صدرِ اسلام میں اجتہاد

رائے، قیاس اور استحسان[1]

مولانا احمد حسن۔ ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

دوسری صدی کے نصف آخر میں رائے کو منظم شکل دی گئی۔ اس کی بے ضابطگی کو روکنے کے لئے کچھ حدود مقرر کئے گئے، ماضی کے مماثل واقعات کو سامنے رکھ کر استدلال کئے جانے لگا۔ نظائر کے درمیان میں آنے سے رائے کی بے قاعدگی اور آزادی ختم ہو گئی۔ بعد میں چل کر ان نظائر کو مقیس علیہ کا نام دیا گیا۔ اس باضابطہ استدلال کا نام اصول قیاس ہے۔ متاخر دور میں اصل، فرع اور علت اس کے ارکان مقرر کئے گئے، اور ان کو منطقی رنگ دیا گیا۔ اس ضابطہ بندی سے رائے کا مضر پہلو ضرور ختم ہو گیا لیکن ساتھ ہی ساتھ اس کی افادیت نہایت محدود ہو گئی، اور قیاس و نص میں کوئی فرق نہ رہا۔ صدر اسلام کے مکاتب فقہ اور متاخر دور کے علمائے اصول کے درمیان قیاس کے بارے میں نظریاتی فرق بالکل واضح ہے۔ ابتدائی دور کے فقہاء اپنے استدلال میں نظائر کو پیش کرتے ہیں۔ ان کے یہاں اصل و فرع میں وہ شدید مماثلت نہیں پائی جاتی، جو متاخرین کے یہاں ضروری ہے۔

ڈاکٹر شخت (SCHACHT) کا خیال ہے کہ فقہ اسلامی کا اصول قیاس یہودی تفسیری اصطلاح (HIQQISH) سے ماخوذ ہے جس کی اصل آرامی زبان میں NQSH ہے۔ اس کے لغوی معنی اکٹھا ہو کر مارنا ہیں۔ اصطلاح میں اس سے مراد یہ ہے:۔

(الف) انجیل کے دو موضوعات کو اس طرح باہم ترتیب دینا کہ وہ یکساں معلوم ہوں۔

(ب) مفسر کے متن سے مقابلہ کرنے کا عمل۔

(ج) اصل و فرع کے درمیان کسی مشترک عنصر کی بنیاد پر قیاس کے ذریعہ نتیجہ اخذ کرنا۔

ہلل (HILLEL) نے قیاس کی اصطلاح کو تیسرے معنی میں استعمال کیا ہے (ملاحظہ ہو فلسطینی تالمود ۶ ورق

---

[1] اس سلسلہ کا پہلا مضمون "فکر و نظر" بابت اکتوبر ۱۹۶۶ء میں ملاحظہ ہو۔

۲۳ (الف) ۱۴) جو فقہ اسلامی کے اصول قیاس سے مکمل طور پہ مشابہ ہے (۱)۔ بعض وجوہ کی بنا پر ڈاکٹر شخت کی اس رائے سے ہمیں اتفاق نہیں ہے۔ اول یہ کہ لسانیات خود ایک نہایت محدود فن ہے۔ اس کی بنیاد بیشتر ظن و تخمین پر ہے۔ اس فن کی بعض خامیوں کے پیش نظر فقہ اسلامی کی اصطلاحات اور اس کے تصورات کے مآخذ اور ان کی اصل کو محض لسانیاتی بنیاد پر متعین کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم مختلف زبانوں اور تہذیبوں کا بلغور مطالعہ کریں تو ہر زبان و ہر تہذیب میں ہمیں کچھ اصطلاحات، تصورات اور ادارے (INSTITUTIONS) ضرور ایسے ملیں گے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں گے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست نہ ہوگا کہ یہ مماثل اصطلاحات و تصورات ایک تہذیب میں دوسری تہذیب سے ہی لازماً لئے گئے ہیں (اگرچہ بعض صورتوں میں یہ بھی ہوا ہے، اور یہ باہمی اخذ و استفادہ مختلف زبانوں، اور تہذیبوں کے اختلاط کا فطری نتیجہ تھا۔ اخذ و استفادہ کا یہ وصف غیر شعوری طور پر ہر تہذیب و زبان میں پایا جاتا ہے)۔ زیر بحث مسئلہ میں ڈاکٹر شخت (SCHACHT) نے جو لسانیاتی شہادت پیش کی ہے، اس سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا۔ وہ آرامی زبان کے لفظ NQSH کے معنی اکٹھا ہو کر مارنا بتلاتے ہیں۔ جس کا اصطلاحی قیاس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بالفرض ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ لفظ HIQQISH یہود کی تفاسیر میں انہی معنی میں مستعمل ہے، جیسا کہ ڈاکٹر شخت نے تالمود کے حوالہ سے لکھا ہے، تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فقہ اسلامی کا اصول و تصور قیاس لازماً یہودی تہذیب سے ہی ماخوذ ہے۔ اس دعویٰ کے اثبات کے لئے ڈاکٹر شخت کو علیحدہ شہادت پیش کرنا چاہیئے کہ مسلمانوں نے یہ تصور اور اصطلاح یہودیوں سے کب اخذ کی، اور تاریخ سے ہمیں اس کی کیا تفصیلات ملتی ہیں۔

دوم یہ کہ اگر معاشرتی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ کو دیکھا جائے تو یہ بات اصولی طور پہ مسلم ہے کہ ہر قوم کی تہذیب جوں جوں ترقی کرتی جاتی ہے، اس کے تصورات، بنیادی اصول، اصطلاحات، اور ادارے (INSTITUTIONS) تہذیبی اور معاشرتی تقاضوں کے مطابق خود بخود جنم لیتے ہیں، ان کو بیرونی تہذیبوں سے مستعار نہیں لیا جاتا۔ اس لئے یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ ہر تہذیب و تمدن میں اس کے ادارے لازمی طور پہ دوسری تہذیبوں سے ہی ماخوذ ہوتے ہیں۔ بلکہ اس بارے میں یہ نقطۂ نظر صحیح معلوم ہوتا ہے کہ ہر تہذیب کے اصول اور ادارے اس کے معاشرتی حالات پر مبنی

ہوتے ہیں، ہر معاشرہ اپنے اصول و تصورات خود وضع کرتا ہے۔ نیز یہ بات ظاہر ہے کہ ہر تہذیب کے معاشرتی تقاضے کبھی ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں، اس لئے اس کے اصول، تصورات اور اصطلاحات ایک دوسرے کے مماثل نظر آتی ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ فقہ اسلامی میں بھی قیاس کی ابتدا معاشرتی ضرورت کے سبب سے ہوئی۔ اگرچہ بعد میں اس کو فنی و مذہبی حیثیت دے دی گئی۔ ابتدا میں قیاس خود رائے کی ہی شکل میں موجود تھا، اس لئے اس کے یہودی تہذیب سے ماخوذ ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ رائے کی منظم، باقاعدہ اور ترقی یافتہ شکل کا نام ہی قیاس ہے۔

قیاس اگرچہ رائے کی ہی ترقی یافتہ شکل کا نام ہے، تاہم ان دونوں میں بعض گہرے فرق ہیں۔ مثلاً رائے کی طبیعت میں لچک اور تحرک کا عنصر موجود ہے۔ یہ مسائل کو بندھے ٹکے ضابطے کی بنیاد پر حل نہیں کرتی، بلکہ اس کے سامنے وقتی مصالح، عام دینی مفاد اور بنیادی عدل و حکمت کے تقاضے بھی ہوتے ہیں۔ اسی لئے رائے سے فیصلہ کرنے کی صورت میں قاعدے و ضابطے اکثر و بیشتر ٹوٹ جاتے ہیں۔ اور رائے کی یہی بے ضابطگی اس کے لئے موجب الزام ثابت ہوئی۔ ابن قیم الجوزیہ رائے کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں:۔

والعرب تفرق بین مصادر فعل الرؤیة بحسب محالها، فتقول رأی کذا فی النوم رؤیا، ورآہ فی الیقظة رؤیة، ورأی کذا لما یعلم بالقلب، ولا یری بالعین رأیا، ولکنهم خصوہ بما یراہ القلب بعد فکر وتامل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فیه الأمارات (۲)

"فعل رؤیت کے مصادر میں عرب موقع و محل کے لحاظ سے معنی میں فرق کرتے ہیں۔ مثلاً نیند میں دیکھنے کے لئے جب یہ مصدر استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد خواب لیتے ہیں۔ اس کا مصدر بھی رؤیا آتا ہے۔ بیداری میں دیکھنے کے لئے رؤیت استعمال کرتے ہیں۔ اور جب وہ رائی کذا رأیا کہتے ہیں، تو اس سے مراد قلب و ذہن سے سمجھنے کے ہوتے ہیں نہ کہ آنکھ سے دیکھنے کے۔ انہوں نے لفظ رائے کو ایک خاص معنی کے ساتھ متعین کیا ہے۔ اس سے وہ فیصلہ مراد لیتے ہیں جو کسی معاملہ میں عقل و ذہن (قلب) غور و فکر کے بعد کریں۔ نیز جس امر میں متضاد علامتیں پائی جاتی ہوں، ان میں سے صحیح چیز کے معلوم کرنے کی تلاش و جستجو کا نام رائے ہے۔"

دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ رائے اس فیصلہ کے قائم مقام ہے جو نزول وحی دا گر اس کا سلسلہ

جاری ہوتا ، یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی موجودگی (اگر آپ آئندہ موجود رہتے) کی صورت میں دیا جاتا۔ اس کے برخلاف قیاس دو مماثل امور یا واقعات کے درمیان تقابلی عمل ہے۔ ان دونوں کے درمیان علت مشترک یا ان کی وجہ شبہ ظاہر طور پر معلوم نہیں ہوتی۔ اس کا تعین بھی عقل و فہم سے کرنا ہوتا ہے۔ علت میں اختلاف کی وجہ سے ایک فرع کی مختلف اصلیں ہوسکتی ہیں۔ کسی مسئلہ میں ایک فقیہ جس آیت ، حدیث یا واقعہ کو اصل بنا رہا ہے ، دوسرا اس سے اختلاف کر سکتا ہے۔ علت میں اختلاف ہونے کی وجہ سے ہی ائمہ کے درمیان ربوی اشیاء میں اختلاف ہے۔ بعض چیزیں جو ایک امام کے نزدیک ربوی ہیں ، وہ دوسرے کے نزدیک نہیں۔ قیاس میں اصل کی بندش لگا کر رائے کی بے ضابطگی کو ضرور ختم کر دیا۔ لیکن اس سے قیاس کا دائرہ نہایت تنگ ہوگیا۔ اور رائے میں غور و فکر اور سوچنے کی جو وسعت تھی وہ اس قسم کی قیدوں سے بہت محدود ہو گئی۔ رائے کی استبدادیت بہرحال قیاس میں بھی باقی رہی ، کیونکہ علت مشترک کو عقل سے ہی متعین کرنا ہوگا۔ اس لئے قیاس میں بھی موضوعی تفکر (SUBJECTIVE — THINKING) کا اتنا ہی امکان باقی رہا جتنا رائے میں تھا۔ رائے و قیاس میں ایک امتیازی فرق یہ بھی ہے کہ رائے موقع و محل اور وقتی مصالح پر زور دیتی ہے۔ لیکن قیاس کا مقصد مشترک علت کی بنیاد پر مجرد تقابل ہوتا ہے ، اسی میں موقع و محل و مصالح پیشِ نظر نہیں ہوتے۔ ابن المقفع نے رائے و قیاس کے درمیان فرق واضح کرنے کے لئے سچ اور جھوٹ سے ایک مثال دی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سچ بولنا ہر شخص کے نزدیک مستحسن ہے اور جھوٹ کو سب ہی بُرا سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی شخص (مظلوم) کسی کی پناہ لے اور دوسرا آدمی (ظالم) اس کا پیچھا کر رہا ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ پناہ دینے والا سچ بول کر اس کا پتہ بتلا دے ، لیکن رائے کا مشورہ یہ ہوگا کہ اس کو جھوٹ بول کر مظلوم کی جان بچانا چاہیئے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قیاس اپنے محدود دائرہ اور تنگ دامنی کی بنا پر بہت سے مسائل حل کرنے میں ناکام رہتا ہے[۳]

قیاس اپنے ابتدائی مراحل میں نہایت سادہ تھا۔ اس میں وہ سب فلسفیانہ موشگافیاں نہیں کی جاتی تھیں جو متاخر دَور میں کی گئیں۔ اصل ، فرع اور علت درحقیقت منطق کے صغریٰ ، کبریٰ اور رابطہ کا عکس ہیں۔ خود علت کی اصطلاح اپنے فنی اور اصطلاحی مفہوم میں امام شافعی کے یہاں بھی بہت کم نظر آتی ہے۔ امام شافعی سے پہلے ابتدائی دَور کے فقہا اپنے استدلال میں صرف نظائر کو پیش کرتے تھے۔ مقیس مقیس علیہ اور جامع کی شدید پابندی ان کے یہاں نہ تھی۔ امام شافعی چوں کہ آزاد رائے کے شدید مخالف تھے:

اس لئے اُنھوں نے قیاس کی حجیت کو قرآن و سنت سے ثابت کیا اور اس کو مسلمانوں کے ذمہ ایک فریضہ بتلایا۔ جو قاعدے اور ضابطے انہوں نے قیاس کے بارے میں مقرر کئے، اس سے قیاس نص کے قریب آگیا (۴)۔ متاخر دور میں مزید بندشیں لگا کر اور بھی اس کی افادیت کو محدود کر دیا گیا۔ ذیل میں ہم کچھ مسائل کا تجزیہ کریں گے اور ابتدائی دَور کے مکاتبِ فقہ میں قیاس کے استعمال پر روشنی ڈالیں گے۔

قیاس کا لفظ نیم فنی حیثیت سے سب سے پہلے ہمیں حضرت عمر کے ایک خط میں ملتا ہے، جو انہوں نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا۔ خط کے الفاظ یہ ہیں :-

"..... الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولاسنة، ثم اعرف الاشباه والامثال فقس الامور عند ذلك، واعمد إلى اقربها إلى الله أشبهها بالحق" (۵)

"جو چیز کتاب و سنت میں نہ ہو اور تمہارے ذہن میں کھٹکتی ہے اس پر خوب غور کرو۔ اس کے ہم صورت اور ہم شکل واقعات کو دریافت کرو، پھر ان پر قیاس کرو۔ ان میں جو اللہ کے زیادہ قریب (قرآن کے موافق) اور حق کے زیادہ مشابہ ہو، اس کا قصد کرو۔"

اس خط میں جس قیاس کی طرف اشارہ ہے، اس سے مراد نظائر و مماثل واقعات سے استدلال کرنا ہے جو ظاہر ہے کہ رائے سے ہی کیا جا سکتا ہے۔ انہیں نظائر و نیم مماثل یا مماثل واقعات سے استدلال کو فنی صورت دے کر قیاس کہنے لگے۔ ابتدائی قیاس کی مثالیں ہمیں بعض صحابہ کے یہاں بھی ملتی ہیں۔ عبداللہ بن عباس سے ڈاڑھ کی دیت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ڈاڑھ بھی دانتوں کی طرح ایک دانت ہے، اس لئے جو دوسرے دانتوں کی دیت سنت سے ثابت ہے، وہی ڈاڑھ کی ہوگی۔ اپنے استدلال میں انہوں نے انگلیوں کی دیت کی نظیر پیش کی۔ جس طرح انگلیوں کی دیت برابر ہے، حالانکہ وہ چھوٹی بڑی ہیں، اسی طرح دانتوں کی دیت بھی باوجود چھوٹے بڑے ہونے کے یکساں ہوگی (۶)۔ صحابہ کے قیاسی مسائل کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان وہ شدید مشابہت اور علت کا اشتراک نہیں پایا جاتا تھا جو ہمیں متاخر دَور کے علمائے اصول کے یہاں نظر آتا ہے۔ اجتہادی مسائل میں ان کا میلان رائے کی طرف زیادہ معلوم ہوتا ہے۔

امام اوزاعی اجتہادی مسائل میں قرآن مجید کی آیات، عہدِ نبوت کے نظائر اور مسلمانوں کے عمل سے

استدلال کرتے ہیں۔ اپنے دلائل میں اگرچہ واضح طور پر وہ امام مالک یا اہلِ مدینہ کی طرح لفظ رائے تو استعمال نہیں کرتے۔ لیکن جن آیات یا نظائر کو وہ اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں، انہی کو ہم رائے یا قیاس کہہ سکتے ہیں۔ امام ابو یوسف کی کتاب الرد علی سیر الاوزاعی میں نیم قیاس یا شبہ قیاس، یا رائے مائل قیاس کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ یہاں ہم صرف ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اُم ولد مسلمان ہو کر دارالحرب سے دارالاسلام میں چلی جاتی ہے، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ بغیر عدت گزارے نکاح کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ وہ حاملہ نہ ہو۔ امام صاحب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام اوزاعی کا اس مسئلہ میں ان سے اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس اُم ولد کی مثال ان عورتوں کی سی ہے جو مکہ سے ہجرت کر کے اپنے دین کو بچانے کے لئے مدینہ گئی تھیں، اور ان کے خاوند جو کافر تھے، مکہ میں رہ گئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی عورتوں کو واپس کر دیا جو مسلمان ہو گئے تھے، اور ان کی یہ بیویاں عدت گزار رہی تھیں۔ اس لئے زیر بحث اُم ولد کو بھی عدت گزارنا چاہیئے (۷)۔ اس مثال سے ہمیں صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ صدر اسلام کے مجتہدین کے نزدیک قیاس کے لئے وہ شدید مشابہت اور منطقی علت ضروری نہ تھی جن کو بعد میں قیاس کا رکن بتلایا گیا۔ امام اوزاعی کے یہاں مثال، مثل یا ک (طرح) وغیرہ الفاظ ملتے ہیں جو سادگی قیاس کو بتلاتے ہیں۔

اہلِ مدینہ کا قیاس بھی بہت زیادہ رسمی اور جامد نہیں تھا۔ امام اوزاعی کی طرح ان کے یہاں بھی ہمیں مثال یا مثل اور بمنزلہ وغیرہ الفاظ ملتے ہیں جو اصل و فرع کے درمیان مماثلت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان کے قیاسی مسائل کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ استنباطِ حکم کے لئے مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان ادنیٰ مشابہت بھی کافی تھی۔ فلسفیانہ پیچیدگیاں ہمیں ان کے یہاں نہیں ملتیں۔ قیاس میں انتہائی سادگی کی بنا پر امام شافعی کتاب الاُم میں بار بار ان کو قیاس سے ناواقفیت اور قیاس کی ناموزونیت کا الزام دیتے ہیں۔ ذیل میں چند مثالیں ہم پیش کرتے ہیں، جن سے اہلِ مدینہ کے رائے مائل قیاس پر روشنی پڑتی ہے۔

چوری کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مزدور یا کوئی آدمی کچھ لوگوں کی مزدوری یا ملازمت کرے اور ان کی چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیوں کہ اس کی حیثیت چور کی نہیں خائن کی ہے اور خائن کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔

اسی سلسلہ میں ایک دوسرا مسئلہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی چیز مستعار لے اور اس کو واپس نہ کرے تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیوں کہ اس کی مثال اس مدیون کی ہے جو قرض ادا کرنے سے انکار کردے۔ ظاہر ہے کہ ایسے مدیون کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا اس لئے اس مستعیر کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔

قطعِ ید کے بارے میں تیسرا مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کوئی چور گھر کا سامان گھر کے اندر ایک جگہ جمع کر لے اور لے کر باہر نہ جائے تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔ اس مسئلہ میں امام مالک اہلِ مدینہ کا اجماع بتلاتے ہیں۔ ہاتھ نہ کاٹنے کا سبب وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس چور کا حال اس شخص کا سا ہے جس کے سامنے شراب رکھی ہو، لیکن اس نے پی نہ ہو، یا اس کی مثال اس شخص کی سی ہو جو کسی عورت کے سامنے بیٹھا ہو، لیکن زنا نہ کیا ہو۔ ان دونوں آدمیوں پر جس طرح حد نہیں لگائی جائے گی اسی طرح چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا (۸)۔

ان تینوں مسئلوں میں امام مالک قیاس سے کام لیتے ہیں لیکن لفظ قیاس کہیں استعمال نہیں کرتے، اس کی جگہ وہ حال اور مثل کے الفاظ استعمال کرتے ہیں جو مماثلت کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ سرقہ کی سزا قرآن کی رو سے ہاتھ کاٹنا ہے۔ زیرِ بحث مسائل میں بظاہر سرقہ پایا جاتا ہے، لیکن امام مالک ان کو سرقہ کے علاوہ دوسری صورتوں پر قیاس کر کے سرقہ کی تعریف سے خارج سمجھتے ہیں۔ ان مسائل کو وہ جن نظائر پر قیاس کرتے ہیں، ان پر نکتہ چینی بھی کی جاسکتی ہے، مخالفین ان کے اس قیاس سے اختلاف بھی کرسکتے ہیں۔ سرقہ کی یہ صورتیں آیا سرقہ میں داخل ہیں یا نہیں، یا ان کے لئے دوسرے نظائر کیا ہیں، اس کا تعین رائے سے کرنا ہوگا۔ اسی قسم کے قیاس کو ہم رائے مائل قیاس، یا نیم قیاس سے تعبیر کرتے ہیں۔ متاخر دور میں جب زیادہ تعین، وضاحت، ضبط اور قطعیت آتی چلی گئی، قیاس میں بھی وہ آزادی اور اختلاف کی گنجائش نہ رہی جو اس دور میں تھی۔

اہلِ مدینہ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار ربع دینار ہے۔ یہ مقدار انہوں نے قرآن کی کسی آیت یا حدیث سے نہیں لی۔ بلکہ قیاس سے مقرر کی ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں:۔

قال مالك: لا أرى أن تنكح المرأة بأقل من ربع دينار وذلك أدنى ما يجب فيه القطع (۹)

میرے خیال میں عورت کا نکاح ایک چوتھائی دینار سے کم میں نہیں ہونا چاہیئے۔ یہ مقدار ربع دینار)

وہ ہے جس پر سرقہ میں ہاتھ کاٹنا ضروری ہے۔

مہر اور قطع ید میں بظاہر کوئی مماثلت نہیں ہے۔ صرف دونوں کی مقدار میں مساوات ہے اس لئے اہلِ مدینہ ایک کو دوسرے پر قیاس کرتے ہیں۔ امام شافعی نے اہلِ مدینہ کے اس قیاس پر شدید اعتراضات کئے ہیں اور وہ ان کو اس مسئلہ میں اہلِ عراق سے متاثر بتلاتے ہیں جو اپنے اس قیاس کے ثبوت میں عقلی دلائل بھی پیش کرتے ہیں۔ امام شافعی ان کے اس قیاس کو بھی ناموزوں بلکہ غلط سمجھتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:۔

و انما تعلمتم ھذا ۔ فیما نری ۔ من ابی حنیفۃ ، ثم اخطأتم قولہ (۱۰)

ہمارا خیال ہے کہ تم نے یہ ابو حنیفہ سے سیکھا ہے، پھر ان کے قول میں غلطی کی ہے۔

امام شافعی نے قیاس کا جو پیمانہ مقرر کیا ہے، اس کی رُو سے یہ قیاس بلاشبہ ناموزوں نہیں، بلکہ غلط ہی ہے، لیکن جس کے سامنے اس دَور کے رائے و قیاس کے امتزاج کی تاریخ ہے اس کے لئے اس قسم کی مثالیں چنداں تعجب خیز نہیں ہیں۔ ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں رائے قیاس پر غالب ہے، اس لئے قیاس کے پیمانہ سے اس کو نہیں ناپا جاسکتا۔

اہلِ مدینہ کے یہاں بعض مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی کبھی وہ مرفوع احادیث کی موجودگی میں بھی قیاس سے کام لیتے ہیں۔ حج بدل کے سلسلہ میں امام مالک متعدد روایات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں۔ لیکن ان پر وہ عمل نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک زندگی میں کوئی شخص، خواہ وہ کتنا ہی بوڑھا ہو، اپنی طرف سے حج بدل نہیں کرا سکتا، الا یہ کہ وہ مرتے وقت وصیت کر جائے تو مرنے کے بعد حج بدل ہو سکتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمر نے یہ فرمایا کہ لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد یعنی کوئی شخص دوسرے کی طرف سے نہ نماز پڑھے اور نہ روزہ رکھے۔ ان کے اس قول پر اہلِ مدینہ قیاس کرکے یہ کہتے ہیں کہ زندگی میں کوئی شخص دوسرے کی طرف سے حج نہیں کر سکتا۔ امام شافعی ان کے اس قیاس پر عقلی و نقلی اعتراضات کرتے ہیں (۱۱)۔ اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اہلِ مدینہ اصولِ قیاس ہی سے واقف نہیں ہیں۔ اہلِ مدینہ اور دوسرے بعض فقہاء کے اس طرزِ عمل سے متاخر دَور میں یہ مسئلہ شدت سے زیرِ بحث رہا کہ خبر واحد کی موجودگی میں قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں، اہلِ عراق کی طرف عام طور سے یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ وہ خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔ متاخر دَور میں اہلِ عراق یا اہلِ مدینہ کی طرف جو باتیں منسوب کی گئی ہیں، ان کی بنیاد زیادہ تر لوگوں کے اقوال و روایات پر ہے۔ ان اقوال و روایات کو ہٹا کر خود ان

کی تصانیف سے مسائل کا تجزیہ کیا جائے تو بہت سی باتیں غلط ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مسئلہ بھی انہیں میں سے ایک ہے۔

اہل مدینہ کی طرح اہلِ عراق بھی قیاس میں آزادی سے کام لیتے ہیں۔ ان کے قیاس پر ضابطہ بندی سے زیادہ رائے و عقل غالب ہے۔ ان دونوں مکاتبِ فقہ کے درمیان قیاس کے سلسلہ میں ہمیں بعض نمایاں فرق نظر آتے ہیں۔ مثلاً اہلِ مدینہ کے نزدیک اہمیت علاقائی عمل کو حاصل ہے۔ اس کے مقابلہ میں اہلِ عراق عقلی استدلال اور منطقی موزونیت پر زور دیتے ہیں، اگرچہ علاقائی رجحانات سے یہ بھی آزاد نہیں ہیں۔ اہلِ مدینہ کا قیاس نہایت سادہ، ظاہر اور بعض اوقات ناموزوں ہوتا ہے، لیکن اہل عراق کا قیاس باریک، دور رس اور عقلیت آمیز ہوتا ہے۔ وقتی مسائل کو حل کرنے کے لئے قیاس کا دائرہ تنگ ہونے کی وجہ سے اہلِ عراق نے ایک نیا اصول وضع کیا جس کو وہ استحسان کہتے ہیں۔ اس موضوع پر ہم آگے چل کر گفتگو کریں گے۔ اہلِ مدینہ کے استحسان کو متاخر دور میں مصالح مرسلہ کہا گیا ہے، لیکن یہ اصطلاح امام شافعی کے زمانہ تک ہمیں نہیں ملتی۔

اہلِ عراق لفظ قیاس کو "اصولِ عامہ" یا "عقلی تقاضے" کے مفہوم میں بھی کثرت سے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً امام محمد بن الحسن اپنے استدلال میں متعدد جگہوں پر یہ فرماتے ہیں کہ ہم اس مسئلہ میں قیاس کو ترک کرتے ہیں اور استحسان پر عمل کرتے ہیں۔ یا بعض اوقات یہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے لیکن ہم اس پر عمل نہیں کرتے۔(۱۲)

ذیل میں ہم اس نوع کی کچھ مثالیں پیش کرتے ہیں۔

مسئلہ زیرِ بحث یہ ہے کہ کسی سامان کی خریداری کے بعد اگر اس میں کوئی خرابی نکل آئے۔ لیکن خریدار اس کو استعمال کرتا رہے تو کیا استعمال کے بعد بھی اس کو واپسی کا اختیار باقی رہے گا؟

امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر کوئی چیز خریدنے کے بعد ہبہ کر دی، یا اس کو رہن رکھ دیا۔ یا باندی کو خرید کر اس کے ساتھ بوس و کنار کیا، یا صحبت کی، ان تمام صورتوں میں قیاس یہ بتلاتا ہے کہ خریدار کو اس چیز پر کوئی اعتراض نہیں ہے، بلکہ وہ اس کو پسند کرتا ہے۔ اس لئے خیارِ عیب کی بنیاد پر یہ چیز اب واپس نہیں کی جا سکتی (۱۳)۔ ظاہر ہے کہ یہاں قیاس سے مراد اصطلاحی قیاس نہیں ہے، بلکہ عقل مراد ہے۔

بیع سلم کی بحث کرتے ہوئے امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر بائع و مشتری کے درمیان اس بات میں اختلاف ہو کہ سلم کے معاہدہ میں مدت متعین کی گئی تھی یا نہیں۔ ایک فریق اس کا اقرار کرتا ہو اور ایک انکار، اس صورت میں اس فریق کا قول استحساناً تسلیم کیا جائے گا جو تعین مدت کا اقرار کر رہا ہو، کیونکہ جو شخص اس کا منکر ہے وہ در حقیقت اس معاہدہ کو ہی سرے سے باطل کرنا چاہتا ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ قیاس (اصول و قواعد) کا تقاضا یہ

ہے کہ منکر ہی کا قول تسلیم کیا جائے (۱۴) ۔

اگر کسی شخص کے قبضہ میں دو کپڑے ہوں، اور اس نے ان کو اس شرط پر لیا ہو کہ ایک کپڑا وہ دس درہم کے عوض خرید رہا ہے، اس صورت میں اس کو صرف ایک کپڑا رکھنے کا حق حاصل ہے ۔ اگر وہ خود یا کوئی اور شخص ان میں سے ایک کپڑا خراب یا ضائع کر دے، تو خراب یا ضائع شدہ کپڑا اس کی ملک ہو گا، اور دوسرا اُس کو واپس کرنا ہو گا ۔ اگر دونوں کپڑے ضائع ہو جائیں تو اس کو ہر ایک کی نصف قیمت ادا کرنی ہو گی ۔ اس کے بعد امام محمد فرماتے ہیں کہ اس قسم کا معاملہ قیاس (فقہی قواعد) کی رو سے باطل ہے کیوں کہ اس میں مبیع مجہول ہے ۔ لیکن اس بیع کو وہ استحساناً جائز قرار دیتے ہیں (۱۵) ۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ شراب اور خنزیر کی بیع ذمیوں کے لئے جائز ہے، کیونکہ ان کے (ذمیوں) نزدیک یہ چیزیں مال متقوم ہیں ۔ اس مسئلہ میں وہ قیاس (قواعد فقیہہ) کو ترک کر کے استحسان پر عمل کرتے ہیں ۔ اور دلیل میں حضرت عمرؓ کا اثر پیش کرتے ہیں (۱۶) ۔

مذکورہ بالا مثالوں میں لفظ قیاس عام فقہی قواعد یا عقل کے معنی میں استعمال ہوا ہے ۔ یہ چیز ہمیں اہل مدینہ کے یہاں نہیں ملتی ۔

اہل عراق کے نزدیک مقیس علیہ کے لئے نص (کوئی آیت یا حدیث) ہونا ضروری نہیں ۔ قیاس سے ماخوذ حکم پر بھی وہ قیاس کرتے ہیں ۔ مزارعت کے مسئلہ میں امام ابو یوسف کا اسی پر عمل ہے ۔ مزارعت کو وہ مضاربت پر قیاس کرتے ہیں اور مضاربت کو مساقاۃ پر ۔ مزارعت اور مضاربت میں وجہ شبہ یہ بتلاتے ہیں کہ دونوں میں نفع نامعلوم ہے ۔ مساقاۃ کو ثابت کرنے کے لئے دلیل میں وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا وہ معاہدہ پیش کرتے ہیں ۔ جو آپ نے خیبر کے یہودیوں کے ساتھ کیا تھا ۔ مساقاۃ کی حدیثیں ان کی رائے میں تعداد میں زیادہ معتبر اور محدثین کے نزدیک مشہور ہیں ۔ امام ابو حنیفہ مزارعت کے خلاف جو رافع بن خدیج وغیرہ کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں وہ امام ابو یوسف کے نزدیک مرجوح ہیں (۱۷) ۔ امام شافعی اہل عراق کے اس دوہرے قیاس پر سختی سے اعتراض کرتے ہیں، کیونکہ اس قسم کا قیاس ان کے نزدیک درست نہیں ہے (۱۸) ۔

اہل عراق کے قیاس پر چونکہ رائے غالب تھی، اس لئے بعض مسائل میں ان کا قیاس عقلاً مستبعد معلوم ہوتا ہے مثلاً امام ابو حنیفہ کی رائے میں عورت اگر مرتد ہو جائے تو اس کو قتل نہیں کرنا چاہیئے ۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب میں عورتوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے ۔ امام شافعی اس قیاس پر

اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دارالحرب میں عورتوں کو قتل کرنا مرتد عورت کو قتل کرنے کے مشابہ نہیں ہے۔ نیز یہ کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بوڑھوں اور مزدوروں کو دارالحرب میں قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ نے جنگ کے دوران راہبوں کو مارنے سے منع کیا ہے۔ اگر یہ لوگ مرتد ہو جائیں تو کیا ان کو قتل نہیں کیا جائے گا؟ عورتوں کو جیسے زنا اور قصاص میں قتل کیا جاتا ہے۔ ایسے ہی مرتد ہونے کی صورت میں بھی قتل کیا جائے گا (۱۹)۔ زیرِ بحث مسئلہ میں امام شافعی کے اعتراضات معقول نظر آتے ہیں۔ لیکن امام ابوحنیفہ کے سامنے صرف یہی قیاس نہ تھا بلکہ اور بھی مصالح ہوں گی جن کا ہمیں کوئی ذکر یہاں نہیں ملتا۔ ہم یہ بات پہلے عرض کر چکے ہیں کہ اس دور کے قیاس کو مقررہ پیمانوں سے نہیں ناپا جا سکتا۔ مقیس علیہ کے انتخاب میں ضوابط سے رائے کی رعایت کی جاتی تھی۔ اس مسئلہ میں خود امام شافعی بھی قیاس سے کام لیتے ہیں اور قصاص اور زنا کو مرتد عورت کے قتل کے لئے دلیل میں پیش کرتے ہیں، لیکن ابوحنیفہ کا قیاس ان کے نزدیک قابلِ اعتراض ہے۔ قیاس میں اس قسم کی آزادی متاخر دور میں نہیں ملتی۔

اگرچہ عراقی مکتبِ فقہ میں عقل، رائے اور قیاس غالب ہیں، لیکن جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث ان کے نزدیک صحیح ثابت ہو جاتی ہے، اس وقت وہ عقل و قیاس کو قطعاً ترک کر دیتے ہیں۔ امام شافعی کا ایک عراقی مناظر اپنے مکتبِ فکر کی ترجمانی ذیل کے الفاظ میں کرتا ہے:

ولکن لا قیاس مع خلاف خبر لازم (۲۰) صحیح ثابت شدہ حدیث (لازم) کے خلاف قیاس کا اعتبار نہیں۔

اہلِ عراق کے نزدیک نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے نماز اور وضو دونوں ٹوٹ جاتے ہیں۔ لیکن اہلِ مدینہ کے خیال میں صرف نماز ٹوٹتی ہے، وضو نہیں ٹوٹتا۔ اس مسئلہ میں اہلِ عراق کا مسلک خلافِ قیاس ہے، اسی لئے امام محمد اہلِ مدینہ کو یہ جواب دیتے ہیں کہ بلاشبہ قیاس کا وہی تقاضا ہے جو اہلِ مدینہ کا مسلک ہے۔ لیکن آثار کی موجودگی میں قیاس کا اعتبار نہیں ہو سکتا۔ نیز احادیث و آثار کی اتباع ہم پر لازم ہے (۲۰)۔ فقہاءِ عراق کے اس قسم کے بیانات سے اس خیال کی تردید ہوتی ہے کہ وہ خبرِ واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں، جیسا کہ متاخرین میں سے بعض علماءِ اصول نے ان کے بارے میں یہ رائے ظاہر کی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو روایت ان کے اصول پر پوری اترتی ہے، وہ اس پر عمل کرتے ہیں، خواہ وہ عقل و قیاس کے خلاف ہو، اور دوسرے مکاتبِ فقہ کی نظر میں وہ کتنی ہی ضعیف ہو۔ فقہی احادیث میں اس علاقائی رجحان اور شدید اختلاف کی بناء پر دورِ حاضر کے بعض منکرین اور بالخصوص مستشرقین

فقہی احادیث کے ذخیرہ کو مشکوک سمجھتے ہیں۔

اہلِ عراق کی عقلیت کا اندازہ کچھ اس سے بھی ہوتا ہے کہ بعض فقہی قوانین میں انہوں نے انسانی ضروریات و مصالح کو مقدم رکھا ہے، دوسرے مکاتب فقہ میں یہ رعایت نسبتہً کم نظر آتی ہے۔ ذیل کی مثال سے اس پر روشنی پڑتی ہے:۔

اگر کسی چور کا بایاں ہاتھ مفلوج ہو تو اس کا دایاں ہاتھ اہل عراق کے نزدیک نہیں کاٹا جائے گا تاکہ وہ دونوں ہاتھوں سے معذور نہ ہو جائے۔ اگر اس کا دایاں پاؤں مفلوج ہو تو اس کا دایاں ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا تاکہ ایک ہی جانب کے ہاتھ اور پیر سے وہ محروم نہ ہو جائے۔ اگر اس کا دایاں پیر صحیح و سالم ہو اور بایاں پیر مفلوج ہو تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر وہ بار بار چوری کرتا ہو تو اس کا بایاں مفلوج پیر کاٹا جائے گا۔ اگر اس کے بعد بھی وہ چوری کرے، تو اس کو اس وقت تک جیل میں رکھا جائے گا جب تک وہ اس جرم سے تائب نہ ہو۔ اگر کوئی شخص چار مرتبہ چوری کرے تو اس کے چاروں ہاتھ پیر اہلِ عراق کے نزدیک نہیں کاٹے جائیں گے۔ پہلی مرتبہ چوری کرنے پر اس کا دایاں ہاتھ، اور دوسری مرتبہ اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا۔ تیسری مرتبہ چوری کرنے پر اُس کو جیل میں بند کر دیا جائے گا۔ چاروں ہاتھ پیر نہ کاٹنے کی وجہ امام ابو یوسف یہ بتلاتے ہیں کہ انسان کا ایک ہاتھ اور ایک پیر ضرور باقی رہنا چاہیئے تاکہ وہ عام انسانی ضروریات کو پورا کر سکے (۲۲)۔ اس کے مقابلہ میں اہلِ مدینہ انسانی مصالح کا لحاظ نہیں کرتے۔ اگر کوئی شخص چار مرتبہ چوری کرے، تو ہر دفعہ اس کا ایک ہاتھ یا پیر کاٹا جائے گا۔ اور چوتھی بار وہ چار ہاتھ پیروں سے محروم کر دیا جائے گا۔ اس کے بعد بھی اگر وہ چوری سے باز نہیں آتا تو پانچویں بار اس کو جیل میں ڈال دیا جائے گا (۲۳)۔

ابتدائی دَور میں قیاس کے اسی جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس ابھی اپنے ابتدائی مراحل سے گزر رہا تھا۔ امام شافعی سے پہلے اس کی نوعیت نظائر و متوازی واقعات پیش کرنے کی تھی۔ علت اور شدید مشابہت کا تصور یہاں موجود نہ تھا۔ اگر اس کا وجود تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ نہایت وسیع مفہوم میں تھا۔ اس دَور کے فقہاء بجائے صغریٰ و کبریٰ کے ارایت، اور الاتری وغیرہ الفاظ استعمال کر کے قیاس کی طرف اشارہ کرتے تھے، اصل و فرع میں مشابہت کے لئے بمنزلہ اور مثال وغیرہ الفاظ مستعمل تھے۔ امام شافعی کے دَور میں قیاس خاصا منظم اور محدود ہو چکا تھا، ان کے دَور کا ایک مناظر قیاس کرنے کے لئے ذیل کے اصول بتلاتا ہے:

"...ولا یقاس منه الشئ بالشئ حتی یکون مبتدأه ومصدره ومصرفه فیما بین أن یبتدئ إلی أن ینقضی۔ سواء، فیکون فی معنی الاصل"۔ (۴۴)

ترجمہ: ایک چیز کو دوسری پر اس وقت تک قیاس نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اصل و فرع کے درمیان شروع سے آخر تک ۔ ابتدا ، ماخذ اور اطلاق میں برابری نہ ہو۔ تاکہ فرع بھی اصل کے معنی میں ہو جائے ۔

مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان اس شدید مشابہت کا تصور امام شافعی کے عہد سے قبل نہیں ملتا ۔ امام شافعی سے قیاس کا ایک نیا دَور شروع ہوتا ہے، جس کی تفصیلات بہت طویل ہیں۔ متاخر دَور کے علماً اصول قیاس کے بارے میں امام شافعی کے خیالات سے ہی متاثر نظر آتے ہیں، اگرچہ ہمیں ان کے یہاں بعض اضافے بھی ملتے ہیں ۔

۳

اسلام کے اس ابتدائی دَور میں قانونی مسائل حل کرنے کے لئے رائے ایک دوسری صورت میں رونما ہوئی جس کا نام استحسان ہے۔ متاخر دَور کی اصولِ فقہ کی کتابوں میں استحسان کی مختلف تعریفیں ہمیں ملتی ہیں، لیکن یہاں ہم ان سے بحث نہیں کریں گے، کیوں کہ وہ ہمارے موضوع سے خارج ہیں، اس دَور کی تصانیف میں استحسان کی جو مثالیں ملتی ہیں، ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وقتی ضروریات اور مصالح عامہ کے پیشِ نظر کسی مسئلہ میں قیاس و مقررہ قوانین کو ترک کر کے نیا حل پیش کرنے کا نام استحسان تھا ۔ استحسان و قیاس میں بالکل وہی فرق ہے، جو رائے و قیاس کے درمیان پہلے ہم بتا چکے ہیں ۔ ایک فقیہہ و قانون داں کو کبھی ایسے مواقع و مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے جہاں مصلحت قانون پر مقدم ہوتی ہے۔ ایسے مواقع میں مصلحت کے تقاضے پر عمل کرنا ہی مسئلہ کا صحیح حل ہوتا ہے، قانون اور ضابطوں سے اس کا حل نہیں ہوتا ۔ استحسان تو ہم، ہوائے نفس اور آزاد رائے کا نام نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعی نے اس قسم کے مختلف ناموں سے اس کو تعبیر کیا ہے، بلکہ وقتی مصالح کے مطابق پیش آمدہ مسائل کے حل کا نام ہے۔ اگرچہ استحسان کی اصطلاح اہلِ عراق کے یہاں کثرت سے ملتی ہے لیکن اس پر عمل اہلِ مدینہ کے یہاں پایا جاتا ہے، بلکہ بعض مسائل میں قیاس کو ترک کر کے مصلحت کے تقاضوں پر عمل کی مثالیں ہمیں صحابہ کے دَور میں بھی ملتی ہیں۔ رائے کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ کے اجتہاد کی متعدد مثالیں، ہم پہلے پیش کر چکے ہیں، اسی قسم کے عمل کو بعد میں استحسان کا نام دیا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ عراق کے استعمال سے پہلے استحسان کی اصطلاح اس مفہوم میں موجود نہ تھی، لیکن اس کا تصور موجود تھا، جیسا کہ صحابہ کے عمل سے ظاہر ہے۔

استحسان کی اصطلاح سب سے پہلے کس نے رائج کی؟ ۔ اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ گولڈ تسیہر GOLDZIHER

کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سب سے پہلے اپنے دلائل میں اس کو استعمال کیا تھا۔ ڈاکٹر شخت (SCHACHT) کی رائے یہ ہے کہ استحسان جیسا تصور اور طرزِ عمل امام ابو حنیفہ سے پہلے بھی موجود تھا، لیکن خاص استحسان کی اصطلاح کو سب سے پہلے ابو یوسف نے استعمال کیا ہے (۲۵)۔ کیوں کہ فقہ پر خود امام ابو حنیفہ کی تصانیف ہمارے دور میں موجود نہیں ہیں، اس لئے قطعی طور پر اس کے بارے میں کوئی رائے نہیں کی جاسکتی۔ تاہم امام محمد بن الحسن متعدد مسائل میں استحسان کی اصطلاح کو امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کرتے ہیں (۲۶)۔ اس لئے گولڈ تسیہر GOLDZIHER کی رائے درست معلوم ہوتی ہے، امام ابو یوسف چونکہ امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے، اس لئے غالباً یہ اصطلاح اُنھوں نے ابو حنیفہ سے ہی لی ہوگی۔

اہل عراق عام طور پر ان وجوہ اور مصالح کا ذکر نہیں کرتے، جن کی بنا پر وہ قیاس کے ترک اور استحسان کے اختیار کرنے پر مجبور ہوئے، اس لئے استحسان کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر اور اس کے اصول قطعیت کے ساتھ بیان نہیں کئے جا سکتے۔ عام مصالح کے علاوہ وہ کبھی قیاس کو اس لئے بھی ترک کرتے ہیں کہ ان کے سامنے کوئی حدیث ہوتی ہے یا مقامی رسم و رواج ہوتے ہیں جو قیاس سے ٹکراتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک وہ قابلِ عمل نہیں ہوتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ حدیث کو حدیث کی حیثیت سے، یا عُرف کو عرف کی حیثیت سے قیاس پر ترجیح دیتے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک وہ حدیث یا عرف قیاس کی نسبت مصلحت عامہ کے زیادہ قریب ہوتا ہے، اس طرح یہاں بھی وہ بالواسطہ مصلحت پر ہی عمل کرتے ہیں۔ ذیل میں ہم عراقی استحسان کی کچھ مثالیں پیش کریں گے جن سے اس بارے میں ان کا نقطۂ نظر اور قانون میں اس کا عملی پہلو واضح ہو جائے گا۔

اگر کوئی حاکم کسی شخص کو چوری کرتے ہوئے، زنا کرتے ہوئے، یا شراب پیتے ہوئے دیکھے تو وہ اپنی عینی شہادت کی بنیاد پر اس کو سزا نہیں دے سکتا، جب تک کہ ہر جرم کے بارے میں جتنے گواہ قانونی طور پر ضروری ہیں، وہ اس کے ارتکاب جرم کی گواہی نہ دیں۔ یہ حکم استحسان کی بنا پر ہے، ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حاکم کی عینی شہادت پر اس کو سزا ملنا چاہیئے۔ اہلِ عراق اس مسئلہ میں استحسان پر عمل حضرت ابو بکر و عمر کے ایک اثر کی وجہ سے کرتے ہیں (۲۷)۔ قطع نظر اس کے کہ اہلِ عراق صحابہ کے اثر کی وجہ سے استحسان پر عمل کرتے ہیں، اس مسئلہ میں ان کا یہ فیصلہ فی نفسہٖ بھی معقول معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اگر ہر حاکم یا قاضی کو اس کی اپنی عینی شہادت پر جرائم کی سزا دینے کا اختیار دے دیا جائے تو اس کے لئے اس اختیار کو ناجائز استعمال کرنے کے بہت مواقع ہیں، اس طرح وہ اپنے مخالفین کو کسی بھی جرم کی سزا دلوا سکتا ہے۔

حج میں قربانی کے جانوروں کو لے جانے کے لئے اشعار کرنا حدیث سے ثابت ہے، لیکن امام ابوحنیفہ (استحساناً)، اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، اور اس کو مُثلہ قرار دیتے ہیں (۲۸)۔ امام سرخسی ابوحنیفہ کے نقطۂ نظر کو اس طرح واضح کرتے ہیں کہ امام صاحب درحقیقت نفسِ اشعار کو مکروہ نہیں سمجھتے تھے کیونکہ یہ حدیث سے ثابت ہے۔ انہوں نے یہ فتویٰ عراق میں مروجہ اشعار کے پیشِ نظر دیا تھا، وہاں لوگ اس بارے میں شدت سے کام لیتے تھے اور جانور کے زخم کو اتنا گہرا لگاتے تھے کہ وہ حجاز کی جھلسا دینے والی دھوپ اور گرمی میں بعض اوقات مرجاتا تھا، نیز اس کے زخم پر مستقل مکھیاں بیٹھتی تھیں جس سے اس کو شدید اذیت پہونچتی تھی (۲۹)۔ امام سرخسی کے خیال میں جانور کے ساتھ اس بے رحمانہ سلوک اور اس کی تکلیف کو دیکھتے ہوئے، وہ اشعار کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہ کے ابتدائی دَور میں عراق میں ایسا رواج رہا ہو، ورنہ اسی دَور کے دوسرے فقہاء عراق اشعار کو مسنون سمجھتے ہیں۔ بہرحال اس مثال سے ہمیں یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ استحسان میں رواج کا بھی اعتبار کیا جاتا تھا۔

اگر کوئی مستامن دارالاسلام میں داخل ہو، اور کوئی مسلمان اس کا مال چرالے، یا اس کا ہاتھ کاٹ دے، تو امام ابویوسف کے نزدیک اس مسلمان کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ آگے چل کر کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جانا چاہیئے، لیکن اس مسئلہ میں وہ استحسان پر عمل کرتے ہیں، تاکہ ان کی رائے بھی ان لوگوں کے موافق ہوجائے جو اس کے قائل ہیں (۳۰)۔ اس مسئلہ میں ابویوسف نے استحسان اختیار کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں بتلائی، جو وجہ انہوں نے بتلائی ہے وہ واضح نہیں ہے۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ ابویوسف دارالاسلام میں غیرملکی لوگوں (غیرمسلموں) کی آمد پر پابندی لگانا چاہتے ہوں گے تاکہ مسلمانوں کا یہ علاقہ ان کے اثر اور ریشہ دوانیوں سے محفوظ رہ سکے۔

استحسان کے استعمال میں اہلِ عراق کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ کسی لفظ کے اصلی (حقیقی یا لغوی) معنی کو وہ قیاس سے تعبیر کرتے ہیں، اور عرف میں جو اس لفظ کا مفہوم سمجھا جاتا ہے، اُسے وہ استحسان کہتے ہیں۔ امان کے سلسلہ میں امام محمد کے یہاں اس قسم کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ ذیل میں اسی نوع کی ایک مثال ہم پیش کرتے ہیں۔

اگر کسی قلعہ یا شہر کے لوگ حملہ آور مسلمانوں سے امان طلب کریں تو قیاس کی رو سے اس امان کا اطلاق شہر یا قلعہ پر ہونا چاہیئے، شہر یا قلعہ کے رہنے والے اس میں شامل نہ ہوں گے، اسی طرح سامان بھی اس سے خارج ہوگا۔ لیکن استحساناً سامان اور باشندے بھی اس امان میں داخل ہوں گے، کیوں کہ عرف میں شہر یا

قلعہ جگہ یا عمارت کا نام نہیں ہے، بلکہ ان کے مشمولات بھی اس میں داخل سمجھے جاتے ہیں (۳۱)۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی معاملہ میں قیاس و استحسان کی صورت یکساں ہوتی ہے، لیکن قیاس کی رو سے وہ معاملہ فاسد ہو جاتا ہے لیکن استحسان سے وہ جائز رہتا ہے۔ ایسے موقعوں پر اہل عراق اس معاملہ کو جائز رکھنے کے لئے استحسان کو ترجیح دیتے ہیں۔ بیع سلم کے معاملہ میں مثلاً اگر کوئی خریدار یہ شرط لگائے کہ بیچنے والے کو مقررہ مدت گزرنے کے بعد مال اس کے گھر پر پہونچانا ہوگا۔ قیاس کی رو سے یہ معاملہ فاسد ہوگا، کیونکہ حدیث میں مشروط بیع کی ممانعت آئی ہے، لیکن امام محمد استحسان کی بنیاد پر اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشتری یہ شرط نہ بھی لگاتا، تب بھی بیع سلم کے قاعدہ کے مطابق بائع اس کے گھر پہ ہی مال پہونچاتا، اس لئے شرط لگانے سے یہاں کچھ فرق نہیں پڑتا، کیونکہ بائع کو ہر صورت میں متعین جگہ پہ یہ مال پہونچانا تھا (۳۲)۔ اس طرح امام محمد اس غیر مشروط بیع کو قیاس اور مشروط کو استحسان سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں استحسان کو ترجیح دینے کی وجہ ظاہر ہے۔

اگر مسلمانوں کا لشکر کافروں کے کسی قلعہ یا تہ خانہ پر حملہ کرے، اور ان میں سے کچھ لوگ قلعہ یا تہ خانہ کا دروازہ اس شرط پر کھولنے کا وعدہ کریں کہ ان کے مال اور گھر والوں کو مسلمان امان دیں گے، تو اس صورت میں وہ خود بھی امان میں داخل ہوں گے اگرچہ انہوں نے امان مانگنے میں اپنا ذکر نہیں کیا۔ قلعہ یا تہ خانہ کا دروازہ کھولنے کے بعد یہ لوگ جنہوں نے امان مانگی تھی، جس مال کو اپنا مال بتلائیں، اگرچہ وہ سب سے اچھا ہی کیوں نہ ہو، اور جن لوگوں کو اپنا گھر والا بتلائیں، اگرچہ وہ کتنے ہی ماہر کاریگر قیدی کیوں نہ ہوں، قیاس کی رو سے محض ان کے اس قول پر ان کے مال اور گھر والوں کو امان نہیں دی جائے گی، جب تک قاعدہ کے مطابق عادل مسلمان اس کی شہادت نہ دیں کہ یہی ان کا مال ہے، اور یہی ان کے گھر والے ہیں۔ لیکن استحسان کی بنیاد پر ان کا قول تسلیم کیا جائے گا، اور جس کو وہ اپنا مال اور جن لوگوں کو اپنا گھر والا بتلائیں گے ان کو امان دینا ہوگا۔ یہاں امام محمد بن الحسن ذیل کے الفاظ میں استحسان کا ایک قاعدہ بیان کرتے ہیں:

قال: ولكن العمل بالقياس يتعذر في هذا الموضع فانهم لا يجدون في المطمورة قبل فتح الباب عدولا مسلمين ليشهدوهم على مالهم من المال والأهل۔ وكما يسقط اعتبار صفة الذكورة في الشهادة فيما لا يطلع عليه الرجال لأجل الضرورة، يسقط اعتبار أصل الشهادة هنا لأجل الضرورة، ويجب العمل فيه بالاستحسان (۳۳)

(ترجمہ) اس موقع پر قیاس پر عمل کرنا مشکل ہے، کیوں کہ دروازہ کھلنے سے پہلے ایسے عادل مسلمان نہیں مل سکتے جو ان کے مال اور ان کے گھر والوں کی تصدیق کر سکیں۔ جیسے عورتوں کے بعض معاملات میں جن میں مردوں کو واقفیت نہیں ہوتی، نصاب شہادت میں سے مرد کی شرط کو (صفۃ الذکورۃ) ضرورت کی وجہ سے ساقط کر دیا جاتا ہے۔ (اور صرف عورت یا عورتوں کی شہادت کو ہی مان لیا جاتا ہے) اسی طرح یہاں بھی اصل شہادت کا اعتبار ضرورت کے سبب ساقط ہو جائے گا۔ اور استحسان پر عمل ضروری ہو گا۔

یہ بات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ استحسان کی علت ضرورت ہے، قاعدے اور ضابطے عام حالات میں تو چل سکتے ہیں، لیکن ضرورت کے مواقع میں ان کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے۔

فقہ اسلامی میں عام شہادت کا نصاب قرآن سے ثابت ہے، اور اہل عراق کا اس پر شدت سے عمل ہے۔ وہ شاہد مع الیمین والی حدیث پر اس لئے عمل نہیں کرتے کہ یہ قرآنی نصاب شہادت کے معارض ہے، اور اس کو حضرت معاویہ اور عبدالملک بن مروان کا عمل قرار دیتے ہیں (۳۴) لیکن ضرورت کے موقعوں پر وہ اس نصاب میں بھی ترمیم کے لئے تیار ہیں۔ اصول استحسان سے اہل عراق کی بلوغ نظر، اور قانونی مہارت کا اندازہ ہوتا ہے، جو دوسرے مکاتب فقہ کو اس دور میں بھی حاصل نہ تھی۔

فقہاء عراق کے اس دور کے فقہی ادب میں استحسان کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ ان میں سے مشتے نمونہ از خروارے کچھ ہم نے اوپر نقل کی ہیں۔ استحسان کی ان سب مثالوں کو پڑھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیاس عام حالات میں ٹکے بندھے ضابطوں کا نام تھا۔ اور ضرورت کے وقت قانون سازی کو وہ استحسان کے نام سے تعبیر کرتے تھے۔ ان کے یہاں استحسان کی بعض مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کو اصول فقہ کی تدوین کے بعد آج استحسان نہیں کہا جا سکتا۔

استحسان پر عمل اہل عراق کے ساتھ ہی خاص نہ تھا، اہل مدینہ کے یہاں بھی ہمیں ایسے مسائل ملتے ہیں جن میں استحسان کی روح اور منشا کار فرما ہیں۔ اگرچہ امام مالک مؤطا میں استحسان کی اصطلاح استعمال نہیں کرتے، لیکن مختلف مقامات پر ان کے اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ استحسان کا تصور ان کے یہاں موجود تھا۔ جو بیوہ عدت گزار رہی ہو اور اس کی آنکھ میں تکلیف ہو جائے تو وہ سرمہ استعمال کر سکتی ہے، یا ایسی دوا لگا سکتی ہے جس میں خوشبو شامل ہو (حالانکہ ایام سوگ میں ان دونوں چیزوں کے استعمال کی ممانعت ہے)۔ آخر میں فرماتے ہیں:

قال مالک: واذا کانت الضرورۃ، اگر ضرورت ہو (تو یہ ممنوع چیزیں بھی استعمال کی جا سکتی ہیں)

فان دین اللہ یسر (۳۵) کیوں کہ اللہ کا دین آسان ہے۔

اسی طرح ایک دوسری جگہ امام مالک " و دین اللّٰہ یسر" (۳۶) کہتے ہیں، جس سے استحسان کی طرف ان کا میلان نظر آتا ہے۔

امام مالک ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ انس بن مالک جب بوڑھے ہو گئے تو روزے نہیں رکھ سکتے تھے، اور ان کا فدیہ دیتے تھے، اس پر وہ فرماتے ہیں؛

قال مالک : ولا أری ذلک واجبا ، واحب الی أن یفعله اذا کان قویا علیه (۳۷)

میرے خیال میں یہ فدیہ ضروری نہیں ہے، اگر کوئی فدیہ کی قدرت رکھتا ہو تو مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ وہ فدیہ دے۔"

احب الی (مجھے زیادہ پسند ہے) کی اصطلاح مؤطا مالک میں کثرت سے ملتی ہے، ہمارے نزدیک استحسن اور احب الی میں بہت زیادہ فرق نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ضرورت کے مواقع میں اہلِ عراق اور اہلِ مدینہ کے یہاں ایک ہی طریقہ پر عمل تھا، اگرچہ اصطلاحات مختلف تھیں۔

ابنِ قاسم جو امام مالک کے شاگرد ہیں، استحسان کی اصطلاح بھی امام مالک کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ المدونہ میں متعدد مثالیں ایسی ملتی ہیں، جن میں امام مالک نے استحسان کے لفظ کو استعمال کیا ہے، اور وہاں ان کا طرزِ استدلال بالکل اہلِ عراق سے ملتا جلتا ہے۔ ایک مسئلہ کے سلسلہ میں سحنون ابنِ قاسم سے دریافت کرتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی کسی حاملہ عورت کے پیٹ پر مار دے اور اس سے اسقاط ہو جائے تو کیا اس کو کفارہ دینا ہوگا۔ ابنِ قاسم کہتے ہیں کہ امام مالک نے یہ فرمایا تھا کہ کفارہ قرآن کی رو سے قتل خطاء کی صورت میں آزاد شخص پر واجب ہوتا ہے لیکن اسقاط کی صورت میں وہ استحساناً کفارہ ادا کرنا ضروری سمجھتے ہیں (۳۸)۔ ہمارا خیال ہے کہ استحسان کی اصطلاح اہلِ مدینہ نے اہلِ عراق سے لی ہے، لیکن اس کا تصور اور اس نوع کا استدلال ان کے یہاں پہلے سے موجود تھا۔

امام اوزاعی کی فقہ مدون شکل میں ہمارے پاس موجود نہیں ہے، جس سے یقینی طور پر یہ معلوم ہو سکتا کہ استحسان کی اصطلاح یا اس کا تصور فقہاء شام کے یہاں موجود تھا یا نہیں، امام ابو یوسف کی الرد علی سیر الاوزاعی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اوزاعی کا رجحان عام قواعد کی پابندی کی طرف زیادہ تھا، مصلحت کے تقاضوں کا وہ کچھ زیادہ اعتبار نہیں کرتے تھے۔ ذیل کی مثال سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ اگر مسلمان کافروں کے کسی قلعہ پر حملہ آور ہوں، اور کافر قلعہ کی دیوار پر کھڑے ہو کر اپنی حفاظت کے لئے مسلمان بچوں کو سامنے کر دیں، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسلمان

ان پر تیر اندازی کر سکتے ہیں، لیکن نشانہ کافروں کو بنائیں نہ کہ مسلمان بچوں کو۔ امام اوزاعی کا خیال ہے کہ مسلمانوں کو اس صورت میں ان پر تیر اندازی نہیں کرنا چاہیئے۔ وہ قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں؛

ولو لا رجال مومنون و نساء مومنات لم تعلموهم أن تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم (سورۃ الفتح: ۲۵)

(ترجمہ) اور اگر (اس وقت مکہ میں) ایسے مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں نہ ہوتیں جن سے تم واقف نہ تھے کہ تم ان کو (لڑائی میں کفار کے ساتھ) پامال کر ڈالتے، پس تم کو ان کی طرف سے بے خبری میں نقصان پہونچ جاتا۔"

ابو یوسف ابو حنیفہ کی تائید میں اوزاعی کے خیال کی تردید کرتے ہیں، اور ان کو وہ یہ الزام دیتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیت انھوں نے بے محل استعمال کی ہے۔ نیز ابو حنیفہ کی رائے کو تقویت دینے کے لئے وہ یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جنگ میں بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے، لیکن خود آپ نے خیبر اور طائف میں یہودیوں اور کافروں کے قلعوں اور بستیوں پر حملے بھی کئے ہیں، جن میں بچے، عورتیں اور عمر رسیدہ لوگ موجود تھے (۲۹)۔ یہاں پر ابو یوسف استحسان کا لفظ استعمال نہیں کرتے، لیکن یہ متبادر ہے کہ ان کا استدلال استحسان ہی کی بنیاد پر ہے، کیوں کہ مسلمان بچوں کو کسی شدید اجتماعی یا دینی مصلحت کی بنا پر ہی قتل کیا جا سکتا ہے، اور امام اوزاعی کا رجحان اس مسئلہ میں قیاس کی طرف ہے۔

رائے، قیاس اور استحسان کے بارے میں امام شافعی کے خیالات اپنے معاصرین سے کچھ مختلف ہیں، اس سلسلہ میں انہوں نے جو اصول وضع کئے ہیں، اور اپنے دور کے منہج اجتہاد پر جو اعتراضات کئے ہیں اس کی تفصیلات طویل ہیں، ان کا تجزیہ کرنے کے لئے مستقل مقالہ درکار ہے۔

مذکورہ بالا تجزیہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلام کے عصر اوّل میں اجتہاد کا منہج استخراجی سے زیادہ استقرائی تھا۔ رائے، استحسان اور متحرک قیاس کے اصول یہ بتلاتے ہیں کہ زمانہ کے حالات، وقتی مصالح اور نئے اُبھرتے ہوئے تقاضوں کی رعایت اجتہاد میں غالب تھی۔ بگے بندھے ضابطے اور جامد اصولوں سے استخراج اور فلسفیانہ موشگافیاں اس دور میں نہ تھیں۔ اس دور کا اجتہاد نہایت سادہ متحرک اور وسعت پذیر تھا، متاخر دور میں اصول اجتہاد کو اصول فقہ کی شکل میں مدون کرنے سے باقاعدگی ضرور پیدا ہوگئی، لیکن اجتہاد کا دائرہ نہایت محدود اور تنگ ہو کر رہ گیا۔ اصول فقہ جو ایک عملی اور ترقی پذیر فن تھا، اخیر دور میں محض ایک نظری اور پڑھنے پڑھانے کی چیز بن گیا۔ اصول فقہ سے زیادہ اہم فقہ کے قواعد اور قانون کے کلیات تھے، جن کی طرف ابن نجیم یا ایسے ہی اکا دکا فقیہوں نے توجہ کی۔ ورنہ اس فن میں سرے سے کوئی ترقی ہی نہ ہو سکی۔ عثمانی دور کے مجلہ میں کہیں کہیں ہمیں یہ کلیات ملتے ہیں۔ اصول فقہ کو

اسنادِ قیق اور شکل بنانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان اخیر دَور میں اپنے بارے میں احساسِ کمتری کا شکار ہو گئے، اور عملی طور پر یہ فیصلہ کیا گیا کہ اجتہاد کا دَور گزر چکا، اب تقلید کا زمانہ ہے۔ اس کے بعد مجتہد مطلق کی جگہ مجتہد منتسب یا مجتہد فی المذہب وغیرہ مجتہدین پیدا ہوتے رہے۔ اس جامد تقلیدی ذہنیت سے مسلمانوں کی تخلیقی صلاحیتوں پر زد پڑی۔ جس کا قدرتی نتیجہ جمود کی شکل میں ظاہر ہوا جو صدیوں سے چلا آرہا ہے۔

ہمارے جدید معاشرہ میں نت نئے مسائل اس بات کے مقتضی ہیں کہ ان کا کوئی حل پیش کیا جائے۔ یہ بات مسلّم ہے کہ زمانہ کی ضروریات اور تقاضے پورے ہو کر رہتے ہیں، ان کو رد کیا نہیں جا سکتا۔ اس لئے ان مسائل کا کوئی نہ کوئی حل معاشرہ کی طرف سے ضرور پیش کیا جائے گا۔ یہ بات واضح رہے کہ منفی طرزِ فکر مسائل کا حل نہیں ہے، ہمیں اس بارے میں کوئی مثبت قدم اُٹھانا پڑے گا جو معاشرہ کے لئے قابلِ عمل ہو۔ اب یہ کام چاہے راسخ العقیدہ علماء کریں یا اس ضرورت کا احساس رکھنے والے اہلِ علم۔

حواشی وحوالجات

۱ - یوسف شخت، مبادی فقہ اسلامی۔ مطبوعہ لندن ۱۹۶۵ء ص ۹۹ (J.SCHACHT, THE ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE, LONDON, 1965, P. 99)

۲ - ابن قیم الجوزیہ، اعلام الموقعین، مطبوعہ دہلی ۱۳۱۲ھ ج ۱ ص ۲۳۔

۳ - ابن المقفع، رسالہ فی الصحابہ (مشمول رسائل البلغاء) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۲۷۔

۴ - امام شافعی کے قیاس کے بارے میں نظریات تفصیل طلب ہیں، اور اس کے لئے علیحدہ مقالہ کی ضرورت ہے، ہم نے اپنی کتاب "صدر اسلام میں اصول فقہ" (مخطوطہ) میں امام شافعی پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے، وہاں ان کے نظریات کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔

۵ - المبرد، الکامل، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء، ج ۱ ص ۱۴۔ اس خط کا اقتباس سب سے پہلے ہمیں امام ابو یوسف کے یہاں ملتا ہے۔ ملاحظہ ہو کتاب الخراج، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۲ھ ص ۸۰-۹۸۔ مستشرق تیاں (EMILE TYAN) نے اس خط کو جعلی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ دیکھئے HISTOIRE DE LORGANISATION JUDICIAIRE EN PAYS D'ISLAM, LEIDEN, 1960, PP. 23-26 (تیاں۔ اسلامی ملکوں میں نظام قضاء کی تاریخ) مطبوعہ لیڈن۔ ص ۲۳ - ۲۵)۔ اس کے دلائل اور ان کے جوابات کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔

٦ - امام مالک. موطا. مطبوعہ قاہرہ ١٩٥١ء - ج ٢ ص ٨٦٢ -

٧ - امام ابو یوسف - الرد علی سیر الاوزاعی - مطبوعہ قاہرہ - تاریخ درج نہیں - ص ٩٩ - ١٠٠ -

٨ - امام مالک - موطا - محولہ بالا ایڈیشن - ج ٢ - ص ٨٤١ - (٩) ایضاً ص ٥٢٨ -

١٠ - امام شافعی - کتاب الام - مطبوعہ قاہرہ ١٣٢٤ھ ج ٧ - ص ٢٠٧ - (١١) ایضاً ص ١٩٧ -

١٢ - امام محمد، الاصل، مطبوعہ قاہرہ ١٩٥٤ء ج ١، ص ٢٢ - ١٦١ - ١٩٢ - ٢١٨ - ٢٢٢ - (١٣) ایضاً ص ١٨١

١٤ - ایضاً ص ٢٢ (١٥) ایضاً ص ١٣٦ (١٦) ایضاً ص ٢٢١ - ٢٢٢ -

١٧ - ابو یوسف - کتاب الخراج - محولہ بالا ایڈیشن ص ١٠٦ -

١٨ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ٧ - ص ١٠١ - ١٠٢ (١٩) ایضاً ص ١٤٧ -

٢٠ - امام شافعی - اختلاف الحدیث (برحاشیہ کتاب الام ج ٧) ص ١٧١ -

٢١ - امام محمد بن الحسن - کتاب الحج - (مخطوط) - ص ٦٤ - نیز ملاحظہ ہو: ابو یوسف - کتاب الآثار - مطبوعہ قاہرہ ١٣٥٥ھ ص ٢٨ - یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اہل عراق جس اثر کو اپنے مسلک کی تائید میں پیش کرتے ہیں، امام شافعی اس کو مرسل ہونے کی وجہ سے نہیں مانتے - دیکھئے رسالہ شافعی، مطبوعہ قاہرہ ١٣٢١ھ ص ٦٤ -

٢ - ابو یوسف - کتاب الخراج - محولہ بالا ایڈیشن - ص ١٠٦ -

٢ - سحنون، المدونۃ الکبری، مطبوعہ قاہرہ ١٣٢٣ھ ج ١٦ ص ٨٢ -

٢١ - امام شافعی - جماع العلم - مطبوعہ قاہرہ ١٩٤٠ء ص ٥٠ -

٢ - یوسف شخت، مبادی فقہ اسلامی، محولہ بالا ایڈیشن ص ١١٢ -

٢ - محمد بن الحسن الشیبانی - الاصل - مطبوعہ قاہرہ ١٩٥٤ء، ج ١ ص ٢٩٨ - نیز دیکھئے الجامع الصغیر، مطبوعہ لکھنؤ ١٢٩١ھ ص ٨٤ - (٢٧) ابو یوسف - کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن - ص ١٠٩ -

٢ - امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن، ج ٧ - ص ١٢٤ - قال الشافعی: وکان ابوحنیفۃ رحمہ اللہ یقول: لا تشعروا البدن، ویقول الاشعار مثلۃ - نیز ملاحظہ ہو، محمد بن الحسن - الجامع الصغیر - محولہ بالا ایڈیشن ص ٣١

- السرخسی، المبسوط، مطبوعہ ١٣٢٤ھ ج ٤، ص ١٣٨ - یہ بات قابل لحاظ ہے کہ فقہاء عراق میں سے ابن ابی لیلیٰ، ابو یوسف، اور محمد بن الحسن الشیبانی، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی وجہ سے اشعار

کو مسنون سمجھتے ہیں۔ (۳۰) ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۱۱۷۔

۳۱۔ محمد بن الحسن الشیبانی، السیر الکبیر (مع شرح السرخسی) مطبوعہ حیدر آباد دکن، ۱۳۲۵ھ، ج ۱ ص ۲۷۶۔

وفی الاستحسان ھذا أمان علی القلعة والمدینة وعلی جمیع ما فیھا لدلالة العرف۔

استحسان کی اس نوع کی مثالوں کے لئے ملاحظہ ہوں۔ ایضاً ص ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۹۔ ۲۷۹۔

۳۲۔ محمد بن الحسن الشیبانی، الاصل، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۱ ص ۲۷۔

۳۳۔ محمد بن الحسن الشیبانی، السیر الکبیر (مع شرح السرخسی) مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۵۷ء، ج ۱ ص ۲۰۸۔ ۲۰۹۔

۳۴۔ مالک۔ الموطا، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۴۷۲۔ نیز ملاحظہ ہو موطا محمد، مطبوعہ دیو بند، سنہ طباعت درج نہیں۔ ص ۲۶۳۔

۳۵۔ موطا مالک، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲ ص ۵۹۹۔

۳۶۔ ایضاً۔ ج ۱ ص ۳۰۲۔

۳۷۔ ایضاً۔ ج ۱۔ ص ۳۰۷۔

۳۸۔ سحنون۔ المدونة الکبری، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ج ۱، ص ۳۰۷۔

۳۹۔ ابو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی، مطبوعہ مصر، سنہ طباعت درج نہیں۔ ص ۶۵۔ ۶۸۔