قیاس اور تفسیرِ قرآن

Analogy and the Quranic Exegesis

Hafiz Abdullah, Assistant Professor
Sheikh Zayed Islamic Center, University of the Punjab, Lahore

Abstract

There are four sources of Shariah. Quran and Sunnah primary and Ijma (Consensus) and Qiyas (Analogy) are considered as secondary. The fourth source of Shariah analogy is measured a principle for Quranic exegesis. As we see the Quranic verse (5:90) is evident on the prohibition of vinegar (which is derived from grapes) drinking only. This Quranic verse (5:90) also points out the prohibition of all forms of intoxicated beverages along with vinegar. This injunction of prohibition is derived from the analogical principle. This article deals with the role and significance of analogy in Quranic exegesis.

Keywords:Analogy; Quranic Exegesis; Quranic Sciences

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

﴿وَ لَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ ھٰذَا حَلٰلٌ وَّ ھٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَی اللّٰہِ الْکَذِبَ اِنَّ الَّذِیْنَ یَفْتَرُوْنَ عَلَی اللّٰہِ الْکَذِبَ لَا یُفْلِحُوْنَ﴾(۱)

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

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

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

﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا﴾ (۲)

”آج پورا کردیا میں نے تمہارے لیے تمہارا دین اور پوری کی تم پر اپنی نعمت اور پسند کیا میں نے تمہارے لیے اسلام کو دین“

اور قرآن کریم نے اپنے متعلق دعوی کیا ہے:

﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّ هُدًى وَّ رَحْمَةً وَّ بُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ﴾ (۳)

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

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

﴿هدى للناس﴾ (٤)

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

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

دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ قرآن ہو یا قرآن کا بیان سنت وحدیث ہو دونوں کی نصوص کو محدود الفاظ کے قالب ہی عطا ہوئے ہیں جب کہ انسانی زندگی کے ہر شعبہ کا یہ حال ہے کہ ہر دن کا آفتاب نئے حوادث ووقائع کے ساتھ طلوع ہوتا ہے انہی نت نئے پیش آنے والے واقعات کو فقہاء کی اصطلاح میں ”الحوادث و النوازل“ کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک طرف قرآن وسنت کی نصوص کی محدودیت اور دوسری طرف ”الحوادث و النوازل“ کی غیر محدودیت اور پھر قرآن کریم کا یہ دعویٰ وہ ﴿تبیانا لکل شیء﴾ ہے اور ﴿تبیانا لکل شیء﴾ کا مقتضی اگر غیر محدود ”الحوادث و النوازل“ کا حل بھی ہے اور یقیناً

ہے تو وہ کلیات ہی کی صورت میں ہوسکتا ہے نہ کہ لامحدود جزئیات کے بیان کی صورت میں۔ اللہ تعالیٰ کی لامحدود قدرت اور علم الٰہی کی لامحدود وسعت کے لیے لامحدود جزئیات کا بیان ناممکن نہیں مگر محدود قدرت والے انسانوں کے لیے لامحدود جزئیات پر مشتمل نصوص و الفاظ کی حفاظت و نگرانی اور تعلیم و تعلم یقیناً ناممکن ہے۔ بہر حال انسانی زندگی کے کسی شعبہ میں، زمین کے کسی خطہ پر کسی زمانہ میں بھی کوئی بھی واقعہ یا حادثہ پیش آئے اس کا حل وحی و نبوت کے بیان کردہ کلیات سے اخذ و استنباط کرنے کا نام ہی ''اجتہاد'' ہے۔ قرآن و سنت نے خود ہی اجتہاد و استنباط کی طرف رہنمائی کر کے یہ بتادیا کہ وحی و نبوت کے بیان کردہ کلیات نے انسانی زندگی کے کس طرح لامحدود واقعات و جزئیات کا اعجازی شان کے ساتھ احاطہ کیا ہوا ہے۔ پس ''اجتہاد'' ہی کی ایک اہم صورت کا نام ''قیاس'' ہے۔ یعنی منصوص احکام پر غور و فکر کر کے ان کے علل و حکم دریافت کرنا اور پھر غیر منصوص میں بوجہ اشتراک علت، منصوص کا حکم لگانا ہے۔ یہی مطلب ہے علمائے اصول کے اس قول کا کہ ''القیاس مظهر ولیس بمثبت''(۵).

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

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

''وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء'' (٦) کے یہی معنی ہیں۔

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

قیاس کے لغوی معنی:

قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا، پیمائش کرنا ہیں۔

علامہ ابن منظور افریقی تحریر کرتے ہیں:

''قاس الشيء يقيسه قيساً و قياساً و اقتاسه وقيّسه إذا قدّره على مثاله''(٧)

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

اور مقیاس کے معنی ما قیس به کے ہیں

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

قاس الطبيب قعر الجراحة قيساً(۸)

''طبیب نے زخم کی گہرائی کو ناپا''

اور علامہ زمخشری لکھتے ہیں:

"وقاس الطبيب الشجة بالمقياس: بالمحراف: قدر غورها به"(۹)

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

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

"وفي حديث الشعبي: أنه قضى بشهادة القائس مع يمين المشجوج أي الذي يقيس الشجة و يتعرف غورها بالميل الذي يد خله فيها ليعتبرها"(۱۰)

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

اسی طرح کہا جاتا ہے:

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

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

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

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

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

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

اور پھر ابن اثیر کا قول نقل فرماتے ہیں:

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

ابن اثیر نے فرمایا: اس سے مراد یہ ہے کہ جب وہ چلتی ہے ایک قدم دوسرے قدم کے برابر ہوتا ہے یعنی وہ

عجلت نہیں کرتی تیز ہوا کی طرح اور نہ ہی سستی بلکہ توازن واعتدال کی چال چلتی ہے گویا کہ قدم برابر اٹھتے ہیں''

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

"وتخطو قيساً، تأتي بخطاها مستوية"(١٤)

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

علامہ آمدی قیاس کی لغوی تحقیق کے تحت فرماتے ہیں:

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

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

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

قیاس کے اصطلاحی معنی:

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

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

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

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

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

"وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى ليست بقياس وغير جامع لخروج القياس العقلى عنه"(۱۷)

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

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

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

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فإن الاصل والفرع أمران وجوديان إذ الاصل اسم لما يتبنى عليه غيره والفرع اسم يتبنيى على غيره والمعدوم ليس بشيء ولأن حكم الأصل و علته من أوصافه والانتقال على الأوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الأصل بمثل علته فى الفرع"(۱۸)

''یہ تعریف بھی فاسد ہے کیونکہ اس تعریف کے مطابق معدوم کا معدوم پر قیاس کرنا شامل نہیں ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل اور فرع تو دونوں وجودی امر ہیں۔ اصل اس چیز کا نام ہے جس پر دوسری چیز کا دارومدار (انحصار) ہوتا ہے اور فرع اس چیز کا نام ہے جو غیر پر قائم ہو۔ جب کہ معدوم کوئی شے نہیں ہے۔ نیز اصل کا حکم اور اسکی علت اسکے اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کا (کسی دوسرے کی طرف) منتقل ہو جانا درست نہیں ہے لہذا قیاس فرع میں اصل کی علت کی مثل موجود ہونے باعث فرع میں اصل کے مثل حکم ثابت کرنا ہے''

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

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

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

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

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

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

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

"القیاس حمل معلوم علی معلوم فی إثبات حکم لهما أو نفیه عنهما، بأمر یجمع (جامع) بینهما من اثبات حکم، أو صفة، أو نفیهما (عنهما) (۲۰)

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

علامہ جوینی اس تعریف کی شرح میں فرماتے ہیں:

"فقوله: حمل معلوم علی معلوم، أراد به اعتبار معلوم بمعلوم، وذکر المعلوم حتی یشتمل الکلام علی الوجود والعدم، والنفی والاثبات، فإنه لو قال: حمل شیء علی شیء، لکان ذلك حصرا للقیاس فی الموجودات، وسبیل القیاس أن یجری فی المعدوم والموجود، ثم فسر الحمل لمَا کان فیه ضرب من الإجمال عند تقدیر الاقتصار علیه، فقال: فی إثبات حکم لهما أو نفیه عنهما، ثم لما علم أن[التحکم] بالحمل لیس من القیاس [بسبیل] وإنما [القیاس] من یتخیل جامعا، ویبنی علیه ما یبغیه، مبطلا کان أومحقا، ذکر الجامع، فقال: بجامع ثم صنفه إلی حکم، وصفة، فی نفی أو إثبات"(۲۱)

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

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

"ثم إن كان الجامع موجبا للا جتماع على الحكم كان قياسا صحيحا وإلا كان فاسدا، واسم القياس يشتمل على الصحيح والفاسد في اللغة، ولا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة و حكم، وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين بل ربما يستدل بالنفي على النفي، فلذلك لم تقل حمل شيء على شيء لأن المعدوم ليس بشيء عندنا وأبدلنا لفظ الشيء بالمعلوم ولم نقل حمل فرع على أصل لأنه و بما ينبو هذا اللفظ عن المعدوم وإن كان لا يبعد اطلاق هذا الاسم عليه بتأويل ما، والحكم يجوز أن يكون نفيا و يجوز أن يكون اثباتا، والنفي كانتفاء الضمان والتكليف ، والانتفاء ايضا يجوز ان يكون علة فلذلك أدرجنا الجميع في الحد، و دليل صحةهذا اطراده وانعكاسه"(٢٢)

''پھر اگر جامع یعنی علت حکم میں جمع کرنے کا موجب ہو تو قیاس صحیح ہوگا ورنہ فاسد ہوگا۔ قیاس کا لفظ لغت میں صحیح و فاسد دونوں کے لیے مستعمل ہے۔ اور ہر قیاس میں فرع، اصل، علت اور حکم کا ہونا ضروری ہے فرع اور اصل کے لیے موجود ہونا کوئی شرط نہیں ہے بلکہ کبھی نفی سے نفی پر استدلال کیا جاتا ہے اس لیے ہم نے حمل شیء علی شیء'' (ایک چیز کو دوسری چیز پر محمول کرنا) نہیں کہا کیونکہ معدوم پر ہمارے نزدیک ''شئ'' کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے ہم نے لفظ ''شئ'' کو لفظ ''معلوم'' کے ساتھ بدل دیا ہے۔ اور ہم نے حمل فرع علی اصل فرع کو اصل پر محمول کرنا بھی نہیں کہا کیونکہ ہوسکتا ہے یہ لفظ معدوم (کو شامل کرنے سے) عاری ہو اگرچہ اس لفظ کا اطلاق معدوم پر تاویل کے ساتھ بعید نہیں۔ حکم کبھی نفی کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی اثبات کی صورت میں، نفی کی مثال جیسے ضمان یا تکلیف کی نفی، اور نفی کا علت بننا بھی درست ہے اس لیے ہم نے تعریف میں تمام چیزوں کو جمع کر دیا ہے۔ اور اس تعریف کی صحت کی دلیل قیاس طرد اور قیاس عکس ہیں''

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

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

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

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

پھر مذکورہ تعریف کے متعلق فرماتے ہیں:

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

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

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

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

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

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

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

علامہ بحر العلوم فرماتے ہیں:

"(ولو وجدت) الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب لأنها المناسب المؤثر حقيقة"(٢٦)

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

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

قیاس کی حجیت:

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

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

علامہ جصاص فرماتے ہیں:

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

إلى أن نشأقوم ذو جهل بالفقه وأصوله، لا معرفة لهم بطريقة السلف، ولا توقيى الاقدام على الجهالة واتباع الأهواء البشعة، التى خالفوا فيها الصحابة ومن بعدهم من أخلا فهم فكان أول من نفى القياس والاجتهاد فيى أحكام الحوارث إبراهيم (النظام)

وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس إلى مالا يليق بهم، وإلى ضد قيل له: هذا غلط من وجوه۔

أحدها: أن الأظهر أن التنارع إنما يقع بين المسلمين فيى غير مانص عليه، لا يجوز حمل الآية على خلاف الظاهر من أمرها۔

والثانى: أنك تجعل تقدير الآية على الوضع: أن اتبعوا الكتاب والسنة، وهذا واجب فيى حال التنازع و غيرها۔ فتخل الآية من فائدة ذكر التنازع۔

والثالث: أنك خصصت الأمر بالرد فيما قد نص عليه ، دون مالم ينص عليه، وعموم اللفظ يقتضي وجود الرد فيى الحالين، سواء كان الحكم المتنازع فيه منصوصا عليه أو غير منصوص عليه، فلا جائز لأحد تخصيصه والاقتصار به على حال وجود النص دون غيره فثبت أنها قد اقتضت وجوب الرد عند التنازع إلى الكتاب والسنة، واتباع موجبها نصا و دليلاً(۵۰)

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

یہاں تک کہ فقہ اور اس کے اصول سے جاہل قوم کا ظہور ہوا جسے سلف کے طرز کی کوئی معرفت نہ تھی اور ان کے قدم جہالت اور بدمزہ خواہشات کی اتباع سے نہیں ڈرتے تھے کہ انہوں نے صحابہ کرامؓ اور ان کے

اخلاف کی مخالفت کی۔ چنانچہ ابراہیم نظام وہ پہلا شخص ہے جس نے نئے مسائل کے احکام کے لیے قیاس واجتہاد کی مخالفت کی اور اس نے صحابہ کرامؓ پر ان کے قیاس (کے جواز) کے قول باعث طعن کیا جس کے وہ ہرگز لائق نہیں ہیں اور اس کے رد میں اسے کہا گیا کہ (اس کا دعویٰ) کئی وجوہ سے غلط ہے۔

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

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

تیسری وجہ: آپ نے آیت میں رد کے حکم کو اس معاملہ کے ساتھ مخصوص کر دیا جس کے بارے میں نص ہے اور اس معاملہ کو جس میں نص نہیں ہے اس آیت کے عموم سے خارج کر دیا جبکہ لفظ کا عموم تقاضا کرتا ہے کہ دونوں حال میں رجوع (اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کی طرف) ہوگا۔ چاہے متنازع فیہ امر منصوص ہو یا غیر منصوص۔ لہذا کسی کے لیے منصوص معاملہ کے ساتھ اس آیت کی تخصیص کرتے ہوئے غیر منصوص کو خارج کرنا جائز نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ آیت نص اور دلیل کے اعتبار سے متنازع فیہ امور میں کتاب وسنت کی طرف لوٹانے اور اس کے حکم کی پیروی کرنے کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے''

امام رازی آیت مذکورہ کی تفسیر فرماتے ہیں:

''اعلم ان قوله (فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول) (۵۱) یدل عندنا علی ان القیاس حجة، والذی یدل علی ذلك أن قوله (فان تنازعتم فی شیء) إما أن یکون المراد فان اختلفتم فی شیء حکمه منصوص علیه فی الکتاب أو السنة او الاجماع، أو المراد فان اختلفتم فی شئی حکمه غیر منصوص علیه فی شیء من هذه الثلاثة، والأول باطل لأن علی ذلك التقدیر وجب علیه طاعته فکان ذلك داخلاً تحت قوله(أطیعوا الله وأطیعوا الرسول واولی الامر منکم) وحینئذ یصیر قوله (فان تنازعتم فی شی فردوه إلی الله والرسول) إعادة لعین مامضی، وانه غیر جائز وإذا بطل هذا القسم تعین الثانی وهو أن المراد: فان تنارعتم فیی شیء حکمه غیر مذکور فی الکتاب والسنة والاجماع، واذا کان کذلك لم یکن المراد من قوله (فردوه إلی الله والرسول) طلب حکمه من نصوص الکتاب والسنة فوجب أن یکون المراد رد حکمه إلی الاحکام المنصوصة فی الوقائع المشابهة له، وذلك هو القیاس، فثبت أن الآیة دالة علی الأمر بالقیاس''(۵۲)

''جان لو کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ ہمارے نزدیک قیاس کی حجیت پر دلالت کرتا ہے۔ اور قیاس کی حجیت پر اللہ تعالیٰ کا فرمان فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ دلالت کر رہا ہے۔ اس سے مراد

یا تو یہ ہے کہ اگر تم ایسی چیز میں اختلاف کرو جس کا حکم کتاب اللہ میں یا سنت یا اجماع میں منصوص ہے یا یہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم ایسی چیز میں اختلاف کرو جس کا حکم ان تینوں میں غیر منصوص ہے۔ پہلی بات تو باطل ہے کیونکہ اس صورت میں اس شخص پر اس حکم کی اطاعت واجب ہوگئی تو یہ بات تو اللہ تعالیٰ کے ارشاد اَطِیۡعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیۡعُوا الرَّسُوۡلَ وَ اُولِی الۡاَمۡرِ مِنۡکُمۡ کے تحت پہلے سے ہی داخل ہے۔ لہٰذا فَاِنۡ تَنَازَعۡتُمۡ فِیۡ شَیۡءٍ فَرُدُّوۡہُ اِلَی اللّٰہِ وَ الرَّسُوۡلِ بعینہٖ اسی بات کا اعادہ ہے جو پہلے کردی گئی۔ حالانکہ یہ درست نہیں۔ لہٰذا جب یہ صورت باطل ہے تو دوسرا مفہوم متعین ہوگیا چنانچہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تم کسی ایسی چیز کے حکم میں اختلاف کرو جو کتاب وسنت واجماع میں مذکور نہ ہو۔ پس جب یہ بات ہے کہ فَرُدُّوۡہُ اِلَی اللّٰہِ وَ الرَّسُوۡلِ کے قول سے مراد کتاب وسنت کی نصوص سے حکم تلاش کرنا نہیں ہے تو ثابت ہوگیا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے حکم کو اس سے مشابہ واقعات کے منصوص احکام کی طرف لوٹا دیا جائے اور یہی قیاس ہے۔ پس ثابت ہوا کہ آیت قیاس کے مسئلے پر دلالت کرتی ہے''

علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

"مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من ائمه الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأى على الأصول التى تثبت أحكامها بانص لتعدية حكم النص إلى الفروع جائز مستقيم يدان الله به، وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لاثبات الحكم به ابتداء، على قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعدية حكم النص به إلى مالا نص فيه والعمل باطل أصلافى أحكام الشرع، وأول من أحدث هذا القول ابراهيم النظام، وطعن فى السلف لا حتجاجهم بالقياس ونسيههم بتهوره الى خلاف ماوصفهم الله به،فخلع به ريقة الاسلام من عنقه، وكان ذلك منه إما للقصد إلى إفساد طريق المسلمين عليهم، أو للجهل منه بفقه الشريعة، ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد، ولكنه تحرز عن الطعن فى السلف فرارا من الشنعة التى لحقت النظام، فذكر طريقا آخر لاحتجاج الصحابة بالقياس هو دليل على جهله، وهو أنه قال: ماجرى بين الصحابة لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس وانما كان على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتقريب ما قصدوه من الصلح الى الأفهام وهذا مما لا يخفى فساده على من تأمل أدنى تأمل فيما نقل عن الصحابة فى هذا الباب ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهانيى فأبطل العمل بالقياس من غير أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله، ولكنه أخذ طرفا من كل كلام ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فساده، قال: القياس لايكون حجة، ولا يجوز العمل به فى أحكام الشرع و تابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله فى ترك التأمل، وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة و مسروق و ابن سيرين وهو افتراء عليهم ، فقد كانوا اجل من أن ينسب اليهم القصد إلى مخالفة رسول الله ﷺ وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم"(٥٣)

''صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد تابعین، صلحاء امت اور گزشتہ (ادوار کے) ائمہ دین کا قیاس بالرائے کے بارے میں مذہب جواز کا ہے۔ قیاس بالرائے ان اصولوں کی بنیاد پر ہوگا جو نص سے اس کے احکام ثابت

کرتے ہیں کیونکہ حکم نص کو فروع کی طرف متعدی کرنا جائز اور صحیح ہے۔ اللہ نے اسکا حکم دیا ہے اور وہ (قیاس) احکام شرعیہ کی بنیادوں میں سے ایک بنیاد ہے لیکن کسی حکم کو ابتداء اس سے ثابت کرنا درست نہیں اور اصحاب ظواہر کے قول کے مطابق قیاس کے ذریعے منصوص حکم کو غیر منصوص کی طرف متعدی کرنا ہی درست نہیں اور احکام شرع میں قیاس پر عمل کرنا باطل ہے۔ اور سب سے پہلے جس نے یہ قول اختیار کیا وہ ابراہیم النظام تھا۔ اس نے سلف پر قیاس سے دلیل پکڑنے کے باعث طعن کیا اور ان کی طرف اپنی لاپرواہی کے باعث وہ کچھ منسوب کیا جس سے اللہ تعالیٰ نے انہیں متصف نہیں کیا۔ اس طرح اس نے اپنی گردن سے اسلام کا قلادہ اتار پھینکا اور اس سب کچھ سے اسکا مقصد یا تو یہ تھا کہ مسلمانوں کے طریقے میں فساد برپا کرے۔ یا پھر اس نے شریعت کے فہم سے جہالت کے باعث قیاس کا انکار کیا۔ پھر اس کے اس قول کی بعض متکلمین بغداد نے پیروی کی لیکن انہوں نے سلف پر طعن کرنے سے گریز کیا تاکہ وہ اس شناعت سے بچ سکیں جو نظام کو لاحق ہوئی انہوں نے صحابہ کرامؓ کے قیاس سے دلیل پکڑنے کو ایک اور طریقہ سے بیان کیا جو کہ ان کے جہل کی دلیل ہے اور وہ یہ کہ انہوں نے کہا کہ صحابہؓ کے مابین قیاس سے دلیل پکڑنے کا رواج نہیں تھا بلکہ ان کا طریقہ ایسا تھا جیسے کسی جھگڑے کے معاملے میں صلح اور درمیانی راہ کا راستہ ہوتا ہے اور انہوں نے (اپنے اس دعویٰ کے لیے) ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے تاکہ انہوں نے جو صلح کا (طریقہ) ذکر کیا وہ افہام کے قریب ہو سکے۔ اور ان کی اس بات کا فاسد ہونا صحابہ کرامؓ سے اس بارے میں نقل (ہونے والے آثار پر) ادنی غور وفکر سے واضح ہو جاتا ہے۔

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

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقد قالت الشيعه و بعض المعتزلة: يستحيل التعبد بالقياس عقلاً، وقال قوم فى مقابلتهم : يجب

التعبد بـه عـقلاً، وقال قوم؛ لا حكم للعقل باحالة و لا ايجاب ولكنه فى مظنة الجواز، ثم اختلفوا فى وقـوعـه، فـأنـكـر أهـل الظاهر وقوعه، بل ادعوا حظر الشرع له، والذى ذهب اِليه الصحابة رضى الله عنهم بأجمعهم و جماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم رحمهم الله وقوع التعبد به شرعا"(٥٤)

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

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

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا﴾(٥٥)

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

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

علامہ جصاص فرماتے ہیں:

"و ظاهره يقتضى أن التنازع واقع فى غير المنصوص عليه، اذ كانت العادة أن التنازع والاختلاف بين الـمسـلـمين لا يقعان فى المذكور بعينه فاِنه أمر برد المتنازع فيه اِلى كتاب الله تعالى واِلى رسولهﷺ فـى حيـاتـه، وسـنتـه بعد و فاته۔ والرد اِلى الكتاب والسنة اِنما هو باستخراج حكمه منهما بالاجتهاد والنظر"(٥٦)

''اس (آیت کا) ظاہری اقتضاء یہ ہے کہ تنازعہ غیر منصوص امور میں واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ عادتاً مسلمانوں کے مابین تنازع اور اختلاف بعینہ (قرآن وسنت میں) مذکور معاملہ میں نہیں ہوتا۔ پس متنازع فیہ معاملہ کو کتاب اللہ اور اللہ کے رسولﷺ کی طرف، ان کی حیات میں ان کی ذات کی طرف اور ان کی وفات

کے بعد ان کی سنت کی طرف لوٹانے کا حکم دیا گیا۔ اور کتاب اللہ اور سنت کی طرف لوٹانے کا مطلب ان دونوں سے اجتہاد اور غور وفکر کے ذریعے استخراجِ حکم ہے‘‘

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

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

’’پس ہم نے واضح کیا کہ اس سے مراد قیاس صحیح اور اختلاف کے وقت اس کی طرف رجوع کرنا ہے اور اس آیت میں یہ وضاحت ہے کہ قیاس کی طرف رجوع کرنا اللہ اور رسولؐ کے حکم سے ہوگا اور یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ اس سے مراد کتاب اللہ اور سنت کی طرف رجوع کرنا ہے۔ کیونکہ اس رجوع کے حکم کو منازعت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جبکہ کتاب وسنت پر عمل کا معاملہ منازعت سے مشروط نہیں۔ کیونکہ مومنین کے درمیان احکام شرعیہ میں منازعت واقع پذیر نہیں ہوتی جب کہ کتاب وسنت کی صریح نص موجود ہو۔ پس ہم نے جان لیا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ تنازعہ اس میں ہوگا جس میں بعینہ نص موجود نہ ہو۔ اور یہ کہ غور وفکر کے ذریعے کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کے حکم سے مراد نصوص میں موجود اس معاملہ کی مثل پر غور وفکر کرنا ہے اور اس مماثلت کی شناخت رائے پر عمل کرنے اور اسکے میں موجود مفہوم کی تلاش سے ہوتی ہے‘‘

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿اِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ ۚ وَ لَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَ اِلٰٓى اُولِی الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ ؕ وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ وَ رَحْمَتُهٗ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّیْطٰنَ اِلَّا قَلِیْلًا﴾ (۵۸)

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

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

”فامر باستنباط ما أشكل عليه حكمه،

وقد قيل: إن أولی الأمرّ إنهم أمراء السرايا، وقيل انهم اولو العلم ، ولا محالة أن أولی العلم مرادون بذلك، لأن أمراء السرايا إن لم يكونو ذوی علم بالا ستنباط كانوا بمنزلة غيرهم۔

فإن قيل: إنما هذا فى أمر الخوف والأمن، لأنه تعالى قال: (وإذا جاء هم أمر من الأمن أو الخوف أذا عوابه ولو ردوه إلى الرسول)
قيل له: إنه وإن كان كذلك، فدلالته قائمة على ما ذكرنا، لأن أمر الخوف والأمن و مكائد العدو، و تدبير الحرب، وما جرى مجرى ذلك، من أمور الدين، فإذا جاز الاستنباط فيه لعدم وجود النص، جاز فى سائر أحكام الحوادث التى لا نص فيها"(۵۹)

''پس اس معاملے میں استنباط کا حکم دیا جس کے حکم میں اشکال ہو۔اور کہا گیا کہ اولی الامر سے مراد امراء سرایا (یعنی جنگی دستوں کے امراء) ہیں۔اور کہا گیا اس سے مراد اہل علم ہیں اور لامحالہ اہل العلم ہی اس سے مراد ہیں۔کیونکہ اگر امراء سرایا استنباط سے متعلق علم نہ رکھتے ہوں تو وہ اس کے غیر ہوں گے۔پس اگر کہا جائے یہ تو آیت تو خوف وامن کے معاملات سے متعلق ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:
﴿وَ اِذَا جَآءَ هُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ وَ لَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ﴾ تو اس صورت میں کہا جائے گا کہ اگرچہ یہ بات درست ہے لیکن اس صورت میں بھی ہماری ذکر کردہ بات پر اس آیت مبارکہ کی دلالت موجود ہے۔ کیونکہ خوف وامن کا معاملہ، دشمن کی چالیں اور جنگی تدابیر وغیرہ سب امور دین ہیں۔پس جب ان میں نص کے عدم وجود کے باعث استنباط کا جواز ہے تو تمام پیش آنے والے مسائل میں جن میں نص موجود نہ ہو استنباط جائز ہوگا''

علامہ سرخسی رحمہ اللہ آیت مذکورہ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:
"والا ستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأى، وقيل المراد بأولى الأمر أمراء السرايا، وقيل المراد العلماء، واستنباط المعنى من المنصوص بالرأى إما أن يكون مطلوبا لتعدية حكمه الى نظائره وهو عين القياس، أو ليحصل به طمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذى لأجله ثبت الحكم فى المنصوص"(۶۰)

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

امام رازی رحمہ اللہ آیت مذکورہ کی تفسیر میں رقم طراز ہیں:
"دلت هذه الآية على أن القياس حجة فى الشرع، وذلك لأن قوله(الذين يستنبطونه منهم) صفة لاولى الامر، وقد أو جب الله تعالى على الذين يجيئهم امر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا فى معرفته اليهم، ولا يخلو إما أن ير جعوا إليهم فى معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها، أولا مع حصول النص فيها، والأول باطل، لأن على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لأن من روى النص فى واقعة لا يقال: انه

استنباط الحكم، فثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها، ولولا أن الاستنباط حجة لما أمر المكلف بذلك، فثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط أو داخل فيه، فوجب أن يكون حجة ، اذا ثبت هذا فنقول: الآية دالة على أمور: أحدها: أن في أحكام الحوادث مالا يعرف بالنص بل بالاستنباط و ثانيها: أن الاستنباط حجة،وثالثها: أن العامي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث ، ورابعها :أن النبي ﷺ كان مكلفا باستنباط الاحكام لانه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولى الأمر، ثم قال تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ولم يخصص أولى الأمر بذلك دون الرسول و ذلك يوجب أن الرسول و أولى الأمر مكلفون بالاستنباط"(٦١)

''یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ قیاس شرع میں حجت ہے۔اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ اولی الامر کی صفت ہے۔اور اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں پر جن پر امن یا خوف کا کوئی معاملہ آئے واجب کر دیا کہ وہ اس معاملہ کی پہچان کے لیے ان کی طرف رجوع کریں اور یہ دو حال سے خالی نہیں۔یا تو وہ ان کی طرف رجوع کریں ان واقعات کی معرفت کے لیے جن میں نص موجود ہے یا نص موجود نہیں ہے۔پس پہلی بات باطل ہے کیونکہ نص موجود ہونے کی صورت میں استنباط کی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ جس نے کسی واقعہ میں نص روایت کی تو یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے حکم کا استنباط کیا لہذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلّف کو کسی (پیش آمدہ) واقعہ کے شرعی حکم کے لیے حکم دیا کہ حکم مستنبط کرنے والے اولی الامر کی طرف رجوع کیا جائے اور اگر استنباط حکم کرنا حجت نہ ہوتا تو مکلّف کو اس کا حکم نہ دیا جاتا پس ثابت ہوا کہ استنباط حجت ہے اور قیاس یا تو استنباط (ہی) ہے یا اس میں داخل ہے پس واجب ہوا کہ وہ بھی حجت ہو جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں یہ آیت چند امور پر دلالت کرتی ہے۔ایک یہ کہ احکام حوادث (مسائل) جن میں نص موجود نہ ہو تو استنباط سے ثابت ہوتے ہیں دوم یہ کہ استنباط حجت ہے۔سوم یہ کہ عامی کے لیے احکام حوادث میں علماء کی تقلید واجب ہے۔اور چہارم یہ کہ نبی کریم ﷺ احکام (شرعیہ) کے استنباط کے مکلّف تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں معاملہ کو) رسول اللہ ﷺ اور اولی الامر کی طرف لوٹانے کا حکم دیا پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ اور محض اولی الامر کو رسول کے علاوہ (استنباط کے لیے) مخصوص نہیں کیا۔بلکہ رسول اور اولی الامر سب استنباط کے مکلّف ہیں''

۳۔ سورۃ النحل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

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

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

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

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

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

۴۔ سورۃ الحشر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

﴿هُوَ الَّذِيٓ اَخۡرَجَ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا مِنۡ اَهۡلِ الۡكِتٰبِ مِنۡ دِيَارِهِمۡ لِاَوَّلِ الۡحَشۡرِ مَا ظَنَنۡتُمۡ اَنۡ يَّخۡرُجُوۡا وَظَنُّوۡٓا اَنَّهُمۡ مَّانِعَتُهُمۡ حُصُوۡنُهُمۡ مِّنَ اللّٰهِ فَاَتٰهُمُ اللّٰهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُوۡا وَقَذَفَ فِيۡ قُلُوۡبِهِمُ الرُّعۡبَ يُخۡرِبُوۡنَ بُيُوۡتَهُمۡ بِاَيۡدِيۡهِمۡ وَاَيۡدِي الۡمُؤۡمِنِيۡنَ فَاعۡتَبِرُوۡا يٰۤاُولِي الۡاَبۡصَارِ﴾ (٦٤)

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

علامہ جصاص ''فاعتبروا یاولی الابصار'' آیت میں مذکورہ لفظ ''اعتبار''(۶۵) کا معنی نحو لغت کے امام ''ثعلب'' سے ''أن ردحكم الحادثة إلى نظيرها من الأصول يسمى اعتبارا'' نقل کرنے کے بعد حجیت قیاس پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ويدل على صحة هذا المعنى : ابتداء الاية التى فيها ذكر الاعتبار، لأنه تعالى قال (وظنوا انهم ما نعتهم حصونهم من الله فأتا هم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين) فأخبر عن ظنهم الكاذب، أن حصونهم مانعتهم من الله تعالى، ثم أخبر عما استحقوه من الخذى والعذاب والذل و الخذلان، بقوله تعالى:(فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) ثم قال تعالى:(فاعتبروا يا اولى الابصار) والمعنى، والله اعلم ، أن أحكموا لمن فعل مثل فعلهم باستحقاق العقوبة والنكال من الله تعالى ، لئلا يقدموا على مثل ما أقدمو عليه، فيستحقوا مثل ما استحقوا فدل على أن الاعتبار هوا ن تحكم للشىء بحكم نظيره المشارك له فى معناه، الذى تعلق به استحقاق حكمه۔

فإن قيل: اعتبار : هوا التفكر والتدبر

قيل له: هوا كذلك، إلا أنه تفكر فى رد الشىء إلى نظيره ، على الوجه الذى قلنا الاترى أنك تقول :قد اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب، إذا قومته بمثل قيمتة، فكان المعنى أنك رددته إليه و حكمت له بمثل حكمه، إذ كان مثله و نظيره"(٦٦)

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

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

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

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

علامہ بزدوی فرماتے ہیں:

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

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

علامہ سرخسی آیت مذکورہ سے متعلق فرماتے ہیں:

"وهذا اقوى ما نعتمده من الدليل المعقول فى هذه المسألة، فإنه لا فرق بين التأمل فى اشارات النص فيما أخبر الله به عن الذين لحقهم المثلات بسبب كفرهم كما قال تعالى (هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب) الآية، لنعتبر بذلك ونتزجر عن مثل ذلك السبب، وبين التامل فى إشارات النص فى حديث الربا ليعرف به أن المحرم هو الفضل الخالى عن العوض، فثبت ذلك الحكم بعينه فى كل محل يتحقق فيه الفضل الخالى عن العوض مشروطافى البيع كالأرز والسمسم والجص وما اشبه ذلك وقد قررنا هذا يوضحه أن التامل فى معنى النص الثابت بإشارة صاحب الشرع، بمنزلة التامل فى معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة، ثم التأمل فى ذلك للو قوف على طريق الاستعارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعارا فى محل آخر بطريقه، جائز مستقيم من عمل الراسخين فى العلم، فكذلك التأمل فى معانى النص لإثبات حكم النص فى كل موضع علم أنه مثل المنصوص عليه ، وهذا لنوعين من الكلام: أحدهما أن الله تعالى نص على أن القرآن تبيانا لكل شىء بقوله تعالى: (وانزلنا عليك الكتاب تبيانا كل شىء) ولا يتمكن أحد من أن يقول كل شىء فى القرآن باسمه

الموضوع له فی اللغة، فعرفنا أنه تبیان لکل شیء بمعناه الذی یستدرك به حکمه، وما ثبت بالنص فإما أن یقال هو ثابت بصورة النص لا غیر، أو بالمعنی الذی صار معلوما بإشارة النص، والأول باطل ، فإن اللـه تعالی قال:(فلا تقل لهما أف) (٦٩) ثم احده یقول إن هذا نهی عن صورة التأفیف دون الشتم والضرب وکذلك قوله تعالی:)ولا یظلمون نقیرا)(٧٠) وقوله تعالی:(من إن تامنه بقنطار یؤده إلیك ومنهم من إن تامنه بدینار) (٧١) فعرفنا أن ثبوت الحکم باعتبار المعنی الذی وقعت الإشارة إلیه فی النص، ثم ذلك المعنی نوعان: جلی' وخفی، ویوقف علی الجلی باعتبار الظاهر، ولا یوقف علی الخفی إلا بزیادة التأمل وهو المراد بقوله: (فاعتبروا) وبعدما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنی بالنص لا بالرأی و ان لم یکن صیغة النص متناولا، ألا تری أن الحکم بالرجم علی ما عزلم یکن حکما علی غیره باعتبار صورته ولکن باعتبار المعنی الذی لأجله توجه الحکم علیه بالرجم کان ذلك بیانا فی حق سائر الاشخاص بالنص"(٧٢)

''اس مسئلہ میں ہم جس دلیل معقول پر اعتماد کرتے ہیں ان میں یہ سب سے مضبوط دلیل ہے اور کوئی فرق نہیں نص کے اشارات میں غور وفکر کرنے میں جو اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں بیان کیا اور) ان کے کفر کی سبب ان جیسے لوگوں کو ان سے ہی ملحق کیا۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿هُوَ الَّذِیۡۤ اَخۡرَجَ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا مِنۡ اَهۡلِ الۡکِتٰبِ﴾ ہم نے اس پر انہیں قیاس کرتے ہیں اور اس سبب کے مثل ہونے کے باعث ہم انہیں اسی زجر وسزا کا مستحق ٹھہراتے ہیں اور اسی طرح حدیث ربا کے اشارۃ النص پر تامل کرنے میں کہ اس کے ذریعے جانا جائے کہ فضل عوض سے خالی ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔ پس یہ حکم بعینہ ہر اس جگہ متحقق ہوگا جس میں فضل خالی عن العوض بیع میں موجود ہوگا۔ جیسے چاول، دھنیا، چونا اور اس کی مثل دیگر اشیاء اور ہم نے ایسے ہی قرار دیا ہے۔ یہاں اس کی وضاحت کی گئی کہ نص کے معنی میں غور وفکر کرنا جو صاحب شریعت کے اشارہ سے ثابت ہیں زبان کے معنی میں، جو زبان وضع کرنے والے کی وضع سے ثابت ہیں میں غور کرنے کی مانند ہی ہے۔ پھر اس میں (یعنی زبان میں) غور وفکر طریقۂ استعارہ کے جاننے سے ہوتا ہے کیونکہ وہ (واضع) لفظ کو کسی دوسرے مقام پر اس طریقے سے مستعار بنا دیتا ہے اور یہ راسخین فی العلم کے عمل سے ہے جو جائز اور درست ہے۔ اسی طرح نص کے معانی میں غور وفکر کرنا ہے تا کہ ہر موضع علم پر نص کے حکم کا اثبات ہو گویا کہ وہ (اسی معاملہ کے) لیے منصوص علیہ ہے۔ یہاں پر کلام کی دو نوعیتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے نص فرمائی کہ قرآن ہر چیز کا بیان کرنے والا ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ نَزَّلۡنَا عَلَیۡكَ الۡکِتٰبَ تِبۡیَانًا لِّکُلِّ شَیۡءٍ﴾ اور کسی کے لیے یہ کہنا ممکن نہیں کہ کہا جائے قرآن میں ہر چیز اسکی لغوی وضع کے اعتبار سے نام سے مذکور ہے پس ہم نے جان لیا کہ تبیانا لکل شئی کا معنی ہے کہ اس میں (ہر چیز کا) حکم پایا جاتا ہے۔ اور جو بھی نص سے ثابت ہوگا یا تو کہا جائے گا کہ یہ صورت نص (عبارت

نص) سے ثابت ہے نہ کہ اسکے علاوہ (کسی چیز) سے۔ یا (کہا جائے گا کہ) معنی سے ثابت ہے جن کا علم اشارۃ النص سے حاصل ہوا۔ تو پہلی بات باطل ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ﴾ اب اگر کوئی کہتا ہے کہ یہ ممانعت صرف تافیف (اف کرنے کی ہے) کی ہے اس میں ضرب وشتم (کی ممانعت شامل) نہیں۔ اسی طرح فرمان تعالیٰ ہے: ﴿وَ لَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا﴾ فرمان تعالیٰ ہے: ﴿مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُّؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِدِيْنَارٍ﴾ پس ہم نے جان لیا کہ حکم کا ثبوت معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے جس کے بارے نص میں اشارہ واقع ہوتا ہے۔

پھر یہ معنی دو نوعیت کے ہوتے ہیں جلی اور خفی۔ جلی سے واقفیت تو نص کے ظاہر کے اعتبار سے ہوتی ہے لیکن معنیٰ خفی کا علم غور وفکر میں زیادتی کے بغیر نہیں ہوتا اور (اللہ جل شانہ کی) یہی مراد ہے اس فرمان سے ﴿فاعتبروا﴾ پس اس سے نص کے معنی کے لزوم کا اعتبار ثابت ہوگیا اور یہ معنی رائے سے نہیں ہوتے اگرچہ نص کا صیغہ (ان معنی) کو شامل نہیں ہو۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ ماعزؓ پر رجم کا حکم صورت کے اعتبار سے کسی دوسرے پر حکم نہیں بنتا لیکن معنی کے اعتبار سے لاگو ہوتا ہے اس لیے اس وقت ہے ان پر رجم کے حکم کا نفاذ تمام انسانوں کے حق میں نص کا بیان ہے''

اس کے بعد فرماتے ہیں:

" والقياس من الوجه الذى قررنا حجة وإن كان لا يوجب علم اليقين"(۷۳)

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

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

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

علامہ جصاص فرماتے ہیں:

" ومما يدل على ذلك من جهة السنة: أن النبىﷺ شاور الصحابة أسرى بدر فى قتلهم أو فدأهم۔ فاشار عليه ابو بكر الصديق' رضى الله عنه' بالفداء وأشار عمر رضى الله عنه بالقتل فقال النبىﷺ: (أما أنت يا أبابكر فاشبهت ابراهيم عليه السلام، فإنه قال: (فمن تبعنى فإنه منى ومن عصانى فإنك غفور رحيم)(۷٤) وأما انت يا عمر، فإنك أشبهت نوحا عليه السلام، قال (رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا) (۷۵) و وافق رسول اللهﷺ اجتهاد أبى بكر رضى الله عنه، فمن عليهم وأخذ الفداء وكان ذلك شيئا من أمر الدينَ۔

ولو كان هناك نص من الله تعالى فى أحد الحكمين لما شاور فيه احدا"(۷٦)

''اور قیاس پر سنت کی جہت سے یہ (روایت) دلالت کرتی ہے کہ نبی کریمﷺ نے غزوہ بدر کے قیدیوں

کو قتل کرنے یا فدیہ لے کر چھوڑ دینے کے بارے میں صحابہ کرامؓ سے مشاورت کی حضرت ابوبکرؓ نے فدیہ کا مشورہ دیا اور حضرت عمرؓ نے قتل کا۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا اے ابوبکرؓ تو ابراہیمؑ سے مشابہ ہے انہوں نے کہا تھا ﴿فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّهٗ مِنِّیْ وَ مَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ﴾ اور اے عمرؓ تو نوحؑ کے مشابہ ہے انہوں نے کہا ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَی الْاَرْضِ مِنَ الْکٰفِرِیْنَ دَیَّارًا﴾ رسول اللہ ﷺ نے ابوبکرؓ کے اجتہاد کی موافقت فرمائی اور ان (کفار قیدیوں) پر احسان فرمایا اور فدیہ قبول کیا اور یہ معاملہ امر دین کی ہی چیز تھی اور اگر اللہ تعالیٰ کی جانب سے دو حکموں میں سے کسی ایک کے بارے میں نص ہوتی تو آپ کسی سے مشاورت نہ کرتے''

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

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

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

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

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

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

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

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

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

علامہ جصاص یہ روایت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

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

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

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

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

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

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

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

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

فرض نہیں ہے۔

علامہ جصاص تحریر فرماتے ہیں:

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

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

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

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

"و من ذلك أن أبا بصير لما هرب من المشركين بعد الصلح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثت قريش رجلين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسألوه رده عليهم على ما أوجبه الشرط الذى شرطه لهم فى كتاب الصلح، فرده النبيى صلى الله عليه وسلم فلما خرجوا من المدينة قتل أبو بصير أحدهما وهرب الآخر راجعا الى النبيى صلى الله عليه وسلم وأخبره بما فعل أبو بصير ، ولحق أبو بصير بسيف البحر ولحق به من كان بمكة من المسلمين، فجعلوا يغيرون على أموال المشركين۔

وكان فعل أبى بصير ذلك، ومن صارمعه، اجتهادا، ولم ينكره النبي صلى الله عليه وسلم، وكان الذى كتب إلى من كان بمكة من المسلمين أن يلحقوا بأبي بصير، عمر بن الخطاب، بغير أمر النبي صلى الله

عليه وسلم، فلم ينكر النبيى صلى الله عليه وسلم على عمر ذلك، ولم ينكر على ابي بصير قتله الرجل، ولا لحاقة بسيف البحر، ولا على أحد ممن(لحق به)"(۸۱)

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

حضرت ابوبصیرؓ اور ان کے ساتھ جو ملنے کا فعل، فعل اجتہادی تھا اور نبی کریم ﷺ نے اس کا انکار نہیں فرمایا۔ اسی طرح حضرت عمر بن خطابؓ نے نبی کریم ﷺ کی اجازت کے بغیر مکہ میں موجود مسلمانوں کو خط لکھا کہ ابوبصیرؓ سے جا کر مل جائیں۔ نبی کریم ﷺ نے (اطلاع ہونے پر) حضرت عمرؓ پر نکیر نہیں فرمائی اور ابوبصیرؓ کے (مشرک) آدمی کو قتل کرنے اور سمندر کے کنارے ٹھکانہ بنانے اور ان سے آکر ملنے والے کسی آدمی پر نکیر نہیں فرمائی''

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

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

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

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

حاصل یہ ہے کہ اخبار مذکورہ حجیت اجتہاد ورائے سے متعلق بطریق تواتر وارد ہوئی ہیں جو یقین کا فائدہ دیتی ہیں۔

جہاں تک اجتہاد ورائے کی حجیت سے متعلق اخبار احاد کا تعلق ہے تو وہ بے شمار ہیں۔

علامہ جصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقد روي في ذلك من طريق الآحاد غير ما ذكرنا أخبار كثيرة، وهي بمجموعها، توجب العلم بمضمونها من وجهين۔

أحدهما: انها تصير فيي حيز التواتر على الحد الذيي بيناه في الكلام في الأخبار لامتناع جواز الغلط والكذب فيي جميعها۔

والجهة الاخرى: انها مستفيضة في الأمة، قد تلقتها بالقبول"(٨٤)

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

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

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

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

امام مسلم عمرو بن العاصؓ کی روایت نقل فرماتے ہیں:

"عن عمرو بن العاص انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأفله اجر"(٨٥)

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

یہ حدیث اجتہاد کی حجیت میں صریح ہے۔

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

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

"حدثنا حفص بن عمر عن شعبة، عن أبي عون ، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن اناس من اهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل(أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أفاد أن يبعث

معـاذا اِلـى اليمن قال: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: اقضي بكتاب الله قال: فإن لم تجد فى كتـاب الـلـه؟ قـال: فبسـنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فإن لم تجد فى سنة رسول الله صلى الله وسـلـم ولا فى كتاب الله ؟ قال: اجتهدبر أي ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره، فقال (وقال): الحمد لله الذى وفق رسول رسوله الله لما يرضى رسول الله "۔(٨٦)

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

امام ترمذی نے کتاب الأحکام باب۳ ''ما جاء فی القاضی کیف یقضی''۔ ج۳ ص۶۱۶ میں نقل کیا ہے۔ سنن دارمی کے مقدمہ میں ''باب الفتیا وما فیه من الشدة'' ج۱ کے ص۶۰ میں درج ہے۔

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

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

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

ومـن جهة أخـرى إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول، واستفاض، واشتهر عندهم من غير نكير من أحد منهم على رواته، ولا ردله، وأيضا، فإن اكثر أحواله أن يصير مرسلا، والمرسل عندنا مقبول"(٨٧)

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

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

علامہ بزدوی یہ حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وهذا نص صحيح"(۸۸)

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

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

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

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

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

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

''پس اگر یہ کہا جائے کہ ہم اس (حدیث) کی صحت تسلیم کر لیں تب بھی ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ یہ قیاس کی حجت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اجتہاد قیاس کی نفی نہیں (تو اس کے) غیر کی بھی نفی نہیں۔ بلکہ وہ (اجتہاد) کسی چیز کے طلب کے لیے بھر پور کوشش کا صرف کرنا ہے۔ پس یہ (ان معنی) پر محمول ہے کہ پوشیدہ نصوص کے احکامات کا حصول (اجتہاد ہے) یا برأت (اصلیہ) سے تمسک کرنا ہے یا قیاس وہ ہے جس کی علت منصوص ہو یا اس (کی علت) کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو یا (یہ حدیث) اس پر محمول ہے کہ یہ حکم (قیاس کرنے کا) دین کے اکمال اور شریعت کے استقرار سے پہلے کا ہے کیونکہ اس وقت اس کی حاجت تھی لیکن اکمال واستقرار دین کے بعد اقوی (کتاب وسنت) سے حاجت کو (قیاس کی طرف جو ضعیف ہے) پھیرنا درست نہیں۔ کیونکہ اکمال اس کے بغیر ممکن نہیں کہ کتاب وسنت میں ہر چیز شامل ہے جس کی معرفت کے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں پس قیاس پر عمل جائز نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اجتہاد کو پوشیدہ نصوص سے استدلال پر محمول کرنا یہاں درست نہیں کیونکہ آپ ﷺ کا قول ہے ''فان لم تجد'' اس کا اقتضا علی الاطلاق نص کا نہ پایا جانا ہے چاہے ظاہر ہو یا پوشیدہ پس اسکو خفی کی بجائے جلی کے ساتھ مخصوص کرنا بغیر دلیل کے درست نہیں۔

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

''تحقیق ہم نے روایت کیا یعنی حدیث معاذ وغیرہ یہ دلالت کرتی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے قیاس کی اجازت دی اور تقسیم سنت کے باب میں ہم نے قیاس کے حق میں وہ روایات نقل کیں ہیں جن کا نفسِ

مضمون قیاس کے عمل کی مثالیں ہیں۔خثعمیہ کی حدیث روزہ دار کے لیے قبلہ والی حدیث اوران کے علاوہ احادیث''پس ان کا قول وفعل جوازِ قیاس پر دلالت کرتا ہے''

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

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

''اس حدیث کوامت میں قبولیت عامہ حاصل ہوگئی اوراسکے بارے میں کسی کی طرف سے بھی طعن وانکار ظاہر نہیں ہوا۔ پس اس کا مرسل ہونا بھی اس کے لیے باعث قدح نہیں بلکہ اس کی اسناد پر بحث کی ضرورت ہی نہیں اسی طرح اور احادیث ہیں (جن کوتلقی بالقبول حاصل ہے) جیسے فرمان نبوی ہے: ''لاوصیۃ لوارث'' ''وارث کے لیے وصیت جائز نہیں''اور''لاتنکح المرأۃ علی عمتھا''''عورت سے اس کی پھوپھی یا خالہ کی موجودگی میں نکاح نہ کرو''اور''لایتوارد اھل الملتین''وغیرہ جن سے پوری امت واقف ہے لہذا یہ حدیث اصل اجتہاد کے بارے میں نص ہے اور شاید علت کی تحقیق اوراس مصلحت کی تعیین جس کے ساتھ اصل کومعلق کیا گیا ہو(اس کے لیے بھی یہ حدیث دلیل ہے)۔ یہ قیاس کے عمومی معنوں کو شامل کرتی ہے''

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

"فهـذا حـديـث و ان كـان عـن غيـر مسـميـن فهم اصحاب معاذ فلا يضره ذلك لأ نه يدل عى شهرة الـحـديـث و أن الذى حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحدمنهم ، وهذا ابـلـغ فـى الشهـرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمى، كيف و شهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والـفـضل والصدق بالمحل الذى لا يخفى؟ ولا يعرف فى أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح' بل أصـحـابـه مـن أفاضل المسلمين و خيارهم ، لا يشك اهل العلم بالنقل فى ذلك، كيف و شعبة حامل لـواء هـذا الـحـديث؟ وقد قال بعض ائمة الحديث: إذا رأيت شعبة فى أسناد حديث فاشدد يديك به، قـال ابـو بكر الخطيب: وقد قيل إن عبادة بن نسى رواه عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا أسناد متـصـل، ورجـالـه مـعروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوبه ، فوقفنا بذلك على صحته عـندهم، كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ ((لا وصية لوارث)) وقوله فى البحر((هو الطهور مـاؤه الـحـل ميتتـه)) وقـولـه: ((إذا اختـلف المتبايعان فى الثمن والسلعة قائمة تحالفا و ترادا البيع)) وقـولـه: ((الدية على العاقلة)) و إن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، ولكن لما تلقتها الـكـافة عـن الـكـافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الاسناد له"(۹۲)

''اس حدیث کے رواۃ میں اصحاب معاذؓ کا نام اگر ذکر نہیں کیا گیا تو اس سے کچھ نقصان واقع نہیں ہوتا کیونکہ یہ بات اس حدیث کی شہرت پر دلالت کرتی ہے اس حدیث کو حارث بن عمر اور اصحاب معاذ کی ایک جماعت نے ان سے روایت کیا ہے اور شہرت کے اس مقام کو پہنچی کہ اس سے مستغنی ہے کہ ہر ایک راوی کا نام لے کے روایت کی جائے۔ کیسے ہو سکتا ہے کہ اصحاب معاذ کے علم، دین، فضل، صدق کی شہرت کسی جگہ چھپی رہی ہو؟ ان کے اصحاب میں سے کسی کو بھی متہم، کذاب یا مجروح نہیں جانا گیا بلکہ ان کے اصحاب مسلمانوں کے افضل اور بہترین لوگوں میں سے ہیں۔ اہل علم سے ان کے بارے میں بلاشبہ یہی منقول ہے۔ حامل لواء حدیث (علم حدیث کا جھنڈا اٹھانے والے) شعبہ کے بارے میں کیا خیال ہے؟ بعض ائمہ حدیث سے منقول ہے کہ جب تم کسی حدیث کی اسناد میں شعبہ کو دیکھو تو اس کو دونوں ہاتھوں کے ساتھ مضبوطی سے پکڑ لو۔ اور کہا گیا عبادۃ بن نسی نے عبدالرحمٰن بن غنم سے روایت کی اور انہوں نے حضرت معاذؓ سے اور یہ سند متصل ہے اور اس کے رجال ثقاہت میں معروف ہیں کیونکہ اہل علم نے ان سے نقل کیا ہے اور احتجاج کیا ہے۔ ہم نے اس بنا پر ان کے پاس موجود اس (حدیث) کی صحت کی موافقت کی ہے۔ ہم نے قول رسول اللہ ﷺ (لا وصية لــوارث) یا قول رسولؐ سمندر کے بارے میں (اس کا پانی اور اس کا مردار حلال ہے اور قول (جب دو خرید وفروخت کرنے والوں کے مابین قیمت اور مال تجارت میں اختلاف ہو جائے تو دونوں حلف دیں گے اور بیع کو نئے سرے سے کریں گے) اور قول (دیت عاقلہ پر ہے) اگر یہ احادیث اسناد کے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتیں لیکن جب جم غفیر دوسرے جم غفیر نے انہیں حاصل کیا ہے تو اس کی وجہ سے اسناد کی صحت معلوم کرنے سے مستغنی ہو گئے اس طرح حدیث معاذؓ جب سب نے اس سے احتجاج کیا تو اس کی اسناد کی طلب سے مستغنی ہو گئے''

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

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

علامہ زاہد الکوثری فرماتے ہیں:

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

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

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

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

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

محدثین وفقہاء اور علمائے اصول کی کتب سے مفصل اس حدیث پر اس لیے بحث کی گئی ہے یہ حدیث اجتہاد بالرائے کے باب میں قطعی دلالت کی حامل ہے اور قیاس اجتہاد بالرائے کی سب سے اہم صورت ہے جس کی حجیت پر تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے اہل سنت میں سوائے ظاہریہ کے کوئی اس کا منکر نہیں ہے۔

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

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

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

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

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

''صحابہ کا احکام حوادث کے لیے قیاس واجتہاد سے کام لینے کا قول بالکل درست ہے جو کہ ایسی اخبار

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

پہلی وجہ: اگر انہیں نبی کریم ﷺ کی طرف سے قیاس کی مشروعیت کا علم نہ ہوتا تو وہ اس پر قائم نہ رہتے اور یہ قیاس اور اس پر عمل ان کے نزدیک شریعت میں مقرر شدہ اور معلوم بات تھی جسے انہوں نے نبی کریم ﷺ سے لیا اور اسے دین میں سے ہی جانا۔ چنانچہ ان میں سے کوئی بھی قیاس کا منکر نہیں ہے اور نہ ہی اس کے مطابق اقدام کرنے سے توقف وحذر کرنے والا کوئی ہے۔ پس اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے اسے نبی کریم ﷺ کی اجازت کی وجہ سے مشروع سمجھا ہے۔جیسا کہ ہمیں ان کے اجماع سے علم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد امام کو تولیت کے لیے فائز کیا اور اس مسئلہ میں انہوں نے وجوب اجتہاد کو مشروع سمجھا۔اور انہوں نے قیاس کو منہاج شریعت اور ارکان دین کی حقیقت سے جانا اگر ایسا نہ ہوتا تو صحابہ کی جماعت کی اس قول پر موافقت نہ ہوتی۔

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

قیاس اور تفسیر قرآن کی مثالیں:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ﴾(٩٦)

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

خمر کے لغوی معنی اگر چہ ہر وہ چیز ہے جو عقل کو ڈھانپ دے لیکن اس کے اصطلاحی معنی میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ علامہ جصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"والخمر هی عصیر العنب التی المشتد وذلك متفق علیه انه خمر وقد سمی بعض الاشربة المحرمة باسم الخمر تشبیها بها"(۹۷)

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

ملاجیون ''تفسیرراتِ احمدیہ'' میں فرماتے ہیں:

"الخمر هو النی من ماء العنب اذا غلا و اشتد وقذف بالزبد و هذا عندنا خاصة وهو المعروف عند اهل اللغة والعلم و عند بعض الناس هو اسم لكل مسكرولنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فیما ذكرناه ولهذا اشتهر استعماله فیه وفی غیره غیرها ولان حرمة الخمر قطعیة وهی فی غیرها ظنیة وانما سمی خمر لتخمرها لا لمخامرته العقل والحدیث طعن فیه یحی ابن معین فلا یكون الا اسما لما ذكرنا"(۹۸)

''خمر انگور کا خالص پانی ہے جب اسے جوش دیا جائے اور خوب پکایا جائے اور اس پر جھاگ آ جائے اور ہمارے نزدیک یہ خاص ہے (اسی کے لیے) اور یہ اہل لغت و اہل علم کے ہاں (انہی معنی میں) معروف ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک یہ ہر نشہ آور چیز کا نام ہے اور ہمارے نزدیک یہ اسم خاص ہے جیسا کہ اہل لغت نے ایسے ہی منطبق کیا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا۔ اس لیے اس کا استعمال اس کے لیے اور اس کے علاوہ کے لیے دوسرے الفاظ مشہور ہیں۔ نیز خمر کی حرمت قطعی ہے اور اس کے غیر کے لیے ظنی ہے اور اس کا نام خمر انگور سے نچوڑے جانے کے باعث رکھا گیا نہ کہ عقل کو ڈھانپ لینے کی وجہ سے اور اس سلسلے میں جو حدیث منقول ہے اس میں یحیٰ بن معین نے طعن کیا ہے پس یہ خاص نام ہوا اس چیز کا جو ہم نے ذکر کیا''

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

"الخمر اسم لما خامر العقل و غطاه من الأشربة هذا رأی جمهور الفقهاء، وقال الحنفیة: الخمر خاص بما كان من ماء العنب النیء إذا غلا واشتد وقذف بالذبد، فالخمر عندهم اسم لهذا النوع فقط، وما وجدفیه مخامرة للعقل من غیر هذا النوع لا یسمی خمرا و اِن كان حراما۔ والجمهور علی أن الخمر لیست خاصة بعصیر العنب، فغیرماء العنب حرام بانص، وكل مسكر خمر لماروی عن أنس أنه قال: ((حرمت الخمر وهی من العنب، والتمر، والعسلِ والحنطة والشعیر، والذرة)) والجمیع متفقون علی حرمة كل مسكر، والخلاف یكاد یكون شكلیا"(۹۹)

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

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

۲۔ قرآن کریم میں ارشاد باری ہے:

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

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

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

۳۔ سورۃ المجادلہ کی آیات:

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

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

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

علامہ قرطبی فرماتے ہیں:

"وكذلك انت علی كبطن أمی، أو كر أسها أو فرجها أو نحوه، وكذلك فرجك أو راسك أو ظهرك أو بطنك أو رجلك علی كظهر امی فهو مظاهر" (۱۰۲)

''اور اسی طرح ''تو میرے لیے میری ماں کے پیٹ کی طرح ہے'' (کے الفاظ سے ظہار ہوتا ہے) یا اس کے سر اور اس

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

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

علامہ قرطبی فرماتے ہیں:

"و متی شبهها بأمه أو باحدی جداته من قبل أبيه أو أمه فهو ظهار بلا خلاف ـ و ان شبهها بغير هن من ذوات المحارم التی لا تحل له بحال كالبنت و الأخت و العمة و الخالة كان مظاهرا عند اكثر الفقهاء"(۱۰۳)

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

علامہ الصابونی تحریر فرماتے ہیں:

"و ذهب أبو حنيفة (و الشافعی فی أحد قوليه) : إلى أنه يقاس على الأم جميع المحارم۔
فالظهار عندهم هو تشبيه الرجل زوجته فی التحريم، باحدی المحرمات عليه على وجه التأبيد بالنسب، أو المصاهرة، أو الرضاع، إذ العلة هی التحريم المؤبد"(۱۰۴)

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

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

۴۔ اللہ تعالی قرآن کریم کی اس آیت میں:

﴿ يَآيُّهَا الَّذِينَ امَنُوٓا إِذَا نُودِىَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴾(۱۰۵)

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

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

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

" الصحيح فساده و فسخه ، لقوله عليه الصلاة و السلام " كل عمل ليس عليه امرنا فهو رد" الى مردود، و الله اعلم"(۱۰۷)

ملاجیون فرماتے ہیں:

" بذرء البیع ترك ما یذھل عن ذکر اللہ من شواغل الدنیا وانما خص البیع من بینھا لان یوم الجمعة یتکاثر فیہ البیع والشراء عند الزوال"(۱۰۸)

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

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

حواشی وحوالہ جات

۱۔ النحل:۱۱۶ ۲۔ المائدہ:۳

۳۔ النحل:۸۹ ۴۔ البقرۃ:۱۸۵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۱۔ البرہان فی اصول الفقہ، ۲/۴۸۷-۴۸۸

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

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

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

۲۶۔ عبدالعلی، بحرالعلوم،فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت فی اصول الفقہ علی حاشیۃ المستصفی من علم الاصول،۲۷۴/۲،منشورات الشریف الرضی قم، طبع اول،۱۳۲۲ھ

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

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

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

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

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

۳۹۔ علامہ شاطبی فرماتے ہیں:الاجتھاد ھو استفراغ الجھد وبذل غایۃ الواسع، امام فی ردك الاحکام الشرعیۃ، واما فی تطبیقھا، الموافقات،۸۹/۴
شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں:استفراغ الجھد فی ادراك الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ عن ادلتھا التفصیلیۃ الراجعۃ کلیاتھا الی اربعۃ اقسام الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس،عقد الجید،٦

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

۴۱۔ ابن قیم،محمد بن ابوبکر،دیکھیے اعلام الموقعین،۴۲/۱ومابعد بیروت،دارالکتب العلمیہ،۱۹۹۳ء

۴۲۔ اعلام الموقعین،۴۹/۱ ۴۳۔ تفصیل دیکھیے اعلام الموقعین،۴۹/۱ومابعد

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

۴۷۔ طٰہٰ:۲۴ ۴۸۔ غزالی،محمد بن محمد،ابوحامد،احیاء علوم الدین،۳۴۳/۱،بیروت،دارالفکر،۱۹۹۴ء

۴۹۔ البقرہ:۲۶۹ ۵۰۔ الفصول فی الاصول،۲۹/۴-۳۰ ۵۱۔ النساء:۵۹

۵۲۔ رازی،محمد بن عمر فخرالدین،مفاتیح الغیب،۵(x)/۱۱۷-۱۱۸دارالکتب العلمیہ،بیروت،طبع اول،۱۴۱۱ھ

۵۳۔ اصول سرخسی،۱۱۹/۲-۱۲۰ ۵۴۔ المستصفی،۲۸۳

۵۵۔ النساء:۵۹ ۵۶۔ الفصول فی الاصول،۲۹/۴ ۵۷۔ اصول سرخسی،۱۲۹/۲

۵۸۔ النساء:۸۳ ۵۹۔ الفصول فی الاصول،۳۰/۴ ۶۰۔ اصول سرخسی،۱۲۸/۲

۶۱۔ مفاتیح الغیب،۵(x)/۱۵۹-۱۶۰ ۶۲۔ النحل:۴۴ ۶۳۔ الفصول فی الاصول،۳۱/۴

۶۴۔ الحشر:۴

۶۵۔ االأعتبار ماخوذ من العبود والمجاوزة من شئی، ولھذا سمیت العبرة عبرة تنتقل من العین الی النحد، وسمی المعبر معبر لأن به تحصل المجاوزة، وسمی العلم المخصوص بالتعبیر، لأن صاحبه ینتقل من المتخیل الی المعقول، سمیت الألفاظ عبارات، لأنھا تنقل المعانی من لسان القائل الی عقل المستمع، ویقال السعید من اعتبر بغیره، لأنه ینتقل عقله من حال ذلك الغیر الی حال نفسه، ولھذا قال المفسرون الاعتبار ھو النظر فی حقائق الاشیاء وجھات دلالتھا لیعرف بالنظر فیھا شیء آخر من جنسھا التفسیر الکبیر، ٥(xxix) /٢٤٥

۶۶۔ الفصول فی الاصول،۳۱/۴،۳۲ ۶۷۔ یوسف:۴۳ ۶۸۔ اصول بزدوی،۲۵۰

۶۹۔ بنی اسرائیل:۲۳ ۷۰۔ النساء:۱۲۴ ۷۱۔ اٰل عمران:۷۵

۷۲۔ اصول سرخسی،۱۳۷/۲،۱۳۸ ۷۳۔ ایضاً،۱۳۸/۲ ۷۴۔ ابراہیم:۳۶

۷۵۔ نوح:۲۶ ۷۶۔ الفصول فی الاصول،۳۳/۴

۷۷۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح، باب مرجع النبیؐ من الأحزاب ومخرجه الی بنی قریظة ومحاصرۃ ایاھم،مکتبه النھضة الحدیثه،مکه مکرمه، ١٣٧٦ء ٩٢/٥

۷۸۔ مسلم، مسلم بن حجاج، صحیح ، باب جواز قتال من نقض العھد وجواز انزال أھل الحض علی حکم حاکم عدل أھل للحکم،دارالفکر،بیروت، (س۔ن۔)١٦١/٥

۷۹۔ الفصول فی الاصول،۳۴/۴،۳۵ ۸۰۔ ایضاً،۳۵/۴ ۸۱۔ ایضاً،۳۵/۴،۳۶