قیاس اور تفسیرِ قرآن

حافظ عبد اللہ *

علمائے اصول نے قرآن وسنت اور اجماع کے بعد قیاس کو احکام شرعیہ کی چوتھی دلیل کے طور پر بیان کیا ہے اور فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ ومصدر بتایا ہے۔لیکن قیاس اجماع کی طرح ثانوی ماخذ ومصدر کی حیثیت رکھتا ہے جبکہ قرآن وسنت بنیادی اور اساسی ماخذ ہیں۔بنیادی اور ثانوی ماخذ میں فرق یہ ہے کہ بنیادی ماخذ احکام کے لیے مثبت ہوتے ہیں جبکہ ثانوی ماخذ مثبت نہیں ہوتے بلکہ مظہرِ احکام ہوتے ہیں۔تفصیل اس کی اس طرح ہے انسانوں کو احکام شرعیہ کا مکلف ٹھہرانے کا اختیار صرف حق سبحانہ وتعالیٰ کو ہے اس لیے کہ وہ انسانوں کا خالق ومالک ہے اور انسان اس کی مخلوق ہے۔اس کے غیر کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنی مرضی سے کسی چیز کو حلال یا حرام ٹھہرائے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَ لَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ اِنَّ الَّذِیْنَ یَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لَا یُفْلِحُوْنَ﴾(۱)

''اور مت کہو جو بنالی ہیں باتیں تمہاری زبانوں نے جھوٹی کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے کہ باندھو اللہ پر بہتان جھوٹا۔بے شک جو لوگ باندھتے ہیں اللہ پر بہتان فلاح نہ پائیں گے''

اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام سے اپنے بندوں کو وحی کے ذریعہ مطلع فرمایا۔چاہے یہ وحی متلو ہو یا غیر متلو،وحی ظاہر ہو یا باطن ،وحی متلو یا وحی ظاہر قرآن کی صورت میں محفوظ ہے اور وحی غیر متلو یا وحی باطن ہی کا اصطلاحی نام سنت وحدیث ہے اور دونوں منزل من اللہ ہیں۔قرآن وسنت میں جو احکام بیان کئے گئے ہیں اللہ تعالیٰ ہی کے بیان کردہ احکام ہیں۔قرآن وسنت خود اپنی ذات میں دلیل وحجت ہیں اور مزید کسی دلیل وحجت کے محتاج نہیں ہیں۔اس لیے قرآن وسنت احکام شرعیہ کے بنیادی ماخذ ہیں یعنی مثبت احکام ہیں۔احکام کے ابتداء ثابت کرنے والے ہیں قرآن وسنت میں احکام کا پایا جانا خود ثبوت کے لیے کافی ہے۔

پھر جہاں یہ ایک حقیقت ہے جس کو قرآن ہی نے بیان کیا ہے کہ قرآن کریم کے نزول کے بعد وحی اور نبوت کا سلسلہ اپنے اختتام کو پہنچ گیا،دین کی تکمیل کردی گئی اور نعمت کا اتمام ہوگیا۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْكُمْ نِعْمَتِیْ وَ رَضِیْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا﴾ (۲)

''آج پورا کر دیا میں نے تمہارے لیے تمہارا دین اور پوری کی تم پر اپنی نعمت اور پسند کیا میں نے تمہارے لیے اسلام کو دین''

اور قرآن کریم نے اپنے متعلق دعوی کیا ہے:

﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتٰبَ تِبْیَانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ وَّ هُدًى وَّ رَحْمَةً وَّ بُشْرٰى لِلْمُسْلِمِیْنَ﴾(۳)

''یعنی (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جو ہر چیز کو بیان کرنے والی ہے''

---

* اسسٹنٹ پروفیسر،شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور

اور ظاہر بات ہے یہاں کل شیء سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کا تعلق انسان کی ہدایت و رہنمائی سے ہے قرآن کے نزول کی غرض و غایت ہی نوعِ انسانی کی ہدایت ہے۔ قرآن نے خود اپنے متعلق بتایا ہے:

﴿هدى للناس﴾ (٤)

کہ یہ لوگوں کی ہدایت کے لیے (نازل کیا گیا) ہے۔

قرآن کے نزول سے لے کر قیامت تک جس زمانے اور جس خطے میں بھی انسان کو جو مسائل درپیش ہوں گے جن کا تعلق انسانی وجود سے اختصاصی ہوگا اور جن کے حل اور جن میں صحیح رہنمائی ہی پر انسانیت کا ارتقاء و عروج موقوف ہوگا ان سب کا بیان اس کتاب میں کر دیا گیا ہے۔

دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ قرآن ہو یا قرآن کا بیان سنت و حدیث ہو دونوں کی نصوص کو محدود الفاظ کے قالب ہی عطا ہوئے ہیں جب کہ انسانی زندگی کے ہر شعبہ کا یہ حال ہے کہ ہر دن کا آفتاب نئے حوادث و وقائع کے ساتھ طلوع ہوتا ہے انہی نت نئے پیش آنے والے واقعات کو فقہاء کی اصطلاح میں ''الحوادث و النوازل'' کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک طرف قرآن و سنت کی نصوص کی محدودیت اور دوسری طرف ''الحوادث و النوازل'' کی غیر محدودیت اور پھر قرآن کریم کا یہ دعویٰ وہ ﴿تبيانا لكل شيء﴾ ہے اور ﴿تبيانا لكل شيء﴾ کا مقتضی اگر غیر محدود ''الحوادث و النوازل'' کا حل بھی ہے اور یقیناً ہے تو وہ کلیات ہی کی صورت میں ہو سکتا ہے نہ کہ لامحدود جزئیات کے بیان کی صورت میں۔ اللہ تعالیٰ کی لامحدود قدرت اور علم الٰہی کی لامحدود وسعت کے لیے لامحدود جزئیات کا بیان ناممکن نہیں مگر محدود قدرت والے انسانوں کے لیے لامحدود جزئیات پر مشتمل نصوص و الفاظ کی حفاظت و نگرانی اور تعلیم و تعلم یقیناً ناممکن ہے۔ بہرحال انسانی زندگی کے کسی شعبہ میں، زمین کے کسی خطہ پر کسی زمانہ میں بھی کوئی بھی واقعہ یا حادثہ پیش آئے اس کا حل وحی و نبوت کے بیان کردہ کلیات سے اخذ و استنباط کرنے کا نام ہی ''اجتہاد'' ہے۔ قرآن و سنت نے خود ہی اجتہاد و استنباط کی طرف رہنمائی کر کے یہ بتا دیا کہ وحی و نبوت کے بیان کردہ کلیات نے انسانی زندگی کے کس طرح لامحدود واقعات و جزئیات کا اعجازی شان کے ساتھ احاطہ کیا ہوا ہے۔ پس ''اجتہاد'' ہی کی ایک اہم صورت کا نام ''قیاس'' ہے۔ یعنی منصوص احکام پر غور و فکر کر کے ان کے علل و حکم دریافت کرنا اور پھر غیر منصوص میں بوجہ اشتراک علت، منصوص کا حکم لگانا ہے۔ یہی مطلب ہے علمائے اصول کے اس قول کا کہ ''القياس مظهر وليس بمثبت'' (۵).

یعنی قیاس احکام کو ظاہر کرنے والا ہے نہ کہ ثابت کرنے والا۔ گویا غیر منصوص یعنی مقیس کا حکم منصوص یعنی مقیس علیہ میں موجود یعنی ثابت تھا مجتہد نے جب غور و فکر سے دونوں کے درمیان مشترک علت کو دریافت کر لیا تو وہ حکم مقیس کا جو مقیس علیہ میں مخفی تھا ظاہر ہو گیا۔

یہی فرق ہے مصادر اصلی اور مصادر ثانوی میں۔ مصادر اصلی احکام کے لیے مثبت ہوتے ہیں اور وہ قرآن و سنت ہی

ہیں۔اس لیے کہ اصل میں مثبت اللہ تعالیٰ ہی ہیں اور قرآن وسنت من جانب اللہ منزل وحی ہے اور مصادر ثانوی احکام کے مثبت نہیں بلکہ مظہر ہوتے ہیں یعنی حکم کو ابتداء ثابت کرنے والے نہیں ہوتے بلکہ حکم مصادر اصلی ہی میں کلیات یا نصوص معلل کی صورت میں موجود ہوتا ہے اس کو اجتہاد واستنباط کے ذریعہ جزئیات اور غیر منصوص کے لیے ظاہر کیا جاتا ہے۔قیاس کے مصدر ثانوی ہونے کے یہی معنی ہیں۔علمائے اصول کے اس قول:

"وهومدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لاثبات الحكم به ابتداء" (٦) کے یہی معنی ہیں۔

قیاس احکام شرعیہ کی بنیادوں میں سے ایک بنیاد ہے لیکن یہ کسی حکم کو ابتداءً ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

قیاس کے لغوی معنی:

قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا، پیمائش کرنا ہیں۔

علامہ ابن منظور افریقی تحریر کرتے ہیں:

"قاس الشيء يقيسه قيساً و قياساً وا قتاسه وقيّسه اِذا قدّره على مثاله"(٧)

''جب کوئی شخص کسی چیز کو اس جیسی چیزوں کی بنیاد پر اندازہ کرتا ہے تو اس وقت کہا جاتا ہے:قاس الشيء يقيسه قيسا و قياسا ''اور اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے اقتاسہ وقیسہ کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں''

اور مقیاس کے معنی ما قيس به کے ہیں

زخم کی گہرائی کو ناپنے اور اندازہ لگانے پر کہا جاتا ہے:

قاس الطبيب قعر الجراحة قيساً(٨)

''طبیب نے زخم کی گہرائی کو ناپا''

اور علامہ زمخشری لکھتے ہیں:

"وقاس الطبيب الشجة بالمقياس: بالمحراف: قدر غورهابه"(٩)

''اور طبیب نے سر کے زخم کو مقیاس یعنی محراف (زخم کی گہرائی ناپنے کا آلہ) کے ذریعے اس کی گہرائی کو ناپا''

علامہ ابن منظور شعبی کی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"وفى حديث الشعبى: أنه قضى بشهادة القائس مع يمين المشجوج أى الذى يقيس الشجة و يتعرف غورها بالميل الذى يد خله فيها ليعتبرها"(١٠)

شعبی کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے قائس کی گواہی اور زخمی کی قسم کی بنیاد پر فیصلہ کیا اور قائس سے مراد وہ شخص ہے جو زخم (کی شدت) کا اندازہ لگاتا ہے اور اسکی گہرائی ناپنے والے آلہ (سلائی) کے ذریعے ناپتا ہے جسے وہ اس زخم میں پیمائش کے لیے داخل کرتا ہے''

اسی طرح کہا جاتا ہے:

"قس النعل بالنعل ای احذه به و قدره به"(۱۱)

''جوتے کو جوتے کے ساتھ برابر کرو یعنی جوتے کو نمونے کے مطابق برابر کاٹو اور اس کے مطابق ناپو''

علمائے لغت کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا، پیمائش کرنا کے ہیں اور پھر تقدیر اور اندازہ کرنا چونکہ ایسی دو چیزوں کا تقاضا کرتا ہے جس میں ایک دوسرے کی طرف مساوات کے ساتھ منسوب ہو اس لیے لفظ قیاس مساوات کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا۔

علامہ ابن منظور افریقی ''مساوات'' کے معنی میں استعمال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"هو يخطو قيسا أي يجعل هذه الخطوة بميزان هذه"(۱۲)

''وہ برابر قدموں پر چلتا ہے یعنی وہ اپنے قدموں کی چال کو اس توازن کے ساتھ رکھتا ہے''

اور پھر ابن اثیر کا قول نقل فرماتے ہیں:

"قال ابن الاثير: يريد انها اذا مشت قاست بعض خطاها ببعض فلم تعجل، فعل الخرقاء، ولم تبطىء، ولكنها تمشى مشيا وسطا معتدلا فكأن خطاها متساوية"(۱۳)

ابن اثیر نے فرمایا: اس سے مراد یہ ہے کہ جب وہ چلتی ہے ایک قدم دوسرے قدم کے برابر ہوتا ہے یعنی وہ عجلت نہیں کرتی تیز ہوا کی طرح اور نہ ہی سستی بلکہ توازن و اعتدال کی چال چلتی ہے گویا کہ قدم برابر اٹھتے ہیں''

علامہ زمخشری ''اساس البلاغۃ'' میں مجاز کے تحت فرماتے ہیں:

"وتخطو قيساً، تأتي بخطاها مستوية"(۱٤)

وہ متوازن چلتی ہے یعنی اس کے قدم برابر فاصلے سے ہوتے ہیں''

علامہ آمدی قیاس کی لغوی تحقیق کے تحت فرماتے ہیں:

"اما القياس فهو فى اللغة عبارة عن التقدير، ومنه يقال: قست الارض بالقصبة، وقست الثوب بالذراع، أى قدرته بذلك، وهو يستدعى أمرين يضاف احدهما إلى الأخر بالمساواة، فهو نسبة وأضافة بين شيئين، ولهذا يقال: فلان يقاس بفلان، ولا يقاس بفلان أى يساويه ولا يساويه"(۱۵)

''قیاس لغت میں اندازہ لگانے سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی سے کہا جاتا ہے کہ میں نے زمین کی پیمائش ''قصبہ'' سے کی اور کپڑے کی پیمائش ذراع سے کی۔ یعنی میں نے ان کے ذریعے اس کا اندازہ لگایا۔ قیاس ایسے دو امور کا تقاضا کرتا ہے جن میں ایک کی دوسرے کی جانب مساوات کی نسبت ہوتی ہے چنانچہ قیاس دو چیزوں میں نسبت اور اضافت ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے فلاں کو فلاں پر تو قیاس کیا جائے گا لیکن

فلاں پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ چیز اسکے تو مساوی ہے لیکن دوسری چیز کے مساوی نہیں ہے''

حاصل یہ ہے کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا یا پیمائش کرنا کے ہیں مگر ''مساوات'' اور ''برابری'' کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

قیاس کے اصطلاحی معنی:

علمائے اصول نے قیاس کی اصطلاحی تعریف اپنے اپنے الفاظ میں بیان کی ہے۔ علامہ ابو بکر جصاص فرماتے ہیں:

"والقياس: أن يحكم للشيء على نظيره المشارك له في علته الموجبة لحكمه"(١٦)

''قیاس یہ ہے کہ کسی شے پر اس کی ایسی نظیر کے مطابق حکم لگانا جس کی اس علت میں یہ شے شریک ہے جو حکم کو ثابت کرنے والی ہے''

یہاں للشيء سے مراد مقیس ہے، نظیرہ سے مراد مقیس علیہ ہے۔ اس طرح اس تعریف سے قیاس کے چاروں ارکان مقیس، مقیس علیہ، علت اور حکم بیان کر دیے گئے ہیں۔ حاصل اس تعریف کا یہی ہے کہ قیاس کسی امر غیر منصوص کا منصوص امر کے علت کے اشتراک کی بناء پر حکم میں الحاق کرنا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری نے کشف الاسرار شرح اصول بزدوی میں بعض حضرات کی یہ تعریف نقل کرنے کے بعد (هو رد الحكم المسكوت عنه إلى المنطوق به) کہا ہے یہ تعریف غیر جامع اور غیر مانع ہے۔ فرماتے ہیں:

"وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهي ليست بقياس وغير جامع لخروج القياس العقلي عنه"(١٧)

''اور یہ تعریف فاسد ہے کیونکہ یہ تعریف مانع نہیں ہے اس لیے کہ اس تعریف کے مطابق دلالۃ النص بھی قیاس میں داخل ہے حالانکہ وہ قیاس میں شامل نہیں اور اسی طرح یہ تعریف جامع بھی نہیں کیونکہ اس تعریف سے قیاس عقلی نکل جاتا ہے حالانکہ وہ قیاس میں داخل ہے''

اور پھر دوسری تعریف ((هو تعدية حكم الأصل بعلته إلى فرع هو نظيره))

''اصل کے حکم کو اسکی علت کے باعث اس فرع کی طرف متعدی کرنا جو اسکی نظیر ہو''

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فإن الاصل والفرع أمران وجوديان إذ الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم يبتنيي على غيره والمعدوم ليس بشيء ولأن حكم الأصل و علته من أوصافه والانتقال على الأوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الأصل بمثل علته في الفرع"(١٨)

''یہ تعریف بھی فاسد ہے کیونکہ اس تعریف کے مطابق معدوم کا معدوم پر قیاس کرنا شامل نہیں ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل اور فرع تو دونوں وجودی امر ہیں۔ اصل اس چیز کا نام ہے جس پر دوسری چیز

کا دارومدار (انحصار) ہوتا ہے اور فرع اس چیز کا نام ہے جو غیر پر قائم ہو۔ جب کہ معدوم کوئی شے نہیں ہے۔ نیز اصل کا حکم اور اسکی علت اسکے اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کا (کسی دوسرے کی طرف) منتقل ہو جانا درست نہیں ہے لہذا قیاس فرع میں اصل کی علت کی مثل موجود ہونے باعث فرع میں اصل کے مثل حکم ثابت کرنا ہے''

آخر میں شیخ ابو منصور رحمۃ اللہ سے منقول تعریف نقل فرماتے ہیں اور اس کے فوائد وقیود ذکر فرماتے ہیں اور اسی تعریف کو راجح قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"والمنقول عن الشيخ أبى منصور رحمه الله أنه إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الأخر"

''شیخ ابی منصور رحمۃ اللہ سے منقول ہے کہ (قیاس) دو مذکور چیزوں میں سے ایک کے حکم کا مثل دوسرے میں پہلے حکم کی علت کی مثل موجود ہونے کے باعث ظاہر کرنا ہے''

پھر اس تعریف کے فوائد وقیود بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"واختار لفظ الا بانة دون الإثبات لأن القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الأوصاف لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك و ذكر لفظ المذكورين يشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب"(۱۹)

انہوں نے اثبات کی بجائے لفظ ابانت اختیار کیا ہے کیونکہ قیاس (حکم کو) ظاہر کرنے والا ہوتا ہے، ثابت کرنے والا نہیں ہوتا کیونکہ مثبت تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اور (تعریف میں) مثل حکم اور مثل العلۃ کے الفاظ ذکر کیے ہیں تا کہ اس سے اوصاف کے انتقال والی خرابی کو لازم کرنے والے قول سے احتراز ہو سکے اور اگر وہ لفظ مثل ذکر نہ کرتے تو (انتقال اوصاف کا اعتراض) لازم آتا۔ اور (شیخ نے) مذکورین کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے موجودین اور معدومین کے قیاس اس تعریف میں شامل ہو گئے جیسا کہ جنون کے باعث عدیم العقل ہو جانے والے شخص کو کم عمری کے سبب عدیم العقل ہونے والے پر قیاس کرتے ہوئے خطاب کے سمجھنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے مجنون شخص سے خطاب کو ساقط کرنا ہے''

علمائے شوافع میں سے قاضی ابو بکر الباقلانی، امام الحرمین الجوینی اور امام غزالی نے قیاس کی یہ تعریف اختیار فرمائی ہے:

"القياس حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر يجمع (جامع) بينهما من اثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما (عنهما) (۲۰)

''قیاس کا مطلب حکم کے ثابت کرنے میں یا حکم کی نفی کرنے میں ایک معلوم چیز کو دوسری معلوم پر محمول کرنا ہے کسی ایسے امر کی بنا پر جو حکم یا صفت کے ثابت کرنے یا ان دونوں چیزوں سے حکم یا صفت کی نفی کرنے

میں جمع کرنے والا ہو"

علامہ جوینی اس تعریف کی شرح میں فرماتے ہیں:

"فقوله: حمل معلوم على معلوم، أراد به اعتبار معلوم بمعلوم، وذكر المعلوم حتى يشتمل الكلام على الوجود والعدم، والنفى والاثبات، فإنه لو قال: حمل شيء على شيء، لكان ذلك حصرا للقياس فى الموجودات، وسبيل القياس أن يجرى فى المعدوم والموجود، ثم فسر الحمل لمّا كان فيه ضرب من الإجمال عند تقدير الاقتصار عليه، فقال: فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، ثم لما علم أن[التحكم] بالحمل ليس من القياس [بسبيل] وإنما [القياس] من يتخيل جامعا، ويبنى عليه ما يبغيه، مبطلا كان أومحقا، ذكر الجامع، فقال: بجامع ثم صنفه إلى حكم، وصفة، فى نفى أو إثبات"(۲۱)

"ماتن کے قول حمل معلوم علی معلوم سے ان کی مراد یہ ہے کہ معلوم کو معلوم پر قیاس کرنا اور معلوم کا لفظ ذکر کیا تا کہ تعریف میں موجود ومعدوم اور نفی واثبات شامل ہو جائیں۔ پس اگر وہ یہ کہتے کہ "حمل شیء علی شیء"، یعنی معلوم کی بجائے شے کا لفظ استعمال کرتے تو قیاس صرف موجودات تک محدود ہو جاتا جبکہ قیاس کا اجراء معدوم وموجود دونوں پر ہوتا ہے پھر لفظ "الحمل" کی وضاحت کی ہے کیونکہ صرف اسی لفظ پر اکتفاء کرنے کی وجہ سے اس میں ایک طرح اجمال ہے چنانچہ حمل کی وضاحت کرتے ہوئے کہا فی اثبات حکم لهما او نفیه عنهما کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ صرف محمول کرنا قیاس نہیں بلکہ قیاس جامع ہے"

امام غزالی رحمہ اللہ اس تعریف کے فوائد وقیود بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ثم إن كان الجامع موجبا للا جتماع على الحكم كان قياسا صحيحا وإلا كان فاسدا، واسم القياس يشتمل على الصحيح والفاسد فى اللغة، ولا بد فى كل قياس من فرع وأصل وعلة و حكم، وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين بل ربما يستدل بالنفى على النفى، فلذلك لم تقل حمل شيء على شيء لأن المعدوم ليس بشيء عندنا وأبدلنا لفظ الشيء بالمعلوم ولم نقل حمل فرع على أصل لأنه و بما ينبو هذا اللفظ عن المعدوم وإن كان لا يبعد اطلاق هذا الاسم عليه بتأويل ما، والحكم يجوز أن يكون نفيا و يجوز أن يكون اثباتا، والنفى كانتفاء الضمان والتكليف ، والانتفاء ايضا يجوز ان يكون علة فلذلك أدرجنا الجميع فى الحد، و دليل صحةهذا اطراده وانعكاسه"(۲۲)

"پھر اگر جامع یعنی علت حکم میں جمع کرنے کا موجب ہوتو قیاس صحیح ہوگا ورنہ فاسد ہوگا۔ قیاس کا لفظ لغت میں صحیح وفاسد دونوں کے لیے مستعمل ہے۔ اور ہر قیاس میں فرع، اصل، علت اور حکم کا ہونا ضروری ہے فرع اور اصل کے لیے موجود ہونا کوئی شرط نہیں ہے بلکہ کبھی نفی سے نفی پر استدلال کیا جاتا ہے اس لیے ہم نے حمل شیء علی شیء" (ایک چیز کو دوسری چیز پر محمول کرنا) نہیں کہا کیونکہ معدوم پر ہمارے نزدیک "شیٔ" کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے ہم نے لفظ "شیٔ" کو لفظ "معلوم" کے ساتھ بدل دیا ہے۔ اور

ہم نے حمل فرع علی اصل فرع کو اصل پر محمول کرنا بھی نہیں کہا کیونکہ ہوسکتا ہے یہ لفظ معدوم (کو شامل کرنے سے) عاری ہوا گرچہ اس لفظ کا اطلاق معدوم پر تاویل کے ساتھ بعید نہیں ۔حکم کبھی نفی کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی اثبات کی صورت میں، نفی کی مثال جیسے ضمان یا تکلیف کی نفی، اور نفی کا علت بننا بھی درست ہے اس لیے ہم نے تعریف میں تمام چیزوں کو جمع کر دیا ہے۔اور اس تعریف کی صحت کی دلیل قیاس طرد اور قیاس عکس ہیں''

علامہ آمدی رحمہ اللہ نے''الاحکام فی اصول الاحکام''میں علمائے شوافع کی مندرجہ بالا تعریف نقل کرنے کے بعد تفصیل سے اس کے فوائد و قیود اور اس پر وارد اشکالات اور ان کے جوابات تحریر فرمائے ہیں(۲۳)۔

آخر میں تکمیل فائدہ کے لیے علامہ آمدی کی مختار تعریف بھی نقل کی جاتی ہے۔فرماتے ہیں:

"انه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبطة من حكم الأصل"(٢٤)

''قیاس اصل کے حکم سے مستنبط ہونے والی علت میں فرع اور اصل کے درمیان برابری سے عبارت ہے''

پھر مذکورہ تعریف کے متعلق فرماتے ہیں:

"و هذه العباره جامعة مانعة وافية بالغرض عرية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ماتقدم"(٢٥)

''یہ تعریف جامع، مانع اور ضرورت کو پوری کرنے والی ہے اور گزشتہ تعبیرات (تعریفات) پر وارد ہونے والے شکوک و اعتراضات سے محفوظ ہے''

حاصل سب کا یہ ہے کہ منصوص حکم اور نظیر کی روشنی میں غیر منصوص مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ منصوص احکام و مسائل کے مفہوم میں کافی غور و فکر کر کے ان کی علت نکالی جائے اور پھر غیر منصوص کی علت تلاش کی جائے اگر دونوں کی علت میں برابری و اشتراک ہو تو غیر منصوص مسئلہ کو حکم میں منصوص مسئلہ کے ساتھ ملحق کر دیا جائے اس عملِ استنباط یا حکم میں جدید مسئلہ یا غیر منصوص مسئلہ کو اصل مسئلہ یعنی منصوص مسئلہ کے برابر کرنے کا نام قیاس ہے۔

علمائے اصول نے قیاس کے چاروں ارکان، اصل، فرع، حکم اور علت کا تفصیل سے اپنی کتب میں ذکر کیا ہے۔ ہر ایک کی شرائط مفصل بیان کی ہیں۔ حکم کا مدار چونکہ علت پر ہے اس لیے علمائے اصول نے اس کے قوانین و قواعد کو بڑی شرح و بسط سے ذکر کیا ہے۔

کتب اصول میں ائمہ مجتہدین کے درمیان علت کے متعلق مذاہب کے اختلاف کی تفصیل بھی بیان کی گئی ہے۔

کتب اصول میں حکمت اور علت کے درمیان فرق بھی بیان کیا گیا ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک حکمت میں چونکہ خفا ہوتا

ہے اس کا انضباط مشکل ہوتا ہے اور پھر اس کو منضبط کر کے لوگوں کی عقل وفہم کے مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے پھر خفا کی وجہ سے ممکن ہے حکم کے تمام افراد میں یہ ظاہری طور پر نظر نہ آئے۔ اس لیے عام طور پر حکمت، علت نہیں بنائی جاتی یعنی احکام کا مدار حکمت پر نہیں بلکہ علت پر ہوتا ہے۔ جیسے سفر میں نماز قصر اور افطارِ صوم کی علت سفر ہے اور حکمت مشقت دور کرنا ہے مگر یہ مشقت و تکلیف ان لوگوں کو بھی اٹھانی پڑتی ہے اور بعض اوقات سفر سے بڑھ کر اٹھانی پڑتی ہے جو گھر رہ کر کام کرتے ہیں۔ مثلاً لوہار، مزدور، بڑھئی وغیرہ۔ اگر حکمت کو علت بنایا جائے یعنی حکم کا مدار حکمت پر رکھا جائے تو پھر ان لوگوں کو بھی مسافر جیسی سہولت ملنی چاہیے لیکن اس میں دشواری یہ ہے کہ ہر ایک کی مشقت اور تکلیف کا اندازہ کیسے لگایا جائے، اسے کس طرح منضبط کیا جائے یہ بہت دشوار امر ہے لیکن سفر کو علت بنانے میں یہ دشواری پیش نہیں آتی کیونکہ یہ لوگ مسافر نہیں ہیں۔

لیکن اگر حکمت میں یہ دشواریاں نہ ہوں تو اس کو علت بنانا درست ہے۔

علامہ بحر العلوم فرماتے ہیں:

”(ولو وجدت) الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يحب لأنها المناسب المؤثر حقيقة“(٢٦)

”اگر حکمت ظاہر اور منضبط ہو تو حکم کا ربط اس سے قائم کرنا جائز ہے کیونکہ کوئی مانع نہیں بلکہ (اس صورت میں حکمت کو علت بنانا) واجب ہے کیونکہ وہ حقیقت کے اعتبار سے مناسب اور مؤثر ہے“

حنابلہ کے نزدیک بغیر کسی شرط کے حکمت کو علت قرار دینے کی اجازت ہے متاخرین حنابلہ میں ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ابن قیم رحمہ اللہ کے قیاس میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔

قیاس کی حجیت:

اجتہاد ورائے کی ایک اہم صورت کا نام قیاس ہے اس لیے اجتہاد واستنباط اور رائے کی مشروعیت سے متعلق نصوص میں قیاس بدرجۂ اولیٰ شامل ہوگا قیاس کی حجیت کا منکر سوائے ظاہریہ اور مبتدع فرق کے اہل سنت میں کوئی بھی نہیں صحابہ کرامؓ، تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین سب کا حجیت قیاس پر اتفاق ہے۔

علمائے اصول نے اپنی کتب میں قیاس کی حجیت کے بارے میں قرآن مجید، احادیث نبویہ، آثارِ صحابہ اور عقل سے ہر قسم کے دلائل مفصل بیان کئے ہیں۔ ذیل میں ان میں سے اہم دلائل کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

علامہ جصاص فرماتے ہیں:

”لا خلاف بين الصدر الأول والتابعين و أتباعهم في إجازة الاجتهاد والقياس على النظائر في أحكام الحوادث، وما نعلم أحدا نفاه و حظره من أهل هذه الاعصار المتقدمة۔

إلى أن نشأقوم ذو جهل بالفقه وأصوله، لا معرفة لهم بطريقة السلف، ولا توقيي الاقدام على الجهالة واتباع الأهواء البشعة، التي خالفوا فيها الصحابة ومن بعدهم من أخلا فهم فكان أول من نفى القياس

والاجتهاد فيى أحكام الحوارث إبراهيم (النظام)
وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس إلى مالا يليق بهم، وإلى ضد قيل له: هذا غلط من وجوه۔
أحدها: أن الأظهر أن التنازع إنما يقع بين المسلمين فيى غير مانص عليه، لا يحوز حمل الآية على خلاف الظاهر من أمرها۔
والثاني: أنك تحعل تقدير الآية على الوضع: أن اتبعوا الكتاب والسنة، وهذا واجب فيى حال التنازع و غيرها۔ فتخل الآية من فائدة ذكر التنازع۔
والثالث: أنك خصصت الأمر بالرد فيما قد نص عليه ، دون مالم ينص عليه، وعموم اللفظ يقتضي وجود الرد فيى الحالين، سواء كان الحكم المتنازع فيه منصوصا علية أو غير منصوص عليه، فلا جائز لأحد تخصيصه والاقتصار به على حال وجود النص دون غيره فثبت أنها قد اقتضت وجوب الرد عند التنازع إلى الكتاب والسنة، واتباع موجبها نصا و دليلاً(۵۰)

''قرن اول، تابعین اور تبع تابعین کے ادوار میں نئے مسائل کے احکام کے لیے ان کے نظائر پر اجتہاد وقیاس کرنے میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ ہم کسی ایسی (شخصیت) کو نہیں جانتے جس نے ان ابتدائی ادوار میں اس کی (قیاس واجتہاد کی) نفی کی ہو یا اس سے احتراز کیا ہو۔

یہاں تک کہ فقہ اور اس کے اصول سے جاہل قوم کا ظہور ہوا جسے سلف کے طرز کی کوئی معرفت نہ تھی اور ان کے قدم جہالت اور بدمزہ خواہشات کی اتباع سے نہیں ڈرتے تھے کہ انہوں نے صحابہ کرامؓ اور ان کے اخلاف کی مخالفت کی۔ چنانچہ ابراہیم نظام وہ پہلا شخص ہے جس نے نئے مسائل کے احکام کے لیے قیاس واجتہاد کی مخالفت کی اور اس نے صحابہ کرامؓ پر ان کے قیاس (کے جواز) کے قول باعث طعن کیا جس کے وہ ہرگز لائق نہیں ہیں اور اس کے رد میں اسے کہا گیا کہ (اس کا دعویٰ) کئی وجوہ سے غلط ہے۔

پہلی وجہ: یہ بات بالکل ظاہر وواضح ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اختلاف غیر منصوص مسائل میں ہوتا ہے لہذا اس آیت کو اس معاملہ میں ظاہر کے خلاف محمول کرنا درست نہیں۔

دوسری وجہ: آپ نے آیت کے معنی وضع کے اعتبار سے یہ متعین کیے کہ کتاب وسنت کی اتباع کرو۔ حالانکہ یہ تو اختلاف اور عدم اختلاف دونوں صورتوں میں واجب ہے تو پھر آیت میں تنازع کا ذکر تو فائدہ سے خالی ہوا۔

تیسری وجہ: آپ نے آیت میں رد کے حکم کو اس معاملہ کے ساتھ مخصوص کر دیا جس کے بارے میں نص ہے اور اس معاملہ کو جس میں نص نہیں ہے اس آیت کے عموم سے خارج کر دیا جبکہ لفظ کا عموم تقاضا کرتا ہے کہ دونوں حال میں رجوع (اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کی طرف) ہوگا۔ چاہے متنازع فیہ امر منصوص ہو یا غیر منصوص۔ لہذا کسی کے لیے منصوص معاملہ کے ساتھ اس آیت کی تخصیص کرتے ہوئے غیر منصوص کو

خارج کرنا جائز نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ آیت نص اور دلیل کے اعتبار سے متنازع فیہ امور میں کتاب وسنت کی طرف لوٹانے اور اس کے حکم کی پیروی کرنے کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے۔"

امام رازی آیت مذکورہ کی تفسیر فرماتے ہیں:

"اعلم ان قوله (فان تنازعتم فی شيء فردوه الی الله والرسول) (۵۱) يدل عندنا على ان القياس حجة، والذی يدل علی ذلك أن قوله (فان تنازعتم فی شيء) إما أن يكون المراد فان اختلفتم فی شيء حكمه منصوص عليه فی الكتاب أو السنة او الاجماع، أو المراد فان اختلفتم فی شئی حكمه غير منصوص عليه فی شيء من هذه الثلاثة، والأول باطل لأن علی ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلاً تحت قوله(أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولی الامر منكم) وحينئذ يصير قوله (فان تنازعتم فی شی فردوه إلی الله والرسول) إعادة لعين مامضی، وانه غير جائز وإذا بطل هذا القسم تعين الثانی وهو أن المراد: فان تنارعتم فيی شيء حكمه غير مذكور فی الكتاب والسنة والاجماع، واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله (فردوه إلی الله والرسول) طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلی الاحكام المنصوصة فی الوقائع المشابهة له، وذلك هو القياس، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس"(۵۲)

''جان لو کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ ہمارے نزدیک قیاس کی حجیت پر دلالت کرتا ہے۔ اور قیاس کی حجیت پر اللہ تعالیٰ کا فرمان فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ دلالت کررہا ہے۔ اس سے مراد یا تو یہ ہے کہ اگر تم ایسی چیز میں اختلاف کرو جس کا حکم کتاب اللہ میں یا سنت یا اجماع میں منصوص ہے یا یہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم ایسی چیز میں اختلاف کرو جس کا حکم ان تینوں میں غیر منصوص ہے۔ پہلی بات تو باطل ہے کیونکہ اس صورت میں اس شخص پر اس حکم کی اطاعت واجب ہوگئی تو یہ بات تو اللہ تعالیٰ کے ارشاد اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ کے تحت پہلے سے ہی داخل ہے۔ لہذا فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ بعینہ اسی بات کا اعادہ ہے جو پہلے کردی گئی۔ حالانکہ یہ درست نہیں۔ لہذا جب یہ صورت باطل ہے تو دوسرا مفہوم متعین ہوگیا چنانچہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تم کسی ایسی چیز کے حکم میں اختلاف کرو جو کتاب وسنت واجماع میں مذکور نہ ہو۔ پس جب یہ بات ہے کہ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ کے قول سے مراد کتاب وسنت کی نصوص سے حکم تلاش کرنا نہیں ہے تو ثابت ہوگیا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے حکم کو اس سے مشابہ واقعات کے منصوص احکام کی طرف لوٹا دیا جائے اور یہی قیاس ہے۔ پس ثابت ہوا کہ آیت قیاس کے مسئلے پر دلالت کرتی ہے۔"

علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

"مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من ائمه الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأی علی الأصول التی تثبت أحكامها بانص لتعدية حكم النص إلی الفروع جائز مستقيم يدان الله به، وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لاثبات الحكم به ابتداء،

علـى قـول أصـحـاب الـظـواهـر هـو غير صالح لتعدية حكم النص به إلى مالا نص فيه والعمل باطل أصـلافـى أحكام الشرع، وأول من أحدث هذا القول ابراهيم النظام، وطعن فى السلف لا حتجاجهم بـالـقـيـاس ونسبهم بتهوره الى خلاف ماوصفهم الله به،فخلع به ريقة الاسلام من عنقه، وكان ذلك منـه إما للقصد إلى إفساد طريق المسلمين عليهم، أو للجهل منه بفقه الشريعة، ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد، ولكنه تحرز عن الطعن فى السلف فرارا من الشنعة التى لحقت النظام، فذكر طريـقـا آخـر لاحـتـجـاج الصحابة بالقياس هو دليل على جهله، وهو أنه قال: ماجرى بين الصحابة لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس وإنما كان على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتـقـريب ما قصدوه من الصلح الى الأفهام وهذا مما لا يخفى فساده على من تأمل أدنى تأمل فيما نقل عن الصحابة فى هذا الباب ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهانيى فأبطل العمل بالقياس مـن غيـر أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله، ولكنه أخذ طرفا من كل كلام ولم يشتغل بـالتـأمل فيه ليتبين له وجه فساده، قال: القياس لايكون حجة، ولا يجوز العمل به فى أحكام الشرع و تـابـعـه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله فى ترك التأمل، وروى بعضهم هذا المذهب عن قتـادة و مسروق و ابـن سيـريـن وهـو افتـراء عـليـهم ، فقد كانوا اجل من أن ينسب اليهم القصد إلى مخالفة رسول الله ﷺ وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم"(۵۳)

''صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد تابعین، صلحاء امت اور گزشتہ (ادوار کے) ائمہ دین کا قیاس بالرائے کے بارے میں مذہب جواز کا ہے۔ قیاس بالرائے ان اصولوں کی بنیاد پر ہوگا جو نص سے اس کے احکام ثابت کرتے ہیں کیونکہ حکم نص کو فروع کی طرف متعدی کرنا جائز اور صحیح ہے۔ اللہ نے اسکا حکم دیا ہے اور وہ (قیاس) احکام شرعیہ کی بنیادوں میں سے ایک بنیاد ہے لیکن کسی حکم کو ابتداء اس سے ثابت کرنا درست نہیں اور اصحاب ظواہر کے قول کے مطابق قیاس کے ذریعے منصوص حکم کو غیر منصوص کی طرف متعدی کرنا ہی درست نہیں اور احکام شرع میں قیاس پر عمل کرنا باطل ہے۔ اور سب سے پہلے جس نے یہ قول اختیار کیا وہ ابراہیم النظام تھا۔ اس نے سلف پر قیاس سے دلیل پکڑنے کے باعث طعن کیا اور ان کی طرف اپنی لاپرواہی کے باعث وہ کچھ منسوب کیا جس سے اللہ تعالیٰ نے انہیں متصف نہیں کیا۔ اس طرح اس نے اپنی گردن سے اسلام کا قلادہ اتار پھینکا اور اس سب کچھ سے اسکا مقصد یا تو یہ تھا کہ مسلمانوں کے طریقے میں فساد برپا کرے۔ یا پھر اس نے شریعت کے فہم سے جہالت کے باعث قیاس کا انکار کیا۔ پھر اس کے اس قول کی بعض متکلمین بغداد نے پیروی کی لیکن انہوں نے سلف پر طعن کرنے سے گریز کیا تاکہ وہ اس شناعت سے بچ سکیں جو نظام کو لاحق ہوئی انہوں نے صحابہ کرامؓ کے قیاس سے دلیل پکڑنے کو ایک اور طریقہ سے بیان کیا جو کہ ان کے جہل کی دلیل ہے اور وہ یہ کہ انہوں نے کہا کہ صحابہؓ کے مابین قیاس سے دلیل پکڑنے کا رواج نہیں تھا بلکہ ان کا طریقہ ایسا تھا جیسے کسی جھگڑے کے معاملے میں صلح اور درمیانی راہ

کا راستہ ہوتا ہے اور انہوں نے (اپنے اس دعویٰ کے لیے) ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے تا کہ انہوں نے جو صلح کا (طریقہ) ذکر کیا وہ افہام کے قریب ہو سکے۔ اور ان کی اس بات کا فاسد ہونا صحابہ کرامؓ سے اس بارے میں نقل (ہونے والے آثار پر) ادنی غور وفکر سے واضح ہو جاتا ہے۔

پھر اس (گروہ) کے بعد ایک جاہل شخص اٹھا جسے داؤد اصبہانی کہا جاتا ہے جس نے قیاس پر عمل کو باطل قرار دیا بغیر اس سے واقف ہوئے کہ اس سے پہلے ہر گروہ کی مراد (قیاس کے متعلق) کیا ہے؟ اس نے ہر ایک کے کلام سے ایک پہلو لیا اور غور وفکر سے کام نہیں لیا تا کہ اس پر اس کے قول فاسد ہونا واضح ہو جاتا اس نے کہہ دیا کہ قیاس حجت نہیں ہے اور احکام شرعیہ میں اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور اصحاب ظاہر یہ نے اس کی متابعت کی جو غور وفکر کے ترک کرنے میں اسکی ہی مثال تھے، بعض نے یہ مذہب قتادہ رحمہ اللہ، مسروق رحمہ اللہ اور ابن سیرین رحمہ اللہ سے روایت کیا حالانکہ یہ ان پر افتراء ہے۔ وہ سب اس سے بہت بلند ہیں کہ ان کی طرف ایسی چیز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کرامؓ کی مخالفت کا قصد منسوب کیا جائے جو شریعت کے احکام کی بنیاد ہو اور ان حضرات کے اس چیز کا ثبوت بھی منقول ہو"

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقد قالت الشيعه و بعض المعتزلة: يستحيل التعبد بالقياس عقلاً، وقال قوم فى مقابلتهم : يجب التعبد به عقلاً، وقال قوم؛ لا حكم للعقل باحالة ولا ايجاب ولكنه فى مظنة الجواز، ثم اختلفوا فى وقوعه، فأنكر أهل الظاهر وقوعه، بل ادعوا حظر الشرع له، والذى ذهب اِليه الصحابة رضى الله عنهم بأجمعهم و جماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم رحمهم الله وقوع التعبد به شرعا"(٥٤)

''شیعہ اور بعض معتزلہ نے کہا کہ عقلی اعتبار سے امر تعبدی کا قیاس سے مشروع ہونا محال ہے جب کہ ایک گروہ نے ان کے مقابلے میں کہا کہ امر تعبدی کا عقلی اعتبار سے قیاس سے مشروع ہونا واجب ہے اور ایک گروہ نے کہ اس میں عقل کے اعتبار سے محال یا وجوب کا حکم درست نہیں بلکہ یہ جواز کے دائرہ میں ہے۔ پھر اس کے وقوع میں انہوں نے اختلاف کیا اور اہل ظاہر نے اس کے وقوع کا انکار کیا بلکہ انہوں نے شریعت میں اس کی ممانعت کا دعویٰ کیا حالانکہ تمام صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد جمہور فقہاء و متکلمین کا مذہب اس سے امر تعبدی کا شرعاً وقوع ہے''

قرآن کریم کی متعدد آیات ہیں جن سے علمائے اصول اجتہاد وقیاس کی حجیت پر استدلال کرتے ہیں ان میں سے چند اہم یہ ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوٓا اَطِيعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ اِلَى اللّٰهِ

وَ الرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا﴾ (۵۵)

''اے ایمان والو اللہ اور رسول اپنے میں سے اولی الامر کی اطاعت کرو۔ پس اگر تمہارے مابین کسی معاملہ میں اختلاف ہو جائے تو اس کو اللہ اور اسکے رسولؐ کی طرف لوٹا دو اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔ یہ رجوع کے اعتبار سے بھلائی والا اور احسن راستہ ہے''

اس آیت میں ادلہ اربعہ قرآن سنت، اجماع اور قیاس کی حجیت کا بیان ہے آیت میں مذکورہ ﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ﴾ قیاس کی حجیت پر واضح دلیل ہے۔

علامہ جصاص فرماتے ہیں:

"و ظاهره يقتضى أن التنازع واقع فى غير المنصوص عليه، اذ كانت العادة أن التنازع و الاختلاف بين المسلمين لا يقعان فى المذكور بعينه فإنه أمر برد المتنازع فيه إلى كتاب الله تعالى وإلى رسوله ﷺ فى حياته، وسنته بعد و فاته۔ والرد إلى الكتاب والسنة إنما هو باستخراج حكمه منهما بالاجتهاد والنظر" (۵٦)

''اس (آیت کا) ظاہری اقتضاء یہ ہے کہ تنازعہ غیر منصوص امور میں واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ عادتاً مسلمانوں کے مابین تنازع اور اختلاف بعینہٖ (قرآن وسنت میں) مذکور معاملہ میں نہیں ہوتا۔ پس متنازع فیہ معاملہ کو کتاب اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ کے طرف، ان کی حیات میں ان کی ذات کی طرف اور ان کی وفات کے بعد ان کی سنت کی طرف لوٹانے کا حکم دیا گیا۔ اور کتاب اللہ اور سنت کی طرف لوٹانے کا مطلب ان دونوں سے اجتہاد اور غور وفکر کے ذریعے استخراجِ حکم ہے''

علامہ سرخسی رحمہ اللہ مذکورہ آیت سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فقد بينا أن المراد به القياس الصحيح، والرجوع إليه عند المنازعة، و فيه بيان أن الرجوع إليه يكون بأمر الله وأمر الرسول، ولا يجوز أن يقال المراد هو الرجوع إلى الكتاب والسنة، لأنه علق ذلك بالمنازعة والأمر بالعمل بالكتاب والسنة غير متعلق بشرط المنازعة، و لأن المنازعة بين المؤمنين فى أحكام الشرع فلما تقع فيما فيه نص من كتاب أو سنة، فعرفنا أن المراد به المنازعة فيما ليس فى عينه نص، وأن المراد هو الأمر بالرد إلى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشىء من المنصوص، وانما تعرف هذه المماثلة باعمال الرأى و طلب المعنى فيه" (۵۷)

''پس ہم نے واضح کیا کہ اس سے مراد قیاس صحیح اور اختلاف کے وقت اس کی طرف رجوع کرنا ہے اور اس آیت میں یہ وضاحت ہے کہ قیاس کی طرف رجوع کرنا اللہ اور رسولؐ کے حکم سے ہوگا اور یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ اس سے مراد کتاب اللہ اور سنت کی طرف رجوع کرنا ہے۔ کیونکہ اس رجوع کے حکم کو منازعت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جبکہ کتاب وسنت پر عمل کا معاملہ منازعت سے مشروط نہیں۔ کیونکہ

مومنین کے درمیان احکام شرعیہ میں منازعت واقع پذیر نہیں ہوتی جب کہ کتاب وسنت کی صریح نص موجود ہو۔ پس ہم نے جان لیا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ تنازعہ اس میں ہوگا جس میں بعینہ نص موجود نہ ہو۔ اور یہ کہ غور وفکر کے ذریعے کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کے حکم سے مراد نصوص میں موجود اس معاملہ کی مثل پر غور وفکر کرنا ہے اور اس مماثلت کی شناخت رائے پر عمل کرنے اور اسکے میں موجود مفہوم کی تلاش سے ہوتی ہے"

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿إِذَاجَآءَ هُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (۵۸)

"اور جب آتی ہے ان کے پاس کوئی بات امن کی یا ڈر کی تو پھیلا دیتے ہیں ان کو۔ اور اگر پہنچاتے اس کو رسول کے پاس یا اپنے صاحب اختیار لوگوں تک تو جان لیتے وہ جو صحیح نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں ان میں سے۔ اور اگر نہ ہوتا اللہ کا فضل تم پر اور رحمت اس کی تو پیروی کرنے لگ جاتے تم شیطان کی مگر تھوڑے"

علامہ جصاص رحمہ اللہ اس آیت سے قیاس کی حجیت پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فامر باستنباط ما أشكل عليه حكمه،

وقد قيل: إن أولى الأمر" إنهم أمراء السرايا، وقيل انهم اولو العلم، ولا محالة أن أولى العلم مرادون بذلك، لأن أمراء السرايا إن لم يكونو ذوى علم بالا ستنباط كانوا بمنزلة غيرهم۔

فإن قيل: إنما هذا فى أمر الخوف والأمن، لأنه تعالى قال: (وإذا جاء هم أمر من الأمن أو الخوف أذا عوابه ولو ردوه إلى الرسول)

قيل له: إنه وإن كان كذلك، فدلالته قائمة على ما ذكرنا، لأن أمر الخوف والأ من و مكائد العدو، و تدبير الحرب، وما جرى مجرى ذلك، من أمور الدين، فإذا جاز الاستنباط فيه لعدم وجود النص، جاز فى سائر أحكام الحوادث التى لا نص فيها"(۵۹)

"پس اس معاملے میں استنباط کا حکم دیا جس کے حکم میں اشکال ہو۔ اور کہا گیا کہ اولی الامر سے مراد امراء سرایا (یعنی جنگی دستوں کے امراء) ہیں۔ اور کہا گیا اس سے مراد اہل علم ہیں اور لامحالہ اہل العلم ہی اس سے مراد ہیں۔ کیونکہ اگر امراء سرایا استنباط سے متعلق علم نہ رکھتے ہوں تو وہ اس کے غیر ہوں گے۔ پس اگر کہا جائے یہ تو آیت تو خوف وامن کے معاملات سے متعلق ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ إِذَاجَآءَ هُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ﴾ تو اس صورت میں کہا جائے گا کہ اگر چہ یہ بات درست ہے لیکن اس صورت میں بھی ہماری ذکر کردہ بات پر اس آیت مبارکہ کی دلالت موجود ہے۔ کیونکہ خوف وامن کا معاملہ، دشمن کی چالیں اور جنگی تدابیر وغیرہ سب امور دین ہیں۔ پس جب ان میں نص کے عدم وجود کے باعث استنباط کا جواز ہے تو تمام پیش آنے والے مسائل میں جن میں نص موجود نہ ہو استنباط جائز ہوگا"

علامہ سرخسی رحمہ اللہ آیت مذکورہ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"والا ستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأى ، وقيل المراد بأولى الأمر أمراء السرايا، وقيل المراد العلماء، واستنباط المعنى من المنصوص بالرأى إما أن يكون مطلوبا لتعدية حكمه الى نظائره وهو عين القياس، أو ليحصل به طمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذى لأجله ثبت الحكم فى المنصوص"(٦٠)

''استنباط منصوص احکام سے رائے کے ذریعے استخراج معنی کے علاوہ کچھ نہیں اور کہا گیا کہ اولی الامر سے مراد امراء سرایا ہیں اور کہا گیا کہ مراد علماء ہیں۔ منصوص سے رائے کے ذریعے استنباط معنی یا تو اسکے نظائر میں حکم کو متعدی کرنے کے لیے مطلوب ہوگا تو یہ عین قیاس ہے۔ یا (استنباط اس لیے ہوگا) تاکہ اس سے اطمینان قلب حاصل ہو بے شک (اطمینان قلب) اس کے اس معنی کو جان لینے سے حاصل ہوگی جس علت کے باعث منصوص میں حکم ثابت ہوا ہے''

امام رازی رحمہ اللہ آیت مذکورہ کی تفسیر میں رقم طراز ہیں:

"دلت هذه الآية على أن القياس حجة فى الشرع، وذلك لأن قوله(الذين يستنبطونه منهم) صفة لاولى الامر، وقد أو جب الله تعالى على الذين يجيئهم امر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا فى معرفته اليهم ، ولا يخلو إما أن يرجعوا إليهم فى معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها، أولا مع حصول النص فيها، والأول باطل، لأن على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لأن من روى النص فى واقعة لا يقال: انه استنباط الحكم، فثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها، ولولا أن الاستنباط حجة لما أمر المكلف بذلك، فثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط أو داخل فيه، فوجب أن يكون حجة ، اذا ثبت هذا فنقول: الآية دالة على أمور: أحدها: أن فى أحكام الحوادث مالا يعرف بالنص بل بالاستنباط و ثانيها: أن الاستنباط حجة،وثالثها: أن العامى يجب عليه تقليد العلماء فى أحكام الحوادث ، ورابعها :أن النبى ﷺ كان مكلفا باستنباط الاحكام لانه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولى الأمر، ثم قال تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ولم يخصص أولى الأمر بذلك دون الرسول و ذلك يوجب أن الرسول و أولى الأمر مكلفون بالاستنباط"(٦١)

''یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ قیاس شرع میں حجت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ اولی الامر کی صفت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں پر جن پر امن یا خوف کا کوئی معاملہ آئے واجب کردیا کہ وہ اس معاملہ کی پہچان کے لیے ان کی طرف رجوع کریں اور یہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ ان کی طرف رجوع کریں ان واقعات کی معرفت کے لیے جن میں نص موجود ہے یا نص موجود نہیں ہے۔ پس پہلی بات باطل ہے کیونکہ نص موجود ہونے کی صورت میں استنباط کی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ جس نے کسی واقعہ میں نص روایت کی تو یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے حکم کا استنباط کیا لہذا ثابت ہوا کہ

اللہ تعالیٰ نے ہر مکلّف کو کسی (پیش آمدہ) واقعہ کے شرعی حکم کے لیے حکم دیا کہ حکم مستنبط کرنے والے اولی الامر کی طرف رجوع کیا جائے اور اگر استنباط حکم کرنا حجت نہ ہوتا تو مکلّف کو اس کا حکم نہ دیا جاتا پس ثابت ہوا کہ استنباط حجت ہے اور قیاس یا تو استنباط (ہی) ہے یا اس میں داخل ہے پس واجب ہوا کہ وہ بھی حجت ہو جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں یہ آیت چند امور پر دلالت کرتی ہے۔ ایک یہ کہ احکام حوادث (مسائل) جن میں نص موجود نہ ہو تو استنباط سے ثابت ہوتے ہیں دوم یہ کہ استنباط حجت ہے۔ سوم یہ کہ عامی کے لیے احکام حوادث میں علماء کی تقلید واجب ہے۔ اور چہارم یہ کہ نبی کریم ﷺ احکام (شرعیہ) کے استنباط کے مکلّف تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں معاملہ کو) رسول اللہ ﷺ اور اولی الامر کی طرف لوٹانے کا حکم دیا پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ اور محض اولی الامر کو رسول کے علاوہ (استنباط کے لیے) مخصوص نہیں کیا۔ بلکہ رسول اور اولی الامر سب استنباط کے مکلّف ہیں''

۳۔ سورۃ النحل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ﴾ (٦٢)

''اور اتاری ہم نے تیری طرف یہ کتاب تاکہ واضح کر دے لوگوں کے سامنے جو نازل کی گئی ان کے واسطے تاکہ وہ غور و فکر کریں''

علامہ جصاص اس آیت سے قیاس کی حجیت پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قد حوت هذه الآية ثلاثة معان احدها: ما نزل الله تعالى مسطورا
والآخر: بيان الرسول ﷺ لما يحتاج منه إلى البيان
والثالث: التفكر فيما ليس بمنصوص عليه وحمله على المنصوص (٦٣)

''یہ آیت تین معانی کو شامل ہے: پہلا یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے وہ لکھا ہوا ہے دوسرا یہ کہ رسول اللہ ﷺ کا ان معاملات کی وضاحت کرنا جو وضاحت کے محتاج ہیں اور تیسرا غیر منصوص علیہ مسائل میں غور و فکر کرنا اور اسے منصوص پر محمول کرنا''

۴۔ سورۃ الحشر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

﴿هُوَ الَّذِيْٓ اَخْرَجَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِاَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ اَنْ يَّخْرُجُوْا وَظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ مَّانِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِّنَ اللّٰهِ فَاَتٰىهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوْا وَقَذَفَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُوْنَ بُيُوْتَهُمْ بِاَيْدِيْهِمْ وَاَيْدِي الْمُؤْمِنِيْنَ فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ﴾ (٦٤)

''وہی ہے جس نے نکالا ان لوگوں کو جنہوں نے کفر کیا اہل کتاب میں سے، ان کے گھروں سے پہلے حشر کے وقت۔ نہ گمان کرتے تھے تم کہ وہ نکل جائیں گے اور ان کا گمان تھا کہ انہیں بچالیں گے ان کے قلعے اللہ سے، پھر آلیا انہیں اللہ نے ایسی طرف سے کہ نہ تھا انہیں جس کا گمان اور ڈال دیا ان کے دلوں میں رعب، اجاڑ رہے تھے اپنے گھروں کو خود

اپنے ہاتھوں سے اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے۔ سو عبرت پکڑو اے آنکھوں والو"

علامہ جصاص "فاعتبروا یاولی الابصار" آیت میں مذکورہ لفظ "اعتبار" (۶۵) کا معنی نحو لغت کے امام "ثعلب" سے "أن ردحکم الحادثة إلی نظیرها من الأصول یسمی اعتبارا" نقل کرنے کے بعد حجیت قیاس پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ویدل علی صحة هذا المعنی : ابتداء الایة التی فیها ذکر الاعتبار، لأنه تعالی قال (وظنوا انهم ما نعتهم حصونهم من الله فأتا هم الله من حیث لم یحتسبوا وقذف فی قلوبهم الرعب یخربون بیوتهم بأیدیهم وأیدی المؤمنین) فأخبر عن ظنهم الکاذب، أن حصونهم مانعتهم من الله تعالی، ثم أخبر عما استحقوه من الخزی والعذاب والذل و الخذلان، بقوله تعالی:(فاتاهم الله من حیث لم یحتسبوا) ثم قال تعالی:(فاعتبروا یا اولی الابصار) والمعنی، والله اعلم ، أن أحکموا لمن فعل مثل فعلهم باستحقاق العقوبة والنکال من الله تعالی ، لئلا یقدموا علی مثل ما أقدمو علیه، فیستحقوا مثل ما استحقوا فدل علی أن الاعتبار هوا ن تحکم للشیء بحکم نظیره المشارك له فی معناه، الذی تعلق به استحقاق حکمه۔

فإن قیل: اعتبار : هوا التفکر والتدبر

قیل له: هوا کذلك، إلا أنه تفکر فی رد الشیء إلی نظیره ، علی الوجه الذی قلنا الاتری أنك تقول :قد اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب، إذا قومته بمثل قیمتة، فکان المعنی أنك رددته إلیه و حکمت له بمثل حکمه، إذ کان مثله و نظیره"(٦٦)

"اس معنی کی صحت پر آیت کا ابتدائی حصہ دلالت کرتا ہے جس میں الاعتبار کا ذکر کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ مَّانِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِّنَ اللّٰهِ فَاَتٰىهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوْا وَقَذَفَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُوْنَ بُيُوْتَهُمْ بِاَيْدِيْهِمْ وَاَيْدِي الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ان کے جھوٹے گمان کے بارے میں کہ ان کے قلعے انہیں اللہ تعالیٰ سے بچالیں گے پھر خبر دی اس رسوائی وذلت اور گھاٹے کے بارے میں جس کے وہ مستحق تھے۔ فرمان باری تعالیٰ کے مطابق ﴿فَاَتٰىهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوْا﴾ پھر فرمایا ﴿فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ﴾ معنی یہ ہیں (واللہ اعلم) کہ ان کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسی عقوبت وسزا کا حکم لاگو کرو جو ان کے لیے ہے، جنہوں نے ان کی مثل فعل کیا تا کہ وہ ان کے نقش قدم پر نہ چلیں جس پر وہ پہلے لوگ چل چکے ورنہ وہ اسکے مستحق ٹھہریں گے جس کی مثل وہ پہلے لوگ مستحق ٹھہر چکے۔ پس یہ دلالت کرتا ہے کہ الاعتبار کسی چیز پر اس کی نظیر کی مثل حکم لگانا ہے معنی میں مشارکت کے باعث جس کا تعلق اس حکم کے مستحق ٹھہرنے سے ہوتا ہے۔

پس اگر کہا جائے الاعتبار۔ تفکر وتدبر ہے۔ تو کہا جائے گا یہ بھی وہی بات ہے۔ کیونکہ کسی چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے پر تفکر کیا اور وہی بات ہے جو ہم نے کی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آپ کہتے ہیں میں نے اس کپڑے کو اس کپڑے پر اعتبار کیا یعنی اسکی قیمت، اس کی قیمت کے مثل ہے۔ پس معنی یہ ہوئے تو نے اسکو اسکی طرف لوٹایا اور اس پر وہ حکم لگایا جو اسکی مثل اور نظیر کا تھا"

علامہ بزدوی فرماتے ہیں:

"الاعتبار رد الشیء الی نظیره والعبرة البیان قال الله تعالی ان کنتم للرؤیا تعبرون أی تبینون والقیاس مثله سواء"(٦٧)

''اعتبار کسی چیز کو اسکی نظیر کی طرف لوٹانا ہے اور عبرت سے مراد بیان ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ''اگر تم خوابوں کی تعبیر دیتے ہو یعنی تبینون (بیان کرتے ہو) اور قیاس اس کی مثل ہے''

علامہ سرخسی آیت مذکورہ سے متعلق فرماتے ہیں:

"وهذا اقوی ما نعتمده من الدلیل المعقول فی هذه المسألة، فإنه لا فرق بین التأمل فی اشارات النص فیما أخبر الله به عن الذین لحقهم المثلات بسبب کفرهم کما قال تعالی (هو الذی أخرج الذین کفروا من أهل الکتاب) الآیة، لنعتبر بذلك ونتزجر عن مثل ذلك السبب، وبین التامل فی إشارات النص فی حدیث الربا لیعرف به أن المحرم هو الفضل الخالی عن العوض، فثبت ذلك الحکم بعینه فی کل محل یتحقق فیه الفضل الخالی عن العوض مشروطافی البیع کالأرز والسمسم والحص وما اشبه ذلك وقد قررنا هذا یوضحه أن التامل فی معنی النص الثابت بإشارة صاحب الشرع، بمنزلة التامل فی معنی اللسان الثابت بوضع واضع اللغة، ثم التأمل فی ذلك للوقوف علی طریق الاستعارة حتی یجعل ذلك اللفظ مستعارا فی محل آخر بطریقه، جائز مستقیم من عمل الراسخین فی العلم، فکذلك التأمل فی معانی النص لإثبات حکم النص فی کل موضع علم أنه مثل المنصوص علیه، وهذا لنوعین من الکلام: أحدهما أن الله تعالی نص علی أن القرآن تبیانا لکل شیء بقوله تعالی: (وانزلنا علیك الکتاب تبیانا کل شیء) ولا یتمکن أحد من أن یقول کل شیء فی القرآن باسمه الموضوع له فی اللغة، فعرفنا أنه تبیان لکل شیء بمعناه الذی یستدرك به حکمه، وما ثبت بالنص فإما أن یقال هو ثابت بصورة النص لا غیر، أو بالمعنی الذی صار معلوما بإشارة النص، والأول باطل، فإن الله تعالی قال:(فلا تقل لهما أف) (٦٩) ثم احده یقول إن هذا نهی عن صورة التأفیف دون الشتم والضرب وکذلك قوله تعالی:)ولا یظلمون نقیرا)(٧٠) وقوله تعالی:(من إن تامنه بقنطار یؤده إلیك ومنهم من إن تامنه بدینار) (٧١) فعرفنا أن ثبوت الحکم باعتبار المعنی الذی وقعت الإشارة إلیه فی النص، ثم ذلك المعنی نوعان: جلی' وخفی، ویوقف علی الجلی باعتبار الظاهر، ولا یوقف علی الخفی إلا بزیادة التأمل وهو المراد بقوله: (فاعتبروا) وبعدما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنی بالنص لا بالرأی وان لم یکن صیغة النص متناولا، ألا تری أن الحکم بالرجم علی ما عزلم یکن حکما علی غیره باعتبار صورته ولکن باعتبار المعنی الذی لأجله توجه الحکم علیه بالرجم کان ذلك بیانا فی حق سائر الاشخاص بالنص"(٧٢)

''اس مسئلہ میں ہم جس دلیل معقول پر اعتماد کرتے ہیں ان میں یہ سب سے مضبوط دلیل ہے اور کوئی فرق نہیں نص کے اشارات میں غور وفکر کرنے میں جو اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں بیان کیا اور) ان کے کفر کی سبب ان جیسے لوگوں کو ان سے سی ملحق کیا۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿هُوَ الَّذِیْٓ اَخْرَجَ الَّذِیْنَ

کَفَرُوا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ ﴾ ہم نے اس پرانہیں قیاس کرتے ہیں اور اس سبب کے مثل ہونے کے باعث ہم انہیں اسی زجر و سزا کا مستحق ٹھہراتے ہیں اور اسی طرح حدیث ربا کے اشارۃ النص پر تامل کرنے میں کہ اس کے ذریعے جانا جائے کہ فضل عوض سے خالی ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔ پس یہ حکم بعینہ ہر اس جگہ متحقق ہوگا جس میں فضل خالی عن العوض بیع میں موجود ہوگا۔ جیسے چاول، دھنیا، چونا اور اس کی مثل دیگر اشیاء اور ہم نے ایسے ہی قرار دیا ہے۔ یہاں اس کی وضاحت کی گئی کہ نص کے معنی میں غور وفکر کرنا جو صاحب شریعت کے اشارہ سے ثابت ہیں زبان کے معنی میں، جو زبان وضع کرنے والے کی وضع سے ثابت ہیں میں غور کرنے کی مانند ہی ہے۔ پھر اس میں (یعنی زبان میں) غور وفکر طریقۂ استعارہ کے جاننے سے ہوتا ہے کیونکہ وہ (واضع) لفظ کو کسی دوسرے مقام پر اس طریقے سے مستعار بنا دیتا ہے اور یہ راسخین فی العلم کے عمل سے ہے جو جائز اور درست ہے۔ اسی طرح نص کے معانی میں غور وفکر کرنا ہے تا کہ ہر موضع علم پر نص کے حکم کا اثبات ہو گویا کہ وہ (اسی معاملہ کے) لیے منصوص علیہ ہے۔ یہاں پر کلام کی دو نوعیتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے نص فرمائی کہ قرآن ہر چیز کا بیان کرنے والا ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ اور کسی کے لیے یہ کہنا ممکن نہیں کہ کہا جائے قرآن میں ہر چیز اسکی لغوی وضع کے اعتبار سے نام سے مذکور ہے پس ہم نے جان لیا کہ تبیانا لکل شئی کا معنی ہے کہ اس میں (ہر چیز کا) حکم پایا جاتا ہے۔ اور جو بھی نص سے ثابت ہوگا یا تو کہا جائے گا کہ یہ صورت نص (عبارت نص) سے ثابت ہے نہ کہ اسکے علاوہ (کسی چیز) سے۔ یا (کہا جائے گا کہ) معنی سے ثابت ہے جن کا علم اشارۃ النص سے حاصل ہوا۔ تو پہلی بات باطل ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ﴾ اب اگر کوئی کہتا ہے کہ یہ ممانعت صرف تافیف (اف کرنے کی ہے) کی ہے اس میں ضرب دشتم (کی ممانعت شامل) نہیں۔ اسی طرح فرمان تعالیٰ ہے: ﴿وَ لَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا﴾ فرمان تعالیٰ ہے: ﴿مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُّؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِدِيْنَارٍ﴾ پس ہم نے جان لیا کہ حکم کا ثبوت معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے جس کے بارے نص میں اشارہ واقع ہوتا ہے۔

پھر یہ معنی دو نوعیت کے ہوتے ہیں جلی اور خفی۔ جلی سے واقفیت تو نص کے ظاہر کے اعتبار سے ہوتی ہے لیکن معنی خفی کا علم غور وفکر میں زیادتی کے بغیر نہیں ہوتا اور (اللہ جل شانہ کی) یہی مراد ہے اس فرمان سے ﴿فَاعْتَبِرُوْا﴾ پس اس سے نص کے معنی کے لزوم کا اعتبار ثابت ہو گیا اور یہ معنی رائے سے نہیں ہوتے اگر چہ نص کا صیغہ (ان معنی) کو شامل نہیں ہو۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ ماعزؓ پر رجم کا حکم صورت کے اعتبار سے

کسی دوسرے پر حکم نہیں بنتا لیکن معنی کے اعتبار سے لاگو ہوتا ہے اس لیے اس وقت ہے ان پر رجم کے حکم کا نفاذ تمام انسانوں کے حق میں نص کا بیان ہے''

اس کے بعد فرماتے ہیں:

" والقياس من الوجه الذى قررنا حجة وإن كان لا يوجب علم اليقين"(٧٣)

''قیاس کو اسی پہلو سے ہم نے حجت قرار دیا اگرچہ اس سے علم یقین کا وجوب نہیں ہوتا ہے''

آیات مذکورہ کے علاوہ علماء اصول نے متعدد آیات سے قیاس کی حجیت پر استدلال کیا ہے جس کی تفصیل کتب اصول میں دیکھی جا سکتی ہے۔

علماء اصول نے قرآن مجید کے بعد احادیث و آثار سے بھی قیاس کی حجیت پر استدلال کیا ہے۔

علامہ جصاص فرماتے ہیں:

" ومما يدل على ذلك من جهة السنة: أن النبى ﷺ شاور الصحابة أسرى بدر فى قتلهم أو فدأهم۔ فاشار عليه ابو بكر الصديق' رضى الله عنه' بالفداء وأشار عمر رضى الله عنه بالقتل فقال النبى ﷺ : (أما أنت يا أبابكر فاشبهت ابراهيم عليه السلام، فإنه قال : (فمن تبعنى فإنه منى ومن عصانى فإنك غفور رحيم)(٧٤) وأما انت يا عمر ، فإنك أشبهت نوحا عليه السلام، قال (رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا) (٧٥) و وافق رسول الله ﷺ اجتهاد أبى بكر رضى الله عنه، فمن عليهم وأخذ الفداء و كان ذلك شيئا من أمر الدين۔

ولو كان هناك نص من الله تعالى فى أحد الحكمين لما شاور فيه احدا"(٧٦)

''اور قیاس پر سنت کی جہت سے یہ (روایت) دلالت کرتی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے غزوہ بدر کے قیدیوں کو قتل کرنے یا فدیہ لے کر چھوڑ دینے کے بارے میں صحابہ کرامؓ سے مشاورت کی حضرت ابوبکرؓ نے فدیہ کا مشورہ دیا اور حضرت عمرؓ نے قتل کا۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا اے ابوبکرؓ تو ابراہیمؑ سے مشابہ ہے انہوں نے کہا تھا ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَ مَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ اور اے عمرؓ تو نوحؑ کے مشابہ ہے انہوں نے کہا ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ دَيَّارًا﴾ رسول اللہ ﷺ نے ابوبکرؓ کے اجتہاد کی موافقت فرمائی اور ان (کفار قیدیوں) پر احسان فرمایا اور فدیہ قبول کیا اور یہ معاملہ امر دین کی ہی چیز تھی اور اگر اللہ تعالیٰ کی جانب سے دو حکموں میں سے کسی ایک کے بارے میں نص ہوتی تو آپ کسی سے مشاورت نہ کرتے''

وجہ استدلال یہ ہے کہ ایک امر دینی میں نبی کریم ﷺ صحابہ کرامؓ سے مشورہ فرما رہے ہیں صحابہ کرام مختلف آراء کا اظہار کرتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے کے مطابق فیصلہ فرمایا اگر امر دینی میں رائے و اجتہاد جائز نہ ہوتا تو آپ کبھی بھی صحابہؓ سے مشورہ نہ فرماتے۔

اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ سے متعلق تحکیم کا فریضہ حضرت سعد بن معاذؓ کو سونپا اور حضرت سعد بن معاذؓ نے اجتہاد ورائے سے فیصلہ کیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویب فرمائی۔

امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ دونوں نے اپنی اپنی صحیح میں حضرت ابو سعید الخدریؓ سے اس کو روایت کیا ہے۔ بخاری کے الفاظ ہیں:

"نزل اهل قريظة على حكم سعد بن معاذ: فارسل النبى صلى الله عليه وسلم إلى سعد فأتى على حمار فلما دنا من المسجد قال للأنصار: قوموا إلى سيدكم أو خيركم،فقال: هؤلاء نزلوا على حكمك، فقال تقتل مقاتلتهم وتسبى زراريهم، قال قضيت بحكم الله، وربما قال بحكم الملك"(۷۷)

''بنو قریظہ سیدنا سعد بن معاذؓ کے فیصلے پر راضی ہو کر قلعے سے نیچے اتر آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو سعدؓ کے پاس بھیجا وہ گدھے پر سوار تشریف لائے جب مسجد کے قریب پہنچے تو آپؐ نے انصار سے کہا کہ اپنے سردار یا اپنے بزرگ (کے اکرام کے) لیے کھڑے ہو جاؤ پھر آپؐ نے (سعدؓ سے) فرمایا یہ کفار تمہارے فیصلے پر اترے ہیں (تم کیا فیصلہ کرتے ہو) سیدنا سعدؓ نے عرض کیا۔

جو کافر لڑائی کے قابل ہیں انہیں قتل کر دیا جائے اور ان کی اولاد اور عورتوں کو قید کیا جائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم نے وہی فیصلہ کیا جیسے اللہ تعالیٰ کا حکم تھا یا فرمایا جیسے بادشاہ کا حکم تھا''

امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کے الفاظ اس طرح ہیں:

"أن رسول الله صلى عليه وسلم قال لقد حكمت فيهم بحكم الله عزوجل"(۷۸)

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ان کے معاملے میں اللہ عزوجل کے حکم کے موافق فیصلہ دیا''

علامہ جصاص یہ روایت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

" فان قيل: إنما أجاز رسول الله صلى الله وليه وسلم، لأنه وافق حكم الله تعالى قيل له: هذا غلط وسنبينه، ومع ذلك فد لالة الخبر صحيحة على ما ذكرنا' وهو تحكيمه إياه بمبلغ رأيه واجتهاده، وأن يكون وافق حكم الله عزوجل أولم يوافقه، غير قادح فى صحة ما ذكرنا، وإنما هو كلام من القائلين بالاجتهاد بعد تسليم الأصل۔

وعلى أن ما ذكرت غلط، لأنه يوجب أن يكون لو كان حكم فيهم بالجزية أن لا يجيزه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعلوم أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يشترط على اليهود أنه إن لم يوافق حكمه حكم الله تعالى لم يجزه۔

وإذ كان ذلك كذلك، علمنا أنه لو حكم بغير ذلك لأجاز حكمه، لأنه قد سلطه على الحكم بما يراه۔

فان قيل:يجوز أن يكون إنما حكم سعداً، لأنه علم أن هكمه سيوافق حكم الله تعالى' ولذلك أباح له الاجتهاد۔قيل له: فكذلك يقول القائلون:بأن كل مجتهد مصيب ، فى سائر الحوادث، أن الله عزوجل إنما اباح لهم الاجتهاد لأنه علم انهم سيوافقون حكم الله تعالى فيه"(۷۹)

''پس اگر کہا جائے رسول اللہ ﷺ نے اس فیصلہ کو اس لیے درست ٹھہرایا کہ یہ اللہ کے حکم کے موافق تھا تو کہا جائے گا یہ غلط ہے۔ ہم اسکی وضاحت کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہماری ذکر کردہ بات پر حدیث کی دلالت درست ہے کہ انہیں تحکیم کا امر جو سونپا گیا ان کی رائے اور اجتہاد پر مبنی تھا وہ چاہے اللہ کے حکم کے موافق ہوتا یا غیر موافق۔ جو ہم نے ذکر کیا اس کی صحت کا قادح نہیں۔ یہ کلام اصل کو تسلیم کرنے کے بعد اجتہاد کے قائلین کا ہے۔ جو میں نے ذکر کیا کہ غلط ہے وہ اس لیے کہ اگر (سعدؓ کی طرف سے) جزیہ لاگو کرنے کا حکم دیا جاتا تو کیا رسول اللہ ﷺ جزیہ نہ لاگو کرتے اور بات طے ہے کہ نبی کریم نے یہ شرط نہیں رکھی کہ سعدؓ کا حکم اگر اللہ تعالیٰ کے حکم کے موافق نہ ہوا تو وہ درست نہیں ہوگا۔

لہٰذا جب یہ معاملہ اسی طرح تھا تو ہمیں معلوم ہوگیا کہ اگر وہ اس کے علاوہ بھی کوئی فیصلہ کرتے تو ان کا فیصلہ درست قرار پاتا کیونکہ انہیں اپنی رائے پر فیصلہ کرنے کا مکمل اختیار دیا گیا تھا۔

پس اگر کہا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے سعدؓ کو اس لیے حَکَم بنانا جائز ٹھہرایا کیونکہ (ان کو بذریعہ وحی) علم ہو گیا تھا کہ ان کا فیصلہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے موافق ہوگا۔ ان سے کہا جائے گا کہ اس لیے کہنے والے کہتے ہیں کہ ہر مجتہد تمام احوال وحوادث میں صائب ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے اجتہاد کو مباح کیا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی موافقت کریں گے''

اس طرح حضرت علیؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سہیل بن عمرو کے اعتراض کی بنا پر اسم محمد کے ساتھ رسول اللہ مٹانے کے لیے فرمایا تو آپ نے اپنے اجتہاد سے کام لیتے ہوئے انکار فرمایا آپ سمجھتے تھے کہ اس حکم کی اطاعت خاص آپ پر فرض نہیں ہے۔

علامہ جصاص تحریر فرماتے ہیں:

”ومن ذلك ايضاً: أن النبى صلى الله عليه وسلم لما أمر بكتب الكتاب يوم الحديبية، بينه وبين سهيل بن عمرو، وكان الكاتب على بن أبى طالب رضى الله عنه، كتب(هذا ما أصلح عليه محمد رسول الله، وسهيل بن عمرو) فقال سهيل: لو علمنا أنك رسول الله ما كذبناك ولكن اكتب: هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبدالله۔

فقال: النبى صلى الله عليه وسلم لعليى امح رسول الله، واكتب محمد بن عبدالله ۔ فقال علي: ما كنت لأمحها، فمحاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر على علي رضى الله عنه اجتهاده فى ترك محوها، لأنه لم يقصدبه مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما قصد تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم وتبجيل ذلك الاسم ، ورأى أن لا يمحوه هو ليمحوه غيره فكان ذلك طاعة منه الله تعالى، ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم قال له:(قد) فرض الله عليك محوها لمحاها بيده“ (۸۰)

''اسی طرح یہ بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جب حدیبیہ کے دن اپنے اور سہیل بن عمرو کے مابین معاہدہ لکھنے

کا حکم دیا تو کاتب حضرت علیؓ بن طالب تھے۔انہوں نے لکھا (یہ صلحنامہ ہے) جس پر محمد رسول اللہ ﷺ اور سہیل بن عمرو نے صلح کی تو سہیل کہنے لگا اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہوتے کہ آپ رسول اللہ ﷺ ہیں تو ہم آپؐ کی تکذیب نہ کرتے لہذا لکھو: یہ جس پر محمد بن عبداللہ نے صلح اختیار کی۔تو نبی ﷺ نے حضرت علیؓ کو کہا رسول اللہ ﷺ کے (الفاظ) مٹادو اور لکھو محمد بن عبداللہ تو حضرت علیؓ نے عرض کیا میں اسے نہیں مٹا سکتا تو رسول اللہ ﷺ نے خود مٹادیا لیکن حضرت علیؓ کے اجتہاد کو جو نہ مٹانے کا تھا، پر نکیر نہیں فرمائی کیونکہ انہوں نے مخالفت رسولؐ کا قصد نہیں کیا تھا بلکہ تعظیم رسول اور اس کی تکریم مقصود تھی اور ان کا ایسا کرنا محض اللہ تعالیٰ کی رضا کے باعث تھا اور اگر نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہوتا کہ (اے علیؓ) اللہ تعالیٰ نے تمہارے پر لازم کردیا کہ اسے مٹادو تو وہ اپنے ہاتھ سے مٹادیتے''

علامہ جصاص اسی طرح حضرت ابوبصیر رضی اللہ عنہ کے فعل سے بھی اجتہاد ورائے کی حجیت پر استدلال کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"و من ذلك أن أبا بصير لما هرب من المشركين بعد الصلح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثت قريش رجلين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسألوه رده عليهم على ما أوجبه الشرط الذى شرطه لهم فى كتاب الصلح، فرده النبيى صلى الله عليه وسلم فلما خرجوا من المدينة قتل أبو بصير أحدهما وهرب الآخر راجعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وأخبره بما فعل أبو بصير، ولحق أبو بصير بسيف البحر ولحق به من كان بمكة من المسلمين، فجعلوا يغيرون على أموال المشركين۔ وكان فعل أبى بصير ذلك، ومن صارمعه، اجتهادا، ولم ينكره النبي صلى الله عليه وسلم، وكان الذى كتب إلى من كان بمكة من المسلمين أن يلحقوا بأبي بصير، عمر بن الخطاب، بغير أمر النبي صلى الله عليه وسلم، فلم ينكر النبيى صلى الله عليه وسلم على عمر ذلك، ولم ينكر على ابي بصير قتله الرجل، ولا لحاقة بسيف البحر، ولا على أحد ممن (لحق به)"(۸۱)

''اسی میں سے یہ بھی کہ ابوبصیرؓ جب مشرکین سے صلح (حدیبیہ) کے بعد فرار ہو کر رسول اللہ ﷺ کے پاس پہنچے تو قریش نے دو آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس بھیجے کہ معاہدہ صلح کی شرط کے تحت جو ان پر لازم ہے، ان سے ان کی واپسی کا سوال کریں۔تو نبی کریم ﷺ نے ان کو واپس کردیا جب ابوبصیرؓ مدینہ سے نکلے تو انہوں نے ان دو میں سے ایک کو قتل کردیا اور دوسرا بھاگ کر نبی کریم ﷺ کے پاس واپس آیا اور ابوبصیرؓ کے عمل کے بارے میں اطلاع دی۔ابوبصیرؓ نے سمندر کے کنارے ٹھکانہ بنالیا اور مکہ کے (مظلوم) مسلمان بھی ان سے آملے اور سب نے مشرکین کے اموال پر غارت گری شروع کردی۔

حضرت ابوبصیرؓ اور ان کے ساتھ جو ملنے کا فعل، فعل اجتہادی تھا اور نبی کریم ﷺ نے اس کا انکار نہیں فرمایا۔اسی طرح حضرت عمر بن خطابؓ نے نبی کریم ﷺ کی اجازت کے بغیر مکہ میں موجود مسلمانوں کو خط

لکھا کہ ابو بصیرؓ سے جا کر مل جائیں۔ نبی کریم ﷺ نے (اطلاع ہونے پر) حضرت عمرؓ پر نکیر نہیں فرمائی اور ابو بصیرؓ کے (مشرک) آدمی کو قتل کرنے اور سمندر کے کنارے ٹھکانہ بنانے اور ان سے آکر ملنے والے کسی آدمی پر نکیر نہیں فرمائی''

وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت ابو بصیرؓ کا فعل اپنے اجتہاد ورائے پر مبنی تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس سے منع نہیں فرمایا اسی طرح حضرت عمرؓ نے مکہ کے مظلوم مسلمانوں کو ابو بصیرؓ کے ساتھ ملنے کے لیے مکتوب تحریر فرمایا اور آپ کا ارسالِ مکتوب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہیں تھا بلکہ اپنے اجتہاد سے تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار نہ فرمانا آپ کے اجتہاد کی تصویب اور جواز کی دلیل ہے۔ (۸۲)

علامہ جصاص رحمہ اللہ درج بالا احادیث وآثار سے استدلال کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"ونظير ذلك من الاخبار الموجبة لجواز الاجتهاد فى أمور الدين لا توقيف فيها ولا اجماع اكثر من أن يحصى، وفيما ذكرنا كفاية لمن وفق لرشده، وجميع ما قد منا ذكره من هذه الاخبار قد ورد من طريق التواتر، من حيث لا يسع الشك فيها" (۸۳)

''اسی طرح کی احادیث جو ان امور دین کے لیے اجتہاد کے جواز کی موجب ہیں جن میں حکم الٰہی یا اجماع موجود نہیں اس کثرت سے ہیں کہ ان کا احاطہ نہیں ہوسکتا اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کے لیے کافی ہے جسے ہدایت کی توفیق ملی ہو اور سب وہ احادیث جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا متواتر طریقے سے منقول ہیں اس طرح کہ اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں''

حاصل یہ ہے کہ اخبار مذکورہ حجیت اجتہاد ورائے سے متعلق بطریق تواتر وارد ہوئی ہیں جو یقین کا فائدہ دیتی ہیں۔ جہاں تک اجتہاد ورائے کی حجیت سے متعلق اخبار احاد کا تعلق ہے تو وہ بے شمار ہیں۔

علامہ جصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقد روى فى ذلك من طريق الآحاد غير ما ذكرنا أخبار كثيرة، وهى بمجموعها، توجب العلم بمضمونها من وجهين۔

أحدهما: انها تصير فيى حيز التواتر على الحد الذى بيناه فى الكلام فى الأخبار لامتناع جواز الغلط والكذب فيى جميعها۔

والجهة الاخرى: انها مستفيضة فى الأمة، قد تلقتها بالقبول" (۸٤)

''(اجتہاد کے جواز کے باب میں) جو ہم نے بہت سی احادیث ذکر کی ہیں ان کے علاوہ خبر احاد بہت سی منقول ہیں اور مجموعی طور پر ان احادیث کے مضامین سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کے دو پہلو ہیں۔

۱۔ پہلی بات یہ کہ تمام احادیث اپنے مجموعہ کے اعتبار سے تواتر کی اس حد تک پہنچتی ہیں جو بات ہم نے اخبار میں کلام کرتے ہوئے بیان کی ہے اس لیے کہ ان سب میں غلطی اور کذب کا جائز ہونا محال ہے۔

۲۔دوسری جہت کہ یہ امت میں پھیل گئی ہیں اور انہیں قبولیت حاصل ہو چکی ہے۔

ان میں سے صرف دو روایتیں درج کی جاتی ہیں جو حجیت اجتہاد پہ قطعی الدلالۃ ہیں اور تمام علمائے اصول نے اپنی اپنی کتب میں ان سے استدلال کیا ہے۔

امام مسلم عمرو بن العاصؓ کی روایت نقل فرماتے ہیں:

"عن عمرو بن العاص انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأفله اجر"(۸۵)

''عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ جب حاکم فیصلہ کرے تو اجتہاد کرے پس اگر اس نے درست فیصلہ کیا تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور جب اس نے فیصلہ کیا اور اجتہاد کرتے ہوئے خطا کی تو اس کے لیے ایک اجر ہے''

یہ حدیث اجتہاد کی حجیت میں صریح ہے۔

اجتہاد بالرائے کی حجیت پر حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی حدیث جس کو امام احمد رحمہ اللہ، امام ابو داؤد رحمہ اللہ، امام ترمذی رحمہ اللہ اور امام دارمی رحمہ اللہ نے اپنی کتب میں روایت کیا ہے قطعی الدلالۃ ہے۔اور اس سے تمام علمائے اصول نے اجتہاد و قیاس کی حجیت پر استدلال کیا ہے۔

ذیل میں سنن اُبی داؤد سے سند کے ساتھ حدیث نقل کی جاتی ہے۔

"حدثنا حفص بن عمر عن شعبة، عن أبى عون ، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن اناس من اهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل(أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أفاد أن يبعث معاذا اِلى اليمن قال: كيف تقضى اِذا عرض لك قضاء؟ قال: اقضي بكتاب الله قال: فاِن لم تجد فى كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى عليه وسلم قال: فاِن لم تجد فى سنة رسول الله صلى الله وسلم ولا فى كتاب الله ؟ قال: اجتهدبر أي ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره، فقال (وقال): الحمد لله الذى وفق رسول رسوله الله لما يرضى رسول الله "۔(۸۶)

''حفص بن عمر شعبہ سے، وہ ابوعون سے وہ حارث بن عمرو جو مغیرہ بن شعبہ کے بھائی کے بیٹے ہیں ان سے، اور اہل حمص واصحاب معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں جب رسول اللہ ﷺ نے معاذؓ کو یمن کی جانب بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو پوچھا کہ جب تیرے سامنے کوئی بات فیصلہ کے لیے پیش کی جائے گی تو کیسے فیصلہ کرو گے؟ عرض کیا میں کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا پوچھا اگر کتاب اللہ میں (صریحاً حکم) موجود نہ ہو۔عرض کیا سنت رسول اللہ ﷺ سے (فیصلہ کروں گا) فرمایا: اگر سنتِ رسولؐ میں بھی نہ پاؤ اور نہ کتاب اللہ میں تو عرض کیا میں اپنی رائے سے جتہاد کروں گا اور کوئی کمی نہیں چھوڑوں گا۔ آپؐ نے ان کے سینہ پر ہاتھ مارا اور فرمایا: اللہ تعالیٰ کا شکر ہے جس نے اللہ کے رسول ﷺ کے قاصد کو

اس بات کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسولؐ راضی ہے"

امام ترمذی نے کتاب الأحکام باب ۳ "ما جاء فی القاضی کیف یقضی"۔ ج ۳ ص ۶۱۶ میں نقل کیا ہے۔ سنن دارمی کے مقدمہ میں "باب الفتیا و ما فیہ من الشدۃ" ج ۱ کے ص ۶۰ میں درج ہے۔

علامہ جصاص "الفصول" میں مذکورہ روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"فإن قيل: إنما رواه عن قوم مجهولين من أصحاب معاذ

قيل له: لا يضره ذلك، لأن إضافته ذلك إلى رجال من أصحاب معاذ توجب تاكيده، لأنهم لا ينسبون إليه أنهم من اصحابه، إلا وهم ثقات مقبولو الرواية عنه۔

ومن جهة أخرى إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول، واستفاض، واشتهر عندهم من غير نكير من أحد منهم على رواته، ولا ردله، وأيضا، فإن اكثر أحواله أن يصير مرسلا، والمرسل عندنا مقبول"(۸۷)

"پس اگر کہا جائے یہ اصحاب معاذ میں سے مجہول الحال لوگوں سے روایت کی گئی ہے تو ان سے کہا جائے گا۔ اس سے کوئی نقصان نہیں واقع ہوتا ہے۔ بلکہ اس کی نسبت اصحاب معاذ میں سے رجال کی طرف ہونے کی وجہ سے مؤکد ہونے کو لازم کرتی ہے کیونکہ ان (حضرت معاذؓ) کی طرف ایسے اصحاب کی نسبت نہیں کی جاسکتی (جو غلط کار ہوں) مگر وہی جو ثقہ اور منقول الروایت لوگ ہوں۔

اور دوسری بات یہ کہ اس حدیث کو لوگوں میں قبولیت عام حاصل ہوگی ہے یہ پھیل گئی ہے اور مشہور ہوگئی ہے اور کسی نے اس کے راویوں پر انکار نہیں کیا اور نہ اس حدیث کو رد کیا اور اس کی اکثر روایت مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک مقبول ہے"

علامہ بزدوی یہ حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وهذا نص صحيح"(۸۸)

علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

"وقوله (وهذا نص صحيح) إشارة إلى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فإنه خبر مرسل فلا يكون حجة عند أصحاب الشارفعي، و خبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة عند أصحاب أبى حنيفة فكان الإجماع من الفريقين منعقدا على سقوط الاحتجاج فقال هذا نص صحيح ليس بمرسل ولا غريب فإن أئمة الحديث أسندوه فى كتبهم و تلقوه بالقبول فيصح الاحتجاج به"(۸۹)

"اور ان کا قول کہ (ھذا النص صحیح) اس بات کے جواب کی طرف اشارہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ خبر معاذ سے تمسک سے درست نہیں کیونکہ یہ خبر مرسل ہے جو اصحاب شافعی کے نزدیک حجت نہیں اور عموم بلویٰ والے معاملے میں خبر غریب اصحاب ابی حنیفہ کے نزدیک حجت نہیں۔ پس دونوں فریقوں میں اس حدیث سے دلیل نہ پکڑنے پر اجماع ہوگیا۔ تو انہوں (امام بزدوی) نے فرمایا ھذا النص صحیح یعنی مرسل بھی نہیں اور

غریب بھی نہیں۔ کیونکہ ائمہ حدیث نے اسے اپنی کتابوں میں درج کیا اور اسے تلقی بالقبول حاصل ہو گیا پس اس سے احتجاج درست ہے"

قیاس پر اس حدیث سے حجیت پر اشکالات کا جواب دیتے ہوئے علامہ بخاری فرماتے ہیں:

"فان قيل: إن سلمنا صحته لا نسلم كونه دالا على أن القياس حجة إذ الا جتهاد ليس نفى القياس لا غير بل هو عبارة عن استفراغ الجهد فى الطلب فيحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية۔ أو على التمسك بالبرائة۔ أو على القياس الذى علّته منصوص عليها أو مومى إليها۔ أو يحمله على أنه كان ذلك قبل إكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة إليه إذ ذاك فأما بعد إكمال الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هو أقوى منه إذ الإكمال لا يكون إلا بعد اشتمال الكتاب والسنة على جميع مالا بدمن معرفته فلا يجوز العمل بالقياس۔

قلنا۔ لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية هاهنا لأن قوله: فإن لم تجد يقتضى انتفاء النص على سبيل العموم جليا كان أو خفياً فتخصيصه بالجلى دون الخفى من غير دليل ممتنع و كذا لا يجوز حمله على البرائة الأصلية لأنها معلومة لكل أحد فلا حاجة فى معرفتها إلى الاجتهاد۔ ولا على ما كانت علته منصوصا عليها لأن الشارع إنما سكت عند قوله: اجتهد لعلمه بأن الاجتهاد واف بجميع الأحكام فلو حمل على القياس المنصوص على علته لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر عشير الاحكام فكان يجب أن لا يسكت عليه مالم يسكت عند قوله: أقضى بالكتاب والسنة۔ ولا يصح حمله أيضا على أنه كان قبل الإكمال فان الإكمال لا يقتضى عدم جواز العمل بالقياس فإنه يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة و بواسطة والقياس من الوسائط ثم أتم الاستدلال بالنسبة بقوله: وقد روينا يعنى حديث معاذ وغيره يدل على أنه عليه السلام أجاز قياس غيره وقد روينا فى باب تقسيم السنة فيى حقه ما هو قياس بنفسه مثل الخثعمية و حديث القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله و فعله جميعا على جواز القياس"(۹۰)

''پس اگر یہ کہا جائے کہ ہم اس (حدیث) کی صحت تسلیم کر لیں تب بھی ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ یہ قیاس کی حجت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اجتہاد قیاس کی نفی نہیں (تو اس کے) غیر کی بھی نفی نہیں۔ بلکہ وہ (اجتہاد) کسی چیز کے طلب کے لیے بھرپور کوشش کا صرف کرنا ہے۔ پس یہ (ان معنیٰ) پر محمول ہے کہ پوشیدہ نصوص کے احکامات کا حصول (اجتہاد ہے) یا برأت (اصلیہ) سے تمسک کرنا ہے یا قیاس وہ ہے جس کی علت منصوص ہو یا اس (کی علت) کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو یا (یہ حدیث) اس پر محمول ہے کہ یہ حکم (قیاس کرنے کا) دین کے اکمال اور شریعت کے استقرار سے پہلے کا ہے کیونکہ اس وقت اس کی حاجت تھی لیکن اکمال واستقرار دین کے بعد اقوی (کتاب وسنت) سے حاجت کو (قیاس کی طرف جو ضعیف ہے) پھیرنا درست نہیں۔ کیونکہ اکمال اس کے بغیر ممکن نہیں کہ کتاب وسنت میں ہر چیز شامل ہے جس کی معرفت کے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں پس قیاس پر عمل جائز نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اجتہاد کو پوشیدہ

نصوص سے استدلال پر محمول کرنا یہاں درست نہیں کیونکہ آپ ﷺ کا قول ہے ''فان لم تجد'' اس کا اقتضا علی الاطلاق نص کا نہ پایا جانا ہے چاہے ظاہر ہو یا پوشیدہ پس اسکو خفی کی بجائے جلی کے ساتھ مخصوص کرنا بغیر دلیل کے درست نہیں۔

اسی طرح اس کو برأت اصلیہ پر محمول کرنا بھی درست نہیں کیونکہ وہ تو سب کو معلوم ہوتی ہے اس کے علم کے لیے اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ اس پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ جس کی علت منصوص ہو۔ کیونکہ شارع ان کے (معاذؓ) اس قول پر خاموش رہے (اجتہد) کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ اجتہاد تمام احکام کے لیے کافی ہے پس اگر علت منصوصہ کے قیاس پر اس کو محمول کیا جائے تو اجتہاد عشر عشیر احکامات کے لیے بھی کافی نہیں بس ان پر (نبی ﷺ پر) لازم تھا کہ اس وقت خاموش نہ رہیں جیسا کہ ان کے (حضرت معاذؓ) کے قول ''اقضی بالکتاب بالسنۃ'' پر خاموش نہیں رہے (اور اگلا سوال پوچھا کہ اگر ان میں نہ پاؤ تو کیا کرو گے) اسی طرح اس حدیث کو اس پر محمول کرنا کہ یہ (دین کے) اکمال سے قبل ہے، صحیح نہیں کیونکہ اکمال دین کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ قیاس پر عمل کا جواز نہ رہے بلکہ (اکمال دین سے مراد) تمام احکامات کا بیان ہو جانا ہے تو وہ کبھی بالواسطہ ہے اور کبھی بلاواسطہ۔ قیاس بھی وسائط (ذرائع) میں سے ہے پھر انہوں نے اس پر قول پر استدلال کو مکمل کیا ہے کہ

''تحقیق ہم نے روایت کیا یعنی حدیث معاذ دو غیرہ یہ دلالت کرتی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے قیاس کی اجازت دی اور تقسیم سنت کے باب میں ہم نے قیاس کے حق میں وہ روایات نقل کیں ہیں جن کا نفسِ مضمون قیاس کے عمل کی مثالیں ہیں۔ خثعمیہ کی حدیث روزہ دار کے لیے قبلہ والی حدیث اور ان کے علاوہ احادیث'' پس ان کا قول و فعل جواز قیاس پر دلالت کرتا ہے''

امام غزالی رحمہ اللہ حدیث مذکورہ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وهـذا حديث تلقته الأمة بالقبول ولم يظهر أحدفيه طعنا وإنكارا وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن أسناده، و هذا كقوله: " لا وصية" و "لا تنكح المرأة على عمتها ،، و " لا يتوارد أهـل ملتين" و غيره ذلك مما علمت به الأمة كافة، إلا أنه نص فى أصل الاجتهاد و لعله فى تحقيق المناط و تعيين المصلحة فيما علق أصله بالمصلحة فلا يتناول القياس إلا بعمومه"(۹۱

''اس حدیث کو امت میں قبولیت عامہ حاصل ہوگئی اور اسکے بارے میں کسی کی طرف سے بھی طعن و انکار ظاہر نہیں ہوا۔ پس اس کا مرسل ہونا بھی اس کے لیے باعث قدح نہیں بلکہ اس کی اسناد پر بحث کی ضرورت ہی نہیں اسی طرح اور احادیث ہیں (جن کو تلقی بالقبول حاصل ہے) جیسے فرمان نبوی ہے:

''لا وصیۃ لوارث'' ''وارث کے لیے وصیت جائز نہیں'' اور ''لا تنکح المرأۃ علی عمتھا'' ''عورت سے اس کی

پھوپھی یا خالہ کی موجودگی میں نکاح نہ کرو' اور ''لا یتوارد اھل الملتین''، وغیرہ جن سے پوری امت واقف ہے لہذا یہ حدیث اصل اجتہاد کے بارے میں نص ہے اور شاید علت کی تحقیق اور اس مصلحت کی تعیین جس کے ساتھ اصل کو معلق کیا گیا ہو (اس کے لیے بھی یہ حدیث دلیل ہے)۔ یہ قیاس کے عمومی معنوں کو شامل کرتی ہے''

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ اس حدیث کی سند کے رجال پر محققانہ بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''فھذا حدیث و ان کان عن غیر مسمین فھم اصحاب معاذ فلا یضره ذلك لأ نه یدل عی شهرة الحدیث و أن الذی حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحدمنهم ، وهذا ابلغ فی الشهرة من أن یکون عن واحد منهم لو سمی، کیف و شهرة أصحاب معاذ بالعلم والدین والفضل والصدق بالمحل الذی لا یخفی؟ ولا یعرف فی أصحابه متهم ولا کذاب ولا مجروح' بل أصحابه من أفاضل المسلمین و خیارهم ، لا یشك اهل العلم بالنقل فی ذلك، کیف و شعبة حامل لواء هذا الحدیث؟ وقد قال بعض ائمة الحدیث: إذا رأیت شعبة فی أسناد حدیث فاشدد یدیك به، قال ابو بکر الخطیب: وقد قیل إن عبادة بن نسی رواه عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا أسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، علی أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوبه ، فوقفنا بذلك علی صحته عندهم، کما وقفنا علی صحة قول رسول الله ﷺ ((لا وصیة لوارث)) وقوله فی البحر((هو الطهور ماؤه الحل میتته)) وقوله: ((إذا اختلف المتبایعان فی الثمن والسلعة قائمة تحالفا و ترادا البیع)) وقوله: ((الدیة علی العاقلة)) و إن کانت هذه الأحادیث لا تثبت من جهة الإسناد، ولکن لما تلقتها الکافة عن الکافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فکذلك حدیث معاذ لما احتجوا به جمیعا غنوا عن طلب الاسناد له''(۹۲)

''اس حدیث کے رواۃ میں اصحاب معاذؓ کا نام اگر ذکر نہیں کیا گیا تو اس سے کچھ نقصان واقع نہیں ہوتا کیونکہ یہ بات اس حدیث کی شہرت پر دلالت کرتی ہے اس حدیث کو حارث بن عمر اور اصحاب معاذ کی ایک جماعت نے ان سے روایت کیا ہے اور شہرت کے اس مقام کو پہنچی کہ اس سے مستغنی ہے کہ ہر ایک راوی کا نام لے کے روایت کی جائے۔ کیسے ہوسکتا ہے کہ اصحاب معاذ کے علم، دین، فضل، صدق کی شہرت کسی جگہ چھپی رہی ہو؟ ان کے اصحاب میں سے کسی کو بھی متہم، کذاب یا مجروح نہیں جانا گیا بلکہ ان کے اصحاب مسلمانوں کے افضل اور بہترین لوگوں میں سے ہیں۔ اہل علم سے ان کے بارے میں بلاشبہ یہی منقول ہے۔ حامل لواء حدیث (علم حدیث کا جھنڈا اٹھانے والے) شعبہ کے بارے میں کیا خیال ہے؟ بعض ائمہ حدیث سے منقول ہے کہ جب تم کسی حدیث کی اسناد میں شعبہ کو دیکھو تو اس کو دونوں ہاتھوں کے ساتھ مضبوطی سے پکڑ لو۔ اور کہا گیا عبادۃ بن سنی نے عبدالرحمٰن بن عمر سے روایت کی اور انہوں نے حضرت معاذؓ سے اور یہ سند متصل ہے اور اس کے رجال ثقاہت میں معروف ہیں کیونکہ اہل علم نے ان سے نقل کیا ہے اور

احتجاج کیا ہے۔ہم نے اس بنا پر ان کے پاس موجود اس (حدیث) کی صحت کی موافقت کی ہے۔ہم نے قول رسول اللہ ﷺ (لا وصية لوارث) یا قول رسول ؐ سمندر کے بارے میں (اس کا پانی اور اس کا مردار حلال ہے اور قول (جب دو خرید و فروخت کرنے والوں کے مابین قیمت اور مال تجارت میں اختلاف ہو جائے تو دونوں حلف دیں گے اور بیع کو نئے سرے سے کریں گے) اور قول (دیت عاقلہ پر ہے) اگر یہ احادیث اسناد کے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتیں لیکن جب جم غفیر دوسرے جم غفیر نے انہیں حاصل کیا ہے تو اس کی وجہ سے اسناد کی صحت معلوم کرنے سے مستغنی ہو گئے اس طرح حدیث معاذؓ جب سب نے اس سے احتجاج کیا تو اس کی اسناد کی طلب سے مستغنی ہو گئے''

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ابو بکر خطیب کے حوالے سے روایت مذکورہ کے متابع میں متصل سند بھی نقل کر دی ہے۔

خاتم المحققین علامہ زاہد الکوثری نے ''مقالات'' میں اس کی سند کے رجال پر مفصل بحث کی ہے اور ان لوگوں کے اشکال کا مدلل جواب دیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حدیث بالا کے بعض رواۃ کی توثیق ثابت نہیں۔

علامہ زاہد الکوثری فرماتے ہیں:

"وكم في صحيح البخاري من رجال لم ينقل توثيقهم عن أحد نصا، إلا أنه لم يثبت جرحهم فأدخلت روايتهم في الصحيح"(۹۳)

''بخاری کے کتنے ہی رجال ہیں جن کی توثیق کسی سے بھی منقول نہیں لیکن کیونکہ ان پر جرح ثابت نہیں تو ان کی روایت صحیح (البخاری) میں شامل ہے''

اس کے بعد محدثین وفقہاء کا اس حدیث کی صحت وقبولیت سے متعلق موقف بیان کرتے ہیں اور آخر میں فرماتے ہیں:

"فتلخص من ذلك كله أن الحديث ثابت عند جمهرة الجامعين بين الفقه والحديث بل مع ما احتف به من القرائن والروايات يبلغ مد لوله حد التواتر المعنوي، ولو أخذت أسرد طرق هذا الحديث من الكتب السالف ذكرها فضلا عن سائر الكتب و عن سائر الروايات في هذا الصدد۔ لطال بنا الكلام جدا وسم المطالع الكريم وفيما ذكرناه غنية في معرفة مرتبة هذا الحديث رغم تقولات بعض النقلة" (۹٤)

''خلاصہ یہ کہ جو حدیث علوم فقہ وحدیث کے حاملین کے جمہور کے ہاں ثابت ہو بلکہ اس کے ساتھ ساتھ قرائن اور دیگر روایت سے مضبوط ہو تو اسکا مدلول تواتر معنوی کی حد کو پہنچتا ہے اور اگر میں اس حدیث کے متعدد و مسلسل طرق سلف کی کتب سے لوں تو اس کے فضائل کا ذکر تمام کتب میں اور اس موضوع کی تمام روایات میں موجود ہے، کلام بہت طویل ہو جائے گا اور سامعتوں کے لیے بار ہو گا اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس حدیث کا مرتبہ سمجھنے کے لیے کافی ہے بعض منقولات کے خلاف جو اس کے بارے ہیں''

محدثین وفقہاء اور علمائے اصول کی کتب سے مفصل اس حدیث پر اس لیے بحث کی گئی ہے یہ حدیث اجتہاد بالرائے

کے باب میں قطعی دلالت کی حامل ہے اور قیاس اجتہاد بالرائے کی سب سے اہم صورت ہے۔جس کی حجیت پر تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے اہل سنت میں سوائے ظاہریہ کے کوئی اس کا منکر نہیں ہے۔

قیاس کی حجیت کی بحث کو آخر میں علامہ جصاص کے اس محققانہ حاصل پر ختم کیا جاتا ہے۔چنانچہ فرماتے ہیں:

”فقد صح عن الصحابة القول بالقياس والاجتهاد فى أحكام الحوادث، بالأخبار المتواتره الموجبة للعلم، بحيث لا مساغ للشك فيه، كل واحد منهم يقول: اجتهد رأيى، فأقول فيها برأيى، ويستعمل القياس، ويأمر به غيره، لا يتناكرونه ولا يمنعون انفاذ القضايا والأحكام به۔

وكذلك حال التابعين وأتباعهم مستفيضا ذلك بينهم (وقد) وقع العلم لنا بوجوده منهم، كعلمنا بوجود الخلاف كان بينهم فى كثير (من أحكام الحوادث فأوجب ذلك علينا القول بالاجتهاد من وجهين۔

احدهما: انهم لولا علمهم بتوقيف النبىﷺ (اياهم) عليه وأن ذلك كان (منهم) متقررا معلوما (عندهم) من شريعته، قد تلقوه عنه وعرفوه من (دينه) لما أطبقوا على القول به هذا الاطباق، حتى لا يوجد فيهم منكر له، ولا متوقف متهيب عن الاقدام عليه، فثبت أنهم قد كانوا تلقوه من النبىﷺ توقيفا، كما علمنا باجماعهم على تولية امام ينصبونه بعد رسول اللهﷺ: انهم تلقوا وجوب اجتهاد الرأى فى ذلك توقيفا، وأنهم عرفوه من منهاج شريعته وأركان دينه، لو لا ذلك لما توافقت هممهم على القول به۔

والوجه الآخر: أن اجماعهم، حجة لا يسع خلافة ولا الخروج عنه، على ما سلف منا القول فيه، وقد استقر أن اجماعهم (حجة) بما قدمنا على تسويغ الاجتهاد فى أحكام الحوادث والرجوع الى النظر والمقاييس، فى استدراك حكمها“(۹۵)

”صحابہ کا احکام حوادث کے لیے قیاس واجتہاد سے کام لینے کا قول بالکل درست ہے جو کہ ایسی اخبار متواترہ سے منقول ہے جو موجبِ یقین ہیں اور ان میں شک کا کوئی جواز نہیں۔ان میں سے ہر ایک کہتا تھا اجتهد برائيى (میں نے اپنی رائے سے اجتہاد کیا) فاقول فيها برائى (اسکے بارے میں، میں اپنی رائے سے کہتا ہوں)۔ ہر صحابی قیاس سے کام لیتا تھا اور دوسرں کو بھی اس کا حکم دیتا۔صحابہ قیاس کرنے پر ایک دوسرے کی نکیر نہیں کرتے تھے اور نہ قیاس کی بنیاد پر فیصلوں اور احکامات کی تنفید سے منع کرتے تھے۔ اور یہی حال تابعین اور تبع تابعین کا ہے کہ ان میں بھی یہ قیاس کرنے کا عمل پھیل چکا تھا۔اور ہمیں ان کے ہاں قیاس کے وجود کا علمِ یقینی حاصل ہے جیسا ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ بہت سے مسائل کے احکام میں ان کے مابین اختلاف ہوا ہے چنانچہ اس سے ہم پر بھی اجتہاد کرنے کا وجوب ہوا۔اس کی دو وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: اگر انہیں نبی کریم ﷺ کی طرف سے قیاس کی مشروعیت کا علم نہ ہوتا تو وہ اس پر قائم نہ رہتے اور یہ قیاس اور اس پر عمل ان کے نزدیک شریعت میں مقرر شدہ اور معلوم بات تھی جسے انہوں نے نبی کریم ﷺ سے لیا اور اسے دین میں سے ہی جانا۔چنانچہ ان میں سے کوئی بھی قیاس کا منکر نہیں ہے اور نہ ہی اس کے

مطابق اقدام کرنے سے توقف وحذر کرنے والا کوئی ہے۔ پس اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے اسے نبی کریم ﷺ کی اجازت کی وجہ سے مشروع سمجھا ہے۔ جیسا کہ ہمیں ان کے اجماع سے علم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد امام کو تولیت کے لیے فائز کیا اور اس مسئلہ میں انہوں نے وجوب اجتہاد کو مشروع سمجھا۔ اور انہوں نے قیاس کو منہاج شریعت اور ارکان دین کی حقیقت سے جانا اگر ایسا نہ ہوتا تو صحابہ کی جماعت کی اس قول پر موافقت نہ ہوتی۔

دوسری وجہ: ان کا اجماع ہے جو کہ حجت ہے اور اسکے خلاف کرنا یا اس سے نکلنا درست نہیں۔ احکام و حوادث میں قیاس سے کام لینا ان کے اجماع سے ثابت ہے۔''

قیاس اور تفسیر قرآن کی مثالیں:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ﴾(۹۶)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو بے شک شراب، جوا، بت اور پانسے ناپاک عملِ شیطان میں سے ہیں ان سے بچو تا کہ تم کامیاب ہو جاؤ''

خمر کے لغوی معنی اگر چہ ہر وہ چیز ہے جو عقل کو ڈھانپ دے لیکن اس کے اصطلاحی معنی میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

علامہ جصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"والخمر هى عصير العنب التى المشتد وذلك متفق عليه انه خمر وقد سمى بعض الاشربة المحرمة باسم الخمر تشبيها بها"(۹۷)

''خمر انگور کا پانی ہے جو خوب پکا ہو اور یہ متفق علیہ بات ہے کہ اسی کا نام خمر رکھا گیا ہے اور جو بعض دوسرے حرام مشروبات کو خمر کا نام دیا گیا ہے وہ خمر سے تشبیہ کے باعث ہے''

ملا جیون ''تفسیرات احمدیہ'' میں فرماتے ہیں:

"الخمر هو النى من ماء العنب اذا غلا و اشتد وقذف بالزبد و هذا عندنا خاصة وهو المعروف عند اهل اللغة والعلم و عند بعض الناس هو اسم لكل مسكرولنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرناه ولهذا اشتهر استعماله فيه وفى غيره غيرها ولان حرمة الخمر قطعية وهى فى غيرها ظنية وانما سمى خمر لتخمرها لا لمخامرته العقل والحديث طعن فيه يحى ابن معين فلا يكون الا اسما لما ذكرنا"(۹۸)

''خمر انگور کا خالص پانی ہے جب اسے جوش دیا جائے اور خوب پکایا جائے اور اس پر جھاگ آجائے اور ہمارے نزدیک یہ خاص ہے (اسی کے لیے) اور یہ اہل لغت و اہل علم کے ہاں (انہی معنی میں) معروف ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک یہ ہر نشہ آور چیز کا نام ہے اور ہمارے نزدیک یہ اسم خاص ہے جیسا کہ اہل لغت نے ایسے ہی منطبق کیا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا۔ اس لیے اس کا استعمال اس کے لیے اور اس کے

علاوہ کے لیے دوسرے الفاظ مشہور ہیں۔ نیز خمر کی حرمت قطعی ہے اور اس کے غیر کے لیے ظنی ہے اور اس کا نام خمر انگور سے نچوڑے جانے کے باعث رکھا گیا نہ کہ عقل کو ڈھانپ لینے کی وجہ سے اور اس سلسلے میں جو حدیث منقول ہے اس میں یحییٰ بن معین نے طعن کیا ہے پس یہ خاص نام ہوا اس چیز کا جو ہم نے ذکر کیا''

علامہ محمد علی الصابونی فقہاء کے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

''الخمر اسم لما خامر العقل و غطاه من الأشربة هذا رأى جمهور الفقهاء، وقال الحنفية: الخمر خاص بما كان من ماء العنب النى ء إذا غلا واشتد وقذف بالذبد، فالخمر عندهم اسم لهذا النوع فقط، وما وجدفيه مخامرة للعقل من غير هذا النوع لا يسمى خمرا و إن كان حراما۔ والجمهور على أن الخمر ليست خاصة بعصير العنب، فغيرماء العنب حرام بانص، و كل مسكر خمر لماروى عن أنس أنه قال: ((حرمت الخمر وهى من العنب، والتمر، والعسلِ والحنطة والشعير ، والذرة)) والجميع متفقون على حرمة كل مسكر، والخلاف يكاد يكون شكليا''(۹۹)

''خمر اشربہ میں اس چیز کا نام ہے جو عقل کو ڈھانپ لے اور اس پر چھا جائے اور یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔ حنفیہ نے کہا کہ خمر اسم خاص ہے انگور کے خالص پانی کے لیے جب اسے جوش دیا جائے، خوب گرم کیا جائے اور اس پر جھاگ آجائے۔ ان کے نزدیک خمر صرف اسی نوع (کے مشروب) کا نام ہے اور اس نوع کے علاوہ (جن مشروبات) میں عقل کو ڈھانپ لینے کی چیز پائے جائے تو اسے خمر نہیں کہا جائے گا اگر چہ وہ حرام ہو۔ جمہور کے نزدیک خمر انگور کا نچوڑے ہوا پانی کے لیے خاص نہیں بلکہ انگور کے پانی کے علاوہ بھی (نشہ آور مشروب) نص کے تحت ہی حرام ہیں اور ہر مسکر خمر ہے جیسا کہ انسؓ سے روایت کیا گیا (خمر حرام کی گئی اور انگور، کھجور، شہد، گندم، جو اور مکئی سے ہوتی ہے) سب نشہ آور چیز کی حرمت پر متفق ہیں اور اختلاف محض ظاہری ہی ہے''

حاصل یہ ہے کہ نص سے جس خمر کی حرمت ثابت ہے وہ صرف انگور کا پانی ہے جو کہ پک کر گاڑھا ہو جائے اور جھاگ دینے لگے جب کہ جمہور فقہاء کے نزدیک تمام مسکر اشربہ خمر کی تعریف میں آتے ہیں۔ حنفیہ دیگر مسکر اشربہ کو علت مشترکہ جو''اسکار'' ہے کی بنا پر حرام قرار دیتے ہیں۔ اور عام فقہاء دیگر مسکر اشیاء کو جو اشربہ کے علاوہ ہیں علت مشترکہ کی بناء پر حرام ٹھہرتے ہیں اس طرح حنفیہ کے نزدیک انگور کے جھاگ کے علاوہ تمام مسکر اشربہ اور دیگر مسکر اشیاء اور جمہور کے نزدیک مسکر اشربہ کے علاوہ مسکر اشیاء کی حرمت، آیت مذکورہ میں مخفی ہے جس کا مظہر قیاس ہے۔

۲۔ قرآن کریم میں ارشاد باری ہے:

﴿يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ سَرِيْعُ الْحِسَابِ﴾(۱۰۰)

''تم سے پوچھتے ہیں کیا حلال کیا گیا ہے ان کے لیے؟ کہہ دیجیے حلال کی گئیں تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں اور جو سدھائے تم نے شکاری جانور شکار پر دوڑنے کے لیے کہ ان کو سکھاتے ہو وہ کچھ جو سکھایا ہے تم کو اللہ نے، سو کھاؤ اس میں سے جو پکڑ رکھیں تمہارے لیے اور نام لو اللہ کا اس پر اور ڈرتے رہو اللہ سے۔ بیشک اللہ جلد حساب لینے والا ہے''

اس آیت میں ''وما علمتم من الجوارح مكلبين'' سے شکاری کتے کے شکار کی حلت نص سے ثابت ہے۔ کتے

کے سوا دیگر شکاری جانوروں اور پرندوں کو کلاب پر قیاس کیا گیا ہے اور ان کے شکار کی حلت پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ گویا شکاری کتے کے شکار کی حلت نص سے ظاہر ہے اور دیگر شکاری جانوروں اور پرندوں کے شکار کا حکم نص ہی میں مخفی ہے جس کو قیاس کے ذریعہ ظاہر کیا گیا ہے نہ کہ ابتداءً ثابت کیا گیا۔

۳۔ سورۃ المجادلہ کی آیات:

﴿وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآءِ هِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآ سَّاذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَلِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾ (۱۰۱)

''اور جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی بیویوں سے پھر واپس لینا چاہیں اپنی کہی ہوئی بات تو آزاد کرنا ہے ایک غلام کا قبل اس کے کہ وہ چھوئیں ایک دوسرے کو۔ یہ نصیحت کی جاتی ہے تمہیں اس کی۔ اور اللہ ان (کاموں) سے جو تم کرتے ہو پوری طرح باخبر ہے۔ پھر جس کو نہ میسر ہو (غلام) تو روزے رکھنا ہے دو ماہ کے لگاتار قبل اس کے کہ وہ چھوئیں ایک دوسرے کو پھر جو نہ طاقت رکھتا ہو تو کھانا کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کو۔ یہ اس لیے ہے کہ تم یقین رکھو اللہ پر اور اس کے رسول پر۔ اور یہ حدیں ہیں اللہ کی۔ اور کافروں کے لیے دردناک عذاب ہے''

اس آیت میں ظہار اور اس کے کفارے کا حکم بیان ہوا ''ظہار'' یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ''انت علی کظهر امی'' تو اس سے بیوی شوہر پر حرام ہو جاتی ہے جب تک کفارہ ادا نہ کرے۔ جمہور فقہا ان الفاظ پر تمام ان الفاظ کو قیاس کرتے ہیں جن سے بیوی کو ماں کے مشابہ قرار دیا جائے مثلاً انت علی کبطن امی وغیرہ۔

علامہ قرطبی فرماتے ہیں:

''و كذلك انت على كبطن أمي، أو كر أسها أو فرجها أو نحوه، و كذلك فرجك أو راسك أو ظهرك أو بطنك أو رجلك على كظهر امي فهو مظاهر'' (۱۰۲)

''اور اسی طرح ''تو میرے لیے میری ماں کے پیٹ کی طرح ہے'' (کے الفاظ سے ظہار ہوتا ہے) یا اس کے سر اور اس کی شرم گاہ کی طرح وغیرہ کے الفاظ سے، اور اس طرح یہ کہنا کہ تیری شرمگاہ یا تیرا سر یا تیری پیٹھ یا تیرا پیٹ یا تیرا پاؤں میرے لیے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے (پس یہ سب الفاظ) کہنے سے وہ ظہار کرنے والا ہوگا''

اسی طرح جمہور فقہا ماں پر تمام محرمات کو قیاس کرتے ہیں

علامہ قرطبی فرماتے ہیں:

''و متى شبهها بأمه أو باحدى جداته من قبل أبيه أو أمه فهو ظهار بلا خلاف ۔ وان شبهها بغير هن من ذوات المحارم التى لا تحل له بحال كالبنت والأخت والعمة والخالة كان مظاهرا عند اكثر الفقهاء'' (۱۰۳)

''اور جب (شوہر) اسے (یعنی بیوی کو) اپنی ماں سے تشبیہ دے یا اپنے باپ کے نسب کی طرف اپنی دادی/ نانی یا بیوی کے ماں کے نسب کی طرف سے دادی/ نانی سے تشبیہ دے تو یہ بلا اختلاف ظہار ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے ماں کے علاوہ کسی ایسی محرم عورت سے تشبیہ دی جو کسی حال میں اسکے لیے حلال نہ ہو۔ جیسے بیٹی یا بہن یا پھوپھی یا خالہ تو وہ اکثر فقہاء کے نزدیک ظہار کرنے والا ہوگا''

علامہ الصابونی تحریر فرماتے ہیں:

''و ذهب أبو حنيفة (والشافعى فى أحد قوليه): إلى أنه يقاس على الأم جميع المحارم۔

فالظهار عندهم هو تشبيه الرجل زوجته فى التحريم، باحدى المحرمات عليه على وجه التأبيد بالنسب، أو المصاهرة، أو الرضاع، إذ العلة هى التحريم المؤبد"(١٠٤)

''امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (اور امام شافعی رحمہ اللہ ایک قول کے مطابق) کا مذہب یہ ہے کہ ماں پر تمام محرم عورتوں کو قیاس کیا جائے گا۔ پس ظہار ان کے نزدیک مرد کا اپنی عورت کو حرمت میں، محرمات میں سے کسی عورت کے ساتھ نسب یا مصاہرت یا رضاع کے باعث ہونے والی ابدی حرمت میں تشبیہ دینا ہے۔ پس علت حرمتِ مؤبدہ ہے۔

لفظ ظہر کے علاوہ دیگر الفاظ سے تشبیہ اور ماں کے علاوہ دیگر محرمات سے تشبیہ دینے کا حکم نص میں مخفی ہے جس کا اظہار قیاس کے ذریعہ کیا گیا۔

۴۔ اللہ تعالیٰ قرآن کریم کی اس آیت میں:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوٓا اِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنۡ يَّوۡمِ الۡجُمُعَةِ فَاسۡعَوۡا اِلٰى ذِكۡرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الۡبَيۡعَ ذٰلِكُمۡ خَيۡرٌ لَّكُمۡ اِنۡ كُنۡتُمۡ تَعۡلَمُوۡنَ﴾(۱۰۵)

''اے ایمان والو! جب پکارا جائے نماز کے لیے جمعہ کے دن تو دوڑو اللہ کے ذکر کی طرف اور چھوڑ دو خرید وفروخت۔ یہ بہتر ہے تمہارے لیے اگر تم جانتے ہو''

نماز جمعہ کی اذان کے وقت سے بیع کی ممانعت نص سے ثابت ہے۔ فقہاء کی ایک جماعت نے بیع پر قیاس کر کے ہر اس فعل کو ممنوع بتایا ہے جو بھی الی الصلوۃ میں رکاوٹ بنے اور نماز کے فوت ہو جانے کا احتمال ہو۔

علامہ ابن العربی فقہاء کا یہ قول '' ان الشركة والهبة والصدقة نادر لا يفسخ'' نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

" الصحيح فساده و فسخه، لقوله عليه الصلاة والسلام " كل عمل ليس عليه امرنا فهو رد" الى مردود، والله اعلم"(١٠٧)

ملاجیون فرماتے ہیں:

" بذرء البيع ترك ما يذهل عن ذكر الله من شواغل الدنيا وانما خص البيع من بينها لان يوم الجمعة يتكاثر فيه البيع والشراء عند الزوال"(١٠٨)

آیت مذکورہ میں بھی نماز جمعہ کی اذان کے وقت بیع کی ممانعت نص سے ثابت ہے اور بیع کے علاوہ دیگر اشغال کی ممانعت جن میں یہی علت پائی جائے قیاس کے ذریعہ ثابت ہے لیکن قیاس کے ذریعہ یہ ثبوت ابتداءً نہیں ہے بلکہ نص ہی میں مخفی ہے جس کو قیاس کے ذریعہ ظاہر کیا گیا۔

ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ قیاس ہی وہ اصل ہے جس کے ذریعہ ہر دور میں درپیش لامحدود حوادث ووقائع کا حل وحی ونبوت کے بیان کردہ کلیات سے معلوم کیا جاسکتا ہے گویا قرآن کی جامعیت قیاس کے ذریعہ ہی علماء امت ہر دور میں آشکار کرتے رہے ہیں۔ شرط یہ ہے کہ قیاس، اجتہاد واستنباط کے صحیح اصول وقواعد پر مبنی ہو ایسا قیاس صحیح نہ صرف جائز بلکہ شریعت میں مطلوب و محمود ہے اور اسی سے نصوص کی تفسیر اور محاسن شریعت کی توضیح ہوتی ہے۔ لیکن اگر قیاس یا رائے اجتہاد واستنباط کے صحیح اصول وقواعد پر مبنی نہ ہو، اغراض فاسدہ اور خواہشات نفسانی اس کا محرک ہوں اور قائس اہلیت قیاس کے اوصاف سے عاری ہو تو ایسا قیاس اور رائے نہ صرف ممنوع بلکہ مذموم وباطل ہے اور قائس وعید شدید کا مستحق ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ النحل:۱۱۶ ۲۔ المائدہ:۳

۳۔ النحل:۸۹ ۴۔ البقرۃ:۱۸۵

۵۔ بخاری، عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، ۳/۳۹۷، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۹۹۷ء

۶۔ سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، ۲/۱۱۹، تحقیق ابوالوفاء افغانی، لاہور، دار المعارف النعمانیہ، طبع اول، ۱۹۸۱ء

۷۔ ابن منظور، محمد بن مکرم، جمال الدین، لسان العرب، ۶/۱۸۷، نشر ادب الحوزہ، ۱۴۰۵ھ ۸۔ ایضاً

۹۔ زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغہ، ۳۸۳، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء ۱۰۔ لسان العرب، ۶/۱۸۷

۱۱۔ بزدوی، علی بن محمد، فخر الاسلام، کنز الوصول الی معرفۃ الاصول، ۲۴۸، کراچی، امیر محمد کتب خانہ، س۔ن

۱۲۔ لسان العرب، ۶/۱۸۸ ۱۳۔ ایضاً ۱۴۔ اساس البلاغہ، ۳۸۳

۱۵۔ آمدی، علی بن ابوعلی، سیف الدین، الاحکام فی اصول الاحکام، ۳/۲۶۱، مصر، دار الحدیث خلف الجامع الازھر، س۔ن

۱۶۔ بصاص، ابوبکر احمد بن علی، الفصول فی الاصول، دراسۃ وتحقیق ڈاکٹر عجیل جاسم النشمی، ۴/۹، کویت، وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیہ، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء

۱۷۔ کشف الاسرار، ۳/۳۹۷ ۱۸۔ ایضاً ۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ الجوینی، عبدالملک بن عبداللہ امام الحرمین، البرہان فی اصول الفقہ، ۲/۴۸۷، تحقیق ڈاکٹر عبدالعظیم محمود، دار الوفاء قطر، طبع سوم، ۱۴۱۲ھ؛ المستصفی، ۲۸۰

۲۱۔ البرہان فی اصول الفقہ، ۲/۴۸۷-۴۸۸

۲۲۔ غزالی، محمد بن محمد، ابوحامد، المستصفی فی علم الاصول، ۲۸۰، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۹۹۳ء

۲۳۔ تفصیل دیکھیے، الاحکام فی اصول الاحکام، ۳/۲۴۶-۲۷۳

۲۴۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۳/۲۷۳ ۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ عبدالعلی، بحر العلوم، فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت فی اصول الفقہ علی حاشیۃ المستصفی من علم الاصول، ۲/۳۷۲، منشورات الشریف الرضی قم، طبع اول، ۱۳۲۲ھ

۲۷۔ اصول بزدوی، ۱۱ ۲۸۔ اصول سرخسی، ۱/۲۵۴ ۲۹۔ الفصول فی الاصول، ۴/۹۹

۳۰۔ الفصول فی الاصول، ۴/۱۰۰ ۳۱۔ شافعی، محمد بن ادریس، الرسالہ، ۴۷۷، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۲ھ

۳۲۔ الفصول فی الاصول، ۴/۱۱ ۳۳۔ ایضاً، ۴/۱۱-۱۲

۳۴۔ اصول بزدوی، ۱۴۸ ۳۵۔ کشف الاسرار، ۳/۳۹۶

۳۶۔ ایضاً ۳۷۔ اصول سرخسی، ۲/۱۴۲ ۳۸۔ المستصفی، ۲۸۱

۳۹۔ علامہ شاطبی فرماتے ہیں: الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الواسع، امام فی ردك الاحكام الشرعية، واما فی تطبيقها، الموافقات، ۴/۸۹
شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: استفراغ الجهد فی ادراك الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية الراجعة كلياتها الی اربعة اقسام الكتاب والسنة والاجماع والقياس، عقد الجيد، ۶

۴۰۔ شبلی نعمانی، سیرۃ النعمان، ۱۶۱-۱۶۲، کراچی، مدینہ پبلشنگ کمپنی، س۔ن

۴۱۔ ابن قیم، محمد بن ابوبکر، دیکھیے اعلام الموقعین، ۱/۴۲ وما بعد بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۹۹۳ء

۴۲۔ اعلام الموقعین، ۱/۴۹ ۴۳۔ تفصیل دیکھیے اعلام الموقعین، ۱/۴۹ وما بعد

۴۴۔ اعلام الموقعین، ۱/۵۳ ۴۵۔ ایضاً، ۱/۶۵ ۴۶۔ ایضاً، ۱/۶۷

۴۷۔ طٰہٰ:۲۴
۴۸۔ غزالی، محمد بن محمد، ابو حامد، احیاء علوم الدین، ۳۴۳/۱، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۴ء
۴۹۔ البقرہ:۲۶۹
۵۰۔ الفصول فی الاصول، ۲۹/۴-۳۰
۵۱۔ النساء:۵۹
۵۲۔ رازی، محمد بن عمر فخر الدین، مفاتیح الغیب، ۵(x)/۱۱۷-۱۱۸، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۴۱۱ھ
۵۳۔ اصول سرخسی، ۱۱۹/۲-۱۲۰
۵۴۔ المستصفی، ۲۸۳
۵۵۔ النساء:۵۹
۵۶۔ الفصول فی الاصول، ۲۹/۴
۵۷۔ اصول سرخسی، ۱۲۹/۲
۵۸۔ النساء:۸۳
۵۹۔ الفصول فی الاصول، ۳۰/۴
۶۰۔ اصول سرخسی، ۱۲۸/۲
۶۱۔ مفاتیح الغیب، ۵(x)/۱۵۹-۱۶۰
۶۲۔ النحل:۴۴
۶۳۔ الفصول فی الاصول، ۳۱/۴
۶۴۔ الحشر:۲
۶۵۔ "الأعتبار ماخوذ من العبود والمجاوزة من شئی، ولهذا سميت العبرة عبرة تنتقل من العين الى النحد، وسمى المعبر معبر لأن به تحصل المجاوزة، وسمى العلم المخصوص بالتعبير، لأن صاحبه ينتقل من المتخيل الى المعقول، سميت الألفاظ عبارات، لأنها تنقل المعانى من لسان القائل الى عقل المستمع، ويقال السعيد من اعتبر بغيره، لأنه ينتقل عقله من حال ذلك الغير الى حال نفسه، ولهذا قال المفسرون الاعتبار هو النظر فى حقائق الاشياء وجهات دلالتها ليعرف بالنظر فيها شيء آخر من جنسها التفسير الكبير، ۵(xxix)/ ۲۴۵
۶۶۔ الفصول فی الاصول، ۳۱/۴، ۳۲
۶۷۔ یوسف:۴۳
۶۸۔ اصول بزدوی، ۲۵۰
۶۹۔ بنی اسرائیل:۲۳
۷۰۔ النساء:۱۲۴
۷۱۔ آل عمران:۷۵
۷۲۔ اصول سرخسی، ۱۳۷/۲، ۱۳۸
۷۳۔ ایضاً، ۱۳۸/۲
۷۴۔ ابراہیم:۳۶
۷۵۔ نوح:۲۶
۷۶۔ الفصول فی الاصول، ۳۳/۴
۷۷۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح، باب مرجع النبیؐ من الأحزاب ومخرجه الى بنى قريظة ومحاصرة اياهم، مكتبه النهضة الحديثه، مكه مكرمه، ۱۳۷۶ء ۹۲/۵
۷۸۔ مسلم، مسلم بن حجاج، صحیح، باب جواز قتال من نقض العهد وجواز انزال أهل الحض على حكم حاكم عدل أهل للحكم، دار الفكر، بيروت، (س۔ن۔) ۱۶۱/۵
۷۹۔ الفصول فی الاصول، ۳۴/۴، ۳۵
۸۰۔ ایضاً، ۳۵/۴
۸۱۔ ایضاً، ۳۵/۴، ۳۶
۸۲۔ سیرت ابن ہشام، ۳۵۲/۳، ۳۵۳
۸۳۔ الفصول فی الاصول، ۳۷/۴
۸۴۔ ایضاً، ۳۷/۴
۸۵۔ مسلم، الصحيح، باب بيان أجر الحاكم اذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ۱۳۱/۵؛ بخاری، الصحيح، باب ۲۰۲، ۸۷/۹
۸۶۔ ابو داؤد، سليمان بن اشعث، سنن ابى داؤد، كتاب الاقضية باب الاجتهاد، ۲۹۵/۳، بيروت، دار الفكر، ۱۹۹۴ء
۸۷۔ الفصول فی الاصول، ۴۴/۴، ۴۵
۸۸۔ اصول بزدوی، ۲۵۰
۸۹۔ کشف الاسرار، ۴۱۱/۳
۹۰۔ ایضاً، ۴۱۱/۳، ۴۱۲
۹۱۔ المستصفی، ۲۹۳
۹۲۔ اعلام الموقعین، ۱۵۴/۱، ۱۵۵
۹۳۔ کوثری، محمد زاہد بن حسن، مقالات الکوثری، ۶۱، کراچی، ایچ ایم سعید کمپنی، طبع اول، ۱۳۷۲ھ
۹۴۔ ایضاً، ۶۴
۹۵۔ الفصول فی الاصول، ۵۲/۴، ۵۳
۹۶۔ المائدہ:۹۰
۹۷۔ ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبداللہ، احکام القرآن، ۶۱/۲، بیروت، دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۸۸ء
۹۸۔ ملاجیون، شیخ احمد، تفسیرات احمدیہ، ۳۶۹، پشاور، مکتبہ حقانیہ، س۔ن
۹۹۔ صابونی، محمد علی، روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام، ۵۲۶/۱، بیروت، مؤسسۃ مناہل العرفان، طبع دوم، ۱۹۸۱ء
۱۰۰۔ المائدہ:۴
۱۰۱۔ المجادلہ:۳-۴
۱۰۲۔ قرطبی، محمد بن عبداللہ، الجامع لأحکام القرآن، ۹(xvii)/۲۷۴، بیروت، مؤسسۃ مناہل العرفان، س۔ن
۱۰۳۔ ایضاً
۱۰۴۔ روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام، ۵۳۲/۲
۱۰۵۔ الجمعہ:۹
۱۰۶۔ احکام القرآن، ۲۵۰/۴
۱۰۷۔ الجامع لأحکام القرآن، ۹(xviii)/۱۰۸
۱۰۸۔ تفسیرات احمدیہ، ۷۰۶