DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v62i3.2559

مشائخ احناف کا تصور تعلیل اور نظریہ مقاصد شریعت: نیازی صاحب کے موقف کا جائزہ

محمد زاہد صدیق مغل ۞
مشرف بیگ اشرف ۞

The Concept of Cause (*'Illah*) according to the Ḥanafī Elders and the Theory of Maqāṣid al Shariah: An Asessment of Mr Nyazee's Views

Muhammad Zahid Siddique ۞
Mushrraf Baig Ashraf ۞

ABSTRACT: Al-Shāf'ī's theory of qiyās is declared to be comparable with that of Dawūd al Ẓahirī by Mr. Imran Nyazee. To reach to this result, he has benchmarked al-Shāf'ī against al Ghazālī's theory of suitability (munāsabah), moreover he has created an impression that al Ghazālī's theory of suitability was derived from the ideas of al-Dabūsī, a Hanafī jurist. This article explains the theory of qiyās expounded by the elders (mashaikh) of the Ḥanafī School to compare it with al-Ghazālī's theory of suitability. We maintain that the Ḥanafī theory of qiyās was inherently a limited theory that sought to, in fact, reject suitability as the criterion for rendering qiyās. Hence, when benchmarked against al Ghazālī's theory of suitability, the very Ḥanafī theory also comes under the same criticism of literalism that Mr. Nyazee launches against al-Shāf'ī. Finally, declaring al-Dabūsī as the key founder of the theory of suitability is exaggerative.
Key Words: qiyās, masālik al 'illah, maqāṣid al shariah, al Shāf'ī, al Ghazālī, al Dabūsī

۞ پروفیسر، سکول آف سوشل سائنسز اینڈ ہیومینیٹیز، نسٹ، اسلام آباد۔
۞ استاد کلیہ علومِ اسلامیہ، سواں گارڈن، اسلام آباد۔
۞ Professor, School of Social Sciences and Humanities (S3H), NUST Islamabad. (zahid.siddique@s3h.nust.edu.pk)
۞ Ustād Kuliyah Ulūm-e-Islāmiyah, Sowan Garden, Islamabad. (m.mushrraf@gmail.com)

Summary of the Article

Al-Shafī (d. 204 H) is regarded as the pioneering expounder of the tradition of Islamic Jurisprudence (uṣūl al-fiqh) due to his seminal text Kitab al-Risālah fī Uṣūl al-Fiqh. In the broader context of his bid to demonstrate that the Ḥanafī school had developed its own theory independently and that al-Shāf'ī's work was related to what he considered only the 'fixed part' of Shariah, Mr. Imran Ahsan Nyazee has ranked al-Shāf'ī among the literalist scholars like Dawūd al-Zahirī (d. 270 H) who is famous for his denial of the authority of qiyās (i.e., reasoning by analogy). Nyazee maintains that al Shāf'ī's theory of qiyās is restricted to *dalālat al-naṣ* and *qiyās al-shabah*, and that his theory does not recognize *qiyās al-'illah* which was the hall mark of the standard theory of qiyās. Using the terminologies introduced by al-Ghazālī (d. 505 H), he goes on to argue that al-Shāf'ī's theory was only about *taḥqīq al-manāṭ* (examination of the applicability of cause), having no link to *takhrīj al-manāṭ* (derivation of cause through rational methodology). Finally, the Ḥanafī jurist al-Dabūsī (d. 430 H) is declared by him to be the pioneering figure of the theory of maqāṣid al-shariah.

In our previous studies, we have demonstrated the invalidity of many of these claims made by Mr. Nyazee. This article will examine two further aspects in this regard: (a) the nature and scope of the Ḥanafī theory of qiyās so that it can be compared with al-Ghazālī's theory of munasabah (suitability), (b) the validity of the claim that al-Dabūsī was the founder of maqāṣid theory. For this purpose, we have analyzed the following questions:

i) Which concept of cause (*'illah*) and the methods of deriving it are recognized by the elders (mashaikh) of the Ḥanafī School?

ii) How is the Ḥanafī concept of cause different from that of al Ghazālī's theory of maqāṣid? How do the Ḥanafī notions of the concept of qiyās al-'illah and qiyās al-shabah compare with those of al-Ghazālī?

iii) Do the elders of the Ḥanafī School, while elaborating their theory of qiyās, recognize *takhrīj al-manaṭ* explicitly?

iv) Does al-Shāf'ī's theory lack the kind of *qiyās al-'illah* recognized by elders of the Ḥanafī school?

Broadly speaking, there had been three views of cause within the discourse of qiyās:

(a) Tāthīr (effectiveness), which says that an attribute can serve as the basis of extending ruling (ḥukm) beyond the covered cases in the text, provided that it has been recognized as the cause of the respective ruling specifically (not just at some higher level) by some text or through the consensus.

(b) Munāsabah (suitability), which maintains that an attribute can be the legal cause ('illah) of a ruling as long as it is compatible with its underlying objective, even if it's not recognized as the direct cause of the ruling in some text or some consensus. A hierarchal indirect linkage with the ruling based on suitability

with respect to the objectives of shariah suffices to warrant the validity of such a cause.

(c) Ṭard (concomitance), which is based on the fact that if a ruling of something switches with the presence and absence of an attribute keeping other factors constant, then this attribute may be the cause of the ruling.

The last two methods are called rational methods of deriving ʻillah. Starting from al-Jaṣṣaṣ (d. 370 H) till al-Sarakhsī (d. 483 H), the article shows that the Ḥanafī elders recognized tathīr as the only valid method of uncovering ʻillah and categorically rejected the remaining two as invalid. This demonstrates that their concept of qiyās was restricted to the textual methods of deriving ʻillah and that they did not recognize the rational methods. Since the theory of maqāṣid presumes the criterion of suitability, it establishes that the Ḥanafī elders cannot be considered the founders of this theory. In fact, one needs to make conjectures not only beyond available evidence but also against them to declare al-Dabūsī the founder of this theory. The article has evaluated several such conjectures offered by Mr. Nyazee to make his case for al-Dabūsī. Interestingly, Nyazee credits al-Dabūsī exactly what al-Dabūsī continued to reject. The eagerness to declare Ḥanafī elders as the forerunners of the maqaṣidi theory has led Nyazee to engage even in *talfīq* to fix this theory in Ḥanafī framework. This also explains why Mr. Nyazee laments that even the later Ḥanafī tradition didn't unleash the full power of al-Dabūsī's ideas until now, because Nyazee is largely engaging himself in reinterpreting Ḥanafī tradition where he doesn't find support for his claim that al-Dabūsī was the founder of this theory.

The article concludes that if al-Shāf'ī's theory of qiyās is limited on the grounds that it did not recognize al-Ghazālī's theory of takhrīj al-manāṭ, then the Ḥanafī theory is also no exception in this regard. In fact, one can find more direct evidence from the writings of the Ḥanafī elders to declare it more like a literalist theory.

۱۔ تعارف

امام شافعی کو اصولِ فقہ کے مباحث کی تبیین و تدوین میں جو حیثیت حاصل ہے، وہ اہل علم سے مخفی نہیں؛ تاہم اصول فقہ میں احناف کی سبقت و انفرادیت دکھانے کے لیے محترم عمران احسن نیازی نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ امام شافعی (م ۲۰۴ھ) کا اصولی منہج ظاہری منہج کے نزدیک تھا، نیز آپ کا تصور قیاس بھی قریب قریب مشہور منکر قیاس علامہ داؤد ظاہری (م ۲۷۰ھ) کے خیالات سے ہم آہنگ تھا۔ نیازی صاحب کا دعوی ہے کہ امام شافعی کے ہاں قیاسِ علت کا تصور موجود نہیں، بلکہ آپ کے ہاں صرف قیاس اولی و شبہ پائے جاتے ہیں نیز امام

غزالی (م ۵۰۵ھ) جسے تخریج مناط کہتے ہیں، امام شافعی کے ہاں اس کا تصور موجود ہے نہ مثال، خاص طور سے کتاب **الرسالۃ** میں۔[۱] چناں چہ پچھلے دو مقالات میں "اقسام قیاس"[۲] نیز "امام غزالی کے مسالک علت"[۳] کی روشنی میں اس مقدمے پر بحث کرتے ہوئے یہ ثابت کیا گیا کہ نیازی صاحب کا یہ مقدمہ حقائق کی رو سے درست نہیں۔ تاہم ان کی اس فکر کے جائزے کی تکمیل کے لیے مشائخ حنفی احناف کے تصور قیاس پر بحث از حد ضروری تھی کیوں کہ نیازی صاحب نے امام شافعی کے بارے میں درج بالا تاثر قائم کرنے کے لیے انھیں امام غزالی کے نظریۂ قیاس کے پیمانے پر جانچنے کے ساتھ ساتھ، نہ صرف یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ احناف امام غزالی کے اس پیمانے پر پورا اترتے ہیں، بلکہ انھوں نے اپنی حالیہ کتب میں امام جوینی (م ۴۷۸ھ) وغزالی کے نظریۂ مناسبت ومصلحت کا اصل بانی بھی حنفی اصولی علامہ دبوسی (م ۴۳۰ھ) کو قرار دیا اور امام جوینی وغزالی کو ان کا خوشہ چیں بتایا۔ (مقالے کے تیسرے حصے میں اس پر بحث آرہی ہے۔) چناں چہ یہ جائزہ لینا ضروری ہے کہ مباحث قیاس میں مشائخ احناف کا طریقۂ بحث کیا تھا۔ اس مقالے میں ہم امام غزالی کے ہاں مسالک علت پر بحث کے پیش نظر مشائخ احناف کا نظریۂ قیاس واضح کریں گے اور "غزالی و حنفی نظریات" کا موازنہ کرتے ہوئے یہ دکھانے کی کوشش کریں گے کہ ان دونوں میں کیا جوہری فرق ہے جس کی وجہ سے حنفی نظام کو امام غزالی کے مقاصدی نظامِ مناسبت کے ساتھ نہیں کھڑا کیا جاسکتا۔ ہم نے یہ سمجھنے کی بھی کوشش کی ہے کہ احناف کے ہاں تخریجِ مناط کا تصور نہ صرف مفقود ہے، بلکہ ان کے اصول اسے روکنے والے ہیں۔ اس 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۔ یہاں سے یہ آخری قابل غور بات سامنے آتی ہے کہ مشائخ احناف جس چیز کو قیاس علت کہتے ہیں، کیا امام شافعی کے ہاں وہ تصور قیاسِ علت بھی نہیں پایا جاتا؟ نیازی صاحب نے اپنی کتب میں حیرت انگیز طور پر احناف کے تصورِ قیاس پر خاطر خواہ روشنی نہیں ڈالی اور نہ ہی وہ حنفی

۱۔ اگرچہ نیازی صاحب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ **کتاب الأم** کی مثالوں کو اس طرح پڑھا جاسکتا ہے جیسا کہ بعد والے شافعی فقہا نے پڑھا ہے، لیکن ان کے مطابق، یہ بعد والوں کی توجیہ ہے، امام غزالی کے اصولی نظام اس کا ساتھ نہیں دیتا۔

۲۔ "امام شافعی کے تصور قیاس پر عمران احسن خان نیازی کے نقطۂ نظر کا جائزہ: اقسام قیاس کی روشنی میں"، ***فکر و نظر***، ۵۹ (۳)۔

۳۔ "امام شافعی کے تصور قیاس پر نیازی صاحب کا نقد: امام غزالی کے ہاں مسالک علت کی روشنی میں"، ***العلوم جرنل آف اسلامک سٹیڈیز*** (بھیرہ) میں عنقریب شائع ہو گا۔

نظریۂ قیاس کا امام شافعی کے تصورِ قیاس سے موازنہ کرتے ہیں۔ اس کے برعکس آپ نے زیادہ تر شافعی اصولیین و طریقۂ متکلمین ہی کی اصطلاحات و پیرائے کو اختیار کرتے ہوئے قیاس پر بحث کی ہے، یہاں تک کہ اصول فقہ پر اپنی کتاب میں مسالک علت پر بھی انھوں نے شافعی منہج کی پیروی کی ہے۔ آخری بات یہ کہ حنفی نظریۂ قیاس کے واقفین اس امر کو باآسانی محسوس کرسکتے ہیں کہ مقاصد شریعت کو مشائخ احناف کے نظام میں بٹھانے کی جس طرح انھوں نے کوشش کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے ہاں تلفیق پائی جاتی ہے۔ اس مقالے کی تفصیلات سے اس امر کو سمجھنا آسان ہو جائے گا۔

مقالے کے سوالات

اس مقالے میں درج ذیل سوالات پر بحث کی جائے گی:

۱. احناف کا تصورِ علت اور مناہجِ علت کیا ہیں؟

۲. احناف کے تصورِ علت اور امام غزالی کے تصورِ علت میں کیا تعلق ہے؟ نیز قیاسِ علت و شبہ کے حنفی و غزالی تصور میں کیا فرق ہے؟

۳. کیا مشائخ احناف تخریج مناط کے قائل تھے؟ کیا امام غزالی نے مقاصد شریعت کی بحث علامہ دبوسی سے اخذ کی؟

۴. کیا امام شافعی کے ہاں احناف کے تصورِ علت والا قیاس موجود نہیں؟

اس مقالے میں ہم امام غزالی کی مسالکِ علت کی تفصیلات کا اعادہ نہیں کریں گے کیوں کہ وہ الگ مقالے میں شرح وبسط کے ساتھ بیان ہو چکیں۔ اس کا خلاصہ البتہ مفید ہو گا جو آپ کی کتاب **شفاء الغلیل** سے ماخوذ ہے۔ امام صاحب مسالک علت کو پانچ اقسام میں تقسیم کرتے ہیں:

۱. صریح نص: جیسے "کي" یا "من أجل ذلک" جیسے الفاظ سے علت کا علم ہونا۔

۲. نصوص میں مذکور ایما و تنبیہ: جیسے کلام کے ربط میں لفظ "ف" سے علت اخذ کرنا، "أف" سے مارنے کی ممانعت۔

۳. اجماع: قائلینِ قیاس کا کسی وصف کے علت ہونے پر اجماع ہونا۔

۴. مناسبت: کسی وصف کا حکم کے ساتھ مقاصدی تعلق میں مربوط ہونا اگرچہ وہ معین طور پر حکم کے ساتھ

منصوص نہ ہو، جیسے ممانعتِ خمر کے لیے نشہ آوری کا وصف۔

۵. شبہ وطرد: جس وصف کے وجود وعدم سے حکم کا وجود وعدم لازم آئے۔

اوّل الذکر تین کو منصوص جب کہ آخری دو کو استنباطی طرقِ علت یا تخریج مناط بھی کہا جاتا ہے۔ امام صاحب واضح کرتے ہیں کہ کسی وصف کے علت ہونے کا تحقق دو طرح ہوتا ہے: معین نص سے یا اجماعاً کسی وصف کو علت قرار دیا جانا اور یا مقاصدی لڑی میں حکم اور وصف کے مابین مناسبت کی بنا پر علت کا تعین کرنا۔ اس دوسرے طریقے کے ذریعے معلوم شدہ علت کا تحقق عین اس وصف کی بنیاد پر نہیں ہوتا جو نص میں کسی حکم کے لیے مذکور ہو، بلکہ اس کا تحقق شریعت کے احکام کی علتوں کو مجموعی طور پر دیکھ کر ہوتا ہے (اس طریقے سے معلوم شدہ علت کو آپ "جنس وصف" کہتے ہیں)۔ پس اس اعتبار سے علت وحکم کے مابین تاثیر کے چار امکانی تعلقات بنتے ہیں:

۱۔ عین تا عین

۲۔ عین تا جنس

۳۔ جنس تا عین اور

۴۔ جنس تا جنس۔

اس بنیاد پر آپ قیاس کو مؤثر، مناسب ملائم اور مناسب غریب میں تقسیم کرتے ہیں۔ آپ واضح فرماتے ہیں کہ "عین تا عین" کے سوا قیاس کی تمام صورتوں میں کسی نہ طور پر مقاصد وحکمت کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے اور آپ نے یہ تمام بحث حنفی اصولی علامہ دبوسی کی جانب سے شوافع کے نظریہ "اخالسۃ" کی تردید کے جواب میں لکھی۔ آپ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ قیاس کی جس صورت کو "شبہ" کہا جاتا ہے، اسے ہر گروہ کسی نہ کسی صورت قبول کرتا ہے۔ اس خلاصے کے بعد اب ہم حنفی نظریۂ قیاس بیان کرتے ہیں۔

۲۔ احناف کا مسلک "تاثیر" اور قیاس

قیاس کی حجیت ثابت کرنے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی خاص حکم کی بابت یہ کس طرح معلوم ہو کہ وہ معلول بھی ہے یا نہیں، کیوں کہ بعض احکام غیر معلول اور خلافِ قیاس بھی واقع ہوئے ہیں؟ اسی طرح ایک حکم میں کئی اوصاف کار فرما نظر آتے ہیں، ایسے میں کسی خاص وصف کو علت کس بنیاد پر بنایا جائے؟ اس دوسرے سوال کے حوالے سے شوافع واحناف متفق ہیں کہ وصف کو دلیل سے ثابت کرنا از بس ضروری ہے اور شوافع مسالک علت کے تحت اسی حوالے سے گفت گو کرتے ہیں۔

تاہم پہلے سوال سے متعلق مشائخ احناف (امام دبوسی، امام سرخسی وبزدوی بجز علامہ جصاص وکرخی) اپنا موقف شوافع سے کچھ الگ بیان کرتے ہیں۔ مشائخ احناف کے مطابق شوافع کا نقطۂ نظر اس بارے میں یہ ہے کہ ان کے ہاں بس مسالکِ علت سے وصف کا تعیین ضروری ہے، کسی حکم کو الگ سے معلول ثابت کرنا ان کے ہاں ضروری نہیں، البتہ حنفی مشائخ کے نزدیک ہر حکم کے حوالے سے یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے کہ وہ معلل[۴] ہے۔[۵] تاہم اس اصول کے مفہوم پر احناف کے ہاں اختلاف ہوا، یعنی اگر کسی خاص حکم کا معلل ہونا ثابت نہ ہو تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے اخذ کردہ قیاسی حکم پر عمل کرنا جائز ہی نہیں یا مطلب یہ ہے کہ عمل تو جائز ہے مگر واجب نہیں[۶]

جہاں تک امام جصاص کا تعلق ہے، ان کے مطابق وہ خود اور ان کے استاد امام کرخی (م ۳۴۰ھ) کا موقف وہی ہے جو امام شافعیؒ کا موقف ہے اور ان کی دلیل بھی بعینہ وہی ہے جو شافعیہ پیش کرتے ہیں۔ علامہ جصاص نے اپنے استاد کی بات مزید واضح کرتے ہوئے بتایا کہ جب کوئی نیا معاملہ پیش آجائے تو جو اصول (منصوص احکام) موجود ہیں ان پر فقیہ انھیں پیش کرے الا یہ کہ کسی اصل کی بابت دلیل قائم ہو جائے کہ وہ خلاف قیاس ہے۔ یعنی معاملہ یوں نہیں کہ جب تک کسی اصل کے موافق قیاس ہونے پر مستقل دلیل قائم نہ ہو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، اور آپ نے اسے ہی احناف کی رائے قرار دیا۔[۷] البتہ اس کے باوجود علامہ جصاص نے اس حوالے سے با قاعدہ باب باندھا ہے کہ کسی اصل کا قابل قیاس ہونا کیسے معلوم ہوتا ہے۔ چناں چہ مسالک علت کے تحت احناف عام طور سے دو چیزوں کا تذکرہ کرتے ہیں:

۱۔ کسی اصل کے قابل قیاس ہونے کی معرفت کے طریقے نیز

۲۔ (۲) نیز کسی وصف علت کی صحت وترجیح جانچے کے طریقے۔

۴۔ البتہ منصوص علت میں یہ دونوں امور ایک ہی مرحلے میں حاصل ہو جاتے ہیں۔ تاہم یہ مخصوص حالات میں ہے، ورنہ دونوں مراحل طے کرنا احناف کے ہاں ضروری ہے۔

۵۔ ابو زید الدبوسی، **تقويم الأدلة** (بیروت: دارالمعرفة، ۲۰۰۱ء)، ۳۰۱؛ ابو بکر السرخسی، **أصول السرخسي** (بیروت: دارالمعرفة، س ن)، ۲: ۱۴۴–۱۴۸؛ فخر الاسلام البزدوی، **أصول البزدوي** (مدینہ: دار السراج، ۲۰۱۶ء)، ۵۶۵۔

۶۔ محمد امین بن عمر بن عابدین الشامی، **نسمات الأسحار** (کراچی: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ۱۴۱۸ھ)، ۲۱۴۔

۷۔ ابو بکر جصاص الرازی، **الفصول في الأصول** (کویت: الوزارة الكويتية، ۱۹۹۴ء)، ۴: ۱۲۸ – ۱۲۹۔

اصل کے قابل قیاس ہونے کی معرفت کے طریقے

اس کے تحت علامہ جصاص چار طریقے رقم فرماتے ہیں:

ا- اہل قیاس کا اتفاق

اس اصول کے پس پشت یہ تصور کار فرما ہے کہ جو اہلِ علم قیاس کو تسلیم نہیں کرتے، وہ مجتہد نہیں اور ان کا اختلاف اجماع کو نہیں روکتا۔ اس کی مثال آپ "مسئلہ ربا" سے دیتے ہیں کہ تمام اہلِ قیاس کے ہاں ربا کا حکم معلول ہے، اگرچہ اس میں اختلاف ہوا کہ کس وصف کو علت گردانا جائے۔

۲- توقیف

اس سے مقصود نص ہی میں کسی حکم کی علت کا صاف الفاظ میں تذکرہ ہونا ہے (اگرچہ اس طریق سے صرف یہ معلوم نہیں ہوتا کہ منصوص اصول قابل قیاس ہے، بلکہ اس کی علت بھی معلوم ہو جاتی ہے)۔ اس کی مثال لفظ "كي" جیسے الفاظ کا آنا ہے مثلاً ﴿كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ ۭ﴾۔[۸]

۳- فحوی النص

فحوی لغت میں مفہوم[۹] کو کہتے ہیں اور دلالت کے باب میں یہ نص یا لفظ کے مقابل استعمال ہوتا ہے۔ وہ بات جو اگرچہ نص سے سمجھی جائے لیکن کوئی معین لفظ اس پر دلالت نہ کرے، وہ فحوی میں داخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے دلالت النص کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ علامہ عکبری حنبلی (م ۴۲۸ھ) کے مطابق فحوی سے مراد منطوق مذکور کے ذریعے اس چیز پر تنبیہ کرنا ہے جو لفظ میں مذکور نہیں۔[۱۰] علامہ رجب ابن حاجب (م ٦۴٦ھ) اسے اولی و مساوی معنی کے لیے استعمال کرتے ہیں، جب کہ علامہ سبکی (م ۷۷۱ھ) صرف اولی معنی کے لیے (مساوی معنی کے لیے وہ "لحن الخطاب" کی اصطلاح لاتے ہیں)، ان دونوں کے نزدیک یہ دلالت "مفہوم" کی اقسام

۸- القرآن،۵۹: ۷۔

۹- ابوعبداللہ بدرالدین الزرکشی، **البحر المحيط في أصول الفقه**(دار الكتبي،۱۹۹۴ء)، ۵: ۱۲۴۔

۱۰- ابو علی الحسن بن شہاب بن الحسن العکبری الحنبلی، **رسالة العكبري في أصول الفقه**(كويت:وقفية لطائف لنشر الكتب و الرسائل العلمية،۲۰۱۷ء)،۵۷۔

ہیں نہ کہ "منطوق" کی۔(۱۱) علامہ جصاص اسے "نص" یا "توقیف" کے مقابل لاتے ہیں، جس کی ایک مثال آپ کے ہاں گھی میں چوہے کے گر جانے کی ہے کہ حدیث کے مطابق اگر ٹھوس گھی میں چوہا گر جائے تو اس کے ارد گرد کے حصے کو کھرچ کر باقی استعمال کرنا روا ہے۔ اس سے علامہ جصاص یہ استدلال فرماتے ہیں کہ یہاں حکم معلول ہے کہ کسی وصف کے آنے جانے سے حکم پر "اثر" پڑ رہا ہے اور یہ فحوی النص ہے۔(۱۲) اسی طرح آپ ربا کی علت کو بھی فحوی النص کہتے ہیں(۱۳) اور امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ بھی یہی فرماتے ہیں۔(۱۴)

۴- استدلال

قابل قیاس ہونے پر مختلف احکام شرع یا اصول کے باہمی موازنے سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ مثلا پیشاب کرنے سے وضو ٹوٹتا ہے، لیکن جسم سے پسینہ نکلنے یا آنکھ کے اشک بار ہونے سے نہیں ٹوٹتا جب کہ دونوں ہی حالتوں میں جسم سے کچھ نکل رہا ہے۔ چناں چہ نواقض وضو کے اصول کا تجزیہ بتاتا ہے کہ دونوں حالتوں میں کوئی وصف ہے جس سے حکم وابستہ ہے اور اس کا لحاظ کرنا واجب ہے۔ بلاشبہ یہ استدلال دراصل اجماعی یا منصوص احکام پر کھڑا ہوتا ہے، یعنی جنھیں "اصول" کہا گیا ہے وہ ایسے احکام ہیں جو منصوص ہیں یا ان پر سب کا اتفاق ہے۔ اس کے بعد ان کے باہمی تقابل سے مجتہد شرعی تاثیر بھانپ لیتا ہے۔(۱۵)

وصفِ علت کی صحت و ترجیح جانچنے کے طریقے

درج بالا طرق سے معلوم شدہ اوصاف میں سے کسے ترجیح حاصل ہو گی، اس حوالے سے امام صاحب درج ذیل کا ذکر کرتے ہیں۔

۱۱- ابو النصر تاج الدین عبد الوہاب بن علی بن عبد الکافی السبکی، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ت: شیخ علی محمد معوض، شیخ عادل احمد عبد الموجود (بیروت: عالم الکتب، ۱۹۹۹ء)، ۳: ۴۹۱- ۴۹۶۔

۱۲- احمد بن علی الرازی الجصاص، **الفصول في الأصول**، ت: عجیل جاسم النشمی (الکویت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة، ۱۹۹۴ء)، ۴: ۱۶۲۔

۱۳- الجصاص، نفسِ مصدر، ۴: ۱۵۱۔

۱۴- السرخسی، **أصول السرخسي**، ۲: ۱۴۹۔

۱۵- الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۵۱- ۱۵۲۔

ایک کے علاوہ باقی علتوں کا فساد ظاہر کرنا

علت کی تعیین کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ اہل قیاس کا کسی حکم کی علت کے حوالے سے اختلاف ہو اور مجتہد ایک کے علاوہ سب کا فساد واضح کر دے، پھر جو وصف بچے وہ علت ہے۔ یہ دراصل ایک سلبی نوعیت کا طریقہ ہے جس میں وصف معتبر کو ثابت کرنے کے بجائے نامعتبر کا فساد ظاہر کیا جاتا ہے۔ نیز یہ طریقہ اجماع واتفاق سے جنم لیتا ہے کہ اس کی ساخت میں یہ مفروضہ کار فرما ہے کہ مجتہدین کے اختلاف کے نتیجے میں جو مختلف اقوال سامنے آئے، علت اس سے باہر نہیں ہو سکتی۔ یہ طریقہ "سبر و تقسیم" کہلاتا ہے۔

وصف کی متعلقہ باب میں تاثیر

حکم کی علت میں اختلاف کی صورت میں جس وصف کی تاثیر متعلقہ باب میں بالاتفاق ثابت ہو، اسے غیر مؤثر وصف پر ترجیح ہو گی۔ مثلاً ربا کے باب میں اس کی علت کے حوالے سے اختلاف ہوا۔ چناں چہ غور کرنے سے معلوم ہوا کہ بیع کے درست یا فاسد ہونے میں نہ خوراک ہونے کا کوئی عمل دخل ہے نہ قابل ذخیرہ اندوز خوراک ہونے کا۔ البتہ کیل وجنس کے ساتھ بیع کی درستی وفساد کا تعلق ہے کہ سب کے مطابق جب تک ربوی چیزوں میں برابری نہ ہو تو بیع درست نہیں۔ لہٰذا جس سے برابری ثابت ہوتی ہے، یعنی کیل وجنس، اس کی تاثیر اتفاقی طور سے موجود ہوئی اور اسے علت بنانا بہتر ہوا۔ اسی طرح لڑکی کی نکاح کی ولایت کے حوالے سے صغر کی تاثیر ولایت میں بالاتفاق ثابت ہے کہ بچے کی مالی ولایت باپ کو حاصل ہوتی ہے، لیکن ولایت کے باب میں کسی اتفاقی جگہ پر دوشیزگی کی تاثیر ثابت نہیں؛ اس لیے صغر کو علت بنانا دوشیزگی کے مقابلے میں زیادہ مناسب ہے۔[۱۶]

البتہ علامہ جصاص اپنے استاد علامہ کرخی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ محض "دوران" سے کسی علت کا تعین نہیں ہوتا کہ ایک وصف کے آنے سے حکم آئے اور جانے سے جائے کیوں کہ اس اصول سے ہر وصف کا علت ہونا، بلکہ ایسے وصف کا علت ہونا بھی ثابت کیا جا سکتا ہے جو بالاتفاق علت نہیں۔[۱۷]

امام جصاص کے بعد امام سرخسی (م ۴۸۳ھ) کے ہاں مسالک علت پر مختصر کلام موجود ہے۔[۱۸] آپ مسالک علت کو چار میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۶۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۶۱ – ۱۶۲۔

۱۷۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۶۰۔ البتہ اوپر استدلالی تاثیر کے اثبات میں بھی بظاہر یہی دوران استعمال ہوا ہے لیکن اس میں اور اس میں فرق ہے جس پر علامہ جصاص رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۶۳۔

۱۸۔ السرخسی، مصدرِ سابق، ۲: ۱۴۹۔

۱۔ نص: اس کی مثال آپ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ دیتے ہیں جہاں صریح الفاظ علت کا پتا دیتے ہیں۔

۲۔ فحوی النص: اس کی مثال گھی میں گرے ہوئے چوہے کی ہے۔ آپ ربا کی علت کو بھی اسی کے تحت لاتے ہیں۔[۱۹]

۳۔ استدلال، جیسے شارع نے استحاضہ کے خون کو "إنها دم عرق" (یہ رگ کا خون ہے) کہہ کر نجاست کا سبب قرار دیا۔

۴۔ قائلین قیاس کا اجماع: اس کی تفصیل اوپر گزر گئی۔

مسالکِ علت کی بحث میں درج بالا مشائخ احناف استدلال کا واضح مفہوم متعین نہیں کرتے۔ امام جصاص "دم عرق" کی جس مثال کو منصوص مسلک کے تحت رکھ رہے ہیں، امام سرخسی اسے استدلال کے تحت رکھ رہے ہیں۔ اس حوالے سے قدرے بہتر وضاحت سمرقندی روایت کے احناف کے ہاں ملتی ہے جیسا کہ آگے تذکرہ آرہا ہے۔ تاہم یہاں یہ بات نہایت اہم ہے کہ استنباطی مسالک میں ان مشائخ احناف کے ہاں مسلک مناسبت کا کوئی ذکر نہیں ملتا جو امام غزالی کے ہاں تخریج مناط کا ایک ستون ہے نیز جو قیاس علت وشبہ کے مابین مقاصدی لڑی کے طرز پر فرق کی بنیاد ہے۔ مشائخ احناف کے ہاں مقاصد کو الگ سے مسلک علت بنانے کا تصور نہیں ملتا، اس کی مزید وضاحت ان کے ہاں قابل قبول اوصاف وتصور علت سے بھی ہوتی ہے۔

علت کے اوصاف

مشائخ احناف کے نزدیک قیاس کے عمل سے جو وصف علت بن کر سامنے آتا ہے وہ درج ذیل میں سے کچھ بھی ہو سکتا ہے:

۱. ذاتی یا لازمی اور غیر لازم یا عارضی وصف۔[۲۰]

۲. ایک یا متعدد اوصاف۔[۲۱]

۱۹۔ تاہم علامہ جصاص کے نزدیک ربا کی مثال مسلک استدلال کے تحت ہے: الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۹۹۔

۲۰۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۳۷؛ الدبوسی، **تقويم**، ۲۹۲؛ السرخسی، مصدرِ سابق، ۲: ۱۷۴؛ البزدوی، **أصول**، ۵۸۷۔

۲۱۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۳۷؛ الدبوسی، مصدرِ سابق، ۲۹۲؛ السرخسی، مصدرِ سابق، ۲: ۱۷۵ – ۱۷۶؛ البزدوی، مصدرِ سابق، ۵۸۷۔

۳. حکم کے ذریعے تعلیل کرنا۔[۲۲]

وصف کبھی منصوص ہوتا ہے اور کبھی غیر منصوص۔[۲۳] غیر منصوص وصف سے مشائخ احناف کی مراد فحوی النص یا اقتضاء النص کے قبیل کے امور ہیں، اسے ان کی پیش کردہ مثالوں سے سمجھا جاسکتا ہے۔ علامہ سرخسی بیع سلم، نکاح وغیرہ سے متعلق ان مثالوں کو بیان کرکے کہتے ہیں کہ اللہ کے نبی ﷺ نے بھگوڑے غلام کو بیچنے سے منع فرمایا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ بائع مبیع (یعنی غلام) مشتری کے حوالے کرنے پر قادر نہیں۔ یہاں اس علت میں "بائع" کا تذکرہ ہے لیکن نص میں اس کا تذکرہ نہیں۔ چوں کہ بیع بائع کے بغیر ناقابل تصور ہے، اس لیے غیر منصوص ہوتے ہوئے منصوص ہی کی مانند ہے۔[۲۴]

حنفی مشائخ کے نزدیک وصف علت کی درج ذیل کیفیات جائز نہیں:

۱. مرکب علت جہاں ایک سے زیادہ اوصاف مل کر ایک علت تشکیل دیتے ہیں، وہاں ہر ہر وصف تنہا علت نہیں ہوسکتا، کیوں کہ شرعی علت کا مطلب کسی وصف کا کسی حکم کے لیے نشان وعلامت ہونا ہے۔ چناں چہ جب شریعت نے ایک مجموعے کو علامت مقرر کیا، تو وہی مجموعہ علت قرار پائے گا نہ کہ انفرادی اوصاف کہ انھیں شریعت نے نشانی نہیں بنایا[۲۵] کہ جو حکم مرکب پر عائد ہوتا ہے وہ لازمی طور سے اس کے مفرد اجزا پر عائد نہیں ہوتا۔

۲. طرد کے اصول پر کسی وصف کو علت بنانا۔[۲۶]

۳. علت کا غیر متعدی ہونا۔[۲۷]

۲۲۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۴۷؛ الدبوسی، مصدرِ سابق، ، ۲۹۲؛ السرخسی، مصدرِ سابق، ۲: ۱۷۵ – ۱۷۶؛ البزدوی، مصدرِ سابق، ۵۸۷۔

۲۳۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴ : ۱۴۷؛ الدبوسی، مصدرِ سابق، ۲۹۲؛ السرخسی، مصدرِ سابق، ۲: ۱۷۵؛ البزدوی، مصدرِ سابق، ۵۸۸۔

۲۴۔ السرخسی، مصدرِ سابق، ۲: ۱۷۵۔

۲۵۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴ : ۱۳۷ -۱۳۹

۲۶۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴ :۱۶۰؛ الدبوسی، مصدرِ سابق، ۳۰۴؛ السرخسی، مصدرِ سابق، ۲ : ۱۷۶؛ البزدوی، مصدرِ سابق، ۵۸۹۔

۲۷۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۴۱– ۱۴۳؛ الدبوسی، مصدرِ سابق، ۲۹۲؛ السرخسی، مصدرِ سابق، ۲: ۱۷۴؛ البزدوی، مصدرِ سابق، ۵۸۷۔

وصف علت پر مشائخ احناف کے درج بالا طریقۂ بحث سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک اصل سے متعلق ہر قسم کا وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس میں مناسبت و مقصدیت کے پہلو کی رعایت کا کوئی ذکر موجود نہیں جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قیاس علت کا پیمانہ وہ نہیں جو امام غزالی مقرر فرماتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ علامہ جصاص غیر متعدی علت کے امکان کی نفی کرتے ہوئے تعلیل بذریعہ مصلحت و غایت کی باقاعدہ نفی کرتے ہیں۔[۲۸] سوال پیدا ہوتا ہے کہ احناف کے نزدیک قیاس علت و شبہ میں فرق کی بنیاد کیا ہے؟ اس کے لیے ان کے نظریہ تاثیر پر گفت گو ضروری ہے جو اصل بحث ہے۔

تاثیر کا مفہوم

جیسا کہ اوپر گزرا کہ امام جصاص کے نزدیک مختلف اوصاف میں سے اسے علت بنانا بہتر ہے جو متعلقہ احکام کے ساتھ متعلق ہو اور اصول یعنی احکام میں اس کی تاثیر ثابت ہو۔[۲۹] تاہم احکام کے ساتھ اس تعلق سے کیا مراد ہے نیز اس کا پیمانہ کیا ہے، امام جصاص اس بارے میں کوئی صراحت نہیں فرماتے اور نہ ہی آپ تاثیر کی کوئی واضح تعریف مقرر فرماتے ہیں۔ البتہ اس تصور کو سمجھانے کے لیے آپ چند مثالیں پیش کرتے ہیں جیسا کہ اوپر گزریں۔ مگر ان مثالوں میں نہ تصور تاثیر کی تعریف ملتی ہے اور نہ عین و جنس کی سطح پر تاثیر کے مابین فرق کا کوئی تصور کیوں کہ یہ مثالیں عین کی سطح پر کسی وصف کی رعایت سے عبارت ہیں نیز آپ کے ہاں استنباطی مسلک علت کا وہ تصور موجود نہیں جسے امام غزالی "مناسبت" و "تخریج مناط" کہتے ہیں۔ امام جصاص تاثیر کا جو تصور پیش کرتے ہیں، اس سے زیادہ سے زیادہ "عین تا جنس" قیاس کی صورت گری کی جاسکتی ہے۔[۳۰]

امام جصاص کے بعد امام دبوسی نے نظریۂ تاثیر پر جو بحث کی وہ اس لحاظ سے اہمیت کی حامل ہے کہ آپ اس کی بنیاد پر علمائے شوافع کے تصور اخالہ کو رد کرتے ہیں۔ آپ کے ہاں نظریۂ تاثیر کی بحث میں یہ اضافی خصوصیت دکھائی دیتی ہے کہ آپ وصف علت کی صحت جانچنے کے لیے اسے گواہ کی شہادت کے ساتھ تشبیہ دیتے

۲۸- الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۴۱ – ۱۴۲۔

۲۹- الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۵۹۔

۳۰- عین تا جنس اور اس قبیل کے دیگر تصورات کی وضاحت کے لیے ملاحظہ کیجئے: "امام شافعی کے تصور قیاس پر نیازی صاحب کے موقف کا جائزہ: امام غزالی کے ہاں مسالک علت کی روشنی میں"۔

ہوئے علت کی صحت کے دو معیارات قائم کرتے ہیں۔[۳۱] آپ کہتے ہیں کہ علت دراصل اس بات کی شہادت ہے کہ ایک فرع جو منصوص نہیں، وہ بھی حکم اللہ سے متعلق ہے۔ گواہ کی گواہی دو امور سے مشروط ہوتی ہے، ایک گواہ کی صلاحیت (جیسے آزاد، مرد یا بالغ وغیرہ ہونا)، اور دوسرا عدالت (یعنی نیک ہونا یا بدکار نہ ہونا وغیرہ)۔ امام دبوسی طرد اور اخالہ (جسے امام غزالی مناسبت کہتے ہیں) کے قائلین کی تردید کے لیے مستقل باب میں بحث کرتے ہوئے یہ بتاتے ہیں کہ اخالہ دل میں پیدا ہونے والا نرا خیال ہے جو کسی دوسرے کے حق میں دلیل نہیں بن سکتا، بلکہ یہ الہام کی قبیل سے ہے۔ اس کے بعد آپ واضح کرتے ہیں کہ وصف علت کیسا ہونا چاہیے۔ آپ وصفِ علت کی صلاحیت کو "ملائمت" جب کہ اس کی عدالت کو تاثیر کہتے ہیں۔ وصف علت کی ملائمت سے مراد شرعی احکام سے متعلق اسلاف سے منقول علتوں کے موافق وصف کو علت بنانا ہے، جب کہ اس کی عدالت سے مراد اس کی تاثیر ہے، یعنی وہ متعلقہ حکم کے لیے مؤثر ہو۔[۳۲] آپ کہتے ہیں کہ جو علت سلف سے منقول علتوں کے موافق نہ ہو وہ لائق التفات نہیں۔ ملائمت سے آپ یہی مراد لیتے ہیں اور علت کے قابل قبول ہونے کے لیے اسے شرط گردانتے ہیں۔ ملائمت کے اس لفظ کو امام دبوسی اہل طرد کی تردید میں لاتے ہیں اور ان کی بیان کردہ نری منطقی علتوں پر یہ تنقید کرتے ہیں کہ ایسی علتیں چوں کہ اسلاف سے منقول نہیں لہذا یہ لائق التفات نہیں۔ اس کے بعد آپ کہتے ہیں کہ صرف ملائمت (یعنی صلاح الوصف) سے کوئی وصف علت نہیں بن جاتا، بلکہ اس وصف کی عدالت ثابت ہونا بھی ضروری ہے۔ امام جصاص کی طرح آپ بھی کہتے ہیں کہ کسی وصف کا حکم کے ساتھ صرف وجودی تعلق پایا جانا (یعنی "طرد") ہی اس کے علت ہونے کے لیے کافی نہیں، بلکہ شرع سے اس کی تاثیر بھی ثابت ہونا ضروری ہے اور یہی پہلو نرے طرد کو تاثیر سے الگ کرتا ہے۔[۳۳]

امام دبوسی کے تصور تاثیر کی اس تشریح میں چند طرح کے ابہامات محسوس ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ آپ تاثیر کی محض لغوی تعریف کرتے ہوئے اسے اثر پذیری سے عبارت قرار دے دیتے ہیں، لیکن اصطلاحی و علمی تناظر میں یہ واضح نہیں کرتے کہ "اثر" یا "تاثیر" کے ثبوت کا پیمانہ کیا ہے۔ دوسرا ابہام یہ ہے کہ جب آپ ملائمت سے سلف سے منقول علتوں کے موافق اوصاف کو علت بنانا مراد لیتے ہیں تو اس سے بعینہ آپ کی کیا مراد ہے؟ کیا

۳۱۔ الدبوسی، مصدرِ سابق، ۳۰۰۔

۳۲۔ الدبوسی، مصدرِ سابق، ۳۰۴۔

۳۳۔ الدبوسی، مصدرِ سابق، ۳۰۷ – ۳۰۸۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ علت صرف ایسا ہی وصف بن سکتا ہے جو پہلے سے منقول ہو؟ اگر یہی مراد ہے تو پھر آپ کے نظریۂ قیاس کی رو سے کسی نئے استنباط کا کوئی امکان موجود نہیں، بلکہ مجتہد کا کام صرف یہ ہے کہ پہلے سے معلوم علتوں کو لاگو کرتے ہوئے تحقیق مناط کا اجتہاد کرے اور یا پھر ایک علت کو دوسری پر ترجیح دے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ احکام کے لیے ایسے اوصاف کو علت مقرر کیا جائے جو اسلاف سے منقول علتوں کے موافق ہوں؟[۳۴] اس دوسری صورت میں موافقت کا کیا معنی ہے؟ یہاں یہ بات بھی نوٹ کیجیے کہ امام دبوسی ملائمت کو اس مفہوم سے مختلف معنی میں مراد لے رہے ہیں جو امام غزالی مسلک مناسبت میں اس سے مراد لیتے ہیں جن کے ہاں اس کی مراد جنس کی سطح پر "بطریق موافقت احکام" کسی وصف کا حکم شرع کے لیے مؤثر ہونا ہے ، جب کہ مشائخ احناف کے مطابق ملائمت کا مطلب کسی وصف کا اسلاف کی علل کے موافق ہونا ہے ۔ اس کی تائید متاخرین احناف سے بھی ہوتی ہے، اصول بزدوی کے مشہور شارح علامہ بخاری (م ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں کہ علت کے لیے "ملائمت" بالاتفاق احناف و شوافع کے ہاں شرط ہے۔ اس کے بعد شوافع کے ہاں مناسبت واخالہ کافی ہے جب کہ احناف تاثیر کو بھی ضروری گردانتے ہیں۔[۳۵] اس تفصیل سے واضح ہے کہ وہ ملائمت کو مناسبت واخالہ سے الگ کر رہے ہیں جب کہ شوافع کے ہاں ملائم مناسب ہی کا ایک فرد ہے۔ تیسرا ابہام یہ سامنے آتا ہے کہ تاثیر سے امام دبوسی کی مراد کسی وصف کی عین کی سطح پر تاثیر ہے یا جنس کی سطح بھی اس میں شامل ہے؟ کیا جنس وصف کی تاثیر قبول ہونے کے لیے بذریعہ نص اس کی تاثیر ثابت ہونے کی بھی شرط ہے یا یہ بطریق موافقت بھی قبول ہے؟ پھر اگر یہ جنس کی سطح پر تاثیر کو بھی شامل ہے تو کیا یہ تصور ملائم تک محدود ہے یا غریب و مرسل پر بھی مشتمل ہے؟ امام دبوسی کے ہاں ان سوالات کا واضح جواب نہیں ملتا جس کی وجہ ان کے ہاں وصف کی عین و جنس کی سطح پر تاثیر کا واضح تصور نہ ہونا ہے، لامحالہ قاری کو مابعد غزالی علماے احناف کی تحریروں کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اگر یہ تشریحات موجود نہ ہوں یا انھیں نظر انداز کر دیا جائے، تو جس طرح نیازی صاحب امام شافعی کے کلام کی تشریح کرتے ہوئے ان کے تصور قیاس کو محدود دکھا کر انھیں حرفیت پسند ثابت کرتے ہیں، اسی طرح مشائخ احناف کو بھی ظاہری دکھایا جاسکتا ہے۔ یہیں سے ہم چوتھے ابہام کی طرف آجاتے ہیں اور وہ حکم کی جانب میں عین و جنس کی سطح کا اعتبار ہے۔ مشائخ

۳۴- صاحب کشف الاسرار، نے اسے اسی مفہوم میں لیا ہے۔ دیکھیے: عبدالعزیز البخاری، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**(مصر: دار الكتاب الإسلامي، س ن)، ۳: ۳۵۲ ۔

۳۵- البخاری، *نفس مصدر*، ۳: ۳۱۶۔

احناف جیسے کہ امام دبوسی و سرخسی وغیرہ ایک طرف اخالہ وطرد کا انکار بھی کرتے ہیں مگر ساتھ ہی کم از کم ”عین تا جنس“ قیاس کا ثبوت ان کے ہاں مثالوں میں ملتا ہے جیسے صغر کو مالی ولایت سے آگے بڑھا کر نکاح کی ولایت پر پھیلانا۔ پر اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر مناسبت یا اخالہ کے کسی تصور کو قبول کیے بغیر نکاح کی ولایت کے حکم کو مالی ولایت کے حکم پر قیاس کیسے کیا جائے؟ اگر حکم کی جہت میں یہ پھیلاؤ مناسبت کے بغیر ہے تو پھر طرد ماننا ہوگا۔

قیاس کی بحث میں امام سرخسی و بزدوی دونوں امام دبوسی کے منہج کی پیروی کرتے ہیں نیز دونوں کے ہاں مسلک تاثیر کے ضمن میں تقریباً یکساں تفصیلات درج ہیں۔(۳۶) یہی وجہ ہے کہ امام جصاص و دبوسی کی طرح امام بزدوی و سرخسی کے ہاں بھی عین و جنس کی سطح پر ظہور تاثیر کی تفصیل نہیں ملتی، بلکہ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ علت کی تعریف اپنے ظاہر ہی میں تخریجِ مناط کے تصور کی نفی کرتی ہے۔ آپ کے مطابق ”کسی حکم میں بہت سے اوصاف منصوص ہوتے ہیں، ان میں سے جس وصف کو حکم کے لیے علامت بنایا گیا ہو وہ علت ہے“(۳۷) یہ تعریف واضح کر رہی ہے کہ آپ کا تصورِ علت درج بالا مسالکِ علت کے اعتبار سے ”مؤثر“ میں محدود ہے اور یہی مفہوم امام دبوسی رحمۃ اللہ علیہ(۳۸) کی تعریف سے بھی مترشح ہوتا ہے۔(۳۹)

ان حضرات کے برعکس احناف کی سمرقندی روایت کے ہاں، جو متکلمین کی روایت شمار ہوتی ہے،(۴۰) قدرے بہتر وضاحت ملتی ہے۔ علامہ ابوالیسر بزدوی (م ۴۹۳ھ) مسالکِ علت کے تحت استدلال کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کسی نوپید مسئلے کا حکم تلاش کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس فرع کی جنس سے قریب ترین اصل کو

۳۶۔ البزدوی، مصدرِ سابق، ۵۸۹ – ۵۹۰؛ السرخسی، مصدرِ سابق، ۲ : ۱۶۰– ۱۸۳۔

۳۷۔ السرخسی، مصدرِ سابق، ۲ : ۱۷۴۔ آپ کے الفاظ یہ ہیں: الْوَصْف الَّذِي جعل علما على حكم الْعين مَعَ النَّص من بَين الْأَوْصَاف الَّتِي يشْتَمل عَلَيْهَا اسْم النَّص۔

۳۸۔ الدبوسی، مصدرِ سابق، ۲۹۲۔

۳۹۔ مشائخ احناف کے تصور علت کی اس محدودیت کی بنا پر امام سرخسی ربا کی علت کو مقتضی النص قرار دیتے ہیں: محمد بن احمد بن ابی سہل شمس الائمہ السرخسی، **المبسوط** (بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۳ء)، ۱۲: ۱۱۶۔

۴۰۔ متکلم حنفی اصولیین کی روایت کی ابتداء امام ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۴ھ) سے ہوتی ہے۔ اس روایت کے حاملین کو بعض اصولی مباحث میں عراقی حنفی روایت، جس کی ابتداء علامہ کرخی (م ۳۴۰ھ) سے ہوتی ہے اور جس کی نمائندگی علامہ دبوسی و سرخسی و بزدودی کرتے ہیں، سے اختلافات ہیں۔ سمرقندی روایت کے اہم نمائندگان میں امام ابو معین نسفیم ۵۱۱ھ) و علامہ علاءالدین سمرقندی (م ۵۴۰ھ) اور علامہ لامشی (م اندازا ۵۵۰ھ) شامل ہیں۔

دیکھا جائے، پس اس اصل حکم کی جو علت نص سے ثابت ہو اس فرع کے لیے اسے ہی علت مقرر کرتے ہوئے اس پر اصل کا حکم جاری کیا جائے۔ (۴۱) آپ کی یہ تفصیل امام غزالی کی اصطلاح میں "عین تا جنس" تاثیر کا بیان ہے، تاہم آپ کے ہاں بھی اس سے بڑھ کر کسی تصورِ قیاس کی بحث نہیں ملتی۔ (۴۲) اس تصور قیاس کو شکل نمبر ا سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔

علامہ علاء الدین سمرقندی حنفی (م ۵۴۰ ھ) کے ہاں تاثیر کے بیان میں وصف اور حکم کی سطح پر عین و جنس کی رعایت سے وابستہ تعبیرات واضح طور سے ملتی ہیں۔ (۴۳) اسی طرح آپ "صلاحیت" (صلاح الوصف) سے حکم کے ساتھ وصفِ علت کی قابلِ فہم موافقت و اضافت مراد لیتے ہیں جیسے سزاؤں کی نسبت جرائم کے ساتھ۔ (۴۴) تاہم آپ بھی اخالہ کے شافعی تصور کو رد فرماتے ہیں نیز آپ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ وہی جنس وصف قابل قبول ہے جس کی تاثیر ثابت ہو۔ (۴۵) گویا امام غزالی کی اصطلاح میں آپ زیادہ سے "مناسب ملائم" کی اس صورت کو قبول کرتے ہیں جہاں جنس وصف کی تاثیر بذریعہ نص ثابت ہو۔

۴۱- ابو الیسر البزدوی، **معرفة الحجج الشريعة** (لبنان: مؤسسة الرسالة الناشرون، ۲۰۰۰ء)، ۲۰۶۔

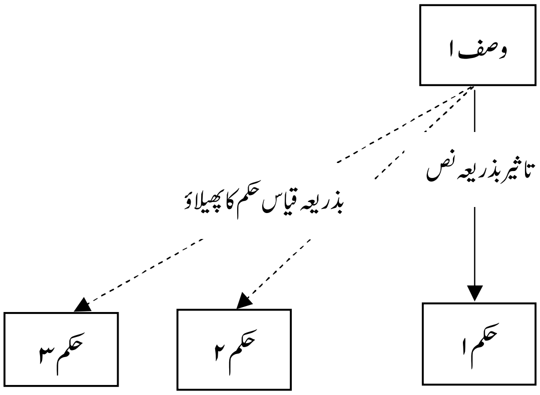
۴۲- یہاں اس امر کا ذکر مفید ہے کہ تاثیر کا بیان کردہ مفہوم احناف کے ساتھ خاص نہیں تھا، بلکہ معتزلی اصولی علامہ ابو الحسین بصری (م ۴۳۶ھ) کے ہاں بلکہ مشائخ احناف کے مقابلے میں زیادہ صراحت سے ملتا ہے: ابو الحسین محمد بن علی بن الطیب البصری المعتزلی، **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، ت: محمد حمید اللہ (دمشق، ۱۹۶۴ء، ۲ : ۴۴۹۔ تاہم وہ نظریہ بھی عین تا جنس تک محدود ہے؛ الجصاص، **الفصول**، ۴ : ۱۴۱ – ۱۴۲۔

۴۳- علاء الدین السمرقندی، **ميزان الأصول في نتائج العقول** (قطر: مطبع الدوحة الحديثية، ۱۹۸۴ء)، ۵۹۵۔

۴۴- السمرقندی، نفسِ مصدر، ۵۸۴۔

۴۵- السمرقندی، نفسِ مصدر، ۶۰۷-۶۰۸۔

شکل ا : مشائخ احناف کا تصور قیاس



قیاس علت وشبہ

بحث بالا سے احناف کے ہاں قیاس علت وشبہ کے مابین فرق کا زاویہ نگاہ سمجھا جا سکتا ہے۔ امام جصاص وجوہِ علت پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اصل و فرع کے مابین "ظاہری یا صوری اور حکمی" مشابہتوں پر مبنی قیاس بھی حجت ہے۔[۴۶] صوری مشابہت پر مبنی قیاس یوں ہے کہ نماز کے قعدۂ اخیرہ کو قعدۂ ثانیہ پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا ہے کہ جس طرح قعدۂ ثانیہ ترک ہو جانے سے نماز ختم نہیں ہوتی اسی طرح قعدۂ اخیرہ سے بھی نہیں ہوتی۔ حکمی مشابہت کی مثال آپ امام شافعی کے ہاں سے یہ دیتے ہیں کہ غلام مکلف ہونے کی جہت سے آزاد انسان سے مشابہت رکھتا ہے اور مملوک ہونے کے لحاظ سے جانور سے، پس اس کا الحاق دونوں کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ اگر نص و استدلال کے ذریعے ان صوری اور حکمی مشابہتوں کا حکم کے ساتھ تعلق ثابت ہو سکے تو ایسا قیاس ہمارے نزدیک درست ہے اور آپ کے نزدیک یہی امام کرخی کا بھی مذہب تھا۔[۴۷] امام جصاص کے نزدیک قیاس کی وہ صورتیں جنھیں شوافع قیاس شبہ کہتے ہیں، وہ تاثیر کی شرط کے ساتھ حجت ہیں۔ بالفاظ دیگر شبہ بذات خود حجت نہیں۔

امام دبوسی رحمۃ اللہ علیہ نے مختلف مقامات پر قیاسِ شبہ پر جو مختصر بحث کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ

۴۶۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۴۴-۱۴۷۔

۴۷۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۴۷۔

قیاسِ شبہ کو قیاسِ طرد کی طرح دیکھتے ہیں، یعنی ایسا قیاس جہاں ایک غیر مؤثر وصف کو علت بنایا جائے۔ چناں چہ آپ گروہِ حشویہ کا یہ موقف نقل کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک ہر وہ وصف علت بن سکتا ہے جو حکم کے ساتھ پایا جائے، ایسے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو کسی دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی بنیاد موجود نہیں۔ یہ لوگ کسی معنوی وصف کو علت بنانے کے بجائے وصفِ ظاہر پر مبنی قیاسِ شبہ کے قائل ہیں۔(۴۸) معنوی وصف سے آپ کی مراد اس کی "تاثیر" ہے۔ چناں چہ آپ نے مختلف اوصاف میں سے کسی وصف کو ترجیح دینے کے لیے جو باب باندھا اس میں چار فاسد طریقوں کی نشان دہی کی جن میں سے ایک "غلبۃ الاشباہ" ہے جس سے ان کا مقصود یہ بتانا ہے کہ اگر ایک فرع کسی اصل سے کچھ احکام یا ظاہری اوصاف میں دوسرے کے مقابلے میں زیادہ مشابہ ہو، تو محض اوصاف میں مشابہت کی یہ کثرت اس بات کی دلیل نہیں کہ فرع کو اس اصل کے ساتھ جوڑا جائے۔ مثلاً بھائی اور چچیرے (چچا کے بیٹے) میں کچھ ابواب کے احکام کی مماثلت باپ اور بھائی کے احکام کی مماثلت کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ جیسے اگر بھائی اور چچیرا اگر دونوں قتل کر دیں، تو ان سے قصاص لیا جاتا ہے جب کہ باپ سے نہیں لیا جاتا۔ اسی طرح بھائی اور چچیرے دونوں کو زکاۃ دی جا سکتی ہے لیکن والد کو نہیں دی جا سکتی۔ لیکن محض کثرتِ احکام میں اشتراک کی وجہ سے یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ آیا ایک فرع کو چچیرے کے ساتھ جوڑا جائے یا باپ کے ساتھ۔(۴۹)

چناں چہ امام جصاص و دبوسی کے موقف سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قیاس علت و شبہ میں فرق کی بنیاد تصورِ تاثیر ہے، یعنی اگر کسی وصف کی تاثیر نص و اجماع سے ثابت ہو جائے تو وہ قیاسِ علت ہو گا، ورنہ وہ قیاسِ شبہ ہے جسے وہ حجت نہیں مانتے۔ امام سرخسی نے بھی قیاس "اشبہ" کے تصور کو غیر معتبر قرار دیا ہے کہ یہ مؤثر نہیں۔(۵۰) پس یہ بات واضح ہوئی کہ مشائخ احناف کے نزدیک قیاسِ علت و شبہ کا فرق تاثیر کے تصور پر مبنی ہے نہ کہ مناسبت پر۔ اس بات کو علامہ سمرقندی نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔(۵۱)

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ "تاثیر" اور "مناسبت" حکم و وصف کے رشتے کو دیکھنے کے دو مختلف پہلو ہیں۔ تاثیر اس امر سے عبارت ہے کہ شریعت نے وصف و حکم کے رشتے کا کس سطح پر اعتبار کیا: عین کی

۴۸- الدبوسی، مصدرِ سابق، ۳۰۵۔

۴۹- الدبوسی، مصدرِ سابق، ۳۴۸۔

۵۰- السرخسی، **أصول**، ۲: ۲۲۶۔

۵۱- السمرقندی، مصدرِ سابق، ۶۰۸-۶۰۹۔

سطح پر یا جنس کی سطح پر (Particular-General Relationship)۔ جب کہ مناسبت کا مطلب اوصاف کو ذرائع و مقاصد (Means-Ends Relationship) کے تعلق میں پرونا ہے۔ چناں چہ حنفی مشائخ کے ہاں تصورِ قیاس بظاہر صرف پہلی جہت تک خاص ہے (یہ فرض کرتے ہوئے کہ "جنس حکم" کا وہ تصور ان کے ذہنوں میں موجود تھا جو امام غزالی نے واضح کیا) جب کہ امام غزالی کے ہاں قیاس کا تانا بانا دونوں جہتوں سے مل کر بنتا ہے۔ امام غزالی واضح کرتے ہیں کہ مناسبتی تعلق جب مضبوط ہو، تو عین وصف کے پس پشت جنس وصف تلاش کرنا بھی آسان ہوتا ہے اور یہ قیاس معنی یا علت ہے۔ البتہ عین و جنس کے مابین جب یہ مناسبت کم زور یا بالکل معدوم ہو جائے تو ایسے قیاس کو شبہ و طرد کہتے ہیں۔ اس کے برعکس حنفی نظرۂ تاثیر میں قیاسِ علت و شبہ کا فرق مناسبتی تعلق کی مضبوطی و کم زوری پر مبنی نہیں، بلکہ تاثیر کی جہت پر مبنی ہے۔ ہر وہ وصف جس کی تاثیر دکھائی جاسکے حنفی نظریے کی رو سے وہ قیاسِ علت ہے، چاہے نظریۂ مناسبت کی رو سے وہ وصف حکم کے ساتھ مضبوط تعلق رکھنے والا ہو یا کم زور۔ مثلا ربا کی مثال کو امام غزالی قیاس شبہ کہتے ہیں کیوں کہ علت چاہے طعم ہو یا کیل، ہر دو صورت میں مقاصدی لحاظ سے اس کا مناسبتی تعلق حکم کے ساتھ کم زور ہے جب کہ احناف اسے اپنے نظریے کی رو سے قیاسِ علت کہتے ہیں کیوں کہ وہ فحوی النص (یا ایماو تنبیہہ) کے طریقے سے اپنی علت کا استنباط کرنے میں کام یابی کا دعوی کرتے ہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام غزالی جسے قیاسِ علت کہتے ہیں، حنفی مشائخ کا قیاسِ علت اس کا ایک محدود جزو ہے۔

یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ عین و جنس کا تصور مناسبت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ طرد وغیرہ میں بھی اس کا لحاظ ہو سکتا ہے۔ مثلا "جنسِ قریب" کے تصور کے تحت نماز کی دوسری رکعت کے افعال کے حکم کو پہلی رکعت کے افعال کے احکام کے تحت رکھنا کہ ان میں سے ہر ایک "رکعت" ہیں اور اس لحاظ سے دوسری رکعت پہلی کے لیے جنس قریب ہے، لیکن اگر دوسری رکعت کے افعال کو رکوع کے ساتھ رکھ کر حکم اخذ کیا جائے تو یہ جنسِ بعید ہوگی کیوں کہ اب ان دونوں کو جمع کرنے والا وصف "نماز کا رکن" ہوگا جو "رکعت ہونے" کے مقابلے میں جنسِ بعید ہے۔ الغرض حنفی نظریۂ تاثیر کی رو سے "رکعت ہونے" کے لحاظ پر ترجیح یافتہ یہ قیاس بھی قیاسِ علت ہے جب کہ امام غزالی اسے نظریۂ مناسبت کی بنا پر قیاسِ شبہ میں رکھتے ہیں۔ گوشوارہ ۱ میں اس فرق کو سمجھایا گیا ہے جو یہ بتارہا ہے کہ دو جہات (منصوص و غیر منصوص اور مناسب و غیر مناسب) کے لحاظ سے چار امکانی صورتیں بنتی ہیں۔ پس اگر علت منصوص و مناسب ہو تو امام غزالی و احناف دونوں اسے قیاسِ علت کہتے ہیں اور اگر علت غیر مناسب

تاہم منصوص ہو تو امام غزالی اسے قیاسِ شبہ میں جب کہ احناف اسے بھی قیاسِ علت میں شمار کرتے ہیں۔ دیگر امکانی صورتوں کو اسی طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔

گوشوارہ ۱: مشائخ احناف اور امام غزالی کا تصورِ قیاسِ علت و شبہ

	مناسب	غیر مناسب
منصوص / مؤثر	غزالی: قیاسِ علت احناف: قیاس علت	غزالی: قیاسِ شبہ احناف: قیاس علت
غیر منصوص / غیر	غزالی: قیاسِ علت احناف: اخالہ (نامقبول)	غزالی: قیاسِ شبہ احناف: طرد و شبہ (نامقبول)

نیازی صاحب نے احناف و امام غزالی کے تصورِ قیاسِ شبہ کے اس فرق کو ملحوظ رکھے بغیر فرمایا کہ جدید دور میں بعض لوگ قیاسِ شبہ کے ذریعے شریعت کے احکام میں نرمی پیدا کر کے مسائل حل کرنا چاہتے ہیں اور اس ضمن میں اگرچہ امام جوینی و غزالی نے قیاسِ شبہ کی اجازت دی ہے، تاہم حنفی مشائخ نے اسے سختی سے رد کیا۔[۵۲] درج بالا بحث سے واضح ہو گیا کہ جسے احناف قیاسِ شبہ کہتے ہیں، امام غزالی کا قیاسِ شبہ اس سے مختلف تصور ہے۔ امام غزالی کے نزدیک اگر مناسبت مضبوط ہو تو ایسا قیاس "قیاس معنی یا علت" ہو گا اور اگر مناسبت کم زور ہو تو قیاسِ شبہ ہے، چاہے وہ مؤثر ہو یا غیر مؤثر۔ اس کے برعکس احناف کے نزدیک اگر علت مؤثر ہو تو ایسا قیاس، قیاسِ علت ہے، ورنہ وہ مسترد قیاس (مثلاً شبہ و طرد و اخالہ) ہے، خواہ وصف مناسب ہو یا غیر مناسب۔ اس لیے احناف کے ہاں قیاسِ شبہ کی مذمت کو بنیاد بنا کر امام غزالی کے نظام میں موجود قیاسِ شبہ کو ناپسند قرار

52– Imran Ahsan Nyazee, *The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 2021) , 91.

دینا خلط مبحث ہے۔ نیز امام غزالی کے تصورِ قیاس شبہ کی مذمت سے یہ لازم نہیں آتا کہ احناف کے ہاں قیاسِ شبہ کی ایسی کوئی صورت نہیں پائی جاتی جسے امام غزالی قیاسِ شبہ قرار دیتے ہوں، بلکہ احناف کی کتبِ فقہ میں ایسے قیاسِ شبہ کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔

۳- مشائخ احناف کا نظریۂ تاثیر اور مقاصدِ شرع

متاخرین احناف نے نظامِ قیاس میں مقاصد کے تصور کو برتا اور مناسب کے بعض درجات کو قبول کیا ہے،(۵۳) لیکن ان کے ہاں محض ان مقاصدی تعلقات کو اخذِ احکام کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے جو احناف کے نظریۂ تاثیر پر پورا اتریں، نیز قیاس کے عمل میں نص کے معلول ہونے کے لیے الگ سے دلیل پیش کرنا ضروری ہے۔ یہ تشریحات کرتے ہوئے علماے احناف یہ دعوی نہیں کرتے کہ مناسبت و مقاصدی فکر کی یہ تفصیلات ہمارے مشائخ میں امام دبوسی سے ماخوذ ہیں، جب کہ وہ اپنے مشائخ کی فکر سے نہ صرف پوری طرح واقف تھے، بلکہ ان کی عائد کردہ شرائط کو انھوں نے قبول کیا، یعنی جن مقاصدی تعلقات کو انھوں نے قبول کیا، انھیں محض مناسبتی یا مصلحتی بنیاد پر نہیں بلکہ تاثیر کی شرط پر پورا اترنے کی وجہ سے قبول کیا۔ تاہم اس کے برعکس نیازی صاحب فرماتے ہیں کہ مقاصد شریعت و مصالح کی بنیاد امام دبوسی نے واضح انداز میں امام غزالی سے قبل ڈال دی تھی جس کے لیے آپ چند دلائل پیش فرماتے ہیں، یہاں ان کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔

لفظ "ملائم" کا استعمال

ایک دلیل آپ یہ دیتے ہیں کہ امام دبوسی نے "ملائم" کی اصطلاح استعمال کی جو نظریۂ مقاصد کی بنیاد ہے۔(۵۴) تاہم یہ وجہِ استدلال بالکل کم زور ہے کیوں کہ امام دبوسی تا بزدوی حنفی مشائخ میں سے کسی کے ہاں "ملائمت" کا وہ مفہوم منقول نہیں، جو امام غزالی بتاتے ہیں، بلکہ ملائمت سے ان کی مراد اسلاف سے منقول علتوں کی موافقت اختیار کرنا ہے جیسا کہ اوپر گزرا، جب کہ امام غزالی کے ہاں ملائمت سے مراد "بطریق موافقت احکام جنس وصف کی تاثیر"(۵۵) ہے۔ چناں چہ ملائمت کی اس بحث میں آپ کہیں یہ مفہوم ادا کرنے کی کوشش نہیں کرتے،

۵۳- علامہ شامی مسالک علت کا تذکرہ کرتے ہوئے "مناسبت" کو مسلک صحیحہ میں شمار کرتے ہیں۔ (ابن عابدین، **نسمحات الأسحار: ۲۱۸**)، اگرچہ یہ اصطلاح متقدمین کے ہاں موجود نہیں۔

54- Nyazee, *The Methodology*, 112.

۵۵- اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے، مقالہ: محمد زاہد صدیق، مشرف بیگ اشرف، "امام شافعی کے تصور قیاس پر عمران احسن

اگرچہ امام غزالی کی بحث پڑھ چکنے کے بعد آپ کی عبارات میں ایسے مفاہیم شامل کیے جاسکتے ہیں۔ مقاصدِ شریعت کی بنیاد پر تعلیل کے لیے مسلک اخالہ یا مناسبت درکار ہے جسے مشائخ احناف قبول نہیں کرتے۔

حجج عقلیہ اور مقاصد

احناف کو مقاصد کا بانی دکھانے کے لیے نیازی صاحب کی دوسری دلیل علامہ دبوسی کا ایک اقتباس ہے جس میں وہ "مباحات عقول" کے حوالے سے مختلف آرا نقل فرماتے ہوئے "اپنا" نقطۂ نظر واضح کرتے ہیں کہ شریعت کبھی بھی حسن وقبح عقلی کے خلاف نہیں آسکتی۔ اسی ضمن میں وہ یہ سوال اٹھاتے ہوئے کہ "چیزوں کے حکم میں اصل کیا ہے"، چار مذاہب بیان کرتے ہیں اور علماے احناف کا نقطۂ نظر اپنی دانست میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چیزوں میں اصل اباحت ہے یہاں تک کہ حرمت کی دلیل آجائے۔ اس کی دلیل علامہ دبوسی کے مطابق وہ آیات ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ یہ چیزیں ہمارے لیے بنائی گئی ہیں۔ اسی طرح وہ دیگر دلائل پیش کرتے ہیں جن کی بنیاد معتزلی وماتریدی نظریۂ حسن وقبح پر ہے۔ اسی بحث میں وہ بتاتے ہیں کہ شریعت نے چیزوں کو محض ہماری مصلحتوں کے لیے حرام کیا ہے اور اس کے لیے وہ طبیب ومریض کی تشبیہ استعمال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> پس شریعت نے زنا کو حرام کیا کہ ناجائز بچوں کی تربیت نہ ہونے کی وجہ سے نسل ضائع ہوتی ہے، کھانے میں حد سے تجاوز کرنے سے منع کیا کہ اس میں ضرر ہے، مال ضائع کرنے کو حرام گردانا کہ یہ بے وقوفی ہے، مے نوشی کو ممنوع کیا کہ یہ عقل پر پردہ ڈالی، اللہ کی یاد سے روکتی اور دیوانوں کے سے کام کرواتی ہے اور جوئے کو حرام کیا کہ اس سے مال کے ضیاع کے ساتھ دلوں میں نفرت وبغض جنم لیتے ہیں، نیز خنزیر اور دوسرے خون خوار جانوروں کا گوشت حرام ٹھہرایا کہ ان کی طبیعت کے اثرات منتقل ہونے کا خدشہ ہے۔ اسی طرح قرآن مجید میں خبائث کو حرام کیا اور یہی لفظ استعمال کیا اور ہمیں بتایا کہ یہاں محض امر تعبدی کی وجہ سے حرام نہیں کیا گیا، بلکہ اس لیے کہ ان چیزوں کی خباثت کا اثر ہم میں سرایت نہ کرے۔[۵۶]

اس وضاحت کے بعد علامہ دبوسی واضح فرماتے ہیں کہ اگر کوئی معاملہ ہماری مصلحت کے خلاف ہے، تو شریعت اسے ضرور ممنوع قرار دے گی۔ اگر ممانعت کی دلیل نہ ملے، تو یہ اباحت کی دلیل ہے۔ اس کی تائید کے لیے آپ سورۂ انعام کی آیت ۱۴۵ سے استدلال بھی کرتے ہیں جس میں نبی ﷺ سے کہا گیا کہ آپ کہ دیجیے میرے پاس جو وحی کی گئی اس میں بجز مردار، بہتے خون اور خنزیر کے گوشت کے کوئی حرام چیز نہیں پاتا۔ اس آیت

نیازی کے نقطۂ نظر کا جائزہ: اقسام قیاس کی روشنی میں"، **فکرونظر**، اسلام آباد، ۵۹: ۳ (۲۰۲۲ء)۔

۵۶- الدبوسی، **تقویم**، ۴۵۹۔

میں نبی کریم ﷺ سے کہا گیا کہ کسی چیز کی حرمت کے جواب میں آپ کہہ دیجیے کہ: "لا أجد" (میں نہیں پاتا)، لیکن یہ بات "احتجاج بلا دلیل" کے قبیل سے ہے جو درست نہیں اور ہم جانتے ہیں کہ قرآن کا استدلال غلط نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ماننا پڑے گا کہ "اباحت اصلیہ" دلیل ہے جس کے بعد یہ اسلوب بیان "احتجاج بلا دلیل" کے قبیل سے نہ رہے گا، بلکہ اباحت اصلیہ کی دلیل پر مبنی ہو گا۔

الغرض درج بالا اقتباس سے نیازی صاحب کا یہ استدلال کرنا محل نظر ہے کہ اس میں مقاصد شریعت کے اس نظریے کی بنیاد ڈالی گئی جسے امام غزالی نے تفصیلاً پیش کیا کیوں کہ اس خاص مسئلے پر امام دبوسی کی بحث کا تناظر حسن وقبح کے مخصوص مباحث سے متعلق معتزلی وماتریدی مقدمات کی بنیاد پر ایسے امور کی نشان دہی کرنا ہے جو عقلاً حجت شرعیہ یعنی امور تکلیفی ہیں جیسے ایمان باللہ، شکر منعم وغیرہ اور انہی کے تناظر میں وہ انسانی جان کی بقا کو بھی پیش کرتے ہیں۔ ان تفصیلات کو اس پس منظر کے ساتھ ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ امام دبوسی ان امور کو مسالک علت کے ذریعے مباحث قیاس وعلت کے ساتھ نہیں جوڑتے۔ خود نیازی صاحب کو یہ بات قبول ہے کہ امام دبوسی کے ہاں اس حوالے سے کوئی مربوط چیز موجود نہیں[۵۷] بلکہ وہ ادھر ادھر بکھری ہوئی آراء ہیں۔ اسی طرح وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ "ہو سکتا ہے کہ ان سے قبل یہ گفت گو کہیں اور بھی ہوئی ہو۔"[۵۸]

حدود اور مقاصد

اسی طرح آپ نے علامہ سرخسی کا ایک اقتباس نقل فرمایا جہاں آپ مرتد کی سزا پر گفت گو کرتے ہیں کہ کیا عورت کو ارتداد پر قتل کیا جائے گا؟ اس حوالے سے احناف کا نقطۂ نظر واضح ہے کہ وہ اس کے قائل نہیں۔ اس گفت گو کے ضمن میں علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ کافر (مرتد) کو قتل کرنے کی علت 'کفر' نہیں، بلکہ 'کفر پر اصرار' ہے اور اس اصرار کی وجہ سے وہ 'محارب' کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ لیکن چوں کہ عورت کی کاٹھی جنگ کے لیے موزوں نہیں، اس لیے اسے قتل کی سزا نہیں دی جائے گی جو محارب کو دی جاتی ہے۔ تاہم عورت کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک وہ توبہ کا اعلان نہ کر دے ۔ اسی ضمن میں علامہ سرخسی واضح فرماتے ہیں کہ اس دنیا میں جو سزائیں سیاسہ شرعیہ کے طور پر ہمارے حق میں مشروع کی گئی ہیں وہ ہماری دنیاوی مصلحتوں کے لیے ہیں،

57– Imran Ahsan Nyazee, *Defending the Frontiers of Ḥanafī School* (Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 2021), 71-73.

58– Ibid.

انسان کا اپنا ذاتی معاملہ آخرت کے لیے ہے۔ اس کے بعد وہ حدود کی حکمتیں ایک ایک کر کے بیان کرتے ہیں۔[۵۹]

اس اقتباس کے پیش نظر نیازی صاحب کا کہنا ہے کہ مصلحتی قواعد کا استعمال شرعی امور کے اس دائرے میں روا رکھا جانا چاہیے جسے وہ "سیاسہ شرعیہ" کہتے ہیں اور ان کے مطابق اس سے مراد شریعت کا وہ دائرہ ہے جہاں حکام وقت کو شرعی حدود و مقاصد کے زیر اثر قانون سازی کا اختیار حاصل ہے نیز جسے نیازی صاحب "شریعت کا قابل تبدیل دائرہ" (Variable Part) کا نام دیتے ہیں۔[۶۰] نیازی صاحب کا کہنا ہے کہ امام سرخسی نے درج بالا اقتباس میں یہی اصول بیان کیا ہے کہ مقاصد شریعت پر مبنی قواعد کا تعلق مصالح سے ہے۔[۶۱] تاہم امام سرخسی کی عبارت سے یہ مفہوم اخذ کرنا عبارت کو تناظر سے کاٹ کر معنی پہنانے کا تکلف معلوم ہوتا ہے کیوں کہ امام صاحب نے سیاسہ شرعیہ سے مراد وہ سزائیں لی ہیں جو شریعت نے مقرر کی ہیں اور جن کا مقصد انسانوں کے دنیاوی مفادات کا تحفظ ہے۔ چناں چہ آپ قطعاً وہ بات نہیں کہہ رہے جو نیازی صاحب اس سے اخذ کرنا چاہتے ہیں۔[۶۲] البتہ ان عبارتوں سے نیازی صاحب یہ مفہوم پیدا کرتے ہیں: "یہ بالکل صریح ہے اور اس سے واضح ہوتا ہے کہ مقاصد کی بحث امام غزالی کے اسے لینے سے پہلے ایک ترقی یافتہ درجے تک پہنچ چکی تھی۔" (مترجم)[۶۳]

مقاصد شریعت کا تصور صرف یہ نہیں کہ شریعت کے مخصوص احکام کی مخصوص حکمتیں بیان کر دی جائیں، یہ عمل علمائے اسلام ابتدا ہی سے کرتے آرہے ہیں اور بالخصوص معتزلہ و مسلم فلاسفہ کا یہ خصوصی شعبہ تھا جو

۵۹۔ السرخسی، المبسوط، ۱۰ : ۱۱۰۔

60– The Mithodology of Ijtihad (126, 162).

61– The Mithodology of Ijtihad (140).

۶۲۔ امام سرخسی کے الفاظ یہ ہیں: وأَصْلُ الكُفْرِ مِنْ أَعْظَمِ الجِنَايَاتِ، وَلَكِنَّهَا بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ رَبِّهِ فَالْجَزَاءُ عَلَيْهَا مُؤَخَّرٌ إِلَى دَارِ الْجَزَاءِ، وَمَا عُجِّلَ فِي الدُّنْيَا سِيَاسَاتٌ مَشْرُوعَةٌ لِمَصَالِحَ تَعُودُ إِلَى الْعِبَادِ كَالْقِصَاصِ لِصِيَانَةِ النُّفُوسِ، وَحَدِّ الزِّنَا لِصِيَانَةِ الْأَنْسَابِ وَالْفُرُشِ، وَحَدِّ السَّرِقَةِ لِصِيَانَةِ الْأَمْوَالِ، وَحَدِّ الْقَذْفِ لِصِيَانَةِ الأَعْرَاضِ، وحَدِّ الخَمْرِ لِصِيَانَةِ العُقُولِ، وبِالإِصْرَارِ علَى الكُفْرِ يكُونُ مُحَارِبًا لِلْمُسْلِمِينَ فَيُقْتَلُ لِدَفْعِ المُحَارَبَةِ۔ نیازی صاحب نے سیاسات مشروعۃ کا ترجمہ Legal Policies کیا ہے جب کہ امام صاحب کی عبارت اور زیر بحث مسئلے کا تناظر صاف بتا رہا ہے کہ ان کی مراد "شریعت کی مقرر کردہ سزائیں ہیں" نہ کہ وہ سیاسۃ شریعۃ جو نیازی صاحب مراد لینا چاہتے ہیں۔

63. Nyazee, *Defending the Frontiers*, 71.

اصلح للعباد کے تحت شرعی احکام کی حکمتیں بیان کیا کرتے تھے تاکہ معتزلی زاویہ نگاہ کے اندر رہتے ہوئے ''مسئلۂ شر'' کا تسلی بخش جواب دیا جاسکے۔ امام دبوسی کی درج بالا عبارت بتارہی ہے کہ آپ احکام کی اسی نوعیت کی انفرادی حکمتوں کا ذکر کررہے ہیں جیسا کہ آپ آخر میں خنزیر اور خون خوار جانوروں کی ممانعت کی حکمت کو بھی شامل بحث کرتے ہیں۔ اسی طرح کسی فقہی باب سے متعلق احکام کی حکمتیں بیان کرنا، یہ بھی مقاصد شریعت کا نظریہ نہیں، بلکہ مقاصد شریعت کا قانونی نظریہ مباحثِ قیاس میں اسے ایک مسلک علت کے طور پر شامل کرکے دکھانا ہے جس سے یہ جانا جاسکے کہ اسے منظم طور پر اخذ احکام کے لیے کیسے برتا جاسکتا ہے۔ امام دبوسی و سرخسی کے ہاں نہ صرف یہ کہ اس حوالے سے خاطر خواہ راہ نمائی نہیں ملتی، بلکہ یہ مشائخ حکمت و مقاصد کو بطور علل برتنے کے قائل ہی نہیں۔ شوافع کے ہاں ''علت قاصرہ'' کا تصور پایا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ علت اگر کسی مزید حکم کی طرف متعدی نہ ہو تب بھی اس کے ذریعے حکم کی تعلیل کرنا درست ہے کیوں کہ اس کا ایک فائدہ حکم کی حکمت و مصلحت سمجھ آجانا ہے۔ امام غزالی واضح کرتے ہیں کہ علت کا متعدی ہونا اور علت کا مقرر ہونا دو الگ امور ہیں، یعنی علت کا درست ہونا اس کے پھیل سکنے کے سوال سے الگ و مقدم ہے، نیز کون سی علت پھیل سکے گی اور کون سی نہیں، اس کا تعین مجتہد کو علت کی تلاشِ بسیار اور اس کے تعین کے بعد ہوتا ہے۔[۶۴] آپ کہتے ہیں کہ علت اگرچہ کسی فرع پر نہ پھیلے تب بھی وہ غیر مفید نہیں، اس کا کم از کم فائدہ یہ ہے کہ دینی احکام کے محاسن اور اس میں پنہاں حکمتوں کے بیان سے لوگوں کو دعوت و نصیحت کی جاسکتی ہے۔[۶۵] مشائخ احناف ''علت قاصرہ'' اور ''تعلیل بالحکمۃ'' دونوں کے قائل نہیں، چناں چہ امام دبوسی علت قاصرہ پر شوافع کے موقف پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فإن قيل: تبقى العلة لإفادة معرفة الحكمة من المشروع. قلنا: الحكمة مقصورة فيما ابتلينا بها من الأحكام على العاقبة التي بها تثبت حكمة التخليق والاستعباد، وهي من باب العلم والاعتقاد لا من باب العمل، والرأي لا يوجب العلم وإنما يصح القياس لبيان حكمة يتعلق بها العمل فيلغو، إلا على سبيل أن يقال يحتمل أن يكون لحكمة كذا. ويحتمل كذا فيخرج عن حد الحجة وبهذا الحد يفرغ المرء عن التكليف بمعرفة كثير من الأدلة المنقولة من أخبار الآحاد والنظر

۶۴- *ابو حامد الغزالی*، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** (*بغداد*: مطبعة الإرشاد، ۱۹۷۱ء)، ۵۳۷-۵۳۸۔

۶۵- *الغزالی*، *نفس مصدر*، ۵۴۱۔

بأغلب الرأي فإنهما ليسا بحجة في إفادة العلم. فمتى لم ترد موجبة عملًا وجب الإعراض عنها بالنظر فيما كلفنا العمل به أو فيما يفيد العلم.

اگر کہا جائے کہ: "علت کا کردار مشروع حکم کی حکمت جاننے میں باقی رہے گا"، تو ہمارا کہنا ہے کہ جن احکام کا ہمیں پابند ٹھہرایا گیا ہے ان کی حکمت کا تعلق محض اس نتیجے اور انجام سے ہے جس سے (بندے کی) تخلیق اور (اللہ کا اسے) عبودیت کا پابند بنانے کی حکمت پایہ تکمیل تک پہنچتی ہے۔ اور یہ پہلو قطعیت اور علم سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ ظنیت اور عمل سے اور رائے اور اندازے سے قطعیت حاصل نہیں ہوتی، جب کہ قیاس صرف ایسی حکمت تک رسائی کے لیے ہوتا ہے جس کا تعلق ظنیت و عمل سے ہو۔ پس تعلیل و قیاس یہاں کارگر نہیں سوائے یہ کہنے کے کہ "شاید اس لیے ہو یا شاید اس لیے ہو" اور یہ علمی دلیل کی حد سے نکل گیا، اور اس حد سے تو انسان کئی منقول اخبار آحاد سے ثابت شدہ امور اور ظن غالب پر مبنی فکر و نظر کا بھی مکلف نہیں رہتا کہ ان دونوں سے قطعیت و علم حاصل نہیں ہوتا۔ پس جب قیاس و تعلیل سے (نہ قطعیت و علم حاصل ہوا) نہ ظنیت و عمل، تو اس (لایعنی عمل) کو چھوڑ کر ان امور میں مشغول ہونا لازم ٹھہرا جن پر عمل کا ہمیں پابند بنایا گیا یا جس سے قطعیت و یقین حاصل ہو۔

امام دبوسی سے قبل امام جصاص بھی تعلیل بالحکمۃ کی تردید کرتے ہیں۔[۶۶] آپ کہتے ہیں جن مصلحتوں کو علت قرار دیا جاتا ہے ان کی بنیاد پر قیاس کرنا جائز نہیں۔ آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ مصلحتیں احکام پر عمل کرنے میں پنہاں اور اس پر متفرع ہوتی ہیں نہ کہ ان احکام کی بنیاد۔ پس معلوم ہوا کہ آپ کے نزدیک تعلیل بالحکمۃ جائز نہیں، یہی وجہ ہے کہ علامہ دبوسی مباحثِ قیاس و علت میں ان امور سے تعرض نہیں فرماتے۔ اس کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر آپ کے ہاں مقاصد شریعت کے ذریعے اخذ احکام و قواعد کی تشکیل کی وہ بحث کیسے در آسکتی ہے جو حکمت کو علت بنانے پر مبنی ہے؟ مشائخ احناف کو حکمت کے علت بنائے جانے پر یہ اعتراض ہے کہ "حکمت کسی حکم کا ایسا ثمرہ یا حاصل ہوتا ہے جو اس پر عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ ثمرہ حکم سے موخر ہوتا ہے نہ کہ مقدم، لہٰذا اسے علت کیسے بنایا جاسکتا ہے؟" مثلاً چوری کی سزا کا مقصد زجر و توبیخ ہے اور یہ اس سزا پر عمل کا نتیجہ ہے نہ کہ اس کی علت۔ اس کے جواب میں امام غزالی فرماتے ہیں کہ اس سزا کی علت دراصل "زجر کی ضرورت یا حاجت" ہے اور یہ ضرورت حکم سے مقدم ہوتی ہے، آپ کہتے ہیں کہ حکم کے اس باعث جو وصف مناسب کی صورت ہوتا ہے، اسی کو ہم حکمت کہتے ہیں۔[۶۷] احناف کے مقبول قیاس کی متعدد مثالیں دے کر آپ واضح کرتے ہیں کہ یہاں جسے علت قرار دیا جاتا ہے

۶۶- الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۴۰-۱۴۱۔

۶۷- الغزالی، نفسِ مصدر،، ۶۱۴- ۶۱۵۔

اس کا تعین حکمت کے بغیر ممکن نہیں۔[۶۸] مثلاً احناف کے نزدیک صغر باپ کے حق میں مالی ولایت کی علت ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے پاگل کے مالی امور کو بھی اس کے ولی کے حوالے کیا جاتا ہے۔ یہ قیاس تبھی ممکن ہے جب وصف صغر کو "عقلی ضعف یا عاجزی" کی لڑی میں پرو دیا جائے۔ الغرض یہ استدلال قرینِ قیاس معلوم نہیں ہوتا کہ وہی مشائخ احناف مقاصد شریعت کے نظریے کے بانی تھے جو اسے شعوراً رد کرتے رہے۔ مقاصد شریعت کا نظریہ قائم ہی اس مفروضے پر ہوتا ہے کہ مقصد و حکمت کو اخذ احکام کے لیے علت کی بنیاد بنانا جائز ہے اور اسی سے علت قاصرہ کا جواز جنم لیتا ہے، جب کہ مشائخ احناف اس جواز کو رد کرتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک اس میں توقیف کا پہلو شامل نہیں۔[۶۹]

ہمیں یہاں اس بحث سے غرض نہیں کہ اس بارے میں کس کا نظریہ درست ہے، اصل بات یہ ہے کہ جب مشائخ احناف خود تعلیل بالحکمۃ کے قائل ہی نہیں تو انھیں مقاصد شریعت کے نظریے کا بانی کیسے قرار دیا جائے؟ یہ بات اگرچہ درست ہے کہ امام جوینی و غزالی نے جن امور کو مقاصد شریعت کے تحت ایک مربوط نظریے کے طور پر پیش کیا، اس کے اجزا پہلے سے چلے آ رہے تھے، لیکن ان اجزا کی فراہمی میں امام دبوسی کی ایسی کوئی خصوصیت نہیں کہ انھیں خصوصی طور پر امام جوینی و غزالی کا پیش رو کہا جائے۔

نیازی صاحب نے جس نوع کی ایک عبارت پیش فرما کر مقاصد کی تشکیل کا سہرا امام دبوسی رحمۃ اللہ علیہ کے سر باندھا ہے، اس نوع کے بیانات امام دبوسی سے بہت قبل دیگر علما کے ہاں مل جاتے ہیں۔ مثلاً مسلم فلاسفہ کی روایت سے تعلق رکھنے والے عالم ابو الحسن العامری (م ۳۸۱ھ) کی **الإعلام بمناقب الإسلام**، شریعت کے اسرار و حکم اور خوبیوں پر لکھی گئی ایک مستقل کتاب ہے، اس میں وہ مقاصد کو شرع کی مقرر کردہ سزاؤں کے ساتھ جوڑتے ہیں۔[۷۰] دست یاب ذرائع کے مطابق یہ کتاب مقاصد شریعت کے ماخذ کے حوالے سے قدیم ترین بیان ہے۔ ان سے قبل فوت ہونے والے شافعی عالم القفال الکبیر (م ۳۶۵ھ) کی کتاب **محاسن الشریعۃ** اس لحاظ سے انوکھی کتاب تھی کہ ہر باب میں فقہی جزئیات کے ساتھ یہ ہر باب سے متعلق شرعی حکمتوں کو تفصیل سے بیان کرتی

۶۸۔ الغزالی، نفسِ مصدر، ۶۱۰-۶۱۴۔

۶۹۔ الجصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۴۰-۱۴۱۔

۷۰۔ ابو الحسن العامری، **الإعلام بمناقب الإسلام** (الریاض: مؤسسة دارالأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ۱۹۸۸ء)، ۱۲۳۔

ہے۔ آپ کتاب کا مقصد ہی یہ لکھتے ہیں کہ شرعی احکام کی عقلی جہتیں واضح کی جائیں اور چوں کہ یہ شریعت ایک ایسی ذات کی طرف سے ہے جو نتائج سے واقف ہے، اس لیے ان مقاصد کی بنیاد پر زندگی کے امور کو چلانے کی جہتیں واضح ہوں۔(۷۱)

القفال الکبیر اور العامری کی کتب میں تاہم اس لحاظ سے فرق محسوس ہوتا ہے کہ موخر الذکر "دین بحیثیت مجموعی" کے مقاصد پر بحث کرتی ہے۔ القفال کی کتاب کے اشارات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ شرعی احکام کی حکمتوں و مصلحتوں کے بیان کا آغاز کرنے والے نہیں تھے، بلکہ علما پہلے سے یہ کام کرتے آرہے تھے اور آپ خود بھی اس حقیقت کا تذکرہ فرماتے ہیں۔(۷۲) مشہور صوفی بزرگ حکیم ترمذی (م ۳۱۸ھ) نے بھی شریعت کے احکام سے متعلق احکام کی حکمتوں پر کتب لکھیں (مثلاً الصلاۃ ومقاصدھا، الحج وأسرارہ)۔ ان امور کی طرف اشارہ کرنے کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ امام دبوسی کی پیدائش سے بھی پہلے علما نہ صرف مخصوص احکام، مخصوص ابواب کے احکام بلکہ دین کے مجموعی احکام کو بھی مصلحتوں کے تناظر میں دیکھا کرتے تھے۔ اسی کے پیش نظر اس بات کا امکان ہے کہ علماے شافعیہ کے ہاں اخالہ کے تحت مناسبتی مسلک علت کے پس پشت اس نوع کی تحقیقات رہی ہوں گی، واللہ اعلم۔

نظریۂ اسباب اور مقاصد

احناف کو نظریۂ مقاصد کا بانی دکھانے کے لیے نیازی صاحب نے اصولِ فقہ میں متعلقات احکام شرعیہ کے تحت کی جانے والی "اسباب" کی بحث کو بھی بنیاد بنایا ہے۔ یہ گفت گو دراصل "حدود و مقاصد" کے تحت کی گئی بحث سے الگ نہیں، لیکن چوں کہ نیازی صاحب کے انداز سے یہ سرسری تاثر ابھرتا ہے کہ وہ "اسباب" کی بحث کو اپنے خیال کے لیے ایک مستقل دلیل کے طور پر لاتے ہیں اس لیے ہم اسے الگ عنوان کے تحت کر رہے ہیں۔

احناف کی اصولی کتابیں شرعی حجتوں اور احکام کے مابین رشتہ اس طرح استوار کرتی ہیں کہ "حجج شرعیہ" سے دو امور ثابت ہوتے ہیں: حکم شرعی اور ان کے متعلقات۔ حکم شرعی سے مقصود فرض، مستحب

۷۱۔ ابو بکر محمد بن علی بن اسماعیل بن الشاشی المعروف بالقفال الکبیر، **محاسن الشریعة** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۷۱ء)، ۱۸۔

۷۲۔ القفال، نفس مصدر، ۳۴۔

ومندوب، مباح، مکروہ، حرام وغیرہ آتے ہیں جن کے ساتھ "براہ راست طلب" منسلک ہوتی ہے۔ اس کے برعکس حکم شرعی کے متعلقات میں سبب، علت، شرط، علامت وغیرہ آتے ہیں جنھیں دوسرے اصولی حضرات [۷۳] "حکم وضعی" کہتے ہیں۔ [۷۴] اس گفت گو میں حکم اور سبب کا باہمی رشتہ اہمیت کا حامل ہے جس پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

اسباب وخطاب کا مفہوم

اللہ تعالیٰ کی ذات قادر و مالک مطلق ہے کہ جو چاہے حکم دے اور وہ اسباب کی محتاج نہیں بلکہ ان کا خالق ہے، لیکن اس نے انسانوں کے ساتھ رافت ورحمت کی وجہ سے ان پر واجب کردہ احکام کو کچھ اسباب کے ساتھ جوڑا ہے جو انسان جان سکتا ہے۔ حنفی اصولی حضرات کا کہنا ہے کہ کسی بھی حکم کے دو مراحل ہیں: ایک اس کے واجب ہونے کا، دوسرا اس کی ادائی کا جو مطالبے کے ساتھ متعلق ہے۔ اسے سمجھانے کے لیے وہ خرید وفروخت کی مثال دیتے ہیں۔ مثلاً ایک بندے نے کسی دوسرے کو اپنی گاڑی دس لاکھ میں بیچی جس سے خریدار کے ذمے میں دس لاکھ ثابت ہو گئے۔ البتہ جب تک اس سامان کو بیچنے والا رقم کا مطالبہ نہیں کرتا تو خریدار پر ادا کرنا ضروری نہیں۔ اسی طرح علامہ دبوسی "ثبوت وجوب" اور "وجوب ادا" میں فرق کرتے ہیں۔ آپ کا کہنا ہے کہ بندے کے ذمے میں احکام کا وجوب اسباب سے ثابت ہو جاتا ہے، لیکن ان پر عمل پیرا ہونے کا مطالبہ "خطاب" (یعنی امر و نہی) سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب ہمیشہ کسی ایسے سے کیا جا سکتا ہے جس میں اسے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی صلاحیت ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وجوب ایک جبری معاملہ ہے کہ سبب کے پائے جانے سے حکم کا وجوب خود بخود پایا جاتا ہے، اس میں بندے کا اختیار ہونا ضروری نہیں، لیکن حکم ادا کرنے یا اسے بجالانے کے لیے اختیار کا ہونا ضروری ہے کہ اختیار

۷۳- آگے جا کر واضح ہو گا کہ دوسرے اصولی حضرات کے ہاں شرط، سبب وغیرہ بھی خطاب ہی کے تحت ہے۔ اس لیے، وہ حکم شرعی اور حکم وضعی دونوں کو خطاب کے تحت قرار دے کر حکم کے نیچے لاتے ہیں۔ لیکن علامہ دبوسی کے پیروکار کی اصطلاح یہ ہے کہ وہ حکم بمقابلہ اسباب کی اصطلاح برتتے ہیں اور حکم کو "حکم شرعی" ہی کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ بہت کیف، یہ ایک اصطلاح کا فرق ہے اور مقصود واضح ہونے کے بعد، اس میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہیے۔ نیز چوں کہ حکم وضعی کی اصطلاح مشہور ہے اس لیے اس مقالے میں ہم اسے استعمال کر رہے ہیں۔

۷۴- ابوالیسر البزدوی، **أصول البزدوي في ضمن كشف الأسرار شرح أصول البزدوي** (بیروت: دار الكتب العلمية،)، ۴: ۱۶۹؛ ابوالبرکات عبداللہ بن احمد النسفی، **المنار للنسفي في ضمن نسمات الأسحار**، ۲۴۱ – ۲۴۸۔

کے بغیر عبادت وآزمائش کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔(۷۵) مثلاً قرآن نے کہا کہ: "نماز قائم کرو" یہ خطاب ہے اور اس میں نماز ادا کرنے کا مطالبہ ہے، لیکن فجر، ظہر، عصر وغیرہ کی نمازوں کے اوقات ان کے وجوب کے اسباب ہیں۔ گویا شارع ہمیں یہ کہہ رہے ہیں کہ: "جب یہ اسباب پائے جائیں، تو نماز پڑھو"۔ یہاں صرف "نماز پڑھو" خطاب ہے اور ان نمازوں کے اوقات کا بیان دراصل اسباب کا بیان ہے، اگرچہ وہ اسباب بھی ہمیں شرعی حجتوں ہی سے ملے ہیں۔(۷۶) اسے دوسری شرعی مثال سے سمجھتے ہیں: زکاۃ کے وجوب کا سبب مال نامی (۷۷) کا مالک ہونا ہے۔ چناں چہ اگر کوئی بالغ مسلمان نصاب کا مالک ہے تو اس پر زکاۃ کے وجوب کا سبب پایا گیا، لیکن اس پر زکاۃ ادا کرنا اس وقت واجب ہے جب مال پر سال گزرے۔ بالفاظ دیگر زکاۃ کے وجوب کا سبب سال گزرنے سے پہلے ہی پایا گیا، لیکن وجوب ادا سال گزرنے پر ہے۔ گویا سال گزرنے کے بعد شریعت اسے کہہ رہی ہے کہ "اب اس مال کی زکاۃ ادا کرو" جب کہ سال گزرنے سے قبل اس کی طرف یہ "خطاب" متوجہ نہیں۔ نیز یہاں صرف "زکاۃ ادا کرو" خطاب ہے جب کہ "مال نامی" کا بیان اگرچہ شرعی حجتوں ہی میں ہوا، لیکن وہ "خطاب" کے تحت نہیں۔ اسی طرح ایک ہی مال کی زکاۃ ہر سال واجب ہو جاتی ہے اگرچہ اسے خرچ نہ کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ایک سال کو مال کے بڑھنے کے لیے کافی سمجھا ہے کہ اس دوران میں عام طور سے تجارت سے مال میں نفع ہو جاتا ہے اور وہ بڑھ جاتا ہے۔ اگر کسی نے تجارت نہ کی ہو، تب بھی امکان وصلاحیت (Potential) کے لحاظ سے یہ بڑھوتری ہی ہے۔(۷۸) اس کی تیسری مثال بیت اللہ کا حج ہے جس کی فرضیت کا سبب خود "بیت اللہ" ہے۔ چوں کہ بیت اللہ ایک ہی ہے اس لیے حج بھی زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہوتا ہے(۷۹) نیز بیت اللہ کے وجود میں بندے کا اختیار نہیں۔ ان مثالوں سے واضح ہوا کہ حکم وضعی کے ساتھ طلب کا وہ تصور منسلک نہیں ہوتا جو "حکم شرعی" کے ساتھ منسلک

۷۵- البزدوی، **أصول البزدوي في ضمن كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**،۲: ۳۳۹ - ۳۴۲؛ السرخسی، **أصول السرخسي**،۱: ۱۰۰ - ۱۰۱۔

۷۶- السرخسی، نفس مصدر، ۱: ۱۰۰؛ علامہ سرخسی ؒ واضح فرماتے ہیں کہ قرآن میں "نماز قائم کرو" کہا گیا۔ اس میں لفظ "الصلاۃ" پر جو لام تعریف ہے وہ دراصل اشارہ ہی اسباب کی طرف ہے کہ "وہ نماز جو اپنے سبب سے واجب ہو"۔

۷۷- جس میں بڑھوتری ہوتی ہے۔

۷۸- السرخسی، مصدرِ سابق، ۱: ۱۰۶ - ۱۰۷۔

۷۹- السرخسی، مصدرِ سابق، ۱: ۱۰۴ - ۱۰۵۔

ہے، ایسے احکام وضعیہ کو امام دبوسی اسباب کے تحت رکھتے ہیں نہ کہ خطاب کے۔

اسباب و خطاب کی تقسیم کی وجہ

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ثبوت وجوب اور وجوب ادا میں اس فرق کی بنیاد کیا ہے؟ اس کی عام طور سے دو وجوہ بیان کی جاتی ہیں:

۱. شریعت کے بعض احکام بعض ایسے افراد کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن میں "خطاب" کا محل یا مخاطب بننے کی اہلیت نہیں۔ مثلاً ایک بندہ بے ہوش ہو جائے اور اس کی بے ہوشی ایک دن ورات سے کم ہو، تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہے جب کہ اس سے زیادہ کی صورت میں قضا معاف ہے کیوں کہ اس طرح قضا عائد کرنے میں حرج ہے اور شریعت نے اپنے بندوں سے حرج دور کیا ہے۔ علامہ دبوسی نے ثبوتِ وجوب کے لیے قدرت و تمیز کے غیر ضروری ہونے کے لیے مجنوں پر نماز کی قضا کے مسئلے سے استدلال فرمایا ہے۔[۸۰] اسی طرح اگر کوئی بندہ سویا رہ جائے اور نماز کا وقت نکل جائے، تو جاگنے پر اس کی قضا واجب ہے۔ ان سب باتوں سے فقہاے احناف یہ استدلال فرماتے ہیں کہ قضا کا تصور یہ چاہتا ہے کہ کوئی واجب ہو جو چھوٹ گیا ہو اور یہ واجب تبھی ہو سکتا ہے جب مانا جائے کہ وجوب اسباب سے وابستہ ہے نہ کہ خطاب سے کیوں کہ مجنوں اور سوئے ہوئے میں خطاب کا محل بننے کی اہلیت نہیں۔ چناں چہ علامہ دبوسی کے مطابق وہ احکامِ شریعت جن کا وجوب ایسے افراد کی طرف متوجہ ہوتا ہے جو خطاب کا محل نہیں ہو سکتے، ان کی توجیہہ کا طریقہ "ثبوت وجوب" کو اسباب سے متعلق کرکے اسے "وجوب ادا" سے الگ کرنا ہے۔

۲. فقہاے احناف کے ہاں امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔[۸۱] اس پر یہ سوال جنم لیتا ہے کہ نماز، روزے اور زکاۃ کے تکرار کی بنیاد کیا ہے؟ اس پر احناف کہتے ہیں کہ یہ تکرار سبب کے تکرار کی وجہ سے ہے نہ کہ امر کے تکرار سے اور اسباب کا یہ بیان "خطاب" کے تحت نہیں آتا۔[۸۲]

۸۰۔ الدبوسی، **تقويم**، ۴۱۸۔

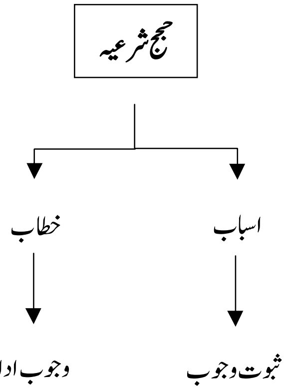
۸۱۔ نظام الدین الشاشی، **أصول الشاشي** (بیروت: دار الکتاب العربي، ۱۹۸۲ء)، ۱۲۳۔

۸۲۔ الشاشی، نفس مرجع، ۱۲۴ – ۱۳۱۔

اسی وجہ سے فقہائے احناف کا کہنا ہے کہ "حجج شرعیہ" میں دو امور کا بیان ہے: "اسباب" اور "خطاب"۔ اسباب سے صرف لزوم وجوب ثابت ہوتا ہے جب کہ "خطاب" سے وجوب ادا۔(۸۳) اس رشتے کو ذیل کے نقشے سے سمجھا جا سکتا ہے۔

اس گفت گو سے واضح ہے کہ اسباب کو "خطاب" سے الگ کرنے کی بنیادی وجہ ثبوتِ وجوب اور وجوبِ ادا میں نظری فرق کرنا ہے اور ان دونوں کو نظری طور پر الگ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے بعض احکام کی ادا یا قضا ایسے لوگوں پر عائد کی ہے جو "خطاب" کا محل نہیں، نیز یہ کہ عبادات میں تکرار ہے جب کہ امر (خطاب) تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔ علامہ دبوسیؒ نے یہ گفت گو کرتے ہوئے جب ثبوتِ وجوب اور وجوبِ ادا میں فرق کیا، تو باقاعدہ سائل کی زبان سے یہ سوال اٹھایا کہ: "وجوب کا سبب خطاب ہے، پس اگر وجوب بندے کے اختیار کے بغیر ثابت ہوتا ہے تو وہ عقل کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔"(۸۴) اس پر علامہ دبوسی فرماتے ہیں کہ: "یہ درست نہیں، کیوں کہ شرعی حقوق کا وجوب ان اسباب سے ہوتا ہے جنھیں شریعت نے سبب وجوب قرار دیا، امر سے نہیں ہوتا۔"(۸۵)

شکل ۲ : حجج شریعہ، اسباب اور خطاب



چناں چہ اس پوری بحث کے بعد علامہ دبوسیؒ، سرخسیؒ وغیرہم مختلف عبادات و معاملات کے اسباب اپنی

۸۳۔ النسفی، مرجع سابق، ۲۳۸۔

۸۴۔ الدبوسی، مصدرِ سابق، ۴۱۸۔

۸۵۔ الدبوسی، مصدرِ سابق، ۴۱۸ – ۴۱۹۔

اصولی تصنیفات میں لکھتے ہیں جس میں سے عبادات کی چند مثالیں اوپر دی گئیں۔ اس کے بعد وہ "معاملات" کے اسباب کا تذکرہ بھی کرتے ہیں کہ ان کے اسباب وہ امور ہیں کہ جن سے انسانی نسل باقی رہتی ہے اور اس بنا پر شارع نے انسانوں کے لیے احکام مشروع کیے ہیں۔ اس کے بعد، وہ زنا، مالی جرائم وغیرہ کی حکمتوں کا بطور اسباب تذکرہ کرتے ہیں۔ تاہم کیا ان "اسباب" کو قیاس کے عمل میں بطور علت بھی استعمال کیا جا سکتا ہے؟ اس حوالے سے علامہ دبوسی کوئی بات نہیں کہتے جب کہ یہی مقاصدِ شریعت کی بحث ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ حنفی نظریے کی رو سے کسی چیز یا وصف کے سبب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ علت بن کر اخذ حکم کی بنیاد بھی بن سکے۔

سمرقندی حنفی روایت اور نظریۂ اسباب

درج بالا بحث میں "احناف" یا "فقہاے احناف" کے ذکر سے یہ تاثر ابھرتا ہے گویا یہ نقطۂ نظر "تمام احناف" کا رہا ہے جب کہ ایسا نہیں۔ احناف میں بعض حضرات اور بالخصوص سمرقندی روایت، جس کی نسبت امام ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۳ھ) کی طرف ہے، نے اس نظریے کو تسلیم نہیں کیا۔ ہم ان دونوں بنیادوں کے ضمن میں ان حضرات کا نقطۂ نظر واضح کرتے ہیں۔

۱. جہاں تک پہلے نکتے کی بات ہے کہ ایسے لوگوں پر احکام کا وجوب ہے جو خطاب کے اہل نہیں، اس کی تفصیلی وضاحت **بدائع الصنائع** کے مصنف علامہ کاسانی (م ۵۸۷ھ) کے ہاں ملتی ہے۔ علامہ کاسانیؒ پہلے اوپر دی گئی تفصیل واضح کر کے فرماتے ہیں کہ احناف کے محقق سمرقندی مشائخ کے مطابق وجوب اور وجوبِ ادا میں کوئی فرق نہیں۔ اگر ثبوتِ وجوب ہے تو وجوبِ ادا ہے اور وجوبِ ادا ہے تو ثبوتِ وجوب بھی، وجوبِ ادا کے بغیر ثبوتِ وجوب کا کوئی مطلب نہیں۔ چناں چہ جس میں خطاب کی صلاحیت نہیں، اس میں وجوب کی صلاحیت ہے نہ وجوبِ ادا کی۔ اس کے بعد علامہ کاسانی واضح فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے ثبوتِ وجوب کو وجوبِ ادا سے جدا کیا، اس کی بنیاد ایسے لوگوں پر "قضا" ہے جو خطاب کے اہل نہیں اور قضا تبھی واجب ہو سکتی ہے جب اس سے قبل ادا واجب ہو۔ پس انھوں نے مجنوں، سوئے ہوئے اور بے ہوش پر "وجوب" ثبوت قبول کیا۔ یعنی ثبوتِ وجوب اور وجوبِ ادا میں تفریق کی مجبوری یہ تھی کہ قضا کے لیے پہلے وجوب ماننا ضروری ہے، لیکن سمرقندی مشائخ اس لزوم کو نہیں مانتے۔ ان کے مطابق قضا عائد ہونے کے لیے بس یہ کافی ہے کہ ایک عبادت کے لیے عمومی طور سے جو وقت

مقرر ہے اس میں ادا نہ ہو۔(۸۶) اسی طرح صدر الاسلام ابو الیسر بزدوی (م ۴۹۳ھ)(۸۷) نے بھی صاف الفاظ میں اس کی تردید کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اسباب کو خطاب سے الگ کرنے کی کوئی بنیاد نہیں اور وہ اسے شدت سے مسترد کرتے ہیں۔(۸۸) ابو الیسر بزدوی کی طرح علامہ کاسانی کے سسر اور استاد علامہ سمرقندی (م ۵۴۰ھ) بھی ثبوتِ وجوب اور وجوبِ ادا کی تفریق کے نظریے کو قبول نہیں کرتے، بلکہ انھیں یک جا کرتے ہیں۔(۸۹)

۲. جہاں تک عبادات کے تکرار کا معاملہ ہے تو اس حوالے سے صدر الاسلام ابو الیسر فرماتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔ یہ بات درست ہے، لیکن جب اس کے ساتھ کوئی قرینہ یا اضافی دلیل آجائے تو اس سے تکرار حاصل ہو جاتا ہے۔(۹۰) وہ نماز کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ نماز دراصل رب کی عبودیت کا اظہار ہے اور یہ بار بار عمل کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح شریعت نے زکاۃ کو اس لیے واجب کیا کہ اس سے مال ہلاکت سے بچے، روزے کا حکم دیا کہ اس میں انسانی جسم کو مشقت کا عادی بنانا ہے، جہاد کا حکم دیا کہ کفار کے غلط عزائم سے مسلمان محفوظ رہ سکیں اور ان تک اسلامی دعوت پہنچے۔ ان سب مقاصد کے لیے تکرار ضروری ہے۔ البتہ حج چوں کہ انتہائی مشقت آمیز عبادت ہے، اس لیے اسے

۸۶- ابو بکر الکاسانی، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۸۶ء)، ۲: ۸۸)۔

۸۷- نیازی صاحب نے احناف کے ہاں نظریہ حجج شرعیہ کی انفرادیت واضح کرتے ہوئے، ابو الیسر بزدوی کی کتاب کو باقاعدہ حوالہ دیا ہے کہ اس کا عنوان ہی "معرفة الحجج الشرعية" ۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ جس بحث کے اثبات کے لیے علامہ دبوسی نے اس حجج شرعیہ کی اٹھان اٹھائی اور نیازی صاحب نے اتنی تفصیل سے کلام کیا، علامہ بزدوی اسے مانتے ہی نہیں۔
Imran Ahsan Nyazee, *The Original Meaning of Hanafi Usul al-Fiqh* (Islamabad:Advanced Legal Studies Institute, 2019), 35.

۸۸- البزدوي، **معرفة الحجج الشرعية**، ۸۳ - ۸۵۔

۸۹- السمرقندی، **ميزان الأصول**، ۴۴۷۔

۹۰- یہ ایسا ہی ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے۔ لیکن بعض اوقات کوئی قرینہ مل جاتا ہے جس سے امر سے وجوب حاصل نہیں ہوتا۔ الشاشی، **أصول الشاشي**، ۱۲۰۔ نیز اس سے ثابت ہوا کہ علامہ بزدوی کے ہاں امر سے تکرار ثابت نہیں ہوتا لیکن اس میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ علامہ دبوسی کی پیروی میں جو روایت وجود میں آئی وہ اس بات کا بھی انکار کرتی ہے کہ امر میں تکرار کا احتمال ہو۔ السرخسی، **أصول السرخسي**، ۱: ۲۰۔

ایک مرتبہ واجب کیا گیا۔(۹۱)

اس گفت گو سے واضح ہے کہ خطاب کو اسباب سے جدا کرنا دراصل وجوب کو وجوبِ ادا سے الگ کرنے کی وجہ سے ہے اور اس کی وجہ پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی۔ چوں کہ احناف کے سمرقندی مشائخ جمہور اصولیین کی طرح اس تفریق کو نہیں مانتے، اس لیے ان کے ہاں خطاب کو اس سے جدا کرنے کی ضرورت ہی نہیں اور علامہ ابو الیسر بزدوی اس کی تصریح بھی فرماتے ہیں۔ یہاں کسی رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دینا مقصود نہیں، بلکہ مقصود یہ دکھانا ہے کہ خطاب سے اسباب کو جدا کرنا اور وجوب کو سبب وجود سے الگ کرنے کی بنیاد کیا ہے اور جن لوگوں نے ان نظریات کی بنیاد رکھی ان کے پیش نظر کیا مسائل و سوالات تھے جنھیں حل کرنے کے لیے انھوں نے یہ اصطلاحات وضع کیں۔

عمران احسن نیازی صاحب نے علامہ دبوسی کی اس بحث سے مندرجہ ذیل نتائج اخذ کیے:

- احناف کے ہاں لفظ خطاب کو "ایک انتہائی فنی معنیٰ" میں مراد لیا گیا ہے۔(۹۲)
- معاملات کے اسباب کی بحث نقل کرنے کے بعد، جیسا کہ اوپر دی گئی، نیازی صاحب یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ یہی مقاصد شریعت کی بحث ہے، نیز وہ علامہ سرخسی کا وہی اقتباس نقل کرتے ہیں جو ہم نے اوپر **"حدود اور مقاصد"** کے تحت نقل کیا۔(۹۳)
- تاہم نیازی صاحب نے اس بات کی طرف سرسری اشارہ کیا ہے کہ خطاب کو سبب سے جدا کرنے کی سب سے بنیادی وجہ عبادات کے تکرار کے مسئلے کو حل کرنا تھا۔(۹۴) نیز وہ یہ بات بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسباب خطاب کے تحت آسکتے ہیں، لیکن اس کے باوجود احناف ایسا نہیں کرتے اور اس کی تفصیل اوپر گزری۔(۹۵)
- نیازی صاحب فرماتے ہیں کہ علامہ دبوسی کے ہاں موجود پختگی سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ گفت گو ان سے بہت پہلے جاری و ساری تھی۔(۹۶)

۹۱- البزدوی، **معرفة الحجج الشرعية**، ۸۰ – ۸۲۔

92. Nyazee, *The Original Meaning*, 44.
93. Ibid., 45-52.
94. Ibid., 43.
95. Ibid., 45.
96. Ibid., 52.

- نیازی صاحب خاص طور سے علامہ دبوسی کا خطاب سے متعلق نظریہ واضح کرتے ہوئے تنبیہ کرتے ہیں کہ جب وہ اس نظریے کے بیان میں "فقہاے احناف" کہتے ہیں، تو ان کی مراد "پانچویں صدی کے اخیر "تک کے فقہا ہیں۔[۹۷] دراصل یہ بات ان کے اس نظریے سے ہم آہنگ ہے جس کے مطابق حنفی اصولی منہج پانچویں صدی تک ٹھیک رہا، لیکن بعد میں دیگر اصولی مذاہب، بالخصوص شافعی، کے اثرات کی وجہ سے پوری طرح درست نہیں رہا۔ تاہم نیازی صاحب اس بارے میں کوئی رہ نمائی فراہم نہیں کرتے کہ امام دبوسی سے قبل احناف کی روایت میں وجوب اور وجوبِ ادا کو الگ کرنے کا نظریہ کہاں ملتا ہے جب کہ امام جصاص کی تفصیلی کتاب بھی موجود ہے۔

چناں چہ ملاحظہ کیا جا سکتا ہے کہ شریعت کی حکمتوں کی گفت گو جو بہت پہلے سے چلے آ رہی تھی، علامہ دبوسی نے درج بالا نظریے کی وضاحت کے لیے اسے برتا ہے، اس کے سوا یہ کچھ نہیں۔ خود امام دبوسی نے ان "حکمتی اسباب" کو اپنے کتاب میں علت کی بحث کے تحت کہیں ذکر نہیں کیا جو کہ اس کا اصل مقام تھا بلکہ آپ باقاعدہ اس کی تردید کرتے ہیں (جیسا کہ اوپر حوالہ گزرا)، اور نہ آپ مقاصد کی بنیاد پر قواعد کی تشکیل اور قیاس کرنے کے کسی منہج کی راہ نمائی کرتے ہیں۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ علامہ ابو الیسر بزدوی جب علامہ دبوسی کے اس نظریے کو مسترد کرتے ہیں اور عبادات کے تکرار پر بحث کرتے ہیں، تو بعینہٖ اسی بحث سے متبادل نظریہ پیش کرتے ہیں۔ اس سے واضح ہوا کہ یہ ساری بحث دراصل دو مسائل کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی:

۱۔ جب امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، تو عبادات کا تکرار کس بنیاد پر ہے۔

۲۔ مجنوں وغیرہ پر ایسے معاملات کی قضا عائد کی گئی ہے جو اس وقت میں عمومی طور پر ثابت ہوئی تھے جب ان میں خطاب کی صلاحیت نہیں تھی۔

اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے ایک نقطۂ نظر علامہ دبوسی کا ہے جسے حنفی روایت میں زیادہ شہرت ملی، لیکن دیگر اصولی حضرات کا نظریہ اس سے مختلف تھا جنھوں نے اسباب کو خطاب کے تحت اور وجوب کو وجوبِ ادا کے ساتھ منتھی کر کے اس مسئلے کو حل کیا۔ دونوں ہی نے اس عمل میں شریعت کی حکمتوں کو استعمال کیا اور اس ساری بات کا "مقاصدِ شریعت بطور مسلکِ علت" کے اس نظریے سے کوئی رشتہ نہیں جس پر امام غزالی نے **شفاء الغلیل** میں کلام کیا اور مقاصدِ شریعت کا ایسا نظام کھڑا کیا جس کی بنیاد پر مقاصد سے نئے مسائل کا حل اخذ کیا

97. Ibid., 44.

جائے(نہ کہ محض سیاست شرعیہ کے تحت آنے والے معاملات)۔ نیز نیازی صاحب نے اس پوری بحث کو علامہ سرخسی کے درج بالا جس اقتباس سے جوڑا ہے اس سے واضح ہے کہ ”اسباب“ کی بحث دراصل کوئی ایسی مستقل دلیل نہیں جس کی بنیاد پر مقاصدی نظریے کا سہرا علامہ دبوسی کو پہنایا جاسکے، بلکہ یہ پچھلے دو اقتباسات ہی میں پنہاں دلیل تھی، لیکن چوں کہ اسباب کی بحث کے تحت بھی اس کا تذکرہ آتا ہے، اس لیے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ یہ کوئی نئی بات ہے جب کہ اس میں مقاصد شریعت کے حوالے سے کچھ بھی نیا نہیں اور خطاب کی بحث، نیز وجوب اور وجوبِ ادا سے متعلق گفت گو، کا اس سے کوئی براہ راست تعلق نہیں۔ تاہم اگر برسبیلِ تنزّل یہ مان لیا جائے کہ ان اسباب کا قیاس کے ذریعے حکم کے پھیلاؤ کے ساتھ کوئی تعلق تھا، تب بھی مشائخ کے نظریے کی رو سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ قیاس عین تا عین اور عین تا جنس کے سوا جنس وصف کی تاثیر سے بھی عبارت تھا، تو خود مشائخ کی عبارات یا ان کے مجموعی نظام فکر سے نیازی صاحب کے پاس اس کی کیا دلیل ہے؟ اوپر یہ بحث ہو چکی کہ اس حوالے سے مشائخ احناف صرف عین تا جنس کی بات کرتے نظر آتے ہیں، جب کہ مقاصدِ شریعت کے ذریعے قیاس کے لیے جنس وصف کی تاثیر درکار ہے۔ اس ضمن میں ایک بنیادی سوال یہ بھی ہے کہ جب مشائخ صاف الفاظ میں تاثیر کی شرط عائد کر رہے ہیں تو اس قید کے ہوتے ہوئے جنسِ وصف کی تاثیر کیسے ثابت کی جاسکتی ہے؟ شاید یہی وہ سوال تھا جس کی بنا پر ساتویں صدی ہجری کے سرے پر فوت ہونے والے حنفی بزرگ علامہ جلال الدین ابن عمر الخبازی (م ۶۹۱ ھ) وصفِ علت کے لیے عین تا عین اور عین تا جنس کی دو ہی صورتوں کو جائز کہتے ہوئے مناسبت کی تردید کرتے ہیں۔[۹۸]

نیز دیکھا جاسکتا ہے کہ صدر الاسلام ابو الیسر بزدوی بھی، جن کی سنہ وفات ۴۹۳ ھ ہے اور دو واسطوں سے امام ماتریدی (م ۳۳۳ھ) تک ان کا علمی نسب جڑتا ہے،[۹۹] پانچویں صدی کے حنفی اصولی اور ان لوگوں میں سے ہیں جن کی بابت ان کے زمانے کے لحاظ سے کہا گیا: ”ماوراء النہر میں حنفیت کی سربراہی انھیں حاصل تھی“، وہ واضح طور سے علامہ دبوسی کے نظریے کی تردید کر رہے ہیں جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ احناف میں اس حوالے سے ابتدا ہی سے دو رجحانات چلتے آئے ہیں۔ یاد رہے کہ علامہ دبوسی کے سوا اس دوسرے رجحان کی

۹۹- جلال الدين الخبازی، **المغني في أصول الفقه** (سعودی عربیہ: مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي، ۱۴۰۳ھ)، ۳۰۳- ۳۰۶۔

۹۹- عبدالحی اللکنوی، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** (بیروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ۱۹۹۸ء)، ۱۸۸۔

تفصیلات علامہ باقلّانی(م ۴۰۳ھ) کے ہاں بالکل صراحت سے موجود ہیں[۱۰۰] اور قاضی باقلانی کے اصولی کام سے سہوِ نظر کے باعث ہی نیازی صاحب سے یہ نتیجہ اخذ کرنے کی چوک ہوئی؛ گویا علامہ دبوسی موجودہ اصول فقہ کے حقیقی بانی ہیں یہاں تک کہ انھوں نے متکلمین کے منہج کو بھی علامہ دبوسی کے تحت رکھ دیا ہے[۱۰۱] اور آپ قاضی باقلانی کا سرے سے تذکرہ ہی نہیں کرتے۔[۱۰۲]

امام غزالی اور اسباب کا مفہوم

یہاں مناسب محسوس ہوتا ہے کہ امام غزالی نے **شفاء الغليل** میں جس طرح "سبب" کے تصور پر بحث کی ہے اسے اختصار کے ساتھ پیش کر دیا جائے تاکہ سبب کی بحث کی تصویر خود امام غزالی کی طرف سے بھی آ جائے جنھیں نیازی صاحب مقاصد کی بحث میں بہت اہمیت دیتے ہیں، بلکہ اپنے ابتدائی دور میں وہ انھیں اور ان کے استاد امام جوینی کو اس کا بانی بھی گردانتے رہے ہیں۔ چوں کہ عام طور سے علت، سبب اور شرط میں فرق کیا جاتا ہے، اس لیے امام غزالی مقاصدِ شریعت کی بحث مکمل کر چکنے کے بعد ذیلی بحثوں میں سے ایک بحث میں یہ واضح فرماتے ہیں کہ سبب علت و شرط سے کوئی جوہری فرق نہیں پڑتا، بلکہ حکم کے ثبوت میں ان سب ہی کا کچھ نہ کچھ عمل دخل ہوتا ہے۔ اس کے بعد سبب کے لغوی معنیٰ (راستہ یا ذریعہ) واضح کر کے فقہا کے ہاں اس کے استعمالات پر روشنی ڈالتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ان کے ہاں یہ چار معانی میں آتا ہے:

۱) بالواسطہ کے معنیٰ میں، اور اس معنیٰ میں سبب شرط ہوتا ہے۔ جیسے کسی نے گڑھا کھودا اور دوسرے نے کسی بندے کو اس میں دھکا دیا۔ یہاں گڑھا کھودنا سبب (شرط)[۱۰۳] ہے اور دھکا دینا اصل علت اور ضمان دھکا دینے والے پر ہوگا کہ یہ علت ہے۔ پس اس مفہوم میں براہ راست کو علت اور بالواسطہ ذریعے کو سبب کہہ دیا جاتا ہے۔

۱۰۰- ابو بکر ابن طیب الباقلانی، **التقريب و الإرشاد**(بیروت: مؤسسة الرسالة، س ن)، ۲۳۶-۲۵۷۔

101. Defending the Frontiers (126).

۱۰۲- نیازی صاحب نے اصول فقہ کی کتب کی جو فہرست مرتب فرمائی ہے، اس فہرست میں بھی قاضی باقلانی کی کتاب کا "**التقريب والارشاد**" تذکرہ نہیں۔

۱۰۳- اس مفہوم کے لیے لحاظ سے "شرط" اس شے کو کہتے ہیں جس کی عدم موجودگی سے عدم نتیجہ لازم آئے اگرچہ اس کے وجود سے وجود نتیجہ لازم نہ آئے، جب کہ علت میں یہ دونوں پہلو (وجود سے وجود اور عدم سے عدم) جمع ہو جاتے ہیں۔

۲) سبب بعض اوقات علت کی علت کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے جیسے کہا جاتا کہ فلاں بندے کے تیر چلانے سے فلاں فوت ہو گیا، جب کہ موت تیر چلنے سے نہیں بلکہ تیر لگنے سے واقع ہوتی ہے۔ تاہم تیر لگنے کی وجہ یا سبب تیر کا چلنا تھا اور اس اعتبار سے یہ اصل علت کی علت ہوئی۔ اس دوسری اور پہلی صورت میں فرق یہ ہے کہ یہاں علت (تیر لگنا) سبب (تیر چلانے) کے تحت اور اس کے ذریعے وجود میں آیا ہے، اس کے لیے کسی الگ فعل کی ضرورت نہیں۔ اس لحاظ سے سبب کو "براہ راست" کے مفہوم میں مراد لیتے ہوئے حکم تیر چلانے والے پر عائد کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس پہلی صورت میں گڑھا کھودنا (سبب) خود بخود دھکا دینے (علت) کے ہم معنی نہیں۔

۳) فقہا بسا اوقات ایسے وصف کو بھی سبب کہتے ہیں جو کسی وصف کے نہ پائے جانے کی وجہ سے علت نہ بن سکا ہو، جیسے فقہا کا نصاب کے مالک ہونے کو زکاۃ کے لیے سبب کہنا، کہ نصاب اگرچہ وجوب زکاۃ کا سبب ہے؛ تاہم اس سے حکم تب ثابت ہوتا ہے جب اس مال پر سال گزرتا ہے۔ یہاں براہ راست و بالواسطہ کا وہ مفہوم نہیں پایا جاتا جو اول الذکر دو میں موجود تھا۔

۴) بعض اوقات علت کو بھی سبب کہا جاتا ہے جیسے بیع کو ملک کے لیے سبب کہنا۔[۱۰۴]

اس کے بعد امام غزالی ان تصورات پر پیدا ہونے والے مختلف سوالات کے جوابات دیتے ہیں۔ چناں چہ اس گفت گو سے واضح ہے کہ امام غزالی کے ہاں اس بحث کا مقاصد شریعت سے رشتہ تو درکنار، شریعت کی حکمت (جو مقاصد شریعت کا ایک ذیلی شعبہ ہے) سے بھی اس کا واسطہ بہت مشکل سے جڑتا ہے، بلکہ یہ فنی نوعیت کی بحث ہے کہ حکم کی اضافت کس کی طرف کی جاتی ہے اور اسی پر امام غزالی سبب کی گفت گو ختم کر دیتے ہیں۔ چناں چہ دیکھا جاسکتا ہے کہ خود امام صاحب نے اسباب کے تصور پر بحث کرتے ہوئے اسے اس تناظر میں نہیں دیکھا جو مفہوم نیازی صاحب اس میں شامل کرنا چاہتے ہیں۔ بنیادی بات یہ ہے کہ جب مشائخ احناف کے ہاں یہ وضاحت ہی میسر نہیں کہ آیا وہ جنسِ وصف کی تاثیر کے قائل تھے یا نہیں، اس کے بغیر ان کے ہاں سے مقاصدِ شریعت کا نظریہ کیسے اخذ کر لیا جائے؟

۱۰۴- الغزالی، **شفاء الغلیل**، ۵۹۰ - ۵۹۲۔

نیازی صاحب کی تلفیق

اخیر میں اس امر کی طرف اشارہ بھی مفید ہے کہ محترم نیازی صاحب نے مقاصد شریعت کی بحث کو جس ڈھنگ سے مشائخ احناف کے نظام میں بٹھانے کی کوشش کی ہے وہ ایک گونہ تلفیق کی صورت بنتی ہے۔ اولاً، مشائخ احناف کے ہاں اس مقاصدی نظریے کا ذکر نہیں ملتا جسے وہ ان مشائخ کے نظام میں بٹھانا چاہتے ہیں۔ دوم، جیسا کہ درج بالا تفصیلات سے واضح ہے کہ مشائخ احناف کے نظریۂ قیاس کی رو سے وہی تصورِ مصلحت (جنس وصف) معتبر ہو سکتا ہے جس کی تاثیر ثابت ہو کیوں کہ ان کے ہاں تاثیر بذریعہ نص و اجماع شرط ہے، صرف "موافقت احکام" سے ماخوذ مصلحت ان کے ہاں معتبر نہیں۔ اس کے برعکس امام غزالی کے نزدیک تاثیر بذریعہ نص و اجماع شرط نہیں اور اسی لیے آپ کے مطابق مصلحت مناسب غریب نیز مرسل ملائم دونوں معتبر ہیں۔ تاہم جناب نیازی صاحب نے مشائخ احناف کے اس بنیادی اصول سے اغماض برتتے ہوئے مصلحت مرسلہ کی قبولیت کی صرف ان شرائط کو بیان کرنا کافی سمجھا جو امام غزالی کے نظریۂ قیاس سے ہم آہنگ ہیں۔[۱۰۵]

۴۔ نتائج بحث

نیازی صاحب نے امام شافعی کے تصور قیاس کو امام غزالی کے مسلکِ مناسبت پر جانچ کر یہ رائے قائم کی کہ امام شافعی کے ہاں قیاسِ علت موجود نہیں۔ مقالے کی تفصیلات سے دو سوالات پیدا ہوتے ہیں:

الف) کیا مشائخ احناف کے نظریۂ قیاس علت کی رو سے بھی امام شافعی کے ہاں قیاس علت نہیں پایا جاتا؟ ہماری رائے میں اس کا جواب نفی میں ہے کیوں کہ امام شافعی صاحب کے ہاں احناف کے نظریۂ تاثیر کے مطابق بے شمار امثلہ موجود ہیں۔ دوسرے لفظوں میں سوال یہ ہے کہ کیا نیازی صاحب احناف کے نظریۂ تاثیر کی رو سے اس دعوے کو ثابت کر سکتے ہیں کہ امام شافعی کے ہاں قیاس علت موجود نہیں؟

ب) کیا مشائخ احناف کے ہاں بھی وہ قیاس علت پایا جاتا ہے جسے امام غزالی مسلکِ مناسبت و تخریج مناط کی بنا پر قیاس کہتے ہیں؟ اس کا جواب بھی نفی میں ہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ امام شافعی نے مسالک علت پر براہ راست کوئی بحث نہیں کی اور اس لیے ان سے منقول امثلہ کی روشنی میں ان کے کلام کی ایسی توجیہ کرنا بہت آسان ہے جو تصور مناسبت یا اخالہ کو شامل بحث کرتی ہو، تاہم مشائخ احناف نے مسالک علت پر بحث کرتے ہوئے نہ صرف یہ کہ مسلکِ مناسبت کا ذکر کیا بلکہ وہ اسے اخالہ قرار دے کر رد کرتے

105– Nyazee, *The Methodology of Ijtihad*, 152-155.

ہیں۔ اس کے باوجود بھی نیازی صاحب متاخرین احناف کی آرا کی بنیاد پر یہ تاثر دیتے ہیں کہ احناف کے ہاں نہ صرف امام غزالی والا قیاس علت پایا جاتا ہے بلکہ احناف مقاصدی فکر کے بانی بھی ہیں، باوجود اس سے کہ مشائخ احناف کی کتب میں متعلقہ ابحاث کے اندر مناسبت و جنس کی سطح پر تاثیر کا کوئی واضح تصور موجود نہیں[۱۰۶] اور لا محالہ انھیں اخذ کرنے کے لیے ان مشائخ سے منقول جزئیات ہی کو بنیاد بنانا ہو گا، لیکن نیازی صاحب علمائے شوافع کی طرف سے امام شافعی کے ہاں اخالۃ کے ثبوت کے لیے اسی طریقے پر عمل پیرا ہونے کے قائل دکھائی نہیں دیتے بلکہ اسے تکلف سمجھتے ہیں۔ پس اگر امام غزالی کے پیمانے پر امام شافعی کی **الرسالۃ** میں قیاس علت موجود نہیں تو کیا امام غزالی کے پیمانے پر مشائخ احناف کی اصول فقہ کی کتب میں یہ تصور قیاس موجود ہے؟

نیازی صاحب نے شریعت کی حکمتوں کے حوالے سے مشائخ احناف کے بعض اقتباسات سے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ علامہ دبوسی وغیرہ مقاصد شریعت کے بانی ہیں، لیکن یہ تاثر درست نہیں کیوں کہ اگرچہ مقاصد شریعت کے لیے شریعت کی حکمتوں کی بحث ایک بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اولا یہ احناف سے بہت پہلے سے جاری وساری ہے ثانیا علامہ دبوسی وغیرہ نے اسے اخذِ احکام اور قیاس کے تناظر میں بیان ہی نہیں کیا جو مقاصد شریعت کا اصل تناظر ہے۔ اسی طرح نیازی صاحب نے حجج، خطاب، وجوب اور وجوبِ ادا کی بحث سے بھی یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ اسباب کی بحث دراصل مقاصدِ شریعت کی بنیاد ہے، لیکن نہ صرف یہ کہ اس گفت گو سے ایسا کچھ ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس بحث کے جس ذیلی نکتے سے وہ استدلال کرتے ہیں وہ شرعی احکام کی حکمتوں ہی کی بحث ہے اور کچھ نہیں۔ اس لحاظ سے علامہ دبوسی کو مقاصد شریعت کا بانی دکھانے کے لیے یہ کوئی مضبوط دلیل نہیں۔ اسی طرح امام سرخسی کے اقتباس کو بھی نیازی صاحب نے تناظر سے کاٹ کر استدلال فرمایا ہے۔ مقالے کی تفصیلات سے معلوم ہوا کہ مشائخ احناف کا نظریۂ قیاس مصلحت کے نسبتاً محدود تصور کا ساتھ دینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مشائخ احناف کے نظریۂ قیاس کی اس محدودیت کو بھانپتے ہوئے نیازی صاحب نے شعوری یا غیر شعوری طور پر مقاصد کی بحث کو مشائخ احناف کے نظام میں بٹھانے کے لیے تلفیق سے کام لیا ہے۔ جدید و قدیم ماہرین اصول فقہ، بشمول احناف، کے ہاں یہ بات نہیں ملتی کہ مقاصد شریعہ کے بانی امام دبوسی ہیں اور شاید اسی بنا پر نیازی صاحب نے آپ کو اس کا بانی دکھانے کے لیے یہ کہنے کی ضرورت محسوس کی کہ حنفی اصولی روایت میں دبوسی

۱۰۶- اگرچہ صاحب المنار علامہ نسفی (م ۷۱۰ھ) کے ہاں "جنس" کا تصور ملتا ہے لیکن وہ بہت بعد کے دور کے ہیں۔

کے خیالات کو پوری طرح وہ مقام نہ دیا گیا جس کے وہ مستحق تھے۔(۱۰۷) یوں وہ ایک طرح سے حنفی اصولی روایت کی تشریحِ نو کرتے ہیں۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞

107– Nyazee, *The Original Meaning of Hanafi Usul al-Fiqh*, 45

List of Sources in Roman Script

- Al Bazdawi, Fakhr al-Islam. *Usul al bazdawi*. Madina: Dar al Siraj, second edi. 2016.
- Al Shashi, Nizam al Deen, *Usul asl Shashi*. Bairut: Dar al-Kutb al-Arabi, 1982.
- Al Zarkashi, Badr al deen. Al Bahr al Muheet fi usul al fiqh, Dar al kutbi, 1994.
- Al Sarakhsi, abu bakr, usul al fiqh, Bairut: Dar al Marifah, (year of publication not mentioned)
- Al- Sarakhsi, Muhammad b. Ahamd b. Abi Sahl. *al-Mabsut*. Beirut: Dar al-Marafah, 1993.
- Al Amiri, Abu al Hasan, Al I'lam bi manaqib al Islam, Riyad: Dar al ikhālah li athaqfah, 1988.
- Al jassas al Razi, Al Fusus fi al usul, Kuwait: wizarat al kuwaitiya, 1994.
- Al Sarakhsi, abu bakr, Al Mabsut, Bairut: Dar al Marifah, 1993
- Al Kasani, Abu Bakr, Badai' al Sanai', Bairut: Dar al kutb al ilmiyyah, 1986.
- Al Dabūsī, abu zaid, Taqwim al adillah, Bairut: Dar al Marifah, 2001
- Al 'Abkari, Risalah al 'abkari fi usul al fiqh, Kuwait: Lataif li al nashr al kutb wo rasail al ilmiyah, 2017.
- Al Subki, taj al deen, Raf al Hajib 'an mukhtasar ibn al hajib, Bairut: Alam al kutb, 1419 H.
- Al Bukhari, Abd al Aziz, kash al israr sharah usul al bazdawi, Egypth: Dar al Kitab al islami, (year of publication not mentioned)
- Al Qaffal al Kabir, Mahasin al shariah, Bairut: Dar al kutb al ilmiyah, 1971.
- Al Bazdawi, abu al yusr, Marifa al hujaj al shariah, Lebanon: Moassisah al risalah al nashiron, 2000.

- Al samarqandi, ala al din, Mizan al usul fi nataij al uqul, Qatar: Matab'I al doha al hadithiya, 1984.
- Al shami ibn 'abidin, masmat al ashar sharah sharh al manar, Karachi: Maktabah al Quran, 1437 H.
- Nyazee, I. A.. *The Original Meaning of Ḥanafī Usul al-Fiqh*. Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 2019.
- Nyazee, I. A. *Defending the Frontiers of Ḥanafī School*. Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 2021.
- Nyazee, I. A.,. *The Methodology of Ijtihad: Old and New*, Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 2021.