدير ماجعله الشرع موكولا الى الاجتهاد العملي كما انه عبارة عن ايثار ترك وجه من وجوه الاجتهاد النظري غير شامل شمول الالفاظ، على طريق الاستثناء والترخيص او الاحتياط او الترجيح، لوجه طارئ يعارضه في بعض مقتضياته وهو اقوى منه۔

یعنی استحسان نام ہے ان امور کی تقدیر وتعیین کا جو شریعت نے اجتہاد عملی کے سپرد کر دیئے ہیں اور اسی طرح وہ عبارت ہے اجتہاد نظری کے وجوہ میں سے کسی وجہ کو ایک ایسے قوی تر سبب کے ذریعہ استثناء، ترخیص یا احتیاط و ترجیح کے طور پر ترک کر دینے سے جو اس پر طاری ہو کر اس کے بعض مقتضیات سے معارض ہو رہا ہو۔

استحسان کی یہ تعریف مندرجہ ذیل نمایاں اوصاف اور خصوصیات کی حامل ہے۔

۱- یہ تعریف استحسان کے عام اصولی تصور، جو تحقیق مناط سے عبارت ہے، کو بھی شامل اور محیط ہے کہ اس کا پہلا حصہ:

عبارة عن تقدير ماجعله الشرع موكولا الى الاجتهاد العملي۔

مفہوم استحسان کے اسی بنیادی، عمومی اصولی پہلو سے متعلق ہے جو استحسان کے کے نظری پہلو کے مقابلے میں زمانی، مکانی اور عملی لحاظ سے زیادہ جامع، وسیع اور سب

کے نزدیک بالاتفاق حجت اور واجب العمل ہے۔

۲۔ اس تعریف میں، ترک وجہ من وجوہ الاجتہاد النظری کے الفاظ حکم متروک کی تمام انواع پر حاوی ہیں خواہ یہ حکم نص کے عمومی اور متبادر مفہوم سے ظاہر ہو، یا قیاس جلی اور قاعدہ کلیہ پر مبنی ہو۔ بہرطور" وجہ من وجوہ الاجتہاد النظری" کے تحت داخل ہے کیونکہ نص کے مفہوم کا تعین قیاس جلی اور قاعدہ کلیہ بھی اجتہاد نظری کے مختلف وجوہ ہیں

۳۔ تعریف میں غیر شامل شمول الالفاظ، کی تعبیر درحقیقت حکم عام سے حکم خاص کی طرف عدول کی صورت کو استحسان کے مفہوم سے خارج کرنے کے لیے اختیار کی گئی ہے کیونکہ حکم عام کے الفاظ حکم خاص کو شامل ہوا کرتے ہیں، اور اگر یہ تعبیر اختیار نہ کی جائے تو حکم عام سے حکم خاص کی طرف عدول کی صورت بھی استحسان میں داخل ہوجاتی ہے حالانکہ استحسان سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

۴۔ اس تعریف میں علی طریق الاستثناء والترخیص اوالاحتیاط والترجیح" کے الفاظ شامل کرنے سے دو فائدے مقصود ہیں ایک تو استحسان کی نوعیت کا تعین درکار ہے جو استثناء، ترخیص اور ترجیح تینوں پہلو رکھتی ہے لہٰذا یہاں نوعیت استحسان کے تینوں پہلوؤں کو جمع کر دیا گیا ہے۔ لفظ احتیاط اگر ایک طرف ماہیت استحسان جو اعتبار مآل سے عبارت ہے، پر دلالت کرتا ہے تو دوسری جانب استحسان کا عام فقہی تصور بھی اجاگر کرتا ہے جو زہد و ورع اور حزم و احتیاط سے متعلق احکام حظر و اباحت پر مشتمل ہے اور یہ اس تعریف کی وسعت و عمومیت اور جامعیت کا نمایاں ترین پہلو ہے۔

۵۔ تعریف میں لوجہ طاری یعارضہ فی بعض مقتضیاتہ کی تعبیر سے بھی دو فوائد کا تحقق مقصود ہے۔ ایک تو لفظ طاری کے ذریعہ عدول و ترجیح کی ایک خاص صورت کو استحسان سے خارج کرنا مطلوب ہے اور وہ صورت ہے حکم استحسانی سے حکم قیاسی کی طرف عدول جو حکم قیاسی کی قوت اثر کی بنا پر ہوتا ہے لیکن استحسان سے یکسر مختلف ہے۔

اور یعارضہ فی بعض مقتضیاتہ کے الفاظ سے اس عدول و ترجیح استحسانی کو صرف اس خاص واقعہ یا مسئلہ تک محدود رکھنا پیش نظر ہے جس خاص واقعہ یا مسئلہ میں دلیل اصلی اور دلیل طاری کے مابین تعارض رونما ہوا ہے۔

مذکورہ بالا امور کی روشنی میں اس تعریف کو ہر اعتبار سے واضح، متعین، منضبط اور جامع و مانع قرار دینا بالکل درست اور بجا ہے۔

استحسان کی حجیت و قطعیت

تمہیدی مباحث میں ہم اسلامی قانون کی خصوصی نوعیت کے حوالے سے استحسان کی مشروعیت اور حجیت کی تمام شرعی اور عمرانی بنیادوں پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔

یہاں خالص فنی نقطہ نظر سے استحسان کی بطور مصدر قانون حجیت و قطعیت پر استدلال درکار ہے اور اس سلسلہ میں سب سے پہلے مصادر شریعت اور اصول اجتہاد کی قطعیت پر عمومی بحث کرتے ہوئے استحسان کی قطعیت پر دلیل قائم کی جائے گی اور پھر خصوصی طور پر استحسان کی حجیت پر عقلی و نقلی و براہین پیش کرتے ہوئے شبہات و اعتراضات کے دفعیہ پر اصولی گفتگو کی جائے گی۔

اولاً: مصادر شریعت کی عمومی قطعیت

امام شاطبی نے اس حقیقت کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے کہ اصول فقہ[1] جو کہ اصول اجتہاد اور قواعد استنباط سے عبارت ہیں سب کے سب قطعی، یقینی اور حتمی ہیں کیونکہ یہ اصول لئے استقراء قطعی شریعت کے کلیات کی جانب راجع ہیں اور جو چیز کلیات شریعت سے متعلق ہو وہ لازماً قطعی ہو گی[2] اصول استنباط کی اس قطعیت پر امام شاطبی نے حسب ذیل محکم دلائل قائم کیے ہیں۔

---

[1] علامہ شاطبی نے اصول الفقہ کی اصطلاح استعمال کی ہے لیکن ایک جلیل القدر عالم استاذ خضر حسین نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے قرار دیا: اصول العلم قوانینہ التی یتالف منہا ککون الاجماع والقیاس حجۃ والمطلق یحمل علی المقید والعام یقبل التخصیص و دلالۃ علی جمیع افرادہ قطعیۃ او ظنیۃ ونحوہا من قواعد الاستنباط (خضر حسین: تعلیق الموافقات: ج ۱، ص ۱۷)

اور استاذ موصوف کی یہ تعلیق و توضیح ان کی اپنی جانب سے نہیں بلکہ خود علامہ شاطبی کی آگے چل کر پیش کردہ تصریحات سے ماخوذ ہے۔ جیسا کہ ہم اور متن میں آگے اس کی وضاحت کریں گے

[2] الشاطبی: الموافقات، ج ۱، ص ۲۹

۱۔ اصول استنباط یا تو دلائل عقلیہ پر مبنی ہوں گے یا ادلۂ شرعیہ کے کلی استقراء کی بناء پر ثابت ہوں گے اور دلائل عقلیہ ہوں کہ استقراء شریعت دونوں ہی یقین وجزم کا فائدہ دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔

اصول الفقه قطعية لانها ترجع، اما الى اصول عقلية وهى قطعية واما الى الاستقراء الكلى من ادلة الشريعة، وذلك قطعى ايضا ولا ثالث لهذين الا المجموع منهما والمؤلف من القطعيات قطعى۔[1]

یعنی اصول فقہ سب کے سب قطعی ہیں کیونکہ یا تو وہ اصول عقلیہ کی جانب راجح ہوں گے جو کہ قطعی ہیں، یا ادلۂ شرعیہ کے کلی استقراء پر مبنی ہوں گے اور وہ بھی قطعی ہے۔ اور ان دونوں کے علاوہ دلائل اثبات کی اور کوئی نوع نہیں بجز ان ہر دو نوع کے اجتماع کے اور اگر اصول فقہ ان دونوں انواع دلائل (عقلیہ و شرعیہ) سے ثابت ہوں تب بھی وہ قطعی ہی ٹھہریں گے کیونکہ امور قطعیہ سے ترکیب پانے والی چیز بھی قطعی ہی ہوتی ہے۔

۲۔ شاطبی اپنی اس دلیل کو تقویت دینے کے لیے اس کی نقیض سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

انها لو كانت ظنية لم تكن راجعة الى امر عقلى اذ الظن لا يقبل فى العقليات، ولا الى كلى شرعى لان الظن انما يتعلق بالجزئيات اذ لو جاز تعلق الشك بكليات الشريعة لجاز تعلقه باصل الشريعة ..... وذلك غير جائز عادة .... وايضا لو جاز تعلق الظن باصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها وهى لا شك فيها ولجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها۔[2]

---

[1] الشاطبی: الموافقات: ج ۱: ص ۲۹، ۳۰۔

[2] ایضاً: ص ۳۰

یعنی اگر اصول اجتہاد یا بالفاظ دیگر مصادر شریعت ظنی ہوتے تو وہ ہرگز امور عقلیہ کی جانب راجع نہ ہوتے کیونکہ عقلیات میں ظن ہرگز قبول نہیں اور نہ ہی کلیات شریعت سے متعلق ہوتے کیونکہ کلیات میں ظن کا دخل نہیں بلکہ جزئیات میں ہے۔ کیونکہ اگر کلیات شریعت میں ظن کا دخل جائز ہو تو پھر اصل شریعت ہی ظنی اور مشکوک بن کر ہر لحظہ قابل تغیر و تبدل ٹھہرے جو کہ واقع عملی اور خدا کی جانب سے حفاظت شریعت کی ضمانت کے خلاف ہے۔

۳ - قطعیت اصول اجتہاد پر علامہ شاطبی نے تیسری دلیل یہ دی ہے کہ اگر اصول فقہ کو ظنی ٹھہرانا جائز ہو تو پھر اصول دین (یعنی ایمانیات) میں بھی ظن کو معتبر قرار دینا پڑے گا کیونکہ اصول اجتہاد کو اصول شریعت سے وہی نسبت حاصل ہے جو اصول الدین کو حاصل ہے اور یہ سب کے سب حفاظت دین کے لازمی تقاضوں کی صورت میں انسانیت کے مصالح ضروریہ میں سے ہونے کے باعث تمام اقوام و ملل میں ہمیشہ واجب التحفظ ہیں۔ ان کی عبارت یہ ہے:

لوجاز جعل الظن اصلا فی اصول الفقه لجاز جعله اصلا فی اصول الدین ولیس کذلك باتفاق، فکذلك هنا لان نسبة اصول الفقه من اصل الشریعة کنسبة اصول الدین وان تفاوتت فی المرتبة فقد استویت فی انها کلیات معتبرة فی کل ملة، وهی داخلة فی حفظ الدین من الضروریات۔[1]

۴ - ارشاد باری تعالیٰ: انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون میں جس حفاظت و عصمت کی ضمانت دی گئی ہے وہ درحقیقت کلیات اور اصول شریعت کی حفاظت ہے ورنہ اگر تمام جزئیات شریعت کی حفاظت مراد ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ کوئی ایک جزئی مسئلہ بھی مجتہدین کی دسترس سے باہر نہ رہنے پائے جو کہ خلاف واقع ہے۔ لہٰذا

---

[1] الشاطبی: الموافقات: ج ۱: ص ۳۱

یہاں حفاظت مضمونہ سے مراد اصول وکلیات کی حفاظت ہے جس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ ہر اصل اور ہر کلی قطعی، یقینی اور حتمی ہو۔

علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

أن الحفظ المضمون فی قوله تعالی! انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون انما المراد به حفظ اصول الکلیة المنصوصة ...... لان المراد المسائل الجزئیة، اذ لو کان کذلک لم یتخلف عن الحفظ جزئی من جزئیات الشریعة .... فدل علی ان المراد بالذکر المحفوظ ما کان منه کلیا واذ ذاک یلزم ان یکون کل اصل قطعیا.[1]

مصادر شریعت اور اصول اجتہاد کی اس قطعیت کی بنیاد یہ ہے کہ تمام اصول شریعت کے بیشمار ظنی دلائل (نصوص، قواعد، مقاصد) کے کلی استقراء سے ماخوذ و مستفاد ہیں اور استقراء کلی حصول قطع ویقین کا سب سے بڑا ذریعہ ہے کیونکہ کسی ایک معنی ومفہوم پر متعدد دلائل کے اجتماع سے ایک ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے جو تواتر معنوی کے مشابہ (شاطبی کے الفاظ میں، شبیہ بر تواتر معنوی) ہو کر یقین وجزم کے حصول کا ذریعہ بن جاتی ہے[2]۔ اب ان تمام اصول اجتہاد کے دلیل استقراً

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۱، ص ۳۱

[2] استقراء کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ: هو عبارة عن الاستدلال الذی ینتقل فیه العقل من قضایا جزئیة الی قضیة کلیة۔ یعنی استقراء استدلال کی وہ نوع ہے جس میں عقل بہت سے جزئی قضایا سے ایک کلی قضیہ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اس کی کیفیت یہ ہے کہ ذہن متعدد قضایا کا مطالعہ کر کے ان سے ایک مشترک کلی حکم اخذ کرتا ہے جو ان تمام جزئیات پر یکساں صادق آتا ہے۔ علامہ جرجانی شرح تجرید کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

لا بد فی الاستقراء من حصر الکلی فی جزئیاته ثم اجراء حکم واحد علی تلک الجزئیات لیتعدی ذالک الحکم الی ذالک الکلی۔

یعنی استقراء میں ضروری ہے کہ امر کلی کو اس کی تمام پیش نظر جزئیات میں منحصر قرار دیا جائے اور پھر (بقیہ حاشیہ صفحہ اگلے پر)

سے ماخوذ ہونے پر علامہ شاطبی نے یہ واضح تصریح کر دی ہے کہ:

واذا تاملت ادلة کون الاجماع حجة، او خبر الواحد، او القیاس حجة، فهو راجع الی هذا المساق لان ادلتها ماخوذة من مواضع تکاد تفوق الحصر۔ ؎

یعنی اگر ہم اجماع، خبر واحد اور قیاس وغیرہ کی حجیت پر غور کریں تو وہ اسی نوع استدلال (یعنی استقراء کلی مشابہ بہ تواتر معنوی) پر مبنی ہے کیونکہ ان مصادر اجتہاد کی حجیت بے شمار ادلہ شرعیہ سے مستفاد ہے۔ آگے چل کر وہ دیگر اصول اجتہاد کی قطعیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ویدخل تحت هذا الضرب الاستدلال المرسل ..... فانه وان لم

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) ان تمام جزئیات پر ایک مشترک حکم لگایا جائے جو بالآخر اس امر کلی تک متعدی ہو سکے۔

اہل منطق کے نزدیک استقراء صرف اس صورت میں یقین کا فائدہ دیتا ہے جب کہ وہ تام اور کلی ہو، بایں طور کہ امر کلی کی تمام ممکن الوجود جزئیات کا حقیقی استقراء کر لیا جائے اور کوئی ایک جزئی بھی دائرہ استقراء سے باہر نہ بچ جائے۔ ورنہ حصر واستقراء محض ادعائی اور غیر تام ہونے کے باعث یقین کا فائدہ نہ دے گا۔ (دائرہ معارف، للبستانی: ج ۳: ص ۴۱۶)

لیکن فقہاء اور اصولیین کے نزدیک چونکہ استدلال اپنی حقیقت میں لزوم عقلی اور لزوم عادی دونوں کو شامل ہے اور لزوم عقلی کی طرح لزوم عادی بھی موجب یقین ہے جیسا کہ خبر متواتر کی صورت میں صرف لزوم عادی ہی مفید قطع ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک استقراء کی صورت میں افادہ یقین کیلیے اتنا کافی ہے کہ: لزوم عادت، استقراء سے بچ رہنے والی جزئیات کو بھی حکم میں ان جزئیات کے مشابہ قرار دیدے جن کا استقراء ہو چکا۔ (تقریر شربینی بر حاشیہ بنانی: ج ۲: ص ۳۴۵: ص ۳۴۶)۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی میں اصول اور فروع دونوں کے استنباط میں شروع ہی سے دلیل استقراء کو پوری طرح استعمال کیا جاتا رہا البتہ اصول میں اسکا استعمال زیادہ اور غالب رہا کیونکہ اصول و کلیات میں حصول قطع و یقین کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے جبکہ فروع میں صرف ظن غالب بھی کافی ہو جاتا ہے چنانچہ تمام مصادر شریعت کی حجیت استقراء ہی سے ثابت ہو کر یقین کے درجہ اختیار کر چکی ہے جیسا کہ علامہ قرافی کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ: والعمدة الکبری ان کل نص من هذه النصوص مضموم للاستقراء التام من نصوص القرآن والسنة واحوال الصحابة وذالك یفید القطع عند المطلع علیه شرح تنقیح الفصول: ص ۱۴۱، یعنی اجماع اور دیگر مصادر کی حجیت کے سلسلہ میں سب سے بڑی دلیل قرآن اور احوال صحابہؓ کا استقراء ہے جو کہ جاننے والوں کو قطع کا فائدہ دیتی ہے۔ ؎ الشاطبی: الموافقات: ج ۱: ص ۳۷

یشہد للفرع اصل معین فقد شہد لہ اصل کلی والاصل الکلی اذا کان قطعیا قد یساوی الاصل المعین .... وکذلک الاستحسان علی رای مالک ینبنی علی ھذا الاصل لان معناہ یرجع الی تقدیم الاستدلال المرسل علی القیاس ۔[1]

یعنی استدلال مرسل اور استحسان وغیرہ کے اصول بھی اسی نوع استدلال کے تحت آتے ہیں کیونکہ استدلال مرسل میں فرع درحقیقت اصول کلیہ سے مأخوذ ہوتی ہے اور استحسان، قیاس ظاہر کے مقابلے میں استدلال مرسل کی تقدیم و ترجیح کا نام ہے جس کا ثبوت بے شمار دلائل سے ملتا ہے ۔

امام شاطبی کے اس قول کی مزید وضاحت کرتے ہوئے استاذ خضر حسین کہتے ہیں :

ان من قرر اصلاً کالاستصحاب او مفهوم المخالفة او سد الذرائع، او المصالح المرسلة او الاستحسان فهو انما انتزعه من موارد متعددة من الشریعة حتی قطع بانه من الاصول المقصودة فی بناء الاحکام ۔[2]

یعنی جن مجتہدین نے استصحاب، مفہوم مخالف، سد ذرائع، مصالح مرسلہ اور استحسان وغیرہ بطور مصادر قانون اپنائے ہیں انہوں نے شریعت کے بہت سے نصوص و دلائل کے استقراء سے استنباط احکام میں ان اصولوں کی حجیت کا یقین حاصل کر لیا ہے ۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شاطبی اس بنیادی حقیقت کی تقریر و تصریح میں منفرد نہیں ہیں بلکہ تمام متقدمین اور متاخرین علماء فقہ و اصول نے اس حقیقت کا اعتراف و اظہار کیا ہے ۔ چنانچہ امام غزالی ان اصول فقہ کو قطعی قرار دیتے ہوئے اجتہاد کے دائرہ سے بالاتر رکھتے ہیں[3]

---

[1] الشاطبی: الموافقات: ج ۱ ص ۴۰

[2] خضر حسین: تعلیق موافقات ج ۱ ص ۱۰۰

[3] الغزالی: المستصفیٰ: ج ۲ ص ۱۰۶

اسی طرح امام قرافی، علامہ ابن حاجب اور بیضاوی وغیرہ بھی ان اصول اجتہاد کی قطعیت کے قائل ہیں[1]

محب اللہ بہاری لکھتے ہیں۔

والشرعیات القطعیات کذلک فمنکر الضروریات منہا کالارکان وحجیۃ القرآن کافر اثم ومنکر النظریات منہا کحجیۃ الاجماع وخبر الواحد اثم فقط۔[2]

یعنی قطعیات شریعت میں امور ضروریہ کا منکر کافر اور امور نظریہ جیسے حجیت اجماع وخبر واحد وغیرہ کا منکر گناہ گار ہے:

متاخرین میں سے علامہ خضری کی تصریح ملاحظہ ہو۔

اما الاصولیۃ ککون الاجماع والقیاس وخبر الواحد حجۃ فہذہ مسائل ادلتہا قطعیۃ[3]

یعنی مسائل اصولیہ جیسے اجماع، قیاس اور خبر واحد وغیرہ کی حجیت کے دلائل قطعی اور یقینی ہیں۔

ثانیا: اصول استحسان کی قطعیت

اوپر کی تصریحات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ دیگر تمام مصادر شریعت کی طرح استحسان بھی شریعت اسلامیہ کا ایک قطعی، اٹل اور یقینی اجتہادی مصدر رہا ہے جس کی حجیت محض کسی ایک عقلی یا نقلی دلیل سے نہیں بلکہ شریعت کے بے شمار نصوص و موارد کے کلی استقراء سے ثابت ہوتی ہے جن میں سے چند ایک کلی اور عمومی دلائل آگے بیان ہوں گے، یہاں ہم استحسان کی قطعیت و حتمیت

---

[1] قرافی: شرح تنقیح الفصول: ص ۱۴۱؛ عضد الدین: شرح مختصر ابن الحاجب: ج ۲: ص ۲۳

[2] البہاری: مسلم الثبوت: ص ۲۸۰۔ [3] الخضری: اصول الفقہ

پر اتفاق فقہاء کے حوالے سے وہ بنیادی اور واقعی و عملی شہادت پیش کر رہے ہیں جو بتصریح امام شعرانی "سید الادلہ" یعنی تمام دلائل کی سردار اور سب سے زیادہ سچی دلیل ہے۔

۱۔ استحسان تمام مذاہب فقہ میں!

عام طور پر یہ گمان کیا جاتا ہے کہ اصول استحسان صرف مذہب حنفی اور مذہب مالکی کے ساتھ مختص ہے۔[1] بلکہ شوکانی نے تو علامہ قرطبی کے حوالے سے مذہب مالکی میں بھی اسے غیر معروف قرار دیا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب کی جانب بھی اس کا انکار منسوب کیا ہے۔

وہ کہتے ہیں:

ونسب القول به الی ابی حنیفةؒ وحکی عن اصحابه ونسبه امام الحرمین الی مالکؒ وانکره القرطبی فقال لیس معروفا من مذهبه وکذلك انکر اصحاب ابی حنیفةؒ ما حکی عن ابی حنیفة من القول به۔[2]

یعنی استحسان کا قول امام ابوحنیفہؒ اور ان کے بعض اصحاب کی جانب منسوب ہے اور امام الحرمین نے امام مالکؒ کی جانب بھی منسوب کیا ہے لیکن قرطبی نے اسے مذہب مالکی میں غیر معروف قرار دیا ہے اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب نے بھی امام صاحب کی طرف اس کی نسبت کا انکار کیا ہے۔

شوکانی نے تو مذہب حنبلی میں استحسان کے ثبوت سے متعلق ابن الحاجب وغیرہ کے اقوال کی بھی تردید کرتے ہوئے جمہور کی طرف اسکے انکار و ابطال کا قول منسوب کر دیا ہے لیکن موصوف کی یہ رائے محض سطحی اور خلاف حقیقت ہے کیونکہ تاریخ مذاہب فقہیہ کی واقعی اور عملی شہادتیں اس کے برعکس ہیں جو تمام مسلمہ فقہی مذاہب میں دیگر اصول اجتہاد کی طرح استحسان کی حجیت و قطعیت اور استنباط احکام میں اس پر اعتماد کا ٹھوس ثبوت پیش کرتی ہیں۔ جیسا کہ

---

[1] ابوزہرہ: اصول الفقہ، ج ۱، ص ۲۰۷

[2] الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۴۰

ڈاکٹر حسین حامد حسان نے درست کہا ہے :

وھذا نوع من الاجتھاد موجود فی فقہ الائمۃ جمیعا ولیس فی فقہ ابی حنیفۃ فقط ولکن الشافعیۃ لم یطلقوا علیہ استحسانا بل عدوہ تطبیقا للقواعد وتحقیقا لمناط العموم... وعلی کل حال، فانہ لا مشاحۃ فی الاصطلاح ولا حجر فی التسمیۃ مادامت الحقائق محل اتفاق۔[1]

یعنی اجتہاد کی یہ نوع تمام ائمہ ہدیٰ کے فقہی مذاہب میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے نہ کہ صرف امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں تاہم شافعیہ نے اسے استحسان کا نام نہیں دیا بلکہ قواعد کی تطبیق اور عموم نصوص کی تحقیق مناط سے تعبیر کیا ہے ... لیکن بہر طور جب حقائق محل اتفاق ہیں تو پھر کسی مخصوص اصلاح یا نام کو اپنانے پر کوئی پابندی اور ممانعت نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں استحسان کی حجیت تو کسی خارجی قرینہ یا ثبوت کی محتاج نہیں کیونکہ ان دونوں مذاہب کے جلیل القدر اماموں اور اکابر علماء کی تصریحات اس سلسلہ میں مکمل طور پر واضح اور بے غبار ہیں جن میں بعض پیچھے اہمیت استحسان اور تعریف استحسان کے ضمن میں بیان ہوئیں اور بعض آگے مختلف مقامات پر بالتفصیل بیان کی جائیں گی، اسی طرح حنابلہ کی جانب حجیت استحسان کی نسبت بھی اکابر فقہاء اور اصولیین سے ثابت ہے۔ چنانچہ علامہ آمدی[2]، ابن الحاجب[3]، علامہ اسنوی[4]، حجوی[5]، استاذ عبدالوہاب خلاف[6]، استاذ محمد یوسف

---

[1] حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی، ص ۵۹۳

[2] الآمدی: الاحکام، ج ۴، ص ۲۰۹

[3] ابن الحاجب: مختصر ابن الحاجب مع الشروح، ج ۲، ص ۲۵۵

[4] الاسنوی: شرح المنہاج، ج ۳، ص ۱۲۳

[5] الحجوی: الفکر السامی، ج ۱، ص ۸۸

[6] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی: ص ۷۰

موسیٰ[1] اور علی حسب اللہ[2] وغیرہ نے حنابلہ کی طرف حجیت استحسان کا قول منسوب کیا ہے۔ لیکن اس سے بڑھ کر یہ کہ خود حنبلی مذہب کی کتب اصول میں اس کی تصریح ملتی ہے چنانچہ ابن قدامہ المقدسی نے روضۃ الناظر[3] میں اور نجم الدین الطوفی نے اپنے مختصر رسالہ میں استحسان کی تعریف، بیان کرنے کے بعد اسے امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک حجت قرار دیا ہے[4]۔ اسی طرح علامہ صفی الدین البغدادی نے اپنی کتاب "قواعد الاصول میں تصریح کی ہے کہ:

قال القاضی: الاستحسان مذهب احمد وهو ان ترك حكما الى حكم هو اولى منه۔[5]

یعنی بقول قاضیؒ، امام احمد کے مذہب میں استحسان حجت ہے اور وہ کسی حکم کو چھوڑ کر اس سے بہتر حکم کی طرف رجوع کرنے کا نام ہے۔ مذہب حنبلی کی ایک اور مایۂ ناز کتاب المسودۃ فی اصول الفقہ، جو خانوادۂ تیمیہ کے تین معزز علماء کی مشترک تصنیف ہے میں کہا گیا ہے کہ:

اطلق احمد القول بالاستحسان فی مواضع[6]

یعنی امام احمد نے متعدد امور میں استحسان پر اعتماد کیا ہے۔ اس کے بعد حنبلی استحسان کی چند نظائر بیان کی گئی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

۱۔ قال فی روایۃ المیمونی: استحسن ان یتیمم لکل صلاۃ، والقیاس إنه بمنزلة الماء یصلی به حتی یحدث۔ ان یجد الماء۔

---

[1] یوسف موسیٰ: المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی، ص ۱۹۶

[2] علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۲۰۴

[3] ابن قدامہ: روضۃ الناظر، ص ۸۵

[4] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۷۷

[5] صفی الدین البغدادی: قواعد الاصول، ص ۱۱۹

[6] آل تیمیہ: المسودۃ فی اصول الفقہ، ص ۴۵۱

یعنی میمونی کی روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ میں از روئے استحسان ہر نماز کے لیے تیمم کرنے کا فتویٰ دیتا ہوں حالانکہ قیاس یہ ہے کہ وضو کی طرح تیمم سے بھی حدث ظاہر ہونے تک متعدد نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں۔

ب۔ قال فی رعایة بکر بن محمد فیمن غصب ارضا فزرعها۔ الزرع لرب الارض وعلیه النفقة، وهذا شئ لا یوافق القیاس ولکن استحسن ان یدفع الیه نفقته۔

یعنی غاصب اگر ارض مغصوبہ میں فصل کاشت کر دے تو فصل مالک زمین کی ہوگی اور وہ خرچہ ادا کریگا یہ حکم قیاس کے خلاف ہے لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مالک زمین، غاصب کو اس کے اخراجات ادا کرے۔

ج۔ قال فی روایة المروزی، یجوز شراء ارض السواد ولا یجوز بیعها۔ فقیل له کیف یشتری ممن لا یملك؟ فقال القیاس کما تقول، وهذا استحسان۔

یعنی ارض سواد کو خریدنا جائز ہے مگر فروخت کرنا ممنوع ہے اور یہ حکم استحسان پر مبنی ہے۔

د۔ قال فی روایة صالح فی المضارب، اذا خالف فاشتری غیر ما امره به صاحب المال فالربح لصاحب المال ولهذا اجرة مثله الا ان یکون الربح یحیط باجرة مثله فیذهب وکنت اذهب الی ان الربح لصاحب المال ثم استحسنت۔[1]

یعنی اگر مضارب نے صاحب المال کی بتائی ہوئی چیز کے علاوہ کچھ اور خریدا تو منافع صاحب مال کا ہوگا اور مضارب کو اجرت مثل ملے گی، یہ حکم بھی استحسان پر مبنی ہے۔[2]

امام شافعیؒ تو اگرچہ بظاہر ان کی طرف اصول استحسان کا انکار و ابطال منسوب ہے بلکہ خود انہوں نے "الرسالۃ" اور "الام" میں ابطال استحسان کے عنوان سے باب باندھا اور اس سلسلہ

---

[1] ۱۳ ایضاً: ص ۳۵۲

میں اپنے دلائل وشبہات بڑی تفصیل سے بیان کرتے ہوئے یہ معروف جملہ کہا ہے من استحسن فقد شرع یعنی جس نے استحسان پر عمل کیا وہ گویا ایک نئی شریعت گھڑنے کا مرتکب ہوا لیکن ان کے یہ تمام شبہات بقول ڈاکٹر احمد حسن محض غلط فہمی پر مبنی تھے [1] - جیسا کہ آگے چل کر تفصیل سے وضاحت کی جائے گی - اور حقیقت یہ ہے کہ - بقول علامہ حجوی وہ خود بھی نہ صرف نظری طور پر استحسان کے قائل تھے بلکہ عملاً استنباط احکام میں اسے برتتے بھی تھے [2]

چنانچہ سیف الدین آمدی، تقی الدین سبکی، شیخ الاسلام زکریا انصاری، علامہ ماوردی، بنانی اسنوی، قاضی رویانی، امام رافعی اور امام غزالی جیسے جلیل القدر شافعی علمائے فقہ واصول نے امام شافعیؒ کی طرف حجیت استحسان کا عملی اقرار منسوب کرتے ہوئے اس سلسلہ میں بہت سے فقہی نظائر بھی بیان کیے جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں۔

أ- امام شافعی نے فرمایا:

استحسن فی المتعۃ ان تکون ثلاثین درھما [3]

یعنی ازروئے استحسان متعہ (مطلقہ کو دیئے جانے والے ہدیہ) کی مقدار تیس درہم ہے

ب- استحسن ان تثبت الشفعۃ الی ثلاثۃ ایام [4]

یعنی مجھے شفیع کے لیے حق شفعہ تین دن تک ثابت وحاصل رہنا مستحسن معلوم ہوتا ہے۔

قسم لینے کے بارے میں فرمایا:

ج- وقد رایت بعض الحکام یحلف بالمصحف وذلک عندی حسن۔[5]

یعنی میں نے بعض قاضیوں کو قرآن پاک پر قسم لیتے دیکھا ہے اور یہ میرے نزدیک مستحسن ہے۔

---

[1] احمد حسن: مقالہ اصول فقہ اور امام شافعی۔ فکر ونظر، جولائی ۱۹۶۷ء ص ۴۹

[2] الحجوی، الفکر السامی، ج ۳ ص ۲۳۲

[3] الشافعی: الام، ج ۵، ص ۶۲ الآمدی الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۰

[4] الشافعی الام، ج ۳، ص ۲۳۲

[5] الشافعی: الام، ج ۶، ص ۲۷۹

مؤذن کے بارے میں کہا:

د۔ حسن ان یضع اصبعیه فی صماخی اذنیه [1]

یعنی مؤذن کے لیے پسندیدہ یہ ہے کہ اپنے دونوں کانوں میں انگلیاں ڈال کر اذان دیا کرے۔

ھ۔ استحسن ان یترك شئ للمکاتب من نجوم المکاتبة [2]

یعنی استحسان کا تقاضا ہے کہ مکاتب غلام کو بدل کتابت کی اقساط میں سے کچھ معاف کر دیا جائے۔

و۔ ان اخرج السارق یدہ الیسری بدل الیمنی فقطعت، فالقیاس یقتضی قطع یمناہ والاستحسان ان لا تقطع [3]

یعنی اگر چور بایاں ہاتھ سامنے کر دے اور حد سرقہ میں کاٹ دیا جائے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ اب اس کا دایاں ہاتھ بھی کاٹا جائے (کیونکہ اصل میں دایاں ہاتھ کاٹنا ہی واجب ہے) لیکن استحسان کی رو سے اس کا دایاں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

ز۔ ان صورتوں کے علاوہ اور بہت سے مقامات پر امام شافعی نے استحسان اور استحباب کے الفاظ استعمال کیے ہیں مثلاً۔

وقد استحسنتم ان توتروا بثلاث اور ینبغی تستحبوا ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکل حال وغیرہ [4]۔

ح۔ پھر بہت سے مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اگرچہ امام شافعیؒ لفظ استحسان استعمال نہیں کرتے لیکن اس سلسلہ میں جو اصول اور طریق کار اختیار کرتے ہیں، وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے استحسان

---

[1] الشافعی، الام، ج ۱، ص ۷۶، الماوردی، ادب القاضی، ج ۲، ص ۶۵۸

[2] السبکی، الابہاج شرح المنہاج، ج ۳، ص ۱۲۵، الآمدی: الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۰

[3] زکریا انصاری، غایۃ الوصول، ص ۱۴۰

[4] الشافعی: الام، ج ۷، ص ۱۹۰، ص ۲۳۹

میں داخل ہے۔ چنانچہ مسئلہ عرایا کے سلسلہ میں امام شافعیؒ ایک حدیث کی بنیاد پر قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کرتے ہیں کیونکہ عریہ، مزابنہ میں داخل ہے۔ جس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہوتی ہے[1]

ط۔ بجوی کہتے ہیں:

ان الشافعی ایضا لم یخل عن الاستحسان، فقد ثبت عنہ ان امد الحمل اربع سنین، مع ان القیاس یقتضی ان یکون تسعۃ اشھر لانہ غالب ما یقع[2]

یعنی حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی استحسان پر عمل سے خالی نہیں۔ چنانچہ ان سے حمل کی مدت چار سال تک ثابت ہے حالانکہ از روئے قیاس مدت حمل ۹ ماہ ہونی چاہیئے جو امر غالب ہے کیونکہ شریعت کے احکام غالب عادات پر مبنی ہوتے ہیں۔

ی۔ اسی طرح مسئلہ حماریہ اور مسئلہ مشترکہ میں امام شافعی کا موقف بھی وہی ہے جو قائلین استحسان کا ہے کہ ان مسائل میں قیاسی حکم کی رو سے شقیق بھائی محروم رہتے ہیں اور صرف ماں جائے بھائی حقدار وراثت ٹھہرتے ہیں حالانکہ شقیق بھائی ماں جایا ہونے میں ان کے ساتھ برابر کے شریک ہیں، اس بنا پر قیاس کو چھوڑ کر از روئے استحسان سب بھائیوں کو مال وراثت کا حقدار قرار دیا گیا ہے۔

اور حجوی کہتے ہیں:

والشافعی یقول بھذا کمالک فلزمہ القول بالاستحسان ولو سماہ بغیر اسمہ[3]

یعنی امام شافعی کا موقف بھی یہاں وہی ہے جو امام مالکؒ کا ہے، اس لیے استحسان پر

---

[1] الشافعی: الام، ج ۸، ص ۱۸۲

[2] الحجوی: الفکر السامی، ج ۱، ص ۹۲

[3] ایضاً: ص ۹۱

عمل ان سے بھی ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ اسے استحسان کا نام نہ دیں مگر نام کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ک۔ امام شافعیؒ کی پیروی میں ان کے متعدد اصحاب اور اکابر فقہائے شافعیہ جیسے امام رافعی قاضی رویانی ابو الفرج السرخسی عز الدین بن عبد السلام، جلال الدین السیوطی اور السبکی وغیرہ بھی استحسان کے قائل ہیں[1] اور استنباط احکام و تفریع جزئیات میں اس سے پوری طرح کام لیتے ہیں۔

چنانچہ المنخول کے حاشیہ نگار لکھتے ہیں۔

قال الرافعی فی التغلیظ علی المعطل فی اللعان استحسن ان یحلف ویقال، قل بالذی خلقك ورزقك۔[2]

یعنی امام رافعی نے کہا: لعان میں رک جانے والے سے سختی کے ساتھ حلف لیا جائے گا، یہ استحسان کی بنا پر کہتا ہوں۔

ل۔ نیز یہ بھی آیا ہے۔

قال القاضی الرویانی فیما اذا امتنع المدعی من الیمین المردودة، و قال، امهلونی لا سال الفقهاء استحسن قضاة بلدنا امهاله یوما۔[3]

یعنی لوٹائی جانے والی قسم سے باز رہنے والے مدعی کے بارے میں قاضی رویانی نے کہا کہ: مجھے وقت دو، میں فقہاء سے پوچھ لوں کیوں کہ ہمارے شہر کے قاضی از روئے استحسان مدعی کو ایک دن کی مہلت دیتے ہیں۔

م۔ استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں استثناء سے تعبیر ہے، جیسا کہ شروع میں واضح کیا جا چکا ہے، بلکہ مالکیہ نے تو اس کی تعریف ہی استثنا مصلحة جزئیة

---

[1] السبکی: الابہاج، ج ۳، ص ۱۲۵

[2] محمد حسن ہیتو، تعلیق المنخول، ص ۳۷۴

[3] ایضاً: ص ۳۷۴۔

من قاعدة كلية بیان کی ہے - اور استثنائی - احکام فقہ شافعی میں بھی بڑی کثرت سے پائے جاتے ہیں جو بالآخر استحسان ہی پر مبنی قرار پاتے ہیں۔ چنانچہ شافعیہ کے نزدیک حرم کا گھاس کاٹ کر چوپایوں کو کھلانا جائز ہے کیونکہ اسے نہ کاٹنے سے حجاج کو تکلیف و مشقت لاحق ہوتی ہے[1]، اور یہ حکم، عمومی حرمت سے استثناء و تخصیص ہی تو ہے جس کی نوعیت استحسانی ہے۔

ن - اسی طرح اگر ایک شخص نے ایسے پھل خریدے جن کی صلاح ظاہر ہو چکی ہے تو پک کر کاٹنے کے قابل ہو جانے تک ان کا درختوں پر باقی رکھنا عرف کی بنا پر لازم ہے اس بارے میں عزالدین ابن عبدالسلام الشافعی کہتے ہیں:

انما صح هذا الاشتراط منا لان الحاجة ماسة اليه ومعاملة عليه فكان من المستثنيات عن القواعد تحقيقا لمصالح هذا العقد۔[2]

یعنی اس شرط کا صحیح ہونا محض حاجت کی بنا پر قواعد عمومی سے استثنائی حکم ہے۔

س - نیز وہ کہتے ہیں

انما خولفت القواعد فی الوقف علی بناء القناطر والمساجد لان المقصود منه المنافع والغلات وهی باقیة الی یوم الدین، فلما عظمت مصلحته خولفت القواعد فی امره تحصیلا للمصلحة۔[3]

یعنی پلوں اور مساجد سے متعلق وقف کے معاملہ میں عمومی قواعد کو چھوڑ کر استثنائی، استحسانی احکام اس لیے اپنائے گئے تاکہ مصالح وقف کی تکمیل ہو سکے۔

ع - اسی طرح علماء شافعیہ نے دادا کے لیے اپنی پوتی کا پوتے سے خود ہی نکاح کر دینے

---

[1] مصطفیٰ شلبی، اصول الفقہ، ص ۲۶۸

[2] عزالدین بن عبدالسلام: قواعد الاحکام فی مصالح الانام، ج ۲، ص ۱۰۸

[3] ایضاً، ج ۲، ص ۱۵۲

کا اختیار بھی قواعد و قیاس کے خلاف دیا ہے اور باپ یا دادا کے لیے قرض کی وجہ سے اپنے زیر ولایت بچوں کا مال رہن رکھنے کا اختیار بھی قیاس کے خلاف محض استحسان کی بنا پر دیا ہے [۱]

ان تمام نظائر سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ باوجود نظری اعتبار سے ظاہری انکار عملاً اپنی فقہ میں استنباط احکام کے وقت اصول استحسان پر پورا پورا اعتماد کرتے ہیں اور اس کی بنا پر قیاس اور قواعد عامہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور غالباً یہی وجہ ہے جس کی بنا پر شیخ محی الدین ابن عربی نے الفتوحات المکیہ میں امام شافعیؒ کے معروف قول کو انکار کی بجائے مدح پر محمول کیا کہ گویا من استحسن فقد شرع سے ان کی مراد یہ تھی کہ استحسان کی بنا پر استنباط احکام کرنے والا شخص عمل اجتہاد و تشریع میں نبی کے قائم مقام ہے [۲]۔

تاہم میرے خیال میں امام شافعیؒ کا یہ قول تاویل کا محتاج نہیں بلکہ اس کا محل مختلف ہے ان کے پیش نظر استحسان کا وہ مفہوم تھا جو بالاتفاق باطل اور مردود ہے۔ جب کہ استحسان کے حقیقی اور واضح مفہوم میں نہ صرف وہ نظری طور پر قائل ہیں بلکہ عملاً اسے پوری طرح استنباط احکام میں برتا ہے ان مسلمہ فقہی مذاہب کے علاوہ دیگر فقہاء و مجتہدین نے بھی استحسان کی حجیت کو تسلیم کیا اور اسے بطور مصدر شریعت اپنایا ہے۔ چنانچہ امام اوزاعی، ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری کے علاوہ معتزلہ میں سے ابوالحسین البصری اس کے قائل ہیں [۳]

یوں بالآخر اصول استحسان تمام مسلمہ فقہی مذاہب اور معتبر فقہاء و مجتہدین اور اصولیین کے نزدیک قابل اعتماد اور حجت ٹھہرتا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے پیش نظر محققین کی ایک جماعت نے

---

[۱] نہایۃ المحتاج: ج ۴ ص ۴ ص ۲۳۲

الاشباہ والنظائر سیوطی۔ ص ۲۲۳

[۲] الحجوی: الفکر السامی: ج ۱ ص ۹۳

[۳] الاسنوی: شرح المنہاج: ج ۳۔ ص ۱۲۵، الشوکانی: ارشاد الفحول: ص ۲۴۱ الحجوی، الفکر السامی: ج ۱ ص ۸۹: خلاف: مصادر التشریع الاسلامی: ص ۸۱

یہ کہا ہے کہ استحسان اپنی حقیقت کے لحاظ سے محل اتفاق ہے اور اس کے مفہوم اور حجیت کے بارے میں تمام اختلاف نزاع لفظی کی حیثیت رکھتے ہیں ۔

چنانچہ علامہ سبکی، علامہ اسنوی، اور ان کی پیروی میں شوکانی، حجوی اور دیگر علماء نے یہ تصریح کی ہے کہ:

الحق انه لا یتحقق استحسان مختلف فیه، لانهم ذکروا فی تفسیره امورا بعضها مقبول اتفاقا و بعضها مردود اتفاقا و بعضها متردد بین ما هو مقبول اتفاقا و بین ما هو مردود اتفاقا۔[1]

یعنی حقیقت یہ ہے کہ استحسان مختلف فیہ کا وجود ہی نہیں پایا جاتا کیونکہ اس کی تفسیر میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ یا تو بالاتفاق باطل و مردود ہے یا بالاتفاق مقبول و حجت اور یا ان دونوں کے درمیان متردد ہے اس سلسلہ میں علامہ ابن السمعانی کا یہ قول بہت واضح ہے کہ:

ان کان الاستحسان هو القول بما یستحسنه الانسان و یشتهیه من غیر دلیل فهو باطل ولا احد یقول به وان کان هو العدول عن دلیل الی دلیل اقوی منه فهو مما لم ینکره احد فالخلاف لفظی۔[2]

یعنی اگر استحسان بغیر دلائل شرعی کے محض خواہش نفس کی بناء پر فیصلہ کا نام ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں اور اگر یہ مرجوح دلیل سے قوی تر دلیل کی طرف عدول سے عبارت ہے تو سب کے نزدیک حجت ہے اور کوئی بھی اس کا منکر نہیں۔ لہٰذا استحسان کے بارے میں اختلاف محض لفظی ہے۔ اسی حقیقت کو علامہ آمدی نے یوں کہا ہے کہ:

نحاصل النزاع راجع فیه الی الاطلاقات اللفظیة ولا حاصل له۔[3]

---

[1] الاسنوی: شرح المنہاج ج ۳ ص ۱۲۵: الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۲۳۱ الحجوی، الفکر السامی ج ۱ ص ۸۹ خلاف مصادر التشریع الاسلامی ۸۱

[2] الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۲۴۱

[3] الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۲۱۳

یعنی استحسان کی حقیقت و حجیت کے بارے میں تمام اختلافات کا ماحصل صرف نزاع لفظی ہے اور کچھ نہیں۔

ان تمام تصریحات سے یہ حقیقت واشگاف ہو کر سامنے آگئی کہ استحسان، احکام فقہیہ کے استنباط کا ایک ایسا قطعی اور یقینی اصول ہے جو فقہ اسلامی کی پوری علمی تاریخ پر محیط ہے اور تمام مسلمہ فقہی مذاہب کے نزدیک بالاتفاق حجت اور واجب الاعتبار ہے جیسا کہ ڈاکٹر حسین حامد حسان نے استحسان کے مفہوم اور مشروعیت پر گفتگو کرنے کے بعد نتیجہ اخذ کرتے ہوئے بجا طور پر لکھا ہے۔

وهذا يدل على ان قاعدة الاستحسان قاعدة قطعية ماخوذة من مجموع النصوص الشرعية بطريق الاستقراء، فالعمل بها والتفريع على اساسها والرجوع اليها عمل بمجموع نصوص شرعية وليس عملا بالراي ولا تشريعا بالهوى۔ [1]

یعنی ان تمام امور سے ثابت ہوتا ہے کہ استحسان ایک قطعی اور یقینی قاعدہ ہے جو بہت سے نصوص شریعت کے استقراء سے ماخوذ ہے لہٰذا اس پر عمل اور اس کے ذریعہ تفریع احکام در حقیقت ان متعدد نصوص شرعیہ پر عمل کے مترادف ہے نہ کہ محض اپنی رائے یا خواہش کے ذریعہ شریعت سازی۔

۲۔ قطعیت استحسان پر مزید وجوہ استدلال

اوپر ہم نے استحسان کی قطعیت پر صرف ایک دلیل قائم کی ہے۔ جو اپنی واقعی و عملی اور تاریخی حیثیت و اہمیت کے باعث ایک اٹل اور انمٹ شہادت ہے جس کے بعد مزید کسی دلیل و برہان کی ضرورت باقی نہیں رہتی لیکن ہم اس سلسلہ میں مزید دلائل آگے حجیت استحسان کے عنوان سے پیش کر رہے ہیں۔

---

[1] حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی: ص ۲۳۹

ثالثاً: حجیت استحسان پر چند اجمالی دلائل

مشروعیت استحسان کی دینی اور عمرانی بنیادوں پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے اس کی مشروعیت کو اسلامی فلسفۂ قانون کا ایک لازمی فطری تقاضا قرار دینے کے بعد اور پھر تمام مسلمہ فقہی مذاہب میں استحسان کی مشروعیت کے عملی نظائر کے حوالے سے اس کی قطعیت اجاگر کرنے کے بعد، اگرچہ حجیت استحسان پر مزید کسی داخلی یا خارجی دلیل و برہان کی ضرورت باقی نہیں رہتی تاہم اس کی مشروعیت کے سلسلہ میں ماضی اور حال کی تمام غلط فہمیوں کا ازالہ کرنے اور ظاہری و لفظی نزاعات اور اختلافات کے نتیجے میں اس پر پڑ جانے والے غبار کو دور کرنے کی خاطر حجیت استحسان پر چند اجمالی دلائل پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ دلیل نصی

قرآن کریم، احادیث نبویہ علی صاحبہا التحیہ اور آثار صحابہ رضؓ میں متعدد ایسی تصریحات ملتی ہیں جو استحسان کی حجیت اور مشروعیت پر نص محکم کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ تصریحات بنیادی طور پر تین قسم کی ہیں۔

۱۔ وہ آیات و احادیث اور آثار صحابہ رضؓ جن میں مستحسن امور کی پیروی کرنے کی تلقین کی گئی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه[1]

اور ارشاد خداوندی:

اتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم[2]

نیز ارشاد الٰہی:

وامر قومك یاخذوا باحسنها[3]

اور حدیث یا اثر ابن مسعود رضؓ:

---

[1] الزمر: ۱۸

[2] الاعراف: ۲۳

[3] الاعراف: ۱۴۰

ما رآہ المؤمنون حسنا فھو عند اللہ حسن وغیرہ۔ ان نصوص میں احسن کی جو تصریح آئی ہے وہ عموم الفاظ کے حوالے سے استنباط احکام میں "امر مستحسن کی" جستجو اور پیروی کو بھی شامل ہے۔ یہ الگ بات کہ اس عمل مستحسن کو مجرد عقل ورائے پر مبنی نہیں ہونا چاہیئے بلکہ کسی نہ کسی دلیل شرعی پر استوار ہونا چاہیئے تاہم تعارض ادلہ کے وقت ترجیح کی بنیاد تو لازماً احکام کا مستحسن ہونا ہی قرار پائے گا۔

ب۔ وہ آیات واحادیث اور آثار جو اجتہاد کی مختلف وجوہ انواع اور مسائل استنباط کی حجیت ومشروعیت پر دلالت کرتے ہیں جیسے قیاس، مصلحت، عرف اور قاعدہ ذرائع وغیرہ کی حجیت سے متعلق نصوص قرآن وسنت یہ سب کے سب بالواسطہ طور پر استحسان کی مشروعیت پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ کیونکہ استحسان اپنی سند میں انہی دلائل شرعیہ پر اعتماد کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر ترجیح واستنباط احکام میں کوئی اثر نہیں رکھتا۔ لہٰذا سند استحسان کی حجیت پر دلالت کرنے والے نصوص بالآخر خود استحسان کی حجیت کے بھی اٹل شواہد بن جاتے ہیں۔

ج۔ وہ نصوص وآثار جو اسلامی قانون کی ان شرعی اور عمرانی خصوصیات کو اجاگر کرتے ہیں جن کی بنیاد پر اصول استحسان کی مشروعیت استوار ہے جیسے یسر وسماحت، رفع حرج ودفع مشقت، تکلیف بقدر استطاعت اور اعتبار مآل وغیرہ۔ ان تمام خصائص قانون پر دلالت کرنے والے نصوص وآثار بالواسطہ طور پر ان خصائص کے لازمی فطری نتیجہ یعنی استحسان کی مشروعیت وحجیت کو بھی ثابت کرتے ہیں۔ یہ نصوص حد احصار سے باہر ہیں اور یہاں انہیں بیان کرنے کی گنجائش نہیں۔

۲۔ دلیل استقرائی

استحسان کی حجیت اور قطعیت پر سب سے بڑی دلیل استقراء کلی مشابہ بتواتر معنوی ہے۔ یہ دلیل استقرائی بھی بنیادی طور پر تین رخ رکھتی ہے۔

۱۔ استقراء حوادث واحکام

حوادث اور احکام کے استقراء سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیاس ظاہر، کلی قواعد اور عام قوانین پر اگر سختی سے عمل کیا جائے تو بعض مسائل یا حالات میں اس حکم کے اطلاق سے جو مصلحت مقصود ہوتی ہے۔ وہ فوت ہو جاتی اور بجائے منفعت کے فساد اور ضرر لازم آتے ہیں لہٰذا عقلی

طور پر بھی عدل رحمت کا تقاضا ہے کہ مجتہدین کیلئے اصول تشریع میں اتنی گنجائش موجود ہو کہ بعض خاص مسائل یا بدلتے ہوئے حالات وظروف میں عام قوانین اور قیاس سے ہٹ کر حصول مصلحت اور رد دفع مضرت کی خاطر کوئی دوسرا طریقہ اختیار کر سکیں[1] اور اسی کا نام اصول استحسان ہے۔

ب: استقراء نصوص و آثار

علامہ شاطبی نے اصول استحسان کو ایک ایسے اصل کلی کی طرف راجع قرار دیا ہے جو شریعت کے بے شمار نصوص کے استقراء سے ماخوذ ہونے کے باعث قطعی اور یقینی ہے۔

وہ کہتے ہیں۔

كل أصل كلي لم يشهد له نص معين ..... ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل ..... وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الاصل لان معناه يرجع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ۔[2]

یعنی استدلال مرسل اور استحسان درحقیقت ایک اصل کلی کے تابع ہیں جو کسی معین نص کی بجائے بہت سی نصوص کے استقراء سے یقینی اور استقراء کے ذریعہ ایک قطعی اور یقینی قاعدہ کے طور پر حجت ثابت ہوتا ہے۔

ج: استقراء واقع شرعی

شریعت اسلامیہ میں موجود احکام اور قواعد تشریع کے استقراء سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ شارع نے بعض واقعات یا مسائل میں قیاس ظاہر اور قواعد عمومی کے مقتضی کو چھوڑ کر مصالح دینیہ و عمرانیہ کی تحصیل کی خاطر استثنائی اور رخصتی احکام وضع فرمائے ہیں جیسے سلم، اجارہ، مضاربت، مساقات، مزارعت اور بیسیوں دیگر معاملات جو قیاس و قواعد کے خلاف از روئے نص شرعی جائز قرار پائے ہیں۔ اسی طرح ضرورت و اضطرار کے حالات میں اور رفع حرج

---

[1] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۷۷

[2] الشاطبی: الموافقات: ج ۱، ص ۳۹

ومشقت کی خاطر متبادل عارضی رخصتی احکام بھی دیئے گئے ہیں یہ تمام احکام درحقیقت استحسان ہی پر مبنی ہیں لہٰذا ان تمام وقائع تشریعیہ کا استقرار، اصول استحسان کی حجیت اور مشروعیت پر پوری طرح دلالت کرتا ہے۔

۳۔ دلیل اجماعی

استحسان کی مشروعیت اور حجیت پر ایک اور بہت بڑی دلیل اجماع ہے چنانچہ اوپر قطعیت استحسان کے ضمن میں تمام مکاتب فقہ کے مشروعیت استحسان پر عملی اتفاق و اجماع کو پوری طرح ثابت کیا جا چکا ہے جس کے بعد یہ حقیقت بے غبار ہو جاتی ہے کہ استحسان کی حجیت میں دراصل کوئی نزاع و اختلاف نہیں بظاہر منکرین استحسان کے تمام اعتراضات ایک ایسے مزعومہ معنیٰ استحسان پر وارد ہوتے ہیں جس کا کوئی بھی قائل نہیں اور وہ استحسان جس کے فقہاء مذاہب قائل ہیں اس کی حجیت میں کسی کو بھی نزاع و کلام نہیں۔

صدر الشریعۃ کہتے ہیں۔

والاستحسان حجۃ لان ثبوتہ بالدلائل التی ھی حجۃ اجماعا وقد انکر بعض الناس العمل بالاستحسان جھلا منھم، فان انکر وا ھذہ التسمیۃ فلا مشاحۃ فی الاصطلاح۔[۲]

یعنی استحسان یقیناً حجت ہے کیونکہ اس کی شریعت پر دلالت کرنے والے تمام شواہد بالاتفاق حجت ہیں باقی جن لوگوں نے استحسان کا انکار کیا ہے وہ نادانی اور غلط فہمی پر مبنی ہے اور اگر انہیں صرف لفظ استحسان کے اطلاق پر اعتراض ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ وضع اصطلاح پر کوئی پابندی نہیں۔

---

[۱] الماوردی: ادب القاضی: ج ۲، ص ٦۵۲
نیز محمد یوسف موسیٰ: المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی: ص ۱۹۹

[۲] دیکھئے موسوعۃ جمال عبد الناصر فی الفقہ اسلامی، مادہ استحسان: ص ۴۲

۴۔ دلیل تاریخی

حجیت استحسان پر اسلامی قانون کے تاریخی تسلسل سے بھی ایک بہت بڑی شہادت ملتی ہے ۔ چنانچہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر عہد صحابہ، دور تابعین، عصر ائمہ اجتہاد اور عہد تقلید تک پھیلے ہوئے ادوار تشریع میں استحسان نہ صرف ہمیشہ ایک بنیادی وسیلۂ اجتہاد کے طور پر زیر عمل رہا بلکہ دیگر تمام استنادی اور اجتہادی مصادر قانون کے مقابلہ میں اس کا کردار زیادہ واضح، مؤثر اور ہمہ گیر رہا ہے، جس سے بطور مصدر شریعت استحسان کی حجیت پر قطعی دلالت ملتی ہے ۔ اس سلسلہ میں تفصیلی وضاحت آگے آرہی ہے ۔

رابعاً: حجیت استحسان پر شبہات اور ان کا ازالہ

استحسان کی حجیت پر کیے جانے والے اکثر اعتراضات اور شبہات تو بالکل سطحی، غیر حقیقی اور محض غلط فہمی پر مبنی ہیں جو یا تو حقیقت استحسان سے ناواقفیت کے غماز ہیں اور یا پھر ان کا محل و مورد استحسان کا وہ مزعومہ تصور ہے جو تمام فقہاء کے نزدیک بالاتفاق مردود اور باطل ہے ۔ اور کسی کے نزدیک بھی قابل قبول نہیں ۔ لہٰذا ایسے تمام سطحی اور غیر حقیقی اعتراضات کو تو ہم قطعاً درخور اعتنا نہیں سمجھے البتہ چند شبہات ایسے ہیں جو استحسان کی نوعیت اور حیثیت سے متعلق ہیں اور جن کی وضاحت و تردید کیے بغیر استحسان کی حقیقت اور حجیت پوری آشکار نہیں ہو سکتی اس لیے سطور ذیل میں ان شبہات و اعتراضات کا بالاختصار جائزہ لیا جاتا ہے ۔

۱۔ شبہۂ موافقت شریعت و قیاس

علامہ ابن تیمیہ نے اور ان کی موافقت میں علامہ ابن القیم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں کوئی حکم ایسا نہیں جو قیاس صحیح کے خلاف ہو۔ بلکہ ہر ہر حکم قیاس کے ساتھ کلی مطابقت رکھتا ہے ۔
وہ کہتے ہیں۔

القیاس الصحیح لاتاتی الشریعۃ بخلافہ قط ... فمن رأی شیأ من الشریعۃ مخالفا للقیاس فانما ھو مخالف للقیاس الذی انعقد فی نفسہ لیس مخالفا للقیاس الصحیح الثابت فی نفس

الامر۔[1] یعنی شریعت اسلامیہ کا کوئی حکم قیاس صحیح کے خلاف ہرگز نہیں ہوسکتا ، اور جو حکم کسی کو خلاف قیاس نظر آئے تو وہ درحقیقت اس کے ذہن میں جنم لینے والے غلط قیاس کے خلاف ہوگا نہ کہ نفس الامر میں ثابت صحیح قیاس کے خلاف۔

علامہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کا یہ مؤقف آگے چل کر حجیت استحسان کے خلاف ایک شبہہ اور اعتراض کی حیثیت اختیار کرلیتا ہے۔ کیونکہ استحسان قیاس ظاہر یا قاعدۂ کلیہ کے مصالح شرعیہ کی تحصیل میں ناکام ہوجانے کی بنا پر حکم قیاسی کو چھوڑ کر حکم استحسانی کی طرف رجوع کا نام ہے۔ اور اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ شریعت کا کوئی حکم قیاس کے خلاف نہیں ہوسکتا اور قیاس صحیح ہمیشہ نصوص شرعیہ کے مطابق ہوتا ہے تو اس کے نتیجے میں مشروعیت استحسان کی بنیاد ہی منہدم ہوکر رہ جاتی ہے۔

احکام شرعیہ اور قیاس صحیح کی کلی موافقت ثابت کرنے کے سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کی تمام کاوشیں قابل قدر سہی، مگر ان کے تمام نتائج کا درست ہونا ضروری نہیں لہٰذا یہ حقیقت اپنی جگہ پھر بھی برقرار رہتی ہے کہ بعض اوقات قیاسی احکام مقاصد شریعت کی تکمیل میں ناکام ہوجاتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ خود مذہب حنبلی کے اندر قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر مبنی احکام کی بہت سی نظائر المسودۃ فی اصول الفقہ میں بیان کی گئی ہیں جس کی تصنیف میں علامہ ابن تیمیہ بھی شریک ہیں۔ (یہ نظائر ہم پیچھے قطعیت استحسان کے ضمن بیان کر آئے ہیں۔)

دراصل یہ ضروری نہیں کہ ایک مسئلہ میں ہمیشہ ایک ہی قیاس پایا جائے بلکہ ایک معاملہ میں متعدد اور متعارض قیاس بھی پیش آسکتے ہیں جن میں سے ایک قیاس زیادہ قوی اور دوسرا ظاہر و متبادر ہونے کے باوصف ضعیف ہو اور ایسے میں قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قیاس مخفی کو اس کی قوت اثر کی بنا پر قبول کرلیا جائے ، اور یہی تو استحسان ہے۔ لہٰذا

---

[1] ابن تیمیہ: مجموع فتاوی شیخ الاسلام: ج ۲: ص ۵۰۵۔ نیز ابن القیم: اعلام الموقعین: ج ۱ ص ۳۳۵ ج ۲ ص ۲۴

علامہ ابن تیمیہ کے اس موقف کو درست تسلیم کرتے ہوئے بھی حجیت استحسان پر کوئی زد نہیں پڑتی کیونکہ استحسان، قیاس صحیح کو چھوڑ کر غیر قیاسی حکم اپنانے کا نام نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ استحسان ایک ظاہر مگر ضعیف الاثر قیاس کو چھوڑ کر مخفی مگر قوی الاثر قیاس کی بناء پر فیصلہ کرنے سے عبارت ہے۔ استحسان کی سند خواہ نص و اجماع ہو یا عرف و مصلحت، وہ بہر صورت اپنی حقیقت کے لحاظ سے قیاس قوی الاثر ہی ہوتا ہے۔ خود علامہ ابن تیمیہ کے اس قول پر غور کیا جائے تو مذکورہ حقیقت واشگاف ہو جاتی ہے کہ:

وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الانواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد ان يختص ذلك النوع بوصفٍ يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل ان يعلم صحته كل احد[1]

یعنی شریعت میں جو احکام بظاہر خلاف قیاس نظر آتے ہیں وہ درحقیقت کسی نہ کسی ایسے خاص وصف پر مبنی ہوتے ہیں جو درحقیقت قیاس صحیح ہوتا ہے لیکن سب لوگوں کو اس کا علم نہیں ہوتا اس تصریح سے عیاں ہے کہ استحسان پر مبنی احکام درحقیقت ایسے قیاس پر مبنی ہوتے ہیں جو فی الواقع صحیح اور حقیقی قیاس ہوتا ہے مگر مخفی ہونے کے باعث سب پر آشکار نہیں ہوتا۔

۲۔ شبہۂ اختلاف طبائع و احکام

علامہ ابن حزم نے حجیت استحسان پر یہ اعتراض کیا ہے کہ چونکہ مجتہدین کی طبائع اور ذہنی صلاحیتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے اس لیے اگر ان کا استحسان جو کہ میلان طبعی سے عبارت ہے۔ استنباط احکام کا ذریعہ قرار پائے تو نتیجۃً استحسانی احکام میں بے پناہ اختلاف و انتشار پیدا ہو جائے گا۔

وہ کہتے ہیں:

لو كان الحق فيما استحسنا دون برهان .... لبطلت الحقائق ولتضادت

---

[1] ابن تیمیہ: مجموع فتاوٰی: ۵۰۵:۲

الدلائل و تعارضت البراهین وکان تعالیٰ یامرنا بالاختلاف الذی قد نہانا عنہ، وھذا محال، لانہ لا یجوز اصلا ان یتفق استحسان العلماء کلھم علی قول واحد، علی اختلاف طبائعھم وھممھم واغراضھم .... ولا سبیل الی الاتفاق علی استحسان شئ واحد مع ھذہ الدواعی المھیجۃ واختلافھا واختلاف نتائجھا وموجباتھا ونحن نجد الحنفیین قد استحسنوا ما استقبحہ المالکیون، ونجد المالکیین قد استحسنوا قولا قد استقبحہ الحنفیون، فبطل ان یکون الحق فی دین اللہ عز وجل مردودا الی استحسان بعض الناس۔ [1]

یعنی اگر بغیر دلیل کے محض مجتہد کی پسند و رغبت پر مدارِ حق ہو تو اختلاف طبائع و اغراض کے باعث کسی ایک حکم پر اس کا اتفاق محال ہونے کے باعث احکام شریعت میں اضطراب و اختلاف در آئے جو کہ ممنوع ہے۔ اور چونکہ علماء مالکی اور حنفی فقہاء کے استحسانی احکام تعارض کا شکار نظر آتے ہیں اس لیے سرے سے اصول استحسان ہی باطل قرار پاتا ہے۔

علامہ ابن حزم کی یہ رائے اپنی جگہ درست مگر اس کا اطلاق، اصول استحسان پر غلط ہے کیونکہ اولاً تو استحسان صرف مجتہدین کے ذاتی رائے اور طبعی میلان کا نام نہیں جس کی بناء پر اختلاف و انتشار پیدا ہوتا ہے، بلکہ استحسان اپنی تمام انواع و صور میں کسی نہ کسی دلیل شرعی پر استوار ہوتا ہے جو سند استحسان کہلاتی ہے۔ اور ادلۂ شرعیہ کی بناء پر استنباط احکام میں کسی کو اختلاف نہیں۔ رہا فقہ مالکی اور فقہ حنفی میں اختلاف احکام تو یہ صرف استحسانی احکام تک محدود نہیں بلکہ واضح نصوص اور دلائل کی تشریح و توضیح اور تعیین مراد میں بھی اختلاف تمام مکاتب فقہ اور خود فقہ ظاہری کے اندر بھی پوری طرح موجود ہے۔ تو کیا اس اختلاف کو ختم کرنے کے لیے سرے سے اجتہاد و استنباط اور تعبیر نصوص کے قواعد و اصول ہی کا انکار کر دیا جائے۔ پھر حقیقت یہ ہے کہ استحسانی احکام میں تو فقہاء کے درمیان بہت کم اختلاف پایا جاتا ہے۔ اگر جستجو کی جائے تو شاید ہزاروں میں

---

[1] ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام: ج ۶، ص ۱۷

گنتی کے چند ہی مسائل و نظائر ایسے میسر آئیں جن میں فقہاء کے استحسان کی بنا پر اختلاف پیدا ہوا ہے۔ اس کے برعکس استحسان بہت سے وجوہ و اعتبارات سے اختلاف کو کم کرنے اور اس کی حدت مٹانے کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے، تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

۳۔ شبہۂ عدم استقلال استحسان

علامہ شوکانی نے استحسان کی مستقل مصدری حیثیت پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے

فعرفت بمجموع ما ذکرنا ان ذکر الاستحسان فی بحث مستقل لا فائدة فیه اصلا، لانه ان کان راجعا الی الادلة المتقدمة فهو تکرار وان کان خارجا عنها فلیس من الشرع من شیء بل هو من التقول علی هذه الشریعة بما لم یکن فیها تارة وبما یضادها اخری۔ [1]

یعنی مذکورہ امور سے واضح ہوتا ہے کہ استحسان کو مستقل دلیل کے طور پر الگ ذکر کرنا بے سود اور لاحاصل ہے کیونکہ اگر یہ دیگر ادلۂ شرعیہ کی طرف راجع ہو تو تکرار محض ہے اور اگر ان سے خارج ہو تو سراسر باطل ہے۔

استحسان کی فقہی نوعیت اور مصدری حیثیت کے بارے میں کسی قدر گفتگو ہم شروع میں کر آئے ہیں اور مزید وضاحت آگے آئے گی، یہاں صرف اتنا ہی کافی ہے کہ اگر بالفرض علامہ شوکانی کا مؤقف ہی تسلیم کر لیا جائے اور استحسان کو دیگر دلائل شرعیہ سے الگ اور مستقل مصدر نہ قرار دیا جائے بلکہ انہی میں داخل سمجھا جائے تب بھی بطور وسیلۂ اجتہاد نظری و عملی اس کی حجیت اور مشروعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ کسی قاعدہ کا مصدر مستقل ہونا الگ چیز ہے اور حجت ہونا ایک دوسری چیز ہے۔ ورنہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ حجیت استحسان اس کی مستقل مصدری حیثیت پر مبنی ہے تو پھر نہ صرف استحسان بلکہ تمام اجتہادی مصادر، قیاس، استصلاح، استصحاب، عرف، ذرائع وغیرہ کا بھی انکار کرنا پڑے گا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر خود استنادی مصادر کا بھی انکار لازم آئے گا کیونکہ استنادی مصادر میں اگر ایک لحاظ سے سنت سراسر قرآن پر مبنی اور اس کے تابع ہے تو دوسرے اعتبار سے ہم قرآن کی تشریح و توضیح میں سنت کے

---

[1] الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۴۱

پورے پورے محتاج ہیں اور یوں کلی استقلال کسی ایک مصدر شریعت کو بھی میسر نہیں اسلیئے علامہ شوکانی کا یہ شبہ حجیت استحسان سے لے کر حجیت قرآن تک یکساں اثر رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ استحسان کی مستقل مصدری حیثیت کا انکار کرنے سے بھی اس کی حجیت کا انکار و ابطال لازم نہیں آتا۔

۴۔ شبہۂ انکار تسمیۂ استحسان

اکثر منکرین استحسان نے اس کی حقیقت وحجیت پر اعتراض نہیں کیا۔ بلکہ اسے ایک الگ دلیل کے طور پر استحسان کا نام دینے کی مخالفت کی ہے۔

چنانچہ امام غزالیؒ علامہ کرخی کی تعریف بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں۔

وھذا مما لا ینکر، وانما یرجع الاستنکار الی اللفظ وتخصیص ھذا النوع من الدلیل بتسمیة استحسانا من بین سائر الادلة ۔[1]

یعنی استحسان کا یہ مفہوم تو درست اور بالاتفاق مقبول ہے البتہ اسے تمام دیگر ادلہ سے ممتاز کر کے استحسان کا نام دینا محل اعتراض ہے۔

بعینہٖ یہی بات علامہ شاطبی نے بھی کہی ہے:

اما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد فرغ منهما لان الادلة اقتضت ذلك فلا فائدة لتسمیته استحسانا ولا لوضع ترجمه زائده له على الكتاب والسنة والاجماع وما ینشا عنها من القیاس والاستدلال ۔[2]

امام غزالی اور امام شاطبی حقیقت استحسان کے قائل ہیں لیکن اسے استحسان کے نام سے ایک الگ دلیل کے طور پر اختیار کرنے پر اعتراض کر رہے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض اس لئے شدہ

---

[1] الغزالی: المستصفیٰ: ج ۱، ص ۲۸۲

[2] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲، ص ۳۱۶

ضابطہ کی رو سے درست قرار نہیں پاتا کہ: لا مشاحۃ فی الاصطلاح یعنی اصطلاح اختیار کرنے پر کوئی نزاع اور اختلاف نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ بیسیوں شافعی، مالکی اور حنفی علمائے اس اعتراض کا یہی جواب دیا ہے جو سراسر فطری اور نہایت معقول جواب ہے۔ کیونکہ اگر محض استحسان کا نام رکھنے پر اعتراض و انکار کو جائز رکھا جائے تو پھر شریعت بلکہ حیات وکائنات کی کسی بھی مادی یا معنوی چیز کا نام محل اعتراض بننے سے نہیں بچ سکتا اس لیے کہ دنیا میں کسی بھی مادی یا معنوی چیز کا نام اس کی تمام خصوصیات اور لوازمات کا پورا پورا احاطہ نہیں کر سکتا بلکہ عام طور پر صرف چند عمومی خصائص و لوازم کو پیش نظر رکھتے ہوئے اشیاء کا نام تجویز کر دیا جاتا ہے۔

تاہم استحسان کے بارے میں حقیقت یہ ہے کہ اس کا نام یونہی بے وجہ اور بلا سبب نہیں بلکہ اس میں بہت سی حکمتیں پنہاں ہیں جو اس نام کا جواز مہیا کرتی ہیں۔

چنانچہ علامہ سرخسی نے اس سلسلہ میں تصریح کی ہے کہ:

فسموا ذلك استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذی تسبق اليه الاوهام قبل التأمل على معنى انه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنا لقوة دليله، وهو نظير عبارات اهل الصناعات فی التمييز بين الطرق لمعرفة المراد..... فكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان بين الدليلين المتعارضين، وتخصيص احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر، فكان هذا الاسم مستعارا لوجود معنى الاسم فيه [1]

یعنی استحسان کو یہ نام اس لیے دیا گیا ہے تاکہ اس میں اور اس کے معارض قیاس ظاہر میں تمیز ہو سکے اور یہ تو اہل فنون وصناعات کا عام شیوہ ہے کہ دو چیزوں میں تمیز اور فہم مراد

---

[1] السرخسی: اصول السرخسی: ج ۲: ص ۲۰۰، ص ۲۰۱

کی خاطر مختلف نام تجویز کر دیا کرتے ہیں۔ اور استحسان کا یہ نام اپنے اندر دو معنوی حکمتیں رکھتا ہے۔ ایک تو یہ کہ قیاس ظاہر سے عدول اور میلان و انحراف کی بنیاد اس حکم راجح کا مستحسن اور پسندیدہ ہونا ہے اور دوسرے یہ کہ اس حکم استحسان پر عمل کرنا مآل اور نتائج کے اعتبار سے مستحسن ہے کیونکہ یہ حکم نہ صرف دلیل کی قوت اثر پر مبنی ہے بلکہ اعتبار مآل کے حوالے سے اس میں مقاصد شرعیہ اور مصالح انسانیہ کی تحقیق و تکمیل کی بہتر صلاحیت بھی پائی جاتی ہے۔

قاعدۂ استحسان کی فنی نوعیت اور حکم

اصول استحسان کی عمومی نوعیت اور شان جامعیت پر ہم شروع میں گفتگو کر آئے ہیں یہاں خالص فنی لحاظ سے استحسان کی فقہی و اجتہادی نوعیت اور مصدری حیثیت اجاگر کرتے ہوئے اس کا حکم بیان کیا جائے گا۔

۱۔ فقہی نوعیت

اوپر ہم نے استحسان کا عام فقہی تصور اور اس دائرہ میں آنے والے احکام و تطبیقات بالاختصار بیان کیے تھے جن پر گہری نظر ڈالنے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ فقہ میں استحسان دراصل قاعدۂ "حزم و احتیاط" کا دوسرا نام ہے کیونکہ استحسان پر مبنی ان تمام فقہی احکام و تطبیقات کے اندر زہد و ورع، اخلاص و دیانت اور حزم و احتیاط کی روح کارفرما ہے جس کے نمایاں مظاہر حسب ذیل ہیں:

۱۔ دائرہ استحسان میں آنے والے احکام خواہ آداب معاشرت اور احترام شعائر سے متعلق ہوں یا ملت کے منفرد اسلامی تشخص کے استقرار سے متعلق اور خواہ یہ احکام سنن و مستحبات کی پیروی سے متعلق ہوں یا مکروہات و مشتبہات سے اجتناب کے ضمن میں آتے ہوں، بہر آئینہ ان تمام انواع احکام کی بنیاد تقوی و تزکیہ اور اخلاق و احتیاط کے اصولوں پر استوار ہے۔ اور ان کی انجام دہی بایں طور درکار ہے کہ لفظ قانون کے تقاضوں کی تکمیل اور تحایل کی بجائے روح قانون اور مقاصد شریعت کی پیروی کرتے ہوئے وہ عمل اپنایا جائے جو حکم واقعی و نفس الامری کے مطابق انجام پائے اور مکلف کے نفس ناطقہ پر پائیدار نورانی اثرات مرتب کر کے تعمیر سیرت و تہذیب نفس کے عمل

میں ممد و معاون ثابت ہو۔ چنانچہ مذکورہ بالا تمام انواع کے استحسانی احکام قضاء ظاہری کے بجائے دیانت باطنی اور فرض قانونی کے بجائے احتیاط شرعی پر مبنی ہیں:

ب۔ شروع میں بیان ہوا کہ مشروعیت استحسان کی ایک دینی اور عمرانی بنیاد نظریہ اعتبار مآل ہے جس کی رو سے تمام استحسانی احکام کی یہی "احتیاطی نوعیت" مزید واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کیونکہ قاعدۂ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مجتہد احکام فقہیہ کے استخراج اور ان کی قانونی حیثیت (وجوب و حرمت وغیرہ) کے تعین سے پہلے اس امر پر غور کرلے کہ آیا ان احکام کے نفاذ سے شارع کے مطلوبہ عمومی مقاصد پورے ہوں گے یا نہیں نیز یہ احکام مکلفین کے دینی و عمرانی مصالح کی تکمیل اور انہیں یسر و سہولت کی فراہمی میں کس حد تک مثبت کردار ادا کریں گے؟ ان امور پر غور کرنے کے بعد نتائج و آثار اور مقاصد و مآل کے حوالے سے مفید و بہتر احکام کا استنباط استحسان کہلاتا ہے اور یہی تو حزم و احتیاط اور تقوی و اخلاص کی معراج ہے کہ احکام کا استنباط ان کے مقاصد اور مآل کے تابع ہو۔

ج۔ اصل استحسان کی احتیاطی نوعیت کا ایک اور بنیادی رخ یہ ہے کہ بطور وسیلۂ استنباط اور منہج تطبیق احکام قاعدۂ استحسان، اجتہاد کی نظری و عملی ہر دو نوع کے جملہ وسائل و ذرائع اور مصادر و مآخذ سے باعتبار عملی استعمال کے مقدم اور اولی ہے کیونکہ ایک مجتہد کے لیے قیاس و استدلال اور استصحاب و استصلاح کے ذریعہ احکام شرعیہ کے استنباط سے پہلے مقاصد شریعت کی تکمیل اور مصالح دینیہ و عمرانیہ کی تحصیل میں ان مصادر کے ذریعہ حاصل ہونے والے احکام کی تاثیر و نتیجہ خیزی پر غور کرنا ضروری ہے کیونکہ اگر مسائل و حالات کی نوعیت ایسی ہو کہ مجرد قیاسی تجزیہ و استدلال یا کلی قواعد کے ذریعہ ان حالات سے مطابقت رکھنے والے احکام کا استنباط ممکن نہ ہو تو پھر ان مصادر اجتہاد کی جانب رجوع کرنے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی بلکہ براہ راست مقاصد شریعت اور نوعیت حالات کی روشنی میں استحسان کے ذریعہ مناسب احکام اخذ کر کے نافذ کر دیئے جاتے ہیں۔ جو مقاصد شریعت کی تکمیل اور نوعیت حالات سے مطابقت

کی یقینی احتیاط و ضمانت پر مبنی ہوتے ہیں۔

اوپر بیان کردہ تینوں امور کی روشنی میں استحسان کی فقہی نوعیت حزم و احتیاط متعین ہوتی ہے۔ جو شریعت اسلامیہ کا ایک ایسا بنیادی اور عمومی خاصہ ہے کہ عقائد و عبادات سے لے کر معاملات، جنایات اور عادات تک ہر شعبہ سے متعلق احکام و ضوابط اسی حزم و احتیاط کے رنگ میں رنگے ہوئے نظر آتے ہیں، اس ضمن میں تفصیلی وضاحت ہم آئندہ کسی موقع پر اٹھا رکھتے ہیں۔

۲- اجتہادی نوعیت

استحسان ایک فقہی قاعدہ سے بڑھ کر اجتہاد نظری وعملی کا ایک بنیادی اور اہم تر وسیلہ ہونے کے علاوہ اسلامی قانون کا ایک اساسی اجتہادی مصدر بھی ہے۔ اور ان دونوں حیثیتوں میں اس کی فنی نوعیت دیگر وسائل اجتہاد اور مصادر قانون سے منفرد اور ممتاز ہے۔ بطور وسیلۂ اجتہاد عملی استحسان کی امتیازی نوعیت شروع میں بیان کی جا چکی ہے یہاں ہم بطور وسیلہ اجتہاد نظری اس کی خصوصی نوعیت کے چند پہلو اجاگر کرتے ہیں۔

۱- اجتہاد اپنے اسلوب اور نوعیت حجت کے لحاظ سے بنیادی طور پر دو قسم کا ہے۔ اجتہاد بیانی اور اجتہاد بالرائی۔ کتاب و سنت کے نصوص کی قواعد کے مطابق تعبیر و تشریح قواعد اصولیہ کے اکتشاف اور علل موضوعہ کی تنقیح و تعیین[۱] کا نام اجتہاد بیانی ہے جب کہ غیر استنادی مصادر جیسے قیاس و استحسان اور استصلاح و استصحاب وغیرہ کے ذریعہ غیر منصوص مسائل کے احکام کا استنباط و استخراج اجتہاد بالرائی کہلاتا ہے[۲]۔ یوں بظاہر استحسان خالصتاً اجتہاد بالرائی کی ایک نوع محسوس ہوتا ہے جیسا کہ عبدالوہاب خلاف نے تصریح کی ہے کہ:

الطریق الثانی من طرق الاجتہاد بالرأی الاستحسان۔[۳]

یعنی اجتہاد بالرائی کے اسالیب میں سے دوسرا اسلوب اور طریق استحسان ہے۔

---

[۱] الدوالیبی، محمد معروف: المدخل الی علم اصول الفقہ، ص ۴۰۴، نیز موسوعۂ جمال عبدالناصر، ج ۲، ص ۹

[۲] خلاف، عبدالوہاب: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۷، ص ۸۔

[۳] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۶۷۔

لیکن گہری نظر سے جائزہ لینے پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ استحسان ایک ایسا قاعدہ ہے جو اپنی وسعت اور جامعیت کے باعث اجتہاد کی مذکورہ دونوں اقسام سے یکساں تعلق رکھتا ہے چنانچہ اگر استحسان کی سند اور دلیل وحجت، نص یا اجماع قولی ہو تو وہ اجتہاد بیانی کے دائرے میں شمار ہوگا اور اگر اس کی سند یا دلیل قیاس خفی، مصلحت یا عرف وغیرہ ہو تو پھر یہ اجتہاد بالرائ کی نوع ٹھہرے گا کیونکہ پہلی صورت میں استحسان اپنی سند یعنی نص یا اجماع قولی کی تعبیر وتشریح اور توضیح وتبیین کی حیثیت رکھتا ہے جبکہ دوسری صورت میں اس کی نوعیت رائے پر مبنی دلیل کی ترجیح ٹھہرتی ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

ب۔ استحسان کی اجتہادی نوعیت کا دوسرا بنیادی پہلو یہ ہے کہ وہ کسی مسئلہ کے بارے میں دو متعارض دلیلوں میں سے ایک کی ترجیح وتنفیذ کا نام ہے۔ اور اس کی اساس امام ابوزہرہ کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

ان یجئ الحکم مخالفا قاعدۃ مطردۃ لامر یجعل الخروج عن القاعدۃ اقرب الی الشرع من الاستمساک بالقاعدۃ فیکون الاعتماد علیہ اقوی استدلالا فی المسألۃ من القیاس۔[1]

یعنی کسی قاعدہ کلیہ یا قیاس ظاہر کے مقابلے میں ایک ایسی دلیل آجائے جو اس قاعدہ کلیہ کی بہ نسبت، روح شریعت سے زیادہ قرب ومطابقت رکھتی ہو اور یوں اس مسئلہ میں قیاس کے بجائے دلیل معارض پر اعتماد قوی تر ٹھہرے خواہ یہ دلیل معارض نص واجماع ہو یا قیاس ومصلحت اور عرف وضرورت، بہر صورت اس کا روح شریعت سے ہم آہنگی اور مقتضیات عصریہ سے مطابقت کی بناء پر، قوی تر ہونا ہی اساس استحسان ہے۔

امام شاطبی نے مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک استحسان کی ماہیت ونوعیت کے بارے میں علامہ ابن العربی کا یہ قول نقل کرتے ہوئے اس کی تائید وتوثیق کی ہے کہ:

الاستحسان یرجع الی العمل باقوی الدلیلین، فالعموم اذا

---

[1] ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۷، ص ۲۰۸۔

استمر والقياس اذا اطرد فان مالکا وابا حنیفة یریان تخصیص العموم بای دلیل کان من ظاهر او معنی۔[1]

یعنی استحسان دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل پر عمل کا نام ہے کہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حکم عام اور حکم قیاسی کے استمرار کو کسی قوی تر ظاہری یا معنوی دلیل کی بناء پر چھوڑ دینا جائز ہے۔

ایک ازہری عالم سویلم لیس طہ نے تو استحسان کی اجتہادی نوعیت کو دو متعارض دلیلوں میں سے ایک کی ترجیح ، میں منحصر قرار دیتے ہوئے یہ تصریح کر دی ہے کہ:

والتحقیق ان کل ما اطلق علیه لفظ الاستحسان فی کلام الائمة لا یخرج عن کونه ترجیحا للعمل باحد الدلیلین المتعارضین لوجه مستحسن کتقدیم الاقوی علی القوی والاخذ بالایسر[2]

یعنی حقیقت یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کے کلام میں استحسان کا لفظ جہاں بھی استعمال ہوا اس کا معنی بجز اس کے کچھ معنی نہیں کہ دو متعارض دلیلوں میں سے ایک کو کسی مستحسن سبب کے باعث عمل کے لیے راجح قرار دیا جائے۔

ج۔ اگرچہ استحسان کی مذکورہ عمومی اجتہادی نوعیت جو "قوی تر دلیل پر عمل" سے تعبیر ہے ، اجتہاد بیانی اور اجتہاد بالرای دونوں کے ضمن میں آنے والی جملہ اقسام استحسان پر محیط ہے لیکن ان میں سے ہر نوع استحسان ایک خصوصی فنی نوعیت کی بھی حامل ہے جو صرف اسی نوع سے خاص ہے اور یوں تمام اقسام استحسان میں خصوصی اجتہادی نوعیت کے لحاظ سے باریک فرق و امتیاز پایا جاتا ہے جس کا اجمالی بیان حسب ذیل ہے۔

استحسان نصی | استحسان نصی جو قیاس یا عمومی قاعدہ کے مقابلے میں سنت کے ذریعہ ثابت ہونے والے حکم کی ترجیح سے تعبیر ہے ، اپنی خصوصی نوعیت کے لحاظ سے "بیان و تعبیر" کی حیثیت تک محدود ہے۔

---

[1] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲ ص ۳۱۹ ، نیز الموافقات ، ج ۴ ، ص ۲۰۹

[2] سویلم: مختصر صفوۃ البیان ، ج ۱ ص ۷۷ ، نیز دیکھیئے خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیه ، ص ۷۲۔

استحسان اجماعی

استحسان اجماعی کی غالب صورتیں اور نظائر امت کے مجموعی تعامل کو قیاسی احکام کے مقابلے میں راجح ٹھہرانے پر مبنی ہیں اور یوں اس نوع استحسان کی خصوصی نوعیت "ترجیح تعامل" قرار پاتی ہے کیونکہ اس میں اجماع عملی کے ذریعہ حکم قیاسی کی جہت خطا متعین ہوتی ہے اور وہ واجب الترک ٹھہرتا ہے۔[1]

استحسان قیاسی

استحسان قیاسی کی نوعیت متعین کرنے میں بعض لوگوں کو اشتباہ لاحق ہوا اور انہوں نے اسے "تخصیص علت" پر مبنی قرار دیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ استحسان قیاسی کی نوعیت تخصیص علت" نہیں بلکہ" انعدام علت ہے"، جیسا کہ علامہ سرخسی صدر الشریعۃ، بزدوی اور عبدالعزیز البخاری وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ:

الاخذ بالاستحسان فی مقابل القیاس الجلی اساسہ انعدام العلۃ فنی کل موضع ینعدم بعض اوصاف العلۃ کان انعدام الحکم لانعدام العلۃ لاان یکون بطریق تخصیص العلۃ۔[2]

استحسان مصلحی

استحسان مصلحی اپنی ماہیت اور نوعیت کے لحاظ سے کسی قاعدہ کلیہ کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کی ترجیح کا نام ہے۔[3] علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

الاستحسان ..... ھو الاخذ بمصلحۃ جزئیۃ فی مقابلۃ دلیل کلی، و مقتضاہ الرجوع الی تقدیم الاستدلال المرسل علی القیاس۔[4]

استحسان ضرورت

استحسان ضرورت کی خصوصی اجتہادی نوعیت کسی خاص مسئلہ میں حکم کلی سے استثناء و ترخیص کے ذریعہ حکم خصوصی پر عمل سے عبارت ہے۔

---

[1] البخاری: کشف الاسرار، ج ۴، ص ۱۱۲۵۔

[2] ایضاً، ج ۴، ص ۱۱۲۸؛ نیز السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲، ص ۲۰۸۔

[3] علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۲۰۵

[4] الشاطبی: الموافقات، ج ۴، ص ۲۰۰

۳۔ مصدری نوعیت

اوپر ہم نے ارشاد کیا تھا کہ استحسان صرف ایک فقہی قاعدہ اور اجتہادی وسیلہ ہی نہیں بلکہ اسلامی قانون کا ایک مصدر[۱] بھی ہے۔ اس کی مصدری حیثیت کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے بعض کا خیال ہے کہ استحسان کوئی الگ اور مستقل مصدر قانون نہیں بلکہ دلائل شرعیہ کی جانب رجوع اور ان کے موازنہ و ترجیح کے لیے مجتہد کے نہج عمل سے تعبیر ہے۔ استاذ محمد مصطفیٰ شلبی رقمطراز ہیں:

انه ليس دليلا مستقلا وانما هو خطة لعمل بعض المجتهدين....
فهو يكشف لنا عن طريقة بعض الائمة فى تطبيق ادلة الشريعة
وقواعدها عندما تصدم بواقع الناس فى بعض جزئياتها۔[۲]

یعنی استحسان کوئی مستقل دلیل و مصدر نہیں بلکہ وہ بعض مجتہدین کے اسلوب عمل سے عبارت ہے۔ کہ اس کے ذریعہ ان ائمہ کا وہ طریق کار متعین ہوتا ہے جو وہ شریعت کے ادلۂ

---

[۱] یہاں بعض لوگوں کو یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اسلامی قانون کا مصدر فقط کتاب و سنت یا بعض کے نزدیک مصلحت و عرف بھی ہے استحسان و قیاس وغیرہ تو صرف استنباط احکام کے طرق و وسائل ہیں۔ مصدر قانون نہیں، لیکن یہ گمان محض غلط فہمی اور لفظ مصدر کے اصطلاحی اطلاقات سے لاعلمی پر مبنی ہے "مصدر" بنیادی طور پر عربی لفظ ہے جس کے تین معانی ہیں: ایک "المنشی والموجد للحکم" یعنی حکم کو وضع کرنے اور وجود بخشنے والا۔ دوسرا معنی "الکاشف والمظہر للحکم" یعنی حکم کا انکشاف و اظہار کرنے والا اور تیسرا معنی ہے "الوسیلة التی یتوصل بها الی الشئ" یعنی مصدر وہ وسیلہ ہے جس کے ذریعہ کسی چیز تک رسائی ہو۔ (دیکھئے المدخل لدراسة الفقه الاسلامی مؤلفہ حسین حامد حسان، صفحہ ۳۶) پہلے مفہوم میں تو احکام شرعیہ کا مصدر، یعنی موجد و واضع شارع کی ذات ہے اور وحی بہر دو نوع متلو و غیر متلو ان احکام موضوعہ کے خطاب و ابلاغ کا ذریعہ۔ باقی دوسرے اور تیسرے معنوں میں اجتہاد اور اس کے تمام وسائل قیاس، استحسان، استصلاح، استصحاب، عرف، ذرائع وغیرہ احکام کے مصادر قرار پاتے ہیں کیونکہ یہ تمام اصول احکام شرعیہ کا شف و مظہر بھی ہیں اور وسائل و ذرائع بھی لہٰذا مقالہ ہذا بلکہ منہاج کے اس پورے مصادر شریعت نمبر میں لفظ مصدر یا مصادر کا اطلاق انہی دو اصطلاحی معنوں میں ہوا ہے اور اصطلاحات کے وضع و استعمال میں اعتراض کی گنجائش نہیں ہوتی کہ لا مشاحة فی الاصطلاح۔

[۲] مصطفیٰ شلبی: اصول الفقه الاسلامی، ج ۱ ص ۲۷۹، ص ۲۸۰

وقواعد کو تعارض کے وقت انسان کے واقع عملی سے تطبیق دینے کے لیے اختیار کرتے ہیں، یہی رائے شوکانی، ابوزہرہ، علال الفاسی، اور علی حسب اللہ وغیرہ نے پیش کی ہے اور بظاہر امام شاطبی کے اس قول سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ:

ان الاستحسان غیر خارج عن مقتضی الادلۃ الا انہ نظر الی لوازم الادلۃ ومآلاتہا۔[1]

یعنی استحسان ادلہ شرعیہ کے مقتضی سے خارج اور علیحدہ کوئی چیز نہیں بلکہ ان ادلہ شرعیہ کے لوازم ومآلات اور احکام کے نتائج پر غور وخوض کا نام ہے۔

یہ موقف کہ استحسان مستقل مصدر قانون نہیں بلکہ ادلۂ شرعیہ پر مبنی اور ان میں داخل ہے، بظاہر درست اور قوی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو گمان ہوا ہے، لیکن گہری نظر سے جائزہ لینے پر یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ استحسان اپنی سند کے لحاظ سے دیگر ادلۂ شرعیہ پر مبنی اور ان کی طرف راجع ہونے کے باوجود کم از کم تین اعتبارات سے ایک الگ، جداگانہ اور مستقل مصدر قانون ہے جن کا اجمالی بیان حسب ذیل ہے۔

۱ جیسا کہ شروع میں بیان ہوا، کشف واستنباط احکام کے عمل میں مجتہد کے لیے سب سے پہلے اس امر پر غور کرنا ضروری ہے کہ آیا مقاصد شریعت کی تحصیل یعنی جلب مصالح اور دفع مفاسد کی خاطر پیش آمدہ حالات ومسائل میں مختلف قیاسی واستدلالی مصادر کے ذریعہ مبنی ونتیجہ خیز احکام کا استخراج ممکن ہے بھی یا نہیں؟ اور ظاہر ہے کہ یہ غور وخوض جو اپنی حقیقت کے لحاظ سے اعتبار مآل، اور فنی وعملی نوعیت کے لحاظ سے "استحسان" کہلاتا ہے، تمام مصادر قانون سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف مقاصد شریعت اور نوعیت حالات کی روشنی میں انجام پائے گا اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے نتائج ہی ان مصادر قانون کے ترک واستعمال کا معیار ٹھہریں گے کہ اگر ان کے ذریعہ مقاصد شریعت اور نوعیت حالات سے مطابقت رکھنے والے احکام کا استنباط ممکن ہو

---

[1] الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۹۔

تب تو ان مصادر قانون کی طرف رجوع کیا جائے گا ورنہ متبادل اساسی یا استثنائی احکام کی جستجو کی جائے گی۔

اب اگر استحسان اپنی حقیقت کے لحاظ سے اعتبار مآل اور عملی نوعیت کے اعتبار سے استنباط احکام سے مقدم اور پیشتر غور وخوض کا نام ہے تو یہ اپنی اس حقیقت ونوعیت کے لحاظ سے نہ صرف دیگر تمام مصادر قانون سے یکسر الگ، جداگانہ اور مستقل مصدر اجتہاد ٹھہرتا ہے بلکہ اپنے عملی رجوع واستخدام کے اعتبار سے باقی تمام مصادر پر مقدم اور سب کو محیط وشامل بھی قرار پاتا ہے۔ اور یہ بھی واضح ہے کہ وہ تمام احکام جو استحسان کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اگرچہ ان کی سند اور دلیل نص، مصلحت یا عادت ہوا کرتی ہے لیکن وہ مرتبہ جہل وتعین سے نکل کر مرتبہ ثبوت وترجیح اور تنقیذ میں آنے کے لیے سراسر اسی غور وخوض کے رہین منت ہوتے ہیں جسے ہم نے استحسان کی ماہیت قرار دیا ہے: اور یوں استحسان ہی ان احکام کا مصدر ٹھہرتا ہے۔

ب۔ عام طور پر یہ گمان کیا جاتا ہے کہ استحسان صرف دو متعارض دلیلوں کے مابین عمل ترجیح کا نام ہے اور بس۔ اور یہیں سے اس کی مصدری حیثیت میں شک پیدا ہو کر بالآخر استحسان کو مصادر شریعت سے خارج کر دینے یا دیگر مصادر میں مدغم کر دینے پر منتج ہوتا ہے۔ استحسان کا عمل ترجیح سے تعبیر ہونا مسلم، مگر صرف اسی میں منحصر قرار دینا غلط ہے کیونکہ یہ تو صرف اس کی اجتہادی نوعیت ہے جو اس کے وسیلہ اجتہاد نظری ہونے کے حوالے سے متعین ہوتی ہے۔ جبکہ استحسان نظری وعملی اجتہاد کا ایک وسیلہ ہونے سے بڑھ کر اوپر بیان کردہ مفہوم میں، احکام شریعت کا ایک الگ مستقل مصدر بھی ہے۔ اس پر مزید غور کریں تو یہ حقیقت کھلتی ہے کہ دو متعارض دلیلوں کے درمیان مقابل اور ترجیح کی اساس وبنیاد ایک ایسا قاعدہ نظریہ یا اصول ہے جو ان دونوں متعارض دلیلوں سے یکسر الگ، خارج اور جداگانہ قاعدہ ہے کیونکہ ان دونوں متعارض دلیلوں میں سے کوئی بھی دلیل بالذات (بذات خود) تقابل وموازنہ اور اپنی ترجیح کی قوت نہیں رکھتی کہ اگر ایسا ہو تو "تعارض" ہی ساقط ہو جائے

یوں ان دو متعارض دلیلوں، خواہ یہ تعارض حقیقی ہو یا ظاہری، میں تقابل، موازنہ اور ترجیح و تقویت کی خارجی بنیادی قاعدہ استحسان ٹھہرتا ہے اور اس اعتبار سے وہ ان دونوں دلیلوں کے مقابلے میں ایک الگ اور "مستقل دلیل تقابل و ترجیح" اور نتیجہ کے لحاظ سے "دلیل استنباط" قرار پاتا ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھیئے کہ کسی معاملہ میں دو قیاس باہم متعارض ہیں، ایک جلی و ظاہر ہے اور دوسرا خفی۔ لیکن دونوں کے نتیجے میں حاصل ہونے والے احکام مختلف ہیں۔ اب ایک درست اور روح شریعت و نوعیت حالات سے ہم آہنگ حکم اخذ کرنے کی خاطر، ان دونوں متعارض قیاسوں کے درمیان مختلف اعتبارات (جلاء، وضوح، قوت اثر، مآل و مصلحت وغیرہ) سے تقابل اور موازنہ اور اس کے نتیجے میں کسی ایک کو ترجیح دے کر اختیار کرنا ایک الگ اور مستقل "اجتہادی عمل" ہے اور جس بنیاد پر یہ اجتہادی عمل انجام پائے گا وہ استحسان یا بالفاظ دیگر اعتبار مآل ہے۔ یوں دونوں متعارض قیاسوں میں سے کوئی بھی بذات خود قوت و ترجیح حاصل کر کے نفاذ پذیر نہیں ہو سکتا بلکہ اس سلسلہ میں ایک تیسری دلیل، قاعدہ یا نظریہ و اصول کی احتیاج لازمی ہے اور وہ تیسری دلیل یا قاعدہ استحسان ہے جو قیاس خفی کو ترجیح دے کر نافذ کرتا ہے اسی طرح قاعدہ کلیہ اور مصلحت یا عرف کے تعارض کی صورت میں بھی استحسان بطور ایک خارجی مصدر کے روبہ عمل آتا ہے۔ اور اس اعتبار سے وہ لازماً ایک منفرد اور مستقل مصدر قانون ٹھہرتا ہے۔

ج - استحسان کا اپنی سند اور دلیل کے لحاظ سے کسی نہ کسی قاعدۂ شرعیہ پر استوار ہونا اس کی مستقل مصدری حیثیت کی نفی نہیں کرتا کیونکہ اگر سند کے لحاظ سے قواعد شرعیہ کی مصدری حیثیت کا فیصلہ کرنے کا اصول بدیں عموم درست مان کر اختیار کر لیا جائے تو پھر استحسان و قیاس، استصحاب و استصلاح، اور عرف و ذرائع تو درکنار، خود کتاب و سنت کی مستقل مصدری حیثیت ہی محل نظر ہو جائے گی کہ استنادی مصادر ہوں یا اجتہادی سب کے سب اپنی حجیت اور کشف احکام کے عمل میں کسی نہ کسی اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ مربوط و منسلک اور کسی نہ کسی دلیل و سند کے محتاج ہیں۔

مثلاً قرآن کریم کے تمام مجمل، عام اور مطلق احکام اس وقت تک ثابت و حجت

قرار نہیں پاتے جب تک سنت کے ذریعہ ان کی تبیین و تفصیل تخصیص یا تقیید کا فیصلہ نہ ہو جائے اور یوں قرآن حکیم کے تمام مجمل احکام اپنے ثبوت و حجیت میں سنت کی دلیل تفصیلی اور تمام عام و مطلق احکام اپنے عموم و اطلاق پر ثابت و برقرار رہنے یا تخصیص و تقیید کو قبول کرنے میں سنت کے نصوص و دلائل پر انحصار کرتے ہیں، اور یہی حال سنت کا ہے کہ وہ اپنے تمام اساسی تشریعی احکام میں قرآنی مطابقت اور تشریحی احکام میں قرآنی اساسیات پر انحصار کرتی ہے اور اسی طرح تمام اجتہادی مصادر اپنے ثبوت و حجیت اور کشف احکام کے عمل میں بطور سند کسی نہ کسی دلیل یا قاعدہ شرعیہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ تو کیا یہ فرض کر لیا جائے کہ چونکہ یہ تمام استنادی و اجتہادی مصادر کسی نہ کسی دلیل و سند کے حامل ہوتے ہیں اس لیے ان میں سے کوئی بھی الگ اور مستقل مصدر قانون نہیں؟ ایسا ہرگز نہیں۔ بلکہ سند و دلیل پر انحصار کے باوجود ان میں سے ہر ایک مصدر شریعت کسی نہ کسی اعتبار سے اپنی جگہ امت منفرد اور مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ جو اس باہمی تلازم و ترابط اور اشتراک و انحصار کے باوصف ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ بناء بریں استحسان کا کسی نہ کسی دلیل شرعی پر استوار ہونا اس کی جداگانہ مصدری حیثیت کی نفی نہیں کرتا بلکہ وہ متعدد اعتبارات سے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، نہ صرف ایک الگ اور مستقل مصدر قانون ہے بلکہ دیگر اجتہادی مصادر قانون سے مقدم اور ان سب کو محیط و شامل بھی ہے۔

حکم استحسان

لفظ "حکم" کا عرفی اطلاق تو بقول التھانوی: اسناد امر الی آخر ایجابا او سلبا۔[۱]

یعنی دو چیزوں کے مابین نسبت خبری کے سلبی یا ایجابی پہلو پر ہوتا ہے لیکن یہاں ہمارے پیش نظر حکم کا خاص فقہی مفہوم ہے جو استحسان کو بطور وسیلہ اجتہاد یا مصدر قانون اپنانے کی شرعی حیثیت اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے نتائج کی فنی و عملی نوعیت سے عبارت ہے۔ استحسان کا تکلیفی حکم تو ایک لحاظ سے مکمل طور پر حکم اجتہاد کے تابع ہے کہ جن جن حالات اور صورتوں میں اجتہاد فرض و واجب ہوتا ہے وہاں قیاس و استدلال کے تمام مصادر

---

[۱] التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۳۴۷۔

سے حاصل ہونے والے احکام کے مآل و نتائج پر غور و خوض ناگزیر ہونے کی بناء پر استحسان کی تکلیفی حیثیت بھی وہی متعین ہوتی ہے جو اجتہاد کی ہے۔ اسی طرح تطبیق احکام شرعیہ کا عملی منہاج اور اجتہاد عملی کا ایک اہم وسیلہ ہونے کے ناطے اس کا تکلیفی حکم افراد و مکلفین اور زمانۂ تکلیف کے حوالے سے وہی متعین ہوتا ہے جو خود اجتہاد تطبیقی کا ہے یعنی رہتی دنیا تمام افراد و طبقات مکلفین اور جملہ ذمہ داران تنفیذ شریعت کے لیے عموم و اطلاق اور بلاشبہ یہ استحسان کی ایک اور امتیازی خصوصیت ہے۔

رہا استحسان کا حکم باعتبار نتائج و آثار کے، تو وہ حسب ذیل بنیادی رخ رکھتا ہے۔

۱۔ حکم استحسان باعتبار ظنیت و قطعیت۔

۲۔ بلحاظ نوعیت عمل

۳۔ باعتبار تعدیۂ حکم استحسانی۔

ذیل میں ان تینوں پہلوؤں کو بالاختصار اجاگر کیا جاتا ہے۔

۱۔ حکم استحسان باعتبار ظنیت و قطعیت

عام طور سے استحسان کو صرف اجتہاد بالرائی کی ایک نوع سمجھتے ہوئے اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے احکام فقہیہ کو خالصتاً ظنی یا غلبۂ ظن کی بناء پر راجح قرار دیا جاتا ہے کیونکہ اجتہاد بالرائی کی تمام انواع کو عام اصولیین اور فقہاء حصول ظن غالب مع احتمال خطاء کے ذرائع ٹھہراتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ استحسان کے ذریعہ حاصل ہونے والا حکم دو اعتبارات سے قطع و یقین کا درجہ رکھتا ہے جبکہ بعض صورتوں میں صرف ایک پہلو سے ظنی قرار پاتا ہے۔ ذیل میں اس حقیقت کی کسی طور وضاحت کی جاتی ہے۔

۱۔ استحسان، جیساکہ اوپر بیان ہوا، صرف اجتہاد بالرای کا ایک اسلوب ہی نہیں بلکہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو استنادی اور بیانی اجتہاد سے بھی تعلق رکھتا ہے اور یوں استحسان کی ان تمام صورتوں میں جہاں بھی اس کی سند نص یا اجماع ہے، استحسان کے ذریعہ حاصل ہونے والے احکام نہ صرف استنادی اور بیانی حیثیت رکھتے ہیں بلکہ قطع و یقین کے بھی حامل ہیں کیونکہ احکام منصوصہ، اپنی وضاحت و تفسیر کے ساتھ اور احکام اجماعیہ اپنی قطعی سند کی بناء پر

لازماً یقین وجزم کا فائدہ دیتے ہیں اس لیے کہ نص اور اجماع خطاء و گمان کے شوائب سے قطعاً منزہ ہیں[۱]

ب استحسان کی وہ تمام انواع جو اجتہاد بالرائی کے دائرے میں آتی ہیں وہ بھی ظاہر حال اور مستحسن یعنی مجتہد کے ادراک کے اعتبار سے قطع ویقین کا فائدہ دیتی ہیں تفصیل اس امر کی یہ ہے کہ مجتہد جب استحسان یا کسی اور ماخذ اجتہاد کو استعمال کرتے ہوئے ایک حکم فقہی کا استنباط کرتا ہے تو یہ حکم اس کے لیے حسب ذیل اعتبارات سے حتمی، قطعی اور یقینی حیثیت رکھتا ہے۔

ا مجتہد شرعی دلائل اور امارات کے ذریعہ استنباط احکام کا مکلف ہے اور اس پر از روئے اجماع لازم ہے کہ امارات شرعیہ جس حکم کے وجوب یا حرمت وغیرہ پر دلالت کریں وہ ان کے وجوب وحرمت پر یقین وجزم رکھے[۲] کیونکہ اس امر پر امت کا اجماع ہے کہ مجتہد کو جس حکم شرعی کا ظن غالب حاصل ہو جائے وہ خود اس مجتہد کے لیے اور اس کے مقلدین کے لیے قطعاً اور یقیناً اللہ تعالیٰ کا حکم ہے[۳]

اس سلسلہ میں فقہاء اور اصولیین کی تصریحات بہت واضح ہیں چنانچہ علامہ بیضاوی نے لکھا ہے:

"المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به والظن فى طريقه"[۴]

یعنی مجتہد کو جب حکم شرعی کا ظن غالب حاصل ہو جائے تو اس کے لیے مذکورہ حکم پر عمل کرنا اور اس کا فتویٰ دینا واجب ہے کیونکہ اتباع ظن کا وجوب دلیل قطعی سے ثابت ہے پس حکم فقہی بذات خود تو یقینی ہے البتہ اس کے طریق استنباط میں ظن کو دخل حاصل ہے۔

---

[۱] دیکھئے: القرافی، شرح تنقیح الفصول، ص ۱۰۰، ص ۴۱، نیز الشاطبی: الموافقات، ج ۲ ص ۵۸۔

[۲] التفتازانی، حاشیۂ شرح العضد، ج ۱ ص ۳۰۔

[۳] الاسنوی: شرح المنہاج ج ۱ ص ۲۲، السبکی: الابہاج، ج ۱ ص ۲۲۔ شرح تنقیح الفصول للقرافی، ص ۱۰۔

[۴] البیضاوی: المنہاج، ج ۱ ص ۲۲۔

اسیطرح علامہ عضد الدین کہتے ہیں:

فاذا ظن حکما قطع بانہ الحکم فی حقہ [1]

اور علامہ بہاری و جرجانی و تفتازانی وغیرہ ہم نے اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ:

علم المجتہد بوجوب اتباع الحکم لمظنون یوصلہ الی العلم بثبوتہ من اللہ تعالیٰ فی حقہ مع مقلدیہ۔ [2]

یعنی حکم مظنون پر وجوب عمل کا شعور مجتہد کو اس حکم کے اپنے اور اپنے مقلدین کے لیے اللہ تعالیٰ کی جانب سے ثابت و صادر ہونے کا یقین بخشتا ہے۔

ا ا شریعت میں چونکہ احکام ظاہری (یعنی جن کا احکام ہونا دلائل و امارات سے ظاہر ہو جائے) ہی واجب الاتباع ہیں [3] ماخذ اجتہاد کو درست طور پر استعمال کرتے ہوئے مجتہد کو جس حکم شرعی تک رسائی ہو جائے وہ ظاہر کے اعتبار سے حکم خداوندی کی حیثیت میں یقینی طور پر مجتہد اور اس کے مقلدین کے لیے واجب العمل ٹھہرتا ہے، خواہ نفس الأمر کے اعتبار سے اس کا حکم خداوندی ہونا صرف ظنی ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ ظاہری احکام شرعیہ کے لیے مجتہد کا گمان علت اور مناط یا سبب کی حیثیت رکھتا ہے اور جب مناط یا علت یا سبب کا تحقق ہو جائے تو معلول اور مسبب کا تحقق یقینی ہو جاتا ہے بنا بریں حکم اجتہادی یا حکم استحسانی کا ظن و گمان حاصل ہو جانا اس کے تحقق و ثبوت کو یقینی بنا دیتا ہے۔ جیسا کہ علامہ جرجانی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ:

جعل الشارع ظن المجتہد مناطا للاحکام وعلۃ لہا کما جعل الفاظ العقود مثلاً علامۃ علیہا واسبابا لثبوتہا، فمتی تحقق ظنہ بالوجدان علم قطعا ثبوت ما نیط بہ اجماعا بل ضرورۃ

---

[1] عضد الدین: شرح مختصر ابن الحاجب، ج ۲، ص ۲۹۵

[2] البہاری: مسلم الثبوت، ص ۲۸۲؛ الجرجانی: حاشیہ شرح العضد، ج ۱ ص ۳۱۔

[3] الہروی: حاشیہ، شرح العضد، ج ۱ ص ۳۲۔

من الدين، فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها ووجب عليه العمل بمقتضى ظنه لذلك۔ [۱]

یعنی شارع نے ظن مجتہد کو مناط احکام ٹھہرایا ہے لہٰذا جب کسی حکم کے بارے میں مجتہد کا ظن راجح متحقق ہو جائے تو اس ظن کے ذریعہ ثابت ہونے والا حکم از روئے اجماع یقینی طور پر ثابت ہو کر واجب العمل قرار پائیگا۔

۱۱ مجتہد کا کسی حکم کے بارے میں ظن ایک وجدانی امر ہے اور چونکہ تمام وجدانی امور جیسے بھوک پیاس وغیرہ قطعی ہوتے ہیں۔ اس لیے مجتہد کا یہ ظن بھی قطعیت رکھتا ہے[۲] اس لیے علماء نے تصریح کی ہے کہ:

ظن المجتهد لقوته قريب من العلم۔ [۳]

یعنی مجتہد کا ظن اپنی وجدانی قوت کے لحاظ سے علم ویقین کے قریب بلکہ مماثل ہے۔

۱۲ پھر یہ بھی واضح ہے کہ مجتہد کسی حکم کے استنباط میں اپنی فکری وعملی کاوش سے اس وقت تک فارغ نہیں ہوتا جب تک اس کے دل میں یقینی طور پر یا یقین سے قریب تر ظن راجح کی بناء پر یہ بات جاگزیں نہ ہو جائے کہ جس نتیجے پر وہ پہنچا ہے زیر نظر مسائل میں وہی حکم خداوندی کی حیثیت رکھتا ہے یہ اسلیے کہ اجتہاد کا بنیادی رکن بلکہ ماہیت "استفراغ الوسع" یعنی طلب حکم میں اپنی تمام فکری وذہنی توانیاں صرف کر دینا ہے کیونکہ مجتہد اس امر کا مکلف ہے کہ استنباط حکم کے عمل میں تمام دلائل وامارات کے اندر غور وفکر میں اپنی تمام قوتیں صرف کر دے یہاں تک کہ وہ مزید غور وفکر کی قدرت اپنے اندر نہ پائے بقول اصولیین:

ان المجتهد مكلف بان يبذل تمام طاقته فى النظر فى كل الادلة حتى

---

[۱] الجرجانی: حاشیہ شرح العضد، ج ۱ ص ۱۳۱۔

[۲] الاسنوی: شرح المنہاج، ج ۱، ص ۲۳، السبکی الابہاج، ج ۱ ص ۲۲۔

[۳] زکریا انصاری: غایۃ الوصول، ص ۶، حسنین مخلوف: بلوغ السول: ص ۱۵، ۱۴۵۔

يحس من النفس العجز عن المزيد فيه من جهة الاستنباط۔ [1]

اور ظاہر ہے کہ ایسا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ مجتہد کو حکم مستنبط کا یقینی علم حاصل ہو جائے۔ بناء بریں یہ امر واضح ہو گیا کہ اجتہاد بیانی کی طرح اجتہاد بالرای کی تمام انواع کے ذریعہ حاصل ہونے والے احکام بھی قطعی اور یقینی حیثیت رکھتے ہیں اور یوں استحسان کی وہ انواع جو اجتہاد بالرای کے ضمن میں آتی ہیں سب کی سب باعتبار ظاہر یقینی اور قطعی احکام کے استنباط کا ذریعہ قرار پاتی ہیں۔

۲- حکم استحسان بلحاظ نوعیت عمل

شروع میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ استحسان نہ صرف استثنائی اور ترجیحی احکام کے حصول کا ذریعہ ہے بلکہ اصل اور اساسی احکام کا ماخذ بھی ہے اور ان دونوں حیثیتوں میں اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے احکام پر یقین و اعتقاد رکھنا اور ان پر عمل کرنا نیز بطور فتوای ان کا ابلاغ و اظہار کرنا مقتضائے احوال کے مطابق شرعی حیثیت اختیار کرتا ہے جس کا اجمالی بیان حسب ذیل ہے۔

۱۔ استحسان کے ذریعہ حاصل ہونے والے اساسی و ابتدائی احکام کی حیثیت تو وہی ہے جو اجتہاد بالرای کے دیگر وسائل سے حاصل ہونے والے احکام کی ہے۔ یعنی اگر استنباط احکام کے عمل میں تمام شرائط و ارکان اجتہاد کا لحاظ رکھا گیا ہو تو پھر استحسانی احکام کے واجب العمل ہونے کا اعتقاد رکھنا اور صورت عمل پیش آنے پر اس کی اتباع کرنا مجتہد کے لیے واجب ہے [2] اور اس وجوب عمل کی توجیہ یہ ہے کہ جب مجتہد کسی حکم استحسانی کا وجدانی یا تعبدی علم حاصل کر لے تو پھر اسے اس حاصل شدہ علم کے مطابق عمل کرنے سے باز رکھنے کا شرعی امکان ختم ہو جاتا ہے [3] اور یہ وجوب اس کے لیے رخصت و استثناء

---

[1] الغزالی، المستصفی، ج ۲ ص ۱۱۶، الآمدی: ج ۴ ص ۲۹۔ الشربینی: حاشیہ بنانی، ج ۲ ص ۲۹، ۳۴۷، ابن بدران: المدخل ص ۱۷۹

[2] الآمدی: الاحکام، ج ۴، ص ۲۷۵، العضد: شرح المختصر ج ۲ ص ۳۰۰

[3] تقی الحکیم: الاصول العامۃ للفقہ المقارن، ص ۴۰۹

نہیں بلکہ اصل اور مبنی بر عزیمت حکم ہے۔

ب۔ رہے وہ استثنائی اور ترجیحی احکام جو استحسان کے ذریعہ قیاس واستدلال یا قواعد عام کو ترک کرتے ہوئے اخذ کیے جاتے ہیں تو بعض فقہائے نے کہا ہے کہ ان استحسانی احکام پر عمل کرنا اولی اور بہتر ہے لیکن متروک قیاسی احکام پر عمل کرنا بھی جائز ہے لیکن یہ گمان غلط فہمی پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ استحسان راجح کے مقابلے میں قیاسی احکام کلیۃً متروک اور ممنوع العمل ہیں اور حکم استحسانی پر عمل کرنا واجب ولازم ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ سرخسی نے بڑی وضاحت سے مختلف مقامات پر یہ بیان کیا ہے کہ استحسان پر عمل کرنا واجب ہے چنانچہ استحسان کی تعریف ہی میں لکھتے ہیں:

والنوع الآخر هو الدليل الذى يكون معارضا للقياس الظاهر الذى تسبق اليه الاوهام قبل انعام التامل فيه، وبعد انعام التامل فى حكم الحادثة واشباهها من الاصول يظهر ان الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة فان العمل به هو الواجب۔[1]

یعنی قیاس کے مقابلے میں آنے والے استحسان پر عمل کرنا واجب ہے۔ آگے چل کر لکھتے ہیں:

ظن بعض المتاخرين من اصحابنا ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس فى موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر.... وهذا وهم عندى.... والصحيح ترك القياس اصلا فى الموضع الذى ناخذ بالاستحسان، وبه يتبين ان العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة ولكن باعتبار سقوط الاضعف بالاقوى اصلا۔[2]

یعنی بعض متاخر علمائے حنفیہ کا یہ گمان ہے کہ استحسان معارض پر عمل کرنا اولی مگر قیاس

---

[1] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲: ص ۲۰۰

[2] ایضاً: ص ۲۰۱۔

کو اپنانا جائز ہے جیسا کہ طرد و مؤثر میں ہوتا ہے لیکن میرے نزدیک یہ محض وہم ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ تعارض کے وقت قیاسی حکم کلیۃً ساقط و متروک ہو کر استحسان پر عمل کرنا واجب قرار پاتا ہے۔ علامہ ابوزہرہ نے اس موقف کی توجیہ بیان کرتے ہوئے قرار دیا ہے کہ استحسان و قیاس کے تعارض کی صورت میں حکم قیاسی کو ہم امام ابوحنیفہؒ کا قول یا مذہب حنفی کا موقف نہیں قرار دے سکتے بلکہ وہ اصلاً ساقط و متروک ہے ان کے الفاظ یہ ہیں:

والذی یبدولی ان موجب القیاس فی مقابلة الاستحسان ـــ لا یمکن ان یکون قولا لابی حنیفةؒ لانه لم یوثر عنه انه راه قولا، ولان الماثور عنه انه یترك القیاس الی الاستحسان اذا قبح القیاس۔ [1]

۳۔ حکم استحسان باعتبار تعدیۂ اثر

بعض علمائے حنفیہ نے باعتبار تعدیۂ اثر کے استحسان کا حکم یہ بیان کیا ہے کہ استحسان قیاسی یعنی وہ استحسان جس کی سند قیاس خفی ہو اس کا حکم بذریعہ قیاس آگے متعدی ہو سکتا ہے یعنی کسی مسئلہ میں جو حکم استحسان قیاسی کے ذریعہ ثابت ہو۔ اسے کسی دوسرے پیش آمدہ واقعہ میں بذریعہ قیاس لاگو کیا جا سکتا ہے جبکہ استحسان کی وہ انواع جن کی سند نص، اجماع یا عرف وغیرہ ہوں ان کا حکم آگے متعدی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

ثم فرق مابین الاستحسان الذی یکون بالنص والاجماع، وبین مایکون بالقیاس الخفی المستحسن ان حکم هذا النوع یتعدی وحکم النوع الاخر لا یتعدی، لما بینا ان حکم القیاس الشرعی التعدیة، فهذا الخفی وان اختص باسم الاستحسان لمعنی فهو لا یخرج من ان یکون قیاسا شرعیا فیکون حکمه التعدیه، والاول معدول به عن القیاس بالنص وهو لا یحتمل التعدیة کما بینا۔ [2]

---

[1] ابوزہرہ: اصول الفقہ: ص ۲۱۳

[2] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲، ص ۲۰۶

یعنی استحسان قیاسی اور استحسان نصی و اجماعی میں یہ فرق ہے کہ پہلا متعدی ہو سکتا ہے جبکہ دوسرا ناقابل تعدیہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ استحسان قیاسی اپنی حقیقت کے لحاظ سے قیاس ہی ہے اور قیاس کا حکم تعدیہ یعنی متعدی ہونا ہے۔ جبکہ استحسان کی دوسری انواع میں نص یا اجماع کے ذریعہ قیاس سے عدول کیا گیا ہے اور اس صورت میں تعدیہ کا احتمال نہیں پایا جاتا بعض متاخر علماء نے احناف کے اس موقف پر تنقید کرتے ہوئے بالکل اس کے برعکس رائے اختیار کی ہے چنانچہ علامہ محمد زکریا البردیسی اور عبدالوہاب خلاف نے تقریباً ایک سی تنقید کرتے ہوئے کہا ہے:

وفی هذا نظر من وجهین: احدهما ان الحکم الذی یعدی بالقیاس هو الحکم الثابت بالنص - واما الحکم الثابت بالقیاس فلا یعدی لانه یشترط فی القیاس ان یکون حکم الاصل ثابتا بالکتاب او السنة ..... اما اذا کان حکم الاصل ثابتا بالقیاس فلا یصح تعدیة هذا الحکم الی محل آخر عند سائر العلماء ماعدا ابن رشد وغالب المالکیة...[1] وثانیهما: ان الحکم المستحسن اذا کان سنده النص وکان معقول المعنی یصح ان یعدی الی الواقعة التی تحققت فیها علة الواقعة الاولی.... وقد اثبتنا فی بحوث القیاس ان تعدیة الحکم بالقیاس الی غیر موضع النص اساسه ادراك علة حکم النص سواء کان حکما مبتداء او حکما استثنائیا..... [2]

یعنی احناف کا یہ موقف دو وجہ سے محل نظر ہے: ایک تو یہ کہ قیاس کے ذریعہ وہی حکم متعدی ہوتا ہے جو نص سے ثابت ہو۔ اور اگر اصل کا حکم صرف قیاس سے ثابت ہو تو اسے

---

[1] البردیسی: اصول الفقہ، ص ۳۲۴

[2] عبدالوہاب خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ، ص ۷۶، ص ۷۷

فرع تک متعدی نہیں کیا جا سکتا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حکم استحسانی کی سند اگر نص ہو اور وہ حکم معقول المعنیٰ ہو تو قابل تعدیہ ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حکم منصوص کے معدیہ کو متعدی کرنے کی اساس اس حکم کی علت کا ادراک ہے خواہ وہ حکم ابتدائی ہو یا استثنائی۔ لہٰذا حکم استحسانی اگر نص سے ثابت ہو تو باوجود استثنائی ہونے کے اس کا تعدیہ ممکن ہے۔

استاذ علی حسب اللہ نے بھی یہی بات کہی ہے کہ:

کل حکم ثبت بالاستحسان الاجتہادی، لایقاس علیہ اما الثابت بالاستحسان الشارع فیصح القیاس علیہ اذا کان معقول المعنیٰ [1]

یعنی استحسان اجتہادی کے ذریعہ ثابت ہونے والے حکم پر کسی نئے واقعہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا لیکن استحسان نص اگر معقول المعنیٰ ہو تو قابل تعدیہ ہے۔

حنفی موقف پر ان علمائے متاخرین کی تنقید بظاہر درست معلوم ہوتی ہے لیکن بہرطور اس سلسلہ میں مزید غور و خوض کی ضرورت ہے بالخصوص یہ کہ قیاس خفی کے ذریعہ ثابت ہونے والے حکم استحسانی کے قابل تعدیہ ہونے کے بارے میں حنفی مؤقف ہی راجح نظر آتا ہے کیونکہ قیاس خفی کے ذریعہ ترجیح پانے والے حکم کی علت بھی اصل کے اعتبار سے کسی نہ کسی نص ہی سے ثابت ہوتی ہے کہ قیاس خواہ جلی ہو یا خفی بہرصورت حکم اصل کے تعدیہ ہی سے عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ حکم اصلی جو قیاس خفی کے ذریعہ ایک بار متعدی ہوا ہے، آگے مزید بھی متعدی ہو سکتا ہے اور یہ تعدیہ ثانیہ بھی درحقیقت حکم اصل ثابت بالنص ہی کا تعدیہ ہوگا نہ کہ حکم استحسانی کا تعدیہ۔ واللہ اعلم

استحسان کی اقسام و نظائر

مختلف اعتبارات سے استحسان متعدد انواع میں منقسم ہوتا ہے اور یہ تمام تقسیمات اپنی امتیازی نوعیات اور خصائص کے حوالے سے استحسان کی فقہی، اجتہادی اور مصدری لحاظ سے وسعت و عمومیت اور دائرہ عمل کو اجاگر کرتی ہیں۔ ذیل میں فقہی مذاہب کے جزوی اختلافات سے

---

[1] علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی: ص ۲۰۶

قطع نظر، مجموعی اور عمومی نقطۂ نظر سے استحسان کی متنوع تقسیمات مع نظائر و امثلہ بیان کی جاتی ہیں:۔

اولاً: تقسیم استحسان باعتبار مصدر

استحسان کی باعتبار مصدر یعنی مستحسن دو قسمیں ہیں: ایک استحسان شارع جسے استحسان استنادی اور استحسان نص بھی کہہ سکتے ہیں اور دوسرا استحسان مجتہد جسے استحسان عقلی اور استحسان اجتہادی سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔

علامہ شاطبی لکھتے ہیں۔

الاستحسان لایکون الا بمستحسن، وھو اما العقل او الشرع [1]

یعنی استحسان بغیر مستحسن کے نہیں ہوتا اور وہ یا تو عقل ہوگی یا شرع۔

۱ استحسان استنادی

استحسان استنادی وہ ہے جس میں خود شارع نے عام قیاسی یا کلی احکام سے استثناء کرتے ہوئے کسی مصلحت یا ضرورت و حاجت کی بناء پر بعض خصوصی احکام بذریعہ نص شرعی متعین کر دیے ہوں جیسا کہ آگے استحسان نص کے ضمن میں بیان کردہ مثالوں سے واضح ہوگا۔ استحسان استنادی کا دائرۂ عمل استحسان اجتہادی کے مقابلے میں ہر لحاظ سے وسیع اور عام ہے چنانچہ احکام قیاسیہ اور احکام کلیہ کی طرح احکام منصوصہ بھی استحسان کے ذریعہ متروک یا مرجوع قرار پا سکتے ہیں۔ نیز اس کے ذریعہ اساسی اور استثنائی دونوں قسم کے احکام ثابت ہو سکتے ہیں۔

۲- استحسان اجتہادی

استحسان اجتہادی یہ ہے کہ مجتہد کسی پیش آمدہ واقعہ میں قیاسی یا کلی حکم کے نفاذ و اطلاق کو غیر نتیجہ خیز یا ضرر انگیز سمجھتے ہوئے چھوڑ کر عرف و مصلحت یا ضرورت و حاجت کی شرعی دلیل کو اپناتے ہوئے متبادل اساس یا استثنائی حکم کا استنباط کرے۔ معدول عنہ کے لحاظ سے استحسان اجتہادی کا دائرۂ عمل بایں طور محدود ہے کہ اس سے احکام منصوصہ کلیۃً خارج ہیں خواہ وجہ استحسان مصلحت و عرف ہو یا ضرورت و حاجت

---

[1] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲: ص ۲۱۶

ہو یا کوئی اور مسند و دلیل، بہرطور ایک مجتہد کا استحسان احکام منصوصہ کو متروک یا مرجوع نہیں ٹھہرا سکتا۔ بنا بریں طوفی[1] اور اس کی تقلید میں بعض تجدید پسند مصنفین جیسے محمصانی[2] حسن صعب[3]، شرقاوی[4] اور احمد زکی ابو شادی[5] وغیرہ کا یہ کہنا کہ احکام منصوصہ بھی مصلحت یا ضرورت کی بنا پر ترک و تبدیل کیے جا سکتے ہیں، سراسر لغو اور بے بنیاد بات ہے۔ اور اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی اولیات جن کی حقیقت احکام منصوصہ کی تطبیق میں تحقیق مناط کے علاوہ کچھ نہیں، اور قاعدہ فقہیہ:

الحکم یدور مع العلة وجودا وعدما جو بذات خود صرف تحقیق مناط اور تطبیق احکام سے متعلق ہے۔ اور طوفی کے نظریۂ تقدیم مصلحت اور اس کے دلائل جیسے حدیث لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام وغیرہ سے استدلال کی کوئی وقعت نہیں کیونکہ احکام منصوصہ کا دائمی اور غیر متبدل ہونا قرآن و سنت کی بیسیوں نصوص، ختم نبوت، ابدیت شریعت اور نوعیت قانون اسلامی ایسے ٹھوس حقائق کے قطعی استقراء اور امت مسلمہ کے مسلسل و متوارث اجماع کے ذریعہ ایک طے شدہ حقیقت کے طور پر ثابت ہو چکا ہے۔

علامہ شاطبی کی تصریح ملاحظہ ہو

من خواص هذه الشريعة الثبوت من غير زوال، فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا ولا تخصيصا لعمومها ولا تقييدا لاطلاقها ولا رفعا لحكم من احكامها لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال بل ما اثبت سببا فهو سبب ابدا لا يرتفع وما كان شرطا فهو ابدا وما كان واجبا فهو واجب ابدا او مندوبا

---

[1] مصطفیٰ زید: المصلحة فی التشریع الاسلامی ونجم الدین الطوفی، ص ۱۳۴

[2] المحمصانی: فلسفة التشریع فی الاسلام، ص ۲۲۲

[3] حسن صعب: الاسلام تجاه تحدیات الحیاة العصریة، ص ۴۷

[4] محمود الشرقاوی: تقدیم الفکر الدینی وصلته بالقومیة العربیة

[5] احمد زکی: ثورة الاسلام، ص ۶۸

فمندوب وهكذا جميع الاحكام فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف الی غير نهاية لكانت احكامها كذلك [1]

یعنی شریعت اسلامیہ کی ایک بہت بڑی خصوصیت ثبات و دوام ہے کہ تکمیل کے بعد اس میں نسخ، تخصیص یا تقیید کی کوئی گنجائش ہے نہ زمانی و مکانی تغیرات کے زیر اثر اس کے کسی حکم کو بدلا یا ختم کیا جا سکتا ہے بلکہ جو چیز سبب یا شرط کی حیثیت رکھتی ہے وہ ہمیشہ اسی طرح رہے گی اور جو حکم واجب یا مندوب ہے وہ ہمیشہ واجب یا مندوب ہی رہے گا یہی صورت تمام احکام شرعیہ کی ہے کہ اگر تکلیف کو لا نہائی فرض کر لیا جائے تو جملہ احکام منصوصہ غیر متناہی اور دائمی قرار پائیں گے

ثانیاً: تقسیم استحسان باعتبار سند

سند یا وجہ استحسان کے لحاظ سے استحسان کی تقسیم عام طور پر حنفی اور مالکی فقہ میں کسی قدر مختلف بیان کی جاتی ہے کہ حنفیہ کو استحسان عرفی و استحسان ضرورت میں اور مالکیہ کو استحسان مصلحی اور استحسان رفع حرج میں منفرد بتایا جاتا ہے لیکن وقت نظر سے جائزہ لینے پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ استحسان عرفی اور استحسان مصلحی باہم مترادف اور متضمن یک دیگر ہیں اور استحسان ضرورت اور استحسان رفع حرج ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں [2]۔ ذیل میں ان فقہی اختلافات سے قطع نظر، مجموعی طور پر سند کے حوالے سے استحسان کی اقسام بیان کی جاتی ہیں۔

۱: استحسان نصی

استحسان استنادی کی غالب صورتیں چونکہ از روئے سنت متعین ہوئی ہیں اس لیے عموماً استحسان نصی کو استحسان سنت ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن یہاں ہم نے استحسان نصی کی زیادہ واضح اور جامع اصطلاح اس لیے اختیار کی ہے تاکہ اس میں بعض وہ صورتیں بھی شامل ہو جائیں جن میں الفاظ کے لغوی اطلاقات کو اختیار قرآنی کی بناء پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ بنا بریں استحسان نصی کی جامع تعریف یوں کی جا سکتی

---

[1] الشاطبی، الموافقات، ج ۱: ص ۷۸، ۷۹

[2] دیکھیے، نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ اسلامی، مؤلف ڈاکٹر حسین حامد حسان، ص ۸۸

ہے کہ کسی معاملہ میں قیاس ظاہر، قاعدہ کلیہ یا لغوی اطلاق کا مقتضیٰ چھوڑ کر نص شرعی کے ذریعے ثابت ہونے والے خصوصی حکم یا مفہوم کو اپنانا استحسان کہلاتا ہے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں۔

ا۔ علامہ شاطبی نے امام کرخی کے حوالے سے یہ مثال بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ مالی صدقة (یعنی میرا مال صدقہ ہے) تو اگرچہ ظاہر لفظ عموم کا تقاضا کرتا ہے لیکن استحساناً اسے صرف مال زکوٰۃ پر محمول کیا جائے گا اس دلیل قرآنی کی رو سے کہ ارشاد خداوندی خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها میں لفظ "اموال" باوجود اپنے ظاہری و لغوی عموم کے شرعاً صرف اموال کے لیے استعمال ہوا ہے [۱]

ب۔ قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بیع سلم (یعنی وہ معاملہ جس میں محل بیع موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) جائز نہ ہو کیونکہ صحت بیع کے لیے مال مبیع کی موجودگی ضروری ہے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بناء پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے کہ:

من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم [۲]

یعنی تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے وہ پیمانہ، وزن اور مدت متعین کر کے ایسا کرے۔

ج۔ بیع سلم کی طرح عریہ یا عرایا بھی استحسان سنت کی رو سے جائز قرار دی گئی ہے۔ عریہ کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایک مسلمان دوسرے غریب مسلمان کو اپنے باغ میں چند کھجوروں کے درختوں سے کھجوریں کھانے کی اجازت دے دیتا تھا اس کی آمد و رفت سے بعض اوقات باغ کے مالک کو تکلیف ہوتی اس لیے درخت پر جو کھجوریں ہوتی ہیں ان کے بدلے

---

[۱] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲: ص ۳۲۲

[۲] ابن ہمام: التحریر مع التیسیر ج ۴: ص ۷۸

میں اندازاً وہ اس کو خشک کھجوریں دے دیتا۔[1] اس قسم کے پھلوں کا تبادلہ از روئے قیاس ممنوع ہے لیکن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی بنا پر عریہ کی اجازت دے دی تھی۔

د۔ بیع سلم اور عریہ کی طرح بہت سے دیگر تصرفات و معاملات جو از روئے قیاس و قواعد ناجائز ٹھہرنے چاہئیں۔ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بنا پر استحساناً جائز قرار دیئے گئے ہیں ان میں اہم معاملات اجارہ، وصیت، قرض اور خیار شرط وغیرہ ہیں۔

استحسان سنت کی ایک اور مثال بھول کر کھا پی لینے کے باوجود روزہ کا باقی رہنا ہے از روئے قیاس اس صورت میں روزہ کا رکن اساسی زائل ہو گیا ہے جس کے باعث روزہ۔ فاسد ہو جانا چاہیئے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی: من اکل او شرب ناسیا فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ کی رو سے قیاس مذکور کو چھوڑ دیا گیا۔[2]

استاذ عبدالوہاب خلاف کی رائے میں سنت کے ذریعہ ثابت ہونے والے غیر قیاسی احکام کو مبنی بر استحسان قرار دینا محض مجازا ہے نہ کہ حقیقۃً۔

وہ لکھتے ہیں:

وتسمیۃ ھذا استحسانا تجوز ظاھر لان الحکم فی الجزئیۃ ثابت بالنص لا بالاستحسان[3]

یعنی ایسے احکام کو استحساناً کا نام دینا محض مجازاً ہے نہ کہ حقیقۃً کیونکہ اس قسم کے جزئی احکام نص سے ثابت ہوئے ہیں استحسان سے نہیں)۔ اس سلسلہ میں ہم اپنا موقف پیچھے وضاحت سے بیان کر آئے ہیں۔

---

[1] احمد حسن: مقالہ استحسان، فکر و نظر، شمارہ اکتوبر ۱۹۶۷ء، ص ۲۳۴

[2] خلاف: اصول السرخسی؛ ج ۲؛ ص ۲۰۲

[3] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۷۴

استحسان اجماعی

استحسان اجماعی یہ ہے کہ کسی معاملہ میں قیاس و قواعد کا تقاضا چھوڑ کر قولی یا تعاملی اجماع کی بنا پر ثابت ہونے والا خصوصی حکم اپنا لیا جائے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ جس طرح نص شرعی کے ذریعہ حکم قیاسی میں خطا کا پہلو واضح ہو کر متروک ٹھہرتا ہے اسی طرح اجماع و تعامل کے ذریعہ بھی قیاس ظاہر میں جہت خطا، کا تعین ہو جاتا ہے۔

علامہ سرخسی اور ان کی تائید میں علامہ عبدالعزیز البخاری لکھتے ہیں:

وهذا لأن القياس فيه احتمال الخطأ والغلط فبالنص أو الإجماع يتعين جهة الخطأ فيه فيكون واجب الترك لا جائز العمل به في الموضع الذي تعين جهة الخطأ فيه [1]

(یعنی یہ اس لیے ہے کہ قیاس میں خطا اور غلطی کا احتمال پایا جاتا ہے جو نص اور اجماع کے ذریعہ متعین ہو جاتا اور یوں جس معاملہ میں قیاس کی جہت خطا متعین ہو جائے وہاں قیاس واجب الترک اور ناقابل عمل ٹھہرتا ہے)۔

استحسان اجماعی کی چند نظائر حسب ذیل ہیں۔

ا۔ قیاس ظاہر کی رُو سے کسی معدوم چیز کے بارے میں کوئی لین دین یا معاہدہ کرنا جائز نہیں ہے لیکن عقد استصناع (اجرت پر کوئی چیز بنوانے کا معاہدہ) اس کلی حکم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عہد رسالت سے لے کر آج تک لوگوں کے مسلسل و متوارث عمل در آمد سے اس معاملہ کے جواز پر اجماع عملی منعقد ہو گیا ہے [2] اس کا سبب یہ ہے کہ اگر عمومی قاعدہ کی رو سے اجرت پر چیزیں بنوانے کی ممانعت کر دی جائے تو لوگوں کو روزمرہ کی ضروریات میں تنگی ہوگی جو خلاف مصلحت ہے۔

ب۔ اسی طرح حمام میں جا کر غسل کرنے کا معاملہ بھی از روئے قیاس ممنوع ٹھہرتا ہے کیونکہ اس میں اجرت متعین ہونے کے باوجود حمام میں قیام کی مدت اور استعمال کیے جانے

---

[1] السرخسی: اصول السرخسی: ج ۲: ص ۲۰۳، البخاری: کشف الاسرار: ج ۴: ص ۱۱۲۵

[2] السرخسی: اصول السرخسی: ج ۲: ص ۲۰۳

والے پانی کی مقدار مجہول ہے لیکن لوگوں کا مسلسل تعامل اور اہل فتویٰ واجتہاد کی جانب سے انکار نہ کرنا اس معاملہ کے جواز پر گویا اجماع کی صورت اختیار کر گیا ہے[1]

۲۔ استحسان قیاسی

استحسان قیاسی کی تعریف علامہ ابو زہرہ نے یوں کی ہے۔

ھو ان یکون فی المسالۃ وصفان یقتضیان قیاسین متباینین احدھما ظاھر متبادر وھو القیاس الاصطلاحی والثانی خفی یقتضی الحاقھا باصل اٰخر فیسمّیٰ ھذا استحسانا[2]

یعنی استحسان قیاسی یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں جو دو مختلف قیاسوں کا تقاضا کریں ایک قیاس ظاہر متبادر اور دوسرا قیاس خفی جو اس مسئلہ کے کسی دوسری اصل سے الحاق کا مقتضی ہو۔ یہ استحسان کہلاتا ہے۔

یہاں قیاس خفی یا استحسان کی وجہ ترجیح علت خفیہ کی قوت اثر ہے کیونکہ قیاسی احکام کے استنباط میں اصل اعتبار علت کی تاثیر کا ہوتا ہے نہ کہ ظہور وخفا کا، پس جس علت کا اثر قوی ہوگا وہی راجح قرار پائے گی خواہ وہ ظاہر و متبادر ہو یا خفی ومستتر۔

علامہ سرخسی کہتے ہیں۔

انما یکون الترجیح بقوۃ الاثر لا بالظھور ولا بالخفاء لما بینا ان العلۃ الموجبۃ للعمل بھا شرعا ما تکون مؤثرۃ وضعیف الاثر یکون ساقطا فی مقابلۃ قوی الاثر ظاھرا کان اوخفیا بمنزلۃ الدنیا مع العقبیٰ فالدنیا ظاھرۃ والعقبیٰ باطنۃ ثم ترجح العقبیٰ حتی وجب اشتغال بطلبھا والاعراض عن طلب الدنیا لقوۃ الاثر من حیث البقاء والخلود والصفاء فکذلک القلب مع النفس والعقل مع البصر[3]

---

[1] الماوردی: ادب القاضی: ج ۲: ص ۶۵۲، مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ: ص ۲۷۵

[2] ابو زہرہ: اصول الفقہ: ص ۲۰۹

[3] السرخسی: اصول السرخسی: ج ۲: ص ۲۰۳، ص ۲۰۴

یعنی دو متعارض قیاسوں میں سے ایک کی ترجیح بربنائے قوت تاثیر ہوگی نہ کہ از روئے خفاء وظہور کیونکہ شرعاً وہی علت وصف واجب العمل ٹھہرتی ہے جو مؤثر ہو اور قوی الأثر قیاس کے مقابلے میں ضعیف الأثر قیاس بہرحال ساقط الاعتبار ہوگا خواہ وہ ظاہر ہو یا خفی ہو۔ جیساکہ دنیا ظاہر ہونے کے باوجود عقبی کے مقابلے میں ساقط اور مرجوح ہے حتی کہ عقبی کی طلب اور دنیا سے اعراض واجب ہے کیونکہ عقبی کی تاثیر بقاء، دوام اور صفا وپاکیزگی کے لحاظ سے قوی تر ہے اسی طرح نفس کے مقابلے میں قلب اور بصارت کے کے مقابلے میں عقل وبصیرت فائق ہے۔ پس یہی حال قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی کی ترجیح کا ہے کہ وہ ہمیشہ علت کی قوت تاثیر پر مبنی ہوتی ہے۔ اور تنہا احناف ہی اس موقف کے حامل نہیں بلکہ تمام فقہی مذاہب بشمول شافعی مکتب فکر اس رائے پر متفق ہیں۔

چنانچہ شافعی علماء میں شیخ الاسلام زکریا انصاری، علامہ محمد بن احمد المحلی، علامہ بنانی اور علامہ ماوردی وغیرہ کی تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ:

ومنه الاستحسان بعدول عن القياس الى اقوى منه ولا خلاف فيه بهذا المعنى اذا اقوى القياس مقدم على الآخر قطعاً[1]

یعنی استحسان کی ایک نوع قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قوی تر قیاس کی جانب عدول ہے اور اس مفہوم میں استحسان کی حجیت پر کوئی اختلاف نہیں کیونکہ قیاس ضعیف پر قوی تر قیاس قطعی اور یقینی طور واجب التقدیم ہے۔

استحسان قیاسی کی چند نمایاں مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ زرعی زمین وقف کرنے کی صورت میں آب پاشی، زمین میں تصرف، آمد ورفت اور دیگر حقوق ارتفاق قیاس ظاہر کی رو سے تبعاً داخل نہیں ہوتے جب تک ان کا وقف

---

[1] زکریا انصاری: غایۃ الوصول، ص ۱۳۹، المحلی: شرح جمع الجوامع: ج ۲: ص ۳۵۳ الماوردی: ادب القاضی: ج ۲: ص ۶۵۱

کرتے وقت بالصراحت ذکر نہ کیا جائے لیکن استحسان کی رو سے یہ مراعات بغیر تصریحی ذکر کے بھی حاصل رہیں گی [1] دراصل مسئلہ زیر بحث میں دو قیاس باہم متعارض ہیں - قیاس ظاہر کی رو سے وقف، معاہدۂ بیع کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں ملکیت زائل کرنے کے ذرائع ہیں اور زرعی زمین کی فروخت کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر تصریحی ذکر کے شامل معاہدہ نہیں ہوتے لیکن قیاس خفی کا تقاضا ہے کہ وقف کو عقد اجارہ کے مشابہ ٹھہرایا جائے کیونکہ دونوں میں مشترک مقصود حق انتفاع ہے اور یہی قیاس قوی تر ہے کیونکہ وقف بھی اجارہ کی طرح صرف حق انتفاع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ملکیت عین کو - لہٰذا جس طرح زرعی زمین کو اجارہ پر دینے کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر ذکر کیے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اسی طرح وقف کی صورت میں بھی ہوگا [2] - یوں مسئلہ زیر بحث میں قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قیاس خفی کو بر بنائے قوت اثر راجح سمجھ کر اختیار کیا گیا ہے کہ یہ استحسان قیاسی کی ایک نمایاں مثال ہے -

ب - جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا جوٹھا بھی حرام ہے کیونکہ - اس میں لعاب کا اثر ہوتا ہے جو کہ ان کے گوشت سے پیدا ہوتا ہے - اس پر قیاس کرتے ہوئے تیز پنجے والے پرندوں مثلاً شکرے گدھ، کوے اور چیل کا جوٹھا بھی نجس ہونا چاہیئے کیونکہ ان کا گوشت حرام ہے لیکن استحسان کی رو سے یہ پاک ہے اس کی وجہ یہ قیاس خفی ہے کہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ہڈی کی ہے اور اس میں ناپاکی کی کوئی آمیزش نہیں لہٰذا پانی میں ناپاکی کا کوئی اثر نہیں آتا اس کے برعکس درندے اپنی زبان سے پانی پیتے ہیں جس سے ان کا لعاب جو کہ ان کے گوشت سے پیدا شدہ ہے، نکل کر پانی میں شامل ہو جاتا ہے - اور اسے ناپاک کر دیتا ہے - بنا بریں پرندہ کو درندہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا - اور قیاس ظاہر کو چھوڑ کر استحسان (یعنی قیاس خفی) پر عمل کیا

---

[1] علال الفاسی : مقاصد الشریعۃ و مکارمہا : ص ۱۳۶

[2] مصطفیٰ شلبی : اصول الفقہ ج ص ۲۷۰ : ص ۲۷۱

جائے گا[1]

ج - اگر فروخت شدہ مال کے بارے میں خریدار کے قبضہ میں جانے سے پیشتر بائع اور مشتری کے درمیان ثمن یعنی طے شدہ قیمت کے بارے میں جھگڑا ہو جائے تو قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بار ثبوت فروخت کنندہ پر ہو کہ وہ زیادہ مقدار کا مدعی ہے اور اگر ثبوت نہ ہو تو خریدار قسم کھائے لیکن استحسان یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم اٹھائیں گے کیونکہ قیاس خفی کی رو سے وہ دونوں ایک لحاظ سے مدعیٰ علیہ اور انکار کرنے والے کی حیثیت رکھتے ہیں مشتری کا مدعیٰ علیہ ہونا واضح ہے اور بائع اس لحاظ سے مدعیٰ علیہ ہے کہ مشتری کم قیمت پر استحقاق مبیع کا دعویٰ کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے[2]

۴ - استحسان مصلحی

بعض اوقات قیاسی احکام حالات و واقعات کی مخصوص نوعیت کی بنا پر نتائج اور مآل کے لحاظ سے مفید اور مصلحت کے حامل نہیں ہوتے بلکہ ان پر عمل کرنے سے مصالح شرعیہ کے فوت ہونے یا مضر اثرات مرتب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ ایسے میں قیاس کو چھوڑ کر متبادل مصلحی احکام کو اپنانا استحسان کہلاتا ہے:

علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

الاستحسان هو الاخذ بمصلحة جزئية فی مقابلة دلیل کلی ومقتضاه الرجوع الی تقدیم الاستدلال المرسل علی القیاس کالمسائل التی یقتضی القیاس فیها امراً الا ان ذلک الامر یؤدی الی فوت مصلحة من جهة اخری او جلب مفسدة کذلک ... فیستثنی موضع الحرج[3]

یعنی استحسان دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کو اپنانے سے تعبیر ہے اور اس کا

---

[1] البخاری: کشف الاسرار: ج ۴: ص ۱۱۲۸

[2] ابوزہرہ: اصول الفقہ: ص ۲۱۰

[3] الشاطبی: الموافقات: ج ۴: ص ۲۰۶

مقتضی قیاس ظاہر کے مقابلے میں استدلال مرسل کی تقدیم ہے۔ ... جیسے وہ مسائل جن میں قیاس ظاہر سے ثابت ہونے والا حکم مصلحت کے اتلاف یا مفسدہ کے حصول کا باعث بنتا ہو تو ان مسائل میں قیاسی حکم کو چھوڑ کر مصلحت پر مبنی استحسانی احکام کو اپنایا جاتا ہے۔ استحسان مصلحی کی چند مثالیں یہ ہیں۔

ا۔ اگر امین سے مال امانت بغیر غفلت و کوتاہی کے تلف ہو جائے تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوتا لیکن اس عمومی حکم سے وہ پیشہ ور مستثنیٰ ہیں جو کسی ایک شخص کے لیے مخصوص نہیں ہوتے بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں جیسے دھوبی، درزی، رنگریز وغیرہ کہ ان کے ہاتھ سے مال تلف ہونے کی صورت میں تاوان واجب الاداء ہوگا کہ اس کے بغیر لوگوں کی مصلحتوں کا تحفظ ممکن نہیں [1]

ب۔ اگر کوئی عورت مرض وفات میں مرتد ہو جائے تو قیاس ظاہر کی رو سے شوہر اس کا وارث قرار نہیں پاتا لیکن امام ابو یوسفؒ نے بربنائے استحسان شوہر کو اس کی میراث کا حقدار ٹھہرایا ہے [2]

کیونکہ زیر نظر مسئلہ میں قیاس پر عمل کرنے سے ایک حقیقی مصلحت ضائع ہوتی ہے۔

۵۔ استحسان ضرورت

استحسان ضرورت و رفع حرج یہ ہے کہ بعض اوقات قیاس وکلی احکام پر عمل پیرائی ممکن نہ ہو یا مشقت و حرج کا باعث بنے تو ایسے میں ضرورت کی بناء پر قیاسی احکام کو ترک کر کے متبادل رخصتی و استثنائی احکام اپنائے جائیں استحسان کی یہ نوع شریعت اسلامیہ کے قاعدۂ یسر و سماحت اور ضابطہ الضرورات تبیح المحظورات (یعنی ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں) پر مبنی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ضرورت خطاب شرعی کے سقوط میں مؤثر ہے۔

جیسا کہ علامہ عبدالعزیز البخاری نے تصریح کی ہے کہ:

---

[1] علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ و مکارمھا: ص ۱۳۵

[2] امام ابو یوسف: کتاب الخراج: ص ۱۸۲

لا شك ان للضرورة اثر في سقوط الخطاب [1]

یعنی بلاشبہ ضرورت، سقوط خطاب میں تاثیر رکھتی ہے ۔

استحسان ضرورت کی بعض نظائر حسب ذیل ہیں ۔

ا ۔ حوض اور کنویں کے پانی میں نجاست کے بعد قیاس کی رو سے ان کی پاکی کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیئے کیونکہ ان میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے، پھر اگر پاکی کی کوئی متبادل صورت رہتی بھی ہے تو وہ یہ کہ سارا پانی نکالا جائے لیکن ضرورت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان کی رو سے پانی کی ایک خاص مقدار نکال لینے سے کنواں پاک ہو جانے کا فتویٰ دیا گیا ہے [2]

ب ۔ ایسے حقوق کے بارے میں جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے، اصلی گواہوں کی وفات یا مرض شدید یا غیر حاضری بوجہ بعد فاصلہ کی صورت میں شہادت علی الشہادت کا جواز قیاس کو ترک کرتے ہوئے صرف ضرورت و رفع حرج پر مبنی استحسانی حکم ہی کی حیثیت رکھتا ہے [3]

ج ۔ ضرورت، رفع حرج اور آسانی کی خاطر معاملات میں غبن یسیر اور پیمانہ و وزن میں ہلکی زیادتی اور بیع صرف وغیرہ کو استحساناً جائز رکھا گیا ہے حالانکہ قیاس و قواعد کی رو سے ایسے معاملات ممنوع ٹھہرتے ہیں [4]

۶ - استحسان عرفی

استحسان عرفی یہ ہے کہ کسی معاملہ میں لوگوں کے حقیقی اور شرعاً مقبول عرف و عادت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا جائے اور اسی عرفی حکم کو اختیار کر لیا جائے ۔ قیاس ظاہر کے مقابلے میں عرف و عادت کی

---

[1] البخاری : کشف الاسرار : ج ۴ : ص ۱۱۲۶

[2] مصطفیٰ شلبی : اصول الفقہ : ص ۲۷۶

[3] الزیلعی : تبیین الحقائق : ج ۴ : ص ۲۳۸

[4] الشاطبی : الاعتصام : ج ۲ : ص ۳۲۵

ترجیح درحقیقت قاعدہ مصلحت وحاجت پر مبنی ہے کیونکہ شریعت میں اعتبار عرف کی اساس ہی تحقیق مصلحت اور رفع حرج ہے۔

ڈاکٹر حسین حامد حسان لکھتے ہیں:

اما الاستحسان بالعرف فی غیر موضع النص فانه یرجع فی الواقع الی مصلحة حاجية عامة ذلك ان اساس مراعاة اعراف الناس وعاداتهم ان فی مراعاة ذلك رفق ویسر ورفع الحرج والمشقة وھی قاعدة الحاجيات ورفع المشقة كما سبق[1]

یعنی جہاں نص شرعی موجود نہ ہو، وہاں عرف کی بنا پر استحسانی حکم درحقیقت مصلحت حاجیہ عامہ کی طرف راجع ہوتا ہے کیونکہ لوگوں کے عرف وعادت کی رعایت رفق ویسر اور رفع حرج ومشقت ہی پر مبنی ہے۔

بنا بریں یہ گمان درست نہیں کہ استحسان عرفی صرف مذہب حنفی کے ساتھ مختص ہے بلکہ بقول علمائے شافعیہ:

الاستحسان بالعرف والعادة هو ايضا قطعی الحجية ان ثبتت حقيقة هذه العادة[2]

یعنی استحسان عرفی بھی سب کے نزدیک قطعی طور پر حجت ہے بشرطیکہ زیر نظر مسئلہ میں عرف کی حقیقت ثابت ہو جائے۔

استحسان عرفی کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔

۱- کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، اس کے بعد اگر وہ مچھلی کھا لے تو حانث نہیں ہوگا حالانکہ ظاہر قیاس اس کے حنث کا متقاضی ہے کیونکہ مچھلی کا گوشت بھی گوشت ہی کی ایک قسم ہے لیکن عرف عام میں مچھلی کے گوشت کو گوشت نہیں کہتے لہٰذا

---

[1] حسین حامد حسان۔ نظریہ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی، ص ۵۸۸

[2] الانصاری: غایۃ الوصول: ۱۳۹، المحلی شرح جمع الجوامع: ۲: ۳۵۳

استحسان عرفی کی بنا پر وہ حانث نہ ہوگا[1]

ب۔ امام محمدؒ نے استحساناً مال منقول کا وقف جائز قرار دیا ہے جب کہ لوگوں میں اس کا وقف عرف و عادت کی حیثیت اختیار کرلے حالانکہ قیاس ظاہر کی رو سے صرف غیر منقول اموال کا وقف جائز ہے[2]

ثالثاً: تقسیم استحسان باعتبار قوت اثر

حنفی فقہاء[3] نے عام طور سے استحسان قیاسی یا زیادہ دقیق تعبیر کی رو سے قیاس خفی کو باعتبار قوت اثر کے دو انواع میں تقسیم کیا ہے: ایک قوی الاثر اور دوسرا ضعیف الاثر لیکن اگر لفظ "قوت اثر" کو بطور فنی اصطلاح کے نہ برتا جائے بلکہ اسے اپنے وسیع اور عام معنی میں رکھتے ہوئے اس کے لحاظ سے استحسان کی تمام انواع سابقہ کا جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ استحسان اپنی تمام مذکورۃ الصدر انواع و صور میں قوت اثر کے اعتبار سے مزید دو اقسام میں منقسم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جس طرح قیاس خفی باعتبار علت کے قوی الاثر یا ضعیف الاثر ہو سکتا ہے اسی طرح استحسان مصلحی، استحسان عرفی اور استحسان ضرورت بلکہ استحسان استنادی بھی اپنی سند یا وجہ استحسان کی تاثیر قوی یا ضعیف ہونے کی بنا پر یہ دونوں حیثیتیں اختیار کر سکتا ہے۔ اور جس طرح قیاس خفی اگر ضعیف الاثر ہو تو قیاس جلی کے مقابلے میں مردود ٹھہرتا ہے اسی طرح استحسان اجتہادی استحسان و استنادی کی باقی انواع بھی ضعیف الاثر ہونے کی بنا پر مرجوح و متروک قرار پاتی ہیں۔ ذیل میں استحسان کی اس تقسیم کا بالاختصار جائزہ لیا جاتا ہے۔

۱۔ استحسان قوی الاثر

وہ استحسان جو اگرچہ ظاہر و متبادر نہ ہو لیکن اس کی سند قوی التاثیر ہو خواہ یہ سند قیاس خفی ہو یا مصلحت

---

[1] علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ ومکارمہا، ص ۱۳۵

[2] مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ، ص ۲۷۸

[3] ابن نجیم: شرح المنار، ص ۸۱۴؛ ابن الہمام، التحریر مع التیسیر، ج ۴ ص ۷۸؛ البخاری: کشف الاسرار، ج ۴، ص ۱۱۲۶

وعرف یا ضرورت و رفع حرج یا نص واجماع بہر صورت استحسان کی یہ نوع واجب العمل اور اس کے مقابلے میں آنے والا قیاس ظاہر، قواعد عامہ اور دلیل کلی سب مرجوع اور واجب الترک ہیں۔ پیچھے استحسان کی جتنی بھی اقسام بیان ہوئیں وہ سب کی سب اسی قوی الاثر استحسان کی انواع ہیں۔ لہٰذا یہاں مزید تفصیل کی ضرورت نہیں۔

۲۔ استحسان ضعیف الاثر

یہ استحسان اجتہادی اور بعض صورتوں میں استحسان استنادی کی وہ قسم ہے جس کی سند کی تاثیر اپنے معارض قیاس کے مقابلے میں ضعیف وکم تر ہو اور یوں وہ مرجوح و متروک ٹھہرے۔

بقول علامہ سرخسی۔

الاستحسان الذی یظہر اثرہ ویخفی فسادہ مع القیاس الذی یستتر اثرہ ویکون قویا فی نفسہ حتی یؤخذ فیہ بالقیاس ویترک الاستحسان [1]

یعنی وہ استحسان جس کا اثر ظاہر ہو لیکن اس میں وجہ فساد مخفی ہو اور اس کے مقابلے میں قیاس اصطلاحی کا اثر مخفی مگر وہ فی نفسہ قوی ہو تو ایسے قیاس پر عمل کیا جاتا ہے اور استحسان کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ استحسان ضعیف الاثر کے مقابلے میں قیاس قوی الاثر پر عمل درآمد اصطلاحا استحسان نہیں کہلائے گا کیونکہ قیاس معمول بہ درحقیقت اصلی اور اساسی دلیل ہے جب کہ استحسان صرف دلیل عارض وطارق پر عمل پیرائی سے تعبیر ہے۔ جیسا کہ پیچھے تعریف استحسان کے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

کتب فقہ میں استحسان قوی الاثر کا ذکر تو قدم قدم پر ملتا ہے لیکن استحسان ضعیف الاثر کی نظائر بہت کم ملتی ہیں تاہم علامہ سرخسی نے اس کی تین بڑی مثالیں پیش کی ہیں جنہیں ذیل میں بالاختصار بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ نمازی اگر کوئی ایسی آیت تلاوت کرے جس کے آخر میں سجدہ آرہا ہو اور آیت سجدہ کی تلاوت پر وہ رکوع میں چلا جائے تو از روئے قیاس اس کا سجدۂ تلاوت ادا

---

[1] السرخسی: اصول السرخسی: ج ۲، ص ۲۰۴

ہو جائے گا۔ جب کہ استحسان (قیاس خفی) کی رو سے رکوع، سجدۂ تلاوت کی جگہ کفایت نہیں کرتا۔ لیکن یہاں قیاس قوی اور استحسان ضعیف الاثر ہے اس لیے حکم استحسان کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا جاتا ہے۔ یہاں استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ اپنی وضع کے اعتبار سے دو مختلف چیزیں ہیں اور جب کہ رکوع سجدۂ نماز کا قائم مقام نہیں بن سکتا تو بطریق اولیٰ سجدۂ تلاوت کا قائم مقام نہ ہونا چاہیئے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ باہم مشابہ ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی: وخر راکعا میں رکوع کو سجدہ کی جگہ استعمال کیا گیا اور اگرچہ یہ وجہ استحسان صرف مجاز ظاہر پر مبنی ہے جب کہ استحسان کی وجہ حقیقی مشابہت پر استوار ہے لیکن یہاں قیاس کی قوت اثر پوشیدہ اور استحسان کی وجہ فساد مخفی ہے اور وہ یہ کہ سجدہ تلاوت سے مطلوب حقیقی سجدہ نہیں بلکہ ..... تواضع وانکسار اور ان لوگوں کی مخالفت کا اظہار مقصود ہے جو ایسے مقامات پر سجدہ سے باز رہے اور ظاہر ہے کہ تواضع وانکسار کا تحقق نماز میں بذریعہ رکوع کے ممکن ہے کیونکہ وہاں رکوع بھی عبادت اور اظہار تواضع کی حیثیت رکھتا ہے جب کہ نماز کے باہر ایسا نہیں ہوتا۔ تو یہ ہے قیاس کی وہ قوت اثر جس کی بنا پر استحسان ضعیف الاثر کو ترک کر دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا[1]

ب۔ عقد سلم کے فریقین کے درمیان اگر مسلم فیہ کے ناپ میں اختلاف ہو گیا تو قیاس کی رو سے دونوں قسم اٹھائیں گے جب کہ استحسان کا تقاضا ہے کہ مسلم الیہ کا قول مان لیا جائے اور قسم نہ لی جائے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مسلم فیہ مبیع کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اس کے ناپ، تول کے بارے میں اختلاف کوئی بنیادی اختلاف نہیں بلکہ صرف مبیع کی صفت وحالت کے بارے میں ضمنی اختلاف ہے جو موجب قسم نہیں اور قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ فریقین عقد سلم کے ذریعہ حاصل ہونے والے مال مستحق کے بارے میں جھگڑ رہے ہیں لہٰذا ان سے قسم لی جائے گی۔ لٰظاہر یہاں وجہ استحسان

---

[1] ابن الہمام: التحریر مع التیسیر ج ۴: ص ۸۰ - ۸۲

قوی اور وجہ قیاس ضعیف نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں قیاس کا اثر پوشیدہ اور اس لحاظ سے قوی ہے کہ عقد سلم، عین مبیع کی طرف اشارہ اور رویت کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا (کیونکہ عقد کے وقت مسلم فیہ تو موجود ہی نہیں ہوتا) بلکہ مقدار و ناپ وغیرہ ایسے اوصاف ہی کے ذریعہ طے پاتا ہے لہٰذا مسلم فیہ کے یہ اوصاف ہی عقد سلم میں جوہری اہمیت اور عین کے قائم مقام کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے بارے میں اختلاف قسم کا موجب ہے۔ بنا بریں استحسان کا اثر قیاس کے مقابلے میں ضعیف ہو جاتا ہے جس کے باعث وہ متروک اور قیاس معمول بہ ٹھہرتا ہے[۱]

ج ۔ اگر ایک ہی چیز کے بارے میں دو آدمیوں میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرے کہ یہ چیز صاحب شئے نے اتنے قرض کے بدلے میرے پاس رہن رکھی تھی اور دونوں اپنے اپنے گواہ پیش کر دیں تو استحسان کا تقاضا ہے کہ اس چیز کو دونوں کے پاس رہن مشترک قرار دیا جائے لیکن قیاس کی رو سے ان دونوں کی گواہیاں باطل ہو جائیں گی کیونکہ ان میں سے ہر ایک، پوری چیز کو اپنے پاس رہن ثابت کر رہا ہے اور ایک ہی چیز مکمل طور پر دو علیحدہ آدمیوں کے پاس الگ الگ رہن نہیں ہو سکتی اور دونوں اس بارے میں ایک دوسرے کے استحقاق رہن کی مزاحمت بھی کر رہے ہیں۔ بنا بریں یہاں استحسان کی وجہ ظاہر ہونے کے باوصف اثر کے لحاظ سے ضعیف و کمزور ہے کیونکہ اس میں وجہ فساد پنہاں ہے جب کہ قیاس اپنے اثر مخفی کے لحاظ سے قوت و فوقیت رکھتا ہے لہٰذا استحسان متروک اور قیاس واجب العمل قرار پائے گا[۲] جیسا کہ استحسان قوی الاثر کے مقابلے میں قیاس ظاہر واجب الترک قرار پاتا ہے۔

تقسیم استحسان باعتبار مصدری نوعیت

جیسا کہ شروع میں بیان ہوا، تمام مصادر فقہ اور

---

[۱] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲: ص ۲۰۶

[۲] ایضاً۔

وسائل اجتہاد میں استحسان ہی وہ واحد اصول ہے جو بیک وقت ابتدائی اساس احکام کا مصدر بھی ہے اور استثنائی درضیتی احکام کے استنباط کا قاعدہ بھی۔ یوں استحسان اپنی مصدری اور اجتہادی نوعیت کے لحاظ سے دو انواع میں منقسم ہوتا ہے۔ ایک اساسی استحسان اور دوسرا استثنائی استحسان ذیل میں ان دونوں اقسام کا بالاختصار جائزہ لیا جاتا ہے۔

۱۔ اساسی استحسان | ابتدائی احکام کے استنباط میں استحسان متعدد اعتبارات سے بنیادی مصدر کے طور پر نمایاں کردار ادا کرتا ہے جیسا کہ امور ذیل سے عیاں ہے۔

۱۔ استحسان استنادی اپنی تمام انواع (کتاب، سنت، اجماع) میں سراسر ابتدائی اور اساس احکام کے مأخذ کی حیثیت رکھتا ہے چنانچہ فقہ اسلامی کے تعبدی، اخلاقی، تعاملی اور تعزیری تمام شعبوں میں بیسیوں احکام ایسے ہیں جو استحسان شارع کے ذریعہ ثابت ہونے کے باوصف ابتدائی اور اساسی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور غالباً یہی وجہ ہے کہ بعض متاخر علماء نے استحسان استنادی پر مبنی احکام کو استحسان کے دائرے سے خارج سمجھا ہے۔

جیسا کہ استاذ عبدالوہاب خلاف نے تصریح کی ہے کہ:

وارى ان تسمية كل نوع من هذين النوعين حكما بالاستحسان له وجه لان الحكم في النوع الاول ثابت بالقياس ۔۔۔ والحكم في النوع الثاني ثابت بالنص ابتداءً[1]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ موصوف کو استحسان کی ماہیت صرف استثنائی احکام تک محدود سمجھنے میں سہو و تسامح ہوا ہے کیونکہ استحسان کو عدول عن الحکم الی حکم سے تعبیر کرنا صرف اس اعتبار سے ہے کہ بظاہر اس خاص جزئیہ کا حکم اپنی قیاسی نظائر کے حکم سے معدول و مختلف ہے ورنہ اتنی قیاسی

---

[1] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ

نظائر سے قطع نظر صرف اس خاص جزئیہ کے حوالے سے استحسانی حکم ایک ابتدائی اور اساسی حکم کی حیثیت رکھتا ہے۔

ب۔ استحسان اپنے عام فقہی مفہوم میں بھی حظر و اباحت، زہد و ورع اور حزم و احتیاط کے جن بے شمار احکام کا مأخذ ہے وہ سب کے سب احکام خالصتاً ابتدائی اور اساسی نوعیت رکھتے ہیں ان میں کوئی ایک حکم بھی ایسا نہیں جو ثانوی وضمنی یا رخصتی اور استثنائی حیثیت کا حامل ہو۔

ج۔ استحسان اجتہادی کی بعض صورتیں بالخصوص استحسان قیاسی بھی دو متعارض دلیلوں کے مابین تعادل و ترجیح کے نتیجے میں حاصل ہونے والے حکم کے واجب عمل ہونے اور حکم معارض واجب الترک ہونے کے حوالے سے ایک ابتدائی اور اساسی اصول ہی کی حیثیت رکھتی ہیں، جیسا کہ پیچھے بیان کیا جا چکا ہے:

۶۔ استحسان استثنائی

شروع میں بیان ہوا تھا کہ استحسان اپنی اجتہادی اور مصدری نوعیت کے اکثر مظاہر میں کسی اصل کلی سے جزئی مسئلہ کے استثنا ہی کا نام ہے۔ کیونکہ استحسان اجتہادی کی اکثر انواع اور بالخصوص استحسان ضرورت قیاسی، کلی اور عمومی قواعد کے مقابلے متبادل مصلحتی اور رخصتی احکام کے استثنائی استنباط کا ذریعہ ہیں۔

چنانچہ علامہ ابن العربی نے اسی حقیقت کو اپنی پیش کردہ تعریف استحسان میں یوں اجاگر کیا ہے کہ:

هو ایثار ترك مقتضى الدلیل على طریق الاستثناء او الترخص لمعارضة مایعارض به فی بعض مقتضیاته[1]

یعنی استحسان مقتضائے دلیل کلی کو استثناء یا رخصت کے طور پر کسی ایسے امر کے باعث

---

[1] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲: ص ۳۲۰

ترک کر دینے سے تعبیر ہے جو اس کے بعض مقتضیات سے معارض ہو۔

الغرض استحسان اگر اپنے عام فقہی مفہوم جملہ استنادی اقسام اور بعض اجتہادی انواع میں ایک ابتدائی اور اساسی اصول کی حیثیت رکھتا ہے تو اپنی دیگر اجتہادی انواع وصور میں ایک استثنائی قاعدہ کی نوعیت کا حامل ہے۔

استحسان اور دیگر وسائل اجتہاد تمہیدی مباحث میں استحسان کی شان جامعیت بیان کرتے ہوئے عملی استعمال کے لحاظ سے اس کو دیگر وسائل اجتہاد پر مقدم اور ان سب پر محیط و شامل قرار دیا گیا تھا۔ یہاں خالص فنی و اصولی اعتبار سے استحسان اور بعض دیگر وسائل اجتہاد کا تقابلی جائزہ لیا جاتا ہے تاکہ ایک طرف استحسان کی عملی وسعت اجاگر ہو سکے تو دوسری جانب اس کی فنی حدود و قیود بھی متعین ہو سکیں۔

۱۔ استحسان اور رائے لغت میں رائے کے معنی نظر، علم، اعتقاد، ظن وغیرہ ہیں۔ امام راغب کہتے ہیں: الرای اعتقاد النفس احد النقیضین عن غلبة الظن[1] یعنی دو نقیضوں میں سے کسی ایک کے حق میں ظن کی ترجیح رائے ہے۔ اس کی مزید وضاحت علامہ ابن القیم نے یوں کی ہے: الرأی هو الادراك بالقلب والعقل والتفكر ولكنه خص فی العرف بما یراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب فیما تتعارض فیه الامارات[2] یعنی اصلاً رائے کا معنی عقل و فکر کے ذریعہ ادراک ہے لیکن اطلاق عرفی میں یہ کسی متعارض دلائل و امارات والے معاملہ میں فکر و تأمل اور طلب صواب کی بنا پر قلب کے اختیار کردہ رجحان سے مختص ہے۔ اس مفہوم کی بنا پر رائے ایک عام اصطلاح ہے جو اگرچہ شروع شروع میں قیاس کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتی رہی مگر آگے چل کر اس کے معنی صرف انفرادی استدلال عقلی کے لیے جانے لگے جو درست بھی ہو سکتا ہے اور نص صریح کا مخالف ہونے کی بنا پر مذموم و باطل بھی۔ رائے کا دائرہ کار اس اعتبار سے بھی نہایت وسیع

---

[1] راغب الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۰۹

[2] ابن القیم: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۶۶

ہے کہ وہ نصوص شرعیہ کی تعبیر و تفسیر، الفاظ و اصطلاحات کے معانی و مدلولات کے تعین اور نئے پیش آمدہ حوادث کے لیے فقہی احکام کے کشف و استنباط بھی امور اجتہاد کو محیط ہے۔ چنانچہ حدیث معاذ بن جبلؓ میں لفظ رائے اسی عام اور وسیع مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔

رہا استحسان اور رائے کا باہمی تعلق تو استحسان کا پیچھے بیان کردہ وسیع فنی مفہوم پیش نظر رکھتے ہوئے اس تعلق کی نوعیت کچھ حسب ذیل متعین ہوتی ہے۔

ا۔ استحسان اپنے پورے فقہی، اصولی اور اجتہادی مفہوم میں اس اعتبار سے رائے کے مماثل ہے کہ دونوں نصوص شرعیہ، مقاصد شارع اور قواعد اجتہاد سے مطابقت اور مخالفت کی بناء پر محمود و مقبول اور مذموم و مردود کی دو انواع میں تقسیم پذیر ہیں البتہ یہ طے شدہ حقیقت ہے کہ اسلامی شریعت کے فقہی ارتقاء میں ایسا دور کبھی نہیں آیا جب کسی مسلمہ فقہی مذہب میں رائے اور استحسان کی مذموم و مردود نوع کو قابل اعتبار یا قابل عمل گردانا گیا ہو۔ عہد صحابہؓ سے لے کر عہد تقلید تک ہمیشہ خلاف شریعت شخصی استدلال، رائے اور استحسان کی بالاستمرار مذمت کی جاتی رہی۔

ب۔ استحسان اپنے عام مفہوم میں اس اعتبار سے بھی رائے کے مماثل ہے کہ وہ اجتہاد بیانی یعنی نصوص شرعیہ کی تعبیر و تفسیر اور اجتہاد استدلالی (قیاسی و استصلاحی) دونوں کو محیط ہے اور جس طرح یہ استثنائی احکام کے استخراج میں مؤثر ہے اسی طرح ابتدائی و اساسی فقہی احکام کے استنباط میں بھی کارآمد ہے۔

ج۔ استحسان چونکہ اجتہاد نظری کے علاوہ اجتہاد عملی و تطبیقی کا ایک اہم وسیلہ و ذریعہ بھی ہے کہ دیگر وسائل استنباط کے ذریعہ حاصل شدہ فقہی احکام کے نفاذ و تطبیق کا معیار بھی استحسانی غور و فکر ہے جب کہ فقہی مفہوم میں رائے کا دائرہ صرف کشف و استنباط احکام تک محدود ہے لہٰذا اس اعتبار سے استحسان، رائے کے مقابلے میں ایک وسیع اور زیادہ جامع اصول ہے۔

د لیکن ایک اور لحاظ سے رائے کا دائرہ استحسان کے مقابلے میں وسیع تر ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ رائے ایک ایسا عام لفظ ہے جو نظر فقہی کے قریباً تمام اسالیب مثلاً قیاس،

استحسان، استصلاح، استصحاب، عرف، ذرائع وغیرہ کو محیط و شامل ہو جاتا ہے جب کہ استحسان اپنے بنیادی فنی مفہوم میں اتنی وسعت کا حامل نہیں بلکہ ان اسالیب اجتہاد کا ایک قسم ہے۔

۲۔ استحسان اور استدلال استدلال لغت میں باب استفعال سے طلب دلیل کے معنوں میں عادتاً نفی، اجماعی، یا قیاسی دلائل کے استخراج اظہار کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن اصطلاح فقہاء میں وہ ایک ایسی دلیل سے عبارت ہے جو نص، اجماع اور قیاس کے علاوہ ہو[1]

اور بقول علامہ قرافی:

الاستدلال هو محاولة الدليل المفضى الى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الادلة[2]

یعنی استدلال حکم شرعی تک رسائی کی ایک ایسی کوشش کا نام ہے جو قواعد پر مبنی ہو نہ کہ ادلۂ شرعیہ پر۔ اور بعض دیگر فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ:

هو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر[3]

یعنی وہ چند قضیوں سے مرکب ایک ایسے قول کا نام ہے جن کو تسلیم کر لینے سے لازماً ایک دوسرے قول تک رسائی ہو جائے۔ استدلال کی خواہ کوئی بھی تعریف کی جائے اس کی ماہیت اور حجیت فقہائے امت کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

بقول علامہ شربینی:

اجمع علماء الامة على ان ثم دليل شرعي غير ما تقدم من

---

[1] الآمدی: الاحکام، ج ۴، ص ۱۶۱

[2] القرافی: شرح تنقیح الفصول، ص ۲۰۱

[3] المحلی، شرح المحلی، ج ۲، ص ۳۴۳

الادلة وهو الاستدلال [1]

یعنی علمائے امت استدلال کو بالاتفاق دلیل شرعی مانتے ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے استدلال ایک نہایت وسیع اور عام اصطلاح ہے جو اجتہاد بالرائی کی اکثر صورتوں کو شامل ہے چنانچہ علامہ شوکانی اور علامہ جوہی نے کتاب وسنت اور اجماع وقیاس کے بعد استدلال ہی کو بطور دلیل شرعی بیان کیا اور استحسان، استصلاح، استصحاب وغیرہ کو استدلال کی انواع واقسام ٹھہرایا ہے علامہ ابوبکر الجصاص نے تو استدلال کو اس سے بھی وسیع تر مفہوم میں لیا ہے کہ اسے اجتہاد بیانی اور اجتہاد بالرائی کی تمام اقسام پر محیط قرار دیا ہے۔

وہ کہتے ہیں۔

الاستدلال الذی هو طلب الدلالة والنظر فیها للوصول الی العلم والظن بالمدلول هو علی جزئین: احدهما، ما یوصل الی العلم بالمدلول وهو النظر فی الدلائل العقلیات، وکثیر من الدلائل علی احکام الحوادث التی لیس لها الا وجه واحد من الدلالة مما قد کلفنا فیه اصابة المطلوب، والثانی یوجب علینا الرأی وغلبة الظن، ولا یفضی الی العلم بحقیقة المدلول وذلك فی احکام الحوادث التی طریقها الاجتهاد [2]

یعنی استدلال جو کہ مدلول کا علم یا ظن حاصل کرنے کی خاطر دلیل کی طلب اور اس میں غور وفکر کا نام ہے، دو قسموں پر ہے۔ ایک تو وہ استدلال جو مدلول کا یقینی علم فراہم کرتا ہے یعنی امور عقلیہ میں غور وفکر اور ان حوادث کے احکام پر استدلال جن میں صرف ایک ہی وجہ پر دلالت پائی جاتی ہے اور ہم حقیقی مطلوب تک رسائی کے مکلف ہیں۔ اور دوسری وہ قسم جو محض رائے اور ظن راجح کا فائدہ دیتی

---

[1] الشربینی: تقریر بر حاشیہ بنانی، ج ۲: ص ۳۴۲

[2] الجصاص: الفصول فی الاصول، ص ۵۷

ہے۔ اور اس نوع استدلال کا تعلق ان حوادث و وقائع سے ہے جن کے احکام اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔

یوں علامہ جصاص کی نظر میں استدلال مطلقاً طلب دلیل کا عام مفہوم رکھتا ہے جو کہ امور عقلیہ اور حوادث فقہیہ دونوں سے متعلق نصوص و دلائل اور اجتہادی امارات سب کو شامل ہے۔ اور اس مفہوم کے لحاظ سے اگر استدلال اور استحسان کا تقابلی جائزہ لیا جائے تو یقیناً استحسان اس کے مقابلے میں ایک نہایت محدود اور خاص فنی تصور ہے کیونکہ ایک تو استحسان خالص فقہی و اجتہادی اصول ہے جب کہ استدلال فقہی قاعدہ سے بڑھ کر عقلی اصول کی حیثیت بھی رکھتا ہے کہ اس کے ذریعہ فقہی جزئیات کی طرح عقلی کلیات پر بھی دلائل قائم کیے جاتے ہیں جب کہ استحسان صرف فقہی جزئیات کے استنباط و تطبیق سے متعلق ہے۔ تاہم استدلال اپنے فقہی مفہوم میں استحسان کے مقابلے میں اس اعتبار سے محدود اور خاص اصول ہے کہ وہ صرف استنباط احکام سے مختص ہے جب کہ استحسان استنباط احکام کا ایک ذریعہ ہونے کے علاوہ تطبیق احکام کا عملی منہاج بھی ہے۔

۳۔ استحسان اور استقراء

استقراء کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ: هو عبارة عن الاستدلال الذی ینتقل فیه العقل من قضایا جزئیة الی قضیة کلیة [۱]

یعنی استقراء، استدلال کی وہ نوع ہے جس میں عقل بہت سے جزئی قضایا سے ایک کلی قضیہ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔

اس کی مزید وضاحت ہم پیچھے حاشیہ میں کر آئے ہیں یہاں استحسان اور استقراء کا بطور وسیلہ اجتہاد موازنہ کیا جاتا ہے۔

۱۔ استقراء بنیادی طور پر تحقیق و استدلال کا ایک اسلوب و منہاج ہے جو استخراج

---

[۱] التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ، دائرہ معارف بستانی: ج ۳: ص ۲۱۶

کے مقابلہ میں آتا ہے ۔ استخراج کی نوعیت زیادہ تر منطقی تجزیہ و تحلیل کی ہے جب کہ استقراء ایک واقعی و تجربی اسلوب بحث و نظر ہے ۔ اس کے برعکس استحسان اور دیگر وسائل اجتہاد بنیادی طور پر دلائل، مصادر اور مآخذ کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے احکام فقہیہ کا استنباط استخراجی اسلوب پر بھی ممکن ہے اور استقرائی منہاج پر بھی ۔ یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ استحسان اور استقراء اپنے عمومی مفہوم میں "دلیل و منہاج" کا تعلق رکھتے ہیں کہ استنباط احکام کے استحسانی عمل میں استقرائی نہج و اسلوب کو اپنایا جا سکتا ہے ۔

ب لیکن چونکہ استقراء اپنے اصولی و فقہی مفہوم میں ایک وسیلۂ استنباط و اجتہاد بھی ہے اور استحسان اپنی عملی نوعیت کے لحاظ سے منہاج غور و فکر کی حیثیت رکھتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا ۔ اس لیے ان خاص مفاہیم و نوعیات کے اعتبار سے استحسان اور استقراء بالآخر دو متوازی اصول و مناہج کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں کہ دونوں وسائل اجتہاد بھی ہیں اور دونوں اسالیب بحث و نظر بھی ۔ البتہ موضوع اور دائرہ عمل کے لحاظ سے استحسان یقیناً ایک محدود و منضبط اصول ہے کہ اس کا دائرہ صرف فقہ و اصول ہے جب کہ استقراء کا موضوعاتی دائرہ نہایت وسیع ہے کہ وہ فقہ و اصول کے علاوہ منطق و ریاضی اور دیگر علوم میں بھی مستعمل ہے ۔

۴ ۔ استحسان اور اجتہاد اگرچہ یہ امر کالشمس ہے کہ استحسان اور اجتہاد کا تعلق جزو و کل کا سا ہے کہ استحسان، اجتہاد کا ایک وسیلہ و ذریعہ یا اسلوب و منہاج ہے لیکن چونکہ اس مضمون میں استحسان کا مفہوم فقہ، اصول اور اجتہاد کے مختلف دائروں میں پھیلا کر بیان کیا گیا ہے جس سے اس کی وسعت و عمومیت بظاہر بعض پہلوؤں سے اجتہاد کی حدود پھلانگتی ہوئی محسوس ہوتی ہے ۔ اس لیے یہاں حقیقت حال کی وضاحت کی خاطر استحسان و اجتہاد کا

عمومی، اجمالی موازنہ کیا جاتا ہے۔

اجتہاد کی تعریف کے سلسلہ میں علمائے فقہ و اصول توسیع و تضییق کے دو مختلف رجحانات کے حامل نظر آئے ہیں۔

چنانچہ اکثر علماء نے اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے کہ:

هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي [1]

یا ان الفاظ میں کہ:

انه بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب [2]

یعنی اجتہاد عبارت ہے اس سے کہ مجتہد احکام شرعیہ کے ظن یا علم کی طلب میں اپنی پوری کوشش کر ڈالے یہاں تک کہ وہ اس سلسلہ میں مزید کوشش سے اپنے نفس کو عاجز پائے۔ یا یہ تعریف کہ:

هو ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة [3]

یعنی اجتہاد احکام شرعیہ فرعیہ کے استنباط و تحصیل کے ملکہ سے تعبیر ہے۔ اجتہاد کی یہ تمام تعریفات کسی نہ کسی اعتبار سے تضییق و تحدید کی آئینہ دار ہیں لیکن دوسری طرف ابوبکر الجصاص اور ان سے بڑھکر علامہ شاطبی نے اجتہاد کا نہایت وسیع، عام اور غیر محدود مفہوم اختیار کیا ہے چنانچہ علامہ شاطبی نے اجتہاد کی کوئی منضبط تعریف کرنے کی بجائے اسے حسب ذیل اعتبارات سے ایک وسیع و جامع مفہوم دیا ہے (ا) اجتہاد کیلئے رائے کا عام لفظ استعمال کرتے ہوئے کتاب و سنت کے بعد براہ راست اجتہاد کا بیان شروع کر دیا ہے[4] اور اسے تمام اجتہادی مصادر جیسے قیاس، استحسان، استصلاح، استدلال، استصحاب، قواعد کلیہ، عرف اور ذرائع وغیرہ پر محیط و شامل قرار دیا ہے بلکہ نصوص کے اثبات و اسناد اور تعبیر و تفسیر کو بھی اس میں شامل کیا ہے۔

---

[1] ابن الحاجب: مختصر المنتہی الاصول: ج ۲، ص ۲۸۹ - البخاری: کشف الاسرار، ج ۳، ص ۱۱۳۴، ابن الہمام، التحریر فی اصول الفقہ، ص ۵۲۳
ابن بدران: المدخل الی مذہب الامام احمدؒ، ص ۱۷۹، السبکی: جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۷۹
کاظم الخراسانی: کفایۃ الاصول، ج ۲، ص ۱۱۷

[2] الغزالی: المستصفیٰ من علم الاصول، ج ۲: ص ۱۰۱

[3] کاظم الخراسانی: کفایۃ الاصول، ج ۲: ص ۱۱۷ [4] الشاطبی: الموافقات، ج ۳، ص ۳: ص ۳۴۵

ب۔ اجتہاد کو نظری و عملی دو اقسام میں بانٹتے ہوئے اجتہاد عملی کو زمانی و مکانی اور افرادی لحاظ سے غیر محدود اور اجتہاد نظری کو خاص و محدود قرار دیا ہے۔[1]

ج۔ موضوع، مسائل اور وجوہ و طرق ہر لحاظ سے اجتہاد نظری و عملی دونوں کو عام، وسیع اور ہمہ گیر ثابت کیا ہے۔ بلکہ اجتہاد نظری کو تو الفاظ و تعبیرات کے دائرہ سے نکال کر مجرد معانی و مقاصد اور تصورات تک محیط کر دیا ہے۔[2]

اب اجتہاد کے ان مذکورہ مفاہیم کی روشنی میں استحسان کے اس سے تعلق کی نوعیت دیکھی جائے تو کچھ یوں متعین ہوگی کہ:

I۔ اجتہاد فقہ اسلامی کا ایک نمایاں ترین اور وسیع ترین استنباطی دائرہ ہے جو موضوع، مصادر، وسائل، وجوہ و اسالیب غرض ہر لحاظ سے غیر محدود ہے جب کہ استحسان اس کے وسائل و اسالیب میں سے ایک اہم جزو ہے جو اس کے دیگر اجزاء کے مقابلے میں وسیع تر جزئیت کا حامل ہے۔

II۔ استحسان اپنے دائرۂ عمل کے لحاظ سے اجتہاد بیانی اور اجتہاد بالرائ دونوں سے متعلق ہونے اور اجتہاد نظری و عملی دونوں کا ایک وسیلہ ہونے کی بناء پر نیز اپنی عملی نوعیت کے لحاظ سے دیگر وسائل اجتہاد پر مقدم اور ایک اعتبار سے انہیں شامل و محیط ہونے کی بناء پر قریب قریب اجتہاد کی وسعت سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔

III۔ پھر استحسان اپنے عام فقہی تصور میں زہد و ورع اور احتیاط و تقویٰ کی رمز و علامت ہونے اور نظریۂ اعتبار مآل پر مبنی ہونے کے ناطے مقاصد شریعت کی تکمیل کا ایک اہم ترین ذریعہ ہونے کی بناء پر اجتہادی عمل کا سب سے اہم اور بنیادی جزو بھی قرار پاتا ہے۔

۵۔ استحسان اور قیاس | قیاس کا حقیقی فنی مفہوم متعین کرنے میں بھی فقہاء کی تعبیرات خاصے اختلاف کا شکار نظر آتی ہیں تاہم اس کی ایک جامع

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۳ ص ۳۴۵۔

[2] الشاطبی: ج ۴، ص ۹۰: ۹۵ ص ۲۳۴۔

تعریف یوں کی گئی ہے کہ:

القیاس ھو حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما او نفیه عنهما بامر جامع بینهما من اثبات حکم او صفة او نفیهما عنهما [1]

یعنی قیاس کسی امر معلوم کو دوسرے امر معلوم پر بایں طور محمول کرنے سے عبارت ہے کہ دونوں کے لیے ایک ہی حکم ثابت کیا جائے یا اس کی نفی کی جائے اور اس اثبات یا نفی حکم کی بنیاد ان کے مابین کسی امر جامع واشتراک کے ثبوت یا نفی پر ہو۔ اس تعریف سے ظاہر ہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں: قیاس عکس اور قیاس طرد، اور ان دونوں کی الگ الگ تعریفات یہ بیان کی گئی ہیں کہ:

قیاس العکس عبارة عن تحصیل نقیض حکم معلوم ما فی غیره لافتراقهما فی علة الحکم [2]

یعنی قیاس عکس عبارت ہے دو چیزوں کے علت و وصف میں افتراق کے باعث ایک کے حکم کی نقیض دوسرے کے لیے ثابت کرنے سے جب کہ قیاس طرد کی تعریف یہ ہے کہ:

ھو اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم اٰخر لاشتراکهما فی علة الحکم عند المثبت [3]

یعنی قیاس طرد دو معلوم چیزوں کے ایک علت میں اشتراک کی بناء پر ایک ہی حکم ان پر لاگو کرنے کا نام ہے۔

اب چونکہ یہ علت حکم ظاہر و متبادر بھی ہو سکتی ہے اور خفی و مستور بھی اس لیے قیاس علت حکم کی قوت تاثیر کے لحاظ سے دو قسموں پر ہے، قیاس جلی اور قیاس خفی۔ اگر کسی ایک ہی معاملے میں قیاس جلی اور قیاس خفی باہم متعارض ہو جائیں تو قوت اثر کی بناء پر ان میں سے کسی ایک کی ترجیح استحسان قیاسی کہلائے گی۔

اس پس منظر میں قیاس و استحسان کی باہمی نسبت پر غور کیا جائے تو وہ حسب ذیل

---

[1] الغزالی: المستصفی، ج ۲، ص ۵۴، الرازی: المحصول، ج ۱، ص ۸۱، القرافی: شرح تنقیح الفصول، ص ۱۶۵۔

[2] الآمدی: الاحکام: ج ۳ ص ۲۶۲۔

[3] البیضاوی: المنہاج: ج ۳ ص ۲۔

بنیادی رخ رکھتی ہے۔

ا - عام طور سے بعض حنفی فقہاء استحسان کی تعریف قیاس خفی کے الفاظ میں کرکے اسے بلا وجہ قیاس کی ایک خاص نوع میں محدود و منحصر کر دیتے ہیں حالانکہ معاملہ کی حقیقت یہ ہے کہ استحسان نظری کی بہت سی انواع و اقسام میں سے صرف ایک نوع استحسان قیاسی ہے اس کے علاوہ استحسان کی دیگر استنادی و اجتہادی انواع معدول الیہ کے اعتبار سے تو قطعاً قیاس سے الگ اور منفرد ہیں لیکن معدول عنہ کے لحاظ سے بھی وہ قیاس ظاہر، قواعد عامہ اور دلائل کلیہ کے تین دائروں میں پھیلی ہوئی ہیں۔

ب۔ استحسان نظری اور قیاس کی باہمی نسبت منطقی تعبیر کے لحاظ سے عموم خصوص وجہی کی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ استحسان کا اطلاق ایک لحاظ سے اگر قیاس کی ایک نوع (قیاس خفی) پر ہوتا ہے تو دوسرے اعتبار سے قیاس کے مقابلے میں ایک عام و وسیع مفہوم پر بھی ہوتا ہے[1]

ج - استحسان بطور وسیلۂ اجتہاد عملی اور بطور قاعدۂ احتیاط فقہی، تو یقیناً قیاس فقہی کے مقابلے میں بہت زیادہ وسیع، عام اور جامع حیثیت کا حامل ہے کیونکہ قیاس ایک طرف صرف اجتہاد نظری کا وسیلۂ و اسلوب ہے اور دوسری جانب وہ اکثر و بیشتر مجرد منطقی تجزیہ و تحلیل پر استوار ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات قیاس ظاہر زندگی کے گوناگوں، تغیر پذیر تقاضوں کی تکمیل اور مقاصد و روح شریعت کی پاسداری میں ناکام ہوکر استحسان کے متنوع مظاہر و اسالیب کے لیے جگہ چھوڑ دیتا ہے۔

۶- استحسان اور استصلاح

استصلاح کا معنی ہے: بناء الحکم فی الواقعة التی لا نص فیها ولا اجماع علی مقتضی المصالح المرسلة۔

یعنی ایسے واقعات جن میں کوئی نصی یا اجماعی دلیل نہ ہو، کا حکم مصالح مرسلہ کی بناء پر

---

[1] موسوعۃ جمال عبد الناصر فی الفقہ الاسلامی، مادہ استحسان، ص ۳۰۹۔

اخذ کرنا استصلاح کہلاتا ہے۔ رہی مصالح مرسلہ کی اصطلاح تو اس کی تعریف لفظ "مرسلہ" میں ارسال کے مختلف تصورات کے زیر اثر اختلاف کا شکار ہے۔ چنانچہ ارسال کا بعض لوگوں نے معنی یہ لیا کہ مصلحت کے تعین و اعتبار کا کام مطلقاً انسانی عقل کو سونپ دیا گیا ہے[1] اور اس مفہوم کی بناء پر مصلحت کی تعریف یہ کی گئی ہے:

ھی مالا تستند الی اصل کلی ولا جزئی[2]

یعنی ایسی مصلحت جو شریعت کے کسی کلی یا جزئی اصول پر مبنی نہ ہو۔ جبکہ دوسرے لوگوں نے ارسال کا معنی یہ سمجھا کہ:

ان لا یوجد للمصلحۃ اصل معین یمکن قیاسہا بعلۃ علی ھذا الاصل المعین[3]

یعنی کوئی ایسا متعین اصول موجود نہ ہو جس پر بر بنائے اشتراک علت مصلحت کو قیاس کیا جا سکے۔ تو اس مفہوم کی رو سے مصلحت مرسلہ کی تعریف یہ کی گئی کہ:

ھی ما لا یشھد لہا اصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالالغاء۔ لا بالنص ولا بالاجماع بترتب الحکم ولا علی وفقہ۔ وان کانت علی سنن المصالح تلقتہا العقول بالقبول[4] وشھد لہا اصل کلی قطعی یلائم مقاصد الشرع وتصرفاتہ[5]

یعنی مصلحت مرسلہ وہ ہے جس کے اعتبار یا الغاء پر شریعت میں کوئی معین اصول یا دلیل (نصی، اجماعی، حکمی) موجود نہ ہو تاہم وہ عقول سلیمہ کے نزدیک عمومی شرعی مصالح کے

---

[1] علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۱۷۰۔

[2] الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۲۵۔

[3] سعاد جلال: مقدمۃ فی التعریف بعلم اصول الفقہ، ص ۱۰۲

[4] التقریر والتحبیر، ج ۳، ص ۲۸۶، الاحکام للآمدی، ج ۳ ص ۵۴۔

[5] الشاطبی: الموافقات، ج ۱ ص ۳۹

معیار پر پوری اترے اور شریعت کے کسی کلی قطعی اصل کے ضمن میں اس کا اندراج ممکن ہو۔

تاہم علامہ صدر الشریعۃ کے بیان سے مصالح مرسلہ کا ایک عام اور دقیق و منضبط مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے جو یہ ہے کہ:

ھی الأوصاف الملائمة المخیلة التی لم یثبت اعتبارھا ولا الغاءھا [1]

یعنی مصالح مرسلہ وہ اوصاف ملائمہ ہیں جن کی علیت مجرد خیال کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے شریعت کے نصوص و اصول معینہ سے ان کے اعتبار و الغاء پر کوئی شہادت نہیں ملتی۔

مصالح مرسلہ کا یہ مفہوم پیش نظر رکھتے ہوئے اصول استحسان و استصلاح کا موازنہ کیا جائے تو ان کی باہمی نسبت کے حسبِ ذیل پہلو سامنے آتے ہیں۔

ا۔ استحسان اجتہادی کی ایک اہم نوع استحسان مصلحی ہے جس کی سند یہی مصلحت مرسلہ ہوا کرتی ہے۔ جب کہ اصول استصلاح اور قاعدۂ استحسان دونوں اس نوع کے علاوہ اپنے دیگر اطلاقات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے عام اور مختلف ہیں لہٰذا ان دونوں کی باہمی نسبت منطقی تعبیر کی رو سے عموم خصوص وجہی قرار پاتی ہے۔

ب۔ لیکن استحسان اپنے عام تصور اور نظریۂ اعتبار مآل کی بناء پر مقاصدِ شریعت کی تکمیل یعنی جلب مصالح اور دفع مفاسد کا ایک عمومی ذریعہ ہونے کے ناطے ایک اعتبار سے اصول استصلاح کے تمام بنیادی تصورات پر بھی حاوی ہو جاتا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے جس کے پیش نظر بعض علماء جیسے سرخسی سبکی ابن رشد اور ابن العربی وغیرہ نے استحسان کی تعریف ہی مصلحت کے حوالے سے کی ہے اور حنفی فقہاء نے تو استصلاح کو الگ اصول استنباط ماننے کی بجائے استحسان ہی میں داخل کر دیا ہے۔

---

[1] صدر الشریعۃ: التوضیح، ج ۲، ص ۵۶۸۔

ج اس کے باوجود میرا خیال یہ ہے کہ استصلاح بطور اصول استنباط یقیناً تفریع و تطبیق کی بعض صورتوں میں استحسان کی فنی اور عملی نوعیت سے یکسر مختلف حیثیت رکھتا ہے۔ تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

۷۔ **استحسان اور استصحاب** استصحاب کی واضح تعریف بیان کرنے میں فقہاء کے جزوی تعبیری اختلافات کے باوصف اس کے معنی حقیقی پر اتفاق پایا جاتا ہے جو علامہ قرافی کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

ھو ان اعتقاد کون الشئ فی الماضی او الحاضر یوجب ظن ثبوتہ فی الحال او الاستقبال [۱]

یعنی استصحاب عبارت ہے اس سے کہ کسی شئے کے ماضی یا حاضر میں ثبوت کا علم حال یا مستقبل میں اس کے دوام ثبوت کا گمان پیدا کرتا ہے۔ علامہ ابن القیم نے استصحاب کی تعریف یہ کی ہے کہ:

ھو استدامۃ اثبات ما کان ثابتا و نفی ما کان منفیا حتی یقوم دلیل علی تغیر الحال [۲]

یعنی استصحاب کسی ثابت چیز کے بقائے ثبوت اور منفی یعنی معدوم و غیر ثابت چیز کے دوام نفی کا نام ہے جب تک کہ تغیر حال پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ اس مفہوم کی رو سے استصحاب کوئی مستقل ماخذ احکام قرار نہیں پاتا بلکہ مجرد کسی دلیل قائم کے بقاء و دوام کا عمل ٹھہرتا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے جس کی بناء پر خوارزمی نے اسے فتویٰ و اجتہاد کے آخری درجے پر رکھا ہے وہ لکھتے ہیں:

ان الاستصحاب ھو آخر مدار الفتوی، فان المفتی اذا سئل عن حادثۃ

---

[۱] القرافی: شرح تنقیح الفصول، ص ۱۹۹

[۲] ابن قیم: اعلام الموقعین: ج ۱، ص ۳۳۹۔

يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في القياس، فان لم يجد فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والاثبات [1]

یعنی استصحاب کا درجہ عمل افتاء کے آخر پر آتا ہے کہ مجتہد سے جب کسی حادثہ کا شرعی حکم پوچھا جائے تو وہ پہلے کتاب وسنت اور قیاس وغیرہ کی طرف رجوع کرے گا اور اگر ان ماخذ احکام میں اسے مطلوبہ حکم نہ ملے تب نفی واثبات حکم میں وہ استصحاب حال کو اپنائیگا استصحاب حال اپنے اس فنی مفہوم کے لحاظ سے اصول استحسان کے ساتھ نہایت گہرا تعلق رکھتا ہے بایں طور کہ استصحاب اگر بقاء و دوام حکم سے عبارت ہے تو اس کا معیار اعتبار مآل یعنی جلب مصالح و دفع مفاسد کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا اور اس معیار پر پرکھنے کا واحد طریق استحسان ہے یوں یہ کہا جا سکتا ہے کہ استحسان کی ایک نوع استحسان استصحابی ہے یا بالفاظ دیگر استصحاب کی اکثر صورتیں استحسانی غور و فکر ہی کی بنیاد پر متحقق ہوتی ہیں۔ اور اس بناء پر استحسان اور استصحاب کی باہمی نسبت عموم و خصوص وجہی قرار پاتی ہے۔

۸۔ استحسان اور عرف

عرف کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ:

هو ما تعارفه الناس واعتادوه من قول او فعل او ترك [2]

یعنی عرف عبارت ہے لوگوں کے امر معتاد و متعارف سے خواہ وہ قول ہو یا فعل ہو یا ترک و اجتناب۔ بہر صورت شرعاً حجت اور احکام فقہیہ کا ماخذ ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ کا مبنی بر مصالح ہونا قطعی و یقینی حقیقت ہے اور اگر عرف و عادت کو حجت نہ سمجھا جائے تو شریعت کا مبنی بر مصالح ہونا باطل ٹھہرتا ہے [3]۔ کہ مصالح زندگی قائم رکھنے والے امور

---

[1] الشوکانی: ارشاد الفحول: ص ۲۲۰۔

[2] دیکھیے علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ: ص ۱۴۲۔

[3] الشاطبی: الموافقات ج ۲، ص ۲۸۸۔

کا نام ہے اور اس کا تحقق بغیر عرف و عادت کے نہیں ہو سکتا۔

رہا عرف اور استحسان کا باہمی تعلق تو اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل امور بالکل واضح ہیں:

ا۔ استحسان اپنی بعض صورتوں میں بالواسطہ یا بلاواسطہ عرف و عادت یعنی دلیل عرفی ہی پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ استحسان عرفی میں بلاواسطہ اور استحسان مصلحی، استحسان ضرورت اور بعض اوقات استحسان استصحابی میں بالواسطہ طور پر عرف ہی سند استحسان ٹھہرتا ہے۔ اسی طرح عرف اپنی اکثر صورتوں میں استحسان کے تابع اور اس کے زیر اثر ہی نافذ ہوتا ہے کیوں کہ اعمال عرفیہ کی شرعی حیثیت کا تعین اعتبار مآل یعنی جلب مصالح و دفع مفاسد ہی کی بناء پر ممکن ہے اور اعتبار مآل کی عملی نوعیت استحسان سے تعبیر ہے یوں استحسان اور عرف ایک دوسرے پر اعتماد کرتے اور باہم عموم خصوص وجہی کی نسبت رکھتے ہیں۔

ب۔ استحسان چوں کہ استنباط و تطبیق احکام کا ایک مستقل اجتہادی وسیلہ ہے اس لیے وہ عرف کے مقابلے میں یقیناً زیادہ رسوخ، وسعت اور عمومیت کا حامل ہے بالخصوص اس لحاظ سے کہ عرف کی طرف رجوع کا مرحلہ عمل استنباط میں بہت دیر بعد آتا ہے جب کہ استحسانی غور و فکر کے بغیر کسی بھی اجتہادی مصدر کے ذریعہ استنباط احکام کا عمل شروع نہیں کیا جاتا۔

ج عرف و عادت صرف ایک ثانوی ماخذ احکام ہے جس کا عملی استخدام فکر و نظر اور بحث و تحقیق کے استخراجی یا استقرائی منہاج کا محتاج ہے جب کہ استحسان مستقل ماخذ احکام ہونے کے علاوہ خود ہی ایک نہایت دقیق منہاج بحث و نظر بھی ہے۔ اس لیے وہ اپنے عملی استعمال و افادیت میں کسی دوسرے اسلوب تحقیق کا رہین منت نہیں۔

استحسان اور مماثل قانونی تصورات

بعض لوگوں نے اصول استحسان کو جدید و قدیم انسانی قوانین کے تصور نصفت (Equity:) کے مماثل اور مشابہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ سر عبدالرحیم نے اسے بہت سے امور میں عمومی قانون اور اصول نصفت سے مشابہ ٹھہرایا ہے[1]۔ اور مولانا محمد تقی امینی نے لکھا ہے کہ: جن ضروریات و حالات کے پیش نظر فقہاء نے استحسان کا اصول وضع کیا ہے، تقریباً انہی ضروریات کے پیش نظر اس سے ملتا جلتا ایک اصول کا پتہ قدیم قوانین میں بھی ملتا ہے یونانیوں میں اسے پائی کیا (Epieikea.) کے نام سے یہ اصول مشہور ہے اور رومیوں میں اکوئٹا (Aequita.) کے نام سے اس کا پتہ چلتا ہے[2]۔ اور بقول ڈاکٹر احمد حسن: جدید مغربی قانون میں نصفت (EQUITY) سے ہم اس کا مقابلہ کرسکتے ہیں کہ ملکی قانون میں جہاں کہیں عمومیت کی وجہ سے نقص ہو یا سختی میں اعتدال پیدا کرنا ہو وہاں اصول نصفت ہی سے کام لیا جاتا ہے[3]۔ بظاہر ان بیانات سے اسلامی اصول استحسان اور قانونی تصور نصفت میں مطلق مماثلت اور مکمل مطابقت و ہم آہنگی کا گمان ابھرتا ہے بالخصوص ایسے میں جب کہ ان علماء میں سے کسی نے بھی استحسان اور نصفت کے باہمی فروق و امتیازات کی طرف اشارہ تک نہیں کیا۔ حالانکہ ان دونوں اصولوں میں متعدد اعتبارات سے جوہری اختلافات پائے جاتے ہیں جن کی بناء پر ان کے مابین پائی جانے والی ظاہری مماثلت محض ثانوی، ضمنی اور غیر حقیقی ہو کر رہ جاتی ہے۔ ذیل میں اصول استحسان اور نصفت کے چند اساسی فروق و امتیازات پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

۱ - مغربی قانون میں انصاف کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے: قدرتی انصاف اور موضوعہ انصاف۔ قدرتی انصاف (Natural Justice.) سے مراد حقیقی

---

[1] عبدالرحیم: اصول فقہ اسلام، ص ۳۵

[2] محمد تقی امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر: ص ۲۱۶

[3] احمد حسن: مقالہ استحسان: فکر و نظر، شمارہ اکتوبر ۱۹۶۷ء: ص ۲۲۳

اور مثالی انصاف ہے جب کہ موضوعہ انصاف (Legal Justic.) وہ ہے جس کا ماخذ انسانی ذہن کا زائیدہ قانون ہو۔ مغرب نے انصاف کو قانون موضوعہ کے تابع ٹھہرا کر مقتدر اعلیٰ کے تشریعی اختیارات اور ریاست کی ہیئت کذائی کا پابند بنا دیا[1] جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انسان کا بنایا ہوا قانون حقیقی انصاف کے قیام میں ناکام ہو گیا اس پر ملکی قانون کی خامیوں اور ناانصافیوں کے تدارک کے لیے نصفت (Equity) کے اٹل اور قدرتی اصولوں پر مبنی نظام معدلت کو نافذ کیا گیا جس پر چانسلری کی عدالتیں Court of Chancellors. عمل کرنے لگیں۔ یوں مغرب بالخصوص انگلستان میں سنہ ۱۹۷۳ء تک دو متضاد قانونی اور عدالتی نظام زیر عمل رہے جو آپس میں تعارض و تصادم کا شکار رہے۔ اس کے برعکس اسلامی قانون چونکہ فطری الہامی منابع سے ماخوذ ہے لہٰذا اس میں انصاف اور معدلت کا ایک مربوط، متماسک اور متوازن نظام پایا جاتا ہے جس میں نظری یا عملی لحاظ سے کہیں کوئی نقص و خامی یا دوئی اور جدائی کا شائبہ تک ممکن نہیں بلکہ اس الٰہی قانونی نظام کا ہر ہر جزو داخلی طور پر عدل و انصاف کی تکمیل کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہمیں اسلامی تاریخ میں مغربی طرز کا دوہرا نظام معدلت کہیں نظر نہیں آتا۔ رہا اصول استحسان تو وہ نصفت کی طرح کوئی خارجی اور متبادل تصور انصاف یا نظام معدلت نہیں بلکہ خود اسلامی قانون کا اساسی اور داخلی عنصر ہے۔ کیونکہ اسلام میں انصاف قدرتی اور موضوعہ کے دو خانوں میں منقسم نہیں بلکہ ایک مربوط وحدت واکائی ہے اور اس کی تحقیق و تکمیل کے مختلف ذرائع و اسالیب میں سے ایک اساسی ذریعہ استحسان ہے۔

استاذ علال الفاسی رقمطراز ہیں:

ان فكرة العدالة ظهرت مستقلة عن مجموع الشرائع اللاتينية والانجليزية اى مصدرا خارجا عن القانون والعرف ۔۔۔ على حين ان الشريعة الاسلامية

---

[1] مصطفیٰ وصفی: مصنفة النظم الاسلامية: ص ۴۶

كانت بعكس ذلك؛ لان مصدرها الوحى القرآنى والسنة المحمدية واجتهاد الائمة الذى هو بذل الجهد فى استنباط الاحكام من الكتاب والسنة بطريق المنطوق او المفهوم او القياس۔ فالعدالة فى الاسلام من صميم التطبيق للاحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها [۱]

یعنی نصفت کا تصور لاطینی اور انگریزی قوانین واعراف سے ایک الگ، خارجی اور مستقل نظریہ کے طور پر ابھرا جب کہ اسلامی قانون جس کا منبع قرآن وسنت اور ان کی روشنی میں استنباط واجتہاد ہے، میں عدل انصاف کوئی الگ اور مستقل تصور نہیں بلکہ احکام شرعیہ کی عین تطبیق کا داخلی عنصر ہے۔

۱۔ تصریحات بالا سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ مغربی قانون میں نصفت ایک خارجی اور مستقل نظریہ کی حیثیت سے بعد میں پیدا ہوا جو قانون موضوعہ سے یکسر مختلف اور مکمل طور پر غیر متعلق چیز ہے اس کے برعکس استحسان کا اصول خود اسلامی شریعت کا ایک داخلی جزو اور عنصر ہے جو شروع ہی سے اسلامی قانون میں بطور ایک مصدر اجتہاد واستنباط اور منہاج تطبیق احکام کے موجود اور برقرار ہے۔

۲۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا مغربی قانون میں انصاف موضوعہ کے قواعد واحکام تو مقرر ومنضبط ہیں لیکن نصفت کا کوئی منضبط قانونی نظام نہیں بلکہ قدرتی انصاف کے غیر مدون احکام واصول سے تعبیر ہے اور اس کا معیار محض انگلستان کے چانسلری کی ذاتی پسند اور اطمینان ہے۔

علامہ مصطفی کمال وصفی کہتے ہیں۔

فاما العدالة فهى مجرد الاستحسان والارتياح الذاتى للقاضى للحكم بما يراه .... وليست هناك مبادى او قواعد محدودة فى ذلك، وان كان القضاء الانجليزى قد قنن امورا على اساسها على مر السنين. واما الثانى۔ اى العدل

---

[۱] علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ ومکارمہا: ص ۱۴۱

فهو القواعد الوضعية التي تنضبط بها معايير العدالة ووسائلها و اجراء تها[1]

یعنی مغرب میں نصفت یا قدرتی انصاف محض جج کی پسند اور اطمینان پر مبنی فیصلہ سے تعبیر ہے اس کے لیے کوئی مقررہ منضبط احکام اور مبادئ موجود نہیں اگرچہ انگریزی عدالتوں نے رفتہ رفتہ نصفت کے قدرتی اصولوں کو قانونی احکام کے طور پر اپنا لیا۔ رہا عدل یعنی انصاف موضوعہ تو وہ منضبط قواعد وسائل اور تطبیقات پر مشتمل ہے۔ اس کے برعکس اسلامی قانون شرعیت علیا کے منفرد دینی تصور پر مبنی ہے جس کی رو سے عدل و انصاف کے تمام معایر عند دین اسلام کے الہامی اقدار و مبادئ قرار پاتے ہیں اس لیے تمام وسائل استنباط و تطبیق احکام بشمول استحسان اسی مذہبی حتمیت و شرعیت کے زیر اثر ہر جزئیہ میں دلیل و سند پر استوار نظر آتے ہیں استحسان میں یہ استناد مذہبی اس قدر غالب ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک وہ کوئی الگ اور مستقل دلیل شرعی نہیں بلکہ دیگر ادلہ شرعیہ کے استعمال و استخدام کی ایک مخصوص صورت ہے۔

۳ - مغربی قانون کا اصول نصفت ایک خالص عملی و تطبیقی اصول ہے جو صرف نفاذ و تطبیق احکام میں ایک مخصوص عدالت کے ذریعہ اپنایا جاتا ہے۔ اس کی بنا پر کوئی قانونی حکم یا قاعدہ وضع نہیں کیا جا سکتا جو قدرتی انصاف کے تقاضوں کی تکمیل کرتا ہو۔ بلکہ پہلے سے موضوعہ قواعد و قوانین کی عمومیت کے باعث جہاں کہیں نقص یا خرابی ہوتی ہو وہاں اصول نصفت پر مبنی نظام معدلت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ گویا نصفت صرف ایک عدالتی اصول ہے جو بعض مخصوص حالات و واقعات میں قانون موضوعہ کی جگہ نافذ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ نظری یا تشریعی طور پر قانون موضوعہ کی خرابیوں یا نقائص کا حقیقی، موضوعی یا داخلی طور پر ازالہ ممکن نہیں بلکہ صرف بعض جزئیات و وقائع کی حد تک جج کی صوابدید کے مطابق قدرتی انصاف کے تقاضوں کی تکمیل کرتا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی اصول استحسان، جیسا کہ شروع میں بیان ہوا۔ نہ صرف

---

[1] مصطفیٰ وصفی: مصنفۃ النظم الاسلامیۃ، ص ۴۶

تطبیق وتنفیذ احکام کا ایک عملی منہاج ہے بلکہ نظری طور پر استنباط واستخراج احکام کا ایک اساسی اور استثنائی اصول بھی ہے جو ایک طرف مقصدیت اور مثالیت کا آئینہ دار ہے تو دوسری جانب واقعیت وعملیت کا حسین مرقع۔ اور اس لحاظ سے وہ دیگر تمام وسائل اجتہاد میں ایک منفرد اور ممتاز حیثیت کا حامل ہے۔

۴۔ اسلامی اصول استحسان اور مغربی اصول نصفت میں فنی نوعیت کے لحاظ سے بھی بنیادی فرق پایا جاتا ہے اور وسعت و دائرہ عمل کے لحاظ سے بھی کہ نصفت محض ایک عقلی وتمدنی اصول ہے جو قانون روما سے ماخوذ ہے اور زیادہ تر دنیوی تنازعات کے تصفیہ میں کارآمد ہے اور اسکا دائرہ عمل احکام، اشخاص اور زمان ومکان ہر لحاظ سے انتہائی محدود ہے کیونکہ بنیادی طور پر اس کی ابتداء روما میں پر دیسیوں کے حقوق وفرائض کی حفاظت اور بین الاقوامی معاملات کے تصفیہ نیز تمدنی تجارت کے خیال سے ہوئی تھی بعد میں یہ مغرب کے قومی، نسلی اور علاقائی تعصبات کے زیر اثر پروان چڑھا اور ہمیشہ اس کا اطلاق انگلستان کے قومی مفادات تک محدود رہا۔ اس کے برعکس اسلامی قاعدہ استحسان موضوعی اور معروضی ہر لحاظ سے ایک نہایت محکم واستوار ضابطہ اور تمام مادی ومعنوی اعتبارات سے بہت وسیع اور ہمہ گیر اصول ہے۔ اس کی وسعت وجامعیت اور فنی وعملی نوعیت نصفت کے مقابلے میں حسب ذیل نمایاں امتیازات رکھتی ہے۔

ا۔ استحسان اپنے عام فقہی تصور میں دینی اور تمدنی ہر دو دائروں سے متعلق حظر واباحت زہد وتقویٰ اور آداب واخلاق کے انتہائی تحزم واحتیاط پر مبنی قواعد واحکام اور مبادی واقدار پر مشتمل ہے جب کہ نصفت میں ایسا کوئی تصور نہیں پایا جاتا۔

ب۔ استحسان اپنی اجتہادی نوعیت میں دیگر تمام وسائل اجتہاد کے ساتھ ایک لازمی جزو کے طور پر مربوط ومنسلک ہے کیونکہ اپنی ماہیئت کے لحاظ سے یہ تمام ادلہ شرعیہ

لہ محمد تقی امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر: ص ۲۱۸ بحوالہ اصول قانون: ج ۱: ص ۲۶۱

اور وسائل اجتہاد کے لوازم و مآلات پر غور و تدبر سے عبارت ہے چنانچہ علامہ شاطبی نے درست کہا ہے کہ "ان الاستحسان غیر خارج عن مقتضی الادلۃ الا انہ نظر الی لوازم الادلۃ ومآلاتہا"[1]

یعنی استحسان ادلہ شرعیہ کے مقتضی سے خارج نہیں بلکہ ان ادلہ شرعیہ کے لوازم اور نتائج و مآلات پر غور و خوض سے تعبیر ہے۔ اس کے برعکس نصفت دیگر تمام وسائل و مصادر قانون سے یکسر الگ اور خارجی نظام معدلت ہے۔

ج۔ اپنی مصدری نوعیت میں استحسان باوجود ادلۂ شرعیہ پر انحصار و ارتکاز کے ایک مستقل مصدر قانون کی حیثیت بھی رکھتا ہے اور اس لحاظ سے وہ ابتدائی اساسی احکام اور رخصتی و استثنائی تطبیقات دونوں کا ماخذ قرار پاتا ہے جبکہ نصفت کو کبھی مصدر قانون (Source of Law.) تسلیم نہیں کیا گیا بلکہ وہ زیادہ سے زیادہ قدرتی انصاف کے حصول و نفاذ کا ایک عملی ذریعہ ہے۔

اصول استحسان کا تاریخی جائزہ پیچھے استحسان کی حجیت و قطعیت پر تاریخی تسلسل سے استدلال کی طرف اشارہ کیا گیا تھا۔ ذیل میں بالاختصار حجیت استحسان کا تاریخی پس منظر بیان کیا جاتا ہے۔

اولاً۔ استحسان عہد تشریع میں[2] عہد نبوی اور عہد صحابہؓ اسلامی قانون کا اساسی تشریعی عہد ہے کہ اسلامی قانون کے تمام اساسیات، مبادیات اور کلیات و قواعد اسی عہد میں وحی و تبیین کے ذریعہ مقرر و متعین ہوئے۔ بنا بریں، عام طور سے جو یہ گمان کیا جاتا ہے کہ عہد رسالت مآب صلی اللہ

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۴، ص ۲۰۱۔

[2] امام شاطبیؒ نے اور دیگر بے شمار علماء نے سنت صحابہؓ کو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں شامل قرار دیا ہے۔ (الموافقات ج ۴، ص ۷۴، ۵)

علیہ وسلم میں شریعت اسلامیہ کے صرف دو ماخذ قرآن کریم اور سنت نبویہ علی صاحبہا التحیۃ تھے دیگر مصادر فقہ جیسے قیاس واستحسان واستصلاح وغیرہ بعد میں تمدنی وسعتوں سے پیدا ہونے والے جدید تقاضوں کی تکمیل کے لیے اختیار کیے گئے ہیں۔[1] یہ گمان بایں اطلاق واجمال سراسر غلط ہے کیونکہ جو چیز عہد تشریع میں موجود نہ ہو دور تدوین و تجدید یا دور تقلید و اتباع میں اس کو ایجاد و اختیار کرنے کا کوئی امکان نہیں پایا جاتا بالخصوص مصادر احکام اور اصول استنباط کے سلسلہ میں تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ جس مصدر یا اصول کا سراغ عہد تشریع میں نہ ملتا ہو اسے بعد کے ادوار میں وضع کیا جا سکے۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ عہد رسالت میں وحی کے علاوہ اجتہاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی شریعت اسلامیہ کا مستقل ماخذ و مصدر تھا[2] چنانچہ علامہ شاطبی نے سنت رسول صلی اللہ

---

[1] دیکھیے: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، محمد تقی امینی، ص ۵۲۔ نیز تمام جدید مصری مصنفین کی اصول فقہ اور تاریخ فقہ سے متعلق تصانیف میں یہی تقلیدی نظریہ غیر شعوری طور پر اپنایا گیا ہے۔

[2] امت مسلمہ کو جمال مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیگانہ کرنے کے سلسلہ میں عصر حاضر کی ستم ظریفی نے کیا کیا رنگ دکھلائے ہیں اس کا اندازہ لگانے کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ فتنۂ انکار سنت و سیرت نے بظاہر قائلین حجیت سنت کو بھی اس طرح اپنی آہنی گرفت میں لے لیا ہے کہ وہ تحفظ توحید کے نام پر شعوری یا غیر شعوری طور سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار تشریع کی نفی کرتے ہوئے سنت کے اس حصہ کی مصدری حیثیت اور تشریعی حیثیت کا انکار کر رہے ہیں جو اجتہاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر مبنی ہے چنانچہ عالم عرب کے ایک معروف مصنف ڈاکٹر حسین حامد حسان نے تصریح کی ہے کہ "ان اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم لا يعد مصدرا تشريعيا بمعنى المنشئ والموجد للحكم ولا بمعنى الكاشف والمظهر له وانما يعد مصدر التشريع بمعنى الوسيلة التي يتوصل بها الى الشيء (المدخل لدراسة الفقه الاسلامي ۳) یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد نہ تو موجد و واضع کے معنی میں مصدر شریعت ہے اور نہ ہی کاشف و مظہر کے مفہوم میں بلکہ صرف وسیلۂ حصول حکم کے معنوں میں مصدر شریعت کہلا سکتا ہے یہ امر باعث حیرت ہے کہ

علیہ وسلم کو وحی اور اجتہاد دونوں پر مشتمل قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

واذا جمع ما تقدم تحصل منه فى الاطلاق اربعة اوجه: قوله عليه الصلوٰة والسلام وفعله واقراره، وكل ذلك اما متلقى بالوحى او بالاجتهاد، بناء على صحة الاجتهاد فى حقه صلى الله عليه وسلم وهذه ثلاثة والرابع ما جاء عن الصحابة رض او الخلفاء رض۔[1]

یعنی مذکورہ تصریحات کی روشنی میں لفظ سنت کے اطلاق کی چار وجوہ قرار پائیں:

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۴ ص ۷۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ایک ہزار سالہ عرصہ پر محیط علماء مصنفین اور اصولیین اس امر پر متفق چلے آتے ہیں کہ مجتہدین امت کا اجتہاد و قیاس احکام شریعت کے انکشاف و اظہار کا ذریعہ (کاشف و مظہر) ہونے کے ناطے ان دونوں معنوں میں اسلامی قانون کا مصدر ہے (التلویح مع التوضیح، ج ۲ ص ۶۷، کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۱۴۳) اور ہمارے موصوف ڈاکٹر حسان، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد مبارک کو کاشف و مظہر کے معنی میں بھی مصدر شریعت نہیں سمجھتے۔ گویا اجتہاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم ان کے نزدیک معاذ اللہ مجتہدین امت کے اجتہاد سے بھی فروتر ہے۔ ادھر ڈاکٹر موصوف کی یہ رائے ہے اور ادھر علمائے سلف اجتہاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مصدری حیثیت سے بڑھ کر تفویض اختیار تشریع کو جائز بلکہ عملاً واقع قرار دیتے ہیں (اللمع للشیرازی، ص ۳۰، المسودۃ لآل تیمیہ، ص ۵۱۰، الاحکام للآمدی ج ۴ ص ۲۸۲، شرح عضد علی مختصر ابن الحاجب، ج ۲ ص ۳۰۱۔ پھر علامہ شاطبی، ماوردی اور امام طحاوی نے اجتہاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو سنت میں شامل قرار دے کر مصدر شریعت ٹھہرایا ہے۔ شارح عقیدہ طحاویہ کہتے ہیں: ان ما صح عن النبى صلى الله عليه وسلم نوعان: شرع ابتداءً وهو الصادر عن الاجتهاد، وبيان لما شرعه الله تعالى فى كتاب العزيز وجميع ذلك حق واجب الاتباع۔ (شرح عقیدہ طحاویہ، ص ۳۰۴) اسی طرح امام غزالی، سبکی اسنوی اور علامہ بنانی وغیرہ ہم نے قیاس رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو شریعت اسلامیہ میں اصل اور مقیس علیہ کی حیثیت سے مصدر احکام قرار دیا ہے۔ (المستصفی ج ۲ ص ۱۰۴، الابہاج والاسنوی علی المنہاج، ج ۳ ص ۱۷۰، ص ۱۷۲، حاشیۃ البنانی: ج ۲ ص ۳۸۶) اور کتب احادیث میں بیسیوں ایسے واقعات و نظائر موجود ہیں جو علمائے سلف کے موقف کی تائید و تاکید کرتے ہیں یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فعل اور تقریر خواہ یہ وحی سے حاصل شدہ ہوں یا مبنی بر اجتہاد اور چوتھا اطلاق صحابہ کرامؓ یا خلفاء راشدینؓ کی سنت پر ہوتا ہے۔ اب یہ واضح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد مبارک کسی طور محدود و مقید نہ تھا بلکہ موضوعات، مصادر اور طرق و وسائل ہر لحاظ سے وسیع عام اور غیر محدود تھا[1] چنانچہ اگر ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اجتہادیہ سے ثابت ہونے والے احکام پر نظر ڈالیں تو ان میں سے کچھ احکام قیاس پر مبنی اور کچھ استحسان، استصلاح، عرف یا کسی دیگر وسیلہ اجتہاد سے مأخوذ و مستفاد نظر آتے ہیں بیع سلم، عریہ، اجارہ، قرض اور پیچھے استحسان سنت کے ضمن میں بیان کردہ دیگر نظائر و امثلہ یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ خود صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے معاملات میں قیاس ظاہر کو ترک فرما کر خالص استحسان کی بناء پر احکام وضع فرمائے اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اجتہادی عمل کے لیے استحسان کا اصطلاحی نام استعمال نہیں فرمایا لیکن حقیقت میں یہی وہ نوع استنباط تھی جسے فقہ کے تدوینی اور وضع اصطلاحات کے دور میں استحسان کے فنی نام سے اپنایا گیا۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف خود اپنے اجتہادی احکام میں قاعدہ استحسان کو اختیار فرمایا بلکہ فقہاء صحابہؓ کو بھی اس کی اجازت اور عملی تربیت دی تھی چنانچہ صحابہؓ کرام کے دور میں بھی بہت سے مسائل میں قیاس کو ترک کر کے مصلحت کے تقاضوں پر عمل کی مثالیں ملتی ہیں مثلاً اولیات عمرؓ کے علاوہ مرض وفات میں بیوی کو طلاق دینے پر اسے شوہر کی میراث میں حصہ دلانے کا فیصلہ، تضمین صناع کا معاملہ، عدت کی حالت میں نکاح کرنے والے شخص پر اس عورت کی دائمی حرمت کا فتوای، میراث کا مسئلہ مشترکہ اور ایسے دیگر استثنائی احکام جو صحابہ کرامؓ نے اجتہاد کے ذریعہ اخذ کیے وہ سب کے سب اپنی نوعیت اور حقیقت کے لحاظ سے استحسان ہی پر دلالت کرتے ہیں[2][3]

بناء بریں یہ گمان درست نہیں کہ استحسان بطور اصول استنباط بعد کے عہد میں

---

[1] عبد الجلیل عیسی: اجتہاد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، ص ۱۹۱، ص ۹۵۔

[2] دیکھیے اصول الفقہ، مصطفی الشلبی، ص ۲۶۶، الفکر السامی، الحجوی، ج ۲ ص ۹۴

[3] مزید دیکھیے: الاعتصام للشاطبی، ج ۲ ص ۳۲۳ و مابعد

وضع کیا گیا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خود عہد تشریع میں اسے بھرپور انداز سے اپنا لیا گیا تھا البتہ اس کا تفریعی دائرہ تمدن کی وسعت کے ساتھ ساتھ پھیلتا چلا گیا اور اس کی فنی و اصطلاحی حیثیت فقہ کے عہد تدوین میں واضح طور پر متعین ہو کر سامنے آئی ڈاکٹر مصطفیٰ شلبی رقمطراز ہیں:

اذا کان الاستحسان یرجع الی الاستثناء من مقتضی الدلیل او القاعدۃ فلا یستطیع احد انکارہ لتقریر اصلہ فی القرآن والسنۃ وعمل بہ الصحابۃ من غیر نکیر... غیر انہ ... فصلت السنۃ منہ ما اضطر الیہ الناس من زمن النبوۃ وترکت باب التفصیل مفتوحا من غیر اغلاق واذنت للمجتہدین فی دخولہ لیشرفوا منہ علی مصالح الناس فیرفعوا الحرج عنہم... ولیجعلوا بہ شریعۃ اللہ رحمۃ لعبادہ کما ارادھا سبحانہ بقولہ: وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین [1]

یعنی اگر استحسان دلیل کلی یا قاعدہ عامہ کے مقتضی سے استثناء کا نام ہے تو پھر اس کی حجیت میں کسی شک و انکار کی گنجائش نہیں کیونکہ قرآن و سنت نے اس کی بنیاد رکھی اور صحابہ کرامؓ نے بغیر کسی تردد و انکار کے اس پر عمل کیا ہے ..... البتہ یہ ہے کہ سنت نبویہ علی صاحبہا التحیہ نے عملاً صرف انہی استحسانی مسائل کی تفصیل بیان کی ہے جن کی اس عہد میں لوگوں کو ضرورت تھی اور مزید تفصیل و تفریع کا دروازہ کھلا چھوڑ دیا ہے تاکہ مجتہدین امت اس کے ذریعہ لوگوں کے مصالح و حاجات کی تکمیل کرکے شریعت اسلامیہ کی شان رحمت اجاگر کر سکیں۔

ثانیاً: استحسان عہد تدوین میں

استحسان کی اصطلاح فنی طور پر سب سے پہلے کس نے استعمال کی؟ اس بارے میں معروف مستشرق گولڈ زیہر (GOLDZIHER) کی یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے سب سے پہلے اپنے دلائل میں اس کو استعمال کیا۔ کیونکہ امام محمد بن حسن الشیبانی نے متعدد مسائل میں استحسان کی اصطلاح کو امام صاحبؒ کی طرف

---

[1] مصطفیٰ الشلبی، اصول الفقہ، ص ۲۶۷۔

منسوب کیا ہے[1]۔ اور کہا ہے کہ: کان ابو حنیفۃؒ یناظر اصحابہ فی المقاییس فینتصفون منہ ویعارضونہ حتی اذا قال استحسن لم یلحقہ احد منہم لکثرۃ ما یورد فی الاستحسان من مسائل یعنی امام اعظمؒ کے اصحاب قیاسی احکام کے معاملہ میں آپ سے بحث کیا کرتے تھے لیکن جب آپ یہ فرما دیتے تھے کہ میں اس معاملہ میں استحسان پر عمل کرتا ہوں تو سب قبول کر لیتے تھے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے زیر اثر عراق کے دیگر فقہاء و مجتہدین نے بھی استحسان کو بطور وسیلہ اجتہاد کے اپنا لیا تھا اور بعد میں امام مالکؒ اور ان کے اصحاب نے بھی اس پر بکثرت سے عمل کیا حتی کہ امام مالکؒ کا ارشاد ہے: الاستحسان تسعۃ اعشار العلم یعنی استحسان علم و فقہ کے ۱۰ حصوں میں سے ۹ حصوں پر محیط ہے۔ یوں تدوین فقہ کے عہد میں استحسان کا لفظ بڑی وسعت اور کثرت کے ساتھ بالخصوص عراقی اور مدنی مکاتب فقہ کے ہاں استعمال ہونے لگا لیکن اس دور میں چونکہ اصول و قواعد استنباط اور طرق اجتہاد کی فنی حیثیت متعین کرنے اور اصطلاحات کے منضبط مفاہیم و تعریفات بیان کرنے کی بجائے اجتہاد و استنباط اور تفریع و تفصیل کی گرم بازاری تھی اس لیے مجتہدین کرام نے لفظ استحسان کا اصطلاحی مفہوم اور فنی حیثیت اجاگر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی ابہام، پیچیدگی یا مناقشہ و اعتراض کی صورت پیدا نہیں ہوئی تھی، استحسان کی اصطلاح برتنے والے اور اسے سننے، جاننے والے سب اس کی حقیقت و نوعیت سے آگاہ تھے۔ اور جب تک کسی معاملہ میں الجھن یا اشکال پیدا نہ ہو اس کی تفصیل و توضیح اور ضبط و تعین کی ضرورت محسوس نہیں ہوا کرتی تاہم اتنی چیز بہر حال واضح اور سب پر عیاں تھی کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ جیسے اکابر مجتہدین بغیر کسی دلیل و استناد کے محض اپنی رائے اور پسند کے مطابق احکام بیان کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے لہٰذا استحسان کا مبنی بر دلیل شرعی ہونا سب پر عیاں تھا لیکن رفتہ رفتہ ہوا یہ کہ لوگ جہاں کسی فقہی مسئلہ میں دلیل شرعی پیش کرنے سے قاصر آ جائیں وہاں اپنے مناظر و مقابل کو استحسان کی مبہم اصطلاح، بغیر وضاحت و بیان معنی کے استعمال کر کے خاموش کرنے کی کوشش کرنے

---

[1] الشیبانیؒ، کتاب الاصل، ج ۱ ص ۲۹۸، نیز الجامع الصغیر، ص ۸۴۔

لگے۔ چنانچہ جب امام شافعیؒ نے لوگوں کو محض ایک مبہم اور غیر واضح اصطلاح کے طور پر لفظ استحسان کے ذریعہ احکام شرعیہ کے اثبات میں اس کثرت کے ساتھ استدلال کرتے دیکھا تو بڑی شدت کے ساتھ اس کے رد و ابطال کی کوشش کی اور جس ابہام و اجمال کے ساتھ استحسان کے ذریعہ استدلال کیا جاتا تھا اس عموم و اجمال کے ساتھ انہوں نے اس کی تردید و ابطال میں لکھنا شروع کر دیا۔ قائلین استحسان کے پیش نظر اس کا کوئی منضبط مفہوم تھا نہ امام شافعیؒ نے اس کی تردید میں کسی مخصوص تصور کو ملحوظ رکھا بلکہ دو طرفہ ابہام و اجمال کے ساتھ یہ فکری اختلاف شروع ہوا اور رفتہ رفتہ نزاع کی صورت اختیار کر گیا: استاذ محمد مصطفیٰ شلبی کہتے ہیں،

"ومن هنا كان هجوم الشافعي عليه عنيفا وانكاره له اشد الانكار لما سمع كلمة الاستحسان تدور كثيرا على السنة من ناظره من اتباع ابي حنيفة من غير ان يبينوا المراد منها ولعل هاؤلاء المناظرين كانوا يلجئون اليها حينما تعوزهم الحجة تقليد الائمتهم فاذا ماسألهم عن حقيقتها عجزوا عن البيان ولو كانوا يبينوا معناها او حقيقتها في المذهب لسلم لهم او لناقشهم في معناها لان انكار الشافعي كان لمجرد اطلاق القول بالاستحسان"۔۔۔ فهذا هو النزاع في حجية الاستحسان في اول مراحله فقهاء يطلقون كلمة الاستحسان على دليل ارادوه لم يبينوا ما هو وآخرون ينكرونه اشد الانكار ظنا منهم انه عمل بغير دليل وانه مجرد رأي" [1]

یعنی امام شافعیؒ نے جب امام ابو حنیفہؒ کے متبعین کو کثرت کے ساتھ استحسان کا لفظ اس کا مفہوم متعین کیے بغیر استعمال کرتے دیکھا تو بڑی شدت سے اس کا انکار کیا اور غالباً وہ لوگ جہاں دلیل پیش کرنے سے عاجز آجاتے تھے وہاں مجمل لفظ استحسان کا سہارا لیا کرتے تھے پس اگر وہ اس کی مراد متعین کر دیتے تو امام شافعیؒ یا تو ان کی بات مان لیتے یا صرف لفظ استحسان کے اطلاق میں ان سے مناقشہ کرتے۔۔۔ پس یہ ہے عہد تدوین کے اس مرحلہ میں حجیت استحسان کے متعلق نزاع کی حقیقت کہ بعض فقہاء استحسان کا لفظ مطلقاً استعمال کرتے ہیں اور بعض اس گمان

---

[1] محمد مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ، ص ۲۶۰، ص ۲۶۲

سے اس کا انکار و ابطال کر رہے ہیں کہ یہ دلیل کے بغیر محض اپنی ذاتی رائے پر عمل کا نام ہے۔

ثالثاً: استحسان دور مابعد میں

تدوین فقہ کے بعد جب اصول و قواعد استنباط اور وضع و تحدید اصطلاحات کا دور آیا تو تقلید مذہبی کے زیر اثر سابقہ فقہی و اصولی اختلافات بھی شدت اختیار کر گئے اور رفتہ رفتہ عصبیت کا روپ دھارنے لگے تو ایسے میں ہر فقہی مذہب سے وابستہ علمائے اصول نے اپنے ائمہ مجتہدین کے اختیار کردہ اصولوں کے مفہوم کی حجیت اور حیثیت کی تشریح و توضیح کا بیڑا اٹھایا چنانچہ استحسان، جس کے بارے میں امام شافعیؒ کی تند و تیز تنقید نے شدید نزاعی صورت پیدا کر دی تھی، کے علمبردار حنفی، مالکی اور حنبلی مذاہب کے علمائے اصول نے اپنے ائمہ اجتہاد کی تفریعات و استنباطات کی روشنی میں اس کا حقیقی مفہوم، شرعی حیثیت اور اجتہادی نوعیت متعین کرنے کی بھرپور کوشش کی جس کے نتیجے میں شافعیؒ علمائے اصول نے بھی گہرے غور و خوض سے کام لیا اور بالآخر حسب ذیل تین بنیادی امور پر تمام مذاہب فقہ کے اصولیین قریب قریب متفق ہو گئے۔

۱۔ یہ کہ استحسان مجرد شخصی رائے، ذاتی خواہش اور نفسی بصیرت کا نام نہیں بلکہ یہ خالصتاً ایک استنادی، استنباطی عمل ہے جو کتاب و سنت، اجماع و تعامل قیاس و مصلحت اور عرف و ضرورت کے شرعی دلائل کی روشنی میں انجام پاتا ہے۔ بناء بریں لفظ استحسان کا اطلاق ایک مجرد اصطلاحی عمل ہے جس پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں۔ کیونکہ باعتبار نوعیت حقیقی استحسان، فی الجملہ ایک خالص شرعی استنادی عمل استنباط و اجتہاد ہے۔

۲۔ یہ امر بھی مسلم ہے کہ استنباط احکام کا وہ عمل جسے بعض فقہی مذاہب میں استحسان کا نام دیا گیا ہے، عملاً اپنی حقیقت کے لحاظ سے تمام مسلمہ مکاتب فقہ کے ہاں ابتدائی اور استثنائی ہر دو نوع احکام کے استنباط و استخراج کے لیے بھرپور طریقہ سے استعمال ہو رہا ہے چنانچہ خود امام شافعیؒ نے بھی اپنے عمل اجتہاد میں استحسان پر مکمل اعتماد کیا ہے جیسا پیچھے واضح کیا جا چکا ہے۔

۳۔ مذکورہ دونوں امور تسلیم کر لینے کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ علمائے اصول نے استحسان کی حیثیت وحجیت کے بارے میں پائے جانے والے تمام اختلافات کو ظاہری اور لفظی نزاع سے تعبیر کیا اور یہ قرار دیا کہ استحسان کے بارے میں اختلاف کا سرے سے محل ہی موجود نہیں کیونکہ استحسان کا اطلاق جن امور پر ہوتا ہے ان میں سے کچھ تو بالاتفاق قابل قبول اور حجت ہیں جب کہ کچھ بالاتفاق باطل و مردود ہیں اور کچھ امور ایسے ہیں جو ان دونوں انواع میں سے کسی ایک کے ساتھ ملحق ہیں لہٰذا استحسان کا حقیقی مفہوم کسی طور محل اختلاف نہیں بن سکتا رہا لفظی اور اصطلاحی اطلاق واستعمال تو اس بارے میں نزاع بے جا ہے کہ: "لا مشاحة فی التسمیة والاصطلاح۔"

یہاں پہنچ کر دور مابعد تدوین کے بیسیوں علمائے فقہ واصول کی ان تمام تر کوششوں کا تاریخی پس منظر واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے جو انہوں نے استحسان کا حقیقی منضبط اور متفق علیہ مفہوم اجاگر کرنے کے لیے انجام دیں اور جن کے نتیجہ میں استحسان کی بطور اصول استنباط حجیت و قطعیت متعین ہو کر تدوین فقہ کے متاخر دور میں ابھرنے والا نزاع بالآخر ختم ہو گیا۔ اس تاریخی پس منظر کا سراغ استاذ محمد مصطفیٰ شلبی کے اس بیان میں ملتا ہے کہ: فلما جاء دور تاصیل الاصول بعد الشافعیؒ وجد فقهاء الحنفية الطعن الموجه الى الاستحسان الذی اکثر ائمتهم من العمل به شديدا فعمدوا الى تعريفه وبيان حقيقته آخذا من الفروع المنقولة في مذهبهم شانهم في وضع القواعد استنباطها من الفروع"[1] یعنی جب امام شافعیؒ کے بعد اصول فقہ کی باقاعدہ تدوین کا دور آیا اور علمائے حنفیہ نے استحسان کے خلاف طعن و تردید کا شدید دباؤ محسوس کیا تو وہ اپنی روش کے مطابق حنفی مذہب میں منقول احکام شرعیہ کی روشنی میں اس کا مفہوم، تعریف اور حقیقت ونوعیت متعین کرنے کی طرف پوری طرح متوجہ ہو گئے۔

---

[1] مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ، ص ۲۶۲۔

رابعاً: استحسان عصرِ حاضر میں

ختمِ نبوت علیٰ صاحبہا التحیۃ والتسلیم کا لازمی تقاضا اسلامی قانون کی خاتمیت، تسلسل واستمرار اور دوام وخلود ہے چنانچہ رہتی دنیا ہر علاقے اور ہر دور کے جملہ تمدنی مسائل کے حل اور دینی بنیادوں پر انسانیت کے تہذیبی ارتقاء کا ضامن اسلامی قانون کلیات ومقاصد کے لحاظ سے ثبات واستناد پر استوار اور فروع وتطبیقات کے دائرے میں پیہم حرکت وتغیر کے عناصر کا حامل ہے اور جیسا کہ شروع میں تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے، اسلامی قانون میں اصول استحسان کی مشروعیت اور حجیت کی حقیقی اساس اس کا یہی خاصہ حرکت وارتقاء ہے۔ بلکہ گہری نظر سے جائزہ لینے پر اور مقالہ ہٰذا میں پیش کردہ تصریحات کی روشنی میں یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ یہ قاعدہ استحسان ہی ہے جو اسلامی قانون کے اس امتیازی وصف حرکت وارتقاء کے سب سے بڑا مظہر اور حقیقی نمونہ کی حیثیت رکھتا ہے عصرِ حاضر میں جبکہ مؤثرات زندگی کے تغیر سے تمدن کے ہر شعبہ میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظامات نے سوچ کا رخ تبدیل کر دیا ہے۔ بعض امور میں معاشرتی علوم نے انداز فکر ونظر میں گہری تبدیلی پیدا کی ہے۔ بالخصوص اقتصادی تصورات، معاشی معاملات اور تجارتی نظام میں بے پناہ تغیر در آیا ہے۔ غرض معاشرہ کی حالت میں ایک وسیع اور ہمہ گیر تبدیلی پیدا ہو گئی ہے۔ ایسے میں فقہ اسلامی کو متوقع عملی[1] جمود سے بچانے

---

[1] عام طور سے یہ گمان کیا جاتا ہے کہ فقہ اسلامی میں چوتھی صدی ہجری کے بعد باب اجتہاد بند کر دیا گیا جس سے فقہی ارتقاء رک گیا اور نتیجۃً فقہ اسلامی جمود وتعطل کا شکار ہو کر رہ گئی اور پھر اس مزعومہ فقہی جمود کے اسباب ووجوہ اور ان کی تدبیر پر طول طویل بحثیں کی جاتی ہیں جبکہ گہری نظر سے جائزہ لینے پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ بحیثیت علم وفن فقہ اسلامی کے اندر کوئی جمود کبھی آیا نہ اس کا کوئی امکان ہے کیونکہ بحیثیت علم وفن کے فقہ اسلامی کے داخلی امکانات زندگی کے تمام شعبوں پر محیط اور زمان ومکان کی حدود سے ماورا رہے ہیں۔ اس کے اجزائے ترکیبی میں ثبات وتغیر کے متوازی عناصر اجتہادی عمل کو ایک لازمی حقیقت کے طور پر کسی نہ کسی حیثیت ونوعیت میں عمل جاری وساری رکھے ہوئے ہیں البتہ متاخر فقہاء اور علماء کی فقہی صلاحیتیں زنگ آلود ہو کر کسی قدر جمود کا شکار رہیں جس کی تقویت جامد تقلید کے متعصبانہ نظریہ سے ہوئی اور یوں فقہاء کا یہ جمود بظاہر فقہ اسلامی کا جمود سمجھا جانے لگا۔

اور جملہ عصری تقاضوں کی تکمیل کے لیے تمام امکانات اس جامع، متوازن اور منفرد اصول استحسان میں سمٹ آتے ہیں عصر حاضر میں فقہ اسلامی کی تشکیل نو اور اس عمل میں استحسان کا ایجابی کردار حسب ذیل بنیادی پہلو رکھتا ہے۔

قدیم فقہی احکام کی تطبیق و تنفیذ اور استحسان

ایک طویل عرصہ تک سیاسی و ذہنی غلامی کی زنجیروں میں جکڑے رہنے کے بعد امت مسلمہ میں بیداری اور اپنے تابناک ماضی کی طرف رجوع کی ایک زبردست لہر اٹھ رہی ہے جس کا سب سے نمایاں مظہر اسلامی قانون کے نفاذ کی آرزو اور عملی جدوجہد ہے مگر اس سلسلہ میں ایک بہت بڑی مشکل یہ درپیش ہے کہ آیا ایسے حالات میں جبکہ مؤثرات زندگی بدل چکے ہیں فقہ اسلامی بعینہٖ قابل عمل و قابل نفاذ ہے یہ سوال جس قدر اہمیت اور نزاکت کا حامل ہے اس قدر اختلاف آراء کا شکار بھی چنانچہ ایک طرف یہ راسخ ایقان و اذعان ہے کہ فقہ اسلامی اپنی قدیم شکل میں بالکل اس ترتیب کے ساتھ، اسی ہیئت اور اسی حالت میں اپنے تمام کلیات و جزئیات سمیت، حرف بحرف اور لفظ بہ لفظ آج بھی اسی طرح قابل عمل اور قابل نفاذ ہے جس طرح دوسری اور تیسری صدی ہجری میں تھی[1] اور دوسری جانب یہ انتہا پسندانہ تصور کہ فقہ اسلامی جس دور اور جن حالات میں وضع ہوئی چونکہ اب وہ حالات باقی نہیں رہے اور مؤثرات زندگی کے تغیر نے ایک بالکل ہی نئے دور کو جنم دیا ہے اس لیے آج کے معاشرہ میں فقہ قدیم کا نفاذ قطعاً ناممکن ہے۔ یہ دونوں آراء ایک دوسرے کے ردعمل میں انتہاپسندانہ عصبیت پر مبنی ہیں حقیقت یہ ہے کہ اصل مقصود معاشرے میں مکمل

---

[1] ہفت روزہ ایشیاء کی اشاعت ۴ راگست ۱۹۶۸ء میں مفتی جمیل احمد تھانوی کا بیان شائع ہوا کہ یہ طے شدہ بات ہے کہ تحقیق و تفتیش کا کام پہلی، دوسری اور تیسری صدی میں پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا ہے اسی کا نام فقہ اسلامی ہے جو ائمہ ہدیٰ کی تحقیقات کا مجموعہ ہے ...... اب اگر تحقیقات اسلامی سے ایسے معلومات مراد ہوں جو مکمل اور تنقیح شدہ موجود ہیں تو موجودہ دور کی تحقیق اگر اس کے مطابق ہے تو بلا ضرورت ہے اور اگر اس کے خلاف ہے تو مردود ہے اس پہ امت محمدیہ کا اجماع ہے۔

اسلامی نظام (الدین) کا نفاذ ہے اس انداز سے کہ مسلمان عصری تقاضوں سے مکمل طور پر عہدہ برآ ہوتے ہوئے دنیا میں انسان کے حقیقی نصب العین "توحید" پر مبنی نظام کے قیام کی راہ ہموار کرتے چلے جائیں اس عمل میں فقہ اسلامی ایک قانونی نظیر کی حیثیت سے پیش نظر رہے گی۔ اس کا غیر متبدل حصہ تو بہر حال واجب النفاذ ہو گا البتہ متبدل حصہ (Changeable parts.) جس حد تک عصری ضروریات کی تکمیل کرتا رہے گا اس حد تک قابل عمل و قابل نفاذ رہے گا اور جہاں جہاں اس میں کتاب و سنت اور فقہ کے مسلمہ اصولوں کی روشنی میں عصری تقاضوں کے پیش نظر کسی قسم کے فروعی تغیر و تبدیل یا حک و اضافہ کی حقیقی ضرورت محسوس ہو گی قانون کے اجتہادی ماخذ استعمال کرتے ہوئے وہاں جزوی تغیر و تبدل روا رکھا جائے گا جو نظری و استنباطی نوعیت کا بھی ہو سکتا ہے اور تطبیقی و عملی نوعیت کا بھی اور جیسا کہ شروع میں بیان کیا جا چکا ہے کہ اسلامی قانون میں استحسان ہی وہ واحد اصول ہے جو بیک وقت استنباط احکام کا ماخذ اور تطبیق احکام کا عملی منہاج ہونے کے ناطے ہر عصر و عہد میں نفاذ فقہ کے تمام تقاضوں کو پورا کرنے کی حقیقی صلاحیت اور عملی تجربہ رکھتا ہے کیونکہ اس کی ماہیت ہی نفاذ احکام شرعیہ سے پہلے زمانی و مکانی تغیرات کے تناظر میں ان کے مآل تطبیق پر غور کرنے اور ضرورت محسوس ہونے پر متبادل استثنائی احکام اخذ کر کے نافذ کرنے سے عبارت ہے۔

چنانچہ عصر حاضر میں جہاں اور جس خطے میں بھی اسلامی قانون کے نفاذ کی کوشش کی جائے گی اس کا اولین مرحلہ قدیم فقہی احکام کی صلاحیت تطبیق کو پرکھنا قرار پائے گا اور اس عمل کا واحد معیار اور کسوٹی یہی اصول استحسان ہو گا خواہ اسے ہم استحسان کا نام دیں یا نہ دیں لیکن اپنی عملی اور حقیقی نوعیت جو احکام کے نتائج و مآلات پر حصول مصالح اور دفع مفاسد کے حوالے سے غور و خوض سے تعبیر ہے اس کے لحاظ سے یہ بہر آئینہ استحسان ہی ہو گا۔ بناء بریں یہ امر مبنی بر حقیقت قرار پاتا ہے کہ آج اسلامی معاشرہ میں نفاذ فقہ اسلامی کے عمل میں سب سے بنیادی، مؤثر اور فعال کردار استحسانی منہاج تطبیق و تنفیذ کا ہو گا۔

۲۔ ناقابل عمل فقہی احکام کے متبادل قوانین کا استنباط

یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابل

تردید ہے کہ ارتقائے تمدن کے باعث زندگی کے بہت سے معاملات ایسے ہیں جن کے بارے میں قدیم فقہی ذخیرے میں پائے جانے والے احکام موجودہ دور کے تہذیبی تقاضوں کی تکمیل سے قاصر ہیں اور چونکہ یہ تمام احکام و قوانین فروعی، جزوی اور تفصیلی نوعیت کے ہیں اس لیے ان پر از سر نو غور و خوض کرنا اور فکر و اجتہاد کے جدید اطلاقات کی روشنی میں انہیں پرکھنا نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہو گیا ہے کیونکہ ان احکام کی بنیاد جس علت، مصلحت، یا عرف پر رکھی گئی تھی اس کا واقعی معیار بدل گیا ہے اور جب علت و مصلحت یا عرف و عادت کا معیار بدل جائے تو مصلحی یا عرفی احکام میں تغیر ناگزیر ہو جاتا ہے[1] ۔ اور گذشتہ تصریحات کی روشنی میں یہ امر کالشمس ہے کہ احکام فقہیہ میں ایسے تمام تغیرات اور قدیم قیاسی، عرفی یا مصلحی احکام کو چھوڑ کر نئے قیاسی، عرفی یا مصلحی احکام کے اخذ و استنباط کا سب سے بنیادی ذریعہ قاعدۂ استحسان ہے جو اپنی تمام استنادی اور اجتہادی انواع کے لحاظ سے ایک ایسا وسیع اور ہمہ گیر دائرہ عمل رکھتا ہے جس میں زندگی کے تمام شعبے سمٹ آتے ہیں ۔ چنانچہ نصوص شرعیہ کی تعبیر نو کا عمل استحسان نصی کے ذریعہ انجام پائے گا، فقہ کے قدیم قیاسی، عرفی، اور مصلحی احکام کے متبادل نئے قیاسی، عرفی اور مصلحی احکام کا استنباط استحسان قیاسی، استحسان عرفی اور استحسان مصلحی کے ذریعہ تکمیل پذیر ہوگا ۔ الغرض فقہ کی تشکیل نو میں زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جس کے

---

[1] عرف و مصلحت پر مبنی احکام کی تغیر پذیری ایک مجمع علیہ مسئلہ ہے جس میں آنے والا ہر تغیر کوئی نیا اجتہادی عمل نہیں بلکہ اسلاف کے عمل تغیر اجتہاد ہی کی اتباع و پیروی سے عبارت ہے بقول علامہ قرافی: ان کل ما ھو یتبع العوائد فی الشریعة یتغیر الحکم فیه عند تغیر العادة . . . ولیس ذلك تجدید للاجتهاد . . . بل ھذه قاعدة اجتهد فیها العلماء واجمعوا علیها فنحن نتبعهم فیها من غیر استیناف اجتهاد (الفاروق جلد ۳ ص ۱۶۲)
پھر اپنی حقیقت کے لحاظ سے عرفی و مصلحی احکام میں یہ تغیر اصل خطاب شرعی میں تغیر نہیں بلکہ ایک دوسرے خطاب شرعی کی طرف رجوع سے عبارت ہے بقول علامہ شاطبی: ان اختلاف الاحکام عند اختلاف العوائد لیس فی الحقیقة باختلاف فی أصل الخطاب . . . . (وانما معنی الاختلاف ان العوائد اذا اختلفت رجعت کل عادة الی اصل شرعی یحکم به علیها ۔ (الموافقات، ج ۲ ص ۸۵)

بارے میں استثنائی یا ابتدائی قانون سازی کے لیے استحسان کا اصول کافی ثابت نہ ہو۔

۳- استحسان اور جدید تمدنی مسائل

اسے عمرانی شکست و ریخت کے مسلسل تدریجی عمل کا تاریخی موثر کہیے یا داخلی اور خارجی عوامل کی تخریبی سرگرمیوں کا نتیجہ کہ امت مسلمہ ایک طویل عرصہ تک تہذیب و تمدن اور فکر و عمل کے ہر محاذ پر اپنی عالمگیر سیادت و قیادت کا لوہا منوانے کے بعد اچانک مگر تدریجا زوال و انحطاط کا شکار ہو گئی اور اس کی جگہ یورپی اقوام نے فکری بیداری کے بعد بہت جلد تہذیبی عمل کی باگ دوڑ اپنے ہاتھ میں لے لی نتیجۃً امت مسلمہ اپنے اسلاف کے پورے تہذیبی ورثے سے کٹ کر اغیار کی سیاسی اور ذہنی غلامی کے ایک تاریک ترین دور میں داخل ہو گئی اس عرصہ میں فکری اور تمدنی ارتقاء کے سارے دھارے چونکہ مغرب سے پھوٹ رہے تھے اس لیے زندگی کے ہر پہلو میں آنے والے نت نئے تغیرات اور ان سے ابھرنے والے تمدنی مسائل کا کوئی اسلامی حل تجویز نہ کیا جا سکا اس تہذیبی تعطل کا سب سے زیادہ اثر مسلمانوں کے قانونی سرمائے پر مرتب ہوا کیونکہ قریباً دو سو برس تک دنیا کے کسی خطے میں اسلامی قانون اپنی حقیقی شکل میں نفاذ سے محروم رہا اور اس دوران ہمارے بدیسی آقاؤں نے نظری پراپیگنڈے اور عملی اقدامات کے ذریعہ اسلامی قانون کی فرسودگی کا گمان راسخ کرنے کے بعد انسانی استعداد کے زائیدہ قانونی نظام ہر علاقے میں کچھ ایسے جمالیاتی فریب کے زیر اثر رائج کر دیے کہ مسلمان آزادی کے قریب نصف صدی بعد تک بھی اس جمالیاتی فریب کے زیر اثر انہی جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری سے خیرہ چشم ہیں۔ اور اسلامی قانون کے نفاذ کی ہر تمنا اور ہر کوشش صرف اس نعرہ کے ساتھ دب کر حسرت میں بدل جاتی ہے کہ مؤثرات زندگی کے تغیر نے ہر شعبہ میں جدید تمدنی مسائل پیدا کر دیے ہیں جن کا حل پیش کرنے سے اسلامی قانون قاصر ہے اور علی ہذا، صلاحیت تطبیق سے محروم ہے معاذ اللہ یہ امر اپنی جگہ مسلم ہے کہ زندگی کے ہر شعبہ میں نئے تمدنی مسائل ایسے ہیں جن کا فقہی و قانونی حل درکار ہے اور فی الواقع یہ عصر حاضر کا ایک بہت بڑا چیلنج ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم فقہ اسلامی کو ناقابل تنفیذ اور ازکار رفتہ قرار دے کر مغرب سے درآمد کردہ فرضی ریزوں کو قانون کا نعم البدل گھر سمجھتے

ہوئے اپنے سر کے تاج میں سجا لیں بلکہ اس تمدنی چیلنج کا صحیح اور مثبت جواب یہ ہے کہ ہم سب سے پہلے موجودہ حالات اور تمدنی مقتضیات کی حقیقی نوعیت متعین کریں اور پھر جدید تمدنی مسائل کے فقہی حل تجویز کرنے کی خاطر اسلامی قانون کے استنادی اور اجتہادی مصادر کو پوری طرح بروئے کار لائیں تجدید و اجتہاد کے اس عمل میں جو بقول علامہ اقبال "عصر حاضر کا بالکل حقیقی تقاضا ہے اور اسلام اس کی حمایت کرتا ہے" سب سے مؤثر اور بنیادی کردار اصول استحسان کا ہے کیونکہ یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو ایک طرف استناد و اجتہاد اور واقعیت و مثالیت کا حقیقی امتزاج ہونے کے ناطے تمام ابتدائی اور استثنائی احکام کے اکتشاف و استنباط میں قیاس و استصلاح، استدلال و استصحاب اور عرف و ذرائع کے دیگر تمام اجتہادی مصادر سے مقدم اور سب کو محیط و شامل ہے اور دوسری جانب نفاذ و تطبیق احکام کا ایک حقیقی اور مؤثر عملی منہاج بھی ہے۔ لہٰذا زندگی کے جدید اجتماعی اور عمرانی مسائل ہوں یا سیاسی و اداری امور اقتصادی و مالی معاملات ہوں یا دیگر قانونی شعبوں سے متعلق مسائل سب کے لیے ابتدائی یا استثنائی فقہی احکام کے استنباط سے لے کر ان کے عملی نفاذ و تطبیق کی متنوع صورتوں کی تشکیل تک تمام مراحل میں استحسان اپنی نظری و عملی انواع اور متنوع وسائل و مظاہر کے ساتھ بھرپور ایجابی کردار ادا کرنے کی مکمل صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔

استحسان کا جدید استنباطی و تطبیقی منہاج

عصر حاضر میں فقہ اسلامی کی تشکیل نو اور جدید تمدنی مسائل کے لیے مناسب فقہی احکام کا استنباط و نفاذ ایک انتہائی اہم، نازک اور حساس عمل ہے جو گہری تمدنی بصیرت، پختہ اجتہادی ملکہ اور راسخ ایمان و تقویٰ کا متقاضی ہے۔ اور چونکہ استحسان ایک خالص فنی و اجتہادی عمل ہے اس لیے مختلف شرعی علوم میں گہری مہارت، مقاصد شریعت کا مکمل ادراک اور اجتہاد و استنباط کی عملی ممارست اور تجربہ بھی اس کے لیے ناگزیر ہے۔ اور چونکہ ان تمام اوصاف و استعدادات کا آج کے دور میں کسی فرد واحد کے اندر مجتمع ہونا بہت مشکل ہے اس لیے قریباً اہل علم کے تمام حلقے عصر حاضر میں اجتہاد فردی کے بجائے اجتہاد شورائی کو اپنانے پر زور دے رہے ہیں۔ اور اس سلسلے میں مختلف اسالیب و منہاجات

اور عملی صورتیں بھی پیش کی جا رہی ہیں تاہم راقم الحروف کا خیال ہے کہ اجتہادی سطح پر شوروی اجتہاد اپنانے کے پہلو بہ پہلو اجتہادی فردی کی اجازت بھی ضروری ہے کیونکہ انفرادی اجتہاد اجتماعی غور و فکر کا قدرتی تمہیدی مرحلہ ہے بالخصوص اجتہاد کی وہ نوع جو استحسان کے نام سے بیک وقت نظری وسیلۂ استنباط بھی ہے اور عملی منہاج تطبیق بھی اور پھر جو احکام کے استنباط و تطبیق سے پہلے ان کے مآل و نتائج پر گہرے غور و خوض سے تعبیر ہے۔ ایک ایسا فکری عمل ہے جو صرف اجتماعی سطح پر بحث و نظر اور تبادل آراء کے ذریعہ صحیح نتائج تک رسائی کی یقینی ضمانت نہیں رکھتا بلکہ غایت درجہ امعان نظر اور گہرے انفرادی غور و خوض کا بھی تقاضا کرتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ انفرادی استحسانی غور و فکر کے بغیر اجتماعی یا شوروی عمل استحسان کا آغاز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ بنا بریں یہ امر واضح ہے کہ عصر حاضر میں اجتہاد کے استحسانی عمل کو نظری و عملی ہر دو لحاظ سے انفرادی و شوروی سطح پر اپنانے کے لیے ایک عملی اسلوب و منہاج طے کرنا ناگزیر ہے۔

واللہ الملہم والموفق للصواب

(زیرِ طبع)

فقہ حنفی کی شہرۂ آفاق کتاب

بدائع الصنائع

فی

ترتیب الشرائع

تالیف

علامہ علاؤ الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی المتوفی ۵۸۷ھ اردو ترجمہ

مترجم

جناب پروفیسر خان محمد چاولہ صاحب

وکلاء۔ قضاۃ۔ اور قانون سے متعلق حضرات کے لیے ایک ناگزیر ضرورت نفاذِ شریعت کے عمل میں ممد و معاون اسلامی مدارس اور فقہ اسلامی سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لیے ایک اہم کتاب عنقریب طبع ہو کر مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے زیرِ اہتمام منظرِ عام پر آ رہی ہے۔