ابو اسید محمد متین ہاشمی

تشریعِ اسلامی میں قیاس کا مقام

——— تیسری اور آخری قسط ———

وصفِ مناسب کی اقسام

گزشتہ صفحات میں شرائطِ علت میں چوتھی شرط "وصفِ مناسب" کو قرار دیا گیا ہے یعنی یہ کہ علت اور حکم میں مناسبت کا بھی ہونا ضروری ہے۔ علمائے اصول نے وصفِ مناسب کی چار قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) المناسب موثر (۲) المناسب الملائم (۳) المناسب المرسل (۴) اور المناسب الملغی ہے[1]

قسم اول ـــ المناسب الموثر

وصفِ المناسب الموثر اس کو کہتے ہیں جس کے مطابق شارع علیہ السلام نے حکم کو مرتب فرمایا ہو اور نص، یا اجماع سے یہ بات ثابت ہو کہ یہی وصف حکم کی علت ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

وَيَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاۗءَ فِي الْمَحِيْضِ (البقرہ: ۲۲۲)

(اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجیے کہ وہ ایک طرح کی گندگی ہے، پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو۔

اس بات سے یہ بات ہے کہ حیض کے دوران میں عورتوں سے الگ رہنا واجب ہے، اس لیے کہ یہ "گندگی" ہے۔ تو "اذیٰ" یعنی گندگی ایسی علت ہے جس پر نص دلالت کر رہا ہے۔ اس وصف کو اصطلاحِ اصول میں وصفِ مناسب موثر کہیں گے۔ اسے اعلیٰ درجے کی علت کہیں گے۔

قسم دوم ـــ المناسب الملائم

وصفِ مناسب ملائم اس وصف کو کہتے ہیں جو اگرچہ بذاتِ خود نص یا اجماع سے تو نہ ثابت ہو لیکن

---

[1] الخلاف: علم اصول الفقہ: ۷۱

اس جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم ثابت بالنص ہو۔ مثلاً نابالغ صغیرہ کے نکاح کی ولایت اس کے والد کے لیے۔ یہ حکم نہ تو نص سے ثابت ہے اور نہ اجماع سے۔ البتہ اسی جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم نص سے ثابت ہے، وہ ہے نابالغ صغیرہ کے مال کے لیے اس کے والد کی ولایت۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ کے والد کو صغیرہ کے مال کا ولی بنایا ہے، لہٰذا اس پر قیاس کر کے صغیرہ کی تزویج کا ولی بھی اس کے والد ہی کو بنایا جائے گا۔

قسم سوم ــــ المناسب المرسل

اسے مصلحتِ مرسلہ بھی کہتے ہیں۔ اس سے مراد وہ وصف ہے جس کی بنیاد پر شارع علیہ السلام نے کوئی حکم مترتب نہ فرمایا ہو، نہ اس پر کوئی دلیلِ شرعی قائم ہوا ور نہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو، لیکن مطلق مصالح کا تقاضا ہو کہ اس کی بنیاد پر تشریع کی جائے، مثلاً صحابہ کرامؓ کا زرعی زمینوں پر خراج لگانا، سکوں کو رواج دینا، قرآن کریم کی تدوین اور اس کی نشر و اشاعت کا انتظام کرنا اور ان جیسے دیگر اقدامات۔

قسم چہارم ــــ المناسب الملغی

اس وصف کو کہتے ہیں جس کے بارے میں یہ ظاہر کیا جائے کہ مصلحت کے تحت اقدام کیا گیا ہے، حالاں کہ وہ اقدام نص قرآن کے خلاف ہو۔ اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں اور اس کی نام نہاد مصلحت لغو ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ بیٹے اور بیٹی کو وراثت میں برابر کا حصہ ملنا چاہیے مصالح کا تقاضا یہی ہے یا مثلاً یحییٰ بن یحییٰ لیثی مالکی فقیہ اندلس کا کفارۂ صوم کے بارے میں ایک بے بنیاد فتویٰ، جب کہ اندلس کے کسی بادشاہ نے عمداً بغیر کسی عذر شرعی کے روزہ توڑ دیا تھا تو فقیہ مذکور نے فتویٰ دیا کہ "اس کا کوئی کفارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ بادشاہ دو ماہ مسلسل روزے رکھے" اور دلیل یہ دی کہ "مصلحت کا یہی تقاضا ہے" کیوں کہ کفارے کا مقصد تو یہ ہے کہ گناہ گار کو سزا ملے اور کفارہ ادا کرنے میں اسے کوفت اٹھانی پڑے۔ اب اگر بادشاہ سے یہ کہا جائے کہ وہ ایک غلام آزاد کر دے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے تو وہ اسے اس کفارے کو ادا کرنے میں کون سی کوفت یا زحمت ہوگی؟ اس طرح کفارے کا مقصد یعنی "زجر" حاصل نہ ہوگا، لہٰذا اسے تو صرف "دو ماہ مسلسل" روزے رکھنے ہوں گے۔ مفتی نے اپنے فتوے کی بنیاد مصلحت کو بنایا لیکن چوں کہ یہ مصلحت نص سے معارض ہے اس لیے لغو ہے۔ حدیث میں ہے:

دعن ابی ھریرۃ قال بینما نحن جلوس عند النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذ جاءہ رجل

ال یا رسول اللہ ! ھلکت قال مالک قال وقعت علیٰ امرأتی وانا صائم قال رسول صلی اللہ علیہ وسلم ھل تجد رقبۃ تعتقھا قال لا قال فھل تستطیع ان تصوم شھرین بعین قال لا قال ھل تجد اطعام ستین مسکینا قال لا قال اجلس ، الیٰ آخر الحدیث [۲۵]

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک دن ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے کہ اتنے میں ایک ں نے آکر عرض کیا "یا رسول اللہ ! میں تو تباہ ہوگیا" آپ نے دریافت فرمایا کہ "کیا ہوا ؟" اس نے عرض کیا وزے کی حالت میں میں نے اپنی بیوی سے مباشرت کرلی" آپ نے فرمایا : "کیا تیرے پاس آزاد کرنے کو غلام ہے ؟" نے کہا "نہیں" پھر آپ نے دریافت فرمایا "کیا تو مسلسل دو ماہ تک روزے رکھ سکتا ہے ؟" اس نے عرض کیا یں" پھر آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ "کیا تیرے پاس ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش ہے ؟" اس عرض کیا "نہیں" تب آپ نے اس سے فرمایا "بیٹھ جا" (آخر حدیث تک)

اس روایت سے ثابت ہوا کہ عمداً روزہ توڑ دینے کی صورت میں یا تو غلام آزاد کرنا ہوگا یا ساٹھ روزے لسل رکھنے ہوں گے یا پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا ۔ یہ حکم امیر غریب اور بادشاہ و فقیر سب کے ہے ۔ لہٰذا نص کی موجودگی میں مفتی کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ کسی مصلحت کا سہارا لے کر بادشاہ کو دو ماہ مسلسل زے رکھنے پر مجبور کرتا ، اس لیے اس کا فتویٰ لغو ٹھہرا ۔

سالک العلۃ

مسالک العلۃ کی تعریف ابوزہرہ نے ان الفاظ میں کی ہے :

ھی الطرق التی یعرف بھا ما اعتبرہ الشارع علۃ ومالم یعتبرہ علۃ [۳۵]

مسالک علت ان طریقوں کو کہتے ہیں جن کے ذریعے یہ پتا چلایا جاتا ہے کہ (کسی حکم کی) شارع علیہ السلام نے ں چیز کو علت قرار دیا ہے اور کسی کو نہیں ۔

مشہور مسالک تین ہیں ۔ پہلا نص یعنی قرآن و سنت کا ، نص اس بات پر دلالت کرنے کہ وہی وصف ں کی علت ہے ، اس علت کو علتِ منصوص علیھا کہتے ہیں ۔ اس کی دو قسمیں ہیں ، ایک قسم تو وہ ہے

---

[۲۵] مشکوٰۃ : ۱ : ۶۲۵ طبع دمشق

[۳۵] محمد ابوزہرہ : اصول الفقہ : ۲۳۳

جس میں صراحتاً یہ بات مذکور ہو کہ فلاں حکم فلاں وجہ سے دیا گیا، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (النساء: ۱۶۵)

(ہم نے بھیجا) پیغمبروں کو خوش خبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیغمبروں کے (آنے کے بعد) اللہ کے سامنے عذر نہ باقی رہ جائے۔

یا جیسا کہ ابوداؤد شریف کی روایت میں ہے:

قالوا یا رسول اللہ نہیت عن امساک لحوم الضحایا بعد ثلث فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما نہیتکم من اجل الدافة التی دفت علیکم فکلوا وتصدقوا وادخروا [۳]

صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ "یا رسول اللہ! آپ نے ہمیں قربانی کے گوشت کو تین دنوں سے زیادہ تک کے لیے رکھنے سے منع فرمایا تھا؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ "میں نے تو تمھیں ان دیہاتیوں کے قافلوں کی وجہ سے رکھنے سے منع کیا تھا (جو اس وقت مدینے میں عید منانے چلے آئے تھے) اب تمھیں اختیار ہے جتنا چاہو کھاؤ، چاہو تو اس میں سے صدقہ کر دیا (آئندہ استعمال کرنے کے لیے) رکھ چھوڑو۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں صراحتاً بتلا دیا گیا کہ فلاں حکم فلاں علت کی وجہ سے تھا۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں صراحتاً بیانِ علت تو نہ ہو لیکن حروفِ تعلیل میں سے کوئی حرف استعمال کیا گیا ہو۔ مثلاً ارشادِ ربانی ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاریات: ۵۶)

اور میں نے نہیں پیدا کیا جنات اور انسانوں کو مگر اس لیے کہ وہ میری عبادت کریں۔

اس آیت میں لام حرفِ تعلیل ہے۔ فے کے بارے میں ارشاد ہے:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ (الحشر: ۷)

تاکہ وہ مال تمھارے تونگروں ہی کے قبضے میں نہ آ جائے۔

اس آیت میں حرف "کی" کے ذریعے بیانِ علت کیا گیا۔

---

[۳] ابوداؤد شریف: ۳۸۸ طبع کانپور

دوسرا اجماع

اگر کسی دور کے مجتہدین کسی وصف کے بارے میں متفق ہوجائیں کہ وہ کسی حکم شرعی کی علت ہے تو اس پر اجماع منعقد ہوجائے گا۔ مثلاً ایک دور میں علمائے اُمت نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ "صغیرہ" کے مال کا ولی اس کا باپ صغیرہ کے "صغر سنی" کی وجہ سے ہوتا ہے۔ گویا مجتہدین نے بالاجماع صغیرہ کی ولایت کی علت اس کی صغر سنی کو قرار دیا اور اسی کی بنیاد پر صغیرہ کے نفس پر اس کے والد کو ولایت حاصل ہوتی ہے۔ پھر اسی پر صغیرہ کے دادا کو قیاس کیا گیا ہے اور اُسے بھی صغیرہ کے مال اور نفس پر ولایت دی گئی ہے۔

تیسرا اجتہاد فقہی

یعنی مجتہد اس بات کو معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ اوقاتِ مختلفہ میں سے کون سا وصف حکم کے مناسب ہوسکتا ہے۔ مثلاً اس شخص کا واقعہ گذر چکا ہے جس نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے مقاربت کرلی تھی اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ "یا رسول اللہ! میں تو تباہ ہوگیا" (الی آخر الحدیث) اس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین میں سے ایک بات تجویز فرمائی تھی (۱) عتق رقبہ (۲) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا (۳) ساٹھ روزے مسلسل رکھنا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نص معلل ہے، لیکن مجتہد کو دریافت کرنا چاہیے کہ اس حکم کی علت کیا ہے۔ آیا علت رمضان میں دن کے وقت اپنی بیوی سے مقاربت ہے؟ یا مجرد افطار ہے؟ بیوی سے مقاربت حرام تو نہیں ہے کہ اس کے لیے اتنی بڑی عقوبت تجویز کی جائے؟ کافی غور و خوض کے بعد جو علت سمجھ میں آئے گی وہ ہے "حرمتِ رمضان کا عمداً انتہاک" اس سے تفریع کی جائے گی "اگر عمداً کوئی شخص رمضان کے روزے کی حرمت کو کھانا کھا کر یا پانی پی کر یا مباشرت کر کے عذر شرعی کے بغیر پامال کرے تو وہ مذکورہ بالا تین عقوبتوں میں سے کسی ایک کا مستوجب ہوگا۔" اصولیین کی اصطلاح میں اس عمل کو "تنقیح المناط" کہتے ہیں[۵۵]

قیاس و نصوص کے مابین معارضہ

بعض اوقات قیاس نصوص سے معارض ہوجاتا ہے، اس کی بابت فقہا کے تین اقوال ہیں[۵۶]

---

۵۵ تنقیح المناط اور تحقیق المناط سے متعلق تفصیلات گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہیں۔

(۱) امام شافعی، احمد اور امام ابوحنیفہ کے ایک قول میں ہے کہ اگر نص مل جائے تو قیاس پر عمل نہیں کیا جائے گا، خواہ نص سند کے اعتبار سے ظنی ہو یا دلالۃً اس سے کوئی بات مفہوم ہوتی ہو۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ ادلۂ ظنیہ کا تو قیاس معارضہ کر سکتا ہے لیکن ادلۂ قطعیہ کا نہیں۔ اگر بالفرض قیاس کسی دلیل قطعی کا معارض ہو جائے تو وہ فاسد ہے۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ قیاس صحیح تو نص شرعی کا معارض ہو ہی نہیں سکتا خواہ وہ نص قرآنی ہو یا سنت، یہ رائے امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابنِ قیم کی ہے۔ ان کے نزدیک قیاس کا نص کے معارض ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قیاس فاسد ہے۔

قیاس اور خبر واحد

امام ابوحنیفہ، شافعی اور احمد قیاس اور خبر واحد کے درمیان تعارض کی صورت میں خبر واحد ہی کو ترجیح دینے کے قائل ہیں۔ مثلاً امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تو تقاضا یہ تھا کہ دورانِ صلوٰۃ اگر مصلی قہقہے کے ساتھ ہنس پڑے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے، لیکن ایک خبر واحد سے ثابت ہے کہ نماز کے ساتھ ساتھ مصلی کا وضو بھی ٹوٹ جائے گا، ہم نے ایسی صورت میں قیاس کو ترک کر دیا اور خبر واحد کی بنیاد پر فتویٰ دیا کہ مصلی کی نماز اور وضو دونوں باطل ہو جائیں گے۔ خبر واحد تو بڑی چیز ہے، امام ابوحنیفہ کا تو مسلک یہاں تک ہے کہ اگر کسی صحابی کا فتویٰ قیاس کے برخلاف ہو تو صحابی کے فتوے پر عمل کیا جائے اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے۔ مثلاً ایک مرتبہ امام صاحب سے استفتا کیا گیا کہ آیا غلام کے لیے یہ جائز ہے کہ جنگ کے دوران میں کسی حربی کو امان دے؟ تو امام صاحب نے فرمایا کہ "جائز نہیں" کیوں کہ اس طرح تو ایک حربی غلام بن کر اسلام قبول کرلے گا اور اپنی قوم کے سارے کافر حربیوں کو امان دے سکے گا۔ لیکن جب امام صاحب کے سامنے حضرت عمرؓ کا یہ فتویٰ پیش کیا گیا کہ انھوں نے غلام کی امان کو تسلیم کیا، جب کہ ایک غلام اپنے سردار کے ساتھ نکلا اور اس نے قلعے کے محصور تمام حربیوں کو امان دے دی تھی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اپنے فتوے سے رجوع کر لیا اور حضرت عمرؓ بن الخطاب کے فتوے کو تسلیم کر لیا، البتہ امام صاحب قیاس کے مقابلے میں ان اخبارِ آحاد کو ترجیح نہیں دیتے، جن کے راوی غیر فقیہ ہوں۔[۵۷]

محمد ابوزہرہ نے اقسام قیاس کے بارے میں ابوالحسین بصری کے حوالے سے علما کی آرا پیش کی ہیں جس کا

---

۵۷ ابوزہرہ : اصول الفقہ ، ۲۴۲ بعد

خلاصہ درج ذیل ہے:

ابوالحسین بصری نے قیاس کی چار قسمیں کی ہیں، ایک تو وہ قیاس جو مبنی علی النص ہوتا ہے اور اس کی علت منصوص علیہا ہوتی ہے۔ علما کا خیال ہے کہ اس قیاس کو ترجیح دینی چاہیے، اس لیے کہ جو چیز اس قسم کے قیاس سے ثابت ہو وہ گویا ثابت بنص قطعی کے درجے میں ہے۔ اس کے مقابلے میں خبر واحد ظنی ہوتی ہے۔ بقول ابوالحسین بصری اس پر تقریباً تمام علمائے اصول کا اتفاق ہے۔ قیاس کی دوسری قسم وہ ہے جو اصل ظنی پر مبنی ہو اور علت استنباط کے ذریعے ثابت ہوئی ہو، اس صورت میں خبر آحاد کو ترجیح دی جائے گی۔ ابوالحسین بصری نے اس قیاس کے رد پر علما کا اجماع نقل کیا ہے۔ قیاس کی تیسری قسم وہ ہے جس کی اصل نص ظنی سے ثابت ہو اور علت بھی ظنی ہی ہو۔ ایسی صورت میں اگر قیاس خبر واحد سے متعارض ہو جائے تو بقول ابوالحسین بصری علما کا اس بات پر اجماع ہے کہ خبر آحاد کو ترجیح دی جائے گی۔ قیاس کی چوتھی قسم وہ ہے جس کی علت مستنبط ہو، لیکن وہ اصل جس پر وہ قیاس مبنی ہو ان قطعی اصولوں میں سے ہو جو نص قرآنی یا حدیث متواتر سے ثابت ہوں۔[۵۸]

حدود و تعزیرات اور قیاس

حدود ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار اللہ تعالیٰ یا شارع علیہ السلام نے مقرر فرما دی ہیں، اب ان میں کسی کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً حد زنا، حد سرقہ اور حد قذف وغیرہ۔ تعزیرات ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار شارع علیہ السلام نے مقرر نہیں فرمائی ہیں بلکہ انھیں حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ تمام فقہا کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تعزیرات قیاس سے ثابت ہوتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ جرائم تعزیرات بذاتِ خود قیاس سے ثابت ہوتے ہیں تو پھر ان کی عقوبتیں بھی قیاس ہی سے ثابت ہوں گی۔

اس بات میں فقہا کا اختلاف ہے کہ حدود میں قیاس کرنا درست ہے یا نہیں؟ امام شافعی کے نزدیک حدود میں بھی قیاس کرنا درست ہے۔ مثلاً وہ لواطت کو زنا پر قیاس کرکے لواطت کے لیے بھی وہی حد تجویز کرتے ہیں جو زنا کی ہے۔ اسی طرح انھوں نے قتل عمد کو قتل خطا پر قیاس کرکے اس کے لیے بھی

---

۵۸ ابو زہرہ: اصول الفقہ: ۲۴۲ بعد

کفارہ ثابت کیا ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ قیاس بھی ادلۂ شرعیہ میں سے ہے، تو جس طرح حدود کتاب و سنت سے ثابت ہوتی ہیں، قیاس سے کیوں نہیں ثابت ہوں گی؟ البتہ اگر کوئی مانع پیش آجائے تو دوسری بات ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ حدود میں قیاس کرنا درست نہیں ہے، مثلاً گالی گلوچ یا طعن تشنیع کو قذف پر یا شذوذ جنسی از قسم لواطت، بلق اور ہم جنسی کو زنا پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، البتہ ان کے لیے تعزیر ہو سکتی ہے۔ امام صاحب کے دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ حدود عقوبات مقدرہ شرعیہ ہیں، اس لیے قیاس کو اس میں داخل ہی نہیں کیا جا سکتا، مثلاً حد قذف میں اسی کوڑے مقرر کیے گئے ہیں۔ اسے کوئی حکم نہ تو ستر کوڑے کر سکتا ہے اور نہ پچاسی کوڑے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی اساس علت پر ہوتی ہے اور اوصاف ثابتہ میں سے کسی وصف کو علت قرار دینا بذریعہ ظن ہی ہو سکتا ہے اور ظن میں شبہ ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: ادرءوا الحدود بالشبہات ما استطعتم (جہاں تک تم سے ہو سکے شبہات پیدا ہونے کی صورت میں حدود کو دفع کیا کرو) لہٰذا قیاس کے ذریعے تو کوئی حد ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حدود حقوق اللہ میں سے ہیں اور قیاس استنباط بالرائے کو کہتے ہیں۔ استنباط بالرائے کے تحت تو وہ چیزیں آ ہی نہیں سکتیں جو حقوق اللہ میں سے ہیں۔

درست یہی ہے کہ حدود میں قیاس کو داخل نہ کیا جائے۔ البتہ تعزیرات میں جرائم کے تعین اور پھر عقوبات کی تشخیص میں قیاس کو کام میں لایا جائے۔

قیاس علامہ اقبال کی نظر میں

قیاس کی ضرورت اور اہمیت پر بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال اپنے خطبات میں فرماتے ہیں: "حنفی فقہائے ان تمام ملکوں کے زرعی اور اجتماعی حالات کے پیش نظر جو اسلام کے زیر نگیں آئے مجموعی طور پر یہ محسوس کیا کہ احادیث کے ذخیرے میں اس سلسلے میں جو نظائر ملتے ہیں وہ کسی حد تک ناکافی ہیں، اس لیے ان سے مکمل رہبری نہیں مل سکتی، لہٰذا اپنی تعبیرات میں انھیں قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑا۔"[59] آگے چل کر قیاس

---

59 Iqbal, The reconstruction of Religious [illegible] Published Lahore 1975

ے میں احناف، شوافع اور مالکیہ و حنابلہ کے درمیان رونما ہونے والے اختلافات کا تذکرہ کرتے ہوئے
، علامہ نے خود تسلیم کیا ہے کہ اسلامی قانون کی تدوین میں قیاس حرکت و حیات پیدا کرنے کا باعث ہے
وگوں نے قیاس سے کام لینے سے احتراز برتا ہے، در اصل انھوں نے جمود کی راہ اختیار کی ہے۔
ن،" فقہائے متقدمین کی یہی تلخ بحثیں تھیں جن سے بالآخر قیاس کے حدود، اس کے شرائط اور
ِ عدم صحت کی تعریف میں نقد و جرح سے کام لیا گیا۔ لہٰذا یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی
ایک دوسرا نام تھا آخر کار شریعت اسلامیہ کے لیے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا[۵۸]
بال کے نزدیک اگر قیاس کو اس کے تمام شرائط کے ساتھ برتا جائے تو وہ عین اجتہاد ہے۔ علامہ
ن نے اپنے اس دعوے کے اثبات کے لیے امام شافعیؒ اور امام شوکانی کے اقوال سے استشہاد کیا ہے۔
ے ہیں: " بہرحال اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے
اکہ امام شافعی کا ارشاد ہے، وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور اس لیے نصوص کی حدود کے اندر ہمیں
ے استعمال کی آزادی ہونی چاہیے، پھر بحیثیت ایک اصول قانون اس کی اہمیت کا اندازہ صرف اس
سے ہو جاتا ہے کہ بقول قاضی شوکانی زیادہ تر فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات
ں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔" [بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو بارہا صحابہ کرامؓ کو قیاس
م لینے کی طرف متوجہ فرمایا اور اگر کسی صحابی نے اس ارادے کا اظہار کیا تو آپ نے خوشی کا اظہار فرمایا
ِ گزشتہ صفحات میں گزر چکا ہے — مقالہ نگار]

ے کے عینی فلسفے کی حیثیت

لامہ کا خیال ہے کہ انسانی معاشرے کے روحانی ارتقا کے لیے اگرچہ یورپ نے چند عینی نظامات قائم کیے
ن ان کی بنیاد عقل محض پر ہے جو چند حقائق کا کسی حد تک انکشاف تو ضرور کر سکتی ہے لیکن وہ سوز و ستی اور
درون جس سے اقوام کی تقدیریں بدلا کرتی ہیں اور جذبۂ انسانی میں حرارت پیدا ہوتی ہے، اس میں مفقود
۔ اس کے برعکس مذہب کو دیکھیے تو اس نے نہ صرف یہ کہ افراد کی انفرادی زندگی کو متاثر کیا ہے بلکہ

---

۵۸ Iabal: The Reconstruction of Religious Thought i
Islam. P. 174. Published Lahore 1975

معاشروں تک کو بدل ڈالا۔ اس لیے یہ فریضہ اسلام ہی کو انجام دینا ہوگا۔ اسلام ہی کو افکار کی دنیا کی قیادت کرنی ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ اسلام ایک متحرک نظام کی صورت میں سامنے آئے جو بلا قیاس و اجتہاد سے کام لیے نہیں ہو سکتا۔ علامہ فرماتے ہیں: عالمِ انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے (۱) کائنات کی روحانی تعبیر (۲) فرد کا روحانی استخلاص (۳) اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالم گیر اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا رہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان بنیادوں پر جدید یورپ نے عینی نظامات وضع کیے ہیں، لیکن تجربہ کہتا ہے کہ وہ صداقت جو عقل خالص کے ذریعے منکشف ہو ایمان و یقین میں اس حرارت کے پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے جو وحی و تنزیل کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے علامہ کا خیال ہے کہ یورپ کا عینی فلسفہ کبھی بھی زندگی کا موثر جز نہیں بن سکا۔ اس کے برخلاف مسلمانوں کی تاریخ اٹھا کر دیکھیے تو محض روحانی اساس پر ایمان و یقین کے قیام کے باعث غیر تعلیم یافتہ انسانوں نے بھی زندگی جیسی قیمتی متاع لٹا دی اور تاریخ عالم کے صفحات پر انمٹ نقوش چھوڑے[۱۱]

آگے چل کر علامہ فرماتے ہیں: یقین کیجیے یورپ سے بڑھ کر آج انسان کے اخلاقی ارتقا میں بڑی رکاوٹ اور کوئی نہیں ہے۔ برعکس اس کے مسلمانوں کے نزدیک ان بنیادی تصورات کی اساس چوں کہ وحی و تنزیل پر ہے جس کا صدور ہی زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے ہوتا ہے لہٰذا وہ اپنی ظاہری خارجیت کو ایک اندرونی حقیقت میں بدل دیتی ہے[۱۲]

اپنے لکچر کے آخر میں علامہ مرحوم نے فقہِ اسلامی کے علما کو دعوت دی ہے کہ وہ (قرآن و سنت کی اساس پر) قیاس جیسی قوتِ محرکہ کو کام میں لا کر جرأت مندی کے ساتھ فقہِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کی طرف توجہ کریں۔ فرماتے ہیں: "میرا خیال ہے کہ اجتہاد کی اس مختصر سی بحث سے آپ بخوبی سمجھ گئے ہوں گے کہ ہمارے اصولِ فقہ ہوں یا نظامات فقہ ان میں آج بھی کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کے پیشِ نظر ہم اپنے موجودہ طرزِ عمل کو حق بجانب ٹھہرائیں، برعکس اس کے اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقتِ نظر موجود رہے اور ہم نئے

---

11. Abid, P 179.

۱۲۔ ترجمہ خطبات۔ سید نذیر نیازی، ص ۲۷۶

نئے تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ فقہِ اسلامی کی تشکیلِ نو میں جرأت سے کام لیں۔[۳۱]

حجیتِ قیاس

اس جگہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہر شخص کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ اسباب و علل کو دریافت کر کے قیاس کر لیا کرے یا اس کے لیے چند صلاحیتوں کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس سلسلے میں امام شافعی کی رائے زیادہ قابلِ قدر ہے۔ فرماتے ہیں: "نہ حاکم کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ وہ ہر شخص کی بات کو قبول کر لے اور نہ والی کے لیے کہ وہ بے جانے بوجھے کسی کو (قیاس کرنے کا) حق دار ٹھہرا دے اور نہ مفتی کے لیے یہ مناسب ہے کہ وہ ہر ایک کو حقِ افتا بخش دے۔ البتہ اگر کوئی ایسا شخص ہو جو قرآن کریم کا علم رکھتا ہو، ناسخ و منسوخ کو جاننے والا، اس کے خاص، عام اور ادب سے واقفیت رکھنے والا ہو، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا ماہر ہو، قدیم و جدید علما کے اقوال و آرا سے شناسا ہو، عربی زبان پر عبور رکھتا ہو اور مشتبہ مسائل و علل کے درمیان تمیز کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہو۔ (متقی و پرہیزگار ہونے کے ساتھ ساتھ) قیاس کی حقیقت کو سمجھتا ہو تو وہ اس بات کا حق دار ہے کہ قیاس کرے۔ اگر کوئی شخص اصولِ فقہ سے تو واقف ہو لیکن قیاس کے مضمرات سے آگاہ نہ ہو تو ایسے شخص کو قیاس کا حق دینا اسے ضائع کر دینا ہے۔ یہ تو بالکل ایسا ہی ہے کہ کسی نابینا کو کسی ایسے شہر میں بھیج دیا جائے جہاں وہ اس سے پہلے کبھی گیا نہیں تھا اور وہ نہ اس شہر کے گلی کوچوں سے واقف ہو، پھر اسے کہہ دیا جائے کہ پہلے دائیں جانا پھر بائیں مڑ جانا اور پھر وہاں سے داہنی طرف کی گلی میں جانا حالاں کہ وہ بے چارا تو نہ کچھ دیکھ سکتا ہے اور نہ پہچان سکتا ہے اور نہ اسے اس کی بابت پہلے سے کوئی علم ہی حاصل ہے۔ (ظاہر ہے کہ وہ نابینا شخص گلیوں اور کوچوں میں بھٹکتا پھرے گا اور منزلِ مقصود تک نہیں پہنچ سکے گا)۔

مختصر یہ کہ شریعتِ اسلامیہ میں قیاس ایک بہت بڑی قوت اور امورِ شریعت کو وسعت بخشنے کا ایک نہایت اہم ذریعہ ہے۔ سلف صالحین کے دور سے لے کر آج کے دور تک فقہا اس قوت سے فائدہ اٹھاتے آئے ہیں اور اسی کی بدولت زمانے کے انقلابات و تطورات کے باوجود انھیں کسی دور میں شریعتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰت والتحیات کی تنگ دامانی کا احساس نہ ہوا اور وہ یہ بات محسوس کرنے میں

---

[۳۱] ترجمہ خطبات سید نذیر نیازی، ص ۲۷۵

حق بجانب ہیں کہ ان کی شریعت کوئی دور از کار اور فرسودہ شریعت نہیں ہے کہ اس کے پاس انسانی مسائل کا حل موجود نہ ہو۔ بلکہ یہ ایک زندہ و متحرک دین ہے، اس کی فطرت میں جمود نہیں ہے، اس نے ہر دور میں اپنے زمانے کا ساتھ دیا اور اپنے پیروؤں کے لیے راہِ عمل متعین کی ہے۔ ہم خود اسے جامد و فرسودہ سمجھ کر اسے پس پشت ڈال دیں، اس کی ابدی صداقتوں کا مذاق اڑائیں اور اسے ناقابلِ عمل تصور کریں تو یہ ہماری کم علمی اور نادانی ہے۔ شریعتِ مطہرہ کا اس میں کیا قصور ہے:

گر نہ بیند بروز شپرۂ چشم — چشمۂ آفتاب را چہ گناہ

فقہائے ہند ——— جلد پنجم ——— حصہ دوم

محمد اسحاق بھٹی

فقہائے ہند جلد پنجم حصہ دوم برصغیر پاک و ہند کے بارھویں صدی کے ۱۰۱ فقہائے عظام اور علمائے کرام کے حالات و سوانح پر مشتمل اور ان کی علمی و فقہی مساعی اور تدریسی و تصنیفی خدمات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں اس عہد کو عہدِ زوال سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مقدمۂ کتاب میں اس عہد کے سیاسی معاملات اور ملکی حالات کو موضوعِ بحث ٹھہرایا گیا ہے اور ملک کے مختلف حصوں میں جو علاقائی سلطنتیں قائم ہو گئی تھیں ان کی ضروری تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ زوال پذیر عہد کے مغل بادشاہوں کے حالات، سلطنتِ اودھ، ریاست حیدرآباد، روہیل کھنڈ کی حکومت، بنگال میں سراج الدولہ کی حکومت اور میسور کی سلطنتِ خداداد کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔ ان حکمرانوں کے علما و فقہا سے روابط اور ان کے عہد میں ان کی علمی سرگرمیوں کی تفصیل بھی اس میں درج ہے۔ علاوہ ازیں برصغیر میں انگریزوں کی آمد، ایسٹ انڈیا کمپنی کی تجارتی اور سیاسی یلغار، نادر شاہ کی دہلی میں لوٹ کھسوٹ، احمد شاہ ابدالی کے حملے اور سکھوں کے واقعات کی وہ تفصیلات بھی جو اس عہدِ زوال سے تعلق رکھتی ہیں، معرضِ تحریر میں لائی گئی ہیں۔

صفحات ۴۱۶+۱۲ — قیمت ۳۵/ روپے

ملنے کا پتا: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور