

اشاعت نمبر: ۱۶۴

تدریب الافقاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سنڈی مقالہ

# استحسان

حقیقت، ارکان، اقسام

✽ مرتب ✽

مفتی زبیر بن قاسم سید کولہا پوری، متعلم تدریب الافقاء، جامعہ جمبوسر

✽ حسب ایما و ارشاد ✽

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی و مہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

✽ زیر نگرانی ✽

مفتی فرید احمد کاوی

✽ ناشر: ✽

جامعہ علوم القرآن جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

[www.KitaboSunnat.com](http://www.KitaboSunnat.com)



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ  
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی اترک  
محدث لائبریری

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

## معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

## تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے  
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے درج ذیل ای میل ایڈریس  
پر رابطہ فرمائیں۔

✉ [KitaboSunnat@gmail.com](mailto:KitaboSunnat@gmail.com)

🌐 [library@mohaddis.com](http://library@mohaddis.com)

اشاعت نمبر: ۱۶۴

تدریب الافقاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندھی مقالہ

# استحسان

حقیقت، ارکان، اقسام

مرتب

مفتی زبیر بن قاسم سید کولہا پوری، متعلم تدریب الافقاء، جامعہ جمبوسر

حسب ایما وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد یولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی و مہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، اہند

- ◆ کتاب کا نام: استحسان، حقیقت، ارکان، اقسام
- ◆ مرتب: زبیر بن قاسم سید کولہا پوری  
متعلم تدریب الافاء، جامعہ جمبوسر
- ◆ حسب ایما و ارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم  
(بانی و مہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)
- ◆ زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر
- ◆ سن اشاعت: رجب ۱۴۴۱ھ مطابق مارچ، ۲۰۲۰
- ◆ اشاعت نمبر: ۱۶۴
- ◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR  
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.  
GUJARAT. INDIA. 392150

TEL : 02644-220786

jamiahjambusar@gmail.com

## فہرست مضامین

۱۲	افتتاحیہ
۱۵	تقریظ
۱۷	تمہید
۲۱	شکر و سپاس
۲۳	● استحسان کی لغوی تعریف:
۲۳	اصطلاحی تعریف:
۲۴	استحسان کی وجہ تسمیہ
۴۷	استحسان، مصالح مرسلہ، اصطلاح اور سیادت شرعیہ
۴۸	حجیت استحسان
۵۰	امام شافعی اور استحسان
۵۲	استحسان کا ثبوت قرآن کریم سے
۵۳	استحسان کا وجود حدیث نبوی ﷺ میں
۵۵	حضرات صحابہ سے استحسان پر عمل کے نظائر
۵۸	استحسان کا ثبوت اجماع امت سے
۵۹	استحسان کا ثبوت تاریخ اسلام سے
۶۰	استحسان کے منکرین اور ان کے دلائل

۶۴	جائزہ
۶۶	شاہ صاحب اور استحسان
۷۴	● ارکانِ استحسان
۷۴	رکنِ اول: معدولِ عنہ
۷۵	معدولِ عنہ (قیاسِ جلی) سے کیا مراد ہے؟
۷۷	معدولِ عنہ قیاس بہ معنی نص
۸۱	رکنِ دوم، معدولِ الیہ
۸۱	رکنِ ثالثِ علتِ استحسانیہ (وجہِ عدول)
۸۳	ترجیح کے اصول
۸۴	خلاصہ
۸۵	● حکمِ استحسانِ کا تعدیہ
۸۵	خلافِ قیاسِ حکم (معدول بہ عن القیاس) اور استحسان
۸۹	حکمِ استحسانِ کا تعدیہ، اجمالی حکم
۹۰	حکمِ استحسانِ کا تعدیہ، تفصیلی حکم
۹۳	خلاصہ
۹۳	حکمِ استحسانِ کے متعدی ہونے کی مثالیں
۱۰۰	حکمِ استحسانِ کے غیر متعدی ہونے کی مثالیں
۱۰۴	استحسان کی اقسام

۱۰۶	● (۱) استحسان بالنص
۱۰۷	استحسان بالنص کی چند مثالیں
۱۱۶	● (۲) استحسان بالا جماع
۱۱۶	استحسان بالا جماع کی مثالیں
۱۲۴	● (۳) استحسان بالقیاس
۱۲۵	استحسان بالقیاس میں وجہ ترجیح
۱۲۶	استحسان بالقیاس کی مثالیں
۱۳۰	● (۴) استحسان بالضرورة
۱۳۰	استحسان بالضرورة کی مثالیں
۱۳۸	● (۵) استحسان بالعرف
۱۴۰	استحسان بالعرف کی مثالیں
۱۴۴	● (۶) استحسان بالمصلحت
۱۴۶	مقاصد شریعت کے مدارج
۱۴۹	حنفی نقطہ نظر
۱۵۰	استحسان بالمصلحت کی مثالیں
۱۵۶	● تعارض استحسان و قیاس اور ترجیح
۱۵۶	ترجیح کی بنیاد
۱۶۲	قیاس اور استحسان میں تعارض کی ایک اور تقسیم
۱۶۲	صحت و فساد کے اعتبار سے قیاس و استحسان کی تقسیم

۱۶۷	● ۲۶، راجح قیاسی مسائل
۱۹۲	● امثلہ استحسان
	<b>کتاب الطہارۃ والصلاۃ</b>
۱۹۳	پھٹے ہوئے موزوں پر مسح کرنا
۱۹۴	تھوک کے ساتھ خون نکلے اور دونوں برابر ہو تو کیا حکم ہے؟
۱۹۶	مباشرتِ فاحشہ ناقض ہے یا نہیں؟
۱۹۸	کپڑے پر لگی ہوئی منی کھرچ کر کپڑا پاک کرنا
۱۹۹	جوتے، چپل کورگڑنے سے پاک کرنا۔
۲۰۰	کپڑے یا بدن پر نجاست کے ہوتے ہوئے نماز کا حکم
۲۰۲	وجوب صلوٰۃ میں دارالاسلام میں مسلمان ہونے والے کا جہل۔
۲۰۳	اقتداء القائم بالقاعد
۲۰۴	قاعد مصلیٰ دوران نماز قیام پر قادر ہو جائے تو؟
۲۰۵	قدیم نوائت اور جدید فائتہ میں ترتیب کا حکم
۲۰۶	قعدہ میں تشہد پڑھنا بھول جائے
۲۰۸	مسابوق کا سجدہ سہو میں امام کی اتباع نہ کرنا
۲۰۹	سہو اچھ رکعت پڑھنے والے پر سجدہ سہو
۲۱۰	ایک ہی آیت سجدہ پہلے سواری پر پھرا تر کر پڑھنا۔
۲۱۱	چھوٹا ہوا سجدہ سلام پھیرنے کے بعد یاد آئے تو



۲۱۲	دوران نماز ناپاک ہونے کپڑا نماز ہی میں اتار دینا۔
۲۱۳	امی مسبوق کا حکم
۲۱۴	نماز میں اوڑھنی سر سے گرجائے تو؟
۲۱۵	محاذات کی وجہ سے نماز کا فاسد ہونا
۲۱۹	عورتوں کی صف کے بعد مردوں کی صفوں کا حکم
<b>کتاب الصوم والحج</b>	
۲۲۰	ایک روزہ میں قضاء رمضان اور کفارہ ظہار؛ دونوں کی نیت کرنا
۲۲۱	قضاء روزے اور قضاء نماز کے فدیہ کا حکم
۲۲۲	ایک مسجد سے نکل کر دوسری مسجد میں اعتکاف جاری رکھنا
۲۲۴	تیرہویں ذی الحجہ کو زوال سے قبل رمی کرنا
۲۲۵	سوق ہدی میں متمتع اور غیر متمتع کے احرام کا فرق
۲۲۷	حالت احرام میں انڈا توڑنے کی جزا
۲۲۹	احصار ختم ہونے کے بعد حج کی گنجائش ہو تو کیا کرے؟
۲۳۰	حج بدل میں دو موٹلوں کا ایک وکیل اور احرام میں مبہم نیت
۲۳۲	مطلق نیت سے فرض حج کی ادائیگی
۲۳۳	وقوف کے بعد یوم عرفہ میں غلطی واضح ہو
<b>کتاب البیع</b>	
۲۳۶	جانور کی پشت پر اون کی بیع

۲۳۷	بیع میں رہن یا کفالہ کی شرط مفسد نہیں
۲۳۸	بیع میں رجسٹری کی شرط لگانے کا حکم
۲۳۸	عقد میں مقتضائے عقد کے خلاف شرائط
۲۴۰	بونے سسٹم کا حکم
۲۴۲	خیار نقد کا حکم
۲۴۴	غیر منقولی اشیاء کو قبل القبض بیچنا
۲۴۶	سلم میں اقالہ کرنے کے بعد قبل القبض رأس المال میں تصرف
۲۴۸	سلم میں عین و دین؛ ہر طرح کا رأس المال نقد ہونا ضروری ہے
۲۵۰	مذروعی اشیاء میں بیع سلم
۲۵۱	اندر سے خراب مجوف اشیاء کی بیع کا حکم
	<b>کتاب النکاح والطلاق</b>
۲۵۳	عصبات کی عدم موجودگی میں غیر عصبہ کو ولایت نکاح
۲۵۴	خلوت صحیحہ و فاسدہ کی وجہ سے عدت کا حکم
۲۵۶	تعلیق و یقین میں زمان برکاء استثناء
۲۵۷	اختاری اور طلقی کے جواب میں اختیار اور اطلاق کا فرق
	<b>کتاب الاجارۃ والاکراہ</b>
۲۵۹	جہالت کے ساتھ زمین کا اجارہ
۲۶۰	ہودج کی جہالت کے ساتھ اونٹ کا اجارہ

۲۶۱	توکیل طلاق میں اکراہ
۲۶۲	ارتداد پر اکراہ اور بیوی کا دعوائے کفر
	<b>کتاب الشفعة والمہایة</b>
۲۶۳	حق شفعة میں زمین کے پھلوں کا استحقاق
۲۶۴	مشترک اشیاء سے انتفاع میں مہایات اور نوبت کا حکم
	<b>کتاب الرهن والمسافة</b>
۲۶۵	باپ کا اپنے قرض کے مقابل صغیر کا مال رہن رکھنا
۲۶۶	ابراء دین کے بعد رہن کا حکم
۲۶۸	مدت طے کیے بغیر عقد مساقات کا جواز
۲۶۸	رب الارض کی موت سے مساقات ختم نہ ہوگی
	<b>کتاب الاضحیة</b>
۲۶۹	ذبح کے لیے لٹاتے وقت قربانی کے جانور کا عیب دار ہو جانا
۲۷۰	مشترکہ اضحیہ میں متوفی شریک کے ورثاء کی اجازت
۲۷۱	ایک دوسرے کا قربانی کا جانور ذبح میں تبدیل ہو جائے۔
۲۷۲	دلالتہ اذن پایا جائے تو ہلاکت کا ضمان نہیں ہوگا۔
	<b>کتاب الشہادة والوكالة</b>
۲۷۴	ورثاء اور قرض خواہ وغیرہ کا کسی کے متعلق وصی ہونے کی گواہی دینا
۲۷۶	مقدار مہر میں گواہوں کا اختلاف ثبوت نکاح میں مضرت نہیں

۲۷۷	شہادت علی الشہادت کا جواز
۲۷۹	وکالت میں جہالتِ یسیرہ مفسد نہیں
۲۸۰	لفظ طعام کا عرفی، قیاسی اور استحسانی مصداق
	<b>کتاب الدعوی</b>
۲۸۱	فقط دعویٰ کی بنیاد پر مدعی علیہ سے کفیل کا مطالبہ کرنا
۲۸۳	سرقتِ مجہول کا دعویٰ اور ودیعت کا جواب
۲۸۴	بعد بیع، چھ ماہ سے قبل بانڈی کا بچہ جننا اور بائع کا دعوائے نسب
	<b>کتاب الجنایات</b>
۲۸۵	وصی کا نابالغ کے اعضاء کے بدلے میں قصاص لینا
۲۸۶	قتل کی گواہی میں آلہ قتل کے متعلق لاعلمی ظاہر کرنا
۲۸۷	حمل کی دیت
۲۸۸	راستے پر جھکی ہوئی دیوار تلے دب کر مرنے والے کا ضمان
۲۹۰	ولی مقتول محلہ کے بعض معین پر دعویٰ کرے تو قسامت کا حکم
	<b>کتاب الوصیة</b>
۲۹۲	وصیت قبول کرنے سے پہلے موصلی اور موصلی لہ مر جائے
۲۹۳	مرض الوفات میں دین و مقدر دین میں دائن کی تصدیق کی وصیت
۲۹۵	تقسیم ترکہ کے بعد ایک وارث کسی کے لیے وصیت کا اقرار کرے
۲۹۶	دو وصیوں کا اپنے ساتھ تیسرا وصی ہونے کی گواہی دینا

	<b>کتاب الاقرار والمضاربة</b>
۲۹۷	اقرار میں مائة ودرہم اور مائة وثوب کا فرق
۲۹۸	ودیعت، اجارہ وغیرہ کے قبضہ کا اقرار
۳۰۱	ختم مضاربت کے بعد درہم و دینار میں تصرف کرنا
	<b>کتاب العاریة والہبة</b>
۳۰۲	واپسی میں عاریت معیر کے گھر چھوڑ آنا۔
۳۰۳	مجلس عقد میں ہبہ کا ایجاب اذن قبض کے قائم مقام ہے
۳۰۵	ہبہ اور صدقہ میں رجوع کا حکم
۳۰۷	<b>مآخذ و مراجع</b>

-----

## افتتاحیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

احکام شریعت کے ماخذ میں باعتبار استدلال قرآن و سنت کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، اور ان میں بھی منصوصات (صریح الدلالتہ نصوص) مقدم ہوتے ہیں، یعنی استنباط احکام میں ماخذ کی توثق اور اس کا ظہور اور وضوح سبب تقدیم ہے۔ اس اعتبار سے استحسان کا نمبر ماخذ میں بہت بعد میں آتا ہے؛ مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ یہ کوئی ضعیف دلیل ہے، بلکہ استحسان کی جمیع انواع پر غور کریں تو استحسان چاروں مشہور ماخذ کے ساتھ ساتھ ہی رہتا ہے؛ بایں ہمہ یہ بھی حقیقت ہے کہ احناف کے یہاں اکثر کتب اصول میں جس طرح اولین چار ماخذ کے متعلق ضوابط اور دیگر مباحث تفصیلی طور پر مذکور و منضبط ہیں، استحسان کا باب اس معیار سے تشنہ معلوم ہوتا ہے۔ پھر موجودہ زمانے میں بلاد احناف میں اور خاص کر برصغیر میں ایسے گہرے مباحث نہ تو تدریس و تعلیم کا حصہ ہیں، نہ محققین کی تحقیق کا موضوع۔

اس پر مستزاد یہ کہ دلیل استحسان کو بعض فقہاء نے ماخذ شریعت ماننے سے انکار کیا ہے بلکہ قائلین پر بڑے شد و مد سے نقد بھی کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ناقدین کی طرف سے اصطلاحی استحسان کی حقیقت کو سمجھنے کی پوری کوشش نہیں کی گئی۔ اور ماخذ فقہ کے باب میں یہ استحسان کا معاملہ بھی قیاس کے قبول و انکار جیسا ہو گیا؛ اور جس طرح دلیل قیاس کے منکرین؛ استنباط میں قیاس تو کرتے ہیں؛ مگر اس کو کچھ اور نام دیتے ہیں، اسی طرح استحسان کے منکرین بھی استحسانی احکام مستنبط فرماتے ہیں، مگر کسی دوسرے نام سے۔

مقالہ نگار نے ایک مقام پر لکھا ہے اور بہت صحیح لکھا ہے کہ:  
حقیقت یہ ہے کہ استحسان کسی ذوقِ فقہی اور عقلِ محض کی اتباع کا نام نہیں، بلکہ دلیل شرعی کی اتباع کا نام ہے، استحسان کی مختلف اقسام سے واضح ہوتا ہے کہ استحسان وہی معتبر ہوتا ہے جو کسی دلیل شرعی سے مستند ہو، جس طرح قیاس وہی معتبر ہوتا ہے جو دلیل شرعی سے مستند ہو، اور اس حد تک عقل سے خدمت لینے اور عقلی رجحان کو معتبر ماننے سے امام شافعیؒ کو بھی گریز نہیں۔

بلکہ غور سے دیکھا جائے تو قیاسی مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے قیاس کر کے ایک حکم متعین کر دینے کے باوجود، امام شافعیؒ کا اسی مسئلہ میں قیاس کر کے دوسرا حکم مستند کرنا بھی تو ایک طرح سے امام شافعیؒ کا استحسان ہے، ورنہ تو امام شافعیؒ پر لازم تھا کہ امام ابو حنیفہؒ کے قیاس کو تسلیم کر لیتے اور اپنی عقل سے کسی مسئلہ میں دوسری دلیل سے قیاس و استنباط کو راجح قرار نہ دیتے۔

اس صورتِ حال میں یہ شدید ضرورت تھی کہ دلیل استحسان کی تفہیم و تعلیم کو مزید عام کیا جائے، اس سے استدلال اور استنباط کے وطرے کو سمجھنے اور بوجھنے کی کوشش کی جائے، تاکہ موجودہ دور کے نوازل و حوادث میں اس سے بھی کام لیا جائے۔

چنانچہ اس سال تدریب الافقاء سے تکمیل کرنے والے جامعہ ہی کے فاضل عزیز ممولوی مفتی زبیر کولہا پوری سلمہ کے سندی مقالہ کا عنوان استحسان منتخب کیا گیا، تاکہ وہ اس اہم موضوع پر ایک جامع بحث سندی مقالہ کے طور پر پیش کر کے تکمیل تدریب افقاء کی شرط بھی پوری کر لیں اور اس موضوع کی اہمیت، نیز اس کی تعلیم و تفہیم کی ضرورت

بھی اربابِ فقہ کے سامنے آجائے۔

الحمد للہ! مجھے خوشی ہے کہ عزیزم مولوی زبیر کو لہا پوری سلمہ اللہ نے پوری کوشش کرتے ہوئے موضوع سے متعلق اکثر ابحاث اور عنوانات پر کتبِ فقہ سے تفصیلی مواد؛ عبارات اور امثلہ کے ساتھ جمع فرما دیا ہے، اور مقالے کو بہتر اور جامع بنانے کی پوری کوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی مساعی قبول فرمائے اور انہیں مزید علمی و عملی کاوشوں کے لیے موفق بنائے۔

اہل علم سے درخواست ہے کہ ایک نظر اس رسالہ کا ضرور مطالعہ فرمائیں گے اور کوئی فریاد گزارتے یا کچھ کہنے کی ضرورت ہو تو ہمیں مطلع فرمائیں، جو کوئی جو کچھ تنبیہ و اصلاح فرمائے گا ہم اس کے ممنون اور وہ ہمارا مشکور ہوگا۔

مفتی احمد دیولوی

خادم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر



## تقریظ

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم !

استحسانِ حجتِ شرعیہ ہے، جس کا تصور اور ذکر دیگر فقہاء کی بہ نسبت فقہاءِ حنفیہ کے یہاں زیادہ پایا جاتا ہے، بعض علماء اور کتابوں میں تو یہاں تک صراحت پائی جاتی ہے کہ والاستحسان شیعی لم یعرفہ إلا أبا حنیفہ وأصحابہ؛ مگر حقیقت یہ ہے کہ استحسان کا تصور صدر اول ہی سے چلا آ رہا ہے، خلیفہ ثانی امیر المؤمنین سیدنا حضرت عمر فاروقؓ، بابِ علمِ نبوی امیر المؤمنین سیدنا حضرت علی مرتضیٰؓ، افقہ الصحابہ والامۃ، صاحب الوسادۃ والنعلین، خادمِ پیغمبر علیہ السلام سیدنا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے کئی فیصلے اسکے شاہد عدل ہیں۔

مگر بایں ہمہ یہ بھی ایک اٹل حقیقت ہے کہ استحسان کا باب اور اس سے متعلقہ تفصیلات خود کتبِ احناف میں بھی منتشر اور منتشر طور پر پائی جاتی ہیں، اسی کا نتیجہ ہے کہ بہت سے علماء اور نوآموز مدرسین بلکہ بعض مفتیان تک کو استحسان کی حقیقت سمجھنے اور اسکے دقائق تک پہنچنے میں بڑی دقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے۔

جامعہ علوم القرآن جبوسر میں بحمد اللہ جب سے شعبہ تدریب الافاء، شروع ہوا ہے تب سے افاء کا سندی مقالہ لکھوانے کا مبارک و مسعود سلسلہ جاری ہے جس کے نتیجے میں اب تک دس سے زائد بہترین مقالے، بلکہ کتابیں نہ صرف وجود میں آئیں ہیں، بلکہ ملک و بیرون ملک کے معتبر اور حجت ایسے اکابر علماء کرام و مفتیان عظام سے دادِ تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

امسال شعبہ تدریب افاء سے فراغت حاصل کرنے والے طالب علم عزیزم

مولوی مفتی زبیر کولہا پوری سلمہ کے سنہری مقالہ کے لیے استحسان کا عنوان تجویز کیا گیا۔ عزیزم سلمہ نے اپنے استاذ و مشرف اور جامعہ کے نہایت محنتی اور فعال مدرس برادر م مولانا مفتی فرید احمد صاحب کاوی زید مجدہ السامی کی نگرانی میں ”استحسان: حقیقت، ارکان، اقسام“ کے عنوان سے ایک بہترین اور شاندار مقالہ بلکہ کتاب تالیف فرمائی ہے، جو آپ قارئین کے ہاتھوں میں ہے، کتاب مذکور میں استحسان کی حقیقت معدول عنہ، معدول الیہ، حقیقت، اقسام، ارکان؛ کی مفصل اور مرتب تفصیلات تحریر فرمائی ہیں اور اسکی امثلہ سے کتاب کو مزین فرمایا ہے، ہمارے خیال میں عزیز موصوف نے بڑی جانفشانی اور عرق ریزی سے موضوع کے تمام پہلوؤں کا احاطہ فرمایا ہے اور وہ اپنی اس کاوش میں بڑی حد تک کامیاب ہے۔

دعاء ہے کہ کتاب مذکور کو اللہ تعالیٰ مرتب، انکے اساتذہ و اولیاء اور تمام متعلقین کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے اور آئندہ مزید خدمت کے لیے موفق فرمائے آمین۔  
و ما ذلک علی اللہ بعزیز۔

کتبہ: اسجد دیولوی

خادم الافتاء والحديث، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

۲۳ رجب المرجب ۱۴۴۱ھ

## تمہید

بسم الله الرحمن الرحيم

فقہ اسلامی میں اور خاص کر فقہ حنفی میں 'استحسان' ایک کثیر الاستعمال مصدرِ فقہ ونبیح احکام کے طور پر مسلم ہے، اور استحسان کے استدلال و استعمال پر غور کریں تو یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ احکام شریعت میں ضابطہ بندی، مقاصد شریعت سے ہم آہنگی اور ثبات احکام مع تغیر زمان؛ کا جو عنصر پایا جاتا ہے، اس کا بڑا مدار 'استحسان' پر ہی ہے۔ 'قانون کے اندھا' ہونے کا محاورہ گرچہ قانون کے نفاذ اور اجراء میں مساوات اور عدل گستری کے لیے وضع ہوا تھا، مگر آج یہ جملہ ایک طرف فرد اور قوم کے مصالح سے صرف نظر کرتے ہوئے عوام کے حق میں ظالمانہ طریقے سے قانون نافذ کرنے، بلکہ ظلم کو قانونی جواز فراہم کرنے کا ذریعہ بن چکا ہے، تو دوسری طرف حکام نے اس کو من مانی کرنے اور مجرم و قصور وار ہونے کے باوجود قانونی مراعات حاصل کرنے کا وسیلہ بنا لیا ہے۔ اسلامی قانون کو اس اندھا پے سے بچانے میں استحسان کا بڑا دخل ہے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ تمام مسائل میں استحسنانی احکام تسہیل اور رخصت پر مبنی نہیں ہوتے؛ بلکہ دلیل استحسان کے مطابق تخفیف و تشدید، دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ اسی بنیاد پر بعض حضرات استحسان کو خصوصی طور پر اصول فقہ کی روح قرار دیتے ہیں۔ مشہور مالکی فقیہ اصبح بن فرج (م ۲۲۵ھ) کا قول علامہ شاطبی نے موافقات میں نقل فرمایا ہے کہ: إن المغرق فی القیاس یکاد یفارق السنۃ وإن الاستحسان عماد العلم۔ (۵/۱۹۹)

اسی سبب استحسان سے استدلال کے لیے اعلیٰ درجہ کی فقہی مہارت، مقاصد شریعت سے واقفیت، اصول و فروع کا استحضار اور نصوص شریعت پر گہری نظر ہونا بھی بہت ضروری ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اصحاب ابوحنیفہ؛ اپنے استاذ کے سامنے استحسان کے

باب میں خود کو عاجز سمجھتے تھے، بقول: امام محمد: ہم سب قیاس کی حد تک تو امام صاحب سے بحث کر پاتے تھے، مگر جب امام صاحب فرماتے کہ یہ استحسان ہے، تو پھر اس دلیل کا کوئی جواب نہ بن پڑتا تھا۔

نیز استحسان کی تعریف و حقیقت سے یہ بھی واضح ہے کہ نص خاص، استثناء، ضرورت، حاجت، مصلحت یا کوئی اور معتبر علت کو بنیاد بنا کر کسی عام و شامل نص، قاعدہ اور قیاس کے برخلاف کوئی حکم اخذ کرنے کا نام استحسان ہے، اسی لیے اکثر استحسانی احکام ایک دوسری فقہی اصطلاح کے مطابق 'خلاف قیاس' ہوتے ہیں۔ اپنی اس حقیقت کے اعتبار سے استحسان ایک غیر منضبط اور غیر مطرد اصل، قرار پاتا ہے، اور احکام شرع کا ماخذ ایسی غیر منضبط اصل کا ہونا؛ اپنے آپ میں یقیناً ایک قابل اعتراض بات ہے، خاص کر اس لیے بھی کہ انضباط و انتظام شریعت اسلامی کا خاصہ اور شعار ہے، اور پھر احکام فقہیہ تو نظام اسلامی کی بنیاد اور اصل الاصول ہے، ایسی صورت میں استخراج احکام کے باب میں ایسی 'کھلی چھوٹ' اور 'بے ضابطگی' کا کوئی موقع نہیں ہونا چاہئے۔ شاید امام شافعیؒ نے من استحسن فقد شرع سے یہی بات کہنے کی کوشش کی ہے، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن مکاتب فکر نے استحسان یا اس جیسی اصطلاح وضع کر کے اس کو 'اصل' اور 'ماخذ' کی حیثیت دی ہے، انہوں نے اسی بے ضابطگی کو ضابطہ بندی کے دائرے میں لانے کی کامیاب کوشش فرمائی ہے، تاکہ کوئی شخص ہوائے نفس کے تابع ہو کر اس شیرازے کے بیچے نہ ادھیڑ دے۔ وضاحت اس کی یہ ہے کہ جو لوگ استحسان مصطلح علیہ کے منکر ہیں، ان کے دبستان فقہ میں بھی استحسانی احکام کسی دوسرے نام سے ضرور پائے جاتے ہیں، اور مختلف انواع کے ایسے احکام کو استثنائی، خلاف قیاس، شاذ وغیرہ کہہ دینا یا کسی قاعدے و ضابطے کے تحت لائے بغیر یوں ہی

چھوڑ دینا؛ دینداری بھی نہیں اور عقلمندی بھی نہیں، یعنی یہ سب نہ توفیقہ اسلامی سے ہم آہنگ ہے نہ دستورِ دنیا میں اس کی کوئی نظیر ہے۔ بس ایسے احکام کی ضابطہ بندی کا نام ہی استحسانِ مصطلح علیہ ہے۔ اس ضابطہ بندی کی وجہ سے ہی ہر دور میں فقہ کی تعلیم و ترویج بھی جاری رہی اور فقہاء کے لیے استخراجِ احکام کا کام بھی آسان ہوتا رہا۔ ظاہر ہے کہ کم سے کم ایسے خلافِ قیاس احکام کی بھی ضابطہ بندی نہ ہوتی تو اسلام کا نظامِ قانون ناقص سمجھا جاتا۔

قانونِ اسلامی میں استحسان کی اگر اس قدر اہمیت ہے تو اس قانون کے ماہرین یعنی مفتی و مجتہد کے لیے بھی استحسان سے واقفیت بہت ضروری ہے، اور کوئی بھی مفتی و مجتہد اس سے مستغنی نہیں ہو سکتا۔ مفتی و مجتہد کے حق میں استحسان کا خلاصہ یہ ہے کہ بادی النظر میں عام شرعی قواعد، نصوص اور قیاس سے مفہومِ حکم کے برعکس، نص، استثناء، قیاس خفی وغیرہ سے قوی تر دوسرا حکم تلاش کیا جائے۔

اس حیثیت سے واضح ہے کہ نوازل و حوادث میں اس کی ضرورت سب سے زیادہ ہوگی؛ کیوں کہ دورِ جدید کے نوازل و حوادث سے متعلق فقہی احکام کی تخریج میں مفتی و مجتہد اولاً نصوص و اصول اور قواعد و ضوابط کی طرف رجوع کرتا ہے، مگر وہاں سے اولاً جو حکم مفہوم ہوگا، اس کے مقابل استحساناً حکمِ آخر کا احتمال بہر حال رہتا ہے، ایسی صورتِ حال میں مفتی و مجتہد اگر استحسان کا فہم و ادراک نہ رکھتے ہوں تو صحیح حکم اور مقصودِ شرع تک رسائی ممکن نہیں، اس اعتبار سے مفتی و مجتہد کے لیے اس ’اصل‘ کو جاننا اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ قرآن و سنت اور اجماع و قیاس کو جاننا ضروری ہے۔

جامعہ کے تدریب الافقاء سے تکمیل کرنے والے طالب علم کے سندی مقالہ کے لیے غور و فکر کے بعد ’استحسان‘ کا عنوان اسی لیے طے کیا گیا کہ فقہ میں، اور خاص کر فقہ

حنفی میں استحسان کی حیثیت کو اجاگر کیا جائے، علماء اور مفتیان کے درمیان فقہ کے اس ماخذ کی اہمیت اور ضرورت کو متعارف کیا جائے اور اس کو تحقیق و تصنیف کا موضوع بنا کر حوادث و نوازل میں اس سے استفادہ کی راہ آسان کی جائے۔

تدریب الافقاء کی تکمیل کرنے والے طالب علم کی حد تک یہی اس عنوان کے انتخاب کا داعیہ تھا، اس سے آگے علماء اور مفتیان کی ذمہ داری ہے کہ دورِ حاضر کے مسائل سے متعلق احکام شرعی کے استخراج میں قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کے ساتھ 'استحسان' کو بھی مد نظر رکھیں تاکہ 'اتباع احسن' کے قرآنی حکم پر عمل ہو سکے۔

الحمد للہ عزیزم مولوی مفتی زبیر کولہا پوری سلمہ اللہ نے غور و فکر، محنت و لگن اور تلاش و جستجو کے بعد اس موضوع پر گراں قدر مواد جمع فرما دیا ہے، ہر بحث کے بعد متعدد امثلہ پیش کر کے بحث کو مکمل و مدلل کرنے کی بھی کوشش کی ہے، اور اس ضمن ۱۵۰ سے زیادہ مثالیں قیاس و استحسان کی وضاحت کے ساتھ مقالہ میں آگئی ہیں۔ ماشاء اللہ۔

اللہ تعالیٰ عزیز موصوف کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ان کے علمی و عملی مستقبل کو تابناک بنائے، مستقبل میں مزید علمی و عملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مرہبوں کی نیک دعاؤں کو ان کے حق میں قبول فرمائے۔ آمین۔

جامعہ کے اس شعبہ کو۔ اور دیگر شعبہ جات کو بھی۔ دین اور علم دین کی خدمت کے لیے قبول فرمائے اور جو کچھ خدمات انجام دی جا رہی ہیں، اس کو قبولیت سے نواز کر ادارے کے بانی و مہتمم، اراکین شوری، اساتذہ، طلبہ اور جمیع معاونین کے حق میں ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر۔

۲۳، رجب ۱۴۳۱ھ مطابق ۱۹ مارچ، ۲۰۲۰۔

## شکر و سپاس

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد !  
 بلا استحقاق، قدم بہ قدم، ہر خاص و عام پر، بلکہ اطاعت بیزار بندوں پر بھی  
 مہربان رہنے والے رب کریم کی حمد و ثناء کے لیے اس خاکسار کے پاس زبان و قلم اور  
 حروف و الفاظ کا کوئی ذخیرہ اور سہارا نہیں، جو اس کے شکر و احسان کا حق ادا کر سکوں۔  
 اس کریم رب نے مجھ سیاہ کار کو بھی عدم لیاقت اور ناقدری کے باوجود علم جیسی عظیم الشان  
 نعمت سے نوازا جو وہ اپنے خاص بندوں کو دیا کرتا ہے۔ فَلَلهُ الْحَمْدُ وَلَهُ الشُّكْرُ۔  
 میں اپنے والدین محترمین کا بھی بے حد ممنون ہوں کہ انہوں نے خالص علم دین  
 کے حصول کے لئے مجھے فارغ کر کے اپنا جان و مال صرف کرنا گوارا فرمایا، اللہ تعالیٰ  
 انہیں اپنی شایان شان دارین میں بہترین بدلہ عطا فرمائیں۔ آمین۔

بعدهُ جامعہ علوم القرآن جمبوسر کے بانی و مہتمم، پیکرِ شفقت و تربیت حضرت  
 اقدس مولانا مفتی احمد صاحب دیوبولی دامت برکاتہ و مدظلہ العالی اور جمیع اساتذہ کرام کا  
 صمیم قلب سے شکر گزار ہوں کہ یہ محسنین و مخلصین پیہم فکر و توجہ اور محنت و شفقت صرف  
 فرما کر بندہ میں اور تمام طلبہ میں پڑھنے لکھنے کی لیاقت و صلاحیت پیدا کرنے کی سعی  
 فرماتے ہیں، اللہ ان کی عمر و صحت میں برکت عطا فرمائے اور مساعی جمیلہ کو شرف  
 قبولیت سے نوازے اور دنیا و آخرت میں بہترین بدلہ عطا فرمائے۔ آمین۔

دستور کے مطابق مجھے بھی تدریب الافقاء کی تکمیل کے لیے سندھی مقالہ کا ایک  
 عنوان 'استحسان' کا منتخب کر کے دیا گیا، تو علمی بے مائیگی اور پس ہمتی کے سبب میرے  
 لیے ایسے وسیع و عمیق موضوع پر خامہ فرسائی کرنا مشکل ہی نہیں بلکہ حد امکان سے متجاوز  
 معلوم ہو رہا تھا، مگر الطافِ خداوندی اور اساتذہ کرام کی پر خلوص دعاؤں نے بندے کی

دستگیری فرمائی اور مجھے اس قابل بنایا کہ مجوزہ عنوان پر چند حروف سپرد قسطاں کر سکے۔ خصوصاً حضرت الاستاذ مفتی فرید احمد صاحب کا وہی مدت فیوضہم کا بہت ہی شکر گزار ہوں، جو اس مقالہ کے حرفِ اول سے کر موضوع کو آخری شکل دینے تک بندہ کا تعاون اور رہبری فرماتے رہے، نیز قدیم و جدید کتب میں موضوع سے متعلق مواد اور مباحث کی رہنمائی اور ان کی مغلط عبارتوں کو حل کرنے میں مرہبانہ مدد فرماتے رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی رہنمائی اور نگرانی کے بغیر اس مقالہ کی تکمیل ناممکن تھی، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ان کی جملہ محنتوں کو قبول فرما کر اجر عظیم عطا فرمائے۔ آمین۔

بندہ اپنے مشفق و مکرم استاذ حضرت مفتی اسجد صاحب دیولوی دامت برکاتہم (شیخ الحدیث جامعہ علوم القرآن، جمبوسر) کا بھی بے انتہاء ممنون ہے جو دورانِ تعلیم ہر طرح کی اعانت و مدد فرماتے رہے، اور اس مقالہ کے مسودے پر بھی نظر فرما کر موقع تقریظ سے مجھے سرفراز فرمایا۔ اللہ تعالیٰ ان کو صحت و عافیت سے نواز کر اپنی شایان شان اجر جزیل عطا فرمائیں۔ آمین۔

جناب مولانا ضیاء الدین صاحب نے پوری دلچسپی سے مقالہ کے کمپوزنگ کے کام کو پایہ تکمیل تک پہنچایا، اللہ انہیں بھی بہترین بدلہ عنایت فرمائے۔ آمین  
اخیر میں بارگاہِ یزدی میں دعاء گوہوں کہ اس حقیر سی کاوش کو قبول فرما کر میرے اور مرہبین کے لئے ذخیرہٴ آخرت بنائے، اور بندہ کو اخلاص و للہیت کے ساتھ تادم حیات دینی و علمی خدمات کے لئے قبول فرمائے۔ اس دعا ازمن و از جملہ جہاں آمین باد۔

زبیر بن قاسم سید کولہا پوری

متعلم: تدریب الافتاء۔ ۱۴۴۱ھ۔ جامعہ، جمبوسر

۲۲ رجب، ۱۴۴۱ھ / ۱۸ مارچ، ۲۰۲۰ء



بسم الله الرحمن الرحيم

### استحسان کی لغوی تعریف:

استحسان: حسن سے ماخوذ و مشتق ہے، تو اعد صرف کے مطابق یہ باب استفعال کا مصدر ہے اور لغوی اعتبار سے اس کے معنی کسی شئی کو اچھا سمجھنا اور بہتر خیال کرنا ہے۔ اس کے مد مقابل استقباح کا لفظ آتا ہے جس کے معنی کسی چیز کو ناپسند کرنا اور قبیح سمجھنے کے ہیں۔

أما الاستحسان لغة فوجود الشيئي حسنا يقال استحسنت كذا اعتقدته حسنا واستقبحته على ضده. (تقويم الأدلة للدبوسي - ۴۰۴)

علامہ سرحسبی نے ایک اور لغوی معنی لکھا ہے: طلب احسن کا۔ یعنی اچھی بات کا طلب گار ہونا تاکہ اس کی اتباع کی جائے۔

الاستحسان لغة وجود الشيئي حسنا يقول الرجل استحسنت كذا أي اعتقدته حسنا على ضد الاستقباح أو معناه طلب الأحسن للإتباع الذي هو مأمور به۔ (اصول السرخسي: ۲۰۰/۲)

### اصطلاحی تعریف:

سب سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ فقہاء کے یہاں استحسان کا لفظ علامہ سرحسبی کے بقول دو معنوں میں مستعمل ہوتا ہے:

ایک: جو احکام شریعت نے ہماری عقل اور رائے کے سپرد کیے ہیں ان میں

اجتہاد اور غالب رائے پر عمل کرنا، جیسے مطلقہ غیر مدخولہ غیر مسمیٰ لہا عورت کے لئے متعہ کا حکم 'متاعا بالمعروف' کے ذریعہ دیا گیا ہے، اسی طرح شوہر پر بیوی کے نفقہ کا حکم و علی المولود لہ رزقہن و کسوتہن بالمعروف کے ذریعہ دیا گیا ہے، ان آیات میں شریعت نے متعہ اور نفقہ کی کوئی متعین مقدار بیان نہیں کی؛ بلکہ لوگوں کو اپنے یسر و عسر کے اعتبار سے متعہ و نفقہ اداء کرنے کا حکم دیا ہے جو عرف و تعامل اور صواب دید پر موقوف ہوگا۔ اس کو بھی استحسان کہتے ہیں۔ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ کوئی فقیہ استحسان کا اس معنی کے اعتبار سے مخالف نہیں ہے۔

وهو فى لسان الفقهاء نوعان : العمل بالاجتهاد و غالب الرأى فى تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى آرائنا نحو المتعة المذكورة قوله تعالى متاعا بالمعروف ، حقا على المحسنين ، أو جب ذلك بحسب اليسار و العسرة و شرط أن يكون بالمعروف فعرفنا أن المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأى و كذلك قوله تعالى و على المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف ، و لا يظن بأحد من الفقهاء أنه يخالف هذا النوع من الاستحسان. (أصول سرخسىؒ: ۲۰۱/۲)

یاد رہے کہ علامہ سرخسیؒ نے مذکورہ بالا استحسان کا جو معنی و مطلب ذکر کیا ہے وہ محض فقہاء کا ایک طریقہ تعبیر ہے، ہم اسے استحسان لغوی کہہ سکتے ہیں، نہ کہ اصطلاحی استحسان۔

علامہ سرخسی کا بیان کردہ دوسرا معنی اصطلاحی استحسان ہے۔ جس کی تعریف مختلف حضرات نے اپنے اپنے ذوق و مزاج کے اعتبار سے جداگانہ انداز میں کی ہیں، بعض حضرات کی تعریفات پر اعتراضات بھی ہوئے ہیں ہم ان میں سے چند اہم تعریفات ذکر کرتے ہیں۔

## (۱)

عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم  
مساعدة العبارة عنه. (الاحكام في اصول الاحكام: ۳۹۱/۴)  
استحسان اس دليل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں کھٹکے اور ابھرے مگر وہ اس کو  
لفظوں میں بیان کرنے پر قادر نہ ہو۔

علامہ آمدی نے یہ تعریف اپنی کتاب 'الاحكام في اصول الاحكام' میں ذکر کی ہے  
، اس تعریف میں لفظ 'ينقدح' آیا ہے، اس کے متعلق علامہ عضد الدین سے پوچھا گیا تو  
انہوں نے دو احتمال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر اس سے دلیل کے ثبوت و تحقق مراد  
ہو تو اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور تعبیر سے عاجزی کا کوئی اثر و خلل نہ ہوگا اور اگر اس  
سے دلیل و ثبوت میں شک مراد ہے، تو بالاتفاق یہ دلیل (استحسان) مردود ہوگی؛  
کیونکہ احکام شرعیہ محض احتمال و شک کی بنیاد پر ثابت نہیں ہوتے۔ (شرح

مختصر المنتہی بحوالہ: الاستحسان حقیقته و انواعه: ۱۷)

علامہ آمدی نے اس مقام پر استحسان کے معتبر ہونے نہ ہونے کے متعلق فقہاء  
کے اختلاف کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر مجتہد کو دلیل محقق اور وہم  
فاسد کے درمیان تردد ہے تو اس سے استدلال کے امتناع یعنی اس کے اصل شرعی نہ  
ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر اس دلیل کا دلیل شرعی ہونا محقق ہو جائے تو اس  
سے استدلال کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگرچہ دور کی اور گہری دلیل شرعی ہو۔

پھر اس دلیل کو مجتہد اپنے لفظوں میں معروف ادلہ شرعیہ میں سے کسی ایک  
عنوان سے تعبیر کر سکتا ہو تو اس صورت میں تو وہی نام اس کو دیا جائے گا جیسے قرآن و  
سنت، اجماع وغیرہ؛ البتہ اگر مجتہد اس کو اپنے لفظوں میں تعبیر نہ کر سکتا ہو، تعبیر سے عاجز

ہو، تو ایسی صورت میں اس دلیل کو (جس کا دلیل شرعی ہونا اس کے نزدیک محقق ہے) استحسان سے تعبیر کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ پس یہ نزاع لفظی ہوا، یعنی اس دلیل محقق شرعی پر لفظ استحسان کا اطلاق ہو سکتا ہے یا نہیں؟ استدلال اور عمل کے جواز میں تو کسی کا اختلاف نہیں۔

وقد اختلف أصحاب أبي حنيفة في تعريفه بحده، فمنهم من قال: أنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه

والوجه في الكلام عليه أنه إن تردد فيه بين أن يكون دليلاً محققاً و  
وهما فاسداً فلا خلاف في امتناع التمسك به و إن تحقق أنه دليل من  
الأدلة الشرعية فلا نزاع في جواز التمسك به أيضاً و إن كان ذلك في غاية  
البعد و إنما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن  
التعبير عنه دون حالة إمكان التعبير عنه و لا حاصل للنزاع اللفظي .

(الاحكام في اصول الأحكام: ۳۹۱/۴)

علامہ شوکانی مذکورہ تعریف بعض اصولین کی طرف منسوب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ استحسان اس معنی میں نزاع کا محل نہیں ہے، کیونکہ اگر مجتہد کے ذہن میں کھٹکنے والی دلیل قطعی ہو تو حکم مستنبط کرنے میں اس دلیل پر اعتماد کرنے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور اگر وہ دلیل قطعی نہ ہو بلکہ وہی یا شکلی ہو تو اس پر اعتماد نہ کرنے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

قال بعض الأصوليين الاستحسان هو دليل ينقدح في ذهن المجتهد  
و لا يستطيع إظهاره لقصور عبارته، والاستحسان بهذا المعنى لا يصلح أن  
يكون كذلك محلاً للنزاع لأن المجتهد إن قطع بما وقع في ذهنه فلا

خلاف فی أنه یصح له الاعتماد علیه فی استنباط الحکم ویکون حجة عنده فی إثبات الحکم وإن لم یقطع بما وقع فی ذهنه بأن شک أو توهم فلا خلاف فی أنه لا یصح له الاعتماد علی ذلك فی استنباط الأحکام. (ارشاد الفحول: ۲/۲۶۵)

امام غزالیٰ مذکورہ بالا تعریف پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ ہوس وخواہش پرستی ہے، کیونکہ جس دلیل کے بیان کی قدرت نہ ہو اس کے متعلق کیسے معلوم ہوگا کہ یہ وہم وخیال ہے یا تحقیق۔ اس دلیل کا ظہور یعنی لفظوں میں لانا ضروری ہے، تاکہ دلائل شرعیہ سے اس کی صحت و بطلان کو جان سکیں۔ پس جس دلیل کے متعلق (وہم، خیال، تحقیق) کچھ معلوم نہ ہو، اس کے ذریعہ حکم لگانے کا جواز کہاں سے ثابت ہے؟ بداہت عقل سے نظر عقل (استدلال) سے، حدیث متواتر یا آحاد سے؟ کسی بھی دلیل سے اس کے جواز و ثبوت کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔

دلیل ینقدح فی نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا یقدر علی إبرازہ وإظهارہ... وهذا هوس لأن مالا یقدر علی التعبير عنه لا یدری أنه وهم و خیال أو تحقیق ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدله الشریعة لتصححه الأدلة أو تزییفه، أما الحکم بمالا یدری ما هو ممن أين یعلم جوازہ؟ أبضرورة العقل أو نظره أو سمع متواتر أو آحاد؟ ولا وجه لدعوی شیئی من ذلك. (المستصفیٰ: ۱۳۹/۱)

چنانچہ علامہ بیضاویؒ نے اظہار دلیل کو ضروری قرار دیا ہے تاکہ فاسد سے صحیح کا امتیاز ہو جائے، لہذا مجتہد کے نزدیک دلیل کے ثبوت کا متحقق ہونا علامہ بیضاوی کے نزدیک کافی نہ ہوگا؛ بلکہ اظہار دلیل ضروری ہوگا اس سلسلہ میں انہوں نے امام غزالیٰ کی پیروی کی ہے۔

## (۲)

ما یستحسنه المجتهد بعقله۔ مجتہد اپنی عقل کے ذریعہ جس کو اچھا سمجھے اس کو استحسان کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے اس کو امام صاحب کی طرف منسوب کیا ہے۔ حالانکہ یہ نسبت درست نہیں۔

یہ تعریف مردود ہے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ امت کا اجماع ہے اس بات پر کہ ادلہ شرعیہ میں غور و فکر کئے بغیر محض عقل کے ذریعہ حکم لگانا ناجائز نہیں ہے۔

إنا نعلم قطعاً إجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة. (المستصفي: ۱۳۸/۱)

## (۳)

الاستحسان هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه۔ استحسان ایک قیاس کے موجب کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کرنا ہے۔ یہ تعریف متعدد علماء احناف سے باختلاف الفاظ منقول ہے؛ لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے، کیونکہ یہ صرف استحسان کی ایک قسم استحسان قیاسی کو ہی شامل ہے، اس کے علاوہ دیگر اقسام، استحسان بالکتاب والسنة وغیرہ کو شامل نہیں ہے، اس لحاظ سے یہ تعریف جامع نہیں ہے۔

ومنهم من قال إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه ويخرج منه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس إلى النص من الكتاب أو السنة أو العادة. (الاحكام فى اصول الأحكام: ۳۹۱/۴)

اس تعریف پر ایک اشکال اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس تعریف میں معدول عنہ کو قیاس سے تعبیر کیا گیا ہے، بہت سے علماء نے تعریف میں مذکور معدول عنہ سے قیاس اصولی ہی مراد لیا ہے، حالانکہ تمام صورتوں میں معدول عنہ قیاس اصولی نہیں ہوتا بلکہ استحسان کی بہت سی صورتوں میں معدول عنہ فقہ کا کوئی عام قاعدہ یا نصوص وغیرہ ہوتے ہیں۔

على أن هنا امر آخر يقتضى النظر فى التعريف وهو أن التعبير عن المعدول عنه بالقياس قد جعل الكثيرين من العلماء يفهمون أن المقصود منه القياس الأصولى مع أن المعدول عنه ربما لا يكون كذلك كأن يكون قاعدة عامة مقررة. (تعليل الاحكام: ۳۳۷، بحوالہ استحسان حقیقتہ انواعہ۔۔۔ الخ: ۲۱)

نوٹ: آگے استحسان کی انواع کے ضمن میں اس امر پر مفصل بحث کی جائے گی، ان شاء اللہ۔

## (۴)

تخصیص قیاس بدلیل هو أقوى منه.  
ایک قیاس کو اس سے قوی تر دلیل کے ذریعہ خاص کرنا۔ (الاحکام فی اصول الأحکام: ۳۹۲/۴)

اسی طرح کی تعریف صاحب تلوتح نے ذکر فرمائی ہے:

وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه.

علامہ آمدی اور صاحب تلوتح اس تعریف کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس تعریف کا حاصل تخصیص علت ہے۔

فيرجع إلى تخصيص العلة۔ (التلويح: ۸۱/۲)  
 و حاصله يرجع إلى تخصيص العلة۔ (الاحكام في أصول  
 الأحكام: ۳۹۲/۴)

احناف اصولیین کے درمیان استحسان کے تخصیص علت ہونے یا نہ ہونے میں  
 اختلاف ہے، اکثر حضرات استحسان کو تخصیص علت کے قبیل سے نہیں مانتے۔

والاستحسان لیس من تخصيص العلة۔ (التلويح: ۸۵/۲)  
 نیز یہ تعریف بھی جامع نہیں ہے، کیونکہ یہ صرف استحسان کی ایک قسم استحسان  
 قیاسی کو شامل ہے، دیگر اقسام کو شامل نہیں ہے۔ نیز اس تعریف پر بھی ماقبل والا اشکال  
 واقع ہوتا ہے یعنی معدول عنہ کو قیاس سے تعبیر کرنا حالانکہ بسا اوقات معدول عنہ قیاس  
 نہیں ہوتا بلکہ عام قاعدہ ہوتا ہے۔

## (۵)

امام کرخیؒ فرماتے ہیں: الاستحسان هو العدول فی مسألة عن مثل  
 ما حکم به فی نظائرہا إلى خلافه لوجه هو أقوى.  
 کسی مسئلہ میں، کسی قوی توجہ کی بنیاد پر، اس جیسی دوسری صورتوں کے خلاف  
 حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں۔ (الاحكام في أصول الأحكام: ۳۹۲/۴)  
 اسی طرح کی تعریف الفاظ کے تغیر و تبدل کے ساتھ امام غزالیؒ، علامہ شوکانیؒ اور  
 صاحب تلویح نے امام کرخی کی طرف منسوب کی ہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

الاستحسان ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة ممن عجز  
 عن نصره الاستحسان و قال لیس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو



بدلیل وهو أجناس منها العدول بحکم المسئلة عن نظائرها بدلیل

خاص۔ (المستصفی: ۱۳۹/۱)

علامہ شوکانی فرماتے ہیں:

قال الكرخي من الحنيفة: الاستحسان هو قطع المسئلة عن

نظائرها لما هو أقوى. (ارشاد الفحول: ۲/۲۶۶)

صاحب تلویح فرماتے ہیں:

وقال الكرخي رحمه الله هو العدول في مسألة عن مثل ما حکم به

في نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى۔ (التلويح: ۲/۸۱)

اس تعریف کے متعلق امام غزالی فرماتے ہیں کہ بطور دلیل تو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، البتہ زمرہ دلائل میں اس دلیل کو استحسان کا نام دے کر شامل کرنا یقیناً امر مستنکر ہے۔

وهذا مما لا ينكر وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ و تخصيص

هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من بين سائر الأدلة.

(المستصفی: ۱۳۹/۱)

علامہ کرخی کی مذکورہ تعریف حنفی استحسان کی حقیقت و ماہیت اور اساس و بنیاد کو سب سے زیادہ واضح کرنے والی ہے، لیکن علامہ آمدی نے اس تعریف کو بھی غیر مانع قرار دیا ہے، کیونکہ اس تعریف میں کچھ ایسی صورتیں داخل ہو جاتی ہیں جو استحسان نہیں کہلاتی، مثلاً حکم عام سے حکم خاص کی جانب عدول اور حکم منسوخ سے حکم ناسخ کی جانب عدول، یہ دونوں صورتیں استحسان نہیں ہیں لیکن بقول علامہ آمدی علامہ کرخی کی مذکورہ تعریف میں داخل ہو جاتی ہیں، جس کی وجہ سے یہ تعریف غیر مانع ہوگی۔

ویدخل فيه العدول عن حکم العموم إلى مقابله للدلیل

المخصص، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ إلى مقابله للدليل الناسخ وليس باستحسان عندهم. (الاحكام فى اصول الأحكام: ۳۹۲/۴)

اسی طرح کی بات صاحب تلوتح نے بھی ذکر کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ویدخل فیہ التخصیص والنسخ۔ (التلوتح: ۸۱/۲)

اس اعتراض کا مدار اس بات پر ہے کہ استحسان، نسخ اور تخصیص (ان میں سے) ہر ایک کی مستقل حقیقت و تعریف ہے، جو ایک دوسرے سے جدا گانہ ہے اور ان میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے اور ان میں سے ہر ایک کی تعریف اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ ایک فرد دوسرے میں داخل نہ ہو؛ مگر حقیقت یہ ہے کہ اعتراض کی یہ بنیاد ہی درست نہیں، اور استحسان، نسخ اور تخصیص کی حقیقت و ماہیت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں، یعنی ان کے درمیان تباہی نہیں، عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ اور آگے متعدد امثلہ سے واضح ہوگا کہ استحسان کی بہت سی اقسام اور امثلہ نسخ اور تخصیص کے قبیل سے ہیں۔ اور جیسا کہ ابھی گذرا استحسان کے تخصیص علت ہونے کے متعلق فقہاء احناف میں اختلاف ہے، پس جن فقہاء کے یہاں استحسان تخصیص علت کی شکل میں ہو سکتا ہے، انکے مطابق یہ اعتراض بے معنی ہے

## (۶)

بعض حضرات نے استحسان کی تعریف کچھ اس طرح کی ہے:

العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس.

لوگوں کی مصلحت کے خاطر دلیل کے حکم سے عادت کی طرف عدول کرنا۔

(ارشاد الفحول: ۲۶۶/۲)

اور اس تعریف کی مثال بعض حضرات نے دخول حمام اور سقاء سے پانی پینا وغیرہ

بیان کی ہے۔

مگر بعض علماء کو اس تعریف پر اعتراض ہے، اور وہ اس لئے کہ اگر تعریف میں عادت سے مراد ایسی عادت ہو جو عہد نبوی ﷺ میں جاری ہو تو اس عادت کا ثبوت سنت سے ہو گا نہ کہ استحسان سے، اور اگر اس عادت کا جریان عہد صحابہ میں ہو صحابہ کے اس پر عدم انکار کے ساتھ، تو اس کا ثبوت اجماع سے ہو گا، اور اگر اس عادت کی نسبت ایسی چیز کی طرف کی جائے جس کی حجیت ثابت نہ ہو تو وہ قطعی طور پر مردود ہو گا۔

ومثلواله بدخول الحمام و شرب الماء من السقاء، واعتبر بعض العلماء الاستحسان على هذا التعريف من المتردد فيه وذلك لأنه إن استند إلى عادة معتبرة بجريانه في زمان النبي ﷺ فإن ثبوته يكون بالسنة أو بجريانه في عهد الصحابة مع عدم إنكارهم عليه فإن ثبوته يكون بالإجماع لا بها وإن استند إلى نص أو قياس مما تثبت حجيته فإن ثبوته يكون بهما وإما إن استند إلى ما لم تثبت حجيته فهو مردود قطعاً.

(مختصر المنتهى بحواله الاستحسان حقيقته: ۲۷)

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جو عادت سنت یا اجماع کی طرف منسوب نہ ہو وہ بطور دلیل شرعی (استحسان) معتبر نہیں، اور اس کی بنیاد پر حکم سابق و ثابت سے عدول بھی درست نہیں۔ گویا یہ اعتراض فقط استحسان کی ایک قسم استحسان بالعادة سے متعلق ہے۔

اور حقیقت یہ ہے کہ یہ تعریف بھی فقط استحسان بالعادة پر صادق آتی ہے، پس اعتراض مذکور کی وجہ سے فقط استحسان بالعادة کو باطل کہا جاسکتا ہے۔

مگر حق بات یہ ہے کہ یا تو یہ تعریف ناقص ہے، یا اس میں استحسان کی فقط ایک قسم کا ذکر ہے، اور یہ تعریف صرف بعض جزئیات پر صادق آتی ہے؛ البتہ نفس استحسان پر یہ تعریف لاگو کر دی گئی، جو اعتراض کا سبب بن گیا۔

جب کہ یہ بھی حقیقت ہے کہ احکام شرعیہ میں عادت و تعامل کی بڑی اہمیت ہے اور اس کو بھی بہت سے مسائل میں دلیل شرعی مانا گیا ہے، بلکہ نصوص میں مذکور بعض احکام اس زمانہ کے عادت کے اعتبار سے ہیں، پس عادت بدلنے سے ان احکام میں تبدیلی کرنے کو استحسان بالعادة کہا جائے تو یہ غلط نہیں۔

## (۷)

الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي .  
دلیل کلی کے مقابلہ میں جزئی مصلحت کو اختیار کرنا۔

علامہ شاطبیؒ اس تعریف کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس تعریف کا مقتضی مصالح مرسلہ کے استدلال کو قیاس پر مقدم کرنا ہے، اسلئے کہ جو بھی استحسان کا قائل ہے وہ محض ذوق و شوق کی وجہ سے قائل نہیں ہوا ہے؛ بلکہ وہ اس مسئلہ میں اور اس کے نظائر میں شارع کے مقصد کو جانتا ہے، جیسے وہ مسائل جن میں قیاس کسی امر کا تقاضہ کرتا ہے مگر وہ امر کسی دوسری جہت سے کسی مصلحت کے فوت تک یا جلب مفسدہ تک پہنچاتا ہے تو قیاس کو مطلقاً جاری کرنا ایسی صورت میں حرج اور مشقت کا سبب ہوگا، اسلئے موضع حرج کو مستثنیٰ کرتے ہوئے یہاں استحسان پر عمل کرتا ہے۔

وهو في مذهب مالك - الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه و تشهيه وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك - فيكون إجراء القياس مطلقاً في

الضروری یؤدی إلی حرج و مشقة فی بعض مواردہ فیستثنی موضع الحرج۔ (الموافقات: ۴/ ۱۴۹)

اور مالکیہ کے نزدیک استحسان کا مفہوم اس تعریف سے قدرے مختلف ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک استحسان مصالِحِ مرسلہ کی ایک صورت ہے۔

امام شاطبیؒ فرماتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک قواعد سے استثناء کا نام استحسان ہے برخلاف مصالِحِ مرسلہ کے۔ اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ مصالِحِ مرسلہ میں سے کون سی چیز استحسان ہے اور کون سی نہیں ہے تو جو استثناء کے طریقہ پر ہو وہ استحسان ہے اور جو ایسا نہ ہو وہ فقط مصلحت ہے۔

ويعكس هذا التعريف مفهوم الاستحسان عند المالكية إذ أنه عندهم صورة من صور المصالح المرسله قال الشاطبي إنهم صوروا الاستحسان تصور الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسله، ومفاد هذا الكلام أن من المصالح المرسله منها ما هي استحسان ومنها ما ليس كذلك فما كان على سبيل الاستثناء فهو الاستحسان وما لم يكن كذلك فهو مصلحة فقط. (الاستحسان حقيقته: ۲۸)

علامہ باجیؒ فرماتے ہیں کہ اصحاب مالک کے نزدیک استحسان العدول إلی أقوى الدليلین ہے، جیسے رطب کو تمر کے عوض بیچنا ممنوع ہے، مگر اس میں سے بیج رطب العرایا کو خاص کر ناجائز ہے۔ آگے فرماتے ہیں کہ اگر وہ اس کا نام استحسان رکھے تو نام رکھنے میں کوئی انکار نہیں ہے۔

قال الباجي الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين - كتخصيص بيع رطب العرايا من منع الرطب بالتمر قال وهذا هو الدليل، فإن سموه استحسانا فلا مشاحة في التسمية. (الموافقات: ۴/ ۱۳۹)

## (۸)

العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى.  
 دلیل قوی کی وجہ سے خلاف ظن کی طرف عدول کرنا۔ (التلویح: ۸۱/۲)  
 اس تعریف کو قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، مگر یہ تعریف استحسان کی  
 وضاحت نہیں کرتی اس لئے ناقص و نامتام معلوم ہوتی ہے۔

## (۹)

علامہ صدر الشریعہ نے استحسان کی تعریف کچھ اس انداز میں ذکر کی ہے:  
 وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام.  
 استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو بادی النظر میں سمجھ میں آنے والے قیاس جلی  
 کے معارض ہو۔ (التوضیح علی ہامش التلویح: ۸۱/۲)  
 بعض حضرات کو اس تعریف میں تردد ہے اور بعض نے کہا کہ یہ تعریف صحیح ہے  
 اس لئے کہ مقابل دلیل سے یہاں قیاس خفی مراد ہے اور قیاس خفی استحسان ہی کی ایک  
 نوع ہے، مگر ان تمام کے باوجود تعریف مذکور استحسان کی صحیح صورت بیان نہیں کر سکتی۔  
 نیز یہ تعریف جامع بھی نہیں ہے؛ کیونکہ استحسان صرف قیاس کے مقابل نہیں  
 ہوتا ہے بلکہ اس کے مقابل عام قاعدے وغیرہ بھی ہوتے ہیں تو یہ تعریف استحسان کی  
 اس قسم کو شامل نہ ہوگی۔

## (۱۰)

امام ابو بکر جصاص رازیؒ کے نزدیک استحسان کی تعریف یہ ہے:

ترك القياس إلى ما هو أولى منه. (الفصول في الاصول: ۳۴۴/۲) قیاس کو اس سے قوی تر دلیل کی بناء پر ترک کرنا۔

اس تعریف پر بعض حضرات نے نقد کیا ہے کہ اس میں معدول عنہ کو قیاس سے تعبیر کیا گیا ہے جس سے قیاس اصولی کا وہم ہوتا ہے، حالانکہ وہ مراد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ معدول عنہ کبھی ایک عام قاعدہ یا نص وغیرہ بھی ہوتا ہے۔ پس یہاں قیاس سے مراد وہ دلیل ہے جو اولین طور پر کسی مسئلہ سے متعلق ذہن میں آئے، چاہے قیاس ہو یا قاعدہ ہو یا کچھ اور۔

وقد ناقش بعضهم هذا التعريف بأنه جعل المعدول عنه القياس  
يوهم بأن المراد القياس الأصولي وهو غير مراد إذ المعدول عنه قد يكون  
قاعدة مقررّة. (أصول الفقه لمحمد: ۲۶۳، بحواله الاستدلال  
بالاستحسان: ۱۲)

## (۱۱)

ابن العربي مالکی کے نزدیک استحسان کی تعریف یہ ہے:

ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص، لمعارضة  
ما يعارض به في بعض مقتضياته.

دلیل کے مقتضی کو استثناء اور ترخص کے طریقہ پر ترک کرنا کسی ایسے عارض کی وجہ سے جو اس کے بعض مقتضی میں پیش آتا ہو۔

آگے تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دلیل کے ترک کرنے کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، جیسے:

دلیل کو ترک کرنا عرف کی بناء پر مثلاً ایمان یعنی قسموں کا مدار عرف پر رکھنا۔

اور کبھی دلیل کو مصلحت کی بناء پر ترک کیا جاتا ہے، جیسے اجیر مشترک کو ضامن بنانا کبھی دلیل کو رخصت و دفع حرج کے لیے ترک کیا جاتا ہے، جیسے بڑی مقدار اناج کے مثلی سودے میں مقدار قلیل کی کمی بیشی کو معفو عنہ قرار دینا، اور ایسی ییسر کی بیشی کے ساتھ بیع و صرف کی اجازت دینا۔

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء و الترخيص لمعارضة ما يعارضه به في بعض مقتضياته، ثم جعله أقساماً فمنه ترك الدليل للعرف، كرد الأيمان إلى العرف، وتركه إلى المصلحة كتضمن الأجير المشترك، أو تركه للإجماع كإيجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضي وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق، كإجازة التفاضل اليسير في المرافعة الكثيرة وإجازة بيع و صرف في اليسير (الموافقات: ٤/١٥٠)

مذکورہ تعریف کے متعلق علامہ یعقوب الباحسین فرماتے ہیں کہ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ استحسان رخصت کا نام ہے جو دلیل کے مقتضی سے استثناء وغیرہ کے ذریعہ حاصل کی جاتی ہے اور یہ استثناء وغیرہ کرنا دوسری دلیل کو عمدہ گمان کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

آگے فرماتے ہیں کہ اسی کے مانند ابن رشد نے استحسان کی تعریف ذکر کی ہے:

استحسان وہ دلیل ہے جس کا استعمال کثیر ہوتی کہ قیاس سے بھی زیادہ عام ہو تو اس کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا جائے گا جس کے حکم میں غلو اور مبالغہ ہو، لہذا بعض مواقع پر کسی ایسے معنی کی وجہ سے جو حکم میں مؤثر ہو اور اس موقع کے لئے مخصوص ہو اس سے عدول کیا جائے گا۔

ومزية هذا التعريف أنه صرح بأن الاستحسان رخصة يوخذ بها



استثناء من مقتضى الدليل وهو فهم جيد لهذا الدليل،  
 وشبيه به ما ذكره ابن رشد من أن الاستحسان الذي يكثر استعماله  
 حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرحا للقياس يؤدي إلى غلو في  
 الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم  
 يختص به ذلك الموضوع- (الاستحسان حقيقته: ۳۵)

## (۱۲)

ما قبل میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ علامہ سرخسیؒ کے نزدیک استحسان دو معنوں میں  
 مستعمل ہے ایک لغوی معنی دوسرا اصطلاحی معنی۔ لغوی معنی کی تفصیل ہم ما قبل میں ذکر  
 کر چکے ہیں، یہاں علامہ سرخسیؒ کے نزدیک استحسان کی اصطلاحی تعریف نقل کرتے ہیں  
 والنوع الآخر هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي  
 تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة  
 وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة فإن  
 العمل به هو الواجب.

استحسان کی دوسری قسم کی تعریف: زیادہ غور و فکر کئے بغیر کسی حکم کے متعلق ذہن  
 میں آنے والے قیاس ظاہری کی دلیل کے برخلاف وہ دلیل جو ایشاہ و نظائر میں غور و فکر  
 کے بعد اس حادثہ میں قوی معلوم ہو، وہ استحسان ہے اور اس پر عمل واجب ہے۔ (اصول  
 سرخسیؒ: ۲۰۰۲)

استحسان کے وسیع اور جامع مفہوم کا احاطہ کرنے کے سلسلہ میں علامہ سرخسیؒ کی یہ  
 تعریف اگرچہ بہت حد تک کامیاب اور مفید ہے، لیکن فنی اعتبار سے تعریف کے معیار پر  
 پوری نہیں اترتی کیوں کہ عبارت میں غیر ضروری طوالت و تفصیل آگئی ہے اور جامعیت

واختصار کا عنصر ختم ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سرحسیؒ نے اس عبارت میں صرف استحسان کا مفہوم بیان کرنا چاہا ہے واضح اور جامع تعریف کرنا ان کے پیش نظر ہی نہ تھا ورنہ یہ کوئی زیادہ مشکل کام نہیں تھا، ویسے بھی علامہ سرحسیؒ اور اس دور کے دیگر فقہاء کی عمومی روش بھی بسط و اطنا ب اور تفصیل و وضاحت رہی ہے اختصار و جامعیت کے ساتھ اصطلاحات کی فنی تعریفات پیش کرنے کا کام دیگر لوگوں نے دوسرے ادوار میں انجام دیا ہے۔ (فقہ اسلامی کے ذیلی مأخذ: ۱۳۷، ۱۳۸)

### (۱۳)

علامہ ابوالحسین البصریؒ نے استحسان کی تعریف کچھ اس طرح ذکر کی ہے:

هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارى على الأول.

اجتہاد اور استنباط کے مختلف طریقوں میں سے اس طریقہ کو ترک کرنا جو لفظ شامل و داخل نہ ہو، کسی ایسی دلیل کی وجہ سے جو اس سے زیادہ قوی ہو اور یہ استحسان اول پر فرع کے حکم میں ہوتا ہے۔ (الاحکام فی اصول الأحکام: ۴/۳۹۲)

غیر شامل شمول الألفاظ کی قید اس لئے لگائی تاکہ لفظ کے عموم سے قیاس کی جانب عدول کرنے کو تعریف سے خارج کر دیا جائے کیوں کہ عموم لفظوں میں شامل تھا، اور اس سے عدول کر کے قیاس کی طرف جانا استحسان نہیں ہے۔

وہو فی حکم الطاری علی الأول کی قید سے اس استحسان کو خارج کرنا مقصود ہے جو قیاس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جاتا ہے، کیوں کہ جس قیاس کے لئے استحسان کو ترک کیا جائے وہاں قیاس ہی اصل ہوتا ہے وہ فرع کی طرح نہیں ہوتا۔

وقصد بقوله (غير شامل شمول الألفاظ) الاحتراز عن العدول عن

العموم إلى القياس لكونه لفظا شاملا وبقوله (وهو في حكم الطاری) الاحتراز عن قولهم تركنا الاستحسان بالقياس فإنه ليس استحسانا من حيث أن القياس الذي ترك له الاستحسان ليس في حكم الطاری بل هو الأصل. (الإحكام في أصول الأحكام: ۴/۳۹۲)

ڈاکٹر علی بن عبدالعزیز العمیرینی فرماتے ہیں کہ اس تعریف پر بعض حضرات نے اعتراض کیا ہے کہ یہ تعریف جامع مانع نہیں ہے اس لئے کہ تعریف میں تخصیص کو خارج کرنے کی صراحت ہے، اور ہم امام کرخی کی تعریف میں یہ بات ذکر کر چکے ہیں کہ تخصیص کے بعض انواع استحسان میں داخل ہیں اور یہ تعریف تخصیص کے ان بعض انواع کو شامل نہ ہوگی، لہذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی، نیز وجہ متروک ہمیشہ اجتہاد کے مختلف طریقوں میں سے کوئی طریقہ نہیں ہوتا، بلکہ کبھی ایسی نص بھی ہوتی ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی جیسا کہ شارع کے استحسان میں:

وقد نوقش هذا التعريف بأنه ليس جامعا ولا مانعا حيث نص علي إخراج التخصيص، وقد مر عند تعريف الكرخي أن بعض أنواع التخصيص ليست خارجة عن الاستحسان كما أن المتروك ليس دائما هو وجه من وجوه الاجتهاد بل قد يكون نصا لا مساغ فيه للاجتهد كما في استحسان الشارع. (رفع الحرج: ۲۸۵، بحواله الاستدلال بالاستحسان: ۱۳)

## (۱۳)

کمال ابن ہمام فرماتے ہیں کہ احناف نے قیاس کی دو قسمیں کی ہیں (۱) جلی (۲) خفی۔ پہلا قیاس ہے دوسرا استحسان ہے۔ اور استحسان کو قیاس خفی کہنا قیاس ظاہر کے مقابلہ میں ہے، اور قیاس ظاہر سے مراد وہ حکم ہے جس کی طرف ذہن جلدی سبقت

کرتا ہے، کیوں کہ وہ قیاس خفی سے عام ہوتا ہے۔  
آگے تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”کل دلیل فی مقابلة القیاس الظاهر من نص كالسلم أو إجماع  
كالاستصناع أو ضرورة كطهارة الحيض والآبار.  
ہر وہ دلیل جو قیاس ظاہر کے مقابلہ میں ہو خواہ نص ہو جیسے سلم یا اجماع ہو جیسے  
استصناع یا ضرورت ہو جیسے حوض اور کنوؤں کی پاکی کا مسئلہ۔  
نیز فرماتے ہیں کہ استحسان کے منکرین، قائلین استحسان کی مراد ہی کو نہیں جانتے  
ورنہ وہ بھی اس کو تسلیم کرتے۔“

وقال الكمال ابن الهمام: الحنفية قسموا القیاس إلى جلی و خفی  
فالأول القیاس والثانی الاستحسان فهو القیاس الخفی بالنسبة إلى قیاس  
ظاہر متبادر ويقال لما هو أعم من القیاس الخفی أى: کل دلیل فی مقابلة  
القیاس الظاهر من نص كالسلم أو إجماع كالاستصناع أو ضرورة  
كطهارة الحيض والآبار، فمنكره لم يدر المراد به أي عند القائلين به.  
(المحصول فی علم اصول الفقه: ۱۴۴/۴)

## (۱۵)

حاشیۃ الطحاوی علی مرقی الفلاح میں استحسان کی تعریف کچھ اس طرح مذکور ہے  
اسم لدلیل متفق علیہ نصا کان أو إجماعا أو قیاسا خفیا إذا وقع فی  
مقابلة قیاس تسبق إليه الأفهام حتی لا یطلق علی نفس الدلیل من غیر  
مقابلة. (حاشیۃ الطحاوی: ۴۸۸)

استحسان اس متفق علیہ دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے مقابلہ میں واقع ہو خواہ وہ  
دلیل نص ہو یا اجماع ہو یا قیاس خفی، اور اگر وہ دلیل قیاس کے مقابلہ میں نہ ہو تو اس پر

استحسان کا اطلاق نہیں کیا جائے گا، یعنی ایسی کسی معتبر و متفق علیہ دلیل پر عمل کرنا استحسان اسی وقت کہا جائے گا، جب اس کے مقابل قیاس ہو اور قیاس سے اس کا حکم برعکس ثابت ہوتا ہو۔ پس اگر کسی مسئلہ میں قیاس بھی ایسی دلیل کے موافق ہے یا قیاس بالکل نہیں تو یہ استحسان کی صورت نہیں، اور حکم براہ راست اس دلیل کی طرف ہی منسوب ہوگا شمس اللامۃ علامہ سرحسی نے اپنی کتاب ’مبسوط‘ میں استحسان کی چند اور تعریفات ذکر کی ہیں:

### (۱۶)

الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس .  
قیاس کو ترک کر کے لوگوں کے موافق حکم کو لینا۔

### (۱۷)

الاستحسان طلب السهولة فى الأحكام فيما يتلى فيه الخاص و العام.

وہ احکام جن میں عوام و خواص بتلاء ہوں ان میں سہولت و آسانی تلاش کرنا

### (۱۸)

الاستحسان الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة.

### (۱۹)

الاستحسان الأخذ بالسماحة وابتغاء مافيه الراحة.

## استحسان کی وجہ تسمیہ

استحسان 'حسن' سے ماخوذ ہے اور اس کے لغوی معنی ہے: حسن اور خوبی طلب کرنا، حسن تلاش کرنا۔

چوں کہ مجتہد دو دلیلوں یا دو قیاسوں کے درمیان ترجیح (حسن) تلاش کرتا ہے، تاکہ کسی ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دے سکے، اس لیے مجتہد کا فعل 'استحسان' اور راجح قرار دیا ہوا حکم 'مستحسن' کہلاتا ہے۔

چنانچہ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

فكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين، وتخصيص أحدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسناً، ولكونه مائلاً عن سنن القياس الظاهر، فكان هذا الإسم مستعاراً لوجود معنى الاسم فيه، بمنزلة الصلاة فإنها اسم للدعاء ثم أطلقت على العبادة المشتملة على الأركان من الأفعال والأقوال لما فيها من الدعاء عادةً (أصول السرخسی: ۲۰۱/۲)

ترجمہ: ہمارے علماء کا قیاس اور استحسان کی عبارت کو استعمال کرنا دو متعارض دلائل کے مابین تمیز کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور ان میں سے ایک کو استحسان کے نام کے ساتھ خاص کرنا اس دلیل پر عمل کے مستحسن ہونے اور اس کے قیاس ظاہر سے قیاس خفی کی طرف عدول کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے، چنانچہ استحسان میں حسن کے معنی پائے جانے کی وجہ سے یہ نام رکھ دیا گیا، جیسا کہ لفظ صلوة کے معنی دعاء کے ہے پھر لفظ صلوة کا اطلاق مخصوص افعال و اقوال پر مشتمل عبادت پر ہونے لگا کیونکہ اس میں بھی عام طور پر دعاء ہی ہوتی ہے۔

شیخ عبدالعزیز بخاریؒ فرماتے ہیں:

قد بینا أنهم (الأحناف) وضعوا هذا الاسم لهذا النوع من الدليل  
للتمييز بين الدليلين باعتبار وجود الحسن في أحدهما دون الآخر.  
(كشف الأسراء على أصول البزدوى: ۱۳/۴)

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وأقواهما يعنى فى الدلالة على المقصود إذ المراد بيان حسن ما دل  
عليه ذلك الدليل وهذا اللفظ يدل عليه بوضعه إذ الاستحسان وجدان  
الشيئى وعده حسناً. (كشف الأسراء على أصول البزدوى: ۱۳/۴)

ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها سميناً الذى ضعف أثرها قياساً  
و سميناً الذى قوى أثرها استحساناً أى قياساً مستحسناً، وقد منّا الثانى  
وإن كان خفياً على الأول وإن كان جلياً، لأن العبرة لقوة الأثر دون  
الظهور والجلال. (كشف الأسرار على أصول البزدوى: ۶/۴)

اصولین اور فقہاء نے مختلف مواقع پر اس امر سے متعلق گفتگو فرمائی ہے کہ انسان  
کو مختلف النوع امور میں بعض کو کرنے اور بعض کو نہ کرنے (امر و نہی) کا مکلف بنانے  
کی بنیاد اور مناسبات کیا ہے؟ یہ ایک تفصیلی بحث ہے اور اشاعرہ ماترید یہ اور معتزلہ کے مابین  
مختلف فیہ ہے، تاہم اس میں مذہب راجح اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ شریعت کے تمام  
مامور بہ حسن (مستحسن) اور تمام منہیات نتیج ہوتے ہیں، عقل بعض کے حسن و فتح کا  
ادراک کر سکتی ہے اور بعض میں شریعت کا حکم اس کے حسن و فتح کو متعین اور لازم  
کرتا ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کے تمام احکام میں مجتہد کا اجتہاد اس  
حسن کی تلاش کا نام ہے جو کسی امر مستحسن میں اس کے مامور بالشرع ہونے کی وجہ سے

متعین ہو جاتا ہے، یا اس فتح کی تلاش کا نام ہے جو کسی امر ممنوع میں نہی کی وجہ سے متعین ہو جاتا ہے۔

اسی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب کسی ایک مسئلہ میں دو دلیلیں متعارض ہوتی ہیں، مثلاً شریعت کو مد نظر رکھتے ہوئے موافق شریعت دلیل کو متعین کرنا، راجح کرنا اور اس کی بنیاد پر حکم لگانا، استحسان یعنی تلاش حسن ہے۔ گویا غیر استحسانی (منصوص، اجماعی، قیاسی وغیرہ) مسائل کی تخریج و استنباط بھی ایک طرح سے استحسان (تلاش حسن) ہی ہے؛ البتہ استحسان اصطلاحی میں دلائل کے تعارض کی وجہ سے یہ کام زیادہ دقیق و بصیرت کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے اس طریقہ کو خاص استحسان سے موسوم کیا گیا۔

لأن مذهبنا أنه لا يحرم بالعقل شيء: أي لا يكون العقل حاكماً بحرمة، وإنما ذلك لله تعالى، بل العقل مدرک لحسن بعض الأمور و قبح بعض المنهيات فيأتى الشرع حاكماً بوفق ذلك فيأمر بالحسن وينهى عن القبح، وعند المعتزلة: يجب ما حسن عقلاً ويحرم ما قبح وإن لم يرد الشرع بوجوبه أو حرمة، فالعقل عندهم هو المثبت، وعندنا المثبت هو الشرع والعقل آلة لإدراك الحسن والقبح قبل الشرع، وعند الأشعرية: لاحظ للعقل قبل الشرع، بل العقل تابع للشرع، فما أمر به الشرع يعلم بالعقل أنه حسن، وما نهى عنه يعلم أنه قبيح، وتمام أبحاث المسألة يعلم من كتب الأصول ومن حواشينا على شرح المنار. (ردالمحتار: ۳۹/۶)

الأمر بالشيء يدل على حسن المأمور به إذا كان الأمر حكيماً لأن الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يوجد فاقضى ذلك حسنه. (أصول الشاشي: ۹۶)



ولكن فى اختيار هذه العبارة اتباع الكتاب والسنة والعلماء من السلف، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسنٌ وكثيرا ما كان يستعمل ابن مسعود هذه العبارة، ومالك بن أنس فى كتابه ذكر لفظ الاستحسان فى مواضع، وقال الشافعى: أستحسن فى المتعة ثلاثين درهما، فعرفنا أنه لاطعن فى هذه العبارة. (أصول السرخسى: ۲۰۷/۲)

### استحسان، مصالح مرسله، استصلاح اور سياسيت شرعيه

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں استحسان اور مصالح مرسلہ کے متعلق شیخ محمد زرقاء کی تاریخی تحقیق ذکر کی جائے: شیخ محمد زرقاء فرماتے ہیں کہ اولاً قیاس اور مصلحت کی بنیاد پر قیاس سے عدول کو رائے سے تعبیر کیا گیا، یہاں تک کہ احناف بتدریج اہل الرائے کے مرکز بن گئے اور انہوں نے ایک نئی تعبیر استحسان کی اختیار کی، امام مالک نے بھی اہل الرائے ہی سے اس تعبیر کو اخذ کیا، اور اس کا استعمال بھی کیا، پھر فقہاء مالکیہ نے اس سے بھی نسبتاً وسیع تر تعریف 'مصلح مرسلہ' کی اختیار کی اور بعد میں اسے 'مناسب مرسل' سے بھی تعبیر کیا جانے لگا، یہاں تک کہ امام غزالی آئے اور انہوں نے اپنی کتاب مستصفیٰ میں اس کو ایک نئے لفظ 'استصلاح' سے تعبیر کیا، پھر اہل علم کے درمیان ایک اور اصطلاح 'سیاست شرعیہ' ظہور پزیر ہوئی، جو حقوق اور عقوبات کے ابواب میں استحسان اور استصلاح دونوں طریقوں پر مرتب ہونے والے احکام کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔

(ابوحنیفہ: ۳۳۵، بحوالہ قاموس الفقہ: ۹۶/۲)

## حجیت استحسان

استحسان کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں فقہاء، مجتہدین اور ائمہ متبوعین کی آراء خاصی مختلف ہیں۔ ہم اس کو یہاں بالتفصیل ذکر کریں گے۔

### [۱] احناف :

احناف نہ صرف استحسان کے قائل ہیں؛ بلکہ یہ بات کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ اس اصطلاح کے موجد ہیں اور اس دلیل شرعی کے وکیل و ترجمان بھی ہیں۔

احناف کی اصول فقہ کی تمام کتابیں استحسان کے معتبر ہونے پر متفق ہیں یہاں تک کہ امام محمد کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ دلائل اور استدلال کے معاملہ میں تو ان سے بحث و مناقشہ کرتے تھے، لیکن جب امام صاحب کہتے کہ میں اس مسئلہ میں استحسان سے کام لے رہا ہوں تو پھر کوئی اس مسئلہ میں آپ سے بحث نہیں کرتا۔

و كان أبو حنيفة في ذلك لأبي جاري حتى قال محمد بن الحسن إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال أستحسن لم يلحق به أحد. (أبو حنيفة: ۳۴۲، بحوالہ الاستحسان و حقيقته: ۴۸)

ڈاکٹر مصطفیٰ دیب بغا (استاذ دمشق یونیورسٹی) کا بیان ہے کہ انہوں نے فقہ حنفی کی مشہور و معروف کتاب ہدایہ میں استحسانی مسائل کو شمار کیا تو دیکھا کہ ان کی تعداد ایک سوستر سے بھی زیادہ ہے۔ (قاموس الفقہ: ۹۶/۲)

### [۲] مالکیہ

حنفیہ کے بعد اس اصل کو مالکیہ نے اختیار کیا ہے، اور امام مالکؒ سے منقول ہے کہ استحسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصے ہیں۔

قال عمرو بن العاص وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروى عن مالك أنه قال تسعة أعشار العلم: الاستحسان. (الموافقات: ۱۵۱/۴)

شیخ ابوزہرہ نے علامہ قرانی مالکی سے نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ بعض اوقات استحسان کو دلیل بناتے تھے، اور اس پر کوئی تعجب نہیں ہونا چاہئے کیوں کہ مالکیہ کے یہاں مشہور و معروف اصول و قواعد میں ایک مصالح مرسلہ بھی ہے اور مصالح مرسلہ میں استحسان کے مقابلہ زیادہ وسعت ہے، پس اگر امام مالک نے استحسان کا اعتبار کیا ہے تو یہ کوئی باعث حیرت بات نہیں ہے، البتہ یہ ضرور ہے کہ مالکیہ کے یہاں استحسان کی اصطلاح بالکل ان ہی معنوں میں استعمال نہیں ہوتی جو حنفیہ کے یہاں مراد ہوتی ہے، کیوں کہ مالکیہ عام طور پر قیاس کے استثنائی مسائل ہی کو استحسان کہتے ہیں، حنفیہ کے یہاں گو یہ استحسان کی کثیر الوجود صورت ہے، لیکن استحسان کا دائرہ اس سے وسیع ہے۔

### [۳] حنابلہ

امام احمدؒ کی طرف بھی یہ بات منسوب ہے کہ وہ استحسان کے قائل تھے، علامہ آمدی فرماتے ہیں: ”فقال به أصحاب حنيفة وأحمد بن حنبل وأنكره الباقون.“ (الاحکام فی اصول الأحکام: ۳۹۰/۴)

روضۃ الناظر اور شرح مختصر الروضہ میں اس طرح لکھا ہے:

القول بالاستحسان مذهب أحمد، كذلك حكى فى الروضة عن القاضى يعقوب.

امام احمدؒ کا مذہب استحسان کا معتبر ہونا ہے ایسا ہی روضۃ الناظر میں قاضی یعقوب سے نقل کیا گیا ہے، پھر قاضی یعقوب سے استحسان کی جو تعریف نقل کی گئی ہے وہ کرنی اور بزدوی وغیرہ کی تعریف سے بہت زیادہ مختلف نہیں، یعنی کسی حکم کو اس سے

اولی دلیل کی بنیاد پر چھوڑنے کا نام استحسان ہے۔ (شرح مختصر الروضة: ۳/۱۹۷، بحوالہ قاموس الفقہ: ۲/۹۷)

#### [۴] شواہغ

احناف اور مالکیہ استحسان کے جس قدر قائل ہیں، شواہغ حضرات کا رویہ استحسان کے بارے میں اسی قدر جارحانہ ہے۔

امام شافعیؒ نے اصول فقہ پر اپنی کتاب الرسالۃ میں استحسان پر نقد کیا ہے، مگر ان کے اطمینان کے لئے یہ کافی نہ تھا تو انہوں نے اپنی مایہ ناز کتاب ”کتاب الام“ میں بھی ایک مستقل باب، کتاب ابطال الاستحسان کے عنوان سے قائم فرمایا ہے۔

امام شافعیؒ کا قول من استحسن فقد شرع مشہور ہے اور اکثر کتابوں میں منقول ہے یعنی جس نے استحسان کیا، گویا اس نے ایک نئی شریعت ایجاد کی، دیکھئے:

(المستصفی: ۱۳۷/۱، ارشاد الفحول: ۲/۲۶۷، الاحکام فی اصول

الأحكام: ۴/۳۹۰، التلویخ: ۱۲/۸۱)

امام شافعیؒ نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ اپنی کتاب الرسالۃ میں تو استحسان کو محض تلذذ قرار دیا ہے: وإنما الاستحسان تلذذ۔ (الرسالۃ: ۴۹۷)

#### امام شافعی اور استحسان

لیکن کیا امام شافعیؒ جس استحسان کے منکر و ناقد ہیں وہ وہی استحسان ہے جس کے حنفیہ اور مالکیہ قائل ہیں؟

اس سلسلہ میں اگر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ امام شافعیؒ کو اس بابت غلط فہمی ہوئی ہے کہ استحسان کتاب و سنت اور قیاس کے بالمقابل مجتہدین کی اپنی صواب دید سے

عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ اگر استحسان کا یہی مطلب ہے تو امام شافعیؒ کی تنقید بے جا نہیں ہے، حالانکہ استحسان کا یہ مطلب نہیں ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

وهذا يبين أن حراما على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف

الاستحسان الخبر. (الرسالة: ۴۹۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص کے لئے استحسان کی بنیاد پر رائے قائم کرنا حرام ہے اگر خبر (حدیث) کے مخالف ہو۔

گویا امام شافعی کے ذہن میں ایسے استحسان کا تصور ہے جس کے ساتھ قیاس کی قوت بھی نہ ہو، ایسا لگتا ہے کہ امام شافعی نے استحسان کے لغوی معنوں کو سامنے رکھا اور اپنے طور پر اس کی حقیقت متعین کر دی اور پھر اسی بنیاد پر تنقید کی پھر بعض دوسرے علماء اصول نے بھی یہی معنی سمجھتے ہوئے اسے ہوس اور اتباع ہوی کا نام دے دیا۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات محض غلط فہمی پر مبنی ہے۔ جب امام ابوحنیفہؒ نے خود اپنے اصول اجتہاد بیان کر دئے کہ اولاً کتاب اللہ کو پھر سنت رسول کو پھر صحابہ کے متفق علیہ آثار کو اور اس کے بعد صحابہ کے مختلف فیہ اقوال میں سے کسی ایک کو لیتے ہیں اور جب ان میں سے کوئی دلیل ہاتھ نہیں آتی تو قیاس سے کام لیتے ہیں تو کم از کم امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں اس غلط فہمی اور بعض شوافع کی طرف سے بلا تحقیق تنقید کا کوئی جواز نہیں تھا۔

حیرت امام غزالی پر ہوتی ہے کہ ایک طرف مستصفی میں استحسان کو موہوم دلائل میں شامل کرتے ہیں اور المنحول میں بعض خیالی تعریفات کو نقل کر کے اس کو ہوس قرار دیتے ہیں دوسری طرف امام کرخی کی تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے استحسان کی چار قسمیں نقل کرتے ہیں، پھر پہلی تین قسموں سے اتفاق کرتے ہیں اور آخری قسم سے اختلاف۔ حقیقت یہ ہے کہ اصولی طور پر تمام ہی فقہاء استحسان کے قائل ہیں، ہاں یہ

ممکن ہے کہ اس اصول کی تطبیق میں اختلاف رائے ہو۔ اسی لئے جو مسائل حنفیہ کے یہاں استحسان اور مالکیہ کے یہاں مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر پائے جاتے ہیں ان میں بہت سے مسائل وہ ہیں جن پر شوافع کا بھی اتفاق ہے اور شاذ و نادر ایسے مسائل ہیں جن میں حنفیہ تہا ہوں، اس لئے یہ حقیقت میں لفظی و تعبیری اختلاف ہے۔ خود شوافع نے کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کے علاوہ جو پانچویں اصل استدلال یا استدلال معتبر کے عنوان سے ذکر کی ہے آخر یہ کیا ہے؟ اگر اس کی تفسیر و توضیح پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ استحسان اور مصالح مرسلہ بھی اس میں شامل ہیں۔ (قواعد الاحکام: ۴۶/۲، بحوالہ قاموس الفقہ: ۹۸/۲)

## استحسان کا ثبوت قرآن کریم سے

قرآن کریم، احادیث نبویہ اور آثار صحابہؓ میں متعدد ایسی تصریحات ہیں جن سے استحسان کا مشروع و معتبر ہونا ثابت ہوتا ہے، ایسی تصریحات کی بنیادی طور پر تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ آیات و احادیث اور آثار صحابہ جن میں مستحسن امور کی پیروی کرنے کی تلقین کی گئی ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

فبشر عباد، الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه. (الزمر: ۱۷، ۱۸)

وأمر قومك یاأخذوا بأحسنها. (الاعراف: ۱۴۵)

حضرت عبداللہ بن مسعود کا فرمان ہے:

مارأى المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن.

(مسند احمد: ۵۰۵/۳، رقم الحدیث: ۳۶۰۰)

ان نصوص میں احسن کی تصریح آئی ہے وہ عموم الفاظ کے حوالہ سے استنباط احکام

میں امر مستحسن کی جستجو اور پیروی کو بھی شامل ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس حکم مستحسن کو محض عقل و رائے پر مبنی نہ ہونا چاہئے، بلکہ کسی نہ کسی دلیل شرعی پر استوار ہونا چاہئے تاہم تعارضِ ادلہ کے وقت ترجیح کی بنیاد تو لازماً احکام کا مستحسن ہونا ہی قرار پائے گا اور اس تلاشِ احسن میں عقل کا بڑا دخل ہوگا۔

[۲] وہ آیات و احادیث اور آثار جو اجتہاد کی حجیت و مشروعیت پر دلالت کرتے ہیں اور اس کی مختلف جہتوں اور انواع کو ثابت کرتی ہیں، جیسے قیاس، مصلحت، عرف اور قاعدہ ذرائع وغیرہ کی حجیت سے متعلق نصوصِ قرآن و سنت۔ یہ سب بالواسطہ طور پر استحسان کی مشروعیت پر دلالت کرتے ہیں کیوں کہ استحسان اپنی سند میں انہی دلائل شرعیہ پر اعتماد کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر ترجیح و استنباط احکام میں کوئی اثر نہیں رکھتا، لہذا سنداً استحسان کی حجیت پر دلالت کرنے والے نصوص بالآخر خود استحسان کی حجیت کے بھی مضبوط شواہد بن جاتے ہیں۔

[۳] وہ نصوص و آثار جو اسلامی قانون کی ان شرعی خصوصیات کو اجاگر کرتے ہیں جن کی بنیاد پر اصول استحسان کی مشروعیت استوار ہے جیسے یسر و سہاحت، رفع حرج، دفع مشقت، تکلیف بقدر استطاعت اور اعتبار مال وغیرہ، ان تمام خصائص قانون پر دلالت کرنے والے نصوص و آثار بالواسطہ طور پر ان خصائص کے لازمی نتیجہ یعنی استحسان کی مشروعیت و حجیت کو بھی ثابت کرتے ہیں یہ نصوص حد احصاء سے باہر ہیں اور یہاں انہیں بیان کرنے کی گنجائش نہیں۔

## استحسان کا وجود حدیثِ نبوی ﷺ میں

جہاں تک استحسان کے مصدر شرعی ہونے کی بات ہے تو تقریباً تمام ہی ائمہ

مجتہدین کے نزدیک وہ عملاً مسلم ہے اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ ائمہ مجتہدین جس طرز عمل کو اور جس طرز استدلال کو دلیل استحسان سے تعبیر کرتے ہیں بلاشبہ یہ طرز عمل خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی تھا، اس کی مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

(۱) قہقہ کوئی نجاست نہیں ہے چنانچہ نماز کے باہر قہقہ سے وضو نہیں ٹوٹتا، مگر حضور ﷺ نے نماز کے اندر قہقہ کو ناقض وضو قرار دیا ہے۔

من كان منكم قهقهه فليعد الوضوء والصلوة (دارقطنی: ۲۲۷/۱،

رقم الحدیث: ۶۱۱)

(۲) گواہوں کا نصاب دو مرد ہونا نص سے ثابت ہے، مگر حضور ﷺ نے حضرت

خزیمہ بن ثابتؓ کو استثنائی طور پر ایک ہونے کے باوجود گواہ کے قائم مقام قرار دیا۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شهد له خزيمة أو شهد

عليه فحسبه . (المعجم الكبير للطبرانی: ۸۷/۴، رقم الحدیث: ۳۷۳۰)

(۳) اگر کوئی شخص قصد روزہ توڑ دے اور وہ نہ غلام آزاد کرنے کی استطاعت

رکھتا ہے اور نہ ہی دو مہینہ روزہ رکھنے کی اسے قدرت ہے تو اس کے بارے میں حکم یہ ہے

کہ بطور کفارہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، مگر جب ایک شخص عمداً روزہ توڑ کر حضور

ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور اس نے غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے سے اپنی معذوری

ظاہر کی تو حضور ﷺ نے اپنے پاس سے ان کو برائے صدقہ کھجور عنایت فرمائی، انہوں

نے کہا کہ یا رسول اللہ مدینہ کے ان دو پہاڑوں کے درمیان ہمارے گھرانے سے زیادہ

کوئی محتاج و مسکین نہیں ہے تو یہ سن کر آپ ﷺ نے فرمایا جاؤ اپنے اہل و عیال کو کھلاؤ۔

عن أبي هريرة قال قال رجل يا رسول الله هلكت قال ويحك وما

ذاك قال: وقعت على امرأتى في يوم من شهر رمضان قال اعتق رقبة قال ما

أجد قال فصم شهرين متتابعين قال ما استطعت قال اطعم ستين مسكيناً،



قال: ما أجد، قال فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعاً من تمر فقال له تصدق به، قال أعلى أفقر من أهلي؟ ما بين لابتي المدينة أحوج من أهلي. فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه وقال خذه واستغفر الله وأطعمه أهلك. (صحيح ابن حبان، باب الكفارة: ۲۱۴/۵، رقم الحديث: ۳۵۱۷)

یہ اجازت عام اصول کے خلاف ہے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو استثنائی حکم دیا ہے۔

ہمارا مقصد یہ نہیں کہ یہ سب از قبیل استحسان ہی تھا کیوں کہ جناب حضور ﷺ مستقل شارع تھے، ان کا قول و عمل تو خود اپنی جگہ نص اور حجت شرعیہ ہے۔ زیادہ سے زیادہ اسے استحسان شارع کہا جا سکتا ہے، اور اسے ائمہ مجتہدین کی اصطلاح استحسان سے کوئی تعلق نہیں، مگر ہم ان مثالوں کی روشنی میں صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ ائمہ مجتہدین کی اصطلاح میں جسے استحسان کہا جاتا ہے اس طریق استدلال کا وجود شارع علیہ السلام سے بھی ثابت ہے۔

## حضرات صحابہ سے استحسان پر عمل کے نظائر

حضرات صحابہ سے بھی استحسان پر عمل کرنا ثابت ہے، ذیل میں ہم اس کی کچھ مثالیں ذکر کرتے ہیں۔

[۱] عورت کا انتقال ہو جائے اور اس کے ورثاء مندرجہ ذیل ہوں:

شوہر، ماں، دو اخیانی بھائی اور دو حقیقی بھائی۔

اس صورت میں شوہر، ماں اور اخیانی بھائی تو ایسے ورثاء ہیں، جو اصحاب فرائض کہے جاتے ہیں یعنی شریعت میں ان کے حصص مقرر و متعین ہیں؛ لیکن میت کے حقیقی

بھائی عصابات کے قبیل سے ہیں اور علم میراث کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ اصحاب فرائض سے باقی ماندہ عصابات کو ملتا ہے، لہذا اس صورت میں قیاس کی رو سے اخیانی بھائیوں کو ترکہ ملے گا، مگر میت کے حقیقی بھائیوں کو کچھ بھی نہیں ملے گا، کیوں کہ شوہر کو نصف حصہ ملے گا، ماں کو چھٹا حصہ اور اخیانی بھائیوں کو ثلث ملے گا، اس کے بعد کچھ بچتا ہی نہیں کہ میت کے حقیقی بھائیوں کو عصابات کی بناء پر دیا جائے، پس یہ عجیب و غریب پیچیدگی واقع ہوگئی کہ میت کے حقیقی بھائی تو محروم ہو جائیں اور اخیانی بھائی ترکہ پالیں، چنانچہ بعض صحابہ نے اسی کے مطابق فتویٰ بھی دیا۔

لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کے نزدیک اس کا حکم از روئے استحسان دوسرا ہے، یہ حضرات میت کے تمام بھائیوں کو خواہ حقیقی ہو یا اخیانی سب کو ثلث میں شریک قرار دیتے ہیں، کیوں کہ یہ سارے بھائی ایک ماں کی اولاد تو ہیں اگرچہ ان کے باپ الگ الگ ہیں، حضرت عمر نے استحسان کا یہ طریقہ انصاف قائم کرنے اور رفع حرج کے خاطر اختیار فرمایا۔

یہ صورت حال فرضی نہیں ہے بلکہ روایتوں میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ فی الواقع یہی نوعیت پیش آگئی، چنانچہ جب واقعہ حضرت عمر کے پاس پیش ہوا تو اولاً حضرت عمر نے اسی رائے کا اظہار کیا کہ میت کے اخیانی بھائیوں کو ثلث ملے گا اور حقیقی بھائیوں کو کچھ نہیں ملے گا، کیوں کہ اخیانی بھائی اصحاب فرائض میں سے ہیں، یہ سن کر میت کے حقیقی بھائیوں نے جو عصابات میں سے تھے اور حصہ پانے سے محروم ہو رہے تھے حضرت عمرؓ سے کہا کہ ہمارے باپ کو درمیان سے ہٹالیں اور سمجھ لیجئے کہ ہمارا باپ کوئی گدھا تھا، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہم چاروں ایک ہی ماں کی اولاد ہیں، یہ سن کر حضرت عمر نے اپنی پہلی رائے سے رجوع فرمایا اور میت کے چاروں بھائیوں کو ثلث میں

شریک قرار دینے کا فیصلہ فرمایا۔

اختلافہم فی مسألة المُشْرَكَةِ وهی زوج و أم وإخوة لأم وإخوة لأب و أم، حکم عمر رضی اللہ عنہ فیہا بالنصف للزوج، وبالسدس للأم و بالثلث للإخوة من الأم، ولم يحط للإخوة من الأب والأم شيئا، فقالوا هب إن أبانا كان حمارا، ألسنا من أم واحدة؟ فشارك بينهم وبين الإخوة من الأم في الثلث۔ (المحصول: ۱۱۱۱/۳)

[۲] قرآن کی نص صریح مصارف زکوٰۃ میں سے ایک مصرف مؤلفۃ القلوب کو بھی قرار دیتی ہے، یعنی نو مسلموں کی تالیفِ قلب یا کافروں کے فساد و شر سے بچنے کے لئے انہیں بھی زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے، عہد صدیقی میں عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس حسب دستور اپنے حصہ کا مطالبہ کرنے آئے، حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اس کے متعلق حکم نامہ لکھا، یہی لوگ پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے اس حکم نامہ کو مؤکد کرنے کے لئے گئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر دستخط نہیں کی اور انہیں کچھ بھی دینے سے انکار کیا اور فرمایا: یہ وہ چیز تھی جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اسلام پر جمانے کے لئے دیا کرتے تھے، اب اللہ نے اسلام کو غلبہ و شوکت دے کر تمہارا محتاج نہیں رکھا، اب اگر اسلام پر ثابت قدم رہے تو نبیھا ورنہ تلوار ہمارے درمیان فیصلہ کن ہوگی۔ یہ استحسان ہی ہے۔

جاء عيينة والأقرع يطلبان أرضا إلى أبي بكر فكتب له الخط فمزقه عمرو وقال هذا شيعي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكموه ليتألفكم على الإسلام والآن فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم فإن ثبتم على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف. (تفسير مظہری: ۲۳۶/۴، آیت نمبر ۶۰ کے تحت)

(۳) سرقہ کی سزا ایک حکم کلی کی شکل میں قرآن پاک میں موجود ہے۔ ایک مرتبہ حاطب بن ابی بلتعہؓ کے چند غلاموں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کا اونٹ چرا کر زبح کر دیا، معاملہ حضرت عمرؓ کی عدالت میں پہنچا اور ضابطہ کے تحت قطع ید کا فیصلہ کیا، لیکن فوراً اس فیصلہ سے عدول کرتے ہوئے حاطب بن ابی بلتعہؓ سے دریافت کیا کہ میرا خیال ہے کہ تم ان غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو، جس سے مجبور ہو کر یہ لوگ وہ کام کر گزرے جسے اللہ نے حرام کر رکھا ہے، یہ فرما کر حضرت عمرؓ نے اونٹ کے مالک کو اس کی قیمت لینے پر راضی کر لیا۔

اس واقعہ میں ایک حکم کلی سے ہٹ کر حضرت عمرؓ نے ایک استثنائی فیصلہ فرمایا ہے اور یہی فیصلہ ان مخصوص احوال و ظروف کے اعتبار سے حسن اور مقاصد شریعت کے عین مطابق اور جرم و سزایں توازن و اعتدال کا مقتضا تھا۔

وقد روى عن عمر رضى الله عنه أن غلمان حاطب بن أبى بلتععة انتحروا ناقاة للمزنى فأمر عمر بقطعهم ثم قال لحاطب إنى أراك تجيعهم فدرأ عنهم الحد لما ظنه يجيعهم. (المغنى لابن قدامة: ۲۸۰/۱۰)

## استحسان کا ثبوت اجماع امت سے

استحسان کی مشروعیت اور حجیت پر ایک اور بہت بڑی دلیل اجماع ہے، تمام مکاتب فقہ مشروعیت استحسان پر عملی طور پر متفق ہیں، استحسان کی حجیت میں دراصل کوئی نزاع و اختلاف نہیں، بظاہر منکرین استحسان کے تمام اعتراضات ایک ایسے مزعومہ معنی استحسان پر وارد ہوتے ہیں جس کا کوئی بھی قائل نہیں اور وہ استحسان جس کے فقہاء مذاہب قائل ہیں اس کی حجیت میں کسی کو بھی نزاع و کلام نہیں۔

علامہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں:

والاستحسان حجة عندنا لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً وقد أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلاً منهم فإن أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات. (التوضيح والتلويح: ۸۱/۲)

یعنی استحسان حجت ہے کیوں کہ اس پر دلالت کرنے والے تمام دلائل بالاتفاق حجت ہیں، جن لوگوں نے استحسان کا انکار کیا ہے وہ نادانی اور غلط فہمی پر مبنی ہے اور اگر انہیں صرف لفظ استحسان کے اطلاق پر اعتراض ہے تو یہ بھی درست نہیں کیوں کہ وضع اصطلاح پر کوئی پابندی نہیں۔

## استحسان کا ثبوت تاریخ اسلام سے

حجیت استحسان پر اسلامی قانون کے تاریخی تسلسل سے بھی ایک بہت بڑی شہادت ملتی ہے، چنانچہ عہد رسالت سے لے کر عہد صحابہ، دور تابعین، عصر ائمہ اجتہاد اور عہد تقلید تک پھیلے ہوئے ادوار تشریح میں استحسان نہ صرف ہمیشہ ایک بنیادی وسیلہ اجتہاد کے طور پر زیر عمل رہا؛ بلکہ دیگر تمام استنادی اور اجتہادی مصادر قانون کے مقابلہ اس کا کردار زیادہ واضح موثر اور ہمہ گیر رہا ہے، جس سے بطور مصدر شریعت استحسان کی حجیت پر قطعی دلالت ملتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ استحسان اولہ اربعہ سے بالکل الگ کوئی خاص دلیل نہیں ہے بلکہ ان ہی میں سے بعض کو بعض پر ترجیح اور بعض کو بعض سے مستثنیٰ اور دلائل میں باہمی تطبیق اور حکم مرجوح و قبیح سے بچ کر حکم راجح و احسن کو اختیار کرنے کی کوشش کرنے کا نام استحسان ہے، اس طرح استحسان کا ثمرہ دراصل اتباع حسن اور اجتناب عن القبح نکلتا ہے جس کے مستحسن ہونے بلکہ مامور بہ ہونے سے انکار کرنا مشکل ہے۔

## استحسان کے منکرین اور ان کے دلائل

استحسان کا انکار کرنے والے علماء میں امام شافعیؒ اور ان کے پیروکار علماء اصول: امام غزالی، علامہ ماوردی، قاضی بیضاوی وغیرہ سے لے کر علماء ظواہر میں علامہ ابن حزم اور علامہ شوکانی تک تمام علماء درحقیقت استحسان کے ایک مخصوص مفہوم کی تردید کرتے آئے ہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں ایک مستقل عنوان ابطال الاستحسان کے نام سے قائم کر کے اس کی تردید کی پھر الرسالۃ میں بھی استحسان کی تردید کی، امام غزالی نے المستصفیٰ اور المنحول میں استحسان کی تردید کی۔

شیخ محمد ابو زہرہ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے کتاب الام اور الرسالۃ میں ابطال استحسان پر جو دلائل قائم کئے ہیں ان میں تدبر وغور و فکر کرنے سے مجموعی طور پر چھ دلائل سامنے آتے ہیں۔

(۱) احکام شریعت کی بنیاد نص پر ہے اور شریعت نے نص پر قیاس کرنے کا انسان کو مکلف بنایا ہے، اور استحسان اگر ان میں سے ایک ہے تو اس کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر خارج ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لئے ایک ضروری چیز کو ترک کر دیا ہے اور یہ بات باری تعالیٰ کے قول ایحسب الإنسان أن یترک سدی کے مخالف ہے، کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ وہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔ لہذا استحسان جو نہ قیاس ہے اور نہ نص پر عمل کرنا ہے، اس آیت کریمہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔

الأول: أن الشريعة نص وحمل على نص بالقياس وما الاستحسان أهو منهما أم غيرهما؟ فإن كان منهما فلا حاجة إلى ذكره وإن كان

خارجا عنهما فمعنى ذلك أن الله تعالى: أيحسب الانسان أن يترك سدى، فالاستحسان الذى لا يكون قياسا ولا إعمالا لنص يناقض تلك الآية الكريمة. (اصول الفقه: ۲۷۰، شيخ محمد ابو زهرة)

(۲) بے شمار آیتوں میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم ہے اور خواہشات کی اتباع سے انسانوں کو منع کیا گیا ہے اور شریعت کا حکم ہے کہ جب کبھی آپس میں نزاع ہو جایا کرے تو کتاب اللہ اور سنت رسول کی طرف رجوع کرو، چنانچہ ارشاد باری ہے:

فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر.

اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ کتاب اللہ ہے اور نہ سنت رسول کہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے، بلکہ ان دونوں سے ہٹ کر ایک تیسری چیز ہے، اس لئے جب تک قرآن و حدیث کے اندر اس کے قبول کرنے کی دلیل نہ ملے اس وقت تک اس کو قبول نہیں کریں گے اور چوں کہ کوئی دلیل اس کے قبول کرنے پر نہیں ہے، اس لئے استحسان کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

الثانى: أن الآيات الكثيرة تأمر بطاعة الله تعالى و طاعة رسوله و تنهى عن اتباع الهوى و تأمر عند التنازع أن ترجع إلى كتاب الله تعالى فالله سبحانه و تعالى يقول: فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر، و الاستحسان ليس كتابا و لا سنة و لا رداً للكتاب و السنة، إنما أمر غير ذلك فهو تزيد عليهما فلا يقبل إلا بدليل منهما على قبوله، و لا دليل عليه. (أصول الفقه: ۲۷۰، شيخ محمد ابو زهرة)

(۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ وحی کی روشنی ہی میں حکم دیا کرتے تھے کبھی بھی

استحسان کی بناء پر کوئی حکم نہیں دیا، مثلاً ایک مرتبہ آپ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے أنت علی کظہر امی کہہ دیا ہے تو اس کا کیا حکم ہے تو آپ ﷺ نے اس کا جواب استحسان سے نہیں دیا بلکہ آپ نے وحی کا انتظار کیا حتیٰ کہ آیت ظہار اور کفارہ کا حکم نازل ہوا۔

اس طرح کے کئی اور مسائل ہیں کہ ان میں آپ ﷺ نے استحسان کی روشنی میں جواب نہیں دیا بلکہ وحی کا انتظار فرمایا، اگر کسی کے لئے فقہی ذوق اور استحسان سے فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی تو اس کے سب سے زیادہ مستحق آپ ﷺ تھے، لیکن آپ نے اس سے گریز کیا، تو ہم پر بھی لازم ہے کہ ہم بھی کسی نص پر اعتماد کئے بغیر استحسان پر فتویٰ دینے سے احتراز کریں، ہمارے لئے آپ ﷺ کی ذات اسوۂ حسنہ ہے۔

الثالث: أن النبی ﷺ ما كان يفتي باستحسانه وهو الذي كان ما ينطق عن الهوى، فقد سئل عن الرجل يقول لامرأته: أنت علي كظهر أمي، فلم يفت باستحسانه بل انتظر حتى نزلت آية الظهار و كفارته، و سئل عمن يجد مع امرأته رجلا ويتهما فانتظر حتى نزلت آية اللعان و كذلك سئل عمن نفى نسب ولده لأنه على غير لونهما فانتظر حتى كان حكم اللعان أيضا.

ولو كان لأحد أن يفتي بذوقه الفقهي أو باستحسانه لكان سيد المرسلين محمد ﷺ، فامتناعه يوجب علينا أن نمتنع عن الاستحسان من غير اعتماده على نص، ولنا في رسول الله تعالى أسوة حسنة.

(اصول الفقہ: ۲۷۱، شیخ محمد ابو زہرہ)

(۴) حضور ﷺ نے بعض صحابہ پر نکیر فرمائی کیونکہ انہوں نے آپ کے زمانہ میں غائبانہ استحسان پر عمل کیا تھا، مثلاً بعض صحابہ نے ایک مشرک کو جس نے درخت کی پناہ لی



تھی اس کو جلا دیا حضور ﷺ نے اس پر نکیر فرمائی، اسی طرح حضرت اسامہؓ نے ایک کافر کو کلمہ پڑھنے کے بعد قتل کر دیا، کیونکہ آپ کا گمان تھا کہ اس نے محض جان بچانے کے خاطر کلمہ پڑھا ہے، لہذا وہ مسلمان نہیں ہے اور اس کا قتل کرنا درست ہے، مگر جب آپ ﷺ کو معلوم ہوا تو آپ ﷺ نے اس پر نکیر فرمائی اگر استحسان جائز ہوتا تو آپ حضرت اسامہؓ پر نکیر نہ فرماتے۔ معلوم ہوا کہ استحسان جائز نہیں۔

الرابع: إن النبي ﷺ قد استنكر على الصحابة الذين غابوا عنه وأفتوا باستحسانهم فقد أنكر على بعض الصحابة أنهم أحرقوا مشركاً لاذ بشجرة واستنكر أن أسامة قتل رجلاً قال لا إله إلا الله لأنه قالها تحت حر السيف ولو كان الاستحسان جائزاً ما استنكر عملهم. (أصول الفقه: ۲۷۱، شيخ محمد أبو زهرة)

(۵) استحسان کے لئے کوئی ضابطہ اور قاعدہ نہیں ہے کہ اس پر حق و باطل کو پرکھا جائے، اب اگر ہر مفتی، حاکم اور مجتہد کے لئے استحسان کی اجازت دے دی جائے تو معاملہ بہت الجھ جائے گا اور ایک ہی مسئلہ میں کئی احکام سامنے آئیں گے اور کوئی ضابطہ ہی نہیں ہے کہ اس کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے اور یہ خرابی استحسان کی اجازت دینے سے پیدا ہوگی لہذا وہ قابل ترک ہے۔

الخامس: إن الاستحسان لا ضابط له ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل كالقياس، فلو جاز لكل حاكم أو مفت أو مجتهد أن يستحسن من غير ضابط لكان الأمر فرطاً، واختلفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت فيكون في الشيئ الواحد ضروب من الفتوى من غير ترجيح واحدة على الأخرى إذ لا ميزان ولا ضابط يمكن له الترجيح به مادام الأساس هو الاستحسان. (أصول الفقه: ۲۷۱، شيخ محمد أبو زهرة)

(۶) اگر استحسان مجتہد کے لئے جائز قرار دیا جائے تو وہ مجتہد نص پر اعتماد نہیں کرے گا اور نہ ہی کسی مسئلہ کو نص میں تلاش کرنے کی زحمت گوارا کرے گا، بلکہ صرف اپنی عقل پر ہی اعتماد کر کے احکام بیان کر دے گا اور اس سے ہر اس شخص کو مسائل بیان کرنے کی جرأت ہو جائے گی جو کتاب و سنت کا علم بھی نہ رکھتا ہو اس لئے کہ کتاب و سنت کا علم نہ رکھنے والوں کے لئے بھی عقل کا ہونا ثابت ہے بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اہل علم کی عقل سے غیر اہل علم کی عقل زیادہ ہوتی ہے اور یہ خرابی محض استحسان کے جائز قرار دینے کی وجہ سے لازم آرہی ہے اس لئے استحسان حجت نہیں بن سکتا۔

السادس: إنه لو كان الاستحسان جائزا من المجتهد وهو لا يعتمد على نص ولا حمل على النص بل يعتمد على العقل وحده لكان يجوز الاستحسان ممن ليس عنده علم الكتاب والسنة لأن العقل متوافر عند غير العلماء بالكتاب والسنة بل ربما كان منهم من له عقل يفوق عقول هؤلاء. (أصول الفقه: ۲۷۱، شيخ محمد ابو زهره)

## جائزہ

امام شافعیؒ کے مذکورہ دلائل پر غوریں تو معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کی نظر میں استحسان ذوق فقہی کے نام پر عقل محض کی پیروی کرنے کا نام ہے اور اسی لیے اس کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کی عبارات دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

(۱) لا أعلم أحدا من أهل العلم رخص لأحد من أهل العقول والآداب في أن يفتي ولا يحكم برأى نفسه إذا لم يكن عالما بالذی تدور عليه أمور القياس من الكتاب والسنة والإجماع والعقل. (كتاب الأم: ۳۱۵/۴)

(۲) قال الشافعی أفرأیت إذا قال الحاكم والمفتی فی النازلة لیس فیها نص خبر و لا قیاس وقال أستحسن فلا بد أن یزعم أن جائزا لغيره أن یستحسن خلافه فیقول كل حاكم فی بلد ومفت بما یستحسن فیقال فی الشیعی الواحد بضروب من الحكم والفتیا. (كتاب الأم: ۴/ ۳۱۶)

(۳) لیس لأحد أن یقول إلا من جهة الاجتهاد والاجتهاد ما وصفت من طلب الحق، فهل تجیز أنت أن یقول الرجل أستحسن بغير قیاس؟ (الرسالة: ۴۹۴)

(۴) وإنما الاستحسان تلذذ. (الرسالة: ۴۹۷)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ استحسان کسی ذوق فقہی، عقل محض کی اتباع کا نام نہیں، بلکہ دلیل شرعی کی اتباع کا نام ہے، آگے ان شاء اللہ، استحسان کی مختلف اقسام سے واضح ہوگا کہ استحسان وہی معتبر ہوتا ہے جو کسی دلیل شرعی سے مستند ہو، جس طرح قیاس وہی معتبر ہوتا ہے جو دلیل شرعی سے مستند ہو، اور اس حد تک عقل سے خدمت لینے اور عقلی رجحان کو معتبر ماننے سے امام شافعی کو بھی گریز نہیں۔

بلکہ غور سے دیکھا جائے تو قیاسی مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے قیاس کر کے ایک حکم متعین کر دینے کے باوجود، امام شافعیؒ کا اسی مسئلہ میں قیاس کر کے دوسرا حکم مستند کرنا بھی تو ایک طرح سے امام شافعیؒ کا استحسان ہے، ورنہ تو امام شافعیؒ پر لازم تھا کہ امام ابوحنیفہؒ کے قیاس کو تسلیم کر لیتے اور اپنی عقل سے کسی مسئلہ میں دوسری دلیل سے قیاس واستنباط کو راجح قرار نہ دیتے۔

خلاصہ یہ کہ کسی مجتہد کا ایک قیاس ترک کے دوسرے قیاس کو اختیار کرنا بھی ایک طرح سے استحسان ہے، اور اسی وجہ سے تو متعدد مسائل میں حتیٰ کہ منصوص مسائل میں بھی منصوص معنی کی ترجیح میں اختلاف کے سبب اختلاف ہو گیا ہے۔

## شاہ صاحب اور استحسان

دورِ آخر کے محققین میں سے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغۃ میں کم سے کم دو مقامات پر اور الفوز الکبیر میں بھی کچھ ایسا تحریر فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ استحسان کے مخالف تھے یا کم از کم اس باب میں وہ امام شافعی کے نظریہ سے متفق تھے، ایک مقام پر انہوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ:

”دین میں تحریف کا ایک سبب استحسان بھی ہے۔“

ویسے بھی حضرت شاہ صاحبؒ کے متعلق یہ بات محققین کے مابین موضوع تحقیق ہے کہ وہ حنفی تھے یا شافعی؟ یا عدم تقلید کے قائل تھے؟

شاہ صاحبؒ نے اپنی کتابوں میں اس خواہش کا بھی اظہار کیا ہے کہ مذاہبِ اربعہ کے اختلاف کو ختم کیا جائے اور کم سے کم فقہ حنفی اور فقہ شافعی کے اختلافات کو ختم کر کے مصادر شریعت سے قریب تر ایک جامع مسلک مرتب کیا جائے۔

اس لیے استحسان کے باب میں حضرت شاہ صاحب کی ان عبارات کو بعض مسائل میں شافعیہ کی طرف میلان کے تناظر میں دیکھا جانا چاہئے، اور حضرت امام شافعیؒ بھی فقط استحسان بالمشہی کے منکر تھے، استحسان بالشرع کے منکر نہ تھے، اور خود حضرت شاہ کی کتابوں میں وہ سب مسائل مذکور ہیں جو مذہبِ حنفیہ میں بطور استحسان ثابت ہیں اور اسی امر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے انہوں نے استحسان کی مذمت میں قیاس باطل سے متعلق چند احادیث کو ذکر کرنے کے بعد اخیر میں فرمایا کہ:

والمراد بهذا كله ماليس استنباطا من كتاب الله وسنة رسوله.

(حجة الله البالغۃ: ۴۰۳/۱)

شاہ صاحب کی اس عبارت کا مطلب بیان کرتے ہوئے حضرت شیخ الحدیث

مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری مدظلہ فرماتے ہیں: ان سب روایات میں وہ قیاسی باتیں مراد ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے مستنبط نہیں ہیں۔ یہ تشبیہ شاہ صاحب رحمۃ اللہ نے اس لئے کی ہے کہ کہیں کوئی ان روایات کا مصداق فقہی قیاس کو نہ سمجھ لے۔ اسی طرح احناف کا استحسان بھی قیاس فقہی کی ایک صورت ہے، شاہ صاحب رحمہ اللہ کی مراد وہ بھی نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں بھی بڑے بڑے لوگوں نے دھوکا کھایا ہے۔ (کامل برہان الہی: ۱۵۸/۲)

پھر بھی حقیقت یہ ہے کہ اپنی حجۃ اللہ کے علاوہ الفوز الکبیر وغیرہ میں استحسان کے متعلق جو کچھ حضرت شاہ صاحب نے لکھا ہے، اس کو آسانی سے استحسان بالمشہی پر محمول کرنا دشوار ہے، بلکہ کی ان کی تحریرات سے یہی واضح ہوتا ہے کہ وہ اسی استحسان پر نقد کرنا چاہتے ہیں جو فقہاء کی اصطلاح ہے اور بطور دلیل شرعی فقہ میں مستعمل ہے۔

اس موضوع پر شیخ ڈاکٹر محمد مظہر بقا قاسمی صاحب نور اللہ مرقدہ (فاضل دارالعلوم دیوبند، و سابق استاذ جامعہ ام القری مکہ مکرمہ یونیورسٹی) نے اپنے مقالہ اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ میں تفصیلی بحث فرمائی ہے اس کے ضروری حصہ (شاہ صاحب اور استحسان) کو یہاں مکمل نقل کر دیا جاتا ہے، ہماری دانست میں یہ تحریر تشفی بخش اور جامع ہے۔

### شاہ صاحب اور استحسان

شاہ صاحب کے کلام میں استحسان کے بارے میں جو تصریحات ملتی ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں وہ امام شافعیؒ کے ہم مسلک ہیں۔ شاہ صاحب نے استحسان کو کہیں دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے اور کہیں افتراء کا سبب اور ظاہر ہے کہ استحسان پر شاہ صاحب کی یہ تنقید اپنی شدت کے اعتبار سے امام شافعیؒ کی تنقید سے کسی طرح کم نہیں؛ چنانچہ استحسان کو دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیتے ہوئے، حجۃ اللہ البالغہ کے باب احکام الدین من التحریف میں لکھتے ہیں:

(ومنها) الاستحسان و حقیقتہً أن يرى رجل الشارع يضرب لكل حكمة مظنَّةً مناسبةً و يراه يعقد التشريع، فيختلس بعض ما ذكرنا من أسرار التشريع، فيشرِّع للناس حسبَما عَقَلَ من المصلحة، كما أن اليهود رأوا أن الشارع إنما أمر بالحدود زجراً عن المعاصي للإصلاح، ورأوا أن الرجم يورث اختلافاً وتقائلاً، بحيث يكون في ذلك أشدُّ الفساد، فاستحسنوا تحميم الوجه والجلد فيبين النبي ﷺ أنه تحريف، ونبذ لحكم الله المنصوص في التوراة بأرائهم۔  
(حجة الله البالغة: ٤٠٢/١)

شاہ صاحب نے یہاں استحسان کو دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیا ہے۔ [۱]  
لیکن اس پر قدرے تفصیل کے ساتھ گفتگو کرنے کی ضرورت ہے کہ انہوں نے اس موقع پر کس استحسان کی مخالفت کی ہے اور کون سا استحسان ان کے نزدیک دین میں تحریف کا سبب ہے۔

شاہ صاحب نے اس عبارت میں استحسان کی حقیقت بھی بیان کی ہے اور اسے ایک مثال سے سمجھایا بھی ہے۔ ان دونوں پر جدا جدا غور کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس طرح

[۱] شاہ صاحب نے استحسان کی جو مثال بیان کی ہے، اس سے یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ انہوں نے استحسان سے یہاں وہ استحسان مراد نہیں لیا جو اصول فقہ کی اصطلاح ہے بلکہ یہود کے استحسان کی صورت ذکر کی ہے کیونکہ جتہ اللہ کے اسی باب میں شاہ صاحب نے استحسان کی طرح اجماع کو بھی دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے۔ لیکن اس موقع پر اس کی صراحت کر دی ہے کہ هذا غير الإجماع الذي أجمعت الأمة عليه. گویا اصطلاحی اجماع ان کے نزدیک دین میں تحریف کا سبب نہیں بلکہ دوسرے متعدد مواقع پر اسے دین کی اصل ثالث قرار دیا ہے اسی طرح اگر اصطلاحی استحسان بھی شاہ صاحب کے نزدیک دین میں تحریف کا سبب نہ ہوتا تو اس کے بارے میں بھی اس قسم کی کوئی بات فرمادے تے کہ: و هذا غير الاستحسان الذي ..

غور کرنے سے دو مختلف باتیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

شاہ صاحب نے استحسان کی جو حقیقت بیان کی ہے، اس کا خلاصہ التشریح للناس حسبما عقل من المصلحة ہے یعنی محض اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر کر دیا جائے اور صاف معلوم ہو رہا ہے کہ اس موقع پر شاہ صاحب کا رد استحسان کی اس قسم پر ہے جسے اصطلاحاً استحسان المصلحیہ کہا جاتا ہے

پھر مصلحت پر حکم دائر کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس سے کسی نص کی مخالفت ہوتی ہو۔ دوسری یہ کہ کسی نص کی مخالفت نہ ہوتی ہو۔

اگر مثال سے قطع نظر صرف استحسان کی اس حقیقت کو پیش نظر رکھا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے مطلقاً استحسان المصلحیہ یا تعلیل بالمصلحیہ (المرسلہ) کو دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے، خواہ اس سے کسی نص کی مخالفت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔

لیکن اگر استحسان کی اس حقیقت کے ساتھ مثال کو بھی ملا لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں استحسان المصلحیہ یا تعلیل بالمصلحیہ (المرسلہ) کی صرف وہ خاص صورت مراد لی ہے جس میں مصلحت کی وجہ سے کسی نص کو ترک کر دیا جائے اور اسی کو دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے۔ [۱]

بہر حال شاہ صاحب نے دین میں تحریف کا سبب خواہ اسی خاص صورت کو قرار دیا ہو، لیکن اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ وہ مطلقاً استحسان المصلحیہ کے خلاف ہیں۔ اگر

[۱]: استحسان کی یہ صورت کہ اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر اس کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے، بلاشبہ استحسان بالمشی اور من اتخذ إلهه هواً کا مصداق ہے، لیکن اس قسم کے استحسان سے ائمہ فقہ کا دامن بالکل پاک ہے کیونکہ جو لوگ استحسان کے قائل ہیں، ان کے نزدیک استحسان نام ہی اس کا ہے کہ قوی دلیل کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے، جس کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ نص کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے لیکن ایسی کوئی صورت نہیں جس میں مصلحت کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے۔

وہ استحسان کی صرف اسی خاص صورت کے مخالف ہوتے جس میں مصلحت کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جاتا ہے، تو استحسان کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فیشرع للناس حسبما عقل من المصلحة پراکتفانہ کرتے بلکہ اس کے ساتھ ویترك بها النص جیسے الفاظ کا اضافہ بھی فرمادیتے۔

اس کی تائید کہ شاہ صاحب مطلقاً استحسان المصلحیہ کے خلاف ہیں، اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ الفوز الکبیر میں یہود کے ذکر میں افتراء کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔  
 أما افتراء پس سبب آں دخول تعق و تشدد است برا حبار و رہبان ایشان و استحسان یعنی استنباط بعض احکام بنا برادر اک مصلحت در اں بدون نص شارع و استنباطات و اہیہ رارواج دادن.  
 (الفوز الکبیر: ۲۹)

اس عبارت میں یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ شاہ صاحب نے بدون نص شارع، لکھا ہے بخلاف نص شارع، نہیں لکھا۔

اس موقع پر بظاہر یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ استحسان سے شاہ صاحب کی مراد یہاں اصطلاحی استحسان نہیں بلکہ یہود کا استحسان ہے، لیکن شاہ صاحب کی حسب ذیل تصریح کو سامنے رکھنے سے یہ اشتباہ رفع ہو جاتا ہے۔

و بالجملہ اگر نمونہ یہود خواہی کہ بنی علماء سو کہ طالب دنیا باشند و خوگرفتہ بتقلید سلف و معرض از نصوص کتاب و سنت و تعق و تشدد یا استحسان عالمی را مستند ساختہ از کلام شارع معصوم بے پرواہ شدہ باشند و احادیث موضوعہ و تاویلات فاسدہ را مقتدائے خود ساختہ باشند تماشاکن کا ٹھم ٹھم۔ (الفوز الکبیر: ۳۲)

وفی الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم من أحدث في ديننا هذا ليس منه فهو رد.  
 (حجة الله البالغة: ۵۵۶/۱)

ایک اور موقع پر شاہ صاحب، امام شافعی کے اصول و فروع کی ترتیب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:



ومنها: أنه رأي قوماً من الفقهاء يُحِلُّون الرأي الذي لم يُسَوِّغْهُ الشرع، بالقياس الذي أثبتته، فلا يميزون واحداً منهما من الآخر، ويسمونه تارة بالاستحسان وأعني بالرأي: أن يُنصَبَ مَظَنَّةٌ حرجٍ أو مصلحةٌ علةٌ لحكم، وإنما القياس أن تُخرَجَ العلة من الحكم منصوص، ويدار عليها الحكم، فأبطل هذا النوع أتمَّ إبطال، وقال: من استحسَن فإنه أراد أن يكون شارِعاً، حكاة ابن الحاجب في مختصر الأصول، مثاله: رُشد اليتيم أمرٌ حَفِيٌّ، فأقاموا مظنة الرشد—وهو بلوغ خمس وعشرين سنة—مقامه، وقالوا: إذا بلغ اليتيم هذا العُمُر سُلِّمَ إليه ماله، قالوا: هذا استحسان، والقياس: أن لا يسلم إليه. (حجة الله البالغة: ٤٨٧/١)

یہاں شاہ صاحب نے امام شافعیؒ کے فکر کی ترجمانی اپنے الفاظ میں کی ہے اور ان کے طرز بیان سے سمجھا جاسکتا ہے کہ استحسان کے بارے میں خود ان کی رائے بھی امام شافعی کے موافق ہے۔ [۱]

شاہ صاحب کے اس بیان سے ہمیں حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

(۱) رائے اور قیاس میں فرق ہے، لیکن فقہاء کی ایک جماعت (حنفی، مالکی اور حنبلی فقہاء) رائے کو قیاس سے خلط کر دیتی ہے اور دونوں میں امتیاز قائم نہیں رکھتی۔

(۲) رائے یہ ہے کہ کسی مصلحت یا مظنہ حرج کو حکم کا مدار ٹھہرایا جائے اور قیاس یہ ہے کہ کسی منصوص حکم سے علت کا استخراج کر کے حکم کو اس پر دائر کیا جائے۔

بالفاظ دیگر تعلیل بالمصلحت یا تعلیل بمظنہ الحرج شاہ صاحب کے نزدیک رائے ہے اور تعلیل بالعلت قیاس۔

[۱] خصوصاً رائے کی تشریح کرتے ہوئے شاہ صاحب کا لفظ 'اعنی استعمال کرنا جو واحد متکلم کا صیغہ ہے، بتا رہا ہے کہ یہ صرف امام شافعی کی ترجمانی نہیں بلکہ خود شاہ صاحب کا بھی یہی خیال ہے۔

(۳) رائے کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں۔

(۴) قیاس کے مقابلہ میں رائے کو حکم کا مدار ٹھہرانا یہی بعض اوقات استحسان کہلاتا ہے۔

(۵) رشدیتیم کے بارے میں پچیس سال کی تقدیر یہ دراصل قیاس کے مقابلہ میں رائے پر حکم کا مدار ٹھہرانا ہے جسے لوگ (احناف) استحسان کہتے ہیں۔

صاف معلوم ہو رہا ہے کہ اس موقع پر شاہ صاحب کا مقصد دراصل استحسان کی اس قسم پر تنقید کرنا ہے جسے احناف کی اصطلاح کے مطابق استحسان القیاس کہا جاتا ہے۔ [۱]

اور جس چیز کو شاہ صاحب نے قیاس کے مقابلے میں رائے سے تعبیر کیا ہے، یہ وہی ہے جسے حنفی علماء اصول 'قیاس خفی' کہتے ہیں۔ [۲]

شاہ صاحب نے اس استحسان کی مثال میں، فقہ حنفی کا جو مسئلہ پیش کیا ہے اس میں قیاس کے مقابلے میں استحسان سے کام لیا گیا ہے، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں استحسان کی اسی قسم سے تعرض کیا ہے جسے استحسان القیاس کہا جاتا ہے۔

گویا شاہ صاحب کے نزدیک امام شافعی کا یہ قول کہ من استحسن فقد أراد أن یکون شارعاً اسی استحسان پر صادق آتا ہے۔

[۱] شاہ صاحب کی عبارت میں 'وأعنى بالرأى أن ينصب مظنة حرج أو مصلحة علة لحكم سے بظاہر ذہن کا تبادر اس طرف ہوتا ہے کہ شاہ صاحب یہاں استحسان المصلحی یا استحسان الضرورت مراد لے رہے ہیں، لیکن پورا بیان مع مثال سامنے رہے تو اس میں کوئی خفا نہیں رہتا کہ شاہ صاحب کی مراد یہاں استحسان القیاس ہی سے ہے اور استحسان قیاس میں بھی قیاس خفی جسے شاہ صاحب نے رائے سے تعبیر کیا ہے، تشبیہی اور اتباع ہوئی کے بجائے، مظنہ حرج یا مصلحت وغیرہ پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

[۲] لیکن شاہ صاحب اس کو قیاس کا نام تک دینے کے روادار نہیں اور اس کے لئے انہوں نے رائے کا بدنام لقب اختیار کیا ہے۔

بہر حال ان دونوں بیانات کو سامنے رکھنے سے جو نتیجہ سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحب دو قسم کے استحسانات کے خلاف ہیں، ایک استحسان المصلحہ یا تعلیل بالمصلحہ (المرسلہ)۔ دوسرے استحسان القیاس، اور اگر اول الذکر کی یہ صورت ہو کہ اس کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے تو یہ دین میں تحریف کی ایک صورت ہے۔

اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ امام شافعیؒ کی تنقیدوں کا نشانہ بھی زیادہ تر استحسان کی یہی دونوں شکلیں ہیں۔

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے کہ:   
یحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين. شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ونفى تحريف الغالين وهو إشارة الى التشدد والتعمق وانتحال المبطلين وهو إشارة الى الاستحسان وخلق ملة بملءة وتأويل الجاهلين وهو إشارة الى التهاون وترك المأموره بتأويل ضعيف.

(حجۃ اللہ البالغۃ: ۵۵۹/۱)

شاہ صاحب چونکہ امام شافعیؒ سے بہت زیادہ متاثر ہیں، اس لئے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اصطلاحی استحسان کو سمجھنے میں جس مسامحت کی ابتداء امام شافعیؒ سے ہوئی اور جو ان کے بعض تابعین میں بھی قائم رہی، اسی مسامحت کا شکار شاہ صاحب بھی ہیں۔

لیکن جس طرح امام شافعیؒ کی استحسان کی مخالفت کو استحسان بالنتشہی کی مخالفت پر محمول کیا گیا ہے، یہی صورت شاہ صاحب کے لئے بھی اختیار کی جاسکتی ہے۔ واللہ اعلم۔ (اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ: ۵۰۴ تا ۵۰۹)

## ارکان استحسان

فقہاء کرام اور اصولیین نے جہاں بھی قیاس کا ذکر کیا ہے اس جگہ قیاس سے متعلقہ تمام بحثیں ذکر کی ہیں، یعنی قیاس کی تعریف اس کے ارکان و شرائط، علت وغیرہ تمام متعلقات ذکر کیے جاتے ہیں، اس کے برخلاف استحسان کی جہاں بحث کی ہے وہاں پر صرف تعریفات، اقسام، حجیت وغیرہ پر بحث کی ہے، استحسان کے ارکان و شرائط پر کسی نے بحث نہیں کی ہے کہ استحسان کے ارکان کیا ہیں؟ استحسان کے صحیح ہونے کے لئے کن چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے؟ اس کی بنیاد کتنی چیزوں پر ہوتی ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ استحسان کے ارکان و شرائط ہی نہیں ہیں یا استحسان کا وجود کسی شرط و رکن پر موقوف نہیں، چنانچہ اصولیین کے کلام پر اور استحسان کی انواع و اقسام اور اس کی تعریفات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ استحسان کے بھی کچھ ارکان ہیں۔ یہاں ہم اپنے (ناقص) مطالعہ کے ماحصل کے طور پر استحسان کے ارکان کی بحث پیش کر رہے ہیں، واللہ تعالیٰ ولی السداد۔

استحسان تین چیزوں سے مرکب ہو کر وجود پزیر ہوتا ہے، جن کو ہم استحسان کے ارکان کہہ سکتے ہیں: (۱) معدول عنہ۔ (۲) معدول الیہ۔ (۳) وجہ عدول۔

## رکن اول: معدول عنہ

(۱) معدول عنہ (قیاس جلی) عام طور پر استحسان کی تعریفات میں قیاس جلی کا ذکر ضرور آتا ہے، جیسے ترك قیاس جلی الی قیاس خفی۔ اسی طرح کل دلیل فی مقابله القیاس الظاهر كالنص والإجماع والضرورة۔

ابن ہمام فرماتے ہیں کہ 'استحسان قیاس کے بغیر ہوتا ہی نہیں ہے' لا استحسان  
إلا معارضا لقياس وغيره۔

خلاصہ یہ ہوا کہ کسی مسئلہ میں حکم استحسانی اس وقت تک ثابت نہیں ہوگا جب تک  
اس مسئلہ کے متعلق کوئی دوسرا حکم قیاسی نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ استحسان کے لئے  
قیاس موقوف علیہ اور رکن ہے۔ اور جیسا کہ ماسبق میں ہم نے ذکر کیا فقہاء کی عبارات  
سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔

### معدول عنہ (قیاس جلی) سے کیا مراد ہے ؟

فقہاء اور اصولیین نے صراحت کے ساتھ اس بات کا ذکر نہیں کیا کہ استحسان  
کے باب میں معدول عنہ (قیاس) سے کیا مراد ہوتا ہے؟ کیا اس سے قیاس اصطلاحی  
(اصولی) مراد ہے یا عام قاعدہ مراد ہے؟ یا کچھ اور؟ اور اگر عام معنی مراد ہے تو اس کے  
مصدق میں کون سی چیزیں شامل ہیں؟ اور اس کے تحت کون کون سے افراد داخل  
ہوں گے؟

اس لئے یہ جاننا بہت ضروری ہے کہ استحسان کے باب میں معدول عنہ (قیاس)  
سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت کتنے افراد داخل ہوں گے؟

چنانچہ استحسانی مسائل کے تتبع و استقراء اور جزئیات و مثالوں میں غور و خوض  
کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ استحسان کے باب میں معدول عنہ (قیاس) سے  
تین چیزیں مراد ہوتی ہیں:

(۱) نص عام یا قاعدہ منصوصہ (۲) حکم قیاسی (۳) وہ قاعدہ کلیہ جو مختلف نصوص  
اور دلائل سے مستنبط ہو، جس کو قاعدہ عام یا قاعدہ کلیہ وغیرہ کہا جاتا ہے۔

فقہاء اور اصولیین کے یہاں قیاس کی اصطلاح عموماً ایک وسیع معنی میں بھی

استعمال ہوتی ہے اور بہت سی جگہوں پر قیاس اصولی (اصل، فرع، علت والا) مراد نہیں ہوتا بلکہ قیاس کا لفظ قواعد کلیہ، اصول شرعیہ، عام منصوص احکام جیسے مختلف معانی کے لئے بولا جاتا ہے، اور اسی معنی کے اعتبار سے نص خاص کے ذریعہ نص عام یا قاعدہ منصوصہ میں سے مخصوص اور مستثنیٰ مسائل (مثلاً قہقہ سے نقض وضو، بناء صلوة وغیرہ) کو غیر مدرک بالقیاس یا خلاف قیاس کہا جاتا ہے۔

چنانچہ علامہ سمرقندیؒ فرماتے ہیں کہ قیاس جلی تین چیزوں کو شامل ہوتا ہے:

(۱) القیاس بالعلۃ المنصوصۃ (۲) القیاس بالعلۃ المجمع علیہا (۳)  
القیاس بالعلۃ المعلومۃ ببداهۃ العقل. (میزان الأصول: ۵۷۳)

اسی طرح علامہ ابن ہمامؒ نے بھی کسی مسئلہ کے قاعدہ کلیہ اور قاعدہ مستمرہ فی الشرع کے خلاف ہونے کو خلاف قیاس کہا ہے۔

چنانچہ فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

لأنه یسلم أن هذا الذنب لا یرتفع بمجرد التوبۃ، ولهذا یثبت کونہا  
علی خلاف القیاس یعنی القاعدة المستمرة فی الشرع. (فتح القدیر:  
۳۴۴/۲)

اسی طرح دیگر حضرات فرماتے ہیں:

تجمع کل قاعدة منها علة واحدة ثم استثنیٰ منها ما فی اجتنابہ  
مشقة شديدة أو مصلحة تربی علی تلك المفسد کل ذلك رحمة بعباده  
ونظر الهم ورفق باہم، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القیاس وذلك جار  
فی العبادات والمعاوزات وسائر التصرفات. (قواعد الأحكام: ۲- ۲۸۳)  
أن الأصولیین والفقہاء یستعملون مصطلح القیاس فی العید من  
المواطن و یریدون به القیاس الأصول وهو ما تقتضیه أصول الشریعة

وقواعدہا الكلية وأحكامها العامة. (قاعدة ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس، بحواله فصول الاصول للجصاص، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعيه، مجلد: ۳، عدد: ۲، ص: ۳۷۸)

خلاصہ یہ ہوا کہ اب استحسان میں قیاس سے ایک عام معنی مراد ہے، جس میں نص عام، قاعدہ منصوصہ، اصول شرعیہ، قواعد کلیہ اور قیاس اصطلاحی، سب شامل ہیں۔ اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ جس طرح معدول الیہ کے اعتبار سے استحسان کی مختلف اقسام بیان کی جاتی ہیں استحسان بالنص، استحسان بالاجماع، استحسان بالقیاس الخفی وغیرہ، اسی طرح معدول عنہ کے اعتبار سے بھی استحسان کی مختلف اقسام بیان کی جائیں، مگر اصولیین نے اس طرح کی تقسیم ذکر کی ہو ایسا احقر کی نظر سے نہیں گذرا۔ البتہ استحسان کی امثلہ پر غور کرنے سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے۔

ذیل میں ہم چند مثالیں ذکر کرتے ہیں، جن سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ استحسان کے باب میں فقہاء کے نزدیک قیاس سے کبھی نص عام یا قاعدہ منصوصہ وغیرہ امور مراد ہوتے ہیں۔

نوٹ: اس تفصیل سے استحسان کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف اور مختلف تعریفات میں راجح، مرجوح کی حقیقت بھی سمجھی جاسکتی ہے۔ بہت سے حضرات نے استحسان کی تعریف میں معدول عنہ کے قیاس، قیاس ظاہر کے الفاظ استعمال کئے ہیں، ظاہر ہے کہ تعریف میں ایسے الفاظ سے ابہام پیدا ہوتا ہے، کیوں کہ استحسان کی تمام صورتوں میں معدول عند قیاس ظاہر یعنی قیاس اصولی نہیں ہوتا۔

معدول عنہ قیاس بہ معنی نص

(۱) صاحب بدائع علامہ کا سائی فرماتے ہیں:

اگر کسی شخص کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور وہ اسلام لے آیا پھر رجوع کر لیا یعنی مرتد ہو گیا تو اس شخص کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور نہ لانے پر قید کیا جائے گا قتل نہیں کیا جائے گا۔

مذکورہ مسئلہ میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس شخص کو قتل کیا جائے کیونکہ اس شخص سے ردت کا صدور ہو چکا ہے، اور ردت کی سزا قتل ہے نہ کہ قید۔

لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ شخص کو قتل نہ کیا جائے بلکہ قید کیا جائے اور اس کی وجہ اور دلیل یہ ہے کہ اکراہ کے بعد ہم نے اس کے ظاہری اسلام کو اس لئے گوارا کر لیا کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ مل جل جائے اور ان کے محاسن و اخلاق کو دیکھ کر سچے دل سے تصدیق کرے، لیکن جب وہ اسلام سے مکر گیا تو معلوم ہوا کہ اس کے دل میں اسلام کی کوئی اہمیت و افادیت نہیں ہے، اور وہ اپنے سابقہ اعتقاد پر ہی ہے، اس نے تو اکراہ کے سبب اسلام قبول کر لیا تھا، تو یہ اسلام سے مکر جانا اور ردت اختیار کرنا نہیں ہے بلکہ مافی الضمیر (اسلام کی تکذیب و انکار) کا اظہار ہے، لہذا جب ردت نہیں پائی گئی تو اس کا حکم قتل بھی نہیں پایا جائے گا۔

مذکورہ مسئلہ میں جس قیاس کو ترک کر کے استحسان کو اختیار کیا گیا، وہ درحقیقت قیاس نہیں ہے بلکہ یہ نصوص ہیں:

من بدل دینہ فاقتلوه،

لا یحل دم امرأ مسلم إلا بأحدی ثلاث الثیب الزانی، والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة.

اس مثال سے معلوم ہوا کہ معدول عنہ سے صرف قیاس ہی مراد نہیں ہوتا بلکہ معدول عنہ سے مختلف امور مراد ہوتے ہیں جیسے کہ مثال مذکور میں معدول عنہ نص ہے۔



ولو أكره على الإسلام فأسلم ثم رجع يجبر على الإسلام ولا يقتل بل يحبس ولكن لا يقتل والقياس أن يقتل لوجود الردة منه وهى الرجوع عن الإسلام.

وجه الاستحسان: أنا إنما قبلنا كلمة الإسلام منه ظاهراً طمعاً للحقيقه ليخالط المسلمين فيرى محاسن الإسلام فينجح التصديق في قلبه على مامر، فإذا رجع تبين أنه لا مطمع لحقيقه الإسلام فيه وأنه على اعتقاده الأول فلم يكن هذا رجوعاً عن الإسلام بل إظهاراً لما كان في قلبه من التكذيب فلا يقتل. (بدائع الصنائع: ۱۸۸/۶)

(۲) بیع سلم احناف کے نزدیک خلاف قیاس استحساناً ثابت ہے، قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: لا تبع ماليس عندك یعنی جو چیز اپنے پاس نہ ہو اس کو مت بیچو۔ بالفاظ دیگر معدوم چیز کی بیع مت کرو، اور بیع سلم میں چونکہ بیع معدوم ہوتی ہے اس لئے قیاساً بیع سلم درست نہ ہونی چاہئے؛ مگر استحساناً بیع سلم درست ہے کیونکہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: من اسلف فى شئى ففى كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم۔

مثال مذکور میں بھی معدول عنہ قیاس نہیں ہے بلکہ نص ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ معدول عنہ صرف قیاس نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے افراد میں دیگر اشیاء بھی شامل ہیں۔

أن القوم قاسوا السلم على بيع المعدوم فيكون على خلاف القياس، وأن قياسه على الثمن المؤجل أولى به، وليس كلامه هذا، بل أنه هو نفسه بيع المعدوم فيكون على خلاف القياس الأصلي فيه. (فتح القدیر: ۶۸/۷)

(۳) قہقہہ فی الصلوٰۃ خلاف قیاس استحسان بالنص کی بناء پر ناقض وضو ہے۔ قیاس کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے، کیوں کہ وضو خروج النجس من الآدمی الحی سے لازم ہوتا ہے، اور یہاں پر کوئی خروج نجاست نہیں ہے، اس لئے وضو لازم نہ ہونا چاہئے، مگر استحسان بالنص کی بناء پر قہقہہ فی الصلوٰۃ کو ناقض وضو قرار دیا گیا ہے۔ مذکورہ مثال میں قیاس سے مراد نص ہے۔

عن ابن عباسؓ قال: إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل، والفظر في الصوم مما دخل وليس مما خرج. (فتح القدير: ۳۴۶/۲)

(۴) بناء صلوٰۃ کا حکم خلاف قیاس استحساناً ثابت ہے، قیاس کے مطابق بناء درست نہیں ہونی چاہئے کیوں کہ حدیث کے ساتھ تحریمہ باقی نہیں رہتی جیسا کہ حدیث کے ساتھ منعقد نہیں ہوتی، مگر نص اور اجماع صحابہ کی بناء پر بناء کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ مذکورہ مثال میں بھی غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں قیاس سے مراد اصولی قیاس نہیں ہے بلکہ قاعدہ شرعیہ بالنص ہے۔

قاعدة شرعی: أن التحريم لا تبقى مع الحدث۔

نص شرعی: وثيابك فطهر، يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوٰۃ فاغسلوا وجوهكم۔۔۔ الخ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوٰۃ إلا بطهور، وقوله مفتاح الصلوٰۃ الطهور وغيره۔

(۵) نسیانا کھانے پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے کا حکم بھی استحساناً ثابت ہے، قیاس کے مطابق روزہ کارکن نہ پائے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے، مگر نص کی بناء پر قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ مذکورہ مثال میں بھی قیاس سے مراد نص ہے:

عن عبد الله بن مسعودؓ قال: إنما الوضوء مما خرج وليس مما

دخل، و الفطر فی الصوم مما دخل و لیس مما خرج. (إعلاء السنن: ۱۴۶/۹)

## رکن دوم، معدول الیہ

معدول الیہ میں دو چیزیں شامل ہو سکتی ہیں: (۱) مسئلہ استحسانیہ، یعنی خاص جزئیہ جس میں نص خاص، قیاس خفی وغیرہ کو ترجیح دے کر قیاس ظاہر کے خلاف دوسرا حکم لگایا گیا ہو۔ جیسے بیع سلم، قہقہہ وغیرہ؛ وہ تمام مسائل جو از قبیل استحسان جائز یا ناجائز قرار دئے گئے۔

(۲) مسئلہ استحسانیہ میں جواز یا عدم جواز کا جو حکم جاری کیا گیا اس کی شرعاً معتبر دلیل یعنی نص، اجماع، قیاس خفی وغیرہ؛ وہ امور جن کو انواع استحسان کے ضمن میں بیان کیا جائے گا۔ ان شاء اللہ۔

## رکن ثالث علت استحسانیہ (وجہ عدول)

سابق میں مذکور استحسان کی مختلف اقسام کی طرف نظر کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ مختلف قسموں کے اعتبار سے علت استحسانیہ یا وجہ عدول مختلف ہو سکتی ہیں۔ مثلاً استحسان بالنص، والاجماع میں نص اور اجماع کی قوت، علت عدول یا وجہ ترجیح ہے۔ اسی طرح استحسان بالعرف والضرورة والحاجۃ میں بھی کہا جاسکتا ہے، کیوں کہ یہ سب امور بھی شرعاً مسلم اور معتبر سبب عدول سمجھے گئے ہیں، استحسان بالقیاس الخفی میں قیاس خفی کی قوت اثر اور مناسبت وجہ عدول قرار دی جائے گی، آگے ترجیح القیاس علی الاستحسان کے ضمن میں اس سے متعلق بھی مختصراً وضاحت پیش کی جائے گی، ان شاء اللہ لیکن دھیان رکھنا چاہئے کہ استحسان میں وجہ عدول اور علت حکم کی تعیین اور اس کی تطبیق ایک مشکل امر ہے اور فقہاء کے ذکر کردہ مسائل میں اس کی پہچان بھی دشوار

ہے، اکثر مسائل میں یہ امر جس قدر آسان نظر آتا ہے درحقیقت اتنا آسان نہیں ہوتا۔ اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ معدول الیہ (حکم استحسانی) کی طرح معدول عنہ (قیاس عام و ظاہر) کی بھی مختلف صورتیں (نص عام، قاعدہ شرعیہ، قیاس جلی وغیرہ) ہوتی ہیں، جن صورتوں میں قیاس جلی کے مقابلہ میں مثلاً نص، اجماع ہو تو نص اور اجماع یا ان کی قوت کو وجہ عدول قرار دے سکتے ہیں اور یہ ترجیح آسان بھی ہے، مگر جن صورتوں میں قیاس بمعنی نص عام کے مقابلہ میں بھی استحسان بالنص ہو تو وجہ ترجیح فقط نص یا نص کی قوت کو نہیں قرار دے سکتے، بلکہ کوئی اور وجہ ترجیح اور وجہ مناسبت ذکر کرنا ضروری ہوگا، ایسی صورت میں تعارض نصین، تخصیص نص، نسخ وغیرہ اصول بھی تو جاری ہو سکتے ہیں۔

اس صورت میں مجتہد اپنی قوت اجتہاد، وسعت علم، اصابت رائے اور فراست مومن کے سہارے سے کسی ایک جانب کو راجح قرار دیتا ہے اور حکم مستنبط کرتا ہے، اسی کی طرف استحسان کی بعض تعریفات میں اشارہ ملتا ہے۔

شاید اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی مسئلہ کی تخریج متعدد مجتہدین اور فقہاء الگ الگ طریقہ سے کرتے ہیں۔ کوئی اس کو استحسان کہتا ہے، تو کوئی تخصیص عام، تو کوئی اور...

اسی لئے استحسان کے قائل تمام مجتہدین نے استحسان کی ترجیح کے لئے کوئی واضح علت اور سبب ترجیح کو ذکر نہیں کیا، بلکہ اکثر حضرات جانب معدول الیہ میں پائی جانے والی قوت اثر و تاثیر اور مناسبت کو علت استحسان قرار دیتے ہیں۔

بہر حال قوت تاثیر گرچہ ایک مبہم لفظ ہے مگر استحسان کی مختلف صورتوں اور اجتہاد مجتہدین میں استحسان کی حیثیت کو دیکھتے ہوئے یہی ایک جامع اور بہتر لفظ ہے جو تمام

صورتوں پر صادق آتا ہے۔

### ترجیح کے اصول

اصول فقہ حنفی میں ایک مستقل عنوان 'ترجیح' کا بھی آتا ہے جس کے تحت مختلف ادلہ شرعیہ کی حیثیت اور قوت اور ان کے مابین تعارض کے وقت ترجیح کے قواعد بیان کئے جاتے ہیں، چنانچہ تلوح و توضیح میں ہے:

فصل ما يقع به الترجیح کثیر، يعرف بعضها مما سلف لاسیما و جوہ  
الترجیح فی النص والإجماع، أما ترجیح النصوص فیقع بالمتن والسند  
والحکم والأمر الخارج. (تلویح علی التوضیح: ۱۱۰/۲)

وأما القیاس فیقع فیہ الترجیح بحسب أصله أو فرعه أو علته أو أمر  
خارج عنه، وتفصیل ذلك یطلب من أصول ابن الحاجب، وقد أشار  
المصنف رحمه الله تعالیٰ ههنا إلى بعض ما یقع به الترجیح بحسب العلة.  
(تلوح علی التوضیح: ۱۱۱/۲)

اس کتاب میں پھر آگے قیاس کے درمیان ترجیح کی چار بنیادیں ذکر فرمائی ہیں،  
جیسا کہ حسامی میں بھی ہے:

قد جرت عادة القوم بذكر أمور أربعة مما يقع به ترجیح القیاس وهي  
قوة الأثر وقوة الثبات علی الحكم وكثرة الأصول والعكس. (تلویح علی  
التوضیح: ۱۱۱/۲)

والذی یقع به الترجیح أربعة: الترجیح بقوة الأثر، لأن الأثر معنی فی  
الحجة فمهما قوی كان أولى لفضل فی وصف الحجة علی مثال  
الإستحسان فی معارضة القیاس، والترجیح بقوة ثباته علی الحكم  
المشهور به ---- والترجیح بكثرة الأصول لأن فی كثرة الأصول زیادة

لزوم الحکم معہ، و الترجیح بالعدم۔ (حسامی: ۱۱۸، ۱۱۹)

مگر یاد رہے کہ یہ چار بنیادیں فقط دو قیاسوں کے درمیان ترجیح کی ہیں اور ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں کہ استحسان میں معدول عنہ اور معدول الیہ کے اعتبار سے مختلف قسمیں بنتی ہیں، اور ان تمام صورتوں میں ترجیح کی علت مختلف ہو سکتی ہے۔ اس مقابلہ کی تمام شکلیں خاص کر معدول عنہ کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے مختلف قسمیں کسی کتاب میں تفصیل سے نظر نہیں آئی، اور ان سب صورتوں کی وضاحت قدرے دشوار اور طویل امر ہے، لہذا اس کو ہم نے ذکر نہیں کیا ہے۔

### خلاصہ:

استحسان کا رکن ثالث علت استحسانیہ ہے جو استحسان کی مختلف صورتوں اور مختلف جزئیات کے اعتبار سے الگ الگ ہو سکتی ہے، البتہ اجمالی طور پر اس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ معدول الیہ کی جانب میں پائی جانے والی قوت تاثیر علت استحسان ہے، جس کو مجتہد اپنی رائے کے مطابق قوی سمجھتا ہے اور معدول الیہ (مسئلہ استحسانیہ) کے ساتھ زیادہ مناسب سمجھتا ہے، یہی علت استحسان، استحسان کا رکن ثالث ہے۔

قال السمرقندی: أن العلة إما أن تعرف بالنص أو بالاستدلال، ومتى عرفت بالنص، تثبت في كل موضع وجدت فيه العلة فكذا إذا عرف بالاستدلال، يجب أن يكون علة في كل موضع وجد، لأن دليل صحة العلة هو التأثير الذي به يعقل كون الوصف علة و يترجح على غيره من الأوصاف۔ (میزان الأصول: ۶۴۰)

المعنى الذى صار به الوصف علة هو دلالة أثره۔ (كشف الأسرار شرح المصنف على المنار: ۳۴۴/۲، دارالكتب علميه)

المعنى الثابت بالوصف دلالة أي بالعقل هو التأثير. (شرح منار

(الأنوار، ابن ملك: ۲۹۶)

(ثم دليل اعتباره) أي الوصف المدعى عليه بعينه في الحكم المعين (النص والإجماع وسيأتیان والتأثير) وهو (ظهور أثره) أي الوصف (شرعاً ويسمونه) أي التأثير (عدالته) أي الوصف (ويستلزم) التأثير (مناسبتة) أي الوصف للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه (ويسمونها) أي مناسبتة (ملاءمته) بالهمزة أي موافقته للحكم (وتستلزم) مناسبتة (كونه) أي الوصف (غير ناب) أي بعيد (عن الحكم) وهذا هو المعنى بصلاح الوصف للحكم. (التقرير والتحبير: ۲۰۱/۳)

(ومعلوم تصریحهم) أي الحنفية (بأن علل الشرع لا بد فيها من المناسبة). (التقرير والتحبير: ۲۵۶/۳)

## حکم استحسانی کا تعدیہ:

عموماً کتب اصول میں یہ درج ہے کہ فقط استحسان بالقیاس الخفی کے حکم میں تعدیہ ہوتا ہے، دیگر استحسانی مسائل مثلاً استحسان بالنص وغیرہ میں تعدیہ نہیں ہوتا، حالانکہ یہ درست نہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ استحسان کی دیگر صورتوں میں بھی تعدیہ ہوتا ہے، البتہ اس میں کچھ تفصیل ہے۔ حکم استحسانی کے تعدیہ سے متعلق اس تفصیل کو سمجھنا اس بات پر موقوف ہے کہ استحسانی احکام اور خلاف قیاس احکام کے مابین اجتماع و افتراق کی وجوہات اور نقاط کو سمجھا جائے۔ اس لیے بطور تمہید خلاف قیاس حکم (معدول بہ عن القیاس) اور استحسان کے عنوان سے مختصر وضاحت پیش کرتے ہیں۔

**خلاف قیاس حکم (معدول بہ عن القیاس) اور استحسان**

ما سبق میں استحسان کی تعریف اور اس کی حقیقت تفصیل سے گزر چکی ہے۔

استحسان کے ارکان کے ضمن میں بھی اس کی حقیقت پر روشنی پڑی ہے، اس کا انتہائی اجمالی خلاصہ یہ ہو سکتا ہے کہ قیاس ظاہر (نص عام، قاعدہ عام وغیرہ) کے خلاف (نص خاص، قیاس خفی سے ثابت) حکم کو استحسان کہا جاتا ہے، مزید مختصر لفظوں میں کہیں تو استحسان ایک خلاف قیاس حکم کا نام ہے، اور استحسان کی تمام انواع پر یہ بات صادق آتی ہے، اسی وجہ سے استحسان کے باب میں ذکر کی جانے والی اکثر مثالیں وہی ہوتی ہیں جو فقہ میں دوسرے کسی مقام پر خلاف قیاس حکم کی مثال میں بھی ذکر کی جاتی ہیں، البتہ خلاف قیاس احکام (المعدول بہ عن القیاس) اور استحسان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں عام خاص کی نسبت ہے، المعدول بہ عن القیاس بہ نسبت استحسان کے عام ہے اور استحسان گویا اس کی ایک خاص قسم اور خاص صورت ہے، چنانچہ نامی شرح حسامی میں ہے:

والعدول عن القیاس یكون علی أربعة أوجه:

الأول أن یخصص ویستثنی حکم النص بلا سبب معقول كشهادة

خزیمة،

والثانی أن یشرع حکم من جانب الشارع ولا یعقل وجهه كأعداد

الركعات فإنه لا یعقل وجه الأعداد وتسمية هذا القسم معدولا به عن القیاس مجاز، إذ لا عموم له ولا قیاس له حتی یسمى المستثنی خارجا عن القیاس.

والثالث الأحكام المشروطة العدیمة النظیر کرخص المسافر

والمسح علی الخفین وهذا وإن كان یفهم وجهه لأننا نعلم أن رخص المسافر لأجل المشقة ولكن لا یقاس علیه غیره أيضا وتسمية هذا القسم معدولا به عن القیاس أيضا مجاز



و هذه الأقسام الثلاثة لا يقاس عليها غيرها بالاتفاق .  
 والرابع أن يستثنى حكم عن قاعدة سابقة ولكن يفهم وجه  
 الاستثناء بنظر دقيق كالمستحسّنات فعند جمهور الفقهاء إذا شارك  
 حكم في علة الاستثناء يجوز تخصيصه قياساً على الحكم الأول خلافاً  
 للبعض . (نامی : ۱۲/۲، ۱۳)

قیاس سے عدول چار صورتوں میں ہوتا ہے:  
 پہلی صورت یہ ہے کہ نص کا حکم بغیر کسی معقول وجہ کے مخصوص و مستثنیٰ کیا جائے  
 جیسے حضرت خزیمہؓ کی شہادت۔

دوسری صورت یہ ہے کہ شارع کی جانب سے کوئی ایسا حکم مشروع ہو جس کی  
 کوئی معقول وجہ نہ ہو، جیسے تعداد رکعات، کیوں کہ تعداد کی وجہ غیر معقول ہے، اور اس قسم  
 کو معدول بہ عن القیاس قرار دینا مجاز ہے، اس لئے کہ اس صورت کے مقابل نہ کوئی  
 عموم ہے اور نہ ہی قیاس کہ اس کو مستثنیٰ مان کر خارج عن القیاس قرار دیا جائے۔

تیسری صورت وہ احکام مشروطہ ہیں جن کی شریعت میں کوئی نظیر نہ ہو جیسے مسافر  
 کے لئے رخصتیں اور مسح علی الخفین، اس قسم کے مسائل کی وجہ اگرچہ عقل میں آتی ہے  
 ؛ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ سفر کی رخصتیں اس لئے مشروع ہیں کہ سفر میں مشقت و کلفت  
 ہوتی ہے، مگر اس قسم کے مسائل پر دیگر مسائل کو قیاس نہیں کیا جاتا، اس قسم کو معدول بہ  
 عن القیاس قرار دینا بھی مجاز ہے۔

مذکورہ بالا تینوں قسم کے مسائل پر دیگر مسائل کو قیاس کرنا بالاتفاق درست نہیں

ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ قاعدہ کلیہ سے کوئی حکم مستثنیٰ کیا جائے، لیکن دقت نظر اور  
 غور و فکر کے بعد اس استثناء کی وجہ عقل میں آتی ہو، جیسے استحسانی مسائل، چنانچہ جمہور

فقہاء کے نزدیک جب کوئی دوسری صورت بھی استثناء کی علت میں شریک نظر آئے تو حکم اول پر قیاس کرتے ہوئے اس حکم کی تخصیص بھی جائز ہے، اس میں بعض حضرات کا اختلاف ہے۔

استحسان اور عدول عن القیاس کے درمیان عموم و خصوص یا اجتماع و تفریق کی نسبت کی معرفت اور تفصیل سے واقفیت اس وقت اور زیادہ اہم ہو جاتی ہے جب حکم استحسانی پر دوسرے احکام کو قیاس کرنے یا بالفاظ دیگر علت استحسانیہ کے تعدیہ کے جواز و عدم جواز کے متعلق بحث کی جاتی ہے۔

چوں کہ قیاس کی شرائط میں ایک بنیادی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم خلاف قیاس یعنی معدول عن القیاس نہ ہو، اور استحسان اپنے عمومی معنی کے اعتبار سے خلاف قیاس حکم کو ہی کہتے ہیں، اس لئے فوراً یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ حکم استحسانی پر دوسرے کو قیاس کرنا یا علت استحسانیہ کا تعدیہ درست نہ ہونا چاہئے، اور اسی کے مد نظر بہت سے حضرات نے یہ تصریح بھی کر دی کہ استحسان کی تمام انواع میں سے فقط مستحسن بالقیاس الخفی پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا یا قیاس خفی کی علت کا تعدیہ درست ہے؛ مگر حقیقت اس طرح نہیں، تفصیلات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عدول عن القیاس کی تمام صورتوں پر قیاس ممنوع نہیں، بلکہ بہت سی صورتوں میں جب حکم معدول بہ عن القیاس میں تعلیل کے اجراء اور تعدیہ کی گنجائش ہو قیاس درست ہے۔ (کما سیاتی)

پس استحسان یعنی خلاف قیاس حکم جب اسی قبیل سے ہوگا تو اس میں تعدیہ ہوگا، چاہے وہ استحسان بالنص ہو یا استحسان بالقیاس الخفی وغیرہ ہو؛ اسی لئے محققین اصولین نے اس باب میں تفصیل ذکر فرمائی ہے، اور جو کچھ معدول بہ عن القیاس پر قیاس کے جواز کی تفصیل میں ذکر کیا ہے وہی کچھ استحسان کے تعدیہ کے متعلق تحریر فرمایا ہے، یعنی

جہاں حکم استحسانی میں تعلیل کی گنجائش ہو اور قیاس کی شرائط پائی جائیں تو قیاس درست ہوگا۔

### حکم استحسانی کا تعدیہ، اجمالی حکم

صاحب حسامی علامہ حسام الدین فرماتے ہیں کہ استحسان کی انواع و اقسام میں سے صرف ایک نوع یعنی استحسان بالقیاس الخفی کا حکم متعدی ہوتا ہے دیگر انواع کا حکم متعدی نہیں ہوتا، یعنی استحسان بالآثر والاجماع والضرورة وغیرہ۔ ان اقسام کا حکم متعدی نہیں ہوتا۔

ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف المستحسن بالآثر أو الإجماع أو الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحيض والآبار والأواني. (حسامی: ۱۰۴)

صاحب اصول الثاشی فرماتے ہیں کہ جو مسئلہ خلاف قیاس کسی دوسری دلیل کی بناء پر ثابت ہو اس مسئلہ پر دیگر مسائل کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

والثالث أن لا يكون المعدى حكما لا يعقل معناه ---- و مثال الثالث وهو مالا يعقل معناه في حق جواز التوضي بنبيد التمر فإنه لو قال جاز بغيره من الأنبة بالقياس على نبيد التمر أو قال لو شج في صلوته أو احتلم؛ يبنى على صلوته بالقياس على ما إذا سبقه الحدث لا يصح لأن الحكم في الأصل لم يعقل معناه فاستحال تعديته إلى الفرع.

(اصول الثاشی: ۲۰۶-۲۰۴)

اسی طرح علامہ سرحسی فرماتے ہیں:

والثانی أن لا يكون معدولا به عن القياس، و مثال الفصل الثانی مقال أبو حنيفة رحمه الله في جواز التوضي بنبيد التمر، فإنه حكم

معدول بہ عن القیاس بالنص فلم یکن قابلاً للتعلیل حتی لا یتعدی ذلك الحکم إلى سائر الأنبذة، ووجوب الطهارة بالتحقیقة فی الصلاة حکم معدول بہ عن القیاس بالنص فلم یکن قابلاً للتعلیل حتی لا یتعدی الحکم إلى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لأن النص ورد فی صلاة مطلقة وهی ماتشتمل على جمیع أركان الصلاة. (اصول السرخسی: ۱۵۳/۲)

ثم فرق ما بین الاستحسان الذی یكون بالنص أو الاجماع، و بین ما یكون بالقیاس الخفی المستحسن أن حکم هذا النوع یتعدی و حکم النوع الآخر لا یتعدی، لما بیننا أن حکم القیاس الشرعی التعدیة، فهذا الخفی وإن اختلف باسم الاستحسان لمعنی فهو لا ینخرج من أن یكون قیاساً شرعياً فیکون حکمه التعدیة، والأول معدول بہ عن القیاس بالنص وهو لا یحتمل التعدیة كما بیننا۔ (اصول السرخسی: ۲۰۶/۲)

### حکم استحسانی کا تعدیہ، تفصیلی حکم

معدول بہ عن القیاس یا حکم مستحسن پر قیاس کرنے کے عدم جواز کے متعلق جو کچھ اوپر مذکور ہوا وہ فقہاء کا اجمالی قول ہے۔ اس کی تفصیل پر نظر کریں (جیسا کہ آگے آ رہا ہے) تو معلوم ہوتا ہے کہ معدول بہ عن القیاس کی تمام صورتوں کا یہ حکم نہیں؛ بلکہ فقط ان خلاف قیاس احکام کے متعلق یہ قاعدہ ہے جو من کل الوجوه خلاف قیاس ہوں۔ اور خلاف قیاس یا معدول بہ عن القیاس کی بہت سی صورتیں اور قسمیں ہیں، جیسا کہ ما سبق میں گذرا۔ سابق میں نامی شرح حسامی کی عبارت ہم ذکر کر چکے ہیں، اس موقع پر صاحب نامی فرماتے ہیں:

(وأن لا یكون الأصل معدولاً بہ عن القیاس) فمراد المصنف عن كون الأصل معدولاً بہ عن القیاس ما لا یعقل معناه أصلاً و ینخالف القیاس

من كل وجه فلا يورد عليه بالمستحسنيات. (نامی: ۱۲/۲، ۱۳)

صاحب محصول امام فخر الدین رازیؒ فرماتے ہیں: جب مسئلہ خلاف قیاس ہو تو اس مسئلہ پر قیاس کرنے نہ کرنے کے متعلق دو قول ہیں:

(۱) احناف و شوافع کی ایک جماعت فرماتی ہے کہ اس خلاف قیاس مسئلہ پر مطلقاً قیاس کرنا جائز ہے۔

(۲) امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ اس خلاف قیاس مسئلہ پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، مگر ان تین شرطوں میں سے کوئی ایک شرط پائی جائے تو قیاس کرنا درست ہوگا والا فلا۔

[۱] اس خلاف قیاس حکم کی علت منصوص ہو۔

[۲] اس علت پر امت کا اجماع ہو۔

[۳] اس حکم پر قیاس کرنا دوسرے اصول پر قیاس کے موافق ہو۔

إذا كان الحكم في المقيس عليه على خلاف قياس الأصول، فقال قوم من الشافعية والحنفية، يجوز القياس عليه مطلقاً.

وقال الكرخي: لا يجوز إلا لإحدى خلال ثلاث: إحداهما أن يكون قد نص على علة ذلك الحكم، لأن النص عليه كال تصريح بوجود القياس عليه، وثانيها: أن تجمع الأمة على تعليله، وإن اختلفوا في تعليله، فلا يجوز القياس عليه. وثالثها: أن يكون القياس عليه موافقاً للقياس على أصول أخرى. (المحصول في علم أصول الفقه: ۱۳۰، ۱/۴)

علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

ويجوز القياس على موضع الاستحسان إذا كان الحكم في الاستحسان معقول المعنى كقياس الجماع ناسيا على قياس الأكل والشرب ناسيا. (بدائع الصنائع: ۶۰۵/۳)

علامہ شوکانی فرماتے ہیں:

العاشر: أن لا يكون معدولا به عن قاعدة القياس، كشهادة خزيمة و عدد الركعات و مقادير الحدود و ما يشابه ذلك، لأن اثبات القياس عليه إثبات للحكم مع منافيه، وهذا هو معنى قول الفقهاء: الخارج عن القياس لا يقاس عليه.

وممن ذكر هذا الشرط الفخر الرازي، والآمدی، وابن الحاجب وغيرهم وأطلق ابن برهان أن مذهب أصحاب الشافعي جواز القياس على ما عدل به عن سنن القياس، وأما الحنفية وغيرهم فمنعوه، وكذلك منع منه الكرخي إلا بإحدى خلال.

إحدهما: أن يكون ماورد على خلاف الأصول قد نص على علته، ثانيتهما: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ماورد به الخبر، وإن اختلفوا في علته، ثالثتهما: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفا للقياس على أصل آخر. (ارشاد الفحول: ۱۳۶/۲)

امام ابو بکر حصاص رازی فرماتے ہیں:

قال أبو بكر: و كان ابو الحسن يحكى: أن من مذهب أصحابنا أن ما خص بالأثر من جملة قياس الأصول لا يقاس عليه، وأن القياس الأصلي الذي ورد الأمر بتخصيصه أولى، إلا أن يكون الأثر معللا فيقاس عليه بتلك العلة، أو يتفق الفقهاء على جواز القياس عليه، فيقاس عليه نظائره، وإن خالف قياس الأصول. (الفصول في الأصول: ۲۷۴/۲)

امام فخر الدین رازی، امام کرخی کی بات کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خلاف قیاس جو حکم ثابت ہو وہ یا تو دلیل قطعی پر مبنی ہوگا یا غیر قطعی پر، اگر اس کی بنیاد

دلیل قطعی پر ہوگی تو یہ دلیل بذات خود مستقل دلیل اور علت ہے، اس لئے اس دلیل (نص) پر قیاس کرنا بھی دوسری دلیل (نص) پر قیاس کرنے کی طرح ہے، لہذا مجتہد کو اختیار ہوگا کہ فرع کو اصل اول (موافق قیاس عام) پر قیاس کرے یا اصل ثانی (خلاف قیاس نص) پر قیاس کرے۔

والحق أن يقال: ماورد بخلاف قیاس الأصول، إما أن يكون دليلاً مقطوعاً به، أو غير مقطوع به۔ فإن كان مقطوعاً به كان أصلاً بنفسه، لأن مرادنا بالأصل في هذا الموضوع هذا، فكان القياس عليه كالقياس على غيره، فوجب أن يرجع المجتهد بين القياسين۔ (المحصول في علم اصول الفقه: ۱۳۰۰/۴)

### خلاصہ:

حکم استحسانی کا تعدیہ فقط اسی صورت میں درست نہیں جب کہ وہ حکم من کل الوجوه 'خلاف قیاس' (غیر مدرک بالعقل) ہو اور اس میں کسی طرح لتغلیل کی گنجائش نہ ہو۔ پس اگر حکم استحسانی میں لتغلیل ہو سکتی ہو تو اس کا تعدیہ ہوگا، چاہے وہ حکم مستحسن بالنص ہو یا مستحسن بالقیاس الخفی ہو۔

### حکم استحسانی کے متعدی ہونے کی مثالیں:

جیسا کہ عموماً مشہور ہے کہ تعدیہ فقط استحسان بالقیاس الخفی میں ہی ہوتا ہے، دیگر صورتوں میں نہیں، مگر حقیقت ایسی نہیں اور ہماری مذکورہ تفصیل سے واضح ہوا کہ استحسان بالنص وغیرہ کے حکم میں بھی لتغلیل و تعدیہ ہوتا ہے، اس لیے یہاں چند ایسی امثلہ پیش کرتے ہیں جن سے یہ حقیقت مزید واضح ہوگی، ان شاء اللہ۔

(۱) استحسان بالنص (خلاف قیاس منصوص حکم) کے معلل ہونے کی مثال:

سورہ ہرہ کا پاک ہونا ہے، کیونکہ قیاس کے مطابق بلی کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہئے، مگر

حدیث نبوی کی بناء پر اس کے جھوٹے کو پاک قرار دیا گیا۔

قیاس کی وجہ: پہلی وجہ بلی کا درندہ ہونا ہے اور درندہ کا جھوٹا ناپاک ہوتا ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: الهرة سبع کہ بلی درندہ ہے۔

اسی طرح امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ بلی اس کے گوشت کی نجاست کی بناء پر ناپاک ہے، تو اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہونا چاہئے، لیکن اس کے جھوٹے کی نجاست کا سقوط ضرورۃ علت طواف کی بناء پر ہے۔

خلاصہ یہ کہ سورہ ہرہ دراصل ناپاک ہونا چاہئے؛ مگر بر بناء حدیث علت طواف کی بناء پر اس کے سور کو پاک قرار دیا گیا۔ اور جب مذکورہ علت (طواف) سواکن البیوت میں پائی جانے لگی تو ان کو سورہ ہرہ پر قیاس کرتے ہوئے ان کے سور کو بھی پاک قرار دیا گیا، جیسے چوہا، سانپ، بچھو وغیرہ۔

مذکورہ مثال میں سورہ ہرہ کو خلاف قیاس بر بناء نص پاک قرار دیا گیا اور یہی استحسان بالنص بھی ہے، اور پھر اسی خلاف قیاس حکم پر دیگر افراد کو قیاس کیا گیا، کیونکہ خلاف قیاس مسئلہ کی علت منصوص ہے۔

وقال أصحاب أبي حنيفة: المخصوص من جملة القياس لا يقاس على غيره ولا يقاس غيره عليه، إلا أن يكون معللاً أو مجمماً على جواز القياس عليه، أما المعلل كقوله عليه السلام في الهر: إنها من الطوافين عليكم والطوافات فقا سوا عليه كل ما وجدت فيه هذه العلة من ساكني البيوت، مثل الفارة والحية ونحو ذلك. (العدة في أصول الفقه: ۳۳۹/۲)

وقد استدلت أصحابنا بحديث الطواف على طهارة سواكن البيوت، قال في النهاية أن النبي صلى الله عليه وسلم علل سقوط النجاسة في سور الهرة بعلت الطواف دفعا للخرج فكان مقتضى ذلك التعليل أن يوجد



الحکم المرتب على تلك العلة في ما وجدت فيه، وقد وجدت تلك العلة في سواكن البيوت فيثبت ذلك الحكم المرتب عليها انتهى۔  
(السعاية: ۴۶۳/۱)

ولأبى حنيفة ماروى أبوهريرة رضى الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا إلى رسول الله ﷺ أنه قال: الهرة سبع، وهذا بيان حكمها. (بدائع الصنائع: ۲۰۴/۱)

ما ذكره الطحاوى وهو أن الهرة نجسة لنجاسة لحمها لكن سقطت نجاسة سؤرها لضرورة الطواف فبقيت الكراهة لإمكان التحرز في الجملة. (بدائع الصنائع: ۲۰۴/۱)

وأما السؤر المكروه فهو سؤر سباع الطير كالبازى، والصقر، و الحدأة ونحوها استحساناً، والقياس أن يكون نجسا اعتبارا بلحمها كسؤر سباع الوحش، ----- وكذا سؤر سواكن البيوت كالفأرة، و الحية والوزعة، والعقرب ونحوها، وكذا سؤر الهرة في رواية الجامع الصغير وذكر في كتاب الصلاة أحب إلى أن يتوضأ بغيره ولم يذكر الكراهة. (بدائع الصنائع: ۲۰۴/۱)

(۲) بدائع الصنائع میں اسی قسم کی ایک اور مثال بھی ہے۔

روزے میں نسیانا کھانے یا پینے کی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے، مگر استحساناً حکم یہ ہے کہ نسیانا کھانے، پینے سے روزہ نہ ٹوٹے اور یہ استحسان بالنص ہے۔ حدیث شریف میں ہے إنما أطعمك الله وسقاك، روزہ نہ ٹوٹنے کے متعلق استحسان بالنص کا یہ حکم فقط اکل و شرب کے بارے میں نص میں مذکور ہے، نسیاناً جماع کے متعلق عدم نقض صوم کا حکم حدیث شریف میں مذکور نہیں، اس لیے اس کا حکم عام قاعدہ اور قیاس کے مطابق نقض صوم کا ہونا چاہئے تھا، جیسا کہ دیگر فقہاء

کے یہاں ہے، مگر احناف نے اکل و شرب کے متعلق عدم نقضِ صوم کے مستحسن بالنص حکم پر جماع کو قیاس کیا ہے اور نسیاناً جماع سے بھی روزہ نہ ٹوٹنے کا حکم لگایا ہے۔  
صاحب بدائع فرماتے ہیں:

ويجوز القياس على موضع الاستحسان إذا كان الحكم فى  
الاستحسان معقول المعنى كقياس الجماع ناسيا على قياس الأكل  
والشرب ناسيا. (بدائع الصنائع: ۶۰۵/۳)

(۳) جب بائع اور مشتری میں بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو استحساناً دونوں قسم کھائیں گے، لیکن از روئے قیاس دونوں قسم نہیں کھائیں گے، بلکہ صرف مشتری قسم کھائے گا اور قسم کے ساتھ اس کی بات کا اعتبار ہوگا۔ قیاس کی وجہ: ظاہر ہے کہ جب ثمن کی مقدار میں اختلاف ہوگا تو بائع زیادتی ثمن کا دعویٰ کرے گا اور مشتری اس زیادتی کا منکر ہوگا، تو بائع کے ذمہ بینہ ہوں گے کیونکہ وہ مدعی ہے اور مشتری کے ذمہ یمین، کیونکہ وہ منکر ہے، اور شریعت کا قاعدہ بھی ہے: البينة على المدعى واليمين على من أنكر.

نیز مشتری بائع پر کسی چیز کا دعویٰ بھی نہیں کر رہا ہے کہ اس کو مدعی قرار دیا جائے، کیونکہ مشتری عقد کے ذریعہ بیع کا مالک بن گیا ہے اور بیع کی مقدار میں کوئی اختلاف بھی نہیں، اور اس نے ثمن بھی ادا نہیں کیا کہ اس کی وجہ سے بائع پر بیع کی سپردگی واجب ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ بائع زیادتی ثمن کا مدعی ہے اور مشتری اس زیادتی کا منکر ہے، تو قاعدہ اور قیاس کے مطابق صرف مشتری پر یمین ہوگی نہ کہ دونوں پر۔

استحسان کی وجہ: استحسان کا حکم یہ ہے کہ دونوں پر یمین واجب ہوگی۔ مشتری پر یمین کی وجہ ہم ماقبل (وجہ قیاس) میں بیان کر چکے، اور بائع پر یمین اس لئے واجب

ہوگی کہ مشتری اس ثمن کی مقدار کے ساتھ جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے بائع پر تسلیم بیع کے وجوب کا مدعی ہے اور بائع اس ثمن کی مقدار کے ساتھ جس کا مشتری مدعی ہے تسلیم بیع کے وجوب کا منکر ہے، اور یہ ادعاء و انکار ایک امر مخفی ہے جو غور و فکر کے بعد واضح ہوتا ہے، قیاس والا معاملہ تو فوراً ذہن میں آجاتا ہے کیونکہ قیاس ظاہر و باہر ہوتا ہے، مگر استحسان خفی و پوشیدہ ہوتا ہے اس لئے بداہت نظر میں وہ معلوم نہیں ہو سکتا، غور و خوض کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ لہذا بائع بھی منکر ہوا اور مشتری بھی، اور جب دونوں منکر ہو گئے تو دونوں پر قسم آئے گی۔

اور اگر مشتری بیع پر قبضہ کر لے، اس کے بعد مقدارِ ثمن میں اختلاف ہو تو قیاس یہ ہے کہ بائع پر بینہ اور مشتری پر یمن ہو، کیوں کہ اس صورت میں فقط بائع زیادتی ثمن کا مدعی ہے، مشتری کو تو اس کی مطلوبہ بیع مل گئی ہے، مگر اس صورت میں بھی استحسان یہ ہے کہ دونوں پر قسم آئے، اور یہ حکم خلاف قیاس، بطور استحسان حدیث شریف سے ثابت ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ قبل القبض اختلاف کی صورت میں قیاس ظاہر اور قیاس خفی میں مقابلہ ہے اور بعد القبض کی صورت میں قیاس ظاہر اور نص میں مقابلہ ہے۔

إن العاقدین إذا اختلفا فی مقدار الثمن قبل قبض المبیع بأن قال البائع مثلاً: بعته بعشرة وقال المشتري اشتريته بخمسة، لایجب الیمین علی البائع قیاساً لأنه المدعی، والیمین علی المنکر بالحديث المشهور، وهو غیر منکر لأن المشتري لایدعی علیه شیئاً لکنا استحساناً یمین البائع، فقلنا بالتحالف لأن المشتري یدعی علیه تسلیم المبیع بأقل (التمین وهو ینکر، فکذا هو یدعی علی المشتري زیادة) الثمن وهو ینکر، فیجرى التحالف بینهما حکماً للإنکار، ثم تعدی هذا الحکم أعنی

التحالف إلى وارثي البائع والمشتري إذا اختلفا قبل قبض المبيع و كذا إلى الإجارة إذا اختلف المؤجر و المستأجر قبل استيفاء المنافع في مقدار البدل. فأما بعد القبض إنما وجب التحالف بخلاف القياس بالحديث وهو قوله عليه السلام: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينه تحالفا و ترادا، إذ ليس في الحديث فصل بين القبض و عدمه، فلم يكن التعدية لكونه معدولاً عن القياس، وهذا لأن المبيع سالم للمشتري لا يدعى شيئا.

(التبيين، شرح الحسامي: ۶۲/۲)

استحسان کا یہ حکم بیع سے متعلق ہے، مگر چوں کہ بیع اور اجارہ کے احکام ایک جیسے ہونے پر اجماع ہے، اس لیے اس اجماعی علت کے پیش نظر بیع سے متعلقہ اس حکم استحسانی پر اجارہ کو بھی قیاس کیا جائے گا اور اجارہ میں اگر اجرت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے اور منافع حصول نہ کیے ہوں تو تحالف ہوگا۔

نوٹ: تحالف کے اس مسئلہ کی تخریج صاحب ہدایہ نے کچھ الگ بیان فرمائی ہے۔ صاحب ہدایہ کے بقول بیع کی مقدار یا شمن کی مقدار میں قبضہ سے پہلے اختلاف ہو جائے تو تحالف کا حکم خلاف قیاس استحسان نہیں۔ (جیسا کہ عامۃ اصولین نے لکھا ہے) بلکہ موافق قیاس ہے، اور اصولین نے تحالف کو خلاف قیاس ظاہر قرار دے کر استحسان (قیاس خفی) کی جو تفصیل لکھی ہے، وہی صاحب ہدایہ نے قیاس ظاہر میں ذکر فرمائی ہے۔ یعنی اس صورت میں عاقدین میں مدعی اور مدعی علیہ والے دونوں معنی کا پایا جانا اور اس وجہ سے تحالف کا حکم قیاس ظاہر ہی ہے۔

البتہ قبضہ کے بعد تحالف کا حکم خلاف قیاس استحسان بالخص ہے: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادًا.

خلاصہ یہ ہوا کہ عامۃ اصولین اس مسئلہ کی پہلی صورت قبل القبض میں استحسان

بالقیاس الحُجیٰ مانتے ہیں اور دوسری صورت بعد القبض میں استحسان بالنص مانتے ہیں، جب کہ صاحب ہدایہ پہلی صورت استحسان بالقیاس الحُجیٰ نہیں مانتے، اور یہی قیاس خفی ان کے اعتبار سے قیاس ظاہر ہے، ہاں دوسری صورت میں وہ بھی تحالف کو استحسان بالنص مانتے ہیں۔

وهذا التحالف قبل القبض على وفاق القياس، لأن البائع يدعى زيادة الثمن، والمشتري ينكره، والمشتري يدعى وجوب تسليم المبيع بما نقد، والبائع ينكره، فكل واحد منهما منكر، فيحلف، فأما بعد القبض فمخالف للقياس، لأن المشتري لا يدعى شيئاً، لأن المبيع سالم له، فبقى دعوى البائع في زيادة الثمن، والمشتري ينكرها فيكتفى بحلفه، لكن عرفناه بالنص وهو قوله عليه السلام: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا. (هدايه: ۲۱۷/۳)

(۴) مسبوط سرحسی (شرح کافی) میں حاکم شہید کا یہ استدلال ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی آدمی دوران نماز سو جائے اور بد خوابی سے اس کو احتلام ہو جائے تو قیاس کے مطابق اس کو غسل کر کے بناء کرنے کی گنجائش ہوگی۔ سرحسی فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں قیاس سے مراد حدث اصغر میں بناء کی اجازت والے استحسانی حکم پر قیاس کرنا مراد ہے۔ یعنی حدث اصغر میں بناء کی اجازت استحسان بالنص سے ثابت ہے، اور اس حکم استحسانی پر حدث اکبر کو قیاس کرنا درست ہے، یہ حاکم شہید کا استدلال ہے۔

البتہ علامہ سرحسی نے یہاں قیاس علی الاستحسان تسلیم نہیں کیا ہے اور تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک استحسان یہ ہے کہ بناء درست نہ ہوگی اور اعادہ کرنا ہوگا۔

قال (وإن نام فی صلاته فاحتلم فی القیاس یغتسل وینبی) یرید

القياس على الاستحسان فى الحدث الصغرى ولكنى أستحسن أن يستقبل، يريد العود إلى القياس الأول، لأن هذا ليس فى معنى المنصوص عليه، فإنه يحتاج فى الاغتسال إلى كشف العورة ولا يحتاج إليه فى الوضوء، ولأن المصلى قد يتلى بالحدث الصغرى عادة فمن النادر أن يتلى بالحدث الموجب للاغتسال والنادر ليس فى معنى ماتم به البلوى.

(المبسوط سرخسى: ۱۹۶/۱)

### حکم استحسانی کے غیر متعدی ہونے کی مثالیں:

اور اگر خلاف قیاس مسئلہ میں امام کرخیؒ کی ذکر کردہ شرائط (علت منصوص یا مجمع علیہ ہونا) وغیرہ نہ پائی جائیں تو نہ اس خلاف قیاس مسئلہ پر کسی کو قیاس کرنا جائز ہوگا اور نہ اس کو دوسرے پر قیاس کرنا جائز ہوگا۔ ذیل میں ہم اس کی چند مثالیں ذکر کرتے ہیں۔

[۱] رکوع سجدہ والی نماز میں قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا۔ یہ مسئلہ خلاف قیاس نص سے ثابت ہے، لہذا اس خلاف قیاس مسئلہ پر صلاۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت کو قیاس نہیں کیا جائے گا، یعنی اگر کسی نے صلوٰۃ جنازہ یا سجدہ تلاوت میں قہقہہ لگایا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ ایجاب وضو کی نص اس نماز کے متعلق ہے جو رکوع و سجدہ والی ہو اور صلوٰۃ جنازہ و سجدہ تلاوت میں رکوع و سجدہ نہیں ہے لہذا ان کو اس خلاف قیاس مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

والقہقہة فى صلوٰة ذات ركوع وسجود، والقياس أنها لاتنقض وهو قول الشافعى لأنه ليس بخارج نجس ولهذا لم يكن حدثا فى صلوٰة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوٰة، ولنا قوله عليه السلام ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا، وبمثله يترك القياس والأثر، ورد فى صلوٰة مطلقة فيقتصر عليها۔ (هداية: ۲۸/۱)

وفى حاشية الهدايه: قوله فيقتصر عليها فلا يتعدى إلى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وصلوة الصبي وصلوة الباني بعد الوضوء على إحدى الروايتين. (حاشية هدايه: ۲۸۱/۱)

[۲] روزہ کی حالت میں جان بوجھ کر قنئی کرنے کی صورت میں کفارہ کا ساقط ہو جانا۔ اس مسئلہ میں نقض صوم کا حکم قیاس کے خلاف ہے؛ کیوں کہ نقض صوم دخول سے ہوتا ہے اور یہاں کوئی دخول نہیں ہے اس لئے روزہ نہیں ٹوٹنا چاہئے، مگر حدیث کی بناء پر نقض صوم کا حکم لگایا گیا۔ ہاں اس صورت میں کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لہذا اس مسئلہ پر کھانے والے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جائے گا کہ اگر کسی نے بحالت صوم کھالیا تو اس پر بھی کفارہ نہ ہوگا یہ قیاس درست نہ ہوگا۔

فإن استقاء عمدًا ملاً فيه فعليه القضاء لما روينا (من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عامدا فعليه القضاء) والقياس متروك به ولا كفارة لعدم الصورة (وهو الدخول). (هدايه: ۲۳۶/۱)

وفى حاشية الهداية: قوله والقياس متروك به، لأن القياس أن لا يفسد إلا بالدخول، ألا ترى أنه لا يفسد بالبول وغيره. (حاشية هدايه: ۲۳۶/۱)

[۳] نبیذ تمر سے وضو کا جواز۔ یہ حکم بھی خلاف قیاس ہے۔ لہذا اس پر دیگر نبیذوں کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

وقياس ما ذكرنا أنه لا يجوز الوضوء بنبذ التمر لتغير طعم الماء و صيرورته مغلوبا بطعم التمر فكان في معنى الماء المقيد، وبالقياس أخذ أبو يوسف وقال: لا يجوز التوضأ به، إلا أن أبا حنيفة ترك القياس بالنص وهو حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فجوز التوضأ به. (بدائع الصنائع: ۹۵/۱)

ولا يجوز التوضی بما سواه من الأنبذة جریاً علی قضیة القیاس  
(هدایہ: ۱- ۴۸)

نبیذ تمر سے وضو کے جواز کے متعلق خلاف قیاس حکم پر غسل کو قیاس کیا جائے گا یا نہیں؟ یعنی نبیذ تمر سے غسل بھی جائز ہوگا یا نہیں؟

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: وأما الاغتسال به فقد قيل يجوز عنده اعتباراً بالوضوء وقيل لا يجوز لأنه فوقه. (هدایہ: ۱- ۴۷)

یعنی نبیذ سے غسل درست نہ ہوگا، کیوں کہ نبیذ سے جواز کا حکم خلاف قیاس فقط وضو کے بارے میں وارد ہوا ہے، اور جنابت کا حدث وضو سے بڑھا ہوا ہے، پس اس کو وضو کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا۔

مگر اس موقع پر علامہ عبدالحی لکھنوی حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

وأما الاغتسال الخ اختلف مشائخنا فی الاغتسال بنبیذ التمر عند أبی حنیفة، منهم من لم يجوز لأن الأثر فی الوضوء خاصة، والأصح أنه يجوز لأن المخصوص عن القیاس بالنص ملحق به ما فی معناه من کل وجه. (حاشیہ ہدایہ جلد اول: ۴۷)

[۴] بحالت صلوة حدث لاحق ہونے کے بعد بناء کا جواز: یہ حکم خلاف قیاس نص سے ثابت ہے، لہذا اس پر دیگر مسائل کو قیاس نہیں کیا جائے گا کہ اگر کوئی شخص نماز میں سو جائے اور اس کو بد خوئی ہو کر احتلام ہو جائے تو مذکورہ مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کے لیے بناء کرنا جائز نہ ہوگا۔

ومن سبقه الحدث فی الصلوة انصرف فإن كان إماماً استخلف و توضأ و بنی و القیاس أن یتقبل وهو قول الشافعی لأن الحدث ینافیها و المشی و الانحراف یفسدانها فأشبه الحدث العمد، ولنا قوله علیه



السلام: من قاء أو رعف أو أمذى فى صلاته فلينصرف ولتوضاً وليبن على صلاته مالم يتكلم. وقال عليه السلام: إذا صلى أحدكم فقاء أو رعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق بشيئى. والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمده فلا يلحق به. (هدايه: ۱۳۱/۱)

فصل: وأما شرائط جواز البناء، فمنها الحدث السابق، فلا يجوز البناء فى الحدث العمد، لأن جواز البناء ثبت معدولاً به عن القياس بالنص والإجماع، فكل ما كان فى معنى المنصوص، والمجمع عليه يلحق به وإلا فلا. (بدائع الصنائع: ۵۱۷/۱)

خلاصہ یہ کہ مذکورہ استحسان (خلاف قیاس) مسائل میں امام کرخیؒ کی ذکر کردہ شرائط نہیں پائی جاتی اس لئے ان پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا۔

نوٹ: حاکم شہیدؒ نے حدث اصغر میں بناء کے حکم کو معطل کرتے ہوئے حدث اکبر کو اس پر قیاس کیا ہے، مگر دیگر فقہاء احناف نے اس کو تسلیم نہیں کیا، جیسا کہ سابق میں گذرا۔

## استحسان کی اقسام

استحسان میں قیاس وغیرہ کو جن قومی تر دلائل کی بنیاد پر ترک کر دیا جاتا ہے وہ مختلف ہو سکتی ہیں، بعض اہل علم نے چار کا ذکر کیا ہے:

(۱) نص (۲) اجماع (۳) ضرورت، (۴) قیاس خفی۔

بعض حضرات نے مصلحت اور عرف کا بھی اضافہ کیا ہے، بعض نے قول صحابی کا بھی اضافہ فرمایا ہے، اس طرح قیاس وغیرہ سے عدول کے بحیثیت مجموعی یہ اسباب ہو سکتے ہیں۔

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) قول صحابی (۴) اجماع (۵) عرف و عادت (۶) قیاس (۷) ضرورت (۸) مصلحت۔ (قاموس الفقہ: ۱۰۱/۲)

اکثر کتب احناف میں استحسان کی چار قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

(۱) استحسان بالنص (۲) استحسان بالاجماع (۳) استحسان بالضرورت (۴) استحسان بالعقل۔

والاستحسان یكون بالأثر والإجماع والضرورة والقياس الخفى،  
یعنی أن القیاس الجلی یقتضی شیئا والأثر والإجماع والضرورة والقياس  
الخفی یقتضی ما یضاده یتترك العمل بالقياس ویصار إلى الاستحسان.  
(نور الانوار: ۲۴۳)

اعلم أن الاستحسان دلیل یعارض القیاس الجلی والدلیل المعارض  
للقياس الجلی نص وإجماع وضرورة وقد يكون القیاس الخفی فیقال فی  
الأول الاستحسان بالأثر وفي الثاني الاستحسان بالاجماع وفي الثالث  
الاستحسان بالضرورة وفي الرابع الاستحسان بالقياس وكما یتثبت

بالقياس الجلی حکم شرعی یثبت بكل واحد من تلك الأقسام الأربعة.  
(النای شرح الحسامی: ۲۸/۲)

ومما ترکوا القیاس فیہ وخصوا الحکم مع وجود العلة لعمل  
الناس، ما ثبت عندهم أن عقود الإجازات لا تجوز إلا بأجر معلوم.  
(الفصول فی الأصول: ۳۵۴/۲)

استحسان کی مذکورہ بالا صورتوں یا قسموں کو اجمالی طور پر دوزمروں میں تقسیم کر سکتے  
ہیں: استحسان بالقیاس الخفی اور استحسان بالاستثناء۔

(۱) استحسان بالقیاس یعنی کسی مسئلہ میں دو قیاسوں میں سے ایک قیاس کو جو ظاہر  
و واضح ہو اس کو قیاس خفی کی بناء پر ترک کرنا قیاس خفی کے قوی تر ہونے کی وجہ سے۔ اس  
صورت میں ایک قیاس کو دوسرے قوی تر قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے اور اس  
میں استحسان کی صرف ایک قسم استحسان بالقیاس ہی داخل ہوگی۔

(۲) استحسان بالاستثناء یعنی عام قاعدہ کلیہ سے کسی خاص دلیل کی بناء پر کسی  
مسئلہ کو مستثنیٰ کرنا، اس صورت میں دو قیاسوں کے مابین تعارض نہیں ہوتا؛ بلکہ قیاس اور  
دیگر ادلہ شرعی (نص، اجماع، عرف وغیرہ) کے مابین تعارض ہوتا ہے، قیاس (یعنی نص  
عام، قاعدہ شرعی) کا تقاضا کچھ اور ہوگا مگر دلیل خاص کی بناء پر اس مسئلہ کا حکم مستثنیٰ ہوگا،  
استحسان کی مابقیہ اقسام اسی زمرے میں آتی ہیں جیسے استحسان بالنص، اجماع، ضرورت،  
عرف وغیرہ۔

شیخ مصطفیٰ زرقاء استحسان کی ان سب اقسام کو تسلیم نہیں کرتے، کیوں کہ نص  
(کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع وغیرہ) اپنی اپنی جگہ مستقل حجت شرعیہ ہیں تو جس  
استحسان کی بنیاد ادلہ شرعیہ پر ہو ان کو استحسان کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ کیونکہ ان  
مسائل کا ثبوت تو نص، اجماع وغیرہ سے ہوا ہے نہ کہ قیاس و استحسان سے اس لئے یہ

استحسان کی قسم یا صورت نہیں ہو سکتی، ان کے نزدیک استحسان سے مراد فقہ کا استحسان یعنی اجتہاد ہے، چاہے غیر منصوص مسائل میں قیاس خفی کو ترجیح دے کر ہو یا منصوص مسائل میں شرعی ضابطہ کے مطابق کوئی دوسرا حکم لگانا ہو، جیسا کہ عرف و ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے۔

إن معظم علماء أصول الفقه يقسمون الاستحسان إلى أربعة أقسام فيزيدون على هذين النوعين المشروحين نوعين آخرين استحسان السنة و استحسان الإجماع و لا يخفى أن التعميم والتنويع فى معنى الاستحسان الاصطلاحى غير سديد وهو إقحام للشئى فى غير محله.

فمن الواضح بعدما سبق بيانه أن الحكم الثابت فيما يسمونه استحسان السنة أو استحسان الإجماع إنما يضاف ثبوته إلى السنة أو الإجماع أى إلى نص الشارع و ما فى حكمه لا إلى قياس أو استحسان. فالاستحسان المقصود إنما هو عدول من الفقيه المستنبط عن حكم القياس حيث يجوز القياس لفقدان النص التشريعى، وإن القرآن و السنة ثم الإجماع مصادر ثلاثة أساسية مقدمة فى الرتبة على القياس، فلا مجال لقياس ولا استحسان إلا فيما لم يرد من الأحكام فى أحد تلك المصادر الثلاثة.

فإطلاق اسم الاستحسان على هذين النوعين هو حشر للشئى فى غير زمرته و توسع فى لفظ الاستحسان يورث اشتباها فى تمييز الحقائق. (المدخل الفقہى العام: ۱/ ۹۴-۹۵)

## (۱) استحسان بالنص:

استحسان بالنص کی اکثر صورتیں چوں کہ از روئے نص (قرآن، حدیث، قول

صحابی) متعین ہوتی ہیں، اس لئے اس کو استحسان سنت بھی کہتے ہیں۔ استحسان بالنص کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے:

کسی خاص مسئلہ میں قیاس ظاہر یا قاعدہ کلیہ شرعیہ، یا لغوی اطلاق وغیرہ کا مقتضی چھوڑ کر نص شرعی کے ذریعہ ثابت ہونے والے خصوصی حکم یا مفہوم کو اپنانا استحسان بالنص کہلاتا ہے۔

نوٹ: کتاب اللہ، سنت رسول، قول صحابی کے ذریعہ کسی حکم سے عدول کرنا استحسان بالنص کے تحت آتا ہے۔

استحسان بالنص کی چند مثالیں:

(۱) علامہ آمدیؒ نے یہ مثال بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ مالی صدقہ یعنی میرا مال صدقہ ہے، یہاں اگرچہ ظاہر لفظ عموم کا تقاضا کرتا ہے، اور اس پر اپنا تمام مال صدقہ کرنا دینا لازم ہو؛ لیکن استحساناً اسے صرف مال زکوٰۃ پر محمول کیا جائے گا۔ ارشاد باری خدمن اموالہم صدقہ تطہرہم وتزکیہم بہا وصل علیہم۔ کی وجہ سے۔ کیونکہ آیت کریمہ میں لفظ اموال اپنے ظاہری و لغوی عموم کے باوجود شرعاً صرف اموال زکوٰۃ کے لئے استعمال ہوا ہے۔ یہ کتاب اللہ سے استحسان بالنص کی مثال تھی۔

أما الكتاب فكما في قول القائل: مالي صدقة فإن القياس لزوم التصديق بكل مال له وقد استحسنت تخصيص ذلك بمال الزكاة كما في قوله تعالى: خدمن اموالهم صدقة۔ ولم يرد به سوى مال الزكاة.

(الإحكام في أصول الأحكام: ۳/۳۹۲)

(۲) قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بیع سلم یعنی وہ بیع جس میں بیع عقد کے وقت موجود نہ ہو بلکہ بعد میں اداء کی جائے، جائز نہ ہو؛ کیوں کہ صحت بیع کے لئے بیع کی

موجودگی ضروری ہے، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی بناء پر قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا جاتا ہے۔

أما الاول: فالقياس أن لا يجوز السلم، لأنه بيع المعدوم وفي الاستحسان جائز بالحديث بخلاف القياس لحاجة الناس إليه، وهو قوله عليه السلام: من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم و وزن معلوم إلى أجل معلوم. وروى عنه عليه السلام أنه نهى عن بيع ماليس عند الإنسان و رخص في السلم۔ (تحفة الفقهاء: ۸۱۲)

من أسلف في شيئى ففى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم. تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے وہ پیمانہ، وزن و مدت متعین کر کے ایسا کرے۔ (بخاری شریف: ۲۹۹۱، رقم الحدیث: ۲۱۸۸)

(۳) بیع سلم کی طرح عرایا بھی استحسان بالنص کی رو سے جائز قرار دی گئی ہے، عرایا کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص دوسرے غریب شخص کو اپنے باغ میں چند کھجوروں کے درختوں سے کھجوریں کھانے کی اجازت دیتا ہے، اس کی آمدورفت سے بعض مرتبہ مالک کو تکلیف ہوتی ہے، اس لئے درخت پر جو کھجوریں ہوتی ہیں ان کے بدلہ میں اندازاً وہ اس کو خشک کھجوریں دے دیتا ہے، پھلوں میں اس قسم کا تبادلہ از روئے قیاس ممنوع ہے لیکن حضور ﷺ نے ضرورت کی بناء پر عرایا کی اجازت دے دی تھی۔

عن ابن عمر عن زيد بن ثابت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا.

(بخاری شریف: ۲۹۲۱، رقم الحدیث: ۲۱۴۲، باب تفسیر العرایا)

بیع سلم اور عرایا کی طرح بہت سے دیگر تصرفات و معاملات ہیں جو از روئے قیاس و قواعد ممنوع ہونے چاہئے مگر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بناء پر استحساناً

جائز قرار دئے گئے ہیں، مثلاً

اجارہ، وصیت، قرض اور خیار شرط وغیرہ امور شامل ہیں۔

(۴) فالإجارة جائزة عند عامة العلماء، وقال أبو بكر الأصم: إنها لاتجوز، والقياس ماقاله، لأن الإجارة بيع المنفعة والمنافع للحال معدومة والمعدوم لا يحتمل البيع فلا يجوز إضافة البيع إلى ما يؤخذ في المستقبل، فإذا لا سبيل إلى تجویزها لا باعتبار الحال ولا باعتبار المال فلا جواز لها رأساً لكننا استحسنا الجواز بالكتاب العزيز والسنة والإجماع. (بدائع الصنائع: ۱۴/۴)

(۵) الوصية غير واجبة وهي مستحبة والقياس يأبى جوازها لأنه تمليك مضاف إلى زوال مالكيته ولو أضيف إلى حال قيامها بأن قيل ملكتك غدا كان باطلا فهذا أولى إلا أنا استحسناه لحاجة الناس إليها. (هدايه: ۶۳۷/۴)

(۶) شرط الخيار يمنع انعقاد العقد في حق الحكم للحال، فكان شرطاً مغيراً مقتضى العقد وأنه مفسد للعقد في الأصل، وهو القياس، إلا أنا عرفنا جوازه استحساناً بخلاف القياس بالنص، وهو ما روى أن حبان بن منقذ كان يغبن في التجارات فشكا أهله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له: إذا بايعت فقل لا خلافة ولي الخيار ثلاثة أيام، فبقي ما وراء المنصوص عليه على أصل القياس۔ (بدائع الصنائع: ۳۸۴/۴)

(۷) روزہ دار اگر حالت صوم میں بھول کر کھانی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ از روئے قیاس وقاعدہ شرعیہ اس صورت میں روزہ کارکن اساسی زائل ہو گیا ہے جس کے سبب روزہ فاسد ہو جانا چاہئے لیکن حضور ﷺ کا ارشاد گرامی: من أكل ناسياً

وهو صائم فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه کی وجہ سے قیاس مذکور کو ترک کر دیا گیا۔

إذا أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيا لم يفطر والقياس أن يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضايق الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله عليه الصلوة والسلام للذي أكل وشرب ناسيا تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك. (هدايہ: ۲۳۴/۱)

(۸) احادیث میں یہ بات مذکور ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من كان منكم قهقهه فليعد الوضوء والصلوة (سنن الدارقطنی: ۲۲۷/۱، رقم الحدیث: ۶۱۱)

حالانکہ قہقہہ ناقض وضو نہیں ہونا چاہئے کیوں کہ اس میں خروج نجاست نہیں ہے کہ اسے ناقض وضو کہا جائے، لیکن نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو کے ٹوٹ جانے پر نص وارد ہوئی ہے، اس لئے یہاں بھی نقض وضوء کے اصول کو ترک کر دیا جائے گا۔

القهقهة في صلاة مطلقة وهي الصلاة التي لها ركوع وسجود فلا يكون حدثا خارج الصلوة ولا في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة، وهذا استحسان، والقياس أن لا تكون حدثا وهو قول الشافعي. (بدائع الصنائع: ۱۳۶/۱)

(۹) اگر کوئی بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ کر آقا کے حوالہ کرے تو آقا کے ذمہ حوالہ کرنے والے کے لئے چالیس درہم بطور اجرت واجب ہوں گے۔ یہ حکم استحسانا ہے، قیاس عدم لزوم کا تقاضا کرتا ہے۔ قیاساً عدم لزوم کی وجہ یہ ہے کہ اجرت واجب ہونے کے لئے پہلے عقد کا موجود ہونا ضروری ہے یا آقا نے کوئی شرط لگائی ہو یا التزام کیا ہو، مثلاً جو بھی میرے غلام کو پکڑ کر لائے گا اس کو میں اتنا اتنا مال دوں گا، اور یہاں ان



دونوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے، لہذا غلام حوالہ کرنے والے کی طرف سے یہ تبرع واحسان سمجھا جائے گا۔

استحسانا وجوب جعل کی وجہ، صحابہ کرام کا وجوب جعل پر اتفاق ہے، بناء بریں قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا گیا، صحابہ کرام کا وجوب جعل پر تو اتفاق ہے۔ مگر بعض نے چالیس اور بعض نے اس سے کم واجب قرار دیا ہے۔ صاحب ہدایہ دونوں قول کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں: اگر تین دن کی مسافت یا اس سے زیادہ کی مقدار سے پکڑ کر لائے تو چالیس درہم اور اس سے کم فاصلہ سے لائے تو اسی کے حساب سے جعل واجب قرار دیا جائے، مثلاً ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس درہم کی ایک تہائی لازم ہوگی۔ قس علی ہذا۔

ومن رد أبقا علی مولاه من مسیرة ثلاثة أيام فصاعدا فله علیہ جعله أربعون درهما وإن رده لأقل من ذلك فبحسابه وهذا استحسان والقیاس أن لا یكون له شیئی إلا بالشرط وهو قول الشافعی لأنه متبرع بمنافعه فأشبهه العبد الضال ولنا أن الصحابة رضوان الله علیهم اتفقوا علی وجوب أصل الجعل إلا أن منهم من أوجب أربعین ومنهم من أوجب ما دونها فأوجبنا الأربعین فی مسیرة السفر و ما دونها فیما دونه توفیقا وتلفیقا. (هدایہ: ۶۰۰/۲)

(۱۰) عقد بیع میں عاقدین کا الگ الگ ہونا ضروری ہے ایک ہی شخص دونوں طرف سے عاقد یا وکیل نہیں بن سکتا، مگر اس حکم سے ایک صورت استحسانا مستثنیٰ ہے: باپ اپنا مال فروخت کرے اور اپنے صغیر بیٹے کی طرف سے وکیل بن کر خریدے، یا صغیر کا مال وکیل بن کر فروخت کرے اور خود مشتری بن کر خریدے، تو یہ درست ہے۔ بشرطیکہ مثل قیمت یا عنبیس ہو۔

مذکورہ دونوں صورتیں ہمارے نزدیک استحسانا جائز ہیں اور قیاس کے مطابق جائز نہیں ہیں اور یہی امام زفر کا قول ہے۔

قیاساً ناجائز ہونے کی وجہ بیوعات کا یہ قاعدہ ہے عقود میں حقوق عاقد سے متعلق ہوتے ہیں، خواہ وہ اصیل ہو یا وکیل۔ جو عقد کرے گا حقوق اسی سے متعلق ہوں گے، اور بیع کے حقوق متضاد ہوتے ہیں جیسے بائع کے ذمہ تسلیم ہوتی ہے تو مشتری کے ذمہ تسلیم ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ؛ اس طرح کے متضاد حقوق اس بات کے متقاضی ہیں کہ ایک ہی شخص دونوں طرف کا عاقد نہیں بن سکتا، ورنہ ایک ہی شخص کا ایک ہی وقت میں سپرد کرنے والا اور وصول کرنے والا اور طالب و مطالب اور اصیل و وکیل ہونا لازم آئے گا اور یہ مجال ہے اسی وجہ سے بیع میں ایک شخص دونوں طرف سے عاقد یا وکیل نہیں بن سکتا۔

استحسانا جائز ہونے کی وجہ: باری تعالیٰ کا قول: ولا تقربوا مال الیتیم إلا بالیتی ہسی أحسن ہے، یتیم کے مال کے قریب مت جاؤ یعنی اس میں تصرف نہ کرو مگر ایسے طریقہ سے جو شرعاً بہت اچھا ہو یعنی اس کی اصلاح اور اس کے بڑھانے کی نیت سے اس میں تصرف کرو۔

مذکورہ آیت سے معلوم ہوا کہ احسن طریقہ پر یتیم کے مال کے قریب جاسکتے ہیں، یعنی اس میں تصرف کر سکتے ہیں۔ اور مثل قیمت یا بمایبغا بن الناس فیہ عاقدہ کے طریقہ پر خریدنا یا بیچنا بھی احسن طریقہ پر تصرف کرنا (قریب جانا) ہی ہے، اور باپ اس طرح کا تصرف کمال شفقت کی بناء پر ہی کرے گا، اور باپ کا اپنے صغیر بیٹے کے مال میں اس طرح تصرف کرنا قربان علی وجہ الاحسن کے مترادف ہی ہے، اس لئے بیع کے اصل قاعدہ کلیہ سے باپ کی صورت مستثنیٰ ہے۔

والثانی العدد فی العاقد فلا یصلح الواحد عاقدًا من الجانبین فی

باب البیع إلا الأب فیما یبیع مال نفسه من ابنه الصغیر بمثل قیمتہ أو بما یتغابن الناس فیہ عادة أو یشترى مال الصغیر لنفسه بذلك عند أصحابنا الثلاثة استحسانا و القیاس أن لا یجوز ذلك أيضا، وهو قول زفر رحمه الله۔

وجه القیاس: أن الحقوق فی باب البیع ترجع إلى العاقد، وللبیع حقوق متضادة مثل التسليم والتسلم، والمطالبة فیؤدی إلى أن یكون الشخص الواحد فی زمان واحد مسلما ومتسلما، طالبا ومطالبا وهذا محال، ولهذا لم یجز أن یكون الواحد وکیلا من الجانبین فی باب البیع لما ذکرنا من الاستحالة.

وجه الاستحسان: قوله تبارک وتعالی: وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. فیملکه الأب و کذا البیع والشراء بمثل قیمتہ وبما یتغابن فیہ عادة، فدیكون قربانا علی وجه الأحسن بحکم الحال والظاهر أن الأب لا یفعل ذلك إلا فی تلك الحال لکمال شفقتہ فكان البیع والشراء بذلك قربانا علی وجه الأحسن. (بدائع الصنائع: ۴/ ۳۲۲)

(۱۱) شرکتِ مفروضہ ہمارے نزدیک استحساناً جائز ہے اور قیاس کے مطابق شرکتِ مفروضہ جائز نہیں اور یہی امام شافعیؒ اور امام مالک کا قول ہے۔

قیاساً ناجائز ہونے کی وجہ: شرکتِ مفروضہ میں جنس کی وکالت اور مجہول کی کفالت پائی جاتی ہے اور ان میں کا ہر ایک انفراداً مفسد ہے تو جب یہ دونوں ایک ساتھ ایک عقد میں جمع ہو جائیں تو بدرجہ اولیٰ مفسد للعقد ہوں گے۔

استحساناً جائز ہونے کی وجہ:

حضور ﷺ کا ارشاد فاوضوا فإنه أعظم للبركة مذکورہ حدیث کو غریب قرار دیا

گیا ہے، لیکن مفاوضہ کا ثبوت دیگر احادیث سے بھی ثابت ہے۔ ابن ماجہ کی روایت ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث فيهن البركة البيع إلى أجل والمقارضة، وإخلاط البر بالشعير للبيت للبيع. دوسری دلیل تعامل ناس ہے، ان دو دلیلوں کی بناء پر قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا اور شرکت مفاوضہ میں جو جہالت ہے اس کو تابع بنا کر برداشت کر لیا گیا جیسا کہ مضاربت میں کر لیا جاتا ہے۔

وهذه الشركة أي المفاوضة جائزة عندنا استحسانا، وفي القياس لاتجوز وهو قول الشافعي وقال مالك: لا أعرف مالمفاوضة. وجه القياس أنها تضمنت الو كاله بمجهول الجنس والكفالة بمجهول، وكل ذلك بانفراده فاسد. وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم فاضوا فإنه أعظم للبركة، وكذا الناس يعاملونها من غير نكير وبه يترك القياس، والجهالة متحملة تبعا كمافی المضاربة. (هدایہ: ۶۱۲، ۶۰)

(۱۲) غاصب اگر کوئی چیز غصب کر کے اس میں اس طرح تصرف کرے کہ اس کا نام، ذات اور اکثر فوائد و مقاصد ختم ہو جائیں، مثلاً بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر کے بھون لیا یا پکا لیا، یا گیہو کو پیس دیا، یا لوہے کو تلواری بنا دیا وغیرہ؛ تو اس طرح کے تصرف سے غاصب شیئی مغضوب کا مالک بن جائے گا، مگر غاصب کے لئے اس سے انتفاع اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ شیئی مغضوب کا بدل ادا نہ کر دے، یہ حکم استحساناً ہے اور قیاس کا تقاضا ہے کہ غاصب کے لئے انتفاع حلال ہو اور یہی امام زفرؒ اور امام حسنؒ کا قول ہے اور فقیہ ابواللیث نے امام ابوحنیفہؒ سے اسی طرح کی ایک روایت نقل کی ہے۔

قیاساً انتفاع حلال ہونے کی وجہ:

جب غاصب کے لئے ملک ثابت ہوگئی اور وہ اس کا مالک بن گیا تو اس کے

لئے انتفاع بھی حلال ہونا چاہئے، کیونکہ ملک شیئی انتفاع شیئی کو مستلزم ہے، اور مالک کو اپنی ملک میں ہر طرح کے تصرفات کا حق ہوتا ہے، لہذا اس سے انتفاع جائز ہونا چاہئے، جیسا کہ مذکورہ صورت میں اگر غاصب شیئی مغضوب کو ہبہ یا فروخت کر دے تو یہ جائز ہے اسی طرح انتفاع بھی جائز ہوگا۔

استحسانا انتفاع جائز نہ ہونے کی وجہ:

استحسانا انتفاع جائز نہ ہونے کی وجہ حضور ﷺ کا ارشاد اس بکری کے متعلق جو مالک کی رضامندی کے بغیر ذبح کر کے بھون دی گئی تھی، أطمعواها الأسارى حضور ﷺ کے صدقہ کرنے کے حکم سے دو باتیں مستفاد ہوئیں:

(۱) مغضوب منہ کی ملک کا زائل ہو کر غاصب کی ملک میں آجانا، ورنہ حضور ﷺ اصل مالک کو لوٹانے کا حکم دیتے۔

(۲) اصل مالک کی رضامندی کے بغیر انتفاع کا ناجائز ہونا، ورنہ حضور ﷺ قیدیوں پر صدقہ کرنے کا حکم نہ دیتے۔

اور مذکورہ صورت میں شیئی مغضوب سے انتفاع کو جائز قرار دینا غصب کے دروازہ کو کھولنا ہے، لہذا مالک کی رضامندی کے بغیر انتفاع جائز نہ ہوگا، (اور حرمت کے باوصف ہبہ اور بیع کا نفاذ ملک کی وجہ سے ہے جیسا کہ ملک فاسد میں ہوتا ہے) ان تمام باتوں کی بناء پر قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

وإذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وأعظم منافعتها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمنها ولا يحل له الانتفاع بها حتى يؤدى بدلها كمن غصب شاة وذبحها وشواها أو طبخها أو حنطة فطحنها أو حديدا فاتخذها سيفاً.

قوله ولا يحل له الانتفاع بها حتى يؤدى بدلها استحسان، والقياس أن يكون له ذلك وهو قول الحسن وزفر وهكذا عن أبي حنيفة رواه الفقيه أبو الليث ووجه ثبوت الملك المطلق للتصرف، ألا ترى أنه لو وهبه أو باعه جاز.

وجه الاستحسان قوله عليه السلام فى الشاة المذبوحة المصلية بغير رضاء صاحبها: أطمعوها الأسارى، أفاد الأمر بالتصدق زوال ملك المالك وحرمة الانتفاع للغاصب قبل الإرضاء ولأن فى إباحة الانتفاع فتح باب الغصب فيحرم قبل الإرضاء حسا لمادة الفساد، ونفاذ بيعه وهبته مع الحرمة لقيام الملك كما فى الملك الفاسد.  
(ہدایہ: ۳/۶۷۳، کتاب الغصب)

## استحسان بالاجماع

استحسان بالاجماع یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں قیاس و قواعد کا تقاضا ترک کر کے قولی یا تعالیٰ اجماع کی بناء پر ثابت ہونے والا خصوصی حکم اپنایا جائے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح نص شرعی کے ذریعہ حکم قیاسی میں خطا کا پہلو واضح ہو کر متروک ہو جاتا ہے اسی طرح اجماع و تعامل کے ذریعہ بھی قیاس ظاہر میں جہت خطا کا تعین ہو جاتا ہے، اور وہ متروک ہو جاتا ہے، علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

وهذا لأن القياس فيه احتمال الخطأ والغلط فبالنص أو الإجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه فيكون واجب الترك لاجئز العمل به فى الموضوع الذى تعين جهة الخطأ فيه. (اصول سرخسیؒ: ۲/۳۰۳)

## استحسان بالاجماع کی مثالیں:

(۱) قیاس ظاہر کی رو سے کسی معدوم چیز کے متعلق لین دین یا کوئی معاہدہ کرنا

جائز نہیں ہے، لیکن عقد استصناع اس حکم کلی سے مستثنیٰ ہے؛ کیوں کہ عہد رسالت سے لے کر آج تک لوگوں کے مسلسل متواتر عمل درآمد سے اس معاملہ کے جواز پر اجماع عملی منعقد ہو گیا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ اگر عمومی قاعدہ کی رو سے لوگوں کو عقد استصناع سے منع کر دیا جائے تو لوگوں کو روزمرہ کی ضروریات میں تنگی اور حرج لاحق گا اس لئے اسے استحساناً جائز قرار دیا گیا۔

وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل فإن القياس يأبى جوازه و تركنا القياس للإجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا.  
(اصول نرحس: ۲۰۳/۲)

أما الأول فالقياس يأبى جواز الاستصناع لأنه بيع المعدوم كالسلم بل هو أبعد جوازا من السلم، لأن المسلم فيه تحتمله الذمة لأنه دين حقيقة والمستصنع عين توجد في الثاني والأعيان لا تحتملها الذمة فكان جواز هذا العقد أبعد عن القياس عن السلم۔

وفى الاستحسان: جاز لأن الناس تعاملوه فى سائر الأعصار من غير نكير فكان إجماعاً منهم على الجواز فيترك القياس، ثم هو بيع عند عامة مشايخنا، وقال بعضهم: هو عدة وليس بسديد، لأن محمداً ذكر القياس والاستحسان فى جوازه. (بدائع الصنائع: ۴۴۱/۴)

(۲) اسی طرح حمام میں جا کر غسل کرنے کا معاملہ بھی از روئے قیاس ممنوع ٹھہرتا ہے، کیوں کہ اس میں اجرت متعین ہونے کے باوجود حمام میں قیام کی مدت اور استعمال کئے جانے والے پانی کی مقدار مجہول ہے، لیکن لوگوں کا مسلسل تعامل اور اہل فتویٰ کی جانب سے انکار نہ کرنا اس معاملہ کے جواز پر گویا اجماع کی صورت اختیار

کر گیا ہے۔

نحن تركنا القياس لتعامل الناس في ذلك فإنهم تعاملوه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من غير نكير منكر و تعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير لقوله صلى الله عليه وسلم مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقال صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة وهو نظير دخول الحمام بأجر فإنه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصب من الماء مجهولا.

(المبسوط للسرخسي: ۱۳۸/۱۲، ۱۳۹)

(۳) اگر بائع نے پھل بیچا اور مشتری نے یہ شرط لگا کر خریدا کہ پکنے تک یہ درخت ہی پر رہیں گے تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی؛ کیوں کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور ہر وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوتی ہے وہ منفسد بیع ہوتی ہے دوسری وجہ صفتہ فی صفتہ بھی ہے، کیونکہ یا تو مشتری بائع کو ایام ترک کی اجرت دے گا یا بائع کی طرف سے درخت کی عاریت سمجھی جائے، پہلی صورت میں اجارہ ہے اور دوسری صورت میں اجارہ، اور پہلے معاملہ بیع کا ہوا ہے، لہذا دونوں صورتوں میں ایک عقد یعنی بیع میں دوسرا عقد کرنا لازم آتا ہے خواہ وہ اجارہ ہو یا اجارہ، اور حدیث میں صفتہ فی صفتہ سے ممانعت کی گئی ہے۔

ان دونوں وجہوں کی بناء پر مذکورہ صورت فاسد ہوگی۔

مگر ایک صورت مذکورہ حکم سے استحسانا مستثنیٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر پھل اپنی مقدار معروفہ کے مطابق بڑھ گیا ہو اور آئندہ اس کی حجم اور سائز میں کسی بھی طرح کا کوئی اضافہ متوقع نہ ہو، بعد ازاں اس کو کسی نے بشرط الترتک خریدا تو حضرات شیخین کے یہاں اس صورت میں بھی مذکورہ دلائل کی بناء پر بیع فاسد ہوگی، البتہ امام محمد نے لوگوں



کی عادات اور تعامل کی بناء پر اس صورت کو بطور استحسانا جائز قرار دیا ہے۔  
 عادت اور تعامل کا مطلب یہ ہے کہ پھلوں کے تا جرایسے پکے ہوئے پھل خرید کر  
 درخت پر چھوڑ دیتے ہیں، تاکہ انہیں توڑ کر کسی جگہ جمع کرنے کی کلفت سے بچ سکیں، اور  
 ضرورت کے مطابق درخت سے اتار کر تازہ پھل منڈی میں لے جائیں اور فروخت  
 کر سکیں، یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ بیج میں آپسی رضامندی سے کبھی بیج پر قبضہ مؤخر کر دیا  
 جاتا ہے۔

وإن شرط ترکھا علی النخیل فسد البیع لأنه شرط لا یقتضیہ العقد و  
 هو شغل ملک الغیر أو هو صفقة فی صفقة وهو إعاره أو إجارة فی بیع و  
 کذا بیع الزرع بشرط التریک لما قلنا و کذا إذا تناهى عظمها عند أبی حنیفة  
 و أبی یوسف لما قلنا، و استحسنته محمد للعادة۔ (هدایہ: ۲۷/۳)

قال فی فتح القدییر: وجه قول محمد فی المتناهی الاستحسان

بالتعامل لأنهم تعارفوا التعامل. (فتح القدییر: ۲۶۵/۶)

(۴) اگر زوجین ایک ساتھ مرتد ہو جائیں اور پھر بتوفیق الہی دونوں ایک ساتھ  
 ہی اسلام لے آئیں تو ہمارے یہاں استحساناً دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے انہیں  
 تجدید نکاح کی ضرورت نہ ہوگی۔

امام زفرؒ کے نزدیک ان کا سابقہ نکاح باطل ہو جائے گا از سر نو نکاح کرنا پڑے  
 گا، اور یہی قیاس کا تقاضا ہے۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک کی ردّت منافی نکاح ہے تو  
 دونوں کی ردّت بدرجہ اولی منافی نکاح ہوگی، اور دونوں کے ارتداد میں ایک کی ردّت  
 بہر حال شامل و موجود ہے، اس لئے سابقہ نکاح باطل ہو جائے گا۔

ہماری دلیل اور وجہ استحسان یہ ہے کہ وفات نبوی کے بعد قبیلہ بنو حنیفہ کے لوگ

مرتبہ ہو گئے تھے، اس پر خلیفہ اول حضرت ابو بکر صدیق نے ان سے مقاتلہ کرنے کے لئے ایک لشکر بھیجا، جس کے بعد سب کے سب مسلمان ہو گئے تھے۔ یہ واقعہ حضرات صحابہ کی موجودگی میں ہی پیش آیا تھا اور صحابہ کرام نے ان کو تجدید نکاح کا حکم نہیں دیا تھا، صحابہ کرام کا یہ عمل اجماع ہے اور اجماع قیاس پر فائق ہوتا ہے اسی لئے مذکورہ مسئلہ میں ہم نے قیاس کو ترک کر کے استحساناً اجماع کو اختیار کیا ہے۔

وإذا ارتدا معاً ثم أسلما معا فهما على نكاحهما استحساناً وقال زفر  
يبتل لأن ردة أحدهما منافية وفي ردتها ردة أحدهما، ولنا ما روى بنى  
حنيفة ارتدوا ثم أسلموا لم يأمرهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم  
أجمعين بتحديد الأنكحة، والارتداد منهم واقع معالجهالة التاريخ.  
(هدايہ: ۳۶۷/۲)

(۵) اگر کسی شوہر نے بہ نیت طلاق اپنی بیوی کو اختاری نفسک یا طلقی  
نفسک جیسے کلمات سے طلاق کا اختیار دیا تو جب تک بیوی متکلم فیہ مجلس میں رہے گی  
اس کا یہ اختیار باقی رہے گا اور اسے اپنے آپ پر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ یہ حکم  
استحساناً ثابت ہے قیاس کی رو سے عورت کو یہ اختیار حاصل نہ ہوگا۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ انسان جس چیز کا مالک نہیں ہوتا وہ اس چیز کی تملیک یعنی  
دوسرے کو مالک بھی نہیں بنا سکتا؛ کیونکہ تملیک کے لئے ملک ضروری ہے، اور صورت  
مسئلہ میں اختاری جیسے الفاظ سے اگر انسان خود طلاق دے تو وہ طلاق واقع نہ ہوگی، لہذا  
اگر انسان اپنی بیوی کو ان الفاظ سے طلاق دینے کا اختیار دے اور وہ اپنے آپ کو طلاق  
دیدے تو قیاساً طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ اجماع صحابہ ہے، اجماع صحابہ کی بناء پر قیاس کو ترک کر دیا گیا۔  
وإذا قال لامرأته اختاری ینوی بذلك الطلاق أو قال لها طلقی

نفسك فلها أن تطلق نفسها مادامت في مجلسها ذلك فإن قامت منه و أخذت في عمل آخر خرج الأمر من يدها، لأن المخيرة لها المجلس بإجماع الصحابة عنهم اجمعين والقياس أن لا يقع بهذا شيء و إن نوى الزوج الطلاق لأنه لا يملك الإيقاع بهذا اللفظ فلا يملك التفويض إلى غيره إلا أنا استحساناه لإجماع الصحابة رضى الله عنهم. (هداياه ۳۹۱/۲)

(۶) وصیت استحساناً جائز ہے قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے، قیاس کی وجہ وصیت میں موصی موصیٰ لہ کے لئے ایک ایسی حالت میں ملکیت ثابت کرتا ہے جس حالت میں موصی سے تملیک کی صفت فوت ہو چکی ہوتی ہے، اور موصی اس حالت میں دوسرے کو مالک بنانے کا اہل نہیں رہتا، لہذا مابعد الموت کی طرف منسوب کی جانے والی تملیک باطل ہونی چاہئے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے سے یوں کہے کہ میں نے کل تمہیں فلاں چیز کا مالک بنا دیا تو یہ تملیک باطل ہے، حالانکہ کل میں مالک بنائی ہوئی چیز پر اس شخص کی ملکیت باقی ہے، پھر بھی یہ تملیک باطل ہے، تو جب مابعد الیوم والی تملیک باطل ہے تو مابعد الموت والی تملیک تو بدرجہ اولیٰ باطل ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور لوگوں کی حاجت ہے۔

کتاب اللہ سے وصیت کا جواز: فإن كان له إخوة فألمه السادس من بعد وصية يوصي بها أو دين، اس آیت سے وصیت کا جواز اور ثبوت معلوم ہوتا ہے، سنت رسول سے وصیت کا جواز، آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے إن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم في آخر أعماركم زيادة لكم في أعمالكم تضعونها حيث شئتم الله نے تمہاری آخری عمروں میں تمہارے لئے تہائی مال کا صدقہ کر دیا ہے تاکہ

تمہارے اعمال میں اضافہ ہو جائے اور تم جہاں چاہو ان اموال کو خرچ کرو۔  
 نیز وصیت کے جواز پر امت کا اجماع بھی ہے، اور وصیت کی لوگوں کو حاجت و  
 ضرورت بھی ہے، لہذا جب کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے وصیت کا جواز ثابت  
 ہوتا ہے اور ان میں سے ایک بھی ترک قیاس کے لئے کافی ہے اور یہاں تینوں موجود  
 ہیں تو بدرجہ اولیٰ قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، مذکورہ مثال استحسان بالنص بالا اجماع  
 وبالضرورت تینوں کی ہے۔

الوصية غير واجبة وهي مستحبة والقياس يأبى جوازها لأنه تمليك  
 مضاف إلى حال زوال مالكيته ولو أضيف إلى حال قيامها بأن قيل  
 ملكتك غدا كان باطلا فهذا أولى إلا أنا استحسنا لحاجة الناس إليها ...  
 وقد نطق به الكتاب وهو قول الله تعالى : من بعد وصية يوصى بها أو  
 دين. والسنة وهو قول النبي عليه السلام إن الله تعالى تصدق عليكم  
 بثلاث أموالكم في آخر أعماركم زيادة لكم في أعمالكم تضعونها حيث  
 شئتم أو قال حيث أحببتم، وعليه إجماع الأمة. (الهداية: ۴/ ۶۳۷)

(۷) نماز میں حدث عمد بالاتفاق مفسد صلوة ہے، اور اس کی وجہ سے بناء کرنا بھی  
 جائز نہیں ہے، جب کہ غیر اختیاری حدث کے بابت فقہاء کے مابین اختلاف ہے کہ آیا  
 وہ مفسد صلوة ہے یا نہیں اور اس کی وجہ سے بناء کر سکتے ہیں یا نہیں؟  
 احناف کے نزدیک بر بناء استحسان نماز فاسد نہ ہوگی اور بناء کرنا جائز ہوگا اور  
 امام شافعیؒ کے نزدیک بر بناء قیاس نماز فاسد ہوگی اور بناء جائز نہ ہوگی۔

قیاس کی وجہ: تحریمہ کے لئے طہارت شرط ہے، تحریمہ حدث کے ساتھ باقی نہیں  
 رہتی جیسا کہ وہ حدث کے ساتھ منعقد نہیں ہوتی، پس طہارت نماز کے لئے ضروری ہے  
 اس کے بغیر نماز کی اہلیت باقی نہیں رہتی، لہذا طہارت کے فوت ہونے کی وجہ سے تحریمہ

باقی نہ رہے گی، یہی وجہ ہے کہ وہ حدیث عمد کے ساتھ بھی باقی نہیں رہتی۔  
استحسان کی وجہ نص اور اجماع صحابہ ہے۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس شخص کو اپنی نماز میں قنہ ہو جائے یا نکسیر پھوٹ جائے تو لوٹ جائے اور وضو کر کے اپنی نماز کی بناء کرے بشرطیکہ بات چیت نہ کیا ہو؛ اسی طرح کی روایت ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔

اور اس مسئلہ پر اجماع صحابہ بھی ہے، چنانچہ خلفاء راشدین، عبادلہ ثلاثہ، انس بن مالک اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہم کا بھی یہی مذہب تھا۔

احادیث میں اس بات کا بھی تذکرہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کو نماز میں غیر اختیاری حدیث لاحق ہو گیا تو آپ نے وضو کر کے اپنی نماز کی بناء کی۔ یہی واقعہ جب حضرت عمرؓ کے ساتھ پیش آیا تو آپ نے بھی وضو کر کے بناء کی، اور حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے کہ آپ کی نکسیر پھوٹ گئی تو آپ نے بھی وضو کر کے اپنی نماز کی بناء کی۔ ان تمام واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر صحابہ کرام کا قولاً وفعلاً دونوں طرح اجماع ہے، اور ہم نے قیاس کو نص اور اجماع کی بناء پر ترک کر دیا، لہذا یہ حکم خلاف قیاس نص اور اجماع کی بابت استحساناً ثابت ہے۔

وأما بيان ما يفسد الصلوة فالمفسد لها أنواع، فمنها الحدث العمد قبل تمام أركانها بلاخلاف حتى يمتنع عليه البناء، واختلف في الحدث السابق وهو الذي سبقه من غير قصد وهو ما يخرج من بدنه من بول أو غائط أو ريح أو عاف أو دم سائل من جرح أو دمل به بغير صنعه، قال أصحابنا لا يفسد الصلوة فتحوز البناء استحساناً وقال الشافعي يفسدها فلا يجوز البناء قياساً.

وجه القياس: أن التحريمة لا تبقى مع الحدث كما لا تتعقد مع الحدث لفوات أهلية أداء الصلوة في الحالين، بفوات الطهارة فيهما، إذ الشيء كما لا ينعقد من غير أهلية، لا يبقى مع عدم الأهلية؛ فلا تبقى التحريمة لأنها شرعت لأداء أفعال الصلوة ولهذا لا تبقى مع الحدث العمدة، ولأن صرف الوجه عن القبلة والمشى في الصلوة مناف لها، وبقاء الشيء مع ما ينافيه محال۔

وجه الاستحسان: النص وإجماع الصحابة. أما النص فما روى عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من قاء أو رعف في صلوته انصرف وتوضأ وبنى على صلوته ما لم يتكلم، وكذا روى ابن عباس وأبو هريرة رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم۔

وأما إجماع الصحابة فإن الخلفاء الراشدين والعبادة الثلاثة وأنس بن مالك وسلمان الفارسي رضي الله عنهم قالوا مثل مذهبنا. وروى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه سبقه الحدث في الصلوة فتوضأ وبنى، وعمر رضي الله سبقه الحدث في الصلوة فتوضأ وبنى، وعلى رضي الله عنه كان يصلي خلف عثمان فرعف فانصرف وتوضأ وبنى على صلوته، فثبت البناء من الصحابة رضي الله عنهم قولاً وفعلاً والقياس يترك بالنص والإجماع. (بدائع الصنائع: ٥١٦/١، ٥١٧)

### (۳) استحسان بالقياس

استحسان بالقياس کی تعریف امام ابو زہرہ نے اس طرح کی ہے:  
وهو الذي يسمى استحسان القياس أن يكون في المسئلة وصفان

یقتضیان قیاسین متباینین أحدهما ظاهر متبادر وهو القیاس الاصطلاحی و الثانی خفی یقتضی إلحاقها بأصل آخر فیسمى هذا استحسانا۔  
(اصول فقہ: ۲۶۵)

ترجمہ: استحسان بالقیاس یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں، جو دو مختلف قیاسوں کا تقاضا کریں؛ ایک قیاس ظاہر و متبادر اور دوسرا قیاس خفی جو اس مسئلہ کے کسی دوسری اصل سے الحاق کا مقتضی ہو؛ یہ استحسان کہلاتا ہے۔

### استحسان بالقیاس میں وجہ ترجیح

استحسان بالقیاس میں قیاس خفی یا استحسان کی وجہ ترجیح علت خفی کی قوت تاثیر ہے، کیوں کہ قیاسی احکام کے استنباط میں اصل اعتبار علت کی تاثیر کا ہے نہ کہ ظہور و خفاء کا؛ پس جس علت کا اثر قوی ہوگا وہی راجح قرار پائے گی خواہ وہ ظاہر و متبادر ہو یا خفی و مستتر۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

وإنما يكون الترجیح بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء لما بینا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعا ماتكون مؤثرة، وضعیف الأثر يكون ساقطا فی مقابلة قوی الأثر ظاهرا كان أو خفیا، بمنزلة الدنيا مع العقبی فالدنيا ظاهرة والعقبی باطنة ثم ترجح العقبی حتی وجب الاشتغال بطلبها والإعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حیث البقاء والخلود و الصفاء فكذلك القلب مع النفس والعقل مع البصر“ (اصول سرخسی: ۲۰۳/۲، ۲۰۴)

یعنی دو متعارض قیاسوں میں سے ایک کی ترجیح بر بنائے قوت تاثیر ہوگی نہ کہ بر بنائے ظہور و خفاء؛ کیوں کہ شرعاً وہی علت واجب العمل ہوتی ہے جو مؤثر ہو، اور قوی الاثر قیاس کے مقابلہ میں ضعیف الاثر قیاس بہر حال ساقط الاعتبار ہوگا، خواہ وہ ظاہر ہو یا

خفی جیسا کہ دنیا ظاہر ہونے کے باوجود عقبی کے مقابلہ میں ساقط اور مرجوح ہے کیوں کہ عقبی کی تاثیر بقاء، دوام اور صفائی و پاکیزگی کے لحاظ سے قوی تر ہے، اسی طرح نفس کے مقابلہ میں قلب اور بصارت کے مقابلہ میں عقل و بصیرت فائق ہے پس یہی حال قیاس جلی کے مقابلہ میں قیاس خفی کی ترجیح کا ہے کہ وہ ہمیشہ علت کی قوت تاثیر پر مبنی ہوتی ہے۔

### استحسان بالقیاس کی مثالیں

(۱) زرعی زمین وقف کرنے کی صورت میں آب پاشی، زمین میں تصرف، آمدورفت اور دیگر حقوق قیاس ظاہر کی رو سے تبعاً داخل نہیں ہوتے جب تک کہ ان کا بالتصریح ذکر نہ کیا جائے؛ لیکن استحسان کی رو سے یہ تمام حقوق بغیر تصریح کے بھی داخل ہو جائیں گے، دراصل مذکورہ مسئلہ میں دو قیاس باہم متعارض ہیں۔

قیاس ظاہر کی رو سے وقف بیع کے مشابہ ہے کیوں کہ دونوں صورتوں میں اراضی کا مالک اپنی مملو کہ اراضی کو اپنی ملکیت سے خارج کرتا ہے، اور زرعی زمین کی فروخت کی صورت میں حق مرور حق سیرابی وغیرہ بغیر صراحت کے داخل نہیں ہوتے اس لئے وقف میں بھی داخل نہیں ہونا چاہئے۔

لیکن گہرائی کے ساتھ غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوگا کہ قیاس خفی کا تقاضا یہ ہے کہ وقف کو عقد اجارہ کے مشابہ قرار دیا جائے، کیوں کہ دونوں میں مشترک مقصود اصل شئی کو باقی رکھتے ہوئے منافع سے استفادہ کا حق دوسروں کو دینا ہے، اور یہ مشابہت اور قیاس قوی تر ہے، کیوں کہ وقف بھی اجارہ کی طرح صرف حق انتفاع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ملکیت عین کو، لہذا جس طرح زرعی زمین کو اجارہ پر دینے کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر صراحت بھی داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح وقف میں بھی داخل



ہوں گے۔

مسئلہ مذکورہ میں بیع کے مقابلہ میں اجارہ کے ساتھ وقف کی مشابہت زیادہ قوی ہے، اس لئے قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قیاس خفی یعنی استحسان پر عمل کیا گیا۔

فلو قال أَرْضِي هَذِهِ صَدَقَةٌ مَوْقُوفَةٌ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ أَبَدًا، وَلَمْ يَزِدْ تَصْوِيرًا وَقَفًا وَيَدْخُلُ فِيهِ مَا فِيهَا مِنَ الشَّجَرِ وَالْبِنَاءِ دُونَ الزَّرْعِ وَالثَّمَرَةِ كَمَا فِي الْبَيْعِ وَيَدْخُلُ فِيهِ أَيْضًا الشَّرْبُ وَالطَّرِيقُ اسْتِحْسَانًا، لِأَنَّهَا إِنَّمَا تَوْقُفُ لِلْإِسْتِغْلَالِ وَهِيَ لَا يُوْجَدُ إِلَّا بِالْمَاءِ وَالطَّرِيقِ فَكَانَ كَالْإِجَارَةِ۔ (الإسعاف في أحكام الأوقاف: ۱۹)

(۲) اصول یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت ناپاک ہوگا اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوگا، اس لئے کہ جھوٹے میں اس کا لعاب دہن ملے گا اور لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے تو جب گوشت ناپاک ہو تو اس کا لعاب بھی ناپاک ہوگا اور لعاب کی وجہ سے جھوٹا ناپاک ہوگا، اسی بناء پر درندہ جانوروں کا جھوٹا ناپاک قرار دیا گیا ہے، اور اسی کا تقاضا یہ ہے کہ درندہ پرندوں کا بھی جھوٹا ناپاک ہو؛ مگر درندہ پرندوں میں غور و فکر کے بعد معلوم ہوا کہ پرندوں کے پانی پینے میں زبان اور اس کا لعاب پانی تک نہیں پہنچتا، بلکہ وہ چونچ کی مدد سے مشروب کو اوپر کھینچ لیتا ہے اور یہ چونچ جو ہڈی کی بنی ہوئی ہوتی ہے پاک ہے، اس طرح پانی کسی نجس شئی سے مس نہیں کرتا، بناء بریں قیاس خفی یعنی استحسان کو راجح قرار دیتے ہوئے درندہ پرندوں کا جھوٹا ناپاک قرار دیا گیا۔

وبیان ما يسقط اعتباره من القياس لقوة الأثر الاستحسان الذي هو القياس المستحسن في سؤر سباع الطير، فالقياس فيه النجاسة اعتبارا بسؤر سباع الوحش بعله حرمة التناول، وفي الاستحسان لا يكون نجسا لأن السباع غير محرم الانتفاع بها فعرّفنا أن عينها ليست بنجسة، وإنما

كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل، لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتجلب من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم جاف والعظم لا يكون نجسا من الميت فكيف يكون نجسا من الحي .

(اصول نرہی: ۲۰۴/۲)

(۳) قیاس کا تقاضا ہے کہ شوہر کے بیوی سے جماع کے بعد پورا مہر واجب ہو، صرف خلوت سے پورا مہر واجب نہ ہو، اس لئے کہ جب تک شوہر جماع نہ کرے قبضہ مکمل نہیں ہوتا اور مہر مؤکد نہیں ہوتا، لیکن دوسرا پہلو یہ ہے کہ کسی رکاوٹ کے بغیر خلوت میں عورت کی طرف سے پوری طرح تسلیم اور حواگی متحقق ہو چکی اور یہی اس کے ذمہ ہے، اس لئے صرف خلوت کی وجہ سے پورا مہر واجب ہو جائے گا اسی کو استحسان بالقیاس الخفی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۴) بیع کے متعلق مشتری کے قبضہ میں جانے سے پہلے اگر بائع اور مشتری کے مابین ثمن کے متعلق اختلاف ہو جائے تو قیاس ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ بائع کے ذمہ بینہ اور مشتری کے ذمہ بیین ہو؛ لیکن استحسان یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم کھائیں گے، کیوں قیاس خفی کی رو سے ان میں سے ہر ایک مدعی علیہ اور منکر ہے اور مدعی علیہ کے ذمہ قسم ہوتی ہے، مشتری کا مدعی علیہ ہونا تو واضح ہے اور بائع اس لحاظ سے مدعی علیہ ہے کہ مشتری کم قیمت پر استحقاق بیع کا مدعی ہے اور بائع اس کا منکر ہے، لہذا قیاس خفی کا پہلو قوی ہونے کی وجہ سے وہی رائج ہوگا اور اسی پر عمل کیا جائے گا۔

إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض، في القياس القول قول المشتري، لأن البائع يدعى عليه زيادة في حقه وهو الثمن، والمشتري منكر واليمين بالشرع في جانب المنكر والمشتري

لا يدعى على البائع شيئاً في الظاهر إذ المبيع صار مملوكاً له بالعقد ولكن في الاستحسان يتحالفان. (اصول سرخسی: ۲۰۶/۲)

(۵) اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے گھر بیمار ہو جائے تو عورت ایام مرض کے نفقہ کی استحساناً حق دار ہوگی، خواہ وہ مرض مانع جماع ہو یا نہ ہو، جب کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر عورت کو مانع جماع مرض لاحق ہوا ہو تو وہ ایام مرض کے نفقہ کی حق دار نہ ہوگی، کیوں کہ جماع کے حق میں عورت کی طرف سے احتباس فوت ہو چکا ہے اور عورت کو احتباس کامل کے بغیر نفقہ نہیں ملتا اور مذکورہ صورت میں عورت کی طرف سے احتباس کامل نہیں ہے اس لئے وہ نفقہ کی حق دار نہ ہوگی۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی طرف سے مانع جماع مرض میں بھی احتباس کامل موجود ہے، کیوں کہ شوہر اسے دیکھ کر انیسیت حاصل کر سکتا ہے، بوس و کنار کے ذریعہ استمتاع حاصل کر سکتا ہے، اور بیوی گھر کی حفاظت کرتی ہے وغیرہ، اس لئے جماع کو چھوڑ کر باقی تمام امور میں احتباس موجود ہے اور جماع کے حق میں اس کا زوال ایک عارض یعنی مرض کی وجہ سے ہے تو یہ حیض کے مشابہ ہو گیا، اور جس طرح ایام حیض میں جماع کے علاوہ ہر چیز میں احتباس موجود ہوتا ہے اور بیوی ایام حیض میں نفقہ کی مستحق ہوتی ہے اسی طرح ایام مرض میں بھی وہ نفقہ کی مستحق ہوگی، یہ استحسان بالقیاس الخفی ہے۔

وإن مرضت في منزل الزوج فلها النفقة والقياس أن لانفقة لها إذا كان مريضاً يمنع من الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع، وجه الاستحسان أن الاحتباس قائم فإنه يستأنس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع بعارض فأشبهه الحيض. (الهدايه: ۴۴۳/۲)

## (۴) استحسان بالضرورة

استحسان کی اسی قسم کا فقہاء کے یہاں زیادہ استعمال ہے، استحسان کا یہ شعبہ اتنا اہم ہے کہ اسی کی وجہ سے ہر دور میں اسلامی قانون کی لچک افادیت اور عصری تقاضوں سے ہم آہنگی برقرار رکھی جاتی ہے۔

استحسان بالضرورة سے مراد یہ ہے کہ بعض اوقات بعض امور میں قیاس و کلی احکام پر عمل پیرائی ممکن نہ ہو یا مشقت و حرج کا باعث بنے تو ایسی صورت میں عام انسانی ضرورت کی بناء پر قیاسی احکام کو ترک کر کے ایسے متبادل رخصتی و استثنائی احکام اپنائے جائیں جو اپنی روح کے اعتبار سے نصوص اور کتاب و سنت کے صریح احکام کے خلاف نہ ہوں۔

استحسان کی یہ نوع شریعت اسلامیہ کے قاعدہ یسر و ساحت اور ضابطہ الضرورات تبیح المحظورات پر مبنی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ضرورت خطاب شرعی کے سقوط میں مؤثر ہے، جیسا کہ علامہ عبدالعزیز بخاری نے تصریح کی ہے۔  
لاشك أن للضرورة أثر في سقوط الخطاب. (كشف الأسرار: ۶/۴)

### استحسان بالضرورة کی مثالیں

(۱) اصول و قیاس کا تقاضہ تھا کہ جس حوض یا کنویں کا پانی ناپاک ہو جائے وہ یا تو پاک ہی نہ ہو یا اس وقت تک پاک نہ ہو جب تک پورا پانی نکالنے کے بعد خود اس کی دیواریں نہ دھوئی جائیں؛ کیونکہ وہ بھی ناپاک ہو چکی ہیں، مگر ظاہر ہے کہ اس میں غیر معمولی دشواری ہے، اس لئے استحساناً پانی کی ایک خاص مقدار نکالنے سے کنواں پاک ہو جانے کا فتویٰ دیا گیا ہے۔

وأما الترك لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد ما تنجست .... تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، فإن الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكا بالنص- (اصول السرخسي: ۲۰۳/۳)

وأما الضرورة: فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد تنجسها، والقياس يأبى ذلك، لأن الدلو ينجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس فلا يمكن الحكم بطهارة الماء إلا أن الشرع حكم بالطهارة للضرورة لأنه لا يمكن غسل البئر ولا الحوض وإنما غاية ما يمكن هذا، وهو نزح الماء النجس وحصول الماء الطاهر فيه، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس لأجل الضرورة والعجز فإن الله تعالى جعل العجز عذرا في سقوط العمل بكل خطاب. (قواطع الأدلة في أصول الفقه: ۲۶۹/۲)

(۲) اگر کوئی شیئی بلا ارادہ روزہ دار کے منہ میں چلی گئی اور اس کے لئے اس سے بچنا دشوار ہو، جیسے منہ میں مکھی چلی گئی، بلا ارادہ منہ میں دھواں داخل ہو گیا تو قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے، لیکن ضرورت و مجبوری کی رعایت کرتے ہوئے استحساناً روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

ولو دخل حلقه ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطر وفي القياس يفسد صومه لو وصول المفطر إلى جوفه وإن كان لا يتغذى به كالتراب و الحصاد، وجه الاستحسان أنه لا يستطاع الاحتراز عنه فأشبه الغبار والدخان. (هدايه: ۲۳۵/۱)

(۳) اگر جنگل کے کسی کنویں میں اونٹ یا بکری وغیرہ کی ایک دو بیگنی گر جائے تو استحساناً اس کنویں کا پانی پاک رہے گا، ناپاک نہ ہوگا، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ

کنویں کا پانی ناپاک ہو جائے گا، کیونکہ کنویں میں عام طور پر جو پانی ہوتا ہے وہ کم ہوتا ہے اور ماءِ قلیل، قلیل نجاست سے بھی ناپاک ہو جاتا ہے، لہذا قیاساً صورت مسئلہ میں کنویں کا پانی ناپاک ہوگا۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر جنگلوں اور صحراؤں میں جو کنویں ہوتے ہیں ان کے کناروں پر کوئی حاجز اور مانع نہیں ہوتا اور پھر مویشی ان کنوؤں کے ارد گرد بیٹنیاں کر دیتے ہیں اور جب ہوا چلتی ہے تو یہ ساری گندگی کنویں میں گر جاتی ہے اور کبھی معمولی سی گندگی گر جاتی ہے، اس لئے ہم نے قلیل و کثیر مقدار میں فرق کیا کہ اگر کنویں میں قلیل مقدار گندگی گر جائے تو چوں کہ اس سے بچنا ناممکن ہے، اس لئے بر بنائے ضرورت قلیل مقدار کو معاف سمجھا جائے گا اور کنویں کا پانی ناپاک نہ ہوگا؛ لیکن اگر کثیر مقدار میں نجاست گر جائے تو کنویں کا پانی ناپاک ہوگا۔

کیوں کہ جس ضرورت و حاجت کے سبب ناپاکی گرے ہوئے کنویں کو پاک قرار دینا ہے، وہ ضرورت ایسے کنویں سے پوری ہو جاتی ہے جس میں قلیل ناپاکی گری ہے، لہذا ایسے کنویں جن میں کثیر ناپاکی گری ہوں ان کو پاک قرار دینے کی ضرورت نہیں، اس لیے ایسے کنویں ناپاکی کرنے سے ناپاک ہی سمجھے جائیں گے اور استحسان کا حکم ان پر جاری نہ ہوگا۔

فإن وقعت فيها أي في البئر بكرة أو بعرتان من بعر الإبل أو الغنم لم تفسد الماء استحساناً، والقياس أن تفسده لوقوع النجاسة في الماء القليل، وجه الاستحسان أن آبار الفلوات ليست لها رؤوس حازجة و المواشى تبعر حولها فتلقئها الريح فيها فجعل القليل عفواً للضرورة ولا ضرورة في الكثير. (هدايه: ۴۰۱)

(۴) اگر کسی شخص نے دو یا تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا دس درہم کے عوض خریدا اور تین دن کے درمیان اسے متعین کرنے کی شرط لگائی تو استحساناً ان دو صورتوں میں بیع درست ہوگی؛ لیکن اگر چار کپڑوں میں سے کوئی ایک کپڑا خریدا اور مذکورہ شرط لگائی تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی۔

امام شافعیؒ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ تینوں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی، خواہ دو کپڑوں میں سے ایک غیر متعین خریدے یا تین میں سے یا چار میں سے؛ بہرہ صورت بیع فاسد ہوگی، اور یہی قیاس اور اصول کا تقاضا ہے، کیوں کہ بیع میں بیع کا معلوم و متعین ہونا ضروری ہے اور مذکورہ تینوں صورتوں میں بیع غیر معلوم و مجہول ہے اور چوں کہ کپڑوں میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے، اس لئے یہ جہالت مفضی الی النزاع ہوگی، مشتری اچھا لینا چاہے گا اور بائع گھٹیا دینا چاہے گا، اور ہر وہ جہالت جو مفضی الی النزاع ہو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے، بناء بریں مذکورہ تینوں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط کی مشروعیت ہی اس لئے ہوئی ہے تاکہ لوگ اس کے ذریعہ غبن اور دھوکہ سے محفوظ رہ سکے اور یہ ضرورت خیار شرط کی طرح خیار تعیین میں بھی پائی جاتی ہے کیوں کہ بسا اوقات مشتری خرید و فروخت کے معاملہ میں نا تجربہ کار اور نیا ہوتا ہے اور وہ از خود غلط صحیح کا فیصلہ نہیں کر سکتا دوسروں سے مدد لینا چاہتا ہے یا کبھی مشتری اپنے گھر والوں کی پسندنا پسند سے واقف نہیں ہوتا اور وہ ان کے لئے سامان خریدنا چاہتا ہے تو خیار تعیین کے بغیر خریدنا اس کے لئے دشوار ہوگا اور جب تک عقد نہ ہو بائع بیع حوالہ نہیں کرے گا اس لئے ضرورت خیار تعیین کا حق حاصل ہوگا اور چوں کہ خیار تعیین بر بناء ضرورت مشروع ہے اور ضرورت تین کپڑوں سے پوری ہو جاتی ہے، کیوں کہ کپڑے عموماً تین طرح کے ہوتے ہیں جید، اوسط، ادنی، لیکن چار کپڑوں

میں اختیار نہ ہوگا کیوں کہ اس میں ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے تین کپڑوں تک خیار تعیین کا حق حاصل ہوگا۔

ومن اشترى ثوبين على أن يأخذ أيهما شاء بعشرة وهو بالخيار ثلاثة أيام فهو جائز وكذلك الثلاثة فإن كانت أربعة أثواب فالبيع فاسد، والقياس أن يفسد البيع في الكل لجهالة المبيع وهو قول زفر<sup>٢</sup> والشافعي<sup>٣</sup>.

وجه الاستحسان أن شرع الخيار للحاجة إلى دفع الغبن ليختار ما هو الأرفق والأوفق، والحاجة إلى هذا النوع من البيع متحققة لأنه يحتاج إلى اختيار من يثق به أو اختيار من يشتريه لأجله ولا يمكنه البائع من الحمل إليه إلا بالبيع فكان في معنى ماورد به الشرع غير أن هذه الحاجة تندفع بالثلث لوجود الجيد والوسط والردى فيها.

(ہدایہ: ۳۵/۳)

نوٹ: اور اگر کوئی چیز اس طرح کی ہوں کہ اس میں جید اور ردی کے معیار یا ساخت و صنعت کے معیار تین سے زائد ہوں تو اس صورت میں تین سے زائد افراد میں بھی خیار تعیین ثابت ہوگا۔ یہی مالکیہ کا مذہب ہے اور صاحب بدائع نے حنفیہ کی جو دلیل ذکر فرمائی ہے اس کے مطابق کہا جاسکتا ہے یہ قول حنفیہ کے مذہب کے بھی عین مطابق ہے۔ (فقہ البیوع: ۲/۹۳۰-۹۳۱)

(۵) اللہ تعالیٰ نے انسان کو بہترین انداز میں پیدا فرمایا ہے، اور اپنے کلام میں اس کا تذکرہ بھی کیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے:

لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. (التین: ۴)

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ (غافر: ۶۴)



بناء بریں اللہ تعالیٰ نے تغیر خلق اللہ سے منع فرمایا ہے اور قرآن میں اس کو شیطانی عمل قرار دیا ہے چنانچہ شیطان کی بات نقل کرتے ہوئے فرمایا گیا :

وَلَا ضَلَّٰلَنَّهُمْ وَلَا مَنِيْنَهُمْ وَلَا مَرْنَنُهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ اِذَا نَ الْاَنْعَامِ وَلَا مَرْتَنَهُمْ  
فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللّٰهِ (النساء: ۱۱۹)

ترجمہ: میں انہیں ضرور گمراہ کروں گا، انہیں خواہشات میں مبتلا کروں گا اور انہیں حکم دوں گا کہ وہ جانوروں کے کان چیریں اور انہیں حکم دوں گا کہ وہ اللہ کی خلقت میں تبدیلی پیدا کریں۔

اسی طرح حضور ﷺ نے تغیر خلق اللہ پر وعید و لعنت فرمائی ہے چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

لعن اللّٰه الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن  
المغيرات خلق اللّٰه. (بخاری، کتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن: ۸۷۸)  
ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو گودنے والیوں، گودانے والیوں پر، بال اکھاڑنے  
والیوں، اکھڑوانے والیوں پر، خوبصورتی کے لئے دانتوں میں کشادگی پیدا کرنے  
والیوں پر اور اللہ کی خلقت میں تبدیلی کرنے والیوں پر۔

اس حدیث میں حضور ﷺ نے تغیر خلق اللہ سے منع فرمایا ہے اور اس کے فاعل پر لعنت فرمائی ہے، مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوئی کہ تغیر خلق اللہ جائز نہیں ہے۔

مگر بعض مرتبہ بد صورتی اور عیب کو دور کرنے کے لئے تغیر خلق اللہ کی ضرورت  
و حاجت پیش آتی ہے، اور یہ بد صورتی و عیب کبھی خلقتاً ہوتی ہے جیسے نادر شکل و صورت  
میں بچہ کا پیدا ہونا، ہونٹ کا کٹا ہوا ہونا، ہاتھ پیر کی انگلیوں کا ملا ہوا ہونا، بعض اعضاء کا

زائد یا کم ہونا، یا حد سے زیادہ طویل و قصیر ہونا وغیرہ، جو انسان کی عمومی خلقت سے متغایر ہو۔

اور کبھی یہ بد صورتی و عیب خلقتا تو نہیں ہوتی البتہ کسی خارجی سبب کی بناء پر پیدا ہو جاتی ہے جیسے بیماری کی وجہ سے، جلنے کی وجہ سے یا کسی حادثہ کی وجہ سے یا کسی اور سبب سے ایسا عیب پیدا ہو جائے جو معروف و معتاد اور عمومی تخلیقی کیفیت سے مختلف ہو؛ تو ایسی صورتوں میں اکثر علماء کرام نے پلاسٹک سرجری وغیرہ کے ذریعہ تغیر خلق اللہ کو استحسانا بر بناء ضرورت جائز قرار دیا ہے۔

عہد نبوی ﷺ میں بھی اس کی نظیر ملتی ہے، چنانچہ حضرت عرفجہ فرماتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں جنگ کے موقع پر میری ناک کٹ گئی تو میں نے چاندی کی ناک بنالی اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو حضور ﷺ نے مجھے سونے کی ناک بنوانے کا حکم دیا۔

عن عرفجة بن أسعد قال أصيب أنفي يوم الكلاب في الجاهلية فاتخذت أنفا من ورق فانتن على فأمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن اتخذ أنفا من ذهب. (ترمذی، ابواب اللباس: ۳۰۶)

مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جسمانی عیب کو دور کرنے کے لئے اگر کوئی حلال شیئی میسر نہ ہو تو حرام چیز کا بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ سونا مردوں کے لئے حرام ہے اور انگھوٹی کے علاوہ چاندی بھی حرام ہے، لیکن ناک کو درست کرنے کے لئے آپ نے سونے اور چاندی کی مصنوعی ناک لگانے کی اجازت دے دی۔

خلاصہ یہ کہ ایسا جسمانی عیب جو بد نمائی اور احساس کمتری پیدا کرتا ہو خواہ اصلی ہو یا طاری دونوں کے تدارک کے لئے ضرورتاً تغیر خلق اللہ کو استحسانا جائز قرار دیا ہے۔ (۶) اگر تنہا کسی نے قربانی کی نیت سے کوئی گائے خریدی پھر قربانی کرنے سے

پہلے دیگر چھ آدمیوں کو اس میں شریک کیا تو استحساناً یہ فعل اور قربانی درست ہوگی، اور قیاس کے مطابق درست نہ ہوگی اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری نے وہ گائے بنیت قربت خریدی تھی اور اب اس کو بیچ کر مال کمانا چاہتا ہے، لہذا مال لینے کی غرض سے اس کی بیع درست نہ ہوگی، اور شرکت بھی درست نہ ہوگی، کیونکہ وہ دوسروں کو شریک کر کے مال کمانا چاہتا ہے لہذا اس کی اجازت نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ ضرورت ہے، بر بنائے ضرورت یہ صورت جائز قرار دی گئی ہے، کیونکہ ہر کوئی کم قیمت میں اچھا جانور خریدنا چاہتا ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک آدمی اچھا جانور دیکھ کر خرید لیتا ہے اور پھر بعد میں دوسروں کو اس میں شریک کرتا ہے اور اگر بوقت شراء شرکاء کو تلاش کرنے لگے تو ممکن ہے اس طرح کا اچھا جانور ہاتھ سے جاتا رہے، لہذا اس طرح کی خرید و فروخت کی ضرورت کے پیش نظر یہ طور استحسان اس طرح کی صورتوں کو جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن زیادہ بہتر طریقہ یہ ہے کہ جانور خریدنے سے پہلے ہی شرکاء متعین کر لیا جائے تاکہ اختلاف سے دور رہے اور عبادت سے رجوع اور بخل وغیرہ کا الزام بھی نہ آئے۔

ولو اشترى بقره يريد أن يضحى عن نفسه ثم اشترك فيها ستة معه جاز استحسانا وفي القياس لا يجوز وهو قول زفر لأنه أهداها للقربة فيمنع عن بيعها تمولا والإشراك هذه صفة، وجه الاستحسان أنه قد يجد بقره سمينة يشتريها ولا يظفر بالشركاء وقت البيع وإنما يطلبهم بعده فكانت الحاجة إليه ماسة فجوزناه دفعا للحرص وقد أمكن لأن بالشراء للتضحية لا يمتنع البيع والأحسن أن يفعل ذلك قبل الشراء ليكون أبعد عن الخلاف وعن صورة الرجوع في القربة. (هدايه: ٤٤٥/٤)

## (۵) استحسان بالعرف۔

شریعت میں عرف و عادت کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ تمام مذاہب فقہ مختلف شرائط کے ساتھ احکام میں عرف کا اعتبار کرتے ہیں، اس لئے عرف و عادت کی بناء پر بھی کبھی کبھار قیاس یا عام قاعدہ کلیہ وغیرہ کو ترک کر دیا جاتا ہے، اسی کو استحسان بالعرف کہتے ہیں۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

والعرف فی الشرع له اعتبار لذا علیہ الحکم قد یدار. (نشر العرف: ۲۹)  
ترجمہ: شریعت میں عرف کا اعتبار کیا گیا ہے اسی وجہ سے کبھی اس پر بھی حکم کا مدار رکھا جاتا ہے۔

علامہ قرائیؒ فرماتے ہیں:

أما العرف فمشارك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم یصرحون  
بذلك فیها. (شرح تنقیح الفصول: ۴۴۸/۱)  
ترجمہ: عرف کا معتبر ہونا تمام مذاہب کے مابین ایک متفق علیہ مسئلہ ہے، جو شخص بھی ان مذاہب کا تتبع کرے گا وہ یہ بات جان جائے گا کہ فقہاء نے اپنی اپنی کتابوں میں عرف کے معتبر ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔  
عرف و عادت کے فی الجملہ معتبر ہونے پر مذاہب اربعہ کے چند اہم فقہاء کے اقوال ملاحظہ فرمائیں۔

احناف میں سے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

لیس للمفتی ولا للقاضی أن یحکما علی ظاہر المذہب و یتراکما  
العرف (نشر العرف: ۳۵)

مالکیہ میں سے علاقہ قرائیٰ فرماتے ہیں:

فجميع هذه المسائل وهذه الأبواب التي سردتها مبنية على العوائد غير مسألة الثمار المؤبرة بسبب أن مدرکها النص والقياس وما عداها مدرکة العرف والعادة فإذا تغيرت العادة أو بطلت، بطلت هذه الفتاوى وحرمت الفتوى بها لعدم مدرکها فتأمل ذلك، بل تتبع الفتاوى هذه العوائد كيفما تقلبت كما تتبع النقود في كل عصر وحين. (كتاب الفروق للقرافي: ۱۰۷۲/۱)

شواہد میں سے حافظ عز الدین بن عبدالسلام نے عرف و عادت کے معتبر ہونے پر مستقل فصل قائم کی ہے:

فصل فی تنزيل دلالة العادات، وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال فی تخصيص العموم وتقيد المطلق وغيرها وله أمثلة كثيرة. (قواعد الأحكام فی مصالح الأنام: ۸۳/۲، دارالکتب علمیه)  
علامہ سیوطی فرماتے ہیں:

اعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إليه في الفقه في مسائل لا تعد كثرة. (الأشباه والنظائر للسيوطي: ۵۹)

حنابلہ میں سے علامہ ابن قیوم جوزی نے عرف و عادت کے تغیر کے سبب فتویٰ میں تبدیلی پر مستقل ایک فصل قائم کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

فصل فی تغیر الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنیات والعوائد. (اعلام الموقعین عن رب العالمین: ۱۲۶۳، مکتبہ اسلامیہ)

مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہوا کہ مذاہب اربعہ عرف و عادت کے معتبر ہونے پر متفق ہیں، لہذا جب یہ عرف کسی خاص مسئلہ میں عام قاعدہ کلیہ یا قیاس وغیرہ کے

مخالف ہو تو اس وقت قاعدہ کلیہ یا قیاس کو ترک کر کے عرف پر عمل کرنا استحسان بالعرف کہلاتا ہے، مزید وضاحت مثالوں سے سمجھ آئے گی۔ انشاء اللہ

### استحسان بالعرف کی مثالیں

(۱) اگر کسی نے اس شرط پر چمڑا خریدا کہ بائع اس کا جوتا بنادے گا، یا جوتے چپل اس شرط پر خریدے کہ بائع اس میں تسمہ لگا دے گا، تو قیاساً یہ بیع فاسد ہونی چاہئے کیونکہ اس میں مقتضائے عقد کے خلاف شرط ہے اور اس طرح کی شرطوں سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، لیکن استحساناً یہ صورت جائز ہے، کیوں کہ لوگ اس طرح کی خرید و فروخت کے عادی ہو گئے ہیں اور یہ طریقہ لوگوں میں مشہور و معروف ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ عرف و تعامل کی بناء پر قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے، لہذا یہاں بھی قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور استحساناً جواز ثابت ہوگا۔

ومن اشتری نعلا علی أن یحذوہ البائع أو یشرکہ فالبیع فاسد وجہہ مایینا (ہو انہ شرط لایقتضیہ) وفی الاستحسان یجوز للتعامل فیہ۔  
(ہدایہ: ۶۳/۳)

(۲) وقف میں اصل اور قیاس یہ ہے کہ منقول اشیاء کا وقف درست نہ ہوگا کیوں کہ وقف کی فطرت میں تابید اور دوام ہے اور اشیاء منقولہ میں تابید اور دوام نہیں ہوتا یعنی وہ دیر تک باقی نہیں رہتی، اس لئے اشیاء منقولہ کا وقف جائز نہیں ہونا چاہئے؛ چونکہ گھوڑے، ہتھیار وغیرہ بھی اشیاء منقولہ میں شامل و داخل ہیں اس لئے ان کا وقف بھی درست نہیں ہونا چاہئے، مگر گھوڑے، ہتھیار اور جہاد کے دیگر آلات کا وقف استحساناً بالنص کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا۔

استحساناً جائز ہونے کی وجہ وہ احادیث ہیں جو اشیاء منقولہ کے وقف کے جواز پر

دال ہیں جیسے کہ حضرت خالدؓ نے زرہ اور گھوڑے وقف کئے تھے اور حضرت طلحہؓ نے بھی اپنی زرہ وقف کر دی تھی اور یہ تمام اشیاء منقولہ میں سے ہیں، لہذا اشیاء منقولہ کے وقف کا جواز ان سے ثابت ہوا۔

امام محمدؒ اس سے آگے استحسان بالعرف کے طور پر جہاد سے متعلقہ منقول اشیاء کے علاوہ بھی تمام اشیاء منقولہ کے وقف کے قائل ہیں۔ یعنی جن چیزوں کے وقف کرنے کا عرف ہوان کا جواز امام محمدؒ کے نزدیک بر بناء عرف ہو گا نہ کہ بر بناء حدیث، جیسے کلہاڑی، پھاڑا، بسولا، آرا وغیرہ؛ ان کا جواز بر بناء عرف ہے نہ کہ بر بناء حدیث۔ اسی طرح فی زماننا قرآن، دینی کتابیں، مدارس و مساجد کے فرش وغیرہ کا وقف کیا جانا جو معروف و مروج ہے اس کا جواز بھی استحسانا بر بناء عرف ہے، امام محمدؒ کے قول کے مطابق:

وقال محمدٌ يجوز حبس الكراع والسلاح معناه وقفه في سبيل الله وأبويوسف معه فيه على ما قالوا وهو استحسان والقياس أن لا يجوز لما بينا (أن المنقول لا يتحقق التأييد فيه لعدم بقاءه) وجه الاستحسان الآثار المشهورة فيه، منها قوله عليه السلام وأما خالد فقد حبس أدرعا وأفراسا له في سبيل الله تعالى وطلحة حبس دروعه في سبيل الله تعالى وبيروى وأكراعه والكراع الخيل ويدخل في حكمه الإبل لأن العرب يجاهدون عليها وكذا السلاح يحمل عليها وعن محمد أنه يجوز وقف مافيه تعامل من المنقولات كالفأس، والمر، والقدوم والمنشار۔

وعند أبي يوسف لا يجوز لأن القياس إنما يترك بالنص والنص ورد في الكراع والسلاح فيقتصر عليه ومحمد يقول القياس قد يترك بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في هذه الأشياء، وعن

نصیر بن یحییٰ اُنه وقف کتبہ إلحاقا لها بالمصحف وهذا صحيح لأن كل واحد يمسك للدين تعليما وتعلما وقراءة وأكثر فقهاء الأمصار على قول محمد ومالا تعامل فيه لایجوز عندنا. (هدایہ: ۲/۸۱۶)

(۳) کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا اور اس نے تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کر دی تو اس صورت میں نماز شروع کرتے ہی اسے حائث ہو جانا چاہئے اور یہی قیاس کا تقاضا ہے مگر استحسانا وہ حائث نہیں ہوگا جب تک کہ رکوع اور سجدہ نہ کر لے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ نماز شروع کرتے ہی وہ ”مصلیٰ“ (نماز پڑھنے والا) بن گیا تو اس کو حائث ہو جانا چاہئے، جیسا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ روزہ نہیں رکھے گا اور بہ نیت صوم روزہ شروع کر دیا تو وہ حائث ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی حائث ہو جانا چاہئے۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ حالف نے صلوة نہ پڑھنے کی قسم کھائی ہے اور صلوة عرفِ شرع میں مختلف افعال سے مرکب عبادت کا نام ہے جیسے قیام، قراءۃ، رکوع، سجدہ وغیرہ تمام سے مل کر صلوة کا وجود ہوتا ہے، اور جب کسی چیز کا وجود مختلف افعال سے مل کر ہوتا ہو اور اس میں سے بعض افعال پائے جائیں تو اس پر کل کے نام کا اطلاق نہیں کیا جاتا جیسے لیمو کا شربت صرف لیمو کے پانی پر یا صرف پانی پر یا صرف بیٹھے پانی پر لیمو کے شربت کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ تمام کے مجموعہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

اسی طرح جب نماز کے تمام افعال نہیں پائے گئے تو اس پر صلوة کا اطلاق نہ ہوگا اور جب صلوة کا اطلاق نہ ہوگا تو وہ حائث بھی نہ ہوگا کیوں کہ قسم صلوة نہ پڑھنے کی ہے اور وہ اپنی قسم پر بحالہ باقی ہے۔

ولو حلف لا یصلی فکبر و دخل فی الصلوة لم یحث حتی یرکع و



یسجد سجدة استحسانا والقیاس أن یحنت بنفس الشروع لأنه كما شرع فیہ یقع علیہ اسم المصلی فیحنت كما لو حلف لا یصوم فنوی الصوم وشرع فیہ۔

وجه الاستحسان: أن الحالف جعل شرط حنته فعل الصلوة، والصلوة فی عرف الشرع اسم لعبادة مترکبة من أفعال مختلفة من القيام والقراءة والركوع والسجود والمركب من أجزاء مختلفة لا یقع اسم كله علی بعضه كالسكنجيين ونحو ذلك فمالم توجد هذه الأفعال لا یوجد فعل الصلوة۔ (بدائع الصنائع: ۱۳۳/۳)

(۴) اگر کسی نے اس طرح قسم کھائی: واللہ واللہ لا أفعل کذا تو حانث ہونے پر اس کے ذمہ دو کفارہ ہوں گے یا ایک کفارہ ہوگا؟

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کے مطابق اس پر دو کفارہ ہوں گے کیوں کہ اس نے دو مرتبہ قسم کھائی ہے تو طاہر ہے کہ دو کفارہ آئیں گے۔

لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ استحساناً میں ایسے شخص پر صرف ایک کفارہ لازم کروں گا اور یہ حکم ان تمام الفاظ کے ساتھ جاری ہوگا جو الفاظ قسم کے لئے متفق علیہ ہیں، امام محمدؒ نے عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا، کیوں کہ لوگوں کے کلام کے معانی و مقاصد کا دار و مدار عرف پر ہوتا ہے اور عرف میں اس طرح کی قسم کو ایک ہی شمار کیا جاتا ہے تو حانث ہونے پر ایک ہی کفارہ لازم ہوگا۔

ولو قال: واللہ واللہ لا أفعل کذا، ذکر محمد أن القیاس أن یکون علیہ کفارتان ولكنی أستحسن فأجعل علیہ کفارة واحدة وهذا كله فی الاسم المتفق، ترک محمد القیاس وأخذ بالاستحسان لمكان العرف لما زعم أن معانی کلام الناس علیہ. (بدائع الصنائع: ۱۹۱/۳)

## استحسان بالمصلحت

بعض اوقات کچھ احکام حالات و واقعات کی مخصوص نوعیت کی بناء پر نتائج اور مآل کے لحاظ سے مفید اور مصلحت کے حامل نہیں ہوتے، بلکہ ان پر عمل کرنے سے مصالح شرعیہ کے فوت ہونے یا مضر اثرات مرتب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے، ایسی صورتوں میں قیاس وغیرہ کو ترک کر کے متبادل مصلحت آمیز احکام پر عمل کرنا استحسان بالمصلحت کہلاتا ہے، جیسا کہ علامہ شاطبیؒ اپنی کتاب الموافقات میں اس کی طرف غمازی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الاستحسان وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضرورى يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد فيستثنى موضع الحرج - (الموافقات: ۱۴۹/۴)

یعنی استحسان دلیل کلی کے مقابلہ میں جزئی مصلحت پر عمل کرنے کا نام ہے اور اس کا مقتضی قیاس ظاہر کے مقابلہ میں استدلال مرسل کو مقدم رکھنا ہوتا ہے، جیسے کہ وہ مسائل جن میں قیاس ظاہر سے ثابت ہونے والا حکم مصلحت کے خلاف ہو یا کسی مفسدہ کے حصول کا باعث ہو تو ان مسائل میں قیاس پر عمل کرنا باعث مشقت و حرج ہو سکتا ہے، اس لئے ان مسائل میں قیاس کو ترک کر کے مصلحت پر مبنی احکام پر عمل کیا جائے گا اسی کو استحسان بالمصلحت کہتے ہیں۔

حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی دامت برکاتہم اپنی کتاب

”قاموس الفقہ“ میں لکھتے ہیں:

بعض اہل علم نے استحسان بالضرورة اور استحسان بالمصلحت کو دو الگ الگ قسمیں شمار نہیں کی ہیں، کیوں کہ مصلحت بھی ضرورت کے درجہ میں ہوتی ہے اور بعض اہل علم جیسے ڈاکٹر عبدالعزیز بن عبدالرحمن ربیعہ نے دونوں کو الگ الگ قسم شمار کیا ہے؛ مگر واضح ہو کہ اس استحسان کے دروازہ پر اس وقت دستک دی جائے گی، جب کہ کوئی واقعی ضرورت اور مجبوری درپیش ہو یا کوئی ایسی مصلحت پیش نظر ہو جو شریعت سے ہم آہنگ بھی ہو اور ناگزیر بھی۔

اس حقیر کا خیال ہے کہ احناف کو اس اصل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ان کے یہاں احکام کی بنیاد علت پر ہوتی ہے نہ کہ حکمت پر، کیوں کہ علت کسی امر منضبط کو بنایا جاتا ہے، اور اس کی تعیین و تحدید اور ادراک آسان ہوتا ہے، بخلاف احکام کی حکمتوں کے، کہ یہ حکمت و مصلحت کن صورتوں میں پائی جا رہی ہے اور کن صورتوں میں نہیں، بعض اوقات انضباط نہ ہونے کی وجہ سے اس کا اندازہ کرنا دشوار ہوتا ہے، اور ہوتا یہ ہے کہ قیاس میں غلو کی وجہ سے بعض احکام شرعی مصالح اور حکمتوں سے دور جا پڑتے ہیں، ایسے موقع پر احناف اس اصل کا استعمال کرتے ہیں اور بمقابلہ قیاس کے شرعی مصالح کو مقدم رکھتے ہیں تاکہ حرج نہ پیدا ہو، اسی لئے استحسان کی ضرورت بمقابلہ دوسرے فقہاء، حنفیہ کے یہاں زیادہ ہے۔ واللہ اعلم۔ (قاموس الفقہ: ۲/۱۰۳)

مصلحت لغتاً: منفعت حاصل کرنے اور مضرت کو دفع کرنے کا نام ہے، اور شریعت اسلامی میں شریعت کے پانچ مقاصد (۱) حفظ دین (۲) حفظ نفس (۳) حفظ عقل (۴) حفظ نسل (۵) حفظ مال، کی تکمیل کا نام مصلحت ہے اور جو بات ان میں سے کسی مقصد کے لئے مضرت ثابت ہو وہ مفسدہ ہے۔

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة،  
ولسنا نعنى به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق و  
صلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعنى بالمصلحة المحافظة  
على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ  
عليهم دينهم، ونفسهم و عقلمهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ  
هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة\_ (المستصفى: ۱۳۹/۱)

### مقاصد شریعت کے مدارج

لیکن نظام زندگی میں صبح و شام اس بات کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ بہت سے مواقع پر  
یہ مصلحتیں باہم متضاد محسوس ہوتی ہیں، جیسے خنزیر نہ صرف حرام ہے بلکہ نجس العین ہے،  
خورد و نوش ہی نہیں اس کی خرید و فروخت بھی حرام ہے، اس کے بالوں سے نفع اٹھانا بھی  
روا نہیں، جس پانی سے پی لے وہ خود بھی ناپاک اور ناقابل استعمال ہے، لیکن صورت  
حال یہ ہے کہ ایک بھوکا مرگ بر لب ہے، غذا کا ایک لقمہ اس کے تار حیات کو بظاہر  
بچا سکتا ہے اور سوائے اس جانور کے گوشت کے کچھ اور موجود نہیں، حفظ دین کا  
تقاضا ہے کہ اس گوشت سے جان بچانی جائز نہ ہو، لیکن حفظ نفس ملجی ہے کہ اس گوشت کو  
اس کے لئے جائز قرار دیا جائے۔ قرآن نے یہاں حفظ جان کو حفظ دین پر ترجیح دی اور  
مضطر شخص کے لئے خنزیر کا گوشت کھا کر جان بچانے کی اجازت دی، اس کو سامنے رکھ  
کر فقہاء نے ان پانچوں طرح کے احکام کے تین درجات مقرر کئے ہیں ضروریات،  
حاجیات اور تحسینات۔

ضروریات وہ ہیں جن پر دین، جان، نسل اور عقل و مال کا تحفظ موقوف ہو، جیسے  
حفاظت دین کے لئے ایمان اور نماز وغیرہ، حفاظت جان کے لئے خورد و نوش کی

اباحت اور قتل نفس پر قصاص و دیت کو واجب قرار دیا جانا، حفظ نسل کے لئے نکاح کی اباحت اور زنا کی حرمت، حفظ عقل کے لئے مسکرات کی حرمت اور حفظ مال کے لئے بہت سے مالی معاملات کی اباحت اور چوری وغیرہ کی ممانعت۔

جن امور پر ان پانچوں مقاصد کا حصول موقوف نہ ہو، لیکن ان کی اجازت نہ ہونے سے ان مقاصد کے حصول میں تنگی اور دشواری پیدا ہو جائے ایسے مواقع پر رفع حرج کے لئے اور تنگی کو دور کرنے کی غرض سے جو احکام دئے جاتے ہیں، وہ 'حاجیات' ہیں، مثلاً حالت سفر میں روزہ کا افطار، شکار کی اباحت، قرض وغیرہ جیسے معاملات کی اجازت؛ جن کو شریعت کے عام اصول کے تحت جائز نہ ہونا چاہئے۔

اور وہ امور کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جاتی تو کوئی قابل لحاظ تنگی بھی پیدا نہ ہوتی ہو 'تحسینیات' ہیں جن کو 'تکمیلیات' اور کمالیات بھی کہا جاتا ہے، مکارم اخلاق، محاسن، عادات، آداب معاشرت وغیرہ ان تحسینی امور کی فہرست میں ہیں۔

ان مصلحتوں میں ترتیب اس طرح ہے کہ دین پھر جان پھر عقل اس کے بعد نسل اور سب کے بعد مال کو اہمیت حاصل ہے، لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ یہ سب ایک ہی درجہ کے ہوں، اگر ان پانچوں مقاصد میں سے مختلف درجات کے احکام میں ترجیح کی نوبت آئے تو ضروریات پھر حاجیات اور اس کے بعد تحسینیات کا درجہ ہوگا۔

ان مصلحتوں کے قابل اعتبار ہونے کے لحاظ سے مصلحت کی تین قسمیں کی گئی ہیں:

ایک وہ جس کو شارع نے نامعتبر قرار دیا یعنی ایسی مصلحت کا کوئی اعتبار نہیں، اور نہ اس پر کسی حکم شرعی کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے، مثلاً کفارہ واجب قرار دینے کا مقصد زجر و تنبیہ ہے، اسی مقصد کے لئے رمضان میں قصداً روزہ توڑنے پر غلام کو آزاد کرنے،

ساتھ روزے رکھنے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ کسی بادشاہ کے لئے سوائے روزوں کے باقی دو صورتیں باعث زجر نہیں بن سکتی، اسی مصلحت کے پیش نظر بعض فقہاء مالکیہ نے بعض سلاطین کے حق میں فتویٰ دیا کہ سوائے روزوں کے اور کوئی کفارہ ان کے حق میں معتبر نہیں، عام طور پر علماء نے اس استدلال کو غیر درست قرار دیا ہے، کیونکہ قرآن مجید نے کفارات میں سلطان اور رعایا کی کوئی تفریق نہیں کی ہے، پس یہ مصلحت شرعاً غیر معتبر ہے، ایسی مصالح کو ’مصلح ملغاة‘ کہا جاتا ہے۔

دوسری قسم ان مصلحتوں کی ہے جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے، چاہے شارع نے اس مصلحت کے اس حکم کے لئے مؤثر ہونے کی صراحت نہ کی ہو، جیسے عدت طلاق کہ اس کی مصلحت نسب کی حفاظت ہے، ایسی مصلحت کو ’مناسب‘ کہا جاتا ہے، یا خود شارع نے اس کے مؤثر ہونے کی صراحت کر دی ہو، مثلاً چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹے جانے کی سزا، اس کو ’مؤثر‘ یا ’علت‘ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یہ مصالح جن کا شارع نے خود اعتبار کیا ہے ’مصلح معتبرہ‘ ہیں۔

تیسری وہ مصلحتیں ہیں جو فی الجملہ شارع کے مقاصد میں داخل ہیں، لیکن نہ خاص اس مصلحت یا اس نوع کی مصلحت کے معتبر ہونے پر نص وارد ہے، اور نہ ہی نصوص اس کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں۔

شیخ زرقاء کے الفاظ میں:

ہی کل مصلحة داخله فی مقاصد الشرع ولم یرد فی الشرع نص

على اعتبارها بعينها أو بنوعها ولا على استبعادها.

ان ہی کو مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے مرسلہ کے معنی ’مطلقہ‘ کے ہیں یعنی غیر محدود اور

غیر منصوص مصلحتیں۔ (قاموس الفقہ: ۵/۷۰، ۸/۱۰۸)

### حنفی نقطہ نظر

فقہائے احناف نے گواستصلاح یا مصالح مرسلہ کی اصطلاح استعمال نہیں کی ہے، مگر ان کے اصول استنباط اور اجتہادات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایسی مصالح کو معتبر مانتے ہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں استحسان کے قاعدے پر غور کیا جائے اور اس کے مقصد پر نظر رکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ احناف اسی اصطلاح کے ذریعہ استصلاح کے مقصد کو بھی پورا کرتے ہیں۔

امام سرحسیؒ استحسان پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں: 'استحسان قیاس کو ترک کرنے اور ایسی چیز کے قبول کرنے کو کہتے ہیں جو لوگوں کی ضروریات کے مطابق اذوق للناس ہوں، بعض لوگوں نے کہا: ان احکام میں سہولت کی جستجو کا نام ہے جن میں عام و خاص مبتلا ہوں، حاصل یہ ہے کہ استحسان آسانی کے لئے دشواری کو چھوڑنے سے عبارت ہے اور یہ دین میں ایک اصل ہے، کیونکہ ارشاد باری ہے، اللہ تم سے آسانی چاہتے ہیں، نہ کہ دشواری۔'

الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس وقيل الاستحسان طلب السهولة في الأحكام في مايتلى فيه الخاص و العام۔ و حاصل هذه العبارات أنه ترك العسر ليسر وهو أصل في الدين قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر۔ (المبسوط للسرخسي: ۱۴۵/۱۰)

غور کیا جائے اور مصالح مرسلہ سے مستنبط احکام پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ احکام میں سہولت اور ارفق للناس کی جستجو ہی مصالح مرسلہ کا بھی مقصود ہے،

اسی لئے شیخ زرقاء نے لکھا ہے کہ استحسان قیاسی جس میں ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے، وہ تو قیاس میں داخل ہے، لیکن استحسان ضرورت جس میں کسی مصلحت کے پیش نظر اس قیاس کو رد کیا جاتا ہے، جو حرج اور تنگی کا باعث ہو، مصالح مرسلہ کی ایک قسم ہے، اور اسی لئے احناف کو اس اصطلاح پر مستقل بحث کرنے اور اس کے اصول و قواعد مرتب کرنے کی ضرورت نہ پڑی۔

احناف کی فقہی آراء کا تجزیہ کیا جائے اور بالخصوص ان آراء کا جو استحسان پر مبنی ہیں، تو مصالح کی رعایت میں وہ بھی قریب قریب مالکیہ کے ہم دوش نظر آتے ہیں، مال غنیمت میں بنو ہاشم کا خصوصی مدباقی نہ رہا تو ابو عاصمہ کی روایت کے مطابق بنو ہاشم کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے، کوئی شخص کہے کہ میرا تمام مال صدقہ ہے تو صرف اموال زکوٰۃ ہی صدقہ میں دئے جائیں گے، تاکہ خود اس کو دست سوال دراز نہ کرنا پڑے، زندیق کی توبہ قبول نہ کی جائے گی، مشترک کاریگر جو مختلف لوگوں کے سامان بناتا ہے، ضائع شدہ سامان کا ضامن ہوگا، اعداء اسلام کی فوج کچھ مسلمانوں کو ڈھال بنائے اور تیر اندازی کی صورت میں پہلے ان یرغمال مسلمانوں کے نشانہ بننے کا اندیشہ ہو تو مجبوراً اس اندیشہ کے باوجود حملہ کیا جائے گا وغیرہ۔

غور کیا جائے تو ان میں سے متعدد مسائل ایسے ہیں کجمن کو مالکیہ نے مصالح مرسلہ کی فہرست میں جگہ دی ہے اور احناف نے ان ہی کو استحسان کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ (قاموس الفقہ: ۱۱۰/۵)

### استحسان بالمصلحت کی مثالیں

(۱) کسی بھی شخص کے لئے اس چیز کے متعلق گواہی دینا جائز نہیں ہے، جس کا اس نے مشاہدہ اور معاینہ نہ کیا ہو، البتہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جن کے متعلق مشاہدہ و



معاینہ کے بغیر بھی محض تسامع اور شہرت کی بنیاد پر گواہی دینا جائز ہے:

(۱) نسب۔ (۲) موت۔ (۳) نکاح۔ (۴) دخول مع الزوجہ۔ (۵) ولایت قاضی۔

ان امور میں محض تسامع اور شہرت کی بنیاد پر گواہی دینا جائز ہے، چنانچہ اگر کسی نے کسی کے متعلق سنا کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے تو اس کے لئے مذکورہ شخص کے لئے فلاں کا بیٹا ہونے کی شہادت دینا درست ہے، و قس علیٰ ہذا۔

یہ حکم استحسانا ہے۔ قیاس کے مطابق یہ گواہی درست نہ ہونی چاہئے، کیوں کہ شہادت مشاہدہ سے مشتق ہے اور مشاہدہ علم اور معاینہ سے حاصل ہوگا نہ کہ خبر اور سماع سے، اس لئے بر بناء قیاس یہ گواہی معتبر نہ ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور ایسے ہیں جن کا مشاہدہ اور معاینہ خاص لوگ ہی کر سکتے ہیں اور عوام ان پر مطلع نہیں ہوتے، جب کہ دوسری طرف ان امور کے ساتھ بعض ایسے احکام متعلق ہوتے ہیں جو سالہا سال گذر جانے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں، چنانچہ نسب، موت اور نکاح کے ساتھ میراث متعلق ہوتی ہے، اسی طرح دخول کے ساتھ مہر کا کامل ہونا اور نسب کا ثابت ہونا متعلق ہے۔ اب اگر کسی شخص نے طویل مدت کے بعد نسب کا یا میراث کا دعویٰ کیا تو ظاہر ہے کہ اس وقت موجود اکثر لوگ اس کی ولادت اور ولدیت کے براہ راست واقف نہیں ہوں گے، بلکہ لوگوں کو اس مدعی کی ولدیت کا علم شہرت اور تسامع کی بنیاد پر ہی ہوگا۔ اور ایسی صورت میں لامحالہ ان کی شہادت پر اعتماد کرنا پڑے گا؛ ورنہ لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے، لوگوں کے حقوق کو ضیاع سے بچانے کے لئے بر بناء مصلحت محض سماع و تسامع کی بنیاد پر شہادت و گواہی کو درست اور جائز قرار دیا گیا۔

ولا يجوز للشاهد أن يشهد بشيء لم يعاينه إلا النسب والموت والنكاح والدخول و ولاية القاضي فإنه يسعه أن يشهد بهذه الأشياء إذا أخبره بها من يثق به وهذا استحسان والقياس أن لا تجوز لأن الشهادة مشتقة من المشاهدة وذلك بالعلم ولم يحصل فصار كالبيع، وجه الاستحسان أن هذه الأمور تختص بمعاينة أسبابها خواص من الناس و يتعلق بها أحكام تبقى على انقضاء القرون، فلو لم يقبل فيها الشهادة بالتسامع أدى إلى الحرج و تعطيل الأحكام. (هدايه: ۱۶۵/۳)

(۲) اجیر مشترک امام صاحب کے نزدیک ضامن نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ چیز اس کے پاس امانت ہے کیوں کہ مالک کی اجازت سے اس نے لیا ہے اور امانت کے ضائع ہونے پر ضمان نہیں آتا، اس لئے اجیر مشترک پر بھی ضمان نہیں آئے گا اور یہی قیاس کا تقاضا ہے۔

چنانچہ علامہ مرغینائی فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة رحمه الله أن العين أمانة في يده، لأن القبض حصل

بإذن المالك۔ (مختارات النوازل: ۳۶۸/۳)

صاحبین کے نزدیک ضامن ہو جائے گا اور یہ حکم استحساناً ہے، تاکہ لوگ اسے مال لوٹنے اور غیر ذمہ دارانہ طریقہ پر رکھنے کا ذریعہ نہ بنالیں، اس لئے استحسان بالمصلحت کے تحت صنعت کاروں کو اس کا ضامن قرار دیا گیا تاکہ لوگوں کے اموال محفوظ رہ سکیں، اور احوال ناس کی تبدیلی کی بناء پر صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے، کیوں کہ مرور ایام کے ساتھ ساتھ لوگوں سے تقویٰ و دیانت داری ختم ہوتی جا رہی ہے اسی لئے ضامن بنانے ہی میں مصلحت ہے۔

وفى البدائع: لا يضمن عنده عندما هلك بغير صنعه قبل العمل أو بعده لأنه أمانة فى يده وهو القياس وقالوا يضمن إلا من حرق غالب أو لصوص مكابرين وهو استحسان ----- وقال بعضهم: قول أبى حنيفة قول عطاء وطاؤس وهما من كبار التابعين، وقولهما قول عمر و على، وبه يفتى احتشاما لعمر و على وصيانة لأموال الناس . والله اعلم۔

وفى التبيين: وقولهما يفتى لتغير أحوال الناس وبه يحصل صيانة أموالهم، لأنه إذا علم أنه لا يضمن ربما يدعى أنه سرق أو ضاع من يده.  
(شامى: ۸۹/۹)

(۳) جب کوئی شخص کسی لقیط بچے کے متعلق نسب کا دعویٰ کرے تو مدعی خواہ ملتقط ہو یا غیر ملتقط؛ بہر دو صورت محض دعویٰ سے لقیط کا نسب اس سے ثابت ہوگا بینہ کی پیشگی ضروری نہ ہوگی، یہ حکم از روئے استحسان ہے، قیاس کے مطابق نہ دعویٰ صحیح ہوگا اور نہ نسب ثابت ہوگا۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں کا دعویٰ صحیح نہ ہو، ملتقط کا اس لئے کہ اس کے دعویٰ میں تناقض ہے بایں طور کہ اگر وہ اس بچے کو لقیط مانتا ہے تو گویا وہ لقیط کے نسب کا انکار کرنے والا ہوا؛ کیوں کہ خود کا لڑکا خود کے پاس خود کے قبضہ میں لقیط نہیں ہو سکتا اور اگر وہ اس بچے کو لقیط نہیں مانتا ہے تو ثبوت نسب کی ضرورت نہیں۔

رہی بات غیر ملتقط کی، یعنی اگر مدعی نسب لقیط غیر ملتقط ہو تو اس کا دعویٰ اس لئے قابل قبول نہ ہوگا کیوں کہ اس صورت میں محض دعویٰ کی بنیاد پر ایک ثابت شدہ حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے، یعنی ملتقط سے حفاظت کے حق کو ختم کرنا اور عام لوگوں سے حق ولد کو ختم کرنا لازم آتا ہے، بناء بریں غیر ملتقط کا دعویٰ بھی قابل قبول نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے لقیط کے لئے ایسی چیز کا دعویٰ کیا ہے جو اس کے

لئے نفع بخش ہے، کیوں کہ اس بچہ کا نسب اس مدعی سے ثابت ہونے کی بناء پر اس کی بڑائی و بزرگی میں اضافہ ہوگا، ورنہ بصورت دیگر وہ نسب سے محروم ہوگا اور اس میں بچہ کا نقصان ہے اور ملتقط کے حق کو باطل کرنا ضمناً ضرورتاً نسب کی بناء پر ہے، اس لئے استحساناً ملتقط کے حق پر لقیط کے نسب کو ترجیح دی گئی۔

(ويثبت نسبه أي اللقيط من واحد) بمجرد دعواه ولو غير الملتقط استحساناً لو حياً، قوله استحساناً، والقياس أن لا تصح دعواهما، أما الملتقط فلتناقضه، وأما غيره فلأن فيه إبطال حق ثابت بمجرد دعوى، أعنى الحفاظ للملتقط وحق الولد للعامة، وجه الاستحسان أنه إقرار للصبى بما ينفعه والتناقض لا يضر فى دعوى النسب، وإبطال حق الملتقط ضمناً ضرورة ثبوت النسب. (شامى: ۶/۲۶۷)

صاحب بدائع علامہ کا سائی مذکورہ مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

مذکورہ مسئلہ میں مدعی نے ایک ایسی بات کا دعویٰ کیا ہے جس کا وجود اور عدم وجود دونوں ممکن ہیں، لہذا کسی ایک کو ترجیح و فوقیت دینے کے لئے کسی مرجح کا ہونا ضروری ہے اور وہ مرجح بینہ ہیں، اس لئے ثبوت نسب کے لئے بینہ ضروری ہوں گے اور یہی قیاس کا تقاضا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی ایک ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جو محتمل الثبوت ہے، یعنی اس کے ثبوت کا احتمال ضرور ہے، اور ہر ایسی خبر جو محتمل الثبوت ہو، مخبر کے ساتھ حسن ظن رکھتے ہوئے اس کی تصدیق کرنا واجب ہے، اس لئے مدعی کے ساتھ حسن ظن رکھتے ہوئے اس کی تصدیق کرنا ضروری ہوگا، اور یہی اصل قاعدہ بھی ہے کہ مدعی کی بات کی تصدیق کی جائے بشرطیکہ اس کی تصدیق میں غیر کا نقصان نہ ہو ورنہ اس کے دعویٰ کو رد کیا جائے گا۔

اور مذکورہ مسئلہ میں مدعی کی تصدیق کرنے میں کسی کا نقصان نہیں ہے، بلکہ دونوں یعنی لقیط وملتقط یا غیر ملتقط مدعی کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ لقیط کا فائدہ یہ ہے کہ اس کو معزز نسب ملے گا، اس کی بہترین تربیت ہوگی، اور خود لقیط ہلاکت و دیگر مصائب سے محفوظ رہے گا وغیرہ وغیرہ۔

اور مدعی کا یہ فائدہ ہوگا کہ اس کو اولاد نصیب ہوگی، جس کے ذریعہ وہ دینی و دنیوی امور میں مدد حاصل کرے گا وغیرہ وغیرہ۔ اور ایسے دعویٰ میں جس میں مدعی دوسروں کو تکلیف پہنچائے بغیر فائدہ اٹھائے یا فائدہ پہنچائے، مدعی کی تصدیق بینہ پر موقوف نہ ہوگی بلکہ مدعی کا دعویٰ ہی تصدیق کے لئے کافی ہے، خواہ مدعی مسلمان ہو یا ذمی ہو یا غلام ہو۔

لوادعی الملتقط أو غیرہ أنه ابنہ تسمع دعواه من غیر بینة و یشبہ  
نسبہ منه والقیاس أن لاتسمع إلا بینة.

وجه القیاس ظاہر لأنه یدعی أمرا جائز الوجود والعدم فلا بد  
لترجیح أحد الجانبین علی الآخر من مرجح وذلك بالبینة ولم توجد.  
وجه الاستحسان: أنه عامل أخبر بأمر محتمل الثبوت، وکل من  
أخبر عن أمر والمخبر به محتمل الثبوت یجب تصدیقه تحسینا للظن  
بالمخبر هو الأصل، إلا إذا کان فی تصدیقه ضرر بالغير، وههنا فی  
التصدیق واثبات النسب نظر من الجانبین، جانب اللقیط بشرف النسب  
والتربیة والصیانة عن أسباب الهلاك و غیر ذلك، وجانب المدعی بولد  
یستعین به علی مصالحه الدینیة والدنیویة تصدیق المدعی فی دعوی  
ما ینتفع به ولا یتضرر به غیره بل ینتفع به لایقف علی البینة وسواء کان  
المدعی مسلما أو ذمیاً أو عبداً. (بدائع الصنائع: ۲۹۳/۵)

## تعارض استحسان و قیاس اور ترجیح

دو قیاسوں میں سے جو قیاس ظاہر ہوگا یعنی بادی النظر میں سمجھ میں آجائے اودھن اس کی طرف جلدی سبقت کر جائے اس کو قیاس جلی کہتے ہیں، خواہ اس کی علت قوی الأثر ہو یا ضعیف الأثر۔

اور جس قیاس کی علت غامض ہو اور محتاج تامل ہو اس کو استحسان اور قیاس خفی کہتے ہیں خواہ اس کی علت قوی الأثر ہو یا ضعیف الأثر۔  
اس تفصیل سے یہ واضح ہوا کہ جس قیاس کی بنیاد غامض اور خفی علت پر ہو اس کو استحسان کہتے ہیں خواہ وہ علت قوی ہو یا ضعیف اور اس کو استحسان سے موسوم کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ اسی میں حسن ہے اور وہی صحیح ہو۔

چنانچہ اس اعتبار سے قیاس و استحسان دونوں کی دو دو قسمیں ہیں۔

(۱) قیاس قوی الأثر (۲) قیاس ضعیف الأثر۔

(۱) استحسان قوی الأثر (۲) استحسان ضعیف الأثر۔

اور ان میں اگر تعارض ہو تو عقلاً چار صورتیں متصور ہوتی ہیں۔

[۱] قیاس قوی الأثر بہ مقابلہ استحسان قوی الأثر۔

[۲] قیاس ضعیف الأثر بہ مقابلہ استحسان ضعیف الأثر۔

[۳] قیاس قوی الأثر بہ مقابلہ استحسان ضعیف الأثر۔

[۴] قیاس ضعیف الأثر بہ مقابلہ استحسان قوی الأثر۔

### ترجیح کی بنیاد

سابق میں مذکور استحسان کی قسموں (استحسان بالنص، استحسان بالاجماع،

استحسان بالضرورت وغیرہ) پر غور کرنے سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آجاتی ہے کہ استحسان کی وجہ ترجیح اس میں پائی جانے والی قوت تاثیر ہے، یعنی وہ وجہ عدول ہے جس کی وجہ سے قیاس ظاہر سے عدول کیا جائے، اس قوت تاثیر کا سمجھنا استحسان بالنص، استحسان بالاجماع، استحسان بالضرورت وغیرہ اقسام میں تو آسان ہے، کیوں کہ اس میں استحسان کی بنیاد نص، اجماع، ضرورت وغیرہ قوی الأثر امور پر ہوتی ہے؛ البتہ قیاس جلی اور خفی کی صورت میں دونوں جانب قیاس ہوتے ہیں اس لئے اس صورت میں قوت تاثیر کو سمجھنا اور اصل میں حکم کا مدار بننے والی علت کا صحیح استخراج اور اس کی تعیین بہت ضروری ہوتی ہے اور اسی کی تعیین سے صحیح حکم تک رسائی ہو سکتی ہے، پس کسی امر حادث جدید کے حکم کے استخراج میں دو قیاس متضادم ہو جائیں اور دونوں قیاس متضاد حکم کا تقاضا کرتے ہوں تو یہ دیکھا جائے گا کہ کس قیاس کی علت زیادہ قوی الأثر ہے اور کون سے قیاس کی علت ضعیف الأثر ہے؟ جس قیاس کی علت قوی الأثر ہوگی اس کو ترجیح ہوگی اور اسی کو حکم کی بنیاد بنایا جائے گا خواہ وہ قوی الأثر علت قیاس میں ہو یا استحسان میں ہو۔

چنانچہ مذکورہ بالا چار صورتوں میں سے پہلی صورت میں یعنی جہاں قیاس اور استحسان دونوں قوی الأثر ہو؛ قیاس کو ترجیح ہوگی، کیوں کہ استحسان کے حق میں کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے اور یہ قیاس ظاہر یعنی صحیح بھی ہے۔

دوسری صورت یعنی قیاس اور استحسان دونوں ضعیف الأثر ہو، ہو تو اس صورت میں کسی کو ترجیح نہیں ہوگی، یا تو دونوں ساقط ہو جائیں گے یا قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

تیسری صورت یعنی قیاس قوی الأثر ہو اور استحسان ضعیف الأثر ہو تو ظاہر ہے اس صورت میں تو قیاس ہی کو ترجیح ہوگی، اس کے قوی ہونے کی بناء پر، جیسے نماز کے

دوران اگر کوئی شخص سجدہ تلاوت کی جگہ رکوع تلاوت کر لے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ تلاوت رکوع سے بھی اداء ہو جائے گا، کیوں کہ رکوع بھی سجدہ کی طرح تعظیم پر دلالت کرتا ہے۔ اور وخر را کعسا کی نص سے بھی رکوع اور سجدہ کا حکم ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔

البتہ قیاس کے اس حکم میں ایک ظاہری فساد یہ پایا جاتا ہے کہ اس میں حقیقت یعنی سجدہ پر عمل ممکن ہونے کے باوجود مجاز یعنی رکوع سے سجدہ تلاوت کی صحت کا حکم دیا گیا ہے، اس کے برخلاف استحسان کی نظر میں سجدہ تلاوت رکوع سے اداء نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ امر شارع کے خلاف ہے، جس طرح نماز کا رکن سجدہ رکوع کے ذریعہ اداء نہیں ہوتا اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے درست نہ ہو۔ استحسان کی یہ دلیل بالکل ظاہر ہے، مگر اس میں ایک اندرونی نقص پایا جا رہا ہے کہ اس میں سجدہ تلاوت کے اصل مقصد یعنی اظہار تعظیم (جس کا تحقق رکوع اور سجدہ دونوں صورتوں میں ہوتا ہے) سے صرف نظر کر لیا گیا ہے، لہذا یہ استحسان جو صحیح الظاہر اور فاسد الباطن ہے اس قیاس جلی کے مقابلہ میں ترک کر دیا گیا ہے، جو فاسد الظاہر اور صحیح الباطن ہے۔

علامہ صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ مثال میں قیاساً رکوع سے سجدہ تلاوت کا ادا ہو جانا اور استحساناً ادا نہ ہونا واضح نہیں، اس لیے انہوں نے دوسری مثال عقدِ سلم کی ذکر کی ہے:

اگر رب المسلم اور مسلم الیہ کے درمیان مسلم فیہ کپڑے کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کو منکر قرار دے کر ہر ایک سے قسم لی جائے، اس لئے کہ یہ معقود علیہ کی مقدار کے متعلق اختلاف ہو رہا ہے اور ہر ایک دوسرے کے خلاف استحقاق ثمن یا استحقاق بیع کا دعویٰ کر رہا ہے، اور دوسرے کے دعویٰ کا انکار بھی



کر رہا ہے، مگر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ کپڑے کے گزروں کی مقدار کو فقہاء نے چوں کہ وصف کے درجہ میں رکھا ہے جس کے مقابلہ میں قیمت کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ معقود علیہ کی مقدار میں اختلاف نہیں، فقط وصف میں اختلاف ہے، اور متعاقدین کے درمیان فقط وصف کا اختلاف ہو تو اس صورت میں تحالف کا حکم نہیں (یعنی دونوں مدعی اور دونوں منکر والے احکام جاری نہیں ہوتے) پس اس صورت میں کوئی ایک مدعی اور دوسرا مدعی علیہ ہوگا۔ چنانچہ اس اعتبار سے فقط رب السلم اپنے دعویٰ کردہ وصف کا مدعی ہے، اور مسلم الیہ اس وصف کا انکار کرتا ہے اور اب دونوں کے درمیان البینة علی المدعی والیمین علی من أنکر کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا اور جو مدعی علیہ ہوگا فقط وہی قسم کھائے گا یہ استحسان کا حکم ہوا۔ لہذا مسلم فیہ کپڑے میں گزروں کے اختلاف کی صورت میں مدعی رب السلم ہوگا کہ اس صفت (مقدار) کا کپڑا عقد میں طے ہوا تھا، اور صرف مسلم الیہ منکر ہوگا۔

اس مسئلہ میں قیاس قوی ہے بایں معنی کہ بیع سلم میں اوصاف بھی اصل کے درجہ میں آجاتے ہیں، اس اعتبار سے کپڑے کی مقدار میں اختلاف کو بھی اصل معقود علیہ کا اختلاف مان کر اس میں بھی تحالف کے احکام جاری ہوں گے، جیسے کہ بیع میں بیع کی مقدار میں اختلاف کے وقت ہوتا ہے۔ اور اسی قوت کی بناء پر مسئلہ میں قیاسی حکم کو ترجیح دی گئی ہے۔

چوتھی صورت یعنی 'قیاس ضعیف الاثر ہو اور استحسان قوی الاثر ہو' تو اس صورت میں استحسان کو ترجیح ہوگی اس کے قوی الاثر ہونے کی بناء پر جیسے سباع طیور کے جھوٹے کا مسئلہ:

از روئے قیاس پھاڑ کھانے والے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہے، اس لئے کہ یہ

ایک درندے کا جھوٹا ہے تو جس طرح درندے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے اسی طرح کا حکم درندے پرندوں کا بھی ہونا چاہئے۔

مگر اس مسئلہ میں استحسان یہ ہے کہ ایسے پرندوں کا جھوٹا پاک ہے، کیوں کہ درندے نجس العین نہیں ہیں، ان میں نجاست محض گوشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا پانی کی نجاست کا حکم بھی اسی جگہ لگایا جائے گا جہاں پانی سے (ان کے گوشت سے پیدا شدہ) لعاب اور رطوبت کا امتزاج پایا جائے، اور پھاڑ کھانے والے پرندوں میں یہ امتزاج نہیں پایا جاتا، اسلئے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی لیکر حلق میں ڈالتے ہیں اور ان کی چونچ ایک پاک ہڈی ہے، اسکے پانی میں اتصال سے پانی ناپاک نہ کہا جائے گا اس مسئلہ میں قیاس کی دلیل اگرچہ بظاہر بہت مضبوط ہے، لیکن علت کی تاثیر کے اعتبار سے استحسان کی دلیل کے مقابلہ میں کمزور پڑ گئی ہے، لہذا زیر بحث مسئلہ میں استحسان کو ترجیح دی جائے گی۔

الاستحسان وهو دليل يقابل القياس الحلي الذي يسبق إليه  
الأفهام. (التنقيح مع التوضيح: ۸۱/۲)

لأن المعتبر هو الأثر لا الظهور۔ (التنقيح مع التوضيح: ۸۲/۲)  
ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر قدمنا على القياس، الاستحسان  
الذي هو القياس الخفي إذا قوى أثره وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن  
على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده لأن العبرة لقوة الأثر  
وصحته دون الظهور. (حسامي: ۱۰۳)

واعلم إنا إذا ذكرنا القياس نريد به القياس الحلي، وإذا ذكرنا  
الاستحسان نريد به القياس الخفي، فلا تنس هذا الاصطلاح. (توضيح  
مع التنقيح: ۸۲/۲)

وبالتقسيم العقلي ينقسم كل إلى ضعيف الأثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان إلا في صورة واحدة، وهي أن يكون القياس ضعيف الأثر والاستحسان قوى الأثر، أما في الصور الثلاث الأخر فالقياس راجح على الاستحسان، أما إذا كان القياس قوى الأثر والاستحسان ضعيف الأثر فواضح، وأما إذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره، وأما إذا كانا ضعيفين فأما أن يسقط أو يعمل بالقياس لظهوره، فلهذا أوردت الحكم المتيقن وهو أن الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلاث ويرجح في صورة واحدة. (توضيح مع التنقيح: ۸۳/۲)

كسؤر سباع الطير فإنه نجس قياساً على سؤر سباع البهائم، طاهر استحساناً، لأنها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر. وكسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياساً لأنه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعاً، لا استحساناً لأن الشرع أمر بالسجود فلا تؤدي بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي أن السجود غير مقصود هنا وإنما الغرض ما يصلح تواضعاً مخالفة للمتكبرين.

واعلم أنهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدي بالركوع حكماً ثابتاً بالقياس وعدمه حكماً ثابتاً بالاستحسان ولا أدري خصوصية الأول بالقياس والثاني بالاستحسان، فلهذا أوردت مثلاً آخر. وهو قوله، وكما إذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لأنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لأنهما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف، لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي أن الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الأصل. (توضيح مع التنقيح: ۸۲/۲)

## قیاس اور استحسان میں تعارض کی ایک اور تقسیم

علامہ صدر الشریعہ نے تنقیح اور توضیح میں عقلی اعتبار سے قیاس اور استحسان کی ایک اور تقسیم ذکر فرمائی ہے، اور پھر دونوں میں تعارض کے نتیجے میں ممکنہ ۱۶ صورتیں اور شکلیں بیان فرمائی ہیں۔

سابق میں مذکور تقسیم، علت کی قوت یعنی اثر کے قوت و ضعف کے اعتبار سے تھی۔ دوسری تقسیم کا مقسم فساد و صحت کا ظاہر اور باطن ہونا ہے اور اس اعتبار سے درج ذیل ۱۶ صورتیں عقلاً متصور ہو سکتی ہیں۔

### صحت و فساد کے اعتبار سے قیاس و استحسان کی تقسیم

حکم	استحسان		قیاس	
قیاس راجح	استحسان صحیح الظاہر والباطن	بمقابلہ	قیاس صحیح الظاہر والباطن	(۱)
قیاس راجح	استحسان فاسد الظاہر والباطن	بمقابلہ	قیاس صحیح الظاہر والباطن	(۲)
قیاس راجح	استحسان صحیح الظاہر فاسد الباطن	بمقابلہ	قیاس صحیح الظاہر والباطن	(۳)
قیاس راجح	استحسان فاسد الظاہر صحیح الباطن	بمقابلہ	قیاس صحیح الظاہر والباطن	(۴)
استحسان راجح	استحسان صحیح الظاہر والباطن	بمقابلہ	قیاس فاسد الظاہر والباطن	(۵)

کوئی رائج نہیں	استحسان فاسد الظاهر فاسد الباطن	بمقابلہ	قیاس فاسد الظاهر والباطن	-
استحسان رائج	استحسان صحیح الظاهر فاسد الباطن	بمقابلہ	قیاس فاسد الظاهر والباطن	(۷)
استحسان رائج	استحسان فاسد الظاهر صحیح الباطن	بمقابلہ	قیاس فاسد الظاهر والباطن	(۸)
استحسان رائج	استحسان صحیح الباطن والظاهر	بمقابلہ	قیاس صحیح الظاهر فاسد الباطن	(۹)
قیاس رائج	استحسان فاسد الباطن والظاهر	بمقابلہ	قیاس صحیح الظاهر فاسد الباطن	(۱۰)
قیاس رائج	استحسان صحیح الظاهر فاسد الباطن	بمقابلہ	قیاس صحیح الظاهر فاسد الباطن	(۱۱)
استحسان رائج	استحسان فاسد الظاهر صحیح الباطن	بمقابلہ	قیاس صحیح الظاهر فاسد الباطن	(۱۲)
استحسان رائج	استحسان صحیح الباطن والظاهر	بمقابلہ	قیاس فاسد الظاهر صحیح الباطن	(۱۳)
قیاس رائج	استحسان فاسد الباطن والظاهر	بمقابلہ	قیاس فاسد الظاهر صحیح الباطن	(۱۴)
قیاس رائج	استحسان صحیح الظاهر فاسد الباطن	بمقابلہ	قیاس فاسد الظاهر صحیح الباطن	(۱۵)
قیاس رائج	استحسان فاسد الظاهر صحیح الباطن	بمقابلہ	قیاس فاسد الظاهر صحیح الباطن	(۱۶)

علامہ صدر الشریعہ نے تنقیح میں ان صورتوں کی کوئی مثال ذکر نہیں فرمائی ہے، اور توضیح کے شارح علامہ تفتازانی نے بھی تلوح میں ان صورتوں کی کوئی مثال ذکر نہیں فرمائی ہے، بلکہ علامہ تفتازانی کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ فقط عقلی صورتیں ہیں، ان کا واقعی ہونا ضروری نہیں۔

اور اس کی وجہ انہوں نے یہ ذکر فرمائی ہے کہ مختلف اعتبارات سے مختلف قسمیں ایک دوسرے سے متضاد نہیں ہوتی، بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں۔ جیسے کہ تعداد حروف کے اعتبار سے لفظ کی ثلاثی، رباعی، خماسی کی قسمیں ہوتی ہیں پھر انہی الفاظ کی دوسرے اعتبار سے اسم فعل اور حرف کی قسمیں ہوتی ہیں، اور انہی الفاظ کی تیسری اعتبار سے معرب یعنی وغیرہ اقسام ہوتی ہیں۔

دوسری ایک خاص بات اس مقام پر علامہ تفتازانی نے یہ ذکر فرمائی ہے کہ بعض کے نزدیک قیاس و استحسان کی سابق میں مذکور تقسیم میں جو معنی قوت تاثیر اور ضعف تاثیر سے مراد تھا وہی معنی اس تقسیم میں صحت و فساد سے مراد ہے، چنانچہ اس اعتبار سے تو دونوں تقسیمات ایک ہی ہوں گی۔

وبالتقسيم العقلی ينقسم كل إلى ضعيف الأثر وقويہ وعند التعارض لا يرجح الاستحسان إلا في صورة واحدة، وإلى صحيح الظاهر والباطن وفسادهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس۔۔۔ الخ (تنقیح: ۸۳/۲)

وفى التلويح: وأما بالاعتبار الثانى فإما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسدهما، أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس، وفى الجمیع يكون القياس جلياً بمعنى سبق الأفهام إليه والاستحسان خفياً بالإضافة إليه، ويقع التعارض على ستة عشر وجهاً حاصله من

ضرب الأقسام الأربعة للقياس في الأقسام الأربعة للاستحسان، فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجح على جميع أقسام الاستحسان، والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة إلى الكل، فتبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان في أخيري القياس، فالأول من الاستحسان يترجح عليها لصحته ظاهرا وباطنا، والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا، بقى أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري القياس، الأول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن، والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن، والثاني بالعكس، والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك، والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك، وسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع، وحكم بترجح الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الأربعة وبترجح القياس في الثلاثة الباقية،

وادعى أن الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الأثر أو صحة الباطن، سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه، وبعد إقامة الدليل جزم بهذا الحكم، وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة أن قوله إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة، إذ لا امتناع في أن تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك. (تلويح: ٨٤/٢)

وفى التوضيح: وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق

داخل فی هذا التفصیل أيضا. (توضیح: ۸۴۱۲)

وفی التلویح: قوله (وما ذکرُوا) هذا کلام قليل الحدوی لأن تداخل الأقسام ضروری فیما إذا قسم الشیئی تقسیمات متعددة باعتبارات مختلفة، یقال اللفظ ثلاثی أو رباعی أو خماسی، وباعتبار آخر اسم أو فعل أو حرف، وباعتبار آخر معرب أو مبنی إلى غیر ذلك، نعم لوصح ما ذکره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لکان أحد القسمین مستدرکا. (تلویح: ۸۴۱۲)

وفی التلویح: الصحة تقارب الأثر والضعف یقارب الفساد.

(تلویح: ۸۲۱۲)

والمراد فی الضعف والفساد ههنا واحد. (كشف الأسرار: ۲/۴)

نوٹ: (۱) قیاس واستحسان کے تعارض کی مذکورہ سولہ صورتیں، فتویٰ نویسی کے رہنما اصول مرتبہ مولانا مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری دامت برکاتہم نے بھی تلویح و توضیح کے حوالہ سے ذکر فرمائی ہے البتہ نقشہ میں بعض صورتوں کی ترجیح میں تسامح ہو گیا ہے، کل نو صورتوں میں قیاس اور چھ میں استحسان کے رائج ہونے کی بات خود حضرت مفتی صاحب نے بھی لکھی ہے، مگر نقشہ میں گیارہ صورتوں میں قیاس اور چار میں استحسان کی ترجیح ذکر فرمائی ہے، ہم نے اصل مآخذ سے رجوع، تطبیق اور تنقیح کے بعد تصحیح کی کوشش کی ہے۔

(۲) نقشہ میں مذکور چھٹی صورت کے متعلق تلویح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ استحسان رائج ہوگا؛ البتہ سابق میں مذکور اجمالی تقسیم کی چار صورتوں میں دوسری صورت کے پیش نظر معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں کوئی رائج نہیں، جیسا کہ حضرت مفتی صاحب نے لکھا ہے۔



## ۲۶ راج قیاسی مسائل

کتب فقہ سے تلاش بسیار کے بعد جو قیاسی راج مسائل مل سکے وہ ذیل میں درج کئے جا رہے ہیں۔

یہ مسائل بھی قدرے ترمیم و اضافہ کے ساتھ مولانا مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری دامت برکاتہم کی کتاب 'فتویٰ نویسی کے رہنما اصول' سے لیے گئے ہیں۔  
(۱) سجدہ تلاوت کی رکوع کے ذریعہ ادائیگی:

نماز کے دوران اگر کوئی شخص سجدہ تلاوت کی جگہ رکوع تلاوت کر لے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ سجدہ تلاوت رکوع سے بھی ادا ہو جائے گا، کیوں کہ رکوع بھی سجدہ کی طرح تعظیم پر دال ہے۔ اور وَخَسَرَ رَاكِعًا كِي نَصِّ سَبْحَةٍ رُكُوعٍ اَوْ سَبْحَةٍ اَوْ سَبْحَةٍ مَعْلُومٍ ہوتا ہے۔ قیاس کے حکم کی تائید اس مسئلہ میں حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے، جس میں انہوں نے سجدہ تلاوت کی جگہ نماز میں رکوع کی اجازت دی ہے۔ (طلحاوی علی المراتی: ۲۶۵)

قیاس کے اس حکم میں ایک ظاہری فساد یہ نظر آتا ہے کہ اس میں حقیقت یعنی سجدہ پر عمل ممکن ہونے کے باوجود مجاز یعنی رکوع سے سجدہ تلاوت کی صحت کا حکم دیا گیا ہے، اس کے برخلاف استحسان کی نظر میں سجدہ تلاوت رکوع سے ادا نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ امر شارع کے خلاف ہے، جس طرح نماز کا رکن سجدہ رکوع کے ذریعہ ادا نہیں ہوتا اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے درست نہ ہوگا، استحسان کی یہ دلیل بالکل ظاہر ہے؛ مگر اس میں ایک اندرونی نقص یہ پایا جا رہا ہے کہ اس میں سجدہ تلاوت کے اصل مقصد یعنی اظہار تعظیم (جس کا تحقق رکوع اور سجدہ دونوں صورتوں میں ہوتا ہے) سے صرف نظر کر لیا گیا ہے۔ لہذا اس استحسان کو جو صحیح الظاہر اور فاسد الباطن ہے، اس

قیاس جلی کے مقابلہ میں ترک کر دیا گیا ہے، جو فاسد الظاہر اور صحیح الباطن ہے۔ (یہ صحت و فساد سے متعلق صورت نمبر ۱۵ کی مثال بنے گی، زیادہ تر قیاس کو ترجیح اسی بنیاد پر ہوتی ہے)۔

كسجدۃ التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لأنه تعالى جعل الركوع  
مقام السجدة في قوله: وحرراً كعماً، لا استحساناً لأن الشرع أمر بالسجود  
فلا تؤدى بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس  
وهي أن السجود غير مقصود ههنا وإنما الغرض ما يصلح تواضعاً مخالفة  
للمتكبرين۔ (التوضيح والتلويح: ۳۹۴، كشف الأسرار على أصول  
البيزدوى: ۸۷/۴، مراقى الفلاح مع الطحطاوى: ۲۶۷،  
البحر الرائق: ۱۲۲/۲)

اس مثال کے غیر واضح ہونے کے متعلق صدر الشریعہ کا کلام سابق میں نقل کیا جا چکا ہے۔

### (۲) مسلم فیہ کی مقدار کے بارے میں اختلاف:

اگر رب المسلم اور مسلم الیہ کے درمیان مسلم فیہ کپڑے کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کو منکر قرار دے کر ہر ایک سے قسم لی جائے، اس لئے کہ یہ معقود علیہ کی مقدار کے متعلق اختلاف ہو رہا ہے اور ہر ایک دوسرے کے خلاف استحقاق ثمن یا استحقاق بیع کا دعویٰ کر رہا ہے، اور دوسرے کے دعویٰ کا انکار بھی کر رہا ہے، مگر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ کپڑے کے گزروں کی مقدار کو فقہاء نے چوں کہ وصف کے درجہ میں رکھا ہے جس کے مقابلہ میں قیمت کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ معقود علیہ کی مقدار میں اختلاف نہیں، فقط وصف میں اختلاف ہے، اور متعاقدین کے درمیان فقط وصف کا اختلاف ہو تو اس صورت میں تحالف کا حکم نہیں

(یعنی دونوں مدعی اور دونوں منکر والے احکام جاری نہیں ہوتے) پس اس صورت میں کوئی ایک مدعی اور دوسرا مدعی علیہ ہوگا۔ چنانچہ اس اعتبار سے فقط رب السلم اپنے دعویٰ کردہ وصف کا مدعی ہے، اور مسلم الیہ اس وصف کا انکار کرتا ہے اور اب دونوں کے درمیان البینة علی المدعی والیمین علی من أنکر کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا اور جو مدعی علیہ ہوگا فقط وہی قسم کھائے گا یہ استحسان کا حکم ہوا۔ لہذا مسلم فیہ کیڑے میں گزروں کے اختلاف کی صورت میں مدعی رب السلم ہوگا کہ اس صفت (مقدار) کا کیڑا عقد میں طے ہوا تھا، اور صرف مسلم الیہ منکر ہوگا۔

اس مسئلہ میں قیاس قوی ہے بایں معنی کہ بیع سلم میں اوصاف بھی اصل کے درجہ میں آجاتے ہیں، اس اعتبار سے کیڑے کی مقدار میں اختلاف کو بھی اصل معقود علیہ کا اختلاف مان کر اس میں بھی تحالف کے احکام جاری ہوں گے، جیسے کہ بیع میں بیع کی مقدار میں اختلاف کے وقت ہوتا ہے۔ اور اسی قوت کی بناء پر مسئلہ میں قیاسی حکم کو ترجیح دی گئی ہے۔

ومنها ما إذا وقع الاختلاف بين المسلم إليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه، في القياس يتحالفان وبه نأخذ، وفي الاستحسان القول قول المسلم إليه، وجه الاستحسان أن المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافًا في أصله بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه. وجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بهذا السلم وذلك يوجب التحالف ثم أثر القياس مستتر ولكنه قوی من حيث أن عقد السلم إنما يُعقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى المعين وكان الموصوف بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ست فهذا يتبين أن

الاختلاف ههنا فى أصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف  
فلذلك أخذنا بالقياس. (كشف الأسرار: ۱۱/۴، توضیح تلویح: ۳۹۴،  
طحطاوى: ۲۶۷، ہندیہ: ۱۹۱/۳)

### (۳) سجدہ کی آیت کا دور کعتوں میں تکرار:

اگر کوئی شخص نماز کی دو رکعتوں میں سجدہ کی آیت مکرر پڑھے، یعنی ایک مرتبہ ایک رکعت میں پڑھنے کے بعد پھر وہی آیت دوسری رکعت میں بھی پڑھے تو از روئے استحسان اس پر دو سجدے واجب ہوں گے، یہی امام محمدؒ کا مذہب اور امام ابو یوسفؒ کا قول اول ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک سجدہ تلاوت ہی دونوں مرتبہ پڑھنے کے لئے کافی ہو جائے گا، یہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، کیوں کہ پوری نماز ایک مجلس کے حکم میں ہے۔

إذا كان كررها فى ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبى  
يوسف الآخر وفى الاستحسان أن يلزمه لكل سجدة تلاوة وهو قول أبى  
يوسف الأول هو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التى رجع فيها  
أبو يوسف من الاستحسان إلى القياس۔ (بحر) وقال فى الخانية  
وبالقياس نأخذ. (البحر الرائق: ۱۲۵/۲، كشف الأسرار: ۱۰/۴)

### (۴) مہر مثل کے عوض رہن شدہ چیز کیا متعہ کی جگہ بھی رہن بن سکتی ہے؟

اگر کسی شخص نے اپنے اوپر واجب مہر مثل کے عوض میں بیوی کے پاس کوئی چیز بطور رہن رکھوادی، اس کے بعد خلوت صحیحہ سے قبل دونوں کے مابین تفریق یا طلاق کی نوبت آگئی تو یہ شیئی مرہون کیا متعہ مثل کے عوض بھی رہن قرار پائے گی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں استحسانی حکم یہ ہے کہ متعہ کے مقابلہ میں بھی یہ شیئی مرہون رہے گی، یہی امام محمدؒ کا مذہب ہے۔ جب کہ از روئے قیاس اسے متعہ کے مقابلہ میں رہن نہیں بنایا جائے

گا، یہی امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے۔

إن الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول أبي يوسفٍ الأخير وبالقياس نأخذ وفي الاستحسان أن يكون رهنا بها وهو قوله الأول وقول محمدٍ. (البحر الرائق: ۱۲۵/۲، كشف الأسرار: ۱۱۴/۴)

### (۵) مباشرتِ فاحشہ سے نقض وضو:

اگر کسی نے برہنہ ہو کر اپنی بیوی سے مباشرتِ فاحشہ کی تو استحسانا اس پر وضو لازم ہے، گو کہ مذی نہ نکلی ہو، (یہ شیخینؒ کا قول ہے) لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک مذی نہ نکلے اس وقت تک اس پر وضو ضروری نہ قرار دیا جائے، فتویٰ اسی قیاسی حکم پر ہے جو امام محمدؒ کا قول ہے۔

وإذا باشر إمرأته مباشرة بتجرد وانتشار الة وملاقاة الفرج بالفرج ففيه الوضوء في قول أبي حنيفةؒ وأبي يوسفٍ استحسانا وفي شرح الطحاوي وإن لم يخرج المذى وقال محمدٌ لا وضوء عليه وهو القياس وفي النصاب هو الصحيح وفي الينابيع وعليه الفتوى. (تاتارخانيه: ۱۴۴/۱، ہندیہ: ۱۳۱/۱)

### (۶) زمین کے غاصب پر رمضان:

اگر کوئی شخص کسی کی زمین غصب کر لے اور پھر زمین کسی وجہ سے برباد ہو جائے تو از روئے استحسان غاصب پر رمضان ہوگا یہی امام محمدؒ کا مذہب اور امام ابو یوسفؒ کا قول اول ہے؛ لیکن قیاساً زمین کے غصب کی صورت میں غاصب پر رمضان نہیں ہے، یہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول اور امام ابو حنیفہؒ کا مشہور مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

غاصب العقار ضامن في الاستحسان وهو قول محمدٍ وفي القياس ليس بضامن وهو قول أبي يوسفٍ، فأبو يوسفٍ رجح في هذه المسائل

من الاستحسان إلى القياس لقوته. (كشف الأسرار: ۱/۴)

وإذا غصب عقارا فهلك في يده لم يضمنه وهذا عند أبي حنيفة و  
أبي يوسف، وقال محمد يضمنه وهو قول أبي يوسف الأول. (هدايه:  
۳۵۷/۳-۳۵۸)

(۷) پڑوسی کسے کہیں گے؟:

پڑوس کا اطلاق استحساناً ان تمام اہل محلہ پر کیا جاتا ہے جو محلہ کی مسجد میں آجاتے  
ہوں، یعنی ایک مسجد کے حلقہ میں جو لوگ رہتے ہوں وہ آپس میں پڑوسی ہوں گے۔ اسی  
بنیاد پر حضرات صاحبین نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے پڑوسیوں کے لئے کوئی وصیت کی تو  
یہ سب محلہ والے اس میں شریک ہوں گے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ پڑوسی کا  
اطلاق صرف ان لوگوں پر کیا جائے جن کا گھر اس وصیت کرنے والے شخص کے گھر سے  
ملا ہوا ہو، اور ایسی وصیت کے مستحق بھی صرف قریبی پڑوسی ہی ہوں گے، یہ امام ابوحنیفہ کا  
مذہب ہے اور یہی مفتی بہ ہے۔

جاره من لصق به وقال من يسكن في محلته ويجمعهم مسجد  
المحله وهو الاستحسان۔ (در مختار)  
وفى رد المحتار: والصحيح قول الإمام كذا أفاده في الدار المنتقى  
و صرح به العلامة قاسم وهو القياس كما في الهداية فهو مما رجع فيه  
القياس على الاستحسان. (شامی کراچی: ۶۸۲/۶، شامی  
زکریا: ۳۸۴/۱۰)

(۸) جنایتِ عبد کے متعلق ایک مسئلہ:

اگر کسی شخص کے غلام نے کسی آزاد شخص کو غلطی سے زخمی کر دیا، تو ایسی صورت میں  
مولیٰ کو اختیار ملتا ہے کہ یا تو غلام زخمی کو دے دے یا جنایت کا ارش اور تاوان اسے ادا

کردے۔ اب زخمی کے مطالبہ پر مولیٰ نے غلام اپنے پاس رکھ کر (قضاء قاضی کے بغیر) تاوان کی ادائیگی پر رضامندی ظاہر کر دی، گویا کہ فدیہ دینے کو اختیار کر لیا، اس کے بعد وہ زخمی اسی سابقہ زخم کی بنا پر مر گیا، تو اب سوال یہ ہے کہ مولیٰ کو دوبارہ غلام دینے یا تاوان دینے کے درمیان اختیار ملے گا، یا سابقہ اختیار کو دیکھتے ہوئے براہ راست دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ تو اس بارے میں استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ اسے از سر نو اختیار دیا جائے، کیوں کہ محض زخم پر ارش دینے کی رضامندی پوری دیت کی ادائیگی پر رضامندی نہیں سمجھی جائے گی، مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب اس نے پہلے فدیہ کو اختیار کر لیا تو اب اسے دیت کے علاوہ کوئی اختیار نہ دیا جائے، اس لئے کہ بغیر کسی دباؤ کے (قضاء قاضی کے بغیر) اس نے دو راستوں میں سے ایک راستہ اپنایا تو وہی پرانا اختیار اب بھی باقی رکھا جائے گا۔ اسی قیاس پر امام ابو یوسفؒ کا آخری قول مبنی ہے، اور امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول اور امام محمدؒ کی رائے استحسان کے موافق ہے، مگر فتویٰ قیاس پر دیا جاتا ہے۔

وإذا جرح العبد رجلاً فخصم فيه المولى فاختار العبد وأعطى الإرش ثم انتقضت الجراحة ومات المجروح فالقياس فيه أن يكون المولى مختاراً للفداء وهو قول أبي يوسف الآخر، وفي الاستحسان يخير المولى خياراً مستقبلاً وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد، ورجع أبو يوسف من الاستحسان إلى القياس الخ---- ثم قال: إلا أنه روى عن أبي يوسف---- أنه فرق بين ما إذا أعطى الإرش بغير قضاء وبين ما إذا أعطاه بقضاء القاضى قال إذا أعطاه بقضاء القاضى فإن المجروح يخير خياراً مستقبلاً بخلاف ما إذا أعطاه بغير قضاء القاضى فإن ذلك اختيار منه للدية طوعاً. (كذا فى المسبوط للسرخسى: ۳۵/۲۷-۳۶، ومثله فى كشف الأسرار: ۱۱/۴)

**تنبیہ:**

اس مسئلہ کو نقل کرنے میں صاحب بحر علامہ ابن نجیمؒ کو سہو ہو گیا، اور انہوں نے استحسان کو قیاس اور قیاس کو استحسان کے عنوان سے نقل کر دیا ہے۔ (دیکھئے البحر الرائق: ۱۲۵/۲) پھر تکملہ بحر: ۳۶۸/۸ میں بھی اسی طرح مسئلہ لکھا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

**(۹) آبادی میں واقع مکان کو توڑنے کا حکم:**

اگر کسی شخص کا مکان آبادی میں واقع ہو، اور وہ اسے توڑ کر خراب کرنا چاہے تو استحسان کی رو سے اسے اس حرکت کی اجازت نہ ہونی چاہئے، کیوں کہ بنی بنائی چیز کو بگاڑنا اچھا نہیں، اگر اس کے مطلب کی نہ ہو تو فروخت کر دے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے اپنے مکان کو توڑنے کی اجازت ہونی چاہئے، اس لئے کہ وہ اس کی ذاتی ملکیت ہے، وہ جیسا چاہے اس میں تصرف کر سکتا ہے، اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔

ولو كانت له دار فى محلة عامرة فأراد أن يخربها فالقياس أن له ذلك وأفتى الكرخى بالمنع استحسانا وقال الصدر الشهيد الفتوى اليوم على القياس۔ (البحر الرائق: ۳۲۱/۷)

**(۱۰) ایک شے مرہون پر دو مرتہوں کا دعویٰ:**

کسی متعین شے (مرہون) کے بارے میں دو مرتہوں نے ایک ساتھ راہن پر دعویٰ کیا کہ یہ چیز آپ نے میرے پاس ایک ہزار روپیہ قرض کے بدلہ میں رکھوائی تھی اور میں نے اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا، پھر آپ نے اسے عاریت یا غصب یا چوری کے بطور مجھ سے واپس لے لیا اور اپنے قبضہ میں کر لیا ہے، ان دونوں مرتہوں نے اپنے قبضہ پر بیٹہ بھی پیش کر دیا (اور اس کا کوئی علم نہیں کہ رہن کا واقعہ کس کا پہلے ہے اور کس کا بعد میں؟) تو استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شے مرہون دونوں مرتہوں کے قبضہ میں دے



دی جائے، تاکہ کسی نہ کسی حد تک دونوں کے بینہ پر عمل درآمد ہو سکے؛ مگر قیاس کی رو سے ان دونوں بینہ کو رد کر دیا جائے گا، اس لئے کہ ہر ایک کا بینہ اسی کے لئے پوری شہی کو مرہون بنانے کا اثبات کرتا ہے، اور اس پر عمل کرنا مفروضہ صورت میں ممکن نہیں، لہذا رذ کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ وبالقیاس نأخذ اور اسی پر فتویٰ متعین ہے، کیوں کہ یہاں استحسانی حکم بینہ کے مقتضی کے خلاف ہونے کی وجہ سے کمزور ہے اور قیاسی حکم باطنی اعتبار سے قوی ہے۔

منها ما إذا ادعى الرهن الواحد رجلا ن كل واحد منهما يقول  
رهنى بألفٍ وقبضته و يقيم البينة، فى الاستحسان يقتضى بأنه مرهون  
عندهما ويجعل كأنهما ارتهنهما معاً لجهالة التاريخ كما فى الغرقى و  
الهدمى و كما لو ادعى الشراء وفى القياس تبطل البينتان لتعذر القضاء  
بالكل لكل واحدٍ منهما الخ. وأخذنا بالقياس لقوة أثر الباطن۔

(كشف الاسرار: ۱۰۷۴)

قال فى الهداية بحثاً وماذكرناه وإن كان قياساً لكن محمداً أخذ به

لقوته. (هداية: ۵۲۰/۴)

وفى الكفاية: ووجه الاستحسان ضعيف لأن ذلك عمل على

خلاف ما قامت به البينة. (نقلا عن حاشية الهداية: ۵۲۰/۴)

(۱۱) مستأمن کی وکالت کب تک باقی رہے گی؟

اگر کسی مستأمن (مدعی علیہ) نے دارالاسلام میں اپنا مقدمہ لڑنے کے لئے دوسرے مستأمن کو وکیل بنا دیا، پھر مؤکل دارالحرب واپس لوٹ گیا، اور اس کا وکیل دارالاسلام میں رہ گیا، تو استحساناً اس وکیل کی وکالت باقی رہے گی، اس لئے کہ دونوں فریقوں کے درمیان برابری کا تقاضا یہی ہے؛ لیکن قیاس کی رو سے مدعی علیہ حربی کا یہ

وکیل مؤکل کے دار الحرب چلے جانے کی وجہ سے وکالت سے خود بخود معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ مقدمہ کا فائدہ اسی وقت ہوتا ہے جب کہ قاضی اصل ملزم (وکیل نہیں) کے خلاف فیصلہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اور یہاں زیر بحث مسئلہ میں مؤکل کے چلے جانے کی وجہ سے وہ اس کے خلاف فیصلہ نہ کر سکے گا، لہذا مقدمہ چلنا ہی بیکار ہے، اس لئے وکالت کو باطل قرار دے دیا جائے گا۔ قیاس کی دلیل مضبوط ہونے کی بنا پر اس مسئلہ میں بھی قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے۔

وكل المستأمن مستأمناً بخصومة ثم لحق المؤكل بدار الحرب وبقى الوكيل يخاصم فإن كان الوكيل هو الذى يدعى للحربى الحق قبلت الخصومة فيه لما بينا وإن كان الحربى هو المدعى عليه ففى الاستحسان كذلك اعتباراً لأحد الجانبين بالآخر وتحقيقاً للتسوية بين الخصمين، وفى القياس تنقطع الوكالة حين يلحق بالدار وبالقياس نأخذ لأن المقصود من الخصومة القضاء وإنما توجه القاضى للقضاء على المؤكل دون الوكيل. (المبسوط للسرخسى: ۱۹/۱۳۸، ومثله فى الطحاوى: ۲۶۷)

### (۱۲) تعلق طلاق کا مسئلہ:

اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا 'ان ولدت ولداً فأنت طالق'، اگر تو نے بچہ جنما تو تجھے طلاق، اب کچھ دن کے بعد عورت دعویٰ کرتی ہے کہ میں نے بچہ جن دیا (لہذا مجھ پر طلاق واقع ہو چکی) اور شوہر اس کے دعویٰ کی تکذیب کر رہا ہے، تو استحساناً اگر دائی، بچہ جننے کی گواہی دے دے تو بیوی پر طلاق واقع ہو جانی چاہئے، یہی حضرات صاحبین کا مذہب ہے۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر عورت کا حمل ظاہر نہ رہا ہو، اور نہ پہلے کبھی شوہر نے اس حمل کا اپنے لئے اقرار کیا ہو تو محض ایک عورت (دائی) کی گواہی سے قضاء طلاق کا ثبوت نہیں ہو سکتا، اس لئے دومر دیا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی یا شوہر کا خود

اقرار ضروری ہے، یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔

ولو قال لإمرأته إذا ولدت فأنت طالق فقالت ولدت وكذبها الزوج ولم يكن الزوج أقرّ بالحبل ولا كان الحبل ظاهراً وشهدت القابلة على الولادة، عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يقضى بشهادة القابلة و عندهما يقضى بوقوع الطلاق بشهادة القابلة كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان في باب ما يثبت به النسب وما لا يثبت.

(عالمگیری: ۴۲۴/۱)

منها إذا قال إن ولدت ولدت فأنت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج في القياس أن لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق وأخذوا فيها بالقياس. (طحطاوی علی المراقی: ۲۶۷)

(۱۳) شہود احسان کا رجوع:

اگر چار گواہوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی گواہی دی، اور دو آدمیوں نے اس کے شادی شدہ (محسن) ہونے کی شہادت پیش کی، قاضی نے ان سب کی گواہیوں کو قبول کر کے اس شخص پر حد رجم جاری کرنے کا فیصلہ کر دیا، اور سنگ ساری کی کارروائی شروع ہو گئی، مگر ابھی وہ شخص مر نہیں تھا کہ اس پر شادی شدہ ہونے کی گواہی دینے والے گواہوں کا (غلام ہونے کی وجہ سے) نا اہل ہونا ثابت ہو گیا، یا ان دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا، تو سوال یہ ہے کہ اس شخص (مشہود علیہ) پر حد زنا جاری ہوگی یا نہیں؟ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ شبہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس پر حد زنا ہر طرح سے اٹھالی جائے گی۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اصلاً زنا کا ثبوت چوں کہ چار گواہوں سے ہو چکا ہے، لہذا اس شخص پر ۱۰۰ کوڑے کی سزا بہر حال جاری ہوگی، یہی حضرات صاحبین کا مذہب ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔

أربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد رجلان عليه بالإحصان فقضى القاضى بالرجم ورجم ثم وجد شاهدا الإحصان عبيدین أو رجعا عن شهادتهما وقد جرحته الحجاره إلا أنه لم يمت بعد، فالقياس أن تقام عليه مائة جلده وهو قول أبى يوسف ومحمد وفى الاستحسان يدرأ عنه الجلد ومابقى من الرجم. (التاريخانية: ۱۰۳/۵، ومثله فى الطحاوى: ۲۶۷، عالمگیری: ۱۵۸/۲)

(۱۴) زنا کی سزا پوری ہونے سے قبل احسان کا ثبوت:

اگر زنا کا ثبوت ہو جانے پر قاضی نے (مجرم کے بظاہر غیر محسن ہونے کی وجہ سے) اس پر سو کوڑے لگانے کا حکم کیا، چنانچہ سو کوڑے لگا دیئے گئے، اب دو گواہوں نے گواہی دی کہ وہ شخص محسن ہے (لہذا اس پر رجم ہونا چاہئے) تو استحسانا اسے رجم نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ بیک وقت دو حدوں کو ایک شخص پر جمع کرنا لازم آئے گا؛ لیکن از روئے قیاس اس پر رجم کی حد جاری ہوگی، اس لئے کہ اصلۃً مشہود علیہ اسی حد کا مستحق ہے۔

أربعة شهدوا على رجل بالزنا ولم يشهد عليه أحد بالإحصان فأمر القاضى بجلده ثم شهد شاهدان عليه بالإحصان، بعد إكمال الجلد فالقياس فى هذا أن يرحم وفى الاستحسان لا يرحم. (التاتارخانية: ۱۰۳/۵)

### تنبیہ:

طحاوی علی المراتی ۲۶۷ پر قیاسی راجح مسائل شمار کرتے ہوئے اس مسئلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ سو کوڑے پورے لگنے سے قبل احسان کا ثبوت ہو جائے تو قیاساً رجم کا حکم ہوگا۔ ولم يكمل الجلد فالقياس فى هذا الرجم۔ (الطحاوى: ۲۶۷) لیکن تاتارخانیہ میں لکھا ہے کہ اگر پورے کوڑے لگنے سے قبل احسان کا ثبوت ہو جائے تو

پھر ایک ہی قول ہے کہ اس پر رجم کی سزا جاری ہوگی، چنانچہ لکھتے ہیں:

وهذا الذى ذكرنا إذا أكمل الجلد فأما إذا لم يكمل حتى شهد  
شاهدان عليه بالإحصان لا يمنع من إقامة الرجم ولم يذكر الاستحسان  
ههنا۔ (تاتارخانیہ: ۱۰۴/۵)

بظاہر تاتارخانیہ کی بات مضبوط معلوم ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نوٹ: یہ مسئلہ فتاویٰ نویسی کے رہ نما اصول، مرتبہ حضرت مولانا مفتی محمد سلمان منصور پوری؛ میں راجح قیاسی مسائل کے ضمن میں لکھا گیا ہے، البتہ اس مسئلہ کے متعلق فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اس میں استحسان راجح ہے۔

وعلمائنا أخذوا بالاستحسان فى هذه المسئلة وبالقياس فى  
الأولى۔ (فتاویٰ ہندیہ: ۲۰۸/۲)

### (۱۵) متعدد لوگوں کا کنویں میں مردہ پایا جانا:

اگر کسی شخص نے عام راستہ میں ناحق کنواں کھودا، پھر اس کنویں میں تین آدمی ایک پر ایک گرے ہوئے مردہ پائے گئے، تو از روئے قیاس پہلے شخص کی دیت کنواں کھودنے والے کے عاقلہ پر، دوسرے کی دیت پہلے گرنے والے کے عاقلہ پر اور تیسرے کی دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہوگی، اس لئے کہ بظاہر ایک دوسرے پر گرے ہوئے پائے جانے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ گرتے وقت ایک کے دوسرے کو پکڑ لینے کے سبب یہ حادثہ پیش آیا ہے، یہ قیاس کا حکم امام محمد کا اختیار فرمودہ ہے۔ اس کے برخلاف استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے شخص کی دیت کے تین حصے کر کے ایک حصہ کنواں کھودنے والے اور ایک حصہ دوسرے گرنے والے پر لازم ہو اور ایک حصہ ہدر قرار دیا جائے، اور دوسرے کی دیت کے دو حصے کر کے ایک حصہ پہلے شخص پر ہو اور دوسرا حصہ ہدر قرار دیا جائے، اور تیسرے کی پوری دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہو،

یہ استحسان کا حکم حضرات شیخین کی طرف منسوب ہے، لیکن فتویٰ حکم قیاس امام محمدؒ کے قول پر ہے۔

قال فی الخانیة: وإن كان بعضهم وقع علی بعض فی البئر ولم یعلم کیف كان حالهم ففی القیاس وهو قول محمد دية الأول تكون علی عاقلة الحافر ودية الثانی علی عاقلة الأول ودية الثالث علی عاقلة الثانی و ذکر فی الكتاب أن فیها قولاً اخر قیل ذلك قول أبی حنیفة وأبی یوسف رحمهما اللہ تعالیٰ قالاً دية الأول تكون أثلاثاً ثلثها علی الحافر وثلثها علی الثانی وثلثها هدر ودية الثانی نصفها هدر ونصفها علی الأول ودية الثالث کلها علی الثانی.

(فتاویٰ قاضی خاں: ۴۶۲/۳)

نوٹ: اس مسئلہ کے بارے میں طحاوی علی المراتی ۲۶۷ پر قدرے مختلف صورت نقل کی ہے، کہ قیاس اور استحسان اس شکل میں ہے جب کہ گرنے والوں میں سے ایک نے دوسرے کو پکڑ لیا ہو، اور اس وجہ سے موت واقع ہوئی ہو، حالاں کہ فتاویٰ قاضی خاں میں اس صورت میں بالاتفاق ایک ہی حکم لکھا ہے، کہ پہلے کی دیت کنویں کے کھودنے والے پر، دوسرے کی پہلے پر اور تیسرے کی دوسرے پر ہوگی۔ اور قیاس اور استحسان کا اختلاف اس صورت میں نقل کیا ہے جب کہ صورت واقعہ کا صحیح علم نہ ہو، اور کنویں میں تین آدمی ایک دوسرے پر گرے ہوئے پائے جائیں، جیسا کہ ہم نے فتاویٰ قاضی خاں کی عبارت میں نقل کیا ہے، اس لئے یہاں طحاوی کی بیان کردہ صورت مسئلہ محل نظر ہے، واللہ اعلم۔

(۱۶) آدھے مکاتب کی مولیٰ سے خریداری:

اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو مکاتب بنادیا، پھر مولیٰ نے کوئی چیز اس

نصف مکاتب سے خریدی، تو یہ معاملہ صرف نصف حصہ میں جائز ہوگا، اس لئے کہ نصف حصہ مولیٰ ہی کے تصرف میں ہے، اور اگر مکاتب نے مولیٰ سے کوئی چیز خریدی تو استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ معاملہ پوری شئی میں صحیح ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ غلام مولیٰ کے علاوہ کسی اور سے کوئی چیز خریدتا تو وہ جائز ہوتا، مگر قیاس کا منقضى یہ ہے کہ مولیٰ سے غلام کی یہ خریداری بھی صرف نصف حصہ میں صحیح ہونی چاہئے، کیوں کہ نصف حصہ مطلق غلام ہونے کی وجہ سے اس کے بقدر مولیٰ سے معاملہ کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے، اسی قیاسی حکم پر مبسوط میں فتویٰ کی صراحت کی گئی ہے، اور علامہ شامی نے ردالمحتار میں اسے قیاسی راجح مسائل میں شمار فرمایا ہے۔

ولو كاتب نصف عبده ثم اشترى السيد من المكاتب شيئاً جاز الشراء فى النصف وإن اشترى المكاتب من مولاہ عبداً ففى الاستحسان جاز شراءه فى الكل كمالو اشتراه من غيره وفى القياس لا يجوز شراءه إلا فى النصف وفى القياس نأخذ كذا فى المبسوط۔ (الهندية: ۱۰۵)

وذكر الشامى هذه المسئلة تحت عنوان 'مطلب القياس مقدم ههنا'۔ (ردالمحتار: ۱۱۰/۶، شامى زكريا: ۱۵۲/۹)

### (۱۷) لکڑیاں چننے میں شرکت کا ایک مسئلہ:

جنگل سے لکڑیاں چننے میں دو آدمیوں کی شرکت کا معاملہ اصلہً گو کہ فاسد ہے، لیکن اگر اس پر عمل درآمد ہو تو پھر اس پر احکام شریعت مرتب ہوتے ہیں، انہی میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر دو آدمیوں نے شرکت کی کہ ہم دونوں جنگل سے لکڑیاں چنیں گے اور آمدنی آپس میں نصفاً نصف تقسیم کر لیں گے۔ اب صورت یہ پیش آئی کہ لکڑیاں تو ان دونوں میں سے ایک نے جمع کیں، لیکن دوسرے نے اس کی اعانت کی، مثلاً گٹھر بندھوایا، یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا وغیرہ۔ تو اب استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ

لکڑیاں تو صرف جمع کرنے والے کی ملکیت قرار دی جائیں اور اعانت کرنے والے کو اس کے عمل کی اجرت دی جائے، مگر اس کی مقدار لکڑیوں کی نصف قیمت سے زائد نہ ہو، اس لئے کہ نصف سے زائد قیمت کو وہ خود ہی نصف کی شرط لگا کر منع کر چکا ہے، یہ امام ابو یوسفؒ کا اختیار کردہ مذہب ہے۔ اس کے برخلاف قیاس کا متقاضی یہ ہے کہ ساری لکڑیاں جمع کرنے والے کی ہوں، اور اعانت کرنے والے کو بھرپور اجرت دی جائے خواہ وہ لکڑیوں کی نصف قیمت سے بڑھ جائے، اس لئے کہ اگر پہلے شخص کو لکڑیاں نہ ملتیں پھر بھی اس کو اعانت پر اجرت ملتی، یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور علماء نے اسی کو مختار قرار دیا ہے اور علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ کو بھی راجح قیاسی مسائل میں شمار کیا ہے۔

وما حصله أحدهما بإعانة صاحبه فله ولصاحبه أجر مثله بالغاً ما بلغ، وعند أبي يوسف لا يجاوز به نصف ثمن ذلك، قيل تقديمهم قول محمدٍ يؤذن باختياره. (الدر المختار: ۴/۳۲۵، الدر المختار زكريا: ۵۰۲/۶)

وفى الشامى: قوله يؤذن باختياره قال فى العناية وكذا تقديم أبى يوسف على دليل محمد فى المبسوط دليل على أنهم اختاروا قول محمد، أى لأن الدليل المتأخر يتضمن الجواب عن الدليل المتقدم وهذه عادة صاحب الهداية أيضاً أنه يؤخر دليل القول المختار وعبارة كافي الحاكم تؤذن أيضاً باختيار قول محمد حيث قال فله أجر مثله لا يجاوز نصف الثمن فى قول أبى يوسف، وقال محمد له أجر مثله بالغاً ما بلغ ألا ترى أنه لو أعانه عليه فلم يصب شيئاً كان له أجر مثله. ونقل الطحطاوى عن الحموى عن المفتاح أن قول محمد هو المختار للفتوى وعن غاية البيان أن قول أبى يوسف استحسان. ثم ذكر بعده: مطلب يرجح القياس



قلت: وعليه فهو من المسائل التي ترجح فيها القياس على الاستحسان.  
(ردالمحتار: ۳۲۶/۴، شامی زکریا: ۵۰۳/۶)

### (۱۸) راستہ میں وفات پانے والے حاجی کا حج بدل کہاں سے کیا جائے؟

اگر کسی حاجی کا سفر حج کے دوران راستہ میں انتقال ہو جائے اور وہ اپنی جانب سے (جگہ اور مال کی قید کے بغیر) مطلق حج کرنے کی وصیت کرے، تو استحسان یہ ہے کہ اسی جگہ سے حج کیا جائے جہاں اس کا انتقال ہوا تھا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرنے والے کے وطن اصلی سے حج کیا جائے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور استحسان کا قول حضراتِ صاحبینؒ کا مذہب ہے، متون میں امام صاحبؒ کے مذہب کو راجح قرار دیا گیا ہے۔ اور علامہ قاسمؒ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، مگر صاحب ہدایہؒ کے انداز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ کا قول ان کے نزدیک راجح ہے۔ حاصل یہ ہے کہ متون کے اعتبار سے یہ مسئلہ قیاس کے راجح مسائل میں سے شمار ہو سکتا ہے، علامہ شامیؒ کی رائے یہی ہے۔

خرج المكلف إلى الحج ومات في الطريق وأوصى بالحج عنه الخ،  
فإن فسر المال أو المكان فالأمر عليه أي على مفسره وإلا فيحج عنه من  
بلده قياسا، لا استحسانا فليحفظ. (الدرالمختار: ۶۰۴/۲، شامی  
زکریا: ۲۳/۴)

وفى الشامى: 'مطلب العمل على القياس دون الاستحسان هنا'  
(قوله قياسا لا استحسانا) الأول قول الإمام والثاني قولهما وأخر دليله فى  
الهداية فيحتمل أنه مختار له لأن الماخوذ به فى عامة الصور الاستحسان،  
عناية. وقواه فى المعراج لكن المتون على الأول وذكر تصحيحه العلامة  
قاسم فى كتاب الوصايا فهو مما قدم فيه القياس على الاستحسان وإليه

أشار بقوله فليحفظ. (رد المحتار: ۲/۶۰۵، شامی زکریا: ۲۳/۴)

(۱۹) مسافر گھر واپس آ کر روزہ توڑ دے تو کیا حکم ہے؟:

اگر کوئی شخص سفر شرعی کے ارادہ سے گھر سے نکلے اور وہ روزہ دار ہو، پھر کچھ دیر بعد درمیان سفر سے واپس آ کر روزہ توڑ دے تو اس پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی ہوگا؟ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ وہ مسافر شرعی ہو گیا تھا لہذا اب روزہ توڑ دینے کی وجہ سے اس پر کفارہ نہ ہوگا۔ اور قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ اس پر کفارہ بھی لازم ہو، کیوں کہ سفر درمیان میں چھوڑ کر وطن واپس آ جانے کی وجہ سے وہ مقیم کے حکم میں ہو گیا ہے، مسافر نہیں رہا ہے، اسی قیاسی قول پر فتویٰ ہے، اور علامہ شامی نے حموی کے حوالہ سے اس مسئلہ کو بھی راجح قیاسی مسائل کی فہرست میں شمار کیا ہے۔

إلا إذا دخل مصره لشيء نسيه فإنه يكفر. (درمختار شامی

کراچی: ۳۱/۲، شامی زکریا: ۳/۴۱۶)

وتحتة في الشامية تحت عنوان 'مطلب يقدم هنا القياس على الاستحسان' قوله: فإنه يكفر أي قياساً لأنه مقیم عند الأكل حيث رفض سفره بالعود إلى منزله وبالقياس نأخذ. خانيه. فتزاد هذه على المسائل التي قدم فيها القياس على الاستحسان. حموی (شامی کراچی: ۳۲/۲، شامی زکریا: ۳/۴۱۷)

(۲۰) قسم کھائی کہ دس روپیہ میں نہیں بیچوں گا، پھر نو روپیہ میں بیچ دیا:

اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ یہ کپڑا تجھے دس روپیہ میں اس وقت تک نہ بیچوں گا جب تک تو قیمت میں اضافہ نہ کرے، اس کے بعد وہ نو روپیہ میں اسے کپڑا فروخت کر دے تو ازرورے استحسان وہ حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس کلام سے عرف میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ دس سے کم میں نہ بیچوں گا۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے

حانث نہ قرار دیں، کیوں کہ قسم اس نے دس پر نہ بیچنے کی کھائی تھی اور نوروپہ پر بیچنا اس کے معارض نہیں ہے۔ ہشام نے امام ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس مسئلہ میں قیاس کا حکم راجح اور مختار ہے، اس اعتبار سے یہ مسئلہ بھی قیاسی حکم کی ترجیح کی مثال بن سکتا ہے۔

وروی ہشام عن ابی یوسفؒ فی رجل قال واللہ لا أبيعك هذا الثوب بعشرة، حتی تزيدنی فباعه بتسعة لایحنت فی القیاس، و فی الاستحسان یحنت وبالقیاس آخذ وجه القیاس أن شرط حنثه البیع بعشرة وما باع بعشرة بل بتسعة، وجه الاستحسان أن المراد من مثل هذا الکلام فی العرف أن لا یبیعه إلا بأكثر من عشرة وقد باعه لأكثر من عشرة فیحنت۔ (بدائع الصنائع: ۸۶۱/۳، التاتارخانیة: ۸۳/۴، عالمگیری: ۱۱۳/۲)

نوٹ: اس روایت کے خلاف امام محمدؒ کی روایت معالیٰ ابن منصورؒ کے واسطے سے مروی ہے، جس سے استحسان کے قول کی ترجیح معلوم ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

(۲۱) قسم کھائی کہ درہم سے گوشت کے علاوہ کچھ نہ خریدوں گا:

اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں اس درہم سے گوشت کے علاوہ اور کچھ نہ خریدوں گا، پھر اس نے آدھے درہم سے گوشت اور آدھے سے روٹی خریدی تو از روئے قیاس وہ حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ حنث کی شرط یہ تھی کہ پورے درہم سے گوشت نہ خریدوں گا، اور یہاں یہ شرط نہیں پائی جا رہی، کیوں کہ اس نے پورے درہم سے گوشت نہیں خریدا، بلکہ اس کے بعض حصہ سے خریدا ہے۔ اس کے برخلاف استحسان کا مقتضی یہ ہے کہ اسے حانث قرار دے دیا جائے، کیوں کہ عام عرف میں جب اس طرح کا کلام بولا جاتا ہے تو اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس پورے درہم سے گوشت ہی

خریدوں گا دوسری چیز نہ خریدوں گا، اب جب کہ اس نے اسی درہم سے روٹی بھی خریدی تو وہ حانث ہو جائے گا۔ یہ مسئلہ کی اصل نوعیت ہے، اس پر صاحب بدائع علامہ کاسانی (المتوفی: ۵۸۷ھ) نے ترجیح میں قدرے فرق کیا ہے اس طرح کہ: اگر لاأشتری بهذا الدرهم غیر لحم کے الفاظ بولے ہیں تو استحسان کو ترجیح ہوگی۔ اور اگر لاأشتری بهذا الدرهم إلا لحما کے الفاظ بولے ہیں تو قیاس کو ترجیح ہوگی، اسی معنی کے اعتبار سے یہ مسئلہ قیاس کی ترجیح کی مثال میں پیش کیا گیا ہے۔

قال واللہ لاأشتری بهذا الدرهم غیر لحمٍ فاشتری بنصفه لحمًا وبنصفه خبزًا یحنت استحساناً ولا یحنت فی القیاس. ووجه القیاس أنه جعل شرط حنثه أن یشتری بجمیع الدرهم غیر اللحم وما اشتری بجمیعه بل بعضه فلم یوجد شرط الحنث فلا یحنت، ووجه الاستحسان أن مبنی الأیمان علی العادة، وعادة الناس أنهم یریدون بمثل هذا الکلام أن یشتری الحالف بجمیع الدرهم اللحم ولم یشتر بجمیعه اللحم فیحنت فإن کان یرى أن لا یشتری به کله غیر اللحم لم یحنت ویدین فی القضاء لأنه یرى ظاهر کلامه فیصدق. ولو قال واللہ لاأشتری بهذا الدرهم إلا لحما فلا یحنت حتی یشتری بالدرهم کله غیر اللحم وهذا یؤید ووجه القیاس فی المسئلة الأولى لأن 'إلا' و'غیر' کلاهما من الفاظ الاستثناء وإنا نقول: قضية القیاس هذا فی المسئلة الأولى، إلا یرى أنه لو نرى أن یشتری به کله غیر اللحم صدق فی القضاء لأنا ترکنا هذا القیاس هناك للعرف والعادة ولا عرف ههنا یخالف القیاس فعمدنا للقیاس فیہ (بدائع الصنائع: ۴۰۱۳)

(۲۲) دھلائی کا مشترک کاروبار کرنے والوں پر ایک دعویٰ:

اگر دو دھوبی مشترک کاروبار کرتے تھے، ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ کپڑا جو ان

دونوں کے قبضہ میں ہے میرا ہے اور میں نے ان کو دھولائی کے لئے دیا ہے، اس دعویٰ کے جواب میں ایک دھوبی تو مدعی کے لئے اقرار کر لے اور دوسرا دھوبی انکار کرتے ہوئے یہ کہے کہ وہ کپڑا میرا ہے، تو استحسان کی رو سے اقرار کرنے والے دھوبی کی تصدیق کی جائے گی اور پورا کپڑا مدعی کو دے کر اس سے اجرت لے لی جائے گی، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اقرار کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ نے استحسان کا قول اختیار کیا ہے، اور امام محمدؒ نے قیاس کو اختیار فرمایا ہے دلیل اور قاعدہ کے اعتبار سے امام محمدؒ کی رائے با وزن معلوم ہوتی ہے۔

وفی المنتقی: بشر عن أبي يوسف في قصارين شريكين طلب رجل ثوبا في أيديهما أنه دفعه يعمل له بأجر فأقر به أحدهما و جحد الآخر وقال هو لي فالمقر منهما يصدق في ذلك فيدفع الثوب ويأخذ الأجر استحساناً والقياس أن لا يصدق على شريكه، وروى عن محمد أنه أخذ بالقياس، وقال محمد ينفذ إقراره بالنصف الذي في يده خاصة.  
(التاتارخانيه: ۶۶۶/۵)

### (۲۳) تولیت وقف کا ایک مسئلہ:

اگر کسی مرحوم شخص کے متعلق دعویٰ کیا گیا کہ وہ فلاں وقف جانداد کا واقف و متولی تھا، پھر اس کے وارثین میں سے بعض نے اس کی طرف سے وقف کی تصدیق کی اور بعض نے تکذیب کی، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے لئے ولایت اور تولیت کا ثبوت نہ ہو، کیوں کہ تولیت میں تجزی نہیں ہو سکتی، اسی قیاسی حکم پر ہلال نے فتویٰ دیا ہے، اسکے برخلاف استحسان اس حکم کا متقاضی ہے کہ بعض کی تصدیق سے تولیت کا ثبوت ہو جانا چاہئے۔

وأما الولاية ففي تصديق الورثة له استحسانا فإذا صدقه البعض في

الوقفية و كذبه البعض فلا ولاية له قياسا قال هلال وبالقياس نأخذ في هذه الصورة۔ (التاتارخانية: ۷۳۴/۵)

اسی طرح اگر بعض وارثین نے وقف کا اقرار اور بعض دوسرے ورثاء نے تولیت کا انکار کیا تو بھی از روئے قیاس تولیت کا ثبوت نہ ہوگا، تا آن کہ دو معتبر گواہ تولیت پر شہادت نہ دے دیں۔

وكذلك إذا صدقوه في الوقف وكذبه البعض في الولاية فلا ولاية له قياساً قال هلال: وبالقياس نأخذ قال إلا أن يشهد شاهدان بالولاية على الجاحدين وشهادة الوارثين في ذلك مقبولة. (التاتارخانية: ۷۳۴/۵)

(۲۳) شک کی وجہ سے قسم نہ ٹوٹے گی:

اگر کسی شخص نے کہا کہ 'اگر میں دودھ پیوں تو میری بیوی کو طلاق پھر دودھ میں پانی ملا دیا جائے اور یہ پیتے نہ چل پائے کہ اس میں پانی زیادہ ہے یا دودھ؟ اس کے بعد وہ شخص اسے پی لے، تو از روئے قیاس وہ حانث نہ ہوگا۔ اور محض شک کی وجہ سے طلاق کے وقوع کا حکم نہ ہوگا، جب کہ استحسان اس بات کا متقاضی ہے کہ اسے حانث قرار دے دیا جائے، کیوں کہ حرمت اور اباحت میں شک پیدا ہونے کی وجہ سے حرمت کے پہلو کو ترجیح دینا احوط ہے، مگر اس صورت میں استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو اختیار کیا گیا ہے، وجہ یہ ہے کہ جب دونوں طرف حقوق العباد ہوں تو ان میں تعارض کے وقت احتیاط پر عمل نہیں ہوتا، ہاں اگر اسی طرح کی صورت اس وقت پیش آتی جب کہ قسم کھانے والا یہ کہتا کہ اللہ کی قسم میں دودھ نہ پیوں گا، تو ہم استحسان کو ترجیح دیتے، کیوں کہ وہاں کفارہ اللہ کا حق ہے اور اس کا ثبوت احتیاط کا تقاضا ہے۔

وإن وقع الشك فيه ولا يدري ذلك فالقياس أن لا يحنث لأنه وقع

الشك فى حكم الحنث فلا يثبت مع الشك وفى الاستحسان يحنث لأنه عند احتمال الوجود والعدم على السواء فالقول بالوجود أولى احتياطاً لما فيه من براءة الذمة بيقين وهذا يستقيم فى اليمين بالله تعالى لأن الكفارة حق الله تعالى فيحتاط فى إيجابها فأما فى اليمين بالطلاق والعتاق فلا يستقيم لأن ذلك حق العبد وحقوق العباد لا يجرى فيه الاحتياط للتعارض - (بدائع الصنائع: ۶۲/۳)

### (۲۵) اعتكاف میں مسجد سے باہر نکلنا:

اگر کوئی معتکف مسجد سے تھوڑی دیر بھی باہر نکل آئے تو قیاس کا مقتضی اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا اعتکاف ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ مسجد میں ٹھہرنا اعتکاف کا بنیادی رکن ہے، اور باہر نکلنے کی وجہ سے معتکف اس رکن کو چھوڑنے والا ہے، خواہ یہ نکلنا تھوڑی دیر کے لئے ہو یا زیادہ دیر کے لئے دونوں کا حکم یکساں ہے، جیسے کہ روزہ میں کھانا اور پینا ممنوع ہے۔ اب اگر کچھ بھی کھاپی لے خواہ زیادہ ہو یا کم روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اسی طرح اعتکاف بھی ٹوٹ جائے گا۔ اس کے برخلاف صاحبینؒ کا قول ہے جسے صاحب ہدایہ، صاحب بحر اور علامہ طحاویؒ نے استحسان قرار دیا ہے یہ ہے کہ: معتکف اگر مسجد سے آدھے دن سے کم بلا عذر باہر رہے تو اس کا اعتکاف فاسد نہ ہوگا، اس لئے ضرورتاً کچھ دیر نکلنا اعتکاف میں معاف ہے، اور اس کچھ دیر کی تحدید آدھے دن سے کی گئی ہے، اس لئے کہ روزہ میں آدھے دن کے اندر اندر نیت کا شریعت نے اختیار دیا ہے۔ اس مسئلہ میں علامہ سرحسیؒ کے کلام اور متون مذہب سے اشارہ ملتا ہے کہ امام صاحبؒ کا قول راجح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور اسی معنی کے اعتبار سے علامہ طحاویؒ نے اس مسئلہ کو قیاس کے راجح مسائل میں شمار فرمایا ہے۔

نوٹ: علامہ شامیؒ نے رحمتی کے حوالہ سے اس مسئلہ کو قیاسی رائج مسائل کی فہرست سے خارج شمار کیا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ محقق ابن الہمامؒ نے فتح القدير میں صاحبینؒ کے قول کو استحسان ماننے سے انکار کر دیا ہے، لہذا جب استحسان ہی نہیں رہا تو قیاس کو اس پر رائج کرنے کی بات کیسے کہی جاسکتی ہے؟ لیکن علامہ رافعیؒ نے ’تقریراتِ رافعی‘ میں صاحبینؒ کے قول کو استحسان نہ ماننے کی اس دلیل پر جو ابن الہمامؒ نے پیش کی ہے نقد کیا ہے، اور ان کے کلام سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ صاحبینؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے۔ تو اگر قول صاحبینؒ کو استحسان مان لیا جائے تو پھر یہ مسئلہ یقیناً قیاس کے رائج مسائل کی مثال بن سکتا ہے۔ (آپ خود بھی اس پہلو پر غور کریں اور فیصلہ کریں)

فأما إذا خرج ساعة من المسجد فعلى قول أبي حنيفة يفسد اعتكافه وعند أبي يوسف و محمد رحمهما الله تعالى لا يفسد ما لم يخرج أكثر من نصف يوم وقول أبي حنيفة أقيس وقولهما أوسع.  
(المبسوط: ۱۱۸/۳)

ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند أبي حنيفة لوجود المنافی وهو القياس وقالوا لا يفسد حتى يكون أكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة۔ (هداية: ۲۳۰/۱)

وفى الطحطاوى: قالوا وهو الاستحسان فيقتضى ترجيح قولهما، (بحر) وبحث فيه الكمال ورجح لأن الضرورة التى يناط بها التخفيف اللازمة والغالبة وليس هنا كذلك۔ أي فيكون من المواضع التى يعمل فيها بالقياس كذا فى تحفة الأختيار۔ (الطحطاوى على المراقى: ۳۸۴، ومثله فى البحر الرائق: ۳۰۲/۲)



وقال فى الدر المختار: وأما ما لا يغلب كإنحاء غريق وانهدام مسجد فسقط للإثم لا للبطلان، وإلا لكان النسيان أولى بعدم الفساد كما حققه الكمال خلافاً لما فصله الزيلعى وغيره۔ (الدر المختار مع ردالمختار: ۴۴۷/۲، درمختار مع شامى زكريا: ۴۳۸/۳) وأنظر: فتح القدیر: ۳۹۶/۲-۳۹۷ بیروت)

وقال الرافعى: والضرورة إنما هى علة الإثبات أهل الحكم بدون مراعاة وجودها فى كل فرد كما هو الغالب فى العلل الفقهيّة الخ۔ (تقریرات الرافعى على حاشية ابن عابدين: ۱۵۵/۲)

### (۲۶) معتوه بیٹے کے لئے باپ کا باندی خریدنا:

اگر کسی شخص نے غیر کی باندی سے نکاح کیا، جس سے اس کی اولاد بھی ہوئی، پھر وہ شخص اپنے کسی معتوه (ناسمجھ) بیٹے کی نیت سے اس باندی کو خریدنا چاہے تو استحسان اس امر کا متقاضی ہے کہ یہ باندی بیٹے کی سچھی جائے اور وہ اس شخص کی ام ولد نہ بنے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ باندی کو باپ کی ملکیت قرار دے کر اسے ام ولد تسلیم کر لیا جائے، اور باپ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جائے اسی قیاس کے حکم پر فتویٰ دیا گیا ہے۔

ومنها رجل له ابن من أمة غيره بالنكاح فاشترى الأب هذه الأمة لإبنه المعتوه، القياس أن يقع الشراء للأب ولا يقع للمعتوه وفى الاستحسان يقع وبالقياس أخذ. (الطحطاوى: ۲۶۷، ہندیہ: ۱۷۵/۳)  
(فتویٰ نویسی کے رہنما اصول: از ۲۳۳ تا ۲۵۳)

## امثلہ استحسان

ذیل میں مختلف ابواب فقہ کے وہ مسائل و احکام ذکر کیے جا رہے ہیں جن کی بنیاد استحسان پر ہے۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ دلیل استحسان کے اجراء اور اس کے ذریعہ سے تخریج مسائل میں بصیرت حاصل ہو۔

فقہ کے طالب علم کو اس سے یہ فائدہ بھی حاصل ہوگا کہ قیاس ظاہر پر جلد اعتبار کر کے حکم شرعی کی تعیین کی جرأت نہیں کرنی چاہئے۔ ان امثلہ سے واضح ہوگا کہ کس طرح قیاس کے مقابلہ میں دوسری شرعی دلیلیں زیادہ قوی ہوتی ہیں، اور وہ حکم شرعی کی بنیاد بنتی ہیں۔

اسی طرح ان امثلہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ قیاس ظاہر، قاعدہ عام وغیرہ کے خلاف استحساناً کوئی حکم ثابت کرنے کے لیے کس طرح کے فقہی نظائر، امثلہ استدلال میں لائے جاتے ہیں۔

ان مثالوں سے یہ بھی سمجھا جانا چاہئے کہ ضرورت و حاجت اور عرف و تعامل کی صورتوں میں استحسان کس طرح کام آتا ہے؟ یعنی کس طرح ان امور کو تبدیلی احکام کا ذریعہ بنا سکتے ہیں؟

اس حقیر کا ارادہ تھا کہ ضرورت و حاجت کے استحصانی مسائل میں بطور استحسان استدلال میں پیش کی گئے فقہی نظائر، دلائل، جزئیات کو یکجا جمع کر کے اس پر مستقل غور کیا جائے، تاکہ موجودہ زمانہ میں پیش آنے والے مسائل میں اس سے استفادہ کیا جا سکے، لیکن اس کا وقت نہ مل سکا۔ خدا کرے آئندہ توفیق میسر آجائے۔

## (۱) پھٹے ہوئے موزوں پر مسح کرنا

قیاس کے مطابق پھٹے ہوئے موزوں پر مسح کرنا درست نہیں ہے، خواہ وہ پھٹن قلیل ہو یا کثیر، اور یہی امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کا قول ہے۔ اور استحسانی حکم یہ ہے کہ اگر پھٹن قلیل ہو تو موزوں پر مسح کرنا درست ہے اور اگر کثیر ہو تو درست نہیں، اور یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔

ومنها: أن لا يكون بالحف حرق كثير فأما اليسير فلا يمنع، وهذا قول أصحابنا الثلاثة وهو استحسان، والقياس أن يمنع قليله وكثيره، وهو قول زفر والشافعي. (بدائع الصنائع: ۸۵/۱)

قیاس کی وجہ: جب قدم کا کچھ حصہ پھٹن کی وجہ سے ظاہر ہو گیا تو خوف کے قدم کے اس حصہ کو نہ چھپانے کی وجہ سے حدیث قدم میں حلول کر گیا جس کے سبب سے غسل رجل (کھلا حصہ) ضروری ہو گیا، مگر چونکہ غسل رجل متجزی نہیں ہو سکتا، بناء بریں جب بعض قدم کا دھونا ضروری ہو گیا تو پورے قدم کا دھونا بھی ضرور واجب ہوگا۔

وجه القياس: أنه لما ظهر شيئ من القدم وإن قل وجب غسله لحلول الحدث به لعدم الاستتار بالحف، والرجل في حق الغسل غير متجزئة فإذا وجب غسل بعضها وجب غسل كلها. (بدائع الصنائع: ۸۶/۱)

استحسان کی وجہ: حضور ﷺ نے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو خوف پر مسح کرنے کا حکم دیا، دریں حالیکہ آپ ﷺ کو اس بات کا علم تھا کہ عام طور پر خوف میں تھوڑی سی پھٹن ضرور ہوتی ہے، تو اس علم کے باوجود خوف پر مسح کی اجازت دینا اس بات کی طرف غمازی کرتا ہے کہ قلیل پھٹن مانع مسح نہیں ہے۔

نیز مسح علی الخف کی اجازت آسانی و سہولت پیدا کرنے کے لئے ہے، اور اگر قلیل پھٹن کو بھی مانع مسح قرار دیں گے تو وہ سہولت و آسانی حاصل نہ ہوگی جو مسح سے

حاصل ہوتی ہے، کیونکہ عام طور پر موزوں میں قلیل پھٹن ہوتی ہے، بناء بریں قلیل پھٹن مانع مسح نہ ہوگی۔

وجہ الاستحسان: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه رضى الله عنهم بالمسح مع علمه بأن خفافهم لا تخلو عن قليل الخروق، فكان هذا منه بيانا أن القليل من الخروق لا يمنع المسح، ولأن المسح أقيم مقام الغسل ترفها، فلو منع قليل الانكشاف لم يحصل الترفيه لوجوده في أغلب الخفاف، والحد الفاصل بين القليل والكثير هو قدر ثلاث أصابع، فإن كان الخرق قدر ثلاث أصابع منع وإلا فلا. (بدائع الصنائع: ۸۶۱)

(۲) تھوک کے ساتھ خون نکلے اور دونوں برابر ہوتو کیا حکم ہے؟

اگر تھوک کے ساتھ خون نکلے اور غلبہ تھوک کا ہو تو یہ حدیث نہ ہوگا، اور اگر خون کا غلبہ ہو تو حدیث ہو کر ناقض وضوء ہوگا۔ اور اگر دونوں برابر ہوتو از روئے قیاس حدیث نہ ہوگا مگر از روئے استحسان حدیث ہوگا۔

قیاس کی وجہ: جب خون اور تھوک برابر ہوتو اس امر کا احتمال ہے کہ خون اپنی قوت سے نکلا ہو، اور نیز اس امر کا بھی احتمال ہے کہ خون تھوک کی قوت سے نکلا ہو۔ پہلی صورت میں حدیث ہوگا کیونکہ اس وقت وہ دم سائل ہوگا اور دم سائل حدیث ہے۔ اور دوسری صورت میں حدیث نہ ہوگا دم سائل نہ ہونے کی وجہ سے، لہذا مذکورہ صورت میں شک پیدا ہو گیا اور شک کی بناء پر مذکورہ صورت کو حدیث یعنی ناقض وضوء نہیں قرار دینا چاہئے۔

استحسان کی دو وجہیں ہیں:

(۱) جب دونوں برابر ہوں تو تعارض ہو گیا، لہذا ایک کو دوسرے کے تابع قرار

دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ دونوں برابر ہیں، چنانچہ ہر ایک کو اس کا اپنا حکم دیا جائے گا، اور ہر ایک کو سائل شمار کیا جائے گا کیونکہ ہر ایک کا اپنی قوت سے خروج ہوا ہے تب تو دونوں برابر ہے ورنہ بصورت دیگر کم زیادہ ہوتے۔

چنانچہ سائل تھوک حدث نہیں ہے، مگر دم سائل ضرور حدث ہے، بناء بریں مذکورہ صورت کو حدث قرار دیں گے۔

(۲) شک و اشتباہ کے موقع پر احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہے، اور مذکورہ صورت کو ناقض وضو (حدث) قرار دینے میں زیادہ احتیاط ہے، بناء بریں مذکورہ صورت استحسانا ناقض ہوگی۔

ولو بزق فخرج معه الدم إن كانت الغلبة للبزاق لا يكون حدثا لأنه ماخرج بقوة نفسه، وإن كانت الغلبة للدم يكون حدثا لأن الغالب إذا كان هو البزاق لم يكن خارجا بقوة نفسه فلم يكن سائلا، وإن كان الغالب هو الدم كان خروجه بقوة نفسه فكان سائلا، وإن كانا سواء فالقياس أن لا يكون حدثا، وفي الاستحسان يكون حدثا. وجه القياس: أنهما إذا استويا احتمل أن الدم خرج بقوة نفسه، واحتمل أنه خرج بقوة البزاق، فلا يجعل حدثا بالشك. وللاستحسان وجهان:

أحدهما: أنهما إذا استويا تعارضا فلا يمكن أن يجعل أحدهما تبعا للآخر، فيعطى كل واحد منهما حكم نفسه فيعتبر خارجا بنفسه فيكون سائلا.

والثاني: أن الأخذ بالإحتياط عند الاشتباه واجب وذلك فيما قلنا

(بدائع الصنائع: ۱۲۴/۱)

### مباشرتِ فاحشہ ناقض ہے یا نہیں؟

(۳) جب مرد و عورت کے ساتھ شہوت کے ساتھ مباشرت کرے اور مرد کا آلہ منتشر ہو جائے، اور نہ ان پر کوئی کپڑا ہو اور نہ ہی کسی قسم کی تری نظر آئے، تو مذکورہ صورت کا کیا حکم ہوگا؟

شینخین کے نزدیک مذکورہ صورت استحسانا حدث ہوگی، اور امام محمد کے نزدیک قیاساً حدث نہ ہوگی۔

قیاس کی وجہ: سبب کو مسبب کے قائم مقام اس جگہ قرار دیا جاتا ہے، جہاں بغیر حرج کے مسبب پر مطلع ہونا ممکن نہ ہو، اور مذکورہ صورت میں بغیر حرج کے سبب پر مطلع ہونا ممکن ہے، کیونکہ یہ بیداری کی حالت ہے اور بیداری کی حالت میں حقیقت پر مطلع ہونا ممکن ہے، لہذا سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دینے کی ضرورت نہیں ہے، ازیں سبب مذکورہ صورت حدث نہ ہوگی؛ کیونکہ حقیقت معلوم ہے یعنی عدم خروج مذی ورنہ تری موجود ہوتی۔

استحسان کی وجہ: ایک مرتبہ صحابی رسول ﷺ حضرت ابوالیسر نے۔ جو شہد کے تاجر تھے۔ حضور ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! میں اپنی بیوی سے جماع کے علاوہ ہر چیز کر گزرتا ہوں تو میرے لئے کیا حکم ہے؟ حضور ﷺ نے فرمایا: توضاً وصل رکعتین، وضو کرو اور نماز پڑھو، آگے صاحب بدائع علامہ کا سانی اس کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مذکورہ طریقہ پر مباشرت عام طور پر خروج مذی سے خالی نہیں ہوتی، مگر چونکہ ہو سکتا ہے کہ حرارت بدن کی وجہ سے خشک ہو جاتی ہو یا غلبہ شہوت کی بناء پر لوگ اس پر مطلع نہ ہو پاتے ہو اس لئے وہ عام طور پر نظر نہیں آتی۔

چنانچہ یہ سبب (مذکورہ طریقہ پر مباشرت) مفضی الی الخروج ضرور ہے، یعنی مذی کے خروج کا سبب ضرور ہے، اور سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دینا شریعت میں معروف و مشہور ہے، خصوصاً محتاط معاملوں میں، جیسا کہ حرمت مصاہرت میں مس کو وطی کے قائم مقام قرار دیا؛ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر نفس نکاح کو وطی کے مقام قرار دیا ہے، اسی طرح چت لیٹ کر سونے والے کی نیند کو حدث کے قائم مقام قرار دیا ہے، اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی سبب (مباشرت فاحشہ) کو مسبب (خروج مذی) کے قائم مقام قرار دے کر استحسانا حدث قرار دیا گیا۔

منها: المباشرة الفاحشة، وهو أن يباشر الرجل المرأة بشهوة وينتشر لها وليس بينهما ثوب ولم ير بللا، فعند أبي حنيفة وأبي يوسف يكون حدثا استحسانا، والقياس أن لا يكون حدثا، وهو قول محمد.

وجه القياس: أن السبب إنما يقام مقام المسبب في موضع لا يمكن الوقوف على المسبب من غير حرج، والوقوف على المسبب ههنا ممكن بلا حرج، لأن الحال حال يقظة فيمكن الوقوف على الحقيقة فلا حاجة إلى إقامة السبب مقامها.

وجه الاستحسان: ماروى أن أبا اليسر - بائع العسل - سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني أصبت من امرأتى كل شيىء إلا الجماع، فقال صلى الله عليه وسلم توضأ وصل ركعتين - ولأن المباشرة على الصفة التي ذكرنا لا تخلو عن خروج المذى عادة إلا أنه يحتمل أنه جف لحرارة البدن فلم يقف عليه أو غفل عن نفسه لغلبة الشبق، فكانت سببا مفضيا إلى الخروج، وإقامة السبب مقام المسبب طريقة معهودة في الشريعة خصوصا في أمر يحتاط فيه كما يقام المس مقام الوطء في حق

ثبوت حرمة المصاهرة، بل یقام نفس النکاح مقامه، و یقام نوم المضطجع مقام الحدث ونحو ذلك کذا ههنا. (بدائع الصنائع: ۱۳۱/۱)

نوٹ: اس مسئلہ میں قیاس کو استحسان پر راجح قرار دیا گیا ہے، اور امام محمد کا قول مفتی بہ ہے۔ جیسا کہ ماسبق میں ’ترجیح قیاس‘ کی صورتوں میں گذرا۔

(۴) کپڑے پر لگی ہوئی منی کھرچ کر کپڑا پاک کرنا

اگر کپڑے پر منی لگ جائے اور خشک ہو جائے تو استحساناً کھرچنے سے کپڑا پاک ہو جائے گا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صرف غسل سے ہی پاک ہو، کھرچنے سے پاک نہ ہو۔

قیاس کی وجہ: پانی کے علاوہ دیگر چیزیں نجاست کو زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہوتی اسی وجہ سے غسل ضروری ہوگا۔

استحسان کی وجہ: ایک مرتبہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا: اگر تم اپنے کپڑوں میں منی کو دیکھو تو اگر منی تر ہو تو اس کو دھو ڈالو اور اگر خشک ہو تو کھرچلو۔ لہذا مذکورہ حدیث کی بناء پر ہم نے قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا۔ بدائع میں ہے:

إذا أصاب المنى الثوب وجف وفرك طهر استحساناً، والقياس أن لا يطهر إلا بالغسل وإن كان رطباً لا يطهر إلا بالغسل، والأصل فيه ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال لعائشة إذا رأيت المنى في ثوبك إن كان رطباً فاغسله، وإن كان يابساً فافرقيه.

وجه القياس أن غير الماء لا أثر له في الإزالة --- وهذا هو القياس في المنى، إلا أنا عرفناه بالنص. (بدائع الصنائع: ۲۴۱/۱)



جوتے، چپل کورگڑنے سے پاک کرنا۔

(۵) اگر جوتے یا چپل وغیرہ پر منی کے علاوہ دوسری کوئی ذی جرم نجاست لگ جائے جیسے گوبر، جما ہوا خون، میٹگنی وغیرہ، تو کیا مذکورہ نجاست رگڑنے یا کھرچنے سے پاک ہوگی؟ یا دھونا ضروری ہوگا؟

شیشین کے نزدیک استحسانا رگڑنے یا کھرچنے سے پاک صاف ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک قیاساً دھونا ضروری ہوگا۔

قیاس کی وجہ: پانی کے علاوہ دیگر چیزیں نجاست کو زائل کرنے میں اتنی مؤثر نہیں ہوتی جتنا پانی مؤثر ہوتا ہے، پانی سے نجاست کے تمام اجزاء زائل ہو جاتے ہیں برخلاف رگڑنے یا کھرچنے سے اس سے نجاست کے تمام اجزاء زائل نہیں ہوتے ازیں سبب غسل ضروری ہوگا۔

استحسان کی وجہ: حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ صحابہ کرامؓ کو نماز پڑھا رہے تھے کہ دوران نماز حضور ﷺ نے اپنے جوتے نکال دئے، صحابہ نے بھی آپ ﷺ کی اتباع میں اپنے اپنے جوتے نکال دئے، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم سب نے اپنے جوتے کیوں نکالے؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ ہم نے آپ کو جوتے نکالتے دیکھا تو ہم نے بھی آپ کی اتباع میں جوتے نکال دئے، حضور ﷺ نے فرمایا کہ میرے پاس حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے تھے اور انہوں نے مجھے بتایا کہ میرے جوتوں میں نجاست لگی ہوئی ہے اس لئے میں نے ان کو نکالا، پھر فرمایا: جب تم مسجد آؤ تو اپنے جوتوں کو الٹ کر دیکھو اگر اس پر نجاست لگی ہو تو اس کو زمین سے رگڑ کر صاف کر دو، اس لئے کہ زمین جوتوں کو پاک کرنے والی ہے۔ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوا کہ خشک نجاست رگڑنے وغیرہ سے بھی پاک صاف ہو سکتی ہے ورنہ حضور ﷺ

رگڑنے کا حکم نہ دیتے۔ اور یہی استحسان ہے۔

وإن كان لها (أي النجاسة) جرم كثيف، فإن كان منيا فإنه يطهر بالاحت بالإجماع، وإن كان غيره كالعذرة، والدم الغليظ، والروث يطهر بالاحت عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وعند محمد: لا يطهر إلا بالغسل، وهو أحد قولي الشافعي، وما قالاه استحسان، وما قاله قياس؛ وجه القياس: أن غير الماء لا أثر له في الإزالة.

وجه الاستحسان: ما روى عن أبي سعيد الخدري<sup>رض</sup> أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في الصلوة خلع الناس نعالهم، فلما فرغ من الصلوة قال: ما بالكم خلعت نعالكم، فقالوا: خلعت نعليك فخلعنا نعالنا، فقال أتاني جبريل وأخبرني أن بهما أذى، ثم قال: إذا أتى أحدكم المسجد فليقلب نعليه، فإن كان بهما أذى فليمسحهما بالأرض فإن الأرض لهما طهور، وهذا نص. (بدائع الصنائع: ۲۴۱/۱)

(۶) کپڑے یا بدن پر نجاست کے ہوتے ہوئے نماز کا حکم

اگر کپڑے یا بدن وغیرہ پر نجاست لگ جائے تو وہ نجاست یا تو غلیظہ ہوگی یا خفیفہ پھر یا تو قلیل ہوگی یا کثیر۔

اگر نجاست قلیل ہو تو جواز صلوٰۃ کے لئے مانع نہ ہوگی، خواہ نجاست غلیظہ ہو یا خفیفہ، یہ حکم استحسانا ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جواز صلوٰۃ کے لئے مانع ہو اور یہی امام شافعی اور امام زفر کا قول ہے، الا یہ کہ نجاست اتنی قلیل ہو کہ نظر نہ آئے یا جس سے بچنا ممکن نہ ہو، ایسی قلیل نجاست کے ساتھ ان کے نزدیک بھی نماز درست ہوگی، و لا فلا۔

قیاس کی وجہ: نماز کے شرائط میں سے ایک شرط بدن وغیرہ کا نجاست حقیقی سے

پاک صاف ہونا ہے جیسا کہ بدن کا نجاست حکمی (حدث) سے پاک صاف ہونا شرط ہے، پھر یہ شرط (حدث سے پاک ہونا) حدث کی قلیل مقدار سے بھی فوت ہو جاتی ہے، جیسے اعضاء وضو میں سے کوئی جگہ قلیل سے قلیل مقدار میں بھی خشک رہ جائے تو یہ جواز صلوٰۃ کے لئے مانع ہوتا ہے، اسی طرح اگر نجاست حقیقی بھی قلیل مقدار میں لگ جائے تو یہ بھی جواز صلوٰۃ کے لئے مانع ہونا چاہئے۔

استحسان کی وجہ: حضرت عمرؓ سے کپڑے پر لگی ہوئی قلیل نجاست کے متعلق پوچھا گیا تو آپؓ نے فرمایا: جب نجاست میرے اس ناخن کے برابر ہو تو جواز صلوٰۃ کے لئے مانع نہ ہوگی، نیز قلیل نجاست سے بچنا بھی ممکن نہیں ہے، کیوں کہ بسا اوقات کھیاں نجاست وغیرہ پر بیٹھنے کے بعد مصلیٰ کے کپڑے وغیرہ پر بیٹھتی ہیں تو لامحالہ ان کے پر اور پیر وغیرہ پر قلیل نجاست ہوگی، اگر اس کو عفو قرار نہ دیا جائے تو لوگ حرج و مشقت میں مبتلاء ہو جائیں گے، نیز حدث کے اس جیسے مسائل میں عموم بلوی کی بناء پر نجاست کو کالعدم قرار دیا ہے۔

ان تمام وجوہات کے باعث قلیل نجاست کو استحساناً جواز صلوٰۃ کے لئے مانع نہیں قرار دیا گیا۔

فأما إذا أصاب (النجاسة) الثوب أو البدن أو مكان الصلوة، أما حكم الثوب والبدن فنقول وبالله التوفيق۔

النجاسة لا تخلو إما إن كانت غليظة أو خفيفة، قليلة أو كثيرة، أما النجاسة القليلة فإنها لا تمنع جواز الصلوة سواء كانت خفيفة أو غليظة استحساناً، والقياس أن تمنع وهو قول زفر والشافعي، إلا إذا كانت لا تأخذها العين أو ما لا يمكن الاحتراز عنه.

وجه القياس: أن الطهارة عن النجاسة الحقيقية شرط جواز الصلوة،

كما أن الطهارة عن النجاسة الحكيمة وهي الحدث شرط، ثم هذا الشرط ينعدم بالقليل من الحدث بأن بقى على جسده لمعة فكذا بالقليل من النجاسة الحقيقية، ولنا: ما روى عن عمر رضى الله عنه أنه سئل عن القليل من النجاسة فى الثوب، فقال: إذا كان مثل ظفرى هذا لا يمنع جواز الصلوة، ولأن القليل من النجاسة مما لا يمكن الاحتراز عنه، فإن الذباب يقع على النجاسة ثم يقع على ثياب المصلى، ولا بد أن يكون على أجنحتهن وأرجلهن نجاسة قليلة، فلولم يجعل عفوا لوقع الناس فى الحرج، ومثل هذه البلوى فى الحدث منعدمة۔ (بدائع الصنائع: ۲۳۲/۱)

وجوب صلوة میں دارالاسلام میں مسلمان ہونے والے کا جہل۔

(۷) اگر کوئی ذمی دارالاسلام میں مسلمان ہو جائے اور اس کو اس بات کا علم نہ ہو کہ اس پر نماز فرض ہے اور اس نے نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ نماز کا وقت ختم ہو گیا تو اس پر نماز کی قضاء واجب ہوگی یا نہیں۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک استحساناً قضاء واجب ہوگی اور صاحبین کے نزدیک قیاس پر عمل ہوگا اور قضاء واجب نہ ہوگی۔

قیاس کی وجہ: شریعت کے احکام علم و سماع کے بغیر لازم نہیں ہوتے اور مذکورہ مسئلہ میں نہ علم ہے اور نہ ہی سماع، اسی وجہ سے قضاء واجب نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ: دارالاسلام میں شرعی احکام عام و تام ہوتے ہیں، وہ کسی پر مخفی نہیں رہ سکتے، تو شرعی احکام کا عام ہونا ہی علم کے قائم مقام ہوگا، اور ہر ایک کو اسلامی احکام پہچانا قدرے مشکل ہے اور یہ انسانی قدرت و طاقت سے باہر بھی ہے، البتہ انسان میں اتنی طاقت و قدرت ضرور ہے کہ وہ اسلامی احکام کو عام تام کرے، تو اسلامی احکام کا عام ہونا ہی علم کے قائم مقام ہوگا، نیز جب تک ذمی دارالاسلام میں رہا اس نے

اذان و اقامت سنی، لوگوں کو مساجد میں جمع ہوتے ہوئے دیکھا تو ان چیزوں کی بناء پر اس کو کوئی اشتباہ نہ رہنا چاہئے، اسی طرح دارالاسلام میں رہ کر کسی دوسرے سے اس کے متعلق نہ پوچھنا، یہ بھی اسی کی جانب سے تقصیر و کوتاہی ہے۔

ان تمام امور کی بناء پر استحسان مذکورہ نو مسلم پر قضاء واجب ہوگی۔

وإن كان ذميا أسلم في دار الإسلام فعليه قضاءؤها استحسانا، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله هما في القياس سواء، ولا قضاء عليها حتى تلزمهما الحجة وهو قول الحسن رحمه الله، ولكننا ندع القياس ونقول كما قال أبو حنيفة، وجه القياس ما قلنا أن الشرائع لا تلزمه إلا بالعلم والسمع ولم يوجد فلا يلزمه القضاء.

وجه الاستحسان: وهو أن الخطاب شائع في دار الإسلام، فيقوم شيوع الخطاب مقام العلم به، لأنه ليس في وسع المبلغ أن يبلغ كل واحد، إنما الذي في وسعه أن يجعل الخطاب شائعا، ولأنه مادام في دار الإسلام يسمع الأذان والإقامة، ويرى حضور الناس الجماعات في كل وقت، فإنما اشتبه عليه ما لا يشتهبه ولأنه في دار الإسلام يجد من يسأل عنه، فترك السؤال منه تقصير. (المحيط البرهاني: ۱۲۷/۳)

### اقتداء القائم بالقاعد

(۸) کھڑے ہو کر رکوع سجدہ کر کے نماز پڑھنے والے شخص کے لئے بیٹھ کر رکوع سجدہ کر کے نماز پڑھنے والے شخص کی اقتداء کرنا استحسانا جائز ہے اور یہی شیخین کا قول ہے۔ اور قیاس کے مطابق اقتداء کرنا جائز نہ ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ: حضور ﷺ کا ارشاد کہ میرے بعد کوئی بیٹھ کر نماز پڑھنے والی کی اقتداء نہیں کرے گا، نیز مذکورہ صورت میں مقتدی کی حالت امام کی حالت سے اعلیٰ و

قوی تر ہوتی ہے بناء بریں اقتداء درست نہ ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ: حضور ﷺ نے اپنے آخری ایام میں ضعف و کمزوری کی بناء پر صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو بیٹھ کر نماز پڑھائی تھی، اور صحابہ نے کھڑے رہ کر آپ ﷺ کی اقتداء کی تھی، لہذا استحسانا اقتداء جائز ہوگی۔

ويحوز اقتداء القائم الذي يركع ويسجد بالقاعد الذي يركع ويسجد استحسانا وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف. والقياس: أن لا يحوز وهو قول محمد.

وجه القياس: ما روى عن النبي ﷺ أنه قال لا يؤمن أحد بعدى جالسا ولأن المقتدى أعلى حالا من الامام فلا يحوز اقتداء به. وجه الاستحسان: ما روى أن آخر صلوة صلاها رسول الله ﷺ في ثوب واحد متوشحا به قاعدا وأصحابه خلفه قيام يقتدون به. (بدائع الصنائع: ۳۵۵/۱)

### قاعد مصلی دوران نماز قیام پر قادر ہو جائے تو؟

(۹) مذکورہ مثال نمبر ۸ میں ذکر کردہ اصول پر متفرع ایک مثال ہے۔

اگر کوئی مریض بیٹھ کر نماز پڑھنا شروع کرے، پھر وہ قیام پر قادر ہو جائے، اگر اس نے رکوع و سجدہ کر لیا ہو تو شیخین کے نزدیک استحسانا بناء کرے گا، یعنی اپنی یہی نماز پوری کرے گا، از سر نو نماز پڑھنے کی ضرورت نہیں۔

اور امام محمد کے نزدیک قیاسا از سر نو نماز پڑھے گا۔

قیاس کی وجہ: امام محمد کے نزدیک قاعد کی اقتداء قائم کے لئے جائز نہیں ہے، اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں اپنی پہلی نماز پر جو کہ قاعد تھی، بقیہ نماز کی جو کہ قائماً ہے بناء درست نہ ہوگی، اسی لئے از سر نو نماز پڑھے گا۔

استحسان کی وجہ: چونکہ شیخین کے نزدیک قاعد کی اقتداء قائم کے لئے درست ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی بناء درست ہوگی اور از سر نو نماز پڑھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ولو شرع فی الصلوٰۃ قاعدا وهو مریض، ثم صح و قدر علی القيام، فإن كان شروعہ برکوع و سجود بنی فی قول أبی حنیفہ و أبی یوسف استحساناً، وعند محمد یستقبل قیاساً بناء علی أن عند محمد القائم لا یقتدی بالقاعد فكذا لا ینبئ آخر صلوتہ علی أولہا فی حق نفسه۔ وعندہما: یجوز الإقتداء فیجوز البناء۔ (بدائع الصنائع: ۲۸۸/۱)

### قدیم فوائت اور جدید فائتہ میں ترتیب کا حکم

(۱۰) اگر کوئی شخص جان بوجھ کر بلا کسی عذر کے بکثرت نمازیں ترک کر دے، پھر اس کو اپنے اس مذموم فعل پر ندامت و پشیمانی ہوئی اور وہ وقتیہ نمازوں کو اپنے اپنے اوقات پر اداء کرنے میں مشغول ہو گیا، البتہ اس نے ابھی تک اپنی فوت شدہ نمازوں کی قضاء نہیں کی۔ اور اسی طرح ایک طویل زمانہ گزر گیا۔ پھر اس سے ایک اور نماز ترک ہو گئی، چنانچہ اس نے نئی فوت شدہ نماز کے یاد ہونے کے باوجود دوسری نماز پڑھی تو استحساناً دوسری نماز درست نہ ہوگی، اور پرانی فوت شدہ نمازوں کو کالعدم سمجھا جائے گا اور مذکورہ شخص پر ترتیب کی رعایت لازمی ہوگی۔

اور قیاس کے مطابق دوسری نماز درست ہو جائے گی۔

قیاس کی وجہ: فوت شدہ نمازوں کی کثرت کی بناء پر ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اور اس آدمی پر سابقہ کثیر نمازوں کی قضا باقی ہے، لہذا مذکورہ شخص پر ترتیب کی رعایت ضروری نہ ہوگی، اور نئی فوت شدہ نماز کو پرانی فوت شدہ نمازوں کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے گا، یعنی فوت شدہ نمازوں میں ایک اور نماز کا اضافہ ہو گیا، بناء بریں مذکورہ شخص پر ترتیب کے ضروری نہ ہونے کی وجہ سے دوسری نماز درست ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ: حضرات مشائخ نے مذکورہ مسئلہ میں مذکورہ شخص پر احتیاطاً ترتیب کو ضروری قرار دیا ہے تاکہ نماز کے معاملہ میں سستی، کوتاہی اور غفلت کرنے والے افراد پر تنبیہ ہو جائے۔

نیز اگر ترتیب ضروری قرار نہ دی جائے تو یہ فوت شدہ نماز میں تخفیف کا وسیلہ بنے گی اور نماز کا اہتمام باقی نہیں رہے گا، یعنی فوت شدہ نماز میں بڑھتی ہی جائے گی۔ اور اگر ترتیب ضروری قرار دے تو آئندہ نماز میں فوت نہ ہونے میں معین ہوگا۔ بایں طور کہ آدمی خود کو صاحب ترتیب سمجھ کر نماز چھوڑنے سے بچے گا، اور اگر نماز ترک ہوگئی تو اس کو جلد از جلد دوسری نماز سے پہلے قضاء کرنے کی کوشش کرے گا، کیونکہ جب تک فوت شدہ نماز قضاء نہیں کرے گا تب تک دوسری نماز اداء نہیں کر سکے گا، بنا بریں احتیاطاً ترتیب کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔

من ترك صلوات كثيرة مجانة ثم ندم على ما صنع، واشتغل بأداء الصلوات في مواقيتها قبل أن يقضى شيئاً من الفوائت فترك صلاة، ثم صلى أخرى وهو ذاكر لهذه الفائتة الحديثة أنه لا يجوز، ويجعل الفوائت الكثيرة القديمة كأنها لم تكن، ويجب عليه مراعاة الترتيب۔

والقياس: أن لا يجوز لأن الترتيب قد سقط عنه لكثرة الفوائت، وتضم هذه المتروكة إلى ماضى، إلا أن المشايخ استحسنا فقال: إنه لا يجوز احتياطاً زجراً للسفهاء عن التهاون بأمر الصلوة، ولئلا تصير المقضية وسيلة إلى التخفيف. (بدائع الصنائع: ۲۴۸/۱)

### قعدہ میں تشہد پڑھنا بھول جائے

(۱۱) اگر کوئی شخص قعدہ اخیرہ میں تشہد پڑھنا بھول جائے پھر اس کو سلام پھیرنے کے قبل یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد یاد آئے تو اسی وقت تشہد پڑھے گا اور



تشہد پڑھ کر سلام پھیرے گا اور سجدہ سہو کرے گا کیونکہ یہ واجب ہے۔  
اور اسی طرح کا حکم قاعدہ اولیٰ کا ہے استحسانا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو  
واجب نہ ہو۔

قیاس کی وجہ: تشہد وغیرہ اذکار سنت کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کے ترک سے نماز  
میں کوئی بڑا نقصان نہیں ہوتا کہ جس کے سبب سجدہ سہو واجب ہو، جیسا کہ ترک ثناء و تعوذ  
پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا، اسی طرح ترک تشہد پر بھی سجدہ سہو واجب نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ: تشہد سنت نہیں، بلکہ واجب ہے، اور قاعدہ اولیٰ میں تشہد کا واجب  
ہونا حضور ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا قراءت تشہد پر مواظبت اور  
ہیشگی سے ثابت ہے، اور ترک واجب یا واجب کو مؤخر کرنے سے سجدہ سہو واجب  
ہوتا ہے، ازیں سبب مذکورہ مسئلہ میں استحسانا سجدہ سہو واجب ہوگا، اور ثناء، تعوذ وغیرہ  
دیگر اذکار کے ترک پر سجدہ سہو کا لزوم نہ ہونا تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے۔

وكذلك (أي يجب سجدة السهو) قراءة التشهد إذا سها عنها في  
القعدة الأخيرة ثم تذكرها قبل السلام أو بعد ما سلم ساها قرأها وسلم  
وسجد للسهو لأنها واجبة، وأما في القعدة الأولى فكذلك استحسانا،  
والقياس في هذا وقنوت الوتر وتكبيرات العيدين سواء ولا سهو عليه لأن  
هذه الأذكار سنة ولا يمكن بتركها كبير نقصان في الصلوة فلا يوجب  
السهو كما إذا ترك الثناء والتعوذ.

وجه الاستحسان: إن هذه الأذكار واجبة، أما وجوب التشهد في القعدة  
الأولى فلمواظبة النبي ﷺ على قراءته ومواظبة الصحابة رضي الله عنهم  
على قراءته وأما سائر الأذكار من الثناء والتعوذ وتكبيرات الركوع والسجود  
وتسبيحاتها فلا سهو فيها عند عامة العلماء (بدائع الصنائع: ۴۰۶/۱)

### مَسْبُوقِ كَا سَجْدَةُ سَهْوٍ مِیْنِ اِمَامِ كِی اِتِّبَاعُ نَهْ كَرْنَا

(۱۲) اِگَر مَسْبُوقِ اِپْنِی فُوتِ شَدَّه رُكْعَتُوں كُو اَدَاءِ كَرْنِی كِی لَئِن كَهْرَا هُو جَاغَی اُور سَجْدَةُ سَهْوٍ مِیْنِ اِمَامِ كِی اِتِّبَاعُ نَهْ كَرِی تُو اِپْنِی نَمَازِ كِی اَخْر مِیْنِ اسْتِحْسَانًا سَجْدَةُ سَهْوٍ كَر لَی كَا۔ اُور قِیَاسِ كَا تَقَاضِیَہ ہے كِی وَہ سَجْدَةُ سَهْوٍ نِہِیْن كَرِی كَا كِیونكہ وَہ اس سَے سَاقِطُ هُو چُكَا ہے۔ قِیَاسِ كِی وَجْہ: مَسْبُوقِ اِپْنِی فُوتِ شَدَّه رُكْعَتُوں كِی اَدَائِیْگِی مِیْنِ مَنفَرْدِ هُو تَا ہے، اُور یَہ بَاتِ نَجْوِی مَعْلُوم ہے كِی مَنفَرْدِ كِی نَمَازِ مَقْتَدِی كِی نَمَازِ كَا غَیْر ہے، یَعْنِی دُونُوں جَدَا گَا نَهْ نَمَازِیْن ہِیْن، گُویَا اِیكِ شَخْصِ نَے اِیكِ نَمَازِ شَرْعِ كِی جَس مِیْنِ اس پَر سَجْدَةُ سَهْوٍ لَازِم هُو؛ مَگَر اس نَے كِیَا نِہِیْن حَتّٰی كِی سَلَامِ پِھِیْر كَر اِپْنِی نَمَازِ پُورِی كَر لِی پِھَر دُوسْرِی نَمَازِ شَرْعِ كِی تُوَابِ پِھِلِی نَمَازِ كَا سَجْدَةُ سَهْوٍ اس نَمَازِ مِیْنِ اَدَاءِ نِہِیْن كَرِی كَا؛ كِیونكہ وَہ تُو سَاقِطُ هُو چُكَا ہے اُور دُونُوں نَمَازِیْن عِلْحَدَہ ہِیْمِ ہِیْن۔ اِسی طَرَحِ مَذْكُورَہ مَسْئَلِہ مِیْنِ ہِیْمِ پِھِلِی نَمَازِ (صَلُوةِ الْمَقْتَدِی) دُوسْرِی نَمَازِ (صَلُوةِ الْمَنفَرْدِ) دُونُوں جَدَا گَا نَهْ ہِیْن، لَہْذَا اِیكِ نَمَازِ كَا سَجْدَةُ سَهْوٍ دُوسْرِی نَمَازِ مِیْنِ اَدَاءِ نِہِیْن كِیَا جَاغَی كَا۔

اسْتِحْسَانِ كِی وَجْہ: دُونُوں نَمَازُوں یَعْنِی صَلُوةِ الْمَقْتَدِی اُور صَلُوةِ الْمَسْبُوقِ (مَنفَرْدِ) كِی تَحْرِیْمَہ مَتَّحِد ہِیْن، كِیونكہ مَسْبُوقِ اِپْنِی فُوتِ شَدَّه رُكْعَتُوں كِی بِنَاءِ اِسی سَابِقَہ تَحْرِیْمَہ پَر كَر تَا ہے، تُو تَحْرِیْمَہ كِی مَتَّحِد ہُونِی كِی وَجْہ سَے گُویَا دُونُوں نَمَازِیْن (صَلُوةِ الْمَقْتَدِی وَ مَسْبُوقِ) اِیكِ ہِی ہُو گِئِیْن، جَب دُونُوں نَمَازِیْن اِیكِ ہُو گِئِیْن تُوَابِ نَمَازِ مِیْنِ اِمَامِ كِی غَلْطِی سَے جُو نَقْصَانِ هُو اَتَّهَّا اس كِی تِلَافِی سَجْدَةُ سَهْوٍ سَے ضَرْورِی ہے اُور مَسْبُوقِ نَے سَجْدَةُ سَهْوٍ نِہِیْن كِیَا اس لَئِن اِپْنِی نَمَازِ كِی اَخِیر مِیْنِ اسْتِحْسَانًا سَجْدَةُ كَرِی كَا۔

ولو قام المسبوق إلى قضاء ما سبق به ولم يتابع الإمام في السهو

سجد في آخر صلاته استحسانا

والقياس أن يسقط لأنه منفرد فيما يقضى، و صلوة المنفرد غير صلوة المقتدى فصار كمن لزمته السجدة في صلوة فلم يسجد حتى خرج منها ودخل في صلوة أخرى لا يسجد في الثانية بل يسقط، كذا هذا وجه الاستحسان: إن التحريمة متحدة فإن المسبوق يبنى ما يقضى على تلك التحريمة، فجعل الكل كأنها صلوة واحدة لاتحاد التحريمة، وإذا كان الكل صلوة واحدة وقد تمكن فيها النقصان بسهو الإمام ولم يجبر ذلك بالسجدتين فوجب جبره. (بدائع الصنائع: ۴۲۲/۱)

### سہو اچھ رکعت پڑھنے والے پر سجدہ سہو

(۱۳) اگر کسی شخص نے ظہر کی پانچ رکعت نماز پڑھی در اس حالیکہ اس نے چوتھی رکعت میں تشہد کے بقدر تعدد خیرہ کر لیا تھا، پھر اس کو یاد آیا تو اس نے پانچویں رکعت کے ساتھ ایک اور رکعت ملا کر چھ رکعت نماز پڑھی، اب مذکورہ شخص پر سجدہ سہو واجب ہوگا؟ یا نہیں؟

ازروئے قیاس سجدہ سہو واجب نہ ہوگا اور ازروئے استحسان سجدہ سہو واجب ہوگا قیاس کی وجہ: سہو اور غلطی فرض نماز میں پائی گئی ہے اور اس نے فرض کے بعد دوسری نماز پڑھ لی ہے، اور جب دونوں نمازیں جدا گانہ ہیں تو فرض نماز کا سجدہ سہو بعد والی نفل میں اداء نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ہم مثال نمبر ۱۳ میں تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں استحسان کی وجہ: نفل نماز کی بناء فرض نماز کی تحریمہ پر ہے تو اتحاد تحریمہ کے سبب دونوں نمازیں ایک ہو گئیں، جب دونوں نمازیں ایک ہو گئیں تو اس ایک نماز میں نقص پایا گیا ہے جس کی تلافی سجدہ سہو کے ذریعہ ضروری ہے بناء بریں استحسانا سجدہ سہو واجب ہوگا۔

ثم إذا أضاف إليها ركعة أخرى فعليه السهو استحسانا، والقياس أن

لاسهو عليه، لأن السهو تمكن في الفرض وقد أدى بعدها صلوة أخرى.  
وجه الاستحسان: أنه إنما بنى النفل على تلك التحريمة وقد تمكن فيها النقص بالسهو فيجبر بالسجدتين على ما ذكرنا في المسبوق.  
ثم اختلف أصحابنا أن هاتين السجدتين للنقص المتمكن في الفرض أو النقص المتمكن في النفل، فعند أبي يوسف للنقص المتمكن في النفل لدخوله فيه لا على وجه السنة، وعند محمد للنقص الذي تمكن في الفرض.

فالحاصل: أن عند أبي يوسف انقطعت تحريمة الفرض بالانتقال إلى النفل، فلا وجه إلى جبر نقصان الفرض بعد الخروج منه وانقطاع تحريمته، وعند محمد: التحريمة باقية لأنها اشتملت على أصل الصلوة وصفها، وبالانتقال إلى النفل انقطع الوصف لا غير فبقيت التحريمة.  
(بدائع الصنائع: ۴۲۷/۱)

ایک ہی آیت سجدہ پہلے سواری پر پھر اتر کر پڑھنا۔

(۱۴) اگر کوئی شخص سواری پر بیٹھ کر آیت سجدہ پڑھے پھر سواری کے چلنے سے پہلے اتر کر دوبارہ وہی آیت سجدہ پڑھے تو استحساناً ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، اور قیاس کے مطابق دو سجدے واجب ہوں گے۔

قیاس کی وجہ: نزول و رکوب کی وجہ سے تبدیل مکان پایا گیا اور تبدیل مکان کی وجہ سے دو سجدے واجب ہوتے ہیں، لہذا یہاں پر بھی دو سجدے واجب ہونے چاہئے۔  
استحسان کی وجہ: نزول و رکوب عمل قلیل ہے اس کی وجہ سے تبدیل مجلس لازم نہیں آتی، اور جب تبدیل مجلس ہی نہیں ہوئی تو دو سجدے بھی واجب نہ ہوں گے، بناء بریں مذکورہ مسئلہ میں دو سجدے واجب نہ ہوں گے، بلکہ صرف ایک سجدہ واجب ہوگا۔

إذا قرأها راکباً ثم نزل قبل السير فأعادها يكفيه سجدة واحدة استحساناً، وفي القياس: عليه سجدتان لتبدل مكانه بالنزول أو الركوب. وجه الاستحسان: أن النزول أو الركوب عمل قليل فلا يوجب تبدل المجلس. (بدائع الصنائع: ۴۳۵/۱)

### چھوٹا ہوا سجدہ سلام پھیرنے کے بعد یاد آئے تو

(۱۵) اگر کسی شخص کو بھول کر سلام پھیرنے کے بعد یاد آئے کہ اس پر ایک سجدہ باقی ہے دراصل حالیکہ اس نے اپنا رخ قبلہ سے پھیر لیا ہے، لیکن بات چیت نہیں کی تو اگر مسجد ہی میں ہے تو گذشتہ نماز پر بناء کرتے ہوئے اپنے فوت شدہ رکن (سجدہ) کو اداء کرے گا، اور یہ حکم استحسانا ہے۔

اور قیاس کے مطابق بناء نہیں کرے گا اور یہی ایک امام محمدؒ کی روایت ہے۔

قیاس کی وجہ: رخ، سینہ وغیرہ کا قبلہ سے پھر جانا مفسدِ صلوة ہے جیسے کہ نماز میں کلام مفسدِ صلوة ہے، جب نماز فاسد ہوگئی تو اس پر بناء کرنا درست نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ: پوری مسجد مکان واحد کا درجہ رکھتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مصلیٰ اور امام کے مابین فاصلہ ہو تو اقتداء صحیح ہو جاتی ہے، بشرطیکہ مصلیٰ مسجد میں ہو؛ کیونکہ اختلاف مکان صحت اقتداء کے لئے مانع ہے، اور یہاں اختلاف مکان نہیں ہے، اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں مصلیٰ کا اپنی مسجد میں باقی رہنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا اپنی نماز کی جگہ پر باقی رہنا، اور سینہ وغیرہ کا قبلہ سے پھر جانا یہ ضرورت اور عذر کی حالت میں مفسدِ صلوة نہیں ہے، بناء بریں مذکورہ مسئلہ میں سینہ وغیرہ کے انحراف سے استحساناً نماز فاسد نہ سمجھی جائے گی۔

اور رہی بات کلام کا مفسد ہونا؛ تو وہ نماز کی ضد ہے، اس لئے کلام دونوں حالتوں (حالت عذر وغیر عذر) میں برابر ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد ہوگی۔

إن سلم وهو في مكانه لم يصرف وجهه عن القبلة ولم يتكلم يعود إلى قضاء ما عليه، وأما إذا صرف وجهه عن القبلة فإن كان في المسجد و لم يتكلم فذلك الجواب استحساناً، والقياس أن لا يعود، وهو رواية محمد.

وجه القياس: أن صرف الوجه عن القبلة مفسدة للصلوة بمنزلة الكلام فكان مانعاً من البناء.

وجه الاستحسان: أن المسجد كله في حكم مكان واحد لأنه مكان الصلوة، ألا يرى أنه صح اقتداء من هو في المسجد بالإمام وإن كان بينهما فرجة واختلاف المكان يمنع صحة الاقتداء، فكان بقاءه فيه كبقائه في مكان صلوته، وصرف الوجه عن القبلة مفسد في غير حالة العذر والضرورة، فأما في حال العذر والضرورة فلا، بخلاف الكلام، لأنه مضاد للصلوة فيستوى فيه الحالان. (بدائع الصنائع: ۴۰۹/۱)

دوران نماز ناپاک ہونے والا کپڑا نماز ہی میں اتار دینا۔

(۱۶) نماز کے درمیان مصلی کے کپڑے پر، ایک ہی جگہ پر، ایک درہم سے زیادہ، پیشاب کے چھینٹے لگ جائیں اور مصلی فوراً وہ کپڑا اتار دے، دران حالیکہ ستر عورت کے بقدر دوسرا کپڑا پہلے سے بدن پر موجود ہوں تو استحساناً وہ اپنی نماز پوری کرے گا۔

اور قیاس کے مطابق از سر نو نماز پڑھے گا۔

قیاس کی وجہ: نماز کا ایک حصہ نجاست کے ساتھ پایا گیا اور نجاست صحت نماز کے لئے مانع ہے، اس لئے نماز فاسد ہوگی اور از سر نو نماز پڑھنا ہوگا۔  
استحسان کی وجہ: کبھی کبھی مصلی کے کپڑے پر نجاست گر جاتی ہے اور یہ ان امور

میں سے ہے جن سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کو غفور قرار دیا جائے گا، بشرطیکہ اس نجاست کے ساتھ ایک رکن کے بقدر بھی نماز اداء نہ کی ہو؛ بصورت دیگر قیاساً واستحساناً نماز از سر نو پڑھنا ضروری ہوگا۔

ولو انتضح البول على ثوب المصلي، فإن كان أكثر من قدر الدرهم من موضع، فإن كان عليه ثوبان ألقى النجس من ساعته، ومضى على صلوته استحساناً، والقياس أن يستقبل لوجود شيء من الصلوة مع النجاسة، لكننا نقول: إن هذا مما لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفواً، وإن أدى ركناً أو مكث بقدر ما يتمكن من أداء ركن يستقبل قیاساً واستحساناً (بدائع الصنائع: ۱/۵۱۸)

### امی مسبوق کا حکم

(۱۷) اگر کوئی امی ایک رکعت کے بعد کسی قاری امام کی اقتداء کرے پھر جب امام اپنی نماز سے فارغ ہو جائے اور امی اپنی فوت شدہ رکعت کو اداء کرنے کے لئے کھڑا ہو جائے، تو قیاس کے مطابق اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اس قول کی نسبت امام ابوحنیفہ کی طرف کی گئی ہے، اور استحسان کے مطابق امی کی نماز فاسد نہ ہوگی اور یہ صاحبین کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ: امی آدمی کے قاری کی اقتداء کرنے کی وجہ سے مذکورہ نماز قراءت کے ساتھ اداء کرنی ضروری ہوگئی، اور جب امی اپنی فوت شدہ رکعت کو اداء کرے گا تو اس وقت وہ قراءت سے عاجز و قاصر ہوگا اور اس صورت میں امام کی قراءت مقتدی کی قراءت نہیں ہوگی، اسی سبب سے امی کی نماز عدم قراءت کی وجہ سے فاسد ہوگی۔

استحسان کی وجہ: قراءت کا التزام اقتداء کے ضمن میں پایا گیا ہے یعنی قاری امام کی اقتداء کی وجہ سے قراءت کا التزام ہوا ہے، اور امی مقتدی امام کے ساتھ پڑھی ہوئی

نماز میں مقتدی ہے، نہ کہ اس رکعت میں جو امی سے چھوٹ گئی تھی، پس جب وہ اس رکعت میں مقتدی ہی نہیں رہا تو قراءت کا التزام بھی نہ ہوگا؛ کیونکہ قراءت کا التزام اقتداء کی وجہ سے تھا اور جب وہ مقتدی ہی نہیں رہا تو قراءت کا التزام بھی نہ ہوگا، نیز اگر وہ اپنی فوت شدہ رکعت کی بناء کرے یعنی مذکورہ مسئلہ میں ہم اس کی نماز جائز قرار دیں جو کہ استحسان کا تقاضا ہے تو بعض نماز قراءت کے ساتھ اور بعض نماز بغیر قراءت کے اداء کرنے والا ہوگا، اور اگر از سر نو نماز پڑھے یعنی اس کی نماز فاسد قرار دیں جو کہ قیاس کا تقاضا ہے تو پھر پوری نماز بغیر قراءت کے اداء کرنی ہوگی؛ کیونکہ وہ امی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان میں پہلی صورت ہی اولیٰ اور قابل عمل ہے کیونکہ اس میں ایک گونہ قراءت ضرور ہے، بناء بریں مذکورہ مسئلہ میں استحسانا امی کی نماز درست ہوگی۔

ولو اقتدى الأُمى بقارى بعدما صلى ركعة فلما فرغ الإمام قام الأُمى لإتمام الصلوة فصلوته فاسد فى القياس، وقيل: هو قول أبى حنيفة، وفى الاستحسان يجوز وهو قولهما.

وجه القياس: أنه بالافتداء بالقارى التزم أداء هذه الصلوة بقراءة وقد عجز عن ذلك حين قام للقضاء لأنه منفرد يقضى فلا تكون قراءة الإمام قراءة له فتفسد صلوته.

وجه الاستحسان: أنه إنما التزم القراءة ضمناً للاقتداء وهو مقتد فيما بقى على الإمام لا فيما سبقه به، ولأنه لو بنى كان مؤدياً بعض الصلوة بقراءة ولو استقبل كان مؤدياً جميعها بغیر قراءة، ولا شك أن الأول أولى؛ (بدائع الصنائع: ۵۴۷/۱)

نماز میں اوڑھنی سر سے گرجائے تو؟

(۱۸) اگر درمیان نماز کسی آزاد عورت کے سر سے اوڑھنی گرجائے اور وہ ایک



رکن کے بقدر ننگے سر رہنے سے پہلے ہی عمل قلیل کے ذریعہ اپنے سر کو ڈھانپ لے تو اس کی نماز استحسانا فاسد نہ ہوگی، اور قیاس کے مطابق فاسد ہو جائے گی اور یہی امام شافعی اور زکریا کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ: نماز میں ستر عورت فرض ہے اور سر ستر میں داخل ہے، لہذا اس کا چھپانا بھی فرض ہوا، اور قلیل مقدار کے انکشاف سے بھی استتار فوت ہو جاتا ہے لہذا عورت کی نماز فاسد ہوگی۔

استحسان کی وجہ: اوڑھنی کا سر سے گر جانا، ان امور میں سے ہے جن سے بچنا دشوار ہے، بناء بریں دفعا للخرج وتيسر للناس كشف عورت کی اس مقدار کو عفو قرار دیا گیا۔  
و كذلك الحرّة إذا سقط قناعها في خلال الصلوة فرفعتها و غطت رأسها بعمل قلیل، قبل أن تؤدی ركنًا من أركان الصلوة، أو قبل أن تمكث ذلك القدر لا تفسد صلوتها.

والقياس أن تفسد صلوته ---- وهو قول زفر والشافعي لأن ستر العورة فرض بالنص، والاستتار يفوت بالانكشاف وإن قل۔ إلا أنا استحسنا الجواز وجعلنا ما لا يمكن التحرز عنه عفوًا دفعًا للخرج۔ (بدائع الصنائع: ۵۴۸/۱)

### محاذات کی وجہ سے نماز کا فاسد ہونا

(۱۹) عورت کا مرد کے محاذات میں کسی ایسی رکوع سجدہ والی نماز میں آجانا جس میں دونوں شریک ہوں، مرد کی نماز کو فاسد کر دے گا۔ یہ حکم استحساناً ہے۔ جب کہ قیاس کے مطابق مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ اگرچہ امام نے عورتوں کی نیت کی ہو، اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ: فساد کی عقلاً دو وجہیں ممکن ہو سکتی ہیں۔

(۱) مرد کی نماز میں محاذاتِ مرآة کی وجہ سے نماز کا فاسد ہونا عورت کی خساست و ذلالت کی وجہ سے ہوگا یا (۲) مرد کا عورت کی طرف مائل و مشغول ہو کر شہوت میں واقع ہو جانا۔

پہلی وجہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ کلب و خنزیر کے محاذات سے مرد کی نماز فاسد نہیں ہوتی جو کہ عورت سے زیادہ اخص و اذل ہے تو عورت کے محاذات سے بدرجہ اولیٰ نماز فاسد نہیں ہونی چاہئے، نیز یہ وجہ غیر مشترک نماز میں بھی پائی جاتی ہے اور محاذات اس صورت میں بالا جماع مفسدِ صلوة نہیں ہے، لہذا یہاں پر بھی نہیں ہونی چاہئے۔

اب لامحالہ دوسری وجہ ہی قابلِ اعتبار ہوگی، مگر چونکہ اس وجہ اور علت میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے تو اس کی بھی نماز فاسد ہونی چاہئے، حالانکہ بالا جماع اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

نیز صلوة جنازہ و سجدہ تلاوت وغیرہ میں محاذاتِ مرآة مفسدِ صلوة نہیں ہے، اسی طرح مطلق نماز میں بھی نہیں ہونا چاہئے۔

استحسان کی وجہ: حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

أخروهن من حيث أخرهن الله الخ----

یعنی مردوں کی صفوں میں سب سے بہتر صف پہلی صف ہے اور بری آخری صف اور عورتوں کی صفوں میں سب سے بہتر صف آخری صف ہے اور بری پہلی صف ہے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: عورتوں کو پیچھے کرو جہاں اللہ نے ان کو پیچھے کرنے کا حکم دیا ہے۔

مذکورہ حدیث سے استدلال دو طریقوں سے کیا گیا ہے۔

[۱] جب حدیث میں تاخیر (عورتوں کو پیچھے کرنے) کا حکم دیا گیا تو گویا تاخیر فرض بن گئی، اور مرد کا تاخیر کو ترک کرنا فرض کو ترک کرنا ہوگا اور ترک فرض سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لہذا یہاں پر بھی مرد کی نماز فاسد ہوگی۔

[۲] مذکورہ حدیث میں تاخیر کا حکم ضرورۃً مرد کے لئے تقدم علی المرأة کو مستلزم ہے، چنانچہ جب مرد عورت سے مقدم نہ ہو اور عورت مؤخر نہ ہوئی تو مرد ایسے مقام پر کھڑا ہوا جو اس کا مقام قیام نہیں ہے، لہذا اس کی نماز فاسد ہوگی جیسا کہ مصلیٰ اگر امام سے آگے بڑھ جائے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ اس کی جگہ امام کے پیچھے ہے۔ کذا ہہنا۔

اور حدیث مشترک مطلق نماز کے متعلق وارد ہوئی ہے تو حکم صرف اسی صورت میں جاری ہوگا، اور دیگر صلوة اور صورتیں اصل قیاس پر باقی رہیں گی یعنی محاذات کا اعتبار نہ ہوگا۔

رہی بات کہ عورت کی نماز فاسد کیوں نہ ہوگی جب کہ علت میں دنوں شریک ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کا حکم اور خطاب مردوں کے لئے ہے نہ کہ عورتوں کے لئے، نیز مرد کے لئے ممکن ہے کہ عورت خود پیچھے نہ ہٹے تب بھی اس کو مؤخر کرے۔ پس جب تاخیر کا حکم عورتوں پر فرض ہی نہیں ہے تو اس کے ترک سے عورت کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔

ومنها محاذاة المرأة الرجل في صلاة مطلقة يشتركان فيها فسدت صلواته عندنا استحسانا، والقياس أن لا تكون المحاذات مفسدة صلوة الرجل وبه أخذ الشافعي، حتى لو قامت امرأة خلف الإمام ونوت صلواته وقد نوى الإمام إمامة النساء ثم حادثه فسدت صلواته عندنا وعنده لا تفسد.

وجه القياس: أن الفساد لا يخلو إما أن يكون لخساستها أو لاشتغال قلب الرجل والوقوف في الشهوة.

لاوجه للأول، لأن المرأة لا تكون أخس من الكلب والخنزير ومحاذاتهما غير مفسدة، ولأن هذا المعنى يوجد في المحاذاة في صلوة لا يشتركان فيها، والمحاذاة فيها غير مفسدة بالإجماع. ولا سبيل إلى الثاني لهذا أيضا، ولأن المرأة تشارك الرجل في هذا المعنى فينبغي أن تفسد صلواتها أيضا، ولا تفسد بالإجماع.

والدليل عليه أن المحاذاة في صلوة الجنابة وسجدة التلاوة غير مفسدة فكذا في سائر الصلوات.

وجه الاستحسان: ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: أخروه من حيث أخرهن الله عقيب قوله: خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها.

والاستدلال بالحديث من وجهين:

أحدهما: أنه لما أمر بالتأخير صار التأخير فرضا من فرائض الصلوة، فيصير بتركه التأخير تاركا فرضا من فرائضها فتفسد.

والثاني: أن الأمر بالتأخير أمر بالتقدم عليها ضرورة، فإذا لم تؤخر ولم يتقدم فقد قام مقامها ليس بمقام له فتفسد كما إذا تقدم على الإمام.

والحديث ورد في صلوة مطلقة مشتركة فبقي غيرها على أصل القياس.

وإنما لا تفسد صلاتها لأن خطاب التأخير يتناول الرجل، ويمكنه تأخيرها من غير أن تتأخر هي بنفسها ويتقدم عليها فلم يكن التأخير فرضا عليها فتركه لا يكون مفسدا. (بدائع الصنائع: ٥٤٨/١)

### عورتوں کی صف کے بعد مردوں کی صفوں کا حکم

(۲۰) اگر مردوں کی صف کے پیچھے مکمل ایک صف عورتوں کی ہو تو استحساناً ان تمام مردوں کی نماز فاسد ہو جائے گی جو عورتوں کی صف کے پیچھے صفوں میں موجود ہوں، اگرچہ بیس سے زائد صف کیوں نہ ہو؛ تمام کی نماز فاسد ہوگی۔ اور قیاس کے مطابق صرف ایک صف کی نماز فاسد ہوگی جو عورتوں کی صف سے متصل ہے۔

قیاس کی وجہ: عورتوں سے متصل ایک صف کے علاوہ دیگر صفوں کے لئے محاذات نہیں پائی جا رہی ہے، اسی لئے صرف ایک صف کی نماز فاسد ہوگی اور بقیہ کی درست ہوگی۔

استحسان کی وجہ: ابن عمرؓ کی موقوف و مرفوع حدیث ہے، حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس امام اور مقتدی کے مابین نہریا راستہ یا عورتوں کی صف ہو تو اس مقتدی کی نماز نہ ہوگی۔

مذکورہ حدیث میں عورتوں کی صف کو نہر و راستہ کی طرح حائل قرار دیا ہے، اسی لئے ان کی نماز درست نہ ہوگی۔

عورتوں سے متصل صف کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے حکم تاخیر کو ترک کر دیا، اور ان کے اور امام کے درمیان عورتوں کی صف حائل بن گئی اور مقتدی اور امام کے درمیان حیلولت سے نماز درست نہیں ہوتی، ان دو وجہوں کی بناء پر عورتوں سے متصل صف کی نماز فاسد ہوگی، اور دوسری صفوں کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ ان میں صرف عورتوں کی صف کی وجہ سے حیلولت پائی گئی، تو ان کی نماز حیلولت کی وجہ سے فاسد ہوگی نہ کہ محاذات کی وجہ سے۔

إذا كن صفا تاما فسدت صلوة الصفوف التي خلفهن، وإن كانوا  
عشرين صفا.

القياس هكذا أن تفسد صلوة صف واحد خلفهن لاغير لانعدام  
محاذاتهن لمن وراء هذا الصف الواحد، إلا إذا استحسنا فحكمنا  
بفساد صلوة الصفوف أجمع، لحديث ابن عمر موقوفا ومرفوعا إلى  
رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: من كان بينه وبين الإمام نهر أو  
طريق أو صف من النساء فلا صلوة له، جعل صف النساء حائلا كالنهر و  
الطريق، ففى حق الصف الذى يليهن من خلفهن وجد ترك التأخير منهم و  
الحيلولة بينهم وبين الإمام بهن، وفى حق الصفوف الأخر وجدت  
الحيلولة لاغير، وكل واحد من المعنيين بانفراده علة كاملة للفساد.

(بدائع الصنائع: ۱/۵۵۰)

### ایک روزہ میں قضاء رمضان اور کفارہ ظہار؛ دونوں کی نیت کرنا

(۲۱) اگر کسی شخص نے رمضان کے قضاء روزہ کی اور کفارہ ظہار کے روزہ کی  
نیت کی تو کون سا روزہ اداء ہوگا اور کون سے روزہ کی نیت شمار ہوگی؟ استحسان کے مطابق  
رمضان کے قضاء روزہ کی نیت معتبر ہوگی، اور یہی امام ابو یوسف کا قول ہے، اور قیاس  
کے مطابق نفل روزہ ہوگا، نہ کہ رمضان کے قضاء کا اور نہ کفارہ ظہار کا، اور یہی امام محمد کا  
قول ہے۔

قیاس کی وجہ: تعیین (نیت) کی دونوں جہتیں ایک دوسرے کے معارض و متضاد  
ہیں؛ کیونکہ جو روزہ رمضان کی قضاء کا ہوگا وہ کفارہ ظہار کا نہ ہوگا، اور جو کفارہ ظہار کا  
ہوگا وہ رمضان کی قضاء کا نہ ہوگا، دونوں روزوں میں تضاد و تعارض ہونے کی بناء پر تعیین  
(نیت) کی دونوں جہتیں بھی متعارض سمجھی جائیں گی؛ اور دونوں ساقط ہو جائیں گی، إذا

تعارضاً تساقطاً، اب مطلق صوم کی نیت باقی رہی اور مطلق نیت سے نفل روزہ اداء ہوتا ہے، لہذا مذکورہ صورت میں بھی نفل روزہ اداء ہوگا۔

استحسان کی وجہ: جہت قضاء کی تعیین (نیت) کو ترجیح ہوگی، کیونکہ وہ رمضان کے روزہ کا خلیفہ ہے اور کسی چیز کا خلیفہ اس چیز کے قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ (خلیفہ) وہی (اصل) ہے، اور رمضان کا روزہ سب سے قوی روزہ ہے، یہی وجہ ہے کہ رمضان کی نیت کے ساتھ دوسرے تمام روزوں کی نیت رائیگاں و بیکار ہو جاتی ہے، نیز یہ اس روزہ کا بدل ہے جس کا وجوب ابتداء اللہ تعالیٰ نے کیا ہے، اور کفارة ظہار کے وجوب کا سبب بندہ کی طرف سے ہے، تو رمضان کے قضاء روزہ کی نیت قوی و مضبوط ہوگئی، اور اضعف قوی کا مقابل نہیں ہو سکتا، تو دونوں میں تعارض نہ ہوا، اس لئے استحساناً قضاء روزہ کی نیت شمار ہوگی۔

فإن نوى قضاء رمضان و كفارة الظهار، قال أبو يوسف يكون عن القضاء استحساناً، والقياس أن يكون عن التطوع، وهو قول محمد.  
وجه القياس: أن جهتي التعيين تعارضتا للتنافي فسقطتا بحكم التعارض فبقي نية مطلق الصوم فيكون تطوعاً.

وجه الاستحسان: أن الترجيح لتعيين جهة القضاء لأنه خلف عن صوم رمضان، وخلف الشيء يقوم مقامه كأنه هو، وصوم رمضان أقوى الصيامات حتى تندفع به نية سائر الصيامات، ولأنه بدل صوم وجب بإيجاب الله تعالى ابتداء وصوم كفارة الظهار وجب بسبب وجد من جهة العبد، فكان القضاء أقوى فلا يزاحمه الأضعف. (بدائع الصنائع: ۲/۲۲۹)

قضاء روزے اور قضاء نماز کے فدیہ کا حکم

(۲۲) قضاء روزوں کی طرح قضاء نمازوں کا فدیہ دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

حضرات مشائخ نے جواز فدیہ کے حوالہ سے استحساناً نماز کو بھی روزہ کی طرح شمار کیا ہے، یعنی جس طرح مرنے کے بعد انسان کے ذمہ باقی روزوں کا فدیہ دیا جاسکتا ہے، اسی طرح نماز کا بھی فدیہ دیا جاسکتا ہے، لیکن یہ حکم استحسانی ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا فدیہ جائز نہ ہو۔

قیاس کی وجہ: نماز ایک خالص بدنی عبادت ہے، جس طرح حیات میں نماز کے بدلے میں مال قبول نہیں، اسی طرح مرنے کے بعد بھی مال کے ذریعہ اس کی ادائیگی نہیں ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ: حضرات مشائخ نے جواز فدیہ کو روزہ پر قیاس کرتے ہوئے استحساناً جائز قرار دیا ہے کیونکہ عبادت بدنی ہونے میں نماز روزہ کے مشابہ ہے، اور قضاء روزوں کا فدیہ دینا جائز ہے تو قضاء نمازوں کا فدیہ دینا بھی جائز ہوگا، بشرطیکہ مرنے کے بعد ہو، کیونکہ حیات میں قضاء نمازوں کا فدیہ دینا جائز نہیں ہے۔

نیز ہر نماز کا فدیہ مستقل ہوگا یعنی جتنا فدیہ ایک روزہ کا ہوگا، وہی فدیہ ہر نماز کا ہوگا، نہ کہ ایک دن کی کل نمازوں کا فدیہ ایک روزہ کے برابر کا فدیہ ہوگا۔

والصلوة كالصوم باستحسان المشائخ و كل صلوة تعتبر بصوم يوم هو الصحيح وفي حاشية الهداية، قوله باستحسان المشائخ، فإن القياس عدم الجواز لأن الصلوة لا تؤدى بالمال فى الحيوة فكذا بعد الممات إلا أن المشائخ استحسنا فى التجويز لما أن الصلوة تشبه الصوم من حيث كونها عبادة بدنية. (هدايه مع حاشيه: ۲۴۰/۱)

ایک مسجد سے نکل کر دوسری مسجد میں اعتکاف جاری رکھنا

(۲۳) اگر کوئی شخص اپنی اعتکاف کردہ مسجد سے کسی عذر کی بناء پر نکل جائے، مثلاً مسجد گرنے کے سبب یا سلطان یا کسی اور کے زبردستی نکالنے کے سبب، پھر فوراً



دوسری مسجد میں داخل ہو جائے تو استحساناً اس کا اعتکاف فاسد نہ ہوگا، اور قیاس کے مطابق فاسد ہو جائے گا۔

قیاس کی وجہ: خروج مسجد اعتکاف کی ضد ہے اور ضد کے ساتھ شئی کا وجود نہیں ہوتا، اس لئے اعتکاف باقی نہیں رہے گا، جیسا کہ از خود نکلنے سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی فاسد ہوگا۔

استحسان کی وجہ: خروج مسجد بر بناء ضرورت پایا گیا ہے اور ضرورت کی بناء پر احکام میں تبدیلی شریعت میں معروف و مشہور ہے۔

مسجد کے گرنے میں تو ضرورت ظاہر ہے؛ کیونکہ مسجد کے منہدم ہونے کے بعد اس میں اعتکاف کرنا ہی ممکن نہیں ہے تو خروج من المسجد لابدی اور ضروری ہوا، جیسا کہ انسانی حاجت کی بناء پر نکلنا ضروری ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا، اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔

اور رہی بات اکراہ کی تو خود اکراہ من جملہ اسباب عذر میں سے ہے، اور خروج کی اس مقدار کو ضرورت کا لعدم قرار دیا جائے گا، جیسا کہ انسانی حاجت کی بناء پر خروج کو کا لعدم قرار دیا ہے، ازیں سبب مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں استحساناً اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔

فإن خرج من المسجد الذى يعتكف فيه لعذر بأن انهدم المسجد أو أخرجه السلطان مكرها أو غير السلطان فدخل مسجداً آخر غيره من ساعته لم يفسد اعتكافه استحساناً، والقياس أن يفسد.

وجه القياس أنه وجد ضد الاعتكاف وهو الخروج الذى هو ترك الإقامة فيبطل كما لو خرج عن اختيار.

وجه الاستحسان: أنه خرج من غير ضرورة أما عند انهدام

المسجد فظاهر لأنه لا يمكنه الاعتكاف فيه بعد ما انهدم فكان الخروج منه أمراً لا بد منه بمنزلة الخروج لحاجة الانسان .  
 وأما عند الإكراه فلا أن الإكراه من أسباب العذر فى الجملة فكان هذا القدر من الخروج ملحقا بالعدم كما إذا خرج لحاجة الانسان .  
 (بدائع الصنائع: ۲۸۴/۲)

### تیرہویں ذی الحجہ کو زوال سے قبل رمی کرنا

(۲۴) اگر کوئی حاجی تیرہویں ذی الحجہ کو طلوع فجر کے بعد زوال آفتاب سے پہلے پہلے رمی کر لے تو یہ رمی درست ہوگی یا نہیں؟  
 امام ابوحنیفہ کے نزدیک درست ہوگی اور یہی استحسان ہے، اور صاحبین کے نزدیک درست نہ ہوگی اور یہی قیاس ہے۔

قیاس کی وجہ: صاحبین فرماتے ہیں کہ جس طرح دیگر ایام یعنی ۱۱، ۱۲، ذی الحجہ کو زوال سے پہلے رمی کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ۱۳، ذی الحجہ کو بھی زوال سے پہلے رمی کرنا جائز نہیں ہے، بس صرف اتنا فرق ہے کہ تیرہویں ذی الحجہ کو رمی کئے بغیر کوچ کرنا اور مکہ کے لئے روانہ ہونا جائز ہے جب کہ دیگر ایام میں رمی سے پہلے کوچ کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر کسی حاجی نے طلوع آفتاب سے پہلے ۱۳ ذی الحجہ کو روانگی اختیار نہیں کی، تو یہ دن بھی گذشتہ دنوں کے ساتھ لاحق ہو گیا، اور گذشتہ ایام یعنی ۱۱، ۱۲ ذی الحجہ کو زوال سے پہلے رمی کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اس دن بھی زوال سے پہلے رمی کرنا جائز نہ ہوگا۔  
 استحسان کی وجہ: امام ابوحنیفہ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ۱۳ ذی الحجہ کو زوال سے پہلے رمی کرنا جائز ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب اس تاریخ کو رمی چھوڑنا اور رمی کئے بغیر مکہ کے لئے روانہ ہونا جائز ہے تو پھر رمی کرنا خواہ دن کے کسی بھی حصہ میں ہو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا،

کیونکہ عدم ترک، ترک سے بہتر ہے، اس کے برخلاف ۱۲، ۱۱، ۱۲ ذی الحجہ کو چوں کہ رمی چھوڑنا اور اسے ترک کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے ان تاریخوں میں زوال سے پہلے رمی کرنا جائز نہیں ہے اور ۱۲، ۱۱، ۱۲ ذی الحجہ پر ۱۳ ذی الحجہ کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

وإن قدم الرمی فی هذا الیوم یعنی الیوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبی حنیفة هذا استحسان وقالا لایجوز اعتبارا بسائر الأيام، وإنما التفاوت فی رخصة النفر فإذا لم یترخص التحق بها، ومذہبه مروی عن ابن عباسؓ ولأنه لما ظهر أثر التخفیف فی هذا الیوم فی حق الترك فلأن یتظهر فی جوازه فی الأوقات كلها أولى بخلاف الیوم الأول والثانی حیث لایجوز الرمی فیهما إلا بعد النزول فی المشهور من الروایة لأنه لایجوز تركه فیهما فبقی علی الأصل المروی. (هدایہ: ۲۷۴/۱) ز

### سوق ہدی میں متمتع اور غیر متمتع کے احرام کا فرق

(۲۵) اگر کسی شخص نے بدنہ کے گلے میں قلادہ ڈال کر اسے روانہ کر دیا، لیکن خود روانہ نہیں ہوا تو محض ہدی ہانکنے اور روانہ کر دینے سے وہ شخص محرم نہیں ہوگا، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے حضور ﷺ کے متعلق منقول ہے کہ میں آپ کے جانور کے لئے قلادے بنایا کرتی تھی اور آپ ﷺ سے ہدی کے گلے میں لٹکا کر ہدی کو روانہ کر دیتے تھے اور خود روانہ نہیں ہوتے تھے، بلکہ اپنے اہل ہی میں حسب سابق حلال رہتے تھے۔ مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ محض سوق ہدی سے کوئی شخص محرم نہیں ہوتا جب تک کہ ہدی کے ساتھ خود بھی روانہ نہ ہو۔

اب اگر کوئی شخص ہدی کو روانہ کرنے کے بعد روانہ ہوا تو جب تک ہدی کو نہیں پالے گا اس وقت تک محرم نہیں ہوگا، کیوں کہ بوقت روانگی جب اس کے پاس ہدی نہیں ہوگی تو ظاہر ہے کہ وہ اسے ہانک بھی نہیں سکے گا اور جب سوق ہدی نہیں ہوگا تو صرف

اس شخص کی طرف سے نیت احرام پائی گئی اور عملاً یا قولاً تلبیہ نہیں پایا گیا، حالاں کہ محرم ہونے کے لئے نیت کے ساتھ ساتھ قولی یا فعلی تلبیہ کا پایا جانا ضروری ہے، اسی لئے جب وہ شخص ہدی کو پا کر اسے ہانک دے گا یا صرف ہدی کو پالے گا تو محرم ہو جائے گا، کیوں کہ اب اس کی نیت ایسے فعل یعنی سوق ہدی یا لحوق ہدی کے ساتھ متصل ہو گئی ہے جو احرام کی خصوصیات میں سے ہے، اس لئے یہ شخص اس فعل سے محرم ہو جائے گا جیسا کہ ابتداء ہدی کے ساتھ روانہ ہونے کی صورت میں وہ محرم ہوتا ہے۔

مذکورہ حکم تمتع کی ہدی کے علاوہ دیگر ہدی کا ہے، اور ہدی تمتع کا حکم یہ ہے کہ اگر جانور بھیجنے کے بعد کوئی شخص حج کی نیت کے ساتھ روانہ ہو تو روانہ ہوتے ہی وہ شخص محرم ہو جائے گا، اس کے محرم ہونے کے لئے جانور کو پا کر اسے ہانکنا یا صرف جانور کو پانا ضروری نہیں ہے، اور یہ حکم استحسانی ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ محض روانہ ہونے سے تمتع بھی محرم نہ ہو جیسا کہ دیگر ہدایا میں ہوتا ہے۔

قیاس کی وجہ: وہی ہے جو ابھی ہم نے ذکر کی، یعنی بوقت روانگی جب اس کے پاس ہدی نہیں ہوگی تو وہ اسے ہانک بھی نہیں سکے گا اور جب سوق ہدی نہیں ہوگا تو صرف اس شخص کی طرف سے نیت احرام پائی گئی اور عملاً یا قولاً تلبیہ نہیں پایا گیا، جب کہ محرم ہونے کے لئے نیت کے ساتھ قولی یا فعلی تلبیہ کا پایا جانا ضروری ہے، مذکورہ صورت میں صرف نیت پائی گئی قولی یا فعلی تلبیہ نہیں پایا گیا اسی لئے وہ محرم نہیں ہوگا۔

استحسان کی وجہ: تمتع کی ہدی وضع شرعی کے اعتبار سے ابتداء ہی سے افعال حج میں سے ایک فعل ہے، کیوں کہ یہ ہدی مکہ کے ساتھ خاص ہے اور اس کا وہاں پہنچنا ضروری ہے، نیز حج اور عمرہ دونوں کی ایک ساتھ ادائیگی کے شکرانے کے طور پر یہ ہدی واجب ہوئی ہے، اس لئے اس میں محض روانگی پر اکتفاء کیا گیا ہے، جب کہ اس

کے علاوہ جنائیت وغیرہ کی وجہ سے واجب ہونے والی ہدی میں مکہ پہنچنا ضروری نہیں ہے، اس لئے ہدی تمتع کے علاوہ دیگر ہدی سے محرم بننا حقیقت فعل یعنی سوق ہدی پر موقوف رہے گا، اور بدون روانگی صرف سوق ہدی سے انسان محرم نہیں ہوگا۔

فإن قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصر محرما لما روى عن عائشة<sup>رضي</sup> أنها قالت كنت أقتل فلائد هدى رسول الله عليه السلام فبعث بها وأقام في أهله حلالا، فإن توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها لأن عند التوجه إذا لم يكن بين يديه هدى يسوقه لم يوجد منه إلا مجرد النية و بمجرد النية لا يصير محرما، فإذا أدر كها وساقها أو أدر كها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام فيصير محرما، كما لو ساقها في الابتداء.

قال إلافى البدنة المتعة فإنه محرم حين توجه، معناه إذا نوى الإحرام وهذا استحسان.

وجه القياس فيه ما ذكرنا (هو قوله لأن عند التوجه إذا لم يكن بين يديه هدى الخ...)

وجه الاستحسان: أن هذا الهدى مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لأنه يختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين أداء النسكين، وغيره قد يجب بالجنائية وإن لم يصل إلى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه وفي غيره توقف على حقيقة الفعل. (هدايه: ۲۷۸/۱)

### حالت احرام میں انڈا توڑنے کی جزا

(۲۶) اگر کسی محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اس پر اس انڈے کی قیمت واجب ہوگی، اور دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے یہی حکم مروی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ انڈا ہی اصل یعنی صید کی اصل اور جڑ ہے، کیوں کہ انڈے ہی سے بچہ اور پھر بچہ سے صید بنتا ہے، اس لئے احتیاطاً انڈے کو صید کے مرتبہ میں سمجھا جائے گا اور صید کو مارنا موجب ضمان ہے، تو انڈے کو توڑنا بھی موجب ضمان ہوگا، بشرطیکہ انڈا خراب نہ ہو، کیوں کہ خراب انڈے میں صید بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔

چنانچہ اگر ٹوٹے انڈے سے مردہ بچہ نکلا تو محرم پر انڈے کے بجائے بچہ کی قیمت واجب ہوگی، اور یہ حکم استحسانا ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صرف انڈے کی قیمت واجب ہو اور بچہ کی قیمت واجب نہ ہو۔

قیاس کی وجہ: انڈے میں بچہ کی زندگی معلوم نہیں رہتی، ہو سکتا ہے کہ توڑنے سے پہلے ہی وہ انڈا خراب ہو، یا اس میں موجود بچہ پہلے سے مر گیا ہو، اس لئے جب بچہ کی زندگی کا کوئی قطعی اور یقینی علم نہیں ہے تو پھر اس کا ضمان بھی واجب نہیں ہوگا، ہاں! چونکہ انڈا توڑا گیا ہے اس لئے محرم پر انڈے کا ضمان واجب ہوگا۔

استحسان کی وجہ: انڈے کی اصل اور بنیاد یہی ہے کہ اس سے بچہ نکلے اور بچہ اسی وقت نکلے گا جب اپنے وقت تک انڈا صحیح سلامت رہے گا، لیکن صورت مسئلہ میں چون کہ وقت سے پہلے ہی انڈا توڑ دیا گیا ہے، اس لئے بچہ کی موت کو انڈے کے توڑنے کی طرف منسوب کر کے یوں کہا جائے گا کہ وقت سے پہلے انڈا توڑا گیا ہے اسی لئے بچہ مرا ہے، لہذا محرم پر بچہ کی قیمت واجب ہوگی۔

ومن كسر بيض نعامة فعليه قيمته، وهذا مروى عن عليّ وابن عباسؓ، ولأنه أصل الصيد وله عريضة أن يصير صيدا فتنزل منزلة الصيد احتياطاً مالم يفسد، فإن خرج من البيض فرخ ميت فعليه قيمته، وهذا استحسان والقياس أن لا يغرم سوى البيضة لأن حياة الفروخ غير معلوم. وجه الاستحسان: أن البيض معد ليخرج منه الفرخ الحي والكسر قبل

اوانہ سبب لموتہ فیحال بہ علیہ احتیاطا. (ہدایہ: ۳۰۲/۱)

### احصار ختم ہونے کے بعد حج کی گنجائش ہو تو کیا کرے؟

(۲۷) اگر وہ شخص جس کا احصار ختم ہو گیا ہو، مقام احصار سے مکہ مکرمہ جا کر صرف حج کو پاسکتا ہو اور ہدی کو نہ پاسکتا ہو تو اس کے لئے استحساناً بدون حج کے مقام احصار پر رک کر حلال ہونا جائز ہے اور حج کر کے حلال ہونا بھی درست ہے جو کہ قیاس کا حکم ہے، اور قیاس یہ ہے کہ وہ افعال حج کو اداء کرے، مقام احصار پر رک کر حلال ہونا جائز نہیں اور یہی امام زفر کا قول ہے۔ یعنی استحسانی حکم میں دونوں طرح کی گنجائش ہے، جب کہ قیاس حتمی طور پر ایک حکم یعنی وجوب حج کا ہے۔

قیاس کی وجہ: جب اس شخص کا احصار ختم ہو گیا اور اس کے پاس اتنا وقت ہے کہ یہ شخص حج کر سکے تو اب یہ شخص بدل یعنی ہدی کے ذریعہ مقصود اداء کرنے سے پہلے اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا اور بدل کے ذریعہ مقصود اداء کرنے سے قبل اصل پر قدرت کی صورت میں حکم اصل کی طرف لوٹ آتا ہے، لہذا اس شخص کے حق میں اصل اور افضل یہی ہوگا کہ وہ مکہ مکرمہ جا کر حج کے افعال اداء کرے۔

استحسان کی وجہ: جب یہ شخص مکہ جا کر ہدی نہیں پاسکے گا تو ظاہر ہے کہ جو ہدی یہ بھیج چکا ہے وہ وقت موعود پر ذبح کر دی جائے گی اور اس کا ذبح رائیگاں اور بیکار ہوگا، کیوں کہ مکہ جا کر یہ شخص اصل پر قادر بھی ہو چکا ہے اور اس کے ذریعہ مقصود بھی حاصل کر رہا ہے، اس لئے اس کا مال ضائع ہوگا حالانکہ جس طرح انسان پر اپنے نفس کی حفاظت ضروری ہے اسی طرح اپنے مال کی بھی حفاظت ضروری ہے، اس لئے ضیاع مال سے بچنے کے لئے ہم نے استحساناً اسے حلال ہونے کی اجازت دی، اب آگے اس کے اختیار میں ہے، اگر چاہے تو اسی جگہ رک کر صبر کرے اور مکہ نہ جائے، بلکہ جس دن

اس کی ہدی ذبح ہو اس دن حلال ہو جائے، اور اگر چاہے تو مکہ چلا جائے اور جس کا احرام باندھا تھا اس کو اداء کر دے، اور یہی اس کے حق میں بہتر اور افضل ہے، کیوں کہ اس صورت میں مذکورہ شخص اس ارادے اور وعدہ کو پورا کرنے والا ہوگا جس کا اس نے احرام اور نیت کے ذریعہ التزام کیا تھا۔

وإن كان يدرك الحج دون الهدى جاز له التحلل استحساناً، ووجه القياس (وهو عدم جواز التحلل) وهو قول زفر أنه قدر على الأصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدى.

ووجه الاستحسان: إنا لو ألزمناه التوجه لضاع ماله لأن المبعوث على يديه الهدى ليذبحه ولا يحصل مقصوده، وحرمة المال كحرمة النفس، وله الخيار إن شاء صبر في ذلك المكان أو في غيره ليذبح عنه فيتحلل، وإن شاء توجه تؤدى النسك الذى التزمه بالإحرام وهو أفضل لأنه أقرب إلى الوفاء بما وعد. (هدايه: ۳۱۴/۱)

### حج بدل میں دو موٹکوں کا ایک وکیل اور احرام میں مبہم نیت

(۲۸) دو لوگوں نے کسی شخص کو اپنی اپنی طرف سے حج کرنے کا وکیل بنایا اور اس وکیل نے مبہم احرام باندھا یعنی ان دو موٹکوں میں سے کسی ایک غیر معین کی طرف سے ادائے حج کا احرام باندھا اور افعال حج اداء کر لیے تو اس صورت میں وہ حج اس کا اپنی طرف سے اداء ہوگا، کیوں کہ عدم تعیین کی وجہ سے وہ اپنے موٹکوں کے امر کی مخالفت کر رہا ہے اور مخالفت کی صورت میں اس کا کیا ہو حج اسی کی طرف سے واقع ہوتا ہے، لہذا صورت مسئلہ میں بیان کردہ طریقے پر کیا گیا حج بھی اسی وکیل کی طرف سے اداء ہوگا اور اگر احرام تو مبہم باندھا؛ مگر افعال حج کی ادائیگی سے پہلے کسی ایک امر کی طرف سے نیت و احرام کو متعین کر دیا تو حضرات طرفین کے نزدیک یہ تعیین درست



ہوگی، اور یہی استحسان کا تقاضا ہے، جب کہ امام ابو یوسف کے یہاں یہ تعین درست نہ ہوگی اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، اور یہ حج بھی وکیل و مامور کی طرف سے ہی اداء ہوگا۔

قیاس کی وجہ: وکیل کو اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ ابتداء ہی میں جب احرام باندھے تو آمروں میں سے کسی ایک کی طرف سے حج، نیت اور احرام متعین کر دے، لیکن جب ابتداء ہی میں اس نے احرام و نیت وغیرہ کو مبہم رکھا تو یہ ابہام اخیر تک باقی رہے گا اور بعد میں متعین کرنے سے ابہام ختم نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ: احرام کے مبہم ہونے نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ حج میں اس کے ارکان و افعال مقصود ہوتے ہیں نہ کہ احرام، احرام تو ادائیگی افعال کا ذریعہ اور وسیلہ (شرط) ہوتا ہے، اور جس طرح واضح احرام ادائیگی افعال کا وسیلہ بن سکتا ہے اسی طرح احرام مبہم بھی وسیلہ بن سکتا ہے، لہذا شرط ہونے کی حیثیت سے احرام مبہم پر اکتفاء کر لیا جائے گا اور بعد میں اس کی تعین وغیرہ معتبر ہوگی۔ لیکن یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب وکیل نے افعال حج اداء کرنے سے پہلے ایسا کیا ہو، اور اگر اس نے بحالت احرام مبہم افعال حج اداء کر لیے تو اب اس میں تعین نہیں ہو سکتی، کیوں کہ جو چیز اداء ہوگئی وہ تعین کا احتمال نہیں رکھتی، اس لئے ادائیگی افعال کے بعد تعین بیکار ہو جائے گی اور وہ وکیل آمر کے امر کا مخالف مانا جائے گا اور اس کا اداء کردہ حج اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔

وإن أبهم الإحرام بأن نوى عن أحدهما غير معين فإن مضى على ذلك صار مخالفا لعدم الأولوية، وإن عين أحدهما قبل المضى فكذلك عند أبي يوسف وهو القياس لأنه مامور بالتعيين والإبهام يخالفه فيقع عن نفسه.

وجه الاستحسان: أن الإحرام شرع وسيلة إلى الأفعال لا مقصودا

بنفسه والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفى به شرطاً، بخلاف ما إذا أدى الأفعال على الإبهام، لأن المؤدى لا يحتمل التعيين فصار مخالفاً.

(هدایہ: ۳۱۷/۱)

### مطلق نیت سے فرض حج کی ادائیگی

(۲۹) اگر کسی شخص نے حج کا احرام باندھا؛ لیکن اسلامی حج (فرض حج) کی تعیین نہیں کی، حالانکہ اس پر اسلامی حج فرض ہے تو استحساناً اسلامی حج کی نیت شمار ہوگی، اور قیاس کے مطابق نیت کی تعیین کے بغیر اسلامی حج کی طرف سے نیت شمار نہ ہوگی۔

قیاس کی وجہ: یہ وقت اور یہ عمل (حج) فرض اور نفل دونوں کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اسی وجہ سے تعیین نیت ضروری ہوگی، برخلاف رمضان کے روزے، کیونکہ وقت وہاں دوسرے روزوں کو قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا، اس لئے وہاں تعیین نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا حج میں بغیر تعیین نیت کے اسلامی حج اداء نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ: جس شخص پر حج فرض ہو اس کے ظاہری حال سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حج کے احرام سے نفلی حج کا احرام یا نفلی حج کی نیت نہیں کرے گا، اس کے ذمہ فرض حج کی ادائیگی باقی ہے تو فرض ہی کا احرام مقصود ہوگا، چنانچہ اسی دلالت حال کی بناء پر استحساناً مذکورہ مسئلہ میں اس مطلق نیت کو فرض حج پر محمول کیا جائے گا۔

ولو أحرم بالحج ولم يعين حجة الإسلام و عليه حجة الإسلام يقع  
عن حجة الإسلام استحساناً والقياس أن لا يقع عن حجة الإسلام إلا  
بتعيين النية.

وجه القياس: أن الوقت يقبل الفرض والنفل فلا بد من التعيين بالنية  
بخلاف صوم رمضان أنه يتأدى بمطلق النية لأن الوقت هناك لا يقبل

صوما آخر فلا حاجة إلى التعيين بالنية.

وجه الاستحسان: أن الظاهر من حال من عليه حجة الإسلام أنه لا يريد بإحرام الحج حجة التطوع، ويبقى نفسه في عهده الفرض فيحمل على حجة الإسلام بدلالة حاله فكان الإطلاق فيه تعييناً. (بدائع الصنائع: ۳۷۰/۲)

### وقوف کے بعد یوم عرفہ میں غلطی واضح ہو

(۳۰) اگر ذی الحجۃ کا چاند لوگوں پر مشتبہ ہو جائے اور لوگ ذی القعدہ کے تیس دن مکمل کرنے کے بعد ذی الحجۃ کے دن وقوف عرفہ کرے، پھر گواہوں نے گواہی دی کہ ہم نے فلاں دن چاند دیکھا تھا جس سے یہ واضح ہوا کہ لوگوں نے جس دن وقوف کیا وہ یوم عرفہ نہیں بلکہ یوم النحر ہے، تو استحساناً ان کا وقوف صحیح ہوگا اور ان کا حج کامل ہوگا، اور قیاس کے مطابق وقوف صحیح نہ ہوگا۔

قیاس کی وجہ: حجاج کرام نے وقوف عرفہ کے وقت کے علاوہ میں وقوف عرفہ کیا ہے جو کہ جائز نہیں ہے، کیونکہ وقوف عرفہ کا وقت (نویں ذی الحجۃ) کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ اگر گواہی کے بعد یہ ظاہر ہو جائے کہ جس دن لوگ وقوف کر رہے ہیں وہ یوم الترویہ (۸ ذی الحجۃ) ہے تو بالاتفاق وقوف عرفہ صحیح نہ ہوگا، اسی طرح یہاں پر بھی درست نہ ہونا چاہئے کیونکہ تقدیم و تاخیر دونوں صورتوں میں وقوف عرفہ اپنے طے شدہ دن پر واقع نہیں ہوتا۔

استحسان کی وجہ: حضور ﷺ نے فرمایا: تمہارا روزہ اس دن ہے جس دن تم روزہ رکھو، تمہاری قربانی اس دن ہوگی جس دن تم قربانی کرو، تمہارا وقوف عرفہ اس دن ہوگا جس دن تم وقوف کرو، اور بعض روایات میں یہ بھی مروی ہے کہ تمہارا حج اس دن ہوگا جس دن تم حج کرو۔

حضور ﷺ نے مذکورہ حدیث میں وقوف یا حج کا وقت وہ قرار دیا جس میں لوگ وقوف وحج کرے۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ شہادت نفی پر واقع ہوئی ہے یعنی جواز حج کی نفی پر، اور نفی پر واقع ہونے والی شہادت باطل ہوتی ہے، لہذا مذکورہ مسئلہ میں بھی شہادت باطل ہوگی اور وقوف کو صحیح وقت پر شمار کیا جائے گا۔

(۲) گواہوں کی گواہی جائز و مقبول ضرور ہوگی، لیکن حجاج کا وقوف بھی جائز و درست ہوگا، کیونکہ اس قسم کے اشتباہ و شکوک سے بچنا ممکن نہیں ہے، نیز اگر ہم نے جواز کا فیصلہ نہیں کیا تو لوگ حرج و مشقت میں مبتلاء ہو جائیں گے۔

برخلاف وہ صورت جس میں گواہی سے یوم الترویہ کے دن وقوف واضح ہو، تو بالاتفاق وقوف صحیح نہ ہوگا، کیونکہ یہ حد درجہ نادر و ناممکن ہے کہ تیس دن ذی القعدہ کے شمار کر کے ذی الحجہ کے دنوں کی گنتی میں سارے حجاج سے غلطی ہو جائے اور بجائے آٹھ کے نو دن شمار کر کے یوم الترویہ کو یوم عرفہ سمجھ بیٹھیں پھر واضح ہو کہ آج یوم الترویہ ہے، اس لئے اس کو کالعدم شمار کیا گیا اور اس صورت میں وقوف کو نادرست قرار دیا گیا۔

نیز تاخیر کی صورت میں تاخیر کی وجہ ایسی ظاہری دلیل ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے، کیونکہ آسمان کے ابر آلود ہونے کی صورت میں اکمال عدت (تیس دن) ضروری ہے، چنانچہ حجاج نے ایسا ہی کیا، لہذا وہ اس غلطی میں معذور ہوں گے، برخلاف تقدیم کے کیونکہ ان کی غلطی بے بنیاد دلیل کی بناء پر ہوئی ہے، جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا کہ تیس دن شمار کرنے کے بعد نواں دن یوم الترویہ سمجھا جائے! کیونکہ یوم الترویہ ۸ ذی الحجہ کو ہوتا ہے اور تیس دن شمار کرنے کے بعد نواں دن یا تو یوم النحر کا ہوگا اگر مہینہ ۲۹ کا ثابت ہو جائے، ورنہ تو یوم عرفہ ہی کا ہوگا جیسا کہ ظاہر ہے، اسی ندرت پن کی بناء پر یوم

التروية والى صورت کو کالعدم قرار دیا ہے، لہذا وہ اس صورت میں معذور نہ ہوں گے اور ان کا وقوف صحیح و درست نہ ہوگا۔

ولو اشتبه على الناس هلال ذى الحجة فوقفوا بعرفة بعد أن أكملوا عدة ذى القعدة ثلاثين يوماً ثم شهد اليهود أنهم رأوا الهلال يوم كذا، وتبين أن ذلك اليوم كان يوم النحر فوقفوهم صحيح وحجتهم تامة استحساناً، والقياس أن لا يصح.

وجه القياس: أنهم وقفوا في غير وقت الوقوف فلا يجوز، كما لو تبين أنهم وقفوا يوم التروية، وأي فرق بين التقديم والتأخير.

والاستحسان: ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: صومكم يوم تصومون وأضحاكم يوم تضحون وعرفتكم يوم تعرفون وروى وحجكم يوم تحججون، فقد جعل النبي ﷺ وقت الوقوف أو الحج وقت تقف أو تحج فيه الناس، والمعنى فيه من وجهين:

أحدهما: ما قال بعض مشايخنا أن هذه شهادة قامت على النفي، وهى نفى جواز الحج والشهادة على النفي باطلة.

والثانى: إن شهادتهم جائزة مقبولة، لكن وقوفهم جائز أيضاً لأن هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه، فلو لم نحكم بالجواز لوقع الناس فى الحرج، بخلاف ما إذا تبين أن ذلك اليوم كان يوم التروية لأن ذلك نادر غاية الندرة فكان ملحقاً بالعدم، ولأنهم بهذا التأخير بنوا على دليل ظاهر واجب العمل به وهو وجوب إكمال العدة إذا كان بالسماة علة فعذروا فى الخطأ بخلاف التقديم فإنه خطأ غير مبنى على دليل رأساً فلم يعذروا فيه. (بدائع الصنائع: ۳۰۵/۲)

## جانور کی پشت پر اون کی بیع

(۳۱) اون کی بیع غنم کی پیٹھ پر جائز ہے یا نہیں؟

قیاس کے مطابق جائز ہے اور استحسان کے مطابق جائز نہیں۔

قیاس کی وجہ: بیع کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ بغیر کسی ضرر کے بیع کی سپردگی ممکن ہو، ورنہ بیع فاسد ہوگی، اور مذکورہ مسئلہ میں اون کو کاٹنے کے سبب جو ضرر لاحق ہوتا ہے اس ضرر کو دور کر کے تسلیم ممکن ہے، بایں طور کہ بائع اون کو خود کاٹ کر مشتری کے حوالہ کرے، لہذا بیع درست ہونا چاہئے۔

استحسان کی وجہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کو بدو صلاح سے پہلے، اون کو پیٹھ پر، دودھ کو تھنوں میں اور گھی کو دودھ میں بیچنے سے منع فرمایا ہے، مذکورہ حدیث کی بناء پر بیع الصوف علی ظہر الغنم کو استحساناً ناجائز کہا ہے۔ نیز اون کو جڑ سے کاٹنے میں جانور کو ضرر پہنچانا ہے، اور کاٹنے کی جگہ بھی نامعلوم و مجہول ہے جس کی سبب سے جھگڑے کا اندیشہ ہے، ان تمام وجوہات کی بناء پر مذکورہ بیع استحساناً درست نہ ہوگی۔

ومنها أن يكون مقدور التسليم من غير ضرر يلحق البائع، فإن لم يمكن تسليمه إلا بضرر يلزمه فالبيع فاسد، لأن الضرر لا يستحق بالعقد، ولا يلزم بالتزام العاقد إلا بضرر التسليم المعقود عليه، فأما ما وراءه فلا .

والقياس على هذا الأصل: أن يجوز بيع الصوف على ظہر الغنم لأنه يمكن تسليمه من غير ضرر يلزمه بالجز.

إلا أنهم استحسنا عدم الجواز للنص، وهو ما روى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تباع الثمرة حتى تبين صلاحها، أو يباع صوف على ظہر، أولين في ضرع أو سمن في لبن. ولأن الجز من أصله لا يخلو عن

الإضرار بالحيوان و موضع الحز فيما فوق ذلك غير معلوم فتجری فيه المنازعة فلا يجوز. (بدائع الصنائع: ۳۷۳/۴)

### بیع میں رہن یا کفالہ کی شرط مفسد نہیں

(۳۲) اگر بائع مشتری سے ثمن کے عوض رہن یا کفیل دینے کی شرط کے ساتھ بیع کرے تو یہ بیع درست ہوگی یا نہیں؟ حالانکہ رہن معلوم ہے اور کفیل حاضر ہے اور اس نے کفالت قبول بھی کر لی ہے۔

قیاس کے مطابق بیع درست نہیں ہے اور استحسان کے مطابق درست ہے۔  
قیاس کی وجہ: وہ شرائط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں وہ مفسد عقد ہوتی ہیں، لہذا مذکورہ مسئلہ میں رہن اور کفالہ کی شرط بھی مقتضائے عقد کے خلاف ہے تو یہ بھی مفسد عقد ہوگا لہذا مذکورہ بیع درست نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ: رہن یا کفالہ کی شرط اگرچہ ظاہراً و صورتاً مقتضائے عقد کے خلاف ہے، مگر حقیقتاً و معنی مقتضائے عقد کے موافق ہے، کیونکہ ثمن کے عوض رہن یا کفیل، ثمن کی توثیق کے لئے مشروع ہوئے ہیں، یعنی بائع ان کے ذریعہ ثمن کی وصول یابی میں مدد لے سکتا ہے، ان کے ذریعہ ثمن کی وصول یابی جلد از جلد ہو سکتی ہے، چنانچہ ان میں کا ہر ایک عقد کے مقتضی کو معنی پختہ و مضبوط کرنے والا ہے۔

پس رہن اور کفیل کی شرط لگانا ایسا ہی ہے جیسا کہ ثمن میں جودت و عمدگی کی شرط لگانا، اور یہ شرط موجب فساد نہیں ہے، اسی طرح مذکورہ شرط بھی موجب فساد نہ ہوگی اور مذکورہ شرط کے ساتھ استحساناً بیع درست ہوگی۔

إذا باع على أن يعطيه المشتري بالثمن رهناً أو كفيلاً والرهن معلوم، والكفيل حاضر فقبل، وجملة الكلام في البيع بشرط إعطاء الرهن، أن الرهن لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً، فإن كان معلوماً

فالبیوع جائز استحسانا، والقیاس أن لا یجوز، لأن الشرط الذی یخالف مقتضی العقد مفسد فی الأصل، وشرط الرهن، والكفالة مما یخالف مقتضی العقد فكان مفسدا، إلا أنا استحسنا الجواز، لأن هذا الشرط لو كان مخالفا مقتضی العقد صورة فهو موافق له معنی، لأن الرهن بالثمن شرع توفیقا للثمن.

وكذا الكفالة فإن حق البائع یتأكد بالرهن والكفالة، فكان كل واحد منهما مقرا لمقتضی العقد معنی، فأشبهه اشتراط صفة الجودة للثمن، وأنه لا یوجب فساد العقد فكذا هذا. (بدائع الصنائع: ۴/ ۳۸)

### بیع میں رجسٹری کی شرط لگانے کا حکم

(۳۳) اسی طرح فی زماننا اگر کوئی شخص عقد میں یہ شرط لگائے کہ بائع سرکاری کاغذات میں بھی مشتری کا نام بطور مالک رجسٹر کرائے تو یہ شرط بھی ملائم عقد ہوگی، اور بیع درست ہوگی، قیاس کے مطابق بیع درست نہ ہونی چاہئے کیونکہ بائع کے ذمہ صرف تسلیم بیع ہے، دوسری چیزیں اس کے ذمہ لازم نہیں ہیں۔

مگر استحسان کے مطابق اس شرط کے باوجود بیع درست ہوگی، کیونکہ یہ شرط بیع کے تمامات میں سے ہے اور مقتضائے عقد کے موافق ہے، چنانچہ مذکورہ بالا مسئلہ کی طرح یہ مسئلہ بھی شرط کے ساتھ درست ہوگا۔

فقہ البیوع میں حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب مدظلہ فرماتے ہیں:

ولعل من الشروط الملائمة فی عصرنا أن البائع یسجل الملك المشتري للمبیع فی الجهات الرسمية. (فقہ البیوع: ۱/ ۴۸۷)

### عقد میں مقتضائے عقد کے خلاف شرائط

(۳۴) وہ تمام شرائط جو قیاس کے اعتبار سے مفسد ہوں، مگر لوگوں میں ان کا



عرف وتعامل ہو تو وہ شرائط درست ہوں گی۔ اور ایسی شرائط جن بیوع میں پائی جائیں گی وہ بیوعات قیاس کے اعتبار سے فاسد ہونے کے باوجود استحساناً درست قرار دی جائیں گی، کیوں کہ اب عرف وتعامل کی بنا پر ان شرائط میں فساد کا معنی باقی نہ رہا۔

چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

(فیصح) البیع (بشرط یقتضیہ العقد کشرط الملك للمشتري) وشرط حبس المبیع لاستیفاء الثمن (أو لا یقتضیہ ولا نفع فیہ لأحد) ولو أجنبیاء، ابن ملك، فلو شرط أن یسكنها فلان أو أن یقرضه البائع أو المشتري كذا فالأظهر الفساد، ذكره أخی زاده، وظاهر البحر ترجیح الصححة (كشرط أن لا یبیع) عبر ابن الكمال بركب (الدابة المبیعة) فإنها لیست بأهل النفع (أو لا یقتضیہ لكن) یلائمه كشرط رهن معلوم وكفیل حاضر، ابن ملك أو (جرى العرف به كبیع نعل) أي صرم سماه باسم ما یؤول، عینی، (على أن یحذوه) البائع (ویشرکه) أي یضع علیه الشراك وهو السیر، ومثله تسمیر القبقاب (استحسانا) للتعامل بالانكیر قوله (استحسانا للتعامل) أي یصح البیع ویلزم للشرط استحسانا للتعامل، والقیاس فسادہ، لأن فیہ نفعاً لأحدهما وصار كصبغ الثوب، مقتضی القیاس منعه لأنه إجارة عقدت على استهلاك عین الصبغ مع المنفعة، ولكن جوز للتعامل. (شامی: ۲۸۴/۷، ۲۸۶)

اسی اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے موجودہ زمانے کے بہت سارے معاملات کو شروط فاسدہ کے باوجود جائز قرار دیا ہے۔

چنانچہ حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب مدظلہ فرماتے ہیں:

ہمارے زمانہ میں بیع اور اجارہ وغیرہ میں متعدد قسم کی شرطوں کا عام رواج ہے،

مثلاً موبائل فون اس شرط کے ساتھ بیچا جاتا ہے کہ بائع فون کے ساتھ متعین وقت تک متعین نیٹ ورک استعمال کرنے کی سہولت (کالنگ، ڈاٹا وغیرہ کی خدمات) فراہم کرے گا۔

یا کوئی مشین اور آلہ وغیرہ اس شرط پر بیچا جائے کہ بائع مشتری کو اس مشین کے استعمال سے متعلق کوئی خاص رعایت فراہم کرے گا۔

اسی طرح دنیا بھر میں یہ عام رواج ہے کہ فریج، ہیٹر، ایرکنڈیشنر اور دیگر الیکٹرانک آلات خریدنے والے لوگ بائع سے شرط لگاتے ہیں کہ طے شدہ وقت مثلاً ایک سال یا دو سال کے درمیان اگر یہ مشین خراب ہو جائے تو بائع اس کو درست کر دے گا، یہ سب شرائط جائز ہیں کیونکہ ان کا تعامل ہو چکا ہے۔

وقد كثرت في عهدنا أنواع الشروط في البيوع والإجازات وغيرها، مثل أن يباع الهاتف الجوال بشرط أن يوفر البائع معها منفعة استخدام شبكة معينة لدقائق معلومة، أو يباع جهاز بشرط أن يستخلص البائع رخصة لصالح المشتري باستعمال ذلك الجهاز، وكذلك ماتعورف في العالم كله أن مشتري الثلاجات، والدافات، والمكيفات، والأجهزة الكهربائية الأخرى يشترط على البائع القيام بتصليحها كلما عرض فساد في حدود مدة معلومة، كالسنة أو السنتين مثلاً فإن هذا الشرط جائز لشيوع التعامل به. (فقه البيوع: ۱/۱۰۵)

### بوفے سسٹم کا حکم

(۳۵) آج کل ہوٹلوں وغیرہ میں یہ طریقہ رائج ہو چکا ہے کہ ہوٹل والے مختلف قسم کے پکوان اور کھانے پینے وغیرہ کی چیزیں مہیا کرتے ہیں اور گراہک کو اس بات کی

اجازت ہوتی ہے کہ متعین و معلوم ثمن دے کر ان میں سے جو چاہے؛ جتنا چاہے کھا سکتا ہے، مذکورہ طریقہ پر بیع کرنا قیاس کے مطابق درست نہیں ہونا چاہئے مگر استحساناً درست قرار دیا جائے گا۔

قیاس کی وجہ: مذکورہ طریقہ پر بیع کرنے کی صورت میں نہ بیع کی جنس معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی مقدار کہ وہ کون سی چیز کھائے گا، کون سی چیز پیئے گا، کتنی مقدار کھائے گا اور کتنی مقدار پیئے گا؟ وغیرہ؛ اور یہ جہالت غرر و جہالت کو مستلزم ہے، اس لئے مذکورہ طریقہ پر بیع کرنا درست نہ ہونا چاہئے۔

استحسان کی وجہ: مذکورہ طریقہ پر لوگوں کا تعامل ہے، اور اس میں جو غرر ہے وہ قلیل ہونے کی وجہ سے معفو عنہ ہے۔ اور فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غرر یسیر مفسد عقد نہیں ہوتا، اور فقہاء کرام نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ غرر یسیر وہ ہے جس پر لوگوں کا تعامل ہو اور وہ نزاع تک نہ پہنچائے، چنانچہ علامہ دسوقی فرماتے ہیں: غرر یسیر وہ ہے جس میں لوگ عام طور پر چشم پوشی کرتے ہو۔

اسی طرح علامہ نووی فرماتے ہیں: اگر غرر یسیر ہو تو بیع درست ہوگی والا فلا۔

ان تمام وجوہات کی بناء پر مذکورہ طریقہ پر بیع کرنا قیاساً فاسد ہونے کے باوجود استحساناً بر بناء عرف درست ہوگا۔

ومما شاع فی عصرنا فی المطاعم والفنادق طعام البوفیه، وهو أن صاحب المطعم یضع أنواعاً من الأَطعمة فی صحون کبیره، ویأذن للمشتري أن يأکل منها ما شاء بثمان معلوم معین، فالثمان فی هذه المعاملة معلوم، ولكن المبیع غیر معین، لاجنسه ولا مقداره.

والقیاس أن لا یجوز هذا البیع، لأن المبیع وقدره مجهول عند العقد

جہالۃ تؤولیٰ إلى الغرر، ولكن الناس تعاملوا به من غير نكير، والظاهر أن الغرر فيه مغتفر، لأن الفقهاء أجمعوا على أن الغرر اليسير غير مفسد للعقد.

وقد فسروا الغرر اليسير بما يرجع إلى العرف وعدم إفضاءه إلى النزاع، فعرف الدسوفی رحمه الله تعالى الغرر اليسير بقوله: هو ما شان الناس التسامح فيه وقال النووی رحمه الله تعالى: قال العلماء: مدار البطلان بسبب الغرر والصحة مع وجوده على ما ذكرناه، وهو أنه إن دعت حاجة إلى ارتكاب الغرر، ولا يمكن الاحتراز عنه إلا بمشقة، وكان الغرر حقيراً جاز البيع، وإلا فلا. (فقه البيوع: ۳۸۸/۱)

نوٹ: غرر یسیر کی وضاحت یہ ہے کہ یہ بالفعل کھانے کا معاملہ ہے جس میں کھانے والے آدمی ہوتے ہیں اور عموماً آدمی کے کھانے کی ایک خاص مقدار معروف ہوتی ہے۔ گرچہ کوئی کم اور کوئی زیادہ کھاتا ہے اور بعض لوگ بہت کم اور بعض بہت زیادہ کھانے والے بھی ہوتے ہیں؛ پھر بھی انسان کا کھانا لا محدود اور غیر مقرر نہیں کہا جاسکتا، اس لیے اس میں غرر کثیر تحقیق نہیں ہوتا۔

نیز ایسی ہوٹلوں میں قیمت پہلے سے طے ہوتی ہے اور وہ بہت زیادہ ہوتی ہے، یعنی عامۃً مطعموم مقدار طعام کی قیمت سے بھی زیادہ قیمت وصول کی جاتی ہے۔ ان سب حقائق پر نظر کریں تو خوب واضح ہو جاتا ہے کہ یہ غرر یسیر ہے۔

### خیار نقد کا حکم

(۳۶) اگر کوئی شخص اس شرط کے ساتھ کوئی چیز خریدے کہ اگر وہ تین دن تک ثمن اداء نہیں کر سکا تو ان کے مابین کوئی بیع نہ رہے گی، قیاس کے مطابق مذکورہ طریقہ پر بیع کرنا جائز نہیں ہے اور یہی امام زفر کا قول ہے اور استحسان کے مطابق جائز ہے۔

قیاس کی وجہ: یہ ایسی بیع ہے جس کے اقالہ کو تین دن تک ثمن اداء کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا گیا ہے، اور اقالہ کو شرط کے ساتھ معلق کرنا یہ شرط فاسد ہے، چنانچہ یہ ایسی بیع ہوگی جس میں شرط فاسد کا دخول ہوا ہے، لہذا دیگر بیوعات جس طرح شرط فاسد سے فاسد ہوتی ہیں اسی طرح مذکورہ بیع بھی شرط فاسد کی بناء پر فاسد ہوگی۔

استحسان کی وجہ: مذکورہ بیع، بیع بشرط الخیار کی طرح ہے، کیونکہ دونوں میں عقد کو شرط کے ساتھ معلق کرنا پایا جاتا ہے، نیز حاجت و ضرورت بھی جواز کی مدعی ہے۔

تعلیق کی وضاحت: مذکورہ بیع کے اقالہ اور فسخ کو تین دن تک ثمن اداء نہ کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا گیا ہے، یعنی اگر تین دن کے اندر ثمن اداء نہ کیا گیا تو بیع فسخ ہوگی، اور بیع بشرط الخیار میں بھی حکم کے انعقاد کو سقوط خیار کے شرط کے ساتھ معلق کیا جاتا ہے، یعنی بیع کے نفاذ اور عدم نفاذ کا حکم خیار کے سقوط و عدم سقوط کے ساتھ معلق ہوتا ہے۔

جب دونوں میں تعلیق پائی جاتی ہے تو جس طرح خیار شرط میں تعلیق کے باوجود بیع درست ہوتی، ہے اسی طرح مذکورہ طریقہ پر بھی استحساناً بیع درست ہوگی۔

حاجت و ضرورت کی وضاحت: جس طرح مشتری کو بیع میں غور و فکر کرنے کی ضرورت درکار ہوتی ہے کہ وہ بیع اچھی ہے یا نہیں؟ مناسب ہے یا نہیں، وغیرہ، اسی طرح بائع کو بھی اس بات کی ضرورت ہے کہ ثمن اس تک تین دن میں پہنچے گا یا نہیں؟ وغیرہ۔ نیز مشتری کو بھی اس بات پر غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ تین دن کے اندر ثمن اداء کرنے پر قادر ہے یا نہیں؟ پس یہ ایسی بیع ہے کہ جس کی جواز کی دونوں کو ایک ساتھ ضرورت ہے، لہذا یہ بیع بطریق اولیٰ درست ہونی چاہئے، اور خیار شرط کے متعلق شریعت کے جواز کا حکم دلالت یہاں پر بھی منطبق ہوگا۔

ولو اشترى شيئا على أنه إن لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا بيع بينهما، فالقياس أنه لا يجوز هذا البيع، وهو قول زفر رحمه الله، وفي الاستحسان جائز.

وجه القياس: إن هذا بيع علقته إقالته بشرط عدم نقد الثمن إلى ثلاثة أيام، وتعليق الإقالة بالشرط فاسد، فكان هذا بيعا دخله شرط فاسد، فيكون فاسدا كسائر الأنواع التي دخلتها شروط فاسدة.

وجه الاستحسان: إن هذا البيع في معنى البيع بشرط الخيار، لوجود التعليق بشرط في كل واحد منهما، وتحقق الحاجة المستدعية للجواز. أما التعليق: فإنه علق إقالة هذا البيع وفسخه بشرط عدم النقد إلى ثلاثة أيام، وفي البيع بشرط الخيار علق انعقاده في حق الحكم بشرط سقوط الخيار.

وأما الحاجة: فإن المشتري كما يحتاج إلى التأمل في المبيع أنه هل يوافق أم لا، فالبايع يحتاج إلى التأمل أنه هل يصل الثمن إليه في الثلاث أم لا، وكذا المشتري يحتاج إلى التأمل أنه هل يقدر على النقد في الثلاث أم لا، فكان هذا بيعا مست الحاجة إلى جوازه في الجانبين جميعا، فكان أولى بالجواز من البيع بشرط الخيار فورود الشرع بالجواز هناك يكون ورودا ههنا دلالة (بدائع الصنائع: ۴/ ۳۸۶)

غير منقولی اشیاء کو قبل القبض بیچنا

(۳۷) غیر منقولی اشیاء کو قبل القبض بیچنا جائز ہے یا نہیں؟

شہنشین کے نزدیک استحسانا جائز ہے، اور امام محمد، امام زفر اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور یہی قیاس ہے۔

قیاس کی وجہ: حضور ﷺ کا ارشاد: نہی عن بیع مالم یقبض. حضور ﷺ نے بیع

قبل القبض سے منع کیا ہے، اور یہ نہیں عام ہے اس میں منقولی وغیر منقولی تمام اشیاء داخل ہیں، نیز عقد کے وقت قبضہ دینے پر قادر ہونا یہ عقد کی صحت کے شرائط میں سے ہے، اس کے بغیر عقد صحیح نہ ہوگا، اور مذکورہ مسئلہ میں صرف، مشتری ثمن کی ادائیگی پر قادر ہے، اور بائع بوجہ عدم قبض مشتری کو قبضہ دینے پر قادر نہیں اور ممکن ہے کہ مشتری کو قبضہ دینے سے پہلے کوئی ایسی صورت پیش آجائے کہ بائع کو ہی قبضہ نہ ملے، اور نتیجتاً وہ مشتری کو بھی قبضہ نہ دے سکے۔ یہی اس صورت میں پایا جانا والا غرر مفسد ہے۔

استحسان کی وجہ: کتاب اللہ سے بیع کے جواز کے دلائل و قواعد بغیر کسی تخصیص کے ہیں اور کتاب اللہ کے عموم کی خبر واحد سے تخصیص درست نہیں ہے۔

نیز بیع کے رکن میں اصل یہ ہے کہ جب اہل سے محل میں کوئی چیز صادر ہو جائے تو وہ درست ہونی چاہئے، یعنی اہل (بائع) سے محل (مملوکہ چیز) میں ایجاب و قبول پایا جائے تو بیع درست ہونی چاہئے، خواہ قبل القبض ہو یا بعد القبض، یہی اصل ہے، مگر عارض (غرر) کی وجہ سے بیع قبل القبض کو ممنوع قرار دیا گیا، اور وہ معقود علیہ (بیع) کے ہلاک ہونے کے سبب عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، اسی غرر کی بناء پر بیع قبل القبض سے منع کیا گیا ہے۔

مگر یہ غرر عقار وغیرہ میں متوہم نہیں ہوتا؛ کیونکہ ان کا ہلاک ہونا غیر متصور اور نادر ہے، لہذا بیع اپنے اصلی حکم (بیع قبل القبض کے جواز) پر باقی رہے گی اور غیر منقولی اشیاء کی بیع قبل القبض استحساناً درست ہوگی۔

اور حدیث میں وارد ممانعت کو منقولی اشیاء پر محمول کیا جائے گا تا کہ دلائل کے مابین تعارض نہ ہو۔

وأما بیع المشتري العقار قبل القبض، فجائز عند أبي حنيفة وأبي

یوسف استحسانا، وعند محمد، وزفر، والشافعی رحمهم اللہ: لایجوز قیاسا.

واحتجوا بعموم النهی الذی روینا أن النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نهى عن بیع مالم یقبض، ولأن القدرة علی القبض عند العقد شرط صحة العقد لما ذکرنا، ولا قدرة إلا بتسليم الثمن وفيه غرر.

ولهما: عمومات البیاعات من الكتاب العزیز من غیر تخصیص، و لایجوز تخصیص عموم الكتاب بخبر الواحد عندنا، أو نحمله علی المنقول توفیقا بین الدلائل صیانة لها من التناقض.

ولأن الأصل فی ركن البیع إذا صدر من الأهل فی المحل هو الصحة، والامتناع لعارض الغرر، وهو غرر انفساخ العقد بهلاك المعقود علیہ، ولا یتوهم هلاك العقار فلا یتقرر الغرر، فبقی بیعه علی حکم الأصل. (بدائع الصنائع: ۳۹۶/۴)

سلم میں اقالہ کرنے کے بعد قبضہ رأس المال میں تصرف

(۳۸) اگر کوئی بیع سلم میں اقالہ کے بعد قبضہ سے پہلے رأس المال کو بیچ دے یعنی اس میں تصرف کرے تو استحساناً جائز نہ ہوگا، اور قیاس کے مطابق جائز ہوگا اور یہی امام زفر کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ: عقد سلم اقالہ سے ختم ہو گیا، کیوں کہ اقالہ فسخ کو کہتے ہیں اور عقد کا فسخ ہونا اس عقد کو اصل سے ختم کرتا ہے گویا کہ وہ عقد تھا ہی نہیں، اور جب عقد ہی اصل سے ختم ہو گیا تو رأس المال واپس رب المسلم کی ملک میں آ گیا، یعنی اب یہ رب المال کا خالص دین ہو گیا جو فریق آخر (مسلم الیہ) پر باقی ہے، چنانچہ وہ اپنے اس دین (رأس المال) سے تبادلہ کر سکتا ہے یعنی اس میں تصرف کر سکتا ہے۔



استحسان کی وجہ: رأس المال اب تک مسلم الیہ کے پاس ہے، لہذا اس کو قبل القبض بیچنا درست نہیں ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: نہی عن بیع مالم یقبض. نیز مذکورہ باب میں نص بھی وارد ہوئی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رب السلم، سلم (مسلم فیہ) اور رأس المال کے علاوہ دوسرا کچھ بھی نہیں لے سکتا، لہذا ان دو کے علاوہ بقیہ اشیاء اپنی اصل نہی پر باقی رہے گی، یعنی سلم و رأس المال کے علاوہ بقیہ تمام اشیاء اس کے لئے لینا ممنوع ہوگا، چنانچہ اس صورت میں بھی رأس المال میں تصرف و تبادلہ کرتے ہوئے اس کے عوض میں کوئی دوسری چیز نہیں لے سکتا۔

لوباع رأس مال السلم بعد الإقالة قبل القبض لا يجوز استحسانا، والقياس أن يجوز وهو قول زفر.

وجه القياس: إن عقد السلم ارتفع بالإقالة لأنها فسخ، وفسخ العقد رفعه من الأصل وجعله كأنه لم يكن، وإذا ارتفع العقد من الأصل عاد رأس المال إلى قديم ملك رب المال، فكان محلا للاستبدال كما كان قبل السلم، ولهذا يجب قبض رأس المال بعد الإقالة في مجلس الإقالة.

وجه الاستحسان: عموم النهی الذی روینا أن النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام: نہی عن بیع مالم یقبض، إلا من حیث خص بدلیل، وفي الباب نص خاص وهو ماروی أبو سعید الخدری رضی اللہ عنہ، عن النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام أنه قال لرب السلم: لا تأخذ إلا سلمك أو رأس مالك وفي رواية خذ سلمك أو رأس مالك.

نہی النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام رب السلم عن الأخذ عاما، واستثنى أخذ السلم أو رأس المال فبقى أخذ ما وراءهما على أصل النهی۔ (بدائع الصنائع: ۳۹۷/۴)

سلم میں عین و دین؛ ہر طرح کا راس المال نقد ہونا ضروری ہے۔

(۳۹) بیع سلم کے شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ راس المال پر مجلس سلم میں قبضہ ضروری ہے، کیونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ دین ہوتا ہے، اب اگر راس المال بھی مجلس سلم میں حاضر نہ ہو تو دونوں (راس المال اور مسلم فیہ) دین ہو جائیں گے اور بیع الکالی بالکالی لازم آئے گی، جس کی حدیث میں ممانعت وارد ہوئی ہے، اسی وجہ سے راس المال کا مجلس سلم میں موجود ہونا اور اس پر قبضہ کرنا ضروری ہے، خواہ راس المال دین ہو جیسے درہم، دنانیر روپے، پیسے وغیرہ یا عین ہو جیسے گہو، جو وغیرہ، یہ حکم استحسانا ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب راس المال دین ہو اسی صورت میں مجلس میں قبضہ ضروری ہو، کیوں کہ دین بھی اگر مجلس عقد میں نہ ہوگا تو دونوں عوض ذمہ میں لازم ہوں گے اور یہ بیع الکالی بالکالی ہوگی، البتہ راس المال عین ہو تب مجلس میں قبضہ کی شرط نہیں ہونی چاہئے اور یہی امام مالک کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ: راس المال پر قبضہ کرنے کی شرط کی وجہ بیع الکالی بالکالی کا لازم آنا ہے، کیونکہ اس وقت دونوں طرف دین ہوگا، مگر یہ وجہ اور علت مذکورہ صورت میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ یہاں ایک طرف عین ہے اور دوسری طرف دین ہے، اور عین متعین ہونے کی وجہ سے ایجاب و قبول کے بعد مسلم الیہ کی ملک میں منتقل ہو جائے گی، لہذا اس صورت میں بیع الکالی بالکالی لازم نہیں آئے گی، بناء بریں مذکورہ صورت میں راس المال پر قبضہ کرنے کی شرط نہیں ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ: راس المال عام طور پر دین ہوتا ہے، عین نہیں ہوتا اور راس المال کا عین ہونا نادر الوجود ہے اور نادر غالب کے تابع ہوتا ہے، یعنی نادر کا حکم غالب کے حکم کی طرح ہوتا ہے، جیسا کہ شریعت میں تنہا کو جماعت کے ساتھ لاحق کر دیا

جاتا ہے، چنانچہ عین کو بھی دین کے ساتھ لاحق کر کے مجلس میں قبضہ ضروری قرار دیا گیا۔ نیز عقد سلم بھی دلالتہ مذکورہ شرط کے دین و عین کے مابین عدم فصل کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ سلم کے معنی بیع عاجل باجل کے ہیں، یعنی بیع سلم میں مسلم فیہ آجل (ادھار) اور رأس المال عاجل (نقد) ہوتا ہے۔ اگر دونوں ہی ادھار ہو یا دونوں ہی نقد ہو تو اس صورت میں سلم کا معنی ہی مفقود ہوگا، اس لئے ایک کا نقد ہونا اور دوسرے کا ادھار ہونا ضروری ہے، ورنہ سلم کا معنی ہی مفقود ہوگا، اسی کے مد نظر استحساناً رأس المال کا نقد ہونا ضروری قرار دیا گیا، خواہ رأس المال عین ہو یا دین۔

ومنها أن يكون مقبوضا في مجلس السلم، لأن المسلم فيه دين والافتراق لا عن قبض رأس المال يكون افتراقا عن دين بدین، وأنه منهي عنه لماروی أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، أي النسيئة بالنسيئة، ولأن مأخذ هذا العقد دليل على هذا الشرط فإنه يسمى سلما و سلفا لغة و شرعا، تقول العرب أسلمت وأسلفت بمعنى واحد، وفي الحديث من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم، وروى من أسلف فليسلف في كيل معلوم، والسلم ينبى عن التسليم والسلف ينبى عن التقدم، فيقتضى لزوم تسليم رأس المال ويقدم قبضه على قبض المسلم فيه..... وسواء كان رأس المال دينا أو عينا عند عامة العلماء استحسانا، والقياس أن لا يشترط قبضه في المجلس إذا كان عينا وهو قول مالك رحمه الله وجه القياس أن اشتراط القبض الاحتراز عن الافتراق عن دين بدین، وهذا افتراق عن عین بدین وانه جائز.

وجه الاستحسان: إن رأس مال السلم يكون دينا عادة ولا تجعل

العین رأس مال السلم إلا نادرا والنادر حکمہ حکم الغالب فیلحق بالدين على ماهو الأصل فی الشرع فی إلحاق المفرد بالجملة، ولأن مأخذ العقد فی الدلالة على اعتبار هذا الشرط لا يوجب الفصل بين الدين والعين على ما ذكرنا. (بدائع الصنائع: ۴۳۳/۴)

### مذروعی اشیاء میں بیع سلم

(۴۰) مذروعی اشیاء میں بیع سلم جائز ہے یا نہیں؟ جیسے کپڑے، چٹائی، فرش وغیرہ؛ قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے اور استحسان کے مطابق جائز ہے۔

قیاس کی وجہ: مذروعی اشیاء ذوات الامثال میں سے نہیں ہوتی، کیوں کہ ان میں کثیر تفاوت ہوتا ہے اور بیع سلم کے لئے مثلی چیز ہونا ضروری ہے، اس لئے ان میں بیع سلم نہیں ہو سکتی، اسی وجہ سے مذروعات اور عدديات کے ضمان میں مثل واجب نہیں ہوتا، بلکہ قیمت واجب ہوتی ہے۔ اس طرح یہ ہیرے جواہرات میں بیع سلم کی طرح ہو گیا جو کہ ممنوع ہے۔ پس مذروعی اشیاء میں بھی بیع سلم درست نہ ہونا چاہئے۔

استحسان کی وجہ: لوگوں کا کپڑے وغیرہ میں بیع سلم کرنے کا تعامل ہے، اور لوگوں کو اس کی حاجت و ضرورت بھی ہے، گویا یہ اس کے جواز پر اجماع و تعامل ہے، پس از روئے استحسان ان اشیاء میں قیاس کو عرف و اجماع کی بناء پر ترک کر دیا جائے گا۔

نیز جب کپڑے کی جنس، وصف، نوع، عمدگی اور طول و عرض وغیرہ سب بیان کر دیا جائے تو تفاوت کم ہو جائے گا اور اس کو سلم کے باب میں لوگوں کی حاجت و ضرورت کی بناء پر مثلیات کے ساتھ لاحق کیا جاسکتا ہے، اس طرح جب کپڑا وغیرہ مثلیات میں سے ہو گیا تو اب اس میں بیع سلم بھی درست ہوگا کیونکہ سلم کے لئے مثلی چیز ہونا ضروری ہے۔

وأما الذرعیات كالثیاب والبسط والحصیر والبوارى ونحوها فالقیاس أن لا یجوز السلم فیها لأنها لیست من ذوات الأمثال لتفاوت فاحش بین ثوب و ثوب ، ولهذا لم تضمن بالمثل فی ضمان العددیات بل بالقیمة فأشبه السلم فی اللآلی والجواهر إلا أنا استحسنا الجواز.

لأن الناس تعاملوا السلم فی الثیاب لحاجتهم إلى ذلك فیکون إجماعاً منهم على الجواز فیترك القیاس بمقابلته، ولأنه إذا بین جنسه و وصفه ونوعه ورفعتہ وطوله وعرضه یتقارب التفاوت فیلحق بالمثل فی باب السلم شرعاً لحاجة الناس. (بدائع الصنائع: ۴/۴۴۲)

نوٹ: مذروعات میں اس طرح قیاس و استحسان قدیم زمانہ کے اعتبار سے ہے۔ فی زمانہ مذروعات بھی ذوات الامثال ہے، جدید آلات اور مشینوں کے ذریعہ ایک ہی قسم کا مال بڑی مقدار میں مرور ایام کے ساتھ بنتا رہتا ہے۔ اس طرح یہ بھی اناج، غلہ، اینٹ وغیرہ کی طرح ذوات الامثال بن گئی ہیں۔ چنانچہ موجودہ صورت حال کے اعتبار سے تو ان میں قیاساً بھی بیع سلم درست ہے۔

### اندر سے خراب مجوف اشیاء کی بیع کا حکم

(۴) اگر کسی شخص نے ایسی چیز خریدی جس کا اندرونی و باطنی حصہ کھایا جاتا ہو اور ظاہر سے اس کے صحت و فساد کا پتہ نہ چلتا ہو، جیسے تربوز، اکھروٹ، ککڑی، کھیر اور انڈا وغیرہ؛ پھر اس کو کھولنے یا توڑنے کے بعد پتہ چلا کہ اندرونی حصہ تو خراب ہے تو مذکورہ بیع کا حکم کیا ہوگا؟

مذکورہ فساد کی دو صورتیں ہوں گی:

(۱) پورا اندرونی حصہ خراب ہوگا، (۲) بعض خراب اور بعض صحیح ہوگا۔

[۱] اگر پورا اندرونی حصہ خراب ہو اور اس سے کسی بھی طریقہ سے انتفاع نہ

ہوسکتا ہو تو بیع باطل ہوگی اور مشتری بائع سے پوری قیمت وصول کرے گا، کیونکہ یہ ایک ایسی چیز کی بیع ہے جو کہ مال نہیں ہے، اور ایسی چیز کی بیع منعقد نہیں ہوتی، جیسا کہ غلام خرید پھر پتہ چلا کہ وہ تو آزاد ہے تو جس طرح یہ بیع باطل ہوتی ہے، اسی طرح مذکورہ بیع بھی درست نہ ہوگی۔

اور اگر اس سے فی الجملہ فائدہ اٹھانا ممکن ہو تو ہمارے نزدیک خیاری کی بناء پر اس کو لوٹانا جائز نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک لوٹانا جائز ہے۔

[۲] دوسری صورت یعنی بعض حصہ خراب ہو اور بعض اچھا ہو تو اگر خراب حصہ زیادہ ہو تو بیع خراب حصہ میں باطل ہوگی اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، اور یہ بطلان بقیہ حصہ کی بیع میں بھی سرایت کرے گا اور پوری بیع باطل ہوگی، جیسا کہ غلام و آزاد کو جمع کر کے ایک ساتھ بیچنے میں ہوتا ہے۔

اور اگر خراب شدہ حصہ کم ہو تو بھی قیاس کے مطابق بیع کل بیع میں باطل ہوگی، اور استحسان کے مطابق کل میں صحیح ہوگی، اور مشتری کو نہ بیع کے لوٹانے اور نہ ٹمن میں سے کسی چیز کے رجوع کا حق ہوگا۔

قیاس کی وجہ: جو ابھی ہم نے ذکر کی کہ جب بیع کے ایک حصہ میں بیع باطل ہوگی تو یہ بطلان دوسرے حصہ میں بھی سرایت کر کے اس کو بھی باطل کرے گا، کیونکہ مال اور عدم مال کو ایک صفتہ میں جمع کر کے بیچنے سے بیع کل میں باطل ہو جاتی ہے، جیسا کہ غلام و آزاد کو ایک صفتہ میں جمع کر کے بیچنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

استحسان کی وجہ: مذکورہ اشیاء یعنی تربوز، اکھروٹ، انڈا وغیرہ میں عام طور پر تھوڑی نہ تھوڑی خرابی ضرور ہوتی ہے اور ان سے بچنا انسان کے لئے ناممکن ہے، اس لئے اتنی مقدار کے فساد اور خرابی کو ضرورہ کا عدم قرار دے کر استحساناً مذکورہ بیع کو جائز

## قرار دیا جائے گا۔

ولو اشترى ما كولا في جوفه كالبطيخ و الجوز و القثاء و الخيار و الرمان و البيض و نحوها فكسره فوجده فاسدا فهذا في الأصل لا يخلو عن أحد وجهين، إما إن وجده كله فاسدا، وإما إن وجد البعض فاسدا و البعض صحيحا، فإن وجده كله فاسدا فإن كان مما لا ينتفع به أصلا فالمشترى يرجع على البائع بجميع الثمن لأنه تبين أن البيع وقع باطلا، لأنه بيع ماليس بمال، و البيع ماليس بمال لا ينعقد، كما إذا اشترى عبدا ثم تبين أنه حر.

وإن كان مما يمكن الانتفاع به في الجملة ليس له أن يرده بالعيب عندنا، وعند الشافعي رحمه الله له أن يردّه.

وإن وجد بعضه فاسدا دون البعض ينظر إن كان الفاسد كثيرا يرجع على البائع بجميع الثمن لأنه ظهر أن البيع وقع في القدر الفاسد باطلا، لأنه تبين أنه ليس بمال، وإذا بطل في ذلك القدر يفسد في الباقي، كما إذا جمع بين حر و عبد و باعهما صفقة واحدة، وإن كان قليلا فكذلك في القياس وفي الاستحسان صح البيع في الكل وليس له أن يرد ولا أن يرجع فيه بشيء لأن قليل الفساد فيه مما لا يمكن التحرز عنه إذ هذه الأشياء في العادات لا تخلو عن قليل فساد فكان فيه ضرورة، فيلتحق ذلك القدر بالعدم. (بدائع الصنائع: ۵۵۹/۴)

### عصبات کی عدم موجودگی میں غیر عصبہ کو ولایت نکاح

(۴۲) اگر کسی عورت کے کوئی عصبی رشتہ دار نہ ہوں یا عصبات ہوں، مگر ان کا

کوئی پتہ وغیرہ معلوم نہ ہو، تو ایسی صورت میں اس کے نکاح کی ولایت دیگر رشتہ داروں مثلاً ماموں، خالہ، پھوپھی وغیرہ کو ملے گی یا نہیں؟

امام ابوحنیفہ بر بنائے استحسان عصبات کی عدم موجودگی میں دیگر رشتہ داروں کے لئے ولایت نکاح کو ثابت مانتے ہیں۔ لیکن امام محمد اسے ثابت نہیں مانتے اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، امام ابو یوسف کا مسلک اس سلسلہ میں مضطرب ہے، مگر بقول مشہور وہ امام محمد کے ساتھ ہیں۔

قیاس کی وجہ: ثبوت ولایت کا مقصد ہی یہ ہے کہ قرابت کو غیر کفو کی جانب منسوب ہونے سے بچایا جاسکے، اور چوں کہ یہ حفاظت اور یہ بچاؤ صرف عصبات ہی سے ممکن ہے، اس لئے ولایت نکاح کا ثبوت بھی صرف عصبات ہی کے لئے ہوگا، غیر عصبات کے لئے کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ: ولایت بنی بر شفقت ہوتی ہے اور ہر اس شخص کی جانب سے شفقت کا تحقق ہو سکتا ہے جو باعث شفقت قرابت رکھتا ہو۔ چوں کہ مامو اور خالہ وغیرہ میں قرابت بھی ہے اور شفقت و محبت بھی ہے اس لئے عصبات کی عدم موجودگی میں یہ لوگ ولایت نکاح کے مالک ہوں گے اور ان کا نکاح کرنا درست اور جائز ہوگا۔

ولغير العصبات من الأقارب (الأخوال والتخالات والعمات) ولاية التزويج عند أبي حنيفة معناه عند عدم العصبات وهذا استحسان وقال محمد لا تثبت وهو القياس وهو رواية عن أبي حنيفة وقول أبي يوسف في ذلك مضطرب والأشهر أنه مع محمد، لهما ماروينا ولأن الولاية إنما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غير الكفو إليها وإلى العصبات الصيانة، ولأبي حنيفة أن الولاية نظرية والنظر يتحقق بالتفويض إلى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة. (هدايه: ۳۴۰/۲)

خلوت صحیحہ و فاسدہ کی وجہ سے عدت کا حکم

(۴۳) خلوت کی تمام صورتوں میں مشغولیتِ رحم کے وہم کی وجہ سے عورت پر



عدت واجب ہے، خواہ خلوت صحیح ہو یا فاسدہ، اور یہ حکم مبنی پر احتیاط اور استحسان ہے، ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بدون وطی عدت مطلقاً واجب نہ ہو، خواہ خلوت صحیح ہو یا فاسدہ۔

قیاس کی وجہ: خلوت فاسدہ میں تو عدم وجوب عدت ظاہر ہے کیونکہ وہ دخول کے قائم مقام نہیں ہوتی، اور خلوت صحیحہ اگرچہ دخول کے قائم مقام ہوتی ہے، مگر جب اس میں وطی نہیں ہوتی اور قبل الدخول ہی عورت مطلقہ ہو جاتی ہے، تو کیوں اس پر عدت واجب کریں، بناء بریں از روئے قیاس وجوب عدت نہیں ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ: خلوت کی صورت میں اگرچہ وطی کا یقین نہیں ہے، مگر یہ احتمال ضرور ہے کہ وطی کی گئی ہو؛ نیز اس صورت میں زوجین جائز طریقہ پر مل رہے ہیں، اس لئے یہاں تو اور بھی وقوع وطی کا امکان ہے، اسی طرح شوہر کے محبوب وغیرہ ہونے کی صورت میں بھی مشغولیت رحم کا اندیشہ ہے، بایں طور کہ ہو سکتا ہے کہ رگڑنے اور مقام کو مقام سے ملانے نیز پھیرنے اور زور لگانے سے منی کا خروج ہوا ہو اور وہ رحم تک جا پہنچی ہو، لہذا جب خلوت کی جملہ صورتوں میں وقوع وطی کا احتمال موجود ہے، تو عدت واجب کرنے ہی میں احتیاط ہے۔

نیز عدت سے شریعت اور بچہ دونوں کا حق متعلق ہے، شریعت کا حق بایں طور کہ زوجین اسقاطِ عدت کے مالک نہیں ہیں اور بچہ کا حق اس حدیث سے متعلق ہے، جس کو حضور ﷺ نے: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره سے بیان فرمایا ہے، لہذا جب عدت سے دودو حق متعلق ہیں تو اب اسے ساقط کرنے کے متعلق کسی کی بات کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ ضابطہ ہے لا يعتبر قول المرأة في إبطال حق الغير، غير كالحق باطل کرنے کے متعلق کسی کی بات مانی نہیں جاتی۔

وعليها العدة فى جميع هذه المسائل (أى سواء كانت الخلوة صحيحة أو فاسدة كخلوة المحبوب أو غيره) احتياطاً لتوهم الشغل، و العدة حق الشرع و الولد فلا يصدق فى إبطال حق الغير۔ (هدايه: ۳۴۸/۲)

### تعلیق و بین میں زمان برکا استثناء

(۴۴) اگر شوہر نے بیوی کو أنت طالق مالم أطلقك کہنے کے بعد متصلاً أنت طالق کہا تو اس صورت میں بعد والے أنت طالق سے ایک طلاق واقع ہوگی اور یہ بر بنائے استحسان ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے والے أنت طالق سے مالم أطلقك کی طرف منسوب کردہ پہلی طلاق بھی واقع ہو اور بعد والے أنت طالق سے دوسری طلاق واقع ہو اور کل ملا کر دو طلاق واقع ہوں بشرطیکہ بیوی مدخول بہا ہو اور یہی امام زفر کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ: شوہر نے أنت طالق مالم أطلقك سے جس طلاق کو عدم تطلق پر معلق کیا تھا، اگرچہ اس کے متصلاً بعد اس نے طلاق دی ہے، مگر پھر بھی أنت طالق کا تجزی جملہ اداء کرتے کرتے اتنا وقت خالی پایا گیا جس میں مالم أطلقك پر معلق طلاق واقع ہو سکے، اس لئے کہ اگرچہ شوہر نے بعد والے أنت طالق کو مالم أطلقك سے متصلاً کہا ہے، لیکن اس کے باوجود أنت طالق کے الفاظ اداء کرنے کا وقت خالی عن التطلق ہے، لہذا ان الفاظ کے اداء کرنے سے پہلے اسی وقت میں طلاق معلق واقع ہو جائے گی، اور چونکہ بعد والا انت طالق مطلق ہے، اس لئے اس سے بھی ایک طلاق واقع ہوگی، اور کل ملا کر دو طلاقیں واقع ہوگی۔

استحسان کی وجہ: جب شوہر نے أنت طالق مالم أطلقك سے ایک چیز کا وعدہ کیا تو اسے نبھانے اور پورا کرنے کے لئے کم از کم اتنا وقت ملنا ہی چاہئے جس میں وہ

اس کی تکمیل کر سکے، اس لئے کہ وعدہ اور قسم عموماً پوری کرنے کے لئے ہی کئے اور کھائے جاتے ہیں، لہذا یہاں بھی شوہر کو اپنا وعدہ پورا کرنے کے لئے اُنت طالق کہنے کے بقدر وقت ملنا چاہئے تاکہ وہ اپنے وعدہ کو پورا کر سکے، پس اُنت طالق مالِم اُطلقك کے بعد جو اُنت طالق ہے وہ ایفائے عہد کا وقت ہے، جو طلاق نہ دینے سے خالی وقت نہیں ہے کہ اس میں معلق کردہ طلاق کو واقع کیا جاسکے، اس لئے معلق کردہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور صرف بعد والے اُنت طالق سے ایک طلاق واقع ہوگی۔

ولو قال اُنت طالق مالِم اُطلقك، اُنت طالق؛ فہی طالق بھذہ التطلیقة، معناه قال ذلك موصولا به والقياس أن يقع المضاف فيقعان إن كانت مدخولا بها وهو قول زفر<sup>۲</sup>، لأنه وجد زمان لم يطلقها فيه وإن قل وهو زمان قوله 'اُنت طالق' قبل أن يفرغ منها.

وجه الاستحسان: أن زمان البر مستثنى عن اليمين بدلالة الحال لأن البر هو المقصود ولا يمكنه تحقق البر إلا أن يجعل هذا القدر مستثنى. (ہدایہ: ۳۸۳/۲)

### اختاری اور طلقی کے جواب اختار اور اُطلق میں فرق

(۲۵) اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی کو لفظ اختاری کہہ کر طلاق کا اختیار دیا، جواب میں بیوی نے اُنا اُختار نفسی کا جملہ دہرایا تو استحساناً اس پر ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور قیاس کے مطابق طلاق واقع نہ ہوگی۔

قیاس کی وجہ: بیوی نے جواب میں اُختار کا صیغہ استعمال کیا ہے جو مضارع ہے، اور مضارع میں حال و استقبال دونوں کا احتمال رہتا ہے، اب اگر اسے استقبال پر محمول کریں تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ میں مستقبل میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی، جو سراسر وعدہ ہے اور وعدہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور حال پر محمول کرنے کی صورت



أنا أطلق نفسي، وجه الاستحسان حديث عائشة رضی اللہ عنہا فإنها قالت لا بل أختار الله ورسوله، واعتبره النبي عليه السلام جواباً منها، ولأن هذه الصيغة حقيقة في الحال وتجوز في الاستقبال كما في كلمة الشهادة وأداء الشهادة. (هدايه: ۳۹۲/۲)

### جہالت کے ساتھ زمین کا اجارہ

(۴۶) اگر کسی شخص نے زمین اجارہ پر لی اور اجارہ میں اطلاق و عموم کی تصریح نہ تھی، پھر بھی یہ بیان نہیں کیا کہ اس میں کھیتی کرے گا یا کچھ اور، نیز گیہوں کی کھیتی کرے گا یا کسی اور چیز کی تو اجارہ فاسد ہوگا، کیونکہ زمین میں صرف کاشت ہی نہیں ہوتی، بلکہ تعمیر بھی ہو سکتی ہے درخت وغیرہ بھی لگائے جاسکتے ہیں؛ وغیرہ وغیرہ، پھر کاشت بھی مختلف چیزوں کی ہو سکتی ہے، جن میں سے بعض چیزیں ایسی ہیں جو زمین کے لئے مضر ہوتی ہیں اور بعض مضر نہیں ہوتیں، لہذا معقود علیہ مجہول ہوا، بناء بریں اجارہ صحیح نہ ہوگا۔ لیکن اس کے بعد مستاجر نے اس میں کاشت کی اور مدت بھی گزر گئی تو استحساناً اجارہ درست ہوگا، اور قیاس کی رو سے اب بھی اجارہ درست نہ ہوگا اور یہی امام زفر کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ: مذکورہ اجارہ ابتداءً فاسد واقع ہوا ہے تو وہ منقلب بصحت نہ ہوگا، یعنی جس طرح ابتداءً میں فاسد تھا انتہاء میں بھی فاسد رہے گا۔

استحسان کی وجہ: مذکورہ اجارہ میں مدت عقد ختم ہونے سے پہلے جہالت معقود علیہ جاتی رہی، یعنی یہ معلوم ہو گیا کہ اس نے زمین کاشت کے لئے لی تھی، نیز جو چیز اس نے بوئی ہے وہ بھی معلوم ہو گئی، پھر مالک زمین اتنے وقت تک خاموش رہا، یہاں تک کہ مدت گزر گئی اس لئے اجارہ منقلب بصحت ہو جائے گا، جیسے اگر بوقت عقد جہالت مرتفع ہو جائے تو بالاتفاق جائز ہوتا ہے۔

ومن استأجر أرضاً ولم يذكر أنه يزرعها أو أي شيئى يزرعها فالإجارة فاسدة لأن الأرض تستأجر للزراعة ولغيرها وكذا ما يزرع فيها مختلف فمنه ما يضر بالأرض وما لا يضر بها غيره فلم يكن المعقود عليه معلوماً، فإن زرعها ومضى الأجل فله المسمى وهذا استحسان وفي القياس لا يجوز وهو قول زفر لأنه وقع فاسداً فلا ينقلب جائزاً، وجه الاستحسان أن الجهالة ارتفعت قبل تمام العقد فينقلب جائزاً كما إذا ارتفعت في حالة العقد. (هدايه: ۳۱۰/۱۳)

### ہودج کی جہالت کے ساتھ اونٹ کا اجارہ

(۴۷) کسی نے ایک اونٹ مکہ تک محمل (ہودج) لادنے اور دو آدمی سوار ہونے کے لئے اجرت پر لیا تو یہ قیاس کی رو سے جائز نہیں ہے، یہی امام شافعی کا قول ہے؛ لیکن استحساناً جائز ہے۔

قیاس کی وجہ: کیونکہ مذکورہ اجارہ میں ہودج طول و عرض، ثقل و خفت ہر اعتبار سے مجہول ہے، اور یہ ایسی جہالت ہے جو بعض اوقات جھگڑے تک پہنچا دیتی ہے، بناء بریں مذکورہ اجارہ درست نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ: اصل مقصود تو سوار ہے اور وہ معلوم و متعین ہے، اور لوگوں کا سامان بھی قریب قریب یکساں ہوتا ہے، رہا محمل تو وہ تابع ہے اور اس کے طول و عرض وغیرہ میں جو جہالت ہے وہ محمل معتاد پر محمول کرنے سے دور ہو سکتی ہے تو جھگڑے کی نوبت نہیں پہنچے گی، اسی طرح اگر زین اور کپڑا، بچھونا وغیرہ نہ دکھائی ہو تب بھی اجارہ جائز ہے، اور اگر اونٹ والا ان چیزوں کو دیکھ لے تو اور بہتر ہے۔

ومن استأجر حملاً يحمل عليه محملاً وراكبين إلى مكة جاز وله المحمل المعتاد و في القياس لا يجوز وهو قول الشافعي لجهالة وقد

يفضى ذلك إلى المنازعة.

وجه الاستحسان: أن المقصود هو الرأب وهو معلوم، والمحمل تابع وما فيه من الجهالة يرتفع بالصرف إلى المتعارف فلا تفضى إلى المنازعة وكذا إذا لم ير الوطاء والذثر، قال وإن شاهد الجمال المحمل فهو أجود لأنه أنفى للجهالة وأقرب إلى تحقيق الرضاء. (هدايه: ۳/۹۱۳)

### توكيل طلاق میں اکراه

(۲۸) ایک شخص نے کسی کو مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنا دے، اس نے وکیل بنا دیا اور وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دیدی، تو از روئے قیاس یہ وکالت جائز نہیں، چنانچہ طلاق کا وقوع نہ ہوگا، اور استحسان کے مطابق یہ وکالت درست ہوگی اور طلاق کا وقوع ہوگا۔

قیاس کی وجہ: قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں ہزل مؤثر ہو اس میں اکراه بھی مؤثر ہوتا ہے اور جس میں ہزل مؤثر نہ ہو اس میں اکراه بھی مؤثر نہیں ہوتا، اور وکالت ہزل سے باطل ہو جاتی ہے لہذا اکراه سے بھی باطل ہوگی۔

استحسان کی وجہ: اکراه سے عقد فاسد ہوا کرتا ہے تو گویا یہ شرط فاسد ہوئی اور وکالت شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتی تو اکراه سے بھی فاسد نہ ہوگی، اکراه کا شرط فاسد کے مانند ہونا اس لئے ہے کہ اس سے رضاء معدوم اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے، پس ایسا ہو گیا جیسے اس نے شرط فاسد لگائی ہے اور شرط فاسد انعقاد عقد سے مانع نہیں ہوتی، اور شروط فاسدہ سے وکالت کا فاسد نہ ہونا اس لئے ہے کہ وکالت اسقاطات میں سے ہے، کیونکہ توكيل سے پہلے مؤکل کے مال میں وکیل کا تصرف حق مالک کی وجہ سے موقوف تھا پس مؤکل نے بذریعہ توكيل اس حق کو ساقط کیا ہے، بہر کیف جب وکالت باطل نہیں ہوئی تو وکیل کا تصرف نافذ ہوگا۔

ولو أكره على التوكيل بالطلاق والعتاق ففعل الوكيل جاز استحساناً، لأن الإكراه مؤثر في فساد العقد والوكالة لا تبطل بالشروط الفاسدة، وفي حاشية الهداية: قوله استحساناً، والقياس أن لا يصح الوكالة مع الإكراه لأن الأصل أن كل عقد يؤثر فيه الهزل يؤثر فيه الإكراه، وما لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه الإكراه لأنهما ينفيان الرضاء والوكالة تبطل بالهزل فكذا مع الإكراه.

قوله: لا تبطل الخ: فإنها من الاسقاطات إذ المؤكل يسقط حقه بالتفويض إليه فإذا لم يبطل نفذ تصرف الوكيل. (هدايه مع حاشيه:

(۳۵۱/۳)

### ارتداد پر اکراه اور بیوی کا دعوائے کفر

(۴۹) اگر کسی کو مرتد ہونے پر مجبور کیا گیا تو اس کی بیوی اس سے بائنه نہ ہوگی، کیونکہ ارتداد تبدیلی اعتقاد سے ہوتا ہے، آدمی کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو تو کفر نہیں ہوگا، پس جب ردت کا تعلق اعتقاد سے ہے اور یہاں اکراه کی وجہ سے اس کے اعتقاد کفر میں شک ہے تو شک کے ہوتے ہوئے بیئونت ثابت نہ ہوگی، کیونکہ بیئونت کا ترتب اس ردت پر ہے جو یقینی طور پر موجود ہو۔

پھر اگر زوجین میں اختلاف ہو، بیوی کہے کہ تیرے دل میں بھی ایسا اعتقاد تھا جیسا کہ تو نے زبان سے کہا ہے، جس کے نتیجے میں توفی الحقیقت مرتد ہو گیا ہے اور میں تجھ سے بائنه ہو گئی ہوں، شوہر نے جواب میں کہا کہ میں نے باندیشہ قتل صرف زبان سے کفر کا اظہار کیا تھا اور میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو از روئے قیاس بیوی کا قول معتبر ہونا چاہئے، اور از روئے استحسان شوہر کا قول معتبر ہوگا۔

قیاس کی وجہ: طلاق کی طرح کلمہ کفر بھی حصول بیئونت کا سبب ہے، پس اس



میں طائع و مکرمہ دونوں برابر ہوں گے، اور عورت بائیسہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ: کلمہ کفر فرقت و جدائی کے لئے موضوع نہیں ہے، بلکہ فرقت تو تبدیلی اعتقاد سے تبعاً ہوتی ہے اور اکراہ و اجبار کی وجہ سے تبدیلی اعتقاد کی دلیل نہیں پائی گئی، لہذا شوہر کا قول معتبر ہوگا۔

وإذا أكره على الردة لم تبين امرأته منه لأن الردة تتعلق بالاعتقاد ألا ترى أنه لو كان قلبه مطمئناً بالإيمان لا يكفر وفي اعتقاده الكفر شك فلا يثبت البينونة بالشك، فإن قالت المرأة قد بنت منك وقال هو قد أظهرت ذلك وقلبي مطمئن بالإيمان فالقول قوله استحساناً لأن اللفظ غير موضوع للفرقة وهي بتبدل الاعتقاد ومع الإكراه لا يدل على التبدل فكان القول قوله.

وفي حاشية الهداية: قوله استحساناً والقياس أن يكون القول لها حتى يفرق بينهما لأن كلمة الكفر سبب لحصول البينونة بها كالتكلم بالطلاق فيستوى فيها المكروه والطائع كلفظ الطلاق. (هدايه: ۳۵۲/۳)

### حق شفیع میں زمین کے پھلوں کا استحقاق

(۵۰) مشتری نے ایک ایسی زمین خریدی جس میں کچھ درخت ہیں اور ان درختوں پر پھل بھی لگے ہوئے ہیں، پھر اس میں حق شفیع کا فیصلہ ہوا تو ان پھلوں کو شفیع لے گا یا نہیں؟

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر پھلوں کا ذکر بیع میں کیا گیا ہو تو شفیع اس کو لے گا اور یہ حکم بر بناء استحسان ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شفیع کو پھل نہ ملے۔

قیاس کی وجہ: پھل؛ درخت اور زمین کے تابع نہیں ہیں، اسی لیے بغیر ذکر کے بیع میں داخل بھی نہیں ہوتے جیسا کہ گھر میں رکھا ہوا سامان فریق، گیس وغیرہ گھر کی بیع

میں داخل نہیں ہوتا۔

استحسان کی وجہ: پھل اتصال کے اعتبار سے زمین کے تابع ہے، جیسے عمارت گھر کے تابع ہوتی ہے اور ایسے ہی وہ سامان جو گھر میں لگا دیا جاتا ہے جیسے کواڑ، چوکھٹ وغیرہ یہ سب بیع میں داخل ہوتے ہیں، لہذا پھل بھی بیع میں داخل ہوں گے۔

ومن ابتاع أرضاً وعلی نخلها ثمر أخذها الشفیع بثمرها و معناه إذا ذکر الثمر فی البیع لأنه لا یدخل من غیر ذکر وهذا الذی ذکره استحسان و فی القیاس لا یأخذہ لأنه لیس بتبع ألا یری أنه لا یدخل فی البیع من غیر ذکر فأشبهه المتاع فی الدار، وجه الاستحسان أنه باعتبار الاتصال صار تبعاً للعقار كالبناء فی الدار وما كان مرکباً فیہ فیأخذہ الشفیع. (ہدایہ:

۴/۲۰۶)

### مشترک اشیاء سے انتفاع میں مہایات اور نوبت کا حکم

(۵۱) مشترک اشیاء سے انتفاع حاصل کرنے میں مہایات اور نوبت متعین

کرنا استحساناً جائز ہے اور قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے۔

قیاس کی وجہ: مہایات جس میں اعیان کے بجائے منافع کا ہٹوارہ زمان یا مکان کے اعتبار سے ہوتا ہے، اس میں جنس کا جنس سے تبادلہ ہونے کی وجہ سے ربوا کا شبہ ہوتا ہے، بناء بریں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مہایات جائز نہ ہو۔

استحسان کی وجہ: ضرورت و حاجت کی بناء پر اس کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ کبھی اجتماعی طور پر انتفاع معتذر ہو جاتا ہے، پس یہ تقسیم کے مشابہ ہو گیا، جس طرح اعیان پر اجتماع مشکل ہونے کی وجہ سے عین کا ہٹوارہ کر دیا جاتا ہے، تو یہاں انتفاع پر اجتماع کے مشکل ہونے کی وجہ سے ہٹوارہ کر دیا جائے گا۔

المہایة جائزة استحساناً للحاجة إلیه إذ یتعذر الاجتماع علی

الانتفاع فأشبهه القسمة.

وفى حاشية الهداية، قوله جائزة استحسانا وأما القياس فيأبى جواز المهياة لأنها مبادلة المنفعة بجنسها إذ كل واحد من الشريكين فى نوبته ينتفع بملك شريكه عوضا عن انتفاع الشريك بملكه فى نوبته ولكننا تركنا القياس وجوزناها بقوله تعالى: لها شرب ولكم شرب يوم معلوم. (هدايه مع حاشيه: ۴/۲۱۴)

### باپ کا اپنے قرض کے مقابل صغیر کا مال رہن رکھنا

(۵۲) باپ کو اپنے صغیر بیٹے پر ولایت ہوتی ہے اور اس کے مال کی حفاظت کی بھی ولایت ہوتی ہے، لہذا باپ کے لئے جائز ہے کہ وہ بچے کے مال کو کسی کے پاس امانت رکھدے، لیکن یہ بات بھی واضح ہے کہ امانت رکھنے سے زیادہ حفاظت رہن میں ہے، کیونکہ اگر امانت کی صورت میں مال ہلاک ہو جائے تو مودع پر ضمان واجب نہیں ہوتا اور رہن کی صورت میں مرتہن پر ضمان واجب ہوتا ہے۔

جب معلوم ہو گیا کہ رہن میں ودیعت سے زیادہ حفاظت ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے کہ باپ کے ذمہ جو قرض ہو اس کے بدلہ بیٹے کے مال کو بطور رہن رکھے، اسی طرح باپ کے وصی کا بھی حکم ہے یعنی وہ بھی اسی طرح رہن رکھ سکتا ہے، لیکن امام ابو یوسف اور امام زفر فرماتے ہیں کہ جیسے یہ جائز نہیں ہے کہ باپ یا وصی اپنے قرض کو صغیر کے مال سے چکائے تو اسی طرح اپنے قرض کے مقابل صغیر کے مال کو رہن رکھنا بھی جائز نہ ہوگا اور یہی قیاس ہے۔

بہر حال قول طرفین استحسان ہے اور قول ابو یوسف وزفر قیاس ہے، وجہ فرق یہ ہے کہ اگر حقیقتہً بچہ کے مال سے قرض اداء کیا جائے تو فی الحال بچہ کی ملک کا کوئی عوض

اس کو نہیں دیا جائے گا، بلکہ باپ کے ذمہ پر عوض لازم ہوگا، تو یہ فوری عوض کے بغیر بچہ کی ملک کا ازالہ ہے جو جائز نہیں اور رہن رکھا جائے تو اس میں فی الحال بچہ کے مال پر بچے کی ملکیت بھی باقی رہتی ہے اور باپ کی حفاظت کی ذمہ داری بھی مزید قوت کے ساتھ انجام پاتی ہے، اس لئے یہ جائز ہے۔

و يجوز لأب أن يرهن بدين عليه عبدا لابنه الصغير لأنه يملك الإيداع وهذا النظر في حق الصبي منه لأن قيام المرتهن بحفظه أبلغ خيفة الغرامة ولو هلك يهلك مضمونا والوديعة تهلك أمانة، والوصى بمنزلة الأب في هذا الباب لما بينا (لأنه يملك الإيداع) وعن أبي يوسف وزفر أنه لا يجوز ذلك منهما وهو القياس اعتبارا بحقيقة الإيفاء، ووجه الفرق على الظاهر وهو الاستحسان أن في حقيقة الإيفاء إزالة ملك الصغير من غير عوض يقابله في الحال، وفي هذا نصب حافظ لماله ناجزا مع بقاء ملكه فوضح الفرق. (هدايه: ۵۲۹/۴)

### ابراء دين کے بعد رہن کا حکم

(۵۳) زید کے خالد ذمہ ہزار روپے قرض تھے، خالد نے اس کے بدلہ میں اپنی گھڑی جو ہزار روپے کی ہے زید کے پاس بطور رہن رکھی تھی، پھر زید نے اپنا قرضہ معاف کر دیا یا ہبہ کر دیا تو اب زید کو چاہئے کہ خالد کی گھڑی واپس کرتا؛ لیکن ابھی تک واپس کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ وہ گھڑی ہلاک ہوگئی تو اب زید پر ضمان آئے گا یا نہیں؟

ہمارے نزدیک ضمان نہیں آئے گا، بلکہ گھڑی بلا عوض ہلاک ہوگئی اور یہی استحسان ہے، اور امام زفر فرماتے ہیں کہ زید پر ضمان واجب ہوگا اور یہی قیاس ہے قیاس کی وجہ: رہن کے باب میں ضمان کا حکم قبضہ کے تابع ہے، یعنی جب تک

شہی مرہون پر قبضہ رہے گا اس کا ضمان اسی کے ذمہ ہوگا اور یہاں شہی مرہون پر ابھی تک مرتہن (زید) کا قبضہ ہے اس لئے اسی پر ضمان واجب ہوگا اور ابراء کے قبل اور بعد والی دونوں حالتیں برابر ہوں گی۔

نیز جس طرح دین کو وصول کرنے کے بعد اگر شہی مرہون ہلاک ہو جائے تو جس طرح اس وقت مرتہن ضامن ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ضامن ہوگا حالانکہ دین اس وقت بھی باقی نہیں رہتا، صرف شہی مرہون پر قبضہ رہتا ہے۔

استحسان کی وجہ: رہن یا تو دین واجب فی الحال کے مقابل مرتہن کو دیا جاتا ہے اور مضمون ہوتا ہے یا وجوب کے احتمال کی جہت کے پیش نظر دیا جاتا ہے اور مضمون ہوتا ہے۔ مذکورہ صورت میں دین بالکل ساقط ہو چکا ہے اور دین کی کوئی جہت بھی نہیں یعنی وجوب دین کا آئندہ کوئی احتمال بھی نہیں، پس نہ دین باقی ہے اور نہ جہت دین ہے اور ان ہی دونوں کی وجہ سے مرہون مضمون ہوتا ہے اور جب یہ دونوں ندرد ہیں تو ضمان بھی ندرد ہوگا۔

ہاں! اگر راہن کے مانگنے کے بعد بھی مرتہن نہ دے اور ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر ضمان آئے گا؛ کیونکہ اب اس کو غاصب شمار کیا جائے گا اور غاصب پر ضمان واجب ہوا کرتا ہے کیونکہ اس صورت میں مرتہن کو شہی مرہون روکنے کی کوئی ولایت باقی نہ رہی۔

ولو أبرأ المرتهن الراهن عن الدين أو وهبه منه ثم هلك الرهن في يد المرتهن يهلك بغير شئ استحسانا خلافا لظفر لأن الرهن مضمون بالدين أو بجهته عند توهم الوجود كما في الدين الموعود ولم يبق الدين بالإبراء أو الهبة ولا جهته لسقوطه إلا إذا أحدث منعاً لأنه يصير به غاصباً إذ لم تبق له ولاية المنع.

وفى حاشية الهداية: قوله خلافا لزر قال زفر: إن الضمان فى باب الرهن إنما يجب باعتبار القبض وهو قائم فكان بعد الإبراء وقبله سواء، ولهذا كان مضمونا بعد الاستيفاء وإن لم يبق الدين بعده.

(ہدایہ مع حاشیہ: ۵۵۲/۴)

### مدت طے کیے بغیر عقد مساقات کا جواز

(۵۴) مساقات میں مدت کی شرط لگانا یہ قیاس ہے، جیسا کہ مزارعت کے اندر شرط ہے، کیونکہ جیسے مزارعت ابتداءً اجارہ ہے اسی طرح مساقات بھی ابتداءً اجارہ ہے؛ لیکن برہنہ استحسان مدت بیان کئے بغیر بھی مساقات کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

استحسان کی وجہ: پھلوں کے پکنے کا وقت معلوم و معروف ہوتا ہے، برخلاف کھیتی کے اور جب مدت بیان نہ کی جائے تو عقد پہلے پھلوں پر واقع ہوگا؛ کیونکہ پہلے پھل متیقن ہیں۔

و شرط المدة قیاس فیہا (أی المساقاة) لأنها إجارة معنی کما فی المزارعة، وفی الاستحسان إذا لم یبین المدة یجوز ویقع علی أول ثمر یخرج لأن الثمر لإدراکھا وقت معلوم وقل ما یتفاوت ویدخل فیہا ما هو المتیقن.

(ہدایہ: ۴۳۰/۴)

### رب الارض کی موت سے مساقات ختم نہ ہوگی

(۵۵) اگر رب الارض مر گیا اور پیداوار نیم پختہ کھجور (پھل) ہو تو عامل برابر پھلوں کی دیکھ بھال کرے گا، یہاں تک کہ وہ پھل پک جائیں، یہ حکم استحساناً ہے اور قیاس کے مطابق عقد مساقات ختم ہو جائے گا اور نیم پختہ پھل رب الارض کے ورثاء اور عامل کے مابین حسب شرط تقسیم ہوں گے۔

قیاس کی وجہ: جس طرح عاقدین کی موت سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے اسی طرح

مساقات بھی فاسد ہو جائے گی؛ کیونکہ مساقات اجارہ کے معنی میں ہے۔  
 استحسان کی وجہ: عامل کو ضرر سے بچانے کیلئے استحسانا عقد کو باقی رکھا جائے گا اور  
 اس صورت میں وراثہ کو کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا دفع ضرر کے لئے عقد کو باقی مانا جائے گا۔  
 وتبطل المساقاة بالموت لأنها في معنى الإجارة وقد بيناه فيها، فإن  
 مات رب الأرض والخارج بسر فللعامل أن يقوم عليه كما كان يقوم قبل  
 ذلك إلى أن يدرك التمر وإن كره ذلك ورثة رب الأرض استحسانا فيبقى  
 العقد دفعا للضرر عنه ولا ضرر فيه على الآخر.

وفى حاشية الهداية: قوله استحسانا وأما في القياس فقد انتقضت  
 المساقاة بينهما وكان البسر بين ورثة صاحب الأرض وبين العامل أنصافا  
 إن شرطاً أنصافاً لأن صاحب الأرض استاجر العامل ببعض الخارج،  
 والإجارة تنتقض بموت أحد المتعاقدين. (هدايه مع حاشية: ۴۳۱/۴)

### ذبح کے لیے لٹاتے وقت قربانی کے جانور کا عیب دار ہو جانا

(۵۶) اگر کسی شخص نے قربانی کے جانور کو لٹایا پھر وہ جانور اچھل کود کرنے لگا اور  
 اسی میں اس کا پیر ٹوٹ گیا اور ذبح نے اسی حال میں اس کو ذبح کر دیا تو استحسانا  
 ہمارے نزدیک قربانی درست ہوگی، اور امام شافعی اور امام زفر کے نزدیک قربانی  
 درست نہ ہوگی اور یہی قیاس ہے۔

قیاس کی وجہ: پیر کے ٹوٹنے کی وجہ سے جانور عیب دار ہو گیا اور عیب دار جانور کی  
 قربانی درست نہیں ہوتی، لہذا مذکورہ صورت میں بھی قربانی درست نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ: مقدمات ذبح، ذبح کے ساتھ ملحق ہیں، لہذا اگر ذبح کرتے  
 وقت اس میں کچھ نقصان و فتور پیدا ہو گیا تو وہ عیب قربانی کے جواز کے لئے مانع نہ ہوگا۔  
 ولو أضجعها فاضطربت فانكسر رجلها فذبحها أجزأه استحسانا

عندنا خلافا لظفر و الشافعی رحمهما اللہ، لأن حالة الذبح ومقدماته ملحقة بالذبح فكأنه حصل به اعتبارا وحكما.

وفى حاشية الهداية: قوله خلافا لظفر و الشافعی، لأنها صارت معيبة

قبل الذبح فلم يجز تضحيتها. (هدايه مع حاشيه: ۴۴۹/۴)

### مشترکہ اضحیہ میں متوفی شریک کے ورثاء کی اجازت

(۵۷) اگر سات آدمیوں نے مل کر ایک گائے قربانی کے لئے خریدی پھر ذبح سے پہلے ان میں سے ایک شخص مر گیا، تو ورثاء نے کہا کہ تم اس کو میت کی طرف سے ذبح کر دو تو از روئے استحسان یہ قربانی درست ہوگی، جب کہ قیاس کے مطابق قربانی درست نہ ہوگی اور یہی امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت ہے۔

قیاس کی وجہ: میت کے مرنے کے بعد اس کے حصہ کا مالک وارث ہو گیا، پھر وارث کا قربانی کی اجازت دینا تبرع بالاتلاف ہے، یعنی ایسا نفعی کام ہے جو ضیاع مال کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور تبرع بالاتلاف غیر کی طرف سے جائز نہیں ہوتا۔ جیسے میت کی جانب سے اعتاق بھی جائز نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ: میت کی طرف سے بھی قربت کا وقوع ہوتا ہے جیسے میت کی طرف سے صدقہ کرنا اور میت کی طرف سے حج کرنا۔ کیوں کہ ورثاء کو حق ہے کہ وہ میت کی طرف سے ثواب کا کام کریں تو ان کی اجازت سے میت کا حصہ بھی دوسرے شرکاء کے حصوں کے مثل قربت ہو گیا تو قربانی جائز ہوگئی۔

رہا مسئلہ اعتاق عن المیت کا تو اس کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ ولاء معتق کے لئے ہوتا ہے اور میت کے اندر مالک بننے کی اہلیت ختم ہوگئی ہے، اور اس میں چونکہ میت پر الزام ولاء لازم آتا ہے اس لئے یہ جائز نہیں ہے، اور قربانی میں میت پر کچھ بھی لازم



نہیں آتا اس لئے اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔

وإذا اشترى سبعة بقرة ليضحوا بها فمات أحدهما قبل النحر و  
 قالت الورثة إذبحواها عنه وعنكم أحزاهم... وهذا الذي ذكره  
 استحسان والقياس أن لا يجوز وهو رواية عن أبي يوسف لأنه تبرع  
 بالإتلاف فلا يجوز عن غيره كالإعتاق عن الميت، لكننا نقول القرية قد  
 تقع عن الميت كالتصدق بخلاف الإعتاق لأن فيه إلزام الولاء على  
 الميت. (هدايه: ۴۴۹/۴)

ایک دوسرے کا قربانی کا جانور ذبح میں تبدیل ہو جائے۔

(۵۸) دو آدمیوں نے قربانی کے لئے اپنی اپنی بکری خریدی، پھر ذبح کرنے  
 میں غلطی واقع ہو گئی، زید نے خالد کی بکری اور خالد نے زید کی بکری ذبح کر دی تو اب کیا  
 حکم ہے؟

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی کی قربانی جائز نہ ہو اور ہر ایک پر رمضان بھی واجب ہو  
 اور یہی امام زفر کا قول ہے، اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ایک کی قربانی جائز ہو اور کسی  
 پر رمضان بھی واجب نہ ہو اور یہی ہمارا مذہب ہے۔

قیاس کی وجہ: جب کوئی دوسرے کی بکری اس کی اجازت کے بغیر ذبح کر دے تو  
 ذبح ضامن ہوا کرتا ہے، ایسے ہی یہاں بھی ہر ایک پر رمضان واجب ہونا چاہئے۔  
 استحسان کی وجہ: ان میں سے ہر بکری جس کام کے لئے متعین تھی وہ کام ہو گیا  
 یعنی یہ بکری قربانی میں ذبح ہونے کے لئے متعین تھی اور دونوں قربانی میں ذبح کر دی  
 گئیں، کیونکہ جو بکری وغیرہ قربانی کے لئے متعین ہو اس میں مالک دلالہ ہر اس شخص  
 سے مدد طلب کرتا ہے جو ذبح کرنے کا طریقہ جانتا ہو اور ذبح کا اہل ہو، گویا دلالہ ہر  
 ایسے شخص کو وہ ذبح کرنے کی اجازت دے رہا ہے۔

اور یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ ایام نحر کے گزر جاتے ہی قربانی فوت ہو جاتی ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آدمی خود قربانی کرنے سے عاجز ہوتا ہے تو اس کو دوسروں سے مدد لینی پڑتی ہے، تو صورت مذکورہ کا حکم بالکل ایسا ہی ہے جیسے کسی قصائی نے بکری کے پیر باندھے اور ذبح کی تیاری کی کہ دوسرے نے تسمیہ کے ساتھ اس پر چھری پھیر دی تو اس چھری پھیرنے والے پر ضامن واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ تو قصائی کا معین و مددگار ہوا، ایسے ہی یہاں بھی زید اور خالد میں سے کسی پر بھی ضامن واجب نہ ہوگا اور ہر ایک کی قربانی درست ہوگی۔

وإذا غلط رجلان فذبح كل واحد منهما أضحية الآخر أجزأ عنهما ولا ضمان عليهما وهذا استحسان، وأصل هذا أن من ذبح أضحية غيره بغير إذنه لا يحل له ذلك وهو ضامن لقيمتها ولا يجزيه من الأضحية في القياس وهو قول زفر، وفي الاستحسان يجوز ولا ضمان على الذابح وهو قولنا وجه القياس أنه ذبح شاة غيره بغير أمره فيضمن كما إذا ذبح شاة اشتراها القصاب.

وجه الاستحسان: أنها تعينت للذبح لتعينها للأضحية حتى وجب عليه أن يضحى بها بعينها في أيام النحر ويكره أن يبدل بها غيرها فصار المالك مستعينا بكل من يكون أهلا للذبح أذنا له دلالة لأنها تفوت بمضى هذه الأيام وعساه يعجز عن إقامتها لعوارض فصار كما إذا ذبح شاة شد القصاب رجلها. (هدايه: ۴/۵۱۴)

دلالتہ اذن پایا جائے تو ہلاکت کا ضامن نہیں ہوگا

(۵۹) صاحب ہدایہ نے چار ایسے مسائل پیش کئے ہیں جن میں ہمارے علماء نے استحسان پر عمل کیا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا ہے اور وہ چار مسائل یہ ہیں:

[۱] مالک نے گوشت کو ہانڈی میں ڈال کر چولہے پر رکھ دیا اور چولہے میں لکڑی اور ایندھن رکھ دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کو پکانا چاہتا ہے، لہذا زید نے اس میں ماچس لگا دی اور گوشت پکا دیا تو زید پر ضمان واجب نہ ہوگا دلالت اجازت کے پائے جانے کی وجہ سے۔

[۲] مالک نے چکی میں گیہوں ڈال دئے اور زید نے چکی چلا دی یا سوئچ دبا دیا، جس سے چکی چل پڑی اور گیہوں پس گئے تو زید ضامن نہ ہوگا کیونکہ دلالت اجازت موجود ہے۔

[۳] مالک نے اپنا گھڑا اٹھانا چاہا اور اس کو اپنی طرف اٹھانے کے لئے جھکایا پھر زید نے سہارا لگا دیا تاکہ گھڑا اٹھ جائے، اتفاق سے وہ گھڑا ٹوٹ گیا تو زید پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ دلالت اجازت موجود ہے۔

[۴] مالک نے اپنے گھوڑے پر بوجھ رکھا، اتفاق سے وہ بوجھ راستہ میں گر گیا تو زید نے اس گرے ہوئے بوجھ کو گھوڑے پر رکھ دیا، اتفاق سے سامان رکھنے کے دوران وہ گھوڑا مر گیا تو زید پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ دلالت اجازت موجود ہے۔

ان تمام مسائل میں استحسانا ضمان واجب نہ ہوگا اور قیاس کے مطابق ضمان واجب ہوگا کیونکہ اس نے غیر کی ملک میں ناجائز تصرف کیا ہے۔

ولعلمائنا رحمهم الله من هذا الجنس مسائل استحسانية وهي أن من طبخ لحم غيره أو طحن حنطته أو رفع جرته فانكسرت أو حمل على دابته فعطبت كل ذلك بغير أمر المالك يكون ضامنا، ولو وضع المالك اللحم في القدر والقدر على الكانون والحطب تحته، أو جعل الحنطة في الدورق وربط الدابة عليه، أو رفع الحرة وأمالها إلى نفسه، أو حمل على دابته فسقط في الطريق، فأوقد هو النار فيه فطبخه، أو ساق الدابة فطحنها،

أو أعانہ علی رفع الحجرۃ فانکسرت فیما بینہما، أو حمل علی دابۃ ما سقط فعطب لایکون ضامنًا فی ہذہ الصور استحسانًا لوجود الإذن دلالة (ہدایہ: ۴/۳۵۲)

ورثاء اور قرض خواہ وغیرہ کا کسی کے متعلق وصی ہونے کی گواہی دینا

(۶۰) صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

[۱] اگر دو مردوں نے یہ گواہی دی کہ ہمارے مرحوم باپ نے حامد کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی یعنی حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

[۲] دو شخصوں نے جن کے واسطے مال کی وصیت کی گئی ہے، یہ گواہی دی کہ مرحوم نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اپنے وصی ہونے کا مدعی ہے۔

[۳] دو قرض خواہوں نے جن کا میت پر قرضہ ہے، یہ گواہی دی کہ اس میت نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

[۴] دو قرض داروں نے جن پر میت کا قرضہ ہے یہ گواہی دی کہ اس میت نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

[۵] دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے حامد کو ہمارے ساتھ اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

ان پانچوں مسئلوں کا حکم یہ ہے کہ شہادت قیاساً جائز نہیں ہے، البتہ استحساناً جائز ہے، اور اگر وصی یعنی حامد اپنے وصی ہونے کا منکر ہو تو یہ شہادت نہ قیاساً جائز ہے اور نہ استحساناً۔

قیاس کی وجہ: مذکورہ پانچوں مسائل میں گواہی کا نفع خود گواہوں کو پہنچتا ہے، اور ہر وہ گواہی جس کا نفع خود گواہ کو پہنچتا ہو قبول نہیں کی جاتی، لہذا مذکورہ مسائل میں گواہوں

کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ: قاضی کو وصی مقرر کرنے کا خود اختیار ہے، جبکہ وصی اپنے وصی ہونے پر راضی ہو، اور میت کا مرنا لوگوں میں معروف و مشہور ہو، یعنی اگر میت کا مرنا ثابت ہو جائے اور اس کا کوئی وصی نہ ہو تو دونوں صورتوں میں قاضی کو وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے تاکہ لوگوں کے اموال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائیں۔ ہاں قاضی پر یہ واجب ہے کہ وہ ایسے شخص کو وصی منتخب کریں جو امانت دار دیانت دار وغیرہ ہو، پس مذکورہ مسائل میں حامد کا وصی ہونا گواہوں کی گواہی سے ثابت نہیں ہوا بلکہ اس کا وصی ہونا تو قاضی ہی کے حکم سے ثابت ہوا ہے، البتہ اس گواہی سے قاضی وصی کو دیانت و امانت کی شرط کے ساتھ متعین کرنے کی زحمت سے بچ گیا یعنی قاضی کو وصی تلاش کرنے کی جو زحمت اٹھانا پڑتی ہے اس گواہی کی وجہ سے اس محنت سے بچ گیا۔

اس گواہی کی مثال ایسی ہے جیسے قرعہ سے کسی چیز کو ثابت نہیں کیا جاتا؛ بلکہ دوسرے مقاصد کے لئے قرعہ ڈالا جاتا ہے، مثلاً قاضی نے کسی جگہ کا بٹوارہ کر دیا اور طے کیا کہ فلاں کو اتنا دیا جائے گا، مگر یہ طے نہیں کیا کہ کس کو کس جانب سے دیا جائے، اور یہ کام قرعہ سے یہ کر لیا گیا تو قرعہ ڈالنے سے قاضی تعین کی زحمت سے بچ گیا، اسی طرح قاضی کو میت کے واسطے وصی مقرر کرنا پڑتا تو غور کرنا پڑتا کہ اس کام کے لئے کون مناسب ہے اور کون مناسب نہیں ہے، پس قاضی نے حامد کو اپنے اختیار سے وصی مقرر کیا ہے اور مذکورہ گواہی سے اس کا وصی ہونا ثابت نہیں کیا ہے، بلکہ گواہی سے صرف تلاش کرنے کی زحمت سے بچ گیا ہے۔

حاصل یہ کہ یہ شہادت درحقیقت شہادت نہیں ہے، بلکہ وصی کا تعین کرنے میں قاضی کی مدد کرنا ہے، اور جب یہ شہادت حقیقتہً شہادت نہیں ہے تو یہ کہنا کہ اس شہادت کا

نفع گواہوں کو پہنچتا ہے غلط ہے بلکہ یوں کہا جائے کہ قاضی کی طرف سے اس شخص کو وصی مقرر کرنے سے ان گواہوں کو نفع پہنچا ہے۔

وإذا شهد الرجلان أن أبهما أوصى إلى فلان، و الوصى يدعى ذلك فهو جائز استحسانا وإن أنكر الوصى لم يجوز وفي القياس لا يجوز وإن ادعى، وعلى هذا إذا شهد الموصى لهما بذلك، أو غريمان لهما على الميت دين، أو للميت عليهما دين، أو شهد الوصيان أنه أوصى إلى هذا الرجل معهما، وجه القياس أنها شهادة للشاهد لعود المنفعة اليه. وجه الاستحسان أن للقاضي ولاية نصب الوصى إذا كان طالبا و الموت معروفا فيكفي القاضي بهذه الشهادة مؤنة التعيين لا أن يثبت بها شيئى فصار كالقرعة. (هدايه: ۱۷۱/۳)

### مقدار مہر میں گواہوں کا اختلاف ثبوت نکاح میں مضرنہیں

(۶۱) اگر کسی عورت نے دعویٰ کیا کہ میرا نکاح فلاں کے ساتھ ڈیڑھ ہزار روپیہ پر ہوا ہے، لیکن شوہر نے کہا کہ ایک ہزار روپیہ پر ہوا ہے، پھر عورت نے گواہ پیش کئے تو ایک گواہ نے ایک ہزار روپیہ کے عوض نکاح کی گواہی دی، اور ایک نے کہا کہ مہر ڈیڑھ ہزار روپیہ مقرر کیا گیا تھا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مذکورہ نکاح ایک ہزار کے عوض استحساناً جائز ہوگا، اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ گواہی نکاح میں باطل ہے یعنی نہ شہادت قبول ہوگی اور نہ نکاح کا فیصلہ کیا جائے گا، اور امامی میں امام ابو یوسف کا قول امام ابوحنیفہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

قیاس کی وجہ: میاں بیوی دونوں کا مقصود سبب یعنی عقد نکاح کو ثابت کرنا ہے اور گواہوں کے اختلاف کی وجہ سے عقد نکاح مختلف ہو گیا، بایں طور کہ ایک ہزار روپیہ مہر والا نکاح اور ہے اور ڈیڑھ ہزار روپیہ والا نکاح اور ہے اور کسی بھی ایک نکاح پر

شہادت کا نصاب موجود نہیں ہے، لہذا نہ ایک ہزار والا نکاح ثابت ہوگا اور نہ ڈیڑھ ہزار والا۔ عقد نکاح میں گواہوں کا یہ اختلاف عقد بیع میں اختلاف کے مشابہ ہو گیا، یعنی جس طرح عقد بیع میں گواہوں میں ایسے اختلاف کی وجہ شہادت قبول نہیں ہوتی اور بیع ثابت نہیں ہوتی اسی طرح عقد نکاح میں گواہوں کے اختلاف کی وجہ سے نہ شہادت قبول ہوگی اور نہ نکاح ثابت ہوگا۔

استحسان کی وجہ: گواہوں کا اختلاف مقدارِ مہر یعنی مال میں ہے اور مال نکاح میں تابع ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر کا بالکل ذکر نہ ہو تب بھی نکاح درست ہوتا ہے، اور تابع کے اندر اختلاف کرنے سے اصل (عقد نکاح) کا مختلف ہو جانا لازم نہیں آتا، پس اس صورت میں اصل یعنی عقد نکاح ثابت ہو جائے گا اور عقد نکاح پر گواہی قبول کر لی جائے گی، اور جس میں اختلاف ہے یعنی تابع اس میں اقل یعنی ایک ہزار کا فیصلہ کر دیا جائے گا، کیونکہ ایک ہزار پر دونوں گواہ متفق ہیں۔

فأما النكاح فإنه يجوز بألف استحسانا (يعنى إذا اختلف الشهود فى النكاح فقال أحدهما بألف والآخر بألف وخمس مائة) وقال هذا باطل فى النكاح أيضا، وذكر فى الأمالى قول أبى يوسف مع قول أبى حنيفة.

ولهما أن هذا الاختلاف فى العقد لأن المقصود من الحانين السبب فأشبهه البيع ولأبى حنيفة أن المال فى النكاح تابع والأصل فيه الحل والازدواج والملك ولا اختلاف فيما هو الأصل فيثبت ثم إذا وقع الاختلاف فى التبع يقضى بالأقل لاتفاقهما عليه. (هدايه: ۱۷۶/۳)

### شہادت علی الشہادۃ کا جواز

(۶۲) شہادت علی الشہادت ہر ایسے حق میں جو شبہ کی وجہ سے ساقط نہ ہوتا

ہو، استحسانا جائز ہے، اور قیاساً جائز نہیں ہے۔

قیاس کی وجہ: شہادت عبادت بدنیہ ہے جو شاہدِ اصل پر لازم ہوئی ہے اور شہادت مشہودِ لہ کا حق نہیں ہے، کیونکہ مشہودِ لہ کو نہ شاہدوں کے ساتھ مخاصمہ کرنے کا حق ہے اور نہ گواہی دینے پر مجبور کرنے کا حق ہے، بہر حال شہادت ایک عبادت بدنیہ ہے، اور عبادت بدنیہ میں نیابت جاری نہیں ہوتی، لہذا شہادتِ علی الشہادت جو نیابت ہی ہے وہ بھی جاری نہ ہوگی اور جائز نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ: شہادتِ علی الشہادت کی شدید ضرورت ہے، اس لئے کہ کبھی شہودِ اصل (اصلی گواہ) عوارض کی وجہ سے ادائے شہادت سے عاجز ہو جاتے ہیں، مثلاً شہودِ اصل بیمار ہوں یا سفر میں ہوں یا اپنی کسی مصروفیت کی وجہ سے مجلسِ قاضی میں نہ جاسکتے ہوں تو ایسی صورت میں اگر شہادتِ علی الشہادت کو جائز نہ رکھا جائے تو لوگوں (مدعیان) کے حقوق تلف ہو جائیں گے، پس اسی حاجت و ضرورت کی بناء پر شہادتِ علی الشہادت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

الشهادة على الشهادة جائزة في كل حق لا يسقط بالشبهة وهذا استحسان لشدة الحاجة إليها إذ شاهد الأصل قد يعجز عن أداء الشهادة لبعض العوارض فلولم يجز الشهادة على الشهادة أدى إلى إتياء الحقوق ولهذا جوزنا الشهادة على الشهادة.

وفى حاشية الهداية قوله وهذا استحسان، والقياس أن لا تجوز لأن الشهادة عبادة بدنية لزممت شاهد الأصل وليست بحق المشهود له بدليل أنه لا يجوز الخصومة فيها والإجبار عليها والنيابة لا تجرى فى العبادة البدنية.... إلا أنهم تركوا القياس إحياء للحقوق. (ہدایہ مع حاشیہ: ۱۷۷/۳)



### وکالت میں جہالت یسیرہ مفسد نہیں۔

(۶۳) وکالت کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ وکالت میں استحساناً جہالت یسیرہ برداشت کر لی جاتی ہے، یعنی اگر کوئی معمولی سی بات معلوم نہ ہو تب بھی وکالت درست ہوتی ہے، جیسے وصف مجہول ہو اور مؤکل نے کہا کہ ایک گھڑی خرید کر لاؤ، تو استحساناً وصف مجہول ہونے کے باوجود وکالت درست ہوگی، اگرچہ قیاساً درست نہ ہوگی۔ اور اگر جہالت فاحشہ ہو جیسے مؤکل نے کہا کہ ایک جانور خرید کر لاؤ، تو یہ وکالت نہ قیاساً درست ہوگی اور نہ استحساناً۔

قیاس کی وجہ: توکیل بالبیع والشراء کو نفس بیع اور شراء پر قیاس کیا جائے گا کیونکہ وکیل بالبیع مؤکل کی طرف سے بائع کے مانند اور وکیل بالشراء مشتری کے مانند ہوتا ہے، اور بیع و شراء میں جہالت بالکل برداشت نہیں ہوتی، اسی طرح وکالت میں بھی مطلقاً جہالت برداشت نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ: توکیل کا مدار توسع پر ہے، کیونکہ توکیل درحقیقت اپنے کام میں دوسرے سے مدد طلب کرنا ہے اور جہالت یسیرہ کا اعتبار کرنے میں ایک گونہ حرج ہے حالانکہ شریعت اسلام نے حرج کو دور فرمایا ہے چنانچہ فرمایا: لا حرج فی الدین۔ لہذا حرج کو دور کرنے کے لئے وکالت میں جہالت یسیرہ کو برداشت کر لیا جائے گا۔

والأصل فیہ أن الجهالة اليسيرة تتحمل فی الوكالة كجهالة الوصف استحساناً لأن مبنی التوكیل على التوسعة لأنه استعانة وفي اعتبار هذا الشرط بعض الحرج وهو مدفوع.

وفی حاشیة الهدایة، قوله استحساناً والقیاس یأباه لأن التوكیل بالبیع والشراء، معتبر بنفس البیع والشراء بأن يجعل الوکیل كالمشتری لنفسه ثم كالبائع من المؤکل وفي ذلك الجهالة تمنع الصحة فكذا فیما

اعتبر بہ۔ (ہدایہ مع حاشیہ: ۱۸۹/۳)

### لفظ طعام کا عرفی، قیاسی اور استحسانی مصداق

(۶۴) اگر ایک شخص نے دوسرے کو دراہم دئے اور یہ کہا کہ ان کے عوض میرے لئے طعام خرید کر لا، تو یہ وکالت استحساناً گندم اور اس کے آٹے پر واقع ہوگی، یعنی وکیل صرف گندم یا آٹا خریدنے کا مجاز ہوگا، ان کے علاوہ دیگر غلہ خریدنے کا مجاز نہ ہوگا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ وکالت ہر اس چیز پر واقع ہو جس کو غذاء کے طور پر کھایا جاتا ہو۔

قیاس کی وجہ: 'طعام' کا لفظ ہر اس چیز پر بولا جاتا ہے جسکو کھایا جاتا ہو، پس طعام کی حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے ہر شئی مطعوم پر وکالت واقع ہوگی، جیسا کہ بیہین میں طعام کا لفظ ہر مطعوم پر واقع ہوتا ہے، اسی طرح وکالت میں بھی ہر مطعوم پر واقع ہوگا۔

استحسان کی وجہ: طعام کا لفظ بیہین علی الاکل پر قیاس کرتے ہوئے اگرچہ ہر مطعوم پر بولا جاتا ہے، لیکن عرف میں لفظ طعام جب بیع و شراء کے ساتھ ملا کر بولا جاتا ہے تو اس وقت طعام سے گندم اور اس کا آٹا ہی مراد ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ قیاس کے اعتبار سے طعام کا اطلاق ہر مطعوم پر ہوتا ہے اور عرف کے اعتبار سے صرف گندم اور اس کے آٹے پر ہوتا ہے، اور عرف چونکہ قیاس کی بہ نسبت اقوی اور راجح ہوتا ہے اس لئے عرف پر عمل ہوگا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ اور بیہین بالطعام کے سلسلہ میں چونکہ کوئی عرف نہیں ہے، بلکہ ہر کھانے کے لائق چیز کو کھایا جاتا ہے اس لئے طعام نہ کھانے کی صورت میں اپنی اصل اور حقیقت پر باقی رہے گا، اور ہر مطعوم کے کھانے سے حائث ہو جائے گا۔

نوٹ: علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ طعام کی بیع و شراء کے موقع پر عرف میں

طعام سے گندم اور آٹا مراد ہونا؛ یہ عرف صرف اہل کوفہ کا ہے، کیونکہ اہل کوفہ کے یہاں گندم اور اس کے آٹے کے بازار کا نام سوق طعام تھا، ورنہ ان کے علاوہ کے عرف میں ہر مطعوم پر طعام کا لفظ بولا جاتا ہے اور شراء بالطعام کی وکالت ہر طرح کے طعام پر واقع ہوگی۔

ہمارے عرف میں بھی طعام ہر ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو بالفعل بطور غذا کھانے کے لائق ہو؛ لہذا مذکورہ صورت میں ہر مطعوم پر وکالت واقع ہوگی۔

ومن دفع إلى آخر دراهم وقال اشترلى بها طعاما فهو على الحنطة و  
دقيقها استحسانا والقياس أن يكون على كل مطعوم اعتبارا للحقيقة كما  
فى اليمين على الأكل إذ الطعام اسم لما يطعم، وجه الاستحسان أن  
العرف أملك و على ما ذكرناه إذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء، ولا عرف  
فى الأكل فبقى على الوضع.

وفى حاشية الهداية، قوله وهو على ما ذكرناه أي على الحنطة و  
دقيقها قيل هذا فى عرف أهل الكوفة فإن سوق الحنطة ودقيقها يسمى  
سوق الطعام فأما فى عرف غير أهل الكوفة فينصرف إلى شراء كل  
مطعوم، وبعض مشائخ ما وراء النهر قالوا إن الطعام فى عرف ديارنا  
ما يمكن أكله من غير إدام كاللحم المطبوخ والمشوى ونحوه، فيصرف  
إليه التوكيل دون الحنطة والدقيق والخبز، قال الصدر الشهيد وعليه  
الفتوى كذا فى الذخيرة. (هدايه مع حاشيه: ۱۸۹/۳، ۱۹۰)

فقط دعویٰ کی بنیاد پر مدعی علیہ سے کفیل کا مطالبہ کرنا

(۶۵) اگر مدعی صرف دعویٰ پیش کرے تو صرف دعویٰ کی بنیاد پر مدعی علیہ سے

کفیل لینا درست ہے یا نہیں؟

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ محض دعویٰ کی بنیاد پر مدعی علیہ سے کفیل لینا جائز نہیں ہے، اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مدعی علیہ سے کفیل لینا جائز ہے یہی ہمارے علماء کا مذہب ہے۔

قیاس کی وجہ: محض دعویٰ استحقاق کا سبب نہیں ہے، یعنی محض دعویٰ سے مدعی علیہ پر مدعی کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے اور محض دعویٰ استحقاق کا سبب کیسے ہوگا حالانکہ مدعی علیہ کا انکار مدعی کے دعویٰ کے معارض ہے، بہر حال جب محض دعویٰ سے مدعی علیہ پر کوئی حق ثابت نہیں ہوا تو مدعی علیہ پر کفیل کا دینا بھی واجب نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ: مدعی علیہ سے کفیل لینے میں مدعی کی رعایت ہے اس طور پر کہ کفیل دینے کے بعد مدعی علیہ بھاگ نہیں سکے گا، اور جب مدعی علیہ بھاگ نہیں سکے گا تو مدعی اس کے خلاف بینہ قائم کرنے پر قادر ہو سکے گا، بہر حال اس میں مدعی کا فائدہ ہے اور مدعی علیہ کا کوئی نقصان نہیں ہے، کیونکہ محض دعویٰ پر مدعی علیہ کے ذمہ حاضر ہونا تو یوں بھی واجب ہے، حتیٰ کہ مدعی علیہ کو حاضر کرنے پر حاکم سے مدد بھی لی جاسکتی ہے اور اس غرض سے مدعی علیہ کو اس کے کاموں سے روک دیا جاتا ہے، پس جب محض دعویٰ پر مدعی علیہ کی حاضری ضروری ہوتی ہے تو اس کی حاضری پر کفیل اور ضامن لینا بھی جائز ہے۔

وأخذ الكفيل بمجرد الدعوى استحسان عندنا لأن فيه نظرا للمدعى وليس فيه كثير ضرر بالمدعى عليه وهذا لأن الحضور مستحق عليه بمجرد الدعوى حتى يعدى عليه ويحال بينه وبين اشغاله فيصح التكفيل بإحضاره.

وفى حاشية الهداية قوله استحسان والقياس أن لا يجوز، وجه القياس أن مجرد الدعوى ليس بسبب استحقاق كيف وقد عارضه

المدعى عليه بالإلكار فلا يجب عليه إعطاء الكفيل. (هدايه مع حاشيه:

(۲۱۴/۳)

### سرقتہ مجہول کا دعویٰ اور ودیعت کا جواب

(۶۶) اگر مدعی نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس سے چوری ہوگئی اور قابض نے کہا کہ فلاں نے میرے پاس اس کو ودیعت رکھا ہے اور بینہ قائم کر دیا تو خصومت دفع نہ ہوگی یعنی مدعی کا قابض کو خصم بنانا درست ہے، یہ شیخین کا قول ہے اور یہی استحسان ہے، اور امام محمد کے نزدیک خصومت دفع ہو جائے گی یعنی مدعی کا قابض کو خصم بنانا درست نہیں، اس کو چاہئے کہ مودع کو خصم بنائے۔

قیاس کی وجہ: مدعی نے اس قابض پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کیا ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مدعی نے کہا کہ میرے پاس سے یہ چیز غصب کی گئی ہے، اور کوئی غاصب بیان نہیں کیا تو بالاتفاق قابض اس کا خصم نہیں ہوگا، ایسے ہی چوری کی حالت میں بھی قابض مدعی علیہ نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ: چوری کا فعل تقاضا کرتا ہے کہ کوئی چوری کرنے والا ہو، اور ظاہر یہی ہے کہ چور وہی ہے جس کے قبضہ میں یہ چیز موجود ہے، لیکن مدعی نے اس کو معین نہیں کیا، ایک تو اس غرض سے کہ ازارہ شفقت اس کو قطع ید سے بچانا چاہتا ہے، دوم یہ کہ اس نے پردہ پوشی کا ثواب ملحوظ رکھا، پس اس دعویٰ میں گویا وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ تو نے چوری کی ہے۔ اور غصب میں یہ بات نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی حد نہیں ہے، لہذا اس کے اظہار سے احتراز نہیں کرے گا، پھر بھی جب غصب میں احتراز کرتا ہے تو یہ دلیل ہے کہ اس کو غاصب کا علم ہی نہیں۔

وإن قال المدعى سرق منى وقال صاحب اليد أو دعيه فلان وأقام

البینة لم تندفع الخصومة وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وهذا استحسان وقال محمد تندفع لأنه لم يدع الفعل عليه فصار كما إذا قال غصب منى على مالم يسم فاعله، ولهما أن ذكر الفعل يستدعى الفاعل لامحالة، والظاهر أنه هو الذى فى يده إلا أنه لم يعينه درءً للحد شفقة عليه وإقامة لحسبة السترفصار كما إذا قال سرقت بخلاف الغصب لأنه لاحديه فلا يحترز عن كشفه. (هدايه: ۲۲۴/۳)

### بعد بیع، چھ ماہ سے قبل باندی کا بچہ جننا اور بائع کا دعوائے نسب

(۶۷) اگر کسی شخص نے اپنی باندی فروخت کی اور باندی نے یوم بیع سے لے کر چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جننا اور بائع نے یہ دعویٰ کر دیا کہ یہ میرا بچہ ہے اور میری وطی سے پیدا ہوا ہے، تو استحساناً بائع کا دعویٰ مقبول ہوگا، اور وہ بچہ اسی سے ثابت النسب ہوگا اور بیع فسخ کر کے مشتری کو اس کا ثمن واپس کر دیا جائے گا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع کا یہ دعویٰ مردود ہو اور بیع فسخ نہ کی جائے۔

قیاس کی وجہ: بائع کا باندی کو فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ حمل میں موجود بچہ غلام ہے حالانکہ ثبوت نسب کا دعویٰ کر کے وہ اسے دعوائے استیلا دقرار دینا چاہتا ہے، لہذا اس کے قول و فعل میں تناقض ہو گیا اور تناقض کا دعویٰ مردود ہوتا ہے، اور چونکہ دعویٰ کے بغیر نسب ثابت نہیں ہوتا اس لئے مذکورہ دعویٰ سے یہ نسب ثابت نہیں ہوگا۔

استحسان کی وجہ: مذکورہ بچہ کا علوق اسی وقت ہو گیا تھا جب اس کی ماں بائع کی ملکیت میں تھی؛ کیونکہ ایک مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ اس نے اپنی مملوکہ باندی سے ہی وطی کی ہوگی اور زنا نہیں کیا ہوگا، اس لئے مذکورہ بچہ کا حمل بائع ہی کے نطفہ سے قرار پایا تھا، لیکن چونکہ استقرار حمل اور علوق ایک مخفی اور پوشیدہ معاملہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ بائع کو اس کا علم نہ ہو سکا ہو اور اس نے نادانی میں وہ باندی بیچ دی ہو اور ظاہر ہے کہ

اس صورت میں بیع اور دعویٰ نسب میں یقیناً تناقض ہوگا، لیکن یہ تناقض معاف ہوگا اور بائع کی طرف سے نسب کا دعویٰ صحیح ہوگا اور وہ باندی اس کی ام ولد ہوگی اور چونکہ ام ولد کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے یہ بیع استحساناً فسخ کر دی جائے گی، اور اگر مشتری نے بائع کو ثمن اداء کر دیا ہو تو بائع وہ ثمن مشتری کو واپس کر دے گا۔

وإذا باع جاریة فجاءت بولد فادعاه البائع فإن جاءت به لأقل من ستة أشهر من يوم باع فهو ابن للبائع وأمه أم ولد له، وفي القياس وهو قول زفر والشافعي دعوته باطلة لأن البيع اعتراف منه بأنه عبد فكان في دعواه مناقضا ولانسب بدون الدعوى، وجه الاستحسان أن اتصال العلوق بملكه شهادة ظاهرة على كونه منه لأن الظاهر عدم الزناء ومبنى النسب على الخفاء فيعفى فيه التناقض وإذا صحت الدعوة استندت إلى وقت العلوق فتبين أنه باع أم ولده فيفسخ البيع لأن بيع أم الولد لا يجوز ويرد الثمن لأنه قبضه بغير حق. (هدایہ: ۲۳۲/۳، ۲۳۳)

### وصی کا نابالغ کے اعضاء کے بدلے میں قصاص لینا

(۶۸) وصی کے ذریعہ نابالغ کے اعضاء و اطراف کے بدلے میں قصاص لینا

استحساناً جائز ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔

قیاس کی وجہ: قصاص کا مقصود تشفی ہے، خواہ نفس کا قصاص ہو یا اطراف کا اور جس طرح وصی کو نفس کے قصاص کا حق نہیں ہے، ایسے ہی اطراف کے قصاص کا بھی حق نہیں ہونا چاہئے۔

استحسان کی وجہ: اطراف کا درجہ مال کی طرح ہے، کیونکہ مال بھی انسان کی خدمت کے لئے ہے اور اعضاء بھی انسان کی خدمت کے لئے ہیں، لہذا اعضاء کے قصاص کا وصول کرنا مال میں تصرف کے مثل ہو گیا اور مال میں تصرف جائز ہے تو

اطراف کا قصاص بھی جائز ہوگا۔

وقالوا القياس أن لا يملك الوصي الاستيفاء في الطرف كما لا يملكه في النفس لأن المقصود متحد وهو التشفی، وفي الاستحسان يملكه لأن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال فإنها خلقت وقاية للأنفس كالمال على ما عرف فكان استيفاءه بمنزلة التصرف في المال.

(هدایہ: ۵۶۰/۴)

قتل کی گواہی میں آلمہ قتل کے متعلق لاعلمی ظاہر کرنا

(۶۹) خالد اور ساجد نے قاتل کے خلاف قتل کی گواہی دی، لیکن کس چیز سے قتل کیا ہے، اس کے متعلق لاعلمی کا اظہار کیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شہادت قبول نہ ہو اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ شہادت قبول ہو۔

قیاس کی وجہ: مذکورہ شہادت میں مشہود بہ کے متعلق جہالت ہے، کیونکہ آلمہ کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

استحسان کی وجہ: گواہوں نے مطلق بولا ہے، مجمل نہیں بولا، اور مطلق ممکن العمل ہوتا ہے، البتہ مجمل ممکن العمل نہیں ہوتا؛ جیسے کفارہ میں تحریر رقبہ مطلق ہے، جس پر عمل واجب ہے، لہذا قتل کا اقل موجب دیت یہاں واجب کر دیا جائے گا، اور اس اجمال و اطلاق (آلمہ قتل کے متعلق لاعلمی ظاہر کرنے) کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ وہ قاتل کی پردہ پوشی کرنا چاہتے ہیں۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسی پردہ پوشی ہے کہ جس کی وجہ سے خود گواہ فاسق ہو گئے کیونکہ وہ صریح جھوٹ بول رہے ہیں؟

جواب: اصلاح ذات البین میں کذب کی اباحت ہے اور مشہود علیہ کی ایسی پردہ پوشی کہ بجائے قصاص کے دیت واجب ہو جائے یہ بھی اصلاح ذات البین ہے۔



بہر حال یہاں اصل قتل میں شک نہیں، اس وجہ سے دیت واجب ہوگی، اور یہ دیت قاتل کے مال میں ہوگی اس لئے کہ اس قتل کو قتل عمد پر محمول کیا جائے گا کیونکہ قتل میں اصل عمد ہے اور قتل عمد کا ضمان عاقلہ پر نہیں ہوتا۔

وإن شهدا أنه قتله وقال لا ندري بأى شيء قتله ففيه الدية استحساناً، والقياس أن لا تقبل هذه الشهادة لأن القتل يختلف باختلاف الآلة، فجهل المشهود به، وجه الاستحسان أنهم شهدوا بقتل مطلق والمطلق ليس بمحمل فيجب أقل موجبيه وهو الدية ولأنه يحمل إجمالهم فى الشهادة على إجمالهم بالمشهود عليه ستراً عليه، وأولوا كذبهم فى نفى العلم بظاهر ماورد بإطلاقه فى إصلاح ذات البين وهذا فى معناه فلا يثبت الاختلاف بالشك وتجب الدية فى ماله لأن الأصل فى الفعل العمد فلا يلزم العاقلة. (هدايه: ۵۷۵/۴)

### حمل کی دیت

(۷۰) اگر کسی شخص نے عورت کے پیٹ پر یا کسی اور عضو پر لات ماردی، جس سے اس کا حمل ساقط ہو گیا یعنی بچہ مر گیا تو دیت واجب ہوگی اور وہ ایک غرہ ہے، جس کی مقدار درراہم کے اعتبار سے پانچ سو درراہم ہے، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی۔ اور دیت کی یہ مقدار سب سے کم اور پہلی مقدار ہے اس لئے اس کو غرہ سے تعبیر کیا گیا ہے، جس کے معنی اول شئی کے ہیں۔

لڑکے کی صورت میں مرد کی دیت کا بیسواں حصہ اور لڑکی کی صورت میں عورت کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے، جس کا مال ایک ہی ہے، یعنی پانچ سو درراہم۔ مذکورہ حکم استحساناً ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کچھ بھی واجب نہ ہو۔

قیاس کی وجہ: چونکہ جنین کی حیات کا علم نہیں ہے اس لئے کچھ بھی واجب نہیں ہونا

چاہئے۔

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ ظاہر تو یہی ہے کہ بچہ زندہ ہوگا لہذا اس کو خلاف قیاس کہنا کیوں کر صحیح ہوگا؟ جواب: اس کی حیات ظاہر ہے مگر ظاہر دفع ضرر کی حجت بن سکتا ہے استحقاق والزام کی حجت نہیں بن سکتا۔

استحسان کی وجہ: حضور ﷺ نے جنین کی دیت میں غرہ واجب کیا ہے، لہذا ہم نے حدیث کی بناء پر قیاس کو ترک کر دیا۔

نیز حدیث میں غرہ کو پانچ سو درہم کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، لہذا یہ حدیث ان لوگوں کے خلاف حجت ہے جو غرہ کو چھ سو درہم کے ساتھ مقید کرتے ہیں جیسے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ۔

قال وإذا ضرب بطن امرأة فألقت جنينا ميتا ففيه غرة وهي نصف عشر الدية، قال رضى الله عنه معناه دية الرجل وهذا فى الذكر وفى الأنتى عشر دية المرأة و كل منهما خمس مائة درهم، والقياس أن لا يجب شئى لأنه لم يتيقن بحياته والظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق، وجه الاستحسان ما روى عن النبى عليه السلام أنه قال فى الجنين غرة عبد أو أمة قيمته خمس مائة ويروى أو خمس مائة فتركنا القياس بالأثر وهو حجة على من قدرها بست مائة نحو مالك و الشافعى. (هدايه: ٥٩٢/٤، ٥٩٣)

راستے پر جھکی ہوئی دیوار تلے دب کر مرنے والے کا ضمان

(۷۱) کسی شخص کی دیوار جھک گئی، اور گرنے کا اندیشہ ہے۔ کوئی شخص صاحب دیوار کو اس بارے میں اطلاع اور تنبیہ کرے اس سے پہلے ہی دیوار گر گئی اور کوئی ہلاک ہو گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور اگر لوگوں نے مالک سے توڑنے کا مطالبہ کیا اور اس پر گواہ بنائے پھر بھی وہ نہ توڑے حالانکہ اس کو اتنی مہلت ملی تھی جس میں وہ اس کام کو کر سکتا تھا،

مگر نہیں کیا، اور اب وہ دیوار گرائی اور کوئی شخص ہلاک ہو گیا تو اس کا ضمان اس پر لازم ہوگا، یہ حکم استحساناً ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ضمان واجب نہ ہو، کیونکہ ضمان واجب ہونے کے دو موجب ہیں (۱) مباشرت (۲) تسبیب۔

مباشرت تو یہاں ہے ہی نہیں جیسا کہ ظاہر ہے اور تسبیب کسی درجہ میں ہے، لیکن اس میں تعدی نہیں ہے اور سبب پر اسی وقت ضمان واجب ہوتا ہے جب کہ اس کی جانب سے تعدی ہو ورنہ ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اور دیوار کا جھکنا اور ہوا میں لٹک جانا، یہ مالک کا فعل نہیں، تو جیسے قبل الاشهاد ضمان واجب نہیں ہوتا اسی طرح بعد الاشهاد بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ: دیوار نے مسلمانوں کے راستہ کو گھیر لیا ہے حالانکہ اس کو کہہ دیا گیا تھا کہ اس کو گرا کر ٹھیک کرادو تو اس پر دیوار کو درست کرانا ضروری ہو گیا تھا، لیکن اس نے کیا نہیں تو وہ متعدی اور ظالم ہوا بناء بریں ضمان واجب ہوگا۔

جیسا کہ اگر کسی کا کپڑا ہوا سے اڑ کر کسی کی گود میں جا پڑا، کپڑے والے نے اس سے مطالبہ کیا لیکن اس نے نہیں دیا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ وہ منع کرنے کی وجہ سے متعدی اور ظالم ٹھہرا، لیکن اگر مطالبہ کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا تو ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں تعدی نہیں ہے، اسی طرح اگر دیوار مرمت کرنے کا مطالبہ نہیں کیا گیا اور اس سے پہلے ہی یہ حادثہ پیش آ گیا تو اب وہ ظالم نہ ہوگا اور اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

وإذا مال الحائط إلى طريق المسلمين فطوب لصاحبه بنقضه  
وأشهد عليه فلم ينقضه في مدة يقدر على نقضه حتى سقط ضمن ما تلف  
به من نفس أو مال، والقياس أن لا يضمن لأنه لا صنع منه مباشرة ولا  
مباشرة شرط هو متعد فيه، لأن أصل البناء كان في ملكه والميلان وشغل

الهواء ليس من فعله فصار كما قبل الإشهاد.

وجه الاستحسان: أن الحائط لما مال إلى الطريق فقد اشتغل هواء طريق المسلمين بملكه ورفع في يده، فإذا تقدم إليه وطولبت بتفريغته يجب عليه فإذا امتنع صار متعديا بمنزلة مالووقع ثوب إنسان في حجره يصير متعديا بالامتناع عن التسليم إذا طولبت به كذا هذا بخلاف ما قبل الإشهاد لأنه بمنزلة هلاك الثوب قبل الطلب. (هدايه: ۴/ ۵۹۹)

### ولی مقتول محلّہ کے بعض معین پر دعویٰ کرے تو قسامت کا حکم

(۷۲) اگر مقتول کے ولی اہل محلّہ میں سے بعض معین پر دعویٰ کرے کہ انہوں نے میرے ولی کو قتل کیا ہے تو بھی قسامت اور دیت واجب ہوگی اور یہی ظاہر الروایۃ اور استحسان ہے؛ لیکن امام ابو یوسفؒ سے غیر ظاہر الروایۃ میں منقول ہے کہ جب مدعی علیہ بعض معین ہو تو یہاں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ باقی محلّہ کے لوگوں سے قسامت اور دیت ساقط ہو جائے، اور ولی سے کہا جائے کہ اگر آپ کے پاس گواہ ہیں تو فبہا ورنہ مدعی علیہ سے صرف ایک قسم لی جائے۔

قیاس کی وجہ: تمام اہل محلّہ پر قسامت اور دیت کو واجب کرنا خلاف قیاس ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ اہل محلّہ کے علاوہ نے اس کو قتل کر کے یہاں پھینک دیا ہو، خلاصہ یہ کہ محلّہ والوں سے قسامت و دیت کا فیصلہ قیاس کے مخالف ہے اور جو چیز خلاف قیاس ہو وہ فقط مورد سماع تک محدود رہتی ہے اور نص فقط ایسی صورت میں وارد ہوئی ہے جبکہ مقتول محلّہ میں پایا جائے اور مدعی تمام اہل محلّہ پر قتل کا دعویٰ کرے۔ یہی صورت مورد نص ہے، اس کے علاوہ تمام صورتوں کو مورد سماع سے جداگانہ شمار کیا جائے گا اور ان پر قیاس کا حکم جاری کیا جائے گا یعنی نہ قسامت واجب ہوگی اور نہ ہی دیت۔

جیسے اگر مدعی یہ دعویٰ کرے کہ اس محلّہ سے خارج فلاں شخص نے اس کو قتل

کیا ہے تو وہاں بالاتفاق اہل محلہ پر نہ قسامت ہے اور نہ دیت۔  
 استحسان کی وجہ: نصوص مطلق ہیں ان میں یہ تفصیل نہیں کہ دعویٰ ایسا ہو تو یہ حکم  
 ہے اور اگر دعویٰ اس طرح ہو تو دوسرا حکم ہے، تو ہم نے مذکورہ صورت میں قسامت اور  
 دیت کو نص سے ثابت کیا ہے، قیاس سے نہیں کیونکہ نصوص مطلق ہیں۔ ہاں! اگر اہل  
 محلہ کے علاہ میں سے کسی ایک پر ولی نے قتل کا دعویٰ کیا ہو تو پھر اہل محلہ پر نہ قسامت  
 ہوگی اور نہ ہی دیت، کیونکہ اس صورت میں کوئی نص نہیں ہے، اور اگر ہم نے مذکورہ  
 صورت میں بھی قسامت و دیت واجب کی تو یہ قیاساً حکم ثابت کرنا ہو اور یہاں قیاس  
 کرنا باطل ہے کیونکہ مقیس علیہ خود خلاف قیاس ہے، بناء بریں مذکورہ صورت میں اہل  
 محلہ پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

ولو ادعى على البعض بأعيانهم أنه قتل وليه عمداً أو خطأً فكذا  
 الجواب يدل عليه إطلاق الجواب في الكتاب وهكذا الجواب في  
 المبسوط (يعني أوجب القسامة والدية فيما إذا كان الدعوى على البعض  
 بعينه) وعن أبي يوسف في غير رواية الأصول أن في القياس تسقط  
 القسامة والدية عن الباقيين من أهل المحلة ويقال للولى ألك بينة؟ فإن  
 قال لا، يستحلف المدعى عليه على قتله يمينا واحدة، ووجه أن القياس  
 يأباه لاحتمال وجود القتل من غيرهم وإنما عرف بالنص فيما إذا كان في  
 مكان ينسب إلى المدعى عليهم والمدعى يدعى القتل عليهم، وفيما  
 ورائه بقى على أصل القياس و صار كما إذا ادعى القتل على واحد من  
 غيرهم، وفي الاستحسان تجب القسامه والدية على أهل المحلة لأنه لا  
 فصل في إطلاق النصوص بين دعوى ودعوى، فنوجه بالنص لا بالقياس،  
 بخلاف ما إذا ادعى على واحد من غيرهم لأنه ليس فيه نص فلو  
 أوجباها لأوجباها بالقياس وهو ممتنع. (هدايه مع حاشيه: ۶۲۳/۴)

### وصیت قبول کرنے سے پہلے موصلی اور موصلی لہ مرجائے

(۷۳) موصلی بہ اس وقت موصلی لہ کی ملکیت میں داخل ہوگا جب کہ موصلی لہ کی جانب سے قبول پایا جائے، مگر ایک مسئلہ استحساناً اس اصول سے مستثنیٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ اولاً موصلی مرجائے اور ابھی تک موصلی لہ نے وصیت قبول نہیں کی تھی کہ وہ بھی مر گیا تو یہاں استحساناً یہ حکم دیا گیا ہے کہ موصلی لہ کے درثناء موصلی بہ کے وارث ہوں گے، اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وصیت باطل ہو جائے۔

قیاس کی وجہ: کیونکہ موصلی لہ کی طرف سے قبول نہیں پایا گیا تو ایسی صورت ہوگی جیسے بائع نے ایجاب کیا اور مشتری نے ابھی تک قبول نہیں کیا تھا کہ اس کا انتقال ہو گیا، تو ایجاب باطل ہو جائے گا، اسی طرح یہاں بھی وصیت باطل ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ: موصلی کی طرف سے تو وصیت تام و مکمل ہے، لہذا اس کی جانب سے نسخ وصیت نہ ہوگا، البتہ ابھی تک وصیت موصلی لہ کے حق کی وجہ سے موقوف ہے، اور اس کو اختیار ہے کہ چاہے تو رد کر دے یا اجازت دیدے، لیکن جب قبول سے پہلے ہی موصلی لہ بھی مر گیا تو موصلی بہ مال خود بخود اس کی ملکیت میں داخل ہو گیا۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے مشتری نے اپنے لئے خیار شرط لیا ہو اور ابھی تک مشتری نے اجازت نہیں دی تھی کہ تین دن کے اندر ہی وہ مر گیا تو بیع تام ہو جاتی ہے اور بیع مشتری کے ورثہ کی ہوگی، ایسے ہی یہاں بھی ہے۔

إلا فى مسألة واحدة وهو أن يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به فى ملك ورثته استحساناً والقياس أن تبطل الوصية لما بينا، أن المملك موقوف على القبول فصار كموت المشتري قبل قبوله بعد إيجاب البائع، وجه الاستحسان أن الوصية من جانب الموصى قد تمت بموته تماماً لا يلحقه الفسخ من جهته وإنما

توقفت لحق الموصی له فإذا مات دخل فی ملكه كما فی البيع المشروط  
 فیہ الخيار للمشتري إذا مات قبل الإجازة. (هدایہ مع حاشیہ: ۱/۴ ۶۴)

### مرض الوفات میں دین و مقدار دین میں دائن کی تصدیق کی وصیت

(۷۴) زید نے مرض الوفات میں اپنے ورثاء سے کہا کہ خالد کا میرے ذمہ  
 قرض ہے اور وہ جب آپ لوگوں سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے اور جو مقدار بتائے تم  
 اس کی تصدیق کرنا، چنانچہ زید کے مرنے کے بعد خالد نے اپنے قرض کا مطالبہ کیا اور  
 اس کی مقدار بتائی تو تہائی ترکہ تک اس کی تصدیق کی جائے گی، اور یہ حکم از روئے  
 استحسان ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ خالد کی بالکل تصدیق نہ کی جائے۔

قیاس کی وجہ: موصی (زید) نے اگرچہ اپنے اوپر دین کا اقرار کیا ہے لیکن اس  
 نے قرض کی مقدار متعین نہیں کی، جس کی وجہ سے اقرار مجہول ہوا، اور اقرار مجہول اگرچہ  
 درست ہو جاتا ہے، لیکن اس پر حکم کا ترتب اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس کا بیان  
 آجائے، اور مذکورہ صورت میں بیان نہیں آیا تھا کہ موصی (زید) کا انتقال ہو گیا اور اب  
 بیان ناممکن ہو گیا اس لئے مذکورہ اقرار درست نہ ہوگا۔

اور موصی (زید) نے جو یہ کہا تھا کہ تم اس کی تصدیق کرنا، یہ جملہ بھی اقرار مذکور  
 کے لئے بیان نہیں بن سکتا، کیونکہ یہ جملہ خود خلاف شرع ہے، اس لئے کہ شریعت کا یہ  
 ضابطہ ہے کہ جب مدعی کوئی دعویٰ کرے تو اس کی تصدیق حجت کے بعد کی جاتی ہے، اور  
 موصی کہتا ہے کہ بغیر حجت کے اس کی تصدیق کرنا، یہ خلاف شرع ہے تو یہ اقرار، اقرار  
 مطلق نہ ہوا کہ اس پر اقرار کے احکام جاری کئے جاسکیں، اس لئے قیاس کا تقاضا تھا کہ  
 یہ اقرار غیر معتبر ہو اور خالد کی بالکل تصدیق نہ کی جائے، مگر ہم نے قیاس کو چھوڑ کر  
 استحسان پر عمل کیا ہے۔

استحسان کی وجہ: یہاں زید کا مقصد یہ ہے کہ خالد کو ورثاء پر مقدم رکھا جائے اور یہاں اس کے ارادہ کو نافذ کیا جاسکتا ہے، جس کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس کو وصیت قرار دیا جائے۔ کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ ایک شخص پر کسی کا حق ہو مگر وہ اس کی مقدار سے واقف نہ ہو، بس اتنا جانتا ہے کہ فلاں کا میرے اوپر حق ہے، تو ایسی صورت میں وہ محتاج ہوگا کہ وہ اس قسم کی وصیت کرے جس سے اس کے ذمہ پر سے وہ حق اتر جائے، لیکن اس کی مقدار سے وہ واقف نہیں ہے اس لئے وہ مجبوراً کہتا ہے جو موصیٰ لہ کہے اس کی تصدیق کر لینا، تو یہ ایسی وصیت ہوگی جس میں موصیٰ بہ کی تعداد بیان کرنے کا اختیار خود موصیٰ لہ کو ہو تو وہ وصیت درست ہوتی ہے اور موصیٰ لہ کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ ثلث سے زیادہ اختیار کرے اور اگر کرے گا تب بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا؛ بلکہ اس کو صرف ثلث تک ہی ملے گا کیونکہ وصیت ثلث تک ہی نافذ ہوتی ہے۔

ومن قال لفلان علی دین فصدقہ معناه قال ذلك لورثته فإنه يصدق إلى الثلث وهذا استحسان وفي القياس لا يصدق لأن الإقرار بالمجهول وإن كان صحيحاً لكنه لا يحكم به إلا بالبیان، وقوله فصدقہ صدر مخالفاً للشرع لأن المدعى لا يصدق إلا بحجة فتعذر إثباته إقراراً مطلقاً فلا يعتبر.

وجه الاستحسان أنا نعلم أن من قصده تقديمه على الورثة وقد أمكن تنفيذ قصده بطريق الوصية وقد يحتاج إليه من يعلم بأصل الحق عليه دون مقداره سعياً منه في تفرغ ذمته فيجعلها وصية جعل التقدير فيها إلى الموصى له كأنه قال إذا جاء كم فلان وادعى شيئاً فأعطوه من مالي ما شاء وهذه معتبرة من الثلث فلماذا يصدق على الثلث دون الزيادة.

(ہدایہ: ۶۴۸/۴)



## تقسیم ترکہ کے بعد ایک وارث کسی کے لیے وصیت کا اقرار کرے

(۷۵) فیضان کے دولٹر کے ہیں خالد اور ساجد، فیضان کا انتقال ہو گیا اور دونوں لڑکوں نے مرحوم باپ کا ترکہ تقسیم کر دیا جو مثلاً ہزار روپے تھا، پھر خالد نے اقرار کیا کہ والد صاحب نے فلاں شخص کے لئے اپنے ثلث مال کی وصیت کی تھی تو اب کیا حکم ہے؟

استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ جس لڑکے (ساجد) نے اقرار نہیں کیا وہ تو بری الذمہ ہوگا، البتہ مقرر یعنی خالد کو جو ترکہ ملا ہے اس میں سے ثلث فلاں شخص (موصی لہ) کو دیا جائے گا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مقرر (خالد) اپنے حصہ میں سے نصف موصی لہ کو دے اور یہی امام زفر کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ: جب مقرر نے ثلث مال کا اقرار کیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کل ترکہ کے تین حصہ ہوں گے اور دونوں بیٹوں اور موصی لہ کو ترکہ برابر سوا بر ملے گا، تو ثلث کا اقرار اس بات کو متضمن ہے کہ مقرر نے یہ اقرار کیا ہے کہ مقرر لہ حصہ میں میرے مساوی ہے اور مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے قبضہ میں جو کچھ ہے اس کا نصف دیدے تاکہ نصف مقرر کے لئے اور نصف مقرر لہ کے لئے ہو جائے، مگر ہم نے قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا ہے۔

استحسان کی وجہ: مقرر نے کل ترکہ میں بطریق شیوع ثلث کا موصی لہ کے لئے اقرار کیا ہے اور کل ترکہ دونوں بھائیوں کے قبضہ میں ہے تو مقرر کے قبضہ میں جو کچھ ہے وہ اس کے ثلث کا اقرار کرنے والا ہوگا۔

وإذا اقتسم الابنان ترکه الأب ألفاء، ثم أقر أحدهما لرجل أن الأب أوصی له بثلث ماله فإن المقر يعطيه ثلث ما فی یدہ وهذا استحسان والقیاس أن يعطيه نصف ما فی یدہ وهو قول زفر، لأن إقراره بالثلث له

تضمن إقراره بمساواته إياه والتسوية في إعطاء النصف ليقبى له النصف،  
وجه الاستحسان أنه أقر بثلت شائع في التركة وهي في أيديهما فيكون  
مقرا بثلت مافی یدہ. (هدایہ: ۶۵۱/۴)

### دو وصیوں کا اپنے ساتھ تیسرا وصی ہونے کی گواہی دینا

(۷۶) زید نے خالد اور بکر دونوں کو اپنا وصی بنایا تھا اب یہ دونوں شہادت دیتے  
ہیں کہ زید نے ہمارے ساتھ زبیر کو بھی وصی بنایا تھا، تو یہ شہادت قبول ہوگی یا نہیں؟  
اگر زبیر خود وصایت کا دعویٰ کرے اور اس پر یہ دونوں شہادت دیں تو شہادت  
قبول ہوگی، اور اگر زبیر وصایت کا دعویٰ نہ کرے تو دونوں کی شہادت قبول نہ ہوگی۔  
قیاس کی وجہ: دونوں وصی اپنی شہادت میں متہم ہیں اور متہم کی شہادت قبول نہیں  
ہوتی۔ اور تہمت کی وجہ یہ ہے کہ وہ دونوں اپنی اس شہادت سے اپنے لئے ایک معین کو  
ثابت کر رہے ہیں، اس لئے ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

اور جب زبیر خود وصایت کا دعویٰ کرے تو ان کی شہادت استحساناً قبول کی جائے  
گی، ورنہ مذکورہ صورت میں بھی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شہادت قبول نہ ہو کیونکہ تہمت  
یہاں بھی موجود ہے، مگر یہاں قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

استحسان کی وجہ: جب میت کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی پر وصی مقرر کرنا لازم ہے،  
کیونکہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت حاصل ہے، اور اگر پہلے سے ایک یا دو وصی  
موجود ہو اور قاضی ان کے ساتھ کسی اور کو ملانا چاہے تو قاضی کو اس کی ولایت ہے، خواہ یہ  
دونوں وصی شہادت بھی نہ دیں؛ البتہ جس کو قاضی وصی مقرر کرے گا اس کی رضامندی  
درکار ہوگی، جب قاضی کو خود وصی کے مقرر کرنے کی ولایت ہے تو یہاں ان کی شہادت  
کو قبول کرنے کا حاصل یہ نکلا کہ اس وصی ثالث کا تقرر ان دونوں کی شہادت سے نہیں  
ہوا بلکہ قاضی کے مقرر کرنے سے ہوا ہے، تو متہم کی شہادت لازم نہیں آئی، بناء بریں

مذکورہ صورت میں شہادت قبول ہوگی۔

وإذا شهد الوصيان أن الميت أوصى إلى فلان معهما فالشهادة باطلة لأنهما متهمتا فيها لإثباتهما معنا لأنفسهما، قال إلا أن يدعيها المشهود له، وهذا استحسان وهو في القياس كالأول لما بينا من التهمة، وجه الاستحسان أن للقاضي ولاية نصب الوصي ابتداءً أو ضم آخر إليها برضائه بدون شهادتهما، فتسقط بشهادتهما مؤنة التعيين عنه أما الوصاية تثبت بنصب القاضي. (هدايه: ۶۷۵/۴)

### اقرار میں مائة و درہم اور مائة و ثوب کا فرق

(۷۷) اگر کسی شخص نے اقرار کیا: لہ علیّ مائة و درہم۔ تو استحساناً اس پر پورے سو درہم لازم ہوں گے اور اگر اس نے کہا کہ مائة و ثوب تو اس پر ایک کپڑا لازم ہوگا اور سو کے متعلق اس سے وضاحت طلب کی جائے گی، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مائة و درہم والی صورت میں بھی اس پر ایک ہی درہم لازم ہو اور سو کے متعلق وضاحت طلب کی جائے، اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ: مائة اور درہم میں مغایرت ہے اس لئے درہم کو مائة کی تفسیر نہیں قرار دے سکتے، بلکہ مائة اپنے ابہام پر باقی رہے گا اور مائة و ثوب کی طرح مائة و درہم میں بھی مائة کی تفسیر مقرر سے معلوم کی جائے گی۔

استحسان کی وجہ: دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ بار بار عدد کے ساتھ درہم کی تکرار کو ثقیل سمجھتے ہیں اور دو یا دو سے زائد عدد کے اخیر میں ایک مرتبہ درہم کا اطلاق کرتے ہیں جیسے أحد و عشرون درہم یا مائة و أحد و عشرون درہم، اور چونکہ درہم و دینار اور کیل و موزون اشیاء کی ضرورت بھی زیادہ ہے اور زبان پر ان کا استعمال اور ان کا اطلاق بھی کثیر ہے، اس لئے ان میں ایک جگہ کا

تذکرہ سب کو شامل ہوگا اور مائة و درہم سے پورے سو درہم مراد ہوں گے۔  
 جب کہ ثوب کا استعمال و اطلاق کم ہوتا ہے اور ان میں کیل و وزن کی ضرورت  
 بھی کم پڑتی ہے، اس لئے مائة و ثوب کہنے سے ثوب، مائة کی تفسیر نہیں ہوگا بلکہ یہاں  
 مائة حقیقت پر باقی رہے گا اور مقرر سے اس کی تفسیر طلب کی جائے گی۔

وإن قال له على مائة درهم لزمه كلها دراهم ولو قال مائة و ثوب لزمه  
 ثوب واحد و المرجع فى تفسير المائة إليه وهو القياس فى الأول و به قال  
 الشافعى لأن المائة مبهمه و الدرهم معطوف عليها بالواو العاطفة، لا  
 تفسير لها، فبقيت المائة على إبهامها كما فى الفصل الثانى، و وجه  
 الاستحسان و هو الفرق أنهم استثقلوا تكرار الدرهم فى كل عدد و اكتفوا  
 بذكره عقيب العددين و هذا فيما يكثرا استعماله و ذلك عند كثرة  
 الوجوب بكثرة أسبابه و ذلك فى الدراهم و الدنانير و المكيل و الموزون و  
 أما الثياب و ما لا يكال و لا يوزن فلا يكثروا جوها بقى على الحقيقه (أى  
 على الأصل و هو أن يكون بيان المجمع هو موقوفا على المجمع لعدم  
 صلاحيته العطف للتفسير إلا عند الضرورة و قد انعدمت)

(ہدایہ مع حاشیہ: ۳/۲۳۹، ۲۴۰)

### ودیعت، اجارہ وغیرہ کے قبضہ کا اقرار

(۷۸) اگر زید نے کہا کہ فلاں نے میرا یہ کپڑا نصف درہم کے عوض سیاہ ہے اور  
 میں نے اس پر قبضہ بھی کر لیا ہے اور وہ فلاں سینے والا شخص کہتا ہے کہ یہ کپڑا تو میرا ہے،  
 اور قابض زید غاصب ہے۔ اس مثال میں مقرر زید، مقرر فلاں کے لیے قبضہ سابق کا  
 اقرار کرتا ہے، اور قبضہ ایک ملک مطلق کی دلیل سمجھی جاتی ہے۔

تو امام صاحب کے نزدیک مقرر زید کے قول کا اعتبار ہوگا اور یہ حکم استحسانا ہے اور

صاحبین کے نزدیک مقررہ۔ یعنی فلاں درزی۔ کا قول معتبر ہوگا، اور یہی قیاس ہے۔  
قیاس کی وجہ: مقرر نے مقررہ کے لئے پہلے قبضہ ثابت کیا پھر اپنے لئے استحقاق کا  
دعویٰ کر رہا ہے حالانکہ مقررہ اس کے استحقاق کا منکر ہے اور منکر ہی کی بات معتبر ہوتی  
ہے، لہذا یہاں بھی منکر جو مقررہ اسی کی بات معتبر ہوگی۔

استحسان کی وجہ: اجارہ اور اعارہ کی صورتوں میں مقررہ کا قبضہ ضرورہ ثابت ہوتا  
ہے، کیوں کہ بدون قبضہ کے انتفاع ممکن نہیں ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز ضرورہ  
ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی کام کرتی ہے، لہذا استیفائے منافع کے علاوہ ملکیت  
وغیرہ کے حوالہ سے عاریت یا اجارہ پر لی ہوئی چیزوں میں مقررہ کا قبضہ معدوم ہوگا اور  
استیفائے منافع والا قبضہ مالکانہ شمار نہ ہوگا، اس طرح زید کے الفاظ میں فلاں کے لیے  
ملکیت کا اقرار نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ زید (مقرر) ہی اس کپڑے کا ذی الید ہے اور فلاں (مقررہ)  
خارج ہے، اور کپڑے کی ملکیت کا مدعی ہے، اس لیے اس پر (مقررہ) پر بینہ ہوں گے  
ورنہ مقرر (زید) کی بات مع الیمین معتبر ہوگی، اور اصل مالک مقرر ہی رہے گا اور ملکیت  
کے حوالہ سے اس کی بات مقبول و معتبر ہوگی۔

مسئلہ ودیعت (هذه الألف كانت وديعة لى عند فلان فأخذتها منه) میں  
اس طرح قیاس و استحسان کا حکم الگ نہیں، بلکہ ہر حال میں مقررہ یعنی فلاں کی بات  
کا اعتبار ہوگا۔ کیونکہ ودیعت کی صورت میں تو مقرر نے یہ کہا ہے کہ میرے ہزار درہم  
فلاں کے پاس ودیعت تھے، اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کو قبضہ مقرر کی جانب  
سے ملا تھا۔ کیوں کہ ودیعت کبھی مالک کے فعل کے بغیر بھی ہوتی ہے جیسے لفظ کہ وہ ملتقط  
کے پاس ودیعت ہوتا ہے، حالاں کہ مالک نے اس کو نہیں دیا۔

مطلب یہ کہ مقرر کی طرف سے ودیعت کا اقرار کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس چیز پر اولاً مودع کا حقیقی قبضہ مانتا ہے، اور اس کے بعد جب وہ چیز خود لے لی تو دفع الزام کے لیے ماخوذ منہ مودع (ذی الید) کے قبضہ کو ودیعت کہہ کر خود کو مودع اور حقیقی ذی الید کہنا چاہتا ہے، لہذا اس کی بات معتبر نہ ہوگی اور وہ خارج ہی سمجھا جائے گا اس پر بینہ ہوں گے اور مقررہ (فلاں) کی بات مع الیمین معتبر ہوگی۔

اسی لیے ودیعت والی صورت میں بھی اگر مقرر (زید) نے اودعتہا کے الفاظ سے اقرار کیا ہوتا تو یہ مسئلہ بھی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان قیاس اور استحسان کے اعتبار سے مختلف فیہ ہوتا۔

مسئلہ مذکور میں صاحب ہدایہ نے قبضہ ودیعت اور قبضہ اجارہ (خیاطت) میں فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ودیعت کبھی مالک کے قصد و فعل کے بغیر بھی وجود میں آجاتی ہے، وقد یکون من غیر صنعه، اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سابق میں خود صاحب ہدایہ ودیعت کی تعریف ”الإيداع اثبات الید قصداً“ سے کر چکے ہیں، پھر تو اس مسئلہ میں قبضہ ودیعت اور قبضہ اجارہ میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے، دونوں میں قبضہ مالک کے اذن سے ہی ہوتا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں صنع سے مراد صنع مقرر ہے نہ کہ صنع مودع، یعنی اس مثال میں مقرر نے چوں کہ فقط کانت ودیعت کہا ہے ہے، اس لیے یہ اثبات الید قصداً نہیں، بلکہ ودیعت من غیر صنعه ہے، اور اس طرح گویا مقرر نے مقررہ کے مطلق قبضہ کا اقرار کیا ہے۔

هذه الألف كانت ودیعة لی عند فلان فأخذتها منه فقال فلان هی لی ،  
فإنه يأخذها لأنه أقر بالید له وادعی استحقاقها علیه وهو ينكر والقول  
للمنكر ولو قال آجرت دابتی هذه فلانا فر كباها و ردھا أو قال آجرت

ثوبی هذا فلانا فلبسه و رده وقال فلان كذبت وهما لي فالقول قوله وهذا عند أبي حنيفة<sup>7</sup> وقال أبو يوسف محمد القول قول الذي أخذ منه الدابة أو الثوب وهو القياس . و على هذا الخلاف الإعارة والإسكان ، ولو قال خاط فلان ثوبی هذا بنصف درهم ثم قبضته وقال فلان الثوب ثوبی فهو على هذا الخلاف فى الصحيح (أى فالقول قول المقر عند أبى حنيفة وعندهما قول المقر له) وجه القياس ما بيناه فى الودیعة (أى لأنه أى المقر أقر باليد له وادعى استحقاقها عليه وهو ينكر فالقول للمنكر) وجه الاستحسان وهو الفرق أن اليد فى الإجارة والإعارة ضرورية تثبت ضرورة استيفاء المعقود عليه وهو المنافع فىكون عدما فيما وراء الضرورة، فلا يكون إقرارا له باليد مطلقا بخلاف الودیعة لأن اليد فيها مقصودة والإيداع إثبات اليد قصدا فىكون الإقرار به اعترافا باليد للمودع.

و وجه اخر أن فى الإجارة والإعارة والإسكان أقر بيد ثابتة من جهته فىكون القول قوله فى كیفیته ولا كذلك فى مسألة الودیعة لأنه قال فیها كانت و دیعة وقد تكون من غیر صنعه حتى لو قال أو دعتها كان على هذا الخلاف . (هدایه: ۲۴۶/۳)

### ختم مضاربت کے بعد درہم و دینار میں تصرف کرنا

(۷۹) اگر رب المال نے مضارب کو معزول کر دیا اور رأس المال دراہم و دنانیر کی شکل میں موجود ہو اور جو نفع ہو وہ بھی نقدی سامان ہو تو اس صورت میں علم بالعزل کے بعد مضارب کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر موجودہ مال اور حاصل کردہ نفع رأس المال کی جنس سے نہ ہو بایں طور کہ موجودہ نفع کا مال دراہم ہو اور

رأس المال دنانیر ہو یا موجودہ مال دنانیر ہو اور رأس المال دراهم ہو تو استحسانا علم بالعزل کے بعد بھی اس مال کو رأس المال کا ہم جنس بنانے کے لئے بیع کی اجازت ہے، اور قیاس کے مطابق تصرف کی اجازت نہیں ہے۔

قیاس کی وجہ: دراهم و دینار میں شمیت کے اعتبار سے مجانست پائی جاتی ہے، تو جس طرح رأس المال کے نقد ہونے کی صورت میں تصرف کی اجازت نہیں ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی تصرف کی اجازت نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ: تصرف کے بغیر نفع کا ظہور نہ ہوگا، یعنی جب تک اس کو رأس المال کی جنس کے عوض نہیں بیچے گا، تب تک اس کا نفع ظاہر نہ ہوگا، اس لئے ایک اعتبار سے یہاں تصرف کی ضرورت محقق ہے لہذا استحسانا اس کی اجازت ہوگی، اور یہ ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ مضارب کے پاس موجودہ مال سامان ہو تو اس صورت میں اسے بیچنے کی اجازت ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی اجازت حاصل ہوگی۔

وإن عزله و رأس المال دراهم أو دنانیر فقد نضت لم یجزله أن یتصرف فیها لأنه لیس فی إعمال عزله إبطال حقه فی الربع فلا ضرورة قال رضی اللہ عنہ وهذا الذی ذکره إذا کان من جنس رأس المال فإن لم یکن بأن کان دراهم و رأس المال دنانیر أو علی القلب له أن یبوعها بجنس رأس المال استحسانا لأن الربع لا یظهر الابہ و صار کالعروض .  
وفی حاشیة الهدایة قوله استحسانا والقیاس أن لا یجوز تصرفه لثبوت المجانسة بینهما من حیث الثمنیة فصار كأن رأس المال قد نض،  
(هدایہ مع حاشیہ: ۲۷۰/۳)

واپسی میں عاریت معیر کے گھر چھوڑ آنا۔

(۸۰) اگر کسی شخص نے کسی کا گھوڑا عاریت پر لیا اور ضرورت سے فارغ ہونے



کے بعد اسے مالک کے اصطلب میں پہنچا دیا اور وہ گھوڑا وہاں مر گیا تو استحسانا مستعیر ضامن نہیں ہوگا، البتہ قیاس کے اعتبار سے اس پر ضامن عائد ہوگا۔

قیاس کی وجہ: مستعیر نے اصل مالک یعنی معیر کو وہ گھوڑا واپس نہیں کیا ہے بلکہ اسے ہلاک کیا ہے، لہذا وہ ضامن ہوگا۔

استحسان کی وجہ: شیبی مستعار کو مالک اور معیر کے گھر جا کر سپرد کردینا معروف و معتاد طریقہ ہے اور یہاں معیر نے اسی طریقہ پر کام کو انجام دیا ہے، اس لئے اس پر ضامن نہیں ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اگر مستعیر خود مالک کو وہ گھوڑا واپس کرتا اور مالک اسے اصطلب وغیرہ میں پہنچا دیتا، پھر وہاں گھوڑا ہلاک ہو جاتا تب بھی مستعیر پر ضامن نہیں آتا، اور اس کا لوٹانا معتبر سمجھا جاتا۔ پس مذکورہ صورت میں بھی اس کا لوٹانا معتبر ہوگا۔

وإذا استعار دابة فردها إلى أصطبل مالکها فهلكت لم يضمن و هذا استحسان و فی القیاس یضمن لأنه ماردها إلى مالکها بل ضیعها، وجه الاستحسان أنه أتى بالتسليم المتعارف لأن رد العواری إلى دار الملك معتاد كآلة البيت تعارثم ترد إلى الدار ولوردها إلى المالك فالملك یردها إلى المربط فصح رده. (هدایہ: ۲۸۴/۳)

مجلس عقد میں ہبہ کا ایجاب اذن قبض کے قائم مقام ہے

(۸۱) ہمارے یہاں صحت ہبہ کے لئے قبضہ کرنا شرط ہے، اب اگر وہب کے حکم اور اذن صریح کے بغیر مجلس میں موہوب لہ شیبی موہوب پر قبضہ کر لیتا ہے تو استحسانا یہ قبضہ درست اور معتبر ہوگا۔ البتہ افتراق عن المجلس کے بعد قبضہ اسی وقت درست ہوگا جب کہ اذن صریح ہو۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ مجلس ایجاب میں بدون امر الواہب موہوب لہ پر قبضہ

کرنا معتبر نہیں، اسی طرح مجلس کے بعد تو واہب کی اجازت سے بھی قبضہ کرنا معتبر نہیں ہوگا اور یہی قیاس کا تقاضا ہے۔

قیاس کی وجہ: قبضہ سے پہلے واہب کی ملکیت برقرار رہتی ہے اور قبضہ کرنا واہب کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے حالانکہ دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کی ملکیت میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اذن بعد از مجلس بھی قبضہ معتبر نہیں، کیوں کہ مجلس ہبہ میں قبضہ ضروری ہے، اور یہ بعد از مجلس قبضہ کرنا ہے۔ اس لئے یہاں قبضہ کی دونوں صورتیں ہمیں تسلیم نہیں ہیں۔

استحسان کی وجہ: جس طرح بیع میں قبول کرنا ملکیت کی علامت ہے، اسی طرح ہبہ میں قبضہ کرنا بھی ملکیت کی علامت ہے اس حوالہ سے کہ بیع میں بغیر قبول کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، اسی طرح ہبہ میں بھی قبضہ کے بغیر ملکیت ثابت نہیں ہوتی، اور چونکہ ہبہ کرنے سے واہب کا مقصد یہی ہے کہ شئی موہوب میں موہوب لہ کی ملکیت ثابت ہو جائے، اس لئے واہب کے ایجاب کو قبضہ پر قدرت دینا سمجھا جائے گا اور اگر مجلس میں یہ قبضہ ہوتا ہے تو اس کا اعتبار کر لیا جائے گا۔ اور مجلس سے جدا ہونے کے بعد والا قبضہ معتبر نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ہم نے ایجاب کو تسلیط علی القبض اس لئے مانا ہے کہ اسے قبول کے ساتھ لاحق کر دیا جائے اور قبول کرنا مجلس کے ساتھ مقید ہوتا ہے، لہذا یہ قبضہ بھی مجلس کے ساتھ مقید ہوگا، اور ماورائے مجلس کا قبضہ معتبر نہیں ہوگا، ہاں اگر بعد از مجلس صراحت کے ساتھ قبضہ کی اجازت آئے تو یہ مستقل ہبہ قرار دیا جائے گا اور واہب کا اذن قبض ایجاب اور موہوب لہ کا قبضہ قبول کے بھی قائم مقام ہو جائے گا۔

اور مجلس میں قبضہ سے متعلق اگر صریح ممانعت آجائے تو چونکہ صراحت، دلالت سے فائق ہوتی ہے، اس لئے اب صریح صراحت کے ساتھ اپنا اثر دکھائے گی اور قبضہ

کی معتبریت کو ختم کر دے گی۔

فإن قبضه الموهوب له في المجلس بغير أمر الواهب جاز استحسانا  
وإن قبض بعد الافتراق لم يحز إلا أن يأذن له الواهب في القبض والقياس  
أن لا يجوز في الوجهين وهو قول الشافعي لأن القبض تصرف في ملك  
الواهب إذ ملكه قبل القبض باق فلا يصح بدون إذنه، ولنا أن القبض  
بمنزلة القبول في الهبة من حيث أنه يتوقف عليه ثبوت حكمه وهو  
الملك والمقصود منه إثبات الملك فيكون الإيجاب منه تسليطا له على  
القبض بخلاف ما إذا قبض بعد الافتراق لأننا أثبتنا التسليط فيه إلحاقا  
له بالقبول والقبول يتقيد بالمجلس فكذا ما يلحق به بخلاف ما إذا نهاه  
عن القبض في المجلس لأن الدلالة لا تعمل في مقابلة الصريح. (هدايه:  
٢٨٦/٣)

### ہبہ اور صدقہ میں رجوع کا حکم

(۸۲) ہبہ میں رجوع ہو سکتا ہے، لیکن صدقہ میں رجوع نہیں ہو سکتا، کیوں کہ  
صدقہ سے خدا تعالیٰ کی خوشنودی اور ثواب کی تحصیل مقصود ہوتی ہے اور صدقہ کرتے ہی  
یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے، گویا اس طرح سے مصدق کو عوض مل جاتا ہے اور عوض لینے  
کے بعد تو ہبہ بھی واپس نہیں لیا جاسکتا ہے، یہی حکم بطور استحسان اس صورت میں بھی ہے  
جب کسی نے کسی مالدار کو صدقہ دیا ہو۔ یعنی اس سے بھی رجوع نہیں ہو سکتا، اور قیاس کا  
تقاضا یہ ہے کہ مالدار کو دیے ہوئے صدقہ میں رجوع درست ہو۔

قیاس کی وجہ: صدقہ غنی کے حق میں ہبہ ہے اور ہبہ میں رجوع درست ہے، لہذا  
صدقہ میں بھی رجوع درست ہونا چاہئے۔

استحسان کی وجہ: مالدار کو صدقہ کرنے سے بھی تحصیل ثواب مقصود ہوتا ہے اور

ثواب صدقہ کرتے ہی حاصل ہو جاتا ہے، گویا مصدق کو اس کا عوض مل گیا اور عوض لینے کے بعد جس طرح ہبہ میں رجوع درست نہیں ہے اسی طرح صدقہ میں بھی رجوع درست نہ ہوگا۔

ولا رجوع فی الصدقة لأن المقصود هو الثواب وقد حصل  
و كذلك (أي لا يرجع) إذا تصدق على غني استحسانا (والقياس أن يرجع  
لأن الصدقة في حق الغني هبة) لأنه قد يقصد بالصدقة على الغني الثواب  
وقد حصل.

قوله وكذلك إذا تصدق الخ --- أي لا رجوع في الصدقة على  
الغني أيضا كما لا رجوع في الصدقة على الفقير الخ . (هدايه مع حاشيه:  
۲۹۵/۳)

## مآخذ و مراجع

- |    |                        |  |                       |
|----|------------------------|--|-----------------------|
| ۱  | قرآن شریف              | -----                                      | -----                 |
| ۲  | بخاری شریف             |  |                       |
| ۳  | مسلم شریف              | محمد ابن اسماعیل البخاری                   | مکتبہ ملت دیوبند      |
| ۴  | ترمذی شریف             | مسلم ابن حجاج القشیری                      | فیصل پبلیکیشنز دیوبند |
| ۵  | سنن ابن ماجہ           | ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ الترمذی     | فیصل پبلیکیشنز دیوبند |
| ۶  | سنن دارقطنی            | ابو عبد اللہ محمد بن یزید بن ماجہ القزوینی | مکتبہ ملت، دیوبند     |
| ۷  | صحیح ابن حبان          | علی بن عمر الدارقطنی ابوالحسن              | شرکتہ القدس           |
| ۸  | المعجم الکبیر للطبرانی | امیر علاء الدین علی بن بلبان الفارسی       | دار الکتب علمیہ       |
| ۹  | تفسیر مظہری            | سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی            | دار احیاء التراث      |
| ۱۰ | تنویر الأبصار          | قاضی ثناء اللہ پانی پتی                    |                       |
| ۱۱ | در مختار               | علامہ شمس الدین محمد بن عبد اللہ ترمذی     | مکتبہ زکریا دیوبند    |
|    |                        | علاء الدین محمد بن علی حصکفی               | مکتبہ زکریا دیوبند    |

	ردالمحتار	۱۲
مکتبہ زکریا، دیوبند	محمد امین بن عمر المعروف بابن عابدین	
	تقریرات رافعی	۱۳
مکتبہ زکریا دیوبند	علامہ عبدالقادر رافعی	
	المبسوط سرخسی	۱۴
دارالمعرفۃ بیروت، لبنان	محمد بن احمد بن ابی سہل ابو بکر سرخسی	
	بدائع الصنائع	۱۵
مکتبہ زکریا دیوبند	علاء الدین ابو بکر بن سعد کاسانی	
	المدخل الفقہی العام	۱۶
دارالقلم دمشق	شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء	
	الحیط البرہانی	۱۷
مکتبۃ الرشید، ریاض	برہان الدین محمود بن تاج الدین احمد ابن مازہ	
	فقہ البیوع	۱۸
دارالمعارف دیوبند	حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی	
	فتاویٰ عالمگیری	۱۹
داراحیاء التراث	علماء عہد اورنگ زیب	
	فتاویٰ تاتارخانیہ	۲۰
مکتبہ زکریا دیوبند	فرید الدین عالم بن العلاء انصاری اندرپتی	
	ہدایہ	۲۱
مکتبہ بلال دیوبند	علی بن ابی بکر ابو الحسن برہان الدین مرغینانی	
	فتح القدریہ	۲۲
مکتبہ زکریا دیوبند	کمال الدین محمد بن عبدالواحد سیواسی	

- ۲۳ قاموس الفقہ  
کتب خانہ نعیمیہ دیوبند مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
- ۲۴ التلویح علی التوضیح  
سعد الدین مسعود ابن عمر الفتازانی
- ۲۵ اصول السرخسی  
ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سهل السرخسی
- ۲۶ الإحكام فی أصول الأحكام  
سیف الدین ابی الحسن علی بن ابی علی الآمدی
- ۲۷ الموافقات  
ابراہیم بن موسی الشاطبی
- ۲۸ کتاب الأم  
أبو عبد اللہ محمد بن ادريس الشافعی
- ۲۹ الرسالة  
أبو عبد اللہ محمد بن ادريس الشافعی
- ۳۰ التبيين شرح حسامی  
امیر کاتب بن امیر عمر بن امیر غازی الاتقانی
- ۳۱ التقرير والتحییر  
علامہ ابن امیر الحاج الحلی
- ۳۲ المغنی لابن قدامة  
موفق الدین أبو محمد عبد اللہ بن احمد بن قدامہ
- ۳۳ المستصفی  
أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی
- دار المعارف النعمانیہ  
دار الکتب علمیہ، بیروت  
دار الفکر، بیروت  
مکتبہ دار التراث  
وزارتہ الأوقاف کویت  
دار الکتب العلمیہ  
دار الفکر بیروت  
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

	المحصل	۳۴
مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز	فخر الدین محمد بن عمر رازی	
	تقویم الأدلہ فی أصول الفقہ	۳۵
دارالکتب العلمیہ بیروت	ابوزید عبید اللہ بن عمر بن عیسیٰ الدبوسی	
	کشف الأسرار	۳۶
دارالکتب الاسلامی	علاء الدین عبدالعزیز بن احمد البخاری	
	العدۃ فی أصول الفقہ	۳۷
دارالکتب العلمیہ	قاضی ابویعلیٰ محمد الفراء البغدادی الحنبلی	
	أصول الجصاص أسمى الفصول فی الأصول	۳۸
مکتبہ دارالایمان	ابوبکر احمد بن علی جصاص الرازی	
	ارشاد الفحول	۳۹
دارالکتب العلمیہ	حافظ محمد بن علی الشوکانی	
	أصول الفقہ	۴۰
دار الفکر	شیخ محمد ابوزہرہ	
	الاستدلال بالاستحسان	۴۱
	محمد علی محمد الصلیہم	
	الاستحسان حقیقتہ وأنواعہ وحمیتہ	۴۲
مکتبہ الرشید	یعقوب بن عبدالوہاب الباحسین	
	نور الانوار	۴۳
مکتبہ سید احمد شہید	احمد بن ابوسعید ملا جیون الحنفی	
	فتویٰ نویسی کے رہنما اصول	۴۴
کتب خانہ نعیمیہ دیوبند	مفتی محمد سلمان منصور پوری	



- ۴۵ فقہ اسلامی کے ذیلی مآخذ  
مولانا محمد نعمان
- ۴۶ اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ  
ڈاکٹر محمد مظہر بقا
- ۴۷ حجۃ اللہ البالغۃ  
احمد بن عبدالرحیم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی  
مکتبہ حجاز
- ۴۸ الفوز الکبیر فارسی  
احمد بن عبدالرحیم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی  
فرید بکڈ پو، دہلی
- ۴۹ میزان الأصول  
علاء الدین شمس النظر محمد بن احمد سمرقندی  
مکتبہ الحسامی
- ۵۰ منتخب الحسامی  
حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الازہر  
دارالعلم دیوبند
- ۵۱ نامی شرح حسامی  
محمد عبدالحق المحدث دہلوی  
مختار اینڈ کمپنی دیوبند
- ۵۲ شرح منار الانوار لابن ملک  
عبدالطیف ابن الملک  
دارالکتب علمیہ
- ۵۳ أصول الشاشی  
السعایۃ  
مکتبہ یوسفیہ
- ۵۴ محمد عبدالحی لکھنوی  
فیصل پبلیکیشنز دیوبند
- ۵۵ تحفۃ الفقہاء  
علاء الدین محمد السمرقندی  
دارالکتب العلمیہ

- ۵۶ الإسعاف فی أحكام الأوقاف  
برهان الدین ابراہیم بن موسی الطرابلسی
- ۵۷ نشر العرف  
السید محمد امین ابن عابدین  
مکتبہ فہیم
- ۵۸ شرح تنقیح الفصول  
ابوالعباس شہاب الدین المالکی القرافی
- ۵۹ کتاب الفروق للقرافی  
ابوالعباس شہاب الدین المالکی الشہیر بالقرافی
- ۶۰ قواعد الأحكام فی مصاحح الأنام  
ابومحمد عز الدین عبدالعزیز بن عبدالسلام  
دار الکتب علمیہ
- ۶۱ الأشباہ والنظائر للسیوطی  
عبدالرحمن بن ابی بکر جلال الدین سیوطی
- ۶۲ اعلام الموقعین عن رب العالمین  
محمد بن ابی بکر ابن قیم الجوزیہ  
مکتبہ اسلامیہ
- ۶۳ حاشیۃ الطحاوی  
احمد بن محمد بن اسماعیل الطحاوی  
دار الکتب
- ۶۴ کامل برهان الہی  
مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری  
مکتبہ حجاز دیوبند