ثابت کرنا ضروری ہے ۔ 'مجامع'' کے قواعد کلیہ اور 'مجلے' میں مذکور ہے : ''البینة لاثبات خلاف الظاهر والیمین لابقاء الاصل ۔'' (دفعہ ۷۷) (یعنی گواهی خلاف ظاهر کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے اور قسم اصلیت کو باقی رکھنے کے لیے ۔) نیز قواعد 'مجلہ' میں ہے کہ : ''البینة علی المدعی والیمین علیٰ من انکر ۔'' (دفعہ ۷۶) (یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے اور قسم مدعا علیہ پر ۔) قاعدۂ مذکورہ کی دلیل شرعی یہ حدیث شریف ہے : ''البینة علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیہ او علیٰ من انکر ۔[۲]''

بالفاظ دیگر اگر کوئی شخص کسی پر اپنے حق کا دعویٰ کرے تو بار ثبوت اسی کے ذمے ہوگا کیوں کہ اصلیت کے لحاظ سے تو مدعا علیہ بری الذمہ سمجھا جائے گا ۔ اور یہی 'مجلے' میں ہے کہ اصل بری الذمہ ہوتا ہے ۔ چناں چہ جب ایک شخص دوسرے کا مال تلف کر دے اور مال کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو تلف کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اور یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مال زیادہ تھا ،

۱۔ 'مجامع' میں آیا ہے : ''البینة شرعت لا ثبات خلاف الظاهر والیمین لابقاءالاصل ۔'' (یعنی گواهی کا مقصد یہ ہے کہ کسی خلاف ظاهر بات کو ثابت کیا جائے اور قسم عام حالت باقی رکھنے کے لیے ہے ۔) دیکھو 'المنافع' شرح 'مجامع' (صفحہ ۳۱۵) ۔

۲۔ اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی اور بیہقی سے 'جامع الصغیر' میں نقل کیا ہے ۔ نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶ ۔

Marfat.com

بار ثبوت صاحب مال کے ذمے ہوگا[1] ۔ یہ قاعدۂ کلیہ ان قواعد میں سے ہے جن سے مذہب شافعی کے علمائے اصول نے استصحاب حال میں استدلال کیا ہے ، اور جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں ، اسی قاعدے جیسے کئی قاعدے اس پر مبنی کیے ہیں ۔ جیسے! ''الاصل بقاء ما کان علی ما کان و ما ثبت بزمان یحکم ببقائہ ما لم یوجد دلیل علی خلافہ[2]'' (یعنی اصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنی پچھلی حالت پر باقی رکھی جائے اور جو چیز عرصے تک رہی ہو ، اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو ۔)

اور قاعدہ : ''الاصل براءۃ الذمۃ'' کا مآل کار یہ ہے کہ اگر مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو دعویٰ خارج کر دیا جائے اور وہی مستقل حالت باقی رکھی جائے جو دعوے سے پہلے تھی یعنی ہر چیز اپنی قدیم حالت پر باقی رکھی جائے گی ، اور قواعد 'مجامع[3]' اور 'مجلے' کی دفعہ ٦ کی عبارت بھی یہی ہے ۔ نیز یہی مضمون قاضی خان کی عبارت کا ہے : ''الاصل ان ما کان قدیماً یترک علی حالہ ولا یغیر الا بحجۃ[4]'' (یعنی اصول یہ ہے کہ قدیم حالت بدستور باقی رکھی جائے گی اور بلا دلیل تبدیل نہ کی جائے گی) مگر شرط یہ ہے کہ قدیم

۱- دفعہ ۸ ، اور یہ 'اشباہ' کے قواعد میں سے ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ۔

۲- 'مجلے' کی دفعہ ۵ و ۱۰ جن کی تشریح گزر چکی ۔

۳- دیکھو 'منافع' صفحہ ۳۲٦ ۔ اس قاعدے کی عملی مثالیں دیگر ابواب میں ہیں ، جیسے تقادم وغیرہ ۔

۴- دیکھو 'فتاویٰ خانیہ' بر حاشیۂ ہندیہ (جلد ۳ ، صفحہ ۲۴۲) ۔

Marfat.com

حالت ضرر رساں نہ ہو ، کیوں کہ 'مجلے' میں ہے : ''الضرر لا یکون قدیماً ۔'' (دفعہ ۷) (یعنی نقصان قدیم نہیں ہو سکتا ۔)

صفات کی دو قسمیں ہیں : اصلی اور عارضی ۔ صفات اصلیہ وہ ہیں جو اپنے موصوف کے ساتھ شروع سے ہوں جیسے جوان آدمی صاحب عقل ہوتا ہے ۔ پس یہاں عقل کی صفت جوان آدمی کے ساتھ عموماً ہوتی ہے ۔ صفات عارضی وہ ہیں جو اپنے موصوف میں شروع سے موجود نہ ہوں جیسے جنون اور نشہ ۔ پس عام طور پر عارضی صفات کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جو شخص ان کے ہونے کا مدعی ہو ، اس پر ان کا ثابت کرنا لازم ہے ۔

جو قاعدہ اصول مذکورہ سے پیدا ہوتا ہے اور 'الاشباہ و النظائر'[1] میں مذکور ہے ، یہ ہے کہ اصلی صفات عموماً موجود ہوتی ہیں اور عارضی صفات معدوم اور یہی 'مجلے' میں ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے عارضی صفات معدوم ہوتی ہیں ۔ مثلاً جب تجارت مضاربت کے دو شریکوں کا نفع ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہو جائے تو کام کرنے والے شریک کا اعتبار کیا جائے گا اور نفع ہونے کا بار ثبوت روپے والے شریک پر ہوگا ۔

آخر میں یہ بتانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ 'مجلے' کی رو سے قاعدہ : ''البینۃ علی المدعی'' میں استثناء بھی ہے ۔ چناں چہ اس میں آیا ہے : ''الامین مصدق بیمینہ'' (دفعہ ۷۷۴) ، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب امانت رکھنے والا یہ دعویٰ کرے کہ اس نے امانت امانت رکھوانے والے

۱- دیکھو 'الاشباہ و النظائر' لابن نجیم (صفحہ ۲۵) ۔

کو واپس کر دی ہے اور رکھوانے والا امانت وصول پانے سے انکار کرے تو امانت رکھنے والے کے حلفیہ قول کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی جب وہ اپنے بری الذمہ ہونے کا حلف اٹھائے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ باوجودیکہ یہ قاعدۂ مذکورہ کے خلاف ہے کیوں کہ وہ خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ امانت واپس کر دینے کے دعوے کا بار ثبوت اس کے ذمے ہو۔

اس استثناء کو سوائے مالکیہ کے تمام جمہور فقہا نے تسلیم کیا ہے اور مالکیہ صرف اسی صورت میں استثناء مذکور کو تسلیم کرتے ہیں جب امانت رکھوانے والے نے امانت بغیر گواہوں کے رکھوائی ہو، مگر جب امانت گواہوں کی موجودگی میں رکھوائی گئی ہو، پھر امانت رکھنے والے نے امانت لوٹا دینے کا دعویٰ کیا ہو تو اس کے ذمے بار ثبوت ہوگا۔[1] یہ رائے، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں، عصر جدید کی آن آراء سے زیادہ قریب ہے جو اس مسئلے میں پائی جاتی ہیں۔

اسی طرح لبنان کے قانون وقف علی الاولاد مجریہ ۱۰ مارچ ۱۹۴۸ء نے اس استثناء کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اس بات کو بوضاحت بیان کر دیا ہے کہ چوں کہ متولی مال وقف کا امین ہے اس لیے وقف کے معاملات میں یا حق داروں کے برخلاف اس کا قول بغیر سند کے مقبول نہ ہوگا (دفعہ ۱۴)۔

ترجیح ثبوت

چوں کہ اصلیت کے لحاظ سے مدعا علیہ بری الذمہ

۱۔ 'بداية المجتهد' لابن رشد (جلد ۲، صفحہ ۲۵۷)۔

Marfat.com

ہوتا ہے اور عام حالت کے خلاف دعویٰ کرنے کی صورت میں بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے ، لہٰذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ مدعی کون ہوتا ہے اور مدعا علیہ کون ، اور بار ثبوت کس کے ذمے ہے اور تعارض کے وقت کس کے ثبوت کو ترجیح دی جائے گی ؟ اسی بحث کا نام 'ترجیح البینات' ہے ۔ 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' میں اس موضوع پر بہت سی مثالیں بیان کی گئی ہیں ، ہم وضاحت کی غرض سے ان میں سے صرف ایک مثال بیان کریں گے ۔

مثال : اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ جو چیز دوسرے کے قبضے میں ہے ، وہ میری ملکیت ہے اور دوسرے شخص نے اس کے دعوے کی مخالفت کی تو اس بات کا بار ثبوت کس کے ذمے ہوگا کہ وہ مالک ہے ؟ 'مجلے' میں مذکور ہے : ''بینۃ الخارج اولی فی دعوی الملک المطلق ۔'' (دفعہ ۱۷۵۷) ۔ اس دفعہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کے قبضے میں چیز ہیں اس پر یہ ثابت کرنا لازم ہے کہ وہ مالک ہے ، کیوں کہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو چیز جس کے قبضے میں ہو وہی اس کا مالک ہے اور بار ثبوت اس کے ذمے ہوگا جو عام حالت کے خلاف دعویٰ کرے ۔ یہ اصول مذہب حنفی اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کی رو سے ہے ، لیکن ان کی دوسری روایت میں اور امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک قبضہ ہر حالت میں سب سے بڑا ثبوت ہے ۔[1]

۱۔ دیکھو کتاب ' رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ ' مصنفہ شیخ محمد عبدالرحمان دمشقی (بر حاشیۂ میزان الکبری ۔ جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۵ ۔)

Marfat.com

ان قواعد کلیہ سے جو 'مجلے' میں ابن نجیم[1] سے لیے گئے ہیں ، ایک وہ قاعدہ ہے جو ترجیح ثبوت سے متعلق ہے ، اور وہ یہ ہے کہ کسی مسئلے کی نسبت قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی - یعنی اگر سبب اور کسی مسئلے کے معرض وجود میں آنے کے بارے میں اختلاف ہو تو اس مسئلے کی نسبت زمانۂ حال سے قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی تاوقتیکہ اس چیز کا تعلق زمانۂ بعید سے ثابت نہ کر دیا جائے (دفعہ ۱۱) - اس اصول کی بنا پر جب ثبوت بحالت صحت اور ثبوت بحالت مرض الموت میں مقابلہ ہو جائے تو ثبوت بحالت صحت طلب کیا جائے گا - مثلاً جب کوئی شخص اپنا مال ایک وارث کے نام ہبہ کر کے مر گیا ، اس وقت دیگر ورثا نے تو یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے اپنے مرض الموت میں ہبہ کیا تھا اور موہوب لہ نے یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے بحالت صحت ہبہ کیا تھا ، اس صورت میں موہوب لہ سے ثبوت طلب کیا جائے گا (دفعہ ۱۷۶۶) یعنی بار ثبوت موہوب لہ پر ہوگا - اور اگر وہ ثابت نہ کر سکے تو یہ سمجھا جائے گا کہ ہبہ مرض الموت میں ہوا تھا ، یعنی قریب تر زمانے میں ، اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا کہ ہبہ اسی وقت صحیح ہوگا جب دیگر ورثا اس کی تصدیق کر دیں (دفعہ ۸۷۹)[2] -

۱- دیکھو 'الاشباہ و النظائر' صفحہ ۲۵ - ۲۶ اور یہ قاعدہ سیوطی کی 'اشباہ' میں بھی موجود ہے (صفحہ ۴۳) جس کی عبارت یہ ہے : ''الاصل فی کل حادث تقدیرہ با قرب زمن -''

۲- مذہب حنفی میں اس قاعدے کے سلسلے میں چند مستثنیات ہیں جن میں سے زیادہ اہم کو ابن نجیم نے بیان

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

قدرتی طور پر مذکورہ بالا حکم ان مسائل کا ہے جن میں پہلے ثبوت طلب کرنے کا سبب معین ہو اور جب وہ معین نہ ہو اور دونوں فریق کے ثبوت متعارض ہوں تو احوال اور مذاہب کے لحاظ سے یا تو دونوں پر عمل کیا جائے گا یا دونوں کو ترک کر دیا جائے گا اور یا قرعہ اندازی[1] سے فیصلہ کیا جائے گا۔ یہاں اس مسئلے کو بہ تفصیل بیان کرنے اور ان تفصیلات پر روشنی ڈالنے کی گنجائش نہیں جو 'مجلے' اور باقی مذاہب میں بیان کی گئی ہیں، ورنہ ہم اپنے حقیقی موضوع یعنی 'عام اصول' سے ہٹ جائیں گے۔

اگر ہم فقہ اسلامی کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ثبوت طلب کرنے کی ترجیح کا نظریہ قاعدۂ عامہ: ''البینۃ علی المدعی'' سے ماخوذ ہے اور فقہا نے اس قاعدے پر اتنے بڑے بڑے مباحث تحریر کیے ہیں اور اتنی مثالیں بیان کی ہیں کہ ان سے قواعد و ضوابط کا ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)
کیا ہے کہ اگر قاضی معزول ہونے کے بعد کسی شخص سے کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار روپے لے کر زید کو دیے تھے جو تمہارے ذمے واجب الادا تھے اور وہ شخص قاضی سے کہے کہ آپ نے روپے وصول کرنے میں بے انصافی کی تھی تو اس صورت میں قاضی کا قول معتبر ہوگا حالانکہ یہ بات نئی پیدا ہوئی ہے اور اس کی نسبت زمانۂ قریب کی طرف ہونی چاہیے تھی جو معزولی کا وقت ہے۔ یہی بعض فقہا نے کہا ہے اور سرخسی نے اختیار کیا ہے ('اشباہ' کے موضع مذکور سے)۔

۱۔ 'کتاب قواعد' لابن رجب، مطبع 'الصدق الخیریۃ'، مصر، ۱۹۳۳ء (صفحہ ۳۲۳ - ۳۶۴)۔

Marfat.com

مجموعہ تیار ہو گیا ہے جنہیں متاخرین نے اپنے اسلاف سے نقل کیا ہے اور انہیں کو ' مجلۃ الاحکام العدلیہ' نے اختیار کیا ہے ۔ یہ مذکورہ بالا علمی تحقیقات ہی کا نتیجہ ہے کہ ایسے قواعد و ضوابط مدون ہو گئے جن کی رو سے مقدمات کی تحقیقات کرتے وقت قاضی پر کچھ پابندیاں عائد ہوتی ہیں ۔ اگر قاضی سوائے حدیث '' البینۃ علی المدعی'' کے ترجیح بینات کے ان ضابطوں کا پابند نہ ہوتا جو ائمۂ مجتہدین کی رائے پر مبنی ہیں، اور اگر حدیث مذکور کو عملی زندگی میں بروئے کار لانے کا معاملہ قاضی کی عقل و فراست پر چھوڑ دیا جاتا تو روح حدیث سے قریب تر ہوتا اور قاضی کو عدل و انصاف کرنے میں زیادہ سہولت ہو جاتی ۔

اثبات دعویٰ کے طریقے یا دلائل شرعیہ تین ہیں : اقرار، گواہی اور قسم ۔ آئندہ ہم مختصراً انہیں طریقوں اور ان سے پیدا شدہ مسائل جیسے تناقض اور قرائن سے بحث کریں گے اور صرف عام اصول بتا کر ' مجلے' کی چند مثالوں کے ذریعے ان کی تشریح کرنے پر اکتفا کریں گے اور فروعی مسائل سے بحث نہیں کریں گے[1] ۔

۱- دیکھو ' مجلے' کے دو باب ۱۳ و ۱۵ ۔

Marfat.com

اقرار

اقرار کا اثر

دلائل شرعیه میں اثبات دعویٰ کے لیے سب سے زیادہ قوی دلیل مدعا علیه کا اقرار ہے ، یعنی یه که مدعا علیه اس بات کو تسلیم کر لے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے ، یا بالفاظ دیگر 'اپنے خلاف گواهی' دے ۔

مقر اپنے اقرار سے پابند هو جاتا ہے اسی لیے 'مجامع[1]' اور 'مجلے' (دفعه ۷۹) میں مذکور ہے که : ''المرء مؤاخذ باقراره'' (یعنی آدمی اپنے اقرار کا پابند ہے) ۔ اس قاعدے کی دلیل شرعی یه آیهٔ کریمه ہے : '' کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علیٰ انفسکم[2]'' (یعنی قائم رهو انصاف پر ، گواهی دو الله کے لیے اگرچه تمهارے اپنے خلاف هو) اور یه حدیث شریف : ''قل الحق و لو علی نفسک[3]'' (یعنی حق کهو ،

۱- دیکهو 'منافع' صفحه ۳۳۱ -

۲- سورۃ نساء (۴) ۱۳۵ -

۳- پوری حدیث یه ہے : ''صل من قطعک و احسن الی من اساء الیک و قل الحق و لو علی نفسک ۔'' اس حدیث کو سیوطی نے ابن نجار سے 'جامع الصغیر' میں روایت کیا ہے ، نمبر ۵۰۰۴ -

Marfat.com

اگرچہ تمہارے خلاف ہو ۔)

صحت اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ اقرار کرنے والا عاقل بالغ ہو اور اس پر کسی قسم کا جبر نہ کیا جائے ۔ چنانچہ ایسے مقر کا اقرار معتبر نہ ہوگا جس سے جبراً اقرار کرایا گیا ہو ، نہ نابالغ ، پاگل یا اور ان جیسے مرفوع القلم لوگوں کا اقرار معتبر ہوگا ۔

جب مدعا علیہ اقرار کر لے تو وہ حقوق العباد میں اپنے اقرار سے نہیں پھر سکتا ، یعنی ان معاملات میں جن سے کسی بندے کا حق وابستہ ہو ؛ بخلاف حقوق اللہ کے ، یعنی وہ جرائم جن کی سزائیں اللہ کی طرف سے مقرر ہیں اور ان سے کوئی انسانی حق وابستہ نہیں جیسے زانی اور شراب خور کی سزائیں ۔

پس حقوق اللہ میں جمہور فقہا کے نزدیک مقر کا اپنے اقرار سے پھر جانا جائز ہے اور اس کی دلیل یہ حدیث ہے : ''ادرؤ الحدود بالشبہات[1]'' (یعنی شبہات کے وقت سزاؤں سے در گزر کرو ۔) لیکن بعض فقہا جن میں مذہب ظاہری کے مقلدین بھی ہیں ، اس مسلک کے خلاف حقوق اللہ میں بھی اقرار سے پھر جانا جائز نہیں سمجھتے ، اور انہوں نے حدیث مذکور کو یہ کہتے ہوئے ضعیف قرار دیا ہے کہ یہ صرف حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عمرؓ کا قول ہے[2]۔

پھر قواعد 'المجامع' میں یہ قاعدہ موجود ہے : ''الاقرار علی الغیر لیس بجائز ۔'' (یعنی غیر کے خلاف اقرار معتبر نہیں ۔)

۱۔ اس حدیث کو سیوطی نے 'کامل' مصنفہ ابن عدی سے نقل کیا ہے ۔ ان کی کتاب 'الاشباہ والنظائر' صفحہ ۸۴ دیکھیے ۔

۲۔ 'المحلی' لابن حزم ، جلد ۸ ، صفحہ ۲۵۲-۲۵۳ ۔

Marfat.com

اس کا مطلب یہ ہے کہ اقرار کا اثر صرف مقر تک محدود ہے ۔ بخلاف گواہی کے کہ وہ غیر پر اثر انداز ہوتی ہے ۔ چناں چہ 'الاشباہ'[1] اور 'مجلے' کے قواعد میں موجود ہے : ''البینة حجة متعدیة والاقرار حجة قاصرة ۔'' (دفعہ ۷۸) ، (یعنی گواہی ایسی حجت ہے جو غیر پر اثر انداز ہوتی ہے اور اقرار ایسی حجت ہے جس کا اثر مقر تک محدود ہے) جیسے اگر قرض کا دعویٰ ایک سے زیادہ اشخاص پر کیا گیا ، ان میں سے بعض نے تو قرضے کا اقرار کر لیا اور بعض نے اقرار نہ کیا ، اس صورت میں اقرار صرف مقر ہی پر اثر انداز ہوگا ، کیوں کہ اقرار حجت قاصرہ ہے ۔ لیکن اگر مدعی اپنا دعویٰ گواہوں کے ذریعے ثابت کر دے تو اس کا اثر سب پر ہوگا ۔

کیا اقرار قابل تجزیہ ہے ؟

اقرار کبھی تو بے کم و کاست دعوے کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی وہ موصوف یا مرکب ہوتا ہے ۔ اقرار موصوف کی صورت یہ ہے کہ مدعا علیہ دعوے کا اقرار کرنے کے بعد ایسے الفاظ بھی اضافہ کر دے جن سے نتیجہ تبدیل ہو جائے۔ مثلاً وہ کہہ دے کہ قرضہ تو ہے مگر فی الفور واجب الادا نہیں بلکہ میعادی ہے ۔ اور اقرار مرکب کی صورت یہ ہے کہ مقر اپنے اقرار میں اصلی دعوے کے ساتھ کوئی ایسی بات اضافہ کردے جو اس سے وابستہ ہو ۔ مثلاً قرضہ تسلیم کرتے ہوئے وہ یہ بھی کہہ دے کہ ''اس نے قرضہ ادا کر دیا ہے یا مدعی نے قرضہ معاف کر دیا ہے ۔''

۱- 'الاشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۱۰۱) ۔

Marfat.com

اس قسم کی صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعا علیہ مقر کے پورے قول کا اعتبار کیا جائے گا یا اس کے اقرار کا یوں تجزیہ کیا جائے گا کہ قرضے کا اقرار تو تسلیم کر لیا جائے اور مزید الفاظ کا ثبوت طلب کیا جائے ؟

مسئلۂ مذکور کے جواب میں دو نظریے ہیں : ایک مذہب حنفی اور مالکی[1] کا نظریہ جس کی رو سے اقرار کا تجزیہ کیا جائے گا ۔ پس قرضے کی حد تک تو اس کا اقرار معتبر ہوگا اور باقی کا ثبوت طلب کیا جائے گا ۔ مثلاً جب مدعا علیہ نے قرضے کا اقرار کر لیا ، پھر اس کے میعادی ہونے یا ادا کر دینے کا دعویٰ کیا ؛ اس صورت میں قرضہ تو اقرار کی وجہ سے اس کے ذمے لازم ہوگا اور قرضے کے میعادی ہونے یا ادا کر دینے کا دعویٰ اسے ثابت کرنا پڑے گا ۔

دوسرے نظریے کی رو سے اقرار کا تجزیہ جائز نہیں ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اقرار ایک کلام ہے ، لہٰذا اس کے ٹکڑے نہیں کیے جا سکتے ۔ مثلاً جب مدعا علیہ میعادی قرضے کا اقرار کرے تو اسے میعاد سے پہلے قرضہ ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ بقول ابن القیم الجوزیہؒ کے ''اس نے میعادی قرضے کا اقرار کیا ہے اس لیے فی الفور ادائیگی پر مجبور نہ کیا جائے گا جو اس کے اقرار میں داخل نہیں ۔''

اسی قسم کی روایت حماد بن سلمہ سے ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ کیا مگر اس کے پاس ثبوت نہ تھا ۔ دونوں فریق عبدالملک بن یعلی قاضیِ بصرہ کی

۱۔ 'الاختیار' شرح 'المختار' للموصلی (جلد ۲ ، صفحہ ۲۵) اور 'البدائع' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۸) اور 'شرح مختصر سیدی خلیل' لعبداللہ الخرشی (جلد ۴ ، صفحہ ۳۰۷ و ۳۰۹) ۔

عدالت میں اپنا مقدمہ لے گئے ۔ مدعا علیہ نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ وہ قرضہ ادا کر چکا ہے ۔ اس وقت مدعی نے اقرار تو بطور حجت پیش کر دیا اور باقی کلام کو چھوڑ دیا ۔ اس پر قاضی عبدالملک نے کہا کہ یا تو مدعا علیہ کے پورے کلام کو مانو یا پورے کلام کو نہ مانو ۔ مذہب حنبلی کا قول مختار اور مذہب ظاہری[1] اسی نظریے کے مطابق ہے کہ اقرار قابل تجزیہ نہیں ، اور اکثر قوانین جدیدہ بھی اسی کے مطابق ہیں جیسے لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اساسی قانون (دفعہ ۲۲۶—۲۲۷) اور لبنان کی عدالت ہائے شرعیہ کی تنظیم کا قانون (دفعہ ۴۴) ۔

آپ دیکھتے ہیں کہ یہی نظریہ سب سے بہتر ہے اور اسی میں عدل و انصاف کا زیادہ لحاظ رکھا گیا ہے ۔ اس کی توضیحی مثال یہ ہے کہ ایک قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کرنے کے بعد دوبارہ قرضے کا دعویٰ دائر کر دیا ہو ، در آں حالیکہ نہ تو قرض خواہ کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ دیا تھا اور نہ قرض دار کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ ادا کردیا ہے ۔ پس اس صورت میں اگر قرض دار نے اقرار قرض کے ساتھ یہ کہا کہ وہ قرضہ ادا کر چکا ہے تو اس کے پورے کلام کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا ، کیوں کہ اگر قرض دار کے اقرار کا تجزیہ کر دیا جائے تو قرضے کی ادائیگی ثابت نہ کر سکنے کے باعث اسے دوبارہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا

۱- 'المغنی' لابن قدامہ (جلد ۵ ، صفحہ ۲۸۵) اور 'المحلی' لابن حزم (جلد ۸ ، صفحہ ۲۵۰ و ۲۵۲ و ۲۵۴) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۳) ۔

اور اگر وہ جھوٹ بولتے ہوئے سرے سے قرضے ہی سے انکار کر دے گا تو عدم ثبوت کی بنا پر دعویٰ خارج کر دیا جائے گا ۔ ایسی صورتوں میں اگر اقرار کا تجزیہ جائز قرار دیا جائے تو اس سے جھوٹے لوگوں کی حوصلہ افزائی ہوگی اور سچے لوگ سزا پائیں گے ۔

اس مسئلے میں مذہب شافعی کے مختلف اقوال ہیں ۔ امام غزالیؒ نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر مدعا علیہ میعادی قرضے کا اقرار کرے تو اقرار قابل تجزیہ نہ ہوگا اور اگر قرضے کے اقرار کے ساتھ اس کے ادا کرنے کا بھی دعویٰ کرے تو اقرار کا تجزیہ ضروری ہے[1] ۔

۱۔ دیکھیے کتاب ' الوجیز' کی شرح 'فتح العزیز' للرافعی جو 'شرح مہذب' کے ساتھ شائع ہوئی (جلد ۱۱ ، صفحہ ۱۶۴)۔

Marfat.com

بند سوم

زبانی گواهی

زبانی گواهی قبول کرنے کے شرائط

لفظ بینہ" لغت کے لحاظ سے بین کی مؤنث ہے یعنی واضح ، صریح اور غیر مبہم ، اور اصطلاح میں حجۃ قویہ کو کہتے ہیں[1] کیوں کہ وہ حق کو واضح اور غالب کر دیتی ہے ۔ آج کل بہ لحاظ معنی اصطلاحی گواہی کی دو قسمیں ہیں : ایک تحریری گواہی اور دوسری زبانی گواہی مگر فقۂ اسلامی کی کتابوں میں بینہ" کا لفظ عام طور پر دوسری قسم کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے یعنی زبانی گواہی ۔

قوانین کی رو سے زبانی گواہی بغیر کئی بار دینے اور بغیر مختلف شرائط کے قبول نہیں ہو سکتی ، اس خوف سے کہ کہیں گواہ بھول نہ جائیں یا چھپا نہ لیں یا جذبۂ طرف داری یا کسی کے بہکانے سے متاثر ہو کر یا رشوت کے لالچ میں آ کر جھوٹی گواہی نہ دے دیں[2] ۔ اسی وجہ سے زبانی گواہی قبول کرنے کے لیے بڑے سخت قوانین مقرر ہیں ۔ چناں چہ بعض قوانین

۱- یہی تعریف 'مجلے' کی دفعہ ۱۶۷۶ میں کی گئی ہے ۔

۲- لوزائل نے کہا ہے : "Qui mieux abreuve mieux preuve (Inst. cout liv. V, tit. V)."

Marfat.com

شہادت کی رو سے چند خاص مقدمات کے سوا کسی میں بھی زبانی گواہی قبول نہیں کی جاتی ۔ اور کچھ قوانین ایسے ہیں جن کی رو سے زبانی گواہی ہر حال میں مقبول ہے ، البتہ مقدمے کی نوعیت کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے ۔

آکثر قوانین جدیدہ پہلی قسم کے ہیں کیوں کہ آن کی رو سے باوجودیکہ زبانی گواہی فوج داری مقدمات میں بلا قید و شرط مقبول ہے مگر دیوانی مقدمات میں سوائے چند مخصوص حالات کے زبانی گواہی مقبول نہیں ۔ چناں چہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے تحریری دستاویز کے مضمون کے خلاف ثابت کرنے کے لیے زبانی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور نہ ان مالی مقدمات میں قبول کی جائے گی جو بچپن (د د) لبنانی لیرہ[1] سے زیادہ کے ہوں سوائے چند حالات مخصوص کے[2] ۔

شرع اسلامی میں جمہور فقہا کی رائے مختار کی رو سے زبانی گواہی تمام حالات میں قبول کی جائے گی ۔ البتہ باختلاف مذاہب اور نوعیت مقدمہ کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے ۔

۱- دیکھو قانون لبنانی کی دفعہ ۱۵۳ و ۲۴۱ ۔اور 'قانون اصول المحاکمات الحقوقیة العثمانی' کی دفعہ ۸۰ میں یہ رقم دس عثمانی پونڈ ہے ۔ نیز دیکھو قانون دیوانی فرانسیسی کی دفعہ ۱۳۴۱ ۔

۲- دیکھو دفعہ ۲۴۲ ۔ اس دفعہ کی رو سے تجارتی معاملات میں اور تحریری گواہی کے ناقابل اعتبار ہونے کی صورت میں، اور تحریری گواہی نہ ہونے کی صورت میں زبانی گواہی قبول ہوگی ۔

Marfat.com

اس کے باوجود فقہا نے صراحت کی ہے کہ گواہی میں تعداد مقرر کرنا امر تعبدی ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیوں کہ صداقت کا معیار گواہ کا متدین ہونا ہے نہ کہ تعداد[1] ۔ یہاں ہم اہم مسائل کے متعلق گواہی کے درجوں کی تھوڑی سی وضاحت کرتے ہیں ۔

گواہی کے درجے

اول—چار شخصوں کی گواہی :

اسلام کے تمام مذاہب اس پر متفق ہیں کہ زنا کا جرم ثابت کرنے کے لیے چار شخصوں کی گواہی ضروری ہے به دلیل قرآن : ''والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ۔'' (یعنی جو لوگ با عصمت بیبیوں پر تہمت لگائیں ، پھر چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو ان کے اسّی کوڑے مارے جائیں) ۔ ''لولا جاء واعلیه باربعة شهداء فاذ لم یاتوا بالشهداء فاولئک عند الله هم الکاذبون ۔'' (یعنی اگر وہ لوگ چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو وہ خدا کے نزدیک جھوٹے ہیں ۔) ''و اللاتی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم[2]۔'' (یعنی تمھاری بیبیوں میں سے جو بے حیائی کی مرتکب ہوں ، ان کے خلاف چار مسلمان گواہ پیش کرو ۔)

مسئلۂ زنا میں اتنی سختی احتیاط اور پردہ پوشی کی غرض سے رکھی گئی ہے ۔ اس معاملے میں عورتوں کی گواہی معتبر

۱- 'شرح الکنز' تصنیف زیلعی (جلد ۴ ، صفحہ ۲۱۲) ۔
۲- سورۃ نور (۲۴) ۴ و ۱۳ اور سورۃ نساء (۴) ۱۵ ۔

Marfat.com

نہیں ، سوائے عطا اور حماد کی روایت کے کہ ان دونوں نے تین مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے ، اور سوائے مذہب ظاہری کے کہ اس میں ہر مرد کی بجائے دو عورتوں کی گواہی قابل قبول ہوگی ، اس لیے صرف آٹھ عورتوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی[1] ۔ یہ تمام اختلافات زنا کے مسئلے میں ہیں ، اور حسن بصریؒ نے قتل کے مسئلے کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ قتل بھی چار گواہوں کے بغیر ثابت نہ ہوگا[2] ۔

دوم—تین کی گواہی :

امام احمد بن حنبلؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسا شخص مفلس ہونے کا دعویٰ کرے جس کا تمول مشہور ہو تو اسے ثابت کرنے کے لیے بھی تین گواہوں کی ضرورت ہوگی اور اس بارے میں قبیصۃ بن مخارق کی حدیث[3] سے سند لی ہے ۔

سوم—دو مردوں کی گواہی جس میں کوئی عورت نہ ہو :

باقی معاملات میں تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے اثبات کے لیے دو گواہیاں کافی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں اوصاف شرعیہ موجود ہوں جس کی دلیل قرآن و حدیث ہے ۔

قرآن کریم میں جو دو آیات وصیت اور طلاق کے بارے

۱- 'مغنی' (جلد ۱۰ ، صفحہ ۱۷۵) اور 'محلی' (جلد ۹ ، صفحہ ۳۹۵) ۔

۲- 'مغنی' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۶ اور اس کے بعد) ۔

۳- 'الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ' لابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۱۸ھ ، صفحہ ۱۴۴ ۔)

Marfat.com

میں موجود ھیں وہ یہ ھیں : ''شھادۃ بینکم اذا حضر احدکم الموت اثنان ذوا عدل منکم او آخران من غیرکم۔'' (یعنی اے ایمان والو ! جب تم میں سے کسی کو موت آئے تو وصیت کے وقت دو دیانت دار گواہ ضروری ھیں خواہ تمھارے خاندان کے ھوں یا غیر۔) ''فاذا بلغن اجلھن فامسکوھن بمعروف او فارقوھن بمعروف و اشھدوا ذوی عدل منکم واقیموا الشھادۃ للہ[1]'' (یعنی جب مطلقہ عورتیں عدت گزرنے کے قریب پہنچ جائیں تو تمھیں اختیار ھے کہ یا تو انھیں قاعدے کے موافق اپنے نکاح میں رھنے دو یا باقاعدہ انھیں چھوڑ دو اور اپنوں میں سے دو معتبر گواہ بنا لو) - یہی مضمون حدیث شریف میں آیا ھے - ''شاھداک او یمینہ[2]'' (یعنی (اے مدعی) تیرے دو گواہ اور مدعا علیہ کی قسم ھے۔)

سوائے زنا کے باقی تمام جرائم میں دو دیانت دار مردوں کی گواھی ضروری ھے ، اور امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بھی دو مردوں کی گواھی ضروری ھے جیسے نکاح و طلاق و غیرہ معاملات میں - عطاء اور حماد ، نیز مذھب ظاھری کے نزدیک معاملات مذکورہ میں سے کسی میں بھی عورتوں کی گواھی قبول نہ کی جائے گی جیسا کہ ھم نے ابھی بیان کیا[3] -

---

۱- سورۃ مائدہ (۵) ۱۰۶ ، سورۃ طلاق (۶۵) ۲ -

۲- اس حدیث شریف کو بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ھے - دیکھو 'شرح عینی' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸ -)

۳- دیکھیے 'بدایۃالمجتہد' لابن رشد (جلد ۲، صفحہ ۳۸۵) اور 'محلی' لابن حزم اور 'مغنی' (جلد ۱۲) میں یہی مباحث اور 'شرائع الاسلام' (مطبوعہ تبریزی ۱۳۲۵ھ ، صفحہ ۳۳۴) -

Marfat.com

چہارم—دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی :

(گواہوں کی) یہ شرعی تعداد ہے جسے قرآن کریم نے میعادی قرضے کی دستاویز لکھے جانے کے لیے اس آیۃ کریمہ میں بیان کیا ہے : ''واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان[1]'' (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو ؛ پس اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ۔)

تمام مذاہب اسلامیہ اس مسئلے میں متفق ہیں کہ اس قسم کی گواہی مقدمات مال میں قابل قبول ہے جیسے خرید و فروخت ، قرضہ ، غصب اور دیگر واجبات ۔ احناف کے نزدیک ایسی شہادت تمام دیوانی معاملات میں قابل قبول ہے خواہ وہ مالی ہوں یا غیر مالی جیسے نکاح و طلاق ۔ مگر ایسی گواہی حقوق اللہ میں مقبول نہیں یعنی ان جرائم میں جن کی سزائیں منجانب اللہ مقرر ہیں ۔ اسی رائے کو 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۶۸۵) ۔

مذہب اہل الظاہر کی رو سے اس قسم کی گواہی تمام حقوق العباد میں اور سوائے زنا کے تمام سزاؤں میں قابل قبول ہے[2] ۔

پنجم—ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم :

اس قسم کی گواہی مذہب حنفی ، امام اوزاعی اور لیث شاگرد امام مالکؒ کے نزدیک قابل قبول نہیں ، لیکن باقی ائمۂ مجتہدین

---

۱ - سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۲ -

۲- اس مسئلے میں ان ماخذوں کو دیکھیے جو ہم نے اوپر بیان کیے ۔

Marfat.com

کے نزدیک ایسی گواهی صرف مقدمات مال میں قبول کی جا سکتی ہے ، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ایک گواہ کی گواهی پر اس طرح فیصلہ فرمایا کہ گواهی کو مضبوط فرمانے کی غرض سے مدعی سے قسم بھی لی[1] اسی کے مطابق حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ، حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے بھی فیصلہ کیا ہے -

ایک مرد کی گواهی قبول کرنے والے ائمہ حدیث مذکور کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن کریم میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی صراحت موجود ہے ، اور جس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد اور مدعی کی قسم پر فیصلہ فرمایا ، وہ خبر احاد ہے جو نص قرآنی کو منسوخ نہیں کر سکتی -

عورتوں کی گواهی

یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ عورت کو عملی زندگی کا تجربہ مرد سے کم ہوتا ہے ، اور زمانۂ قدیم سے عورت کا یہی

۱- اس حدیث کو امام مالکؒ نے 'موطا' میں روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح 'تنویرالحوالک' جلد ۲ ، صفحہ ۱۰۸) اور امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے ('کتاب الام' کے حاشیے پر جلد ۶ ، صفحہ ۱۵۶) اور مسلمؒ نے 'صحیح مسلم' میں روایت کیا ہے (دیکھو جلد ۵ ، صفحہ ۱۲۸)- نیز اس حدیث کو احمد بن حنبلؒ ، سنن اربعہ کے مؤلفین اور دارقطنی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے 'نیل الاوطار' (جلد ۸ ، صفحہ ۲۵۵) اور شرح بخاری 'عینی' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۴۴ اور بعد کے صفحات اور 'شرح مسلم نووی' جلد ۱۲ ، صفحہ ۴ -)

حال رہا ہے ، حتیٰ کہ بعض قوانین کی رو سے تو عورت کی گواہی بالکل ہی مقبول نہیں جیسے یہودی شریعت میں[1] یا صرف تائید مزید کی غرض سے لی جاتی ہے ۔ اور تائید گواہی کی مثال سوئٹزرلینڈ کے بعض علاقوں کے اُس قانون میں ملتی ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک وہاں رائج تھا جس میں دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر شمار ہوتی تھی ۔ اسی طرح فرانس کے پرانے قانون میں عورت کی گواہی مرد کے برابر نہ تھی[2] بلکہ خود نپولین کے قانون کی رو سے ، اس ترمیم سے پہلے جو اٹھارویں صدی میں ہوئی ، وصیت اور بعض شخصی معاملات میں صرف مردوں کی گواہی قبول کی جاتی تھی اور عورتوں کی بالکل نہیں[3] ۔

چوں کہ مردوں کے ساتھ میل جول نہ رکھنے کے باعث عربی عورت کو عملی زندگی کا تجربہ کم ہوتا تھا ، شریعت اسلامی نے اسی کا لحاظ رکھتے ہوئے ان معاملات میں عورت کی گواہی جائز کر دی ہے جو صرف عورتیں ہی جانتی ہیں ، اور چوں کہ اقتصادی زندگی میں عورتیں فطرتاً مردوں سے کم تجربہ رکھتی ہیں لہٰذا عورت کی گواہی مرد کی

۱- کتاب 'المقارنات والمقابلات' للسید محمد حافظ صبری (دفعہ ۵۱) ۔

۲- دیکھو اس قسم کی مثالیں ڈاکٹر ثابت کی تصنیف 'البینۃ الشخصیۃ فی القانون العثمانی' میں ، مطبوعہ لندن ۱۹۲۷ع صفحہ ۲۹ و ۳۱ (La preuve testimoniole en droit ottoman.)

۳- دفعہ ۳۷ و ۹۸۰ قبل ترمیم ، جو قانون ۷- دسمبر ۱۸۹۷ع کے ذریعے ہوئی تھی ۔

Marfat.com

آدھی گواھی کے برابر شمار ھوگی ۔ چناں چہ ذیل کی آیۃ کریمہ میں میعادی قرضے کی دستاویز لکھوانے کی ترغیب دی گئی ھے :

''فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان ممن ترضون من الشھداء ان تضل احداھما فتذکر احداھماالاخریٰ[1] ۔''

(یعنی اگر (گواھی کے لیے) دو مرد نہ ھوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ھونی چاھئیں جنھیں تم پسند کرو ، تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری یاد دلا دے ۔)

عورت کی جو حیثیت اسلام نے قائم کی ھے ، وہ اس حیثیت سے بدرجہا بہتر ھے جو زمانۂ جاھلیت (قبل از اسلام) میں تھی کیوں کہ اس زمانے میں بعض لوگ لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے اور عورت معاشرۂ انسانی کے بہت سے حقوق سے محروم تھی جیسے حق وراثت وغیرہ ۔

مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواھی کے بارے میں مذاھب اسلامیہ کا اختلاف تو ھمیں معلوم ھو گیا ، اب ھم یہ بتائیں گے کہ تنہا عورتوں کی گواھی کن حالات میں مقبول ھوگی ۔

حدیث شریف میں وارد ھے : ''شھادۃالنساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ[2]۔'' یعنی تنہا عورتوں کی گواھی صرف ان چیزوں میں جائز ھے جنھیں مرد نہیں دیکھ سکتے ۔) تمام مذاھب اسلامیہ نے بالاتفاق اس گواھی کو قبول کیا ھے ۔ چناں چہ 'مجلے' میں موجود ھے کہ معاملات مال

۱۔ سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲ ۔

۲۔ اس حدیث کو امام زیلعیؒ نے 'شرح کنز' میں ذکر کیا ھے (جلد ۴ ، صفحہ ۲۰۹) ۔

Marfat.com

میں ان چیزوں کے متعلق جنھیں مرد معلوم نہیں کر سکتے ، تنہا عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی (دفعہ ۱۶۸۵) ، مثلاً بچہ پیدا ہونے کا حال اور نسوانی عیوب وغیرہ ، اور احناف کے سوا دیگر فقہاے جمہور کے نزدیک دودھ پلانا ۔

ان مواقع پر عورتوں کی گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے ۔ حنفیہ اور حنبلیوں کے نزدیک صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہے ۔ اس کی دلیل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بچے کی پیدائش[1] میں صرف دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا ، نیز اس دلیل سے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور جناب قاضی شریحؒ وغیرہ حضرات نے ایک عورت کی گواہی پر فیصلے کیے ۔ لیکن باقی ائمہ کے نزدیک گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے ۔ چناں چہ امام مالکؒ کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ہے جس طرح دو مردوں کی ، سوائے بعض مخصوص حالات[2] کے ، اور عثمان البتی کے نزدیک تین ہونی چاہئیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار ۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں عطا سے یہ حدیث روایت کی ہے : ''قال فی شهادة النساء على الشیٔ من امر النساء لا یجوز فیه اقل من اربع''[3] (یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نسوانی

۱- اس حدیث کو بھی زیلعیؒ نے 'شرح کنز' (جلد ۴ ، صفحہ ۲۰۹) میں بیان کیا ہے ۔

۲- اس کی تفصیل 'تبصرة الاحکام' میں دیکھیے (جلد ۱ ، صفحہ ۲۴۰) ۔

۳- 'مسند امام شافعیؒ' 'کتاب الام' کے حاشیے پر (جلد ۶ ، صفحہ ۲۵۳) ۔

Marfat.com

معاملات میں عورتوں کی گواہی کے بارے میں فرمایا کہ چار عورتوں سے کم گواہی جائز نہیں ۔)

ان حالات کے سوا جن سے مرد واقف نہیں ہو سکتے ، آیا دیگر حالات میں تنہا عورتوں کی گواہی جائز ہے ؟ امام مالکؒ کے نزدیک معاملات مال میں تنہا دو عورتوں کی گواہی اس طرح جائز ہے کہ مدعی سے قسم بھی لی جائے ۔ امام احمد بن حنبلؒ کا ایک مسلک یہ بھی ہے ۔ حضرت عمر بن خطاب ، حضرت علی بن ابی طالب (رضی اللہ عنہما) اور قاضی شریحؒ سے روایت ہے کہ ان بزرگوں نے طلاق اور مہر جیسے معاملات میں تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول کی تھی ۔ اور اہل ظاہر کے نزدیک ، جیسا کہ ہم نے دیکھا ، تمام معاملات میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی ، اس اصول سے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر سمجھی جائے[1] ۔

ایک مرد کی گواہی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بعض ائمہ کے نزدیک معاملات مال میں ایک مرد کی گواہی مقبول ہوگی بشرطیکہ اس کی تائید مدعی کی قسم سے بھی ہو جائے ، لیکن جمہور فقہا کی رائے مختار کی رو سے ایک مرد کی گواہی باوجود قسم مدعی کے بھی قبول نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزرا ۔ یہاں عدم قبولیت کا سبب یہ ہے کہ کہیں گواہ جھوٹا نہ ہو کہ لوگوں کو اپنے حقوق اور مال سے محروم ہونا پڑے ۔

۱۔ 'قوانین فقہیہ' (صفحہ ۳۱۰) اور 'المحلی' (جلد ۹ ، صفحہ ۳۹۷ اور اس کے بعد) اور 'مغنی' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۵) اور 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۱۳۷ و ۱۴۱) ۔

Marfat.com

قوانین قدیمہ جیسے قانون رومہ[1] ، قانون کلیسا اور فرانس کے پرانے[2] قانون میں بھی گواہی کا یہی اصول ہے کہ ایک مرد کی گواہی کافی نہ ہوگی جب تک کہ اس کی تائید مزید نہ ہو ۔ قوانین جدیدہ بھی اسی اصول سے متاثر ہیں ، کیوں کہ ان کی رو سے معاملات دیوانی میں سوائے مخصوص حالتوں کے ایک شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ؛ یا اہم مقدمات میں متعدد گواہوں کی شرط موجود ہے جیسا کہ انگریزی قانون میں کسی بڑی خیانت[3] کا جرم ثابت کرنے کے لیے دو گواہوں کا ہونا شرط ہے ، اسی طرح اور کئی مثالیں ہیں ۔

باوجود تحقیق مذکور کے مذاہب حنفی وغیرہ نے مخصوص حالات میں ایک مرد کی گـــواہی کو قبول کیا ہے ۔ جیسے بچہ

۱- دیجستا (D. Liv. XX II , tit. 5, fr. 12) اور کود کس (C. IV, tit. 20, 1, 9.)

Ut Unius testimonium nemo judicum in quaecumque causa facile patiatur admitti.

نیز دیکھو لاطینی مثل بھی ہے : „Tasis unus testis nullus.„

۲- اس بارے میں بلانیول کی کتاب 'القانون المدنی الفرانسیسی' (جلد ۲ ، صفحہ ۱۱۰۵) اور ڈاکٹر تابت کی 'اطروحہ' (صفحہ ۱۱۰) اور کتاب الموجبات' تصنیف بوتیہ (Pothier, oblig, No. 783) اور 'کتاب البینات' بونیہ کی E. Bonnier, Traite des preuves مطبوعہ پیرس ، ۱۸۸۸ع (صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد) ۔

۳- ہاریس (Harris) کی کتاب 'قانون فوجداری' Principles & Practice of the Criminal Law) - مطبوعہ لندن ، ۱۹۲۹ع صفحہ ۳۶ ۔

پیدا ہونے کے معاملے میں جب کہ تنہا ایک عورت کی گواہی مقبول ہے ، جیسا کہ اوپر گزرا ، تو ایک مرد کی گواہی بطریق اولٰی مقبول ہوگی[1] - اسی طرح لڑکوں کے معاملے[2] میں صرف معلم کی گواہی کافی ہے ، اور نقصان ثابت کرنے کے لیے ایک واقف کار مرد کی گواہی کافی ہے - اسی طرح گواہوں کے ایمان دار اور بے ایمان ہونے ، وکیل کو معزول کرنے کی خبر دینے اور فروخت شدہ چیز میں عیب بتانے جیسے معاملات میں بھی ایک مرد کی گواہی کافی ہے[3] -

یہی حال ترجمان کے قول کا ہے جس سے قاضی فریقین یا گواہوں میں سے اس شخص کی گفتگو سمجھنے میں مدد لیتا ہے جو سرکاری زبان نہیں جانتا - چناں چہ 'الاشباہ و النظائر[3]' اور 'مجلے' میں ہے کہ : ''یقبل قول المترجم مطلقا'' (دفعہ ۱۷) (یعنی ترجمان کا قول ہر حال میں قبول کیا جائے گا -)

۱- 'زیلعی' میں مقام مذکور دیکھیے -

۲- 'در مختار' (جلد ۲ صفحہ ۳۴۴ منقول از قہستانی اور برجندی -)

۳- ابن وہبان نے اپنی تصنیف 'منظومة الوهبانية' میں اس قسم کی گیارہ مثالیں بیان کی ہیں (جو محبیة کے حاشیے صفحہ ۶۱ پر موجود ہیں - یہ کتاب ۱۳۹۶ھ میں چھپی) - ابن نجیم نے ایک مثال کا اور اضافہ کیا ہے ('اشباہ' صفحہ ۸۸) - حیدر علی نے ('مجلے' کی دفعہ ۱۸۲۵ کی تشریح میں) پندرہ مثالیں بیان کی ہیں جو ابو مسعود سے منقول ہیں - نیز مالکیہ کی بعض مثالیں 'تبصرة الحكام' میں دیکھیے (جلد ۱ صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد) -

۴- 'الاشباہ و النظائر' لابن نجیم ، (صفحہ ۵۱ -)

Marfat.com

اور ایک دیانت دار ترجمان کافی ہے - یہ مسلک شیخین (یعنی ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ) اور امام مالکؒ کا ہے لیکن محمد بن حسنؒ اور دیگر ائمہ کے نزدیک راجح روایت یہ ہے کہ ترجمہ بھی گواہی کی مانند ہے لہٰذا ایک ترجمان مقبول نہ ہوگا[1] -

مزید بر آں جن حالات میں ایک گواہی مقبول نہیں ، ان میں فقہاے حنفیہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ گواہوں کی تعداد محض ایک امر تعبدی (امتثال امر) ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں کیوں کہ صداقت کا معیار گواہوں کی دیانت ہے نہ کہ تعداد[2] ، یعنی گواہی کی قدر و قیمت کا اعتبار ہے نہ کہ تعداد کا - اسی لیے علماے مذکور کے نزدیک ترجیح گواہاں کے مسئلے میں کثرت تعداد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا - چناں چہ بہت سے مسائل میں مقدمات کے عام قرائن کو دیکھ کر ان کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے -

آخر میں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمان فقہا نے ایک سچے اور دیانت دار شخص کی گواہی قبول کی ہے - ان میں سے ایک ابن القیم الجوزیہؒ ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ درست رائے یہ ہے کہ جو چیز حق بات کو ثابت کردے وہی گواہی ہے - اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی طریقے سے بھی حق ظاہر ہو جانے کے بعد ہرگز کسی کی حق تلفی نہیں کی بلکہ اس خدا نے جس کے سوا کسی کو

۱- اس کی تفصیل خانیہ میں دیکھیے (فتاوی ہندیہ کے حاشیے پر جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۸) - نیز شرح بخاری 'عینی' (جلد ۲۴ ، صفحہ ۲۶۶) اور 'نیل الاوطار' (جلد ۸ ، صفحہ ۲۳۴) اور 'تبصرۃ الحکام' (جلد ۱ ، صفحہ ۲۳۷) -

۲- 'زیلعی' (جلد ۴ ، صفحہ ۲۱۲) -

Marfat.com

مجال حکم نہیں اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ جب کسی نہ کسی طریقے سے حق ظاہر ہو جائے تو اس کی تنفیذ اور تائید ضروری ہے اور حق تلفی کرنا قطعی حرام ہے[1]۔

اسی بنا پر ابن القیمؒ نے کہا ہے کہ اگر حاکم کو خدا کی مقرر کردہ سزاؤں کے علاوہ اور مقدمات کے موقع پر گواہی کی سچائی معلوم ہو جائے تو وہ ایک مرد کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے کیوں کہ خدا نے حکام پر یہ لازم قرار نہیں دیا کہ وہ بغیر دو گواہوں کے بالکل فیصلہ ہی نہ کریں البتہ حق دار کا حق محفوظ رہنا ضروری ہے ، خواہ دو گواہوں کے ذریعے ہو یا ایک مرد اور دو عورتوں کے ذریعے ۔ مگر اس حد بندی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حاکم ایک گواہی پر فیصلہ ہی نہیں کر سکتا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایک گواہ اور ایک قسم بلکہ صرف ایک گواہ پر بھی فیصلہ فرمایا ہے[2]، یا بالفاظ دیگر یوں سمجھیے کہ جو ذرائع حاکم فیصلہ کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے ، وہ ان ذرائع سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں جنہیں حق دار اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے اپنے دل میں سوچتا ہے[3]۔

اس سلسلے میں ابن القیمؒ نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا یہ قول بھی بطور سند پیش کیا ہے کہ قرآن کریم میں دو مرد اور ایک مرد اور دو عورتوں کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا کہ

۱- 'اعلام الموقعین' (جلد ۱ ، صفحہ ۹۲-۹۳ - ۱۹۳) -
۲- 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۶۶ - ۶۷) -
۳- 'اعلام الموقعین' (جلد ۱ ، صفحہ ۸۱) -

فیصلہ کرنے والے اس تعداد کے پابند ھیں ، بلکہ صرف اس لیے کیا گیا ھے کہ اتنے گواھوں سے حق دار کا حق محفوظ رھتا ھے[1] ۔

ابن القیمؒ نے اپنے دعوے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت عملی کی یہ دلیل بھی پیش کی ھے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رؤیت ھلال کے موقع پر صرف ایک اعرابی کی گواھی قبول فرمائی اور مال غنیمت کے معاملے میں بھی ایک مرد کی گواھی قبول فرمائی ، جیسا کہ ابو قتادہ نے روایت کیا ھے - اسی طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نسوانی معاملات میں ایک ثقہ عورت کی گواھی قبول فرمائی اور خزیمہ کی گواھی کو یہ فرماتے ھوئے دو گواھوں کے برابر قرار دیا کہ : ''من شھد لہ خزیمہ فحسبہ[2]'' (یعنی جس کی گواھی خزیمہ دے دے تو کافی ھے -)

اس آخری حدیث کو احناف نے اپنے اس قول کی تائید میں پیش کیا ھے : ''جو چیز خلاف قیاس ثابت ھو اس پر دوسری چیز قیاس نہیں کی جا سکتی -'' مگر ابن القیمؒ نے اسے اس بات کی دلیل قرار دیا ھے کہ ایک گواہ پر فیصلہ کرنے کا یہ مطلب نہیں ھے کہ یہ خزیمہ کے لیے مخصوص ھے اور خزیمہ سے بہتر یا خزیمہ کے ھم مرتبہ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) پر اس کا اطلاق نہیں ھو سکتا - پس اگر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ یا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یا حضرت علی رضی اللہ عنہ یا حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ گواھی دیں تو

۱- 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۷۰) -

۲- اس حدیث کی تخریج پہلے گزر چکی ھے -

ان حضرات میں سے تنہا ہر ایک کی گواہی پر بطریق اولٰی فیصلہ ہوگا ۔ بالفاظ دیگر ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں تنہا خزیمہ کی گواہی قبول کرنے کی اصل وجہ خزیمہ کی سچائی ہے ۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ہر اس شخص کی تنہا گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے جس کی سچائی پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے ۔ نیز یہ کہ حدیث مذکور کتاب اللہ کے خلاف نہیں بلکہ دیگر احادیث کی طرح اس کے موافق ہے ، اور جیسا کہ ائمہ نے بیان کیا ہے : ''یفسرہ و یبین مراد اللہ منہ و یقید مطلقہ ۔'' (یعنی حدیث در اصل کلام اللہ کی تفسیر ہے جو اس کے حقیقی مقصد کی وضاحت کرتی ہے اور غیر معین مفہوم کو معین کرتی ہے ۔)

علاوہ ازیں یہی مسلک ان قضاۃ مسلمین کا ہے جو تاریخ میں مشہور ہیں جیسے شریحؒ اور زرارہ بن ابی اوفیؒ وغیرہ ، کیوں کہ یہ بزرگ جب کسی کی سچائی معلوم کر لیتے تھے تو تنہا اسی کی گواہی پر فیصلہ صادر فرماتے تھے ۔ یہی قول ابو داؤدؒ نے بھی اپنی سنن میں اختیار کیا ہے ۔ چناں چہ انھوں نے فرمایا ہے : ''باب اس حاکم کے بیان میں جب اسے ایک گواہ کی سچائی معلوم ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہے [1]۔'' اسی طرح قاضی ایاس بن معاویہ (متوفی ۱۲۲ھ) کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے تنہا عبدالعزیز بن صہیب

۱۔ دیکھو ان سب کے بارے میں 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۷۲ و ۷۵ و ۷۸) اور سنن 'ابو داؤد' سجستانی (مطبع مصطفٰی محمد ، مصر ، جلد ۳ ، صفحہ ۳۰۸ ، نمبر ۳۶۰۷) ۔

Marfat.com

کی گواهی جائز قرار دی[1] ۔

شرائط دیانت و عدالت

علاوہ گـواہ کی تعداد کے جس کا بیان ہم اوپـر کر چکے ہیں ؛ گواہ کا دیانت دار ہونا بھی شرط ہے ، چناں چہ اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی جو جھوٹا اور بد کردار مشہور ہو ۔ بعض مذاہب اسلامیہ کے نزدیک جن میں 'مجاہد' بھی شامل ہے ، گواہوں کا ایمان دار ہونا خانگی زندگی اور بیرونی زندگی دونوں لحاظ سے ضروری ہے[2] ۔

اسی طرح کسی شخص کے خلاف ایسے شخص کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جو اس سے دنیاوی عداوت رکھتا ہو اور نہ کسی شخص کے حق میں ایسے شخص کی گواہی قبول کی جائے گی جو اس سے ایسا تعلق رکھتا ہو جس کی بنا پر یہ خیال کیا جا سکے کہ گواہ اسے قرضے سے بچانے یا نفع پہنچانے کے لیے گواہی دے رہا ہے ۔ مثلاً گواہ اس کا رشتہ دار ہو یا ملازم ہو یا شریک ہو یا ضامن ہو یا اور کچھ اسی قسم کا تعلق رکھتا ہو ۔

اس کی مثال یہ ہے کہ باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی گواہی باپ کے حـق مـیں جائـز نـہ ہـوگی

۱۔ 'المعارف' لابن قتیبہ (صفحہ ۲۰۷) اور 'ابن خلکان' جلد ۱ ، صفحہ ۸۱ - ۸۲) ۔

۲۔ دفعہ ۱۷۱۶ اور اس کے بعد کی دفعـات ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہوں کی ایمان داری ثابت ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ جس کے خلاف وہ گواہی دیں ، وہ ان کی ایمان داری کا اعتراف کریں ۔

Marfat.com

مگر ان میں سے ہر ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہوگی - اسی طرح بیوی اور شوہر میں ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف تو جائز ہے لیکن ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں ، بخلاف حضرت امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں بھی جائز ہے[1] -

البتہ ایمان داری کی شرط نسبتاً دیکھی جائے گی یعنی یہ کہ گواہ کے دیانت دار ہونے کا اندازہ اس کے ماحول سے کیا جائے گا - اسی بنا پر مذہب مالکی کے بعض ائمہ نے چھوٹے چھوٹے معاملات میں ایسی گواہی پر فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے جو کسی غیر دیانت دار گواہ نے یا ایسے گواہ نے دی ہو جس کی دیانت داری معلوم نہ ہو[2] -

بہر حال مباحث مذکورہ تفصیل طلب ہیں مثلاً نابینا اور لڑکے کی گواہی قبول کرنے میں اختلافات وغیرہ - مگر ہم ان کی تفصیل میں نہ جائیں گے ورنہ ہم اپنے اصل موضوع سے جو قواعد عامہ سے متعلق ہے ، دور ہٹ جائیں گے[3] -

---

۱- 'منہاج الطالبین' صفحہ ۱۳۵ -

۲- 'تبصرۃ الاحکام' لابن فرحون (جلد ۲ ، صفحہ ۲۱) -

۳- اس کی تفصیل 'مجلے' میں دیکھیے (دفعات ۱۶۹۶ و ۱۷۰۵) اور 'کنز' کی شرح 'زیلعی' میں (جلد ۴ ، صفحہ ۲۷ اور اس کے بعد) اور 'بدایۃ المجتہد' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۸۳ اور اس کے بعد) -

Marfat.com

گواہ سے قسم لینا

گواہ سے قسم لینے میں شرع اسلامیٰ کے دو قول ہیں :
ایک یہ کہ اس سے قسم لینا ضروری نہیں کیوں کہ گواہی میں قسم کا مفہوم ضمناً شامل ہے - یہی احناف کے نزدیک ظاہر الروایۃ ہے جو ان کی معتبر کتابوں میں موجود ہے -

دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ سے قسم لینا ضروری ہے - چوں کہ دور حاضرہ میں گواہ کی دیانت داری کا علم نہیں ہوتا لہٰذا اس کی گواہی کے استحکام کے لیے قسم لینا ضروری ہے - امام ابن ابی لیلیٰ وغیرہ اسلاف قضاۃ کا یہی قول ہے اور ابن نجیم حنفی نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے اور مشہور حنبلی امام ابن القیم الجوزیہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے - چناں چہ انھوں نے کہا ہے : ''جب حاکم کو گواہوں کی دیانت داری کے بارے میں شک ہو تو ان سے قسم لینا بہتر ہے -'' اسی طرح مذہب مالکی میں ہے کہ جب قاضی کو گواہ پر شک ہو تو اس سے حلف لے[1] -

'مجلۃ الاحکام العدلیۃ' نے اسی دوسرے قول کو اختیار کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ جب وہ شخص جس کے خلاف گواہی دی جائے ، فیصلے سے پیشتر حاکم پر زور دے کہ وہ گواہوں سے یہ قسم لے کہ انھوں نے جھوٹی گواہی نہیں دی اور قسم کے ذریعے گواہی کو تقویت بھی پہنچے تو حاکم کو لازم ہے کہ گواہوں سے قسم لے اور ان سے کہے ، اگر تم قسم کھاؤ گے

۱- 'الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ' (صفحہ ۱۲۵)
اور 'قرۃ عیون الاخیار تکملۃ رد المحتار' (جلد ۱ ، صفحہ ۷۳)
اور 'شرح الخرشی علی سید خلیل' (جلد ۵ ، صفحہ ۱۸۷) -

Marfat.com

تو تمھاری گواھی قبول کروں گا ورنہ نہیں (دفعہ ۱۷۲۷) -

قوانین جدیدہ میں بہر صورت یہ ضروری ھے کہ گواھی سے قبل گواہ سے قسم لی جائے - اسی اصول کی بنا پر لبنان کی عدالت ھاے دیوانی کے قانون اساسی میں مذکور ھے کہ گواھی دینے سے پہلے گواہ کے لیے ضروری ھے کہ وہ سچی گواھی دینے کی قسم کھائے (دفعہ ۲۷۲) [1] -

تواتر

جب دو گواھیاں متضاد ھوں تو جمہور فقہا کے نزدیک کثرت تعداد کے سبب کسی کو ترجیح حاصل نہ ھوگی[2] - اسی بنا پر 'مجلے' میں مذکور ھے "گواھوں کی کثرت کا اعتبار نہیں یعنی کسی فریق کے گواھوں کو دوسرے فریق کے گواھوں پر کثرت تعداد کی وجہ سے ترجیح دینا لازم نہیں تاوقتیکہ ان کی کثرت حد تواتر کو نہ پہنچ جائے -" (دفعہ ۱۷۳۲)

تواتر کے لغوی معنی ھیں چیزوں کا یکے بعد دیگرے مسلسل آنا ، اور اصطلاحی معنی یہ ھیں کہ اتنے کثیرالتعداد

۱- نیز دیکھو اس کی مرادفہ نظام المحاکم الشریعة کی دفعہ ۸۹ جو بذریعہ آرڈیننس نمبر ۲۴۱ مؤرخہ ۴- نومبر ۱۹۴۲ء کو نافذ العمل کیا گئی -

۲- اسی طرح ترجیح محض دیانت داری کی شہرت سے بھی حاصل نہ ھوگی بخلاف امام مالک[3] دیکھیے 'رحمة الامة فی اختلاف الائمة' (حاشیہ 'میزان الشعرانی' جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۶) اور دیکھیے 'قوانین فقہیہ' صفحہ ۳۰۲) اور 'شرح المنار' لابن ملک (صفحہ ۲۳۳) اور 'منہاج الطالبین' صفحہ ۱۲۹ اور 'مغنی' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۷۶) اور 'البہجة فی شرح التحفة' (جلد ۱ ، ۱۴۵) -

Marfat.com

لوگوں سے مسلسل ایک خبر کا آنا کہ وہ حد یقین تک پہنچ جائے' ۔ اور 'مجلے' میں تواتر کی تعریف اس طرح کی گئی ہے : ''کوئی خبر اتنے لوگ بیان کریں جن کا جھوٹ بولنا از روے عقل محال ہو۔'' (دفعہ ۱۶۷۷) ۔ یہ تعریف در اصل خبر متواتر کی ہے نہ کہ تواتر کی کیوں کہ بقول آمدی تواتر خبر کو نہیں کہتے بلکہ خبر کے مسلسل بیان کرنے کو کہتے ہیں ۔

جمہور فقہا کے نزدیک تواتر سب سے زیادہ قوی ہے[۲] ۔ 'مجلے' میں مذکور ہے کہ تواتر کے ذریعے ایسا یقین حاصل ہوتا ہے جس کے خلاف کوئی گواہی معتبر نہیں (دفعہ ۱۷۳۳) ۔ تواتر میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ عقلاً اور بداہۃً دونوں طرح ممکن ہو اور اس سے حقیقی یقین حاصل ہو جائے ۔

خبر متواتر بیان کرنے والوں کی تعداد میں اختلاف ہے لیکن 'مجلے' نے رائے مختار اختیار کرتے ہوئے اس کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں کی بلکہ صرف یہ ضروری سمجھا ہے کہ خبر متواتر میں بیان کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ کسی جھوٹ بات پر ان کا متفق ہو جانا عقلاً محال ہو (دفعہ ۱۷۳۵) ۔ اس لیے تعداد مقرر کرنے کا معاملہ قاضی کی فراست پر چھوڑ دیا گیا ہے ۔

لیکن اس اصول کے لحاظ سے تعداد کے بارے میں مختلف آراء ہیں ؛ چناں چہ 'دائرۃ الفتوی للمشیخۃ الاسلامیۃ العثمانیہ' نے تواتر کے لیے کم از کم بیس خبر دینے والوں کی تعداد مقرر کی ہے[۳] ۔ اسی طرح عثمانیہ ہائی کورٹ نے ان کی تعداد کم از کم

۱- 'الاحکام' للآمدی (جلد ۱ ، صفحہ ۱۵۱) ۔
۲- 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۱۸۰) ۔
۳- جیسا کہ حیدر علی نے دفعہ ۱۷۳۵ کی تشریح کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے ۔

Marfat.com

پچیس مقرر کی ہے[1] -

'مجلۃ الاحکام العدلیہ' میں تواتر کے بارے میں وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہوا لیکن اب عملی طور پر یہ حکم پسندیدہ نہیں رہا ؛ چناں چہ شام اور لبنان میں بروئے قرارداد سفارت فرانسیسی ۱۹۲۶ء میں اسے بالکل ترک کر دیا گیا ہے[2] - اور تواتر بمعنی مذکور قوانین جدیدہ میں تو بالکل ہی غیر معروف ہے یعنی کسی چیز کو اتنے لوگوں کا مسلسل بیان کرنا کہ درجۂ یقین تک پہنچ جائے -

البتہ قوانین جدیدہ میں ایسا مفہوم ضرور موجود ہے جو تواتر کے قریب ہے یعنی ایسی گواہی جو عام شہرت پر مبنی ہو[3] - مگر وہ عام شہرت بھی گواہی کے معاملے میں سوائے خاص مواقع کے کہیں مقبول نہیں[4] جیسا کہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی میں موجود ہے کہ سنی ہوئی گواہی مقبول نہیں سوائے اس خاص صورت کے جس میں اسے قبول کرنے کی قانونی صراحت موجود ہو جیسے مہلت دینے

۱- دیکھو قرارداد مجریہ ۱۳ ستمبر ۱۳۰۹ مالیہ ، جریدۂ عدالت ہائے ترکیہ نمبر ۷۵۳ ، صفحہ ۱۱۱۷۲ میں -

۲- بذریعۂ قرارداد نمبر ۸۲ ، مجریہ ۲۹ جنوری ۱۹۲۶ء جو لبنان کے سرکاری جریدہ نمبر ۱۹۵۲ شائع کردہ ۵- مارچ ۱۹۲۶ء میں مشتہر کی گئی -

۳- Commune renommee hearsay.

۴- جیسا کہ فرانسیسی قانون دیوانی کی دفعہ ۱۴۱۵ و ۱۴۴۲ و ۱۵۰۴ میں مذکور ہے - نیز دیکھو کتاب 'البینات' از بوانیۃ مذکور (صفحہ ۲۲۰ اور اس کے بعد) -

Marfat.com

اور بد نیتی کی سزا (دفعہ ۲۲۵) - اسی طرح مذہب مالکی میں سنی ہوئی گواہی صرف معدودے چند مواقع پر کافی سمجھی جاتی ہے اور ایسی بات کے لیے جو مشہور ہو ، صرف دو گواہ کافی ہوتے ہیں[1] -

گواہی کا جانچنا

گواہیاں سننے کے بعد آیا قاضی کو انہیں جانچنے کا حق ہے یا وہ ان گواہیوں کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے ؟ اس سوال کے جواب میں دو قول ہیں :

پہلے قول کی رو سے گواہوں کی گواہیاں سننے کے بعد قاضی کے لیے ان کے مطابق فیصلہ کرنا ضروری ہے اور اسے گواہوں کو جانچنے اور اپنی رائے سے کام لینے کا کوئی حق حاصل نہیں اور یہی اصول قوانین قدیمہ میں اختیار کیا گیا ہے جیسے کہ فرانس کا قانون جو اٹھارویں صدی میں رائج تھا ، اور جیسے آسٹریا کی عدالت ہائے دیوانی کا پرانا قانون[2] ؛ ان سب قوانین میں جو تعداد گواہان از روے قانون مقرر ہے ، وہ اثبات مدعا کے لیے کافی ہے اور جج اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہے -

دوسرے قول کی رو سے گواہی صرف اثبات دعویٰ اور انکشاف حقیقت کا ایک ذریعہ ہے اس لیے جج کو اپنی فکر و رائے سے یہ جانچنے کا حق حاصل ہے کہ گواہی کہاں تک صحیح ہے ، اور جب وہ صحت گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن

۱- 'شرح الخرشی سید خلیل' (جلد ۵ ، صفحہ ۲۱۲) -

۲- بونیہ کی مذکورہ کتاب کا صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد -

Marfat.com

ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیے ۔ اور اگر جج گواہی سے مطمئن نہ ہو تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ گواہی قبول نہ کرے ۔ اکثر قوانین جدیدہ میں اسی رائے کو اختیار کیا گیا ہے ۔ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں اس کی مثال یہ بیان کی گئی ہے کہ جو عدالت مقدمات کا فیصلہ کرتی ہے وہ گواہی کو جانچ بھی سکتی ہے اور گواہی کی جانچ اور پڑتال میں مراجعت کی گنجائش نہیں (دفعہ ۲۷۸)[1] ۔

لیکن شرع اسلامی نے درمیانی رائے اختیار کی ہے ؛ چناں چہ اس کی رو سے پہلی رائے کی مانند شہادت لینے کے بعد جج کو اس کے مطابق ضرور فیصلہ کر دینا چاہیے حتٰی کہ گواہی ختم ہو جانے کے بعد فیصلہ کرنے میں تاخیر جائز نہیں البتہ اگر تاخیر بہ امید مصالحت یا مدعی کے مہلت مانگنے پر کی جائے تو جائز ہے ؛ مگر شرع اسلامی نے جب گواہی سچی ہو اور اس کا ہر گوشہ حقیقت کے مطابق ہو تو بنظر احتیاط قبول شہادت کے لیے چند سخت شرائط ضروری قرار دی ہیں جن میں سے ایک گواہوں کا ایمان دار ہونا بھی ہے ۔

دیانت دار ہونے کی شرط کے پیش نظر قاضیوں کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ ایسے گواہوں کی گواہی قبول نہ کریں جن کا چال چلن اچھا نہ ہو اور ان کا قول قابل اعتماد نہ ہو ۔ اسی لیے اکثر مذاہب نے قاضی کے لیے یہ شرط مقرر کر دی ہے کہ وہ لوگوں کی نیک چلنی کے بارے میں پوشیدہ اور

۱۔ اسی رائے کو حکومت شرق اردن کے قانون دیانت گواہان نے جو سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱، مجریہ ۶۔ دسمبر ۱۹۲۸ع میں شائع ہؤا ، اختیار کیا ہے ۔

Marfat.com

اعلانیہ تحقیق کرے جیسا کہ 'مجلے' میں وارد ہے کہ :
''گواھوں کے چال چلن کی تصدیق اس طبقے سے کی جائے گی جس سے وہ تعلق رکھتے ھیں یعنی اگر گواہ طالب علم ھوں گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق ان کے مدرسے کے کسی مدرس اور وھاں کے دیگر معتبر لوگوں سے کی جائے گی اور اگر وہ تجارت پیشہ ھوں گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق تاجروں سے کی جائے گی ۔'' (دفعہ ۱۷۱۷) ۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مشائخ اسلام اور حکومت عثمانیہ[1] کے مفتیوں نے حکم دیا ھے کہ اگر ججوں کو گواھی کی صداقت میں شک ھو تو انھیں لازم ھے کہ بذات خود ان کے حالات کی تفتیش کریں اور سرٹیفکٹ کا اعتبار نہ کریں ۔

بعض مسلمان فقہا نے دوسری رائے کو بھی اختیار کیا ھے ، جیسا کہ پہلے گزرا ؛ چناں چہ بعض فقہا نے تسلیم کیا ھے کہ چوں کہ گواھی پر فیصلہ کردینے کی پابندی خلاف قیاس ھے لہٰذا یہ مناسب نہیں کہ گواھی کو فیصلہ کرنے کے لیے لازمی حجت قرار دیا جائے کیوں کہ گواھی بھی ایک خبر ھے جس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ھے ۔ اور بعض فقہا ، جیسے ابن القیم الجوزیہ[2] ، کے نزدیک قاضی کا فرض ھے کہ کسی نہ کسی طریقے سے معاملے کی اصلیت معلوم کرے خواہ وہ ایک سچے گواہ کے ذریعے ھی سے ھو ۔ ان کی رائے میں گواھی تو حق و انصاف تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ھے اور حق کی حفاظت

۱- یہ حکم ۲۸ جمادی الاول ۱۳۳۲ھ مطابق ۹- اپریل ۱۳۴۰ مالیہ اور ۱۹۱۴ع کو جاری ھوا اور جریدہ 'علمیہ' شمارہ ۱ کے صفحہ ۳۶ پر مشتہر کیا گیا ۔

Marfat.com

اور اسے بروے کار لانا ضروری ہے ۔ اسی بنا پر ابن نجیم[۲] نے بھی کتاب 'الاشباہ' میں کہا ہے کہ اگر قاضی کو کسی معاملے میں شک ہو جائے تو وہ فیصلے میں تاخیر کر سکتا ہے[۱] اور یہ اصول جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں، ایک انصاف پسند قاضی کے لیے بڑا دانش مندانہ طریق کار ہے جس کے ذریعے وہ بذات خود گواہی کو جانچ سکتا ہے ۔ جب وہ گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اسے گواہی میں شک و شبہ باقی رہے تو قبول نہ کرے تا کہ وہ اس بارے میں مطمئن ہو سکے کہ اس نے اپنا وہ فریضہ ادا کر دیا جو شرع اسلامی نے اس پر اس آیۃ کریمہ کی رو سے عائد کیا تھا :
"و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل[۲]"
(یعنی (اے مسلمانو !) جب تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کیا کرو تو عدل و انصاف کے ساتھ کرو۔)

متضاد گواہی

یہاں آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعا علیہ کو جائز ہے کہ مدعی کی گواہی کے مقابلے میں شہادت نقیض پیش کرے ؟ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل طلب ہے ۔ پس اگر مدعا علیہ کے پاس اپنے بری الذمہ ہونے کا ایسا ثبوت موجود ہے جس کے ذریعے وہ مدعی کے دعوے کی تردید کر سکتا ہے

۱۔ اس تمام بحث کے لیے 'جامع الفصولین' دیکھیے (جلد ۱ ، صفحہ ۱۶) اور 'دررالحکام' شرح 'غررالاحکام' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۱) اور 'الاشباہ و النظائر' لابن نجیم (صفحہ ۸۹) اور 'الطرق الحکمیۃ' میں مقام مذکور ۔
۲۔ سورۃ نساء (۴) ۵۸ ۔

Marfat.com

تو جمہور فقہا کے نزدیک بالاتفاق وہ شہادت نقیض پیش کر سکتا ہے[1]۔ لیکن اگر مدعا علیہ کے پاس اس قسم کا ثبوت موجود نہ ہو تو بھی اسے گواہوں کی دیانت پر تنقید کرنے ہونے ایسی گواہی پیش کرنے کا حق حاصل ہوگا جو مدعی کی گواہی کو کمزور کر دے[2]۔

اکثر قوانین جدیدہ اصول مذکور سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں چناں چہ اُن کی رو سے مدعا علیہ ہر حالت میں مدعی کی گواہی کے خلاف ثبوت پیش کر سکتا ہے؛ جیسے لبنان کی عدالتوں کے قانون اساسی میں مذکور ہے کہ: ''یہ ضروری نہیں کہ جج کے فیصلے میں (جو گواہ گزرنے کے بعد کیا گیا ہو) اس امر کی اجازت بالصراحۃ دی گئی ہو کہ مدعا علیہ مدعی کے خلاف گواہان نقیض پیش کر سکتا ہے کیوں کہ ہر تحقیق کے بعد تحقیق نقیض کا جواز یقیناً باقی رہتا ہے۔'' (دفعہ ۲۵۵)

اصول مذکور کی بنا پر یہ بھی ضروری نہیں کہ نیک چلنی کا سرٹیفکیٹ طلب کیا جائے - چوں کہ 'مجلے' کی دفعہ ۱۷۱۶ کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق ضروری ہے اس لیے لبنان کے قانون مجریہ ۲۹ مئی ۱۹۲۹ء کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق

۱- یہ فیصلہ قرضے یا کسی چیز کو فروخت کرنے کے دعوے کی اختلافی صورت میں ہے؛ لیکن اگر یہ اختلاف استحقاق حق کے بارے میں ہو تو اس میں یہ اختلاف مذاہب کچھ تفصیل ہے - دیکھو 'بدایۃالمجتہد، (جلد ۲، صفحہ ۳۹۱) اور کتاب 'التاج و الا کلیل' برائے مختصر سیدی خلیل للمواق (بر حاشیہ 'الحطاب' جلد ۶، صفحہ ۲۱۳) -

۲- دیکھو 'مجلے' کی دفعہ ۱۷۲۴ اور 'الخرشی' کی شرح 'عدوی' کا حاشیہ (جلد ۵، صفحہ ۱۵۹ کے حاشیے پر -)

Marfat.com

جج کی رائے پر موقوف ہے خواہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے یا نہ کرے۔ حتیٰ کہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی میں تو تصدیق نیک چلنی کے طریقے ہی کو ترک کر دیا گیا ہے اور جج کو اس بات سے بالکل روک دیا گیا ہے کہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے (دفعہ ۳۷۸ کا آخری فقرہ۔)

Marfat.com

بند چہارم

قسم

قسم لینا

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ دلائل شرعیہ تین ہیں : اقرار ، گواہی اور قسم ۔ اگر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ دوسرے پر کیا اور مدعا علیہ نے دعویٰ تسلیم نہ کیا ، اس صورت میں اگر مدعی گواہی پیش نہ کر سکے تو اسے چاہیے کہ مدعا علیہ سے قسم لے ورنہ اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا ۔ اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے مدعی سے فرمایا کہ ''الک بینۃ ؟'' (کیا تیرے پاس گواہ ہے ؟) مدعی نے عرض کیا کہ نہیں ، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ''لک الیمین ۔'' (تجھے قسم لینے کا حق ہے) اس نے عرض کیا کہ وہ بے دھڑک قسم کھا لے گا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ''لیس لک الا ھذا شاھداک او یمینہ[1]۔'' (یعنی تیرے لیے صرف دو ہی صورتیں ہیں یا تو دو گواہ پیش کر یا مدعا علیہ سے قسم لے ۔)

۱- 'مبسوط' جلد ۱۷ ، صفحہ ۳۰ ۔ اس حدیث کو حضرت امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے ، دیکھو بخاری کی شرح 'عینی' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸) ۔

قسم صرف اللہ کی صحیح ہوگی بدلیل حدیث ذیل :
''من کان حالفاً فلا یحلف الا باللہ[1]'' (یعنی جو شخص قسم کھائے وہ صرف اللہ کی قسم کھائے ۔) قسم صرف مقدمات مال میں رکھی گئی ہے ، فوج داری مقدمات کے لیے نہیں ہے ۔ ان دونوں قسم کے مقدمات کے علاوہ دیگر قسم کے مقدمات میں اختلاف ہے کہ ان میں قسم جائز ہے یا نہیں ۔

جب مدعا علیہ سے قسم لی جائے تو تین حال سے خالی نہیں : یا تو وہ قسم کھا لے گا یا قسم کھانے سے انکار کرے گا اور یا وہ مدعی سے قسم لے گا ۔ اب ہم مختصر طور پر انہیں کی وضاحت کریں گے[2] ۔

مدعا علیہ کی قسم

اگر مدعا علیہ سے قسم لی جائے اور وہ قسم کھا لے کہ وہ بری الذمہ ہے تو مدعی کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا ۔

۱۔ اس حدیث کو سیوطی نے نسائی سے 'جامع الصغیر' میں نقل کیا ہے ، نمبر ۸۹۶۶ ۔

۲۔ اس مسئلے کے سلسلے میں دیکھیے 'مبسوط' سرخسی کی (جلد ۱۶ ، صفحہ ۱۱۹ و جلد ۱۷ ، صفحہ ۲۹) اور 'بدائع' (جلد ۶ ، صفحہ ۲۲۹ اور اس کے بعد) اور کتاب 'الام' (جلد ۷ ، صفحہ ۳۴ اور اس کے بعد ، نیز صفحہ ۱۴۰) اور 'مدونۃالکبریٰ' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۴) اور 'المحلی' (جلد ۹ ، صفحہ ۳۷۱ اور اس کے بعد) اور 'شرح بخاری عینی' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۵۷) اور 'الوجیز' للغزالی (جلد ۲ ، صفحہ ۲۶۵) اور 'مغنی' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۲۴ اور اس کے بعد) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۳ ، صفحہ ۳۴۴) اور 'بدایۃ المجتہد' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۸۶ اور اس کے بعد) اور 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد) ۔

Marfat.com

اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں مگر ہاں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ قسم کھانے کے بعد گواہی قبول ہوگی یا نہیں۔ یعنی جب مدعی مدعا علیہ سے قسم لے چکے، پھر اپنے دعوے پر گواہی پیش کر دے تو وہ گواہی قبول ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلے میں تین قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ قسم کمزور دلیل ہے جس سے کسی مقدمے کا قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کے بعد بھی گواہی مقبول ہوگی کیوں کہ گواہی اصل ہے اور قسم اس کی قائم مقام، پس جب اصل موجود ہو تو قائم مقام کے ذریعے فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہی اصول حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اختیار کیا تھا، چناں چہ آپ نے فرمایا کہ: ''الیمین الفاجرۃ احق ان ترد من البینۃ العادلۃ۔'' (یعنی سچی گواہی کی موجودگی میں جھوٹی قسم رد کر دینے کے لائق ہے۔) اور قضاۃ سلف میں سے ایک گروہ نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ چناں چہ حضرت امام بخاریؒ نے طاؤسؒ اور ابراہیمؒ اور شریحؒ کی روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا: ''سچی گواہی جھوٹی قسم سے زیادہ قابل قبول ہے۔'' اور حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

لیکن 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' میں اس مسئلے کے متعلق کوئی صریح حکم موجود نہیں بلکہ اس نے بھی اس مسئلے میں کتب حنفیہ کی طرف رجوع کیا ہے یعنی قول اول کی طرف جیسا کہ آپ اس کی مستند شروح میں پائیں گے[1]۔

مگر مسئلۂ ھٰذا دو وجہ سے عملاً نادر الوجود ہے: اول اس لیے کہ حضرت امام اعظمؒ کی رائے مختار کی رو سے یہ صورت

۱۔ دیکھو شرح علی حیدر ضمن دفعہ ۱۸۴۲۔

اسی وقت ممکن ہے جب مدعی گواہی پیش کرنے سے قاصر ہو[1]۔ دوسرے اس لیے کہ 'مجلے' میں اس امر کی تصریح کی گئی ہے کہ اگر مدعی کہہ دے کہ اس کے پاس کوئی گواہ نہیں اور پھر گواہ پیش کرنا چاہے ، یا کہے کہ اس کے پاس صرف ایک گواہ ہے ، پھر کہے کہ دوسرا گواہ بھی ہے ، اس صورت میں اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا[2]۔

دوسرا قول امام مالکؒ کا ہے کیوں کہ انھوں نے مدعی کے لیے یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہ مدعا علیہ سے قسم لینے کے بعد اپنے دعوے کی صداقت کے لیے گواہ پیش کرے مگر شرط یہ ہے کہ قسم لینے سے پہلے مدعی کو گواہ کا علم نہ ہو۔ لیکن اگر وہ گواہ کا علم رکھتے ہوئے پہلے مدعا علیہ

۱- یہی ہائی کورٹ عثمانیہ کا فیصلہ ہے ، نمبر ۶۶۶ مجریہ ۱۲ مئی ۱۹۱۰ء - دیکھو ترکی کا 'جریدہ عدلیۃ' شمارہ ۱۳، صفحہ ۵۲۹ - حضرت امام ابو یوسفؒ اس کے خلاف ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مدعی گواہ رکھتے ہوئے مدعا علیہ سے قسم لے سکتا ہے - لیکن حضرت امام محمدؒ کی روایت کے بارے میں خصاف کی روایت تو یہ ہے کہ وہ ابو یوسفؒ کی رائے سے متفق ہیں اور طحاوی کی روایت کے مطابق وہ امام اعظمؒ کی رائے سے متفق ہیں - اس تحقیق کے لیے دیکھو 'نتائج الافکار' تکملۂ شرح فتح القدیر 'ہدایہ' پر ، جلد ۶ ، صفحہ ۱۵۳ - ۱۵۵ -

۲- دفعہ ۱۷۵۳ - یہ اصول امام محمدؒ کی رائے کے موافق ہے اور امام اعظمؒ کی رائے کے خلاف ہے جیسا کہ اسی دفعہ کی تشریح میں علی حیدر نے فتاویٰ 'الولوالجیہ' وغیرہ سے نقل کیا ہے - اسی طرح حکومت عثمانیہ کی عدالت ہائے حقوق کے قانون اساسی کی دفعہ ۸۳ و ۸۵ کی رو سے یہ ضروری ہے کہ مدعی اپنے گواہوں کے نام بتائے اور انہیں حاضر کرے -

Marfat.com

سے قسم لے ، پھر گواہ پیش کرنا چاہے تو وہ گواہی قبول نہ کی جائے گی کیوں کہ قسم لینے کے بعد مدعی کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہ ہوگا ۔ بعض اصحاب شافعی کا بھی یہی قول ہے جیسے امام غزالیؒ وغیرہ ۔

تیسرے قول کی رو سے متنازع فیہ معاملے کے لیے قسم فیصلہ کن چیز ہوگی اور اس کے بعد مدعی کی گواہی کی سماعت جائز نہ ہوگی ۔ ایک تو اس لیے کہ مدعی کا قسم لینا اس کے باقی حق کو ختم کر دے گا ، پس گواہی کا حق ختم ہو جانے کے بعد گواہی قابل قبول نہ ہوگی ۔ دوسرے اس لیے کہ جس طرح گواہی پیش کرنے کے بعد مدعی کو سچا سمجھا جاتا ہے اور انکار کرنے والے کی قسم نظر انداز کر دی جاتی ہے اسی طرح قسم کھانے کے بعد مدعا علیہ کو سچا سمجھا جائے گا اور مدعی کی طرف سے گواہی معتبر نہ ہوگی ۔ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلی اور ابو عبید وغیرہم بھی اسی رائے کے قائل ہیں ۔

یہی آخری نظریہ قوانین جدیدہ میں اختیار کیا گیا ہے ۔ چنانچہ فرانس کے قانون دیوانی کی دفعہ ۱۳۶۳ میں موجود ہے کہ قسم اس لیے فیصلہ کن چیز شمار ہوتی ہے کہ تنازعات ختم ہوں اور مقدمات کے لیے کوئی حد مقرر ہو جائے کہ وہ زیادہ طولانی نہ ہو جائیں ۔ فرانس کے اکثر ارباب عدالت اور ماہرین قانون نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ قسم ایک قسم کا عدالتی معاہدہ ہے جو مصالحت کے مشابہ ہے اور دونوں فریق اس سے اور اس کے نتیجے سے وابستہ ہیں[1] ۔

۱- بعض ناقدین نے اس تفسیر پر تنقید کی ہے ، دیکھو کتاب 'اصول المحاکمات المدنیۃ' The theorique et pratique) de procedure civile) تالیف گلاسون ، تیسیہ اور موریل ، طبع سوم ، جلد ۲ ، نمبر ۶۹۶ اور جلد ۳ ، نمبر ۷۳۶ ۔

Marfat.com

اور اسی طرح لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی (دفعہ ۲۳۴) میں مذکور ہے کہ جب مدعا علیہ قسم کھا لے تو مدعی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ مدعا علیہ کی قسم کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے دلیل پیش کرے۔ علاوہ بریں حسب قرارداد عدالتی اگر قسم کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے تو کھانے میں رہنے والے فریق کو حق حاصل ہوگا کہ وہ ہرجانہ طلب کرے[1]۔

مدعا علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم لی جائے گی

ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا وہ اس صورت میں ہے جب مدعا علیہ قسم کھا لے؛ جب وہ قسم نہ کھائے یا قسم کھانے سے انکار کر دے تو آیا اس کے محض انکار پر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا یا مدعی سے قسم لی جائے گی؟ اس مسئلے میں بھی مختلف مذاہب ہیں۔

مذہب حنفیہ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق قسم سے انکار کرنا اقرار کے مرادف ہے۔ پس اگر مدعا علیہ قسم سے انکار کر دے گا تو گویا اس نے مدعی کے حق کا اقرار کر لیا کیوں کہ اگر وہ سچا ہوتا تو قسم سے انکار نہ کرتا۔ اور انکار دونوں طرح ہو سکتا ہے، صراحۃً ہو یا خاموشی کے ذریعے جو انکار کی دلیل ہے۔

۱- یہ فرانسیسی عدالت کے فیصلے کے خلاف ہے کیوں کہ اس کی رو سے کھانے میں رہنے والا ہرجانے کا دعویٰ دائر نہیں کر سکتا۔ دیکھو فیصلہ عدالت Rethel مجریہ ۲۵- جنوری ۱۹۰۵ء (۳۰۹ ، ۲ ، ۱۹۰۵ .D)۔

Marfat.com

قول اول کی رو سے مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ یعنی مدعی سے اپنے دعوے میں سچا ہونے پر نہ تو مدعا علیہ کی خواہش پر قسم لی جائے گی اور نہ خواہش کے بغیر - یہی اصول 'مجامہ' کے قواعد کلیہ میں اختیار کیا گیا ہے[1] کہ ''قسم ہمیشہ انکار پر لازم آتی ہے۔'' اور اس کی دلیل یہ حدیث شریف ہے: ''البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔'' جیسا کہ پہلے گزرا۔ پس یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ مدعی سے قسم لی جائے گی، یہی حکم 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۸۲۰) -

مگر باقی ائمہ کے نزدیک اور امام احمد بن حنبلؒ کی دوسری روایت کی رو سے مدعا علیہ کا قسم کھانے سے صرف انکار کر دینا اس بات کے لیے کافی نہیں کہ اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے کیوں کہ یہ ایک کمزور دلیل ہے لہٰذا اس کی تقویت کے لیے مدعا علیہ کے بلا طلب مدعی سے اس بات پر قسم لینا ضروری ہے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ہے - پس اگر وہ قسم کھا لے گا تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا ورنہ دعویٰ خارج کر دیا جائے گا - اس مسئلے کا استدلال یہ ہے کہ جو حدیث ہم نے بیان کی (الیمین علی المدعیٰ علیہ) اس میں مدعا علیہ کے قسم کھانے سے انکار کا ذکر نہیں ہے - نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے کہ آپ نے مدعی سے قسم لینے کا فیصلہ فرمایا[2] - امام مالکؒ نے اس

۱- 'منافع' صفحہ ۳۳۵ -
۲- اس حدیث کو دارقطنی نے روایت کیا ہے، دیکھو 'مغنی' جلد ۱۲، صفحہ ۱۲۴ -

Marfat.com

قول کو مقدمات مال کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور امام شافعیؒ نے تمام مقدمات کے لیے فرمایا ہے ؛ مگر امام شافعیؒ کے بعض مقلدین مثلاً امام غزالیؒ نے مدعی سے قسم لینے کو اس صورت میں ناجائز قرار دیا ہے جب وہ بادشاہ ہو[1]۔ شیعہ امامیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے[2] ۔

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک یہ ہے کہ قسم کھانے سے انکار کی صورت میں بالکل کوئی فیصلہ نہ کیا جائے گا اور نہ سوائے بعض صورتوں کے مدعی سے قسم لی جائے گی ۔ ان حضرات کے نزدیک جب مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے قسم کھانے پر مجبور کیا جائے گا ، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے ۔ بالفاظ دیگر مدعا علیہ کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ مدعی کے حق کا اقرار کرے اور یا اس کی تردید کرتے ہوئے اپنے بری الذمہ ہونے پر قسم کھائے ۔

اکثر قوانین جدیدہ نے (جنھوں نے قسم جائز قرار دی ہے) درمیانی رائے اختیار کی ہے ۔ ادھر تو ان کے نزدیک مذہب حنفی کی طرح مدعا علیہ کے قسم کھانے سے انکار کی صورت میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور ادھر باقی مذاہب اسلامیہ کی طرح مدعا علیہ کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مدعی سے قسم لے ۔ چناں چہ اس درمیانی زاویۂ نگاہ سے اگر مدعی مطلوبہ قسم کھا لے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ہے تو

۱- 'الوجیز' جلد ۲ ، صفحہ ۲۶۶ -
۲- 'شرائع الاسلام' للحلی صفحہ ۳۰۱ -

Marfat.com

اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا ۔ اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا ۔ یہی مفہوم لبنان کی عدالت ھاے دیوانی کے قانون اساسی میں بیان کیا گیا ھے کہ : '' فریقین میں سے جس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے ، اگر وہ خود قسم کھانے یا اپنے فریق مخالف سے قسم لینے سے انکار کر دے ، یا ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے مطالبے پر قسم نہ کھائے تو وہ اپنے مقصد میں ناکام سمجھا جائے گا ۔'' (دفعہ ۲۳۲) ۔

قسم کا استعمال

قسم مقدمات کا فیصلہ کرنے یا اثبات حق کا سب سے پرانا طریقہ ھے جس کی بنیاد اس نظریے پر ھے کہ قسم کھانے والے کے لیے ایک مذھبی تنبیہ ھے جس کے ذریعے اسے خدا یاد دلایا جاتا ھے جس نے سیدھے راستے پر چلنے کا حکم دیا ھے ۔ اس تنبیہ کا مقصد یہ ھوتا ھے کہ قسم کھانے والا خدا سے ڈر کر سچ کہے اور جھوٹ سے احتراز کرے ۔

باوجود اس کے عدالتی تجربے سے معلوم ھوتا ھے کہ قسم ایک کمزور دلیل ھے اور اس سے صرف مجبوری کے وقت ھی کام لیا جاتا ھے ۔ نیز یہ کہ جس سے قسم لی جائے وہ بلا تامل فوراً قسم کھا لیتا ھے اِلا ماشاء اللہ ۔ انسان کے بنائے ھوئے بعض قوانین میں قسم کا طریقہ رائج نہیں ۔ اگرچہ اکثر بلاد لاطینیہ میں قسم کا رواج ھے مگر وہ ایسی فیصلہ کن دلیل نہیں سمجھی جاتی جیسی کہ ھم نے دوسرے قوانین میں بیان کی ھے جیسے انگریزی قانون اور اس جیسے دیگر قوانین ۔

قسم کا استعمال ان ملکوں میں بھی جہاں وہ بحیثیت

Marfat.com

حجت تسلیم کی جاتی ہے ، پہلے کی نسبت بہت کم ہو گیا ہے - جیسے حکومت عثمانیہ کی عدالتوں کے قانون اساسی میں یہ اصول تھا کہ جو شخص اپنا دعویٰ ثابت کرنے کی قدرت نہ رکھتا اس سے دریافت کیا جاتا تھا کہ آیا وہ اپنے فریق مخالف سے قسم لینا چاہتا ہے - یعنی قاضی کا فرض تھا کہ جب وہ مدعی کو اثبات دعویٰ سے قاصر پائے تو اسے آگاہ کر دے کہ اسے قسم لینے کا حق ہے (دفعہ ۹۲) ، لیکن آج کل لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے مدعی کو اس کے حق سے آگاہ کرنا قاضی پر واجب نہیں -

حاکم کی طرف سے قسم کی تحریک

اب تک اس امر کی وضاحت کی گئی ہے کہ مدعی مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن اس امر کی وضاحت نہیں ہوئی کہ آیا حاکم کمزور فریق سے از خود قسم لینے کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں ؟ اس سوال کا جواب تفصیل طلب ہے -

بعض قوانین جدیدہ نے قسم کو تو تسلیم کیا ہے مگر وہ اسے قسم تکمیلی کے نام سے موسوم کرتے ہیں تاکہ اس قسم اور قسم حاسمہ (فیصلہ کن قسم) میں فرق رہے جس کا ذکر ابھی گزرا - چناں چہ جدید قوانین کی رو سے جج خود اپنی مرضی سے جس فریق کے ثبوت میں کمی پائے ، اسے قسم کھانے پر مجبور کر سکتا ہے جب کہ مدعی یا مدعا علیہ کا بیان نہ تو پایۂ ثبوت کو پہنچا ہو اور نہ بالکل بے ثبوت ہی ہو[1] - بالفاظ دیگر جس فریق کا قول پوری طرح ثابت

۱- دیکھو لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی (دفعات ۲۲۸ و ۲۳۷ اور ان کے بعد) -

Marfat.com

نہ ہو سکے تو جج کو یہ حق ہوگا کہ تکمیل کے لیے اس سے قسم لے ۔

یہ قسم ویسی ہی ہے جیسی شرع اسلامی میں مدعی سے اس وقت لی جاتی ہے جب اس کے دعوے پر صرف ایک گواہ ہو ۔ اور ان مذاہب اسلامیہ کے نزدیک ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا جائز ہے مگر مذہب حنفی اور 'مجلے' کی رو سے اس طرح کا فیصلہ جائز نہیں ۔

'مجلے' کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ قسم صرف فریق مخالف کے مطالبے پر لی جاتی ہے ، لیکن چار صورتوں میں حاکم خود اپنی طرف سے قسم کی تحریک کر سکتا ہے : ایک اس وقت جب کوئی شخص حق ترکہ کا دعویٰ کرے اور اسے ثابت بھی کردے تو حاکم اس سے حسب ذیل امور پر قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق میت کے ترکے میں سے خود یا کسی سے نہ تو حاصل کیا ہے ، نہ اسے معاف کیا ہے ، نہ کسی کی تحویل میں دیا ہے ، نہ کسی کے واجبات ادا کرنے میں صرف کیا ہے اور نہ یہ حق متوفی کی طرف سے کہیں رہن رکھا ہوا ہے ۔ اس قسم کو یمین الاستظہار کہتے ہیں ۔ دوسری جب کوئی شخص مال کا حق دار ہو اور اپنا حق ثابت بھی کردے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے یہ مال نہ تو فروخت کیا ہے ، نہ کسی کو ہبہ کیا ہے اور نہ کسی طرح اپنی ملکیت سے خارج کیا ہے ۔ تیسری جب خریدار خریدی ہوئی چیز کو عیب کی وجہ سے واپس کرنا چاہے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنے قول سے اس عیب پر اپنی نا رضامندی کا اظہار کر دیا تھا یا بطور ملکیت اسے استعمال نہ کر کے عملاً اپنی نا رضامندی کا اظہار کیا تھا ۔

Marfat.com

چوتھی جب حاکم حق شفعہ کا فیصلہ کرے تو وہ صاحب حق شفعہ سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق شفعہ کسی طریقے سے بھی ختم نہیں کیا ہے (دفعہ ۱۷۴۶) -

پہلی یعنی قسم استظہار کی صورت میں تمام ائمۂ حنفیہ متفق ہیں ، اور باقی تین صورتوں کے صرف امام ابو یوسفؒ قائل ہیں لیکن طرفین (امام اعظمؒ و محمد بن حسنؒ) قائل نہیں - امام ابو یوسفؒ نے ان میں ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے ، وہ یہ کہ جب عورت اپنے گم شدہ شوہر پر نان نفقہ کا دعویٰ کرے تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے گی کہ اس کے شوہر نے نہ تو اس کے لیے کچھ باقی چھوڑا ہے اور نہ نان‌نفقہ دیا ہے[1]۔

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ 'مجلے' میں ایسی صورتیں بھی بیان کی گئی ہیں جن میں حاکم دونوں فریقوں سے قسم لیتا ہے - ان صورتوں کو 'احوال التحالف' کہتے ہیں مگر یہاں ان کی تشریح کی گنجائش نہیں -[2]

۱- دیکھو 'فتاویٰ بزازیہ' یا 'جامع‌الوجیز' لابن بزاز بر حاشیۂ 'ہندیہ' جلد ۵ ، صفحہ ۱۶۸-۱۶۹ -

۲- 'مجلے' کی دفعہ ۱۷۷۸ اور اس کے بعد -

Marfat.com

شہادت کے دیگر مسائل

تحریری گواهی

موجودہ زمانے میں تحریری گواهی جو دستاویزات وغیرہ میں ہوتی ہے ، اثبات دعویٰ کے اهم اور قوی تر دلائل میں شمار ہوتی ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانۂ قدیم کی نسبت آج کل لکھنا بہت عام اور سہل ہوگیا ہے ، حتیٰ کہ قوانین جدیدہ مثلاً قانون عثمانی اور قانون لبنانی کی رو سے اهم مقدمات دیوانی میں تحریری ثبوت ضروری ہے اور ایسے مقدمات میں سوائے مخصوص حالات کے زبانی گواهی بالکل قبول نہیں کی جاتی ۔

مگر زمانۂ قدیم میں یہ حال نہ تھا ۔ چناں چہ فرانس کے قرون وسطیٰ کے قانون میں یہ موجود ہے کہ زبانی گواهی تحریری ثبوت سے زیادہ بہتر ہے[1] ۔ اسی طرح شرع اسلامی میں زبانی گواهی اس لیے زیادہ مروج تھی کہ اس زمانے میں آج کل کی نسبت لکھنے کا رواج بہت کم تھا اور لوگ دستاویز لکھنا نہ جانتے تھے ، سوائے میعادی قرضے کے کہ جس کا حکم

۱- دیکھیے کولان و کاپیتان کی کتاب 'فرانس کا قانون دیوانی' مطبوعہ پیرس ۱۹۲۴ع (جلد ۲ ، صفحہ ۲۲۱) ۔

Marfat.com

اس آیۃ کریمہ میں دیا گیا ہے : ''اذا تداینتم بدین الیٰ اجل مسمیٰ فاکتبوہ ولیکتب بینکم کاتب بالعدل[1]'' (یعنی اے مسلمانو ! جب تم مقرر میعاد کے لیے قرضے کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو اور لکھنے والے کو چاہیے کہ بالکل صحیح صحیح لکھے ۔) جمہور فقہا نے کہا ہے کہ اس آیۃ کریمہ میں تحریری گواہی کا حکم اس لیے ہے کہ ایسی گواہی مستحب ہے نہ کہ واجب[2] ۔

اسی بنا پر فقۂ اسلامی کی کتابوں میں تحریری گواہی کو ایسی اہمیت حاصل نہیں جیسی کہ زبانی گواہی کو حاصل ہے ۔ اس کے علاوہ تحریری گواہی کے شرائط قبولیت میں بہت اختلاف ہے ۔ بہر حال فقہا کے نزدیک تحریری گواہی اصولی طور پر اساسی دلائل شرعیہ میں شمار نہیں کی جاتی بلکہ اس کا ذکر یا تو 'باب اقرار بالکتابہ' کے ضمن میں کیا گیا ہے یا 'باب شہادۃ علی خط المقر' کے ضمن میں ہے[3] ۔

چوں کہ یہاں اس مسئلے کے اختلافات کو بوضاحت بیان کرنے کی گنجائش نہیں اس لیے ہم اس کے متعلق مختصر طور پر صرف وہ مضمون بیان کریں گے جو 'مجلۃالاحکام العدلیہ' میں ہے ۔

۱- سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲ ۔

۲- 'تفسیر فخرالدین رازی' میں آیۃ مذکورہ کی تفسیر دیکھیے (جلد ۲ ، صفحہ ۳۶۴) ۔

۳- دیکھو 'المبسوط' (جلد ۱۸ ، صفحہ ۱۷۲ اور اس کے بعد) اور سیدی خلیل کی شرح مواہب الجلیل' للحطاب (جلد ۶ ، صفحہ ۱۸۷ اور اس کے بعد) اور 'تبصرۃالحکام' لابن فرحون (جلد ۱ ، صفحہ ۲۹۴) ۔

Marfat.com

مذهب حنفی کا یہ اصول ہے کہ چوں کہ خط ایک دوسرے سے مشابہ ہوتا ہے لہٰذا نہ تو اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے۔ یا جیسا کہ 'فتاویٰ خیریہ' کے مؤلف نے کہا ہے: ''خط شرعی حیثیت سے حجت نہیں ہیں ہیں'' اور حجت شرعی صرف تین ہیں: زبانی گواہی، اقرار اور انکار۔ شرع اسلامی جناب مہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے جو اولاد عدنان کے سردار ہیں۔ شرع اسلامی کسی نقوش کو خواہ وہ کسی قسم کے ہوں کبھی بھی اعتبار اس کا ہے جو واقعہ موجود ہو نہ اس تحریر کا جس میں وہ واقعہ لکھا ہوا ہے، وقتیکہ گواہ نے خود اس کی صراحت نہ کر دی ہو۔ تحریر کا کسی قاضی امام نے اعتبار نہیں کیا تا وقتیکہ اس کے لئے نص فقہی کی سند موجود نہ ہو[1]۔

لیکن جب کاروبار دستاویزات کے ذریعے ہونے لگا اور لوگ ان پر اعتماد کرنے کے عادی ہو گئے تو علمائے متاخرین نے بطور استحسان تحریری ثبوت قبول کرنے اور اس کے ذریعے معاملات طے کرنے کو جائز قرار دیا[2]۔ اسی اصول کو 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' نے اختیار کرتے ہوئے قرضے اور تجارتی کاروبار کی دستاویزات کے ذریعے اثبات دعویٰ کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ ان کے جعلی ہونے کا شبہ نہ ہو، نیز تحریری

۱- 'فتاویٰ خیریۃ'، مطبوعہ دارالسعادۃ ۱۳۱۱ھ (جلد ۲، صفحہ ۶۷)۔

۲- 'مبسوط' مقام مذکور اور 'اشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۸۶) اور 'رسالۃ نشرالعرف' لابن عابدین (صفحہ ۴۱-۴۲) اور 'منافع' (صفحہ ۳۲۹)۔

Marfat.com

دستاویزات کا اعتبار کرتے ہوئے یہ اصول بیان کیا کہ ''تحریری اقرار بھی ایسا ہی ہے جیسا زبانی اقرار۔'' اسی طرح سرکاری دستاویزات کے مطابق عمل درآمد کیا جائے گا بشرطیکہ وہ جعل و فریب سے محفوظ ہوں جیسے شاہی اجازت نامے، تسمکات اور عدالتوں کے رجسٹر وغیرہ [1]۔''

یقینی قرینہ

آخر میں یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ دلائل شرعیہ کے یعنی اقرار، گواہی اور قسم کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، قرینۂ قاطعہ بھی فیصلہ کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ 'مجلے' نے بھی اسے اختیار کیا ہے، اور قرینے کی یہ تعریف کی ہے کہ ایسی علامت جس کے ذریعے کسی معاملے کا یقین حاصل ہو جائے۔ مثلاً جب کوئی شخص سہما ہوا سا کسی خالی گھر سے اس حالت میں نکلے کہ اس کے ہاتھ میں خون آلودہ چھری ہو اور اس گھر کے اندر ایک شخص تازہ مرا ہوا پایا جائے تو یہ باور کیا جائے گا کہ وہی اس مقتول کا قاتل ہے اور ایسے بے بنیاد اور وہمی شبہات کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ شاید مقتول نے خود کشی کی ہو (دفعہ ۱۷۳۰ و ۱۷۳۱)۔

مثال مذکور جسے علامہ ابوالیسر محمد بن الغرس نے 'الفواکہ البدریۃ' میں بیان کیا ہے، اسی وقت کام دے سکتی ہے جب جج کو اور ذرائع سے بھی معلوم ہو جائے کہ دراصل واقعہ یہی ہے جس کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور

۱- اس کی تفصیل دفعات ۱۶۰۶ - ۱۶۱۲ و ۱۷۳۶ - ۱۷۳۹ میں دیکھیے۔

اس کا ثبوت یقیناً مقدمے کے تفصیلی حالات پر منحصر ہے ، کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ خوف زدہ شخص مقتول کا کوئی عزیز ہو جو مقتول کی چیخ سن کر قتل کے بعد فوراً مقتول کے پاس آ گیا ہو اور چھری زمین سے اٹھا کر فریاد کرنے نکلا ہو یا وہ قاتل کو تلاش کر رہا ہو تا کہ اسی چھری سے اس سے انتقام لے یا کسی دیگر معقول وجہ سے اس نے ایسا کیا ہو ۔ پس اس حالت میں بغیر شک کیے اس شخص کو قاتل سمجھنا صحیح نہ ہوگا ۔

اسی طرح فقہاے حنفیہ نے آثار و قرائن کے ذریعے فیصلہ کرنے کو بہت سے مقامات پر بیان کیا ہے ۔ مثلاً جب ایسی کشتی کی ملکیت کے بارے میں دو شخصوں کا اختلاف ہو جس میں آٹا بھرا ہوا ہو اور ان میں سے ایک تاجر ہو اور دوسرا ملاح اور گواہ دونوں میں سے ایک کے پاس بھی نہ ہوں ، اس صورت میں فیصلہ یہ ہوگا کہ آٹا تاجر کی ملکیت قرار پائے گا اور کشتی ملاح کی ملکیت قرار پائے گی ۔

اس قسم کے آثار و قرائن کا انحصار جج کے اندازے ، واقعات حال اور عرف عام پر ہے ، اسی وجہ سے ان آثار کا نام ' قرائن الاحوال العرفیہ ' (یعنی حالات کے عام قرائن) رکھا گیا ہے ۔ ایسے قرائن آج کل فوج داری مقدمات میں تو اس حیثیت سے مقبول ہیں کہ وہ جج کی ظنیت خاطر اور اس کی وجدانی قوتوں کو بیدار کرنے کا ذریعہ ہیں لیکن مقدمات دیوانی میں ایسے قرائن اس وقت تک مقبول نہیں جب تک کہ ان کا تعین نہ ہو جائے ۔ چناں چہ لبنان کی عدالت ہاے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے ایسے قرائن غیر قانونی قرار دیے

Marfat.com

گئے ہیں اور ان کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ قرائن ان علامات کو کہتے ہیں جنہیں جج کسی مشہور واقعے میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعے کا فیصلہ کرتا ہے اور ان سے جج کی عقل و فراست کو جلا حاصل ہوتی ہے - اس قسم کے قرائن صرف انہیں حالات میں قابل قبول ہوتے ہیں جن میں قانون کی رو سے زبانی گواہی کی اجازت ہو، نیز قرائن اہم و صریح ہوں اور آپس میں ایک دوسرے کے موافق ہوں (دفعہ ۳۰۲ و ۳۱۰) -

دوسری قسم قانونی قرائن کی ہے؛ وہ ایسے علامات کہلاتے ہیں جنہیں شارع کسی مشہور واقعے میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعے کا فیصلہ کرتا ہے - قانون لبنانی میں ایسے قرائن کی مثال جائداد منقولہ کا قبضہ ہے جب کہ نیک نیتی اور ایمان داری کے ساتھ ہو اور اعلانیہ ہو جس میں شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے - ایسا قبضہ ملکیت کی علامت شمار ہوگا اور اس قرینے کے خلاف کوئی گواہی قبول نہ ہوگی[1] -

فقہ اسلامی میں قانونی قرائن کی کئی مثالیں بیان کی گئی ہیں جن میں سے بعض استصحاب حال کے بیان میں گزر چکی ہیں - نیز قانونی قرینے کی ایک مثال یہ ہے کہ حدیث ''الولد للفراش'' پر عمل کرتے ہوئے چند شرائط قانونی کے

۱- دیکھو 'قانون اصول المحاکمات المدنیة' دفعہ ۳۰۷ - اور ایسا ہی فرانس کا یہ مشہور قانون ہے کہ جائداد منقولہ پر قبضہ بھی ملکیت کا ایک ثبوت ہے (en fait de meubles, possession vaut titre) -

Marfat.com

ساتھ بچہ شوھر کا ھوگا[1] ۔

تناقض

قواعد کلیہ میں ایک ایسا قانون بھی ھے جس کا تعلق ثبوت جرم پہنچانے کے اس مرحلے سے ھے جب دوران مقدمہ میں کہیں اختلاف پیدا ھو جائے اور اختلاف کی دو صورتیں ھیں : ایک یہ کہ گواھوں کے بیان میں اختلاف ھو ، دوسری یہ کہ مدعی کے بیان میں اختلاف ھو ۔ ھم ان میں سے ھر ایک کو مختصر طور پر بیان کریں گے ۔

تناقض کی پہلی صورت ۔ تناقض گواھان

اس قسم کا اختلاف اس وقت ھوتا ھے جب گواہ اپنی گواھی سے پھر جائیں ۔ اس اختلاف کے متعلق 'مجلے' میں مذکور ھے کہ ایسی حالت میں گواھی حجت نہیں ھو سکتی لیکن اس سے حاکم کے فیصلے میں کوئی خلل واقع نہ ھوگا ۔ مثلاً اگر گواہ اپنی گواھی سے پھر جائیں تو ان کی گواھی آئندہ بحیثیت حجت شرعی باقی نہ رھے گی ۔ لیکن اگر جج ان گواھوں کی سابقہ گواھی پر فیصلہ کر چکا ھے تو وہ بدستور باقی رھے گا اور گواہ اس فیصلے کے تاوان کے ذمہ دار ٹھہریں گے (دفعہ ۸۰) ۔

اس کی تفصیل یہ ھے کہ جب گواہ گواھی دینے کے بعد فیصلے سے پہلے جج کے روبرو اپنی گواھی سے پھر جائیں

۱ - بقیہ حدیث یہ ھے : ''و للعاھر الحجر'' زانی کے لیے پتھر ھے ۔ یہ حدیث تمام معتبر کتابوں میں موجود ھے ۔ دیکھو 'صحیح بخاری' کی 'شرح عینی' (جلد ۲۲ ، صفحہ ۲۴۹) اور دیکھو 'صحیح مسلم' (جلد ۴ ، صفحہ ۱۷۱) ۔

Marfat.com

تو ان کی گواہی کالعدم سمجھی جائے گی اور انھیں سزا ملے گی (دفعہ ۱۲۸) - اس صورت میں تو جمہور فقہا کا اتفاق ہے لیکن جب گواہ جج کے روبرو اپنی گواہی سے اس وقت پھریں جب وہ فیصلہ کر چکا ہو تو جج کا فیصلہ باقی رہے گا اور گواہوں کو فیصلے کا ہرجانہ ادا کرنا پڑے گا (دفعہ ۱۲۹) -

اسی سلسلے میں ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے سامنے دو شخصوں نے کسی کے خلاف چوری کی گواہی دی جس پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا - اس کے بعد انھوں نے اس چوری کا الزام دوسرے شخص پر لگاتے ہوئے گواہی دی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا : ''میں دوسرے شخص کے بارے میں تمھاری گواہی قبول نہیں کرتا اور پہلے شخص کے ہاتھ کاٹنے کا تاوان ڈالتا ہوں - اور اگر مجھے یہ علم ہو جائے کہ تم نے قصداً ایسا کیا ہے تو تمھارے ہاتھ کاٹ دوں -''

اس مسئلے پر تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائے تو جج کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا - اس کا سبب بالفاظ شہاب الدین قرافی یہ ہے کہ جب فیصلہ شریعت کے مطابق دیانت دار گواہوں کی گواہی پر کر دیا گیا تو اس کے بعد جو خلاف گواہی دی گئی وہ گواہوں کی طرف سے اس بات کا اقرار ہے کہ وہ فاسق ہیں اور فاسق کے قول سے فیصلہ نہیں ٹوٹ سکتا لہٰذا پہلا فیصلہ باقی رہے گا[1] -

لیکن بعض فقہا اس مسئلے میں جمہور سے اختلاف رکھتے

۱- 'الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی و الامام' صفحہ ۹۴ -

ہیں جیسے امام اوزاعی[۳]، سعید بن مسیب[۳] اور اہل ظاہر کہ ان کے نزدیک گواہوں کے پھر جانے سے ہر صورت میں فیصلہ ٹوٹ جائے گا کیوں کہ فیصلہ گواہی پر قائم تھا، پس جب گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو جو فیصلہ گواہی پر مبنی تھا وہ بھی قائم نہ رہے گا جیسے بعض فقہا کے نزدیک مسائل حدود و قصاص میں اگر گواہ حکم نافذ ہونے سے پہلے اپنی گواہی سے پھر جائیں تو فیصلہ نافذ نہ ہوگا، کیوں کہ حدود (سزائیں) شبہے کی بنا پر موقوف کر دی[۱] جاتی ہیں۔

آخری ریمارک

اکثر قوانین جدیدہ کی رو سے جب گواہی کا جھوٹ ہونا ثابت ہو جائے جس پر فیصلہ مبنی تھا، تو وہ لوگ جن کے خلاف گواہی دی گئی تھی بشرائط معینہ فیصلہ منسوخ کرنے کا مطالبہ کر سکتے ہیں جیسا کہ ''قانون اصول المحاکمات الجزائیہ عثمانی'' کی دفعہ ۳۴۹ اور ''قانون المحاکمات المدنیہ اللبنانی'' کی دفعہ ۵۳۷ کی رو سے حالت مذکورہ میں دوبارہ فیصلہ کرنا جائز ہے۔

۱۔ ان تمام مسائل کے لیے دیکھو 'مبسوط' (جلد ۱۶، صفحہ ۱۷۸) اور 'شرح کبیر' (مع 'مغنی' جلد ۱۲، صفحہ ۱۱۳ اور اس کے بعد) اور 'المحلی' (جلد ۹، صفحہ ۴۲۹) اور 'منہاج الطالبین' (صفحہ ۱۳۸)۔ نیز اسی کتاب میں گواہی سے پھر جانے کی صورت میں گواہوں پر فیصلے کے تاوان کا مسئلہ اور اس میں مختلف حالات اور مذاہب کے لحاظ سے اختلافات دیکھیے۔

Marfat.com

تناقض کی دوسری صورت ۔ تناقض مدعی

'مجلے' میں تناقض مدعی کی تعریف یہ کی گئی ہے :
''اس سے مدعی کا وہ بیان مراد ہے جو اس کے دعوے کے خلاف ہو یعنی ایسا بیان جس سے اس کا دعویٰ باطل ہو جائے ۔'' (دفعہ ۱۶۱۵) ۔ اس کی کئی مثالیں ہیں[1] ، بعض مثالیں ملاحظہ کیجیے ۔

جب کسی شخص نے پہلے یہ اقرار کیا کہ یہ مال غیر کا ہے پھر دعویٰ کیا کہ مال میرا ہے ۔ پس اس کا ادعا جو اس کے اقرار کے خلاف ہے ، اس کے دعوے کو باطل کر دے گا (دفعہ ۱۶۴۸) کیوں کہ جب ایک شخص دوسرے کو ہر قسم کے مطالبے سے بری الذمہ قرار دے دے تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس پر اپنے مال کا دعویٰ کرے (دفعہ ۱۶۴۹) ۔

اسی طرح 'الاشباہ'[2] اور 'مجلے' کے قواعد کلیہ میں ہے کہ جس چیز کو ترک کر دیا جائے ، وہ دوبارہ بحال نہیں ہو سکتی جس طرح معدوم چیز دوبارہ نہیں آتی (دفعہ ۵۱) ۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو وہ اس حق کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیوں کہ دست برداری کے بعد مطالبہ کرنا دونوں متضاد چیزیں ہیں ۔ مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ دست بردار ہونے والے ہی کا حق ہو اور دست برداری کے روز موجود بھی ہو ۔ ان شرائط کی بنا پر اگر کوئی اپنے حق وراثت سے مورث

۱۔ دیکھو دفعہ ۱۶۴۷—۱۶۵۹ ۔
۲۔ مصنفہ ابن نجیم ، صفحہ ۱۲۷ ۔

Marfat.com

کی موت سے پہلے دست بردار ہو جائے تو یہ دست برداری درست نہ ہوگی لیکن اگر یہ دست برداری مورث کی موت کے بعد ہو تو صحیح ہوگی۔

یہ قاعدہ ایک دوسرے عام قاعدے سے لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص ایسی چیز کو توڑنے کی کوشش کرے جو مکمل ہو چکی ہو تو اس کی کوشش بارآور نہ ہوگی (دفعہ ۱۰۰)[1] جیسے اگر کسی چیز کے فروخت کرنے والے کا وکیل یہ دعویٰ کرے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے تو اس کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا کیوں کہ اس کا دعویٰ معاہدۂ وکالت سے متصادم ہے۔

۱۔ دیکھو تکملہ حاشیۂ 'ابن عابدین' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۵) اور 'فتاوی البزازیۃ' (جلد ۱ برحاشیہ 'ہندیہ' جلد ۴ ، صفحہ ۵۲۲) اسی قسم کا مضمون امثال لاطینیہ میں ہے:
(Nemo contra factum suum venire potest.)

فصل پنجم

عام متفرق قواعد

تابع تابع ھی رھے گا

قواعد اساسی میں سے ایک قاعدہ یہ ھے کہ فرع اپنے وجود میں ، اپنی بقاء میں اور اپنے معدوم ھونے میں اپنی اصل کے تابع ھے[1] ، یا جیسا کہ 'مجامع' کے مصنف نے کہا ھے کہ : ''ھر چیزکی بقا اس کی اصل کے لحاظ سے ھے[2]۔'' اسی مضمون کی کئی دفعات 'مجلۃ الاحکام العدلیۃ' کے قواعد کلیہ میں موجود ھیں جن میں اکثر 'الاشباہ و النظائر[3]' سے ماخوذ ھیں۔ ذیل میں ھم انھیں کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے۔

دفعہ اول : تابع تابع ھی رھے گا۔ اس قاعدے کے مطابق اگرکوئی ایسا جانور فروخت کیا جائے جس کے پیٹ میں بچہ ھو تو تابع ھونے کی حیثیت سے بچہ بھی فروخت میں داخل ھوگا (دفعہ ۴۸)۔ پس اس مثال میں چوں کہ بچہ اپنے وجود میں جانور کے تابع ھے لہٰذا وہ فروخت میں بھی اس کے تابع رھے گا۔

۱۔ امثال لاطینیہ میں ھے : Accessorium sequitur principale (یعنی فرع اصل کے تابع ھے)۔

۲۔ 'المنافع' صفحہ ۳۱۱۔

۳۔ لابن نجیم (صفحہ ۴۷ اور اس کے بعد) و للسیوطی (صفحہ ۸ اور اس کے بعد)۔

Marfat.com

'مجلے' میں دی ہوئی دیگر مثالیں : مسائل بیع میں یہ مذکور ہے کہ ایسی چیز صراحت کیے بغیر بیع میں داخل رہے گی جو فروخت شدہ چیز کے تابع ہے خواہ اس سبب سے کہ وہ مستقل طور پر اس کے ساتھ رہتی ہے ، جیسے میخوں سے جڑے ہوئے قفل مکان کی بیع میں داخل رہیں گے ، یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کا جزو سمجھی جاتی ہے ، جیسے کنجی قفل کی بیع میں داخل رہے گی ، یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کے لوازمات میں سے ہے جیسے راستے کا حق ، پینے کے پانی کا حق اور آبیاری کے پانی کا حق ۔ یہ تمام حقوق اس مکان کی بیع میں داخل رہیں گے جسے بہ جمیع حقوق فروخت کیا گیا ہو ۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی مثالیں ہیں[1] ۔

دفعہ دوم : ''تابع کا حکم علٰحدہ نہیں لہٰذا جانور کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں سے علٰحدہ فروخت نہیں کیا جا سکتا ۔'' (دفعہ ۴۸) ۔ اسی طرح آبیاری کا حق زمین کے ساتھ ہی فروخت کیا جا سکتا ہے[2] ۔

دفعہ سوم : ''جو شخص کسی چیز کا مالک ہے ، وہ اس کے لوازمات کا بھی مالک ہے ۔ چناں چہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا تو وہ اس کے راستے کا بھی مالک ہوگا''

۱- دیکھو دفعات ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۵ ۔

۲- 'اختیار' شرح 'مختار' للموصلی (جلد ۱ ، صفحہ ۱۸۰) راستہ اور پانی پینے کے حق کو علاحدہ علاحدہ فروخت کرنے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل دوسری جگہ عنقریب آئے گی ۔ 'مجامع' میں مذکور ہے کہ حقوق کی بیع چیز سے علاحدہ جائز نہیں ۔ دیکھو 'منافع' صفحہ ۳۱۴ ۔

Marfat.com

(دفعه ۹۳) ۔ یہ قاعدہ کتاب 'مجامع الحقائق' سے ماخوذ ہے[1] ، اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کی ملکیت کے لیے فرع کی ملکیت لازم ہے بشرطیکہ وہ اس کے لیے ضروری ہو جیسے کسی نے مکان خریدا تو وہ اس کے اوپر اور نیچے (چھت اور زمین) سب کا مالک ہوگا ۔ اور جس شخص نے دودھ کی غرض سے دودھ والی گائے خریدی تو اس کا دودھ پیتا بچہ بھی بلا صراحت کیے مقصد فروخت کے پیش نظر اس کی بیع میں داخل رہے گا[2] ۔

دفعہ چہارم : ''جب اصل ختم ہو جاتی ہے تو فرع بھی ختم ہو جاتی ہے ۔'' (دفعہ ۵۰) یعنی جو چیز کسی کے تابع ہوتی ہے ، وہ اس کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے[3] جیسے جب اصل شخص بری ہو جائے گا تو ضامن بھی بری ہو جائے گا (دفعہ ۶۶۲) ۔

لیکن ایک دوسرا قاعدہ جو 'الاشباہ' سے ماخوذ ہے ، اصول مذکور کی حد بندی کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی فرع باقی رہتی ہے باوجودیکہ اصل باقی نہیں رہتی ۔ مثلاً جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کا فلاں پر اتنا قرضہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں تو اگر اصل قرض دار کے انکار پر قرض خواہ قرضے کا دعویٰ ضامن پر کر دے تو وہ قرضہ ضامن

۱۔ دیکھو شرح اس کی 'منافع الدقائق' (صفحہ ۳۳۲) ۔

۲۔ دیکھو 'مجلے' کی دفعہ ۱۹۴ و ۲۳۱ ۔

۳۔ یہ قاعدہ کتاب 'الاشباہ' سے ماخوذ ہے اور اسی میں یہ قاعدہ بھی ہے کہ ''اصل کے ختم ہونے سے فرع ختم ہو جاتی ہے'' دیکھو 'اشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۴۸) و 'للسیوطی' (صفحہ ۸۱-۸۲) اور 'مجامع' میں بھی مذکور ہے کہ اصل ختم ہو جانے سے فرع ختم ہو جاتی ہے ۔ دیکھو 'منانع' (صفحہ ۳۳۴) ۔

Marfat.com

پر واجب الادا ہوگا (دفعہ ۸۱) - یہاں ضامن کی ، جو فرع ہے ، ذمہ داری باقی رہ گئی حالانکہ قرض دار کی ذمہ داری ، جو اصل ہے ، باقی نہ تھی رہی[1] - اور یہ اس بات کی بھی دلیل ہے ، جو ہم نے پہلے کہیں ہے کہ دعووں میں وہی چیز قابل اعتبار ہوگی جو عدالت کے روبرو ثابت ہو -

دفعہ پنجم : جب اصل چیز ختم ہو جائے گی تو ضمنی چیز بھی ختم ہو جائے گی (دفعہ ۵۰) - مثلاً اگر دو شخصوں نے بیع کا معاملہ کیا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کے کچھ واجبات معاف کر دیے ، اس کے بعد بیع فسخ ہو گئی تو اس صورت میں مراعات بھی ختم ہو جائیں گی کیوں کہ بیع ختم ہو جانے سے جو اصل تھی وہ مراعات بھی ختم ہو جائیں گی جو ضمناً دی گئی تھیں اس لیے کہ "المبنی علی الفاسد فاسد۔" (یعنی جو چیز بگڑی ہوئی چیز پر مبنی ہو ، وہ بھی بگڑ جاتی ہے)[2] -

دفعہ ششم : 'مجامع' میں اس مضمون کا یہ قاعدہ درج ہے کہ جو فرع کسی اصل کے ساتھ مخصوص ہو ، اس کا وجود اپنی اصل کے وجود کی دلیل ہے[3] یا بالفاظ دیگر ایسی فرع کا وجود جو کسی اصل پر مبنی ہو ، اس امر کی دلیل ہے

۱- ہم نے وہ مثال بیان کی ہے جو دفعہ مذکورہ میں قاعدے کی وضاحت کے لیے بیان کی گئی ہے - اس کا مقصد باقی مذاہب و قوانین سے بحث کرنا نہیں ہے -

۲- یہ دونوں قاعدے 'الاشباہ' لابن نجیم سے ماخوذ ہیں ، (صفحہ ۱۵۷-۱۵۸) اور مثال بھی وہیں سے لی گئی ہے جو 'مجلے' کی دفعہ ۱۵۶۶ میں بھی مذکور ہے -

۳- 'منافع' صفحہ ۳۲۶ -

کہ اس کی اصل موجود ہے جیسے ضمانت چوں کہ اس قرضے کی فرع ہے جس کی ضمانت دی گئی ہو لہٰذا ضمانت اس بات کا بین ثبوت ہے کہ قرضہ موجود ہے ۔

ابتدا اور بقا

شرع اسلامی میں بعض ایسے احکام ہیں جن کی رو سے بعض معاملات اور تصرفات ممنوع قرار پاتے ہیں جب کہ وہ مقصود بالذات ہوں اور اپنے غیر پر موقوف نہ ہوں ، یا جیسا کہ کسی نے کہا ہے کہ جن کا وجود اصالۃً ہو ، جیسے مذہب حنفی میں (دیگر مذاہب کے خلاف) اس غیر منقسم حصے کا ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا جس کی ملکیت مشترکہ اور قابل تقسیم ہو[1] ۔

لیکن اگر یہ معاملات ممنوعہ ضمناً عمل میں آ جائیں تو صحیح قرار دیے جائیں گے ، یا جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان کا باقی رکھنا جائز ہے ۔ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی کل جائداد ہبہ کی ، پھر ایک اجنبی شخص نے جائداد کے نصف حصے کا دعویٰ کیا اور اسے ثابت کیا اور وہ اسے مل گیا تو باقی نصف حصے میں ہبہ قائم رہے گا حالانکہ وہ غیر معین ہے جس کا پہلے ہبہ جائز نہ تھا لیکن جب کل کے ہبہ میں اس حصے کا ہبہ بھی ہو گیا تھا تو وہ ہبہ برقرار رکھا جائے گا ۔

ان الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے جو 'الاشباہ'[2] اور 'مجلے' میں آئے ہیں کہ : ''کسی چیز کا باقی رکھنا اس کے

۱- یہی مضمون محکمۂ عدالت کے نوٹس میں دیکھیے جو جریدہ 'محاکم' میں مشتہر کیا گیا (صفحہ ۸۵۳) ۔

۲- مصنفہ ابن نجیم صفحہ ۸۹ ۔

Marfat.com

ابتداء کرنے سے زیادہ آسان ہے ۔'' (دفعہ ۵۶) کیوں کہ کسی عمل کو برقرار رکھنے میں بعض ایسی باتیں نظر انداز کردی جاتی ہیں جو اس عمل کو شروع کرنے میں نظر انداز نہیں کی جا سکتیں[1] جیسے غیر تقسیم شدہ حصے کا ہبہ جائز نہیں لیکن اگر کسی شخص کو دوسرے نے جائداد ہبہ کی اور وہ اس جائداد کے غیر معین حصے کا مالک ہو گیا تو باقی حصے کا ہبہ بدستور باقی رہے گا حالانکہ بقیہ حصہ اس شخص کے غیر معین حصے کا مالک ہو جانے کے بعد بھی غیر معین ہی رہے گا (دفعہ ۵۵) ۔

تقریباً یہی مفہوم اس عبارت کا ہے جو 'مجلے' میں 'الاشباہ'[2] سے نقل کی گئی ہے کہ ضمنی چیزوں میں بعض ایسے حالات نظر انداز کر دیے جاتے ہیں جو غیر ضمنی حالات میں نہیں کیے جا سکتے ۔ چناں چہ اگر خریدار فروخت شدہ چیز پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے دکان دار کو وکیل بنائے تو جائز نہیں لیکن اگر خریدار نے دکان دار کو ایک تھیلہ دیا کہ وہ فروخت شدہ غلے کو ماپنے کے بعد اس میں رکھ لے اور دکان دار نے ایسا کیا تو یہ خریدار کی طرف سے قبضہ شمار ہوگا (دفعہ ۵۴) ۔ یہ مثال مع دیگر مثالوں کے 'جامع الفصولین' کی

۱۔ یہ دفعہ 'الاشباہ' مصنفہ ابن نجیم میں مختلف عبارتوں میں آئی ہے (صفحہ ۴۹) اور شرح 'مجامع' میں مذکور ہے (صفحہ ۳۳۴) ۔

۲۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۸۳) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۸۷) اس میں یہ عبارت بھی ہے کہ ضمناً ایسی چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو اصالۃً جائز نہیں ہوتیں ۔

Marfat.com

فصل ''ما یثبت ضمناً و حکماً ولا یثبت قصداً''[1] میں بیان کی گئی ہے۔

مثال دیگر : احناف کی رائے مختار کی رو سے مال منقولہ میں وقف جائز نہیں ، جیسے تنہا گائے کہ ایسے وقف کا لوگوں میں رواج نہیں ، لیکن ایسے مال کو اس جائداد کے ضمن میں وقف کرنا جائز ہے جس میں وہ موجود ہو جیسے کسی جاگیر کا مع گائے کے وقف کر دینا[2]۔

مذکورہ قاعدے کے مشابہ یہ قاعدہ بھی ہے کہ : ''المنع اسہل من الرفع۔'' (یعنی روکنا ختم کرنے سے زیادہ سہل ہے) جیسے اسلام غلامی سے پہلے غلامی کو روکتا ہے مگر غلامی کے بعد اسے ختم نہیں کر سکتا[3] (یعنی مسلمان کو غلام بنا لینا جائز نہیں لیکن اگر کوئی غلام اسلام لے آئے تو اس کی غلامی ختم نہ ہوگی۔)

نقصان اور نفع ساتھ ساتھ ہیں

عدل و انصاف کے بنیادی اصولوں سے 'مجلے' میں ایک یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ نفع و نقصان ساتھ ساتھ ہیں ، یعنی جو شخص کسی چیز کا فائدہ حاصل کرے تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا چاہیے (دفعہ ۸۷) ۔ یہ قاعدہ 'مجامع'[4] سے ماخوذ ہے اور اس کی کئی مثالیں ہیں ۔

۱۔ جلد ۲ ، صفحہ ۳۲۱ ۔

۲۔ 'اختیار' شرح 'مختار' جلد ۲ ، صفحہ ۱۰۶ ۔

۳۔ 'قواعد' لابن رجب قاعدہ ۱۳۴ ، صفحہ ۳۰۰-۳۰۱ ۔

۴۔ 'منافع' (صفحہ ۳۲۶) اور مثل لاطینی میں مذکور ہے :
Ubi emolumentum ibi onus.

Marfat.com

'مجلے' میں ہے کہ کسی مشترکہ جائداد میں اگر تعمیر و مرمت کی ضرورت پیش آئے تو تمام حصہ داروں کو بقدر حصہ اس میں شریک ہونا پڑے گا (دفعہ ۱۳۰۸) کیوں کہ شرکا میں سے کسی کو اس وقت تک نفع لینا جائز نہ ہوگا جب تک وہ بقدر حصہ نقصان برداشت کرنے کے لیے بھی تیار نہ ہو۔ اسی طرح شرع اسلامی کی رو سے وارث پر فرض ہے کہ وہ ترکے میں سے بقدر حصہ متوفی کا قرضہ ادا کرے اور کبھی اہل قرابت کے بقدر حصہ اخراجات بھی برداشت کرنے پڑیں گے[1]۔

نیز اس قاعدے کا عکس یعنی اُلٹ صورت بھی صحیح ہے جیسا کہ 'مجلے' میں ہے[2]: ''النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة۔'' (یعنی راحت بقدر تکلیف اور تکلیف بقدر راحت) (دفعہ ۸۸) اور عکس کی مثال یہ قاعدہ ہے: ''الخراج بالضمان'' (نفع و نقصان دوش بہ دوش ہیں) یہاں خراج سے مراد پیداوار اور نفع ہے اور ضمان سے مراد اخراجات اور نقصان۔

یہ قاعدہ ایک حدیث[3] پر مبنی ہے جو 'مجلے' میں بیان

۱- ہم نے 'کبھی' اس لیے کہا ہے کہ بعض صورتوں میں خرچہ بلا لحاظ حق وراثت کے لازم ہوتا ہے مثلاً اگر کسی مفلس شخص کا ایک ماموں ہو اور اس کے سگے چچا یا چچیرے چچا کا لڑکا ہو تو مذہب حنفی کی رو سے خرچہ پہلے پر واجب ہوگا نہ کہ دوسرے پر حالانکہ حقیقی وارث چچا زاد بھائی ہے نہ کہ ماموں۔

۲- مثل لاطینی میں ہے: Qui sentit commobum sentire pebet at onus e contra.

۳- اس حدیث کو سیوطی نے روایت کیا ہے 'سنن اربعہ' اور 'مسند احمد' اور 'مستدرک حاکم' سے 'جامع الصغیر' میں نمبر ۴۱۳۰۔

Marfat.com

کی گئی ہے اور اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ جو شخص کسی چیز کے نقصان کا ذمے دار ہے تو اس کا نفع ذمے داری کا معاوضہ شمار ہوگا ۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی جانور کو خیار عیب حاصل ہونے کے باعث واپس کر دیا در آں حالیکہ وہ اسے عرصے تک استعمال بھی کرتا رہا تو اسے اس جانور کا کرایہ ادا نہ کرنا پڑے گا کیوں کہ اگر وہ جانور خریدار کے پاس مر جاتا تو وہ اسی کا نقصان شمار ہوتا (دفعہ ۸۵) ۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی جانور خریدا ، پھر اسے معلوم ہوا کہ وہ عیب دار ہے اور اس نے وہ جانور عیب کی وجہ سے واپس کر دیا تو اس صورت میں اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ فروخت کرنے والے کو اس عرصے کا کرایہ ادا کرے جتنا عرصہ جانور اس کے قبضے میں رہا کیوں نہ اگر وہ ہلاک ہو جاتا تو اسی کا نقصان ہوتا نہ کہ فروخت کرنے والے کا ، اور اس لیے بھی کہ خریدار ہی نے اتنے عرصے اس کا خرچ اٹھایا ہے ۔ پس یہ خرچہ اس ذمے داری کا معاوضہ شمار کیا جائے گا جو اتنے عرصے اس پر رہی ۔

ممنوع چیز کا اثر

اس مسئلے کے دو قاعدے ہیں جنھیں 'مجلے' نے کتاب 'الاشباہ والنظائر[1]' سے لیا ہے ، وہ یہ ہیں :

قاعدۂ اول : ''جس کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے ۔'' (دفعہ ۳۴) جیسے رشوت اور ربا (سود) کہ ان دونوں کا لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی ۔ فقہا نے اس قاعدے سے حالت مجبوری کو مستثنیٰ کیا ہے ۔ مثلاً اگر ولی (سرپرست) کو

۱- لابن نجیم (صفحہ ۶۳) وللسیوطی (صفحہ ۱۰۲) ۔

یہ خوف ہو کہ کوئی غاصب نابالغ کے مال پر قبضہ کر لے گا تو ولی کو جائز ہے کہ اسے کچھ رشوت دے کر بیچھا چھڑا لے ۔

قاعدۂ دوم : ''حرام فعل کی جستجو بھی حرام ہے ۔'' (دفعہ ۳۵) جیسے چوری اور جھوٹی گواہی ۔ پس جس طرح یہ فعل حرام ہیں اسی طرح دوسرے شخص سے ارتکاب کرانا بھی حرام ہے ۔

مانع اور مقتضی کا تعارض

مقتضی سے مراد محرک ہے اور مانع سے مراد روکنے کا سبب ہے ؛ اگر یہ دونوں متضاد سبب ایک مسئلے میں جمع ہو جائیں تو کسے ترجیح دی جائے گی ؟ کتاب 'الاشباہ'[۲] اور 'مجلے' نے اپنے قواعد فقہیہ میں لکھا ہے کہ جب مانع اور مقتضی دونوں متعارض ہو جائیں تو سبب مانع کو ترجیح دی جائے گی لہٰذا راہن رہن کردہ چیز تو اس وقت تک فروخت نہیں کر سکتا جب تک وہ رہن رکھنے والے کے قبضے میں ہو (دفعہ ۹۶) ۔

پس رہن شدہ چیز میں دونوں سبب جمع ہیں : ایک مقتضی جو ملکیت ہے جس کی رو سے مالک کو اس کے بیع وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہے ؛ دوسرا مانع جو رہن شدہ چیز کا مرتہن کے قبضے میں ہونا ہے جس کے سبب راہن جو مالک

۲- لابن نجیم (صفحہ ۴۷) وللسیوطی (صفحہ ۸۰) ۔

Marfat.com

ہے ، اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا[1]۔

در اصل قاعدۂ مذکورہ ایک دوسرے قاعدے پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام غالب آ جائے گا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قاعدۂ مذکورہ کی سند یہ حدیث ہے : ''ما اجتمع الحلال والحرام الاغلب الحرام الحلال[2]'' (یعنی جب کبھی حلال و حرام جمع ہو جائیں تو حرام حلال پر غالب رہے گا۔)

۱- یہ مسئلہ 'مجلے' کی (دفعہ ۷۴۷) میں بیان کیا گیا ہے اور یہی قانون لبنانی میں ہے کہ رہن کردہ جائداد منقولہ کو راہن صرف اسی وقت فروخت کر سکتا ہے جب اچھی قیمت مل سکے اور جج کی اجازت حاصل ہو جائے (آرڈیننس ۴۶ ل مجریہ ۲۰ ت ۲ سنہ ۱۹۳۲ع شائع کردہ بذریعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۷۳۶ سنہ ۱۹۳۲ع دیکھو اس کی دفعہ ۱۴) لیکن جائداد غیر منقولہ کو راہن بحالت رہن فروخت کر سکتا ہے (دیکھو قرارداد ملکیت نمبر ۳۳۳۹ مذکور کی دفعہ ۱۴۶ و ۱۴۷)۔

۲- اس حدیث کو امام زیلعیؒ نے شرح 'کنزالدقائق' میں ذکر کیا ہے (جلد ۹ ، صفحہ ۵۴) اور سیوطی نے 'الاشباہ' (صفحہ ۴۸) میں کہا ہے کہ بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں ابن مسعود پر موقوف کرتے ہوئے اس حدیث کا اخراج کیا ہے اور حافظ عراقی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بے بنیاد ہے ۔ اسی طرح جناب محمد بشیر ازہری نے اس حدیث کو اپنی کتاب 'تحذیرالمسلمین' کے صفحہ ۸۱ پر احادیث موضوعہ میں ذکر کیا ہے ۔

سبب ملکیت کی تبدیلی

'مجلے' میں مذکور ہے : ''تبدل سبب الملک قائم مقام تبدل الذات'' (یعنی سبب ملکیت کی تبدیلی اصل چیز کی تبدیلی کی جائے ہے) (دفعہ ۹۸) یہی قاعدہ 'مجامع' میں بالفاظ مذکورہ بھی بیان کیا گیا ہے اور ان الفاظ میں بھی 'اختلاف الاسباب بمنزلۃ اختلاف الاعیان'[1] (یعنی سبب کی تبدیلی ایسی ہے جیسے ذات کی تبدیلی ۔) ہم اس قاعدے کی وضاحت ایک مثال کے ذریعے کرتے ہیں ۔

مذہب حنفی اور 'مجلے' کی رو سے بعض صورتوں میں ہبہ کرنے والا اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے لیکن مخصوص اسباب کی بنا پر ہبہ کی واپسی جائز نہیں ۔ ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو ہبہ کی گئی ہو ، اس کی نوعیت بدل جائے جیسے اگر وہ گیہوں تھے تو ان کا آٹا پسوا لیا گیا ہو (دفعہ ۸۶۹) ۔ اسی طرح سبب ملکیت بدل جانے سے بھی ہبہ کی ہوئی چیز کی واپسی جائز نہ ہوگی جیسے موہوب لہ ، (جسے ہبہ کیا گیا ہو) ہبہ کردہ چیز کو فروخت کر دے یا دوسرے کو دے کر اپنی ملکیت سے خارج کر دے (دفعہ ۸۷۰) ۔

مثال مذکورہ میں پہلی صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو چیز کی نوعیت بدلنے سے پیدا ہوا ہے اور دوسری صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو ملکیت بدل جانے سے پیدا ہوا ہے ، مگر دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے کیوں کہ ملکیت کی تبدیلی اور ذات کی تبدیلی دونوں کا حکم ایک ہے ۔

۱۔ 'منافع' صفحہ ۳۱۰ و ۳۱۵ ۔

Marfat.com

کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش

تمام چیزوں کے لیے وقت مقرر ہے حتیٰ کہ مسائل شرعیہ میں بھی - 'مجلے' میں کہا گیا ہے کہ جو شخص کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش کرے وہ اس جرم کی پاداش میں اس چیز سے محروم کر دیا جائے گا (دفعہ ۹۹[1]) مثلاً اگر وارث اپنی میراث جلد حاصل کرنے کی غرض سے مورث کو قتل کر دے تو وہ حق میراث سے محروم ہو جائے گا کیوں کہ شرع اسلامی کی رو سے قتل کرنا مانع میراث ہے -

مگر سیوطی کے تبصرے کے لحاظ سے قاعدۂ مذکورہ کی ظاہری صورتیں اس کی داخلی صورتوں سے زیادہ ہیں اور یہ مثال مستثنیات میں سے ہے کہ اگر میعادی قرضہ دینے والا قرض دار کو قتل کر دے تو وہ قرضے کی ادائیگی سے محروم نہ ہوگا بلکہ میعاد گزرنے کا انتظار کیے بغیر فوراً قرضہ ادا کیا جائے گا -

بعض فقہا مثلاً ابن حزم کی یہ رائے ہے کہ قاتل اپنی تعجیل کی وجہ سے حق میراث سے محروم نہیں ہو سکتا - اسی طرح فقہا کی ایک جماعت مثلاً زہری[ر] اور سعید بن جبیر[ر] وغیرہ نے قاتل عمد کے حق میراث کو قائم رکھا ہے

دیگر قواعد

'الاشباہ و النظائر' وغیرہ کتابوں میں اور 'مجلۃ الاحکام العدلیۃ' میں دوسرے عام قواعد بھی ہیں جنہیں ہم نے اپنی

۱- یہ قاعدہ ابن نجیم کی 'الاشباہ والنظائر' سے ماخوذ ہے (صفحہ ۶۳) - نیز سیوطی کی 'اشباہ' (صفحہ ۱۰۳) سے اور قواعد ابن رجب سے (قاعدہ ۱۰۲ ، صفحہ ۲۳۰) -

کتاب 'النظریۃ العامۃ للعقود و الموجبات فی الشریعۃ الاسلامیۃ' کی ان فصلوں میں بیان کیا ہے جو اسباب و مصادر سے متعلق ہیں ۔

قواعد ذیل میں خاص وہ معاملات اور اعمال بیان کیے جائیں گے جو ناجائز ہیں یعنی وہ قولی اور فعلی تصرفات جو قانوناً لغو اور ناجائز ہیں ۔

اس بحث کو سب سے آخر میں لانے کا سبب یہ ہے کہ موضوع کتاب کی نوعیت اور اس کی ترتیب علمی کا تقاضا یہی تھا ؛ علاوہ بریں اس طرح مسائل سمجھنے میں بھی سہولت ہو گئی اور ایک مسئلے کو بار بار بیان بھی نہ کرنا پڑا ۔

یہ قواعد مذکورہ 'مجلے' کی دفعات ذیل میں موجود ہیں :

دفعہ ۳ :— معاملات میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہے نہ کہ الفاظ و عبارات کا ۔

دفعہ ۱۹ :— نہ اپنا نقصان نہ دوسرے کا زیان ۔

دفعہ ۲۰ :— نقصان کی تلافی کی جائے گی ۔

دفعہ ۲۵ :— نقصان کی تلافی نقصان سے نہ کی جائے گی ۔

دفعہ ۵۳ :— اگر اصلی چیز ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت لی جائے گی ۔

دفعہ ۵۷ :— جب تک خیرات کسی کی ملکیت میں نہ دی جائے ، مکمل نہیں ہوتی ۔

دفعہ ۵۸ :— عوام پر اقتدار ان کی فلاح و بہبود سے وابستہ ہے ۔

دفعہ ۵۹ :— خاص سرپرستی عام سرپرستی سے قوی تر ہے ۔

Marfat.com

دفعہ ۶۷ :— خاموش شخص کی طرف کوئی بات منسوب نہ ہوگی مگر ضرورت کے موقع پر اس کی خاموشی ہی بیان شمار ہوگی ۔

دفعہ ۶۹ :— تحریر اور تقریر کا حکم برابر ہے ۔

دفعہ ۷۰ :— گونگے آدمی کے مخصوص اشارے زبانی اظہار کے مانند ہیں ۔

دفعہ ۷۲ :— ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی بالکل آشکارا ہو ۔

دفعہ ۸۲ :— جو چیز کسی شرط پر موقوف ہو ، اس کا وجود شرط کے ساتھ ضروری ہے ۔

دفعہ ۸۳ :— بقدر امکان شرط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ۔

دفعہ ۸۴ :— مشروط وعدے بھی واجب الایفاء ہیں ۔

دفعہ ۸۶ :— مزدوری اور ذمہ‌داری جمع نہیں ہو سکتے۔

دفعہ ۸۹ :— عمل مرتکب کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ حکم دینے والے کی طرف ، تاوقتیکہ اس سے وہ عمل جبراً نہ کرایا گیا ہو ۔

دفعہ ۹۰ :— جب کسی فعل کا مرتکب اور محرک دونوں موجود ہوں تو فرد جرم مرتکب پر لگے گی ۔

دفعہ ۹۱ :— قانونی اجازت کے وقت ذمہ‌داری عائد نہیں ہوتی ۔

دفعہ ۹۲ :— کسی فعل کا مرتکب اس فعل کا ذمہ‌دار ہوگا خواہ وہ فعل ارادی نہ ہو ۔

Marfat.com

دفعہ ۹۴ :— کسی فعل کا محرک اس فعل کا ذمہ دار نہ ہوگا تاوقتیکہ اس کا ارادہ نہ پایا جائے۔

دفعہ ۹۴ :— جانوروں کی تقصیر معاف ہے ۔

دفعہ ۹۵ :— غیر کی ملکیت میں کسی تصرف کا حکم دینا باطل ہے ۔

دفعہ ۹۶ :— غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا کسی کو جائز نہیں ۔

دفعہ ۹۷ :— غیر قانونی طریقے سے کسی کا مال لینا کسی کو جائز نہیں ۔

Marfat.com

اهم عربی مآخذ[1]

مع اسمائے مؤلفین به ترتیب حروف تہجی

۱- قرآن کریم

ابو نصر (هبة الله بن سلامة) : 'الناسخ و المنسوخ' ، برحاشیهٔ اسباب نزول -

الرازی (فخرالدین محمد) : 'مفاتیح الغیب المشتہر الکبیر' مطبع عامرة شرقیه مصر ، ۱۳۲۴ھ آٹھ اجزا -

الزمخشری (محمود) : 'تفسیر الکشاف' ، مطبع مصطفٰی محمد ، مصر ، ۱۳۵۴ھ ، چار اجزا -

الزنجانی (ابو عبدالله) : 'تاریخ القرآن' ، قاهره ، ۱۹۳۵ع -

سلیمان (شیخ محمد) : 'حدث الاحداث الاقدام علی ترجمة القرآن' ، مصر ، ۱۳۵۵ھ -

السیوطی (جلال‌الدین) : 'الاتقان فی علوم القران' ، مطبع معاهد ، مصر ، ۱۹۳۵ع ، دو اجزا -

الشرنبلالی : 'رسالة السنفحة القدسية فی احکام قرأة القرآن و کتابته بالفارسية' ، مصر ، ۱۳۵۵ھ -

---

۱- علاوہ دیگر ماخذوں کے خصوصاً قوانین ، رسائل اور قراردادیں جن کے حوالے کتاب هذا کے حاشیے میں موجود هیں -

Marfat.com

الطبری (محمد بن جریر) : 'جامع البیان فی تفسیرالقرآن' ، مصر ، ۱۳۲۱ھ ، تیس اجزا ۔

المحلی (جلال الدین) **و سیوطی** : 'تفسیر الجلالین' ، مطبع حلبی[1] ، مصر ، ۱۳۵۲ھ ، دو اجزا ۔

الواحدی نیسابوری (ابوالحسن علی بن احمد) : 'اسباب النزول' ، مطبعۂ خندیۃ ، مصر ۱۳۱۵ھ ۔

الوجدی (محمد فرید) : 'الادلۃ العلمیۃ علی جواز ترجمہ معانی القرآن الی اللغات الاجنبیۃ' ، مصر ، ۱۹۳۶ع ۔

۲۔ سنت

ابن حنبل (احمد) : 'مسندہ' ، مطبع میمنیۃ ، ۱۳۱۳ھ ، چھ اجزا ۔

ابن قطیبۃ : 'تاویل مختلف الحدیث' ، مصر ۱۳۲۶ھ ۔

ابو داؤد السجستانی (سلیمان) : 'السنن' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، چار اجزا ۔

ازہری (محمد بشیر) : 'تحذیرالمسلمین من الاحادیث الموضوعۃ' ، مصر ، ۱۹۰۳ع ۔

البخاری : 'الجامع الصحیح' ، مطبع حلبی ، مصر ، نو اجزا ۔

البغوی (حسین بن مسعود) : 'مصابیح السنۃ' ، مطبع صبیح ، مصر ، دو اجزا ۔

۱۔ اسی ایڈیشن پر اعتماد کرتے ہوئے ہم نے وہ آیات کریمہ درج کی ہیں جو کتاب ھذا میں آئی ہیں ۔

Marfat.com

الترمذی : 'السنن' ، مطبع حلبی ، مصر ۔
الزرقانی : 'شرح الموطأ' ، مطبع مصطفٰی محمد ، مصر ، ۱۹۳٦ء ، چار اجزا ۔
السیوطی : 'تنویر الحوالک شرح موطأ امام مالک' ، مصر ، ۱۳۴۸ھ ، دو اجزا ۔
السیوطی : 'الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر' ، مطبع مصطفٰی محمد ، ۱۳۵۲ھ ، دو اجزا ۔
السیوطی : 'الفتح الکبیر فی ضم الزیادة الی الجامع الصغیر' ، جمع النبهانی ، ۱۳۵۰ھ ، تین اجزا ۔
السیوطی : 'اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة' ، مطبع حسینیه مصریه ، ۱۳۵۲ھ ، دو اجزا ۔
الشافعی : 'اختلاف الحدیث' اور 'مسند الشافعی' ('کتاب الام' کے حاشیے پر) ۔
الشوکانی (محمد بن علی) : 'نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار' ، مطبع حلبی ، مصر ، ۱۳۴۸ھ ، آٹھ اجزا ۔
العینی (بدرالدین) : 'عمدة القاری شرح صحیح البخاری' ، مطبع منیریه ، مصر ، ۱۳۴۸ھ ، ۲۵ اجزا ۔
القدسی (حسام الدین) : 'الرد علی رسالة المغنی' ، دمشق ، ۱۹۲۵ء ۔
مسلم : 'صحیح الامام مسلم' ، مطبع صبیح ، مصر ، ۱۳۳۴ھ ، آٹھ اجزا ۔
المناوی : 'کنوز الحقائق فی حدیث خیرالخلائق' ، مصر ، ۱۳۰۵ھ ۔

Marfat.com

النسائی : 'السنن بشرح السیوطی' ، مطبع مصریه ، مصر ، ۱۹۳۰ع ، آٹھ اجزا ۔

الموصلی : 'رسالة المغنی عن الحفظ الکتاب' ، مصر ، ۱۳۴۲ھ ۔

النووی (محی الدین) : 'شرح صحیح مسلم' ، مطبع حجازی ، قاهره ، ۱۳۴۹ھ ، اٹھارہ اجزا ۔

۳۔ علم الاصول

آمدی (سیف الدین) : 'الاحکام فی اصول الاحکام' ، مطبع صبیح ، مصر ، ۱۳۴۸ھ ، تین اجزا ۔

ابن امیر الحاج : 'التقریر و التحبیر' شرح 'التحریر' ، بولاق ، ۱۳۱۶-۱۳۱۸ھ ، تین اجزا ۔

ابن حزم : 'الاحکام لاصول الاحکام' ، مطبعة السعادة ، مصر ، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ھ آٹھ اجزا ۔

ابن حزم : 'رسالة النبذ فی الفقه الظاهری' ، مطبعة الانوار ، مصر ، ۱۳۶۰ھ ۔

ابن عبدالسلام (عزالدین) : 'قواعد الاحکام فی مصالح الانام' ، مکتبه حسینیه ، مصر ۱۹۳۴ع ، دو اجزا ۔

ابن ملک : 'شرح المنار' ، الاستانه ، ۱۳۱۴ھ ۔

ابن تیمیه : 'رسالة معارج الاصول' ، مصر ، ۱۳۲۳ھ ۔

الاسنوی : 'نهایة السول' شرح 'منهاج الوصول' (منهاج البیضاوی کے ساتھ طبع ہوئی) ۔

البهاری (محب الله بن عبدالشکور) : 'مسلم الثبوت' ، مصر ، ۱۳۲۶ھ ، دو اجزا ۔

Marfat.com

البیضاوی : 'منہاج الوصول الی علم الاصول' ، مطبعۃ التوفیق ، مصر ، تین اجزا ۔

الخضری (شیخ محمد) : 'اصول الفقہ' ، طبع دوم ، مصر ، ۱۹۳۳ء ۔

رضا (محمد رشید) : 'رسالۃ یسر الاسلام و اصول التشریع العام' ، مصر ۱۹۳۸ء ۔

السبکی (تقی الدین و تاج الدین) : 'الابہاج' شرح 'المنہاج' (شرح اسنوی کے ساتھ طبع ہوئی ۔)

السبکی (تاج الدین) : 'جمع الجوامع' اور اس کی شرح تصنیف محلی مع حاشیۃ البنانی ، مصر ، ۱۳۵۴ھ ، دو اجزا ۔

الشاطبی (ابو اسحاق) : 'الاعتصام' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر ، ۱۳۳۲ھ ، دو اجزا ۔

الشاطبی : 'الموافقات فی اصول الشریعۃ' ، مطبع رحمانیہ ، مصر ، چار اجزا ۔

الشافعی : 'الرسالۃ فی علم الاصول' ، المطبعۃ العلمیۃ ، مصر ۱۳۱۲ھ ۔

الشوکانی : رسالۃ القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید' ، ۱۹۲۹ء ۔

عضدالدین (قاضی) : ان کی شرح ابن حاجب کی کتاب 'مختصر المنتہی' پر ، ۱۳۰۷ھ ، دو اجزا ۔

الغزالی (ابو حامد) : 'المستصفی من علم الاصول' ، مصر ۱۹۳۷ء ، دو اجزا ۔

Marfat.com

الکوز لعصاری (مصطفیٰ) : 'منافع الدقائق' شرح 'مجامع الحقائق' لابی سعید الخادمی ، آستانه ، ۱۳۰۸ھ -

۴۔ فقہ حنفی

ابن البزاز : 'فتاوی' بزازیه' یا 'الجامع الوجیز' (فتاوی' هندیه کے حاشیے پر طبع هوا) -

ابن الهمام (کمال الدین) : 'فتح القدیر' شرح 'الهدایه' ، اس کے حاشیے پر 'العنایة' هے - بولاق ، ۱۳۱۵-۱۳۱۸ھ ، آٹھ اجزا -

ابن عابدین (محمد امین) : حاشیه موسوم به 'ردالمختار' جو 'در مختار' پر هے ، دارالسعادة ، ۱۳۲۳ھ ، پانچ اجزا اور تکمله دو جزوں میں -

ابن عابدین : شرح منظومه 'عقود رسم المفتی' پر مطبع معارف ، شاه ، ۱۳۰۱ھ -

ابن عابدین : 'نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف' - مطبع معارف شاه ، ۱۳۰۱ھ -

ابن قاضی سماوة یا سماونة (شیخ محمود بن اسماعیل) : 'جامع الفصولین' ، المطبعة الازهریة ، مصر ، ۱۳۰۰ھ ، دو اجزا -

ابن نجیم (زین العابدین) : 'البحر الرائق' شرح 'کنزالدقائق' (اور اس کے حاشیے پر ابن عابدین کی تالیف 'منحة الخالق' بھی ہے) - مطبع دارالکتب العربیةالکبری ، مصر ، ۱۳۲۴ھ ، آٹھ اجزا -

Marfat.com

ابن نجیم : 'الاشباہ والنظائر' ، مطبع حسینیہ ، مصریہ ، ۱۳۲۲ھ -

ابن وہبان : 'منظومۃ الوہبانیہ' جو 'المحبیۃ' کے حاشیے پر طبع ہوئی ، ۱۲۹٦ھ -

الحصکفی (محمد علاءالدین) : 'الدر المختار' شرح 'تنویرالابصار' ، مطبع الواعظ ، مصر ، دو اجزا -

الحموی (احمد بن محمد) : 'غمز عیون البصائر' شرح 'الاشباہ والنظائر' دارالطباعۃ العامرۃ ، ۱۲۹۰ھ ، دو اجزا -

الخصاف : 'کتاب الحیل' ، قاہرہ ، ۱۳۱۴ھ -

داماد آفندی (محمد بن سلیمان) : 'مجمع الانہر' شرح 'ملتقی الابحر' اور اس کے حاشیے پر 'الدر الملتقی' چھپی ہے ، دارالطباعۃ العامرۃ ، ۱۳۲۸ھ دو اجزا -

الرملی (خیرالدین المنیف) : 'الفتاوی الخیریۃ' دارالسعادۃ ، ۱۳۱۱ھ -

الزیلعی (عثمان بن علی) : 'تبیین الحقائق' شرح 'کنز الدقائق' ، بولاق ، ۱۳۱۳ھ - ۱۳۱۵ھ ، چھ اجزا -

السرخسی (شمس الدین) : 'المبسوط' شرح 'الکافی' ، مطبع السعادۃ ، مصر ، ۱۳۳۱ھ ، ۳۰ اجزا -

الشیبانی (محمد بن الحسن) : 'الجامع الصغیر' (کتاب الخراج کے حاشیے پر طبع ہوئی ، مطبع بولاق) -

الشیبانی : 'الجامع الکبیر' ، مطبعۃ الاستقامۃ ، ۱۳۵۵ھ -

عالمگیر : 'الفتاوی الہندیۃ' ، مطبع میمنیۃ ، مصر ، ۱۳۲۳ھ -

Marfat.com

قاری (ملا علی) : 'شرح الفقه الاکبر' ، مصر ، ۱۳۲۳ھ -
قاضی خاں (محمود اوزجندی) : 'فتاویٰ خانیہ' (فتاویٰ ہندیہ کے حاشیے پر) -
الکاسانی (علاءالدین) : 'بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع' ، مصر ، ۱۳۲۷-۱۳۲۸ھ ، سات اجزا -
المرغینانی (برہان‌الدین) : 'الہدایۃ' شرح 'بدایۃالمبتدی' ، مطبع خیریہ ، ۱۳۲۶-۱۳۲۷ھ ، چار اجزا -
الموصلی (عبداللہ) : 'المختار' اور اس کی شرح 'الاختیار' ، مطبع حجازی ، مصر ، دو اجزا -

۵- فقہ مالکی

ابن جزی : 'القوانین الفقہیۃ فی تلخیص مذہب المالکیۃ' فاس ، ۱۹۳۵ع -
ابن عاصم : 'تحفۃ الحکام' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر ، ۱۳۵۵ھ - دو اجزا -
ابن فرحون (ابراہیم بن محمد) : 'تبصرۃ الحکام' مصر ، ۱۳۰۲ھ ، دو اجزا -
التسولی (ابو الحسن) : 'البہجۃ فی شرح التحفۃ' ، مع 'التحفۃ' -
الحطاب (ابو عبداللہ) : 'مواہب الجلیل شرح سیدی خلیل' ، مطبع سعادۃ ، مصر ، ۱۳۲۷ - ۱۳۲۹ھ ، چھ اجزا -
الخرشی (عبداللہ) : 'شرح مختصر سیدی خلیل' ، مطبع عامرۃ ، مصر ، ۱۳۱۶-۱۳۱۷ھ ، پانچ اجزا -

Marfat.com

العدوی : ان کا حاشیہ 'شرح الخرشی' پر ('الخرشی' کے حاشیے پر چھپا ہے) ۔
القرافی : 'الاحکام فی تمییزالفتاوی عن الاحکام'، مطبع انوار ، ۱۹۳۸ء ۔
مالک (الامام) : 'المدونةالکبریٰ' ، بروایت سحنون ، مطبع السعادة ، مصر ، ۱۳۲۳ھ ، سولہ اجزا ۔
المواق : 'التاج والاکلیل لمختصر خلیل' (حطاب کے حاشیے پر طبع ہوئی) ۔

٦۔ فقہ شافعی

ابن حجر : 'الفتاوی الحدیثیة' ، مطبع التقدم ۔
بصیر (ابوالفضل ولی‌الدین) : 'النہایة' شرح 'الغایة و التقریب' لابی شجاع ، مصر ، مطبع حجازی ، تین اجزا ۔
الرافعی : 'فتح العزیز شرح الوجیز' (کتاب المجموع کے ذیل میں چھپی) ۔
السبکی (تقی الدین) : 'الفتاوی' ، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵٦ھ ، دو اجزا ۔
السیوطی : 'الاشباہ والنظائر' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، ۱۹۳٦ء ۔
الشافعی : 'کتاب الام' ، بولاق ، ۱۳۲۵ھ ، سات اجزا ۔
الشیرازی (ابو اسحاق) : 'المہذب' ، مطبع حلبی، مصر ، ۱۳۴۳ھ ، دو اجزا ۔
الغزالی : 'الوجیز' ، مطبع المؤید والآداب ، مصر ، ۱۳۱۷ھ ، دو اجزا ۔

Marfat.com

المزنی : 'المختصر' ('الام' کے حاشیے پر چھپی ہے) -

النووی : 'المجموع' شرح 'المہذب' اور اس کا تکملہ تقی الدین السبکی کا لکھا ہوا، ۱۳۴۴-۱۳۵۳ھ ، اب تک بارہ اجزا طبع ہو چکے ہیں -

النووی : 'منہاج الطالبین' مطبع ، خیریہ ، مصر ، ۱۳۱۹ھ -

النووی : فتاوی معروف بہ 'المسائل المنثورۃ' ، دمشق ، ۱۳۴۸ھ -

۷- فقہ حنبلی

ابن القیم الجوزیۃ : 'اعلام الموقعین عن رب العالمین' مطبع منیریہ ، چار اجزا -

ابن القیم الجوزیہ : 'الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ' ، مصر ، ۱۳۱۷ھ -

ابن تیمیہ : 'مجموعۃ الرسائل الکبری' ، مصر ، ۱۳۲۳ھ -

ابن تیمیہ : 'الفتاوی' ، مصر ، ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ ، پانچ اجزا -

ابن رجب (ابوالفرج عبدالرحمان) : 'القواعد فی الفقہ الاسلامی' ، مطبعۃ الصدق الخیریہ ، مصر ، ۱۹۳۳ع -

ابن قدامہ (موفق الدین) : 'کتاب المغنی' ، مطبع المنار ، طبع دوم ، بارہ اجزا -

ابن قدامۃ المقدسی (شمس الدین) : 'الشرح الکبیر' ('مغنی' کے ذیل میں چھپی ہے) -

Marfat.com

۸- مقارنات و دیگر مذاهب سنیه

ابن حزم : 'المحلی' ، مطبع النہضة ، مصر ، ۱۳۴۷ھ - ۱۳۵۲ھ ، گیارہ اجزا -
ابن رشد (الحفید) : 'بدایة المجتہد و نہایة المقتصد' ، مطبع صبیح ، مصر ، طبع اول ، دو اجزا -
الدمشقی : 'رحمةالامة فی اختلاف الائمة' ('المیزان الکبری' کے حاشیے پر چھپی) -
الشعرانی (عبدالوہاب) : 'کتاب المیزان الکبری' ، مطبع ازہریہ ، ۱۹۳۲ع ، دو اجزا -
صبری (محمد حافظ) : 'المقارنات والمقابلات' ، مصر ، ۱۹۰۲ع -
القرافی (شہاب الدین) : 'الفروق' ، مصر ، طبع اول ، ۱۳۴۴-۱۳۴۶ھ ، چار اجزا -

۹- کتب شیعہ در علم فقہ و اصول فقہ

باقر (الحاج سید محمد) : 'وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل' ، علم اصول میں ، مطبع تبریزی ، ۱۲۹۰ھ -
باقر (محمد) : 'حل العقول لعقد الفحول' ('وسیلة الوسائل' کے ساتھ چھپی ہے) -
الحرالعاملی (محمد بن الحسن بن علی) : 'وسائل الشیعة الی مسائل الشرعیة' ، طہران ۱۲۸۸ھ ، چھ اجزا -
الحسینی العاملی (محمد الجواد بن محمد) : 'مفتاح الکرامة شرح قواعد العلامة مطبع الشوری ، ۱۳۲۴-۱۳۲۶ھ ، طباعت پوری نہیں ہوئی -

Marfat.com

الحلی المحقق (جعفر بن الحسن) : 'شرائع الاسلام' ، مطبع ترمذی ، ۱۳۲۰ھ -
الحیمی : 'الروضة النضیر' شرح 'المجموع' (فقہ زیدی) مع تتمہ للحسنی الیمنی ، مطبع السعادة ، مصر ، ۱۳۴۶-۱۳۴۹ھ ، تا ۴ اجزا -
الکاظمی (محمد مہدی) : 'احسن الودیعة فی تراجم مشاهیر الشیعة' ، بغداد ، ۱۳۴۸ھ ، دو اجزا -
الکاظمی (محمد مہدی) : 'عناوین الاصول' ، بغداد ، ۱۳۴۲ھ -
الکلینی : 'اصول الکافی' ، ۱۳۰۵ھ -

۱۰- تاریخ فقہ اور طبقات فقہا

ابن الجوزی : 'مناقب الامام احمد بن حنبل' ، مطبع سعادة ، مصر ، ۱۳۴۹ھ -
ابن فرحون : 'الدیباج المذهب فی معرفة اعیان علماء المذهب' ، مصر ، ۱۳۵۱ھ -
ابن الندیم : 'الفہرست' ، مطبع رحمانیه ، مصر ، ۱۳۴۸ھ
ابن خلکان : 'وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان' ، مطبع میمنیه ، مصر ، ۱۳۱۰ھ ، دو اجزا -
ابن عبدالبر : 'الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقہا' ، قاہرہ ، ۱۳۵۰ھ -
ابن قتیبة : 'الامامة والسیاسیة' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر ، دو اجزا -
ابن قتیبة : 'المعارف' مطبع اسلامیه ، مصر ، ۱۹۳۴ع -

Marfat.com

امین (احمد) : 'فجرالاسلام' ، مصر ، طبع دوم ، ۱۹۳۳ع -
امین (احمد) : 'ضحی الاسلام' ، مصر ، ۱۹۳۴-۱۹۳۶ع ، تین اجزا -
التنبکتی : (سیدی احمد بابا) : 'نیل الابتهاج بتطریز الدیباج' بر حاشیه 'الدیباج المذهب' تصنیف ابن فرحون -
تیمور باشا (احمد) : 'نظرة تاریخیة فی حدوث المذاهب و انتشارها' ، مطبع سلفیه ، قاهره ، ۱۳۴۳ھ -
الحسینی (ابوبکر بن هدایة الله) : 'طبقات الشافعیة' ، بغداد ، ۱۳۵۶ھ -
الخضری : 'تاریخ التشریع الاسلامی' ، مصر ، طبع دوم ، ۱۹۲۶ع -
الخضری : 'محاضرات تاریخ الامم الاسلامیة' ، طبع چهارم ، مصر ، ۱۳۵۴ھ ، دو اجزا -
الخضری : 'محاضرات تاریخ الدولة العباسیة' ، طبع چهارم ، مصر ، ۱۳۵۳ھ -
الخطیب (احمد بن علی) : 'تاریخ بغداد' ، مصر ، ۱۹۳۱ع ، ۱۴ اجزا -
الرازی (فخرالدین) : 'مناقب الامام الشافعی' ، مصر ، ۱۲۷۹ھ -
رضا (محمد رشید) : 'تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبده' ، مطبع المنار ، ۱۹۳۱ع -
سامی بک : 'قاموس الاعلام' ، استانبول ، ۱۳۰۶ھ -

السبکی (تاج الدین) : 'طبقات الشافعیة الکبری' ، مصر ، ۱۳۲۴ھ ، چھ اجزا -

السبکی والسایس والبربری : 'تاریخ التشریع الاسلامی' ، مصر ، طبع دوم ، ۱۹۳۹ع -

السیوطی : 'حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاهرة' ، مطبع مصطفی محمد ، مصر ، دو اجزا -

الشطی (جمیل) : 'مختصر طبقات الحنابلة' ، دمشق ، ۱۳۳۹ھ -

الشیرازی : 'طبقات الفقہا' ، بغداد ، ۱۳۵۶ھ -

طاشکبری (محمد بن مصطفٰی) : 'الشقائق النعمانیة فی علماء الدولة العثمانیة' (بر حاشیہ ابن خاکان) -

عبدالقادر (ڈاکٹر علی حسن) : 'نظرة عامة فی تاریخ الفقہ الاسلامی' ، جزو اول ، قاہرہ ، ۱۹۴۲ع -

عرنوس (محمود) : 'تاریخ القضاء فی الاسلام' ، قاہرہ ، ۱۹۳۴ع -

الفقی (محمد حامد) : 'اثر الدعوة الوہابیة' ، مصر ، ۱۳۵۴ھ -

الکنوی الہندی (محمد) : 'الفوائد البہیة فی تراجم الحنفیة مع التلیقات السنیة' ، مصر ، ۱۳۲۴ھ -

مبارک (ڈاکٹر زکی) : 'کتاب الام' پر اس کا رسالہ ، مصر ، ۱۹۳۴ع -

مشرفة (عطیة مصطفی) : 'القضاء فی الاسلام' ، مصر ، ۱۹۳۹ع -

Marfat.com

۱۱- دیگر کتب عربی

ابن حزم : 'الفصل فی الملل والاهواء والنحل' ، مصر ، طبع اول ، ۱۳۴۷-۱۳۴۸ھ ، پانچ اجزا ۔

ابن خلدون : 'المقدمه' ، مطبع بهیة ، مصر ۔

ابن عبد ربه : 'العقد الفرید' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر ، ۱۹۳۵ع ، چار اجزا ۔

ابن قتیبة : 'عیون الاخبار' ، مطبع دارالکتب المصریة ، قاهره ۔

ابن منظور : 'قاموس لسان العرب' ۔

ابو یوسف : 'کتاب الخراج' ، بولاق ، ۱۳۰۲ھ ۔

الجریدة الرسمیة اللبنانیة ۔

الافغانی (جمال الدین) و عبده (شیخ محمد) : 'العروة الوثقیٰ' ، مطبع اهلیه ، بیروت ، ۱۹۳۳ع ۔

سلیمان (شیخ محمد) : اس کا رساله 'بای شرع نحکم' ، قاهره ، ۱۹۳۶ع ۔

شاکر (احمد محمد) : 'الشرع و اللغة' ، قاهره ، ۱۹۴۴ع ۔

الشهرستانی : 'الملل و النحل' (بر حاشیه ابن حزم) ۔

العارف (عارف) : 'القضاء بین البدو' ، مطبع بیت المقدس ، ۱۹۳۳ع ۔

شاه ولی الله الدهلوی : 'حجة الله البالغة' ، مطبع منیریه ، ۱۳۵۲ھ ۔

عبده (شیخ محمد) : 'الاسلام والنصرانیة مع العلم والمدینة' ، مطبع المنار ، مصر ، ۱۳۵۰ھ ۔

Marfat.com

الغزالی : احیاء علوم الدین' ، مطبع عثمانیه مصریة ،
۱۹۳۳ع ، چار اجزا -
'قانون اصول المحاکمات المدنیة' و 'قانون الموجبات
اللبنانی' -
الماوردی - 'الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة' ، مطبع
محمودیه تجاریه ، مصر -
'مجلة الاحکام العدلیة' اور اس کی شروح جو مسعود
آفندی ، علی حیدر ، باز ، غزی ، محاسنی اور اتاشی
وغیرہ کی لکھی ہوئی ہیں -
'مجموعة القوانین' ، مطبع صادر ، بیروت -
'النشرة القضائیة اللبنانیة' -

Marfat.com

غیر عربی مآخذ

ABDURRAHIM—Muhammadan Jurisprudence. London and Madras, 1911.

AGHNIDES—Muhammadan Theories of Finance. New York, 1916.

ALI, Dr. ZAKI—Islam in the World. Lahore, 1947.

ALLEN—Law in the Making. Oxford, 1930.

AMEER ALI—The Spirit of Islam. London, 1949.

AUSTIN—Jurisprudence, Student's edition. London, 1920.

BONNIER—Traite des preuves. Paris, 1888.

COLIN ET CAPITANT—Cours elementaire de droit civil francais. Paris, 1923-25, 3 Vols.

COULANGES, F. de—La cite antique. Paris, 1923.

DIAMOND—Primitive Law. London, 1935.

THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM—Leiden and London. 1908-1938.

ESMEIN—Cours elementaire d'histoire du droit francais. Paris, 1921.

GEIGER—Judaism and Islam, translation by Young. Madras, 1898.

GIBB—Mohammedanism. Oxford, 1949.

GIRARD—Manuel elementaire de droit roma.n
Paris, 1924.

GIRARD—Textes de droit romain. Paris, 1 23

GLASSON, TISSIER ET MOREL—Traite t.
orique et pratique de procedure civile. Pa:
1925-36. 5 vols.

GOADBY—Introduction to the Study of Law
London, 1921.

GOLDZIHER—Le dogme et la loi de I'Islam.
Paris, 1920.

HARRIS—Principles and Practice of the Criminal
Law, London, 1926.

MUHAMMAD IQBAL—Six Lectures on the Re-
construction of Religious Thought in Isla
Lahore, 1930.

ISLAMIC REVIEW—Woking, Surrey. England.
1949—1951.

THE JEWISH ENCYCLOPEDIA—Revised edi
tion. New York, 1925.

KENNETT—Bedouin Justice. Cambridge, 1925.

KREMER (von)—Culturgeschichte des Orient
under den Chalifen. Wien, 1875.

LAOUST, H.—Le Traite de droit public d'
Taimiya. Beyrouth, 1948.

LAOUST, H.—Le Precis de droit d'Ibn Quda.
Beyrouth, 1950.

LEE—Historical Jurisprudence. London, 19!

MAHMASSANI, SOBHI—Les Idees econom
d' Khaldoun, Lyon, 1932.

MAINE (H. S.)—Ancient Law. London, 192

MASSIGNON, LOUIS—Situation de I'Islam. Paris, 1939.

MASSIGNON—Annuaire du monde musulman. Paris, 1923, 1929 and 1954.

MULLA—Principles of Muhammedan Law. Calcutta, 1938.

MONTESQUIEU—De I'esprit des lois. Paris, Flammarion, 2 vols.

NOELDEKE—Geschichte des Qorans. Goettingen, 1860.

OSTROROG—The Angora Reform. London, 1927.

PLANIOL—Traite elementaire de droit civil, Paris, 9me ed., 3 vol.

POLLOCK—A First Book of Jurisprudence. London, 1918.

POLLOCK—Introduction and Netes to Maine's Ancient Law. London, 1914.

SALMOND—Jurisprudence. London. 1924.

SCHACHT, T—The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950.

SMITH, W. G.—Modern Islam in India. Lahore, 1946.

SYMONDS, R.—The Making of Pakistan. London, 1949.

WELLES (Sumner, G. ed.)—An Intelligent American's Guide to the Peace. New York, 1945.

WILSON—Digest of Anglo-Muhammadan Law. Calcutta, 1921.

WUSTENFELD, F.—Der Imam el-Schafi'i and sein Anhanger. Goettingen.

Marfat.com

فلسفۂ شریعتِ اسلام

تالیف: ڈاکٹر صبحی محمصانی

ترجمہ

مولوی محمد احمد رضوی

نگران ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ

★

مجلسِ ترقیِ ادب

۲۔ کلب روڈ لاہور