AL-‘ULŪM ISSN: 2709-3484 (Print) | 2709-3492 (Online)
(July-December) 2022, 3:2(44-98)

امام غزالی اور مسالک علت و مقاصد شریعت کی بحث:
امام شافعی پر نیازی صاحب کے موقف کا جائزہ

Al-Ghazālī’s Theory of ‘*Illah* and *Maqāṣid* al Shari‘ah: An Assessment of Mr. Nyazee’s View on Al Shaf‘ī

Mushrraf Baig Ashraf *   Muhammad Zahid Siddique (Ph.D) **[1]
* PhD. Scholar, International Islamic University, Islamabad
**Associate Prof. National University of Science & Technology, Islamabad

Keywords:
Ghazalī, ‘illah, Maqasid al-Sharī‘ah Al-Shaf‘i, Nyazee, Theology,

Abstract: Al Shafi is widely recognized as the pioneering figure of the discipline of usool al fiqh. Mr Imran Ahsan Nyazee categorized Al Shāfī’s views on qiyas with the likes of Dawood al Zāhirī – the staunch critic of qiyas. Nyazee employed al Ghazālī’s theory of qiyas and illah (cause) to come up with the ideas that al Shafi’s theory was very restrictive in nature and that he did not approve of qiyas al ‘illah. In this article, we have explained al Ghazālī’s theory of ‘illah and maqāṣid al shariah in detail so as to determine the validity of Nyazee’s claims that al Shāfī had no concept of qiyās al ‘illah and that his book al Risālah offers no example of it. The article also elaborates how al Ghazālī provided theoretical underpinnings and foundaitons to the concept of maqāṣid al shariah that are rarely discussed by scholars.

Baig A. & Siddique Z. Al Ghazali’s Theory of ‘*Illah* and *Maqāṣid* al Sharī‘ah *Al-‘Ulūm Journal of Islamic Studies*, 3(2)

[1] Corresponding author Email: zahid.siddique@s3h.nust.edu.pk

Content from this work is copyrighted by *Al-‘Ulūm* Journal of Islamic Studies, which permits restricted commercial use, research uses only, provided the original author and source are credited in the form of a proper scientific referencing.

تعارف

امام شافعی رحمہ اللہ علیہ (150-204ھ) کو اصول فقہ میں بانی مبانی کی حیثیت حاصل ہے اور آپ کا مقام و مرتبہ اہل علم پر مخفی نہیں۔ احکام شریعت اخذ کرنے کے لئے شرعی حجتوں کے بیان سے متعلق جو سانچہ آپ نے فراہم کیا، وہی آگے چل کر فقہ سے الگ "اصول فقہ" کے نام سے معروف ہوا۔ آپ نے "مسائل" اور "اخذ مسائل کے منہج و طریقے" میں فرق کو منظم انداز سے پیش کرنے کی سعی فرمائی۔ اصول فقہ کے نام سے جو علم مسلمانوں کے ہاں معروف ہے، دستیاب علمی ذرائع کی رو سے اس کا سرا امام شافعی کی کتاب **"الرسالۃ"** تک پہنچتا ہے۔ اسی لئے امام رازی (م606ھ) کہتے ہیں کہ اصول فقہ میں امام شافعی کا مقام وہی ہے جو ارسطو کا علم منطق اور علامہ خلیل کا علم عروض میں ہے۔[1] **"الرسالۃ"** کے علاوہ آپ کی فقہی آرا پر مبنی قیمتی کتاب **"الام"** بھی ہمیں میسر ہے جو شافعی مذہب میں بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔

محترم عمران احسن نیازی صاحب نے قیاس کے باب میں امام شافعی کے مرتبے کے تعین میں اسلامی فقہی روایت سے ہٹ کر نتائج اخذ کرتے ہوئے انہیں علامہ داؤد ظاہری (م270ھ) کے منہج سے قریب قرار دیا۔ نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی کے ہاں قیاس کی دو اقسام ملتی ہیں:[2] (1) قیاس معنی، یہ قیاس کا وہ تصور ہے جسے فقہائے احناف دلالت نص اور دیگر قیاس اولی کہتے ہیں،[3] (2) 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 بطور تاوان شکار کردہ جانور کے مثل کا تعین ہے۔[4] نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی کے ہاں موجود قیاس کی اس دوسری قسم کو امام غزالی (م505ھ) کی اصطلاح میں تحقیق مناط[5] کہا جاتا ہے نیز امام صاحب کے بعد علمائے شوافع بالخصوص امام جوینی (م478ھ) و غزالی نے قیاس کے جن تصورات میں فقہ شافعی کو پروان امام شافعی کے

1- فخر الدین ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن الحسینی (م۔ 606ھ) **مناقب الإمام الشافعي** (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986)، 156۔

2- Imran Ahsan Nyazee, **Theories of Islamic Law**, (Islamic Research Institute, Islamabad, 2004), 143.

3- Ibid. 326.

4- Ibid. 142.

5- 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۔ یہ تفصیلات آگے آرہی ہیں۔

ہاں ناپید ہیں یا امام صاحب انہیں حجت نہیں سمجھتے۔[6] یہی بات واضح کرنے کے لئے نیازی صاحب فرماتے ہیں کہ "الرسالۃ" میں قیاس کی جو مثالیں ملتی ہیں، امام غزالی کی اصطلاحات کی رو سے وہ تخریج مناط نہیں بلکہ تحقیق مناط تک محدود ہیں اور "**الرسالۃ**" میں قیاس علت کا تصور ملتا ہے نہ کوئی مثال۔[7] اس بنا پر نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی کا نظریہ قانون و فقہ محدود اور حرفیت پسندانہ نظریے سے قریب تھا۔[8] نیازی صاحب کا ماننا ہے کہ امام شافعی نے نصوص کی محض ظاہری (یعنی لٹرلسٹ) تشریح کے لئے اصول فقہ مرتب فرمائے جبکہ ائمہ احناف نے وسیع تر تناظر میں نصوص کی تشریح کرنے کا نظام فکر وضع کیا جسے نیازی صاحب اصولیت پسندانہ منہج قرار دیتے ہیں۔ نیازی صاحب نے اس مقدمے کے اثبات کے لیے ایسا طریقہ اپنایا جسے وہ حنفی مذہب کے مطالعے کے لیے تسلیم نہیں کرتے، انہوں نے امام شافعی کے افکار کے مطالعے کے لیے ان شافعی مشائخ وائمہ کی آرا کو اہمیت نہیں دی جنہوں نے امام شافعی کی فقہ واصول کی آبیاری میں زندگیاں لگا دیں بلکہ بعض مقامات پر نیازی صاحب نے جوزف شاخت جیسے مستشرقین کی ارا پر انحصار کرتے ہوئے امام شافعی کے بارے میں رائے قائم کی۔ تاہم حنفی نظام کے مطالعے کے لیے وہ حنفی مشائخ اور ان میں بھی بالخصوص علامہ سرخسی کو پیمانہ مقرر کرتے ہیں۔[9]

نیازی صاحب کے ان خیالات اور ان کے پس پشت کارفرما وجوہ سے متعلق یہ تمام تفصیلات ہمارے ایک دوسرے مقالے میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں[10] جہاں تفصیلاً یہ واضح کیا گیا ہے کہ امام شافعی اور ان کے تصور قیاس کو ظاہری مکتب فکر کے زمرے میں لانا درست نہیں۔ اس تجزیئے کے لیے ہم نے "اقسام قیاس" کے تناظر کا چناؤ کیا تھا۔ تاہم اس فکر کے جائزے کی تکمیل کے لیے مسالک علت کے لحاظ سے بھی گفتگو کی ضرورت ہے اور یہ مقالہ اسی ضرورت کو پورا کرنے کی خاطر لکھا گیا ہے۔

قیاس کی مباحث میں علت کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے اور اسی پر قیاس کا دارومدار ہے۔ کسی حکم کی علت دریافت کرنے کے طریقوں پر قیاس میں مستقل بحث ہوتی ہے جسے مسالک علت کے نام سے جانا جاتا ہے۔ امام

6- Nyazee, Theories of Islamic Law, 279.

7- Ibid.143.

8- Ibid.185.

9- Imran Ahsan Nyazee, **Defending the Frontiers of Hanafi School** (Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 2021), 128.

10- محمد زاہد صدیق و مشرف بیگ، "امام شافعی کے تصور قیاس پر نیازی صاحب کے موقف کا جائزہ: اقسام قیاس کی روشنی میں"، **فکر و نظر**، اسلام آباد 59: 3 (2022)، 79 – 151۔

غزالی نے اس موضوع پر اپنی کتاب "شفاء الغلیل" میں تفصیلی کلام فرمایا ہے جس میں آپ نے مشہور حنفی عالم امام دبوسی (م430ھ) کی بعض آرا کا تعاقب بھی کیا۔ نیازی صاحب نے مسالک علت پر امام غزالی کے اس کام اور ان کی اصطلاحات کو بنیاد بناتے ہوئے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ امام شافعی کا تصور قیاس ان کے مقابلے میں نہایت محدود ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ آپ داؤد ظاہری کے مکتب فکر کے قریب تھے۔ امام شافعی کے بارے میں درج بالا تاثر قائم کرنے کے لئے نیازی صاحب نے انہیں امام غزالی کے نظریہ قیاس کے پیمانے پر جانچا ہے۔ نیز ساتھ ہی انہوں نے یہ تاثر دینے کی کوشش بھی کی ہے کہ احناف نہ صرف یہ کہ امام غزالی کے اس پیمانے پر پورا اترتے ہیں بلکہ انہوں نے اپنی حالیہ کتب میں حیران کن طور پر امام غزالی کے نظریہ مناسبت و مصلحت کا اصل بانی بھی حنفی اصولی علامہ دبوسی کو قرار دیا اور امام جوینی و غزالی کو ان کا خوشہ چیں بتایا۔[11] چنانچہ ایسے میں یہ جائزہ لینا از بس ضروری ہے کہ مباحث قیاس میں امام غزالی کا طریقہ بحث کیا تھا نیز یہ بحث انہوں نے کس مقصد کے لئے اختیار کی۔ اگلے ایک مقالے میں ہم امام غزالی کے ہاں مسالک علت کی روشنی میں مشائخ احناف کا نظریہ قیاس بھی واضح کریں گے اور اس ضمن میں "غزالی و حنفی نظریات" کا موازنہ کرتے ہوئے یہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے کہ ان دونوں میں کیا جوہری فرق ہے جس کی وجہ سے مشائخ احناف کے نظام کو امام غزالی کے مقاصدی نظام مناسبت کے ساتھ نہیں کھڑا کیا جا سکتا نیز مشائخ احناف کے ہاں تخریج مناط کا تصور مفقود ہے۔ اس اگلی بحث کے بعد خود نیازی صاحب کے پیمانے کے مطابق مشائخ احناف کا تصور قیاس بہت حد تک ظاہری نظام کی مانند بن کر رہ جاتا ہے۔

زیر مطالعہ مقالے کا مقصد محض فرد واحد کے خیالات کا مطالعہ یا نقد کرنا نہیں بلکہ اس کا ایک اہم و بنیادی پہلو "مقاصد شریعت" کے تصور کی ان فکری بنیادوں کو واضح کرنا ہے جو امام غزالی نے فراہم کیں اور انہیں اردو زبان میں پیش کرنا ہے۔ اس مقصد کے لیے، عمران احسن نیازی صاحب کے کام کو اس مقالے کی عصری معنویت کے ایک پس منظر کے طور پر لیا گیا ہے۔ مقاصد شریعت کی بحث اہل علم کے ہاں عام طور پر امام شاطبی (م790 ھ) کے حوالے سے مشہور ہے، جبکہ اس کی تفصیلی فکری بنیادیں اور انہیں استعمال کرنے کا منہج وضع کرنے کا سہرا امام غزالی اور ان کے استاد امام جوینی (م478ھ) کے سر ہے۔

لائق بحث اہم سوالات

درج بالا تناظر میں مندرجہ ذیل سوالات اہمیت کے حامل ہیں:

11- Defending the Frontiers of the Hanafi School, 71-72, Imran Ahsan Nyazee, **The Methodology of Ijtihad: Old and New**, Advanced (Islamabad: Legal Studies Institute, 2021), 112.

1. امام غزالی کے نزدیک مسالک علت کی بحث کس طرح ہے؟
2. مسلک تاثیر، مناسبت و طرد میں فرق و تعلق کیا ہے؟
3. امام غزالی کے نزدیک قیاس علت و شبہ میں کیا فرق ہے؟
4. تنقیح مناط و تخریج مناط میں کیا فرق ہے؟
5. کیا امام شافعی کے ہاں ان معنی میں قیاس علت موجود نہیں جسے امام غزالی قیاس علت کہتے ہیں؟
6. مشائخ احناف کے ہاں قیاس علت کا کیا تصور تھا؟
7. کیا امام شافعی کے ہاں ان معنی میں قیاس علت موجود نہیں جسے مشائخ احناف قیاس علت کہتے تھے؟
8. کیا مشائخ احناف کے ہاں امام غزالی کی تخریج مناط والا قیاس علت پایا جاتا ہے؟

خوف طوالت کی بنا پر اس مقالے میں ابتدائی پانچ سوالات پر بحث کی جاتی ہے، آخری تین سوالات کو الگ مقالے کا موضوع بنایا جائے گا۔ اگرچہ اس مضمون میں نیازی صاحب کی جانب سے امام شافعی کے تصور قیاس کے نقد کا جائزہ لیا گیا ہے، تاہم یہ مقالہ امام غزالی کے ہاں مسالک تعلیل پر ایک خصوصی مطالعے کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ اردو زبان میں اس موضوع کا احاطہ کرنے والی کوئی تحریر موجود نہیں۔ اسی طرح یہ مقالہ یہ بھی واضح کرتا ہے کہ مقاصد شریعت کی شرعی حجت کس علمی منہج سے ثابت ہوتی ہے۔ نیز قیاس و مقاصد شریعت کا باہمی تعلق کیا ہے اور ان اعتبارات سے بھی یہ مقالہ، ہمارے علم کی حد تک، اردو زبان میں پہلی تفصیلی کاوش ہے۔ چونکہ اس مقالے کا موضوع "مسالک علت" ہے، لہذا پہلے علت کے تصور کی وضاحت ضروری ہے۔

"علت" کا مفہوم

اصول فقہ میں قیاس و علت کی نظری بحثیں ابرہیم نظام معتزلی (م 221ھ) جیسے منکرین قیاس کے اس چبھتے ہوئے سوال کا جواب دینے کی کوشش ہیں کہ ایک ایسی دنیا جس میں ہر شے کسی نہ کسی جہت یا وصف کے لحاظ سے دوسری شے کے مماثل ہے، آخر قائلین قیاس یہ کس طرح معلوم کرتے ہیں کہ اصل و فرع کے مابین الحاق فلاں وصف میں اشتراک کی بنا پر کیا جاتا ہے، جبکہ وہ وصف صراحتاً مذکور نہ ہو؟ یہ بات واضح ہے کہ وصف مشترک تبدیل ہونے سے اصل کے تحت آنے والی فروع بدل جاتی ہیں۔ اس کے جواب میں اصول فقہ کے اندر جو بحثیں مرتب ہوئیں، انہیں مسالک علت کہا جاتا ہے۔ ان بحثوں سے استنباطی علت کے تین تصورات سامنے آئے۔

1) طرد

کسی حکم و وصف میں ایسا رشتہ کہ جب وصف پایا جائے حکم بھی پایا جائے، تو یہ رشتہ طرد ہے۔ اس رشتے کی بنیاد پر وصف کو حکم کی علت قرار دینے پر اصولیین کا یہ سوال تھا کہ ایسا اقتران (co-existence) ور شتہ اتفاقی ہو سکتا

ہے، نیز یہ دونوں کسی تیسرے وصف کی بنا پر اکٹھے ہو سکتے ہیں، یا دونوں کے مابین کوئی وجودی (نہ کہ سببی) نسبت ہو جس کی وجہ سے وہ اکٹھے ہوتے ہوں۔[12] پس زمانی اقتران سے علیت وسببیت کا رشتہ ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ چونکہ طرد میں بنیادی الجھن یہ تھی کہ زمانی اقتران سے علت ومعلول کا رشتہ بن جانا ضروری نہیں، امام غزالی[13] نے واضح فرمایا کہ اگر طرد میں مجتہد منصوص واجماعی احکام سے یہ دکھانے میں کامیاب ہو جائے کہ جس وصف کا حکم کے ساتھ اقتران پایا جا رہا ہے، وہ وصف اس حکم میں اس طور پر موثر ہے کہ اس وصف کے آنے جانے سے حکم متاثر ہو رہا ہے تو طرد گمان غالب کا فائدہ دینے میں قابل اعتبار ہے، اسے آپ "طرد سدید" کہتے ہیں[14] اور جس کی تفصیل نیچے قیاس شبہ کے ضمن میں آرہی ہے۔ یہاں ہم ایک مثال سے طرد کے تصور کو واضح کرتے ہیں۔ انگور کے آمیزے میں جب پکانے کے سبب شدت وجوش آجائے تو وہ حرام ہو جاتا ہے (کہ یہ اس کے نشہ آور ہونے کی علامت ہے)، پھر اگر مزید پکنے (یا کیمیائی عمل کے ذریعے) اس کی شدت (اور نتیجتاً نشہ آوری) جاتی رہے تو حرمت پھر حلت میں بدل جائے گی۔ اس سے واضح ہے کہ وصف شدت کی حرمت خمر میں اثر پذیری ہے۔ طرد کی یہ صورت گمان غالب کا فائدہ دینے والی ہے کیونکہ یہاں ایک ہی شے یا محل میں کسی وصف کے حدوث اور عدم حدوث پر (جبکہ دیگر صفات جوں کی توں برقرار رہیں) حکم کا حدوث اور عدم حدوث منحصر ہے۔ ماہرین اصول فقہ نے اس طریقے کا رتبہ کم رکھا ہے اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ اس طریقے کو تبھی استعمال کیا جانا چاہئے جب دیگر باقی طرق سے تعلیل ممکن نہ رہے۔ [15]

2) تاثیر

پانچویں صدی ہجری کے اصولی ادب کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اصولیین طرد کے لئے تاثیر (effectiveness) کی اصطلاح بھی استعمال کیا کرتے تھے،[16] تاہم یہاں ہم اس کا وہ تصور پیش کریں گے جو

12- جدید اصطلاحات میں کہا جاتا ہے کہ correlation کا مطلب causation نہیں.

13- محمد بن محمد بن احمد ابوحامد الغزالی (م۔ 505ھ)، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971ء)، 268۔

14- نفس مصدر، 268 - 270۔ جدید فلسفہ سائنس کے مباحث میں جان سٹارٹ مل اس طریقے کو کسی سبب کی تلاش کا Method of Agreement کہتا ہے۔

15- محمد بن محمد بن احمد ابوحامد الغزالی، **اساس القیاس** (سعودی عرب: مطبعة الإرشاد، مكتبة العبيكان رياض، 1993ء)، 87 - 89۔

16- حافظ ابو بکر احمد بن علی بن ثابت الخطیب البغدادی (م۔ 463ھ)، **الفقیہ والمتفقہ** (سعودی عرب: دار ابن جوزی،

فقہائے احناف کے ہاں رائج نظر آتا ہے۔ مشائخ احناف کے مطابق علت کا مطلب کسی وصف کی شرعی احکام میں ایسی اثر انگیزی ہے جو نصوص و اجماع سے معلوم ہو۔ وصف کی اثر انگیزی کا مفہوم یہ ہے کہ نصوص و اجماع کے ذریعے اس وصف کا شرعی احکام کی علت بننا ثابت ہو۔ اس تصور کے مطابق کسی وصف کے علت ہونے کے لئے طرد کافی نہیں بلکہ شارع کی طرف سے اس وصف کا حکم کی علت مقرر ہونا بھی ضروری ہے۔

3) اخالہ یا مناسبت

علت کا یہ تیسرا بڑا تصور ہے جس کی تفصیلات امام غزالی نے اپنے انداز میں پیش فرمائیں جس کے مطابق علت ہونے کا مطلب کسی وصف و حکم کے مابین مقاصدی مناسبت ہے، یعنی جو وصف مقاصدی لحاظ سے حکم سے جوڑ کھاتا ہو وہ علت کہلاتا ہے۔ اس وصف پر گفتگو اس مقالے کا ایک اہم موضوع ہے جس کی تفصیلات آگے آرہی ہیں۔ تاہم یہاں اس بحث کا پس منظر پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ مشہور حنفی عالم علامہ دبوسی (م 430ھ) نے شافعی نظریہ قیاس پر، جسے اخالہ کہا جاتا تھا، یہ تنقید کی کہ علت دریافت کرنے کے لیے اس طریقے کی کوئی شرعی حیثیت نہیں کیونکہ یہ ایک شخص کے دل میں آنے والا نرا خیال ہے جو کسی دوسرے پر حجت نہیں کہ اس طرح ہر شخص کسی بھی بات کو اخالہ کا جامہ پہنا کر کہہ سکتا ہے کہ وہ کسی معین حکم کے پس پشت کارفرما علت ہے۔[17] لہذا تعیین علت کے لئے حنفی طریقہ تاثیر اختیار کرنا ضروری ہے۔ اس استدلال کا جواب امام غزالی نے مسالک علت کے تحت کسی وصف کی تاثیر کے دو مفاہیم نیز تاثیر کی تراکیب کے تصورات کو واضح کرکے دیا۔

قیاس کا مفہوم

نصوص سے ثابت ہونے والے شرعی احکام عمومیت کے لحاظ سے متعدد نوعیت کے ہوسکتے ہیں۔ اگر یوں کہا جائے کہ "ہر بالغ عاقل مسلمان مرد پر رمضان کا روزہ واجب ہے" (یا "سارق کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے" یا "زانی کی سزا 100 کوڑے ہیں" وغیرہ)، تو یہ عمومی حکم ہے جس کے تحت متعدد افراد آسکتے ہیں۔ اس عموم میں ہر وہ شخص شامل ہے جس پر بلوغت، عقل و صاحب ایمان ہونے کے اوصاف کا اطلاق ثابت یا معلوم ہو، پس جن جن افراد پر یہ اوصاف ثابت ہو جائیں وہ خود بخود اس "عام حکم" میں شامل سمجھیں گے۔ امام غزالی واضح فرماتے ہیں کہ استدلال کی یہ صورت قیاس نہیں بلکہ عام کے تحت آنے والے افراد کو قضیہ عامہ کے تحت رکھنا یا ان پر اس عموم کا حکم جاری کرنا ہے، آپ اسے "تمسک بالعموم" کہتے ہیں۔[18]

1421ھ)، 1: 520۔

17- عبید اللہ بن عمر بن عیسی، ابو زید الدبوسي (م۔430ھ)، **تقويم الأدلة في أصول الفقه** (بیروت: دار الکتب العلمية، 2001ء)، 311۔

[18] - الغزالی، اساس القیاس، 16-18۔

عمومی حکم کے حصول کا دوسرا طریقہ وصف علت کے اشتراک کی بنا پر ایک جزئی کا حکم دوسری جزئی پر پھیلانا ہے، فقہا کی زبان میں اسے قیاس جبکہ مناطقہ کی اصطلاح میں تمثیل کہتے ہیں۔[19]

قیاس اور تمسک بالعموم میں فرق یہ ہے کہ قیاس میں حکم ایک جزئی یا فرد سے متعلق بیان ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یوں کہا جائے کہ "زانی کو کوڑے لگاؤ" اور پھر زید کے زنا کرنے پر اسے کوڑے کی سزا کا مستحق کہا جائے تو یہ تمسک بالعموم (یعنی عام حکم کے تحت آنے والے فرد پر حکم کا اجراء) ہے۔ لیکن اگر کہنے والا یوں بات کرے کہ "زید نے زنا کیا اور اسے کوڑے لگائے گئے"، تو اب زید کے سوا کسی دوسرے فرد پر اس حکم کا اجراء قیاس (مسکوت عنہ کی منطوق کے ساتھ الحاق) کی صورت بنے گی کیونکہ یہاں حکم ایک فرد یا جزئی کے بارے میں بیان ہوا جسے کسی وصف مشترک ہی کی بنا پر دوسرے فرد پر جاری کیا جا سکتا ہے۔ جس وصف کو جزئی کے حکم کی علت قرار دیا جاتا ہے، اس کے نتیجے میں ایک قضیہ یا حکم عام تشکیل پاتا ہے۔ مثلاً شارع نے چند اشیاء کا ذکر کر کے انہیں اموال ربویہ قرار دیا۔ اب اگر مثلاً یہ مان لیا جائے کہ ان اشیاء کے اس حکم کی علت "طعم" ہونا ہے تو نتیجتاً یہ قاعدہ یا حکم عام حاصل ہوتا ہے: "ہر مطعوم (کھائی و پی جانے والی شے) مال ربوی ہے"۔ پھر مجتہد یہ دیکھتا ہے کہ کونسی شے طعم کے وصف سے متصف ہے، پس ہر وہ شے جو اس وصف سے متصف ہو وہ بھی اس عام حکم میں شامل ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر آپ کہتے ہیں کہ قیاس کا مطلب حمل شيء على شيء في شيء بشيء ہے، یعنی حمل فرع على اصل في حكم بعلة ہے۔[20]

2۔ امام غزالی، مسالک علت اور قیاس

قیاس چار ارکان سے عبارت ہے: اصل، فرع، حکم و علت۔ 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۔[21] اس سے مراد وہ وصف ہے جو اصل اور فرع دونوں میں پایا جائے اور اس کی بنیاد پر اصل کا حکم فرع پر جاری کیا جائے۔ امام غزالی مسالک علت کو نقل، اجماع و استنباط میں تقسیم کرتے ہیں جنہیں دو میں بند کیا جا سکتا ہے: (1) نقلی مسالک اور (2) استنباطی مسالک۔ ذیل میں ہم اسی ترتیب سے اس پر بحث کریں گے۔

2.1: نقلی مسالک علت

ان سے مراد کتاب و سنت اور اجماع میں کسی وصف کے حوالے سے یہ وضاحت آنا ہے کہ اسے کسی حکم کے لیے

---

19 - محمد بن محمد بن احمد ابو حامد الغزالی، **معیار العلم فی المنطق**، (مصر: دار المعارف، 1961)، 165۔

20- الغزالی ، **اساس القیاس**، 19۔

21- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 20۔

مدار بنایا گیا ہے، اس کی درج ذیل صورتیں ہیں۔

2.1.1: صریح لفظ

ہر زبان کی طرح عربی زبان میں بھی بعض الفاظ سبب، علت یا وجہ بیان کرنے کے لیے آتے ہیں۔ مثلاً لفظ "کی" (تاکہ) یا "من اجل ذلک" (اس لئے کہ) کسی وصف کے علت ہونے کے معنی پر صراحتاً دلالت کرتے ہیں۔ اسی طرح علمائے عربیت حروف جار کے معانی پر گفتگو فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ "باء تعلیلیہ" اور "لام تعلیلیہ" بھی اس مقصد کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ چنانچہ بسا اوقات شارع کسی حکم کا تذکرہ کر کے اس کے ارد گرد ایسے کلمات سے اس کی علت کا تذکرہ کر دیتے ہیں۔ مثلاً شریعت نے کسی کے گھر میں داخل ہونے سے پہلے اجازت لینے کا حکم دیا ہے۔ ایک مرتبہ ایک بندہ اللہ کے نبی ﷺ کے ایک حجرے میں جھانک رہا تھا۔ آپ ﷺ اس پر برہم ہوئے اور فرمایا کہ اجازت لینا نظر ہی کی وجہ سے ہے کہ کہیں انسان کی نظر کسی ایسی چیز پر نہ پڑ جائے جو غیر مناسب ہو۔ اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا:

إنما جعل الاستئذان من أجل البصر[22] [اجازت طلبی نظر ہی کی وجہ سے رکھی گئی ہے]

یہاں "من أجل" کے الفاظ علت کے بیان کے لیے صریح ہیں۔ اس نوع کے الفاظ سے کی گئی تعلیل لفظ کی "عبارت النص" کا معاملہ ہے نیز یہ الفاظ کا اپنی وضع کے لحاظ سے خاص معنی پر دلالت کرنا ہے۔

2.1.2: ایماء (اشارہ) وتنبیہ

اس کی کیفیت یہ ہے کہ کسی وصف کے علت ہونے کا علم لفظ کی اپنی دلالت کے لحاظ سے نہیں بلکہ اس کے مدلول یعنی اس سے معلوم ہونے والے معنی کی دلالت سے ظاہر ہو،[23] یعنی وہ لفظ اگرچہ از خود علت کے معنی کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو تاہم جملے کی ترکیب وساخت کی بنا پر جو مفہوم اس سے معلوم ہوتا ہے وہ علت کا فائدہ دیتا ہے۔ امام غزالی اس کی پانچ صورتیں ذکر کرتے ہیں۔ [24]

الف) سبب پر حکم مرتب کرنا:

نصوص میں بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ اسلوب شرط کے ذریعے وصف علت وحکم کو باندھا گیا ہوتا ہے جس کے لیے "اذا" یا "ان" وغیرہ کے صیغے استعمال ہوتے ہیں جس کے بعد لفظ "فاء" کے ذریعے نتیجہ مذکور ہوتا ہے۔ واضح

22- محمد بن اسماعیل البخاری (م-256ھ)، **الجامع الصحیح** (بیروت: دار طوق النجاۃ، 1422ھ)، 8: 54۔

23- علی بن ابی علی بن محمد الثعلبی بن سیف الدین الآمدی (م- 631ھ)، **الإحكام في أصول الأحكام** (بیروت: المكتب الإسلامي، 1982ء)، 3: 254۔

24- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 27-50۔

رہے کہ یہ طریقہ اپنی ساخت کے لحاظ سے کلمات تعلیل میں سے نہیں، اسی لیے یہ "صریح" میں شمار نہیں ہوتا۔ مثلاً مرتد کو قتل کرنے کے حوالے سے اللہ کے نبی ﷺ فرماتے ہیں:

من بدل دينه فاقتلوه[25][جو اپنا دین بدلے اسے قتل کردو]

یہاں لفظ "من" شرط ہے اور "فاء" کے بعد جزا ہے۔ اس حدیث میں قتل کے حکم کو ارتداد پر مرتب کیا گیا ہے اور یہ ترتیب شرط کے علت ہونے کی نشانی ہے۔ اسی طرح آیا:

﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[26] جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو اپنے چہرے دھولو

یہاں وضو کا حکم جزا ہے جب کہ نماز کا ارادہ سبب۔

ب) آپ ﷺ کا کسی واقعے کے تناظر میں کوئی حکم جاری فرمانا:

یہ اس بات کی نشانی ہوتی ہے کہ متعلقہ واقعہ اس حکم کی علت ہے۔ اس کی مشہور مثال اعرابی (دیہاتی) کا واقعہ ہے جس نے رمضان کے روزے میں اپنی بیوی سے صحبت کرلی اور آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اسے بیان کیا تو اسے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا۔ یہ قسم اپنی وضع کے لحاظ سے اول الذکر کی طرح ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ وہاں ترتیب الفاظ (جیسے لفظ "فاء") سے ظاہر ہوئی جبکہ یہاں ترتیب واقعات سے، چنانچہ یہاں لفظ "فاء" مقدر سمجھا جائے گا۔ امام غزالی شفاء الغلیل میں واضح فرماتے ہیں کہ تعیین علت کا یہ طریقہ بوجوہ اول الذکر کے مقابلے میں کم واضح ہے۔

ج) کسی حکم میں ایک ایسے وصف کا ذکر کہ اگر اسے علت نہ مانا جائے تو اس کا ذکر بے فائدہ ہو:

اس سے مقصود یہ ہے کہ شارع کلمات تعلیل استعمال نہ کریں لیکن کوئی حکم بیان کرنے کے بعد یا پہلے یا سوال کے جواب میں کوئی خاص وصف بیان کردیں جو اس کے علت ہونے کا اشارہ دے اور اگر اسے علت نہ مانا جائے تو اس وصف کا ذکر سیاق کلام میں غیر معقول و غیر مفید ہو جائے۔ اس کی مثال بلی کے جھوٹے کا حکم ہے۔ اللہ کے نبی ﷺ سے پوچھا گیا کہ بلی کے جھوٹے کا کیا حکم ہے؟ آپ نے اس کے جواب میں فرمایا:

«إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[27][بلی تم پر گھومنے والے غلام و باندیوں میں سے ہے]

یہاں "طوافین" کا ذکر بتا رہا ہے کہ شارع اس کے ذریعے حکم کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ اسی طرح جب آپ ﷺ سے یہ پوچھا گیا کہ کیا چھوارے کا تبادلہ گیلی کھجور کے ساتھ کرنا جائز ہے، اس پر آپ ﷺ نے

25- بخاري، نفس مصدر، 4: 62 ۔

26- القرآن، 5: 6 ۔

27- سلیمان بن الاشعث ابوداؤد (م-275ھ)، **سنن ابو داؤد** (بیروت: دار الرسالۃ العالمیۃ، 2009ء)، 1: 56۔

پوچھا کہ کیا گیلی کھجور خشک ہونے پر گھٹتی ہے؟ صحابہ نے جواب دیا "جی ہاں"۔ اس پر، آپ ﷺ نے اس تبادلے سے منع فرمایا۔ یہاں شارع کی طرف سے "خشک ہونے پر گھٹنے" کا ذکر علت ہونے کی دلیل ہے۔

د) شریعت کا کسی وصف فارق کو ذکر کر کے دو امور کا حکم الگ کرنا:

ایسا بیان اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ یہاں وصف فارق (differentiating factor) علت ہے۔ جیسے شارع نے فرمایا کہ اپنے مورث کا قاتل اس کا وارث نہیں بن سکتا، اس سے معلوم ہوا کہ قتل یہاں وصف فارق ہے جو وارث کی وراثت سے محرومی کا سبب ہے۔ اسی طرح شارع کا یہ کہنا کہ لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ[28] (اپنی بیویوں کے پاس مت جاؤ یہاں تک کہ وہ حیض سے پاک ہو جائیں)۔

ھ) کسی ایسی چیز سے منع کرنا جو واجب کی راہ میں رکاوٹ ہو:

اس کی مثال جمعے کی نماز کے وقت خرید و فروخت سے منع کرنا ہے جو اس بات کی طرف متنبہ کر رہی ہے کہ بیع سے منع کرنے کی علت جمعے کا وقت ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ والدین کو "اف" کہنے سے منع کرنا بھی اسی قبیل سے ہے کہ یہ ان کی عزت و تکریم کے خلاف ہے۔ اس مقام پر آپ نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے کہ کیا اسے قیاس میں شمار کرنا درست ہے یا نہیں، تاہم اسے ہم تنقیح مناط (یا الغاء الفارق) کے تحت لائیں گے کیونکہ اس کا تنقیح مناط کے ساتھ خاص تعلق ہے۔

2.1.3: اجماع

نقلی مسلک علت کی وضاحت کے بعد امام غزالی اجماع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ بعض اوقات فقہا کا اس پر اجماع ہو جاتا ہے کہ کسی حکم کا دار و مدار کسی خاص وصف پر ہے، لہٰذا اس وصف کو علت بنایا جائے گا کہ اجماع ایک مستقل دلیل ہے۔ اس کی مثال آپ حقیقی بھائی کو علاتی (باپ شریک) بھائی پر ترجیح سے دیتے ہیں۔ فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ میراث میں حقیقی بھائی کو علاتی بھائی پر ترجیح حاصل ہے اور اس ترجیح کی وجہ " اخوت "(بھائی ہونے) کا امتزاج ہے کہ حقیقی بھائی میں بھائی ہونا ماں اور باپ دونوں طرف سے ثابت ہوتا ہے لیکن علاتی میں صرف باپ کی طرف سے۔ اس لیے حقیقی بھائی کو ترجیح حاصل ہے۔ چنانچہ اس اجماع کی بنیاد پر ہم اس معاملے کو نکاح کی ولایت تک پھیلائیں گے کہ اگر کسی لڑکی کا ایک حقیقی اور دوسرا علاتی بھائی ہو، تو نکاح کی ولایت میں حقیقی بھائی کا پلڑا بھاری ہو گا۔[29]

28- القرآن، 2: 222

29- ابو حامد الغزالی، **المستصفی من علم الاصول** (بیروت: دار الکتب العلمیة، 1993)، 310۔ مزید مثالوں کے لئے ملاحظہ کیجئے: **شفاء الغلیل**، 110 – 111۔

مسلک اجماع اور امام شافعی

یہاں اگرچہ اجماعی مسلک کا تعارف مکمل ہو جاتا ہے لیکن نیازی صاحب کے مطابق فقہ شافعی میں صرف قیاس ہی نہیں، بلکہ اجماع کا تصور بھی وہ نہیں جو امام شافعی صاحب نے طے کیا، یہ بعد کے دور میں شافعی مجتہدین نے برتا۔ ان کے مطابق جہاں تک امام شافعی کا تعلق ہے، اگرچہ انہوں نے اجماع کا دوٹوک انکار نہیں کیا لیکن انہوں نے اس کے امکان و قوع پر سوال ضرور اٹھایا ہے۔[30] نیازی صاحب نے امام شافعی کے تصور اجماع سے متعلق اس رائے کے لئے مشہور مستشرق جوزف شاخت کی تحقیق پر اعتماد کیا ہے جو اجماع سے متعلق امام شافعی کے بارے میں اسی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔[31]

آگے بڑھنے سے پہلے مسالک علت کے تناظر میں مختصراً اس دعوے پر تبصرہ ناگزیر ہے۔ متعدد محققین کے مطابق منصوص و اجماعی علت کے معاملے میں مجوزین و منکرین قیاس کے مابین قیاس کے جواز پر اتفاق ہے۔ اسی لئے مشہور حنبلی اصولی علامہ مرداوی (م 855ھ) فرماتے ہیں کہ جب علت منصوص ہو یا اجماع سے معلوم ہو تو "تحقیق مناط" کے جاری ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔[32]

امام شافعی جہاں "استحسان" پر تنقید فرماتے ہیں، وہاں واضح فرماتے ہیں کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس شرعی وہ علمی طریقے ہیں جن کی بنیاد پر ایک صاحب علم شریعت کے حوالے سے کچھ کہہ سکتا ہے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر امام صاحب مجتہد کے لیے یہ شرط عائد فرماتے ہیں کہ وہ اپنے سے پہلے اجماع سے واقف ہو۔ آپ فرماتے ہیں:

> "کتاب اللہ کے جس حکم میں تاویل کی گنجائش ہو، مجتہد اس پر رسول خدا کی سنت سے استدلال کرے گا۔ اگر سنت نہ ملے، تو مسلمانوں کے اجماع سے اور اگر اس پر اجماع نہ ہو، تو قیاس سے (کام لے گا)۔ نیز قیاس کرنا صرف اس کا کام ہے جو اپنے سے پہلے موجود سنتوں، سلف صالحین کے اقوال اور اجماع واختلاف اور زبان عرب سے واقف ہو۔"[33]

امام صاحب نے "الرسالۃ" میں اجماع پر ایک مستقل باب باندھ کر اجماع کو دو حصوں میں تقسیم کیا، نیازی صاحب کے تجزیے میں اس کا حوالہ بھی مکمل طور پر غائب ہے۔ امام صاحب نے استحسان کے اس باب میں قیاس

30- Theories of Islamic Law, 175.

31- Schacht, Joseph, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence** (Oxford University Press, 1967), 99-100.

32- علي بن سليمان المرداوی (م 885ھ)، **التحبير شرح التحرير** (سعودی عرب: مكتبة الرشد رياض، 1421ھ)، 7: 3453۔

33- محمد بن ادريس الشافعي (م204ھ)، **الرسالة** (مصر: دار الحديث، 2016ء)، 508۔

کی مثالیں اور طریقہ سمجھایا ہے اور اس دوران وہ باقاعدہ اجماع سے استدلال کرتے ہیں۔ ذیل میں ہم اس کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

1۔ امام صاحب ربا کے باب میں علت وزن و کیل کے بجائے طعم اخذ کرتے ہیں ۔ اس ضمن میں ان کا سائل ان سے کہتا ہے کہ کیا علت یوں بنانا زیادہ مناسب نہیں کہ حدیث میں چھ چیزیں بیان ہوئی ہیں۔ ان میں سے چونکہ سونا چاندی وزنی ہیں، اس لیے وزنی چیزوں کو ان پر قیاس کر کے ان کا حکم عائد کیا جائے اور باقی چار چیزیں کیلی ہیں، اس لیے کیلی چیزوں کو ان پر قیاس کر کے ان کا حکم عائد کیا جائے۔ بالفاظ دیگر، سونا چاندی اور تمام وزنی چیزوں کا ایک مجموعہ بن جائے اور باقی چیزوں کا دوسرا۔ امام صاحب اس امکان کو اجماع سے توڑتے ہیں۔ وہ سائل سے پوچھتے ہیں کہ کیا درہم و دینار کو شہد اور گھی کے بدلے میں ادھار بیچنا جائز ہے جبکہ گھی اور شہد وزنی ہیں؟ وہ جواب دیتا ہے کہ تمام مسلمان اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ امام صاحب پھر اسے بتاتے ہیں کہ سونا اور چاندی ایک دوسرے کے بدلے میں ادھار نہیں بیچے جاسکتے۔ اس لیے اگر واقعی علت اس طرح ہوتی جس طرح سائل کہہ رہا ہے، تو سونا یا چاندی کے بدلے میں گھی اور شہد کی ادھار خرید و فروخت جائز نہ ہوتی۔ لیکن چونکہ بالا جماع یہ روا ہے، معلوم ہوا کہ علت اس طرح نہیں۔[34]

2۔ اسی طرح ربا ہی کے باب میں امام صاحب درہم و دینار کی یہ خصوصیت بیان کرتے ہیں کہ ان کا حکم باقی چار چیزوں سے مختلف ہے اور انہیں ماکولات پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ ساتھ ہی وہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ سونا و چاندی کا معاملہ دوسرے معدنیات سے مختلف ہے۔ ان باتوں کے لیے وہ اجماع سے استدلال فرماتے ہیں جس کے لیے " إني لم أعلم منهم مخالفا " (اس باب میں مجھے کوئی اختلاف کرنے والا معلوم نہیں) کی تعبیر برتتے ہیں۔[35]

3۔ جنایات کے باب میں شریعت کے حکم کے مطابق قتل عمد کی صورت میں دیت مجرم کے ذمے میں ہے جبکہ قتل خطا میں دیت کی ذمے داری عاقلہ پر بھی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا زخموں کی دیت ("ارش") بھی عاقلہ پر عائد ہوتی ہے؟ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر زخم کی نوعیت ایسی ہے جس سے کل دیت (یعنی 100 اونٹ) کا ایک تہائی لازم آئے تو عاقلہ اس کی ذمے دار ہوگی۔ تاہم اس بات پر اختلاف ہوا ہے کہ اگر زخم ایسا ہو جس سے ایک تہائی سے کم لازم آئے تو کیا ہوگا؟ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں ایک تہائی تک عاقلہ کے ذمے میں ہے، اگر اس سے کم ہو، تو زخم پہنچانے والے ہی پر ہے۔ احناف کے نزدیک جس زخم سے، بیس فیصد یعنی نصف عشر سے کم لازم ہو، اس کی دیت (یعنی ارش) زخم پہنچانے والے ہی پر ہے جبکہ امام شافعی صاحب کے ہاں ایک تہائی

-34 الشافعی، **الرسالۃ**، 525۔

-35 نفس مصدر۔

یا نصف عشر کی کوئی قید نہیں، جتنی بھی دیت ہو عاقلہ اس میں شریک ہو گی خواہ ایک درہم ہو۔[36]
امام شافعی صاحب یہاں اپنی رائے کی ترجیح کے لیے اجماع سے استدلال فرماتے ہیں۔ آپ کا کہنا ہے کہ سب فقہا مانتے ہیں کہ زخموں کی دیت عاقلہ پر کسی نہ کسی درجے میں ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ:
إجماعهم دليل على أنهم قد قاسوا بعض ما هو أقل من الدية بالدية![37] [ان کا اجماع اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے دیت سے کم کو دیت پر قیاس کیا ہے]
اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ اسے کسی حد پر روکا نہ جائے بلکہ زخموں کی دیت جتنی بھی ہو اس میں عاقلہ شامل ہو۔
4۔ "الرسالۃ" میں اجماع کو برتنے کی ایک دلچسپ مثال سونے پر زکوۃ کی مثال ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے چاندی کا نصاب واضح طور سے بیان فرمایا لیکن سونے کا نصاب ہم تک صاف الفاظ میں نہیں پہنچا، تاہم اس کے نصاب پر امت کا اجماع ہے۔ چنانچہ ایک امکان یہ ہے کہ نبی ﷺ کی کوئی حدیث ہو پر ہم تک نہ پہنچی ہو۔ دوسرا امکان یہ ہے کہ امت نے اسے چاندی پر قیاس کیا ہو، اس بنیاد پر کہ شریعت کی نگاہ میں سونا بھی چاندی کی طرح ہمیشہ نقد شمار ہوتے ہیں۔ یہاں امام صاحب نے واضح طور سے "سند اجماع" کا تصور برتا کہ اجماع کی سند خبر ہے یا قیاس۔[38] اصولی حضرات لکھتے ہیں کہ امت کا اجماع ہمیشہ کسی مستند کی بنیاد پر ہوتا ہے اگرچہ وہ ہم تک نہ پہنچے۔ علامہ آمدی و بخاری حنفی رحمہما اللہ تعالی کے مطابق تمام علما کی یہی رائے ہے، بجز بعض لوگوں کے جن کا خیال ہے کہ محض الہام سے بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے اور یہ رائے شاذ ہے۔[39] اس سے یہ بھی واضح ہو رہا ہے کہ امام صاحب اجماع کے تصور کو اس کے دقیق پہلوؤں کے ساتھ برت رہے تھے۔
یہ چند مثالیں واضح کرتی ہیں کہ امام صاحب اخذ احکام میں اجماع کے تصور کو پوری طرح برتتے ہیں۔ اسی طرح مختلف احادیث میں تطبیق کے حوالے سے امام شافعی اپنا منہج واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کسی نص کے عموم کو اس وقت تک نہیں چھوڑا جائے گا جب تک سنت یا اجماع سے دلیل نہ آ جائے۔[40]

---

[36]۔ علاء الدين أبي بكر الكاساني (م۔ 587ھ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (لبنان: دار الكتب العلمية، ۱۹۸۶ء)، 7: 322؛ ابو الحسن الماوردي (م۔450ھ)، **الحاوي الكبير**، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1999ء)، 12: 355 ؛ ابو محمد ابن قدامة (م۔620ھ) **المغني** (قاہرہ: مكتبة القاهرة، 1969ء)، 8: 384 ۔

37۔ الشافعي، **الرسالة**، 528۔

[38]۔ نفس مصدر، 295۔

[39]۔ الآمدی، **الإحكام في أصول الأحكام**، 1: 261۔

[40]۔ الشافعي، **الرسالة**، 393۔

2.2: استنباطی مسالک علت

نقل و اجماع کے علاوہ بھی کچھ طریقوں سے علت معلوم ہوتی ہے جنہیں استنباطی مسالک علت کہا جاتا ہے، اس کے تحت (1) مناسبت، (2) شبہ اور (3) طرد آتے ہیں۔ چونکہ امام غزالی نے انہیں مناسبت کی لڑی میں پرو دیا ہے، لہذا ہم ان پر اسی انداز سے بحث کرتے ہیں۔ متعلقہ تصورات کی تفہیم کے لئے دو تصورات کا واضح ہونا ضروری ہے، ایک مناسبت کا مفہوم اور دوسرا تاثیر کی دو کیفیتیں۔

2.2.1: مسلک مناسبت

مناسبت کو سمجھنے کے لئے منصوص و غیر منصوص وصف کی تاثیر کی کیفیات و اقسام کا فرق سمجھنا ضروری ہے جن پر ہم ذیل میں روشنی ڈالتے ہیں۔

2.2.1.1: مؤثر و مناسب: تاثیر کی دو کیفیتوں کا فرق

امام صاحب کے مطابق کسی وصف کا موثر ہونا[41] اس سے عبارت ہے کہ شارع نے اسے کسی مخصوص حکم کی علت بنایا ہو۔ مثلا ایک حدیث میں ہے کہ:

مَن مَسّ ذَكرَه فليَتَوضأ[42] (جس نے اپنی شرمگاہ کو چھوا، وہ وضو کرے)[43]

اس حدیث کے مطابق "مس ذکر" (یعنی کسی کا اپنی شرمگاہ کو چھونا) وضو کے ٹوٹنے کی بنیاد ہے کہ شارع نے ایک وصف کو کسی حکم کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ نص میں اس تعلق کا یہ تذکرہ کسی وصف کی "تاثیر" کہلاتی ہے اور ہم

41- ہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ اس بحث میں امام غزالی مؤثر سے یہ مراد نہیں لیتے کہ متعلقہ وصف از خود کسی حکم کو جنم دینے کی صلاحیت رکھتا ہے بلکہ یہ اس لفظ کا مجازی استعمال ہے، چونکہ مباحث قیاس کے ماہرین کے لئے یہ امور واضح ہیں کہ علت محض اللہ کی جانب سے مقرر کردہ حکم کی "علامت" ہوتی ہے لہذا آپ اس بات کا ذکر ضروری نہیں سمجھا۔

42- سنن أبي داود، 1: 130۔

43- اس حدیث کے حکم کے حوالے سے فقہا کے مابین اختلاف ہے۔ احناف کے ہاں، شرمگاہ کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور وہ ان کے من جملہ دلائل میں سے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی بات سے استدلال بھی ہے جس کے مطابق شرمگاہ کو ہاتھ سے چھوتا اور ناک کے بانسے کو چھونا برابر ہے۔ متعلقہ حدیث کی حنفی مشائخ نے مختلف طرح سے توجیہ کی ہے۔ اس میں سے ایک یہ ہے کہ عموم بلوی میں خبر واحد کو نہیں لیا جاسکتا، دوسری یہ کہ یہاں وضو محض ہاتھ دھونے کے معنے میں ہے اور وضو محض دھونے کے معنے میں کلام عرب میں برتا گیا ہے۔ شوافع کے نزدیک مرد یا عورت کی شرمگاہ چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے حتی کہ اگر زن و مرد اپنی شرمگاہ چھوئے، تب بھی وضو ٹوٹ جائے۔ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (1: 30)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (1: 118)، ابوالولید محمد ابن رشد (م568ھ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (قاهرة: دار الحديث، 2004ء)، 1: 45۔

اس بنیاد پر یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ دوسرے کی شرمگاہ کو چھونے کا بھی یہی حکم ہے۔ تاہم یہاں وصف علت (شرم گاہ کو چھونے) اور حکم (وضو ٹوٹنے) کے مابین مناسبتی تعلق سمجھنا انتہائی مشکل ہے۔ شریعت کے احکام پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شارع جب ایک وصف کو کسی حکم کی علت مقرر کرتے ہیں تو بعض اوقات علت اور حکم کے مابین تعلق کی حکمت یا مقصد قابل فہم ہوتا ہے۔ درج بالا مثال کا موازنہ ایک دوسری مثال سے کیجئے جو موثر کے باب ہی سے ہے۔ شریعت نے نابالغ بیٹے کی مالی ولایت باپ کو سونپی ہے اور اس پر اجماع ہے۔ چنانچہ اس اجماع سے معلوم ہوا کہ صغر کو مالی ولایت میں تاثیر حاصل ہے، اس لیے احناف نے اس حکم کو بچہ و بچی کی نکاح کی ولایت پر پھیلایا۔ یہ دونوں مثالیں "موثر" کے قبیل سے ہیں لیکن دونوں میں جن اوصاف کا تذکرہ آیا ہے ان کی نوعیت میں فرق ہے۔

صغر کو مالی سرپرستی کی علت بنانا مقاصد شریعت کے تناظر میں قابل فہم ہے کیونکہ بچہ بالعموم درست فیصلے کرنے لائق نہیں ہوتا اور مال ضائع کر بیٹھتا ہے۔ اسی طرح نماز قصر کرنے کے لئے سفر کو علت بنانا بھی قابل فہم ہے کہ اس کے ذریعے سے شارع مسافر پر مشقت کم کرنا چاہتے ہیں۔ البتہ روزوں کی فرضیت کے لئے چاند کا طلوع ہونا، اور وہ بھی کسی خاص مہینے کا، فرضیت صوم کی علت ہے، اسکی عقلی جہت کا تعین خاصا دشوار ہے۔ اسی طرح ہوا خارج ہونے سے طہارت ختم ہونے کا تعلق بھی عقلاً سمجھ آنا دشوار ہے کہ شریعت ان جگہوں کو دھونے کا حکم دے رہی ہے جہاں ناپاکی لگی ہی نہیں اور اسی لئے اسے "طہارت حکمیہ" کہتے ہیں۔ پس جب علت کا حکم کے ساتھ تعلق مقاصدی لحاظ سے قابل فہم ہو، علت کی اس خصوصیت کو امام غزالی "مناسبت" کہتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ علت جس کی مناسبت کا ادراک دشوار یا ممکن نہ ہو اسے غیر مناسب کہتے ہیں، تاہم یہ دونوں علتیں مؤثر ہو سکتی ہیں۔

مناسبت سے مقصود "مصلحت" کی رعایت ہے اور اس کا مطلب شریعت کے پانچ مقاصد ہیں۔[44] اللہ تعالیٰ کی ذات اگرچہ اپنے افعال و اوامر و نواہی میں کسی کی پابند نہیں نیز نہ اس پر بندوں کے مصالح کو بجالانا واجب ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے اپنے احکام میں حکمتوں کی رعایت فرمائی ہے جس کا نفع انسان ہی کو ہوتا ہے۔[45] چنانچہ شراب (خمر) کو حرام قرار دیتے ہوئے شریعت نے انسانی عقل کی رعایت کی کہ احکام شریعہ کی تکلیف نیز انسانی زندگی کا دارومدار عقل پر ہے، اگر عقل میں خلل آجائے تو احکام شریعہ سے متعلق کاروبار زیست معطل ہو کر رہ جائیں۔ اس کے برعکس اگر کوئی یہ کہے کہ شراب اس لیے حرام ہے کہ اس میں جھاگ بنتی ہے،

44- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 159۔

45- نفس مصدر، 204۔

اس وصف کا مقاصد شریعت سے کوئی براہ راست تعلق سمجھ نہیں آتا۔[46]

پس فقہا کے ہاں اس حوالے سے گفتگو ہوئی کہ اگر مجتہد کسی حکم کے وصف کو شریعت کے مقاصدی رشتے میں پرو کر دکھا دے، تو کیا علت بننے کے لیے یہ کافی ہے اگرچہ اس وصف کو نص میں براہ راست کسی حکم کی علت نہ بنایا گیا ہو؟ امام غزالی (اور شوافع) کا جواب اثبات میں ہے۔ اس لیے وہ مناسبت کو استنباطی مسالک علت میں لاتے ہیں اور "مناسب" یا "وصف مناسب" کی اصطلاح اسی غرض کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ علت کی مناسبت کا یہ علم پانچ مقاصد شرع کی روشنی میں ہوتا ہے جو ضروریات، حاجیات و تحسینیات کے درجوں میں تقسیم ہوتے ہیں[47] نیز یہ مقاصد شریعت میں وارد شدہ احکام کے استقرا ہی پر مبنی ہیں اور امام صاحب اسے کہیں "شریعت کی عادت" سے تعبیر فرماتے ہیں اور کہیں "شریعت کے تصرفات سے ہم آہنگی" سے یاد کرتے ہیں۔[48] اس بنا پر آپ کہتے ہیں کہ مناسبت چونکہ شارع کے تصرفات کی روشنی میں سمجھ آنے والے وصف کا نام ہے، اس لئے آپ امام دبوسی کو جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کسی انسان کا الل ٹپ ذاتی خیال نہیں ہوتا جسے نہ جانچا جاسکے اور نہ جس کی شرعی بنیاد ہو، بلکہ اسے مد مقابل کے سامنے بطور حجت پیش کیا جاسکتا ہے۔[49]

اس سے واضح ہوا کہ کسی وصف کے کسی حکم کے لئے اثر پذیری کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

(الف) یہ کہ وہ وصف حکم کے لئے موثر ہو جس کا مطلب نص یا اجماع کے ذریعے اس وصف کا اثر (یعنی تعلق) کسی معین حکم کے لیے ثابت ہونا ہے اور اسی بنیاد پر اس میں قیاس بھی ہو سکتا ہے۔ البتہ وہ وصف مناسب بھی ہو سکتا ہے اور غیر مناسب بھی۔ اگر وصف مناسب نہ ہو، صرف مؤثر ہو تب بھی شارع کے حکم کی بنا پر اس کی اتباع کی جائے گی لیکن جب اس کے ساتھ مناسبت بھی جڑ گئی تو موثر مناسب وصف کا درجہ بڑھ گیا۔

(ب) اس کے برعکس اگر کسی وصف کی تاثیر کسی حکم میں مسلک نص و اجماع نہیں بلکہ مناسبت (یعنی مقاصدی تعلقات) کی بنا پر جاری ہو تو اسے "تاثیر بذریعہ موافقت احکام"، یعنی حکم کا وصف علت کے موافق ہونا، کہا جاتا ہے۔ تاثیر کی اس صورت کے لئے یہ لازم نہیں کہ یہ کسی معین نص میں کسی معین وصف کو علت بنائے جانے کی بنا پر جاری ہو۔ تاثیر کی ان دو صورتوں کا فرق ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کیونکہ مقاصد شریعت کی حجت کی بحث میں اس کا اہم کردار ہے۔ تاثیر کی اس دوسری صورت کی بھی متعدد کیفیات ہو سکتی ہیں، یہاں یہ واضح کرنا مقصود

46- الغزالی، **المستصفی**، 311۔

47- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 159-176۔

48- نفس مصدر، 150، 194؛ الغزالی، **اساس القیاس**، 90-93۔

49- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 177۔

ہے کہ مناسبت نص میں براہ راست مذکور ہونے کی جہت[50] کا اعتبار نہیں بلکہ یہ اس سے الگ ایک تصور ہے۔[51] یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب شارع نے ایک وصف کو براہ راست کسی حکم کی علت (یعنی نشانی) مقرر نہیں کیا تو "بطریق موافقت احکام" علت مقرر کرنا کیسے جائز ہوا؟ اس کے لئے تاثیر کی چار اقسام کو سمجھنا ضروری ہے۔

2.2.1.2: تاثیر کی چار تراکیب

قیاس ایک جزئی (اصل یا مقیس علیہ) سے دوسری جزئی (فرع یا مقیس) کی طرف سفر سے عبارت ہے۔ مثلا شریعت نے کہا کہ نابالغ بچے کی مالی ولایت اس کے باپ کو حاصل ہے۔ فقہانے نابالغ بچے کا حکم پھیلا کر مجنوں پر بھی لاگو کیا۔ لیکن اصل سے فرع تک حکم کے پھیلاؤ کو کسی جوڑ یا رابط کی ضرورت ہوتی ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ دونوں "حکم" کے رشتے میں جڑے ہوئے ہیں۔ یہ جوڑ دراصل "وصف مشترک" مہیا کرتا ہے جسے "مناط یا علت" بھی کہا جاتا ہے۔ اس طرح ایک خاص جزئی (اصل) ایک عام وصف سے منتھی ہو کر ایک دوسری خاص جزئی (فرع) کو اپنے حکم میں شریک کر لیتی ہے۔ بالفاظ دیگر قیاس ایک وصف کی "تاثیر" کسی اصل میں ثابت کر کے اس کے حکم میں فرع کو "شامل" کرنا ہے، یعنی قیاس بذریعہ تاثیر "شمول و تعمیم" سے عبارت ہے۔ شمول و تعمیم کا یہ سفر چار طرح ہوتا ہے: عین وصف تا عین حکم، عین وصف تا جنس حکم، جنس وصف تا عین حکم اور جنس وصف تا جنس حکم۔[52] انہیں سمجھنے کے لئے درج ذیل چار تصورات کی وضاحت پیش نظر رکھنا ضروری ہے: عین وصف، جنس وصف، عین حکم اور جنس حکم۔

عین و جنس کے تصورات کی وضاحت پہلے ہم مثال سے کرتے ہیں۔ شریعت نے نابالغ بچے کے سرپرست کو اس کی مالی ولایت سونپی۔ یہاں "صغر" "عین وصف"[53] جبکہ "مالی ولایت" "عین حکم" ہے کہ وصف صغر کو ایک معین حکم (مالی ولایت) کی علت مقرر کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس اگر اس معاملے کو یوں دیکھا جائے کہ صغر کو علت اس لئے بنایا گیا کہ بچہ اپنے مالی معاملات کی کفالت سے عاجز ہے تو عجز صغر سے عام تر وصف ہے اور اس لحاظ سے یہ جنس وصف ہوا جس کے تحت متعدد افراد آسکتے ہیں جن میں سے ایک "صغر" ہے (مثلا اپاہجی یا پاگل پن سے بھی

50- اس جہت کو امام غزالی تاثیر سے تعبیر فرماتے ہیں۔

51- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 145-147۔

52- بعض محققین اس تقسیم میں عین کی جگہ نوع کا لفظ استعمال کرتے ہیں، جس سے تقسیم یہ بنتی ہے: نوع تا نوع، نوع تا جنس، جنس تا نوع اور جنس تا جنس (فخر الدین الرازی، **المحصول فی علم الاصول** (مؤسسة الرسالة، 1997ء)، 5: 163۔

53- چونکہ "عین حکم" کے تحت متعدد افراد آسکتے ہیں، اسی لئے بعض محققین نے عین کی جگہ نوع کا لفظ استعمال کیا ہے جیسا کہ عین وصف کے لیے نوع وصف کی تعبیر استعمال ہوتی ہے۔

عاجزی وبے بسی لاحق ہوتی ہے اور یہ سب وصف عجز کے افراد ہیں)۔ پس اگر صغر عین وصف ہے تو عجز اس کے لحاظ سے جنس وصف۔ اسی طرح یہاں مالی ولایت عین حکم ہے جو منصوص ہے، تاہم اگر یہ کہا جائے کہ سرپرست کو بچے کے ہر قسم کے معاملات پر ولایت وسرپرستی حاصل ہے تو اب "مطلق ولایت" وہ جنس حکم ہے جس کے اعتبار سے مالی ولایت اس کا ایک فرد ہے۔ پس مالی ولایت یہاں عین حکم ہے تو مطلق ولایت جنس حکم۔

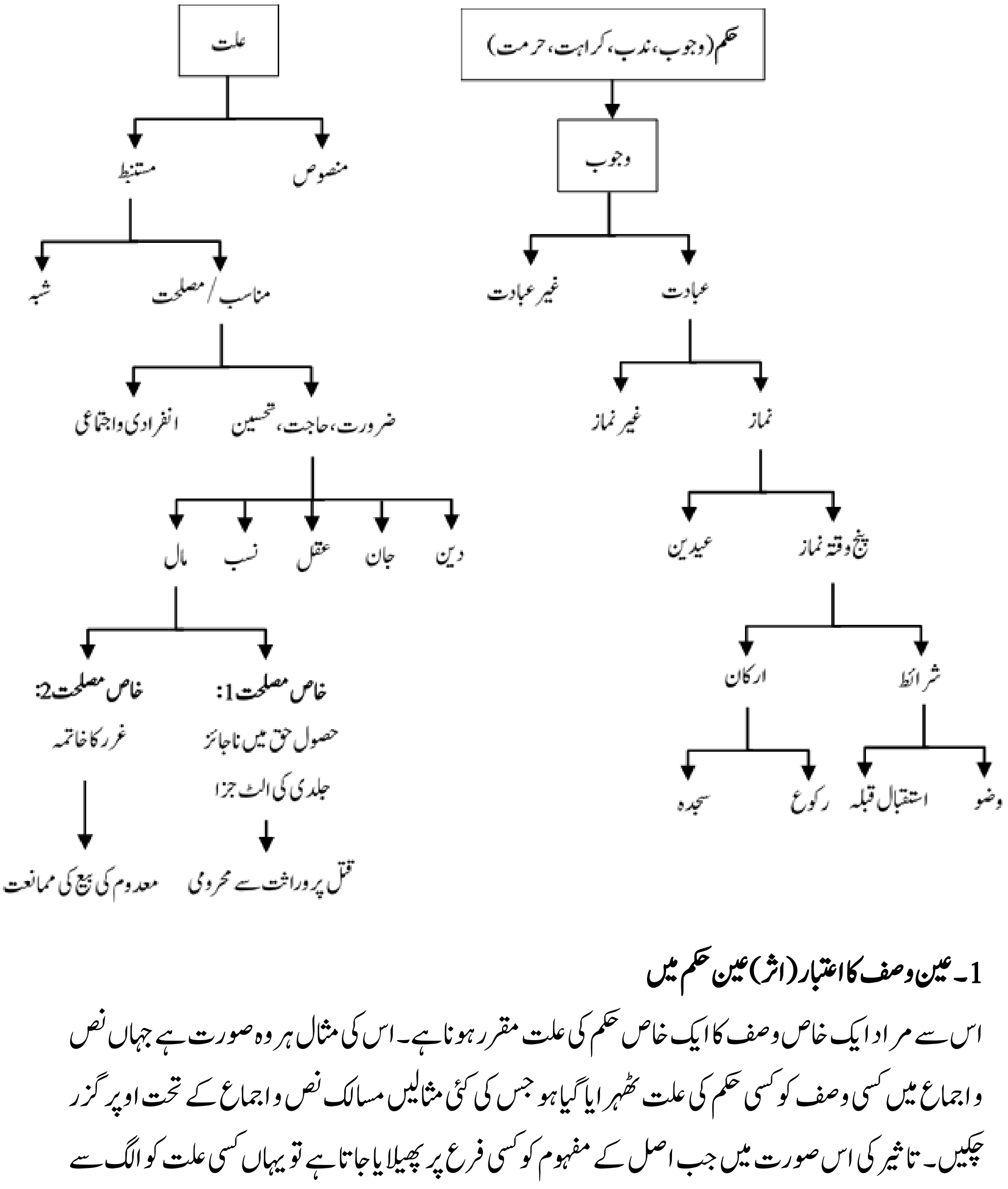
یہاں یہ بات یاد رہے کہ عین وجنس کا تعلق اضافی تعلق ہے، یعنی ایک تصور کسی ایک شے کے لحاظ سے عین تو کسی دوسرے کے لحاظ سے جنس ہو سکتا ہے اور اس کا انحصار اس پر ہے کہ گفتگو کا مدار کس ابتدائی وصف کو بنایا جارہا ہے۔ مثلا اسی مثال میں ہم نے صغر کو ابتدائی وصف بنایا تو یہ عین وصف ٹھہرا اور عجز جنس وصف۔ لیکن اگر ہم فرضی طور سے "نرینہ صغر" کو پہلے درجے میں وصف بنالیں، تو "صغر" پہلا جنس وصف اور عجز دوسرے درجے کا جنس وصف ہوگا۔ عین وجنس کی مزید وضاحت کے لئے شکل نمبر 1 کی مدد لی گئی ہے۔

دائیں طرف دکھایا گیا ہے کہ حکم کی جہت میں سب سے عمومی جنس "حکم" ہے جس میں واجب، مندوب، کراہت وحرمت شامل ہیں، ان چار میں سے یہاں صرف "وجوب" کی جہت کو پھیلا کر دکھایا گیا ہے۔ اس کے تحت عبادت وغیر عبادت سے متعلقہ احکام آتے ہیں، پھر عبادت کے تحت نماز وغیر نماز، پھر پنج گانہ وغیر پنجگانہ نمازیں، پھر ہر نماز کے ارکان وشرائط وغیرہ سے وابستہ احکام۔ چنانچہ رکوع وسجود سے متعلق احکام خاص ترین ہیں کہ یہ ایک ہی جنس "ارکان صلوۃ" سے متعلق ہیں۔ اس کے برعکس قبلہ رخ ہونے کا حکم شرائط نماز سے متعلق ہے اور اسے ارکان نماز کے حکم کے ساتھ ملانے کے لئے عمومی جنس پنج گانہ صلوۃ درکار ہے۔ پھر پنج گانہ صلوۃ سے متعلق حکم عمل صلوۃ کے مقابلے میں خاص ہے، اور صلوۃ سے متعلق کوئی حکم جنس "عبادت" کے مقابلے میں خاص ہے اور عبادت سے متعلق حکم جنس "حکم وجوب" سے خاص ہے۔ پس قیاس کے عمل میں اصل سے متعلق جس قدر خاص یا قریبی جنس کے حکم کو فرع پر جاری کیا جائے، قیاس اسی قدر قوی ہوتا ہے۔ اس مثال میں ارکان صلوۃ کے لحاظ سے پنجگانہ صلوۃ پہلی جنس، نماز دوسری، عبادت تیسری جبکہ وجوب چوتھی جنس ہے۔ تاہم اگر گفتگو کا ابتدائی مقام ارکان صلوۃ کے بجائے مثلا "نماز" بنایا جائے تو پھر عبادت جنس حکم ہے اور نماز عین حکم اور اب عبادت پہلی جنس اور وجوب دوسری جنس ہے۔ پس ہر حکم کے لحاظ سے "جنس قریب" و "جنس بعید" کا تصور پایا جاتا ہے۔

اسی طرز پر وصف مشترک (یعنی علت) کو بھی عام وخاص کی ترتیب پر ڈھالا جاسکتا ہے جسے بائیں طرف دکھایا گیا ہے۔ سب سے عام جنس "علت"، اس کے تحت منصوص ومستنبط علت، پھر مستنبط کے تحت وصف مناسب وشبہ، مناسب کے تحت ضرورت کے مختلف درجات اور پھیلاؤ کے اوصاف، ان کے تحت پانچ مقاصد شرع، پھر ہر مقصد (مثلا مال) کے تحت معین مصلحتی قواعد۔ ان میں سے ہر درجے یا جنس کا وصف "حکم" پر اثرانداز ہونے

کی صلاحیت رکھتا ہے۔ قیاس کے عمل میں جنس وصف اور جنس حکم جس قدر قریب ہوں گے، اسی قدر قیاس کا نتیجہ قوی ہو گا۔یعنی جو وصف جس قدر خاص یا عین حکم میں اثر پذیر ہو وہ اسی قدر زیادہ خاص یا قریبی وصف کہلاتا ہے۔ پس جو وصف جنس عبادت میں اثر پذیر ہو وہ اس سے زیادہ عام ہے جو مثلاً نماز کے کسی خاص رکن میں مؤثر ہے وقس علی ذلک۔ اب ہم وصف و حکم میں تاثیر کے چار ممکنہ رشتوں کی وضاحت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

شکل نمبر 1: عین و جنس کا مفہوم



1۔ عین وصف کا اعتبار (اثر) عین حکم میں

اس سے مراد ایک خاص وصف کا ایک خاص حکم کی علت مقرر ہونا ہے۔ اس کی مثال ہر وہ صورت ہے جہاں نص و اجماع میں کسی وصف کو کسی حکم کی علت ٹھہرایا گیا ہو جس کی کئی مثالیں مسالک نص و اجماع کے تحت اوپر گزر چکیں۔ تاثیر کی اس صورت میں جب اصل کے مفہوم کو کسی فرع پر پھیلایا جاتا ہے تو یہاں کسی علت کو الگ سے مقرر کرنے کے بجائے اصل کے ایسے اوصاف کو کالعدم قرار دیا جاتا ہے جن کا شارع نے اعتبار نہ کیا ہو، یوں کچھ

ایسے افراد بھی حکم میں شامل ہو جاتے ہیں جو بظاہر منصوص نہیں ہوتے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ شریعت نے بدکار باندی کی سزا آزاد عورت سے آدھی مقرر کی ہے۔[54] یہاں حکم "سزا کا آدھا ہونا" (پچاس کوڑے) ہے جبکہ باندی اصل ہے۔ "باندی" (یعنی مملوک عورت) کا یہ حکم نص ہی میں وارد ہے۔ فقہا نے غور کیا کہ باندی کے تصور میں جو چیز بظاہر منصوص ہے وہ دو امور سے تشکیل پا رہی ہے، مملوکیت و عورت ہونا۔ لیکن شریعت کے دوسرے احکام (یعنی موارد یا تصرفات شرع) پر غور و فکر سے واضح ہوا کہ شرعی سزاؤں میں شارع نے جنس (مرد یا عورت ہونے) کا لحاظ نہیں کیا۔ اس طرح باندی والے مسئلے میں "عورت ہونے" کو کالعدم قرار دے دیا گیا، یوں "مملوک مرد" یعنی غلام بھی اسی حکم میں شامل ہو گیا۔[55] عین تاعین تاثیر کے تحت جب کسی فرع کے الحاق کو اس طرز پر بیان کیا جائے تو یہ عین تاعین تاثیر یا قیاس مساوی و الغاء الفارق[56] کی صورت بنتی ہے اور بعض تحریروں میں اس صورت قیاس کے لئے خاص طور سے "فی معنی الاصل" کی اصطلاح بھی برتی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ فرع اصل کے مفہوم میں شامل ہے۔[57] وصف "مملوک" کو علت بنانے کے لحاظ سے قیاس اس طرح ہے:

اصل	فرع	وصف مشترک	حکم (اصل و فرع)
باندی	غلام	مملوک ہونا	زنا کی سزا کا آدھا ہونا

یہاں علت منصوص ہوتی ہے تاہم اس کے ساتھ کچھ غیر مؤثر (یا غیر ضروری) اوصاف بھی ملے ہوتے ہیں اور یہ دیکھنا رہ جاتا ہے کہ منصوص وصف کا کون سا پہلو یا منصوص اوصاف میں سے کون سا وصف غیر متعلق ہے۔

54- القرآن: 4: 25۔

55- نیازی صاحب نے قیاس کی امثلہ کے تحت اس مثال کے علاوہ اسی نہج کی یہ مثال بھی درج کی ہے کہ اگر کسی مشترکہ غلام کو ایک مالک نے اپنے حصے کے بقدر آزاد کر دیا تو اسے دوسرے مالک کا حصہ ادا کرنا ہو گا تاکہ غلام آزاد ہو جائے۔ یہاں باندی کو بھی غلام کے مفہوم میں شامل کرتے ہوئے اس پر بھی یہی حکم لاگو کیا گیا ہے۔ نیازی صاحب اسے قیاس کی مثال کے طور پر قبول کرتے ہیں

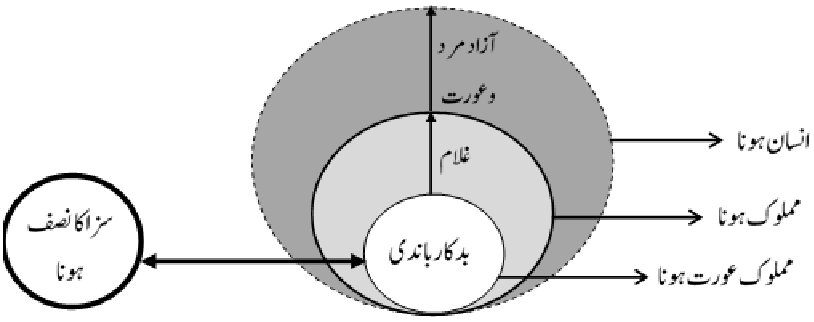
;Imran Ahsan Nyazee, I. A. **Islamic Jurisprudence**. (Islamic Research Institute, IIUI, Islamabad: 2016), 226-227.

56- الغائے فارق ہمیشہ قیاس مساوی کے ہم معنی نہیں، الغائے فارق پر تفصیلی گفتگو اگلے سیکشنز میں آ رہی ہے۔

57- "فی معنی الاصل" کے حوالے سے کچھ تفصیلی گفتگو آگے آ رہی ہے، اسے ہم نے اپنے پچھلے مقالے میں بھی واضح کیا تھا۔

باندی کی اس مثال کو شکل نمبر 2 سے واضح کیا گیا ہے۔ عین تا عین قیاس کو تنقیح مناط بھی کہا جاتا ہے۔[58] امام غزالی فرماتے ہیں کہ قیاس کی اس صورت کا شاید ہی کوئی منکر ہو کیونکہ یہاں صورت معاملہ کسی عام تصور کے تحت اس کے تمام افراد کو لانے سے عبارت ہے۔

شکل نمبر2: عین تا عین تاثیر کا مفہوم



اس کی مزید مثال یہ ہے کہ شریعت نے صغر کو مالی ولایت کی علت مقرر کیا۔ باپ کو یہ ولایت کیا لڑکے ہی پر حاصل ہوگی یا لڑکی پر بھی؟ اسی طرح کیا سید و غیر سید ہر ایک بالغ بچے پر باپ کو ولایت حاصل ہوگی؟ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ ولایت کے باب میں شرع نے لڑکا و لڑکی نیز رنگ و نسل وغیرہ کا اعتبار نہیں کیا تو یہ سب افراد بھی اصل کے مفہوم میں شامل ہو کر اس حکم سے متعلق ہوں گے کیونکہ یہ سب "صغر" کے مفہوم میں شامل ہیں۔ اسے الغائے فارق کے طریقے پر مسکوت عنہ کا منطوق کے ساتھ الحاق کہتے ہیں اور اسے ص 46 پر دیئے گئے گوشوارہ 1 کی پہلی سطر میں دکھایا گیا ہے۔

2۔ عین وصف کا اعتبار (اثر) جنس حکم میں

بعض اوقات عمل قیاس میں فرع پر "عین حکم" کے بجائے "جنس حکم" پھیلایا جاتا ہے۔[59] اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

پہلی مثال: شریعت نے پردے کے حوالے سے گھروں میں کام کاج کرنے والے غلاموں کے احکام میں نرمی کی ہے، اس نرمی کی وجہ قرآن مجید میں "طواف" (یعنی عام طور پر ان کا گھروں میں آنا جانا) بیان ہوئی۔ یہاں وصف

58- ملاحظہ کیجیے شفاء الغلیل (411 - 428)۔ امام غزالی نے یہاں باقاعدہ بعض روایات کا تجزیہ کر کے طالب علم کا ہاتھ تھام کر اسے سمجھایا ہے کہ کس طرح الغائے فارق کو منطبق کیا جاتا ہے۔ شکل نمبر 2 کے اوپری دائرے کی وضاحت جنس تا عین نیز تنقیح مناط کے تحت ہوگی۔ لیکن واضح رہے کہ ہر عین تا عین تنقیح مناط نہیں ہوتا کیونکہ غیر منصوص علت میں بھی عین تا عین کا سفر ہوتا ہے۔

59- الغزالی، **المستصفی**، 320۔

"طواف" کو ایک مخصوص حکم (اجازت طلبی میں نرمی) کے لئے بنیاد ٹھہرایا گیا ہے جو حکم کے ساتھ مناسبت بھی رکھتا ہے۔ حدیث شریف میں اسی وصف پر بلی کو قیاس[60] کر کے اس کے جھوٹے کو پاک قرار دیا گیا اور اس کی علت بھی "طوافین" ہی بیان ہوئی۔ اس صورت تاثیر کو یوں سمجھا جاسکتا ہے:

اصل	فرع	وصف مشترک	حکم اصل
غلام کی اجازت طلبی	گھروں میں پھرنے والے جانور کے جھوٹے کی نجاست	کثرت طواف	حکم میں نرمی

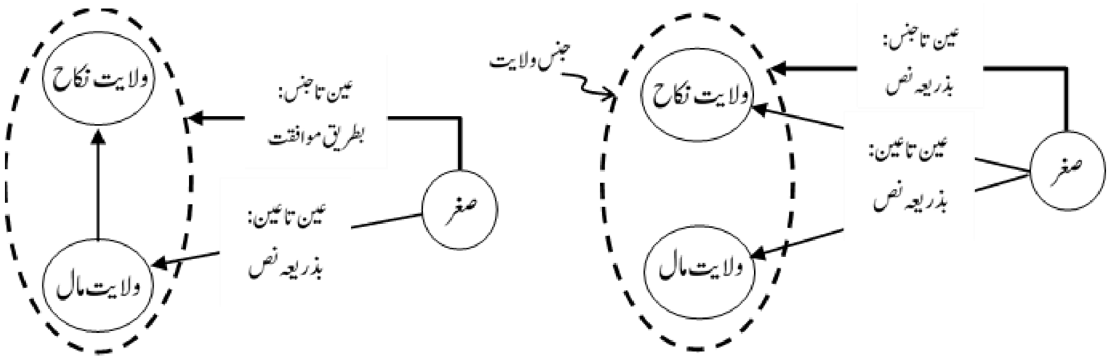
چنانچہ جس وصف ("کثرت طواف") کی بنا پر پردے کے حکم میں نرمی ہوئی، اسی وصف کی بنا پر بلی کے جھوٹے کے معاملے میں بھی نرمی ہوئی، لیکن دونوں جگہ جن احکام میں نرمی ہوئی وہ مختلف ابواب ہیں: ایک "پردے اور اجازت طلبی" کا باب ہے اور دوسرا "جانور کے جھوٹے کی نجاست" کا ہے۔ لیکن یہ دونوں احکام مل کر ایک جنس "تخفیف حکم" بنا رہے ہیں۔ چنانچہ یہاں تاثیر کا سفر عین (وصف) سے جنس (حکم) کی طرف ہو رہا ہے۔

دوسری مثال: اس کی دوسری مثال شرع میں نابالغ بچے کے سرپرست کو اس کے مالی معاملات کی ولایت سونپنا ہے۔ یہاں ایک "خاص یا معین وصف" (صغر) کو ایک خاص حکم (مالی سرپرستی) کے لئے بنیاد ٹھہرایا گیا ہے۔ اسی طرح ایک حدیث کی رو سے باپ کو بیٹی کے نکاح کی ولایت سونپی گئی ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ نکاح کی اس منصوص ولایت کا سبب "صغر" ہی ہے تو اس معین وصف، یعنی "صغر"، کی تاثیر، نص ہی سے، ولایت کی دو اقسام یا دو ابواب پر ثابت ہوئی: مالی ولایت اور نکاح کی ولایت۔ ان دونوں کو "جنس ولایت" میں جمع کیا جاسکتا ہے۔ یہ بھی عین تا جنس تاثیر کی صورت ہے اور یہاں بھی جنس حکم کے دونوں افراد منصوص ہیں۔ اس کیفیت کو گوشوارہ 1 کی دوسری سطر میں اور شکل نمبر 3 میں دائیں جانب دکھایا گیا ہے۔

تیسری مثال: دوسری مثال میں اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ باپ کے حق میں مالی ولایت کا حکم تو منصوص ہے مگر نکاح کی ولایت منصوص نہیں اور اس کے باوجود قیاس کے ذریعے اس عین وصف (صغر) کو نکاح کی ولایت کے جواز کی علت بنایا جائے، تو عین تا جنس کی یہ تاثیر "بطریقہ موافقت احکام" ہوگی کیونکہ علت (صغر) فرع کے حکم کے موافق ہے، تاہم غیر منصوص ہے۔ اس صورت قیاس کو شکل نمبر 3 میں بائیں جانب دکھایا گیا ہے۔

60- یہاں واضح رہے کہ بلی کے جھوٹے کا معاملہ اللہ کے نبی ﷺ نے صاف الفاظ میں بیان فرمایا۔ لیکن آپ ﷺ بسا اوقات شریعت کے بعض احکام کا حکم دوسرے احکام پر قیاس کی صورت میں بیان فرمایا کرتے تھے اور یہ مثال بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس لیے، یہ "عین یا جنس" کی منصوص مثال ہوئی اور یہاں اسے اسی زاویے سے لایا گیا ہے۔

شکل نمبر3: عین تا جنس تاثیر کے دو طرق



چوتھی مثال: اسی کیفیت کی ایک مثال ہم امام غزالی کے کلام سے پیش کرتے ہیں جہاں عین تا جنس کا سفر مسلک نص کے بغیر ہوتا ہے۔[61] شریعت نے وراثت کے معاملے میں سگے بھائی کو علاتی (باپ شریک) بھائی پر ترجیح دی ہے۔ یہاں نص میں ایک عین وصف (سگا بھائی ہونے) کو ایک عین حکم (حق وراثت میں ترجیح) کے لئے علت بنایا گیا ہے۔ اب اگر کسی لڑکی کے والد کی عدم موجودگی میں اس ے دو بھائی موجود ہوں، ایک سگا اور دوسرا علاتی، تو نکاح کرنے کی ولایت کو وراثت پر قیاس کرتے ہوئے سگے کو علاتی بھائی پر ترجیح دی جائے گی۔ اس صورت قیاس کو درج ذیل سے سمجھا جاسکتا ہے:

اصل	فرع	وصف مشترک	حکم اصل	حکم فرع
حق وراثت	حق ولایت	قوت قرابت	حق وراثت میں ترجیح	حق ولایت نکاح میں ترجیح

یہاں نص سے ہمیں معلوم ہوا کہ شریعت نے میراث کے باب میں سگے بھائی کو علاتی پر ترجیح دی ہے۔ تاہم اس پر حق ولایت نکاح کو قیاس کرتے ہوئے یہ تاثیر بذریعہ موافقت احکام جاری ہوئی نہ کہ بطریق نص و اجماع۔ اقسام قیاس کو بیان کرتے ہوئے ہم اس مثال کی کیفیت کو درج بالا دو امثلہ سے الگ رکھیں گے۔ بہر کیف، ان سب مثالوں میں وصف کا مفہوم نہیں بلکہ حکم کا مفہوم ایک باب سے دوسرے باب کو پھیل رہا ہے۔ تیسری اور چوتھی مثال میں کئے گئے قیاس کے درست ہونے کے لئے یہ ماننا لازم ہے کہ عین وصف کی تاثیر جنس حکم میں ثابت ہے اور اسی بنا پر عین حکم کے سوا کسی دوسرے حکم کو بھی اصل پر جاری کیا گیا۔

امام شافعی کے ہاں چند امثلہ:

پہلے ہم ایسی مثال پیش کرتے ہیں جسے امام سرخسی رحمہ اللہ (م 483ھ) نے بیان کیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک

61- الغزالی، **المستصفی**، 320-320، الغزالی ،**شفاء الغلیل**، 134-

حدیث میں ایسی شے کو بیچنے سے منع کیا گیا ہے جو قبضے میں نہ ہو۔ یہ ممانعت "بیع" سے متعلق ہے جو وصف "عدم ملکیت و قبضہ" پر منحصر ہے۔ تاہم امام شافعی نے قیاس کرتے ہوئے اس حکم کو نکاح و طلاق سمیت تمام عقود میں جاری فرمایا۔ چنانچہ اسی حدیث سے معلوم شدہ اس اصول کی بنیاد پر آپ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے زید سے پوچھے بغیر اس کا مال کسی کو بیچ دیا، پھر زید کو اس کی خبر ہوئی تو یہ بیع منعقد ہی نہ ہو گی چاہے زید اس موقع پر اس لین دین کو قبول کرے یا نہ کرے۔ اس کی بنیادی وجہ آپ کے نزدیک یہی ہے کہ متعلقہ شخص نے ایک ایسی شے کو بیچا جس کا وہ مالک نہ تھا۔[62] یہی معاملہ نکاح کی صورت میں بھی ہو گا کہ اگر کسی شخص نے زید کا نکاح کسی سے کروا دیا تو یہ نکاح باطل ہے، چاہے اس کا علم ہونے پر زید اسے قبول کرے یا نہ کرے۔ چنانچہ دیکھا جا سکتا ہے کہ جس وصف کو شارع نے صرف بیع کے لئے مؤثر بنایا، امام شافعی نے اسے دیگر ابواب میں بھی جاری کیا۔ یہاں یہ بھی نوٹ کیا جانا چاہئے کہ مختلف ابواب میں مؤثر ہونے کی بنا پر یہ مثال "قاعدے" کی صورت بھی بن رہی ہے۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ شریعت نے دیت میں اونٹ مقرر کیے جو تین سال کے عرصے میں دیے جا سکتے 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۔[63] امام شافعی فرماتے ہیں کہ بالاتفاق کئی احکام میں جانور ذمے میں ثابت ہو سکتے 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 ہو گا۔ 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 (امام غزالی صاحب کی زبان میں جنس احکام میں) یہ تاثیر ثابت ہے، تو بیع سلم میں بھی اسے درست ہونا چاہیے۔[64] غور کیجیے کہ نہ صرف یہ عین تا جنس تاثیر کی مثال ہے کہ وصف کی تاثیر کئی ابواب میں پھیلی ہوئی ہے بلکہ یہاں امام صاحب نے عین تا جنس قیاس کرتے ہوئے دیت، مہر، کتابت وغیرہ کے باب پر بیع سلم کے باب کو قیاس فرمایا۔

اسی طرح عین تا جنس تاثیر کی مثال "الرسالۃ" ہی میں بیان کردہ زمین سے اگنے والی چیزوں پر زکوۃ کا معاملہ ہے۔ فقہا کا اس حوالے سے اختلاف ہوا کہ زمین سے جو چیزیں اگتی ہیں ان میں سے کس پر زکوۃ ہے۔ امام ابو حنیفہ کے

62- شمس الائمۃ السرخسی (م۔483ھ)، **المبسوط** (بیروت: دار المعرفۃ، ۱۹۹۳ء)، 13: 153۔

63- بدائع الصنائع (5: 209)

64- الشافعی، الرسالۃ، (555۔

ہاں ہر اس چیز پر زکوۃ ہے جو زمین سے اگے اور وہ مقصود ہو، اس سے بھوسا وغیرہ نکل گیا۔ البتہ صاحبین کے ہاں اس اگنے والی چیز میں زکوۃ ہے جو باقی رہتی ہو۔ چنانچہ پھل وغیرہ جو طبعی طور سے جلدی خراب ہو جاتے ہیں، ان پر زکوۃ نہیں۔

ابن ابی لیلی، سفیان ثوری اور ظاہر یہ کا کہنا ہے کہ زمین سے اگنے والی صرف ان چیزوں پر زکوۃ ہے جن کا تذکرہ نص میں ہے جیسے گندم، جو۔ جب کہ امام شافعی ومالک کے ہاں ہر اس اگنے والی چیز پر زکوۃ ہے جو عام حالات میں "خوراک" کے طور پر استعمال ہوتی ہو اور وہ طبعی طور پر ذخیرہ ہو سکے۔[65] امام شافعی نے اس مسئلے پر احناف کی رائے کے خلاف اس بات کو دلیل بنایا کہ اللہ کے نبی ﷺ کے زمانے میں لوگ مختلف چیزیں اگاتے تھے، لیکن آپ ﷺ نے ہر چیز پر زکوۃ نہیں لی جو اس بات کی دلیل ہے کہ ہر چیز پر زکوۃ نہیں۔ پھر ظاہر یہ کے خلاف یہ دلیل لاتے ہیں کہ تابعین وغیرہ نے ان چار چیزوں کے علاوہ بھی زکوۃ لی ہے نیز زکوۃ کا حکم معلول بعلت ہے کہ ان چار چیزوں میں اس وجہ سے زکوۃ ہے کہ یہ خوراک کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔ اس طرح آپ نے یہاں "طعم" کو علت بنایا اور امام صاحب کے ہاں یہ حکم ہر اس چیز پر پھیلے گا جہاں یہ علت پائی جائے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ امام صاحب نے ربا میں بھی "طعم" ہی کی تاثیر مانی ہے اور اگنے والی چیزوں کی زکوۃ میں بھی اسی "طعم" کی تاثیر تسلیم فرمائی۔ اس طرح یہ "عین تا جنس" قیاس کی واضح مثال ہے جو کتاب "الرسالۃ" میں موجود ہے اور یہ مثال دراصل تخریج مناط کے قبیل سے ہے۔ اس لیے نیازی صاحب کی یہ رائے درست نہیں کہ امام شافعی صرف "صرف عین تا عین" قیاس کے قائل تھے نیز "الرسالۃ" میں قیاس علت کی مثال موجود نہیں۔ خود نیازی صاحب کے نزدیک عین تا جنس "ریگولر قیاس" ہے۔[66]

مزید بر آں امام صاحب نے یہاں عین تا جنس تاثیر کے لیے یہ تعبیر اختیار فرمائی: "كان في معنى ما أخذ النبي" (وہ اس چیز کے معنے میں ہے جس کی زکوۃ اللہ کے نبی ﷺ نے لی)۔[67] یہ اس بات کی تائید ہے کہ امام شافعی کے ہاں "في معنى الأصل" یا "في معنى" کی اصطلاح دلالت النص کے ساتھ خاص نہیں اور اس بات کی طرف پیچھے بھی اشارہ آرہا ہے۔ ہم آگے دیکھیں گے کہ مشائخ احناف بھی قیاس میں عین تا عین اور عین تا جنس تک محدود ہیں نیز ان کی اصولی ابحاث سے بس یہی استنباطی طریقہ قیاس اخذ کیا جا سکتا ہے۔

65- برهان الدين المرغيناني (م۔593ھ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، (دار إحياء التراث العربي، تاريخ الطباعة غير متوفر)، 1: 107؛ محمد ابن رشد، **بداية المجتهد**، 2: 14؛ ابن حزم الأندلسي (م۔456ھ)، **المحلى بالآثار**، (لبنان: دار الفكر بيروت، تاريخ الطباعة غير متوفر)، 4: 12۔

66- Theories of Islamic Law, 216.

67- الشافعي، **الرسالة**، 293 – 294۔

ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ "جنس حکم" کی تشکیل کے لئے کم از کم دو (یا اس سے زائد) شرعی ابواب درکار ہیں۔ اگر ایک وصف ایک سے زیادہ شرعی باب میں اپنی تاثیر دکھائے، تو یہ جنس میں تاثیر شمار ہوتی ہے۔ چنانچہ جس قدر زیادہ و متنوع ابواب کو ملانے کی کوشش کی جائے گی، اسی قدر وسیع جنس تعمیر ہو گی، اور وہ انفرادی احکام سے اسی قدر دور ہوتی جائے گی۔ مثلاً مالی ولایت اور نکاح کی ولایت دو شرعی ابواب ہیں جن سے ایک بڑا باب یا جنس "ولایت" تشکیل پاتی ہے۔ اب "ولایت" مالی اور نکاحی ولایت کے لحاظ سے جنس قریب ہے۔ لیکن ولایت کے اوپر "حق" کی جنس ہے اور اگر "صغر" کی تاثیر "حق" میں دکھائی جائے تو یہ جنس بعید میں تاثیر ہو گی۔ قیاس کے عمل میں ایک باب کے حکم (مالی ولایت) کو جب اس جیسے دوسرے باب (نکاح کی ولایت) پر پھیلا کر حکم کی جنس (ولایت) بنائی جاتی ہے تو اپنی وضع کے لحاظ سے ایک ایسا حکم تعمیر ہوتا ہے جو براہ راست نص میں موجود نہیں ہوتا، اگرچہ وہ سند منصوص احکام ہی سے حاصل کرتا ہے۔ پس مالی ولایت اور نکاح کی ولایت اگرچہ یہ دونوں "جنس حکم ولایت" کی شہادت دینے والے ہیں، تاہم شرع نے براہ راست "ولایت" کا حکم سربراہ کے حق میں مقرر نہیں کیا بلکہ یہ دلالت تضمنی سے اخذ کیے جاتے ہیں کہ شریعت جب ایک خاص حکم کو تسلیم کر رہی ہے تو اس کے ضمن میں دراصل ایک عام حکم کو تسلیم کر رہی ہے جیسے جب ہم کہتے ہیں کہ "فلاں مرد ہے" تو اس کے ضمن میں ہم یہ مانتے ہیں کہ وہ انسان ہے، اور اس کے ضمن میں ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ وہ جاندار ہے اور اسی طرح یہ سلسلہ "موجود" تک چلا جاتا ہے۔

نوٹ: "عین تا عین" اور "عین تا جنس" تاثیر میں فرق: ان دونوں کی ساخت دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں ایک ہی وصف کی بنا پر بظاہر ایک ہی حکم اصل و فرع دونوں کی طرف لوٹتا ہے۔ مثلاً عین تا جنس قیاس میں "سگے بھائی کی تقدیم" کا حکم "حق وراثت" نیز "حق ولایت نکاح" دونوں کی طرف متوجہ ہے۔ نیز چونکہ یہ دو الگ ابواب ہیں لہٰذا اس قیاس کو عین تا جنس تاثیر قرار دیا گیا، یعنی نص میں ایک وصف کی تاثیر وراثت کے باب میں ظاہر ہوئی مگر قیاس سے اسے نکاح کے باب میں بھی جاری کیا گیا اور ان دو احکام سے مل کر جنس حکم "حق میں تقدیم" وجود میں آیا۔ تاہم غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ عین تا عین تاثیر میں بھی "بدکاری کی سزا میں تخفیف کا حکم" لونڈی اور غلام دونوں کی طرف متوجہ ہے، یوں کہا جاسکتا ہے کہ لونڈی کی سزا میں تخفیف اور غلام کی سزا میں تخفیف دو الگ حکم ہوئے جن سے مل کر ایک جنس "سزا میں تخفیف" وجود میں آئی۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں فرق کیا ہے؟ دونوں میں فرق کی اصولی بنیاد باب کا یکساں یا مختلف ہونا ہے، یعنی اگر اصل و فرع شریعت کے احکام کی رو سے دو الگ ابواب سے متعلق ہوں تو یہ "عین تا جنس" قیاس کی صورت بنتی ہے اور اگر احکام شرع کی رو سے وہ ایک ہی باب سے متعلق ہوں تو یہ عین تا عین قیاس ٹھہرتا ہے۔ ابواب کی یکسانیت و کثرت کے معنی پر تنقیح مناط کے تحت بحث آرہی ہے، یہاں اہم بات یہ ہے کہ یہ کسی حد تک اضافی تصورات ہیں۔

3۔ "جنس وصف" کی تاثیر عین حکم میں:

بسا اوقات عمل قیاس میں کسی خاص وصف کو کسی معین حکم کی علت اس بنا پر بنایا جاتا ہے کہ وہ وصف اپنے پس پشت کسی عمومی تصور یا مقصد کی بنا پر مختلف احکام میں تاثیر رکھتا ہے۔ معین وصف کے پس پشت اس عمومی تصور کو "جنس وصف" کہا جاتا ہے۔ اس عمومی تصور کو اگرچہ شارع نے براہ راست معین حکم کی علت نہ بنایا ہو، تاہم خود شارع کے بیان کردہ احکام (یعنی اس کے تصرفات شرع) سے یہ سمجھنا ممکن ہوتا ہے کہ ان احکام کے پیش نظر اس عمومی تصور کی رعایت ہے۔ پس اگر عین حکم پر جنس وصف کا اعتبار ثابت ہو، تو اسے جنس تا عین تاثیر کہا جاتا ہے۔ مثلاً سفر کے دوران شارع نے، بغیر قضا کے، نماز قصر کرنے کی اجازت دی ہے۔ نیز اسی طرح حائضہ کو رمضان کے روزوں کی قضا کا حکم دیا لیکن نماز کی کل رکعتوں کی قضا اسے معاف کر دی ہے۔ مسافر و حائضہ کے لئے نماز کی تقصیر کے حکم کے پس پشت بالترتیب "سفر کی مشقت" اور "حیض کی مشقت" کارفرما ہیں اور یہ دونوں مل کر ایک جنس وصف "مشقت" بناتے ہیں۔ اب اگر وصف مشقت کی تاثیر کو قصر صلوۃ کے حکم کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ "جنس تا عین" تاثیر کی صورت بنتی ہے۔ یعنی مشقت جو ایک جنس وصف ہے، قصر صلوۃ (بوجہ سفر) جو ایک معین حکم ہے پر اثر پذیر ہے اور جنس تا عین کا یہی معاملہ حائضہ کے لئے نماز کی قضا کی معافی کے لحاظ سے بھی ہے۔ یعنی جب "مشقت" کو، جو ایک جنس وصف ہے، ان دونوں انفرادی احکام کے ساتھ دیکھا جائے تو یہ جنس تا عین تاثیر کی صورت ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ شارع نے براہ راست "مشقت" کو تقصیر صلوۃ یا قضائے صلوۃ کی معافی کے لئے علت مقرر نہیں کیا، اس لئے اسے وصف موثر نہیں کہا جا سکتا۔ بلکہ اس کی تاثیر "بطریق موافقت" احکام بھانپی گئی ہے، یعنی شارع کے تصرفات اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ احکام اس کے مطابق وارد ہوئے ہیں اور یہ احکام پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں تاثیر کی کیفیت کچھ یوں بنتی ہے:

اصل	حکم	عین وصف	جنس وصف
نماز	(کچھ) رکعتوں میں تخفیف	سفر	مشقت
نماز	(تمام) رکعتوں میں تخفیف	حیض	مشقت

اس تاثیر کی مزید مثال یہ ہے کہ صغر کی بنا پر بچے کی مالی ولایت باپ کو حاصل ہے اور صغر کے وصف کے پس پشت جنس وصف "عاجزی" ہے۔ پھر جب پاگل و مجنوں میں بھی یہی جنس وصف پایا گیا تو اب پاگل پر بھی بعینہ یہی حکم لاگو کیا جائے گا۔ متعلقہ صورت قیاس یوں بنے گی:

اصل	فرع	وصف مشترک	حکم اصل وفرع
بچہ	پاگل ومجنوں	عجز	مالی معاملات کی ولایت

امام شافعی کے ہاں امثلہ:

امام شافعی کے ہاں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ دوران سفر ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کی نمازیں اکٹھی ادا کرنا جائز ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے آپ بارش کے سبب نماز جمع کرنے کا حکم اخذ کرتے ہیں کہ اس میں بھی سفر کی طرح حرج یا مشقت ہے۔[68] یہ جنس وصف (یعنی حرج یا مشقت) کو ایک خاص حکم (نماز جمع کرنا) کے اثبات کے لئے استعمال کرنا ہے۔ غور کیجئے کہ یہ مثال وصف مناسب پر مبنی قیاس علت کی ایک واضح مثال ہے جبکہ نیازی صاحب کا خیال ہے کہ امام شافعی کے ہاں قیاس علت نہیں پایا جاتا۔ اس کی دوسری مثال یوں ہے کہ قرآن مجید نے باطل طریقے سے ایک دوسرے کے مال کھانے[69] نیز یتیم کے مال کو ناجائز طریقے پر کھانے سے منع کیا ہے۔[70] آپ فرماتے ہیں کہ ان احکام میں مرد وعورت برابر ہیں، اور اسی طرح یتیم بچہ بچی۔[71] یہاں تک یہ عین تا عین تاثیر کے تحت الحاق کی صورت ہوئی۔ البتہ اس کے ساتھ ہی آپ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک "محجور"[72] بھی اسی حکم میں ہے کیونکہ وہ بھی اپنے مال پر تصرف کا اختیار نہیں رکھتا۔ یہ آخری شمول الغاء الفارق کے طرز پر نہیں بلکہ تعیین علت کے طریقے پر ہوا ہے، وہ بھی مناسب علت، نیز یہ جنس تا عین قیاس کی صورت ہے جس کی وضاحت اوپر گزری۔

یہاں یہ بات سمجھنا ضروری ہے کہ جنس وصف کی تشکیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ وصف کم از کم دو (یا اس سے زائد) احکام پر اثر انداز ہو اور اس اشتراک سے ایک جنس بنتی ہے۔ مثلاً "سفر کی مشقت" اور "حیض کی مشقت" دو اوصاف ہیں جو دو الگ احکام پر اثر پذیر ہیں۔ پھر ان کے مجموعے سے جنس وصف "مشقت" تشکیل پایا جس کا تعلق ان دو احکام سے جڑتا ہے۔ جب ایک وصف بطریق موافقت متعدد احکام پر اثر انداز ہو، اس تصور کو ملائمت

68- محمد بن ادریس الشافعی، الأم (لبنان: دار المعرفۃ، بیروت، 1990ء)، 1: 95۔

69- القرآن، 4: 29۔

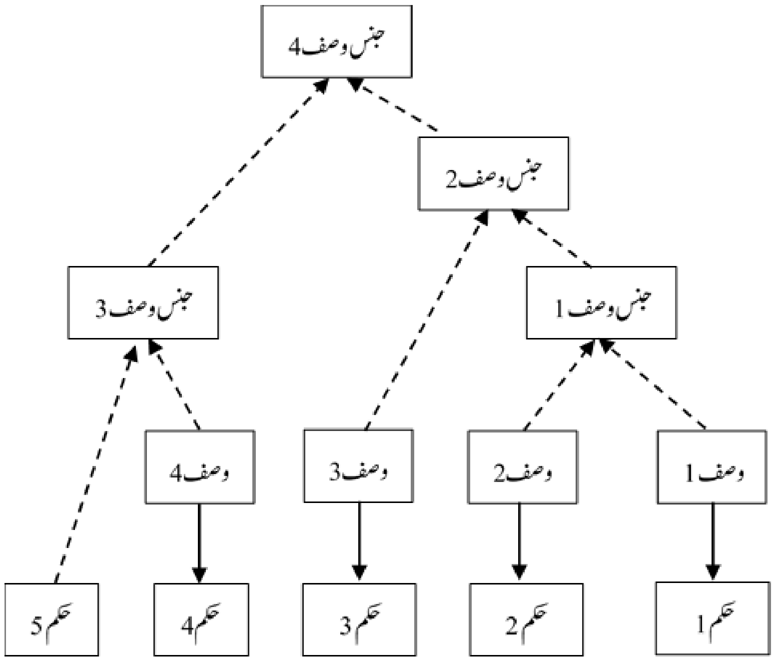
70- القرآن، 4 4: 10 ۔

71- الشافعی، الام، 2: 268۔

72- جس کے تصرفات پر شریعت نے پابندی عائد کی ہوئی ہو جیسے بچہ، غلام وغیرہ۔

کہتے ہیں۔[73] کسی جنس وصف کی اثرپذیری جتنے زیادہ و متنوع احکام پر ہو وہ اسی قدر زیادہ قوی یا ملائم سمجھا جاتا ہے کیونکہ یہ اس بات کی علامت ہے کہ شریعت نے اس کا لحاظ متعدد مقامات پر رکھا ہے۔ تاہم یہ بات بھی یاد رہے کہ کسی جنس وصف کے تحت جمع کردہ احکام کا تنوع جتنا زیادہ ہوتا جاتا ہے، معین وصف سے اس کے دور ہونے کا احتمال اسی قدر زیادہ ہوتا چلا جاتا ہے اور ایسے جنس وصف کی تاثیر کمزور ہوتی چلی جاتی ہے اس لئے کہ وہ مؤثر اوصاف سے دور ہٹتا چلا جاتا ہے۔ جنس وصف کی تشکیل کے اس عمل کو شکل نمبر 4 میں دکھایا گیا ہے۔

شکل4: احکام سے جنس وصف کی تشکیل کا عمل



فرض کریں حکم 1 اور 2 کے پس پشت مخصوص اوصاف 1 اور 2 کار فرما ہیں، تاہم انہیں جمع کرنے سے جنس وصف 1 وجود میں آیا جو حکم 1 اور 2 دونوں پر اثر انگیز ہے۔ تاہم یہ حکم 3 پر اثر انگیزی نہیں رکھتا، پھر غور و فکر کے ذریعے جنس وصف 1 اور عین وصف 3 کو مزید عمومی جنس وصف 2 میں جمع کرکے حکم 3 کو بھی ایک ہی اصول کے تحت لایا جا سکتا ہے۔ یہی عمل ممکنہ طور پر حکم 4 اور 5 کے ساتھ دوہرا کر جنس وصف 3 بنا کر پھر اسے جنس وصف 4 کی صورت جمع کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہے کہ جنس تا عین تاثیر کا مطلب یہ ہے کہ ان سب

73۔ ہم اوپر واضح کر آئے ہیں کہ "جنس وصف" یہ ہے کہ ایک علت کے پیچھے شریعت نے کسی حکمت کی رعایت کی ہو، جیسے صغر کے پس پشت شریعت نے "عجز" کی رعایت کی ہے۔ اس جنس وصف کو محض ایک حکم سے بھی جانا جا سکتا ہے، لیکن یہاں ہم ملائمت کے تصور کی بات کر رہے ہیں جہاں کسی وصف کی تاثیر کم از کم دو احکام میں ثابت ہونی چاہیے۔

انفرادی احکام کی توجیہ ایک عمومی تصور (جنس وصف) کی بنیاد پر اس طور پر سمجھی جاسکتی ہے کہ شارع نے ان کے پس پشت اس جنس وصف کا لحاظ رکھا ہے، لہذا اس وصف کو علت بناتے ہوئے ان انفرادی احکام کو پھیلانا جائز ہے۔ یاد رہے کہ جنس وصف 1 کی بنیاد پر حکم 1 کو پھیلانا زیادہ قوی قیاس ہے، بنسبت جنس وصف 2۔

"فی معنی الاصل" کے مفہوم پر ایک ضروری تنبیہ:

غور طلب بات یہ ہے کہ "عین تا عین" اور "جنس تا عین" والے قیاس میں بظاہر زیادہ فرق نہیں کیونکہ "عین تا عین" قیاس میں بھی غلام کو اصل کے مفہوم میں شامل کرنے کے لئے "مملوک عورت" سے اوپر ایک "جنس وصف" درکار ہے، مثلا مملوک (یا انسان) ہونا۔ پس اس اعتبار سے "عین تا عین" قیاس کو بھی "جنس تا عین" قیاس کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ دونوں میں فرق کی بنیاد اضافی ہے اور کسی قیاس کے "عین تا عین" و "جنس تا عین" کہلانے کا معیار یہ ہے کہ "ابتدائی وصف" کسے کہا جارہا ہے، اگر "عورت مملوک" ابتدائی وصف ہے تو وصف "مملوک" کی بنا پر غلام کا اصل کے معنی میں شمول بھی "جنس تا عین" تاثیر ہوگی۔

دراصل "فی معنی الاصل" کی اصطلاح ایک اضافی اصطلاح ہے جس کا اطلاق عین وصف اور جنس وصف ہر ایک کے لحاظ سے ہو سکتا ہے۔ غلام وصف "مملوک" کے لحاظ سے فی معنی الاصل ہے جبکہ آزاد مرد و عورت وصف "انسان" کے لحاظ سے فی معنی الاصل ہیں اور بندر وصف "حیوان" کے لحاظ سے۔ کیونکہ عین و جنس کے تصورات اضافی ہیں، لہذا فی معنی الاصل کا مفہوم بھی اضافی ہے۔ جب ایک مرتبہ کسی وصف کو عین قرار دیا گیا، اس کے لحاظ سے بننے والے قاعدے میں جن افراد کا شمول ہوگا وہ سب فی معنی الاصل کہلائیں گے، پھر اس عین وصف سے وسیع تر جنس وصف کی بنا پر شامل ہونے والے افراد کو بھی "فی معنی الاصل" کہا جاسکتا ہے کیونکہ اب اصل کا مفہوم وسیع ہوگیا۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ امام شافعی کے کلام میں "فی معنی الاصل" کا مفہوم "عین تا عین" تاثیر کے ہم معنی نہیں جیسا کہ نیازی صاحب نے مسالک علت پر درج بالا تفصیلات کے پیش نظر فرمایا کہ امام شافعی کے نزدیک تاثیر کی صرف پہلی صورت (عین تا عین) کا جواز ملتا ہے جسے امام غزالی "قیاس فی معنی الاصل" کہتے ہیں۔ [74] نیازی صاحب جس طریقے سے امام شافعی کی مثال کو عین تا عین ثابت کرنا چاہتے ہیں، اس طریقے پر ائمہ احناف کے قیاسات کو بھی عین تا عین دکھایا جاسکتا ہے اور اس طرح قیاس علت نامی شے معدوم ہو کر رہ جائے گی۔ اس غلطی کی طرف امام غزالی نے "شفاء الغلیل" میں بھی تنبیہ فرمائی ہے جب ان کا ناقد قیاس کی ایک خاص صورت کو قیاس سے خارج قرار دینے کے لئے یہ کہتا ہے کہ اسے قیاس کے بجائے "فی معنی الاصل" کے تحت کیوں نہ قرار دیا جائے؟ اس کے جواب میں آپ فرماتے ہیں کہ "فی معنی الاصل" کی اصطلاح ہر اس صورت پر لاگو ہوتی ہے

74- Theories of Islamic Law, 204.

جب کوئی فرع کسی علت کی بنا پر اصل کے مفہوم میں شامل ہو اور اس لحاظ سے یہ ہر صورت قیاس پر محیط ہے۔[75] یہی بات امام صاحب قیاس شبہ و تنقیح مناط کا فرق کرتے ہوئے بھی واضح کرتے ہیں کہ "فی معنی الاصل" کی اصطلاح غور وخوض کے بغیر استعمال کر دی جاتی ہے جبکہ اس کا اطلاق اگر تنقیح مناط پر کیا جاسکتا ہے تو قیاس کی دیگر اقسام پر بھی ہو سکتا ہے، اس لیے اسے تنقیح مناط سے خاص کرنے کی ضرورت نہیں۔[76] اوپر زمین سے اگنے والی چیزوں پر زکوۃ کی مثال گزر چکی جو عین تا جنس کے قبیل سے ہے اور امام شافعی نے اس میں یہی اصطلاح برتی۔ ہم نے ایک دوسرے مقالے میں اس بات پر تفصیل سے روشنی ڈالی کہ امام شافعی "فی معنی الاصل" کو صرف دلالت النص کے لیے نہیں برتتے اور یہ اس کا مزید ثبوت ہے۔[77]

4۔ جنس وصف کی تاثیر جنس حکم میں: چوتھی امکانی صورت یہ ہے کہ جنس وصف کی تاثیر جنس حکم میں ثابت ہو۔ اس کی تفہیم کے لئے دوبارہ ولایت والی مثال کا رخ کرتے ہیں۔ اگر صغر سے مالی ولایت کے اثبات میں "صغر" کے بجائے "عجز عن التصرف" (معاملات میں تصرف نہ کرسکنے کی صلاحیت) کو بنیاد بنایا جائے تو اب قیاس کی صورت یوں بنے گی:

اصل	فرع	علت	حکم اصل
مالی معاملات میں تصرف	نفس کے معاملات میں تصرف	عاجزی: معاملات میں تصرف کرسکنے سے	ولایت کا ثبوت

یہاں اصل کے حکم کو فرع پر جاری کرنے کے لئے عین وصف (صغر) کے بجائے ایک زیادہ عمومی وصف "عجز عن التصرف" کو بنیاد بنایا گیا ہے جو دونوں طرح کے تصرفات سے عاجزی پر مشتمل ہے اور پھر مالی ولایت کے حکم کو نکاح کی ولایت پر جاری کر دیا گیا اور یہ دونوں احکام مل کر "ولایت" کی جنس بناتے ہیں، یوں ایک جنس وصف (عجز) کی تاثیر جنس حکم (ولایت) میں ظاہر ہوئی، اسے جنس تا جنس تاثیر کہتے ہیں۔ چنانچہ مجنوں کے لئے "عجز عن التصرف" کی بنیاد پر ولایت کا ثبوت جنس تا جنس تاثیر کا نتیجہ ہوا۔

قیاس کے عمل میں جنس وصف کی تاثیر کا نتیجہ کبھی یہ ہوتا ہے کہ عین حکم آگے پھیلتا ہے جس کی مثالیں اوپر جنس تا عین کی تفصیل میں گزریں۔ تاہم کبھی اس کی صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ جنس حکم کو آگے فرع پر پھیلایا جاتا ہے۔ جنس تا جنس قیاس دراصل اسی کیفیت سے عبارت ہے۔ جنس تا جنس قیاس کی ایک مثال امام غزالی کے

75- الشافعی، **شفاء الغلیل**، 298۔

76 - الشافعی، **شفاء الغلیل**، 420۔

77- "امام شافعی کے تصور قیاس پر نیازی صاحب کے موقف کا جائزہ: اقسام قیاس کی روشنی میں"۔

مطابق صحابہ کرام کا شرابی کی سزا اسی کوڑے مقرر کرنا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے الفاظ میں اس کی تاثیر کچھ یوں ہے: "جب شرابی شراب پیتا ہے، تو تہمت لگاتا ہے، اس لیے میری رائے میں اس پر حد قذف عائد ہو"۔[78] اس پر کہا جا سکتا ہے کہ ضروری نہیں کہ ہر شرابی تہمت لگائے، پھر ہر کسی کو یہ سزا کیوں کر دی جائے؟ امام صاحب کہتے ہیں کہ درج بالا حکم اخذ کرنے کے لئے قیاس کا وہ تصور کار فرما نہیں جہاں کسی خاص جزئی کے معین وصف کو بنیاد بنا کر اس کا حکم بعینہ کسی دوسری جزئی پر جاری کر دیا جاتا ہے (جیسے اسکار کی بنیاد پر خمر کا حکم بھنگ پر جاری کرنا)۔[79] بلکہ یہاں شریعت کے تصرفات یعنی متعدد احکام کے استقرا سے معلوم ہوا کہ بعض اوقات ایک شے کو اس لئے کسی دوسری شے کا قائم مقام بنا دیا جاتا ہے کہ اول الذکر کی موجودگی میں موخر الذکر کی موجودگی کا غالب گمان ہوتا ہے (اسے "مظنة الشيء تقوم فی مقامه" کہتے ہیں)۔ اس کے نظائر شرعی احکام میں کئی ہیں جیسے شرع نے بلوغت کو مالی ولایت کے خاتمے کی نشانی قرار دیا ہے، حالانکہ ممکن ہے ایک شخص بالغ ہونے کے باوجود عاقل نہ ہو لیکن شرع نے بلوغ کو عقل کی نشاندہی کے طور پر مقرر کرتے ہوئے ولایت کو اس پر دائر کیا۔ اسی طرح نیند کو وضو ٹوٹنے کی علامت مقرر کیا، اگرچہ یہ احتمال موجود ہے کہ اس دوران میں جسم میں کچھ ایسا نہ ہوا ہو جس سے وضو ٹوٹے۔[80]

اسی طرح نامحرم خاتون کے ساتھ اس بنا پر خلوت کو ممنوع قرار دیا گیا کہ بدکاری حرام ہے، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ہر خلوت بدکاری پر منتج نہ ہو۔ الغرض شریعت نے اس اصول کی بنا پر متعدد احکام کو مرتب کیا ہے، اگرچہ کسی معین حکم کے لئے کسی معین نص میں اس اصول کا ذکر نہ ہو۔ یعنی اگرچہ یہ اصول موثر نہ ہو لیکن بطریق موافقت متعدد احکام میں اس کی تاثیر ثابت ہے۔ پس درج بالا استقرا سے یہ قاعدہ یا جنس وصف حاصل ہوا: مظنة الشيء تقوم مقام الشيء في الحكم (یعنی اگر ایک چیز کا وجود دوسری چیز کے وجود کا غالب گمان پیدا کرے، تو پہلی چیز کو دوسری کا قائم مقام بنا کر اس کا حکم جاری کر دیا جاتا ہے)۔ پھر شرابی پر غور کرنے سے معلوم ہوا کہ شراب پینے کے بعد یاوہ گوئی اور تہمت لگانے (قذف) کا گمان غالب ہے، پس قذف کے اس گمان غالب کو شراب پینے کے قائم مقام سمجھتے ہوئے شرابی پر وہی حکم جاری کر دیا گیا جو قاذف پر جاری ہوتا ہے۔ اس طرز پر صحابہ نے استدلال کیا جس کی ساخت یوں ہے:

پہلا قضیہ: مظنة الشيء تقوم مقام الشيء في الحكم (جب ایک چیز کے ساتھ عام طور سے دوسری چیز اس

-78 الشافعی، **شفاء الغلیل**، 211 – 213؛ سنن أبي داود، 6: 539۔

-79 اگرچہ امام صاحب کے بقول بتکلف ایسا کیا جا سکتا ہے۔

-80 الشافعی، **شفاء الغلیل**، 213 - 217۔

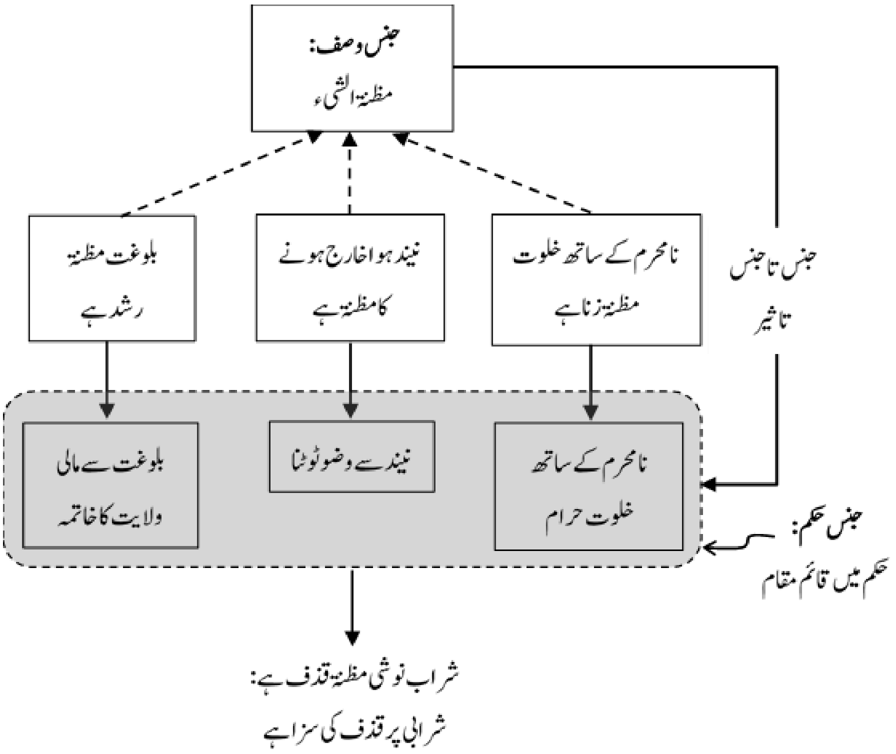
طرح پائی جائے کہ پہلی چیز کے پائے جانے سے دوسری کا گمان غالب ہو، تو دوسری پر پہلی کا حکم عائد کر دیا جاتا ہے)

دوسرا قضیہ: شرب الخمر مظنة القذف (مے نوشی کے ساتھ یاوہ گائی اور بہتان تراشی یا قذف کے پائے جانے کا گمان غالب ہوتا ہے)

نتیجہ: شرب الخمر يقوم مقام القذف في الحكم (پس مے نوشی پر قذف کا حکم جاری ہوگا)

یہاں کسی عین حکم نہیں بلکہ "جنس حکم"[81] کو آگے پھیلایا گیا ہے جس کی ایک صورت اسی کوڑے کی سزا ہے۔ جنس تا جنس تاثیر کی کیفیت سمجھانے کے لئے شکل 5 سے مدد لی گئی ہے۔

شکل 5: جنس وصف تا جنس حکم تاثیر کا عمل



اس کیفیت کا فرق سمجھنے کے لئے اس کا موازنہ جنس تا عین قیاس کی مثال کے ساتھ کیا جائے۔ چنانچہ مشقت (جو ایک جنس وصف ہے) کی بنا پر مسجد میں نماز جمع کرنے کے حکم کو فرع (بارش کی صورت حال) پر جاری کرنا ہے،

---

[81] یہاں دراصل شہادت اصل نہیں ہے جس کا تفصیلی بیان آگے آ رہا ہے۔

یعنی یہاں جنس وصف کے اشتراک سے عین حکم کو آگے فرع پر پھیلایا گیا۔ اس کے برعکس جنس تا جنس قیاس کی درج بالا مثال میں قذف پر اسی کوڑوں کی سزا شرابی پر جاری کرنے کے لئے براہ راست کوئی وصف مشترک میسر نہیں، بلکہ متعدد احکام جوڑ کر ان کے پس پشت ایک جنس "مظنة الشیء تقويم فی مقامه" تشکیل دی گئی اور ان سب احکام کو ملا کر حکم کی جہت میں ایک جنس "فی حکمہ" (ایک حکم کو دوسرے کا قائم مقام بنانا) بنائی گئی اور استقرا سے معلوم ہوا کہ اس جنس وصف کی تاثیر ہر قسم کے حکم (مثلاً خلوت میں، وضو ٹوٹنے میں، بلوغت سے ولایت ختم ہونے میں وغیرہ) میں جاری ہو سکتی ہے اور اس بنا پر یہ جنس وصف "اسی کوڑوں کی سزا" کے حکم میں بھی اثر پذیر ہو کر شرابی پر جاری ہوا۔

اس بات کو مزید واضح کرنے کے لئے ہم درج ذیل فرضی قیاس پر غور کرتے ہیں جہاں شرابی کی سزا کے معاملے کو عورت کے ساتھ خلوت پر قیاس کی صورت دکھایا گیا ہے۔ غور کیجئے کہ یہاں "حکم فرع" (شرابی پر اسی کوڑوں کی سزا) اصل کے حکم (خلوت حرام ہے) کا عین نہیں ہے۔ اسی طرح یہ اس حکم کی جنس قریب بھی نہیں بلکہ بہت اوپر کی جنس میں جا کر اس کا رشتہ اصل کے ساتھ استوار ہو رہا ہے۔

اصل	فرع	علت اصل	علت فرع	حکم اصل	حکم فرع
نامحرم کے ساتھ خلوت	شراب نوشی	خلوت زنا کی طرف لے جاتی ہے یا خلوت سے زنا کا گمان غالب ہے	شراب تہمت لگانے کی طرف لے جانے والی ہے یا شرابی پر تہمت لگانے کا گمان غالب ہے	خلوت حرام ہے	شرابی پر قذف کی اسی کوڑوں کی سزا ہے

معلوم ہوا کہ اس نتیجے (شرابی پر اسی کوڑوں کی سزا) کو کسی معین اصل کے حکم کے ذریعے نہیں بلکہ ایک جنس حکم (جسے قضیہ اول میں "فی الحکم" کہا گیا) کی بنیاد پر سند فراہم ہو رہی ہے جس کے پس پشت "مظنة الشیء تقوم فی مقامه" کا جنس وصف یا قاعدہ موجود ہے، اور وہ عمومی حکم دراصل جس چیز کے قائم مقام بنایا جاتا ہے اسی کا حکم ہوتا ہے جو شریعت کے متعدد احکام سے کشید کیا گیا۔ الغرض یہ جنس تا جنس تاثیر کی صورت ہے جہاں کسی معین اصل کا معین حکم نہیں بلکہ مختلف احکام سے بننے والا "جنس حکم" آگے پھیلتا ہے۔

امام شافعی کے ہاں امثلہ:

پہلی مثال بیٹے کی باندی کو حاملہ کرنے سے ملکیت کے انتقال کی ہے۔ اگر کسی شخص نے اپنی بیٹے کی باندی کے ساتھ زن و شو کا تعلق قائم کیا جس سے وہ حاملہ ہو گئی، اگرچہ یہ عمل بلاشبہ حرام ہے کہ بیٹے کی باندی باپ کی

ملکیت میں نہیں، لیکن دوسری طرف اگر باپ ضرورت مند ہو تو بیٹے پر باپ کا نفقہ اٹھانا واجب ہے اور اس نفقے میں یہ بھی شامل ہے کہ اگر باپ کو نکاح کی ضرورت ہو تو نکاح کا خرچ اٹھائے یا باندی کا بندوبست کر کے دے۔ اس لحاظ سے یہاں بیٹے کے مال میں باپ کی ملکیت کا "شبہہ" پیدا ہو گیا کہ اگرچہ بیٹے کی باندی باپ کی ملکیت نہیں لیکن ملکیت کا شبہہ پایا جا رہا ہے۔ چنانچہ امام شافعی صاحب کے مطابق اس عمل کے حرام ہونے کے باوجود باپ پر حد جاری نہیں ہو گی نیز حرمت مصاہرت کی وجہ سے وہ باندی بیٹے پر حرام ہو جائے گی اور اس باندی سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب باپ سے ثابت ہو گا۔ اسی طرح وہ بطہ بھی آزاد ہو گا اور وہ باندی باپ کی "ام ولد" ہو گی اور یہ حکم امام غزالی کے بقول صراحتاً امام شافعی سے منقول ہے۔[82]

مزید برآں، باپ کے ذمے میں باندی کا مہر بھی واجب ہو گا جو "شبہے سے وطی" کی وجہ سے عائد ہو گا۔ امام شافعی سے یہ احکام صاف الفاظ میں منقول ہیں۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ یہاں یہ مانا جائے گا کہ جیسے ہی باپ سے باندی کا حمل ٹھہرا، باندی باپ کی ملکیت میں منتقل ہوئی۔ ان سب جزئیات کے پس پشت کارفرما اصول یہ ہے کہ باپ نے جب بیٹے کی باندی سے تعلق قائم کیا جس سے وہ حاملہ ہو گئی، تو باندی کی ملکیت باپ کی طرف منتقل ہو گئی۔ اس حوالے سے نہ کوئی نص ہے نہ کوئی "شہادت اصل" جس سے موافقت احکام کے طور پر یہ حکم حاصل ہو۔ اگر شریعت کا کوئی براہ راست حکم ہے تو یہ کہ بیٹا باپ کو نکاح کے لیے مہر دے یا باندی ہبہ کرے۔ لیکن یہ ثابت نہیں کہ باپ خود ہی اس باندی سے تعلق قائم کر لے اور اس سے وہ باندی باپ کی ملکیت ہو جائے۔ اس لیے یہ مصلحت مرسلہ ہے جس کی تفصیل اوپر گزری کہ باپ کے نفقے اور اس کی پاکدامنی کی حفاظت پر جو خرچ آتا ہے، وہ بیٹے کے ذمے میں ہے اگر باپ مال دار نہ ہو۔[83] چنانچہ اس مثال میں مظنۃ الشیء کی طرز پر "ملکیت کے شبہے" کو ملکیت کے معنی میں مراد لیتے ہوئے اس پر احکام مرتب کیے گئے ہیں۔

دوسری مثال غاصب کے تصرفات کا حکم ہے۔ امام شافعی کا اصول ہے کہ "فضولی"[84] کے تصرفات باطل ہیں اور احناف کے موقف کے برخلاف وہ اصل مالک کی اجازت پر موقوف نہیں۔ لیکن دوسری طرف امام صاحب کا

82- ابو حامد الغزالی، **الوسیط في المذهب**، (مصر: دار السلام، القاهرة، 1996ء)، 5: 187۔

83- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: **اساس القیاس** (98)۔ **الوسیط في المذهب** (5: 187)۔ الرافعي القزويني (م۔ 623ھ)، **العزيز شرح الوجيز** (لبنان: دار الكتب العلمية، 1997ء)، 8: 182 - **الحاوي الكبير** (9: 175 - 178)۔

84- فضولی سے مراد وہ شخص ہے جو کسی دوسرے کی طرف سے عقد کرے جب کہ نہ وہ اس کا وکیل ہو، نہ اسے اس پر ولایت ہو (ابو الخیر بن سالم العمرانی الیمنی (م۔ 558ھ)، **البيان في مذهب الإمام الشافعي** ، (سعودی عرب: دار المنهاج جده، 2011ء)، 5: 66۔)

فتوی یہ ہے کہ اگر کوئی بندہ کسی کا مال غصب کر کے تجارت میں لگائے اور وہ اس میں پے در پے کئی معاملات (transactions) کرلے، تو اصل مالک اگر ان معاملات کو درست قرار دے سکتا ہے کیونکہ جب معاملات کی کثرت ہو جائے، تو ہر ہر معاملے کو توڑنے سے انتہائی حرج پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے باوجود یہ کہ غاصب کا تصرف دراصل فضولی کے تصرفات کے قبیل سے ہے جو امام صاحب کے ہاں شرعاً باطل ہیں، پر اس خاص صورت میں حرج کی بنیاد پر انہیں درست قرار دیا ہے اور یہ مصلحت مرسلہ کی رعایت ہے۔[85]

بااعتبار تاثیر قیاس کی صورتیں

درج بالا بحث کی روشنی میں یہ واضح ہے کہ قیاس کے عمل میں جس وصف کو بنیاد بنا کر حکم پھیلایا جاتا ہے، اس وصف کا حکم کے لئے اعتبار یا تاثیر دو طرح سے ہو سکتی ہے: اول براہ راست عین نص و اجماع اور دوم تصرفات شرع سے ماخوذ موافقت احکام کے طریقے سے۔ یہ دوسرا طریقہ چونکہ اپنی طرف سے کسی وصف کو علت بنانا نہیں بلکہ شارع کے مقرر کردہ احکام کے استقرا سے ایک نشانی مقرر کرنا ہے، لہذا "تاثیر بطریق موافقت احکام" علت مقرر کرنے کا جائز طریقہ ہے کہ یہ بھی "تاثیر" ہی کی ایک صورت ہے جو غلبہ ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ آپ امام دبوسی کو جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر اس طریقہ تاثیر کو قبول نہ کیا جائے تو "عین تا جنس" قیاس کی وہ صورت بھی ناقابل عمل ہو گی جسے خود احناف قبول کرتے ہیں۔ مثلاً صغر کی بنا پر مالی ولایت کے حکم کو نکاح کی ولایت پر پھیلانے کی توجیہ موافقت و مناسبت کے بغیر سں ناقابل فہم ہے۔[86] ان دو طرق کے پیش نظر امام غزالی کی اصطلاحات کی رو سے قیاسی استدلال کی بلحاظ قوت تاثیر تین صورتیں ہیں: مؤثر، ملائم اور غریب۔ پھر ملائم اور غریب ہر ایک کے تحت دو دو صورتیں بنتی ہیں۔ ان کی تلخیص گوشوارہ نمبر 1 میں کی گئی ہے۔[87]

1) **مناسب مؤثر:**

2) نص یا اجماع سے کسی معین وصف کی تاثیر معین حکم میں ثابت ہو، تاثیر کی یہ صورت سب سے زیادہ قوی ہے۔ یہاں اصل کے تحت آنے والے افراد کو الغائے فارق کے طریقے پر اصل کے مفہوم میں شامل کیا جاتا ہے۔ نص و اجماع سے ثابت اس وصف علت کو "مؤثر" کہتے ہیں، اگر یہ وصف "مناسب" بھی ہو تو اسے "مناسب موثر" کہتے ہیں۔ نص یا اجماع سے ثابت کسی عین وصف کی تاثیر جنس حکم پر پھیلانا، امام

85- الغزالی، **اساس القیاس**، 99؛ **الوسیط في المذهب**، 3: 22، محيي الدين يحيى بن شرف النووي (م۔ 676ھ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (لبنان: المكتب الإسلامي بيروت، 1991ء)، 3: 356۔

86- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 613-614۔

87- اصولیین شوافع نے امام غزالی کے بعد ان تصورات کو دیگر طرق سے بھی پیش کیا ہے، تاہم یہاں امام غزالی کے کلام کی رعایت کرتے ہوئے تفصیلات پیش کی گئی ہیں۔

غزالی اسے بھی "مناسب موثر" کہتے ہیں۔ شفاء الغلیل اور المستصفی کی عبارت کے مطابق امام غزالی عین وصف کی تاثیر کو مؤثر ہونا کہتے ہیں، علی الرغم اس سے کہ یہ تاثیر عین تا عین ہے یا عین تا جنس۔[88] اس کی مثال سگے بھائی کے لئے وراثت میں ترجیح کی بنیاد پر نکاح کی ولایت میں ترجیح کا قیاس ہے۔

3) **مناسب ملائم:**

یہ دو عناصر سے تشکیل پاتا ہے:

(الف) شہادت اصل: جب کوئی حکم نص میں مذکور ہو مگر اس کی علت منصوص نہ ہو بلکہ بطریق موافقت احکام وہ مستنبط کی جائے، اس کیفیت کا نام شہادت الاصل ہوتا ہے۔ اس کی مثال مالی ولایت کا "عجز" کے وصف کی شہادت بنتا ہے اور اسی طرح سفر میں نماز جمع کرنا وصف مشقت کی شہادت ہے۔ چنانچہ جب فقہا نے اسی مشقت کی بنا پر بارش کی وجہ سے نماز جمع کرنے کی اجازت دی، تو اس کی بنیاد دراصل بوجہ سفر تخفیف صلاۃ کا منصوص حکم ہی ہے۔ پس مشقت جس طرح ایک منصوص حکم کے پیچھے کھڑی ہوئی، اسی طرح وہ فرع کی بھی سند بنی۔ یوں ایک منصوص اصل کا حکم بذریعہ وصف (مشقت) فرع کے حکم کی شہادت بنا۔

(ب) جنس وصف کا اعتبار: جس وصف کی تاثیر شریعت کے متعدد دیگر احکام میں بھی ثابت ہو کہ اس سے ایک جنس تشکیل پائے، اسے مناسب ملائم کہتے ہیں۔ ایسی جنس کے استعمال کی ایک معاصر مثال امتحانات کی وجہ سے رمضان کا روزہ چھوڑنا ہے۔ نص کے مطابق مرض و سفر کی بنیاد پر رمضان کے روزے چھوڑنے کی گنجائش ہے۔ ہمارے زمانے میں یہ بحث اٹھی کہ کیا طالب علم کے لیے پرچوں کی وجہ سے روزہ چھوڑنے کی گنجائش ہے؟ اس حوالے سے یورپ کی مجلس برائے تحقیق وافتا نے مخصوص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی اور اس کے لیے انہوں نے اپنے فتوے کی بنیاد اس آیت پر رکھی کہ "اللہ تعالی تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے، اور تنگی نہیں چاہتا"۔[89] قطع نظر اتفاق یا اختلاف، یہ قیاس ایک ایسے جنس وصف کو برتنے کی صورت ہے جس کی تاثیر شریعت کے مختلف ابواب میں ثابت ہے اور وہ جنس وصف "مشقت" ہے جس کی تاثیر نماز، روزہ وغیرہ میں ثابت ہے۔[90]

88- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 148-149؛ الغزالی، **المستصفی**، 320، عین تا جنس" قیاس کے لئے مؤثر کی اصطلاح امام رازی بھی میں استعمال فرماتے ہیں: المحصول 5 : 199۔

89- القرآن، 2: 185

90- الغزالی، **شفاء الغلیل** 189۔ معاصر دنیا میں بعض فتوی جات میں اس رائے کو اختیار کیا گیا ہے، دیکھئے المجلس الاروبی للفتاوی والبحوث کا فتوی : الإفطار في رمضان لمن شق عليه الصوم من الطلاب بسبب

4) **مناسب غریب:**

اگر کسی وصف کی شہادت اصل موجود ہو پر جنس کی سطح پر اسکی تاثیر ثابت نہ ہو، تو اسے مناسب غریب کہتے ہیں۔یعنی اس وصف کی مناسبتی موافقت صرف ایک ہی حکم میں ثابت ہو ۔ اس کی مثال خمر کی علت اسکار ہے۔ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ کتاب و سنت کی کسی نص میں اسکار کو حرمت خمر کی بنیاد نہیں کہا گیا (یعنی یہ وصف موثر نہیں) بلکہ مقاصد شریعت کے تناظر میں اس کی علت ہم نے بھانپ لی کہ یہ عقل پر، جس پر شریعت کے احکام کا دارومدار ہے، پردہ ڈال دیتی ہے۔ لہذا اسے حرام کیا گیا اور اس علت کی بنا پر ہر نشہ آور شے کو خمر کی مانند قرار دے دیا گیا۔ تاہم اسکار کی یہ تاثیر ہمیں شریعت کے کسی دیگر حکم میں نہیں ملی کہ جس سے مل کر یہ حکم کی سطح پر (اور اسی طرح وصف کی سطح پر) ایک جنس کی تشکیل دے۔ یاد رہے کہ جنس حکم بننے کے لئے کم از کم دو مختلف ابواب میں کسی وصف کی تاثیر کا ہونا ضروری ہے جن کے ملانے سے جنس حکم بنتا ہے، اسی لئے مناسب غریب کو عین تا عین تاثیر کی صورت بھی کہا جاتا ہے۔

مناسب ملائم و مناسب غریب کا فرق:

مناسب ملائم اور مناسب غریب دونوں میں شہادت اصل پائی جاتی ہے البتہ فرق جنس کی سطح پر تاثیر ہونے یا نہ ہونے کا ہے۔ اوپر "عین و جنس وصف و حکم کے تصورات کی وضاحت" کے تحت یہ بات گزری کہ شریعت کے احکام مختلف اجناس یا ابواب سے ہوتے ہوئے ایک بڑے تصور یا جنس "حکم" میں مل جاتے ہیں اور یہ جنس ان سب کی جنس بعید ہے۔ اسی طرح ہر مناسب وصف شریعت کے پانچ مقاصد کو، جو دراصل پانچ اجناس بنتے ہیں، پہنچتا ہے اور یہیں سے "مناسب غریب" مناسب ہونے کا جواز حاصل کرتا ہے۔ مثلاً اسکار کے پس پشت "مقصد حفظ عقل" جنس بعید کے طور پر کھڑا ہے۔ اس کے برعکس مناسب ملائم کے معاملے میں صغر سے اوپر آخری سطح پر "مقصد حفظ مال" جنس بعید کے طور پر کھڑا ہے۔ لیکن صغر سے فوری اوپر "مالی معاملات میں تصرف سے عاجزی" کی جنس وصف کی تاثیر بھی ثابت ہے، پھر اس سے اوپر "تصرف سے عاجزی" کی جنس بھی ثابت ہے۔ پس مناسب ملائم کے معاملے میں عین وصف کے اوپر جنس قریب کی تاثیر بھی ثابت ہوتی ہے اور جنس بعید ان سب کو مناسبت کی سند فراہم کرنے کے لیے موجود ہوتی ہے۔ لیکن مناسب غریب میں عین وصف اور جنس بعید کے مابین جنس قریب میں کوئی ایسا وصف نہیں ملتا جس کی تاثیر کا اعتبار ثابت ہو۔ اسی لیے مناسب ملائم اور مناسب غریب میں فرق دیکھنے کا ایک زاویہ نگاہ یہ بھی ہے کہ مناسب ملائم اور مناسب غریب دونوں جنس تا جنس تاثیر سے عبارت ہیں، تاہم مناسب ملائم میں جنس قریب اور جنس بعید دونوں کی تاثیر جبکہ مناسب غریب میں

الامتحانات۔

صرف جنس بعید کی تاثیر جھلکتی ہے۔ اگر یہ بات پیش نظر رہے تو امام غزالی کے مناسب غریب سے متعلق مختلف بیانات کی ہم آہنگی سمجھنا مشکل نہیں رہتا۔ [91]

امام غزالی کے نزدیک مناسب غریب بغیر کسی شرط کے حجت ہے[92] اور المستصفی میں اسے آپ اسکار کی مثال دیتے ہوئے "مصلحت معتبرہ" کہتے ہیں۔[93] اس کی قبولیت کی وجہ آپ کے نزدیک یہ ہے کہ اگرچہ یہ وصف ملائم نہیں ہوتا، تاہم اس کی شہادت الاصل میسر ہوتی ہے۔ آپ کے نزدیک قیاس کی یہ دونوں صورتیں اخالہ میں شامل ہیں۔

5) **مرسل ملائم:** اگر کسی وصف کی تاثیر صرف جنس حکم کی سطح پر ثابت ہو مگر اس کی شہادت الاصل موجود نہ ہو، اسے امام غزالی مرسل ملائم کہتے ہیں[94] جو دراصل استدلال مرسل یا مصلحت مرسلہ[95] کی ایک صورت ہے۔ چنانچہ مرسل ملائم کے معاملے میں:

- وصف کی تاثیر "بطریق موافقت احکام" ثابت ہوتی ہے نہ کہ بذریعہ نص، اس لئے یہ مؤثر نہیں
- اس وصف کی تاثیر بطریق موافقت احکام کسی عین حکم کو فرع پر منتقل نہیں کرتی، یعنی وہ شہادت الاصل کے اصول پر قیاسی استنباط کا فائدہ نہیں دیتا اور اس بنا پر یہ مناسب غریب سے مختلف ہے۔
- لیکن مناسبتی تعلق کے لحاظ سے جنس حکم میں اس کی تاثیر جاری ہوتی ہے (اور یہ جنس حکم "جنس قریب" ہوتا ہے)۔ تاہم مناسب ملائم سے اس کا فرق اس لحاظ سے ہے کہ اس میں شہادت الاصل نہیں ہوتی۔ مناسب ملائم اور مرسل ملائم میں بنیادی فرق یہ ہے کہ مناسب ملائم کسی معین حکم کو بھی آگے جاری کرتا ہے (اور اسی لئے اس کی تعبیر میں شہادت الاصل کے الفاظ آتے ہیں) جبکہ مرسل ملائم صرف جنس حکم کو پھیلاتا ہے۔[96]

91- المستصفی (320)۔ امام غزالی نے المستصفی میں مناسب غریب کو "جنس تا جنس" لکھا ہے جبکہ شفاء الغلیل کے مطابق وہ عین تا عین کی صورت بنتی ہے اور یہ بات قاری کے لیے باعث ابہام ہوتی ہے۔ لیکن اس سے متصل انہوں نے جو تفصیل دی ہے اس سے بات واضح ہو جاتی ہے اور اوپر ہم نے اسے بیان کر دیا ہے کہ کس خاص زاویے سے مناسب غریب جنس تا جنس بنتی ہے اور کس زاویے سے ملائم جنس تا جنس بنتی ہے۔

92- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 190 – 194؛ الغزالی، **المستصفی**، 312 - 315۔

93- الغزالی، **المستصفی**، 174۔

94- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 217، اسے آپ مصلحت معتبرہ بھی کہتے ہیں: الغزالی، **شفاء الغلیل**، 210۔

95- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 188۔

96- المستصفی میں امام غزالی نے اسی لئے "جنس تا عین تاثیر" کا نام ملائمت رکھا ہے (الغزالی، **المستصفی**، 320)

شہادت الاصل کے بغیر جنس قریب کی ایسی تاثیر کی مثال امام غزالی کے مطابق صحابہ کرام کا شرابی کی سزا متعین کرنے کا اجتہاد ہے جس کی تفصیل اوپر گزری۔ آپ کے مطابق مرسل ملائم ضروریات وحاجیات کے باب میں حجت ہے نیز جنس وصف جس قدر قریبی جنس میں ہو گا اس کی قوت اسی قدر زیادہ ہو گی۔ [97]

6) **مرسل غریب:** اگر کوئی وصف موثر ہو، نہ اس کی شہادت الاصل موجود ہو، نہ وہ حکم کے لحاظ سے جنس قریب میں واقع ہو بلکہ مصلحتی ومقاصدی لڑی کی آخری وبعید اجناس میں پرویا گیا ہو، تو یہ مرسل غریب کہلاتا ہے۔ اس کی مثال امام غزالی یہ دیتے ہیں کہ اگر کفار حالت جنگ میں قلعہ بند ہو کر مسلمان کو ڈھال بنا لیں اور دشمن تک پہنچنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ رہے کہ ڈھال بنے ہوئے مسلمان کو قتل کیا جائے نیز اگر قلعہ فتح نہ کیا گیا تو کفار آگے بڑھ کر بہت سارے دیگر مسلمانوں کا قتل کر دیں گے۔

اس صورت میں ڈھال بنے ہوئے مسلمان کے قتل کا جواز اس اصول پر مبنی ہو گا کہ شریعت کے احکام کی رو سے ہمیں معلوم ہے کہ شریعت مسلمانوں کی کم سے کم خون ریزی چاہتی ہے۔ پس (چند شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے) ایسی صورت میں اس مسلمان کا خون کرنا جائز ہو گا۔ یہاں جس وصف کو علت بنایا جا رہا ہے (یعنی "مسلمانوں کی مجموعی مصلحت کی بنا پر ان کی کم سے کم خون ریزی")، چونکہ اس جنس تا جنس تاثیر میں شہادت اصل نہیں، اس لیے یہ استدلال مرسل ہے۔ مزید بر آں، "مسلمانوں کی اجتماعی رعایت کی بنا پر کم مسلمانوں کی جان لینے کی اجازت" جنس بعید کے قبیل سے ایک اصول ہے اور شریعت میں براہ راست ایسا کوئی حکم منقول نہیں جس کے پیش نظر جنس قریب کی وساطت سے اس جنس بعید کو سند فراہم کی جا سکے، لہذا یہ غریب ہے۔ بلکہ بظاہر یہ ان نصوص کے خلاف ہے جن میں کسی بے گناہ مسلمان کی جان لینے کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں کہ جنس وصف جتنا دور کی جنس سے اثر پذیر ہو گا، متعلقہ استدلال اتنا ہی کمزور ہو گا۔ اس لیے ایسے مرسل غریب (یا مصلحت غریبہ) کے حجت ہونے کی تین شرائط ہیں: وہ کلی، ضروری اور قطعی ہو۔ چنانچہ اس مثال میں اگر نوعیت مسئلہ یہ ہو کہ ڈھال بنے ہوئے مسلمان کا قتل نہ کیا گیا تو "یقینا" کفار حملہ آور ہو کر "تمام" مسلمانوں پر غالب ہو جائیں گے اور ایسی صورت حال کو روکنے کی سعی کا "ضروریات" دین میں سے ہونا شک وشبہ سے بالاتر ہے، تو اس کا قتل کرنا جائز ہو گا، ورنہ نہیں۔

7) **مرسل ملغی:** اگر کسی وصف کی نہ شہادت الاصل ہو، نہ کسی سطح (جنس قریب وبعید) پر اس کی تاثیر ثابت ہو، تو وہ ملغی ہے۔[98] ایسا وصف در حقیقت شریعت کے احکام کے خلاف یا اسے تبدیل کر دینے والا ہوتا ہے، اور

97- الغزالی، **المستصفی**، 209 – 210۔

98- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 189۔

یہ یقیناً نا قابل حجت ہے۔[99] اس کی مثال فقہا یہ دیتے ہیں کہ شریعت نے جانتے بوجھتے ہوئے رمضان کا روزہ توڑنے پر کفارہ اس ترتیب سے عائد کیا کہ غلام آزاد کیا جائے، اگر وہ دستیاب نہ ہو تو ساٹھ روزے رکھے جائیں، اور اگر اس کی سکت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دیا جائے۔ چنانچہ اگر کوئی امیر کبیر بندہ روزہ توڑے اور اس کے پاس کثرت سے غلام دستیاب ہوں، لیکن اسے یہ حکم دیا جائے کہ وہ ساٹھ روزے ہی رکھے کہ اس کے لیے غلام آزاد کرنا بہت معمولی حکم ہے جس سے کفارے کی مصلحت، یعنی زجر، حاصل نہیں ہوتی، یہ مصلحت ملغی ہے۔ با الفاظ دیگر جنس قریب و بعید کسی طرح اس وصف کی تاثیر ثابت نہیں ہوتی۔

اس تمام بحث کا خلاصہ گوشوارہ نمبر 1 میں دیا گیا ہے۔

گوشوارہ 1: تاثیر و قیاس کی متعدد صورتوں کی وضاحت

صورت	متعلقہ صورت کا نام	تاثیر بذریعہ نص: عین تا عین	تاثیر بذریعہ نص: عین تا جنس	شہادت الاصل: تاثیر بذریعہ موافقت: عین تا عین	ملائمت: تاثیر بذریعہ موافقت احکام: جنس قریب تا جنس قریب	ملائمت: تاثیر بذریعہ موافقت احکام: جنس بعید تا جنس بعید
مؤثر	فی معنی الاصل / الغاء الفارق	✓	-		-	-
	مناسب مؤثر	✓	✓		-	-
ملائم	مناسب ملائم	-	-	✓	✓	✓
	مرسل ملائم	X	-	X	✓	✓
غریب	مناسب غریب	X	-	✓	X	✓
	مرسل غریب	X	-	X	X	✓
ملغی	ملغی	X	-	X	X	X

فائدہ: امام غزالی مناسبت کی ان بحثوں کو اخالہ کہتے ہیں[100] جنہیں امام دبوسی نے اس بنا پر رد کیا کہ اخالہ محض

99- الغزالی، نفس مصدر، 210؛ الغزالی، **المستصفی**، 219 – 220۔

100- الغزالی، **اساس القیاس**، 89۔

ایک شخص کا ذاتی خیال ہے جو کسی دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔[101] درج بالا منہج استدلال کے ذریعے امام غزالی نے مصلحت مرسلہ کو مناہج قیاس میں سمویا۔ اس استدلال کی چند خصوصیات ہیں:

1) کسی وصف یا مصلحت کے حجت ہونے کے لئے عین کی سطح پر اس کی موثر ہونا ضروری نہیں بلکہ جنس وصف کی بنیاد پر اخذ کردہ قیاسی و استنباطی حکم بھی شرعاً قابل قبول ہے۔ پس آپ نے امام دبوسی کی تنقید کا یہ جواب دیا کہ جو مجتہد جنس وصف کی تاثیر کا قائل ہو، اسے یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ اخالہ و مناسبت (یعنی مقاصد کی تاثیر) کا انکار کرے کیونکہ جنس کی سطح پر وصف کی تاثیر کو مربوط کرنے نیز اس کا اعتبار ثابت کرانے کے لئے مقاصد جیسے کلی اصول شریعہ کی ضرورت ہے، بصورت دیگر اس کا نظریہ قیاس مؤثر کی سطح تک محدود ہو جائے گا جس کا ائمہ مجتہدین میں سے کوئی بھی قائل نہیں
2) تاہم جنس وصف کو یکسر آزاد چھوڑ دیکھنے کے بجائے اسے شارع کے تصرفات پر مبنی مقاصدی تعلقات اور ان کے درجات کی لڑیوں میں پرونے کا اہتمام بھی کیا گیا اور
3) ساتھ ہی ایسی شرائط بھی عائد کی گئیں جن کے ذریعے مقاصد کے نام پر احکام شریعت کو معطل کرنے کا سدباب ہو سکے۔

2.2.2: مسلک طرد و شبہ

استنباطی مسالک علت کے سیاق میں دو مزید اصطلاحات کا تذکرہ اصولی ادب میں بکثرت آتا ہے: شبہ اور طرد۔ امام غزالی کے نکتہ نگاہ سے ان دونوں تصورات نیز مناسبت سے ان کے فرق پر روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ امام غزالی سے قبل مباحث قیاس کا مطالعہ واضح کرتا ہے کہ قیاس علت و شبہ میں فرق کرنے کے دو طریقے تھے جن میں سے ایک کا ذکر ہم یہاں کرتے ہیں جبکہ دوسرے کا ذکر حنفی نظریہ قیاس کے ساتھ الگ مقالے میں کیا جائے گا۔

جب غیر منصوص طریقے پر کسی فرع کا الحاق ایک معین اصل سے اس طرح پر کہ کسی دوسرے سے الحاق کی گنجائش نہ ہونے کے برابر ہو، تو اسے قیاس معنی کہا جاتا تھا۔ اس کے برعکس جب فرع ایک سے زائد اصولوں کے ساتھ الحاق کا قوی احتمال رکھتی ہو، اسے قیاس شبہ کہا جاتا تھا۔ اس طرز کا مظہر علامہ ماوردی (م450ھ) کے ہاں ملتا ہے جنہوں نے قیاس معنی و شبہ میں اسی طرح فرق کرتے ہوئے بارہ اقسام بنائیں اور ہم نے اپنے ایک مقالے میں ان پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔[102] تاہم امام غزالی نے قیاس علت اور قیاس طرد (وشبہ) میں دوٹوک انداز

101- **تقویم الادلۃ**، 309۔

102- امام شافعی کے تصور قیاس پر نیازی صاحب کے موقف کا جائزہ: اقسام قیاس کی روشنی میں

سے فرق کی بنیاد "مقاصدی" تعلق (مناسبت) کو بنایا۔ چنانچہ قیاس کی بنیاد جس وصف مشترک پر ہو، وہ وصف اگر مناسب و مبنی بر مصلحت ہو تو اسے قیاس معنی (یا علت) کہتے ہیں اور جب مناسبت کمزور ہو کر معاملہ وہمی و کمزور نوعیت کا ہو جائے تو یہ قیاس شبہ ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ اگر کسی خاص وصف کے حدوث سے حکم پایا جائے اور اس کے معدوم ہونے سے معدوم ہو جائے جبکہ دیگر تمام اوصاف جوں کے توں رہیں، تو اگرچہ ایسا وصف حکم کے ساتھ واضح مناسبتی تعلق نہ رکھتا ہو اس کے ذریعے بھی حکم پھیلانا جائز ہے۔ اسے آپ "طرد سدید" کہتے ہیں۔[103] واضح رہے کہ "سدید" کا لاحقہ لگانے سے اس طرف اشارہ ہے کہ ہر طرد قابل قبول نہیں جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

"طرد سدید" کی مثال آپ یہ دیتے ہیں کہ جب انگور کے رس میں اسکار نہ ہو تو اسے پینا جائز ہے، پھر جب پکنے کے باعث اس میں اسکار آجائے تو وہ حرام ہو جاتا ہے اور اگر مزید پکنے سے یہ وصف جاتا رہے تو حرمت کا حکم بھی جاتا رہتا ہے۔ وصف و حکم کا ایسا تعلق طرد ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ جس طرح نقلی مسالک میں اضافت لفظیہ (یعنی ایک لفظ یا بات کے بعد دوسرے لفظ یا بات کے آنے کی ترتیب) کے ذریعے علت و معلول کا ظنی (probable) حکم اخذ کیا جاتا ہے اگرچہ متعلقہ وصف غیر مناسب ہو، اسی طرح اضافت وجودیہ (ایک وصف کے حدوث کے بعد دوسرے کے حدوث) سے بھی یہ تعلق اخذ کیا جاسکتا ہے کیونکہ لفظی اضافت کے پس پشت وجودی اضافت ہی کا تصور کار فرما ہے اور اگر اس کا انکار کیا جائے تو اضافت لفظیہ کا اعتبار بھی جاتا رہے گا، لہٰذا اصولی طور سے اس کا انکار کرنے والا ہر حکم کو مخصوص محل کے ساتھ خاص کرتے ہوئے صریح الفاظ کے ذریعے تعلیل کا بھی انکار کرے گا۔[104]

طرد سدید کا یہ طریقہ جیسے ایک ہی شے (مثلاً انگور) کی دو حالتوں (نشہ آوری و غیر نشہ آوری) کے موازنے سے حکم میں آنے والا فرق (حرمت و حلت) علت کی خبر دیتا ہے، اسی طرح یہ طریقہ دو اشیاء یا ذوات کے مابین بھی جاری ہو سکتا ہے[105] اور یہ آپ کے نزدیک قیاس شبہ ہے۔[106] گو آپ نے اسے سمجھانے کے لئے متعدد امثلہ بیان کی ہیں کہ کس طرح تمام ائمہ مجتہدین تعلیل کے اس طریقے کو اختیار کرتے ہیں، تاہم ہم یہاں ربا کی مثال پیش کرتے ہیں جسے امام غزالی نے اس مسئلے میں واضح دلیل قرار دیا ہے۔[107] علما کا اس حوالے سے اختلاف ہوا

103- الغزالی، **شفاء الغلیل**، 267-270۔

104- الغزالی، نفس مصدر، 307 – 308۔

105- الغزالی، **شفاء الغلیل**، ۳۰۷-310،319،369-372۔

106- الغزالی، نفس مصدر، 304۔

107- الغزالی، نفس مصدر، 332۔

کہ حدیث ربا میں بیان کردہ چھ اشیا کی علت کیا ہے: احناف کے نزدیک ان میں سے چار کی علت "جنس و کیل" ہے، شوافع کے نزدیک "طعم" جبکہ مالکیہ کے نزدیک "قابل ذخیرہ خوراک"۔ یہاں ہر فریق ان متعدد اشیاء کے مابین ایک ایسا مشترک وصف دکھانے کی کوشش کرتا ہے جس کے بدلنے سے سب کا حکم بدل جائے۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ اگرچہ بعض مشائخ احناف جیسے کہ امام دبوسی نے اس مسئلے کو مؤثر کے قبیل سے دکھانے کی کوشش کی ہے تاہم یہ غلط ہے، اسی طرح بعض شوافع نے دور از کار حکمتیں بیان کرکے اسے اخالہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے مگر وہ بھی درست نہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ اگرچہ امام شافعی ایماو تنبیہ کے ذریعے تعلیل کے قائل ہیں تاہم آپ کا طریقہ اس میں بند نہیں اور آپ امام شافعی کی "الرسالۃ" اور شافعی عالم ابن سریج (م306ھ) کے طویل اقتباسات پیش کرکے کہتے ہیں کہ ان حضرات نے اس مسئلے میں اخالہ نہیں کیا بلکہ ایک ایسے وصف کو حکم کی نشانی مقرر کیا جس کے آنے جانے سے حکم بدلتا ہے۔ آپ اس بات کی بھی تردید کرتے ہیں کہ ربا کی علت لغوی ہے،[108] بلکہ آپ یہاں تک کہتے ہیں کہ آٹا و روٹی بھی اپنے اسم، صورت و معنی کے لحاظ سے گندم سے الگ ہے۔ آپ مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ کیل، طعم اور قوت (قابل ذخیرہ خوراک ہونا) تینوں شبہ بمعنی طرد سدید کے باب سے ہیں۔[109] الغرض اس سے واضح ہوا کہ آپ ربا کی مثال کو لغت کی بنیاد پر قیاس کی صورت نہیں مانتے بلکہ یہ تخریج مناط کی صورت ہے۔[110]

پس اس بحث سے نیازی صاحب کا پیدا کردہ یہ تاثر بھی ختم ہو گیا کہ امام شافعی کے ہاں وہ قیاس نہیں پایا جاتا جسے امام غزالی تخریج مناط کہتے ہیں کیونکہ آپ کے نزدیک شبہ بھی تخریج مناط ہے۔ امام غزالی کے مطابق فقہا کے زیادہ تر قیاس شبہ ہی کی قبیل سے ہیں۔[111] طرد سدید کے طرز پر کسی وصف کے علت بننے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ وصف کسی دوسرے شرعی حکم سے نہ ٹکرائے، وہ غیر مناسب علت جو غور و فکر کے عمل کے بعد طرد سدید کے پیمانے پر پوری نہ اترے یا دیگر نصوص و احکام کے ساتھ اس کا ٹکراؤ ثابت ہو، یہ وہ طرد ہے جسے امام غزالی ناقابل قبول صورت کہتے ہوئے "طرد مہجور"[112] و "طرد قبیح"[113] قرار دیتے ہیں۔ یہاں ہم امام غزالی کی ایک مثال کا تجزیہ پیش کرتے ہیں جس سے یہ واضح ہو گا کہ کس طرح ایک وصف دوسری جگہوں پر ٹوٹ جاتا ہے اور

108- الغزالی، نفس مصدر، 346-347۔

109- الغزالی، نفس مصدر، 370۔

110- الغزالی، **المستصفی**، 282۔

111- الغزالی، نفس مصدر، 317۔

112- الغزالی، **شفاء الغلیل** (372، 373، 374۔

113- الغزالی، نفس مصدر 352.

نتیجتاً وہ قابل قبول نہیں رہتا۔ امام شافعی کے نزدیک جس طرح تیمم میں نیت ضروری ہے اسی طرح وضو میں بھی ضروری ہے اور وہ وضو کو تیمم پر قیاس کرتے ہیں۔ امام غزالی یہاں مختلف اوصاف کا ذکر کرتے ہیں جو ٹوٹ جاتے ہیں اور آخر میں اس وصف کو نمایاں کرتے ہیں جو ٹوٹتا نہیں۔

- **طہارت:** ایک امکان یہ ہے کہ ہم تیمم میں نیت کے شرط کی بنیاد یہ وصف بنائیں کہ وہ طہارت ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ جسم یا کپڑے وغیرہ پر نجاست حقیقیہ لگ جائے تو اسے صاف کرنا بھی طہارت حاصل کرنا ہی ہے لیکن اس میں نیت شرط نہیں۔ اس لیے تیمم میں نیت کی مناط یا بنیاد نری طہارت نہیں ہو سکتی۔ پس "طہارت" کو وصف بنانا طرد سدید نہ ہوا۔
- **: نماز کی شرط:** ایک امکان یہ بھی ہے کہ ہم اس نیت کے لیے اس وصف کو بنیاد بنائیں کہ چونکہ طہارت نماز کے لیے شرط ہے اور نماز میں نیت ضروری ہے اس لیے شریعت نے تیمم میں نیت کو لازم گردانا، پس وضو میں بھی ایسا ہی ہے۔ لیکن ظاہر ہے یہ وصف بھی اسی وجہ سے ٹوٹ جائے گا جس وجہ سے اوپر والا وصف ٹوٹا کہ نماز کی شرط نجاست حقیقیہ سے پاکی بھی ہے لیکن اس کے لیے نیت ضروری نہیں۔
- **طہارت حکمیہ:** ایک امکان یہ ہے کہ تیمم دراصل نجاست حکمیہ سے پاکی کا ذریعہ ہے، اس لیے وہ طہارت حکمیہ ہے۔ چونکہ طہارت حکمیہ ایک قانونی طہارت ہے جس میں لازمی طور سے کسی حسی نجاست کو صاف نہیں کیا جاتا، اس لیے شریعت نے نیت کو ضروری گردانا۔ نیز وضو بھی طہارت حکمیہ ہے، اس لیے اس میں بھی نیت ضروری ہے۔ یہ وہ وصف ہے جو کسی حکم سے ٹوٹتا نہیں۔[114]

امام غزالی کی رائے یہ ہے کہ شبہ وطرد کی اصطلاحات کے استعمال سے یہ غلط فہمی جنم لیتی ہے کہ ان دونوں میں کوئی جوہری وذاتی فرق ہے جبکہ معاملہ ایسا نہیں کہ ان کے مابین فرق ٹوٹنے ونہ ٹوٹنے کا ہوتا ہے۔ اس منہج قیاس سے کسی بھی گروہ کو مفر نہیں۔ لہٰذا درست تقسیم یہ ہے کہ ایک وصف مناسب ہے یا غیر مناسب۔ پھر اگر کسی مسئلے یا فرع میں ایک سے زیادہ غیر مناسب اوصاف کارفرما ہو سکتے ہوں، تو مجتہد غور وخوض اور اسالیب ترجیح سے جس کا پلڑا بھاری قرار دے، اسے "شبہ" اور دوسرے مرجوح وصف کو "طرد" کہہ دیا جاتا ہے اگرچہ دونوں اوصاف میں کوئی جوہری وذاتی فرق نہیں۔[115] لہٰذا بہتر ہے کہ ان دو اصطلاحات کا استعمال ترک کر دیا جائے، اگر

---

[114]- الغزالی، نفس مصدر، 325 – 326۔

115- الغزالی، نفس مصدر، 374۔ یہ تقسیم "شفاء الغلیل" کے مطابق ہے۔ البتہ "اساس القیاس" میں آپ شبہ وطرد میں اس لحاظ سے فرق بھی کرتے ہیں کہ اگر دو اوصاف کی حکم کے ساتھ بالواسطہ یا ضمنی مناسبت ہو تو اولی وصف کو ترجیح دینا قیاس شبہ ہے، جبکہ مناسبت بالکل مفقود ہو اور نہ ٹوٹنے والے وصف کو ترجیح دی جائے تو یہ طرد ہے (اساس القیاس: 88-89)۔ اس فرق کی وجہ دونوں کتب کے مخاطبین کا فرق ہے، اول الذکر میں امام صاحب ان شوافع واحناف سے بحث

ان کا استعمال کرنا مقصود ہی ہو تو تصورات کو خلط ملط نہیں کرنا چاہئے کہ اس سے خوا مخواہ کی بحث جنم لیتی ہے۔ [116]

3۔ تنقیح و تخریج مناط اور تحقیق مناط

اب ہم درج بالا تمام مسالک علت کو مجتہد کے ان تین وظائف کے تناظر میں پیش کرتے ہیں تاکہ یہ واضح ہو سکے کہ امام غزالی کے ہاں تخریج مناط سے کیا مراد ہے۔ قیاس کا عمل دو مراحل سے عبارت ہے: (1) اصل کی علت کا تعین اور (2) فرع پر اسے لاگو کرنا۔ پہلے مرحلے میں مجتہد یہ دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ شریعت کے دیئے گئے حکم کی علت کیا ہے جس کے ذریعے اسے ایک قاعدہ عامہ حاصل ہوتا ہے جیسے "ہر نشہ آور چیز حرام ہے" یا "ہر کیلی چیز ربوی ہے"۔ اس کے بعد مجتہد یہ دیکھتا ہے کہ کیا پیش آمدہ صورت حال پر اس قاعدے کا اطلاق ہو رہا ہے یا نہیں، یعنی وہ تحقیق کرتا ہے کہ آیا متعلقہ وصف یہاں پایا گیا یا نہیں۔ مثلاً اگر اس نے دیکھا کہ بھنگ میں بھی وصف اسکار پایا گیا تو اب اس دلیل کی ساخت امام غزالی کے مطابق یہ ہو گی: [117]

الف) ہر مسکر حرام ہے

ب) بھنگ مسکر ہے

ج (نتیجہ): لہذا بھنگ حرام ہے

اس مثال میں پہلے قضیے کی دریافت ان مسالک یا مناہج سے ہوئی جن کا ذکر اوپر گزرا اور تنقیح و تخریج مناط کا تعلق دراصل انہی کے ساتھ ہے۔ اس کے برعکس، دوسرا قضیہ تحقیق مناط سے عبارت ہے، مسالک علت کی پیروی کرتے ہوئے علت دریافت کر لینے کے بعد مجتہد کو اس امر کی تحقیق کرنا ہوتی ہے کہ فرع میں وہ علت پائی بھی جا رہی ہے یا نہیں، اس عمل کو تحقیق مناط کہتے ہیں۔

تنقیح و تخریج مناط کا مفہوم و فرق

کسی شے کا تصور کچھ ایسی صفات سے عبارت ہوتا ہے جو اس کی حد بندی کرتی ہیں۔ حد بندی کرنے والے ان اوصاف کی تعداد جس قدر زیادہ ہو، شے کا تصور اسی قدر تنگ ہوتا چلا جاتا ہے اور جوں جوں ان اوصاف کی

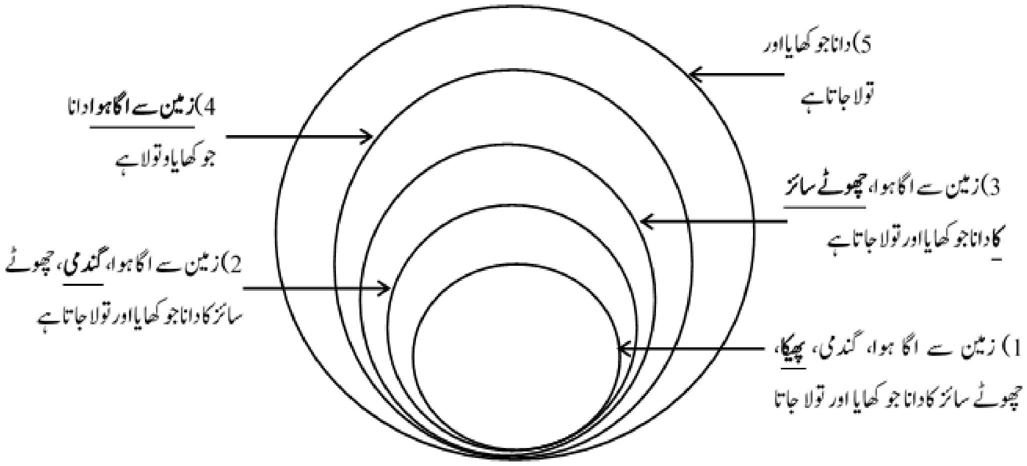
کر رہے ہیں جو قیاس کو حجت مانتے ہیں مگر بالترتیب اخالہ و تاثیر کی پیروی کرنے کے نام پر شبہ و طرد اور اخالہ و شبہ کا انکار کرتے ہیں۔ موخر الذکر کتاب میں آپ کے مخاطب منکرین قیاس ہیں جو سرے سے قیاس ہی کو توقیف کے خلاف مانتے ہیں، لہذا یہاں آپ قیاس شبہ کی حجیت ثابت کرنے کے دو الگ طریقے اختیار کرتے ہیں۔

116- الغزالی، نفس مصدر 372۔

117- الغزالی، **اساس القیاس**، 7۔

فہرست میں کمی لائی جائے، متعلقہ شے کا تصور پھیل جاتا ہے۔[118] مثلاً گندم کا مفہوم یہ طے کیا جاسکتا ہے کہ اس سے مراد زمین سے اگا ہوا، گندمی رنگ کا، پھیکے ذائقے والا، چھوٹے سائز کا ایک دانا ہے جو کھایا اور تولا جاتا ہے۔ اب اگر گندم کی تعریف سے خاص رنگ (گندمی) کا مفہوم نکال دیا جائے (مثلاً دنیا کے کسی علاقے میں گندمی رنگ کے سوا کسی دوسرے رنگ کی گندم بھی ہوسکتی ہے) تو گندم کا مفہوم پھیل جائے گا، اسی طرح اگر کسی مخصوص ذائقے، اور پھر کسی مخصوص سائز اور پھر زمین سے اگنے کی شرائط کو بھی ایک ایک کر کے ہٹا دیا جائے تو گندم کا تصور پھیل کر کئی ایسے افراد کو اپنے اندر شامل کرلے گا جو پہلے اس سے باہر تھے۔ اس عمل کو شکل نمبر 6 میں دکھایا گیا ہے کہ کس طرح تعریف میں شامل کردہ اوصاف کم کرنے سے اسکے تصور کا دائرہ پھیلتا جاتا ہے۔ گندم کے تصور کی تشکیل اور پھیلاؤ کے اس عمل کو دو طرح سے دیکھا جاسکتا ہے۔ چھوٹے دائرے سے (جہاں سب سے زیادہ اوصاف تعریف میں شامل کئے گئے) ابتدا کرتے ہوئے یہ سوال اٹھایا جائے کہ کونسے اوصاف گندم کے تصور کے لئے غیر متعلق ہیں؟ مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ رنگ و ذائقہ گندم کے لئے غیر متعلق اوصاف ہیں۔ اس عمل کو "الغائے فارق" کہتے ہیں، یعنی غیر متعلق اوصاف کو کالعدم کرتے ہوئے ہٹا دینا۔ اس عمل میں براہ راست یہ نہیں بتایا جاتا کہ کونسے اوصاف گندم میں شامل ہیں بلکہ یہ بتایا جاتا ہے کہ کونسے اوصاف اس میں شامل نہیں۔ تنقیح مناط کے پس پشت الغائے فارق کا یہی تصور کارفرما ہے، کہ **علت یا مناط منصوص** ہی ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ کچھ ایسے اوصاف کا بھی تذکرہ ہوتا ہے جو غیر متعلق ہوتے ہیں اور مجتہد مختلف طریقوں سے یہ بھانپ لیتا ہے اور وہ ان غیر متعلق اوصاف سے اصل علت کو چھانٹ لیتا ہے۔

شکل6: تنقیح و تخریج مناط کا مفہوم



118- ابو حامد الغزالی، **محک النظر** (لبنان: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، 1431ھ)، 167۔

دوسرا سوال یہ کیا جاسکتا ہے کہ کونسی صفت یا اوصاف گندم کے تصور کا معیار و پیمانہ ہیں؟ اگر ایک محقق کہتا ہے کہ گندم کا مطلب "کھیت سے اگی ہوئی کھائی جانے والی چیز ہے"، تو وہ تصور گندم کو متعین کرنے والے اوصاف کی تعیین و تخریج کر رہا ہے اور تخریج مناط کے پس پشت یہی تصور کار فرما ہے کہ چونکہ علت منصوص نہیں ہوتی اس لیے مجتہد کو یہ طے کرنا ہوتا ہے کہ حکم کی علت کیا ہے۔ یہاں محقق غیر متعلق اوصاف کو ہٹاتا نہیں بلکہ صرف متعلقہ وصف پر انگلی رکھ کر اس کا تعین کر دیتا ہے۔ یہ دونوں سوالات ایک ہی عمل کو دیکھنے کے دو زاویے ہیں۔ غیر متعلق اوصاف کو کاٹنے کے بعد باقی بچ رہنے والے اوصاف متعلقہ شے کا کوئی باقی ماندہ تصور واضح کرتے ہیں اگرچہ محقق اس کا ذکر نہ کرے۔ اسی طرح صرف متعلقہ وصف کو واضح کر دینا غیر متعلقہ اوصاف کو خارج از تصور کر دینا ہے۔ تاہم یہ بہر حال دو الگ زاویہ نگاہ ہیں: یعنی "کیا غیر اہم ہے" اور "کیا اہم ہے"۔ اسی سیاق میں امام غزالی فرماتے ہیں کہ قیاس کے عمل میں مسکوت عنہ کو منطوق کے معنی میں قرار دینے کے دو طریقے ہیں:[119] (1) ایک یہ کہ علت متعین نہ کرنی ہو بلکہ وہ منصوص ہو اور صرف غیر متعلق فروق کو ہٹانا پڑا، (2) دوسرا یہ کہ علت ہی کا تعین کیا جائے کہ وہ غیر منصوص ہو۔ اب اہم ان کی وضاحت کرتے ہیں۔

تنقیح و تخریج مناط اور قیاس

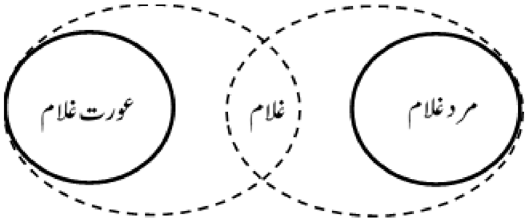
تنقیح مناط کے عمل میں جب منصوص علت سے غیر متعلق اوصاف کو ہٹایا جاتا ہے تو کچھ مزید اشیاء (یا فروع) اس کے معنی میں شامل ہو کر اسی حکم کے تابع ہو جاتی ہیں جو اصل کا حکم تھا۔ اسے "الحاق بذریعہ نفی الفارق" کہتے ہیں اور بعض جگہوں پر اس کے لئے "فی معنی الاصل" کی اصطلاح خاص طور سے بولی جاتی ہے، تاہم یہ یاد رہے کہ "فی معنی الاصل" کے یہ الفاظ اس کیفیت قیاس کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ اوپر گزرا۔ الحاق کا یہ عمل کبھی سادہ و آسان ہوتا ہے اور کبھی پیچیدہ و مشکل جس کا انحصار دو امور پر ہے: (الف) کتنی جہات یا اقسام (ب) نیز کس سطح تک ان اوصاف کو ہٹانا ہے۔ دو مثالوں سے بات واضح ہو سکے گی۔

<u>غلام کا باندی پر قیاس:</u> یہاں حکم "بدکاری پر پچاس کوڑے" میں اصل یا محل حکم "غلام عورت" ہے۔ اگر حکم کو اس محل ہی کے ساتھ خاص رکھا جائے تو غلام مرد اس سے باہر ہے۔ تاہم اگر اس لحاظ سے غور کیا جائے کہ شریعت نے حدود میں زن و شو ہونے کا لحاظ نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت ہونا (یعنی جنس) اس حکم کے لحاظ سے غیر متعلق وصف ہے، پس اس ایک جہت (یعنی جنس) کی ایک سطح ہٹا دینے سے غلام مرد بھی اس حکم میں شامل ہو گیا۔ اس صورت مسئلہ کو شکل 7 میں دکھایا گیا ہے۔ یاد رہے کہ جنسیت کی ایک سطح سے آگے بڑھ کر "انسان" کی سطح پر جانا یہاں ممکن نہیں کیونکہ پھر آزاد مرد و عورت بھی اس حکم میں شامل ہو جائیں گے جو

119- الغزالی، **اساس القیاس**، 65۔

شریعت کے حکم کے لحاظ سے غلط ہو گا۔

شکل 7: سادہ الغائے فارق



اعرابی کی مثال: ایک اعرابی (دیہاتی) نے جب رمضان کے روزے میں بیوی کے ساتھ صحبت کر لی اور وہ آپ ﷺ کی خدمت میں دہائی دیتا ہوا حاضر ہوا کہ اے اللہ کے رسول میں ہلاک ہو گیا تو آپ ﷺ نے اسے کفارے کے طور پر غلام آزاد کرنے کا حکم دیا۔ اس مثال میں معاملہ پیچیدہ ہے کیونکہ یہاں حکم پھیلانے کے لئے کئی لحاظ سے الغائے فارق کی ضرورت ہے جسے چار جہات کی صورت شکل 8 سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

الف) باعتبار فاعل: پہلی جہت یہ ہے کہ متعلقہ واقعہ ایک عرب دیہاتی کے ساتھ پیش آیا، لیکن شریعت کے احکام پر غور کرنے سے معلوم ہوا کہ شہری و دیہاتی ہونا نیز امریکی و پاکستانی ہونے جیسی صفات کا شریعت نے روزے کے احکام میں اعتبار نہیں کیا، لہذا یہ جہات غیر متعلق ہیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم سب مردوں پر لاگو ہو گا۔ اسی طرح مرد و عورت کی جنس کا بھی یہاں لحاظ نہیں ہونا چاہئے اور اس طرح حکم بالغ مسلمان مرد و عورت پر پھیل گیا۔ اعرابی کے لحاظ سے اس سے آگے "انسان" کی جنس (category) بھی ہے تاہم "مسلم و غیر مسلم" کی صفت کو کاٹ کر (یعنی غیر متعلق قرار دے کر) اس حکم کو انسان تک پھیلانا درست نہیں ہو گا کہ پھر کفار بھی اس میں شامل ہو جائیں گے۔ یہی معاملہ جانور تک حکم پھیلانے کا ہے۔

ب) باعتبار مفعول: یہی معاملہ مفعول یعنی جس کے ساتھ صحبت کی گئی اس کے لحاظ سے بھی ہو گا کیونکہ منصوص واقعہ میں بیوی کے ساتھ مجامعت کا ذکر ہے۔ اگر بیوی و باندی کا فرق ہٹا دیا جائے تو یہی حکم باندی کے ساتھ صحبت پر بھی لاگو ہو گا، پھر اگر نکاح و غیر نکاح کا فرق غیر متعلق قرار دیا جائے تو زنا کرنے پر بھی یہ حکم ہو گا اور اگر مرد و عورت کا لحاظ نہ کیا جائے تو یہی حکم مرد کے ساتھ بد فعلی کرنے پر بھی عائد ہو گا۔ اسی طرح جانور کے ساتھ بد فعلی کرنے والے پر بھی اسے پھیلایا جا سکتا ہے، بشر طیکہ یہ شریعت کے کسی حکم سے نہ ٹکرائے۔[120]

120۔ واضح رہے کہ یہاں یہ نہیں کہا جا رہا کہ ان سب پر یہ حکم پھیلے ہی گا، اس حوالے سے مختلف فقہی دبستان کی آرا مختلف ہیں۔ یہاں محض یہ بتایا جا رہا ہے کہ کسی قید کو ہٹانے سے حکم کا پھیلاؤ کیسے ہوتا ہے۔

ج) باعتبار فعل: شارع نے یہ حکم کس فعل پر لاگو کیا، اس لحاظ سے بھی الغائے فارق ہو سکتا ہے۔ نفس واقعہ میں "مجامعت" کا ذکر ہوا۔ پس یہ سوالات اٹھائے جاسکتے ہیں کہ کیا یہ حکم "ارادی دخول" پر لاگو ہے چاہے منی کا خروج ہو یا نہ ہو؟ کیا یہ حکم صرف دخول سے نکلنے والی منی پر ہے (اس لحاظ سے مشت زنی اس حکم سے خارج ہو جائے گی)؟

د) باعتبار زمان فعل: اسی طرح واقعے میں درج ہے کہ یہ رمضان میں دن کے وقت پیش آیا۔ کیا رمضان کی رات میں ایسے فعل پر بھی یہ حکم ہو گا؟ کیا ہر واجب روزے پر یہ حکم لاگو ہو گا (اس صورت میں نذر کے روزے میں مجامعت پر بھی یہی حکم ہو گا)؟ یا ہر قسم کے روزے پر لاگو ہو گا (اس صورت میں نفل روزے پر بھی جاری ہو گا)؟

الغرض ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ یہاں چار جہات کے لحاظ سے نیز ہر جہت کی متعدد سطحوں تک الغائے فارق ہوا جس سے یہ معاملہ پیچیدہ ہو گیا۔ یہ بات یاد رہے کہ جس قدر صفات کو غیر متعلق قرار دے کر فہرست سے کاٹ دیا جائے، حکم کے تحت آنے والے افراد اسی قدر زیادہ ہوں کیونکہ اصل کا مفہوم پھیلتا ہے۔ تاہم مسئلہ جس قدر پیچیدہ ہو، الغائے فارق اسی قدر مشکل ہوتا چلا جاتا ہے اور اسی لئے اس معاملے میں تخریج مناط کی طرف جاتے ہیں۔ یہاں دو باتیں مزید نوٹ کی جائیں:

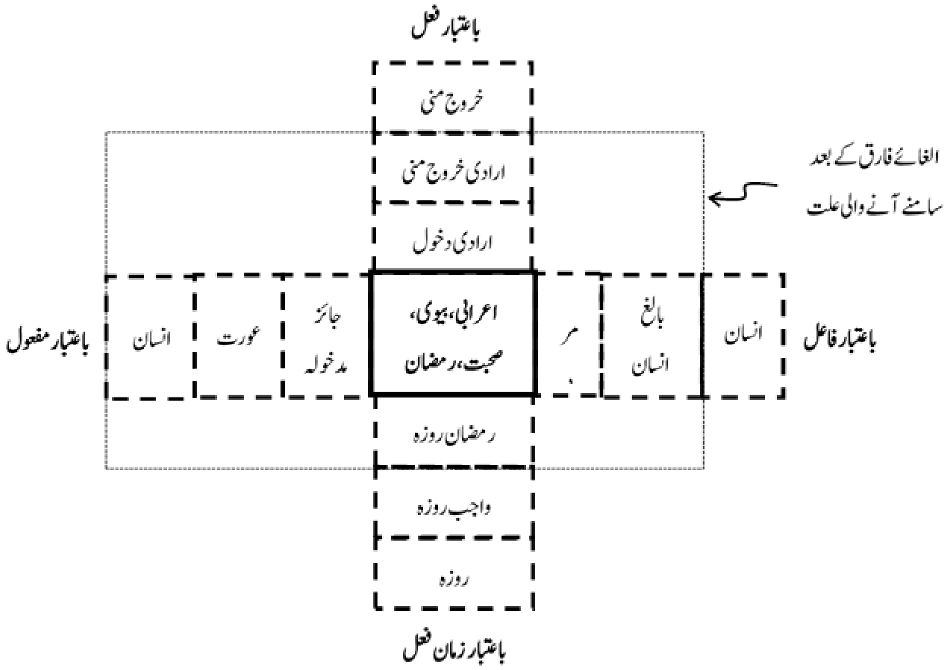
- تنقیح مناط یا الغائے فارق کے عمل میں باقی ماندہ وصف، جسے علت یا مناط بنایا جاتا ہے، نص ہی میں مذکور ہوتا ہے، تاہم اس وصف کے ساتھ محل حکم (یعنی اصل) میں کچھ ایسے امور بھی درج ہوتے ہیں جن کا حکم کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا
- مجتہد متعلقہ منصوص احکامات پر غور و فکر کر کے ان غیر ضروری اوصاف کو محل حکم سے ہٹا دیتا ہے، یوں یہ حکم مزید افراد پر پھیل جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر تنقیح مناط کا یہ تمام عمل نص ہی کے اندر سے طے ہوتا ہے نیز یہ مجتہد کا دائرہ کار ہے نہ کہ عامی کا۔

امام غزالی واضح فرماتے ہیں کہ تنقیح مناط کا یہ عمل قطعی بھی ہوتا ہے اور ظنی بھی۔[121] اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہر حکم کے لحاظ سے شارع کے احکام کے پیش نظر بعض اوصاف کے بارے میں یہ بات قطعیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ یہ اوصاف حکم سے متعلق نہیں (جیسے اعرابی کی مثال میں رنگ و نسل کی صفات)، بعض کے بارے میں قطعیت کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ حکم سے متعلق ہیں (جیسے جماع کا وقوع رمضان میں ہونا یا اعرابی کا بالغ ہونا) جبکہ بعض اوصاف کے بارے میں اختلاف ہو جاتا ہے (جیسے اس عمل کے مردوں کے مابین ہونے یا

121۔ الغزالی، **اساس القیاس** -48 – 50، 61 – 72۔

کھانے پینے سے کفارہ لازم آنا)۔[122] اسی بنا پر الغائے فارق کے معاملے میں مجتہدین کے مابین بسا اوقات اختلاف بھی ہو جاتا ہے۔

شکل8: پیچیدہ الغائے فارق



الغائے فارق کے قیاس ہونے میں اختلاف ہے۔ احناف اسے استدلال یا دلالت النص کہتے ہیں جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔[123] گویا تنقیح مناط کو نقلی مسالک کے آخری سرے کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے جو تخریج مناط اور منصوص علت پر مبنی قیاس کے مابین برزخ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی لئے اس صورت کو قیاس شمار کرنے والے علمائے شوافع نے تنقیح مناط کو منصوص صورت قیاس میں شمار کیا ہے۔[124]

امام شافعی کی کتاب "الام" میں الغائے فارق کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ ہم یہاں لقطے کی مثال دیتے ہیں۔ اللہ کے نبی ﷺ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی بھٹکا ہوا اونٹ ملے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا کہ تمہارا اس سے کیا

---

[122]- الغزالی، نفس مصدر، 48-51۔

[123]- کمال ابن الہمام (م۔861ھ)، **فتح القدیر** (مصر: مطبعة الحلبي، 1970ء)، 5: 233۔ البتہ مشائخ احناف کے ہاں دلالت النص کے موضوع پر منہج بحث امام غزالی کے طریقہ بحث سے مختلف ہے۔

124- **روضۃ الناظر** (2 : 148)، **الاحکام فی اصول الاحکام**، 3 : 303۔

لینا دینا۔ وہ خود کھانے پینے کی ضرورت پوری کر لیتا ہے، دور تک سفر آسانی سے کر سکتا ہے۔ مقصود یہ تھا کہ اسے اپنے حال پر چھوڑ دو۔[125] امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر وحشی جانور اسی معنے میں ہے۔[126]

جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا کہ تخریج مناط کے عمل میں اصل کے اندر کوئی جامع وصف متعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، پھر ہر وہ شے (یا فرع) جس میں صرف متعلقہ وصف پایا جائے وہ اصل کے حکم میں شامل ہو جاتا ہے چاہے اس وصف کے سوا اصل اور فرع میں کتنے ہی فروق ہوں۔ تخریج مناط کا لفظ علمائے شوافع و امام غزالی عام طور پر مستنبط علت کے لئے استعمال کرتے ہیں جس کی ضرورت تب پڑتی ہے جب شارع کی طرف سے کسی شے کا حکم بیان کر دیا جائے پر مناط غیر مذکور ہو۔[127] اس کے تحت دو بڑے مسالک آتے ہیں: ایک مناسبت اور دوسرا شبہ یا طرد سدید اور ان دونوں کی وضاحت اوپر گزر چکی۔

اس بحث کے پیش نظر مسالک علت کے لحاظ سے قیاس کی صورتوں کو تین میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

1) منصوص صریح: اصل کا حکم اور عین وصف علت دونوں منصوص ہیں (اگر اجماع کو منصوص کی طرح سمجھا جائے تو وہ بھی اسی میں شامل ہو گا)۔

2) ایماو تنبیہ: اصل کا حکم منصوص ہو پر عین وصف علت صریح نہ ہو۔ اس کے تحت ایماو تنبیہ کی تمام صورتیں آتی ہیں جن کا تذکرہ اوپر ہوا۔ ان صورتوں میں بسا اوقات اصل علت کے ساتھ کچھ دوسرے اوصاف لفظوں ہی میں مذکور ہوتے ہیں یا عقلی طور سے سمجھ آرہے ہوتے ہیں اور مجتہد کو انہیں چھانٹنا پڑتا ہے۔ اس طرح یہاں الحاق تنقیح مناط یا الغائے فارق کے عمل سے گزرتا ہے

3) تخریج مناط: حکم منصوص ہو پر عین وصف علت غیر منصوص اور مجتہد استنباط کے ذریعے اس کا تعین کرے۔ اس کے تحت دو مسالک آتے ہیں: (الف) مناسبت اور (ب) شبہ یا طرد سدید۔ اس تفصیل کو شکل نمبر 9 میں دکھایا گیا ہے۔

تحقیق مناط کے وسائل و صورتیں

تحقیق مناط کے عمل میں فرع کو کسی قضیہ عامہ کے تحت رکھنے کی دلیل چھ طرح کی ہو سکتی ہے:[128]

- لغت، یعنی لفظ کی وضع کے لحاظ سے اس کے معنی پر دلالت

125- مسلم بن حجاج (م۔261)، **صحیح مسلم** (بیروت: دار الاحیاء التراث الاسلامی، ۱۹۵۵ء)، 3: 1347۔

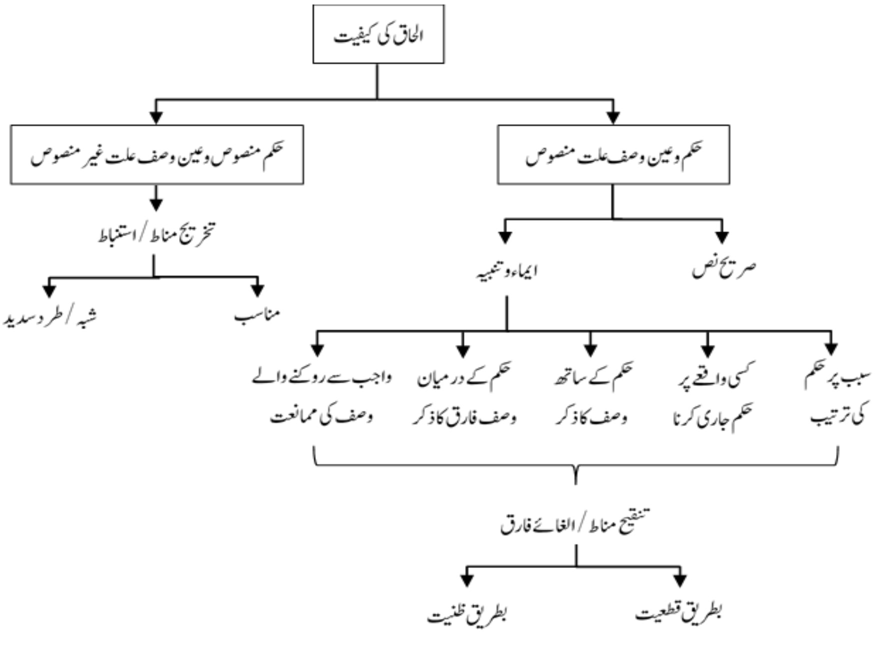
126- الشافعی، **الام**، 2: 253۔

127- الغزالی، **المستصفی**، 282۔

128- الغزالی، **اساس القیاس**، 41۔

- عرف، جیسے عرف کی بنا پر کسی تبادلے کا نزاع کا باعث ہونا یا نہ ہونا طے کرنا یا کسی علاقے کے عرف کی بنا پر مچھلی کا گوشت میں ہونا یا نہ ہونا
- عقلی تصور حاصل کرنا، جیسے یہ طے کرنا کہ اگر کسی نے کسی باندی کو غصب کیا، تو کیا اس کے شکم میں موجود بچے پر بھی غصب کے احکام عائد ہوں گے۔ چنانچہ غصب کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس چیز پر غاصب کا قبضہ ثابت ہو۔ اب یہ دیکھنا کہ کیا کسی باندی کو غصب کرنے سے اس کے شکم میں موجود بچے پر بھی قبضہ ہو گا یا نہیں
- حس یا مشاہدہ
- تجربہ، اس سے آپ کی مراد استقرائی قاعدہ ہے جو متعدد مشاہدات کی بنا پر ذہن میں تعمیر ہوتا ہے۔[129] آپ واضح فرماتے ہیں کہ استقرائی قاعدہ اور انفرادی حسی مشاہدہ دو الگ امور ہیں۔
- شرع [130]

شکل 9 : امام غزالی کے ہاں قیاس کی اقسام



ان طرق کے ذریعے مجتہد یہ جانتا ہے کہ آیا کوئی عمومی حکم کسی خاص فرع پر لاگو ہوتا ہے یا نہیں۔ امام غزالی واضح

129- الغزالی، ***محک النظر***، 119۔

130- الغزالی، ***شفاء الغلیل***، 436۔

فرماتے ہیں کہ ہر عمومی تصور (مثلا "کھائی جانے والی شے") کے تحت آنے والے افراد تین طرح کے ہوا کرتے ہیں: وہ جو یقینی طور پر اس میں شامل ہوں گے (جیسے آلو یا روٹی)، وہ جو اس میں شامل نہیں ہوں گے (جیسے کپڑے یا گھڑی) اور وہ جن کا معاملہ بین بین ہو گا جیسے تیل، کپاس، بنفشے کا تیل یا گل ارمنی[131] اور اس بنا پر مجتہدین میں باہمی اختلاف ہو جاتا ہے کہ کس شے پر کونسا حکم جاری کرنا ہے۔[132]

4۔ نتائج بحث

نیازی صاحب نے امام شافعی کے تصور قیاس کو امام غزالی کے مسلک مناسبت پر جانچ کر یہ رائے قائم کی کہ امام شافعی کے ہاں قیاس علت و تخریج مناط موجود نہیں نیز آپ کا تصور صرف تحقیق مناط قیاس اولی تک محدود ہے۔ اس مقالے میں یہ سمجھنے کی کوشش کی گئی کہ امام غزالی کے ہاں قیاس اور مسالک علت کی بحث کی نوعیت کیا ہے نیز آپ نے مختلف مسالک کو کس ترتیب سے پیش فرماتے ہوئے مسلک مناسبت کی بنیادوں کا دفاع کیا۔ اسی طرح یہ بھی واضح ہوا کہ آپ تنقیح و تخریج مناط میں آپ کس نہج سے فرق کرتے ہیں۔ مقالے سے معلوم ہوا کہ مقاصد شریعت کی روشنی میں اخذ کئے جانے والے احکام در حقیقت قیاس ہی کی وسیع تر صورت ہیں نیز مناسبت کی روشنی میں کیا جانے والا قیاس اپنی طرف سے حکم اخذ کرنا نہیں، جیسا کہ امام دبوسی کا خیال تھا، بلکہ یہ شارع کے تصرفات کی پیروی کرنے کے ہم معنی ہے اور اس لحاظ سے یہ نری رائے کی پیروی نہیں بلکہ شارع ہی کی توقیف ہے۔ امام غزالی واضح کرتے ہیں کہ مقاصد کی روشنی میں تعیین علت سے خود احناف کو بھی مفر نہیں، اگرچہ وہ نظریہ تاثیر کی پیروی کرنے کے نام پر اس کا انکار کرتے ہیں۔ مقالے کی بحث سے مقاصد شریعت کی نظریاتی بنیادوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے نیز اس سے واضح ہوتا ہے کہ مقاصد کی بحث در حقیقت امام شاطبی نہیں بلکہ ان سے تین صدیاں قبل شروع ہو چکی تھی۔

مقالے میں پیش کردہ امام شافعی کی امثلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے ہاں ان تفصیلات قیاس کی اکثر و بیشتر صورتیں موجود تھیں جنہیں امام غزالی نے منظم انداز میں پیش فرمایا۔ چنانچہ یہ رائے درست نہیں کہ امام شافعی کے ہاں تخریج مناط نیز قیاس علت موجود نہیں۔ یہ امر کسی قدر باعث حیرت ہے کہ ایک طرف نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی قیاس شبہ کے بھی قائل تھے جبکہ دوسری طرف ان کے نزدیک امام شافعی کے ہاں استنباطی علت (یعنی تخریج مناط) موجود نہیں جبکہ امام غزالی شبہ و طرد سدید کو استنباطی علت کہتے ہیں۔ ہماری رائے میں نیازی صاحب کی اس باعث حیرت رائے کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ آپ نے شوافع و احناف کے تصور قیاس علت و شبہ

131- ایک قسم کی سُرخی مائل مٹّی (جیسے ہمارے ہاں ملتانی مٹی ہوتی ہے جسے بعض لوگ کھاتے ہیں۔

132- الغزالی، **اساس القیاس**، 40۔

کو خلط ملط کر دیا ہے جیسا کہ ایک الگ مقالے میں ہم یہ واضح کریں گے۔ چنانچہ مقالے کی تفصیلات سے دو سوالات پیدا ہوتے ہیں: (الف) کیا مشائخ احناف کے نظریہ قیاس علت کی رو سے بھی امام شافعی کے ہاں قیاس علت نہیں پایا جاتا؟ ہماری رائے میں اس کا جواب نفی میں ہے کیونکہ امام شافعی صاحب کے ہاں احناف کے نظریہ تاثیر کے مطابق بے شمار امثلہ موجود ہیں۔ (ب) کیا مشائخ احناف کے ہاں بھی وہ قیاس علت پایا جاتا ہے جسے امام غزالی مسلک مناسبت و تخریج مناط کی بنا پر قیاس کہتے ہیں؟ اس کا جواب بھی نفی میں ہے۔ اگلے مقالے میں ان سوالات پر بحث کی جائے گی۔