DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v59i03.2167

امام شافعی کے تصور قیاس پر عمران احسن خان نیازی کے نقطۂ نظر کا جائزہ: اقسام قیاس کی روشنی میں

محمد زاہد صدیق ۞
مشرف بیگ اشرف ۞

An Assessment of Imran Ahsan Khan Nyazee's Views about al-Shāfi'ī's Theory of *Qiyās* in the Light of the Typology of *Qiyās*

Muhammad Zahid Siddique ۞
Musharraf Baig Ashraf ۞

ABSTRACT

In response to Joseph Schacht, Imran Ahsan Khan Nyazee argued that al-Shāfi'ī had a very restricted theory of *qiyās* which was similar to that of Dāwūd al-Ẓāhirī who was a staunch critic of *qiyās*. Nyazee went on to show that al-Shāfi'ī presented no example of *qiyās al-'illah* in his book *al Risālah* and that his theory of *qiyās* only contained either *dalālat al-naṣṣ* of Aḥnāf or *qiyās al-shabah*

۞ ایسوسی ایٹ پروفیسر / صدر شعبہ معاشیات، S3H، نسٹ یونی ورسٹی، اسلام آباد۔
۞ استاد کلیہ علوم اسلامیہ، سوان گارڈن، اسلام آباد۔
۞ Associate Professor & Head, Department of Economics, S3H-NUST Islamabad. (zahid.siddique@s3h.nust.edu.pk)
۞ Ustād Kuliyah Ulūm-e-Islāmiyah, Sowan Garden, Islamabad. (m.mushrraf@gmail.com)

which was rejected by Aḥnāf. We are of the view that this reading of al-Shāfiʻī's *al-Risālah* is misleading because al-Shāfiʻī's examples count *qiyās al-ʻillah* when measured against the standards and terminologies developed by later jurists. Moreover, the analysis given by Nyazee of al-Shāfiʻī's statements is also problematic.

Keywords

al-Shāfiʻī, *qiyās al-ʻillah, qiyās al-shabah, qiyās al-maʻnā*.

Summary of the Article

Imām al-Shāfiʻī is considered a systematizer of the tradition of Islamic Jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) through his phenomenal and seminal text *Kitāb al-Risālah fī Uṣūl al-Fiqh*. On the other hand, Imām Abū Ḥanīfah and his disciplines are considered pioneers in the canonization and codification of Islamic law. Even Imām al-Shafiʻī travelled to Baghdad to study with Abū Ḥanīfah's acolyte al-Shaybānī. But we did not receive detailed principles of Islamic Jurisprudence for Ḥanafī school from its pioneers, save some scattered discussions. What is known as Ḥanafī principles of Islamic jurisprudence is the reverse engineering of the later generations of Ḥanafī scholars known as Ḥanafī Mashā'ikh who inferred these principles

from the substantive law (or *fiqh*) passed on to them from the pioneers of the school. This fact led some orientalists to assert that the legal activity before al-Shāfiʿī in the Islamic world including the Kufan school was not backed by any coherent and integrated jurisprudential system. Rather it was largely an arbitrary activity and the jurists used to respond to the new cases by taking recourse to the sources of law and making judgements based on the cases of the Qur'ān and *sunnah* and local traditions.

Indeed, this is not a true picture. The jurists before Imām al-Shāfiʿī had a legal theory and a system of interpretation, although it was not well-documented and well-organized initially. Extensive research was undertaken by Zafar Ishaq Ansari to show that the elders of Aḥnāf had a system of interpretation before al-Shāfiʿī. Along this line came Imran Ahsan Khan Nyazee, a student of Ansari. But he took a radically different approach to contest the assumption of orientalists. He challenged the assumption that there had always been one unified legal theory in the Islamic world. Rather there were at least three theories and Imām al-Shafiʿī was the expounder of only one of them. As far as his Ḥanafī predecessors are concerned, they devised and employed the theory that Nyazee called the "theory of general

principles." On the other hand, al-Shāfiʿī was the founder of the theory that Nyazee called the "theory of literal interpretation." According to him, al-Shāfiʿī's method was in line with those who came to be known as representatives of Ẓāhirī legal tradition. Nyazee is of the view that Imām al-Shāfiʿī's conception of analogy was largely restricted to what is known in the Ḥanafī system as *dalālat al-naṣṣ*, a text-based method of extending the scope of the word. For this, Imām al-Shāfiʿī uses the term "*qiyās al-maʿnā*," according to Nyazee. Beyond it, al-Shāfiʿī also subscribes to *qiyās al-shabah*, an extension based on apparent attributes. The latter is not an analogy proper, Nyazee asserts. It is nothing more than verification of the attributes in the case at hand (which in the writings of the later jurists came to be called *taḥqīq al-manāṭ*) like when a person in the state of ritual consecration hunts an animal and he has to slaughter a similar (*mithl*) one like a sheep for killing a gazelle. In this situation, he strives to get an animal as much similar to the hunted one as possible and there are different candidates similar enough to confuse. So, deciding among them is an analogy. The Ḥanafī jurists invalidate the use of such analogy to reach the *sharīʿah*-compliant verdict. With this explanation, Nyazee reads the repeated

statement of Imām al-Shāfiʿī in which he divides the analogy into two types: "*qiyās al-maʿnā*" and "*qiyās al-shabah.*" And all the examples given by Imām al-Shāfiʿī in his epistle *al-Risālah* belong to either of these two categories. He concludes that al-Shāfiʿī apparently does not support the regular type of *qiyās* known as *qiyās al-ʿillah*, let aside the reasoning based on the purposes of the law. There is not even a single example of regular analogy or *qiyās al-ʿillah* in *al Risālah* according to him. A question that arises after accepting this theory is how the later jurists of the Shāfiʿī school attributed the regular analogy and even the method of *ikhalāh* (guessing the *illah* of a *ḥukm* through the objectives of *sharīʿah*) to their Imām. The answer from Nyazee is that they did so by stretching ideas from some examples of al-Shāfiʿī in his book *al-Umm*, though the express statements of the Imām in *al Risālah* defy this stretch. The discourse of the purposes of law or *maqāṣid al- sharīʿah* is a brainchild of Imām al-Ghazālī and his teacher al-Juwaynī. This is believed to be the third theory of law by Nyazee, besides the literal theory and the theory of general principles.(1)

1- It should be noted here that in his book "Theories of Islamic Law," Nyazee gave the credit of the theory of the purposes of law to al-Ghazālī and his teacher provisionally. But in one of his later books, he shifted the credit to the great Hanafi jurist al-Dabūsī and asserted that al-Ghazālī and his teacher in fact

However, the writers of this article differ with Nyazee on this thesis. We have analysed his claims in this article through the statements and examples given by al-Shāfi'ī in his *al-Risālah* on the one hand and through the opinions of several prominent Shāfi'ī scholars like al-Māwardī and al-Rāzī. The fact is that al-Shāfi'ī was never misunderstood by the later jurists of his school. We have weighted the examples produced by al-Shāfi'ī in his *al Risālah* with the typology of analogy framed by the later jurists and tried to map them with the terminologies of al-Shāfi'ī himself. The conclusion we reached may be summed up in six points. Firstly, "*qiyās fī ma'nā 'l-aṣl*" in the writings of *al-Shāfi'ī* is not confined to *dalālat al-naṣṣ*. Rather it encompasses a broad spectrum of analogical arguments. Even if *dalālat al-naṣṣ* may come under the rubric of "*qiyās fī ma'nā 'l aṣl*," he did not mean the exclusion of other types of analogy from it. Above all, Nyazee confused the two terminologies of Shāfi'ī jurists, that is, *qiyās fī ma'nā 'l-aṣl* and *qiyās fī ma'nā*. Secondly, it follows from the first point that there are clear instances of *qiyās al-'illah* in *al Risālah* and the later jurists did not insert it in al-Shāfi'ī's system from outside using hermeneutical stretch. They read what was already there. Thirdly, it is problematic to measure the word *al-shabah*

borrowed heavily from him and their contribution is that of refinement. We have analysed this assertion in an independent article which will be published soon, God willing.

appearing in the writings of al-Shāfiʿī on the scale of the terminology agreed upon at some later stages by the jurists with the name *qiyās al-shabah*. Fourthly, the conception of *qiyās al-shabah* as framed by Nyazee is not in harmony with the terminology developed by later Shāfiʿī jurists. Fifthly, a system that has provision for *qiyās al-shabah* cannot be termed a literal system. Lastly, it is not a sound statement to assert that the Ḥanafī jurists reject *qiyās al-shabah* outright. Rather, they have provision for it with their own conditions and when they are fulfilled, they call this analogy *qiyās al-ʿillah* rather than *qiyās al-shabah*.

In short, we did not find factual and analytical evidence for the claim that al-Shāfiʿī had no theory of *qiyās al-ʿillah*. Above all, no prominent jurist of the past, including the Ḥanafīs, bracketed al-Shāfiʿī with the school of Dawūd al Ẓāhirī when it comes to the discussions on *qiyās*.

جوزف شاخت جیسے بعض مستشرقین کے نقطۂ نظر کے جواب میں جناب عمران احسن نیازی[۲] نے یہ راے اپنائی کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا تصور قیاس انتہائی محدود اور داؤد ظاہری جیسے علما کے تصورات سے قریب ہے اور

۲– عمران احسن نیازی ۲۵/ اکتوبر ۱۹۴۵ء کو پیدا ہوئے۔ آپ قانون کے ماہرین میں سے ہیں۔ آپ بیس سے زائد سال بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد میں استاد رہے۔ آپ نے اصول فقہ اور اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں پر گراں قدر تصانیف کا ذخیرہ چھوڑا ہے۔

اسی وجہ سے امام شافعی حنفی تصور استحسان کی مخالفت کرتے ہیں۔ اس مقدمے کے لیے نیازی صاحب نے یہ ثابت کرنے کی کوشش فرمائی کہ امام شافعی کے ہاں دو ہی طرح کا قیاس ہے: قیاس "في معنی الأصل" جو احناف کے دلالت نص کے برابر ہے اور قیاس شبہ جو تحقیق مناط سے عبارت ہے۔ نیازی صاحب کے مطابق قیاس شبہ باقاعدہ قیاس نہیں، امام صاحب کے ہاں قیاس علت و تخریج مناط جیسے تصورات مفقود ہیں نیز آپ کی کتاب **الرسالة** میں قیاس علت کی کوئی مثال موجود نہیں۔ تاہم مقالہ نگاران کے مطابق امام شافعی صاحب کے تصور قیاس اور آپ کی کتاب **الرسالة** کی یہ منظر کشی درست نہیں۔ مقالے میں امام شافعی کے کلام کا براہ راست تجزیہ کرنے کے علاوہ فقہاے شوافع کی آرا کی روشنی میں امام صاحب کے کلام کی تشریح پیش کی گئی ہے، نیز کتاب **الرسالة** میں امام صاحب کی بیان کردہ امثلہ کا علماے شوافع کی اختیار کردہ اقسام قیاس کی روشنی میں جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مقالے کی بحث سے واضح ہے کہ اولاً: امام شافعی کے الفاظ "في معنی الأصل" دلالت نص کے ساتھ خاص نہیں، ثانیاً امام شافعی کے الفاظ "شبہ" کو بعد کے دور کی اصطلاح کے تناظر میں دیکھنا ایک محلِ نظر معاملہ ہے، ثالثاً: امام شافعی کے ہاں قیاس علت کی واضح مثالیں موجود ہیں، رابعاً: نیازی صاحب نے قیاس شبہ کا جو تصور قائم کیا اس میں نہ صرف ابہام ہے بلکہ وہ شوافع کے بیان کردہ اصطلاحی تصور شبہ سے مطابقت نہیں رکھتا، خامساً: اصطلاحی شبہ کو تسلیم کرنے والا ظاہری نہیں ہو سکتا اور سادساً: قیاس شبہ کے ایک حصے کو علماے احناف بھی قیاس علت شمار کرتے ہیں۔

۱-تعارف

اصول فقہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (۱۵۰-۲۰۴ھ) کا مقام و مرتبہ اہل علم سے مخفی نہیں۔ شرعی حجتوں سے متعلق بکھری ہوئی آرا کو چند اہم سوالات کے سانچے میں منظم و مربوط طرح سے بیان کرنے کا جو طریقہ امام صاحب نے اختیار کیا وہی آگے چل کر فقہ سے الگ ایک علم "اصول فقہ" کے نام سے معروف ہوا۔ امام شافعی کی خاصیت یہی ہے کہ انھوں نے "مسائل" اور "اخذ مسائل کے منہج وطریقے" میں فرق کو منظم انداز سے پیش کرنے کی سعی فرمائی اور یہی فقہ و اصول فقہ میں وجہ امتیاز ہے۔ البتہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ شرعی حجتوں سے متعلق جو مسائل امام صاحب ایک خاص ترتیب سے زیرِ بحث لائے، ان سے قبل اہلِ علم ان سے ناواقف تھے اور نہ یہ کہ امام شافعی نے اصول فقہ پر جو کچھ کہا وہ حرف آخر تھا بلکہ اس پر اضافہ جات ہوتے رہے، لیکن اس حوالے سے جو بھی ہوا وہ اسی سانچے کے ارد گرد تھا جسے امام صاحب ڈھال گئے۔ اصول فقہ کے جن اہم سوالات کو مقرر کرکے امام

صاحب نے بحث کی، نہ ان سوالات کو غیر متعلق ثابت کیا جا سکا اور نہ آپ کے جوابات غیر متعلق ہو سکے۔ آج اصول فقہ کے عنوان سے جو فن معروف ومتداول ہے، دست یاب ذرائع کی روشنی میں اس کا سرا امام شافعی کی کتاب **الرسالة** سے پہلے لے جانا ممکن نہیں۔ اسی لیے امام رازی (م ۶۰۶ھ) کہتے ہیں کہ امام شافعی کا مقام اصول فقہ میں وہی ہے جو ارسطو کا علم منطق اور علامہ خلیل کا علم عروض میں ہے۔[۳] امام رازی کے مطابق مباحث قیاس کو منظم انداز میں پیش کرنے کے معاملے میں بھی امام شافعی کو ایسی ہی اولیت حاصل ہے اور وہ تعجب کا اظہار فرماتے ہیں کہ اگرچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے حوالے سے بہت مشہور تھے اور آپ پر اس حوالے سے تنقید بھی ہوئی اور تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کے بطلان پر دلائل بھی دیے، تاہم آپ یا آپ کے براہ راست شاگردوں سے نظریۂ قیاس کے حوالے سے کوئی کتاب یا رسالہ منقول نہیں۔[۴]

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے **الرسالة** کا آغاز "بیان" سے فرمایا جس سے حکم اللہ کی دریافت ہوتی ہے اور بیان کے چار درجات مقرر فرمائے۔ ان میں سے چوتھا درجہ اجتہاد ہے جسے اللہ تعالیٰ نے امت پر فرض کیا، نیز امام شافعی صاحب اجتہاد کو قیاس کے مترادف کے طور پر برتتے ہیں۔[۵] اجتہاد کی ضرورت آپ کے نزدیک اس لیے بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو کسی حال میں شرعی حکم سے آزاد نہیں چھوڑا جب کہ منصوص مسائل محدود ہیں۔ اسی لیے آپ ہر اس رائے کو جو ان مراتب بیان سے باہر ہو، "استحسان" و "شریعت سازی" کہتے ہوئے مسترد کرتے ہیں۔[۶]

مقالے کا پس منظر و ضرورت

بیان کے جس درجے کو آپ نے اجتہاد و قیاس سے تعبیر فرمایا، اس مقالے کا مقصد اسی سے متعلق آپ کی رائے کے بعض گوشوں کا مطالعہ ہے۔ اس مقالے کی ضرورت اس لیے محسوس کی گئی کہ محترم نیازی صاحب کے مطابق امام صاحب احناف کے اصطلاحی تصور استحسان کے قائل نہ تھے، جس کی دلیل آپ نے یہ دی کہ امام صاحب نے اپنی کتب میں استحسان کی مذمت فرمائی۔ نیازی صاحب کے اس خیال کے پس پشت یہ مفروضہ کارفرما

۳۔ محمد بن عمر بن الحسین فخر الدین الرازی، **مناقب الإمام الشافعي** (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۶ء)، ۱۵۶–۱۵۷

۴۔ نفس مرجع، ۱۵۸۔

۵۔ محمد بن ادریس الشافعی، **الرسالة**، ت، احمد محمد شاکر (مصر: دار الحدیث، ۲۰۱۶ء)، ۴۷۷۔

۶۔ الشافعی، **الرسالة**، ۱۶۳ – ۱۶۶۔

ہے کہ امام صاحب کا تصور قیاس اس طرح وسیع نہ تھا جیسا فقہاے احناف و مالکیہ کا تھا۔ ان فقہاکے برعکس امام صاحب کا تصور قیاس قریب قریب اسی نوعیت کا تھا جو ظاہری مکتب فکر کا تھا۔[۷] نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی کے ہاں قیاس کی دو اقسام ملتی ہیں:[۸] (۱) قیاس معنی، یہ قیاس کا وہ تصور ہے جسے فقہاے احناف دلالت نص اور دیگر قیاس اولی کہتے ہیں،[۹] (۲) قیاس شبہ، موخر الذکر کی مثالیں امام شافعی کے مطابق خانہ کعبہ سے دور شخص کی طرف سے قبلے کا تعین یا حالت احرام میں شکار کرنے والے کی طرف سے بہ طور تاوان شکار کردہ جانور کے مثل کا تعین ہے۔[۱۰] نیازی صاحب کہتے ہیں کہ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی جسے قیاس کہتے ہیں، اس کے لیے ماہرِ شریعت یا مجتہد یا فقیہ نہیں بلکہ متعلقہ شعبے کا ماہر درکار ہے جو یہ طے کرے کہ متعلقہ وصف فرع میں پایا گیا یا نہیں۔[۱۱] نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی کے ہاں موجود قیاس کی اس دوسری قسم کو امام غزالی کی اصطلاح میں تحقیق مناط[۱۲] کہا جاتا ہے۔ نیز امام صاحب کے بعد علماے شوافع بالخصوص امام جوینی و غزالی نے قیاس کے جن تصورات میں فقہ شافعی کو پرویا وہ امام شافعی کے ہاں ناپید ہیں یا امام صاحب انہیں حجت نہیں سمجھتے۔[۱۳] یہی بات واضح کرنے کے لیے نیازی صاحب فرماتے ہیں کہ **الرسالۃ** میں قیاس کی جو مثالیں ملتی ہیں، امام غزالی (م ۵۰۵ھ) کی اصطلاحات کی رو سے وہ تخریج مناط نہیں بلکہ تحقیق مناط تک محدود ہیں اور **الرسالۃ** میں قیاس علت کا تصور ملتا

7– Imran Ahsan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2004), 143.

8– Ibid.

9– Ibid., 326.

10– Ibid., 142.

11– Ibid. 184-185

۱۲– تحقیق مناط سے مقصود فرع میں علت کی تحقیق کرنا ہے۔ جب کہ اگر علت منصوص کے بجائے مستنبط ہو تو اسے تخریج مناط کہتے ہیں۔ البتہ اگر منصوص امور ہی میں چھانٹ کر کسی وصف کو علت قرار دیا جائے تو اسے تنقیح مناط کہتے ہیں: ابو الثناء شمس الدین الاصفہانی، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب** (السعودیہ: دار المدني، ۱۹۸۶ء)، ۳: ۱۳۲، شہاب الدین القرافی، **نفائس الأصول في شرح المحصول** (مکہ المکرمۃ، مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۹۹۵ء)، ۸: ۳۶۳۲۔ تخریج مناط کی اصطلاح میں کچھ اختلاف کی طرف اشارہ آگے مقالے میں آئے گا جہاں تصویر میں مختلف اقسام قیاس کا تقابل تخریج، تنقیح و تحقیق مناط سے کیا گیا ہے۔

13– Nyazee, Ibid., 279.

ہے نہ کوئی مثال۔(۱۴) نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی کے پیروکاروں نے کتاب **الأم** میں امام شافعی سے منقول جزئیات کو بنیاد بنا کر آپ کے ہاں قیاس علت ثابت کیا ہے، تاہم امام شافعی کے ہاں براہ راست اس کا ذکر موجود نہیں(۱۵) اور چوں کہ قیاس علت جیسے مباحث امام شافعی کے ہاں نہیں پائے جاتے، اس لیے علماے شوافع کو آپ کی فقہی جزئیات سے قیاس علت کشید کرنا پڑا اور شاید یہی وجہ ہے کہ فقہ شافعی کو عہد بلوغت تک پہنچنے میں دو سے ڈھائی صدیاں لگیں۔(۱۶) ان امور کی بنا پر نیازی صاحب کہتے ہیں کہ امام شافعی صاحب کا نظریۂ قانون و فقہ نہایت محدود اور حرفیت پسندانہ نظریے سے قریب تھا۔(۱۷)

نیازی صاحب نے اپنے ان خیالات کے حق میں کوئی تجزیاتی شواہد پیش نہیں فرمائے، نہ ماضی کے ائمہ و محققین کے حوالہ جات پیش کیے۔ البتہ ایک حاشیے میں وائل حلاق کے ۱۹۹۳ء کے ایک مقالے کو تائیدی طور پر پیش فرمایا ہے(۱۸) جنھوں نے بعض مستشرقین کو یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ نہ اصول فقہ کی تشکیل میں امام شافعی کو کوئی خاص مقام حاصل ہے، نہ ایک صدی تک آپ کے خیالات کو اہمیت دی گئی۔(۱۹) نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی کے اصولی خیالات کو علما کے ہاں پذیرائی ملنے میں دو یا زیادہ صدیاں لگیں، اور وہ پذیرائی بھی رد و

14– Ibid., 143

15– Ibid., 185.

16– Ibid., 143, 152, 232

17– Ibid., 185.

18– Ibid., 152.

۱۹– وائل حلاق کے اس نظریے کی غلطی کو متعدد محققین نے بہ خوبی واضح کر دیا ہے اور ان کے جواب میں وائل حلاق نے ۲۰۱۹ء میں جو مقالہ تحریر کیا اس میں اصول فقہ کی طے کردہ تعریف کی رو سے امام شافعی تو کجا امام جصاص جیسے ائمہ احناف بھی اصول فقہ کی تشکیل میں کوئی خاص کردار ادا کرتے دکھائی نہیں دیتے۔ وائل حلاق کا جواب پڑھنے سے محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے ۱۹۹۳ء کے مقالے میں قائم کردہ نظریے پر ناقدین کی تنقید کا جواب دینے کے لیے علم اصول فقہ کی ایسی خود ساختہ تعریف مقرر کی جس سے ان کا دعوی درست ثابت ہو جائے۔ وائل حلاق کہتے ہیں کہ کسی علم کے اصول فقہ کہلائے جانے کے لیے پانچ شرائط (جو نہایت سخت ہیں) پورا ہونا ضروری ہیں اور چوں کہ امام شافعی کی کتاب **الرسالة** ان شرائط پر پورا نہیں اترتی، لہٰذا انھیں اس علم کا دماغ عالی (ماسٹر آرکیٹکٹ) نہیں کہا جا سکتا۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی نے امام شافعی کو اس معیار پر اصول فقہ کا بانی مبانی کہا تھا جسے قائم کر کے حلاق نے اس دعوے کی تردید کی؟
Hallaq, Wael B. "Uṣūl al-Fiqh and Shāfiʿī's Risāla Revisited." *Journal of Arabic and Islamic Studies* 19 (2019): 129-183.

بدل کے ساتھ ملی۔[20] آپ کے مطابق امام شافعی کے پیروکاروں نے آپ کے نظریۂ اجماع و قیاس میں بنیادی قسم کی تبدیلیاں کیں۔[21]

چناں چہ امام صاحب کے تصورِ قیاس کے حوالے سے نیازی صاحب کی درج ذیل گذارشات سامنے آتی ہیں:

- امام شافعی کا تصور "قیاس في معنى الأصل" قریب قریب "دلالت نص" میں محدود ہے۔
- امام صاحب کا تصور قیاس تحقیق مناط میں محدود ہے، فقہ شافعی میں امام غزالی وغیرہ کے پیش کردہ تخریج مناط جیسے تصورات امام شافعی کے ہاں نہیں ملتے۔ نیز آپ کے ہاں قیاس علت کی مثالیں بھی موجود نہیں، اگرچہ بعد کے فقہاے شوافع نے آپ کی جزئیات کو اس تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی۔
- چوں کہ آپ کا تصور قیاس تحقیق مناط تک محدود تھا، لہٰذا آپ کی پیش کردہ مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ قیاس کے لیے مجتہد یعنی علوم شریعہ کے ماہر کی نہیں بلکہ متعلقہ شعبے و فن کے ماہر کی ضرورت ہوتی ہے جو یہ بتا سکے کہ آیا متعلقہ وجہ حلت و حرمت نفس معاملہ میں پائی جاتی ہے یا نہیں۔
- امام شافعی کا تصور قیاس علماے ظواہر کے تصور قیاس سے زیادہ مختلف نہیں۔
- امام شافعی کے تنگ تصور قیاس کی وجہ سے فقہ شافعی کی تشکیل میں کئی صدیاں لگیں۔
- امام شافعی اس تصور استحسان کو رد فرماتے ہیں جسے احناف اصطلاحاً استحسان کہتے ہیں۔
- البتہ نیازی صاحب کا یہ ماننا ہے کہ امام شافعی صاحب "اصطلاحی" قیاس شبہ کے قائل تھے اور اقسام قیاس کے تناظر میں **الرسالة** میں موجود لفظ "شبہ" کو وہ اسی پر محمول کرتے ہیں۔

درج بالا امور سے نیازی صاحب یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ امام صاحب حرفیت پسندانہ نظریے[22] سے قریب تھے اور ترازو کے دوسرے پلڑے میں وہ ائمۂ احناف و مالکیہ کو لاتے ہیں جن کے تصور فقہ کو وہ اصولیت پسندانہ نظریے[23] کا عنوان دیتے ہیں۔[24] امام شافعی کو حرفیت پسند قرار دینے کی ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ

20– Nyazee, 152.

21– Ibid., 279.

22– Literalism.

23– Theory of general principles.

۲۴– نیازی صاحب کے مطابق اصول فقہ کا مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی تاریخ میں اخذ احکام کے ایک نہیں بلکہ تین نظریات (یا تھیوریز) موجود رہے ہیں جن میں سے دو درج بالا رویے ہیں۔

امام صاحب کے نزدیک عام کی دلالت ظنی ہے اور اس مفروضے کے ساتھ "عمومی قاعدہ" یعنی جنرل پرنسپل بنانا ان کے خیال میں تقریباً ناممکن ہے کیوں کہ دلیل ظنی (جیسے کہ خبر واحد) سے اس کی تخصیص ہوتی رہتی ہے یہاں تک کہ قاعدہ نامی شے باقی نہیں رہتی۔ [۲۵] اسی لیے نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی کا عام کو ظنی کہنا قواعد کے حنفی طریقے کو نیست و نابود کرنے کے مترادف ہے [۲۶] نیز احناف نے اسی قواعدی منہج کے دفاع کے لیے عام کی قطعیت کے تصور کا دفاع کیا۔ [۲۷] ان کے مطابق امام شافعی نے اسی حنفی منہج کو تبدیل کر کے اپنا الگ اصولی منہج وضع کیا، گویا نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی سے قبل "حنفی طریقہ اصول فقہ" واضح طور پر معلوم و طے شدہ تھا جس کا متبادل آپ نے فراہم کیا۔ ان کے نزدیک شافعی نظام میں عمومی قواعد کے منہج کی جگہ نہیں [۲۸] کیوں کہ شافعی نظام جزوی نصوص سے فرداً فرداً اخذ احکام کے طریقے سے عبارت ہے، تاہم کئی صدیوں بعد امام جوینی (م ۴۷۸ھ) و غزالی (م ۵۰۵ھ) نے قواعد کے طریقے کو شافعی لٹرلسٹ منہج میں بٹھانے کی کوشش کی، [۲۹] لیکن اس بے جوڑ کاوش سے قواعد کا اصل حنفی منہج نظری بحثوں کی صورت اختیار کر کے نہ صرف مانند پڑ گیا [۳۰] بلکہ غیر حنفی مناہج کی ایسی کاوشوں نے اسے نقصان پہنچایا جو ایک ناقابل قبول صورت حال ہے۔ [۳۱] نیازی صاحب کی تحریروں سے یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ امام سرخسی (م ۴۸۳ھ) کے بعد علمائے احناف نے بھی امام غزالی کی ایسی کاوشوں سے متاثر ہو کر کسی نہ کسی درجے میں اصل حنفی طریقے کو ترک کر دیا [۳۲] اور اس کا ایک مظہر اصول فقہ کی ایسی تعریف کو قبول کر لینا ہے جو قواعد کو خارج از فقہ قرار دیتی ہے۔ [۳۳] آپ کے مطابق امام شافعی نے اگرچہ اپنے دور میں طبقہ اہل الحدیث و فقہا کی باہمی کشمکش میں ایک درمیانی راہ نکالنے کی کوشش کی، تاہم آپ کا جھکاؤ

25– Imran Ahsan Nyazee, *Defendning the Frontiers of Hanafi Method* (Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 2021), 41.

26– Ibid., 36.

27– Ibid., 41-43.

28– Ibid., 37.

29– Imran Ahsan Nyazee, *Islamic Legal Maxims* (Islamabad: Shariah Academy, 2018), 40.

30– Nyazee, *Defendning the Frontiers*, 37.

31– Ibid., 43.

32– Ibid., 7-8.

33– Imran Ahsan Nyazee, *Original Meaning of Hanafi Usool al Fiqh* (Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 2021), 97-99.

حرفیت پسندی کی طرف تھا۔[۳۴] اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے پیشِ نظر اس محدود مسئلے کو حل کرنا تھا کہ نص کے ظاہری الفاظ سے شارع کی رضا کیسے معلوم کی جائے، نہ کہ احناف کی طرح نصوص پر مبنی عمومی اصول[۳۵] اخذ کرکے قانونی مسائل مدون کرنا۔[۳۶] نیازی صاحب سے قبل ڈاکٹر احمد حسن بھی امام شافعی کے تصور قیاس کے بارے میں اس نوع کا تبصرہ فرما چکے ہیں کہ امام صاحب کے ہاں قیاس کے تصور کی حد بندی کا اثر یہ ہوا کہ قیاس اور نص میں زیادہ فرق نہ رہا اور آپ کا نظریۂ قیاس نص نما قیاس تھا نیز ان حد بندیوں سے قیاس کے منشا پر زد پڑی اور اس کی افادیت تقریباً ختم ہو کر رہ گئی۔[۳۷]

بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ نیازی صاحب نے امام شافعی کے بارے میں اس رائے کا اظہار بعض مستشرقین کے اس تاثر کو غلط ثابت کرنے کے لئے کیا کہ **الرسالۃ** سے قبل ماخذات شرع کا ادراک موجود نہ تھا۔ اس مقدمے سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ امام شافعی سے قبل فقہا بغیر کسی اصولی ضابطے کے فقہی جزئیات اخذ کرتے رہے۔ مستشرقین کے اس مقدمے کی تردید ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری نے پہلی دو صدیوں کے دوران میں کوفہ میں فقہ و اصول فقہ کی تشکیل دکھا کر کی جس میں آپ یہ واضح کرتے ہیں کہ ائمۂ احناف کی کتب میں منقول جزئیات کے اندر ماخذات شرع اور اصول فقہ کے اہم مباحث کا واضح تصور ملتا ہے، نیز یہی وہ تناظر تھا جس میں امام شافعی کا کام سامنے آیا۔[۳۸] تاہم نیازی صاحب ایک قدم آگے بڑھ کر یہ نقطۂ نظر اپناتے ہیں کہ حنفی اصولی نظریے کا شافعی نظریے سے جوہری فرق تھا، محض ثانوی نہیں۔ آپ کے خیال میں مستشرقین کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ انھوں نے ان دو مناہج کو ایک فرض کرتے ہوئے یہ سمجھا کہ امام شافعی اصول فقہ کے بانی تھے[۳۹] جب کہ امام شافعی صرف اس کے ایک خاص منہج یا نظریے کے بانی تھے جسے وہ حرفیت پسندی کہتے ہیں۔ جہاں تک احناف کا تعلق ہے، تو انھوں نے بعد میں اپنے ائمہ سے منقول جزئیات سے اپنا اصولی نظام الگ سے وضع کیا۔ اس طرز استدلال سے وہ مستشرقین کا یہ تاثر غلط ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام شافعی سے قبل اصول فقہ کا وجود نہ تھا۔ نیازی صاحب کے طرز استدلال کے

34– Nyazee, *Theories of Islamic Law*, 279

35– General Principles.

36– Nyazee, *Theories of Islamic Law*, 232.

۳۷– احمد حسن "اصول فقہ اور امام شافعی، حصہ سوئم"، **فکر و نظر**، اسلام آباد، ۴: ۱۱ (۱۹۶۸ء) ۷۴۲-۷۵۵۔

38– Zafar Ishaq Ansari, "Early development of Islamic Fiqh in Kufa with Special Reference to the Works of Abu Yousuf and Shaybani" *Islamic Studies*, Islamabad, 55:1, 149-151.

39– Nyazee, *Theories of Islamic Law*, 129-130.

درست ہونے کے لیے یہ لازم ہے کہ امام شافعی کو علماے ظاہریہ کی صف میں شامل کیا جائے اور اس کا طریقہ آپ کے تصور قیاس کو محدود اور ظاہریہ کے مشابہ دکھانا ہے۔ البتہ مستشرقین کو اس جواب دینے کی کوشش میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نیازی صاحب نے جوزف شاخت کے امام شافعی سے متعلق مفروضات کو قبول کرکے انھیں آگے بڑھایا۔ مثلاً امام شافعی کے تصور اجماع کے بارے میں یہ راے کہ امام صاحب اجماع کی حجیت پر سوالات اٹھاتے نیز آپ اس کے وقوع کے امکان کو رد کرتے تھے،[۴۰] یہ نظریہ دراصل جوزف شاخت نے پیش کیا تھا اور نیازی صاحب نے اس تحقیق پر اعتماد کرتے ہوئے اسے اپنایا۔ اسی تحقیق کے ساتھ نیازی صاحب نے یہ مفروضہ بھی شامل فرمایا کہ آپ کا تصور قیاس بھی نہایت محدود تھا تاکہ حنفی نظریے کو نمایاں کیا جاسکے۔

اس مقالے میں نیازی صاحب کے درج بالا تمام تصورات کا جائزہ لینا ممکن ہے، نہ مقصود۔ ہماری راے یہ ہے کہ امام شافعی صاحب کو حرفیت پسند قرار دینے کے لیے نیازی صاحب نے آپ کے تصور قیاس کے بارے میں جو راے اختیار کی وہ محل نظر ہے۔ ان تمام دعووں کا تجزیہ تین تناظرات سے کیا جاسکتا ہے: (۱) تاریخی تناظر، کہ نیازی صاحب کے بعض دعوے نظریات کی تاریخی تشکیل سے متعلق ہیں، (۲) مسالک علت کے تناظر میں بحث اور (۳) اقسام قیاس کے تناظر میں بحث۔ اس مقالے میں صرف اس آخری جہت سے بحث کرتے ہوئے آپ کے موقف سے متعلق درج ذیل سوالات کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے:

۱) کیا امام شافعی کا تصورِ قیاس، قیاس اولی اور اصطلاحی قیاس شبہ میں محدود ہے؟

۲) کیا الرسالۃ میں درج الفاظ قیاس "في معنى الأصل" کا مفہوم قیاس اولی اور "شبہ" کا مفہوم "اصطلاحی" قیاس شبہ ہے؟

۳) کیا قیاس معنی اور قیاس اولی (یا دلالت نص) ایک ہی تصور کے دو نام ہیں؟

۴) کیا آپ کے ہاں قیاس علت کا تصور نہیں پایا جاتا؟ کیا **الرسالۃ** میں قیاس علت کی مثال موجود نہیں؟

۵) کیا قیاس شبہ تحقیق مناط کے ہم معنی ہے؟

۶) علماے شوافع نے قیاس کو کیسے تقسیم کیا، نیز **الرسالۃ** میں امام شافعی صاحب کی قیاس کی تقسیم کنندہ عبارات کی تفسیر کیسے کی؟

40– Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1967), 99-100.

امام شافعی کے نظریۂ قیاس کو سب سے پہلے موضوع بنانا اس لیے ضروری ہے کیوں کہ نیازی صاحب کے مقدمے (کہ امام صاحب کے ہاں قواعد نہیں پائے جاتے) کی بنیاد اس مفروضے پر قائم ہے کہ امام شافعی کے ہاں قیاس علت موجود نہیں، نیز اسلامی تاریخ میں اصطلاح "لٹرلسٹ" سے قریب ترین اصطلاح "ظاہریت پسندی" رہی ہے جس کا مصداق کسی گروہ کے نظریۂ قیاس ہی کی بنا پر طے کیا جاتا تھا نہ کہ لفظ کی دلالتوں سے متعلق نظریے کی رو سے۔ مقالے کے سات حصے ہیں: ابتدائی تعارف کے بعد دوسرے حصے میں مقالے سے متعلق تصور قیاس کے بارے میں ضروری تمہیدات پیش کی گئی ہیں، حصہ سوئم میں امام شافعی کی متعلقہ عبارات پیش کر کے ان سے اخذ ہونے والی اقسام قیاس پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ان کی مراد کے تعین کے لیے طریقۂ بحث مقرر کیا گیا ہے، چوتھے حصے میں آپ کی عبارات و امثلہ کی روشنی میں الفاظ "في معنی الأصل" کا مفہوم مقرر کیا گیا ہے، پانچویں حصے میں قیاس کے موضوع پر علماے شوافع کے انداز بحث کی تفصیلات دی گئی ہیں جس کی بنیاد پر چھٹے حصے میں ان علما کے کلام سے امام شافعی کے بیانات کی تشریح پیش کی گئی ہے۔ آخری حصے میں نتائج بحث پیش کیے گئے ہیں۔

۲۔ تصور قیاس پر چند تمہیدات

قیاس کا مفہوم

عربی زبان میں قیاس ایک چیز کو دوسری چیز سے ناپنے سے عبارت ہے۔[۴۱] اس لحاظ سے لغوی طور پر قیاس میں "پیمانے" کا مفہوم موجود ہے جس پر کسی دوسری چیز کو پرکھا یا ماپا جاتا ہے۔ اسلامی عقلی و نقلی علوم میں لفظ قیاس مختلف تصورات کے لیے استعمال ہوتا ہے البتہ یہاں قیاس فقہی زیر بحث ہے جو سنی فقہی نظام میں اخذ احکام کا ایک ماخذ ہے۔[۴۲] اس قیاس سے مراد دو چیزوں میں بعض اوصاف کے اعتبار سے مساوات یا مماثلت کی بنا پر انھیں چند دیگر اوصاف میں بھی مساوی یا مماثل قرار دینا ہے۔ قیاس کی اصطلاحی تعریف میں علما کے مابین کچھ ضمنی اختلافات ہیں، تاہم اس کی عمومی تعریف وہی ہے جو اوپر دی گئی۔[۴۳]

۴۱۔ احمد ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، احمد بن فارس (بیروت: دار الفکر، ۱۹۷۹ء)، ۵: ۴۰۔

۴۲۔ اگرچہ امام غزالی نے **أساس القياس وشفاء الغليل** میں یہ دکھایا ہے کہ قیاس کے تمام تصورات نصوص کے ساتھ پیوست ہیں۔ (ابوحامد الغزالی، **اساس القياس** (ریاض: مطبعة الإرشاد، ۱۹۹۳ء) نیز ابوحامد الغزالی، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** (بغداد: دار الإرشاد، ۱۹۷۱ء)۔

۴۳۔ ابو المعالی الجوینی، **البرهان في أصول الفقه** (بیروت: دار الكتب العلمية)، ۲: ۵۔ یہ تعریف امام جوینی نے امام

قیاس چار ارکان سے عبارت ہے: اصل، فرع، حکم وعلت۔ غور کیا جائے تو ان میں "علت" ستون اعظم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قیاس کو اصولی ادب میں "علت" کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔[۴۴] اس سے مراد وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے مابین مشترک ہو اور جس کی بنیاد پر اصل کا حکم فرع پر جاری کیا جائے۔ امام شافعی اس کے لیے متعدد مقامات پر "معنی" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ حنفی اصولی علامہ بخاری (م ۷۴۷ھ) فرماتے ہیں کہ اسلاف کے ہاں علت کے لیے "معنی" کا لفظ ہی برتا جاتا ہے۔[۴۵] نیز امام شافعی صاحب نے **الأم** کی بعض جگہوں پر لفظ "علت" بھی اصطلاحی معنی میں استعمال فرمایا ہے۔ مثلاً دو نمازوں کو اکٹھا پڑھنے کے حوالے سے آپ نے فرمایا کہ اس کی "علت" مشقت ہے اور اس کی علامت بارش یا سفر ہے۔[۴۶] اسی طرح **الرسالة** میں بھی ایک جگہ اپنے مخاطب کی زبان سے "علت" کا لفظ اصطلاحی معنی میں برتتے ہیں۔[۴۷]

مسالک علت

مسلک عربی زبان میں راہ یا طریقے کو کہتے ہیں۔ قیاس کے تناظر میں بھی یہی مقصود ہے: "علت کی دریافت کی راہیں۔" قیاس کا عمل دو مراحل سے عبارت ہے: (۱) اصل میں علت کی دریافت اور (۲) فرع پر اسے لاگو کرنا۔ لیکن مجتہد یہ فیصلہ کیسے کرے کہ اصل قابل قیاس ہے اور اس کی علت کیا ہے؟ یہی وہ پہلو ہے جس کی وجہ

باقلانی کی طرف منسوب کی ہے اور امام غزالی کی تعریف بھی اسی کے قریب قریب ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما" ابو حامد الغزالی، **المستصفى** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۳ء)، ۲۸۰۔

۴۴۔ ابو حامد الغزالی، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** (بغداد: مطبع الإرشاد، ۱۹۷۱ء)، ۲۰۔

۴۵۔ عبد العزیز البخاری، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي** (مصر: دار الكتاب الإسلامي، س،ن)، ۱: ۱۲۔ استاد بونیکال کی تحقیق کے مطابق امام محمد الشیبانی کی کتاب **الأصل** میں لفظ علت قیاس کے تناظر میں ایک مرتبہ استعمال ہوا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ ابتدائی صدیوں میں اس خاص مفہوم میں زیادہ مستعمل نہ تھا۔ محمد بن الحسن الشیبانی، **كتاب الأصل**، مقدمہ لاستاذ بونیکال (بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۱۲ء)، ۲۰۶۔

۴۶۔ محمد بن ادریس الشافعی، **الأم**، وقت الصلاة في السفر (بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۰ء)، ۱: ۹۵۔

۴۷۔ الشافعی، **الرسالة**، ۵۴۹۔

سے مجتہد اپنے لیے یہ حق محفوظ رکھتا ہے کہ قیاس "توقیف" ہے۔ امام شافعی صاحب کے ہاں یہ پہلو اس طرح سے نمایاں ہوتا ہے کہ آپ قیاس کو شرعی "بیان" کی ایک قسم گردانتے ہیں۔ نیز آپ فرماتے ہیں کہ قیاس بالآخر کتاب وسنت ہی کی طرف لوٹتا ہے۔[۴۸] مسالک علت عمومی سطح پر تین طرح کے ہیں: نقل، اجماع اور استنباط۔[۴۹] پہلی دو اقسام اہل علم کے لیے واضح ہیں، یہاں ہم مقالے کے مقاصد کے پیش نظر استنباطی مسالک پر مختصر گفت گو کرتے ہیں۔ استنباط کے بھی مختلف اسالیب ہیں جنھیں دو میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (الف) وہ جو خالص منطقی طرق پر مبنی ہیں،(ب) وہ جو علت وحکم کے مابین تعلق کی نوعیت پر مبنی ہیں۔

ا۔ منطقی طرق

اس کے تحت متعدد طرق آتے ہیں جن میں کچھ اسالیب کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

الف) سبر و تقسیم: اس سے مقصود یہ ہے کہ مجتہد کسی حکم پر غور کر کے کچھ ممکنہ اوصاف کی فہرست تیار کرتا ہے جو علت بن سکیں۔ اس کے بعد وہ فرداً فرداً تمام اوصاف کی بابت ثابت کرتا ہے کہ وہ زیر بحث حکم کے لیے کیوں کر علت نہیں ہو سکتے، بجز ایک کے جس کی تردید کی اس کے پاس کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ چناں چہ وہ اسے حکم کے لیے "علت" قرار دے کر اسے عمل قیاس سے آگے پھیلاتا ہے۔ یہ تصور سمجھانے کے لیے امام غزالی نے ربا[۵۰] کی مثال دی کہ مثلاً ان میں علت کے تین امکانات ہیں: طعام ہونا، قابل ذخیرہ ہونا اور کیل و وزن کے ذریعے قابل پیمائش ہونا۔ پھر اگر مجتہد دو کو رد کرنے میں کام یاب ہو جائے تو باقی بچ رہنے والا وصف علت ہو گا۔ اس مسلک کی خصوصیت یہ ہے کہ یہاں جس وصف کو علت قرار دیا جاتا ہے، حکم کے ساتھ اس کے تعلق کی ماہیت فیصلہ کن کردار ادا نہیں کرتی بلکہ یہ ایک سلبی نوعیت کا مسلک ہے جس میں منطقی طرز پر ایک کے سوا دیگر اوصاف پر تنقید کر کے انھیں ہٹا دیا جاتا ہے۔

ب) طرد: کسی وصف کی علیت پہچاننے کا ایک اسلوب یہ ہے کہ اس کی موجودگی نتیجے کی موجودگی کے لیے کافی ہو،

۴۸۔ نفس مصدر، ۳۴۔

۴۹۔ مسالک بحث کی بحث امام غزالی کی المستصفی سے لی گئی ہے۔ البتہ اخیر میں شبہ پر گفت گو کا اس سے استثنا ہے جس کا حوالہ باقاعدہ آئے گا۔

۵۰۔ واضح رہے کہ ربا کہ مثال مناسبت اور شبہ کے تحت آتی ہے۔ لیکن امام غزالی سبر و تقسیم سمجھانے کے لیے اس کا تذکرہ فرماتے ہیں کہ اگر مناسب وشبہ کا پہلو چھوڑ دیا جائے، تو اسے سبر و تقسیم کے زاویے سے کیسے دیکھا جاسکتا۔ امام صاحب نے اس کتاب میں تعلیمی نقطۂ نظر سے ایسی کئی فرضی مثالیں دی ہیں۔

یعنی جب بھی وہ وصف پایا جائے ساتھ ہی کوئی دوسرا وصف (بہ طور نتیجہ) بھی پایا جائے۔ اس کے برعکس اگر وصف علت پایا جائے مگر نتیجہ نہ پایا جائے تو ایسا وصف علت نہیں ہو سکے گا۔ اصولیین اس طریقے کو طرد[۵۱] کہتے ہیں۔[۵۲] استنباط علت کے یہ دونوں طریقے اپنی وضع میں خالص صوری[۵۳] یا نرے منطقی ہیں۔

۲-علت و حکم کے مابین تعلق کی نوعیت کے لحاظ سے

الف) مناسبت: یہ استنباطی علت کا دوسرا نہج ہے۔ کسی حکم کے لیے ایک وصف کو علت قرار دینے کا ایک طریقہ یہ جاننے کی کوشش ہے کہ وہ وصف شرعی مقاصد و مصالح سے ہم آہنگ ہے یا نہیں۔ مثلاً شریعت کی نگاہ میں خمر حرام ہے۔ فرضی طور سے اس کی تعلیل مختلف طریقوں سے کی جاسکتی ہے جیسے یہ کہ اس میں ابال ہے، اس کا ایک مخصوص رنگ ہے وغیرہ، لیکن اس کی ایک تعلیل اس وصف سے بھی کی جاسکتی ہے کہ یہ انسانی عقل کو ماؤوف کر دیتی ہے اور ہم جانتے ہیں کہ شرعی تکلیف کا دارومدار عقل ہے۔ اس لیے اس کی حفاظت شریعت کے مقاصد میں سے اور اس کا مطمحِ نظر ہے۔ یہ آخری صورت دراصل "وصف مناسب" ہے کہ اس میں ایک ایسے وصف کو علت بنایا گیا جو شریعت کے مقاصد سے ہم آہنگ ہے۔ اسی طرح قتل پر قصاص کا مقرر ہونا انسانی جان کے تحفظ کے لیے ہے اور جان کا تحفظ شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد میں سے ہے۔[۵۴] چناں چہ اگر مجتہد کسی حکم و وصف کو کام یابی سے مقاصد شرع کے رشتے میں پرو کر حکم کو اس پر دائر کرتے ہوئے آگے پھیلائے، تو شریعت کی عدالت میں وہ بری الذمہ ہے اور اس نے اپنی اجتہادی ذمے داری نبھا دی۔ اس کے بعد اس گمان کی کوئی حیثیت نہیں کہ شاید کوئی دیگر وصف بھی اس کی علت ہو کہ "مناسبت" راست گمانی کا ایک طریقہ ہے جس سے ظن غالب جنم لیتا ہے جو شرعی احکام میں قابل اعتبار ہے۔ مناسب کو مزید موثر، ملائم و غریب میں بانٹا جاتا ہے، لیکن اس گوشے میں نظریۂ مناسبت کی سب تفصیلات ہماری غرض و غایت نہیں۔

ب) شبہ: ہم یہاں مسلک شبہ پر کچھ روشنی ڈالنا چاہیں گے؛ کیوں کہ نیازی صاحب کے نظریے کے مطالعے میں بھی اس اصطلاح کی بہت اہمیت ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ ہر قیاس میں "شبہ" ہے کہ اصل و فرع میں لازماً شباہت

51– Consistency.

۵۲– مغرب میں فلسفۂ سائنس کے مباحث میں جان سٹارٹ مل نے اس طریقے کو Method of Difference کہا۔
John Staurt Mill, *On System of Logic* (New York: Harper and Brothers Publisher, 2009).

53– Formal methods.

۵۴– الغزالی، **شفاء الغلیل**، ۱۵۹۔

ہوتی ہے۔[۵۵] لیکن اصولی اصطلاح میں اس سے ایک مخصوص تصور مراد ہے جس کی تعریف میں مختلف تعبیرات ہیں اور مختلف فقہائے شوافع نے اس کے تصور پر سیر حاصل کلام کیا ہے۔ علامہ زرکشی (م۷۹۴ھ) فرماتے ہیں کہ شبہ ایک ایسے وصف سے عبارت ہے جس سے یہ تاثر ملے کہ وہ مناسب ہے لیکن اس مناسبت کی تعیین نہیں ہوتی،[۵۶] جیسے امام شافعی صاحب کا نیت میں وضو کو مسح پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا کہ "دونوں طہارتیں ہیں، ان (کے حکم) میں فرق کیسے ہو سکتا ہے!" امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اسے یوں کہتے ہیں کہ شبہ میں علت بننے والے وصف و حکم کے مابین مناسبت براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ ہوتی ہے۔ پس قیاس معنی میں ایک معنی مناسب کی براہ راست تعیین ہوتی ہے، پر شبہ میں یہ تعیین بالواسطہ ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ علت و حکم کے مابین مقاصدی مناسبت کے لحاظ سے تین درجات ہیں: مناسب (براہ راست تعلق)، شبہ (بالواسطہ تعلق) اور طرد (کوئی تعلق نہیں)[۵۷] اور یہی بات امام غزالی نے بھی لکھی ہے۔[۵۸] علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات کی اصل قاضی ابو بکر باقلانی (م ۴۰۳ھ) کے ہاں ملتی ہے جن کے مطابق شبہ میں مناسبت بالواسطہ ہوتی ہے۔ چناں چہ طہارت کی مناسبت اگرچہ نیت کی شرط کے ساتھ نہیں پر جب ہم اس زاویے سے دیکھتے ہیں کہ طہارت عبادت ہے اور نیت کی عبادت کے ساتھ مناسبت ہے،[۵۹] تو اس کی مناسبت واضح ہوتی ہے۔ علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں مزید اقوال بھی لکھے ہیں، لیکن سب میں ایک بنیادی پہلو یہ ہے کہ شبہ دراصل مناسب اور طرد کے بیچ ایک درجہ ہے اور اگرچہ یہ براہ راست مناسب نہیں ہوتا مگر مناسبت کے ساتھ اس کا رشتہ ضرور ہوتا ہے گو کم زور ہو۔ امام غزالی و رازی کے علاوہ یہی تعریف علامہ طوفی (م۷۱۶ھ)[۶۰] اور علامہ آمدی (م۶۳۱ھ)[۶۱] نے اختیار کی۔

۵۵۔ الغزالی، **المستصفی**، ۳۱۶۔

۵۶۔ بدرالدین الزرکشی، **البحر المحیط في أصول الفقه** (عمان: دار الکتبی، ۱۹۹۴ء)، ۷: ۲۹۳–۲۹۸۔

۵۷۔ فخر الدین الرازی، **المحصول** (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۷ء)، ۵: ۲۰۱–۲۰۲؛ غزالی، **المستصفی**، ۳۱۷۔

۵۸۔ نفس مصدر، ۳۲۰۔

۵۹۔ نیت کے ذریعے عبادت عادت سے جدا ہوتی ہے، نیز ایک ہی جنس میں مختلف انواع کی عبادات میں امتیاز ہوتا ہے جیسے دوگانہ فرض اور دوگانہ نفل میں فرق نیت ہی سے ہوتا ہے۔ ابن نجیم، **الأشباه والنظائر** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۹ء)، ۲۵۔

۶۰۔ نجم الدین الطوفی، **شرح مختصر الروضة** (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۷ء)، ۳: ۴۲۹۔

۶۱۔ ابو الحسن سید الدین علی الآمدی، **الإحکام فی اصول الأحکام** (بیروت: دار الکتب الإسلامي، ۱۹۸۲ء)، ۳: ۳۷۱–۳۷۲۔

۳-امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں اقسام قیاس کی نوعیت

اہلِ علم نے قیاس کو متعدد زاویوں اور جہات سے تقسیم کیا[۶۲] ان میں سے ہر جہت عمل قیاس میں ایک خاص زاویہ واضح کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ قیاس کی چھتری تلے آنے والی مثالوں میں مختلف فکری تقسیمی خطوط جاری ہیں۔ چوں کہ ہماری گفت گو کا محور امام شافعی ہیں، اس لیے اس گوشے میں ہم نے یہ جاننے کی کوشش کی ہے کہ: (۱) کن عبارات میں امام صاحب نے قیاس کی تقسیم کا تذکرہ کیا؟(۲) ان عبارات سے وہ کون سے زاویہ سامنے آتا ہے جس کی بنیاد پر امام شافعی نے قیاس کی اقسام کیں؟ (۳) نیز ہر قسم کے ساتھ امام صاحب نے کیا احکام وابستہ کیے؟ بعد ازآں، یہ دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نیازی صاحب کے نظریے کے مطابق اور بعد والوں کی بیان کردہ تقسیمات و تشقیقات میں امام شافعی کی تقسیم کہاں بیٹھتی ہے جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ امام شافعی اور بعد کی تقسیمات میں ربط قائم کرتے ہوئے نیازی صاحب سے، ہماری دانست میں، تسامح ہوا۔

امام شافعی کی مختلف عبارات میں قیاس کے حوالے سے قاری کا سامنا دو الفاظ سے ہوتا ہے، ایک "في معني الأصل" اور دوسرے "الشبه"۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قیاس کی ایک قسم کرتے ہوئے پھر اسے دو حصوں میں بانٹتے ہیں۔ اس اکہری تقسیم کی امام صاحب مندرجہ ذیل خصوصیات بیان فرماتے ہیں:

۱) چوں کہ قیاس میں کتاب و سنت ہی کی موافقت ہوتی ہے، اس لیے امام صاحب کا کہنا ہے کہ وہ دو طرح کا ہے: ایک في معنى الأصل اور دوسرا شبه۔ یہ تقسیم کسی قیاس کے کتاب و سنت سے ہم آہنگی کا درجہ بیان کرتی ہے جیسا کہ ہم دیکھیں گے۔

۲) "في معنى الأصل" میں اختلاف نہیں ہوتا یا ہونا چاہیے، جب کہ "شبہ" میں ایسا اختلاف ہو سکتا ہے۔ "شبہ" میں ایک معاملے کے سرے کو دو علتوں پر مبنی دو اصولوں سے جوڑنے کی گنجائش ہوتی ہے اور جس کے ساتھ اس کی شباہت مضبوط ہو، غلبۂ ظن کی بنیاد پر اس کے ساتھ اسے جوڑ دیا جاتا ہے۔ اس صورت حال کے لیے آپ "معنيين" (دو معنی) کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔

۳) "في معنى الأصل" میں ایک معاملہ دوسرے معاملے کے ہم معنی ہوتا ہے۔ اس میں قیاس اولی بھی شامل ہے جیسے اگر دو عادل لوگوں کی گواہی قابل قبول ہے، تو تین کی بہ طریق اولی ہو گی، نیز اگر رائی

۶۲- مثلاً، علامہ آمدی نے ایسی پانچ تقسیمات کا تذکرہ کیا ہے: نفس مصدر، ۴: ۵-۸۔

برابر عمل کا حساب ہو گا، تو اس سے بڑے عمل کا بلا شبہ ہو گا۔

۴) بعض قیاس بعض سے قوی ہوتے ہیں۔

درج بالا نکات کے لیے امام صاحب کی مندرجہ ذیل عبارات ملاحظہ ہوں۔ کتاب **الرسالة** میں "بیان" کی آخری قسم اجتہاد و قیاس کا ذکر کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں کہ اجتہاد کے ذریعے جو حکم معلوم ہوتا ہے، قرآن و سنت کے ساتھ اس کی موافقت دو طرح سے ہوتی ہے:

پہلا بیان: وموافقته تكون من وجهين: أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصاً أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يَنُصَّ فيه بعينه كتابٌ ولا سنة: أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام. أو نجد الشيء يشبه الشيءَ منه، والشيءَ من غيره، ولا نجد شيئاً أقربَ به شَبَهَاً من أحدهما: فنلحقه بأَولى الأشياء شَبَهَاً به، كما قلنا في الصيد(۶۳)

(قیاس (میں کتاب و سنت سے) موافقت دو طرح ہوتی ہے: ایک یہ کہ اللہ یا اس کے رسول ﷺ صاف الفاظ میں کسی چیز کو کسی معنی و وصف کی وجہ سے حرام یا حلال قرار دیں۔ پھر جب وہی وصف ہمیں کسی ایسی چیز میں ملے جس (کا حکم) صاف الفاظ میں کتاب و سنت میں مذکور نہ ہو، تو ہم اسے حلال یا حرام قرار دیں؛ کیوں کہ وہ حلال یا حرام (کردہ شے) کے معنی میں ہے، یا (موافقت کی دوسری صورت یہ ہے) کہ ایک (غیر منصوص) شے ایک (منصوص) شے سے بھی مشابہت رکھے اور کسی دوسری سے بھی اور کوئی (تیسری) شے ان دونوں سے زیادہ (اس غیر منصوص شے) سے مشابہت نہ رکھے، پس اسے ہم ان دونوں میں سے اس کے ساتھ جوڑیں گے جس کے ساتھ اس کی مشابہت زیادہ ہے جیسا کہ ہم شکار(۶۴) (کے مسئلے) میں کہتے ہیں۔)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

دوسرا بیان: والقياس من وجهين: أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيء له في الأصول أشباهٌ، فذلك يُلحق بأولاها به وأكثرِها شَبَهاً فيه. وقد يختلف القايسون في هذا(۶۵)

۶۳- الشافعی، **الرسالة**، ۳۴۔

۶۴- یہاں "شکار والی" جس مثال کا آپ نے ذکر کیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے حالت احرام میں کیے گئے شکار پر شکار کردہ جانور کی مثل ادا کرنے کا کفارہ مقرر کیا ہے جسے شکار کیا گیا ہو۔ جانور کی مثلیت کا یہ تعین قیاس کا متقاضی ہے (یعنی ایک جانور کو دوسرے کی طرح قرار دینا)، اس تعین مثلیت میں اختلاف کا امکان زیادہ ہوتا ہے کہ آیا کون سا جانور دوسرے کے مشابہ ہے۔

۶۵- الشافعی، مصدر سابق، ۴۱۹۔

(قیاس دو طرح کا ہے: (ایک) یہ کہ (غیر منصوص) شے ایک (ہی) اصل کے معنی میں ہو۔ اس طرح کے قیاس میں اختلاف نہیں اور (دوسری طرح کا قیاس یہ ہے) کہ (غیر منصوص) شے میں کئی اصولوں کے ساتھ مشابہت پائی جائے اور اسے سب سے اولی وسب سے زیادہ مشابہت رکھنے والی اصل سے ملا دیا جائے۔ اس قیاس میں اصحاب قیاس کے مابین اختلاف ہو سکتا ہے۔)

اسی بات کو کتاب الأم میں کچھ تفصیل کے ساتھ یوں بیان فرماتے ہیں:

تیسرا بیان: وَالْقِيَاسُ قِيَاسَانِ: أَحَدُهُمَا: يَكُونُ فِي مِثْلِ مَعْنَى الْأَصْلِ فَذَلِكَ الَّذِي لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ خِلَافُهُ، ثُمَّ قِيَاسٌ أَنْ يُشَبِّهَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ مِنْ الْأَصْلِ، وَالشَّيْءُ مِنْ الْأَصْلِ غَيْرُهُ، ... وَمَوْضِعُ الصَّوَابِ فِيهِ عِنْدَنَا – وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ – أَنْ يَنْظُرَ، فَأَيُّهُمَا كَانَ أَوْلَى بِشِبْهِهِ صَيَّرَهُ إِلَيْهِ إِنْ أَشْبَهَ أَحَدَهُمَا فِي خَصْلَتَيْنِ، وَالْآخَرَ فِي خَصْلَةٍ أَلْحَقَهُ بِالَّذِي هُوَ أَشْبَهُ فِي خَصْلَتَيْنِ.[٦٦]

(قیاس دو طرح کا ہے: پہلے میں ایک (غیر منصوص) شے ایک (ہی) اصل کے معنی میں ہوتی ہے اور اس میں کسی کے لیے اختلاف کی گنجائش نہیں (نتیجے میں یا حجیت میں)۔ اس کے بعد (دوسرے) قیاس میں (غیر منصوص) شے ایک وصف میں ایک اصل سے اور دوسرے وصف میں دوسرے اصل سے مشابہت رکھتی ہے... ہمارے نزدیک اس میں درست بات یہ ہے کہ غور کرنے سے جس اصل سے مشابہت زیادہ معلوم ہو، مجتہد اس (فرع) کو اس کی طرف پھیر دے۔ چناں چہ اگر ایک اصل سے مشابہت دو اوصاف میں جب کہ دوسرے سے ایک میں ہو، تو مجتہد اس (فرع) کو دو اوصاف والے اصل سے جوڑے گا۔)

امام صاحب دین کے احکام کو قطعی وظنی میں تقسیم فرماتے ہیں اور قیاس کی بحث کا آغاز بھی وہ اپنے ہم کلام سے اسی پہلو سے کرتے ہیں کہ قیاس کی حجیت پر اٹھائے گئے سوالات میں ایک اہم سوال یہی تھا کہ اس سے ظنیت پیدا ہوتی ہے۔ ان عبارات میں امام صاحب کی تقسیم قیاس کا زاویہ "قطعیت وظنیت" ہے کہ جس طرح شریعت کے کچھ دیگر احکام قطعیت وظنیت کی تقسیم میں دائر ہیں اسی طرح قیاس بھی دراصل اس میں دائر ہے۔ نیز جس طرح سنت واجماع میں یہ تقسیم ہے اسی طرح قیاس میں بھی ہے۔[٦٧] چناں چہ اس سے آپ دوہرا مقصد

٦٦- الشافعی، **الأم**، ٧ : ٩٩۔

٦٧- گو بعض شافعیہ نے امام صاحب کی اس عبارت کو بعد کی اصطلاحی تقسیم کے تناظر میں دیکھنے کے امکان کا تذکرہ کیا ہے، لیکن اس عبارت کے سیاق وسباق، اقسام کے تحت دی گئی مثالیں اور بعض دیگر شافعیہ کے کلام کی روشنی میں ہمارے ہاں راجح یہی ہے کہ امام صاحب دراصل ظنی وقطعی کی بنیاد پر تقسیم فرما رہے ہیں۔ نیز واضح رہے کہ اگر امام صاحب کی اس تقسیم کو بعد کی تقسیم کے تناظر میں دیکھ لیا جائے، تب بھی نیازی صاحب کا مقدمہ درست نہیں ہوتا کہ نہ امام شافعی صاحب کا "في معنـــــی

حاصل فرماتے ہیں: (۱) نہ ہر قیاس ظنی ہے،(۲) نہ محض ظنیت کی بنیاد پر قیاس کی حجیت پر سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ اس طرح خبر واحد اور اجماع کی بعض اقسام پر بھی سوال اٹھتا ہے۔ اسی تناظر میں آپ تیسرے بیان سے عین متصل عبارت میں بحث کو اس طرح آگے بڑھاتے ہیں:

چوتھا بیان: قال: فأوجِدني ما أعرف به أن العلم من وجهين: أحدهما: إحاطةٌ بالحق في الظاهر والباطن، والآخر إحاطةٌ بحق في الظاهر دون الباطن: مما أعرفُ؟ فقلت له: أرأيت إذا كنا في المسجد الحرام نرى الكعبة: أَكُلِّفْنا أن نستقبلها بإحاطة؟(۶۸)

((امام صاحب کے ہم کلام نے) کہا کہ: جن امور سے میں واقف ہوں ان میں سے ایسے امور کی طرف میری رہ نمائی کیجیے جن سے میں جان سکوں کہ علم دو طرح کا ہے، ایک (قطعی جس میں) ظاہر و باطن دونوں طرح سے (معلوم کا) احاطہ ہو، دوسرا صرف بہ ظاہر۔ (امام شافعی فرماتے ہیں) میں نے اس سے کہا کہ یہ بتاؤ جب ہم مسجد حرام میں موجود کعبۃ اللہ کو دیکھ رہے ہوں، تو کیا ہم یقینی طور سے اس کے روبرو ہوتے ہیں؟)

غور کیجیے کہ اس بیان میں آپ جس طرح "والقیاس من وجھین" کہتے ہیں، اسی سے پیوست بات میں "العلم من وجھین" کہہ رہے ہیں۔ یہ پیوستگی ہمیں خبر دے رہی ہے کہ امام صاحب کا مطمح نظر قیاس کو ظنی و قطعی میں تقسیم کرنا ہے۔ قیاس کی ظنیت وقطعیت کا مدار اصولیین کی اصطلاح میں فرع میں وصف مشترک کے درجہ ظہور سے عبارت ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ امام صاحب کی اصطلاح میں "احاطہ" اور "علم ظاہر و باطن" قطعی علم کے لیے برتے جاتے ہیں۔ امام شافعی کے ہاں درجہ وضوح ناپنے کا پیمانہ یہ ہے کہ زیر بحث معاملے کا شرعی حکم کے ساتھ رشتہ کسی ایک ہی معنی سے ہو سکتا ہے یا ایک سے زیادہ کی گنجائش ہے۔(۶۹) اسی ضمن میں آپ فرماتے ہیں:

پانچواں بیان: والقياس وجوه يجمعها "القياس"، ويتفرَّق بها ابتداءُ قياسِ كل واحد منهما، أو مصدرُه، أو هما، وبعضُهما أوضحُ من بعض. فأقوى القياس أن يحرِّم الله في كتابه أو يحرم رسول الله القليل

الأصل "دلالت نص کے ساتھ خاص ہے، نہ قیاس شبہ کا تصور تحقیق مناط میں بند ہے جیسا کہ نیازی صاحب کا گمان ہے۔ اور اس پر آئندہ گفت گو شاہد ہے۔

۶۸۔ الشافعی، **الرسالۃ**،۴۱۹۔

۶۹۔ اصولیین کی اصطلاح میں وضوح قیاس دراصل علت بنائی جانے والی شے نیز فرع میں اس علت کے درجہ ظہور سے عبارت ہے۔

من الشيء، فيُعْلَمَ أن قليله إذا حُرِّم كان كثيره مثلَ قليله في التحريم أو أكثرَ، بفضل الكثرة على القلة. وكذلك إذا حُمِد على يسيرٍ من الطاعة، كان ما هو أكثرُ منها أولى أن يُحمد عليه. وكذلك إذا أباح كثيرَ شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحاً -- ويمتنع أن يُسمَّى "القياس" إلا ما كان يحتمل أن يُشَبَّه بما احتمل أن يكون فيه شَبَهاً من معنيين مختلفين، فَصَرَفَه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر. ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النصَّ من الكتاب أو السنة، فكان في معناه فهو قياس.[٧٠]

(قیاس کئی طرح کا ہے اور سب پر لفظ قیاس کا اطلاق ہوتا ہے، البتہ قیاس میں ابتدا (یعنی علت) یا مصدر (یعنی ماخذ) یا دونوں اعتبارات سے فرق پڑتا ہے، نیز قیاس ایک دوسرے سے واضح تر بھی ہوتے ہیں۔ چناں چہ مضبوط ترین قیاس یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں یا پیغمبر خدا- ﷺ- تھوڑی مقدار کو حرام کریں اور اس سے معلوم ہو کہ جب تھوڑی حرام کی گئی تو زیادہ مقدار بھی حرمت میں اسی کی مانند ہے یا اس سے بڑھ کر؛ کیوں کہ زیادتی قلت سے زیادہ (اس کی) حق دار ہے۔ اسی طرح جب معمولی فرماں برداری قابل ثنا ہو تو زیادہ طاعت قابل تعریف تر ہے۔ نیز جب کسی شے کی زیادہ مقدار مباح ہو تو کم مقدار اباحت کے زیادہ قریب ہے۔۔۔ (البتہ بعض لوگ اسے قیاس نہیں مانتے بلکہ) صرف اسے قیاس گردانتے ہیں جس میں دو مختلف (اصولوں کے) اوصاف کی شباہت پائی جائے اور ان میں سے کسی ایک طرف اسے پھیر دیا جائے، جب کہ دوسرے علما کا کہنا ہے کہ کتاب و سنت کے سوا ہر چیز قیاس ہے اگر وہ کتاب و سنت کے معنی میں ہو۔)

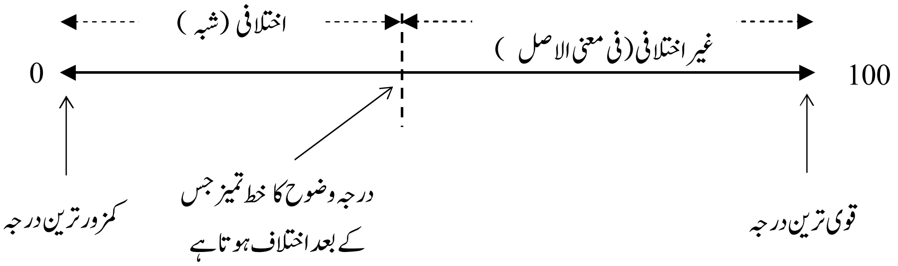
اس بیان میں آپ فرما رہے ہیں کہ قیاس کئی طرح کا ہے جن میں سے بعض بعض سے زیادہ واضح تر ہوتے ہیں (بعضُها أوضحُ من بعض)، اس کی قوی ترین صورت وہ ہے جسے بعد کے اصولیین قیاس اولی کہتے ہیں۔ یہاں الفاظ "إلا ما كان يحتمل أن يُشَبَّه بما احتمل أن يكون فيه شَبَها من معنيين مختلفين" پر غور کیجیے کہ جو لوگ اسے قیاس نہیں مانتے ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تصور تب پیدا ہوتا ہے جب کسی شے کے بارے میں "معنیین" یعنی دو معنی میں معلق ہونے کی وجہ سے اس کے حکم پر شبہ پیدا ہو، لیکن جن کی رائے میں قیاس اولی بھی قیاس ہے ان کے نزدیک نص میں غیر مذکور ہر شے پر لگایا جانے والا حکم دراصل قیاس ہی ہے۔ یہ انداز بیان صاف اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ آپ یہاں مسالک علت کی بحث نہیں کر رہے بلکہ یہ بتا رہے ہیں کہ کسی غیر منصوص شے میں علت کی موجودگی کے لحاظ سے بعض قیاس بالکل صریح ہوتے ہیں اور بعض اس سے کم تر۔ آپ کے بیانات سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ آپ قیاس اولی والے مفہوم کے قیاس کو قیاس معنی کے تحت رکھتے ہیں، لیکن بعضُها

٧٠- الشافعی، مصدر سابق، ٥١٢-٥١٣۔

أوضحُ من بعض نیز أقوی القیاس کی تراکیب بتا رہی ہیں کہ اس کے بعد جو بات و مثالیں مذکور ہیں، امام صاحب قیاس معنی کو اس میں محدود نہیں سمجھتے بلکہ آپ کے نزدیک وہ اس کی قوی ترین صورت یا قسم ہے۔ اسی لیے آپ اس کا ذکر اور مثالیں سب سے پہلے بیان کرتے ہیں تاکہ سائل یہ سمجھ سکے کہ وہ کون سا قیاس ہے جس پر اختلاف کی گنجائش نہیں۔

شکل نمبر ا میں ان خیالات کی صورت گری کی گئی ہے جس میں وضوح قیاس کو ۰ سے ۱۰۰ کی سطح پر دکھایا گیا ہے۔ صفر سے مراد یہ ہے کہ قیاس بالکل نہیں ہو سکتا[۷۱] اور سو سے مراد "قوی ترین قیاس" ہے جس کے نتائج میں اختلاف درخور اعتنا نہیں۔

شکل نمبر ا: امام شافعی کے الفاظ میں اقسام قیاس: بلحاظ وضوح علت یا یقینی و ظنی



سو سے نیچے بھی کچھ درجے ایسے ہیں کہ جن میں اختلاف کی گنجائش نہیں[۷۲] اور یہی درجات "في معنى الأصل" کے ترجمان ہیں اور ان کے بعد وہ سلسلہ شروع ہوتا ہے جس میں اختلاف کی گنجائش ہے اور وہ "شبہ" کا نمائندہ ہے۔ جوں جوں علت کا وضوح کم ہوتا جائے گا، فرع میں جاری کردہ حکم پر اختلاف کا امکان بڑھتا جائے گا اور اس خط پر ایک ایسا مقام آئے گا جس کے ایک جانب اتفاقی اور دوسری جانب قیاس کی اختلافی صورتیں ہوں گی؛ کیوں کہ علت کی بنا پر کسی ایک ہی معنے کے ساتھ مشابہت کا پہلو کمزور ہو کر متعدد معانی پر پھیل جاتا ہے۔ ان دونوں کے مابین تفریق کرنے والی اس لائن کو ہم "خط تمیز" کہہ سکتے ہیں۔

طریقۂ بحث اور نیازی صاحب کے استدلال کی نوعیت

درج بالا عبارات میں امام شافعی کی تقسیم قیاس کا ذکر ہوا۔ اس تقسیم کی مزید وضاحت اور بعد میں جنم لینی

۷۱۔ امام صاحب اس بات کے قائل ہیں کہ کچھ امور پر قیاس درست نہیں۔

۷۲۔ اگرچہ کوئی دوسرا اسے قیاس کا عنوان نہ دے۔

والی اصطلاحات سے ان کا رشتہ دراصل محققین کے لیے ایک الجھن کو جنم دیتا ہے؛ کیوں کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ امام صاحب کے دور کے بعد جو اصولی اصطلاحات عام ہوئیں (خاص طور سے وہ جن کا امام صاحب کے کلام سے لفظی قرب بھی ہے)، تحقیق کنندہ دانستہ یا نادانستہ امام صاحب کے کلام کو ان متاخر اصطلاحات کے آئینے میں دیکھنا شروع کر دے۔ پس ایسے میں حتمی طور سے یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ مثلاً امام جوینی، غزالی، ماوردی، رازی وغیرہم جب "قیاس شبہ" کہتے تھے، تو اس سے وہی مراد ہے جو امام شافعی کی عبارات میں لفظ "شبہ" کا مدلول ہے۔ اسی الجھن کو دور کرنے کے لیے کسی طریقۂ بحث کا واضح ہونا ضروری ہے۔

اس طریقۂ کار کی طرف آنے سے پہلے ہم نیازی صاحب کے نظریے کو قیاس کی اقسام کے تناظر میں واضح کرنا ضروری سمجھتے ہیں تا کہ جب ہم طریقۂ کار پیش کریں، تو قاری کے ذہن میں اس کی معنویت جاں گزیں ہو سکے۔ نیازی صاحب کے مطابق امام صاحب کے ہاں قیاس علت کا ثبوت نہیں ملتا۔ ان کا یہ مقدمہ دو مفروضات سے تشکیل پاتا ہے:

۱. ایک طرف ان کے مطابق امام شافعی کے ہاں "قیاس معنی" وہی ہے جو احناف کے ہاں دلالت نص ہے۔

۲. دوسری طرف وہ اگرچہ یہ تسلیم فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے ہاں "قیاس شبہ" موجود ہے، اور وہ امام شافعی صاحب کے کلام میں وارد "شبہ" کو اسی اصطلاح کے آئینے میں دیکھتے ہیں جسے بعد والے اصولیوں نے "قیاس شبہ" کہا،[۷۳] لیکن وہ اسے "باقاعدہ قیاس[۷۴]" نہیں مانتے۔

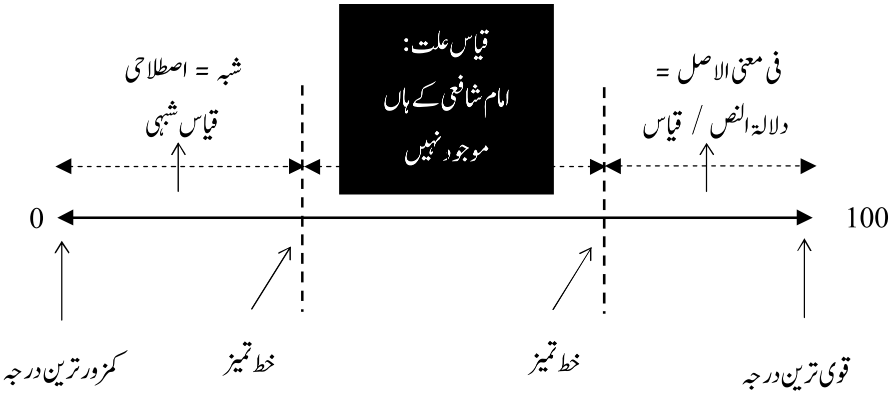
امام شافعی کی ان تمام مثالوں کو جنھیں شافعی و حنفی ائمہ قیاس علت کی چادر تلے لاتے ہیں، نیازی صاحب انھیں دلالت نص اور قیاس شبہ میں بند کرتے ہوئے ظاہر یہ کے تصور قیاس سے ملا دیتے ہیں۔ نیازی صاحب کے ان مفروضوں سے شکل نمبر ۲ جنم لیتی ہے جو اس حقیقت کی عکاس ہے کہ نیازی صاحب ایک خط تمیز کو دو میں تبدیل کر کے امام شافعی کے ہاں دو تصورات قیاس کے مابین ایک خلا دکھاتے ہیں۔ نیازی صاحب کا مقدمہ ان دو مفروضات کو ایک ساتھ درست ماننے پر مبنی ہے۔ ہمارا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ نیازی صاحب کے قائم کردہ خط امتیاز درست نہیں اور آپ کے دونوں مقدمات محل نظر ہیں۔ اولاً: امام شافعی صاحب کے ہاں "في معنى الأصل" دلالت نص میں بند نہیں، بلکہ یہ اس سے وسیع تر تصور ہے جیسا کہ متعدد ائمہ شوافع کی رائے ہے۔ ثانیاً اگر اس پہلی حقیقت سے صرفِ نظر کر بھی لیں، تو امام شافعی کے ہاں لفظ "شبہ" کو بعد کے اصطلاحی "قیاس شبہ" میں بند کرنا یقینی

73– Nyazee, *Theories of Islamic Law*, 143.

74– Strict Analogy.

نہیں، بلکہ مرجوح ہے اور اس لحاظ سے شبہ قیاس علت کے منافی نہیں۔ ثالثاً: اگر ان دونوں حقیقتوں سے بھی صرفِ نظر کرلیا جائے، تب بھی اصطلاحی قیاس شبہ کو تسلیم کرنے والا ظاہریہ کے صف میں نہیں آسکتا، نیز اصطلاحی قیاس شبہ قیاس علت کی نفی کے ہم معنی نہیں۔

شکل نمبر ۲: امام شافعی کی اقسام قیاس: نیازی صاحب کے مطابق



اب ہم اپنا منہج بحث واضح کرتے ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ امام صاحب سے منقول الفاظ کو بعد کے ادوار کی اصطلاحات کو مد نظر رکھتے ہوئے مختلف انداز سے پڑھا جاسکتا ہے، لہذا درست نتائج فکر کے لیے دو مراحل طے کرنا ضروری ہیں:

پہلے مرحلے میں کتاب **الرسالة** کی ان عبارات کا جائزہ لینا جہاں یہ الفاظ وارد ہوئے تاکہ یہ سمجھا جاسکے کہ ان میں مذکور الفاظ في معنى الأصل اور شبہ کا کیا مفہوم ہے۔

دوسرے مرحلے میں ان علماے شوافع کے کلام کی طرف توجہ کی جائے جنھوں نے آپ سے منقول اصولی نظام اور فقہی جزئیات کو سمجھ کر آپ کی مراد واضح کی۔

اب بالترتیب ان دونوں مناہج پر گفت گو پیش کی جاتی ہے۔ اس مقالے میں ہماری بحث کا محور کتاب **الرسالة** ہی ہوگی۔[۷۵]

۷۵– اور خال خال کتاب **الأم**۔

۴- امام شافعی کے ہاں "في معنى الأصل" کا تصور اور قیاس

درج بالا اقتباسات میں امام صاحب نے "في معنى الأصل" کی اصطلاح استعمال کی ہے، جسے نیازی صاحب بعد کے اصولیین کی وضع کردہ قیاس اولی اور دلالت نص جیسی اصطلاحات میں بند کرتے ہیں۔ اصول فقہ کی بنیادی بحث ایک اعتبار سے "معنی" کے تعین کی بحث ہے، اسی کے تحت دلالت کی اقسام نیز مسالک علت کے مباحث آتے ہیں۔ قائلین و منکرین قیاس کے مابین وجہ نزاع یہی سوال تھا کہ کیا کسی لفظ کے معنی لغوی ہی ہوتے ہیں یا الفاظ سے اخذ ہونے والے عمومی تصورات اور ان کے پس پشت کارفرما مقاصد وغیرہ بھی اس میں شامل ہیں؟ مؤخر الذکر قائلین قیاس کی رائے ہے۔ امام شافعی نے **الرسالة** میں اسی لفظ "فی معنی" کو جس تنوع سے برتا ہے وہ اس کی خبر دیتا ہے کہ "معنی" آپ کے ہاں محض لغوی نہیں، بلکہ اصول، کلی قواعد، علت یا وصف مشترک پر بھی مشتمل ہے اور یہی قطب "قیاس" ہے۔ آپ کی اصطلاح "فی معنی" کو کسی بھی طرح قیاس اولی میں بند نہیں کیا جاسکتا۔ یہاں ہم مباحث قیاس سے متعلق **الرسالة** سے چند مثالیں پیش کرتے ہیں:

۱) **بیٹے پر باپ کا نفقہ:** شریعت اسلامی کی رو سے نابالغ بیٹے کا نفقہ اس کے باپ پر واجب ہے۔ کیا بیٹے پر بھی باپ کا نفقہ واجب ہے؟ یہ دوسری صورت نص میں مذکور نہیں، امام شافعی اور دیگر فقہا قیاس کی بنیاد پر اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ اس قیاس کے لیے امام شافعی "جزئیت" کو علت بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ باپ پر بیٹے کا نفقہ اس لیے ہے کہ بیٹا باپ کا جزو ہے، یعنی اس وجوب کی بنیاد جزئیت ہے؛ چناں چہ اسی جزئیت کی بنا پر بیٹے پر بھی باپ کا نفقہ واجب ہو گا۔ امام شافعی کے اس قیاس کی رو سے ہر وہ رشتہ جس میں جزئیت کی علت پائی جائے، ان کے مابین نفقے کا سلسلہ ہے۔ امام صاحب اس علت کے پس پشت کارفرما مقصد و مصلحت کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب بیٹا بے بس تھا اور کما نہیں سکتا تھا، تب باپ پر جزئیت کی وجہ سے اس کی کفالت لازم آئی۔ اسی طرح جب باپ بڑھاپے کو پہنچ کر بے بس ہو جائے، تو بیٹے پر بھی جزئیت کی وجہ سے نفقہ واجب ہے۔[۷۶] جس طرح امام شافعی نے اس کی علت بیان فرمائی ہے، اس لحاظ سے یہ "مناسب" کے قبیل سے ہے نہ کہ اصطلاحی "قیاس شبہ" کے؛ کیوں کہ یہاں انسانی جان کی حفاظت کے مقصد کے تحت رشتہ دار کو کفالت سونپی جارہی ہے اور جان کی حفاظت شریعت کے مقاصد میں سے ہے۔ امام صاحب نے اس مثال میں جزئیت کی علت کے ضمن میں "في هذا المعنى" کی ترکیب

۷۶- الشافعی، الرسالة، ۵۱۷۔

برتی ہے جو ظاہر کرتی ہے کہ آپ ان الفاظ کو "قیاس اولی" والے مفہوم سے خاص نہیں کرتے؛ کیوں کہ یہ مثال قیاس اولی کے زمرے میں نہیں کہ اسے تمام اصول و فروع میں پھیلانا محض زبان دانی سے نہیں جانا جا سکتا۔

۲) اموال ربویہ کی علت: اصحابِ قیاس کے ہاں ربا کی علت میں اختلاف مشہور ہے۔ امام شافعی کے نزدیک حدیث میں مذکور چھ اموال ربویہ میں سے چار کی علت ان کا "طعم"، یعنی اشیاے خورد و نوش، ہونا ہے اور مشروبات کو آپ طعم کے معنی ہی میں شامل کرتے ہیں۔[۷۷] قرآنی آیت ﴿**اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا**﴾[۷۸] (اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربا کو حرام) پر بحث کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جن اموال ربویہ سے منع فرمایا اس کی بنیاد "طعم" ہونا ہے۔ پس ہر وہ شے جو اس "معنی" میں شامل ہے وہ بھی ربوی ہے۔[۷۹] یعنی آپ حرمت ربا کی علت کو "فی معنی الأصل" کے تحت دیکھتے ہوئے اسے لاگو کرتے ہیں۔ ربا کی یہ مثال کسی کے ہاں بھی دلالت نص یا قیاس اولی کے قبیل سے نہیں، خود امام غزالی اسے تخریج مناط کی مثال کہتے ہیں[۸۰] اور یہی راے علامہ آمدی[۸۱] و علامہ قرافی (م۶۸۴ھ)[۸۲] کی بھی ہے۔ اس سے ایک بار پھر واضح ہوا کہ آپ کی یہ تعبیر دلالت نص کے ساتھ خاص نہیں۔ نیز امام شافعی اس علت کی وجہ ترجیح اس طرح عیاں کرتے ہیں کہ اشیاے خورونوش کے حصول میں لوگوں کی حرص و رغبت (شحّ) خوب ہوتی ہے جس کا اظہار ان کی لین دین میں خوب ناپ تول کے رویے سے ہوتا ہے؛ اس لیے شارع نے ان میں ربا کے اصولوں کو جاری کیا۔ آپ کے بیان سے یہ تاثر ملتا ہے کہ آپ اسے ایک ایسا وصف سمجھتے ہیں جو انسانی ضرورتوں و معاشرتی مقاصد کے لحاظ سے مناسبت کا پہلو لیے ہوئے ہے[۸۳] اور اس لحاظ سے یہ مثال بھی استنباطی مسالک علت مناسبت کے تحت ہے۔[۸۴] نیازی صاحب کے

۷۷- نفس مصدر، ۷: ۵۱۷۔

۷۸- القرآن، ۲: ۲۷۵۔

۷۹- الشافعی، **الأم**، ۳: ۳۔

۸۰- الغزالی، **المستصفی**، ۲۸۲۔

۸۱- الآمدی، **الإحکام في اصول الأحکام**، ۳: ۳۸۰۔

۸۲- ابو العباس شہاب الدین احمد بن ادریس القرافی، **شرح تنقیح الفصول** (بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۴ء)، ۳۰۲۔

۸۳- الشافعی، **الرسالۃ**، ۵۲۳۔

۸۴- یہاں اس طرف اشارہ مناسب ہو گا کہ شوافع کے ہاں اس حوالے سے اختلاف ہے کہ آیا یہ مثال مناسب کی ہے یا اصطلاحی

مطابق **الرسالة** میں مذکور علت ربا کی یہ مثال تحقیق مناط کے تحت دیکھی جاسکتی ہے،(۸۵) تاہم امام صاحب کی بیان کردہ کسی مثال کے بارے میں کوئی بھی رائے قائم کرنے سے قبل خود امام صاحب کے کلام میں اس کا بیان ملاحظہ کرنا ضروری ہے اور ہم نے دیکھا کہ امام صاحب کا اپنا بیان نیازی صاحب کی تائید نہیں کرتا۔

۳) غلام کے زخموں کی دیت : شریعت کے احکام میں غلام بعض معاملات میں آزاد مکلف انسان کی طرح ہے اور بعض میں غیر مکلف جانوروں کی طرح کہ اس کی خرید و فروخت ہوسکتی ہے۔(۸۶) چناں چہ فقہا کا "غلام کے زخموں کی دیت" کے حوالے سے اختلاف ہوا۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کی راجح روایت کے مطابق اس کو آزاد انسان پر قیاس کیا جائے گا۔ پس آزاد کے جن زخموں سے پوری دیت واجب ہوتی ہے، غلام کے ان زخموں سے پوری قیمت واجب ہوگی اور جن زخموں پر آدھی دیت ہوتی ہے، غلام کے ان زخموں پر آدھی قیمت۔ البتہ امام محمد شیبانی (م ۱۸۹ھ) کے مطابق اسے جانوروں وغیرہ پر قیاس کیا جائے گا۔ ان کے مطابق زخم کی وجہ سے غلام کی قیمت میں جو کمی آئی، زخم دینے والے کو وہ فرق ادا کرنا ہوگا۔ اس حوالے سے امام مالک کی رائے درمیانی ہے، بعض زخموں میں وہ اسے آزاد کی دیت پر قیاس کرتے ہیں اور بعض میں جانوروں پر۔(۸۷)

امام شافعی اس مقام پر امام محمد کے استدلال پر تفصیلی گفت گو کرتے ہیں جس میں آپ دونوں طرح کے قیاس کا (یعنی آزاد کی دیت پر اور جانور کی قیمت پر) تجزیہ کرتے ہوئے یہ واضح کرتے ہیں کہ شریعت نے معدودے چند احکام میں غلام کو اونٹ (یعنی غیر مکلف جانور) کی طرح مانا اور اس کے لیے آپ ایک حکم گنواتے ہیں جسے آپ

شبہ کی۔ علامہ ماوردی کی رائے یہی ہے جو یہاں دی گئی نیز آگے اس کا تذکرہ بھی آرہا ہے۔ البتہ امام غزالی نے **شفاء الغليل** میں اس کے مناسبت کے امکان کا تذکرہ کرتے ہوئے ترجیح "شبہ" ہونے کو دی ہے کہ اس کے پیچھے جو مناسبت بیان کی گئی آپ کے نزدیک وہ مقاصد شریعت کے ساتھ براہ راست متعلق نہ ہونے کی وجہ سے کم زور ہے۔ ہمیں یہاں اس سے غرض نہیں کہ امام غزالی کی رائے درست ہے یا نہیں، مقصود یہ ہے کہ امام شافعی نے اس مثال کو کسی سطح پر مقاصد و مناسبت کے زاویے ہی سے دیکھا ہے اور ان کے نقطۂ نظر سے یہ مثال "قیاس علت" کی صورت ہے۔

85– Nyazee, *Theories of Islamic Law*, 185.

۸۶– ابوالحسن علی بن محمد الماوردی، **الحاوي الكبير** (بیروت: دارالکتب العلمیة،۱۹۹۹ء)،۱۶: ۱۴۸– ۱۴۹۔

۸۷– مذاہب کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: علاؤالدین الکاسانی، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (بیروت: دارالکتب العلمیة،۱۹۸۶ء)،۷: ۳۱۲–۳۱۳؛ الماوردی، **الحاوي الكبير**،۱۲: ۳۱۳؛ ابن رشد الحفید، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (قاہرہ: دارالحدیث،۲۰۰۴ء)،۴: ۲۰۹۔

"معنى واحد" سے تعبیر کرتے ہیں، پھر آپ کہتے ہیں کہ اکثر احکام میں غلام آزاد انسان کی طرح ہے۔ مثلاً وہ امام محمد سے کہتے ہیں کہ آپ کے نزدیک آزاد سے غلام کا قصاص لیا جائے گا جس طرح آزاد سے آزاد کا لیا جاتا ہے،[۸۸] غلام بھی آزاد کی طرح نماز، روزے وغیرہ کا مکلف ہے۔ آپ ایسے پانچ احکام گنواتے ہیں جن میں غلام آزاد سے مشابہ ہے اور انہیں آپ "خمسة معاني" سے تعبیر کرتے ہیں۔ پس اس لیے آپ کے نزدیک غلام کی جان کو آزاد کی جان پر قیاس کرنا اولی ہے۔[۸۹] یہ درحقیقت قیاس شبہ کی مثال ہے جیسا کہ آگے آرہی ہے۔[۹۰] غور کیجیے کہ امام شافعی امام محمد سے گفت گو کرتے ہوئے قیاس شبہ کے وصف مشترک کے لیے بھی "معنى" کا لفظ برت رہے ہیں جس سے ایک مرتبہ پھر روز روشن کی طرح عیاں ہوا کہ امام صاحب کی اصطلاح "في معنى" اپنی وسعتوں میں متنوع چیزوں کو لیے ہوئے ہے اور "قیاس اولی" کے ساتھ خاص نہیں۔

۴) بیع سلم کی حیثیت: **الرسالة** کا ایک موضوع "رفع تعارض" یعنی مختلف نصوص کے مابین تطبیق و توفیق ہے جس کے لیے امام صاحب کے ہاں "اختلاف الحدیث" کا عنوان پایا جاتا ہے۔ آپ واضح فرماتے ہیں کہ شریعت بعض اوقات کسی ایک نص یا حدیث میں ایک چیز کو عام الفاظ سے منع کرتی ہے لیکن دوسری نص سے واضح ہوتا ہے کہ کچھ معاملات اس میں شروع ہی سے شامل نہ تھے۔ اس ضمن میں آپ بیع سلم سے واضح کرتے ہیں کہ شریعت نے ایسا سودا فروخت کرنے سے منع کیا جو "فروخت کنندہ کے پاس نہ ہو" (مالیس عنده)۔ تاہم بیع سلم میں یہی ہوتا ہے کہ سودے کے اوصاف بہ وقت عقد واضح کیے جاتے ہیں پر سودا بائع کے پاس ہونا ضروری نہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ متعلقہ حدیث میں "ما لیس عنده" (پاس نہ ہونے) کو دو طرح سے دیکھا جاسکتا ہے: (۱) اس سے مراد یہ ہے کہ بہ وقت عقد سودا موجود نہ ہو اور فروخت کنندہ و خریدار اسے نہ دیکھ سکیں، خواہ سودا فروخت کنندہ کی مالکیت میں ہو یا نہ ہو (۲) یا ایسی شے کی بیع سے منع کیا گیا جس کا ضمان بیچنے والے پر لازم نہ آسکے۔ آپ اس دوسری تشریح کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب سودے کی صفات متعین کر دی جائیں تو اب بیچنے والے پر اس کا ضمان مقرر کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ گویا اس دوسری تعبیر کی رو سے بیع سلم عمومی قاعدے میں شامل ہی نہ تھی؛ کیوں کہ عمومی

۸۸۔ امام شافعی اس کے قائل نہیں: الشافعی، **الأم**، ۶: ۲۶۔

۸۹۔ الشافعی، **الرسالة**، ۵۵۲ – ۵۵۵۔

۹۰۔ آگے علامہ ماوردی کی تقسیم قیاس میں اس کا قیاس شبہ ہونا مزید واضح ہو جائے گا إن شاء اللہ تعالی۔

قاعدہ یہ تھا: ”جس کا ضمان لازم نہ کیا جاسکے اس کی بیع ناجائز ہے“ اور اس معنی کی رو سے دونوں حدیثوں میں کوئی ٹکراو نہ رہا، نہ اسے استثنا کہنا لازم آئے گا(۹۱) جیسا کہ احناف کہتے ہیں؛ کیوں کہ وہ ”مالیس عندہ“ سے ایک ایسا قاعدہ عامہ بناتے ہیں جس میں بہ ظاہر بیع سلم کا عدم جواز بھی شامل ہو جاتا ہے اور پھر سلم کے دلائل کی روشنی میں ”استحسان“ کرتے ہیں۔ امام شافعی اس باب کے اختتام پر یہ نتیجہ قائم فرماتے ہیں کہ ان دونوں احادیث میں اختلاف کی نسبت نہیں کی جائے گی نیز آپ یہاں اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ جس بات سے شریعت نے عام صیغے سے منع کیا اس کا عموم بر قرار رہے گا جب تک کوئی دوسری نص اس کی تخصیص نہ کر دے۔(۹۲) غور طلب پہلو یہ ہے کہ امام شافعی یہاں ایک اصول بنا کر اسے اپنے عموم پر رکھتے ہیں یہاں تک کہ دلیل تخصیص آجائے۔ نیازی صاحب کے بہ قول احناف کے ہاں یہی اصولیت پسندی ہے جو قیاس واستحسان کے رشتے میں جلوہ گر ہوتی ہے اور اس بنیاد پر ان کا کہنا ہے کہ احناف کا نظام عام اصولوں کا ہے؛ جب کہ امام شافعی کے ہاں ایسا نہیں۔ جو مجتہد نصوص کو باہم ملا کر اس باریک بینی کے ساتھ غور و فکر کر کے تعمیم و تخصیص کرتے ہوئے اصول اخذ کرتا ہو، اگر وہ بھی حرفیت پسند مفکر ہی ہوتا ہے تو نہ جانے اصولیت پسندانہ رویہ کسے کہتے ہیں!(۹۳) اس مثال کے لیے آپ نے متعلقہ باب کا یہ عنوان باندھا: ”وجه يشبه المعنى الذي قبله“۔ چناں چہ واضح ہوا کہ آپ نصوص میں اختلاف کو حل کرنے کے لیے اخذ شدہ اصول و قواعد کے لیے بھی ”معنی“ کی تعبیر استعمال فرماتے ہیں۔

یہ صرف چند مثالیں ہیں، آپ کی کتاب **الأم** میں ”في المعنى“، ”في معناه“ جیسی ترکیبیں سینکڑوں مرتبہ استعمال ہوئی ہیں جن کا احاطہ کرنے کے لیے ایک مستقل تحریر درکار ہے اور ان کا سرسری تجزیہ واضح کرتا ہے کہ آپ کے ہاں یہ قیاس اولی یا دلالت نص کے ہم معنی کوئی اصطلاح نہیں۔

امام شافعی کے ہاں اقسام قیاس کا مفہوم

اب ہم امام شافعی کے بیانات کا جائزہ لیتے ہیں۔ چناں چہ سیکشن نمبر ۲ میں ”بیان نمبر ۱“ گزرا جس میں

۹۱- احناف پہلی حدیث سے تمام وہ صورتیں مراد لیتے ہیں جن میں مبیع متعین نہیں ہوتی۔ اس لیے ان کے مطابق قیاس کا تقاضا بیع سلم کی ممانعت ہے۔ اس کے بعد وہ اس کا مختلف دلائل کی روشنی میں، بہ طور استحسان، استثنا کرتے ہیں: الکاسانی، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ۲: ۵۔

۹۲- الشافعی، **الرسالة**، ۳۴۱۔

۹۳- نفس مصدر، ۴۰۴ - ۴۰۹۔

آپ حکم شرع تک پہنچنے کے دو طریقے، نص وقیاس، کا تذکرہ فرماتے ہیں۔ غور کیجیے کہ وہاں "حُكِم به لمعنى من المعاني" اور فيها حكمُ النازلة المحكوم فيها نیز" أحله لمعنى" کی تراکیب کے تحت وہ قواعد کلیہ بھی شامل ہیں جنھیں "قیاس کلی"[۹۴] کہتے ہیں۔

آپ اس اقتباس میں جب یہ کہتے ہیں کہ قیاس کے عمل میں کسی شے کی قرآن وسنت کے ساتھ موافقت کی دو صورتیں ہوتی ہیں: (۱) ایک یہ کہ غیر منصوص میں وہ معنی یا وصف پایا جائے جو منصوص میں ہے، (۲) دوسری یہ کہ غیر منصوص شے دو اصولوں یا معانی کے ساتھ مشابہت رکھتی ہو، اور کسی ایک سے واضح طور سے رشتہ قائم نہ ہوتا ہو۔ ایسی صورت میں اسے زیادہ مضبوط معنی یا اصول کے ساتھ جوڑا جائے گا۔ اسی صورت کے لیے آپ "شبہ" کے مشتقات استعمال فرماتے ہیں۔ یہی بات آپ نے درج بالا بیانات نمبر ۱ تا ۴ میں فرمائی ہے۔ جب آپ قیاس کی اقسام بیان کرتے ہیں تو ہمارے مطالعے کے مطابق راجح یہ ہے کہ وہ مسالک علت کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ حاصل قیاس یقینی ہے یا ظنی۔ یہ تقسیم آپ صرف قیاس کے معاملے میں نہیں کرتے بلکہ قرآن وسنت واجماع سے ثابت ہونے والے تمام احکام میں یہ طریقہ بحث اختیار کرتے ہیں کہ بعض یقینی؛ جب کہ بعض ظنی ہیں۔ امام شافعی قیاس کے تناظر میں بھی معنی کے ظہور کی دو اقسام کا ذکر فرما رہے ہیں، ایک یقینی اور دوسری ظنی۔ امام شافعی کی طرح حنفی اصولی علامہ جصاص (م ۳۷۰ھ) بھی معنی کی دو اقسام کرتے ہیں: ایک جلی و ظاہر اور دوسرے خفی وغامض۔[۹۵]

نیازی صاحب نے زیر بحث عبارات اور ان میں دی گئی مثالوں کے بارے میں یہ تاثر قائم کیا کہ امام صاحب کے ہاں تخریج مناط موجود نہیں، صرف تحقیق مناط ہے۔ تاہم متعلقہ باب کا تناظر بتا رہا ہے کہ امام شافعی قیاس کی حجیت کی بحث اٹھا رہے ہیں اور اس ضمن میں سائل کو سمجھا رہے ہیں آخر قبلے سے دور بیٹھے شخص کا قبلے کی تعیین، نیز حالت احرام میں شکار کر لینے والے شخص کا شکار کے مثل جانور متعین کرنا اجتہاد و قیاس ہی کی ایک شکل ہے۔ چناں چہ آپ فرما رہے ہیں کہ اگر منکر قیاس کے نزدیک تحقیق مناط کرتے ہوئے قیاس جاری کرنا روا ہے اور

۹۴- نیازی صاحب کی اصطلاح میں General Principles-

۹۵- ابو بکر الجصاص الرازی، **الفصول في الأصول** (کویت: وزارة الأوقاف الكويتية، ۱۹۹۴ء)، ۳: ۲۷۳-۳۔ واضح رہے کہ یہاں مقصود صرف معنی کی تقسیم ہے ورنہ قیاس کی جلی وخفی کی تقسیم پر بہ ظاہر علامہ جصاص رازی کو تحفظ ہے، الجصاص، **الفصول في الأصول**، ۴: ۱۰۰۔

اس میں بھی ظنیت کا احتمال ہوتا ہے، تو تخریج مناط میں کیوں ناروا ہو گیا؟ نیز جب جانور کی مثلیت متعین کرتے ہوئے ایک مجتہد کے لیے کسی وصف کی مثلیت کا پیمانہ بہ طور علت (مثلاً وزن، اونچائی، رنگت وغیرہ) مقرر کرنا جائز ہے تو یہی عمل دیگر معاملات میں کیوں کرنا جائز ہو؟[۹۶] پس امام صاحب کے قیاس کو ان مثالوں کی بنا پر تحقیق مناط میں محدود نہیں کیا جا سکتا جنھیں آپ قیاس کی حجیت منوانے کے لیے پیش فرما رہے ہیں۔ جہاں تک مسالک علت کا تعلق ہے، تو اس کے لیے امام صاحب سے منقول ان گنت جزئیات کا مطالعہ جیسا کہ بعد کے شافعی ائمہ نے کیا، مددگار ہے کہ آپ نے اس عنوان سے مستقل بحث نہیں فرمائی۔

امام شافعی اور لفظ "شبہ" کا مفہوم

نیازی صاحب نے امام صاحب کے الفاظ "شبہ" سے بھی بعض محققین کی طرح یہ راے لی کہ امام شافعی اس سے وہ اصطلاحی "قیاس شبہ" مراد لیتے ہیں جو مسالک علت کے اعتبار سے اصولیین کے ہاں معروف ہے۔ جدید دور کے بعض محققین جیسے کہ جوزف لوری (Lowry)[۹۷] نیز وائل حلاق[۹۸] نے بھی امام شافعی کی ان عبارات سے مسالک علت کے لحاظ سے قیاس کی اقسام بیان کرنے کی کوشش کی ہے اور اس وجہ سے ان کے کلام میں اضطراب پایا جاتا ہے جو جوزف لوری کی تحریر میں نمایاں ہے۔ یہ بات درست ہے کہ امام شافعی کے کلام میں "شبہ" کے الفاظ برتے گئے ہیں اور **الرسالة** میں کم از کم دو مرتبہ اس کا سراغ ملتا ہے نیز بعض قدیم شافعی علما اور جدید محققین کی بھی یہ راے ہے کہ یہ اصطلاحی قیاس شبہ ہے۔ تاہم امام صاحب کی اصطلاح اور مثالوں پر غور کرنے کے بعد یہ بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ امام صاحب لفظ شبہ کو اس معنی میں نہیں برتتے جس کے پیرہن میں یہ بعد کے فقہا کے ہاں ملتا ہے بلکہ آپ اسے ایک شے کے دو علتوں، معانی یا اصولوں کے تحت آسکنے کے امکان کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے آپ کے یہ الفاظ صرف قیاس شبہ پر محیط نہیں بلکہ اصطلاحی قیاس علت کو بھی

۹۶- چناچہ حنفی فقہا بھی منکرین قیاس سے گفت گو میں یہی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: ابو بکر السرخسی، **أصول السرخسي** (بیروت: دار المعرفه، س ن)، ۲: ۱۴۱۔

97– J. E Lowery, *Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad Ibn Idris al Shafi* (London: Brill, 2007), 166-170.

98– W.B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 23.

لیے ہوئے ہیں۔ اس حقیقت کے قرائن ان عبارتوں اور آپ کی پیش کردہ امثلہ ہی میں موجود ہیں۔ یہ تشریح ہماری طبع زاد نہیں بلکہ وہ اصولی وفقہا جنھوں نے امام شافعی کے کام پر اپنی اصولی عمارت کھڑی کی، وہ بھی اس کی تائید فرماتے ہیں۔ چناں چہ علامہ زرکشی کے مطابق بعض اصولی حضرات کا کہنا ہے کہ امام شافعی سے اصطلاحی قیاس شبہ کی نسبت پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی، البتہ اکثر فقہائے شافعیہ کی رائے یہی ہے کہ امام شافعی اس کے قائل تھے۔ تاہم اکثریت کی رائے نقل کرنے کے بعد علامہ زرکشی نے **الرسالة** کی زیر بحث عبارتوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ ان میں لفظ "شبہ" سے امام شافعی کی مراد میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ وہ اوصاف واحکام کی کثرت کی بنیاد پر مبنی "اصطلاحی قیاس شبہ" ہے، لیکن دوسرے فقہا نے اس کی نفی کی ہے اور ان کا کہنا ہے کہ یہاں شبہ سے مراد "قیاس علت" ہی ہے اور امام صاحب کا مطمح نظر یہ نہیں کہ زیادہ اوصاف میں مشابہت کی بنیاد پر قیاس کیا جائے بلکہ یہاں آپ ایک سے زیادہ امکانی "علتوں" میں سے کسی کو ترجیح دینے کو بیان کر رہے ہیں۔[۹۹] یہ گفت گو ان سے پہلے شافعی عالم ابو مظفر السمعانی (م ۴۸۹ھ) نے بھی تفصیل سے لکھی ہے[۱۰۰] نیز الشیرازی (م ۴۷۶ھ) بھی آپ کے کلام کو اسی تناظر میں دیکھتے ہیں۔[۱۰۱]

اگر لفظ "شبہ" کے استعمال کو تاریخی تناظر میں دیکھا جائے، تو قیاس کے لیے "شبہ" کا لفظ یا اس کے مشتقات ابتدا ہی سے رائج تھے۔ شافعی مذہب سے تعلق رکھنے والے مشہور اصولی علامہ ابن سریج (م ۳۰۶ھ) نے قیاس کی تعریف "تشبيه الشيء بالشيء" سے کی۔[۱۰۲] نیز امام محمد شیبانی کی کتاب **الأصل** پر تحقیق کرنے والے محقق استاذ بونیکال کی تحقیق کی رو سے آپ قیاس کی بات کرتے ہوئے لفظ "شبہ" کے مشتقات (جیسے يشبه وغیرہ)

۹۹۔ الزرکشی، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ۵: ۲۳۵ - ۲۳۶۔

۱۰۰۔ ابو المظفر منصور بن محمد المروزی الحنفی الشافعی، **قواطع الأدلة في الأصول** (بیروت: دار الكتب العلمية)، ۲: ۱۶۵۔

۱۰۱۔ ابو اسحاق ابراہیم بن علی بن یوسف الشیرازی، **اللمع في أصول الفقه** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۲۰۰۳ء)، ۱۱۷ - ۱۱۹۔

۱۰۲۔ ابو العباس ابن سریج، **الودائع لمنصوص الشرائع**، ت، صالح بن عبد اللہ الدرویش، ۲: ۶۷۲، تفاصيل الطباعة غير موجودة في النسخة الرقمية.

برتتے ہیں[۱۰۳] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں ہر قسم کے قیاس کے لیے یہ لفظ مستعمل تھا اور اسے قیاس شبہ کے اصطلاحی مفہوم سے خاص نہیں کیا جاتا تھا۔ مزید بر آں، "أشبه" کا لفظ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس مشہور خط میں بھی آیا ہے جو آپ نے قضا و حکم کے حوالے سے حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا اور اسے عام طور سے اصولی حضرات قیاس کی حجیت میں پیش کرتے ہیں۔[۱۰۴]

ان قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس کے تصور پر گفت گو کرتے ہوئے "شبہ" کا لفظ استعمال کرنا ابتدائی صدیوں میں ایک عام رجحان تھا اور امام صاحب جب "شبہ" کی گفت گو فرمارہے تھے تو اسی عرف کی پیروی کر رہے تھے۔ چناں چہ امام شافعی کے کلام اور ان کے دور کے اتنے واضح اشارات ہوتے ہوئے ان محققین کی رائے قرین قیاس ٹھہرتی ہے جو آپ کی بعض عبارات میں مذکور لفظ "شبہ" سے "قیاس شبہ" کی متأخر اصطلاح مراد نہیں لیتے، اگرچہ دوسری رائے کی گنجائش بھی موجود ہے۔

۵- اقسام قیاس پر علماے شوافع کا طریقۂ بحث

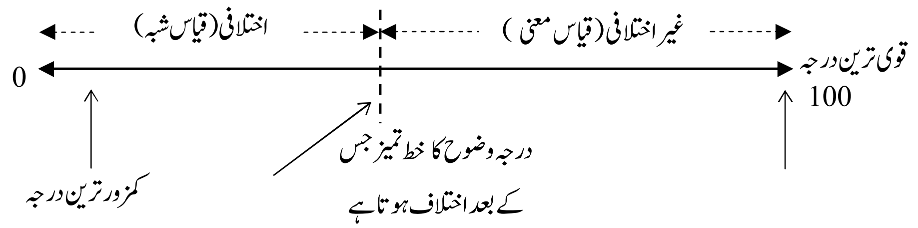
شافعی علما کے نقطۂ نگاہ سے امام شافعی کے کلام کی تفہیم سے پہلے کچھ اہم تصورات کی وضاحت کی جائے گی۔ شافعیہ قیاس کی دو بڑی اقسام، قیاس معنی اور قیاس شبہی، کرتے ہیں۔ شافعی فقیہ علامہ الماوردی (م ۴۵۰ھ) نے امام شافعی کے کلام کے پیشِ نظر اس کا فرق دو پہلوؤں سے اجاگر کیا: ایک وصف جامع کی ماہیت و کیفیت کی بنیاد پر اور دوسرا اس بنیاد پر کہ قیاس معنی میں فرع کا رشتہ ایک ہی اصل سے بنتا ہے؛ جب کہ قیاس شبہ میں ایک سے زیادہ اصول اس فرع کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوتے ہیں۔[۱۰۵] اسے شکل نمبر ۳ کی صورت دکھایا گیا ہے۔ چناں چہ اقسامِ قیاس کے تناظر میں ہمیں یہ جاننے کی کوشش کرنا ہے کہ وضوح علت کی بنیاد پر کسی قیاس کو قیاس معنی یا قیاس شبہ کی طرف قرار دینے والے اس "خط تمیز" کا معیار کیا ہے؟ نیز کیا قیاس معنی و قیاس شبہ امام شافعی کے ہاں موجود "في معنى الأصل" اور "شبہ" ہی کے عکاس ہیں؟ بہ الفاظ دیگر کیا شکل نمبر ۱ اور ۳ کا "خط امتیاز" ایک ہی اصول پر مبنی ہے (یعنی یہ ایک دوسرے کے اوپر واقع ہیں)؟

۱۰۳- مقدمة لكتاب الأصل، ۲۰۶۔

۱۰۴- ابوالحسن علی بن عمر الدارقطنی، سنن الدارقطني، ۵: ۳۷۰، رقم: ۴۴۷۲۔

۱۰۵ - الماوردی، الحاوی الکبیر، ۱۶: ۱۴۴۔

شکل نمبر ۳: امام شافعی اور اقسام قیاس: عمومی ساخت



متعدد علمائے شوافع نے امام صاحب کے بیان کو قیاس اولی، مساوی و ادنی یا جلی و خفی وغیرہ میں تقسیم کیا ہے، البتہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے لیے کچھ مختلف انداز بھی اختیار کیا ہے۔ ذیل میں اقسامِ قیاس کے حوالے سے چند اہم تصورات کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے:

ا- قیاس اولی

اس سے مراد کسی وصف کو زیادہ واضح تر معنی کی طرف وسعت دینا ہے جس کی مشہور مثال قرآن میں والدین کو "اف" کہنے کی ممانعت ہے جس کی وجہ یا علت اس عمل سے والدین کو تکلیف پہنچنا ہے، پس ہر وہ عمل جو والدین کے لیے "اف" کہنے سے زیادہ تکلیف کا باعث ہو (مثلاً انھیں برا بھلا کہنا یا مارنا وغیرہ) وہ بھی اسی حکم کے تحت بہ طریق اولی منع ہو گا۔ امام صاحب نے اس مقام پر قیاس اولی کی تین طرح کی مثالیں دی ہیں: ایک کا تعلق حرمت سے ہے، دوسری کا فرضیت سے اور تیسری کا اباحت سے۔ شکل نمبر ا کی رو سے قیاس کی یہ صورت ۱۰۰ فیصد درجہ وضوح کی طرف نظر آئے گی۔ کیا درج بالا امور قیاس کے مفہوم میں شامل ہیں یا نہیں؟ بیان نمبر ۶ میں یہ بات گزر چکی کہ اس معاملے کے قیاس ہونے میں اختلاف ہے۔ اخذِ حکم کی اس صورت قیاس سے متعلق امام صاحب اصولیین و فقہا کے اختلاف کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ قیاس اولی قیاس کی قسم ہے یا دلالت لفظی کی؟ علمائے احناف سمیت بعض دیگر علما کا کہنا ہے کہ درج بالا قیاس لفظ کی دلالت میں پنہاں ایک معاملہ ہے نہ کہ قیاس۔ امام سرخسی (م ۴۸۳ھ) احناف کا موقف بیان کرتے ہوئے اسے "دلالت نص" کہتے ہیں؛[۱۰۶] جب کہ مالکی فقیہ علامہ

۱۰۶- ابو بکر السرخسی، **أصول**، ا: ۲۴۲۔

باجی (م ۴۷۴ھ) "فحوی الخطاب"۔[۱۰۷] امام سمرقندی حنفی (م ۵۳۹ھ) فرماتے ہیں کہ قیاس مساوی کے بارے میں مشائخ احناف کے مابین بھی دو آرا موجود رہی ہیں، کچھ اسے قیاس مانتے ہیں جب کہ کچھ دلالت نص۔[۱۰۸] امام سمرقندی احناف کی جس روایت کی نمائندگی فرماتے ہیں، اس تعبیر کا سرا امام ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۴ھ) سے ملتا ہے، آپ اپنی تفسیر میں آیت ﴿وَالّٰتِيْ يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ﴾[۱۰۹] کے تحت قیاس کے جواز کی ایک دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگرچہ اس آیت میں مذکور سزا خواتین کے لیے بیان ہوئی ہے، تاہم مردوں پر اس کا اجرا بذریعہ قیاس کیا جائے گا۔[۱۱۰] ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ عورت کے لیے بیان کردہ حکم کو مرد تک پھیلانے کو آپ قیاس کہہ رہے ہیں جسے دیگر احناف عام طور پر دلالت نص کہتے ہیں۔[۱۱۱] متعدد شافعی اصولی اسے قیاس کی ایک قسم شمار کرتے ہیں۔ مثلاً ابو اسحاق شیرازی،[۱۱۲] ابوالمظفر سمعانی[۱۱۳] نیز امام رازی[۱۱۴] اسے "قیاس جلی" کے طور پر رکھتے ہیں جب کہ امام غزالی[۱۱۵] **المستصفی** میں اسے قیاس سے الگ کرتے ہیں۔ تاہم کتاب

۱۰۷- ابوالولید الباجی، **الإشارة في أصول الفقه** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۳ء)، ۷۵۔

۱۰۸- علاءالدین شمس النظر ابو بکر محمد بن احمد السمرقندی، **میزان الأصول في نتائج العقول**، ت، محمد زکی عبد البر، ۱: ۳۹۸- ۳۹۹۔

۱۰۹- القرآن، ۴: ۱۵۔

۱۱۰- محمد بن محمد بن محمود، ابو منصور الماتریدی، **تأویلات أهل السنة** (بیروت: دار الکتب العلمیة)، ۳: ۶۸۔

۱۱۱- مثلاً دیکھیے: ابوزید الدبوسی، **تقویم الأدلة** (بیروت: دار الکتب العلمیة)، ۱۳۳۔

۱۱۲- الشیرازی، **اللمع في أصول الفقه**، ۴۴۔

۱۱۳- المروزی، **قواطع الأدلة في الأصول**، ۲: ۱۲۶۔

۱۱۴- الرازی، **المحصول**، ۵: ۱۲۱۔

۱۱۵- الغزالی، **المستصفی**، ۲۸۱۔ **المستصفی** میں امام غزالی محض اس درجے کو نمایاں کر رہے ہیں جس کا منکرین قیاس انکار کرتے ہیں اور قیاس والے اسے قیاس کہتے ہیں۔ چناچہ ایک دائرہ جسے شافعیہ قیاس کہتے ہیں اسے منکرین قیاس بھی کسی اور عنوان سے تسلیم کرتے ہیں اور ایک دائرہ ایسا ہے جس کی بابت قیاس والوں ہی میں اختلاف ہے کہ آیا وہ قیاس ہے یا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ **المستصفی** اور **شفاء الغلیل** میں کوئی تضاد نہیں، بلکہ غرض کے بدلنے سے طرز تقسیم بدلا۔

شفاء الغليل کے مطابق امام غزالی کے نزدیک بھی اسے قیاس کہنے کی گنجائش موجود ہے۔[۱۱۶] جن علمانے اسے قیاس کے بجائے دلالت لفظی میں شمار کیا ان کی راے میں اسے قیاس کہنا اس لیے درست نہیں کہ قیاس میں علت استنباط سے اخذ ہوتی ہے اور اس وجہ سے مجتہدین کے مابین اختلاف بھی ہو جاتا ہے؛ جب کہ قیاس اولی میں معاملہ بالکل واضح ہوتا ہے۔ جن علمانے اسے قیاس کی قسم شمار کیا ان کا کہنا ہے کہ معنی میں پیدا کی جانے والی یہ وسعت بہر حال دو امور کے مابین علت ہی کے اشتراک کی بنا پر "مسکوت" کی طرف ہوتی ہے، اگرچہ وسعت پیدا کرنے کا یہ سفر زیادہ واضح معنی کی طرف ہو۔ اصطلاحات کا یہ فرق بڑی حد تک لغوی اختلاف ہے۔[۱۱۷]

قیاس اولی کے بارے میں علماے ظاہریہ میں بھی اختلاف ہے۔ علامہ داؤد ظاہری (م ۲۷۱ھ) اس کے قائل تھے؛ جب کہ علامہ ابن حزم (م ۴۵۶ھ)، جو قیاس کے سخت مخالفین میں سے تھے، ان کے نزدیک صرف "اف" کی حرمت سے مارنے کی حرمت معلوم نہیں ہوتی، مارنے کی ممانعت دیگر نصوص کے پیشِ نظر معلوم ہوئی ہے جیسا کہ قرآن مجید میں والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا گیا یا آیت تافیف ہی میں ان کے ساتھ نرمی کا قول کہنے اور ان کے سامنے جھکے رہنے کا حکم دیا گیا وغیرہ۔[۱۱۸]

مزید برآں امام شافعی کا دلالت اولی کو قیاس میں شمار کرنا اس لحاظ سے اہمیت کا حامل ہے کہ صدر اسلام میں قیاس کی حجیت کے ضمن میں مختلف گروہوں کے تحفظات تھے؛ جب کہ گروہ فقہا کے نزدیک یہ جائز عمل تھا۔ امام شافعی اپنے دور میں ان گروہوں کے مابین مجمع البحرین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چناں چہ دلالت نص کے اندر قیاس کا جو پہلو شامل ہے (یعنی وصف کے اشتراک کی بنا پر منصوص الفاظ کے معنے کو ادنی سے اعلی کی طرف پھیلانا) آپ اسے سامنے لائے تاکہ ناقدین قیاس کو یہ بتایا جائے کہ جس بنا پر آپ قائلین قیاس کی مذمت کرتے ہیں خود آپ بھی ایک دائرے میں اس کے قائل ہیں، اس سے مفر ممکن نہیں۔ اس طرح "دلالت نص بہ طور قیاس" کے اس تصور نے قائلین و مخالفین قیاس کے مابین ایک پل کا کام دیا۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ بھی مفید رہے گا کہ امام شافعی کو اہل الراے اور اصحاب الحدیث کے مابین رابطے کی حیثیت میں دیکھنے کی راے جدید نہیں بلکہ قدیم ہے۔ امام

۱۱۶- الغزالی، **شفاء الغليل**، ۵۳-۵۴۔

۱۱۷- کچھ شرعی احکامات پر اس تقسیم کا اثر پڑتا ہے، لیکن یہ تفصیلات ہمارے مضمون کا موضوع نہیں

۱۱۸- ابن حزم الاندلسی، **الإحكام في أصول الأحكام** (بیروت: دار الآفاق الجديدة، ۱۹۸۳ء)، ۷ : ۵۷- ۵۸۔

رازی نے ان کے مناقب میں اس نکتے پر روشنی ڈالی ہے۔ [۱۱۹]

۲-قیاس مساوی

قیاس معنی کی دوسری صورت مساوی ہے جہاں مجتہد کی نگاہ میں علت مشترک اصل و فرع میں برابری کی سطح پر پائی جاتی ہے۔ امام رازی اس کی مثال یہ بیان کرتے ہیں کہ حدیث کے مطابق کھڑے پانی میں پیشاب کرنا ممنوع ہے، چناں چہ اگر کسی بندے نے برتن میں پیشاب کر کے اسے کھڑے پانی میں بہایا، تو وہ بھی اسی حکم میں ہے۔ [۱۲۰] اسی کی مثال آپ یہ بھی دیتے ہیں کہ از روے شرع بدکار لونڈی کی سزا آزاد عورت کی سزا سے آدھی ہے۔ اگرچہ غلام کا حکم نص میں مذکور نہیں، تاہم اسے بھی اس معاملے میں لونڈی پر قیاس کیا جائے گا، یعنی اس پر آزاد مرد کی سزا کا نصف لاگو ہوگا۔ [۱۲۱] اسی طرح ایک اعرابی (دیہاتی) نے جب رمضان کے روزے کے دوران میں اپنی بیوی سے ہم بستری کر کے آپ ﷺ کو خبر دی تاکہ اس کا حکم جان سکے، تو آپ ﷺ نے اسے کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث میں بیان کردہ حکم کفارہ کی علت کیا ہے؟ بہ ظاہر اس واقعے میں کئی امور ایک ساتھ بیان ہوئے ہیں اور مجتہد کو یہ طے کرنا ہوگا کہ حکم کی بنیاد کونسا وصف ہے۔ مثلاً کیا اس حکم کا اطلاق صرف عربی لوگوں پر ہوتا ہے یا یہ ہندوستانی وامریکی لوگوں پر بھی لاگو ہوگا؟ کیا یہ حکم صرف مردوں کے لیے ہے یا خواتین کے لیے بھی؟ کیا یہ حکم روزے کے دوران میں کسی خاص وقت (مثلاً ظہر سے قبل یا بعد) میں جماع کرنے سے متعلق ہے یا کسی بھی وقت؟ کیا یہ حکم صرف رمضان کے روزے سے متعلق ہے یا نفلی روزوں سے متعلق بھی؟ الغرض اس قبیل کی کئی باتیں اس واقعے میں بیان ہوئی ہیں جن کی تنقیح (یعنی چھانٹ پھٹک) کیے بغیر حکم کی علت تلاش کرنا ممکن نہیں، اگرچہ یہ علت اس واقعے کے اندر بیان شدہ تفصیلات کے اندر ہی موجود ہے۔ اگر اس کی علت "رمضان میں جماع ہے" تو اس صورت میں کھانے پینے سے روزہ توڑنے پر کفارہ نہیں جیسا کہ شوافع کی رائے ہے اور اگر اس کی علت "رمضان میں روزہ توڑنا ہے" تو اس صورت میں کھانے پینے سے روزہ توڑنے پر بھی کفارہ ہے جیسا کہ احناف کی رائے ہے۔ [۱۲۲]

۱۱۹- الرازی، **مناقب الإمام الشافعي**، ٦٦۔

۱۲۰- الرازی، **المحصول**، ۵: ۱۲۴۔

۱۲۱- الرازی، **مناقب الإمام الشافعي**، ۱۵۴۔

۱۲۲- الغزالی، **شفاء الغليل**، ۴۱۱- ۴۱۲۔

اپنی معنویت کے لحاظ سے قیاس کی یہ قسم بھی اپنے مفہوم پر واضح اور "قیاس جلی" کے تحت ہے[۱۲۳] نیز امام جوینی[۱۲۴] وغزالی[۱۲۵] وسنوسی[۱۲۶] وغیرہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ قیاس مساوی میں "تنقیح مناط" ہوتی ہے جہاں مجتہد شریعت کے ثابت شدہ احکام کے استقرا سے دریافت کرتا ہے کہ شریعت نے فرع واصل کے مابین کسی خاص لحاظ میں فرق نہیں کیا اور اس لیے زیر بحث فرع کا وہی حکم ہونا چاہیے جو اصل کا حکم ہے۔ یعنی یہاں استدلال کی نوعیت کچھ یوں ہوتی ہے کہ پہلے مجتہد یہ دیکھتا ہے کہ فرع واصل میں فرق کے مختلف پہلو بہ ظاہر مؤثر ہو سکتے ہیں، پھر وہ درج بالا استقرا کی روشنی میں دکھاتا ہے کہ وہ سب غیر معتبر وغیر مؤثر ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ فرع واصل کے حکم میں فرق نہیں ہوگا۔ اس طرز استدلال کو "إلغاء الفارق" کہا جاتا ہے اور قیاس مساوی کی اس صورت کو "في معنى الأصل" بھی کہتے ہیں۔[۱۲۷] البتہ یہ واضح رہے کہ تنقیح مناط میں بھی کوئی نہ کوئی ایسا بنیادی وصف موجود ہوتا ہے جس کی بنیاد پر قیاس کو آگے چلایا جاتا ہے[۱۲۸] اگرچہ اس وصف کی اس طرح تعیین نہیں ہوتی جس درجے کی قیاس ادنی میں ہوتی ہے جس کا تذکرہ اس کے بعد آرہا ہے۔ اسی لیے امام غزالی فرماتے ہیں کہ اس صورت کے قیاس ہونے میں اختلاف ہے۔[۱۲۹]

شوافع نے قیاس مساوی کے تحت جو مثالیں دی ہیں، ان میں سے کئی مثالوں کو احناف نے اپنے نظام میں دلالت نص کے تحت رکھا ہے۔ مثلا امام دبوسی (م ۴۳۰ھ) کے ہاں حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کی سنگساری کو دیگر انسانوں تک پھیلانا دلالت نص کے زمرے سے ہے۔ اسی طرح عمل قوم لوط کو زنا کے معنی میں لینے کو بھی علامہ

۱۲۳۔ عبدالرحیم بن الحسن بن علی الاسنوی، **نهاية السول شرح منهاج الوصول** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۹ء)، ۳۱۳۔

۱۲۴۔ الجوینی، **البرهان في أصول الفقه**، ۲: ۶۲۔

۱۲۵۔ الغزالی، **المستصفى**، ۳۰۶۔

۱۲۶۔ الاسنوی، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ۳۱۳۔

۱۲۷۔ الغزالی، **المستصفى**، ۳۰۶؛ الرازی، **المحصول**، ۵: ۱۲۴؛ الآمدی، **الإحكام في أصول الأحكام**، ۴: ۴۔

۱۲۸۔ الرازی، **المحصول**، ۵: ۲۳۰۔

۱۲۹۔ الغزالی، **المستصفى**، ۳۰۶۔

دبوسی نے دلالت نص کہا ہے۔[۱۳۰] اس کی وجہ یہ ہے کہ احناف حدود و کفارات کے معاملے میں قیاس کو جائز نہیں سمجھتے کہ اس سے ظنیت حاصل ہوتی ہے جس میں شبہ ہوتا ہے جب کہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

۳۔قیاس ادنی

علت جب منصوص نہ ہو نیز قیاس اولی اور الغائے فارق کے ذریعے مسکوت عنہ کا الحاق منطوق کے ساتھ بھی نہ کیا جاسکے، ایسی صورت میں مجتہد مقاصد شریعہ کی روشنی میں وصف مناسب کو بنیاد کر بذریعہ استنباط علت اخذ کرتا ہے جیسا کہ مسالک علت میں اس کا ذکر ہوا۔ یہاں فرع کے اندر مستنبط و مناسب وصف مشترک کی شدت اصل کے مقابلے میں قدرے کم یا کم زور ہوتی ہے اور اسی لیے اس سے حاصل ہونے والا علم ظنی۔ علما اس کی مثالیں یوں بیان کرتے ہیں کہ نبیذ کو نشہ آوری کے وصف کی بنا پر شراب کے حکم کے تحت رکھنا[۱۳۱] یا خربوزے کو وصف طعم کی بنا پر گندم کی طرح قرار دے کر اموال ربویہ میں شامل کرنا۔[۱۳۲] قیاس کی اس صورت میں علت کا وضوح اس لیے کم ہوتا ہے کہ یہاں علت نہ براہ راست منصوص ہوتی ہے اور نہ ہی قیاس اولی و مساوی کی طرح واضح۔ اسی لیے اس قیاس سے حاصل ہونے والا علم قطعیت کے معیار کو نہیں پہنچتا اور امام رازی فرماتے ہیں کہ اولی و مساوی کے سوا قیاس کی تمام مثالیں اپنے اپنے درجۂ ظن کے لحاظ سے قیاس ادنی میں شمار ہوتی ہیں۔[۱۳۳] علمائے شوافع اخذِ علت کے اس طریقے کو تخریج مناط کہتے ہیں[۱۳۴] اور متبادل اصطلاح کی رو سے اس پر مبنی قیاس کو قیاس خفی کہتے ہیں۔

۱۳۰۔ ابوزید الدبوسی، **تقویم الأدلة في اصول الفقة** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۱ء)، ۱۳۳۔ البتہ اس کے ساتھ امام دبوسی نے گھروں میں گھومنے پھرنے والی بلی کا جھوٹا پاک ہونے کے معنی میں سانپ کے جھوٹے کی شمولیت کو بھی دلالت نص کہا ہے جو اس مسئلے میں پیچیدگی پیدا کر دیتا ہے۔

۱۳۱۔ الآمدی، **الإحکام في أصول الأحکام**، ۴: ۵۔

۱۳۲۔ عبداللہ بن عمر ناصر الدین البیضاوی، **منهاج الوصول إلى علم الأصول** (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۶ء)، ۹۶؛ الاسنوی، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ۳۱۳۔

۱۳۳۔ الرازی، **المحصول**، ۵: ۱۲۴۔

۱۳۴۔ الغزالی، **المستصفی**، ۲۸۲؛ الآمدی، مصدر سابق، ۳: ۳۸۰؛ الاسنوی، مرجع سابق، ۳۳۶۔

یہاں اس بات کا ذکر بھی اہم ہے کہ مختلف اعتبارات سے قائم کردہ قیاس جلی و خفی کی تقسیم ایک ہی قیاس کو مختلف خانوں میں دھکیل دیتی ہے۔ امام جوینی (م ۴۷۸ھ) کہتے ہیں کہ اصولی حضرات قیاس جلی و خفی کو تین اعتبارات سے بیان کرتے ہیں: (۱) علت کا منصوص و مستنبط ہونا: جو قیاس منصوص یا مجمع علیہ علت پر مبنی ہو وہ جلی اور جو مستنبط علت پر مبنی ہو وہ خفی ہوتا ہے، (۲) "فحوی الخطاب" کے لحاظ سے: اس تقسیم کے مطابق "قیاس اولی" جیسی مثالیں جن میں علت "فحوی الخطاب" سے حاصل ہوتی ہے جلی اور اس کے علاوہ خفی ہے۔ امام صاحب کے مطابق یہ دوسرا اعتبار پہلے سے قریب قریب ہے، (۳) مستنبط علت کی صحت: اکثر حضرات جلی و خفی کی اصطلاح استنباط کی صحت یا عدم صحت کے لیے برتتے ہیں اور ان کے مطابق وہ استنباطی علت جس سے ظن غالب حاصل ہو، جلی ورنہ خفی۔ چناں چہ اس تیسرے معیار پر فنی لحاظ سے تمام صحیح قیاس جلی ہیں۔ [۱۳۵]

۴۔ قیاس شبہ

شافعی اصولی ادب میں قیاس شبہ کے حوالے سے عموماً دو تعبیرات ملتی ہیں۔ [۱۳۶] ایک تعبیر مسالک علت کے تناظر میں مناسبت کے لحاظ سے ہے جس پر مسالک علت کے گوشے میں علامہ زرکشی کے حوالے سے گفت گو ہو چکی۔ دوسری تعبیر میں قیاس شبہ کو ایک دوسرے زاویے سے بیان کیا جاتا ہے۔ شافعی اصولی حضرات اسے یوں بیان کرتے ہیں کہ قیاس شبہ میں وصف مشترک "علت" نہیں بلکہ علت پر دلالت کرنے والے کسی حکم یا وصف میں اشتراک کی بنیاد پر قیاس کیا جاتا ہے۔ قیاس شبہ کی "دلیل علت" دو طرح کی ہوتی ہے:

۱۔ "حکم": بعض اوقات شریعت مختلف اصول کے ساتھ کچھ احکام وابستہ کرتی ہے اور وہی "احکام" قیاس کے لیے "علت" یا "وصف مشترک" بن جاتے ہیں، اسے "التعلیل بالحکم" کہا جاتا ہے۔ چناں چہ ایسی "فرع" جس کا حکم مذکور نہ ہو اور اسے دو مختلف اصولوں کے ساتھ جوڑنے کی گنجائش ہو، مجتہد اسے کسی خاص اصل سے "کثرت شبہ" کی بنیاد پر جوڑ دیتا ہے۔ اس کی مثال اوپر امام شافعی کے کلام سے مثال نمبر ۳ کے تحت گزری کہ غلام کی مشابہت آزاد کے ساتھ بھی ہے اور جانور کے ساتھ بھی۔ چناں چہ جب یہ سوال پیدا ہوا کہ "کیا غلام خود مالک بن سکتا ہے؟" تو

۱۳۵۔ ابو المعالی الجوینی، **التلخیص في أصول الفقه** (بیروت: دار البشائر الإسلامیة، ۱۹۹۶ء)، ۳: ۲۲۸۔ ۲۳۰۔

۱۳۶۔ علامہ آمدی نے اس کی تین تشریحات ذکر کی ہیں: **الإحکام في أصول الأحکام**، ۳: ۳۶۹۔ ۳۷۱، تاہم ان کی ذکر کردہ دو صورتیں ایک میں محدود کی جاسکتی ہیں اور یوں ان کی تین تعبیرات دو ہی میں بند ہو جاتی ہیں۔ اس کے بعد علامہ آمدی اپنی کچھ الگ تعریف پیش کرتے ہیں تاہم وہ بھی مناسبت ہی کے پیرائے میں ہے۔

جن کا جھکاؤ پہلی مشابہت کی طرف ہوا ان کا جواب اثبات میں تھا، اور جن کا رجحان دوسری مشابہت کی طرف ہوا، جن میں امام شافعی بھی شامل ہیں، ان کا جواب نفی میں تھا۔ بات کی تفہیم کی خاطر ہم گوشوارہ نمبر ا میں اس مثال کے چاروں ارکان لکھ کر وضاحت کرتے ہیں۔

گوشوارہ ا: قیاس شبہ: تعلیل بالحکم

ارکان قیاس	پہلی اصل	دوسری اصل
اصل	آزاد انسان	جانور
حکم	حق ملکیت ہونا	عدم حق ملکیت
فرع	غلام	غلام
علت / وصف جامع	شرعی تکلیفات نماز، روزہ وغیرہ کا مکلف ہونا،	مملوک ہونا
نتیجہ	غلام کے لیے حق ملکیت کا اثبات	غلام کے لیے حق ملکیت کا عدم اثبات

یہاں "مختلف احکام" کو علت کے طور پر دیکھا گیا ہے کہ شریعت نے آزاد انسان ہونے کو مال کی ملکیت کے لیے معتبر سمجھا ہے، جب کہ جانور چوں کہ خرید و فروخت کی شے ہوتا ہے اس لیے وہ مالک نہیں بن سکتا۔ اس کے بعد غلام پر غور کرنے سے واضح ہوا کہ اس میں ان دونوں اصولوں (آزاد انسان اور جانور) کے احکام پائے جاتے ہیں، یعنی وہ انسانیت میں آزاد انسان کی طرح (مثلاً شرعی احکام کا مکلف) ہے اور خرید و فروخت میں جانور کی طرح۔ لیکن غلام کی انسانیت کے باوجود شریعت نے اسے میراث (جو تملیک کا ایک شعبہ ہے) سے محروم کیا۔ اس سے اندازہ ہوا کہ ملکیت کے معاملے میں غلام کے لیے انسان ہونے کا وصف ٹوٹ گیا اور ملکیت کے معاملے میں غلام کو دوسرے اصل یعنی جانور سے زیادہ حکمی مشابہت حاصل ہے اور اس میں مالک بننے کی صلاحیت کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اہم بات یہ ہے کہ جب غلام کو انسان یعنی مکلف کے معنی میں لیا گیا تو وصف جامع شریعت کے مقرر کردہ مختلف احکام (مثلاً نماز، روزہ، قتل کی صورت قصاص کا وجوب وغیرہ) یا ان کا مجموعہ ہے۔ اس صورت قیاس کو کسی فرع کے دو یا اس سے زائد اصولوں میں معلق ہونا اور تعلیل بالحکم کہتے ہیں نیز یہ علت مقرر کرنے ہی کی ایک صورت ہے۔ یہاں آزاد

انسان اور غیر انسان سے متعلق شریعت کے "احکام" کی بنا پر دونوں کا مناط بننا ممکن تھا اور ایک سے "کثرت شباہت" کی بنیاد پر حق ملکیت کا حکم اخذ کیا گیا۔

۲- "ظاہری وصف": بعض اوقات شریعت کے مقرر کردہ احکام نہیں بلکہ "ظاہری وصف" کے لحاظ سے دو امور میں مماثلت کی بنیاد پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال شارع کی طرف سے گواہ کے لیے نیک وعادل ہونے کی شرط عائد کرنا ہے، لیکن اس ضمن میں نیکی وعدالت کا معین پیمانہ مقرر نہیں کیا کیوں کہ "نیکی" و"عدل" دوٹوک معاملہ نہیں بلکہ اس میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ ہر غیر نبی انسان میں، شرعی نقطۂ نظر سے، کچھ خوبیاں اور کچھ خامیاں ہوتی ہی ہیں اور یہاں "کثرت اشباہ" یعنی زیادہ اوصاف میں مشابہت کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاتا ہے کہ جس میں نیکی کے اوصاف غالب ہوں اسے نیک تصور کیا جائے۔ اسی طرح حالت احرام میں شکار کرنے پر شریعت نے بہ طور دم شکار کردہ جانور کا "مثل" مقرر کیا۔ یہاں جو لوگ صرف مثل معنوی یعنی قیمت مراد نہیں لیتے،[۱۳۷] ان کے ہاں جسمانی حجم وغیرہ کے لحاظ سے ظاہری مثلیت دیکھی جائے گی اور یہ فیصلہ کرنا دوٹوک نہیں ہوتا کہ ایک جانور کے ڈیل ڈول یا رنگت وغیرہ میں کون سا جانور اس کے مثل ہے۔[۱۳۸]

گوشوارہ ۲: قیاس شبہ بالاوصاف

ارکان قیاس	پہلی اصل	دوسری اصل	تیسری اصل
اصل	ہرن	ہرن	ہرن
حکم	کفارے میں قابل قبول	کفارے میں قابل قبول	کفارے میں قابل قبول
فرع	بکرا	بکرا	بکرا
علت / وصف جامع (مثلیت)	وزن	قدر	رنگ روپ

چناں چہ یہاں مثلیت کا معیار مقرر کرنے میں ایک گونہ اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے کہ مختلف امکانی اوصاف میں سے ایک یا بعض کا تعین کیا جائے۔ اسے ہم "تعلیل بالاوصاف" کہہ سکتے ہیں۔ اسی مثال کو درج ذیل

۱۳۷- جیسا کہ امام ابوحنیفہ وابویوسف مراد لیتے ہیں۔ محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، المبسوط (بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۳ء)، ۴: ۸۳۔

۱۳۸- الشافعی، الرسالة، ۵۱۶- ۵۱۸۔

گوشوارے سے سمجھا جاسکتا ہے۔ (بات کی تفہیم کی خاطر ہرن کو شکار کردہ جانور کی اصل لیا گیا ہے اور بکرے کو فرع)۔ یہاں اہم بات یہ ہے کہ ایک ہی فرع ایک ہی اصل کے تحت ہوتے ہوئے اصل کے مختلف اوصاف کی بنا پر اس کے ساتھ ملحق ہو سکتی ہے۔ قیاس شبہ کی اس دوسری صورت کو بھی علت مقرر کرنے کے تناظر میں دیکھا جاسکتا ہے، تاہم اس مقالے میں ہم بحث کو اس طرف نہیں پھیلانا چاہتے۔

درج بالا بیان میں "اوصاف" کے ذکر سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اصولی حضرات علت کے لیے جہاں مناط کا لفظ برتتے ہیں وہیں "وصف جامع" کی اصطلاح بھی لاتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہر قیاس میں "وصف" ہوتا ہے جس کے اشتراک سے قیاس کیا جاتا ہے۔ پھر "وصف بمعنی علت" اور قیاس شبہ کے "وصف" میں فرق کیا رہا؟ نیز بعض اصولی حضرات قیاس کی اقسام میں ایک قسم "قیاس علت" شمار کرتے ہیں؛ جب کہ دوسری طرف قیاس کی عام تعریف میں وصف جامع کو "علت" بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "علت" کے لفظ کے ایک عام وسیع معنی ہیں جو ہر ہر قیاس کے ساتھ وابستہ ہیں اور ایک خاص و محدود جو ایک "وصف مناسب" کے لیے برتا جاتا ہے۔ اس الجھن کا سلجھاؤ یہ ہے کہ قیاس شبہی کی تعریف میں "وصف" سے "ظاہری وصف" مراد ہے جس میں "مناسبت" (مسالک علت کے تناظر میں) بالواسطہ یا کمزور ہوتی ہے، لہٰذا اس کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ حکم کا مدار یہ خاص وصف ہے۔[۱۳۹] جب کہ "علت" اپنے محدود معنی میں ایسے وصف سے عبارت ہے جس کے بارے میں انگلی رکھ کر مجتہد کہہ سکے کہ حکم کی بنیاد یہی خاص وصف ہے۔ ایسے متعین وصف کی تعیین نص و اجماع یا استنباطی مسلک "مناسبت" سے ہوتی ہے۔ جیسے جیسے قیاس کے "وصف مشترک" کی مناسبت حکم سے کم زور ہوتی جاتی ہے، کسی خاص وصف کی تعیین بہ طور "علت" (یعنی وصف مناسب) مشکل ہو جاتی ہے اور مجتہد نسبتاً کم زور و بلاواسطہ مناسبت رکھنے والے احکام یا اوصاف کی بنیاد پر قیاس کرتا ہے،[۱۴۰] اور ایسے قیاس کے لیے اصولی حضرات "علت نہیں وصف" کی تعبیر برتتے ہیں؛ چوں کہ یہاں علت بننے والا وصف دراصل کسی مناسب وصف (یعنی علت) کی موجودگی کی دلیل ہوتا ہے، اس لیے ایسے قیاس کو "شبہ" کہتے ہیں کہ یہاں علت نہیں بلکہ اس کا "شبہ" پایا

۱۳۹- الجوینی، **التلخیص في أصول الفقه**، ۳: ۲۳۵-۲۳۶۔

۱۴۰- امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بات واضح فرمائی ہے کہ فقہا کے اکثر قیاس شبہ کے دائرے میں آتے ہیں کہ اجماع، نص اور مناسبت کا اظہار بہت دشوار ہے۔ **المستصفی**، ۳۱۷۔ چناں چہ اگر قیاس کو مناسبت میں بند کر دیا جاتا، تو قیاس ایک انتہائی تنگ تصور بن جاتا اور غیر منصوص مسائل کا حل بہت مشکل کام ہو جاتا ہے۔

جاتا ہے۔

یہاں اخیر میں ہم قیاس شبہ و قیاس ادنی کے مابین رشتے کی طرف اشارہ کرنا چاہیں گے۔ قیاس شبہ اس اعتبار سے قیاس ادنی کی طرف جھکاؤ رکھتا ہے کہ یہاں اصل اور فرع کے مابین مناسبت کا پہلو کم زور ہوتا ہے اور فرع ایک سے زائد علتوں کے مابین معلق ہو جاتی ہے۔ تاہم قیاس ادنی میں قیاس کا وہ دائرہ بھی آجاتا ہے جہاں مجتہد انگلی رکھ کر کسی براہ راست مناسب وصف کو علت قرار دیتا ہے۔ قیاس ادنی کو مسالک علت کے اعتبار سے عام طور پر مسلک مناسبت کہا جاتا ہے جب کہ قیاس شبہ کو مسلک شبہ۔ تاہم مسلک شبہ مناسبت سے بالکل الگ نہیں بلکہ وہ بالواسطہ مناسب ہوتا ہے۔ اور قیاس کی کئی مثالیں قیاس معنی و شبہ کے مابین برزخ کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی لیے محققین کے مابین کسی مثال کے قیاس معنی یا شبہ ہونے میں اس بنا پر اختلاف ہو سکتا ہے کہ وصف علت براہ راست مناسب ہے یا بالواسطہ، یعنی ایک محقق کے نزدیک مضبوط و براہ راست مناسبت ہونے کی بنا پر وہ قیاس ادنی بن کر قیاس معنی یا قیاس علت ہو سکتا ہے اور دوسرے کے نزدیک کم زور و بالواسطہ ہونے کی بنا پر قیاس شبہ۔ امام غزالی اپنے تجزیے کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ فقہا کے اکثر و بیش تر قیاسات قیاس شبہ سے تعلق رکھتے ہیں۔[۱۴۱] پس ان امور کا لحاظ کیے بغیر امام شافعی کی مثالوں کو قیاس شبہ قرار دینا درست طریقہ تحقیق نہیں، بلکہ ہم دیکھیں گے کہ اس کی زد خود ائمہ احناف کے موقف پر بھی پڑتی ہے۔

قیاس معنی، علت و شبہ کا مفہوم

اب تک کی گفت گو سے قیاس معنی کا تصور بہت حد تک واضح ہو چکا ہے۔ علماے شوافع کے ہاں قیاس شبہ کی طرح قیاس معنی کی بھی دو تعبیرات ملتی ہیں:

۱۔ قیاس معنی میں "وصف جامع" حکم سے براہ راست مناسب ہوتا ہے جب کہ قیاس شبہ میں بالواسطہ۔

۲۔ قیاس معنی میں فرع کا تعلق "ایک اصل" کے ساتھ جب کہ قیاس شبہ میں ایک سے زیادہ اصولوں کے ساتھ جڑنے کا احتمال ہوتا ہے۔[۱۴۲]

یہ دونوں تعبیرات تقریبا ایک ہی بات کہنے کے دو انداز ہیں کہ دراصل کم زور یا بالواسطہ تعلق ہی کی وجہ سے فرع کے ایک سے زیادہ اصولوں کے ساتھ جڑنے کا احتمال جنم لیتا ہے۔ اب تک بیان کردہ تمام اقسام قیاس کو

۱۴۱۔ الغزالی، **المستصفی**، ۳۱۷۔

۱۴۲۔ الماوردی، **الحاوي الكبير**، ۱۶: ۱۴۴۔

شکل نمبر ۴ میں دکھایا گیا ہے جو یہ ظاہر کر رہی ہے کہ قیاس کے اس سفر کا آغاز ایک ایسے وصف سے ہوتا ہے جس کا وضوح فرع میں اصل سے بھی زیادہ ہوتا ہے (اسے قیاس اولی کہتے ہیں)، پھر آہستہ آہستہ یہ وضوح کم ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ مجتہد قیاس مساوی سے گزرتے ہوئے قیاس ادنی کی اس صورت میں داخل ہو جاتا ہے جہاں فرع کو ایک اصل کے ساتھ جوڑنا مشکل ہو جاتا ہے، یعنی قیاس شبہ جہاں مناسبت کا پہلو بالواسطہ یا کم زور ہو جاتا ہے۔ اس صورت سے ظاہر ہے کہ قیاس اولی و مساوی خط تمیز کے دائیں جانب ہیں کہ یہ قیاس کی وہ صورتیں ہیں جن میں اختلاف نہ ہونے کے برابر ہے۔ البتہ قیاس ادنی خط تمیز سے دونوں جانب پھیلا ہوا ہے کہ براہ راست و بالواسطہ مناسبت والی مثالوں کو قیاس ادنی کے تحت دیکھا گیا ہے۔(١۴٣) قیاس اولی، مساوی و ادنی کے لیے دلالت نص، تنقیح و تخریج مناط کی جو متوازی اصطلاحات استعمال کی جاتی ہیں، انھیں بھی اس شکل میں دکھایا گیا ہے۔ اوپر حاشیہ نمبر ١٠ میں ہم نے تخریج مناط کی تعریف کی کہ جب علت استنباط کے ذریعے حاصل کی جائے، تو اسے تخریج مناط کہتے ہیں اور چوں کہ قیاس معنی یا مناسب (ادنی) اور قیاس شبہ دونوں میں استنباط ہوتا ہے، اس لیے تخریج مناط کی اصطلاح ہر دو پر محیط ہے۔ البتہ بعض حضرات نے تخریج مناط کی تعریف ہی یہ کی کہ اس میں مناسبت کے ذریعے وصف حاصل کیا جاتا ہے جس سے یہ اصطلاح بہ ظاہر مناسبت کے ساتھ خاص ہو جاتی ہے اور قیاس شبہ اس میں شامل نہیں رہتا، لیکن کئی اصولیین جیسے کہ علامہ قرافی (م ٦٨۴ھ)،(١۴۴) ابو ثناء الاصفہانی (م ٧۴٩ھ)، (١۴۵) ولی الدین العراقی (م ٧٧١ھ) (١۴٦) نیز علامہ تاج الدین سبکی (م ٧٧١ھ)(١۴٧) نے اسے اپنے عموم پر رکھتے ہوئے کہا کہ چوں کہ شبہ میں بھی بالواسطہ مناسبت ہوتی ہے لہذا یہ بھی تخریج مناط ہے۔ یعنی اگر تخریج مناط میں مناسبت ضروری ہی ٹھہری تو وہ ذاتی و براہ راست ہونا ضروری نہیں، بلکہ بالواسطہ مناسبت بھی اس میں شامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام غزالی اگرچہ ربا کی علت طعم کو بالواسطہ یا کم زور مناسبت کی بنا پر اس مثال کو قیاس شبہ کہتے ہیں،(١۴٨) تاہم آپ اسے تخریج مناط ہی کہتے ہیں۔(١۴٩) چناں چہ نیازی صاحب کا یہ فرمانا کہ امام شافعی کے ہاں قیاس شبہ تو ہے مگر تخریج مناط نہیں، یہ بیان

١۴٣- یہ امام رازی کی تقسیم کے مطابق ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

١۴۴- القرافی، **نفائس الأصول في شرح المحصول**،٨: ٣٦٣٢۔

١۴۵- الاصفہانی، **بیان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**،٣: ١٣٢۔

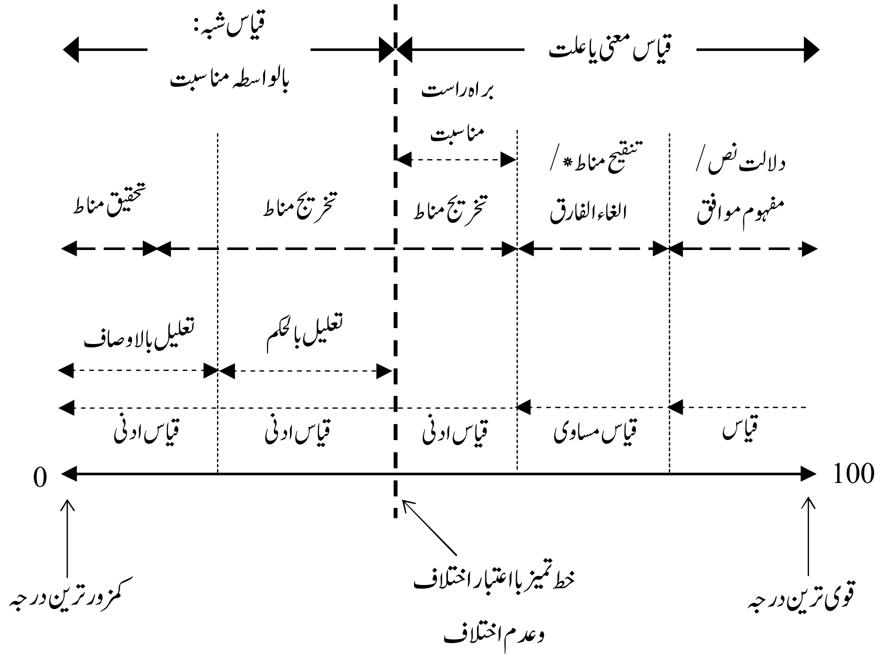
١۴٦- ولی الدین العراقی، **الغیث الهامع شرح جمع الجوامع** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ٢٠٠۴ء)، ۵٧١۔

١۴٧- تاج الدین السبکی، **رجع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب** (بیروت: عالم الکتب، ١٩٩٩ء)، ٣۴۵- ٣۴٦۔

١۴٨- الغزالی، **المستصفی**، ٣١٨۔

ہیں۔[۱۴۹] چناں چہ نیازی صاحب کا یہ فرمانا کہ امام شافعی کے ہاں قیاس شبہ تو ہے مگر تخریج مناط نہیں، یہ بیان امام غزالی کی اصطلاحات سے بھی مناسبت نہیں رکھتا۔ یہ بات بھی نوٹ کیجیے کہ امام غزالی کے نزدیک ربا کی مثال قیاس شبہ ہے اور یہ قیاس در حقیقت تعلیل بالاوصاف کی صورت ہے جو اس بات کو مؤکد کرتی ہے کہ تخریج مناط قیاس شبہ بالاوصاف پر بھی محیط ہے۔ البتہ قیاس شبہی بالاوصاف کے تحت کچھ صورتیں ایسی ہیں جنھیں تحقیق مناط کہا جا سکتا ہے اور شکل نمبر ۴ میں اسے بھی ظاہر کیا گیا ہے۔

شکل نمبر ۴: علمائے شوافع کے نزدیک اقسام قیاس



* احناف اس کی بھی بعض صورتوں کو دلالۃ نص کہتے ہیں

درج بالا تفصیل کی روشنی میں قیاس علت کا اصطلاحی مفہوم مقرر کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ چناں چہ قیاس شبہی کے سوا قیاس معنی کو قیاس علت کہا جاتا ہے[۱۵۰] جس میں قیاس جلی و خفی کے تحت قیاس اولی، مساوی و ادنی سب صورتیں سما سکتی ہیں۔ جن علمانے قیاس اولی و مساوی کے قیاس ہونے کا انکار کیا، ظاہر ہے ان کے نظام میں اس

۱۴۹۔ نفس مصدر، ۲۸۲۔

۱۵۰۔ الزرکشی، **البحر المحیط**، ۷: ۴۸۔

کے قیاس علت ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوتا اور ان کے نزدیک قیاس معنی یا علت دراصل قیاس مناسب یا ادنی میں بند ہو جاتا ہے (اس صورت میں شکل نمبر ۴ میں سب سے اوپری سطح پر "قیاس معنی یا علت" کا خط محدود ہو کر "براہ راست مناسبت" والے قیاس ادنی میں محدود ہو جائے گا)۔ تاہم جنھوں نے اسے قیاس کا شعبہ قرار دیا، جن میں امام شافعی اور متعدد علمائے شافعی شامل ہیں، ان کے ہاں یہ قیاس علت ہی ہے۔ امام غزالی مسالک علت میں منصوص و اجماعی علت اور استنباطی طرق کے تحت مسلک مناسب (موثر، ملائم و غریب) کی تفصیلات پیش کرنے کے بعد قیاس شبہ پر گفت گو کی ابتدا کرنے سے پہلے کہتے ہیں کہ "قیاس علت پر گفت گو ختم ہونے کے بعد اب ہم شبہ پر گفت گو شروع کرتے ہیں"۔[۱۵۱] علامہ آمدی کے مطابق اگر وصف جامع کی صراحت کی گئی اور وہ وصف مناسب بھی ہے تو یہ قیاس علت ہے اور اگر وصف جامع کی صراحت تو کی گئی مگر اس کی مناسبت مضبوط یا واضح نہیں، یہ قیاس دلالت یا شبہ ہے۔[۱۵۲] اس سے معلوم ہوا کہ قیاس علت کا تصور اصولیین شوافع کے نزدیک وصف جامع کے مناسب ہونے پر منحصر ہے۔[۱۵۳]

نیازی صاحب نے قیاس معنی کو "قیاس فی معنی الاصل" کے ہم معنی قرار دیا ہے، تاہم علمائے شوافع بالعموم قیاس معنی کو قیاس علت قرار دیتے ہیں۔ جن علما کی رائے میں الغاء الفارق بھی قیاس ہے وہ قیاس فی معنی الاصل کو قیاس معنی یا علت کی ایک قسم کہتے ہیں اور جن کے نزدیک یہ قیاس نہیں وہ اسے قیاس معنی سے الگ رکھتے ہیں۔

قیاس مساوی، ادنی و شبہ اور امام شافعی

محترم نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی کا قیاس معنی وہی ہے جسے احناف دلالت نص اور بعض دیگر اصولی قیاس اولی کہتے ہیں۔ امام شافعی کے مباحث قیاس کو سمجھنے کے ضمن میں یہ وہی غلط فہمی ہے جس کی وضاحت شکل نمبر ۱ کے ذریعے کی گئی تھی کہ آپ امام شافعی کے قیاس معنی کو دراصل "قیاس معنی کی ایک خاص صورت" میں بند کرتے ہیں۔ نیز نیازی صاحب کے مطابق **الرسالة** میں "قیاس اولی" کے علاوہ جو مثالیں ہیں وہ شبہ کے قبیل سے

۱۵۱– الغزالی، **المستصفی**، ۳۱۶۔

۱۵۲– الآمدی، **الإحکام في أصول الأحکام**، ۴: ۴۔ اگر علت کی صراحت کیے بغیر الغاء الفارق کے طریقے سے فرع کا الحاق ہوا تو یہ آپ کے نزدیک في معنی الأصل (یعنی قیاس مساوی) ہے۔

۱۵۳– ابو المعالی الجوینی، **الورقات** (دار الصمیعی، ۲۰۰۶ء)، ۱۶۔

ہیں جس کی وضاحت انھوں نے محض یہ فرمائی کہ یہ قیاس علت نہیں، نیز یہ تحقیق مناط ہے، جسے جدید دور کے ججز بھی امور کے مابین شباہت کی بنیاد پر استعمال کرتے ہیں۔(۱۵۴) تاہم نہ یہ تفسیر قیاس شبہ کی ماہیت بیان کرنے کے لیے کفایت کرتی ہے، نہ قیاس شبہ تحقیق مناط میں بند ہے، بلکہ علامہ سرخسی کے مطابق قیاس شبہ کا ایک حصہ (التعليل بالحكم) "قیاس علت" ہی کے قبیل سے ہے۔(۱۵۵) امام شافعی کے ہاں قیاس معنی وشبہ کی متذکرہ بالا تفسیر کے بعد نیازی صاحب یہ نتیجہ اخذ فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا تصور قیاس ظاہریہ کے منہج سے زیادہ مختلف نہیں بہرحال،(۱۵۶) سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام شافعی کے ہاں قیاس اولی کے سوا قیاس کا تصور موجود ہے؟ اس کا جواب **الرسالة** میں سائل کی طرف سے اٹھائے گئے اس سوال سے شروع ہوتا ہے:

چھٹا بیان: فاذكر من وجوه القياس ما يدل على اختلافه في البيان والأسبابِ، والحجة فيه سوى هذا الأولِ، الذي تدرِك العامة علمه.(۱۵۷)

((امام شافعی صاحب کا ہم کلام کہتا ہے کہ) قیاس کی ان صورتوں کا ذکر کیجیے جن سے معلوم ہو کہ وضوح وبیان اور مختلف اسباب سے قیاس مختلف ہوتے ہیں اور (یہ صورتیں ایسی ہوں کہ) ان میں (معیار) دلیل اس پہلی قسم کے قیاس سے کمتر ہو جس کا علم عوام کو بھی ہوتا ہے۔)

یہ بیان **الرسالة** میں قیاس کی قوی ترین صورت (یعنی قیاس اولی) کے درج بالا بیان نمبر ۵ اور اس کی مثالوں کے بعد فوراً آیا ہے۔ اوپر گزرا کہ امام شافعی کے نزدیک قیاس کی دو اقسام ہیں۔ پہلی وہ جو اپنے مفہوم پر اتنی واضح ہوتی ہے کہ اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس چھٹے بیان میں سائل آپ سے پوچھتا ہے کہ مجھے اس قسم کے قیاس کے بارے میں بتائیے جس میں اختلاف ہو جاتا ہے اور جو اس پہلی قسم کے قیاس سے الگ حقیقت ہے جسے عام زبان دان بھی جان لیتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ کے نزدیک قیاس معنی قیاس اولی کے ہم معنی نہیں، اس پر دو امور شاہد ہیں:

سوال کی اٹھان بتا رہی ہے کہ اس کے بعد امام صاحب قیاس اولی کی بحث نہیں کرنے جا رہے کیوں کہ اس کا ذکر گزر چکا اس کے بعد آنے والی مثالیں نہ قیاس اولی کے قبیل سے ہیں، نہ اصطلاحی قیاس شبہ کے اس حصے

154- Nyazee, Theories of Islamic Law, 142- 326.

۱۵۵- السرخسی، **أصول الفقه**، ۲: ۱۷۵- ۱۷۶۔

156- Nyazee, Ibid., 142.

۱۵۷- الشافعی، **الرسالة**، ۵۱۷۔

سے جو قیاس علت نہیں۔ان میں سے کچھ مثالوں کا تذکرہ پہلے بھی گزرا۔ تاہم ذیل میں ان مثالوں کا خلاصہ امام صاحب کی ترتیب سے پیش کیا جاتا ہے جس سے ایک طرف قاری کو واضح ہو گا کہ امام شافعی صاحب قیاس علت کے قائل تھے اور دوسری طرف یہ اندازہ ہو گا کہ کیسے امام شافعی منطقی ترتیب کے ساتھ سائل کو قوی ترین قیاس سے کم زور قیاس کا سفر طے کراتے ہیں۔

۱۔**پہلی مثال:** سب سے پہلے امام شافعی بیٹے پر باپ کے نفقے کی مثال ذکر کرتے ہیں جس کا تذکرہ تفصیل سے اوپر ہوا اور ظاہر کیا گیا کہ وہ قیاس اولی ہے نہ شبہ۔اس اعتبار سے کہ یہاں وصف علت کی حکم کے ساتھ مناسبت بھی مضبوط و براہ راست معلوم ہوتی ہے، قیاس کی یہ مثال خط تمیز کے دونوں پیمانوں پر قیاس معنی یا علت کی مثال بننے کی مستحق ہے۔

۲۔**دوسری مثال:** اس کے بعد دوسری مثال آپ حدیث ”خراج پر ضمان“ ہے کے ضمن میں لاتے ہیں۔یہ حدیث دراصل اس تناظر میں آئی ہے کہ ایک عیب دار غلام کو واپس کرتے ہوئے اس سے لی ہوئی خدمت کے عوض کا کیا ہو گا؟ اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا کہ وہ خریدار کے ضمان میں تھا تو اس کی خدمت لینا اس کا حق تھا اور اس کا عوض خریدار پر دینا واجب نہیں۔ چناں چہ اس پر اتفاق ہے کہ خراج سے مراد منفعت ہے اور حدیث میں دراصل اسی کا تذکرہ ہے اور یہی ”منصوص علیہ“ ہے۔ البتہ خدمت کے علاوہ دوسرے امور میں، جن کے حوالے سے بہ ظاہر حدیث خاموش ہے، اختلاف ہوا۔ بعض کے ہاں اس سے مراد محض خدمت لینا یا استعمال کرنا ہی ہے۔ ان کے نزدیک اگر سودا عیب کی وجہ سے واپس ہو گا، تو پھل وغیرہ ہر قسم کی بڑھوتری واپس ہو گی، لیکن بعض کے ہاں اس میں وہ چیزیں بھی شامل ہیں جو اصل سودے کی جنس سے الگ ہوں؛ اس لیے ان کے ہاں پھل وغیرہ نہیں لوٹایا جائے گا کہ وہ درخت کی جنس سے الگ ہے، لیکن جانور وغیرہ کی اولاد لوٹائی جائے گی کہ وہ اس کی جنس سے ہے۔امام شافعی کے نزدیک چوں کہ اس سے ہر قسم کا اضافہ مراد ہے، اس لیے عیب کی وجہ سے ہر صورت میں صرف اصل سودا واپس ہو گا۔

اس مسئلے پر امام شافعی نے ائمہ احناف و امام مالک کے ساتھ اپنے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ امام شافعی کی بیان کردہ قیاس کی یہ مثال کسی بھی طرح ”قیاس اولی“ یا ”دلالت نص“ نہیں۔ یہاں واضح طور پر آپ ایک علت جامع ”الخراج بالضمان“ کو اصول بنا کر ایک معاملے کو دوسرے پر قیاس کر رہے ہیں؛ جب کہ احناف اسی علت کے ایک نسبتاً محدود و مختلف تصور کو بنیاد بنا رہے ہیں۔ شافعی فقیہ علامہ الماوردی (م ۴۵۰ھ) اسے

قیاس معنی کے طور پر لاتے ہیں اور اس کا تذکرہ آگے آ رہا ہے۔[۱۵۸]

۳) تیسری مثال: یہ ربا کی مثال ہے جس پر اوپر کلام گزر چکا اور بتایا گیا کہ وہ بھی قیاس اولی نہیں نیز اس کے قیاس شبہ ہونے اور نہ ہونے کی بحث کی نوعیت بھی اوپر گزر چکی کہ امام غزالی اس کے قیاس معنی کے امکان کا تذکرہ فرما کر اس کا قیاس شبہ ہونا راجح قرار دیتے ہیں؛ جب کہ دیگر شافعی اصولی اسے قیاس معنی کہتے ہیں۔ حنفی اصولی علامہ جصاص (م ۳۷۰ھ) نے بھی اس مسئلے کو قیاس علت کہا ہے[۱۵۹] اور اسی طرح خود محترم نیازی صاحب نے بھی اسے قیاس علت لکھا ہے۔[۱۶۰]

چوتھی مثال: شریعت کی نگاہ میں قتل عمد کی دیت ادا کرنا مجرم کے ذمے ہے؛ جب کہ قتل خطا میں دیت عاقلہ پر ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا زخم خطا کی دیت ("ارش") بھی عاقلہ پر ہے؟ فقہا زخم خطا کو قتل خطا پر قیاس کرتے ہیں اور اس پر وہ متفق ہیں کہ اگر زخم کی نوعیت ایسی ہے جس سے کل دیت کا ایک تہائی تک لازم آئے تو عاقلہ پر ذمے داری ہوگی۔ تاہم ایک تہائی سے کم مقدار میں اختلاف ہوا۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں ایک تہائی تک عاقلہ کے ذمے میں ہے، اس سے کم ہو تو زخم پہنچانے والے ہی پر۔ احناف کے نزدیک ایک تہائی کے بجائے بیسویں حصے کا لحاظ ہے؛ جب کہ امام شافعی کے ہاں ایک تہائی یا نص عشر کی کوئی قید نہیں، جتنی بھی دیت ہو عاقلہ اس میں شریک ہوگی خواہ ایک درہم ہو۔ امام صاحب یہاں اپنے موقف کے حق میں قیاس کرنے کے دو امکانی اصولوں کی نشان دہی فرماتے ہیں:[۱۶۱]

۱- ایک اصول کے مطابق ہر انسان اپنے کیے کا خود ذمے دار ہے اور اس کے مطابق دوسرے شخص پر سرے سے زخموں کا تاوان آنا ہی نہیں چاہیے جیسا کہ قتل عمد کا معاملہ ہے، اس اعتبار سے قتل خطا میں عاقلہ پر دیت اس اصول سے استثنا ہے جس پر زخم خطا کو قیاس ہی نہیں کیا جا سکتا، نہ ایک تہائی سے کم نہ اس سے زیادہ میں۔

۲- لیکن دوسرے زاویۂ نظر کے مطابق قتل خطا کی دیت خود ایک مستقل اصول ہے جو خلاف قیاس نہیں۔

۱۵۸- الماوردی، **الحاوي الكبير**، ۱۶: ۱۴۸۔

۱۵۹- الجصاص، **الفصول في أصول الفقه**، ۴: ۹۹۔

160- I. A. Nyazee, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2016), 227.

۱۶۱- الشافعی، **الرسالة**، ۵۵۰۔

امام صاحب اس زاویے کو اختیار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ غلطی سے ہونے والے جانی نقصان (جیسے کہ زخم) میں عاقلہ شامل ہوگی اگرچہ اس کی دیت قتل سے کم، یہاں تک کہ ایک درہم، ہو۔ نیز امام غزالی عاقلہ پر دیت کی "مصلحت آمیزی ومناسبت" کو اجاگر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ ان مصلحتوں میں سے ہے جو زمانۂ جاہلیت میں رائج تھیں اور اسلام نے انھیں برقرار رکھا، بلکہ امام غزالی کے مطابق اس کی برقراری ہی اس کی مصلحت آمیزی کی دلیل ہے۔ چناں چہ امام غزالی کے مطابق مخصوص معاشروں میں اسلحے کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے جس میں بھول چوک بھی ہو جاتی ہے۔ اس لیے ایک طرف انسانی جان کی حرمت وقیمت کی وجہ سے دیت مقرر کرنا ضروری ٹھہرا اور دوسری طرف دیت کی خطیر رقم ایک آدمی پر بوجھ بھی ہوئی، خاص طور سے جب یہ غلطی سے ہوا ہو۔ اس لیے اس دیت کو اس آدمی کے قبیلے والوں پر تقسیم کر دیا گیا تاکہ بوجھ ہلکا ہو جائے۔ نیز اس سے لوگوں میں امداد باہمی اور اجتماعی مراقبت ونگرانی کو فروغ ملتا ہے اور میزان شریعت میں ان امور کا عین مصلحت ہونا سوال سے بالاتر ہے۔[۱۶۲]

غور طلب بات یہ ہے کہ یہاں امام شافعی قیاس کے لیے جن دو امکانی اصولوں کا تذکرہ فرمارہے ہیں وہ "مناسب" کے قبیل سے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ متاخر اصطلاحی قیاس علت کی مثال بن سکتی ہے۔ تاہم دوسری طرف یہاں دو اصولوں کے مابین تقابل ہے، اس لیے یہ امام شافعی کے کلام کی ایک تفسیر کے مطابق "شبہ" بھی ہے۔ یعنی اس مثال کو ہر دو طرح دیکھنا ممکن ہے اور اسی لیے امام جوینی کہتے ہیں کہ کسی مثال کے قیاس معنی وشبہ میں ہونے کا معاملہ ایک گھمبیر مسئلہ ہوتا ہے۔[۱۶۳] امام شافعی کا مقصد صرف یہ اصول دکھانا نہیں بلکہ متعلقہ بحث میں اس سے آگے بڑھ کر وہ یہ ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ اس قیاس کو ایک حد (یعنی ایک تہائی مقدار) پر روکنا نہیں چاہیے، لیکن ہمارا مقصود یہاں قیاس علت پر مبنی فہم ودانش کے ان گوشوں کو اجاگر کرنا ہے جو ان کی گفت گو کے روئیں روئیں سے جھلک رہی ہے۔ جہاں تک دلالت نص کا تعلق ہے، تو کسی بھی پیمانے پر زخم خطا کو قتل خطا پر قیاس کیا جانا اس باب سے نہیں۔

امام غزالی نے **شفاء الغليل** میں دو مقامات پر اس مسئلے کو موضوع سخن بنایا۔ ایک مقام کا تذکرہ ابھی

۱۶۲– الغزالی، **شفاء الغليل**، ۶۵۷–۶۵۸۔

۱۶۳– الجوینی، **البرهان في أصول الفقه**، ۲: ۶۱–۶۲۔

ہوا جس میں انھوں نے اس کی مصلحت آمیزی اجاگر کی، لیکن دل چسپ امر یہ ہے کہ امام صاحب نے اس کا تذکرہ قیاس شبہ میں بھی کیا جہاں آپ کے مطابق وصف مناسب کی تعیین نہیں ہوتی۔[۱۶۴] اس سے فوری طور پر یہ تاثر ابھرتا ہے کہ شاید امام صاحب کے کلام میں ٹکراؤ ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں۔ امام صاحب کا اسلوب اس کتاب میں یہ ہے کہ وہ فرضی مثالوں سے طالب علم کو تصورات سکھاتے ہیں۔ چناں چہ حرمت شراب کی مصلحتیں قرآن مجید میں آئی ہیں کہ شراب نوشی لڑائی جھگڑے، کدورتوں و نفرتوں کا دروازہ ہے۔ امام صاحب جابجا یہ بتاتے ہیں کہ اگر قرآن مجید میں اس کا تذکرہ نہ ہوتا، تب بھی ہم یہ مصلحت جان لیتے۔[۱۶۵] اسی طرح قیاس شبہ کے باب میں اس مثال کے ضمن میں وہ صرف یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ان مصالح سے صرفِ نظر کر لیا جائے، تب بھی مسلک شبہ کے ذریعے امام شافعی کی رائے کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام غزالی قیاس شبہ کی مثالوں پر گفت گو کے بعد طالب علم کو بتاتے ہیں کہ کسی مسئلے میں مصلحت اگر بہ ظاہر مجہول ہو اور اسے کالعدم فرض بھی کر لیا جائے، تب بھی مسلک شبہ ماننے والے کو اس مسلک سے اس کا حکم تلاش کرنا چاہیے۔[۱۶۶]

<u>پانچویں مثال:</u> الرسالة میں مذکور درج بالا چار سے متصل پانچویں مثال وہی ہے جس کا ذکر اوپر سیکشن نمبر ۳ کے تحت مثال نمبر ۳ کے ضمن میں ہو چکا۔ اس مثال کو عام طور پر قیاس شبہ کے تحت رکھا جاتا ہے کہ یہ "التعلیل بالحکم" کی صورت ہے؛ تاہم علامہ آمدی اختلاف کرتے ہوئے اسے قیاس معنی یا مناسب کی مثال کہتے ہیں[۱۶۷] جس سے ایک مرتبہ پھر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی مثال کو قیاس معنی یا شبہ کہنے میں اختلاف ہو سکتا ہے جس کی بنیادی وجہ ماہرین کا یہ زاویۂ نگاہ ہے کہ نفس مسئلہ میں تعلیل کرتے ہوئے وہ کسی مناسبت کو اہمیت دیتے ہوئے کس طرح بیان کرتے ہیں۔

<u>چھٹی مثال:</u> الرسالة میں قیاس کی ایک مثال شکار کردہ جانور کی مثلیت کی بھی ہے جس کا ذکر بھی اوپر گزر چکا۔

۱۶۴- الغزالی، **شفاء الغلیل**، ۳۲۹-۳۳۰۔

۱۶۵- نفس مصدر، ۱۴۵- ۱۴۶۔

۱۶۶- ولكن لو قدر فقد المخيلات المناسبات، واعترف المعترف بها- وجب عليه طلب الحكم عن الطريق الذي ذكرناه (نفس مصدر، ۴۰۲۔)

۱۶۷- الآمدی، **الإحكام في أصول الأحكام**، ۳۶۹- ۳۷۰۔

ساتویں مثال: **الرسالة** میں ایک مقام پر قیاس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ شریعت نے دیت میں اونٹ مقرر کیے جو تین سال کے عرصے میں دیے جاسکتے ہیں۔ احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جانور میں سلم (یا سلف) روا نہیں کیونکہ بیع سلم میں مبیع متعین نہیں ہوتی، اس لیے جس چیز کے افراد میں بہت زیادہ تفاوت ہو (جیسے معدودات غیر متقاربہ)، اس میں سلم روا نہیں۔ بالفاظ دیگر چونکہ بیع سلم میں سودا بوقت بیع متعین نہیں ہوتا بلکہ ذمے میں ثابت ہوتا ہے، اور چونکہ جانوروں میں تفاوت بہت زیادہ ہوتا ہے اس لیے یہ ذمے میں واجب نہیں ہوتے۔[۱۶۸] امام شافعی فرماتے ہیں کہ بالاتفاق کئی احکام میں جانور ذمے میں ثابت ہوسکتے ہیں جس میں ایک دیت ہے، دوسرا مہر ہے کہ اگر کسی نے نکاح میں کوئی جانور (مثلاً ایک سال کی بکری) مہر مقرر کیا، تو مہر درست ہوگا۔ اس طرح کسی غلام سے عقد کتابت کرتے ہوئے بھی اس کا مالک درہم و دینار کے بجائے جانور طے کر سکتا ہے جو ذمے میں واجب ہوتا ہے۔ امام شافعی یہاں بیع سلم میں ان احکام سے استدلال فرماتے ہیں کہ جب ان تمام احکام میں یہ تاثیر ثابت ہے، تو بیع سلم میں بھی اسے درست ہونا چاہیے۔[۱۶۹] قیاس علت کی اس صورت کو اصطلاحی زبان میں "عین تا جنس" قیاس کہتے ہیں اور مشائخ احناف اسی کے قائل تھے۔

اس تجزیے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام شافعی کے ہاں قیاس معنی قیاس اولی کے ہم معنی نہیں۔ یہ بات درست ہونے کے لیے یہ لازم تھا کہ قیاس اولی والے اقتباس کے بعد جو مثالیں مذکور ہوتیں وہ سب کی سب قیاس شبہ کے اس باب سے ہوتیں جو قیاس علت میں نہیں آتا (جس میں تعلیل بالحکم بھی شامل ہے)، لیکن ایسا نہیں۔ چناں چہ معلوم ہوا کہ جب امام شافعی کہتے ہیں کہ:

قیاس دو طرح کا ہے: قیاس معنی اور قیاس شبہ
اور قیاس کی بعض صورتیں بعض سے واضح تر ہیں

اور ان میں سے قوی ترین صورت وہ ہے جسے قیاس اولی کہتے ہیں جس میں اختلاف نہیں ہوتا نیز بعض صورتوں میں اختلاف ہوجاتا ہے، جس کے بعد آپ "اصطلاحی" قیاس شبہ کے سوا دیگر مثالیں بھی پیش کرتے ہیں تو اس ترتیب سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ قیاس معنی کو قیاس اولی میں بند نہیں کیا جاسکتا نیز آپ کے نزدیک ممکنہ طور پر قیاس معنی کی بعض صورتیں بعض سے واضح ہوسکتی ہیں اور اس وجہ سے ان میں مجتہدین کا اختلاف بھی ہوسکتا ہے۔

۱۶۸– علاء الدین الکاسانی، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۸۶ء)، ۵: ۲۰۹۔

۱۶۹– الشافعی، **الرسالة**، ۵۵۵۔

یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ امام شافعی قیاس کی قوی ترین مثالوں کے بعد بہ تدریج ایسی مثالیں لا رہے ہیں جہاں اخذ احکام کے لیے علت کا وضوح کم ہوتا جا رہا ہے اور نتیجتاً اختلاف کا دائرہ وسیع ہو رہا ہے اور یہ سفر بہ تدریج قیاس شبہ پر منتج ہوا۔ مزید غور کیجیے کہ **الرسالة** کی ان چھ مثالوں میں وصف جامع کی تعداد و مناسبت کے لحاظ سے درج ذیل ترتیب دکھائی دیتی ہے:

بیٹے پر باپ کے نفقے کی مثال: ایک وصف جامع اور براہ راست یا مضبوط مناسبت

الضمان بالخراج کی مثال: ایک وصف جامع اور براہ راست یا مضبوط مناسبت، لیکن "ضمان" کی دو تشریحات

ربا کی مثال: ایک وصف جامع اور مناسبت کم زور و بالواسطہ

زخم کی دیت کی مثال: دو وصف جامع، دونوں براہ راست مناسب مگر ایک مرجوح

غلام کی دیت کی مثال: دو وصف جامع، دونوں بالواسطہ مناسب (التعليل بالحكم) مگر ایک مرجوح

جانور کی مثلیت کی مثال: ظاہری اوصاف پر مبنی قیاس

ان مثالوں سے یہ واضح ہے کہ نیازی صاحب کا یہ فرمانا کہ **الرسالة** میں قیاس علت کی کوئی مثال موجود نہیں محل نظر دعوی ہے۔ اس کے برعکس **الرسالة** میں قیاس مساوی (امام غزالی کی اصطلاح میں "قیاس في معنی الأصل" و الغائے فارق) کی واضح مثال نظر نہیں آتی۔[۱۷۰] تاہم کتاب **الأم** میں امام صاحب نے الغائے فارق کا تصور برتا ہے جہاں آپ نے زنا کرنے والی باندی کی آدھی سزا پر غلام کو قیاس کیا ہے۔ چناں چہ امام شافعی نے بدکار باندی کی سزا پر غلام کو قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ حدود میں مرد و زن کے مابین شرع نے فرق نہیں کیا، اس لیے بدکار غلام کی سزا بھی باندی کی طرح آدھی ہے "وكذلك العبد وذلك أن حدود الرجال والنساء لا تختلف."[۱۷۱] نیز فقہا کے مابین اس حوالے سے اختلاف ہے کہ دن کے نوافل میں دو دو رکعتیں پڑھنا افضل ہے یا چار چار؛ جب کہ اس پر اتفاق ہے کہ رات میں دو دو رکعتیں پڑھنا افضل ہے۔ احناف کے ہاں دن

۱۷۰- البتہ زخم خطا کی بحث میں ضمنا امام صاحب نے ایک جملہ فرمایا ہے جس سے قیاس مساوی کا گمان ہوتا ہے۔ (الشافعی، **الرسالة**، ۵۴۶)۔ لیکن چوں کہ وہاں وثوق نہیں، اس لیے ہم اس کی بنیاد پر یہ دعوی کرنے سے گریزاں ہیں کہ **الرسالة** میں قیاس مساوی کی مثال موجود ہے۔

۱۷۱- الشافعی، **الأم**، ٦ : ١٦٨۔

کے نوافل میں چار رکعتیں پڑھنا افضل ہے اور وہ اسے دن کے فرائض پر قیاس کرتے ہیں؛ جب کہ امام شافعی کے ہاں دن میں بھی رات کی طرح دو دو ہی پڑھنا افضل ہے۔ اس اختلافی قضیے پر گفت گو کرتے ہوئے بھی امام شافعی نے الغائے فارق سے کام لیا اور فرمایا کہ جس طرح فرائض کے باب میں دن و رات کا فرق نہیں، اسی طرح نوافل میں بھی نہیں (لا تختلف النافلة في الليل والنهار كما لا تختلف المكتوبة في الليل والنهار)۔ یعنی جس طرح فرائض میں دو رکعتوں کے بعد تشہد میں بیٹھا جاتا ہے خواہ دن کے ہوں یا رات کے، اسی طرح نوافل میں بھی محض دن و رات سے فرق نہیں پڑنا چاہیے۔ [۱۷۲] امام صاحب نے کئی مسائل میں "لا یختلف" یا "لا تختلف" جیسے الفاظ کو الغائے فارق کے مفہوم میں برتا ہے اور اسے علمائے شوافع نے قیاس مساوی سے موسوم کیا۔

امام صاحب سے منقول جزئیات میں اگر مختلف اصولیین کے مابین مساوی و ادنی یا قیاس جلی و خفی یا قیاس معنی و شبہ ہونے میں اختلاف ہوا ہے تو اس کی وجہ ہر کسی کا اپنا زاویۂ نگاہ ہے۔ قیاس اولی، مساوی و ادنی جیسی اصطلاحات بعد کے دور میں مدوّن ہوئیں، امام صاحب نے یہ اصطلاحات استعمال نہیں کیں بلکہ آپ نے یہ بات فرمائی کہ بعض صورتیں بعض سے قوی تر ہیں اور اس بنا پر کچھ میں اختلاف ہے اور کچھ میں نہیں، نیز یہ کہ قیاس کی بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ نفس مسئلہ کسی ایک معنی یا علت کے تحت لایا جاسکتا ہے؛ جب کہ بعض میں وہ مختلف علتوں یا معنی کے مابین معلق ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے امام شافعی اپنے دور میں مروج تصورات کے اندر رہتے ہوئے یہ گفت گو فرما رہے ہیں اور بعد کی اصطلاحات کے پیرہن میں جلوہ گر ہونے والے تصورات کو ان پر حاکم بنانا ایک اجتہادی کاوش ہے جس میں اختلاف ہونا بعید از قیاس نہیں۔

٦- امام شافعی کی اقسام قیاس علمائے شوافع کی نگاہ میں

قیاس کی ان اصطلاحات کو مد نظر رکھنے کے بعد اب ہم علمائے شوافع کی نگاہ سے یہ دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ انھوں نے امام شافعی کے ہاں اقسام قیاس کو کس طرح سمجھا ہے، ان کے نزدیک قیاس معنی کا کیا مفہوم ہے نیز یہ کہ انھوں نے شکل نمبر ۳ اور ۵ کو کس طرح مربوط کیا ہے۔ کیا ان کے خیال میں قیاس معنی صرف قیاس اولی کے ہم معنی ہے؟ کیا ان کے خیال میں **الرسالة** میں مذکور دیگر سب امثلہ قیاس شبہ سے متعلق ہیں؟ اس ضمن میں ہم نے امام غزالی سے قبل، بعد اور جدید دور کے بعض علما کی آرا انتخاب کیا ہے۔ مقالے کے اس حصے کی معنویت اس وجہ سے ہے کہ نیازی صاحب کے مطابق قیاس علت کے وسیع تصورات شافعی مذہب میں امام جوینی و غزالی نے

۱۷۲- نفس مصدر، ۷: ۱۵۰۔

داخل کیے۔ لیکن اس حصے کے اختتام پر واضح ہو گا کہ بعد کے شافعی ائمہ نے امام صاحب کا ہاتھ تھام کر آگے کا سفر کیا اور انھیں تصورات کو نکھارا جن کی تشکیل امام صاحب کر گئے تھے۔

۱- علامہ ماوردی کا انداز تقسیم

علامہ ماوردی نے قیاس کی بارہ اقسام بنائی ہیں۔ آپ نے ابتدا میں اسے قیاس معنی اور قیاس شبہ میں تقسیم کیا، پھر قیاس معنی کو جلی و خفی میں۔ قیاس معنی جلی کے آپ تین مراتب مقرر کرتے ہیں:

۱- جب "معنی" (یعنی علت) بغیر استدلال ہی کے آشکار ہو نیز شریعت کا حکم اس قیاس سے معلوم ہونے والے حکم کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اس کی مشہور مثال والدین کو اف نہ کہنا ہے۔ چناں چہ یہ نہیں ہو سکتا کہ والدین کو اف کہنا ممنوع ہو اور ہاتھ اٹھانا مقبول۔

۲- جب "معنی بغیر استدلال آشکار ہو لیکن شریعت کا حکم اس قیاس کے تقاضے کے خلاف آسکتا ہو۔ جیسے شریعت نے کانے جانورے کی قربانی سے منع کیا۔ اس کا تقاضا یہ بنتا ہے کہ نابینا بھی ممنوع ہو۔ لیکن اس کے باوجود بعض ظاہریہ کے ہاں نابینا جانور کی قربانی درست ہے۔

۳- تیسری قسم وہ ہے جہاں سے "استدلال" کی دہلیز شروع ہوتی ہے، لیکن وہ اتنا واضح ہوتا ہے کہ اس پر جلی قیاس کی کرنیں پڑتی ہیں۔ جیسے شریعت نے زنا کرنے والی باندی کی سزا آدھی کی اور اس پر غلام کو قیاس کیا گیا۔

قیاس معنی خفی کے بھی تین درجات ہیں:

۱- یہاں استدلال بھرپور ہوتا ہے البتہ وجہ استدلال پر اتفاق ہوتا ہے۔ جیسے باپ پر کم سن بیٹے کے نفقہ کے وجوب پر قیاس کرتے ہوئے بوڑھے باپ کا نفقہ بیٹے پر واجب کرنا۔ غور کیجیے کہ **الرسالۃ** میں امام شافعی نے بھی یہی قیاس فرمایا ہے اور امام ماوردی اسے قیاس معنی خفی کہ رہے ہیں جو علت پر مبنی قیاس ہے۔

۲- اس مرتبے میں استدلال پر پوشیدگی کی ایک تہہ چھا جاتی ہے اور مقیس علیہ میں کئی مدمقابل اوصاف یا علتوں میں سے ایک کا چناؤ کیا جاتا ہے۔ علامہ ماوردی ربا کی علت کو اس کی مثال کہتے ہیں کہ یہاں مختلف اوصاف علت بن سکتے ہیں۔ غور کیجیے کہ علامہ ماوردی ربا کی علت کو قیاس شبہ میں شمار نہیں کر رہے بلکہ قیاس معنی خفی میں لا رہے ہیں نیز یہ کسی بھی طرح تحقیق مناط کے قبیل سے نہیں۔ خود امام غزالی نے بھی اسے تخریج مناط کہا ہے۔

۳- تیسری قسم میں پوشیدگی مزید دبیز ہو جاتی ہے۔ اس میں اگرچہ حکم کی علت یا معنی میں اختلاف یا پوشیدگی

نہیں ہوتی لیکن معنی کی تبیین میں پوشیدگی ہوتی ہے۔ اس کی مثال علامہ ماوردی نے الخراج بالضمان کی دی ہے۔ یہ مثال بھی **الرسالة** کی ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور علامہ ماوردی کے ہاں یہ قیاس معنی سے متعلق ہے۔

درج بالا تین مثالوں کو کسی بھی طرح قیاس اولی یا دلالت نص نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ قیاس مساوی یا ادنی کی ایسی صورتیں ہیں جو قیاس علت میں آتی ہیں۔

جہاں تک قیاس شبہ کا تعلق ہے تو علامہ ماوردی کے مطابق اس کی دونوں تعریفیں اوپر گزریں۔ البتہ آپ نے تقسیم کے لیے جسے بنیاد بنایا وہ یہ ہے کہ اس میں فرع کو ایک سے زیادہ اصولوں کے ساتھ جوڑا جا سکتا ہے اور جس کے ساتھ مشابہت مضبوط تر ہو، اس کے ساتھ اس کا الحاق کیا جاتا ہے۔ قیاس شبہ بھی آپ کے نزدیک دو طرح کا ہے: قیاس تحقیق و قیاس تقریب۔ قیاس تحقیق کی مشابہت دراصل احکام میں ہوتی ہے اور تقریب کی ظاہری اوصاف میں۔ قیاس تحقیق کے تین مراتب ہیں:

۱۔ پہلے مرتبے میں فرع کی مشابہت دو اصولوں سے اس طرح ہوتی ہے کہ اگر ایک اصل سے الحاق کیا جائے تو شریعت کے بعض ثابت شدہ احکام میں وہ ٹوٹ جائے، جب کہ دوسری اصل سے الحاق کرنے سے کسی ثابت شدہ حکم میں وہ مشابہت نہ ٹوٹے، اور اس وجہ سے اس کا الحاق دوسرے سے کر دیا جائے۔ جیسے یہ مسئلہ کہ کیا غلام مالک بن سکتا ہے؟ اور یہ مثال تفصیل سے پہلے گزر چکی۔

۲۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ فرع کی جس اصل کے ساتھ احکام میں زیادہ مطابقت ہو اس کے ساتھ اس کا الحاق کر دیا جائے۔ جیسے غلام کے ہاتھ پیر وغیرہ اعضا پر دست درازی وجنایت کا مسئلہ۔ اس حکم میں بھی اسے آزاد اور چوپائے دونوں سے ملایا جا سکتا ہے۔ لیکن زندگی کے باب میں وہ آزاد سے زیادہ مشابہ ہے، اس لیے جنایت میں اسے آزاد سے ملحق کیا گیا۔ یہ مثال بھی **الرسالة** میں مذکور ہے اور امام ماوردی کے نزدیک یہ "التعلیل بالحکم" کے تحت قیاس شبہ کی مثال ہے۔

۳۔ قیاس شبہ تحقیقی کے تیسرے مرتبے میں بھی صورت مسئلہ کو دو اصولوں سے مشابہت ہوتی ہے لیکن ہر ایک سے مشابہت کامل نہیں ہوتی بلکہ ناقص ہوتی ہے۔ اس صورت میں جس کی مشابہت کچھ بڑھتی ہوئی ہو، اس کے ساتھ اس کا الحاق کر دیا جاتا ہے۔ جیسے سقمونیا[۱۷۳] بوٹی، ایک طرف یہ دوا کے طور پر برتی

۱۷۳۔ یہ یونانی لفظ ہے اور ایک بوٹی کے لیے استعمال ہوتا ہے جس کا جوشاندہ اسہال میں سودمند ہے۔ اس کا انگریزی علمی نام ہے: Calystegia Sepium (**لغت نامہ دہخدا** اور **ویکیپیڈیا** ملاحظہ ہو)

جاتی ہے اس لیے طعام کے مشابہ ہے کہ اسے کھایا بھی جاتا ہے لیکن دوسری طرف یہ بوٹی کسی باریک لکڑی جیسی ہے اور کھانے کی شے نہیں۔ چناں چہ اسے کھانے کی طرف موڑا جائے گا کہ اس سے مشابہت زیادہ ہے۔ ان دونوں کے ساتھ اس کی مناسبت تاہم ناقص ہے۔

علامہ آمدی کے نزدیک درج بالا پہلی صورت قیاس مناسب کے ہے؛ کیوں کہ آپ کے نزدیک یہاں ایک مجتہد دو معین علتوں کے مابین براہ راست مناسبت کی بنیاد پر ترجیح کا فیصلہ کرتا ہے۔[۱۷۴] گویا ایک مجتہد جسے بالواسطہ یا کم زور مناسب کہ سکتا ہے، علامہ آمدی کے خیال میں وہ مضبوط مناسبت کی مثال ہے۔ اس کے بعد امام ماوردی قیاس تقریب کے بھی تین درجات کرتے ہیں:

۱۔ پہلے درجے میں ظاہری اوصاف کی قوت کی وجہ سے الحاق کیا جاتا ہے جس کی مثال گواہ کا عادل ہونا ہے۔

۲۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ فرع کا کوئی وصف دو اصولوں کے اوصاف میں سے کسی ایک کے زیادہ قریب ہو البتہ ان دونوں میں سے کسی کے وصف سے پوری مطابقت نہ رکھے۔ اس کی مثال حالت احرام میں شکار کرنے کی جزا ہے کہ اس میں جو "مثل" مقرر کی جاتی ہے وہ ہر وصف کے لحاظ سے اصل کے مشابہ نہیں ہوتی بلکہ بعض اوصاف میں قریب اور بعض میں دور ہوتی ہے۔

۳۔ تیسرے مرتبے میں ایک اصل کو ترجیح محض اس بنیاد پر دی جاتی ہے کہ فرع کا تعلق اس کی جنس سے ہوتا ہے۔ مثلا ایک فرع کا تعلق طہارت کے باب سے ہو اور اس کے لیے ایک اصل نماز سے ہو اور دوسری طہارت سے۔ اس صورت میں طہارت والی اصل کا پلڑا بھاری ہو گا۔[۱۷۵]

اس مقالے میں قیاس شبہ کی اہمیت اس لحاظ سے بھی ہے کہ نیازی صاحب نے ایک طرف امام شافعی کے منہج کو ظاہریہ سے قریب گردانا مگر دوسری طرف انھوں نے یہ مانا کہ امام شافعی "اصطلاحی" قیاس شبہ کے قائل ہیں۔ ان مقدمات کو جوڑنے میں دو امکانات ہیں اور دونوں مسائل کا باعث ہیں:

۱۔ اگر نیازی صاحب قیاس شبہ کو اس معنی میں لیتے ہیں جو اوپر بیان ہوا، تو نیازی صاحب کے ان دو مقدمات میں ہم آہنگی نہیں رہتی؛ کیوں کہ اصطلاحی قیاس شبہ کو علمائے ظاہریہ تسلیم نہیں کرتے اور نہ نیازی صاحب نے یہ ثابت کیا کہ اصطلاحی قیاس شبہ ظاہریہ کے منہج سے قریب ہے۔ علامہ ابن حزم اس کی

۱۷۴۔ الآمدی، **الإحكام في أصول الأحكام**، ۳: ۳۶۹۔ ۳۷۰۔

۱۷۵۔ اس پوری تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الماوردی، **الحاوي الكبير**، ۱۶: ۱۴۴۔ ۱۵۱۔

حجیت کو سختی سے مسترد کرتے ہیں۔[۱۷۶] اس لیے اصطلاحی قیاس شبہ تسلیم کرنے والا ظاہری نہیں ہو سکتا، قطع نظر اس بات سے کہ وہ قیاس معنیٰ کو تسلیم کرتا ہے یا نہیں۔ قیاس شبہ قیاس علت کے مقابلے میں قیاس کی کم زور صورت ہے، یہ کیسے مانا جائے کہ جو شخص قیاس علت کا قائل نہیں وہ قیاس شبہ کا قائل ہو؟ الغرض امام شافعی کو قیاس شبہ کا قائل ماننا خود اس بات کی تردید کرنا ہے کہ آپ ظاہریت پسند عالم تھے۔

۲- دوسرا امکان یہ ہے کہ نیازی صاحب قیاس شبہ کو محض تحقیق مناط میں بند کرتے ہیں۔ اس صورت میں قیاس شبہ کا اوپر بیان کردہ وہ اصطلاحی تصور ان کی بات سے ہم آہنگ نہیں جسے علماے شوافع نے برتا۔ پس اگر ایک لمحے کے لیے یہ بات مان بھی لی جائے کہ امام شافعی کے ہاں صرف قیاس اولی اور قیاس شبہ پایا جاتا ہے تب بھی یہ کہنا درست نہیں کہ آپ کے ہاں صرف تحقیق مناط والا قیاس ہے۔ مزید یہ غور کیجیے کہ تحقیق مناط کا مطلب ہی یہ ہے کہ تنقیح یا تخریج کے ذریعے "مناط" ثابت کرنے کے بعد کسی فرع میں اس کا وجود ثابت کیا جائے۔ اس لیے کسی اجتہاد کے تحقیق مناط ہونے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہاں علت یا وصف مشترک طے نہیں کیا گیا بلکہ اس کے برعکس یہ ثابت ہوتا ہے کہ کوئی علت یا وصف متعین کیا جا چکا ہے۔

اس کے بعد علامہ ماوردی **الرسالة** میں وارد امام شافعی کے بیان کی وضاحت ان اقسام کے تناظر میں کرتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے کہ امام شافعی "في معنى الأصل" اور "شبہ" دو اقسام قیاس کا تذکرہ کرتے ہیں۔ علامہ ماوردی کے مطابق ایک تفسیر یہی ہے کہ "في معنى الأصل" سے قیاس معنیٰ اور شبہ سے وہی شبہ مراد ہو جو علامہ ماوردی نے اپنی تقسیم میں مراد لیا۔ پھر اس پر خود ہی سوال اٹھاتے ہیں کہ امام صاحب کے مطابق پہلے قیاس میں اختلاف نہیں ہوتا، جب کہ امام ماوردی کے مطابق قیاس معنیٰ میں اختلاف ہو سکتا ہے جب کہ وہ خفی ہو۔ اس کے علامہ ماوردی دو جواب دیتے ہیں: ایک یہ کہ امام صاحب نے یہاں صرف جلی کا حکم بیان کیا۔ دوسرا یہ کہ اس سے جلی و خفی دونوں مراد ہیں البتہ اختلاف نہ ہونے سے مراد حجیت میں اختلاف نہ ہونا ہے اگرچہ نتیجے میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ علامہ ماوردی کی دوسری تفسیر کے مطابق فی معنی الاصل سے قیاس معنیٰ جلی اور قیاس شبہ تحقیقی جب

۱۷۶- الآمدی، مصدر سابق، ۷: ۲۰۰۔

کہ شبہ سے قیاس معنی خفی اور قیاس شبہ تقریبی مراد ہے۔(۱۷۷) گویا اس دوسری تفسیر کے مطابق امام شافعی کے لفظ "شبہ" سے اصطلاحی قیاس شبہ مراد نہیں۔ البتہ دونوں تفسیروں کی رو سے امام شافعی کا "في معنى الأصل" دلالت نص نہیں اور ایک تفسیر پر لفظ "شبہ" نیازی صاحب کے تصور قیاس شبہ میں بند نہیں ہوتا۔ پس آپ کے نزدیک جس قیاس کو امام شافعی اختلافی کہتے ہیں، وہ قیاس معنی اور شبہی دونوں میں سے ہے۔

اگر امام ماوردی کی اس تقسیم کو شکل نمبر ا یا ۳ پر چسپاں کیا جائے تو شکل نمبر ۵ کی صورت حال جنم لیتی ہے۔ اس کے مطابق امام ماوردی نے امام شافعی کے ہاں اقسام قیاس کو تین طرح سے تقسیم کیا نیز قیاس ادنی کا تعلق امام شافعی کی اصطلاح والے قیاس معنی سے اور قیاس شبہ دونوں سے بھی۔ یعنی قیاس معنی خط تمیز کے دائیں اور بائیں ہر دو طرف پھیلا ہوا ہے۔(۱۷۸) یہ بھی نوٹ کیجیے کہ امام ماوردی قیاس اولی و مساوی کو بھی قیاس معنی شمار کرتے ہیں اور اس اعتبار سے آپ کے نزدیک یہ سب قیاس علت کی صورتیں ہیں جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا۔

علمائے احناف اور تعلیل بالحکم

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مشائخ احناف میں سے امام جصاص قیاس شبہ کے تحت تعلیل بالحکم و بالاوصاف دونوں کے قائل تھے نیز آپ کے بہ قول آپ کے استاد امام کرخی (م ۳۴۰ھ) کی بھی یہی رائے تھی۔(۱۷۹) علامہ ابن الہمام (۸۶۱ ھ) کے مطابق علامہ جصاص کے ساتھ ساتھ صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی (۵۹۳ھ) بھی قیاس شبہ کے قائل تھے کہ مسالک علت میں نص، اجماع یا "مناسبت" شرط نہیں۔(۱۸۰) علامہ سرخسی (م ۴۸۳ھ) علت کی بحث میں واضح طور سے "تعلیل بالحکم" کو تسلیم کرتے ہیں(۱۸۱) اگرچہ وہ اسے قیاس شبہ

۱۷۷- الماوردی، **الحاوي الكبير**، ۱۶: ۱۶۶- ۱۶۷۔

۱۷۸- اور یہ تب ہے جب ہم خط تمیز کا معیار نتیجے کے لحاظ سے امکان اختلاف بنائیں۔

۱۷۹- الجصاص، **الفصول في الأصول**، ۴: ۱۴۳- ۱۴۵۔

۱۸۰- کمال الدین ابن الہمام، **التحرير في أصول الفقه** (بیروت: مصطفى البابي الحلبي و أولاده، ۱۳۵۱ھ)، ۴۶۸۔ اگرچہ علامہ ابن الہمام خود قیاس شبہ کی حجیت تسلیم نہیں کرتے [کمال الدین ابن الہمام، **فتح القدير للكمال ابن الهمام وتكملته** (بیروت: دار الفکر، ۱۹۷۰ء)، ۳: ۳۲۱] تاہم آپ کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ شبہ سے آپ طرد مراد لیتے ہیں۔ یہ موضوع کچھ تفصیل کا متقاضی ہے جسے ان شاء اللہ مسالک علت پر الگ مقالے میں بیان کیا جائے گا۔

۱۸۱- السرخسی، **أصول الفقه**، ۲: ۱۷۵- ۱۷۶۔

نہیں کہتے، لیکن امام ماوردی کے نزدیک یہ قیاس شبہ ہی کی ایک صورت ہے جیسا کہ ہم نے دیکھا۔ امام دبوسی[۱۸۲] و علامہ علاء الدین سمرقندی حنفی (م ۵۴۰ھ)[۱۸۳] کے نزدیک بھی حکم کو علت بنانا جائز ہے۔ اسی طرح علامہ ابوالبرکات نسفی (م ۷۱۰ھ)[۱۸۴] نیز ان کے شارح ابن نجیم (م ۹۷۰ھ) بھی تعلیل بالحکم کو جائز کہتے ہوئے اسے جمہور کا قول کہتے ہیں۔[۱۸۵] شارح بزدوی علاء الدین البخاری حنفی (م ۷۳۰ھ) بھی اسے جائز کہتے ہیں[۱۸۶] نیز یہی رائے حنفی عالم ملا خسرو (م ۸۸۵ھ) کی بھی ہے۔[۱۸۷] ان علما کی رائے کی تائید مقالے میں درج امثلہ سے بہ آسانی یوں ہوتی ہے کہ امام شافعی کی بیان کردہ غلام والی مثال قیاس شبہ ہی ہے اور ائمہ احناف اس ضمن میں جو موقف لے رہے ہیں، یعنی غلام کو انسان یا جانور پر قیاس کرنا، وہ قیاس شبہ کے سوا کچھ نہیں۔ اسی لیے شافعی عالم علامہ علی بن برھان بغدادی (۵۱۶ھ) فرماتے ہیں کہ قیاس شبہ کی حجیت میں شوافع و احناف کے مابین لفظی نزاع ہے؛ کیوں کہ جس تعلیل بالحکم کو شوافع قیاس شبہ کہتے ہیں احناف اسے استدلال الحکم بالحکم کہتے ہیں۔[۱۸۸] امام غزالی نے بھی متعدد امثلہ سے دکھایا ہے کہ امام ابوحنیفہ قیاس شبہ کے قائل تھے۔[۱۸۹] پس علمائے احناف کے نزدیک شکل نمبر ۴ میں قیاس شبہ والی جانب "التعلیل بالحکم" والا حصہ بھی قیاس علت میں شامل ہے۔

اب یہ دل چسپ صورت پیدا ہوتی ہے کہ ایک طرف نیازی صاحب کا کہنا ہے کہ قیاس شبہ قیاس علت نہیں اور دوسری طرف علمائے احناف کے مطابق یہ قیاس علت کا ایک شعبہ ہے۔ پس: اگر امام شافعی کی درج کردہ

۱۸۲– الدبوسی، **تقويم الأدلة**، ۲۹۲۔

۱۸۳– علاء الدین شمس النظر السمرقندی، **ميزان الأصول في نتائج العقول** (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ۱۹۸۴ء)، ۵۸۵-۵۸۶۔

۱۸۴– ابوالبرکات النسفی، **المنار في أصول الفقه** (دار سعادت، ۱۳۲۶ھ)، ۲۳۔

۱۸۵– ابن النجیم، **فتح الغفار بشرح المنار** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۲۰۰۱ء)، ۳۷۲۔

۱۸۶– البخاری، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، ۳: ۳۴۷– ۳۴۸۔

۱۸۷– محمد بن فراز علی المعروف ملا خسرو، **مرقاة الوصول إلى علم الأصول** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۷۱ء)، ۲۳۷– ۲۳۸۔

۱۸۸– البیضاوی، **الوصول إلى الأصول**، ۲: ۲۹۴– ۲۹۵۔

۱۸۹– الغزالی، **شفاء الغليل**، ۳۰۳– ۳۶۸۔

سب امثلہ قیاس شبہ ہیں تو نیازی صاحب کو ماننا چاہیے کہ علمائے احناف بھی قیاس شبہ کے قائل تھے اور قیاس شبہ کا ماننے والا ظاہری نہیں ہو سکتا۔

اور اگر احناف کے نزدیک "تعليل بالحكم" بھی قیاس علت ہے تو ماننا ہو گا کہ امام شافعی قیاس علت کے قائل تھے اور اس کا ثبوت **الرسالة** ہی میں موجود ہے۔

الغرض نیازی صاحب نے "قیاس علت" کی اصطلاح کو جس طرح برتا ہے، نہ وہ ائمہ شوافع کے نقطہ نگاہ کی نمائندگی کرتا ہے نہ احناف کی۔

۲۔امام جوینی اور امام رازی کا انداز تقسیم

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی امام شافعی کے ہاں اقسام قیاس کو براہ راست موضوع سخن بنایا ہے۔ آپ کی تقسیم کو سمجھنے کے لیے امام جوینی کا انداز تقسیم پیش نظر رہنا مفید ہو گا۔ امام جوینی نے امام ماوردی کے مقابلے میں نسبتاً مختلف انداز سے قیاس کی اقسام بیان کی ہیں۔ امام جوینی قیاس کو قطعی و ظنی میں تقسیم کرتے ہوئے قطعی کے تحت قیاس اولی اور پھر منصوص علت والے ایسے قیاس کا تذکرہ کرتے ہیں جیسے غلام کو باندی کے حکم میں کرنا۔ آپ کے نزدیک اس دوسری صورت میں فرع "في معنى الأصل" ہوتی ہے جس کا ذکر اوپر گزرا۔ امام جوینی کہتے ہیں کہ قطعی قیاس کی ان صورتوں (یعنی قیاس اولی اور في معنى الأصل) کے قیاس ہونے میں اختلاف ہے۔ اس کے بعد آپ ظنی قیاس کو "قیاس معنی" اور "قیاس" شبہ" میں تقسیم کرتے ہیں اور مسالک علت کے پیرائے میں ان دونوں کے بیچ فرق "وصف مناسب" سے کرتے ہیں کہ "معنی" میں علت وصف مناسب ہوتی ہے جب کہ "شبہ" میں براہ راست مناسبت نہیں ہوتی۔ البتہ آپ یہ تسلیم فرماتے ہیں کہ قیاس شبہ و معنی میں فرق اتنا سیدھا معاملہ نہیں، بلکہ کسی جزئی کے قیاس شبہ یا معنی کے قبیل سے ہونے میں تردد رہتا ہے۔(۱۹۰) امام جوینی کی تقسیم قیاس یوں بنتی ہے:

مناسب وصف کو معین وصف جامع مقرر کر پانا: قیاس معنی یا علت

علت پر دلالت کرنے والے وصف کی تعیین نہ ہونا: قیاس شبہ

وصف جامع کے بغیر صرف غیر متعلق اوصاف کو غیر مؤثر دکھا کر حکم پھیلانا: قیاس فی معنی الاصل۔

اس تقسیم سے واضح ہے کہ نیازی صاحب کی بیان کردہ مساوات ["قیاس فی معنی الاصل = قیاس معنی = قیاس

۱۹۰۔ الجوینی، **البرهان في أصول الفقه**، ۲: ۶۱۔ ۶۲۔

اولی"] امام ماوردی کی طرح امام جوینی کے ہاں بھی درست نہیں، اگرچہ امام ماوردی و جوینی کی تقسیم میں بھی کچھ فرق ہے۔ یہاں یہ بات نوٹ کرنی چاہیے کہ امام جوینی و غزالی جس تصور کو "في معنی الأصل" کہ رہے ہیں، امام شافعی بعینہ " في معنی الأصل" کہہ کر وہ مراد نہیں لیتے۔ اس کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ **الرسالة** میں امام صاحب قیاس کی بحث میں اس نوع کی کوئی مثال نہیں لائے جسے امام جوینی و غزالی" في معنی الأصل" کہتے ہیں۔ اس سے پھر یہ بات مؤکد ہوئی کہ امام شافعی کے الفاظ کو بعد کے اہل علم کی مدوّن اصطلاحات میں پڑھنا انتہائی احتیاط کا متقاضی ہے۔

جہاں تک امام رازی کا تعلق ہے، تو وہ امام شافعی کے ہاں قیاس کو "اولی"، مساوی" اور "ادنی" میں بانٹتے ہیں۔ قیاس اولی کو آپ " في معنی الأصل" سے الگ نوع کے طور پر ذکر کرتے ہیں، گویا آپ کے نزدیک امام شافعی کے اقتباس کا وہ حصہ جسے آپ "اقوی القیاس" کہتے ہیں (اور جس کے قیاس ہونے میں اختلاف ہے)، وہ قیاس معنی سے الگ ایک مستقل صورت قیاس ہے۔[۱۹۱] "مساوی" کے بابت آپ فرماتے ہیں کہ یہ "في معنی الأصل" ہے اور اس کی مثال باندی کا غلام پر قیاس ہے۔ پھر ادنی کو "قیاس معنی" اور "قیاس شبہ" میں تقسیم کرتے ہیں۔ یعنی جس قیاس کو امام شافعی مختلف فیہ قیاس کہتے ہیں، امام رازی کے نزدیک وہ قیاس ادنی ہے جو قیاس معنی و شبہ دونوں پر محیط ہے۔ چناں چہ اس تقسیم کا خلاصہ یوں ہے:

قیاس اولی

وصف جامع کے بغیر صرف غیر متعلق اوصاف کو غیر مؤثر دکھا کر حکم پھیلانا: قیاس مساوی یا فی معنی الاصل

کم زور قیاس میں مناسب وصف کو جامع بنانا: قیاس ادنی بہ صورت قیاس معنی

علت پر دلالت کرنے والے وصف کو مقرر کرنا: قیاس ادنی بہ صورت قیاس شبہ

ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ طریقہ تقسیم امام جوینی کے طریقے سے قریب تر ہے اور اسے شکل نمبر ۵ میں دکھانے کی کوشش کی گئی ہے[۱۹۲] جہاں یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اصولیین نے اتفاقی واختلافی اقسام قیاس

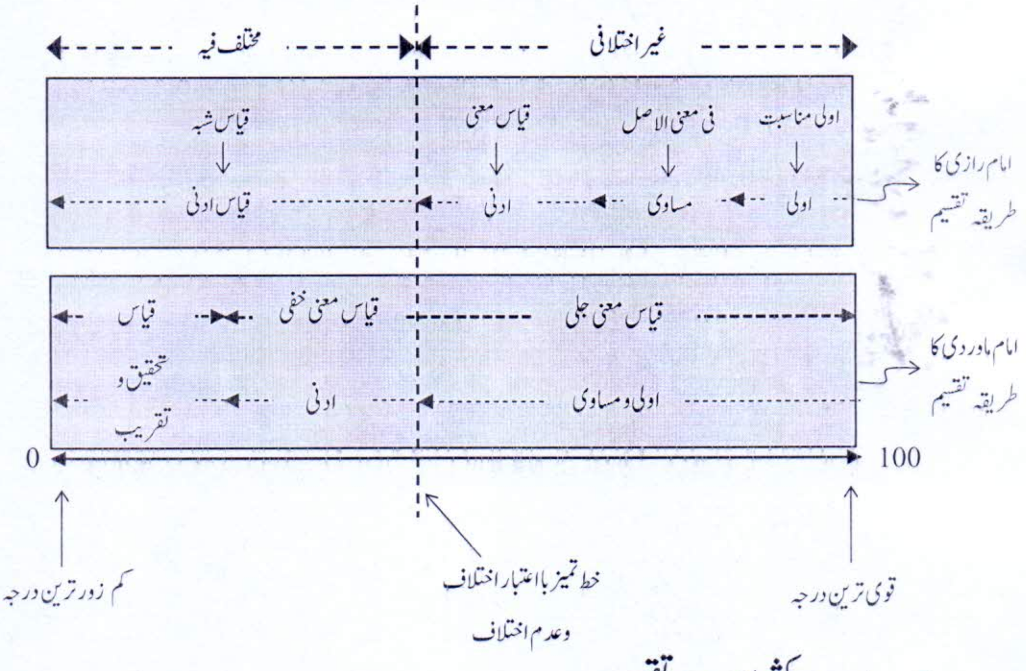
۱۹۱– الرازی، **مناقب الإمام الشافعي**، ۱۵۴۔

۱۹۲– امام غزالی کا طریقۂ تقسیم بھی کسی حد تک امام جوینی کی تقسیم سے متاثر ہے، تاہم وہ یہاں ہمارا موضوع نہیں کہ آپ نے براہ راست امام شافعی کے کلام پر بحث نہیں کی۔

میں سے کس کو کس جانب رکھا ہے۔

واضح ہوا کہ امام رازی کے ہاں بھی " في معنى الأصل " (جس کے تحت آپ کے نزدیک صرف قیاس مساوی ہے) قیاس معنی سے الگ ہے؛ جب کہ امام ماوردی کے ہاں وہ بھی قیاس معنی ہے۔ اس سے ایک مرتبہ پھر اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ بعد کے دور کی مدوّن اصطلاحات کو استعمال کر کے امام شافعی کے کلام کو معنی پہناتے وقت احتیاط کی ضرورت ہے۔ نیز امام جوینی ورازی کی نگاہ میں امام شافعی کا "قیاس معنی" جس طرح " في معنى الأصل " کے برابر نہیں اسی طرح وہ "قیاس اولی" میں محدود نہیں۔ آپ یہ بھی دیکھتے جایئے کہ یہ حضرات اس کی نفی نہیں کرتے ہیں کہ امام شافعی کے ہاں "مناسبت پر مبنی وصف والا" یا قیاس علت پایا جاتا ہے، بلکہ ان اقسام کے ضمن میں وہ اس کا اثبات کرتے ہیں۔

شکل نمبر۵: امام شافعی کی تقسیم قیاس: بلحاظ امام ماوردی اور رازی



۳- علامہ زرکشی کا انداز تقسیم

شوافع میں ایک بڑا نام علامہ زرکشی کا ہے اور آپ نے بھی امام شافعی کے کلام پر گفت گو کی ہے۔ ان کے ہاں قیاس کی تقسیم علامہ ماوردی سے ملتی جلتی ہے۔ چناں چہ آپ بھی قیاس کو معنی وشبہی، اور ان کی ذیلی اقسام علامہ

ماوردی ہی کے ڈھب پر بیان کرتے ہیں۔[۱۹۳]

نیازی صاحب کے نقطۂ نگاہ کے مطابق علامہ ماوردی و زرکشی کو امام شافعی کے ہاں صرف قیاس جلی و قیاس شبہ تسلیم کرنا چاہیے نہ کہ قیاس خفی۔ تاہم علامہ زرکشی "قیاس خفی" کے تین درجات کے تحت بالترتیب، اور قیاس شبہ سے الگ، مندرجہ ذیل مثالیں دیتے ہیں جو **الرسالة** میں قیاس کے تحت آئی ہیں:[۱۹۴]

الف) باپ کے نفقے پر بیٹے کے نفقے کو قیاس کرنا

ب) اموال ربویہ کی علت متعین کرنا

ج) "الخراج بالضمان" کے تحت عیب دار مبیع کے ساتھ اس سے حاصل شدہ فوائد لوٹانے کا اختلاف

پس علامہ زرکشی کے مطابق امام شافعی کے ہاں وہ تصور موجود ہے جس کا اظہار "قياس معنى خفى" سے کیا گیا۔ گویا دیگر علمائے شوافع کی طرح آپ بھی یہی فرمارہے ہیں کہ قیاس معنی قیاس "في معنى الاصل" نیز قیاس اولی کے ہم معنی نہیں۔ نیز اس دعوے سے بھی علامہ زرکشی کوسوں دور ہیں کہ امام صاحب کی مثالوں میں قیاس شبہ کے سوا قیاس علت کا نام ونشان نہیں ملتا۔

۴۔ شیخ ابوزہرہ کا انداز تقسیم

آخر میں ہم عالم عرب سے تعلق رکھنے والے ماضی قریب کے ایک مشہور حنفی عالم شیخ ابوزہرہ (م ۱۳۹۴ ھ) کی رائے بیان کرتے ہیں۔ آپ نے امام شافعی کے ہاں قیاس کے بیان کے لیے امام رازی کے تفسیر کو بنیاد بنا کر اس کا موازنہ **الرسالة** کی عبارات سے کیا اور آپ امام رازی سے اختلاف کرتے ہوئے اپنا نقطۂ نظر واضح کرتے ہیں۔ پہلا اختلاف یہ ہے کہ آپ کے نزدیک قیاس اولی و مساوی دونوں قیاس معنی ہی کے تحت ہیں۔ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ برخلاف امام رازی کے آپ قیاس ادنی کو قیاس شبہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور امام شافعی کے کلام میں شبہ سے اصطلاحی شبہ مراد لیتے ہوئے ان کا خیال ہے کہ امام شافعی صاحب نے ضعف کا اعتبار صرف قیاس شبہ میں کیا اور اس پر وہ یہ قرینہ پیش کرتے ہیں کہ امام شافعی صاحب کے مطابق اولی و مساوی میں اختلاف نہیں ہو سکتا جب کہ

۱۹۳۔ الزرکشی، **البحر المحيط**، ۷: ۴۸-۶۵۔

۱۹۴۔ نفس مصدر، ۷: ۵۲۔

ادنی میں ہوتا ہے اور اہل قیاس کے مابین قیاس شبہ کی حجیت ہی میں اختلاف ہے۔[۱۹۵]

۷- خاتمہ ونتائج بحث

محترم نیازی صاحب نے امام شافعی کے بارے میں اس رائے کا اظہار فرمایا کہ آپ کا تعلق اس فکری خانوادے سے تھا جسے حرفیت پسندانہ رجحان کہا جاسکتا ہے اور آپ اسی صف سے ہیں جس میں علامہ داؤد ظاہری کھڑے ہیں۔ اس دعوے کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے ہاں قیاس علت کا وہ معروف تصور نہیں جس سے ابتدائی صدیوں کے فقہاواقف تھے۔ اسی بنیاد پر آپ کہتے ہیں کہ امام شافعی استحسان کے حنفی تصور کورد فرماتے ہیں۔ نیازی صاحب کے خیال میں امام شافعی کا تصور قیاس صرف قیاس اولی اور اصطلاحی قیاس شبہ میں محدود ہے۔ اس تحریر سے واضح ہوا کہ ان کے دعوے کی تائید امام شافعی کے کلام سے ہوتی ہے، نہ ان سے منقول جزئیات سے، نہ ان ائمہ شوافع کی تحقیقات سے جنھوں نے امام شافعی کے فقہی واصولی منصوبے کو اپنااوڑھنا بچھونا بنایا۔ امام شافعی کے کلام پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ "معنی" سے علت کا مفہوم بھی مراد لیتے ہیں نیز" في معنى الأصل "کہ کر آپ علت کی مختلف اقسام کو شامل بحث کرتے ہیں۔ کتاب **الرسالة** میں آپ جب قیاس کی اقسام بیان کرتے ہیں تو وہاں مسالک علت نہیں بلکہ "دین میں قطعی وظنی کی تقسیم کا تناظر زیر بحث ہے جس طرح قیاس کی حجیت کے آغاز میں آپ جو مثالیں دیتے ہیں ان میں یہ تناظر ہے۔ آپ کی ان امثلہ سے یہ اخذ کرنا کہ آپ کے ہاں تحقیق مناط تو ہے لیکن تخریج مناط نہیں، سیاق کلام سے مطابقت نہیں رکھتا۔ الغرض یہی وجوہات ہیں کہ علماے شوافع نے آپ کے کلام میں درج عبارت" في معنى الأصل "کو قیاس اولی سے خاص نہیں کیا بلکہ وہ قیاس مساوی وادنی جیسے قیاس علت پر مبنی تصورات کو بھی ان میں شامل سمجھتے ہیں۔ مقالے میں اس امر کی وضاحت بھی کی گئی کہ امام شافعی کے کلام میں لفظ "شبہ" کے استعمال سے لازماً قیاس شبہ کا وہ مخصوص و محدود تصور اخذ نہیں ہوتا جو بعد میں رائج ہوا، اگرچہ بعض اہل علم نے ایسا سمجھا۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں کی کتب میں درج شواہد اس پر دال ہیں کہ فقہاے احناف بھی لفظ "شبہ" کے مشتقات جیسے "یشبہ" سے قیاس شبہ مراد نہیں لیتے تھے۔ نیز اس بات کی طرف بھی اشارہ ہوا کہ قیاس شبہ کو پوری طور سے قیاس علت سے جدا کرنا بھی درست نہیں جیسا کہ علماے احناف کی رائے سے

۱۹۵- اس تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ابوزہرہ، **الشافعي: حياته وعصره وآراؤه الفقهية**،(مصر: دار الفکر العربي، ۱۹۷۸ء)، ۲۸۶- ۲۸۹۔

بھی واضح ہے۔ یہ بات بھی اہمیت کی حامل ہے کہ علماے شوافع نے امام شافعی کے اقسام قیاس پر جو بھی بحث کی وہ آپ کے کلام و امثلہ کی روشنی میں ہے اور ایسا نہیں ہے کہ بعد کے علماے شوافع نے امام شافعی کے نظریات قیاس میں ترمیم کر کے انھیں قبول کیا۔

آخر میں ایک طالب علمانہ منہجی سوال ذہن میں آتا ہے کہ نیازی صاحب ائمہ شوافع کی طرف سے امام شافعی کے کلام کی تشریح سے قطع نظر کرتے ہوئے راے قائم فرماتے معلوم ہوتے ہیں، کیا امام جصاص و دبوسی و سرخسی وغیرہ رحمہم اللہ کی آرا سے قطع نظر کرتے ہوئے یہی طریقہ تحقیق آپ حنفی مذہب کی تعیین و تفہیم کے لیے اختیار کریں گے؟

۞ ۞ ۞ ۞ ۞

List of Sources in Roman Script

- Al-Qur'an
- Aabki, Taj al-Din. *Raj' al-Hajib 'an Mukhtasar ibn al-Hajib*. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1999.
- Abu Zahra, *al-Shafi'i Hayatuhu wa Ara'uhu al-fiqhiyah*. Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978.
- Ahmad Hasan. "*Usul-i Fiqh aur Imam Shafi'i, Hissa suwwum*", *Fikr-o Nazar*, Islamabad, 11:4 (1968).
- Al- Asfahani, Abu al-Sana Shams al-Din. *Bayan al-Mukhtasar-Sharah Mukhtasar ibn-i Hajib*. Al-Saudiyyah: Dar al-Madani, 1986.
- Al- Sarakhsi, Muhammad b. Ahamd b. Abi Sahl. *al-Mabsut*. Beirut: Dar al-Marafah, 1993.
- Al-'Iraqi Waliyyuddin. *al-Ghaith al-Hami' Sharah Jam' al-Jawami'*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Al-Aamidi, abu al-Hasan Sayyid al-Din. *Al-Ihkam fi Usul-al Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islami. 1982.
- Al-Andulasi, Ibn-i Hazm. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.
- Al-Baidawi, Abdullah b. Umar Nasir al-Din. *Minhaj al-Wusul ila 'Ilm al-Usul*. Beirut: Mu'assasa al-Risalah, 2006.
- Al-Baji, Abu al-Walid. *Al-Isharah fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Al-Bukhari. *Kashf al-Asrar Sharah Usul al-Bazdawi*. Egypt: Dar al-Kitab al-Islami.
- Al-Dabbusi, Abu Zayd. *Taqwim al-Adillah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Daraqutni, al-Sunan.
- Al-Ghazali Abu-Hamid. *Al-Mustasfa*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.
- Al-Ghazali Abu-Hamid. *Shifa' al-Ghalil fi byan al-Shibh wa- al-Makhayl wa Masalik al-Ta'lil*. Baghdad: Matba' al-Irshad, 1971.
- Al-Isnawi, Abdur Rahim b. al-Hasan b. Ali. *Nihayat al-su'l sharah Minhaj al-Wusul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Juwaini, Abu al-Ma'ali. *Al-Talkhis fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1996.
- Al-Juwaini, Abu al-Ma'ali. *al-Waraqat*. Dar al-Sami'i, 2006.

- Al-Juwayni. *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Kasani, 'Ala' al-Din. *Bada'i' al-Sana'i fi tartib al-Shara'i*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.
- Al-Marwazi, Abu al-Muzaffar Mansur b.Muhammad. *Qawati' al-Adillah fi al-Usul*.Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Matudidi, Muhammad b. Muhammad b. Mahmood, Abu Mansur. *Ta'wilat ahl al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Mawardi, Ali b. Muhammad. *Al-Hawi al-Kabir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.
- Al-Nasafi. Abu al-Barakat. *al-Manar fi Usul-Fiqh*. Dar-i Sa'adat, 1326H.
- Al-Qarafi, abu al-Abbas Shihab al-Din Ahmad b. Idris. *Sharah Tanqih al-Fusul*. Beirut, 2004.
- Al-Qarafi, Shihab al-Din. *Nafa'is al-Usul fi Sharh al-Mahsul*. Makkah: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz, 1995.
- Al-Razi, Abu Bakr. *Al-Fusul fi al-Usul*. Kuwait: Wazarah al-Awqaf al- Kuwaitiyya, 1994.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Mahsul*. Beirut: Mu'assasa al-Risalah, 1997.
- al-Razi, Muhannad b. 'Umar b. al-Husayn Fakhr al-Din. *Manaqib al- Imam a-Shafi'i*, Egypt: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1086.
- Al-Samarqandi, 'Ala' al-Din Shams al-Nazr. *Mizan al-Usul fi Nata'ij al-Uqul*. Qatar: Matabi' al-Doha al-Haditha, 1984.
- Al-Samarqandi, Ala' al-Din Shams al-Nazar Abu Bakr Muhammad b. Ahmad. *Mizan al-Usul fi Nata'ij al-Uqul*.
- Al-Sarakhsi, Abubakr. *Usul al-Sarakhsi*. Beirut: Dar al-Marifah.
- Al-Shafi'i, Muhammad b. Idris. *Al-Risalah*. Egypt: Dar al-Hadith, 2016.
- Al-Shafi'i, Muhammad b. Idris. *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990.
- Al-Shaybani, Muhammad b. al-Hasan, Kitab al-Asl. Beirut: Dar ibn Hazm, 2012.
- Al-Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim b. Ali b.Yousuf, *Al-Luma' fi Usul al-fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.

- Al-Tufi, Najm al-Din. *Sharh Mukhsar al-Rozah*. Beirut: Mu'assasa al-Risalah, 1999.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din. *Al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh*. 'Amman: Dar al-Kutub, 1994.
- I. A. Nyazee, *Islamic Jurisprudence* Islamabad: Islamic Research Institute, 2016.
- Ibn al-Hammam, Kamal al-Din. *al-Tahrir fi Usul al-Fiqh*.Beirut: Mustafa al-Babi al-Halabi and sons, 1351H.
- Ibn al-Hammam, Kamal al-Din. *Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr, 1970.
- Ibn al-Nujaym. *Al-Ashbah wa al-Naza'ir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.
- Ibn al-Nujaym. *Fath al-Ghaffar bisharah al-Manar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.
- Ibn-i Faris, Ahmad. *Mu'jam Maqayiis al-Lughat*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Ibn-i Rushd al-Hafid, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*. Cairo: Dar al-Hadith, 2004.
- Ibn-i Surayj Abu al-Abbas, *al-Alwadai' limanwsus al-Sharai'*.
- Khusru Mulla, Muhammad b. Faraz 'Ali. *Mirqat al-Wusul ila-'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971.
- Lowery, J. E. *Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad Ibn Idris al Shafi*. London: Brill, 2007.
- Nyazee, Imran Ahsan. *Theories of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute, 2004.
- W.B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Zafar Ishaq Ansari. "Early development of Islamic Fiqh in Kufa with Special Reference to the Works of Abu Yousuf and Shaybani" *Islamic Studies*, Islamabad, 55:1.