

# فقہ اسلامی: مسائل و دلائل

## الفقہ الإسلامي وأدلته

جلد ۴

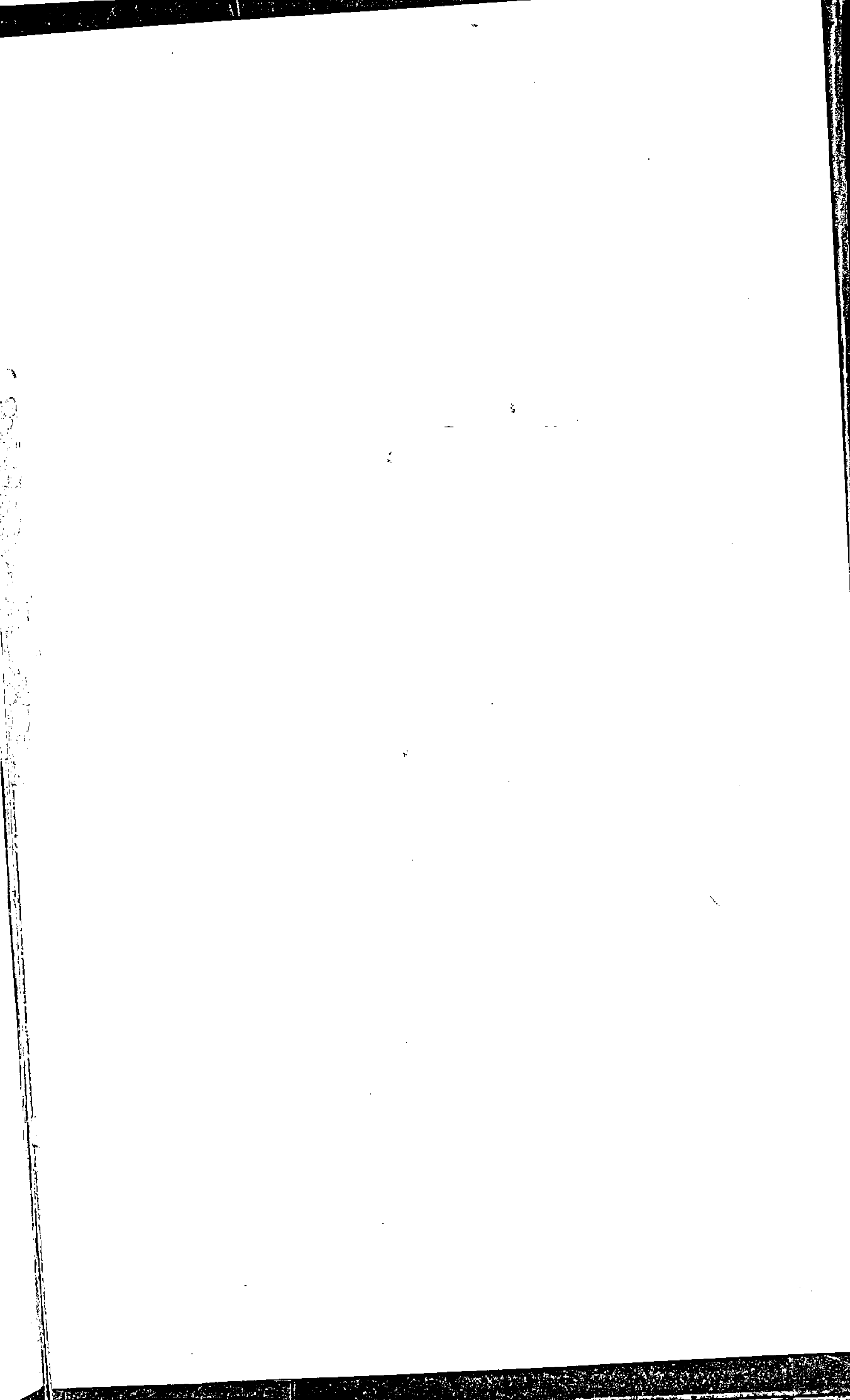
قَدْ فَطَرْنَا الْإِنْسَانَ عَلَىٰ سَوَاءٍ

ترجمہ  
محمد طفیل ہاشمی

تالیف  
وہبہ زحلی

ادارہ تحقیقات اسلامی  
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی۔ اسلام آباد





فقہ اسلامی - مسائل و دلائل

(الفقہ الإسلامی وأدلتہ)

شرعی دلائل، مذہبی آراء، اہم فقہی نظریات کا مجموعہ

احادیث نبویہ کی تحقیق و تخریج

جلد ۴

قسمیں، نذریں اور کفارے

تالیف: وہبہ زحیلی

ترجمہ: محمد طفیل ہاشمی

ادارہ تحقیقات اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی - اسلام آباد

۲۰۱۶ء

جملہ حقوق بحق ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد محفوظ ہیں۔

اس کتاب کا کوئی حصہ ناشر کی تحریری اجازت کے بغیر کسی بھی شکل میں شائع نہ کیا جائے،  
البتہ تحقیقی مقاصد یا تبصرے کی غرض سے ضروری اقتباسات نقل کیے جاسکتے ہیں۔

سلسلہ مطبوعات نمبر ۱۷۳

ڈاکٹر محمد حمید اللہ لائبریری، ادارہ تحقیقات اسلامی

کوائف فہرست سازی دوران طباعت

297.14dc21

159111

159111

وہبہ زحیلی  
جلد ۱  
فقہ اسلامی: مسائل و دلائل  
اردو ترجمہ: محمد طفیل ہاشمی  
(ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد)  
پاورق حوالہ جات  
۱۔ فقہ اسلامی  
۲۔ فقہ اسلامی، فقہی مسائل  
۳۔ فقہ اسلامی، تعلیم و مطالعہ  
الف۔ ہاشمی، محمد طفیل (مترجم) ب۔ عنوان

اشاعت اول ۲۰۱۶ء

297.14dc21

ISBN: 978-969-408-304-9

طابع و ناشر: ادارہ تحقیقات اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

۲۰۱۶ء



## فہرستِ موضوعات

## حرفِ آغاز

۱	باب ۶۔ قسمیں، نذر (ملتیں)، اور کفارے
۲	فصل ۱۔: قسمیں
۳	بحث ۱: قسم کی تعریف، اس کی شرعی حیثیت، اس کی اقسام اور ہر قسم کا حکم
۷	۱۔ یمین غموس (جھوٹی قسم)
۹	۲۔ لغو قسم
۱۲	۳۔ یمین منعقدہ، پختہ اور واقعی قسم
۱۵	بھول کر قسم توڑ دینے یا زبردستی قسم توڑوانے کا حکم
۲۰	پختہ قسم کی اقسام
۲۰	پہلی قسم: قسم ایسی چیز پر ہو جس کا وجود عادتاً ممکن ہو
۲۳	دوسری قسم: ایسی بات پر قسم ہو جس کا وجود بالکل ناممکن ہو
۲۵	تیسری قسم: ایسی چیز پر قسم کھانا جو عادتاً ناممکن ہو
۲۶	فوری قسم
۲۸	وقت سے پہلے حق ادا کر دینا
۲۸	جس کام کی قسم کھائی اس کا کچھ حصہ ادا کرنا
۲۹	بحث ۲: قسم کے الفاظ
۲۹	۱۔ اللہ کے ناموں میں۔ سے کسی نام کے ساتھ قسم کھانا



## حروف قسم

۳۰

۲۔ اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا

۳۲

قرآن حکیم پر قسم کھانا

۳۶

حق اللہ پر قسم کھانا

۳۷

لعمری اللہ (اللہ کی حیات) کی قسم کھانا اور اللہ کی قسم وغیرہ الفاظ سے قسم کھانا

۳۹

دوسرے کے کام پر قسم کھانا اور میں قسم کھاتا ہوں کہ فلاں کام کروں گا، پر حلف اٹھانا

۴۱

جس کی قسم کھائی ہو اس کا تکرار اور جس پر قسم کھائی ہو اس کی خبر

۴۳

۳۔ کنایہ کے طور پر اللہ کی قسم کھانا

۴۴

اپنے مال میں سے کوئی چیز حرام کرنے کرنے کی قسم کھانا

۴۷

کیا قسم میں، قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے یا قسم دینے والے کی نیت کا؟

۴۸

۴۔ صورتاً اور معنماً غیر اللہ کی قسم کھانا (یعنی مخلوق کی قسم کھانا)

۵۰

۵۔ صورتاً غیر اللہ کی اور معنماً اللہ کی قسم کھانا

۵۱

ایک قسم میں دو شرطیں جمع کرنا

۵۲

ایک مجلس یا دو مجلسوں میں قسم کا تکرار

۵۵

بحث ۳: قسم کے درست ہونے کی شرائط

۵۷



- ۵۷ ۱۔ قسم کھانے والے کی شرائط
- ۵۹ ۲۔ جس چیز کی قسم کھائی گئی اس کی شرائط
- ۶۳ ۳۔ قسم کے رکن کی شرط
- ۶۳ قسم میں استثناء
- ۶۶ بحث ۴: وہ احوال جن کے ارتکاب پر قسم کھائی گئی ہے
- ۶۶ کیا قسم کا دار و مدار عرف پر ہے یا نیت پر یا الفاظ کے صیغے پر؟
- ۷۰ مطلب ۱: داخل ہونے پر قسم
- ۸۳ مطلب ۲: باہر نکلنے پر قسم
- ۱۰۰ مطلب ۳: بات کرنے پر قسم
- ۱۱۳ مطلب ۴: کھانے، پینے اور چکھنے وغیرہ پر قسم
- ۱۱۵ کھانے پر قسم
- ۱۲۱ مطلب ۵: لباس اور پوشاک پر قسم
- ۱۲۴ مطلب ۶: سواری پر قسم
- ۱۲۶ مطلب ۷: بیٹھنے پر قسم
- ۱۲۸ مطلب ۸: رہائش پر قسم
- ۱۵۴ مطلب ۹: مارنے اور قتل کرنے پر قسم
- مطلب ۱۰: ایسی چیز پر قسم جو قسم کھانے والے کے سوا کسی اور کی
- ۱۵۷ طرف منسوب ہو
- ۱۵۹ اس مطلب سے متعلق دو اضافی مباحث ہیں:



بحث ۱: ایسے کام پر قسم جو قسم کھانے والے کے سوا کسی اور

سے صادر ہو

۱۵۹

بحث ۲: قسم کھانے والے کے حکم سے کسی دوسرے شخص کا عمل

۱۶۲

مطلب ۱۱: شرعی تصرفات پر قسم

۱۶۴

فصل ۲: نذر (منتیں)

۱۷۲

نذر کی تعریف اور اس کا رکن

۱۷۲

نذر کی شرائط

۱۷۴

نذر کا حکم

۱۸۲

مباح کام کی نذر ماننا اور گناہ کی نذر ماننا

۱۹۱

فصل ۳: کفارے

۲۰۲

کفاروں کی اقسام

۲۰۲

قسم کا کفارہ

۲۰۳

باب ۷: ممانعت اور اباحت یا ماکولات، مشروبات اور ملبوسات وغیرہ

۲۲۱

بحث ۱: کھانے کی اشیاء

۲۲۴

مطلب ۱: کھانے کی اشیاء کی اقسام اور ہر قسم کا حکم

۲۲۷

مطلب ۲: جن اشیاء کے بارے میں نص نہیں:

(عربی ذوق کے مطابق فیصلہ)

۲۳۸

مطلب ۳: ضرورت کی حالت

۲۴۱

۱۔ ضرورت کی تعریف اور اس کا حکم

۲۴۲



- ۲۴۴ ۲۔ ضرورت کی شرائط یا ضوابط
- ۲۴۷ ۳۔ کیا ضرورت سفر اور حضر دونوں حالتوں کو شامل ہے؟
- ۲۴۹ ۴۔ اس چیز کی جنس جو بوقت ضرورت مباح ہو جاتی ہے
- ۲۵۲ لاشوں کی تشریح (پوسٹ مارٹم، چیر پھاڑ) اور اعضاء کی بیوند کاری
- ۲۵۴ شراب سے علاج
- ۲۵۷ پیاس کی حالت میں شراب نوشی
- ۵۔ ضرورت کے تحت جن چیزوں کے کھانے کی اجازت ہے ان میں
- ۲۵۷ افضلیت کی ترتیب مقرر کرنے کا طریقہ
- ۲۶۰ ۶۔ ضرورت کے وقت کتنی مقدار کھانا جائز ہے
- ۲۶۳ ۷۔ ضرورت کے تحت کسی کا کھانا بردستی لینے کا حکم
- ۲۶۴ ۸۔ ضرورت اور حاجت کے خاص حالات
- ۲۶۵ الف۔ باغوں کے پھل کھانا
- ۲۶۸ ب۔ کھیتی میں سے کھانا
- ۲۶۹ ج۔ دوسرے کے جانور کا دودھ دوہنا
- ۲۷۰ مطلب ۴: ولیمہ کی دعوت قبول کرنا، دعوتوں کے منکرات اور کھانے کے آداب
- ۲۷۰ الف۔ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا اور دعوتوں کے منکرات
- ۲۷۲ دعوت قبول کرنے سے روکنے والی برائیاں
- ۲۷۴ ب۔ کھانے پینے کے آداب
- ۲۷۶ بحث ۲: پینے کی اشیاء



- ۱۔ پینے کی اشیاء کا حکم  
۲۷۶
- شراب کو کسی دوسری چیز سے ملا دینا  
۲۷۸
- زہریلی ادویات  
۲۸۰
- جو اشیاء نشہ آور نہیں  
۲۸۱
- ۲۔ برتنوں میں نبیذ بنانا  
۲۸۳
- ۳۔ شراب کا سرکہ بن جانا یا اسے سرکہ بنالینا  
۲۸۴
- بحث ۳: لباس، استعمال کی اشیاء اور زیورات  
۲۸۸
- بحث ۴: ہم بستری، دیکھنا، چھونا، کھیل کود اور سلام کرنا  
۳۰۱
- ۱۔ ہم بستری  
۳۰۱
- حیض والی عورتوں سے ہم بستری کرنا  
۳۰۳
- عزل (جماع کرتے ہوئے انزال کے وقت عضو تناسل باہر نکال لینا)  
۳۰۶
- جماع کے آداب  
۳۰۸
- حمل گرانا  
۳۱۰
- عورت کو بانجھ کر دینا یا عورت کا بانجھ ہو جانا  
۳۱۳
- مصنوعی طریقے سے حمل ٹھہرانا  
۳۱۴
- جانوروں کو خصی کرنا  
۳۱۴
- ۲۔ دیکھنا  
۳۱۵
- ۱۔ مرد کا عورت کو دیکھنا  
۳۱۵



- ۳۲۱ ۲۔ عورت کا مرد کو دیکھنا
- ۳۲۲ ۳۔ مرد کا مرد کو دیکھنا
- ۳۲۳ ۴۔ عورت کا عورت کو دیکھنا
- ۳۲۵ ۳۔ چھونا
- ۳۳۲ ۴۔ کھیل کود
- ۳۳۳ نزد
- ۳۳۴ شطرنج
- ۳۳۵ گانا بجانا اور آلاتِ موسیقی
- ۳۴۱ حدیٰ خوانی اور شعر خوانی
- ۳۴۲ خوش الحانی سے قرآن کی تلاوت کرنا
- ۳۴۳ ۵۔ تصویر کشی
- ۳۵۳ ۶۔ جانوروں پر علامات لگانا
- ۳۵۵ ۷۔ بالوں کے احکام
- ۳۶۰ ۸۔ جسم گدوانا، بال اکھاڑنا اور دانتوں میں ریختیں ڈالنا
- ۳۶۲ ۹۔ مردانہ وضع اختیار کرنا اور بیجڑوں کی ہیئت بنانا
- ۳۶۳ ۱۰۔ سلام کرنا
- ۳۶۷ بحث ۵: خرید و فروخت اور باہمی معاملات کے مسائل
- ۳۶۷ ۱۔ قدرتی کھاد کی خرید و فروخت
- ۳۶۷ ۲۔ ذمی کا شراب کی قیمت سے مسلمان کا قرض ادا کرنا



- ۳۶۸ ۳۔ شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا
- ۳۶۹ ۴۔ کلیسا کی مزدوری یا ذمی کا شراب اجرت پر اٹھانا
- ۳۷۰ ۵۔ مکہ معظمہ کے مکانات، زمین وغیرہ کی خرید و فروخت اور کرایہ داری
- ۳۷۱ ۶۔ کافر کا مساجد میں داخل ہونا
- ۳۷۳ ۷۔ ذخیرہ اندوزی
- کب ذخیرہ اندوزی کو حرام قرار دیا جائے گا۔ اور کس چیز کی
- ۳۷۵ ذخیرہ اندوزی حرام ہے؟
- ۳۷۷ ذخیرہ اندوزی کا حکم
- ۳۸۰ ۸۔ قیمت مقرر کرنا (قیمتوں کا کنٹرول)
- ۳۸۲ باب ۸۔ قربانی اور عقیقہ
- ۳۸۴ فصل ۱: قربانی
- ۳۸۵ بحث ۱: قربانی کی تعریف، اس کی شرعی حیثیت اور اس کا حکم
- ۳۸۵ مطلب ۱: قربانی کی تعریف اور اس کی شرعی حیثیت
- ۳۸۷ مطلب ۲: قربانی کا حکم
- ۳۹۰ قربانی کے حکم کے بدلنے کی صورت یا قربانی کی دو قسمیں
- ۳۹۳ بحث ۲: قربانی کی شرائط
- ۳۹۳ مطلب ۱: قربانی کے واجب یا سنت ہونے کی شرائط
- ۳۹۴ مطلب ۲: قربانی کے درست ہونے کی شرائط
- ۳۹۷ مطلب ۳: قربانی کے مکلف کی شرائط

- ۴۰۱ بحث ۳: قربانی کا وقت
- ۴۰۸ بحث ۴: قربانی کا جانور
- ۴۰۸ مطلب ۱: قربانی کے جانور کی قسم
- ۴۱۲ مطلب ۲: قربانی کے جانور کی عمر
- ۴۱۴ مطلب ۳: قربانی کا کون سا جانور کتنے افراد کی طرف سے کافی ہے؟
- ۴۱۶ مطلب ۴: قربانی کے جانور کے اوصاف
- بحث ۵: قربانی کے مستحبات، مکروہات اور قربانی کا ارادہ کرنے والے کے لیے مسنون اعمال
- ۴۲۵ بحث ۶: قربانی کے گوشت کے احکام
- ۴۳۴ دوسرے کی طرف سے قربانی
- ۴۴۱ فصل ۲: عقیقہ اور نومولود کے احکام
- ۴۴۲ بحث ۱- عقیقہ
- ۴۴۲ بحث ۲: نومولود کے احکام
- ۴۴۸ باب ۹: ذبیحہ اور شکار
- ۴۵۴ فصل ۱: ذبیحہ
- ۴۵۴ مقدمہ: ذبح کی تعریف اور اس کا شرعی حکم
- ۴۵۵ بحث ۱: ذبح کرنے والا
- ۴۵۷ بحث ۲: ذبح کرنے کا عمل
- ۴۶۵



- مطلب ۱: کتقی رگیں کاٹی جائیں  
۴۶۵
- مطلب ۲: کاٹنے کی جگہ  
۴۶۷
- مطلب ۳: گردن کی طرف سے ذبح کرنا  
۴۶۸
- مطلب ۴: حرام مغز کاٹ دینا  
۴۷۰
- مطلب ۵: ذبح میں جلدی کرنا  
۴۷۰
- مطلب ۶: ذبح کی شرائط یا ذبح کا شرعی طریقہ  
۴۷۱
- مطلب ۷: ذبح کرنے کی سنتیں  
۴۷۵
- مطلب ۸: ذبح کرنے کے مکروہات  
۴۷۹
- مطلب ۹: ذبح کرنے کی اقسام  
۴۸۰
- مطلب ۱۰: ذبیحہ کی جن اشیاء کو کھانا حرام ہے۔  
۴۸۴
- مطلب ۱۱: ماں کو ذبح کرنے کا پیٹ کے بچے پر اثر  
۴۸۵
- مطلب ۱۲: قریب مرگ یا بیمار جانور کو ذبح کرنے کے اثرات  
۴۸۸
- مطلب ۱۳: جن جانوروں کا گوشت حلال نہیں ان پر ذبح کے اثرات  
۴۹۴
- بحث ۳: ذبح کرنے کا آلہ  
۴۹۶
- بحث ۴: ذبیحہ جانور  
۵۰۰
- پہلی قسم: پانی کے جانور  
۵۰۱
- دوسری قسم: خشکی کے جانور  
۵۰۴
- تیسری قسم: خشکی اور تری دونوں میں رہنے والے جانور  
۵۱۴

- ۵۱۶ فصل ۲ : شکار
- ۵۱۷ بحث ۱ : شکار کی تعریف، اس کا حکم یا شرعی حیثیت
- ۵۲۰ بحث ۲ : شکار مباح ہونے کی شرائط
- ۵۲۱ مطلب ۱ : شکاری کی شرائط
- ۵۲۳ مطلب ۲ : شکار کے آلہ کی شرائط
- ۵۲۳ شکاری اسلحہ کی شرائط
- ۵۳۹ شکاری جانور کی شرائط
- ۵۴۸ مطلب ۳ : شکار کی شرائط
- ۵۵۱ بحث ۳ : حنفیہ کے نزدیک کن جانوروں کا شکار جائز ہے؟
- ۵۵۳ بحث ۴ : شکاری کب شکار کا مالک بنتا ہے؟
- ۵۵۷ شکار میں شراکت کی صورت
- ۵۶۱ قسم ۲ : فقہی نظریات
- ۵۶۳ فصل ۱ : نظریہ حق
- ۵۶۵ بحث ۱ : حق کی تعریف اور اس کے ارکان
- ۵۶۵ مطلب ۱ : حق کی تعریف
- ۵۶۸ مطلب ۲ : حق کے ارکان
- ۵۷۳ بحث ۲ : حق کی اقسام
- ۵۷۳ پہلی تقسیم : صاحب حق کے اعتبار سے
- ۵۷۷ بندے کے حق کی تقسیم



- ۵۷۷ پہلی تقسیم: وہ حقوق جو معاف ہو سکتے ہیں اور وہ حقوق جو معاف نہیں ہو سکتے
- ۵۸۰ دوسری تقسیم: ایسے حقوق جن میں وراثت چلتی ہے اور وہ جن میں نہیں چلتی
- ۵۸۲ دوسری تقسیم: محل حق کے اعتبار سے تقسیم
- ۵۸۲ ۱۔ مالی حقوق اور غیر مالی حقوق
- ۵۸۲ ۲۔ شخصی حق اور متعین حق
- ۵۸۲ ۳۔ حقوق مجردہ اور غیر مجردہ
- ۵۸۵ تیسری تقسیم: عدالتی عمل داری اور عدم عمل داری
- ۵۸۶ بحث ۳: حق کے مصادر اور اسباب
- ۵۸۷ بحث ۴: حق کے احکام
- ۵۹۰ ۱۔ حق کا حصول
- ۵۹۰ ۲۔ حق کی حفاظت
- ۵۹۷ ۳۔ تالیف، نشر و اشاعت اور تقسیم کا حق
- ۶۰۲ ۴۔ جائز طریقے سے حق کا استعمال
- ۶۰۶ حق کے استعمال میں تعسف کی ممانعت کے قواعد
- ۶۱۶ تعسف کے نتائج اور احکام
- ۶۱۷ ۵۔ حق کا ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہونا
- ۶۱۸ ۶۔ حق کا خاتمہ
- ۶۱۹ فصل ۲: اموال
- ۶۲۰ بحث ۱۔ مال کی تعریف اور اس کی وراثت

- ۶۲۲ غیر مادی اشیاء: حقوق اور منافع
- ۶۲۳ بحث ۲: مال کی اقسام
- ۶۲۵ مطلب ۱: مال متقوم اور مال غیر متقوم (قیمتی مال اور بے قیمت مال)
- ۶۲۸ مطلب ۲: غیر منقولہ اور منقولہ جائداد
- ۶۳۲ مطلب ۳: مال مثلی اور مال قیمی
- ۶۳۶ مالی ذمہ داری اور اس کی خصوصیات
- مطلب ۴: استہلاک کی مال اور استعمالی مال (خرچ ہونے والا اور استعمال ہونے والا مال)
- ۶۴۰
- ۶۴۲ فصل ۳: ملکیت اور اس کی خصوصیات
- ۶۴۲ مطلب ۱: ملکیت اور ملک کی تعریف
- ۶۴۳ مطلب ۲: مال کا ملکیت کے قابل ہونا اور ملکیت کے قابل نہ ہونا
- ۶۴۵ مطلب ۳: ملک کی اقسام
- ۶۴۷ مطلب ۴: ملک ناقص کی اقسام
- ۶۴۷ ۱۔ صرف چیز کی ملکیت
- ۶۴۸ ۲۔ منفعت کی شخصی ملکیت یا نفع اٹھانے کا حق
- ۶۵۱ حق منفعت یا شخصی انتفاع کی خصوصیات
- ۶۵۲ حق منفعت کا خاتمہ
- ۶۵۳ ۳۔ کسی متعین شے کے منافع کی ملکیت یا حق ارتفاق
- ۶۵۹ حقوق ارتفاق سے متعلق تین امور



- ۱۔ حق ارتفاق اور ذاتی انتفاع کے حق میں فرق  
۲۵۹
- ۲۔ حقوق ارتفاق کی خصوصیات  
۲۶۰
- ۳۔ حقوق ارتفاق کے اسباب  
۲۶۰
- مطلب ۵ : ملک تام کے اسباب  
۲۶۱
- ۱۔ مباح چیز پر قبضہ  
۲۶۳
- مباح چیز پر قبضہ کی چار اقسام ہیں:  
۲۶۴
- ۱۔ بنجر زمین کی آباد کاری (یعنی افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانا)  
۲۶۴
- ۲۔ شکار کرنا  
۲۶۵
- ۳۔ گھاس اور جھاڑیوں پر قبضہ  
۲۶۶
- ۴۔ معدنیات اور دھینوں پر قبضہ  
۲۶۷
- معدنیات کا حکم  
۲۶۸
- دھینے کا حکم  
۲۷۰
- ایسے معاہدات جن کے ذریعے ملکیت منتقل ہوتی ہے۔  
۲۷۱
- جانشینی  
۲۷۳
- مملوکہ چیز کی پیداوار  
۲۷۳
- فصل ۴ : نظریہ عقد (معاہدہ)  
۲۷۵
- تمہید، بحث کا خاکہ  
۲۷۵
- بحث ۱ : معاہدے کی تعریف، تصرف، التزام، محض ارادے اور معاہدے  
میں فرق  
۲۷۸

- ۲۸۲ عقد اور التزام
- ۲۸۲ عقد اور تصرف
- ۲۸۳ عقد اور محض ارادہ
- ۲۸۹ یک طرفہ ارادے سے عقد
- ۲۹۰ ایک فریق کے ذریعے خرید و فروخت
- ۲۹۲ ایک ہی فریق کے ذریعے عقد نکاح
- ۲۹۷ بحث ۲: معاہدے کا انعقاد
- ۲۹۷ مطلب ۱: معاہدے کا رکن
- ۲۹۸ ایجاب اور قبول کی تعریف
- ۷۰۰ مطلب ۲: عقد کے عناصر
- ۷۰۰ عنصر ۱: عقد کے الفاظ
- ۷۰۱ فرع ۱: ایجاب و قبول کے الفاظ کے اسالیب
- ۷۰۱ ۱۔ لفظ یا قول
- ۷۰۸ ۲۔ افعال کے ذریعے معاہدہ (لیکن دین کے ذریعے معاہدہ)
- ۷۱۲ ۳۔ اشارے کے ذریعے معاہدہ
- ۷۱۳ ۴۔ تحریر کے ذریعے معاہدے
- ۷۱۵ فرع ۲: ایجاب و قبول کی شرائط
- ۷۱۸ عقد کی مجلس
- ۷۱۹ کیا فوراً ایجاب و قبول کرنا معاہدے کے درست ہونے کی شرط ہے؟



- ۷۲۱ رابطے کے جدید آلات کے ذریعے معاہدے کرنے کا حکم
- ۷۲۹ چلتے ہوئے یا سواری پر سفر کرتے ہوئے معاہدہ کرنا
- ۷۳۰ مجلس کب بدل جاتی ہے؟
- ۷۳۳ قبولیت کی مدت کی تعیین
- ۷۳۴ ایسے معاہدات جن میں اتحاد مجلس شرط نہیں ہے
- ۷۳۵ ایجاب کو باطل کرنے والے امور
- ۷۳۶ عنصر ۲: معاہدہ کرنے والا
- ۷۳۹ اہلیت:
- ۷۳۹ ۱۔ اہلیتِ وجوب
- ۷۳۳ ۲۔ اہلیتِ اداء
- ۷۳۸ اہلیت کے ادوار
- ۷۵۳ اہلیت کے عوارض
- ۷۵۴ ۱۔ جنون
- ۷۵۴ ۲۔ نیم دیوانگی
- ۷۵۵ ۳۔ بے ہوشی
- ۷۵۵ ۴۔ نیند
- ۷۵۵ ۵۔ مدہوشی
- ۷۵۷ ۶۔ بے وقوفی
- ۷۵۷ بے وقوف پر پابندی

- ۷۶۰ غفلت اور بے وقوفی
- ۷۶۰ ۷۔ قرض اور مقروض ہونا
- ۷۶۳ ۸۔ مرض موت
- ۷۷۱ ۲۔ ولایت:
- ۷۷۱ ولایت کی تعریف
- ۷۷۲ ولایت کا معاہدے کے ساتھ تعلق، ولایت اور اہلیت میں فرق
- ۷۷۴ ولایت کی اقسام
- ۷۷۵ اولیاء اور ان کے مراتب
- ۷۷۷ ولایت کی ضرورت کسے ہے؟
- ۷۸۳ ولایت کا آغاز
- ۷۸۳ ولی کی شرائط
- ۷۸۶ ولی کے تصرفات اور اس کا دائرہ کار
- ۷۸۸ وکالت:
- ۷۸۸ وکالت کی تعریف اور اس کا شرعی جواز
- ۷۹۰ وکالت کی اجرت
- ۷۹۱ وکالت کارکن
- ۷۹۳ وکالت کی شرائط
- ۷۹۶ وکالت کی اقسام
- ۷۹۹ وکیل کے تصرفات کا حکم



- ۷۹۹ ۱۔ مقدمے کا وکیل
- ۸۰۰ ۲۔ فروخت کا وکیل
- ۸۰۳ ۳۔ خریداری کا وکیل
- ۸۰۴ ۴۔ نکاح، طلاق، گریہ داری اور رہن وغیرہ میں وکالت
- ۸۰۴ ۵۔ کیا وکیل کسی دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے؟
- ۸۰۵ ۶۔ ایک سے زائد وکلاء
- ۸۰۶ وکالت اور پیغام رسانی میں فرق
- ۸۰۷ معاہدے کا حکم اور وکالت میں اس کے حقوق
- ۸۱۱ وکالت کا خاتمہ
- ۸۱۴ فضولی کا معاہدہ
- ۸۱۴ فضولی کی تعریف
- ۸۱۸ فضولی کے تصرف کی اجازت کی شرائط
- ۸۲۰ فضولی کے تصرف کی اجازت کا اثر
- ۸۲۱ فضولی کے تصرف کو منسوخ کر دینا
- ۸۲۲ کیا ایک فضولی دونوں طرف سے معاہدہ کر سکتا ہے؟
- ۸۲۲ عنصر ۳: معاہدے کا محل
- ۸۲۷ پھلوں، سبزیوں اور غلے کی خرید و فروخت
- ۸۳۸ عنصر ۴: معاہدے کا موضوع
- ۸۴۲ علمائے قانون کے جدید نظریہ میں سبب

- ۸۴۳ جدید نظریہ سبب کے بارے میں فقہاء کا موقف
- ۸۴۹ مطلب ۳: معاہدہ کرنے کا ارادہ
- ۸۵۰ فرع ۱: معاہدوں کی ہیئت
- فرع ۲: معاہدہ کے ارادے کا دائرہ کار (معاہدوں اور شرائط میں آزادی کا
- ۸۶۰ دائرہ کار)
- ۸۶۲ ۱۔ باہمی معاہدہ کی آزادی اور معاہدہ میں رضامندی
- ۲۔ شرائط مقرر کرنے کی آزادی، معاہدوں کے آثار کی ترتیب
- ۸۶۷ اور معاہدے کو لازم قرار دینے کی قوت
- ۸۷۱ ۱۔ شرائط کے بارے میں حنفیہ کا مذہب
- ۸۷۵ ۲۔ شرائط کے بارے میں حنابلہ کا مذہب
- ۸۸۰ شرائط کے بارے میں فقہ حنبلی کے امتیازات
- ۸۸۵ فرع ۳: ارادے یا معاہدے کی رضامندی کے عیوب
- ۸۸۶ ۱۔ اکراه (زبردستی)
- ۸۹۱ ۲۔ غلطی
- ۸۹۳ ۳۔ دھوکا دہی اور فریب کاری
- ۸۹۷ ۴۔ غبن اور دھوکا دہی
- ۹۰۳ بحث ۳: معاہدے کی شرائط
- ۹۰۵ ۱۔ معاہدے کے انعقاد کی شرائط
- ۹۰۸ ۲۔ معاہدے کے درست ہونے کی شرائط

۹۱۰	۳۔ معاہدے کے نفاذ کی شرائط
۹۱۲	۴۔ معاہدے کے لزوم کی شرائط
۹۱۳	بحث ۴: معاہدے کے آثار
۹۱۷	بحث ۵: معاہدوں کی تقسیم
۹۱۷	پہلی تقسیم: معاہدے کی شرعی وصف کے اعتبار سے
۹۱۷	صحیح معاہدہ
۹۱۸	غیر صحیح معاہدہ
۹۱۹	حنفیہ اور جمہور میں اختلاف کی بنیاد
۹۲۱	باطل معاہدہ
۹۲۲	فاسد معاہدہ
۹۲۳	مکروہ تحریمی معاہدہ
۹۲۴	۱۔ قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینا
۹۲۵	۲۔ آگے بڑھ کر تجارتی قافلے والوں سے مال خریدنا
۹۲۶	۳۔ شہریوں کا دیہاتیوں کو مال فروخت کرنا
۹۲۶	۴۔ نماز جمعہ کے وقت خرید و فروخت
۹۲۷	صحیح معاہدے کی اقسام
۹۲۷	نافذ
۹۲۸	موقوف
۹۲۸	عقد نافذ کی اقسام



دوسری تقسیم: ایسے معاہدے جن کے متعین نام ہیں اور ایسے معاہدے

۹۳۱ جن کے متعین نام نہیں ہیں۔

۹۳۳ تیسری تقسیم: معاہدے کے اغراض و مقاصد کے اعتبار سے

۹۳۵ چوتھی تقسیم: عینیت اور عدم عینیت کے اعتبار سے

۹۳۶ پانچویں تقسیم: معاہدے کے فوری اثرات اور موخر اثرات کے اعتبار سے

۹۳۷ ۱۔ منجز معاہدہ

۹۳۷ ۲۔ مستقبل کی طرف منسوب معاہدہ

۹۳۹ ۳۔ شرط سے مشروط معاہدہ

بحث ۶: خیارات

۹۴۲ خیار مجلس

۹۴۳ خیار تعیین

۹۴۶ خیار شرط

۹۴۹ خیار عیب

۹۵۸ خیار رویت

۹۶۸ خیار نقد

۹۸۰

بحث ۷: معاہدے کا خاتمہ

۹۸۱ فسخ کے ذریعے معاہدے کا خاتمہ

۹۸۱ موت کی وجہ سے معاہدے کا خاتمہ

۹۸۳ موقوف معاہدے میں اجازت نہ ملنے سے معاہدوں کا خاتمہ

۹۸۶

## فصل ۵: شرعی مؤیدات

۹۸۷

۱۔ مدنی مؤیدات

۹۸۸

بطلان اور فساد میں اہم فرق

۹۸۸

۲۔ تادیبی مؤیدات (شرعی سزائیں)

۹۹۳

غیر متعین سزائیں یا تعزیرات

۹۹۷

جرم و سزائیں حکم کی بنیاد شریعت ہے

۹۹۸

## فصل ۶: نظریہ فسخ

۱۰۰۰

لغت اور اصطلاح میں فسخ کی تعریف

۱۰۰۲

حنفیہ کے نزدیک طلاق اور فسخ میں فرق

۱۰۰۷

ابطال

۱۰۰۸

افساد

۱۰۱۰

فسخ اور افساد میں فرق

۱۰۱۳

فسخ کا اجمالی حکم اور اس کی دلیل

۱۰۱۴

معاهدے کے فسخ کی شرائط

۱۰۱۸

فسخ کے اسباب

۱۰۱۹

فسخ کی اقسام

۱۰۲۷

۱۔ باہمی رضامندی سے فسخ (اقالہ)، عدالتی فیصلے سے فسخ اور شرعی

حکم سے فسخ

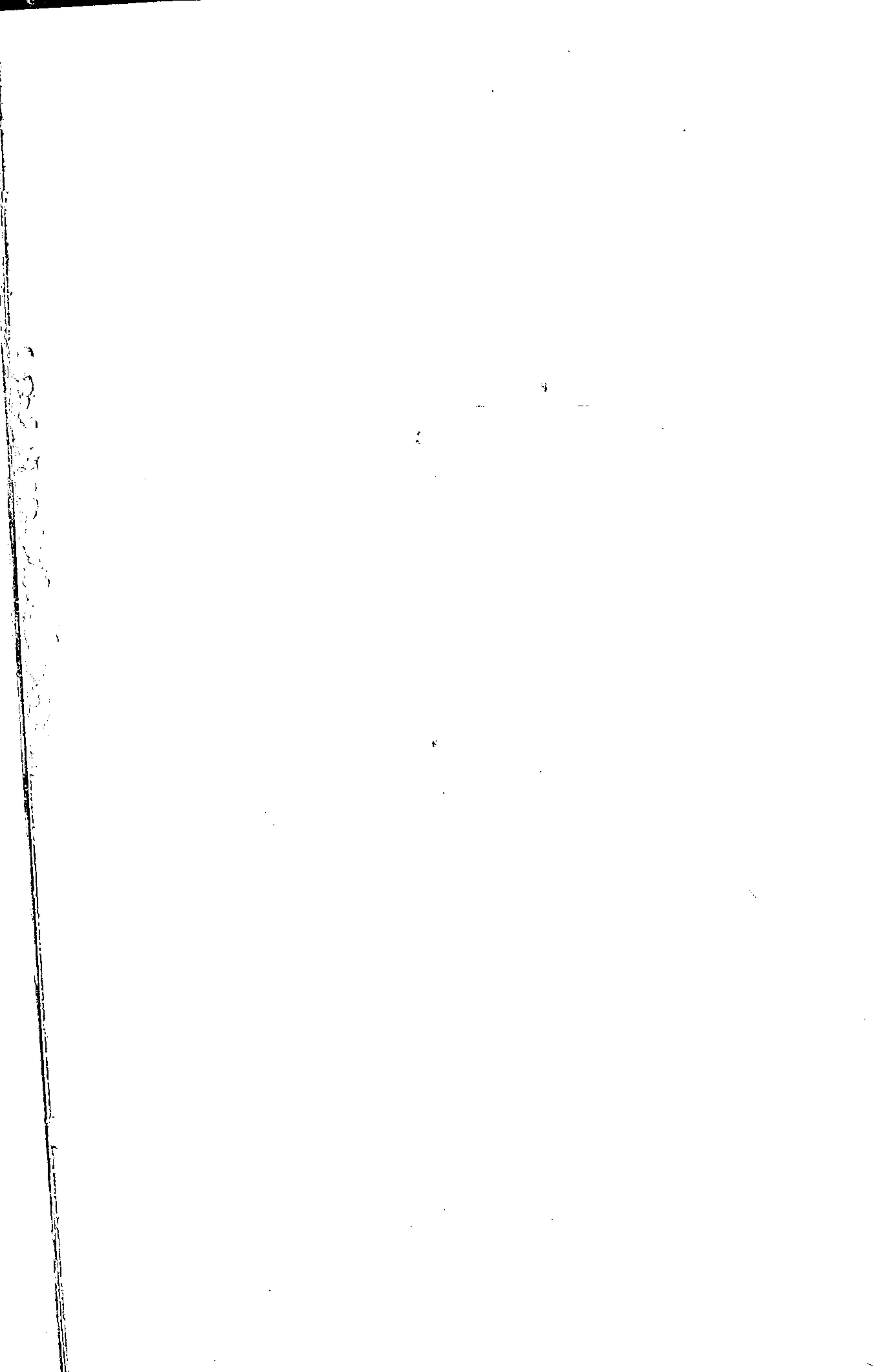
۱۰۲۷

- ۲۔ معاہدے کے دوسرے فریق کے اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرنے کے نتیجے میں فسخ
- ۱۰۳۱
- ۳۔ خیار کے باعث فسخ (فسخ اور معاہدہ کو لازم کرنے والی قوت)
- ۱۰۳۲
- ۴۔ غیر معمولی عذر کے باعث فسخ
- ۱۰۳۴
- ۵۔ معاہدہ کی تفیذ ناممکن ہونے کی وجہ سے فسخ (فسخ اور مال ضائع ہونے کی ذمہ داری)
- ۱۰۳۸
- افلاس تنگ دستی اور مال مٹول کے باعث فسخ
- ۱۰۴۲
- بطلان یا فساد یا نکاح میں کسی فریق کے ارتداد کے باعث فسخ
- ۱۰۴۶
- باہمی رضامندی سے فسخ اور عدالتی فیصلے کے ذریعے جبری فسخ
- ۱۰۴۸
- فسخ کے ذریعے جدائی
- ۱۰۵۳
- وہ اقسام جو عدالتی فیصلے پر موقوف ہیں اور وہ جو عدالتی فیصلے پر موقوف نہیں
- ۱۰۵۳
- موقوف معاہدے میں اجازت نہ ملنے کی وجہ سے فسخ
- ۱۰۵۴
- استحقاق کے سبب فسخ
- ۱۰۵۶
- معاہدے کے فسخ کے اعتبار سے استحقاق کی دو قسمیں ہیں:
- ۱۰۵۷
- ایسے معاہدے جو فسخ ہو سکتے ہیں اور ایسے جو فسخ نہیں ہو سکتے
- ۱۰۵۹
- ۱۔ معاہدے کے دونوں فریقین کے لیے لازمی معاہدات
- ۱۰۵۹
- ۲۔ معاہدے کے دونوں فریقوں کے لیے غیر لازمی معاہدات
- ۱۰۶۰
- ۳۔ ایسا معاہدہ جو یک طرفہ لازم ہو
- ۱۰۶۲
- ۴۔ انفرادی ارادے کے تصرفات
- ۱۰۶۳



- ۱۰۶۴ معاہدوں کے فسخ کی صورتیں اور عدم فسخ کی صورتیں
- ۱۰۶۴ خرید و فروخت کے معاہدے کا فسخ
- ۱۰۶۹ کرایہ داری کے معاہدے کا فسخ
- ۱۰۷۱ معاہدہ کے عدم فسخ کی صورتیں
- ۱۰۷۹ فسخ اور غیر فسخ میں فرق
- ۱۰۸۷ فسخ کے بعض اسباب
- ۱۰۹۴ معاہدہ کا عدم نفاذ کب جائز ہے یا عدم نفاذ کے دفع کی شرائط کیا ہیں؟
- ۱۰۹۵ فسخ کے آثار (اس کے احکام)
- ۱۰۹۵ ۱۔ فسخ کے ذریعے عقد کا خاتمہ
- ۱۰۹۸ ۲۔ فسخ کا ماضی اور مستقبل پر اثر
- ۱۱۰۱ ضمیمہ : دورِ حاضر کے سول لاء کا فقہ اسلامی سے استفادہ و اقتباس
- ۱۱۰۶ مصر اور شام کے قوانین میں شریعت پر اعتماد کا دائرہ کار
- ۱۱۰۸ فقہ اسلامی سے ماخوذ بعض اصول اور عمومی نظریات
- ۱۱۰۸ فقہ اسلامی سے ماخوذ بعض تفصیلی احکام
- ۱۱۰۹ فقہ اسلامی سے ماخوذ اہم اصول و نظریات
- ۱۱۰۹ ۱۔ موضوعی رجحان
- ۱۱۱۱ ۲۔ اہلیت کے احکام اور نا سمجھ کی ذمہ داری
- ۱۱۱۳ ۳۔ حق کے استعمال میں نا انصافی کا نظریہ
- ۱۱۱۵ ۴۔ غیر معمولی حالات کا نظریہ

- ۱۱۱۹ ۵۔ قرض کا حوالہ
- ۱۱۲۳ حوالہ کی دو قسمیں
- ۱۱۲۶ ۶۔ قرض ادا کرنے کے بعد ترکہ تقسیم ہوگا
- ۱۱۳۰ فقہ اسلامی سے ماخوذ بعض احکام کا بیان
- ۱۱۴۱ کرایہ داری کے معاہدے میں
- ۱۱۴۷ حقوق ارتفاق
- ۱۱۵۱ ہبہ کا معاہدہ
- ۱۱۵۹ مرضِ موت میں مریض کا تصرف
- ۱۱۶۳ متفرق احکام: بری کر دینا، (ذمہ داری ختم کر دینا) زیادہ وقت گزرنے کی مدت
- ۱۱۶۸ خاتمہ





## حرفِ آغاز

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد نے عالم اسلام کے نامور محقق و فقیہ پروفیسر ڈاکٹر وہبہ مصطفیٰ زحیلی (۱۹۳۲ء - ۲۰۱۵ء) کی دس جلدوں (گیارہویں جلد انڈیکس) پر مشتمل شہرہ آفاق کتاب الفقہ الإسلامی و أدلتہ کا محترم پروفیسر ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی سے اردو ترجمہ کروا کے اس کی پہلی جلد ۲۰۰۹ء میں شائع کی تھی جبکہ دوسری جلد ۲۰۱۰ء میں اور تیسری جلد ۲۰۱۱ء میں شائع کی تھی۔ مختلف وجوہ سے اس کتاب کی چوتھی جلد کی طباعت میں تاخیر ہوتی رہی۔ اب یہ جلد بھی آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس کتاب کی پہلی تین جلدیں فقہ اسلامی۔۔۔ دلائل و مسائل کے عنوان سے شائع ہوئی تھیں، اب اس عنوان کو مترجم کی خواہش کے مطابق تبدیل کر کے فقہ اسلامی۔۔۔ مسائل و دلائل کر دیا گیا ہے۔

اس جلد میں قسموں، نذروں اور قربانی کے فقہی احکام تفصیل کے ساتھ زیر بحث لائے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف فقہی نظریات مثلاً نظریہ حق اور اس کے تحت حقوق اللہ اور حقوق العباد جبکہ نظریہ عقد (معاہدہ) اور اس کے تحت عقد ولایت، عقد نکاح، عقد وصیت اور انواع و اقسام کے تجارتی معاہدات اور ایسے ہی نظریہ فسخ اور اس کے ذیل میں ہر طرح کے معاہدات کے فسخ کے فقہی احکام مذاہب اربعہ کے تقابلی مطالعہ و تجزیہ کے ساتھ دیے گئے ہیں۔ اس جلد کا آخری حصہ ایک ضمیمہ کی صورت میں ہے۔

اس میں ”دور حاضر کے سول لاء کا فقہ اسلامی سے استفادہ و اقتباس“ کے عنوان سے نہایت فکر انگیز بحث شامل کتاب ہے۔

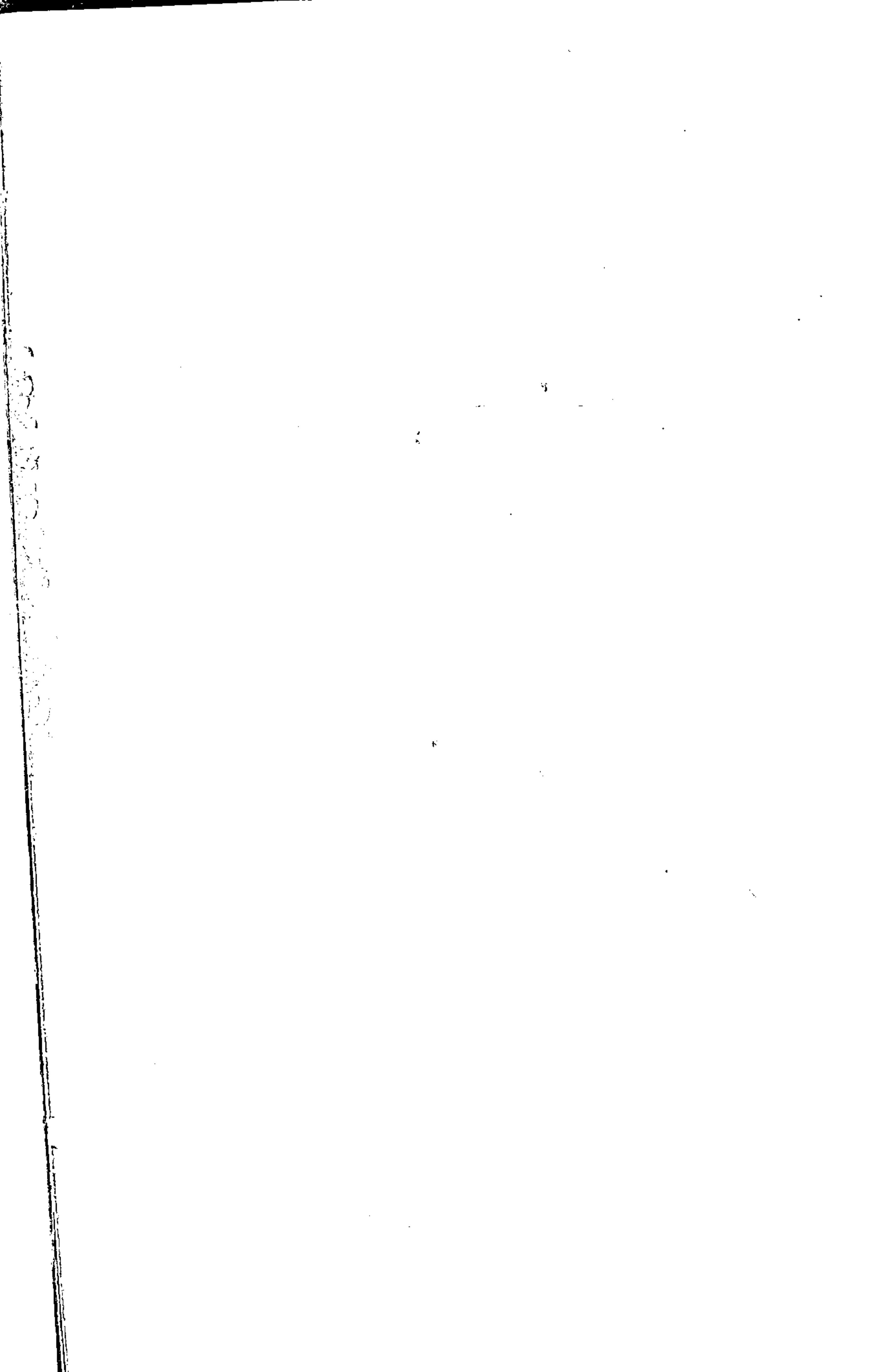
زیر نظر کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کسی ایک مکتب فقہ کی آراء پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ اہل سنت کے چاروں مکاتب فقہ کی آراء بڑی عمدگی سے ان کے دلائل کے ساتھ دی گئی ہیں۔ اس کے مطالعہ سے عام قارئین پر یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ فقہ اسلامی، قرآن و سنت سے الگ کوئی علم نہیں بلکہ اس کی بنیاد ہی قرآن و سنت میں وارد ہونے والے احکام ہیں اور فقہ محض ان کی تعبیر و تشریح سے عبارت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کی دیگر جلدوں کی طرح اس چوتھی جلد میں بھی فقہی مسائل کو زیر بحث لاتے ہوئے اس کے فاضل مصنف نے ان کے دلائل قرآن و سنت کی نصوص، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے اقوال اور شرعی فیصلوں کے علاوہ فقہاء اربعہ کی فقہی تعبیرات و آراء کی صورت میں پیش کیے ہیں۔ خصوصاً اس جلد کے مطالعہ سے قسموں اور نذروں (منتوں) کے بارے میں ان غلط تصورات و اعمال کی بھی اصلاح ہو سکے گی جو برصغیر پاک و ہند میں صدیوں پر محیط ہندو مسلم مخطوط معاشرت کے باعث ہمارے معاشرے میں اب تک پنپ رہے ہیں۔

فقہ اسلامی سے دلچسپی رکھنے والے ارباب علم و فضل نے جس طرح انسائیکلو پیڈیا کے درجے کی اس کتاب کی پہلی تین جلدوں کی پذیرائی کی ہے، اس سے امید کی جاسکتی ہے کہ وہ اس جلد کو بھی اپنے حسن قبول سے نوازیں گے۔ اس کتاب کی بقیہ چھ جلدیں بھی کمپوز ہو چکی ہیں اور اب ان کے پروف پڑھے جا رہے ہیں۔ توقع ہے کہ ان شاء اللہ اگلے ڈیڑھ دو سال کے عرصہ میں وہ بھی طبع ہو کر آپ کے ہاتھوں میں ہوں گی۔ اس طرح اردو زبان میں فقہ اسلامی کا

یہ نہایت وقیح انسائیکلو پیڈیا اس فن کے شائقین کے علمی ذوق کی تسکین کرتا رہے گا۔  
۱۱۶۹ صفحات پر مشتمل اس ضخیم جلد کی تیاری میں ادارہ کے مختلف رفقاء شریک کار رہے ہیں۔  
محترم رفیق کار ڈاکٹر افتخار الحسن میاں نے ذاتی دلچسپی لے کر اس کتاب کی اشاعت کو ممکن  
بنایا ہے۔ ادارہ کے اردو کمپوزر محترم غلام مصطفیٰ نے اپنی فنی مہارت بروئے کار لاتے ہوئے  
اس جلد کو کمپوز کیا ہے۔ میں اس کتاب کی اشاعت میں شریک تمام رفقاء کا صمیم قلب سے  
شکر گزار ہوں۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد ضیاء الحق

ڈائریکٹر جنرل





## باب ۶ قسمیں، منتیں اور کفارے

ایمان (قسمیں) اور نذور (نذر کی جمع، منتیں) کا لغوی اور فقہی مفہوم معاہدہ اور پختگی ہے۔ قسم کھانے والا صرف اپنے ارادے سے ایک ایسا عہد کرتا ہے جس کو وہ نبھانا چاہتا ہے اور کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم صمیم کرتا ہے جب کہ منت ماننے والا کسی متعین مقصد کے حصول کی نیت سے اپنے اوپر کوئی چیز لازم کر لیتا ہے۔ کفارہ: عزم صمیم اور واجب کی ہوئی چیز کو پورا نہ کرنے کا بدلہ ہے۔ یہ امر واضح ہے کہ قسم، نذر اور کفارے میں عبادت، تعظیم اور اطاعت کے مفہوم پائے جاتے ہیں کیوں کہ ان میں اللہ کے لیے کوئی کام اپنے اوپر واجب کرنے کا تصور پایا جاتا ہے۔

ہم سب سے پہلے قسموں پر بحث کریں گے کیوں کہ ان کی اہمیت زیادہ ہے، ان کے توڑنے کا وبال ہے، لوگوں میں قسمیں کھانے کا رواج بہت ہے اور دوسرے امور کی بہ نسبت قسم کی حیثیت اصل کی سی ہے۔ قسموں پر تین فصول میں بحث کی گئی ہے۔

# فصل ۱

## قسمیں

قسموں سے متعلق مباحث مندرجہ ذیل چار عنوانات پر مشتمل ہیں:

بحث ۱: قسم کی تعریف، اس کی شرعی حیثیت، اس کی اقسام اور ہر قسم کا حکم

بحث ۲: قسم کے الفاظ

بحث ۳: قسم کے صحیح ہونے کی شرائط

بحث ۴: وہ احوال جن کے ارتکاب پر قسم کھائی گئی ہو۔

اس میں گیارہ ذیلی عنوانات ہیں:

مطلب ۱: داخل ہونے پر قسم

مطلب ۲: باہر نکلنے پر قسم

مطلب ۳: بات کرنے پر قسم

مطلب ۴: کھانے، پینے اور چکھنے پر قسم

مطلب ۵: پہننے اوڑھنے پر قسم

مطلب ۶: سوار ہونے پر قسم

مطلب ۷: بیٹھنے پر قسم

مطلب ۸: رہائش پر قسم

مطلب ۹: مارنے اور قتل کرنے پر قسم

مطلب ۱۰: ایسے کام پر قسم جو قسم کھانے والے کے سوا کسی اور کی طرف منسوب ہو

مطلب ۱۱: شرعی امور پر قسم

## بحث ۱: قسم کی تعریف، اس کی شرعی حیثیت، اس کی اقسام اور ہر قسم کا حکم

یَمِین یعنی قسم کی تعریف: لغت میں یَمِین کے تین معنی ہیں ۱۔ قوت، جیسا کہ اس آیت مبارکہ میں ہے لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، الحاقہ ۶۹: ۴۵ (ہم اسے قوت سے پکڑتے)، ۲۔ دایاں ہاتھ، دائیں ہاتھ میں قوت زیادہ ہوتی ہے اس لیے اسے یَمِین کہتے ہیں، ۳۔ قسم، قسم کو یَمِین اس لیے کہتے ہیں کہ لوگ جب آپس میں ایک دوسرے سے پختہ معاہدہ کرتے تھے تو ایک دوسرے کا دایاں ہاتھ پکڑتے تھے۔

فقہاء کی اصطلاح میں، جیسا کہ حنفیہ نے بیان کیا، یَمِین ایسے پختہ عہد کو کہتے ہیں جس کے ذریعے قسم کھانے والا کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کا عزم صمیم کرتا ہے، اس عہد کو یَمِین اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کے ذریعے عزم پختہ تر ہو جاتا ہے (۱)۔

قسم کی شرعی حیثیت: شریعت میں قسم کھانا جائز ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خود قسم کھائی اور رسول اللہ ﷺ کو قسم کھانے کا حکم دیا، مثلاً ارشاد ربانی ہے: وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى، الليل ۹۲: ۱ (رات کی قسم جب وہ چھا جائے) وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا، الشمس ۹۱: ۱ اور اس کی روشنی کی قسم) وَالنَّجْمِ إِذَا

(۱) دیکھیے: المبسوط للسرخسی ۸: ۱۲۶، فتح القدير ۴: ۲، تبیین الحقائق للزيلعي ۳: ۱۰۶،

وبعد، الدرالمختار، حاشية ردالمختار ۳: ۲۸ و بعد، مغنی المحتاج ۴: ۳۲۰،

الفتاوى الهندية، ۲: ۴۸

ہوئی، النجم ۵۳: ۱ (ستارے کی قسم جب وہ ڈوب جائے) وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ، التین، ۹۵: ۱ (انجیر اور زیتون کی قسم) یعنی ان اشیاء کے رب کی قسم، ان قسموں میں جس کی قسم کھائی گئی ہے یعنی رب کا لفظ محذوف ہے۔ تین مواقع پر رسول اللہ ﷺ سے قسم کھانے کا کہا گیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلُّ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لِحَقُّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ، یونس ۵۳: ۱۰ (لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کیا یہ سچ ہے؟ کہہ دیجیے، ہاں میرے رب کی قسم یہ سچ ہے اور تم اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے) نیز فرمایا: قُلُّ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ، سباء ۳۴: ۳ (کہہ دیجیے، کیوں نہیں میرے رب کی قسم، تمہارے پاس ضرور آئے گا) نیز فرمایا: قُلُّ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ، التغابن ۶۴: ۷ (کہہ دیجیے، کیوں نہیں، میرے رب کی قسم، تمہیں ضرور اٹھایا جائے گا)

سنت سے قسم کی شرعی حیثیت ثابت ہے (۱)۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "میں، بخدا، ان شاء اللہ کسی بات پر قسم نہیں کھاتا، مگر جب دیکھتا ہوں کہ کوئی اور کام اس سے بہتر ہے تو وہ بہتر کام کرتا ہوں اور قسم توڑ کر اس کا کفارہ دے دیتا ہوں" (۲)۔

(۱) المغنی لابن قدامة ۸: ۶۷۶، تبیین الحقائق، ۳: ۱۰۶

(۲) بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی۔ ایک دوسری روایت میں ہے: "مگر میں اپنی قسم کا کفارہ ادا کرتا ہوں اور وہ کام انجام دیتا ہوں جو بہتر ہو"۔ ایک روایت میں جملے مختلف ترتیب سے ہیں۔ (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۳۰۱، نصب الراية، ۳: ۲۹۷)



لیکن قسم کھانے والا قسم کھانے، منت ماننے اور طلاق دینے کے بعد اپنے الفاظ واپس نہیں لے سکتا۔ یہ تینوں چیزیں محض زبان سے کہنے سے لازم ہو جاتی ہیں۔

قسم اگرچہ فقہاء کے نزدیک اصلاً مباح ہے لیکن بہت زیادہ قسمیں کھانا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ، الْقَلَمُ ۶۸: ۱۰** (بہت قسمیں کھانے والے، ہر ذلیل شخص کا کہا نہ مانیں) یہ ایسی مذمت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت قسمیں کھانا مکروہ ہے، اس لیے امام شافعیؒ کہا کرتے تھے: "میں نے اللہ کی قسم کبھی نہیں کھائی، سچی نہ جھوٹی" (۱)۔ قرآن سے ثابت ہے کہ قسمیں کھانا مکروہ ہے، اس سے روکا گیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: **وَلَا تَجْعَلُوا**

**اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ، الْبَقْرَةُ ۲: ۲۲۴** (اللہ کو اپنی قسموں کا ہدف نہ بناؤ) یعنی بکثرت اللہ کی قسمیں نہ کھاؤ کیوں کہ بسا اوقات انسان انہیں پورا نہیں کر سکتا، ہاں اگر کسی واجب یا مستحب کام کے کرنے یا حرام یا مکروہ سے باز رہنے کے لیے قسم کھائی جائے تو وہ طاعت کے زمرے میں آتا ہے۔ پس یہ امر اللہ کے ادب کے خلاف ہے کہ اس کا نام کسی کو مطمئن کرنے کے لیے، متاثر کرنے کے غرض سے، سودا سلف بیچنے کے لیے یا معاملات میں ترغیب دینے کے لیے استعمال کیا جائے۔ بخاری اور مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "قسم کے ذریعے سامان تو فروخت ہو جاتا ہے مگر وہ برکت کو ختم کر دیتی ہے"۔

(۱) المغنی، ۸: ۶۷۸، المیزان للشعرانی، ۲: ۱۸-۱۳۰، مغنی المحتاج، ۴: ۲۲۵،

مالکیہ کہتے ہیں کہ اللہ کے سوا کسی اور کی قسم کھانا مکروہ ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حرام ہے۔ لات اور عزی وغیرہ کی قسم اگر ان کی تعظیم کے عقیدے سے کھائی جائے تو کفر ہے ورنہ حرام۔ حنابلہ نے کہا ہے کہ قسم کی پانچ اقسام ہیں:

۱۔ واجب: جس کے ذریعے کسی بے گناہ انسان کو ہلاکت سے بچایا جائے۔  
 ۲۔ مستحب: جو دو متخارب فریقوں میں صلح کرانے کے غرض سے متعلق ہو یا قسم کھانے والے یا کسی دوسرے کی طرف سے کسی کے دل سے کینہ یا دشمنی دور کرنے کے لیے یا کسی کے شر سے بچنے کے لیے ہو۔

۳۔ مباح: کسی مباح کام کے کرنے یا چھوڑنے پر قسم کھانا یا قسم کھا کر کسی بات کی اطلاع دینا تاکہ اسے سچا سمجھا جائے بشرطیکہ وہ واقعی سچا ہو یا اسے اپنے سچ کا غالب گمان ہو۔

۴۔ مکروہ: کسی مکروہ کام کے کرنے یا مستحب کے چھوڑنے پر قسم کھانا۔

۵۔ حرام: جھوٹی قسم کھانا، اللہ تعالیٰ نے اس کی مذمت کرتے ہوئے کہا ہے:

وَيَخْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ، الجادلہ ۵۸: ۱۳ (وہ دیدہ دانستہ

جھوٹی قسمیں کھاتے ہیں) کیوں کہ جھوٹ بولنا حرام ہے۔

**قسم کی اقسام:** اللہ کی قسم کی تین قسمیں ہیں: بیمن منعقدہ، بیمن غموس اور بیمن لغو۔ امام محمد نے کتاب الاصل میں لکھا ہے کہ قسمیں تین ہیں: ایک ایسی قسم جس کا کفارہ دیا جا سکتا ہے، دوسری ایسی قسم جس کا کفارہ نہیں دیا جا سکتا اور

تیسری ایسی کہ ہمیں امید ہے اللہ تعالیٰ اس قسم کے قسم کھانے والے پر مواخذہ نہیں فرمائے گا اور تیسری قسم کی آپ نے یمن لغو کے ساتھ تشریح کی (۱)۔

۱۔ یمن غموس (جھوٹی قسم): حنفیہ اور مالکیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ماضی یا حال کے بارے میں دانستہ جھوٹی قسم کھانا: گزرے ہوئے یا کسی موجودہ معاملے پر دانستہ نفیاً یا اثباتاً جھوٹی قسم کھانا۔ مثلاً قسم کھانے والا کہے: "اللہ کی قسم میں اس گھر میں داخل ہوا تھا" جب کہ اسے معلوم ہو کہ وہ داخل نہیں ہوا تھا یا کسی فرد کے بارے میں کہے "بخدا یہ خالد ہے" جب کہ اسے علم ہو کہ وہ عامر ہے وغیرہ۔

جمہور یعنی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے راجح قول کے مطابق (۲) اس کا حکم یہ ہے کہ ایسا شخص سخت گناہ گار ہوتا ہے، اس پر توبہ و استغفار واجب ہے، اس کا مالی کفارہ کوئی نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس نے دانستہ جھوٹی قسم کھائی تاکہ کسی کا مال اس کے ذریعے حاصل کر لے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت حرام کر دیتا ہے اور اسے دوزخ میں ڈال دے گا" (۳)۔ صحیحین میں ہے کہ "اللہ سے اس

(۱) البدائع، ۳: ۲

(۲) دیکھیے: المبسوط ۸: ۱۲۷، البدائع، ۳: ۱۵، ۵، الفتاویٰ الہندیہ، ۲: ۲۸، فتح القدیر، ۴: ۳،

تبیین الحقائق، ۳: ۱۰۷، الشرح الکبیر اللردردیر حاشیۃ الدسوقی، ۲: ۱۲۸،

بداية المجتهد، ۱: ۳۹۶، المغنی، ۸: ۶۸۶، القوانین الفقہیة ۱۶۰

(۳) ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابوامامہ سے روایت کی، صحیحین میں اور ابوداؤد اور ترمذی میں عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے۔ طبرانی نے المعجم الکبیر میں روایت کی، غرس بن عمیرہ سے مروی روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ احمد اور طبرانی نے ابو موسیٰ اشعری سے

حال میں ملے گا کہ اللہ اس پر غضب ناک ہو گا۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ: ہم یمن غموس کو ایسی قسم شمار کرتے تھے جس پر کوئی کفارہ نہیں۔ سعید بن مسیبؓ کہتے ہیں: "جھوٹی قسم کبیرہ گناہ ہے، اتنا بڑا کہ اس کا کوئی کفارہ نہیں"۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "کبیرہ گناہوں میں سے، اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی، بے گناہ کو قتل کرنا اور جھوٹی قسم کھانا ہے" (۱)۔

عقلی طور پر بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جھوٹی قسم کھانے والے نے اتنا بڑا گناہ کیا ہے کہ کوئی کفارہ اسے دھو نہیں سکتا، نہ اس کا گناہ ختم کر سکتا ہے اس لیے اس میں کوئی کفارہ مقرر نہیں کیا گیا۔ اسے غموس (گھنا) اس لیے کہتے ہیں کہ جھوٹی قسم کھانے والا گناہ میں یا آگ میں گھس جاتا ہے۔

شافعیہ اور فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ یمن غموس (جھوٹی قسم) پر بھی کفارہ واجب ہے اور جس طرح دوسری قسم کا کفارہ ادا کرنے سے گناہ معاف ہو جاتا ہے اسی طرح اس کا کفارہ ادا کرنے سے بھی گناہ معاف ہو جاتا ہے کیوں کہ اس میں بھی قسم کھانے والے نے اللہ کے نام کی قسم کھائی ہے اور قصداً اس کی

ان الفاظ میں روایت کی: "جو شخص جھوٹی قسم کھاتا ہے تاکہ کسی کا مال ناجائز حاصل کر لے تو وہ اللہ سے اس طرح ملے گا کہ اللہ اس سے ناراض ہو گا"۔ (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۳۹۵، مجمع الزوائد ۴: ۱۷۸، نصب الراية، ۳: ۲۹۲)

(۱) بخاری نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ: "ایک اعرابی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا، یا رسول اللہ، کبیرہ گناہ کون کون سے ہیں؟ پھر حدیث میں یہ امور ذکر کیے: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی، انسانی قتل، یمن غموس۔ سائل نے پوچھا، یمن غموس کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: "ایسی جھوٹی قسم جس کے ذریعے کسی مسلمان کا مال ناجائز طور پر ہتھیایا جائے"۔ (دیکھیے: نیل الاوطار ۸: ۲۳۵، سبل السلام ۴: ۱۰۵ و بعد)

مخالفت کی ہے، اس لیے اس پر اسی طرح کفارہ واجب ہو گا جیسا کہ ایسی قسم پر کفارہ واجب ہوتا ہے جو مستقبل کے بارے میں کھا کر توڑ دی جائے۔ ارشاد ربانی ہے: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ، المائدہ ۵: ۸۹ (اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر مواخذہ نہیں کرے گا لیکن جو تم پختہ عہد کے ساتھ قسمیں کھاتے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرے گا)۔ یہ نص عام ہے اور ماضی اور مستقبل دونوں کو شامل ہے، پس آیت کی رو سے یمین غموس (جھوٹی قسم) پر بھی کفارہ واجب ہو گا کیوں کہ وہ بھی ایسی قسم ہے جو لغو نہیں بلکہ بامقصد ہے۔ جھوٹی قسم پر گناہ ہونا کفارے کے وجوب کے لیے مانع نہیں، جیسا کہ ظہار (بیوی کو مثلاً ماں کہنا) بری اور جھوٹی بات ہے لیکن اس پر کفارہ بھی واجب ہے (۱)۔

۲۔ لغو قسم: لغو قسم کے مفہوم کی تعین میں علماء میں اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے (۲) کہ ماضی اور حال کے بارے میں کوئی بات سچ جان کر قسم کے ساتھ بیان کرنا جب کہ امر واقعہ میں وہ سچ نہ ہو خواہ بات مثبت ہو یا منفی، دوسرے الفاظ میں اپنی دانست میں سچی قسم کھا رہا ہو لیکن حقیقت میں وہ سچی نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص کہے، "بخدا میں نے زید سے بات نہیں کی" اور اس کا خیال بھی یہی ہو کہ اس نے بات نہیں کی تھی یا کہے "بخدا میں نے زید سے بات کی تھی" اور اس کا خیال بھی یہی ہو کہ اس نے بات کی تھی لیکن حقیقت میں ایسا نہ

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۵، المہذب للشیرازی، ۲: ۱۲۸

(۲) مراجع سابقہ: البدائع، ۳: ۱۴، الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۳۹، بدایۃ المہتد، ۱: ۳۹۵

المغنی، ۸: ۶۸۸: القوانین الفقھیۃ، ۱۵۹



ہو یا کسی پرندے کے بارے میں کہے کہ "بخدا یہ کوا ہے" اور اس کا خیال بھی یہی ہے کہ وہ کوا ہے، بعد میں معلوم ہو کہ وہ تو مثلاً کبوتر تھا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں (۱): یمین لغو وہ ہے جس میں قسم کی نیت نہ کی ہو، دوسرے الفاظ میں یمین لغو وہ قسم ہے جو بلا اختیار زبان سے نکل جائے اور اس میں قسم کھانے کا ارادہ نہ ہو یا ایک بات کی قسم کھانا چاہتا تھا لیکن بلا اختیار زبان سے دوسری بات کی قسم نکل گئی۔ اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: لَا يُؤَاخِذُكُمُ

اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ، المائدہ ۵: ۸۹

(اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن ایسی قسمیں جن کا تم نے پختہ ارادہ کیا ہو ان پر مواخذہ کرے گا)۔ ابن عمر، ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ یمین لغو سے مراد آدمی کا بلا ارادہ نہیں بخدا نہیں، بخدا کیوں نہیں وغیرہ کہنا ہے (۲)، لہذا جو لفظ بغیر ارادے کے بلا اختیار زبان سے نکل جائے اس پر باز پرس نہیں ہوگی جیسا کہ بلا ارادہ کلمہ کفر کا زبان سے نکل جانا۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ لغو قسم پر کوئی کفارہ نہیں ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ، المائدہ ۵: ۸۹ (اللہ تعالیٰ تمہاری لغو

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۴، المہذب، ۲: ۱۲۸

(۲) حضرت عائشہؓ کی حدیث بخاری امام شافعی اور امام مالک نے موقوفاً روایت کی ہے، ابن حبان نے مرفوعاً روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا۔ ابوداؤد نے بھی مرفوعاً روایت کی، اور بیہقی نے بھی روایت کی ہے، ابن المنذر نے ابن عمر، ابن عباس وغیرہ صحابہؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے روایت کی ہے

(دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۳۰۷، نیل الاوطار، ۸: ۲۳۵ و بعد، سبل السلام، ۴: ۱۰۷)

قسموں پر تم سے باز پرس نہیں کرے گا) چوں کہ ایسا قسم کی نیت سے نہیں کیا جاتا اس لیے اس پر کفارہ نہیں، نیز اس کی مخالفت کا ارادہ بھی نہیں ہوتا، اس لیے یہ ایسے ہے جیسے وہ بھولے سے قسم توڑ دے (۱)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ لغو قسم کا تعلق ماضی، حال اور مستقبل تینوں سے ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ انہوں نے جو دلائل بیان کیے ہیں ان میں ماضی اور مستقبل کا کوئی فرق نہیں ہے، ہر حال میں ایسی قسم لغو سمجھی جائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک لغو قسم کا مستقبل سے تعلق نہیں ہوتا بلکہ مستقبل کی کسی بات پر جو قسم بھی کھائی جائے گی اسے واقعاً قسم سمجھا جائے گا اور اگر قسم کھانے والے نے قسم توڑ دی تو اس پر کفارہ واجب ہو گا، خواہ قسم کھاتے وقت قسم کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لغو قسم کا تعلق صرف ماضی اور حال سے ہے (۲) کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ، المائدہ ۵: ۸۹ (اللہ تعالیٰ تم

سے تمہاری لغو قسموں کے بارے میں باز پرس نہیں کرے گا)۔ لغت میں لغو اس چیز کو کہتے ہیں جس کی کوئی حقیقت نہ ہو بلکہ قسم کھانے والے کا خیال یہ ہو کہ حقیقتاً وہی بات درست ہے جو وہ قسم کھا کر کہہ رہا ہے جب کہ واقعہ میں اس کے برعکس ہو۔ ماضی یا حال کے معاملات پر قسم بھی اسی چیز پر ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں، کیوں کہ اس قسم میں قسم کی نیت اور ارادہ شامل نہیں ہے۔

(۱) المغنی، ۸: ۶۸۴ و بعد، البدائع، ۳: ۱۴، القوانین الفقہیة، ۱۵۹

(۲) البدائع، ۳: ۱۴

قسم کے ارادے سے مراد یہ ہے کہ کسی کام سے رکنے یا کسی کے کرنے کا عزم، پس جس قسم میں ارادہ نہ ہو وہ لغو سمجھی جائے گی۔ مستقبل کے بارے میں قسم واقعی قسم شمار ہوتی ہے، اس کی تفصیل پختہ اور واقعی قسم کے بیان میں آئے گی۔

۳۔ **یمین منعقدہ، پختہ اور واقعی قسم:** اس سے مراد وہ قسم ہے جو آدمی

کسی کام کے آئندہ کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں کھاتا ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اسے توڑ دیا جائے تو اس پر کفارہ واجب ہے (۱) کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ،

المائدہ ۵: ۸۹ (اللہ تعالیٰ لغو اور بے مقصد قسموں پر تم سے باز پرس نہیں کرے گا لیکن جن قسموں کو تم نے واقعی پختہ کر لیا ہو ان پر مواخذہ کرے گا)۔ اس آیت میں قسم سے مراد مستقبل کے بارے میں قسم ہے کیوں کہ مزید ارشاد ہے: وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ، المائدہ ۵: ۸۹ (اپنی قسموں کی حفاظت کیا کرو) اور قسم توڑنے

سے حفاظت مستقبل میں ہی ہو سکتی ہے۔ نیز دوسری جگہ ارشاد فرمایا: وَلَا

تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا، النحل ۱۶: ۹۱ (اپنی قسمیں پختہ کرنے کے بعد

انہیں نہ توڑو)، ثابت ہوا کہ قسم توڑنے کا تعلق مستقبل سے ہی ہو سکتا ہے (۲)۔

اگر کسی نے قسم توڑ دی تو اس پر کفارہ کا وجوب بالاتفاق طے شدہ حکم ہے، خواہ قسم کسی واجب کام کے کرنے یا چھوڑنے پر کھائی ہو یا کسی گناہ کے کام کے

(۱) حنث، یحنت (باب سمع) سے گناہ کے معنی میں ہے۔

(۲) المبسوط، ۸: ۱۲۷، فتح القدير، ۴: ۵، تبیین الحقائق، ۳: ۱۰۹، البدائع، ۳: ۱۷۰،

کرنے پر یا کسی مستحب کام کے چھوڑنے یا کسی مباح کام کے کرنے یا چھوڑنے پر کھائی ہو (۱)۔

اگر کسی واجب کام کے کرنے پر قسم کھائی مثلاً کسی نے کہا، بخدا میں آج ظہر کی نماز پڑھوں گا یا بخدا میں رمضان کے روزے رکھوں گا تو اس کے لیے قسم پورا کرنا واجب ہے اور اسے توڑنا جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس کسی نے اللہ کی اطاعت کی منت مانی تو وہ اس کی اطاعت کرے" (۲)۔ اگر اس نے اطاعت سے روگردانی کی تو گناہ گار ہوگا، قسم توڑنے والا سمجھا جائے گا (۳) اور اسے کفارہ بھی دینا پڑے گا (۴)۔

(۱) البدائع، ۳: ۳۰۳۔

(۲) بخاری، احمد اور چاروں اصحاب سنن نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، حدیث کا آخری حصہ یہ ہے: "جو اللہ کی نافرمانی کی منت مانے وہ اللہ کی نافرمانی نہ کرے"۔  
(دیکھیے: نصب الراية، ۳: ۳۰۰، نیل الاوطار، ۸: ۲۴۰)

(۳) البز: قسم پوری کرنا: الحنث: قسم توڑ دینا خواہ نفیاً ہو یا اثباتاً۔ مالک کے نزدیک قسم پوری کرنے کے لیے کام مکمل طریقے سے کرنا ضروری ہے اور معمولی خلاف ورزی سے قسم ٹوٹ جاتی ہے۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ روٹی کھائے گا تو پوری روٹی کھائے بغیر قسم پوری نہیں ہوئی اور اگر قسم کھائی کہ نہیں کھائے گا تو تھوڑی سی کھانے سے قسم ٹوٹ جائی گی (القوانين الفقهية، ۱۶۱) حنفیہ کے نزدیک جس امر پر قسم کھائی ہے اس کو پورے طور پر کرنے یا پورے طور پر نہ کرنے سے ہی قسم پوری ہوگی یا ٹوٹے گی (البدائع، ۳: ۱۲، مختصر الطحاوی، ۳۰۸)

(۴) البدائع، ۳: ۱۲، المغنی، ۸: ۶۸۲

اگر کسی واجب کو چھوڑنے یا کسی گناہ کے ارتکاب کی قسم کھائی مثلاً کہا، بخدا میں فرض نماز نہیں پڑھوں گا یا بخدا میں رمضان کے روزے نہیں رکھوں گا، یا کہا، بخدا میں شراب پیوں گا یا فلاں کو قتل کروں گا یا اپنے باپ سے بات نہیں کروں گا تو اس پر واجب ہے کہ فوری طور پر توبہ و استغفار کے ذریعے کفارہ ادا کرے پھر اس پر واجب ہے کہ قسم توڑ دے اور مالی کفارہ دے کیوں کہ ایسی قسم پوری کرنا گناہ ہے (۱)۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "جس کسی نے کوئی قسم کھائی کھائی، پھر اس نے دیکھا کہ اس کے برعکس عمل بہتر ہے تو بہتر کام کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دے" (۲)۔

اگر کوئی مستحب کام چھوڑنے کی قسم کھائی مثلاً کہا، بخدا نفل نماز نہیں پڑھوں گا یا نفل روزہ نہیں رکھوں گا یا مریض کی عیادت نہیں کروں گا یا جنازے کے ساتھ نہیں جاؤں گا وغیرہ یا کسی مکروہ کام کے کرنے پر قسم کھائی مثلاً بخدا نماز میں ادھر ادھر توجہ کروں گا، ایسی صورت میں افضل یہ ہے کہ مکروہ کام نہ کرے اور مستحب کام کرے یعنی قسم توڑ دے اور اس کا کفارہ دے کیوں کہ اوپر حدیث میں ہے کہ "جس کسی نے کوئی قسم کھائی۔۔۔" نیز ارشاد ربانی ہے: وَلَا يَأْتِلِ أَوْلُوا

(۱) البدائع، ۱۲: ۳، المغنی، ۸: ۶۸۲، مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۵

(۲) احمد، مسلم، ترمذی نے اسے حضرت ابوہریرہ سے صحیح قرار دیا ہے۔ ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے عبدالرحمن بن سمرہ سے روایت کی اور احمد، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے عدی بن حاتم سے روایت کی ہے۔ ان کی سوا صحابہ سے بھی روایت کی گئی۔ (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۳۰۰، مجمع الزوائد، ۴: ۱۸۳، نصب الراية،

۳: ۲۹۶، نیل الاوطار، ۸: ۲۳۷، سبل السلام، ۴: ۱۰۳)۔



الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ۔۔۔، النور ۲۲: ۲۴) (تم میں سے مالدار اور گنجائش والے افراد قسم نہ کھائیں۔۔۔ یہ آیت حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں نازل ہوئی کیوں کہ حضرت مسطح نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانے کی ناپاک مہم میں شرکت کی تھی، اس پر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے قسم کھالی کہ مسطح کے ساتھ بھلائی کا سلسلہ روک دیں گے (۱)۔

اگر کسی مباح کام کے کرنے یا چھوڑنے کی قسم کھائی مثلاً کسی گھر میں جانے کی، کوئی کھانا کھانے یا کوئی کپڑا پہننے کی وغیرہ تو افضل یہ ہے کہ وہ قسم پوری کرے اور اسے نہ توڑے کیوں کہ اس میں اللہ کی تعظیم ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا، النحل ۱۶: ۹۱ (تسمیں پختہ کرنے کے بعد انہیں نہ توڑو،) لیکن اگر ایسی قسم توڑ دی تو جائز ہے اور وہ اس کا کفارہ دے (۲)۔

بھول کر قسم توڑ دینے یا زبردستی قسم تڑوانے کا حکم: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بہر طور قسم توڑنے کا کفارہ دینا واجب ہے۔ خواہ دانستہ قسم توڑی ہو یا بھولے سے یا غلطی سے یا سوئے ہوئے یا بے ہوشی یا جنون کی حالت میں یا کسی نے

(۱) البدائع، ۱۶: ۳، مغنی المحتاج، ۳: ۳۲۶، المغنی، ۸: ۲۸۱ و بعد

(۲) مراجع سابقہ، القوانین الفقہیة، ۱۶۰

زردستی تڑوا دی ہو (۱)، کیوں کہ قرآنی آیت: **وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْتَانَ، المائدہ ۵: ۸۹** (لیکن جو قسمیں تم پختہ کرتے ہو ان پر باز پرس کرے گا) نے دانستہ اور نادانستہ وغیرہ میں فرق نہیں کیا۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "تین کام ایسے ہیں کہ سنجیدگی سے کیے جائیں چاہے مذاق میں انہیں سنجیدگی سے ہی لیا جائے گا: نکاح، طلاق اور قسم" (۲)۔ اگر کسی نے قسم کھالی کہ اگر وہ فلاں کام کرے تو اس کا غلام آزاد ہو گا یا بیوی طلاق ہو گی، پھر اگر وہ کام اس نے بھولے سے کر لیا تو بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ کیوں کہ ان کاموں کے ساتھ انسانی حقوق متعلق ہیں اس لیے بھولے سے کرنے سے بھی حکم باقی رہے گا، جیسے بھولے سے کسی کا مال ضائع کر دینا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ (۳) ہے کہ غیر مکلف مثلاً بچے، مجنون اور سوئے ہوئے شخص پر نہ کفارہ ہے اور نہ ان کی قسم ٹوٹی ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "تین افراد سے ذمہ داری اٹھالی گئی ہے: بچے سے تا آنکہ بالغ ہو جائے، سوئے

(۱) البدائع ۳: ۱۴، تبیین الحقائق ۳: ۱۰۹، بداية المجتهد ۲: ۴۰۲، القوانین الفقہیة،

۱۶۱: فتح القدیر، ۴: ۶، الفتاویٰ الہندیة ۲: ۴۹، الدر المختار، ۳: ۵۳، المغنی، ۸: ۴۲۶،

الشرح الكبير ۲: ۱۴۲

(۲) حدیث کا متن اس طرح نہیں بلکہ یوں ہے: "نکاح، طلاق اور رجعت"، ابوداؤد، ابن ماجہ، ترمذی نے اور حاکم نے مستدرک میں، دارقطنی اور بیہقی نے روایت کی۔ رجعت کو یمن کے لفظ سے فقہاء نے تبدیل کر دیا ہے (دیکھیے: نصب الراية ۳: ۲۹۳ و بعد)

(۳) المہذب للشیرازی ۲: ۱۲۸، حاشیة الباجوری علی متن ابی شجاع، ۲: ۳۲۳،

المغنی، ۸: ۶۷۶-۶۸۴ و بعد

ہوئے سے یہاں تک کہ جاگ جائے اور دیوانے سے تاآنکہ صحت یاب ہو جائے" (۱)۔ نیز بے ہوش اور ایسے مدہوش پر بھی کفارہ نہیں ہے جو اپنی مرضی سے مدہوش نہ ہوا ہو۔ نیز بھولنے والے پر بھی کفارہ نہیں کیوں کہ یہ سب افراد ان تین افراد کی مانند ہیں جن کا حدیث میں ذکر ہے۔ ان افراد کی نہ تو قسم کا اعتبار ہے اور نہ قسم توڑنے کا اسی طرح زبردستی کی قسم کا بھی کوئی اعتبار نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس پر جبر کیا گیا ہو اس کی قسم نہیں ہے" (۲)۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: "میری امت پر سے خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کاموں کی ذمہ داری اٹھالی گئی ہے" (۳)۔

(۱) احمد، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ نے روایت کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا، ابن حبان نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ ان میں سے بعض نے حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ وغیرہ سے روایت کی (دیکھیے مجمع الزوائد، ۶: ۲۵۱، سبل السلام، ۳: ۱۸۰) اس حدیث کے اور الفاظ بھی ہیں، حضرت عائشہؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں: "تین افراد سے ذمہ داری اٹھالی گئی، سونے والے سے تاآنکہ جاگ جائے، بچے سے یہاں تک کہ بڑا ہو جائے اور دیوانے سے یہاں تک کہ اس کی عقل واپس آجائے یا اسے افاقہ ہو جائے"۔

(۲) دارقطنی نے واہد بن اسحاق اور ابوامامہؓ سے روایت کی، پھر کہا، اس کی سند کا ایک راوی عنبہ ضعیف ہے تنقیح میں کہا ہے کہ یہ حدیث منکر بلکہ موضوع ہے۔ اس کی سند میں کئی ایسے راوی ہیں جن کو مستند قرار دینا درست نہیں (دیکھیے: نصب الراية، ۳: ۲۹۴)

(۳) طبرانی نے الکبیر میں ثوبانؓ سے روایت کی، نیز ابوالدرداءؓ سے بھی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی، ابن ماجہ نے حضرت ابوذرؓ سے بھی روایت کی۔ ابو نعیم نے حلیہ میں ابن عمرؓ سے روایت کی۔ ان تمام روایات کے الفاظ یہ ہیں: "اللہ تعالیٰ نے میری

## قسم کے انعقاد کی شرائط

قسم کے انعقاد کی عمومی شرائط درج ذیل ہیں

۱۔ قسم کھانے والا عاقل و بالغ ہو، بچے اور دیوانے کی قسم نہیں ہوتی کیوں کہ ان سے باز پرس اٹھالی گئی ہے۔ ابو داؤد نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تین افراد سے ذمہ داری اٹھالی گئی ہے، سونے والے سے تاآنکہ جاگ جائے، بچے سے یہاں تک کہ بالغ ہو جائے اور دیوانے سے تاآنکہ اس کی عقل لوٹ آئے۔"

۲۔ قسم لغو نہ ہو۔ لغو سے مراد وہ قسم ہے جو بلا ارادہ لوگوں کی زبانوں پر جاری رہتی ہے، جیسا کہ اوپر گزر چکا، مثلاً لوگ کہتے رہتے ہیں، کیوں نہیں بخدا، نہیں بخدا

۳۔ قسم اللہ کی ذات کے ساتھ ہو مثلاً کہے: میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں یا اس کے کسی نام کے ساتھ جیسے کہے، میں رحمن کی یا رب العالمین کی قسم کھاتا ہوں یا

---

امت پر سے خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کام اٹھالیے ہیں" البتہ ابوالدرداء اور ثوبان کے الفاظ یہ ہیں: "اللہ نے میری امت کی تین باتیں درگزر کر دیں، خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کام"۔ ابن عدی نے الکامل میں ابوبکرؓ سے ان الفاظ میں روایت نقل کی ہے: "اللہ تعالیٰ نے اس امت سے تین چیزیں اٹھالیں خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کام"۔ طبرانی نے الاوسط میں عقبہ بن عامرؓ سے یہ الفاظ روایت کیے ہیں: "میری امت سے خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کاموں کی ذمہ داری ہٹا دی گئی ہے" اس روایت کی سند میں ابن لہیعہ ہے، اس کی حدیث حسن ہے لیکن اس میں ضعف ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رفع عن امتی کے الفاظ حدیث میں نہیں ہیں، جب کہ فقہاء یہ حدیث انہیں الفاظ سے روایت کرتے

ہیں (دیکھیے: نصب الراية، ۲: ۶۲، التلخیص الحبیر، ۱: ۹-۱۰، مجمع الزوائد، ۶: ۲۵۰)

اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ ہو جیسے اللہ کی عزت یا اس کے علم یا ارادے یا قدرت کی قسم کھاتا ہوں۔

بعض ایسی شرائط پر جن میں اختلاف ہے اور جن میں اتفاق ہے آئندہ سطور میں تفصیلی بحث ہوگی۔



## پختہ قسم کی اقسام

قسم کے انعقاد کے لیے شرط یہ ہے کہ، جیسا کہ آگے آ رہا ہے، جس چیز کی قسم کھائی گئی ہو، اس کا وجود قسم کھاتے وقت حقیقتاً ممکن ہو اور قسم کے باقی رہنے کے لیے شرط یہ ہے کہ قسم کھانے کے بعد بھی اس چیز کا وجود حقیقتاً ممکن ہو۔ اس شرط کی بناء پر حنفیہ نے یمن منعقدہ کی مندرجہ ذیل قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: قسم ایسی چیز کی ہو جس کا وجود عادتاً ممکن ہو۔

دوسری قسم: قسم ایسی چیز کی ہو کہ جس کا وجود بالکل ناممکن ہو۔

تیسری قسم: قسم ایسی چیز پر ہو جس کا وجود فی نفسہ تو ممکن ہو مگر عادتاً وہ چیز پائی نہ جاتی ہو۔

### پہلی قسم: قسم ایسی چیز پر ہو جس کا وجود عادتاً ممکن ہو

اگر ایسی چیز کی قسم کھائی جس کا وجود عادتاً ممکن ہے تو قسم کی دو صورتیں ہیں: قسم مثبت ہوگی یا منفی۔

۱: اگر قسم مثبت ہے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو وقت کی قید سے آزاد ہوگی، یا مقید (۱)۔

۱۔ اگر قسم مثبت ہے لیکن کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں بلکہ مطلق ہے مثلاً کسی نے کہا، بخدا میں یہ روٹی کھاؤں گا، یا اس گھر میں داخل ہوں گا یا دمشق جاؤں گا تو جب تک قسم کھانے والا اور وہ چیز جس کی قسم کھائی گئی موجود ہیں قسم باقی رہے گی اور وہ حانث نہیں ہوگا۔ کیوں کہ حانث اس وقت ہوگا جب وہ یقینی طور پر قسم

(۱) دیکھیے: البدائع، ۱۲:۳، المغنی ۸: ۷۸۶-۷۹۱

پوری نہ کر سکے جب کہ دونوں کی موجودگی میں قسم پوری کرنے کا امکان موجود ہے، زندگی میں کسی بھی وقت وہ کام کر کے قسم پوری کر سکتا ہے۔ اگر قسم کھانے والا مر جائے یا جس چیز کی قسم کھائی تھی وہ باقی نہ رہے تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ اب قسم پوری کرنے سے وہ عاجز ہو چکا ہے۔ جس چیز کی قسم کھائی تھی اس کے نہ رہنے کی صورت میں اس وقت حانت ہو گا جب وہ چیز باقی نہ رہے اور قسم کھانے والے کے مرنے کی صورت میں جب زندگی کا آخری سانس لے چکے گا تو حانت ہو جائے گا۔

ب۔ اگر قسم مثبت ہے لیکن وقت کے ساتھ مقید ہے مثلاً، بخدا میں آج یہ روٹی کھاؤں گا یا میں آج اس گھر میں داخل ہوں گا تو جب تک قسم کھانے والا اور جس چیز کی قسم کھائی گئی ہے موجود ہوں اور وقت باقی ہو تو وہ حانت نہیں ہو گا کیوں کہ جب تک وقت باقی ہو قسم پوری کرنے کی امید موجود ہے اس لیے قسم باقی رہے گی۔ اگر قسم کھانے والا اور جس چیز کی قسم کھائی گئی دونوں موجود ہیں لیکن وقت گزر گیا تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق حانت ہو جائے گا کیوں کہ قسم وقت کے ساتھ مقید تھا، جب وہ کام نہیں کیا جس کی قسم کھائی ہوئی تھی اور وقت ختم ہو گیا تو حانت ہو جائے گا۔

اگر دونوں میں سے کوئی ایک مقرر وقت کی اندر ہلاک ہو جائے: اگر قسم کھانے والا قسم کا وقت پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو حنفیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ وقت کے ساتھ مقید قسم میں وقت کا آخری لمحہ گزرنے پر وہ حانت ہوتا ہے کہ اس وقت وہ زندہ نہیں تھا اور میت تو حانت ہو نہیں سکتی۔

اور اگر جس چیز (مثلاً روٹی) پر قسم کھائی ہے وہ مقررہ وقت کے گزرنے سے پہلے بیاک ہو جائے، تو ابوحنیفہ، محمد اور زفر کے ہاں قسم باطل ہو جاتی ہے۔ امام ابو یوسف، شافعیہ اور حنبلیہ کی رائے یہ ہے کہ قسم باطل نہیں ہو گی اور قسم کھانے والا حائث ہو جائے گا اور کفارہ واجب ہو گا۔ امام ابو یوسف سے حائث ہونے کے وقت کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ جس دن کی قسم کھائی ہے اس دن سورج غروب ہونے پر حائث ہو جائے گا اور دوسری روایت یہ ہے کہ فوراً یعنی مرتے ہی حائث ہو جائے گا اور یہی ان کے مذہب کی حائث روایت ہے۔

۲۔ اگر قسم منہی تھی تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، قسم وقت کے ساتھ مقید تھی یا مطلق تھی۔

۱۔ اگر قسم منہی تھی اور وقت کے ساتھ مقید نہیں تھی بلکہ مطلق تھی مثلاً کسی نے کہا: بخدا میں یہ روٹی نہیں کھاؤں گا یا اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا تو اگر ایک بار بھی وہ کام کر لیا تو حائث ہو جائے گا کیوں کہ قسم پوری نہیں کی اور اگر کام کرنے سے پہلے قسم کھانے والا مر گیا یا وہ چیز ختم ہو گئی تو حائث نہیں ہو گا کیوں کہ قسم پوری ہو گئی اور وہ یہ تھی کہ کام نہیں کروں گا۔

ب۔ اگر قسم منہی تھی لیکن وقت کے ساتھ مقید تھی مثلاً کہا: بخدا آج یہ روٹی نہیں کھاؤں گا۔ اگر روٹی کھانے سے پہلے دن گزر گیا اور قسم کھانے والا اور روٹی دونوں موجود ہیں تو قسم پوری ہو گئی کیوں کہ قسم کی شرط پوری کر دی گئی اور وہ یہ تھی کہ اس دن وہ روٹی نہیں کھائے گا۔ اگر اس دن قسم کھانے والا مر گیا یا روٹی باقی نہ رہے تب بھی قسم پوری ہو گئی کیوں کہ روٹی نہ کھانے کی شرط پوری ہو گئی اور

اگر مقررہ وقت کی اندر وہ روٹی کھالی تو حائث ہو جائے گا کیوں کہ حائث ہونے کی شرط پائی گئی اور وہ تھی مقررہ وقت میں روٹی کھانا۔

**دوسری قسم:** ایسی چیز پر قسم ہو جس کا وجود بالکل ناممکن ہو

یعنی عقلاً اسے پورا کرنا محال ہو مثلاً کوئی شخص قسم کھائے کہ بخدا میں وہ پانی پیوں گا جو اس کوزے میں ہے، جب کہ کوزے میں بالکل پانی نہ ہو، یا کہے بخدا میں کل فلاں شخص کا قرض ادا کر دوں گا، پھر اسے آج ہی ادا کر دیے یا قرض خواہ آج ہی قرض معاف کر دے، اور کل جب آئے تو اس کا قرض ہی باقی نہ ہو۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام محمد، زفر، امام مالک اور حنابلہ میں سے ابن الخطاب کے نزدیک یہ قسم سرے سے منعقد نہیں ہوئی (۱) کیوں کہ قسم اس کام پر منعقد ہوتی ہے جسے کرنا ممکن ہو یا خیال یہ ہو کہ اسے کیا جا سکتا ہے اور یہاں کوئی ایک بھی صورت ایسی نہیں ہے۔ جب قسم کو پورا کرنا ممکن نہ ہو تو اس میں حائث ہونے کا تصور بھی موجود نہیں ہوتا، پس ایسی قسم کا کوئی فائدہ نہیں۔

امام ابو یوسف، امام شافعی اور حنابلہ میں سے قاضی کی رائے یہ ہے (۲) کہ قسم منعقد ہو جائے گی اور اس کا کفارہ فوراً واجب ہو جائے گا کیوں کہ قسم کھانے والے نے اپنے ایک کام کے بارے میں مستقبل سے متعلق قسم کھائی ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے گا، پھر طلاق

(۱) البدائع، ۳: ۱۱، تبیین الحقائق ۳: ۱۳۴، الدرالمختار ۳: ۱۰۹، المغنی ۸: ۴۳۰،

القوانين الفقهية، ۱۶۳

(۲) مراجع سابقہ: مغنی المحتاج ۴: ۳۲۰

سے پہلے اس کی بیوی مر جائے۔ ان فقہاء کے نزدیک قسم کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ ایسے کام متعلق ہو جس کا کرنا ممکن ہو۔

اگر قسم کھانے والے کو علم ہو کہ کوزے میں پانی نہیں ہے تو حنفیہ کے تینوں ائمہ کے نزدیک قسم منعقد ہو جائے گی، البتہ امام زفر کے نزدیک منعقد نہیں ہو گی۔

اوپر مذکور اختلاف اس صورت میں بھی اسی طرح ہے جب کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ بخدا میں فلاں کو قتل کر دوں گا اور اسے اس کی موت کا علم نہ ہو تو امام ابوحنیفہ، محمد، زفر اور ان سے متفق فقہاء کے نزدیک قسم نہیں ہو گی اور امام ابو یوسف اور ان کے متفقین کے نزدیک ہو جائے گی (۱)۔

اگر قسم کھانے والے کو اس شخص کی موت کا علم ہے تو جمہور کے نزدیک قسم درست ہو گئی اور یہ قسم تیسری نوع میں داخل ہو گی یعنی ایسے کام سے متعلق

(۱) حنفیہ اپنے ائمہ کے اقوال کو اختیار کرنے کے طریق کار کے اصول و ضوابط بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قاضی اور مفتی مطلقاً امام ابوحنیفہ کے قول کو اختیار کرے، خواہ ان کے ساتھ ان کے تلامذہ میں سے اور کوئی متفق ہو یا ان کی رائے منفرد ہو لیکن قضا اور وراثت کی باب میں ایسا نہ کیا جائے بلکہ ان میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ دیا جائے، کیوں کہ ان کا تجربہ زیادہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کے بعد امام ابو یوسف کا قول اختیار کیا جائے پھر امام محمد کا، پھر امام زفر اور حسن بن زیاد کا۔ اگر زمانے کے اختلاف کے باعث صاحبین نے امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہو یا ایسا مسئلہ ہو کہ جس پر متاخرین فقہاء کا اجماع ہو گیا ہو مثلاً مزارعت و معاملات وغیرہ تو اس میں صاحبین کا قول اختیار کیا جائے۔

ہو جو عادتاً محال ہے۔ کیوں کہ اس بات کا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ اللہ تعالیٰ اسے زندہ کر دے، پھر قسم کھانے والا اسے قتل کرے تاکہ قسم پوری کرنے کا تصور پیدا ہو، یہ عادت کے خلاف ہے۔ امام زفر کہتے ہیں کہ ایسی قسم منعقد نہیں ہوتی ہے۔

**تیسری قسم: ایسی چیز پر قسم کھانا جو عادتاً ناممکن ہو**

اگر کسی ایسی بات پر قسم کھائی جس کا فی نفسہ تصور ممکن ہے لیکن عادتاً ایسا کرنا محال ہو جیسے آسمان پر چڑھنا، ہوا میں اڑنا، پتھر کو سونا بنا دینا، دجلہ کا سارا پانی پی جانا، طویل مسافت ایک لمحے میں طے کرنا، امام ابوحنیفہ، صاحبین اور دیگر ائمہ مذاہب کے نزدیک ایسی قسم منعقد ہو جاتی ہے (۱)۔ کیوں کہ فی نفسہ اسے پورا کرنے کا تصور ممکن ہے کہ ایسی قسم کھانے والے کو اللہ تعالیٰ اس کام کے انجام دینے پر اس طرح قدرت دے دے جیسا کہ ملائکہ، جنات اور انبیاء کو آسمانوں پر جانے کی قدرت عطا کرتا ہے، اسی طرح اللہ چاہے تو پتھر کو سونے میں بدل سکتا ہے۔ اسی طرح مذکورہ تمام امور کا تصور ممکن ہے البتہ عادتاً قسم کھانے والا اس نوعیت کے کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ پس جس امر کی قسم کھائی گئی اس کے ممکن ہونے کے اعتبار سے قسم منعقد ہو جائے گی اور قسم پوری کرنے میں قسم کھانے والے کے عاجز ہونے کی وجہ سے وہ فوراً حانث ہو جائے گا، پس کفارہ واجب ہو گا، جیسا کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ لازماً اپنی بیوی کو طلاق دے دے گا اور پھر وہ عورت مر جائے۔

(۱) دیکھیے: البدائع ۳: ۱۱۰، اوبعد، تبیین الحقائق، ۳: ۱۳۵، الدرالمختار، ۳: ۱۱۱،

مغنی المحتاج ۴: ۳۲۰، المہذب ۳: ۱۴۰، الشرح الکبیر الدردیر ۲: ۱۲۶، المغنی

۸: ۴۳۰، المیزان ۲: ۱۲۹-۱۳۲



امام زفر کہتے ہیں کہ اس قسم کی قسم کھانے والا حانث نہیں ہوتا کیوں کہ عادتاً اس کو پورا کرنا محال ہے اس لیے یہ اسی نوع کی قسم شمار ہو گی جس امر کو حقیقتاً پورا کرنا محال ہو۔ چوں کہ جس امر کو حقیقتاً پورا کرنا محال ہو اس پر کھائی جانے والی قسم منعقد نہیں ہوتی۔ اسی طرح عادتاً محال امر پر کھائی جانے والی قسم بھی منعقد نہیں ہوتی (۱)

اگر اس نوع کی قسم وقت کے ساتھ وابستہ کر دی گئی ہو مثلاً کوئی شخص کہے، بخدا آج میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک دن کے خاتمہ پر حانث ہو گا کیوں کہ وقت کے ساتھ وابستہ قسم وقت کی آخری ساعت تک کسی بھی وقت پورا کرنا واجب ہے، وقت اس کے لیے ظرف موسع (ایسا وقت جس میں خاصی گنجائش ہو) ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک فوراً حانث ہو جائے گا کیوں کہ اسے پورا کرنے سے وہ ابھی سے عاجز ہے۔ اما ابو یوسف کا صحیح مذہب یہی ہے (۲)۔

**فوری قسم:** یمین منعقدہ یعنی مستقبل کے بارے میں قسم کی ایک اور قسم بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ اس میں دلالتاً یا معنماً کسی وقت کے ساتھ مختص ہونے کا مفہوم موجود ہو جب کہ لفظاً اس میں دائمی قسم کا مفہوم پایا جاتا ہو۔ ایسی قسم کو فوری قسم کہتے ہیں۔ یہ ایسی قسم ہے جو کسی بات کے جواب میں کھائی جائے یا کسی معاملے پر مبنی ہو تو اس کا مفہوم اس حالت کو دیکھ کر متعین کیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص دوسرے کو کہتا ہے، آؤ میرے ساتھ دوپہر کا کھانا کھاؤ، وہ جواب میں کہتا ہے، بخدا میں دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا، پھر اس نے اس کے ساتھ تو کھانا نہیں

(۱) حنفیہ کی اوپر مذکور مراجع

(۲) المراجع السابقة

کھایا البتہ اپنے گھر جا کر دوپہر کا کھانا کھا لیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ استحساناً اپنی قسم میں حانت نہیں ہو گا، البتہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی قسم ٹوٹ جائے اور یہی امام زفر کی رائے ہے۔

قیاس کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے مطلقاً دوپہر کا کھانا نہ کھانے کی قسم کھائی ہے۔ اور ایسی قسم کو کسی خاص حالت کے ساتھ مختص کر دینا عام کی تخصیص ہوگی۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے ایک بات کے جواب میں قسم کھائی ہے اس لیے اس کی قسم کا تعلق اسی بات سے ہو گا، چوں کہ بات دوپہر کے کھانے کی دعوت کے بارے میں تھی، اس لیے جواب کا تعلق بھی اسی سے ہو گا۔ گویا اس نے یوں قسم کھائی، کہ جس دوپہر کے کھانے کی تم مجھے دعوت دے رہے ہو میں وہ کھانا نہیں کھاؤں گا۔ یعنی قسم کھانے والے کی نیت، لوگوں کے عرف کے مطابق، اس شخص کی طرف سے دوپہر کی دعوت قبول نہ کرنے کے متعلق ہے، اور حنفیہ کے نزدیک قسموں کا تعلق عرف سے ہے۔ اس کی تفصیل آئندہ بیان ہوگی۔

فوری قسم کی دوسری مثال: اگر کسی کی بیوی گھر سے باہر جا رہی ہو اور وہ اس سے کہے کہ اگر تم باہر نکلی تو تجھے طلاق، اور وہ باہر جانے کا ارادہ چھوڑ کر بیٹھ گئی، پھر کچھ دیر کے بعد باہر نکلی تو استحساناً طلاق نہیں ہوگی کیوں کہ صورت واقعہ اس بات کی دلیل ہے یہ طلاق اسی وقت نکلنے سے متعلق تھی۔ گویا قسم کھانے والے نے یوں کہا تھا کہ "اب جو تم باہر جا رہی ہو اگر اس وقت باہر نکل گئی تو تجھے طلاق ہے" البتہ اگر قسم میں ایسے الفاظ استعمال کیے جو اس مفہوم کے خلاف ہیں مثلاً یہ

کہا کہ اگر آج تم باہر گئی، تو پھر یہ فوری قسم نہیں ہو گی یا جیسے کہا کہ "اگر آج میں دوپہر کا کھانا کھاؤں" تو دوپہر کا کھانا کہیں بھی کھائے حانث ہو جائے گا (۱)۔

وقت سے پہلے حق ادا کر دینا: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کا حق کسی معین وقت پر ادا کر دے گا اور پھر وقت سے پہلے ادا کر دیا تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ اس قسم کا تقاضا یہ ہے کہ حق وقت نکل جانے سے پہلے یعنی جلدی ادا کر دے۔ اب اگر قبل از وقت ادا کر دیا تو وقت نکلنے سے پہلے ادا کر کے اس نے زیادہ اچھا کام کیا ہے۔ کیوں کہ قسم کا دارومدار نیت پر ہوتا ہے۔ اور اس نوع کی قسم میں نیت یہ ہوتی ہے کہ وقت نکلنے سے پہلے وہ حق ادا کر دے گا۔

ابن قدامہ نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ قبل از وقت ادا کرنے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس نے جس کام پر اپنے اختیار سے قسم کھائی تھی اسے دیدہ و دانستہ چھوڑ دیا، جیسا کہ بعد از وقت ادا کرنے سے حانث ہو جائے گا (۲)۔

جس کام کی قسم کھائی اس کا کچھ حصہ ادا کرنا: اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں کام کرے گا تو جب تک پورا کام نہ کرے حنابلہ کے نزدیک قسم پوری نہیں ہو گی اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کام نہیں کرے گا اور اسے مطلق چھوڑ دیا اور پھر اس

(۱) دیکھیے: المبسوط ۸: ۱۳۱-۱۸۶، البدائع ۳: ۱۳، الدر المختار ۳: ۹۲، وبعد، فتح القدير ۴: ۴۲۔

(۲) المغنی ۸: ۷۹۰، الشرح الكبير ۲: ۱۵۳۔

کام کا کچھ حصہ کر لیا تو حنابلہ کے نزدیک اس کے بارے میں دو روایات ہیں، ان میں راجح تر یہ ہے کہ کچھ کام کرنے سے بھی حانث ہو جائے گا (۱)۔

## بحث ۲: قسم کے الفاظ

جس لفظ کے ساتھ قسم کھائی جائے اس کے اعتبار سے قسم کی پانچ اقسام ہیں:

۱۔ اللہ کی قسم اس طرح کھائی جائے کہ اللہ کے اسماء حسنیٰ میں سے صراحتاً کسی اسم کا استعمال کیا جائے۔

۲۔ اللہ کی قسم اس طرح کھائی جائے کہ اس کی صفات میں سے صراحتاً کسی صفت کا استعمال کیا جائے۔

۳۔ کنایتاً اللہ کی قسم کھائی جائے۔

۴۔ معنماً اللہ کی قسم کھائی جائے۔

۵۔ صورتاً اور معنماً غیر اللہ کی قسم کھائی جائے۔

## ۱۔ اللہ کے ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ قسم کھانا

اللہ کے نام کی قسم کھانا مباح ہے۔ غیر اللہ کی قسم کھانے والا گناہ گار ہوتا ہے۔ علماء کا اتفاق ہے کہ اللہ کے اسماء کے ساتھ قسم کھانا مباح ہے، خواہ وہ اسم ایسا ہو کہ اللہ کی ذات کے ساتھ خاص ہو، کسی اور پر نہ بولا جاسکتا ہو، جیسے اللہ، رحمن یا مشترک ہو کہ اللہ پر بھی بولا جاتا ہو اور غیر اللہ پر بھی مثلاً علیم، حکیم، کریم، حلیم وغیرہ۔ اگرچہ یہ اسماء مخلوقات کے لیے بھی بولے جاتے ہیں لیکن جب

(۱) المغنی، ۸: ۷۸۲، ۷۹۲

قسم کے لیے استعمال کیے جائیں تو ان سے اللہ کی ذات ہی مراد ہو گی کیوں کہ غیر اللہ کی قسم جائز نہیں ہے۔ گویا ان اسماء سے مراد اللہ کی ذات ہو گی۔

**حروف قسم:** عربی زبان میں با، واو اور تا حروف قسم ہیں، قسم کھانے والا باللہ، واللہ اور تا اللہ کے الفاظ استعمال کرتا ہے جیسا کہ عربوں میں رائج ہے۔ شریعت اسلامیہ نے اس لغوی استعمال کو برقرار رکھا ہے مثلاً ارشاد ربانی ہے **وَاللّٰهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ، الانعام ۶: ۲۳** (اللہ کی قسم جو ہمارا رب ہے، ہم مشرک نہیں تھے) **تَاللّٰهِ لَا اَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ، الانبياء ۲۱: ۵۷** (اللہ کی قسم میں تمہارے بتوں کو سمجھ لوں گا) **وَاقْسَمُوا بِاللّٰهِ، فاطر ۳۵: ۴۲** (انہوں نے اللہ کی قسم کھائی)

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: واللہ لا غزون قريشاً (بخدا میں قریش سے جنگ کروں گا) تین بار فرمایا اور پھر تیسری بار ان شاء اللہ کا اضافہ کیا<sup>(۱)</sup>۔ حضرت عمرؓ نے آپ سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اپنے آباء و اجداد کی قسمیں کھانے سے منع کیا ہے، جو کوئی قسم کھانا چاہے وہ اللہ کی قسم کھائے یا خاموش رہے۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ

(۱) ابوداؤد، ابن حبان بیہقی، ابویعلیٰ، ابن عدی نے عکرمہ کے واسطے سے ابن عباس سے روایت کی۔ بعض نے مسنداً اور بعض نے مرسلً روایت کی ہے۔ ابن ابی حاتم نے "العلل" میں کہا ہے کہ اس کا ارسال زیادہ مناسب ہے۔ ابن قتان نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے (جامع الاصول ۱۲: ۲۹۹، نصب الراية ۳: ۳۰۲، مجمع الزوائد

اس کے بعد میں نے نہ دانستہ اور نہ بھولے سے کسی حالت میں آباء و اجداد کی قسم نہیں کھائی (۱)۔

"با" اور "واو" اللہ کے تمام اسماء و صفات کے ساتھ قسم کھانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں البتہ تا صرف اللہ کے لفظ کے ساتھ استعمال ہوتی ہے چنانچہ تا اللہ کہنا درست ہے اور تالرحمن، تعزۃ اللہ تعالیٰ وغیرہ کہنا درست نہیں۔ اگر کوئی شخص قسم کھاتے ہوئے ان حروف کو ادا نہ کرے مثلاً کہے "اللہ لا افعل کذا" (بخدا میں یہ کام نہیں کروں گا) تو جمہور کے نزدیک یہ بھی قسم ہے جب کہ شافعیہ کے نزدیک اگر "اللہ" کہا خواہ رفع (') کے ساتھ یا نصب (') کے ساتھ یا جر (') کے ساتھ کسی بھی صورت میں اس وقت تک قسم نہیں ہو گی جب تک اس نے قسم کے نیت نہ کی ہو (۲)۔

(۱) بخاری، مسلم، سنن اربعہ، احمد، مالک اور بیہقی نے حضرت عمر سے روایت کی، راوی نے کہا کہ حضرت عمر کو میں نے یہ کہتے ہوئے سنا کہ "میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا، اللہ نے تمہیں منع کیا ہے۔۔۔" حضرت عمر کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ نہ تو میں نے خود کبھی دانستہ اس کے بعد آباء و اجداد کی قسم کھائی اور نہ کبھی کسی دوسرے کی بات نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ استعمال کیے۔ (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۲۹۳-۳۱۱:

نصب الراية، ۲: ۲۹۵، سبل السلام، ۴: ۱۰۱، نیل الاوطار، ۸: ۲۲۷)۔

(۲) اس بحث کے لیے دیکھیے: البدائع، ۳: ۵: فتح القدیر، ۴: ۸: تبیین الحقائق للزیلعی، ۳: ۱۰۹، ۱۱۱، الدرالمختار، ۳: ۵۴: بدایۃ المجتہد، ۱: ۳۹۴: مغنی المحتاج،

۴: ۳۲۰-۳۲۳: المنہذب، ۲: ۱۲۹: المغنی، ۸: ۶۷۷، ۶۸۹-۶۹۳



## ۲۔ اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا اللہ کی صفات کی تین اقسام ہیں:

۱: ایسی صفات جو لوگوں کے عرف و عادت میں صرف اللہ کی صفت کے طور پر استعمال ہوتی ہوں۔ ان صفات کے ساتھ قسم کھانے سے قسم شمار ہو گی مثلاً، اللہ کی عزت، عظمت، جلال اور کبریائی کی قسم کھانا۔ کیوں کہ ان صفات کے ذریعے قسم کھانا لوگوں میں متعارف ہے۔

۲: ایسی صفت کے ساتھ قسم کھانا جو اللہ اور غیر اللہ کے لیے یکساں استعمال ہوتی ہو۔ اس قسم کی قسم بھی منعقد ہو جاتی ہے۔ مثلاً اللہ کی قدرت، قوت، ارادے، مشیت، رضا، محبت اور اس کے کلام کی قسم کھانا (۱)۔ ان الفاظ سے بھی قسم منعقد ہو جائے گی کیوں کہ یہ صفات اگرچہ غیر اللہ کے لیے بھی استعمال ہوتی ہیں لیکن جب قسم کے ساتھ استعمال ہوں گی تو قسم کے قرینے سے ان سے اللہ کی صفات ہی مراد ہوں گی۔ کیوں کہ غیر اللہ کی قسم کھانا جائز نہیں۔

اس کے ساتھ اگر کسی نے اللہ کی امانت کی قسم کھائی تو وہ بھی حنفیہ کی ظاہر روایت اور مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک قسم شمار ہو گی۔ طحاوی نے کہا ہے کہ یہ قسم نہیں ہو گی خواہ اس سے قسم کی نیت ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امانت

(۱) اللہ کی صفت کلام کے ساتھ قسم کھانے سے قسم منعقد ہو جاتی ہے، البدائع، ۶: ۳، یہ امام

ابوحنیفہ اور صاحبین کا مذہب ہے۔ در مختار میں ہے: کلام اللہ کی قسم کھانے کا تعلق عرف سے ہے کیوں کہ کلام ایک مشترک صفت ہے اور مشترک صفات کی قسم میں عرف کا اعتبار ہوتا

ہے۔ (الدرالمختار، ۳: ۵۶)

سے مراد اللہ کی مقرر کردہ وہ فرائض ہیں جنہیں بندے نماز، روزے وغیرہ عبادت کی شکل میں ادا کرتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ**۔۔۔، الاحزاب ۳۳: ۷۲ (ہم نے امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کی) سے فرائض مراد ہیں۔ نیز یہ غیر اللہ کے نام کی قسم ہے، اس لیے یہ قسم نہیں سمجھی جائے گی۔

ظاہر روایت کی دلیل: قسم کے وقت جب امانت کی اللہ کی طرف نسبت کی جائے تو اس سے اللہ کی صفت مراد ہو گی کیوں کہ "امین" جو امانت سے مشتق ہے اللہ کے اسماء میں سے ہے لہذا بالخصوص قسم کی صورت میں اس سے اللہ کی صفت مراد ہو گی۔

مالکیہ کے نزدیک ایسی قسم جو منعقد ہو جاتی ہے اور جس کے توڑنے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، اللہ کی اسم ذات یا اس کے اسماء میں سے کسی اسم مثلاً عزیز، رحیم یا اس کی صفات میں سے کسی صفت مثلاً، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، وحدانیت، قدم، بقاء، عزت، جلال، عہد، میثاق، ذمہ، کفالت اور امانت وغیرہ سے قسم کھانا ہے۔ اللہ کے نام اور اس کے حق کی قسم کھانا بھی ایسا ہی ہے۔ قرآن اور مصحف کی قسم کھانا بھی مشہور قول کی مطابق ایسا ہی ہے۔

شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ امانت کے لفظ کے ساتھ قسم منعقد نہیں ہوتی، جب تک کہ امانت سے اللہ کی صفت کی نیت نہ کی گئی ہو۔ کیوں کہ امانت کا اطلاق، فرائض، امانتوں اور حقوق پر ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر کی آیت میں ہے۔



تباہ ہو جائے گی)۔ اگر قسم کھانے والے نے "وايم الله" یا "لعمر الله" کے الفاظ استعمال کیے تب بھی قسم ہو جائے گی<sup>(۱)</sup>۔

شافعیہ کے نزدیک "وايم الله" یا "لعمر الله" کے الفاظ کہتے ہوئے اگر قسم کی نیت کی تو قسم ہو گی ورنہ نہیں<sup>(۲)</sup>۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے حنفیہ سے ہم آہنگ ہے کہ اگر کسی نے "وايم الله" یا "ایمن الله" یعنی اللہ کی برکت کے الفاظ استعمال کیے تو یہ بھی قسم ہے اور اس پر کفارہ واجب ہو گا۔ کیوں کہ ان الفاظ سے قسم کھانا متعارف ہے، اسی طرح "لعمر الله" کے الفاظ سے بھی قسم منعقد ہو جائے گی<sup>(۳)</sup>۔

۳: یہ کہ کسی ایسی صفت کے ساتھ قسم کھائی جو اللہ اور غیر اللہ دونوں کے لیے استعمال ہوتی ہو اور بالعموم اس کا استعمال صفت کے طور پر نہ ہوتا ہو، ایسی قسم، قسم شمار نہیں ہو گی۔ مثلاً کسی نے اللہ کے علم، اس کی رحمت، اس کے کلام یا اس کی غضب اور ناراضی یا اس کی رضا کی قسم کھائی (۴) تو یہ قسم شمار نہیں ہو گی۔ کیوں کہ ان صفات سے بالعموم ان کے اثرات مراد ہوتے ہیں، صفات بذات

(۱) البدائع، ایضاً: الدرالمختار، ۳: ۵۸: تبیین الحقائق، ۳: ۱۱۰

(۲) دیکھیے: المہذب، ۲: ۱۳۰: مغنی المحتاج، ۳: ۳۲۳۔ ایم اللہ اصل میں ایمن اللہ ہے، کثرت استعمال سے نون حذف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یکن کو یک پڑھتے ہیں۔

(۳) الشرح الكبير، ۳: ۱۲۷: المغنی، ۸: ۶۹۱، ۶۹۳، لعمر اللہ سے مراد اللہ کی بقاء و حیات ہے

(۴) اگر ان صفات سے ان کے اثرات مراد ہوں تو بلا نیت ان کے ذریعے قسم منعقد نہیں ہو گی۔

خود مراد نہیں ہوتیں۔ مثلاً علم سے مراد بالعموم معلومات ہوتی ہیں اور رحمت سے جنت مراد لی جاتی ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: **فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**، آل عمران، ۳: ۱۰۷ (اللہ کی رحمت میں ہمیشہ رہیں گے)۔ غضب اور ناراضی سے مراد عادتاً ان کے اثرات و نتائج ہوتے ہیں یعنی عذاب اور سزا نہ کہ بذات خود غضب کی صفت، پس اگر قسم کھانے والے نے صفت کی نیت کی تو قسم درست ہو گی ورنہ نہیں۔ نیز عرب، اللہ کے علم کی قسم سے واقف نہیں ہیں پس قسم کی نیت کے بغیر اللہ کے علم کی قسم، قسم شمار نہیں ہو گی (۱)۔ خلاصہ یہ ہے کہ قسم میں عرف کا اعتبار ہے، لوگ جسے قسم سمجھتے ہوں وہ قسم ہے ورنہ نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ کے کلام اور اس کے علم و قدرت پر قسم کھانے سے قسم ہو جاتی ہے البتہ اگر علم سے معلوم اور قدرت سے مقدور کی نیت کی جائے تو قسم نہیں ہو گی مثلاً کہا جائے: **اللهم اغفر لنا علمک فیہا میں علم سے مراد ہمارے بارے میں اور ہمارے گناہوں سے متعلق معلومات ہیں۔ یا کہا جائے اللہ کی قدرت دیکھو یعنی قدرت کے نتائج و آثار دیکھو (۲)۔**

**قرآن حکیم پر قسم کھانا:** مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قرآن حکیم پر قسم کھانا بالاتفاق قسم ہے۔ نیز حنفیہ میں سے کمال بن الہمام اور عینی نے اس رائے کو ترجیح دی ہے کیوں کہ قرآن حکیم پر قسم کھانے والا درحقیقت مصحف میں لکھے ہوئے پر قسم کھاتا ہے یعنی قرآن جو مسلمانوں کے اجماع کے مطابق دو گتوں کے

(۱) البدائع، ۳: ۶: تبیین الحقائق، ۳: ۱۰۹: فتح القدیر، ۴: ۹: الدرالمختار، ۳: ۵۸

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۱: وبعد: المغنی، ۸: ۶۹۰: وبعد: المہذب، ۲: ۱۲۹

درمیان مکتوب شکل میں موجود ہے۔ البتہ اگر قرآن کے لفظ سے خطبہ یا نماز مراد لے یا مصحف کے لفظ سے ورق، جلد یا نقوش مراد لے تو پھر قسم نہیں ہو گی۔ حنفیہ کی رائے یہ تھی کہ قرآن یا مصحف پر کھائی جانے والی قسم، قسم نہیں ہے کیوں کہ یہ غیر اللہ کی نام پر قسم ہے، لیکن چونکہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور اس کا کلام اس کی صفات میں سے ہے اس لیے ابن الہمام نے کہا ہے کہ قرآن پر قسم کھانا لوگوں میں متعارف ہے اس لیے اسے قسم سمجھا جائے گا۔ عینی نے کہا ہے کہ قرآن پر قسم کھانا بالخصوص ہمارے عہد میں قسم ہے (۱)۔

جو شخص حق قرآن پر قسم کھائے جمہور کے نزدیک اسے ایک ہی کفارہ ادا کرنا ہو گا کیوں کہ جب اللہ کے نام پر ایک قسم بار بار کھانے سے ایک سے زائد کفارے واجب نہیں ہوتے تو اس کی صفات کے ساتھ ایک قسم کے تکرار سے ایک ہی کفارہ کافی ہونا چاہیے۔ البتہ امام احمد کی رائے یہ ہے کہ ہر آیت کے بدلے ایک کفارہ دینا ہو گا، کیوں کہ اثرم نے مجاہد سے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ جس کسی نے قرآن کی کسی سورۃ کی قسم کھائی اسے ہر آیت کے بدلے ایک کفارہ دینا پڑے گا، اب جو چاہے کفارہ ادا کرے اور جو چاہے گناہ گار رہے۔

**حق اللہ پر قسم کھانا:** مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی متفقہ رائے صحیح تر روایت کے مطابق یہ ہے کہ حق اللہ پر قسم کھانا معتبر ہے اور اس کا کفارہ دینا ہو گا، کیوں کہ حق، اللہ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے اور اس سے اللہ کی صفت مراد ہے۔ کیوں

(۱) دیکھیے: فتح القدیر، ۴: ۹-۱۰: البدائع، ۸: ۳: الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۵۰: الدرالمختار، ۳: ۵۶:

الشرح الكبير للدردير، ۲: ۱۲۷: المغنی المحتاج، ۳: ۳۲۲: المغنی، ۸: ۶۹۵، ۷۰۷:



کہ اللہ کے بہت سے حقوق ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ مختص ہیں مثلاً بقاء، عظمت، جلال، عزت، پس حق اللہ کی قسم اسی طرح درست ہے جیسے اللہ کی قدرت کی قسم (۱)۔

حق اللہ پر قسم کھانے کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، محمد اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ حق اللہ کے لفظ سے قسم نہیں ہوتی کیوں کہ حق اللہ سے مراد اللہ کی طاعت اور اس کے فرائض ہیں اور یہ اللہ کی صفت نہیں ہے کیوں کہ شرعاً اور عرفاً ذہن میں فوری طور پر یہی بات آتی ہے کہ اللہ کے حقوق سے مراد اس کی طاعات ہیں، پس یہ قسم غیر اللہ کے نام پر ہے جو قسم نہیں سمجھی جائے گی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "حق کی قسم" تو یہ بالاتفاق قسم ہے اور اگر کہا "حقاً" تو یہ قسم نہیں ہوگی، کیوں کہ حق، اللہ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ، النور ۲۴: ۲۵ (تو وہ جانتے ہیں کہ اللہ ہی حق مبین ہے) پس الف لام کے ساتھ معرفہ کے طور پر الحق سے مراد اللہ کی ذات ہے۔ اور اس طرح قسم کھانا لوگوں کا معمول بھی ہے۔ اگر الف لام کے بغیر حقاً نکرہ کے طور استعمال کیا تو یہ ایک محذوف فعل کا مصدر ہے، گویا یہ کہا گیا ہے کہ یہ کام لازماً کروں گا۔ اس سے وعدہ پورا کرنے کی تاکید مراد ہے اور حقاً کا مطلب ہو گا "سچ مچ"، اس طرح اس میں قسم کا کوئی مفہوم نہیں پایا جاتا۔

(۱) الشرح الكبير للدردير، ۲: ۱۲۷، مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۲، المغنی، ۸: ۶۹۱

امام ابو یوسف کی دوسری روایت یہ ہے کہ 'حق اللہ' کے الفاظ کے ساتھ قسم ہو جاتی ہے کیوں کہ حق، اللہ کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ اس سے مراد اس کا حق ہونا، بالذات ثابت اور موجود ہونا ہے۔ گویا قسم کھانے والے نے "واللہ الحق" کے الفاظ کہے اور حق اللہ کے ساتھ قسم کھانا متعارف بھی ہے، پس ان الفاظ سے قسم منعقد ہو جائے گی (۱)، یہی رائے باقی ائمہ کی ہے۔

**لعمر اللہ (اللہ کی حیات) کی قسم کھانا :** جمہور کے نزدیک یہ بھی قسم

ہے جس پر کفارہ واجب ہوتا ہے کیوں کہ یہ اللہ کی صفات میں سے ایک صفت کے ساتھ قسم کھانا ہے جیسے اللہ کی بقاء کی قسم کھانا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر قسم کی نیت کی تو قسم ہو گی ورنہ نہیں۔ اور اگر کہا "وایم اللہ وایمن اللہ" تو یہ جمہور کے نزدیک قسم ہے جس پر کفارہ واجب ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں اگر قسم کی نیت کی تو قسم ہو گی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا (۲)۔

**"اللہ کی قسم" وغیرہ الفاظ سے قسم کھانا :** اگر قسم کھانے والے نے کہا،

اللہ کی قسم کھاتا ہوں یا اللہ کے نام پر حلف اٹھاتا ہوں یا اللہ کو گواہ بناتا ہوں یا اللہ کے نام پر عہد کرتا ہوں کہ یہ کام کروں گا تو قسم منعقد ہو جائے گی، خواہ قسم

(۱) فتح القدیر، ۴: ۱۱: البدائع، ۳: ۴: تبیین الحقائق، ۳: ۱۱۱: الدرالمختار، ۳: ۶۲:

الفتاویٰ الہندیۃ ۲: ۴۹

(۲) المغنی، ۸: ۲۹۱-۲۹۳

کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، یہ حنفیہ اور حنبلیہ کی رائے ہے۔ شافعیہ کا اصح قول بھی یہی ہے کہ مطلقاً یہ الفاظ کہنے سے قسم واقع ہو جاتی ہے۔

ماکیہ کہتے ہیں کہ اگر ان الفاظ سے قسم کی نیت کی تو قسم ہو گی اور قسم کی نیت نہیں کی تو قسم نہیں ہو گی۔ نیت سے مراد اندازہ ہے یعنی اگر یہ اندازہ کیا کہ یہ الفاظ قسم ہیں تو قسم ہو گی اور اگر ذہن میں تھا کہ یہ قسم کے الفاظ نہیں ہیں تو قسم نہیں ہو گی۔

ان الفاظ کے ذریعے قسم منعقد ہو جانے کی دلیل لوگوں کا عرف اور استعمال ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے فیتقسان باللہ، المائدہ ۵: ۱۰۶ (دونوں اللہ کی قسم کھائیں)۔ واقسموا باللہ، الانعام ۶: ۱۰۹ (انہوں نے اللہ کی قسم کھائی)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے "باللہ" کہا اور میں قسم کھاتا ہوں یا گواہی دیتا ہوں کے الفاظ نہیں کہے یعنی فعل ذکر نہیں کیا تب بھی قسم ہو جائے گی۔ "باللہ" سے پہلے فعل مقدر ہو گا کیوں کہ "ب" فعل مقدر سے متعلق ہوتی ہے۔ اور جب فعل ذکر کیا گیا ہو اور مقدر مذکور ہو جائے تو قسم بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے گی۔

اگر قسم میں ماضی کا صیغہ استعمال کیا اور کہا میں نے اللہ کی قسم کھائی یا اللہ کے نام پر حلف اٹھایا کہ فلاں کام کروں گا تو بھی قسم واقع ہو جائے گی (۱)۔

(۱) البدائع، ۳: ۴۷، فتح القدير، ۲: ۱۲۰، بداية المجتهد، ۱: ۳۹۸، الشرح الكبير

للدردير، ۲: ۴۰۱، المغني المحتاج، ۳: ۳۲۳، المهذب، ۲: ۱۳۱، الحفني، ۸: ۷۰

وبعد شرح الباجوري، ۲: ۳۲۱

دوسرے کے کام پر قسم کھانا : شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں (۱) اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا، تجھے اللہ کی قسم یا تجھ سے اللہ کے نام پر سوال کرتا ہوں کہ فلاں کام کرو، اور ان الفاظ سے اپنی قسم کی نیت کی تو قسم واقع ہو جائے گی اور مخاطب کے لیے مسنون ہے کہ اس کی قسم پوری کرے۔ کیوں کہ بخاری میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قسم کرنے والوں کی قسم پوری کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ حکم استحباب کے لیے ہے، وجوب کے لیے نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کہا، یا رسول اللہ میں آپ کو قسم دیتا ہوں کہ آپ مجھے بتائیں کہ میں نے کون سی بات درست بتائی ہے اور کون سی غلط، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، ابو بکر، قسم نہ کھاؤ، اور پھر آپ نے انہیں کچھ نہیں بتایا۔ اگر قسم پورا کرنا واجب ہوتا تو آپ انہیں بتا دیتے۔ اگر مخاطب قسم پوری نہ کرے تو قسم کھانے والے پر کفارہ واجب ہے۔ اگر ان الفاظ سے مخاطب کو قسم دینے کا ارادہ کیا یا سرے سے قسم کا ارادہ ہی نہ کیا ہو بلکہ کام کرنے میں اللہ کی سفارش کا ارادہ کیا ہو تو وہ قسم نہیں ہوگی۔

میں قسم کھاتا ہوں کہ فلاں کام کروں گا پر حلف اٹھانا: اگر قسم کھانے والے نے قسم کھائی اور اس کام کا ذکر کیا جس کی قسم کھائی لیکن جس کے نام پر قسم کھائی اس کا ذکر نہیں کیا یعنی اللہ کا نام نہیں لیا بلکہ کہا، میں گواہی دیتا ہوں یا حلف اٹھاتا ہوں یا قسم کھاتا ہوں یا عہد کرتا ہوں کہ فلاں کام کروں گا تو جمہور حنفیہ کے نزدیک قسم شمار ہوگی اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے اور

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۴: المہذب، ۲: ۱۳۱: المغنی، ۸: ۷۳۱

یہی ان کے مذہب کا راجح قول ہے۔ کیوں کہ غیر اللہ کے نام کی قسم کھانا جائز نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے نام پر قسم کھائی جا رہی ہے اس کا نام محذوف ہے اور وہ اللہ کا نام ہے۔ جیسے قرآن حکیم میں **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ، يَوْسُفُ ۱۲** (۸۲: بستی سے پوچھو) سے مراد بستی کے رہنے والے ہیں۔ عربوں میں اس طرح قسم کھانا متعارف ہے، جیسے ارشاد ربانی ہے: **يَخْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ، التَّوْبَةُ ۹: ۹۶** (آپ کے سامنے قسم کھاتے ہیں تاکہ آپ ان سے راضی ہو جائیں) اور ان الفاظ میں اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ، الْقَلَمُ ۶۸: ۱۷** (جب انہوں نے قسم کھائی کہ صبح پھل توڑ لیں گے) اس میں بھی اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ نیز ارشاد ربانی ہے: **إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ---** **اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً، الْمُنَافِقُونَ ۶۳: ۱، ۲** (جب منافق آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں، ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔۔۔ انہوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا لیا ہے) ان الفاظ کو اللہ نے قسم قرار دیا ہے۔

مالکیہ کی وہی رائے ہے جو ان کی رائے اس مسئلہ میں ہے جس میں اس کا نام نہ لیا جائے جس کی قسم کھائی جا رہی ہو۔ امام احمد کی دوسری روایت بھی یہی ہے اور حنفیہ میں سے امام زفر کا قول بھی یہی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر قسم میں اللہ کی قسم کی نیت کی تو قسم ہو گی ورنہ نہیں، کیوں کہ یہ الفاظ دونوں احتمال رکھتے ہیں کہ اللہ کی قسم ہو یا غیر اللہ کی، اور جب تک اللہ کی قسم کی نیت نہ کی گئی ہو اسے ایسی قسم قرار نہیں دیا جا سکتا جس سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک

"میں عہد کرتا ہوں" کے الفاظ اس سے مستثنیٰ ہیں کیوں کہ ان الفاظ سے نیت کے باوجود قسم نہیں ہوتی۔ کیوں کہ میں عہد کرتا ہوں کا مطلب یہ ہے کہ میں پختہ ارادہ کرتا ہوں۔

شافعیہ کے نزدیک، اس صورت میں نیت کے باوجود قسم نہیں ہوتی کیوں کہ جس کی قسم کھائی جائے اس کا ذکر کرنا قسم کے ارکان میں سے ایک رکن ہے (۱)۔ جس کی قسم کھائی ہو اس کا تکرار: اگر قسم کھانے والے نے حرف عطف کے بغیر جس کی قسم کھائی ہو اس کا تکرار کرے مثلاً "اللہ، رحمان، رحیم، طالب، غالب، مدرک کی قسم" تو اس سے بالاتفاق ایک ہی قسم واقع ہو گی۔ اور اگر حرف عطف کے ذریعے تکرار ہو مثلاً اللہ کی قسم اور اللہ کی قسم یا اللہ کی قسم اور رحمان کی قسم میں فلاں کام نہیں کروں گا تو امام زفر کے سوا ائمہ حنفیہ کے نزدیک راجح روایت کے مطابق دو قسمیں ہوں گی، کیوں کہ جب ایک اسم کا دوسرے پر عطف کیا گیا تو دوسرا پہلے سے مختلف قرار پاتا ہے کیوں کہ معطوف اور معطوف علیہ الگ الگ ہوتے ہیں اس لیے ہر ایک قسم علیحدہ شمار ہو گی۔ لیکن جب دوسرے اسم کا پہلے پر عطف نہیں کیا گیا تو دوسرا پہلے کے لیے صفت ہو گا۔

امام زفر کی رائے یہ ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کی بھی روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں ایک ہی قسم ہو گی کیوں کہ حرف عطف کبھی استیناف کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کبھی صفت کے لیے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص عالم اور

(۱) مراجع سابقہ: البدائع، ۳: ۷۳، فتح القدير، ۴: ۱۳، الدردير، ۲: ۱۲۸، مغنی المحتاج،

۳: ۲۲۳، المغنی، ۸: ۷۰۲، ۷: ۷۳۲، تبیین الحقائق، ۳: ۱۱۰، بدایة المجتهد، ۱: ۳۹۸

زاہد اور سخی اور بہادر ہے تو اس میں جہاں الگ الگ اشخاص ہونے کا احتمال ہے وہاں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ بعد کے تمام الفاظ صفت ہوں، پس شک کی صورت میں دوسری قسم ثابت نہیں ہوتی (۱)۔

جس کام کی قسم کھائی ہو اس کا تکرار: جب قسم کھانے والا اس بات کا تکرار کرے جس پر قسم کھائی ہے مثلاً کہے "بخدا میں فلاں کام نہیں کروں گا، نہیں کروں گا" یا "بخدا میں فلاں سے نہیں بولوں گا، بخدا نہیں بولوں گا"، تو حنفیہ کے نزدیک اگر اعادے میں پہلی بات کے بارے میں خبر دینے کی نیت نہ ہو تو دو قسمیں ہوں گی اور اگر تاکید مقصود ہو تو صرف ایک۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والا جب اس کام کے بارے میں قسم کا اعادہ کرتا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسری قسم کھا رہا ہے کیوں کہ اگر اس کی نیت صفت یا تاکید کی ہوتی تو اس کام کے بارے میں جملے کا اعادہ نہ کرتا (۲)۔

### ۳۔ کنایہ کے طور پر اللہ کی قسم کھانا

اگر کوئی شخص اسلام سے نکلنے کی قسم کھاتا ہے مثلاً یہ کہتا ہے: اگر میں فلاں کام کروں تو میں یہودی یا عیسائی یا مجوسی ہو جاؤں یا اسلام سے نکل جاؤں یا رسول اللہ سے یا قرآن سے تعلق ختم ہو جائے یا کافر ہو جاؤں یا غیر اللہ کی عبادت کروں یا صلیب کی عبادت کروں یا ایسا کوئی جملہ کہے جو اس کے اعتقاد میں کفر

(۱) البدائع، ۳: ۹، فتح القدیر، ۴: ۱۳، الدرالمختار، ۳: ۵۷

(۲) البدائع، ۳: ۱۰



ہے تو اس کے بارے میں ہمارے فقہاء میں اختلاف ہے۔ حنفیہ (۱) اور امام احمد کی کی ایک روایت کی مطابق یہ قسم ہے اور اگر اسے توڑ دیتا ہے تو اس کا کفارہ دے۔ کیوں کہ عہد نبوی سے لے کر آج تک اس طرح قسم کھانا لوگوں میں معروف ہے اور اسے کسی نے برا نہیں سمجھا۔ اگر یہ قسم نہ ہوتی تو لوگوں میں متعارف نہ ہوتی، کیوں کہ غیر اللہ کی قسم کھانا گناہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں میں اس قسم کے معروف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ اللہ کی قسم کے کنایہ کے طور پر متعارف ہیں، اگرچہ کنایہ کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ جیسا کہ عرب کہا کرتے ہیں: اللہ کے لیے مجھ پر واجب ہے کہ میں اپنے اس کپڑے کو حطیم کی دیوار پر ماروں (۲)، ان الفاظ سے عرب محاورے کے مطابق صدقہ کرنے کی منت ماننا مراد ہے، اگرچہ ان الفاظ کا کنایہ ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ ان الفاظ سے قسم واقع نہیں ہوتی کیوں کہ ان الفاظ میں نہ اللہ کا نام مذکور ہے نہ اس کی صفت لہذا قسم توڑنے پر کفارہ نہیں دینا پڑے گا۔ البتہ ایسی قسم کھانا گناہ ہے اور ایسے الفاظ ادا کرنا حرام ہیں، بشرطیکہ ان الفاظ کے ادا کرنے سے اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اس کام سے دور رہے گا جس کے بارے میں قسم کھا رہا ہے۔ اور اگر نیت یہ ہو کہ اسے یہودیت یا دوسری باتیں جو اوپر مذکور ہیں مرغوب ہیں تو فوراً کافر ہو جائے گا۔ اگر اس کی نیت معلوم نہ ہو تو اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، جیسا کہ شافعیہ نے

(۱) البدائع، ۳: ۸ فتح القدیر ۴: ۱۰۱، الدر المختار ۳: ۵۹، الفتاویٰ الہندیہ ۲: ۵۱

(۲) حطیم، حجر کی طرف کی دیوار کعبہ، ایک قول یہ ہے کہ رکن، زمزم اور مقام ابراہیم کے درمیان کی جگہ

اس رائے کو ترجیح دی ہے (۱)۔ اس رائے کی تائید بریدہ کی روایت سے ہوتی ہے کہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس کسی نے قسم کھائی کہ وہ اسلام سے بیزار ہے، اگر جھوٹا ہے تو اس نے جھوٹ بولا، اور اگر سچا ہے تو اسلام کی طرف صحیح سالم نہیں لوٹا (۲)۔

یہ تب ہے جب کہ قسم مستقبل کے بارے میں ہو۔ اگر قسم ماضی سے متعلق ہے، مثلاً یوں کہا، اگر میں نے یہ کام کیا ہو تو میں یہودی یا عیسائی ہوں تو اگر دانستہ جھوٹ بولا تو یہ یمین غموس ہے، اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک کفارہ نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لیکن کیا ایسا کہنے سے کافر ہو جائے گا؟

مشائخ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے، صحیح قول حاکم شہید نے حضرت امام ابو یوسف سے روایت کیا کہ اس سے کافر نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے کفر کی نیت

(۱) بدایۃ المجتہد، ۱: ۳۹۶: الشرح الکبیر للدرر دیر، ۲: ۱۲۸: مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۳:

المہذب، ۲: ۱۲۹: المغنی، ۸: ۶۹۸: القوانین الفقہیۃ، ۱۵۸:

(۲) احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ نے یہ روایت کی ہے۔ نسائی نے ان الفاظ کو بریدہ سے صحیح قرار دیا: جس نے قسم کھائی اور کہا کہ میں اسلام سے بیزار ہوں اگر وہ جھوٹا ہے تو جیسا اس نے کہا ویسا ہو گیا اور اگر سچا ہے تو اسلام کی طرف صحیح سالم نہیں لوٹے گا۔ ابویعلیٰ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس کسی نے قسم کھائی تو جیسے کہا ویسے ہی ہو گیا۔ اگر کہا کہ وہ یہودی ہے تو یہودی ہو گیا، اگر کہا کہ نصرانی ہے تو نصرانی ہو گیا، اگر کہا کہ مجوسی ہے تو مجوسی ہو گیا۔ اس روایت کی سند میں عنبنس بن میمون ہے جو متروک ہے (دیکھیے: جامع الاصول، ۲: ۲۹۵: سبل السلام، ۴: ۱۰۲: نیل

الاطوار، ۸: ۲۳۳: مجمع الزوائد، ۴: ۱۷۷)

نہیں کی، نہ کفر کا اعتقاد رکھا بلکہ اپنی بات کو قبولیت دلانے اور اس کی تصدیق کے لیے ایسے الفاظ کہے۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا، اللہ جانتا ہے میں نے یہ کام کیا ہے اور اسے معلوم ہو کہ اس نے نہیں کیا تو کافر نہیں ہو گا۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر اسے معلوم ہو کہ یہ جملہ کہنے سے وہ کافر ہو جائے گا تو کافر ہو جائے گا، کیوں کہ جو شخص کوئی کافرانہ اقدام کرتا ہے وہ کفر کو اختیار کرتا ہے اور کفر اختیار کرنا کفر ہے (۱)۔

اپنے مال میں سے کوئی چیز حرام کرنے کی قسم کھانا : حنابلہ اور حنفیہ (۲) کہتے ہیں کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ "مجھ پر حلال اشیاء حرام ہیں" یا کہا "اگر میں یہ کام کروں تو فلاں چیز مجھ پر حرام ہے" اور پھر وہ کام کر لیا تو اسے اختیار ہے چاہے تو جو چیز اپنے اوپر حرام قرار دی ہے اسے چھوڑ دے اور چاہے تو کفارہ دے دے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ قسم نہیں ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں، کیوں کہ اس نے شرعی قانون کو تبدیل کرنے کا قصد کیا ہے جو اس کے اختیار میں نہیں اس لیے اس کی یہ بات لغو ہو گی۔ پہلی رائے کو ترجیح حاصل ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ... قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ، التحريم، ۶۶: ۱ (اے نبی اللہ کی حلال کی ہوئی چیزوں کو کیوں حرام کرتے ہو۔۔۔ اللہ نے تم پر قسم توڑنا فرض قرار دے دیا ہے)۔**

(۱) البدائع، ۸: ۳، تحفة الفقهاء، ۲: ۴۴۳، طبع قدیم: الدر المختار، ۳: ۶۱

(۲) المغنی، ۸: ۶۹۹ وبعده: ۷۳۳

## قسم میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے یا قسم دینے والے کی نیت کا؟

فقہاء کا اتفاق ہے کہ دعویٰ اور مقدمات میں قسم دینے والے کی نیت کا اعتبار ہے البتہ وعدوں کے سلسلے میں قسم کے بارے میں اختلاف ہے، کچھ فقہاء کے نزدیک قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے اور کچھ کے نزدیک قسم دینے والے کی نیت کا۔

مالکیہ کے نزدیک قسم میں قسم دینے والے کی نیت کا اعتبار ہے، قسم کھانے والے کی نیت قابل قبول نہیں ہے کیوں کہ مدعی اپنے حق کے بدلے میں قسم قبول کرتا ہے، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "قسم میں قسم دینے والے کی نیت کا اعتبار ہے" ایک روایت میں ہے "تیری قسم وہ ہے جس پر تیرا ساتھی تیری تصدیق کرے" (۱)۔

حنفیہ نے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کی بنیاد پر دو الگ صورتیں بیان کی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا مظلوم ہے تو اس کی نیت کا اعتبار ہے کیوں کہ اس کی قسم سے کسی کے حق تلفی نہیں ہو رہی، اگر اس نے ظاہر کلام سے ہٹ

(۱) مسلم اور ابن ماجہ نے یہ دونوں روایات حضرت ابوہریرہؓ سے بیان کی ہیں۔ احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے دوسری روایت بیان کی جو ان لوگوں کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہے خواہ وہ حاکم ہو، قرض خواہ ہو، ظالم اور زیادتی کرنے والا ہو یا مظلوم ہو، سچا ہو چاہے جھوٹا۔ (دیکھیے: نیل الاوطار ۸: ۲۱۸، جامع الاصول ۱۲: ۳۰۴،

کر کوئی نیت کی ہے تو گناہ گار نہیں ہو گا۔ لیکن اگر قسم کھانے والا ظالم ہے تو قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہے کیوں کہ اس صورت میں اگر اس نے قسم لینے والے کی نیت کے سوا کوئی نیت کی تو گناہ گار ہو گا۔ حنفیہ کے نزدیک زیادہ قابل اعتماد روایت یہ ہے کہ قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے البتہ طلاق اور غلام کی آزادی وغیرہ کی قسمیں اس سے مستثنیٰ ہیں، ان میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے، بشرطیکہ نیت ظاہر کے خلاف نہ ہو، قسم کھانے والا خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔ اسی طرح اگر قسم اللہ کے نام کی کھائی گئی ہو اور قسم کھانے والا مظلوم ہو تو قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہو گا۔ ظالم سے مراد وہ شخص ہے جو قسم کے ذریعے دوسرے کی حق تلفی کرنا چاہتا ہے۔

حنابلہ کی رائے امام ابوحنیفہ سے ہم آہنگ ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی اور اس نے اپنی قسم کی ایسی تاویل کر لی جس کا احتمال ہو سکتا تھا اگرچہ ظاہر الفاظ کے خلاف ہو تو اگر مظلوم ہے تو اس کی تاویل درست ہوگی اور اگر ظالم ہے تو تاویل کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا۔

شافعیہ کے نزدیک قسم میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے کیوں کہ قسم سے مراد وہ مفہوم ہے جو آدمی کے دل کے اندر ہے نہ کہ وہ جو ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے (۱)۔

(۱) اس بحث کے لیے دیکھیے: بداية المجتهد، ۱: ۴۰۳، البدائع ۳: ۲۰، الاشباہ والنظائر لابن نجيم

۸۱: ۱، مغنی المحتاج ۲: ۳۲۱، المغنی ۸: ۴۲۴-۴۲۳ وبعده، الشرح الكبير للدردير، ۲: ۲۸

وحاشية الدسوقي ۲: ۱۳۹، القوانين الفقيهية ۱۶۲، الفوائد البهية في القواعد الفقيه للشيخ

## ۴۔ صورتاً اور معنماً غیر اللہ کی قسم کھانا (یعنی مخلوق کی قسم کھانا)

اگر کسی شخص نے غیر اللہ کی قسم کھائی مثلاً اسلام کی، انبیاء کرام کی، فرشتوں کی یا کعبہ کی یا نماز، روزہ اور حج کی یا کہا "مجھ پر اللہ کا عذاب نازل ہو یا اللہ مجھ سے ناراض ہو" یا اپنے آباء و اجداد، اپنی ماؤں یا اولاد یا ساتھیوں کی یا آسمان، زمین، سورج، چاند اور ستاروں وغیرہ کی قسم کھائی یا کہا، "تیری زندگی کی قسم، تیری جان کی قسم، تیری حیات کی قسم، تیرے حق کی قسم" وغیرہ تو علماء کا اجماع ہے کہ یہ قسم نہیں اور ایسا کہنا مکروہ ہے (۱)۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ ایسا کہنا گناہ ہوگا لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے کیوں کہ یہ غیر اللہ کی قسم ہے۔ اگرچہ لوگوں میں اپنے آباء و اجداد کے نام پر قسمیں کھانے کا رواج تھا لیکن شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: اپنے آباء و اجداد کے نام کی اور شیطانوں کے نام کی قسمیں نہ کھاؤ (۲)، جو کوئی قسم کھانا چاہے اللہ کی قسم کھائے یا چھوڑ

(۱) البدائع، ایضاً: ۲۱، ۸، فتح القدير ۴: ۹، الفتاویٰ الہندیة ۲: ۲۸، الدرالمختار، ۳: ۵۶:

الشرح الكبير للدردير، ۲: ۱۲۸، مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۰، المہذب، ۲: ۱۲۹،

المغنی، ۸: ۶، ۷، ۷، القوانین الفقہیة، ۱۵۸

(۲) نسائی: مسلم میں یہ الفاظ ہیں: طاغوت کی قسم نہ کھاؤ نہ اپنے آباء کے نام پر قسم کھاؤ۔ یہ

عبدالرحمن بن سمرہ کی روایت ہے۔ بزار اور طبرانی نے الکبیر میں سمرہ سے یہ الفاظ روایت

کیے "طاغوت کی قسم نہ کھاؤ، نہ اپنے آباء کی بلکہ اللہ کی قسم کھاؤ" بزار کی سند ضعیف ہے

اور طبرانی کی سند میں کچھ راوی مستور الحال ہیں (دیکھیے: جامع الاصول، ۲: ۲۹۴: مجمع

الزوائد، ۴: ۱۷۷) طواغی اور طواغیت سے بت مراد ہیں یا وہ تمام اشیاء جن کو

دے (۱)۔ نیز ارشاد نبوی ہے، جس کسی نے غیر اللہ کی قسم کھائی اس نے شرک کا ارتکاب کیا (۲)۔ نیز اس نوعیت کی قسم کھانا ان اشیاء کی عظمت کا اظہار ہے جن کے نام پر قسم کھائی گئی ہے اور اس تعظیم کا مستحق اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں۔

۵۔ ایسی قسم جو صورتاً غیر اللہ کی ہے لیکن معناً اللہ کی قسم ہے

یہ ایسی قسم ہوتی ہے جس کا تعلق ایسی طاعات سے نہیں ہوتا جن کے ذریعے اللہ کا قرب حاصل کیا جاتا ہے۔ مثلاً طلاق دینے یا غلام آزاد کرنے کی قسم کھانا، مکہ تک پیدل چل کر جانے یا روزے، صدقہ وغیرہ کی قسم کھانا۔ یہ قسم شرط اور جزاء

جاہلیت میں قابل احترام سمجھا جاتا تھا اور ان کی پرستش کی جاتی تھی۔ شیاطین بھی ان میں شامل ہیں۔ ہر گمراہی میں مبتلا فرد طاغوت ہے۔

(۱) یہ عبارت ایک دوسری حدیث کا حصہ ہے، جس میں ہے: اللہ نے تمہیں اپنے آباء و اجداد کے ناموں کی قسمیں کھانے سے منع کیا ہے، جو کوئی قسم کھانا چاہے اللہ کی قسم کھائے یا خاموش رہے۔ اس حدیث کو صحاح ستہ، مالک، احمد، اور بیہقی نے حضرت ابن عمر سے روایت کیا ہے۔ اس کی تخریج اوپر گزر چکی ہے (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۲۹۳)۔

نصب الراية ۳: ۱۹۵)

(۲) امام احمد نے یہ الفاظ ابن عمر سے روایت کیے ہیں۔ ابوداؤد: ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، حاکم نے ان الفاظ سے اسے صحیح قرار دیا: جس نے غیر اللہ کی قسم کھائی، اس نے کفر کیا۔ ترمذی اور ابن حبان نے ان الفاظ سے روایت کی ہے، اس نے کفر کیا اور شرک کیا، ان الفاظ میں مبالغہ اور شدت ہے۔ یہ حدیث اس پر محمول ہے کہ اگر کوئی شخص غیر اللہ کی اسی طرح کی تعظیم کا عقیدہ رکھتے ہوئے قسم کھاتا ہے جیسا کہ اللہ کی تعظیم کا عقیدہ ہے

(دیکھیے: جامع الاصول، ۲: ۲۹۳؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۲۷؛ سبل السلام، ۴: ۱۰۱)



پر مشتمل ہوتی ہے (۱) اور چوں کہ اس میں شرط حصول مقصود میں مانع ہوتی ہے اور اسے پورا کرنے کی ضمانت ہوتی ہے اس لیے یہ قسم ایسی ہے جیسے اللہ کے نام پر قسم کھائی ہو۔ اور یہ قسم حروف شرط میں سے کسی لفظ کے استعمال سے واقع ہوتی ہے مثلاً: اگر، جب، جب۔ کبھی، جس وقت، جس وقت بھی، جو نہی، جب بھی۔

مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا، جب تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق ہے یا اگر داخل ہوئی، یا جب داخل ہوئی یا جب کبھی داخل ہوئی یا جو نہی داخل ہوئی یا جس وقت بھی داخل ہوئی۔ پس جب بھی داخل ہوئی تو طلاق ہو جائے گی کیوں کہ یہ تمام حروف شرط ہیں۔ اور جب شرط پائی گئی تو قسم ٹوٹ جائے گی، اب اگر دوبارہ داخل ہوئی تو طلاق نہیں ہوگی کیوں کہ ان حروف کا تقاضا تکرار نہیں ہے (۲)۔

اس کا حکم یہ ہے کہ جو قسم کھائی ہے وہ نافذ ہو جائے گی اور اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے۔

(۱) شرط یعنی علامت، قسم کھانے والا جس بات پر قسم کھاتا ہے اسے شرط اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ جزا کے ثبوت کی علامت ہے اور جزا سے مراد وہ الفاظ ہیں جو حرف شرط کے بعد ہوں۔ اگر جزا کے الفاظ شرط سے مؤخر ہوں تو ان کے شروع میں فا آتی ہے جیسے ان دخلت الدار فانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) اگر جزاء مقدم ہو تو "فا" کی ضرورت نہیں۔

(۲) البدائع، ۳: ۲۱، القوانین الفقہیة، ۱۵۹

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: "جب بھی تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق ہے" تو جب بھی وہ داخل ہو گی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر دوسری اور تیسری بار داخل ہوئی تو دوبارہ، سہ بارہ طلاق ہو جائے گی۔

ہر مرتبہ ایک طلاق ہو گی کیوں کہ "جب بھی" کے لفظ کا تقاضا تکرار ہے، اور "جب بھی" کا لفظ داخل ہونے سے وابستہ ہے۔ بار بار طلاق واقع ہونے کی صورت اس وقت تک ہے جب تک وہ اس کی زوجیت میں ہے۔ اگر مرد نے اسے تین طلاق دے دی اور اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا پھر اس سے طلاق کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کر لیا، پھر چوتھی بار اس گھر میں داخل ہوئی تو امام زفر کے سوا باقی ائمہ حنفیہ کے نزدیک طلاق نہیں ہو گی کیوں کہ جزاء کا محل اب باقی نہیں رہا (۱)۔

اگر کسی نے کہا کہ "جس عورت سے میں شادی کروں اسے طلاق ہے" پھر اس نے ایک عورت سے شادی کر لی تو اسے طلاق ہو جائے گی کیوں کہ شرط پائی گئی۔ اب اگر اسی عورت سے دوبارہ نکاح کر لیا تو طلاق نہیں ہو گی کیوں کہ یہاں پر طلاق نکاح پر موقوف ہے بغیر کسی شرط کے ساتھ معلق ہونے کے۔ جب کہ مرد نے اس عورت پر طلاق واقع کی ہے جو اس صفت سے موصوف ہے کہ مرد نے اس سے نکاح کیا ہے، لہذا جب بھی یہ صفت پائی جائے گی تو طلاق واقع ہو گی۔ اگر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اسے بھی طلاق ہو جائے گی کیوں کہ

"جس عورت" سے مراد ہر وہ عورت ہے جو عورت کہلاتی ہے، اس میں فعل کا عموم اور تکرار مراد نہیں ہے (۱)۔

**ایک قسم میں دو شرطیں جمع کرنا:** اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے

دو شرطیں جمع کر دیں مثلاً ایک شرط کو دوسری پر "واو" کے ساتھ عطف کیا تو جب تک دونوں شرطیں نہیں پائی جائیں گی طلاق نہیں ہوگی۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: "اگر تم اس گھر اور اس گھر میں داخل ہوئی" تو جب تک دونوں گھروں میں داخل نہ ہو طلاق نہیں ہوگی خواہ شرط کے کلمات شروع میں کہے یا آخر میں یا درمیان میں۔ دونوں گھروں میں داخل ہونے میں ترتیب شرط نہیں ہے کیوں کہ واو مطلقاً جمع کے لیے اور ایک شے کو دوسری ہم جنس شے پر عطف کرنے کے لیے ہے لہذا شرط کا عطف شرط پر ہوگا جزاء پر نہیں:

اگر عطف کے لیے "فا" کا حرف استعمال کیا تو بھی دونوں شرطوں کا وجود ضروری ہے مثلاً کہا "اگر تو اس گھر میں پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" البتہ اس صورت میں شرط یہ ہے کہ دونوں گھروں میں ترتیب وار اور بلا تاخیر آگے پیچھے داخل ہو۔

اگر عطف کے لیے "ثم" (اس کے بعد) کا حرف استعمال کیا تو دونوں شرطوں کا وجود ضروری ہے مثلاً کہا، "اگر تم اس گھر میں اس کے بعد اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" تو طلاق اس صورت میں واقع ہوگی جب ترتیب وار دونوں گھروں میں داخل ہوئی لیکن دوسرے گھر میں پہلے گھر میں داخلے کے بعد وقفے

سے داخل ہوئی مثلاً ایک گھنٹہ یا اس سے زیادہ کیوں کہ "ثم" کا تقاضا یہ ہے کہ ترتیب ہو اور کام آگے پیچھے وقفے سے ہو۔

دو شرطوں کو جمع کرنے کا حکم یکساں رہتا ہے خواہ بغیر حرف عطف کے فعل کا تکرار ہو یا فعل کے تکرار کے ساتھ حرف عطف ہو۔ مثلاً یوں کہے: اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں داخل ہوئی۔ اس طرح واو، فا اور ثم کے عطف کا حکم یکساں ہے (۱)۔

اگر کسی نے کہا "مجھ پر قسمیں لازم ہیں" تو مالکیہ کے نزدیک اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا، بعض علاقوں میں اس سے تین طلاقیں مراد ہوتی ہیں، جو واقع ہو جائے گی (۲)۔

ایک مجلس یا دو مجلسوں میں قسم کا تکرار: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ "بخدا فلاں سے بات نہیں کروں گا" پھر اس مجلس یا دوسری مجلس میں قسم کھائی کہ "بخدا فلاں سے بات نہیں کروں گا" یا اپنی بیوی سے کہا، "اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق"، اس کے بعد پھر یہی کہا، "اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق"، اس صورت میں تین احتمال ہیں: یا تو اس کی کوئی نیت نہیں تھی یا دوسری بار کہنے سے اپنی قسم کی شدت اور سختی میں اضافہ کرنا چاہتا تھا یا دوسری بار سے پہلی قسم ہی مراد تھی۔

(۱) البدائع، ۳: ۳۱

(۲) القوانین الفقہیة، ۱۶۰

۱۔ اگر کوئی نیت نہیں تھی تو بلاشبہ دو قسمیں ہو جائیں گی جن کو توڑنے پر دو کفارے دینا ہوں گے۔ یعنی اگر اس شخص سے بات کر لی تو دو کفارے دے گا اور اگر بیوی اس گھر میں داخل ہو گئی تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

ب۔ اگر دوسری قسم سے شدت اور سختی میں اضافہ مقصود تھا تب بھی دو قسمیں شمار ہوں گی اور اگر اس شخص سے بات کر لی تو دو کفارے دینا ہوں گے اور بیوی کے اس گھر میں داخل ہونے سے دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ ان دونوں صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے اللہ کا نام لے کر دوبارہ ایک فعل پر قسم کھائی تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ دوبارہ قسم کھا رہا ہے۔

ج۔ اگر اس نے دوسری بار کی قسم سے پہلی قسم کی نیت کی ہے تو ایک ہی قسم ہو گی کیوں کہ اس کی نیت تکرار کی تھی اور عرف میں تاکید کے لیے ایسا کرنا معمول ہے۔ البتہ طلاق کی صورت میں قضاءً مرد کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی، ہر چند کہ دیانتاً اس کی نیت مقبول ہو گی۔ کیوں کہ اس کے کلام سے قسم کا تکرار واضح طور پر معلوم ہوتا ہے اگر اس نے اس کے سوا کوئی نیت کی تو وہ اس کے اور اللہ کے درمیان قابل قبول ہے عدالت میں نہیں<sup>(۱)</sup>۔

مالکیہ بھی اس مسئلہ میں حنفیہ سے متفق ہیں (۲) کہ اگر کسی شخص نے ایک چیز پر کئی بار قسم کھائی تو ہر قسم کا الگ کفارہ دینا ہو گا۔ البتہ اگر بعد کے قسموں میں اس کی نیت محض تاکید کی تھی تو ایک ہی کفارہ ہو گا۔

(۱) البدائع، ۳: ۱۰: الفتاویٰ الہندیۃ، ۲۰: ۵۳: تحفۃ الفقہاء، ۲: ۲۲۶ و بعد

(۲) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۰۷: الشرح الکبیر، ۲: ۱۳۵ و بعد

حنابلہ کہتے ہیں (۱) اگر کسی نے ایک ہی بات پر بار بار قسم کھائی مثلاً کہا، بخدا بخدا میں قریش سے جنگ کروں گا، بخدا میں قریش سے جنگ کروں گا، بخدا میں قریش سے جنگ کروں گا، پھر قسم توڑ دی تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہے۔

امام شافعی کے دو قول ہیں (۲) ایک میں وہ حنابلہ سے ہم آہنگ ہیں اور دوسرے میں مالکیہ سے لیکن بظاہر دوسرے قول کو جو مالکیہ کے مطابق ہے ترجیح حاصل ہے۔

اختلاف کا سبب: کیا متعدد کفارے واجب ہونے کا موجب، متعدد کاموں پر قسم ہے یا ایک کام پر متعدد قسمیں ہیں۔ جنہوں نے قسموں کی تعداد کا اعتبار کیا انہوں نے کہا کہ جب بھی قسم میں تکرار ہو کفارے میں بھی تکرار ہو گا اور جنہوں نے کاموں کی تعداد کا اعتبار کیا، انہوں نے کہا کہ اس مسئلے میں ایک ہی کفارہ واجب ہو گا۔

### بحث ۳: قسم کے درست ہونے کی شرائط

اللہ کی قسم کے درست ہونے کے لیے حنفیہ نے کچھ شرائط بتائی ہیں جن کا تعلق قسم کھانے والے، جس بات کی قسم کھائی جائے اور قسم کے رکن سے ہے (۳)

۱۔ قسم کھانے والے کی شرائط: قسم کھانے والے کی دو شرائط ہیں:

۱۔ قسم کھانے والا عاقل ہو، بالغ ہو اور قسم کی نیت ہو۔ بچے، دیوانے اور سوئے ہوئے آدمی کی قسم کا کوئی اعتبار نہیں۔

(۱) المغنی، ۸: ۷۰۵

(۲) المنہب، ۲: ۱۳۱، مغنی المحتاج، ۲: ۳۲۳

(۳) البدائع، ۳: ۱۰-۱۵، فتح القدیر، ۲: ۳، وبعد: الفتاویٰ الہندیة، ۲: ۲۸

۲۔ قسم کھانے والا مسلمان ہو، کافر کی قسم درست نہیں، کیوں کہ قسم کا کفارہ عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔ قسم کے کفارے کے عبادت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نیت کے بغیر کفارہ ادا نہیں ہوتا اور قسم توڑنے والے کی طرف سے کسی دوسرے کے ادا کرنے سے بھی ادا نہیں ہوتا۔ یہ دونوں احکام عبادت کے ساتھ مختص ہیں کیوں کہ عبادت کے سوا دوسرے امور میں نیت شرط نہیں ہے اور دوسرے کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً قرض یا غصب شدہ مال کی واپسی وغیرہ۔ کافر چوں کہ عبادت کا اہل نہیں اس لیے اس کی قسم پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ کافر کی قسم درست ہے اور اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے خواہ حالت کفر میں قسم توڑی یا اسلام لانے کے بعد۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت میں مسجد حرام میں اعتکاف کرنے کی منت مانی تھی، رسول اللہ ﷺ نے انہیں منت پوری کرنے کا حکم دیا تھا<sup>(۲)</sup>۔ نیز یہ کہ کافر قسم کی اہلیت رکھتا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے: **فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ، الْمَائِدَہ ۵: ۱۰۶** (دونوں اللہ کی قسم کھائیں)۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۰: المغنی، ۸: ۶۷۶: المیزان للشعرانی، ۲: ۱۳۰

(۲) صحاح ستہ نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر نے کہا، یا رسول اللہ، میں نے جاہلیت میں نذر مانی تھی کہ ایک دن بیت اللہ میں اعتکاف کروں گا، آپ نے فرمایا، اپنی نذر پوری کرو، بخاری میں یہ اضافہ بھی ہے کہ آپ نے رات کو اعتکاف کیا۔ آپ نے امر کے لفظ کے ساتھ حکم دیا۔ (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۵: الإمام، ۳۱۲،

سبل السلام، ۴: ۱۱۵، نیل الاوطار، ۸: ۲۲۹، نصب الراية، ۳: ۳۰۰)



قسم کے لیے آزادی شرط نہیں ہے، غلام کی قسم درست ہے اور اگر وہ غلام ہے تو اس کا کفارہ روزے رکھنا ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قسم کے لیے اختیار اور آزادانہ رضامندی بھی شرط نہیں، زبردستی دلائی گئی قسم بھی درست ہے۔ کیوں کہ یہ ایسے تصرفات میں شامل ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے۔ پس قسم میں زبردستی موثر نہیں ہوگی جیسا کہ طلاق اور منت وغیرہ میں۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قسم کھانے والے کا با اختیار ہونا شرط ہے، زبردستی کی قسم نہیں ہوتی کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے، مجبور شخص کی قسم کا اعتبار نہیں ہے (۱)۔ نیز یہ ناحق کسی بات پر مجبور کرنے کے مترادف ہے، پس مجبوری میں کلمہ کفر کہنے کی طرح غیر موثر ہے، اس کی تفصیل قسم کے اقسام میں گزر چکی ہے۔

۲۔ جس چیز پر قسم کھائی گئی ہو اس کی شرط: امام ابو حنیفہ، امام محمد اور

زفر کے نزدیک ایک ہی شرط ہے اور وہ یہ کہ قسم کھاتے وقت اور قسم کے باقی رہنے کی صورت میں اس کام کا کرنا ممکن ہو جس کی قسم کھائی ہے (۲)۔ یہ مستقبل کے کسی معاملے پر قسم کے منعقد ہونے کی شرط ہے اور قسم کے باقی رہنے کی بھی۔ جو کام حقیقتاً ممکن ہو اس پر قسم منعقد نہیں ہوتی اور اگر کسی چیز کا کرنا، ناممکن ہو جائے تو قسم باقی نہیں رہتی۔

امام ابو یوسف کے نزدیک قسم کے انعقاد اور بقا کے لیے یہ شرط نہیں، بلکہ صرف یہ بات شرط ہے کہ قسم کا تعلق مستقبل سے ہو۔

(۱) یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔

(۲) یعنی قسم کے مقتضا کو پورا کرنا ممکن ہو۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ قسم کے انعقاد کے لیے اس کام کا عادتاً ممکن ہونا شرط نہیں جب کہ امام زفر کے نزدیک اس کا عادتاً ممکن ہونا شرط ہے، اس کے بغیر قسم منعقد نہیں ہوتی۔

دونوں صورتوں کا اختلاف مثالوں سے واضح کیا جا سکتا ہے یعنی جو امور حقیقتاً محال ہوں اور جو عادتاً محال ہوں۔ بعض صورتوں کا ذکر قسم کے مختلف اقسام میں کیا گیا ہے۔

**پہلی قسم (یعنی جو کام حقیقتاً محال ہیں) کی مثالیں:** اگر کسی شخص نے کہا کہ "بخدا اس لوٹے میں جو پانی ہے وہ میں ضرور پیوں گا" بعد میں معلوم ہوا کہ اس میں تو پانی تھا ہی نہیں تو امام ابو حنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک قسم منعقد نہیں ہو گی کیوں کہ قسم کے انعقاد کی شرط نہیں پائی گئی یعنی لوٹے میں اس پانی کا وجود جس پر قسم کھائی گئی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک شرط موجود ہے یعنی قسم مستقبل کے بارے میں ہے، اس لیے قسم درست ہے۔

اگر قسم کھانے والے کو معلوم ہو کہ لوٹے میں پانی نہیں ہے تو یہ عادتاً محال ہونے کی مثال ہے، تینوں ائمہ کے نزدیک اس صورت میں قسم منعقد ہو جائے گی لیکن امام زفر کے نزدیک منعقد نہیں ہو گی۔ یہ اختلاف اس صورت میں بھی رہے گا جب کہ قسم کو کسی وقت کے ساتھ مختص کر دیا گیا ہو مثلاً: "بخدا میں اس لوٹے میں جو پانی ہے وہ آج ضرور پیوں گا"۔

اگر قسم کھانے والے نے کہا، "بخدا میں فلاں کو قتل کر دوں گا"، جب کہ وہ آدمی مر چکا تھا لیکن قسم کھانے والے کو اس کی موت کا علم نہیں تھا تو امام

ابو حنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک قسم منعقد نہیں ہو گی اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہو جائے گی۔

یہ اختلاف اس صورت میں بھی رہے گا جب کسی شخص نے کہا "بخدا میں فلاں کا قرض کل ادا کر دوں گا"، پھر اس نے قرض آج ہی ادا کر دیا، یا قرض خواہ نے کل کے آنے سے پہلے ہی قرض معاف کر دیا تو طرفین (امام ابو حنیفہ و محمد)، زفر اور حنابلہ کے نزدیک قسم نہیں ٹوٹے گی جب کہ امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔

اگر شوہر نے طلاق کی قسم کھاتے ہوئے کہا: "اگر آج میں نے یہ پانی نہ پیا تو میری بیوی طلاق"، پھر دن ختم ہونے سے پہلے وہ پانی گرا دیا گیا تو طرفین اور امام زفر کے نزدیک حانث نہیں ہو گا، امام ابو یوسف کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔ دوسری قسم (ایسے امور جو عادتاً محال ہیں) کی مثالیں: اگر کسی شخص نے کہا، "بخدا میں آسمان کو چھو لوں گا یا آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس پتھر کو سونا بنا دوں گا" تو اس کا حکم یہ ہے کہ حنیفہ کے تینوں ائمہ کے نزدیک قسم منعقد ہو جائے گی، امام زفر کے نزدیک نہیں ہو گی۔

**دلائل:** حقیقتاً محال کام کے بارے میں امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب قسم کھانے والے نے اپنے حانث ہونے کے لیے کسی کام کے نہ کرنے کی شرط عائد کی مثلاً کسی کو قتل کرنا یا پانی پینا تو جب شرط پوری ہو گئی تو حانث ہو گا جیسا کہ عادتاً محال امور میں ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہ، محمد اور زفر کی دلیل یہ ہے کہ قسم اس لیے کھائی جاتی ہے تاکہ جس کام کی قسم کھائی گئی ہے اسے پورا کیا جائے اور اسے پورا نہ کرنے کے باعث جو

گناہ ہوتا ہے اس کے ازالے کے لیے کفارہ واجب کیا گیا ہے۔ اگر پورا کرنا حقیقتاً ممکن نہ ہو تو قسم توڑنا بھی ممکن نہیں ہو گا، پس قسم کو درست قرار دینے کا کوئی فائدہ نہیں اس لیے قسم منعقد نہیں ہو گی۔ اس کے برعکس جو کام عادتاً محال ہیں ان میں قسم پوری کرنا حقیقتاً ممکن ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ قسم کھانے والے کو مثلاً اسی طرح آسمان پر چڑھنے کی قدرت عطا کر دے جیسا کہ اس نے ملائکہ اور انبیاء کو دی ہے۔ البتہ عادتاً وہ اس سے عاجز ہوتا ہے بس جب وہ اپنی قسم کے تقاضے پورے کرنے سے عاجز ہو جائے گا تو عاجز ہونے کے باعث حانث ہو گا۔

امام زفر کے نزدیک جو کام عادتاً محال ہو اس پر بھی قسم منعقد نہیں ہوتی، ان کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز عادتاً محال ہے وہ اس چیز کی طرح ہے جو حقیقتاً محال ہے۔ چوں کہ حقیقتاً محال امور پر قسم منعقد نہیں ہوتی اس لیے عادتاً محال امور پر بھی قسم منعقد نہیں ہو گی۔

جمہور حنفیہ نے عادتاً محال امور پر قسم منعقد ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ جس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے وہ کسی شے کی حقیقت اور اس کے بارے میں لوگوں میں پائی جانے والی عادت ہے۔ جب ہم نے کسی قسم کے انعقاد کا فیصلہ کیا تو اس میں ہم نے حقیقت اور عادت دونوں کا اعتبار کیا اور یہ صورت صرف عادت کا اعتبار کرنے یا حقیقت کو نظر انداز کرنے سے بہتر ہے جیسا کہ امام زفر کی رائے ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام زفر نے حقیقتاً محال اور عادتاً محال امور کو برابر قرار دیا ہے کہ دونوں صورتوں میں قسم منعقد نہیں ہو گی۔ امام ابو یوسف نے دونوں قسموں کو برابر قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں قسم منعقد ہو جائے گی اور

امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے حقیقتاً محال اور عادتاً محال میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ دوسری صورت میں قسم منعقد ہو جائے گی پہلی صورت میں نہیں۔

باقی ائمہ مذاہب نے عادتاً محال امور میں جمہور حنفیہ کی رائے سے اتفاق کیا ہے اور عقلاً محال امور میں امام شافعی اور حنابلہ میں سے قاضی نے امام ابو یوسف کی رائے سے اتفاق کیا اور امام مالک اور حنابلہ میں سے ابوالخضاب نے امام ابوحنیفہ اور امام محمد اور امام زفر سے اتفاق کیا، اس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے، اللہ تعالیٰ سب پر رحم فرمائے۔

۳۔ قسم کے رکن کی شرط: اللہ کی قسم کا رکن مرکب ہے دو چیزوں سے ایک وہ لفظ ہے جو اللہ کی قسم کھانے کے لیے استعمال کیا گیا ہے، یعنی اس میں اس ذات کا ذکر ہے جس کے نام پر قسم کھائی جاتی ہے اور دوم اس کام کا جس کی قسم کھائی جاتی ہے۔ ذات کے ذکر پر ہم قسم کے الفاظ کے زیر عنوان بحث کر چکے ہیں۔

قسم میں استثناء: تمام فقہاء نے قسم کے رکن میں یہ شرط عائد کی ہے (۱) کہ قسم استثناء سے خالی ہو (۲)۔ مثلاً ان شاء اللہ، یا مگر یہ کہ اللہ چاہے، یا جو اللہ چاہے، یا مگر اس کے سوا اور کوئی صورت پیدا ہو جائے، یا مگر میری رائے بدل

(۱) دیکھیے: المغنی لابن قدامہ الحنبلی، ۸: ۱۵۷ وبعد، البدائع، ۳: ۱۵: مختصر

الطحاوی، ۳۰۸، بدایۃ المجتہد، ۱: ۳۹۹: القوانین الفقہیۃ، ۱۶۶ وبعد

(۲) اگر قسم کھانے والا قسم کے ساتھ ان شاء اللہ کہہ دے تو اسے استثناء کہتے ہیں۔ ابن عمر نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا کہ آپ نے فرمایا: "جس نے قسم کھائی اور ان شاء اللہ کہہ دیا تو اس نے استثناء کر دیا۔"

جائے، یا یہ کہ مجھے کوئی اور صورت پسند ہو۔ یا کہے اگر اللہ نے میری مدد کی، یا اللہ نے آسانی پیدا کی، یا اللہ کی مدد سے، یا اللہ کی آسانی پیدا کرنے سے وغیرہ۔ اگر اوپر مذکور الفاظ میں سے کوئی لفظ قسم کھانے والے نے قسم کے ساتھ ہی کہہ دیا تو قسم منعقد نہیں ہوگی۔ یعنی اگر مشیت کے ذریعے استثناء کر دیا تو بالاتفاق استثناء قسم میں موثر ہوگا اور اگر استثناء قسم سے الگ کر دیا تو قسم واقع ہو جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: جس کسی نے قسم کھائی اور ساتھ ان شاء اللہ کہا تو حانث نہیں ہوگا (۱)۔

ابوداؤد میں روایت ہے: جس کسی نے قسم کھائی، پھر اس نے استثناء کر لیا تو چاہے تو رجوع کر لے اور چاہے چھوڑ دے (۲)۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد کہ "جس نے قسم کھائی پھر استثناء کر لیا" کا تقاضا یہ ہے کہ استثناء قسم کے بعد فوراً ہو قسم سے الگ نہ ہو۔

(۱) ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، نسائی میں ہے "جس نے قسم کھائی پھر ان شاء اللہ کہہ دیا تو اس نے استثناء کر دیا۔ (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۲۹۸؛ نصب الراية ۳: ۳۰۲)

(۲) مالک، شافعی، احمد، سنن اربعہ، ابن حبان اور حاکم نے ابن عمر سے روایت کی۔ الفاظ یہ ہیں: جس نے قسم کھائی پھر ان شاء اللہ کہا تو اس نے استثناء کر دیا۔ ترمذی میں ہے: جس نے قسم کھائی، پھر ان شاء اللہ کہہ دیا تو حانث نہیں ہوگا۔ اس حدیث کے راوی ثقہ ہیں البتہ قاسم کی ابن مسعود سے ملاقات نہیں ہوئی (مراجع سابقہ، مجمع الزوائد، ۴: ۱۸۲،

الإمام، ۴۲۷، نیل الاوطار، ۸: ۲۱۹، سبیل السلام، ۴: ۱۰۳)

مالکیہ نے استثناء کے ذریعے خواہ استثناء مشیت کے لفظ کے ساتھ ہو یا حرف استثناء کے ذریعے، قسم کے معطل ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں (۱)۔:

۱۔ زبان سے استثناء کے الفاظ ادا کیے ہوں، اللہ کی مشیت کی سوا کسی دوسرے استثناء کے لیے محض دل کی نیت کافی نہیں۔

۲۔ استثناء قسم کے ساتھ متصل ہو، ہاں کھانسی، چھینک یا جمائی کے ذریعے استثناء الگ ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔ امام شافعی کے نزدیک معمولی وقفہ یاد کرنے کے لیے یا سانس لینے کے لیے یا آواز توڑنے کے لیے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

۳۔ قسم پوری نہ کرنے کی نیت ہو۔ اگر قسم کو مضبوط کرنے یا محض اللہ کے سپرد کرنے یا ادب کے طور پر اور برکت کے حصول کے لیے استثناء کے الفاظ استعمال کیے تو ان کا فائدہ نہیں ہوگا۔

نذر میں مشیت کے ساتھ استثناء کا کوئی فائدہ نہیں۔

دوسرے فقہاء نے پہلی دو شرائط میں مالکیہ سے اتفاق کیا ہے (۲)۔ اگر قسم کھانے کھانے والے نے کہا، "اگر فلاں نے چاہا" تو اگر اس کی غیر حاضری، دیوانگی یا موت کے باعث اس کی مرضی معلوم نہ ہو سکی تو قسم واقع نہیں ہوگی کیوں کہ شرط نہیں پائی گئی اور اگر اس کی مرضی معلوم ہوئی تو قسم پوری کرنا ضروری ہوگا۔

(۱) القوانین الفقہیة، ۱۷۷، ۱۷۸؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۲۹، ۱۶۱۔

(۲) المغنی، ۸: ۷۱۶ وبعده۔



## بحث ۴: وہ احوال جن کے ارتکاب پر قسم کھائی جاتی ہے

عام طور پر انسان اپنے متعلق کھانے، پینے، آنے، جانے، بیٹھنے، سوار ہونے، رہنے، پہننے، بات کرنے اور مارنے وغیرہ کے بارے میں قسم کھاتا ہے اور اس کا مقصد اپنے آپ کو یا کسی دوسرے کو کسی کام کی ترغیب دینا یا اس سے روکنا ہوتا ہے۔ اب اگر قسم کے تقاضے کی خلاف ورزی کرتا ہے تو حانث ہو جائے گا اور کفارہ دینا پڑے گا۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جن احوال پر قسم کھائی جاتی ہے انہیں ایسے گیارہ ذیلی عنوانات پر تقسیم کر دیا جائے جن کے بارے میں بالعموم لوگ قسمیں کھاتے ہیں۔

ان عنوانات پر گفتگو سے پہلے ان اہم مسائل کی تحقیق ضروری ہے جن میں فقہاء کا اختلاف ہے اور ان عنوانات کے اہم موضوعات پر شرعی حکم صادر کرنا جن کی معرفت پر موقوف ہے۔ وہ اہم مسائل یہ ہیں:-

کیا قسم کا دارومدار عرف پر ہے یا نیت پر یا الفاظ کے صیغے پر؟  
حنفیہ کہتے ہیں کہ قسم کا دارومدار عرف اور عادت پر ہے، مقاصد اور نیتوں پر نہیں۔ کیوں کہ قسم کھانے والے کی غرض وہی ہوتی ہے جو اس کے نزدیک متعارف ہو اور اسی غرض اور مقصد کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک بالعموم عرف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ البتہ کبھی کبھی ان کے نزدیک عرف اور غرض کی بجائے الفاظ پر بھی قسم کا دارومدار ہوتا ہے (۱)۔

(۱) رسائل ابن عابدین، ۱: ۳۰۴ میں ہے، ان میں سے ہر قاعدہ دوسرے سے مقید

ہے۔ قسمیں عرف پر مبنی ہیں کا مطلب یہ ہے وہ عرف جو الفاظ سے معلوم ہوتا ہو نہ کہ

شافعیہ کے نزدیک قسمیں لغوی حقیقت یعنی لفظ کے صیغے پر مبنی ہوتی ہیں کیوں کہ الفاظ کی حقیقت کو پیش نظر رکھنا زیادہ بہتر ہے، البتہ اگر قسم کھانے والے نے کسی خاص امر کی نیت کی تو اس کی نیت کا اعتبار ہو گا۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں کھائے گا، پھر اس نے مچھلیوں کے سر کھالیے تو جن فقہاء نے عرف کا اعتبار کیا ان کے نزدیک حانت نہیں ہو گا اور جنہوں نے الفاظ کا اعتبار کیا ان کے نزدیک حانت ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھالی کہ گوشت نہیں کھائے گا، پھر چربی کھالی تو جو الفاظ کا اعتبار کرتے ہیں ان کے نزدیک حانت ہو جائے گا اور جو عرف کا اعتبار کرتے ہیں ان کے نزدیک حانت نہیں ہو گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی گاہے لغت کا اعتبار کرتے ہیں جب کہ لغوی مفہوم ظاہر اور مشہور ہو، یہی ان کے نزدیک عام اصل ہے اور گاہے عرف کا اعتبار کرتے ہیں، جب کہ عرف مشہور و معروف ہو۔

امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ جو چیز قسم میں، قسم کھانے والے پر قسم کے تقاضوں کو واجب نہیں کرتی (۱)، اسی طرح جو نذر کے تقاضوں کو بھی واجب نہیں کرتی وہ نیت ہے (یعنی قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے بشرطیکہ قسم کا تعلق دعووں سے نہ ہو، دعووں میں قسم دینے والے کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے،

---

الفاظ سے ہٹ کر، اور قسمیں الفاظ پر مبنی ہیں اغراض پر نہیں کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ کے عرفی معانی پر مبنی ہیں۔ جب کسی لفظ کے وضع اصلی اور وضع عرفی میں تعارض ہو تو وضع عرفی کو ترجیح ہوگی۔

(۱) جس میں عدالتی فیصلہ نہیں ہوتا بلکہ معاملہ اللہ کے اور قسم کھانے والے کے درمیان ہوتا ہے۔ یہ ایسے امور سے متعلق ہے جن کا تعلق انسان کی ذات اور اللہ سے ہے۔ جن امور کا تعلق لوگوں سے ہو ان میں قسم کا عدالتی فیصلہ کیا جاتا ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اگر نیت نہ ہو تو قرینہ حال کا اعتبار ہو گا اور اگر کوئی قرینہ نہ ہو تو قسم سے لوگوں کے عرف میں جو بات مراد لی جائے وہی مراد ہو گی۔ اور اگر عرف بھی متعارف نہ ہو تو لفظ کے مفہوم کا اعتبار ہو گا۔ ایک قول یہ ہے کہ صرف نیت یا ظاہری لغوی مفہوم کا اعتبار ہو گا۔ ایک قول یہ ہے کہ نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس امر کو ملحوظ رکھا جائے گا جس کے باعث کسی نے قسم کھائی ہے (۱) یا علم معانی کی اصطلاح کے مطابق مقام اور قرینہ سیاق کا اعتبار ہو گا۔ نذر میں مشیت کی استثناء کا اعتبار نہیں ہے۔

جن قسموں میں قسم کھانے والوں کے خلاف فیصلہ دیا جاتا ہے ان میں استثناء کے سلسلہ میں ان ضوابط کا اسی ترتیب سے لحاظ رکھا جائے گا اگرچہ جن قسموں میں قسم کھانے والے کے خلاف فیصلہ کرنا ہوتا ہے ان میں صرف قسم کے الفاظ کی رعایت کی جاتی ہے۔ ہاں اگر قرینہ حال یا عرف سے اس نیت کی تائید ہوتی ہو جس کا قسم کھانے والا دعویٰ کر رہا ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

شاطبی کہتے ہیں کہ مالکی مذہب یہ ہے کہ عرف کے باعث دلیل چھوڑ دی جائے گی۔ امام مالک قسم کا وہ مفہوم لیتے ہیں جو عرف میں ہو خواہ لغوی الفاظ کا تقاضا عرف کے تقاضے کے خلاف ہو۔ مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی کہ گھر میں داخل نہیں ہو گا تو مسجد میں داخل ہونے سے حانت نہیں ہو گا کیوں کہ عرف میں مسجد کو گھر نہیں کہتے (۲)۔

(۱) حدود ابن عرفہ، ۱۳۷۔

(۲) الاعتصام، ۲: ۱۴۱۔

حنابلہ کہتے ہیں، قسم میں، قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے۔ اگر اس نے قسم سے ایسی نیت کی جس کا الفاظ میں احتمال موجود ہو تو قسم میں نیت کا اعتبار ہو گا، خواہ نیت ظاہری الفاظ کے مطابق ہو یا مخالف ہو (۱)۔ کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اعمال میں نیت کا اعتبار ہے اور ہر شخص کو وہی ملتا ہے جس کی اس نے نیت کی ہو (۲)۔ اگر قسم میں کوئی نیت نہ کی ہو تو پھر قسم جس سبب سے کھائی یا جس امر نے اسے قسم کھانے پر آمادہ کیا وہی مراد ہو گا کیوں کہ اس سے اس کی نیت پر روشنی پڑتی ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ اس گھر میں نہیں رہے گا۔ اگر قسم کھانے کا سبب گھر کے بارے میں غیظ و غضب ہو کہ اس گھر میں رہنے سے اسے کوئی نقصان ہوا ہو یا کسی کا احسان لینا پڑتا ہو تو قسم کا تعلق اس گھر سے ہو گا اور اگر قسم کھانے کا سبب بیوی سے ناراضی ہو اور گھر کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہو تو قسم کا مفہوم یہ ہو گا کہ اس بیوی کے ساتھ نہیں رہے گا خواہ کوئی بھی گھر ہو۔

(۱) اس بحث کے لیے دیکھیے: تبیین الحقائق، ۳: ۱۶، اوبعد: البدائع، ۳: ۳۸، الفتاویٰ الہندیۃ،

۲: ۶۳، الدرالمختار، ۳: ۷۸، رسائل ابن عابدین، ۱: ۲۹۲، الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۱: ۸۲،

بداية المجتہد، ۱: ۲۹۸، ۲۰۲، وبعده: الشرح الكبير للدردير، ۲: ۱۳۵، ۱۳۹، وبعده: مغنی

المحتاج، ۴: ۲۳۵، وبعده: المغنی، ۸: ۷۳، وبعده: القوانین الفقہیة، ۱۶۱، وبعده، ۱۷۱۔

(۲) بخاری و مسلم نے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ یہ حدیث متواتر ہے، تمیں

صحابہ نے روایت کی ہے۔ شرح مسلم، ۱۲: ۵۳، الاربعین النوویہ، ۱۶، النظم

المتناثر من الحدیث المتواتر للسید جعفر الکتانی، ۱۷۱۔

یاد رہے کہ یہ بحث گیارہ عنوانات میں منقسم ہوئی ہے، جن کا ہم ذیل میں تذکرہ کرتے ہیں:

## مطلب ۱: داخل ہونے پر قسم

ہم ان افعال اور احوال کے بیان سے آغاز کرتے ہیں جن کے بارے میں قسم کھائی جاتی ہے۔ سب سے پہلے کسی مکان میں داخل ہونے کا فعل ہے جو مشکلات پیدا کرنے کا اہم سبب ہوتا ہے۔ قسم کھانے کے بعد اس قسم کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی اپنے آپ کو یا دوسرے کو اس جگہ داخل ہونے سے روکے۔

## داخل ہونے کا مفہوم

دخول: باہر سے کسی جگہ کے اندر منتقل ہونے کو دخول کہتے ہیں۔ اگر کسی شخص نے کسی گھر میں موجود ہوتے ہوئے یہ قسم کھائی کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا، پھر قسم کھانے کے بعد وہاں رکا رہا تو استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ حانث نہیں ہو گا اور قیاس یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا، اور یہی حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے ہے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ کسی کام کو جاری رکھنا اسے از سر نو کرنے کے مترادف ہے۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہیں موجود رہنے میں دخول (یعنی باہر سے اندر جانا) کا مفہوم نہیں پایا جاتا کیوں کہ وہاں موجود رہنا ٹھہرنا ہے اور ٹھہرنا کسی جگہ قرار اور سکون پکڑنے کو کہتے ہیں، قرار کو انتقال سے تعبیر کرنا محال ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گھر، مکان یا مسجد یا حمام میں داخل نہیں ہو گا تو جس طریقے سے بھی داخل ہو، خواہ دروازے سے یا اور کسی راستے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ دخول کا مفہوم پایا گیا۔ اگر چھت پر اتر گیا تو شافعیہ کے سوا

جمہور کے نزدیک حانت ہو جائے گا کیوں کہ گھر کی چھت گھر میں شامل ہے۔ دار (گھر) اس کو کہتے ہیں جو احاطے کے اندر ہو اور چھت بھی احاطے کے اندر ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر اس گھر کی کسی دیوار پر کھڑا ہو گیا تو بھی حانت ہو گا کیوں کہ دیوار بھی احاطے کے اندر ہوتی ہے اور چھت کی طرح ہے۔ یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ گھر کی چھت گھر کا حصہ ہے اور اس کا وہی حکم ہے جو گھر کا ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر گھر کے باہر سے چھت پر چڑھ گیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ لغت اور عرف میں اسے دار (گھر) نہیں کہتے بلکہ چھت دیواروں کی طرح سردی گرمی کو روکنے کے لیے ایک رکاوٹ ہے۔

اگر مکان کے راستے کی طرف بنی ہوئی چھت (۱) یا سڑک پر بنے ہوئے چھتے پر کھڑا ہو گیا (۲) تو اگر ان کا راستہ گھر کے اندر کی طرف نکلتا ہے تو حانت

(۱) ظلّة: عمارت، پہاڑ یا بادل وغیرہ کا سایہ یعنی جو چیز کسی پر اپنا سایہ ڈال کر اسے سردی یا گرمی سے بچائے۔ فقہاء دروازے کے اوپر کے چھتے کو ظلّہ کہتے ہیں جس کے اوپر کوئی تعمیر نہیں ہوتی یا اس کے اوپر تعمیر ہو تو اس کا دروازہ راستے کی طرف نکلتا ہو۔ ظلّة شارعۃ سے مراد وہی چھت ہے جو راستے کی طرف نکلتا ہو یا راستے کے اوپر سایہ نکلن ہو جس کے نیچے سے لوگ گزرتے ہوں۔ شارعۃ، شارع کی مونث ہے۔ پہلی صورت میں اس لیے حانت نہیں ہوگا کہ اس پر "بیت" (مکان) کا اطلاق نہیں ہوتا، اس میں رات نہیں گزاری جا سکتی اور دوسری حالت میں اس لیے حانت نہیں ہوگا کہ وہ حصہ اس گھر کا حصہ نہیں جو کسی خاص شخص کی ملکیت ہے یا اس کی طرف منسوب ہے۔

(۲) کنیف، گھر کے دروازے کے اوپر بنا ہوا چھتہ۔

ہو جائے گا کیوں کہ وہ مکان کی طرف منسوب ہو کر مکان کا حصہ سمجھا جائے گا ورنہ نہیں۔

اگر دروازے کے نیچے کی لکڑی پر کھڑا ہوا (۱) تو اگر دروازہ بند کرنے سے وہ لکڑی باہر رہ جاتی ہے تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ وہ حصہ گھر سے باہر ہے اور اگر لکڑی اندر رہ جاتی ہے تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ وہ اندر کا حصہ ہے۔ کیوں کہ دروازہ اندر کی چیزوں کی حفاظت کی خاطر بند کیا جاتا ہے باہر کی چیزوں کے لیے بند نہیں کیا جاتا ہے۔ اگر گھر کی دہلیز میں داخل ہو گیا (۲) تو حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے کہ حانت ہو جائے گا کیوں کہ وہ گھر کے اندر کا حصہ ہے اور اگر دروازے کے اوپر بنے ہوئے چھتے میں داخل ہوا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ وہ باہر کا حصہ ہے۔ اگر قسم کھانے والے نے ایک پاؤں گھر کے اندر رکھ دیا اور دوسرا نہیں رکھا تو بالاتفاق حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ اس صورت میں داخل ہونے کا عمل مطلقاً نہیں پایا گیا۔ داخل ہونے کا مطلب پورا منتقل ہونا ہے جب کہ اس صورت میں بعض حصہ داخل ہوا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنا سر داخل کر لیا اور پاؤں داخل نہیں کیے تو بھی حانت نہیں ہو گا (۳)۔

(۱) اسکفہ، الف اور کاف کے پیش اور فاقی شد کے ساتھ۔ دروازے کے نیچے کی لکڑی۔

(۲) دہلیز، دال کی زیر کی ساتھ، دروازے اور گھر کے درمیان کا حصہ۔

(۳) دیکھیے: البدائع، ۳: ۳۶؛ المبسوط، ۸: ۱۶۸؛ الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۶۳؛ تبیین الحقائق،

۳: ۱۱۸؛ فتح القدیر، ۴: ۲۹، ۳۳؛ الدر المختار، ۳: ۸۰؛ حنفیہ کے سوا دوسرے مذاہب کے

لیے دیکھیے: (المغنی، ۸: ۴۴۲، ۴۴۵-۴۴۸؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۲؛ المہذب، ۲: ۱۳۲؛

القوانین الفقہیۃ، ۱۶۲؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۵۳)۔



اگر کسی نے قسم کھائی کہ گھر میں داخل نہیں ہوں گا، پھر گھر کے منہدم ہونے کے بعد داخل ہوا جب اس پر کوئی عمارت نہیں تھی تو حانت نہیں ہو گا اور اگر اس گھر کو متعین کرتے ہوئے کہا کہ "بخدا اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا"، پھر قسم کھانے کے بعد اس کی عمارت منہدم ہو گئی، اور پھر وہ داخل ہوا تو بھی حانت ہو گا۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ جب گھر کا لفظ نکرہ کے طور پر استعمال کیا تو نکرہ کا متعارف معنی "تعمیر شدہ مکان" ہے، اور جب تعمیر نہیں ہو گی جو گھر کے لیے ضروری صفت ہے تو حانت نہیں ہو گا۔ اور جب "اس گھر" کے الفاظ استعمال کیے تو اس سے وہ جگہ متعین ہو گئی، نہ کہ عمارت، کیوں کہ اس صورت میں متعین جگہ مراد ہو گی، اس کی صفت نہیں۔ چوں کہ صفت معرفہ بنانے کے لیے ہوتی ہے اور یہاں پر اشارہ معرفہ بنانے کے لیے کافی ہے اور عمارت منہدم ہونے کے بعد بھی گھر کی جگہ باقی ہے۔ کیوں کہ عربی میں دار کا لفظ کھلے صحن کے لیے بھی بولا جاتا ہے جیسا کہ آباد گھر اور ویران گھر، عربی زبان کے اشعار سے اس پر استشاد کیا جا سکتا ہے، اور مکان کے منہدم ہونے کی بعد بھی صحن باقی رہتا ہے۔ اگر اس جگہ نئے سرے سے عمارت بنا دی گئی اور اس میں داخل ہوا تو حانت ہو گا خواہ لفظ نکرہ استعمال کیا ہو یا معرفہ (۱)۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا، پھر وہ منہدم ہو جائے اور میدان بن جائے یا وہاں دو کان، باغ،

(۱) البدائع، ۳: ۳۷؛ الدرالمختار، ۳: ۸۱؛ فتح القدیر، ۳: ۳۰-۳۲؛ شاعر کہتا ہے:

الدار دار وان زالت حوائطها      والبيت ليس بعد تهديم ديوارى      كمنى

بعد بھی دار، دار ہی رہتا ہے لیکن منہدم ہونے کے بعد بیت، بیت نہیں رہتا۔

مسجد یا حمام بنا دیا جائے تو اس میں داخل ہونے پر وہ حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ اب وہ گھر نہیں رہا۔ پھر اگر اسے نئی تعمیراتی سامان یعنی پتھر، سیمنٹ کے ساتھ بنایا گیا تو حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ یہ گھر اس گھر سے الگ ہے جس کی اس نے قسم کھائی تھی اس لیے حانث نہیں ہو گا اور اگر پہلا تعمیراتی سامان استعمال کر کے بنایا گیا تو اس میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ حانث ہو گا اور یہی صحیح تر ہے اور دوسرا یہ کہ حانث نہیں ہو گا (۱)۔

**مسجد میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا :** اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس مسجد میں داخل نہیں ہو گا، پھر وہ مسجد منہدم ہو گئی اور صحرا بن گیا، پھر وہاں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ وہ جگہ بدستور مسجد ہے خواہ عمارت نہ ہو، اگر اس کی چھت پر چڑھ گیا تب بھی حانث ہو گا کیوں کہ وہ بھی مسجد ہے۔

**مکان میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا :** اگر کسی نے قسم کھائی کہ مکان میں یا اس مکان میں داخل نہیں ہوں گا۔ پھر اس کی عمارت منہدم ہونے کی بعد داخل ہوا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ مکان (بیت) اسے کہتے ہیں جس میں رات گزاری جاسکے اور عمارت کے بغیر رات نہیں گزاری جاسکتی، یوں بھی مکان اس عمارت کو کہتے ہیں جس پر چھت ہو۔

**خیمے میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا:** اگر قسم کھائی کہ اس خیمے میں داخل نہیں ہوں گا، وہ خیمہ ایک جگہ ایستادہ تھا، پھر اسے اکھاڑ کر دوسری جگہ لگا

(۱) المہذب، ۲: ۱۳۲؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۲؛ الشرح الكبير للدردیر، ۲: ۱۵۸۔

دیا گیا، پھر داخل ہوا تو بھی حانث ہو گا، کیوں کہ قسم ایک متعین شے یعنی خیمے سے متعلق تھی اور جگہ بدلنے کی باوجود وہ متعین شے باقی ہے۔

دیوار یا ستون پر نہ بیٹھنے کی قسم: اگر قسم کھائی کہ اس دیوار یا اس ستون پر نہیں بیٹھوں گا۔ پھر وہ منہدم ہو گئی اور ان کی جگہ اور دیوار یا ستون بنایا گیا تو ان پر بیٹھنے سے حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ یہ نئی دیوار اور نیا ستون ہے، پرانا نہیں۔ جب پرانے گر گئے تو ان کا نام دیوار یا ستون باقی نہ رہا۔

قلم یا قینچی وغیرہ پر قسم کھانا: اگر قسم کھائی کہ اس قلم سے نہیں لکھوں گا، پھر وہ قلم ٹوٹ گیا حتیٰ کہ اس کی قلم کی صورت باقی نہ رہی، پھر اسے تراشا گیا اور اس سے لکھا تو حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ جب وہ ٹوٹ گیا تو قلم باقی نہ رہا، پس قسم ختم ہو گی۔

اسی طرح اگر قینچی، چھری یا تلوار کی قسم کھائی، پھر وہ ٹوٹ گئیں اور دوسری بنائی گئیں تو ان کے استعمال سے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ ٹوٹنے سے ان چیزوں کا نام باقی نہیں رہا۔

لیکن اگر قسم کھانے والے نے قینچی کی کیل یا چھری کا قبضہ اتار کر اس کی جگہ نئی کیل لگا دی، یا نیا دستہ لگا دیا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ ان کا نام تبدیل نہیں ہوا، بلکہ بعض اجزاء کی محض صفت تبدیل ہوئی ہے۔

گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا، پھر گھر کو کسی اور شے میں

تبدیل کر دینا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہیں ہو گا، پھر وہ گھر باغ یا حمام یا مسجد میں تبدیل کر دیا تو اس میں داخل ہونے سے حانث

نہیں ہو گا۔ کیوں کہ اب وہ انتفاع اور استعمال کے اعتبار سے گھر نہیں رہا بلکہ ایک دوسری شے ہو گئی ہے (۱)۔

اگر قسم کھائی کہ مکان میں داخل نہیں ہو گا، پھر مسجد یا یہودیوں کی عبادت خانہ، کلیسا یا آتش کدہ (۲) یا کعبہ میں داخل ہو گیا یا حمام میں یا دہلیز میں یا گھر کے دروازے کے چھجے میں تو بالاتفاق حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ مکان (بیت) اسے کہتے ہیں جو رات گزارنے کے لیے بنایا گیا ہو اور مذکورہ بالا عمارتیں نہ تو رات رہنے کے لیے بنائی گئی ہیں اور نہ انہیں عرف عام میں بیت (مکان) کہتے ہیں، اور یہ تو معلوم ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قسم کا تعلق عرف سے ہے۔ اسی طرح اگر چھپر (۳) میں داخل ہو گیا تب بھی ہمارے دور کے عرف میں حانت نہیں ہو گا کیوں کہ عرف عام میں صفہ (چھپر) کو مکان نہیں کہتے (۴)۔

(۱) المبسوط، ۸: ۱۷۱؛ البدائع، ۳: ۳۷۔

(۲) البیعة، باکی زیر کے ساتھ، عیسائیوں کی عبادت گاہ، الكنيسة، یہود کی عبادت گاہ، بیت النار، آتش کدہ، مجوس کی عبادت گاہ۔

(۳) الصفة: گرمیوں کے لیے کھجور کی ٹہنیاں وغیرہ ڈال کر سایہ دار جگہ بنالی جاتی ہے۔ مسجد کی صفہ سے مراد، مسجد کے قریب سائے میں بیٹھنے کے لیے بنائی گئی جگہ۔

(۴) المبسوط، ۸: ۱۶۹؛ الفتاویٰ الہندیة، ۲: ۶۳؛ البدائع، ۳: ۳۸؛ فتح القدیر،

۳۲، ۲۹: ۳؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۱۷؛ الدرالمختار، ۳: ۸۰۔

شافعیہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے (۱) کیوں کہ ان جگہوں پر مکان کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے کہ مکان اس جگہ کا نام ہے جہاں آدمی ٹھکانا اور رہائش اختیار کرتا ہے اور یہ جگہیں اس مقصد کے لیے نہیں بنائی گئیں۔ اور عرف میں ان کو مکان (بیت) نہیں کہتے۔ شافعیہ کے نزدیک ہر قسم کے مکان میں داخل ہونے اور رہائش اختیار کرنے سے حائث ہو جائے گا، خواہ وہ مٹی کا ہو، پتھر کا یا پختہ اینٹوں کا، خیمہ ہو یا بالوں یا چمڑے سے بنا ہوا مکان کیوں کہ لغت میں حقیقتاً ان تمام چیزوں پر مکان (بیت) کا اطلاق ہوتا ہے خواہ قسم کھانے والا شہری ہو یا بدو۔ مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے (۲)۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے پاس مکان میں نہیں جاؤں گا تو اگر حمام میں اس کے پاس چلا گیا تو حائث ہو جائے گا، مسجد میں نہیں۔

### گھر کے دروازے سے داخل نہ ہونے کی قسم کھانا

اگر کسی نے قسم کھالی کہ اس گھر کے دروازے سے داخل نہیں ہو گا اور دروازے کے سوا کسی جگہ سے داخل ہو گیا تو بالاتفاق حائث نہیں ہو گا کیوں کہ شرط یعنی دروازے سے داخل ہونا نہیں پائی گئی۔ اگر اس گھر میں کوئی اور دروازہ کھول دیا گیا اور اس میں سے داخل ہو گیا تو حائث ہو جائے گا کیوں کہ قسم یہ تھی کہ اس گھر کی طرف منسوب دروازے سے داخل نہیں ہو گا اس لیے نیا اور پرانا دروازہ برابر ہیں۔ البتہ اگر اپنی قسم میں دروازہ متعین کر دیا تھا تو پھر نئے دروازے

(۱) المہذب، ۲: ۱۳۲؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۲، ۳۳۳۔

(۲) القوانین الفقہیة، ۱۶۳۔

سے داخل ہونے سے حانث نہیں ہو گا۔ اور اگر ایک دروازے کی نیت کر لی تھی تو اللہ کے نزدیک کسی دوسرے دروازے سے داخل ہونے سے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ الفاظ میں اس نیت کا احتمال ہے۔

البتہ عدالتی فیصلے میں اس کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیوں کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے کہ مطلق لفظ بول کر اس سے مقید مراد لیا جائے۔

اگر قسم کھائی کہ گھر کے دروازے سے داخل نہیں ہو گا تو جس دروازے سے بھی داخل ہوا حانث ہو جائے گا۔ اگر معروف دروازے کی نیت کی تو اللہ کے ہاں وہی دروازہ مراد ہو گا البتہ عدالت اس کی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گی (۱)۔

**فلاں کے گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا:** اگر کسی نے

قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہو گا۔ پھر ایسے گھر میں داخل ہو گیا جو اس کا اور کسی دوسرے کا مشترک تھا، اگر وہ شخص اس گھر میں کرائے پر رہتا ہے تو حانث ہو جائے گا اور اگر اس کے کسی ایک حصے کا مالک بھی ہے تو بطریق اولیٰ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر اس میں نہیں رہتا تو حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ گھر ملکیت کے اعتبار سے دو شخصوں کی طرف منسوب ہے پورا گھر کسی ایک کی ملکیت نہیں ہے۔ اور گھر کے ایک حصے کو گھر نہیں کہتے، اس لیے ایسی صورت میں اسے "فلاں کا گھر" نہیں کہا جا سکتا۔

(۱) البدائع، ۳: ۳۸؛ فتح القدیر، ۴: ۳۳؛ المغنی، ۸: ۷۷۳۔

البتہ اس کے برعکس اگر کسی نے قسم کھالی کہ فلاں کی زمین کاشت نہیں کرے گا پھر اس کی اور کسی دوسرے کی مشترک زمین کاشت کر لی تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ زمین کا ہر قطعہ زمین کہلاتا ہے جب کہ گھر کا کچھ حصہ گھر نہیں کہلاتا۔ مالکیہ اور شافعیہ کی اظہر روایت بھی یہی ہے (۱) کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ کہ زید کے پاس نہیں جائے گا پھر ایسے گھر میں گیا جہاں زید بھی ہے اور دوسری لوگ بھی تو مطلقاً حانت ہو جائے گا، کیوں کہ زید کے پاس جانا پایا گیا۔ لیکن اگر قسم کھائی کہ فلاں کو سلام نہیں کرے گا پھر ایسے لوگوں کو سلام کیا جن میں وہ شخص بھی ہے اور اسے مستثنیٰ کر لیا تو حانت نہیں ہو گا اور اگر مطلق چھوڑ دیا، مستثنیٰ نہیں کیا تو اظہر روایت کے مطابق حانت ہو جائے گا جیسا کہ اس کے پاس جانے سے حانت ہوتا ہے۔

فلاں کے مکان میں نہ جانے کی قسم کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے مکان میں نہیں جائے گا اور کوئی نیت نہیں کی، پھر اس کے گھر کے صحن میں چلا گیا اور وہ شخص اس گھر میں رہتا ہے تو جب تک کمروں میں داخل نہ ہو حانت نہیں ہو گا، کیوں کہ بیت (مکان) اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں عادتاً لوگ رہتے ہوں اور گھر کے صحن میں لوگ عادتاً رات نہیں گزارتے، اگر اس نے صحن کی بھی نیت کر لی تھی تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ اس نے خود اپنے اوپر سختی روا رکھی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۳ و بعد؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۴۵ و بعد۔



قسم کھانا کہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا، وہاں سے گزر سکتا ہوں اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہیں ہو گا، ہاں کھڑے کھڑے گزر سکتا ہے تو اگر اس میں داخل ہو گیا لیکن بیٹھنے کی نیت نہیں تو حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ اس نے اس گھر میں ہر طرح داخل ہونے کی قسم کھاتے ہوئے گزرتے ہوئے داخل ہونے کو مستثنیٰ کر لیا تھا اور اب اسی استثنائی صورت میں داخل ہو رہا ہے۔

اگر مریض کی عیادت کے لیے داخل ہوا اور اس کا ارادہ وہاں بیٹھنے کا ہے تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ وہ استثنائی صورت میں داخل نہیں ہوا۔

اگر داخل اس نیت سے ہوا تھا کہ بیٹھے گا نہیں، پھر داخل ہونے کے بعد اس نے بیٹھنے کا ارادہ کیا اور بیٹھ گیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ وہ داخل ہونے پر حانت نہیں ہوا تھا اور داخل ہونے کے بعد وہاں ٹھہرے رہنا داخل ہونا نہیں ہے۔ اور اگر کھڑے کھڑے یا گزرتے ہوئے کے الفاظ سے اس نے یہ نیت کی تھی کہ اس مکان میں رہائش نہیں رکھے گا تو بیٹھنے سے بھی حانت نہیں ہو گا، کیوں کہ گزرتے ہوئے داخل ہونے کا اس نے مطلب یہ لیا تھا کہ وہ وہاں مستقل رہائش نہیں رکھے گا (۱)۔

فلاں کے پاس داخل ہونے کی قسم کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے

پاس نہیں جاؤں گا پھر اس کے مکان میں داخل ہو گیا، اگر اس کے مکان میں جانے میں اس شخص کے پاس جانے کی نیت تھی تو حانت ہو جائے گا اور اگر

(۱) البدائع، ۳: ۳۹۔

اس کی نیت نہیں تھی تو حانت نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی دوسرے کے گھر میں گیا جہاں وہ شخص موجود تھا لیکن اس کی نیت اس کے پاس جانے کی نہیں تھی تو حانت نہیں ہو گا۔ اس میں اس کے ارادے کا اعتبار ہے، اگر اس کے پاس جانے کا ارادہ ہوا تو حانت ہو گا۔ آدمی دوسرے کے پاس نہ جانے کی قسم بالعموم کسی کی تحقیر اور اس کے احترام کو چھوڑنے پر کھاتا ہے اور اس کا تعلق نیت اور ارادے سے ہے۔

کرخنی نے اپنی کتاب النوادر میں ابن سماء سے اس کے برعکس روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ "بخدا میں کسی گھر میں فلاں کے پاس نہیں جاؤں گا"، اور پھر کسی گھر میں کچھ لوگوں کے پاس گیا، جن میں وہ بھی تھا اور قسم کھانے والے کو معلوم نہیں تھا تو وہاں جاتے ہی حانت ہو جائے گا۔ اس شخص کے پاس جانے کی نیت کا اعتبار نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے فلاں کے پاس جانے کو قسم کے لیے شرط قرار دیا تھا، اور شرط پائی گئی ہے اور حانت ہونے کی شرط کا علم ہونا حانت ہونے کے لیے شرط نہیں ہے۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ زید سے بات نہیں کرے گا، پھر اس نے اس سے بات کر لی لیکن اسے معلوم نہیں تھا کہ وہ زید ہے۔ لیکن ظاہر مذہب میں پہلی رائے معتبر ہے۔

اگر قسم کھانے والے کو معلوم ہو کہ لوگوں میں فلاں شخص بھی ہے، پھر وہاں جاتے ہوئے اس نے دوسرے لوگوں کے پاس جانے کی نیت کی نہ کہ اس شخص کے پاس جانے کی، تو اللہ کے نزدیک حانت نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے جس کے بارے میں قسم کھائی تھی اس کے پاس جانے کی نیت نہیں کی تھی لیکن عدالتی

فیصلے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیوں کہ بظاہر وہ ان سب لوگوں کے پاس گیا تھا اور اس کی نیت کا قاضی کو علم نہیں ہے۔

اگر مسجد میں داخل ہوا یا چھجے پر یا چھپر میں یا گھر کی دہلیز میں تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ داخل ہونے سے مراد معروف طریقے سے داخل ہونا ہے، جس طرح لوگ ایک دوسرے کے پاس آتے جاتے ہیں اور اس طرح آنا جانا صرف گھروں میں ہوتا ہے۔

اگر بالوں سے بنے گھر، (۱) خیمہ وغیرہ میں داخل ہوا، تو حانت نہیں ہو گا البتہ اگر جس کے بارے میں قسم کھائی گئی ہو وہ بادیہ کا رہنے والا ہو تو حانت ہو جائے گا، کیوں کہ بادیہ کے لوگ خیموں کو گھر سمجھتے ہیں اور ان کے اعتبار سے عرف عام میں یہ گھر ہیں۔

اگر کسی کے گھر میں داخل ہوا اور وہ شخص اس گھر کے کسی کمرے میں ہے تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ یہ اس کے پاس نہیں گیا، لیکن اگر وہ گھر کے صحن میں ہے تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ اتنے فاصلے سے اس کو دیکھنا اس کے پاس جانے کے مترادف ہے۔

اگر اس شخص کے پاس مسجد، خانہ کعبہ یا حمام میں داخل ہوا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ اس قسم کے قسم سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ کسی ایسے جگہ کسی شخص کے پاس نہیں جائے گا جہاں جا کر اسے ملنا اس کے لیے عزت افزائی کا موجب ہو اور مذکورہ مقامات پر ملنا عزت افزائی کا موجب نہیں ہے۔ اگر قسم کھانے والا ایسے گھر میں داخل ہوا جس میں فلاں شخص (جس کے بارے میں قسم کھائی تھی) نہیں

(۱) فسطاط: بالوں کا کمرہ۔

تھا پھر وہ شخص بھی اس گھر میں آ گیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ یہ اس کے پاس داخل نہیں ہوا بلکہ وہ داخل ہوا ہے، اس لیے حانت نہیں ہو گا (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں (۲) اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر نہیں جائے گا، پھر وہ پھر وہ اس کے کرایہ کے مکان میں گیا تو مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حانت ہو جائے گا خواہ اس نے قسم کھاتے وقت ملکیت کی نیت نہیں کی تھی۔ کیوں کہ گھر اس شخص کی طرف منسوب ہوتا ہے جو اس میں رہتا ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر نہیں جائے گا پھر وہ گھر اس کی ملکیت میں نہیں رہا تو اس میں داخل ہونے سے حانت نہیں ہو گا۔ اور اگر "یہ گھر" کہا تو حانت ہو جائے گا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ملکیتی گھر میں داخل نہ ہوا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ گھر کی نسبت مالک کی طرف ہوتی ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے (۳) کہ جس کسی نے قسم کھائی کہ گھر میں داخل نہیں ہو گا، پھر اسے اس طرح مجبور کر کے گھر میں داخل کر دیا گیا کہ اس کے لیے مزاحمت ممکن نہیں تھی تو حانت نہیں ہو گا، کیوں کہ گھر میں داخل ہونے کا عمل اس نے نہیں کیا اور نہ اس کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔

## مطلب ۲: باہر نکلنے پر قسم

خروج: باہر نکلنا اندر آنے کے بالمقابل ہے۔ خروج اندر سے باہر جانے کا نام ہے۔ باہر نکلنے کے بعد رکا رہنا خروج نہیں ہے جیسا کہ اندر جانے کے بعد رکا رہنا دخول

(۱) البدائع، ۲: ۴۱۔

(۲) القوانین الفقہیة، ۱۶۲؛ المغنی، ۸: ۷۷۳؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۵۴۔

(۳) المغنی، ۸: ۷۷۱۔



شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والا وہاں سے منتقل ہونے کی نیت سے نکل جاتا ہے تو نکلنے کا مفہوم پایا گیا ورنہ نہیں کیوں کہ قسم اسی بات کی کھائی گئی ہے۔ اگر اس کا خاندان اور سامان وہیں رہتا ہے تب بھی کوئی فرق نہیں پڑتا (۱)۔

حنفیہ کے مذہب پر مندرجہ ذیل نتائج مرتب ہوتے ہیں (۲)۔

**مکان سے نکلنے پر قسم:** اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا، اگر تو مکان سے نکلی تو تجھے طلاق، پھر وہ مکان سے نکل کر گھر کے صحن میں آگئی تو حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس نے ایسے امر کی نیت کی تھی جس کا احتمال الفاظ میں موجود تھا، یعنی کسی جگہ کے اندر سے باہر منتقل ہو جانا۔ کیوں کہ مکان اور گھر میں فرق ہے، مکان ایک چھت کے نیچے کی جگہ کو کہتے ہیں جب کہ گھر اس ساری حدود کو شامل ہوتا ہے جس میں کئی مکان اور دوسری جگہیں ہوتی ہیں۔ اس بناء پر اگر کسی نے کہا، اگر فلاں شخص تمہارے مکان میں داخل ہوا۔۔۔ پھر وہ شخص گھر کے صحن میں داخل ہوا، مکان میں نہیں تو حانت نہیں ہو گا۔

ان دونوں مثالوں میں حکم اس عرف پر مبنی ہے جو ائمہ مجتہدین کے زمانے میں تھا۔ متأخرین کے عرف میں مکان کا لفظ مکان اور گھر دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اس لیے دوسری صورت میں حانت ہو گا پہلی میں نہیں۔

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۹۔

(۲) دیکھیے: البدائع، ۳: ۴۲ و بعد؛ المبسوط، ۸: ۱۴۳ و بعد۔

گھر سے نکلنے پر قسم کھانا: اگر کسی نے کہا کہ اگر تو اس گھر سے نکلی تو تجھے طلاق، پس وہ اس گھر کے جس دروازے یا جس جگہ سے بھی نکل گئی، دیوار کے اوپر سے، چھت سے، کسی سوراخ سے، ہر حالت میں حانت ہو جائے گا کیوں کہ شرط پائی گئی یعنی گھر سے نکلنا۔

دروازے سے نکلنا: اگر کسی نے کہا، اگر تو اس گھر کے دروازے سے نکلی تو تجھ پر طلاق، تو جس دروازے سے نکلی، چاہے پرانے دروازے سے یا قسم کھانے کے بعد بنائے گئے کسی نئے دروازے سے، ہر صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ شرط پائی گئی یعنی گھر کے دروازے سے نکلنا۔ اور اگر چھت پر سے یا دیوار کے اوپر سے یا کسی سوراخ سے باہر نکل گئی تو حانت نہیں ہوگا کیوں کہ یہ چیزیں دروازہ نہیں ہیں۔

اگر قسم میں دروازہ متعین کر دیا، مثلاً کہا، "اگر اس دروازے سے نکلی"، تو جب تک اس متعین دروازے سے نہ نکلے طلاق نہیں ہوگی۔ اگر کسی دوسرے دروازے سے نکل گئی تو حانت نہیں ہوگا کیوں کہ کبھی دروازہ متعین کرنے کے پیچھے کوئی مقصد ہوتا ہے یا اس سے کوئی متعین غرض وابستہ ہوتی ہے، اس لیے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

کسی متعین کام کے لیے نکلنا: اگر کسی نے کہا کہ "اگر تو فلاں کام کے سوا اس گھر سے نکلی" اور وہ اس کام کے لیے نکل گئی اور پھر دوبارہ کسی دوسرے کام کے لیے نکلی تو حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس نے اپنی قسم میں اس خاص کام کے سوا ہر کام کے لیے نکلنا حرام کر دیا تھا۔ اگر اس کام کے لیے نکلی جو کام مستثنیٰ تھا تو حانت نہیں ہوگا اور اگر کسی دوسرے کام کے لیے نکلی تو حانت ہو جائے گا۔

اگر قسم کھانے والے نے ایک بار نکلنے کی نیت کی تھی تو نیت درست ہے۔ ایسی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک تو فلاں کام کے لیے نہ



نکلے۔ گویا یہاں پر "الا" (یعنی سوا) "حتی" (یعنی جب تک) کے معنی میں لیا جائے گا۔ پس اگر اسی کام کے لیے نکلی تو قسم پوری ہو گئی کیوں کہ یہی قسم کا مقصد تھا۔ لیکن اس نیت کا اعتبار اللہ کے ہاں ہو گا عدالتی فیصلے میں نہیں کیوں کہ یہاں پر نیت الفاظ سے مطابقت نہیں رکھتی۔

فلاں کے ساتھ باہر نکلنا: اگر قسم کھائی کہ "اگر تم فلاں شخص کے ساتھ گھر سے نکلی تو تمہیں طلاق ہے"، پھر وہ اکیلی یا اس کے سوا کسی دوسرے کے ساتھ نکلی پھر وہ شخص راتے میں ان سے آملتا تو حانت نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ ساتھ نکلنے کا مفہوم نہیں پایا گیا، حالانکہ کہ اس کے لیے ضروری تھا کہ گھر سے ساتھ نکلتے، جب کہ ایسا نہیں ہوا، نکلنے کے بعد ساتھ ہو جانا نکلنا نہیں ہے۔

گھر سے نکلنے کے متعلق بعض حالات: اگر کسی نے کہا، "اگر تو اس گھر سے نکلی تو تجھے طلاق"، پھر وہ عورت گھر کے صحن میں یا چھت پر یا سڑک کی طرف نکلنے والے چھتے (۱) پر چلی گئی تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ اسے گھر سے نکلنا نہیں کہتے۔

کیا کسی کام کا جاری رکھنا کام شروع کرنے کے حکم میں ہوتا ہے اگر گھر سے باہر کھڑی بیوی سے کہا، "اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق" تو حانت نہیں ہو گا، اسی طرح گھر میں موجود بیوی سے کہا، "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" تو حانت نہیں ہو گا۔ قسم اس وقت ٹوٹے گی جب وہ نئے سرے سے باہر نکلے یا نئے سرے سے گھر میں داخل ہو۔ البتہ اگر اس نے کہا، اگر تو کھڑی ہوئی یا بیٹھی یا

(۱) یعنی ایسا چھتر جو گھر سے باہر نکل کر سڑک تک پھیلا ہوا ہو۔

لباس پہنا یا سوار ہوئی جب کہ وہ کھڑی تھی یا بیٹھی ہوئی تھی یا لباس پہنے ہوئی تھی یا سواری پر تھی اور وہ کچھ وقت اس حالت میں رہی تو حانت ہو جائے گا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، کیوں کہ نکلنے کا مفہوم اندر سے باہر آنا ہے اور داخل ہونا اس کے برعکس ہے، اور ان دونوں کاموں میں دوام اور استمرار نہیں ہے، پس باہر موجود رہنا باہر نکلنا نہیں ہے۔ جب کہ سوار رہنا یا اس کی طرح کے جو دوسرے کام ہیں ان کا ہر لمحہ ایک نیا کام ہے اور ہر دوسرا لمحہ ایک نئی ابتدا ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ یہ کہنا درست ہے کہ میں کل سوار ہوا اور آج بھی، میں نے کل لباس پہنا اور آج بھی لیکن یہ کہنا صحیح نہیں کہ میں کل داخل ہوا اور آج بھی الا یہ کہ آج دوبارہ وہ نئے سرے سے داخل ہوا ہو (۱)۔

حنفیہ کو یہ خیال ہوا کہ امام شافعی کے مذہب میں دخول اور خروج کو جاری رکھنے کا وہی حکم ہے جو کسی کام کو ابتدا سے کرنے کا ہے، جب کہ یہ خیال صحیح نہیں۔ کیوں کہ مذہب شافعی کی نصوص میں یہ صراحت موجود ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی گھر میں موجود ہوتے ہوئے قسم کھائی کہ وہ اس میں داخل نہیں ہو گا، یا گھر سے باہر ہو اور کہے کہ وہ اس گھر سے باہر نہیں نکلے گا تو دونوں صورتوں میں حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ داخل ہونے کا مطلب باہر سے اندر جانا ہے اور نکلنا اس کے برعکس عمل ہے اور عمل کا باقی رہنا دخول یا خروج نہیں ہے، اس لیے اسے دخول اور خروج نہیں کہہ سکتے۔ البتہ لباس پہننے، سوار رہنے، کھڑے

(۱) البدائع، ۳: ۳۶۔

رہنے یا بیٹھے رہنے کا وہی حکم ہے جو ان کاموں کو شروع کرنے کا ہے۔ اگر یہ کام جاری رکھے تو بھی حائض ہو جائے گا (۱) جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے۔

سواری کی طرح کھانے اور مارنے کا عمل بھی ہے۔ اگر بیوی کھا رہی ہو یا مار رہی ہو اور اسے کہا، "اگر تو نے کھایا، یا مارا تو تجھے طلاق"، اور وہ کھاتی رہی یا مارتی رہی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ ان افعال کے ہر جز کو کھانا یا مارنا کہتے ہیں۔

دخول اور خروج کی مانند حیض اور بیماری بھی ہیں۔ اگر کسی کی بیوی حیض سے تھی یا بیمار تھی اور اس نے اسے کہا، "اگر تجھے حیض آیا، یا تو بیمار ہوئی تو تجھے طلاق" تو قسم کا اطلاق نئے حیض اور نئی بیماری پر ہو گا جیسا کہ لوگوں کا عرف ہے۔ البتہ اگر اس مدت میں مزید حیض آنے یا بیماری میں اضافے کی نیت کی تو نیت درست ہے کیوں کہ حیض کی اجزاء ہوتے ہیں اور وہ بار بار آتا رہتا ہے اس لیے یہ نیت درست ہے۔

اگر کسی نے کہا، "اگر تجھے کل حیض آیا۔۔۔" اور اسے معلوم نہیں تھا کہ وہ حیض سے ہے تو قسم کا تعلق نئے آنے والے حیض سے ہو گا اور اگر اسے معلوم تھا کہ وہ حیض سے ہے تو قسم کا تعلق اسی حیض سے ہو گا، اگر اگلے روز صبح تک وہ حیض جاری رہا اور حنفیہ کے نزدیک اس کی مدت تین دن ہو گئی تو حائض ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس نے یہ جانتے ہوئے کہ وہ حیض سے ہے قسم کھائی جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے قسم میں حیض جاری رہنے کی نیت کی اور جب تک تین دن لگا تار خون نہ آتا رہے حیض نہیں کہلاتا۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۲۱۔

بلا اجازت گھر سے نکلنے پر قسم کھانا : کبھی مرد بلا اجازت گھر سے نکلنے پر عورت کی طلاق کی قسم کھا لیتا ہے۔ اس کے الفاظ ان تین صورتوں میں سے کوئی ایک ہوتی ہیں۔

۱۔ یوں کہے: "تجھے طلاق ہے، اگر تو اس گھر سے نکلی مگر میری اجازت یا میری مرضی سے"

۲۔ یوں کہے، "تجھے طلاق ہے، اگر تو اس گھر سے نکلی یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں یا میں اس کے لیے راضی ہوں۔"

۳۔ یوں کہے: "تجھے طلاق ہے، اگر تو اس گھر سے نکلی، مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں یا میں راضی ہوں۔"

اب ہم پہلی صورت پر بحث کرتے ہیں :-

۱۔ وہ یہ کہ اس نے کہا: "الا باذنی اور رضائی" مگر میری اجازت یا میری رضا سے: اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا، "تجھے طلاق، اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت یا میرے حکم یا میری رضا یا میرے علم سے" یا یوں کہا "اگر تو اس گھر سے میری اجازت یا میرے حکم یا میری رضا یا میرے علم کے بغیر نکلی"، تو ان تمام صورتوں میں اگر وہ بلا اجازت نکل گئی تو حانت ہو جائے گا۔ ہر مرتبہ اجازت لینا شرط ہو گی، حتیٰ کہ اگر ایک بار اجازت دے دی، پھر عورت کے نکلنے سے پہلے اسے روک دیا اور پھر وہ نکل گئی تو حانت ہو جائے گا۔ اگر اجازت لے کر نکلی تو یہ نکلنا مستثنیٰ ہے، اس لیے یہ قسم میں داخل نہیں ہے اور اس پر وہ حانت نہیں ہو گا۔

اس کا سبب یہ ہے کہ مرد نے طلاق کے وقوع کے لیے ہر بار نکلنے کو اجازت سے مشروط کر دیا ہے اور صرف ایسا نکلنا مستثنیٰ ہے جو اجازت سے ہو۔ کیوں کہ

"باذنی" میں "با" الصاق کے لیے ہے جیسے کتبت بالقلم، میں نے قلم کے ساتھ لکھا، اسی طرح ہر بار نکلنا اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہونا چاہئے لہذا ہر بار نکلنا قسم میں داخل ہے اور حانت ہونے کے لیے شرط۔ جیسے ارشاد ربانی ہے وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ (مریم: ۱۹: ۶۳) یعنی امر الہی کے بغیر کوئی نزول نہیں پایا جاسکتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا، "اگر تو بڑی چادر یا برقع لیے بغیر یا سواری کے بغیر نکلی تو تجھے طلاق"، اگر ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت سے نکلی ہے تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ وہ شوہر کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق نکل رہی ہے، ورنہ حانت ہو جائے گا۔ جو صورتیں مستثنیٰ ہیں وہ قسم میں شامل نہیں اور جو مستثنیٰ نہیں ہیں وہ شامل ہیں، اور جب شرط پائی جائے گی تو حانت ہو جائے گا۔

اگر کسی نے "مگر میری اجازت سے" کے الفاظ سے ایک بار اجازت کی نیت کی تو نیت درست ہے اور اللہ کے ہاں اس کی نیت کا ہی اعتبار ہے البتہ عدالتی فیصلے میں بھی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نیت کے مطابق فیصلہ ہو گا اور امام ابو یوسف کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ عدالتی فیصلے میں نیت کا اعتبار نہیں کیوں کہ نیت ظاہری الفاظ کے خلاف ہے۔ ظاہری الفاظ کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بار اجازت لے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور یہی رائے راجح ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس پر فتویٰ ہے۔

طرفین کی رائے کی دلیل یہ ہے کہ ظاہری الفاظ سے بار بار اجازت لینے کا مفہوم ثابت نہیں ہوتا، یہ تب ثابت ہوتا ہے جب خروج کا تکرار مانا جائے۔ لہذا

اس کا ایک بار کی نیت کرنا ظاہری الفاظ کے تقاضوں کے مطابق ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ظاہری کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر بار اجازت لینا ضروری ہے۔ اگر اس نے صرف ایک بار اجازت کی نیت کی ہے تو الفاظ میں اس مفہوم کا صرف احتمال ہے۔ لہذا فتویٰ میں اس کی رعایت رکھی جائے گی۔ یہ امام ابو یوسف کی رائے ہے۔ اور اگر قسم کھانے والے نے ایک بار کی نیت کی تھی تو اللہ کے نزدیک اس کی بات کا اعتبار ہو گا لیکن عدالتی فیصلے میں نہیں۔ کیوں کہ اس طرح وہ اپنے لیے آسانی اور تخفیف کی نیت کر رہا ہے لہذا عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی۔

اس نوعیت کی قسم سے جس میں بار بار اجازت لینا شرط قرار دیا گیا ہو نکلنے کا حیلہ یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے، "میں نے تمہیں ہمیشہ کے لیے اجازت دے دی"، یا "جب بھی تو نکلنا چاہے میری طرف سے اجازت ہے" تو جب بھی نکلے گی اس کے پاس پروانہ اجازت ہو گا کیوں کہ "جب بھی" کے الفاظ عموم اور تکرار کے متقاضی ہیں۔

اسی طرح اگر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے دس دن کے لیے اجازت دے دی ہے تو دس دنوں میں جب بھی نکلے گی حانت نہیں ہو گا۔ اگر مرد نے "مگر میری اجازت سے" کی شرط عائد کی تھی، پھر ایک بار نکلنے کی اجازت دی لیکن اجازت دینے کے بعد پھر روک دیا تو روکنا درست ہے۔ اگر اس کے بعد عورت مرد کی اجازت کے بغیر نکل گئی تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ اجازت سے رجوع درست ہے اور قسم باقی ہے، لہذا یہ ایسا ہی ہو گا جیسے اجازت دی ہی نہیں تھی۔

اگر مرد نے عورت کو عام اجازت دے دی تھی پھر اس کے بعد ہر طرح کے حالات میں باہر نکلنے سے عام ممانعت کر دی تو کیا یہ ممانعت موثر ہو گی یا نہیں؟

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ممانعت کے تقاضے پر عمل کیا جائے گا اور نکلنے کی عام اجازت باطل ہو جائے گی، حتیٰ کہ اگر اس کے بعد بغیر اجازت نکل گئی تو مرد حائض ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک بار اجازت دے کر اس سے روک دے تو روک دینا درست ہے۔ اسی طرح اگر ہر بار کی اجازت دی ہوئی تھی تو اس کی ممانعت بھی درست ہے اور ممانعت پر عمل کیا جائے گا اور اجازت ختم ہو جائے گی۔

امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ سابقہ اجازت پر ممانعت کا کوئی اثر نہیں ہو گا بلکہ وہ اجازت برقرار رہے گی کیوں کہ عام اجازت دینے سے قسم ختم ہو گئی ہے۔ چوں کہ اس نے طلاق واقع ہونے کی شرط کو عام اجازت کے ذریعے ختم کر دیا تھا، اور وہ شرط تھی بلا اجازت نکلنا، اب اگر عام ممانعت کر دی ہے تو یہ مؤثر نہیں ہو گی کیوں کہ اس عام ممانعت کے ساتھ قسم نہیں کھائی گئی۔ اس کے برعکس اگر خاص اجازت ایک بار نکلنے کی دی تھی تو اس سے قسم ختم نہیں ہوئی تھی، پس نکلنے سے ممانعت دوبارہ مؤثر ہو گئی۔ چوں کہ قسم باقی تھی اس لیے ممانعت درست ہے (۱)۔

۲۔ اگر اس نے کہا "حتیٰ آذن لک" (یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں): اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا، "تجھے طلاق ہے اگر تو اس گھر سے نکلی یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں یا حکم کروں یا راضی ہوں یا مجھے معلوم ہو"۔ اس صورت میں ایک بار کی اجازت کافی ہے اور اس سے قسم ختم ہو جائے گی، اگر عورت ایک بار اجازت لے کر باہر نکلی، پھر واپس آگئی اور دوبارہ بلا اجازت نکل

(۱) المبسوط، ۸: ۱۴۳؛ البدائع، ۳: ۴۳؛ وبعد؛ فتح القدیر، ۴: ۴۰؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۲؛

الدرالمختار، ۳: ۸۹؛ وبعد۔



گئی تو حائض نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر ایک بار اجازت دے دی پھر عورت کے باہر نکلنے سے پہلے ممانعت کر دی اور اس کے بعد عورت نکل گئی تو حائض نہیں ہو گا۔ کیوں کہ لفظ "حتی" انتہاء بیان کرنے کے لیے ہوتا ہے، جو "الی" کے معنی میں ہے اور الی انتہاء کی آخری حد بیان کرتا ہے۔ پس حتی کے بعد کے الفاظ پر قسم ختم ہو جائے گی، جب قسم کھانے والے نے باہر نکلنے سے روکنے کے بعد اجازت دے دی تو انتہاء کے آخری حد تک پہنچنے کے بعد قسم باقی نہیں رہی۔ اگر اس کے بعد باہر نکلی تو حائض نہیں ہو گا کیوں کہ اب قسم باقی نہیں رہی، قسم اجازت دینے کے ساتھ ہی ختم ہو گئی، اس کے بعد روکنے کا کوئی اعتبار نہیں۔ البتہ اجازت دینے سے پہلے قسم باقی تھی اور اس وقت نکلنے سے حائض ہو جائے گا۔

اگر قسم کھانے والے نے "حتی آذن لک" (یہاں تک کہ میں تمہیں اجازت دوں) سے ہر بار اجازت کی نیت کی تھی تو اسے اللہ کے نزدیک اور عدالتی فیصلے میں بھی سچا سمجھا جائے گا، کیوں کہ اس نے اپنی ذات پر سختی کرنے کی نیت کی ہے (۱)۔

۳۔ اگر کہا "الا ان آذن لک" (مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں): اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا، "تجھے طلاق ہے اگر تو اس گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں یا حکم دوں یا مجھے علم ہو یا میں راضی ہوں"، تو عام علماء کے نزدیک یہ "حتی آذن لک" (یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں) کی طرح ہے۔ اگر اس

(۱) دیکھیے: مراجع سابقہ۔

نے ایک بار اجازت دے دی جس پر وہ باہر نکلی پھر دوبارہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو حانت نہیں ہو گا، کیوں کہ "الا ان" کے الفاظ بھی انتہا کا مفہوم بتاتے ہیں، اور اجازت دینے سے ختم ہو گئی جیسا کہ حتیٰ آذن لک (یہاں تک کہ میں تمہیں اجازت دوں) سے ختم ہو گئی تھی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ "الا ان" کے الفاظ اگرچہ حروف استثناء ہیں لیکن غایت اور انتہا کے مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں، یعنی حروف استثناء سے پہلے جو کلام ہے، وہ اجازت کی قسم سے نہیں تاآنکہ اجازت کو اس سے مستثنیٰ کر دیا جائے۔ پس "الا ان" مجازاً "حتیٰ" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ان دونوں میں یہ مناسبت ہے کہ ان سے پہلے الفاظ کا حکم بعد کے الفاظ سے مختلف ہے جیسا کہ استثناء میں یہی ہوتا ہے کہ پہلے کا حکم بعد سے مختلف ہو۔

علماء نحو میں سے فراء کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "الا ان آذن لک" تو اس کا وہی مفہوم ہے جو "الاباذنی" کا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بار اجازت لی جائے کیوں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ نکلتا اس سے مستثنیٰ ہے جو میری اجازت سے ہو۔ کیوں کہ "ان" جب فعل مضارع کے شروع میں آتا ہے تو اسے مصدر کے معنی دے دیتا ہے۔ گویا اصل عبارت یوں ہو گی، اگر تو اس گھر سے نکلی "مگر ایسا نکلتا جو میری اجازت ہو" یہ جملہ درست نہیں اس لیے اس میں "باء" کو مقدر مانیں گے اور مفہوم یوں ہو گا، "مگر جو میری اجازت سے ہو" اور "باء" کو الفاظ سے نکال دینا اور مفہوم میں باقی رکھنا عربی لغت میں جائز ہے، جیسا کہ

روایت ہے کہ رُوْبَةُ بن عجاج سے پوچھا گیا: کیف اصبحنا؟ (تم نے کیسے صبح کی) اس نے کہا، "خیر، عافاک اللہ" یعنی "بخیر"، "خیریت سے، اللہ تمہیں سلامت رکھے"۔ اسی طرح قسم میں "با" حذف کر دیتے ہیں اور باللہ کی جگہ اللہ کہہ دیتے ہیں جب "با" کو حذف کرنا جائز ہوا تو ضرورت کے وقت اسے مقدر ماننا بھی جائز ہے۔ اور اس کی دلیل یہ آیت ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ، الاحزاب، ۳۳: ۵۳ (اے ایمان والو، نبی کے گھروں میں داخل نہ ہو مگر یہ کہ تمہیں اجازت دی جائے) یعنی "الاباذن لکم" اس کا مطلب واضح ہے کہ ہر بار داخل ہونے کے لیے نئی اجازت لینا ضروری ہے۔ حنفیہ نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس جملے کو درست کرنے کے لیے "با" کو مقدر ماننے کے بجائے جیسا کہ فرما نے کہا یہ امر زیادہ بہتر ہے کہ "الا" کو حتیٰ اور الی کے معنی میں لیا جائے کیوں کہ کسی جملے کو درست کرنے کے لیے کسی لفظ یا حرف کو مقدر ماننے کے بجائے جملے میں موجود الفاظ کے مفہوم کو متعین کر کے جملہ درست کرنا زیادہ بہتر طریقہ ہے۔ کیوں کہ مقدر ماننے سے ایک نئی بات کو ثابت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے جب کہ موجود لفظ کا مفہوم متعین کرنا محض لفظ کی صفت میں تبدیلی ہے اور جملہ درست کرنے کے لیے نئی بات کو مقدر ماننے کے بجائے صفت میں تبدیلی لانا بہتر ہے۔ رہی یہ بات کہ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ، الاحزاب، ۳۳: ۵۳ (مگر یہ کہ تمہیں اجازت دی جائے) میں ہر بار اجازت لینا اس آیت سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے دوسری دلیل ہے،

اور وہ یہ کہ بلا اجازت کسی دوسرے کے گھر میں داخل ہونا حرام ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ **إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ،** الاحزاب ۳۳: ۵۳ (یہ بات نبی کے لیے اذیت کا باعث تھی) اور ایذا کا مفہوم ہر وقت پایا جاتا ہے اس لیے ہر بار اجازت لینا شرط ہے (۱)۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے (۲) کہ تینوں طرح کے الفاظ کا ایک ہی حکم ہے اور وہ یہ کہ جب شوہر کی اجازت کے بغیر نکلے گی تو طلاق ہو جائے گی اور قسم ختم ہو جائے گی۔ کیوں کہ "ان" کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ ہر بار اجازت لے، جب ایک بار حانث ہو گیا تو قسم ختم ہو گئی، کیوں کہ اس نے طلاق کو ایک شرط سے معلق کیا تھا، جب شرط پائی گئی تو طلاق ہو گئی۔ جیسا کہ اگر وہ بلا اجازت نہ نکلتی تو بھی قسم ختم ہو جاتی۔ لیکن حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ہر بار اجازت لینا ضروری ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

کسی دوسرے کی اجازت سے نکلنے کو مشروط کر دینا: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو فلاں شخص کی اجازت کے بغیر نکلی۔۔۔" پھر وہ شخص اجازت دینے سے پہلے ہی مر گیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک قسم ختم ہو گئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک قسم باقی ہے، اور اگر اس کے بعد عورت باہر نکلی تو حانث ہو جائے گا۔ یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس کوزے کا پانی ضرور پیے گا جب کہ کوزے میں پانی ہی نہیں تھا، تو

(۱) مراجع سابقہ -

(۲) المغنی، ۸: ۷۹۶؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۲۸، ۱۵۷۔

طرفین کی نزدیک قسم منعقد نہیں ہو گی کیوں کہ قسم کو پورا کر سکرنا قسم کے درست ہونے اور اس کے مستقبل میں باقی رہنے کے لیے شرط ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک قسم منعقد ہو جائے گی کیوں کہ ان کے نزدیک یہ شرط نہیں، بلکہ یہی کافی ہے کہ قسم مستقبل کے کسی معاملے کے بارے میں ہو۔

اگر اس طرح اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنی: اگر مرد نے قسم

کھانے کے بعد عورت کو اتنی آواز میں باہر جانے کی اجازت دے دی جو عادتاً سنی نہیں جاسکتی، اور پھر وہ بلا اجازت باہر چلی گئی تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی نزدیک حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ "اذن" اعلان کو کہتے ہیں، ارشاد ربانی ہے: وَأَذَانٌ

مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، التوبہ ۹: ۳) یعنی اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان

(ہے)۔ اتنی آواز میں اجازت جو سنی نہ جائے اعلان نہیں ہو سکتا اس لیے اسے اجازت نہیں کہہ سکتے، پس اجازت نہ پائی گئی لہذا حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ مرد نے عورت پر باہر نکلنا حرام کر دیا تھا بجز اس کے کہ اس سے مطلقاً اس طرح اجازت لے کر نکلے کہ شوہر نے اجازت دی ہو اور بیوی نے اسے سنا ہو۔ صرف یہی ایک ایسی صورت ہے جس میں نکلنے کی اجازت ہے، لہذا جب اجازت سنی نہیں گئی تو یہ نکلنا مستثنیٰ نہیں ہے لہذا بدستور حرام رہے گا۔

امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ حانت نہیں ہو گا کیوں کہ حانت ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ اس طرح باہر نکلے جس کی مطلقاً اجازت نہ ہو مگر جب عورت اس طرح باہر نکلی کہ اجازت کے الفاظ ادا ہونے کے باعث اسے ایک گونہ اجازت تھی تو حانت ہونے کی شرط نہیں پائی گئی، پس شک کی بناء پر حانت نہیں ہو گا۔

ولایت اور اختیار کے باقی رہنے سے مقید قسم: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس کی بیوی بلا اجازت گھر سے نہ نکلے یا بادشاہ نے کسی آدمی کو قسم کھلائی کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر شہر سے نہ نکلے، پھر شوہر نے عورت کو طلاق بائن دے دی یا بادشاہ معزول ہو گیا، پھر وہ عورت یا مرد بلا اجازت وہاں سے نکل گئے تو قسم کھانے والا حانت نہیں ہو گا اور قسم ختم ہو جائے گی۔ کیوں کہ قسم کا تعلق اس حالت سے تھا جب کہ قسم کھانے والا اجازت کا اختیار رکھتا تھا یعنی اسے ولایت حاصل تھی اور جب ولایت ختم ہو گئی تو قسم بھی ختم ہو گئی۔ یہ قاعدہ اس صورت پر بھی منطبق ہو گا کہ اگر قرض خواہ نے قرض دار کو قسم دی کہ اس کی اجازت کے بغیر شہر نہیں چھوڑے گا تو قسم کا تعلق اس وقت تک ہو گا جب تک قرض باقی ہے۔ اگر قرض باقی ہوتے ہوئے شہر سے نکل گیا تو حانت ہو گا اور اگر قرض ادا کر کے یا معاف کر دیا کر شہر سے نکلا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ قسم ختم ہو گئی، اس لیے کہ قسم کا تعلق قرض کے موجود ہونے سے تھا۔ یہ اصول ان فوری قسموں پر منطبق ہوتا ہے جو کسی خاص صورت حال سے وابستہ ہوں۔ اس پر یہ نتیجہ بھی مرتب ہوتا ہے کہ اگر دوبارہ اس نے قرض لے لیا تو قسم دوبارہ منعقد نہیں ہو گی (۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے "الا باذنی" کہا تو حنفیہ کے نزدیک ہر بار باہر نکلنے کے لیے اجازت شرط ہے اور اگر "حتی آذن" یا "الا ان آذن" کے الفاظ کہے تو ایک بار کی اجازت کافی ہے بار بار اجازت کی ضرورت

(۱) یہ تینوں صورتیں دیکھیے: البدائع، ۳: ۲۵-۲۶۔

نہیں۔ ایک بار کی اجازت سے قسم ختم ہو جائے گی۔

ان الفاظ میں حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے مذاہب: مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ان تینوں صورتوں میں یعنی "الاباذنی"، "حتی آذن لک" اور "الا ان آذن لک" میں ایک ہی بار اجازت کافی ہے۔

اگر قسم کھانے والے نے ایک بار اجازت دے دی تو قسم پوری ہو گئی اس کے بعد بلا اجازت باہر نکلنے سے حانت نہیں ہو گا، کیوں کہ قسم کا تعلق ایک بار نکلنے سے ہے اور الفاظ کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ ہر بار اجازت لے اور اگر بلا اجازت باہر نکل گئی تو حانت ہو گا۔ اگر اجازت سے نکلی تو قسم پوری ہو گئی کیوں کہ قسم کے پوری ہونے کا تعلق اسی کام سے ہوتا ہے جس سے قسم کے ٹوٹنے کا تعلق ہوتا ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں ہر حالت میں ہر بار اجازت لینا ضروری ہے کیوں کہ قسم کھانے والے نے طلاق کو ایک شرط سے مشروط کیا ہے، جب شرط پائی جائے گی حانت ہو جائے گا اور اگر ایک بار حانت ہو گیا تو قسم ختم ہو جائے گی (۱)۔

### مطلب ۳: بات کرنے پر قسم

انسان لازماً گفتگو کرتا ہے، کیوں کہ وہ اپنے اغراض و مقاصد کے حصول کے لیے اپنی بات دوسروں تک پہنچانے کا محتاج ہے اور گفتگو کو باہمی اتفاق و اختلاف

(۱) دیکھیے: المغنی، ۸: ۷۹۶ و بعد؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۱۴۸-۱۵۷؛ المیزان

للشعرانی، ۲: ۱۳۲۔



میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ بالعموم آدمی اپنے آپ کو یا کسی دوسرے کو بات کرنے پر آمادہ کرنے یا روکنے کے لیے قسم کھانے کا محتاج ہوتا ہے۔ گفتگو کے بارے میں قسم کھانے کی بعض اہم صورتوں کا ہم ذکر کریں گی۔ ایسی قسم کبھی مطلق ہوتی ہے اور کبھی وقت کے ساتھ مقید۔

**مطلق قسم** یہ ہے کہ مثلاً قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کروں گا۔ یہ ہمیشہ کے لیے قسم ہے حتیٰ کہ اس سے کسی وقت، کسی جگہ اور کسی حالت میں بھی بات کی حتیٰ کہ سلام کیا تو بھی حانت ہو جائے گا۔ اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں۔

**فلاں سے بات نہ کرنے کی قسم کھانا :** اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا، پھر اسے دور سے آواز دی، اگر وہ فلاں شخص ایسی جگہ پر ہے کہ اگر کان لگائے تو آواز سن سکتا ہے، تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول کے مطابق حانت ہو جائے گا، خواہ آواز نہ سنی ہو۔ اگر ایسی جگہ پر ہے کہ دور ہونے کے باعث عادتاً اس کی آواز نہیں سنی جا سکتی تو حانت نہیں ہو گا، نیز اگر مخاطب بہرا ہے کہ کان لگا کر سننا چاہے تب بھی نہیں سن سکتا تو بھی حانت نہیں ہو گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاں سے بات کرنے کا مطلب اس کو اپنی بات سنانا ہے البتہ سنانا ایک مخفی امر ہے اس لیے ظاہری سبب کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا، یعنی ایسی جگہ ہو کہ وہاں سنانا ممکن ہو۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا، پھر اس سے بات کی جب کہ وہ سویا ہوا تھا اور آواز سے جاگ گیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ اس نے گفتگو کر کے اس کو اپنی بات سنادی ہے اور اگر آواز سے نہیں جاگا تو حانت نہیں ہو گا۔ عام

مشائخ حنفیہ کا مختار مذہب یہی ہے جب کہ قدوری نے اس کے برعکس یہ رائے دی ہے کہ اگر اس طرح بات کی کہ اگر سویا ہوا نہ ہوتا تو سن لیتا تو حانت ہو جائے گا، کیوں کہ اس نے بات کی جو اس کے کانوں تک پہنچی البتہ سوئے ہوئے ہونے کی وجہ سے وہ اسے سمجھ نہ سکا۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کہ اس کو پکارے جب کہ وہ ایسی جگہ ہو جہاں اس کی آواز سن سکتا ہے لیکن کسی دوسرے کام میں مصروف ہونے کی وجہ سے سمجھ نہ سکا ہو۔ عام مشائخ کی رائے کو ہی ترجیح حاصل ہے کیوں کہ جب وہ آواز سے جاگا نہیں ہے تو گویا اسے اتنے دور سے آواز دی گئی کہ وہ اسے سن نہیں سکا۔ کیوں کہ کسی سونے والے سے بات کرنے والا گفتگو کرنے والا نہیں کہلاتا جب تک کہ وہ اس کی گفتگو سے جاگ نہ جائے جیسا کہ کوئی شخص غائب سے بات کرنے والا، گفتگو کرنے والا نہیں سمجھا جاتا۔

اگر قسم کھانے والا ایسے لوگوں کے پاس سے گزرے جن میں وہ شخص بھی موجود ہے جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی ہو اور انہیں سلام کرے تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ اس نے اس شخص سے اور دوسروں سے سلام کے ذریعے گفتگو کی ہے۔ اگر سلام میں دوسرے لوگوں کی نیت کی، اس کی نیت نہیں کی تو حانت نہیں ہو گا اور اللہ کے ہاں اس کی نیت قابل قبول ہے، کیوں کہ اس نے اپنی بات کی تخصیص نیت سے کر لی۔ اور ایسا مطلق لفظ بولنا جو سب کو شامل ہو لیکن اس سے بعض افراد کی نیت کر لینا جائز ہے۔ لیکن عدالتی فیصلے میں یہ دعویٰ قابل قبول نہیں کیوں کہ اس کی نیت کلام کے ظاہری مفہوم کے خلاف ہے (۱)۔

(۱) البدائع، ۳: ۲۷، وبعد، الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۸۹، وبعد؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۳۶؛

فتح القدیر، ۴: ۶۳، الدرالمختار، ۳: ۱۱۲؛ المغنی، ۸: ۸۲۲۔

اگر نماز میں سلام پھیرا اور جس کے بارے میں قسم کھائی تھی وہ بھی نماز میں شامل ہے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی:

قسم کھانے والا امام ہوگا یا مقتدی

۱۔ اگر قسم کھانے والا امام ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ شخص جس کے بارے میں قسم کھائی گئی ہے، امام کے پیچھے کھڑا ہے تو امام کے سلام پھیرنے پر پہلے سلام سے وہ حانت نہیں ہوگا۔ اور اگر دائیں جانب ہے تب بھی حانت نہیں ہوگا کیوں کہ پہلا سلام نماز کے اندر کا عمل ہے جس سے نمازی نماز سے نکلتا ہے اور یہ لوگوں سے گفتگو نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

اور اگر بائیں جانب ہے تو مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ حانت ہوگا اور بعض کی یہ ہے کہ حانت نہیں ہوگا۔

۲۔ اگر قسم کھانے والا مقتدی ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانت نہیں ہوگا کیوں کہ ان کے نزدیک امام کے سلام پھیرنے سے مقتدی نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ حانت ہو جائے گا کیوں کہ امام کے سلام پھیرنے سے مقتدی ان کے نزدیک نماز سے خارج ہو جاتا ہے، پس اس نے نماز کے باہر فلاں شخص سے بات کی اس لیے حانت ہو جائے گا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا، پھر اسے خط لکھا: وہ خط اسے مل گیا یا پیغامبر بھیجا جس نے پیغام پہنچا دیا، یا انگلی سے اشارہ کیا تو حانت نہیں ہوگا کیوں کہ یہ امور گفتگو نہیں ہیں۔ اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے، شافعیہ کا جدید قول بھی یہی ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ کی راجح رائے یہ ہے کہ

حادث ہو جائے گا، ہاں اگر اس کی نیت یہ ہے کہ اس سے آمنہ سامنا نہ ہو تو حادث نہیں ہو گا (۱)۔

بات نہ کرنے پر قسم کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج بات نہیں کرے گا، پھر قرآن کی تلاوت کی یا نماز پڑھی یا تسبیح کی تو استحساناً حادث نہیں ہو گا اور تہلیل و تکبیر کا بھی یہی حکم ہے۔ قراءت اور تسبیح خواہ نماز کے اندر ہو یا باہر، اسے عرف میں گفتگو نہیں کہتے۔ نماز میں تو یہ نہ عرف میں گفتگو ہے نہ شریعت میں، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "ہماری یہ نماز لوگوں کی باتوں کی متحمل نہیں ہے، یہ تو تہلیل و تسبیح اور قراءت قرآن کے لیے ہے" (۲)۔ نیز آپ نے فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ جو چاہے حکم دے سکتا ہے اور اس نے کہا ہے کہ ہم نماز میں باتیں نہ کریں" (۳)۔ چوں کہ باتیں کرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، اگر یہ امور گفتگو میں شامل ہوتے تو ان سے بھی نماز ٹوٹ جاتی۔

نماز کے باہر بھی حادث نہیں ہو گا کیوں کہ ہمارے زمانے کے عرف میں ایسے شخص کو گفتگو کرنے والا نہیں بلکہ تلاوت و تسبیح کرنے والا کہا جاتا ہے اور

(۱) البدائع، ۳: ۲۷، تبیین الحقائق، ۳: ۱۳۶، القوانین الفقہیة، ۱۶۴؛ مغنی المحتاج،

۴: ۳۲۵؛ المغنی، ۸: ۸۲۰؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۴۶۔

(۲) احمد؛ مسلم؛ نسائی؛ ابوداؤد؛ ابن حبان؛ بیہقی اور طبرانی نے معاویہ بن حکم سلمی سے روایت کی ہے۔ نصب الراية، ۲: ۶۶؛ نیل الاوطار، ۱: ۳۱۵۔

(۳) احمد؛ نسائی، ابوداؤد؛ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے۔

نیل الاوطار، ۲: ۳۱۴۔

قسموں کا دار و مدار عرف پر ہے (۱)۔ شافعیہ اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے کہ مطلقاً مطلقاً حانث نہیں ہو گا خواہ نماز میں قراءت کرے یا نماز سے باہر، کیوں کہ عرف میں اس کا اطلاق انسانی گفتگو پر نہیں ہوتا۔

یہی شافعیہ کا مذہب ہے، حنفیہ کا یہ خیال درست نہیں کہ شافعیہ کا مذہب ان کے خلاف ہے کیوں کہ وہ کہتے ہیں: اگر کسی نے قسم کھائی کہ بات نہیں کرے گا، پھر اس نے تسبیح و تہلیل کی یا تکبیر کہی یا دعا کی یا نماز کے اندر یا باہر قرآن کی تلاوت کی، خواہ اس پر غسل جنابت ہی کیوں نہ واجب ہو تب بھی حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ بات سے مراد انسانوں سے بات کرنا ہے اور یہی لوگوں کے محاورہ کے مطابق صحیح ہے (۲)۔

## متعین وقت کے لیے بات نہ کرنے کی قسم کھانا

اس کی دو قسمیں ہیں: معین اور مبہم

**معین قسم:** یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص رات کو قسم کھائے کہ فلاں سے ایک دن بات نہیں کرے گا، اگر قسم کھانے کے وقت سے لے کر اگلے دن سورج غروب ہونے تک کے عرصے میں بات کر لی تو حانث ہو جائے گا، اس رات کا باقی حصہ قسم میں شامل ہے۔ اسی طرح اگر دن کے وقت قسم کھائی کہ ایک رات بات نہیں کرے گا تو اگلے روز صبح صادق تک کے عرصے میں بات کرنے سے حانث ہو

(۱) البدائع، ۳: ۲۸؛ فتح القدیر، ۲: ۶۵؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۳۴؛ الدرالمختار،

۳: ۱۱۲؛ المغنی، ۸: ۸۲۲۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۵۔

جائے گا۔ اگر دن کے کسی حصے میں قسم کھائی کہ فلاں سے ایک دن بات نہیں کروں گا تو دن کا باقی حصہ، رات اور اگلے دن اس وقت تک کا عرصہ جس وقت قسم کھائی ہے اس میں شامل ہو گا۔

اگر کسی نے دن کے کسی حصہ میں قسم کھائی کہ بخدا آج تجھ سے بات نہیں کروں گا، تو قسم دن کے باقی ماندہ حصے سے متعلق ہو گی، سورج غروب ہوتے ہی قسم کا وقت ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح رات کے کسی حصہ میں قسم کھائی کہ بخدا آج تجھ سے نہیں بولوں تو طلوع فجر کے ساتھ ہی قسم ختم ہو جائے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے ایک مہینہ بات نہیں کرے گا تو قسم کھانے کے وقت سے تیس دن پورے ہونے تک کی مدت شمار ہو گی، اور اگر کہا کہ اس مہینے بات نہیں کرے گا تو مہینے کے باقی ماندہ دن مراد ہوں گے، اور اگر کہا کہ اس سال بات نہیں کرے گا تو سال کا باقی عرصہ شمار ہو گا۔

اگر کسی نے کہا کہ "بخدا میں تجھ سے ایک دن بات کروں گا اور نہ دو دن" تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے بقول یہ ایسے ہے گویا اس نے کہا کہ میں تجھ سے تین دن بات نہیں کروں گا، امام ابو یوسف سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ اس سے دو دن کی قسم ہو گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک الگ الگ قسم ہے، پس ہر ایک کی الگ مدت ہو گی، اس طرح پہلے دن کے بارے میں دو قسمیں ہو جائیں گی اور دوسرے کے بارے میں ایک قسم۔

پہلی رائے کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے دو دن کو ایک دن پر عطف کیا ہے اور چوں کہ معطوف معطوف علیہ سے مختلف ہوتا ہے، اس قاعدے کا تقاضا یہ ہے کہ دو دن ایک دن کی سوا ہوں (۱)۔

**مبہم قسم:** یہ ہے کہ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص سے کسی وقت (حین) یا کسی زمانے تک یا ایک معلوم وقت تک یا ایک معلوم زمانے تک بات نہیں کرے گا تو اس سے چھ مہینے مراد ہوں گے۔ کیوں کہ حین کا لفظ کبھی محدود مدت کے لیے استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ، الروم ۳۰: ۱۷ (اللہ کی پاکی ہے جب تم شام کرو اور جب تم صبح کرو)، کبھی اس سے طویل وقت بھی مراد لیا جاتا ہے یعنی چالیس سال جیسا کہ ارشاد ربانی ہے هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ، الانسان ۷۶: ۱ (کیا انسان پر ایسا طویل وقت نہیں گزرا) اور کبھی اس سے درمیانہ وقت مراد ہوتا ہے اور وہ چھ ماہ کا عرصہ ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: تُؤْتِي أُمَّكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا، ابراہیم ۱۴: ۱۵ (ہر موسم میں اپنے رب کے حکم سے پھل دیتا ہے)۔

ایک قول یہ ہے کہ یہاں اس سے چھ ماہ مراد ہیں، پس حین کے لفظ کو درمیانی مدت پر محمول کریں گے، کیوں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے کم مدت کی نیت کی ہے یا زیادہ کی۔

(۱) البدائع، ۲: ۲۸، وبعد؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۳۷۔



اگر کسی نے کہا "میں اس سے دہر (کسی زمانے) یا الدھر (ایک زمانے) تک بات نہیں کروں گا" تو امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کسی مدت کی نیت کی تو وہی مراد ہو گی اور اگر نیت نہیں کی تو مجھے معلوم نہیں کہ زمانے سے کتنی مدت مراد ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ اگر "دہر" نکرہ استعمال کیا تو اس سے چھ ماہ مراد ہیں اور اگر "الدھر" معرفہ استعمال کیا تو اس سے ہمیشہ ہمیشہ کی مدت مراد ہے۔

بعض مشائخ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ "الدھر" سے ہمیشہ ہمیشہ کی مدت مراد ہے، امام ابوحنیفہ نے جو کہا کہ مجھے معلوم نہیں دہر کیا ہے اس سے دہر نکرہ مراد ہے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے (۲) کہ اگر کسی نے کہا کہ میں فلاں سے کسی زمانہ، کسی وقت، کسی دہر یا کسی عمر تک بات نہیں کروں گا تو اس سے چوں کہ کم اور زیادہ دونوں مدت مراد لیے جاسکتے ہیں، اس لیے تھوڑا یا زیادہ جتنے وقت کے لیے ہو اس سے قسم پوری ہو جائے گی۔ کیوں کہ لغت میں ان الفاظ کے لیے وقت کا تعین نہیں ہے، تھوڑے وقت پر بھی بولا جاتا ہے اور زیادہ پر بھی، اس لیے اسے کم از کم مقدار پر محمول کرنا واجب ہے۔ البتہ اگر کسی نے قسم میں الدھر، الابد، الزمان وغیرہ کے الفاظ استعمال کیے تو اس سے ہمیشہ کی مدت مراد ہو گی، کیوں کہ الف لام استغراق کے لیے ہے جو پورے زمانے کو محیط ہے۔

(۱) البدائع، ۳: ۵۰؛ فتح القدیر، ۴: ۷۲۔

(۲) المغنی، ۸: ۷۸۹۔

اگر کسی نے کہا "بخدا میں جمعہ کے روز تجھ سے بات نہیں کروں گا" تو جمعہ کے سوا کسی بھی دن بات کر سکتا ہے کیوں کہ جمعہ ایک خاص دن کا نام ہے۔ اگر کہا "جمعوں کے دن" تو یہ جمعہ کی جمع ہے اس لیے جمعہ کے سوا اور دنوں میں بات کر سکتا ہے، البتہ اگر قسم یوں کھائی کہ میں تجھ سے کئی دن بات نہیں کروں گا تو اس میں راتیں بھی شامل ہیں۔

اگر کسی نے کہا کہ میں تجھ سے جمعوں کے دن بات نہیں کروں گا تو اس سے تین جمعے مراد ہوں گے، کیوں کہ جمع کی کم از کم تعداد تین ہے اس لیے تین جمعوں پر محمول کیا جائے گا۔ اگر الجمع (الف لام کے ساتھ) استعمال کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے دس جمعے مراد ہوں گے۔ اسی طرح الايام، الازمنہ، الاحایین، الشہور اور السنین کے الفاظ سے قسم کا تعلق دس دن، دس زمانوں، دس اوقات، دس ماہ اور دس سال سے ہو جائے گا۔ اس لیے کہ الايام وغیرہ زیادہ سے زیادہ دس کے لیے بولا جاتا ہے کیوں کہ اس کے بعد ایام نہیں بلکہ احد عشر یوماً (گیارہ دن) مئة یوم (سو دن) الف یوم (ہزار دن) کہا جاتا ہے۔ (ان مثالوں کا تعلق عربی زبان کے قواعد سے ہے، مترجم)۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ الجمع اور السنین سے ہمیشہ ہمیشہ مراد ہے اور احایین اور ازمنہ سے بھی۔ البتہ الايام سے سات دن اور الشہور سے بارہ ماہ مراد ہیں، اس لیے کہ جن اسماء کی جمع پر الف لام آ جائے ان کے بارے میں دیکھا جائے گا کہ کیا ان کا کوئی ایسا ضابطہ ہے جسے لاگو کیا جائے چنانچہ الايام میں ہفتے

کے سات دن اور الشہور میں سال کے بارہ مہینے ہوتے ہیں لہذا وہی مراد ہوں گے۔ اور اگر کوئی ایسا ضابطہ نہ ہو تو پھر ہمیشہ ہمیشہ کی مدت مراد ہو گی جیسے السنین، الاحایین اور الازمنہ میں پوری جنس مراد ہے یعنی تمام سال، تمام اوقات اور تمام زمانے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصل، جیسا کہ ہم نے دیکھا، یہ ہے کہ جب کسی اسم کو کسی عدد سے جوڑا جائے تو اس اسم کا اطلاق اس عدد کے سب سے بڑے مجموعے پر ہوگا اور جمع کے لفظ کا اطلاق زیادہ سے زیادہ دس پر ہوتا ہے (۱)۔

اگر کسی نے کہا کہ میں ایک حین (مدت، عرصہ) تک فلاں سے بات نہیں کروں گا، پھر چھ ماہ سے پہلے اس سے بات کر لی تو امام ابوحنیفہ اور حنابلہ کے نزدیک (۲) حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ جب حین کا مطلق لفظ بولا جائے تو اس سے چھ ماہ مراد ہوں گے جیسا کہ کلام اللہ میں اس سے چھ ماہ مراد لیے گئے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: تُوِّي اُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ، ابراہیم ۱۴: ۲۵ (ہر موقع پر اپنا پھل دیتا ہے)، مفسرین کی ایک جماعت نے اس کی تفسیر چھ ماہ کی ہے، امام مالک نے "حین" کی تفسیر ایک سال کی ہے اور امام شافعی اور ابو ثور کہتے ہیں کہ اس کی مدت مقرر نہیں، معمولی وقت سے بھی قسم پوری ہو جائے گی کیوں کہ حین کا لفظ مبہم ہے، تھوڑے اور زیادہ دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

(۱) البدائع، ۳: ۵۱؛ فتح القدیر، ۴: ۷۵۔

(۲) المغنی، ۸: ۷۸۸۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے کئی دن (ایاماً) بات نہیں کرے گا تو صحیح قول یہ ہے کہ اس سے تین دن مراد ہیں کیوں کہ نکرہ جمع کی کم از کم مدت یہی ہے یعنی تین۔ ایک روایت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دس دن اور صاحبین کے نزدیک سات دن مراد ہوں گے۔

اگر کسی نے کہا میں تجھ سے کئی سال (سنین) بات نہیں کروں گا تو حنفیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے کہ اس سے تین سال مراد ہیں کیوں کہ جمع کی کم از کم تعداد تین ہے، اس لیے تین پر محمول کیا جائے گا (۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین جمع نکرہ کے لفظ میں کہتے ہیں کہ جمع کی کم از کم تعداد یعنی تین مراد ہو گی اور جمع معرفہ میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک عدد کے ساتھ ملا کر زیادہ سے زیادہ جس عدد کے ساتھ جمع معرفہ بطور معدود استعمال ہو وہ مراد ہو گی یعنی دس اور صاحبین کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر ان الفاظ کی تعداد مقرر کرنے کے لیے کوئی ضابطہ ہے تو وہ بروئے کار لایا جائے گا ورنہ پوری جنس مراد ہو گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ عمر بھر فلاں سے بات نہیں کرے گا تو اگر کوئی نیت نہ ہو تو پوری عمر مراد ہو گی اور اگر کہا کہ "ایک عمر" تو امام ابو یوسف کے اس میں دو اقوال ہیں، اظہر روایت یہ ہے کہ چھ ماہ مراد ہیں جیسے حین سے چھ ماہ مراد ہیں اور دوسری یہ کہ ایک دن مراد ہے۔

(۱) البدائع، ۵۲:۳؛ فتح القدیر، ۴۳:۴؛ الشرح الکبیر، ۱۵۵:۲۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں سے بہت دن بات نہیں کرے گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس دن اور صاحبین کے نزدیک سات دن مراد ہیں۔

اگر قسم کھائی کہ "دور تک بات نہیں کرے گا" تو ایک ماہ اور اس سے زائد مراد ہے۔ اگر قسم کھائی کہ "قریب تک بات نہیں کرے گا" تو ایک ماہ سے کم عرصہ مراد ہے۔

اگر قسم کھائی کہ "عاجلاً (جلدی) اور آجلاً (مدت تک) بات نہیں کرے گا" تو عاجل سے مراد ایک ماہ سے کم عرصہ ہے کیوں کہ ایک ماہ زیادہ عرصے کے حکم میں ہے جیسا کہ قرضوں کی موعجل ادائیگی کے لیے ایک ماہ کی مدت مقرر کی جاتی ہے لہذا مہینہ دور کی مدت ہے۔ اور آجل سے مراد ایک ماہ یا اس سے زائد عرصہ ہے۔ اگر قسم کھائی کہ مدت تک (ملیاً) بات نہیں کرے گا تو بعید کی طرح اس سے بھی ایک ماہ مراد ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ سردیوں میں فلاں سے بات نہیں کرے گا تو سردیوں کا آغاز اس وقت سے ہو گا جب لوگ سردیوں کا لباس پہن لیں اور اختتام اس وقت ہو گا جب لوگ سردیوں کا لباس اتار دیں، اس میں اس شہر کا اعتبار ہے جہاں قسم کھائی ہے۔ گرمیوں کا حکم اس کے برعکس ہے کہ جب لوگ سردیوں کا لباس اتار دیں تو گرمیوں کا آغاز ہے۔ خریف اور بہار دونوں موسم لغت کے اعتبار سے معروف ہیں (۱)۔

اگر کسی شخص نے کسی کام کے نہ کرنے کی قسم کھائی، پھر اس کا کچھ حصہ کر لیا تو حانت ہو جائے گا، ہاں اگر پورے کام کی نیت کی تھی تو حانت نہیں ہو گا۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں دو شخصوں سے نہیں ملے گا یا ان سے بات نہیں کرے گا تو ان میں سے ایک کو مل لیا یا بات کر لی تو حانت ہو جائے گا، البتہ اگر ان سے اکٹھے ملنے کی نیت کی تھی تو حانت نہیں ہو گا (۱)۔

### مطلب ۴: کھانے، پینے اور چکھنے وغیرہ پر قسم

**کھانا:** پیٹ میں ایسی چیز پہنچانا جسے منہ میں چبایا جاتا ہو، چبائے چاہے نہ چبائے۔ مثلاً روٹی، گوشت اور پھل وغیرہ۔

**پینا:** پیٹ میں ایسی چیز پہنچانا جسے منہ میں چبایا نہ جاتا ہو، جیسے تمام مائع چیزیں۔ مثلاً پانی، نبیذ، دودھ، اور پانی ملا شہد وغیرہ (۲)۔

**چکھنا:** ذائقے والی چیز منہ میں ڈالنا، نکلے چاہے نہ نکلے، البتہ اس کا ذائقہ محسوس ہو، کیوں کہ ذائقہ پانچ حواس میں سے ایک ایسا حاسہ ہے جس سے اشیاء کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے ذائقے سے علم حاصل ہو جاتا ہے، خواہ اسے نکلے یا تھوک دے۔ ہر کھانا چکھنا ہے لیکن ہر چکھنا کھانا نہیں ہے۔

(۱) المغنی، ۸: ۷۸۲۔

(۲) المبسوط، ۸: ۱۷۵؛ البدائع، ۳: ۵۶؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۴؛ فتح القدير،

۴: ۲۴؛ الدرالمختار، ۳: ۹۴؛ الفتاویٰ الہندیة، ۲: ۷۵۔

**چکھنے کی قسم:** اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہ کھائے گا نہ پیئے گا اور پھر اس نے چکھ لیا تو حانت نہیں ہو گا۔ اور اگر قسم کھائی کہ کھانا پینا نہیں چکھے گا، پھر اسے منہ میں ڈال کر اس کا ذائقہ محسوس کر لیا تو حانت ہو جائے گا، کیوں کہ ذائقہ محسوس کرنے سے چکھنے کا مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ اگر کسی نے کہا کہ وہ کوئی چیز نہیں چکھے گا اور اس سے اس کی مراد کھانا پینا تھی تو اس کی نیت درست ہے اور اللہ کے ہاں اسے سچا مانا جائے گا البتہ عدالت اس نیت پر فیصلہ نہیں کرے گی۔ اس صورت میں وہ محض چکھنے سے حانت نہیں ہو گا، کیوں کہ لوگوں کے عرف میں چکھنے سے کھانا پینا مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً لوگ کہتے ہیں، میں نے آج کوئی چیز نہیں چکھی یا پانی کے سوا کوئی چیز نہیں چکھی اور اس سے کھانا پینا مراد ہوتا ہے۔

اللہ کے ہاں اسے سچا اس لیے مانا جائے گا کہ اس کے الفاظ میں ان معانی کا احتمال ہے لیکن عدالت اس لیے اس کی تصدیق نہیں کرے گی کہ چکھنے کے ظاہری مفہوم کو چھوڑ کر دوسرا مفہوم مراد لیا گیا ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ پانی نہیں چکھے گا، پھر اس نے وضو کرتے ہوئے کلی کر لی تو حانت نہیں ہو گا خواہ اسے پانی کا ذائقہ محسوس ہوا ہو کیوں کہ عرف و عادت میں اسے چکھنا نہیں کہتے، نیز اس کی نیت طہارت حاصل کرنا تھی، پانی کا ذائقہ معلوم کرنا نہیں (۱)۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ کوئی چیز نہیں سونگھے گا۔ حنابلہ کے نزدیک اس سے ہر بوٹی اور خوشبو دار پھول، مثلاً گلاب، بنفشہ اور نرگس، مراد ہے، جب کہ

(۱) المبسوط، ۸: ۱۷۵؛ البدائع، ۳: ۶۴؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۵؛

الدرالمختار، ۳: ۷۳؛ الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۷۵، ۸۴۔



شافیہ کے نزدیک اگر ریحان فارسی سونگھے گا تو حانت ہو گا ورنہ نہیں کیوں کہ متعارف یہی ہے (۱)۔

## کھانے پر قسم

۱۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ انار یا انگور نہیں کھائے گا، پھر ان کا رس چوس کر چھلکے پھینک دیئے اور پانی نگل لیا تو کھانے اور پینے کی قسم میں حانت نہیں ہو گا کیوں کہ چوسنا کھانا ہے نہ پینا بلکہ چوسنا ہے اور اگر انار یا انگور چبائے بغیر نگل لیا تو کھانے کی قسم میں حانت ہو جائے گا۔

۲۔ کھانا کھانے کا مفہوم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ کھانا نہیں کھائے گا تو کھانے سے بالاتفاق روٹی، گوشت، شیرینی، پھل اور وہ چیزیں مراد ہیں جو روٹی کے ساتھ سالن کے طور پر کھائی جاتی ہیں، کیوں کہ لغت میں طعام اس چیز کو کہتے ہیں جو کھائی جائے، ارشاد ربانی ہے: كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ، آل عمران ۳: ۹۳ (ہر کھانا بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا بجز اس کے جو اسرائیل نے اپنے اوپر حرام کر لیا)۔ عرف میں کھانے سے مراد وہ اشیاء ہیں جو اکیلے یا کسی دوسری چیز کے ساتھ ملا کر کھائی جائیں۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے کھانے سے نہیں کھائے گا، پھر فلاں کے کھانے سے مذکورہ بالا اشیاء میں سے کوئی چیز کھالی تو حانت ہو جائے گا۔ اگر اس کا نبیذ یا پانی لے کر اپنی روٹی کے ساتھ کھایا تو حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ نبیذ اور

(۱) المغنی، ۸: ۸۱۳ و بعد۔

پانی کو طعام نہیں کہتے اور انہیں بالعموم روٹی کے ساتھ نہیں کھایا جاتا، اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس شخص نے اپنا کھانا کھایا۔

اگر یہ قسم کھائی کہ کوئی غذا نہیں کھائے گا تو اگر روٹی یا کھجور یا کشمش یا گوشت یا دودھ کھاپی لیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ کئی شہروں میں ان اشیاء میں سے ہر ایک غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔

۳۔ دودھ اور سرکہ کھانے کی کیفیت: اگر قسم کھائی کہ یہ دودھ نہیں کھائے گا، پھر اسے روٹی یا کھجور کے ساتھ کھالیا، یا قسم کھائی کہ یہ سرکہ نہیں کھائے گا، پھر وہ روٹی کے ساتھ کھالیا تو حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے کہ حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس طرح دودھ کھانا معروف ہے اور سرکہ سالنوں میں شامل ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سرکہ بہترین سالن ہے<sup>(۱)</sup>۔ اگر اسے پی لیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ پینا، کھانا نہیں کہلاتا<sup>(۲)</sup>۔ (دودھ کھانا عربی محاورے کے مطابق ہے، اگرچہ قرآن نے دودھ کے لیے پینے کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اردو میں دودھ کے لیے پینے کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور اسی کے اعتبار سے اس کی قسم کا حکم ہوگا)۔

(۱) امام احمد نے اپنی مسند میں اور سنن اربعہ کے مؤلفین نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی، مسلم، ترمذی، احمد اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں "سرکہ بہترین سالن ہے" (نیل الاوطار، ۸: ۲۲۱) اللادام: جس سے روٹی لگا کر کھائیں ادام کی جمع ادم ہمزہ کی پیش کے ساتھ ہے جیسا کہ کتاب کی جمع کتب ہے اور اللادام دال کی جزم کے ساتھ ادام کی طرح مفرد ہے۔

(۲) البدائع، ۳: ۵۶؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۵؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۲۲؛ مغنی المحتاج،

۴۔ قسم کا تعلق اس چیز کی باقی رہنے تک ہے، اگر چیز بدل گئی تو قسم

باقی نہیں رہتی: اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ دودھ نہیں کھائے گا، پھر اس دودھ سے مکھن یا پنیر وغیرہ بنالیا گیا<sup>(۱)</sup> تو اس کے کھانے سے بالاتفاق حانت نہیں ہوگا۔ کیوں کہ دودھ دودھ بدل گیا ہے، اب اس کا نام وہ نہیں رہا جس کی اس نے قسم کھائی تھی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ یہ انڈا نہیں کھائے گا، پھر اس سے بچہ نکل آیا اور اس نے وہ بچہ کھالیا، یا قسم کھائی کہ یہ شراب نہیں پیئے گا، پھر اسے سرکہ بنالیا گیا تو اس کے پینے سے حانت نہیں ہوگا کیوں کہ اصل میں تبدیلی آگئی ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ دودھ کا لفظ مویشیوں، شکار اور عورتوں سب کے دودھ کے لیے استعمال ہوتا ہے اور حقیقتاً اور عرفاً اسے دودھ کہتے ہیں خواہ کچا ہو، خواہ دہی ہو، خواہ مائع ہو یا منجمد ہو گیا ہو، سب کا نام دودھ ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ کچی کھجور نہیں کھائے گا، پھر وہ پک گئی<sup>(۳)</sup> یا یہ تازہ کھجور نہیں کھائے گا پھر وہ خشک ہو گئی، یا یہ انگور نہیں کھائے گا، پھر وہ کشمش بن گیا اور اس نے کھالیے تو حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے کہ حانت نہیں ہوگا۔ کیوں کہ کلیہ یہ ہے کہ اگر قسم کسی متعین شے سے وابستہ ہو تو

(۱) الاقط (ہمزہ کی زبر اور قاف کی زیر کے ساتھ) کھٹے دودھ سے بنایا جاتا ہے، دودھ پکا کر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس پر پنیر کی صورت میں نکلے آجاتے ہیں۔

(۲) المغنی، ۸: ۸۰۳۔

(۳) بسر، کھجور پکنے سے پہلے جب اس کا رنگ بدل جائے اور رطب، پکی ہوئی تازہ کھجور، تمر بننے سے پہلے۔

قسم اس متعین شے کے باقی رہنے تک باقی رہے گی اور اس کے ختم ہونے پر ختم ہو جائے گی۔ اگرچہ تازہ اور خشک کھجور میں وہی چیز باقی رہتی ہے لیکن اس کا بعض حصہ ختم ہو جاتا ہے یعنی پانی خشک ہو جاتا ہے۔ جب رطوبت خشک ہو گئی تو پانی اس میں سے کم ہو گیا، اس لیے اس صورت میں اس نے جس کی قسم کھائی تھی اس کا بعض حصہ کھایا ہے، پس حانت نہیں ہو گا۔ یہ اس طرح ہے جیسے کسی نے قسم کھائی کہ یہ روٹی نہیں کھائے گا، پھر اس کا بعض حصہ کھالیا۔

حنابلہ کہتے ہیں (۱) اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ تازہ کھجور نہیں کھائے گا، پھر اس نے خشک ہونے پر کھالی تو حانت ہو گا، جیسا کہ اس تازہ کھجور سے بننے والی ہر چیز کے کھانے پر حانت ہو جائے گا۔ البتہ اگر قسم کھائی کہ خشک کھجور نہیں کھائے گا، پھر تازہ کھجور کھالی تو حانت نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ انگور نہیں کھاؤں گا، پھر کشمش کھالی یا اس کا شیرہ کھالیا یا قسم کھائی کہ جو ان سے بات نہیں کروں گا، پھر بوڑھے شخص سے بات کر لی یا بکری کا بچہ نہیں خریدوں گا پھر جو ان بکرا خرید لیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ قسم کا تعلق ایک صفت سے ہے متعین چیز سے نہیں اور ان تمام صورتوں میں وہ صفت موجود نہیں ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کا خریدا ہوا کھانا نہیں کھائے گا، پھر اس نے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر کھانا خریدا جسے قسم کھانے والے نے کھالیا اور اس نے کوئی نیت نہیں کی تھی تو مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ کی نزدیک حانت ہو جائے گا (۲)۔ کیوں کہ فلاں شخص نصف کھانے کا خریدار ہے جو اس نے کھالیا اس لیے

(۱) المغنی، ۸: ۸۰۰-۸۰۲۔

(۲) القوانین الفقہیة، ۱۶۳؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۵۲؛ المغنی، ۸: ۷۸۰۔

لازمًا حانت ہو جائے گا۔ جیسے اگر فلاں شخص نے کھانا خرید کر کسی دوسرے کے کھانے سے ملا دیا ہو اور اسے کھا لیا جائے۔ شافیہ کہتے ہیں کہ حانت نہیں ہو گا کیوں کہ کھانے کا ہر جزء ان میں سے کسی نے الگ نہیں خریدا، پس اس کے کھانے سے حانت نہیں ہو گا۔ جیسا کہ کسی نے قسم کھائی کہ زید کا خریدا ہوا کپڑا نہیں پہنے گا پھر اس نے ایسا کپڑا پہن لیا جو زید نے اور کسی دوسرے شخص نے مل کر خریدا تھا۔

البتہ مندرجہ ذیل صورتیں مذکورہ بالا امور کے برعکس ہیں

اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ بھیڑ کا بچہ (۱) یا بکری کا بچہ (۲) نہیں

کھائے گا، پھر جب وہ مینڈھا یا جوان بکرا ہو گیا تو اس نے کھا لیا، تو حنفیہ کے نزدیک حانت ہو جائے گا کیوں کہ متعین چیز کا اصل بغیر کسی تبدیلی کے باقی ہے اور قسم کا تعلق بھی ایک متعین جانور سے تھا۔

اگر قسم کھائی کہ اس جوان سے بات نہیں کرے گا پھر اس کے بوڑھا ہونے کے بعد بات کی تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ وہی شخصیت باقی ہے، تبدیل نہیں ہوئی، صرف اس کی صفت تبدیل ہوئی ہے نہ کہ اس کی شخصیت جس کے بارے میں قسم کھائی گئی تھی کا کوئی حصہ۔

اس کے برعکس اگر یہ قسم کھائی کہ کسی جوان سے بات نہیں کرے گا پھر کسی بوڑھے سے بات کر لی تو بالاتفاق حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ قسم میں نکرہ

(۱) الحمل: بھیڑ کا بچہ۔

(۲) الجدی: بکری کا بچہ جو پہلے سال میں ہو۔

استعمال کیا گیا جس کی صفت شباب بیان کی گئی اور صفت بطور شرط ذکر کی گئی ہے اور یہ امر معلوم ہے کہ جوان کی صفت بوڑھے پر منطبق نہیں ہوتی۔

**دودھ میں پانی ملانے کے حکم میں حنفیہ کا اختلاف:** اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس دودھ میں سے ذرہ بھر بھی نہیں چکھے گا، پھر اس میں پانی ڈال کر اس کو چکھ لیا یا پانی لیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر دودھ غالب ہے تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ جب دودھ غالب ہے تو اسے دودھ ہی کہیں گے اور اگر پانی غالب ہے تو حانت نہیں ہو گا۔ یہی صورت نبیز پر منطبق ہو گی جب اس میں سرکہ ڈال دیا جائے، یا کھارا پانی جب اس میں بیٹھا پانی ملا دیا جائے تو ان صورتوں میں غلبے کا اعتبار ہو گا، اس پر صاحبین کا اتفاق ہے البتہ امام ابو یوسف غلبے میں رنگ اور ذائقہ کا اعتبار کرتے ہیں مقدار کا نہیں۔ اگر دودھ کا رنگ اور ذائقہ باقی ہے تو حانت ہو جائے گا خواہ دودھ کی مقدار کم کیوں نہ ہو۔ اگر دودھ کا رنگ اور ذائقہ ختم ہو گیا تو حانت نہیں ہو گا، خواہ دودھ کی مقدار زیادہ ہو۔ کیوں کہ جب تک رنگ اور ذائقہ باقی ہو، اس کا نام باقی رہتا ہے۔

امام محمد مقدار کا اعتبار کرتے ہیں کہ اگر جس چیز کی قسم کھائی ہے اس کی مقدار زیادہ ہے تو حانت ہو گا اور اگر کم ہے تو نہیں ہو گا کیوں کہ حکم کا تعلق اکثر سے ہوتا ہے اور کم چیز زیادہ کی تابع ہوتی ہے۔

امام محمد کہتے ہیں اگر کسی نے قسم کھائی کہ گھی نہیں کھائے گا، پھر اس نے گھی میں ملا کر ستو کھالیے (۱) اور اس کی کوئی دوسری نیت نہیں تھی تو اگر گھی کی

(۱) سویق: گندم یا جو کا ستو، لت سویق: ستو میں گھی ملانا۔

اجزاء ستو میں ظاہر ہیں اور اس کا ذائقہ موجود ہے تو حانت ہو جائے گا اور اگر گھی کا ذائقہ موجود نہیں اور نہ اس کے اجزاء نظر آ رہے ہیں تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ جب گھی نظر آ رہا ہو تو وہ ستو میں جذب نہیں ہوا گویا وہ الگ سے گھی کھا رہا ہے اور اگر نظر نہیں آ رہا تو ستو میں جذب ہو گیا اس لیے اس کا اعتبار نہیں۔

کسی چیز کو اس کے ہم جنس سے ملا دینا: اگر جس چیز کی قسم کھائی ہو وہ اپنی ہم جنس سے مل جائے مثلاً دودھ کی قسم کھائی ہو اور وہ دوسرے دودھ سے مل جائے تو امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس کا حکم وہی ہے جو دودھ اور پانی کے ملنے کا ہے کہ اس میں غلبے کا اعتبار ہے اگر غلبہ اس دودھ کا ہو جس کی قسم نہیں کھائی تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ قسم والا دودھ گویا دوسرے دودھ میں گم ہو گیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ حانت ہو جائے گا خواہ جس چیز کی قسم کھائی ہے وہ مغلوب ہو۔ کیوں کہ کوئی چیز اپنی ہم جنس سے مل کر اپنی حیثیت کھو نہیں دیتی جب کہ دوسری جنس میں جذب ہو کر اپنی حیثیت کھو دیتی ہے۔ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا گویا وہ مغلوب نہیں ہے۔

یاد رہے کہ امام محمد دو جنسوں کے باہمی ملنے کو ان کا ایک دوسرے میں جذب ہو کر اپنی حیثیت کھو دینا (اور کسی ایک کا معدوم ہو جانا) قرار نہیں دیتے جب کہ ان دونوں کی جنس، نوع اور صفت ایک ہو۔ اگر نوع الگ الگ ہو مثلاً بھینر کا دودھ اور بکری کا دودھ یا صفت مختلف ہو جیسے میٹھا پانی اور کھارا پانی تو ان کے ملنے کو جذب ہونا قرار دیتے ہیں اور اس طرح مل جانے میں غلبے کا اعتبار کرتے ہیں



جیسا کہ دو جنسوں کے باہمی مل جانے میں ہوتا ہے (۱)۔

۵۔ سالن کے بارے میں قسم کھانا: اگر کسی نے قسم کھالی کہ سالن نہیں

کھائے گا (۲)۔ سالن سے مراد ہر وہ چیز ہے جس میں ساتھ عادتاً روٹی ڈبو کر کھائی جاتی ہے مثلاً دودھ، زیتون، شوربہ، سرکہ اور شہد وغیرہ۔ جس میں ساتھ روٹی ڈبو کر نہ کھائی جائے وہ سالن نہیں مثلاً گوشت، پنیر اور انڈا، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور امام ابو یوسف کی ایک روایت۔ امام محمد، دوسرے فقہاء اور امام ابو یوسف کی دوسری روایت یہ ہے کہ جو چیز روٹی کے ساتھ ملا کر کھائی جائے وہ سالن ہے مثلاً گوشت، انڈا اور پنیر کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اہل جنت کے سالنوں کا سردار گوشت ہے (۳)۔

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۸: ۱۸۲ وبعد؛ الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۷۶ وبعد؛ البدائع، ۳: ۷۲

وبعد؛ فتح القدیر، ۴: ۴۵ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۶؛ الدر المختار، ۳: ۹۷۔

(۲) کہا جاتا ہے: اصطبغ بالصبغ، رنگ میں ڈبو لیا، ادام، ائتدام، سالن سے رنگ لینا۔

(۳) ابن ماجہ اور ابن ابی الدنیا نے ابوالدرداء سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ روایت کی

ہے: "اہل دنیا اور اہل جنت کے کھانوں کا سردار گوشت ہے"، اس کی سند ضعیف ہے۔

ابن قتیبہ نے اپنی غریب میں اور طبرانی نے بریدہ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ روایت

کی ہے: "دنیا و آخرت کے کھانوں کا سردار گوشت ہے"۔ ابو نعیم نے "الطب" میں حضرت

علی بن ابی طالب سے یہ الفاظ روایت کیے ہیں: "اہل دنیا و آخرت کے کھانوں کا سردار

گوشت ہے یا بہترین کھانا۔۔۔" (دیکھیے: نیل الاوطار، ۸: ۲۲۲؛ المقاصد الحسنہ

للسخاوی، ۲۲۲؛ الجامع الصغیر، ۲: ۳۵)۔

نیز اداام (سالن) کا لفظ ائتدام سے ہے جس کے معنی ہیں موافقت اور ان اشیاء کی روٹی کے ساتھ کھانے میں موافقت ظاہری بات ہے، پس یہ بھی سالن ہیں۔، نیز عرف و عادت میں لوگ ان کو سالن کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ یہی اظہر رائے ہے اور حنفیہ کے ہاں اسی پر فتویٰ ہے۔

اس بناء پر سالن کھانے کے سلسلہ میں تین پہلو سامنے آتے ہیں:

ا۔ اگر قسم کھانے والے نے سالن کے طور پر زیتون اور سرکہ کھالیا تو بالاتفاق حانت ہو جائے گا کیوں کہ یہ اشیاء، روٹی کے تابع ہیں، الگ سے نہیں کھائی جاتیں اور یہی سالن کا مفہوم ہے۔

ب۔ اگر روٹی، مکھن، گوشت اور انڈا کھالیا تو مختار رائے کے مطابق حانت ہو جائے گا، یہ امام محمد کا قول ہے اور مرجوح رائے کے مطابق حانت نہیں ہوگا، یہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کی رائے ہے۔

چاول اگر کسی جگہ روٹی کے تابع ہو کر سالن کے طور پر کھائے جاتے ہوں تو امام محمد کے نزدیک سالن شمار ہوں گے اور حانت ہو جائے گا اور اگر لوگوں کے عرف میں چاول مستقل طور پر کھائے جاتے ہوں جیسے کہ شرق اوسط کے ممالک میں، تو حانت نہیں ہوگا کیوں کہ ان کے نزدیک یہ سالن نہیں ہے۔

ج۔ اگر روٹی کے ساتھ انگور، دوسرے پھل یا کچی سبزیاں کھائیں تو بالاتفاق حانت نہیں ہوگا کیوں کہ یہ چیزیں اکیلے کھائی جاتی ہیں، سالن کے طور پر نہیں کھائی

جاتیں، بلکہ کھانے میں یہ سالن کی تابع ہوتی ہیں۔ البتہ اگر کسی جگہ روٹی کی تابع ہو کر سالن کے طور پر کھائی جاتی ہوں تو وہاں کے عرف کی رعایت کی جائے گی<sup>(۱)</sup>۔

۶۔ گوشت نہ کھانا: اگر قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو مچھلی کے سوا جس جانور کا

بھی گوشت کھایا حانت ہو جائے گا۔ البتہ مچھلی کھانے سے حانت نہیں ہوگا اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس کا نام گوشت رکھا ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: لَحْمًا طَرِيًّا، فاطر ۳۵: ۱۲

(تازہ گوشت)۔ کیوں کہ عرف میں اسے گوشت نہیں کہتے اور جب گوشت کا لفظ بولا جائے تو اس سے مچھلی مراد نہیں ہوتی۔ آدمی کہتا ہے: میں نے اتنے دن سے گوشت نہیں کھایا، خواہ اس نے مچھلی کھائی ہو۔ قرآن نے اس پر گوشت کا اطلاق محض نام کی خاطر کیا ہے، شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے (۲)۔

اوجھڑی، جگر، تلی اور دل کو بھی شافعیہ کی صحیح تر روایت میں گوشت میں

شامل نہیں کرتے البتہ سر، زبان، پشت اور پہلو کی چربی گوشت میں شامل ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: پیٹھ اور پہلو کی چربی اور مچھلی کھانے سے حانت ہو

جائے گا کیوں کہ اللہ نے مچھلی کو گوشت کا نام دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَهُوَ

الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا، النحل، ۱۶: ۱۴ (اور وہی تو ہے جس

نے تمہارے لیے سمندر مسخر کر دیا تاکہ تم تازہ گوشت کھاؤ) نیز فرمایا: وَمِنْ كُلِّ

(۱) المبسوط، ۸: ۱۷۷؛ البدائع، ۳: ۵۷؛ الدرالمختار، ۳: ۱۰۳؛ اوبعد؛ فتح القدیر، ۴: ۵۲؛

تبيين الحقائق، ۳: ۱۳۱؛ المغنی، ۸: ۸۰۵۔

(۲) المہذب، ۲: ۱۳۴؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۶۔

تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا، فاطر، ۳۵: ۱۲ (ہر ایک میں سے تم تازہ گوشت کھاتے ہو) نیز یہ حیوان کے جسم میں سے ہے اس لیے گوشت ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک گوشت چربی، بھیجا اور دماغ کو شامل نہیں، البتہ اگر اس کا ارادہ چکنائی سے پرہیز کا تھا تو چربی کھانے سے حانت ہو جائے گا۔

اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو حنفیہ کے نزدیک حانت ہو جائے گا کیوں کہ یہ چکنائی والا گوشت ہوتا ہے اور اگر پیٹھ یا پیٹھے کی چربی کھائی تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ اسے گوشت کا نام نہیں دیتے اور نہ گوشت کے ساتھ فروخت کی جاتی ہے۔ البتہ اگر اس نے اپنی نیت میں اسے بھی شامل کر لیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ وہ خود اپنے آپ پر سختی کرنا چاہتا ہے۔ نیز اس میں ایک اعتبار سے گوشت کا مفہوم پایا جاتا ہے یعنی چکناہٹ۔ اسی طرح اگر اس نے مچھلی کے گوشت کی بھی نیت کر لی تو اس کے کھانے سے بھی حانت ہو جائے گا، کیوں کہ وہ گوشت ہے اگرچہ اس میں گوشت ہونے کا مفہوم ناقص ہے۔

اگر پیٹھ میں موجود اشیاء مثلاً او جھڑی، جگر، دل، گردے، پھیپھڑے، آنتیں اور تلی وغیرہ کھالیں تو کرخی کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے عہد کے کوفہ کے رواج کے مطابق حانت ہو جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں گوشت کے ساتھ فروخت ہوتی تھیں۔ لیکن اگر کسی جگہ گوشت کے ساتھ فروخت نہیں ہوتیں جیسے کہ ہمارے موجودہ دور میں، تو حانت نہیں ہو گا۔

(۱) المغنی، ۸، ۸۰۹، ۸۱۱ و بعد؛ الشرح الکبیر، ۲، ۱۲۳۔

اگر مچھلی کے سوا کسی اور جانور کے سر کا گوشت کھا لیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ سر جانور کے اعضاء میں سے ایک عضو ہے اور اس کا گوشت بھی دوسرے تمام اعضاء کی طرح ہے۔ البتہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں خریدے گا، پھر اس نے سر خرید لیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ سر خریدنے والے کو یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے گوشت خریدا ہے بلکہ اس نے سری خریدی ہے (۱)۔

۷۔ چربی نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ چربی نہیں کھائے گا، پھر اس نے پشت کی چربی خرید لی تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک حانت نہیں ہو گا کیوں کہ عرف و عادت میں اسے چربی نہیں کہتے بلکہ چکنائی والا گوشت کہتے ہیں، جب مطلق چربی کا لفظ بولا جائے تو اس میں پیٹھ کی چربی شامل نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ کا اسے چربی کا نام دینا اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ قسم میں بھی چربی سمجھی جائے گی جب تک کہ کسی جگہ چربی کے طور پر متعارف نہ ہو۔ کیوں کہ قسموں کا دار و مدار عرف پر ہے۔ البتہ پیٹ اور آنتوں کی چربی کھانے سے حانت ہو گا۔

صاحبین اور مالکیہ کہتے ہیں: پیٹھ کی چربی کھانے سے بھی حانت ہو گا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمَ نَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا، لانعام ۶: ۱۲۶ (گائے اور بکری کی چربی ہم نے ان پر حرام کر دی تھی بجز اس چربی کے جو ان کی پشت پر ہو) چوں کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے

(۱) المبسوط، ۸: ۱۷۶؛ البدائع، ۳: ۵۸؛ فتح القدير، ۴: ۴۷؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۷؛

ہوتا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ پشت کی چربی حقیقتاً چربی ہے (۱)۔ آج کے دور دور کا عرف بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ یہ چربی ہے۔

۸۔ سر نہ کھانے یا نہ خریدنے کی قسم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ سری نہیں کھائے گا یا نہیں خریدے گا۔ اگر اس نے ہر قسم کے سروں کی نیت کی تو تمام قسم کے سر مراد ہوں گے کیوں کہ اس نے اپنی بات میں اس لفظ کی حقیقت کے مطابق نیت کی اور اپنے آپ پر سختی کی۔ اگر اس نے کوئی نیت نہیں کی تھی تو اس میں وہ تمام سر شامل ہوں گے جو قسم کھانے والے کے شہر میں سری کے نام سے فروخت ہوتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ پہلے کہا کرتے تھے، اس میں اونٹ، گائے اور بکری کا سر شامل ہے، پھر انہوں نے رجوع کر لیا اور کہا کہ صرف گائے اور بکری کے سر کھانے کی صورت میں حانث ہو گا اور صاحبین کی رائے یہ ہے کہ صرف بکری کا سر کھانے سے حانث ہو گا۔

متاخرین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا عہد اور زمانے کے اختلاف اور رواج کی تبدیلی سے تعلق ہے دلیل اور برہان کے اختلاف سے نہیں۔ کیوں کہ قسمیں عرف پر مبنی ہوتی ہیں اور عرف کے ساتھ گردش کرتی ہیں (۲)۔

(۱) مراجع سابقہ، فتح القدير، ۲: ۲۸؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۸؛ الدرالمختار، ۱۰۰؛

مغنی المحتاج، ۲: ۳۲۷؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۲۳۔

(۲) دیکھیے: المبسوط، ۸: ۱۷۶؛ فتح القدير، ۲: ۵۲؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۳۰؛

الدرالمختار، ۳: ۱۰۲، البدائع، ۲: ۵۹۔

شافعیہ کہتے ہیں (۱) جس کسی نے قسم کھائی کہ وہ ہر طرح کی سری نہیں کھائے گا اور اس نے کوئی نیت نہیں کی تو صرف وہ سر کھانے سے حانت ہو گا جو الگ فروخت ہوتے ہیں یعنی بکری کی سری کھانے سے یقینی طور پر اور اونٹ اور گائے کا سر کھانے پر صحیح روایت کے مطابق، کیوں کہ یہی متعارف ہے۔ پرندوں، مچھلی، شکار اور گھوڑے کے سر کھانے سے حانت نہیں ہو گا۔ البتہ اگر کسی شہر میں یہ الگ سے فروخت ہوتے ہوں اور وہاں بہ کثرت دستیاب ہوں اور وہاں کے رہنے والے ان کو الگ خریدنے اور کھانے کے عادی ہوں تو ان کے کھانے سے حانت ہو جائے گا کیوں اس صورت میں ان کی وہی حیثیت ہے جو دوسرے لوگوں کے لیے مویشیوں کے سروں کی۔

۹۔ انڈانہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کی انڈا نہیں کھائے گا، اگر اس نے ہر قسم کے انڈے کی نیت کی تو حنفیہ کے نزدیک ہر قسم کا انڈا مراد ہو گا کیوں کہ اس نے اپنی گفتگو میں اس لفظ کے حقیقی مفہوم و معنی کی نیت کی، اور اپنے اوپر سختی کی۔ اگر کوئی نیت نہیں کی تو اس سے وہ انڈا مراد ہو گا جس پر چھلکا ہوتا ہے مثلاً پرندے، مرغی اور مرغابی کا انڈا کیوں کہ عرف میں اس سے یہی مراد ہوتا ہے (۲)۔ شافعیہ کے نزدیک (۳) انڈے سے مراد وہ انڈا ہے جسے انڈا دینے والا جانور اپنی زندگی میں اپنے سے الگ کر دے، جیسے مرغی، شتر مرغ اور کبوتر، نہ کہ مچھلی اور ٹڈی کا انڈا۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۵۔

(۲) البدائع، ۳: ۵۹۔

(۳) مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۶۔



۱۰۔ پکی ہوئی چیز نہ کھانا : اگر کسی نے قسم کھائی کہ پکی ہوئی چیز نہیں کھائے گا، اگر اس سے گوشت وغیرہ کی نیت کی تو وہی مراد ہو گا کیوں کہ اسے ہی حقیقتاً پکانے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس نیت سے اس نے خود اپنے آپ پر سختی کی ہے۔ اور اگر کوئی نیت نہیں کی تو اس سے وہ اشیاء مراد ہوں گی جو متعارف ہوں یعنی پانی میں پکائی جاتی ہوں۔ پرانے عرف میں پکی ہوئی چیز سے گوشت مراد ہوتا تھا جسے پانی میں پکا لیا جاتا تاکہ اسے کھانا آسان ہو، نیز اس سے گوشت کا شوربہ بھی مراد ہے کیوں کہ اس میں گوشت کے اجزاء ہوتے ہیں۔

۱۱۔ بھونی ہوئی چیز نہ کھانا : اگر کسی نے قسم کھائی کہ بھونی ہوئی چیز نہیں کھائے گا اور اس نے آگ پر بھنے ہوئے گوشت کی نیت کی تو بھنے ہوئے گوشت کے کھانے سے حانت ہو جائے گا کیوں کہ اس نے حقیقت کلام کی نیت کی۔ اور اگر کوئی نیت نہیں کی تو صرف گوشت نہ کھانے کی قسم ہو گی کیوں کہ پہلے زمانے میں لوگوں میں صرف گوشت بھون کر کھانے کا رواج تھا البتہ آج کے دور میں جو جو چیزیں بھون کر کھاتے ہیں وہ سب مراد ہوں گی۔

۱۲۔ میٹھی چیز نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ حلاوا (مٹھائی)، حلو (میٹھا) یا حلاوہ (مٹھاس) نہیں کھائے گا تو متقدمین کے نزدیک اس میں یہ اصول طے تھا کہ ہر وہ چیز میٹھی ہے جس کی جنس کٹھی نہ ہو اور ہر وہ چیز جس کی جنس کٹھی ہو مٹھائی نہیں کہلائے گی، اس میں عرف کا اعتبار ہے۔

اگر کسی نے حلوہ، شہد، شکر، خشک یا تازہ کھجور یا انجیر وغیرہ کھالی تو حانت ہو جائے گا، کیوں کہ ان اشیاء کی جنس ترش نہیں ہوتی۔ میٹھے انگور یا میٹھا ترابوز یا میٹھا انار یا میٹھی ناشپاتی، میٹھا سیب اور کشمش کھانے سے حانت نہیں ہو گا۔ کیوں

کہ ان اشیاء کی جنس میں ایسی اقسام بھی ہوتی ہیں جو میٹھی نہیں ہوتیں، پس ان میں محض مٹھاس کا مفہوم نہیں ہوتا۔

حلاوا (مٹھائی) اسے کہتے ہیں جو میٹھے سے یا اس کے ساتھ کوئی اور چیز ملا کر بنایا جائے مثلاً حلوہ جو سوجی اور شکر ملا کر بنایا جاتا ہے (۱)۔

امر واقعہ یہ ہے کہ میٹھی چیز کا مفہوم عرف سے متعین ہو گا۔ ہمارے عرف میں لوگ جن چیزوں کو شیرینی اور مٹھائی کہتے ہیں وہی مراد ہوں گی۔

ابن عابدین کہتے ہیں: ہمارے زمانے میں میٹھی چیز ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو میٹھی ہو خواہ پھل وغیرہ ہو مثلاً انجیر، انگور، کھجور اور گھی کا حلوہ اور انگوروں کے خوشے وغیرہ۔ حلاوہ اور حلوی خاص قسم کی مٹھائیوں کے نام ہیں جیسے جوزیہ اور سمسیہ (اخروٹ اور تلوں والے حلوی) جو ٹھوس ہوتا ہے۔ اسی طرح شکر اور شہد آٹے یا سوجی وغیرہ میں ڈال کر پکاتے ہیں اسے بھی حلاوہ اور حلوی کہتے ہیں (۲)۔

**۱۳۔ پھل نہ کھانا:** پھل نہ کھانے کی قسم کے حوالے سے فقہاء حنفیہ نے جو گفتگو اپنے سابقہ عرف کے مطابق کی ہے کہ وہ تین اقسام پر مشتمل ہے۔ یہاں ہم اس کا تاریخی تجزیہ کریں گے اور پھر اس کا مستقل فقہی حکم بیان کریں گے۔

پہلی قسم: جس پر فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے کہ حانث ہو جائے گا، اس سے ہر درخت کا پھل مراد ہے بجز انگور، تازہ کھجور اور انار کے، خواہ پھل تازہ ہو یا خشک، کیوں کہ یہ لفظ ہر پھل کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کھانے سے پہلے یا بعد کھایا جائے یعنی جس سے معمول کے کھانے کے علاوہ آدمی لطف اندوز ہوتا ہے۔

(۱) المبسوط، ۸: ۱۷۸؛ البدائع، ۳: ۵۹؛ فتح القدیر، ۴: ۵۲؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۹۔

(۲) ردالمحتار علی الدرالمختار، ۳: ۱۰۳۔

دوسری قسم: جس پر بالاتفاق حانت نہیں ہوتا، وہ ہے کھیرا، گلکڑی اور گاجر کھانا، کیوں کہ ان میں عرف کے مطابق لطف اندوز ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا، بلکہ خریداری اور کھانے کے حوالے سے یہ سبزیوں میں شمار ہوتی ہیں۔

تیسری قسم: انگور، تازہ کھجور اور انار کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان کے کھانے سے حانت نہیں ہو گا کیوں کہ پھل سے مراد وہ چیزیں ہیں جن پر زندگی کا دارومدار نہ ہو بلکہ یہ محض لطف اندوز ہونے کے لیے کھائی جاتی ہیں، وہ غذا یا دوا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، جہاں تک ان تین چیزوں کا تعلق ہے یہ اشیاء غذا کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں اور دوا کے طور پر بھی۔ کیوں کہ تازہ کھجور اور انگور غذا کے طور پر استعمال ہوتے ہیں اور ان پر زندگی کا دارومدار ہے۔ بعض جگہوں پر تو لوگ صرف یہی غذا کھاتے ہیں جب کہ انار دوا کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ پس ان اشیاء میں پھل ہونے کا پورا مفہوم نہیں پایا جاتا، لہذا ان کے لیے پھل کا نام استعمال کرنا درست نہیں۔ اس ارشاد ربانی سے اس کی تائید ہوتی ہے: فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ، عبس ۸۰: ۲۷-۳۲

(پھر اس کے اندر سے ہم نے اگائے غلہ، انگور، ترکاریاں، زیتون، کھجوریں، گنے بانگات اور طرح طرح کے پھل اور چارا، تمھارے لیے اور تمھارے مویشیوں کے لیے) اس طرح اللہ تعالیٰ نے فاکہہ کا عنب پر عطف کیا ہے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ الگ الگ ہوتے ہیں۔

صاحبین کہتے ہیں: ان اشیاء کے کھانے سے حانت ہو جائے گا کیوں کہ ان میں تفکھ (پھل ہونے) کا مفہوم عرفاً موجود ہے، کیوں کہ یہ بہترین پھل ہیں اور دوسرے پھلوں کی بہ نسبت لوگ ان سے زیادہ لطف اندوز ہوتے ہیں۔

پھل کے بارے میں یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور ان میں اعتبار عرف کا ہے۔ پس جو چیز بھی عرف میں پھل سمجھی جاتی ہے اس کے کھانے سے قسم کھانے والا حانت ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول کہ انگور، تازہ کھجور اور انار پھل نہیں ہیں یہ دراصل عرف اور زمانے کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ ان کے عہد میں یہ چیزیں پھل شمار نہیں ہوتی تھیں، انہوں نے اپنے زمانے کے مطابق فتویٰ دیا، صاحبین کے دور میں عرف تبدیل ہو گیا، اس لیے ان کا فتویٰ امام ابوحنیفہؒ کے فتویٰ کے خلاف ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ خشک پھل نہیں کھائے گا، پھر اس نے اخروٹ، بادام اور انجیر وغیرہ کھالیں تو ماضی میں ان کے کھانے پر قسم کھانے والا حانت ہو جاتا تھا کیوں کہ یہ خشک ہوتے یا تازہ انہیں پھل کہا جاتا تھا لیکن ہمارے دور کے عرف میں اخروٹ اور پستہ کھانے سے حانت نہیں ہو گا کیوں کہ ان سے پھل کی طرح لطف اندوز نہیں ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ (۲) کہتے ہیں کہ پھلوں میں تازہ کھجور، انگور، انار، نارنگی، لیموں، بیر، تربوز اور پستہ کی گری، وغیرہ اور صحیح تر روایت کے مطابق

(۱) المبسوط، ۸: ۱۷۹؛ البدائع، ۳: ۶۰؛ وبعده؛ فتح القدیر، ۴: ۵۳؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۳۰۔

وبعد، الدرالمختار، ۳: ۱۰۳۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۰؛ وبعده؛ القوانین الفقہیة، ۱۶۳؛ المغنی، ۸: ۸۰۴۔

اخروٹ اور بادام کی گری شامل ہیں۔ البتہ کھیرا، کلڑی، گاجر اور بیٹگن وغیرہ شامل نہیں ہیں۔

۱۲۔ گندم نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گندم میں سے نہیں کھائے گا تو اس سے ابلا ہوا<sup>(۱)</sup> اور پکا ہوا گندم مراد ہوگا۔ اگر کچے گندم کی نیت نہیں کی تو کچا گندم مراد نہیں ہوگا، نہ روٹی مراد ہوگی اور اگر نیت نہیں کی تو اس گندم کا آٹا بھی مراد نہیں ہوگا، لیکن اگر نیت میں شامل کر لیا تو حانت ہو جائے گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ کیوں کہ گندم کا لفظ روٹی کے لیے حقیقتاً نہیں بولا جاتا۔ اور لفظ کے مجازی معنی مراد لینے کے بجائے حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے (۲) کہ گندم پکا ہوا ہو، کچا ہو یا ابلا ہوا ہو اس کے کھانے سے حانت ہو گا لیکن اس کا آٹا، ستو، گوندھا ہوا آٹا یا روٹی کھانے سے حانت نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر تازہ کھجور نہ کھانے کی قسم کھائی تو اس میں کچی اور خشک کھجور شامل نہیں ہے (۳)۔ اسی طرح انگور نہ کھانے کی قسم میں کشمش شامل نہیں ہے۔

صاحبین اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر روٹی کی شکل میں گندم کھالے تب بھی اسی طرح حانت ہو جائے گا، جیسا کہ خود گندم کھانے سے حانت ہوتا ہے۔

(۱) المقلیہ: لوگ جسے آگ پر اہال لیتے ہیں اور پھر دانتوں سے چبا کر کھاتے ہیں، ہمارے

ممالک کے عرف میں اسے بلیہ کہتے ہیں۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۲۳۸۔

(۳) اہل لغت کہتے ہیں: کھجور کا پھل پہلے خوشہ اور کانور ہے، پھر خلال پھر لچ پھر بسر پھر رطب پھر تمر۔

کیوں کہ عرف میں گندم کھانے سے مراد خود گندم کے دانے نہیں ہوتے بلکہ گندم سے تیار شدہ چیزیں روٹی وغیرہ ہوتی ہے۔ جب یہ کہا جائے کہ فلاں شخص فلاں گندم کھاتا ہے تو اس کا مطلب ہو گا کہ فلاں گندم کی روٹی اور جب گفتگو متعلق ہو تو اس سے متعارف مفہوم مراد ہوتا ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت اصول فقہ میں ایک مسئلہ میں ان کے اختلاف پر ہے اور وہ یہ ہے کہ جب گفتگو کسی ایک چیز کے بارے میں ہو جس کا حقیقی مفہوم بھی مستعمل ہو اور مجاز بھی متعارف ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مجاز متعارف کی بجائے حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف مراد لینا بہتر ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فرات سے یا اس نہر سے پانی نہیں پیئے گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے دریا میں منہ لگا کر پینا مراد ہے (۱) اگر ہاتھ میں یا برتن میں پانی لے کر پیا تو حانت نہیں ہو گا۔ صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرتے ہوئے ہم صورت میں حانت ہو جائے گا۔

عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ مجاز کے بہت سے افراد ہیں، ان میں سے ایک فرد اس لفظ کا حقیقی مفہوم بھی ہے اس طرح حقیقت بھی عموم مجاز میں شامل ہو جاتی ہے۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہو گا تو اس کے مجاز معنی ہیں، اس کی رہائش کی جگہ اور حقیقی معنی ہیں اس کا سکییتی گھر، پس قسم میں ہر وہ گھر داخل ہو گا جس میں وہ رہتا ہو خواہ کرائے پر ہو، عاریتاً ہو، یا سکییتی ہو۔ اسے عموم مجاز کا تقاضا کہتے ہیں اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

(۱) كوع في الماء او الاناء: كرون لمي كركي كسي جده منة لكا كر پانی پینا۔

آٹا نہ کھانے کی قسم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ آٹا نہیں کھائے گا، پھر اس آٹے سے بنائی ہوئی روٹی کھالی تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ آٹا نہیں کھایا جاتا بلکہ عام طور پر اس کی روٹی ہی کھائی جاتی ہے اور بہت شاذ و نادر ہی آٹا پھانکا جاتا ہے اور نادر کام ایسے ہی ہیں جیسے وہ سرے سے معدوم ہوں۔ اگر نیت یہ کی کہ آٹا نہیں پھانکے گا تو اس سے بنائی ہوئی روٹی کھانے سے حانت نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے حقیقت کلام کی نیت کی ہے۔

روٹی نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھائے گا تو اس شہر میں معمول کے مطابق جو روٹی کھائی جاتی ہے وہ مراد ہوگی مثلاً گندم اور جو کی روٹی، جو اکثر شہروں میں کھائی جاتی ہے (۱)۔

شافیہ کے نزدیک روٹی میں ہر قسم کی روٹی شامل ہے (۲) خواہ گندم کی ہو، جو جو کی، چاول کی، موٹھ یا جوار یا چنے کی۔

آٹے کے مسئلہ کی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں کھائے گا تو اس کے پھل کھانے سے حانت ہوگا کیوں کہ درخت بذات خود نہیں کھایا جاتا۔

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۸: ۱۸۱؛ البدائع، ۳: ۶۱؛ وبعد؛ فتح القدير، ۴: ۵۰؛ وبعد؛

تبیین الحقائق، ۲: ۱۲۹؛ الدر المختار، ۳: ۱۰۰؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۴۵۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۹۔

## ۱۵۔ نہ کھانے کی قسم کھانا اور اس سے کوئی خاص کھانا مراد لینا

اگر قسم کھائی کہ نہیں کھائے گا یا نہیں پیئے گا، یا نہیں پہنے گا اور اس سے کوئی خاص کھانا اور خاص مشروب اور خاص لباس مراد لیا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیوں کہ اس کی یہ نیت قسم کے تقاضے کے خلاف ہے، قسم میں عموم ہے، جس میں خصوصی مفہوم کا احتمال نہیں ہے۔ نیت کا وہاں اعتبار ہوتا ہے جہاں الفاظ میں اس نیت کی گنجائش موجود ہو۔ اگر یہ قسم کھائی کہ کھانا نہیں کھائے گا یا لباس نہیں پہنے گا اور اس سے کسی خاص کھانے یا لباس کی نیت کی تو اللہ کے نزدیک اس کی تصدیق کی جائے گی عدالتی فیصلے میں نہیں۔ کیوں کہ اس نے اپنے ظاہری کلام کے عموم میں تخصیص کی نیت کی جس کا احتمال موجود ہے (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں (۲) کہ جس نے قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھائے گا، پھر اس نے روٹی کا کچھ حصہ کھا لیا، تو مشہور قول کے مطابق حانت ہو جائے گا۔ اگر روٹی کھانے کی قسم کھائی تو جب تک پوری روٹی نہ کھالے قسم پوری نہیں ہوگی۔ ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے جس کسی نے کوئی کام کرنے کی قسم کھائی تو وہ قسم اس صورت میں پوری ہوگی جب وہ پورا کام کیا جائے جو الفاظ سے معلوم ہوتا ہے اور یہی مشہور قول ہے۔ اور اگر کوئی کام نہ کرنے کی قسم کھائی تو اس میں سے تھوڑا سا بھی کر لیا تو حانت ہو جائے گا۔ لہذا کسی چیز کے نہ کھانے کی قسم کھائی تو اس سے بننے والی کوئی بھی چیز کھانے سے حانت ہو جائے گا۔ اگر کسی نے گندم نہ کھانے کی قسم کھائی تو روٹی کھانے سے حانت ہو جائے گا اور اگر دودھ نہ پینے کی قسم کھائی

(۱) البدائع، ۳: ۶۶؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۳۳؛ الدرالمختار، ۳: ۱۰۵ وبعده۔

(۲) القوانین الفقہیة، ۱۶۴ وبعده۔



تو پیر کھانے سے حانت ہو جائے گا اور اگر انگور نہ کھانے کی قسم کھائی تو کشمش کھانے سے حانت ہو جائے گا۔

**پینے پر قسم:** پینے کا مفہوم ہمیں معلوم ہے کہ ایسی مائع اشیا جو چبائی نہیں جائیں پیٹ تک پہنچانے کو پینا کہتے ہیں۔ اگر کسی نے نہ پینے کی قسم کھائی، پھر کچھ کھا لیا تو حانت نہیں ہو گا۔ مثلاً اگر قسم کھائی کہ نہیں کھائے گا اور پی لیا تو حانت نہیں ہو گا، کیوں کہ کھانا اور پینا دو الگ الگ کام ہیں۔ اگر قسم کھائی کہ نہیں پیئے گا اور کوئی نیت نہیں کی تو پانی وغیرہ جو چیز بھی پیئے گا حانت ہو جائے گا کیوں کہ قسم کے ذریعے اس نے عمومی طور پر اپنے آپ کو پینے سے روک دیا ہے، پس تھوڑا پیئے یا بہت حانت ہو جائے گا کیوں کہ تھوڑا پینا بھی پینا ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی دجلہ یا فرات سے نہیں پیئے گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب تک دریا کو منہ لگا کر نہ پیئے حانت نہیں ہو گا، اگر ہاتھ یا برتن میں پانی لے کر پیا تو حانت نہیں ہو گا۔

صاحبین کے نزدیک، چاہے منہ لگا کر پیئے یا برتن یا ہاتھ میں لے کر پیئے ہر حال میں حانت ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب لفظ مطلق بولا جائے تو اس کا وہ مفہوم مراد ہو گا جو اہل لغت میں متعارف ہو اور اہل لغت میں متعارف یہ ہے کہ جو شخص دریا سے ہاتھ یا برتن میں پانی لے کر پیئے اسے پینے والا کہا جائے گا۔ پس ان مطلق الفاظ کا وہ مفہوم لیا جائے گا جو متعارف اور غالب ہے۔ اگرچہ متعارف ہونے کے بعد یہ مفہوم مجاز ہو گیا، جیسا کہ ابھی پیچھے ذکر ہوا۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں کھائے گا تو اس سے اس کا پھل مراد ہو گا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق کلام حقیقت

پر محمول ہو گا اور دریا سے پانی پینے کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ دریا سے منہ لگا کر پانی پیا جائے۔

**کنوئیں سے پانی پینا:** اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گہرے کنوئیں (۱) یا عام کنوئیں کا پانی نہیں پیئے گا پھر اس نے اگر پہلے کنوئیں سے ہاتھ یا برتن سے پانی نکال کر اور دوسرے سے پانی کسی سے نکلوا کر پی لیا تو بالاتفاق حانت ہو جائے گا کیوں کہ کنوئیں سے منہ لگا کر پینا ممکن نہیں۔

اگر قسم کھائی کہ اس گہرے کنوئیں سے نہیں پیئے گا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو دجلہ و فرات سے پانی پینے کے بارے میں ہم نے ذکر کیا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر منہ لگا کر نہیں پیا تو حانت نہیں ہو گا اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً حانت ہو جائے گا (۲)۔

**دوپہر، شام یا سحری کے کھانے پر قسم:** دوپہر، شام اور سحری کے کھانوں سے مراد وہ کھانا ہے جو بالعموم پیٹ بھر کر کھایا جاتا ہے۔ اور ہر شہر میں دوپہر کے جس کھانے کا رواج ہو وہی کھانا مراد ہو گا۔ اگر لوگ روٹی کھاتے ہیں تو روٹی اور اگر گوشت کھاتے ہیں تو گوشت مراد ہو گا۔ لہذا اگر کسی شہری آدمی نے دوپہر کا کھانا نہ کھانے کی قسم کھائی، پھر دودھ پی لیا تو حانت نہیں ہو گا۔ اس کے برعکس دیہاتی دودھ پینے سے حانت ہو جائے گا کیوں کہ دیہاتوں میں دودھ غذا کے طور پر استعمال ہوتا ہے جب کہ شہری کے لیے دوپہر کا کھانا وہی اشیاء ہوں گی جو عادتاً

(۱) الجب (جیم کی پیش کی ساتھ) گہرا کنواں۔

(۲) المبسوط، ۸: ۱۸۶، البدائع، ۳: ۶۶، فتح القدير، ۴: ۵۸، وبعد؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۳۴۔

اس شہر میں متعارف ہیں۔ نیز ضروری ہے کہ دوپہر، شام اور سحری کے کھانے میں آدھی بھوک سے زیادہ کھائے۔

دوپہر کا کھانا: ماضی میں دوپہر کے کھانے سے مراد طلوع فجر سے ظہر تک کا کھانا تھا۔

شام کا کھانا: ماضی میں عشاء سے مراد ظہر سے آدھی رات تک کا کھانا تھا، کیوں کہ زوال آفتاب کے بعد شام شروع ہو جاتی ہے اس لیے ظہر کی نماز کو حدیث میں شام کی دو نمازوں میں سے ایک قرار دیا گیا ہے۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شام کی دو نمازوں میں سے ایک میں دو رکعات ادا کئے۔ راوی نے اس سے ظہر یا عصر مراد لی ہے۔

ہمارے آج کے عرف میں طلوع فجر سے چاشت کے کچھ بعد تک کے کھانے کو ناشتہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد دوپہر کے کھانے کا وقت شروع ہوتا ہے اور عصر تک چلتا ہے کیوں کہ ہمارے عرف میں عصر کا وقت شام کے وقت کا آغاز ہے۔ اس کے بعد یعنی عصر کی نماز کے بعد شام کا وقت شروع ہو جاتا ہے، اس لیے آج کل اس عرف پر عمل ہو گا۔

سحری: آدھی رات کے بعد سے طلوع فجر تک کے کھانے کو سحری کہتے ہیں یہ سحر سے ماخوذ ہے جو رات کے آخری تہائی حصے کو کہا جاتا ہے۔ رات کے دوسرے نصف کو بھی کبھی سحری کہہ دیا جاتا ہے کیوں کہ وہ آخری تہائی سے قریب تر ہے۔

چاشت کے وقت کا کھانا : چاشت کا وقت سورج نکلنے کے کچھ دیر بعد اس وقت شروع ہوتا ہے جب نماز پڑھنا جائز ہو جاتی ہے اور دوپہر تک رہتا ہے کیوں کہ یہ چاشت کی نماز کا وقت ہے۔

صبح کے وقت کا کھانا : یہ طلوع آفتاب سے چاشت کا وقت شروع ہونے سے کچھ بعد تک رہتا ہے۔ یہ "اصباح" (صبح کرنا) سے ماخوذ ہے اور اہل لغت کے ہاں یہ نام معروف ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ کل صبح اس کے پاس آئے گا تو اس سے مراد طلوع فجر سے دوپہر تک کا وقت ہے (۱)۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ کچھ نہیں کھائے گا پھر اس نے کچھ پی لیا، یا قسم کھائی کہ نہیں پیے گا، پھر کچھ کھا لیا تو جمہور کے نزدیک حانت نہیں ہوگا۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں دو روایات ہیں۔ ایک یہ کہ حانت ہو جائے گا کیوں کہ کسی چیز کے نہ کھانے یا نہ پینے کی قسم سے عرف میں مراد یہ ہوتا ہے کہ اس چیز سے مکمل اجتناب کرے گا۔ پس اسی بنیاد پر اس کی قسم کا مفہوم متعین ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت اس سے مختلف ہو۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ حانت نہیں ہوگا کیوں کہ افعال بھی اشیاء کی طرح مختلف انواع و اقسام کے ہوتے ہیں (۲)۔

(۱) البدائع، ۳: ۶۹؛ فتح القدیر، ۴: ۵؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۳۲؛ الدرالمختار، ۳: ۱۰۵۔

(۲) المغنی، ۸: ۸۱۶۔

## مطلب ۵: لباس اور پوشاک پر قسم

اگر کسی نے قسم کھائی کہ کپڑا نہیں پہنے گا اور اس نے پہنا ہوا ہو تو فوراً اتار دے، اگر ایسا نہ کیا تو بالاتفاق حانت ہو جائے گا (۱)۔

اگر کسی انسان نے قسم کھائی کہ وہ شلوار، قمیص یا چادر نہیں پہنے گا پھر اس نے ان میں سے کسی چیز کو بطور تہ بند باندھ لیا تو حانت نہیں ہو گا یا ان میں سے کسی چیز کو بطور پگڑی پہن لیا تو بھی حانت نہیں ہو گا کیوں کہ ان اشیاء کے پہننے سے مراد انہیں معمول کے مطابق پہننا ہے۔ بطور تہ بند اور عمامہ ان کپڑوں کے پہننے کا معمول کا طریقہ نہیں ہے پس حانت نہیں ہو گا۔

اگر قسم کھائی کہ "یہ قمیص یا یہ چادر" نہیں پہنے گا تو جس طریقے سے بھی پہنے بالاتفاق حانت ہو جائے گا (۲) حتیٰ کہ اگر تہ بند یا پگڑی کے طور پر پہن لے۔ کیوں کہ جب قسم کا تعلق کسی متعین چیز سے ہو تو اس میں اس چیز کا اعتبار ہوتا ہے اس کے استعمال کے معمول کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کا کاتا ہوا سوت نہیں پہنوں گا، پھر ایسا کپڑا پہن لیا، جس کا سوت اس نے کاتا تھا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ سوت بعینہ نہیں پہنا جاتا، اس لیے اس سے اس کی مصنوعات یعنی کپڑا مراد ہو گا۔ اگر بعینہ سوت پہننے کی نیت کی تھی تو کپڑا پہننے سے حانت نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے کلام کے حقیقی مفہوم و معنی کی نیت کی ہے۔

(۱) المغنی، ۸: ۴۴۴۔

(۲) المغنی، ۸: ۴۴۹؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۵۴۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے کاتے ہوئے سوت کا کپڑا نہیں پہنوں گا تو اس سے کپڑا ہی مراد ہو گا خواہ وہ دعویٰ کرے کہ اس نے سوت کی نیت کی تھی تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے کاتے ہوئے سوت کا کپڑا نہیں پہنوں گا، پھر اس نے ایسا کپڑا پہن لیا جو اس کے اور کسی دوسرے کے مشترک کاتے ہوئے سوت کا تھا تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک حانت نہیں ہو گا کیوں کہ کپڑا ایک خاص چیز کا نام ہے اس کے کسی ایک جزو کو کپڑا نہیں کہتے۔ حنابلہ کے ہاں دو روایات ہیں ایک یہ کہ حانت ہو جائے گا جیسا کہ اگلی صورت میں مذکور ہے اور دوسری یہ کہ حانت نہیں ہو گا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کا کاتا ہوا سوت نہیں پہنوں گا، پھر اس نے اس کا اور کسی دوسرے کا مشترک کاتے ہوئے سوت کا کپڑا پہن لیا تو بالاتفاق حانت ہو جائے گا (۱) کیوں کہ سوت کا بعض حصہ بھی سوت ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کا کاتا ہوا سوت نہیں پہنوں گا اور کپڑا نہیں کہا، تو ازار بند، بٹن، حلقہ اور طوق وغیرہ پہننے سے حانت نہیں ہو گا کیوں بالعموم یہ چیزیں لباس پہننے میں داخل نہیں لیکن اگر ایسا کپڑا پہنا جس کا گلا (۲) فلاں کے کاتے ہوئے سوت کا تھا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ کپڑے کا اتنا حصہ اس فلاں کے

(۱) المغنی، ۸: ۷۸۱۔

(۲) تلایب، تلیب کی جمع ہے اس سے مراد کپڑے کا وہ حصہ جو گلے کے گرد ہوتا ہے۔

لب اور لبۃ سینے کے اوپر ہار پہننے کی جگہ کو کہتے ہیں۔

کاتے ہوئے کا ہے (۱)۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ زیور نہیں پہنے گا، پھر چاندی کی انگوٹھی پہن لی تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ یہ عرفاً اور شرعاً زیور نہیں ہے حتیٰ کہ اس کا استعمال مردوں کے لیے بھی جائز ہے۔ اگر سونے کی انگوٹھی پہن لی تو حانت ہو جائے گا، کیوں کہ اس کا استعمال مردوں کے لیے جائز نہیں۔ اگر موتیوں کا ہار پہن لیا تو صاحبین کے نزدیک حانت ہو جائے گا کیوں کہ وہ حقیقتاً زیور ہے اور ایسا زیور پہننا معمول ہے، اسی رائے پر فتویٰ ہے جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہو گا۔ حنیفہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک چاندی اور موتی پہننے سے حانت ہو جائے گا (۲)۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو کوئی چیز نہیں پہنائے گا، پھر اسے ٹوپی یا موزے یا جرابیں پہنا دیں تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ پہنانے سے ہر پہناوا مراد ہے، تھوڑا ہو چاہے زیادہ۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو کپڑا نہیں پہناؤں گا، پھر اسے کچھ رقم دی جس سے اس نے کپڑا خرید لیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے کپڑا نہیں پہنایا بلکہ درہم دیے اور مشورہ دیا کہ وہ ان سے کیا کرے۔

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۲: ۹، وبعد؛ البدائع، ۳: ۶۹، وبعد؛ تحفۃ الفقہاء، طبع قدیم،

۲: ۲۸۳؛ فتح القدير، ۴: ۹۶، وبعد۔

(۲) فتح القدير، ۴: ۹۴؛ المهذب، ۲: ۱۳۶؛ المغنی، ۸: ۷۷۹۔

اگر پہننے کے لیے اسے کپڑا کسی کے ہاتھ بھیج دیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ معاہدے اور قسم سے وابستہ حقوق کا تعلق پیغام رساں سے نہیں بلکہ بھیجنے والے سے ہوتا ہے (۱)۔

### مطلب ۶: سواری پر قسم

اگر کسی نے قسم کھائی کہ کسی جانور پر سوار نہیں ہو گا تو قسم کا تعلق ان جانوروں سے ہو گا جن پر لوگ اپنے اپنے علاقوں میں اپنی ضروریات کے لیے سوار ہوتے ہیں مثلاً گھوڑا، گدھا، خچر۔ اگر کسی انسان کی پیٹھ، اونٹ، گائے یا ہاتھی پر سوار ہو گا تو استحساناً حانت نہیں ہو گا، ہاں اگر نیت میں انہیں شامل کیا تو حانت ہو جائے گا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر جانور پر سوار ہونے سے حانت ہو کیوں کہ "دابۃ" کا لفظ عام ہے اور اس میں ہر وہ چیز شامل ہے جو زمین پر چلتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا، ہود ۱۱: ۶ (زمین پر چلنے والا کوئی جانور ایسا نہیں جس کا رزق اللہ کے ذمے نہ ہو) البتہ فقہاء نے استحسان کا استعمال کرتے ہوئے قسم کو ان جانوروں پر محمول کیا جن پر لوگ بالعموم اپنی ضروریات کے لیے سواری کرتے ہیں یعنی گھوڑے، خچر اور گدھے کی تخصیص، عرف و عادت کی بناء پر کی گئی ہے۔

صاحب در کہتے ہیں کہ مصر و شام میں (یعنی ایسی جگہ جہاں لوگ اونٹ پر سوار ہوتے ہیں جیسے مسافر یا بدو) اونٹ پر سوار ہونے سے اور ہندوستان میں ہاتھی

(۱) المبسوط، ۹: ۴؛ البدائع، ۳: ۷۱۔



پر سوار ہونے سے حانت ہونا چاہیے کیوں کہ یہ جانور وہاں کے عرف میں سواری کے جانور ہیں۔ اگر زبردستی جانور پر بٹھا دیا گیا تو حانت نہیں ہو گا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ گھوڑے پر سوار نہیں ہو گا پھر ٹٹو پر سوار ہو گیا یا قسم کھائی کہ ٹٹو پر سوار نہیں ہو گا، (۱) پھر گھوڑے پر سوار ہو گیا تو حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ ان میں سے ہر جانور دوسرے سے مختلف ہے۔ گھوڑا عربی جانور ہے اور ٹٹو عجمی۔

اگر قسم کھائی کہ سوار نہیں ہو گا اور بعد میں کہا کہ میں نے گھوڑے کی نیت کی تھی تو عدالتی فیصلے میں اور نہ ہی اللہ کے نزدیک کسی صورت میں بھی تصدیق نہیں کی جائے گی کیوں کہ سواری کا ذکر نہیں کیا اس لیے لفظ میں کسی تخصیص کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ "خیل" پر سوار نہیں ہو گا پھر ٹٹو پر یا گھوڑے پر سوار ہوا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ خیل کا لفظ اسم جنس ہے جو تمام انواع (گھوڑے، ٹٹو وغیرہ) کے لیے بولا جاتا ہے۔

اگر قسم کھائی کہ جانور پر سوار نہیں ہو گا اور اس وقت سوار تھا تو اگر کچھ دیر سوار رہا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ سوار رہنا ایسا عمل ہے جو ہر لمحہ نیا ہوتا رہتا ہے اس لیے سوار رہنے کا وہی حکم ہے جو سوار ہونے کا ہے۔ یہ ایسے

(۱) بردون، ترکی گھوڑا، اس کی جمع براذین ہے اس کے برعکس "عراب" کا لفظ ہے۔

ہی ہے جیسے کپڑے پہنے ہوئے قسم کھائی کہ نہیں پہنے گا یا بیٹھے ہوئے قسم کھائی کہ نہیں بیٹھے گا (۱)۔

### مطلب ۷: بیٹھنے پر قسم

اگر کسی نے قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا، پھر اگر کسی ایسی چیز پر بیٹھا گیا جو زمین کے اور اس کے درمیان حائل ہے مثلاً چٹائی، دری یا کرسی تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ زمین پر بیٹھا گیا ہے۔ زمین پر بیٹھنے سے مراد براہ راست زمین پر بیٹھنا ہے جب کہ درمیان میں کوئی چیز حائل نہ ہو۔ اس کے برعکس اگر زمین کے اور بیٹھنے والے کے درمیان اس کا لباس حائل ہے تو اسے حائل نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ کپڑے بیٹھنے والے کے تابع ہوتے ہیں۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس بستر پر نہیں بیٹھے گا، پھر اس پر اس طرح کا ایک اور بستر بچھا دیا گیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ اس کا بیٹھنا دوسرے بستر کی طرف منسوب ہے پہلے کی طرف نہیں۔

بستر کے بارے میں بالخصوص امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں: اگر قسم کھائی کہ اس بستر پر نہیں سوئے گا، پھر اس پر اور بستر بچھا دیا اور وہ اس پر سو گیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ دوسرا بستر بچھانے سے سونے کی جگہ زیادہ آرام دہ اور نرم ہو گئی ہے اور سونے کے لیے دونوں بستر مقصود ہیں۔

(۱) المبسوط، ۳: ۱۲؛ وبعد؛ البدائع، ۳: ۷۱؛ فتح القدیر، ۴: ۴۲؛ وبعد؛ الدرالمختار

علی ردالمختار، ۳: ۹۴؛ الفتاویٰ الہندیہ، ۲: ۷۴۔

اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس بستر پر نہیں سوئے گا، پھر اس کے اوپر چادر بچھائی تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ چادر بستر کے تابع ہے اور چادر بچھا کر بھی یہی کہا جائے گا کہ وہ بستر پر سویا ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ "اس چارپائی یا اس چھت پر نہیں بیٹھے گا"، پھر اس پر جائے نماز یا دری بچھا کر بیٹھ گیا تو حانت ہو جائے گا، کیوں کہ چارپائی پر بالعموم اسی طرح بیٹھتے ہیں اور اگر کوئی چھت کے فرش پر سو گیا تب بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ چھت پر سویا ہے۔

اگر چارپائی کے اوپر دوسری چارپائی رکھ دی گئی یا چھت کے اوپر دوسری چھت بنا دی گئی تو ان پر بیٹھنے سے حانت نہیں ہو گا کیوں کہ بیٹھنا دوسری چارپائی یا چھت کی طرف منسوب ہے، پہلی کی طرف نہیں۔

اگر اس نے نیت یہ کی تھی کہ پلنگ کی لکڑیوں پر نہیں بیٹھے گا یعنی ان پر کوئی چیز بچھائے بغیر، تو اللہ کے نزدیک اس کی نیت درست ہے لیکن عدالتی فیصلے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیوں کہ اگرچہ یہ مفہوم حقیقی ہے لیکن عرف و عادت کے خلاف ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں اس پلنگ کی لکڑیوں پر نہیں سوؤں گا، پھر اس پر بچھی دری پر بیٹھ گیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ وہ لکڑیوں پر نہیں سویا۔

اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا اور پھر چھت پر بیٹھ گیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ اسے چھت کی زمین کہتے ہیں (۱)۔

(۱) البدائع، ۳: ۷۱ و بعد؛ فتح القدير، ۲: ۹۸؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۵۵ و بعد۔

## مطلب ۸: رہائش پر قسم

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں رہائش نہیں رکھے گا تو اگر وہ وہاں پہلے سے نہیں رہا تو رہائش کا مطلب یہ ہوگا کہ خود وہاں رہنے لگے اور گھر میں استعمال ہونے والا اپنا سامان اس مکان میں منتقل کر دے۔ جب ایسا کیا تو رہائش ہو گئی اور حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ رہائش سے مراد کسی جگہ مستقل اور مسلسل سکونت اختیار کرنا ہے جیسا کہ بالعموم لوگ کسی جگہ سکونت اختیار کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص مسجد میں بیٹھ گیا اور رات وہیں گزار لی تو وہ مسجد میں رہائش پذیر نہیں سمجھا جائے گا۔ اور اگر رہائش کا سامان لے کر مسجد میں آ رہا تو پھر اسے مسجد کا رہائشی سمجھا جائے گا۔ قسم میں بھی اسی چیز کا اعتبار ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے (۱) کہ کسی جگہ رہائش باقی رکھنا ایسے ہی ہے جیسے نئے سرے سے کسی جگہ رہائش رکھنا۔ اگر کسی گھر میں رہنے والے نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا تو اگر قسم کے بعد اتنا وقت وہاں رہا جتنے وقت میں وہاں سے منتقل ہو جانا ممکن تھا تو حانت ہو جائے گا۔ اگر اپنا سامان منتقل کرنے کے لیے رکا رہا تو حانت نہیں ہوگا۔ کیوں کہ خاندان اور سامان کے بغیر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہوا جاسکتا۔ اس لیے انہیں بھی منتقل کرنے کی ضرورت ہے تاکہ وہاں پر اس کی منتقلی کا عمل مکمل ہو جائے۔ اگر اسے زبردستی وہاں روک لیا گیا تو حانت نہیں ہوگا کیوں کہ حدیث میں زبردستی کے عمل کی معافی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۹؛ المغنی، ۸: ۷۶۷ و بعد۔

اگر ایک شخص کسی گھر میں رہتا تھا، اس نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا تو اس وقت تک اس کی قسم پوری نہیں ہو گی جب تک کہ خود، اپنے خاندان، اولاد، سامان، خادم اور گھر کا انتظام یا کام کاج کرنے والوں کے ساتھ وہاں سے منتقل نہ ہو جائے، کیوں کہ گھر میں رہائش انہیں چیزوں سے ہوتی ہے۔ پھر سکونت چھوڑنے کے لیے ان سب کو منتقل کرنا ضروری ہے۔ اگر امکان کے باوجود منتقل ہونا شروع نہیں کیا تو حانت ہو جائے گا۔

### یہاں تین صورتیں ممکن ہیں

۱۔ اگر اپنے خاندان اور سامان سمیت فوراً منتقل ہو گیا تو حنفیہ کے تینوں ائمہ کے نزدیک حانت نہیں ہو گا اور تھوڑی دیر کے لیے اس مکان میں رہنے سے قسم نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں اس لیے اتنا وقت دلائلاً مستثنیٰ ہے۔ امام زفر کہتے ہیں کہ حانت ہو جائے گا کیوں کہ حانت ہونے کی شرط یعنی رہائش پائی گئی۔

۲۔ خود منتقل ہو گیا اور خاندان اور سامان منتقل نہیں کیا تو ائمہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حانت ہو جائے گا کیوں کہ کسی مکان میں رہائش کا مطلب جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اس طرح رہنا ہے کہ وہاں مستقل سکونت ہو اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جس صورت میں لوگ عام طور پر رہائش رکھتے ہیں۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا اور وہ وہاں رہائش پذیر ہو تو قسم تب پوری ہو گی جب ان تمام افراد و اشیاء کے ساتھ وہاں سے نکل جائے جن کے ساتھ رہتا تھا اگر ایسا نہ کیا تو حانت ہو گا۔ کیوں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا، پھر خود نکل گیا اور خاندان اور سامان وہیں رہا تو عرف میں اس شخص کو اس گھر کا رہائشی کہا جائے گا۔ اس کے برعکس اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہیں رہے گا، پھر خود وہاں سے نکل گیا اور خاندان کو وہیں چھوڑ گیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں

کہ عادتاً ایسے شخص کو جو خود دمشق میں رہتا ہو اور اس کا خاندان حلب میں ہو حلب کا رہائشی نہیں کہتے۔

امام شافعی کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> حانت نہیں ہوگا بلکہ قسم کے لیے اس قدر کافی ہے کہ وہاں سے نکل جانے کی نیت سے خود گھر چھوڑ دے۔ کیوں کہ قسم کا تعلق اس کی اپنی رہائش سے ہے اور اس نے خود رہائش چھوڑ دی تو خاندان اور سامان کے وہاں رہنے سے حانت نہیں ہوگا، جیسا کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہیں رہے گا، پھر خود چلا گیا اور خاندان کو وہیں چھوڑ گیا۔ امام شافعی حنفیہ کے جواب میں کہتے ہیں کہ اگر میں مکہ سے روانہ ہو جاؤں اور وہاں اپنے کاغذات اور فائلیں چھوڑ آؤں تو کیا میں مکہ میں رہائشی سمجھا جاؤں گا؟ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں متعین گھر میں رہائش نہیں رکھے گا یا قیام نہیں کرے گا تو اسے فوراً وہاں سے نکل جانا چاہیے، اگر بلا عذر وہیں رکا رہا تو حانت ہو جائے گا، خواہ سامان نکال دیا ہو۔ کیوں کہ جس مکان میں نہ رہنے کی قسم کھائی تھی وہ خود اس میں ابھی موجود ہے، کیوں کہ رہائش جاری رکھنا رہائش شروع کرنے کے مترادف ہے۔ البتہ اگر روانگی کی تیاری میں مصروف ہو گیا مثلاً سامان اکٹھا کر رہا ہے، خاندان کو روانہ کر رہا ہے یا کپڑے پہن رہا ہے تو اس دوران میں وہاں ٹھہرنے سے حانت نہیں ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں اسے رہائشی نہیں سمجھا جائے گا، خواہ اس وجہ سے اسے طویل وقت کے لیے ٹھہرنا پڑے۔ اسی طرح شادی، پاکی، لباس پہننا، سوار ہونا، کھڑا ہونا اور بیٹھنا ایسے اعمال ہیں جن کا جاری رکھنا حنفیہ کے نزدیک ان کو نئے سرے سے شروع کرنے کے مترادف ہے۔ اس کے

(۱) دیکھیے: مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۹؛ المہذب، ۲: ۱۳۲۔

برعکس ہم بستری، روزہ، نماز، خوشبو کا باقی رہنا ایسے اعمال ہیں جن پر فقہاء کا اتفاق ہے<sup>(۱)</sup> کہ ان کو جاری رکھنا نئے سرے سے شروع کرنے کے مترادف نہیں ہے۔

۳۔ اگر خود، خاندان اور سامان منتقل ہو گیا اور معمولی سامان وہیں چھوڑ گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت ہو جائے گا کیوں کہ رہائش سارے سامان کے ساتھ ثابت تھی اور اگر اس میں سے کچھ باقی ہے تو ابھی رہائش برقرار ہے۔

امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اکثر سامان کے منتقل ہونے کا اعتبار ہے کیوں کہ بعض اوقات سارا سامان منتقل کرنا مشکل ہوتا ہے۔

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ جس سامان سے رہائش قائم رہتی ہے اس کا اعتبار ہے، فقہاء کی رائے میں یہ قول سب سے عمدہ ہے اور لوگوں کے لیے اس میں آسانی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جو شخص مکان چھوڑنے اور واپس نہ آنے کی نیت سے چلا گیا اور وہ سارا سامان جس پر رہائش کا دار و مدار ہے لے گیا اور اس کی نیت ہے کہ باقی سامان بھی لے جائے گا تو اس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ یہاں نہیں رہ رہا، بلکہ یہاں سے منتقل ہو گیا ہے اور دوسری جگہ چلا گیا ہے۔ اس لیے امام محمد کے قول کو ترجیح ہے۔

اگر اسے وہاں سے نکلنے اور سامان منتقل کرنے سے باندھ کر یا زبردستی روک دیا گیا، تو حانت نہیں ہو گا خواہ اس حالت میں کئی دن وہیں رہے کیوں کہ وہ وہاں کا رہائشی نہیں بلکہ اسے زبردستی ٹھہرایا گیا ہے، اس لیے حانت نہیں ہو گا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا فوراً گھر سے نکل گیا اور سامان وہیں چھوڑ گیا اور تین دن تک مکان تلاش کرتا رہا اور اسے کرائے پر کوئی مکان نہیں ملا اور اس کے لیے ممکن تھا کہ مکان چھوڑ دیتا اور سامان باہر نکال لیتا تب بھی حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ

(۱) المغنی، ۸: ۷۷۸۔

جو لوگ مکان بدلتے ہیں، ان کا معمول یہی ہے کہ جب ایک گھر سے دوسرے گھر میں منتقل ہوتے ہیں تو سامان سڑک پر نہیں ڈال دیتے۔

امام محمد یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر رہائشی خوش حال ہو اور اس کے پاس بہت سامان ہو اور اس بات کی استطاعت ہو کہ کرائے پر انتظام کر کے ایک ہی دن میں سارا سامان منتقل کر لے لیکن اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ خود ایک ایک چیز منتقل کرتا رہا اور اس نے سال بھر یہ عمل جاری رکھا لیکن سامان منتقل کرنے کا کام چھوڑا نہیں تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ تیزی سے منتقل ہونا ضروری نہیں ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا اور وہاں رہائش پذیر ہے، پھر وہ خود وہاں سے نکل گیا اور کہا کہ میں نے اپنی قسم سے یہی نیت کی تھی تو اللہ کے نزدیک اسے سچا سمجھا جائے گا لیکن عدالتی فیصلے میں اسے سچا نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ اس نے ظاہر اور عادت کے خلاف نیت کی ہے۔

اور اگر قسم کھائی لیکن اس گھر میں نہیں رہا اور کہا کہ میں نے صرف اپنے منتقل ہونے کی قسم کھائی ہے تو دیانتاً اور قضاءً دونوں اعتبار سے اسے سچا سمجھا جائے گا کیوں کہ اس نے ایسے مفہوم کی نیت کی جو اس کے کلام سے مراد لیا جا سکتا تھا کیوں کہ اس نے اپنے اوپر سختی کی<sup>(۱)</sup>۔

(۱) المبسوط، ۸: ۱۶۲ و بعد؛ الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۶۹؛ البدائع، ۳: ۷۲ و بعد؛ فتح

القدیر، ۴: ۳۶ و بعد؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۱۹۔



کیا گھر میں رہائش برقرار رکھنا ابتداءً رہائش اختیار کرنے کے مترادف ہے؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ گھر میں رہائش برقرار رکھنا، لباس پہنے رہنا اور سوار رہنا ابتداءً یہ کام کرنے کے مترادف ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنے گا اور اس نے وہ کپڑا پہنا ہوا ہو، یا اس جانور پر سوار نہیں ہو گا اور وہ اس پر سوار ہو یا اس گھر میں رہائش نہیں رکھے گا اور وہ وہاں رہ رہا ہو اور یہ کام جاری رکھے تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ ان کاموں میں لمحہ بہ لمحہ تجدید ہوتی رہتی ہے۔ اس کے برعکس داخل ہونا، نکلنا، شادی کرنا اور پاک ہونا ایسے افعال ہیں جن کو جاری رکھنا ان کو شروع کرنے کے مترادف نہیں ہے۔

دونوں کے درمیان فرق کا اصول یہ ہے کہ جو کام جاری رکھا جا سکتا ہے اسے جاری رکھنے کا وہی حکم ہے جو اسے شروع کرنے کا ہے جیسے بیٹھنا، کھڑا ہونا اور دیکھنا وغیرہ اور جو جاری نہیں رکھا جا سکتا اس کا یہ حکم نہیں جیسے نکلنا، داخل ہونا۔ یہی شافعیہ کا مذہب ہے (۱)۔

اس فرق سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شخص نے رہائش، لباس یا سواری وغیرہ کی قسم کھائی اور فوراً منتقل ہونا شروع ہو گیا یا لباس اتارنے لگ گیا یا سواری سے اترنے لگ گیا تو حانث نہیں ہو گا۔ امام زفر کہتے ہیں، حانث ہو جائے گا کیوں

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۱: المہذب، ۲: ۱۲۲۔

کہ قسم کے بعد، لباس پہننے، سوار رہنے اور رہائش رکھنے کا وجود پایا گیا اگرچہ بہت تھوڑے وقت کے لیے لیکن حانث ہونے کے لیے وہی کافی ہے (۱)۔

## مطلب ۹: مارنے اور قتل کرنے پر قسم

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کی قسم کھائی کہ وہ اس کو اتنا مارے کہ وہ مر جائے یا اس کا جنازہ اٹھے اور اس نے اسے قتل کرنے کی نیت نہیں کی تھی، پھر اپنی بیوی کو سخت مار ماری تو قسم پوری ہو گئی، کیوں کہ بالعموم اس طرح کے قول میں سخت مار مراد ہوتی ہے، قتل کرنا مراد نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے نزدیک، جتنے عمل کو مار کہیں گے اس سے قسم پوری ہو جائے گی، ہاتھ رکھ کر اٹھا دینا کافی نہیں اور مار کر اذیت پہنچانا بھی شرط نہیں کیوں کہ اذیت کے بغیر عمل کو بھی مار کہہ سکتے ہیں، الا یہ کہ کسی نے "سخت مار" کے الفاظ استعمال کیے ہوں۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے غلام کو دس کوڑے مارے گا، پھر اس نے دس کوڑے اکٹھے کر کے اس طرح مارے کہ ہر کوڑا غلام کے بدن سے لگا ہو تو قسم پوری ہو گئی اور حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے دس کوڑے مار دیے۔ اگر ہر کوڑا اس کے بدن سے نہیں لگا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے دس کوڑے مارے ہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں (۱) کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کو سو کوڑے کوڑے مارے گا، اس طرح ہر بار مارنے میں دس کوڑے ہوں گے، پھر دس

(۱) المبسوط، ۳: ۳۵؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۱۹؛ الدرالمختار، ۳: ۸۴۔

کوڑے اکٹھے کر کے ایک بار مار دیے تو قسم پوری نہیں ہو گی۔ کیوں کہ قسم کا مفہوم یہ ہے کہ دس بار مارے گا اور اگر صرف ایک بار مارا تو قسم پوری نہیں ہو گی جیسا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ دس بار کوڑے مارے گا تو ایک بار دس کوڑے مارنے سے قسم پوری نہیں ہو گی۔

اگر کسی نے کہا، "بخدا میں فلاں کو دمشق میں قتل نہیں کروں گا" یا "دمشق میں فلاں عورت سے شادی نہیں کروں گا"، پھر اس نے اس شخص کو حلب میں مارا اور وہ دمشق آ کر مر گیا یا اس کے ولی نے اس کی شادی حلب میں کسی عورت کر دی جسے یہ خبر دمشق میں پہنچی اور اس نے عقد نکاح کو درست قرار دے دیا تو دونوں قسموں میں حانت ہو جائے گا۔

اگر وقت پر قسم کھائی، مثلاً کہا، میں جمعہ کو یہ (مذکورہ بالا) کام نہیں کروں گا، پھر جس شخص کے بارے میں قسم کھائی تھی وہ مار کی وجہ سے جمعہ کے روز مر گیا یا عورت نے جمعہ کے روز نکاح قبول کر لیا تو قسم کھانے والا حانت ہو جائے گا۔ قتل میں اس جگہ اور وقت کا اعتبار ہے جب اور جہاں روح پرواز کر گئی ہو اور نکاح میں اس جگہ اور وقت کا اعتبار ہے جب اور جہاں نکاح کو درست قرار دیا گیا ہو۔ خرید و فروخت میں بھی یہی صورت ہے کہ خرید و فروخت کو جائز قرار دینے کی جگہ اور وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۱) القوانین الفقہیة، ۱۶۴: المغنی، ۸: ۸۱۹؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۴۳۔

امام محمد کہتے ہیں کہ معاہدے میں اس جگہ اور وقت کا اعتبار ہے جہاں فاعل موجود ہے، البتہ قتل میں وہ امام ابو یوسف کی رائے سے متفق ہیں کہ روح نکلنے کے وقت اور جگہ کا اعتبار ہوگا (۱)۔

اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا، پھر اس کے ساتھ کوئی ایسا کام کیا جس سے اسے تکلیف پہنچی مثلاً دانتوں سے کاٹا یا گلا دبا یا، یا بال کھینچے، خواہ مزاح میں ہی کیا ہو، تو حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ مارنا ایذا رساں فعل کا نام ہے اور ایذا پہنچانے کا عمل اس سے سرزد ہوا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ کھیل کود میں اگر ایسا کیا تو حانت نہیں ہوگا کیوں کہ عرف میں اس کو ہنسی مذاق کہتے ہیں مارنا نہیں کہتے۔

اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ "اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری بیوی طلاق" جب کہ فلاں مر چکا تھا، اگر تو اسے قسم کھاتے وقت اس کی موت کا علم تھا تو فوراً حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس کی قسم کو صحیح قرار دینے اور اسے پورا کرنے کا تصور ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ زندگی لوٹانے پر قادر ہے کیوں کہ روح نہیں مرتی، پس اسے قتل کرنا ممکن ہے، پھر فوراً اس لیے حانت ہو جائے گا کہ عادتاً ایسی قسم پورا کرنے سے وہ عاجز ہے جیسے کہ کوئی آسمان پر چڑھنے کی قسم کھائے۔

اگر اسے اس کی موت کا علم نہیں تھا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک حانت نہیں ہوگا کیوں کہ اس نے اس کی موجودہ زندگی پر قسم کھائی تھی اور اسے اس کے مرنے کا علم نہیں تھا۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ حانت ہو جائے گا کیوں کہ ان کے نزدیک قسم کے درست ہونے کے لیے اسے پورا کر سکنے کا تصور ہونا

(۱) البدائع، ۳: ۷۶، وبعد؛ الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۱۱۸۔

ضروری نہیں۔ یہی اختلاف اوپر مذکور اس مسئلہ میں بھی ہے کہ اگر کسی کو معلوم ہے کہ لوٹے میں پانی نہیں لیکن اس نے قسم کھالی کہ "اگر میں وہ پانی نہ پیوں جو اس لوٹے میں ہے تو میری بیوی طلاق" (۱)۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ کل فلاں کو مارے گا، پھر قسم کھانے والا آج ہی مر گیا تو حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک حانت نہیں ہو گا۔ اگر جس کے بارے میں قسم کھائی تھی وہ اگلے دن مرا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ قسم کھانے والے نے اپنی قسم اپنے وقت پر کسی زبردستی یا بھول چوک کے عذر کے بغیر پوری نہیں کی اور وہ ایسے افراد میں سے تھا جو حانت ہو جاتے ہیں (۲)۔ یہی حکم اس شخص پر بھی منطبق ہو گا جس نے قسم کھائی کہ میں کل اس لوٹے کا پانی پیوں گا اور وہ پانی آج ہی بہ گیا یا کل یہ روٹی کھاؤں گا اور وہ روٹی آج ہی ختم ہو گئی تو حانت ہو جائے گا۔

**مطلب ۱۰: ایسی چیز پر قسم جو قسم کھانے والے کے سوا کسی اور کی طرف منسوب ہو**

کسی دوسرے کی ملکیت پر قسم کھانا: اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کی ملکیت پر قسم کھائی تو جس کام کی قسم کھائی اس کو کرتے وقت اگر وہ شے اس کی ملکیت ہے تو حانت ہو جائے گا، خواہ قسم کھاتے وقت وہ اس کی ملکیت میں ہو یا نہ ہو۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کا کھانا نہیں کھائے گا یا اس کا مشروب نہیں

(۱) فتح القدیر، ۴: ۱۰۱؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۵۹؛ الدرالمختار، ۳: ۱۲۳؛ وبعد؛

مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۷۔

(۲) المغنی، ۸: ۷۸۶؛ وبعد۔

پیئے گا یا اس کے گھر میں داخل نہیں ہو گا یا اس کے جانور پر سوار نہیں ہو گا یا اس کا کپڑا نہیں پہنے گا اور ان میں سے کوئی چیز اس وقت اس کی ملکیت میں نہیں تھی، بعد میں وہ ان کا مالک ہو گیا تو حانت ہو جائے گا۔ اور اگر اس وقت اس کی ملکیت میں تھی بعد میں ملکیت ختم ہو گئی پھر اس نے وہ کام کیا، جس کی قسم کھائی تھی تو بالاتفاق حانت نہیں ہو گا۔

ملکیت کی موجودگی کی صورت میں حانت ہونے کا حکم حنفیہ کی ظاہر روایت کے مطابق ہے، کیوں کہ اس قسم کا مقصد فلاں کی ملکیت کی کسی چیز سے استفادہ نہ کرنے کا عہد کرنا ہے، پس کام کرتے وقت ملکیت کا اعتبار ہو گا۔ النوادر میں امام محمد سے ایک اور روایت بھی ہے، نیز امام ابو یوسف سے بھی ایک اور روایت ہے۔ لیکن اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں عورت کے شوہر یا فلاں کی بیوی یا فلاں کے دوست یا بیٹی یا بھائی سے بات نہیں کرے گا، تو اس سے مراد وہ افراد ہیں جو قسم کے وقت موجود ہوں۔ مستقبل میں بننے والے شوہر یا بیوی یا دوست یا ہونے والا بیٹا وغیرہ اس سے مراد نہیں ہوں گے۔ اور اگر ان کا نکاح یا دوستی ختم ہونے کے بعد بات کی تو بالاتفاق حانت ہو جائے گا۔

اگر کسی دوسرے کی مملوکہ چیز کی طرف اشارہ کر کے قسم کھائی، مثلاً کہا، میں فلاں شخص کے اس گھر میں داخل نہیں ہو گا یا فلاں کی اس سواری پر نہیں بیٹھوں گا یا فلاں کا یہ کپڑا نہیں پہنوں گا، پھر اس شخص نے وہ گھریا سواری یا کپڑا فروخت کر دیا، اس کے بعد وہ اس گھر میں داخل ہوا یا اس سواری پر بیٹھا یا وہ کپڑا پہنا، یعنی جب اس کی ملکیت ختم ہو گئی تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانت نہیں ہو گا بشرطیکہ اس نے قسم میں خاص اس چیز کی نیت نہ کی ہو۔ امام محمد کہتے ہیں کہ حانت ہو جائے گا، ہاں اگر اس نے قسم میں اس کی ملکیت کی

نیت کی تھی تو حانت نہیں ہو گا۔ امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف نے حانت ہونے کے لیے اشارہ اور ملکیت دونوں کا بیک وقت اعتبار کیا کہ جب فعل کا ارتکاب ہو تو یہ دونوں شرائط بیک وقت موجود ہوں، چوں کہ ملکیت ختم ہونے سے دونوں بیک وقت موجود نہیں رہیں، اس لیے حانت نہیں ہو گا جب کہ امام محمد نے صرف اشارے کا اعتبار کیا ہے۔

اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس شخص سے بات نہیں کرے گا یا اس گھر میں داخل نہیں ہو گا یا اس جانور پر سوار نہیں ہو گا تو اس کی خلاف ورزی کرنے سے حانت ہو جائے گا، کیوں کہ اس میں اس متعین چیز کا اعتبار ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے (۱)۔

### اس مطلب سے متعلق دو اضافی مباحث ہیں

بحث ۱: ایسے کام پر قسم جو قسم کھانے والے کے سوا کسی

اور سے صادر ہو۔ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں خریدا ہوا کپڑا نہیں پہنے گا، پھر فلاں نے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر کپڑا خریدا جو اس نے پہن لیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے ایسا کپڑا پہنا ہے جس کا کچھ حصہ فلاں نے خریدا تھا، سارا نہیں۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کا خریدا ہوا کھانا نہیں کھائے گا، پھر اس نے ایسا کھانا کھا لیا جو فلاں نے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر خریدا تھا تو حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس نے وہ کھانا کھا لیا جو فلاں نے خریدا تھا کیوں کہ کھانے کا

(۱) البدائع، ۲: ۷۹۔

کچھ حصہ بھی حقیقتاً ایک مکمل کھانا ہے اور اسے عرف میں کھانا ہی کہتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا، پھر ایسے گھر میں داخل ہوا جو فلاں کا اور کسی دوسرے کا مشترک گھر ہے تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ گھر کے ایک حصے کو گھر نہیں کہتے، اسی طرح اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں کا کپڑا یا فلاں کا خریدا ہوا یا بنا ہوا کپڑا نہیں پہنے گا اور پھر ایسا کپڑا پہن لیا جو فلاں کا اور کسی دوسرے کا مشترک خریدا یا بنا ہوا تھا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ کپڑے کے کچھ حصے کو کپڑا نہیں کہتے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کے بنے ہوئے کپڑے میں سے نہیں پہنے گا، پھر ایسا کپڑا پہن لیا جو فلاں نے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر بنا تھا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ فلاں کے بنے ہوئے کپڑے میں سے ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پکائے ہوئے میں سے یا اس کی روٹی میں سے نہیں کھائے گا، پھر اس کی اور کسی دوسرے کی مشترک پکائی ہوئی چیز یا روٹی کھالی تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ پکائی ہوئی چیز کا ہر جزو پکایا ہوا ہے اور روٹی کا ہر جزو روٹی ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کی پکائی ہوئی ہنڈیا میں سے نہیں کھائے گا، پھر ایسی ہنڈیا میں سے کھا لیا جو فلاں نے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر پکائی تھی تو حانت نہیں ہو گا، کیوں کہ ہنڈیا کا ہر جزو ہنڈیا نہیں ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کی روٹی (ارغیف) نہیں کھائے گا، پھر ایسی روٹی کھالی جو فلاں کی اور کسی دوسرے کی مشترک تھی تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ روٹی کے



ٹکڑے کو روٹی (رغیف) نہیں کہتے۔ خباز (روٹی پکانے والا) اس شخص کو کہتے ہیں جو تنور میں یا چولھے پر روٹی پکاتا ہے، جو آٹا گوندھتا ہے یا روٹی بناتا ہے اسے خباز نہیں کہتے اور "طابخ" اسے کہتے ہیں جو آگ جلاتا ہے نہ کہ وہ شخص جو ہنڈیا رکھتا ہے، اس میں پانی اور گوشت ڈالتا ہے کیوں کہ یہ کام پکنے کے مقدمات ہیں جب کہ پکنا گوشت کا گلنا ہے جو آگ جلانے سے ہوتا ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کی کمائی سے نہیں کھائے گا تو کمائی سے مراد وہ اشیا ہیں جو کسی شخص کے قول یا فعل سے اس کی ملکیت ہو جائے مثلاً مباح چیزوں پر قبضہ کرنا، شکار کرنا، خریدنا، اجارہ پر لینا، ہدیہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ کا مال قبول کرنا، یعنی ایسی اشیا جن کے قبول کرنے پر شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں۔

وراثت وارث کی کمائی نہیں ہے کیوں کہ اس میں ملکیت وارث کے ارادے کے بغیر ثابت ہو جاتی ہے۔

اگر جس شخص کے بارے میں قسم کھائی تھی اس نے کچھ کمایا تھا، لیکن وہ مر گیا اور کوئی دوسرا شخص بذریعہ وراثت اس کا مالک بن گیا، اب قسم کھانے والے نے وہ چیز کھالی تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ وہ چیز اس شخص کی کمائی تھی جس کے بارے میں قسم کھائی گئی، وارث کی کمائی نہیں تھی، اس لیے یہ مورث کی طرف منسوب رہے گی۔

البتہ اگر اس شخص نے جس کے بارے میں قسم کھائی گئی تھی اپنی کمائی کی کوئی چیز بیچ دی، پھر قسم کھانے والے نے وہ چیز کھالی تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ

اب اس کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہو گئی ہے اور اب اپنے اصل مالک کی طرف منسوب نہیں رہی (۱)۔

## بحث ۲: قسم کھانے والے کے حکم سے کسی دوسرے شخص

### کا عمل

اگر کسی نے قسم کھائی کہ "بخدا فلاں کام نہیں کروں گا"، پھر اس نے کسی دوسرے کو وہ کام کرنے کا کہا تو جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے اس کی حیثیت کو دیکھا جائے گا۔

۱۔ اگر وہ ایسا کام ہو کہ جس کے حقوق (۲) فاعل کی طرف لوٹتے ہوں مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، اور تقسیم تو حانت نہیں ہوگا۔ کیوں کہ ان معاہدات کے حقوق براہ راست عقد کرنے والے کے ساتھ مختص ہوتے ہیں، عقد کا حکم دینے والے کے ساتھ نہیں۔ اس صورت میں فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔ فاعل کی طرف فعل اس لیے منسوب ہوتا ہے کہ وہی حقیقتاً معاہدہ کرنے والا ہے، جب کہ حکم دینے والے کی طرف معاہدے کا حکم یعنی معاہدے کی غرض و غایت منسوب ہوتی ہے۔ پھر خرید و فروخت میں حکم یہ ہے کہ مال تجارت کی ملکیت خریدار کی طرف اور اس کی قیمت کی ملکیت فروخت کرنے والے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

(۱) البدائع، ۶: ۳، ۵۷: ۶۴۔

(۲) حقوق معاہدہ سے وہ اعمال مراد ہیں جو معاہدے کی غرض و غایت کی تکمیل کے لیے معاہدے کے حکم تک پہنچنے کے لیے ضروری ہوں، جیسے سامان تجارت سپرد کرنا، قیمت وصول کرنا، عیب یا خیار رویت یا شرط کی بناء پر مال واپس کرنا۔

اس قسم کے معاہدوں میں قسم کھانے والا اس معاہدے کے انعقاد پر حانت نہیں ہو گا۔ البتہ اگر قسم کھانے والا ایسا شخص ہو جو یہ معاہدے بذات خود نہیں کر سکتا مثلاً قاضی، بادشاہ وغیرہ، وہ ان افعال کا محض حکم دینے سے ہی حانت ہو جائے گا، کیوں کہ بالعموم یہ معاہدے ان کی طرف سے دوسرے لوگوں کے توسط سے تکمیل پذیر ہوتی ہیں۔

۲۔ اگر وہ کام ایسا ہو کہ جس کے حقوق حکم دینے والے کے لیے ثابت ہوتے ہوں یا اس کے کوئی حقوق ہی نہ ہوں مثلاً نکاح، طلاق، بہہ، صدقہ، لباس پہنانا، حقوق کا فیصلہ اور محکمہ قضاء کے روبرو دعویٰ کرنا اور شراکت۔ مثلاً قسم کھائی کہ فلاں کے ساتھ شراکت نہیں کرے گا پھر کسی دوسرے سے کہا کہ وہ اس کے ساتھ شراکت کا معاہدہ کرے اور مثلاً مارنا، ذبح کرنا، قتل کرنا، عمارت بنانا، کپڑے سینا اور خرچ دینا وغیرہ۔ اگر قسم کھانے والے نے خود یہ کام کیے یا کسی دوسرے کو کرنے کا حکم دیا، دونوں صورتوں میں حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ جن افعال میں حقوق نہیں ہوتے یا حقوق حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوتے ہیں وہ افعال فاعل کی طرف منسوب نہیں ہوں گے بلکہ حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوں گے۔

صلح کے معاہدے کے بارے میں امام ابو یوسف سے دو روایات ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ صلح نہیں کرے گا، پھر کسی دوسرے کو صلح کا وکیل بنایا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ صلح خرید و فروخت کی طرح معاوضے کا معاہدہ ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ حانت ہو جائے گا کیوں کہ صلح کسی حق کو ساقط کرنے سے عبارت ہے جیسا کہ کسی کو قرض معاف کر دینا۔

اگر قسم کھانے والے نے، ان افعال کے بارے میں جن کے حقوق حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوتے ہیں مثلاً نکاح و طلاق، یہ موقف اختیار کیا کہ میں نے قسم میں بذات خود کام کرنے پر قسم کھائی تھی تو اللہ کے نزدیک اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن

عدالتی فیصلے میں نہیں۔ کیوں کہ اس نے اپنی بات میں اس مفہوم کی نیت کی جس کا احتمال موجود تھا اگرچہ ظاہر کے خلاف تھا۔

اگر ایسے افعال جن میں حقوق نہیں مثلاً مارنا، ذبح کرنا، ان کے بارے میں قسم کھانے والے نے کہا کہ میں نے قسم میں بذات خود کام کرنے کی نیت کی تھی تو دیا نیتاً اور قضاءً دونوں اعتبار سے اسے سچا سمجھا جائے گا، کیوں کہ اس نے کلام میں حقیقت کی نیت کی۔ اس لیے کہ مارنا اور ذبح کرنا حقیقی افعال میں سے ہیں حکمی یا اعتباری افعال میں سے نہیں، پس کام خود کرنے کا اعتبار ہے<sup>(۱)</sup>۔

## مطلب ۱۱: شرعی تصرفات پر قسم

سابقہ مطالب میں بحث ایسے امور میں منحصر تھی جو انسان بطور عادت کرتا ہے اور زندگی کے نشیب و فراز میں ان امور کو انجام دیتا ہے۔ یہ مطلب قسم کے ان احوال کے لیے مختص ہے جن میں قسم کھانے والا ایسے شرعی امور پر قسم کھاتا ہے جن کے صحیح یا فاسد ہونے کے حوالے سے شارع کا کوئی حکم موجود ہے۔ مثلاً خرید و فروخت، ہبہ، عاریت، صدقہ، قرض، نکاح، نماز، روزے وغیرہ۔

سونا، چاندی نہ خریدنے پر قسم کھانا: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سونا چاندی نہیں خریدے گا پھر اس نے نقد کرنسی چاندی کی خرید لی جیسا کہ ماضی میں درہم ہوتے تھے یا سونے کی جیسے دینار یا برتن یا ڈلی یا ایسا زیور وغیرہ جو سونے یا چاندی کا بنا ہوا ہے تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانت ہو جائے گا، امام محمد کے نزدیک درہم و دینار خریدنے سے حانت نہیں ہوگا۔

(۱) البدائع، ۳: ۸۲، وبعد؛ الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۱۰۴۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ امام ابو یوسف ان امور میں لغوی حقیقت کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد لوگوں میں مروج عرف کا اعتبار کرتے ہیں۔

اون نہ خریدنا: اگر قسم کھائی کہ اون نہیں خریدوں گا، پھر بھیڑ خرید لی جس پر اون تھی تو حانت نہیں ہو گا۔ اس طرح کی چیزوں کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں چیز نہیں خریدے گا، پھر اس نے کوئی اور چیز خرید لی اور جس چیز کے بارے میں قسم کھائی تھی وہ ضمناً ساتھ آگئی تو حانت نہیں ہو گا اور اگر مستقلاً ساتھ آئی تو حانت ہو گا۔ اون اس معاہدے میں مستقلاً نہیں ہے کیوں کہ بھیڑ کی خریداری میں اون کا نام شامل نہیں بلکہ وہ معاہدے میں ضمناً شامل ہوئی ہے (۱)۔

ہبہ اور صدقہ وغیرہ نہ کرنا: اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو کوئی چیز ہبہ، صدقہ یا عاریتاً یا بھلائی اور عطیے کے طور پر نہیں دے گا، پھر اسے کوئی چیز ہبہ، صدقہ، یا عاریتاً یا بھلائی یا عطیے کے طور پر دی لیکن اس شخص نے قبول نہیں کی تو جمہور حنفیہ کے نزدیک حانت ہو جائے گا، امام زفر کے نزدیک نہیں ہو گا۔

قرض کے بارے میں امام محمد کی روایت یہ ہے کہ جب تک قبول نہ کرے حانت نہیں ہو گا۔ امام ابو یوسف سے دو روایات ہیں، ایک امام محمد کے مطابق ہے اور دوسری یہ کہ قبول کیے بغیر حانت ہو جائے گا۔ اور اس روایت کو ترجیح ہے۔ کیوں کہ قرض کا صحیح ہونا اس امر پر موقوف نہیں کہ اس کے لیے معاوضے کا نام استعمال کیا جائے، لہذا یہ ہبہ کی طرح ہے۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ

قرض در حقیقت خرید و فروخت کی مانند ہے کیوں کہ یہ معاوضے کے بدلے مالک بنانے کا عمل ہے۔

خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ نہ کرنے کی قسم: اگر کسی شخص نے معاوضہ والے معاہدے کے بارے میں قسم کھائی، مثلاً خرید و فروخت، بیع صرف یا سلم وغیرہ، اور پھر قسم کھانے والے نے وہ معاہدہ کر لیا لیکن دوسرے فریق نے قبول نہیں کیا تو حانت نہیں ہوگا۔

بلا معاوضہ معاہدوں مثلاً ہبہ وغیرہ اور معاوضہ والے معاہدے مثلاً خرید و فروخت میں فرق یہ ہے کہ بلا معاوضہ معاہدوں میں یک طرفہ عمل، یعنی دینے والے کی طرف سے ملکیت منتقل ہو جاتی ہے جب کہ اسے قبول کرنا دوسرے فریق کے حق میں ثبوت حکم کے لیے شرط ہے۔ یعنی معاہدے کے شرعی نتائج کے ظہور کے لیے قبول کرنا شرط ہے جس کے نتیجے میں اس چیز کی ملکیت قبول کرنے والے کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں جب کسی چیز پر لغت اور شرعی اصطلاح میں فقہاء کے نزدیک معاہدے کا اطلاق ہوتا ہو تو حانت ہو جائے گا۔

جہاں تک معاوضہ والے معاہدوں کا تعلق ہے تو ان میں معاہدے کے دونوں فریق جب تک لغت اور شریعت کے اعتبار سے معاہدہ کرنے کا ارادہ نہ کریں ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ جب تک ایک فریق کی طرف سے ایجاب اور دوسرے کی طرف سے قبول نہ ہو اس وقت تک معاہدہ وجود میں نہیں آتا اور وہ صرف ایسے معاہدہ ہونے پر حانت ہوگا۔

اگر خرید و فروخت کا معاہدہ درست ہو اور خریدار نے مال قبول کر لیا تو قسم کھانے والا حانت ہو جائے گا اور اگر معاہدہ فاسد ہو لیکن خریدار نے معاہدہ قبول کر

کے مال پر قبضہ کر لیا ہو تب بھی حانت ہو جائے گا، کیوں کہ خرید و فروخت کا معاہدہ، صحیح اور فاسد دونوں قسم کے معاہدوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور اس معاہدہ میں ایک ایسی شے کا تبادلہ جس کی ایک فریق کو رغبت ہے ایسی چیز کے ساتھ ہوا جس کی دوسرے فریق کو رغبت ہے۔

اگر ایسا معاہدہ کیا جس میں خریدار کو یا فروخت کرنے والے کو واپسی کا اختیار ہو تو امام محمد کے نزدیک حانت ہو جائے گا، امام ابو یوسف کے نزدیک حانت نہیں ہو گا۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معاہدہ بیع جس طرح قطعی معاہدے کے لیے استعمال ہوتا ہے جس میں اختیار نہیں ہوتا اسی طرح اس معاہدے کے لیے بھی بولا جاتا ہے جس میں اختیار ہوتا ہے۔ لوگوں کے عرف میں ان میں سے ہر قسم کو خرید و فروخت کا معاہدہ کہتے ہیں۔ البتہ جہاں اختیار ہو وہاں ملکیت کا انتقال ایک دوسری بات پر موقوف ہوتا ہے اور وہ ہے بیع کو نافذ کر دینا یا اختیار کو ختم کر دینا، پس یہ معاہدہ بیع فاسد کے مشابہ ہے۔

امام ابو یوسف کی رائے کی وجہ یہ ہے کہ اختیار کے ہوتے ہوئے ملکیت منتقل نہیں ہوتی، اس لیے یہ ایسے ہی ہے جیسے فریقین میں سے ایک کی طرف سے ایجاب ہو لیکن دوسرے طرف سے قبول نہ ہوا ہو (۱)۔

نکاح نہ کرنے پر قسم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس عورت سے شادی نہیں کرے گا تو قسم کا تعلق صحیح نکاح سے ہو گا نکاح فاسد سے نہیں۔ اگر اس سے نکاح فاسد کر لیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ نکاح کا مقصد عورت کا اس پر حلال ہونا ہے

(۱) البدائع، ۲: ۸۳۔



اور نکاح فاسد سے عورت حلال نہیں ہوتی، اس کے برعکس خرید و فروخت کا مقصد ملکیت ہے جو بیع فاسد سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں (۱) اگر قسم کھائی کہ خریدے گا نہ بیچے گا تو خواہ اس نے اپنے لیے معاہدہ کیا یا کسی دوسرے کے لیے حانث ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے وکیل نے اس کے لیے معاہدہ کیا تو حانث نہیں ہو گا۔ اگر قسم کھائی کہ شادی نہیں کرے گا یا طلاق نہیں دے گا یا نہیں مارے گا پھر یہ کام کسی دوسرے کے سپرد کر دیے تو حانث نہیں ہو گا۔

البتہ اگر یہ نیت کی ہو کہ نہ خود کرے گا نہ کسی دوسری سے کروائے گا تو حانث ہو جائے گا۔ اگر قسم کھائی کہ نکاح نہیں کرے گا تو اگر وکیل نے اس کی طرف سے عقد نکاح کر لیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر اس نے کسی دوسرے کے لیے قبول کر لیا تو حانث نہیں ہو گا۔ حنابلہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے (۲) کہ اگر کسی کام کے نہ کرنے کی قسم کھائی مثلاً خرید و فروخت یا مارنا اور پھر ان کاموں کے لیے کسی دوسرے کو وکیل بنا دیا تو حانث ہو جائے گا البتہ اگر بذات خود نہ کرنے کی نیت کی تھی تو حانث نہیں ہو گا۔

نماز نہ پڑھنے اور روزہ نہ رکھنے کی قسم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھے گا اور روزہ نہیں رکھے گا تو قسم کا تعلق صحیح نماز روزے سے ہو گا، فاسد سے نہیں۔ اگر طہارت کے بغیر نماز پڑھی یا نیت کے بغیر روزہ رکھ لیا تو حانث نہیں

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۵۰۔

(۲) المغنی، ۸: ۷۲۴ و بعد۔



ہو گا کیوں کہ ان عبادات سے مراد اللہ تعالیٰ کے قرب کا حصول ہے اور فاسد نماز روزوں سے اللہ کا قرب حاصل نہیں ہوتا۔

اگر ماضی کے صیغے کے ساتھ قسم کھائی کہ "بخدا میں نے نکاح نہیں کیا" یا "نماز نہیں پڑھی" یا "روزہ نہیں رکھا" تو اس کا تعلق صحیح اور فاسد دونوں قسم کے اعمال سے ہو گا کیوں کہ اس کلام کا مقصد نماز وغیرہ کے بارے میں خبر دینا ہے اور نماز، روزے اور نکاح کا اطلاق صحیح اور فاسد دونوں پر ہوتا ہے۔ البتہ اگر اس نے صحیح کی نیت کی تھی تو عدالتی فیصلے میں بھی اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھے گا، پھر تکبیر کہہ کر نماز میں داخل ہو گیا تو جب تک رکوع اور ایک سجدہ نہ کر لے استحساناً حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ نماز مختلف افعال کے مجموعے کا نام ہے یعنی قیام، قراءت، رکوع اور سجود اور جب تک اس کے پورے افعال نہ پائے جائیں یہ مکمل نہیں ہوتی، پس جب تک سارے افعال ادا نہیں کر لے گا اسے نماز نہیں کہیں گے اور پڑھنے والے کو نمازی نہیں کہیں گے۔ اس کے برعکس تھوڑی دیر کے لیے روزے سے ہونے پر روزہ رکھنے کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "پوری نماز نہیں پڑھے گا" تو جب تک دو رکعت نہ پڑھ لے حانت نہیں ہو گا کیوں کہ کم از کم نماز دو رکعات ہیں۔

اگر قسم کھائی کہ ظہر کی نماز نہیں پڑھے گا تو جب تک آخری قعدہ میں تشہد نہ پڑھ لے حانت نہیں ہو گا، کیوں کہ ظہر کی نماز کی چار رکعات ہوتی ہیں اور جب تک چار رکعات پوری نہ ہو جائیں ظہر کی نماز نہیں ہوتی۔

اگر قسم کھائی کہ "روزہ نہیں رکھے گا" اور پھر صبح کو ایک گھنٹہ روزہ رکھ کر توڑ دیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ ایک گھنٹہ روزہ رکھنے سے وہ روزہ دار کہلائے گا، اس لیے کہ

روزہ کہتے ہیں روزہ توڑ دینے والی چیزوں سے اللہ کی رضا کے لیے دور رہنا اور جب وہ کچھ دیر کے لیے ہی سہی ان چیزوں سے رکا رہا حانت ہو گیا۔

اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہیں رکھے گا تو جب تک پورا دن روزہ نہ رکھے گا حانت نہیں ہو گا کیوں کہ حانت ہونے کی بشرط کم از کم ایک دن کا روزہ ہے۔

اگر قسم کھائی کہ پورا روزہ نہیں رکھے گا تو جب تک پورا ایک دن روزہ نہ رکھے حانت نہیں ہو گا کیوں کہ شرعی روزے کی کم از کم مدت ایک دن ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پاس افطار کرے گا، پھر اپنے گھر کے پانی سے روزہ کھول کر فلاں کے پاس جا کر کھانا کھایا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ قسم پوری کرنے کی شرط یہ تھی کہ فلاں کے پاس افطار کرے اور افطار کرنا روزہ رکھنے کی ضد ہے اور اپنے گھر پر پانی سے افطار کرنے سے افطار ہو گیا۔ البتہ اگر افطار کے لفظ سے شام کا کھانا مراد لیا تو حانت نہیں ہو گا کیوں کہ یہ مفہوم متعارف ہے، اس کی نیت درست ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے فلاں کے پاس افطار کیا، یعنی شام کا کھانا کھایا، خواہ اصل افطاری اپنی گھر پر کی ہو۔

**حج نہ کرنے پر قسم کھانا :** اگر قسم کھائی کہ حج نہیں کرے گا، یا ایک حج نہیں کرے گا تو جب تک طواف زیارت نہ کر لے حانت نہیں ہو گا، کیوں کہ حج مختلف عبادتوں کا مجموعہ ہے جس میں کئی قسم کے کام ہیں مثلاً وقوف عرفہ، طواف، سعی وغیرہ ان تمام افعال کے مجموعے پر حقیقتاً حج کا اطلاق ہوتا ہے نہ کہ بعض پر۔ چون کہ اکثر افعال کا حکم وہی ہوتا ہے جو کل کا ہے، پس اگر طواف کا اکثر حصہ مکمل کر لیا تو حانت ہو جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ عمرہ نہیں کرے گا، پھر احرام باندھ لیا اور طواف کے چار چکر پورے کر لیے تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ اکثر کام ہو گیا اور اکثر کا وہی حکم ہے جو کل کا ہے۔

اگر حج کے دوران بیوی سے ہم بستری کر لی تو حج کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے حانت نہیں ہو گا۔ کیوں کہ حج اللہ کے قرب کا ذریعہ ہے، پس قسم کا تعلق اس حج سے ہو گا جو قرب الہی کا ذریعہ یعنی عبادت ہے اور عبادت صحیح حج ہے فاسد نہیں، کیوں کہ حج فاسد عبادت نہیں ہے (۱)۔

(۱) البدائع، ۲: ۸۳ و بعد؛ تحفة الفقهاء، طبع قدیم، ۲: ۲۸ و بعد؛ فتح القدیر، ۴: ۹۳

و بعد؛ الفتاویٰ الہندیة، ۲: ۱۰۸ و بعد؛ المغنی، ۸: ۷۲۰۔

## فصل ۲

### نذر (منتیں)

#### موضوع کا خاکہ

اس بحث میں ہم تین امور زیر بحث لائیں گے:  
نذر کی تعریف، نذر کی شرائط اور نذر کا حکم۔

#### نذر کی تعریف اور اس کا رکن

لغت میں نذر (یعنی منت) اچھے یا برے وعدے کو کہتے ہیں اور شرعی اصطلاح میں صرف اچھے وعدے کا نام نذر ہے۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ نذر غیر متعین نیکی کے کام کو اپنے اوپر لازم کر لینا ہے<sup>(۱)</sup>۔ حنفیہ کے نزدیک نذر کا رکن وہ الفاظ ہیں جو نذر پر دلالت کرتے ہوں مثلاً کسی شخص کا یہ کہنا: "اللہ کے لیے مجھ پر فلاں چیز واجب ہے" یا "مجھ پر فلاں کام واجب ہے" یا "میرے ذمے نذر ہے"، یا "یہ میری ہدی ہے" یا "صدقہ ہے" یا "میرا مال صدقہ ہے" یا "جو کچھ میری ملکیت ہے وہ صدقہ ہے" وغیرہ<sup>(۲)</sup>۔

(۱) مغنی المحتاج، ۳: ۳۵۴؛ راغب کہتے ہیں: نذر یہ ہے کہ کسی چیز کی خاطر اپنے اوپر کوئی ایسی

چیز واجب کر لینا جو حقیقت میں واجب نہ ہو۔

(۲) البدائع، ۵: ۸۱۔

حفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک نذر کے تین ارکان ہیں: نذر ماننے والا، وہ چیز جس کی نذر مانی گئی ہو اور نذر کے الفاظ۔ نذر کا ماننے والا، مکلف اور مسلمان ہو، بچے، دیوانے اور کافر کی نذر نہیں ہے۔

جس چیز کی نذر مانی گئی ہو اس کی دو قسمیں ہیں: مبہم اور معین۔ مبہم وہ نذر ہے جس کی نوعیت بیان نہ کی جائے جیسے اللہ کے لیے مجھ پر نذر ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک اس میں قسم کا کفارہ واجب ہے۔

معین کی چار اقسام ہیں:

- ۱۔ ثواب کے کام کی نذر، اسے پورا کرنا واجب ہے۔
  - ۲۔ گناہ کے کام کی نذر، اسے پورا کرنا حرام ہے۔
  - ۳۔ مکروہ کام کی نذر، اسے پورا کرنا مکروہ ہے۔
  - ۴۔ مباح کام کی نذر، اسے پورا کرنا اور چھوڑنا مباح ہے اور چھوڑنے والے پر کوئی کفارہ نہیں۔
- نذر کے الفاظ کی دو قسمیں ہیں: مطلق اور مقید
- مطلق وہ ہے جو کسی نعمت پر یا بلا سبب اللہ کے شکرانے کے طور پر مانی جائے جیسے اللہ کے لیے مجھ پر اتنے روزے یا اتنی نمازیں واجب ہیں، مالکیہ کے نزدیک یہ مستحب ہے اور اسے پورا کرنا واجب ہے۔

مقید وہ ہے جو کسی شرط سے مشروط ہو، اگر فلاں شخص آگیا یا اللہ نے میرے مرینس کو شفا دی تو مجھ پر فلاں کام واجب ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ شرط پوری ہو جائے تو اسے پورا کرنا واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ مباح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔

**نذر کی شرائط:** کچھ شرائط ایسی ہیں جن کا تعلق نذر ماننے والے سے ہے اور کچھ شرائط کا تعلق اس کام سے ہے جس کی نذر مانی گئی ہو۔ نذر ماننے والے سے متعلق درج ذیل شرائط ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ اہلیت، یعنی عاقل اور بالغ ہو: دیوانے، بے شعور بچے اور شعور والے لڑکے کی نذر نہیں ہوتی، کیوں کہ یہ سب شرعی احکام میں سے کسی کے مکلف نہیں ہیں، پس ان پر نذر پورا کرنا واجب نہیں۔

۲۔ اسلام: کافر کی نذر صحیح نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے نذر مانی، پھر مسلمان ہو گیا تو اس کے لیے اس نذر کو پورا کرنا واجب نہیں، کیوں کہ اس میں حصول ثواب کی اہلیت تھی نہ اس پر شرعی احکام کی پابندی لازم تھی۔

نذر درست ہونے کے لیے آزادی شرط نہیں ہے، غلام کی نذر بھی درست ہوتی ہے۔ نیز اختیار اور آزادانہ رضامندی حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں، شافعیہ کے نزدیک شرط ہے۔ ان کے نزدیک زبردستی کی منوائی گئی نذر درست نہیں کیوں کہ حدیث میں ہے: "میری امت سے خطا، نسیان اور زبردستی کے کاموں کی ذمہ داری اٹھالی گئی ہے"<sup>(۲)</sup>۔

(۱) دیکھیے: البدائع، ۵: ۸۱ و بعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۵۴؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۱۶۱؛

القوانین الفقہیة، ۱۶۷ و بعد۔

(۲) طبرانی نے الکبیر میں ثوبان سے روایت کی، اور یہ حدیث صحیح ہے، دوسرے محدثین نے بھی اور راویوں سے روایت کی۔ اس کی تخریج گزر چکی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: "اللہ نے میری امت سے تین باتیں معاف کر دی ہیں۔ خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کام۔"

جس چیز کی نذر مانی گئی ہو اس کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ ایسی چیز کی منت مانی جائے جس کا شریعت کی نظر میں وجود متصور ہو

شرعاً جس کام کا وجود متصور نہیں ہوتا اس کی منت درست نہیں ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا، "اللہ کے لیے مجھ پر رات کے روزے واجب ہیں" یا کوئی عورت کہے، "اللہ کے لیے میں اپنے حیض کے دنوں میں روزے رکھنے کی منت مانتی ہوں"۔ اس لیے کہ رات روزے رکھنے کا وقت نہیں ہے اور حیض روزوں کے منافی ہے، کیوں کہ روزے کے شرعی وجود کے لیے حیض و نفاس سے پاک ہونا شرط ہے۔

۲۔ جس کام کی نذر مانی ہو وہ کام باعث ثواب ہو: مثلاً نماز، روزہ، حج اور صدقہ جو کام باعث ثواب نہ ہوں، ان کی نذر ماننا درست نہیں مثلاً گناہوں کی نذر ماننا جیسے کوئی کہے: "مجھ پر اللہ کے لیے شراب پینا واجب ہے"، یا "فلاں کو قتل کرنا" یا "اسے مارنا" یا "گالی دینا"، اس پر چاروں ائمہ اور دیگر علماء کا اتفاق ہے<sup>(۲)</sup>۔ کیوں کہ ارشادِ نبویؐ ہے: "اللہ کی معصیت میں نذر نہیں اور نہ ان امور میں جن پر انسان کو اختیار نہیں"<sup>(۳)</sup>۔ ارشادِ نبویؐ

(۱) البدائع، ۵: ۸۲ و بعد۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۰۹؛ المحلی، ۳: ۸؛ مختصر الطحاوی، ۲: ۳۱۶؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۵۴؛

المغنی، ۳: ۹؛ المسہب، ۱: ۲۴۲؛ القوانین الفقہیۃ، ۱: ۱۶۸۔

(۳) مسلم؛ ابو داؤد اور نسائی نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی، نسائی اور ابو داؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی کہ آپؐ نے فرمایا: "جس چیز کا تو مالک نہیں، اس میں نذر ہے نہ قسم، نہ ہی گناہ اور قطع رحم میں۔" نصب الرایۃ، ۳: ۳۰۰؛

جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۸؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۳۸۔

ہے: "نذرا نہیں کاموں میں جائز ہے جن میں اللہ کی رضا تلاش کی جاتی ہے" (۱) نیز آپ نے فرمایا: "جو شخص اللہ کی اطاعت کی نذر مانے اسے اللہ کی اطاعت کرنی چاہیے اور جو کوئی اس کی نافرمانی کی نذر مانے اسے نافرمانی نہیں کرنی چاہیے" (۲)۔ کیوں کہ نذر کا حکم یہ ہے کہ جس کام کی نذر مانی ہو اسے پورا کرنا واجب ہے اور گناہ کے ارتکاب کا وجوب امر محال ہے، اس لیے گناہ کی نذر کو پورا کرنا حرام ہے۔ جمہور کے نزدیک ایسی نذر کو پورا نہ کرنے پر نذر ماننے والے پر کوئی چیز واجب نہیں۔ البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر قسم کا کفارہ واجب ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اسی طرح مباح کاموں کی منت ماننے سے منت واجب نہیں ہوتی مثلاً کھانا، پینا، سوار ہونا، عورت کو طلاق دینا، کیوں کہ یہ امور ثواب کے کام نہیں ہیں لہذا نذر ماننے سے واجب نہیں ہوتے۔

۳۔ **ثواب مقصود بالذات ہے:** مریض کی عیادت، جنازوں کے ساتھ چلنا، جیسے وضو کرنا، میت کو کفن پہنانا، غسل دینا، مسجد میں داخل ہونا، قرآن حکیم کو ہاتھ میں لینا، اذان کہنا، سرائے (۳) اور مساجد وغیرہ بنانا جیسے امور کی نذر درست نہیں ہے۔ اگرچہ یہ کام

(۱) ابوداؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ (جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۸) امام احمد

نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے یہ ارشاد نبوی روایت کیا کہ: "نذرا اسی چیز میں جائز ہے جس میں اللہ کی رضا جوئی ہو"، نیل الاوطار، ۸: ۲۴۲۔

(۲) بخاری، احمد اور سنن اربعہ کے مؤلفین نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، ان احادیث کی تخریج و تحقیق کے لیے (دیکھیے مؤلف اور منقصر الکتانی کی تالیف: تخریج و تحقیق احادیث تحفة الفقہاء ۲: ۴۵۹ و بعد)

(۳) رباطات: فقراء کے لیے وقف سرائیں اور عمارتیں۔



کارِ ثواب ہیں لیکن یہ تمام کام عادتاً مقصود بالذات کارِ ثواب نہیں ہیں، جب کہ یہ معلوم ہے کہ نذر قسم کی طرح مقصود بالذات ثواب کے کام کی مانی جا سکتی ہے۔ پس جو کام عبادت یا طاعت مقصود بالذات نہ ہو اس کی نذر ماننا درست نہیں<sup>(۱)</sup>۔ نذر نماز، روزے، حج، عمرہ، اور اور اعتکاف وغیرہ کی ماننا درست ہے کیوں کہ یہ امور مقصود بالذات عبادات ہیں اور یہ بذاتِ خود شرعاً واجب عبادات ہیں۔ ارشادِ نبویؐ ہے: "جس نے اللہ کی اطاعت کی نذر مانی وہ اسے پورا کرے"۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر عبادت کے ایسے کام کی نذر مانی جا سکتی ہے جو ابتداءً واجب نہ ہو جیسے مریض کی عیادت، جنازے کے ساتھ جانا، کسی دوسرے کو سلام کرنا یا اگر خالی گھر ہو تو اپنے آپ کو سلام کرنا، چھینک مارنے والے کو جواب دینا، آنے والے کو خوش آمدید کہنا کیوں کہ شریعت نے ان کاموں کی ترغیب دی ہے اور آدمی ان کے ذریعے ثواب حاصل کرتا ہے اس لیے یہ کام عبادات کی طرح ہیں۔ ایسے کام جنہیں خود کرنا شریعت نے واجب کیا ہے مثلاً نماز، روزہ اور حج تو یہ کام بالاتفاق نذر سے قطعاً طور پر واجب ہو جاتے ہیں۔ اعتکاف کے نذر سے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے اعتکاف کی قسم کی کچھ چیزیں واجب کی ہیں اور وہ ہیں وقوف عرفہ اور نماز میں قعدہ اخیرہ۔ ان دونوں مواقع پر رکنا اعتکاف کی طرح ہے<sup>(۲)</sup>۔

اگر کسی شخص نے منت مانی کہ مجھ پر قربانی کے دن یا ایام تشریق کے روزے واجب ہیں تو امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک نذر صحیح ہے کیوں کہ یہ ایسی عبادت کی نذر ہے جو مقصود بالذات ہے جیسا کہ ان دنوں کے سوا کسی دن کے روزے کی منت مانی جائے۔

(۱) البدائع، ۵: ۸۲؛ فتح القدير والعناية، ۴: ۲۷؛ الدرالمختار علی ردالمختار، ۳: ۷۳۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۳۷۰۔

جمہور علماء اور حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے یہ ہے کہ عید کے دن اور ایام تشریق کی نذر درست نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ گناہ کے کام کی نذر ہے اور رسول اللہ ﷺ نے ان ایام میں روزے رکھنے سے منع فرمایا۔ آپ کا ارشاد ہے کہ: "روزے نہ رکھو، یہ کھانے پینے کے دن ہیں" (۱)۔ جس کام سے روکا گیا ہو اس کا کرنا گناہ ہے اور گناہ کی نذر ماننا درست نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ کی معصیت کی نذر ماننا اور جس چیز پر انسان کا اختیار نہ ہو اس کی نذر ماننا جائز نہیں" (۲)۔

اگر کسی نے نذر مانی کہ پیدل حج کرے گا تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس پر پیدل حج کرنا واجب ہے کیوں کہ اس نے پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کر لیا اور اس میں زیادہ ثواب ہے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے "جس کسی نے پیدل حج کیا اسے ہر قدم پر حرم کی نیکیوں میں سے ایک نیکی ملے گی"، لوگوں نے پوچھا، حرم کی نیکی کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: "ایک کے بدلے سات سو نیکیاں" (۳)۔ اگر پیدل چلنے سے عاجز آ جائے تو سوار ہو جائے اور دم (قربانی) دے یعنی حنفیہ،

(۱) اس حدیث کو اصحاب سنن، ابن حبان اور بزار نے عقبہ بن عامرؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ایام تشریق کھانے پینے اور نماز کے ایام ہیں، ان میں کوئی شخص روزہ نہ رکھے"۔ بخاری، مسلم اور احمد نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے دو دن یعنی عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن روزے رکھنے سے منع فرمایا" (ان احادیث کی تخریج کے لیے دیکھیے: مؤلف اور کتاب کی کتاب، تخریج احادیث تحفة الفقہاء، ۱: ۲۹۶)۔

(۲) مراجع سابقہ، بحث شروط المنذورہ، البدائع، ۵: ۸۳۔

(۳) ابن خزیمہ؛ حاکم نے کہا ہے کہ زاذان رضی اللہ عنہ سے یہ روایت صحیح الإسناد ہے، اس کے الفاظ مختصراً یہ ہیں: "جس نے مکہ سے پیدل حج کیا حتیٰ کہ واپس مکہ آ گیا، اللہ تعالیٰ اس کے ہر قدم کے بدلے سات سو نیکیاں لکھے گا، اور ہر نیکی حرم کی نیکیوں جیسے ہوگی"۔ پوچھا گیا، حرم کی نیکیوں

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق ایک بکری کی قربانی دے۔ امام مالک نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ نذر ماننے والا جس جگہ عاجز آ جائے وہیں سے واپس لوٹ جائے۔ پھر جہاں سے عاجز آ گیا تھا وہیں سے دوبارہ پیدل چل کر جائے اور دم ان کے نزدیک اونٹ یا گائے کی قربانی ہے اور اگر وہ نہ ملیں تو بکری ذبح کرے<sup>(۱)</sup>۔

اس مسئلہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ عقبہ بن عامرؓ کی بہن نے پیدل حج کرنے کی نذر مانی تھی، پھر وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور آپؐ سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: "اللہ تمہاری بہن کی نذر سے بے نیاز ہے، وہ سوار ہو جائے، اور قربانی کے لیے اونٹ ساتھ لے لے"<sup>(۲)</sup>۔ چوں کہ پیدل چلنے کی منت کی وجہ سے پیدل حج واجب ہو گیا تھا، اس کے ترک کرنے سے دم واجب ہوگا جیسا کہ میقات سے احرام نہ باندھنے سے دم واجب ہوتا ہے۔

سے کیا مراد ہے؟ آپؐ نے فرمایا: "ایک نیکی پر ایک لاکھ نیکیوں کا ثواب" (الترغیب والترہیب، ۲: ۱۶۶)۔

(۱) البدائع، ۵: ۸۴؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۱۱؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳۶۳؛ وبعد: المہذب، ۱: ۲۲۵؛ وبعد المغنی، ۹: ۸۔

(۲) ابو داؤد نے عبد اللہ بن عباس سے ان الفاظ سے روایت کی، احمد اور ابو یعلیٰ نے اپنی اپنی مسند میں ان الفاظ سے روایت کی: "اللہ تعالیٰ تمہاری بہن کی نذر سے مستغنی ہے، اسے چاہیے کہ سوار ہو جائے اور تین دن روزے رکھے"، احمد اور صحاح ستہ نے عقبہ بن عامرؓ سے یہ الفاظ روایت کیے۔ "اسے چاہیے کہ پیدل چلے اور سوار ہو"، ایک روایت میں ہے، "اللہ کو تمہاری بہن کی تکلیف سے کیا حاصل، اسے کہو، چادر لے لے، اور سوار ہو جائے اور تین دن کے روزے رکھے"، جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۵؛ مجمع الزوائد، ۴: ۱۸۹؛ نصب الراية، ۲: ۳۰۵؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۲۶؛ سبل السلام، ۴: ۱۱۳۔

حنابلہ کی راجح رائے یہ ہے کہ جہاں پیدل چلنے سے عاجز آ جائے تو سوار ہو جائے اور اس کے ذمے قسم کا کفارہ ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے عقبہ بن عامر کی بہن سے فرمایا تھا، جب انہوں نے پیدل حج کرنے کی نذر مانی تھی کہ وہ "چلے اور سوار ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دے"، یہ روایت ابوداؤد کی ہے۔ جوزجانی اور ترمذی اور باقی اصحاب سنن کی روایت ہے کہ "تین دن روزہ رکھے"۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے۔ "نذر کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے" (۱)۔ کیوں کہ پیدل چلنا ایسے امور میں سے ہے جو احرام سے واجب ہوتے ہیں، پس اس کے ترک کرنے سے دم واجب نہیں ہوتا۔ اور ہدیٰ ساتھ لے جانے کی حدیث ضعیف ہے جیسا کہ حاشیہ میں ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

#### ۴۔ جس مال کی منت مانی ہو وہ نذر کے وقت نذر ماننے والے کی

ملکیت ہو، یا نذر ملکیت کی طرف یا ملکیت کے سبب کی طرف منسوب ہو۔ اگر اس وقت ایسی چیز کی نذر مانی جس کا وہ مالک نہیں ہے تو بالاتفاق یہ نذر صحیح نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو چیز انسان کی ملکیت میں نہیں اس کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے"۔ اگر نذر کی نسبت ملکیت کی طرف کی مثلاً: مستقبل میں، میں جس مال کا مالک بنوں گا وہ صدقہ ہے، یا ملکیت کے سبب کی طرف نسبت کی مثلاً جو کچھ میں خریدوں یا جس کا وارث بنوں تو حنفیہ کے نزدیک یہ نذر درست ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں۔ حنفیہ کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ

(۱) احمد؛ مسلم؛ ابوداؤد؛ ترمذی اور نسائی نے عقبہ بن عامرؓ سے یہ الفاظ نقل کیے، "نذر کا کفارہ وہی ہے

جو قسم کا ہے"۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ اس سلسلے میں اور روایات بھی ہیں جن کا استقصاء ہم نے

تخریج احادیث تحفة الفقہاء ۲: ۲۶۴ وما بعد میں کر دیا ہے۔

وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ سَ فَأَعَقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا  
 أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ، التوبہ ۹: ۷۵-۷۷ (کچھ لوگ ایسے  
 ہیں کہ اللہ سے وعدہ کرتے ہیں کہ اگر تو ہمیں اپنے فضل سے نوازے گا تو ہم صدقہ کریں  
 گے اور نیکو کار لوگوں میں سے ہو جائیں گے۔ پھر اللہ نے ان کے دلوں میں نفاق پیدا کر  
 دیا، اس دن تک جب وہ اللہ سے ملیں گے اس لیے کہ انہوں نے اللہ سے وعدہ خلافی کی اور  
 اس سبب سے کہ جھوٹ بولتے تھے)۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکیت کی طرف  
 نسبت کر کے نذر ماننا درست ہے<sup>(۱)</sup>۔

امام شافعی کے اس قول کی دلیل کہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اس کی نذر ماننا جائز  
 نہیں۔ عمران بن حصینؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "اللہ کی نافرمانی میں  
 اور ایسی چیزیں جو انسان کی ملکیت میں نہ ہوں نذر نہیں ہے"<sup>(۲)</sup>۔

۵۔ نذر فرض یا واجب سے متعلق نہ ہو: کسی فرض کام کی نذر ماننا درست نہیں، خواہ  
 وہ فرض عین ہو، مثلاً نماز پنجگانہ اور رمضان کے روزے یا فرض کفایہ مثلاً جہاد اور نماز  
 جنازہ اور اسی طرح کسی واجب کام کی نذر ماننا بھی درست نہیں خواہ واجب عین ہو جیسے وتر،  
 صدقہ فطر اور قربانی یا واجب کفایہ جیسے مردوں کو دفنانا، غسل دینا اور سلام کا جواب دینا  
 کیوں کہ واجب کو واجب قرار دینے کا کوئی تصور نہیں ہے<sup>(۳)</sup>۔

(۱) البدائع، ۵: ۹۰۔

(۲) المہذب، ۱: ۲۴۲۔

(۳) البدائع، ۵: ۹۰۔

## نذر کا حکم

یہ بحث تین امور میں تفصیل کی متقاضی ہے  
نذر کے حکم کی حیثیت، جس میں نذر کے جواز کے دلائل، حکم کے ثبوت کا وقت اور  
حکم کے ثبوت کی کیفیت کا بیان ہوگا۔

### ۱۔ نذر کے حکم کی بنیاد

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا نذر مکروہ ہے یا باعث ثواب ہے؟ حنفیہ کے  
نزدیک، نیکی کی نذر ماننا مباح ہے، خواہ نذر مطلق ہو یا مشروط ہو۔ ایک جماعت کی رائے یہ  
ہے کہ نذر باعث ثواب ہے۔ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ مطلق نذر مستحب ہے، یعنی جو نہ تو  
کسی کام کے ساتھ مشروط ہو اور نہ ایام کے بار بار آنے سے بار بار واجب ہوتا ہو جیسے ہر  
جمعرات کو روزہ رکھنے کی نذر۔ یعنی ایسی نذر مستحب ہے جو اللہ کی کسی حاصل شدہ نعمت پر  
شکر کے طور پر اپنے اوپر واجب کی جائے جیسے اللہ نے کسی کے مریض کو شفا دے دی یا  
اولاد عطا کی یا بیوی دی تو اس نے نذر مان لی۔ بار بار آنے والی نذر جیسے ہر جمعرات کو روزہ  
رکھنے کی نذر، مکروہ ہے۔ مشروط نذر مثلاً اگر اللہ نے میرے بیمار کو شفا دی تو میرے ذمے  
صدقہ ہے اس کے مکروہ اور مباح ہونے میں تردد ہے۔ باجی کی رائے میں مکروہ ہے اور  
ابن رشد نے اسے مباح قرار دیا ہے۔ اور یہ رائے راجح ہے لیکن مشروط نذر اللہ کی تقدیر کو  
نہیں بدل سکتی، البتہ اس طرح اللہ تعالیٰ بخیل سے صدقہ کا مال نکالتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نذر مکروہ ہے مگر مکروہ تنزیہی ہے تحریمی نہیں۔  
اس دلیل کی رو سے جو ابن عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی نذر مستحب نہیں ہے اور  
وہ یہ کہ آپ ﷺ نے نذر سے یہ کہہ کر منع فرمایا، "نذر کسی چیز کو روک نہیں سکتی۔ اس  
کے ذریعے بخیل سے مال نکلوا یا جاتا ہے"۔ ایک روایت میں ہے، "اس سے کوئی فائدہ

نہیں ہوتا۔ اس کے ذریعے۔۔۔ الخ" (۱)۔ اگر نذر مستحب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اور اجلہ صحابہ نذریں مانتے لیکن اس کے باوجود جس کسی نے اللہ کی اطاعت کی نذر مانی ہو، قرآن، سنت اور عقلی دلائل کی رو سے اسے پورا کرنا واجب ہے (۲)۔

(۱) بخاری؛ مسلم؛ احمد اور ترمذی کے سوا دیگر اصحاب سنن نے ابن عمر سے روایت کی، ابو داؤد کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ابو ہریرہ سے مسنداً روایت کی، خطابی کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے منع فرمانے کا مفہوم یہ ہے کہ نذر کی تاکید کرتے ہوئے آپ نے اسے واجب کرنے کے بعد اسے پورا نہ کرنے سے ڈرایا ہے۔ اگر اس کا یہ مفہوم ہوتا کہ آپ نے لوگوں کو اس سے روکا ہے تو نذر کا حکم باطل کر دیا جاتا اور اسے پورا کرنا ضروری نہ ہوتا کیوں کہ ممانعت کے باعث نذر ماننا گناہ قرار پاتا اور گناہ کو پورا کرنا ضروری نہ ہوتا۔ مراد یہ ہے کہ حدیث میں تاویل کی گئی ہے، اس کا ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے۔ ابن الاثیر نے بھی النہایۃ میں یہی بات کہی ہے اور اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو بتایا ہے کہ نذر واجب کرنے سے دنیا میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا اور نہ اس سے کوئی نقصان دور ہوتا ہے۔ نہ تقدیر بدلتی ہے۔ اس بناء پر نذر نہ ماننا کرو کہ اس کی وجہ سے کوئی ایسی چیز حاصل کر لو گے جو اللہ نے تمہارے لیے مقدر نہیں کی یا کسی ایسے فیصلے سے بچ جاؤ گے جو تمہارے لیے مقدر ہو چکا ہے۔ البتہ اگر نذر مانو تو اسے پورا کرو کیوں کہ تم نے اسے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حدیث کا ظاہری مفہوم ہی مراد ہے کہ نذر ماننا مکروہ ہے کیوں کہ بخیل نذر مانتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے ذریعے سے ایسے شخص سے مال نکلاتا ہے جو خود سخاوت نہیں کرتا۔ تو جب اس کی نذر پوری ہو جاتی ہے تو اسے مجبوراً مال دینا پڑتا ہے۔ (دیکھیے: المحلی، ۸: ۴؛ جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۱، ۲۴۳؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۴۰؛ سبل السلام، ۴: ۱۱۰)۔

(۲) المحلی، ۸: ۳؛ المغنی، ۹: ۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۵۴؛ البدائع، ۵: ۹۰؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۰۹؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۱۲۲۔



قرآن سے نذر کا ثبوت: وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ، الحج ۲۲: ۲۹ (اپنی نذریں پوری کریں)،  
يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا، الدھر ۷۶: ۷ (نذر پوری  
کرتے ہیں اور اس دن سے ڈرتے ہیں جس کی خرابی ہر طرف پھیلی ہوئی ہوتی)۔ يَا أَيُّهَا  
الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المائدہ ۵: ۱۱ (اے ایمان والو! معاہدے پورے  
کرو) وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا، الاسراء ۱۷: ۳۴ (وعدے پورے کرو،  
وعدوں کے بارے میں باز پرس ہوگی) وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ، النحل ۱۶: ۹۱  
(جب اللہ سے وعدہ کرو تو اسے پورا کرو) نذر، نذر ماننے والے کی طرف سے اللہ کے  
ساتھ عہد کی ایک قسم ہے۔ عقود سے مراد معاہدے ہیں۔

سنت سے نذر کا ثبوت: "جس کسی نے نیکی کی نذر مانی وہ اسے پورا کرے"، نیز آپ نے  
فرمایا: "جس کسی نے نذر مانی اور نام لیا" (۱) تو جس کام کا نام لیا ہے اسے پورا کرے"  
(۲)۔ "علی" کا کلمہ واجب قرار دینے کا مفہوم دیتا ہے۔

عقلی دلائل سے نذر کا ثبوت: جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق ہے تو ہر مسلمان اللہ کے قرب  
کے حصول کا محتاج ہے، اس کے لیے کوئی ایسی نیکی کرنا چاہتا ہے جو بذات خود مقصود ہو  
لیکن اسے چھوڑنا جائز ہو تاکہ اس کے ذریعے اللہ کے ہاں بلند مرتبہ حاصل کرے۔ چوں  
کہ نذر کے ذریعے وہ کام واجب کر لیا جاتا ہے جس کی نذر مانی ہو۔ پس اپنے اوپر کوئی کام

(۱) کسی عبادت کے کرنے کا نام لیا، مثلاً نماز پڑھنا، روزہ رکھنا، حج کرنا وغیرہ۔

(۲) زیلعی نے نصب الرایۃ، (۳: ۳۰۰) میں اس حدیث کو غریب بتایا ہے۔ نذر پوری کرنے کے

بارے میں کئی احادیث ہیں جو ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ، ابن عمرؓ اور عمرو بن شعیبؓ سے ان کے

والد اور دادا کے توسط سے مروی ہیں۔ (دیکھیے: فتح القدیر، ۴: ۲۷)۔



واجب کرنا یا کسی کام کا ترک واجب کرنا ایک ایسا طریقہ ہے جس سے نذر ماننے والے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

حنفیہ نے متعین اور غیر متعین نذر کے پورا کرنے کے حکم میں فرق بیان کرتے ہوئے کہا ہے:

۱۔ اگر کسی نے نذر مانی اور نذر متعین کر دی: مثلاً کہا، مجھ پر حج یا عمرہ واجب ہے یا کہا اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو سو روپے صدقہ کروں گا تو جو کام متعین کیا اسے کرنا واجب ہے، خواہ نذر مطلق ہو یا مشروط ہو، جیسا کہ ہم نے مثالوں میں دیکھا۔ ایسی نذر کے بدلے کفارہ دینا درست نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں: نذر کی دو قسمیں ہیں۔ مطلق اور مقید۔ مطلق وہ نذر ہے جو کسی نعمت پر اللہ کے شکر کے طور پر یا بلا سبب مانی جائے جیسے میں اللہ کے لیے فلاں دن روزہ رکھوں گا یا اتنی نمازیں پڑھوں گا۔ یہ مستحب ہے اور اسے پورا کرنا واجب ہے۔ خواہ اس کے لیے نذر کا لفظ استعمال کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ہاں اگر ان الفاظ سے اس کی نیت محض اطلاع دینا ہو تو کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔

مقید وہ نذر ہے جو شرط کے ساتھ مشروط ہو مثلاً اگر فلاں شخص آگیا، اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی یا اگر اللہ نے میری فلاں حاجت پوری کر دی تو میرے ذمے فلاں کام ہے۔ یہ منت ماننا مباح ہے ایک قول یہ ہے کہ مکروہ ہے لیکن اسے پورا کرنا مطابقتاً واجب ہے اور اس امر کا کوئی اعتبار نہیں کہ نذر کس طرح مانی تھی، غصے اور لڑائی میں یا ویسے ہی<sup>(۱)</sup>۔

(۱) القوانین الفقہیة ۱۶۸، الشرح الکبیر، ۲: ۱۶۱۔

شافیہ کہتے ہیں <sup>(۱)</sup> اگر نذر مشروط ہے تو اس کے ماننے کے طریقے کو دیکھا جائے گا کہ نذر ماننے والا ثواب کی نیت سے مان رہا تھا یا غیظ و غضب کی حالت میں۔

**ثواب کی نیت سے نذر ماننا:** <sup>(۲)</sup> کہ انسان اس امر کی نیت کرے کہ اگر اسے فلاں نعمت مل گئی یا فلاں مصیبت دور ہو گئی تو ثواب کے حصول کے لیے فلاں کام کرے گا مثلاً اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دے دی تو میں روزے رکھوں گا وغیرہ۔ اس قسم کی نذر میں جب شرط پوری ہو جائے تو نذر پورا کرنا واجب ہے۔

**غیظ و غضب کی نذر:** <sup>(۳)</sup> جسے غصے کی قسم بھی کہتے ہیں اور بیمین غلق بھی، یعنی وہ نذر جو قسم کی جگہ مانی جائے یعنی نذر ماننے والا اپنے آپ کو کسی کام کے کرنے پر آمادہ کرنے کے لیے یا کسی کام سے روکنے کے لیے نذر مانے، اس میں نہ تو نذر کی نیت ہو اور نہ ثواب کی مثلاً اگر میں نے فلاں سے بات کی تو مجھ پر اتنے روزے واجب ہیں وغیرہ۔ اظہر روایت یہ ہے کہ اس قسم کی نذر میں نذر ماننے والے کو اختیار ہے اگر چاہے تو اپنی نذر پوری کرے اور چاہے تو قسم کا کفارہ دے۔ جس حدیث میں ہے: "نذر کا وہی کفارہ ہے جو قسم کا ہے" <sup>(۴)</sup>

(۱) دیکھیے: مغنی المحتاج، ۳: ۳۵۵ و بعد: المہذب، ۱: ۲۴۲۔

(۲) تبرر، البر سے تفعّل کے وزن پر ہے، اس نذر کا نام تبرر اس لیے ہے کہ اس میں نذر ماننے والا نیکی اور ثواب کی نیت کرتا ہے۔ یہ نذر، نذر مطلق اور نذر مشروط پر مشتمل ہے۔

(۳) اللجاج، لڑائی جھگڑے میں کھینچا تانی کرنا، چوں کہ نذر غیظ و غضب میں ہوتی ہے اس لیے اسے نذر لجاج کہتے ہیں۔

(۴) مسلم؛ احمد؛ ابوداؤد؛ نسائی؛ ترمذی نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے۔ اگر متعین نہیں کی اور عقبہ بن عامر کی روایت کو مذکورہ الفاظ کے ساتھ صحیح قرار دیا، ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، حضرت عائشہ، ابن عباس، عمران بن حصین اور ابو ہریرہ سے مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔

اس سے یہی نذر مراد ہے۔ چوں کہ ثواب کے لیے مانی جانے والی نذر میں قطعاً کوئی کفارہ نہیں ہے، پس یہ امر متعین ہو گیا ہے کہ حدیث میں مذکور کفارہ غیظ و غضب کی نذر کے بارے میں ہے۔

یہ امر بھی معلوم ہو گیا کہ جھگڑے کے موقع پر غیظ و غضب کی حالت میں مانی جانے والی نذر "نذر لجاج" ہے اور ثواب کے لیے مانی جانے والی نذر میں جھگڑے یا غضب کا عنصر شامل نہیں ہوتا۔ نذر مطلق سے مراد وہ نذر ہے جو کسی متعین مقصد کے حصول سے مشروط ہو نہ غیظ و غضب کی حالت میں مانی گئی ہو، مثلاً کوئی شخص کہے: اللہ کے لیے جمعرات کے دن روزہ رکھوں گا۔

حنابلہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> غیظ و غضب کی نذر کا وہی حکم ہے جو قسم کا ہے اور شافیہ کی طرح نذر ماننے والے کو اختیار دیتے ہیں چاہے تو نذر پوری کرے اور چاہے تو کفارہ دے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "غضب میں نذر نہیں ہوتی، اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"<sup>(۲)</sup>۔ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ نذر جس طرح بھی مانی جائے اسے پورا کرنا ضروری ہے<sup>(۳)</sup>۔

(دیکھیے: سبل السلام، ۴: ۱۱۱؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۲۳؛ وبعد؛ نصب الراية، ۳: ۲۹۵؛

الإمام، ۳۰۹؛ تخریج احادیث التحفة، ۲: ۲۶۵)۔

(۱) المغنی، ۸: ۶۹۶، ۲: ۹۔

(۲) نسائی نے عمران بن الحصینؓ سے روایت کی (دیکھیے: المحلی، ۸: ۸؛ جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۹؛

وبعد) طبرانی نے الکبیر اور الاوسط میں ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ روایت

کی: "غضب میں نذر نہیں ہوتی" (مجمع الزوائد، ۴: ۱۸۶)۔

(۳) بدایة المجتہد، ۱: ۳۰۹؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۱۶۱۔

۲۔ اگر نذر غیر متعین ہو، تو اس کا حکم یہ ہے کہ نذر ماننے والے نے اگر کوئی نیت کی تھی تو نیت کے مطابق اسے پورا کرنا واجب ہے، خواہ نذر مطلق ہو یا مقید و مشروط مثلاً کسی نے کہا: "اللہ کے لیے مجھ پر نذر واجب ہے" یا "اگر میں نے فلاں کام کیا تو اللہ کے لیے مجھ پر نذر واجب ہے"۔ اگر روزے، نماز، حج یا عمرہ کی نیت کی تو اگر نذر مطلق تھی تو اسے فوراً پورا کرنا واجب ہے اور اگر مشروط تھی تو شرط پائے جانے پر اسے پورا کرنا واجب ہے، اس کے بدلے قسم کا کفارہ نہیں دیا جاسکتا۔

اگر نذر ماننے والے نے کوئی نیت نہیں کی تھی تو یہ نذر مبہم ہے، اس کا وہی کفارہ ہے جو قسم کا ہے۔ اگر نذر مطلق ہے تو یہ کفارہ فوراً واجب ہو جائے گا اور اگر نذر مشروط ہے تو شرط پائے جانے پر کفارہ واجب ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "نذر قسم ہے اور اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے" (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک خواہ نذر کی شرط کوئی مباح کام ہو یا گناہ کا کام۔ اس کا کفارہ دینا ضروری ہے۔ (۲) اور اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ اسے توڑ دے اور پھر کفارہ دے۔ کیوں

(۱) حدیث کا متن یہ ہے، جسے مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جس کسی نے غیر متعین نذر مانی، اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے، جس کسی نے گناہ کی نذر مانی، اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے اور جس کسی نے ایسی نذر مانی جو اس کے اختیار میں نہیں تو اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"۔

(دیکھیے: تخریج احادیث تحفة الفقہاء، ۲: ۲۶۳ و بعد) اس کی طرف پہلے اشارہ کر دیا گیا۔

(۲) مذہب حنفیہ کی تفصیل کے لیے (دیکھیے: المبسوط، ۸: ۱۳۶، البدائع، ۵: ۹۰-۹۲، فتح القدیر، ۲: ۲۷۰؛

کہ ارشاد نبوی ہے: "جو شخص کسی بات کی قسم کھاتا ہے، پھر دیکھتا ہے کہ اس کے برعکس کام کرنا بہتر ہے تو اس پر واجب ہے کہ بہتر کام کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دے" (۱)۔

اگر نذر مبہم ہے تو نذر ماننے والے نے مثلاً روزوں کی نیت کی تھی لیکن تعداد مقرر نہیں کی تو تین روزے رکھے۔

اگر اس نے "میرے ذمے نذر ہے" کے الفاظ کہے اور فقراء کو کھانا کھلانے کی نیت کی لیکن تعداد مقرر نہیں کی تو دس مساکین کو کھانا کھلائے۔ ہر مسکین کو نصف صاع یعنی تقریباً نصف (تقریباً ڈیڑھ کلو) رطل شامی گندم دے۔ اگر کسی نے کہا کہ "میرے ذمے اللہ کے لیے صدقہ ہے" تو نصف صاع واجب ہوگا، اگر کہا کہ "میرے ذمے اللہ کے لیے روزہ رکھنا ہے" تو بالاتفاق ایک دن روزہ رکھے گا اور اگر کہا کہ "میرے ذمے اللہ کے لیے نماز ہے" تو بالاتفاق دو رکعت نماز پڑھے گا۔

ان صورتوں میں حکم کی علت یہ ہے کہ نذر ماننے والے نے تعداد یا مقدار متعین نہیں کی اس لیے اتنی تعداد مراد ہوگی جس کا شریعت نے کم از کم اعتبار کیا ہے تاکہ نذر شرعی حکم کے مطابق کم از کم درجے میں پوری ہو سکے۔

مالکیہ کہتے ہیں (۲) کہ اگر کسی نے چند دن روزے رکھنے کی نذر مانی تو جتنے دن کی نیت تھی اتنے دن روزے رکھے اور اگر تعداد مقرر نہیں کی تھی تو ایک دن روزہ رکھنا کافی ہے اور اگر ساری زندگی روزے رکھنے کی نیت کی تھی تو ساری زندگی روزے رکھے البتہ عید، حیض کے دنوں اور رمضان میں نذر کے روزے نہ رکھنے کی وجہ سے اس پر کوئی کفارہ واجب

(۱) احمد؛ مسلم؛ نسائی؛ ابن ماجہ نے عدی بن حاتم سے اور دوسرے محدثین نے دوسرے روایات سے بیان کی۔ اس کی تخریج اوپر گزر چکی ہے۔ (دیکھئے: نیل الاوطار، ۸: ۲۳۷)۔

(۲) القوانین الفقہیة ۱۶۸-۱۷۰، الشرح الکبیر ۲: ۱۶۶۔

نہیں ہوگا۔ بیماری اور سفر میں روزہ چھوڑ سکتا ہے البتہ ان کی قضا نہیں ہے کیوں کہ قضا ممکن ہی نہیں۔

اگر نماز کی نذرمانی تو جتنی رکعات کی نیت کی اتنی پڑھے، اگر نیت نہیں کی تو دو رکعات کافی ہیں۔ اگر سارا مال صدقہ کرنے کی نذرمانی یا قسم کھائی، پھر حانث ہو گیا تو ایک تہائی مال دینا کافی ہے اور اگر کوئی متعین مقدار مقرر کر لی، تھی مثلاً نصف یا دو تہائی تو نیت کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے۔ اگر پیدل مکہ جانے کی نذرمانی تو اگر حج یا عمرہ کا ذکر کیا تو نذر پوری کرنا ضروری ہے۔ اگر حج یا عمرہ کا ذکر نہیں کیا، نہ نیت کی تو بھی اس پر حج یا عمرہ واجب ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اگر کسی نے اونٹ کی قربانی کی نذرمانی تو اگر اونٹ میسر ہو تو گائے اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اونٹ میسر نہ ہو تو امام مالکؒ کی رائے میں گائے کی قربانی دی جاسکتی ہے۔

شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے<sup>(۱)</sup> جس کسی نے بیت اللہ تک پیدل جانے کی یا زیارت کی نذرمانی تو شافعی مذہب میں اس کے لیے حج یا عمرہ واجب ہے۔ اگر پیدل حج یا عمرہ کی نذرمانی تو اظہر قول یہ ہے کہ پیدل جانا واجب ہے اگر کہا کہ پیدل حج کروں گا تو جس جگہ سے احرام باندھے وہاں سے پیدل جائے اور اگر کہا کہ بیت اللہ تک پیدل جاؤں گا تو صحیح روایت یہ ہے کہ اپنے خاندانی مکانات کے پاس سے پیدل روانہ ہو، بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہو کیوں کہ اس نے ایک چیز کو اپنی عبادت کی صفت کے طور پر اپنے اوپر لازم کر لیا۔ اگر پیدل چلنے پر قادر نہ ہو تو کوئی کفارہ واجب نہیں بلکہ سوار ہونا جائز ہے کیوں کہ چلنے سے عاجز آ گیا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۶۲ و بعد۔

## مباح کام کی نذر ماننا اور گناہ کی نذر ماننا

اگر کسی شخص نے کسی مباح کام کی نذر مانی، مثلاً کہا: "اللہ کے لیے مجھ پر اپنے گھرتک چل کر جانا واجب ہے" یا "اپنے گھوڑے پر سوار ہونا" یا "اپنا لباس پہنوں گا" وغیرہ یا کسی مباح چیز کو چھوڑنے کی نذر مانی کہ مثلاً حلوا نہیں کھائے گا تو اس کے لیے اس کام کو کرنا ضروری ہے نہ چھوڑنا۔ کیوں کہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے: "ایسا کام جس میں اللہ کی رضا جوئی نہ ہو اس میں نذر نہیں ہوتی" (۱)۔ بخاری میں ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے کہ آپؐ نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑے دیکھا، آپؐ نے اس کے بارے میں پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ یہ ابواسرائیل ہے، اس نے نذر مانی ہے کہ روزہ رکھے گا اور اس دوران بیٹھے گا نہ سائے میں جائے گا نہ بات کرے گا۔ آپؐ نے فرمایا: اس سے کہو، بات کرے، سائے میں چلا جائے، بیٹھے اور روزہ پورا کرے" (۲)۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے منت مانی کہ وہ پیدل بیت بیت اللہ تک سفر کرے گی، اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپؐ نے

(۱) ابو داؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے توسط سے روایت کی۔ (دیکھیے:

تخریج احادیث تحفة الفقہاء، ۴: ۳۶۱؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۴۲؛ وبعد؛ مجمع الزوائد، ۴: ۱۸۶)۔

(۲) مالک، ابن ماجہ اور ابو داؤد نے بھی روایت کی (دیکھیے: تخریج احادیث تحفة الفقہاء، ۴: ۳۶۱؛

جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۴؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۴۲؛ الالمام، ۳۱۱) طبرانی نے الاوسط میں جابر بن

عبداللہؓ سے روایت کی جس کی سند میں حجاج بن ارطاة ہے جو مدلس ہے۔ (مجمع الزوائد، ۴: ۱۸۴)۔



فرمایا: "اللہ اس کے پیدل چلنے سے مستغنی ہے، اسے کہو سوار ہو جائے"۔<sup>(۱)</sup> رہی وہ حدیث جس میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تو ایک عورت نے کہا، "میں نے نذر مانی تھی کہ آپ کے پاس دف بجاؤں گی تو آپ نے اسے کہا، اپنی نذر پوری کر لو"۔<sup>(۲)</sup> تو جمہور نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ کارِ ثواب تھا کیوں کہ اس سے مسلمانوں کو آپ کی آمد سے خوشی ہوئی تھی، کفار جل بھن گئے تھے اور منافقین کی رسوائی ہوئی تھی۔

اگر کسی مباح کام کی نذر ماننے والے نے اپنی نذر کی خلاف ورزی کی تو کیا اس کے ذمے کفارہ ہے یا نہیں؟ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی اصح روایت یہ ہے کہ نذر پوری نہ کرنے پر کفارہ نہیں ہے۔ لیکن حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نذر ماننے والے کو اختیار ہے چاہے تو اپنی نذر پوری کرے جیسا کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے جس میں عورت نے دف بجانے کی نذر مانی تھی اور چاہے تو نذر پوری نہ کرے اور قسم کا کفارہ دے کیوں کہ حنابلہ کے نزدیک مباح کام کی نذر بھی منعقد ہو جاتی ہے۔ ان کی دلیل یہی دف بجانے والی حدیث ہے<sup>(۳)</sup>۔

(۱) ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اس عورت کو کفارے کا حکم

نہیں دیا گیا۔ (جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۶)

(۲) ابو داؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے توسط سے روایت کی۔ (جامع الاصول،

۱۲: ۱۸۸؛ نصب الراية، ۳: ۳۰۰)۔

(۳) اس موضوع کی تفصیل الدمشقی کی کتاب رحمة الامة فی اختلاف الائمة میں دیکھیے جو

المیزان کے حاشیہ پر ہے، المیزان، ۱: ۱۴۹؛ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۵۷؛ المغنی، ۹: ۵؛

تحفة الفقهاء، طبع قدیم، ۲: ۵۰۲؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۱۰؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۱۶۲؛

الفتاویٰ الہندیہ، ۲: ۶۱؛ القوانین الفقہیہ، ۱۶۸۔



اگر کسی شخص نے گناہ کرنے کی نذر مانی مثلاً مجھ پر اللہ کے لیے شراب پینا یا فلاں کو قتل کرنا یا اسے مارنا یا گالی وغیرہ دینا واجب ہے تو اس پر اجماع ہے کہ ایسی نذر کو پورا کرنا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ کی معصیت میں نذر نہیں ہے" (۱)۔ کیا ایسی نذر پر کفارہ واجب ہے؟ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ گناہ کی نذر ماننے والے پر قسم کا کفارہ ہے، لیکن گناہ کا ارتکاب کرنا جائز نہیں۔ ان کی دلیل عمران بن حصینؓ اور ابوہریرہؓ کی احادیث ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "گناہ کے کام میں نذر نہیں ہے، اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے" (۲)۔

(۱) مسلم؛ ابوداؤد؛ نسائی، حاکم؛ بیہقی نے عمران بن حصینؓ سے ان الفاظ سے روایت کی: "معصیت میں اور جو کام انسان کے بس میں نہیں اس میں نذر نہیں ہوتی"۔ ایک حدیث میں ہے: "اللہ کی معصیت میں نذر نہیں"۔ اسے مسلم نے روایت کیا، (دیکھیے: جامع الاصول، ۲: ۱۸۸؛ نصب الراية، ۳: ۲۰۰؛ مجمع الزوائد، ۴: ۱۸۷)۔

(۲) عمران بن حصینؓ کی حدیث کی تخریج اوپر گزر چکی ہے۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "معصیت میں نذر نہیں اور اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"۔ ابوہریرہؓ کی حدیث کو احمد، اصحاب سنن اور بیہقی نے روایت کیا، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے البتہ منقطع ہونے کے باعث معلول ہے۔ امام احمد اور اصحاب سنن نے حضرت عائشہؓ سے یہ الفاظ نقل کیے۔ "معصیت میں نذر نہیں اور اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"۔ امام احمد اور اسحاق نے اس سے استدلال کیا، طحاوی اور ابو نعلیٰ بن اسکن نے اسے صحیح قرار دیا البتہ جمہور محدثین نے اسے ضعیف بتایا ہے۔ ابوداؤد نے ابن عباسؓ سے یہ الفاظ نقل کیے "جس کسی نے معصیت کی نذر مانی وہ قسم کا کفارہ ادا کرے"۔ اس کی اسناد حسن ہے البتہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ پر موقوف ہے۔

(دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۸؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۲۳؛ وبعد؛ سبل السلام، ۴: ۱۱۲)۔

مالکیہ، شافعیہ اور جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ ایسی نذر میں کوئی کفارہ نہیں ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا کہ جس نے نیکی کی نذر مانی وہ اسے پوری کرے اور جس نے گناہ کی نذر مانی وہ اللہ کی نافرمانی نہ کرے۔ حضرت عمران بن حصینؓ اور ابو ہریرہؓ کی روایت کے بارے میں ابن عبد البر نے کہا ہے کہ علماء حدیث نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے مرکزی راوی سلیمان بن ارقم ہیں اور وہ متروک الحدیث (ناقابل اعتماد) ہیں اور عمران بن حصینؓ کی حدیث کے مرکزی راوی زہیر بن محمد ہیں جنہوں نے اپنے باپ محمد سے روایت کی اور محمد مجہول راوی ہیں اور ان سے ان کے بیٹے کے سوا کوئی شخص روایت نہیں کرتا جب کہ زہیر خود بھی منکر احادیث بیان کرنے میں مشہور ہیں۔ عقبہ بن عامرؓ کی حدیث "نذر کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا ہے" غیظ و غضب کی حالت میں مانی گئی نذر کے بارے میں ہے<sup>(۱)</sup>۔

۲۔ نذر کا حکم ثابت ہونے کا وقت: یعنی جس کام کی نذر مانی ہے اسے پورا کرنے کا وقت کون سا ہے کس وقت اسے پورا کرنا واجب ہوتا ہے، اس سلسلے میں مطلق نذر میں اور ایسی نذر جو کسی شرط کے ساتھ مقید ہو یا کسی جگہ یا وقت کی طرف منسوب ہو فرق ہے۔ جس کام کی نذر مانی گئی ہے وہ یا تو بدنی عبادت ہوگی مثلاً نماز، روزہ یا مالی عبادت ہوگی مثلاً صدقہ<sup>(۲)</sup>۔

(۱) نذر مباح کے مراجع کے لیے دیکھیے: رحمة الامة، ۱۴۷، وبعد، مغنی المحتاج، ۴: ۳۵۶، وبعد:

المغنی، ۳: ۹، التحفة، ۲: ۵۰۲؛ فتح القدیر، ۴: ۲۲؛ المحلی، ۸؛ بدایة المجتہد، ۲۰۹

وبعد؛ الدر دیر، ۱۶۲؛ القوانین الفقہیة، ۱۶۸۔

(۲) دیکھیے: البدائع، ۵: ۹۳؛ فتح القدیر، ۴: ۲۶؛ وبعد؛ الدر المختار، ۳: ۷۷، ۷۵؛ القوانین الفقہیة، ۱۶۸۔

اگر نذر مطلق ہے: یعنی اس میں کسی کام کی، جگہ یا وقت کی شرط نہیں ہے مثلاً کسی نے کہا کہ مجھ پر ایک ماہ کے روزے یا حج یا صدقہ یا دو رکعت نماز واجب ہے تو یہ امور فوراً واجب ہو جائیں گے۔ اور کسی کام، جگہ یا وقت کی شرط نہیں ہوگی کیوں کہ وجوب کا سبب مطلق ہے لہذا نذر مطلقاً ثابت ہو جائے گی اور اسے جلدی پورا کرنا مستحب ہے۔

اگر نذر کسی شرط کے ساتھ معلق ہے: مثلاً اگر اللہ نے میرے بیمار کو شفا دی یا فلاں شخص آگیا تو مجھ پر ایک ماہ کے روزے یا دو رکعت نماز یا اتنے روپے صدقہ کرنا واجب ہیں تو جب شرط پائی جائے گی تو نذر پوری کرنا واجب ہوگا، کیوں کہ کسی شرط کے ساتھ مقید ایسا ہی ہے جیسے تکمیل شدہ۔ اگر شرط پائے جانے سے پہلے نذر پوری کر دی تو وہ نفل ہوگی کیوں کہ شرط موجود نہیں اور اس سے پہلے مشروط نذر بھی موجود نہیں ہے۔

اگر کسی جگہ کے ساتھ معلق ہے: مثلاً کہا، کہ فلاں جگہ دو رکعت پڑھوں گا یا فلاں شہر کے فقراء پر صدقہ کروں گا تو امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے نزدیک کسی بھی جگہ اسے ادا کرنا جائز ہے کیوں کہ نذر سے مقصود اللہ کا تقرب ہے، اس کے لیے کسی خاص جگہ کو کوئی دخل نہیں۔

اگر مسجد حرام میں دو رکعت پڑھنے کی نذر مانی پھر کسی ایسی جگہ نوافل ادا کر لیے جو جگہ مسجد حرام سے کم محترم تھی یا سرے سے محترم نہیں تھی تو مذکورہ بالا ائمہ حنفیہ کے نزدیک نذر ادا ہو گئی۔ سب سے افضل جگہ مسجد حرام ہے پھر مسجد نبویؐ، پھر بیت المقدس، پھر جامع مسجد پھر محلے کی مسجد پھر گھر، چوں کہ مقصود ثواب ہے اس لیے وہ کسی بھی جگہ حاصل ہو جاتا ہے۔

امام زفر نے ان دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے، یعنی کسی خاص جگہ صدقہ کرنے اور خاص جگہ نماز پڑھنے کی صورتوں میں ان کے نزدیک جس جگہ کی نذر مانی ہے وہیں نذر پوری کرنا واجب ہے۔ کیوں کہ نذر ماننے والے نے اپنے اوپر ایک خاص جگہ نذر پورا کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔ اگر کسی دوسری جگہ نذر ادا کی گئی تو وہ ادا نہیں ہوگی۔ مسجد میں نماز کی نذر ماننے سے نذر ماننے والے کی نیت زیادہ ثواب کا حصول ہے، پس اسی طرح نذر پوری کرنا واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> اگر کسی خاص جگہ یا خاص مسجد میں مثلاً تینوں مقدس مساجد میں سے کسی میں نماز پڑھنے یا اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو وہاں جانا ضروری ہے، کسی دوسری جگہ جانا ضروری نہیں۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ اگر کسی خاص شہر کے رہنے والوں کو صدقہ دینے کی نذر مانی تو انہیں کو دینا ضروری ہے۔ اگر کسی خاص شہر میں روزے رکھنے کی نذر مانی تو روزے رکھنے لازم ہیں کیوں کہ وہ کارِ ثواب ہے، روزے کے لیے جگہ کا تعین غیر ضروری ہے، کسی بھی جگہ روزے رکھ سکتا ہے۔ اگر کسی خاص شہر میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو جہاں چاہے نماز پڑھ لے کیوں کہ جگہوں کے بدلنے سے نماز کا ثواب کم زیادہ نہیں ہوتا البتہ مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اگر ان میں سے کسی میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو اسے اسی طرح پورا کرے کیوں کہ ان مساجد کی فضیلت ہے، کیوں کہ

(۱) الشرح الصغير، ۲: ۲۵۵، ۲۶۵؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۷۰۔

(۲) مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۴؛ المہذب، ۱: ۲۲۳ و بعد۔

ارشاد نبویؐ ہے: "تین مساجد کے سوا کسی مسجد کے لیے بطور خاص سفر نہ کیا جائے، مسجد حرام، میری یہ مسجد اور مسجد اقصیٰ" (۱)۔

صدقے کے لیے جگہ متعین کرنے کے سلسلے میں شافعیہ نے ایک روایت سے استدلال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے باپ اور دادا کے توسط سے روایت کی ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور کہا، یا رسول اللہ، میں نے فلاں جگہ جانور ذبح کرنے کی نذر مانی ہے، وہ ایسی جگہ تھی جہاں جاہلیت میں لوگ قربانی دیا کرتے تھے، آپؐ نے فرمایا: "کسی بت کے لیے؟ اس نے کہا، نہیں، آپؐ نے پوچھا: کسی مورتی کے لیے؟ کہا نہیں، آپؐ نے فرمایا، تو پھر اپنی نذر پوری کر لو" (۲)۔

(۱) احمد؛ بخاری؛ مسلم؛ بیہقی؛ ابوداؤد؛ نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور احمد؛ بخاری؛ مسلم؛ بیہقی، ترمذی اور ابن ماجہ نے ابوسعید خدریؓ سے اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ (دیکھیے: نیل الاوطار، ۸: ۲۵۳؛ سبل السلام، ۴: ۱۱۴)۔

(۲) ابوداؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے روایت کی۔ یہ حدیث اس حدیث کا تتمہ ہے۔ جس میں ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ کے پاس دف بجانے کی نذر مانی تھی، جس کی تخریج اوپر گزر چکی ہے۔ اس مفہوم میں اور احادیث بھی ہیں۔ ابن الاثیر نے النہایہ میں وثن اور صنم میں فرق بتاتے ہوئے کہا ہے: وثن وہ مورتی ہے جس کا بدن زمین کی جنس یا لکڑی پتھر وغیرہ سے انسانی شکل میں بنایا گیا ہو، پھر اسے نصب کر دیا گیا ہو اور اس کی عبادت کی جاتی ہو اور صنم، بدن کے بغیر تصویر ہو۔ بعض لوگ وثن اور صنم میں فرق نہیں کرتے اور دونوں مفہوم کے لیے ان کا اطلاق کرتے ہیں۔ وثن کا اطلاق کبھی تصویر کے سوا دوسری اشیاء پر ہوتا ہے۔ عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوا تو میرے گلے میں سونے کی صلیب تھی، آپؐ نے فرمایا: "اس وثن کو گلے سے اتار پھینکو"۔

حنابلہ کی بھی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ اگر مذکورہ بالا تین مساجد میں سے کسی مسجد میں اعتکاف کی نذر مانی تو وہیں اعتکاف کرے۔

اگر نذر مستقبل میں کسی وقت کی طرف منسوب ہو، مثلاً کہے، مجھ پر رجب کے روزے واجب ہیں یا فلاں دن دو رکعات واجب ہیں یا فلاں دن صدقہ کرنا واجب ہے تو حنفیہ کا اتفاق ہے کہ صدقہ کے وجوب کا وہی وقت ہے جب نذر مانی تھی لہذا مقررہ وقت سے پہلے صدقہ کرنا جائز ہے۔

البتہ نماز اور روزے کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ نذر کے وقت ہی نماز اور روزے واجب ہو جائیں گے۔ وقت کا ذکر محض اندازے کے لیے ہے، واجب کی تعیین کے لیے نہیں کیوں کہ عبادت کے حوالے سے تمام اوقات برابر ہیں اس لیے قبل از وقت نذر کی عبادت پوری کر لینا جائز ہے۔

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ جب مقررہ وقت آئے گا اس وقت نماز، روزے واجب ہوں گے۔ چوں کہ نذر ماننے والے نے ایک مخصوص وقت میں روزے اپنے اوپر واجب کیے ہیں لہذا اس وقت کے آنے سے پہلے واجب نہیں ہوں گے۔ اس کے برعکس صدقہ مالی عبادت ہے، اس کا وقت سے نہیں بلکہ مال سے تعلق ہے لہذا اس میں کسی وقت کا ذکر کرنا بے سود ہے، جب کہ بدنی عبادات وقت سے وابستہ ہوتی ہیں۔

(دیکھیے: نصب الراية، ۳: ۳۰۰؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۳۹؛ وبعد؛ الإمام، ۳۰۹؛ وبعد؛

جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۴؛ مجمع الزوائد، ۴: ۱۹۱)۔

(۱) کشاف القناع، ۲: ۴۱۲۔

اگر کسی نے نذر مانی کہ اپنے بیٹے کو ذبح کرے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک بکری اور امام مالکؒ کے نزدیک فدیہ کے طور پر ایک اونٹ ذبح کرے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے شخص پر کچھ بھی واجب نہیں کیوں کہ یہ گناہ کی نذر ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کے ذمے قسم کا کفارہ ہے۔ درحقیقت اس کی بنیاد قیاس پر ہے کہ یہ نذر نذر معصیت ہے یا غیظ و غضب کی نذر ہے۔ امام احمدؒ کی ایک دوسری روایت امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے کہ اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک بکری ذبح کرے اور مساکین کو کھلائے جیسا کہ ابراہیم علیہ السلام کو جب بیٹے کے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور اس کے فدیے کے طور پر ایک دنبے کی قربانی دی گئی<sup>(۱)</sup>۔ اگر کسی شخص نے اپنی یا کسی اور کی قربانی دینے کی منت مانی تو اس میں بھی امام احمدؒ کی دو روایات ہیں۔

۳۔ نذر کا حکم ثابت ہونے کی کیفیت: نذر یا تو مبہم وقت کی طرف منسوب ہوگی یا متعین وقت کی طرف۔

اگر مبہم وقت کی طرف منسوب ہو مثلاً کہے، مجھ پر اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ماہ کے روزے واجب ہیں اور اس کے لیے کوئی نیت نہیں کی تو اس کا حکم یہ ہے کہ روزے مطابقتاً واجب ہیں، کوئی مہینہ مختص نہیں<sup>(۲)</sup>۔ اس سلسلے میں کہ کوئی واجب کب ادا کرنا واجب ہوتا

(۱) القوانین الفقہیة، ۱۷۰: المغنی، ۷۰۸:۸ وبعده۔

(۲) واجب مطلق و عمل ہے جس کے ادا کرنے کا شارع کی طرف سے مطالبہ قطعی ہو اور اس کے ادا کرنے کے لیے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو، جیسے جو شخص قسم توڑ دے اس کے لیے کفارہ ادا کرنا واجب ہے لیکن اس کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا۔ اگر قسم کھانے والا چاہے تو حائث ہونے کے فوراً بعد کفارہ ادا کرے اور اگر چاہے تو بعد میں کسی وقت کفارہ دے دے۔ (دیکھیے: مؤلف

کی کتاب اصول الفقہ، ۱: ۲۹)۔



ہے علماء اصول کا اختلاف معروف ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ فوراً واجب ہوتا ہے اور بعض کی یہ ہے کہ فوراً نہیں بلکہ اپنی ساری عمر میں جب چاہے اسے ادا کر سکتا ہے۔ البتہ اگر کسی کی عمر کا صرف اتنا حصہ رہ گیا ہے کہ جس میں بمشکل اس واجب کو ادا کیا جاسکتا ہے تو پھر وہ وقت متعین ہو جائے گا۔ نذر جلدی پوری کرنا مسنون ہے اور یہی صحیح رائے ہے۔ اگر کسی نے غیر متعین وقت میں اعتکاف کی نذر مانی اور کہا: مجھ پر ایک ماہ کا اعتکاف واجب ہے اور کوئی نیت نہیں کی تو بھی یہی حکم ہے۔ البتہ روزے اور اعتکاف میں ایک فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ روزے میں اسے اختیار ہے چاہے اکٹھے رکھے چاہے وقفے سے البتہ اعتکاف جمہور کے نزدیک شافیہ کے سوا، مسلسل کرنا یعنی دن رات جاری رکھنا واجب ہے۔ کیوں کہ اعتکاف کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مسلسل جاری رہے اور اس میں وقفہ نہ آئے اس لیے اس میں تسلسل شرط ہے جب کہ روزے کی بنیاد تسلسل پر نہیں ہے بلکہ ہر دو دن کے روزوں کے درمیان رات فاصل کے طور پر آ جاتی ہے۔ اگر روزوں کے بارے میں تسلسل یا وقفے کی نیت کی تو جیسی نیت کی اسی طرح روزے واجب ہوں گے۔

اگر نذر کسی متعین وقت کی طرف منسوب ہے مثلاً کہا، مجھ پر کل کاروزہ واجب ہے تو اس پر کل کاروزہ واجب ہوگا کیوں کہ وقت میں تاخیر کی گنجائش نہیں اس لیے بلا عذر تاخیر ممنوع ہے۔ اگر کسی نے نذر مانی کہ مجھ پر رجب کے روزے واجب ہیں تو اس پر ایک ماہ کے روزے واجب ہیں خواہ رجب سے پہلے رکھے یا رجب شروع ہوتے ہی لیکن بلا عذر رجب سے مؤخر کرنا درست نہیں۔ اگر رجب کا پورا مہینہ روزہ رکھا صرف ایک دن چھوڑ دیا تو ایک دن کی قضا کرے اور اگر رجب کا پورا مہینہ روزہ نہیں رکھا تو دوسرے کسی مہینے میں



قضا کرے کیوں کہ واجب جب اپنے وقت سے قضا ہو جائے تو اس کے ذمے قرض رہتا ہے<sup>(۱)</sup> اور رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کے مطابق قرض ادا کرنا لازمی ہے<sup>(۲)</sup>۔

شافعیہ کہتے ہیں اگر کسی شخص نے کسی متعین سال کے روزوں کی نذرمانی تو سال بھر روزے رکھے، البتہ عید اور ایام تشریق کے روزے نہ رکھے اور رمضان کے روزے رکھے، ان دنوں کی قضا نہیں ہے۔ اسی طرح عورت حیض و نفاس کے باعث جو روزے چھوڑ دے ان کی قضا نہ کرے اور اگر بلا عذر ایک دن بھی روزہ چھوڑ دیا تو اس کی قضا واجب ہے۔ اگر مسلسل روزے رکھنے کی نذرمانی تھی تو صحیح تر روایت کے مطابق تسلسل واجب ہوگا اور رمضان، عیدین اور ایام تشریق کے روزے قضا کرے کیوں کہ اس نے سال بھر روزے رکھنے کی نذرمانی تھی اور اس نے ان دنوں میں روزے نہیں رکھے تھے، اسی طرح اظہر روایت کے مطابق عورت حیض و نفاس کے دنوں کے روزے بھی قضا کرے۔

اگر کسی نے نفل روزہ شروع کیا اور اسے پورا کرنے کی نذرمانی لی تو صحیح قول یہ ہے کہ اسے پورا کرنا واجب ہے۔

اگر کسی نے کہا کہ اگر زید آگیا تو جس دن وہ آئے گا اس سے اگلے دن کا روزہ مجھ پر واجب ہے تو اس دن کا روزہ واجب ہو جائے گا۔

(۱) یہ مفہوم دیکھیے: البدائع، ۵: ۹۲، مغنی المحتاج، ۴: ۳۵۹ و بعد۔

(۲) ابو داؤد اور ترمذی نے ابوامامہ سے روایت کی۔ ترمذی نے کہا، حدیث حسن ہے اور ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا؛ احمد؛ ابو داؤد الطیالسی، ابو یعلیٰ، دارقطنی؛ ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے بھی روایت کی۔ نصب الراية، ۴: ۵۷۔

## فصل ۳

### کفارے

### کفاروں کی اقسام

کفاروں کی چار قسمیں ہیں: کفارہ ظہار، کفارہ قتل خطا، (شافعیہ کے نزدیک قتل عمد کو اسی پر قیاس کیا جاتا ہے)۔ رمضان میں دن کے وقت دانستہ ہم بستری کرنے کا کفارہ (حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک دانستہ کھانے پینے کو اس پر قیاس کیا گیا ہے) <sup>(۱)</sup>۔ اور کفارہ قسم۔ پہلی تینوں قسم کے کفاروں میں جو چیزیں واجب ہیں وہ ترتیب وار منضبط ہیں یعنی غلام آزاد کرنا، اگر وہ نہ ہو تو مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنا اور اگر روزے نہ رکھ سکتا ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا البتہ قتل کا کفارہ اس سے مستثنیٰ ہے اس میں مسکینوں کو کھانا کھلانے کی صورت نص میں نہ ہونے کی وجہ سے مذکور نہیں ہے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک رمضان کے روزے کو ہم بستری کے ذریعے دانستہ توڑ دینے کے کفارے میں اختیار ہے البتہ مالکیہ کے نزدیک کھانا کھلانا افضل ہے۔ قسم توڑنے کا کفارہ ترتیب وار منضبط ہے، اس میں اختیار بھی ہے (جیسا کہ ہم آگے معلوم کریں گے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانے، کپڑے پہنانے اور غلام آزاد کرنے میں اختیار ہے، اگر ان کاموں سے عاجز ہو تو تین دن کے روزے رکھے <sup>(۲)</sup>۔

(۱) دیکھئے مؤلف کی کتاب: اصول الفقہ الاسلامی، دارالفکر، ۱: ۶۹۲-۶۹۳۔

(۲) تحفة الطلاب للشیخ زکریا الانصاری، ۱۰۳ و بعد۔

ہم ذیل میں آخری کفارے کو تفصیل سے بیان کریں گے جو ہمارے اس موقع کے موضوع سے متعلق ہے۔

ہم نے روزے کی بحث میں چار کفاروں کے احکام بیان کر دیے: رمضان میں روزہ توڑنے کا کفارہ، مسافر اور مریض اگر اسی سال روزے قضا نہ کر سکیں تو ان کا کفارہ، بوڑھا شخص، جو روزے رکھنے سے معذور ہو، کا کفارہ، شافیہ کے نزدیک حاملہ اور دودھ پلانے والی کا کفارہ جب انہیں بچے کی زندگی کا خطرہ ہو۔ ہم نے حج کی بحث میں حج کے کفارے بیان کر دیے اور غصے کی حالت میں مانی گئی نذر کے کفارے کے بارے میں بتا دیا کہ اس کا وہی کفارہ ہے جو قسم کا ہے۔ ظہار اور قتل کی بحث میں ان دونوں کے کفارے بیان کیے جائیں گے۔ حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک حد قائم کرنا قتل کا کفارہ ہے، جیسا کہ حدود کی بحث میں اس کا بیان ہو گا۔

## قسم کا کفارہ

### موضوع کا خاکہ

یہاں پر اس کفارے کی شرعی حیثیت، اس کے وجوب کا سبب اور اس میں واجب ہونے والے امور کی نوعیت بیان کی جائے گی اور یہ بتایا جائے گا کہ کیا کیا چیزیں واجب ہوتی ہیں۔

### کفارے کی شرعی حیثیت

کفارہ کفر (کاف کی زر کے ساتھ) سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں ستر، پردہ، چھپانا، چوں کہ یہ قسم توڑنے کے باعث ہونے والے گناہ پر پردہ ڈال دیتا ہے اس لیے اسے کفارہ کہتے ہیں۔ قسم کفارے کا سبب ہے۔

قسم کے کفارے کا ثبوت کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے ہے۔

کتاب اللہ میں ارشاد ربانی ہے لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ، المائدہ: ۵: ۸۹ (اللہ تمہاری لغو قسموں پر تم سے مواخذہ نہیں کرے گا لیکن تم جو پختہ قسمیں کھاتے ہو ان پر مواخذہ کرے گا، اس کا کفارہ یہ ہے کہ جو اوسط کھانا تم اپنے خاندان کو کھلاتے ہو اس طرح کا دس مسکینوں کو کھانا کھلاؤ یا انہیں لباس پہناؤ یا ایک غلام آزاد کرو، جسے یہ چیزیں میسر نہ ہوں وہ تین دن روزے رکھے، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے، جب تم قسمیں کھاؤ، اپنی قسموں کی حفاظت کیا کرو، اس طرح اللہ تعالیٰ اپنی آیات تمہارے لیے بیان کرتا ہے تاکہ تم شکر ادا کرو۔)

سنت میں ارشاد نبویؐ ہے: "جب تو قسم کھائے پھر دیکھے کہ اس کے برعکس کام کرنا بہتر ہے تو بہتر کام کر اور اپنی قسم کا کفارہ دے" (۱)۔

اللہ کے نام پر کھائی گئی قسم کے کفارے کے شرعی وجوب پر مسلمانوں کا اجماع ہے (۲)۔

(۱) ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے عبدالرحمن بن سمرہ سے روایت کی۔ ان میں سے بعض نے اور کچھ دوسرے محدثین نے دوسرے راویوں سے بھی روایت کی۔ اس کی تخریج گزر چکی ہے۔  
(دیکھیے: جامع الاصول لابن الاثیر الجزری، ۱۲: ۳۰۰)۔

(۲) المغنی، ۸: ۴۳۳؛ فتح القدیر، ۴: ۱۸؛ المبسوط، ۸: ۱۲۷۔

## کفارے کے وجوب کا سبب

قسم توڑنے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، خواہ قسم طاعت کی، کھائی گئی ہو یا معصیت کی یا مباح کام کی۔ علماء کا اتفاق ہے کہ قسم کھانے سے پہلے کفارہ نہیں ہے کیوں کہ اس میں سبب سے پہلے حکم پر عمل کرنا لازم آتا ہے، اس لیے جائز نہیں۔ جیسا کہ مالک نصاب ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی جائے۔

## قسم توڑنے سے پہلے کفارہ دینا

کیا قسم توڑنے سے پہلے کفارہ دینا افضل ہے یا بعد میں؟ حنابلہ کہتے ہیں قسم توڑنے سے پہلے اور بعد میں کفارہ دینا فضیلت میں برابر ہیں۔ امام مالک اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ قسم توڑنے کے بعد کفارہ دینا افضل ہے کیوں کہ اس میں اختلاف سے بچ جاتا ہے اور یقینی طور پر ذمہ داری پوری ہوتی ہے۔ روزے کا کفارہ پہلے دینا جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ قسم توڑنے سے پہلے کفارہ دینا مطلقاً جائز نہیں، جب قسم توڑنے کے بعد کفارہ دے گا تب ہی ادا ہوگا<sup>(۱)</sup>۔ یہی رائے سب سے بہتر ہے کیوں کہ عادتاً سبب کے بعد ہوتا ہے۔

## کفارہ میں واجب امور کی نوعیت

کفارہ مطلقاً واجب ہے، یعنی اسے ادا کرنے کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں بلکہ قسم توڑنے کے فوراً بعد دینا جائز ہے اور اس کے بعد ساری عمر میں کسی بھی وقت دیا جاسکتا ہے۔

(۱) المغنی ۸: ۱۲۷-۱۲۸؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۰۶؛ المیزان للشعرانی، ۲: ۱۳۰؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۶؛

الدرالمختار، ۳: ۶۴؛ المہذب، ۲: ۱۴۱؛ شرح تحفة الطلاب للشیخ زکریا الانصاری، ۲: ۴۸۱؛

المبسوط للسرخسی، ۸: ۱۴۷؛ فتح القدیر، ۴: ۲۰؛ القوانین الفقہیة، ۱۶۶۔

پھر کفارے میں جو امور واجب ہیں ان میں مالی استطاعت کی صورت میں تین امور میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی اجازت ہے۔ دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا انہیں لباس پہنائے یا ایک غلام آزاد کرے، اس پر علماء کا اجماع ہے۔ کیوں کہ مذکورہ بالا آیت میں صراحت کے ساتھ ان امور کا ذکر ہے فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، المائدہ ۵: ۸۹۔ اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اس اوسط درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے خاندان کو کھلاتے ہو یا انہیں لباس پہنانا ہے یا غلام آزاد کرنا ہے۔ اللہ نے ان امور میں سے بعض کو بعض پر حرف "او" کے ساتھ عطف کیا ہے اور "او" (اردو میں "یا") اختیار کے لیے ہوتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

جب کوئی شخص ان تینوں صورتوں میں سے کسی کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو اس کے لیے تین دن کے روزے رکھنا واجب ہیں جیسا کہ آیت میں ہے فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، المائدہ، ۵: ۸۹ (جسے یہ میسر نہ ہوں وہ تین دن کے روزے رکھے)۔ میسر نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کے پاس اتنا مال نہیں ہے کہ اسے کفارے کے طور پر دے سکے، مثلاً اس کے پاس صرف اپنے اور ان لوگوں کے ایک دن رات کا خرچ ہے جن کی اس پر ذمہ داری ہے اور زائد مال نہیں ہے<sup>(۲)</sup>۔

(۱) المبسوط، ۸: ۱۲۷؛ الفتاویٰ الہندیہ، ۲: ۱۵۷؛ المغنی، ۸: ۴۳۲؛ بدایۃ المجتہد، ۱:

۴۰۳؛ البدائع، ۵: ۹۷؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۷۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۷۲۸؛ المغنی، ۸: ۷۵۶؛ الفتاویٰ الہندیہ، ۲: ۵۷؛

نہایۃ المحتاج للرملی، ۸: ۴۰؛ المہذب، ۲: ۱۴۱؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۳۳۔

خفیۃ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک کفارہ ادا کرتے وقت کی مالی حالت دیکھ کر اس کے عاجز ہونے کا تعین ہوگا۔ اگر قسم توڑتے وقت مال دار تھا، پھر مفلس ہو گیا تو ان کے نزدیک اس کے لیے روزے رکھنا جائز ہیں، کیوں کہ کفارہ ایسی عبادت ہے جس کا بدل موجود ہے، اس لیے کفارہ ادا کرتے وقت کی حیثیت دیکھی جائے گی نہ کہ کفارے کے وجوب کے وقت کی، مثلاً کسی شخص کی تندرستی کی حالت کی نماز قضا ہوئی تو وہ اسے بیماری کے دوران ادا کرنا چاہتا ہے تو بیٹھ کر یا اشارے سے ادا کرنا جائز ہے۔

خفیۃ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ روزوں سے فارغ ہونے تک مالی مجبوری برقرار رہے، اگر کسی شخص نے روزے شروع کیے پھر کھانا کھلانے یا لباس پہنانے یا غلام آزاد کرنے پر قادر ہو گیا، خواہ تیسرے دن کا روزہ مکمل ہونے سے تھوڑی دیر پہلے تو اس کے لیے روزے کا کفارہ جائز نہیں وہ مالی کفارہ دے<sup>(۱)</sup>۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک کفارہ ادا کرنے کے ارادے کے وقت کی مالی مجبوری کا اعتبار ہے اگر روزے شروع کر دیے، پھر اس کے پاس مال آ گیا تو ان کے نزدیک روزے چھوڑ کر مالی کفارہ ادا کرنا ضروری نہیں، کیوں کہ روزے دوسرے کفارے کا بدل ہیں اور دوسرے کفارے پر قادر ہونے سے وہ باطل نہیں ہو جائے گا۔ اگر کسی خوش حال شخص پر کفارہ واجب ہوا پھر وہ تنگ دست ہو گیا تو ان کے نزدیک روزوں سے کفارہ ادا نہیں ہوگا<sup>(۲)</sup>۔ ہوگا<sup>(۳)</sup>۔ ان دونوں مسئلوں میں خفیۃ کی رائے مختلف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک کفارہ واجب ہونے کے وقت کی مالی حالت کا اعتبار ہے۔

(۱) البدائع، ۳: ۹۷؛ الدر المختار، ۳: ۶۷؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۱۳۔

(۲) الشرح الكبير للدردير، ۲: ۱۳۳؛ حاشیہ قلیوبی وعمیرة علی المنہاج للمحلی، ۴: ۲۷۵؛

المغنی، ۸: ۷۵۵، ۷۶۲ وبعده۔

## کفارے کی صورتیں

ہمیں معلوم ہے کہ قسم کے کفارے میں کھانا کھلانا، لباس پہنانا یا غلام آزاد کرنا ہے۔ اگر ان تمام صورتوں سے عاجز آجائے تو تین دن روزے رکھے۔ ہر صورت میں کیا اور کتنا واجب ہے؟

۱۔ کھانا کھلانے کی مقدار کیا ہے اور اس سے مقصود کیا ہے؟

حقیقہ کہتے ہیں، کھانا کھلانے سے مقصود محض کھانا مساکین کے لیے مباح کر دینا ہے، مالک بنانا مقصود نہیں کیوں کہ قرآنی نص میں اطعام (کھانا کھلانا) کے الفاظ ہیں: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے) لغت میں اطعام کا متعارف مفہوم یہ ہے کہ کسی کو کھانے پر قدرت دے دینا نہ کہ مالک بنا دینا۔ اسی طرح اشارۃ النص سے بھی حقیقہ کی رائے کی تائید ہوتی ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ (دس مسکینوں کو کھانا کھلانا) اور مسکنت حاجت کو کہتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ وہ لوگ جو کھانا کھانے کے محتاج ہیں نہ کہ اس کے مالک بننے کے۔ اطعام کو مساکین کی طرف مضاف کر کے اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اطعام ایسا فعل ہے جس میں مسکین کو کھانا کھانے پر دست رس ہو جاتی ہے نہ یہ کہ وہ مالک بننے پر۔ اس کے برعکس زکوٰۃ، صدقہ فطر، اور زرعی پیداوار پر واجب ہونے والے عشر میں مالک بنانا ضروری ہے کیوں کہ اس سلسلے میں نص میں ایتاء (دینا) کے الفاظ ہیں اطعام کے نہیں ہیں<sup>(۱)</sup>۔

(۱) المبسوط، ۸: ۱۵۱، البدائع، ۵: ۱۰۰؛ الدرالمختار علی ردالمحتار لابن عابدین، ۳: ۶۷؛



جمہور کی رائے یہ ہے کہ فقراء کو کھانے کا مالک بنانا ضروری ہے جیسا کہ دیگر تمام مالی عبادات میں ہے۔ کیوں کہ مالی واجبات میں ضروری ہے کہ اس کی مقدار معلوم ہو تاکہ ادا کرنے والا اس مقدار کے مطابق ادا کرے اور جو کھانا فقراء کے لیے مباح کر دیا جائے اس کی مقدار معلوم نہیں ہوتی بالخصوص جب کہ فقراء مختلف قسم کے ہوں، کچھ چھوٹے، کچھ بڑے، کچھ بہت بھوکے اور کچھ سیر شکم<sup>(۱)</sup>۔

خلاصہ یہ ہے کہ خفیہ کے نزدیک کھانا کھلانے کے لیے مالک بنانا شرط نہیں بلکہ یہ شرط ہے کہ مساکین کو کھانے پر اختیار دیا جائے۔ پس مساکین کو ایک دن صبح و شام کے کھانے کی دعوت کافی ہے جب وہ آگے اور صبح و شام کا کھانا کھالیا تو کفارہ ادا ہو گیا جب کہ غیر خفیہ کے نزدیک اس کھانے کا ان کو مالک بنانا اور انہیں دے دینا ضروری ہے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ جو کھانا دیا جائے اس میں کوئی عیب نہ ہو، غلے کو گھن نہ لگا ہوا ہو، اس کا ذائقہ نہ بدلا ہوا ہو، اس میں ملاوٹ یا مٹی نہ ہو جسے صاف کرنے کی ضرورت ہو۔ اسی طرح اس کا آٹا اور روٹی بھی بے عیب ہو کیوں کہ اللہ کی طرف سے ذمے میں واجب ہونے والا حق ادا کیا جا رہا ہے، اس لیے اگر عیب دار ہے تو جائز نہیں جیسا کہ زکوٰۃ میں عیب دار بکری دینا جائز نہیں۔

### کھانا کھلانے کی مقدار

علماء کا اس میں اختلاف ہے، جس کا سبب یہ ہے کہ آیت مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ

أَهْلِيكُمْ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (اپنے خاندان کو جو اوسط درجے کا کھانا کھلاتے ہو اس میں سے)

(۱) الشرح الكبير للدردیر، ۲: ۱۳۲؛ حاشیة قلیوبی وعمیرہ علی شرح المنہاج، ۴: ۲۷۴؛

المغنی، ۸: ۷۳۳، ۷۳۶، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۱۔

کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ جن علماء نے کہا ہے کہ ایک وقت کا کھانا مراد ہے، انہوں نے کہا ہے کہ ایک مد (یعنی تقریباً نصف کلو گرام) پیٹ بھرنے کی درمیانی مقدار ہے اور جنہوں نے ایک دن کا کھانا مراد لیا ہے یعنی صبح و شام کا انہوں نے کہا ہے کہ نصف صاع یعنی دو مد (یعنی تقریباً ۱ سوا ایک کلو گرام) غلہ واجب ہے<sup>(۱)</sup>۔

اس بناء پر جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ہر مسکین کو گندم کا ایک مد دیا جائے جیسا کہ صدقہ فطر میں ہے البتہ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ ایک مد اہل مدینہ کے ساتھ مختص ہے کیوں کہ وہاں معاشی تنگی تھی، دوسرے شہروں کے لوگ اپنے کھانے کا اوسط ادا کریں۔ ابن القاسم کی رائے یہ ہے کہ ہر شہر میں ایک مد غلہ کافی ہے<sup>(۲)</sup>۔

شافعیہ کے نزدیک قسم توڑنے والے کے شہر میں بالعموم جو غلہ استعمال ہوتا ہے اس کا ایک مد دینا جائز ہے اور غلہ دینا بالاتفاق افضل ہے کیوں کہ اس طرح اختلاف سے بچا جاسکتا ہے۔ جمہور کے نزدیک کھانے یا لباس کی قیمت دینا جائز نہیں۔ کیوں کہ آیت: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ --- (کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔۔۔) کا تقاضا یہی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک کھانا کھلانے کی مقدار گندم کا نصف صاع ہے اور کھجور، جو یا گندم یا جو کے آٹے کا ایک صاع یا ان اشیاء کی نقد قیمت، جو روپے پیسے یا سامان تجارت کی صورت میں دیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ صدقہ فطر میں ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ امر ہمارے

(۱) صاع = چار مد اور مد = ۱/۳ ارطل عراقی، رطل عراقی = ۱۳۰ درہم اور درہم = ۹۷۵۔ ۲ گرام یعنی مد = ۶۷۵ گرام اور صاع = ۲۷۵۱ گرام۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۰۴؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳۲۷؛ المغنی، ۸: ۷۳۶؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۶۵۔

سادات حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، سیدہ عائشہؓ سے ثابت ہے اور تابعین کی ایک جماعت مثلاً سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ابراہیم، مجاہد اور حسن کی بھی یہی رائے ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر کھانا کھلانا دعوت طعام کی صورت میں ہو تو اس کی مقدار دو وقت پیٹ بھر کر کھانا کھلانا ہے۔ صبح و شام یا صبح اور سحری یا سحری اور شام یا دو دن دوپہر کا کھانا وغیرہ کیوں کہ دو وقت کا کھانا کھلانا مقصود ہے۔

کھانے میں روٹی خواہ سالن کے ساتھ ہو یا بغیر سالن کے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے سالن اور بغیر سالن کی تفصیل نہیں بتائی بلکہ فرمایا: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ، المائدہ، ۵: ۸۹ (اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے)۔

اسی طرح اگر کسی کو جو کی روٹی کھلا دی یا کھجوریں تو بھی کافی ہے کیوں کہ گھر میں کبھی صرف یہ چیزیں اکیلی بھی کھائی جاتی ہیں۔

اگر ایک مسکین کو دس دن صبح و شام کھانا کھلایا یا ایک مسکین کو دس دن تک ہر روز نصف صاع دیا تو حنفیہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ اصل مقصد دس مساکین کی ضرورت پوری کرنا ہے اور وہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں بلکہ دس مسکینوں پر بالفعل کھانا تقسیم کرنا بالاتفاق ضروری ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر دس مسکین مل سکیں تو ایک مسکین کو دس دن کھانا کھلانا کافی نہیں لیکن اگر صرف ایک یا پانچ فقیر مثلاً مل سکیں تو ضرورت کے تحت انہیں کو کھلا دینا جائز ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بالفعل دس مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کیا ایک مسکین کو دس دن کھانا کھلایا جا سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، دوسروں کے نزدیک جائز نہیں۔

اگر دس مسکینوں کو دوپہر کا کھانا کھلایا، پھر ہر ایک کو ایک مد گندم دے دی تو جائز ہے، کیوں کہ اس نے دونوں اعمال مالک بنانے اور کھانا مباح کرنے کو جمع کر دیا کیوں کہ ایک وقت کے کھانے کی مقدار ایک مد ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص کو بیس دن دوپہر کا کھانا کھلایا یا ایک شخص کو رمضان میں بیس دن شام کا کھانا کھلایا تو جائز ہے کیوں کہ مقصد حاصل ہو گیا ہے۔

البتہ اگر ایک مسکین کو ایک ہی دن دس آدمیوں کا کھانا اکٹھا دے دیا تو جائز نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے دس مسکین کی ضرورت پوری کرنے کا حکم دیا ہے، خواہ ایک دن یا دس دنوں پر تقسیم کر کے پوری کی جائے جب کہ مذکورہ بالا صورت میں یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ذمی، فقراء کو کفارے اور نذر کے صدقات دینا جائز ہیں جب کہ زکوٰۃ دینا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ، المائدہ، ۵: ۸۹ (اس کا کفارہ دس مسکین کو کھانا کھلانا ہے) عام ہے، اس میں مومن اور کافر کا فرق نہیں ہے۔ جب کہ زکوٰۃ کو رسول اللہ ﷺ نے مستثنیٰ کر دیا تھا جب آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا: "مسلمان مال داروں سے زکوٰۃ لو اور ان کے فقراء کو واپس کر دو" (۱)۔

(۱) محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی: احمد اور صحاح ستہ میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ

جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا: "انہیں بتانا کہ اللہ نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے اغنیا سے لے کر ان کے فقراء میں لوٹا دیا جائے گا۔"

(دیکھیے نیل الاوطار، ۴: ۱۱۴؛ نصب الراية، ۲: ۳۲۷)۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ نذروں کے علاوہ دیگر اسلامی اموال ذمیوں کو دینا جائز نہیں، البتہ نذریں، نقلی صدقے اور حج میں دم تمتع کا گوشت وغیرہ اس سے مستثنیٰ ہے، کیوں کہ کفارہ ایسا صدقہ ہے جو اللہ نے واجب کیا ہے اس لیے زکوٰۃ کی طرح کافر کو دینا جائز نہیں جب کہ نذر ایسا صدقہ ہے جو بندے نے خود اپنے اوپر واجب کیا اور نقلی صدقہ سرے سے واجب ہی نہیں۔ حج تمتع کا گوشت صدقہ کرنا واجب نہیں کیوں کہ اس میں ثواب کا تعلق خون بہانے سے ہے<sup>(۱)</sup>۔

### کھانا کن لوگوں کو دیا جائے

کھانا ان لوگوں کو دیا جائے جن میں مندرجہ ذیل پانچ اوصاف ہوں:

- ۱- مساکین ہوں، دوسروں کو دینا جائز نہیں، کیوں کہ اللہ نے بطور خاص انہیں کھلانے کا حکم دیا۔
- ۲- آزاد ہوں، غلام یا مکاتب کو دینا جائز نہیں۔
- ۳- مسلمان ہوں، جمہور کے نزدیک کافر کو دینا جائز نہیں۔ خواہ ذمی ہو یا حربی۔ حنفیہ نے ذمی کافر کو دینے کی اجازت دی ہے کیوں کہ وہ مساکین کے زمرے میں شامل ہیں، اس لیے آیت کے عموم میں داخل ہیں۔
- ۴- حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسے افراد ہوں جو کھانا کھا سکتے ہوں۔ ایسے بچے کو دینا جائز نہیں جو کھانا نہیں کھا سکتا۔ حنفیہ اور شافعیہ نے ایسے بچے کو دینے کی اجازت دی ہے جو کھانا نہیں کھا سکتا اور اس کا ولی اس کی طرف سے کھانا وصول کرے گا۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ جن قریبی رشتہ داروں کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے، ان کو

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۸: ۱۴۹ وبعد البدائع، ۵: ۱۰۱-۱۰۵؛ فتح القدیر، ۴: ۱۸؛ الدرالمختار، ۳: ۶۶؛

کفارے کا کھانا بھی کھلایا جاسکتا ہے اور جن لوگوں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی مثلاً مال دار، کافر اور غلام انہیں کفارے کا مال بھی نہیں دیا جاسکتا۔ البتہ حنفیہ نے ذمی کو کفارے کا مال دینے کی اجازت دی ہے۔

۵۔ کھانا بالفعل دس مساکین پر تقسیم کیا جائے۔ اگر ایک شخص کو دس آدمیوں کا کھانا دے دیا تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ اگر ایک شخص کو دس دن کھانا کھلایا تو اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

## ۲۔ لباس پہنانا، اس کی کیفیت اور مقدار

لباس کی کیفیت: لباس پہنانے میں مالک بنانا ضروری ہے حتیٰ کہ حنفیہ کے نزدیک بھی، کیوں کہ لباس سردی گرمی سے حفاظت کے لیے ہوتا ہے اور یہ ضرورت اسی صورت میں پوری ہو سکتی ہے جب اس کو مالک بنا دیا جائے، اس کے برعکس کھانا بھوک دور کرنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ ضرورت کھانا کھانے سے پوری ہو جاتی ہے۔ جیسے کھانا مساکین کو کھلانا ہوتا ہے اسی طرح لباس بھی مساکین کو پہنانا ہوتا ہے۔

لباس کی مقدار: لباس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے<sup>(۱)</sup>۔ حنفیہ کہتے ہیں کم از کم لباس وہ ہے جو زیادہ تر بدن کو ڈھانپ دے۔ حنابلہ کے نزدیک اتنا لباس جس میں نماز جائز ہو جائے، اگر مرد ہے تو اسے ایسا کپڑا پہنا دے جس میں نماز ہو جائے اور اگر عورت ہے تو اسے ایک قمیص اور اوڑھنی دے دے کیوں کہ لباس پہنانا کفارہ ادا کرنے کا ایک طریقہ ہے، اس لیے صرف اتنا کپڑا دینا جس پر کپڑے کا اطلاق ہو جائز نہیں جیسا کہ کھانے اور غلام

(۱) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۰۵؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۳۲؛ المغنی المحتاج، ۸: ۴۲۲؛



آزاد کرنے میں بھی یہی اصول کار فرما ہے۔ کیوں کہ اگر کسی شخص نے ایسا لباس پہنا ہو جس سے اس کا ستر نہ ڈھانپا جاتا ہو تو اسے ننگا کہیں گے، لباس پہننے والا نہیں۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لیے کم از کم مقدار اتنا کپڑا ہے جس سے اس کا پورا بدن ڈھانپا جائے اور عورت کے لیے اتنا کپڑا جس میں اس کی نماز درست ہو جائے اور یہ ایک کپڑا اور ایک اوڑھنی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اتنا کپڑا کافی ہے جس پر کم از کم لباس کا اطلاق ہو مثلاً تہ بند یا چادر یا جبہ یا قمیص یا گاؤن کیوں کہ ان سب پر لباس کا اطلاق ہوتا ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے لباس کی مقدار کا ذکر نہیں کیا، اس لیے جس کپڑے کو پہننے سے پہننے والے شخص کو لباس میں ملبوس کہہ سکیں اتنا کافی ہے۔

ٹوپی<sup>(۱)</sup>، موزے، جوتے، دستانے اور ازار بند<sup>(۲)</sup> وغیرہ دینا کافی نہیں کیوں کہ ان کے پہننے والے کو لباس میں ملبوس نہیں کہتے جب کہ اس نے اور کپڑے نہ پہنے ہوئے ہوں، بلکہ عرف میں ان کو لباس بھی نہیں کہتے<sup>(۳)</sup>۔

حنفیہ کی صحیح روایت یہ ہے کہ ان کے نزدیک شلوار یا عمامہ پہنانے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا کیوں کہ ان کے نزدیک لباس پہنانے کی کم از کم مقدار وہ ہے جس سے عمومی بدن ڈھانپا جائے۔ شلوار یا عمامہ پہننے والے کو عرف و عادت میں لباس میں ملبوس نہیں کہتے بلکہ اسے ننگا سمجھا جاتا ہے۔ اگر عمامے سے لباس تیار کیا جاسکتا ہو تو درست ہے یا اگر

(۱) القلنسوة، قاف اور لام کی زر کے ساتھ، ٹوپی، جس سے سر ڈھانپا جاتا ہے، اسے لباس نہیں

کہتے جیسے کہ لوہے کی زرہ کو لباس نہیں کہتے۔

(۲) المنطقۃ (میم کی زیر کے ساتھ) کمر بند، ازار بند، پٹی۔

(۳) المبسوط، ۸: ۱۵۳؛ البدائع، ۵: ۱۰۵؛ فتح القدیر، ۴: ۱۹؛ المہذب، ۲: ۱۲۱؛ مغنی المحتاج،

۴: ۳۲۴؛ الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۵۷؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۶۵۔

عمامے اور شلواری کی قیمت ملا کر اتنے کھانے کی قیمت کے برابر ہو جائے جو واجب ہے تو بھی کفارہ ادا ہو جائے گا، اور اس کے لیے یہ نیت بھی شرط نہیں ہے کہ یہ دونوں چیزیں کھانے کے قائم مقام ہیں البتہ کفارے کی نیت ہونا چاہیے، یہ امام محمد کی رائے ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک جب تک لباس کے کھانے کے قائم مقام ہونے کی نیت نہ کرے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک شلواری اور عمامہ پہنانے سے کفارہ ادا ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ لباس ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک وہ کم از کم لباس جس پر قمیص، تہ بند، شلواری یا عمامے کا اطلاق ہو سکے جائز ہے۔

۳۔ غلام آزاد کرنا: قسم کے کفارے اور دوسرے موضوعات میں غلام آزاد کرنے کی بحث کی حیثیت محض تاریخی ہے۔ کیوں کہ ہمارے عہد میں غلامی باقی نہیں رہی، اس صورت میں یہ اختیار ختم ہو جاتا ہے اور قسم توڑنے والے کو دو ہی اختیار رہتے ہیں کہ کھانا کھلائے یا لباس پہنائے۔ ہم یہاں صرف اس ضابطے کا ذکر کریں گے جو کفارے میں غلام کی آزادی سے متعلق ہے۔

حنفیہ کے نزدیک، غلام کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ آزاد کرنے والے کی مکمل ملکیت میں ہو، اور پورا غلام ہو اور ایسے ہر عیب سے پاک ہو جس کی وجہ سے اس کی افادیت میں کوئی کمی واقع ہوتی ہو۔ غلام خواہ بڑا ہو یا چھوٹا، مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر کفارے میں کسی دوسرے کا غلام آزاد کرنا جائز نہیں اور نہ ایسا غلام جس میں کوئی دوسرا بھی شریک ہو، نہ ایسا جس نے مالک کے مرنے کے بعد آزاد ہو جانا ہو، نہ مالک کے بچوں کی ماں جو (ام ولد) ہو۔ البتہ استحساناً مکاتب کو آزاد کرنا جائز ہے۔ ایسا غلام جس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں یا ایک ہی جانب سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا



ہو یا مفلوج ہونے کی وجہ سے جس کی ایک جانب سوکھ گئی ہو یا جو کھڑا نہ ہو سکتا ہو یا دائی بیمار ہو یا اس کے دونوں ہاتھ مثل ہوں یا دونوں ہاتھوں کے انگوٹھے کٹے ہوئے ہوں یا انگوٹھوں کے بجائے ہر ہاتھ کی تین تین انگلیاں کٹی ہوئی ہوں یا اندھا ہوں یا اس کی دونوں آنکھیں نہ ہوں یا دیوانہ ہو اور اس پر اکثر دیوانگی طاری رہتی ہو یا گونگا ہو، الغرض اس سے فائدہ اٹھانے والے اعضاء میں سے کوئی ایک نہ ہو مثلاً دونوں ہاتھوں سے پکڑ نہ سکتا ہوں یا دونوں پاؤں سے چل نہ سکتا ہو یا دونوں آنکھوں سے دیکھ نہ سکتا ہو یا بات نہ کر سکتا ہو یا عقل نہ ہو تو اسے آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا<sup>(۱)</sup>۔

مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ غلام مؤمن ہو جیسا کہ روزہ توڑنے اور ظہار کے کفارے میں یہ شرط ہے۔

جمہور اور حنفیہ میں غلام کے مؤمن ہونے کی شرط کے بارے میں اختلاف کا سبب درحقیقت ایک اصولی مسئلہ میں اختلاف ہے اور وہ یہ کہ کیا ایسے امور میں جہاں احکام یکساں ہوں اور اسباب مختلف ہوں وہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا جاسکتا ہے یا نہیں مثلاً قسم کا کفارہ اور قتل خطا کا کفارہ۔ قسم کے کفارے میں غلام آزاد کرنے کا حکم مطلقاً آیا ہے اور اس میں غلام کے مؤمن ہونے کی شرط نہیں ہے بلکہ اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (یا گردن آزاد کرے) آیا ہے جب کہ قتل خطا کے کفارے میں نص میں غلام آزاد کرنے میں ایمان کی شرط آئی ہے: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، النساء، ۴: ۹۲ (جو غلطی سے کسی مؤمن کو قتل کر دے تو ایک مؤمن کی گردن آزاد کرے) جمہور کے

(۱) المبسوط، ۸: ۱۴۴؛ البدائع، ۵: ۱۰۷؛ وبعده؛ فتح القدیر، ۴: ۱۸؛ الدرالمختار، ۳: ۲۶؛

نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ پس قسم کے کفارے میں بھی ایمان کی شرط رکھی جائے گی اور اسے قتل خطا کے کفارے کی شرط پر محمول کیا جائے گا۔ کیوں کہ گناہ پر پردہ ڈالنے میں دونوں یکساں ہیں۔ جیسا کہ ارشاد ربانی **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ، الْبَقْرَه، ۲: ۲۸۲** (اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنا لیا کرو) میں مطلق کو **وَاسْتَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ، الطلاق، ۲: ۶۵** (اپنے میں سے دو عادل گواہ بنا لیا کرو) کے مقید پر محمول کیا گیا ہے۔

حقیقہ کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ لازمی طور پر قسم کے کفارے میں مطلق الفاظ کے تقاضے اپنے اطلاق پر باقی رکھے جائیں اور ہر نص پر الگ الگ عمل کیا جائے۔ کیوں کہ قتل خطا میں غلام کے مسلمان ہونے کی شرط ایسی نہیں جو قیاس سے ثابت ہو سکتی ہو اس لیے وہ منصوص حکم وہیں تک باقی رہے گا<sup>(۱)</sup>۔

#### ۴۔ روزے رکھنا، ان کی تعداد اور شرائط

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر قسم توڑنے والے کو کھانا، لباس، اور غلام میسر نہ ہو تو اس پر تین دن روزے رکھنا واجب ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، المائدة، ۵: ۸۹** (جسے میسر نہ ہوں وہ تین دن روزے رکھے)۔

مسلل تین دن روزے رکھنے کی شرط کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کی اظہر روایت میں یہ ہے کہ مسلل روزے رکھنا شرط نہیں بلکہ مستحب ہے کیوں کہ

(۱) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۰۶؛ البدائع، ۵: ۱۱۰؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳۲۷؛ وبعد؛ المغنی، ۸: ۷۴۳؛

قرآن کی آیت فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (تین دن روزے رکھے) مطلق ہے اس میں مسلسل کی شرط نہیں اور ابن مسعودؓ کی شاذ قراءت، تلاوت اور حکم دونوں اعتبار سے منسوخ ہو گئی<sup>(۱)</sup>۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مسلسل روزے رکھنا شرط ہے<sup>(۲)</sup> کیوں کہ حضرت ابیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت میں فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات<sup>(۳)</sup> (مسلسل تین دن

(۱) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۰۵؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳۲۷؛ حاشیۃ قلیوبی وعمیرۃ، ۲: ۲۷۵؛ المہذب، ۲: ۱۴۱۔

(۲) حنفیہ کہتے ہیں، چار قسم کے روزے نص کی رو سے مسلسل رکھنے ہوتے ہیں۔ رمضان کے بروقت روزے، ظہار کا کفارہ، قتل اور قسم کا کفارہ۔ جن روزوں میں وقفے کا اختیار ہے وہ رمضان کے قضا روزے، محرم کے سر میں تکلیف کی وجہ سے سر منڈانے کے فدیہ کے روزے، حج، تمتع اور حج قرآن کے فدیہ کے روزے، شکار کے بدلے کے روزے ہیں۔ تین قسم کے روزوں کا قرآن میں ذکر نہیں ہے اور وہ سنت سے ثابت ہیں۔ دانستہ روزہ توڑنے کا کفارہ یہ مسلسل رکھنے ہیں۔ نفل روزوں میں اختیار ہے۔ نذر متعین میں مسلسل روزوں کی نیت کی ہو یا غیر متعین میں مسلسل کی نیت کی ہو تو وہ مسلسل رکھنے ہیں۔ اعتکاف کی نذر سے جو روزے لازم ہوتے ہیں اگرچہ ان کے بارے میں نص نہیں ہے لیکن وہ بھی مسلسل ہیں۔ ہاں اگر نذر کے بارے میں یہ تصریح کی ہو کہ وقفے سے رکھے گا تو جائز ہے۔ نور الایضاح، ۱۱۶؛ العنایۃ بہامش فتح القدیر، ۲: ۸۱۔

(۳) احمد نے بیان کیا، الاثرم نے ابی بن کعب اور عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی کہ وہ دونوں فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات، (المائدۃ، ۵: ۸۹) پڑھتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث شعبی سے روایت کی کہ عبداللہ بن مسعودؓ فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات پڑھتے تھے۔ عبد الرزاق نے عطا سے روایت کی کہ ہمیں معلوم ہوا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات پڑھتے تھے، ہم بھی اسی طرح پڑھتے ہیں۔ حاکم نے ابوالعالیہ

روزے رکھے) کے الفاظ ہیں۔ یہ الفاظ اگر قرآن کے ہیں تو حجت ہیں اور اگر قرآن کے نہیں ہیں تو رسول اللہ ﷺ سے روایت ہونے کے باعث خبر واحد ہیں اور خبر واحد حجت ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر ضمناً (بطور تفسیر و تشریح) اضافہ جائز ہے<sup>(۱)</sup>۔

تسلل کی شرط کی بناء پر اگر کفارہ دینے والے نے کسی عذر مثلاً بیماری، سفر یا حیض کی وجہ سے یا بلا عذر درمیان میں روزے چھوڑ دیے تو حنفیہ کے نزدیک دوبارہ نئے سرے سے روزے رکھے اسی طرح اگر درمیان میں عید یا ایام تشریق آجانے کے باعث تسلل باقی نہ رہے تو پھر بھی نئے سرے سے روزے رکھے کیوں کہ ان دنوں میں روزے رکھنے سے ذمہ داری پوری نہیں ہوتی۔

اس کے برعکس رمضان کے دن میں ہم بستری کرنے کے کفارے میں جو مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنے ہوتے ہیں، ان میں حیض یا بیماری کے باعث تسلل باقی نہ رہ سکے تو اس سے فرق نہیں پڑتا کیوں کہ بالعموم مسلسل دو مہینے حیض یا بیماری سے خالی نہیں ہوتے۔ حنابلہ کے نزدیک قسم کے کفارے میں حیض اور بیماری سے تسلل ختم نہیں ہوتا جیسا کہ رمضان کی بے حرمتی کے کفارے میں ان سے تسلل ختم نہیں ہوتا<sup>(۲)</sup>۔

---

کے حوالے سے حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث بیان کی کہ وہ فصیام ثلاثہ ایام متتابعات پڑھتے تھے۔ (دیکھیے: نیل الاوطار، ۸: ۲۳۸؛ نصب الرایۃ، ۳: ۲۹۶)۔

(۱) المبسوط، ۸: ۱۴۲؛ فتح القدير، ۴: ۱۸؛ البدائع، ۵: ۱۱؛ المغنی، ۸: ۵۲؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۱۳؛ الفتاویٰ الہندیۃ، ۲: ۵۷۔

(۲) البدائع، ۵: ۱۱؛ المغنی -

بابے

ممانعت اور اباحت

یا

ماکولات، مشروبات اور ملبوسات وغیرہ

## تمہید

کئی امور ایسے ہیں جن کا تعلق فرد اور معاشرے دونوں سے ہے، جو حلال اور حرام کے درمیان گردش کرتے ہیں۔ قانون حلت و حرمت کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی صحت اور دین محفوظ رہے اور وہ معاشرے میں مادی اور روحانی نقصان سے بچا رہے۔ حنفیہ ان امور کو ممنوعات اور مباحات یا مکروہات<sup>(۱)</sup> یا استحسان (یعنی جن چیزوں کو شریعت نے اچھا یا بُرا قرار دیا) یا کتاب الزهد والورع کے عنوان کے تحت زیر بحث لاتے ہیں، کیوں کہ کئی مسائل ایسے ہیں جنہیں شریعت نے مطلق (مباح) چھوڑ دیا ہے لیکن از روئے زہد و تقویٰ انہیں ترک کرنا بہتر ہے۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء ان امور کو کھانے، پینے، برتنوں کے استعمال، آداب فطرت، عقد نکاح کے تمہیدی امور کے عنوان کے تحت زیر بحث لاتے ہیں۔ مالکیہ میں سے شیخ خلیل نے انہیں مباح، حرام اور مکروہ سے تعبیر کیا ہے۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک جب کراہت کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے کراہت تحریمی مراد ہوتی ہے جو حرام کے قریب تر ہے کیوں کہ اس کے بارے میں نہی ثابت ہوئی ہے، البتہ دلیل میں ایک گونہ شبہ ہوتا ہے۔

ان امور پر یا ان میں سے اہم امور پر مندرجہ ذیل پانچ مباحث کے تحت گفتگو کی جائے گی:

بحث ۱: کھانے کی اشیاء

بحث ۲: پینے کی اشیاء

بحث ۳: لباس، استعمال کی اشیاء اور زیورات

بحث ۴: ہم بستری، دیکھنا، چھونا اور کھیل کود۔

بحث ۵: خرید و فروخت کے مسائل (قدرتی کھاد کی فروخت، ذخیرہ اندوزی،

قیمتوں کا کنٹرول اور شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور فروخت

کرنا وغیرہ)۔

## بحث ۱: کھانے کی اشیاء

اس بحث میں کھانے پینے کے حکم سے متعلق ایک مقدمہ اور چار مطالب ہیں:

مطلب ۱: کھانے کی اشیاء کی اقسام اور ہر قسم کا حکم (حلال، مکروہ اور حرام)۔

مطلب ۲: جن اشیاء کے بارے میں نص موجود نہیں۔

(عربی ذوق کے مطابق فیصلہ)

مطلب ۳: ضرورت کی حالت۔

مطلب ۴: ولیمہ کی دعوت قبول کرنا، دعوتوں کے منکرات اور کھانے کے آداب۔



## مقدمہ: کھانے پینے کے اصول و مبادی

اسلام نے جسم و جان کے تحفظ کا اہتمام کرتے ہوئے اتنی مقدار کھانا پینا واجب اور ضروری قرار دیا ہے جس سے جسم و جان کا رشتہ برقرار رہے اور انسان ہلاکت سے محفوظ رہے<sup>(۱)</sup>، نیز اتنی طاقت حاصل کر سکے جس سے نماز روزہ وغیرہ دینی واجبات ادا کرنے پر قوت حاصل ہو۔ اس مقدار سے زائد کھانا پینا مباح ہے بشرطیکہ اسراف کی حد کو نہ پہنچے۔ جسمانی قوت سے زائد کھانے پینے میں اسراف کرنے میں ضرر ہے، جان کا خطرہ ہے اور حرام ہے، اعتدال ہی مطلوب شرعی ہے۔ اگر زیادہ کھانے پینے میں نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک اگلے دن کے روزے کے لیے قوت حاصل کرنے کی غرض سے زیادہ کھانا یا مہمان کو شرمندگی سے بچانے کے لیے کھاتے رہنا حرام نہیں ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ<sup>(۲)</sup> وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ

لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ، الاعراف، ۷: ۳۱ (اے بنی آدم ہر نماز کے وقت زینت اختیار کرو اور کھاؤ پیو لیکن اسراف نہ کرو، اللہ تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

لبوسات و ماکولات حلال و طیب ہیں، اللہ تعالیٰ نے زمین کی ہر نفع بخش چیز انسانوں کے

لیے حلال کر دی ہے۔ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، البقرہ، ۲: ۲۹ (زمین میں جو کچھ

(۱) الدرالمختار، ۵: ۲۳۸۔

(۲) یعنی طواف یا نماز کے وقت ستر عورت واجب ہے جب کہ اس کے علاوہ باقی جسم کا ستر سنت ہے، واجب نہیں۔

ہے سب تمہارے لیے پیدا کیا گیا) اس سے پہلی آیت کے بعد ارشاد ربانی ہے: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ، الاعراف، ۷: ۳۲ (کہہ دیجیے، اللہ نے جو زینت کی اشیاء اپنے بندوں کے لیے پیدا کی ہیں، وہ کس نے حرام کیں اور پاکیزہ رزق) انسانی ضرورت کی اشیاء کو مباح قرار دینے کے لیے پے پے آیات اور احادیث وارد ہوئی ہیں۔ ارشاد ربانی ہے يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا، البقرہ، ۲: ۱۶۸ (اے لوگو! زمین میں جو کچھ حلال اور پاکیزہ ہے کھاؤ) نیز فرمایا: وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ، الاعراف، ۷: ۱۵۷ (نبی امی ﷺ لوگوں کے لیے پاکیزہ اشیاء حلال قرار دیتے ہیں اور گندی چیزیں حرام)۔ ارشاد نبویؐ ہے: کھاؤ، پیو، صدقہ کرو اور لباس پہنو لیکن اسراف اور تکبر (غرور اور خود پسندی) سے بچو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے پر اپنی نعمتوں کا اثر دیکھنا پسند کرتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

حفیہ کے نزدیک قلت طعام کی ایسی ریاضت جس کے باعث عبادات کی ادائیگی میں کمزوری واقع ہو جائز نہیں ہے<sup>(۲)</sup>۔

(۱) اس حدیث کو احمد نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے اور اسے نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے عبد اللہ بن

عمرو سے روایت کیا ہے۔

(۲) رد المحتار، ۵: ۲۳۸۔

## مطلب ۱: کھانے کی اشیاء کی اقسام اور ہر قسم کا حکم

انسانی ماکولات کی دو اقسام ہیں: نباتات اور حیوانات

نباتات بطور انسانی خوراک: نباتات کا کھانا جائز ہے البتہ ان میں سے نجس، نقصان دہ اور نشہ آور نباتات کا کھانا جائز نہیں<sup>(۱)</sup>۔ نجس یا جس سے نجاست لگ گئی ہو یعنی متنجس نباتات نہ کھائی جائیں کیوں کہ ارشاد باری ہے: وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ، الاعراف، ۷: ۱۵۷ (وہ گندی اشیاء ان پر حرام ٹھہراتے ہیں) اور نجس چیز گندی ہوتی ہے۔ اگر کوئی پاک چیز ناپاک ہو جائے مثلاً سرکہ، پگھلی ہوئی چربی یا تیل یا زیتون کا تیل تو اس کا کھانا حرام ہے، کیوں کہ جب گھی میں چوہا گر کر مر گیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اگر گھی جما ہوا تھا تو چوہے کو نکال کر پھینک دو اور اس کے آس پاس کا گھی کھرچ کر نکال کر پھینک دو، باقی کھالو، اور اگر پگھلا ہوا تھا تو سارے کو پھینک دو"<sup>(۲)</sup>۔ اگر اسے کھانا جائز ہوتا تو آپ گھی پھینکنے کا حکم نہ دیتے۔

(۱) بدایۃ المجتہد، ۱: ۳۵۰-۳۵۲، القوانین الفقہیۃ، ۱: ۱۷۱، المہذب، ۱: ۲۴۶، ۲۵۰؛

معنی المحتاج، ۳: ۳۰۵۔

(۲) بخاری؛ احمد اور نسائی نے میمونہ زوجہ رسول اکرم ﷺ سے روایت کی۔ (سبل السلام، ۸: ۳)۔

نشہ آور نباتات حرام ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: رَجَسَ مَنْ عَمَلَ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، المائدہ، ۵: ۹۰ (یہ سب ناپاک، شیطانی عمل ہے، اس سے بچو تاکہ تم فلاح پاسکو)۔

نقصان دہ اشیاء کا کھانا بھی جائز نہیں، مثلاً زہر، ناک کی سینڈھ، منی، مٹی، اور پتھر کیوں کہ ارشاد ربانی ہے وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ، النساء، ۴: ۲۹ (اپنے آپ کو قتل نہ کرو) نیز فرمایا: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ، البقرہ، ۲: ۱۹۵ (اپنے آپ کو خود ہلاکت میں نہ ڈال) اور ان اشیاء کا کھانا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ یہ اشیاء حرام ہوں، البتہ مالکیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ مٹی کھانا مکروہ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حرام ہے اور یہی قول راجح ہے۔ جن نباتات کے کھانے میں کوئی نقصان نہیں ان کا کھانا جائز ہے مثلاً پھل اور غلہ، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ، الاعراف، ۷: ۳۲ (کہہ دیجئے، جو زینت اور پاکیزہ رزق اللہ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کیا اسے کس نے حرام قرار دیا؟)۔

## حیوانات کی دو قسمیں ہیں پانی کے جانور اور خشکی کے جانور

یہاں ہم مختصراً حلال اور حرام جانوروں کا ذکر کریں گے اور تفصیلات کا بیان ذبیحہ اور شکار کے زیر عنوان ذبیحہ جانوروں کے تذکرے میں ہوگا۔

**پانی کے جانور:** پانی کے جانوروں میں سے مچھلی بالاتفاق حلال ہے، البتہ جو مچھلی مر کر سطح آب پر تیرنے لگے وہ حنفیہ کے نزدیک حلال نہیں ہے باقی فقہاء کے نزدیک حلال ہے۔ امام مالک کے نزدیک بحری سور مکروہ ہے لیکن مالکیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ بحری سور اور کتا حلال ہیں۔

مالکیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک مینڈک حرام ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے مینڈک کو مارنے سے منع فرمایا، اگر اس کا کھانا جائز ہوتا تو اسے مارنے کی ممانعت نہ ہوتی۔ مالکیہ کے نزدیک ہر قسم کے مینڈک کھانے جائز ہیں کیوں کہ ان کی ممانعت کے بارے میں نص میں کوئی تصریح نہیں ہے۔

**خشکی کے جانور:** خشکی کے جانوروں میں مردار، خون، سور کا گوشت اور غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ حرام ہیں۔ نیز وہ جانور جو گلا گھٹ کر مر جائے، کسی دوسرے جانور کا سینگ لگنے سے یا چوٹ لگنے سے یا گر کر مر جائے اور جس کا پیٹ کسی درندے نے پھاڑ دیا ہو۔ البتہ اگر ان جانوروں کو زندہ پا کر ذبح کر لیا گیا ہو تو یہ حلال ہوں گے۔

درندے مثلاً بھیڑیا، شیر اور چیتا جمہور کے نزدیک حرام ہیں جب کہ مالکیہ کے نزدیک مکروہ۔ نیز زخمی کرنے والے پرندے مثلاً شکر، باز اور گدھ وغیرہ حرام ہیں اور مالکیہ کے نزدیک یہ حلال ہیں البتہ چمگاڈڑکا گوشت کھانا راجح قول کے مطابق مکروہ ہے۔

کتے، پالتو گدھے اور خچر کا گوشت حرام ہے، کیوں کہ کتا گندا جانور ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے: "کتا گندا ہے، اس کی قیمت بھی گندی ہے" (۱)۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے فتح خیبر کے دن پالتو گدھے اور خچر کا گوشت کھانے سے منع فرمایا (۲)۔ مالکیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ پالتو کتا کھانا مکروہ ہے اور سمندر کا کتا کھانا جائز ہے۔

حشرات ارض یعنی چھوٹے کیڑے مکوڑے مثلاً بچھو، سانپ، چوہا، چیونٹی، شہد کی مکھی کھانا حرام ہے کیوں کہ ان میں زہر ہوتا ہے اور طبیعت سلیمہ ان کے کھانے سے گھن کھاتی ہے۔ حلال اور حرام جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانور کا گوشت کھانا حرام ہے مثلاً خچر جو گدھے اور گھوڑے کے ملاپ سے پیدا ہوا ہو یا گھریلو اور جنگلی گدھوں کے ملاپ سے پیدا ہونے والا گدھا، کیوں کہ یہ حلال اور حرام جانوروں کے امتزاج کا نتیجہ ہے، اس لیے حرمت کو ترجیح دی جائے گی (۳) کیوں کہ قاعدہ فقہیہ یہی ہے کہ ممنوع کو مباح پر ترجیح ہوتی ہے۔

(۱) احمد؛ مسلم؛ ابوداؤد؛ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، نسائی نے رافع بن خدیجؓ سے روایت کی کہ "کتے کی قیمت گندی چیز ہے"، نیل الاوطار، ۵: ۱۳۳، ۲۸۲۔

(۲) حاکم نے مستدرک میں جابر بن عبد اللہ سے روایت کی اور کہا کہ یہ روایت مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ صحیحین نے اسے روایت نہیں کیا۔ نصب الراية، ۴: ۱۹۷۔

(۳) المہذب، ۱: ۲۳۹؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۳، کشاف القناع، ۶: ۱۹۰۔

مالکیہ کے نزدیک زمین کے کیڑے مکوڑے اگر ذبح کر لیے جائیں تو ان کا کھانا جائز ہے مثلاً بچھو، گبریلا، ٹڈی، چیونٹیاں، کیڑے، گھن اور اگر سانپ کے زہریلے ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اسے حلق سے ذبح کر لیا جائے تو اسے کھانا بھی جائز ہے<sup>(۱)</sup>۔

تمام قسم کے گھوڑوں کا گوشت خواہ وہ اصیل ہوں یا غیر اصیل شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک کھانا جائز ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے موقع پر اس کی اجازت مرحمت فرمائی تھی<sup>(۲)</sup>۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھانا مکروہ تنزیہی ہے کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے گھوڑوں کے گوشت سے منع فرمایا<sup>(۳)</sup>۔ مالکیہ کی مشہور روایت یہ ہے گھوڑوں کا گوشت حرام ہے<sup>(۴)</sup>۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک گوہ اور بچو کا گوشت حلال ہے اور شافعیہ کے نزدیک لومڑی حلال ہے جب کہ حنابلہ کے نزدیک حرام، حنفیہ کے نزدیک یہ سب چیزیں حرام ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک یہ سب چیزیں اور تمام درندے کراہت کے ساتھ حلال ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

موشیوں کا گوشت (اونٹ، گائے، بکری، نر اور مادہ) بالا جماع حلال ہے کیوں کہ نص قرآنی نے اسے مباح قرار دیا اور تمام ایسے پرندے جو پنجنوں سے شکار نہیں کرتے مثلاً

(۱) الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۵؛ اسے خشاش کہتے ہیں کیوں کہ یہ زمین میں گھس جاتا ہے اور جب کسی

سوراخ سے باہر نکلتا ہے تو فوراً واپس اسی سوراخ میں چلا جاتا ہے۔

(۲) بخاری و مسلم (نصب الراية، ۴: ۱۹۴)۔

(۳) ابوداؤد: نسائی اور ابن ماجہ نے خالد بن ولیدؓ سے روایت کی (نصب الراية، ۴: ۱۹۶)۔

(۴) بدایة المجتہد، ۱: ۴۵۵؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۴۔



کبوتر، بطخ، شتر مرغ، مرغابی، بٹیر، چنڈول، کالے چڑے، بھٹ تیتیر، پہاڑی کوا اور بلبیل وغیرہ چھوٹے پرندے حلال ہیں۔

ایسے جنگلی جانور جو درندے نہیں ہیں مثلاً ہرن، جنگلی گائے اور جنگلی گدھا ان کا گوشت حلال ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے کھانے کی اجازت دی ہے (۱)۔

خرگوش اور ٹڈی کا کھانا جائز ہے کیوں کہ سنت نبویہ سے ثابت ہے۔ مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک اکیلا کیڑا کھانا حرام ہے البتہ غلہ اور پھل کا کیڑا یا انج گھن یا سر کے کا کیڑا اگر ان اشیاء میں مر گیا ہو اور اس کے کھانے سے گھن نہ آتی ہو تو کھانا جائز ہے کیوں کہ اسے الگ کرنا مشکل ہے (۲)۔

### مباح اور حرام میں مالکی مذہب کا خلاصہ (۳)

اوپر کی تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ کھانے پینے کی اشیاء کی اباحت میں مالکی مذہب میں سب سے زیادہ گنجائش ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خلاصہ بیان کر دیا جائے۔

**مباح:** اختیاری حالت میں کھانے پینے کی ہر پاک چیز اور سمندری جانور خواہ سمندری انسان یا خنزیر ہی کیوں نہ ہو حلال ہے۔ سمندر کا مردار بھی حلال ہے۔ تمام اقسام کے پرندے خواہ

(۱) بخاری و مسلم۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۳، ۲۶۸، المغنی، ۸: ۲۰۵۔

(۳) دیکھیے: علامہ خلیل کا متن اور شرح الکبیر للدرریر مع الدسوقی، ۲: ۱۱۵۔



مردار کھانے والے ہوں<sup>(۱)</sup>، یا پنجنوں والے ہوں مثلاً باز، عقاب اور گدھ سب حلال ہیں البتہ چمگاڈر کا گوشت کھانا راج قول کے مطابق مکروہ ہے اور تمام مویشی (اونٹ، بیل، بکری خواہ گندگی کھانے والے ہوں) اور ایسے جنگلی جانور جو درندے نہ ہوں مثلاً ہرن، جنگلی گدھا، جنگلی چوہا، چھچھوندرا، وبر<sup>(۲)</sup> (بلی سے چھوٹا ایک جانور) خرگوش، سیہ، خارپشت<sup>(۳)</sup> اور سانپ

(۱) یعنی گندگی کھانے والی، لغت میں جلالہ گندگی کھانے والی گائے کو کہتے ہیں، فقہاء نے ہر اس جانور کو جلالہ کہا ہے جو گندگی کھاتا ہو۔

(۲) وبر: نیولے سے بڑا خرگوش کی طرح کا جانور جو سبزہ اور جڑی بوٹیاں کھاتا ہے، بلی سے چھوٹا ہوتا ہے اس کا رنگ سفیدی مائل شیاالا ہوتا ہے۔ خلد (چھچھوندرا) اندھا چوہا جو نجاست تک نہیں پہنچ سکتا۔

(۳) قنفذ، (خارپشت) چوہے سے بڑا جانور جس کے سر، پیٹ اور ہاتھ پاؤں کے سوا سارے بدن پر کانٹے ہوتے ہیں۔ ضربوب: سیہ، کانٹوں میں سیہ کی طرح لیکن شکل میں بکری سے ملتا جلتا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک نیولا، در، گوہ اور زبجو حلال ہیں، المغنی، ۸: ۵۹۲؛ کشاف القناع، ۶: ۱۹۱۔ شافعیہ نے بھی، جیسا کہ ہم نے ذبیحہ کے مسائل میں بتایا ہے، بجو، گوہ، لومڑی، نیولا، فنک (لومڑی کی طرح کا ایک چھوٹا جانور) جس کی کھال کی پوستیں بنتی ہے۔ سمور (بلی کی طرح کا ایک جانور) یہ دونوں ترکی لومڑیوں کی قسمیں ہیں، کھانا حلال قرار دیا۔ نیز نیولا (ایک چھوٹا جانور جو چوہوں کا دشمن ہے ان کے بالوں میں گھس کر انہیں نکال کر کھا جاتا ہے) اور بجمع (ایک سفید بڑا پرندہ جس کی کھال سے پوستیں بنتی ہے، منسر میں بکثرت ہوتا ہے) قاقم (گھبری جیسا ایک چھوٹا نرم بالوں والا جانور) بھی حلال ہیں کیوں کہ ان کو پاکیزہ جانوروں میں شمار کیا گیا ہے۔ (مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۹)۔

بشرطیکہ زہر کا ڈرنہ ہو<sup>(۱)</sup> اور حلق سے ذبح کر لیا جائے تو حلال ہیں۔ نیز حشرات ارض مثلاً گوہ، بچو،<sup>(۲)</sup> ٹڈا، کیڑے اور گھن حلال ہیں۔ انگور کا پانی تازہ نکالا ہو جائز ہے، اسی طرح جو اور گندم کا مشروب، انگور کے پانی کو آگ پر ابالا گیا ہو تا آنکہ گاڑھا ہو جائے اور اس کا نشہ جاتا رہے اور ایسا کھٹا مشروب جس میں عجمہ کھجور ملائی گئی<sup>(۳)</sup> ہو پینا جائز ہے۔

حرام: نجاست خشک ہو چاہے تر اور خشکی کا سور، خچر، گھوڑا، گدھا کھانا حرام ہیں، نیز اگر جنگلی گدھا گھریلو ہو گیا ہو تو حرام ہو جاتا ہے۔ راجح قول یہ ہے کہ مٹی، ریت، ہڈیاں اور جلی ہوئی روٹی کھانا حرام ہے کیوں کہ اس سے بدن کو نقصان پہنچتا ہے۔

مکروہ: درندے، بچو، لومڑی، چیتا، بلی خواہ جنگلی ہو، ہاتھی، شیر، ریچھ، نیولا<sup>(۴)</sup> اور پالتو کتا مستند روایت کے مطابق مکروہ ہیں۔ اظہر روایت یہ ہے کہ بندر اور لنگور کا گوشت کھانا بھی مکروہ ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ گھریلو چوہے جو نجاست سے ملوث ہو جاتے ہیں ان کا کھانا

(۱) کھانے والے کو زہر کا اندیشہ نہ ہو، اس کا زہر ایسے شخص کے لیے کھانا جائز ہے جس کو بیماری میں اس زہر سے فائدہ ہونے کی امید ہو۔

(۲) بنت وردان: بدبودار چھوٹے کیڑے، جو گھروں میں گندی جگہوں پر رہتے ہیں، مختلف رنگوں کے ہوتے ہیں اور ان کے پہلووں سے بہت سی ٹانگیں نکلی ہوئی ہوتی ہیں۔ جندب، ٹڈی کی ایک قسم ہے۔

(۳) فقاع: گندم اور کھجور سے تیار کی ہوئی شراب، سوبیا: ایسی شراب جس میں کھٹاس ہو، اس میں عجمہ کھجور وغیرہ ملا دیتے ہیں۔ عقید، انگور کا رس جسے آگ پر ابال کر پکا لیا جائے تاکہ اس کا نشہ جاتا رہے، اسے رُب صامت (شیرہ) بھی کہتے ہیں۔

(۴) بلی کے سوا ان تمام جانوروں کو "درندے" کہا جاتا ہے۔

مکروہ ہے اور اگر ان کے نجاست سے آلودہ ہونے میں شک ہو تو مکروہ نہیں اور اگر نجاست تک نہیں پہنچتے تو حلال ہیں۔

### گندگی کھانے والے جانوروں کا گوشت

جلالہ، حنفیہ کی تعریف کے مطابق وہ جانور جنہیں صرف گندگی اور نجاست کھانے کی عادت ہوتی ہے اور اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں کھاتے اور ان کے گوشت سے بدبو آتی ہے۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک ایسے جانور جن کی غذا کا اکثر حصہ نجاست پر مشتمل ہو جلالہ کہلاتے ہیں۔ ان کا گوشت کھانے کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک گندگی کھانے والے جانوروں کا گوشت کھانا جائز ہے<sup>(۱)</sup> جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ امام مالک، امام احمد بن حنبل کی ایک روایت میں اور حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے<sup>(۲)</sup> اور حنابلہ کے نزدیک حرام<sup>(۳)</sup>۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قیاس اور روایت میں تعارض ہے۔ روایت یہ ہے کہ ابن عمرؓ کہتے ہیں: "رسول اللہ ﷺ نے گندگی کھانے والے جانوروں کا گوشت کھانے اور ان کا دودھ پینے سے منع فرمایا"<sup>(۴)</sup>، الخلال نے اپنی سند سے عبد اللہ بن عمروؓ سے روایت کی

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۱۵؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۵۱۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی، ۱: ۱۰؛ البدائع، ۵: ۳۹؛ وبعد؛ المسہذب، ۱: ۲۵۰؛ مغنی

المحتاج، ۴: ۳۰۴؛ الدر المختار، ۵: ۲۳۹؛ وبعد۔

(۳) کشف القناع، ۶: ۱۹۲؛ المغنی، ۸: ۵۹۳۔

(۴) احمد؛ ابوداؤد؛ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ ابوداؤد کی روایت میں ہے: "رسول اللہ ﷺ نے گندگی کھانے والے جانور پر سواری سے منع فرمایا": دوسری

ہے: "رسول اللہ ﷺ نے گندگی کھانے والے اونٹوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا اور فرمایا کہ ان پر رنگے ہوئے چمڑوں کے سوا کوئی بوجھ نہ لادا جائے اور ان پر لوگ سواری نہ کریں تا آنکہ انہیں چالیس دن تک گھاس کھلایا جائے۔"

اس روایت کے متعارض قیاس یہ ہے کہ حیوانات کے پیٹ میں جو کچھ جاتا ہے وہ تبدیل ہو کر گوشت بن جاتا ہے، مالکیہ جو اس کے حلال ہونے کے قائل ہیں وہ گندگی کے گوشت میں تبدیل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جیسے کہ خون تبدیل ہو کر گوشت ہو جاتا ہے۔ حنابلہ نے روایت کی ظاہری ممانعت کا اعتبار کیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ گوشت حرام قرار دیا جائے کیوں کہ گوشت نجاست سے پیدا ہوا ہے اس لیے نجس ہو گا، جیسا کہ نجاست کی راکھ نجس ہوتی ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ نے حدیث کو کراہت تزیہی پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ کی عبارت یہ ہے: گندگی کھانے والے جانوروں کا گوشت اور دودھ مکروہ ہے جیسا کہ گدھی کا گوشت اور دودھ، گھوڑی کا دودھ اور اونٹ کا پیشاب۔ امام ابو یوسف نے اونٹ کا پیشاب اور گھوڑے کا گوشت علاج کے لیے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ گندگی کھانے والے جانور کو بند کر دیا جائے تاکہ اس کے گوشت سے بدبو جاتی رہے۔ اس کے لیے مرغی کو تین دن، بکری کو چار دن، اونٹ اور گائے کو اظہر روایت کے مطابق دس دن تک بند رکھا جائے۔ اگر گندگی کھانے والا جانور گندگی کے سوا دوسری غذا بھی کھائے جس کے

---

روایت میں ہے: "گندگی کھانے والے اونٹ کی سواری سے منع فرمایا"، احمد، نسائی اور ابوداؤد میں عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور دادا کے حوالے سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے پالتو گدھے کا گوشت کھانے اور گندگی کھانے والے جانوروں پر سواری کرنے اور گوشت کھانے سے منع فرمایا۔"

باعث اس کے گوشت سے بدبو نہ آتی ہو تو اس کا گوشت حلال ہے جیسا کہ اس بھیڑ کے بچے کا گوشت حلال ہے جسے مادہ سور کا دودھ پلا کر بڑا کیا گیا ہو۔ کیوں کہ اس سے گوشت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اور غذا اس طرح ہضم ہو جاتی ہے کہ اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا۔ اسی لیے مرغی کھانے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ وہ گندگی بھی کھاتی ہے اور پاک غذا بھی، جس سے اس کا گوشت بدبودار نہیں ہوتا<sup>(۱)</sup>۔

شافعیہ کی عبارت یہ ہے: گندگی کھانے والا جانور یعنی جس کی غذا کا اکثر حصہ نجاست ہو، خواہ اونٹنی ہو، بکری، گائے، مرغ، مرغی، اس کا گوشت مکروہ ہے کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں اس کے کھانے سے روکا گیا ہے، اسے کھانا حرام نہیں۔ کیوں کہ گندگی کھانے سے زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کے گوشت میں تغیر واقع ہو جاتا ہے جو حرمت کا باعث نہیں۔ اگر گندگی کھانے والا جانور پاک غذا بھی کھائے تو اس کا گوشت مکروہ نہیں کیوں کہ ابن عمرؓ کی روایت میں ہی ہے کہ "گندگی کھانے والے جانور کو پاک گھاس کھلائی جائے، اگر اونٹنی ہے تو چالیس دن، اگر بکری ہے تو سات دن اور اگر مرغی ہے تو تین دن"۔

حنابلہ کی عبارت یہ ہے: گندگی کھانے والے جانور کا گوشت حرام ہے، اس سے مراد وہ جانور ہے جس کی اکثر غذا نجاست پر مشتمل ہو، اسی طرح اس کا دودھ بھی حرام ہے۔ یہ امام احمد کی ایک روایت ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ ایسا جانور مکروہ ہے حرام نہیں۔ ایسے جانور کو بند کر کے رکھا جائے تو بالاتفاق کراہت ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کتنے دن

(۱) رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ مرغی کا گوشت کھایا کرتے تھے اور یہ نہیں کہا گیا

کہ اسے تین روز تک بند رکھ کر ذبح کیا جانا تھا، پس یہ حکم محض تنزیہی ہے، شرط نہیں

ہے۔ تبیین الحقائق، ۱: ۱۰۔

بندر کھا جائے۔ امام احمد کے نزدیک جانور ہو چاہے پرندہ تین دن بندر کھا جائے۔ ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ مرغی کو تین دن اور اونٹ اور گائے کو چالیس دن بندر کھا جائے۔ گندگی کھانے والے جانور پر سواری بھی مکروہ ہے۔

## مطلب ۲: جن اشیاء کے بارے میں نص نہیں

### (عربی ذوق کے مطابق فیصلہ)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> جن جانوروں کے بارے میں کتاب سنت اور اجماع سے کوئی خاص یا عام نص منقول نہیں ہے اور نہ انہیں مارنے یا نہ مارنے کا حکم ہے تو شافعیہ کے نزدیک اہل عرب کے شہروں اور دیہاتوں میں اکثر آسودہ حال اور سلیم الطبع لوگ، جب کہ حنابلہ کے نزدیک حجاز کے شہروں میں بسنے والے لوگ، خوش حالی کے دنوں میں جن جانوروں کو اچھا سمجھتے ہیں ان کا کھانا حلال ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ، الْاَعْرَافِ، ۷: ۱۵۷** (ان کے لیے عمدہ چیزیں حلال کرتا ہے اور گندی اشیاء کو حرام قرار دیتا ہے)۔ عرب اس لیے کہ کتاب اللہ ان میں نازل ہوئی اور وہی اس کے اولیں مخاطب ہیں اور نبی اکرم ﷺ ان میں مبعوث ہوئے اس لیے ان کے حوالے سے سنت کا اعتبار ہوگا، اس لیے کتاب اللہ اور سنت کے مطلق الفاظ میں ان کے عرف کا اعتبار ہوگا، دوسروں کا نہیں۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۳ و بعد؛ المہذب، ۱: ۲۲۹؛ المغنی، ۸: ۵۸۵۔



اس بناء پر قاعدہ یہ ٹھہرا کہ وہ جانور حرام ہیں جنہیں اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا۔ عرب جن جانوروں کو طیب قرار دیتے تھے وہ حلال ہیں، اور جنہیں خبیث سمجھتے تھے وہ حرام ہیں۔

دیہات میں رہنے والے تنگ دست، فقراء اور ضرورت مند افراد کے قول کا اعتبار نہیں ہے کیوں کہ وہ اپنی مجبوری اور بھوک کے باعث جو ملتا ہے کھا لیتے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک جو جانور حجاز میں نہ پائے جاتے ہوں انہیں حجاز میں پائے جانے والے ان کے مشابہ جانوروں پر قیاس کریں گے اور اگر ان کے مشابہ بھی کوئی جانور نہ پایا جاتا ہو تو ایسے جانور کا گوشت مباح ہے کیوں کہ وہ ارشاد ربانی قُلْ لَّا اَجِدُ فِي مَا اُوْحِيََ اِلَيَّ مَحْرَمًا، الانعام، ۶: ۱۴۵ (کہہ دیجیے جو احکام میری طرف بطور وحی بھیجے گئے ہیں ان میں کوئی چیز حرام نہیں پاتا۔۔۔) کے عموم میں داخل ہیں۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: "جن چیزوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ خاموش رہا وہ معاف ہیں، یعنی ان کے بارے میں تمہیں اجازت ہے" (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر کسی جانور کا نام معلوم نہ ہو تو عربوں سے اس کا نام پوچھا جائے اور ان کے نام کے مطابق اسے حلال یا حرام قرار دیا جائے، کیوں کہ جانوروں میں ان کے ناموں کا اعتبار ہے اور نام اہل زبان ہی بتا سکتے ہیں۔ اگر ان کے ہاں اس کا کوئی نام نہ ہو تو شکل و صورت میں، مزاج میں یا گوشت کے ذائقے میں جو جانور اس کے مشابہ ہو اس سے حکم میں منسلک کر دیا جائے۔ اگر حلت اور حرمت دونوں پہلو برابر ہو جائیں یا کوئی مشابہ جانور نہ ہو تو صحیح تر قول یہ ہے کہ ایسا جانور حلال ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: قُلْ لَّا اَجِدُ فِي مَا اُوْحِيََ

(۱) ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت سلمان فارسیؓ سے روایت کی ہے۔ نیل الاوطار، ۸: ۱۰۶۔

إِلَىٰ مُحَرَّمًا۔۔۔ الانعام، ۶: ۱۴۵ (کہہ دیجئے جو احکام میری طرف بطور وحی بھیجے گئے، میں ان میں کوئی چیز حرام نہیں پاتا۔۔۔)۔

اس کلیہ کی بنیاد پر بالا اختصار ہم ذیل میں وہ جانور گنوا دیتے ہیں جو شافیہ کے نزدیک حرام یا حلال ہیں۔

حرام جانوروں میں تمام حشرات الارض مثلاً چیونٹی، مکھی، گبریلا، سانپ، کیڑے، پسو، جوئیں، جھینگر، چھپکلی، زہریلے جانور اور جن جانوروں کو مارنا مستحب ہے وہ بھی حرام ہیں مثلاً شہد کی مکھی، بھڑ، بچھو، چوہے، کوئے، سانپ اور چیل۔

پرندوں میں مندرجہ ذیل پرندے حرام ہیں۔ چمگادڑ، ابابیل، طوطا، مور، باز، گدھ، بغاثہ (سبزی مائل سفید رنگ کا ایک پرندہ، جو چیل سے چھوٹا اور اڑنے میں سست رفتار ہوتا ہے) کچلی والے درندے اور پنچوں والے پرندے۔ نیز ایسی ناپاک اشیاء جن کو پاک کرنا ممکن نہ ہو، مثلاً سرکہ، تیل اور چربی وغیرہ جب ناپاک ہو جائیں، جو اشیاء بدن کے لیے نقصان دہ ہوں مثلاً پتھر، مٹی، شیشہ، زہر اور ایون۔

حلال اشیاء میں پرندوں میں سے شتر مرغ، بطخ، بگلا، مرغابی، بھٹ تیتیر، کھیتوں کے کوئے اور کبوتر شامل ہیں۔ نیز ہر ایسی پاک چیز حلال ہے جس میں کوئی نقصان نہ ہو اور نہ طبیعت اس سے نفرت کرتی ہو مثلاً انڈا، مکھن وغیرہ البتہ طبیعت جس سے گھن کھاتی ہو اور اسے گندہ سمجھتی ہو مثلاً ناک کی رینٹ اور منی وغیرہ حرام ہیں۔ جن جانوروں کا گوشت کھانا جائز ہے ان کا دودھ بھی حلال ہے اور جن کا گوشت حرام ہے ان کا دودھ بھی حرام ہے مثلاً گدھی کا دودھ، البتہ انسانی دودھ پاک ہے۔



عرب عہد نبویؐ میں جن جانوروں کو گندہ سمجھتے تھے وہ حرام ہیں مثلاً حشرات الارض وغیرہ البتہ شریعت نے جن جانوروں کو حلال قرار دیا ہے وہ مباح ہیں مثلاً یربوع (چوہے کی طرح کا ایک جانور جس کی دم لمبی ہوتی ہے) گوہ، وبر (بلی سے چھوٹا جانور) سمور (بلی کی طرح کا ایک جانور) اور نیولا۔

سمندری جانور حلال ہیں کیوں کہ عرب انہیں پاک صاف سمجھتے تھے۔ نیز مویشی (اونٹ، گائے، بکری، بھیڑ) جنگلی گدھا، ہرن، خرگوش وغیرہ حلال ہیں کیوں کہ عرب ان کو اچھا سمجھتے تھے البتہ جن کو شریعت نے حرام قرار دیا مثلاً خچر اور پالتو گدھا حرام ہیں۔

### مطلب ۳: ضرورت کی حالت

"ضرورت" ایک مکمل نظریہ ہے جو شریعت کے تمام احکام پر مشتمل ہے، جس کی وجہ سے حرام مباح ہو جاتا ہے اور واجب چھوڑنا جائز ہوتا ہے۔ اس کی بحث بہت طویل ہے<sup>(۱)</sup>۔ البتہ ہم اس موضوع کے اہم مباحث پر اکتفا کریں گے، یعنی اس کی تعریف، اس کا حکم اور شرائط۔ کیا ضرورت کا نظریہ سفر و حضر دونوں پر لاگو ہے؟ کیا چیز مباح ہو جاتی ہے یا کس چیز کا کھانا جائز ہے اور جن چیزوں کا کھانا جائز ہے ان کی افضلیت کی ترتیب کیا ہے؟ کتنی مقدار کھانا جائز ہے، کیا مردار کو ذخیرہ کرنا درست ہے، ضرورت کے وقت زبردستی

(۱) دیکھئے ہماری کتاب "نظریۃ الضرورة الشرعية"۔

دوسرے کا کھانا چھیننا جائز ہے۔ حاجت کی مخصوص صورتیں (پھلوں کے باغ یا کھیتی سے گزرتے ہوئے کھانا، جانوروں کے پاس سے گزرتے ہوئے ان کا دودھ، دودھ لینا) (۱)۔

### ۱۔ ضرورت کی تعریف اور اس کا حکم

ضرورت سے مراد جان کی ہلاکت کا یقینی یا ظنی خوف ہو۔ ایسی حالت میں اتنا صبر کرنا شرط نہیں کہ موت کے قریب پہنچ جائے۔ چاروں مذاہب میں اس کا حکم یہی ہے (۲)۔ کہ اتنی مقدار حرام کھانا واجب ہے جس سے جان بچ جائے اور موت سے محفوظ ہو جائے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، البقرہ، ۲: ۱۷۳ (جو کوئی انتہائی مجبور ہو جائے (اور وہ ان چیزوں میں سے کھا لے) بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرے، تو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔ نیز ارشاد ربانی ہے: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۲۸: ۲۲؛ البدائع، ۵: ۱۲۴؛ ردالمحتار، ۵: ۲۳۸؛ احکام القرآن للجصاص، ۱: ۱۴۷؛ وبعد، الشرح الكبير للدردير، ۲: ۱۱۵؛ وبعد؛ القوانین الفقہیة، ۱۴۳؛ بدایة المجتہد، ۱: ۲۶۱؛ وبعد؛ المہذب، ۱: ۲۵۰؛ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۸۸، ۳: ۳۰۶، ۳: ۳۱۰، المغنی، ۸: ۵۹۵-۶۰۳؛ کشاف القناع، ۶: ۱۹۴-۲۰۰۔

(۲) المبسوط، ۲۸: ۲۲؛ البدائع، ۴: ۱۷۶؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۸۵؛ الدرالمختار علی ردالمحتار، ۵: ۹۲، ۲۳۸؛ دررالحکام، ۱: ۳۱۰؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۱۵؛ مغنی المحتاج، ۳: ۳۰۶؛ المغنی، ۸: ۵۹۶؛ الفروق، ۴: ۱۸۳؛ الجصاص، ۱: ۱۴۸، ۱: ۱۵۰؛ احکام القرآن لابن العربی، ۱: ۵۶۔

التَّهْلُكَةِ، البقرہ، ۲: ۱۹۵ (اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں سے ہلاکت میں نہ ڈالو)، نیز فرمایا: وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ، النساء، ۴: ۲۹ (اپنے آپ کو قتل نہ کرو) اگر کسی نے کھانا پینا چھوڑ دیا حتیٰ کہ مر گیا تو گناہ گار ہوگا۔ کیوں کہ اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے جس کی قرآن کی رو سے ممانعت ہے کہ ایسا شخص اپنے آپ کو اس کے لیے اللہ کے حلال کیے ہوئے رزق سے زندہ رکھنے پر قادر ہے، اس لیے ایسا کرنا اس پر واجب ہے۔ جیسا کہ کسی کے پاس حلال رزق ہو تو اس کے لیے اسے نہ کھانا اور مر جانا حرام ہے۔ اس کے برعکس اگر کسی نے علاج نہ کیا اور مر گیا تو گناہ گار نہیں، کیوں کہ علاج کرنا واجب نہیں اور علاج چھوڑنے سے گناہ گار نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ دوا سے صحت یاب ہو جانا ضروری نہیں ہوتا، اسی لیے حنابلہ کے نزدیک مضطر کے لیے حرام کھانے سے پہلے رزق حلال کا سوال کرنا واجب ہے۔

بعض فقہاء مثلاً امام ابو یوسف اور المہذب کے مؤلف ابو اسحاق کی رائے اور

حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ مضطر کے لیے مردار یا خنزیر کا گوشت کھانا واجب نہیں بلکہ مباح ہے کیوں کہ اس کو نہ کھانے کا بھی ایک مقصد ہے اور وہ یہ ہے کہ خود کو حرام کھانے سے بچانا، عین ممکن ہے کسی شخص کی طبیعت حرام کھانے پر آمادہ نہ ہوتی ہو۔ رسول اللہ ﷺ کے صحابی عبد اللہ بن حذافہ سہمی کہتے ہیں کہ روم کے ایک سرکش حکمران نے انہیں ایک مکان میں قید کر دیا تھا اور اس میں شراب ملا پانی اور خنزیر کا بھنا ہوا گوشت رکھ دیا، تین دن گزر گئے انہوں نے کچھ کھایا نہ پیا حتیٰ کہ بھوک اور پیاس سے ان کی گردن ایک طرف ڈھلک گئی یہ دیکھ کر انہوں نے سوچا کہ کہیں مر نہ جائیں۔ انہوں نے اسے وہاں سے نکالا۔ صحابی نے اس

سے فرمایا: "میں مضطر تھا میرے لیے اللہ نے یہ چیزیں حلال کر دی تھیں لیکن میں دین اسلام کی خاطر تمہیں خوش نہیں کرنا چاہتا تھا"۔ نیز حرام کھانا ایک اجازت ہے اور تمام اجازتوں کی طرح واجب نہیں ہے<sup>(۱)</sup>۔

نیز ارشاد ربانی ہے: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ، الانعام، ۶: ۱۱۹ (اللہ نے حرام چیزوں کی تفصیل تمہیں بتا دی ہے، ہاں اگر تم ان کے لیے مضطر ہو جاؤ)۔ یہ حرمت سے استثناء ہے، اور حرمت سے استثناء اصول فقہ کے ماہرین کے مطابق حلت یا اباحت کا درجہ رکھتا ہے۔

اس بناء پر قید خانوں وغیرہ میں اس حد تک بھوک ہڑتال کرنا کہ موت کا اندیشہ ہو جائے جائز نہیں، مذکورہ بالا دونوں آراء سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

## ۲۔ ضرورت کی شرائط یا ضوابط

ایسا بھی نہیں کہ جو شخص اپنی مجبوری اور ضرورت کا دعویٰ کرے اس کا دعویٰ تسلیم کر لیا جائے گا یا اس کے لیے حرام فعل حلال ہو جائے گا۔ ضرورت کے لیے ضرورت کی شرائط اور ضوابط کا پورا ہونا ضروری ہے، جو درج ذیل ہیں<sup>(۲)</sup>۔

الف۔ ضرورت بالفعل موجود ہو، نہ یہ کہ مستقبل میں ضرورت پیش آنے کا اندیشہ ہو۔ یعنی فی الواقع جان یا مال کے ضائع ہونے کا خوف تجربات کی بناء پر غلبہ ظن کے درجے میں ہو یا اگر حرام نہ کھایا تو موت واقع ہونا یقینی ہو۔ اس سلسلے میں ظن کافی ہے۔ جیسا کہ حرام کھانے پر مجبور کرنے میں بھی ہلاکت کا ظن کافی ہے،

(۱) المغنی، ۵۹۶:۸، تکملہ فتح القدیر، ۲۹۸:۷۔

(۲) وہبۃ الزحیلی، نظریۃ الضرورة الشرعية، ۶۶، وبعد۔

ہلاکت کا قطعی یقین ہونا یا موت کے منہ میں پہنچ جانا ضروری نہیں ہے۔ کیوں کہ اس حالت میں پہنچنے کے بعد کھانا فائدہ نہیں پہنچاتا، جیسا کہ شافعیہ نے تصریح کی۔

ب۔ مجبور آدمی کے لیے شرعاً حرام کے ارتکاب کے سوا کوئی راستہ نہ ہو، یعنی حرام کھانے کے سوا جان بچانے کا اور کوئی جائز وسیلہ نہ ہو۔ کیوں کہ غذائی ضرورت کو پورا کرنا ہی حالت اضطرار میں حرام کے استعمال کا سبب ہے اور جب کوئی حلال شے میسر نہ ہو تو حرام سے خوراک حاصل کرے گا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

ج۔ ایسا عذر موجود ہو جس کی بناء پر حرام کھانا جائز ہو جیسے جان کی یا کسی عضو کی حفاظت کے لیے۔ مثلاً بھوک سے کسی عضو کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو یا یہ خوف ہو کہ اگر حرام نہ کھایا تو چلنے سے رہ جائے گا اور سفر میں رفقاء سے بچھڑ کر ہلاک ہو جائے گا یا سوار نہیں ہو سکے گا اور پیچھے رہ کر مر جائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن امور کی بناء پر، شافعیہ اور حنابلہ کی تصریح کے مطابق تیمم جائز ہے ان کی بناء پر حرام کھانا یا حرام کام کا ارتکاب کرنا بھی جائز ہے۔ اگر کسی ظاہری عضو میں کوئی سخت عیب پیدا ہونے کا خوف ہو تو اس کی حیثیت بھی لمبی بیماری کی ہے۔ یہ دونوں امور حرام کھانے کو مباح قرار دیتے ہیں۔

د۔ مضطر اسلام کے اصول و مبادی کی مخالفت کا ارتکاب نہ کرے، پس کسی صورت میں بھی زنا، قتل، کفر اور غصب جائز نہیں کیوں کہ یہ امور بالذات مفسد ہیں۔ اگرچہ زبردستی کی صورت میں اگر دل ایمان پر مطمئن ہے تو زبان سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے۔ نیز اگر دوسرا شخص کھانے کا شدید حاجت مند نہیں ہے تو اضطرار کی حالت میں اس کا کھانا زبردستی چھین کر کھانا جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اباحت اور اجازت میں فرق ہے کیوں کہ اباحت حرام کو حلال کر

دیتی ہے اور حرمت کا حکم ختم کر دیتی ہے جب کہ اجازت سے فعل تو حرام رہتا ہے لیکن اس کے ارتکاب سے گناہ نہیں ہوتا۔

کسی انسان کو قتل کرنا ہرگز مباح نہیں ہوتا اور جمہور غیر شافعیہ کے نزدیک مردہ آدمی کا گوشت کھانا بھی جائز نہیں جیسا کہ میں بیان کروں گا۔ مذاہب اربعہ کے راجح قول کے مطابق شراب پینا حرام ہے البتہ اگر گلے میں کوئی چیز پھنس جائے اور اسے اتارنے کے لیے شراب کے سوا کچھ نہ ہو تو جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک خون یا غلاظت یا گم گشتہ اونٹ کھانا بھی جائز نہیں ہے۔

۵۔ جمہور کی رائے میں صرف اسی قدر حرام کھانا مباح ہے جس سے کم از کم ضرورت پوری ہوتی ہو یا جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو۔ اس کی مزید وضاحت آگے آئے گی لیکن حرام کی اباحت ضرورت کے باعث ہے اور ضرورت کی صورت میں اسی قدر اجازت ہے جتنی کہ مجبوری ہو۔

۶۔ علاج کی صورت میں حرام کھانا صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ کوئی ایسا طبیب جس کی امانت، دیانت، دین داری اور مہارت پر اعتماد ہو اور کوئی ایسا علاج موجود نہ ہو جو حرام کے قائم مقام ہو سکے۔

اضطرار کا تعلق کسی خاص وقت سے نہیں کیا گیا کیوں کہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

(۱) کشف القناع، ۶: ۱۹۴؛ المغنی، ۸: ۵۹۵۔

### ۳۔ کیا ضرورت سفر اور حضر دونوں حالتوں کو شامل ہے؟

ضرورت کے وقت حرام اشیاء سفر و حضر دونوں میں مباح ہو جاتی ہیں کیوں کہ ضرورت کی آیت فَمَنْ اضْطُرَّ، البقرہ، ۲: ۱۷۳ (جو مجبور ہو گیا) مطلق ہے اس میں سفر یا حضر کی کوئی قید نہیں ہے اور یہ لفظ عام ہے جو ہر قسم کی مجبوریوں کو شامل ہے۔ کیوں کہ اضطرار حضر میں بھی عام قحط سالی کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور اباحت کا سبب جان کی ہلاکت سے حفاظت ہے جس کی ضرورت سفر اور حضر دونوں میں ہے<sup>(۱)</sup>۔

اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے۔ حنفیہ اس سلسلے میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے<sup>(۲)</sup> کہ سفر شروع سے ہی کسی گناہ کے ارتکاب کے لیے کیا ہو یا مباح سفر ہو اور سفر کے دوران گناہ کا ارتکاب ہو گیا ہو۔ حنابلہ کے نزدیک بھی یہی رائے راجح ہے جیسا کہ حاشیہ میں ہے۔ امام مالک کا مشہور مذہب<sup>(۳)</sup> یہ ہے کہ نہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو اور نہ ضرورت کی حد سے تجاوز کرتا ہو۔ مضطر کے لیے گناہ کے سفر میں مردار وغیرہ کھانا جائز ہے لیکن نماز قصر کرنا یا روزہ چھوڑ دینا جائز نہیں

(۱) ابن قدامہ نے امام احمد کا مذہب یہی بیان کیا ہے۔ (المغنی، ۸: ۵۹۶) یہی رائے دوسری

کتب کے مندرجات کے مطابق ہے، کشاف القناع، ۶: ۱۹۳۔

(۲) التوضیح، ۲: ۱۹۳؛ مسلم الثبوت، ۱: ۱۱۳؛ احکام القرآن للجصاص، ۱: ۱۲۷؛ وبعد۔

(۳) الموافقات، ۱: ۳۳۷؛ احکام القرآن لابن العربی، ۱: ۵۸؛ تفسیر القرطبی، ۲: ۲۳۳؛

القوانین الفقہیة، ۱۷۳؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۶۲۔



ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ، البقرہ ۲: ۱۷۳ (نہ تو باغی ہو اور نہ عادی)۔

مالکیہ کے مشہور قول میں اور شافعیہ اور حنابلہ<sup>(۱)</sup> نے ایسے سفر میں جو معصیت کے لیے کیا جائے اور جس سفر کے دوران معصیت کا ارتکاب ہو فرق کیا ہے۔ جس کسی نے ایسا سفر شروع کیا جو بذات خود گناہ کا سفر تھا مثلاً نافرمان عورت، ڈاکو اور لوگوں پر ظلم کرنے والے کا سفر جو انہیں مقاصد کے لیے ہو، کے لیے مردار کھانا یا شرعی رخصتوں سے استفادہ کرنا جائز نہیں کیوں کہ رخصتیں گناہ کرنے پر نہیں ملتیں۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، البقرہ ۲: ۱۷۳ (جو مجبور ہو لیکن نہ تو اللہ کی نافرمانی کرنا چاہتا ہو اور نہ حدود سے تجاوز، اس پر کوئی گناہ نہیں) مجاہد نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ مسلمانوں پر زیادتی اور ظلم نہ کرتا ہو۔

جس کسی نے مباح سفر شروع کیا، پھر سفر کے دوران کسی گناہ کا ارتکاب کر لیا مثلاً شراب پی لی تو وہ اثنائے سفر گناہ گار ہو گیا، البتہ اس کے لیے شرعی رخصتیں مباح ہیں کیوں کہ رخصتوں کا تعلق سفر سے ہے اور سفر بذات خود گناہ نہیں تھا، اس لیے ایسے شخص کے لیے رخصت پر عمل کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔

(۱) قواعد الزرکشی (مخطوط) ورق ۱۰۷؛ الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۱۲۴؛

مغنی المحتاج، ۱: ۲۶۸، ۶۴؛ المغنی، ۸: ۲۹۷؛ الشرح الصغیر، ۱: ۴۷۷۔



## ۴۔ اس چیز کی جنس جو بوقت ضرورت مباح ہو جاتی ہے

چاروں فقہی مذاہب میں ضرورت کے وقت ہر وہ حرام چیز مباح ہو جاتی ہے جس سے بھوک یا پیاس مٹائی جاسکتی ہو جیسے ہر مردار جانور، خنزیر اور دوسرے کا کھانا وغیرہ<sup>(۱)</sup>۔ حنابلہ کے نزدیک زہر اور دوسری ضرر رساں اشیاء اس سے مستثنیٰ ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک انسان، خون، سوز، ناپاک گندی اشیاء مثلاً بول و راز وغیرہ اور ناپاک مشروبات اس اجازت سے مستثنیٰ ہیں، البتہ گلے میں انکی ہوئی چیز کو اتارنے کے لیے شراب پی جاسکتی ہے۔ لیکن بھوک اور پیاس کے لیے شراب پینا جائز نہیں کیوں کہ اس سے بھوک پیاس نہیں مٹتی۔ ایک قول یہ ہے کہ بھوک پیاس میں بھی شراب مباح ہے۔ شراب کو دوا کے طور پر استعمال کرنا بھی جائز نہیں خواہ اس کے استعمال نہ کرنے سے مرنے کا اندیشہ ہو، یہ مالکیہ کا مشہور قول ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک گم گشتہ اونٹ کھانا بھی جائز نہیں ہے، البتہ اگر اس کے سوا اور کوئی چیز میسر نہ ہو۔ اگر آوارہ اونٹ اور مردار ہو تو مردار کو اونٹ پر ترجیح ہوگی۔

ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ کھانے کی ضرورت کے لیے کسی انسان کو قتل کرنا، مسلمان ہو یا بے گناہ کافر یا اس کا کوئی عضو کاٹنا جائز نہیں کیوں کہ یہ مثلہ ہے۔ لہذا دوسرے کی جان یا عضو کو تلف کر کے اپنی جان بچانا جائز نہیں۔ لہذا زندہ انسان کا گوشت کھانا مباح نہیں ہے جیسا کہ شافعیہ کے سوا جمہور کے نزدیک

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۱۵، وبعد، بداية المجتهد، ۱: ۴۶۱؛ القوانین الفقهية، ۱۴۳؛

الدر المختار علی رد المحتار، ۵: ۲۳۸؛ مغنی المحتاج، ۸: ۵۹۵؛ کشاف القناع، ۶: ۱۹۴۔

مردہ انسان کا گوشت کھانا بھی جائز نہیں ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "مردہ کی ہڈی توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے کی طرح ہے" (۱)۔ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے، میرا بازو کاٹ کر کھا لو تو جائز نہیں کیوں کہ انسان کی عزت و احترام کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا گوشت اضطرار کی حالت میں بھی نہ کھا جائے۔

اگر کسی اور مردار کا گوشت میسر نہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز ہے (۲) کیوں کہ زندہ کا احترام مردہ سے زیادہ ہے البتہ اگر میت نبیؐ کی ہو تو اس میں سے کھانا ہرگز جائز نہیں یا میت مسلمان کی ہو اور مضطر کافر ہو تو اسلام کی عظمت کے باعث کافر کے لیے اس کا کھانا جائز نہیں۔ المنہاج کے شارح الخطیب الشربینی کہتے ہیں کہ ہماری ایک اور رائے بھی ہے کہ مسلمان میت کا گوشت کھانا جائز نہیں، خواہ مضطر مسلمان ہو۔ ان استثنائی احکام کے باعث شافعیہ کی رائے دوسرے فقہاء سے قریب ہو گئی ہے۔

(۱) احمد؛ ابو داؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، مالک، ابن ماجہ اور ابو داؤد نے صحیح سند کے ساتھ روایت کی صرف ایک راوی سعد انصاری کو امام احمد نے ضعیف قرار دیا اور اکثر محدثین نے ثقہ بتایا، اسی مفہوم کی حدیث حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبر کھودنے والے سے جس نے ایک ہڈی نکالی تھی فرمایا: "اسے نہ توڑو، مردے کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ شخص کی ہڈی توڑنا، اسے قبر میں ہی دبا دو۔" ابن ماجہ نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مردہ کی ہڈی توڑنے کا اتنا ہی گناہ ہے جتنا کہ زندہ کی ہڈی توڑنے کا۔"

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۷۔

حنابلہ نے ایسے شخص کا گوشت کھانا جائز قرار دیا ہے جس کو قتل کرنا جائز ہو  
مثلاً حربی کافر، مرتد، محسن زانی یا بلوے میں لوگوں کو قتل کرنے والا<sup>(۱)</sup>۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اجازت دی ہے کہ مضطر، حربی کافر اور مرتد کو قتل  
کر کے اس کا گوشت کھا سکتا ہے البتہ زندہ حالت میں اس کے اعضاء نہیں کاٹ سکتا  
کیوں کہ حربی کافر اور مرتد کا خون معصوم نہیں انہیں قتل کرنا جائز ہے، ان کا کوئی  
احترام نہیں ہے، یہ افراد درندوں کی مانند ہیں، پس مضطر کے لیے جائز ہے کہ ان  
کے مرنے کے بعد ان کا گوشت کھائے کیوں کہ ان کا کوئی احترام نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضطر کے لیے محسن زانی، ڈاکو، محارب اور جس  
پر قصاص ہو انہیں قتل کرنا جائز ہے، خواہ حاکم نے ان کے قتل کی اجازت نہ دی  
ہو، کیوں کہ وہ قتل کے مستحق ہیں۔ اگر مجبوری اور اضطرار کی حالت نہ ہو تو حاکم  
کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے کیوں کہ حاکم کے ادب کا تقاضا یہی ہے لیکن  
مجبوری میں ادب کی رعایت نہیں ہوتی۔

مضطر کے لیے کسی ذمی، مستامن (وہ غیر مسلم جسے اسلامی ریاست میں امان  
حاصل ہو) اور معاہدہ (جو کسی معاہدے کے تحت تحفظ کا مستحق ہو) کو قتل کرنا  
جائز نہیں کیوں کہ ان کا قتل حرام ہے۔ صحیح قول کے مطابق حربی لڑکے اور حربی  
عورت کو بھی قتل کرنا جائز ہے کیوں کہ وہ معصوم نہیں ہیں۔ مجبوری کے بغیر ان  
کے قتل کی ممانعت اس وجہ سے نہیں کہ ان کا احترام ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ  
اس میں اہل غنیمت کا حق ہے۔

(۱) کشاف القناع، ۶: ۱۹۸۔

لاشوں کی تشریح (پوسٹ مارٹم، چیر پھاڑ) اور اعضاء کی پیوندکاری مالکیہ اور حنابلہ نے حدیث: "مردہ کی ہڈی توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے کے مترادف ہے" کی بناء پر حاملہ مردہ عورت کے پیٹ کو چاک کر کے پیٹ سے بچہ نکالنے کو جائز قرار نہیں دیا کیوں کہ بالعموم ایسے بچے زندہ نہیں رہتے۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ پیٹ میں زندہ ہو اور ایک موہوم امید پر میت کی یقینی بے حرمتی جائز نہیں۔

شافعیہ نے بچہ نکالنے کے لیے حاملہ مردہ عورت کا پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے۔ نیز کسی دوسرے کا مال نکالنے کے لیے میت کا پیٹ چاک کرنا جائز ہے۔ حنفیہ نے بھی شافعیہ کی طرح ایسے مردہ کا پیٹ چاک کرنا جائز قرار دیا ہے جس نے کسی دوسرے کا مال نگل لیا ہے، اور اس کے ترکہ سے اسے ادا کرنے کی گنجائش نہ ہو اور کوئی دوسرا اس کی طرف سے ادا کرنے کی ضمانت دینے والا نہ ہو<sup>(۱)</sup>۔

مالکیہ نے اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص مرنے سے پہلے اپنا یا کسی دوسرے کا بہت سا مال نگل گیا ہو تو میت کا پیٹ چاک کر کے اس سے مال نکال لیا جائے، بشرطیکہ مال نصاب زکوٰۃ کے برابر ہو اور مال کے چوری وغیرہ ہونے کے خوف سے یا اور کسی عذر کی بناء پر نگل لیا ہو۔ لیکن اگر کسی نے وارثوں کو محروم کرنے کے لیے مال نگل لیا ہو تو اس کا پیٹ چاک کر کے مال نکال لیا جائے خواہ مال کی مقدار کم ہو۔

(۱) الدرالمختار علی ردالمختار، ۳: ۲۴۶۔

انسانی لاش کی چیر پھاڑ کے جواز کے مذکورہ آراء کے بناء پر ضرورت کے لیے انسانی لاش کی چیر پھاڑ یا طب اور سرجری کی تعلیم کی غرض سے یا کسی کی موت کا سبب معلوم کرنے کے لیے یا جس شخص پر قتل کا الزام ہو اس کا جرم ثابت کرنے کے لیے یا اور کسی جرم کے ثبوت کے لیے جب کہ ثبوت جرم لاش کے پوسٹ مارٹم پر موقوف ہو لاش کی چیر پھاڑ جائز ہے۔ اس کے جواز کے لیے وہ دلائل بھی ہیں جن کے تحت احکام میں عدل کرنا واجب ہے تاکہ کسی بے گناہ پر ظلم نہ ہو اور گناہ گار مجرم سزا سے بچ نہ جائے۔

جانوروں کی چیر پھاڑ تعلیم کی غرض سے جائز ہے کیوں کہ تعلیم کی افادیت جانوروں کو اذیت کے احساس سے بڑھ کر ہے۔ بہر حال مناسب یہ ہے کہ مختلف اعضاء کے وظائف کی معرفت اور جرائم کی تحقیق کے لیے پوسٹ مارٹم کے عمل کو زیادہ رواج نہ دیا جائے اور صرف ضرورت و حاجت پر اکتفا کیا جائے۔ نیز پوسٹ مارٹم کی صورت میں بھی انسانی میت کی عزت و احترام اور اس کے پردے کا خیال رکھنا اور اس کے بدن کے تمام اجزاء کو جمع کر کے، سلائی کر کے اس کو پہلی صورت پر واپس لا کر کفن پہنانا چاہیے۔

نیز جمہور کے نزدیک ایک انسان کے بدن کے بعض اجزاء مثلاً دل، آنکھیں، گردے وغیرہ دوسرے انسان کو منتقل کرنا جائز ہیں بشرطیکہ مسلمان، قابل اعتماد، عادل طبیب اس شخص کی موت کی تصدیق کرے جس کے اعضاء منتقل کیے جا رہے ہوں۔ کیوں کہ زندہ شخص کو مردے پر فوقیت حاصل ہے اور کسی کو نظر مہیا کرنا یا زندگی دینا بہت بڑی نعمت اور شرعاً مطلوب امر ہے اور کسی خطرناک بیماری

اور معذوری سے کسی کو بچانا ضرورت کے تحت جائز ہے اور ضرورتیں ممنوع کاموں کو جائز قرار دے دیتی ہیں۔

لیکن ان اعضاء کی فروخت کسی طور قابل قبول نہیں، جیسا کہ خون فروخت کرنا جائز نہیں البتہ مالی معاوضے یا بدلے کے عوض ایسی حالت میں جب کہ بیمار کی ہلاکت یا شدید ترین نقصان کا اندیشہ ہو تو احسان کے طور پر اعضاء اور خون دینا جائز ہے۔ اگر قریبی رشتہ داروں وغیرہ میں سے کوئی فرد احسان کے طور پر عضو یا خون دینے والا نہ ہو اور قیمتاً خریدنے کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو ضرورت کے تحت خریدنے والے کے لیے قیمت دینا جائز ہے۔

### شراب سے علاج

چاروں فقہی مذاہب کے ائمہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ راجح قول کے مطابق شراب اور تمام نشہ آور اشیاء کا دوا وغیرہ کے طور پر استعمال حرام ہے۔ لہذا تیل اور کھانے میں ملانے یا دوا کو پگھلانے یا مٹی کو تر کرنے کے لیے شراب کا استعمال ممنوع ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں تمہارے لیے شفاء

(۱) البدائع، ۵: ۱۱۳؛ الدرالمختار وحاشیة ابن عابدین، ۵: ۳۲۰؛ المنتقى علی

الموطأ، ۳: ۱۵۴، ۱۵۸؛ التاج والاکلیل، ۶: ۳۱۸؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۴: ۳۵۲

وبعد؛ المہذب، ۱: ۲۵۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۱۸۷؛ کشاف القناع، ۶: ۱۹۸؛

زاد المعاد، ۳: ۱۱۴؛ المغنی، ۴: ۲۵۵، ۸: ۳۰۸؛ الفوائد البھیة فی القواعد الفقھیة

للشیخ محمود حمزہ، ۲۸۶۔

نہیں رکھی" (۱)۔ طارق بن سویدؓ کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے شراب کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے اس سے منع فرمایا اور شراب سازی کو ناپسند فرمایا، انہوں نے کہا میں تو دوا کے طور پر شراب تیار کرتا ہوں، آپؐ نے فرمایا: "یہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے" (۲)۔

لیکن حنفیہ کی رائے یہ ہے (۳) اگر قطعی طور پر معلوم ہو کہ اس حرام چیز سے علاج ممکن ہے اور کوئی حلال چیز اس کا متبادل موجود نہیں تو حرام چیز سے علاج جائز ہے لیکن گمان کی بناء پر ایسا کرنا جائز نہیں اور طبیب کی رائے سے یقین حاصل نہیں ہو سکتا۔ خنزیر کے گوشت سے علاج کرنے کی اجازت نہیں، خواہ اس کے سوا اور کوئی علاج نہ ہو۔

شافیہ کے نزدیک (۴) شراب سے علاج کرنا اس صورت میں ممنوع ہے جب کہ شراب خالص ہو اور اس میں کوئی دوسری ایسی چیز نہ ملی ہو جو اس میں

(۱) بخاری نے ابن مسعودؓ سے اور عبد الرزاق، طبری، ابن ابی شیبہ نے انہیں سے موقوفاً روایت کی، بیہقی، احمد، ابویعلیٰ اور بزار نے مرفوعاً روایت کی، ابن حبان نے ام سلمہؓ سے روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا۔

(۲) مسلم؛ احمد؛ ابوداؤد؛ ابن ماجہ؛ ابن حبان؛ ترمذی اور ابن عبد البر نے اسے صحیح قرار دیا، نیز یہ روایت بھی کی گئی "حرام شے سے علاج نہ کرو"، ابوداؤد اور طبرانی نے ابوالدرداءؓ سے ان الفاظ سے روایت کی "اللہ نے بیماری اور دوا دونوں پیدا کیں، علاج کرو لیکن حرام شے سے علاج نہ کرو"، مجمع الزوائد، ۵: ۸۶۔

(۳) الهدیة العلامیة للعلامہ الشیخ علاء الدین عابدین، ۲۵۱۔

(۴) مغنی المحتاج، ۴: ۱۸۸۔



شامل ہو کر یک جان ہو گئی ہو جیسے مچھون اور تریاق وغیرہ جن میں شراب ریج بس کر اپنی حیثیت کھو بیٹھی ہو۔ اگر ان کے سوا اور کوئی پاک دوا علاج کے لیے نہ ہو تو ان کے ذریعے علاج جائز ہے، جیسا کہ ناپاک چیز مثلاً سانپ کے گوشت اور جانوروں کے پیشاب سے علاج جائز ہے۔ نیز اگر مسلمان عادل طبیب اگر یہ بتائے یا اس کو ایسے علاج کا تجربہ ہو کہ شراب کے استعمال سے جلدی صحت ہو جاتی ہے تو اس کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اتنی کم مقدار میں استعمال کی جائے جس سے نشہ نہ ہو۔

العز بن عبد السلام<sup>(۱)</sup> کہتے ہیں کہ اگر کوئی پاک چیز موجود نہ ہو جو ناپاک اشیاء کا متبادل ہو تو ناپاک اشیاء سے علاج جائز ہے کیوں کہ صحت اور سلامتی کی مصلحت کو نجاست سے اجتناب کی مصلحت پر ترجیح حاصل ہے۔ صحیح قول یہ ہے کہ شراب کے ذریعے علاج جائز نہیں۔ البتہ اگر یقینی طور پر معلوم ہو کہ اس سے شفاء ہو گی اور اس کے سوا کوئی دوسری دوا دست یاب نہ ہو تو جائز ہے۔

ابن عربی مالکی اور قرطبی مالکی<sup>(۲)</sup> کی رائے یہ ہے کہ ضرورت کے تحت شراب سے استفادہ جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ، البقرہ ۲: ۱۷۳ (جو کوئی مجبور ہو جائے، نہ تو نافرمانی کی نیت ہو اور نہ حد سے تجاوز کی)۔ اس طرح ضرورت کے باعث حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ لہذا ضرورت نے حرام کی تخصیص کر دی ہے کیوں کہ دوا کے استعمال سے لاپرواہی کبھی موت کا سبب بن جاتی ہے۔

(۱) قواعد الاحکام، ۱: ۸۱۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی، ۱: ۵۶؛ وبعد؛ تفسیر القرطبی، ۲: ۲۳۱۔

## پیاس کی حالت میں شراب نوشی

جمہور فقہاء نے اجازت دی ہے<sup>(۱)</sup> کہ پیاس کی ضرورت کے تحت یا گلے میں کوئی چیز پھنس جائے یا کوئی زبردستی کرے تو اس قدر شراب پینا جائز ہے جس سے ضرورت پوری ہوتی ہو کیوں کہ زندگی کے تحفظ کا تقاضا یہ ہے کہ جو چیز پیاس بجھائے وہ حلال ہو۔

حنابلہ نے یہ شرط عائد کی ہے<sup>(۲)</sup> کہ پیاس کی وجہ سے صرف اس صورت میں شراب پینا جائز ہے جب کہ اس میں کوئی ایسی چیز ملی ہوئی ہو جس سے پیاس بجھتی ہو، اگر خالص شراب پی یا کسی تھوڑی سی دوسری چیز کے ساتھ ملا کر پی، جس سے پیاس نہ بجھتی ہو تو شراب اس صورت میں مباح نہیں ہے اور اس شخص پر شراب نوشی کی مقررہ حد جاری ہوگی۔

۵۔ ضرورت کے تحت جن چیزوں کے کھانے کی اجازت ہے ان میں

### افضیلت کی ترتیب مقرر کرنے کا طریقہ

اگر کسی مجبور شخص کو مردار، کسی دوسرے کا کھانا، محرم کا کیا ہوا شکار یا غیر ذبح شدہ حلال جانور میسر ہوں تو کیا مردار کھائے یا اور کوئی چیز؟ اس مسئلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

(۱) احکام القرآن لابن العربی، ۱: ۱۴۷؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۶۲؛ الافصاح

لابن ہبیرة، ۳: ۳۷۴؛ تفسیر القرطبی، ۲: ۲۲۸۔

(۲) المغنی، ۸: ۳۰۸، ۶۰۵۔

۱۔ جمہور (حنفیہ، شافعیہ کی مستند روایت اور حنابلہ) کے نزدیک<sup>(۱)</sup> مردار کھائے کیوں کہ مردار کھانے کا جواز نص سے ثابت ہے جب کہ دوسرے کا کھانا یا احرام کی حالت میں شکار کے گوشت کا جواز اجتہاد سے، اور نص پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ کیوں کہ مردار کھانے میں کسی انسان کی حق تلفی نہیں ہے، دنیا میں نہ آخرت میں۔ پس مردار کھانا کسی دوسرے کا مال کھانے کی بہ نسبت کم تر خرابی کا باعث ہے۔ کیوں کہ لوگوں کے حقوق کے بارے میں احکام سخت ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں بہت گنجائش ہے۔ اگر مردار کھانے سے کوئی نقصان ہو بھی جائے تو دوا استعمال کرنے سے علاج کیا جا سکتا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک مردار کھانے سے پہلے لوگوں سے مانگنا واجب ہے۔

اگر مُحْرَم کو زندہ شکار اور مردار دونوں مل جائیں تو مردار کھالے کیوں کہ شکار کو ذبح کرنا جنایت ہے جو احرام کی حالت میں جائز نہیں۔ اگر مضطر کو مردار بھی میسر نہ ہو تو شکار ذبح کر کے کھا سکتا ہے۔

اگر مضطر کو کھانے کے لیے کچھ میسر نہ ہو تو حنابلہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> اپنے اعضاء کھانا جائز نہیں، کیوں کہ ہو سکتا ہے اپنے اعضاء کھانے سے وہ مر جائے اور یہ خود کشی ہو گی جب کہ اپنے جسم کے اعضاء کھانے سے زندہ رہنا یقینی نہیں ہے۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۱: ۱۲۴؛ احکام القرآن للجصاص، ۱: ۱۴۸؛

مغنی المحتاج، ۲: ۳۰۹؛ المہذب، ۱: ۲۰۵؛ المغنی، ۸: ۶۰۰؛ کشاف القناع، ۶: ۱۹۴ و بعد۔

(۲) المغنی، ۸: ۶۰۱۔

نووی نے المنہاج<sup>(۱)</sup> میں لکھا ہے کہ صحیح رائے یہ ہے کہ اپنے بعض اعضاء کا ٹنا جائز ہیں سارے نہیں کیوں کہ یہ پورے وجود کو زندہ رکھنے کے لیے بعض اعضاء کی قربانی دینا ہے۔ البتہ اس کے جواز کے لیے دو شرائط ہیں:

ایک یہ کہ مردار وغیرہ کوئی دوسری چیز میسر نہ ہو اور دوسرے یہ کہ بھوکا رہنے کی بہ نسبت اپنے بعض اعضاء کاٹ کر کھانے میں موت کا اندیشہ کم ہو۔ اگر برابر کا خوف ہو یا زیادہ ہو تو پھر یقینی طور پر اعضاء کاٹنا قطعی حرام ہے، نیز کسی بھی شخص کے لیے دوسرے مجبور افراد کے لیے اپنے اعضاء کاٹ کر کھلانا قطعی طور پر حرام ہے کیوں کہ یہ صورت اپنے پورے وجود کو بچانے کے لیے اپنے بعض اعضاء کی قربانی نہیں ہے۔ نیز مضطر کے لیے یہ بھی حرام ہے کہ کسی معصوم جاندار کے بدن کا کوئی حصہ اپنے کھانے کے لیے کاٹ لے۔

۲۔ مالکیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ خنزیر کا گوشت کھانے پر مردار کھانے کو ترجیح حاصل ہے کیوں کہ خنزیر اپنی ذات سے حرام ہے جب کہ مردار عارضی وجوہ سے حرام ہوا ہے۔ اسی طرح محرم مضطر ایسے زندہ شکار پر جسے محرم نے شکار کیا ہو یا شکار پر مدد دی ہو مردار کو ترجیح دے بشرطیکہ مردار اتنا متغیر نہ ہو گیا ہو کہ اس کے کھانے سے بیمار ہو کر مر جانے کا خوف ہو، اس صورت میں شکار کو ترجیح دے اور اگر مضطر حلال ہے (احرام میں نہیں ہے) تو مردار پر محرم کے شکار کو ترجیح دے۔

دوسرے کے کھانے کو مردار پر ترجیح دینا مستحب ہے واجب نہیں بشرطیکہ یہ اندیشہ نہ ہو کہ اس میں چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے یا کوڑے لگنے کی سزا بھگتنا

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۱۰۔

(۲) الشرح الكبير، ۲: ۱۱۶؛ القوانین الفقهية، ۱۴۳؛ تفسیر القرطبی، ۴: ۲۲۹۔

پڑے گی۔ کیوں کہ کھانا پاک ہے اور بالعموم لوگ مضطر کے لیے اپنا کھانا دے دیتے ہیں، اس میں بخل نہیں کرتے، یہی مذہب معقول ہے بلکہ ہماری رائے یہ ہے کہ مردار کھانے پر دوسرے کا کھانا کھالینے کو ترجیح دینا واجب ہے تاکہ مردار کھانے کے نقصان سے بچ سکے۔

ابن کثیر کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> اگر مضطر کو مردار اور کسی دوسرے کا کھانا میسر ہوں اور اس کھانے میں کوئی ضرر اور اذیت کا اندیشہ نہ ہو تو اس کے لیے مردار کھانا جائز نہیں بلکہ بالاتفاق دوسرے کا کھانا کھالے<sup>(۲)</sup>۔

## ۶۔ ضرورت کے وقت کتنی مقدار کھانا جائز ہے؟

کیا مضطر حرام مثلاً مردار صرف اتنا کھائے کہ جس سے اس کی تکلیف دور

ہو جائے یا پیٹ بھر کے کھانا جائز ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

الف۔ جمہور (حنفیہ، شافعیہ کی اظہر روایت، حنابلہ کی صحیح تر روایت اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون اور ابن حبیب) کی رائے<sup>(۳)</sup> یہ ہے کہ حرام یا مردار یا دوسرے کے مال میں سے غذائی ضرورت یا پیاس بجھانے کی خاطر مضطر اتنا کھائے یا پیئے جس سے مرنے کا خطرہ نہ رہے اور موت کے منہ میں جانے سے بچ جائے۔ یعنی اتنی مقدار میں جس سے کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکے اور روزہ رکھ سکے۔ یعنی چند لقمے جس کا سلسلہ غذا کی نایابی کی حالت سے اس

(۱) تفسیر ابن کثیر، ۱: ۲۰۵۔

(۲) انہوں نے ایسا ہی کہا جب کہ ہمیں معلوم ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

(۳) ردالمحتار، ۵: ۲۳۸؛ المہذب، ۱: ۲۵۰؛ کشاف القناع، ۶: ۱۹۳؛ المغنی، ۸: ۵۹۵، ۵۹۷؛

کی دستیابی تک جاری رہے گا، جیسا کہ ارشادِ ربّانی ہے: **فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، البقرہ ۲: ۱۷۳** (جو مضطر ہو گیا لیکن نہ تو نافرمانی کی نیت ہے اور نہ حد سے تجاوز کی، اس پر کوئی گناہ نہیں) <sup>(۱)</sup>۔ نیز اصول ہے کہ جو چیز ضرورت کے تحت جائز ہے وہ بقدر ضرورت جائز ہوتی ہے اور زندگی بچ جانے کے بعد مضطر، مضطر نہیں رہتا اور اس کے لیے حرام کھانا جائز نہیں ہوتا۔ کیوں کہ زندگی بچ جانے کے بعد اس کی وہی حالت لوٹ آتی ہے جو مضطر ہونے سے پہلے تھی اور اس حالت میں اس کے لیے مردار جائز نہیں تھا، سو ضرورت کی حالت ختم ہونے پر بھی مردار جائز نہیں رہے گا۔

ب۔ مالکیہ کی مستند روایت <sup>(۲)</sup> یہ ہے کہ مضطر پیٹ بھر کر حرام کھا سکتا ہے اور زادراہ کے طور پر مردار وغیرہ ساتھ بھی رکھ سکتا ہے بشرطیکہ اسے سفر میں پھر ضرورت پیش آنے کا اندیشہ ہو، اگر اس کی ضرورت نہ رہے تو پھینک دے کیوں کہ اسے ساتھ رکھنے میں اور ضرورت پورا کرنے کے لیے تیار رکھنے میں کوئی حرج نہیں لیکن ضرورت کے بغیر نہ کھائے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت نے حرمت کو ختم کر دیا ہے پس مردار اور دوسری چیزیں آیت **فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ** کے ظاہر کی وجہ سے مباح ہو گئی ہیں۔ اور ضرورت کی مقدار کا تعین اس سے ہوتا ہے کہ غذا کی نایابی کب ختم ہوتی ہے اور کب غذا دست یاب ہوتی ہے، چوں کہ جب انسان کے لیے مباح غذا میں

(۱) یعنی ضرورت کی حد سے تجاوز نہ کرے اور زائد از ضرورت کھانے میں حد سے نہ بڑھے۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۶۲؛ احکام القرآن لابن العربی، ۱: ۵۵؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۶۔

وبعد؛ القوانین الفقہیة، ۱۴۳؛ تفسیر القرطبی، ۲: ۲۲۶۔

سے اتنی مقدار میں کھانا جائز ہے جس سے جان بچ جائے تو حلال کھانے کی طرح پیٹ بھر کر کھانا بھی جائز ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ بھوک کسی وقت اتفاق سے پیش آجائے۔ اگر مستقل اور عام قحط ہو تو علماء کا اتفاق ہے کہ مردار وغیرہ دوسری ممنوع اشیاء پیٹ بھر کر کھانا جائز ہیں۔

مالکیہ کی طرح شافعیہ اور ان کی صحیح تر روایت کے مطابق حنابلہ<sup>(۱)</sup> حرام غذا کا ذخیرہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، خواہ حلال غذا حاصل ہونے کی امید ہو۔ اور اگر حلال کا لقمہ مل جائے تو واجب ہے کہ پہلے وہ کھائے، حلال کھانے سے پہلے حرام کھانا جائز نہیں تاکہ یہ ثابت ہو کہ حلال کھا کر بھی ضرورت باقی تھی۔

شافعیہ نے تصریح کی ہے کہ اگر کسی جگہ حرام عام ہو جائے یہاں تک کہ حلال شاذ و نادر دست یاب ہو تو جس غذا کی احتیاج ہو اسے استعمال کر لے، ضرورت پر اکتفا کرنا ضروری نہیں بلکہ حاجت کے مطابق استعمال کرے۔ العز بن عبد السلام نے<sup>(۲)</sup> کہ اس صورت میں حرام کے استعمال کے جواز اور صرف ضرورت تک محدود نہ رہنے کی وجہ بتاتے ہوئے کہا ہے کہ عمومی مصلحت خاص ضرورت کی طرح ہوتی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۳۰۴:۴؛ المغنی، ۵۹۴:۸؛ کشاف القناع، ۱۹۴:۶۔

(۲) قواعد الاحکام، ۱۶۰:۲۔



## ۷۔ ضرورت کے تحت کسی کا کھانا زبردستی لینے کا حکم

فقہاء کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں<sup>(۱)</sup> کہ کھانے یا مال کے مالک پر واجب ہے کہ اگر وہ خود فوری طور پر مضطر نہ ہو تو قیمت لے کر اس شخص کو دے دے جو اس کا محتاج ہے تاکہ وہ اپنی بھوک پیاس مٹا سکے یا گرمی، سردی یا جو نقصان اسے پہنچ رہا ہے اسے دور کر سکے۔ اگر نہ دے یا بازار کے نرخ سے زیادہ کا مطالبہ کرے تو اس سے زبردستی لینے کے لیے اس سے لڑائی کرنا جائز ہے خواہ مسلمان ہو کیوں کہ مسلمان خوش حالی اور تنگی میں ایک دوسرے کی کفالت اور ایک دوسرے کی مدد کرنے کے پابند ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، المائدہ ۵: ۲ (نیکی اور تقویٰ پر تعاون کرو اور گناہ اور نافرمانی پر تعاون نہ کرو) نیز مال یا کھانے کے مالک کا اپنا مال یا کھانا مضطر کی ضرورت پوری کرنے سے روک لینا اسے قتل کرنے پر مدد کرنے کی طرح ہے اور حدیث میں آتا ہے "جس کسی نے کسی مسلمان کے قتل پر مدد کی خواہ آدھے جملے سے کیوں نہ ہو وہ قیامت کے روز اس طرح آئے گا کہ اس کی آنکھوں کے درمیان رحمت خداوندی سے مایوس"<sup>(۲)</sup> لکھا ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اس

(۱) ردالمحتار، ۲۳۸:۵؛ الموافقات، ۳۵۲:۲؛ الشرح الكبير، ۱۱۶:۲ وبعده؛

مغنی المحتاج، ۲۵۰:۱؛ المہذب، ۲۵۰:۱؛ کشاف القناع، ۱۹۵:۲؛ غایۃ المتنبہی، ۳۱۶:۱؛

المغنی، ۶۰۲:۸؛ الطرق الحکمیۃ، ۲۶؛ طبع السنۃ المحمدیۃ، الحسبۃ لابن تیمیۃ، ۶۰ وبعده؛

القواعد لابن رجب، ۲۲۷۔

(۲) ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی، یہ حدیث ضعیف ہے۔

سے مطلقاً منع کرتے ہوئے فرمایا: وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ، الماعون ۷: ۱۰ (اور عام استعمال کی اشیاء روکتے ہیں)۔

اس حالت میں مضطر کے لیے مردار کھانا جائز نہیں کیوں کہ وہ مضطر نہیں ہے بلکہ اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ وہ کھانے کی قیمت ادا کرے۔ کیوں جو اضطرار حرام کو حلال کر دیتا ہے وہ تاوان کے منافی نہیں ہے<sup>(۱)</sup> اور فقہی قاعدہ یہ ہے کہ اضطرار دوسرے کے حق کو ختم نہیں کرتا۔

البتہ عام قحط کی حالت میں آدمی پر واجب نہیں کہ وہ اپنا کھانا دوسرے مضطر افراد پر خرچ کرے کیوں کہ ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جاسکتا<sup>(۲)</sup>۔

## ۸۔ ضرورت اور حاجت کے خاص حالات

بعض مواقع پر خاص حالات سے واسطہ پڑ سکتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے کے باغ سے گزر رہا ہے کیا وہ اس کی فصل یا پھل کھا سکتا ہے یا اگر دوسرے کے مویشیوں کے پاس سے گزر رہا ہے تو کیا ان کا دودھ پی سکتا ہے یا نہیں؟

(۱) شرح المجله للاتاسی، ۷۶ وبعد؛ للمحاسنی، ۶۰ وبعد؛ الفروق، ۱: ۱۹۵

وبعد؛ ۹: ۴؛ حاشیة الجمل علی المنہج، القواعد لابن رجب، ۳۶، ۲۸۶؛

القواعد والفوائد لابن اللحام الحنبلی، ۴۳۔

(۲) کشف القناع، ۱۹۸: ۶۔

## الف۔ باغوں کے پھل کھانا

جو شخص کسی باغ کے پاس سے گزرے جس میں پھل دار درخت ہوں تو بوقت ضرورت وہ اس کے تازہ پھل کھا سکتا ہے، خواہ باغ کے ارد گرد دیوار ہو لیکن شرط یہ ہے کہ قیمت ادا کرے۔

اگر کھانے کی ضرورت نہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک<sup>(۱)</sup> وہاں سے گزرنے والے کے لیے جائز نہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر کوئی چیز کھائے یا اپنے ساتھ لے جائے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "کسی مسلمان کا مال دوسرے مسلمان کے لیے اس کی دلی رضا مندی کے بغیر حلال نہیں"<sup>(۲)</sup> نیز ارشاد نبویؐ ہے: "تمہارے خون، تمہارے مال، تمہاری عزتیں تم پر اسی طرح حرام ہیں جیسے آج کا دن حرام ہے"<sup>(۳)</sup>۔ یہ رائے تقویٰ، ورع اور دینی احتیاط پر مبنی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں<sup>(۴)</sup> کہ بھوک اور ضرورت کی حالت میں باغ کے پاس سے گزرنے والے کے لیے اس کے پھل کھانے جائز ہیں البتہ ساتھ نہ لے جائے۔ امام احمدؒ کہتے ہیں اگر باغ کی دیوار نہیں ہے اور انسان بھوکا ہے تو وہاں سے کھالے،

(۱) ردالمحتار، ۲۳۸:۵؛ المہذب، ۲۵۱:۲؛ المیزان للشعرانی، ۵۹:۲۔

(۲) حاکم اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں ابو حمید الساعدی سے ان الفاظ میں روایت کی: "کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کی چھتری اس کی دلی رضامندی کے بغیر لے۔"

(۳) بخاری، مسلم؛ مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: "ہر مسلمان دوسرے مسلمان پر حرام ہے، اس کا خون، مال اور عزت۔"

(۴) المغنی، ۵۹۷:۸۔

اور اگر بھوکا نہیں ہے تو نہ کھائے۔ کئی ایک اصحاب رسول اللہ ﷺ نے یہی کیا، اگر باغ کے گرد دیوار ہو تو نہ کھائے کیوں کہ یہ محفوظ کی ہوئی اشیاء کی مانند ہو جاتا ہے، اور ابن عباسؓ کا قول بھی ہے کہ اگر باغ کے گرد دیوار ہو تو وہ محفوظ کیا ہوا ہے، وہاں سے نہ کھائے اور اگر دیوار نہیں ہے تو کھانے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ پھلوں کے ارد گرد دیوار کھینچ لینے سے مالک کی حرص اور درگزر نہ کرنے کا اظہار ہوتا ہے۔

اگر باغ کی دیوار نہ ہو تو حاجت کے وقت کھالینے کے جواز کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو کوئی ضرورت مند اس میں سے کھالیتا ہے، سمیٹ کر نہیں لے جاتا" (۱) تو اس پر کوئی گناہ نہیں اور جو لے جاتا ہے اس پر دگنا تاوان ہے اور سزا بھی" (۲)، نیز آپ نے فرمایا: "جب تم کسی باغ میں پہنچو (اور بھوک لگی ہو)، تو تین بار مالک کو آواز دو، اگر وہ جواب دے تو فبہا ورنہ کھا لو لیکن ضائع نہ کرو" (۳) ابوزینب التیمیؓ کہتے ہیں کہ میں نے انس بن مالکؓ، عبدالرحمن بن سمرہؓ اور ابوبردہؓ کے ساتھ سفر کیا، وہ پھلوں کے پاس سے گزرتے تو جتنا منہ

(۱) الخبنة: اپنے دامن میں ڈال لو۔

(۲) ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمر سے روایت کی، ترمذی نے کہا ہے یہ حدیث حسن غریب ہے، یحییٰ بن سلیم کی حدیث کے سوا ہم اسے نہیں پہچانتے۔

(۳) احمد اور ابن ماجہ نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی، اس کے راوی ثقہ ہیں، سعید نے حسن کے واسطے سے سمرہؓ سے اسی طرح کی حدیث روایت کی۔

میں آتا کھا لیتے۔ حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، اور ابو بردہؓ کی بھی یہی رائے ہے۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں: "کھالے لیکن جھولی میں نہ ڈالے" (۱)۔

امام احمد سے ایک اور روایت یہ ہے کہ انہوں نے ایسے باغات سے جن کے ارد گرد دیوار نہیں ہوتی مطلقاً کھانے کی اجازت دی ہے، خواہ راہ گیر بھوکا ہو یا نہ ہو، الاقناع کے متن اور کشاف القناع میں ہے (۲) جو شخص کسی ایسے باغ کے پھل دار درخت کے نیچے پڑے ہوئے پھلوں کے پاس سے گزرے، جس کی دیوار نہ ہو اور کوئی نگران بھی نہ ہو تو راہ گیر خواہ مسافر اور مضطر نہ بھی ہو، اس کے لیے مفت کھانا جائز ہے، خواہ اسے کھانے کی ضرورت نہ ہو۔ اسی طرح کوئی چیز مار کر پھل گرائے اور درخت پر چڑھ کر پھل توڑے بغیر ٹہنیوں سے توڑ کر کھانا بھی جائز ہے کیوں کہ ابو سعید خدریؓ کی اوپر مذکور روایت میں ہے، "جب تو کسی باغ کے پاس جائے۔۔۔"

حقیقت یہ ہے کہ اس بات کا دار ومدار لوگوں کے عرف پر ہے، عام طور پر راہ گیر کے پھل کھا لینے یا گرے ہوئے پھل بلا اجازت کھا لینے کی لوگ پرواہ نہیں کرتے۔ ہاں اگر کوئی شخص گرے ہوئے پھل اٹھانے کے لیے کھڑا ہے یا لوگوں کو لینے سے روک رہا ہو تو لینا جائز نہیں ہوگا (۳)۔

(۱) المغنی، ۵۹۸:۸۔

(۲) کشاف القناع، ۱۹۸:۶ و بعد۔

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۸۱۔

## ب۔ کھیتی میں سے کھانا

امام احمد کی اس شخص کے بارے میں دو روایات ہیں جو کسی دوسرے کی کھیتی کے پاس سے گزرتا ہے اور حاجت کی وجہ سے کھانا چاہتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

ایک روایت یہ ہے کہ نہ کھائے، کیوں اجازت پھلوں کے بارے میں ہے، غلے کے بارے میں نہیں، انہوں نے کہا کہ ہم نے کھیتی کو ہاتھ لگانے کے بارے میں کوئی بات نہیں سنی۔ پھل اور غلے میں فرق یہ ہے کہ پھل اللہ تعالیٰ نے تازہ کھانے کے لیے پیدا کیے اور دل میں انہیں کھانے کی اشتہاء پیدا ہوتی ہے جب کہ غلے کے بارے میں ایسا نہیں ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ ہاتھوں میں مسل کر کھانے کی صورت میں اجازت ہے، کیوں کہ تازہ غلہ کھانے کا لاگوں میں رواج ہے پس غلہ بھی پھل کی طرح ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ پھل وغیرہ مالک کی اجازت کے بغیر نہ کھائے، کیوں کہ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء میں کافی اختلاف ہے اور کئی روایات سے اس کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔

## ج۔ دوسرے کے جانور کا دودھ دوہنا

کسی کے جانور کا دودھ دوہنے کے بارے میں بھی امام احمد سے دو روایات ہیں: (۱)

ایک یہ کہ محتاج کے لیے جائز ہے کہ دوسرے کے جانور سے دودھ دوہ کر پی لے لیکن ساتھ نہ لے جائے کیوں کہ حضرت سمرہؓ کی روایت میں ہے: "جب تم میں سے کوئی مویشیوں کے پاس سے گزرے تو اگر ان کا مالک موجود ہے تو اس سے اجازت لے، اگر وہ اجازت دے دے تو دودھ دوہ کر پی لے، اگر وہاں کوئی نہ ہو تو تین بار بلند آواز سے پکارے، اگر کوئی جواب دے تو اجازت لے اور اگر کوئی جواب نہ دے تو دودھ دوہ کر پی لے لیکن ساتھ نہ لے جائے" (۲)۔

دوسری یہ دودھ دوہنا اور پینا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے کہ "کوئی شخص کسی دوسرے کے جانوروں سے اس کی اجازت کے بغیر دودھ نہ دوھے، کیا تم میں سے کسی کو پسند ہے کہ کوئی شخص اس کے دودھ کے برتنوں کے پاس آئے، انہیں توڑے اور اس کی خوراک نکال کر لے جائے۔ لوگوں کے جانوروں کے تھنوں میں ان کی غذا محفوظ ہوتی ہے، پس کوئی کسی دوسرے کا جانور اس کی اجازت کے بغیر نہ دوھے"۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "جانوروں کے تھنوں میں دودھ اسی طرح ہے جیسے دودھ کے برتنوں میں" (۳)۔

(۱) المغنی، ۸: ۵۹۹۔

(۲) ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) متفق علیہ۔



## مطلب ۴

# ولیمہ کی دعوت قبول کرنا، دعوتوں کے منکرات اور کھانے کے آداب

## ۱۔ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا اور دعوتوں کے منکرات

ولیمہ کی دعوت قبول کرنا سنت ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "بدترین کھانا ایسے ولیمے کا کھانا ہے جس میں آنے والے کو روکا جاتا ہے اور آنے سے انکار کرنے والے کو بلایا جاتا ہے اور جو دعوت قبول نہیں کرتا، اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی ہے" (۱)۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ شادی کا ولیمہ شرعاً سنت ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ سے فرمایا تھا، "ولیمہ کرو خواہ ایک بکری سے ہو" (۲)۔ امام شافعیؒ کے اصحاب کی تصریح کے مطابق اس حدیث کی رو سے ولیمہ واجب ہے۔ بعض علماء کے نزدیک مستحب ہے کیوں کہ یہ ایک خوشی کے موقع کا کھانا ہے اس لیے تمام دعوتوں کی طرح واجب نہیں۔ یہی اکثر

(۱) مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ ترمذی کے سوا باقی محدثین نے موقوفاً حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی: "بدترین کھانا اس ولیمے کا کھانا ہے جس میں اغنیاء کو بلایا جاتا ہے اور فقراء کو چھوڑ دیا جاتا ہے، جس نے دعوت قبول نہ کی اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی"۔ نصب الراية، ۴: ۲۲۱۔

(۲) مالک؛ احمد؛ اصحاب صحاح ستہ نے انس بن مالکؓ سے روایت کی۔

علماء کی رائے ہے<sup>(۱)</sup>۔ حنفیہ کے نزدیک دعوت قبول کرنا سنت ہے<sup>(۲)</sup> اور اگر دعوت میں کوئی خلاف شرع امر نہ ہو اور لہو و لعب نہ ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے<sup>(۳)</sup>۔

مالکیہ کے نزدیک، شافعیہ اور حنابلہ کی طرح نکاح کے ویسے کی دعوت قبول کرنا واجب ہے<sup>(۴)</sup>۔ اپنے خاص دوستوں کے لیے محبت کے اظہار کے طور پر جو شخص دعوت کرے اسے قبول کرنا مستحب ہے۔ اور دعوت عقیقہ وغیرہ قبول کرنا جائز ہے۔ اگر فخر و مباہات کے لیے دعوت ہو تو اسے قبول کرنا مکروہ ہے۔ اور جس شخص سے ہدیہ لینا جائز نہیں اس کا دعوت قبول کرنا حرام ہے مثلاً قرض خواہ کے لیے مقروض کا ہدیہ یا قاضی کے لیے مدعی یا مدعی علیہ کا ہدیہ۔ مالکیہ کے نزدیک یہ تفصیل بہت عمدہ ہے۔

جو شخص دعوت کے کھانے سے فارغ ہو، اس کے لیے مستحب ہے کہ کھانا کھلانے والے کے لیے دعا کرے۔ ابن ماجہ میں عبد اللہ بن زبیر کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے ہاں کھانا کھایا، پھر یہ دعا کی: افطر عندکم الصائمون و صلت علیکم الملائکة و اکل طعامکم الابرار (تمہارے پاس روزہ دار روزے افطار کریں، تمہارے لیے ملائکہ رحمت کی دعا کریں اور نیک لوگ تمہارا کھانا کھائیں)۔

(۱) المغنی، ۲: ۷۔

(۲) تکملة الفتح، ۸: ۸۷؛ تبیین الحقائق، ۶: ۱۳۔

(۳) المہذب، ۲: ۶۲؛ المغنی، ۲: ۷؛ مغنی المحتاج، ۳: ۲۲۵۔

(۴) القوانین الفقہیة، ۱۹۳، المہذب، ۲: ۶۲ - ۶۵؛ غایة المنتہی، ۳: ۷۷؛

الشرح الصغیر، ۳: ۵۰۰ و بعد۔

## دعوت قبول کرنے سے روکنے والی برائیاں

اگر جسے دعوت دی گئی اسے معلوم ہو کہ دعوت میں کوئی گناہ کا کام ہو گا مثلاً لہو و لعب، گانا بجانا، دیواروں، پردوں اور تکیوں پر تصویروں اور مجسموں کو آویزاں کرنا تو ایسی دعوت میں شریک نہ ہو کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "میری امت میں کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو شراب، خنزیر، ریشم اور گانے بجانے کو حلال سمجھیں گے" (۱) ایک دوسری روایت میں ہے "میری امت کے کچھ لوگ شراب کا نام بدل کر اسے پیئیں گے اور ان کے سروں پر آلات موسیقی سے گانے بجائے جائیں گے" (۲) اللہ تعالیٰ انہیں زمین میں دھنسا دے گا اور ان میں سے کچھ کو بندر اور سور بنا دے گا" (۳)۔

(۱) بخاری اور ابوداؤد نے عبد الرحمن بن غنم سے روایت کی، نیل الاوطار، ۹۲:۲، خز=اون اور ریشم سے بنا ہوا کپڑا۔

(۲) جو گانا گانے کے آلات کے بغیر ہو اس کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ مطلقاً حرام ہے، اسے سننا گناہ ہے کیوں کہ یہ دونوں احادیث مطلق ہیں۔ اگر اچانک کان میں پڑ جائے تو گناہ نہیں ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ گا کر پڑھنے میں کوئی حرج نہیں تاکہ توانی اور فصاحت کی فہم سے استفادہ کر سکے۔ بعض نے کہا کہ اگر اکیلا ہو تنہائی کی وحشت دور کرنے کے لیے گانا جائز ہے۔ محض لہو و لعب کے لیے نہ ہو، یہ سرخی کی رائے ہے۔ اگر اشعار میں حکمت، عبرت، دانش یا کسی غیر متعین عورت کا ذکر ہو تو گانا مکروہ نہیں۔ تبیین الحقائق، ۱۴:۶۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ آلات کے بغیر گانا مکروہ ہے اور گانے کے

بغیر آلات غنا استعمال کرنا حرام ہے۔ المہذب، ۳۲۶:۲ و بعد

(۳) ابن ماجہ اور بیہقی نے ابوماک اشعریؒ سے روایت کی۔

اگر مدعو کو دعوت میں جانے کے بعد اچانک معلوم ہو کہ وہاں غیر اسلامی کام ہو رہے ہیں تو اگر دسترخوان پر مثلاً شراب ہے تو وہاں نہ بیٹھے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَلَا تَقْعُدُوا مَعَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ، الانعام ۶: ۶۸ (یاد آنے کے بعد ظالموں کے ساتھ نہ بیٹھو)۔

ابوداؤد، ابن ماجہ اور حاکم نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے ایسے دسترخوان پر بیٹھنے سے منع فرمایا جس پر شراب پی جا رہی ہو اور یہ کہ آدمی اوندھے منہ، یعنی منہ کے بل لیٹ کر کھائے"۔ اگر اس جگہ خلاف شریعت کام ہو رہے ہوں لیکن اس دسترخوان پر نہ ہوں جس پر بیٹھا ہوا ہے تو اگر روک سکتا ہے تو انہیں روکے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "تم میں سے جو کوئی برائی دیکھے تو اسے ہاتھ سے روکے، اگر ہاتھ سے نہ روک سکتا ہو تو زبان سے روکے اور اگر زبان سے بھی نہ روک سکتا ہو تو دل میں برا سمجھے، یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے" (۱)۔ اگر روک نہ سکتا ہو تو اگر وہ شخص لوگوں کا دینی رہنما اور ان کے لیے نمونہ ہو تو اٹھ جائے، وہاں نہ بیٹھے، اس سے دین کی بدنامی ہوتی ہے اور مسلمانوں پر گناہوں کے دروازے کھلتے ہیں۔ اور اگر دینی رہنما نہیں ہے تو صبر کرے، بیٹھا رہے، کھائے اور اٹھ کر نہ چلا جائے کیوں کہ دعوت قبول کرنا سنت ہے (۲)۔

(۱) بخاری و مسلم نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی۔

(۲) تکملة الفتح، ۸: ۸۷، تبیین الحقائق، ۶: ۱۳، المہذب، ۲: ۶۲، مغنی المحتاج، ۳: ۲۴۷۔

## ۲۔ کھانے پینے کے آداب

سنت میں کھانے پینے کے بہت سے آداب آئے ہیں، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں<sup>(۱)</sup>

کھانے پینے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا اور بعد میں الحمد للہ کہنا سنت ہے، کھانے سے پہلے اور بعد میں دونوں ہاتھ دھوئے اور بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے، اگر شروع میں بسم اللہ کہنا بھول جائے تو جب یاد آئے بسم اللہ علی اولہ و علی آخرہ (شروع کے کھانے اور بعد کے کھانے پر اللہ کا نام لیتا ہوں) کہے، اور بلند آواز سے کہے تاکہ دوسروں کو بھی یاد آجائے۔ الحمد للہ بلند آواز سے نہ کہے البتہ جب سب لوگ کھانے سے فارغ ہوں تو یہ دعا پڑھے: الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه<sup>(۲)</sup> (سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، بہت زیادہ، پاکیزہ، بابرکت تعریف کا مستحق وہی ہے)۔ یا الحمد لله الذی اطعمنی وسقانی من غیر حول منی ولا قوۃ۔ (سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے میری قوت و طاقت کے بغیر مجھے کھلایا پلایا)۔

دائیں ہاتھ سے کھانا پینا مستحب ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمر بن ابی سلمہؓ سے فرمایا: "اللہ کے نام کے ساتھ، دائیں ہاتھ سے اور

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۲۳۹:۵؛ القوانین الفقہیۃ، ۴۳۶ وبعد؛ مغنی

المحتاج، ۲۵۰:۳، ۳۱۰:۴؛ المغنی، ۶۱۴:۸۔ ۶۱۶۔

(۲) بخاری۔

اپنے سامنے سے کھاؤ" (۱)۔ نیز آپ کا ارشاد ہے: "تم میں سے کوئی کچھ کھائے تو دائیں ہاتھ ہاتھ سے کھائے، جب پیئے تو دائیں ہاتھ سے پیئے کیوں کہ شیطان بائیں ہاتھ سے کھاتا اور پیتا ہے" (۲)۔ سامنے سے ایک جگہ سے کھانا چاہیے اگر تھالی میں قسم قسم کے پھل ہوں تو جہاں سے چاہے کھائے کیوں کہ اس کی کئی قسمیں ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے۔

تین انگلیوں سے کھانا مستحب ہے جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہے (۳)۔ کھانا کم کھایا جائے ایک تہائی کھانا، ایک تہائی پانی اور ایک تہائی سانس کے لیے جگہ رکھی جائے۔ کھانے میں بہت تکلف نہ کیا جائے اور یہی اسلاف کا طریقہ ہے اور ٹیک لگا کر نہ کھایا جائے (۴)، اگرچہ حنفیہ نے کہا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ کھانے پینے کی چیزوں میں پھونک نہ مارے اور نہ برتن میں سانس لے، اور جو ساتھ کھا رہا ہو اس کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لیے چھوٹے چھوٹے لقمے لے، دیر تک چبائے، آہستہ آہستہ کھائے برتن کے منہ کے ساتھ منہ لگا کر پانی نہ پیئے۔ کھڑے ہو کر پانی پینا جائز ہے، لیکن بیٹھ کر پینا افضل ہے۔ اگر پانی کا ایک ہی برتن مختلف لوگوں میں گردش کر رہا ہو تو پہلے پانی پینے والے کے بعد دائیں بیٹھا ہوا پیئے اور پھر اس کے دائیں طرف والا پیئے۔

(۱) احمد؛ بخاری؛ مسلم؛ ابن ماجہ اور ابوداؤد نے عمر بن ابی سلمہ سے روایت کی۔ نیل الاوطار، ۱۶۱:۵۔

(۲) احمد؛ مسلم؛ ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی نے ابن عمر سے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ نیل الاوطار، ۱۶۰:۸۔

(۳) احمد نے کعب بن مالک سے روایت کی۔

(۴) مسلم اور نسائی کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے ابوجحیفہ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "میں ٹیک لگا کر کھانا نہیں کھاتا"۔ نیل الاوطار، ۱۶۱:۸۔

کھانے میں بیٹھی چیزیں کھانا سنت ہے اور مل کر کھانا، مہمان کی عزت کرنا، کھانے پر ہلکی پھلکی عمدہ گفتگو کرنا درست ہے، بالکل خاموش رہنا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں مجوس سے مشابہت ہے۔ اگر کھانا کسی دوسرے کا ہو تو اس کی برائی بیان کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے اس شخص کو ایذا پہنچتی ہے اگر اپنا ہو تو مکروہ نہیں۔

پلیٹ کے نیچے سے کھانا سنت ہے، اوپر سے یا درمیان سے کھانا مکروہ ہے کیوں کہ برکت درمیان میں نازل ہوتی ہے<sup>(۱)</sup>۔

سنت یہ ہے کہ نمک سے شروع کرے اور نمک پر ختم کرے کیوں کہ اس میں ستر بیماریوں کی شفا ہے، بایاں پاؤں بچھا کر دایاں کھڑا کر لے، گرم کھانا نہ کھائے اور نہ اسے سونگھے۔

## بحث ۲: پینے کی اشیاء

اس بحث میں حلال اور حرام دونوں قسم کے مشروبات کا حکم بیان کیا گیا ہے اور کن برتنوں میں نبیذ بنانا جائز ہے اور شراب کو سرکہ بنانے کا حکم کیا ہے۔

### ۱۔ پینے کی اشیاء کا حکم

فقہاء کا اتفاق ہے کہ ماکولات و مشروبات میں اصل یہ ہے کہ سب چیزیں مباح ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، البقرہ ۲: ۲۹ (وہی ذات ہے جس نے وہ سب کچھ جو زمین میں ہے تمہارے لیے پیدا کیا) پس جو کچھ آسمان سے نازل ہو یا زمین سے پھوٹ نکلے یا کھجوروں یا پھولوں سے نچوڑا جائے حلال

(۱) احمد؛ ابن ماجہ؛ ترمذی نے ابن عباسؓ سے اسے صحیح قرار دیا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "برکت کھانے کے درمیان میں نازل ہوتی ہے، کناروں سے کھایا کرو، درمیان سے نہیں"۔ نیل الاوطار ۸: ۱۶۰۔



ہے۔ تمام مذاہب (حنفیہ اور غیر حنفیہ کے نزدیک امام محمد کی رائے پر فتویٰ ہے) <sup>(۱)</sup> اس امر پر متفق ہیں کہ نشہ آور مشروبات حرام ہیں، تھوڑے ہوں چاہے زیادہ، کچے ہوں چاہے پکے ہوئے، خمر ہو (یعنی انگور کا نشہ آور رس) یا کسی دوسری قسم کا مشروب جو کشمش، کھجور، شہد، انجیر یا غلے مثلاً گندم، جو اور باجرے وغیرہ سے بنایا گیا ہو۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک اس میں سے تھوڑا یا بہت پینے والے پر حد لگائی جائے گی۔ اس پر مزید بحث کتاب الحدود میں آئے گی۔ اور حنفیہ کے نزدیک خمر کے سوا دوسرے مشروبات سے اگر نشہ نہ ہو تو حد جاری نہیں ہوگی اور خمر تھوڑی ہو چاہے زیادہ اس کے پینے پر حد جاری ہوگی، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "ہر نشہ آور شے خمر ہے اور ہر قسم کا خمر حرام ہے" <sup>(۲)</sup>۔ نیز "جس چیز کی کم مقدار نشہ آور ہو اس کی کم مقدار سے، میں تمہیں منع کرتا ہوں"، "جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی کم مقدار بھی حرام ہے" <sup>(۳)</sup>۔ "انگور کی بھی شراب ہوتی ہے، شہد کی بھی شراب ہوتی ہے، کشمش کی بھی شراب ہوتی ہے، گندم کی بھی شراب ہوتی ہے اور میں تمہیں ہر نشہ آور مشروب سے منع کرتا ہوں" <sup>(۴)</sup>۔

(۱) البدائع، ۱۱۴:۵؛ نتائج الافکار، ۱۶۰:۸ وبعده، الدرالمختار، ۳۲۳:۵؛ اللباب، ۲۱۵:۳؛ بدایۃ المجتہد، ۲۵۴:۱ وبعده؛ الشرح الكبير للدسوقي، ۳۵۲:۴؛ القوانين الفقهية، ۱۴۲؛ المغنی المحتاج، ۱۸۴:۴؛ المہذب، ۲۸۶:۲؛ المغنی، ۳۰۲:۸ وبعده؛ کشاف القناع، ۱۱۶:۶ وبعده۔

(۲) مسلم اور دارقطنی نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔ نصب الراية، ۲۹۵:۴۔

(۳) نو صحابہؓ نے روایت کی، نصب الراية، ۳۰۱:۴ وبعده۔

(۴) احمد اور اصحاب سنن نے نسائی کے سوا نعمان بن بشیرؓ سے روایت کی۔ تلخیص الحبير، ۳۵۹۔

وہ تمام مشروبات حرام ہیں جو نقصان دہ ہوں مثلاً زہر وغیرہ اور جو نجس ہوں مثلاً بہنے والا خون، اور پیشاب اور انسان کے سوا حرام جانوروں کا دودھ اور ہر ایسی چیز جو ناپاک ہو جائے، مثلاً کوئی مائع جس میں نجاست گر جائے حرام ہے کیوں کہ اس کے استعمال میں انسان کے لیے نقصان ہے۔

### شراب کو کسی دوسری چیز سے ملا دینا

ایسا پانی پینا جس سے شراب ملی ہوئی ہو بالاتفاق حرام ہے، کیوں کہ اس میں شراب کے ذرات شامل ہوتے ہیں، پینے والے کو تعزیری سزا دی جائے گی اور اگر شراب کی مقدار پانی سے زیادہ ہو تو حد لگائی جائے گی کیوں کہ اس کے لیے شراب کا نام اور اس کے اثرات دونوں باقی ہیں۔ پکی ہوئی شراب پینا بھی حرام ہے کیوں کہ کوئی حرام شے پکنے سے حلال نہیں ہو جاتی۔ اگر کوئی پی لے تو اس پر بھی حد جاری کی جائے گی کیوں کہ اس کے لیے بھی شراب کا نام اور اثرات دونوں باقی ہیں<sup>(۱)</sup>۔

ایسی روٹی کھانا جو شراب میں گوندھی ہوئی ہو حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ اس میں شراب کے ذرات موجود ہوتے ہیں اور کھانے والے کو تعزیری سزا دی جائے گی۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک حرام ہے لیکن حد کسی کے نزدیک نہیں ہے۔ درحقیقت یہ اختلاف صرف نام اور اصطلاح کا ہے چوں کہ جو حکم ظنی دلیل مثلاً قیاس یا خبر واحد سے ثابت ہو حنفیہ اسے مکروہ تحریمی کہتے ہیں اور اس کے مرتکب کو سزا دینے کا حکم دیتے ہیں جب کہ جمہور اسے حرام کہتے ہیں۔

(۱) مراجع سابقہ؛ مغنی المحتاج، ۴: ۱۸۸؛ المغنی، ۸: ۳۰۶۔

حَفِیَّة کے نزدیک <sup>(۱)</sup> شراب کا ٹیکہ لگانا یا ناک میں شراب کے قطرے ٹپکانا مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ اس میں حرام اور نجس چیز سے استفادہ ہے لیکن اس پر حد نہیں کیوں کہ حد شراب پینے پر واقع ہوتی ہے۔

اسی طرح شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی شراب کا ٹیکہ لگانے یا ناک میں شراب ٹپکانے پر حد نہیں ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی شراب کا ٹیکہ لگانے پر حد نہیں لیکن اگر ناک کے ذریعے شراب کھینچی تو اس پر حد ہے کیوں کہ وہ حلق کے راستے پیٹ میں جاتی ہے <sup>(۲)</sup>۔

حَفِیَّة کے نزدیک <sup>(۳)</sup> شراب کی تلچھٹ پینا <sup>(۴)</sup> بالوں کی چمک بڑھانے کے لیے شراب سے کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ اس میں شراب کے ذرات پھیلے ہوئے ہوتے ہیں اور حرمت میں شراب کی تھوڑی اور زیادہ مقدار برابر ہے جیسا کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے، البتہ اگر تلچھٹ پی کر کوئی مدہوش نہ ہو جائے تو اسے حد نہیں لگائی جائے گی کیوں کہ اسے شراب (خمر) نہیں کہتے۔

(۱) تکملة فتح القدیر، ۱۶۷:۸۔

(۲) الشرح الكبير، ۳۵۲:۴؛ مغنی المحتاج، ۱۸۸:۴؛ المغنی، ۳۰۶:۸؛ کشاف القناع،

۱۱۸:۶؛ یاد رہے کہ آخری حوالے (یعنی کشاف القناع) میں یہ مذکور ہے، کہ جو نشہ آور

شے کا ٹیکہ لگائے یا ناک کے ذریعے کھینچے تو اس پر حد جاری کی جائے گی۔

(۳) تکملة الفتح، ۱۶۷:۸۔

(۴) دردی الخمر: شراب کی تلچھٹ، دردی الشہ، نیچے نیچے رہنے والی چیز، اس سے مراد

شراب کے برتن میں نیچے نیچے جانے والی میل کچیل۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ شراب کی تلچھٹ حرام ہے، اس پر حد جاری ہوگی کیوں کہ وہ بلاشبہ شراب ہے۔

### زہریلی ادویہ

حنابلہ کی صحیح تر روایت یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ اگر ایسی زہریلی ادویہ ہوں کہ ان کے استعمال سے اور پینے سے مر جانے یا پاگل ہو جانے کا غالب گمان ہو تو انہیں پینا جائز نہیں۔ اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ زندہ رہے گا اور دوائی سے فائدہ ہو گا تو اس کو پینا مباح ہے تاکہ خطرناک دوائی کے ذریعے زیادہ بڑے خطرے (یعنی بیماری) کو دور کیا جاسکے کیوں کہ اکثر دوائیوں میں اگرچہ نقصان کا اندیشہ ہوتا ہے لیکن بڑے نقصان سے بچنے کے لیے ان کے استعمال کو مباح قرار دیا گیا ہے۔

### نشہ آور اشیاء

تمام نشہ آور اشیاء جو جسم اور عقل کے لیے نقصان دہ ہیں مثلاً بھنگ، افیون اور حشیش وغیرہ حرام ہیں کیوں کہ حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ "رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور مدہوش کرنے والی چیز سے منع فرمایا"<sup>(۳)</sup> کیوں کہ ان چیزوں میں عقل اور جسم کا نقصان ہے اور اس سے کاموں میں تعطل، سستی، کاہلی اور غیر حاضر دماغی جیسے عوارض پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۱۸۸۔

(۲) المغنی، ۱: ۴۰۱۔

(۳) احمد؛ ابوداؤد۔

## نشہ آور اور مدہوش کرنے والی اشیاء کے مستثنیات

ضرورت کے تحت نشہ آور شے استعمال کرنا مباح ہے مثلاً لقمہ پھنس گیا ہو اور شراب کے بغیر اور کوئی چیز دست یاب نہ ہو تو شراب سے لقمہ اتارا جاسکتا ہے نیز ایسی دوائیوں سے علاج جائز ہے جن میں الکحل ملا ہوا ہو بشرطیکہ ضرورت یا حاجت ہو جب کہ الکحل سے خالی کوئی دوسری دوا میسر نہ ہو۔ سرجری اور آپریشنوں میں بے ہوش کرنے والی ادویہ کا استعمال اور سخت درد کو آرام پہنچانے والے ٹیکے اور مشروبات اور گولیاں وغیرہ استعمال کرنا ضرورت کے تحت جائز ہے۔

## جو اشیاء نشہ آور نہیں

ہر غیر نشہ آور مشروب پینا جائز ہے کیوں کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے لیکن غیر نشہ آور اشیاء میں سے مندرجہ ذیل اشیاء مکروہ تحریمی ہیں<sup>(۱)</sup>۔ (۱) منصف، وہ مشروب جو خشک اور تازہ کھجور سے ملا کر تیار کیا گیا ہو، (۲) خلیطان، جو مشروب بُسر اور تازہ کھجور یا خشک کھجور اور کشمش سے ملا کر تیار کیا گیا ہو بشرطیکہ اس میں جوش نہ آگیا ہو اور اس پر تین دن نہ گزر گئے ہوں۔ اگر مدت تھوڑی ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ نبیذ (پانی میں کھجور، کشمش یا اور کسی چیز کے دانے ڈالنا) بنانا جائز ہے جب کہ ایک دن رات یا اتنا وقت باقی رہے کہ اس میں نشہ پیدا ہونے کا احتمال نہ ہو کیوں کہ احمد، مسلم اور ابو داؤد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے لیے کشمش بھگو کر رکھتے تھے۔ اور آپ ایک دن رات یا

(۱) الشرح الکبیر للدرریر ۱: ۱۴۲؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۲۶۰؛ وبعد؛ القوانین الفقہیۃ، ۱: ۱۴۴؛

معنی المحتاج، ۴: ۱۸۴؛ کشاف القناع، ۶: ۱۲۰؛ المغنی، ۸: ۳۱۸۔

دوسرے دن تیسری رات کے شام ہونے تک اسے پیتے رہتے تھے، پھر اسے گرا دینے کا حکم دے دیتے تھے۔

مکروہ ہونے کی دلیل: نبی اکرم ﷺ نے دو چیزوں کو ملا کر نبیذ بنانے سے منع فرمایا، ارشاد نبویؐ ہے: "کچی پکی کھجور<sup>(۱)</sup> اور تازہ کھجور کو ملا کر یا کشمش اور کھجور کو ملا کر نبیذ نہ بناؤ، ان میں سے ہر ایک کا الگ الگ نبیذ بنا لیا کرو"<sup>(۲)</sup>۔ ابو سعیدؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے کھجور اور کشمش کو ملا کر اور کچی اور پکی کھجور کو ملا کر نبیذ بنانے سے منع فرمایا"<sup>(۳)</sup>۔ کیوں کہ ملانے کے باعث اس میں تبدیلی آنے سے پہلے ہی جلدی نشہ پیدا ہو جاتا ہے، پینے والا سمجھتا ہے کہ نشہ آور نہیں جب کہ وہ نشہ آور ہوتا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ<sup>(۴)</sup> نے تصریح کی ہے کہ گندم اور کھجور یا گندم اور کشمش ملا کر بنائی جانے والی نبیذ جس کا نام فقاع ہے، اس کے پینے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ وہ نشہ آور نہیں ہے بلکہ وہ کھانا ہضم کرنے کے لیے بنائی جاتی ہے۔ نیز ان کے نزدیک سو بیا کا

(۱) الزھو، کھجور جو پکنے لگتی ہے اور اس میں سرخی یا زردی آجاتی ہے اور بہت عمدہ ہوتی ہے۔ بَسْر، کھجور کی مشہور قسم ہے۔

(۲) متفق علیہ، ابوقادہؓ نے روایت کی۔ نیل الاوطار ۸: ۱۸۵۔

(۳) احمد؛ مسلم؛ نیل الاوطار ۸: ۱۸۵۔

(۴) کشاف القناع، ۶: ۱۲۰؛ المغنی، ۸: ۳۱۸؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۲۵۹؛ المنتقی علی الموطأ،

مشروب حلال ہے جس کے لیے چاولوں کو اتنا پکا یا جاتا ہے کہ وہ پانی میں حل ہو جاتے ہیں پھر اس پانی کو صاف کر کے، اس میں شکر ملا دیا جاتا ہے تاکہ میٹھا ہو۔

انگور کا پانی اگر ابال لیا جائے حتیٰ کہ گاڑھا ہو جائے اور ابلنے کے ابتدائی دور میں اس میں جو نشہ پیدا ہوتا ہے وہ ختم ہو جائے تو وہ حلال ہے اسے "رُب صامت" کہتے ہیں۔ یہ تمام مشروب اسی صورت میں حلال ہیں کہ ان سے نشہ آنے کا اندیشہ نہ ہو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ گاڑھا شیرہ اور دوسرے مر بے مباح ہیں کیوں کہ ان میں نشہ نہیں ہوتا۔

## ۲۔ برتنوں میں نبیذ بنانا

علماء کا اتفاق ہے کہ چمڑے سے بنے ہوئے برتنوں میں نبیذ بنانا جائز ہے۔ دوسرے برتنوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> کہ ہر طرح کے برتنوں میں نبیذ بنانا جائز ہے خواہ کدو کا برتن ہو، سبز ٹھلیا ہو، تار کول لگا گھڑا ہو یا لکڑی کا پیالہ<sup>(۲)</sup> کیوں کہ ان میں جو مشروب بنتا ہے اس میں نشہ اور سختی پیدا نہیں ہوتی، اور ان برتنوں کے استعمال سے جو ممانعت کی گئی تھی وہ رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے منسوخ ہو گئی کہ "میں نے تمہیں چمڑے کے سوا دوسرے برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا، اب ہر قسم کے برتن

(۱) تکملة الفتح، ۶: ۱۶۶؛ اللباب شرح الكتاب، ۳: ۲۱۶۔

(۲) الدباء: خشک کدو جس کا برتن بنا لیا جاتا ہے۔ الحنتم سبز رنگ کی ٹھلیا۔

المزفت: تار کول ملا ہوا برتن۔ ان برتنوں میں شراب فوراً متغیر ہو جاتی ہے۔

النقیر: لکڑی کا بڑا پیالہ جس میں نبیذ بنائی جاتی ہے۔



سے پیو، البتہ نشہ آور اشیاء نہ پیو" (۱)۔ ایک روایت میں ہے: "میں نے کچھ برتنوں سے منع کیا تھا لیکن کوئی برتن کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتا، ہر نشہ آور شے حرام ہے" (۲)۔ مالکیہ کہتے ہیں (۳) کہ دوپے برتن اور تار کول لگے ٹھلیا میں نبیذ بنانا مکروہ ہے، اس کے سوا کسی بھی ٹھیکری وغیرہ کے برتن میں بنانا مکروہ نہیں، خواہ کتنی طویل مدت اس میں نبیذ موجود رہے جب تک کہ اس کے نشہ آور ہو جانے کا خدشہ نہ ہو۔ مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جلدی نشہ پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے، کیوں کہ ان میں نبیذ بنانے کا عمل دوسرے برتنوں کے مقابلے میں تیز ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے حنفیہ سے ہم آہنگ ہے (۴) کہ ہر قسم کے برتن میں نبیذ جائز ہے۔

### ۳۔ شراب کا سرکہ بنانا یا اسے سرکہ بنالینا

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر شراب خود بخود سرکہ بن جائے تو اسے کھانا جائز ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "سرکہ بہترین سالن ہے" (۵)۔

(۱) مسلم؛ احمد؛ ابوداؤد اور نسائی نے حضرت بریدہؓ سے روایت کی۔ نصب الراية، ۴: ۳۰۸ وبعد؛ نیل الاوطار ۸: ۱۸۳۔

(۲) بخاری اور ابوداؤد کے سوا صحاح ستہ نے حضرت بریدہؓ سے روایت کی۔

(۳) الشرح الكبير، ۲: ۱۱۴؛ بدایة المجتہد ۱: ۴۶۰؛ القوانین الفقہیة، ۱۴۴۔

(۴) شرح مسلم للنووی، ۱۳: ۱۵۸؛ کشاف القناع، ۶: ۱۲۰؛ المغنی، ۸: ۳۱۸۔

(۵) مسلم؛ احمد؛ اور چاروں سنن کے مؤلفین نے جابر بن عبد اللہؓ سے روایت کی، نصب الراية، ۴: ۳۱۰۔

اگر شراب کو دھوپ سے سائے میں یا سائے سے دھوپ میں منتقل کیا جائے تاکہ سرکہ بن جائے تو حنفیہ، شافعیہ اور ظاہریہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق ایسا سرکہ حلال ہوگا، کیوں کہ نشہ جو نجاست اور حرمت کی وجہ ہے ختم ہو گیا اور اپنے پیچھے برتن میں کوئی نجاست بھی نہیں چھوڑی، جسے صاف کیا جائے، لہذا ایسا سرکہ حلال ہے۔

حنابلہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ وہ پاک نہیں کیوں کہ اسے سرکہ بنایا گیا ہے جیسا کہ اس میں کوئی چیز ڈال کر اسے سرکہ بنالیا جائے<sup>(۱)</sup>۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شراب کے سرکہ بننے کی پہچان یہ ہے کہ اس کی کڑواہٹ، ترشی میں تبدیل ہو جائے اور اس میں کڑواہٹ بالکل نہ رہے۔ اگر اس میں کچھ بھی کڑواہٹ باقی ہوئی تو اسے پینا جائز نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک شراب اس وقت تک سرکہ نہیں بنتی جب تک اس میں مکمل طور پر سرکہ کی صفات نہ آجائیں جیسے کہ ان کے نزدیک رس اس وقت تک شراب نہیں بنتا جب تک کہ اس میں شراب کی مکمل صفات نہ آجائیں، اس کا ذکر ہم "شراب کی حد" کی بحث میں کریں گے۔

صاحبین کہتے ہیں کہ اگر معمولی ترشی پیدا ہو جائے تو شراب سرکہ ہو جائے گی، کیوں کہ اس میں سرکہ ہونے کی صفات ظاہر ہونا شروع ہو گئی ہیں، جیسا کہ رس میں جب شراب

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۴: ۳۲؛ البدائع، ۵: ۱۱۳؛ وبعد؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۶۶؛ تبیین الحقائق

۲۸: ۶؛ الدر المختار، ۵: ۳۲۰؛ مغنی المحتاج، ۱: ۸۱؛ شرح المحلی علی المنہاج، ۱: ۴۲؛

بداية المجتهد، ۱: ۳۶۱؛ القوانین الفقہیة، ۱۵۵؛ المنتقى الموطأ، ۳: ۱۵۳؛ المغنی،

۳۱۹: ۸؛ المحلی، ۱: ۱۱۷۔

ہونے کی علامات ظاہر ہونا شروع ہو جائیں تو وہ شراب ہو جاتا ہے۔ بظاہر یہی باقی فقہاء کی رائے بھی ہے۔

کوئی دوسری چیز شراب میں ڈال کر اسے سرکہ بنانا مثلاً نمک یا سرکہ یا مچھلی یا گرم روٹی یا پیاز یا اس کے قریب آگ جلانا تاکہ وہ ترش ہو جائے جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک اسے پینا حلال ہے کیوں کہ یہ اصلاح ہے اور اصلاح جائز ہے، انہوں نے اس کو چمڑا رنگنے پر قیاس کیا ہے کیوں کہ رنگنے سے چمڑا پاک ہو جاتا ہے، جیسا کہ سنت نبویہ سے ثابت ہے: "جو چمڑا رنگ لو وہ پاک ہے" (۱)۔ نیز آپ نے مردہ بکری کی کھال کے بارے میں فرمایا: "اس کی دباغت اسے حلال کر دیتی ہے جیسا کہ سرکہ شراب کو حلال کر دیتا ہے" (۲)، پس نبی اکرم ﷺ نے شراب کو سرکہ بنانے کی اجازت دی، نیز شرعاً اس سرکہ کی حلت ثابت ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "تمہارا بہترین سرکہ، تمہاری شراب کا سرکہ ہے" (۳)۔ اور اوپر مذکور حدیث کہ "سرکہ بہترین سالن ہے"۔ اس امر میں کوئی فرق نہیں کرتی کہ سرکہ خود بخود بن جائے یا سرکہ بنا لیا جائے، پس نص مطلق ہے۔

(۱) نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی، دارقطنی نے عمدہ سند کے ساتھ ابن عمرؓ سے روایت کی۔

(۲) دارقطنی نے ام سلمہؓ سے روایت کی، اس کی سند میں ضعف ہے۔

نصب الراية، ۱: ۱۱۹، ۴: ۳۱۱۔

(۳) بیہقی نے المعروف میں حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ مغیرہ بن زیاد اکیلے

اس کے راوی ہیں، یہ روایت قوی نہیں ہے۔ یاد رہے کہ اہل حجاز انگور کے سرکہ کو

خمر (شراب) کا سرکہ کہتے تھے۔ نصب الراية، ۴: ۳۱۱۔

نیز سرکہ بنانے سے شراب کی فساد پیدا کرنے والی صفت ختم ہو جاتی ہے اور اس میں اچھی صفت پیدا ہو جاتی ہے اور اصلاح مباح ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ شراب بہا دینے کے مشابہ ہے۔

جب شراب سرکہ بن جائے تو برتن کے آس پاس کی جگہ بلکہ جہاں تک شراب تھی اس سے اوپر کی جگہ بھی تبعا پاک ہو جاتی ہے۔

شراب کو خود سرکہ بنانے کے بارے میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں: ایک یہ کہ ممنوع اور حرام ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس شراب کو بہا دینے کا حکم دیا تھا جو ایک شخص نے ایک برتن میں آپ کو بطور ہدیہ پیش کی تھی<sup>(۱)</sup> اگر اسے سرکہ بنانا جائز ہوتا تو آپ گرانے گرانے کی بجائے سرکہ بنانے کا حکم دیتے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے مگر مکروہ کیوں کہ شراب کے حرام ہونے کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے، جب علت ختم ہو گئی تو حرمت ختم ہو گئی، جیسا کہ شراب از خود سرکہ بن جائے۔

تیسرے قول میں تفصیل ہے، اگر مالک کی نیت کے برعکس مالک کے پاس شراب بن جائے تو اسے سرکہ بنالینا جائز ہے اور اگر شراب کی نیت سے بنائی تھی تو اسے سرکہ بنانا جائز نہیں۔

(۱) امام مالک نے موطن میں روایت کی؛ احمد؛ مسلم؛ نسائی (نیل الاوطار ۸: ۱۶۹)

روایۃ: تین چمڑوں سے تیار کیا ہوا برتن جس میں پانی ڈالتے ہیں۔

شافیہ اور حنابلہ کے نزدیک مصنوعی طریقے سے شراب کو سرکہ بنانا جائز نہیں۔ اس سے وہ پاک بھی نہیں ہوتی، کیوں کہ ہمیں شراب سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے جب کہ شراب کو سرکہ بنانے کی صورت میں اسے ہال میں تبدیل کرنے کی خاطر اس سے ایک تعلق پیدا ہوتا ہے اور یہ کام اجتناب کے حکم کی خلاف ورزی ہے۔ نیز جو چیز شراب میں ڈالی جائے گی وہ شراب کے ساتھ ملتے ہی ناپاک ہو جائے گی۔ پس اس سے بننے والے سرکہ کو بھی ناپاک کر دے گی۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے سورہ المائدہ میں شراب کی حرمت کی آیت نازل ہونے کے بعد شراب بہا دینے کا حکم دیا تھا۔ ابو طلحہؓ کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ان یتیموں کے بارے میں پوچھا جنہیں شراب ترکے میں ملی تھی، آپ نے فرمایا: اسے گرا دو، میں نے کہا، کیا اسے سرکہ نہ بنا لیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں<sup>(۱)</sup>۔ اس نہی کا تقاضا یہ ہے کہ سرکہ بنانا حرام ہے۔ اگر اس کی اصلاح کی کوئی صورت شریعت میں جائز ہوتی تو اسے گرانا جائز نہ ہوتا بلکہ آپ خود انہیں اس کی ہدایت کرتے بالخصوص جب کہ وہ مال یتیموں کا تھا اور یتیم کے مال میں زیادتی کرنا حرام ہے<sup>(۲)</sup>۔

### بحث ۳: لباس، استعمال کی اشیاء اور زیورات

لباس اور زینت کا اصل حکم یہ ہے کہ وہ حلال اور مباح ہیں، خواہ اس کا تعلق کپڑے سے ہو یا بدن سے اور مکان سے ہو۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، البقرہ ۲: ۲۹ (زمین میں جو کچھ ہے اللہ نے تمہارے لیے پیدا کیا

(۱) مسلم؛ ابوداؤد نصب الراية، ۴: ۳۱۱۔

(۲) دیکھیے میری بحث "الاشربة" موسوعة فقہیہ کویت کے مقالات میں سے پہلا مطبوعہ مقالہ۔

(ہے) نیز ارشاد ہے: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ، الاعراف ۷: ۳۲ (کہہ دیجئے، اللہ نے جو زینت اپنے بندوں کے لیے پیدا کی اور جو پاکیزہ رزق دیا وہ کس نے حرام کیا ہے)۔ نیز ارشاد ہے: يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا، الاعراف ۷: ۲۶ (اے بنی آدم ہم نے تمہارے لیے لباس اتارا جو تمہارے ستر ڈھانپتا ہے اور باعث زینت ہے) ابن عباسؓ کی تفسیر کی مطابق ”ریش“ سے مراد ہر وہ شے ہے جو کپڑوں اور سامان میں نمایاں ہو، خواہ ان کا تعلق ان چیزوں سے ہو جو پہنے جاتے ہیں یا بچھائے جاتے ہیں۔

ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ خرید و فروخت کے سوا مردوں اور عورتوں کے لیے برتنوں، لکھنے کے سامان اور زیب و زینت کے سامان میں سونے اور چاندی کا استعمال حرام ہے<sup>(۱)</sup>، سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانا، پینا اور انہیں تیل، سرمہ اور خوشبو کے لیے استعمال کرنا اور ان سے وضو کرنا جائز نہیں۔ نیز سونے اور چاندی کی گھڑیاں، قلم، لکھنے کا سامان، آئینے، سونے چاندی کی زیب و زینت کی اشیاء استعمال کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح گھروں اور نشست گاہوں کو بھی سونے چاندی سے مزین کرنا جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ”سونے چاندی کے برتنوں میں نہ پیو، اور ان کے طشتوں<sup>(۲)</sup> میں کھانا نہ کھاؤ“

(۱) دیکھیے: تکملة الفتح، ۸: ۸۱، ۸۲؛ اللباب ۴: ۱۵۹؛ وبعد؛ شرحة الرسالة لابن ابی

زيد القيرواني، ۲: ۳۷۱، ۳۷۳؛ حاشية الباجوري على ابن قاسم، ۱: ۴۲؛

المغنى، ۱: ۷۵، ۷۸؛ المهذب، ۱: ۱۱؛ وبعد؛ بجيرى الخطيب، ۳: ۲۹۳؛ وبعد۔

(۲) الصحف، صحفہ کی جمع ہے، صحفہ بڑا طشت جس کا کھانا پانچ آدمیوں کے لیے کافی ہو۔



کیوں کہ یہ دنیا میں مشرکین کے لیے ہیں اور آخرت میں تمہارے لیے" (۱) نیز فرمایا: "جو چاندی کے برتن میں پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ غٹا عنٹ انڈیل رہا ہے" (۲)۔

حنفیہ کے برعکس شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سونے چاندی کے برتن بنانا حرام ہے کیوں کہ جب انہیں بنائیں گے تو استعمال بھی کریں گے اور جن چیزوں کا استعمال حرام ہے انہیں استعمال کی شکل میں بنانا بھی حرام ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں بظاہر تجارت کے لیے بنانا بھی حرام ہے کیوں کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال ہر کسی کے لیے حرام ہے، جب کہ اس کے برعکس ریشم تجارت کے لیے بنانا جائز ہے کیوں کہ اس کا استعمال ہر کسی کے لیے ممنوع نہیں ہے۔

## ضرورت یا حاجت کے طور پر سونے چاندی کے استعمال کی حرمت سے مندرجہ ذیل چیزیں مستثنیٰ ہیں

۱۔ ناک کٹ جائے تو ناک بنانا، دانت گر جائیں تو دانت لگانا، جمہور کے نزدیک سونے چاندی کے لگانا جائز ہیں، یہی امام محمد کی رائے ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی ایک روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک سونے سے دانت باندھنا جائز نہیں، چاندی سے جائز ہے۔ حنفیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ انگوٹھی کے نگینے کے پتھر کو اپنی جگہ برقرار رکھنے کے لیے

(۱) متفق علیہ، حذیفہ بن یمانؓ نے روایت کی (سبل السلام، ۱: ۲۹)۔

(۲) متفق علیہ، ام سلمہؓ نے روایت کی، نصب الراية، ۴: ۲۲۰؛ سبل السلام، ۱: ۳۰؛

جر جرہ: پانی کے پیٹ میں جانے کی گڑ گڑاہٹ۔



سونے کی کیل لگانے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ وہ نگینے کے تابع ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں مرد کے لیے انگوٹھی کا حلقہ سونے کا بنانا جائز نہیں، یعنی وہ حلقہ جس میں نگینہ پھنسا یا جاتا ہے۔

۲۔ سامان وغیرہ پر سونے چاندی کا پانی پھیرنا بشرطیکہ معمولی ہو یعنی آگ پر تپانے سے سونا چاندی حاصل نہ ہو سکے اور نہ ان اشیاء سے سونا چاندی الگ کیا جاسکے۔

۳۔ امام ابوحنیفہ نے ایسے برتن میں پانی پینے اور وضو کرنے کی اجازت دی ہے جس پر چاندی کا پانی چڑھا ہوا ہو اور ایسی زین پر سوار ہونے کی اور ایسی چارپائی پر بیٹھنے کی اجازت دی ہے جس پر چاندی کا پانی چڑھا ہوا ہو۔

نیز ایسے برتن کو استعمال کرنے کی بھی اجازت دی جو ٹوٹ گیا ہو اور اسے سونے چاندی کے تاروں سے جوڑا گیا ہو اور ایسی کرسی جسے سونے چاندی کے تاروں سے جوڑا گیا ہو۔ اسی طرح تلوار، آئینے کے حلقے یا مصحف کو سونے یا چاندی کے پانی سے مزین کیا گیا ہو۔ نیز لگام، رکاب اور ایسا کپڑا جس میں سونے یا چاندی سے لکھا گیا ہو استعمال کرنا جائز ہے۔ مصحف اور مسجد پر سونے کے پانی سے نقش و نگار بنانا جائز ہے اگر ان کی تعظیم مقصود ہو اور اگر ریاکاری کے لیے ہو تو مکروہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی، تلوار اور مصحف پر چاندی (نہ کہ سونا) لگانے میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن باگ، زین، اور چھری وغیرہ پر چاندی نہ لگائی جائے۔ مختصر یہ کہ مالکیہ کے ہاں دو قول ہیں ایک ممانعت کا اور دوسرے سونے اور چاندی کا پانی چڑھانے اور برتن جوڑنے میں کراہت کا۔

شافعیہ کے نزدیک اگر سونا یا چاندی چڑھائے ہوئے برتنوں کو آگ پر گرم کرنے سے کچھ سونا، چاندی حاصل ہو سکتا ہو تو ان کا استعمال حرام ہے اور اگر آگ پر گرم کرنے سے کچھ

حاصل نہ ہوتا ہو تو جائز ہے۔ برتن میں چاندی کے بڑے ٹکڑوں سے پچی کاری کرنا<sup>(۱)</sup> تاکہ زیب و زینت معلوم ہو حرام ہے۔ لیکن ضرورت کے لیے بڑے ٹکڑوں کا استعمال مکروہ ہونے کے باوجود جائز ہے۔ اور اگر چاندی کے چھوٹے ٹکڑے صرف زیب و زینت کے لیے ہوں تو مکروہ ہے، البتہ ضرورت کے لیے مکروہ نہیں ہے کیوں کہ بخاری میں عاصم الاحول کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں میں نے انس بن مالکؓ کے پاس رسول اللہ ﷺ کا پیالہ دیکھا جو ٹوٹ گیا تھا۔ انہوں نے اسے چاندی سے جوڑ لیا تھا۔ سونے کی پچی کاری مطلقاً حرام ہے، بڑی ہو چاہے چھوٹی، ضرورت کے لیے ہو چاہے زینت کے لیے، پورے برتن پر ہو یا تھوڑے پر، حتیٰ کہ اگر سرمہ دانی پر ہو تب بھی حرام ہے۔

مرد اور عورت دونوں کے لیے مصحف کو سونے سے مزین کرنا جائز ہے، اسی طرح صرف مرد کے لیے حربی ہتھیار مثلاً تلوار، نیزہ اور گمر بند چاندی سے مزین کرنا جائز ہے کیوں کہ اس سے کفار کا دل جلتا ہے، عورت کے لیے یہ جائز نہیں۔ اور مرد جن آلات حرب کو نہیں پہنتا مثلاً زین اور لگام انہیں بھی سونے چاندی سے مزین کرنا جائز نہیں۔

عورت کے لیے مصحف کو سونے سے مزین کرنا بھی جائز ہے۔ مزین کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ سونے کی باریک تہہ مصحف پر جمادینا۔

چھتوں اور دیواروں کو سونے اور چاندی سے مزین کرنا حرام ہے، خواہ اسے آگ پر گرم کر کے الگ کیا جاسکے یا نہ کیا جاسکے۔ خانہ کعبہ اور تمام مساجد کو سونے چاندی سے مزین کرنا حرام ہے جیسے کہ انہیں سونے چاندی کے کام والے ریشمی پردے پہنانا حرام ہے۔

(۱) کہا جاتا ہے: ضبب الاناء والباب ونحوهما، جس میں پچی کاری کا عمل کیا گیا ہو، بعض

حصوں کو بعض میں داخل کر کے اس کے حصے بنا دیے گئے ہوں اور اس کی اصلاح کی گئی ہو۔

حنابلہ بھی شافعیہ سے متفق ہیں، زیادہ سونے چاندی کے ذریعے پچی کاری کرنا خواہ حاجت کے تحت ہو یا بغیر حاجت کے حرام ہے، ضرورت کے تحت معمولی سونا استعمال کرنا مثلاً سونے کی ناک لگوانا یا سونے کے تار سے دانت بندھوانا جائز ہے۔ اسی طرح ضرورت کے تحت تھوڑی مقدار میں چاندی استعمال میں لے آنا جائز ہے۔

فقہاء نے سونے اور چاندی کے استعمال کی حرمت کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس میں اسراف ہے اور تکبر ہے، لیکن صحیح تر وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی، اشیاء کی قیمت کے طور پر استعمال ہوتے ہیں اور مروج نقدی ہے۔ اگر ان کے دوسرے استعمال کی اجازت دی جائے تو اس کا بازاروں پر بہت خراب اثر پڑے گا اور تجارتی معاملات میں اضطراب اور بے چینی پیدا ہو جائے گی۔

سونے اور چاندی کے سوا دوسرے نفیس برتن استعمال کرنے جائز ہیں مثلاً یا قوت، زمرہ، شیشے، بلور، عقیق، زبرجد، مرجان اور موتیوں کے برتن، پیتل اور سیسہ کے برتن وغیرہ کیوں کہ ان میں سونے چاندی کے اوصاف نہیں پائے جاتے اور اشیاء میں اصل اباحت ہے نیز رسول اللہ ﷺ نے پیتل کے برتن سے وضو فرمایا تھا<sup>(۱)</sup>۔

(۱) شیخین نے عبد اللہ بن زیدؓ سے روایت کی، وہ کہتے ہیں: "رسول اللہ ﷺ ہمارے ہاں تشریف لائے ہم نے ان کے لیے پیتل کا برتن نکالا جس سے آپؐ نے وضو کیا، ابو داؤد میں ہے، حضرت عائشہؓ کہتی ہیں "میں اور رسول اللہ ﷺ عمدہ پیتل کے بڑے ٹب میں غسل کیا کرتے تھے"۔

تور: پانی پینے کا برتن، الصفر: پیتل، الشبہ: عمدہ قسم کا پیتل۔

## ریشم اور سونے چاندی کی انگوٹھی پہننا

مردوں کے لیے ریشم اور سونے کی انگوٹھی پہننا حرام ہے اور عورتوں کے لیے ریشم اور انگوٹھی پہننا اور سونے چاندی کا زیور پہننا مطلقاً جائز ہے<sup>(۱)</sup>۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لیے ہے، مردوں پر حرام ہے"<sup>(۲)</sup>۔ حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا"<sup>(۳)</sup>۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں: "رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، آپ نے اسے اتار کر پھینک دیا اور فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص آگ کے انگارے

(۱) تکملة الفتح، ۸: ۸۳، ۹۱-۹۷؛ اللباب، ۳: ۱۵۷-۱۵۸؛ تبیین الحقائق، ۶: ۱۴؛ وبعد؛ الدر المختار، ۵: ۲۵۵؛ شرح الرسالة، ۲: ۳۷۱؛ وبعد؛ المنتقى على الموطأ، ۴: ۲۵۲؛ المهذب، ۱: ۱۱؛ بجیرسی الخطیب، ۲: ۲۲۷-۲۳۰، ۲۹۵، نیل الاوطار، ۲: ۸۱-۸۳؛ الدرر المباحة في الحظر والاباحة للشيباني النحلاوي، ۲۴؛ وبعد؛ كشاف القناع، ۲: ۲۷۵-۲۷۹؛ المغنی، ۱: ۵۸۸-۵۹۱۔

(۲) ابن ابی شیبہ نے زید بن ارقمؓ سے روایت کی۔ ترمذی نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے مختلف الفاظ میں روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس مفہوم میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں۔ (نصب الراية، ۴: ۲۲۲-۲۲۵)۔

(۳) بخاری کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی۔ ترمذی نے کہا، یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی (نصب الراية، ۴: ۲۳۵)۔

کا قصد کرتا ہے اور اسے اپنے ہاتھ میں پہن لیتا ہے" (۱)۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "دنیا میں ریشم وہ شخص پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں" (۲)۔

ائمہ مذاہب نے مردوں کے لیے چاندی کی انگوٹھی کو پہننا مستثنیٰ قرار دیا ہے، بشرطیکہ کم مقدار میں ہو لہذا حنفیہ کے نزدیک اس کی جائز مقدار ایک مثقال یعنی ۲.۹۷۵ گرام یا اس سے کم ہے اور مالکیہ کے نزدیک اگر دو درہم سے زائد نہ ہو اور اتباع نبویؐ کی نیت سے پہنے تو جائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک ایک مثقال سے کم مقدار جائز ہے۔ دراصل اس کے لیے عرف و عادت معیار ہے، خواہ ایک مثقال سے زائد ہو یا کم۔ البتہ اگر عرف و عادت سے زائد مقدار میں ہو تو حرام ہے اور بائیں ہاتھ کی چھنگلی کے ساتھ پہنے اگر اس کے سوا کسی اور انگلی میں پہن لی تو شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہونے کے باوجود جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بادشاہ، قاضی اور جس کے لیے انگوٹھی پہننا ضروری ہو، کے سوا دوسرے لوگوں کے لیے انگوٹھی نہ پہننا بہتر ہے اور ضرورت سے مراد یہ ہے کہ وہ اس سے مہر لگاتا ہو۔

مردوں کے لیے کسی صورت میں خواہ منگنی یا شادی کا موقع ہو سونے کی انگوٹھی پہننا جائز نہیں کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا نیز غیر مسلموں کی تقلید کے باعث اس کی حرمت مزید سخت ہو جاتی ہے۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک چاندی کا کمر بند استعمال کرنا یا تلوار پر چاندی چڑھانا انگوٹھی پہننے کی طرح جائز ہے، بشرطیکہ چاندی کی جگہ ہاتھ نہ رکھے، کیوں کہ احادیث و آثار سے اس کی اباحت ثابت ہے۔

(۱) مسلم (نصب الراية، ۴: ۲۲۵)۔

(۲) شیخین (بخاری اور مسلم) نے ابن عمرؓ سے روایت کی، نصب الراية، ۴: ۲۲۲۔

انگوٹھی کے بارے میں چھ کے چھ ائمہ حدیث (صحاح ستہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی، اس میں حبشی نگینہ تھا جس پر محمد رسول اللہ کنده تھا۔"

تلوار کے بارے میں کئی احادیث آئی ہیں، جن میں سے ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ کی تلوار کا قبضہ چاندی کا تھا۔"

کمر بند کے بارے میں ابن سید الناس یعمری نے عیون الاثر میں لکھا ہے کہ "رسول اللہ ﷺ کا کمر بند چمڑے کا بنا ہوا تین حصوں پر مشتمل تھا، اس کا حلقہ، اس کا بکسوا<sup>(۱)</sup> اور اس کا کنارہ چاندی کا تھا<sup>(۲)</sup>۔"

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ریشمی تکیے سے ٹیک لگانے (ریشم کا تکیہ سر کے نیچے رکھنا)، ریشمی بستر بنا کر اس پر سونے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس میں ریشم کو کمتر درجے کے طور پر استعمال کرنے سے اس کی تحقیر کا پہلو نکلتا ہے، ایسے ہی ہے جیسے فرش اور دری وغیرہ پر تصاویر ہوں، تو اس پر بیٹھنا جائز ہے۔ صاحبین کے نزدیک ریشمی تکیہ بنانا، یا ریشم کا بستر بنانا یا ریشم پر بیٹھنا جائز نہیں کیوں کہ اس کی ممانعت عام ہے، نیز یہ ان عجمیوں کا طرز زندگی ہے جن کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں۔

صاحبین کے نزدیک ضرورت کے تحت لڑائی میں دیباچ (جس کا تانا بانا عمدہ ریشم کا ہو) پہننا جائز ہے کیوں کہ لڑائی میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ دیباچ پوری قوت سے

(۱) الابزیم - کمر بند وغیرہ کا بکسوا، اس کے حلقے کے درمیان میں ایک سوا ہوتا ہے جس میں دوسرا

کنارہ پھنسا یا جاتا ہے۔

(۲) یہ تینوں آثار (دیکھیے: نصب الراية، ۴: ۲۳۲ - ۲۳۴)۔



لوہے کی مدافعت کرتا ہے اور دشمنوں کے دلوں میں رعب ڈالتا ہے اور اپنی چمک دمک کی وجہ سے دشمن کی آنکھوں کو مرعوب کرتا ہے۔ حکم بن عمیرؓ سے روایت ہے کہ "لڑائی کے دوران رسول اللہ ﷺ نے ریشم پہننے کی اجازت دی" (۱)۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک لڑائی میں پہننا مکروہ ہے کیوں کہ ممانعت عام ہے اور ضرورت ریشم سے مخلوط کپڑا پہن کر پوری کی جاسکتی ہے۔

حنفیہ نے لڑائی کے دوران ریشم سے مل کر بنا ہوا کپڑا پہننے کی اجازت دی ہے یعنی اس کا تانا ریشم کا اور بانا سوت، کتان، یا خز (اون یا ریشم سے مخلوط کپڑا، جس میں تانا ریشم کا اور بانا اون کا ہوتا ہے)، کیوں کہ صحابہؓ خز پہننا کرتے تھے اور خز ریشم سے بنا ہوا ہوتا تھا کیوں کہ بُنتی بانے سے ہوتی ہے اور اسی کا اعتبار ہے تانے کا نہیں۔ اگر اس کے برعکس ہو کہ بانا ریشم کا ہو اور تانا کسی دوسری چیز کا تو لڑائی کے سوا اس کا پہننا جائز نہیں البتہ حنفیہ کا اتفاق ہے کہ لڑائی میں اس کو پہننا جائز ہے۔

تھوڑا سا ریشمی کپڑا پہن لینا حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔ تھوڑے کی معافی ہے اور تھوڑے کی مقدار تین یا چار انگشت ہے مثلاً ریشمی علامات ہوں یا ریشمی کناریاں ہوں۔ کیوں کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے ریشم پہننے سے منع فرمایا البتہ دو تین یا چار انگشت کے برابر اجازت دی" (۲)۔ رسول اللہ ﷺ جو جبہ پہننے تھے اس کی کناریاں ریشم کی تھیں (۳)۔

(۱) ابن عدی نے الکامل میں روایت کی۔ اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔ اور جو روایت شعبی سے مروی ہے وہ غریب ہے۔ (نصب الراية، ۴: ۲۳۷)۔

(۲) مسلم (نصب الراية، ۴: ۲۲۵)۔

(۳) مسلم نے عبد اللہ ابی عمر، مولیٰ اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت کی۔ ابوداؤد: بخاری



ضرورت کے تحت مثلاً ستر ڈھانپنے کے لیے یا سردی اور گرمی سے بچنے کے لیے جب تک مباح کپڑا میسر نہ آئے ریشم پہننا جائز ہے کیوں کہ ضرورت کے باعث حرام چیزیں حلال ہو جاتی ہیں اور ضرورت کے تحت اسی قدر اجازت ہوتی ہے جس قدر ضرورت ہو۔

مالکیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک جوؤں وغیرہ کی اذیت سے بچنے کے لیے یا خارش وغیرہ کسی بیماری کے دفعیہ کے لیے ضرورت کے تحت ریشمی کپڑا پہننا جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ اور حضرت زبیرؓ کو ریشم پہننے کی اجازت دی تھی کیوں کہ انہیں خارش ہو گئی تھی<sup>(۱)</sup>۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ ضرورت کے تحت بھی پہننے کی اجازت نہیں۔ یاد رہے کہ مذکورہ بالا حدیث ان کے خلاف دلیل ہے۔

نابالغ لڑکوں کو سونا چاندی اور ریشم پہنانا ولی کے لیے حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے کیوں کہ مردوں کے لیے ان کی حرمت ثابت ہے، جب پہننا حرام ہے تو پہننا بھی حرام ہے جیسا کہ شراب جس طرح پینا حرام ہے پلانا بھی حرام ہے۔

حنابلہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ ولی کے لیے اپنے نابالغ لڑکوں کو ریشم پہننا حرام ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے کہ "میری امت کے مردوں کے لیے ریشم پہننا حرام ہے اور عورتوں کے لیے حلال"۔ ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ "ہم لڑکوں کے ریشمی کپڑے اتار دیا کرتے تھے اور لڑکیوں کے رہنے دیتے تھے"۔

(نصب الراية، ۴: ۲۲۶)۔

(۱) حضرت انسؓ سے محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی البتہ ترمذی کے الفاظ یہ ہیں کہ عبدالرحمن بن عوف اور زبیر نے رسول اللہ ﷺ سے جوئیں پڑ جانے کی شکایت کی تو آپ نے انہیں ریشم کی قمیص پہننے کی اجازت دے دی۔ یہ دونوں کسی غزوے میں شریک تھے۔

(نیل الاوطار، ۲: ۸۸)۔

خفیۃ کے سوا جمہور نے ریشم پر بیٹھنا یا ٹیک لگانا، یا اس کا تکیہ بنانا یا دیواروں کے پردے بنانا حرام قرار دیا ہے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک کھڑکیوں کے پردے بنانا جائز ہیں، اور حنابلہ کے نزدیک خانہ کعبہ کا ریشمی غلاف بنانا جائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر ریشمی گدی پر سوتی یا اونی یا کتان وغیرہ کا غلاف چڑھا ہوا ہو تو اس پر بیٹھنا جائز ہے۔

ریشم پر بیٹھنے کی ممانعت کی دلیل حضرت حذیفہؓ کا قول ہے، وہ کہتے ہیں کہ "رسول اللہ ﷺ نے ہمیں سونے چاندی کے برتنوں میں کھانے پینے سے اور ریشم اور دیباچ پہننے اور ان پر بیٹھنے سے منع فرمایا" (۱)۔

جمہور فقہاء نے بھی خفیۃ کی طرح تھوڑی مقدار میں ریشم پہننے کی اجازت دی ہے مثلاً کپڑے میں چار انگشت کے برابر کوئی ریشمی علامت (۲) بنالی جائے، لیکن مالکیہ کے نزدیک خز کا لباس یعنی جو خالص ریشم کا نہ ہو بلکہ صرف بانا ریشم کا ہو جائز ہے، البتہ اسلاف نے اسے پہننے کو مکروہ قرار دیا ہے۔

جمہور کی دلیل حضرت عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کے سوا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، جس میں ہے کہ: "رسول اللہ ﷺ نے ایسا کپڑا پہننے سے منع فرمایا جس کا تانا بانا دونوں ریشم کے ہوں" (۳)۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ "تانا یا کوئی علامت ریشم کی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں" (۴)۔

(۱) بخاری (نیل الاوطار، ۲: ۸۵)۔

(۲) اعلمت الثوب: کپڑے میں کوئی علامت بنانا۔

(۳) المصمت من قز: وہ کپڑا جس کا تانا بانا ریشم کا ہو اور اس میں سوت وغیرہ نہ ملا ہوا ہو۔

(۴) احمد: ابوداؤد (نیل الاوطار، ۲: ۹۰)۔

## ریشم اور کسی دوسری چیز سے بنا ہوا مخلوط کپڑا

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں زیادہ مقدار کا اعتبار ہے اگر سوت وغیرہ زیادہ ہے تو اسے پہننا جائز ہے کیوں کہ ریشم اس میں مل کر ختم ہو جاتا ہے۔ مالکیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ مخلوط کپڑا پہننا خالص ریشم کی طرح مکروہ ہے، خواہ ملاوٹ کم ہو یا زیادہ۔

حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی صحیح روایت یہ ہے ولی کے لیے جائز نہیں کہ اپنے نابالغ لڑکے کو ریشم پہنائے۔ شافعیہ نے لڑکوں اور دیوانوں کو ریشم پہنانے کی اجازت دی ہے کیوں کہ وہ غیر مکلف ہیں، اور اس لیے کہ ریشم کی نزاکت لڑکوں کے مزاج کے منافی نہیں ہے جب کہ مردوں کے مزاج کے منافی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مردوں کے لیے سرخ اور زرد رنگ کے کپڑے پہننا مکروہ تنزیہی ہیں۔ عورتوں کے لیے نہیں۔ عورتوں کے لیے کوئی بھی رنگ پہننا مکروہ نہیں ہے۔

## بحث ۴

ہم بستری، دیکھنا، چھونا، کھیل کود، تصویر کشی، خضاب لگانا،  
جسم گدوانا، بالوں کے احکام، بال اکھاڑنا، دانتوں میں ریخیں  
ڈالنا اور سلام کرنا

## ۱۔ ہم بستری

اگر کوئی عذر نہ ہو تو مرد کے لیے اپنی بیوی سے ہم بستری کرنا واجب ہے، اس سے  
پاک دامنی حاصل ہوتی ہے اور آدمی حرام سے بچا رہتا ہے۔ پیچھے کے راستے سے جماع کرنے  
کے سوا ہر طریقے سے بیوی سے لطف اندوز ہونا جائز ہے۔ مباشرت کا مقام، اگلا راستہ ہے،  
پچھلا نہیں، اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے<sup>(۱)</sup>۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: نِسَاءُكُمْ حَرِّثُ  
لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ، البقرہ ۲: ۲۲۳ (تمہاری عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں اپنی  
کھیتوں میں جیسے چاہو جاؤ)۔ یعنی جس کیفیت سے چاہو، کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، لیٹ کر،  
سیدھے لیٹ کر، اوندھے لیٹ کر لیکن آگے کے راستے سے<sup>(۲)</sup>۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں۔

(۱) القوانین الفقہیۃ، ۲۱۱، فتح المعین شرح قرۃ العین، ۱۰۷۔

(۲) امام شافعی کہتے ہیں کہ عدالتی فیصلے میں شادی کے بعد ایک مرتبہ سے زیادہ ہم بستری کرنا مرد  
کے لیے واجب نہیں ہے۔ حنفیہ کی ظاہر روایت بھی یہی ہے۔ شافعیہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ  
ہم بستری میں عورت کا کوئی حق نہیں۔ طحاوی کہتے ہیں کہ چار راتوں میں ایک بار ہم بستری  
کرنا ضروری ہے۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ چار ماہ میں ایک بار ضروری ہے، چار ماہ ایام  
کی مدت ہے۔ یہ عدالتی احکام ہیں لیکن دین داری کا تقاضا یہ ہے کہ مرد پر واجب ہے کہ

فَاتُوا حَرَثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ، البقرہ ۲: ۲۲۳ (اپنی کھیتیوں میں جیسے چاہو جاؤ) کا مطلب یہ ہے کہ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، سیدھے لیٹ کر یا اونڈھے، ان کے آگے کے راستے سے۔ اس راستے سے تجاوز نہ کرو۔ اس آیت کی تفسیر میں ان کے دوسرے الفاظ یہ ہیں۔ اگر چاہو تو سیدھے لٹا کر، چاہو تو اٹنے لٹا کر، چاہو تو پہلو کے پل لٹا کر اور کھیتی سے مراد وہ جگہ ہے جہاں جماع کرنے سے اولاد ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں جس طرح چاہو کھیتی میں جاسکتے ہو۔ پیچھے کے راستے سے جماع کرنا سنت نبویہ کی رو سے حرام ہے<sup>(۱)</sup>۔ اس سلسلے میں بکثرت احادیث وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً: "جو کوئی اپنی بیوی کے پچھلے راستے سے جماع کرتا ہے وہ ملعون ہے"<sup>(۲)</sup> "جو شخص پچھلے راستے سے بیوی سے مباشرت کرتا ہے وہ چھوٹی لواطت کا ارتکاب کرتا ہے"<sup>(۳)</sup>۔ "جس کسی نے حیض والی عورت سے یا پچھلے راستے سے جماع کیا یا کاہن کے پاس گیا اور اس کی غیب کی خبروں کی تصدیق کی تو اس نے اس دین کو جھٹلادیا جو محمد ﷺ پر نازل ہوا"<sup>(۴)</sup>۔ البتہ عورت کی چوڑوں کے درمیان سے لطف اندوز ہونا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ

اپنی بیوی کو پاک دامن رکھے اور اسے حرام کاری میں مبتلا ہونے سے بچائے۔ جہاں تک اور جب تک اس پر قادر ہو۔ بعض علماء کی رائے ہے زوجین کی حالت کے پیش نظر ایک دوسرے کو پاک دامن رکھنا عدالتی تقاضا بھی ہے اور یہی معقول رائے ہے۔

(۱) المہذب، ۲: ۶۶۔

(۲) احمد؛ ابوداؤد؛ نسائی نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی یہ حدیث صحیح ہے۔

(۳) احمد نے عمرو بن شعیب سے انہوں نے اپنے والد اور دادا کے حوالہ سے روایت کی۔

(۴) احمد اور اصحاب سنن نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی (تینوں احادیث کے لیے دیکھیے:

تفسیر ابن کثیر، ۱: ۲۶۳)۔

مَلُومِينَ، الْمُؤْمِنُونَ ۲۳: ۶) مگر جو اپنی بیویوں یا باندیوں سے اپنی جنسی خواہش پوری کرتے ہیں ان پر کوئی ملامت نہیں) پیچھے کی طرف سے اگلے راستے میں جماع کرنا جائز ہے کیوں کہ حضرت جابرؓ کا قول ہے، "جیسے چاہے بیوی سے لطف اندوز ہو آگے سے چاہے پیچھے سے بشرطیکہ جماع اگلے راستے میں کرے"۔

پچھلے راستے سے ہم بستری کرنے سے بھی زیادہ بری بات یہ ہے کہ مرد کا عضو تناسل عورت کے منہ میں ڈالا جائے، جیسا کہ مغربی بے راہروی کا طریقہ ہے۔ ایسا کرنا حرام ہے کیوں کہ اس کا نقصان اور اس کی برائی شرعاً ثابت اور ذوق سلیم کے خلاف ہونا واضح ہے۔

### حیض والی عورتوں سے ہم بستری کرنا

حیض والی عورت سے ہم بستری کرنا بالاتفاق حرام ہے، اسے حلال سمجھنے والا کافر ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ، البقرہ ۲: ۲۲۲ (لوگ آپ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں، کہہ دیجیے، وہ گندگی ہے، حیض کے دوران عورتوں سے الگ رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے ہم بستری نہ کرو، جب اچھی طرح پاک ہو جائیں تو جیسے اللہ نے تمہیں حکم دیا ہے اس کے مطابق ان کے پاس جاؤ، اللہ توبہ کرنے والوں کو پسند کرتا ہے اور پاک رہنے والوں کو محبوب رکھتا ہے) نفاس والی عورت حیض والی کی طرح ہے۔



اگر کسی شخص نے حیض والی عورت سے ہم بستری کر لی تو اگر خون آنے کے ابتدائی دن تھے تو ایک دینار صدقہ کرنا سنت ہے اور اگر خون ختم ہونے کے دن تھے تو نصف دینار صدقہ کرے کیوں کہ ابوداؤد اور حاکم کی روایت ہے جسے حاکم نے صحیح قرار دیا ہے کہ "اگر حیض کی حالت میں کوئی شخص اپنی بیوی سے ہم بستری کر لے تو اگر خون سرخ تھا تو ایک دینار صدقہ کرے اور اگر پیلا ہو گیا تھا تو نصف دینار صدقہ کرے" (۱)۔

جب حیض کا خون بند ہو جائے تو غسل کرنے سے پہلے اس سے ہم بستری کرنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ اگر خون حیض کی اکثر مدت یعنی دس دن پورے ہونے کے بعد بند ہوا تو فوراً ہم بستری جائز ہے اور اگر دس دن سے کم وقت میں بند ہوا تو اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ ایک نماز کا پورا وقت نہ گزر جائے یا غسل نہ کر لے۔ امام ابوحنیفہ کے سوا جمہور نے حیض بند ہونے کے بعد جماع کرنے کی اجازت نہیں دی جب تک عورت غسل جنابت نہ کر لے۔

(۱) احمد اور سنن اربعہ کے مؤلفین نے ابن عباسؓ کے حوالے سے رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کے بارے میں روایت کی کہ جو شخص حیض کی حالت میں اپنی بیوی سے ہم بستری کرے وہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرے۔ ابوداؤد کہتے ہیں کہ صحیح روایت اسی طرح ہے کہ "آپؐ نے فرمایا دینار یا نصف دینار"۔ ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: "اگر خون سرخ ہے تو ایک دینار اور اگر زرد ہے تو نصف دینار"۔ امام احمد کی ایک روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے حیض کی حالت میں بیوی سے جماع کرنے والے کا کفارہ ایک دینار رکھا ہے"۔ "اگر خون ختم ہو رہا تھا، اس وقت جماع کیا بھی عورت نے غسل نہیں کیا تھا تو نصف دینار" (نیبل الاوطار، ۱: ۲۷۸)۔



ہم بستری کے سوا دوسرے طریقوں سے حیض والی عورت سے لطف اندوز ہونا مثلاً بوس و کنار اور بغل گیر ہونا وغیرہ تو علماء کا اتفاق ہے کہ ناف سے اوپر اور گھٹنوں سے نیچے جائز ہے۔ البتہ ناف اور گھٹنوں کے درمیان کے حصے کے ساتھ لپٹنے کے بارے میں تین اقوال ہیں<sup>(۱)</sup>:

۱۔ اکثر علماء کے نزدیک جن میں امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، مالکیہ اور شافعیہ شامل ہیں، حرام ہے، تاکہ ارتکاب حرام کا دروازہ بند کیا جائے۔ حضرت عائشہ کی حدیث ہے "جب ہم میں سے کوئی حیض سے ہوتی اور رسول اللہ ﷺ اس سے ہم کنار ہونا چاہتے تو اسے کہتے کہ وہ حیض کے دوران اچھی طرح ازار بند باندھ لے پھر آپ اس سے ہم کنار ہوتے"<sup>(۲)</sup>۔

۲۔ حنابلہ، اوزاعی اور حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے یہ ہے کہ جائز ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "وطی کے بغیر، ایک روایت میں ہے جماع کے بغیر ہر کام کر سکتے ہو"<sup>(۳)</sup>۔ اس روایت میں تصریح ہے کہ جماع کے سوا ہر کام کیا جاسکتا ہے۔

(۱) نیل الاوطار، ۲۷۶:۱؛ الدررالمباحة فی الخطر والاباحة، ۴۱؛ اللباب، ۴۸:۱؛ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۵۷:۱؛ الشرح الکبیر، ۱۷۳:۱؛ مغنی المحتاج، ۱۱۰:۱؛ المغنی، ۳۰۶:۱۔

(۲) متفق علیہ؛ احمد؛ خطابی کہتے ہیں: فورالحیض، حیض کے ابتدائی دن، جب خون زیادہ آتا ہے۔ (نیل الاوطار، ۲۷۸:۱)۔

(۳) بخاری کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۲۷۶:۱)۔

۳۔ تفصیل: اگر ہم کنار ہونے والا اتنا صبر و ضبط رکھتا ہے، اپنے تقویٰ کی وجہ سے یا شہوت کم ہونے کی وجہ سے کہ ہم کنار ہونے کے باوجود اسے ہم بستری میں مبتلا ہونے کا ڈر نہیں تو اس کے لیے جائز ہے ورنہ نہیں۔

عام حالات میں ہم احتیاط پر عمل کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ البتہ اگر کوئی شخص سفر سے واپس آیا ہے یا اس کی شہوت بہت سخت ہے<sup>(۱)</sup> تو اسے مؤخر الذکر دو اقوال پر عمل کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اپنے نفس کو شرم گاہ میں جماع کرنے سے باز رکھے۔ یہ اجازت اس لیے ہے تاکہ کسی اجنبی عورت کو دیکھنے کا ارتکاب نہ کر بیٹھے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ جب کسی حیض والی بیوی سے ہم کنار ہونا چاہتے تو شرم گاہ پر کوئی چیز ڈال دیتے<sup>(۲)</sup>۔

**عزل (جماع کرتے ہوئے انزال کے وقت عضو تناسل باہر نکال لینا)**

تخلیق کا تعلق درحقیقت اللہ کے ارادے سے ہے۔ ایک حسن حدیث میں ہے جسے طبرانی نے روایت کیا۔ "تم عزل کرو، چاہے نہ کرو، اللہ نے جس جان کا پیدا ہونا قیامت تک لکھ دیا ہے وہ پیدا ہو کر رہے گی"۔ ابن حزم ظاہری کے سوا علماء میں کوئی اختلاف

(۱) حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو شہوت کا شدید غلبہ ہو اور شرم گاہ میں جماع کیے بغیر اس کی شہوت ختم نہ ہو سکتی ہو اور اسے اندیشہ ہو اگر جماع نہیں کرے گا تو اس کے خصیتین پھٹ جائیں گے اور حیض والی بیوی کے سوا اور کوئی بیوی میسر نہ ہو تو وہ حیض والی عورت سے جماع کر لے۔ (اکشاف القناع، ۱: ۲۲۷)

(۲) ابوداؤد نے عکرمہ کے حوالے سے ازواج مطہرات میں سے بعض سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۷۷)۔

نہیں" کہ بیوی کے ساتھ عزل کرنا جائز ہے<sup>(۱)</sup>، بشرطیکہ وہ اجازت دے۔ اس کی دلیل حضرت جابرؓ کا یہ قول ہے: "ہم عہد نبویؐ میں عزل کیا کرتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی آپ نے منع نہیں فرمایا"<sup>(۲)</sup> اجازت کی شرط کی دلیل وہ روایت ہے جو احمد اور ابن ماجہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنے سے منع فرمایا"<sup>(۳)</sup>۔

البتہ شافعیہ، حنابلہ اور صحابہؓ کی ایک جماعت نے عزل کو مکروہ قرار دیا ہے، کیوں کہ مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے مخفی طور پر زندہ درگور کرنے کا نام دیا لہذا اس ممانعت کو مکروہ تنزیہی قرار دیا گیا ہے اور امام غزالی نے متعدد اسباب کی بناء پر عزل کو جائز قرار دیا ہے جن میں سے ایک کثرت اولاد بھی ہے۔

(۱) تکملة الفتح، ۱۰۹:۸؛ احیاء علوم الدین، ۴:۲؛ وبعد؛ نیل الاوطار، ۱۹۷:۶؛ فتح القدیر، ۴۹۳:۲؛ الشرح الكبير، ۲۶۶:۲؛ المہذب، ۶۶:۲؛ المغنی، ۲۲۳:۷؛ الاحیاء، ۲۴۸:۲؛ شرح مسلم، ۱۰:۶، ۱۷۔

(۲) عزل: انزال ہونے سے پہلے عضو تناسل باہر نکال لینا تاکہ منی شرم گاہ کے باہر گرے۔

(۳) اس مفہوم میں اور روایات بھی ہیں۔ (نیل الاوطار، ۱۹۵:۶؛ وبعد)

(۴) محدثین کہتے ہیں، اس کی سند کی کوئی حیثیت نہیں، کیوں کہ اس کی سند میں ابن لہیعہ ہے اور اس پر تنقید معروف ہے۔ اس حدیث کی تائید اس سے ہوتی ہے جو عبد الرزاق اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت کی اجازت کے بغیر اس سے عزل کرنے سے منع فرمایا"۔ ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "وہ اپنی باندی کے ساتھ عزل کیا کرتے تھے"۔ بیہقی نے ابن عمرؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ (نصب الراية، ۲۵۱:۴؛ نیل الاوطار، ۱۹۶:۶؛ وبعد)۔

اس بناء پر دور حاضر کے مانع حمل ذرائع استعمال کرنا مثلاً محدود مدت کے لیے گولیاں استعمال کرنا جائز ہے۔ البتہ ایسے ذرائع اختیار کرنا جن سے سرے سے حمل ٹھہرنے کے امکان کا خاتمہ ہو جائے اور بچے پیدا کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے درست نہیں۔ زرکشی نے کہا ہے کہ وقتاً فوقتاً مانع حمل ادویہ استعمال کرنا جائز ہے۔ البتہ مکمل طور پر مانع حمل علاج کروادینا یا انڈے پیدا کرنے والی رگیں بند کروادینا، تاکہ مستقبل میں حمل ٹھہرنے کا امکان نہ رہے جائز نہیں۔ اس مسئلہ میں غلبہء ظن کا اعتبار ہے یعنی ۵۰ فیصد سے زائد کا احتمال معتبر ہے اور مردوں کو بانجھ کرنے کا حکم بھی یہی ہے۔

### جماع کے آداب

ہم بستری کے بہت سے آداب ہیں جو سنت نبویہ سے ثابت ہیں۔ ان میں سے کچھ مندرجہ ذیل ہیں<sup>(۱)</sup>۔

ہم بستری شروع کرنے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔ پھر سورہ اخلاص پڑھے اور تکبیر و تہلیل کہے۔ اور اولاد سے مایوسی ہو تب بھی یہ دعا کرے: "اللہ بزرگ و برتر کے نام سے، اے اللہ! اسے پاکیزہ اولاد بنا، اگر تو میری پشت سے اولاد پیدا کرنا چاہتا ہے، اے اللہ! مجھے شیطان سے بچا اور جو اولاد تو مجھے دے گا اسے بھی شیطان سے بچا"۔ ابو داؤد نے روایت کی۔ قبلہ کی جانب سے ہٹ کر جماع کرے اور جماع کے وقت قبلہ رونہ ہو، اس

(۱) المغنی، ۲۵:۴؛ احیاء علوم الدین، ۲:۲۶؛ وبعد؛ کشف القناع، ۲۱۶:۵؛ وبعد؛

مختصر منہاج القاصدین، ۴۳؛ فتح المعین، ۱۰۷؛ الاذکار للنووی، ۱۵۹؛

نیل الاوطار، ۱۹۴:۶۔

میں قبلہ کا احترام ہے۔ اپنے آپ کو اور اپنی بیوی کو کپڑے سے ڈھانپ لے، دونوں بالکل ننگے نہ ہوں<sup>(۱)</sup> یہ مکروہ ہے جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

چھیڑ چھاڑ اور بوس و کنار سے شروع کرے اور جب مرد اپنی خواہش پوری کر لے تو کچھ دیر جماع کا عمل جاری رکھے تاکہ عورت کی خواہش بھی پوری ہو جائے، کیوں کہ عام طور پر عورت کی منی بعد میں خارج ہوتی ہے اور جماع کرتے وقت زیادہ باتیں کرنا مکروہ ہے اور بلاعذر مسلسل چار راتوں تک ہم بستری کا ناعہ نہ کرے۔

اگر حیض والی عورت سے لطف اندوز ہونا چاہے تو عورت ناف سے گھٹنے تک تہ بند باندھ لے۔

جو شخص دوسری بار ہم بستری کرنا چاہے تو اسے چاہیے کہ شرم گاہ دھولے اور وضو کر لے کیوں کہ وضو سے نشاط اور صفائی میں اضافہ ہوتا ہے۔ سنت کی رو سے جماع کے لیے کوئی خاص راتیں، جیسے پیر یا جمعہ مقرر نہیں ہیں۔ بعض علماء نے جمعہ کے دن ہم بستری کو مستحب بتایا ہے۔

دونوں بالکل ننگے ہو کر جماع نہ کریں، یہ مکروہ ہے، کیوں کہ ابن ماجہ میں عتبہ بن عبد اللہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو کوئی اپنی بیوی کے پاس جائے تو پردہ کر لے، اور جنگلی گدھوں کی طرح بالکل ننگے نہ ہو جایا کریں"۔ اس حالت سے نفرت دلانے کے لیے اسے جنگلی گدھوں کی حالت سے تشبیہ دی۔ میاں بیوی کی

(۱) ابن ماجہ نے عتبہ بن عبد السلمی سے ایک حدیث روایت کی۔ "جب تم میں سے کوئی اپنی

بیوی کے پاس جائے تو پردہ کر لے اور دو گدھوں کی طرح ننگے نہ ہو جایا کریں"۔

(نیل الاوطار، ۶: ۱۹۳)۔

خلوت کی باتیں باہر بیان کرنا مکروہ ہیں۔ بعض علماء نے اسے حرام قرار دیا ہے کیوں کہ اس میں افشائے راز ہے جو حرام ہے۔

آداب کا تقاضا یہ ہے کہ حالت جنابت میں نہ بال مونڈے، نہ ناخن تراشے اور نہ خون نکلوائے۔ مستحب ہے کہ شادی کے بعد پہلی رات ہم بستری سے پہلے مرد عورت کی پیشانی کے بال پکڑ کر دعا کرے: "اے اللہ! میں تجھ سے اس کی بھلائی اور جس مزاج پر تو نے اسے پیدا کیا اس کی بھلائی مانگتا ہوں اور تجھ سے اس کی برائی اور اس کے مزاج کی بُرائی سے پناہ مانگتا ہوں" (۱)۔

### حمل گرانا

آغاز حمل سے چار ماہ یعنی ایک سو بیس دن پورے ہونے کے بعد بلا عذر حمل گرانے کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے۔ یہ ایسا جرم شمار ہوتا ہے جس پر پیٹ کے بچے کی دیت واجب ہے (۲) کیوں کہ یہ جان کا ضیاع اور انسانی نفس کا قتل ہے۔

ہماری رائے میں محض حمل ٹھہر جانے کے بعد حمل گرانا جائز نہیں، کیوں کہ اس کی زندگی ثابت ہے اور بچے کی تخلیق کا آغاز ہو گیا ہے، البتہ کوئی مجبوری ہو مثلاً کوئی مہلک بیماری مثلاً سل یا کینسر ہو یا کوئی عذر ہو مثلاً حاملہ عورت کا پہلے سے بچہ دودھ پی رہا ہے اور حمل ٹھہرنے کے بعد ماں کا دودھ ختم ہو گیا اور باپ کی اتنی استطاعت نہیں ہے کہ بچے کے لیے دایہ کا انتظام کر سکے اور بچے کے مر جانے کا اندیشہ ہے تو جائز ہے۔ اس ترجیح کے ساتھ

(۱) یہ ابن ماجہ اور ابو داؤد کی احادیث سے ثابت ہے جسے عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور داوا سے روایت کیا۔ (نیل الاوطار، ۶: ۱۸۹)۔

(۲) العزۃ (پیٹ کے بچے کی دیت جو پوری دیت کا ۵٪ ہے یعنی ۵۰ دینار یا ۵۰۰ درہم)۔

ہم امام غزالی کی اس رائے کی طرف بھی مائل ہیں جس میں پہلے دن سے ہی حمل گرانے کو ایک زندہ موجود جاندار کو زندہ دفن کرنے کا جرم قرار دیا گیا ہے<sup>(۱)</sup>۔ اس کے باوجود ہم حمل گرانے کے سلسلے میں فقہاء کے اقوال بیان کرتے ہیں۔

### ۱۔ حنفیہ کا مذہب<sup>(۲)</sup>

جب تک بچے کی شکل و صورت نہ بن جائے اس وقت تک اسقاط حمل جائز ہے اور یہ ایک سو بیس دن کے بعد ہوتا ہے۔ کیوں کہ اس وقت تک وہ انسان نہیں ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے نزدیک تخلیق سے مراد روح پھونکنا ہے۔ ان کا ایک قول یہ ہے کہ بلا عذر اسقاط حمل مکروہ ہے اگر بلا عذر حمل گرا دیا تو گناہ ہو گا۔

عذر میں یہ امر بھی شامل ہے کہ حمل ظاہر ہونے کے بعد ماں کا دودھ ختم ہو گیا اور باپ پہلے بچے کے لیے دایہ کا انتظام نہیں کر سکتا اور اس کے مر جانے کا اندیشہ ہے۔ بعض حنفی فقہاء نے مطلقاً اسقاط حمل کے جواز کو عذر کے ساتھ مشروط ٹھہرایا ہے، کیوں کہ پانی جب رحم میں پہنچ گیا تو اسے آخر کار زندگی ملنی ہی ہے لہذا اس کا حکم زندہ کا ہے۔ یہ تاویل معقول اور ضروری ہے۔

(۱) احیاء علوم الدین، ۲: ۴۷۔

(۲) فتح القدیر، ۲: ۴۹۵؛ حاشیہ ابن عابدین، ۱: ۲۷۸، ۲: ۵۲۲؛ طبع الامیریہ؛

۵: ۴۱۸؛ الفتاویٰ الہندیۃ، ۵: ۳۶۵۔ ۳۶۷۔



۲۔ مالکیہ کا مذہب<sup>(۱)</sup>

ان کی مستند روایت یہ ہے کہ رحم میں ٹھہر جانے والی منی کو نکالنا حرام ہے خواہ چالیس دن سے پہلے ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ چالیس دن سے پہلے نکالنا مکروہ ہے اور جب اس میں روح پڑ جائے تو بالاجماع حرام ہے۔ یہ غزالی اور ظاہریہ کی رائے ہے<sup>(۲)</sup>۔

۳۔ شافعیہ کا مذہب<sup>(۳)</sup>

جب چالیس دن (۳۰ یا ۳۲ یا ۳۵ دن) کی مدت ابتداء حمل سے پوری ہو جائے تو اسقاط حمل کراہت کے باوجود جائز ہے بشرطیکہ میاں بیوی دونوں راضی ہوں اور حمل گرانے سے حاملہ کو کوئی نقصان نہ ہو اور چالیس دن کے بعد حمل گرانا مطلقاً حرام ہے۔  
الرملی نے روح پھونکے جانے سے پہلے حمل گرانے کو جائز قرار دیا اور روح پھونکے جانے کے بعد مطلقاً حرام بتایا، یہ رائے حنفیہ سے ہم آہنگ ہے۔  
غزالی نے اسقاط حمل کو مطلقاً حرام قرار دیا<sup>(۴)</sup> کیوں کہ یہ ایک ایسی ہستی کے خلاف جرم ہے جو وجود میں آچکی ہے۔

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۲: ۲۶۶ و بعد؛ القوانین الفقہیة، ۲: ۲۱۲۔

(۲) المحلی، ۱۱: ۳۸ طبع الامام۔

(۳) بجیرمی الخطیب، ۴: ۴۰؛ حاشیة الشبراسلی علی نہایة المحتاج، ۲: ۲۰۵؛

طبع البہیة المصریة، تحفة المحتاج لابن حجر، ۸: ۲۳۱؛ نہایة المحتاج، ۸: ۲۳۹۔

و بعد؛ شرح مسلم، ۱۶: ۱۹۰۔

(۴) احیاء علوم الدین، ۲: ۴۷۔

۴۔ حنابلہ کا مذہب<sup>(۱)</sup>

حنفیہ سے ہم آہنگ ہے۔ ان کے نزدیک مستند رائے یہ ہے کہ چار ماہ یعنی ایک سو بیس دن سے پہلے یعنی حمل کے آغاز سے روح پھونکے جانے تک اسقاط حمل جائز ہے۔ اس کے بعد یعنی بچے کی اپنی حرکت ظاہر ہونے کے بعد قطعاً حرام ہے۔

## عورت کو بانجھ کر دینا یا عورت کا بانجھ ہو جانا

اعقام یا تعقیم سے مراد اس طرح کا علاج کرنا ہے، جس سے عورت مستقل طور پر بانجھ ہو جائے۔ اس کے بارے میں فقہاء نے تصریح کی ہے کہ ایسے ذرائع اختیار کرنا حرام ہے، جس سے سرے سے حمل نہ ٹھہر سکے کیوں کہ یہ فعل زندہ درگور کرنے کی طرح ہے<sup>(۲)</sup>۔ البتہ اگر کوئی مجبوری ہو مثلاً اولاد اور اگلی نسلوں کی طرف کوئی مرض وارثت کے طور پر منتقل ہونے کا اندیشہ ہو تو جائز ہے کیوں کہ مفاسد کو دور کرنا مصالح کے حصول پر مقدم ہے اور دو نقصانوں میں سے کم تر کو برداشت کرنا چاہیے۔ کسی مہلک بیماری میں مبتلا عورت کو بانجھ کر دینے میں کوئی حرج نہیں۔ اسے ان خواتین میں سے سمجھا جائے گا جو اللہ کی مشیت سے بانجھ پن کی آزمائش سے دوچار ہو گئی ہوں۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: **لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ اِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُوْرَ اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَاِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيْمًا**، الشوریٰ ۵۰: ۴۲ (آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اللہ کی ہے، جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، جسے

(۱) الفروع شمس الدین المقدسی، ۲۸۱: ۱؛ الانصاف لعلاء الدین المرادوی،

۳۸۶: ۱؛ منتھی الارادات لابن النجار، ۲۸۶: ۱؛ المغنی، ۸۱۶: ۴۔

(۲) مراجع سابقہ۔

چاہتا ہے لڑکیاں دیتا ہے جسے چاہتا ہے لڑکے دیتا ہے یا لڑکے اور لڑکیوں کو ملا جلا دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے بانجھ کر دیتا ہے۔

البتہ حمل میں ایک مدت کا وقفہ کر دینا جس سے مستقل طور پر حمل کا سلسلہ منقطع نہ ہو اور جسے تنظیم حمل کہتے ہیں، حرام نہیں ہے بلکہ اگر کسی عذر مثلاً اولاد کی تربیت وغیرہ کے لیے ہو تو مکروہ بھی نہیں ہے، ورنہ شافیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

### مصنوعی طریقے سے حمل ٹھہرانا

تلقیح صناعی سے مراد جماع کے بغیر عورت کے رحم میں منی داخل کرنا ہے، اگر اس عورت کے اپنے شوہر کی ہو تو شرعاً جائز ہے، اس میں کوئی ممانعت نہیں بلکہ جنسی تعلق میں کسی شرعی رکاوٹ کی صورت میں اس طرح سے حمل ٹھہرانا مستحب ہے۔ اور اگر شوہر کے سوا کسی اور مرد کی منی ہے جن میں نکاح کا تعلق نہیں تو حرام ہے کیوں کہ اس میں زنا کا مفہوم پایا جاتا ہے یعنی بیوی کے سوا کسی دوسری عورت کے رحم میں منی ڈالنا۔ نیز یہ انسانی عزت و شرافت کے بھی خلاف ہے کیوں کہ اس طرح کی پیوند کاری اور تخم ریزی نباتات اور حیوانات کا خاصہ ہے۔ انسان ان سے بلند و برتر ہے۔

### جانوروں کو خصی کرنا

حقیقہ کے نزدیک جانوروں کو خصی کرنا اور گدھے کو گھوڑی سے ملانا تاکہ نچر پیدا ہو اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ جانوروں کو خصی کرنے میں فائدہ ہے۔ اس سے جانور موٹا ہوتا ہے، اس کا گوشت لذیذ ہوتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک گھوڑے کے سوا بھیڑ بکریوں اور دوسرے تمام جانوروں کو خصی کرنا جائز ہے کیوں کہ بھیڑ بکریاں خصی کرنے سے موٹی ہوتی ہیں۔

گھوڑے کو خصی کرنے سے اس کی قوت کم ہو جاتی ہے اور اس کی نسل منقطع ہو جاتی ہے۔  
چہرے پر داغ لگانا مکروہ ہے، اس کے سوا کسی جگہ داغ لگانا مکروہ نہیں<sup>(۱)</sup>۔

## ۲۔ دیکھنا

دیکھنے کی چار اقسام ہیں اور ہر قسم کا الگ حکم ہے: مرد کا عورت کو دیکھنا، عورت کا مرد کو دیکھنا، مرد کا مرد کو دیکھنا اور عورت کا عورت کو دیکھنا<sup>(۲)</sup>۔

### الف۔ مرد کا عورت کو دیکھنا

۱۔ اگر بیوی ہو تو شوہر کے لیے اس کے سارے بدن کو چھونا اور دیکھنا جائز ہے حتیٰ کہ چاروں مذاہب کا اتفاق ہے کہ اس کی شرم گاہ کو چھونا اور دیکھنا بھی جائز ہے کیوں کہ وہی لطف اندوز ہونے کی جگہ ہے۔ البتہ میاں بیوی کے لیے بلا ضرورت ایک دوسرے کی شرم گاہ دیکھنا اور اپنی شرم گاہ دیکھنا مکروہ ہے اور بیوی کی شرم گاہ کے اندر جھانکنا زیادہ مکروہ ہے۔

(۱) اللباب، ۱۶۱:۴؛ القوانین الفقیہیۃ، ۴۴۵؛ شرح الرسالة، ۴۱۴:۲۔

(۲) دیکھیے: تکملة الفتح، ۹۴:۸-۱۰۷؛ البدائع، ۱۱۹:۵-۱۲۴؛ اللباب، ۱۶۲:۴-۱۶۵؛

تبیین الحقائق، ۱۴:۶-۲۱؛ الدرالمختار، ۲۵۷:۵-۲۶۳؛ الشرح الكبير، ۲۱۵:۲؛

القوانین الفقیہیۃ، ۱۹۳، ۴۲۶؛ تحفة المحتاج بشرح المنہاج لابن حجر،

۱۹۰:۷-۲۰۵؛ المہذب، ۳۴:۲-۳۵؛ المغنی، ۵۵۲:۶ وبعده، ۵۵۸-۵۶۳، ۵۸۰؛

مغنی المحتاج، ۱۲۸:۳-۱۳۳؛ فتح المعین، ۱۹۸۔

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ "میں نے رسول اللہ ﷺ کا اور رسول اللہ ﷺ نے میرا ستر نہیں دیکھا" (۱)۔

۲۔ اگر عورت محرم ہو، مثلاً بہن اور خالہ (۲) تو حنابلہ کے نزدیک ظاہری اعضاء مثلاً گردن، سر، ہتھیلیاں اور پاؤں وغیرہ دیکھنے جائز ہیں اور جو اعضاء عام طور پر پردے میں ہوتے ہیں مثلاً سینہ اور پیٹھ وغیرہ انہیں دیکھنا جائز نہیں۔

حنفیہ کا مذہب بھی اعتدال میں حنابلہ کی طرح ہے۔ ان کے نزدیک چہرہ، سر، سینہ، پنڈلیوں (گھٹنے سے پاؤں تک) دونوں بازو (کہنی سے کندھے تک) دیکھنا جائز ہیں۔ البتہ ان کی پیٹھ اور پیٹ کو نہ دیکھے، اس لیے کہ جب اللہ تعالیٰ نے بیوی کو ماں کی پیٹھ سے تشبیہ دینے کو حرام قرار دے دیا تو پیٹھ کو دیکھنا بھی حرام ہو اور پیٹ کا پردہ پیٹھ کی بہ نسبت اولیٰ ہے کہ اس سے شہوت زیادہ بھڑک اٹھتی ہے۔

مالکیہ نے سختی کی ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ صرف چہرے اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے، اور باقی بدن کو نہیں، یہی صحیح تر روایت ہے۔

(۱) یہ حدیث کہ شرم گاہ کو دیکھنے سے آدمی اندھا ہوتا ہے، اسے ابن حبان وغیرہ نے ضعیف روایات میں شمار کیا ہے۔ ابن الجوزی نے اسے موضوعات میں ذکر کیا ہے، یہ منکر روایت ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ ابن صلاح نے ابن الجوزی سے اختلاف کیا ہے اور اس کی سند کو حسن بتایا۔ نصب الراية، ۴: ۲۲۸؛ حضرت عائشہ کی حدیث کو ابن ماجہ نے روایت کیا۔

(۲) محرم سے مراد وہ رشتہ دار ہیں جن سے نسب، رضاعت یا سرالی رشتے کی وجہ سے ہمیشہ نکاح حرام ہو، سرالی رشتہ کسی مباح سبب سے ہو جیسے کہ بیوی کی ماں شافیہ اور حنابلہ کے نزدیک۔ حنفیہ کے نزدیک سرالی رشتہ حرمت کا سبب ہے خواہ مباح سبب سے ہو جیسے نکاح یا حرام سبب سے جیسے بدکاری۔

شافعیہ نے درمیان کی راہ اختیار کی ہے۔ انہوں نے بالغ مرد کے لیے اپنی محرم عورت کی ناف سے گھٹنے تک کی جگہ کو دیکھنا حرام قرار دیا اور اس کے سوا باقی بدن کو بلا شہوت دیکھنا جائز بتایا۔ ناف اور گھٹنے کو دیکھنا بھی جائز ہے کیوں کہ محرم کے لیے وہ دونوں ستر نہیں ہیں۔

۳۔ اگر عورت اجنبی ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس کے چہرے اور ہتھیلیوں کے سوا باقی بدن کو دیکھنا حرام ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا، النور، ۲۴: ۳۱ (عورتیں اپنی زینت کا اظہار نہ کریں بجز اس حصہ بدن کے جو ظاہر ہوتا ہے) حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد سرمہ اور انگوٹھی ہے ان کی جگہ یعنی چہرہ اور ہاتھ مراد ہیں۔ اور زینت سے اس آیت میں ان کی جگہیں مراد ہیں، اور اس لیے کہ مردوں سے معاملات کرنے میں اور چیزوں کے لین دین میں چہرے اور ہاتھوں کو ظاہر کرنے کی ضرورت ہے۔

اگر بلا ارادہ حرام جگہ پر نظر پڑ جائے تو فوراً نگاہ پھیر لے، بلا ارادہ پہلی نظر پڑ جانے میں کوئی گناہ نہیں، کیوں کہ مسلم نے جریر بن عبد اللہ بخاریؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں "میں نے رسول اللہ ﷺ سے اچانک نظر پڑ جانے کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے مجھے نگاہیں پھیر لینے کا حکم دیا"۔ ابو داؤد نے بریدہ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا: "اے علی! ایک بار کے بعد دوبارہ نظر نہ ڈالو، پہلی بار تو معاف ہے دوسری بار نہیں"۔

اگر کوئی شخص شہوت سے مامون نہ ہو تو بلا ضرورت عورت کے چہرے کی طرف نہ دیکھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجنبی عورت کے چہرے کی طرف دیکھنے کا جواز شہوت کے نہ ہونے سے مشروط ہے ورنہ حرام ہے۔ ہمارے دور میں جوان عورت کے چہرے کو دیکھنے



کی ممانعت کرنا واجب ہے اور دیکھنے کی حرمت صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ "آنکھیں بھی زنا کرتی ہیں اور ان کا زنا دیکھنا ہے۔ ہاتھ بھی زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا پکڑنا ہے" (۱)۔ شہوت کی حد یہ ہے کہ آلہء تناسل میں حرکت پیدا ہو۔

مالکیہ اس سلسلے میں حنفیہ سے ہم آہنگ ہیں، انہوں نے بوڑھی عورت کے چہرے اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز قرار دیا اور جوان عورت کے چہرے اور ہاتھوں کو بلا عذر دیکھنا حرام قرار دیا، عذر سے مراد گواہی، علاج اور پیغام نکاح وغیرہ ہے۔

دیکھنے کی حرمت کے سلسلے میں مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک خصی شخص کا بھی وہی حکم ہے جو عام مرد کا ہے۔

شافعیہ کی رائے بھی یہی ہے کہ نر عاقل بالغ مختار مرد کا اجنبی عورت کو دیکھنا حرام ہے، مرد خواہ بوڑھا ہو اور ہم بستری نہ کر سکتا ہو یا منث ہو (جو عورتوں کے مشابہ ہوتا ہے)۔ خواہ فتنہ کا خوف ہو یا کسی شخص کو شہوت پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو دونوں صورتوں میں غیر محرم عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو دیکھنا بھی حرام ہے، یہی صحیح رائے ہے۔ کیوں کہ نگاہ سے فتنہ پیدا ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اور اس سے شہوت کو تحریک ملتی ہے۔ اسی لیے ارشاد ربانی ہے: قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغْضُوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ، النور ۲۴: ۳۰ (اہل ایمان سے کہو کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں) ارشاد نبویؐ ہے: "عورت چھپانے کی چیز ہے جب باہر نکلتی ہے تو شیطان تاک جھانک کرتا ہے" (۲)۔

(۱) مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ نصب الراية، ۲۴۸: ۴۔

(۲) ترمذی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی، یہ حدیث صحیح ہے۔



دیکھنے سے ممانعت کی وجہ یہ نہیں کہ فی ذاته ان کے لیے پردہ واجب ہے بلکہ اس میں عمومی مصلحت ہے قاضی عیاض نے علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عورت پر راستہ چلتے ہوئے اپنا چہرہ ڈھانپنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ سنت ہے، البتہ مردوں کے لیے اس آیت کی رو سے نگاہیں نیچی رکھنا واجب ہے۔

حنابلہ نے بلاوجہ اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کو حرام قرار دیا کیوں کہ آزاد عورت کا سارا بدن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ستر ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک چہرہ اور ہتھیلیاں ستر میں شامل نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہ سے یہ روایت بھی ہے کہ پاؤں بھی ستر میں شامل نہیں۔ بعض حنابلہ نے چہرے اور ہاتھوں کے دیکھنے کو کراہت کے ساتھ مباح قرار تو دیا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور بغیر شہوت کے دیکھے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ ایسی بوڑھی عورتیں یا گرمی پڑی عورتیں جن کے عام طور پر ظاہر ہونے والے اعضاء کو دیکھنے سے شہوت کو انگیزت نہیں ہوتی، انہیں دیکھنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا، النور، ۲۴: ۶۰ (وہ بوڑھی عورتیں جو نکاح کی امید نہیں رکھتیں)۔

حنابلہ کے نزدیک خصی اور ایسا منخث جس کی شہوت نہ رہی ہو یا ایسا بوڑھا جس کی شہوت بڑھاپے کی وجہ سے ختم ہو گئی ہو یا نامرد یا ایسا بیمار جس کے تندرست ہونے کی امید نہ ہو اس کا حکم وہی ہے جو محرم مردوں کا ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِزْبَةِ، النور ۲۴: ۳۱ (وہ زبردست مرد جو عورتوں سے کسی قسم کی غرض نہ رکھتے ہوں)۔ یعنی جنہیں عورتوں کی ضرورت (جنسی) نہ ہو۔

فقہاء کے نزدیک چند صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں ضرورت کے تحت عورت کو دیکھنا جائز ہے: اور وہ یہ ہیں؛ پیغام نکاح، علاج، خرید و فروخت کے معاملات، گواہی، فیصلے اور

تعلیم وغیرہ ان صورتوں میں بقدر ضرورت دیکھنا جائز ہے اور جس قدر ضرورت ہو اس سے تجاوز کرنا جائز نہیں کیوں کہ جو چیز ضرورت کے تحت جائز ہو وہ بقدر ضرورت جائز ہوتی ہے۔

لہذا پیغام نکاح میں چہرے اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے، اس کے سوا نہیں اور پیغام نکاح دینے والا بار بار دیکھ سکتا ہے لیکن چہرے اور ہاتھوں کے سوا کوئی جگہ نہ دیکھے اور نہ کسی جگہ ہاتھ لگائے کیوں کہ چہرے سے خوب صورتی اور ہتھیلیوں سے بدن کی شادابی کا پتہ چلتا ہے۔

اسی طرح علاج میں طبیب کے لیے بقدر ضرورت عورت کے بدن کے صرف بیماری والے حصے پر نظر مرکوز رکھتے ہوئے دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ کوئی محرم مرد، شوہر یا بااعتماد عورت ساتھ موجود ہو تاکہ تنہائی نہ ہو اور کوئی مناسب طبیب عورت موجود نہ ہو کیوں کہ اپنے ہم جنس کو دیکھنا آسان اور سہل ہے۔ نیز اگر کوئی امانت دار طبیب موجود ہو تو بددیانت طبیب سے علاج نہ کرایا جائے اور مسلمان مرد یا عورت طبیب موجود ہو تو غیر مسلم مرد یا عورت سے علاج نہ کروایا جائے۔

چہرے اور ہتھیلیوں کے دیکھنے میں معمولی نوعیت کی حالت بھی قابل اعتبار ہے، جب کہ اس کے سوا بدن کو دیکھنے کے لیے جو مجبوری تیمم کو جائز قرار دیتی ہے وہ دیکھنے کو بھی جائز قرار دیتی ہے۔ البتہ شرم گاہ اور اس کے آس پاس کی جگہیں شدید ترین مجبوری کے بغیر نہیں دیکھی جاسکتیں اس کے لیے ضروری ہے کہ ضرورت اس درجے کی ہو جس میں ستر کھولنے کو پردہ دری نہ سمجھا جاتا ہو۔

خرید و فروخت کے معاملات میں صرف چہرے کو دیکھنا جائز ہے تاکہ قیمت یا مال تجارت حوالے کرنے کا مطالبہ کیا جاسکے۔ گواہ بننے یا گواہی دینے میں خواہ عورت گواہی دے یا عورت کے بارے میں گواہی ہو، خواہ یہ گواہی زنا کی ہو یا ولادت یا آلہء تناسل کے

بہت بڑا ہونے کی یا شرم گاہ کا سوراخ بند ہونے یا آگے پیچھے کے سوراخ مل جانے کی، اگر گواہی کے لیے شرم گاہ کا معائنہ کرنا پڑے تو اس قسم کی گواہی کے لیے عورتیں موجود ہوں یا محرم مرد موجود ہوں تو صرف انہیں کی گواہی لی جائے گی۔

اگر قاضی کسی عورت کے خلاف فیصلہ دے رہا ہو تو اس کے چہرے کی طرف دیکھنا جائز ہے، خواہ شہوت کا اندیشہ ہو کیوں کہ فیصلوں کے ذریعے لوگوں کے حقوق کی پاس داری کی ضرورت ہے۔

تعلیم میں جن امور کا سیکھنا اور سکھانا ضروری ہے مثلاً فاتحہ یا ایسے ہنر جن کے سیکھنے کی ضرورت ہو، ان کے لیے اگر کوئی عورت سکھانے والی نہ ہو یا محرم نیک آدمی سکھانے والا نہ ہو اور پردے کے پیچھے سے سکھانا ممکن نہ ہو تو عورت کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ کوئی ایسا محرم وغیرہ موجود ہو جس کی وجہ سے تنہائی نہ ہو۔

### ب۔ عورت کا مرد کو دیکھنا

عورت کے مرد کو دیکھنے کا وہی حکم ہے جو اوپر مذکور تین صورتوں میں مرد کا عورت کو دیکھنے کا ہے۔ اگر شوہر ہے تو عورت اس کے بدن کے وہ تمام حصے دیکھ سکتی ہے جو وہ عورت کے دیکھ سکتا ہے اگر محرم ہے تو اس کی شرم گاہ کے سوا باقی سارا بدن دیکھ سکتی ہے۔ اگر غیر محرم ہے تو حنفیہ کے نزدیک اگر شہوت کا اندیشہ نہیں ہے تو ناف سے گھٹنے تک کے سوا سارا بدن دیکھ سکتی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے دو اقوال ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ ستر (ناف سے گھٹنے تک) کے سوا سارا بدن دیکھ سکتی ہے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے، یہ اسی طرح ہے جیسے مرد اپنی محرم عورتوں کو دیکھ سکتا ہے، بظاہر یہی قول راجح ہے کیوں کہ متفق علیہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

فاطمہ بنت قیسؓ سے فرمایا تھا کہ "ابن ام مکتوم کے گھر عدت گزارو کیوں کہ وہ ناپینا ہے، تم اپنے کپڑے اتار سکو گی، وہ تمہیں نہیں دیکھ سکیں گے" (۱)۔

دوسرا قول جو شافیہ کے نزدیک صحیح تر قول ہے یہ ہے کہ جس قدر ایک مرد عورت کو دیکھ سکتا ہے اسی قدر عورت مرد کو دیکھ سکتی ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح مردوں کو نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم دیا اسی طرح عورتوں کو بھی نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم دیا۔ نیز ابو داؤد وغیرہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت حفصہؓ کو ابن ام مکتومؓ سے پردہ کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا: "کیا تم دونوں بھی اندھی ہو، تم اسے نہیں دیکھ رہی ہو؟"

### ج۔ مرد کا مرد کو دیکھنا

تمام مذاہب اس امر پر متفق ہیں کہ اگر شہوت کا خطرہ نہ ہو تو ایک مرد دوسرے مرد کو خواہ بے ریش ہو ستر کے سوا سارے بدن کو دیکھ سکتا ہے اور ستر سے مراد ناف سے گھٹنے تک کا بدن ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "مومن کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے" (۲) نیز

(۱) حضرت عائشہؓ کہتی ہیں: "رسول اللہ ﷺ نے میرے سامنے کھڑے ہو کر اپنی چادر سے اوٹ کر لیا اور میں نے جشیوں کو مسجد میں کھیلتے دیکھا"۔ متفق علیہ۔

(۲) سمویہ (اسماعیل بن عبد اللہ - ۲۶۷ھ) نے ابوسعیدؓ سے روایت کی۔ یہ روایت حسن

ہے۔ (الفتح الکبیر، الجامع الصغیر)۔

آپ نے فرمایا: "ران ستر ہے" (۱)، ستر ڈھانپنا واجب ہے حتیٰ کہ بیٹے کے سامنے اور حمام وغیرہ میں بھی (۲)۔

شہوت کے ساتھ بے ریش نوجوان کو دیکھنا بالاجماع حرام ہے، اسی طرح شہوت کے ساتھ ڈاڑھی والے شخص کو اور محرم عورتوں کو دیکھنا بھی حرام ہے۔

### د۔ عورت کا عورت کو دیکھنا

عورت کا عورت کو دیکھنا اسی طرح ہے جیسے کہ مرد کا مرد کو دیکھنا کیوں کہ وہ ہم جنس ہیں اور بالعموم ان میں باہمی شہوت نہیں ہوتی اور عورتوں کو ایک دوسرے کو دیکھنے کی ضرورت بھی ہے البتہ ستر یعنی ناف سے گھٹنے تک دیکھنا منع ہے، اس کے سوا اگر شہوت کا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے اور اگر شہوت کا اندیشہ ہو یا فتنے کا خوف ہو تو حرام ہے۔

جمہور کے صحیح قول کے مطابق حنابلہ کے سوا غیر محرم کافر عورت خواہ ذمی ہو یا غیر ذمی اس کا مسلمان عورت کو دیکھنا حرام ہے، مسلمان عورت کو اس سے پردہ کرنا چاہیے اور اپنی اوڑھنی سامنے ڈال لینی چاہیے اور چہرے اور ہاتھوں کے سوا اس کے سامنے بدن ننگا نہیں کرنا چاہیے، وہ مردوں کی طرح ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **أَوْ نِسَائِهِنَّ، النور ۲۴: ۳۱** (مسلمانوں کی عورتیں)۔ اگر ان کے لیے بھی دیکھنا جائز ہوتا تو مسلمان عورتوں کی تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں اور حضرت عمرؓ کی صحیح روایت سے ثابت ہے کہ انہوں نے اہل

(۱) ابوداؤد، ترمذی، احمد اور ابن حبان وغیرہ نے زرعد بن عبدالرحمن بن جربد سے ان کے والد کے حوالے سے روایت کی۔ نصب الراية، ۴: ۲۴۳ وبعد۔

(۲) شافعیہ میں سے قاضی حسین نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حمام میں ران کا پردہ نہیں ہے۔

کتاب کی عورتوں کو مسلمان عورتوں کے ساتھ حمام میں داخل ہونے سے روک دیا تھا کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ کسی مسلمان عورت کے بدنی خدو خال کی کسی کافر کے سامنے تصویر کشی کریں۔ اس لیے "نِسَائِهِنَّ" سے مراد بالخصوص مسلمان عورتیں ہیں یعنی جو دین میں ان سے متفق ہیں۔ پس مسلمان عورت کے لیے اپنی چھپی ہوئی زینت کسی کافر عورت کے سامنے ظاہر کرنا جائز نہیں۔

حنابلہ کے ہاں صحیح تر روایت یہ ہے کہ دو مسلمان عورتوں اور مسلمان اور ذمی عورتوں میں کوئی فرق نہیں۔ جیسا کہ مسلمان مردوں اور مسلمان اور ذمی مرد کو ایک دوسرے کو دیکھنے میں کوئی فرق نہیں کیوں کہ کافر یہودی وغیرہ عورتیں رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات کے پاس آتی تھیں تو وہ نہ تو ان سے پردہ کرتی تھیں اور نہ آپ نے ان سے پردہ کرنے کا حکم دیا۔ کیوں کہ عورتوں اور مردوں کے درمیان پردے کا جو مقصد ہے وہ مسلمان اور ذمی عورتوں کے درمیان نہیں پایا جاتا، پس ثابت ہوا کہ ان کے درمیان پردے کا کوئی ثبوت نہیں جیسا کہ مسلمان اور ذمی مرد کے درمیان پردے کا کوئی ثبوت نہیں۔ رہا آیت میں نِسَائِهِنَّ (النور ۲۴: ۳۱) کا ذکر، تو اس سے تمام عورتیں یا عورتوں کی جنس مراد ہے اور آیت میں عورتوں کی جنس میں مسلمان اور کافر سب عورتیں شامل ہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مسلمان عورت کے لیے کافر عورت کے سامنے اپنی وہ زینت ظاہر کرنا جائز ہے جو مسلمان عورت کے سامنے ظاہر کرنا جائز ہے<sup>(۱)</sup>۔ اس رائے میں وسعت اور آسانی ہے اور دور حاضر کے تمدن سے ہم آہنگ ہے۔

(۱) مذکرۃ تفسیر آیات الاحکام للسايس، ۳: ۱۶۴۔



## ۳۔ چھونا

جہاں دیکھنا حرام ہے وہاں شہوت کے ساتھ چھونا بھی حرام ہے کیوں کہ اس میں زیادہ لذت ہے اور اس سے شہوت زیادہ برانگیختہ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر چھونے سے انزال ہو گیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور اگر دیکھنے سے انزال ہو گیا تو نہیں ٹوٹے گا۔ جہاں دیکھنا جائز ہے وہاں اعضاء کو چھونا بھی جائز ہے بشرطیکہ اپنے لیے اور عورت دونوں کے لیے شہوت میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ حضرت فاطمہؓ کے سر کو بوسہ دیا کرتے تھے۔ اگر چھونے والا شہوت سے بے خوف نہ ہو یا اسے شک ہو تو چھونا اور دیکھنا جائز نہیں<sup>(۱)</sup>۔

یہ حکم محرم جوان عورت کے بارے میں ہے۔ غیر محرم جوان عورت کے چہرے یا ہتھیلیوں کو چھونا جائز نہیں خواہ شہوت کا اندیشہ نہ ہو کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں جب کہ دیکھنے کی ضرورت ہے۔

عورت سے ہاتھ ملانا حرام ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا"<sup>(۲)</sup>۔

(۱) دیکھیے: تکملة الفتح، ۹۸:۸، ۱۰۲، ۱۰۶؛ الدرالمختار، ۲۵۹:۵ و بعد؛ ۲۶۳، ۲۶۹ و بعد؛

اللباب، ۱۶۳:۴؛ القوانین الفقہیة، ۴۲۶؛ مغنی المحتاج، ۱۳۲:۳؛ غایة المنتہی، ۸:۳؛

کشاف القناع، ۱۴۹:۲؛ الاذکار للنووی، ۱۴:۵؛ الدرالمباحة فی

الخطر والاباحة للشیبانی، ۳۶ و بعد۔

(۲) موطن، ترمذی، نسائی نے امیر بنت رقیقہ سے روایت کی۔ جامع الاصول ۱: ۱۶۸۔



لیکن شافعیہ کے سوا جمہور نے ایسی عورتوں سے جو قابل شہوت نہ ہوں مصافحہ کرنے اور ان کے ہاتھ چھونے کو جائز قرار دیا کیوں کہ اس میں فتنے کا اندیشہ نہیں ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ امام احمد نے عورتوں سے مصافحے کو مکروہ قرار دیا اور محرم کے لیے بھی مصافحہ کرنے کو سختی سے منع کیا البتہ والد کے لیے جائز قرار دیا۔ نیز بد صورت بوڑھی عورت کا ہاتھ پکڑنا جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک عورت کو مطلقاً چھونا اور دیکھنا حرام ہے، خواہ بوڑھی ہو اور کسی ایسی رکاوٹ کے ساتھ جو براہ راست بدن کو بدن سے نہ ملائے مصافحہ جائز ہے۔

جہاں چھونا جائز ہے وہاں عورت کے ساتھ مرد کا سفر کرنا بھی جائز ہے اور اس کے ساتھ تنہائی میں رہنا بھی جائز ہے بشرطیکہ اپنے اور عورت کے بارے میں کسی فتنے میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو، پس محرم کے ساتھ تنہائی میں رہنا جائز ہے البتہ رضاعی بہن اور سسرالی جوان رشتہ دار عورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ جہاں چھونا حرام ہے وہاں سفر کرنا اور تنہائی میں رہنا بھی حرام ہے۔ پس مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے جو اس کی بیوی یا محرم عورت نہ ہو اور نہ اس کے ساتھ سفر کرے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "عورت تین دن سے زائد سفر نہ کرے مگر اس کے ساتھ شوہر یا قریبی محرم رشتہ دار ہو" (۱)۔ نیز آپؐ نے فرمایا "جب کوئی مرد عورت اکیلے ہوتے ہیں تو ان کے ساتھ تیسرا

(۱) مسلم نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی۔ بخاری کے الفاظ ہیں: تین دن نیز بخاری اور مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ "کسی عورت کے لیے جو اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتی ہے جائز نہیں کہ محرم کے بغیر ایک دن رات سے زیادہ سفر کرے"۔ نصب الراية، ۲: ۲۴۹

شیطان ہوتا ہے۔ اکٹھے رہا کرو الگ ہونے سے بچو، شیطان ایک کے ساتھ ہوتا ہے اور دو سے دور ہو جاتا ہے" (۱)۔

جن اعضاء کو بدن کے ساتھ ہونے کی حالت میں دیکھنا حرام ہے انہیں الگ سے دیکھنا بھی حرام ہے خواہ موت کے بعد ہو، مثلاً زیر ناف کے بال خواہ مرد کے ہوں، عورت کے سر کے بال، آزاد مردہ عورت کے بازو اور پنڈلی، اور حنفیہ کے نزدیک ہاتھوں کے ناخن کے سوا اس کے پاؤں کے کٹے ہوئے ناخن جب کہ شافیہ کے نزدیک ہاتھوں کے کٹے ہوئے ناخن بھی اس میں شامل ہیں اور ان کو چھپانا مستحب ہے تاکہ کسی کی نظر نہ پڑے۔ البتہ عورتوں کے بالوں میں کنگھی کرنے سے جو بال حماموں میں بکھر جاتے ہیں یا مردوں کے زیر ناف کے مونڈے ہوئے بال جو حمام وغیرہ میں ہوں اس سے مستثنیٰ ہیں۔

## بال ملانا

کسی دوسرے آدمی کے بالوں کے ساتھ بال ملانا حرام ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ بال خواہ عورت کے ہوں یا کسی اور کے، کیوں کہ اس میں دھوکا دہی کا عنصر ہے، نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں پر لعنت کی ہے جو دوسروں کے بال اپنے بالوں میں ملاتی ہیں یا کسی کے بالوں میں ملاتی ہیں، جو بدن پر نیل گودتی اور گودواتی

(۱) حضرت عمر، ابن عمر، جابر بن سمرہ اور عامر بن ربیعہ سے روایت ہے۔ حضرت عمر کی

روایت ترمذی میں ہے۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

نصب الراية، ۴: ۲۲۹ وبعد۔

ہیں، جو چہرے کے بال اکھیرتی اور اکھڑواتی ہیں" (۱)۔ جہاں دیکھنا منع ہے وہاں بلا ضرورت ساتھ بیٹھنا اور ساتھ کھانا پینا بھی منع ہے (۲)۔

### ڈاڑھی بڑھانا

ڈاڑھی بڑھانا بلاشبہ سنت ہے اور مطلوب ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "مشرکین کی مخالفت کرو، مونچھیں چھوٹی کرو اور ڈاڑھیاں بڑھاؤ، مونچھیں صاف کرو اور ڈاڑھیاں چھوڑ دو، مجوس کی مخالفت کرو"۔ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ "دس کام فطرت کا تقاضا ہیں، مونچھیں کاٹنا اور ڈاڑھی بڑھانا اور مسواک کرنا۔۔۔" الحدیث۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے مونچھیں کٹانے اور ڈاڑھی بڑھانے کا حکم دیا" (۳)۔

احفاء شوارب کا مطلب ہے ہونٹوں پر آئے ہوئے مونچھوں کے بال کاٹ دینا تاکہ ہونٹوں کی سفیدی سامنے آجائے۔

(۱) اس سلسلے میں بہت سی احادیث ہیں جو بخاری، مسلم اور مسند احمد میں ابن عمرؓ، اسماءؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہیں۔ (نیل الاوطار، ۶: ۱۹۰)۔ نامصہ: وہ عورت جو چہرے سے بال نوچے۔ المنتصمہ: جو چہرے سے بال نچوائے۔ یہ اس پر محمول ہے کہ اگر چہرے سے بال نوچنے کی ضرورت نہ ہو۔ کیوں کہ اس میں ایذا ہے۔ تبیین المحارم میں ہے: چہرے سے بال ختم کرنا حرام ہے، ہاں اگر عورت کے ڈاڑھی یا مونچھیں نکل آئیں تو انہیں صاف کرنا حرام نہیں بلکہ مستحب ہے۔ تاتارخانیہ میں ہے کہ: پلکوں اور چہرے کے بال صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ بیجزوں کے ساتھ مشابہت نہ ہو جائے۔ (ردالمحتار ۵: ۲۶۴)۔

(۲) دیکھیے: القوانین الفقہیۃ، ۴۴۶ وبعده؛ مغنی المحتاج، ۴: ۱۳۵۔

(۳) مسلم نے یہ احادیث روایت کی ہیں، پہلی ابن عمرؓ سے، دوسری ابوہریرہؓ سے تیسری حضرت عائشہؓ سے اور چوتھی ابن عمرؓ سے۔ (شرح مسلم، ۳: ۱۴۷)۔

اعفاء لحيہ کا مطلب ہے اہل فارس کی عادت کے برعکس ڈاڑھی بڑھانا کیوں کہ وہ ڈاڑھی کٹواتے تھے، شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ڈاڑھی منڈوانا حرام ہے اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی، ایک مشت ڈاڑھی رکھنا مسنون ہے، اس سے کم کٹوادینا یا ساری کٹوادینا جائز نہیں<sup>(۱)</sup>۔ شافعیہ کے نزدیک ڈاڑھی منڈوانا مکروہ ہے۔ نووی نے لکھا ہے کہ علماء نے ڈاڑھی سے متعلق دس امور کو مکروہ کہا ہے، جن میں سے بعض بعض کی بہ نسبت زیادہ مکروہ ہیں، ان میں سے ڈاڑھی مونڈنا بھی ہے البتہ اگر عورت کی ڈاڑھی اگ آئے تو اسے مونڈنا مستحب ہے<sup>(۲)</sup>۔

دس فطری خصائل<sup>(۳)</sup> جو حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث کے مطابق ہیں یہ ہیں: مونچھیں کٹوانا، ڈاڑھی بڑھانا، مسواک کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، ناخن کاٹنا، انگلیوں کے جوڑ دھونا<sup>(۴)</sup>، بغلوں کے بال صاف کرنا، زیر ناف بال مونڈنا، استنجاء کرنا، کلی کرنا، اور ختنہ کرنا، اس کا دسویں نمبر پر ہونا زیادہ مناسب ہے، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے۔

(۱) الدرالمختار، ۲: ۱۵۵۔

(۲) شرح مسلم، ۳: ۱۴۹؛ نیل الاوطار، ۱: ۱۱۶۔

(۳) ابوہریرہؓ کی متفق علیہ حدیث میں ہے۔ پانچ امور فطرت کا تقاضا ہیں۔ ختنہ، زیر ناف بال صاف کرنا، مونچھیں کاٹنا، ناخن تراشنا اور بغلوں کے بال صاف کرنا۔

(۴) براجم، انگلیوں کے جوڑ، اس میں کان کے جوڑ اور ناک کے اندر کا حصہ اور وہ تمام جگہیں

شامل ہیں۔ جہاں میل جمع ہو جاتا ہے۔

## اکٹھے لیٹنا

میاں بیوی کے سوا کسی مرد اور عورت کے لیے ایک بستر پر اکٹھے لیٹنا جائز نہیں خواہ برہنہ ہوں یا نہ ہوں اور نہ دو مردوں اور دو عورتوں کے لیے ایک بستر میں لیٹنا جائز ہے۔ اس طرح اکٹھے لیٹنے سے منع کیا گیا ہے جس میں درمیان میں کوئی پردہ نہ ہو<sup>(۱)</sup>۔ شافعیہ کے نزدیک دو مردوں یا دو عورتوں کا ایک ہی کپڑے میں ننگے لیٹنا حرام ہے۔

دس سال کے لڑکے لڑکیوں، بہن بھائیوں کے بستر الگ الگ کر دینا واجب ہے کیوں کہ حدیث میں ہے، "بچے سات سال کے ہوں تو انہیں نماز پڑھنے کا حکم دو اور دس سال کے ہوں تو مار کر پڑھاؤ اور ان کے بستر الگ الگ کر دو"<sup>(۲)</sup>۔

دو مردوں اور دو عورتوں کا باہمی مصافحہ کرنا سنت ہے، کیوں کہ طبرانی اور بیہقی میں روایت ہے کہ "ایک مومن جب دوسرے مومن سے ملتا ہے اور اسے سلام کرتا ہے، اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرتا ہے تو دونوں کے گناہ اس طرح جھڑتے ہیں جیسے درخت سے پتے جھڑتے ہیں"۔ نیز حدیث میں ہے: "دو مسلمان آپس میں ملتے ہیں، ایک دوسرے سے مصافحہ کرتے ہیں تو ان کے الگ الگ ہونے سے پہلے ان کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں"<sup>(۳)</sup>۔ مصافحہ میں سنت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں سے کیا جائے۔ امام نووی الاذکار میں لکھتے ہیں: معلوم رہے! ہر ملاقات کے موقع پر مصافحہ کرنا مستحب ہے، لوگوں میں جو صبح اور عصر کی نماز کے بعد مصافحہ کرنے کی عادت ہے اس کی اس طرح شریعت میں کوئی

(۱) ابن ابی شیبہ نے عامر الحجریؓ سے روایت کی (نصب الراية، ۴: ۲۵۷)۔

(۲) احمد؛ ابوداؤد، حاکم نے ابن عمروؓ سے روایت کی، یہ حدیث صحیح ہے۔

(۳) ابوداؤد، ترمذی نے براءؓ سے روایت کی۔ (نصب الراية، ۴: ۲۶۰)۔

اصل نہیں ہے لیکن اس میں حرج بھی کوئی نہیں۔ کیوں کہ اصل میں مصافحہ سنت ہے اور اسے فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد مقید کر دینا ان کے زمانے کی عادت تھی ورنہ تمام نمازوں کے بعد مصافحے کا یہی حکم ہے اور حنفیہ کے نزدیک راجح قول ہے کہ مصافحہ مطلقاً سنت ہے خواہ نمازوں کے بعد ہو، بعض حنفیہ نے نماز کے بعد مصافحہ کو مکروہ قرار دیا ہے۔

جس شخص کو کوئی خطرناک متعدی بیماری مثلاً جذام یا برص ہو، اس کے ساتھ مصافحہ کرنا مکروہ ہے<sup>(۱)</sup>۔ حنفیہ کے نزدیک مرد کا دوسرے مرد کا منہ، ہاتھ یا اور کوئی چیز چومنا مکروہ تحریمی ہے۔ اسی طرح عورت کا دوسری عورت کو ملاقات یا رخصتی کے وقت بوسہ دینا، اگر شہوت کے ساتھ ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر محض نیکی کے طور پر ہو تو جائز ہے۔

شافیہ کے نزدیک گلے ملنا اور سر پر بوسہ دینا مکروہ ہے خواہ دونوں یا کوئی ایک فرد نیکو کار ہو، کیوں کہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے جسے ترمذی نے روایت کی ہے البتہ سفر سے آنے والے یا کافی عرصہ بعد ملاقات ہونے پر ایسا رواج ہو، تو سنت ہے۔ کیوں کہ ترمذی میں یہ روایت بھی موجود ہے۔

کسی بھی شخص کے احترام میں جھکنا مکروہ ہے اور علماء اور بڑے لوگوں کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے البتہ عالم یا عادل حکمران کے ہاتھ کو بوسہ دینے میں کوئی حرج نہیں اور عالم کے سر کو بوسہ دینا بہت اچھا ہے۔

(۱) دیکھیے: الدرر المباحة فی الخطر والاباحة، ص ۲۲ وبعد: مغنی المحتاج، ۳: ۱۳۵؛

تکملة الفتح، ۸: ۱۲۰؛ شرح الرسالة، ۲: ۳۹۳؛ الدر المختار، ۵: ۲۶۹۔ ۲۷۱۔



اہل علم و فضل اور نیکی، تقویٰ اور عزت والے افراد کی عزت کے لیے کھڑے ہونا سنت ہے البتہ ریاکاری اور تکبر کی حوصلہ افزائی کے لیے نہ ہو۔ نووی نے الروضہ میں لکھا ہے کہ اس بارے میں صحیح احادیث ثابت ہیں۔

## ۴۔ کھیل کود

الف۔ ہر ایسا کھیل جس میں جوا ہو بالاتفاق حرام ہے<sup>(۱)</sup>۔ جو یہ ہے کہ ایک شخص کو اس کھیل میں فائدہ اور دوسرے کو نقصان ہو، کیوں کہ یہ جوا ہے جس سے بچنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ، الْمَائِدَةُ ۵: ۹۰** (شراب، جوا، بت اور پانسے کے تیر گندگی ہیں، شیطانی عمل ہے، اس سے بچو) جو شخص بار بار جوا کھیلے اس کی عدالت ختم ہو جاتی ہے اور اس کی گواہی رد کر دی جائے گی۔

اگر کھیل کے دو فریقوں میں سے ایک نے یہ کہہ کر اپنا مال پیش کر دیا کہ اگر وہ جیت گیا تو اپنا مال لے لے گا اور اگر دوسرا جیت گیا تو یہ مال اس کا ہوگا، تو ایسی پیش کش درست نہیں کیوں کہ یہ جنگی آلات میں سے نہیں اس لیے اس میں مال خرچ کرنا جائز نہیں لیکن

(۱) دیکھیے: البدائع، ۱۲۴:۵؛ تکملة الفتح، ۱۳۲:۸؛ القوانین الفقهية، ۱۹۴؛ شرح الرسالة،

۴۱۴:۲، ۴۲۰؛ الشرح الكبير مع الدسوقي، ۱۹۸:۱ وبعد؛ المهذب، ۳۲۵:۲۔ ۳۲۸؛

المغنی، ۱۴۰:۹ - ۱۴۲؛ الدرالمختار، ۲۴۹:۵، ۳۳۴:۳؛ الفتاویٰ الہندیة، ۳۶۳:۵؛

تبیین الحقائق، ۱۳:۶ وبعد۔



ایسے آدمی کی گواہی رد نہیں کی جائے گی کیوں کہ یہ قمار نہیں جیسا کہ ہم نے قمار کا مفہوم بیان کر دیا ہے۔

ب۔ وہ کھیل جس میں جوانہ ہو، یعنی وہ کھیل جن میں دونوں طرف سے یا کسی ایک طرف سے معاوضے کا معاہدہ نہ ہو۔ ان میں سے کچھ کھیل حرام ہیں اور کچھ مباح ہیں، لیکن ہر ایسا کھیل جس میں کوئی فائدہ نہ ہو کراہت سے خالی نہیں کیوں کہ اس میں وقت کا ضیاع ہے، ذکر اللہ سے اور نماز سے اور دیگر مفید کاموں سے غفلت کا باعث ہے۔

نرد: نرد کھیلنا حرام ہے اور نرد کھیلنے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ حنفیہ نے اپنی اصطلاح کے مطابق اسے اس کے حکم کی دلیل ظنی ہونے کی وجہ سے مکروہ تحریمی کہا ہے، کیوں کہ ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ "جس نے نرد کھیلی اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی" (۱)۔ بریدہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے، "جس نے نرد شیر کھیلی گویا اس نے اپنے ہاتھ سؤر کے گوشت اور خون سے بھر لیے" (۲)۔

جو شخص ایک سے زائد مرتبہ نرد کھیلتا ہے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، خواہ اس کے ذریعے اس نے جو کھیلا ہو یا نہ کھیلا ہو، اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے۔ کیوں کہ اگر اس نے جو نہیں کھیلا تب بھی عبث کھیل میں مصروف رہا ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "ہر وہ کام جو ذکر اللہ میں سے نہیں وہ لہو و لعب ہے یا وہ سہو اور لغو ہے، البتہ چار چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ مرد کا اپنی بیوی سے کھیل کود، آدمی کا اپنے گھوڑے

(۱) احمد؛ ابوداؤد؛ مالک (المنتقى على الموطأ، ۴: ۲۷۸؛ نیل الاوطار، ۶: ۹۴)۔

(۲) احمد؛ ابوداؤد؛ مسلم میں ہے: "جس نے نرد شیر کھیلی گویا اس نے اپنے ہاتھ کو سؤر کے

گوشت اور خون سے رنگ لیا"۔ (نصب الراية، ۴: ۲۷۴)۔

کی تربیت، آدمی کا دو اہداف کے درمیان چلنا اور آدمی کا تیرا کی سیکھنا<sup>(۱)</sup>۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "میرا کھیل کود سے اور کھیل کود کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں"<sup>(۲)</sup>۔ چود گوٹ کا کھیل حرام ہے کیوں کہ وہ نزد کے مہروں کی بنیاد پر کھیلا جاتا ہے<sup>(۳)</sup> اس لیے وہ جوئے اور نزد کے مشابہ ہے۔ نزد کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اہل فارس اسی سے جو اکھیلتے تھے۔

**شطرنج:** شافعیہ کے سوا جمہور کے نزدیک شطرنج کھیلنا بھی حرام ہے کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ شطرنج جوئے کی قسم ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کچھ لوگوں کے پاس سے گزرے جو شطرنج کھیل رہے تھے تو آپؐ نے فرمایا: یہ کیسی مورتیاں ہیں جن کے تم مجاور بنے بیٹھے ہو؟

شافعیہ کے نزدیک شطرنج کھیلنا مکروہ ہے، کیوں کہ یہ ایسا کھیل ہے جس کا کوئی دینی فائدہ نہیں، نہ اس کے کھیلنے کی کوئی ضرورت ہے، اس لیے اسے چھوڑ دینا ہی بہتر ہے لیکن حرام اس لیے نہیں کہ روایات میں ہے کہ ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور سعید بن المسیبؓ شطرنج کھیلا کرتے تھے۔ اس کی حرمت پر کوئی نص نہیں اور نہ یہ ان کھیلوں

(۱) نسائی نے جابر بن عبد اللہؓ سے روایت کی۔ اس سلسلے میں اور احادیث بھی عقبہ بن عامرؓ، ابو ہریرہؓ عمر بن الخطابؓ سے مروی ہیں۔ دو اہداف کے درمیان چلنے سے مراد تیر اندازی سیکھنا ہے۔ نصب الراية، ۲: ۲۷۳ و بعد۔

(۲) حضرت انسؓ اور معاویہ بن ابی سفیانؓ سے روایت ہے، پہلی حدیث بخاری وغیرہ نے دوسری طبرانی نے روایت کی (تخریج احادیث التحفة، ۳: ۲۹۷) الدد: کھیل کود۔

(۳) الکعباب: نزد کے مہرے۔

میں سے ہے جن کے بارے میں نص سے استدلال کیا جاسکے حالانکہ اشیاء میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اس سے ذہن تیز ہوتا ہے اور سوجھ بوجھ بڑھتی ہے۔ اگر اس میں دونوں طرف سے یا کسی ایک طرف سے معاوضہ مقرر ہو جو جیتنے والا ہارنے والے سے وصول کرے گا تو یہ حرام ہے جیسا کہ ہم نے لہو و لعب کی بحث کے آغاز میں ذکر کیا۔

### گانا بجانا اور آلات موسیقی

بعض حنفیہ اور بعض حنابلہ نے کہا ہے کہ آلات کے بغیر بھی گانا گانا اور سننا حرام ہے کیوں کہ ابن مسعودؓ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ "گانا دل میں نفاق پیدا کرتا ہے" (۱)۔ حنفیہ اور حنابلہ کے کچھ دوسرے علماء اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ محض گانا بلا کراہت جائز ہے۔ بظاہر انہی لوگوں کی رائے راجح ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ آلات موسیقی کے بغیر گانا گانا اور سننا مکروہ ہے، حرام نہیں، کیوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے وہ کہتی ہیں کہ "میرے پاس دو لڑکیاں گارہی تھیں کہ حضرت ابو بکرؓ آئے، انہوں نے کہا، شیطانی گیت، رسول اللہ ﷺ کے گھر میں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، انہیں رہنے دو، یہ عید کا دن ہے" (۲)۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں، گانا سوار کا زاد راہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام غزالیؒ نے اپنی تالیفات میں اس پر اتفاق نقل کیا ہے کہ آلات موسیقی کے بغیر محض گانا جائز ہے (۳)۔

(۱) صحیح یہ ہے کہ یہ ابن مسعودؓ کا قول ہے۔ المغنی، ۹: ۱۴۵۔

(۲) متفق علیہ۔

(۳) نیل الاوطار، ۸: ۱۰۱؛ ۲: ۲۳۸ وبعده۔

آلات موسیقی کے بارے میں چاروں مذاہب (حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی مشہور روایات یہ ہیں کہ گانے کے آلات مثلاً سارنگی، ستار، ڈفلی، ڈھول، بانسری، رباب وغیرہ آلات جن میں تاروں پر مضراب مارتے ہیں جیسے نے اور بانسریاں وغیرہ سب چیزوں کا استعمال حرام ہے<sup>(۱)</sup>۔ جو شخص مسلسل انہیں سنتا رہے اس کی گواہی قبول نہ کی جائے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "میری امت میں کچھ لوگ ہوں گے جو شراب، سؤر، ریشم اور آلات غناء کو حلال سمجھیں گے"<sup>(۲)</sup>۔ ایک روایت میں ہے: "میری امت کے کچھ لوگ شراب پیئیں گے اور اس کا نام کچھ اور رکھیں گے اور ان کے سروں پر موسیقی بجائی جائے گی اور گانے والیاں ہوں گی"۔ اللہ تعالیٰ انہیں زمین میں دھنسا دیں گے اور ان میں سے کچھ کو بندر اور سؤر بنا دیں گے<sup>(۳)</sup>۔

(۱) سماع کی بحث کے لیے (دیکھیے الاحیاء للغزالی، ۲: ۳۷۸ - ۲۶۸)۔ غزالی نے بانسری، دف اور طبل وغیرہ سے سماع کو جائز قرار دیا اور صرف معازف، اوتار اور مزامیر (باجے طبلے اور سارنگی وغیرہ) کو، اباحت کے حکم سے مستثنیٰ کیا ہے جن کے بارے میں شریعت میں ممانعت آئی ہے لیکن ان کی ذات کی وجہ سے نہیں جیسے کہ بربط اور طنبورہ وغیرہ کا حکم ہے۔  
نیز (دیکھیے نیل الاوطار، ۸: ۱۰۰ - ۱۰۵، الشرح الصغیر وحاشیة الصاوی، ۲: ۵۰۲ و بعد)۔

(۲) بخاری نے روایت کی۔

(۳) ابن ماجہ؛ (نیل الاوطار دونوں احادیث ۸: ۹۶)؛ ترمذی نے ایک حدیث حضرت علیؓ سے روایت کی۔ "جب میری امت میں پندرہ عادتیں آجائیں گی تو ان پر مصیبتیں نازل ہوں گی، ان میں شراب نوشی، ریشم پہننا، اور گانا بجانا شامل ہیں"۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ (نیل الاوطار، ۸: ۹۹)۔

گانے بجانے کی حرمت پر قرآن سے استدلال کیا گیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَمِنْ

النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ، لقمان ۳۱: ۶ (کچھ لوگ ایسے ہیں جو کھیل تماشے کی باتیں خریدتے ہیں تاکہ اللہ کی راہ سے گمراہ کریں)۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ اس سے لہو و لعب کے آلات مراد ہیں۔ عقلی اعتبار سے دیکھا جائے تو آلات موسیقی باعث طرب ہیں جو ذکر اللہ اور نماز سے روکتے ہیں اور مال ضائع کرنے کا موجب ہیں اس لیے شراب کی طرح حرام ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چھڑی استعمال کرنا مکروہ ہے جس کے ساتھ گا کر طرب و نشاط کا حصول مقصود ہوتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ گانا نہ ہو تو طرب پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ وہ گانے کے تابع ہے، گویا اس کا وہی حکم ہے جو گانے کا ہے یعنی اگر اس کے ساتھ کوئی جرم یا مکروہ چیز مل جائے تو وہ مکروہ ہو جائے گا جیسے کہ تالی پیٹنا، گانا گانا اور ناچنا۔ اگر یہ امور نہ ہوں تو مکروہ نہیں ہے کیوں کہ وہ نہ تو موسیقی کا آلہ ہے اور نہ ہی اکیلے دوسرے آلات موسیقی کی طرح طرب پیدا کرتی ہے۔

امام مالک، ظاہریہ اور صوفیہ کی ایک جماعت نے سارنگی اور بانسری کے ساتھ سماع کو جائز قرار دیا ہے اور یہی صحابہؓ میں سے ایک جماعت (ابن عمرؓ، عبداللہ بن جعفرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، معاویہؓ اور عمرو بن العاصؓ) کی رائے ہے اور تابعین میں سے بھی ایک جماعت کی مثلاً سعید بن مسیبؓ۔

رقص جو جسم کو دھرا کرنے، لجانے، مٹکانے، موزوں اور متناسب حرکات سے اوپر نیچے اور آگے پیچھے کرنے پر مشتمل ہوتا ہے حرام ہے اور ات حلال سمجھنے والا فاسق ہے۔

**مباح کھیل کود:** اس کی تفصیل ہم گھوڑوں کی دوڑ کی بحث میں کریں گے۔ گھوڑوں اور دوسرے جانوروں کی دوڑ کا مقابلہ اور اسلحہ کی مشق و تربیت جائز ہے اور اس میں یہ بھی جائز

ہے کہ دونوں مقابلہ کرنے والوں کے سوا یا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے جیتنے والے کے لیے انعام مقرر کیا جائے۔

شادی اور ختنے کے موقع پر مباح گانا گانا اور دف<sup>(۱)</sup> بجانا جائز ہے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: " نکاح کا اعلان کرو اور اس پر دف بجا یا کرو "۔<sup>(۲)</sup>

ایسے گانے جو بدی اور برائی پر آمادہ کریں مثلاً حسن اور گناہ کی تعریف یا شادی کے موقع پر شراب نوشی کی تعریف اور ہر قسم کے حرام آلات موسیقی کا استعمال حرام ہے<sup>(۳)</sup>۔  
الروایانی نے فقال کے حوالے سے بیان کیا کہ مالک بن انس کا مذہب یہ ہے کہ آلات موسیقی کے ساتھ گانا گانا جائز ہے۔ یہی ظاہر یہ کا مذہب ہے۔ سارنگی کے مباح ہونے میں اہل مدینہ کا کوئی اختلاف نہیں<sup>(۴)</sup>۔ بعض شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ مباح ہونے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک ممانعت کی کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ الفاکہانی کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں اور سنت میں کوئی صحیح حدیث آلات موسیقی کی حرمت کے بارے میں میرے علم میں نہیں۔ محض ظاہری اور عام باتیں ہیں جن سے استدلال کیا جاتا ہے، قطعی دلائل نہیں ہیں<sup>(۵)</sup>۔

(۱) ایک طرف سے گول ہوتا ہے، ڈھولک کی طرح۔ اور جو دونوں طرف سے ڈھول کی طرح گول ہو اس کے بارے میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں، جائز ہے، منع ہے، مکروہ ہے۔

(۲) ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۶: ۱۸۷)۔

(۳) نیل الاوطار، ۶: ۱۸۸۔

(۴) المرجع السابق، ۸: ۱۰۰ - ۱۵۰۔

(۵) نیل الاوطار، ۸: ۱۰۴۔



میری رائے یہ ہے کہ قومی نغمے اور فضیلت و عظمت کی دعوت دینے والے گانے یا جہاد پر آمادہ کرنے والے ترانوں کی کوئی ممانعت نہیں بشرطیکہ ان میں مردوں عورتوں کا اختلاط نہ ہو اور چہرے اور ہاتھوں کے سوا عورت کا سارا بدن پردے میں ہو۔ برائیوں پر ابھارنے والے گانوں کی حرمت میں کوئی شک نہیں حتیٰ کہ جو لوگ گانوں کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی ایسے گانوں کو حرام سمجھتے ہیں، بالخصوص ہمارے دور میں ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے اکثر موسیقی کے پروگرام اس زمرے میں آتے ہیں۔

بلاشبہ دور حاضر میں سماع کی ممانعت کر دینا ہی بہتر ہے کیوں کہ یہ مشتبہ کام ہے اور اہل ایمان مشتبہ امور سے دور رہتے ہیں جیسا کہ حدیث میں صراحت سے موجود ہے کہ جو کوئی مشتبہ کاموں کو چھوڑ دیتا ہے وہ اپنا دین اور اپنی عزت بچا لیتا ہے اور جو چراگاہ کے ارد گرد گھومتا رہتا ہے وہ کسی بھی وقت اس میں منہ مار سکتا ہے۔ بالخصوص جب کہ گانے محبوب کے قد و قامت، زلف و رخسار، حسن و جمال، ناز و ادا، ہجر و وصال اور شراب نوشی کی لذتوں پر مشتمل ہوں، جیسا کہ شوکانی نے ذکر کیا<sup>(۱)</sup>۔ بعض نفسیاتی اور اعصابی امراض کے علاج کے لیے موسیقی سننے میں کوئی حرج نہیں۔

### شافعیہ کے نزدیک حلال اور حرام لہو و لعب کا ضابطہ

شافعیہ کے نزدیک حلال و حرام لہو و لعب میں فرق کرنے کا ضابطہ یہ ہے کہ جس کا کوئی فائدہ نہ ہو وہ مباح ہے اور جس کا نقصان ہو وہ حرام ہے۔

(۱) المرجع السابق ۱۰۵۔



کھیل کود کی مختلف اقسام میں فرق کی بنیاد یہ ہے کہ جو چیزیں انسانی ذہن کو مشغول رکھتی ہیں اور فکر کو تحریک دیتی ہیں مثلاً شطرنج وہ مکروہ ہیں اور وہ چیزیں جو محض اتفاق پر مبنی ہیں ان میں عقل و فکر پر پردہ پڑ جاتا ہے جیسے زرد و غیرہ حرام ہیں۔

اس بناء پر لہو و لعب کی مجالس میں شرکت مکروہ ہے اور اگر ان میں جھوٹ اور اخلاقی گراؤٹ کے امور بھی شامل ہوں تو حرام ہے۔

اگر گانے کی مجالس میں موسیقی کے آلات بھی استعمال ہوں تو حرام ہے اور شطرنج مکروہ ہے کیوں کہ وہ ذہنی ریاضت کا باعث ہوتا ہے، اور اگر دینی واجبات کے قضا ہونے کا سبب ہو تو حرام ہے اور تاش کھیلنا مکروہ ہے کیوں کہ وہ یاد خدا سے غافل کر دیتا ہے، اگر اس میں مال کی شرط ہو تو حرام ہے۔ زرد اگر جوئے اور مالی معاوضے کے بغیر کھیلا جائے تب بھی حرام ہے کیوں کہ اس کی بنیاد محض اتفاق پر ہے۔ اس کے نفس پر بہت مضر اثرات ہوتے ہیں اور آدمی کی یہ سوچ پختہ ہو جاتی ہے کہ انسانی زندگی کے معاملات میں اتفاقات ایک موثر عامل ہیں۔

مرغ لڑانا، جانور یا بیل لڑانا، فری اسٹائل کشتی اور مکابازی وغیرہ حرام ہیں کیوں کہ ان سے انسانی یا حیوانی زندگی کو نقصان ہوتا ہے۔ اگر مکابازی اور کشتی لڑنے میں دونوں فریقوں میں سے کسی کا نقصان نہ ہو تو مباح ہے، نیز اگر اس سے کوئی انسان اپنی جسمانی قوت و طاقت میں اضافہ کر کے لڑائی، جہاد اور اپنے دفاع کے لیے خود کو تیار کرنا چاہتا ہے تو جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے رکانہ سے کشتی لڑی تھی اور اس پر غالب آگئے تھے<sup>(۱)</sup>۔

اگر کھیل میں مال کی شرط ہو، کسی ایک طرف سے یا دونوں طرفوں سے یا ان کے سوا کسی تیسرے کی طرف سے تو یہ حرام ہے، کیوں کہ یہ جو ہے جو حرام ہے۔

ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں جو روایت بیان کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے رکانہ سے چند بکریوں کی شرط پر کشتی لڑی جب کہ وہ مشرک تھا"، تو یہ جاہلیت کے دور کی بات ہے جب کہ رکانہ مسلمان نہیں ہوا تھا۔ اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی تینوں بکریاں یہ کہہ کر واپس کر دی تھیں کہ "ہم تم پر دوہرا بوجھ نہیں ڈالنا چاہتے کہ تمہیں پچھاڑ بھی دیا اور تم سے تاوان بھی وصول کریں۔ اپنی بکریاں لے جاؤ۔"

علماء کی ایک جماعت کے نزدیک کبوتر بازی مکروہ ہے کیوں کہ یہ ایسا کھیل ہے جس کی اجازت نہیں دی گئی بلکہ غالباً حرام ہے کیوں کہ احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو کبوتری کا پیچھا کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: "شیطان شیطانہ کا پیچھا کر رہا ہے۔"

### حدی خوانی اور شعر خوانی

حدی پڑھنا، یعنی اونٹوں کو تیز چلانے کے لیے جو اشعار پڑھے جاتے ہیں، مباح ہیں۔ ان کے پڑھنے اور سننے میں کوئی حرج نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے جس طرح عرب بادیہ نشینوں کی شعر گوئی کو برقرار رکھا اسی طرح حدی خوانی کو بھی برقرار رکھا۔ جب تک شعر گوئی گانے بجانے کی حد کو نہ پہنچ جائے جائز ہے۔ رسول اللہ ﷺ اشعار سنا کرتے تھے اور اس سے منع نہیں فرماتے<sup>(۱)</sup>۔

(۱) المہذب، ۲: ۳۲۷، وبعد: المغنی، ۹: ۱۷۶، الاحیاء، ۳: ۱۰۹۔

شعر کہنا جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کے بھی شعرا تھے مثلاً حسان بن ثابتؓ، کعب بن مالکؓ اور عبد اللہ بن رواحہؓ، انہوں نے آپؐ کی مدح میں اشعار کہے اور جب کعب بن مالکؓ نے اپنا مشہور قصیدہ لامیہ "بانث سعاد" پڑھا تو آپؐ نے انہیں اپنی چادر عطا فرمائی۔

اشعار کا ان کے ممنوع، مباح، مکروہ، مستحب اور گواہی کے رد میں وہی حکم ہے جو دوسرے کلام کا ہے۔ اچھا شعر اچھی بات کی طرح ہے اور برا شعر بُری بات کی طرح۔ ارشاد نبویؐ ہے "بعض اشعار میں حکمت ہوتی ہے" (۱)۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "شعر کلام کی مانند ہے، اچھا ہو تو اچھے کلام کی طرح ہے، بُرا ہو تو برے کلام کی طرح ہے" (۲)۔

### خوش الحانی سے قرآن کی تلاوت کرنا

خوش الحانی کے بغیر قرآن کی تلاوت کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ افضل یہ ہے کہ قرآن پڑھنے کے لیے خوب صورت آواز اختیار کی جائے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے "قرآن کو اپنی آواز کے ساتھ مزین کرو" یا "اپنی آواز کو قرآن کے ساتھ مزین کرو" (۳)۔ خوش الحانی سے قرآن پڑھنے میں اگر الفاظ کی کھینچ تان، مد اور شد، حرکات کے زیر و زبر میں تبدیلی نہ کی جائے تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ قراءت

(۱) احمد اور ابوداؤد نے ابن عباسؓ سے یہ الفاظ روایت کیے: "بے شک بعض بیان میں جادو ہے اور بعض شعر میں حکمت"۔

(۲) بخاری نے کتاب الادب اور طبرانی نے الاوسط میں ابن عمرؓ سے روایت کی اور ابویعلیٰ نے حضرت عائشہؓ سے (الفتح الکبیر)۔

(۳) احمد؛ ابوداؤد؛ نسائی؛ ابن ماجہ؛ ابن حبان اور حاکم نے براء بن عازبؓ سے روایت کی۔ (الجامع الصغیر)۔

فرماتے ہوئے بعض الفاظ کی آواز دہراتے، آواز بلند کرتے تھے۔ اگر بعض الفاظ کو لمبا کرنے، بعض کو بعض میں بلا جواز ملا دینے کی حد تک چلا جائے تو مکروہ ہے<sup>(۱)</sup>۔

## ۵۔ تصویر کشی

عربی لغت میں تصویر کے اصل معنی پیدا کرنا، ترتیب دینا اور علیحدہ کرنا ہے۔ اللہ کے اسماء مبارکہ میں سے ایک نام المصور اسی مفہوم میں ہے، جس نے تمام موجودات کو پیدا کیا، مرتب و منظم کیا اور ہر چیز کو اس کی خاص شکل اور منفرد ہیئت عطا کی جس کی وجہ سے اشیاء اپنی کثرت کے باوجود ایک دوسری سے متمیز ہیں<sup>(۲)</sup>۔ اسی سے ارشاد ربانی ہے: ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ، الاعراف ۷: ۱۱ (پھر ہم نے تمہیں صورت عطا کی) وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ، التغابن ۶۴: ۳ (اس نے تمہاری شکل بنائی اور خوب صورت شکل بنائی) فِيْ اَيِّ صُوْرَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ، الانفطار ۸۲: ۸ (جس صورت میں سے اس نے چاہا تجھے بنا دیا) هُوَ الَّذِيْ يُصَوِّرُكُمْ فِي الْاَرْحَامِ اَلْاَعْمَارِ، ۳: ۶ (وہی ہے جو ماؤں کے رحموں میں تمہاری شکل و صورت بناتا ہے) اسی سے ارشاد نبویؐ ہے "اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا، ان کی لمبائی ساٹھ ہاتھ تھی"<sup>(۳)</sup>۔ راغب اصفہانی مفردات القرآن میں لکھتے ہیں: صورة سے

(۱) المہذب، ۲: ۳۲۸؛ المغنی، ۹: ۱۷۹ وبعده۔

(۲) النہایۃ لابن الاثیر، ۳: ۵۸۔

(۳) احمد؛ بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے آدم کو آدم کی صورت پر پیدا کیا یعنی ابتداء آفرینش سے موت تک؛ نہ تو ان کی قامت میں فرق آیا

کی مراد انسان کی وہ مخصوص جسمانی ساخت و صلاحیت ہے جو آنکھوں اور فراست کے ذریعے وہ دوسری اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے اور جس کے ذریعے اللہ نے انسان کو اپنی بے شمار دوسری مخلوق پر برتری عطا کی ہے<sup>(۱)</sup>۔

عہد نبویؐ میں جس نوعیت کی تصویر موجود تھی جس کے بارے میں ممانعت اور حرمت کے احکام وارد ہوئے ہیں اس کی تین صفات تھیں۔ انسان یا کسی جان دار کی تصویر، اس تصویر کی تعظیم کی نیت اور اللہ کے فعل خلق کی نقالی۔ اس کی حرمت کی حکمت بت پرستی اور مورتیاں پوجنے والوں کی مشابہت سے منع کرنا، شرک کی بیخ کنی اور صرف اللہ کی تعظیم کا ماحول پیدا کرنا تھی۔

اس سلسلے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں سے اہم احادیث ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

۱۔ وہ حدیث جس کے مطابق جس گھر میں کتاب یا تصویر ہوں وہاں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔ مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے طلحہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے جس میں کتاب ہو یا تصویر ہو"، یعنی رحمت، برکت اور استغفار کرنے والے فرشتے نہیں آتے۔ البتہ حفاظت کرنے والے فرشتے انسان کے ساتھ ہر حال میں رہتے ہیں اور ہر گھر میں داخل ہوتے ہیں کیوں کہ ان کی ذمہ داری انسانی اعمال کا ریکارڈ رکھنا اور انہیں لکھنا ہے۔ علماء نے کہا ہے کہ ایسا گھر جس میں تصویر ہو وہاں فرشتوں کے داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ

نہ ان کی ہیئت میں اس کے برعکس ان کی اولاد پہلے نطفہ ہوتی ہے پھر جما ہوا خون، پھر گوشت کا ٹکڑا، پھر ہڈیاں اور پٹھے، پھر اس پر بچپن، جوانی اور بڑھاپے کے ادوار گزرتے ہیں۔

(۱) معجم مفردات الفاظ القرآن، ۲۹۷۔

تصویر رکھنے میں گناہ ، بے حیائی اور اللہ کی تخلیق کی نقالی ہے۔ اور کتا چوں کہ بکثرت گندگی کھاتا ہے، اس لیے فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے<sup>(۱)</sup>۔

خطابی کہتے ہیں کہ جس گھر میں کتا یا تصاویر ہوں اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے کیوں کہ کتوں اور تصاویر کے ذریعے روزی کمانا حرام ہے۔ البتہ جو چیز حرام نہ ہو مثلاً کتے کے ذریعے شکار کرنا کھیتی باڑی یا جانوروں کی رکھوالی اور ایسی تصاویر جو گدوں اور تکیوں پر ہونے کی وجہ سے پاؤں میں روندی جاتی ہوں تو ان کی وجہ سے فرشتے داخل ہونے سے نہیں رکتے۔

۲۔ حدیث قرام،<sup>(۲)</sup> جسے مسلم نے ہی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا: وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ میرے گھر تشریف لائے، میں نے باریک پردہ لٹکایا ہوا تھا جس میں تصویر تھی۔ آپ کے چہرہ مبارک کا رنگ بدل گیا، آپ نے پردہ پکڑا اور اُسے پھاڑ ڈالا۔ پھر آپ نے فرمایا: "قیامت کے روز شدید ترین عذاب ان لوگوں کو ہوگا جو تخلیق کے عمل میں اللہ کی مشابہت اختیار کرتے ہیں"<sup>(۳)</sup>۔

پردے کے بارے میں یہ حکم شروع میں تھا، بعد میں اس کی اجازت دے دی گئی، جس کی دلیل ایک دوسری حدیث ہے جو مسلم نے ہی خالد الجعفیؓ سے روایت کی ہے جس میں ان الفاظ کا اضافہ ہے: "مگر جو تصویر کپڑے کے اندر بنی ہوئی ہو"، مسند احمد اور چاروں کتب سنن نے بھی ابو طاہر سے یہی روایت کی ہے کہ "مگر جو تصویر کپڑے کے اندر بنی ہوئی ہو"۔

(۱) شرح مسلم للنووی، ۱۴: ۸۴۔

(۲) القرام: باریک پردہ، جیسے آج کل بستر کی چادریں اور کبل وغیرہ ہوتے ہیں۔

(۳) شرح مسلم، ۱۴: ۸۴ و بعد۔



بعد میں اس حکم میں نرمی آگئی اس کی تائید ایک دوسری حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے مسلم نے حضرت عائشہؓ سے ہی روایت کیا، وہ کہتی ہیں کہ ہمارا ایک پردہ تھا جس میں پرندے کی تصویر تھی جب کوئی شخص اندر آتا تو وہ تصویر اس کے سامنے ہوتی، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اسے یہاں سے ہٹادو، میں جب بھی اندر آتا ہوں اس پر نظر پڑتی ہے تو مجھے دنیا یاد آتی ہے۔" حضرت عائشہؓ کہتی ہیں، وہ ہماری ایک چادر تھی، اس کی کناری ریشم کی تھی، ہم اسے اوڑھ لیا کرتے تھے۔ طحاوی کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے شروع میں ہر طرح کی تصاویر سے منع فرما دیا تھا، خواہ کپڑے پر بنی ہوئی ہو۔ کیوں کہ لوگ تازہ تازہ بت پرستی سے اسلام کی طرف آئے تھے، اس لیے تصاویر پر مکمل پابندی لگادی گئی۔ پھر جب ممانعت لوگوں کے ذہن میں راسخ ہوگئی تو کپڑے پر بنی ہوئی تصویریں مباح کر دی گئیں کیوں کہ ان سے لباس بنانے کی ضرورت تھی۔ نیز جن تصاویر کا احترام نہ کیا جاتا ہو انہیں بھی جائز قرار دیا کیوں کہ بے وقعت تصاویر کے احترام کا جاہلوں کے بارے میں کوئی اندیشہ نہیں تھا۔ اور جن تصاویر کا احترام کیا جائے ان کے بارے میں ممانعت کا حکم باقی ہے۔

۳۔ حدیث نمرقہ<sup>(۱)</sup>: مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، وہ کہتی ہیں کہ میں نے ایک چھوٹا تکیہ خریدا جس میں تصویریں تھیں۔ جب رسول اللہ ﷺ نے اُسے دیکھا تو آپؐ دروازے پر کھڑے ہو گئے، گھر میں داخل نہیں ہوئے۔ میں نے آپؐ کے چہرے پر ناپسندیدگی کے آثار دیکھے تو پکار اُٹھی، یا رسول اللہ، میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرتی ہوں، مجھ سے کیا قصور ہو گیا؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "یہ تکیہ کیسا ہے؟" میں نے کہا، یہ میں نے آپؐ کے لیے خریدا ہے، آپؐ اس پر بیٹھیں گے اور ٹیک لگائیں

(۱) النمرقة، چھوٹا تکیہ۔



گے۔ آپؐ نے فرمایا، "یہ تصویریں بنانے والوں کو عذاب ہوگا، پھر انہیں کہا جائے گا، جو تم نے بنایا ہے اسے زندہ بھی کرو"، پھر فرمایا: "جس گھر میں تصاویر ہوں وہاں فرشتے نہیں داخل ہوتے" (۱)۔ اس حدیث سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حرمت کا حکم ان لوگوں کے لیے ہے جو ذی روح اجسام کی تصویریں اللہ کی تخلیق سے مشابہت پیدا کرنے کی غرض سے بناتے ہیں۔

۴۔ تصویریں بنانے والوں کے لیے چیلنج: امام مسلم نے ابو زرہؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں، میں ابو ہریرہؓ کے ساتھ مروان کے گھر داخل ہوا تو انہوں نے وہاں تصویریں دیکھیں تو فرمایا، میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ ارشاد ربانی ہے: "اس شخص سے بڑا ظالم کون ہے جو میری طرح تخلیق کرنا چاہتا ہے"۔ اگر وہ کر سکتے ہیں تو ایک ذرہ ہی پیدا کر دیں، ایک دانہ پیدا کر دیں، ایک جو کا دانہ پیدا کر دیں (۲)۔

۵۔ بخاری میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے گھر میں صلیب کی کوئی تصویر نہیں رہنے دیتے تھے (۳) بلکہ اسے مٹا دیتے تھے۔

(۱) شرح مسلم، ۱۴: ۸۹، وبعده۔

(۲) شرح مسلم، ۱۴: ۹۳، وبعده۔

(۳) تصالیب: صلیب کی شکل۔

## تصویر کے بارے میں علماء کی آراء

نووی نے علماء کی آراء بیان کرتے ہوئے یہ رائے دی ہے<sup>(۱)</sup>:

جاندار کی تصویر بنانا سخت حرام ہے اور کبیرہ گناہ ہے کیوں کہ احادیث میں اس کے بارے میں شدید وعید آئی ہے، خواہ ایسی تصاویر کی بے حرمتی کی جائے یا احترام، بہر طور ان کا بنانا حرام ہے۔ کیوں کہ اس میں اللہ کی تخلیق سے مشابہت ہے، خواہ ایسی تصویر کپڑے پر ہو، پچھونے پر، درہم و دینار پر، نقدی پر، برتن پر یا دیوار وغیرہ پر۔

البتہ درختوں یا اونٹوں کے کجاوے وغیرہ کی تصویریں بنانا جو جاندار کی تصاویر نہ ہوں حرام نہیں ہیں۔ یہ خود تصویر کا حکم ہے۔ البتہ گھروں وغیرہ میں جاندار کی تصاویر آویزاں کرنا، مثلاً دیوار پر یا پہننے والے لباس پر یا پگڑی وغیرہ پر یعنی ایسی جگہ جہاں تصویر کی بے حرمتی نہیں ہوتی تو یہ بھی حرام ہے۔

اگر پچھونے یا ایسے تکیے وغیرہ پر ہے جس کو لوگ روندتے ہیں اور اوپر بیٹھتے ہیں تو وہ حرام نہیں ہے۔ اس سارے مسئلہ میں تصاویر کے سایہ دار (بت، مورتی)، ہونے یا بے سایہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ رائے شافعیہ کی اور صحابہ، تابعین اور بعد کے جمہور علماء کی ہے اور یہی سفیان ثوری، امام مالک اور امام ابو حنیفہ وغیرہم کا مذہب ہے۔

تصاویر کی موجودگی سے رحمت کے فرشتے گھر میں داخل نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کتا اور تصاویر کا روبرو کے لیے ہوں تو حرام ہوں گے اور اگر ایسا نہ ہو تو حرام نہیں مثلاً کتا شکار کے لیے یا کھیتی اور جانوروں کی رکھوالی کے لیے ہو اور تصاویر گدے یا تکیے وغیرہ پر

(۱) شرح مسلم، ۸۱:۱۲ و بعد۔

ہوں جن کی بے حرمتی ہوتی رہتی ہو تو اس کی وجہ سے فرشتے داخل ہونے سے نہیں رکتے جیسے کہ اوپر بیان ہوا۔

بعض سلف نے کہا ہے کہ ایسی تصویر ممنوع ہے جس کا سایہ ہو اور جس کا سایہ نہ ہو وہ ممنوع نہیں ہے۔ امام نووی نے کہا ہے کہ یہ مذہب باطل ہے کیوں کہ جس پردے پر تصویر دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا کسی نے اس کے مذموم ہونے پر شبہ نہیں کیا اور اس تصویر کا سایہ نہیں تھا۔ اس کے سوا دوسری احادیث بھی مطلق ہیں اور ہر طرح کی تصویر پر مشتمل ہیں۔ زہری کہتے ہیں کہ تصویر کی ممانعت عام ہے، اسی طرح جس چیز میں تصویر ہو وہ بھی عام ہے اور جس گھر میں تصویر ہو وہ بھی عام ہے، تصویر خواہ کپڑے پر بنی ہوئی ہو یا اور کسی صورت میں ہو، خواہ دیوار پر ہو یا کپڑے پر یا بچھونے پر، اس کا احترام کیا جائے یا بے حرمتی، ظاہر احادیث کا یہی تقاضا ہے بالخصوص امام مسلم نے تکیے والی جو حدیث روایت کی ہے وہ عموم کا تقاضا کرتی ہے۔ نووی کہتے ہیں، یہی مذہب قوی ہے۔

دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ کپڑے پر بنی ہوئی تصویر جائز ہے، خواہ اس کی بے حرمتی کی جائے یا نہ، خواہ دیوار پر لٹکی ہو یا نہ۔ جن تصویروں کا سایہ ہو، انہیں مکروہ قرار دیا ہے خواہ دیواروں وغیرہ پر منقش ہوں، خواہ ان کے اندر ہوں یا اوپر۔ ان علماء نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ "مگر جو کپڑے پر منقش ہو"۔ یہ قاسم بن محمد کا مذہب ہے۔

اس امر پر علماء کا اجماع ہے کہ جس تصویر کا سایہ ہو اس کی ممانعت ہے اور اسے وہاں سے ہٹا دینا واجب ہے۔ قاضی عیاض نے چھوٹی بچیوں کے کھیلنے کی گڑیوں کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی اجازت ہے۔

ابن حجر نے فتح الباری شرح البخاری میں تصویر کے بارے میں ابن العربی کی رائے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: تصویر کشی کے بارے میں آراء کا ما حاصل یہ ہے کہ اگر ان کے اجسام ہیں تو وہ بالاجماع حرام ہیں اور اگر منقش ہیں تو ان کے بارے میں چار اقوال ہیں:

۱۔ مطلقاً جائز ہیں۔ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جس میں ہے "مگر جو کپڑے پر منقش ہو"۔

۲۔ مطلقاً ممنوع ہیں۔

۳۔ اگر تصویر اپنی پوری شکل، صورت اور ہیئت پر باقی ہے تو حرام ہے اور اگر سر کٹا ہوا ہے یا اجزاء بکھرے ہوئے ہیں تو جائز ہے۔ ابن حجر نے اسی کو صحیح تر قول قرار دیا ہے۔

۴۔ اگر تصویر کا احترام نہیں کیا جا رہا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔

### تصویر کے بارے میں آراء کا خلاصہ

سایہ دار تصاویر، مورتیاں اور بت اگر جاندار انسان یا حیوان کی ہوں تو حرام ہیں، اس پر علماء کا اجماع ہے اور مورتیاں بنانا اور انہیں کسی بھی جگہ آویزاں کرنا حرام ہے کیوں کہ شیخین نے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جن میں مورتیاں ہوں"۔ نباتات اور قدرتی مناظر مثلاً آسمان، زمین، باغات، پہاڑ، دریا، سمندر اور جامد اشیاء مثلاً ہوائی جہاز، گاڑیوں اور دوسری بے جان مخلوق کی تصاویر مباح ہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ میں یہ چیزیں شامل نہیں ہیں جس میں آپؐ نے "اللہ کی تخلیق کے ساتھ مشابہت کرتے ہیں" الفاظ کے ساتھ مزید فرمایا "انہیں کہا جائے گا کہ انہیں زندہ کرو"۔

جو تصاویر تکیوں، گدیوں، پردوں، بچھونوں، دریوں، قالینوں اور کنبلوں وغیرہ پر منقش ہوں ان میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ان کی بے حرمتی ہوتی رہتی ہے اور بعض علماء

کے نزدیک آکل پینٹنگ (قلمی تصویریں) اور دیواروں پر منقش تصاویر اور کاغذوں پر چھپی ہوئی اور کپڑوں اور پردوں پر منقش یا بُنی ہوئی اور مختلف النوع ملبوسات پر رنگ برنگے دھاگوں سے بنائی گئی تصاویر جن کا سایہ نہیں ہوتا ممنوع نہیں ہیں۔

بچوں کے کھیلنے کے لیے موم اور معدنیات وغیرہ سے مختلف النوع کھلونوں اور گڑیوں مثلاً دلہنوں وغیرہ کی صورتیں بنانی اور بیچنی جائز ہیں۔ کیوں کہ بخاری اور ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ "میں گڑیوں سے کھیلتی تھی" (۱)۔ کبھی رسول اللہ ﷺ تشریف لاتے تو میرے پاس اور لڑکیاں (۲) بھی ہوتیں اور جب آپؐ آتے تو وہ چلی جاتیں اور جب آپؐ جاتے تو وہ پھر آ جاتیں"۔ ابوداؤد اور نسائی نے اس طرح کی ایک اور حدیث بیان کی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے پاس موجود گڑیوں کی موجودگی کو برقرار رکھا۔ یہ اس موقع کی بات ہے جب آپؐ غزوہ تبوک یا غزوہ خیبر سے واپس تشریف لائے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ تصویروں سے کھیلنا صرف بچیوں کے لیے جائز ہے اور کسی کے لیے نہیں اور ان کے سوا باقی تصاویر حرام ہیں، البتہ جو کپڑے پر منقش ہوں وہ حرام نہیں۔

اگر تصویر ایسی صورت میں ہو جس میں وہ زندہ نہیں رہ سکتا مثلاً سر کٹا ہو یا ادھی تصویر ہو تو جائز ہے۔ بہتر یہ ہے ایسی تصویر بھی مکان وغیرہ میں آویزاں نہ کی جائے۔

(۱) البنات: گڑیاں جو کھیلنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔

(۲) الجواری: جاریہ کی جمع، نوجوان لڑکیاں۔

خفیہ میں سے کاسانی کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ گھروں میں تصاویر رکھنا مکروہ تحریمی ہے ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت جبریلؑ کے حوالے سے بیان فرمایا کہ "جس گھر میں کتا یا تصویر ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے"۔ کیوں کہ تصویریں رکھنے میں بت پرستوں کے ساتھ مشابہت ہے، البتہ اگر تصویریں بچھونوں پر یا چھوٹے تکیوں پر ہوں جو بیٹھنے کے لیے زمین پر پڑے رہتے ہیں تو مکروہ نہیں کیوں کہ انہیں پاؤں سے رونداجاتا ہے جس سے تصویروں کی بے حرمتی ہوتی رہتی ہے۔ تصویریں بے حرمتی کی جگہوں پر رکھنے میں بت پرستی سے مشابہت نہیں ہے۔ ہاں اگر تصویروں پر سجدہ کرے تو مکروہ ہے کیوں کہ اس میں مشابہت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

پردوں پر یا دیواروں پر تصاویر آویزاں کرنا یا بڑے تکیوں یا چھتوں پر تصاویر لٹکانا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے تصاویر کی تعظیم کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر اس کا سر نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ سر کے بغیر تصویر نہیں ہوتی بلکہ محض نقش ہے۔ اگر سر اس طرح کا ناگیا ہو کہ گردن میں ایک دھاگہ لگا دیا گیا ہو تو اس سے فرق نہیں پڑتا کیوں کہ اس طرح اس کی تصویر ہونے کی حیثیت ختم نہیں ہوتی بلکہ اس کی خوب صورتی بڑھ جاتی ہے جیسے پرندوں کے گلے میں طوق ہوتے ہیں۔ ذی روح اشیاء کی تصاویر مکروہ تحریمی ہیں جن اشیاء میں روح نہیں ہوتی مثلاً درخت اور قندیلیں وغیرہ تو ان کی تصاویر میں کوئی حرج نہیں۔

فوٹو گراف یا خیالی تصاویر جائز ہیں۔ گھروں میں خیالی تصاویر آویزاں کرنے میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ ان میں کوئی فتنے کا محرک نہ ہو مثلاً عورتوں کی ایسی تصویریں جن میں چہرے اور ہاتھوں کے سوا بدن کے اعضاء نمایاں ہو رہے ہوں مثلاً کلاسیاں، پنڈلیاں اور

(۱) البدائع، ۱۲۶:۵ و بعد۔



بال وغیرہ۔ یہی حکم ٹیلی ویژن کی تصاویر اور اس میں آنے والے رقص، ڈرامے اور گانے والی عورتوں کے گانے کا ہے یہ تمام چیزیں میری رائے میں حرام ہیں۔

آرٹ کالجز کے طلبہ جو برہنہ عورتوں کے مجسمے بناتے ہیں وہ سخت حرام اور کبیرہ گناہوں میں سے ہے اور ان مجسموں کو میڈیکل کالجز میں کیے جانے والے پوسٹ مارٹم پر قیاس کرنا غلط ہے کیوں کہ جراحی ایک علمی ضرورت ہے جس کا مقصد انسانی زندگی کا تحفظ ہے جب کہ مجسمہ سازی محض ایک تفریحی عیاشی والا مشغلہ ہے۔ نیز جراحی مردوں کی لاشوں کی، کی جاتی ہے جب کہ مجسمے زندہ لوگوں کے بنائے جاتے ہیں۔

خیالی تصاویر بنانے کے جواز کا سبب یہ ہے کہ ان کی تصویر کشی کو لغت اور شریعت میں تصویر کشی نہیں کہتے کیوں کہ عہد نبویؐ میں تصویر کشی کا جو مفہوم تھا وہ اوپر بیان کر دیا گیا ہے۔ کیوں کہ یہ تصاویر درحقیقت سائے اور صورت کو ساکت کر دینا ہے اور یہ اسی طرح ہے جیسے کہ آئینے میں یا پانی میں تصویر ہوتی ہے۔ صرف فرق یہ ہے کہ آئینے اور پانی کی تصاویر متحرک ہوتی ہیں، ایک جگہ ساکن نہیں ہوتیں اور خیالی تصاویر کو کیمیائی رنگوں کے استعمال سے ساکن کر دیا جاتا ہے، اس لیے اس کو حقیقت میں تصویر نہیں کہتے بلکہ محض کیمیکل رنگ ہوتے ہیں جو اس کی حرکت و انتقال سے مانع ہیں ورنہ وہ آئینہ کی تصویر کی طرح ہے<sup>(۱)</sup>۔

## ۶۔ جانوروں پر علامات لگانا

وسم: جانور کو کوئی علامت لگانا، مثلاً داغنا یا کان پھاڑ دینا یا کان میں سوراخ کر دینا، لغت میں وسم داغنے کو کہتے ہیں۔ بعیر موسوم اس اونٹ کو کہتے ہیں جسے داغا گیا ہو۔

(۱) تفسیر آیات الاحکام للشیخ محمد علی السائیس، ۴: ۱۱۔



میسم، اس شے کو کہتے ہیں جس سے داغے ہیں اس کی جمع میاسم اور موسم ہے۔ اصل میں یہ لفظ سمت سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں علامت۔ موسم حج بھی اسی سے ہے یعنی لوگوں کے اکٹھا ہونے کی جائے علامت۔ کہا جاتا ہے فلاں شخص پر بھلائی کی علامت ہے، تو سمت فیہ کذا کا مطلب ہے، میں نے اس میں فلاں علامت دیکھی۔

### جانوروں کو داغنے کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر ہیں

امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے کیوں کہ اس میں جانور کو ایذا دینا اور مثلہ کرنا ہے جس کی ممانعت ہے۔ جب کہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ آدمی کے سوا حیوانات کو چہرے کے سوا کسی دوسری جگہ سے داغا جاسکتا ہے اور زکوٰۃ اور جزیہ کے اونٹوں کو داغنا مستحب ہے جیسا کہ صحیح اور صریح احادیث میں آیا ہے جنہیں مسلم نے ذکر کیا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہؓ سے بہت سے آثار ثرووی ہیں کیوں کہ اونٹوں میں اس امر کا اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں بھاگ جائے تو جسے ملے وہ اس کی علامت سے پہچان کر واپس پہنچا دے۔ ایذا رسانی اور مثلہ کی ممانعت کا جواب یہ ہے کہ وہ حکم عام ہے اور داغنے کا حکم خاص ہے، اس لیے خاص کو عام پر ترجیح حاصل ہے۔

احادیث میں سے ایک وہ حدیث ہے جو مسلم نے ہشام بن زید سے بیان کی، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ سے سنا کہ ان کی والدہ کے جب بچہ ہوا تو انہوں نے کہا کہ اسے رسول اللہ ﷺ کے پاس لے جاؤ تا کہ آپ اُسے گھٹی دیں، رسول اللہ ﷺ اس وقت باڑے میں تھے اور بکریوں کو داغ رہے تھے، شعبہ کہتے ہیں کہ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے انہوں نے کہا، "بکریوں کے کان میں"۔

(۱) مرید: اونٹوں اور بکریوں کا باڑہ۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ ہشام بن زید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ کو کہتے ہوئے سنا کہ "ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس گئے آپؐ باڑے میں بکریوں کو داغ رہے تھے، ہشام کہتے ہیں میرا خیال ہے انہوں نے کہا: "کان میں" (۱)۔

### ۷۔ بالوں کے احکام

سر کے لمبے بال رکھنا اور سارا سر منڈوانا جائز ہے کیوں کہ احمد، ابو داؤد اور نسائی نے صحیح سند سے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بچے کو دیکھا جس کے سر کا کچھ حصہ منڈا ہوا تھا اور بعض حصے پر بال تھے، آپؐ نے اس سے منع فرمایا اور فرمایا، سارا سر منڈو یا سارے پر بال رکھو۔ یہ حدیث سارا سر منڈوانے کے جواز پر دلیل ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ جو شخص صفائی رکھنا چاہتا ہو، اس کے لیے سر منڈوانے میں کوئی حرج نہیں۔

قزع مکروہ ہے، قزع یہ ہے کہ بچے کا سر اس طرح مونڈنا کہ مختلف جگہوں سے بال رہنے دیے جائیں۔ قزع السحاب سے ماخوذ ہے جس کا مطلب آسمان پر بادل کے ٹکڑے۔ نووی کہتے ہیں کہ قزع سے مراد مطلقاً سر کے کچھ حصے سے بال منڈوانا ہے اور یہی قول صحیح ہے۔

بال رکھنے جائز ہیں کیوں کہ نسائی کے سوا پانچوں صحاح نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ کے بال کانوں کی لو سے کچھ اوپر گردن کے اوپر کے سرے سے کچھ نیچے تھے (۱)۔

(۱) شرح مسلم، ۹۸:۱۴۔

جو شخص بال رکھے اس کے لیے مستحب ہے کہ ان کی کنگھی کیا کرے اور انہیں سنوار کر رکھے۔ ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "جو کوئی بال رکھے ان کو سنوار کر رکھے"۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بالوں کو تیل لگانا، کنگھی کرنا اور انہیں مونڈنے سے بچانا مستحب ہے کیوں کہ مونڈنا سنوارنے کے برعکس ہے، ہاں اگر زیادہ لمبے ہو جائیں تو کاٹ دیے جائیں۔ امام مالک نے عطاء بن یسار سے روایت کی کہ "ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا، اس کے سر اور ڈاڑھی کے بال بکھرے ہوئے تھے، آپ نے اس کی طرف اشارہ کیا گویا آپ سے سر اور ڈاڑھی کے بال درست کرنے کا حکم دے رہے ہیں۔ اس نے بال درست کروائے، پھر آیا تو آپ نے فرمایا، کیا یہ حالت اس سے اچھی نہیں ہے کہ تم میں سے کوئی شخص یوں آجائے کہ اس کے سر کے بال بکھرے ہوئے ہوں گویا کہ وہ شیطان ہے" (۱)۔

سفید بال اکھاڑنے مکروہ ہیں کیوں کہ احمد اور ابو داؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "سفید بال نہ اکھاڑو یہ مسلمان کا نور ہیں"۔ جو مسلمان اسلام میں بڑھاپے کو پہنچ جائے کہ اس کے بال سفید ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے ایک نیکی لکھ دیتا ہے، ایک درجہ اس کا بلند کر دیتا ہے اور اس کے گناہ معاف کر دیتا ہے"۔ امام نووی کہتے ہیں اگر صریح ممانعت کی بناء پر یہ کہا جائے کہ سفید بال

(۱) الوفرة: سر کے بال جو کانوں تک یا کانوں کی لو کے نیچے تک ہوں۔ جُمہ، جو اس سے کم لمبے ہوں یعنی سر کے اکٹھے بال۔

(۲) الثائر: بکھرے اور الجھے ہوئے بال جنہیں مدت سے کنگھی کی گئی ہو نہ تیل لگایا گیا ہو۔

اکھاڑنے حرام ہیں تو غلط نہیں ہوگا۔ نیز سر، ڈاڑھی، مونچھوں، پلکوں اور رخساروں کے بال نوچنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ حکم مرد اور عورت دونوں کے لیے ہے۔

بالوں کو سرخ، زرد یا سیاہ وغیرہ رنگ کا خضاب لگانا جائز ہے البتہ شافیہ کے نزدیک سیاہ خضاب لگانا حرام ہے اور دوسرے فقہاء نے اسے صرف مکروہ قرار دیا ہے۔ کیوں کہ بخاری اور ترمذی کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کیا کہ فتح مکہ کے دن ابو قحافہ (۱) کو رسول اللہ ﷺ کے پاس لایا گیا، ان کا سر چٹا سفید تھا (۲)۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "انہیں ان کی کسی خاتون کے پاس لے جاؤ جو ان کے سر کا رنگ بدل دے، لیکن کالا رنگ نہ کرنا"۔

امام احمد اور شیخین کی متفق علیہ حدیث ہے جو محمد بن سیرین سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت انس بن مالک سے رسول اللہ ﷺ کے خضاب کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ کے بہت تھوڑے بال سفید ہوئے تھے لیکن آپ کے بعد حضرت ابو بکر اور حضرت عمر مہندی اور کتم کو ملا کر خضاب لگایا کرتے تھے (۳)۔ اسلاف میں سے صحابہ اور تابعین کی آراء خضاب اور اس کی جنس کے بارے میں مختلف ہیں۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ خضاب نہ لگانا افضل ہے کیوں کہ حدیث میں بڑھاپے

(۱) ابو قحافہ، حضرت ابو بکر صدیقؓ کے والد۔

(۲) ثغامہ: ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ سفید پھولوں اور پھل والی ایک بوٹی کا نام ہے جس سے بڑھاپے

کی سفیدی کو تشبیہ دی جاتی ہے۔

(۳) الحناء: مہندی، کتم اور کتمان ایک بوٹی ہے جو مہندی میں ملا کر بالوں کو رنگ کیا جاتا

ہے اور دسمہ یا ورق النیل کے نام سے مشہور ہے، اس کے پتے آس کے پتوں کی طرح

ہوتے ہیں انہیں کوٹ کر خضاب لگایا جاتا ہے۔

کو تبدیل کرنے کی ممانعت ہے۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے خود خضاب نہیں لگایا<sup>(۱)</sup>۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ خضاب لگانا افضل ہے کیوں کہ صحابہؓ، تابعین اور ان کے بعد کے اہل علم نے خضاب لگایا ہے کیوں کہ اس سلسلے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں۔

پھر ان میں بھی اختلاف ہے، اکثر افراد نے زرد رنگ لگایا، ان میں ابن عمرؓ، ابو ہریرہؓ اور کئی دوسرے صحابہؓ شامل ہیں۔ حضرت علیؓ کے بارے میں یہی روایت ہے۔

ان میں سے ایک جماعت نے مہندی اور کتم سے بال رنگے اور بعض نے زعفران سے۔ ایک جماعت نے سیاہ رنگ لگایا۔ جن میں حضرت عثمانؓ، حسنؓ اور حسینؓ فرزندان علیؓ بن ابی طالب، عقبہ بن عامرؓ، ابن سیرینؓ، ابو بردہؓ اور دوسرے اہل علم شامل ہیں<sup>(۲)</sup>۔ صحیح رائے یہ ہے کہ سفید بال رنگنا بھی جائز ہے اور انہیں سفید رہنے دینا بھی جائز ہے اور جس رنگ سے چاہے بال رنگ لے البتہ سیاہ رنگ مکروہ ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا مردوں اور عورتوں، شادی شدہ اور کنواروں سب کے لیے خوبصورتی یا کسی دوسری غرض سے اپنے بالوں کے ساتھ کسی دوسرے انسان کے بال ملانا حرام ہے۔ بال خواہ مرد کے ہوں یا عورت کے، خواہ محرم کے ہوں یا شوہر وغیرہ کے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کیوں کہ حرمت کے دلائل عام ہیں اور انسانی بالوں اور انسان کے بدن کے تمام اجزاء سے استفادہ کرنا انسانی عظمت کے باعث حرام ہے بلکہ انسان کے بال، ناخن اور دوسرے تمام اجزاء دفن کر دینے چاہیے۔

(۱) یہ روایت حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابو بکرؓ اور دوسرے کئی صحابہؓ سے مروی ہے۔

(۲) نیل الاوطار، ۱: ۱۱۸۔

اگر انسان کے سوا کسی اور کے بال اپنے بالوں کے ساتھ ملا لیے تو اگر بال ناپاک ہیں مثلاً کسی مردہ کے یا حرام جانور کے بال ہیں جو اس کی زندگی میں الگ کیے گئے تھے تو وہ بھی آگے اس مذکور حدیث کی رو سے حرام ہے جس میں بال ملانے اور ملوانے والی پر لعنت کی گئی ہے۔ نیز اس صورت میں یہ نماز کی حالت میں اور عام حالات میں دانستہ نجاست اٹھائے پھرنے کا عمل ہے۔

آدمی کے بالوں کے سوا پاک بال یا مصنوعی بال لگانا، اگر عورت کا شوہر یا آقا نہ ہو تو اس کے لیے حرام ہے اور اگر شوہر ہو تو اس کی اجازت سے جائز ہے، بلا اجازت نہیں۔ اس بناء پر مصنوعی بال لگانا (وگ لگانا) مرد کے لیے جائز ہیں اور عورت کے لیے شوہر کی اجازت سے جائز ہیں۔

شافعیہ، لیث اور قاضی عیاض کے نزدیک رنگ دار ریشمی دھاگے بالوں میں ملانا جائز ہیں کیوں کہ ان کا حکم بالوں کا نہیں بلکہ وہ محض زینت اور حسن و جمال کے حصول کے لیے ہے۔ امام مالک، طبری اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ہر طرح کی چیز ملانا ممنوع ہے خواہ بالوں کے ساتھ بال ملائے جائیں یا اون یا کپڑا وغیرہ کیوں کہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ "نبی اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ عورت اپنے بالوں میں اور کوئی چیز ملائے" (۱)۔

حنفیہ میں سے کاسانی نے کہا ہے کہ عورت کے لیے کسی دوسرے انسان کے بال اپنے بالوں کے ساتھ ملانا مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ تعالیٰ نے بال ملانے اور ملوانے والی ہر عورت پر لعنت کی ہے"۔ نیز انسان کے تمام اجزاء قابل احترام ہیں

(۱) نیل الاوطار، ۶: ۱۹۱ و بعد۔



اور انسان کے بدن سے الگ ہونے والے کسی جز سے استفادہ انسان کی توہین ہے، اسی وجہ سے اس کی خرید و فروخت مکروہ ہے۔ البتہ جانوروں کے بال اور اون ملانے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ان سے زیب و زینت حاصل کرنا درست ہے۔ جیسا کہ ان سے ہر طرح کا استفادہ جائز ہے اسی طرح انہیں زیب و زینت کے لیے استعمال کرنا بھی جائز ہے<sup>(۱)</sup>۔

کان کے نیچے کے برابر سے بال کاٹنا عورت کے لیے جائز ہے، اس سے اوپر نہیں تاکہ مردوں سے مشابہت نہ ہو جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ عورت گھر میں جیسے چاہے بالوں کو کنگھی کرے البتہ گھر سے باہر بالوں کا پردہ کرے۔

## ۸۔ جسم گدوانا، بال اکھاڑنا اور دانتوں میں ریخیں ڈالنا

جسم گدوانا بھی حرام ہے۔ نیل گدوانا یہ ہے کہ سوئی وغیرہ سے ہتھیلی، کلائی، چہرے، ہونٹ پر یا کسی اور جگہ سوراخ کیا جائے تاکہ خون بہہ نکلے پھر اس جگہ سرمہ ڈال دیا جائے تاکہ سبز نشان پڑ جائے۔

چہرے کے بال اکھاڑنا بھی حرام ہے البتہ اگر عورت کے چہرے پر زیادہ بال اگ آئیں مثلاً ڈاڑھی یا مونچھیں ہو جائیں تو انہیں اکھاڑنا مستحب ہے۔

دانتوں کے درمیان رتخ ڈلانا بھی حرام ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ریتی یا کسی اوزار سے سامنے کے دو یا چار دانتوں کے درمیان خلا پیدا کر دینا۔ خوب صورتی کے لیے ایسے نسوانی طریقے اختیار کرنا جن سے بڑی عمر کی عورت کم عمر نظر آئے حرام ہے۔ امام احمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے جلد کھرچنے والی اور کھرچانے والی، نیل گودنے اور گدوانے والی اور بال ملانے اور ملوانے والی پر لعنت کی ہے۔ امام احمد نے ابن مسعودؓ

(۱) البدائع، ۵: ۱۲۵ و بعد۔



سے بھی روایت کی، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو چہرے کے بال اکھاڑنے، دانت باریک کرنے، بال ملانے اور نیل گودنے کی ممانعت کرتے سنا ہے، ہاں کسی بیماری کے علاج کے طور پر ہو تو جائز ہے۔

واشرة: اس عورت کو کہتے ہیں جو اپنے دانت باریک اور تیز کر لے۔ یہ کام بڑی عمر کی عورتیں کرتی ہیں تاکہ کم عمر نظر آئیں۔

قاشرة: اپنے یا کسی کے چہرے پر ایسی کریم وغیرہ لگانے والی جس سے رنگ صاف ہو جائے۔

مقشورة: جو عورت کریم لگواتی ہے، گویا جلد کا اوپر کا حصہ چھلوا دیتی ہے تاکہ نیچے سے صاف جلد نکل آئے۔ یہ بھی بال اکھاڑنے کی طرح کا عمل ہے۔

نیل گودنا، بال اکھاڑنا اور دانتوں میں ریخیں ڈالنا مردوں اور عورتوں سب کے لیے حرام ہے۔ یہ کام کرنا بھی اور کروانا بھی کیوں کہ اس پر لعنت آئی ہے جو حرمت پر دلالت کرتی ہے۔

نیل گودنے کی جگہ ناپاک رہے گی کیوں کہ وہاں خون جمع ہو جاتا ہے، اگر علاج سے اسے ختم کیا جاسکتا ہو تو اسے ختم کرنا واجب ہے، خواہ اس سے زخم آجائے۔ اگر اس سے کسی نقصان کا یا بڑے عیب کا اندیشہ ہو مثلاً چہرہ یا ہاتھ یا کوئی ظاہری عضو عیب دار ہو جائے گا تو اسے ختم کرنا واجب نہیں البتہ توبہ کرنا واجب ہے۔ اگر نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو اسے ختم کرنا واجب ہے۔

مذکورہ بالاتینوں امور (نیل گودنا، بال اکھاڑنا، اور دانتوں میں ریخیں ڈالنا) اس متفق علیہ حدیث کی رو سے حرام ہیں جسے امام احمد اور شیخین نے حضرت عبد اللہ

بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ "اللہ نے نیل گودنے اور گدوانے والیوں، بال اکھاڑنے والوں، خوبصورتی کے لیے دانتوں میں ریخیں ڈلانے والیوں اور اللہ کی تخلیق کو بدلنے پر لعنت کی ہے۔" اور کہا کہ "میں ان پر کیوں لعنت نہ بھیجوں جن پر رسول اللہ ﷺ نے لعنت بھیجی۔" اس موضوع پر حضرت ابن عمرؓ وغیرہ سے اور احادیث بھی مروی ہیں<sup>(۱)</sup>۔

## ۹۔ مردانہ وضع اختیار کرنا اور بیجڑوں کی ہیئت بنانا

مردوں کے لیے لباس اور زیب و زینت میں عورتوں کی وضع اختیار کرنا مثلاً کڑے پہننا، گلے کا ہار یا کانوں کی بالیاں پہننا اور عورتوں کے لیے گفتگو، چال ڈھال، بال منڈوانے اور سختی و مردانگی میں مردانہ طور اطوار اختیار کرنا حرام ہے۔ ایسی عورتوں کو مترجلات (یعنی مردوں سے مشابہت پیدا کرنے والیاں) کہتے ہیں۔ نیز مردوں کے لیے بیجڑوں کی وضع اختیار کرنا یعنی عورتوں کی طرح ناز و ادا سے اور لچک پیدا کر کے چلنا، نرم گفتگو، آواز میں لوچ اور مہندی وغیرہ کی زینت اختیار کرنا یا میک اپ کے دوسرے طریقے، سرخی پاؤڈر وغیرہ لگانا اور نیل پالش لگانا حرام ہے۔ البتہ عورتوں کے لیے مہندی لگانا مستحب ہے۔ سرخی وغیرہ شوہر کی اجازت سے اور گھر کے اندر لگانا جائز ہے اور شوہر کی اجازت کے بغیر یا گھر سے باہر جائز نہیں ہے۔ اس کی حرمت کی دلیل وہ حدیث ہے جو امام احمد اور امام بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے ان مردوں پر جو عورتوں سے مشابہت اختیار کرتے ہیں اور ان عورتوں پر جو مردوں سے مشابہت اختیار کرتی ہیں لعنت کی ہے۔" ایک روایت میں ہے کہ "آپؐ نے مردوں میں سے بیجڑوں کی وضع اختیار

(۱) دیکھیے: نیل الاوطار، ۶: ۱۹۰۔

کرنے والوں اور عورتوں میں سے مردانہ وضع اختیار کرنے والیوں پر لعنت کی ہے اور فرمایا: انہیں اپنے گھروں سے نکال دو۔ رسول اللہ ﷺ نے فلاں عورت کو اور حضرت عمرؓ نے فلاں مرد کو نکال دیا تھا۔ ابو داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک ہجڑا لایا گیا جس نے اپنے ہاتھوں اور پاؤں کو مہندی لگائی ہوئی تھی، آپ نے پوچھا، اس نے کیا کر دیا؟ لوگوں نے کہا، عورتوں کی مشابہت اختیار کی ہوئی ہے، آپ نے اسے نسیج کی طرف جلا وطن کر دیا۔ کسی نے کہا، یا رسول اللہ، اسے قتل کیوں نہیں کر دیتے؟ آپ نے فرمایا: "مجھے نمازیوں کے قتل سے منع کیا گیا ہے" (۱)۔

## ۱۰۔ سلام کرنا

السلام، اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے، اس کا مطلب ہے، اللہ کے نام کی

حفاظت تجھے میسر ہو۔ جیسے کہا جاتا ہے، اللہ تمہارے ساتھ ہو۔

سلام کرنے کے کئی ایک احکام ہیں جو درج ذیل ہیں (۲)

سلام میں پہل کرنا سنت ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "آپس میں سلام کو رواج

دو (۳)، ایک فرد ہو تو اس کے لیے جواب دینا فرض عین ہے اور اگر جماعت کو سلام کیا گیا ہو

(۱) نیل الاوطار، ۶: ۱۹۳۔ ۱۹۴۔

(۲) کشاف القناع، ۲: ۱۴۵۔ ۱۴۹۔

(۳) مسلم؛ ابو داؤد؛ ترمذی؛ ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی: "تم اس وقت تک جنت میں نہیں داخل ہو سکتے جب تک مومن نہ ہو اور اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتے جب تک ایک دوسرے سے محبت نہ کرو، کیا میں تمہیں ایسی چیز نہ بتاؤں کہ

تو جواب دینا فرض کفایہ ہے، ارشاد ربانی ہے: وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا، النساء ۴: ۸۶۔ (جب تمہیں سلام کیا جائے تو اس سے بہتر الفاظ میں جواب دو یا وہی الفاظ دہرا دو) جماعت کی طرف سے سلام میں پہل کرنا سنت کفایہ ہے۔ افضل یہ ہے کہ وہ سب سلام کریں، اگر ایک شخص کو بہت سے لوگ سلام کرتے ہیں اور وہ ایک ہی بار سب کو جواب دینے کی نیت کر لیتا ہے تو جائز ہے اور سب کے حق میں فرض ادا ہو جائے گا۔ السلام علیکم کہنا کافی ہے اور جواب میں وعلیکم السلام کہا جائے۔ جواب میں واو کا اضافہ کرنا واجب ہے۔ اگرچہ علماء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ واو کا اضافہ واجب نہیں مستحب ہے۔ کامل ترین سلام: السلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ ہے اور جواب میں وعلیکم السلام ورحمة اللہ وبرکاتہ ہے۔ ان میں سے ہر لفظ پر دس نیکیاں ملتی ہیں۔ سلام کے مقرر کردہ الفاظ کو تبدیل کرنا مکروہ ہے مثلاً سلام من اللہ۔ الخ۔ کہنا ناپسندیدہ اور بدعت ہے۔

ابتداءً سلام کرتے ہوئے آواز بلند کرنا سنت ہے تاکہ جسے سلام کیا جا رہا ہو وہ یقینی طور پر سن لے۔ کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے: "آپس میں سلام کو رواج دو" اگر کچھ لوگ سوئے ہوئے ہیں اور کچھ لوگ جاگ رہے ہیں تو آواز اتنی پست رکھے کہ جاگنے والے سن لیں اور سوئے ہوئے نہ جاگیں تاکہ دونوں فرض ادا ہو جائیں۔

جب تم وہ کام کرو تو ایک دوسرے سے محبت کرنے لگوگے، آپس میں سلام کو رواج دو۔

الترغیب والترہیب، ۳: ۴۲۴۔

اگر کسی شخص کو سلام کیا، تھوڑی دیر بعد اس سے پھر ملاقات ہوئی تو مسنون یہ ہے کہ دوسری اور تیسری بار سلام کرے اور اس سے زیادہ بار بھی کیوں کہ حدیث عام ہے: سلام کو رواج دو۔ مسنون یہ ہے کہ بات کرنے سے پہلے سلام کرے، کیوں کہ حدیث میں ایسے ہی ہے۔ اگر غالب گمان یہ ہو کہ جسے سلام کیا گیا ہے وہ جواب نہیں دے گا تب بھی سلام ترک نہ کرے، کیوں کہ سلام کو رواج دینے کی حدیث عام ہے۔ بچوں کی تربیت کے لیے انہیں سلام کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن ان پر جواب واجب نہیں ہے۔ اگر بچہ بالغ کو سلام کرے تو اس کا جواب دینا واجب ہے۔

سلام کا جواب دیتے ہوئے اتنی آواز بلند کرنا واجب ہے کہ جسے جواب دیا گیا ہے وہ سن لے۔ سلام کرتے ہوئے جھکنا مکروہ ہے۔ بیوی اور محرم کے سوا کسی اجنبی عورت کو سلام کرنا مکروہ ہے۔ البتہ اگر بوڑھی عورت ہو جو خوش شکل نہ ہو یا قابل شہوت نہ ہو تو جائز ہے کیوں کہ اس میں فتنے کا اندیشہ نہیں ہے۔

جو شخص حمام میں ہو، کھانا کھا رہا ہو یا لڑائی میں مشغول ہو اسے سلام کرنا مکروہ ہے۔ جو قرآن پڑھ رہا ہو یا ذکر کر رہا ہو، تلبیہ کہہ رہا ہو یا حدیث نبویؐ بیان کر رہا ہو یا خطبہ اور وعظ کہہ رہا ہو یا جو ان میں سے کوئی چیز یعنی حدیث خطبہ یا وعظ سن رہا ہو یا جو فقہ کا تکرار کر رہا ہو یا کوئی بھی درس دے رہا ہو یا جو لوگ علمی مذاکرہ کر رہے ہوں یا جو اذان یا اقامت کہہ رہا ہو اسے سلام کرنا مکروہ ہے<sup>(۱)</sup>۔ جو قضاء حاجت کر رہا ہو، اس کو سلام کرنا اور اس کا جواب دینا مکروہ ہے، جو اپنی بیوی سے لطف اندوز ہو رہا ہو یا لوگوں کے مابین فیصلہ وغیرہ کرنے میں مصروف ہو اسے سلام کرنا اور اس کا جواب دینا بھی مکروہ ہے۔

(۱) مذہب حنابلہ: نمازی کو سلام کرنا مکروہ نہیں۔

اوپر مذکور جن لوگوں کو سلام کرنا مستحب نہیں ہے اگر ان میں سے کوئی سلام کرے تو وہ جواب کے بھی مستحق نہیں ہیں۔ جن لوگوں سے ملے یا جن کے پاس جائے ان میں سے صرف چند ایک کو سلام کرنا مکروہ ہے۔ نیز سلام اللہ علیکم یا علیک سلام اللہ کہنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ اس میں مقررہ الفاظ کی خلاف ورزی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اسے پسند نہیں کیا۔

اگر کسی نے ممنوع قطع تعلق کا ارتکاب کرتے ہوئے اپنے مسلمان بھائی سے تین دن سے زائد بات چیت چھوڑی ہوئی تھی تو سلام کرنے سے وہ قطع تعلق ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ سلام باہمی محبت کا باعث ہے اور اس سے جدائی ختم ہو جاتی ہے۔ مرفوع حدیث میں ہے: "سلام قطع تعلق کو ختم کر دیتا ہے۔"

کسی مجلس سے رخصت ہوتے اور گھر داخل ہوتے وقت بھی سلام کرنا چاہیے۔ اگر خالی گھر یا خالی مسجد میں داخل ہو تو کہے: "السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین" حدیث میں ایسے ہی آیا ہے۔

جب گھر میں داخل ہو تو پہلے دایاں پاؤں اندر رکھے اور کہے: اللھم انی اسألك خیر المولج وخیر المخرج، باسم اللہ ولجنا وباسم اللہ خرجنا وعلی اللہ ربنا توکلنا۔ (اے اللہ! میں تجھ سے بہترین داخلے اور بہترین باہر نکلنے کا سوال کرتا ہوں، اللہ کے نام پر ہم داخل ہوئے اور اللہ کے نام پر باہر نکلے اور اپنے پروردگار اللہ پر ہم نے بھروسہ کیا)۔ پھر اپنے گھر والوں کو سلام کرے۔ کیوں کہ ابو مالک اشعریؓ کی مرفوع حدیث میں ایسے ہی ہے جسے ابو داؤد نے روایت کیا۔



## بحث ۵

## خرید و فروخت اور باہمی معاملات کے مسائل

حنفیہ نے معاملات سے متعلق بعض فروعی مسائل بیان کیے ہیں جن میں سے بعض کے بارے میں شبہات ہیں، بعض شرعاً ممنوع اور گناہ ہیں۔ ان کا مختصر تذکرہ مناسب رہے گا۔

## ۱۔ قدرتی کھاد کی خرید و فروخت

جانوروں کا گور زمین کی زرخیزی کے لیے خرید و فروخت کرنا اور اس کے ذریعے زیادہ فصل حاصل کرنا اور نفع اٹھانا جائز ہے۔ اگرچہ اصل میں اس کی خرید و فروخت مکروہ ہے کیوں کہ گور ناپاک ہے۔ انسانی غلاظت کی خرید و فروخت مکروہ ہے۔ حنفیہ کے ہاں ایسی شے جو ناپاک ہو گئی ہو اس کی خرید و فروخت جائز ہے مثلاً زیتون کے تیل میں نجاست مل جائے<sup>(۱)</sup>۔

## ۲۔ ذمی کا شراب کی قیمت سے مسلمان کا قرض ادا کرنا

مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ کافر سے اپنا قرض اس رقم سے وصول کرے جو اس نے شراب یا خنزیر کی فروخت سے حاصل کی ہو کیوں کہ کافران دو اشیاء کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے اور اس کے لیے یہ قیمتی مال ہے۔ اس کے برعکس اگر مسلمان پر قرض ہو تو وہ شراب اور خنزیر کی رقم سے اپنا قرض ادا نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کے لیے انہیں فروخت کرنا جائز نہیں، البتہ امام ابو حنیفہ نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ مسلمان شراب کی فروخت کے لیے کسی غیر مسلم کو اپنا وکیل بنا دے، صاحبین اس سے اتفاق نہیں کرتے۔

(۱) تکملة الفتح، ۱۲۲:۸؛ الدر المختار، ۱۱۰:۳، ۲۴۲:۵؛ الدرر المباحة فی



حرام کی کمائی سے قرض وصول کرنا جائز نہیں مثلاً سود، رشوت، غصب، چوری اور گانے بجانے کی کمائی سے۔ وارثوں کے لیے حرام کی کمائی کی وارثت لینا جائز نہیں بلکہ اگر اس مال کے اصل مالکوں کا پتہ ہو تو انہیں واپس کرنا واجب ہے، ورنہ اسے صدقہ کر دیا جائے، کیوں کہ حرام مال اگر اصلی مالک کو واپس کرنا مشکل ہو تو اسے صدقہ کر دینا چاہیے<sup>(۱)</sup>۔

### ۳۔ شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا

جس شخص کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ انگوروں سے شراب بنائے گا، اس کے ہاتھ انگور فروخت کرنا جائز ہیں، کیوں کہ خرید و فروخت کی صورت میں انگوروں کی ذات کے ساتھ کوئی گناہ وابستہ نہیں۔ گناہ انہیں تبدیل کر کے شراب بنانے میں ہے۔ اسی طرح بد امنی اور فساد کرنے والوں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا بھی جائز ہے کیوں کہ گناہ اس کے ناجائز استعمال میں ہے اسلحہ کی فروخت سے گناہ وابستہ نہیں ہے<sup>(۲)</sup>۔ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن ان کے نزدیک یہ فروخت مکروہ ہے، کیوں کہ یہ معصیت کا سبب بنتا ہے۔ اس کے برعکس شراب فروخت کرنے والے کے ہاتھ انگور بیچنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ انگوروں کی ذات کے ساتھ گناہ کا کوئی تعلق نہیں، گناہ انہیں تبدیل کر کے شراب بنانے میں ہے۔

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۲۴۲:۵ وبعد۔

(۲) المرجع السابق، ۲۴۳:۵؛ تکملة الفتح القدیر، ۱۲۴:۸۔

### ۴۔ کلیسا کی مزدوری یا ذمی کا شراب اجرت پر اٹھانا

امام ابو حنیفہ کے نزدیک <sup>(۱)</sup> آدمی کے لیے جائز ہے کہ اپنے آپ کو اپنی گاڑی یا جانور کو کلیسا کی تعمیر کے لیے اجرت پر لگا دے یا کسی ذمی کی شراب اٹھانے، نہ کہ کشید کرنے کے لیے مزدوری کرے، کیوں کہ اس کام میں بذات خود کوئی گناہ نہیں، اس لیے کہ یہ ایسے کام پر اجرت ہے جس کی ذمہ داری معصیت ہے نہ معصیت کا سبب ہے، گناہ تو شراب پینے والے کو ہے، ہو سکتا ہے شراب گرانے کے لیے یا سرکہ بنانے کے لیے اٹھائی جا رہی ہے۔ شراب بنانے کے لیے اسے کشید کرنا جیسا کہ ہمارے ممالک میں شراب بنانے والے افراد ہوتے ہیں یا مثلاً امریکہ میں کوئی مسلمان شراب بنا رہا ہے تو یہ حرام ہے کیوں کہ شراب کشید کرنا بذات خود گناہ کا کام ہے۔ امام ابو حنیفہ غیر مسلم اکثریتی علاقوں میں گر جاگھر، شراب خانہ اور شراب کی خرید و فروخت کے لیے دکانیں بنانے کی غرض سے مکان کرائے پر دینے کی بھی اجازت دی ہے کیوں کہ اجارہ کا تعلق مکان کے منافع سے ہے لہذا مکان کرایہ دار کے سپرد کر دینے سے کرایہ واجب ہو جائے گا اور اس میں کوئی گناہ نہیں، گناہ کرایہ دار کے کام میں ہے اور وہ خود مختار ہے۔

مسلم اکثریتی علاقوں میں ایسی کرایہ داری جائز نہیں، کیوں کہ ایسے علاقے میں ذمی آبادی کو سرعام گر جا بنانے اور کھلے بندوں شراب بیچنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

(۱) الدرالمختار، ۲۷۷:۵ و بعد؛ تکملة الفتح، ۱۲۷:۸۔

صاحبین اور تینوں ائمہ کی رائے یہ ہے کہ اس نوعیت کے اجارے مناسب نہیں بلکہ مکروہ ہیں کیوں کہ یہ گناہ پر تعاون ہے، جیسا کہ ارشاد نبویؐ کے مطابق شراب میں دس آدمیوں پر لعنت ہوئی ہے اور ان میں شراب اٹھانے والا بھی شامل ہے<sup>(۱)</sup>۔

امام ابو حنیفہ نے اس حدیث کو معصیت کے ارادے سے شراب اٹھانے پر محمول کیا ہے۔ بہر حال امام ابو حنیفہ کی رائے قیاس پر مبنی ہے اور صاحبین کی استحسان پر اور اکثر فتاویٰ میں استحسان پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

## ۵۔ مکہ معظمہ کے مکانات، زمین وغیرہ کی خرید و فروخت اور کرایہ داری

شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک مکہ کے مکانات کی عمارتوں اور زمینوں کی خرید و فروخت بلا کراہت جائز ہے، اس لیے کہ عمارت بنانے والے کی اور زمین مالک کی ملکیت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں ملکیت کے آثار موجود ہوتے ہیں یعنی وہ جگہ کسی کے ساتھ مختص ہو جاتی ہے۔

حج کے دنوں میں حنفیہ کے نزدیک مکہ کے مکانات کا کرایہ پر دینا مکروہ ہے اور ان دنوں کے سوا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: سَوَاءُ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ، الحج ۲۲: ۲۵ (وہاں کا رہنے والا اور باہر سے آنے والا برابر ہیں) نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ حج کے دنوں میں منادی کر دیتے تھے کہ اے اہل مکہ، اپنے گھروں کے دروازے بند نہ کرو تا کہ باہر سے آنے والے جہاں چاہیں ٹھہر سکیں پھر آپ یہ آیت تلاوت کرتے<sup>(۲)</sup>۔

(۱) ابو داؤد نے ابن عمرؓ سے روایت کی، ابن السکن نے اسے صحیح قرار دیا (التلخیص الحجیر، ۱: ۲۵۹)۔

(۲) الدرالمختار، و ردالمحتار، ۵: ۲۷۸۔

## ۶۔ کافر کا مساجد میں داخل ہونا

امام ابو حنیفہؒ نے کافر کو ہر مسجد میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے<sup>(۱)</sup> حتیٰ کہ مسجد حرام میں بھی بلا اجازت اور بلا ضرورت داخل ہو سکتا ہے اور *فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا، التَّوْبَةُ، ۹: ۲۸* (اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ جائیں) کا ان کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ حج نہ کریں۔ اور اس سال کے حج کے بعد برہنہ عمرہ نہ کریں یعنی ۹ ہجری کے بعد، جب حضرت ابو بکر صدیق کو امیر حج بنایا گیا اور حضرت علیؑ نے سورہ توبہ کا اعلان عام کرتے ہوئے کہا: "اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے اور کوئی شخص برہنہ طواف نہ کرے"<sup>(۲)</sup>۔ اور قریش نے جب صلح حدیبیہ کے معاہدے کو توڑ دیا تھا، تو ابو سفیان اس کی تجدید کے لیے مسجد نبوی میں داخل ہوئے تھے، اسی طرح ثقیف کا وفد رسول اللہ ﷺ کے پاس مسجد نبوی میں حاضر ہوا اور ثمامہ بن اثال کو جب قید کر دیا گیا تھا تو انہیں مسجد نبوی میں باندھ دیا گیا۔

مالکیہ نے غیر مسلم کو بیت الحرام کے سوا صرف حرم مکی میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے<sup>(۳)</sup> البتہ اس کے لیے اجازت یا امان شرط ہے۔ ان کے نزدیک کافر کا مطلقاً مسجد میں

(۱) الدرالمختار، ۵: ۲۷۴؛ شرح السیر الکبیر، ۱: ۹۳؛ الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۲: ۱۷۶؛

احکام القرآن للجصاص، ۳: ۸۸۔

(۲) متفق علیہ۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب، ۳: ۲۸۱؛ الخرشنی، ۳: ۱۴۴؛ احکام القرآن لابن العربی،

۲: ۹۰۱؛ مذکرۃ تفسیر آیات الاحکام للسایس، ۳: ۲۲؛ وبعد۔

داخل ہونا جائز نہیں اور نہ بلا عذر انہیں مسجد میں داخل ہونے کا اختیار دینا جائز ہے۔ عذر سے مراد مثلاً مسلمان حاکم کے پاس کسی مقدمے کے سلسلے میں داخل ہونا۔ مالکیہ نے عام مساجد میں داخلے کو مسجد حرام میں داخلے پر قیاس کیا ہے کیوں کہ ممانعت کی علت نجاست ہے جو ہر مشرک میں موجود ہے اور احترام ہر مسجد کا استحقاق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> غیر مسلم کو حرم مکی میں داخل ہونے سے روک دیا جائے خواہ اس کے داخل ہونے میں کوئی مصلحت ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا، التوبہ، ۹: ۲۸** (اے ایمان والو! مشرک ناپاک ہیں اس لیے اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ جائیں) نیز حدیث میں ہے: "حرم سارے کا سارا مسجد ہے"<sup>(۲)</sup>۔ مسجد حرام کے سوا دوسری مساجد میں، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ضرورت کے تحت کافر کا داخلہ جائز ہے کیوں کہ آیت صرف مسجد حرام کے بارے میں ہے۔ اور اشیاء میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں، اور شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں جو اس اصل کے خلاف ہو، نیز رسول اللہ ﷺ کے پاس جب اہل طائف کا وفد آیا تو آپ نے انہیں اسلام لانے سے پہلے مسجد میں ٹھہرایا۔ سعید بن مسیب کہتے ہیں کہ ابوسفیان شرک کی حالت میں مسجد نبوی میں داخل ہوئے اور عمیر بن وہب رسول اللہ ﷺ کو نقصان پہنچانے کے لیے آئے

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۲۴۷؛ تفسیر ابن کثیر، ۲: ۳۲۶؛ الافصاح لابن ہبیرہ، ۴: ۴۲۸؛

المغنی، ۸: ۵۳۱ - ۲۔

(۲) عطاء نے کہا ہے: حرم سارے کا سارا مسجد ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ**

**الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا** (اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ جائیں)۔

تو مسجد نبوی میں ہی آئے جہاں آپ تشریف فرما تھے۔ پھر اللہ نے انہیں اسلام کی دولت سے سرفراز کیا۔

### ۷۔ ذخیرہ اندوزی

مالکیہ کے نزدیک اختکار سے مراد مال فروخت کرنے کے لیے ذخیرہ اندوزی کرنا اور مارکیٹ کی اونچ نیچ کی وجہ سے زیادہ منافع حاصل کرنا ہے۔ اپنی خوراک کے لیے ذخیرہ اندوزی کرنا اختکار نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

حنفیہ نے اختکار کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے<sup>(۲)</sup> کہ اختکار لغت میں حکم کا مصدر ہے جس کا مطلب ہے روکے رکھنا یعنی کسی چیز کو گرانی کے انتظار میں روکے رکھنا۔ شریعت میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ خوراک کو گرانی کے انتظار میں روکے رکھنا، مثلاً غلہ وغیرہ خریدا اور اُسے چالیس دن تک روکے رکھنا تاکہ گراں ہو جائے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس کسی نے چالیس دن تک خوراک روکے رکھی تو اللہ اس سے اور وہ اللہ سے بیزار ہے اور جس خطے کے لوگوں نے اس طرح رات گزاری کہ ان میں کوئی شخص بھوکا سویا تو اللہ کی ذمہ داری ان کے لیے ختم ہے" <sup>(۳)</sup>۔

(۱) المنتقی علی الموطأ، ۱۵:۵ وبعد؛ القوانین الفقہیة، ۲۵۵ وبعد۔

(۲) العنایة شرح الہدایة بہامش تکملة الفتح، ۱۲۶:۸؛ ردالمحتار، ۲۸۲:۵؛

البدائع، ۱۲۹:۵؛ تبیین الحقائق، ۲۷:۶؛ اللباب، ۱۶۶:۴۔

(۳) احمد؛ ابن ابی شیبہ؛ البزار؛ ابو یعلیٰ الموصلی؛ الحاکم؛ دار قطنی؛ طبرانی اور ابو نعیم نے ابن عمر سے

روایت کی (نصب الراية، ۲۶۲:۴؛ نیل الاوطار، ۲۲۱:۵)۔



شافعیہ نے اختکار کی تعریف یہ کی ہے<sup>(۱)</sup> کہ مہنگائی کے وقت کوئی چیز خرید کر روک لینا تاکہ لوگ جب سخت مجبور ہوں تو اسے فروخت کیا جائے۔ اگر خوش حالی میں خرید کر روک لے تو وہ مطلقاً حرام نہیں، نیز اپنے کھیتوں کے غلے کی ذخیرہ اندوزی بھی حرام نہیں اور مہنگائی کے وقت اپنے اور اپنے خاندان کے لیے خریدی ہوئی اشیاء یا کسی چیز کو اس کی قیمت مثل پر فروخت کرنا حرام نہیں ہے۔ اپنے اور اپنے خاندان کی ایک سال کی ضرورت سے زائد اشیاء کو روکنے کے مکروہ ہونے میں دو اقوال ہیں مستند قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں لیکن فروخت کر دینا بہتر ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ جو ذخیرہ اندوزی حرام ہے اس کی تین شرائط ہیں:

۱۔ مال خریدا ہو، دوسرے علاقے سے منگوا یا نہ ہو، اگر کسی نے دو چیزیں منگوائیں یا اپنے غلے کا کچھ حصہ ذخیرہ کر لیا تو اسے ذخیرہ اندوز نہیں کہا جائے گا کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "مال منگوانے والے کو رزق ملتا ہے اور ذخیرہ اندوزی کرنے والا لعنتی ہے" (۳)۔

۲۔ جو مال خریدا ہو اس کا تعلق خوراک، غذا اور غلہ وغیرہ سے ہو کیوں کہ اس کی ضرورت سب کو ہوتی ہے۔ سالن، مٹھائی، شہد، زیتون اور جانوروں کے چارے کی ذخیرہ اندوزی حرام نہیں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۳۸؛ سبل السلام، ۳: ۲۵۔

(۲) المغنی، ۴: ۲۲۱۔

(۳) ابن ماجہ، ابن راہویہ، دارمی، عبد بن حمید، ابویعلیٰ الموصلی اور بیہقی نے عمر بن الخطاب سے

روایت کی۔ (نصب الراية، ۴: ۲۶۱)۔



۳۔ اس خریداری کی وجہ سے لوگوں پر دو طرح کی تنگی ہو۔ ایک یہ کہ شہر ایسا ہو کہ ذخیرہ اندوزی کے باعث وہاں کے رہنے والوں کے لیے تنگی ہو جاتی ہو جیسے حرین یا سرحدی علاقے۔ ایسے وسیع علاقے جن کی حدود دور تک پھیلی ہوئی ہیں اور ہر جگہ سے غلہ آ سکتا ہے مثلاً بغداد، دمشق اور مصر ان میں ذخیرہ اندوزی حرام نہیں ہے کیوں کہ وہاں ذخیرہ اندوزی کا بالعموم اثر نہیں ہوتا۔

دوسرے یہ کہ لوگ تنگی کی حالت میں ہوں، مثلاً کسی شہر میں غلے کا قافلہ داخل ہو اور مال دار لوگ آگے بڑھ کر سارا غلہ خرید لیں اور لوگوں کے لیے تنگی ہو جائے۔ اس میں بڑے اور چھوٹے شہر کا کوئی فرق نہیں۔ خوش حالی، وسعت اور ارزانی کے دور میں جب کہ ذخیرہ اندوزی سے کسی کو دقت نہ ہو تو حرام نہیں ہے۔

**کب ذخیرہ اندوزی کو حرام قرار دیا جائے گا اور کس چیز کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے؟**

فقہاء نے ذخیرہ اندوزی کی جو تعریف کی ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کا اتفاق ہے کہ ذخیرہ اندوزی کا تعلق تنگی اور ضرورت سے ہے، خوش حالی سے نہیں، اور بالعموم چھوٹے شہروں سے ہے اور یہ کہ خرید کر مال جمع کر لیا جائے اور اسے فروخت نہ کیا جائے، جس سے لوگوں کو نقصان ہو، کیوں کہ مال روک لینے میں مسلمانوں کو تکلیف اٹھانا پڑتی ہے۔ اپنی زمین کے غلے کی ذخیرہ اندوزی گناہ نہیں ہے کیوں کہ یہ اس کا اپنا مال اور اپنا حق ہے، نہ اس مال کی جو کسی دوسرے شہر سے منگوا یا ہو۔ کیوں کہ جو مال کسی شہر میں ہے لوگوں کا حق اس میں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک امام محمد کا قول معتبر ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر

عادتاً کوئی چیز باہر سے منگوائی جاتی ہے تو اُسے منگوا کر روک لینا بھی مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ اس میں لوگوں کا حق بنتا ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسانی خوراک اور غلے کی ذخیرہ اندوزی ہر وقت حرام ہے، مثلاً گندم، جو، مکی، چاول، انجیر، انگور، کھجور، کشمش اور پستہ وغیرہ جو اشیاء بدن کی غذائی ضرورت پورا کرتی ہیں، چنانچہ شہد، گھی، گوشت اور پھل کا احتکار نہیں ہوتا۔ شافعیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جانوروں کی خوراک مثلاً خشک اور تازہ گھاس اور چارے کی ذخیرہ اندوزی بھی حرام ہے۔

مالکیہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضرورت کے وقت خوراک کے سوا دوسری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی بھی حرام ہے البتہ خوش حالی میں نہیں۔ پس ان کے نزدیک خوراک وغیرہ کے سوا سوت، روئی اور تمام دوسری انسانی ضرورتوں کی ذخیرہ اندوزی جائز نہیں، نیز جن اشیاء کی ذخیرہ اندوزی لوگوں کے لیے باعث ضرر ہو خواہ خوراک ہو، لباس ہو یا نقدی جائز نہیں ہے۔ شافعیہ میں سے امام سبکی کی رائے یہ ہے کہ اگر قحط کے وقت شہد، گھی اور شیرے وغیرہ کی ذخیرہ اندوزی میں لوگوں کا نقصان ہو تو مناسب یہ ہے کہ اس کی حرمت کا فیصلہ کیا جائے اور اگر غلہ کی ذخیرہ اندوزی میں لوگوں کو کوئی نقصان نہ بھی ہو، تب بھی غلے کی ذخیرہ اندوزی کراہت سے خالی نہیں ہے<sup>(۱)</sup>۔ نیز اگر کسی شہر والوں کو تکلیف ہو تو دوسری جگہ سے وہاں غلہ منتقل کیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور نے ذخیرہ اندوزی کو انسانی اور حیوانی خوراک (غلے اور چارے) کے ساتھ مختص کیا ہے انہوں نے حرمت کے مناسب حکمت کا اعتبار کیا ہے یعنی

(۱) نیل الاوطار، ۵: ۲۲۲۔

لوگوں کی تکلیف دور کرنا اور عام طور پر اس کا تعلق انسانی اور حیوانی خوراک سے ہوتا ہے، البتہ مالکیہ نے مطلقاً ذخیرہ اندوزی کو منع کیا ہے۔

مدت: اگر ذخیرہ اندوزی کی مدت کم ہو تو اسے ذخیرہ اندوزی نہیں کہیں گے کیوں کہ اس میں نقصان نہیں ہے اور اگر مدت زیادہ ہو تو وہ ذخیرہ اندوزی ہے کیوں کہ اس میں نقصان ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ مدت کا اندازہ چالیس راتیں کیا گیا ہے کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے جس کسی نے چالیس راتیں ذخیرہ اندوزی کی وہ اللہ سے اور اللہ اس سے بری ہو گیا۔ ایک قول یہ ہے کہ ایک ماہ کی مدت ہے کیوں کہ اس سے کم مدت تھوڑی اور فوری ہے اور ایک ماہ یا اس سے زیادہ مدت زیادہ اور بعید ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ مدت کا تعلق دنیوی سزا سے ہے، جہاں تک گناہ کا تعلق ہے مدت کم ہو تب بھی گناہ گار ہو جاتا ہے۔

## ذخیرہ اندوزی کا حکم

ذخیرہ اندوزی سے متعلق کئی احکام ہیں، جن میں سے مندرجہ ذیل اہم ہیں:

۱۔ ذخیرہ اندوزی ممنوع ہے۔ اکثر احناف نے اسے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ انسانی اور حیوانی خوراک کی ذخیرہ اندوزی اگر کسی ایسے شہر میں کی جائے جہاں کے لوگوں کو اس سے نقصان پہنچتا ہو تو مکروہ ہے۔ جیسے کہ آگے بڑھ کر قافلے سے سارا مال خرید لینا مکروہ ہے کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے<sup>(۱)</sup>۔ اگر اس سے لوگوں کا

(۱) احمد اور بخاری و مسلم نے ابن مسعود سے روایت کی (نیل الاوطار، ۱۶۶:۵؛ مسلم نے

حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے آگے جا کر مال خریدنے سے منع فرمایا"، ایک روایت میں ہے "شہر سے باہر جا کر مال نہ خریدو، جو کوئی قافلے سے مال خرید

نقصان نہ ہو تو کوئی حرج نہیں<sup>(۱)</sup>۔

کاسانی نے البدائع میں ذخیرہ اندوزی کو حرام قرار دیا ہے<sup>(۲)</sup> یہ تعبیر دوسرے ائمہ کی تعبیر سے ہم آہنگ ہے یعنی ذخیرہ اندوزی حرام ہے۔

حرمت کے دلائل میں بہت سی احادیث ہیں، جن میں سے کچھ اوپر کی بحث میں مذکور ہیں۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خطا کار شخص ہی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے"، "جس کسی نے اس نیت سے ذخیرہ اندوزی کی کہ لوگوں کے لیے اشیاء مہنگی ہوں تو وہ خطا کار ہے" جو کوئی مسلمانوں کے بازار کے نرخ میں دخل اندازی کرتا ہے تاکہ اشیاء مہنگی ہوں تو اللہ کا فرض ہے کہ قیامت کے روز اسے سخت آگ کی نشست پر بٹھائے، "جو شخص مسلمانوں کے خلاف غذا کی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے جذام اور افلاس کی سزا دیتا ہے"<sup>(۳)</sup>۔

لے، اگر مال کا مالک بازار میں آجائے تو اسے اختیار ہے"۔ بخاری اور مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ شہر سے باہر جا کر قافلوں سے مال نہ خرید لو اور شہری دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے (نصب الراية، ۴: ۲۶۱)۔

(۱) تکملة ۸: ۱۲۶، الفتح، الدر المختار، ۵: ۲۸۲، الباب، ۳: ۱۶۶، تبیین الحقائق، ۶: ۲۷۔

(۲) البدائع، ۵: ۱۲۹۔

(۳) پہلی حدیث احمد؛ مسلم اور ابوداؤد نے ابن مسیب سے اور دوسری اور تیسری احمد نے معقل بن یسار اور حضرت ابوہریرہؓ سے اور چوتھی ابن ماجہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی۔

(نیل الاوطار، ۵: ۲۲۰)۔

۲۔ ذخیرہ اندوز کے مال کی فروخت: حنفیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ قاضی حکم دے کہ ذخیرہ اندوز اپنی اور اپنے خاندان کی ضرورت سے زائد غلہ فروخت کر دے۔ اگر وہ اس پر عمل نہ کرے اور ذخیرہ اندوزی جاری رکھے اور دوسری بار حاکم کے پاس معاملہ آئے تو وہ اسے نصیحت کرے اور ڈرائے دھمکائے اگر پھر بھی باز نہ آئے اور تیسری بار کیس عدالت میں آئے تو اسے گرفتار کر لے اور تعزیری سزا دے تاکہ اس کی بد اعمالی کی اسے سزا ملے اور قاضی زبردستی غلہ فروخت کروادے۔ اس امر پر حنفیہ کا اتفاق ہے کہ اگر ذخیرہ اندوز اپنا غلہ فروخت نہ کرتا ہو تو قاضی زبردستی اس کا غلہ بازار کے نرخ پر فروخت کر دے۔

مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے<sup>(۲)</sup> کہ ذخیرہ کی ہوئی اشیاء ضرورت مندوں کے ہاتھ اس قیمت پر فروخت کر دی جائیں جس پر خریدی گئی تھیں اور اس پر کوئی اضافہ نہ کیا جائے۔ اگر ان کی قیمت خرید معلوم نہ ہو تو اس دن کی قیمت لگائی جائے جب ذخیرہ کی گئی تھیں۔ حنفیہ نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے<sup>(۳)</sup> کہ اگر حاکم کو خوف ہو کہ لوگ غذائی کمی کی وجہ سے ہلاک ہو جائیں گے تو ذخیرہ اندوزوں سے غلہ لے کر لوگوں پر تقسیم کر دے اور جب خوش حالی آجائے تو لوگوں سے اتنا غلہ لے کر ان کو واپس کر دیا جائے۔ یہ شدید ضرورت کے تحت جائز ہے کیوں کہ جس کسی کو کسی دوسرے کے مال کی ضرورت ہو اور ہلاکت کا اندیشہ ہو تو اس کی مرضی کے بغیر کھا سکتا ہے اور پھر اس کی قیمت دے دے کیوں کہ اضطرار کی وجہ سے دوسرے کا حق ختم نہیں ہوتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

(۱) مراجع سابقہ۔

(۲) المنتقی علی الموطأ، ۱۷:۵۔

(۳) الدرالمختار، ۲۸۳:۵؛ البدائع، ۱۲۹:۵۔

## ۸۔ قیمت مقرر کرنا ( قیمتوں کا کنٹرول )

اسلام کے اقتصادی نظام کی بنیاد معاشی آزادی پر ہے جس میں ہر مسلمان پر لازم ہے کہ وہ اسلامی نظام کی حدود کی پاسداری کرے اور اس میں سب سے اہم شے انصاف، قناعت اور پاکیزہ جائز منافع کے اصول کی پابندی ہے کہ منافع ایک تہائی کی حدود میں ہو، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "لوگوں کو چھوڑ دو، اللہ تعالیٰ انہیں ایک دوسرے کے ذریعے رزق دیتا ہے" (۱)۔

اسی بناء پر قاعدہ یہ ہے کہ قیمتیں مقرر نہ کی جائیں اور حاکم لوگوں کے لیے قیمتیں مقرر نہ کرے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس اصل کو لازمی قرار دیا ہے (۲) حنابلہ کہتے ہیں کہ حاکم کو اختیار نہیں کہ لوگوں کے لیے اشیاء کی قیمتیں مقرر کرے بلکہ لوگ اپنا مال جیسے چاہیں فروخت کریں۔ شافعیہ کہتے ہیں: قیمتیں مقرر کرنا حرام ہے خواہ گرانی کا زمانہ ہو۔ یعنی یہ جائز نہیں کہ حاکم بازار والوں سے کہے کہ اپنا مال اس قیمت پر فروخت کرو، کیوں کہ یہ لوگوں کو ان کے مال کے بارے میں تنگی میں مبتلا کرنا ہے، البتہ اس کا تعلق غذائی اجناس سے نہیں ہے۔ اگر حاکم قیمت مقرر کر دے تو اس کی خلاف ورزی کرنے والے کو تعزیری سزا دی جائے، یعنی اگر مقرر کردہ قیمت سے زیادہ پر فروخت کرے، کیوں کہ اس میں کھلم کھلا حاکم کی مخالفت ہے، البتہ خرید و فروخت کا معاہدہ صحیح ہوگا کیوں کہ کسی شخص پر پابندی

(۱) طبرانی نے ابوالسائب سے ان الفاظ سے روایت کی: "لوگوں کو رہنے دو، تاکہ ایک دوسرے سے

نفع اٹھائیں اگر کوئی تم سے مشورہ مانگے تو اسے مخلصانہ مشورہ دو"، نیل الاوطار، ۵: ۱۶۴

میں ہے، لوگوں کو رہنے دو اللہ تعالیٰ انہیں ایک دوسرے کے ذریعے سے رزق دیتا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۳۸؛ المغنی، ۴: ۲۱۷۔



عائد نہیں کی جا سکتی کہ وہ اپنی ملکیتی اشیاء متعین قیمت پر فروخت کرے۔ ابن الرفعہ الشافعی اور دوسرے علماء نے گرانی کے زمانے میں قیمتیں مقرر کرنے کو جائز قرار دیا۔ جو علماء قیمتوں کے کنٹرول کو جائز قرار نہیں دیتے انہوں نے حضرت انسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حضرت انسؓ کہتے ہیں: "رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک بار قیمتیں بہت زیادہ ہو گئیں، لوگوں نے کہا، اگر آپ قیمتیں مقرر کر دیں، تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ ہی تنگی اور کشائش دینے والا ہے، وہی رازق ہے اور وہی قیمتیں مقرر کرنے والا ہے۔ میں یہ چاہتا ہوں کہ اللہ سے اس حالت میں ملوں کہ کسی شخص کا میرے اوپر کسی ظلم کا کوئی مطالبہ نہ ہو، نہ جان میں، نہ مال میں" (۱)۔ پس نبی اکرم ﷺ نے قیمتیں مقرر نہیں کیں، کیوں کہ اگر یہ کام جائز ہوتا تو آپ ان کا مطالبہ پورا کرتے، پھر آپ نے قیمتوں کے کنٹرول کو ظلم قرار دیا اور ظلم حرام ہے۔ کیوں کہ مال مالک کا ہے، اور کسی شخص کو کسی چیز کے اس قیمت پر فروخت کرنے سے نہیں روکا جا سکتا جس پر خرید و فروخت کرنے والے دونوں فریق متفق ہوں، فقہاء کی جماعت اس اصول پر متفق ہے۔ نیز قیمتیں مقرر کرنے میں لوگوں کا نقصان ہے۔ اگر قیمت زیادہ ملے گی تو دوکان دار اپنا مال فروخت کرنے کے کاروبار جاری رکھیں گے اور اگر قیمت کم ہوگی تو دوکان داروں کو نقصان ہوگا۔

مالکیہ اور حنفیہ (۲) نے حاکم کو اجازت دی ہے کہ اشیاء ضرورت کی قیمت مقرر کر دے تاکہ لوگوں کو نقصان سے بچایا جاسکے۔ یعنی اگر دوکان دار معمول کی قیمت سے بہت

(۱) احمد؛ نسائی کے سوا اصحاب سنن نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا اور ابوسعیدؓ نے اسی طرح کی روایت کی۔ نیل الاوطار، ۲۱۹:۵۔

(۲) الدرالمختار، ۲۸۳:۵؛ تبیین الحقائق، ۲۸:۶؛ البدائع، ۱۲۹:۵؛ تکملة الفتح، ۱۲۷:۸؛

اللباب، ۱۶۷:۴؛ المنتقى على الموطأ، ۱۷:۵ - ۱۹؛ القوانین الفقہیة، ۲۵۵۔



زیادہ قیمت وصول کر رہے ہوں تو اس صورت میں اہل رائے اور تجربہ کار افراد کے مشورے سے قیمتیں مقرر کرنے میں کوئی حرج نہیں تاکہ لوگوں کی مصلحتوں کی نگہداشت ہو سکے، قیمتوں کو بڑھنے سے روکا جاسکے اور لوگوں کو نقصان سے بچایا جاسکے۔ ان کی دلیل فقہی قواعد ہیں کہ "خود نقصان اٹھاؤ نہ کسی دوسرے کو نقصان پہنچاؤ"، اور "نقصان کا ازالہ کیا جائے گا" اور "عام نقصان کو روکنے کے لیے خاص نقصان برداشت کر لیا جائے"۔

لوگوں کو مال فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا البتہ انہیں حاکم کی اس مقرر کردہ قیمت جو اس نے دوکان دار اور گاہک دونوں کی مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے مقرر کی ہے سے ہٹ کر قیمت وصول کرنے سے روکا جاسکتا ہے۔ فروخت کرنے والے کو نفع حاصل کرنے سے روکنا جائز نہیں، اور نہ ہی اتنے نفع کی اجازت دی جاسکتی ہے جس سے لوگوں کو نقصان ہو۔

ابن حبیب مالکی کی رائے میں قیمتیں مقرر کرنے کا تعلق ان اشیاء سے ہے جو ماپ یا تول کر فروخت کی جاتی ہیں خواہ کھانے پینے کی اشیاء ہوں یا دوسری۔ جو اشیاء ماپ تول کر نہیں بیچی جاتیں ان کی قیمت مقرر کرنا درست نہیں کیوں کہ ماپ تول والی اشیاء مثلی ہوتی ہیں اور ان میں مثل سے استفادہ کیا جاسکتا ہے جب کہ دوسری اشیاء قیمی ہوتی ہیں اور ان کا تعلق قیمت سے ہے۔ مختلف اشیاء سے لوگوں کی ضروریات کا تعلق بھی مختلف ہوتا ہے اس لیے لوگوں کو ایک ہی قیمت پر متفق کرنا ممکن نہیں۔

قیمت مقرر کرنے میں اوپر مذکور حدیث کی مخالفت نہیں ہے بلکہ اس میں مذکورہ نص کی تطبیق ہے جس کے لیے اجتہادی دانش کو بروئے کار لا کر اس حکم کی حکمت پر دارومدار رکھا گیا اور ایسی علت یا مصلحت کے مطابق اس کی تفسیر کی گئی جو خود نص سے

ظاہری طور پر سمجھ آتی ہے، باہر سے کوئی علت تلاش نہیں کی گئی<sup>(۱)</sup>۔ رسول اللہ ﷺ نے قیمت مقرر کرنے سے اس لیے انکار نہیں کیا کہ اس کا تعلق پرائس کنٹرول سے ہے بلکہ اس کی اصل وجہ تاجروں کی طرف سے ظلم (ناجائز منافع خوری) کا فقدان ہوتا تھا، کیوں کہ وہ قیمت مثلی پر مال فروخت کرتے تھے چنانچہ گرانی کا سبب تاجر نہیں تھے بلکہ قانون طلب و رسد کے باعث گرانی ہو گئی تھی، جب رسد کم ہو گئی اور طلب بڑھ گئی تو قیمتیں بڑھ گئیں۔ اگر مارکیٹ میں مال وافر ہو اور قیمت مثل پر فروخت ہو رہا ہو اور کسی قسم کے لالچ اور ظلم کا عمل دخل نہ ہو تو بلا ضرورت نرخ بندی نہ کی جائے<sup>(۲)</sup>۔

(۱) اگر بازار میں مال بافراط ہو اور قیمتیں اعتدال پر ہوں اور بیچنے والے کو مارکیٹ کی قیمت کا علم ہو اور قیمت مثلی یا زیادہ پر فروخت کرے تو مالکیہ نے شہر سے باہر جا کر قافلوں سے مال خریدنے کی اجازت دی ہے۔ اس کی ممانعت اس صورت میں برقرار رہے گی جب کہ عام مارکیٹ والوں کو اس سے نقصان ہو، مال بافراط نہ ہو یا بیچنے والے کو قیمتوں کا علم نہ ہو، اس صورت میں عام لوگوں کی مصلحت کی رعایت ضروری ہے اور فروخت کرنے والے کے ذاتی مفادات تحفظ بھی کرنا ہوگا۔

(۲) مؤلف، اصول الفقہ، طبع دار الفکر، ۲: ۸۱۵۔

## باب ۸ قربانی اور عقیقہ

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

فصل ۱: قربانی کے بیان میں

فصل ۲: عقیقہ کے بیان میں اور نو مولود کے احکام

### فصل ۱: قربانی

قربانی کے متعلق بحث مندرجہ ذیل چھ مباحث کے تحت کی گئی ہے:

بحث ۱: قربانی کی تعریف، اس کی شرعی حیثیت اور اس کا حکم

بحث ۲: قربانی کے واجب یا مسنون ہونے کی شرائط، قربانی کے درست ہونے کی شرائط اور

قربانی کے مکلف کی شرائط

بحث ۳: قربانی کا وقت۔

بحث ۴: قربانی کا جانور، (اس کی قسم، عمر، کون سا جانور کتنے آدمیوں کے لیے کافی ہے

(قربانی کے جانور کی صفات)

بحث ۵: قربانی کے آداب، مستحبات و مکروہات، قربانی کا ارادہ کرنے والے کے لیے

مسنون امور

بحث ۶: قربانی کے گوشت کے احکام، خود کھانا اور تقسیم کرنا

## بحث ۱: قربانی کی تعریف، اس کی شرعی حیثیت اور اس کا حکم

اس بحث میں دو مطالب ہیں:

### مطلب ۱: قربانی کی تعریف اور اس کی شرعی حیثیت

اضحیہ، لغت میں قربانی کے جانور کو کہتے ہیں یا عید الاضحیٰ کے موقع پر قربانی کے دن جو جانور ذبح کیا جائے اس کا نام اضحیہ (قربانی) ہے۔ فقہی اصطلاح میں اس سے مراد ثواب کی نیت سے خاص وقت میں مخصوص جانور ذبح کرنا ہے<sup>(۱)</sup> یا اس سے مراد قربانی کے دنوں میں اللہ کے تقرب کی نیت سے جو جانور ذبح کیے جاتے ہیں وہ مراد ہیں<sup>(۲)</sup>۔

زکوٰۃ اور عیدین کی نماز کی طرح قربانی بھی سنہ ۲ ہجری میں مقرر ہوئی اور اس کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے ثابت ہے<sup>(۳)</sup>۔

کتاب اللہ میں ارشاد ہے: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ، الکواثر ۱۰۸: ۲ (اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور قربانی کر)<sup>(۴)</sup>۔ نیز وَالْبُذْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرٍ، الحج ۲۲: ۳۶ (قربانی کے جانور کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے اپنے دین کی علامات میں سے قرار دیا ہے)۔

اسی طرح قربانی کی سنت بہت سی احادیث سے ثابت ہے مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "قربانی کے دن اللہ کو ابن آدم کا کوئی عمل خون بہانے کی بہ نسبت زیادہ عزیز

(۱) الدرالمختار، ۲۱۹: ۵؛ تبیین الحقائق، ۶: ۲؛ تکملة الفتح، ۶۶: ۸۔

(۲) شرح الرسالة، ۱: ۳۶۶؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۲؛ حاشیة الباجوری علی ابن قاسم،

۲: ۳۰۴؛ کشاف القناع، ۲: ۶۱۵۔

(۳) المغنی، ۸: ۶۱۴؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۲؛ المہذب، ۱: ۲۲۴؛ کشاف القناع، ۳: ۱۴۔

(۴) مشہور قول یہ ہے کہ نماز سے مراد نماز عید ہے اور "نحر" سے مراد قربانی ہے۔

نہیں اور قرآن مجید اور قیامت کے روز اپنے سینوں کی گھڑیوں اور بالوں سمیت آگے بڑھ کر  
قرآن مجید کے زمین پر گرنے سے بچنے کے لیے ہاں کہیں ہو چاہو ہے۔ پس خوش دن سے  
قرآن مجید پڑھو اور اللہ

یہ احکامات کسی حدیث سے نہیں آئے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے یہاں ہرگز سفیر نہیں  
کے روز میں نہ لائے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کے پڑھنے کو ہرگز نہیں کھڑا کر دیا ہے  
بلکہ ہرگز آپ نے ہرگز نہ جو روزوں میں پڑھنا تھا اسے لکھ دیا ہے۔

قرآن مجید کی تلاوت پر مسلمانوں کی توجہ ہے۔ تلاوت سے متصور ہو جاتے ہیں کہ  
قرآن مجید کے دن ہرگز سب سے محبوب نہیں ہے اور قیامت کے روز قرآن مجید اور ان کی  
حالات میں آگے بڑھ کر تلاوت کی وجہ سے اور اس کا خون زمین پر گرنے سے بچنے کے لیے  
ہاں شرف قبولیت پر پہنچنے اور یہ حقیرت اور حقیرانہ امور کی سمت ہے جس کو  
اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے حرام کر دیا ہے۔ تلاوت کے لیے ہرگز نہیں پڑھے اور  
بیت پر قرآن مجید پڑھو۔

قرآن مجید کو پھر عبادت مقربہ کرنے کی حکمت یہ ہے کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی طرف سے  
نہیں پڑھنا اور گرنے کا ڈر ہے، ایک سوال سے دوسرے سوال تک کی تلاوت کا شکر ہے

جو نماز میں اللہ تعالیٰ سے کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسین فریب ہے، ایک حدیث میں یہ الفاظ ہیں۔ "اللہ

نے تو ایک خون بہا ہے سے محبوب تو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے لایا ہے۔ (احادیث جلد ۱: ۲۱۰)

مفسرین کی ایک حدیث سے روایت کی اور انہوں نے احکامات و احکامات سے روایت کی ہیں (احادیث

جلد ۱: ۲۱۰)۔ اس لیے قرآن مجید کی سفیرت یا تلاوت پر غالب ہونا اور اس کے روز میں

موت کے دن ہرگز نہ لکھنا، اور ان کی ایک وجہ ہے آپ کے لیے قرآن مجید پڑھنا اور

میں سے اور یہ تلاوت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تلاوت سے روایت ہے۔

اور ان گناہوں کی معافی کا ذریعہ ہے جو اللہ کے احکام کی مخالفت کے ارتکاب یا اللہ کے احکام پورے طور پر ادا نہ کرنے کی وجہ سے سرزد ہوتے ہیں، اس کے ذریعے قربانی کرنے والے کے خاندان اور دوسرے لوگوں کے لیے رزق کی وسعت کا سامان ہوتا ہے، اس لیے اس کی قیمت دینے سے قربانی ادا نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس صدقہ فطر کا مقصد فقراء کی حاجت پوری کرنا ہے۔ امام احمدؒ نے تصریح کی ہے کہ قیمت صدقہ کرنے کی بہ نسبت جانور کی قربانی دینا افضل ہے۔

## مطلب ۲: قربانی کا حکم

قربانی کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا قربانی واجب ہے یا سنت؟ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ قربانی شہروں میں مقیم افراد پر سال میں ایک بار واجب ہے۔ طحاوی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے<sup>(۱)</sup>۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ یہ سنت مؤکدہ ہے واجب نہیں، جو شخص قربانی دے سکتا ہے اس کے لیے نہ دینا مکروہ ہے اور مالکیہ کا مشہور قول بھی یہی ہے کہ حاجی جو منیٰ میں قربانی کرتا ہے اس کے سوا جو شخص قربانی پر قادر ہے اس کے لیے سنت مؤکدہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک کامل تر طریقہ یہ ہے کہ جو شخص اپنی طرف سے قربانی دے وہ ان تمام افراد کی طرف سے بھی قربانی دے جو اس کی زیر کفالت ہیں، ایسا کرنا جائز ہے۔ شافعیہ

(۱) تکملة فتح القدیر، ۸: ۶۷؛ اللباب شرح الكتاب، ۳: ۲۳۲؛ تبیین الحقائق، ۲: ۶؛ البدائع، ۵: ۶۲۔

(۲) بدایة المجتہد، ۱: ۴۱۵؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۶؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۱۸؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۸۲۔

وبعد: المہذب، ۱: ۲۳۷؛ المغنی، ۸: ۶۱۷؛ شرح الرسالہ لابن ابی زید القيروانی، ۱: ۳۶۶۔

کے نزدیک ہر شخص کے لیے زندگی میں ایک بار قربانی دینا سنت عین ہے اور اگر گھر کے افراد زیادہ ہوں تو سنت کفایہ ہے۔ اگر گھر کا کوئی ایک فرد قربانی دے دے تو سب کی طرف سے کافی ہے۔

حنفیہ کے ہاں قربانی کے وجوب کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس شخص کو گنجائش ہو اور وہ قربانی نہ دے تو وہ ہماری عید گاہ کے قریب نہ آئے" (۱)۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ غیر واجب کے چھوڑنے پر اس نوعیت کی وعید نہیں آتی۔ نیز قربانی ایک ایسی عبادت ہے جو وقت کے ساتھ مختص ہے، اسی لیے کہا جاتا ہے "قربانی کا دن" اور اسی سے وجوب معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اضافت اختصاص کا تقاضا کرتی ہے۔ اختصاص کا مطلب یہ ہے کہ اس روز قربانی ہونا چاہیے۔ اور اگر یہ واجب ہوگی تب ہی ہر جگہ لوگوں کو اس دن قربانی ہوتی ہوئی نظر آئے گی۔

جمہور کے نزدیک جس کو قربانی کی استطاعت ہو، اس کے لیے سنت ہے، ان کی دلیل مندرجہ ذیل احادیث ہیں:

ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جب تم ذوالحجہ کا چاند دیکھو، اور تم میں سے جو کوئی قربانی کا ارادہ رکھتا ہو وہ اپنے بال اور ناخن نہ کاٹے" (۲)۔ اس حدیث میں قربانی کو ارادہ کے ساتھ مشروط کیا اور ارادے سے مشروط ہونا وجوب کے منافی ہے۔ نیز ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا، "تین کام

(۱) احمد اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی، (نیل الاوطار، ۵: ۱۰۸)۔

(۲) بخاری کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی (المرجع السابق ۱۱۲)۔



مجھ پر فرض ہیں، تمہارے لیے تطوع (مستحب) ہیں: وتر، قربانی اور چاشت کی نماز" (۱)۔  
ترمذی میں ہے: "مجھے قربانی کا حکم دیا گیا، جو تمہارے لیے سنت ہے"۔

نیز اس امر سے بھی اس کے عدم وجوب کی تائید ہوتی ہے کہ قربانی کا گوشت تقسیم کرنا واجب نہیں، پس قربانی بھی عقیقہ کی طرح واجب نہیں ہے۔ علمائے حدیث نے حنفیہ کے متدل حدیث کو ضعیف بتایا، یا یہ کہ وہ حدیث استحباب کی تاکید پر محمول ہے، جیسا کہ حدیث میں جمعہ کے غسل کے بارے میں ہے کہ: "جمعہ کا غسل ہر بالغ شخص پر واجب ہے" (۲)۔ نیز اس اثر سے بھی رہنمائی ملتی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ قربانی نہیں کیا کرتے تھے تاکہ لوگ قربانی کو واجب نہ سمجھنے لگ جائیں (۳)۔ اصل یہ ہے کہ واجب نہ ہو۔ شافعیہ کی اس امر پر دلیل کہ قربانی ہر گھر کے لیے سنت کفایہ ہے مخنف بن سلیم کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں: "ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کھڑے تھے کہ میں نے آپ کو فرماتے ہوئے سنا: لوگو! ہر گھر والوں پر ہر سال ایک قربانی ہے" (۴)۔ نیز صحابہ عہد نبویؐ میں قربانی کیا کرتے تھے اور بظاہر رسول اللہ ﷺ کو اطلاع ہوتی تھی، آپ نے کبھی اس پر

(۱) امام احمد نے مسند میں، حاکم نے مستدرک میں اور دارقطنی نے اپنی سنن میں روایت کی، حاکم نے کوئی رائے نہیں دی جب کہ اس میں ایک راوی ضعیف ہے، نسائی اور دارقطنی نے اس روایت

کو ضعیف بتایا ہے۔ نصب الراية، ۲: ۲۰۶۔

(۲) احمد اور صحاح ستہ نے حضرت ابو سعید خدری سے روایت کی (سبل السلام، ۱: ۸۷)۔

(۳) بیہقی وغیرہ نے سند حسن سے روایت کی۔

(۴) احمد، ابن ماجہ، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۳۸)۔

انکار نہیں فرمایا<sup>(۱)</sup>۔ رسول اللہ ﷺ نے دو موٹے تازے سیاہی مائل سفید مینڈھے ذبح فرمائے، ایک امت کی طرف سے اور دوسرا اپنی اور اپنے خاندان کی طرف سے<sup>(۲)</sup>۔

شافعیہ کی یہ بات کہ قربانی ہر فرد پر زندگی میں ایک بار سنت عین ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا<sup>(۳)</sup>۔

## قربانی کے حکم کے بدلنے کی صورت یا قربانی کی دو قسمیں

حقیقہ کے نزدیک قربانی کی دو قسمیں ہیں: واجب اور مستحب<sup>(۴)</sup>

واجب قربانی: منت مثلاً کسی نے کہا، میں اللہ کے لیے ایک بکری کی قربانی کی منت مانتا ہوں یا اونٹنی کی قربانی کی یا اس بکری یا اس اونٹنی کی، یا میں نے اس بکری یا اونٹنی کو قربانی کے لیے رکھا ہوا ہے، خواہ کہنے والا غنی ہو یا فقیر، وہ قربانی واجب ہو جاتی ہے۔

وہ جانور جو قربانی کے لیے خریدا گیا ہو، جب کہ خریدنے والا فقیر ہو۔ اگر کسی فقیر نے قربانی کی نیت سے بکری خریدی تو اس پر قربانی واجب ہے کیوں کہ قربانی کی نیت سے

(۱) یہ امر ابن ماجہ اور ترمذی کی روایت سے ثابت ہے۔ ترمذی نے عطاء بن یسار سے اس روایت کو صحیح

قرار دیا ہے، نیز ابن ماجہ کی شعبی کی روایت سے بھی ثابت ہے۔ نیل الاوطار، ۵: ۱۲۰۔

(۲) ابن ماجہ نے حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے۔

(۳) شافعیہ نے یہ اصول قرار دیا ہے کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ایک مرتبہ کا بلکہ وہ صرف طلب ماہیت

کے لیے ہے۔ تکرار یا ایک بار ادا کرنے کا تقاضا کیے بغیر، البتہ کم از کم ایک بار ادا کیے بغیر ماہیت وجود میں

نہیں آسکتی اس لیے ایک بار ادا کرنا ماہور بہ کے لیے لازمی تقاضا ہے۔ شرح الاسنوی، ۲: ۴۲۔

(۴) شافعیہ نے یہ اصول قرار دیا ہے کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ایک مرتبہ کا بلکہ وہ صرف طلب ماہیت

کے لیے ہے۔ تکرار یا ایک بار ادا کرنے کا تقاضا کیے بغیر، البتہ کم از کم ایک بار ادا کیے بغیر ماہیت وجود میں

نہیں آسکتی اس لیے ایک بار ادا کرنا ماہور بہ کے لیے لازمی تقاضا ہے۔ شرح الاسنوی، ۲: ۴۲۔

ایسے شخص کا جانور خریدنا جس پر قربانی واجب نہیں، اپنے آپ پر واجب کرنے کے قائم مقام ہے گویا عرفاً قربانی کی منت ماننے کی طرح ہے۔

وہ قربانی جو ہر عید کے موقع پر نذر اور قربانی کے لیے جانور خریدنے کی شرط کے بغیر ہر مالدار شخص پر واجب ہے، فقیر پر نہیں، تاکہ زندگی کی نعمت پر اللہ کا شکر ادا کرے، ابراہیم علیہ السلام کی سنت کو زندہ کرے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے بیٹے کے بدلے عید کے ایام میں دنبہ کی قربانی کا حکم دیا تھا۔ پل صراط پر اپنی سواری کے لیے<sup>(۱)</sup>، گناہوں کی مغفرت اور خطائیں معاف کرانے کے لیے قربانی دے۔ اگر قربانی کے جانور نے بچہ دے دیا تو ماں کے ساتھ اسے بھی ذبح کر دیا جائے۔ اگر فروخت کر دیا گیا ہو تو اس کی قیمت صدقہ کر دے، کیوں کہ ماں قربانی کے لیے متعین ہو چکی تھی۔

مستحب قربانی: مسافر کی قربانی، ایسے فقیر کی قربانی جس نے نہ تو قربانی کی منت مانی ہو اور نہ قربانی کا جانور خریدا ہو کیوں کہ قربانی کے وجوب کا سبب اور شرط موجود نہیں ہے۔

ابن جزی مالکی کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> قربانی ذبح کرنے سے بالاتفاق متعین اور واجب ہو جاتی ہے۔ اور اس سے پہلے نیت سے واجب ہونے میں مالکی مذہب میں اختلاف ہے اور اگر منت میں متعین کر دی تو بھی بالاتفاق واجب ہو جائے گی۔ جب کسی نے کہا کہ میں نے اس جانور کو قربانی کے طور پر متعین کر دیا ہے تو دو اقوال میں سے ایک قول کے مطابق متعین ہو جائے گی۔ اگر اس دوران میں مر گئی تو دونوں آراء کے مطابق کچھ بھی واجب نہیں۔ اگر فروخت کر دی تو اس کی پوری قیمت سے دوسرا جانور قربانی کے لیے خریدا واجب ہے۔

(۱) رافعی اور ابن الرفعہ نے یہ حدیث بیان کی۔ "اپنی قربانیوں کو بڑی (موٹی اور تازہ) بناؤ۔ اس لیے

کہ پل صراط پر یہ تمہاری سواریاں ہوں گی۔ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔

(۲) القوانین الفقہیۃ، ۱۸۹۔

لیکن مالکی مذہب کے دوسرے علماء الدرریر اور الدسوقی نے کہا ہے<sup>(۱)</sup> کہ مذہب مالکی کی مستند اور مشہور روایت یہ ہے کہ قربانی صرف ذبح کرنے پر واجب ہوتی ہے۔ منت سے واجب نہیں ہوتی۔ نیز ان کی رائے میں قربانی کے جانور کا جو بچہ ماں کے ذبح کرنے سے پہلے پیدا ہو گیا ہو اسے ذبح کرنا مستحب ہے واجب نہیں کیوں کہ قربانی کا جانور صرف ذبح کرنے سے متعین ہوتا ہے نذر سے متعین نہیں ہوتا۔

شافعیہ کی صحیح روایت اور حنابلہ کے بقول<sup>(۲)</sup> اگر جانور خریدتے وقت قربانی کی نیت کی لیکن زبان سے نہیں کہا تو قربانی متعین نہیں ہوگی کیوں کہ ثواب کی نیت سے اپنی ملکیت ختم کر دینا محض نیت سے حاصل نہیں ہوتا۔ قربانی یا تو نذر سے واجب ہوتی ہے مثلاً یوں کہے اللہ کے لیے مجھ پر اس بکری کی قربانی واجب ہے یا کسی جانور کو متعین کرتے ہوئے کہے: یہ قربانی کا جانور ہے یا میں نے اسے قربانی قرار دے دیا ہے، تاکہ اس کی ملکیت ختم ہو جائے۔ قرار دینے کا مطلب منت ماننا ہے، اس کی وجہ سے قربانی واجب ہو جائے گی اور اس صورت میں اس سے کھانا جائز نہیں۔ اگر کہے کہ میں نے نفل قربانی کی نیت کی تھی تو یہ قول قابل قبول نہیں ہے۔ اگر کہے: ان شاء اللہ قربانی ہے تو قربانی متعین نہیں ہوگی اور نہ واجب ہوگی۔ اگر کوئی شخص گونگا ہے لیکن ایسا اشارہ کرتا ہے جو قابل فہم ہے تو وہ اشارہ ایسا ہی ہے جیسے بولنے والے کی گفتگو۔ ایسی قربانی کو اگلے سال تک مؤخر کرنا درست نہیں۔ اسے قربانی کے موقع پر ذبح کرنا ضروری ہے۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیہ، ۲: ۱۲۲، ۱۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۱؛ المہذب، ۱: ۲۲۰؛ حاشیة الباجوری، ۲: ۳۰۵۔

المغنی، ۸: ۲۲۴؛ وبعد؛ کشاف القناع، ۳: ۸۔

اگر قربانی کا متعین یا منت کا جانور بچہ دے دے تو بچہ ماں کے تابع ہے۔ اس کے ساتھ ہی ذبح کر دیا جائے گا اور بچے کا وہی حکم ہے جو ماں کا ہے، خواہ قربانی قرار دیتے وقت ماں حاملہ تھی یا بعد میں حاملہ ہوئی اور جانور کا مالک اس کا دودھ نہ پئے، ہاں! اگر بچے کی خوراک سے بچ جائے تو جائز ہے اور اگر نہ بچے تو اس کا دودھ اپنے استعمال میں لانا جائز نہیں۔

## بحث ۲: قربانی کی شرائط

اس بحث میں تین مطالب ہیں:

### مطلب ۱: قربانی کے واجب یا سنت ہونے کی شرائط

حنفیہ کے نزدیک قربانی کے واجب اور دوسرے ائمہ کے نزدیک سنت ہونے کی شرط قربانی کی استطاعت ہے۔ اگر کوئی شخص عید الاضحیٰ کے ایام میں قربانی کرنے سے عاجز ہے تو اس سے قربانی کا مطالبہ نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک استطاعت سے مراد وہ استطاعت ہے جو صدقہ فطر کے لیے ہے<sup>(۱)</sup> یعنی دو سو درہم کا جو کہ زکوٰۃ کا نصاب ہے یا اس کے برابر سامان کا مالک ہو یا جو اس کی رہائش، لباس اور اپنی اور اپنے زیر کفالت افراد کی ضروریات سے زائد ہو۔

مالکیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> استطاعت سے مراد یہ ہے کہ قربانی کی قیمت کا اس سال کے دوران ضرورت مند نہ ہو اور اگر قرض لینا چاہے تو اسے قرض مل سکے۔

(۱) الدر المختار، ۵: ۲۲۲، الباب، ۳: ۲۲۲؛ تبیین الحقائق، ۶: ۳۔

(۲) شرح الرسالة لابن ابی زید القيروانی، ۱: ۳۶۴۔

شافعیہ کے نزدیک صاحب استطاعت<sup>(۱)</sup> وہ شخص ہے جو عید کے دن اور ایام تشریق میں اپنی اور اپنے زیر کفالت افراد کی ضرورت سے زائد اتنے سرمائے کا مالک ہو جس سے قربانی کا جانور خریداجا سکتا ہے کیوں کہ وہ قربانی کا وقت ہے جیسے کہ صدقہ فطر کا وقت متعین ہے۔ شافعیہ کی شرط یہ ہے کہ قربانی کی قیمت عید کے دن اور رات کے اخراجات سے زائد اس کے پاس موجود ہو۔

حنابلہ کے نزدیک صاحب استطاعت<sup>(۲)</sup> وہ شخص ہے جو قربانی کے جانور کی قیمت کے حصول پر قادر ہو خواہ قرض لے کر، بشرطیکہ بعد میں قرض ادا کر سکتا ہو۔

## مطلب ۲: قربانی کے درست ہونے کی شرائط

قربانی کے درست ہونے کی حسب ذیل شرائط ہیں:<sup>(۳)</sup>

۱۔ قربانی کے جانور کا واضح عیوب سے پاک ہونا

قربانی کا جانور ایسے واضح عیوب سے پاک ہو جو عادتاً گوشت میں کمی یا صحت کے لیے خرابی کا باعث بنتے ہیں۔ مثلاً وہ چار عیب جو قربانی کے درست ہونے سے بالاتفاق مانع ہیں، یہ ہیں: واضح طور پر کانا ہونا، واضح مریض ہونا، لنگڑا ہونا اور بہت زیادہ لاغر (دُبلّا) ہونا۔ پس واضح طور

(۱) حاشیۃ الباجوری، ۲: ۳۰۴۔

(۲) کشاف القناع، ۳: ۱۸۔

(۳) البدائع، ۵: ۴۳۔ ۴۵؛ الشرح الصغیر للدرریر، ۲: ۱۴۱۔ ۱۴۴؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۶؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۸۶؛ وبعد؛ المغنی، ۸: ۶۲۳، ۶۳۶؛ وبعد۔



پرکانے، بیمار جانور یا ایسے لنگڑے جس کا لنگڑا ہونا ظاہر ہو اور ایسا کمزور جس کی ہڈیوں میں بھیجا نہ رہا ہو، ایسے جانوروں کی قربانی نص حدیث کی رو سے درست نہیں ہے<sup>(۱)</sup>۔

مختلف مذاہب میں دیگر عیوب کی مزید تفصیل قربانی کے جانور کی بحث میں بیان ہوگی۔

۲۔ قربانی کا خاص وقت ہو: حنفیہ کے نزدیک قربانی کے دن اور راتیں یہ ہیں: دو راتوں میں سے ایک ذوالحجہ کی گیارہویں کی رات اور دوسری ذوالحجہ کی بارہویں کی رات ہے۔ عید الاضحیٰ کی رات یعنی ذوالحجہ کی دسویں کی رات اور چوتھی رات یعنی ذوالحجہ کی تیرہویں کی رات کو قربانی درست نہیں کیوں کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کا قول ہے کہ قربانی کے تین دن ہیں۔ دنوں کا ذکر لغت کے اعتبار سے راتوں کو بھی شامل ہے لیکن راتوں کو قربانی کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔

ذبح کے وقت کی مزید وضاحت "قربانی کے وقت" کی بحث میں آئے گی۔

مالکیہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ قربانی دن کے وقت ہو۔ اگر رات کے وقت جانور ذبح کیا تو قربانی درست نہیں ہوگی اور پہلے دن کے سوا دن کا آغاز طلوع فجر سے ہوگا۔

(۱) احمد؛ اور سنن اربعہ نے براء بن عازبؓ سے روایت کی۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ عجبفاء

اس جانور کو کہتے ہیں جو اتنا کمزور ہو کہ اس کی ہڈیوں کا بھیجا بھی ختم ہو گیا ہو۔ دوسرے محدثین نے الکسیر اور الضلع کے الفاظ روایت کیے ہیں یعنی لنگڑا، لا تُنْقَى یعنی اس میں بھیجا نہیں رہا۔

نووی کہتے ہیں کہ براءؓ کی حدیث میں مذکور چاروں عیب یعنی کانا ہونا، لنگڑا ہونا، بیماری اور کمزوری ایسے عیوب ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے قربانی جائز نہ ہونے پر اجماع ہے۔ اسی طرح جو خرابی اس طرح کی ہو یا اس سے زیادہ ہو مثلاً اندھا پن، پاؤں کٹا ہوا ہونا وغیرہ۔ (نیل الاوطار،



مالکیہ نے دو اور شرائط کا اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہیں: (۱)

۱۔ ذبح کرنے والے کا اسلام: کافر کے ذبح کرنے سے قربانی درست نہیں ہوتی۔ خواہ اسے قربانی کرنے والے نے نائب بنایا ہو اور وہ اہل کتاب ہو۔ تاہم اسے کھانا جائز ہے۔ مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک (۲) مستحب یہ ہے کہ قربانی کا جانور مسلمان ہی ذبح کرے۔ ذمی اہل کتاب کا ذبح کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ یہ ثواب کا کام ہے اور اہل کتاب ثواب کی اہلیت نہیں رکھتے۔ اگر اس نے مسلمان کے نائب کے طور پر ذبح کر دیا تو جائز ہے لیکن مکروہ۔

۲۔ قربانی کی قیمت میں عدم شرکت: اگر چند لوگ قیمت میں شریک ہو گئے یا جانور چند لوگوں کی مشترکہ ملکیت تھا اور انہوں نے اپنی طرف سے قربانی کے طور پر ذبح کر دیا تو کسی ایک کی قربانی بھی ادا نہیں ہوگی۔ اونٹ اور گائے میں ذبح کرنے سے پہلے ثواب میں زیادہ سے زیادہ سات آدمیوں کی شرکت ہو سکتی ہے، بعد میں نہیں۔ اسی طرح بکری میں بھی شرکت نہیں ہو سکتی۔ ثواب میں شریک ہونے کے لیے ان کے نزدیک مشہور قول کے مطابق تین شرائط ہیں:

- ۱۔ قربانی کے جانور کے مالک کا قریبی ہو مثلاً بیٹا، بھائی، بھتیجا، بیوی بھی ان میں شامل ہے۔
- ۲۔ ایسے افراد میں سے ہو جن کا نفقہ وہ ادا کرتا ہو، خواہ نفقہ واجب ہو جیسے ضرورت مند بیٹا یا باپ یا واجب نہ ہو جیسے بھائی اور بھتیجا۔
- ۳۔ اس کے ساتھ ایک ہی گھر میں رہتے ہوں۔

(۱) الشرح الصغیر، ۲: ۱۴۱ و بعد۔

(۲) اللباب شرح الكتاب، ۳: ۲۳۶؛ المہذب، ۱: ۲۳۹؛ المغنی، ۸: ۶۴۰۔

مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک <sup>(۱)</sup> اونٹ اور گائے کی قربانی میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔

اگر ان میں سے ہر ایک کو ساتواں حصہ دیا جائے تو اونٹ اور گائے میں سات آدمیوں کا شریک ہونا درست ہے۔ سات سے زیادہ شریک نہیں ہو سکتے اور نہ یہ درست ہے کہ کسی کا حصہ ساتویں حصہ سے کم ہو۔

### مطلب ۳: قربانی کے مکلف کی شرائط:

فقہاء کا اتفاق ہے <sup>(۲)</sup> کہ قربانی کا مطالبہ آزاد، بالغ، عاقل، مقیم، صاحب استطاعت مسلمان سے ہے۔ مسافر اور نابالغ سے قربانی کے مطالبہ میں اختلاف ہے۔

مسافر کے بارے میں حنفیہ کی رائے یہ ہے <sup>(۳)</sup> کہ اس پر قربانی نہیں ہے کیوں کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جب مسافر ہوتے تو قربانی نہیں کیا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ مسافر پر جمعہ ہے نہ قربانی <sup>(۴)</sup>، کیوں کہ قربانی ادا کرنے کے لیے ایسے اسباب کرنے پڑتے ہیں جن کا اہتمام مسافر کے لیے مشکل ہے اور وقت گزرنے پر قربانی کا موقع باقی نہیں رہتا، پس حرج دور کرنے کی غرض سے جمعہ کی طرح قربانی بھی مسافر پر واجب نہیں ہے۔

(۱) تبیین الحقائق، ۶:۲-۳؛ مغنی المحتاج، ۲:۲۸۵؛ کشاف القناع، ۲:۶۱۸؛ المغنی، ۸:۶۱۹۔

(۲) اللباب، ۳:۲۳۲؛ تکملة الفتح، ۸:۶۴؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۶؛ الشرح الكبير، ۲:۱۱۸؛

مغنی المحتاج، ۲:۲۸۳؛ کشاف القناع، ۳:۱۴۔

(۳) تکملة الفتح، ۸:۴۱؛ تبیین الحقائق، ۶:۳؛ الدر المختار، ۵:۲۲۲۔

(۴) زیلعی نے ان دونوں آثار کے بارے میں کہا ہے کہ غریب ہیں۔ نصب الرایة، ۲:۲۱۱۔

مالکیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> حاجی کے سوا دوسرے مسافر کے لیے قربانی سنت ہے۔ حاجی کے لیے لیے ہدی<sup>(۲)</sup> سنت ہے اور غیر حاجی کے لیے مطلقاً قربانی سنت ہے، خواہ مسافر ہو یا اپنے شہر میں ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں<sup>(۳)</sup> ہر مسلمان کے لیے قربانی سنت ہے، مسافر ہو خواہ حاجی ہو یا کچھ بھی ہو کیوں کہ "رسول اللہ ﷺ نے منیٰ میں اپنی ازواج مطہرات کی طرف سے گائے کی قربانی دی تھی" اور شیخین نے روایت کیا ہے۔ اس سے ان لوگوں کی تردید ہوتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حاجی کے لیے منیٰ میں قربانی کرنا سنت نہیں ہے، وہاں جو جانور ذبح کیا جاتا ہے وہ ہدی ہے قربانی نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ مسافر وغیرہ کے لیے قربانی سنت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک مسافر پر قربانی نہیں ہے۔

## نابالغ کی طرف سے قربانی

نابالغ کے مال سے قربانی کرنا واجب ہے، یہی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا صحیح تر قول ہے۔ نابالغ کا باپ یا اس کا ولی قربانی دے اور نابالغ جتنا کھا سکتا ہو اس میں سے کھائے۔ باقی ماندہ سے کوئی ایسی چیز خریدی جاسکتی ہے جس کی ذات سے نفع حاصل کیا جائے مثلاً ڈول اور چھلنی مگر وہ ایسی چیز نہ ہو جو خرچ ہو جائے۔ ولی اپنی ہر نابالغ اولاد کی

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۱۸؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۶؛ بدایة المجتہد، ۱: ۲۱۵۔

(۲) ہدی سے مراد وہ جانور ہے جو قربانی کے لیے حرم میں لے جایا جائے۔ چوں کہ یہ اللہ کے لیے ہدیہ کیا جاتا ہے اس لیے اس کو ہدی کہتے ہیں۔

(۳) مغنی المحتاج، ۲: ۲۸۳؛ کشاف القناع، ۳: ۱۷۔

طرف سے ایک بکری ذبح کرے یا سات افراد کی طرف سے ایک اونٹ یا گائے ذبح کرے جیسا کہ صدقہ فطر کا حکم ہے۔

امام محمدؒ اور زفرؒ کہتے ہیں کہ ولی اپنے مال سے قربانی کرے نہ کہ نابالغ کے مال سے۔ حنفیہ کی ظاہر روایت جو کہ بعض حنفیہ کے نزدیک رائج اظہر روایت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے<sup>(۱)</sup> یہ ہے کہ قربانی مستحب ہے اور چھوٹے لڑکے پر واجب نہیں ہے، اور نہ ہی باپ باپ کے ذمے نابالغ لڑکے کے مال سے قربانی کرنا ضروری ہے کیوں کہ یہ محض عبادت ہے اور عبادت میں اصل یہ ہے کہ کسی پر کسی دوسرے کی وجہ سے واجب نہ ہوں جب کہ صدقہ فطر میں اپنے بچوں پر خرچ کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے<sup>(۲)</sup> اور اس کا سبب وہ افراد ہیں جو زیر کفالت ہیں اور جن پر ولایت حاصل ہے۔ یہی رائے تمام آراء سے رائج ہے۔ مالکیہ نے بھی یہی کہا ہے<sup>(۳)</sup> کہ نابالغ کے لیے قربانی مسنون ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں<sup>(۴)</sup> نابالغ کے لیے قربانی مسنون نہیں۔

(۱) الدرالمختار، ۵: ۲۲۲؛ تبیین الحقائق، ۶: ۲-۳؛ تکملة الفتح، ۸: ۶۴؛ اللباب، ۳: ۲۲۲؛ وبعد۔

(۲) المؤمنة: وہ مال جو جان اور مال کی حفاظت کے لیے خرچ کیا جائے۔ صدقہ فطر ایک ایسی عبادت ہے جس میں اپنے بچوں پر خرچ کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ عبادت اس اعتبار سے کہ فقراء پر صدقہ کر کے اللہ کا قرب حاصل کیا جاتا ہے اور بچوں پر انسانی خرچ اس اعتبار سے کہ حنفیہ کے نزدیک مکلف پر دوسرے لوگوں کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جن کی کفالت اس کی ذمہ داری ہو اور جن پر ولایت حاصل ہو مثلاً خادم اور نابالغ اولاد جیسا کہ ان کے لازمی اخراجات واجب ہیں۔ (مؤلف کی کتاب: اصول فقہ ۱: ۱۵۳، طبع دارالفکر)۔

(۳) الشرح الكبير، ۲: ۱۱۸۔

(۴) مغنی المحتاج، ۲: ۲۸۳؛ کشاف القناع، ۳: ۱۴؛ قلیوبی وعمیرہ علی المحلی علی السنہاج، ۴: ۲۴۹۔

خلاصہ یہ ہے کہ ولی کے اپنے مال سے نابالغ کی طرف سے قربانی حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب نہیں ہے۔

### قربانی کے مکلف پر قربانی کرنے کے لیے نیت شرط ہے<sup>(۱)</sup>

نیت کے بغیر قربانی درست نہیں کیوں کہ جانور کبھی گوشت کھانے کے لیے ذبح کیا جاتا ہے اور کبھی ثواب کی نیت سے۔ پس بلا نیت کوئی عمل ثواب نہیں ہو سکتا کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اعمال کا دار ومدار نیت پر ہے اور ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی" (۲)۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "جس کی نیت نہیں اس کا عمل نہیں"۔

کاسانی کہتے ہیں کہ: عمل سے مراد کار ثواب ہے۔ پس نیت کے بغیر قربانی نہیں ہوئی۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیت قربانی کے جانور کے ذبح کے وقت ہونی چاہیے کیوں کہ ذبح کرنا بذات خود ثواب ہے۔ نیت دل سے کر لینا کافی ہے زبان سے الفاظ ادا کرنا شرط نہیں کیوں کہ نیت دل کا فعل ہے، زبان سے ذکر کرنا اس کی دلیل ہے۔

حنفیہ کے ہاں یہ بھی شرط ہے کہ قربانی کے مشترک جانور میں کوئی ایسا شریک نہیں ہونا چاہیے جس کی نیت ثواب کی نہ ہو بلکہ گوشت کی ہو۔ اگر ایک اونٹ یا گائے میں سات افراد شریک ہیں اور ان میں سے باقی سب کی ثواب کی نیت ہے صرف ایک آدمی گوشت کی نیت سے شریک ہے تو کسی کی قربانی صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ ثواب خون بہانا ہے جس کا تجزیہ تقسیم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ ایک ہی فعل اور ایک ہی ذبح ہے۔ شافعیہ کے ہاں

(۱) البدائع، ۵: ۷۱؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۷؛ مغنی المحتاج، ۳: ۲۸۹؛ کشاف القناع، ۳: ۶۔

(۲) بخاری اور مسلم نے بلکہ صحاح ستہ نے حضرت عمرؓ بن الخطاب سے روایت کی۔

اس نوعیت کی شرکت کی اجازت ہے<sup>(۱)</sup>۔ شرکاء کو گوشت تقسیم کرنے کا حق حاصل ہے،  
لذا صحیح تر قول کے مطابق یہ حصوں کی تقسیم کا عمل ہے۔

### بحث ۳: قربانی کا وقت

قربانی کے اول و آخر وقت میں اور عید کی راتوں میں قربانی کرنے کے بارے میں  
فقہاء کے جزئی اختلافات ہیں، لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ قربانی کا افضل وقت پہلا دن  
اور زوال آفتاب سے پہلے کا وقت ہے کیوں کہ یہی سنت ہے۔ براء بن عازبؓ کی حدیث  
ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "آج کے دن ہم سب سے پہلے نماز پڑھیں گے، پھر  
لوٹ آئیں گے اور جانور ذبح کریں گے۔ جس نے ایسا کیا اس نے ہماری سنت کے مطابق  
عمل کیا۔ جس نے اس سے پہلے جانور ذبح کر دیا اس نے اپنے خاندان کے لیے پہلے سے  
گوشت تیار کر دیا، اس کا قربانی سے کوئی تعلق نہیں"<sup>(۲)</sup>۔ مذکورہ بالا حدیث کی روشنی میں  
اس امر پر اتفاق ہے کہ نماز عید سے پہلے یا عید کی رات قربانی جائز نہیں، جن امور میں  
فقہاء کا اختلاف ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں<sup>(۳)</sup> قربانی کا وقت عید الاضحیٰ کی صبح صادق سے شروع ہو کر تیسرے دن کے  
غروب آفتاب تک رہتا ہے البتہ جن شہروں میں نماز عید ادا کی جاتی ہے وہاں پہلے دن عید  
کی نماز سے پہلے قربانی کرنا جائز نہیں البتہ خطبہ سے پہلے جائز ہے۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۵۔

(۲) بخاری: مسلم (نصب الراية، ۲: ۲۱۲)۔

(۳) البدائع، ۵: ۴۳ - ۴۵؛ تکملة فتح القدير، ۸: ۴۲؛ وبعد: تبیین الحقائق، ۶: ۴؛ وبعد:

الدرالمختار، ۵: ۲۲۲۔ ۲۲۵؛ اللباب شرح الكتاب، ۳: ۲۳۳؛ وبعد۔



پہلے دن نماز عید نہیں ادا کی جاسکی تو اتنا وقت گزرنا ضروری ہے جس میں نماز عید ادا کی جاتی ہے۔ البتہ گاؤں کے لوگ جن پر نماز عید نہیں ہے وہ پہلے دن فجر کے بعد ذبح کر سکتے ہیں۔

اگر بکری گم ہو گئی یا چوری ہو گئی اور اس کی جگہ دوسری خرید لی پھر پہلی بھی مل گئی تو افضل یہ ہے کہ دونوں ذبح کر دے۔ اگر صرف پہلی ذبح کی تو بھی جائز ہے اور اگر دوسری قیمت میں پہلی کے برابر یا اس سے زیادہ ہے تو دوسری ذبح کرنا بھی جائز ہے۔

اگر لوگوں کو عید کے دن کی تعیین میں غلطی لگ جائے اور وہ نماز عید پڑھ لیں، قربانی کر لیں، بعد میں معلوم ہو کہ وہ عرفہ کا دن تھا تو نماز اور قربانی درست ہو جائے گی کیوں کہ اس قسم کی غلطی سے بچنا ممکن نہیں پس اس کے جواز کا حکم ہے تاکہ تمام لوگوں کو تحفظ حاصل ہو جائے۔

جانور ذبح کرنے کے تین دن ہیں۔ عید کا دن اور اس کے بعد کے دو دن۔

رات کو قربانی کرنا مکروہ تنزیہی ہے کیوں کہ رات کی تاریکی میں ذبح میں غلطی ہونے کا احتمال ہے۔ یہ مسئلہ درمیان کی دو راتوں کے بارے میں ہے نہ کہ پہلی اور چوتھی رات کے بارے میں ان میں قربانی مطلقاً جائز نہیں۔

اگر کسی نے قربانی نہیں کی تا آنکہ وقت گزر گیا تو قربانی کا جانور زندہ صدقہ کر دے، بشرطیکہ قربانی کی منت مان کر اس نے اپنے اوپر واجب کر لی تھی یا کسی فقیر یا مال دار نے قربانی کا جانور خرید لیا تھا، کیوں کہ جانور خرید لینا عرفاً منت کی طرح ہے۔ اگر مال دار شخص نے جانور نہ خریدا ہو تو صحیح قول یہ ہے کہ بکری کی قیمت صدقہ کر دے جیسا کہ البدائع میں ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا قول ہے کیوں کہ قربانی مال دار پر واجب ہے اور فقیر پر قربانی کی نیت سے قربانی کا جانور خریدنے سے واجب ہوتی ہے۔

نماز عید کے بعد اور خطبے سے پہلے قربانی کے جانور کے ذبح کرنے کے جواز پر حنفیہ کی دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے کہ "جس نے نماز سے پہلے جانور



ذبح کیا، اس نے اپنے لیے کیا، اور جس نے نماز کے بعد کیا اس کی قربانی صحیح ہو گئی اور اس نے مسلمانوں کا صحیح طریقہ اختیار کیا۔ بخاری میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "جس نے نماز سے پہلے جانور ذبح کیا وہ دوبارہ کرے، جس نے نماز کے بعد جانور ذبح کیا، اس کی قربانی درست ہو گئی اور اس نے مسلمانوں کا صحیح طریقہ اختیار کیا۔ رسول اللہ ﷺ نے نماز کے بعد جانور ذبح کرنے کی ترتیب بتائی، خطبہ کے بعد نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ نماز کا اعتبار ہے، خطبہ کا نہیں۔"

قربانی کے لیے تین دن کی تحدید کی دلیل حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا، "قربانی کے تین دن ہیں اور پہلا دن سب سے افضل ہے" (۱)۔ ابن عمرؓ کہا کرتے تھے، قربانی عید الاضحیٰ کے دن کے بعد دو دن ہیں (۲)۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں (۳) نماز عید کے امام کے لیے قربانی کا وقت نماز اور خطبے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ اگر اس سے پہلے ذبح کر دیا تو جائز نہیں اور امام کے سوا دوسرے لوگ پہلے دن امام کے ذبح کرنے کے بعد ذبح کریں اور اگر امام قربانی نہ کر رہا ہو تو اتنا وقت گزرنے کے بعد ذبح کریں جتنے میں امام اپنی قربانی کر سکتا ہے۔ اگر کسی نے دانستہ امام سے پہلے قربانی کا جانور ذبح کر دیا تو اس کی قربانی صحیح نہیں ہوگی، دوبارہ قربانی کرے۔ پس نماز سے پہلے اور امام کے ذبح کرنے سے پہلے قربانی نہیں ہوتی۔ البتہ اگر کسی شخص نے اپنے قریب تر امام کا انتظار کیا لیکن امام اپنا قربانی کا جانور باہر نہیں لایا اور اس نے خیال کیا کہ امام نے قربانی کر دی ہوگی، اس لیے اس سے پہلے قربانی کر لی تو جائز ہے۔ اگر امام نے کسی شرعی عذر کی بناء

(۱) زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بہت غریب ہے۔

(۲) مالک؛ موطا میں روایت کی ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے، المرجع السابق۔

(۳) الشرح الكبير، ۲: ۱۲۰-۱۲۲؛ بدایة المجتہد، ۱: ۲۲۱؛ وبعد؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۶ وبعد۔

پر قربانی میں دیر کر دی تو زوال کے قریب تک اتنے وقت تک انتظار کرے کہ زوال سے پہلے قربانی کا جانور ذبح کر سکے تاکہ افضل وقت فوت نہ ہو جائے۔

ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے<sup>(۱)</sup> کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا تھا کہ جس کسی نے آپؐ سے پہلے قربانی کر لی ہے وہ دوبارہ قربانی کرے اور لوگ آپؐ سے پہلے قربانی نہ کریں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام سے پہلے قربانی کرنا جائز نہیں۔

نیز جناب بن سفیان البجلی<sup>(۲)</sup> کی روایت ہے کہ "نماز کے بعد قربانی کی جائے، جس کسی نے نماز سے پہلے قربانی کی وہ اس کی جگہ دوسری قربانی کرے اور جس نے ابھی نہیں کی تا آنکہ ہم نے نماز پڑھ لی تو اللہ کا نام لے کر ذبح کرو"۔ پہلے دن کے سوا دوسرے اور تیسرے دن قربانی کا وقت طلوع فجر سے شروع ہو جاتا ہے لیکن اتنی تاخیر مستحب ہے کہ سورج بلند ہو جائے اور اگر کسی مسلمان نے قربانی کے دن زوال آفتاب سے پہلے قربانی نہیں کی تو افضل یہ ہے کہ باقی دن میں قربانی کرے۔ اگر دوسرے دن بھی قربانی نہیں کر سکا تو افضل یہ ہے کہ تیسرے دن چاشت تک قربانی مؤخر کر دے اور اگر تیسرے دن اس وقت تک بھی نہیں کر سکا تو زوال آفتاب کے بعد قربانی کرے کیوں کہ اب انتظار کے لیے مزید وقت نہیں ہے۔

قربانی کو ذبح کرنے کا وقت قربانی کے تیسرے دن کے آخر تک یعنی سورج غروب ہونے تک رہتا ہے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے اور یہی حنابلہ کی بھی رائے ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا، کیوں کہ "ایام معلومات" کی تفسیر یہی ہے کہ قربانی کا دن اور اس کے بعد کے دو دن، جس کا ذکر اس آیت میں ہے: لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي

(۱) احمد؛ مسلم۔

(۲) متفق علیہ؛ احمد (نیل الاوطار، ۵: ۱۲۳)۔

أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ، الحج ۲۲:۲۸ (تاکہ لوگ اپنے منافع کا مشاہدہ کریں اور متعین ایام میں اللہ کا نام یاد کریں کہ اس نے انہیں جانور اور موسیٰ عطا کیے)۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> قربانی کا وقت قربانی کے دن سورج نکلنے کے بعد دو مختصر رکعت اور دو خطبوں کا وقت گزرنے کے بعد شروع ہو جاتا ہے، پھر جب افق میں سورج ایک نیزے<sup>(۲)</sup> کے برابر ہو جائے جو چاشت کی نماز کا وقت ہے، تو وہ قربانی کا افضل وقت ہے۔ اگر اس سے پہلے ذبح کر لیا تو قربانی نہیں ہوگی کیوں کہ صحیحین کی حدیث میں براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ "آج ہم سب سے پہلے نماز پڑھیں گے، پھر لوٹ کر قربانی کریں گے۔۔۔" اس سے صرف یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ اگر حجاج عرفہ کے میدان میں غلطی سے آٹھ ذوالحجہ کو وقوف کریں اور نو کو قربانی کریں بعد میں معلوم ہو کہ غلط کیا تھا تو ایک ضعیف رائے کے مطابق حج کے تابع ہو کر قربانی درست ہو جائے گی<sup>(۳)</sup>۔

قربانی کا وقت ایام تشریق کے آخری دن تک ہے راتیں اور دن دونوں ان میں شامل ہیں، امام شافعی کے نزدیک دس ذوالحجہ کے بعد تین دن ہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "عرفہ سارے کا سارا موقف ہے اور ایام تشریق سارے کے سارے قربانی کے ایام ہیں"<sup>(۴)</sup>۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۷ وبعد: اللباب، ۱: ۲۳۷: المحلی علی المنہاج، ۴: ۲۵۲ وبعد:

نہایۃ المحتاج، ۸: ۶۔

(۲) نیزہ، لمسی لکڑی جس کے کنارے پر پھل ہوتا ہے۔

(۳) یہ شافعیہ کے ہاں مرجوح رائے ہے کہ حج درست ہو جاتا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ حج ہوتا ہے نہ قربانی۔

(۴) بیہقی، ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

ابن حبان کی روایت میں ہے۔ تمام ایام تشریق قربانی کے ایام ہیں <sup>(۱)</sup>۔  
 البتہ رات کے وقت قربانی کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔  
 جس کی وجہ یہ ہے کہ یا تو ذبح میں غلطی کا اندیشہ ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ فقراء رات کے  
 وقت قربانی کے گوشت کے لیے نہیں آسکتے جیسا کہ دن کے وقت آسکتے ہیں۔  
 جس کسی نے متعین نذرمانی، مثلاً کبوا، بھجھ پر اللہ کے لیے اس کائے کی قربانی واجب  
 ہے، اس کے لیے مذکورہ وقت کے اندر اس کی قربانی واجب ہے، اسے اگلے سال تک مؤخر  
 کرنا جائز نہیں۔ اگر قربانی کے وقت یا اس سے پہلے ذبح پر اختیار ہونے سے پہلے ضائع ہو  
 گئی تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں، کیوں کہ وہ اس کے پاس امانت تھی اور اس نے اس میں  
 کوئی کوتاہی نہیں کی۔ اگر اسے دانستہ ضائع کر دیا تو اس قیمت کی اور کائے خرید کر اسی قربانی  
 کے موقع پر ذبح کرے۔

۴۔ حنا بلہ کہتے ہیں <sup>(۲)</sup> قربانی کا وقت چاشت کے وقت نماز عید اور دو مختصر خطبوں کا وقت  
 گزرنے کے بعد شروع ہوتا ہے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔ افسوس یہ ہے کہ نماز، خطبے اور  
 اگر امام قربانی کر رہا ہو تو اس کی قربانی کے بعد ذبح کیا جائے تاکہ اختلاف سے بچ سکیں۔ اس  
 سلسلے میں شبرا اور دیہات کا کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر کسی عذر وغیرہ کی وجہ سے زوال آفتاب  
 سے پہلے نماز عید نہیں پڑھی جاسکی تو قربانی کرنے والا زوال کے وقت یا اس کے بعد قربانی  
 کر لے کیوں کہ نماز عید کا وقت نکل گیا ہے۔ اب قربانی اس کے تابع نہیں رہی۔

(۱) احمد، دار قطنی نے روایت کی ہے کہ "تمام ایام تشریق میں قربانی کی جاسکتی ہے"۔ یہ حدیث اس  
 امر کی دلیل ہے کہ تمام ایام تشریق یعنی عید کا دن اور اس کے بعد تین دن قربانی کے دن ہیں،  
 (تیل الاوطار، ۵: ۱۲۵) شافعیہ کے سوا تیسوں ائمہ متفق ہیں کہ بعد کے دو دن ہیں۔

(۲) المغنی، ۸: ۲۶۶ و بعد: کشاف القناع، ۳: ۶۔

اگر نماز سے پہلے قربانی کر لی تو درست نہیں، واجب قربانی یعنی منت یا متعین قربانی کے بدلے میں قربانی کرنا واجب ہے کیوں کہ یہ قربانی واجب تھی جو اپنے وقت سے پہلے کر دی گئی اس لیے اس کا بدل واجب ہے، دوسرے دن، دن کے شروع میں ہی قربانی کی جا سکتی ہے کیوں کہ اس روز نماز عید واجب نہیں۔

ایام تشریق کے دوسرے دن کے اختتام تک قربانی کی جا سکتی ہے یعنی قربانی کے تین دن ہیں: عید کا دن اور اس کے بعد کے دو دن جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے۔

افضل یہ ہے کہ دن میں ذبح کرے، رات میں ذبح کرنا جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔ اس لیے اختلاف سے بچنا افضل ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ "آپ نے رات کے وقت قربانی کرنے سے منع فرمایا" (۱)۔ نیز رات میں گوشت تقسیم کرنا مشکل ہے، پس پس تازہ گوشت تقسیم نہیں ہو سکے گا جس سے مقصد میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔

اگر قربانی کا جانور ذبح کرنے کا وقت نکل جائے تو اگر قربانی واجب تھی تو قضاء کے طور پر ذبح کرے اور جس طرح اداء قربانی کا گوشت تقسیم کیا جا سکتا ہے اسی طرح قضاء کا بھی کرے اور اگر قربانی نفل تھی تو اسے اختیار ہے۔ اگر گوشت تقسیم کیا تو گوشت تقسیم کرنے کا ثواب ہوگا، قربانی کا نہیں۔ کیوں کہ اب یہ بکری فقط گوشت کی تھی، قربانی کی نہیں ہے۔ اگر کسی شخص نے خود اپنے اوپر قربانی واجب کر لی پھر وہ جانور مالک کی لاپرواہی کے بغیر گم ہو گیا یا چوری ہو گیا تو اس کے ذمے تاوان نہیں ہے کیوں کہ وہ اس کے پاس امانت تھا۔ اگر واپس مل جائے تو اسے ذبح کر لے، خواہ قربانی کے وقت کے اندر ملے یا بعد میں۔

(۱) طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی، اس کی سند میں ایک راوی متروک ہے، بیہقی نے حسن سے

مرسلاروایت کی، (نبیل الاوطار، ۵: ۱۲۶)۔

## بحث ۴: قربانی کا جانور

اس بحث میں چار مطالب ہیں:

### مطلب ۱: قربانی کے جانور کی قسم

علماء کا اتفاق ہے کہ قربانی صرف مویشیوں یعنی اونٹ، گائے، بھینس اور بھیڑ بکری کی تمام اقسام کی جائز ہے۔ نہ ہو چاہے مادہ، خصی ہو یا خصی نہ ہو، مویشیوں کے سوا دوسرے جانوروں مثلاً جنگلی گائے یا ہرن وغیرہ کی قربانی جائز نہیں کیوں کہ ارشادِ ربانی ہے: **وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ**، الحج ۲۲: ۳۴ (ہم نے ہر امت کے لیے قربانی مقرر کی ہے تاکہ اللہ نے جو انہیں مویشی دیے ہیں ان پر اللہ کا نام لیں) رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرامؓ سے مویشیوں کے سوا اور کسی جانور کی قربانی کرنا منقول نہیں۔ نیز قربانی ایسی عبادت ہے جو حیوانات سے متعلق ہے اس لیے زکوٰۃ کی طرح قربانی بھی مویشیوں پر ہوگی<sup>(۱)</sup>۔

مویشی اور کسی دوسرے جانور کے ملاپ سے پیدا ہونے والا مثلاً پالتو اور جنگلی جانور کے ملاپ سے پیدا ہونے والا جانور اپنی ماں کے تابع ہوگا کیوں کہ تابع ہونے میں ماں ہی اصل ہے۔ یہی حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مویشیوں کی دو جنسوں سے پیدا ہونے والے جانور کی قربانی جائز ہے البتہ ماں باپ میں سے جو اعلیٰ ہو اس کی عمر کا اعتبار کیا جائے گا، بھیڑ اور بکری کے ملاپ

(۱) البدائع، ۵: ۶۹؛ اللباب، ۳: ۲۳۵؛ الدرالمختار، ۵: ۲۲۶؛ تبیین الحقائق، ۶: ۶؛ تکملة الفتح، ۸: ۶۶؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۱۸؛ وبعد؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۱۶؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۲؛ المغنی، ۸: ۶۱۹؛ وبعد، ۶۲۳؛ كشف القناع، ۲: ۶۱۵؛ وبعد؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۸؛ المہذب، ۱: ۲۳۸۔



سے پیدا ہونے والا دو سال کا ہونا ضروری ہے۔ حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ پالتو اور جنگلی جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے کی قربانی درست نہیں ہے۔

فقہاء کا اختلاف ہے کہ کونسا جانور قربانی میں سب سے افضل ہے۔ اس میں دو آراء ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک دنبہ سب سے افضل ہے۔ پھر گائے، پھر اونٹ، اس میں گوشت کی عمدگی کا اعتبار ہے نیز نبی اکرم ﷺ نے دو دنبوں کی قربانی دی تھی اور آپؐ افضل عمل اداء فرماتے تھے۔ اگر اس سے بہتر کوئی جانور ہوتا تو اسحاق (یا اسماعیل) کے فدیہ کے طور پر وہی دیا جاتا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے برعکس ہے، وہ کہتے ہیں، سب سے افضل اونٹ کی قربانی ہے۔ پھر گائے کی پھر دنبے کی پھر بکرے کی، وہ گوشت کی کثرت کا لحاظ کرتے ہیں کہ اس طرح فقرا کو زیادہ گوشت ملتا ہے۔ نیز ارشاد نبویؐ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "جس شخص نے جمعہ کے روز غسل جنابت کی طرح غسل کیا، پھر جلدی جمعہ پڑھنے چل پڑا گویا اس نے اونٹ کی قربانی دی، جو دوسری ساعت میں گیا گویا اس نے گائے کی قربانی دی اور جو تیسری ساعت میں گیا گویا اس نے سینگوں والے دنبے کی قربانی دی" (۱)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کا گوشت زیادہ ہے اس کی قربانی افضل ہے۔ مختلف مذاہب کی عبارتیں درج ذیل ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں (۲) اگر گوشت اور قیمت میں دونوں جانور برابر ہوں تو جس کا گوشت عمدہ ہو اس کی قربانی افضل ہے۔ اگر دونوں میں فرق ہو تو جوان میں سے بہتر ہے اس کی

(۱) ابن ماجہ کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، نیل الاوطار، ۲: ۲۲۷۔

(۲) الدر المختار وحاشیة، ۵: ۲۲۶ و بعد ۲۲۳؛ البدائع، ۵: ۸۰۔



قربانی افضل ہے۔ اگر گائے کا ساتواں حصہ اور بکری قیمت اور گوشت میں برابر ہوں تو بکری افضل ہے۔ اور اگر گائے کے ساتویں حصہ کا گوشت زیادہ ہو تو وہ افضل ہے، مینڈھا، بھیڑ سے افضل ہے اگر دونوں برابر ہوں ورنہ بھیڑ افضل ہے۔ بکری بکرے سے افضل ہے اگر دونوں کی قیمت یکساں ہو اور بکرا خصی نہ ہو<sup>(۱)</sup> اور اونٹنی اور گائے اونٹ اور بیل سے افضل ہیں، اگر دونوں کی قیمت برابر ہو کیوں کہ ان کا گوشت اچھا ہوتا ہے۔ نر خصی افضل ہے ورنہ مادہ، سفید، سینگوں والا جانور دوسرے جانور سے افضل ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> دنبہ افضل ہے، نر پھر خصی ہو پھر مادہ پھر بکرا پھر گائے، پھر اونٹ ان میں گوشت کی عمدگی کا اعتبار ہے اور نر مادہ سے مطلقاً افضل ہے اور سفید سیاہ سے۔ سفید کے سیاہ سے افضل ہونے میں شافعیہ اور حنابلہ بھی ان سے متفق ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی عبارت یہ ہے<sup>(۳)</sup> کہ سب سے عمدہ قربانی اونٹ کی ہے کیوں کہ اس کا گوشت زیادہ ہوتا ہے، پھر گائے کی کیوں کہ اونٹ کا گوشت بالعموم گائے کے گوشت سے زیادہ ہوتا ہے، پھر دنبہ، پھر بکرا کیوں کہ دنبہ کا گوشت بکرے سے اچھا ہوتا ہے اور بکرے کے بعد گائے یا اونٹ میں شرکت ہے، چنانچہ سات بکریاں ایک اونٹ یا گائے سے افضل ہیں، کیوں کہ بھیڑ بکریوں کا گوشت عمدہ ہوتا ہے نیز اونٹ میں شریک ہونے کی بہ

(۱) اگر خصی ہو تو دنبہ اور بکرا نر افضل ہے کیوں کہ امام احمد نے ابو رافعؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے دو سفید خصی دنبے قربانی کیے تھے"۔ خصی: جن کے خصیتین نکال دیے گئے ہوں، نیل الاوطار، ۵: ۱۱۹؛ زیلعی نے نصب الراية، ۴: ۲۱۵ میں کہا ہے کہ یہ حدیث حضرت جابرؓ حضرت عائشہؓ ابو ہریرہؓ اور ابو الدرداءؓ نے بھی روایت کی ہے۔

(۲) الشرح الكبير، ۲: ۱۲۱؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۸۔

(۳) مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۵؛ وبعد؛ المہذب، ۱: ۲۳۸؛ المغنی، ۸: ۶۲۱؛ وبعد؛ کشاف القناع، ۲: ۶۱۵؛ وبعد۔

نسبت بکری کی قربانی افضل ہے اگر گوشت کی مقدار میں دونوں برابر ہوں کیوں کہ بکری کی قربانی میں انفرادی طور پر خون بہانے کا عمل ہے اور اس کا گوشت عمدہ ہوتا ہے۔ اگر اونٹ کا ساتواں حصہ گوشت میں زیادہ ہو تو اس کی قربانی افضل ہے۔

دنبہ بکرے سے افضل ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے دنبے کی قربانی کی تھی اور اس کا گوشت زیادہ اچھا ہوتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ ایک سال کا دنبہ دو سال کے بکرے سے افضل ہے کیوں کہ اس کا گوشت عمدہ ہوتا ہے۔ نیز رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ایک سال کے دنبے کی قربانی بہت عمدہ قربانی ہے<sup>(۲)</sup>۔ یعنی دو سال کے بکرے سے بہتر ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ز جانور مادہ سے افضل ہے کیوں کہ اس کا گوشت عمدہ ہوتا ہے اور خصی جانور حنابلہ کے نزدیک بھیڑ سے افضل ہے کیوں کہ اس کا گوشت زیادہ ہوتا ہے اور عمدہ بھی، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خصی جانور کی بہ نسبت غیر خصی افضل ہے۔

موٹا جانور دبلے جانور سے افضل ہے کیوں کہ ارشادِ ربانی ہے: وَمَنْ يُعْظَمَ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ، الحج ۳۲: ۲۲ (جو کوئی اللہ کے شعائر کی تعظیم کرتا ہے تو یہ دلوں کا تقویٰ ہے) ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ قربانی کے جانور کی تعظیم کرنے سے مراد ان کو موٹا تازہ کرنا اور خوب صورت بنا کر رکھنا ہے۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

سفید جانور بھورے اور سیاہ جانور سے بہتر ہے کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے دو سفید دنبے قربانی میں ذبح فرمائے تھے، اور ایلح سفید کو کہتے ہیں۔ اس طرح شافعیہ و حنابلہ کے

(۱) عبادہ بن صامت نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی کہ "بہترین قربانی سینگوں والے دنبے کی ہے۔"

(۲) یہ حدیث غریب ہے۔ ترمذی اور احمد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے (نصب الرایۃ، ۴: ۲۱۶)

جذع: بکری کا بچہ جو دوسرے سال میں ہو اور گائے بھینس کا جو تیسرے سال میں ہو اور اونٹ کا جو پانچویں سال میں ہو۔

مذہب میں رنگوں کی ترتیب تمام فقہاء کے اتفاق سے یوں ہوگی: سفید سب سے افضل ہے، پھر زرد، پھر سفیدی مائل، پھر سرخ، پھر سفید اور سیاہ رنگ ملا جلا، پھر سیاہ<sup>(۱)</sup>۔ احمد اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ "سفید و سیاہ ایک جانور کا خون اللہ کو دو سیاہ جانوروں کے خون سے زیادہ محبوب ہے"۔

## مطلب ۲: قربانی کے جانور کی عمر

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اونٹ گائے اور بکری کے ثنی کی قربانی جائز ہے اور دنبے کے جذع<sup>(۲)</sup> میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ<sup>(۳)</sup> کہتے ہیں کہ دنبہ اگر موٹا تازہ ہو تو چھ ماہ کا ہو کر ساتویں میں داخل ہو جائے تو جائز ہے۔ یہی بعض مالکیہ کی رائے ہے<sup>(۴)</sup> کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "دنبے کے جذع کی قربانی ہو جاتی ہے"<sup>(۵)</sup>، حنفیہ نے موٹا ہونے کا اندازہ یہ رکھا ہے کہ اگر اسے ایک سال کے دنبوں کے ساتھ ملا دیا جائے تو دیکھنے والے کو دور سے یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان میں سے کون سا ایک سال سے کم عمر کا ہے۔

(۱) رنگوں کی ترجیح میں ایک قول یہ ہے کہ دیکھ بھال کے لیے ہے دوسرا یہ کہ خوبصورتی کے لیے اور تیسرا یہ کہ گوشت کی عمدگی کے لیے ہے۔

(۲) جذع: نوجوان، بکری کا بچہ جو دوسرے سال میں ہو، گائے بھینس کا جو تیسرے سال میں ہو اور

اونٹ کا جو پانچویں سال میں ہو۔ ثنی: جس کے سامنے کے دودھ کے دودانت ٹوٹ کے دو نئے نکل

آئے ہوں، گائے اور بھینس تیسرے سال میں اور اونٹ پانچویں سال میں۔

(۳) البدائع، ۵: ۷۰؛ کشاف القناع، ۲: ۶۱۶؛ المغنی، ۸: ۶۲۳۔

(۴) القوانین الفقہیة، ۱۸۸۔

(۵) ابن ماجہ اور احمد نے ام بلال بنت ہلال سے انہوں نے اپنے والد سے روایت کی۔

نبیل الاوطار، ۵: ۱۱۴۔

دبے اور بکرے کے جذع میں فرق یہ ہے کہ دبے کا جذع جوان ہو جاتا ہے اور جفتی کر سکتا ہے جب کہ بکرے کا جذع جوان نہیں ہوتا اور جذع ہونے کا علم اس کی پیٹھ پر بالوں کے بڑھنے سے ہوتا ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کی راجح رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ اگر دنبہ ایک سال کا ہو کر دوسرے سال میں داخل ہو جائے تو اس کی قربانی درست ہے کیوں کہ امام احمدؒ وغیرہ نے روایت کی ہے: دبے کی جذع کی قربانی کر لیا کرو یہ جائز ہے<sup>(۲)</sup>۔

دوسرے جانور جن کی قربانی درست ہے فقہاء کے نزدیک ان کی مندرجہ ذیل عمریں ہونی چاہیے<sup>(۳)</sup>:

حنفیہ کہتے ہیں کہ بکر ایک سال کا ہو اور دوسرے میں داخل ہو گیا ہو، گائے اور بھینس دو سال کی ہو اور تیسرے میں داخل ہو گئی ہو، اونٹ پانچ سال کا ہو اور چھٹے سال میں داخل ہو گیا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک بکر ایک عربی سال کا ہو کر دوسرے سال میں واضح طور پر داخل ہو گیا ہو مثلاً ایک ماہ گزر گیا ہو جب کہ دنبہ صرف دوسرے سال میں داخل ہو گیا ہو تب بھی کافی ہے، گائے اور بھینس تین سال کی ہو اور چوتھے میں داخل ہو چکی ہوں، اونٹ پانچ سال کا ہو اور چھٹے میں داخل ہو گیا ہو۔

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۱۹؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۱۹؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۸۴؛ المہذب، ۱: ۲۳۸۔

(۲) نسائی نے عقبہ بن عامر سے روایت کی کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ نوجوان دنبہ کی قربانی کی۔ احمد اور صحیحین نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے عقبہ بن عامر کو نوجوان دنبے کی قربانی کی اجازت دی۔ نیل الاوطار، ۵: ۱۱۴۔

(۳) اس مطلب کے لیے ملاحظہ کیجئے: ہر مذہب سے متعلق مذکور مراجع۔

شافعیہ کے نزدیک اونٹ کے لیے شرط یہ ہے کہ چھٹے سال میں داخل ہو گیا ہو اور گائے اور بکرا تیسرے سال میں جب کہ دنبہ دوسرے سال میں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بکرا پورے ایک سال کا ہو، گائے پورے دو سال کی اور اونٹ پورے پانچ سال کا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے مذاہب کا اتفاق ہے کہ اونٹ کی عمر پانچ سال ہونی چاہیے۔ گائے کی عمر کے بارے میں دو آراء ہیں، حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک دو سال اور مالکیہ کے نزدیک تین سال، بکرے کے بارے میں بھی اختلاف ہے، شافعیہ کے سوا دوسروں کے نزدیک ایک سال اور شافعیہ کے نزدیک پورے دو سال ہونی چاہیے۔

**مطلب ۳: قربانی کا کون سا جانور کتنے افراد کی طرف سے کافی ہے؟**

فقہاء کا اتفاق ہے<sup>(۱)</sup> کہ بکری، بھیڑ کی قربانی صرف ایک آدمی کی طرف سے کافی ہے ہے اور اونٹ، گائے سات افراد کی طرف سے کیوں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "ہم نے حدیبیہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اونٹ اور گائے کی قربانی سات سات آدمیوں کی طرف سے کی"<sup>(۲)</sup>۔ مسلم میں یہ الفاظ ہیں: "ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج کا احرام

(۱) البدائع، ۵: ۴۰؛ تبیین الحقائق، ۳: ۶؛ تکملة الفتح، ۸: ۴۶؛ الدرالمختار، ۵: ۲۲۲؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۶؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۲۰؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۹؛ مغنی المحتاج، ۳: ۲۸۵، ۲۹۲؛ المہذب، ۱: ۲۳۸؛ المغنی، ۸: ۶۱۹؛ وبعد؛ کشف القناع، ۲: ۶۱۴۔

(۲) صحاح ستہ نے روایت کی۔ نصب الرایة، ۴: ۲۰۹۔

باندھ کر نکلے تو آپؐ نے ہمیں حکم دیا اونٹ اور گائے کی قربانی میں سات سات آدمی شریک ہو جائیں" (۱)۔

حنابلہ نے اجازت دی ہے کہ آدمی گھر کے تمام افراد کی طرف سے ایک بکری یا گائے یا اونٹ ذبح کر سکتا ہے، یہ رائے صحیح مسلم کی اس روایت کے مطابق ہے جو حضرت عائشہؓ نے بیان کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے ایک دنبہ محمد اور آل محمد کی طرف سے ذبح کیا اور دو سینگوں والے سفید دنبے ذبح کیے، ایک محمد (ﷺ) کی طرف سے اور دوسرا امت کی طرف سے" (۲) ابن ماجہ کی روایت ہے جسے ترمذی نے بھی صحیح قرار دیا ہے کہ حضرت ابو ایوب کہتے ہیں "رسول اللہ ﷺ کے عہد میں آدمی اپنے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ایک بکری کی قربانی دیتا تھا اور اسے کھاتے تھے اور دوسروں کو کھلاتے تھے۔۔۔"

اسی طرح مالکیہ نے بھی اپنے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ایک دنبہ، گائے یا اونٹ کی قربانی کی اجازت دی، خواہ تعداد میں سات سے زیادہ افراد ہوں بشرطیکہ ذبح کرنے سے پہلے تین شرائط کے ساتھ ثواب میں شریک ہوں۔ ذبح کرنے والے کے قریبی ہوں، اس کے زیر کفالت ہوں اور اس کے ساتھ رہتے ہوں۔ قربانی کے درست ہونے کی شرائط میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔

(۱) شافعیہ نے حنفیہ کے برعکس اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کچھ لوگ قربانی میں ثواب کی نیت سے شریک ہوں اور کچھ گوشت کی نیت سے تو یہ جائز ہے۔ انہوں نے کہا کہ بظاہر یہ ایک ہی گھر کے لوگ نہیں تھے۔ خواہ ایک ہی قسم کی عبادت میں شریک ہوں یا مختلف اقسام کی۔ خواہ بعض نے قربانی کی نیت کی تھی، بعض نے ہدیٰ کی اور بعض نے گوشت کی۔ ہر ایک کا گوشت میں برابر کا حصہ تھا جو تقسیم کر کے ودلے سکتے تھے۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔

(۲) ابو داؤد۔



شافعیہ کی رائے بھی یہ ہے کہ گھر کے تمام افراد کی طرف سے ایک قربانی سے سنت کفایہ کا ثواب ہو جاتا ہے۔ خواہ باقی افراد کی طرف سے قربانی کی اجازت نہ ہو۔

### مطلب ۴: قربانی کے جانور کے اوصاف

قربانی کے جانور کے اوصاف کی تین قسمیں ہیں: مستحب، جواز قربانی میں مانع، اور مکروہ اوصاف۔

قربانی کی مستحب صفات کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ <sup>(۱)</sup> "قربانی کا جانور موٹا تازہ سینگوں والا سانڈ سفید دنبہ ہو، جو جمہور کے نزدیک خصی سے افضل ہے یا خصی ہو جو حنفیہ کے نزدیک سانڈ سے افضل ہے کیوں کہ دنبہ بھیڑ بکری کی اقسام میں سب سے افضل ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس طرح کا دنبہ اونٹ اور گائے کے ساتویں حصہ سے بھی افضل ہے۔"

ان صفات کے مستحب ہونے کا سبب یہ ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے قربانی کے جانور کی صفات تھیں جیسا کہ حضرت جابرؓ، حضرت عائشہؓ، ابو ہریرہؓ، ابو رافعؓ اور ابو الدرداءؓ کی احادیث سے ثابت ہے۔ ان روایات سے خصی جانور کی قربانی کا جواز معلوم ہوتا ہے جو حنفیہ کے نزدیک خصی کی قربانی کے افضل ہونے کی دلیل ہے۔ ابو سعیدؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سانڈ کی قربانی دی جائے <sup>(۲)</sup>۔ اس کا متن یہ ہے: "رسول اللہ ﷺ نے سینگوں

(۱) البدائع، ۵: ۸۰؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۸؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۵؛ وبعد؛ المغنی، ۸: ۲۶۱؛  
کشاف القناع، ۲: ۶۱۴۔

(۲) دیکھیے: نصب الرایۃ، ۴: ۲۱۵؛ وبعد، نیل الاوطار، ۵: ۱۱۸؛ وبعد۔



والے نردنبہ کی قربانی دی جو اتنا سیاہ تھا کہ سیاہی میں کھاتا، سیاہی میں چلتا اور سیاہی میں دیکھتا تھا" (۱)، یہ جمہور کے نزدیک سانڈ کے افضل ہونے کی دلیل ہے۔

جن عیوب کی وجہ سے جانور کی قربانی جائز نہیں ان کا ذکر شرائط کی بحث میں گزر چکا ہے۔ ان میں سے چار عیوب کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ صاف کانا ہو، بہت بیمار ہو، لنگڑا ہو اور بہت لاغر ہو، اس کی دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "چار قسم کے جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہے، کانا جس کی آنکھ صاف طور پر خراب ہو، بیمار جو بہت زیادہ بیمار ہو، لنگڑا جو بہت لنگڑا ہو اور لاغر جس کی ہڈیوں میں گودا ہی نہ ہو" (۲)۔

فقہاء نے قیاس کے ذریعے ان چار عیوب پر مزید عیوب کا اضافہ کیا ہے، جو انہیں کی طرح کے ہیں یا ان سے بھی زیادہ بڑے عیوب ہیں جیسا اندھا ہونا، پاؤں کٹے ہونا، کیوں کہ اس سے گوشت کم ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث ایسی ہے کہ چند خاص عیوب گنوائے گئے ہیں لیکن اس سے مراد عام عیوب ہیں۔

(۱) احمد نے اسے صحیح قرار دیا؛ ترمذی؛ ابن حبان؛ یہ روایت مسلم کی شرط پر ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا منہ سیاہ تھا، ناکلیں سیاہ تھیں اور آنکھوں کے ارد گرد جگہ سیاہ تھی، نیل الاوطار، ۵: ۱۱۸۔

(۲) احمد اور سنن اربعہ نے روایت کی؛ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ واضح طور پر کانا، لنگڑا اور بیمار جانور قربانی میں دینا جائز نہیں۔ ہاں اگر معمولی عیب ہو تو کوئی حرج نہیں، اسی طرح ایسا کمزور کہ جس کی ہڈیوں کا گودا بھی نہ رہا ہو درست نہیں۔ ترمذی اور نسائی کی روایت میں الکسیر کی جگہ العجفاء کے الفاظ ہیں (نیل الاوطار، ۵: ۱۱۵۔ ۱۱۷؛ العجفاء: ایسا کمزور جانور جس کی ہڈیوں میں گودا نہ ہو۔

حنفیہ کے نزدیک عیوب حسب ذیل ہیں<sup>(۱)</sup>:

اندھے جانور کی قربانی جائز نہیں، نہ کانے کی اور نہ ایسے لنگڑے کی جس کا ایک پاؤں معذور ہو اور وہ چل کر ذبح کرنے کی جگہ نہ جاسکے، نہ ایسے کمزور کی جس کی ہڈیوں کا گودا ہی نہ رہا ہو، نہ ایسے جانور کی جس کے دانت نہ ہوں، اگر اکثر دانت باقی ہوں تو قربانی جائز ہے، نہ ایسے جانور کی جس کے پیدائشی طور پر کان ہٹی نہ ہوں، اگر پیدائشی طور پر چھوٹے کان ہوں تو قربانی جائز ہے۔ نہ ایسے جانور کی جس کے تھنوں کے کنارے کٹے ہوئے ہوں یا خشک ہو گئے ہوں، نہ ناک کٹے کی، نہ ایسے جانور کی جس کا کسی علاج کی وجہ سے دودھ خشک ہو گیا ہو، نہ ایسے کی جس کی سرین نہ ہو، نہ بھجڑے کی کیوں کہ اس کا گوشت پکتا نہیں۔ نہ گندگی کھانے والے کی، نہ ایسے جانور کی جس کا ایک تہائی سے زیادہ کان یا دم یا سرین کٹی ہوئی ہو یا اس کی آنکھ کی اکثر روشنی ختم ہو گئی ہو۔ کیوں کہ اکثر کا وہی حکم ہے جو کل کا ہے، اگر اکثر روشنی ہے تو قربانی درست ہے کیوں کہ معمولی عیب سے بھی محفوظ ہونا بہت مشکل ہے اس لیے اس کی معافی ہے۔ اگر خریداری کے وقت یہ عیب ہوں تو ایسے جانور کی قربانی درست نہیں ہے۔ اگر کسی نے تندرست جانور خریدا، پھر اس میں ایسا عیب پیدا ہو گیا جو قربانی کے لیے مانع ہے تو اگر خریدنے والا مال دار ہے تو دوسرا جانور خریدے اور اگر فقیر ہے تو اسی کی قربانی دے دے، ادا ہو جائے گی۔ اگر کسی پر قربانی واجب نہیں تھی اور اس نے خریدتے وقت عیب دار جانور خریدا تو اس کی قربانی بھی ہو جائے گی جب کہ مال دار کی قربانی ادا نہیں ہوگی۔

(۱) البدائع، ۵: ۴۵؛ الدرالمختار، ۵: ۲۲۴؛ تکملة الفتح، ۸: ۴۴؛ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۶: ۵؛

اللباب، ۳: ۲۳۳؛ وبعد۔

جس جانور کے سینگ نہ ہوں یا سینگ ٹوٹ گئے ہوں اس کی قربانی جائز ہے کیوں کہ سینگوں سے کوئی فائدہ متعلق نہیں اور خصی کی بھی جائز ہے اس کا گوشت زیادہ لذیذ ہوتا ہے اور موٹے تازے ایسے جانور کی بھی جسے خارش ہو، کیوں کہ خارش صرف چمڑے میں ہوتی ہے۔ اس سے گوشت کو کوئی نقصان نہیں ہوتا، جب کہ کمزور جانور کی قربانی درست نہیں کیوں کہ کمزوری گوشت میں ہوتی ہے اور دیوانہ جانور<sup>(۱)</sup> اگر چرتا چلتا ہو تو اس کی قربانی جائز ہے اور اگر چرتا نہ ہو تو جائز نہیں۔

مالکیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> جو عیوب حدیث میں مذکور ہیں یعنی کانا، لنگڑا، مریض اور کمزور ہونا، ان کے سوا اندھے اور مستقل دیوانے جانور کی قربانی بھی جائز نہیں اور نہ ایسے جانور کی جس کے اصل یا زائد اعضاء میں سے کوئی کٹا ہوا ہو مثلاً ہاتھ یا پاؤں۔ البتہ خصی جانور کی قربانی جائز ہے۔ اور نہ خارش والے کی نہ بہت بوڑھے کی اور نہ ایسے جانور کی جسے دست لگتے ہوں بشرطیکہ خارش، بڑھاپا اور دست بہت زیادہ ہوں، اور نہ گونگے کی (یعنی جو آواز ہی نہ نکالتا ہو، اگر کسی عارضے کی وجہ سے نہ بولتا ہو تو قربانی جائز ہے جیسے اونٹنی چند ماہ کے حمل کے بعد نہیں بولتی) نہ بہرے جانور کی، نہ ایسے جانور کی جس کے منہ سے بو آتی ہو اور نہ اتنے چھوٹے کانوں والے جانور کی گویا اس کے کان پیدائشی طور پر ہیں ہی نہیں اور نہ ایسے جانور کی جس کی دم نہ ہو اور نہ ایسے جانور کی جس کے تمام تھن خشک ہو گئے ہوں اور نہ ایسے جانور کی جس کا سینگ ٹوٹ گیا ہو اور ٹھیک نہ ہو یا اس کے ایک سے زائد دانت کسی چوٹ یا بیماری سے ٹوٹ گئے ہوں، بڑھاپے کی وجہ سے یا عمر میں تبدیلی کی وجہ سے دانت ٹوٹ جائیں تو

(۱) الثول: بکری کے اعضاء میں نرمی یا دیوانگی جس کی وجہ سے وہ دوسری بکریوں کے ساتھ چلنے کے

بجائے چراگاہ میں گھومتی رہتی ہے۔

(۲) الشرح الكبير، ۲: ۱۱۹ وبعد: الشرح الصغير، ۲: ۱۴۳ وبعد: القوانین الفقہیة، ۱۸۸ وبعد:

بداية المجتهد، ۱: ۴۱۷۔ ۴۱۹۔

قربانی جائز ہے۔ نہ ایسے جانور کی جس کی ایک تہائی یا اس سے زائد دم کٹی ہوئی ہو یا ایک تہائی سے زیادہ کان کٹا ہوا ہو کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے: "ہمیں رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ ہم قربانی کے جانور کی آنکھیں کان اچھی طرح دیکھ لیا کریں اور آگے سے، پہلو سے یا لمبائی میں یا گولائی میں کان کٹے جانور کی قربانی نہ کریں" (۱)۔

جس جانور کے پیدائشی سینگ نہ ہوں یا جو چربی کی کثرت کی وجہ سے کھڑانہ ہو سکتا ہو اس کی قربانی جائز ہے اور اس کی بھی جس کا سینگ جڑ سے یا کنارے سے ٹوٹ گیا ہو اگر صحت یاب ہو گیا تو قربانی جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۲) ان جانوروں کی قربانی جائز نہیں جن کا حدیث میں ذکر آیا ہے یعنی اتنا کمزور کہ کمزوری کی وجہ سے اس کی ہڈیوں کا گودا ختم ہو گیا اور نہ لنگڑے، کانے اور بہت بیمار جانور کی قربانی جائز ہے۔ اسی طرح چارش والے کی بھی قربانی جائز نہیں، خواہ چارش کم ہو۔ اگر اوپر مذکور چاروں عیب معمولی ہوں تو اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ان سے گوشت متاثر نہیں ہوتا۔ نہ اندھے اور دیوانے (جو چراگاہ میں گھومتا رہے اور بہت کم چرے جس کی وجہ سے کمزور ہو جائے) جانور کی قربانی جائز ہے، نہ ایسے جانور کی جس کے کان یا زبان کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو، خواہ تھوڑا سا ہو کیوں کہ اس سے ایسا گوشت کم ہو گیا ہے

(۱) احمد؛ سنن اربعہ نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہم جانور کے کان، آنکھیں اچھی طرح دیکھ لیا کریں کہ ان میں کوئی عیب یا نقص تو نہیں۔ مقابله: ایسی بکری جس کا کان آگے سے کاٹ دیا گیا ہو اور لٹکتا چھوڑ دیا جائے، مدابرة: جس بکری کا کان ایک طرف سے کٹا ہوا ہو، شرقاء: لمبائی میں کان کٹا ہوا ہو، خرقاء: جس کے کان میں گول سوراخ ہو۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۲۸۶ وبعده؛ المہذب، ۱: ۲۳۸۔

جو کھایا جاتا ہے اور یہ گوشت میں نقص ہے۔ کان کا خراب ہونا ایسے ہی ہے جیسے کان نہ ہو، اگر پیدائشی طور پر نہیں بلکہ سرین کٹی ہوئی ہو تو اس کی قربانی قطعاً جائز نہیں۔

خصی جانور کی قربانی جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے دو خصی دنبے قربانی میں ذبح فرمائے<sup>(۱)</sup> لیکن سانڈا اگر مارتا نہ ہو تو خصی سے بہتر ہے۔ اگر پیدائشی طور پر اس کے سینگ نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں اور اگر ٹوٹ جائیں لیکن گوشت کو کوئی نقصان نہ پہنچے اور ٹوٹنے سے خون بہ نکلے تب بھی کوئی حرج نہیں کیوں کہ سینگ کا کوئی بڑا فائدہ نہیں، اگر گوشت کو کوئی نقصان پہنچے تو درست نہیں جیسا کہ خارش وغیرہ سے، لیکن سینگ والے جانور کی قربانی بہتر ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: "بہترین قربانی سینگ والے مینڈھے کی ہے"<sup>(۲)</sup>۔ کیوں کہ وہ دیکھنے میں اچھا لگتا ہے بلکہ دوسرا مکروہ ہے۔ اگر بعض یا اکثر دانت نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں، ایک یا دو دانت ٹوٹ گئے ہوں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ اس سے چرنے چگنے میں فرق نہیں پڑتا اور گوشت کم نہیں ہوتا۔ اگر سارے دانت نہ ہوں تو ان کا نقصان ہے کیوں کہ اس سے گوشت کم ہو جاتا ہے۔ کان کٹا پھٹا ہو یا اس میں سوراخ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ کان کا کوئی حصہ گرنہ گیا ہو کیوں کہ اس سے گوشت میں کمی نہیں آتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس عیب سے گوشت میں کمی آئے اس عیب والے جانور کی قربانی جائز نہیں اور جس سے کمی نہ آئے اس کی قربانی جائز ہے۔

(۱) احمد؛ ابو داؤد؛ ابن ماجہ نے ابو رافعؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی (نبیل الاوطار، ۵: ۱۱۹)۔

(۲) حاکم نے روایت کی اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا۔

حنابلہ کے نزدیک <sup>(۱)</sup> کمزور، صاف کانے، اندھے، زیادہ لنگڑے اور ایسے بیمار جانور جن کے تندرست ہونے کی امید نہ ہو اور ایسی بیماری جو گوشت کو خراب کرنے کا باعث ہو مثلاً خارش وغیرہ نیز ایسا جانور جس کا آدھے سے زیادہ کان یا سینگ نہ ہو <sup>(۲)</sup> یا اس کی آدھے سے زیادہ سرین کٹی ہوئی ہو، اس کی قربانی جائز نہیں، بہت کمزور جانور بیمار کی طرح ہے اس کی قربانی بھی جائز نہیں۔ اور جس کے تھن خشک ہو گئے ہوں اور جس کے سامنے کے دو دانت نہ رہے ہوں اور جس کے سینگ کا اوپر کا خول ٹوٹ گیا ہو اس کی قربانی درست نہیں۔

خاصی جانور کی قربانی درست ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے خاصی جانور کی قربانی کی۔ جس جانور کا آلہ تناسل اور خصیتین کٹے ہوئے ہوں اس کی قربانی جائز نہیں۔ جس کے پیدائشی سینگ نہ ہوں، یا کان چھوٹے ہوں یا بالکل نہ ہوں یا پیدائشی طور پر دم نہ ہو یا کٹی ہوئی ہو اس کی قربانی درست ہے کیوں کہ اس سے مقصد میں خلل نہیں پڑتا۔ اگر آنکھ میں سفیدی ہو لیکن نظر ٹھیک ہو تو قربانی صحیح ہے کیوں کہ نظر کا جو مقصد ہے وہ حاصل ہے اور گابھن اونٹنی گائے اور بکری کی قربانی اسی طرح جائز ہے جیسے غیر گابھن کی۔

خلاصہ یہ ہے کہ کچھ عیوب ایسے ہیں جن کے قربانی کے مانع ہونے پر اتفاق ہے اور کچھ پیدائشی عیوب ایسے ہیں جو قربانی میں رکاوٹ نہیں ہیں۔ کچھ عیوب ایسے ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے مثلاً کان کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو تو مالکیہ اور حنفیہ ایک تہائی سے زیادہ

(۱) المغنی، ۸: ۶۲۳ و بعد: کشاف القناع، ۳: ۳.

(۲) حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے ایسے جانور کی قربانی سے منع فرمایا جس کا سینگ یا کان آدھا ہو" قتادہ کہتے ہیں "میں نے سعید بن مسیب سے پوچھا، انہوں نے کہا، ہاں، العضب: نصف یا اس سے زیادہ"۔ شافعی ابن ماجہ، احمد اور باقی اصحاب سنن نے روایت کی



کان کٹا ہوا ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں قرار دیتے، حنابلہ نصف سے زیادہ کٹا ہو اور شافعیہ اگر معمولی سا کٹا ہوا ہو تب بھی جائز قرار نہیں دیتے۔ اگر سینگ ٹوٹا ہوا ہو تو جب تک ہڈی کے سر تک نہ ٹوٹ گیا ہو حنفیہ کے نزدیک اس کی قربانی جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک خواہ سارا ٹوٹ گیا ہو لیکن تندرست ہو گیا ہو تو جائز ہے، شافعیہ کے نزدیک جب تک گوشت میں کمی نہ آئے جائز ہے اور حنابلہ کے نزدیک اگر نصف سے کم ٹوٹا ہے تو جائز ہے۔

افضل یہ ہے کہ جانور صحیح سالم، تندرست، صحت مند اور ہر نقص سے پاک ہو۔ اگر کسی شخص نے اپنے اوپر صحیح سالم عیب سے پاک قربانی واجب کی، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہو گیا جو قربانی سے مانع ہو، اسے ذبح کر دیا تو حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک قربانی درست ہے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ ابن ماجہ نے ابو سعیدؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: "ہم نے ایک دنبہ خریدا کہ اس کی قربانی کریں، بھیڑیا آیا اور اس کی سرین کاٹ کر کھا گیا، ہم نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اس کی قربانی کر دو"۔ پس وہ عیب قربانی سے مانع ہے جو پہلے سے ہو نہ کہ وہ عیب جو نیا پیدا ہو۔ حنفیہ کے نزدیک اگر قربانی دینے والا مال دار ہے تو دوسرا جانور خریدے۔

قربانی کے جانور کی مکروہ صفات

فقہاء کے نزدیک قربانی کے جانور میں مندرجہ ذیل صفات مکروہ ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں<sup>(۲)</sup> پھٹے ہوئے کان والے جانور، سوراخ والے کان والے جانور، ایسے

جانور کی جس کے کان پچھلا حصہ کٹا ہوا ہو، ایسا جانور جس کے کان کا اگلا حصہ کٹا ہوا ہو، ان سب کی قربانی مکروہ ہے، کیوں کہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے، "کہ ہم

(۱) المغنی، ۸: ۶۲۶ و بعد۔

(۲) تبیین الحقائق، ۵: ۶، ۹: البدائع، ۵: ۷۶، ۷۸: الدر المختار، ۵: ۲۳۱۔



کانے جانور کی، آگے یا پیچھے سے کٹے ہوئے، پھٹے ہوئے اور سوراخ والے کان والے جانور کی قربانی نہ کریں<sup>(۱)</sup>، نہی استحباب پر محمول ہے اور کان اگر زیادہ پھٹا ہوا ہو تو مکروہ ہے۔ جس جانور کی اون اسے ذبح کرنے سے پہلے استعمال کرنے کے لیے اتار لی گئی ہو اور بھینگے جانور کی قربانی بھی مکروہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> پھٹے ہوئے کان والے جانور کی قربانی مکروہ ہے، نیز دوسرے وہ جانور جن کا ذکر مذکورہ بالا حدیث میں ہے اور کان کے دوسرے عیوب مثلاً کان کے بغیر پیدا ہونے والا جانور، جس جانور کا کان تھوڑا سا کٹا ہوا ہو اس کی قربانی مکروہ ہے، جیسے کہ ایسے جانور جن کے سینگ عیب دار ہوں مثلاً سینگ پورے نہ ہوں یا ٹوٹے ہوئے ہوں یا بڑھاپے وغیرہ کی وجہ سے بعض دانت ٹوٹ گئے ہوں ان کی قربانی مکروہ ہے۔ الغرض مستحب یہ ہے کہ اعلیٰ درجے کا جانور قربانی میں دیا جائے اور ایسے عیوب سے بھی پاک ہو جن کی موجودگی میں قربانی جائز ہے مثلاً معمولی بیماری اور سینگ جو ٹوٹنے کے بعد تندرست ہو گیا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں<sup>(۲)</sup> مذکورہ بالا حدیث میں جو عیوب ہیں مثلاً کان کا کٹا پھٹا ہونا یا سوراخ ہونا، اس کے حامل جانور کی قربانی مکروہ تنزیہی ہے، جس کے سینگ پیدا کنشی طور پر نہ ہوں یا جس کے سینگ کا خول ٹوٹ گیا ہو یا جس کا سینگ ٹوٹ گیا ہو اس کی قربانی مکروہ ہے کیوں کہ اس سے عیب پیدا ہو جاتا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے قربانی کے بارے میں فرمایا کہ اس کی تعظیم یہ ہے کہ اسے خوب صورت بنا کر رکھا جائے۔

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۲۱؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۹۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۴؛ المہذب، ۱: ۲۳۸-۲۳۹۔

نیز حنابلہ کی یہی رائے ہے<sup>(۱)</sup> کہ کٹے، پھٹے اور سوراخ والے کان والے جانور کی قربانی مکروہ ہے۔ کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث میں ان عیوب والے جانوروں کی قربانی کی ممانعت آئی ہے۔ یہ نہی تنزیہی ہے۔ ان عیوب کے باوجود قربانی درست ہو جاتی ہے۔ اس میں ظاہر یہ ہے کہ سوا اور کسی کا اختلاف نہیں۔ کیوں کہ ہر عیب سے سالم ہونے کی شرط بہت سخت ہے اس لیے کہ ہر عیب سے پاک جانور شاید ہی مل سکے۔

## بحث ۵: قربانی کے مستحبات، مکروہات اور قربانی کا ارادہ کرنے والے کے لیے مسنون اعمال

اس بحث کے بیشتر مسائل میں بالعموم فقہاء کا اتفاق ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں<sup>(۲)</sup> کہ مستحب یہ ہے کہ قربانی سے کئی دن پہلے قربانی کرنے والا جانور تیار کر لے کیوں کہ اس میں عبادت کی تیاری اور قربانی میں رغبت کا اظہار ہے، اس میں اجر و ثواب بھی ہے۔ قربانی کے جانور کے گلے میں کچھ ڈال دے<sup>(۳)</sup> اور اس پر کپڑا ڈالے جیسے کہ ہدی پر ڈالتے ہیں تاکہ اس کی تعظیم کا اظہار ہو کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ذَلِكْ وَمَنْ يُعْظِمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوٰی الْقُلُوْبِ، الحج ۲۲: ۳۲ (جس نے شعائر اللہ کی تعظیم

(۱) المغنی، ۸: ۲۲۶۔

(۲) البدائع، ۵: ۷۸۔ الدر المختار، ۵: ۲۳۱۔

(۳) قربانی کے جانور کی تقلید سے مراد اس کے گلے میں کوئی چیز (جیسے ہار وغیرہ) لٹکانا ہے تاکہ معلوم ہو کہ یہ ہدی ہے۔

کی، تو یہ امر دلوں کے تقویٰ کی دلیل ہے)۔ قربانی کے جانور کو ذبح کرنے کی جگہ عمدگی سے چلا کر لے جائے، سختی سے نہ لے جائے اور نہ پاؤں سے گھسیٹے۔

قربانی کا جانور خریدنے والے کے لیے اس کا دودھ دوہنا یا اون اتارنا یا اس سے فائدہ اٹھانا مثلاً سوار ہونا یا سامان لادنا مکروہ ہے یا وقت سے پہلے ذبح کر دیا ہو تو اس کے گوشت سے نفع اٹھانا بھی مکروہ ہے، کیوں کہ اسے ثواب کے حصول کے لیے متعین کر دیا گیا ہے۔ اور اس سے فائدہ اٹھانے میں ثواب میں کمی واقع ہوگی۔ اگر اس کے تھنوں میں دودھ ہو اور اس امر کا خطرہ ہو کہ اس کا دودھ نہ نکالا گیا تو مر جائے گی تو ٹھنڈے پانی سے اس کے تھنوں پر چھڑکاؤ کرے تاکہ دودھ خشک ہو جائے اور اگر دودھ نکال لیا تو اسے صدقہ کر دے کیوں کہ وہ ایسی بکری کا دودھ ہے جو ثواب کے لیے متعین کر دی گئی ہے۔ اگر اسے ذبح کر دیا یا اس پر سے اون اتار لی تو اس کا گوشت یا اس کی قیمت اور اون، بال، پشم وغیرہ سب کچھ صدقہ کر دے۔

قربانی کے جانور کو فروخت کرنا مکروہ ہے کیوں کہ وہ ثواب کے لیے خریدا گیا تھا، اس لیے متعین ہو گیا، اگر فروخت کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اس کی طرح یا اس سے بہتر جانور قربانی میں دے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ یہ ایسے مال کی فروخت ہے جو جو اس کی ملکیت تھا اور جسے خریدار کے سپرد کیا جاسکتا تھا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فروخت کرنا جائز نہیں کیوں کہ وہ وقف مال کی طرح تھا اور وقف مال فروخت کرنا جائز نہیں۔

(۱) اگر اس سے کم قیمت میں خریدے تو دونوں کی قیمتوں کا فرق صدقہ کرنا واجب ہے۔

اگر قربانی کا جانور بچہ دے دے تو اسے بھی ماں کے ساتھ ذبح کر دیا جائے، اگر اسے فروخت کر دیا تو اس کی قیمت صدقہ کر دے، کیوں کہ ماں قربانی کے طور پر متعین ہو گئی تھی، بچہ اس کے تابع ہے۔

قربانی کرتے وقت قربانی کرنے والے کے لیے مستحب ہے کہ اگر ہو سکے تو اپنے ہاتھ سے ذبح کرے، کیوں کہ یہ ثواب کا کام ہے اسے دوسرے سے کروانے کے بجائے خود کرنا افضل ہے جیسے کہ تمام عبادات ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سواونٹ ہدی کے طور پر لائے تھے، ان میں سے ساٹھ سے زائد آپ نے خود ذبح کیے، پھر آپ نے چھری حضرت علیؓ کے ہاتھ میں دے دی، باقی انہوں نے ذبح کیے<sup>(۱)</sup>۔

اگر قربانی کرنے والا خود اچھی طرح ذبح نہ کر سکتا ہو تو کسی دوسرے مسلمان کو اپنا قائم مقام بنا دے کسی اہل کتاب کو نہیں، کیوں کہ کتابی کا ذبیحہ مکروہ ہے اس لیے کہ قربانی عبادت ہے اور کتابی عبادت کا اہل نہیں، اگر کسی مسلمان کی طرف سے اس نے ذبح کر دیا تو جائز ہے کیوں کہ وہ ذبح کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ مجوسی کا ذبیحہ حرام ہے کیوں کہ وہ اس کا اہل نہیں۔

مستحب ہے کہ ذبح کرنے والا قبلہ رو ہو جیسا کہ حضرت انسؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے جسے ایک جماعت نے روایت کیا اور قربانی کے جانور کو بائیں پہلو پر لٹا دیا جائے۔

مستحب ہے کہ قربانی کرنے والا ذبح کے وقت موجود ہو کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا: "اٹھو، اپنی قربانی کے پاس کھڑی ہو جاؤ، کیوں

(۱) احمد اور مسلم نے حضرت جابرؓ سے رسول اللہ ﷺ کے حج کے طریقے میں روایت کی،

(نبیل الاوطار، ۵: ۱۰۵)۔

کہ جب اس کے خون کا پہلا قطرہ گرے گا تو تم نے جتنے گناہ کیے ہوئے ہیں سب معاف ہو جائیں گے" (۱)۔

قربانی کرنے والا دعا کرے، یوں کہے: اللّٰهُمَّ سَنِكَ، وَلَكَ صَلَاتِي وَنَسْكَی وَسِحْيَايَ وَسَمَاتِي ۗ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَكَ وَبِذَلِكَ أَمَرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ۔ (اے اللہ! یہ تیری طرف سے ہے، میری نماز، میری قربانی، میرا جینا اور میرا امرنا اللہ کے لیے ہے جو رب العالمین ہے، کوئی تیرا شریک نہیں، مجھے اسی کا حکم دیا گیا اور میں مسلمانوں میں سے ہوں) جیسا کہ حضرت فاطمہؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے یہ ثابت ہے، پھر کہے: بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، اللّٰهُمَّ تَقْبَلْ مِنِّي (اللہ کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! میری طرف سے قبول فرما) جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے، وہ کہتے ہیں، میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عید الاضحیٰ پڑھی، پھر جب آپ واپس آئے تو اپنے دنبے کے پاس آئے، اسے ذبح کیا اور فرمایا: بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ اللّٰهُمَّ هَذَا عَنِّي وَعَمَّنْ لَمْ يَضَحْ مِنْ أُمَّتِي (۲)۔ (اللہ کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! یہ میری طرف سے اور میری امت کے ان لوگوں کی طرف سے ہے جو قربانی نہیں کر سکتے)۔

قربانی کے بارے میں مستحب یہ ہے کہ وہ بہت موٹی، بہت خوبصورت اور بہت بڑی ہو، جیسا کہ اوپر بیان ہوا کیوں کہ وہ آخرت میں سواری ہوگی۔

(۱) عمران بن حصین کی حدیث سے حاکم، بیہقی اور طبرانی نے اور ابو سعید خدری کی حدیث سے حاکم اور بزار نے حضرت علیؓ کی حدیث سے ابو القاسم اصہبانی نے روایت کی۔ پہلی دونوں احادیث کی سند کے بارے میں گفتگو کی گئی ہے۔ نصب الرایۃ، ۲: ۲۱۹۔

(۲) احمد؛ ابوداؤد؛ ترمذی (نیل الاوطار، ۵: ۱۰۹)۔

بھیڑ بکریوں میں سے افضل سفید سینگوں والا مینڈھا ہے جو خصی ہو کیوں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں اسی طرح ہے۔ مستحب ہے کہ ذبح کرنے والا آلہ لوہے کا ہو اور تیز ہو۔

ذبح کرنے کے بعد اتنی دیر انتظار کرنا مستحب ہے جتنی دیر میں ذبیحہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے اور اس کے تمام اعضاء پر سکون ہو جاتے ہیں۔ ٹھنڈا ہونے سے پہلے کھال نہ اتاری جائے۔

۲۔ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت کی رائے ہے<sup>(۱)</sup> کہ جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ ارادہ رکھتا ہو اس کے لیے مستحب ہے کہ جب ذوالحجہ کا مہینہ شروع ہو تو پہلے دس دن نہ بال کاٹے اور نہ ناخن تراشے حتیٰ کہ قربانی کر دے۔ بلکہ اس کے لیے یہ کام مکروہ ہے، بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ حرام ہے۔ اس کی دلیل حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جب تم ذوالحجہ کا چاند دیکھو تو تمہاری نیت قربانی کرنے کی ہو تو اپنے بال اور ناخن نہ کاٹو"<sup>(۲)</sup>۔ بلاشبہ حدیث کی صحت کی وجہ سے یہی رائے راجح ہے۔ ان باتوں کے حرام نہ ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے، "میں رسول

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۲؛ الشرح الصغير، ۲: ۱۲۴؛ القوانین الفقهية، ۱۹۰؛ بداية المجتهد، ۱: ۲۲۴؛ مغنی المحتاج، ۳: ۲۸۳؛ وبعد، ۲۹۰؛ المهذب، ۱: ۲۳۸؛ وبعد، المغنی، ۸: ۶۱۸، ۶۲۰؛ وبعد؛ کشاف القناع، ۳: ۵؛ حاشیة الباجوری علی ابن قاسم، ۲: ۳۰۹۔

(۲) بخاری کے سوا صحاح ستہ نے روایت کی، ابو داؤد، مسلم اور نسائی کے الفاظ یہ ہیں۔ جو شخص قربانی کرنا چاہتا ہے، جب ذوالحجہ کا چاند نظر آئے تو نہ بال کاٹے نہ ناخن تراشے تا آنکہ قربانی کر لے۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۱۲) اس میں حکمت یہ ہے کہ آگ سے آزادی کے لیے اپنے بدن کے تمام اجزا باقی رکھے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس میں حج کے لیے احرام باندھنے والوں سے مشابہت ہے لیکن بعض شافعیہ کے نزدیک دوسری وجہ غلط ہے کیوں کہ قربانی کرنے والے کو عورتوں سے الگ رہنے، خوشبو اور سلاہو الباس وغیرہ ترک کرنے کا حکم نہیں جو محرم کے لیے ہے۔



اللہ ﷻ کی ہدی کے لیے رسیاں بٹتی تھی، پھر آپ اپنے ہاتھوں سے ان کے گلے میں ہار ڈالتے تھے، پھر انہیں بھیج دیتے تھے اور اللہ نے جو چیزیں آپ پر حلال کی ہوئی تھیں ان میں سے کوئی چیز حرام نہیں ہوتی تھی حتیٰ کہ ہدی کی قربانی دے دی جاتی" (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک مذکورہ امور حرام نہیں ہیں کیوں کہ قربانی کرنے والے پر ہم بستری اور سلا ہوا لباس پہننا حرام نہیں، پس بال کاٹنا اور ناخن تراشنا بھی مکروہ نہیں، جیسا کہ اگر اس کا قربانی کرنے کا ارادہ نہ ہونا (۲)۔

حنفیہ کی طرح جمہور نے بھی اس امر کا اضافہ کیا ہے کہ اگر قربانی کا جانور گائے یا بکری ہو تو اسے بائیں پہلو پر لٹا کر قبلہ رو کر لینا مستحب ہے اور ذبح کرنے والا بسم اللہ واللہ اکبر، اللہم هذا منك والیک کہے، کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے عید کے دن دو مینڈھے ذبح کیے، پھر جب قبلہ رو ہوئے تو یہ الفاظ کہے: وجہت وجہی للذی فطر السموات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین، ان صلاتی ونسکی (۳) ومحیای وسماتی للہ رب العالمین، لا شریک لہ وبذلک امرت وانا اول المسلمین، بسم اللہ، واللہ اکبر، اللہم هذا منك ولک۔ (۴) (میں نے اپنا رُخ اس ذات کی طرف کر لیا جس نے زمین و آسمان پیدا کیے، یکسو ہو کر اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں، میری نماز، میری قربانی، میرا جینا اور میرا مرنا اللہ کے لیے ہے جو رب العالمین ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، مجھے اس بات کا حکم دیا گیا ہے اور میں پہلا

(۱) متفق علیہ۔

(۲) المغنی ۸: ۶۱۹۔

(۳) النسک: عبادت

(۴) ابوداؤد، نبی کے سوا دوسرے اشخاص انا من المسلمین کہیں، جو معنا درست ہے۔



مسلمان ہوں، اللہ کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! یہ تیری طرف سے ہے اور تیرے لیے ہے۔) اگر اس کے بعد یہ کہے: اے اللہ! اسے میری طرف سے اسی طرح قبول فرما جیسے تو نے اپنے خلیل ابراہیم کی طرف سے قبول کی، تو بہت اچھا ہے اگر صرف بسم اللہ کہنے پر اکتفا کی تو افضل طریقہ چھوڑ دیا۔

شافعیہ نے پانچ چیزیں گنوائی ہیں جو ذبح کے وقت مستحب ہیں، پوری بسم اللہ یا صرف بسم اللہ پڑھنا، رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا، ذبیحہ کو قبلہ رو کرنا، بسم اللہ پڑھنے سے پہلے یا بعد میں اللہ اکبر کہنا، قبولیت کی دعا کرنا، ذبح کرنے والا کہے اے اللہ! یہ نعمت تیری طرف سے ہے اور تیرا قرب حاصل کرنے کے لیے پیش خدمت ہے۔

افضل یہ ہے کہ اگر آدمی خود ذبح کر سکتا ہو تو خود ذبح کرے، اس میں رسول اللہ ﷺ کا اتباع ہے<sup>(۱)</sup>۔ عورت کے لیے سنت یہ ہے کہ کسی دوسرے کے سپرد کر دے۔ قربانی کرنے والا خود اپنے قربانی کے جانور کے پاس موجود رہے تاکہ سنت پر عمل ہو اور مغفرت کی دعا کر سکے، مستحب یہ ہے کہ قربانی کا جانور مسلمان ذبح کرے کیوں کہ یہ ثواب کا کام ہے اور جو لوگ عبادت کے اہل نہیں ان کے سپرد یہ کام نہیں کیا جاسکتا۔ حضرت جابرؓ کا قول ہے: قربانی کا جانور صرف مسلمان ہی ذبح کرے۔ کسی دوسرے مسلمان کے سپرد کرنا کہنا کہ وہ ذبح کر دے جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے سواوٹھوں میں سے باقی ماندہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سپرد کر دیے تھے۔ کسی ذمی کتابی، بچے یا اندھے کے سپرد کرنا مکروہ ہے۔ اگر کسی ذمی کے سپرد کر دیا، اس نے ذبح کیا تو جائز ہے کیوں کہ جو کام مسلمانوں کے لیے باعث ثواب ہوں ان میں کسی کافر کو وکیل بنا لینا جائز ہے جیسے مسجد کی تعمیر اور پل بنانا۔

(۱) شیخین نے روایت کی۔

وکیل کے لیے ضروری نہیں کہ ذبح کے وقت کہے کس کی طرف سے ہے کیوں کہ نیت سے قربانی درست ہو جاتی ہے۔ چاہے تو ذکر کر دے کہ کس کی طرف سے ہے کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے جب قربانی کی تو فرمایا: اے اللہ! محمد اور آل محمد اور امت محمد کی طرف سے قبول فرما، پھر قربانی کی<sup>(۱)</sup> جن کہتے ہیں کہ یوں کہے: بسم اللہ و اللہ اکبر، هذا منك ولك، فلاں کی طرف سے قبول فرما۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ذبح کرنے والے کے لیے غیر اللہ کا نام لینا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، المائدہ ۵: ۳ (جن پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو)۔ اگر کسی شخص نے قربانی کا جانور متعین کر دیا تھا، پھر کسی دوسرے آدمی نے اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کر دیا تو جس کا جانور تھا اس کی طرف سے قربانی ہوگی اور مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک اس کا تاوان نہیں ہے کیوں کہ یہ ایسا کام ہے جس کے لیے نیت کی ضرورت تھی اگر مالک کے سوا کوئی دوسرا کر دے تب بھی درست ہے جیسے کسی کے کپڑے سے نجاست دھو دینا۔

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ یہ قربانی نہیں، محض گوشت ہے اور مالک اس کی قیمت وصول کر سکتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا جانور قربانی کرے کیوں کہ قربانی عبادت ہے اور جب مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے آدمی نے کر دی تو ادا نہیں ہوگی جیسا کہ زکوٰۃ بلا اجازت ادا نہیں ہوتی<sup>(۲)</sup>۔

(۱) مسلم نے روایت کی۔

(۲) المغنی، ۸: ۶۴۲؛ کشاف القناع، ۳: ۱۱؛ الكتاب مع اللباب، ۳: ۲۳۷؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۰؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۲۳؛ وبعد۔

مالکیہ کے نزدیک <sup>(۱)</sup> ذبح سے پہلے قربانی کے جانور کی اون اتارنا مکروہ ہے، ہاں اگر اون کی وجہ سے اسے تکلیف ہو مثلاً گرمی محسوس ہوتی ہو تو جائز ہے۔ اس کا دودھ پینا بھی مکروہ ہے کیوں کہ اس کے بارے میں نیت کر لی ہے کہ یہ اللہ کی ہے اور انسان اپنی عبادت واپس نہیں لیتا۔ امام کے لیے مکروہ ہے کہ اپنی قربانی کا جانور عید گاہ میں نہ لے آئے۔ دوسروں کے لیے لانا مستحب ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ عید گاہ میں قربانی کیا کرتے تھے <sup>(۲)</sup>۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ ایسی جگہ ہو جہاں فقراء کی نظر پڑے اور وہ قربانی کا گوشت لے جا سکیں۔

شافعیہ اور حنابلہ نے فرق کرتے ہوئے کہا ہے <sup>(۳)</sup> جو جانور قربانی کے لیے معین کر دیا گیا ہو قربانی کرنے والا اس کا دودھ نہ پیئے، ہاں اگر اس کے بچے سے زائد ہو تو جائز ہے اور اگر زائد نہ ہو یا دودھ نکالنے سے جانور کو نقصان ہوتا ہو یا اس کا گوشت کم ہوتا ہو تو دودھ نہ نکالے۔ اگر ایسا نہ ہو تو دودھ نکالنا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے کیوں کہ دودھ اندر رہنے سے جانور کو نقصان ہوتا ہے۔ اگر دودھ صدقہ کر دے تو افضل ہے تاکہ اختلاف سے بچ جائے۔ اس سے فائدہ اٹھانے کے جواز کی دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے: "اس کے بچے کی ضرورت سے جو زائد ہو وہ نکال لے" نیز یہ ایسی چیز سے استفادہ ہے جس کا نہ جانور کو نقصان ہے نہ اس کے بچے کو۔

قربانی کے لیے مقرر کیے ہوئے جانور پر صرف ضرورت کے تحت سواری کرنا جائز ہے، لیکن جانور کو کوئی نقصان نہ پہنچے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اس پر معقول طریقے

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۲۲؛ الشرح الصغير، ۲: ۱۴۶۔

(۲) بخاری؛ ترمذی کے سوا دیگر اصحاب سنن نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی۔

(۳) مغنی المحتاج، ۲: ۲۹۲؛ المہذب، ۱: ۲۳۶، ۲۴۱؛ المغنی، ۸: ۲۹۹؛ وبعد؛ کشاف القناع، ۳: ۹؛ وبعد

سے سوار ہو جاؤ، تاآنکہ تمہیں کوئی اور سواری مل جائے" (۱) چوں کہ اس کے ساتھ مساکین کا حق متعلق ہے اس لیے بلا ضرورت اور بلا حاجت اس پر سوار ہونا جائز نہیں جیسا کہ ان کے مملوکہ جانور پر سوار ہونا جائز نہیں۔ اگر سوار ہونے سے جانور کو نقصان پہنچتا ہو تو سوار ہونا جائز نہیں کیوں کہ نقصان کو نقصان سے دور نہیں کیا جاسکتا۔ اگر سوار ہونے سے جانور کو کوئی نقصان ہو جائے تو اس کا ضامن ہوگا کیوں کہ جانور کے ساتھ دوسروں کا حق متعلق ہے۔ اس کی اون، اگر کاٹنے میں جانور کا فائدہ ہے مثلاً گرمی یا بہار کا موسم ہے اور قربانی تک ابھی بہت مدت باقی ہے تو اسے کاٹنا جائز ہے کیوں کہ اس کے کاٹنے سے وہ ہلکا پھلکا محسوس کرے گا اور موٹا ہوگا۔ اون کاٹ کر صدقہ کر دے، یہ افضل ہے یا دودھ کی طرح اس سے استفادہ کر لے۔ اگر اون سے جانور کو کوئی نقصان نہ ہو کہ قربانی کا وقت قریب ہو یا اون کا باقی رہنا جانور کے فائدے میں ہو مثلاً جاڑوں کا موسم ہو اور اسے گرمی کے لیے اون کی ضرورت ہو تو اون نہ کاٹے کیوں کہ جانور کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے، وہ سردی سے بچتا ہے اور ذبح کے بعد مساکین اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔

### بحث ۶: قربانی کے گوشت کے احکام

قربانی کا اصل مقصد یعنی ثواب تو خون بہانے سے حاصل ہو جاتا ہے (۲)۔ البتہ قربانی کے گوشت کھانے اور تقسیم کرنے وغیرہ میں فقہاء میں تھوڑا سا اختلاف ہے، جمہور ایک طرف ہیں اور شافعیہ دوسری طرف۔ جمہور کی رائے بہتر ہے کیوں کہ وہ ظاہر سنت نبویہ کے مطابق ہے۔

(۱) ابوداؤد نے روایت کی۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۲۹۱

۱۔ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> نفل قربانی کے گوشت سے کھانا جائز ہے۔ البتہ منت یا جو خریدنے سے واجب ہو گئی ہو، اس سے حنفیہ کے نزدیک کھانا حرام ہے۔ جیسے کہ قربانی کے جانور کا بچہ جو ذبح سے پہلے پیدا ہوا ہو اس کا کھانا بھی حرام ہے یا سات آدمیوں کا مشترک جانور ہو جن میں سے ایک نے اپنے حصے میں ماضی کی قربانی کی قضاء کی نیت کی ہو، اس کا کھانا بھی حرام ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفل قربانی کی طرح نذر قربانی کا گوشت کھانا بھی جائز ہے۔ مستحب یہ ہے کہ قربانی کرنے والا اگر نفل قربانی ہو اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نذر ہو تب بھی اس کا گوشت خود بھی کھائے، صدقہ بھی کرے اور ہدیہ بھی دے، اگر سارا خود کھا جائے یا تین دن سے زائد کے لیے ذخیرہ کر لے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز ہے لیکن مکروہ۔ حنابلہ کے نزدیک اکثر گوشت خود کھا لینا جائز ہے۔ اگر سارا خود کھا لیا تو کم از کم اتنے گوشت کا تاوان دینا پڑے گا جس پر گوشت کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً ایک اوقیہ۔ مالکیہ کی مشہور روایت کے مطابق گوشت کو تین حصوں میں تقسیم کرنے کے لیے ایک تہائی وغیرہ کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ گوشت کو برابر تین حصوں میں تقسیم کرے، ایک تہائی خود کھائے، ایک تہائی اپنے اقرباء اور دوستوں کو ہدیہ کے طور پر دے دے، خواہ مال دار ہوں اور ایک تہائی مساکین کے لیے صدقہ کر دے۔ ان کی دلیل یہ ہے

(۱) البدائع، ۵: ۸۰ و بعد؛ الدر المختار، ۵: ۲۳۰؛ تبیین الحقائق، ۶: ۸ و بعد؛ تکملة فتح القدیر، ۸: ۷۶ و بعد؛ اللباب، ۳: ۲۳۶؛ بدایة المجتہد، ۱: ۳۲۲؛ الشرح الکبیر لدسوقی، ۲: ۱۲۲، ۱۲۶؛ القوانین الفقہیة، ۱۹۰ و بعد؛ المغنی، ۸: ۶۳۲۔ ۶۳۵؛ کشف القناع، ۳: ۱۰، ۱۶، ۱۸ و بعد؛ شرح العلامة زروق علی رسالۃ القیروانی، ۱: ۲۷۷

کہ ارشادِ ربانی ہے: فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ<sup>(۱)</sup>، الحج ۲۲:۳۶ (اس میں سے سے خود کھاؤ اور سائل فقیر اور نہ مانگنے والے مساکین کو کھلاؤ) وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ، الحج ۲۲:۲۸ (اور در ماندہ فقیر کو بھی کھلاؤ)۔ حنابلہ نے دونوں آیتوں پر عمل کرتے ہوئے فقراء کو کھلانے کو واجب قرار دیا، کیوں کہ امر و جوب کا متقاضی ہے۔ اور مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک گوشت کو تین حصوں میں تقسیم کرنے کی دلیل ابن عباسؓ کی وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کی قربانی کی کیفیت بیان کی گئی ہے کہ آپؐ ایک تہائی اپنے خاندان کو کھلاتے، ایک تہائی فقراء پڑوسیوں کو اور ایک تہائی مانگنے والوں پر صدقہ کر دیتے<sup>(۲)</sup>۔ تقسیم کے تین پہلو ہیں۔ خود کھانا، ذخیرہ کر لینا جو حدیث سے ثابت ہے اور دوسروں کو کھلانا جو آیت سے ثابت ہے، سو یہ ہیں گوشت کی تقسیم کے تین پہلو۔

مالکیہ کی اس امر پر دلیل کہ تقسیم کے لیے کوئی نسبت مقرر نہیں ہے بلکہ مطلق حکم ہے حضرت عائشہؓ، حضرت جابرؓ، سلمہ بن الاکوعؓ، ابوسعیدؓ اور بریدہؓ وغیرہ کی احادیث ہیں جن میں آتا ہے: "کھاؤ، ذخیرہ کرو، صدقہ کرو یا کھاؤ، کھلاؤ اور ذخیرہ کرو"<sup>(۳)</sup>۔

مذکورہ بالا احادیث کے سوا قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "میں نے تمہیں قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ ذخیرہ

(۱) القانع: مانگنے والا فقیر، المعتر: جو شخص مانگنے کے لیے سامنے تو آئے لیکن نہ مانگے

(۲) حافظ ابو موسیٰ اصفہانی نے الوظائف میں روایت کی اور کہا حدیث حسن ہے۔ یہ ابن مسعود اور ابن عمر کا قول ہے جس کی صحابہ میں سے کسی نے مخالفت نہیں کی۔

(۳) دیکھیے: نیل الاوطار، ۵: ۱۲۶ و بعد



کرنے سے قحط کی وجہ سے آنے والے لوگوں کی خاطر منع کیا تھا<sup>(۱)</sup> اب اللہ تعالیٰ نے آسانی پیدا کر دی ہے، جتنا چاہو ذخیرہ کر لو<sup>(۲)</sup>۔

قربانی کے جانور کی کھال، چربی، گوشت، سری پائے، بال، اون، پشم اور ذبح کے بعد نکالا ہوا دودھ فروخت کرنا حرام ہے۔ خواہ قربانی نفل ہو خواہ واجب۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی کھال تقسیم کرنے کا حکم دیا اور فروخت کرنے سے منع فرمایا، آپ کا ارشاد ہے: "جس نے قربانی کی کھال فروخت کر دی، اس کی قربانی نہیں ہوئی"<sup>(۳)</sup>۔

قصائی یا ذبح کرنے والے کو قربانی کی کھال یا اور کوئی چیز ذبح کی اجرت کے طور پر دینا جائز نہیں، کیوں کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں، مجھے رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا تھا کہ قربانی کے جانوروں پر کھڑا رہوں اور ان کی کھالیں اور ان پر پڑے ہوئے کپڑے<sup>(۴)</sup> تقسیم کر دوں اور قصائی کو ان میں سے کچھ نہ دوں، فرمایا: "ہم قصائی کو اپنی طرف سے دیتے تھے"<sup>(۵)</sup>۔

(۱) الدافۃ: اعراب کی جماعت خوراک مانگنے کے لیے مدینہ آگئی تھی کیوں کہ صحرا میں قحط نے انہیں تباہ کر دیا تھا۔

(۲) مسلم؛ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "میں نے تمہیں قحط کی وجہ سے منع کیا تھا، اب کھاؤ، ذخیرہ کرو اور صدقہ کرو"، متفق علیہ

(۳) حاکم نے کہا ہے یہ روایت صحیح الاسناد ہے؛ بیہقی نے بھی روایت کی، (نصب الراية، ۴: ۲۱۸)؛ احمد نے بھی ایک حدیث ابوسعید سے روایت کی، جس میں ہے "ہدی اور قربانی کا گوشت فروخت نہ کرو"۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۲۹)

(۴) الجلال: اونٹ کی پیٹھ پر ڈالا جانے والا کپڑا وغیرہ، اس کی جمع اجلہ بھی ہے اور مفرد جلال، جیم کی پیش کے ساتھ ہے۔

(۵) متفق علیہ



اگر قصاب کو اس کی غربت کی وجہ سے قربانی کا کچھ گوشت دے دیا، یا بطور ہدیہ دے دیا تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ وہ بھی دوسروں کی طرح اس کا مستحق ہے، بلکہ دوسروں سے زیادہ حق دار ہے کیوں کہ گوشت بناتا رہا ہے اور اس کے دل میں لالچ بھی ہوگا۔

قربانی کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ قربانی کی کھال گھر میں استعمال کرے مثلاً اس کی جراب، مشکیزہ، پوسٹین، ڈول وغیرہ بنائے، لیکن صرف حنفیہ کے نزدیک دوسرے فقہاء کے برعکس اسے یہ بھی حق ہے کہ اس کے بدلے میں کوئی دوسری چیز خرید لے جسے بعینہ اپنے پاس باقی رکھے کیوں کہ بدل کا وہی حکم ہے جو مبادل کا ہے اور اشیاء کا باہمی مبادلہ انہیں اشیاء سے نفع اندوزی کی طرح ہے۔ اس سے کوئی ایسی چیز خریدنا جائز نہیں جو خرچ ہو جاتی ہو جیسے روپے پیسے یا کھانے پینے کی اشیاء یعنی قربانی کی کھال کو روپے پیسے یا خرچ ہو جانے والی اشیاء کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں۔

کھال کے ذاتی استعمال کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قربانی کی کھال سے مشکیزہ بنا لیا تھا۔

مالکیہ کے نزدیک یہودی اور عیسائی کو قربانی کا گوشت کھلانا مکروہ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک نفل قربانی کا گوشت کافر کو بطور ہدیہ دینا جائز ہے البتہ واجب قربانی کے گوشت میں سے کوئی چیز کافر کو ہدیہ کے طور پر نہ دی جائے<sup>(۱)</sup>۔

قربانی کا گوشت دوسرے شہر منتقل کرنے کے بارے میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ کی طرح قربانی کے گوشت کو بھی ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر وہاں قریبی عزیز ہوں یا وہاں کے لوگ اس شہر کی بہ نسبت زیادہ حاجت مند ہوں تو جائز ہے۔ اگر دوسری جگہ منتقل کر دیا تو قربانی درست ہے البتہ مکروہ ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں

(۱) کشاف القناع، ۱۹:۳

قربانی کا گوشت قصر نماز کی مسافت یا اس سے زائد سفر کی مسافت پر منتقل کرنا جائز نہیں۔ اگر اس جگہ کے لوگ جہاں قربانی واجب ہوئی ہے اس کی بہ نسبت زیادہ حاجت مند ہوں تو واجب ہے کہ اکثر گوشت ان کے پاس بھیج دیا جائے اور تھوڑا اصل شہر میں تقسیم کر دیا جائے۔ حنابلہ اور شافعیہ بھی مالکیہ سے ہم آہنگ ہیں کہ قصر کی مسافت سے کم فاصلے پر بھیجنا جائز ہے، یعنی جس شہر میں قربانی ہوئی وہاں سے اتنی دور منتقل کرنا جتنے فاصلے پر قصر نماز جائز ہے حرام ہے جیسا کہ زکوٰۃ کا حکم ہے، البتہ قربانی ادا ہو جائے گی۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> اگر قربانی واجب ہو یعنی منت ہو یا معین ہو مثلاً یہ کہا ہو کہ "یہ قربانی ہے" یا "میں نے اسے قربانی کے لیے متعین کر دیا ہے" تو اس میں سے کھانا جائز نہیں، نہ قربانی کرنے والے کے لیے اور نہ کسی ایسے شخص کے لیے جس کا نفقہ قربانی کرنے والے پر واجب ہو، بلکہ تمام گوشت صدقہ کر دے اور معین قربانی کے جانور کے بچے کو بھی اس کی ماں کے ساتھ ذبح کر دے البتہ اس بچے کا سارا گوشت خود کھا سکتے ہیں۔ اسے دودھ پر قیاس کیا جائے گا کیوں کہ مالک کے لیے جائز ہے کہ بچے کی ضرورت سے بچا ہو اور دودھ خود استعمال کر لے، اگرچہ مکروہ ہے۔

نفل قربانی کے بارے میں مستحب یہ ہے کہ قربانی دینے والا خود بھی اس میں سے کھائے بلکہ افضل یہ ہے کہ تبرک کے لیے چند لقمے کھائے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ، الحج ۲۲:۲۸ (اس میں سے خود کھاؤ اور سائل در ماندہ فقیر کو بھی کھاؤ)۔ بیہتی میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے قربانی کے جانور کی کلبھی کھایا کرتے تھے۔ البتہ اپنے قربانی کے جانور سے کھانا واجب نہیں ہے جیسا کہ ظاہر یہ، آیت

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۰، وبعد: المہذب، ۱: ۲۴۰

کے ظاہر کے پیش نظر کہتے ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ، الحج ۲۲: ۳۶ (قربانی کے اونٹوں کو ہم نے تمہارے لیے شعائر اللہ بنایا ہے)۔ پس یہ ہمارے لیے بنائے گئے اور جو چیز انسان کے لیے بنائی گئی ہو، انسان کو اس کے کھانے اور چھوڑنے میں اختیار ہے۔

قربانی کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ مال دار لوگوں کو بھی کھلائے، انہیں اس کا مالک نہ بنائے بلکہ ہدیہ کے طور پر بھیجے تاکہ وہ اسے آگے فروخت وغیرہ نہ کر سکیں۔ شافعیہ کے جدید مذہب کے مطابق ایک تہائی خود کھالے جب کہ قدیم مذہب میں یہ تھا کہ نصف کھالے اور نصف صدقہ کر دے۔

صحیح یہ ہے کہ کچھ نہ کچھ صدقہ کرنا واجب ہے خواہ تھوڑا سا گوشت ہی ہو اتنا کہ اس پر گوشت کے نام کا اطلاق ہوتا ہو، یہ مسلمان فقراء پر صدقہ کرے، خواہ ایک ہی فقیر ہو۔ اور افضل یہ ہے کہ ایک لقمہ خود تبرک کے لیے لے لے باقی سب صدقہ کر دے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

قربانی کرنے والا نفل قربانی کے جانور کی کھال بھی صدقہ کر دے یا اسے خود استعمال کرے۔ اگرچہ خود استعمال کرنا بھی جائز ہے، تاہم صدقہ کرنا افضل ہے۔ اگر قربانی واجب ہے تو اس کی کھال بھی صدقہ کرے۔ قربانی کو اس کے اصل شہر سے اتنی دور منتقل کرنا جو قصر نماز کے جواز کی مسافت یا اس سے زائد سفر پر ہو جائز نہیں جیسا کہ زکوٰۃ میں بھی یہی حکم ہے۔

## دوسرے کی طرف سے قربانی

شافعیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> دوسرے کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر قربانی نہ کرے اور اگر مرنے والے نے وصیت نہیں کی تھی تو اس کی طرف سے بھی نہ کرے کیوں کہ قرآن میں ہے: **وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ**، النجم ۵۳: ۳۹ (انسان کے لیے وہی ہے جس کی اس نے کوشش کی)۔ اگر اس نے وصیت کی تھی تو جائز ہے اور وصیت کی وجہ سے اس کی طرف سے قربانی ہو جائے گی۔ ایسی قربانی پوری کی پوری فقراء پر صدقہ کرنا واجب ہے، قربانی کرنے والے یا کسی دوسرے مال دار کو اس میں سے کھانا جائز نہیں کیوں کہ میت سے اجازت لینا ممکن نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> اگر مرنے والے نے مرنے سے پہلے اگر قربانی متعین نہ کر دی ہو تو اس کی طرف سے قربانی کرنا مکروہ ہے۔ اگر نذر کے بغیر متعین کر دی ہو تو وارثوں کے لیے اسے پورا کرنا مستحب ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے<sup>(۳)</sup> کہ مرنے والے کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہے اور اس کے ساتھ وہی برتاؤ کیا جائے جو زندہ کی قربانی سے کیا جاتا ہے یعنی صدقہ بھی کیا جائے، خود بھی کھایا جائے اور اس کا ثواب میت کو بخش دیا جائے۔ البتہ اگر مرنے والے نے اپنی طرف سے قربانی کرنے کا حکم دیا تھا تو حنفیہ کے نزدیک اس قربانی میں سے خود کھانا حرام ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۲؛ المحلی علی المنہاج، ۴: ۲۵۵

(۲) الشرح الکبیر، ۲: ۱۲۲

(۳) رد المحتار و الدر المختار، ۵: ۲۲۹؛ کشاف القناع، ۳: ۱۸

## فصل ۲

### عقیقہ اور نو مولود کے احکام

اس فصل میں دو مباحث ہیں:

#### بحث ۱: عقیقہ

عقیقہ کے بارے میں بحث درج ذیل ہے:

#### ۱۔ عقیقہ کا حکم، اس کا مفہوم اور اس کی حکمت

حنفیہ کہتے ہیں <sup>(۱)</sup> عقیقہ مباح ہے، مستحب نہیں، کیوں کہ قربانی کے شرعی حکم نے اس سے پہلے جتنی قسم کی قربانیاں تھیں مثلاً عقیقہ، رجبیہ اور عتیرہ سب کو منسوخ کر دیا، جو چاہے کرے جو چاہے نہ کرے۔ نسخ حضرت عائشہؓ کے اس قول سے ثابت ہے۔ قربانی نے پہلے کی تمام قربانیاں منسوخ کر دیں۔

عقیقہ: نو مولود کی پیدائش کے ایک ہفتہ بعد جانور ذبح کرنے کا نام ہے۔ اس کے لغوی معنی تو وہ بال ہیں جو نو مولود کے سر پر ہوتے ہیں، پھر عربوں نے نو مولود کے سر کے بال منڈوانے کے موقع پر جو جانور ذبح کیا جاتا تھا اس کا نام عقیقہ رکھ دیا، اور عربوں میں یہ عادت عام ہے کہ کسی چیز کا نام اس کے سبب سے یا اس کے متعلقات سے رکھ لیا جائے۔ رجبیہ: اس بکری کو کہتے ہیں جو عرب جاہلیت میں رجب کے مہینے میں ذبح کیا کرتے تھے۔ گھر میں اسے پکاتے، خود کھاتے، دوسروں کو کھلاتے۔

(۱) البدائع، ۵: ۶۹۔

عتیرہ: اونٹنی یا بکری کا پہلا بچہ، ذبح کر دیا جاتا اسے مالک خود بھی کھاتا اور دوسروں کو بھی کھلاتا ایک قول یہ ہے کہ عتیرہ وہ بکری جو رجب کے مہینے میں نذر پوری کرنے کے لیے ذبح کی جاتی یا جب بکری دس بچے دے دیتی تو دسواں بچہ ذبح کر دیا جاتا۔ صحیح یہ ہے کہ عتیرہ اور رجبیہ ایک ہی ہے خواہ منت مانی ہو یا نہ مانی ہو اور یہ جاہلیت کا طریقہ تھا<sup>(۱)</sup>۔

جمہور فقہاء (حنفیہ کے سوا)<sup>(۲)</sup> کی رائے یہ ہے کہ عتیرہ اور رجبیہ سنت نہیں ہیں۔

والد کے لیے مسنون ہے کہ اپنے مال سے اپنے نو مولود کا عقیقہ کرے، واجب نہیں کیوں کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن اور حسین علیہما السلام کی طرف سے ایک ایک مینڈھا عقیقہ میں ذبح کیا تھا<sup>(۳)</sup> اور فرمایا: "لڑکے کا عقیقہ دو، اس کی طرف سے خون بہاؤ اور اس سے میل کچیل صاف کرو"<sup>(۴)</sup>، ہر لڑکا اپنے عقیقہ سے وابستہ ہے۔ ساتویں دن اس کی طرف سے جانور ذبح کیا جائے۔ اس کا نام رکھا جائے اور اس

(۱) ابن سراقہ نے کہا ہے: مسنون قربانیوں میں سے مؤکد تر ہدی ہے پھر قربانی، پھر عقیقہ پھر عتیرہ، پھر فرع۔ عتیرہ وہ قربانی ہے جو رجب کے پہلے عشرے میں کرتے تھے اور اسے رجبیہ بھی کہتے تھے۔ فرع کسی جانور کے پہلے بچے کی قربانی، اسے ذبح کرتے تھے اور رکھتے نہیں تھے، اس امید پر اس کی ماں میں برکت ہوگی۔ بخاری کی روایت کے مطابق یہ دونوں قربانیاں مکروہ ہیں۔

(۲) الشرح الكبير للدردير، ۲: ۱۲۶؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۹۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۳

وبعد: المہذب، ۱: ۲۴۱؛ وبعد: المغنی، ۸: ۶۴۵؛ وبعد، ۶۵۰؛ کشاف القناع، ۳: ۲۰؛  
وبعد: بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۴۸؛ وبعد۔

(۳) ابو داؤد، نسائی نے روایت کی جس میں ہے دو دو مینڈھے (نیل الاوطار، ۵: ۱۲۵)۔

(۴) مسلم کے سوا صحاح ستہ نے سلمان بن عامر الضبی سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۱۳۱)



کا سر منڈوایا جائے" (۱)۔ شافعیہ کہتے ہیں جس کا نفقہ واجب ہو اس کی طرف سے عقیقہ کرنا سنت ہے۔

اس کی حکمت: بچے کی ولادت پر اللہ کا شکر ادا کرنے کا طریقہ ہے اور اس میں جو دو سخاوت کی فضیلت کی تربیت ہے اور خاندان، قرابت داروں، دوستوں کو کھانے پر اکٹھا کر کے ان کی عزت افزائی ہے اس سے محبت، مودت اور الفت میں اضافہ ہوتا ہے۔

## ۲۔ عقیقہ کی جنس، عمر اور اوصاف

جنس، عمر اور عیوب سے پاک ہونے میں عقیقہ کا جانور قربانی کے جانور کی طرح ہونا چاہیے یعنی اونٹ، گائے اور بکری۔ ایک قول یہ ہے کہ اونٹ اور گائے عقیقہ میں نہ دی جائے (۲)۔

## ۳۔ عقیقہ کے جانوروں کی تعداد

مالکیہ کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کی طرف سے ایک ایک بکری کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے "حضرت حسن کے عقیقے میں ایک بکری دی اور حضرت حسین کے عقیقے میں ایک بکری دی"۔ یہ معقول ہے اور آسان بھی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ "لڑکے کی طرف سے پوری دو

(۱) احمد اور اصحاب سنن نے روایت کی۔ ترمذی نے حضرت سمہ سے اسے صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۳۱)

(۲) عقیقہ عین کی زیر اور پیش کے ساتھ۔



بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری<sup>(۱)</sup>۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث جواز پر محمول ہے۔ نیز گائے کا ساتواں حصہ بکری کے برابر ہے اگر سات بچوں کی طرف سے ایک اونٹ یا گائے ذبح کر دی تو جائز ہے۔

شافیہ کے نزدیک اگر عقیقہ میں شریک ہونے والا کوئی شخص محض گوشت کے لیے شریک ہو تب بھی جائز ہے۔ جتنی اولادیں ہوں اتنے عقیقے کرنے ہوں گے۔ لڑکے کی طرف سے ایک بکری ذبح کرنے سے سنت پوری ہو جائے گی اور لڑکی کی طرف سے بھی ایک بکری سے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن اور حضرت حسین کی طرف سے ایک ایک بکری ذبح کی تھی۔ جتنے بچے ہوں گے اتنے عقیقے کرنے ہوں گے۔ اگر اکٹھے دو بچے جڑواں پیدا ہوں تو دو عقیقے کرنے ہوں گے۔ ایک عقیقہ کافی نہیں ہوگا۔

### ۴۔ عقیقہ کا وقت

بچے کی پیدائش کے ساتویں دن عقیقہ کا جانور ذبح کیا جائے۔ ولادت کے دن سے سات دن شمار کیے جائیں۔ اگر بچہ رات کے وقت پیدا ہو تو اس کے بعد کا دن شمار کیا جائے گا۔ مالکیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے یا فجر کے وقت ولادت ہوئی تو وہ دن شمار کیا جائے گا اور اگر فجر کے بعد ولادت ہوئی تو وہ دن شمار نہیں ہوگا۔ مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر زوال آفتاب سے پہلے ولادت ہو تو وہ دن شمار ہوگا ورنہ نہیں۔ چاشت کے وقت اور زوال آفتاب کے درمیان عقیقہ کا جانور ذبح کرنا مستحب ہے۔ رات کو نہ ذبح کیا جائے۔

(۱) احمد ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ ایک روایت ہے: رسول اللہ ﷺ نے ہمیں لڑکی کی طرف سے ایک بکری اور لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ذبح کرنے کا حکم دیا۔ احمد؛ ابن ماجہ۔ اسی مفہوم کی ایک روایت ام کرزکعبیہ کی ہے جسے احمد نے روایت کیا اور ترمذی نے اسے صحیح بتایا۔ (نبیل الاوطار، ۵: ۱۳۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے تصریح کی ہے کہ اگر ساتویں دن سے پہلے یا بعد میں جانور ذبح کر دیا تب بھی درست ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے، باپ کے سوا اور کوئی عقیقہ نہ کرے اور کوئی شخص بڑا ہو کر خود اپنی طرف سے عقیقہ نہ کرے، کیوں کہ عقیقہ کا شرعی حکم یہی ہے کہ باپ عقیقہ کرے، دوسرا کوئی نہ کرے۔ حنابلہ کی ایک جماعت نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ بڑے ہو کر خود اپنی طرف سے عقیقہ کرنا مستحب ہے۔ عقیقہ کا تعلق صرف بچپن سے نہیں ہے۔ لڑکے کے بالغ ہونے کے بعد بھی والد اس کا عقیقہ کر سکتا ہے کیوں کہ عقیقہ کا کوئی آخری وقت مقرر نہیں ہے۔

ذبح کرنے والا بسم اللہ پڑھنے کے بعد کہے: اے اللہ! تیرا دیا ہو اماں، تیرے حضور فلاں کے عقیقہ کے طور پر پیش ہے، کیوں کہ بیہتی نے عمدہ سند کے ساتھ ایسا ہی روایت کیا اور حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن اور حضرت حسین کا عقیقہ کرتے ہوئے فرمایا، کہو: اللہم منک والیک عقیقۃ فلان۔ عقیقہ کا خون نو مولود کے سر سے ملنا مکروہ ہے، جیسا کہ جاہلیت میں اس کا رواج تھا کہ خون بچے کے سر سے مل دیتے تھے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ عقیقہ کے خون میں روئی ڈبو کر اسے نو مولود کے سر پر ملتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ خون کی جگہ بچے کے سر پر زعفران ملا کرو۔ خون ملنے کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ حدیث بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لڑکے کا عقیقہ ہے، اس کی طرف سے خون بہاؤ اور اس سے میل کچیل صاف کرو" (۱)۔

(۱) مسلم کے سوا صحاح ستہ نے انصہبی سے روایت کی، اس کی تخریج گزر چکی ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ خون کو نہ چھوئے کیوں کہ وہ گندگی ہے لیکن ایک روایت میں ہے: اس پر خون ڈالو، اسے ہمام نے قتادہ سے انہوں نے حسن سے انہوں نے سرہ سے روایت کیا کہ لڑکا اپنے عقیقہ سے وابستہ ہے۔ ساتویں دن اس کی طرف سے ذبح کرو اور اس سے خون ملو، یہ قتادہ اور حسن کی دلیل ہے اور دونوں بچے کو خون ملنے کے

## ۵۔ عقیقہ کے گوشت اور کھال کا حکم

عقیقہ کے گوشت کا وہی حکم ہے جو قربانی کے گوشت کا ہے کہ خود کھائیں اور صدقہ کریں لیکن عقیقہ کا گوشت فروخت نہ کیا جائے۔ اس سے گھر کے افراد کھائیں اور دوسرے لوگوں کو کھلائیں۔ مالکیہ کے نزدیک عقیقہ کے گوشت پر دعوت کرنا اور لوگوں کو بلانا مکروہ ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اس کی ہڈیاں توڑنا جائز ہے لیکن مستحب نہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ لوگوں کو عقیقہ کی دعوت پر بلانا جائز ہے اور اس کی ہڈیاں توڑنا مکروہ نہیں ہے اس لیے کہ اس میں ایسی کوئی ممانعت نہیں ہے جو مقصود ہو بلکہ محض خلاف اولیٰ ہے۔ مستحب یہ ہے کہ اس کے اعضاء الگ الگ کر لیے جائیں لیکن اس کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں، اس سے نومولود کے اعضاء کی سلامتی پر اچھا فال لیا جاتا ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا "لڑکے کی طرف سے پورے دو بکرے اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری دینا سنت ہے، اس کو بڑے ٹکڑوں کی صورت میں پکایا جائے" (۱) اس کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں، کھایا جائے، کھلایا جائے اور صدقہ کیا جائے اور یہ کام ولادت کے ساتویں دن کیا جائے۔"

امام احمد نے ایک روایت میں عقیقہ کی کھال اور سر فروخت کرنے اور صدقہ کرنے کی اجازت دی ہے۔ دایہ کو عقیقہ کا گوشت دینا مستحب ہے، ابوداؤد کی مرسل روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اس عقیقہ میں جو حضرت فاطمہؓ نے حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ

استحباب کے قائل ہیں۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں۔ تمام اہل علم نے اس سے انکار کیا اور اسے مکروہ سمجھا میرے علم میں حسن اور قتادہ کے سوا اس کا کوئی قائل نہیں، کیوں کہ حدیث سابق اس سے انکار کرتی ہے، المغنی، ۸: ۶۴۷۔

(۱) تطبخ جدولا: یعنی ہڈی نہ توڑی جائے۔ ایک ایک عضو کر کے پکایا جائے۔

کی طرف سے دیا فرمایا کہ "دایہ کو اس کی ایک ٹانگ بھیج دو، خود کھاؤ، دوسروں کو کھلاؤ اور ہڈیاں نہ توڑو"۔

قربانی اور عقیقہ میں فرق یہ ہے کہ عقیقہ پکا کر کھلانا مسنون ہے اور اس کی ہڈیاں نہ توڑنا اور ایک کچی ٹانگ دایہ کو تحفہً بھیجنا مستحب ہے کیوں کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ ﷺ کے حکم سے ایسا ہی کیا تھا جیسا کہ حاکم سے مروی ہے۔

## بحث ۲: نو مولود کے احکام

نو مولود کے بہت سے احکام ہیں، جن میں سے مندرجہ ذیل اہم ہیں:

باپ کے لیے مستحب ہے کہ نو مولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت کہے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ ابو رافعؓ کی روایت ہے کہ جب حضرت حسنؓ پیدا ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے کان میں اذان کہی<sup>(۲)</sup>۔ ابن السنی نے حضرت حسن بن علیؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "جس کسی کا بچہ پیدا ہوا اس نے اس کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت کہی تو اسے ام الصبیان سے کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔ ام الصبیان سے مراد جنات کے زیر اثر ایک بیماری ہے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ "جب حسن بن علیؓ پیدا ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی"<sup>(۳)</sup>۔

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۲۹۶؛ المہذب، ۱: ۲۴۲؛ المغنی، ۸: ۶۴۹؛ کشاف القناع، ۳: ۲۵۔

(۲) ابوداؤد اور ترمذی دونوں نے اسے صحیح قرار دیا: احمد نے "حسینؓ" روایت کیا ہے۔

(۳) بیہقی، اوپر کی حدیث بھی بیہقی نے روایت کی لیکن کہا، ان دونوں کی اسناد میں ضعف ہے صرف اذان والی حدیث صحیح ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

چوں کہ یہ دونوں احادیث ضعیف ہیں اس لیے ہماری رائے یہ ہے کہ ابورافعؓ کی حدیث سے صرف اذان ہی ثابت ہے لہذا دونوں کانوں میں اذان ہی کہے تاکہ دنیا میں آنے کے بعد سب سے پہلی آواز جو بچے کے کان میں پڑے وہ توحید کا اعلان ہو، جیسا کہ جب دنیا سے رخصت ہوتا ہے تو اس وقت بھی توحید کی تلقین کی جاتی ہے، نیز اذان سے شیطان کو بھگانا مقصود ہے کیوں کہ حدیث میں ہے کہ جب اذان ہوتی ہے تو شیطان پیٹھ پھیر کر بھاگتا ہے۔

نو مولود کے دائیں کان میں یہ الفاظ کہنا بھی مسنون ہیں: انی اعیذہا بک وذریتہا من الشیطان الرجیم (میں اسے اور اس کی اولاد کو شیطان مردود سے تیری پناہ میں دیتا ہوں) اگر نو مولود لڑکا ہو تب بھی یہی الفاظ کہے کیوں کہ یہ آیت ہے، اس کی تلاوت برکت کا باعث ہے اور مؤنث کے صیغے کی نسمہ (جان) سے تاویل کر لے۔ مسند ابورزین میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے نو مولود کے دائیں کان میں سورہ اخلاص تلاوت کی تھی۔

مسنون ہے کہ نو مولود کو کھجور کی گھٹی دے یعنی اسے اچھی طرح چبا کر بچے کے منہ میں ذرا سی ڈال کر اس کا منہ کھول دے تاکہ اس میں سے کچھ نہ کچھ پیٹ تک پہنچ جائے۔ اگر کھجور نہ ہو تو کسی میٹھی چیز کی گھٹی دے دے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ صحیحین میں حضرت ابو موسیٰ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں "میرا بچہ پیدا ہوا، میں اسے رسول اللہ ﷺ کے پاس لے گیا، آپ نے اس کا نام ابراہیم رکھا اور اسے کھجور کی گھٹی دی"۔ بخاری نے اضافہ کرتے ہوئے روایت کی: "اس کے لیے برکت کی دعا کی پھر مجھے واپس کر دیا۔ ابراہیم ابو موسیٰ کے سب سے بڑے بیٹے تھے"۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ "عبداللہ بن ابی طلحہؓ جب پیدا ہوئے تو میں انہیں رسول اللہ ﷺ کے پاس لے گیا، آپ نے فرمایا: تمہارے پاس کھجور ہے،

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۹۶؛ المہذب، ۱: ۴۲۲؛ المغنی، ۸: ۶۵۰؛ کشاف القناع، ۳: ۲۵۔

میں نے کہا، جی ہاں، پھر میں نے آپؐ کو چند کھجوریں دیں، آپؐ نے کھجور منہ میں چبائی پھر بچے کا منہ کھولا اور اس میں ڈال دی تو بچہ اسے چوسنے لگا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: انصار کے دانے (غلہ) کھجوریں ہیں۔ اور آپؐ نے بچے کا نام عبد اللہ رکھا<sup>(۱)</sup>۔

مستحب ہے کہ باپ کو بچے کی پیدائش پر مبارک باد دیتے ہوئے، یوں کہے: "اللہ نے آپ کو جو بچہ دیا ہے اسے آپ کے لیے بابرکت بنائے اور آپ عطا کرنے والے کا شکر ادا کریں، اللہ کرے یہ جوان ہو اور اس کی نیکیوں سے آپ کو فائدہ پہنچے"۔ والد مبارک باد دینے والے کو جواب دے: "آپ کے لیے بھی اور آپ پر بھی اللہ کی برکتیں نازل ہوں" یا یوں کہے: "اللہ تعالیٰ آپ کو ثواب جزیل عطا کرے، یا اس طرح کے کوئی الفاظ کہے<sup>(۲)</sup>۔

ولادت کے ساتویں دن بچے کا سر منڈانا مستحب ہے، عقیقہ کا جانور ذبح کرنے کے بعد بچہ کا نام رکھے اور اس کے بالوں کے وزن کے برابر سونا یا چاندی صدقہ کرے<sup>(۳)</sup> کیوں کہ آپؐ نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا تھا: "حسینؓ کے بالوں کا وزن کر کے اس کے برابر چاندی صدقہ کر دو"<sup>(۴)</sup> جب حضرت حسنؓ پیدا ہوئے تب بھی آپؐ نے فرمایا تھا: "اس کے سر کے بال منڈوا دو اور ان کے وزن کے برابر چاندی صدقہ کرو"<sup>(۵)</sup>۔ چاندی پر سونے کو بھی قیاس کیا گیا ہے۔

(۱) متفق علیہ؛ احمد (نیل الاوطار، ۵: ۱۳۶)۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۶۔

(۳) القوانین الفقہیۃ، ۱۹۲؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۵؛ المہذب، ۱: ۲۴۱؛ کشاف القناع، ۳: ۲۵۔

(۴) حاکم نے اسے صحیح قرار دیا۔

(۵) احمد نے ابورافعؓ سے بیان کی، (نیل الاوطار، ۵: ۱۳۶)۔



حنفیہ کے نزدیک ولادت کے دن یا ساتویں دن ختنہ کرانا مکروہ ہے کیوں کہ یہ یہود کا طریقہ ہے۔ شافعیہ کے نزدیک ولادت کے ساتویں دن ختنہ کرانا مستحب ہے کیوں کہ بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے "حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے ختنے ساتویں دن کرا دیے تھے"۔ لڑکے کے لیے ختنہ یہ ہے کہ عضو تناسل کے اگلے سرے پر جو گوشت ہوتا ہے اسے کاٹ دیا جائے۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک لڑکوں کے لیے ختنہ سنت مؤکدہ ہے۔ لڑکیوں کے لیے ختنہ یہ ہے کہ شرم گاہ کے اوپر کے سرے پر سے ذرا سا چمڑا کاٹ دیا جائے تاکہ وہ جگہ پست ہو جائے۔ یہ محض باعث احترام ہے۔ مستحب یہ ہے کہ زیادہ چمڑا نہ کاٹا جائے یعنی شرم گاہ کے اوپر کے حصہ کا پورا چمڑا نہ کاٹ دیا جائے کیوں کہ ہم بستری کی لذت اسی سے ہوتی ہے، جو کٹنے سے ختم ہو جاتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کے لیے ختنہ فرض ہے۔ امام احمد کے نزدیک لڑکوں کے لیے واجب اور لڑکیوں کے لیے وجہ احترام ہے<sup>(۱)</sup>۔ گرم ممالک میں یہ طریقہ رائج ہے۔ مالکیہ کے نزدیک ختنہ اس وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے جب بچوں کو نماز کا حکم دیا جاتا ہے، یعنی سات سے دس سال کی عمر تک۔

### ختنہ کی حکمت

اس سے پاکی، صفائی اور طہارت میں مبالغہ ہوتا ہے، مسلم اور غیر مسلم کے درمیان امتیاز ہوتا ہے، والد کے لیے مسنون ہے کہ اپنے بچے کا عمدہ نام رکھے<sup>(۲)</sup> کیوں کہ حدیث

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۲۶؛ شرح الرسالة، ۱: ۳۹۳؛ وبعد: المغنی، ۱: ۸۵؛ وبعد:

القوانين الفقهية، ۱۹۲؛ الافصاح لابن بسیرہ، ۱: ۲۰۶؛ الدرر المباحة في الحظر والاباحة

للشيباني النحلاوي، ۳۳؛ شرح العناية على الهداية في تكملة الفتح، ۸: ۹۹۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۳؛ وبعد: المهدب، ۱: ۲۴۲؛ كشاف القناع، ۳: ۲۲؛ وبعد۔



میں ہے: "قیامت کے روز تم اپنے اور اپنے والد کے نام سے بلائے جاؤ گے، اس لیے اچھے نام رکھو" (۱)۔ سب سے اچھے نام، عبد اللہ، عبد الرحمن ہیں کیوں کہ مسلم میں حدیث ہے کہ اللہ کو عبد اللہ اور عبد الرحمن نام سب سے زیادہ پسند ہیں۔ ابو داؤد نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ سب سے اچھے نام حارث اور بہام ہیں اور سب سے بُرے نام حرب اور مرہ ہیں۔ اسی طرح وہ تمام نام جو اللہ کے اسماء حسنیٰ کی طرف منسوب ہوں یا انبیاء اور ملائکہ کے نام، عمدہ نام ہیں کیوں کہ حدیث میں ہے: "میرے نام پر نام رکھ لو لیکن میری کنیت پر کنیت نہ رکھو" (۲)۔ امام مالک کہتے ہیں کہ میں نے اہل مدینہ کو یہ کہتے ہوئے ہوئے سنا کہ جس گھر میں محمد نام کا کوئی فرد ہے اسے بہترین رزق دیا جائے گا۔ ابو القاسم کنیت رکھنا حرام ہے (۳)۔

برے نام مکروہ ہیں مثلاً شیطان، ظالم، شہاب، حمار، کلیب یا ایسے نام کہ جن کی نفی سے بدفالی ہوتی ہو جیسے نبح، برکت کیوں کہ حدیث میں ہے اپنے لڑکوں کے نام الفح، النجیح، یسار اور رباح نہ رکھو، کیوں کہ اگر تم پوچھو گے کہ یہاں وہ ہے؟ اور جواب ملے نہیں تو اس میں بدفالی ہے۔ برے نام تبدیل کر دینا مسنون ہیں، اسی طرح جن کی نفی سے بدفالی ہوتی ہے، انہیں بھی تبدیل کر دیا جائے کیوں کہ مسلم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عاصیہ نام تبدیل کر کے جمیلہ رکھ دیا تھا اور صحیحین میں ہے کہ آپ نے برہ نام تبدیل کر کے زینب رکھ دیا تھا۔ یہ زینب بنت جحش تھیں۔

(۱) ابو داؤد نے روایت کی۔

(۲) ابو نعیم نے روایت کی۔

(۳) ابو القاسم کنیت رکھنے کی ممانعت ثابت ہے لیکن یہ صرف عہد نبوی تک محدود تھی یا اس امر کی ممانعت ہے کہ ایک ہی شخص اپنا نام محمد اور کنیت ابو القاسم نہ رکھے جیسا کہ نووی نے کہا اور یہی رائے اولیٰ ہے۔

ایک سے زائد نام ملا کر رکھنا جائز ہیں لیکن ایک نام رکھنا بہتر ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی اولاد کے ایک ایک نام رکھے تھے۔

ست الناس یا ست العلماء، القضاة یا العرب نام رکھنا سخت مکروہ ہے کیوں کہ جھوٹ ہے۔ ملک الاملاک یا شاہنشاہ نام رکھنا حرام ہے کیوں کہ یہ صرف اللہ کی ذات کے لیے مخصوص ہے۔ عبد النبی سے اگر صرف نام رکھنے کی نیت ہو اور نبی سے نبی اکرم ﷺ مراد نہ ہوں تو جائز ہے۔ اکثر علماء نے اس کی ممانعت کو ترجیح دی ہے کیوں کہ اس میں شرک کا شائبہ ہے کیوں کہ غیر اللہ کے لیے حقیقی عبودیت کا عقیدہ رکھنا شرک ہے۔ عبد الکعبہ اور عبد العزی نام رکھنا جائز نہیں۔ کسی شخص کو ناپسندیدہ لقب دینا مکروہ ہے، خواہ وہ عیب اس میں پایا جاتا ہو، مثلاً کانایا چندھیائی ہوئی آنکھوں والا۔ ہاں اگر کوئی شخص اس لقب سے معروف ہو اور اس کے بغیر اسے پہنچانا ممکن نہ ہو تو صرف تعارف کے لیے جائز ہے۔

اچھے لقب رکھنا جائز ہیں جیسا کہ صحابہؓ کے القاب تھے مثلاً عمرؓ فاروق، حمزہؓ اسد اللہ، خالدؓ سیف اللہ، ایسے نام رکھنا جو اللہ کے سوا اور کسی کے لیے سزاوار نہیں حرام ہیں مثلاً قدوس، بر، خالق، رحمن کیوں کہ ان کے ایسے معانی ہیں جو اللہ کے سوا کسی کے لیے کہنا جائز نہیں۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا مردوں اور عورتوں کے درمیان نو مولود کی ایک دوسرے کو مبارک باد دینا مستحب ہے۔ مبارک باد دیتے ہوئے یوں کہے، اللہ تعالیٰ بچے کو بابرکت کرے، اللہ کا شکر ہے، جوان ہو، آپ کو اس کی اچھائیوں سے فائدہ پہنچے اور والد اور والدہ جواب میں کہیں۔ آپ پر بھی اللہ کی برکت ہو اللہ تعالیٰ آپ کو اجر جزیل عطا کرے۔

## باب ۹

### ذبیحہ اور شکار

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

فصل ۱: ذبیحہ کے بارے میں

فصل ۲: شکار کے بارے میں

### فصل ۱: ذبیحہ

اس فصل میں ذبح کے متعلق ایک مقدمہ ہے، ذبح کا حکم ہے اور چار مباحث ہیں:

بحث ۱: ذبح کرنے والے کے بارے میں۔

بحث ۲: ذبح کے بارے میں (ذبح کا طریقہ، اس کی شرائط، سنن، مکروہات، اقسام، کون سا

ذبیحہ کھانا حرام ہے، ماں کو ذبح کرنے کا پیٹ کے بچے پر اثر، قریب مرگ یا

مریض جانور کو ذبح کرنے کے اثرات، حرام جانور کو ذبح کرنے کا اثر)

بحث ۳: آلہ ذبح کے بارے میں۔

بحث ۴: ذبیحہ کے احکام: حلال اور حرام جانور۔

## مقدمہ: ذبح کی تعریف اور اس کا شرعی حکم

ذبح یا ذکاة یا تذکیہ کا مطلب لغت میں کاٹنا، پھاڑنا یا جانور کو ہلاک کرنا ہے۔ ذبح کا اصطلاحی مفہوم ہر مذہب میں جو حصہ کاٹنا واجب ہے اس کے مطابق مختلف ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک "ذبح سے مراد رگیں کاٹنا ہے اور ذبح کے لیے چار رگیں کاٹی جاتی ہیں۔ حلقوم، کھانے پینے کی نالی اور گردن کے دونوں طرف کی دو بڑی رگیں (۱) ذبح کرنے کی جگہ سینے کے اوپر کا حصہ اور دونوں جبروں کے درمیان کی جگہ ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ذبح کرنے کی جگہ سینے کے اوپر کا حصہ اور جڑے کے درمیان کی جگہ ہے" (۲) لبہ گردن کا نچلا حصہ، اور لحمیہ، ٹھوڑی کے بال۔ اور نحر کا مطلب ہے گردن کی رگیں کاٹنا اور اس کی جگہ حلق کا آخری حصہ ہے۔ اضطرابی ذبح میں بدن میں جس جگہ بھی زخم ہو جائے ذبح کھلائے گا۔

(۱) البدائع ۵: ۴۱؛ تکملة الفتح، ۸: ۵۲؛ اللباب مع الكتاب، ۳: ۲۲۵ وبعد، الشرح الكبير، ۲: ۹۹۔

(۲) حلقوم: حلق، المری: غذا کی نالی، الودجان: گردن کے دونوں جانب کی دو بڑی رگیں جن کے درمیان سانس اور غذا کی نالیاں ہوتی ہیں۔

(۳) زیلعی نے کہا ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث غریب ہے۔ دارقطنی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ذبح حلق اور سینے کے اوپر کے حصہ کے درمیان سے کیا جاتا ہے۔ اس کی سند بہت ضعیف ہے۔ عبد الرزاق نے ابن عباسؓ اور حضرت عمرؓ سے موقوف روایت کی ہے کہ ذبح حلق اور سینے کے اوپر کے حصہ کے درمیان سے کیا جاتا ہے (نصب الراية، ۲: ۱۸۵)۔

شافیہ اور حنابلہ کے نزدیک <sup>(۱)</sup> ذبح کرنے سے مراد ایسے جانور کا حلقوم اور غذا کی نالی کاٹنا جس کا گوشت کھانا مباح ہو اور جسے ذبح کرنے پر قدرت حاصل ہو۔

ذبح کی جگہ حلق ہے یعنی گردن کا اوپر کا حصہ یا سینے کے اوپر کا حصہ، گردن کے نچلے حصے سے کاٹا جائے تو اسے نحر کہتے ہیں <sup>(۲)</sup>۔ اگر کوئی جانور مر رہا ہو تو جس جگہ سے اسے زخمی کرنا ممکن ہو، بشرطیکہ ذبح کرنا مشکل ہو، جائز ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ تمام مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ جانور حلال کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے ذبح کیا جائے یا گردن کے نچلے حصے سے کاٹا جائے جسے نحر کہتے ہیں یا حلال جانور کو کسی بھی مقام سے زخمی کیا جائے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ خشکی کے حلال جانور کو کھانے کے جواز کے لیے ذبح کرنا شرط ہے۔ شرعی طور پر ذبح کیے بغیر کوئی جانور حلال نہیں ہوتا، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحَنْزِيرُ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، الْمَلْدَةُ، ۵ : ۳ (تم پر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا گیا ہے اور وہ جانور جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور جو گلا گھٹ کر مر جائے، جو چوٹ لگنے سے یا گر کر یا سینگ لگنے سے مر جائے یا جسے درندے کھالیں، ہاں اگر اسے تم ذبح کر لو تو حلال ہے)۔

حلال ہونے کے لیے ذبح کرنے کی شرط رکھی گئی ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:

"جو چیز خون بہائے اور جن پر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو وہ کھالو بشرطیکہ دانت یا ناخن سے خون

(۱) مغنی المحتاج، ۳: ۲۶۵، ۲۷۰؛ کشاف القناع، ۲: ۲۰۱۔

(۲) اونٹ کو نحر کرنا اور سینے کے پاس سے رگیں کھولنا اور گائے اور بکری کو ذبح کرنا مسنون ہے

(نبیل الاوطار، ۵: ۱۲۲)

نہ نکالا گیا ہو، میں تمہیں اس کے بارے میں بتاتا ہوں، دانت تو ہڈی ہے اور ناخن حبشہ کی چھری ہے" (۱)۔

ذبح کی حکمت یہ ہے کہ اس میں انسان کی عام صحت کی رعایت ہے، کیوں کہ جب خون گوشت سے الگ ہو جاتا ہے اور گوشت خون سے پاک ہو جاتا ہے تو انسان جسمانی خرابیوں سے محفوظ ہو جاتا ہے، نیز بہنے والے خون کا کھانا حرام ہے کیوں کہ اس سے انسان کو نقصان پہنچتا ہے۔ چوں کہ خون جراثیم اور نقصان دہ الائنمنٹوں کا منبع ہے اور ہر خون کا الگ گروپ ہوتا ہے لہذا مختلف گروپوں کے خون جمع کرنا ممنوع ہیں۔ خون کو ناپاک قرار دیا گیا ہے تاکہ لوگ اس سے نفرت کریں۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ ذبح کی اور خون بہانے کی شرط میں حکمت یہ ہے کہ اس سے حلال اور حرام گوشت میں امتیاز کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ مردار کے حرام ہونے کی وہ خون کا جانور میں باقی رہ جاتا ہے۔

## بحث ۱: ذبح کرنے والا

ذبح کرنے والے کی تین اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا ذبیحہ بالاتفاق حرام ہے، دوسری وہ ہے جس کا ذبیحہ بالاتفاق حلال ہے اور تیسری قسم وہ ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے (۲)۔

(۱) رافع بن خدیج سے صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار ۱۴۱: ۸)۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۳۵؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۰؛ المیزان، ۲: ۶۰؛ رحمۃ الامۃ بہامش

المیزان للدمشقی، ۱: ۱۵۴؛ البدائع، ۵: ۴۵؛ المہذب، ۱: ۲۵۱؛ المغنی، ۸: ۵۶۳؛

کشاف القناع، ۶: ۲۰۳۔

وہ ذبح کرنے والا جس کا ذبیحہ کھانا جائز نہیں اور بالاتفاق حرام ہے

وہ کافر جو اہل کتاب نہ ہو مثلاً مشرک یا بت پرست، وہ لحد جس کا کوئی دین نہ ہو، مرتد خواہ اہل کتاب کا دین اختیار کر لے، اور زندیق کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ، المائدہ، ۵: ۳ (جو بتوں پر ذبح کیے جائیں وہ بھی حرام ہیں) اور مَا أَهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، المائدہ، ۵: ۳ (جن پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے) کیوں کہ غیر اللہ کے نام ذبح کرنا حرام ہے اور مرتد جس دین کی طرف منتقل ہوا ہو اس پر مستقل نہیں رہ سکتا۔ اس لیے بت پرست ممالک مثلاً جاپان وغیرہ سے یا کیمونسٹ ممالک مثلاً روس اور چین سے یا ایسے ممالک جو کسی آسمانی دین پر ایمان نہیں رکھتے۔ مثلاً ہندوستان سے درآمد کیا جانے والا گوشت حرام ہے جیسا کہ باطنیہ کا ذبیحہ حرام ہے۔ البتہ جس شخص کے بارے میں ثابت ہو کہ اس کا اسلام پر ایمان ہے اور اس نے اپنا عقیدہ ترک کر دیا ہے اس کا ذبیحہ حلال ہے۔

جس شخص کا ذبیحہ بالاتفاق حلال ہے: وہ مسلمان بالغ عاقل مرد جو نماز ضائع نہیں کرتا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، المائدہ، ۵: ۳ (مگر جسے تم ذبح کر لو) اس آیت میں مسلمانوں کو خطاب ہے۔

جن کے ذبیحہ میں فقہاء میں اختلاف ہے: ان میں مشہور اہل کتاب، مجوسی، صابی، عورت، بچہ، دیوانہ، مدہوش، چور اور غاصب ہیں۔



## ۱۔ اہل کتاب کا ذبیحہ

بطور قاعدہ کلیہ اہل کتاب کا ذبیحہ بالاتفاق حلال ہے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ، الْمَلَاذَہ، ۵: ۵** (اہل کتاب کا ذبیحہ تمہارے لیے اور تمہارا ذبیحہ ان کے لیے حلال ہے) خواہ وہ ان چیزوں کو جو ان کی شریعت میں حلال ہیں، ان پر حرام نہیں کی گئیں حلال سمجھتے ہوں مثلاً سور کا گوشت، خواہ یہ معلوم نہ ہو کہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا تھا یا ان کا ذبیحہ ان کے کلیساؤں اور تہواروں کے موقع کے لیے ہو، خواہ وہ اس کے حرمت کا اعتقاد رکھتے ہوں مثلاً اونٹ۔ ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ "یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ اس لیے حلال قرار دیا گیا ہے کہ وہ تورات اور انجیل پر ایمان رکھتے ہیں"<sup>(۲)</sup>۔

البتہ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ جو ذبیحہ اہل کتاب کے لیے حرام ہیں، اگر کوئی اہل کتاب انہیں ذبح کرے تو ہمارے لیے مکروہ ہوں گے مثلاً اونٹ اور خالص چربی، ان کا ذکر قرآن کی اس آیت میں آیا ہے: **وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ<sup>(۳)</sup> وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا**

(۱) البدائع، ۵: ۴۰؛ تکملة الفتح، ۸: ۵۲؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۸۷؛ رد المحتار، ۵: ۲۰۸؛

بداية المجتهد، ۱: ۳۳۶؛ الشرح الكبير، ۲: ۹۹؛ المنتقى على المؤطا، ۲: ۱۱۲؛

معنى المحتاج، ۴: ۲۶۶؛ وبعد؛ المغنى، ۸: ۵۶۷؛ وبعد؛ تفسير القرطبي، ۶: ۷۶؛

احكام القرآن للجصاص، ۱: ۱۲۶۔

(۲) حاکم نے روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا۔

(۳) قنادہ نے کہا ہے کہ ناخنوں والے جانوروں سے مراد اونٹ، شتر مرغ، بٹخ اور ہر وہ جانور ہے جس کی انگلیاں الگ الگ نہ ہوں۔

اِخْتَلَطَ بِعَظْمٍ، الانعام، ۶: ۱۴۶) یہودیوں پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے۔ جمہور نے ان کے کھانے کی اجازت دی ہے، کیوں کہ ہماری شریعت ان کے بارے میں خاموش ہے اس لیے اصل اباحت کا حکم باقی رہے گا۔

نیز مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق اپنے کلیساؤں کے لیے یا تہواروں پر اہل کتاب جو جانور ذبح کرتے ہیں وہ مکروہ ہیں کیوں کہ اس میں ان کے شرک کی تعظیم ہے کیوں کہ ذبح کرنے والے نے دل سے غیر اللہ کی نیت کی اور زبان سے اللہ کا نام نہیں لیا۔ یہی رائے درست ہے۔

اگر یہ معلوم ہو جائے کہ ذبح کرنے والے نے جانور پر غیر اللہ کا نام لیا ہے مثلاً عیسائی نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نام پر یا یہودی نے حضرت عزیر علیہ السلام کے نام پر ذبح کیا ہے تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ ایسا ذبیحہ حلال نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: مَا أَهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، المائدہ، ۵: ۳ (جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو، وہ بھی حرام ہے) وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، الانعام، ۶: ۱۲۱ (وہ جانور نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا) یہی روایت صحیح تر ہے کیوں کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ جب ان شرائط کے مطابق حلال کریں، جیسا کہ مسلمان کے لیے شرائط ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک ایسا ذبیحہ مکروہ ہے حرام نہیں کیوں کہ آیت وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ، المائدہ ۵: ۵ (اہل کتاب کا ذبیحہ تمہارے لیے حلال ہے) عام ہے، نیز اللہ کو معلوم ہے کہ وہ اپنے ذبیحہ پر اس طرح کے نام لیتے ہیں اور ان کا ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا عبادت کے طور پر نہیں، اس لیے کوئی بھی نام لینا یا نہ لینا برابر ہے۔

شافعیہ نے کتابی کے ذبیحہ اور کتابیہ سے نکاح کے جواز کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ <sup>(۱)</sup> اگر وہ اسرائیلی نہ ہو تو تب جائز ہوگا۔ یعنی یہ معلوم ہو کہ اس شخص کے آباء و اجداد میں سے سب سے پہلے کس نے موسیٰ یا عیسیٰ علیہ السلام کا دین اس وقت اختیار کیا تھا جب یہودیت اور عیسائیت ابھی منسوخ اور محرف نہیں ہوئے تھے یعنی ان ادیان کو اختیار کرنا ہی دین حق کا اختیار کرنا تھا۔

اگر کتابی اسرائیلی ہو <sup>(۲)</sup> تو اس کے لیے شرط یہ ہے کہ یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے آبا میں پہلا شخص جس نے وہ دین اختیار کیا ہے اس شریعت کے منسوخ ہونے کے بعد تو اس دین میں داخل نہیں ہوا؟ یعنی یا تو یہ معلوم ہو کہ پہلا شخص جس نے وہ دین قبول کیا ہے اس کے منسوخ ہونے سے پہلے اس میں داخل ہوا تھا یا اس بارے میں شک ہو خواہ اس دین میں تحریف کے بعد یا نئے نبی کے مبعوث ہونے کے بعد داخل ہوا ہو مثلاً موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی بعثت کے درمیانی عرصہ میں اس نے وہ دین قبول کیا ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہے اور ان کی عورتوں سے نکاح جائز ہے <sup>(۳)</sup>۔ میرے علم میں اس شرط کے بارے میں شافعیہ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ صحابہ کرام نے اہل کتاب کا ذبیحہ کھایا ہے اور ان کی عورتوں سے نکاح کیا ہے اور یہ تحقیق نہیں کی کہ یہ شرط پائی جاتی تھی یا نہیں۔

(۱) مغنی المحتاج، ۳: ۱۸۷ و بعد

(۲) اسرائیلی سے مراد وہ شخص جو اسرائیل کی طرف منسوب ہو، اسرائیل سے مراد حضرت یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم علیہم السلام ہیں۔

(۳) شیعہ امامیہ کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ حلال نہیں ہے کیوں کہ امام جعفر صادق کا ارشاد ہے: "ان کا ذبیحہ نہ کھاؤ کیوں کہ اگر وہ ذبیحہ پر خدا کا نام لیتے ہیں تو اس سے ان کی مراد مسیح اور عزیر علیہما السلام کا باپ ہوتا ہے اور اس طرح نام لینا نہ لینا برابر ہے"۔ المختصر النافع فی فقہ الامامیۃ، ۲۵۱۔

## ۲۔ مجوس کا ذبیحہ

مجوس کا ذبیحہ اور ان کا مارا ہوا شکار نہ کھایا جائے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ وہ اہل کتاب نہیں بلکہ مشرک ہیں۔ کیوں کہ مجوس دو خداؤں پر یقین رکھتے ہیں۔ خالق خیر اور خالق شر، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ان کے ساتھ اہل کتاب کا سا برتاؤ کرو، البتہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو اور ان کا ذبیحہ نہ کھاؤ"<sup>(۲)</sup>۔ امام احمد نے قیس بن سکن اسدی سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تم فارس میں نبطیوں سے ملو گے جب ان سے گوشت خریدو تو اگر یہودی یا عیسائی کا ذبیحہ ہو تو کھا لو اور اگر مجوسی کا ذبیحہ ہو تو نہ کھاؤ"۔

## ۳۔ صابیوں کا ذبیحہ

صابی اگر اپنے اصل عقائد میں اہل کتاب سے ہم آہنگ ہوں تو ان کا ذبیحہ کھانا جائز ہے اور اگر ان سے ہم آہنگ نہ ہوں بلکہ ان کا دین مجوسیت اور عیسائیت کے درمیان کا ہو۔ یا وہ ستاروں کے اثرات کا یقین رکھتے ہوں تو ان کا ذبیحہ کھانا جائز نہیں<sup>(۳)</sup>۔ یہ تفصیل شافعیہ کے مذہب کے مطابق ہے اور یہی رائے اولیٰ ہے۔ بہ نسبت اس رائے کہ جس میں صابیوں کے ذبیحے کو حلال قرار دیا گیا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی رائے ہے یا مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے۔

(۱) تبیین الحقائق، ۵: ۲۸۷؛ البدائع، ۵: ۴۵؛ الدرالمختار، ۲۰۹؛ بدایۃ المجتہد،

۴۳۸:۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۶؛ المغنی، ۸: ۵۷۰۔

(۲) ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے۔ ایک دوسری سند سے مروی ہے۔ اس کی سند میں بھی طعن ہے۔

(نصب الرایۃ، ۴: ۱۸۱) ابو ثور وغیرہ جن علماء نے مجوسی کا ذبیحہ حلال قرار دیا ہے انہوں نے اس

حدیث کے پہلے حصہ سے استدلال کیا ہے جس میں ہے ان کے ساتھ اہل کتاب کا سا برتاؤ کرو۔

(۳) القوانین الفقہیۃ، ۱۸۰؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۳۸۔

## ۴۔ عورت اور لڑکے کا ذبیحہ

عورت کا ذبیحہ حلال ہے، خواہ وہ حیض سے ہو اور باشعور لڑکے کا بھی<sup>(۱)</sup> کیوں کہ عورت میں کامل اہلیت ہوتی ہے البتہ مستحب یہ ہے کہ مرد ذبح کرے کیوں کہ وہ عورت کی بہ نسبت قوی ہوتا ہے، باشعور لڑکے کی نیت قابل قبول ہے اس لیے وہ بالغ کے مشابہ ہے۔ بے شعور لڑکے کا ذبیحہ بھی شافعیہ کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے کیوں کہ اس میں کسی نہ کسی حد تک قصد اور ارادہ موجود ہوتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا ذبیحہ جائز نہیں کیوں کہ اس میں قصد اور ارادہ نہیں ہوتا، وہ بسم اللہ کہنے کا شعور نہیں رکھتا اور ذبیحہ کو قابو نہیں کر سکتا یعنی ذبح کی شرائط سے واقف نہیں کہ خون کی رگیں کاٹنی ہوتی ہیں اور اللہ کا نام لینا ہوتا ہے۔

## ۵۔ دیوانہ اور مدہوش

جمہور کے نزدیک ان دونوں کا ذبیحہ حلال نہیں کیوں کہ بے شعور لڑکے کی طرح ان میں بھی قصد اور ارادہ نہیں ہوتا، شافعیہ نے اظہر روایت میں ان دونوں کا ذبیحہ کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ فی الجملہ ان میں قصد اور ارادہ موجود ہوتا ہے<sup>(۲)</sup>۔

(۱) تکملة الفتح، ۸: ۵۲؛ اللباب، ۳: ۲۲۳؛ الدر المختار وحاشیہ، ۵: ۲۰۹؛ تبیین الحقائق،

۵: ۲۸۷؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۳۸؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۱؛ الشرح الکبیر، ۲: ۹۹؛

معنی المحتاج، ۴: ۲۶۷؛ المہذب، ۱: ۲۵۱؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۳؛ المغنی، ۸: ۵۶۳،

۵۶۷، ۵۷۳، ۵۸۳۔

(۲) اوپر مذکور مراجع۔

## ۶۔ چور اور غاصب

ظاہر یہ ہے کہ سوا جمہور فقہاء نے ان کا ذبیحہ اور زبردستی کر کے ذبح کروایا ہو جانور حلال قرار دیا ہے کیوں کہ ان کی نیت بھی معتبر ہے، ذبح کی شرائط میں یہ شامل نہیں کہ ذبح کرنے والا اس جانور کا مالک ہو<sup>(۱)</sup> کیوں کہ سنت نے ان کا ذبیحہ کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ وہ بھنی ہوئی یا پکائی ہوئی بکری جسے مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کر دیا گیا تھا، رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ "یہ قیدیوں کو کھلا دو"<sup>(۲)</sup>۔

## ذبح کرنے والے کی شرائط

اوپر کے بیان سے ذبح کرنے والے کی شرائط معلوم ہو گئی ہیں کہ وہ باشعور عاقل مسلمان یا کتابی ہو، ذمی ہو خواہ حربی یا بنو تغلب کے عیسائیوں میں سے ہو، اس کی ذبح کرنے کی نیت ہو، خواہ زبردستی ذبح کروایا گیا ہو، مرد ہو خواہ عورت، پاک ہو چاہے حیض سے ہو یا جنابت سے، بیٹا ہو یا نابینا، عادل ہو خواہ فاسق کیوں کہ دلائل عام ہیں ان میں کوئی تخصیص نہیں ہے۔ بے شعور لڑکے، دیوانے اور مدہوش کا ذبیحہ جمہور کے نزدیک حلال نہیں ہے، شافعیہ کے نزدیک حلال ہے۔ مشرک، مجوسی، بت پرست اور مرتد کا ذبیحہ حلال نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک نابینا، بے شعور، دیوانے اور مدہوش شخص کا ذبیحہ مکروہ ہے۔ تمام علماء کے نزدیک عیسائی، یہودی، فاسق اور بے نماز شخص کا ذبیحہ مکروہ ہے۔

(۱) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۳۸ وبعد؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۱۔

(۲) احمد؛ ابوداؤد اور دارقطنی نے عاصم بن کلیب سے روایت کی (نیل الاوطار ۵: ۳۲۱ وبعد)۔



عورتوں کا ذبیحہ حلال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کعب بن مالک کی باندی سلح میں بکریاں چرا رہی تھی ایک بکری مرنے لگی تو اس نے پتھر لے کر اسے ذبح کر دیا، رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: "کھالو" (۱)۔

## بحث ۲: ذبح کرنے کا عمل

اس بحث میں تیرہ مطالب ہیں۔

### مطلب ۱: کتنی رگیں کاٹی جائیں

فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذبح کرنے میں گردن کی دو رگیں، غذا اور سانس کی نالیاں کاٹنے سے جانور کھانے کے لیے حلال ہو جاتا ہے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کم از کم کتنی نالیوں کا کاٹنا واجب ہے۔

۱۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں (۲) کہ ان چار میں سے اکثر یعنی تین کا کاٹنا واجب ہے، چار میں حلقوم، غذا کی نالی اور گردن کی دو رگیں شامل ہیں، اگر ان میں سے کوئی ایک رہ گئی تو ذبیحہ حلال ہے کیوں کہ حدیث میں ہے "جس سے چاہو رگیں کھول دو" (۳)۔ (اوداج) رگیں اسم جمع ہے جو کم از کم تین کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

(۱) احمد: بخاری (نیل الاوطار، ۸: ۱۴۹)۔

(۲) البدائع، ۵: ۴۱؛ الدرالمختار، ۵: ۲۰۴؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۹۰؛ اللباب، ۳: ۲۲۶؛ تکملة فتح القدير، ۸: ۵۷۔

(۳) زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جسے ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے عدی بن حاتم سے روایت کیا ہے کہ "جس سے چاہو خون بہادو اور اللہ کا نام لو"۔ ابن ابی شیبہ نے رافع بن خدیج سے روایت کی ہے کہ "ناخن اور دانت کے سوا جو چیز رگیں کھول دے، اس سے جانور ذبح ہو جاتا ہے"۔ (نصب الراية، ۴: ۱۸۵ و بعد)۔



امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ غذا اور سانس کی نالیاں اور گردن کی دو رگوں میں سے ایک کا کاٹنا ضروری ہے کیوں کہ ان میں سے ہر نالی کا مقصد دوسری سے مختلف ہے۔ حلقوم سانس کی نالی ہے دوسری غذا کی نالی اور گردن کی دو رگیں خون کی نالیاں ہیں۔ امام محمد کہتے ہیں کہ جب تک ان چاروں نالیوں کا اکثر حصہ نہ کٹ جائے ذبیحہ حلال نہیں ہوتا، کیوں کہ جب ان چاروں کا اکثر حصہ کٹ جائے گا تو ذبح کا مقصد حاصل ہو جائے گا یعنی خون نکلنا۔

۲۔ مالکیہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ "سانس کی نالی اور گردن کی دونوں رگیں کاٹنا ضروری ضروری ہیں، غذا کی نالی کاٹنا شرط نہیں ہے۔ گویا ان کا مذہب حنفیہ کے مذہب کے قریب ہے اور ان کی دلیل رافع بن خدیج کی حدیث کا مفہوم ہے کہ "جس چیز سے خون بہہ نکلے اور اللہ کا نام لیا گیا ہو تو کھالو" (۲) اور ابو امامہ کی حدیث ہے کہ "جس چیز سے رگیں کھل جائیں، بشرطیکہ دانت سے نہ کاٹا گیا ہو اور ناخن سے نہ چھیلا گیا ہو" (۳)۔ پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض رگیں کاٹنا کافی ہیں تاکہ خون بہ نکلے اور دوسری سے معلوم ہوتا ہے کہ گردن کی تمام رگیں کاٹنا ضروری ہیں اور سانس کی نالی کاٹنے بغیر ان کا کاٹنا ممکن نہیں کیوں کہ وہ اس کے ارد گرد ہوتی ہیں یہ رائے زیادہ دقیق ہے اور صحیح تر رائے ہے۔

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۹۹؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۲۱؛ القوانین الفقهية، ۱۸۴۔

(۲) اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے، ایک جماعت نے روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ۸: ۱۴۱)۔

(۳) طبرانی نے اپنی معجم میں روایت کی ہے (نصب الراية، ۴: ۱۸۶)۔

۳۔ شافعیہ اور حنابلہ<sup>(۱)</sup> کہتے ہیں کہ سانس اور غذا کی نالیاں کاٹنا ضروری ہیں کیوں کہ ان کے کٹنے سے زندگی ختم ہو جاتی ہے اور گردن کے دونوں طرف کی رگیں کاٹنا مستحب ہے کیوں کہ اس سے ذبح کرنے میں خوب صورتی پیدا ہوتی ہے اور اختلاف سے بچنے کا پہلو ہے۔ یہ ضروری ہے کہ سانس اور غذا کی نالیوں کے کاٹنے کے ابتدائی مرحلے پر جانور زندہ ہو، (یعنی دونوں کو تیزی سے یکبارگی کاٹے، بصورت دیگر دوسری نالی کے کٹنے تک زندہ ہونا ضروری ہے) اگر تیزی سے نہ کاٹا اور اس میں زندگی باقی نہ رہی بلکہ ذبح کے وقت کی حرکت ختم ہو گئی تو حلال نہیں ہوگا، کیوں کہ وہ مردار ہو گیا، اب اسے ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

### مطلب ۲: کاٹنے کی جگہ

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر حلق کی گرہ (جو حلقوم کے اوپر کے حصہ میں ہوتی ہے) اگر نصف سے کاٹ دی کہ اس کا کچھ حصہ بدن کی طرف اور کچھ سر کی طرف چلا گیا ہو تو ذبیحہ حلال ہے۔

اگر وہ گرہ نصف سے نہیں کٹی بلکہ اس کے اوپر سے کاٹا اور وہ بدن کی طرف چلی گئی تو حنفیہ کے سوا باقی فقہاء کے نزدیک حلال نہیں ہے کیوں کہ حلقوم کا کاٹنا ذبح میں شرط ہے، اس لیے اس گرہ کا کٹنا ضروری ہے کیوں کہ اگر گرہ کے اوپر سے کاٹ دیا تو حلقوم سالم باہر نکل آئے گا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ گرہ برابر دو دائروں میں کٹ جائے، ایک حصہ اوپر ہو اور دوسرا نیچے۔ بصورت دیگر وہ حلال نہیں ہوگا کیوں کہ وہ ذبیحہ نہیں ہے بلکہ اس کی سانس کی نالی کھینچ کر نکال لی گئی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۷۰؛ المہذب، ۱: ۲۵۲؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۴؛ المغنی،

۵۷۵: ۸؛ بجیرمی الخطیب، ۴: ۲۳۸۔

حنفیہ اور بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اسے کھانا جائز ہے کیوں کہ حلقوم کاٹنا بذات خود شرط نہیں ہے پس اگر گرہ کے اوپر سے کٹ گیا تب بھی جائز ہے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ اکثر نالیاں کاٹنا شرط ہے اور وہ شرط پائی گئی ہے۔

حنفیہ کی عبارت یہ ہے: مختار قول یہ ہے کہ جو چیز جب ذبح کی گئی تو زندہ تھی اسے کھانا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، الْمَلْدَه، ۵:۳** (مگر جسے تم ذبح کرو) مزید تفصیل نہیں ہے۔

### مطلب ۳: گردن کی طرف سے ذبح کرنا

مالکیہ کہتے ہیں<sup>(۲)</sup> کہ جو جانور گردن کی طرف سے ذبح کیا گیا ہو اسے کھانا جائز نہیں۔ اسی طرح جسے گردن کی ایک جانب سے ذبح کیا گیا ہو حتیٰ کہ وہ سب نالیاں کٹ جائیں جنہیں کاٹنا واجب ہے تب بھی اس کا کھانا جائز نہیں کیوں کہ گردن کی طرف سے کاٹنے کی وجہ سے ان نالیوں تک پہنچنے کے لیے حرام مغز کاٹنا ضروری ہوتا ہے اور اس کے کٹنے سے جانور مر جاتا ہے، گویا ضروری نالیاں کاٹنے سے پہلے ہی جانور مر گیا لہذا یہ ایک مرے ہوئے جانور کو ذبح کرنے کے مترادف ہے۔

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۹۹؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۳۲؛ اللباب شرح الكتاب، ۳: ۲۲۵ وبعد؛

القوانين الفقهية، ۱۸۴؛ رد المحتار، ۵: ۲۰۷۔

(۲) بداية المجتهد، ۱: ۴۳۲؛ القوانين الفقهية، ۱۸۴؛ الشرح الكبير، ۲: ۹۹؛ شرح الرسالة، ۱: ۳۷۹۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ گردن کی طرف سے جانور ذبح کرنا مکروہ ہے، اسی طرح گردن کی ایک جانب سے ذبح کرنا بھی مکروہ ہے، اگر کسی نے اس طرح ذبح کیا تو گناہ گار ہو گا کیوں کہ اس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے لیکن اگر تیزی سے ذبح کیا جائے حتیٰ کہ جب نالیاں کٹ رہی ہوں، حنفیہ کے نزدیک یا حلقوم اور غذا کی نالی شافیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس وقت ابھی جانور میں زندگی باقی ہو تو اس کا کھانا جائز ہے اور اگر اس وقت زندگی باقی نہ ہو تو جائز نہیں کیوں کہ ایسا جانور ذبح سے پہلے ہی مر گیا۔ زندگی کا پتہ جانور کی حرکت سے یا ذبح کے مقام کے کٹنے پر خون کے فوارے سے چلتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے تک زندگی باقی تھی۔ اگر زندگی کا پتہ نہ چلے اور شک پڑ جائے کہ ذبح کے مقام کے کٹنے کے وقت جانور زندہ تھا یا نہیں تو اس صورت میں غور کرے، اگر ذبح کرنے والی چھری تیز تھی اور گلا تیزی سے کاٹا گیا تو جانور حلال ہے اور اگر چھری کند تھی اور کاٹنے میں تاخیر ہوئی اور جانور دیر تک تکلیف میں مبتلا رہا تو کھانا جائز نہیں، کیوں کہ اس کے حلال ہونے میں شک پیدا ہو گیا، پس وہ مردار سمجھا جائے گا اور اس کے بعد اسے ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

(۱) الدر المختار، ۵: ۲۰۸؛ اللباب، ۳: ۲۲۷؛ تکملة الفتح، ۸: ۶۰؛ الشرح الصغير، ۲: ۱۷۴؛

القوانين الفقهية، ۱۸۲؛ ابدایة المجتہد، ۱: ۴۳۲؛ المہذب، ۱: ۲۵۲؛ مغنی المحتاج، ۳: ۲۷۱؛

کشاف القناع، ۶: ۲۰۵؛ المیزان، ۲: ۶۰؛ المغنی، ۸: ۵۷۸؛ وبعده۔

### مطلب ۴: حرام مغز کاٹ دینا

اگر ذبح کرنے والا کاٹا چلا جائے حتیٰ کہ حرام مغز کاٹ جائے<sup>(۱)</sup> یا تمام گردن کاٹ کر سر الگ ہو جائے تو حنابلہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک ذبح مکروہ ہے<sup>(۲)</sup> کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حرام مغز کاٹنے سے منع فرمایا، کیوں کہ اس میں زیادہ تکلف ہے۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو جانور حرام نہیں ہوتا کیوں کہ حرام مغز ذبح کرنے کے بعد کاٹا گیا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں<sup>(۳)</sup> اگر ذبح کرتے ہوئے حلال جانور کا سر ذبح سے یا تلوار سے کاٹ کر الگ ہو جائے تو اسے کھانا مطلقاً جائز ہے کیوں کہ حضرت علیؓ اور عمران بن حصین نے اسے کھانے کا فتویٰ دیا ہے۔

### مطلب ۵: ذبح میں جلدی کرنا

جمہور فقہاء کے نزدیک جلدی اور تیزی سے ذبح کا عمل مکمل کرنا شرط ہے<sup>(۴)</sup>، اگر ذبح مکمل کرنے سے پہلے ہاتھ ہٹا لیا، پھر فوراً چلانا شروع کر دیا تو ذبیحہ کھانا جائز ہے۔ اگر

(۱) نخاع: سفید نالی جو دماغ سے نیچے جاتی ہے اور ریڑھ کی ہڈی سے گزر کر سرین کی نوک تک پہنچتی ہے۔ حرام مغز۔

(۲) الدر المختار، ۲۰۸:۵؛ بدایۃ المجتہد، ۲۳۲:۱؛ المہذب، ۲۵۲:۱؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۵؛ اللباب مع الكتاب، ۲۲۷:۳۔

(۳) کشاف الفناع، ۲۰۵:۶؛ وبعد۔

(۴) ردالمحتار، ۵: ۲۰۷؛ بدایۃ المجتہد، ۲۳۲:۱؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۵؛ مغنی المحتاج،

۲۷۱:۳؛ کشاف الفناع، ۲۰۳:۶؛ شرح رسالۃ القیروانی، ۱: ۳۷۹۔

دیر کر دی تو کھانا جائز نہیں کیوں کہ یہ ایسے جانور کو ذبح کرنے کی مانند ہے جس پر ذبح سے پہلے موت کا اثر غالب آ گیا ہے اور جتنا حصہ کٹ گیا اس کے باعث اس کی زندگی سے مایوسی ہو گئی اور موت یقینی ہو گئی۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ <sup>(۱)</sup> رگیں تیزی سے کاٹنا مستحب ہے اور اور ان میں دیر کرنا مکروہ ہے کیوں کہ حدیث میں ہے کہ ذبیحہ کو راحت پہنچائی جائے اور تیزی سے ذبح کرنا راحت پہنچانے کا حصہ ہے۔

### مطلب ۶: ذبح کی شرائط یا ذبح کا شرعی طریقہ

جو شرائط اوپر بیان ہوئیں یعنی رگیں اور نالیاں کاٹنا اور تیزی سے ذبح کرنا، نیز ذبح کرنے والے کا مسلمان یا کتابی ہونا۔ ان کے سوا کچھ اور امور بھی ہیں جو ذبح کے عمل کے درست ہونے کی شرائط ہیں، وہ امور درج ذیل ہیں۔

۱۔ نیت یا ارادہ: ذبح کرنے سے اس کے کھانے کی نیت ہو، صرف روح نکالنا مقصود نہ ہو۔ فقہاء کا اتفاق ہے <sup>(۲)</sup> کہ ذبح سے ذبیحہ کی ذات کو ذبح کرنا مقصود ہو، خواہ گمان میں غلطی ہو گئی ہو یا جنس کی نیت میں غلطی کا ارتکاب ہو گیا ہو یا ذبح کا آلہ لگنے میں خطا ہو گیا ہو۔ اگر ذبح کی نیت کے بغیر رگیں کٹ گئی ہوں اور ذبح کرنے کی نیت نہ کی ہو تو ذبیحہ حلال نہیں، اگر

(۱) البدائع، ۵: ۶۰۔

(۲) تکملة الفتح، ۸: ۵۳؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۸۷؛ ردالمحتار، ۵: ۲۰۹؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۰؛

بداية المجتهد، ۱: ۳۳۵؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۳؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۶؛ وبعد؛ المغنی، ۸: ۵۸۱؛

کشاف القناع، ۶: ۲۰۲۔



کسی شخص نے کوئی آلہ پھینکا جو جانور کی گردن میں جا لگا یا کسی شکار کو جا لگا یا حلال کرنے کی نیت کے بغیر صرف جان سے مارنے کی نیت کی تو ایسا جانور کھانا جائز نہیں۔<sup>(۱)</sup>

۲۔ یاد ہونے کی صورت میں ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا: جب جانور کو ذبح کرنے یا نحر (اونٹ ذبح کرنے کے طریقے کو نحر کہتے ہیں) کرنے یا زخمی کرنے کے لیے ہاتھ کو حرکت دے تو بسم اللہ کہے، بسم اللہ کے ساتھ اللہ اکبر کہنا مسنون ہے، یوں کہے: بسم اللہ، اللہ اکبر۔ شافعیہ کے سوا جمہور کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ ذبح کرتے وقت اور تیر وغیرہ چلاتے وقت بسم اللہ پڑھنا شرط ہے، اس کے بغیر ذبیحہ حلال نہیں ہوتا، خواہ قربانی ہو یا کوئی بسم اللہ جان بوجھ کر چھوڑ دینے کی صورت میں، ذبیحہ مردار ہوگا۔ اگر بھولے سے رہ جائے یا ذبح کرنے والا مسلمان ہے لیکن گونگا ہے یا اس پر زبردستی کی جا رہی ہے تو اس کے ذبیحہ کو کھانا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ، الانعام ۶: ۱۲۱ جن جانوروں پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو انہیں مت کھاؤ، یہ اللہ کی نافرمانی ہے۔ حنابلہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ جو کوئی شکار پر بسم اللہ نہ

(۱) نووی نے السنن میں لکھا ہے (مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۶) اگر کسی شخص کے ہاتھ میں سے چھری گر جائے اور شکار کو زخمی کر دے یا بکری پر جا گرے اور اس کے حلق اور غذا کی نالی کو کاٹ دے یا کوئی شخص کتے کو کھلا چھوڑ دے، پھر کتے کا مالک اسے شکار کے پیچھے دوڑائے جس سے اس کی رفتار تیز ہو جائے تو صحیح قول یہ ہے کہ شکار حلال نہیں ہے کیوں کہ کتا کھلا چھوڑنے سے شکار حرام ہو جاتا ہے اور شکار کے پیچھے دوڑانے سے حلال پس حرمت کے پہلو کو ترجیح ہوگی۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۶؛ تکملة الفتح، ۸: ۵۴؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۸۸؛ الدر المختار، ۵: ۲۱۰؛

الشرح الكبير، ۲: ۱۰۶؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۳۴؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۵؛ کشف القناع،

۲: ۲۰۶؛ المغنی، ۸: ۵۶۵۔



پڑھے خواہ دانستہ یا بھولے سے، تو وہ شکار نہ کھایا جائے۔ گویا حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو اسے کھانا جائز ہے جب کہ شکار پر بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو اسے کھانا جائز نہیں۔ ظاہر یہ ہے کہ نزدیک بسم اللہ پڑھنا مطلقاً شرط ہے اور بسم اللہ خواہ دانستہ چھوڑ دے یا بھولے سے ان کا کھانا جائز نہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> بسم اللہ پڑھنا مسنون ہے، واجب نہیں اور چھوڑنا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، الانعام ۶: ۱۱۸ (جس پر اللہ کا نام لیا گیا وہ کھا لو) اگر دانستہ بسم اللہ چھوڑ دی یا بھولے سے رہ گئی تو اس کا کھانا جائز ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، المائدہ ۵: ۳ (مگر جسے تم ذبح کر لو) میں ذبیحہ کو حلال قرار دیا اور اس موقع پر بسم اللہ کا ذکر نہیں کیا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا ہے جب کہ وہ غالباً بسم اللہ نہیں پڑھتے اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ پڑھنا واجب نہیں۔ جس ذبیحہ کا کھانا حرام ہے وہ ایسا ذبیحہ ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، جو بتوں کے نام پر ذبح کیے جاتے تھے اور وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، الانعام ۶: ۱۲۱ (وہ ذبیحہ نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا) سے یہی مراد ہے۔

مذہب شافعی پر سنت سے بھی استدلال کیا گیا ہے جو مندرجہ ذیل احادیث سے ثابت ہے: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ کچھ لوگوں نے کہا، یا رسول اللہ، کچھ لوگ ہمارے لیے گوشت لاتے ہیں معلوم نہیں انہوں نے بسم اللہ پڑھی ہوئی ہے یا نہیں، آپؐ نے فرمایا، "تم بسم اللہ پڑھ لیا کرو اور کھا لو"<sup>(۲)</sup>۔ امام مالک کی روایت میں ہے کہ "لوگ نئے نئے

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۲؛ المہذب، ۱: ۲۵۲۔

(۲) بخاری، نسائی، ابن ماجہ، (نبیل الاوطار، ۸: ۱۳۹، نصب الراية، ۴: ۱۸۳ وبعده)۔

مسلمان ہوئے تھے " اگر بسم اللہ پڑھنا واجب ہوتا تو شک کی موجودگی میں آپ اس کے کھانے کی اجازت نہ دیتے۔

عدی بن حاتم کی حدیث میں ہے، وہ کہتے ہیں، میں نے رسول اللہ ﷺ سے شکار کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: "جب تو تیر پھینکے تو اس پر اللہ کا نام لے لیا کر" (۱)۔

صلت السدوسی کی حدیث ہے: "مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، اللہ کا نام لے یا نہ لے" (۲)۔ فقہاء نے یہ حدیث غریب الفاظ کے ساتھ یوں روایت کی ہے: "مسلمان اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے، اللہ کا نام لے چاہے نہ لے"۔ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا، ایک شخص جانور ذبح کرتا ہے اور بسم اللہ پڑھنا بھول جاتا ہے؟ آپ نے فرمایا: "اللہ کا نام ہر مسلمان پر ہے" (۳)۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "اللہ کا نام ہر مسلمان کے منہ پر ہے" یا "اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہے"۔ دوسری احادیث جن میں بسم اللہ پڑھنے کا حکم ہے مثلاً ابو ثعلبہ کی روایت کہ جب تم کمان سے شکار کرو تو بسم اللہ پڑھ لیا کرو، پھر اسے کھاؤ، تو یہ استحباب پر محمول ہے اور یہ رائے دوسری آراء کی بہ نسبت آسان ہے لیکن جمہور کے دلائل اور ان کی پیش کردہ احادیث زیادہ صحیح اور ثبوت کے اعتبار سے قوی تر اور مفہوم کے اعتبار سے عام ہیں۔

(۱) صحاح ستہ نے روایت کی (نصب الراية، ۴: ۱۸۳)۔

(۲) ابو داؤد نے مراہیل میں مرسل روایت کی۔ (نصب الراية، ۴: ۱۸۳)۔

(۳) دارقطنی؛ اس میں ایک راوی ضعیف ہے (المرجع السابق)۔

## مطلب ۷: ذبح کرنے کی سنتیں

ذبح کرنے میں مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں، جو ذبح کرنے کی سنتیں ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ جن فقہاء یعنی شافعیہ کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا واجب نہیں ان کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا اور تکبیر کہنا ہو تو یوں کہے، بسم اللہ اللہ اکبر، بسم اللہ واسم محمد نہ کہے۔ شافعیہ نے کہا ہے کہ ذبح کرتے وقت رسول اللہ ﷺ پر دورد بھیجنا چاہیے کیوں کہ یہ طاعت کا موقع ہے۔

۲۔ دن کو ذبح کرنا، حنفیہ کے نزدیک قربانی پر قیاس کرتے ہوئے رات کو ذبح کرنا مکروہ تنزیہی ہے، نیز اس میں غلطی کا امکان ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے رات کو قربانی کرنے سے اور فصل کاٹنے سے منع فرمایا<sup>(۲)</sup>۔

۳۔ ذبیحہ اور ذبح کرنے والا قبلہ رو ہوں کیوں کہ قبلہ کی سمت تمام دوسری اطراف کی بہ نسبت برکت اور عظمت والی ہے اور ذبح کرنا عبادت ہے، نیز صحابہ کرام ذبح کرتے وقت قبلہ رو ہوتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے جب قربانی کا جانور ذبح کیا تو اسے قبلہ رو کر کے

(۱) البدائع، ۶۰: ۵؛ الدرالمختار، ۲۰۸: ۵؛ تبیین الحقائق، ۲۹۱: ۵؛ تکملة الفتح، ۶۰: ۸؛ بدایة المجتہد، ۱: ۳۳۵؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۵؛ الشرح الکبیر، ۲: ۲۷۱؛ وبعد؛ المہذب، ۱: ۲۵۱؛ وبعد؛ کشف القناع، ۲۰۸: ۶؛ وبعد۔

(۲) طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رات کو ذبح کرنے سے منع فرمایا، لیکن اس کی سند میں ایک راوی متروک ہے۔ بیہقی نے حسن سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رات کے وقت چیزوں کو توڑنے، کاٹنے اور فصل کاٹنے اور قربانی کا جانور ذبح کرنے سے منع فرمایا: یہ حدیث مرسل ہے۔ (نبیل الاوطار، ۵: ۱۲۶)۔

فرمایا: وَجَهْتُ وَجْهِي --- الخ، (الانعام ۶: ۷۹) <sup>(۱)</sup> اگر بھولے سے یا کسی عذر کی بناء بناؤ پر قبلہ رونہ ہو سکے تو بھی کھانا جائز ہے۔

۴۔ ذبیحہ کو نرمی سے بانئیں پہلو پر لٹانا، اس کا سر بلند ہو اور ذبح کرنے والا حلق کے نیچے لٹکی ہوئی جلد ہاتھ میں پکڑ کر اسے کھینچے تاکہ کھال ظاہر ہو جائے اور پھر حلق پر گرہ کے نیچے چھری پھیرنی شروع کرے تاکہ گردن کی ہڈی پر جا کر رکے۔ اگر کوئی دقت ہو تو دائیں پہلو پر لٹالے۔ اس طرح ذبح کرنا جس میں دقت ہو مکروہ ہے۔ مستحب ہے کہ دوسرے شخص کی مدد لے۔ ذبح کے بعد جانور کی دائیں ٹانگ چھوڑ دے تاکہ وہ اسے ہلا کر سکون پاسکے۔ البتہ اونٹ کو کھڑا کر کے اور اس کا بایاں گھٹنا باندھ کر سینے کے بالائی حصہ سے ذبح کرنا افضل ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَادْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ، الحج ۲۲: ۳۶ (انہیں کھڑا کر کے ان پر اللہ کا نام لو)۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

۵۔ اونٹ کو بایاں گھٹنا باندھ کر کھڑا کر کے ذبح کیا جائے اور گائے بکری وغیرہ کو بانئیں پہلو پر لٹا کر ذبح کیا جائے، اس کا دایاں پاؤں کھلا چھوڑ دیا جائے اور باقی پاؤں باندھ دیے جائیں، کیوں کہ اونٹ کے بارے میں ارشاد ربانی ہے: فَادْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ، (الحج ۲۲: ۳۶) جس کی ابن عباسؓ نے تفسیر کرتے ہوئے کہا ہے کہ تین پاؤں پر کھڑا کر کے <sup>(۲)</sup>۔ صحیحین میں ہے کہ بکری کو لٹا کر ذبح کیا گیا اور گائے کو بکری پر قیاس کریں گے کیوں کہ اس طرح ذبح کرنا آسان ہے کہ ذبح کرنے والا دائیں ہاتھ میں چھری پکڑے اور بانئیں ہاتھ سے جانور کا سر۔

(۱) ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی، (المرجع السابق ۱۲۶)۔

(۲) حاکم نے اسے صحیح قرار دیا۔

اونٹ کو کھڑا کر کے سینے کے اوپر سے نیزے سے نحر کرنے اور دوسرے جانوروں کو ذبح کرنے کے مستحب ہونے میں اہل علم میں کوئی اختلاف نہیں<sup>(۱)</sup> جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ، الکواثر ۱۰۸: ۲ (اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور نحر کر) نیز ارشاد ربانی ہے: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً، البقرہ ۲: ۶۷ (اللہ تعالیٰ نے تمہیں گائے ذبح کرنے کا حکم دیا)۔ مجاہد کہتے ہیں کہ ہمیں اونٹ کو نحر کرنے کا حکم دیا گیا۔ بنی اسرائیل کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا<sup>(۲)</sup>۔ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے اونٹ اونٹ کو نحر کیا اور دو سیاہ دنبے اپنے ہاتھ سے ذبح کیے<sup>(۳)</sup>۔

۶۔ تمام رگیں کاٹنا اور تیزی سے کاٹنا۔ بعض رگیں کاٹنا اور بعض چھوڑ دینا مکروہ ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے ذبیحہ کی جان دیر سے نکلتی ہے، نیز حرام مغز تک چھری نہ لے جائے حرام مغز: وہ سفید نالی جو ریڑھ کی ہڈی میں ہوتی ہے، نہ سر جدا کرے۔ ایسا کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں بلا ضرورت زیادہ تکلیف پہنچانا ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۷۔ بڑی چھری کو جانور کے گرانے سے پہلے اچھی طرح تیز کر لے لیکن جانور کی آنکھوں کے سامنے تیز نہ کرے کیوں کہ جانور جس طرح بوچڑ خانے کو پہچانتے ہیں اسی طرح تیز چھری کو بھی پہچانتے ہیں۔ جانور کو لٹا کر چھری تیز کرنے سے اسے زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے، " اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں بھلائی فرض کر دی ہے۔ جب تم کسی کو قتل

(۱) نحر کا مطلب ہے کہ گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان کی رگ میں نیزہ مارنا۔

(۲) المغنی، ۸: ۵۷۵ وبعده۔

(۳) متفق علیہ۔

کرد تو عمدہ طریقے سے قتل کرو اور جب ذبح کرو تو عمدہ طریقے سے ذبح کرو، اپنی چھری کا پھل اچھی طرح تیز کر لو تا کہ جانور کو اذیت نہ ہو" (۱)۔

سنن بیہقی میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے بکری لٹائی ہوئی ہے اور اس کے منہ پر پاؤں رکھا ہوا ہے اور چھری تیز کر رہا ہے تو آپ نے اسے درہ مارا۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک شخص کے پاس سے گزرے جس نے اپنا پاؤں بکری کے پہلو پر رکھا ہوا تھا اور چھری تیز کر رہا تھا اور بکری اسے دیکھ رہی تھی تو آپؐ نے فرمایا: "کیا اسے قتل نہیں کیا جا رہا" یا آپؐ نے فرمایا کہ "اسے دوبار مارنا چاہتا ہے" (۲)۔

مستحب یہ ہے کہ ایک بکری کو ذبح کر رہا ہو تو دوسری اسے نہ دیکھ رہی ہو کیوں کہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ چھری کا پھل تیز کر لیا جائے اور دوسرے جانوروں سے چھپا کر ذبح کیا جائے (۳)۔

۸۔ جانور کے ساتھ نرمی کی جائے۔ اسے زمین پر نہ مارا جائے اور نہ پاؤں سے گھسیٹ کر ذبح خانہ میں لے جایا جائے کیوں کہ اس کے ذریعے جانور کو بلا ضرورت زیادہ تکلیف پہنچتی ہے۔

(۱) احمد؛ مسلم؛ نسائی، ابن ماجہ نے شداد بن اوس سے روایت کی (نبیل الاوطار، ۸: ۱۴۱، قتله اور

ذبحہ، ہیئت اور حالت کے بیان کے لیے ہیں۔

(۲) طبرانی نے الکبیر اور الاوسط میں روایت کی، اس کے تمام راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں

(مجمع الزوائد، ۴: ۳۳)۔

(۳) احمد؛ ابن ماجہ نے روایت کی۔



## مطلب ۸: ذبح کرنے کے مکروہات

اوپر مذکور ذبح کی سنتوں کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، پس ذبح کے مکروہات مندرجہ ذیل ہیں<sup>(۱)</sup>:

۱۔ جن علماء کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا واجب یا شرط نہیں، یعنی شافعیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک۔ ان کے نزدیک بسم اللہ چھوڑ دینا مکروہ ہے نیز اللہ کے نام کو رسول اللہ ﷺ کے نام کے ساتھ یا اور کسی کے نام کے ساتھ ملانا بھی مکروہ ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر ذبح کرنے والا ذبح کرتے وقت یوں کہے: "اے اللہ! اسے فلاں کی طرف سے قبول کر"۔ تو یہ بھی مکروہ ہے، البتہ اگر بسم اللہ پڑھنے اور جانور کو لٹانے سے پہلے یا ذبح کے بعد کہا تو جائز ہے۔

۲۔ قبلہ کے سوا کسی اور سمت جانور کا رخ کرنا، کیوں کہ اس میں سنت کی مخالفت ہے۔

۳۔ بکریوں کا نحر کرنا اور اونٹوں کو ذبح کرنا حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے کیوں کہ اس میں سنت سے ثابت طریقے کی مخالفت ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ نہیں کیوں کہ اس کی ممانعت نہیں ہے۔

۴۔ جانور کو تکلیف دینا یا بے فائدہ زیادہ ایذا پہنچانا مثلاً سر کاٹ دینا، گردن توڑ دینا، حرام مغز تک چھری پہنچا دینا، گردن کی طرف سے ذبح کرنا<sup>(۲)</sup>، جانور کو پاؤں سے کھینچ کر ذبح خانے میں لے جانا، جانور کو لٹانے کے بعد اس کے سامنے چھری تیز کرنا، دوسرے جانور کے سامنے ذبح کرنا، کیوں کہ ان کاموں میں سنت کی خلاف ورزی ہے۔ جانور کے ٹھنڈا

(۱) البدائع، ۵: ۶۰؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۹۲؛ الدر المختار، ۵: ۲۰۸؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۷۳؛

القوانين الفقهية، ۱۸۵؛ مغنی المحتاج، ۳: ۱۷۲؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰؛ وبعد؛ المغنی، ۸: ۵۸۰۔

(۲) اگر رگیں کٹنے تک زندہ رہے ورنہ ذبح سے پہلے موت واقع ہو جانے کے باعث حرام ہے۔



ہونے سے پہلے کھال اتارنا یا گردن کاٹنا، کیوں کہ روایت میں ہے کہ فرافصہ نے حضرت عمرؓ سے کہا، آپ لوگ ایسا گوشت کھاتے ہیں جو ہم نہیں کھاتے، آپ نے پوچھا، وہ کون سا ابو حسان؟ انہوں نے کہا، جان نکلنے سے پہلے ہی جلدی کرنے لگ جاتے ہو<sup>(۱)</sup>۔ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے ذریعے اعلان کر دیا کہ حلق اور سینے کے بالائی حصہ سے جانور ذبح کیا جائے، جو کر سکے اور جان نکلنے سے پہلے گوشت بنانا شروع کریں<sup>(۲)</sup>۔

۵۔ دانت، ناخن یا باہر پڑی ہڈی سے ذبح کرنا حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اگرچہ وہ ان اشیاء سے ذبح کرنے کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے جیسا کہ کند چھری سے ذبح کرنا، البتہ جو ناخن انگلی کے ساتھ جڑا ہوا ہو اس کے ساتھ ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا۔

### مطلب ۹: ذبح کرنے کی اقسام

مالکیہ کے نزدیک جن اقسام سے ذبح کرنے سے جانور حلال ہو جاتا ہے وہ چار ہیں<sup>(۳)</sup>:

۱۔ جو جانور باقاعدہ ذبح نہیں کیا جاسکتا، اس کا خون بہانا یا شکار کرنا یا اسے زخمی کر دینا اسے ذبح کرنا ہے۔ یہ وحشی جانور کے بارے میں ہے۔ پالتو جانوروں کے بارے میں نہیں، بکوتر وغیرہ شکار میں شامل ہیں۔ اگر بھاگ جائیں تو زخمی کرنا کافی ہے۔

۲۔ سانس کی پوری نالی اور دونوں طرف کی پوری رگیں کاٹنا، پرندے ہوں خواہ شتر مرغ یا بکری وغیرہ۔

(۱) نفس سے مراد روح ہے جس سے بدن کو حرکت ملتی ہے اور زہوق سے مراد بدن سے روح کا نکل جانا ہے۔

(۲) المہذب، ۱: ۲۵۳۔

(۳) الشرح الكبير، ۲: ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۷؛ بدایة المجتہد، ۱: ۳۲۹؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۳ وبعده۔

۳۔ سینے کے بالائی حصے سے کاٹنا، نحر کرنا، سینے کے درمیان سے اونٹ اور زرافہ کو ذبح کرنا<sup>(۱)</sup>۔ گائے کو بکری کی طرح ذبح کرنا اور اونٹ کی طرح نحر کرنا دونوں جائز ہیں لیکن ذبح کرنا مستحب ہے، یعنی پالتو جانوروں میں ذبح کرنا یا نحر کرنا شرط ہے۔

۴۔ کسی بھی طریقے سے کاٹ کر یا اور کسی طرح سے ان کی زندگی ختم کرنا جیسا کہ ٹڈی دل وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے، عام فقہاء کے برعکس مالکیہ کے نزدیک ٹڈی ذبح کیے بغیر کھانا جائز نہیں اور ان کے نزدیک اسے ذبح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے سر کو الگ کر کے یا کسی اور طریقے سے مار دیا جائے۔

اونٹ اور زرافہ کو نحر کرنا اور دوسرے جانوروں کو ذبح کرنا واجب ہے، اگر جس جانور کو نحر کرنا تھا اسے ذبح کر دیا، یا جسے ذبح کرنا تھا اسے نحر کر دیا خواہ بھولے سے کیا ہو، کسی مجبوری کے بغیر تو اسے کھانا جائز نہیں اور اگر کسی مجبوری کے تحت اونٹ کو ذبح کر دیا، یا کسی دوسرے جانور کو نحر کر دیا مثلاً کوئی جانور گڑھے میں گر گیا اور ذبح کرنے یا نحر کرنے کا کوئی اوزار موجود نہیں تھا تو جو طریقہ ممکن ہو اس سے حلال ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ پالتو جانور وحشی ہو جائے تو مالکیہ کے نزدیک اس کا شکار کرنے سے وہ حلال نہیں ہوگا لیکن شکار کا جانور اگر پالتو ہو جائے پھر بھاگ جائے یا بکوتر وغیرہ بھاگ جائے تو اسے شکار کے ذریعے حلال کیا جاسکتا ہے کیوں کہ وہ اصل میں شکار ہے۔

(۱) مالکیہ کے نزدیک ذبح یہ ہے کہ نیت کے ساتھ سانس کی نالی اور دونوں طرف کی خون کی رگیں کاٹ دی جائیں اور جانور کو زخمی کرنے سے مراد یہ ہے کہ جسم میں کسی بھی جگہ تیر مارا جائے جو جانور کو زخمی کر دے اور وہ مر جائے۔ نحر سے مراد یہ ہے کہ سینے کے بالائی حصے سے ذبح کیا جائے، یعنی وہ رگ کاٹی جائے جو گردن کی جڑ اور سینے کے بالائی حصے پر ہوتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک جانور کو حلال کرنے کی تین قسمیں ہیں: ذبح کرنا، نحر کرنا اور زخمی کرنا۔ ذبح کرنا یہ ہے کہ حلق اور غذا کی نالی کاٹ دینا اور تمام جانور ذبح کیے جائیں۔ نحر یہ ہے کہ گردن کے نچلے حصے کو کاٹنا، اونٹ کو نحر کرنا مسنون ہے۔

زخمی کرنا مجبوری کی حالت میں ذبح کرنے کا نام ہے اور جس طریقے سے جانور کو زخمی کر کے اس کی روح نکالنا ممکن ہو، جہاں کہیں سے زخمی ہو، حلال جانور جب بھاگ جائے اور اسے پکڑ کر ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو اسے زخمی کر کے کھایا جاسکتا ہے۔

اس تقسیم کی بناء پر مالکیہ کے سوا جمہور کی رائے یہ ہے کہ <sup>(۱)</sup> ذبح کرنے کی دراصل دو قسمیں ہیں (۱) اختیاری (۲) اضطراری۔

اختیاری یہ ہے کہ جانور پر قدرت ہو تو اسے حلق سے یعنی جڑوں اور سینے کے بالائی حصے کے درمیان سے ذبح کرے اور پالتو جانوروں کو لازماً ذبح کیا جائے اور اضطراری طریقے پر اس صورت میں ذبح کیا جائے جب اختیاری طریقے پر ذبح کرنا ممکن نہ ہو۔

اضطراری یہ ہے کہ جب اختیاری طریقے سے ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو جانور کے بدن میں جہاں کہیں زخم کیا جاسکے اسے زخمی کر دیا جائے، گویا وہ شکار ہے شکار اور جانوروں دونوں میں جب عام طریقے سے ذبح ممکن نہ ہو تو اضطراری ذبح جائز ہے یعنی مالکیہ کے سوا جمہور کے نزدیک وحشی جانوروں یا گھریلو جانور اگر بھاگ جائیں اور انہیں پکڑنا ممکن نہ ہو تو انہیں اضطراری طریقے سے ذبح کیا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ کسی کو بھی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دی جاسکتی، اس طریقے سے ذبح کرنے کو "عقر" کہتے ہیں یعنی جس جگہ سے ممکن ہو

(۱) تبیین الحقائق، ۵: ۲۸۶، تکملة الفتح، ۸: ۶۰ وبعده؛ الدرالمختار وحاشیة، ۵: ۲۰۶، ۲۱۳؛

سغنی المحتاج، ۲: ۲۶۵، ۲۶۸ وبعده؛ المہذب، ۱: ۲۵۵؛ المغنی، ۸: ۵۶۶، ۵۷۳، ۵۷۵، ۵۷۷؛

کشاف القناع، ۶: ۲۰۵؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۴: ۱۰۳، ۱۱۰۔

روح نکال دی جائے۔ عقریا مجبوری کی حالت میں ذبح کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ایسا تیز دھار آلہ استعمال کیا جائے جو اسے زخمی کر دے، نہ یہ کہ کوئی بھاری چیز یا پتھر وغیرہ ہو۔ یعنی زخمی کر کے یا نیزہ وغیرہ مار کر بدن کے کسی بھی حصے سے خون بہا دیا جائے اور شافیہ کے نزدیک بھی یہ شرط ہے کہ وہ زخم مہلک یعنی جان لیوا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اگر جانور پالتو ہے تو وہ اضطراری طریقے سے حلال نہیں ہوگا۔ اگر پالتو جانور، گھریلو تھا یا گھر سے مانوس تھا لیکن بھاگ گیا یا اونٹ بھاگ گیا یا کنوئیں وغیرہ میں گر گیا اور اسے اختیاری طریقے سے ذبح کرنا ممکن نہیں تو مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک اس کو ذبح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے بدن کو کسی بھی جگہ سے زخمی کر دیا جائے۔ اس صورت میں اسے کھانا جائز ہے، جیسا کہ پرندے کا شکار یا جنگلی جانور کا شکار اضطراری طریقے سے حلال ہے، کیوں کہ رافع بن خدیج کی روایت میں ہے: "ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے کہ ایک اونٹ بھاگ گیا، ہمارے ساتھ گھوڑے نہیں تھے۔ ایک آدمی نے اسے تیر مار کر روک لیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پالتو جانوروں میں سے بھی کچھ جنگلی جانوروں کی طرح بھاگ جاتے ہیں اگر کوئی پالتو جانور اس طرح کرے تو اس کے ساتھ اسی طرح کرو جیسے جنگلی جانوروں سے کرتے ہو" (۱)۔ یہی رائے راجح ہے۔

(۱) صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۸: ۱۴۳۔ اوابد، آبدہ کی جمع ہے یعنی اجنبی، وحشی

تابدت، وحشی ہو جاتے ہیں، یعنی بے قابو ہو جاتے ہیں۔

جس جانور کو نحر کرنا تھا اسے ذبح کر دیا، یا جسے ذبح کرنا تھا اسے نحر کر دیا تو حنفیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ<sup>(۱)</sup> اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلا کراہت اس کا کھانا جائز ہے کیوں کہ اس کی ممانعت حدیث میں نہیں ہے۔

مطلب ۱۰: ذبیحہ کی جن اشیاء کو کھانا حرام ہے

حنفیہ نے کہا ہے<sup>(۲)</sup> کہ ذبح کیے ہوئے جانور کے سات اجزاء کھانا جائز نہیں۔ بہتا ہوا خون، عضو تناسل، خصیتین، شرم گاہ، غدہ<sup>(۳)</sup>، مثانہ، پتہ، کیوں کہ ارشادِ باری ہے: وَیُحِلُّ لَکُمُ الطَّيِّبَاتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْہِمُ الْخَبَائِثَ، الانعام ۶: ۱۵۷ (ان کے لیے پاکیزہ چیزیں حلال اور گندی چیزیں حرام کرتا ہے) اور مذکورہ بالا ساتوں اشیاء ایسی ہیں کہ ان سے فطرت سلیمہ ابا کرتی ہے۔ مجاہد سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے بکروں کے عضو تناسل، خصیتین، شرم گاہ، غدہ، پتہ، مثانہ اور خون مکروہ قرار دیا ہے"۔ اور مکروہ سے یہاں حرام مراد ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ چھ اشیاء کو خون کے ساتھ ذکر کر کے مکروہ بتایا گیا ہے اور بہنے والا خون حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ خون حرام ہے۔ باقی چھ اشیاء مکروہ ہیں، بہنے والے خون کے لیے حرام کا لفظ اس لیے استعمال کیا گیا کہ اس کی حرمت قطعی دلیل یعنی نص قرآنی سے ثابت ہے۔ قُلْ لَا اَجِدُ فِي مَا اُوْحِيَ اِلَیَّ

(۱) حنفیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ مجبوری کا ذبح جائز ہے مثلاً اگر کسی نے دیکھا کہ شکار ابھی زندہ ہے یا بیل مر رہا ہے اور وقت اتنا کم ہے کہ صحیح جگہ سے ذبح نہیں کیا جاسکتا یا ذبح کرنے کا آلہ موجود نہیں تو جہاں سے اور جیسے ممکن ہو اسے زخمی کر دے تو حلال ہو جائے گا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک رگیں نہ کٹیں حلال نہیں ہوگا۔

(۲) البدائع، ۵: ۶۱؛ رد المحتار، ۵: ۲۱۹۔

(۳) غدہ: سخت گوشت کا ٹکڑا جو گوشت اور جلد کے درمیان پیدا ہو جاتا ہے۔

مُحَرَّمًا۔۔۔ أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا، الانعام ۶: ۱۴۵) کہو میں اپنے اوپر نازل ہونے والی وحی میں کوئی چیز حرام نہیں پاتا بجز۔۔۔ بننے والے خون کے)۔ دوسری چھ اشیاء کو اس لیے مکروہ قرار دیا گیا کہ ان کی ممانعت ظنی دلیل سے ثابت ہے۔

## مطلب ۱۱: ماں کو ذبح کرنے کا پیٹ کے بچے پر اثر پیٹ کے بچے کی چار کیفیتیں ہوتی ہیں<sup>(۱)</sup>:

- ۱۔ ماں کے ذبح ہونے سے پہلے وہ مردہ بچہ جن دے، اس پر اجماع ہے کہ وہ نہ کھایا جائے۔
- ۲۔ ماں ذبح ہونے سے پہلے زندہ بچہ جنے، اسے زندگی کی حالت میں ذبح کیے بغیر نہ کھایا جائے۔
- ۳۔ ماں ذبح ہونے کے بعد زندہ بچہ جنے، اگر اسے زندگی کی حالت میں ذبح کر دیا گیا تو حلال ہے اور اگر زندگی کی حالت میں ذبح نہ کیا جاسکا تو حرام ہے۔ مالکیہ کا ایک قول ہے کہ ماں کو ذبح کرنے سے پیٹ کا بچہ حلال ہو جاتا ہے۔
- ۴۔ ماں ذبح ہونے کے بعد مردہ بچہ جنے تو یہ صورت ایسی ہے کہ جس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف۔ امام ابو حنیفہ، زفر اور حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ ماں کے ذبح کرنے سے بچہ حلال نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے مردار کو اور گلا گھونٹ کر مرنے والے جانور کو حرام قرار دیا ہے۔ پیٹ کا بچہ بھی مردار ہے۔ کیوں کہ اس میں زندگی نہیں ہے۔ مردار سے مراد ہر وہ جانور ہے جو ذبح کیے بغیر مر جائے یا یہ کہ پیٹ کا بچہ سانس بند ہونے سے مراد ہے، پس نص قرآنی کی رو سے حرام ہے۔

(۱) البدائع، ۵: ۴۲؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۹۳؛ اللباب، ۳: ۲۲۸؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۳؛

بداية المجتهد، ۱: ۴۲۸؛ وبعد؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۱۴؛ مغنی المحتاج، ۴: ۵۷۹، ۳۰۶؛

المغنی، ۸: ۵۷۹؛ شرح الرسالة، ۱: ۳۸۱۔



پیٹ کے بچے کو ماں کے تابع نہیں قرار دیا جاسکتا کیوں کہ ماں کے ذبح ہونے کے بعد اس کی زندگی ممکن تھی، اس لیے اسے الگ سے ذبح کرنا واجب تھا تا کہ اس کا خون بھی نکل جاتا اور حلال ہو جاتا۔ ماں کے ذبح ہونے سے حلال نہیں ہوگا، کیوں کہ ذبح کرنے کا مقصد یہ ہے کہ خون نکل جائے تاکہ گوشت صاف ستھرا ہو جائے، پس بچہ ماں کے تابع نہیں ہے۔

حدیث میں جو آتا ہے کہ پیٹ کے بچے کا ذبح کرنا اس کی ماں کا ذبح کرنا ہے، یہ تشبیہ ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ جس طرح ماں کو ذبح کیا جاتا ہے اسی طرح پیٹ کے بچے کو بھی ذبح کیا جائے گا۔ ماں کو ذبح کرنا کافی نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ پیٹ کا مردہ بچہ حنفیہ کے نزدیک حلال نہیں، خواہ اس پر بال پیدا ہو گئے ہوں یا نہ، یعنی اس کی تخلیق مکمل ہو گئی ہو یا مکمل نہ ہوئی ہو، کیوں کہ تخلیق مکمل ہونے کے بعد بال اُگتے ہیں۔

ب۔ جمہور فقہاء کی جن میں صاحبین بھی شامل ہیں رائے یہ ہے کہ اگر ماں کے ذبح کرنے کے بعد پیٹ کا بچہ مردہ نکلے یا پیٹ میں مر گیا ہو یا پیٹ میں اس طرح حرکت کرے جسے ذبح کیا ہو جانور حرکت کرتا ہے تو وہ حلال ہے۔

مالکیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پیٹ کے بچے کی تخلیق مکمل ہو گئی ہو، اس کے بال اُگ آئے ہوں کیوں کہ ابن عمرؓ اور صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے کہ کعب بن مالک کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کہا کرتے تھے کہ جب پیٹ کے بچے کے بال اُگ آئیں تو اس کی ماں کو حلال کرنے سے وہ بھی حلال ہو جاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے پیٹ کے مردہ بچے کے کھانے کی اجازت دی ہے، خواہ اس کے بال اُگے ہوں یا نہ اُگے ہوں کیوں کہ ابن مبارک نے ابن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ رسول



اللہ ﷻ نے فرمایا: "ماں کے ذبح کرنے سے پیٹ کا بچہ حلال ہو جاتا ہے، خواہ اس کے بال لگے ہوں یا نہ"

پیٹ کے بچے کے حلال ہونے پر جمہور کی دلیل یہ حدیث حسن ہے کہ "ماں کے ذبح کرنے سے پیٹ کا بچہ حلال ہو جاتا ہے" (۱) اور ان کی رائے جو کہ سنت سے ثابت ہے ہمارے نزدیک صحیح تر ہے۔ بلکہ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ پیٹ کا بچہ حلال قرار دیا جائے کیوں کہ وہ اپنی ماں کا جزو بدن ہے، اس میں زندگی کی شرط لگانے کا کوئی مطلب نہیں۔ ابن رشد مالکی کہتے ہیں کہ حدیث کے عموم سے مالکیہ کی یہ شرط کمزور پڑ جاتی ہے کہ بال لگے ہوئے ہونے چاہیے اس سلسلے میں جو عام حدیث ہے اسے قیاس کے ذریعے خاص نہیں کیا جاسکتا، یعنی اسے ان اشیاء پر قیاس نہیں کیا جاسکتا جن میں ذبح کرنا موثر ہوتا ہے۔

(۱) گیارہ صحابہ نے اسے روایت کیا، جو یہ ہیں حضرات ابو سعید خدریؓ، جابرؓ، ابو ہریرہؓ، ابن عمرؓ، ابو ایوبؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، کعب بن مالکؓ، ابوالدرداءؓ، ابوامامہ اور حضرت علی رضوان اللہ علیہم اجمعین، ابو سعید خدریؓ کی روایت مثلاً، امام احمد اور ترمذی نے روایت کی، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا؛ دارقطنی، ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا۔ (نصب الرایۃ)، ۴: ۱۸۹ وبعده، (نیل الاوطار، ۸: ۱۴۴)۔

## مطلب ۱۲: قریب مرگ یا بیمار جانور کو ذبح کرنے کے اثرات

اگر کوئی جانور کسی حادثے یا بیماری کے باعث موت کے قریب ہے، پھر اسے ذبح کر دیا جائے تو کیا اس کو کھانا حلال ہے؟

### ۱۔ حادثے وغیرہ کے باعث قریب مرگ جانور پر ذبح کرنے کے اثرات

اگر کسی حلال جانور کا گلا گھٹ جائے یا اسے چوٹ لگی ہو یا کسی بھیڑیے وغیرہ نے زخمی کر دیا ہو پھر اس کا مالک پہنچ گیا ہو اور اس نے اسے ذبح کر لیا ہو یا نہ پہنچ سکا ہو اور وہ مر گیا ہو تو ایسے جانور کی چار حالتیں ہوتی ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ اگر ذبح کرنے سے پہلے مر جائے تو اس پر اتفاق ہے کہ اسے نہ کھایا جائے کیوں کہ ارشادِ بانی ہے:

وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتْرَدِيَّةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، الْمَلْدَةُ ۵: ۳ (تم پر

مردار، خون، خنزیر کا گوشت حرام کر دیا گیا، اور جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور جو گلا گھٹ کر یا چوٹ لگ کر یا بلندی سے گر کر یا سینگ لگنے سے مر گیا ہو یا جسے درندے نے کھالیا ہو، ہاں جسے تم ذبح کر لو)<sup>(۲)</sup> جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اس کے بعد مذکور

(۱) ردالمحتار، ۵: ۲۱۷؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۱۳؛ البدائع، ۵: ۴۰؛ القوانین الفقهية، ۱۸۳؛ بداية المجتهد، ۱: ۲۲۵؛ وبعد؛ كشف القناع، ۶: ۲۰۶؛ احكام القرآن للجصاص، ۲: ۳۰۶؛ احكام القرآن لابن العربي، ۲: ۵۳۹۔

(۲) البتہ اگر مذکورہ بالا قسم کے جانوروں کو تم زندہ پاؤ اور گلا گھٹ جانے والا، چوٹ لگنے والا، بلندی سے گرنے والا، سینگ لگنے سے زخمی ہونے والا یا جس کا کچھ حصہ کسی درندے نے کھالیا ہو، یا

پانچ جانور اگر ذبح کرنے سے پہلے مردہ پائے گئے تو انہیں کھانا جائز نہیں۔  
 ۲۔ اگر جانور زندہ پایا گیا اور غالب گمان یہ تھا کہ زندہ رہے گا لیکن شدید زخمی ہو گیا ہے، پھر ذبح کر دیا گیا تو بالاتفاق کھانا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ**، المائدہ ۵: ۳ (مگر جسے تم ذبح کر لو)۔

۳۔ اگر جانور کو ایسی جگہ چوٹ لگی ہے کہ اس کا مر جانا یقینی ہے<sup>(۱)</sup> تو مالکیہ کے نزدیک اسے کھانا جائز نہیں حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ نے اسے کھانے کی اجازت دی ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر وہ زندہ ہے تو اسے ذبح کر لیا جائے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر اس کا زندہ ہونا معلوم ہو یا زندہ ہونا تو معلوم نہ ہو لیکن حرکت کرے یا خون بہہ نکلے تو ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا۔ یہ اس جانور کے بارے میں ہے جس پر بھیڑ یا حملہ کر کے اس کا پیٹ پھاڑ

---

جسے غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، اگر اس میں تھوڑی بہت زندگی کی رمتق باقی ہے کہ آنکھیں جھپکتا ہے یا ہاتھ پاؤں ہلاتا ہے۔ پھر اسے ذبح کر دیا گیا تو حلال ہو جائے گا۔ المنخنقة: جو کسی شکل میں مر جائے۔ الموقوذه: جو چھتری یا پتھر وغیرہ لگنے سے شرعی طریقہ سے ذبح کیے بغیر مر جائے۔ المتردیه: جو کسی بلند جگہ پہاڑ وغیرہ سے یا کنوئیں میں گر کر مر جائے۔ النطيحة: جسے کوئی دوسرا جانور سینگ مار دے اور مر جائے، **وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ**: جسے شیر، چیتا وغیرہ پہاڑ کھائے، **مَا أَهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ**: جس پر ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو کیوں کہ اسے کھانا درحقیقت اللہ کی عبادت میں شرک کا ارتکاب ہے۔

(۱) جن زخموں سے جانور مر جاتے ہیں وہ متفقہ طور پر پانچ ہیں: گردن کی رگیں کٹ جانا، دماغ پھٹ جانا، آنتیں پھٹ جانا، نذا کی نالی کا بالائی حصہ پھٹ جانا، نچلا حصہ نہیں، حرام مغز کٹ جانا (التواہین الفقہیۃ، المرجع السابق، الشرح الكبير، ۲: ۱۱۴)۔

ڈالے یا اس کا گلا گھٹ جائے یا بلندی سے گر جائے یا سینگ لگنے سے زخمی ہو جائے کیوں  
إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، الْمَائِدَہ ۵ : ۳ (مگر جسے تم ذبح کر لو) کی آیت عام ہے۔

۴۔ اگر چوٹ تو جان لیوا نہیں لیکن جانور کی زندگی کی امید نہیں یا اس کے زندہ بچنے کے  
بارے میں شک ہے، تو حنفیہ کے نزدیک ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا۔ یہی مالکیہ کا  
مشہور قول ہے بشرطیکہ زندگی کا یقین ہو۔ بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اسے ذبح کرنے کا  
کوئی فائدہ نہیں۔ وہ حلال نہیں ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ نے ایسے جانور کو ذبح کرنے کی  
اجازت دی ہے کہ جس کی زندگی کی امید نہ ہو لیکن اس میں ابھی زندگی برقرار ہو، اگر شک  
ہو تو جائز نہیں۔

اس بناء پر اگر زخمی جانور کے بارے میں غالب گمان ہو کہ وہ مر جائے گا تو حنفیہ اور  
شافعیہ کہتے ہیں کہ اسے ذبح کر لیا جائے، وہ حلال ہے اور کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ حلال  
نہیں اور امام مالک کی دو آراء ہیں، ابن القاسم کی رائے یہ ہے کہ اسے ذبح کر کے کھا لیا جائے۔  
ایسا جانور جسے جان لیوا چوٹ لگی ہو یا جس کی زندگی سے مایوسی ہو اس کے بارے  
میں مذکورہ بالا اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں مذکور استثناء متصل ہے یا منقطع، جنہوں  
نے اسے متصل قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ ان صورتوں میں جانور ذبح کر لیا جائے  
اور جنہوں نے منقطع کہا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ان کے سوا جن جانوروں کو ذبح کیا جائے وہ  
حلال ہیں، ان کو ذبح کرنے سے یہ حلال نہیں ہوں گے۔

ان حالات میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زندگی سے مراد یہ ہے کہ جانور میں زندگی  
کے آثار ہوں مثلاً پاؤں کو حرکت دے یا آنکھیں جھپکے یا خون جاری ہو، خواہ اس طرح کا  
زخمی زندہ رہ سکتا ہو یا نہ اور زیادہ دیر زندہ رہے یا تھوڑی دیر، مطلوب یہ ہے کہ ذبح کے بعد  
اس میں زندگی کے کچھ نہ کچھ آثار باقی تھے جو کہ زندگی کا ادنیٰ درجہ ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں ایسی زندگی موجود ہو کہ ذبح کرنے پر اس کی حرکت میں اضافہ ہو جائے خواہ وہ اتنا زخمی ہو کہ اس کا زندہ رہنا ناممکن ہو یا اس سے کم۔

## ۲۔ بیمار جانور پر ذبح کرنے کے اثرات

جو بیمار جانور موت کے قریب نہ پہنچ گیا ہو اسے ذبح کرنے سے اس کے حلال ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ جو جانور بیماری کی شدت سے مرنے والا ہو اسے ذبح کرنے سے اس کے حلال ہونے کے بارے میں اختلاف ہے<sup>(۱)</sup>۔

جمہور کی رائے یہ ہے جو امام مالک کا مشہور قول ہے کہ ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا۔ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حلال نہیں ہوگا۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قیاس اور روایت میں تعارض ہے۔ جمہور نے کعب بن مالک کی مذکورہ بالا روایت سے استدلال کیا ہے کہ ایک باندی سلح پہاڑی پر بکریاں چرا رہی تھی، اس نے دیکھا کہ ایک بکری مر رہی ہے، اس نے دوڑ کر وہاں جا کر اسے ایک پتھر سے ذبح کر دیا، رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا، کھالو<sup>(۲)</sup>۔

بعض فقہاء نے اس قیاس سے استدلال کیا ہے کہ ذبح کرنے سے زندہ جانور حلال ہوتے ہیں، اور اس طرح کا جانور مردہ کے حکم میں ہے۔

جمہور میں سے حنفیہ نے اپنے فتویٰ میں بیمار جانور اور گلا گھٹنے یا گرنے یا سینگ لگنے والے جانور کی آخری حالت کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا ہے<sup>(۳)</sup>۔

(۱) بدایۃ المجتہد، ۱: ۲۲۸؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۱ وبعد۔

(۲) احمد؛ بخاری (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۹)۔

(۳) الدر المختار علی رد المحتار، ۵: ۲۱۴، ۲۳۳۔

الف۔ اگر یہ معلوم ہو کہ بکری زندہ ہے اور ذبح کے وقت اس میں زندگی کے معمولی آثار ہیں تو فتویٰ اس قول پر ہے کہ اسے کھانا مطلقاً جائز ہے، خواہ ذبح کرتے وقت حرکت نہ کرے اور خون نہ نکلے، زندگی کے معمولی آثار سے مراد یہ ہے کہ ذبح کرنے کے بعد جتنی زندگی ذبیحہ میں باقی رہتی ہے اتنی زندگی اس میں ہو۔

ب۔ اگر زندگی کے آثار معلوم نہ ہوں لیکن ذبح کرتے ہوئے حرکت کرے یا خون بہہ نکلے تو کھانا جائز ہے اور اگر حرکت نہ کرے یا خون نہ نکلے تو کھانا جائز نہیں۔ زندگی اور موت کی علامات مندرجہ ذیل آثار سے معلوم ہو سکتی ہیں۔ منہ کھولنا یا آنکھ کھولنا یا پاؤں لمبے کرنا یا بال بیٹھ جانا موت کی علامات ہیں کیوں کہ بدن ڈھیلا پڑنے کی نشانی ہے اور جانور کا بدن موت سے ڈھیلا پڑ جاتا ہے۔ اس کے برعکس امور زندگی کی علامت ہیں مثلاً آنکھیں اور منہ بند کرنا، پاؤں سمیٹنا اور بال کھڑے ہونا زندہ ہونے کی علامات ہیں۔

مالکیہ نے زندگی کی مندرجہ ذیل پانچ علامتیں بتائی ہیں<sup>(۱)</sup>

خون بہنا، تھوڑا سا خون نکلنا زندگی کی علامت نہیں، ہاتھ پاؤں مارنا، آنکھ جھپکنا، دم ہلانا اور سانس نکلنا۔ اگر جانور حرکت کرے لیکن اس کا خون نہ نکلے تو کھانا جائز ہے اور اگر خون نکلے لیکن حرکت نہ کرے تو کھانا جائز نہیں کیوں کہ خون بہنے کی بہ نسبت حرکت کرنا زندگی کی زیادہ واضح علامت ہے، معمولی حرکت زندگی کی دلیل نہیں، کیوں کہ کھال اتارنے کے بعد گوشت بھی حرکت کرتا رہتا ہے۔

(۱) القوانین الفقہیہ، ۱۸۲؛ احکام القرآن للجصاص، ۲: ۳۰۶۔



شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زندگی کی تین اقسام ہیں<sup>(۱)</sup>

۱۔ مستقل زندگی، اس سے مراد طبعی زندگی ہے جو ذبح ہونے تک باقی رہتی ہے اور اس صورت میں ذبح کرنے سے جانور حلال ہو جاتا ہے۔

۲۔ مستقر زندگی، اس سے مراد وہ زندگی ہے جس میں جانور اختیاری حرکات کرتا ہے۔ قرآن اور علامات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں زندگی باقی ہے۔

علامات میں یہ امر شامل ہے کہ حلق اور غذا کی نالی کٹنے سے تیزی سے خون بہہ نکلے۔ صحیح یہ ہے کہ جانور اگر تڑپتا ہے تو یہ علامت کافی ہے۔ ذبح کے وقت زندگی کا باقی ہونے کا علم مستقر زندگی کے لیے شرط نہیں بلکہ اگر قرینے سے غالب گمان ہو کہ زندہ ہے تو یہی کافی ہے مثلاً جانور تڑپے یا تیزی سے خون بہہ نکلے تو ذبیحہ حلال ہے اور اگر مستقر زندگی کے بارے میں شبہ ہو تو اسے کھانا جائز نہیں، حرمت کے پہلو کو غالبہ حاصل ہے۔

۳۔ ذبح کیے ہوئے جانور کی زندگی یا ذبیحہ کی حرکت، یعنی ایسی زندگی جس کے ساتھ دیکھنے، سننے اور اختیاری حرکت کی صلاحیت نہیں رہتی۔ اس نوع کی زندگی اگر کسی ایسے سبب سے ہے جس کے باعث جانور مرنے والا ہے مثلاً کوئی زہریلی چیز کھا کر بیمار ہو گیا اور آخری سانس لے رہا ہے تو مستند روایت یہ ہے کہ ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوگا۔ اگر ایسا کوئی سبب نہیں بلکہ معمول کے مطابق بیمار ہو یا بھوکا ہو گیا تاکہ مرنے کے قریب پہنچ گیا تو اسے ذبح کر لیا جائے۔ اس کا کھانا جائز ہے۔

(۱) بجیرمی الخطیب، ۴: ۲۴۸؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۶؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۱؛

المغنی، ۸: ۵۸۳۔ ۵۸۵۔



## مطلب ۱۳: جن جانوروں کا گوشت حلال نہیں ان پر ذبح کے اثرات

اس بحث سے مراد یہ ہے کہ اگر حرام جانور کو ذبح کر دیا جائے تو کیا اس کی کھال استعمال میں لانا جائز ہے اور کیا اس کی نجاست ختم ہو جاتی ہے؟

اس میں فقہاء کی دو آراء ہیں

۱۔ حنفیہ اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ جب کوئی حرام جانور مثلاً درندہ وغیرہ ذبح کر دیا جائے تو اس کا گوشت، چربی اور کھال پاک ہو جاتے ہیں۔

انسان اور سور اس سے مستثنیٰ ہیں۔ انسان اپنی عزت و احترام کے باعث اور سور نجس عین ہونے کے باعث۔ الدردیر اور الصاوی نے کہا ہے کہ مشہور مذہب یہ ہے کہ جن جانوروں کا کھانا حرام ہو وہ ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتے مثلاً گھوڑا، خچر، گدھا، کتا اور سور۔ جب کہ حرام درندے اور پرندے ذبح کرنے سے پاک ہو جاتے ہیں۔

حنفیہ کا فتویٰ اس پر ہے، اور یہی صحیح تر قول ہے کہ ذبح کرنے سے گوشت اور چربی پاک نہیں ہوتے، کھال پاک ہو جاتی ہے۔ ان کی یہ تفصیل اس اجمال کے خلاف ہے جو کنز، در مختار اور ہدایہ میں ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ذبح کرنے سے ناپاک رطوبتیں اور بہنے والا خون نکل جاتا ہے، جب یہ چیزیں ختم ہو گئیں تو جانور پاک ہو گیا، جیسا کہ کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اور کھال اور گوشت نہ تو رطوبت ہے اور نہ خون۔ جب حرام جانور کا گوشت کھانا ممنوع قرار

(۱) تبیین الحقائق، ۵: ۲۹۶؛ تکملة الفتح، ۸: ۶۴؛ الدرالمختار، ۱: ۲۹۰، ۵: ۲۱۶؛ البدائع، ۱: ۸۶؛

بداية المجتهد، ۱: ۴۲۴؛ اللباب، ۳: ۲۳۰؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۱؛ الشرح الصغیر، ۱: ۴۵؛

شرح الرسالة، ۱: ۳۸۴؛ الشرح الکبیر، ۱: ۵۶۔

دیا گیا تو باقی امور اپنی اصل پر باقی ہیں، یعنی پاک رہیں گے۔ پس ذبح کرنے سے پاک ہو جائیں گے جیسا کہ دباعنت سے کھال پاک ہو جاتی ہے۔ جب ذبح کرنے سے کھال پاک ہو گئی تو اگر تھوڑے پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا اور اسے خوراک کے سوا دوسرے مقاصد کے لیے استعمال کرنا بھی جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ایک اور رائے بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ چیزیں قیاس کی رو سے پاک نہیں ہوتیں۔

۲۔ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ حرام جانور کو ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں کیوں کہ ذبح کرنے سے اصل میں گوشت حلال ہوتا ہے اور کھال گوشت کے تابع ہے۔ اگر ذبح کرنے سے گوشت حلال نہیں ہوگا تو کھال پر اس کا اثر کیسے ہو سکتا ہے جیسے مجوسی ذبح کرے یا کوئی شخص غیر شرعی طریقے سے ذبح کرے تو کوئی چیز حلال یا پاک نہیں ہوتی۔ ذبح کرنے کو دباعنت پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں کیوں کہ دباعنت سے تمام گندگی اور رطوبتیں اس طرح ختم ہو جاتی ہیں کہ کھال عرصے تک کسی خرابی کے بغیر باقی رہنے کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔ جب کہ ذبح کرنے سے کھال اس طرح نہیں ہوتی، بلکہ اس کے بعد بھی اس کی دباعنت کی ضرورت باقی رہتی ہے۔

اس کے سوا شافعیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ حرام جانور کو ذبح کرنا حرام ہے، خواہ اسے تکلیف سے نجات دلانے کے لیے ہی ہو مثلاً طویل بیماری والے گدھے کو ذبح کرنا

(۱) مغنی المحتاج، ۱: ۵۸، المغنی، ۱: ۷۱۔

کیوں کہ اس میں اسے عذاب دینا ہے<sup>(۱)</sup> اور رسول اللہ ﷺ نے کالے کتے کے سوا کتوں کو کو بھی مارنے سے منع فرمایا، البتہ کالے سیاہ کتے کو مارنے کا حکم دیا<sup>(۲)</sup>۔

### بحث ۳: ذبح کرنے کا آلہ

فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس چیز سے خون بہہ سکتا ہو مثلاً لوہا، پتھر، لکڑی بانس اور شیشہ وغیرہ اس سے ذبح کرنا جائز ہے۔

تین چیزوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، دانت، ناخن اور ہڈی، اس میں دو آراء ہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ نے فی الجملہ ان سے ذبح کرنے کو روار کھا ہے اور شافعیہ اور حنابلہ نے اجمالاً ان سے ذبح کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اولیٰ اور صحیح تر رائے یہ ہے کہ ان سے ذبح نہ کیا جائے کیوں کہ شافعیہ وغیرہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ صحیح حدیث ہے۔

۱۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۳)</sup> کہ ہر وہ چیز جو رگیں کھول دے اور خون بہادے، اس سے ذبح کرنا جائز ہے خواہ آگ سے خون بننے لگے یا بانس کے چھلکے سے یا دھاری دار پتھر سے (مروہ: سفید پتھر جو چھری کی طرح ہوتا ہے اور اس سے ذبح کیا جاسکتا ہے) یا ناخن، ہڈی، سینگ یا اکھڑے ہوئے دانت سے البتہ آخری چار چیزوں سے ذبح کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے جانور کو اذیت ہوتی ہے، جیسا کہ کند چھری سے ذبح کرنے سے اذیت ہوتی ہے۔

(۱) البجیرسی علی الخطیب، ۴: ۲۳۸۔

(۲) احمد؛ اصحاب سنن خمسہ، بخاری نے عبد اللہ بن المغزل سے اسے صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار،

۱۲۸:۸)۔

(۳) تکملة فتح القدير، ۸: ۵۹ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۹۰ وبعد؛ الدرالمختار، ۵: ۲۰۷۔

وبعد؛ اللباب شرح الكتاب، ۳: ۲۲۷۔

ان کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس سے چاہو، خون بہا دو" (۱) ایک روایت میں ہے "رگیں کھول دو، جس سے چاہو" (۲)۔ کیوں کہ یہ آلات زخمی کرتے ہیں بلکہ ان سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے یعنی خون نکل آتا ہے اور ہڈی وغیرہ پتھر اور لوہے کے مشابہ ہیں۔

اگر ناخن یا دانت اپنی اپنی جگہوں پر پیوست ہیں تو ان سے ذبح کرنا جائز نہیں، خواہ ان سے رگیں کھل جائیں اور خون بہنے لگے، اس پر اجماع ہے کیوں کہ اس کے بارے میں حدیث موجود ہے۔ رافع بن خدیج کی حدیث میں دانت اور ناخن کا استثناء ایسے دانت اور ناخن کے بارے میں ہے جو بدن کے ساتھ لگا ہونہ کہ الگ، کیوں کہ اس طرح کے ناخن سے مارنے میں درحقیقت جانور بوجھ سے مرتا ہے، کیوں کہ ناخن پر زور ڈالا جاتا ہے۔

جس طرح ناخن سے ذبح کرنا مکروہ ہے اسی طرح بلا ضرورت لوہے اور اسلحہ کے سوا کسی چیز سے ذبح کرنا بھی مکروہ ہے بشرطیکہ لوہا یا اسلحہ موجود ہو کیوں کہ اس میں جانور کو بلا وجہ تکلیف دینا ہے اور مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ قتل کرنے اور ذبح کرنے میں بھی احسان کا خیال رکھو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں (۳) اگر لوہا موجود ہو یعنی چھری وغیرہ کی طرح کا کوئی آلہ (۴) تو اسی سے ذبح کیا جائے اور اگر لوہے کی کوئی چیز موجود نہ ہو بلکہ پتھر، شیشہ اور ناخن، دانت موجود ہوں تو اس سلسلے میں امام مالک کے چار اقوال ہیں۔

(۱) یہ نسائی اور احمد کے الفاظ ہیں، عدی بن حاتم کی روایت ہے اور اس کے الفاظ ہیں: جس سے چاہو خون بہا دو اور اللہ کا نام لو۔ نصب الرایۃ، ۴: ۱۸۷۔

(۲) زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔ اسی مفہوم کی ایک روایت ابن ابی شیبہ نے رافع بن خدیج سے روایت کی ہے کہ دانت اور ناخن کے سوا جو چیز رگیں کھول دے (نصب الرایۃ، ۴: ۱۸۵) (بعد)۔

(۳) الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۷؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۷۸؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۳۳؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۳۔

(۴) سکیں (چھری) کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔

ایک یہ کہ جس سے چاہے ذبح کرے خواہ ناخن اور دانت بدن کے ساتھ ہوں یا الگ جائز ہے، دوسرے یہ کہ ناخن اور دانت سے ذبح کرنا مطلقاً ممنوع ہے، ایسا گوشت نہ کھایا جائے، تیسرا یہ کہ اگر ناخن اور دانت بدن سے الگ ہوں تو جائز ہے، ساتھ ملے ہوئے ہوں تو حرام ہے اور چوتھا یہ ہے کہ دانت سے ذبح کرنا مطلقاً مکروہ ہے اور ناخن سے مطلقاً جائز ہے۔ اگر ناخن یا دانت کے سوا کوئی چیز میسر نہ ہو تو ان کے ساتھ ذبح کرنا قطعی طور پر جائز ہے اگر کسی تیز ہڈی سے ذبح کر دیا تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

۳۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> ہر تیز دھار والی چیز جو اپنی تیزی کی وجہ سے زخمی کرے اور اور پھاڑ دے نہ کہ اپنے بوجھ کی وجہ سے، اس سے ذبح کرنا جائز ہے جیسا کہ لوہا، تانبا، سونا، لکڑی، بانس، پتھر، شیشہ البتہ ناخن اور دانت سے جائز نہیں اور شافعیہ کے نزدیک کسی ہڈی سے ذبح کرنا جائز نہیں خواہ ہڈی بدن کا جزو ہو یا الگ ہو، انسان کی ہو یا کسی اور کی۔ چونکہ دانت سے ذبح کرنے کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہڈی ہے، پس ہر ہڈی میں یہ علت پائی جاتی ہے لہذا ہڈی سے ذبح کرنا ممنوع ہے۔ حنابلہ کے نزدیک ہڈی سے ذبح کرنا جائز ہے<sup>(۲)</sup>۔ انہوں نے دانت اور ناخن کی ممانعت پر رافع بن خدیج کی حدیث سے

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۲ وبعد؛ المہذب، ۱: ۲۵۲؛ المغنی، ۸: ۵۷۳ وبعد؛ کشاف القناع،

۶: ۲۰۳-۲۰۵۔

(۲) کیوں کہ ہڈی عام مباح کرنے والے لفظ میں شامل ہے، پھر دانت اور ناخن بطور خاص اس سے مستثنیٰ کر دیے گئے۔ باقی ہر قسم کی ہڈیاں ان اشیاء میں شامل ہیں جن سے ذبح کرنا مباح ہے اور منطوق (جس کے بارے میں صریح حکم ہو) تعلیل پر فوقیت رکھتا ہے۔ ناخن کی علت یہ بیان کی گئی کہ وہ حبشہ والوں کی چھری ہے، کیوں کہ ہڈیاں تمام عام احادیث کے حکم میں شامل ہیں اور اس سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے، پس وہ تمام آلات میں شامل ہیں۔

استدلال کیا ہے جو صحاح ستہ اور مسند احمد میں مذکور ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا، "یا رسول اللہ، کل ہماری دشمنوں سے مٹھ بھینٹ ہوگی اور ہمارے پاس چھریاں نہیں ہیں" (۱)۔ آپؐ نے فرمایا، "جس چیز سے خون بہہ جائے، اللہ کا نام لے کر کھالو، بشرطیکہ دانت اور ناخن نہ ہو۔ میں تمہیں اس کی وجہ بتاؤں، دانت اس لیے کہ ہڈی ہے اور ناخن اس لیے کہ حبشہ والوں کی چھری ہے" (۲)۔

کند چھری: اگر کند چھری سے ذبح کیا تو شافیہ کے نزدیک دو شرائط سے حلال ہے: ایک تو یہ کہ کاٹنے کے لیے ذبح کرنے والے کی قوت کی ضرورت نہ ہو اور دوسرے جانور کے حرکت مذبوحی ختم ہونے سے پہلے حلق اور غذا کی نالی کٹ چکی ہوں۔ حنابلہ کی رائے بھی قریب قریب یہی ہے۔ اگر چھری یا ذبح کا آلہ کند ہے، جانور کاٹنے میں بہت دیر لگتی ہے اور اسے دیر تک تکلیف میں مبتلا رکھا گیا ہے تو اسے کھانا جائز نہیں کیوں کہ اس کے حلال ہونے کے بارے میں شک پیدا ہو گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور نے ہڈی سے ذبح کرنے کی اجازت دی ہے، شافیہ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر دانت اور ناخن بدن سے الگ ہوں تو ان سے ذبح

(۱) مدی، مدیہ کی جمع ہے، چھری، اسے مدی اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے زندگی کا رشتہ کاٹ دیا جاتا ہے۔ دشمن سے مٹھ بھینٹ کا مطلب یہ ہے کہ انہیں ان سے مال غنیمت ملے گا جسے وہ ذبح کریں گے۔ یا انہیں غذا حاصل کرنے کے لیے انہیں ذبح کرنے کی ضرورت پڑے گی۔

(۲) ابن رشد نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے (بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۲۳) کہ بعض لوگوں نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ ان اشیاء سے بالعموم خون بہانا ممکن نہیں، کچھ کا یہ خیال ہے کہ یہ حکم ایسا ہے جس کی کوئی علت نہیں بتائی گئی، کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اس ممانعت کا مقصد یہ ہے کہ جس چیز سے روکا گیا ہے اس میں خرابی کوئی ہے، کچھ کا خیال یہ ہے کہ اس سے ممنوع امر کی خرابی معلوم نہیں ہوتی، کچھ کی رائے یہ ہے کہ یہ نہی کراہت کے لیے ہے۔



کیا جاسکتا ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک الگ ہوں خواہ ساتھ کسی صورت میں دانت اور ناخن سے ذبح کیا ہو احلال نہیں ہے۔ ابن رشد مالکی نے صحیح مالکی مذہب یہ بتایا ہے کہ اگر دانت اور ناخن الگ ہوں تو ان سے ذبح کرنا جائز ہے۔ اگر ساتھ ہوں تو نہیں، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

### بحث ۴: ذبیحہ جانور

یہاں صرف ذبیحہ جانور سے متعلق مختصر بحث کی جائے گی کیوں کہ اس کی تفصیل اس سے پہلے "ماکولات اور مشروبات" کی بحث میں آچکی ہے۔

خشکی کے حلال جانور کو کھانے کے لیے ذبح کرنا شرط ہے، ذبح کیے بغیر اسے کھانا حلال نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ -- إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، المائدہ ۵: ۳ (تم پر مردار اور خون حرام ہے۔۔۔ مگر جسے تم ذبح کر لو) اللہ تعالیٰ نے ذبیحہ کو حرمت سے مستثنیٰ کر دیا ہے اور جو چیز حرمت سے مستثنیٰ کر دی جائے وہ مباح ہوتی ہے۔

شرعی طریقے سے ذبح کرنے کے حوالے سے جانوروں کی تین قسمیں ہیں پانی کے جانور، خشکی کے جانور اور پانی و خشکی دونوں جگہوں پر رہنے والے، کیوں کہ کچھ جانور ایسے ہیں جو ذبح کیے بغیر کھائے جاسکتے ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جو ذبح کر کے کھائے جاتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جنہیں کھانا جائز نہیں، خواہ ذبح کیے گئے ہوں۔



## پہلی قسم: پانی کے جانور

اس سے مراد وہ جانور ہیں جو صرف پانی میں زندہ رہ سکتے ہیں۔ انہیں کھانے کے بارے میں علماء کی دو آراء ہیں:

۱۔ حنفی مذہب یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ صرف مچھلی کے سوا پانی کے تمام جانور حرام ہیں۔ اور مچھلی جو مر کر خود بخود پانی کے اوپر الٹی تیرنے لگ جائے<sup>(۲)</sup> اس کے سوا ہر قسم کی مچھلی کھانا جائز ہے۔ خود مر کر الٹی تیرنے والی مچھلی نہ کھائی جائے۔ حنفیہ کے دلائل بہت سے ہیں مثلاً ارشاد ربانی ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ، الْمَلْدَةَ ۵: ۷ (تم پر مردار حرام ہے) نیز وَ يُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ، الْاَعْرَافُ ۷: ۱۵۷ (ان پر گندی چیزیں حرام کرتے ہیں) اور مچھلی کے سوا مینڈکیں، کیڑے اور سانپ وغیرہ گندی چیزیں ہیں۔

رسول اللہ ﷺ نے ایسی دوائی استعمال کرنے سے منع فرمادیا تھا جس میں مینڈک

(۱) البدائع، ۵: ۳۵-۳۹، تبیین الحقائق، ۵: ۳۹۲-۳۹۷، تکملة الفتح، ۸: ۶۱-۶۵، الدرالمختار،

۵: ۲۱۲-۲۱۷، الباب، ۳: ۲۲۸-۲۳۱۔

(۲) پانی کی سطح پر آجانے والی مچھلی، جو خود بخود مر گئی ہو اور اس کا پیٹ اوپر کو ہو گیا ہو، یعنی الٹی ہو گئی ہو۔ اگر الٹی نہ ہوئی ہو تو اس کا کھانا جائز ہے، جیسا کہ پانی پر مری ہوئی الٹی تیرنے والی کے پیٹ میں اگر کوئی مچھلی جگہ کی تنگی کے باعث مر جائے تو اس کا کھانا بھی جائز ہے۔ علامہ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ مچھلی کے حلال ہونے میں اصول یہ ہے کہ جو کسی آفت کے سبب سے مرے وہ حلال ہے اور جو بلا آفت مر جائے وہ حرام ہے۔ جو پانی کے گرم یا ٹھنڈا ہونے سے مر جائے یا پھنس جانے کی وجہ سے یا پانی میں کوئی چیز ڈالنے کے باعث تو اس کی موت آفت کے باعث ہوئی ہے۔

استعمال کی گئی ہو اور آپ نے مینڈک مارنے کی ممانعت فرمائی<sup>(۱)</sup>۔ اس سے اس کے کھانے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے کیوں کہ کسی جاندار کو مارنے کی ممانعت یا تو اس کے احترام کی وجہ سے ہوتی ہے جیسا کہ انسان کا احترام ہے یا اس کے کھانے کی حرمت کی وجہ سے جیسے لٹورا<sup>(۲)</sup> اور ہدہد۔ چونکہ مینڈک قابل احترام نہیں ہے اس لیے اس کے مارنے کی ممانعت کی دوسری وجہ ہی ہو سکتی ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے۔ خود بخود مر کر الٹا تیرنے والی مچھلی کی حرمت حضرت جابرؓ کی حدیث سے ثابت ہے، "جو سمندر باہر پھینک دے یا اس سے پیچھے ہٹ جائے تو اسے کھا لو اور جو خود مر کر الٹی تیرنے لگ جائے اسے نہ کھاؤ"<sup>(۳)</sup>۔

۲۔ جمہور غیر حنفیہ<sup>(۴)</sup> کا مذہب اور انہیں کی رائے صحیح تر ہے کہ پانی کے جانور یعنی مچھلی اور جو اس کی طرح کے دوسرے جانور ہیں جو پانی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے۔ مثلاً کیکڑا، پانی کا سانپ، کتا اور خنزیر وغیرہ ذبح کیے بغیر حلال ہیں، جیسے بھی مر جائیں، خود بخود یا کسی ظاہری سبب سے پتھر لگنے سے یا شکاری کی ضرب سے یا پانی پیچھے ہٹ جانے سے، سیدھے تیر رہے ہوں یا لٹے اور انہیں پانی سے نکال لینا ہی ان کے ذبح کرنے کے مترادف ہے۔

(۱) ابو داؤد؛ نسائی؛ حاکم؛ احمد؛ اسحاق بن راہویہ اور ابو داؤد و طیالسی نے روایت کی کہ ایک طبیب نے مینڈک دوائی میں ڈالنے کے بارے میں پوچھا تو رسول اللہ ﷺ نے مینڈک مارنے سے منع فرمایا۔ (نصب الراية، ۴: ۲۰۱)۔

(۲) الصرد: بڑے سر، سفید پیٹ اور سبز پیٹ والا پرندہ جس سے چھوٹے پرندوں کا شکار کیا جاتا ہے؛ لٹورا۔

(۳) ابو داؤد؛ ابن ماجہ، حدیث ضعیف ہے (نصب الراية، ۴: ۲۰۲) تخریج احادیث تحفة الفقہاء،

۳: ۷۰۔

(۴) بدایة المجتہد، ۱: ۴۲۵؛ ۴۵۶؛ القوانین الفقہیة، ۱۷۱۔ ۱۸۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۷۔

۲۹۷؛ المہذب، ۱: ۲۵۰؛ المغنی، ۸: ۶۰۶۔ ۶۰۸؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۲۔

انگریزی تیرتی ہوئی مری ہوئی مچھلی پھوس گئی ہے تو اس سے بیماری پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اس لیے حرام ہے۔

اہلہ اہمہ مک نے پانی کے سوز کو کمزور قرار دیتے ہوئے فرمایا، تمہاری تمہاری نے تو اس کا نام سوز رکھ دیا ہے۔ یث بن سعد کہتے ہیں کہ پانی کا انسان اور سوز کی صورت میں کھانے چاہئے نہیں۔

تمہور نے اس ارشادِ ربانی سے استدلال کیا ہے: **أَحْسَنُ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعْنُهُ**

**مَتَّعَا لَكُمْ وَيُنْسِي ذُرِّيَّتَهُ**، امانت: ۱: ۶۶ (تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال

ہے، تمہارے لیے اور مسافروں کے لیے سہاں زیست ہے) شکار کا نغسہ مچھلی کے سوز ہوتی

سمندر کی جانوروں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ پس اس نغسہ کا تقاضا ہے کہ سب چیزیں حلال

ہوں۔ نیز جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کی پانی سے وضو کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو

آپ نے فرمایا: "اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردہ حلال ہے" نیز آپ نے فرمایا:

"ہرے سے دو مردار اور دو خون حلال ہیں۔ مردہ تو مڈی اور مچھلی ہیں اور خون جگر اور

تھی"۔ ایک اور حدیث میں ہے: "مردہ تھوں نے بنو آدم کے لیے سمندر کی جانوروں کو

دینے ہیں"۔ غنیمت مچھلی کے بارے میں صحیحین اور مسند احمد میں ایک صحیح حدیث ہے

(۱) پانچوں کتب صحاح: مسند، بن ابی شیبہ، ابن خزیمہ، ابن حبان اور ترمذی نے سے احادیث

ابو یزید سے صحیح تو روایہ ہے (سب السلام، ۱: ۱۰۱، ۱۰۲)۔

(۲) احمد ابن ماجہ دارقطنی نے بن عمر سے روایت کی، اس حدیث میں ضعف ہے،

(سب السلام، ۱: ۱۰۱، ۱۰۲)۔

(۳) دارقطنی بخاری نے بوشاش سے موقوفہ روایت کی، غلط یہ ہیں، سمندر کی ہر چیز ذلت کی ہوئی

ہے۔ (سب السلام، ۱: ۱۰۱)۔

(۴) مچھلی جو مچھلی مرگھ فٹ میں ہوتی ہے۔ مرگھ ہوتا ہے مردانہ ہوتے ہیں۔

کہ ابو عبیدہ اور ان کے ساتھیوں کو سمندر کے کنارے مردہ مچھلی ملی، انہوں نے ایک ماہ تک وہ کھائی حتیٰ کہ اس سے موٹے ہو گئے اور اس کا تیل بھی نکالا، اس کا کچھ حصہ رسول اللہ ﷺ کے لیے بھی لائے، آپ نے بھی اس سے کھایا<sup>(۱)</sup> کیوں کہ سمندر کے جانوروں میں خون نہیں ہوتا۔

### دوسری قسم: خشکی کے جانور

خشکی کے جانور وہ ہیں جو صرف خشکی میں ہی زندہ رہ سکتے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ جن میں خون بالکل نہیں ہوتا جیسے مڈی، مکھی، چیونٹی، شہد کی مکھی، کیڑا، بھڑ، مکڑی، گبریلہ، جھینگرا اور اس طرح کے دوسرے زہریلے حشرات الارض۔ ان میں صرف مڈی کھانا جاتر ہے باقی کوئی چیز نہیں۔ کیوں کہ یہ گندے ہوتے ہیں۔ فطرت سلیمہ ان سے اباہ کرتی ہے اور ارشاد ربانی ہے: **وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْحَبَائِثَ، الْاَعْرَافَ ۷: ۱۵۷** (اور گندی چیزیں ان کے لیے حرام کرتا ہے) لیکن مڈی اور جنڈب (جو مڈی ہی کی ایک قسم ہے جسے عوام قبوط کہتے ہیں) ان تمام اشیاء سے مستثنیٰ ہیں کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے:

"ہمارے لیے دو مردار حلال ہیں" اور وہ دو مردار مچھلی اور مڈی ہیں۔

شافعیہ نے مڈی کے ذبح کرنے کو یا اسے خود مارنے کو شرط قرار دیا ہے اس کا کوئی عضو کاٹ دیا جائے یا اسے جلایا جائے یا گرم پانی میں ڈالا جائے جیسا کہ ذبح کی اقسام میں بیان ہوا۔ کیوں کہ خشکی کا ہر وہ جانور جس میں بننے والا خون نہیں ہے اسے ان کے نزدیک

(۱) احمد؛ صحاح ستہ؛ (جمع الفوائد، ۱: ۵۲۲؛ نصب الراية، ۴: ۲۰۳)۔

ذبح کرنا ضروری ہے۔ حنابلہ کے نزدیک زندہ ٹڈی نکلنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں اسے تکلیف پہنچانے کا عنصر ہے جیسا کہ زندہ مچھلی نکلنا ان کے نزدیک حرام ہے۔<sup>(۱)</sup>

۲۔ جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا ہے جیسا کہ سانپ، چھپکلی کی تمام قسمیں، بڑی چھپکلی<sup>(۲)</sup> اور تمام حشرات الارض اور زمینی کیڑے مثلاً چوہے، اونٹ کی چیچڑی، سیہہ (کانٹوں والی) گوہ، کالا چوہا، نیولا اور کیڑے وغیرہ ان سب کا کھانا حرام ہے کیوں کہ یہ گندے اور زہریلے ہوتے ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے انہیں مارنے کا حکم دیا ہے<sup>(۳)</sup>۔ آپ کا ارشاد ہے: نقصان دہ جانور حرم میں اور حرم سے باہر ہر جگہ قتل کر دیے جائیں سانپ،<sup>(۴)</sup> سیاہ کوا، چوہا، کاٹنے والا کتا، اور حملہ کرنے والے جانور، ایک روایت میں کوئے کے بجائے بچھو کا لفظ ہے<sup>(۵)</sup>۔

(۱) البدائع، ۵: ۳۶؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۲۵، ۴۵۶؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۳؛ المغنی ۸: ۵۴۳، ۵۸۵، ۵۹۰؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۲۔

(۲) مینڈک کی طرح کا ایک ریگنے والادام دار جانور اور سام ابرص: بڑی چھپکلی۔

(۳) البدائع، ۵: ۳۶؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۵۴؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۹، ۳۰۳؛ المغنی، ۸: ۵۸۵، ۶۰۳؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۴۲۔

(۴) مالکیہ کی کتاب الجواہر میں ہے کہ مذہب مالکیہ کے مخالف یہ کہتے ہیں کہ مالکی گندے جانور اور حشرات الارض کا کھانا جائز سمجھتے ہیں جب کہ مذہب مالکی میں ایسا نہیں۔ امام شافعی نے بھی انہیں حرام قرار دیا ہے کیوں کہ یہ گندے ہوتے ہیں۔

(۵) مسلم؛ نسائی؛ ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، دوسری روایت ابو داؤد میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اور مالکیہ کی ایک روایت کے مطابق گوہ حرام ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ نے جب پوچھا تو رسول اللہ ﷺ نے اسے کھانے سے منع فرمایا<sup>(۱)</sup>۔

جمہور غیر حنفیہ کے نزدیک گوہ کھانا جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے گوہ کھائی گئی تو آپؐ نے منع نہیں فرمایا۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ خالد بن ولید نے آپ کے سامنے گوہ کھائی۔ آپ دیکھتے رہے، منع نہیں فرمایا، نیز آپ نے فرمایا: "نہیں، حرام تو نہیں لیکن ہمارے علاقے میں نہیں ہوتی اس لیے میری طبیعت اس کے کھانے پر آمادہ نہیں ہوتی"<sup>(۲)</sup>۔ مالکیہ کے نزدیک ہر قسم کا حلزون (آبی جانور جو سپی میں ہوتا ہے) کھانا جائز ہے بشرطیکہ اسے ابال لیا جائے یا بھون لیا جائے، خود نہ مر گیا ہو۔

شافعیہ کے نزدیک سیہ، نیولا، لومڑی، کالا چوہا، فنک اور سمور<sup>(۳)</sup> کھانے جائز ہیں کیوں کہ عرب انہیں خوشی سے کھاتے تھے اور جن چیزوں کو عرب طیب سمجھتے ہوں وہ حلال ہیں اور جنہیں خبیث قرار دیتے ہوں، وہ حرام ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ، الاعراف ۷: ۱۵۷ (وہ تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کرتا ہے اور گندی چیزیں حرام کرتا ہے)۔

۳۔ جن میں بہنے والا خون ہو، یا تو پالتو ہوں گے یا جنگلی۔

(۱) زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔ ابوداؤد میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گوہ کھانے سے منع فرمایا لیکن اس کی سند میں اعتراض ہے (نصب الراية، ۴: ۱۹۵) گوہ زمین پر ریگنے والا جانور ہے جس کی دم لمبی گرہ دار ہوتی ہے۔

(۲) احمد؛ صحاح ستہ (سوائے ترمذی کے) جمع الفوائد لابن سلیمان الرودانی، ۱: ۵۵۰۔

(۳) الفنک: ایک جانور جس کی اون حاصل کی جاتی ہے جو نرم اور ہلکی ہوتی ہے، لومڑی کی طرح مگر

اس سے چھوٹا ہوتا ہے۔ سمور: بلی کی طرح کا ایک جانور۔ یہ دونوں ترک لومڑیاں ہیں۔

## پالتو جانور

ان میں سے مویشی یعنی اونٹ، گائے، بکری بالاتفاق حلال ہیں، کیوں کہ ارشادِ ربانی ہے: وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، النحل ۱۶: ۵ (اللہ نے مویشی پیدا کیے، ان میں تمہارے لیے گرمی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور تم انہیں کھاتے ہو)۔ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ، المائدہ ۵: ۱ (تمہارے لیے مویشی چوپائے حلال کیے گئے ہیں، جو حرام ہیں وہ تمہیں بتا دیے گئے) اور "انعام" کا لفظ لغت میں ان جانوروں کے لیے بولا جاتا ہے۔

خچر اور گدھے کا گوشت حرام ہے اور گھوڑے کا حلال البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا اور گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی<sup>(۲)</sup>۔ خچر گدھے سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے جو چیز جس چیز سے پیدا ہوتی ہے حرمت میں اسی کا حکم لیے ہوئے ہوتی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک حرام ہے حنفیہ اور حنابلہ کا اس امر میں اختلاف ہے جو چیز پالتو اور جنگلی جانور کے ملاپ سے پیدا ہوئی وہ مباح ہے، شافعیہ حرمت کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں، جب کہ دوسرے یہ کہتے ہیں کہ اباحت کو ترجیح ہے کیوں کہ اباحت اصل ہے اور نصوص کے عموم کا تقاضا یہی ہے کہ یہ جانور مباح ہوں۔

(۱) البدائع، ۵: ۲۷ وبعده؛ بداية المجتهد، ۱: ۲۵۵ الشرح الكبير، ۱: ۳۹؛ القوانین الفقهية،

۱۷۲؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۸ وبعده؛ المغنی، ۸: ۵۸۶ وبعده۔

(۲) احمد؛ متفق علیہ؛ ابن عبد البر نے کہا ہے کہ پالتو گدھے کی حرمت کی روایت حضرت علیؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عمروؓ، جابرؓ، برایؓ، عبد اللہ بن ابی اوفیؓ، انسؓ، زاہر الاسلمیؓ نے اسنادِ حسان کے ذریعے بیان کیں اور غالب بن حر کی حدیث ان احادیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

(نصب الرایة ۴: ۱۹۸؛ المغنی، ۸: ۵۸۷)۔



امام ابو حنیفہ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ گھوڑے سواری کے لیے اور جہاد کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور ان کے حلال اور حرام ہونے کے بارے میں روایات میں اختلاف ہے اس لیے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ جانب حرمت کا اعتبار کرتے ہوئے انہیں مکروہ قرار دیا جائے<sup>(۱)</sup> مالکیہ کا مشہور مذہب یہی ہے کہ گھوڑا حرام ہے۔

اس امر پر اجماع ہے کہ پالتو پرندے جن کے بچے نہیں ہوتے مثلاً مرغی، کبوتر، شتر مرغ، بطخ اور مرغابی ذبح کرنے سے حلال ہو جاتے ہیں۔ اور پالتو درندے مثلاً کتا، بلی حرام ہیں<sup>(۲)</sup>۔

### جنگلی جانور

امام مالک کے سوا جمہور کے نزدیک کچلی والے تمام درندے حرام ہیں اور چنگل والے تمام پرندے کیوں کہ یہ مردار خور ہوئے ہیں اور کچلی والے درندے مثلاً شیر، بھیریا، چیتا،

(۱) صحیحین میں حضرت اسماءؓ سے روایت ہے، وہ کہتی ہیں کہ ہم نے عہد نبویؐ میں گھوڑا ذبح کیا اور کھایا، اس وقت ہم مدینہ میں تھے۔ خالدؓ کی روایت جس میں گھوڑا کھانے کی ممانعت ہے، اس کے بارے میں امام احمدؒ اور دوسروں کی رائے یہ ہے کہ وہ حدیث منکر ہے، ابو داؤد نے کہا منسوخ ہے اور "الترکبوھا وزینۃ" (تاکہ تم ان پر سوار ہو اور تمہارے لیے باعث زینت ہیں) کی آیت سے گھوڑے کی حرمت پر استدلال مردود ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے ذکر کیا کیوں کہ یہ آیت بالاتفاق مکی ہے اور گدھے کا گوشت بالاتفاق ے بصری میں یوم خیبر کے موقع پر حرام ہوا۔

(۲) البدائع، ۵: ۳۹؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۰، ۳۰۲؛ المغنی، ۸: ۵۹۲؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۴۲؛

المہذب، ۱: ۲۴۸ وبعده۔

بجو، لومڑی، جنگلی بلا، سنجاب، فنک، سمور (لومڑیوں کی اقسام ہیں) ریچھ، بندر، ہاتھی، دلق<sup>(۱)</sup> اور گیدڑ۔

چنگل والے پرندوں میں، باز، عقاب، شاہین، شہباز کی تمام اقسام، چیل، الو، کوئے کے بچے، بڑا سیاہ کوا، گدھ، ابا بیل، چمگاڈ اور اس کی مانند پرندے<sup>(۲)</sup>۔

شافعیہ کے نزدیک طوطے اور مور کا گوشت حرام ہے کیوں کہ ان کا گوشت گندا ہوتا ہے، نیز انہوں نے ہدہد اور لٹورا کو بھی حرام قرار دیا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک ہدہد اور لٹورا کے بارے میں دو روایات ہیں۔ ایک یہ کہ یہ حلال ہے کیوں کہ ان کے چنگل نہیں ہوتے اور گندگی نہیں کھاتے، دوسرے یہ کہ یہ حرام ہیں کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہدہد، لٹورے، چیونٹی اور شہد کی مکھی کو مارنے سے منع فرمایا۔ ہر کچلی والے درندے اور چنگل والے پرندے کے حرام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے فتح خیبر کے موقع پر کچلی والے درندے اور چنگل والے پرندے کھانے سے منع فرمایا"<sup>(۳)</sup>۔

امام مالک کی ایک رائے یہ ہے کہ چار ٹانگوں والے درندے مکروہ ہیں اور یہی ان کے ہاں راجح روایت ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ سب حرام ہیں۔ ان کے اصحاب نے درندوں کو

(۱) الدلق: بلی کی سی جسامت کا ایک زرد رنگ کا جانور، جس کا پیٹ اور گردن سفیدی مائل ہوتے ہیں۔

(۲) البدائع، ۵: ۳۹؛ تکملة الفتح، ۸: ۶۱ وبعده؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۵۳ وبعده؛

القوانین الفقہیة، ۱۴۲؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۰؛ المہذب، ۱: ۲۲۷ وبعده؛

المغنی، ۸: ۵۸۔ ۵۹۳، ۶۰۳؛ اللباب، ۳: ۲۲۹ وبعده۔

(۳) بخاری اور ترمذی کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ اسی طرح کی روایت

حضرت علیؓ اور خالد بن ولیدؓ سے بھی ہے نصب الراية، ۴: ۱۹۲ وبعده؛ نیل الاوطار، ۸: ۱۱۶۔

حرام قرار دیا۔ البتہ پرندے ان کے نزدیک سب حلال ہیں خواہ چنگ والے ہوں یا نہ۔ قل  
لَا أُجِدُّ فِي مَنَّا لَوْحِي إِلَّا مَحْرَمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ، الانعام ۱: ۱۳۵ (کہہ دیجئے کہ جو  
وحی میری طرف نازل ہوگی اس میں، میں کسی کھانے والے پر کوئی چیز حرام نہیں پاتا) کی  
آیت کے عموم پر عمل کا تقاضا یہی ہے کہ اس آیت میں مذکور اشیاء کے سوا سب حلال ہیں اور  
حدیث میں جن جانوروں کے بارے میں ممانعت ہے وہ مکروہ ہیں۔

شافعیہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ کچل والے درندوں کی کچلیاں بہت مضبوط ہوں اور چنگ  
والے پرندوں کے چنگ سخت ہوں کہ ان سے زخمی کر سکتے ہوں، اگر کچلیاں یا چنگ کمزور ہوں  
مثلاً بچو، لومڑی، ہنک، سمور اور سیہ وغیرہ تو وہ حرام نہیں۔ نیز ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ غلہ  
کھانے والا کو (سیہ و چھوٹا کوا جسے زان کہتے ہیں) حلال ہے کیوں کہ وہ غلہ کھتا ہے۔

حنبلیہ کے نزدیک بچو کھانے کی اجازت ہے کیوں کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ  
”رسول اللہ ﷺ نے بچو کھانے کی اجازت دی ہے میں نے پوچھا، کیا یہ شکار ہے آپ نے  
فرمایا، ہاں“، ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”میں نے رسول اللہ ﷺ سے بچو کے بارے  
میں پوچھا، آپ نے فرمایا: شکار ہے، اگر کوئی شخص احرام کی حالت میں اسے مار دے تو ایک  
دنیا فدیہ دے“<sup>(۱)</sup>۔ حضرت سعدؓ، ابن عمرؓ، ابو ہریرہؓ، عمرو بن العاصؓ، عمرؓ اور اسحاق  
نے اسے جائز قرار دیا، عمرو کہتے ہیں، عرب اسے کھاتے رہتے ہیں اور اسے کھانے میں کوئی  
حرج نہیں سمجھتے۔ امام احمد نے سیہ کو بھی حلال قرار دیا ہے کیوں کہ جن چیزوں کی حرمت کی  
تصریح نہ ہو وہ مباح ہوتی ہیں۔

(۱) ابو داؤد (بیئ الاوطار، ۵: ۱۲۱)۔

کچلی اور چنگل والے جنگلی جانوروں اور پرندوں کے سوا تمام جانور حلال ہیں مثلاً ہرن، جنگلی گائے اور جنگلی گدھے کی تمام اقسام کیوں کہ یہ گھریلو بکریوں کی طرح ہیں اور پاکیزہ غذا ہے، صحیحین میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگلی گدھے کا گوشت کھانے کی اجازت دی اور خود بھی کھایا۔

خرگوش کا گوشت حلال ہے، کیوں کہ یہ پاکیزہ جانور ہے اور ہرن کی طرح یہ کچلیوں والا نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کے کھانے کی اجازت دی<sup>(۱)</sup>۔

جن جنگلی پرندوں کے چنگل نہیں ہوتے ان کا گوشت بھی حلال ہے جیسے کبوتر کی تمام اقسام، حباری، چڑیاں، بگلا، جو کو ا کھیتی اور فصل کھاتا ہو<sup>(۲)</sup> (یعنی زاغ) اور جو پرندے چڑیوں کی شکل پر ہیں۔ خواہ ان کے رنگ اور اقسام مختلف ہوں مثلاً عندلیب، بلبل اور اس کی تمام اقسام۔

(۱) محمد بن صفوان کہتے ہیں کہ انہوں نے دو خرگوش شکار کیے اور انہیں دو تیز پتھروں سے ذبح کیا، پھر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو آپ نے ان کے کھانے کی اجازت دی۔ احمد، نسائی اور ابن ماجہ میں ایک جماعت نے حضرت انسؓ سے روایت کی کہ انہوں نے مر الظمران کے مقام پر ایک خرگوش پکڑا جسے ابو طلحہ نے ذبح کیا اور حضرت انسؓ سے اس کی پٹھ رسول اللہ ﷺ کو بھیجی، آپ نے قبول فرمایا، (نیل الاوطار، ۸: ۱۲۱)۔

(۲) عنایۃ میں حنفیہ کے حوالے سے ہے کہ کوئے کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم جو دانے چگتی ہے اور گندگی نہیں کھاتی اسے زاغ کہتے ہیں، اسے کھانا بلا کراہت جائز ہے۔ دوسری قسم جو صرف گندگی کھاتی ہے جس کے سیاہ جسم پر سفید دھبے ہوتے ہیں، یہ مکروہ ہے اور تیسری قسم جو دانے بھی کھاتی ہے اور گندگی بھی، یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح روایت یہ ہے کہ عقق (جسے قعقع بھی کہتے ہیں یعنی قاق) کھانا جائز ہے، (سیاہ اور سفید رنگ کا پرندہ، جس کی دم لمبی، پر چھوٹے، آنکھیں پارے کی طرح، عققہ کی طرح آواز کرتا ہے، عرب اس آواز کو منخوس سمجھتے ہیں) کیوں کہ وہ غلہ اور مردار دونوں چیزیں کھاتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اس کا کھانا حرام ہے۔ پہاڑی کوّا کھانا جائز نہیں کیوں کہ یہ دونوں گندے ہیں۔

چھوٹے کوّے کے بارے میں شافعیہ میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حرام ہے اور دوسرا یہ ہے کہ حلال ہے اور یہی ظاہر روایت ہے کیوں کہ وہ غلہ کھاتا ہے۔

### تیسری قسم: خشکی اور تری دونوں میں رہنے والے جانور

وہ جانور جو خشکی اور تری دونوں میں رہتے ہیں مثلاً مینڈک، کچھوا، کیکڑا، سانپ، مگر مچھ اور پانی کا کتا وغیرہ، ان کے بارے میں تین آراء ہیں:

۱۔ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ ان کا کھانا جائز نہیں کیوں کہ وہ گندے ہیں اور سانپ زہریلا بھی ہے۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے مینڈک مارنے سے منع فرمایا<sup>(۲)</sup>۔ اگر اسے کھانا جائز ہوتا تو آپ اسے مارنے سے منع نہ فرماتے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ<sup>(۳)</sup> مینڈک اور کیڑے مکوڑے، کیکڑے اور کچھوے کھانا جائز ہے کیوں کہ ان کی حرمت پر کوئی نص نہیں ہے اور گندی چیزیں وہ حرام ہیں جن کو

(۱) اللباب شرح الكتاب، ۳: ۲۳۰؛ تکملة الفتح، ۸: ۶۲ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۸؛

المهذب، ۱: ۲۵۰۔

(۲) ابوداؤد؛ احمد؛ اسحاق بن بن راہویہ، ابوداؤد الطیالیسی اور حاکم نے عبدالرحمن بن عثمان تمیمی سے

روایت کی (نصب الراية، ۴: ۲۰۱)۔

(۳) بداية المجتهد، ۱: ۶۵۶؛ القوانین الفقہیة، ۱۴۲۔

شریعت نے نص کے ذریعے حرام قرار دیا ہے۔ انسانی طبیعت جسے گندہ سمجھتی ہے اگر اس کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے تو وہ حرام نہیں ہے۔

۳۔ حنابلہ نے فرق کیا ہے<sup>(۱)</sup> جو جانور سمندر کے ہیں اور خشکی پر رہتے ہیں وہ ذبح کیے بغیر حلال نہیں، جیسا کہ سمندری پرندے اور کچھوا اور آبی کتا۔ البتہ جن جانوروں میں خون نہیں ہوتا مثلاً کیڑا، امام احمد کے ایک قول کے مطابق ذبح کیے بغیر حلال ہیں، کیوں کہ یہ آبی جانور ہیں جو خشکی میں رہتے ہیں اور ان میں خون نہیں ہے، اس لیے انہیں ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے برعکس جن جانوروں میں خون ہے وہ ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوتے۔ حنابلہ کی صحیح روایت جیسا کہ شرح المقنع، ابن مفلح حنبلی (۹: ۲۱۳) میں ہے کہ کیڑا ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوتا۔

مینڈک کھانا جائز نہیں کیوں کہ جیسا کہ نسائی میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے اسے مارنے سے منع فرمایا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مینڈک حرام ہے۔ اسی طرح مگر مچھ بھی حلال نہیں ہے۔

### ضمیمہ: جدید ذبح خانوں کے جدید طریقوں کا استعمال

ایسے ذرائع اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں جن سے جانوروں کی مزاحمت کم ہو اور انہیں تکلیف نہ ہو<sup>(۲)</sup> اسی بناء پر اسلام نے ذبح کرنے سے پہلے بے ہوش یا بے حس کرنے کے ایسے ذرائع استعمال کرنے کو جائز قرار دیا ہے جن سے جانور مرنے جائیں مثلاً جانور کو ذبح کرتے وقت کاربن ڈائی آکسائیڈ استعمال کرنا، البتہ یہ ضروری ہے کہ ذبح کرتے وقت غالب

(۱) المغنی، ۸: ۶۰۶ و بعد: کشاف الفناع، ۶: ۲۰۲۔

(۲) اس فتویٰ کے لیے (دیکھیے: مجلہ حضارۃ الاسلام، دمشق، سال ۸، شمارہ ۵، ص ۶۲ و بعد)۔



گمان یہ ہو کہ جانور کی طبعی زندگی باقی ہے۔ کیوں کہ اس طریقے سے جانوروں کو ایذا کم ہوتی ہے۔ کلہاڑی کی چوٹ لگا کر یا کسی وزنی چیز لکڑی، چھڑی اور بجلی کے کرنٹ وغیرہ کے ذریعے جانور کو بے ہوش یا بے حس کرنا حرام ہے کیوں کہ اس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔ البتہ اگر مذکورہ طریقوں سے جانور کو بے ہوش کر کے ذبح کیا گیا تو اسے کھانا ممنوع نہیں ہے بشرطیکہ اس میں ذبح کے وقت زندگی باقی ہو، اگرچہ اس کی کیفیت یہ ہو کہ اگر اسے ذبح کیے بغیر چھوڑ دیا جائے تو مر جائے گا۔ خواہ ان وسائل کے استعمال کے بعد ذبح کرنا آسان کیوں نہ ہو جائے۔ البتہ دماغ پر چوٹ لگا کر نظام عصبی کو تلف کر دیا جائے تو مالکیہ کے نزدیک اسے کھانا جائز نہیں کیوں کہ اس جانور کو ایسی چوٹ لگ گئی ہے جو جان لیوا ہے۔ دماغی چوٹ جان لیوا ہوتی ہے۔ البتہ اگر زندگی یقینی ہو تو مالکیہ کے نزدیک بھی کھانا جائز ہے۔ اگر ایسے جانور میں حیات مستقر موجود ہے تو شافیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسے کھانا جائز ہے۔ یعنی زور سے خون بہہ نکلنے سے معلوم ہوتا ہے جانور میں اختیاری حرکت موجود ہے۔ اگر ذبح کرنے والا جلدی سے رگیں کاٹ دے تو حنفیہ کے نزدیک اسے کھانا جائز ہے۔ جدید مذبح خانوں میں تیز دھار اور تیز رفتار آلات کے ذریعے ذبح کیا جاتا ہے اور ہمیں معلوم ہوا ہے کہ ذبح کرنے سے چند ثانیے پہلے جانور کو بے ہوش یا مدہوش کر دیا جاتا ہے۔

مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک گردن کی طرف سے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں البتہ مکروہ ہے کیوں کہ اس میں جانور کو تکلیف ہوتی ہے۔ اگر جانور کا خون کسی آلہ سے زخم کر کے بہا دیا جائے پھر یہ یقین حاصل کیے بغیر اس میں طبعی زندگی ابھی باقی ہے، اسے ذبح کر دیا جائے تو ایسے جانور کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے۔



اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ مسیحی ممالک سے درآمد کیا ہوا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں، خواہ انہوں نے بسم اللہ نہ پڑھی ہو، البتہ شرط یہ ہے کہ جانور ذبح کیا گیا ہو، گلا گھونٹ کر نہ مارا گیا ہو اور نہ گردن توڑ کر مارا گیا ہو۔ البتہ مشرکین اور لادینوں کے ممالک مثلاً جاپان، بھارت اور کیمونسٹ ممالک سے درآمد کیا ہوا گوشت کھانا جائز نہیں۔ اگر عیسائیوں کا ذبیحہ ہو تو مذہب مالکیہ پر عمل کرتے ہوئے اس پر تکبیر کہے، ان کے نزدیک اگر مسیحی غیر اللہ کے نام پر ذبح کریں تب بھی تکبیر کہہ کر اسے کھانا حلال ہے اگرچہ مکروہ ہے۔ شافعیہ اور شیعہ نے اس قسم کے گوشت کے بارے میں سخت رویہ اختیار کیا ہے وہ عملی طور پر اسے حلال قرار نہیں دیتے۔

کیمونسٹ ممالک میں پڑھنے والے طلبہ پر واجب ہے کہ ایسے کھانے نہ کھائیں جن میں گوشت شامل ہو، اور سبزیاں وغیرہ کھانے پر اکتفا کریں یا ایسا پیک گوشت استعمال کریں جو مثلاً یورپ سے درآمد ہوا ہو۔ کسی صورت میں بھی ان کے ہاں کا ممنوع گوشت کھانا جائز نہیں بالخصوص سور کا گوشت کسی بھی جگہ ہو، حتیٰ کہ اگر مجبوری اور اضطرار کا دعویٰ ہو تب بھی۔ چوں کہ شرعی طور پر ممنوع خوراک کھائے بغیر زندگی بچانا ممکن ہے لہذا ان ممالک میں حقیقتاً اضطرار کی کیفیت نہیں پائی جاتی۔

## فصل ۲

### شکار

اس میں چار مباحث ہیں:

بحث ۱: شکار کی تعریف، اس کا حکم یا شرعی حیثیت

بحث ۲: شکار مباح ہونے کی شرائط

بحث ۳: جن جانوروں کا شکار جائز ہے

بحث ۴: شکاری کب شکار کا مالک بنتا ہے؟

## بحث ۱

## شکار کی تعریف، اس کا حکم یا شرعی حیثیت

## شکار کی تعریف

صید یا اصطیاد لغت میں صاد کا مصدر ہے جس کا مطلب ہے لینا، پکڑنا، پکڑنے والے کو صائد اور پکڑی ہوئی چیز کو مصید کہتے ہیں۔ پھر مصید کو صید کا نام دے دیا گیا اور اس کی جمع صیود ہے۔ مصید یا شکار وہ جانور ہے جو مزاجاً جنگلی ہو، انسان سے دور بھاگتا ہو، حلال ہو یا حرام، اُسے کسی تدبیر کے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو اور شکار کرنے کا مطلب ہے حلال جنگلی جانور کو جو کسی کی ملکیت نہ ہو اور نہ اس پر کسی کا قبضہ ہو کسی حیلے اور تدبیر سے قابو کرنا<sup>(۱)</sup>۔

## شکار کا حکم

جو شخص شکار کرنا چاہے اس کے لیے شکار کرنا مباح ہے بشرطیکہ حرم مکہ اور حرم مدینہ میں نہ ہو اور شکار کرنے والا حج یا عمرے کے احرام میں نہ ہو۔ اگر شکار کا جانور حلال ہے تو اُسے کھانا جائز ہے<sup>(۲)</sup> کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا، المائدہ ۵: ۲ (جب تم احرام کھول دو تو شکار کر سکتے ہو)۔ ممانعت کے بعد کا حکم ہے جو اباحت کے لیے ہے، نیز ارشاد ربانی ہے: وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا، المائدہ ۵: ۹۶۔ (جب تک

(۱) تبیین الحقائق، ۶: ۵۰، الباب، ۳: ۲۱۷، کشاف القناع، ۶: ۲۱۱۔

(۲) تبیین الحقائق، ۶: ۵۰، المغنی، ۸: ۵۳۹، ۵۵۱ وبعده: الدرالمختار، ۵: ۳۲۸۔

تم احرام میں ہو تمہارے لیے خشکی کا شکار حرام ہے)۔ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ، الْمَاءُ ۵ : ۹۵**۔ (اے ایمان والو، احرام کی حالت میں شکار کو نہ مارو)۔ **قُلْ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ ، الْمَاءُ ۵ : ۴** (کہہ دیجئے تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال ہیں اور جو سکھائے ہوئے کتے تمہارے لیے شکار کرتے ہیں)۔

سنت نبویؐ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عدی بن حاتم سے فرمایا، "جب تو بسم اللہ پڑھ کر کتا شکار پر چھوڑے تو اگر وہ اسے پکڑ کر مار ڈالے تو کھالو اور اگر کتا خود کھالے تو نہ کھاؤ کیوں کہ اس نے اسے اپنے لیے رکھ چھوڑا ہے" (۱)۔

ابو قتادہ سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے کہ انہوں نے ایک جنگلی گدھا دیکھا۔ اپنا گھوڑا اس کے پیچھے ڈال دیا اور نیزہ لے کر اس پر حملہ آور ہو گئے اور اُسے مار دیا، جب رسول اللہ ﷺ سے ملاقات ہوئی تو آپ سے اس بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا، "رزق ہے جو اللہ نے تمہیں کھانے کو دیا ہے" (۲)۔

ابو ثعلبہ خشنی کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو تو اپنی کمان سے شکار کرے اور اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو اُسے کھالو، جو تو اپنے سدھائے ہوئے کتے سے شکار کرے، اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو کھالو اور جو تو نہ سدھائے ہوئے کتے سے شکار کرے اگر اُسے زندہ پالو اور ذبح کر لو تو کھالو" (۳)۔ شکار کرنے کے اور شکار کا جانور کھانے کے جواز پر علماء کا اجماع ہے۔

(۱) احمد؛ متفق علیہ؛ (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۳؛ تلخیص الحبیر، ۴: ۱۳۳) وبعد۔

(۲) متفق علیہ۔

(۳) متفق علیہ (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۰)۔

محض تفریح کے لیے شکار کرنا مکروہ ہے کیوں کہ یہ بے مقصد کام ہے، جیسا کہ ارشاد نبویؐ ہے: "کسی ذی روح چیز کو بے مقصد قتل نہ کرو" جس کسی نے بے مقصد چڑیا کو قتل کیا، وہ قیامت کے روز فریاد کناں ہوگی کہ اے میرے رب، فلاں شخص نے مجھے بے مقصد مار ڈالا، کسی فائدے کے لیے نہیں مارا" (۱)۔ اگر انہیں مارنے سے لوگوں کی کھیتوں اور اموال پر زیادتی کا ارتکاب ہوتا ہو تو ایسا شکار حرام ہے کیوں کہ وسائل کے وہی احکام ہیں جو مقاصد کے ہیں (۲)۔

شکار بہترین کھانا ہے کیوں کہ وہ بلاشبہ حلال ہے، جیسا کہ کھیتی باڑی افضل کمائی ہے، کیوں کہ اس میں دوسرے کاموں کی بہ نسبت اللہ پر توکل زیادہ ہے، اس لیے وہ حلال کے قریب تر ہے اس میں ہاتھ کی محنت ہے اور انسانوں اور حیوانوں کے لیے نفع ہے (۳)۔ شکار کے شرعی جواز کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ یہ کمائی کا ایک ذریعہ ہے اور جو چیزیں انسان کے لیے پیدا کی گئی ہیں ان سے نفع اٹھانا ہے تاکہ انسان زندہ رہے اور شرعی احکام بجالائے۔

(۱) مسلم؛ نسائی؛ ابن ماجہ؛ ابن عباس سے روایت ہے۔

(۲) شافعی؛ احمد؛ نسائی اور ابن حبان نے عمرو بن الشرید سے ان کے والد کے حوالے سے روایت کی، نیل الاوطار، ۸: ۱۳۷ وبعده۔

(۳) کشاف القناع، ۶: ۲۱۱۔

(۴) المرجع السابق۔

مالکیہ نے شکار کے احکام کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے<sup>(۱)</sup> روزی کے حصول کے لیے مباح ہے، خاندان کے فراخی رزق کے لیے مستحب ہے، مجبوری کے وقت زندگی بچانے کے لیے واجب ہے، تفریح کے لیے مکروہ ہے اور بلا نیت بے مقصد شکار کرنا حرام ہے، کیوں کہ جاندار چیز کو بے فائدہ عذاب دینا ممنوع ہے۔

## بحث ۲: شکار مباح ہونے کی شرائط

حنفیہ کے نزدیک شکار کے مباح ہونے کی پندرہ شرائط ہیں<sup>(۲)</sup>۔ مالکیہ کے نزدیک سولہ<sup>(۳)</sup> اور شافعیہ و حنابلہ نے انہیں مختصر کر کے سات میں منحصر کر دیا ہے<sup>(۴)</sup>۔ یہ شرائط شکاری، شکار کرنے کے آلہ اور شکار کیے ہوئے جانور سے متعلق ہیں۔

یاد رہے کہ ان تمام شرائط کا تعلق اس صورت سے ہے جب شکار شکاری کے ہاتھ میں زندہ نہیں آیا، اگر شکاری کے ہاتھ زندہ لگ جائے تو اسے ذبح کرنا واجب ہے بشرطیکہ وہ خشکی کا شکار ہے، جہاں تک آبی شکار کا تعلق ہے تو وہ مطلقاً جائز ہے، خواہ مسلمان نے شکار کیا ہو یا کافر نے اور جس طرح بھی کیا ہو۔

(۱) القوانین الفقہیۃ، ۱۴۵؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۸۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار، ۵: ۳۲۸؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۴۴، ۱۸۰ وبعد۔

(۳) القوانین الفقہیۃ، ۱۴۵-۱۴۸؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۳-۱۰۶؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۳۳۱-۳۳۸۔

(۴) مغنی المحتاج، ۲: ۲۶۶ وبعد؛ المہذب، ۱: ۲۵۳ وبعد؛ المغنی، ۸: ۵۳۹-۵۴۵؛ کشاف

القناع، ۶: ۲۱۲-۲۲۵۔

## مطلب ۱: شکاری کی شرائط

حنفیہ کے نزدیک شکاری کی پانچ شرائط ہیں اور مالکیہ کے نزدیک چھ یا سات، جو یہ ہیں:

۱۔ شکاری ایسا شخص ہو جو جانور ذبح کرنے کی شرعی اہلیت رکھتا ہو، جیسا کہ ذبیحہ کے بیان میں گزر چکا، اس شرط پر سب کا اتفاق ہے۔ مسلمان کا شکار بالاتفاق حلال ہے اور بت پرست، مرتد، مجوسی اور باطنی کا بالاتفاق حرام ہے کیوں کہ شکار کرنا ذبح کرنے کے قائم مقام ہے اور زخمی کرنے والا آلہ چھری کی طرح ہے اور شکار کو زخمی کرنا ذبیحہ کی رگیں کھولنے کے قائم مقام ہے۔ جمہور کے نزدیک دیوانے کا شکار حلال نہیں، شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ کیوں کہ شکاری ذبح کرنے والے کے قائم مقام ہے، اس لیے اس کے لیے اہلیت شرط ہے۔ کتابی کا شکار (یہودی یا عیسائی کا) چاروں مذاہب میں جائز ہے۔ البتہ شافعیہ کے ہاں یہ قید ہے کہ اس کا شکار اور ذبیحہ اس صورت میں حلال ہو گا جب کہ یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے آباؤ اجداد اسلام آنے کے بعد یہودی ہوئے ہیں، کیوں کہ اسلام یہودیت کا نسخ ہے یا یہ معلوم ہو کہ اس کے آباؤ اجداد اسلام آنے سے پہلے عیسائی ہوئے تھے۔ اگر کتابی کا باپ مجوسی اور ماں کتابیہ ہو یا اس کے برعکس ہو تو امام مالک کے نزدیک باپ کے مذہب کا اعتبار ہے امام شافعی کے نزدیک ماں کے مذہب کا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس فرد کے مذہب کا اعتبار ہو گا جس کا ذبیحہ حلال ہے۔ جو شخص مشرک اور کتابی ماں باپ کی اولاد ہے وہ کتابی کی طرح ہے کیوں کہ کتابی ہونا کم ضرر رساں ہے اس لیے کہ اولاد والدین میں سے اس فرد کے مذہب کے تابع ہوتی ہے جس کا



مذہب کم نقصان دہ ہو۔ امام احمد مشرک اور کتابی والدین کی اولاد کو مثلاً مجوسیہ اور کتابی کی اولاد کو مشرک کی طرح سمجھتے ہیں کہ اس کا شکار کھانا جائز نہیں<sup>(۱)</sup>۔

۲۔ شکار پر کتا وغیرہ چھوڑنے میں کوئی ایسا شخص شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں۔ اس شرط پر بھی اتفاق ہے، پہلی اور دوسری شرط کو ایک ہی شرط قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس شرط کی دلیل عدی بن حاتم کی روایت ہے، جس میں ہے، ایسا شکار جس میں کوئی دوسرا کتا شریک نہ ہو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر شکار میں کوئی دوسرا کتا بھی شریک ہو جاتا ہے تو وہ شکار حلال نہیں ہے۔

اگر ایک جانور کو شکار کرنے میں ایک مسلمان اور مجوسی شریک ہو جائیں یا دونوں اپنے اپنے شکاری کتے چھوڑیں یا تیر چلائیں اور مسلمان کا چھوڑا ہوا کتا یا تیر شکار کو پہلے نہ جالے یا معلوم نہ ہو کہ پہلے کس کے کتے یا تیر نے زخمی کیا تو وہ شکار یا ذبیحہ کھانا جائز نہیں۔ کیوں کہ حرام اور حلال کے اسباب اکٹھے ہو گئے، پس احتیاطاً حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کھانے پینے کی اشیاء میں چاروں فقہی مذاہب میں حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جاتی ہے<sup>(۲)</sup>۔

اسی سے یہ امر بھی مطابقت رکھتا ہے کہ اگر سدھایا ہوا کتا اور عام کتا دونوں شکار پر چھوڑے گئے یا ایک کتے پر بسم اللہ پڑھ کر اور دوسرے پر دانستہ بسم اللہ پڑھے بغیر دونوں چھوڑے گئے تو شکار حرام ہوگا۔ یہ مسئلہ ان جمہور فقہاء کے نزدیک ہے جن کے ہاں بسم اللہ پڑھنا شرط ہے۔

(۱) القوانین الفقہیۃ، ۱۴۶؛ الدرالمختار علی رد المحتار، ۵: ۲۱۰؛ کشاف القناع، ۶: ۲۱۵۔

(۲) اللباب، ۳: ۲۱۹؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۵؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۶۶؛ کشاف القناع،

۶: ۲۱۵؛ المہذب، ۱: ۲۵۳۔

۳۔ شکاری شکار کرنے کی نیت کرے یا شکار کرنے کے لیے اپنا شکاری جانور قصداً چھوڑے یہ شرط بھی متفق علیہ ہے۔ اگر کتا خود بخود شکار کے پیچھے دوڑ پڑا اور اُسے مار ڈالا تو شکار حلال نہیں ہوگا۔ کیوں کہ عدی بن حاتم کی حدیث میں ارشاد نبویؐ ہے: "جب تو اپنے سدھائے ہوئے کتے کو چھوڑے اور اس پر اللہ کا نام لے تو کتا جو شکار تیرے لیے روک رکھے اُسے کھالے"، کیوں کہ شکاری جانور کو شکار پر چھوڑنا ذبح کرنے کے قائم مقام ہے، اسی لیے اس کے ساتھ ہی بسم اللہ کہنے کا اعتبار ہوگا۔

اگر شکاری جانور جو دوڑ پڑا اور اس کے مالک نے بسم اللہ پڑھ لی، پھر اُسے جھڑکا تو وہ تیز ہو گیا تو حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک اس کا شکار حلال ہے کیوں کہ جھڑکنا، شکاری جانور کو چھوڑنے کی مانند ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کی صحیح روایت کے مطابق حلال نہیں ہے کیوں کہ جانور کا خود بھاگ پڑنا اور اُسے جھڑکنا دو باتیں اکٹھی ہو گئی ہیں، پس ممانعت کے پہلو کو ترجیح ہوگی<sup>(۱)</sup>۔ ہماری رائے میں پہلی رائے راجح ہے۔

۴۔ دانستہ بسم اللہ پڑھنا نہ چھوڑے، یہ جمہور کے نزدیک شرط ہے، شافعیہ کے نزدیک نہیں ہے۔ سنت یہ ہے کہ شکاری تیر چلاتے یا شکاری جانور چھوڑتے وقت بسم اللہ کہے جیسا کہ ذبح کرنے والا ذبح کرتے وقت بسم اللہ کہتا ہے، یا اس کے ساتھ اللہ اکبر کا اضافہ کرے، جیسا کہ مذکورہ بالا حدیث میں بسم اللہ کا ذکر ہے۔ اگر شکاری دانستہ بسم اللہ پڑھنا چھوڑ دے تو جمہور کے نزدیک کھانا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، الانعام ۶: ۱۲۱ (جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا اُسے نہ کھاؤ) نیز ارشاد

(۱) المغنی، ۸: ۵۲۱ وبعد؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۰۴؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۶؛ تکملة الفتح

ربانی ہے: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، المائدہ ۵: ۴ (شکاری جانور جو شکار تمہارے لیے روک لیں وہ کھا لو اور اس پر اللہ کا نام لیا کرو)۔ اگر بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک اسے کھانا جائز ہے، حنابلہ کے نزدیک نہیں<sup>(۱)</sup>، جب کہ ذبح کی صورت میں اگر بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو حنابلہ کے نزدیک بھی کھانا جائز ہے، اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: "جو شخص بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو کوئی حرج نہیں" نیز سعید بن منصور نے اپنی سند سے راشد بن ربیعہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، جب تک کہ دانستہ بسم اللہ پڑھنا نہ چھوڑ دے"، نیز ارشاد ربانی ہے: وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، الانعام ۶: ۱۲۱ (جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اسے نہ کھاؤ)۔

حنابلہ کے نزدیک ذبیحہ شکار سے مختلف ہے کیوں کہ شکار اس جگہ سے ذبح نہیں کیا جاتا جو جگہ ذبح کرنے کے لیے مقرر ہے اس لیے ذبح کے عمل کی تقویت کے لیے بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے، جب کہ ذبیحہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ نیز حضرت عدی بن حاتم کی حدیث مطلقاً بسم اللہ پڑھنے کو واجب قرار دیتی ہے۔ "وہ کہتے ہیں، میں نے پوچھا، یا رسول اللہ، میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور اس پر بسم اللہ پڑھتا ہوں، آپ نے فرمایا: اگر تو اپنا کتا چھوڑتا ہے اور اس پر بسم اللہ پڑھتا ہے، پھر وہ شکار کو پکڑ کر مار دیتا ہے تو اسے کھا لو اور اگر وہ مار کر خود کھا لیتا ہے تو باقی ماندہ نہ کھاؤ، اس لیے کہ وہ اس نے اپنے لیے رکھ چھوڑا ہے، میں نے کہا، میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں، اس کے ساتھ ایک اور کتا بھی کہیں سے آ جاتا ہے،

(۱) المغنی، ۸: ۵۴۰-۵۶۵۔

مجھے نہیں معلوم کہ شکار کون سے کتے نے پکڑا، آپؐ نے فرمایا، پھر نہ کھاؤ، کیوں کہ تم نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی ہے، دوسرے پر نہیں<sup>(۱)</sup>۔

شافعیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> شکار ہو چاہے ذبیحہ دانستہ بسم اللہ چھوڑ دینے سے بھی اس کا کھانا حرام نہیں ہوتا، بلکہ مباح ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے، بسم اللہ کہے چاہے نہ کہے"<sup>(۳)</sup>۔

حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا، کہ اگر کوئی شخص جانور ذبح کرتا ہے اور بسم اللہ پڑھنا بھول جاتا ہے، آپؐ نے فرمایا: "اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہے"<sup>(۴)</sup>۔

قرآن حکیم میں جو ممانعت ہے کہ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ، الانعام ۶: ۱۲۱۔ (جن جانوروں پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا انہیں نہ کھاؤ، یہ فسق ہے)۔ یہ حکم مقید ہے فاسقانہ طریقے پر ذبح کرنے کے ساتھ، اور فاسقانہ ذبیحہ کی قرآن نے دوسری

(۱) احمد؛ متفق علیہ (نیل الاوطار، ۸: ۱۲۲)۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۲۔

(۳) زیلی نے کہا ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے، اسی مفہوم میں اور احادیث بھی ہیں جن میں سے ابن عباسؓ کی روایت دارقطنی میں ہے لیکن اس کی سند میں کلام ہے۔ ابن حبان میں صحیح روایت ہے لیکن ابن عباسؓ پر موقوف ہے۔ عبدالرزاق نے ابن عباسؓ سے موقوف روایت کی (نصب الراية، ۴: ۱۸۲)۔

(۴) دارقطنی نے بھی روایت کی، اس کا ایک راوی ضعیف ہے۔ ابوداؤد میں صلت الدوسی سے مرسل روایت ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں، "مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، اللہ کا نام لے چاہے نہ لے" امام احمد کے ہاں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کی طرح ایک روایت ہے۔ (نصب الراية، ۴: ۱۸۳)۔

المغنی، ۸: ۵۲۰)۔

جگہ وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے وہ ذبیحہ مراد ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، کیوں کہ وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ (الانعام ۶: ۱۲۱) ایسا جملہ ہے جو معطوف نہیں بن سکتا کیوں کہ پہلا جملہ فعلیہ انشائیہ ہے اور دوسرا اسمیہ خبریہ، اس لیے یہ متعین طور پر جملہ حالیہ ہے۔

جن احادیث میں بسم اللہ پڑھنے کا حکم ہے مثلاً ابو ثعلبہ اور عدی بن حاتم وغیرہ کی روایات تو ان کا حکم استحباب پر محمول ہے۔

۵۔ شکاری کتا یا تیر چھوڑنے اور شکار پکڑنے کے درمیان کسی اور کام میں مشغول نہ ہو جائے۔ مالکیہ نے اُسے یوں تعبیر کیا ہے کہ شکاری کتا یا تیر چھوڑنے کے بعد شکار کا پیچھا کرے۔ اس شرط کی وجہ یہ ہے کہ شکاری کے لیے ضروری ہے کہ شکار کے ساتھ لگا رہے تاکہ اگر شکار ابھی زندہ ہو تو اُسے ذبح کر سکے اور اگر زندہ شکار شکاری کے ہاتھ لگ گیا اور اس نے ذبح کرنے میں کوتاہی کی اور وہ مر گیا تو اُسے کھانا جائز نہیں کیوں کہ جب اختیاری ذبح پر قدرت حاصل ہو جائے تو مجبوری باقی نہ رہنے کی بناء پر اضطراری ذبح کافی نہیں ہوتا۔

اگر شکار زندہ ہاتھ لگ جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> اگر شکار زندہ ہاتھ لگ گیا اور اس میں ذبیحہ کی بہ نسبت زیادہ زندگی کے آثار ہیں مثلاً ایک آدھ دن زندہ رہ سکتا ہے یا جتنی دیر ذبح کیا ہوا جانور زندہ رہتا ہے اس سے زیادہ دیر زندہ رہ سکتا ہے اور شکاری نے اُسے ذبح نہیں کیا اور وہ مر گیا تو حرام ہو گیا کیوں کہ شکاری اُسے ذبح کر سکتا تھا لیکن نہیں کیا اس لیے مردار کی طرح ہو گیا۔ اور ارشاد ربانی ہے: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، المائدہ ۵: ۳ (مگر جسے تم ذبح کر لو)۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے عدی بن حاتم سے فرمایا: "جب تو اپنا کتا چھوڑے اور اس پر اللہ کا نام لے، اگر کتا جانور کو تیرے لیے روکے رکھے تو اگر جانور زندہ ہو تو اُسے ذبح کر لیا کرو۔"

(۱) تکملة الفتح، ۸: ۱۷۸ وبعد؛ اللباب، ۳: ۲۱۹؛ تبیین الحقائق، ۶: ۵۳؛ الدر المختار، ۵: ۳۳۳

اگر شکار میں اتنی زندگی ہو جتنی ذبیحہ میں ذبح کے بعد ہوتی ہے تو ذبح کرنا ضروری نہیں کیوں کہ حکماً وہ مر چکا ہے، لہذا اگر اس حالت میں پانی میں گر جائے تو حرام نہیں ہوگا، جیسا کہ مر کر پانی میں گر جائے، اگر شکار شکاری کے ہاتھ لگا تو اس میں ذبیحہ کی بہ نسبت زندگی کے آثار زیادہ تھے لیکن وہ ذبح کرنے کا آلہ نہ ہونے کے باعث یا وقت کی تنگی کی وجہ سے ذبح نہ کر سکا اور شکار مر گیا تو ظاہر روایت کے مطابق اُسے کھانا جائز نہیں، حنفیہ کے تینوں ائمہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ کھانا جائز ہے۔ اس کی بنیاد استحسان پر ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہی روایت صحیح تر ہے۔

اگر ذبح پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے یعنی شکار پر ہاتھ نہ جمنے کی وجہ سے ذبح نہ کر سکا اور شکار مر گیا تو کھانا جائز ہے کیوں کہ جب شکار پر ہاتھ نہیں جما تو گویا ذبح پر قدرت حاصل نہیں ہوئی۔

مالکیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> اگر شکاری کتا یا تیر چھوڑنے کے بعد لوٹا تو اس نے دیکھا کہ شکار اتنا زخمی نہیں ہے کہ زخموں سے جاں بر نہ ہو سکے تو اُسے ذبح کر لے اور اگر اتنا زخمی ہے کہ جاں بر نہیں ہو سکتا تو جب تک یہ یقین نہ ہو کہ یہ زخم اس کے شکار کرنے کے باعث آئے ہیں اُس کا کھانا جائز نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں<sup>(۲)</sup> کہ اگر شکار کی زندگی ذبیحہ کی زندگی کی طرح ہے یعنی اس میں مستقر زندگی نہیں ہے مثلاً اس کا پیٹ پھٹ گیا اور آنتیں باہر نکل آئیں یا کتے نے اتنا زخمی کر دیا کہ زخم جان لیوا ہیں تو ذبح کیے بغیر اُسے کھانا جائز ہے، اس پر مذاہب کا اتفاق

(۱) القوانین الفقہیۃ، ۱۷۶

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۹ و بعد؛ المہذب، ۱: ۲۵۲؛ المغنی، ۸: ۵۲۷ و بعد؛ کشاف القناع،

۶: ۲۱۴ و بعد۔



ہے، کیوں کہ اس صورت میں ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں لیکن شافیہ کے نزدیک اس کے گلے پر چھری پھیر دینا مستحب ہے تاکہ اُسے آرام سے موت آجائے اور اگر چھری نہیں پھیری اور شکار مر گیا تو بھی حلال ہے کیوں کہ چھوڑے ہوئے کتے کا زخمی کرنا ذبح کرنے کی طرح ہے اور اب شکار کی حرکت ذبح ہونے والے جانور کی حرکت کی مانند ہے۔ اور اگر شکار جب شکاری کے ہاتھ آیا تو اس میں ابھی مشتقر زندگی تھی تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ:

الف۔ اگر شکاری کسی کوتاہی کے بغیر اُسے ذبح کرنا مشکل تھا تو اُسے کھانا حلال ہے، مثلاً اُس نے شکار پر چھری پھینک دی تھی یا وقت اتنا کم تھا کہ ذبح کرنا ممکن نہیں تھا اور شکار مر گیا یا شکاری معمول کے مطابق چل کر شکار کے پاس پہنچا، دوڑ کر نہیں آیا، یا قبلہ رخ ہونے میں دیر ہو گئی یا ذبح کرنے کے لیے جگہ تلاش کرتا رہا یا چھری اٹھانے میں وقت لگ گیا یا کسی درندے نے شکار تک پہنچنے سے روک رکھا اور ذبح کرنے سے پہلے ہی شکار مر گیا یا شکار نے اپنی قوت سے شکاری کو ذبح نہیں کرنے دیا اور ذبح پر قادر ہونے سے پہلے شکار مر گیا تو ان تمام صورتوں میں شکار اسی طرح حلال ہے جیسے کہ شکار پہلے ہی مر چکا ہو۔

ب۔ اگر شکار شکاری کی کوتاہی سے مر گیا مثلاً اس کے پاس چھری ہی نہیں تھی یا چھری تو تھی لیکن تیز نہیں تھی یا غلطی سے الٹی چھری سے ذبح کرنے لگ گیا یا کسی نے اس سے جانور چھین لیا یا چھری کسی غلاف وغیرہ میں اٹک گئی اور نکالنی مشکل ہو گئی اور اس کوتاہی کے باعث شکار مر گیا تو وہ حرام ہے کیوں کہ ابو ثعلبہ خشنی کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ "تمہارا سدھایا ہوا کتا جو شکار تمہارے پاس لے آئے اور تم نے اس پر اللہ کا نام لیا ہو، اور تم نے اس حال میں جالیا ہو کہ تم اُسے ذبح کر سکتے ہو تو ذبح کرو اور کھاؤ اور اگر اُسے ذبح نہ کر سکو تو نہ کھاؤ"۔



۶۔ خشکی کا شکار ایسے شخص نے نہ کیا ہو جس نے حج یا عمرے کا احرام باندھا ہو، البتہ سمندری شکارِ محرم کے لیے حلال ہے کیوں کہ ارشادِ ربانی ہے: **أَجِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، المائدہ ۵: ۹۶** (تم پر سمندر کا شکار اور اسے کھانا حلال ہے تمہارے لیے اور مسافروں کے لیے سامانِ زیست ہے اور حب تک تم احرام کی حالت میں ہو تمہارے لیے خشکی کا شکار حرام ہے)۔ صحیح حدیث میں ہے: "خشکی کا شکار کھانا تمہارے لیے احرام کی حالت میں حلال ہے بشرطیکہ تم نے خود شکار نہ کیا ہو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو" (۱)۔ دونوں قسم کے شکاروں کا فرق جو آیت میں مذکور ہے اس کی حکمت یہ ہے کہ اس طرح مسافروں اور دور سمندر میں رہنے والوں کے لیے خوراک کی فراہمی کا انتظام مقصود ہے جب کہ خشکی کا شکار ایک تفریح بھی ہے۔ اس میں مشقت بھی ہے اور اس کے باعث انسان اس عبادت سے ہٹ جاتا ہے جس میں احرام کی حالت میں مصروف ہوتا ہے۔

۷۔ شکاری شکار کو دیکھے، اسے متعین کرے یا اسے محسوس کرے اور سدھایا ہو اکتا شکار پر چھوڑے۔ یہ شرط مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کی (۲) ہے لیکن اس شرط کو تیسری شرط کے ساتھ شمار کرنا ممکن ہے۔

اگر شکاری اندھا ہو لیکن اسے شکار کا علم ہو اور وہ اس پر اپنے سدھائے ہوئے کتے یا باز کو چھوڑے جو شکار کو مار ڈالے تو اسے کھانا جائز ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اندھے شخص کا شکار حلال ہے۔ اگر اندھے شخص نے کتا یا باز چھوڑا لیکن نہ تو اسے کوئی چیز نظر آئی

(۱) ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی۔

(۲) الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۲؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۴۶؛ المغنی، ۸: ۵۲۵؛ کشاف القناع، ۶: ۲۱؛

المہذب، ۶: ۲۵۵؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۷۔

نہ محسوس ہوئی اور کتے یا باز نے شکار کر لیا تو اکثر اہل علم کے نزدیک وہ شکار حلال نہیں ہے کیوں کہ شکاری نے اُسے شکار پر نہیں چھوڑا تھا بلکہ وہ خود بخود شکار کے پیچھے چلا گیا۔

اگر کسی شخص نے اپنی قوت آزمانے کے لیے یا اور کسی مقصد سے تیر پھینکا اور وہ کسی شکار کو جا لگایا یونہی اوپر تیر چلا دیا جو کسی شکار پر آگرا جس سے شکار مر گیا تو وہ حلال نہیں۔ کیوں کہ اس نے کسی متعین شکار کو مارنے کی نیت نہیں کی تھی، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی جگہ چھری نصب کر دی جائے اور اس سے بکری خود بخود ذبح ہو جائے۔ اگر شکاری نے کسی غار میں یا جھاڑیوں میں کتا چھوڑ دیا اور اُسے معلوم نہیں تھا کہ وہاں کوئی شکار ہے البتہ یہ نیت کر لی کہ جو شکار وہاں ہو اس کے ذریعے حلال ہو جائے یا اُسے معلوم تو تھا کہ یہاں شکار ہے لیکن نظر نہیں آیا تھا، پھر کتے نے شکار تلاش کر کے اُسے مار ڈالا تو مالکیہ کی تصریح کے مطابق اسے کھانا جائز ہے کیوں کہ غالب گمان کو یقینی معلوم شے کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> یہ شرط ہے کہ شکاری بیٹا ہو۔ ان کی صحیح تر روایت کے مطابق اندھے کا کیا ہوا شکار حلال نہیں ہے کیوں کہ وہ دیکھ نہیں سکتا، اس لیے اس کے کسی شکار کی نیت کرنے کا اعتبار نہیں، بلکہ اس کا شکار کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ کتا خود بخود شکار کے پیچھے بھاگ پڑے تو اس کا شکار حلال نہیں ہوتا۔ اگر نابینا شخص کو شکار نظر نہیں آ رہا لیکن وہ کتا چھوڑ دیتا ہے جو جا کر شکار مار لاتا ہے تو وہ حلال نہیں۔ ان دونوں شرائط کی تطبیق کے سلسلے میں، ہم دو صورتیں بیان کرتے ہیں: پہلی صورت یہ کہ شکار کے گرنے کی جگہ آنکھوں سے او جھل ہو اور دوسری یہ کہ شکار پانی میں جا گرے یا شکار ہونے کے بعد چھت سے نیچے آگرے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۶ - ۲۶۷؛ المہذب، ۱: ۲۵۵۔

شکار کے گرنے کی جگہ او جھل ہو: اگر کسی شخص نے شکار پر تیر پھینکا، پھر وہ شکار نگاہوں سے غائب ہو گیا بعد میں وہ مرا ہوا ملا اور اس کے بدن پر صرف شکاری کے تیر کا نشان ہے<sup>(۱)</sup> تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اُسے کھانا جائز ہے بشرطیکہ وہ شکار کے پیچھے رہا، اُسے تلاش کرتا رہا اور اس دوران کسی دوسرے کام میں مصروف نہیں ہو گیا۔ اگر اس دوران کسی دوسرے کام میں مصروف ہو گیا، پھر اُسے شکار مرا ہوا ملا، یا شکار کے بدن پر کسی دوسرے کے تیر کا نشان بھی موجود تھا یا شکاری کو شک ہو کہ اس کے تیر سے مرا ہے یا کسی اور کے تیر سے تو ایسے شکار کا کھانا جائز نہیں، کیوں کہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کی موت کا سبب کوئی اور ہو۔ نیز ابن عباسؓ کا قول ہے: "جس شکار کو تو دیکھتا رہا ہے اُسے کھالے اور جو تیری نگاہوں سے غائب ہو گیا، اُسے چھوڑ دے"<sup>(۲)</sup>۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر شکار نگاہوں سے غائب ہو جائے تو وہ حرام ہو جاتا ہے۔ نیز عدی بن حاتم کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اگر تو نے تیر چلایا تھا، پھر وہ ایک یا دو دن کے بعد تجھے ملا اس کے بدن پر تیرے تیر کے سوا کوئی نشان نہیں ہے تو اُسے کھا لو اور اگر پانی میں گر گیا ہو تو نہ کھاؤ"۔

شافعیہ کی اظہر روایت یہ ہے کہ ایسا زخم لگا ہے کہ اس سے شکار کا جاں بر ہو جانا ممکن تھا، پھر وہ غائب ہو گیا پھر مرا ہوا پایا گیا اور شکاری کا خیال یہ تھا کہ اس کے تیر سے مرا ہے تو حرام ہے کیوں کہ عدی بن حاتم کی حدیث میں ہے، انہوں نے کہا، یا رسول اللہ، ہم شکاری لوگ ہیں، ہم

(۱) اللباب، ۳: ۲۲۰؛ تبیین الحقائق، ۶: ۵۴؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۸۳؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۰۴، ۱۰۶؛

المهذب، ۱: ۲۵۲؛ المغنی، ۸: ۵۵۳؛ وبعد؛ کشاف القناع، ۶: ۲۱۸؛ بدایة المجتہد، ۱: ۳۳۶؛

مغنی المحتاج، ۴: ۲۴۴؛ القوانین الفقہیة، ۱۴۸۔

(۲) بیہقی نے موقوفاً روایت کی (تلخیص الحبیر، ۴: ۱۲۶)۔

کبھی تیر چلاتے ہیں تو شکار دو تین راتیں غائب رہتا ہے، پھر ہمیں مراہو املتا ہے، آپ نے فرمایا:  
 "اگر شکار پر صرف تمہارے تیر کا نشان ہو اور اُسے کسی درندے نے نہ کھایا ہو اور تمہیں معلوم  
 ہو کہ تمہارے ہی تیر سے مراہے تو اُسے کھالو" (۱)۔

مالکیہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اگر شکار اتنا زخمی تھا کہ اس کا بچنا ممکن نہیں تھا اور وہ  
 ایک یا دو دن کے بعد ملا تو اُسے کھانا جائز نہیں کیوں کہ ممکن ہے اس کی موت حشرات الارض  
 کے باعث واقع ہوئی ہو، کیوں کہ ابورزین میں حضرت عائشہؓ سے مسند اور ابوداؤد میں  
 مرسل روایت ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ایسا شکار کھانے کو ناپسند فرمایا جو  
 نگاہوں سے غائب ہو گیا ہو اور آپ نے فرمایا: "شاید اُسے حشرات الارض نے مار ڈالا ہو"۔

خلاصہ یہ ہے کہ تیر لگنے کے بعد جو جانور نگاہوں سے غائب ہو جائے اور یہ معلوم نہ ہو یا  
 غالب گمان یہ نہ ہو کہ اسی کے تیر سے مراہے تو مذاہب کا اتفاق ہے کہ اسے نہ کھایا جائے۔

### شکار کا پانی میں گرنا، یا بلند جگہ سے گر کر مر جانا

اگر شکاری نے شکار پر تیر چلایا اور شکار پانی میں گر گیا یا کسی بلند جگہ، پہاڑ یا چھت وغیرہ  
 پر سے نیچے گریا زمین پر گرا لیکن اُسے کسی دوسری چیز نے روند ڈالا جس سے مر گیا تو مذاہب  
 کا اتفاق ہے کہ ایسا شکار نہ کھایا جائے (۲)۔ لیکن اگر سیدھا زمین پر آکر گرا تو کھانا جائز ہے۔  
 کیوں کہ اس سے احتراز ممکن نہیں بخلاف پہلی صورتوں کے کہ ان سے احتراز ممکن ہے۔ اور  
 جب کسی جانور میں حرمت اور حلت کے اسباب جمع ہو جائیں تو احتیاطاً حرمت کے پہلو کو ترجیح

(۱) احمد: بخاری (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۵ و بعد؛ جامع الاصول، ۴: ۴۴۴)۔

(۲) اللباب، ۳: ۲۲۰ و بعد؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۲۶ و بعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۴۴؛ المہذب،

۱: ۲۵۴؛ المغنی، ۸: ۵۷۷؛ کشاف القناع، ۶: ۲۱۸۔

دی جاتی ہے۔ جیسا کہ عدی بن حاتم کی مذکورہ بالا روایت میں ہے: "اگر پانی میں گر جائے تو نہ کھاؤ" یہ اس صورت میں ہے جب کہ پانی میں گرنے سے پہلے اگر اس کو ایسا تیر لگا جو جان لیوا نہ تھا۔ اگر گرنے سے پہلے ایسا تیر لگ گیا جو جان لیوا تھا تو پانی میں گرنے یا چھت سے نیچے گرنے وغیرہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

## مطلب ۲: شکار کے آلہ کی شرائط

شکار کے آلہ کی دو قسمیں ہیں: اوزار (ہتھیار) اور جانور

**الف۔ شکاری اسلحہ کی شرائط:** اوزار کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ تیز ہو مثلاً نیزہ، تیر، تلوار اور بارود وغیرہ، اگر کسی نے شکار کو تلوار مار کر اس کے دو ٹکڑے کر دے یا اس کا سر کاٹ دیا تو جمہور کے نزدیک سارا جانور بشمول سر کھانا جائز ہے<sup>(۱)</sup>۔ اگر تلوار سے کاٹنے سے اس میں مستقر زندگی باقی ہے تو وہ جانور کا کٹا ہوا عضو مردار ہوتا ہے اس لیے اُسے کھانا جائز نہیں۔ اگر اس میں مستقر زندگی باقی نہ ہو اور شکار اس زخم سے مر جائے تو الگ ہونے والا عضو بھی کھانا جائز ہے۔

حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے<sup>(۲)</sup> کہ اگر کسی نے شکار پر تیر چلایا اور اس سے شکار کا کوئی عضو زخمی ہو کر بدن سے الگ ہو گیا تو الگ ہو جانے والا عضو کسی صورت میں کھانا جائز نہیں

(۱) القوانین الفقہیة، ۱۷۶، ۱۷۸؛ المغنی، ۸: ۵۵۶؛ بعد: بدایة المجتہد، ۴۲۷: ۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۰۔

(۲) اللباب، ۳: ۲۲۲؛ الدر المختار، ۵: ۴۳۶؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۸۵؛ بعد۔

کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو عضو زندہ جانور سے الگ ہو جائے وہ مردار ہے" (۱)۔ جس بدن بدن سے عضو الگ ہوا ہے وہ حقیقتاً زندہ ہے کیوں کہ اس میں زندگی باقی ہے۔ اگر تیر چلانے والے نے اپنے عجز کی وجہ سے جانور کا ایک تہائی یا اس سے زائد حصہ کاٹا یا نصف یا اس سے زائد سر کاٹ دیا، یا جانور کو دو حصوں میں کاٹ دیا تو سارا جانور کھانا جائز ہے کیوں کہ ان صورتوں میں زندگی کا باقی رہنا ممکن نہیں اس لیے اب اس جانور کی زندگی اسی طرح کی ہے جو ذبح ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ پس یہ صورت حدیث مذکورہ بالا کے ذیل میں نہیں آتی۔ اگر اکثر حصہ سر کے ساتھ ہے تو اکثر حصہ کھا لیا جائے، کم حصہ جو الگ ہوا ہے چھوڑ دیا جائے کیوں کہ ممکن ہے کہ اس کی زندگی ذبح شدہ جانور کی زندگی سے زیادہ پائیدار ہو۔ الگ ہونے والا کم حصہ زندہ جانور کا کٹا ہوا عضو ہے۔ جن اوزاروں سے ذبح کرنا جائز نہیں، ان سے شکار کرنا بھی جائز نہیں مثلاً ناخن، دانت اور ہڈی اور ان میں وہی اختلافات ہیں جو ذبح کے سلسلے میں ہیں۔

کسی بھاری چیز (۲) پتھر وغیرہ سے، غلیل کے غلے سے اور نیزے کے عرض کی جانب سے یا کند سرے والے ڈنڈے سے شکار کرنا جائز نہیں، ہاں اگر ان کی دھار ہو تو جائز ہے اور ضروری ہے کہ جانور کو لگ کر اسے زخمی کریں نہ کہ چوٹ کے ذریعے سے مار دیں۔ کیوں کہ

(۱) حاکم نے اسے بخاری اور مسلم کی شرائط پر صحیح قرار دیا ہے؛ احمد؛ ابوداؤد اور ترمذی نے ابن عمرؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی: "زندہ سے جو حصہ کاٹا جائے وہ مردار ہے یا زندہ جانور سے جو حصہ کاٹا جائے وہ مردار ہے"۔ (نیل الاوطار، ۸: ۱۴۶)۔

(۲) تکملة الفتح، ۸: ۱۸۵؛ اللباب، ۳: ۲۲۱؛ تبیین الحقائق، ۶: ۵۸؛ القوانین الفقہیة، ۱۷۶؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۴۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۰؛ المہذب، ۱: ۲۵۲؛ المغنی، ۸: ۵۵۸؛ وبعد؛ کشاف القناع، ۶: ۲۱۷؛ وبعد۔



جو چیز اپنی تیز دھار سے کسی جانور کو مار ڈالتی ہے وہ نیزہ زنی کی طرح ہے یا تیر سے مارنے کی مانند ہے اور جو چیز اپنے عرض سے کسی جانور کو مارتی ہے وہ اپنے بوجھ سے قتل کرتی ہے اور ایسا جانور چوٹ لگنے سے مرتا ہے اور عدی بن حاتم کی روایت میں ہی ہے کہ انہوں نے کہا، یا رسول اللہ، میں لوہا لگے ہوئے عصا سے جانوروں کا شکار کرتا ہوں<sup>(۱)</sup> اور وہ مرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: "اگر ایسی چھڑی سے شکار کرو اور وہ جانور کو زخمی کر دے (جلد پھاڑ کر اندر چلی جائے) تو کھا لو اور اگر پہلو کی طرف سے لگے (جو جانب تیز نہیں ہوتی) تو نہ کھاؤ"<sup>(۲)</sup>۔

عبداللہ بن مغفل کی روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے کنکر مارنے سے منع فرمایا اور فرمایا کہ اس سے شکار نہیں مرتا، دشمن کو ہزیمت نہیں ہوتی، البتہ اس سے آنکھ پھوٹ سکتی ہے اور دانت ٹوٹ سکتا ہے"<sup>(۳)</sup>۔

پس اگر شکاری یا ذبح کرنے والے نے کسی جانور کو کسی بھاری چیز سے مار ڈالا یا بھاری کند چیز سے مثلاً غلیل، کوڑا یا ایسے تیر سے جس کی دھار نہیں تھی، یا تیر اور غلیل دونوں سے، یا جانور کو تیر سے زخمی کیا لیکن تیر کی دھار کے بجائے اس کا پہلو گزرتے ہوئے جانور کو لگا اور ان سے جانور مر گیا، یا کسی جال وغیرہ سے گلا گھٹ کر مر گیا تو ایسا جانور بالاتفاق حرام ہے،

(۱) قرطبی نے کہا ہے کہ مشہور یہ ہے کہ اس سے مراد بھاری لکڑی ہے جس کے آخر میں نوکدار چھڑی ہو، کبھی وہ نوکدار نہیں بھی ہوتی۔ ابن التین نے کہا ہے کہ معروض اس چھڑی کو کہتے ہیں جس کے آخر میں لوہا لگا ہوتا ہے اور شکاری وہ چھڑی شکار کو مارتا ہے۔

(۲) بخاری، مسلم؛ احمد (نبیل الاوطار، ۸: ۱۳۰)۔

(۳) احمد؛ بخاری؛ مسلم؛ ابوداؤد؛ نسائی (جامع الاصول، ۴: ۴۵۲)۔



کیوں کہ اسے ایسے آلات سے قتل کیا گیا جو تیز نہیں تھے<sup>(۱)</sup>۔ شکار کے تمام آلات کا یہی حکم حکم ہے کہ اگر ان کے عرض سے جانور مارا گیا جس سے وہ زخمی نہیں ہوا بلکہ چوٹ لگنے سے مر گیا تو وہ حلال نہیں ہے جیسا کہ تیر کا پہلو اگر پرندے کو لگا اور وہ مر گیا یا تلوار کا چپٹا حصہ لگنے سے مر گیا تو حلال نہیں ہے۔ آج کے دور میں جو بندوق اور گولی سے شکار کیا جاتا ہے، جس کا سرا تیز نہیں ہوتا تو اسے کھانا جائز نہیں، ہاں اگر شکار زندہ ہو اور شکاری اُسے باقاعدہ اختیاری ذبح کے طریقے سے ذبح کر لے تو حلال ہے۔ شیخ مفتی محمود حمزہ وغیرہ نے دمشق میں یہ فتویٰ دیا ہے کہ بندوق کا شکار حلال ہے کیوں کہ یہ بہت تیزی سے شکار کو مار دیتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر تیز دہار آلے مثلاً تیر، تلوار اور نیزے وغیرہ سے شکار کیا جائے تو اُسے کھانا جائز ہے کیوں کہ قرآن و سنت کی نص میں اس کی اجازت ہے، اگر کسی بھاری چیز کی تیز دہار سے جانور مر جائے اور اس کا جسم پھٹ جائے تو اس کا کھانا بھی حلال ہے۔ اگر بھاری چیز کے لگنے سے جانور مر جائے لیکن اس کا جسم نہ پھٹے تو اس کا کھانا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو چیز جسم کو پھاڑ دے اس کا شکار کھالو"، بھاری چیز سے مرنے کے بارے میں یہ تفصیل جمہور کے رائے کی ہے۔

### ب۔ شکار کرنے والا جانور

زخمی کرنے والے جانور اور پرندے کے ذریعے شکار کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ سدھایا ہو اور مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک خود شکار نہ کھائے۔ مثلاً کتا، چیتا، شیر اور بلی کی طرح کے جانور اور باز، شاہین، شہباز، اور عقاب کی تمام قسموں پر مشتمل پرندے جو

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۴۴؛ المہذب، ۱: ۲۵۳؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۲۶؛ المغنی، ۸: ۵۵۹۔

سدھائے جاسکتے ہیں<sup>(۱)</sup> کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **أَجَلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ، المائدہ ۵: ۴** (تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کی گئی ہیں اور ان جانوروں کا شکار جن کو تم سدھالیتے ہو)۔ ابن عباسؓ کے بقول، اس سے سدھایا ہوا کتا اور وہ پرندے، چیتے اور باز وغیرہ مراد ہیں جو شکار کرنا سیکھ لیتے ہیں، یعنی سدھائے ہوئے جانوروں اور پرندوں کا شکار تمہارے لیے حلال ہے<sup>(۲)</sup>۔ نیز عدی بن حاتم کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے باز سے کیے ہوئے شکار کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ "اگر وہ تمہارے لیے شکار کو روک لے تو کھا لو"، کیوں کہ یہ زخمی کرنے والا پرندہ ہے جس کے ذریعے بالعموم شکار کیا جاتا ہے اور اس کو سدھایا جاسکتا ہے اور یہ کتے کے مشابہ ہے اور تمام جانوروں حتیٰ کہ شیر کا بھی یہی حکم ہے۔

امام ابو یوسف نے<sup>(۳)</sup> شیر اور ریچھ کو مستثنیٰ کر دیا ہے کیوں کہ وہ دوسروں کے لیے کام نہیں کرتے، شیر اپنی بلند ہمتی کے باعث اور ریچھ اپنی کمینگی کے باعث۔ بعض علماء نے چیل کو بھی مستثنیٰ کیا ہے کیوں کہ وہ بھی رذیل پرندہ ہے، سور بھی مستثنیٰ ہے کیوں کہ وہ نجس عین ہے اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں۔

(۱) البدائع، ۵: ۴۴؛ الدر المختار، ۵: ۳۲۹؛ تبیین الحقائق، ۶: ۵۰؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۷۱؛ اللباب، ۳: ۱۷۳؛ وبعد:

بداية المجتهد، ۱: ۴۴۱؛ القوانین الفقہیة، ۱۷۶؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۰۴؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۵؛

المهذب، ۱: ۲۵۳؛ وبعد؛ المغنی، ۸: ۵۳۵، ۵۳۹، ۵۴۷؛ کشاف القناع، ۶: ۲۲۰۔

(۲) الجوارح، زخمی کرنے والے، مکلبین، تکلیب سے ہے، براہیجنتہ کرنا۔

(۳) الهدایة مع تکملة الفتح، ۸: ۱۷۳۔

امام احمد نے کتوں میں سے سیاہ کتے کو (جو مکمل سیاہ ہو، اس میں دوسرے کسی رنگ کی بالکل آمیزش نہ ہو) بھی مستثنیٰ کیا ہے، کیوں کہ ایسا کتار کھنا حرام ہے، رسول اللہ ﷺ نے اُسے مارنے کا حکم دیا، پس اس کا کیا ہوا شکار بھی مباح نہیں ہو گا جیسا کہ ایسے کتے کا کیا ہوا شکار جو سدھایا ہوا نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "مکمل سیاہ کتے سے جس کی آنکھوں کے اوپر دو سفید لکیریں ہوتی ہیں خبردار رہو، وہ شیطان ہے" (۱)۔ رسول اکرم ﷺ نے اُسے شیطان قرار دیا اور شیطان کی دیکھ بھال جائز نہیں ہے۔ زخمی کرنے والے جانور کے شکار کو مباح قرار دینا رخصت ہے اور تمام رخصتوں کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ حرام کی آمیزش کے ساتھ مباح نہیں رہتیں، پس مذکورہ بالا آیت کی اس حدیث کی رو سے تخصیص ہو جائے گی (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک سور کو قتل کر دینا مسنون ہے اور اس سے نفع اٹھانا حرام ہے اور کاٹ باؤلے کتے کو مارنا بھی واجب ہے خواہ وہ سدھایا ہو کیوں کہ اُسے پالنا حرام ہے اس لیے کہ وہ موزی ہے۔

(۱) مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت جابرؓ کی حدیث کو مرفوعاً "ذی الطفیتین" کے الفاظ سے بیان کیا، یعنی اس کی دونوں آنکھوں کے اوپر دو سفید لکیریں ہیں، یہ دو نکتے ہوتے ہیں اور نکتے سے سیاہی میں سفید نقطہ یا سفیدی میں سیاہ نقطہ مراد ہے۔

(۲) المغنی، ۸: ۵۴۷؛ کشاف القناع، ۶: ۲۲۰۔

## شکاری جانور کی شرائط

جس جانور سے شکار کیا جائے اس کی چھ شرائط ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ سدھایا ہوا ہو، یعنی اپنے اصل مزاج سے ہٹ چکا ہو حتیٰ کہ شکاری کے تصرف کے تحت آ چکا ہو جیسا کہ ذبح کرنے کا آلہ ہوتا ہے، اور وہ اپنے لیے شکار نہ کرے۔ سدھایا ہوا ہونے کی شرط پر اتفاق ہے کیوں کہ یہ قرآن میں مذکور ہے۔

حنفیہ کے نزدیک کتے کے سدھائے ہوئے ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ تین بار شکار کر کے اُسے خود نہ کھائے بلکہ مالک کے پاس لے آئے اور باز کے سدھائے ہوئے ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ احکامات کی تعمیل کرے واپس بلانے پر لوٹ آئے۔ باز کے لیے یہ شرط نہیں کہ وہ خود نہ کھائے۔ یہ ابن عباسؓ سے منقول ہے، کیوں کہ سدھائے ہوئے ہونے کی نشانی یہ ہے کہ جانور یا پرندہ اپنی عادت چھوڑ دے، پس کتے اور دوسرے جانوروں کے لیے عادت چھوڑ دینا یہ ہے کہ شکار خود نہ کھائیں بلکہ مالک کے پاس لے آئیں اور پرندے کے لیے عادت چھوڑ دینا یہ ہے کہ وہ بلانے پر آجائے اور واپس بلانے پر لوٹ آئے۔ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ سدھانے میں تین بار کی شرط نہیں ہے بلکہ سدھانے والے کی رائے پر منحصر ہے کہ وہ کب یہ سمجھتا ہے کہ اب جانور سدھایا جا چکا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک تیسری بار کا لایا ہوا شکار کھانا جائز ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں بلکہ ان کے نزدیک جب تیسری بار کا لایا ہوا بھی شکار لے آئے تو اس وقت اس کا سدھایا جانے کا عمل مکمل ہو گا<sup>(۲)</sup>۔ یہ ضروری ہے کہ شکار کے لیے جانور یا

(۱) ردالمحتار، ۵: ۳۲۸؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۴۴؛ القوانین الفقہیۃ، ۶: ۷۶ او بعد۔

(۲) تکملة الفتح، ۸: ۱۴۳؛ وبعده؛ اللباب، ۴: ۲۱۸۔

پرنده خود چھوڑا جائے لیکن اُسے ڈانٹ کر شکار کے پیچھے لگانا شکار کے حلال ہونے کے لیے ضروری نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تین شرائط یا اوصاف ضروری ہیں

جب جانور کا مالک اُسے شکار کے پیچھے چھوڑے تو روانہ ہو جائے اور جب روکے تو رک جائے اور جب شکار کر کے مالک کے لیے روک لے تو اس میں سے خود نہ کھائے۔ مالکیہ کے نزدیک پہلی دو شرائط کا وجود کافی ہے<sup>(۱)</sup>۔ نیز ان صفات کا اتنی مرتبہ تکرار شرط ہے کہ عرف میں اس شکاری جانور کا سدھایا ہونا سمجھا جائے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں بلکہ بار بار ایسا کرنے میں ان لوگوں کی رائے کا اعتبار ہے جو جانوروں کو سدھانے کا تجربہ رکھتے ہیں۔ کم از کم تعداد دو بار ہو یا اس سے زائد۔ یعنی اتنی تعداد ہو کہ غالب گمان یہ ہو کہ ایسا کرنا اب اس کی عادت بن گیا ہے اور اب وہ سیکھ گیا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک کم از کم تعداد تین بار ہے، کیوں کہ جن امور میں تکرار کا تقاضا ہوتا ہے ان میں کم از کم تعداد تین ہے مثلاً استنجا کے لیے تین بار پتھر استعمال کرنا یا وضو میں ہر عضو کو تین بار دھونا۔

بعض مالکیہ کے نزدیک روکنے سے رک جانا باز کے سلسلے میں شرط نہیں ہے، کیوں کہ باز رکتا نہیں ہے۔ نیز یہ کہ جانور خود شکار کونہ کھائے، اس کی دلیل عدی بن حاتم کی مذکورہ بالا حدیث ہے: "جب تم اپنے سدھائے ہوئے کتے کو چھوڑو اور اس پر بسم اللہ کہو، پھر وہ شکار کو پکڑ لے اور اسے مار دے تو اُسے کھا لو، اگر وہ خود کھالے تو نہ کھاؤ کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اُس نے اپنے لیے روک رکھا ہے۔"

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۰۳، اوبعد؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۴۳؛ القوانین الفقهية، ۱۴۶؛

مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۵؛ المہذب، ۱: ۲۵۳؛ المغنی، ۸: ۵۲۲؛ وبعد؛ کشاف القناع، ۶: ۲۲۱۔

اگر یہ معلوم تھا کہ جانور سدھایا ہوا ہے، پھر اس نے ایک بار بھی شکار کا گوشت خود کھا لیا تو جمہور کی رائج رائے یہ ہے اُسے کھانا جائز نہیں، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کی دلیل عدی بن حاتم کی مذکورہ بالا حدیث ہے کیوں کہ جانور کے سدھائے ہوئے ہونے کے لیے اس کا خود شکار کا گوشت نہ کھانا ابتداءً بھی شرط ہے اور اس کا تسلسل بھی شرط ہے۔ پس اس صورت میں اُسے نئے سرے سے سدھانے کی ضرورت ہے البتہ باز کے کھائے ہوئے شکار سے حنفیہ کے نزدیک کھالینا جائز ہے کیوں کہ باز کو سدھانے میں ان کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ وہ نہ کھائے۔

مالکیہ کہتے ہیں، کھانا جائز ہے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ آیت عام ہے: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، المائدہ، ۵: ۴ (جو تمہارے لیے روک لیں اُسے کھالو) اور ابو ثعلبہ کی حدیث ہے: "اپنی کمان سے جو شکار کرو اور اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو کھالو، اور جو اپنے سدھائے ہوئے کتے سے شکار کرو اور اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو اسے بھی کھالو اور جو ایسے کتے سے شکار کیا ہو جو سدھایا ہوا نہ ہو، پھر اگر وہ زندہ ملے تو اسے ذبح کر کے کھالو"<sup>(۲)</sup> کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ بھوک کی شدت سے یا شکار پر غصے کی وجہ سے کھالیا ہو۔

جو شکار کھالیا ہو اس سے پہلے جو شکار کیا ہو وہ کھانا جائز ہے، جیسا کہ حنابلہ کے نزدیک رائج یہ ہے کہ جو شکار کھالیا ہو اس کے بعد جو شکار کیا ہو وہ کھانا بھی جائز ہے<sup>(۳)</sup>۔

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۰۳؛ اوبعد؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۴۳؛ القوانین الفقہیة، ۱۴۶؛

مغنی المحتاج، ۴: ۲۴۵؛ المہذب، ۱: ۲۵۳؛ المغنی، ۸: ۵۴۲؛ وبعد؛ کشاف القناع، ۶: ۲۲۱۔

(۲) احمد؛ متفق علیہ (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۰)۔

(۳) المغنی، ۸: ۵۴۵



## کیا کتے کے کاٹنے کی جگہ کو دھونا واجب ہے؟

یعنی جہاں کتے کے منہ کا نشان ہے؟ شافعیہ اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق<sup>(۱)</sup> کتے کے کاٹنے کی جگہ ناپاک ہے، اس کی معافی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کی ناپاکی ثابت ہے، پس جس جگہ سے کتے نے کاٹا ہے اُسے دھونا واجب ہے، جیسا کہ کتے کا پیشاب ناپاک ہے اور اس جگہ کو سات بار دھویا جائے اور ان میں سے ایک بار مٹی مل کر دھویا جائے۔ مالکیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق اُسے دھونا واجب نہیں کیوں کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اسے کھانے کا حکم دیا، دھونے کا نہیں۔ مالکی مذہب کے مطابق کتا پاک ہے اور اس کے دانتوں کے کاٹنے کی جگہ سے کھانا جائز ہے۔

۲۔ حنفیہ کے نزدیک اگر شکار متعین نہ ہو تب بھی یہ ضروری ہے کہ شکاری جانور اس کے پیچھے چھوڑا جائے۔ جب کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ شکاری شکار کو دیکھے، اُسے متعین کرے اور اس کے بعد شکاری جانور کو اپنے ہاتھ سے اس پر چھوڑے<sup>(۲)</sup>۔ اگر شکاری جانور خود بخود شکار کے پیچھے دوڑ پڑا تو بالاتفاق اس کا کھانا جائز نہیں۔ اگر کسی نے آہٹ محسوس کی اور یہ سمجھا کہ شکار ہے، اس پر تیر چلا دیا، یا کتا یا باز چھوڑ دیا جو شکار کو جا لگا بعد میں معلوم ہوا کہ وہ واقعی شکار تھا تو حنفیہ کے نزدیک اُسے کھانا جائز ہے کیوں کہ شکاری نے شکار کرنے کی نیت کی تھی۔

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۶، المغنی، ۸: ۵۲۶، المہذب، ۱: ۲۵۳

(۲) ردالمحتار، ۵: ۳۳۸؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۸۱؛ تبیین الحقائق، ۶: ۵۴؛ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۶؛

القوانین الفقہیة، ۱۷۷؛ المغنی، ۸: ۵۴۵؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۷؛ کشف القناع، ۶: ۲۲۲، ۲۲۵؛

المہذب، ۱: ۲۵۵۔



اگر شکاری جانور خود دوڑ پڑا، شکاری نے اُسے روکا تو واپس آگیا، پھر اُسے دوڑایا تو کھانا جائز ہے اور اگر روکنے پر واپس پلٹ کر نہیں آیا، بلکہ صرف رک گیا، پھر تیزی سے دوڑ پڑا تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کھانا جائز ہے کیوں کہ روکنا اور چھوڑنا دونوں ایک ہی طرح کے عمل ہیں جو شکاری کے افعال ہیں اور رُک جانا، دوڑ پڑنے کی طرح شکاری جانور کی اطاعت کی علامت ہے۔ یہی رائے اولیٰ ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اُسے کھانا جائز نہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کیوں کہ ممانعت کی جانب کو ترجیح ہے، اس صورت میں خود بخود دوڑ پڑنا اور شکاری کا اُسے ترغیب دینا دونوں باتیں اکٹھی ہو گئی ہیں لہذا پہلی بات کو ترجیح ہوگی۔<sup>(۱)</sup>

اگر شکاری نے کسی متعین شکار پر چھوڑا اور اس نے کوئی دوسرا جانور شکار کر دیا تو حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک کھانا جائز نہیں۔ اگر شکاری جانور کو چھوڑتے وقت کسی متعین شکار کی نیت نہیں کی بلکہ جو شکار پکڑ لائے یا کسی غار وغیرہ میں تیر چلایا کہ جو شکار مارا جائے تو مالکیہ کے مشہور مذہب میں اُسے کھانا جائز ہے۔ البتہ اگر کسی متعین سمت میں شکاری نے تیر نہیں چلایا، یا شکاری جانور نہیں چھوڑا بلکہ کھلی زمین میں یہ سوچ کر چھوڑ دیا کہ جو سامنے آجائے تو اُسے کھانا مالکیہ کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اگر شکاری جانور بے چین تھا اور شکاری نے اسے چھوڑ دیا لیکن اُسے نظر کچھ نہیں آیا اور جگہ مقرر نہیں تھی یعنی کوئی کھوہ یا غار وغیرہ نہیں تھا، جانور شکار کر لایا تو اُسے کھانا درست نہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے شکاری جانور کسی اور شکار کے لیے بے چین ہو اور شکاری نے اس کی نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے اس

(۱) اس کے بارے میں ابن مسعود کی ایک موقوف حدیث ہے کہ جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو

حرام پر حلال کو غلبہ ہوتا ہے۔ اس میں ایک راوی ضعیف ہے اور اس میں انتطاع بھی ہے۔

نصب الرایۃ، ۴: ۳۱۴

شکار کی اور کسی دوسرے کی اکٹھی نیت کر لی تو کھانا جائز ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی کھانا جائز نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک متعین شکار کی نیت کرنا ضروری ہے، مبہم نیت سے شکار حلال نہیں ہوتا۔ اگر کسی نے اپنی قوت آزمانے کے لیے تیر پھینکا یا کسی اور مقصد کے لیے تیر چلایا جو کسی شکار کو جاگا، جس سے وہ مر گیا تو وہ حرام ہے کیوں کہ اس نے متعین طور پر اُسے مارنے کی نیت نہیں کی تھی۔

۳۔ شکار میں کوئی ایسا جانور شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں مثلاً ایسا جانور جو سدھایا ہو انہ ہو۔ اس شرط پر اتفاق ہے۔ اگر یقین ہو کہ سدھائے ہوئے جانور نے ہی شکار پکڑا ہے اور اُسے زخمی کیا ہے تو کھانا جائز ہے اور اگر اس کے برعکس یقین ہو یا شک ہو تو کھانا جائز نہیں۔ کیوں کہ جب مباح اور حرام اکٹھے ہو جائیں تو احتیاطاً حرمت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے اگر غالب گمان یہ ہو کہ سدھائے ہوئے جانور نے ہی مارا ہے تو اس میں اختلاف ہے<sup>(۱)</sup>۔ اگر ایسا جانور ابھی زندہ ہو تو اُسے ذبح کر لے بالا اتفاق حلال ہو جائے گا۔

اس شرط کی دلیل حضرت عدی بن حاتم کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں "میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا، میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں، پھر اس کے ساتھ کوئی اور کتا پاتا ہوں، آپ نے فرمایا، ایسا شکار نہ کھاؤ کیوں کہ تم نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی ہے، دوسرے پر نہیں"۔ ایک روایت میں ہے، "اگر تم اپنے کتے کے ساتھ اور کتا پاتے ہو اور تمہیں اندیشہ یہ ہے کہ دوسرے کتے نے شکار پکڑ کر مار ڈالا ہو گا تو اُسے نہ کھاؤ، کیوں کہ تم نے صرف

(۱) ردالمحتار، ۵: ۳۲۸؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۸۰؛ اللباب، ۳: ۲۱۹؛ وبعد؛ القوانین الفقہیة، ۱۷۷؛

بداية المجتهد، ۱: ۳۲۶؛ المہذب، ۱: ۲۵۳؛ المغنی، ۸: ۵۳۹؛ کشاف القناع، ۶: ۲۱۶۔

اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی ہے،" ایک اور روایت میں ہے: "تمہیں نہیں معلوم کہ شکار کو کس نے مارا ہے۔" (۱)

۴۔ شکار کو زخمی کر کے مارے۔ اگر اس کو گلا گھونٹ کر یا دہشت سے مار دیا ہے تو جمہور کے نزدیک حلال نہیں ہے (۲)، شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ کیوں کہ زخمی کیے بغیر مارنا پتھر اور غلے سے قتل کرنے کے مشابہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے چوٹ لگ کر مر جانے والے جانور کو حرام قرار دیا ہے۔ نیز نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "جو چیز خون بہادے اور اللہ کا نام لیا گیا ہو تو اس کا مارا ہوا کھالو"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز سے خون نہ بہے اس سے مارا ہوا جانور مباح نہیں ہے۔ اس بناء پر زخمی ہونا شرط ہے اور میری نظر میں یہی رائے اولیٰ ہے کیوں کہ چوٹ سے مرنے والا جانور قرآن اور اجماع کی رو سے حرام ہے اور شکار کو ذبح کرنا یہی ہے کہ اسے زخمی کیا جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں (۳) اگر شکاری جانور شکار پر جا پڑا اور اُسے اپنے بوجھ سے مار ڈالا تو بظاہر شکار حلال ہے کیوں کہ یہ آیت فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، المائدہ ۵: ۴ (جو تمہارے لیے روک لیں اُسے کھالو) عام ہے، کیوں کہ جانور کو اس طرح سدھانا مشکل ہے کہ شکار کو زخمی کیے بغیر نہ مارے۔ نیز حضرت عدی کی حدیث بھی عام ہے، جس میں ہے: "جس کتے یا باز کو تم نے سدھایا ہو پھر اُسے شکار پر چھوڑو اور اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو جو شکار وہ تمہارے لیے روک لے وہ کھاؤ، انہوں نے پوچھا، خواہ اس نے شکار مار دیا ہو، آپ نے فرمایا: خواہ مار دیا ہو

(۱) متفق علیہ، احمد: (نیل الاوطار، ۸: ۱۴۴)۔

(۲) ردالمحتار، ۵: ۳۲۸؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۸۰؛ الباب، ۳: ۲۱۹؛ وبعد؛ الشرح الكبير، ۳: ۱۰۲۔  
۱۰۴؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۴؛ المغنی، ۸: ۵۳۵؛ کشاف القناع، ۶: ۲۲۲۔

(۳) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۶۔

لیکن اس میں سے خود نہ کھایا ہو بلکہ تمہارے لیے روک لیا ہو" (۱)۔

۵۔ شکار میں سے خود نہ کھایا ہو، اگر خود کھایا ہو تو وہ حلال نہیں ہے۔ اس شرط کو پہلی شرط سے ملانا ممکن ہے۔

یہ مالکیہ کے سوا جمہور کے نزدیک شرط ہے اور حنابلہ کے نزدیک یہی صحیح روایت ہے، اور کتے اور دوسرے شکاری جانوروں کے بارے میں حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ امام مالک اور متاخرین مالکیہ (مشہور مالکی مذہب) اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر کتا یا شکاری پرندہ خود کھالے تب بھی شکار کھانا جائز ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے بعض مؤلفین مثلاً کشاف القناع کے مؤلف کی رائے یہ ہے (۲) کہ متفق علیہ حدیث پر عمل کا تقاضا یہ ہے کہ جس شکار میں سے کتا کھالے اس سے کھانا مباح نہ ہو۔ "اگر کتا کھالے تو نہ کھاؤ، مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے اسے اپنے لیے پکڑا ہوگا اور بچے والا شکاری پرندہ مثلاً باز، عقاب، شاہین وغیرہ اگر کھالے تو اسے کھالیا جائے کیوں کہ اس کا سدھانا یہ ہے کہ جب اسے شکار پر چھوڑا جائے تو چلا جائے اور جب واپس بلایا جائے تو لوٹ آئے اور اس کے سدھانے میں یہ شامل نہیں کہ وہ بھی نہ کھائے کیوں کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: "اگر کتا کھالے تو نہ کھاؤ اور اگر باز کھالے تو تم بھی کھاؤ"۔

جمہور کی دلیل عدی بن حاتم کی حدیث ہے کہ: "جب تم اپنے سدھائے ہوئے کتے کو اللہ کا نام لے کر شکار پر چھوڑو تو کتا جو شکار تمہارے لیے رکھ چھوڑے وہ کھالو، میں نے پوچھا، خواہ اسے مار ڈالے، آپ نے فرمایا: خواہ اسے مار ڈالے، ہاں اگر کتا خود اس میں سے کھالے تو

(۱) احمد؛ ابوداؤد (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۰)۔

(۲) رد المحتار، ۵: ۳۲۸؛ اللباب، ۳: ۲۱۸؛ تبیین الحقائق، ۶: ۵۲؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۷۵؛

بدایة المجتہد، ۱: ۲۲۳؛ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۵؛ المغنی، ۸: ۵۲۳؛ کشاف القناع، ۶: ۲۲۱۔

پھر تم نہ کھاؤ، کیوں کہ مجھے یہ اندیشہ ہے کہ اس نے اسے اپنے لیے رکھ چھوڑا ہو گا"۔ قرآن حکیم کی آیت کا ظاہری مفہوم بھی یہی ہے: ارشاد ربانی ہے: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، المائدہ ۵: ۴ (جو شکار وہ تمہارے لیے روکے رکھیں اُسے کھا لو) روکے رکھنے سے مراد یہ ہے کہ شکار خود نہ کھائیں کیوں کہ شکاری کتے کے سدھانے کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ وہ خود نہ کھائے۔

مالکیہ کے مشہور قول اور امام احمد کی ایک روایت کی دلیل ارشاد ربانی: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، المائدہ ۵: ۴ (جو شکار وہ تمہارے لیے روکے رکھیں اُسے کھا لو) کا عموم اور ابو ثعلبہ خشنی کی یہ روایت ہے: "جب تو اپنے سدھائے ہوئے کتے کو اللہ کا نام لے کر شکار پر چھوڑے تو وہ شکار کھا لیا کرو، میں نے پوچھا، یا رسول اللہ، خواہ شکاری کتا خود بھی اس میں سے کھا چکا ہو، آپ نے فرمایا، خود بھی اس میں سے کھا چکا ہو"۔ مالکیہ اور حنابلہ نے عدی بن حاتم کی حدیث کو استجاب پر اور ابو ثعلبہ کی روایت کو جواز پر محمول کیا ہے۔ کیوں کہ یہ شکار سدھائے ہوئے جانور نے کیا ہے، اس لیے مباح ہے، جیسا کہ اگر وہ خود نہ کھائے تو سب کے نزدیک مباح ہے، پس اگر اس نے خود کھا لیا تو ممکن ہے بھوک کی شدت یا شکار پر غیظ و غضب کی وجہ سے کھایا ہو۔

یاد رہے کہ عدی کی حدیث ابو ثعلبہ کی حدیث کی بہ نسبت صحیح تر ہے کیوں کہ وہ متفق علیہ ہے۔ عدی بن حاتم نے زیادہ صحت سے یاد رکھا اور وضاحت سے بیان کیا، کیوں کہ انہوں نے حکم اور علت دونوں بیان کیے ہیں۔ ابن رشد مالکی نے متاخرین مالکیہ کی تردید

کرتے ہوئے کہا ہے<sup>(۱)</sup> کہ ان کی رائے حدیث کی نص اور قرآن کے ظاہری حکم فَكُلُوا مِمَّا  
 أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، المائدہ ۵ : ۴ (جو شکار وہ تمہارے لیے روکے رکھیں اُسے کھا لو) کے  
 خلاف ہے۔ مالک کے لیے شکار روکے رکھنا ایک معروف طریقہ ہے اور شکاری جانوروں کا  
 معمول ہے اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر خود کھالے تو نہ کھاؤ، کیوں کہ مجھے  
 اندیشہ ہے کہ اس نے اسے اپنے لیے بچا کر رکھا ہوگا۔

۶۔ مالکیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> شکاری جانور شکار سے واپس نہ پلٹ آئے، اگر مکمل طور پر واپس پلٹ  
 آیا تو شکار کا کھانا جائز نہیں۔ یا کسی دوسرے شکار کے پیچھے پڑ گیا یا جو کھا رہا تھا اس میں مصروف  
 ہو گیا تو ایسا شکار کھانا جائز نہیں۔ یہ تمام شرائط اس صورت میں ہیں کہ شکاری جانور نے شکار  
 کو مار ڈالا، اگر مارا نہیں، ابھی زندہ تھا کہ شکاری پہنچ گیا تو اسے ذبح کر لے اور کھالے۔

### مطلب ۳: شکار کی شرائط

مالکیہ نے شکار کے حلال ہونے کی پانچ شرائط بتائی ہیں<sup>(۳)</sup> حنفیہ نے بھی اگرچہ پانچ  
 شرائط ذکر کی ہیں<sup>(۴)</sup> لیکن حنفیہ کی تین شرائط کو ایک شرط شمار کرنا ممکن ہے۔

ہم مالکیہ کے اسلوب میں ان شرائط کا ذکر کریں گے کیوں کہ ان میں دقت نظر اور  
 جامعیت ہے۔ یاد رہے کہ حنفیہ کے نزدیک<sup>(۵)</sup> جن جانوروں کا گوشت کھانا جائز ہے ان کا

(۱) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۴۴۔

(۲) القوانین الفقہیۃ، ۱۷۷۔

(۳) القوانین الفقہیۃ، ۱۷۷ و بعد؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۴۴۔

(۴) رد المحتار، ۵: ۳۲۸۔

(۵) الكتاب مع اللباب، ۳: ۲۲۳۔



شکار بھی جائز ہے اور جن کا گوشت کھانا جائز نہیں ان کا شکار بھی جائز ہے کیوں کہ ان کی کھال، بالوں اور سینگوں سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، نیز ان کے ضرر سے بچنے کے لیے بھی ان کو شکار کیا جاتا ہے۔

۱۔ شکار ایسے جانور کا ہو جس کا گوشت کھانا شرعاً جائز ہے۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء اور مالکیہ کے نزدیک حرام جانور کا شکار کرنے یا اسے ذبح کرنے سے وہ پاک نہیں ہوگا۔ حنفیہ نے یہ شرط یوں بیان کی ہے کہ جانور اپنی کچلیوں یا پنجوں سے غذا نہ کھاتا ہو اور حشرات الارض میں سے نہ ہو اور مچھلی کے سوا کوئی دوسرا آبی جانور نہ ہو، کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک مچھلی کے سوا کوئی آبی جانور حلال نہیں ہے۔

۲۔ جنگلی جانور ہو، کیوں کہ جنگلی جانور اور پرندے ہی ایسی چیز ہے جو طبعی طور پر انسان سے دور بھاگتے ہیں اگر پالتو جانور مثلاً اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ ہو اور پھر وحشی ہو کر بھاگ گیا ہو تو مالکیہ کے نزدیک اس کو شکار کر کے کھانا جائز نہیں۔ جب کہ دوسرے فقہاء کے نزدیک جائز ہے، کیوں کہ اس صورت میں اس کو اضطراری ذبح کے طریقے سے حلال کیا جائے گا جو ضرورت کے تحت جائز ہے، جیسا کہ ذبح کی اقسام کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

اگر جنگلی جانور مانوس ہو گیا تھا پھر بھاگ گیا تو مالکیہ کے نزدیک شکار کر کے کھانا جائز ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک کبوتر وغیرہ اگر بھاگ جائیں تو انہیں زخمی کر کے کھانا جائز ہے کیوں کہ یہ سب شکار ہیں۔

حنفیہ نے اس شرط کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: شکار ایسا ہو جو اپنے پروں یا پاؤں سے اپنا دفاع کرتا ہو۔



۳۔ زخم لگنے سے مرے، نہ کہ حملہ آور کے بوجھ، یا رعب یا خوف سے۔ یہ شرط جمہور کے نزدیک ہے، شافعیہ نے ایسے شکار کے کھانے کی اجازت دی ہے جو حملہ آور کے بوجھ سے مر جائے، مثلاً اس نے سینے یا پہلو کے نیچے دبا کر مار دیا اور زخمی نہیں کیا، جیسا کہ شکار کے آلات کی بحث میں تفصیل گزر چکی ہے۔

۴۔ شکار کے نگاہوں سے غائب ہو جانے کی صورت میں یہ شک نہ ہو کہ یہ وہی شکار ہے جس کا شکاری نے ارادہ کیا تھا اور یہ بھی شک نہ ہو کہ شکاری کے آلہ سے ہلاک ہوا ہے۔ اگر شک پڑ جائے تو کھانا جائز نہیں۔ اگر شکار رات بھر غائب رہا، اگلے روز مردہ پایا گیا تو مالکیہ کی مشہور روایت کے مطابق اُسے کھانا جائز نہیں اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس کی تلاش مسلسل جاری رہی تو جائز ہے یا اس کی تلاش چھوڑ کر کسی اور کام میں مشغول نہیں ہو گیا اور یہ یقین بھی ہو کہ یہ وہی شکار ہے تو جائز ہے۔

۵۔ اگر شکار زندہ حالت میں ملے اور اُسے ذبح کرنا ممکن ہو تو ذبح کرے کیوں کہ حضرت عدیؓ کی حدیث میں ارشاد نبویؐ ہے: "اگر تو شکار کو زندہ پائے تو اُسے ذبح کر لے"، اگر شکار مرا ہو املا، یا آخری سانس لے رہا ہے یا اس کی حالت ذبح کیے ہوئے جانور کی طرح ہے یا شکار کی مزاحمت کی وجہ سے اُسے ذبح کرنا ممکن نہیں اور اس دوران میں ذبح کیے بغیر مر گیا تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اُسے ذبح کیے بغیر کھانا جائز ہے<sup>(۱)</sup>۔

اگر شکاری جانور نے شکار کو مالک کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی مار ڈالا تو اُسے بھی کھانا جائز ہے۔ بشرطیکہ اُسے زخمی کر کے مارا ہو، جیسا کہ شکار کے آلات کی بحث میں تفصیل گزر چکی۔ حنابلہ نے تصریح کی ہے کہ اگر شکاری کے پاس ذبح کرنے کا آلہ نہیں ہے

(۱) تکملة الفتح، ۸: ۱۷۸ وبعده؛ تبیین الحقائق، ۶: ۵۳؛ اللباب مع الكتاب، ۳: ۲۱۹ وبعده؛

القوانين الفقهية، ۱۷۸؛ المهذب، ۱: ۲۵۳؛ المغنی، ۸: ۵۲۷ وبعده؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۹۔

اور وہ شکاری کتے کو اس پر چھوڑتا ہے تاکہ وہ اُسے مار ڈالے تو ان کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ یہ ایسی صورت ہے کہ اس میں حلق اور گلے سے ذبح کرنا تو تقریباً ناممکن ہے۔ اس لیے مجبوری کا ذبح جائز ہے لیکن اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ ایسا شکار نہ کھایا جائے کیوں کہ شکار کو ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہو گئی تھی، پس شکاری جانور کے مارنے سے وہ حلال نہیں ہوگا، جیسا کہ پالتو جانور کو اگر زندہ سلامت پکڑ لیا جائے تو اُسے اس طرح شکاری کتے سے مروانے سے وہ حلال نہیں ہوگا۔

### بحث ۳: حنفیہ کے نزدیک کن جانوروں کا شکار جائز ہے؟

حنفیہ کے نزدیک خشکی اور پانی کے تمام جانوروں کا شکار مباح ہے<sup>(۲)</sup> خواہ وہ حلال ہوں یا حرام، جن جانوروں کا گوشت حلال ہے، ان کا شکار ان کا گوشت کھانے اور ان کے دوسرے اجزاء سے نفع اٹھانے کے لیے ہوگا اور جن کا گوشت حلال نہیں ہے، ان کا شکار ان کی کھال، بالوں اور ہڈیوں سے فائدہ اٹھانے کے لیے یا ان کے شر سے بچنے کے لیے کیا جائے گا۔ یہی مالکیہ کی رائے ہے، جیسا کہ اوپر ذبح کے طریقوں میں بیان ہوا، البتہ حرم (مکہ اور مدینہ) کے جانور اس سے مستثنیٰ ہیں، ان کے شکار کی ممانعت پر فقہاء کا اتفاق ہے البتہ ان میں سے موذی جانوروں کو مارنا جائز ہے، ارشادِ ربانی ہے: **أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا، الْعَنْكَبُوتِ ۲۹: ۶۷** (کیا لوگ جانتے نہیں کہ ہم نے حرم کو جائے امن بنایا ہے) نیز

(۱) یہ ابراہیم نخعی کی رائے ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر شکار زندہ ہو اور تمہارے پاس لوہے کا کوئی اوزار نہ ہو تو اس پر کتے چھوڑ دو تاکہ اُسے مار ڈالیں، حسن بصری کی بھی یہی رائے ہے کیوں کہ ارشادِ ربانی **فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، الْمَائِدَةِ ۵: ۴** (جو تمہارے لیے رکھ چھوڑیں وہ کھا لو۔) میں عموم ہے۔

(۲) البدائع، ۵: ۶۱، الكتاب مع اللباب، ۳: ۲۲۳، تکملة الفتح، ۸: ۱۸۸، تبیین الحقائق، ۶: ۶۱ وبعده۔

حرم مکہ کے بارے میں ارشاد نبویؐ ہے: "اس کے شکار کو بھگایا نہ جائے" (۱)۔ اسی طرح حرم حرم مدینہ کے بارے میں فرمایا: "اس کے شکار کو بھگایا نہ جائے" (۲)۔ البتہ ایذا رسان جانور اس سے مستثنیٰ ہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "پانچ موذی جانور جہاں ملیں حرم میں چاہے حرم سے باہر انہیں قتل کر دیا جائے، کوا، چیل، بچھو، چوہا اور باؤلا کتا" (۳)۔

جو شخص حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے نہ ہو، اس کے لیے اور جو محرم ہو، دونوں کے لیے سمندری شکار حلال ہے البتہ خشکی کا شکار صرف محرم کے لیے حلال نہیں ہے۔ کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، المائدہ ۵: ۹۶ (تمہارے لیے سمندری شکار کرنا اور

کھانا حلال ہے، جو تمہارے اور مسافروں کے نفع کے لیے ہے اور جب تک تم حالت احرام میں ہو تمہارے لیے خشکی کا شکار حرام ہے)۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: "خشکی کا شکار تمہارے لیے کھانا حلال ہے، خواہ تم حالت احرام میں ہو بشرطیکہ تم اسے خود شکار نہ کرو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو" (۴)۔ صعب بن جثامہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ابواء یا ودان (مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے) میں تھے کہ میں نے جنگلی گدھے کا گوشت آپؐ کو پیش کیا، آپؐ نے واپس کر دیا، جب میرے چہرے پر آپؐ نے ناخوشی کے آثار دیکھے تو فرمایا، ہم

(۱) احمد اور شیخین نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۵: ۲۵)۔

(۲) ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے حضرت علیؓ سے روایت کی۔ (جامع الاصول، ۱۰: ۱۹۳)۔

(۳) احمد اور شیخین نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ اس سلسلے میں ابن عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی روایات ہیں، بعض روایات میں چیل کی جگہ سانپ کا ذکر ہے، حتیٰ کہ نوکی تعداد تک جا پہنچی ہیں۔ (نیل الاوطار، ۵: ۲۶)۔

(۴) ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے۔ المرجع السابق، ۵: ۲۳۔

نے صرف اس لیے واپس کر دیا ہے کہ ہم حالت احرام میں ہیں<sup>(۱)</sup>۔

## بحث ۴: شکاری کب شکار کا مالک بنتا ہے؟

در مختار اور ردالمحتار میں ہے<sup>(۲)</sup> کہ ملکیت کے تین اسباب ہیں:

ملکیت کا ایک مالک سے دوسرے مالک کو منتقل ہونا، مثلاً خرید و فروخت اور ہبہ کے ذریعے، یا مالک کے مرنے کے بعد ملکیت حاصل ہو جیسے وراثت یا اصالتاً مالک بن جائے، اس کی صورت یہ ہے کہ یا تو حقیقتاً کسی چیز پر قبضہ حاصل ہو جائے جیسے بنجر زمین کی آباد کاری یا حکماً قبضہ حاصل ہو جیسے کسی ایسی جگہ ایسی چیز کے لیے جال لگایا جائے جس کا کوئی مالک نہ ہو۔ اگر شکار یا مباح چیز کسی کی ملکیت ہے تو جال لگانے سے اس کا مالک نہیں بن سکے گا۔ اگر جنگل میں کسی شخص نے دوسرے کی لکڑیوں پر قبضہ کر لیا تو مالک نہیں ہو سکے گا۔

جو اشیاء، شکار کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں ان کے استعمال سے حکماً قبضہ حاصل ہو جائے گا، مثلاً کسی شخص نے جال لگایا، اس میں شکار آن پھنسا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، خواہ اس نے شکار کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اگر جال سکھانے کے لیے لگایا تھا اور اس میں کوئی شکار آن پھنسا تو مالک نہیں ہو گا کیوں کہ جال لگانے سے اس کی نیت شکار کرنا نہیں تھی۔

اگر کسی نے خیمہ نصب کیا اور شکار کی نیت کی تو اس میں آنے والے شکار کا مالک ہو جائے گا اور اگر شکار کی نیت نہیں کی تو مالک نہیں ہو گا، کیوں کہ خیمہ شکار کرنے کے لیے نہیں لگایا جاتا۔

(۱) بخاری؛ مسلم؛ موطا؛ ترمذی؛ نسائی (جامع الاصول، ۳: ۲۱۹)۔

(۲) دیکھیے، ۵: ۳۲۹

اگر شکار کسی شخص کے گھر میں داخل ہوا، اس نے شکار کو دیکھ کر دروازہ بند کر لیا اور اُسے جال یا تیر کے بغیر بھی شکار کرنے پر قادر ہو گیا تو اس کا مالک ہو جائے گا اور اگر دروازہ بند کر دیا اور اسے پتہ نہیں تھا کہ اس کے گھر میں شکار بھی موجود ہے تو مالک نہیں ہوگا۔

اگر کسی شخص نے جال لگایا، اس میں شکار آن پھنسا، شکار جال کاٹ کر نکل بھاگا اور کسی دوسرے شخص نے اُسے پکڑ لیا تو وہی مالک ہو جائے گا، اور اگر جال لگانے والا شکار کے قریب آگیا، حتیٰ کہ اسے پکڑنے کے قریب پہنچ گیا، پھر وہ بھاگ گیا تو پکڑنے والا مالک نہیں ہوگا۔

اگر شکار جال سے پانی میں گر گیا، اور ابھی نکالا نہیں تھا تو بھاگ گیا اور دوسرے شخص نے پکڑ لیا تو پکڑنے والا مالک نہیں ہوگا بلکہ جال لگانے والا ہی مالک ہوگا۔ اگر جال لگانے والے نے پانی کے باہر شکار پر تیر چلایا، ایسی جگہ سے کہ شکار کو پکڑ سکتا تھا، شکار پانی میں گر گیا اور کسی دوسرے شخص نے پکڑ لیا تو پکڑنے والا مالک ہوگا۔ کیوں کہ امور اپنے مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں۔

اگر کسی نے شکار پر تیر چلایا لیکن زخمی ہو کر زیادہ کمزور نہیں ہوا، البتہ ابھی تک ایسی جگہ موجود ہے کہ اسے پکڑا جا سکتا ہے کہ اتنے میں دوسرے شخص نے تیر چلا کر اسے مار ڈالا یا اُسے کمزور کر دیا اور وہ بھاگ کر پہنچ سے دور نکل گیا تو شکار دوسرے شخص کی ملکیت ہے کیوں کہ اسی نے پکڑا ہے اور ارشاد نبویؐ ہے: "شکار اس کا ہے جو اُسے پکڑے" (۱)۔

اگر پہلے شکاری نے شکار کو زخمی کر کے کمزور کر دیا اور شکار دور چلا گیا، کسی دوسرے شکاری نے اس پر تیر چلایا اور وہ مر گیا تو اُسے کھانا جائز نہیں کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے

(۱) زیلی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔ درایہ میں لکھا ہے کہ اس سند کے ساتھ حضرت

ابو ہریرہؓ سے اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ نصب الرایۃ، ۳: ۱۸۰۔

کے ہاتھوں مراہو اور دوسرے شکاری کا شکار ذبح کے قائم مقام نہیں ہے کیوں کہ زخمی ہونے سے اُسے ذبح کرنے پر اختیار حاصل ہو گیا تھا۔ اور دوسرا شکاری پہلے کو اس کی قیمت ادا کرے کیوں کہ اس کے تیر چلانے سے پہلے شکاری کا مملو کہ شکار مر گیا جسے اس نے اتنا زخمی کر دیا تھا کہ اُسے ذبح کیا جاسکتا تھا۔ البتہ قیمت مقرر کرنے میں زخمی جانور کی قیمت کا اعتبار ہو گا کیوں کہ دوسرے شکاری نے جب اس پر تیر چلایا اس وقت وہ زخمی تھا اور جس روز جانور مرا ہے اس روز کی قیمت کا اعتبار ہو گا<sup>(۱)</sup>۔

مالکیہ کی رائے حنفیہ کے مطابق ہے<sup>(۲)</sup> کہ شکار، شکار کی نیت سے پکڑنے یا اس پر قبضہ کرنے سے ملکیت میں آتا ہے۔ اگر کسی نے ایک شکار دیکھا اور دوسرے شخص نے اُسے شکار کر لیا تو شکار اس کا ہے جس نے اُسے شکار کیا۔ اگر کسی شخص نے شکار کیا، پھر وہ جانور بھاگ کھڑا ہوا، پھر دوسرے نے اُسے شکار کر لیا تو اس میں اختلاف ہے کہ وہ پہلے شخص کا ہے یا دوسرے کا۔ البتہ اگر پہلے نے اسے بھگا دیا تو وہ دوسرے کا ہو گا۔

اگر کسی نے شکار کا پیچھا کیا، شکار کسی کے گھر میں گھس گیا تو اگر شکاری نے اسے اس گھر میں گھسنے پر مجبور کر دیا تھا تو وہ شکاری کا ہے اور اگر مجبور نہیں کیا تھا تو مکان والے کا ہے۔

شافعیہ کی بھی وہی رائے ہے جو مالکیہ اور حنفیہ کی ہے<sup>(۳)</sup> کہ یا تو عملاً شکار قبضے میں آجائے کہ شکاری اسے پکڑ لے یا اس پر ہاتھ رکھ دے تو مالک ہو جائے گا، خواہ ملکیت کی نیت نہ کی ہو، جیسا کہ تمام مباح چیزوں کے بارے میں حکم ہے یا شکار کرنے کی نیت سے شکار

(۱) تکملة الفتح، ۸: ۱۸۷؛ تبیین الحقائق، ۶: ۶۰؛ اللباب مع الكتاب، ۲: ۲۲۲ وبعده۔

(۲) القوانین الفقہیة، ۱۷۸ وبعده۔

(۳) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۸ - ۲۸۲؛ المہذب، ۱: ۲۵۵ - ۲۵۷۔



کرے۔ شکار پر ہاتھ رکھنا ہاتھ سے شکار پکڑنے کی طرح ہے، بشرطیکہ کسی دوسرے کی ملکیت کے اس پر آثار نہ ہوں۔ مثلاً رنگ کیا ہوا ہو یا پر کٹے ہوئے ہوں یا کان کٹے ہوئے ہوں، نیز شکاری نہ تو محرم ہو اور نہ مرتد ہو تو مالک ہو جائے گا، خواہ ملکیت کی نیت نہ کی ہو۔ اگر دیکھنے کے لیے شکار پکڑا تب بھی مالک ہو جائے گا کیوں کہ وہ مباح مال ہے، اس لیے تمام مباح اموال کی طرح محض ہاتھ رکھ دینے سے مالک ہو جائے گا۔

شکار کرنے سے بھی شکار کا مالک ہو جائے گا، شدید زخمی کر دیا، یا بھاگنے سے معذور کر دیا، پر توڑ دیا کہ نہ اڑ سکتا ہے اور نہ بھاگ سکتا ہے، اگرچہ دونوں صورتوں میں اب بھی وہ اپنی جان بچا سکتا ہے ورنہ کسی ایک اعتبار سے معذور کر دینا کافی ہے۔ اس صورت میں اگر اس پر ہاتھ نہ رکھا ہو تب بھی مالک ہو جائے گا، اگر شکار کے لیے جال لگایا اور اس میں شکار آن پھنسا تب بھی مالک ہو جائے گا۔ خواہ اس پر ہاتھ رکھے یا نہ رکھے، اور خواہ شکاری وہاں موجود ہو یا نہ ہو، اس نے شکار کو جال کی طرف بھگایا ہو یا نہ بھگایا ہو، جال خواہ مباح ہو یا غصب کیا ہو، او بہر طور شکاری کو اس شکار کا قابض سمجھا جائے گا۔

نیز کسی تنگ جگہ شکار کو بند ہونے پر مجبور کرنے سے بھی مالک ہو جائے گا بشرطیکہ وہ وہاں سے بھاگ نہ سکے۔ چوں کہ شکار وہاں سے جان بچا کر نہیں جاسکتا، خواہ وہ جگہ کسی دوسرے کی ہو مثلاً کسی کمرے میں اور اس طرح شکاری شکار کو پکڑنے پر قادر ہو جاتا ہے۔

شکار کرنے کا ارادہ ہونا ضروری ہے۔ اگر کسی نے شکار دیکھا اور اس نے سمجھا کہ پتھر ہے یا کوئی دوسرا جانور ہے، اس پر تیر چلا کر اُسے مار ڈالا تو اسے کھانا جائز ہے اور وہ شکاری کی ملکیت قرار پائے گا کیوں کہ شکاری نے اُسے اپنے اختیار سے مارا ہے، وہ صرف اس کی حقیقت سے ناواقف تھا اور ایسی جہالت موثر نہیں ہوتی۔



اگر کسی جانور کو شکار کر کے اپنی ملکیت میں لانے کا ارادہ کیا اور وہ جانور کیچڑ وغیرہ میں پھنس جانے کی وجہ سے قابو میں آ گیا تو صحیح تر قول یہ ہے کہ مالک نہیں ہو گا کیوں کہ اس نوعیت کے امور میں شکار کی نیت نہیں ہوتی اور مالک بننے کے لیے شکار کی نیت ضروری ہے البتہ اس صورت میں شکاری دوسروں کی بہ نسبت زیادہ اس کا مستحق ہو گا۔

جب کوئی شخص کسی شکار کا مالک ہو گیا تو اس کے بھاگ جانے سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہو گی، جسے ملے وہ اصل مالک کو واپس کر دے۔ اگر مالک خود شکار کو چھوڑ دے تب بھی اس کی ملکیت باقی رہے گی کیوں کہ شکار پر سے ہاتھ اٹھالینے سے ملکیت ختم نہیں ہوتی۔ جیسے اگر کوئی شخص اپنے پالتو جانور کو کھلا چھوڑ دے تو دوسرا کوئی شخص اُسے شکار نہیں کر سکتا بشرطیکہ اُسے پہچان لے کہ یہ پالتو جانور ہے۔

### شکار میں شراکت کی صورت

اگر دو شخصوں نے باری باری شکار کو زخمی کیا، اگر دوسرے شخص نے اُسے مار ڈالا یا سخت زخمی کر دیا، تو وہی مالک ہو گا، کیوں کہ دوسرے کے زخمی کرنے سے وہ معذور ہوا اور اسے پہلے شکاری کو کچھ نہیں دینا پڑے گا کیوں کہ اس وقت تک جانور مباح تھا۔

اگر پہلے نے اُسے شدید زخمی کر دیا تھا تو اگر دوسرے شخص کا عمل اس سے مل گیا مثلاً اس نے اس کا گلا اور خون کی نالیاں کاٹ کر اسے مار ڈالا تو اُسے کھانا جائز ہے کیوں کہ اس کی موت ذبح کرنے سے واقع ہوئی ہے اور ذبح کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کی تلافی کے طور پر پہلے شکاری کو معاوضہ دلایا جائے گا۔ اگر دوسرے شخص نے اس طرح مار دیا کہ گلا نہیں کاٹا اور شکار دونوں زخموں سے مر گیا تو وہ حرام ہو گا کیوں کہ گلانہ کاٹنے کی صورت میں اُسے ذبح کرنا ممکن تھا اور جس جانور کو ذبح کرنا ممکن ہو وہ ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوتا۔ اگر

دوسرے شکاری نے سرے سے اُسے زخمی نہیں کیا تو بھی حرام ہے کیوں کہ اس صورت میں حلال اور حرام صورتیں اکٹھی ہو گئی ہیں اور ایسی صورت میں حرام کو ترجیح ہوتی ہے۔ البتہ دوسرا شکاری پہلے شکاری کو تاوان دے گا کیوں کہ اس نے اس کی ملکیت کو نقصان پہنچایا۔ یہی وہ رائے ہے جس کا اوپر حنفیہ اظہار کر چکے ہیں اور اس مسئلہ میں اور آئندہ مسائل میں حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے۔

اگر دونوں نے اکٹھے زخمی کیا اور دونوں کے لگائے ہوئے زخموں سے مر گیا یا معذور ہو گیا تو دونوں کی ملکیت ہے کیوں کہ ملکیت کے سبب میں یعنی زخمی کرنے میں دونوں شریک ہیں۔

اگر ایک نے مار ڈالا یا زخمی کیا تو اسی کی ملکیت ہو گا دوسرے کی نہیں کیوں کہ ملکیت کے سبب میں وہ اکیلا ہے۔

اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ دونوں نے زخمی کیا یا کسی ایک نے تو شکار دونوں کا ہو گا کیوں کہ کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے۔

اگر ایک نے اس طرح مار ڈالا کہ گلا نہیں کٹا اور دوسرے نے اسے معذور کر دیا لیکن دوسرے کا تیر بعد میں لگا اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ پہلے کس نے تیر چلایا تھا تو مذہب شافعی کی رو سے شکار حرام ہے کیوں کہ اباحت اور حرمت جمع ہو جائے تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے۔ حنابلہ کی رائے شافعیہ سے ہم آہنگ ہے وہ کہتے ہیں کہ <sup>(۱)</sup> شکار کی نیت سے شکار کرنے سے اس کی ملکیت حاصل ہوتی ہے یا شکار کو پکڑنے سے۔ اگر کسی شخص نے کسی ایسے درخت

(۱) کشاف القناع، ۶: ۲۲۳ و بعد؛ المغنی، ۸: ۵۵۹ - ۵۶۲۔

پر بیٹھے پرندوں پر تیر چلایا جو کسی کے گھر میں اگا ہوا تھا اور پرندہ گھر میں گرا تو شکاری کی ملکیت ہے کیوں کہ اس نے اُسے بھاگنے سے روکا ہے۔

اور اگر کسی شخص نے خیمہ یا جال شکار کرنے کے لیے لگایا، اس میں شکار آن پھنسا تو شکار اس کی ملکیت ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر شکار کو مجبور کر کے کسی تنگ جگہ بند کر دیا، یا گھر کا دروازہ بند کر دیا تو اس کا مالک ہو جائے گا، خواہ اس نے اُسے قابو کرنے سے ملکیت کا ارادہ نہ کیا ہو۔ کیوں کہ اس صورت میں قبضہ اسی طرح ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ہاتھ میں پکڑنے سے۔

جس شخص نے حوض بنایا تاکہ اس کے ذریعے مچھلیوں کا شکار کرے تو جو مچھلیاں اس میں گریں گی وہ جال میں پھنسنے والے شکار کی طرح اس کی ملکیت ہوں گی۔ اگر حوض بنانے سے مچھلیوں کا شکار مقصود نہیں تھا تو اس میں آنے سے مچھلی اس کی ملکیت نہیں ہو جائے گی۔

اگر کوئی شخص کشتی میں سوار ہے، ایک مچھلی اچھل کر اس کی جھولی میں آگری تو وہ اس کی ہے، کشتی کے مالک کی نہیں ہے، کیوں کہ مچھلی ایک مباح شکار ہے، جو اس کا پہلے مالک ہو جائے اسی کی ہے۔

وہ شکاری جو شکار کی کشتیوں کے ذریعے شکار پھنسانے کی کوئی ترکیب کرتا ہے مثلاً روشنی یا گھنٹی استعمال کرے، تو وہی اس کا مالک ہو گا۔ اور اگر اس نے اس ذریعے سے شکار کرنے کی نیت نہ کی ہو اور مچھلی اس کے ساتھ سوار کسی شخص کی گود میں گری تو وہ اسی کی ہے کیوں کہ سب سے پہلے مباح شکار اس کے قبضے میں آیا ہے اور اگر کشتی میں گری ہے تو کشتی والے کی ہے۔

اگر شکار کسی انسان کے جال میں آن پھنسا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا، پھر کسی دوسرے نے وہ شکار لے لیا تو اس پر واجب ہے کہ جال والے کو شکار واپس کرے کیوں کہ

اس کے آلہ کی وجہ سے شکار ہوا ہے۔ اور اگر وہ جال میں رکنا نہ ہو اور اس سے فوراً نکل گیا ہو یا اُسے پھاڑ کر نکل گیا ہو، خواہ کچھ وقت کے بعد تو جال کا مالک شکار کا مالک نہیں ہو گا کیوں کہ اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی، اگر کوئی دوسرا اُسے شکار کر لیتا ہے تو وہ اس کا ہو جائے گا۔ اگر شکار جال لے کر بھاگ گیا اور کسی دوسرے شخص نے اُسے شکار کر لیا اور جال اس کے ساتھ تھا تو شکار دوسرے کا ہے اور جال پہلے شخص کو لوٹا دیا جائے کیوں کہ پہلا شکاری شکار کا مالک نہیں بن سکا۔ اگر شکار جال لے کر اس طرح بھاگا کہ جال کی وجہ سے اپنا دفاع نہیں کر سکتا تھا تو شکار جال کے مالک کی ملکیت ہو گا کیوں کہ اس نے اُسے اپنے دفاع سے روک دیا، جو اسے جال سے نکل جانے کی صورت میں حاصل ہوتا۔

## قسم ۲ فقہی نظریات

### مقدمہ

منطقی ارتقا کا تقاضا یہ ہے کہ جزئیات سے کلیات، انفرادیت سے اجتماعیت اور جزوی احکام سے عمومی نظریات کی طرف سفر کیا جائے، جیسا کہ دور حاضر میں تدریس قانون کا یہی اسلوب ہے۔ اس لیے اب ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم فقہ اسلامی کے نظریات کو زیر بحث لائیں، جو تعداد میں بہت زیادہ ہیں، حالانکہ قدیم فقہی کتب سے جو بے پناہ فقہی ذخیرے سے مالا مال ہیں اور اپنی عمدگی، بسط و تفصیل اور گونا گوں احتمالات کا استقصا کرنے میں عدیم النظیر ہیں، فقہی مسائل و احکام کے تتبع اور تلاش کے ذریعے نظریات کو ڈھونڈ نکالنا ایک مشکل کام ہے، لیکن اس کے باوجود فقہی نظریات کی بہت بڑی تعداد ہے بلکہ جدید قانونی فکر نے جن نظریات کی بنیاد رکھی ہے ان سے اپنی عمدگی میں کسی طرح کم نہیں بلکہ اس اعتبار سے انہیں امتیاز حاصل ہے کہ بلند انسانی اخلاق و روایات اور مصالح عامہ کے تحفظ کا بطور خاص خیال رکھتے ہیں۔

جب ہم فقہی نظریات کے کسی مجموعے کا غور و فکر سے مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ حکم شرعی اور اس کے مآخذ، اصول، قواعد اور ان فقہی نظریات میں جنہیں فقہاء نے مآخذ شریعت سے اخذ کر کے اپنے اجتہادات کے لیے چراغ راہ بنایا ہے مضبوط ربط و تعلق ہے۔

میں نے اپنی بحث میں ان نظریات کی طرف اشارہ کیا ہے جو قانون سے ہم آہنگ ہیں اور وہ جو فقہ اور قانون کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ نیز میں نے احکام شرعیہ کے نقلی دلائل میں قرآن حکیم اور سنت نبوی پر اور عقلی دلائل میں مصلحت کی رعایت اور مفاسد کے دفعیہ کے اصول پر اعتماد کیا ہے۔

میں نے اس کتاب کے پہلے چار اجزاء میں موضوع کا جزو اول یعنی عبادات پر بحث کی ہے۔ کتاب کے دوسرے حصہ میں ہم اہم فقہی نظریات پر بحث کریں گے اور یہ بتائیں گے کہ قوانین وضعیہ میں ان سے کس حد تک استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ بحث چھ فصول اور ایک ضمیمے پر مشتمل ہے۔ اس حصے میں ہم معاہدہ بیع (خرید و فروخت) اور خیاری کی مختلف اقسام کو بھی زیر بحث لائیں گے یعنی معاہدات کو جو کہ کتاب کا تیسرا حصہ ہے۔

دوسرے حصہ کے موضوعات اور فصول میں نظریہ حق، نظریہ اموال، نظریہ ملکیت، نظریہ معاہدہ، شرعی مؤیدات، نظریہ نسخ شامل ہیں نیز فقہ اسلامی کے دیوانی قانون نے ان نظریات سے جس حد تک استفادہ کیا ہے ان پر بھی بحث کی جائے گی۔

اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں فقہ اسلامی کی عظمت، اس کی ثروت، حقیقت پسندی اور راست روی کے ادراک کی توفیق عطا فرمائے تاکہ ہم قانون سازی کے مراحل میں فقہ اسلامی کی صحت، عظمت اور بلند پایہ معیار کی طرف رجوع کریں اور مغربی قوانین اور ان کے اجنبی نظریات پر اعتماد چھوڑ دیں جو ہمارے تمدن سے لگاؤ نہیں کھاتے۔

# فصل ۱

## نظریہ حق

نظریہ: نظریہ اس عام مفہوم کو کہتے ہیں جو حقوق مقاصد کا ایک ایسا نظام مرتب کرے جس کے تحت مختلف فقہی ابواب میں پھیلی ہوئی جزئیات شامل ہوں، جیسے نظریہ حق، نظریہ ملکیت، نظریہ عقد، نظریہ اہلیت، نظریہ ضمان، نظریہ ضرورت شرعیہ اور مؤیدات شرعیہ کا نظریہ مثلاً بطلان، فساد، توقف، اختیار وغیرہ جن کا ہم یہاں ذکر کریں گے۔

یاد رہے کہ ہمارے فقہاء نے دور حاضر کے قانونی اسلوب کے برعکس فقہی احکام و مسائل کو عمومی نظریات کی بنیاد پر ثابت کیا نہ ان کی روشنی میں فروعی مسائل کی تفصیل بیان کی۔ وہ صرف مسائل، جزئیات اور فروع کے احکام معلوم کرنے کے درپے رہتے تھے۔ البتہ ان عمومی نظریات یا عمومی اساس کو پیش نظر رکھتے تھے جو ان فروعی مسائل کے احکام کو بنیاد فراہم کر سکیں۔ البتہ فروعی احکام کے مطالعے سے نظریہ اور اس کے اصول کا ادراک ممکن ہے۔

اس اعتبار سے نظریہ اور قاعدہ کلیہ میں فرق ہے۔ مثلاً: "مشکل آسانی لاتی ہے" اور امور اپنے مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں، قواعد کلیہ ہیں جب کہ نظریہ مشترک و وسیع مفہوم کے حامل امور کی عمومی اساس کا نام ہے اور قاعدہ اس ضابطے یا کلی معیار کو کہتے ہیں جو عمومی نظریہ کی مختلف جہات میں سے کسی ایک مخصوص جہت کو منضبط کرے۔



## نظریہ حق کو مندرجہ ذیل چار مباحث میں بیان کیا جائے گا

۱۔ حق کی تعریف اور اس کے ارکان

۲۔ حق کی اقسام

۳۔ مصادر حق اور اس کے اسباب

۴۔ حق کے احکام

## بحث ۱: حق کی تعریف اور اس کے ارکان

اس میں دو مطلب ہیں:

### مطلب ۱: حق کی تعریف

لغت میں حق کے مختلف معانی ہیں جو ایک ہی مفہوم یعنی "ثبوت اور وجوب" کے گرد گھومتے ہیں مثلاً ارشاد باری ہے: لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ، لیس ۳۶: ۷ (تحقیق ان میں سے اکثر پر بات ثابت اور واجب ہو گئی، پس وہ ایمان نہیں لائیں گے۔) نیز لِيُحِقَّ الْحَقُّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ، الانفال ۸: ۸ (تاکہ اللہ حق کو ثابت اور ظاہر کر دے اور باطل کو مٹا دے) نیز جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ، الاسراء، ۱۷: ۸۱ (حق آگیا اور باطل بھاگ گیا یعنی امر موجود اور ثابت آگیا)۔ نیز ارشاد باری ہے: وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ، البقرہ ۲: ۲۴۱ (طلاق یافتہ عورتوں کے لیے دستور کے مطابق متاع ہے، جو متقی لوگوں پر واجب ہے)۔

حق کا اطلاق مقررہ حصہ پر بھی ہوتا ہے جیسے ارشاد باری ہے: وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ، لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ، المعارج، ۷۰: ۲۴-۲۵ (وہ لوگ جن کے اموال میں سائل اور محروم افراد کے لیے مقررہ حصہ ہے) نیز حق کا اطلاق ظلم کے مقابلے میں عدل پر بھی ہوتا ہے مثلاً وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ، نافر ۴۰: ۲۰ (اللہ عدل کے ساتھ فیصلہ کرتا ہے)۔

فقہاء میں سے بعض متأخرین فقہاء نے حق کی تعریف کی ہے: حق وہ حکم ہے جو شرعاً ثابت ہو<sup>(۱)</sup> لیکن یہ تعریف ان تمام حقوق کو شامل نہیں جنہیں فقہاء حقوق شمار کرتے ہیں۔ اس لیے جامع نہیں ہے کیوں کہ گاہے مال مملوک پر بھی حق کا اطلاق ہوتا ہے حالانکہ وہ حکم نہیں ہے۔ نیز ملکیت پر بھی حق کا اطلاق ہوتا ہے اور قانونی وصف پر بھی حق کا اطلاق ہوتا ہے جیسے حق ولایت، حق حضانت (پرورش کرنے کا حق) اور حق خیار، جائداد کے متعلقات مثلاً راستہ، آبپاشی کا ذریعہ اور نکاسی آب وغیرہ کے حقوق پر بھی حق کا اطلاق ہوتا ہے، معاہدات پر مرتب ہونے والے نتائج پر بھی حقوق کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے میں مال تجارت یا قیمت ادا کرنے کی ذمہ داری۔

بعض معاصر اساتذہ نے بھی حق کی تعریف کی ہے۔ استاذ علی الحقیف کہتے ہیں، حق اس مصلحت کو کہتے ہیں جس کا شرعاً استحقاق ہو<sup>(۲)</sup>۔ یہ تعریف حق کی حقیقت اور ماہیت کو واضح نہیں کرتی بلکہ حق کی غرض و غایت اور مقصود بتاتی ہے کیوں کہ حق وہ تعلق ہے جو صاحب حق اور اس مصلحت کے درمیان ہوتا ہے جس سے صاحب حق استفادہ کرتا ہے۔

استاذ مصطفیٰ زرقاء نے حق کی تعریف یوں کی ہے: حق اس اختصاص کو کہتے ہیں جسے شریعت مقرر کرتی ہے، خواہ وہ دائرہ اختیار کے اعتبار سے ہو یا ذمہ داری کے اعتبار سے<sup>(۳)</sup>۔ یہ عمدہ تعریف ہے کیوں کہ یہ حقوق کی تمام اقسام کو جامع ہے، حقوق دینیہ ہوں مثلاً اللہ کا بندوں پر حق جیسے نماز، روزے وغیرہ، یا شہری حقوق ہوں، مثلاً حق ملکیت یا ادب و احترام

(۱) حاشیہ قمر الاقمار علی شرح المنار، از شیخ عبداللہ لکھنوی، آغاز بحث حقوق

(۲) مذکرات الحق والذمہ، ۳۶۔

(۳) المدخل الی نظریۃ الالتزام فی الفقہ ف ۳، ص ۱۰ وبعده۔

سے متعلق ہوں جیسے بیٹے پر باپ کا حق اطاعت یا بیوی پر شوہر کا حق اطاعت یا عمومی حقوق ہوں جیسے حکومت کا شہریوں پر حق، یا مالی حقوق ہوں جیسے نفقہ یا غیر مالی ہوں جیسے کسی کی ذات پر حق ولایت۔

اس تعریف میں یہ امتیاز بھی ہے کہ اس نے حق کی حقیقت واضح کر دی ہے کہ یہ کسی متعین شخص کے ساتھ خصوصی تعلق کا نام ہے جیسے کہ فروخت کرنے والے کا مال تجارت کی قیمت کے اختصاص کا حق۔ اگر قیمت کا تعلق کسی خاص شخص سے نہ ہو بلکہ عام ہو جیسے کہ شکار کرنا، جنگل سے لکڑیاں کاٹنا، رفاہ عامہ کی چیزوں سے مستفید ہونا تو اسے حق نہیں کہتے بلکہ وہ عوام الناس کے لیے عام اجازت ہے۔

"اختیار" کا تعلق کسی خاص شخص کے ساتھ ہوتا ہے جیسے پرورش کرنے کا حق یا کسی کی ذات پر ولایت کا حق یا کسی متعین چیز کے ساتھ جیسے ملکیت کا حق۔

ذمہ داری کا تعلق انسان پر واجب ہونے والے امور سے ہوتا ہے، ذمہ داری یا تو مالی ہوتی ہے جیسے قرض کی ادائیگی یا کسی متعین مقصد کی تکمیل کے لیے ہوتی ہے جیسے مزدور پر اپنا کام مکمل کرنے کی ذمہ داری۔

اس تعریف سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کی نگاہ میں حق کا منبع اور مصدر کیا ہے، یہ منبع شریعت کا ارادہ ہے۔ اسلام میں حقوق خدائی عطیات ہیں اور ان کا منبع وہی ہے جو شرعی احکام کا منبع اور مصدر ہے۔ کوئی شرعی حق بلا دلیل ثابت نہیں ہو سکتا، پس حق کا منبع اور مصدر ذات الہی ہے، کیوں کہ اس کے سوا کوئی حاکم نہیں ہے اور اس کے سوا کسی کے لیے قانون سازی کا حقیقی استحقاق نہیں ہے۔ اسلام میں حق کا منبع نہ تو فطرت انسانی ہے اور نہ عقل انسانی۔ البتہ علماء قانون ذات الہی کو مصدر قانون بنانے میں جس امر سے خوف زدہ ہیں وہ یہ

ہے کہ اس کے نتیجے میں حقوق کے استعمال میں کامل آزادی معاشرے میں انار کی پیدا کر دے گی، اس خطرے سے بچنے کے لیے اسلام نے پہلے سے ہی حقوق کے استعمال میں افراد پر یہ پابندی عائد کر دی ہے کہ وہ دوسروں کے حقوق کی رعایت کریں اور معاشرتی مصلحت کو نقصان نہ پہنچائیں۔ حق کا استعمال بلا قید نہیں بلکہ اس میں یہ پابندی ہے کہ اُسے اس طرح استعمال کیا جائے جس سے معاشرے کو فائدہ ہو اور دوسروں کو نقصان نہ پہنچے۔ شریعت میں حق کے بارے میں دو امور واجب ہوتے ہیں۔

ایک عام واجب ہے جو سب لوگوں پر ہے اور وہ یہ کہ شخصی حق کا احترام کیا جائے اور اس سے کسی طرح سے تعرض نہ کیا جائے۔

دوسرے خاص واجب ہے جو صاحب حق پر ہے کہ وہ اپنے حق کو اس طرح استعمال کرے جس سے دوسروں کا نقصان نہ ہو۔

## مطلب ۲: حق کے ارکان

حق کے دو رکن ہیں: صاحب حق یعنی حق دار اور محل حق، محل حق سے مراد وہ چیز ہے جس سے حق متعلق ہو اور جس کی طرف حق لوٹ آتا ہو۔ ایسی چیز کبھی متعین ہوتی ہے جس سے حق متعلق ہو جیسا کہ حق عینی (موجودہ شے سے متعلق) یا قرض (مستقبل کے ایک متعین شے سے متعلق حق)۔ حق شخصی کی صورت میں ایک تیسرا رکن بھی ہے جو مثلاً قرض دار اور قرض خواہ کے مابین ہوتا ہے۔ یہ وہ حق ہے جو قرض دار کے ذمہ ہوتا ہے اور اس میں ذمہ داری کی نوعیت اس طرح کی ہوتی ہے مثلاً قرض یا قیمت ادا کرنے کی ذمہ داری یا کسی کام سے رکنے کی ذمہ داری مثلاً پڑوسی وغیرہ کو نقصان پہنچانے سے رکننا، اور امانت رکھی ہوئی چیز کے استعمال سے رکننا۔ حق کا ذمہ دار شخص کبھی ایک متعین فرد یا متعین جماعت ہوتی ہے

جیسا کہ ادا قرض میں قرض دار یا غیر متعین افراد ہوتے ہیں جیسے عمومی واجبات جن کی ذمہ داری سب افراد پر ہوتی ہے، مثلاً دوسروں کے حقوق کا احترام کرنا اور ان حقوق کو پامال کرنے سے باز رہنا۔

## صاحب حق

دینی حقوق میں صاحب حق اللہ کی ذات ہے اور دوسرے حقوق میں وہ حقیقی شخصیت (یعنی انسان) یا اعتباری شخصیت (جیسے کمپنیاں اور ادارے) صاحب حق ہیں جو محل حق کے ساتھ تعلق کے باعث اختیارات سے مستفید ہوتے ہیں۔

ماں کے پیٹ میں جنین کی تخلیق کے آغاز سے ہی انسان کی حقیقی شخصیت کی ابتدا ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ زندہ پیدا ہو، خواہ اس کی زندگی تقدیری (فرضی) ہو۔ اگر نومولود کا اکثر حصہ اس حالت میں پیدا ہوا کہ زندہ تھا تو حنفیہ اسے زندہ قرار دیتے ہیں، اور اگر کسی زیادتی کے باعث حمل گر جائے تو اسے بھی زندہ فرض کیا جاتا ہے، یہ اس کی تقدیری (فرضی) زندگی ہے۔ مثلاً کسی شخص نے کسی حاملہ عورت کو مارا جس سے اس کا حمل مر کر گر گیا تو وہ حمل وارث ہو گا اور آگے اس کی وراثت بھی تقسیم ہوگی۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نومولود صرف اس صورت میں زندہ سمجھا جائے گا جب کہ وہ پورے کا پورا زندہ پیدا ہو اور زندگی کی حالت میں ماں کے بدن سے مکمل طور پر الگ ہو گیا ہو۔ شام کے پر سنل لاء نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ نیز حنفیہ کے سوا فقہاء اس صورت میں جب کہ حمل مردہ حالت میں گر جائے صرف اس رائے پر اکتفا کرتے ہیں کہ اس کی دیت وراثت کے طور پر تقسیم ہوگی۔ (دیت یا مالی معاوضہ جو پیٹ کے بچے پر زیادتی کے عوض ادا کیا جائے گا اس کی مقدار شرعاً پچاس دینار یا پانسو درہم ہے)۔

حقیقی شخصیت (انسان) کا موت کے ساتھ اختتام ہو جاتا ہے، موت خواہ حقیقی ہو یا فرضی۔ فرضی سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مفقود الخبر ہے اور معلوم نہیں کہ زندہ ہے یا مر گیا ہے تو جب اس کے معاصر مر جائیں یا اس کی عمر نوے سال ہو جائے تو اسے مردہ فرض کر لیا جائے گا۔ لیکن موت کے باوجود انسان کے ذمے کچھ حقوق، ذمہ داریاں اور حقوق کے وجوب کی اہلیت باقی رہتی ہے البتہ ان کی مقدار اتنی ہی ہوتی ہے جتنے اس شخص کے ترکے سے حقوق ادا کیے جاسکتے ہوں، چوں کہ یہ حقوق ضرورت کے تحت باقی رہتے ہیں اس لیے بقدر ضرورت ہی باقی رہیں گے۔ اس کی مزید وضاحت مال اور مالی ذمہ داریوں کے زیر عنوان آئے گی۔ مرنے والے نے زندگی میں اگر ایسا کام کیا ہے جو اس کی ملکیت کا باعث ہو تو اس کے مرنے کے بعد بھی اسے ملکیت حاصل ہو جائے گی، جیسے کسی نے شکار کے لیے جال لگایا اور اس کے مرنے کے بعد اس میں شکار پھنس گیا۔ اسی طرح زندگی میں کوئی ایسا کام کیا جس کا تاوان اس پر واجب ہوتا ہو تو وہ مرنے کے بعد بھی واجب ہو گا مثلاً کسی نے شارع عام پر گڑھا کھودا تھا جس میں کوئی جانور گر کر مر گیا ہو تو اس کی قیمت اس کے ترکے سے ادا کرنا ہوگی۔

فقہ اسلامی میں ایک اور قانون بھی موجود ہے جسے اعتباری یا معنوی شخصیت یا پھر شخصیت مجردہ کہتے ہیں، جس میں کچھ عام پہلوؤں سے بعض حقوق تسلیم کیے گئے ہیں۔ جیسے ادارے، تنظیمیں، کمپنیاں اور مساجد کیوں کہ ان اداروں کی ایسی شخصیتیں ہیں جو طبعی شخصیت (انسان) کے مشابہ ہیں، جس میں ملکیت کی اہلیت اور ثبوت حقوق اور ذمہ داریوں کی بجا آوری اور عمومی اعتبار سے مستقل ذمہ داریاں شامل ہیں، قطع نظر اس کے کہ اس ادارے کے تحت آنے والے افراد یا اس کے ارکان کی ذمہ داریاں کیا ہیں۔



اس قانون کے ثبوت کے بہت سے دلائل ہیں، جن میں نصوص بھی ہیں اور فقہی اجتہادات بھی۔ نصوص میں سے یہ حدیث نبویؐ ہے۔ "مسلمانوں کی ذمہ داری یکساں ہیں، جسے ادا کرنے میں ان کا ادنیٰ فرد بھی شامل ہے" (۱)۔ یعنی اگر مسلمانوں کا ایک شخص بھی اگر کسی دشمن کو امان دیتا ہے تو وہ ساری مسلم جماعت کی طرف سے امان ہو جاتی ہے۔ نیز امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی نصوص کا تعلق بھی اسی قسم ہے، نیز احتساب سے متعلق امور میں نہی عن المنکر کے جواز کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا تعلق بھی جماعت سے ہو یعنی ہر فرد کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ بددیانتی کے خاتمے، برائی کے دفعیہ اور راستے کی گندگی، رکاوٹ وغیرہ کو دور کرنے اور اگر حرام رشتوں میں نکاح ہو جائے تو ان کو الگ کرانے میں اپنا کردار ادا کرے، خواہ اس میں اس کی کوئی ذاتی مصلحت نہ بھی ہو۔

اجتہادی دلائل میں سے یہ امر کہ بیت المال حکمرانوں کے ذاتی مال سے الگ ہوتا ہے اور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس کا کوئی وارث نہیں، اس کا وارث بیت المال ہے۔ اور لوگوں کے اموال (سرکاری خزانے) میں تصرف کے سلسلے میں حاکم امت کا نائب ہوتا ہے کہ لوگوں کی مصلحت کے مطابق اس مال کو خرچ کرے جیسا کہ وصی کو یتیم کے مال میں یتیم کی مصلحت کے مطابق تصرف کے اختیارات ہوتے ہیں۔ اسی طرح حاکم امت کی طرف سے معاہدے کرنے میں امت کا نائب ہوتا ہے۔ اور حکمران کی موت اور معزولی کے باوجود معاہدے جاری رہتے ہیں۔ نیز جو ملازمین اور کارپردازان حکومت کسی حکمران نے مقرر کیے ہوں وہ اس حاکم کی موت سے معزول نہیں ہوں گے۔ نیز عدالتی فیصلے جاری کرنے میں اگر قاضی حقوق اللہ

(۱) امام احمد نے حضرت علیؓ سے روایت کی۔ نیل الاوطار، ۷: ۲۷۔

میں غلط فیصلہ سنا دیتا ہے مثلاً جھوٹے گواہوں کی گواہی پر چور کا ہاتھ کاٹ دیتا ہے تو اسے دیت نہیں دینا ہوگی بلکہ اس کا تاوان بیت المال سے دیا جائے گا۔

نیز اجتہادی دلائل میں سے یہ امور بھی شامل ہیں جیسے وقف کی ملکیت کا جواز، اور وقف پر جو دوسروں کے حقوق واجب ہوتے ہیں انہیں ادا کرنا، نیز مسجد کے لیے وقف اور وصیت کا جواز ہے۔ چوں کہ وقف کا ناظم محض نائب ہوتا ہے، لہذا وقف کے ذمے قرض کی ادائیگی ناظم کی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ نیز وقف کے لیے جن اشیاء کی خریداری ضروری ہو، وہ خرید سکتا ہے اور اس کی قیمت وقف کی آمدنی سے ادا کرے گا۔ پس وقف ہی مالک ہوتا ہے وہی قرض دار اور قرض خواہ ہوتا ہے، وقف کا متولی نہیں، متولی تو محض وقف کا نگران اور امین ہے البتہ اگر متولی وقف کی مصلحت میں خیانت کرے اور اس میں ناجائز تصرف کرے یا وقف کرنے والے کی شرائط کی خلاف ورزی کرے تو اپنے فعل کے نتائج کا ذمہ دار ہوگا۔

## بحث ۲: حق کی اقسام

حق کے معنی کے تنوع کی وجہ سے حق کی مختلف اقسام ہیں ان میں سے اہم اقسام ان کے احکام اور ان پر مرتب ہونے والے نتائج کا ہم ذیل میں ذکر کریں گے:

### پہلی تقسیم: صاحب حق کے اعتبار سے

اس اعتبار سے حق کی تین انواع ہیں: اللہ کا حق، بندے کا حق اور مشترک حق۔ یعنی ایسا حق جس میں اللہ اور بندے دونوں کے حقوق جمع ہو جاتے ہیں لیکن کبھی اللہ کا حق غالب ہوتا ہے اور کبھی بندے کا حق غالب ہوتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

### ۱۔ اللہ کا حق (یا عام حق)

حق اللہ سے مراد وہ حق ہے جس میں اللہ کے قرب، اس کی عبادت و تعظیم اور شعائر دین کی اقامت کی نیت ہو یا لوگوں کے عمومی نفع کا مقصد پیش نظر ہو، کسی ایک شخص کا مفاد پیش نظر نہ ہو، ان حقوق کو اللہ کی طرف اس لیے منسوب کیا جاتا ہے کہ ان کی اہمیت بہت زیادہ ہوتی ہے، ان کا نفع عام ہوتا ہے یعنی یہ پورے معاشرے کے حقوق ہوتے ہیں۔

پہلے حق کی مثال: مختلف عبادات مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، جہاد، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، نذر، قسم، ذبح کرتے وقت اور ہر اہم کام شروع کرتے ہوئے اللہ کا نام لینا۔

دوسرے حق کی مثال: جرائم سے زکنا اور حدود کا نفاذ (حد زنا، حد قذف، حد سرقہ، حد حرابہ، اور نشہ آور اشیاء کے استعمال پر حد) اور مختلف جرائم کے ارتکاب پر تعزیری سزائیں اور رفاہ

(۱) دیکھیے: حنفیہ کی کتب اصول فقہ، التقرير والتحجیر، ۲: ۱۰۴ - ۱۱۱؛ کشف الاسرار، ۲: ۱۳۶؛

التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۵۱ وبعد؛ حاشیة نسمة الاسحار، ۳۵۹۔

عامہ سے متعلق اشیاء مثلاً نہریں، راستے اور مساجد وغیرہ کی حفاظت جو کہ معاشرے کے لیے لازمی ضرورت کی چیزیں ہیں۔

حقیقہ کے نزدیک حقوق اللہ کی آٹھ اقسام ہیں جو اصول فقہ میں بیان کی جاتی ہیں۔ اللہ کے حق کے احکام بہت زیادہ ہیں۔ حق اللہ کونہ معاف کیا جاسکتا ہے۔ نہ اس پر صلح ہو سکتی ہے اور نہ اس کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، نہ اسے تبدیل کرنا جائز ہے۔ جب چوری کا مقدمہ حاکم کی عدالت میں پہنچ جائے تو جس کی چوری ہوئی ہے اس کے معاف کرنے سے یا چور کے ساتھ مصالحت کرنے سے حد سرقہ معاف نہیں ہوگی۔ اور شوہر کے یا کسی دوسرے کے معاف کر دینے سے یا عورت کی رضامندی کی وجہ سے حد زنا معاف نہیں ہوگی۔

اس حق میں وراثت کے احکام نہیں چلتے۔ اگر کسی شخص کی عبادات قضا ہو گئیں تو اس کے مرنے کے بعد وہ وارثوں پر واجب نہیں ہوں گی، ہاں اگر وہ فدیہ دینے کی وصیت کر جائے تو الگ بات ہے۔ اسی طرح کسی شخص کے جرم کی ذمہ داری اس کے ورثاء پر نہیں آتی۔

اللہ کے حقوق سے متعلق سزاؤں میں تداخل (متعدد بار کے جرم کو ایک جرم قرار دینا) کا عمل جاری ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے کئی بار بدکاری کی یا کئی بار چوری کی اور اسے ہر دفعہ سزا نہیں ملی تو ایک ہی سزا دی جائے گی۔ کیوں کہ سزا کا مقصد تنبیہ اور جرم سے باز رکھنا ہے اور یہ مقصد ایک بار کی سزا سے حاصل ہو جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ ان جرائم پر سزا دینا حاکم کی ذمہ داری ہے، وہی لوگوں کی عبادات ترک کرنے یا ان میں سستی دکھانے پر تادیب کر سکتا ہے، وہی جرائم پیشہ لوگوں کو انار کی پھیلانے اور جرائم کے ارتکاب سے روکنے کے لیے ان کو حدود کی اور تعزیری سزائیں دے سکتا ہے۔

(۱) البدائع، ۷: ۵۵ و بعد، ۸۶؛ المبسوط، ۹: ۱۸۵۔

## ۲۔ انسان (بندے) کا حق

بندے کے حق کا مقصد اس کے مفاد اور مصلحت کا تحفظ ہے، خواہ وہ حق عام ہو مثلاً صحت، اولاد، اموال کا تحفظ، امن و حفاظت کا قیام، جرائم کی بیخ کنی، دشمنی کا خاتمہ اور ریاست کے عمومی ذرائع اور وسائل سے استفادہ، یا حق خاص ہو مثلاً مالک کا اپنی ملک کے تحفظ کا حق، خریدار کا مال تجارت اور فروخت کرنے والے کا قیمت میں حق، کسی شخص کا مال تلف ہونے پر تاوان وصول کرنے کا حق، غصب شدہ مال کی واپسی کا حق، عورت کا شوہر سے نفقہ وصول کرنے کا حق، ماں کا اپنے بچے کی پرورش کا حق، باپ کا اپنی اولاد پر ولایت کا حق، انسان کا کام کرنے کا حق وغیرہ۔

اس حق کا حکم یہ ہے کہ صاحب حق اپنا حق چھوڑ سکتا ہے، معاف کر سکتا ہے، اس پر مصالحت کر سکتا ہے، کسی کو حق کی ادائیگی سے بری اور فارغ کر سکتا ہے، اس میں وراثت جاری ہوتی ہے اور تداخل (متعدد ذمہ داریوں کی ایک بار ادائیگی) نہیں ہو سکتا۔ ہر دفعہ کے جرم پر الگ سزا دی جاتی ہے اور اس حق کی ادائیگی کے مطالبہ کا تعلق صاحب حق یا اس کے ولی سے ہے۔

## ۳۔ حق مشترک

حق مشترک سے مراد وہ حق ہے جس میں دونوں حقوق جمع ہوں، اللہ کا حق اور بندے کا حق لیکن یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو گا یا بندے کا حق غالب ہو گا۔ پہلے کی مثال: مطلقہ کی عدت ہے، اس میں اللہ کا حق یہ ہے کہ نسب خلط ملط ہونے سے تحفظ فراہم کیا جائے اور بندے کا حق یہ ہے کہ اس کی اولاد کے نسب کی حفاظت کی جائے، لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے، کیوں کہ نسب کی حفاظت کا نفع عام ہے جو سارے معاشرے

سے متعلق ہے جس میں انسانی معاشرے کو انار کی اور خود کشی سے بچانا ہے۔ نیز انسانی زندگی، عقل، صحت اور مال کا تحفظ بھی اس کی مثال ہے کہ اس میں دونوں حقوق جمع ہیں لیکن اللہ کا حق غالب ہے کیوں کہ اس میں سارے معاشرے کا عام فائدہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> حد قذف (کسی پر بدکاری کا جھوٹا الزام لگانے والے کو اسی کوڑے لگانا) بھی اس کی مثال ہے کہ اس میں دو حقوق ہیں۔ جس پر تہمت لگائی گئی ہے، اس کا حق ہے کہ اس پر سے الزام دور کیا جائے اور اس کی عزت و احترام کا دفاع کیا جائے اور اللہ کا یہ حق ہے کہ لوگوں کی عزتوں کا تحفظ کیا جائے اور جہان کو فساد سے محفوظ کیا جائے اور دوسرا حق غالب ہے<sup>(۲)</sup>۔

اس کا حکم پہلی قسم یعنی حق اللہ کی طرح ہے، کیوں کہ اس میں حق اللہ غالب ہے۔

دوسرے کی مثال: حق قصاص جو مقتول کے ولی کو حاصل ہوتا ہے، اس میں دو حقوق ہیں، اللہ کا حق، جو یہ ہے کہ معاشرے کو قتل ایسے گھناؤنے جرم سے پاک کیا جائے اور انسان کا حق کہ قاتل کو قتل کر کے انسانی غیظ و غضب کو ٹھنڈا کیا جائے اور مظلوم کو مطمئن کیا جائے۔ اور دوسرا حق غالب ہے کیوں کہ قصاص کی بنیاد برابری پر ہے، ارشاد باری ہے: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، المائدہ ۵: ۴۵ (ہم نے ان پر فرض کیا کہ جان کے بدلے جان) اور برابری میں بندے کے حق کو ترجیح ہے۔

(۱) فتح القدیر، ۴: ۱۹۳؛ البدائع، ۴: ۵۶؛ المبسوط، ۹: ۱۱۳؛ ردالمحتار والدرالمختار، ۴: ۱۸۹۔

(۲) شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیز ابن رشد کے مطابق امام مالک کا اظہر قول یہ ہے کہ حد قذف خالص اس شخص کا حق ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہو کیوں کہ قذف عزت کے خلاف جرم ہے اور عزت اس کا حق ہے، پس اس پر سزا بھی اسی کا حق ہے۔

اس کا حکم دوسری قسم کی طرح ہے یعنی اپنے تمام احکام میں بندے کے حقوق کی طرح ہے۔ مقتول کے ولی کو اختیار ہے کہ قاتل کو معاف کر دے۔ اس سے مال کے بدلے صلح کر لے بلکہ اللہ نے معاف کرنے اور مصالحت کرنے کو مستحب قرار دیا، ارشاد ہے: فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّاءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ، البقرہ ۲: ۱۷۸ (جسے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے تو دستور کے مطابق اس سے مطالبہ کیا جائے اور عہدگی سے دیت ادا کی جائے، یہ تمہارے رب کی طرف سے آسانی اور رحمت ہے)۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا، الاسراء ۱۷: ۳۳ (جو شخص ظلم سے قتل کیا گیا، ہم نے اس کے ولی کو اختیار دے دیا ہے، پس وہ قتل کرنے میں حد سے تجاوز نہ کرے، بے شک اس کی مدد کی جائے گی)۔

## بندے کے حق کی تقسیم

بندے کے صاحب حق ہونے کے اعتبار سے اس کے حق کی دو طرح تقسیم کی گئی ہے:

**پہلی تقسیم:** وہ حقوق جو معاف ہو سکتے ہیں اور وہ جو معاف نہیں ہو سکتے

۱۔ وہ حقوق جو معاف ہو سکتے ہیں: اصل یہ ہے کہ تمام شخصی حقوق معاف ہو سکتے ہیں، بخلاف اشیاء کے جن میں معافی کی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً حق قصاص، حق شفعہ، حق



خیار، چھوڑے جاسکتے ہیں اور انہیں مالی معاوضے کے بدلے اور بلا معاوضہ دونوں طرح معاف کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ وہ حقوق جو چھوڑے نہیں جاسکتے: مذکورہ بالا عام اصل سے کچھ حقوق مستثنیٰ

ہیں جو چھوڑے نہیں جاسکتے، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ وہ حقوق جو ابھی ثابت نہ ہوئے ہوں، مثلاً بیوی مستقبل کے لیے اپنا شبہ باشی اور نفقہ کا حق چھوڑے یا خریدار مال کو دیکھے بغیر دیکھ کر خریدنے کا اختیار چھوڑ دے، وصیت کرنے والے کی زندگی میں وصیت پر اعتراض کرتے ہوئے وارث اپنا حق چھوڑ دے یا خرید و فروخت سے پہلے شفعہ کرنے کا حق رکھنے والا (شریک یا پڑوسی) اپنا حق شفعہ چھوڑ دے۔ یہ تمام حقوق نہیں چھوڑے جاسکتے کیوں کہ ابھی یہ حقوق ثابت ہی نہیں ہوئے۔

ب۔ ایسے حقوق جو کسی شخص کی ذاتی ناگزیر صفت کے حوالے سے ثابت ہوئے ہوں: مثلاً باپ یا دادا کا چھوٹے بچوں پر ولایت کا حق۔ یہ حق ان کی ذاتی صفت سے تعلق رکھتا ہے، اس لیے ان کے چھوڑ دینے سے ختم نہیں ہوگا۔ اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک وقف کرنے والے کا مال وقف پر ولایت کا حق، اس کے لیے ثابت رہے گا، خواہ اس نے اس کی شرط رکھی ہو یا اپنے حق سے دست بردار ہو گیا ہو کیوں کہ یہ حق اس کے حق ملکیت کا ثمرہ ہے۔

ج۔ وہ حقوق جن کو چھوڑ دینے سے شرعی احکام تبدیل ہو جاتے ہیں جیسے طلاق دینے والا اپنی مطلقہ بیوی سے رجوع کرنے کا حق چھوڑ دے یا ہبہ کرنے والا رجوع کرنے کا حق چھوڑ دے یا وصیت کرنے والا وصیت سے رجوع کرنے کا حق ترک کر دے۔

اسی طرح جو شخص کسی متعین چیز کا مالک ہے وہ اس چیز پر سے اپنی ملکیت ختم کر دے تو

یہ درست نہیں، کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک چیز جو کسی کی ملکیت میں تھی، اب وہ

کسی کی ملکیت نہیں رہی آوارہ جانور کی مانند ہو جائے گی جس کا کوئی مالک نہ ہو۔ جاہلی دور میں اس طرح جانور آزاد چھوڑ دینے کی جو رسم تھی شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ، المائدہ ۵ : ۱۰۳ (اللہ نے کوئی بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام مقرر نہیں کیے<sup>(۱)</sup>)۔ (یہ جاہلی عرب کی جانوروں کے بارے میں مشرکانہ رسمیں تھیں) پس اس آیت سے یہ اصول طے ہوا کہ اسلام میں سائبہ (جانوروں کو چھوڑ دینا کہ ان کا کوئی مالک نہ ہو) کا کوئی تصور نہیں ہے۔ شرعی حکم میں یہ ضروری ہے کہ متعین اشیاء کا لوگوں میں سے کوئی نہ کوئی مالک ہو۔

اگر کوئی مالک اپنا حق اس طرح چھوڑ دیتا ہے کہ اس کا کوئی دوسرا مالک نہیں بنتا تو اس سے شریعت کے حکم میں تبدیلی آجاتی ہے اور یہ درست نہیں، کیوں کہ شریعت کے مقرر کردہ احکام کو تبدیل کرنے کا اختیار کسی کو نہیں ہے۔

و۔ ایسے حقوق جن سے کسی دوسرے کا حق وابستہ ہو جیسے ماں اپنے بچے کی پرورش کا حق چھوڑ دے یا طلاق دینے والا عدت کا حق چھوڑ دے یا جس کا مال چوری ہوا ہو وہ چور کی حد کے سلسلے

(۱) بحیرہ: وہ بکری جو پانچ بچے جن چکی ہو اور پانچویں مادہ بکری ہو، سائبہ: وہ اونٹنی جو بتوں کے نام پر

چھوڑ دی جاتی تھی، جہاں چاہتی چر چگ سکتی تھی، اس کا دودھ صرف مہمان کو دیا جاسکتا تھا اور اس پر سواری کی ممانعت تھی۔ وصیلہ: وہ اونٹنی جو پہلے نر اور پھر مادہ بچہ بنے، عرب کہتے تھے کہ مادہ اپنے

بھائی سے آملی ہے، اس لیے نر کو بتوں کے نام پر ذبح نہیں کرتے تھے جیسا کہ ان کے ہاں معمول تھا کہ نر اور مادہ میں سے نر کو ذبح کر دیتے اور مادہ کو زندہ رہنے دیتے تھے۔ حام یا حاسی: وہ نر

اونٹ جس کی نسل سے دس بچے پیدا ہوئے ہوں، تفسیر ابن کثیر ۲: ۱۰۷ و بعد۔

میں اپنا حق چھوڑ دے، چوں کہ یہ حقوق مشترک ہیں اس لیے اگر انسان کو اپنا حق چھوڑنے پر اختیار حاصل ہو تب بھی وہ کسی دوسرے کا حق ختم کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

## ۲۔ دوسری تقسیم: ایسے حقوق جن میں وراثت چلتی ہے اور وہ جن میں نہیں چلتی

ایسے حقوق کہ جن میں ضمانت (گارنٹی) مقصود ہوتی ہے ان میں وراثت جاری ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے مثلاً قرض کی ادائیگی کے لیے رہن رکھی ہوئی چیز کو روکے رکھنا یا قیمت وصول کرنے کے لیے مال تجارت کو روک لینا یا قرض کی ذمہ داری اٹھانے کا حق، کیوں کہ یہ لازمی اور تاکیدی حقوق ہیں۔

نیز حقوق ارتفاق (حق خیار، کرایہ دار کارپائش میں حق وغیرہ) میں بھی وراثت جاری ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے مثلاً پانی یا راستے کا حق، کیوں کہ یہ حقوق جائداد کے تابع ہیں اور جائداد کے ساتھ لازم ہیں۔

نیز خیار تعیین اور خیار عیب کے حقوق میں وراثت جاری ہونے پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کیوں کہ خیار تعیین میں بیع لازم ہوتی ہے اور مختلف اشیاء میں سے کسی ایک کو پسند کرنے سے حق وابستہ ہوتا ہے اور خیار عیب میں بیع تب مکمل ہوگی جب مال تجارت عیب سے پاک ہو، پس یہ حق وراثت کے لیے بھی ثابت ہے تاکہ انہیں نقصان اور غبن سے بچایا جاسکے۔

خیار شرط، خیار رویت، قرض کی مدت اور مال غنیمت میں مال غنیمت کے حصول کے بعد اور تقسیم سے پہلے غنیمت ہتھیانے والے کے حق میں وراثت جاری ہونے کے سلسلے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حقوق اور منافع میں وراثت جاری نہیں ہوتی کیوں کہ وراثت موجود مال میں جاری ہوتی ہے جو متعین شے ہو اور حقوق و منافع حنفیہ کے نزدیک اموال نہیں ہیں۔ قرض جب تک کسی کے ذمے ہے وہ مال نہیں کیوں کہ قرض تو ایک صفت ہے جو روپے سے وابستہ ہے اور حقیقتاً اسی روپے کی واپسی قرض میں نہیں ہوتی بلکہ اس کی مثل کی واپسی ہوتی ہے لیکن اس میں وراثت جاری ہوتی ہے کیوں کہ یہ مال حکمی ہے یعنی ایک اعتباری شے ہے جس کا قرض خواہ مالک ہوتا ہے اور وہ اس کے سرمائے میں موجود ہوتی ہے، پس انجام کے اعتبار سے قرض مال ہے۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حقوق، منافع اور قرضوں میں وراثت جاری ہوتی ہے کیوں کہ یہ اموال ہیں، نیز ارشاد نبوی ہے: "جس کسی نے مال یا کوئی حق چھوڑا تو وہ وراثت کا ہے اور جس نے کوئی ذمہ داری یا بال بچے چھوڑے تو وہ میری ذمہ داری ہے" (۱)۔

(۱) بخاری، مسلم اور احمد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی: "کوئی مسلمان ایسا نہیں کہ میں دنیا اور آخرت میں اس کا ولی نہ ہوں اور اگر چاہو تو یہ آیت پڑھ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ (الاحزاب، ۶:۳۳) پس جو مومن مر جائے اور مال چھوڑ جائے تو اس کے وارث اس کے مالک ہوں گے اور اگر قرض اور افلاس چھوڑ جائے تو ان کا معاملہ میرے پاس لے آؤ، میں ان کا ولی ہوں"۔ ضیاع سے مراد یہ ہے کہ ان کے پاس کچھ نہ ہو (نیل الاوطار ۶: ۵۷)۔

## محل حق کے اعتبار سے تقسیم

حق اپنے متعلقہ محل کے اعتبار سے مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم ہوتا ہے۔ مالی اور غیر مالی، حق شخصی اور حق عینی؛ حق مجرد اور حق غیر مجرد۔

### ۱۔ مالی حقوق اور غیر مالی حقوق

مالی حقوق وہ ہیں جو اموال اور ان کے منافع سے متعلق ہوں یعنی جن کا محل مال ہو یا مال سے وابستہ منفعت ہو۔ جیسے کہ فروخت کرنے والے کا قیمت میں اور بیچنے والے کا مال تجارت میں حق، حق شفیعہ، حقوق ارتفاق (حق خیاب، کرایہ دار کارہائش میں حق وغیرہ)۔

غیر مالی حقوق وہ ہیں جو اموال کے ساتھ متعلق نہ ہوں مثلاً حق قصاص، آزادی کے حق کی تمام اقسام، عورت کا حق طلاق یا علیحدگی کا حق جس کا سبب نان نفقہ نہ دینا ہو یا جنسی بیماریاں یا عورت کو ایذا دینا، بد سلوکی کرنا، گھر سے طویل عرصہ باہر رہنا یا قید ہو جانا ہو۔ بچے کی پرورش کا حق، نفس پر ولایت کا حق وغیرہ اسی طرح دیگر سیاسی اور طبعی حقوق ان میں شامل ہیں۔

### ۲۔ شخصی حق اور متعین حق

شریعت نے ایک فرد کا دوسرے پر جو حق مقرر کیا ہے وہ حق شخصی ہے، اس کا محل یا تو کسی کام کو انجام دینا ہے مثلاً فروخت کرنے والے کا حق کہ وہ قیمت وصول کرے اور خریدنے والے کا حق کہ وہ مال تجارت وصول کرے، قرض کی وصولی کا حق اور ضائع کی ہوئی یا غصب کی ہوئی چیز کا معاوضہ لینے کا حق، بیوی یا قریبی عزیز کا اخراجات وصول کرنے کا حق۔ یا اس کا

محل کسی کام سے رکنا ہے جیسے امانت رکھنے والے کا امین پر یہ حق کہ وہ امانت رکھی ہوئی چیز کو استعمال نہ کرے۔

حق شخصی کے تین عناصر ہیں: صاحب حق، محل حق اور مکلف یا قرض دار۔ البتہ اس حق کے دونوں فریقوں کا باہمی تعلق ہی واضح اور ظاہر ہوتا ہے، اور محل حق یعنی مال کا تعلق حق کے ساتھ واضح اور ظاہر نہیں۔

حق عینی سے مراد وہ حق ہے جو شریعت نے کسی فرد کو کسی متعین چیز پر دیا ہو، پس صاحب حق اور ایک مادی متعین چیز کا باہمی تعلق جس کے باعث صاحب حق کو اس چیز پر مکمل اختیار حاصل ہوتا ہے حق عینی کہلاتا ہے۔ جیسے حق ملکیت جس کے ذریعے سے مالک کو اپنی مملو کہ شے پر تصرف کا مکمل اختیار ہوتا ہے کہ اس شے پر، اس کے ثمرات پر اور اس کے استعمال پر اسے اختیار ہے، اور کسی جائداد کا کسی دوسری جائداد پر مقرر حق مثلاً راستے سے گزرنے یا پانی گزارنے کا حق، یا پڑوسی کی دیوار پر شہتیر رکھنے کا حق یا رہن رکھی ہوئی کسی شے کو اس وقت تک روکنے کا حق جب تک کہ قرض ادا نہ کیا جائے۔

حق عینی کے فقط دو عناصر ہیں: صاحب حق اور محل حق۔

### متعین حق اور شخصی حق کی خصوصیات

ان دونوں حقوق میں سے ہر ایک کی چند امتیازی خصوصیات ہیں، جن میں سے مندرجہ

ذیل خصوصیات اہم ہیں:

۱۔ حق عینی کے مالک کے لیے اپنے حق سے متعلق چیز کا پہچانہ چھوڑنے کا حق ہے جب کہ حق شخصی میں یہ حق نہیں ہے۔ یعنی حق عینی کے مالک کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی چیز کا پہچانہ چھوڑے، خواہ وہ کسی کے قبضے میں ہو اور خواہ جتنی بار اس کا قبضہ تبدیل ہو، مثلاً کسی شخص



نے کوئی چیز غصب کی، پھر فروخت کر دی یا اس سے کسی اور نے چھین لی اور مختلف ہاتھوں میں ادلتی بدلتی رہی تو مالک کو یہ حق ہے کہ وہ اس آخری شخص کے خلاف دعویٰ کرے جس کے قبضے میں ہے۔

البتہ حق شخصی میں صرف اصل ذمہ دار سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے یعنی مقروض یا اس قرضے کی ادائیگی کی ذمہ داری اٹھانے والے سے۔

اس فرق کا سبب یہ ہے کہ حق عینی کا تعلق کسی متعین فرد سے نہیں بلکہ چیز سے ہے اور چیزیں ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوتی رہتی ہیں، جب کہ حق شخصی کا تعلق مکلف یا مقروض ہے اس لیے اس کے بارے میں کسی دوسرے سے نہیں پوچھا جاسکتا، ہاں اگر دوسرا اس کی ذمہ داری اٹھالے تو ذمہ دار ہو جائے گا جیسا کہ کفالہ اور حوالہ میں ہوتا ہے۔

۲۔ حق عینی کے مالک کو ترجیح اور اولویت کا حق ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے بہت سے قرض خواہ ہیں تو عام قرض خواہوں میں اس شخص کو ترجیح اور امتیاز حاصل ہو گا جس نے قرض کے بدلے کوئی چیز رہن کے طور پر رکھی ہوئی ہے۔

حق شخصی کے مالک کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی سوائے چند استثنائی صورتوں کے، مثلاً تہمت یا شک کی حالت میں لہذا اتندرستی کی حالت کے قرض کو بیماری کی حالت کے قرض پر ترجیح ہوگی، یا ضرورت کی حالت میں مثلاً تجہیز و تکفین کے اخراجات کو ترکے سے متعلق دوسرے تمام حقوق پر ترجیح ہوگی، بیوی اور چھوٹی اولاد کے اخراجات کو دوسرے معمول کے قرضوں پر ترجیح ہوگی، یا عوام کی مصلحت کے لیے، مثلاً لوگوں کے عام قرضوں پر حکومت کے قرضوں کو ترجیح ہوگی۔



۳۔ حق عینی کا محل باقی نہ رہنے کی صورت میں اس حق کا ختم ہونا ہے: اگر حق عینی کا محل باقی نہ رہا تو حق ختم ہو جائے گا اور معاہدہ باطل ہو جائے گا۔ اگر مال تجارت خریدار کے قبضے سے پہلے فروخت کرنے والے کے قبضے میں ہی ضائع ہو جائے تو معاہدہ باطل ہو جائے گا اور مال تجارت کی وصولی میں خریدار کا حق ختم ہو جائے گا۔ اگر کرائے کا مکان جل جائے تو کرائے کا معاہدہ ختم ہو جاتا ہے اور کرایہ دار کا حق انتفاع باقی نہیں رہتا۔

اگر حق شخصی کا محل باقی نہ رہے تو حق ختم نہیں ہوتا اور معاہدہ باطل نہیں ہوتا۔ اگر قرض میں لیا ہوا مال ضائع ہو جائے تو قرض خواہ کا حق ختم نہیں ہوتا کیوں کہ قرض کا تعلق ذمہ داری سے ہے متعین مال سے نہیں ہے۔ اگر بیع سلم میں مال تجارت ضائع ہو جائے تو فروخت کرنے والے پر اس کا متبادل فراہم کرنا واجب ہے۔

### ۳۔ حقوق مجردہ اور غیر مجردہ

مجرد حق: وہ حق ہے کہ صاحب حق صلح یا معافی کے ذریعے اسے چھوڑ دے تو محل حق مکلف یا قرض دار کے پاس اسی طرح باقی رہتا ہے جیسا کہ معافی سے پہلے اس کے پاس تھا، معافی کی وجہ سے محل حق میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مثلاً کوئی قرض خواہ اگر اپنا قرض معاف کر دے تو قرض کی رقم اسی طرح مقروض کی ملکیت رہے گی جیسا کہ معافی سے پہلے اس کی ملکیت تھی یا کوئی شخص اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو جائیداد اسی طرح خریدار کے قبضے میں رہے گی جیسا کہ پہلے تھی، اسی طرح مدعی کا مدعی علیہ کو قسم دینے کا حق یا حق خیار یا اوقاف کے وظائف میں حق چھوڑ دینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

حق غیر مجرد: وہ حق ہے جسے چھوڑنے سے محل حق پر فرق پڑتا ہے مثلاً حق قصاص قاتل کی گردن اور اس کے خون سے متعلق ہے اگر حق قصاص چھوڑ دیا جائے تو قاتل پر اس کا یہ اثر مرتب ہو گا کہ مقتول کے اولیاء کے لیے قاضی کے فیصلے کے بعد اسے قتل کرنا جائز تھا لیکن معافی کے بعد اس کا خون معصوم ہو گیا اور اُسے قتل کرنا جائز نہیں رہا۔ مثلاً شوہر کا اپنی بیوی سے لطف اندوز ہونے کا حق، جس کے باعث وہ اپنے شوہر کے سوا کسی دوسرے کے لیے اپنے آپ کو پیش کرنے کی مجاز نہیں لیکن اگر شوہر طلاق کے ذریعے اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو عورت آزاد ہو جائے گی اور جس سے چاہے شادی کر لے<sup>(۱)</sup>۔ اس تقسیم کا فائدہ یہ ہے کہ:

غیر مجرد حق کا معاوضہ دیا جاسکتا ہے جیسا کہ مقتول کے ولی خون بہالے کر اور شوہر مالی معاوضہ لے کر اپنا حق چھوڑ سکتے ہیں۔

حق مجرد میں معاوضہ لینا جائز نہیں، جیسا کہ جان اور مال کی ولایت اور حق شفعہ، البتہ یہ حنفیہ کی رائے ہے۔ حنفیہ کے سوا دوسرے لوگوں کے نزدیک مالی معاوضہ لینا جائز ہے۔

### تیسری تقسیم: عدالتی عمل داری اور عدم عمل داری

عدالت کی دخل اندازی کے قابل ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے حق کی دو قسمیں ہیں: حق دیانی اور حق قضائی۔ حق دیانی وہ ہے جس میں عدالت کی دخل اندازی نہیں ہو سکتی اور کسی وجہ سے قاضی اس حق کو واجب قرار نہیں دے سکتا۔ مثلاً قاضی کے سامنے وہ حق ثابت نہ ہو سکتا ہو، البتہ اس نوع کے حق میں انسان اپنے پروردگار اور اپنے ضمیر کے سامنے

(۱) شیخ علی الحقیف، احکام المعاملات الشرعیہ، ۳۸۔

جواب وہ ہوتا ہے۔ اگر کوئی قرض خواہ عدالت میں اپنا قرض ثابت نہیں کر سکا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اب وہ قرض مقروض کے ذمہ باقی نہیں رہا بلکہ مقروض پر واجب ہے کہ فوراً قرض ادا کرے۔ جو شادیاں سرکاری دستاویزات میں رجسٹرڈ نہیں ہوتیں وہ بھی دیانتاً ثابت ہوتی ہیں اور ان پر شرعی احکام مثلاً نفقہ اور اولاد کا نسب ثابت ہونا وغیرہ مرتب ہوتے ہیں۔

حق قضائی وہ حق ہے جو عدالتی اختیارات میں آتا ہے اور عدالت میں ثابت کرنا ممکن ہے۔ اس تقسیم کا نتیجہ یہ ہے کہ احکام دیانیہ کا دار و مدار نیتوں، واقعات اور حقائق پر ہے جب کہ احکام قضائیہ کا دار و مدار ظاہری امر پر ہے، ان میں نیتوں، واقعات اور حقائق کو نہیں دیکھا جاتا۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو غلطی سے طلاق دے دی اور اس کی نیت طلاق دینے کی نہیں تھی تو قاضی ظاہری حالات کے پیش نظر طلاق کا فیصلہ دے دے گا کیوں کہ اس کے لیے حقیقت تک رسائی ممکن نہیں اور طلاق کا حکم قضائی حکم ہو گا جب کہ دیانتاً طلاق واقع نہیں ہوگی۔ آدمی کو اختیار ہے کہ وہ اپنے اور اللہ کے درمیانی معاملے کے مطابق عمل کرے اور مفتی کو بھی ایسا ہی فتویٰ دینا چاہیے کیوں کہ شوہر نے حقیقتاً طلاق دینے کی نیت نہیں کی تھی۔

### بحث ۳: حق کے مصادر اور اسباب

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ حق کا بنیادی اور بلا واسطہ مصدر اور سبب شریعت ہے۔ شریعت ہی حقوق کا اساسی مصدر اور واحد سبب ہے البتہ گا ہے شریعت دوسرے اسباب کے بغیر بلا واسطہ حقوق کی تخلیق کرتی ہے، مثلاً مختلف عبادات کا حکم، اقرباء پر خرچ کرنے کا حکم یا جرائم اور محرّمات کی ممانعت، پاکیزہ رزق کو مباح قرار دینا وغیرہ امور میں شرعی دلائل ہی ان حقوق کے بلا واسطہ اسباب و مصادر ہیں۔ گا ہے شریعت دوسرے اسباب کے توسط سے حقوق اور احکام کی تخلیق کرتی ہے ایسے اسباب جنہیں لوگ اختیار کرتے ہیں مثلاً معاہدہ نکاح

جس سے بیوی کے نفقہ اور میاں بیوی میں وراثت وغیرہ کے حقوق پیدا ہوتے ہیں یا معاہدہ بیع جس سے فروخت کرنے والا قیمت اور خریدار مال تجارت کا حق دار ہوتا ہے یا غصب جو غصب کی ہوئی چیز کے ضائع ہونے پر تاوان واجب کرتا ہے۔ ان صورتوں میں معاہدے اور غصب ان حقوق کے بلا واسطہ اسباب ہیں اور شرعی دلائل بالواسطہ۔

زیر نظر عنوان میں ان اسباب سے بحث کی گئی ہے جو بلا واسطہ اسباب ہیں، خواہ وہ شرعی دلائل ہیں یا ایسے اسباب ہیں جن کو شرعی دلائل نے اسباب قرار دیا ہے۔ یہاں مصدر سے مراد وہ چیز نہیں ہے جو کسی امر کو واجب قرار دینے کا حقیقی سبب ہے، کیوں کہ اس صورت میں تمام مصادر کی بنیاد صرف شریعت یا قانون ہے اور بس۔

ذمہ داریوں<sup>(۱)</sup> کے حوالے سے حق کے مصادر پانچ ہیں: شریعت، معاہدہ، محض ارادہ، نفع بخش عمل، نقصان دہ عمل۔

معاہدہ کی مثال جیسے خرید و فروخت، ہبہ اور اجارہ، محض ارادہ کی مثال جیسے کسی چیز کا وعدہ اور نذر، شریعت کی مثال جیسے اقرباء اور بیوی کا نفقہ، ولی اور وصی کی ذمہ داری، ٹیکس نافذ کرنا، نقصان دہ عمل کی مثال جیسے اگر کسی نے دوسرے کی چیز دانستہ ضائع کر دی یا غصب کر لی تو زیادتی کرنے والے پر تاوان کا وجوب، نفع بخش عمل کی مثال مثلاً کسی شخص کا ایسا قرض ادا کر دینا جو اس کے خیال میں اس کے ذمے تھا، بعد میں معلوم ہوا کہ اس کے ذمے نہیں تھا۔ یا کسی دوسرے کا قرض اس کے کہے بغیر ادا کر دینا یا کوئی ایسی چیز خریدنا جس کے بارے میں بعد میں معلوم ہو کہ وہ کسی اور کی ملکیت تھی، اس صورت میں صاحب حق کے

(۱) التزام، وہ امر جو ذمہ داری پیدا کرنے کا باعث ہو۔

لیے جائز ہے کہ وہ دوسرے شخص سے اپنے خرچ کیے ہوئے مال کا مطالبہ کرے کیوں کہ دوسرا شخص اس کا جائز حق دار نہیں تھا۔

ان تمام مصادر کو صرف ایک مصدر "واقعہ شرعیہ، قانونی حقیقت" کے تحت ذکر کیا جاسکتا ہے۔ قانونی حقیقت یا تو فطری اور طبعی ہوگی جیسے ہمسائیگی، قرابت اور بیماری وغیرہ، یا اختیاری ہوگی۔ پھر اختیاری یا تو ایسے مادی اعمال پر مشتمل ہوگی جو ممنوع ہیں تو اس کی مثال نقصان دہ عمل ہے، یا ایسے اعمال پر مشتمل ہوگی جو ایک طرف سے جائز ہیں، جیسے نفع بخش فعل ہے یا شرعی تصرفات ہوں گے۔ شرعی تصرفات اگر یک طرفہ ہوں تو یہ محض ارادہ ہے اور اگر کثیر الجہات ہوں تو وہ معاہدہ ہے<sup>(۱)</sup>۔

یاد رہے کہ یہ مصادر ہی وہ اسباب ہیں جو براہ راست ذمہ داری عائد کرتے ہیں، تمام شرعی تصرفات اور مادی افعال کا بالواسطہ مصدر شریعت ہے۔

حق عینی کے مصادر وہ اسباب ہیں جو ملک تام یا ملک ناقص کا باعث بنتے ہیں اور ان کی تفصیل نظریہ ملکیت کی بحث میں آئے گی۔

ڈاکٹر سنہوری لکھتے ہیں: فقہ اسلامی میں مصادر حقوق کو (خواہ ان کا تعلق ذمہ داریوں سے ہو یا حقوق عینی سے) دو بڑے مصادر میں منحصر کیا جاسکتا ہے جیسا کہ مغربی قانون یا مروجہ قوانین میں ہے اور وہ دو مصادر ہیں: قانونی تصرف اور قانونی حقیقت<sup>(۲)</sup>۔

قانونی تصرف معاہدوں اور محض ارادے پر مشتمل ہے جب کہ قانونی حقیقت نفع بخش اور نقصان دہ عمل کو شامل ہے۔

(۱) استاذ زرقا، المدخل الی نظریة الالتزام، ۴۹، ۵۲۔

(۲) سنہوری، مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی، ۱: ۲۹۔

آخر میں یہ یاد رہے کہ اقرار کسی حق کی تخلیق کا باعث نہیں ہوتا بلکہ فقہاء کی راجح رائے یہ ہے کہ اقرار کے ذریعے صرف حق کی اطلاع دی جاتی ہے جیسا کہ قاضی کے فیصلے سے کوئی حق تخلیق نہیں ہوتا بلکہ قاضی کا فیصلہ محض حق کو ظاہر کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ البتہ اگر قاضی جھوٹی گواہی پر فیصلہ کرے اور جھوٹ ظاہر نہ ہو تو بظاہر اس کا فیصلہ حق کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے لیکن قضاء نہ کہ دیانتاً۔

یہ فقہ اسلامی کا مشہور مسئلہ ہے کہ آیا قاضی کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ ہو جاتا ہے یا صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

## بحث ۴: حق کے احکام

حق کے احکام سے مراد وہ آثار و نتائج ہیں جو صاحب حق کا حق ثابت ہونے کے بعد مرتب ہوتے ہیں اور وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ حق کا حصول: صاحب حق کو تمام جائز شرعی اور قانونی ذرائع سے اپنا حق حاصل کرنے کا اختیار ہوگا۔

الف۔ عبادات میں اللہ کا حق اس طرح ادا کیا جائے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے عبادت فرض کی ہے، خواہ وہ معمول کے حالات میں ہو یعنی عزیمت میں یا استثنائی حالات میں یعنی رخصت میں جیسا کہ نماز میں قصر کرنا، مریض اور مسافر کا رمضان کا روزہ چھوڑ دینا، بیماری میں یا پانی نہ ملنے کی صورت میں مٹی سے تیمم کرنا یا حج سے عاجز آدمی کا حج بدل کرانا یا اگر زبردستی کی جا رہی ہو اور دل ایمان پر مطمئن ہو تو زبان سے کلمہ کفر کہنا۔

اگر کوئی شخص عبادت سے رک جائے: اگر عبادت ایسا حق ہے جو مال سے متعلق ہے

مثلاً زکوٰۃ تو حاکم جبراً اس سے زکوٰۃ وصول کر کے شرعی مضارف میں تقسیم کر دے اور اگر حق



مال سے متعلق نہیں ہے تو اگر اداءِ حق سے باز رہنے کا عمل ظاہر ہے تو حاکم اپنے ذرائع کو بروئے کار لاتے ہوئے اسے اداءِ حق پر آمادہ کرے اور اگر مخفی ہے تو اللہ تعالیٰ خود ایسے شخص کو دنیا میں مصائب و آلام میں اور آخرت میں دردناک عذاب میں مبتلا کرے گا۔

جرائم اور ممنوعات میں اللہ کا حق ادا کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ لوگ ایسے افعال کے ارتکاب سے باز رہیں اور اگر لوگ ان سے باز نہ رہیں تو اللہ کے حق کا تقاضا یہ ہے کہ ان افعال کے مرتکب افراد کو عدالتی فیصلے کے بعد صاحب اختیار حاکم یا اس کا نائب سزا دے تاکہ باہمی ظلم و جور، فتنہ و فساد، دشمنی اور عداوت کو روکا جاسکے، انار کی پھیلانے اور معاشرے کو تہ و بالا کرنے کے عمل کا سدباب ہو سکے۔

ب۔ بندے کا حق ادا کرنے کا طریقہ: حق کی ادائیگی جس شخص کے ذمے ہے اس سے اس کے اختیار اور رضامندی سے حق وصول کیا جائے اور اگر وہ حق ادا کرنے کے لیے تیار نہ ہو تو اگر وہ چیز جس سے حق متعلق ہے بعینہ اس کے پاس موجود ہو مثلاً غصب یا چوری کیا ہو امال یا امانت یا جس چیز سے حق متعلق ہے اس کی جنس موجود ہو مثلاً غصب شدہ مال ضائع ہو گیا لیکن اس کی مانند دوسرا مال موجود ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں حق دار کا خود حق وصول کرنا فتنے یا نقصان کا باعث ہو سکتا ہو یا اصل شے ضائع ہو گئی ہو اور اس کی مانند مال بھی موجود نہ ہو بلکہ دوسری جنس سے مال موجود ہو تو ان تمام صورتوں میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ حق دار خود حق وصول نہ کرے بلکہ عدالتی فیصلے کے ذریعے اپنا حق حاصل کرے۔

اگر جس شخص کے ذمے حق ہے اس کے پاس حق کی جنس کا مال موجود ہو اور حق دار کے خود وصول کر لینے سے کوئی فتنہ اور ضرر پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تب بھی مالکیہ اور حنابلہ



کا مشہور قول یہ ہے کہ حق دار عدالتی فیصلے کے ذریعے اپنا حق وصول کرے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو کوئی تمہارے پاس امانت رکھے، اس کی امانت ادا کرو اور جو تمہارے ساتھ خیانت کرے اس کے ساتھ بھی خیانت نہ کرو"<sup>(۲)</sup>۔ نیز نبی اکرم ﷺ نے ابوسفیان کی بیوی ہندہ کے بارے میں یہ فیصلہ سنایا تھا کہ وہ شوہر کی لاعلمی میں بھی اپنا حق وصول کر سکتی ہیں، آپؐ نے فرمایا: "دستور کے مطابق جس قدر تمہارے لیے اور تمہاری اولاد کے لیے کافی ہوا اتنا لے لیا کرو"<sup>(۳)</sup>۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق خواہ وہی متعین شے ہو یا اس کی جنس ہو، وصول کرنے کے لیے عدالتی فیصلہ ضروری ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۴)</sup> کہ حق دار کا یہ حق ہے کہ وہ جس طریقے سے چاہے اپنا حق وصول کر لے خواہ حق کی جنس سے ہو یا جنس کے سوا مال ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا، الشوری ۴۲: ۴۰ (برائی کا بدلہ اسی قدر برائی ہے) وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ، النحل ۱۶: ۱۲۶ (اگر تمہیں سزا دینا ہو تو اسی قدر سزا دو جتنی کہ تم پر زیادتی کی گئی ہے) دو چیزوں میں ہر اعتبار سے مثلیت نہیں ہو سکتی، صرف

(۱) شرح الکبیر للدردیر، ۴: ۳۳۵؛ القوانین الفقہیۃ، ۳۵۹؛ المغنی، ۸: ۲۵۴ وبعده۔

(۲) ترمذی، ابوداؤد نے اسے حسن بتایا ہے، حاکم نے حضرت ابومریرہؓ کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) احمد: ترمذی کے سوا صحاح کی تمام کتب نے روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ۶: ۳۲۳؛ سبیل السلام،

مال میں مثلیت ہوتی ہے۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: "جو شخص کسی کے پاس اپنی کوئی چیز بیعینہ پائے تو وہ اپنی چیز کا حق دار ہے" (۱)۔

اگر لی جانے والی شے حق کی جنس سے ہو تو حنفیہ کی رائے (۲) وہی ہے جو شافعیہ کی ہے، لیکن اگر غیر جنس ہو تو حنفیہ خود لینے کو جائز قرار نہیں دیتے۔ ابن عابدین کے بقول آج کے دور میں فتویٰ اس پر ہے کہ خود اسی جنس سے ہو یا جنس کے سوا مال ہو اپنا حق وصول کرنا جائز ہے کیوں کہ لوگ اپنی ذمہ داریاں پوری کرنے میں کوتاہی کرتے ہیں اور قرض ادا کرنے میں لیت و لعل سے کام لیتے ہیں۔

یاد رہے کہ یہ بحث جسے فقہ میں "حق دست رس میں آجانا" کہتے ہیں۔ ایسے معاملات کے اہم احکام سے متعلق ہے جس میں عدالتی احکام اور دیانت پر مبنی احکام میں فرق ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے پاس اپنے حق کا مال یا سامان بیعینہ موجود پائے اور وہ شخص اُسے واپس کرنے میں پس و پیش کر رہا ہو یا قرض کا انکار کر دے تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیانت کے طور پر حق دار اپنا حق خود وصول کر سکتا ہے البتہ عدالتی فیصلہ اس عمل کی توثیق نہیں کرے گا۔ دیانتاً یہ حکم ضرورت کا تقاضا ہے اور اوپر مذکور حدیث "جو شخص اپنی کوئی چیز کسی دوسرے کے پاس پائے تو وہ اس کا حق دار ہے" (۳) میں اس کی اجازت دی گئی ہے۔

(۱) احمد، ابوداؤد اور نسائی نے سمرہ بن جندبؓ سے روایت کی۔

(۲) فتح القدیر، ۴: ۲۳۶؛ رد المحتار و الدر المختار، ۲: ۲۱۹ و بعد، ۲۶۵۔

(۳) وہبۃ الزحیلی، نظریۃ الضرورة الشرعیہ، ۱۸۸، و بعد؛ طبع ۱ و بعد۔

وصول ہونے والے حق کی نوعیت

حق کی وصولی میں اصل حکم یہ ہے کہ وہ عدل پر مبنی ہو۔ اگر حق کی نوعیت معلوم ہو اور مقدار متعین ہو مثلاً مکان کی قیمت یا کرایہ یا قرض کی رقم تو وصولی میں اس پر اضافہ جائز نہیں، خواہ خود وصول کرتے یا قاضی فیصلہ دے۔

اگر حق مطلق ہے جس کی نوعیت اور مقدار مقرر نہیں تو لوگوں میں جو متعارف ہو اس کے مطابق درمیانے درجے کی چیز وصول کی جائے۔ پس زکوٰۃ میں درمیانے درجے کا مال لیا جائے، نہ تو بہت عمدہ اور نہ بہت گھٹیا۔ درمیانے درجے کے مال کی وصولی کے بارے میں کئی نصوص موجود ہیں جن کو عرف کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہے مثلاً ارشاد ربانی ہے:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، البقرہ ۲: ۲۳۳ (والد کے ذمے دودھ پلانے والی مطلقہ ماؤں کی خوراک اور لباس ہے، دستور کے مطابق)۔ نِزْوَانِ اَرْدْتُمْ

أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ، البقرہ ۲: ۲۳۳ (اگر تم چاہو کہ اپنی اولاد کو کسی دوسری عورت کا دودھ پلاؤ تو اگر تم دستور کے مطابق ان کی اجرت انہیں دے دو تو ایسا کرنا کوئی گناہ نہیں)۔ قسم کے کفارے میں درمیانے درجے کے کھانے کی صراحت موجود ہے۔ ارشاد ربانی ہے: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ

عَشْرَةَ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ، المائدہ ۵: ۸۹ (قسم کا کفارہ یہ ہے کہ جو کھانا تم اپنے خاندان کو کھلاتے ہو، اس میں سے درمیانے درجے کا کھانا دس مسکینوں کو کھاؤ)۔ اوسط سے مراد، درمیانی قسم کا کھانا اور درمیانی تعداد میں کھانا کھلانا ہے۔ پس بیوی اور قریبی عزیزوں کا نفقہ جو نص کے ذریعے واجب ہے وہ عرف کے مطابق درمیانے

درجے کا ہے اور صدقہ فطر میں کسی شہر میں استعمال ہونے والا عام غلہ واجب ہے، جو اس شہر کی اکثر آبادی میں بطور خوراک متعارف ہو۔

اگر کوئی شخص زکوٰۃ ادا نہ کرے تو اس سے جرمانے کے طور پر عمدہ قسم کا مال یا جتنا واجب ہو اس سے دو گنا لینا جائز ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے "جو کوئی ثواب کی نیت سے زکوٰۃ دیتا ہے اُسے اس کا ثواب ملے گا اور جو زکوٰۃ ادا نہیں کرے گا ہم اس سے زکوٰۃ وصول کریں گے اور اتنا مال مزید لیں گے، یہ ہمارے رب کے سخت فیصلوں میں سے ایک فیصلہ ہے" (۱)۔

۱۔ حق وصول کرنے اور ادا کرنے میں نرمی کا برتاؤ

اصل حکم تو یہ ہے کہ حق پورے کا پورا وصول کیا جائے لیکن شریعت نے اسے مستحسن قرار دیا ہے کہ اگر حق دار اپنا سارا یا بعض حق محض نرمی، احسان اور ایثار کے طور پر چھوڑ دے، بالخصوص جب کہ مقروض یا جس کے ذمے حق ہے وہ تنگی میں ہو تو یہ نیکی کا کام ہے، جس پر ثواب ملتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، البقرہ ۲: ۲۸۰ (اگر مقروض تنگ دست ہو تو اسے کشادگی آنے تک مہلت دو، اور اگر قرض معاف کر دو تو تمہارے لیے بہتر ہے، اگر تمہیں معلوم ہو) اس آیت میں "تصدق" سے مراد قرض معاف کر دینا ہے۔

(۱) احمد، نسائی اور ابوداؤد نے بھز بن حکیم سے اپنے باپ اور دادا کے حوالے سے روایت کی ہے، الفاظ یہ ہیں: "جو ثواب کی نیت سے دے گا اسے ثواب ملے گا اور جو روک لے گا۔ ہم اس سے وصول کر کے رہیں گے اور اس کے ساتھ مزید اونٹ اللہ کی طرف سے جرمانے کے طور پر وصول کریں گے"۔ نیل الاوطار، ۲: ۱۲۱ وبعده۔

عورت کا اپنے بعض حقوق معاف کر دینے یا سارے کا سارا مہر معاف کر دینے کے بارے میں ارشاد ربانی ہے: **وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا، النساء: ۴: ۴** (عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دیا کرو، اگر وہ اپنی مرضی سے کچھ حصہ معاف کر دیں تو اسے کھا سکتے ہو، خوشی سے، مزے سے)۔ **وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ، البقرہ، ۲: ۲۳۷** (اگر تم بیویوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو اور ان کے لیے مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا مہر مقرر کیا ہے اس کا نصف ادا کرو، ہاں اگر وہ معاف کر دیں یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے)۔ حق قصاص کی معافی کے بارے میں ارشاد ہے: **وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا، الاسراء، ۱۷: ۳۳** (جو کوئی مظلوم مارا گیا، اس کے ولی کو ہم نے اختیار دیا ہے، پس وہ قتل کرنے میں حد سے تجاوز نہ کرے، اس کی مدد کی جائے گی)۔

حقوق سے دست برداری کے سلسلہ میں ایک آیت ہے جو عام قانون بیان کرتی ہے اور وہ ہے: **وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، الشوری ۴۲: ۴۰** (برائی کا بدلہ اسی قدر برائی ہے، پس جو کوئی معاف کر دے اور اصلاح کرے تو اس کا اجر اللہ کے ذمے ہے)۔

## ۲۔ حق کی حفاظت

شریعت نے اس امر کو یقینی بنایا ہے کہ حق دار کے حق کی حفاظت کی جائے اور اس کے لیے متعدد اقدامات کیے گئے تاکہ کسی قسم کی حق تلفی نہ ہو مثلاً اللہ کے سامنے جواب دہی، معاشرتی ذمہ داری اور عدالتی چارہ جوئی کا حق۔

عبادات حقوق اللہ کی ایسی قسم ہے جن کی حفاظت کے لیے شریعت نے ایمان کے تقاضوں اور غیرت دینی کو براہیختہ کر کے اس میں کوتاہی پر عذاب کی وعید سنائی اور بجا آوری پر دنیوی نعمتوں اور اخروی ثواب کا وعدہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ شرعی ذمہ داریوں کے بیان کے لیے نازل ہونے والی آیات بالعموم یا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا (البقرہ ۲: ۲۸۲) سے شروع کی گئی ہیں تاکہ معلوم ہو کہ ان امور کی بجا آوری ایمان کا تقاضا ہے۔

عبادات کے تحفظ کے لیے ایک اور انتظام بھی کیا گیا ہے اور وہ ہے حسبہ<sup>(۱)</sup>

(احتساب) یعنی اگر اچھے کام چھوڑ دیے جائیں تو اسر بالمعروف کیا جائے اور برے کام کیے جائیں تو نہی عن المنکر کیا جائے۔ یہ ایک ایسا حق ہے جو امت کے ہر فرد کو اور محتسب یا احتساب کے نگران کو حاصل ہے۔ محتسب کو یہ حق ہے کہ وہ نماز، زکوٰۃ یا رمضان میں صدقہ

(۱) حسبہ سے مراد وہ حکومتی ادارہ ہے جس کا کام یہ ہے کہ لوگوں کی اور بازاروں کی نگرانی کرے

اور دیکھے لوگ دینی آداب سے منحرف تو نہیں ہو رہے۔ نیز تاجروں اور صنعت کاروں کی نگرانی کرے کہ وہ چور بازاری، ملاوٹ، گراں فروشی اور غیر معیاری مال کی تیاری نہ کریں۔ اس ادارے کی ذمہ داری ہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور یہ ادارہ "بلدیہ" کے ادارے کے مشابہ ہے جو بازاروں کی نگرانی کرتا ہے اور "امن عامہ" کے ادارے کے مشابہ ہے جو آداب کی نگرانی کرتا ہے اور نیابت عامہ کے قائم مقام ہے جس کی ذمہ داری مجرموں کو عدالت میں پیش کرنا ہے۔



فطر کے تارک کو ان عبادات کے ادا کرنے کا حکم دے اور ہر مسلمان کو یہ حق ہے کہ وہ کسی بھی گناہ کے ارتکاب پر کسی بھی شخص کے خلاف محتسب یا قاضی کی عدالت میں شکایت کرے تاکہ گناہ کے مرتکب کی اس طرح تادیب کی جاسکے جس سے وہ گناہ چھوڑ دے اور عبادات کی بجا آوری کے لیے تیار ہو جائے۔

اللہ کے دوسرے حقوق کا بھی یہی معاملہ ہے کہ ان کے تحفظ کے لیے دینی جذبے اور احتساب دونوں سے کام لیا جاتا ہے۔

جہاں تک بندوں کے حقوق کا تعلق ہے تو ان کے تحفظ کے لیے ایک طرف دینی جذبے کو بروئے کار لایا گیا ہے کہ ہر شخص پر دوسرے کے حقوق کا احترام واجب ہے، خواہ وہ مال سے متعلق ہوں یا آبرو سے یا جان سے، دوسری طرف جس کے ذمے حق واجب ہو اور وہ ادا نہ کر رہا ہو تو اس کے خلاف عدالتی چارہ جوئی کا اختیار دیا گیا ہے۔

اس طرح شریعت نے تمام دینی، معاشرتی، خاص اور عام حقوق کے تحفظ کا اہتمام کیا ہے کہ حق دار کے حق کا احترام کیا جائے، اس پر کسی قسم کی زیادتی نہ ہو اور زیادتی کرنے والے کو سزا دی جائے۔

### ۳۔ تالیف، نشر و اشاعت اور تقسیم کا حق

الف۔ حق مؤلف جو جدید قوانین میں حق ادبی کے عنوان کے تحت زیر بحث آتا ہے جسے ہمارے خیال میں استصلاح یا مصلحت مرسلہ کے قاعدے کی بنیاد پر شریعت میں تحفظ حاصل ہے۔ استصلاح یا مصلحت مرسلہ سے وہ اوصاف مراد ہیں جو اگرچہ شرعی تصرفات اور مقاصد سے ہم آہنگ ہوں لیکن شریعت میں ان کے ثبوت یا عدم ثبوت کے بارے میں کوئی متعین دلیل نہ ہوتا ہم منافع کے حصول یا مفاسد کے دفعیہ کے حکم سے وابستہ



کر کے ان کے بارے میں حکم معلوم کیا جاسکتا ہو)۔ ہر ایسا عمل جس میں کوئی مصلحت یا جو ضرر اور نقصان سے بچنے کے لیے ہو وہ شرعاً مطلوب ہوتا ہے۔

مؤلف اپنی تالیف کی تیاری میں بہت محنت کرتا ہے، پس وہ اس تالیف کا سب سے بڑا حق دار ہے خواہ وہ حق مادی منافع کی شکل میں ہو یعنی اپنے عمل سے وہ مادی فوائد حاصل کرنا چاہتا ہو یا معنوی منافع کی شکل میں ہو کہ اس تالیف کی نسبت اس کی طرف ہو۔ یہ حق ہمیشہ مؤلف کے لیے مختص رہتا ہے اور اس کے بعد اس کے وارثوں کو منتقل ہو جاتا ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے جسے بخاری اور دوسری کتب نے روایت کیا کہ: "جو کوئی مال یا کوئی حق چھوڑ جائے تو وہ وارثوں کا ہے"۔

اس بناء پر کسی کتاب کی دوبارہ طباعت یا اس کی فوٹو کاپی کرنا مصنف کی حق تلفی ہے، شرعاً معصیت ہے اور ایسی چوری ہے کہ جس میں اگر مطبوعہ نسخے ظلم و زیادتی کر کے آگے تقسیم کر دیے گئے تو اس کا تاوان مؤلف کو ادا کرنا اور اُسے جو ادبی نقصان پہنچا ہے اس کا معاوضہ دینا ضروری ہے۔ یہ حکم تمام تالیفات کے بارے میں ہے، خواہ ان پر "حق طباعت مؤلف کے لیے محفوظ ہے" لکھا ہوا ہو یا نہ ہو۔ کیوں کہ عرف اور قانون نے اس حق کو دوسرے شخصی حقوق کی طرح تسلیم کیا ہے اور حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک منافع بھی قیمتی اموال شمار ہوتے ہیں۔ کیوں کہ اشیاء سے منافع حاصل کرنا ہی مقصود ہوتا ہے نہ کہ محض ان کی ذات اور ہر قسم کے مال سے سب سے بڑی غرض ان سے فائدہ اٹھانا ہی ہے، جیسا کہ شیخ الاسلام عزالدین بن عبد السلام نے اس کی وضاحت کی ہے۔ بلکہ حنفیہ کے متاخرین فقہاء نے تین غصب شدہ اشیاء کے منافع کا تاوان ادا کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔ مال وقف، یتیم کا مال اور وہ مال جو استعمال کے لیے تیار کیا گیا ہو۔

مؤلف جب کوئی کتاب طبع کرواتا ہے تو اس سے دو مقصد پیش نظر ہوتے ہیں: علم کی نشرو اشاعت اور تالیف سے مادی یا معنوی مفاد۔ پس کسی بھی تالیف کی ہر طباعت مؤلف کا خاص حق ہے۔

بعض ناشرین کتب یہ کہتے ہیں کہ وہ کسی تالیف کی دوسری، تیسری طباعت یا اس کی فوٹو کاپی کر کے علم کی اشاعت اور مؤلف کی خدمت کر رہے ہیں۔ یہ محض شیطانی حیلہ جوئی اور مال کمانے کا ایک فاسد ذریعہ ہے۔ کیوں کہ حرام کسی طریقے سے حلال کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ ان ناشرین کی بات اس لیے بھی غلط ہے کہ اگر کتاب اپنی شہرت کی وجہ سے اس درجے کی نہ ہوتی کہ اس کی طبع ثانی سے انہیں مادی منافع کے حصول کی کوئی امید نہ ہو تو کبھی بھی اس کی دوسری طباعت کے لیے تیار نہ ہوتے۔

البتہ وہ قدیم کتابیں جن کے مؤلفین کے ورثاء کا کوئی علم نہیں ان کو دوبارہ طبع کرانے میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ کسی نشریاتی یا طباعتی ادارے نے اس کتاب پر مزید کام نہ کروایا ہو مثلاً اس پر حواشی، تعلیقات یا اس پر رموز اوقاف لگوائے ہوں یا اس کی تصحیح کی محنت کی ہو تو اس کی طباعت جائز نہیں ہے۔

ب۔ نشر و اشاعت اور تقسیم کے حق کا فیصلہ اس معاہدے اور اتفاق کی روشنی میں ہو گا جو مؤلف، ناشر اور تقسیم کنندہ کے درمیان ہوتا ہے۔ اس میں تمام فریقوں کو معاہدے کی تمام شرائط مثلاً کتنی تعداد میں طباعت ہوگی اور معاہدہ کتنی مدت کے لیے ہو گا وغیرہ پر عمل کرنا واجب ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے معاہدوں کی پاس داری کا حکم دیا ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ، المائدہ ۵ : (اے ایمان والو، معاہدوں کی پاس داری کرو) اور أَوْفُوا بِالْعَهْدِ ، الاسراء ۱۷ : ۳۴ (وعدے کی پابندی کرو)۔

اس بناء پر شرعاً معاہدے کی دفعات توڑنا حرام ہے۔ مؤلف کے لیے جائز نہیں کہ جب کسی ایک ادارے سے کتاب کی طباعت و اشاعت کا معاہدہ ہو جائے تو اس مدت میں کسی دوسرے ادارے سے معاہدہ جائز نہیں۔ یاد رہے کہ ادارہ طباعت و اشاعت کے لیے محنت کرتا ہے تو اس کے بدلے میں نفع کماتا ہے اور شہرت کتاب کے موضوع کی مقبولیت کے باعث ہوتی ہے نہ کہ اس کی شکل و صورت کی بناء پر۔ کتاب کی شکل و صورت کی حیثیت ثانوی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست نہیں کہ طباعت و اشاعت کا ادارہ مؤلف اور اس کی کتاب کی شہرت میں اضافہ کا باعث بنتا ہے، اس لیے ادارہ مؤلف کے شرح منافع سے بھی بلند تر شرح سے معاوضہ وصول کرنے کا حق رکھتا ہے۔

ج۔ اسی طرح کسی کتاب کے ترجمہ کی اشاعت مؤلف کی اجازت اور اس کے ساتھ معاہدے کے بعد ہونی چاہیے۔ مؤلف اور ناشر کا حق معاہدے کے مطابق نفع کی شرح میں سے متعین ہونا چاہیے یا مؤلفین اور ناشرین کے ہاں جو عرف میں طے ہو، اس کے مطابق ہر ایک کا حصہ مقرر ہو گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ نیکی وہ ہے جس پر نفس اور دل مطمئن ہو اور گناہ وہ ہے جس کی دل میں کٹک ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اس سے آگاہ نہ ہو جائیں۔ بلاشبہ مؤلف کا حق قوانین اور عرف میں تسلیم شدہ ہے اور بلا اجازت طباعت اور نقول مؤلف کی حق تلفی اور اس کے ساتھ ظلم و زیادتی ہے۔ ایسا کام کرنے والے عام طور پر ذمہ داری سے گریزاں ہوتے ہیں اور اپنے گناہ کا اعتراف کرنے کا حوصلہ نہیں رکھتے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ کام ظلم ہے اور صاحب حق کو اس کا معاوضہ ماننا ضروری ہے۔ اور مسلمانوں کو اپنی ذمہ داریوں اور

معاهدوں کے مطابق حقوق کی ادائیگی کرنا دوسری اقوام کی بہ نسبت زیادہ ضروری ہے۔ اللہ سچ کہتا ہے اور سیدھی راہ دکھاتا ہے۔

۴۔ جائز طریقے سے حق کا استعمال: ہر انسان کا فرض ہے کہ اپنے حق کو اس طرح استعمال کرے جیسے شریعت نے حکم دیا ہو اور اس کی اجازت دی ہو۔ ایسے طریقے سے اپنے حق کو استعمال کرنا درست نہیں جس سے دوسرے کسی شخص کو ضرر ہو، خواہ فرد ہو یا جماعت۔ خواہ ضرر قصداً ہو یا بلا ارادہ۔ اپنے مال کو ضائع کرنا اور اُسے بے جا خرچ کرنا جائز نہیں کیوں کہ شریعت نے اس کی اجازت نہیں دی۔

ملکیت کا حق یہ ہے کہ آدمی اپنی مملو کہ جگہ میں جو اور جیسی چاہے عمارت بنائے لیکن یہ درست نہیں کہ ایسی عمارت تعمیر کرے جس سے پڑوسی کی روشنی اور ہوا رک جائے۔ اپنی عمارت میں ایسی کھڑکی نہیں کھول سکتا جس سے پڑوسی خواتین پر نگاہ پڑتی ہو کیوں کہ اس سے پڑوسیوں کو تکلیف ہوتی ہے۔

وضعی قوانین کے ماہرین کے نزدیک انسان کا اپنے حق کو اس طرح استعمال کرنا جس سے خود اُسے یا کسی دوسرے کو نقصان ہو، حق کے استعمال میں تعسف کہلاتا ہے۔ اگر کوئی شخص کوئی ایسا کام کرے جس کا اُسے حق نہیں تو اُسے تعسف نہیں کہتے بلکہ دوسرے کی حق تلفی کہتے ہیں۔ کرایہ دار اگر مکان کو اس طرح استعمال کرتا ہے جس سے مکان کو نقصان ہوتا ہے تو اسے تعسف کہیں گے اور اگر مکان غصب کر لیتا ہے تو یہ تعسف نہیں زیادتی ہے۔

حکام اور ملازمین کا قانونی حدود سے اور اپنے اختیارات سے تجاوز کرنا مثلاً لوگوں کے مال غصب کرنا یا ظالمانہ ٹیکس لگانا حق کے استعمال میں تعسف نہیں بلکہ ناجائز اختیارات کا

استعمال اور حق سے تجاوز ہے جس کے مرتکب کو سزا دینا اور تعزیر واجب ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمار بن یاسر کو کوفہ اور مغیرہ بن شعبہ کو بصرہ کی گورنری سے معزول کر دیا تھا جب ان دونوں صوبوں کے لوگوں نے ان کی شکایت کی۔ عبد الملک بن مروان نے ولایت مظالم (آج کی پارلیمنٹ) قائم کی تاکہ اگر گورنروں، ٹیکس کلکٹروں اور سرکاری ملازمین میں سے کوئی لوگوں کے ساتھ ظلم کرے یا اپنے اختیارات اور حدود سے تجاوز کرے تو اس کا محاسبہ ہو سکے۔

## تعسف کی حرمت کے دلائل

تعسف کے حرام ہونے کے کئی ایک دلائل ہیں، جن میں سے چند ایک درجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَ حُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا**، البقرہ، ۲: ۲۳۱ (جب عورتوں کو طلاق دو اور وہ اپنی عدت کو پہنچنے لگیں تو انہیں دستور کے مطابق روک لو یا دستور کے مطابق چھوڑ دو، انہیں نقصان پہنچانے کے لیے نہ روکو تاکہ تم ان پر زیادتی کر سکو)۔ شریعت نے بیوی سے رجوع کے حق کا اسے نقصان پہنچانے کی نیت سے استعمال ممنوع قرار دیا ہے، جیسا کہ جاہلیت میں لوگ کرتے تھے کہ شوہر بیوی کو طلاق دے دیتا اور جب عدت ختم ہونے کے قریب ہوتی تو اس سے رجوع کر کے پھر طلاق دے دیتا، شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ اور چوں کہ نبی سے حرمت ثابت ہوتی ہے پس تعسف حرام قرار پایا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے ورثاء کے حصے بیان کرنے کے بعد فرمایا: **مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ**، النساء ۴: ۱۳ (وصیت پوری کرنے اور قرض ادا کرنے

کے بعد، ضرر نہ پہنچایا جائے، یہ اللہ کا حکم ہے) اللہ نے ایسی وصیت سے منع فرمایا ہے جس سے وراثت کو نقصان پہنچانا مقصود ہو مثلاً وارث کے حق میں وصیت کرنا یا ایک تہائی سے زائد ترکہ کی وصیت کرنا۔ اور یہاں بھی نہیں سے حرمت ثابت ہوتی ہے، پس تعسف حرام ٹھہرا۔

۳۔ ارشاد ربانی ہے: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ، النساء، ۴: ۵ (بے وقوفوں کو اپنا مال نہ دو، جسے اللہ نے تمہارے قیام کا ذریعہ بنایا اور انہیں اس میں سے کھانے پہننے کو دو) اللہ نے حکم دیا ہے جو بے وقوف اپنا مال ضائع کرتا ہو اس پر پابندی عائد کر دو کیوں کہ اس نے حق انفاق کے استعمال میں تعسف سے کام لیا۔ پس تعسف ممنوع ہے اور تعسف کے مرتکب کی تادیب کر کے اس پر پابندی عائد کر دی جائے۔

۴۔ اجتماعی تحفظ کی ضمانت کے لیے غلط کام کرنے والے کا ہاتھ روکنے کی حدیث جس میں کشتی کی مثال سے (۱) رسول اللہ ﷺ نے کشتی کی چلی منزل والوں کو کشتی میں سوراخ کرنے سے روکنے کا حکم دیا ہے۔ کیوں کہ اس میں سب لوگوں کی ہلاکت کی صورت میں ضرر ہے۔ اس لیے ان کا فعل تعسف ہونے کے باعث حرام قرار پائے گا۔

(۱) بخاری نے نعمان بن بشیر سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حدود اللہ کو قائم کرنے والے اور ان کو پامال کرنے والوں کی مثال ایسے ہے کہ کچھ لوگ کشتی کی چلی منزل پر اور کچھ لوگ اوپر کی منزل پر سفر کر رہے ہیں۔ چلی منزل والوں کو پانی لینے کے لیے اوپر آنا پڑتا ہے۔ وہ اگر فیصلہ کریں کہ ہم کشتی میں سوراخ کر کے نیچے سے پانی لے لیتے ہیں تاکہ اوپر والوں کو تکلیف نہ ہو۔ اگر اوپر والے ان کو سوراخ کرنے دیں گے تو سب ڈوب کر مر جائیں گے اور اگر انہیں روک لیں گے تو سب بچ جائیں گے۔



## تعسف کے حرام ہونے کی وجہ

تعسف کی حرمت کے دو اسباب ہیں:

۱۔ حقوق کے استعمال میں مشروط آزادی: کسی بھی حق دار کے لیے اپنے حق کے استعمال میں مکمل آزادی نہیں ہوتی بلکہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے کہ اس کے استعمال سے کسی دوسرے کو نقصان نہ ہو، کیوں کہ شرعی نصوص نے دوسرے کو نقصان پہنچانے کو حرام قرار دیا ہے۔ ذخیرہ اندوزی کو ممنوع قرار دیتے ہوئے ضرورت کے وقت ذخیرہ کیے ہوئے مال کو زبردستی فروخت کرنے کا حکم دیا اور جان، مال اور عزت کے خلاف زیادتی کو حرام قرار دیا، خواہ یہ زیادتی اپنا جائز حق استعمال کرنے کے نتیجے میں ہو یا محض زیادتی ہو۔

۲۔ اجتماعی حقوق کا لحاظ: کسی بھی شخص کا خاص مالی حق اس شخص کی ذاتی مصلحت سے ہی وابستہ نہیں ہوتا بلکہ اس کا فائدہ معاشرے کو بھی ہوتا ہے۔ کیوں کہ ایک فرد کی دولت امت کی دولت کا حصہ ہے اور ہنگامی حالات کے لیے امت کا قومی ہونا واجب ہے بلکہ عام حالات میں لوگوں کے خاص اموال میں معاشرے کا حق مقرر ہے جو زکوٰۃ، خراج، کفاروں اور صدقہ فطر کی شکل میں وصول کیا جاتا ہے اور معاشرے کو اس کے سوا بھی صدقات، وصیتوں، اوقاف اور نیکی و بھلائی کے دوسرے ذرائع سے استجاب کے طور پر بھی مال ملتا ہے۔ یہ ایسا پہلو ہے جسے آج کی اصطلاح میں حقوق میں شراکت کا نام دیا جاتا ہے۔

جب افراد کے اموال میں معاشرے کا بھی حق ہے تو فرد کے لیے واجب ہے کہ وہ اپنے مال میں ایسا تصرف نہ کرے جو معاشرے کے لیے نقصان دہ ہو، کیوں کہ ایسا کرنا معاشرے کی حق تلفی اور اس کے خلاف زیادتی کا ارتکاب ہے۔



## حق کے استعمال میں تعسف کی ممانعت کے قواعد

پہلا قاعدہ: نقصان پہنچانے کا ارادہ کرنا: اگر کوئی شخص اپنے حق کے استعمال سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچانا چاہتا ہے اور اسے حق سے حاصل ہونے والی کسی مصلحت کے لیے استعمال نہیں کرتا تو حق کا استعمال ایسا تعسف ہے جو حرام ہے اور اس کی ممانعت واجب ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کو طلاق سے نقصان پہنچانے کے لیے رجوع کرنا حرام ہے اور قرض خواہوں یا وارثوں کو نقصان پہنچانے کے لیے وصیت کرنا، اور بیوی کو لے کر اس کے شہر اور رشتہ داروں سے دور کسی جگہ چلے جانا تاکہ شوہر بیوی کو تکلیف پہنچا سکے، یا معزز افراد کے خلاف جھوٹے الزامات لگا کر ان کے خلاف مقدمے قائم کر کے انہیں بدنام کرنا، یا کسی مریض کا جو مرض موت میں مبتلا ہو اپنے وارثوں یا قرض خواہوں کو محروم کرنے کے لیے کسی کے قرض کا اقرار کرنا، یا مرض موت میں مبتلا شوہر کا بیوی کو طلاق دینا تاکہ وہ وارث نہ ہو یہ سب کام تعسف ہیں اور حرام ہیں۔ اس قاعدے کی اساس نقصان پہنچانے کا ارادہ کرنا ہے۔

اس نوع کے تعسف پر تین طرح کے رد عمل مرتب ہوتے ہیں: تعسف سے حق کے استعمال کرنے والے کی تادیب اور تعزیری سزا، جو اتنی ہو کہ قاضی کی نظر میں اس طرح کا کام کرنے والوں کے لیے باعث عبرت ہو۔ اگر تعسف سے کیے ہوئے عمل کو ختم کیا جاسکتا ہو تو اسے ختم کر دینا اور جس شخص کو نقصان پہنچا ہو اس کے نقصان کی تلافی۔ یہ امر کہ کیا صاحب حق کی نیت تھی کہ وہ کسی شخص کو اپنے عمل سے نقصان پہنچائے دلائل اور قرائن سے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔

دوسرا قاعدہ: ناجائز مقصد کی نیت کرنا: جب کوئی شخص اپنے حق کے استعمال سے کسی ایسے ناجائز مقصد کے حصول کی نیت کرے جو حق سے مقصود مصلحت سے ہم آہنگ نہ ہو، بلکہ حق کے جائز استعمال کے پردے میں ناجائز مقصد چھپا ہوا ہو۔ جیسے اس نیت سے کسی تین بار کی مطلقہ عورت سے نکاح کرنا کہ وہ اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے، اس سے مستقل نکاح مقصود نہ ہو۔ یا معاہدہ بیع کو سود کے حصول کا ذریعہ بنانا، جیسا کہ بیع عینہ میں ہوتا ہے۔ بیع عینہ یہ ہے کہ کوئی چیز کسی سے ادھار خرید کر، کم قیمت پر لیکن نقد رقم لے کر اسی کے ہاتھ فروخت کر دینا، جس سے اصل مقصد سودی کاروبار ہوتا ہے، یہ تمام امور تعسف ہیں اور حرام ہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ نے کسی کے لیے بیوی حلال کرنے والے پر اور جس کے لیے حلال کی جا رہی ہو اس پر لعنت بھیجی ہے" (۱)۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "ایک وقت آئے گا کہ لوگ تجارت کے ذریعے سود کو حلال کر لیں گے" (۲)، نیز آپؐ نے بیع عینہ سے صراحتاً منع فرمایا (۳)۔

(۱) احمد؛ نسائی؛ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، ابوداؤد؛ ابن ماجہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے حلالہ کرنے والے اور حلالہ کرانے والے پر لعنت بھیجی ہے۔ (نیبل الاوطار، ۶: ۱۳۸)۔

(۲) حدیث مرسل ہے لیکن بالاتفاق قابل اعتماد ہے۔ کئی مسند روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً وہ احادیث جو بیع عینہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، ادزاعی نے اسے روایت کیا اور اس سے استدلال بھی کیا۔ (نیبل الاوطار، ۵: ۲۰۷)۔

(۳) احمد اور ابوداؤد نے ابن عمر سے ان الفاظ سے روایت کی: "جب لوگ روپے پیسے میں بخل کرنے لگ جائیں اور بیع عینہ کرنے لگیں اور کالیوں کی دموں کے پیچھے چلنے لگیں اور جہاد فی سبیل اللہ چھوڑ دیں تو اللہ تعالیٰ ان پر مصائب نازل کرے گا ہاں تک واپس اپنے دین کی طرف لوٹ آئیں" (المرجع السابق، ۲۰۶)۔

نیز غیر مسلمہ بیوی کا اپنے مسلمان شوہر کی وراثت کا مالک بننے کے لیے اسلام قبول کرنا اور زکوٰۃ سے بچنے کے لیے سال پورا ہونے سے پہلے اپنا مال کسی کو ہبہ کر دینا بھی تعسف ہے۔ یہ قاعدہ سد ذرائع سے ماخوذ ہے، جس سے یہ اصول نکلتا ہے کہ جس حیلے کے ذریعے حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنا یا واجب سے بچنا مقصود ہو ایسا حیلہ باطل اور حرام ہے۔ اس قاعدے کی بنیاد بھی پہلے قاعدے کی طرح ہے اور نیت کا اندازہ دلائل، شواہد اور قرآن سے ہوتا ہے۔

**تیسرا قاعدہ: حق کے استعمال سے فائدہ کم اور نقصان زیادہ ہو:** جب آدمی اپنا کوئی حق استعمال کرتا ہے تو اس سے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اُسے فائدہ ہو۔ اگر کسی حق کے استعمال پر جتنا اُس شخص کو فائدہ ہو رہا ہو اس سے زیادہ یا اسی قدر کسی دوسرے کو نقصان پہنچ رہا ہو تو سد ذرائع کے طور پر اس حق کے استعمال سے روک دیا جائے گا۔ خواہ اس کا نقصان عام ہو یعنی کسی جماعت کو پہنچ رہا ہو، یا خاص ہو کہ ایک یا چند افراد کو پہنچ رہا ہو۔ اس کی ممانعت کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "نہ خود نقصان اٹھاؤ نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ" (۱)۔ اگر حق کے استعمال سے عام ضرر پہنچ رہا ہو جو ہمیشہ ضرر خاص کی بہ نسبت شدید تر ہوتا ہے یا کسی ایک یا چند افراد کو نقصان پہنچ رہا ہو لیکن ان کا نقصان صاحب حق کے فائدے کی بہ نسبت زیادہ ہو یا صاحب حق کے نقصان کی بہ نسبت شدید تر یا برابر ہو تو صاحب حق کو حق کے استعمال سے روک دیا جائے گا۔ اگر نقصان معمولی ہو یا محض نقصان کا احتمال ہو تو حق کا استعمال تعسف نہیں کہلائے گا۔

(۱) حدیث حسن ہے، ابن ماجہ اور دارقطنی نے ابو سعید خدری سے مسنداً روایت کی ہے۔ امام مالک نے عمرو بن یحییٰ سے ان کے والد کے حوالے سے مرسلاروایت کی ہے۔

امت یا جماعت کے عمومی نقصان کی مثال ذخیرہ اندوزی ہے، کہ لوگوں کی ضروریات خرید کر ذخیرہ کر لی جائیں اور جب قیمتیں چڑھ جائیں اور طلب بڑھ جائے تو اس وقت فروخت کی جائیں۔ حدیث نبویؐ نے اس کی ممانعت کی ہے کہ "منڈی میں مال لانے والے کو رزق ملتا ہے اور ذخیرہ اندوزی کرنے والا لعنتی ہے۔ صرف غلط کار آدمی ہی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے" (۱)۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے: کہ باہر سے مال لانے والے قافلوں کو شہر سے باہر جا کر روک لینا تاکہ وہ اپنا سامان مارکیٹ کی بہ نسبت سستے داموں فروخت کر کے چلے جائیں اور ان سے خریدنے والے مارکیٹ میں لا کر اُسے مہنگے داموں فروخت کریں۔ یہ کام بھی حرام ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے باہر سے آنے والے قافلوں کو آگے جا کر ملنے سے منع فرمایا (۲)۔

اس کی تیسری مثال فتنہ و فساد کے زمانے میں اسلحہ کی فروخت ہے، نیز ڈاکوؤں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا، شراب کشید کرنے والے کے ہاتھ انگور بیچنا، اور دگنی قیمت سے زیادہ پر سامان فروخت کرنا اس سے معاشرے کو نقصان ہوتا ہے اس لیے تاجروں کو اس سے روکا جائے گا اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک حکمرانوں کو یہ اختیار ہے کہ تاجروں کے منافع کی معقول شرح رکھ کر اشیاء تجارت کی قیمت مقرر کر دی جائے۔ اگر تاجر اس قیمت پر فروخت کرنے

(۱) پہلی حدیث ضعیف ہے اسے ابن ماجہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا، دوسری حدیث صحیح ہے جسے

امام احمد، مسلم، اور ابو داؤد نے معمر بن عبد اللہ العدوی سے روایت کیا (نیل الاوطار، ۵: ۲۲۰)۔

(۲) احمد؛ شیخین نے ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی: "رسول اللہ ﷺ نے آگے جا کر

سوداگروں سے ملنے سے منع فرمایا"، بخاری میں ابن عباسؓ سے یہ الفاظ منقول ہیں: "سواروں

سے جا کر نہ ملو"۔ (نیل الاوطار ۵: ۱۶۶؛ سبل السلام، ۳: ۲۰-۲۱)۔

سے انکار کریں تو ان کا سامان زبردستی فروخت کر دیا جائے۔ نشہ آور اشیاء کی کاشت کو روکنا اور ایسی اشیاء کی کاشت کو روکنا جس کی لوگوں کو ضرورت نہیں بلکہ اس کے بجائے دوسری اشیاء کی ضرورت ہے حکمرانوں کا حق ہے۔

شدید انفرادی نقصان کی مثال یہ ہے: کہ اپنی عمارت میں کوئی ایسی کھڑکی کھول لینا جس سے پڑوسی خواتین پر نظر پڑتی ہو، ہاں اگر کھڑکی اتنی بلند ہو کہ اس سے باہر نہ دیکھا جاسکتا ہو تو کوئی حرج نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے سمیرہ بن جندب کو ایک انصاری کے باغ میں اپنی کھجور کی دیکھ بھال کے لیے داخل ہونے سے روک دیا تھا، کیوں کہ انصاری کو اس سے تکلیف پہنچتی تھی۔<sup>(۱)</sup> کیوں کہ کھجور کے مالک کو کھجور کی دیکھ بھال نہ کرنے سے جتنا نقصان ہو سکتا تھا، اس کے باغ میں جانے سے باغ کے مالک کو اس کی بہ نسبت زیادہ نقصان تھا۔

انفرادی فائدے اور نقصان کے برابر ہونے کی مثال یہ ہے کہ کسی گھر کا مالک اپنے مکان میں کوئی ایسا کام کرے جس سے پڑوسیوں کو نقصان پہنچتا ہو۔ امام ابو حنیفہ نے دوسرے کو نقصان سے بچانے کے لیے ایسے کسی کام کی ممانعت کی ہے کیوں کہ نقصان سے بچانا واجب ہے، ارشاد نبویؐ ہے "نہ خود نقصان اٹھاؤ، نہ دوسروں کو نقصان پہنچاؤ"۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ صاحب حق کو اپنے حق کے استعمال سے نہیں روکا جائے گا، کیوں کہ نفع اور نقصان برابر ہیں اور مالک کے حق کی رعایت کرنا ضروری ہے، پس مالک کے لیے اپنی مملو کہ چیز کو اس طرح استعمال کرنا جس میں اس کا فائدہ ہو مباح ہے۔

(۱) مسلم، مالک، احمد، ابن ماجہ (شرح مسلم، ۱۱: ۴۷)۔

معمولی نقصان کی مثال: اپنی زمین میں دیوار بنانا یا درخت لگانا جس سے پڑوسی کی ہوا کی آمد و رفت رکتی ہو۔ مالک کو اس سے نہیں روکا جائے گا اور یہ تعسف نہیں ہے کیوں کہ اپنے حق سے فائدہ اٹھانے میں بالعموم اس نوعیت کا نقصان دوسروں کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔

موہوم نقصان کی مثال: کسی شخص کو زیادہ بچے پیدا کرنے سے نہیں روکا جاسکتا کہ اس سے معاشی تنگی واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کیوں کہ یہ نقصان موہوم ہے، اللہ تعالیٰ نے زمین میں اتنے خزانے اور معدنیات و ذخائر رکھ دیے ہیں کہ اگر لوگ اپنی عقل و فراست اور محنت و کوشش کو کام میں لائیں تو انسانی ضروریات کے لیے کافی ہیں اور اللہ کی طرف رجوع کرنے اور اس کا تقویٰ اختیار کرنے سے یہ ذخائر حاصل ہو جاتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے وَ لَوْ أَنَّ

أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَا هُمْ بِبِئْسَ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ، الاعراف ۷: ۹۶ (اگر بستیوں کے مکین ایمان

لاتے اور تقویٰ اختیار کرتے تو ہم ان پر آسمان و زمین کی برکتیں کھول دیتے لیکن انہوں نے تکذیب کی جس کے نتیجے میں ہم نے ان کی بد اعمالیوں کے باعث انہیں پکڑ لیا)۔ نیز اہل

کتاب کے بارے میں ارشاد فرمایا: وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَ مِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ

سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ، المائدہ ۵: ۶۶ (اگر اہل کتاب تورات اور انجیل اور جو ان کی طرف نازل

کیا گیا ہے ان کے رب کی طرف سے، اس پر قائم رہتے تو اپنے اوپر آسمان اور نیچے زمین سے جی بھر کر کھاتے ان میں ایک بڑی جماعت میانہ رو ہے لیکن ان کی اکثریت کے کام بہت



برے ہیں)۔ اس قاعدے کی بنیاد یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ حق کے استعمال سے کس قدر نقصان ہوتا ہے۔

**چوتھا قاعدہ:** حق کا ایسے نامناسب اور رواج کے خلاف استعمال کرنا جس سے دوسرے کو نقصان ہو: اگر کوئی شخص اپنا حق ایسے طریقے سے استعمال کرتا ہے کہ لوگوں میں اس طرح استعمال کا رواج نہیں ہے، پھر اس سے کسی دوسرے کو نقصان بھی ہوتا ہے تو یہ تعسف ہے۔ جیسے بہت اونچی آواز سے ریڈیو بجانا جس سے پڑوسیوں کو تکلیف ہو یا مکان کرائے پر لینا، پھر طویل دورانیے کے لیے اس کی دیواروں میں پانی چھوڑ دینا یا گاڑی کرائے پر لے کر اس پر بہت زیادہ سامان لاد دینا یا جانور کرائے پر لے کر اس کو سخت مارنا پیٹنا یا اس پر اتنا بوجھ ڈالنا جسے وہ اٹھانہ سکتا ہو۔

ان تمام صورتوں میں حق کا استعمال تعسف قرار پائے گا جس سے روکنا ضروری ہے اور جس کسی کو اس صورت میں نقصان پہنچا ہو اس کے نقصان کی تلافی کی جائے گی۔

اگر کوئی شخص اپنا حق ایسے طریقے سے استعمال کرے جو رواج اور دستور کے خلاف ہو، اس سے بظاہر کوئی نقصان نہ ہو رہا ہو تو اسے بھی روک دیا جائے گا، کیوں کہ اس طرح حق کا استعمال نقصان سے خالی نہیں ہوتا اگر اس وقت کوئی نقصان سامنے نہیں آ رہا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ سرے سے کوئی نقصان ہے ہی نہیں۔ اگرچہ ایسی صورت میں کسی کو معاوضہ دینے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیوں کہ بظاہر کوئی نقصان سامنے نہیں آیا۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے حق کو رواج اور دستور کے مطابق استعمال کرے اور اس سے نقصان ہو جائے تو یہ تعسف نہیں اور اس کا تاوان ادا نہیں کرنا پڑے گا۔ مثلاً سرجن اگر طبی قواعد و ضوابط کے مطابق آپریشن کرے اور اس سے مریض مر جائے تو سرجن اس کی موت کا ذمہ دار نہیں



ہوگا۔ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں چولہا جلاتا ہے جس کے دھوئیں سے پڑوسیوں کو تکلیف ہوتی ہے یا عام آواز میں کوئی مشین، ریڈیو وغیرہ چلاتا ہے تو اس کا تاوان نہیں دینا ہوگا کیوں کہ یہ سب کام رواج اور دستور کے مطابق ہیں۔

اس بناء پر اگر کسی شخص نے اپنی زمین میں آگ جلائی اور اس سے کوئی شرارہ اڑ کر پڑوسی کی کوئی چیز جلادے تو اگر ماحول معمول کے مطابق ہو تو تاوان واجب نہیں ہوگا لیکن اگر ہوا چل رہی ہو یا تیز آندھی ہو تو تاوان دینا پڑے گا<sup>(۱)</sup>۔

اسی طرح اگر کوئی شخص معمول کے مطابق اپنی زمین کو پانی دے جس سے پانی پڑوسی کی زمین میں سرایت کر جائے تو تاوان نہیں دینا ہوگا اور اگر زمین کی آبپاشی اتنے زیادہ پانی سے کی جا رہی ہے جس کی زمین متحمل نہ ہو تو اس سے جو دوسرے کا نقصان ہوگا اس کا تاوان دینا پڑے گا۔

اس سلسلے میں عرف ہی معیار ہے جو یہ فیصلہ کرے گا کہ کیا حق کا استعمال معمول کے مطابق کیا گیا یا معمول سے ہٹ کر۔ نانباتی اور دھوبی کے ساتھ معاملات طے کرتے ہوئے اسی معیار کو سامنے رکھا جائے گا کہ جو چیزیں ان کے سپرد کی گئیں اگر ان میں انہوں نے معمول کے خلاف حق کا استعمال کیا اور زیادہ آگ جلا کر یا استری تیز رکھ کر روٹی یا کپڑے جلا دیے تو ان کا تاوان دینا ہوگا۔

(۱) ہدایۃ، ۲: ۱۹۷: المہذب، ۱: ۲۰۱۔

## پانچواں قاعدہ: بے احتیاطی سے یا غلط طریقے سے حق کا استعمال

جب کوئی شخص اپنے حق کا اس طرح استعمال کرتا ہے کہ اس میں حزم و احتیاط اور یقین و توجہ کا لحاظ نہیں رکھتا، جس کے نتیجے میں کسی دوسرے کا نقصان ہو جاتا ہے، یعنی غلط طریقے سے حق کا استعمال کرتا ہے تو وہ متعسف ہو گا یا کوتاہی کا ذمہ دار ہو گا۔ یہ غلطی خواہ ارادے میں ہو مثلاً شکاری نے دور سے ایک سایہ دیکھا اور اس نے سمجھا کہ شکار ہے، اس پر فائر کر دیا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ انسان تھا۔ یا غلطی عمل میں ہو مثلاً شکاری نے تاک کر شکار کو نشانہ بنایا لیکن گولی بھٹک کر کسی انسان کو جا لگی یا شکار کو لگنے کے بعد انسان کو جا لگی اور اُسے قتل کر دیا۔

یہ تمام صورتیں حق کے استعمال میں غلطی کی ہیں، جس میں جس کسی کا نقصان ہو اُسے تاوان دینا واجب ہوتا ہے کیوں کہ حق استعمال کرنے والے کے لیے ضروری تھا کہ اپنے قصد اور عمل میں حزم و احتیاط کو ملحوظ رکھے اور یقین و اعتماد کے بعد کوئی کام کرے۔ جب اس نے احتیاط نہیں کیا تو اپنے عمل کے نتیجہ کا ذمہ دار قرار پائے گا تاکہ لوگوں کی جان و مال کو تحفظ حاصل ہو۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قتلِ خطاء میں دیت واجب کر کے نقصان کی تلافی واجب کی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اوپر مذکور حدیث "نہ نقصان اٹھاؤ نہ دوسرے کو نقصان پہنچاؤ" میں کسی کو نقصان پہنچانے سے منع فرمایا اور نقصان ہو جانے کے بعد اُس کے دفعیہ کی اور کوئی صورت نہیں بجز اس کے کہ اس کا تاوان اور تلافی واجب کی جائے۔

اس قاعدہ کا دائرہ کار ہے "وہ نقصان جو حق کے غلط طریقے سے استعمال کرنے سے ہو" خواہ حق شارع کے حکم سے ثابت ہو یا کسی معاہدے کے نتیجے میں یا ان کے سوا کسی اور

مصدر حق کے ذریعے۔ کیوں کہ حقوق کے استعمال کے لیے یہ شرط ہے کہ ان کے استعمال سے کسی کی جان یا مال کی سلامتی کو کوئی خطرہ نہ ہو جیسا کہ فقہاء نے واضح کیا ہے<sup>(۱)</sup>۔ کیوں کہ کہ لوگوں کی جان و مال محفوظ ہیں، ان کو نقصان پہنچانا کسی حال میں جائز نہیں۔ اس لیے ان کا تاوان دینا اور نقصان کی تلافی کرنا ضروری ہے۔ اس قاعدے کی بنیاد "نقصان پہنچنے" پر ہے، نقصان خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ البتہ دو صورتوں پر یہ قاعدہ منطبق نہیں ہوتا:

۱۔ اگر حق کا استعمال اس طرح کیا گیا ہو کہ عادتاً اس میں مزید حزم و احتیاط ممکن نہ ہو مثلاً ایک ماہر سرجن معروف طریقے سے آپریشن کرتا ہے لیکن اس کے نتیجے میں کوئی عضو ضائع ہو جاتا ہے یا مریض مر جاتا ہے تو سرجن ضامن نہیں ہوگا۔

۲۔ اگر کوئی شخص عام احتیاطی تدابیر کرتا ہے لیکن اس کے باوجود نقصان ہو جاتا ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، مثلاً کوئی شخص اپنی مملو کہ زمین میں فائر کر کے نشانہ بازی کی مشق کر رہا ہے اور اس نے ایسے نشانات لگا دیے ہیں جو لوگوں کو متوجہ کرتے ہوں کہ اس حصے میں داخل ہونا منع ہے، اس صورت میں اگر کوئی شخص وہاں داخل ہوتا ہے اور اس کا نقصان ہو جاتا ہے تو وہ ضامن نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص پر خطر راہ میں سفر کرتا ہے یا ایسے راستے پر جس پر کوئی درندہ ہے اور وہ شخص مردہ پایا جاتا ہے تو اس کی دیت واجب نہیں ہوگی<sup>(۲)</sup>۔

اس قاعدے کی تطبیق کی چند صورتیں

سفر کے دوران پیش آنے والے حادثے جن میں کسی کے قتل یا مالی نقصان کی نیت نہیں ہوتی۔ شوہر، استاذ، باپ اور حاکم تادیب کا حق استعمال کرے جس سے بدنی نقصان

(۱) ہدایۃ، ۴: ۱۵۴ و بعد۔

(۲) ہدایۃ، ۴: ۱۸۱۔

پہنچانے کی نیت نہ ہو لیکن بلا ارادہ نقصان ہو جائے۔ نیز ذاتی دفاع کرتے ہوئے کم تر دفاع سے مضبوط تر دفاع کی حدود میں داخل ہو جانا جس سے حدودِ دفاع سے تجاوز ہو جائے یعنی اپنے تحفظ اور دفاع میں کوئی سخت اقدام کرنا۔ کسی کے مال کو اپنا مال سمجھ کر استعمال کر لینا، ان تمام صورتوں میں نقصان کی تلافی واجب ہے۔

### تعسف کے نتائج اور احکام

حق کے استعمال میں تعسف نقصان وہ فعل کے ذیل میں آتا ہے جو مصادرِ حق میں سے ایک ہے۔ تعسف سے درج ذیل نتائج پیدا ہوتے ہیں اور اس کے احکام حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ ضرر رساں چیز کو ہٹا دینا مثلاً ایسی عمارت کو منہدم کر دینا جو مالک نے اس طرح بنائی ہو کہ پڑوسی کی روشنی اور ہوا کے راستے بند ہو جائیں۔ ایسی کھڑکی بند کر دینا جس سے پڑوسی کے گھر میں جھانکا جاسکتا ہو۔

- ۲۔ اگر جانی یا مالی نقصان ہو، تو اس نقصان کا معاوضہ ادا کرنا۔

- ۳۔ تصرف کو باطل قرار دے دینا مثلاً حلالہ کے لیے کیے گئے نکاح کو، بیع عینہ اور ایسی وصیت کو جو وارثوں کے نقصان کا باعث ہو باطل قرار دے دینا۔

- ۴۔ حق کے استعمال سے روک دینا، مثلاً اگر شوہر بیوی کو ایذا رسانی کے لیے سفر پر لے جانا چاہتا ہو تو اسے سفر سے روک دینا۔

- ۵۔ تعزیری سزا مثلاً شرفاء کو بدنام کرنے کے لیے ان کے خلاف دعوے کرنے والے کو تعزیری سزا دی جائے گی۔

- ۶۔ کام کرنے پر مجبور کرنا مثلاً تاجروں کو متعین قیمت پر مال فروخت کرنے پر اور کاریگروں اور مزدوروں کو معمول کی اجرت پر کام کرنے کا پابند بنانا۔

## ۵۔ حق کا ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہونا

حق کے منتقل ہونے کا کوئی سبب پایا جائے تو حق ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، خواہ حق کا تعلق مال سے ہو مثلاً مال تجارت کی ملکیت کا حق خرید و فروخت کے معاہدے کے باعث بیچنے والے سے خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور قرض کا حق قرض خواہ کی وفات کی وجہ سے اس کے ترکے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یا حق کا تعلق مال سے نہ ہو مثلاً چھوٹے بچوں پر ولایت کا حق باپ کی وفات کی صورت میں دادا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور پرورش کا حق ماں سے نانی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے بشرطیکہ ماں کسی ایسے شخص سے نکاح کر لے جو چھوٹے بچوں کا محرم نہ ہو۔

حق کے منتقل ہونے کے بہت سے اسباب ہیں: مثلاً معاہدہ، ذمہ داری جو کسی ایک جانب سے پوری کر دی جائے، وفات، ایک مقروض کا قرض دوسرا شخص اپنے ذمے لے لے۔ یہ بھی معاہدے کی ایک قسم ہے جس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ نیز مثلاً قرض دار کا حق دوسرے شخص کی طرف منتقل کر دینا مثلاً کوئی سامان بیچنے والا اپنے قرض خواہ کو یہ کہے کہ وہ اس کے خریدار سے قرض وصول کر لے، یا رہن رکھنے والا اپنے قرض خواہ سے کہے کہ رہن رکھوانے والے سے قرض وصول کر لے یا بیوی اپنا قرض ادا کرنے کے لیے شوہر سے کہے کہ وہ اس کے مہر سے قرض ادا کر دے۔ یہ فقہاء مذاہب کے نزدیک جائز ہے حتیٰ کہ حنفیہ نے بھی اسے جائز قرار دیا ہے اور وہ اسے حوالہ مقیدہ کا نام دیتے ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے ذمے جو قرض ہے وہ اُسے ادا کرنے کے لیے کسی دوسرے کو ذمہ دار بنا دے۔

## ۶۔ حق کا خاتمہ

شریعت نے حق کے خاتمے کے لیے جو اسباب مقرر کیے ہیں ان سے حق ختم ہو جاتا ہے اور وہ حق کی قسم کے اعتبار سے مختلف ہیں مثلاً شادی کا حق طلاق سے ختم ہو جاتا ہے۔ بیٹے کا حق کہ باپ سے اپنا خرچ لے اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب بیٹا خود کما سکتا ہو، کوئی چیز فروخت کر دینے سے حق ملکیت ختم ہو جاتا ہے اور اجارہ کا عقد ختم ہونے یا اجارہ کی مدت پوری ہونے سے اجارہ کا عقد ختم ہو جاتا ہے یا ایسے عذر یا حالات پیدا ہو جائیں جس سے معاہدہ ختم ہو جائے مثلاً مکان منہدم ہو جائے تو اس سے بھی حق ختم ہو جاتا ہے۔ قرض کا حق قرض ادا کرنے سے یا قرض خواہ کے معاف کر دینے سے ختم ہو جاتا ہے۔ ان تمام امور کی تفصیلات نظریہ عقد کی بحث میں بیان کی جائیں گی۔

## فصل ۲

### اموال

اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو مال اپنی خصوصیت میں ملکیت کی چیز ہے اور شہری معاشرتی معاملات کا زیادہ تر حصہ مال سے متعلق ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، شراکت اور وصیت وغیرہ۔ نیز مال زندگی اور معیشت کا ایک لازمی عنصر ہے جس کے بغیر کسی انسان کے لیے کوئی چارہ کار نہیں۔ اس لیے اب ہم مال کی تعریف، اس کی اقسام، قابل ملکیت اور ناقابل ملکیت مال کی وضاحت کرنے کے بعد ملکیت کی تعریف، اس کی اقسام اور ہر قسم کی خصوصیات بیان کریں گے۔



## بحث ۱: مال کی تعریف اور اس کی وراثت

مال کی تعریف: لغت میں مال ہر اُس شے کو کہتے ہیں جس کو ذخیرہ کیا جاسکے اور عملی طور پر جس کا تحفظ کیا جاسکے، خواہ وہ کوئی متعین شے ہو یا کسی شے کے منافع ہوں مثلاً سونا، چاندی، حیوانات اور نباتات وغیرہ یا کسی چیز کے منافع ہوں جیسے سواری، لباس اور رہائش۔ جن اشیاء کا انسان تحفظ نہ کر سکے اسے لغت میں مال نہیں کہتے، مثلاً ہوا میں اڑتا ہوا پرندہ، پانی میں مچھلی اور جنگل میں درخت اور زمین کے اندر کی معدنیات مال نہیں ہیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں مال کے مفہوم کے تعین میں دو آراء ہیں:

۱۔ حنفیہ کی رائے: حنفیہ کے نزدیک مال ہر وہ شے ہے جس کا تحفظ کیا جاسکے جسے سنبھال کر رکھا جاسکے اور عادتاً جس سے نفع اٹھایا جائے یعنی کسی شے کے مال ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں دو عناصر پائے جائیں:

الف۔ اس کی حفاظت اور نگہداشت کی جاسکے: پس جن امور کو ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا جیسے امور معنویہ مثلاً علم، صحت، عزت اور ذہانت اور جن اشیاء کو قابو میں نہیں لایا جاسکتا مثلاً کھلی ہوا<sup>(۱)</sup>، سورج کی گرمی اور چاند کی روشنی مال نہیں کہلائیں گی۔

ب۔ عادتاً اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو: جن اشیاء سے بالکل استفادہ ممکن نہیں مثلاً مردار کا گوشت، زہریلا یا خراب کھانا یا اس سے فائدہ اٹھانا تو ممکن نہ ہو لیکن وہ اتنی معمولی چیز ہو کہ لوگ اس کو اہمیت نہ دیتے ہوں مثلاً گندم کا دانہ، پانی کا قطرہ اور مٹھی بھر مٹی، ان اشیاء کو مال نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ اتنی سی شے سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔ عادتاً سے مراد یہ ہے کہ عام حالات میں اس شے سے فائدہ اٹھانے کا عمل معاشرے میں رائج

(۱) جو ہوا بوتلوں میں بند کی جاتی ہے وہ مال محفوظ ہے۔

ہو۔ ضرورت کے وقت کسی چیز سے فائدہ اٹھانا مثلاً اضطرار کی حالت میں مردار کھا لینا، اُسے مال نہیں بنا دیتا کیوں کہ یہ استثنائی حالات ہیں۔

کسی چیز کی مالیت کے لیے ضروری ہے کہ تمام لوگ یا بعض افراد اس کے ذریعے مال دار ہو سکیں<sup>(۱)</sup>۔ پس شراب اور خنزیر غیر مسلموں کے لیے مال ہیں۔ اگر بعض افراد کسی چیز کے ذریعے مال دار ہونا ترک کر دیں مثلاً پرانے کپڑے تو اس سے ان کی مالیت ختم نہیں ہوتی جب تک کہ تمام لوگ اس کے ذریعے مال دار ہونا چھوڑ نہ دیں۔

مجلد میں دفعہ ۱۲۶ میں ابن عابدین حنفی کے حوالے سے مال کی تعریف یوں کی گئی ہے<sup>(۲)</sup>: "مال ہر وہ شے ہے جس کی طرف انسانی طبیعت کا میلان ہو اور ضرورت کے لیے اُسے ذخیرہ کیا جاسکتا ہو، خواہ منقول ہو یا غیر منقول"۔

لیکن اس تعریف پر تنقید کی گئی ہے کہ یہ جامع و مانع نہیں ہے کیوں کہ سبزیاں اور پھل مال ہیں حالانکہ انہیں ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا، بہت جلدی خراب ہو جاتے ہیں۔ نیز انسانی طبیعت کے میلان کو تعریف میں شامل کرنا بھی محل نظر ہے کیوں کہ بعض اموال مثلاً کڑوی دوائیاں اور زہر ایسی چیزیں ہیں کہ طبیعت ان سے نفرت کرتی ہے حالانکہ وہ اموال ہیں۔ اسی طرح اس تعریف میں شکار، جنگلی جانور اور جنگل کے درخت بھی شامل ہو جاتے ہیں، خواہ انہیں ابھی تک اپنے قبضے میں نہ لیا گیا ہو۔

(۱) البحر الرائق، ۲: ۲۲۷؛ ردالمحتار لابن عابدین، ۳: ۳۔

(۲) ردالمحتار، ۳: ۳۔

۲۔ جمہور فقہاء کی رائے: حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک مال ہر وہ شے ہے جس کی قیمت ہو اور جس کے تلف کرنے والے کو تاوان دینا پڑے<sup>(۱)</sup>۔ قانون نے مال کا یہی مفہوم لیا ہے۔ قانون میں مال ہر وہ شے ہے جس کی مالی قیمت ہے۔

### غیر مادی اشیاء: حقوق اور منافع

حنفیہ نے صرف ان مادی اشیاء کو مال میں شمار کیا ہے جن کا محسوس وجود اور مادہ ہے۔ منافع اور حقوق ان کے نزدیک مال نہیں بلکہ ملکیت ہیں۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء نے انہیں بھی مال قرار دیا ہے کیوں کہ اشیاء سے ان کے منافع ہی مقصود ہوتے ہیں۔ اشیاء کا اپنے وجود مقصود نہیں ہوتا اور قانون نے اسی رائے کو صحیح قرار دیتے ہوئے قابل عمل ٹھہرایا ہے۔ لوگوں کے عرف اور معاملات میں بھی منافع اور حقوق کو مال میں شامل کیا جاتا ہے اور ان کے تحفظ و بقاء کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ منافع سے مراد وہ فائدہ ہے جو کسی متعین شے سے حاصل ہو مثلاً گھر میں رہائش، گاڑی کی سواری اور لباس کا پہننا وغیرہ۔

حق وہ خصوصیت ہے جو شریعت کسی شخص کے لیے مقرر کرے جو اسے کوئی متعین اختیار یا کسی شے کی ذمہ داری کا اہل بنا دے۔ حق کبھی مال سے متعلق ہوتا ہے جیسے ملکیت کا حق اور پڑوس کی زمین پر حق ارتفاق یعنی وہاں سے گزرنے، پانی لینے یا اوپر چڑھنے کا حق

(۱) امام شافعی کہتے ہیں: مال کا نام اس شے کو دیا جائے گا جس کی قیمت ہو، جس پر وہ فروخت ہو سکے اور اسے

ضائع کرنے والے کو تاوان دینا پڑے خواہ کم ہی ہو اور جس شخص کو لوگ یونہی پھینک نہیں دیتے مثلاً

ایک پیسے کا سکہ وغیرہ (دیکھیے: الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۲۵۸، طبع مصطفیٰ محمد)۔

اور کبھی مال سے متعلق نہیں ہوتا جیسے کمزور اہلیت کے حامل فرد کی پرورش اور اس کی ولایت کا حق۔

مال سے متعلق منافع اور حقوق اور خالص حقوق مثلاً مدعی کا یہ حق کہ وہ مدعی علیہ کو قسم دے سکتا ہے حنفیہ کے نزدیک مال نہیں ہیں کیوں کہ ان کے وجود کو سنبھال کر نہیں رکھا جاسکتا اور جب یہ چیزیں پائی جاتی ہیں تو انہیں بقاء اور دوام حاصل نہیں ہوتا بلکہ معنوی ہونے کی وجہ سے ساتھ ساتھ تدریجاً ختم ہوتی رہتی ہیں۔

حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ بھی اموال ہیں کیوں کہ منافع اور حقوق جس شے سے متعلق ہیں اس کے تحفظ سے منافع اور حقوق کی حفاظت کی جاسکتی ہے اور اشیاء سے مقصود منافع ہی ہوتے ہیں، اگر کسی شے کا کوئی فائدہ نہ رہے تو لوگ اس میں رغبت نہیں رکھتے۔

اس اختلاف پر غصب، میراث اور کرایہ داری کے مسائل میں بعض نتائج اور اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص کوئی چیز غصب کر لے اور مدت تک اس سے نفع اٹھاتا رہے، پھر مالک کو واپس کر دے تو حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک وہ منافع کی قیمت کا تاوان بھی ادا کرے گا جب کہ حنفیہ کے نزدیک منافع کا تاوان نہیں ہوگا۔ ہاں اگر وہ شے وقف کی تھی یا یتیم کی ملکیت تھی یا ضرورت کے لیے تیار کی گئی تھی مثلاً کرایہ پر دینے کے لیے زمین، ہوٹل اور طعام گاہ وغیرہ تو اس صورت میں منافع کا تاوان بھی دینا ہوگا، کیوں کہ ان اشیاء کی حفاظت کی شدید ضرورت ہوتی ہے اور ان کو غصب سے بچانا بہت ضروری ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ مفہوم تمام منافع میں پایا جاتا ہے اس لیے مناسب یہ ہے کہ ہر طرح کی غصب شدہ اشیاء کے منافع کے تاوان کا فتویٰ دیا جائے۔

کرایہ داری کا معاہدہ کرایہ دار کے مرنے سے، حنفیہ کے نزدیک ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ کرایہ داری منافع ہے مال نہیں کہ اس میں وراثت چل سکے جب کہ دوسرے فقہاء کے نزدیک کرایہ دار کے مرنے سے معاہدہ ختم نہیں ہوگا اور جب تک مدت پوری نہیں ہوتی معاہدہ باقی رہے گا۔

حنفیہ کے نزدیک حقوق میں وراثت نہیں چلتی، جیسے خیار شرط اور خیار رویت، جب کہ دوسرے فقہاء کے نزدیک وراثت چلتی ہے۔

## بحث ۲: مال کی اقسام

فقہاء نے مختلف اعتبار سے مال کی متعدد تقسیمیں کی ہیں، جن میں سے ہر قسم کے الگ الگ احکام ہیں، ہم یہاں چار اقسام پر اکتفا کرتے ہیں جن کی شہری قانون (سول لاء) نے وضاحت کی ہے۔

- ۱۔ استفادہ کے مباح اور حرام ہونے کے اعتبار سے: مال منقوم اور مال غیر منقوم۔
- ۲۔ اپنی جگہ پر موجود رہنے اور منتقل ہونے کے اعتبار سے: منقول اور غیر منقول۔
- ۳۔ مال کی مختلف اکائیوں کے ایک دوسرے کے مماثل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے: مثلی اور قیمی۔

۴۔ استعمال کے بعد باقی رہنے اور نہ رہنے کے اعتبار سے: استہلاکی اور استعمالی۔

## مطلب ۱

## مالِ متقوم اور مالِ غیر متقوم (قیمتی مال اور بے قیمت مال)

مالِ متقوم وہ ہے جسے واقعاً محفوظ کیا گیا ہو اور شریعت نے اس سے نفع اٹھانا جائز قرار دیا ہو مثلاً تمام اقسام کی غیر منقولہ جائداد اور منقولہ جائداد اور کھانے پینے کی اشیاء وغیرہ۔

غیر متقوم مال وہ ہے جسے واقعاً محفوظ نہ کیا گیا ہو یا شریعت نے حالت اضطرار کے سوا اس سے نفع اٹھانے کی اجازت نہ دی ہو<sup>(۱)</sup>۔

پہلے کی مثال: مچھلی پانی میں، پرندہ ہوا میں اور معدنیات جو زمین کے اندر ہوں وغیرہ۔ نیز وہ مباح اشیاء جو عرفاً بے قیمت سمجھی جاتی ہیں مثلاً شکار جنگل میں یا گھاس وغیرہ۔

دوسرے کی مثال: شراب اور خنزیر مسلمان کے لیے شرعاً بے قیمت مال ہیں۔ مسلمان کے لیے بلا ضرورت ان کا استعمال جائز نہیں اور مجبوری کی حالت میں اسی قدر استعمال جائز ہے جس قدر مجبوری ہو، مثلاً شدید بھوک اور پیاس جس سے موت کا اندیشہ ہو ان کی شدت کو دور کرنا، بشرطیکہ ان کے سوا کوئی کھانے کی چیز دست یاب نہ ہو تو اس قدر ان کا استعمال جائز ہے جس سے موت کا اندیشہ رفع ہو جائے۔

غیر مسلموں کے لیے علماء حنفیہ کے نزدیک یہ دونوں اشیاء قیمتی مال ہیں کیوں کہ ہمیں حکم ہے کہ انہیں اور ان کے دین کو نہ چھیڑیں۔ اگر کوئی مسلمان یا غیر مسلم ان کو نقصان پہنچائے تو اس پر تاوان واجب ہوگا۔ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں اشیاء کسی کے لیے بھی قیمتی مال نہیں ہیں۔ کیوں کہ جو مسلمان ہمارے ممالک میں رہتے

(۱) دیکھیے، دفعہ ۱۲۷، المجلة، الدر المختار، ۴: ۱۱۱ وبعده۔



ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ معاملات میں اسلامی احکام کی پابندی کریں، جو رعایتیں ہمیں حاصل ہیں وہ انہیں بھی ملیں گی اور جو ذمہ داریاں ہماری ہیں وہ ان کی بھی ہوں گی۔

### اس تقسیم کا فائدہ دو امور میں ظاہر ہوگا

۱۔ ان کے بارے میں کیا ہوا معاہدہ درست ہوگا یا نہیں؟

مال کے بارے میں جس نوعیت کے معاہدات ہو سکتے ہیں وہ تمام مال متقوم (قیمتی

مال) کے بارے میں ہو سکتے ہیں۔ مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، ہبہ، عاریت، رہن، وصیت اور شراکت وغیرہ اور بے قیمت مال کے بارے میں ان میں سے کوئی معاہدہ نہیں ہو سکتا۔ پس مسلمان اگر شراب یا خنزیر فروخت کرے تو معاہدہ باطل ہوگا اور اگر مسلمان ان کے ذریعے کوئی چیز خریدے تو خریداری فاسد ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ خریداری میں اصل مقصود وہ مال ہوتا ہے جو فروخت ہو، اس لیے اگر شراب یا خنزیر فروخت کیے تو وہ اصل مقصود ہوں گے اور بیع کے منعقد ہونے کی شرط ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہوگی۔ جب کہ قیمت بالذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ کسی چیز کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔ اس لیے قیمت بیع کے صحیح ہونے کی شرط ہے اگر قیمت کے طور پر شراب یا خنزیر دیے تو بیع فاسد ہوگی۔

۲۔ ضائع ہونے کی صورت میں تاوان

اگر کوئی شخص کسی کا قیمتی مال ضائع کر دے تو اگر وہ چیز مثلی ہے تو اس کی مثل تاوان

میں دینا ہوگا اور اگر قیمی ہے تو اس کی قیمت ادا کرنا ہوگی اور اگر مال بے قیمت ہے تو اس کا تاوان نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی شخص نے کسی مسلمان کی شراب گرا دی یا مسلمان کا خنزیر قتل کر دیا تو اس کا تاوان نہیں ہوگا۔ اگر کوئی شخص کسی ذمی (غیر مسلم جو اسلامی ملک میں



رہتا ہو) کی شراب گرا دے یا خنزیر کو مار ڈالے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا تاوان دینا پڑے گا کیوں کہ ان کے نزدیک غیر مسلموں کے حوالے سے یہ قیمتی مال ہے۔

### علمائے قانون کے نزدیک قیمتی اور بے قیمت کا فرق

علمائے شریعت اور علمائے قانون کے نزدیک قیمتی اور بے قیمت کے مفہوم میں فرق ہے۔ علماء شریعت کے نزدیک اس کی تعریف ہم نے بیان کر دی کہ جس سے نفع اٹھانا شرعاً جائز ہے وہ قیمتی ہے اور جس سے نفع اٹھانا جائز نہیں وہ بے قیمت ہے۔

علمائے قانون کے نزدیک قیمتی وہ ہے جسے لوگ قیمتی سمجھیں اور بے قیمت وہ ہے جو چیز اپنی طبعی حالت کی وجہ سے یا قانونی پابندی کی وجہ سے لوگوں کے لین دین میں نہ ہو۔ پہلے کی مثال جیسے وہ چیزیں جن سے فائدہ اٹھانے میں سب لوگ شریک ہیں اور کوئی شخص ان پر قبضہ نہیں کر سکتا مثلاً ہوا اور سمندر اور سورج کی شعاعیں اور دوسرے کی مثال وہ اشیاء جن کو قانون نے لوگوں کے استعمال سے نکال دیا ہو مثلاً نشہ آور اشیاء اور آتش گیر مادے جو جنگوں میں استعمال ہوتے ہیں اور حکومت کی ملکیت تمام اشیاء یا وہ اشیاء جو اعتباری شخصیات (ادارے وغیرہ) کی ملکیت ہوتی ہیں یا عملاً عام لوگوں کے استعمال کے لیے مختص ہیں۔

ہم نے قیمت والا اور بے قیمت مال کا تصور شہری قانون (سول لاء) کی دفعہ ۸۳ سے لیا ہے جو درج ذیل ہے:

۱۔ جو چیز اپنے مزاج یا قانونی حکم کی رو سے لین دین سے خارج نہ ہو وہ مالی حقوق کا محل بن سکتی ہے۔

۲۔ جو چیزیں اپنے مزاج کے اعتبار سے لین دین سے خارج ہیں وہ ایسی اشیاء ہیں کہ جن کو کوئی اپنے لیے محفوظ اور مختص نہیں کر سکتا اور جو اشیاء قانونی حکم کی وجہ سے لین دین سے خارج ہیں وہ ایسی اشیاء ہیں جن کے مالی حقوق کا محل بننے کی قانون اجازت نہیں دیتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیمتی اور بے قیمت ہونے کی بنیاد قانون میں یہ ہے کہ قانون کن اشیاء کے لین دین کی اجازت دیتا ہے اور کن اشیاء کی نہیں۔ مثلاً شراب کے لین دین کی قانون اجازت دیتا ہے جب کہ شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی۔

## مطلب ۲: غیر منقولہ اور منقولہ جائداد

منقول اور غیر منقول مال کے مقصود کے بیان کے سلسلے میں فقہاء کی دو اصطلاحیں ہیں ایک حنفیہ کی اور دوسری مالکیہ کی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ منقول جائداد وہ ہے جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکتا ہو خواہ نقل مکانی کے باعث وہ اپنی پہلی صورت اور ہیئت پر باقی رہے یا نہ رہے۔ نقدی، سامان تجارت، حیوانات کی تمام اقسام اور ماپ تول میں آنے والی اشیاء منقول جائداد میں شامل ہیں<sup>(۱)</sup>۔

غیر منقول وہ ہے جو ایک جگہ ثابت ہو اُسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو مثلاً مکانات اور زمین<sup>(۲)</sup>۔

معلوم ہونا چاہیے کہ عمارت، درخت اور فصل حنفیہ کے نزدیک غیر منقول نہیں ہیں البتہ زمین کے تابع ہو کر غیر منقول سمجھی جائیں گی۔ اگر کوئی ایسی زمین فروخت کی جائے جس پر عمارت بنی ہوئی ہو یا درخت ہوں یا کھیتی باڑی ہو تو زمین کے تابع ہو کر اس پر بھی غیر منقول کے احکام جاری ہوں گے۔ اگر صرف عمارت یا درخت یا فصل فروخت کی گئی، زمین کے بغیر تو وہ غیر منقول نہیں ہوگی اور اس پر غیر منقول جائداد کے احکام منطبق نہیں

(۱) مجلة الاحكام العدلیه، دفعه، ۱۲۸۔

(۲) المرجع السابق، ۱۲۹۔

ہوں گے۔ پس حنفیہ کے نزدیک صرف زمین ہی غیر منقول مال ہے اور اس کے سوا باقی تمام اشیاء منقول ہیں<sup>(۱)</sup>۔

مالکیہ نے منقول کا دائرہ تنگ کرتے ہوئے غیر منقول کے مفہوم میں وسعت پیدا کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس چیز کو اپنی ہیئت اور صورت برقرار رکھتے ہوئے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکتا ہو وہ منقول ہے مثلاً لباس، کتابیں، گاڑیاں وغیرہ اور جس چیز کو سرے سے منتقل نہ کیا جاسکتا ہو مثلاً زمین یا منتقل تو کیا جاسکتا ہو لیکن منتقل کرنے کے دوران اس کی پہلی شکل و صورت تبدیل ہو جاتی ہو مثلاً عمارت، درخت وغیرہ تو وہ غیر منقول ہیں کیوں کہ عمارت گرانے کے بعد ملبہ ہو جاتی ہے اور درخت کاٹ کر لکڑیاں بن جاتے ہیں<sup>(۲)</sup>۔

شام کے شہری قانون سے یہی رائے ہم آہنگ ہے، جیسا کہ دفعہ ۱/۸۴ کا متن یہ ہے "جو چیز اپنی جگہ ثابت ہو، اُسے منتقل کرنا ممکن نہ ہو جب تک کہ اُسے تلف نہ کیا جائے وہ غیر منقول ہے اس کے سوا جو اشیاء ہیں وہ منقول ہیں۔ لیکن اس دفعہ کے دوسرے فقرے میں غیر منقول کے مفہوم میں وسعت پیدا کر کے قانون میں وسعت پیدا کی گئی ہے اور ایسی منقولات بھی اس میں شامل کر دی گئی ہے جو زمین کے مالک نے اس زمین کی دیکھ بھال یا اس سے منافع حاصل کرنے کے لیے اس میں لگا دی ہوں حتیٰ کہ کھاد اور مچھلی کو بھی غیر منقول جائداد میں شامل کر دیا ہے اور اسے "مخصوص غیر منقول مال" کا نام دیا ہے۔ اس رائے کی مذہب مالکی میں گنجائش ہے۔ اس کے بعد کی دفعہ ۸۵ میں غیر منقول جائداد پر مرتب ہونے والے متعین حقوق مثلاً حق ارتفاق اور انشورنس وغیرہ حتیٰ کہ ان

(۱) رد المختار، ۳: ۴۰۸۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۵۴۔

حقوق سے متعلق دعوے کو بھی اس میں شامل کر دیا گیا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس دعوے کو غیر منقول جائداد قرار دینا غیر منقول کے مفہوم کو انتہاء تک پہنچانے کے مترادف ہے۔ اس بناء پر کبھی غیر منقول جائداد منقولی قرار پاتی ہے اور کبھی اس کے برعکس ہو جاتا ہے، مثلاً دروازے، تالے، پانی کی نالیاں اور بجلی کے تار بھی غیر منقول جائداد سے متعلق ہونے کی وجہ سے غیر منقول قرار پاتے ہیں اور عمارت کا ملبہ اور زمین سے نکلنے والی معدنیات، پتھر اور مٹی محض زمین سے الگ ہوتے ہی منقول ہو جاتی ہیں۔

مال کی منقول اور غیر منقول میں تقسیم کا فائدہ درج ذیل فقہی مسائل میں ظاہر ہوتا ہے:

۱۔ شفعہ: <sup>(۱)</sup> غیر منقولہ جائداد میں ہو سکتا ہے <sup>(۲)</sup>۔ منقولہ میں، اگر وہ غیر منقولہ سے الگ کر کے مستقل طور پر فروخت کی جائے تو شفعہ نہیں ہو سکتا البتہ اگر منقولہ کو غیر منقولہ کے تابع کر کے فروخت کیا جائے تو شفعہ ہو سکتا ہے۔

اسی طرح بیع و فاء <sup>(۳)</sup> غیر منقولہ جائداد کے ساتھ مختص ہے منقول کے ساتھ نہیں۔

۲۔ وقف: حنفیہ کے نزدیک صرف غیر منقولہ جائداد وقف ہو سکتی ہے منقولہ جائداد صرف غیر منقولہ کے تابع ہو کر وقف میں شامل ہو سکتی ہے جیسے زمین کے وقف میں اس میں

(۱) شفعہ: ایسا حق جس کے ذریعے فروخت شدہ غیر منقولہ جائداد خریدار سے زبردستی حاصل کی جاتی ہے۔ البتہ اس کی قیمت، رجسٹری اور ایجنٹ وغیرہ کی فیس دینا ہوتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک شفعہ کا حق شریک اور پڑوسی دونوں کو ہے جب کہ دیگر فقہاء کے نزدیک صرف شریک کو ہے۔

(۲) مختصر الطحاوی، ۱۲۰۔

(۳) بیع و فاء یہ ہے کہ رقم کا ضرورت مند اپنی کوئی غیر منقولہ جائداد اس شرط پر فروخت کرے کہ جب قیمت ادا کرے گا تو اپنی جائداد واپس لے لے گا۔ مجلہ، دفعہ، ۱۱۸۔

موجود آلات اور جانور شامل کر دیے جائیں یا ایسی اشیاء جن کے وقف کا اسلاف سے ثبوت موجود ہے جیسے گھوڑے اور اسلحہ کو وقف کرنا یا عرف میں اسے وقف کرنے کا رواج ہو جیسے قرآن کریم کے نسخے، کتابیں اور جنازے کی چارپائی تختہ وغیرہ۔ جمہور فقہاء کے نزدیک منقولہ اور غیر منقولہ دونوں قسم کی جائدادیں وقف کی جاسکتی ہیں۔<sup>(۱)</sup>

۳۔ جس فرد کی اہلیت ناقص ہو اس کا وصی اس کی منقولہ جائداد فروخت کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، الا یہ کہ کوئی شرعی مجبوری ہو مثلاً قرض کی ادائیگی یا ضروریات زندگی کی فراہمی یا کسی راجح مصلحت کی خاطر ہو لیکن احوال شخصیہ (پرسنل لاز) میں اس اختیار کو قاضی کی اجازت سے مشروط کر دیا گیا ہے۔ کیوں کہ اصل جائداد کو باقی رکھنے میں ناقص اہلیت والے فرد کی مصلحت کی زیادہ رعایت ہے بجائے اس کے کہ اس جائداد کو فروخت کر کے اس کی قیمت محفوظ رکھی جائے۔

اگر کسی شخص کے خلاف دیوالیہ ہونے کا فیصلہ دے دیا گیا اور اسے جائداد فروخت کرنے سے روک دیا گیا تو اس کے قرض کی ادائیگی کے لیے پہلے منقولہ جائداد فروخت کی جائے اور اگر اس سے قرض ادا نہ ہو تو غیر منقولہ جائداد فروخت کی جائے تاکہ قرض ادا کیا جاسکے۔

۴۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک غیر منقولہ جائداد قبضے سے پہلے آگے فروخت کی جاسکتی ہے۔ دوسرے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے۔ منقولہ جائداد قبضے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں کیوں کہ منقولہ جائداد کے ضائع ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے جب کہ غیر منقولہ جائداد ضائع نہیں ہوتی۔

۵۔ ہمسائیگی اور ارتفاق کے حقوق کا تعلق غیر منقولہ جائداد سے ہوتا ہے منقولہ سے نہیں۔

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۳: ۴۰۸۔ ۴۱۱، فتح القدیر، ۵: ۲۸ وبعده۔

۶۔ غیر منقولہ جائداد غصب کرنے کا امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی تصور نہیں کیوں کہ اُسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہیں، جب کہ امام محمد اور دوسرے تمام فقہاء کے نزدیک غیر منقولہ جائداد غصب کرنا ممکن ہے۔ مجلہ نے دفعہ ۹۰۵ اور بعد میں پہلی رائے کو ترجیح دی ہے۔ منقولہ جائداد کو غصب کرنا تمام فقہاء کے نزدیک ممکن ہے<sup>(۱)</sup>۔

### مطلب ۳: مال مثلی اور مال قیمی

مال مثلی: وہ مال جس کی مثل اور نظیر بازار میں موجود ہو اور اس کی مختلف اکائیوں اور اجزاء میں اس نوعیت کا فرق نہ ہو جس کا لین دین میں اعتبار کیا جاتا ہے<sup>(۲)</sup>۔ مثلی مال کی چار اقسام ہیں: ماپ میں آنے والی اشیاء (گندم اور جو) وزن کی جانے والی اشیاء (روئی، لوہا) گنتی میں آنے والی ایسی اشیاء جن کا حجم ایک جیسا ہوتا ہے جیسے اخروٹ، انڈے، پیمائش کے ذریعے فروخت ہونے والی بعض اشیاء (جن کو گز اور میٹر وغیرہ کی پیمائش سے فروخت کیا جاتا ہے) جن کے اجزاء اور اکائیاں ایک جیسی ہوتی ہیں اور ان میں کوئی قابل لحاظ فرق نہیں ہوتا جیسے اون، روئی، اور ریشم کے کپڑے، بلور کی تختیاں اور جدید لکڑیاں۔ اگر پیمائش سے فروخت

(۱) بعض قانونی احکام ایسے ہیں جو منقولہ اور غیر منقولہ جائدادوں کے بارے میں الگ الگ ہیں، مثلاً منقولہ جائداد کی ملکیت رجسٹری کے ذریعے منتقل ہوتی ہے جب کہ غیر منقولہ جائداد میں رجسٹری کی ضرورت نہیں ہوتی۔ نیز صحیح سبب کے ذریعے حسن نیت سے قبضہ منقولہ جائداد میں ملکیت کا ثبوت ہے۔ جب کہ صحیح سبب سے غیر منقولہ جائداد کا قبضہ پانچ سال گزرنے سے پہلے ملکیت کا ثبوت نہیں ہوتا (مجلہ، دفعہ، ۹۲۷ - ۹۱۸)۔

(۲) مجلہ، دفعہ، ۱۲۵۔



ہونے والی اشیاء کے اجزاء ایک دوسرے سے مختلف ہوں جیسے ایک دوسرے سے مختلف بنا ہوا کپڑا یا زمینی قطععات تو یہ مال قیمی ہو گا مثلی نہیں ہو گا۔ جس طرح طبعی پیداوار جو ایک دوسرے کے مماثل ہوں مال مثلی سمجھی جاتی ہیں اسی طرح ایک مواد سے ایک شکل کی تیار کی ہوئی مختلف اشیاء بھی مال مثلی قرار پائیں گی۔ مثلاً کھانے پینے کے برتن اور ایک ہی نوع کی گاڑیاں، پرزے اور جدید مطبوعہ کتب۔

**مال قیمی** وہ ہے جس کی بازار میں کوئی دوسری نظیر اور مثل نہ ہو یا مثل تو موجود ہو لیکن ان دونوں کا اکائیوں میں قیمت کے اعتبار سے قابل لحاظ فرق ہو<sup>(۱)</sup> مثلاً جانوروں کی اکائیاں، زمینی قطععات، درخت، مکانات، قالینوں اور بچھونوں کی مختلف اقسام، قیمتی پتھر مثلاً الماس، یا قوت اور کتب کے مخطوطات یا استعمال شدہ کتب۔ ایسی اشیاء جو گنی جاسکتی ہوں لیکن حجم اور اقسام میں مختلف ہونے کے باعث جن کی مختلف اکائیوں کی قیمت مختلف ہو وہ مال قیمی میں شامل ہیں۔

**کبھی مال مثلی مال قیمی ہو جاتا ہے اور کبھی اس کے برعکس**

مال مثلی چار صورتوں میں مال قیمی ہو جاتا ہے:

۱۔ بازار میں اس کا چلن ختم ہو جائے: اگر مال مثلی کا وجود بازار میں باقی نہ رہے تو وہ قیمی ہو جاتا ہے۔

۲۔ اختلاط: اگر دو مال مثلی، جو دو مختلف جنسوں سے تعلق رکھتے ہوں ملا دیے جائیں تو وہ مال قیمی ہو جاتا ہے جیسے گندم اور جو کا آمیزہ۔



۳۔ مال مثلی کو خطرہ لاحق ہو جانا: اگر مال مثلی کو خطرہ لاحق ہو جائے مثلاً جل جائے یا ڈوب جائے تو اس کی خاص قیمت متعین ہو جاتی ہے۔

۴۔ عیب دار ہونا یا استعمال کر لینا: اگر مال مثلی میں عیب پیدا ہو جائے یا استعمال میں آجائے تو اس کی خاص قیمت متعین ہو جاتی ہے۔

قیمی مال اگر بازار میں نادر ہونے کی وجہ سے قیمی تھا، پھر بازار میں بہت زیادہ مقدار میں آگیا تو وہ مثلی ہو جائے گا، جب کہ اس کی خاص قیمت متعین تھی۔ یاد رہے کہ مال متقوم قیمی سے عام ہے اور قیمی اور مثلی دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

### مال کی قیمی اور مثلی میں تقسیم کا مندرجہ ذیل فائدہ ہوتا ہے

۱۔ کسی کے ذمے مال ثابت ہونا: (۱) مال مثلی قرض کے طور پر ثابت ہو جاتا ہے کیوں کہ خرید و فروخت میں مال مثلی قیمت کی جگہ لے سکتا ہے بشرطیکہ اس کی جنس اور صفت متعین ہو، نتیجتاً اموال مثلیہ میں باہمی تبادلہ کرنا درست ہے۔

جب کہ مال قیمی قرض کے طور پر ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ وہ قیمت کی جگہ نہیں لے سکتا اس لیے اموال قیمیہ میں باہمی تبادلہ نہیں چلتا۔ اگر کوئی حق مال قیمی سے متعلق ہو، مثلاً بکری یا گائے وغیرہ سے، تو اس جانور کی اس طرح تعین ضروری ہے کہ اُسے اشارے کے ذریعے دوسرے جانوروں سے الگ متعین کیا جائے۔ محض اس کی صفات بیان کر دینا کافی نہیں کیوں کہ مال قیمی اگر ایک ہی نوع سے ہو تب بھی اس کی مختلف اکائیاں ایک دوسرے کے مماثل نہیں ہوتیں۔ ہر ایک اکائی کی الگ صفات اور الگ قیمت ہوتی ہے۔

(۱) عن قریب ذمہ داری، اس کی خصوصیات اور اس کے آغاز اور اختتام کے بارے میں ان شاء اللہ تفصیلات بیان کریں گے۔

۲۔ مال کو خراب یا ضائع کر دینے پر تاوان کی کیفیت: اگر کسی شخص نے مال مثلی ضائع کر دیا مثلاً گندم یا شکر کی کوئی مقدار تو اس کے ذمے اسی مقدار کی شے واجب ہوگی تاکہ مکمل طریقے پر ادائیگی ہو سکے کیوں کہ مثل ضائع شدہ چیز کی صورت اور حقیقت کے قریب تر ہوتی ہے یعنی مالیت میں۔ اگر ضائع ہونے والا مال قیمی ہو تو ضائع کرنے والا اس کی قیمت ادا کرے گا کیوں کہ اس شکل و صورت کی چیز ادا کرنا مشکل ہے اس لیے اس کی قیمت واجب ہوگی اور وہی ادا کرنا ہوگی۔

۳۔ زبردستی تقسیم اور حصہ وصول کرنا: مال مثلی مشترک میں ہر حصہ دار اپنے حصے کا مال زبردستی، دوسرے شریک کی غیر حاضری میں اور اس کی اجازت کے بغیر وصول کر سکتا ہے۔ جب کہ مال قیمی میں زبردستی اپنا حصہ نہیں لیا جاسکتا، اور نہ دوسرے شریک کی غیر حاضری میں یا اس کی اجازت کے بغیر لیا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ تقسیم میں اپنے حصے کا مال الگ کرنے کا اور مبادلہ کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اگر مال مثلی ہو تو اس میں اپنا حصہ الگ کرنے کا پہلو رائج ہے کیوں کہ اس کی مختلف اکائیاں ایک دوسرے کے مماثل ہوتی ہیں اور اگر مال قیمی ہے تو اس میں مبادلہ کا پہلو رائج ہے کیوں کہ اس کے مختلف اجزاء یکساں نہیں ہوتے، گویا شریک نے اپنے حق کا بدلہ وصول کیا، عین حق وصول نہیں کیا۔

۴۔ سود: اموال قیمی میں سود نہیں لاگو ہوتا جو کہ حرام ہے۔ لہذا ایک بکری، دو بکریوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے یعنی ایک ہی جنس کی کم مقدار زیادہ کے بدلے فروخت کی جاسکتی ہے جب کہ اموال مثالیہ میں سود لاگو ہوتا ہے۔ ان میں دو ہم جنس اشیاء کا کیت اور مقدار میں برابر ہونا واجب ہے اور اضافہ حرام ہے۔ پس ایک خاص مقدار کی گندم کو اس سے معمولی زائد مقدار کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں کیوں کہ اس صورت میں معاہدے کے ایک طرف میں سود شامل ہو جاتا ہے جو ربا الفضل (اضافہ کے ساتھ بدل

وصول کرنا) کہلاتا ہے اور سود کی یہ قسم ان اشیاء کے ساتھ مختص ہے جو مثلی ہیں یعنی ماپ یا تول کے ذریعے ان کا لین دین ہوتا ہے۔

### مالی ذمہ داری اور اس کی خصوصیات

کسی شخص کے ذمے اس وقت تک قرض ثابت ہونے کا کوئی تصور نہیں جب تک کہ ہم ہر شخص کے وجود میں ایک محل اعتباری نہ فرض کر لیں۔ یہ محل اعتباری ذمہ داری ہے۔ ذمہ داری اور اہلیت میں فرق ہے۔ اہلیت سے مراد کسی شخص کی وہ صلاحیت ہے جس کے ذریعے اس کے حقوق ثابت ہوتے ہیں اور فرائض آپڑتے ہیں۔ فرائض یا ذمہ داریوں کا اٹھانا کسی شخص میں ایسے محل کے پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے جس میں یہ فرائض اور قرض وغیرہ قرار پکڑیں۔ نطفہ کے رحم مادر میں قرار پکڑنے کے وقت سے ناقص اہلیت کا آغاز ہوتا ہے اور ولادت کے ساتھ اہلیت وجوب مکمل ہو جاتی ہے۔

ولادت کے ساتھ ہی ذمہ داری کا آغاز ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی اہلیت کے دوسرے عنصر کے وجود کا تصور بھی نمودار ہوتا ہے اور وہ ہے مقروض ہونے یا ذمہ دار ہونے کا عنصر، پس اہلیت، صلاحیت کا نام ہے اور ذمہ داری اس صلاحیت کا محل ہے۔

لہذا ذمہ داری ہر شخص کے وجود میں ایک فرضی جگہ کا نام ہے جہاں قرضے اور فرائض و واجبات قرار پکڑتے ہیں<sup>(۱)</sup>۔

(۱) استاذ مصطفیٰ زرقاء، المدخل الی الالتزام فی الفقہ، ف، ۱۲۳۔

## ۱۔ ذمہ داری کی خصوصیات

ذمہ داری کی درج ذیل خصوصیات ہیں:

ذمہ داری طبعی شخصیات یعنی انسانوں کی صفات میں سے بھی ہے اور اعتباری شخصیات مثلاً کمپنیوں، اداروں، اوقاف اور مساجد کی صفات میں سے بھی۔ ولادت سے قبل رحم میں موجود بچے کے لیے ذمہ داری کا ثبوت نہیں ہوتا اس لیے اس کے لیے ہبہ جائز نہیں، البتہ اس کے لیے وصیت جائز ہے بشرطیکہ وہ زندہ پیدا ہو۔ حیوانات کی ذمہ داری نہیں ہے۔ اگر کسی شخص نے کسی جانور کے لیے کوئی وصیت کی اور اس کی نیت یہ تھی کہ جانور اس مال کا مالک بن جائے تو وصیت باطل ہے۔ لیکن اگر نیت یہ تھی کہ یہ مال اس جانور پر خرچ کیا جائے تو وصیت درست ہے اور اس سے مقصد اس مال کے مالک کو پابند کرنا ہے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک وصیت کے مال کو اس جانور پر خرچ کرنا واجب نہیں<sup>(۱)</sup> جب کہ شافعیہ کے نزدیک اس سے جانور کا چارہ وغیرہ خریداجائے<sup>(۲)</sup>۔

ہر شخص کی ولادت کے بعد ذمہ داری کا پایا جانا ضروری ہے خواہ اس کے ذمے کوئی چیز واجب نہ ہو۔ کیوں کہ ذمہ داری شخصیت کے تابع ہے اور اہلیت و جوب کے دوسرے عنصر کے لوازم میں سے ہے اور اہلیت کا دار و مدار انسان ہونے پر ہے، پس انسان کے وجود کے آغاز سے ہی ذمہ داری کا وجود ہوگا۔

۳۔ ذمہ داری میں تعدد نہیں ہوتا۔ ہر شخص کی ایک ذمہ داری ہے، ایک ذمہ داری میں کئی اشخاص شریک نہیں ہوتے۔

(۱) الدرالمختار، ۵: ۴۵۹، ۴۶۲۔

(۲) مغنی المحتاج، ۳: ۴۲۔

۴۔ ذمہ داری کی وسعت کی کوئی حد نہیں ہے۔ اس میں تمام قرضے خواہ کتنے زیادہ ہوں، سما جاتے ہیں، کیوں کہ ذمہ داری ایک فرضی ظرف ہے، جس میں تمام فرائض و واجبات سما جاتے ہیں۔

۵۔ ذمہ داری کا تعلق شخصیت سے ہوتا ہے، اس کے مال و دولت سے نہیں۔ اسی طرح وہ شخص اپنی مالیاتی کارروائیوں کو مکمل آزادی سے رد و عمل لانے کے قابل ہو کر اپنے قرض ادا کر سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے مملوکہ مال سے زیادہ کا مقروض ہے، اس کے باوجود اسے تجارت اور خرید و فروخت کا حق حاصل ہوگا اور جو قرضے اس کے ذمے ہیں، ان میں سے جو چاہے پہلے ادا کرے اور جو چاہے بعد میں، قرض خواہوں کو اس پر اعتراض کا حق نہیں۔

۶۔ ذمہ داری ایک عام ضمانت ہے جو تمام قرضوں کو حاصل ہوتی ہے، کسی قرض کو دوسرے قرض پر کوئی امتیاز حاصل نہیں ہوتا، ہاں اگر کسی قرض خواہ کا کوئی ایسا حق ہو جو کسی متعین شے سے متعلق ہو مثلاً رہن سے تو اس کے حق کو امتیازی حیثیت حاصل ہوگی۔ یا بعض ذاتی حقوق کو امتیاز حاصل ہوگا مثلاً تجہیز و تکفین کے اخراجات، بیوی اور چھوٹی اولاد کا خرچ اور حکومت کے واجب الادا ٹیکس۔

## ۲۔ ذمہ داری کا اختتام

ذمہ داری پیدائش سے شروع ہو کر وفات پر ختم ہو جاتی ہے۔ ذمہ داری کے خاتمے کے بارے میں فقہاء کی تین آرا ہیں:

پہلی رائے حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق ہے<sup>(۱)</sup> کہ محض وفات سے ذمہ داری ختم ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ ذمہ داری شخصیت کی خصوصیات میں سے ہے اور جو شخص مر گیا

(۱) القواعد لابن رجب، ۱۹۳ و بعد۔

اس کی شخصیت اور اس کی ذمہ داری دونوں ختم ہو گئیں۔ جہاں تک قرض کا معاملہ ہے تو اکثر حنابلہ کے نزدیک قرض کا تعلق ترکہ سے ہے، اگر کوئی شخص مر گیا اور اس کا ترکہ سرے سے نہیں ہے تو اس کے ذمے سے قرض ساقط ہو جاتے ہیں۔

دوسری رائے مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کی ہے<sup>(۱)</sup> کہ مرنے کے بعد بھی ذمہ داری باقی رہتی ہے تا آنکہ قرض ادا کر دیے جائیں اور ترکہ کے معاملات طے کر لیے جائیں: موت کے بعد بھی ذمہ داری باقی رہتی ہے تا آنکہ ترکہ سے متعلق حقوق کا تصفیہ ہو جائے۔ اگر مرنے والا کسی حق کا سبب تھا تو موت کے بعد بھی اس کو نئے حقوق حاصل ہو سکتے ہیں۔ مثلاً کسی نے شکار کے لیے جال لگایا تھا، اس میں کوئی جانور آکر پھنس گیا تو وہ اس جانور کا مالک ہوگا۔ نیز مرنے کے بعد بھی قرض مرنے والے کے ذمے رہتا ہے تا آنکہ قرض ادا کر دیا جائے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جب تک قرض ادا نہ کیا جائے مومن کا نفس اس کے بوجھ تلے دبا رہتا ہے"<sup>(۲)</sup>۔ مرنے والے کے ذمے اس کی موت کے بعد نئے قرض بھی ہو سکتے ہیں مثلاً اس چیز کی قیمت کی واپسی جو اس نے فروخت کی تھی لیکن اس میں عیب نکل آیا جس کی وجہ سے خریدار نے اس کے مرنے کے بعد وہ چیز واپس کی۔ یا اگر کسی نے عام راستے میں اپنی موت سے پہلے گڑھا کھود دیا تھا جس میں کوئی گر کر مر گیا تو اس کا تاوان مرنے والے کے ذمے واجب ہوگا۔ مرنے والے مفلس شخص کے ذمے اگر قرض تھے تو ان کی ذمہ داری قبول کرنا درست ہے، کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے اس نوع کی ذمہ داری قبول کرنے کو درست قرار دیا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مرنے والے کے حق میں وصیت کرنا بھی جائز ہے

(۱) مغنی المحتاج، ۳: ۴۰، المغنی، ۶: ۲۱۔

(۲) احمد، ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔



البتہ شافعیہ اور حنابلہ اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ مالکیہ کی رائے کے مطابق اس صورت میں موت کا اثر یہ ہو گا کہ مرنے والا اپنے حقوق کا مطالبہ نہیں کر سکتا لیکن اس کے وارث اپنے مورث کے حق کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔

تیسری رائے حنفیہ کی ہے کہ ذمہ داری کمزور ہو جاتی ہے۔

موت سے ذمہ داری بالکل ختم نہیں ہوتی البتہ کمزور ہو جاتی ہے، اور اسی قدر باقی رہتی ہے جس قدر ترکہ سے متعلق ان حقوق کے تصفیہ کے لیے ضروری ہے جن کا سبب میت کی زندگی میں موجود تھا۔ مرنے والا موت کے بعد نئے مال کا مالک ہو سکتا ہے جیسا کہ جال میں شکار پھنسنے کی مثال میں تھا یا قرض کا ذمہ دار ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس کا سبب اس کی موت سے پہلے پایا گیا ہو، جیسا کہ عیب کی وجہ سے مال تجارت واپس کرنے پر قیمت کی واپسی کی ذمہ داری یا عام شاہراہ میں گڑھا کھودنے سے اس میں گرنے والے کے نقصان کی تلافی۔ البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مفلس میت پر قرض کی ذمہ داری ڈالنا جائز نہیں ہے، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے<sup>(۱)</sup>۔ میت کے لیے وصیت یا ہبہ بھی جائز نہیں۔ ان آخری دو احکام کے باعث تیسری رائے دوسری رائے سے مختلف ہو گئی ہے۔

### مطلب ۴: استہلا کی مال اور استعمالی مال

استہلا کی مال وہ ہے جس کے استعمال کے بعد اس سے انتفاع ممکن نہ ہو، جیسا کہ کھانا، پانی، لکڑی، پٹرول، کاغذ اور نقدی، نقدی کے سوا باقی اشیاء کو جب تک ختم نہ کیا جائے ان سے انتفاع نہیں ہوتا، البتہ نقدی ختم نہیں ہوتی، اس کی اصل باقی رہتی ہے لیکن وہ ایک ہاتھ سے دوسرے میں منتقل ہو جاتی ہے۔

(۱) البدائع، ۶: ۶؛ فتح القدیر، ۵: ۳۱۹۔



مال استعمالی وہ ہے جو استعمال کے بعد بھی باقی رہتا ہے جیسے غیر منقولہ جائداد، بچھونے، کپڑے اور کتابیں وغیرہ۔

دونوں قسم کے اموال میں فرق کرنے کے لیے پہلی بار ان سے انتفاع کا لحاظ کیا جائے گا، مسلسل استعمال کا اعتبار نہیں۔ اگر پہلی بار استعمال کرنے سے وہ چیز ختم ہو گئی تو استہلاکی ہے اور اگر اصل شے باقی رہی تو استعمالی ہے۔

اس تقسیم کا فائدہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر قسم کا مال معاہدے کی ایک متعین قسم کے قابل ہوتا ہے۔ مال استہلاکی کے معاہدے میں اس مال کو استعمال کر کے ختم کرنا مقصود ہوتا ہے، محض استعمال کرنا نہیں مثلاً قرض لینا یا کھانا عاریتاً لینا (تاکہ قرض کی رقم مقروض کے پاس منتقل ہو جائے اور کھانا عاریتاً لینے والا اسے کھا سکے)۔

مال استعمالی میں معاہدوں کا مقصد ان اشیاء کو استعمال کرنا ہوتا ہے انہیں تلف یا ختم کرنا نہیں جیسے کرائے پر یا عاریتاً کوئی چیز لینا۔

اگر معاہدے سے صرف استعمال یا صرف استہلاک مقصود نہ ہو تو معاہدے کا تعلق دونوں سے یعنی استعمالی اور استہلاکی سے ہو سکتا ہے جیسے خرید و فروخت اور ودیعت رکھنا کہ ان معاہدات کا تعلق دونوں اقسام سے برابر ہو سکتا ہے۔

## فصل ۳

### ملکیت اور اس کی خصوصیات

یہ فصل پانچ مطالب پر مشتمل ہے:

#### مطلب ۱: ملکیت اور ملک کی تعریف

ملکیت یا ملک انسان اور مال کے درمیان اس تعلق کو کہتے ہیں جسے شریعت ثابت کرتی ہے<sup>(۱)</sup> اور یہ تعلق مال کو اس انسان کے ساتھ مختص کر دیتا ہے اور جب تک تصرف میں کوئی رکاوٹ نہ ہو، مالک اپنے مال میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے۔

ملک کا لفظ جس طرح اس تعلق کے لیے استعمال ہوتا ہے اسی طرح مملوکہ شے کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے: یہ چیز میری ملک ہے یعنی مملوک ہے۔ مجلہ، دفعہ ۱۲۵ میں یہی مفہوم مراد ہے کہ ملک وہ شے جس کا انسان مالک ہو خواہ کوئی متعین شے ہو یا اس کے منافع ہوں۔ اس مفہوم کے پیش نظر حنفیہ کا یہ قول سمجھنا آسان ہے کہ منافع اور حقوق ملک ہیں مال نہیں ہیں۔ اسی بناء پر حنفیہ کے نزدیک ملک مال کی بہ نسبت عام ہے۔

لغت میں ملک کا مطلب ہے: انسان کا مال کو اپنے قبضے میں لینا اور اس میں انفرادی طور پر تصرف کا اختیار رکھنا۔

(۱) حق ملکیت وغیرہ شریعت کے ثبوت اور اعتراف کے بغیر ثابت نہیں ہوتے کیوں کہ حقوق کی بنیاد شریعت پر ہے۔ شریعت میں کوئی حق، طبعی حق نہیں ہے، بلکہ حقوق عطیہ خداوندی ہیں، جو خالق نے لوگوں کی مصلحت کے پیش نظر افراد کو عطا کیے ہیں۔

فقہاء نے ملک کی کئی ایک تعریضیں کی ہیں جن کے الفاظ باہمی قریب قریب ہیں اور مفہوم یکساں ہے<sup>(۱)</sup>۔ شاید ملک کی سب سے افضل تعریف یہ ہے۔

ملک: کسی چیز کے ساتھ ایسا خصوصی تعلق جس کی بناء پر دوسرے کو اس سے روکا جاسکے اور مالک کے لیے اس میں ابتداءً تصرف ممکن ہو بشرطیکہ کوئی شرعی رکاوٹ نہ ہو۔

جب کوئی شخص جائز قانونی طریقے سے کسی مال پر قبضہ حاصل کر لیتا ہے تو وہ مال اس شخص کے ساتھ مختص ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس مال سے نفع اٹھانا اور اس میں تصرف کرنے کا سے اختیار حاصل ہو جاتا ہے بشرطیکہ کوئی شرعی رکاوٹ مثلاً دیوانگی، پاگل پن، حماقت اور بچپن وغیرہ نہ ہو۔ نیز یہ خصوصی تعلق دوسرے کسی بھی شخص کو اس مال سے نفع اٹھانے اور اس میں تصرف کرنے سے روکتا ہے۔ البتہ اگر شرعی گنجائش موجود ہو جو اس کی اجازت دے مثلاً ولایت، وصیت یا وکالت تو تصرف جائز ہوگا۔

یاد رہے کہ ولی، وصی یا وکیل کا تصرف اصلی اور ابتدائی تصرف نہیں ہوتا بلکہ کسی دوسرے کا قانونی نائب ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے لہذا اصل مالک تو وہ شخص ہے جس کی اہلیت کسی وجہ سے ناممکن ہے یا دیوانہ وغیرہ ہے لیکن شریعت نے اس کی اہلیت نہ ہونے یا ناممکن ہونے کے باعث اسے تصرف سے روک دیا ہے اور جب یہ رکاوٹ ختم ہو جائے گی تو اس کا حق تصرف اسے واپس مل جائے گا۔

(۱) دیکھیے: فتح القدیر، ۵: ۷۴؛ الفروق للقرافی، ۳: ۲۰۸ وبعده۔

## مطلب ۲: مال کا ملکیت کے قابل ہونا اور ملکیت کے قابل نہ ہونا

مال اپنی طبعی خصوصیت کی وجہ سے ملکیت کے قابل ہوتا ہے البتہ کوئی رکاوٹ پیش آجائے تو وہ اُسے تمام حالات میں یا بعض حالات میں ناقابل ملکیت قرار دے دیتی ہے۔ پس قابل ملکیت ہونے کے اعتباراً سے مال کی تین اقسام ہیں:

### ۱۔ وہ مال جو کسی صورت میں کسی کی ملکیت نہیں ہو سکتا

اس قسم میں اموال کی وہ اقسام شامل ہیں جو افادہ عام کے لیے ہوتی ہیں مثلاً عام راستے اور شاہراہیں، پل، قلعے، ریل کی پٹریاں، نہریں، عجائب گھر، پبلک لائبریریاں اور عام باغات وغیرہ۔ چوں کہ یہ اشیاء عوام الناس کے فائدے کے لیے مختص ہوتی ہیں اس لیے ان کی ملکیت جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر ان کی یہ حیثیت ختم ہو جائے تو اپنی اصلی حالت میں واپس آجائیں گی اور ملکیت کے قابل ہو جائیں گی۔ اگر کسی راستے کی ضرورت نہ رہے یا متروک ہو جائے تو اس کی ملکیت جائز ہے۔

### ۲۔ وہ مال جو شرعی اجازت سے کسی کی ملکیت ہو سکتا ہے

جیسے وقف اموال اور بیت المال کے اموال جنہیں قانون دانوں کی اصطلاح میں آزاد اموال کا نام دیا گیا ہے۔ مال وقف فروخت کیا جا سکتا ہے نہ ہیہ۔ البتہ اگر منہدم ہو جائے یا اس کا خرچ اس کی آمدنی سے بڑھ جائے تو عدالت کو اختیار ہے کہ اسے تبدیل کرنے کی اجازت دے دے<sup>(۱)</sup>۔

(۱) حنفیہ نے وقف زمین کو ضرورت اور مصلحت کے تحت دوسری زمین سے تبدیل کرنے کی اجازت دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ غیر جانب دار عادل قاضی کے لیے جائز ہے کہ وہ وقف کو تبدیل کرنے کی اجازت دے دے بشرطیکہ وقف زمین مکمل طور پر استفادہ سے نکل جائے اور وقف میں ایسی کوئی شے نہ ہو جو اس کی نشوونما اور آباد کاری کا باعث ہو۔ نیز اس کی فروخت غبن فاحش سے نہ ہو اور

بیت المال کے اموال (سرکاری خزانہ) یا حکومت کے اثاثہ کو فروخت کرنا جائز نہیں۔ البتہ حکومت کسی شدید مجبوری یا کسی راجح مصلحت کے باعث اسے فروخت کرنا چاہے مثلاً روپے کی ضرورت ہو یا اس کی دوگنا قیمت مل رہی ہو تو یہ جائز ہے کیوں کہ سرکاری خزانہ کی حیثیت ویسی ہے جیسے یتیم کا مال اس کے وصی کے پاس ہوتا ہے کہ اس میں ضرورت یا مصلحت کے بغیر کوئی تصرف کرنا جائز نہیں۔

۳۔ وہ مال جس کا مالک بننا اور کسی کو مالک بنانا مطلقاً بلا قید جائز ہے اس قسم میں اوپر کی دو اقسام کے سوا تمام اقسام کے اموال شامل ہیں۔

### مطلب ۳: ملک کی اقسام

ملک یا تام (مکمل) ہوتی ہے یا ناقص:

ملک تام: ایسی ملکیت ہے جس میں مملوکہ چیز بمع جملہ منافع کے شامل ہو، اور جو مالک کے لیے تمام جائز حقوق ثابت کر دیتی ہے۔

مکمل ملکیت کی اہم خصوصیات یہ ہیں: یہ ہمیشہ رہنے والی مطلق ملکیت ہوتی ہے جب تک وہ چیز موجود ہے اس وقت تک ملکیت برقرار رہے گی، کسی محدود وقت کے ساتھ مقید نہیں اور نہ ہی کوئی شخص اپنی ملکیت ساقط کر سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک چیز جو کسی دوسرے کی ملکیت ہے غصب کر لیتا ہے اور مالک جس سے غصب کی گئی کہتا ہے "میں نے اپنی ملکیت ساقط کر دی" تو ملکیت ساقط نہیں ہوگی اور وہ شے حسب سابق اس کی ملکیت میں رہے گی۔ البتہ چیز ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف منتقل ہونے کا عمل قبول کرتی

---

غیر منقولہ جائداد کو روپے پیسے کے عوض فروخت نہ کیا جائے بلکہ غیر منقولہ جائداد سے تبدیل کر دیا جائے۔ الدر المختار علی رد المحتار، ۳: ۴۲۵۔

ہے کیوں کہ یہ درست نہیں کہ کوئی شے کسی مالک کے بغیر ہو اور منتقل ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو ایسا معاہدہ کیا جائے جس سے ملکیت منتقل ہوتی ہے مثلاً خرید و فروخت یا وراثت یا وصیت سے چیز منتقل ہوتی ہے۔

مکمل ملکیت اپنے مالک کو مملوکہ چیز میں تصرف، استعمال، نفع اندوزی کی مکمل صلاحیت اور آزادی دیتی ہے جس پر کوئی قدغن نہیں۔ اسے حق ہے کہ فروخت کر دے، ہبہ کر دے، وقف کر دے یا وصیت میں کسی کو دے دے جیسا کہ اس کو عاریتاً یا کرائے پر دینے کا اختیار ہے۔ چوں کہ مالک نہ صرف اس چیز کا بلکہ اس کے منافع کا بھی مالک ہے۔ اس لیے اسے دونوں میں ایک ساتھ یا صرف منافع میں تصرف کا مکمل اختیار ہے۔

اگر مالک اپنی مملوکہ شے کو ضائع کر دیتا ہے تو اس پر کوئی تاوان نہیں کیوں کہ ایک ہی شخص بیک وقت مالک اور ضامن نہیں ہو سکتا۔ البتہ دیانت (اللہ کے ہاں) کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے مواخذہ ہو کیوں کہ مال ضائع کرنا حرام ہے۔ کبھی عدالتی مواخذہ بھی ہوتا ہے مثلاً یہ ثابت ہو جائے کہ مالک کم عقل ہے تو اس پر مال کے استعمال میں پابندی عائد کر دی جاتی ہے۔

**ملک ناقص:** جو صرف کسی چیز کی ملکیت یا صرف اس کے منافع کی ملکیت کا نام ہے۔ منافع کی ملکیت کو حق انتفاع بھی کہتے ہیں۔ منافع کی ملکیت کا تعلق کبھی شخصی ہوتا ہے جس کا تعلق اس چیز سے نہیں بلکہ اس آدمی سے ہوتا جو منافع حاصل کرتا ہے اور کبھی اس کا تعلق ہمیشہ کے لیے اس چیز سے ہوتا ہے قطع نظر اس سے کہ نفع کون اٹھا رہا ہے۔ اس قسم کو حق ارتفاق کہتے ہیں اور یہ صرف غیر منقولہ جائیدادوں میں ہوتا ہے۔

## مطلب ۴: ملک ناقص کی اقسام

اس تعریف کی بناء پر ناقص ملکیت کی تین اقسام ہیں:

### ۱۔ صرف چیز کی ملکیت

یعنی صرف مال (چیز) ایک شخص کی ملکیت ہو اور اس کے منافع کسی دوسرے شخص کی ملکیت ہوں۔ مثلاً کوئی شخص اپنا مکان رہائش کے لیے یا اپنی زمین کھیتی باڑی کے لیے کسی شخص کو اس کی ساری زندگی کے لیے یا مثلاً تین سال کے لیے بطور وصیت دے دے۔ پس اگر وصیت کرنے والا اس شخص سے پہلے مر جائے جس کے حق میں وصیت کی گئی تھی تو مکان یا زمین وصیت کرنے والے وارثوں کی ملکیت ہوگی لیکن اس کے منافع مقررہ مدت تک یا جس کے لیے وصیت کی گئی اس کی وفات تک (جیسے بھی وصیت تھی) اسی شخص کے پاس رہیں گے اور جب میعاد مکمل ہوگی تو وارث منافع کے بھی مالک ہو جائیں گے اور ان کی ملکیت مکمل ہو جائے گی۔

اس صورت میں مالک کو اس سے نفع اٹھانے کا حق نہیں ہے اور نہ اس کے منافع میں یا اصل چیز میں کسی قسم کے تصرف کا۔ مالک پر واجب ہے کہ وہ چیز اس شخص کے سپرد کر دے جو منافع کا مالک ہے تاکہ وہ اپنا حق وصول کر سکے۔ اگر مالک اس کے لیے رضامند نہ ہو تو اس سے زبردستی قانون کی تعمیل کروائے جائے گی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقط چیز کی ملکیت ہمیشہ کے لیے ہوتی ہے اور یہ ہمیشہ ملکیت تام کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ جب کہ منافع کی ملکیت کبھی وقتی ہوتی ہے کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک منافع میں وراثت نہیں چلتی اور کبھی دائمی ہوتی ہے جیسا کہ وقف میں۔



## ۲۔ منفعت کی شخصی ملکیت یا نفع اٹھانے کا حق (۱)۔

منافع کی ملکیت کے پانچ اسباب ہیں: عاریت، کرایہ داری، وقف، وصیت، مباح کر دینا۔

عاریت: جمہور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بلا معاوضہ منافع کا کسی کو مالک بنا دینا عاریت ہے۔ عاریت پر کوئی چیز لینے والے کو خود نفع اٹھانے کا حق ہوتا ہے اور کسی دوسرے کو بھی عاریت پر وہ چیز دے سکتا ہے، لیکن کرائے پر نہیں۔ کیوں کہ عاریت ایک غیر لازمی

(۱) حنفیہ کے نزدیک ملک منفعت اور حق انتفاع میں کوئی فرق نہیں، یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ نفع اٹھانے والے کے لیے جائز ہے کہ خود نفع اٹھائے یا کسی دوسرے کو منافع کا مالک بنا دے، بشرطیکہ اصل شے کے مالک کی طرف سے صریح ممانعت نہ ہو یا عرف و عادت اس میں اس کی اجازت نہ ہو۔ اگر کسی شخص نے پر دیسی طلبہ کے لیے مکان وقف کیا تو طلبہ کو وہاں صرف رہائش کا حق ہے۔ اور عام استعمال کی اشیاء سے استفادہ کا حق مثلاً مدارس، جامعات اور ہسپتال سے استفادہ کا حق نفع اٹھانے والے تک محدود ہے، کسی دوسرے کو ان کا مالک بنانا جائز نہیں۔ قانوناً اسی رائے پر عمل کیا جاتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک ملک منفعت اور حق انتفاع میں فرق ہے۔ ملک منفعت کا تعلق بطور خاص اس شخص سے ہے جسے استفادہ کی اجازت ہے اور اس کے لیے جائز ہے کہ خود ان منافع کا مالک ہو یا کسی دوسرے کو اجرت پر یا بلا معاوضہ استعمال کا حق دے، جب کہ حق انتفاع محض اذن عام کی بناء پر کسی شخص کے کسی چیز کو استعمال کا حق ہے جیسے کہ عام منافع کی اشیاء مثلاً راستوں، دریاؤں، مدارس اور ہسپتالوں وغیرہ سے استفادہ کرنا یا کسی شخص کو خاص اجازت کی بناء پر استفادہ کا حق ہوتا ہے جیسے کسی کی گاڑی استعمال کرنا، یا کسی کے گھر رات بسر کرنا یا کسی کی کتابیں پڑھنا وغیرہ، پس نفع اٹھانے والے کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو منفعت کا مالک بنائے۔ پس انتفاع کی تملیک یہ ہے کہ خود اس چیز سے استفادہ کرے اور منفعت کی تملیک عام اور جامع ہے، خواہ خود استفادہ کرے یا کسی دوسرے کو معاوضہ اور کرایہ وغیرہ لے کر استفادہ کرنے دے یا بلا معاوضہ عاریت پر دے کر استفادہ کی اجازت دے (دیکھیے: الفروق للقرافی، ۱: ۱۸۷؛ الفرق، ۳۰)۔

معاہدہ ہے جس سے کسی وقت بھی رجوع کرنا جائز ہے اور کرایہ داری لازمی معاہدہ ہے اور کمزور معاہدہ قوی معاہدے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔ نیز عاریت پر لی ہوئی چیز کو کرائے پر دینے میں اصلی مالک کا نقصان ہے۔

شافیہ اور حنابلہ کے نزدیک عاریت بلا معاوضہ کسی کے لیے نفع اٹھانے کو مباح کر دینا ہے۔ پس عاریت پر لی ہوئی چیز آگے کسی کو عاریتاً دینا جائز نہیں۔

**اجارہ:** معاوضہ لے کر کسی چیز کے منافع کا کسی کو مالک بنانا۔ کرائے پر لینے والے کو یہ اختیار ہے کہ خود نفع اٹھائے یا کسی دوسرے کو معاوضہ لے کر یا بلا معاوضہ نفع اٹھانے کے لیے دے دے بشرطیکہ دو نفع اٹھانے والوں کے باعث نفع میں اختلاف واقع نہ ہو۔ اگر مالک نے کرایہ دار پر یہ شرط لگا دی کہ خود ہی نفع اٹھائے گا کسی دوسرے کو نہیں دے گا تب بھی دے سکتا ہے۔ اگر دونوں کے نفع اٹھانے کی نوعیت مختلف ہو تو اس صورت میں مالک کی اجازت ضروری ہے۔

**وقف:** کسی چیز کا کسی کی ملکیت میں آنے سے روک کر اس کے منافع کو اس مقصد کے لیے مختص کر دینا جس کے لیے چیز وقف کی گئی ہو۔ جس کے لیے چیز وقف کی گئی وہ وقف شدہ چیز کے منافع کا مالک ہو جاتا ہے۔ چاہے اس سے خود فائدہ اٹھائے یا وقف کرنے والے کی اجازت سے کسی دوسرے کو یا نفع بخش کاموں میں صرف کرے۔ البتہ اگر وقف کرنے والے نے اس سے روک دیا ہو یا عرف میں اس کی اجازت نہ ہو تو اس صورت میں کسی دوسری جگہ اس کا استعمال جائز نہیں۔ اگر منافع کی وصیت کی جائے تو اس کی وجہ سے جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ اس کے منافع کا مالک ہو جاتا ہے چاہے اس سے خود فائدہ اٹھائے یا کسی دوسرے کو بلا معاوضہ یا معاوضہ لے کر دے دے بشرطیکہ وصیت کرنے والے کی طرف سے اس کی اجازت ہو۔

اباحت (مباح قرار دینا): کسی چیز کو استعمال کر کے ختم کر دینے یا محض استعمال کرنے کی اجازت مثلاً کھانا یا پھل کھانے کی اجازت۔ اور منافع کے استعمال کی عام اجازت ہوتی مثلاً سڑکوں پر چلنے کی اجازت اور باغات میں بیٹھنے کی اجازت اور مدارس اور شفاخانوں میں جانے کی اجازت۔ اور کسی متعین شخص کی ملکیت کی چیز کو استعمال کرنے کی خاص اجازت ہے مثلاً کسی کی گاڑی پر سواری کی یا کسی کے گھر میں رہنے کی اجازت۔

اباحت کے ذریعے سے آدمی اس کے منافع کا مالک ہوتا ہو یا اس پر قبضہ کرنے کا اختیار رکھتا ہو جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے یا محض ذاتی نفع حاصل کر سکتا ہو جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے، بہر حال فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ مباح چیز سے نفع اٹھانے کے لیے کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنا نائب نہیں بنا سکتا نہ عاریتاً دے سکتا ہے اور نہ کسی دوسرے کے لیے اسے مباح کر سکتا ہے۔

### اباحت اور ملک میں فرق

ملکیت کے ذریعے مالک کو اپنی مملوکہ شے میں تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے بشرطیکہ کوئی رکاوٹ نہ ہو جب کہ اباحت کے ذریعے آدمی کو اجازت کے مطابق خود نفع اٹھانے کا حق ہوتا ہے۔ اجازت کبھی مالک سے ہوتی ہے جیسے کسی کی گاڑی پر سواری یا قانون کی طرف سے اجازت ہو جیسے عام استعمال کی اشیاء مثلاً راستے، نہریں، اور چراگاہوں سے فائدہ اٹھانا۔

## حق منفعت یا شخصی انتفاع کی خصوصیات

ملک ناقص یا شخصی انتفاع کے حق کی چند خصوصیات ہیں جن میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ ملک ناقص ملک تام کے برعکس اپنے آغاز سے ہی وقت، جگہ اور صفت کی قید قبول کرتی ہے۔ مثلاً جو شخص اپنی گاڑی کسی کو عاریتاً دیتا ہے یا اپنا گھر کسی کو رہنے کے لیے دیتا ہے تو جائز ہے کہ اس کے لیے کوئی مدت مقرر کر دے مثلاً ایک مہینہ، کوئی جگہ مقرر کر دے مثلاً شہر میں گاڑی چلائے گا صحرا میں نہیں یا کوئی اور شرط لگا دے مثلاً خود سوار ہوگا کسی دوسری کو نہیں بٹھائے گا۔

۲۔ جمہور کے برعکس حنفیہ کے نزدیک حق منفعت میں وراثت نہیں چلتی۔ حنفیہ کے نزدیک منفعت میں وراثت نہیں چلتی کیوں کہ وراثت اس مال میں چلتی ہے جو موت کے وقت موجود ہو اور منافع حنفیہ کے نزدیک مال نہیں ہوتے جیسا کہ بیان ہوا۔

حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک منافع میں باقی ماندہ مدت کے لیے وراثت چلتی ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک منافع مال شمار ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس لیے منافع میں بھی دوسرے اموال کی طرح وراثت چلتی ہے۔ اگر کسی شخص نے کسی کے لیے ایک خاص مدت تک اپنے گھر میں رہنے کی وصیت کی، پھر وہ شخص مدت پوری ہونے سے پہلے مر گیا تو مدت کے اختتام تک اس کے وارثوں کو اس گھر میں رہنے کا حق ہے۔

۳۔ جس شخص کو منفعت اٹھانے کا حق ہے اُسے یہ بھی حق ہے کہ وہ چیز مالک سے جبراً وصول کر لے اور جب وصول کر لے تو اس کے پاس امانت ہوگی اور جس طرح اپنی خاص ملکیت کی شے کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح اس کی بھی حفاظت کرے۔ اگر خود بخود ضائع

ہو جائے یا عیب دار ہو جائے تو تاوان نہیں دینا پڑے گا اور اگر خود ضائع کر دے یا حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے عیب دار ہو جائے تو تاوان دینا پڑے گا، اس کے سوا نہیں۔

۴۔ اگر کوئی شخص بلا معاوضہ نفع اٹھا رہا ہو تو جس چیز سے نفع اٹھا رہا ہے اس کے اخراجات برداشت کرنا اس کی ذمہ داری ہے جیسا کہ عاریت میں ہوتا ہے اور اگر معاوضے کے بدلے منافع اٹھا رہا ہو تو اخراجات مالک کے ذمے ہوں گے۔

۵۔ نفع اٹھانے والے پر واجب ہے کہ نفع اٹھانے کے بعد اصل چیز مالک کے مطالبہ پر اس کے حوالے کر دے بشرطیکہ اس سے نفع اٹھانے والے کا نقصان نہ ہو رہا ہو۔ مثلاً کرائے پر یا عاریت پر لی ہوئی زمین کا مالک اس وقت زمین کی واپسی کا مطالبہ کرے جب کہ ابھی فصل کاٹنے کا وقت نہیں آیا تو نفع اٹھانے والا زمین اپنے پاس رکھے تا آنکہ فصل کاٹنے کا وقت آ جائے لیکن شرط یہ ہے کہ مالک کو اس کی اجر مثل ادا کرے۔

### حق منفعت کا خاتمہ

حق منفعت جیسا کہ ہم جانتے ہیں، وقتی حق ہے جو مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک سے ختم ہو جاتا ہے۔

۱۔ حق انتفاع کی مقررہ مدت کی تکمیل۔

۲۔ جس چیز سے نفع حاصل کیا جا رہا تھا وہ ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی ایسا عیب رونما ہو جائے جس کی وجہ سے اس سے استفادہ ممکن نہ ہو، مثلاً رہائشی گھر گر جائے یا زرعی زمین شور اور بنجر ہو جائے۔ اگر یہ نقصان اس چیز کے مالک کی زیادتی کے باعث ہوا ہو تو اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسری چیز مہیا کرے، مثلاً کسی نے ایک گاڑی پر سوار کرانے کی وصیت کی پھر اسے خراب کر دیا تو اس کی ذمہ داری ہے کہ سواری کے لیے دوسری گاڑی مہیا کرے۔

۳۔ حنفیہ کے نزدیک استفادہ کرنے والا مر جائے تو حق منفعت ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک منافع میں وراثت نہیں چلتی۔

۴۔ اگر حق منفعت عاریت یا کرائے کی بنیاد پر تھا تو چیز کے مالک کے مر جانے سے حق منفعت ختم ہو جائے گا، کیوں کہ عاریت ایک نیکی کا معاہدہ ہے جو نیکی کرنے والے کی موت کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور کرائے کی چیز کی ملکیت مالک کے مرتے ہی وارثوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عاریت کا معاہدہ لازمی نہیں ہوتا اس لیے عاریت پر چیز دینے والے کو اور اس کے وارثوں کو اسے واپس لینے کا حق ہوتا ہے، خواہ عاریت کے لیے کوئی وقت مقرر ہو یا نہ ہو۔ مالکیہ کے نزدیک وقت مقررہ کی عاریت کا معاہدہ لازمی ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے کسی جگہ جانے کے لیے سواری کا جانور عاریت پر دیا تو اس سے پہلے واپس لینا جائز نہیں۔ اگر وہ شخص اس جگہ نہیں جاتا تو بھی اتنا وقت جانور اس کے پاس رہنے دینا ضروری ہے جتنے وقت میں وہ اس سے مطلوبہ استفادہ کر سکتا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ عاریت کا معاہدہ عاریت پر چیز لینے اور دینے والے کی موت سے ختم نہیں ہوتا۔ اسی طرح کرائے کا معاہدہ بھی معاہدے کے فریقوں میں سے کسی کے مرنے سے ختم نہیں ہوگا کیوں کہ یہ خرید و فروخت کے معاہدے کی طرح کا لازمی معاہدہ ہے۔

اگر حق منفعت وصیت یا وقف کی بنیاد پر ہو تو وصیت کرنے والے کی موت سے ختم نہیں ہوگا کیوں کہ وصیت کا آغاز وصیت کرنے والے کی موت سے ہوتا ہے اور نہ وقف کرنے والے کی موت سے ختم ہوگا کیوں کہ اگر وقف دائمی ہے تو وہ ہمیشہ باقی رہے گا اور اگر وقت کے ساتھ محدود ہے تو مقررہ وقت کی تکمیل تک باقی رہے گا۔



### ۳۔ کسی متعین شے کے منافع کی ملکیت یا حق ارتفاق

حق ارتفاق سے مراد وہ حق ہے جو ایک غیر منقولہ جائداد کو دوسری غیر منقولہ جائداد پر حاصل ہو جو پہلی جائداد کے مالک کے سوا کسی دوسرے شخص کی ملکیت ہو۔ یہ حق اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک دونوں غیر منقولہ جائدادیں باقی ہیں۔ اس میں مالک کا کوئی اعتبار نہیں مثلاً پانی لینے کا حق، پانی کے کا حق، پانی کی گزرگاہ کا حق، گزرنے کا حق، پڑوس کا حق اور بلندی پر ہونے کا حق۔

**پانی لینے کا حق:** اس سے مراد پانی میں مقررہ حصہ ہے جو کھیتی اور درختوں کو پانی دینے کے لیے یا مقررہ وقت میں زمین سیراب کرنے کی باری سے متعلق ہے۔

پانی پینے کا حق بھی اسی میں شامل ہے جو انسانوں اور جانوروں کے پانی پینے اور گھر میں پانی استعمال کرنے کے حق پر مشتمل ہے، اسے "ہونٹوں کا حق" کہتے ہیں کیوں کہ پانی عام طور پر ہونٹوں سے پیا جاتا ہے۔

اس حق کے اعتبار سے پانی کی چار اقسام ہیں<sup>(۱)</sup>

الف۔ عام دریاؤں کا پانی: جیسے نیل، دجلہ اور فرات وغیرہ بڑے دریاؤں کا پانی: ہر ایک کو اپنی ذات، اپنے جانوروں اور اپنی زمین کے لیے ان کے پانی سے استفادہ کرنے کا حق ہے بشرطیکہ کسی دوسرے کو اس سے نقصان نہ پہنچے، کیوں کہ حدیث میں ہے: تمام لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں: "پانی، گھاس اور آگ"، نیز ارشاد نبویؐ ہے: "نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ، نہ خود نقصان اٹھاؤ"۔

(۱) البدائع، ۶: ۱۸۸ وبعد؛ تکملہ فتح القدیر، ۸: ۱۲۳؛ القوانین الفقہیة، ۳۳۹؛

نہایة المحتاج، ۴: ۲۵۵؛ المغنی، ۵: ۵۳۱۔



ب۔ کسی شخص کی مملوکہ نہروں یا ندی نالوں کا پانی: ہر شخص کو ان سے پانی پینے اور جانوروں کو پانی پلانے کا حق ہے البتہ ان کے مالک کی اجازت کے بغیر کوئی شخص ان سے اپنی زمین سیراب نہیں کر سکتا۔

ج۔ کسی شخص کے مملوکہ چشموں، کنوؤں اور حوضوں کا پانی: اوپر کی دوسری قسم کی طرح اس میں بھی ہر شخص کو پانی پینے اور جانوروں کی پانی پلانے کا حق ہے۔ البتہ زمین سیراب کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر پانی کا مالک لوگوں کو اور جانوروں کو پانی پینے سے روکے تو اگر قریب کوئی اور ایسا پانی نہیں ہے جو لوگوں کی ضرورت پوری کرے تو اس شخص سے لڑائی کر کے اپنی ضرورت کا پانی حاصل کرنا جائز ہے۔

د۔ کسی خاص برتن میں محفوظ پانی: مثلاً گھڑا یا مٹکا، کسی شخص کو اس پانی کے مالک کی اجازت کے بغیر اس سے کسی طرح کا استفادہ کرنا جائز نہیں، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے جو پانی کوئی بھر کر لے جائے اس کے سوا دوسرے پانی کی فروخت سے منع فرمایا ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص مضطر ہے اور اسے پینے کو پانی نہیں ملتا تو وہ پیاس سے مر جائے گا تو اسے اپنے آپ کو ہلاکت سے بچانے کے لیے زبردستی پانی لینے کا بھی حق ہے البتہ اس کی قیمت دینا ضروری ہے کیوں کہ "اضطرار کی وجہ سے کسی دوسرے کا حق ختم نہیں ہو جاتا"۔

**پانی کا راستہ بنانے کا حق:** اگر کسی شخص کی زمین پانی کے منبع سے دور ہے تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ راستے میں آنے والی زمینوں میں اپنے زمین کو سیراب کرنے کے لیے پانی کا راستہ بنائے۔ اور ان زمینوں کے مالک اسے روکنے کا حق نہیں رکھتے۔ اگر کوئی روکے تو اس کی زمین میں سے زبردستی راستہ بنایا جائے تاکہ دور کی زمین کے مالک کو نقصان سے بچایا جاسکے۔

**پانی کی گزرگاہ کا حق:** اس سے مراد سطح زمین پر گزرنے والا پانی ہے یا ضرورت سے زائد وہ پانی ہے جس کا رخ زمینوں کی طرف سے موڑنے کے لیے گزرگاہ بنادی جاتی ہے یا گندا پانی گزرنے کا نالہ تاکہ وہ کسی عام جوہر یا ڈیم میں پہنچ جائے۔ مثلاً آبپاشی سے بچا ہوا پانی یا بارش کا پانی یا گھروں کا استعمال شدہ پانی۔ پانی کے راستے اور پانی کی گزرگاہ میں فرق یہ ہے کہ راستے سے مراد ایسے پانی کا راستہ ہے جو زمین کی آبپاشی وغیرہ کے لیے استعمال ہو اور گزرگاہ سے مراد زمین اور گھروں کے لیے ناقابل استعمال پانی کے نکاس کا راستہ ہے اور اس کا حکم بھی وہی ہے جو پانی کے راستے کا حکم ہے اور جب تک کسی شخص کو کوئی کھلا نقصان نہ پہنچ رہا ہو ایسے پانی کا راستہ روکنے کا اسے حق نہیں ہے۔

**گزرنے کا حق:** زمینوں کے اندر کسی زمین کے مالک کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی زمین یا مکان تک پہنچنے کے لیے راستہ استعمال کرے، خواہ وہ عام راستہ ہو جو کسی کی ملکیت نہ ہو یا کسی کی ملکیت کا خاص راستہ ہو۔ اگر عام راستہ ہے تو ہر شخص کو اس پر چلنے کا حق ہے اور اگر خاص راستہ ہے تو اس کے مالک کو اس میں سے گزرنے اور اس میں دروازے کھڑکیاں کھولنے کا حق ہے۔ البتہ دوسرے لوگوں کے لیے راستہ بند کرنے کا حق نہیں ہے کیوں کہ انہیں وہاں سے گزر کر اپنی زمین یا مکان تک پہنچنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

**پڑوس کا حق:** پڑوس کی دو قسمیں ہیں۔

بلندی کا پڑوس اور پہلو کا پڑوس، اس میں دو حق ہیں۔

**الف۔ بلندی کا حق:** یعنی وہ حق جو اوپر کی منزل پر رہنے والے کو نیچلی منزل پر رہنے والے پر حاصل ہے۔

ب۔ پہلو کے پڑوس کا حق: یہ حق ہر پڑوسی کو دوسرے پر حاصل ہوتا ہے۔ بلندی پر رہنے والے کو نچلی منزل پر قرار اور ثبات کا دائمی حق حاصل ہے جو عمارت کے منہدم ہونے یا نچلی منزل کے منہدم ہونے سے ختم نہیں ہوتا بلکہ اسے اور اس کے ورثا کو جب چاہیں عمارت دوبارہ تعمیر کرنے کا حق ہوتا ہے۔ یعنی اوپر اور نیچے کی منزلوں کے مالکوں کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنی تعمیرات میں کوئی ایسا تصرف کریں جس سے دوسرے کو نقصان ہو۔ اگر نچلی منزل منہدم ہو جائے تو اس کے مالک کے ذمے واجب ہے کہ اس کی از سر نو تعمیر کرے۔ اگر وہ انکار کر دے تو عدالت اسے تعمیر پر مجبور کرے اور اگر وہ نہ کرے تو بالائی منزل کا مالک اس کی تعمیر کرے اور اگر قاضی یا مالک کی اجازت سے تعمیر کی ہے تو اس کے اخراجات مالک سے وصول کرے گا اور اگر بلا اجازت تعمیر کی ہے تو عمارت مکمل ہونے کے بعد اس کی قیمت وصول کرے گا نہ کہ اصل اخراجات کیوں کہ اس صورت میں وہ مالک کی طرف سے خرچ کرنے کا وکیل نہیں تھا۔

پہلو کے پڑوسیوں کا ایک دوسرے پر صرف ایک ہی حق ہے اور وہ یہ کہ کوئی بھی دوسرے کو کھلا نقصان نہ پہنچائے، یعنی ایسا کوئی کام نہ کرے جس کی وجہ سے پڑوسی کا اپنی جائداد سے مثلاً رہائش ممکن نہ رہے یا کوئی ایسا کام نہ کرے جس کی وجہ سے عمارت کے گرنے یا کمزور ہونے کا خطرہ پیدا ہو جائے۔

ہر قسم کے پڑوس میں دوسرے پڑوسی کو نقصان پہنچانا ممنوع ہے۔ ایسے تصرفات جن کے نقصان کا فیصلہ کرنا مشکل ہو مثلاً نچلی منزل میں دروازہ یا کھڑکی کھولنے سے بالائی منزل کو نقصان پہنچے گا یا نہیں یا بالائی منزل میں بھاری سامان رکھنے سے نچلی منزل کی

چھت متاثر ہوگی، اس کی ممانعت کے بارے میں اختلاف ہے<sup>(۱)</sup>۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ پڑوسی کی اجازت کے بغیر اس نوعیت کے تصرفات ممنوع ہیں، کیوں کہ اصل حکم یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ملکیت سے کسی دوسرے شخص کا حق متعلق ہے تو ملکیت خالص نہ ہونے کی وجہ سے اس میں تصرف کرنے کی ممانعت ہے۔ لہذا صرف اسی صورت میں تصرف کی اجازت ہوگی جب یہ یقین ہو کہ دوسرے کو اس سے نقصان نہیں پہنچے گا۔ اگر یقین نہ ہو تو پھر صاحب حق کی اجازت اور رضامندی سے تصرف کیا جاسکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اسی رائے پر فتویٰ ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ ایسا تصرف مباح ہے کیوں کہ بالائی منزل کا مالک اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے اور جب تک کسی دوسرے کا یقینی ضرر نہ ہو ہر شخص کو اپنی ملکیت میں تصرف کا حق حاصل ہے۔ اگر دوسرے کا یقینی ضرر ہو تو اس وقت اسے تصرف سے روکا جاسکتا ہے۔

اس کے سوا بہر طور تصرف مباح ہے۔ ہمارے خیال میں یہی رائے معقول اور قابل عمل ہے، اس صورت میں پہلو کے پڑوسی اور بالائی پڑوسی کا حکم ایک ہی ہو جاتا ہے اور وہ یہ کہ جب تک پڑوسی کو کوئی واضح نقصان نہ ہو مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کا پورا حق حاصل ہے۔ اور اگر پڑوسی کو نقصان ہو جائے تو نقصان پہنچانے والے کو تاوان دینا ہوگا خواہ

(۱) فتح القدیر، ۵: ۵۰۳؛ رد المحتار علی الدرالمختار لابن عابدین، ۴: ۳۷۳؛

البدائع، ۶: ۲۶۳؛ البحر الرائق، ۷: ۳۲؛ تبیین الحقائق للزیلعی، ۴: ۱۹۶۔

نقصان براہ راست ہو یا اس کے کسی عمل کے سبب سے۔ مالکیہ کی اور باقی فقہی مذاہب کی رائے بھی یہی ہے<sup>(۱)</sup>۔

## حقوق ارتفاق سے متعلق تین امور

### ۱۔ حق ارتفاق اور ذاتی انتفاع کے حق میں فرق

حق ارتفاق اور حق انتفاع میں مندرجہ ذیل چار اعتبار سے فرق ہے۔

۱۔ حق ارتفاق کا تعلق ہمیشہ غیر منقولہ جائداد سے ہوتا ہے جس کے باعث جائداد کی قیمت میں کمی آ جاتی ہے جب کہ ذاتی انتفاع کا حق کبھی جائداد سے متعلق ہوتا ہے مثلاً کسی جائداد کو وقف کر دینا، اس کی وصیت کرنا یا کسی کو عاریت پر یا کرائے پر دے دینا اور کبھی منقولہ جائداد سے ہوتا ہے جیسے کتاب عاریتاً دے دینا یا گاڑی کرائے پر دینا۔

۲۔ حق ارتفاق غیر منقولہ جائداد کا ہوتا ہے البتہ اس میں پڑوس کا حق کبھی فرد کا ہوتا ہے اور کبھی جائداد کا جب کہ حق انتفاع ہمیشہ متعین فرد کو حاصل ہوتا ہے کبھی اس کے نام پر اور کبھی اس کی صفت (حیثیت) پر۔

۳۔ حق ارتفاق کا تعلق غیر منقولہ جائداد سے ہوتا ہے خواہ اس کے مالک بدلتے رہیں جب کہ ذاتی حق انتفاع کا تعلق وقت سے ہوتا ہے جو حالات بدلنے سے بدل جاتا ہے، جیسا کہ اوپر اس کی تفصیل بیان ہوئی۔

۴۔ حنفیہ کے نزدیک بھی اگرچہ حق ارتفاق مال نہیں ہے لیکن اس میں بھی وراثت جاری ہوتی ہے کیوں کہ وہ غیر منقولہ جائداد کے تابع ہے اور حق انتفاع کی وراثت کے بارے میں

(۱) المنتقى على الموطأ ۶: ۴۰ وبعد؛ القوانین الفقہیة، ۳۴۱؛ نیل الاوطار، ۵: ۲۶۱

فقہاء میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

## ۲۔ حقوق ارتفاق کی خصوصیات

حقوق ارتفاق کے کچھ عام احکام ہیں اور کچھ خاص:

اس کے عام احکام یہ ہیں کہ جب حق ارتفاق ثابت ہو جائے تو جب تک اس سے کسی دوسرے کو نقصان نہ پہنچے وہ باقی رہتا ہے۔ اگر اس سے کسی دوسرے کو نقصان یا تکلیف ہو تو اس کو ختم کر دیا جاتا ہے۔ جیسے گندے پانی کا نالہ عام راستے سے ہٹا دیا جاتا ہے اور اگر پانی لینے سے نقصان ہو رہا ہو تو پانی کے استعمال کا حق ختم کر دیا جاتا ہے۔ اگر سڑک پر چلنے سے نقصان ہو تو اسے روک دیا جاتا ہے مثلاً انتہائی تیز رفتار گاڑی چلانا یا مخالف سمت سے گاڑی چلانا جیسا کہ اوپر مذکور حدیث یعنی "نه نقصان پہنچاؤ نہ نقصان اٹھاؤ" پر عمل کا یہی تقاضا ہے۔ نیز عام راستے پر چلنے کا حق حتی الامکان حفاظت اور سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے<sup>(۱)</sup>۔

ارتفاق کے خاص احکام ہم حقوق ارتفاق کی بحث میں ہر نوع کے تحت آئندہ بیان کریں گے۔

## ۳۔ حقوق ارتفاق کے اسباب

حقوق ارتفاق متعدد اسباب سے پیدا ہوتے ہیں، جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

الف۔ عام شرکت: مثلاً عام ضرورت کی اشیاء جیسے راستے، دریا اور عمومی استعمال کی چیزیں، ان میں ہر قریبی غیر منقولہ جائداد کا حق ہوتا ہے کہ وہاں سے گزرے، پانی پیئے اور

(۱) الدر المختار ورد المختار، ۵: ۴۲۷۔



ضرورت سے زائد پانی استعمال کرے کیوں کہ یہ نفع بخش اشیاء لوگوں کے درمیان مشترک ہیں اور ان سے استفادہ کرنا مباح ہے بشرطیکہ اس سے دوسروں کو نقصان نہ پہنچے۔

ب۔ معاہدوں میں شرائط: مثلاً فروخت کرنے والا خریدار پر یہ شرط عائد کر دے کہ اُسے اس زمین سے گزرنے یا اس کے مملوکہ پانی سے آبپاشی کا حق ہوگا اور یہ دونوں حقوق شرط عائد کرنے سے ثابت ہو جائیں گے۔

ج۔ قدیم زمانے سے ثابت شدہ حق: کسی غیر منقولہ جائداد کا کوئی حق قدیم زمانے سے ثابت ہو کہ لوگوں کو معلوم ہی نہ ہو کہ یہ حق کب سے ثابت ہے۔ مثلاً کسی موروثی زرعی زمین کا دوسری زمین پر آبپاشی کے یا گندے نالے کے گزرنے کا حق، کیوں کہ بظاہر یہ حق کسی قانونی سبب سے ثابت ہوا ہو گا جیسا کہ لوگ اپنے حالات میں اصلاح کا پہلو ہمیشہ مد نظر رکھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ کبھی اس کے برعکس بھی ثابت ہو جاتا ہے یعنی دوسری زمین سے نالہ نہ بنانے کا حق۔

## مطلب ۵: ملک تام کے اسباب

ملک تام کے اسباب یا ذرائع شریعت کی نظر میں چار ہیں، جو یہ ہیں: کسی مباح چیز پر قبضہ، معاہدہ، انتقال ملکیت، کسی مملوکہ شے کی پیداوار۔ سول لاء میں ملکیت کے اسباب چھ ہیں، کسی منقول یا غیر منقول جائداد جس کا کوئی مالک نہ ہو پر قبضہ، وراثت اور ترکے میں سے حصہ، وصیت، منقول یا غیر منقول جائداد سے وابستگی، معاہدہ، قبضہ، قدیم دور سے کسی چیز کا قبضے میں چلے آنا<sup>(۱)</sup>۔

(۱) دیکھیے: حق الملكية، فصل ۲ "حصول ملکیت کی اسباب"، فصل ۲، مادہ ۸۲۸، ۸۳۶، ۸۴۶، ۸۴۹،

۸۹۳، ۹۰۷، وبعد، القانون المدنی السوری۔ از: ضابطہ قانون دیوانی جمہوریہ شام۔



سول لاء کے اسباب ملکیت قبضہ اور طویل عرصے سے قبضے میں چلے آنا (یعنی کسی دوسرے کے مملوکہ مال پر عرصہ دراز کا قبضہ) کے سوا دیگر اسباب شرعی اسباب ملکیت سے ہم آہنگ ہیں<sup>(۱)</sup>۔ کیوں کہ اسلام کسی کے مال پر طویل عرصے تک قبضہ جمائے رکھنے کو اسباب ملکیت کے طور پر تسلیم نہیں کرتا۔ البتہ مقررہ طویل مدت گزرنے کی وجہ سے اس کے خلاف دعویٰ کی سماعت نہیں ہو سکتی<sup>(۲)</sup> کیوں کہ اس کے ثبوت کے لیے عدالت میں طویل وقت درکار ہوتا ہے اور دعوے کے اثبات کے لیے بے شمار مشکلات پیش آتی ہیں، جن سے بچنا ضروری ہے۔ اس کے علاوہ اصل حق میں شک پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اصل حق باقی رہتا ہے اور جس کے قبضے میں کسی دوسرے کی کوئی شے ہے اس پر دینا واجب ہے کہ اس کا اعتراف کر کے اُسے ادا کرے اور جو کوئی کسی دوسرے کی مملوکہ شے پر قبضہ کرتا ہے وہ شریعت میں کسی طور بھی مالک نہیں بن سکتا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے مال کا جو کسی دوسرے کے قبضے میں ہے عرصہ دراز تک مطالبہ نہیں کیا تو اس کا حق ساقط نہیں ہو جائے گا کیوں کہ عرصہ دراز کے قبضے یا عرصہ دراز تک مطالبہ نہ کرنے کو ملکیت کا سبب قرار دینا انصاف اور اصل تخلیق کے اصولوں کے منافی ہے کہ غاصب یا چور اپنے غصب یا چوری کے باعث مالک بن جائے۔ البتہ امام مالک نے المدونہ میں اپنے دیگر مالکی فقہاء کی اکثریت کے خلاف یہ رائے دی ہے

(۱) یاد رہے کہ المجلہ نے مادہ ۱۲۳۸ میں ملکیت کے پہلے تین اسباب بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے جب کہ چوتھے سبب یعنی "مملوکہ شے کی پیداوار" کا اضافہ ضروری تھا کیوں کہ یہ ملکیت کا ایک مستقل سبب ہے۔

(۲) فقہاء نے اس کی مدت ۳۳ سال مقرر کی ہے جب کہ المجلہ نے حقوق خاصہ میں مادہ ۱۶۶۱، ۱۶۶۲ میں ۱۵ سال، اراضی امیر یہ میں ۱۰ سال اور اوقاف اور بیت المال کے اموال میں ۳۶ سال کی مدت مقرر کی ہے۔

کہ قبضے سے پہلی ملکیت ساقط ہو جاتی ہے، جیسے کہ کسی چیز پر قبضے سے قابض کی ملکیت وجود میں آ جاتی ہے، البتہ انہوں نے قبضے کے لیے مدت کا تعین نہیں کیا اور اس کی تحدید حاکم وقت کے سپرد کر دی۔ اس مدت کی تعیین سعید بن المسیب کی ایک مرسل حدیث کی روشنی میں کی جا سکتی ہے، جس میں زید بن اسلم کے حوالہ سے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد روایت کیا گیا ہے کہ "جس کسی نے دس سال تک کسی دوسرے کی مملوکہ شے پر قبضہ برقرار رکھا وہ دوسرے کی بہ نسبت اس چیز کا زیادہ حق دار ہے" (۱)۔

### ۱۔ مباح چیز پر قبضہ

مباح وہ مال ہے جو کسی متعین شخص کی ملکیت میں نہ ہو اور اس کو ملکیت میں لانے میں کوئی شرعی مانع نہ ہو۔ مثلاً پانی جو اپنے منبع میں ہو، جنگل کی گھاس، لکڑی اور درخت، خشکی اور سمندر کا شکار۔ اس قسم کی امتیازی خصوصیات یہ ہیں:

الف۔ یہ قسم ایسی شے پر ملکیت کا سبب ہے جس کا پہلے سے کوئی مالک نہیں ہے جب کہ دوسری تمام اقسام (معاہدہ اور وراثت وغیرہ) ایسی اشیاء کی نئی ملکیت کا سبب ہیں جن کا پہلے کوئی اور مالک تھا۔

ب۔ ملکیت کا یہ سبب عملی ہے قوی نہیں، یعنی اس میں عمل اور قبضے کے ذریعے ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے ہر شخص خواہ اس کی اہلیت ناقص ہو مثلاً بچہ، دیوانہ اور ایسا شخص ہو جس پر معاہدے کرنے کی پابندی ہو اس کے ذریعے مالک ہو سکتا ہے۔ جب کہ ناقص

(۱) دیکھیے بحث: الحیاة والتقادم فی الفقہ الاسلامی از ڈاکٹر محمد عبدالجواد، ۱۸-۵۰ و بعد، ۶۰، ۱۰۸،

۱۵۰ و بعد، المدونہ، ۱۳: ۲۳؛ تبصرة الحکام علی هامش، فتح العلی المالک، ۲:

۳۶۲ و بعد۔

اہلیت والوں کے کیے ہوئے معاہدے درست نہیں ہوتے یا کسی دوسرے کی رضامندی پر موقوف ہوتے ہیں کیوں کہ معاہدہ قوی سبب پر منحصر ہوتا ہے۔

اس طریقے سے یعنی مباح چیز پر قبضہ کر کے اسے ملکیت میں لانے کی دو شرائط ہیں: اول یہ کہ اس سے پہلے کسی اور شخص نے اس پر قبضہ نہ کر لیا ہو کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس کسی نے کسی ایسی چیز پر پہلے قبضہ کر لیا، جس پر اس سے پہلے کسی مسلمان نے قبضہ نہیں کیا تھا تو وہ اسی کی ہے۔"

دوسرے یہ کہ ملکیت کی نیت سے قبضہ کیا ہو، اگر کسی شخص کی ملکیت میں بلا ارادہ کوئی چیز داخل ہو گئی تو وہ اس کا مالک نہیں ہوگا۔ مثلاً ایسی کوئی چیز کسی انسان کی گود میں جاگری تو وہ اس کا مالک نہیں ہو جائے گا۔ اگر کسی شخص نے جال پھیلایا، اگر شکار کرنے کے لیے پھیلایا تو جو شکار اس میں پھنسنے گا وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور اگر سکھانے کے لیے پھیلایا تو جو شکار پھنسنے گا وہ اس کا مالک نہیں ہوگا کیوں کہ امور اپنے مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں۔

## مباح چیز پر قبضہ کی چار اقسام ہیں

۱۔ بنجر زمین کی آباد کاری (یعنی افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانا)

موات، اس زمین کو کہتے ہیں جس کا کوئی مالک نہ ہو اور کسی طریقے سے بھی اس سے کوئی استفادہ نہ کر رہا ہو۔ شہر سے باہر ہو۔ جو زمین کسی کی ملکیت ہو یا شہر کے اندر ہو یا شہر کے باہر ہو لیکن شہریوں کی ضروریات کے لیے شاملات دیے ہو مثلاً شہریوں کے ایندھن کے حصول کا ذریعہ یا جانوروں کی چراگاہ کے لیے مختص ہو۔

آباد کاری سے بنجر زمین کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو کوئی بنجر زمین آباد کرے وہ اسی کی ہے"، خواہ حاکم کی اجازت سے آباد کرے یا بلا اجازت، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی رائے یہ ہے کہ آباد

کاری کے لیے حاکم کی اجازت ضروری ہے۔ زمین کی آباد کاری سے مراد یہ ہے کہ اُسے استعمال کے قابل بنایا جائے مثلاً تعمیرات یا شجرکاری یا کھیتی باڑی کر کے یا کنواں کھود کر۔ زمین کی آباد کاری کے لیے جو عمل کیا جاتا ہے اُسے فقہ میں تحجیر (حد بندی، پتھر لگا کر جگہ کو مخصوص کر لینا) کہتے ہیں۔ اس کی مدت تین سال ہے حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے کہ "جو کوئی تین سال سے زائد کسی جگہ کو آباد کاری کے لیے روک رکھے اور آباد نہ کرے تو اس کا کوئی حق باقی نہیں رہتا"۔

۲۔ شکار کرنا: شکار کرنے سے مراد کسی ایسی شے پر قبضہ کرنا ہے جو مباح ہو اور کسی دوسرے کی ملکیت نہ ہو۔ اور شکار کرنے کے عمل کی تکمیل دو طرح سے ہوتی ہے یا تو عملاً شکار پر قبضہ کر لیا جائے یا حکماً قبضہ ہو یعنی کسی پرندے، جانور یا مچھلی کو بھاگنے سے روک دیا جائے، مثلاً مچھلیوں کے لیے حوض یا جال بنا کر، یا شکار پر سدھائے ہوئے جانور مثلاً کتے، چیتے، یا زخمی کرنے والے سدھائے ہوئے پرندے کے ذریعے<sup>(۱)</sup>۔

انسان کے لیے شکار کرنا حلال ہے البتہ اگر اس نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہو یا شکار حرم مکی یا حرم مدنی میں ہو تو شکار کرنا جائز نہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا، الْمَائِدَہ ۵: ۹۶**

(۱) ارشاد باری تعالیٰ ہے: **يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُجِلُّ لَكُمْ قُلْ أَجِلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ** (لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال ہے، کہہ دیجیے تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال ہیں اور جن شکاری جانوروں اور پرندوں کو تم سدھاتے ہو، اللہ کے دیے ہوئے علم کے مطابق، ان کا شکار جو وہ تمہارے لیے روکے رکھیں، کھاؤ اور اللہ کا نام لیا کرو، اللہ سے ڈرو، بلاشبہ اللہ جلد حساب لینے والا ہے، الْمَائِدَہ ۵: ۳)۔

(تمہارے لیے سمندری شکار اور اس کا کھانا حلال ہے، جو تمہارے اور مسافروں کے نفع کے لیے ہے اور جب تک تم احرام میں ہو تمہارے لیے خشکی کا شکار حرام ہے)۔

شکار کرنا ملکیت کے اسباب میں سے ایک سبب ہے، لیکن حکمی قبضے میں یہ شرط ہے کہ ملکیت کی نیت کی جائے، حقیقی قبضے میں یہ شرط نہیں ہے۔ اس سے "امور مقاصد وابستہ ہوتے ہیں" کے قاعدے پر عمل ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے جال لگایا، اس میں شکار پھنس گیا، اگر جال خشک کرنے کے لیے لگایا گیا تھا تو جو کوئی پہلے شکار پر قبضہ کر لے اس کی ملکیت ہو جائے گا، کیوں کہ جال لگانے والے کی نیت نہیں تھی۔ اگر اس نے شکار کے لیے جال لگایا تو شکار جال والے کی ملکیت ہوگا، اگر کسی دوسرے نے قبضہ کر لیا تو وہ غاصب قرار پائے گا۔

اگر کسی پرندے نے کسی کی زمین میں انڈے بچے دیے تو جو کوئی پہلے ان پر قبضہ کر لے اسی کے ہیں، البتہ اگر زمین والے نے وہ جگہ پرندوں کے انڈوں بچوں کے لیے تیار کی ہو تو وہ مالک کے ہوں گے۔ اگر کوئی پرندہ کسی کے گھر میں گھس جائے، وہ شخص اُسے پکڑنے کے لیے دروازہ بند کر دے تو پرندے کا مالک ہو جائے گا اور اگر اتفاقاً دروازہ بند کر دیا تو مالک نہیں ہوگا۔ اگر شکار کسی گڑھے یا نالی میں گر جائے تو اس کی ملکیت میں شکار کرنے والے کی نیت کا اعتبار ہے اگر نیت نہیں تو جو پہلے اس پر قبضہ کر لے اسی کا ہے۔

### ۳۔ گھاس اور جھاڑیوں پر قبضہ

کلاء سے مراد وہ گھاس ہے جو غیر زرعی زمین پر خود بخود اگتا ہے اور مویشیوں کے

چرانے کے کام آتا ہے۔

"آجام" سے مراد جنگل یا غیر مملوک زمین پر گھنے درخت اور جھاڑیاں ہیں۔

گھاس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہوتا خواہ گھاس کسی کی مملوک زمین میں ہو۔ بلکہ گھاس تمام لوگوں کے لیے مباح ہے، اُسے لے جانا اور چرانا ان کے لیے

جائز ہے اور زمین کے مالک کو اس سے روکنے کا حق نہیں ہے کیوں کہ گھاس اپنی اصلی حالت اباحت پر برقرار ہے اور یہی چاروں مذاہب میں راجح قول ہے کیوں کہ حدیث کے عموم کا یہی تقاضا ہے کہ سب لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، گھاس اور آگ" (۱)۔

جھاڑیاں اگر غیر مملوکہ زمین میں ہوں تو وہ مباح مال ہے، ہر ایک کو ان پر قبضے کا حق حاصل ہے اور جو چاہے جس قدر چاہے لے سکتا ہے، کسی کو اسے روکنے کا حق نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص جھاڑیوں میں سے کسی حصے پر قبضہ کر لے اور انہیں الگ کر لے تو ان کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ مباح اشیاء پر پابندی عائد کر کے لوگوں کو درخت کاٹنے سے روک دے کیوں کہ اس میں عوام کا مفاد ہے اور درختوں کی نفع بخش دولت کو باقی رکھنا عوامی مفاد میں ہے۔

اگر جھاڑیاں کسی کی مملوکہ زمین میں ہیں تو وہ مال مباح نہیں بلکہ زمین کے مالک کا مال ہے کسی شخص کے لیے مالک کی اجازت کے بغیر جھاڑیاں لینا جائز نہیں کیوں کہ زمین جھاڑیاں اگانے کے مقصد کے تحت بھی رکھی جاتی ہے۔ اس کے برعکس گھاس اگانا زمین کے مقاصد میں سے نہیں ہے۔

### ۴۔ معدنیات اور دھنوں پر قبضہ

معدنیات سے مراد زمین کے اندر سے نکلنے والی وہ اشیاء ہیں جو اصلاً زمین میں پیدا ہوتی ہیں مثلاً سونا، چاندی، تانبا، لوہا، سیسہ وغیرہ۔

دھینے سے مراد وہ مال ہے جو کسی نے زمین کے اندر دفن کر دیا، خواہ قبل از اسلام کا دھینہ ہو یا اسلامی عہد کا۔

(۱) البدائع، ۶: ۱۹۳ وبعده: م ۱۲۵۷ ازالمجلد.



معدنیات اور دفینے کے لیے حنفیہ کے نزدیک "رکاز" کا لفظ استعمال ہوتا ہے یعنی وہ مال جو زمین کے اندر مدفون ہے، خواہ اللہ نے زمین میں پیدا کیا ہو جیسا کہ لوہے کے ٹکڑے اور تانبا وغیرہ یا لوگوں نے اپنے مال زمین میں دفن کر دیے ہوں۔ اور حدیث نبویؐ میں دونوں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ ہے: "رکاز میں پانچواں حصہ واجب ہے" (۱)۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ رکاز سے مراد قبل از اسلام کا دفینہ ہے اور معدن سے مراد اسلامی عہد کا دفینہ ہے۔

### معدنیات کا حکم

قبضہ کے ذریعے معدنیات کی ملکیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اگر کسی غیر مملوکہ زمین میں معدنیات ملیں تو اس میں حکومت کے حق کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ معدنیات کی ملکیت کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

مالکیہ کا مشہور ترین قول یہ ہے (۲) کہ تمام قسم کی معدنیات میں قبضے کے ذریعے ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ زمین کی ملکیت کے تابع ہو کر معدنیات کی ملکیت نہیں ملتی بلکہ حکومت کو اختیار ہے کہ جیسے وہ مصلحت سمجھے اس طرح معدنیات کو استعمال میں لائے۔ کیوں کہ اسلامی فتوحات کے نتیجے میں زمین حکومت کی ملکیت ہے اور حکومت کو اختیار دینے کے حکم میں مصلحت بھی ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی دو روایتوں میں سے راجح روایت یہ ہے (۳) کہ معدنیات کا مالک وہ شخص ہے جو زمین کا مالک ہے کیوں کہ زمین اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مالک کی ملکیت

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک جماعت نے روایت کی۔ نیل الاوطار، ۴: ۱۴۷۔

(۲) القوانین الفقہیۃ، ۱۰۲؛ الشرح الکبیر مع البدسوقی، ۱: ۲۸۶ وبعده۔

(۳) الدر المختار علی رد المحتار، ۱: ۶۱ وبعده؛ المہذب، ۱: ۱۶۲؛ المغنی، ۳: ۲۸۔



میں جاتی ہے، اگر زمین کسی فرد کی ملکیت ہے تو معدنیات اسی کی ملکیت ہوں گی اور اگر زمین حکومت کی ملکیت ہے تو معدنیات بھی حکومت کی ملکیت ہوں گی اور اگر معدنیات ایسی زمین سے نکلیں جس کا کوئی مالک نہیں تو جس کو ملیں وہی ان کا مالک ہے کیوں کہ زمین کے تابع ہونے کی وجہ سے وہ مباح مال ہیں۔

معدنیات میں حکومت کے حق کے بارے میں دو آراء ہیں:

حنفیہ کے نزدیک معدنیات میں پانچواں حصہ حکومت کا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک "رکاز" لغت کے اعتبار سے معدنیات اور دھنوں دونوں پر مشتمل ہے اور باقی ماندہ اس شخص کا ہے جسے ملے۔ یہ حکم ان معدنیات کا ہے جو ٹھوس ہوں اور وہاں سے اٹھا کر لے جائی جاسکتی ہوں جیسے سونا، چاندی، لوہا، تانبا اور سیسہ وغیرہ۔ ایسی ٹھوس معدنیات جنہیں وہاں سے اٹھالے جانا ممکن نہ ہو جیسے الماس، یاقوت، اور پتھر کا کونکہ یا سیال معدنیات جیسے پارا اور پٹرول، ان میں حکومت کا کوئی حصہ نہیں کیوں کہ ان میں سے اول الذکر پتھر اور مٹی کے مشابہ ہیں اور موخر الذکر پانی کے، پس ان میں حکومت کا کوئی حصہ نہیں۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ معدنیات میں حکومت کا کوئی حق نہیں، نہ پانچواں حصہ اور نہ کم و بیش۔ البتہ ان میں زکوٰۃ واجب ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جانوروں میں کچھ واجب نہیں، کنوئیں میں کچھ واجب نہیں ہے اور معدنیات میں کچھ واجب نہیں اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے"۔ آپؐ نے رکاز میں پانچواں حصہ واجب قرار دیا اور رکاز سے مراد قبل از اسلام کے دہننے ہیں۔ معدنیات میں آپؐ نے کوئی چیز واجب نہیں کی کیوں کہ "جبار" کا مفہوم ہے اس میں کچھ واجب نہیں۔ جہاں تک زکوٰۃ کا تعلق ہے تو وہ زکوٰۃ کے وجوب کے نام دلائل کے باعث واجب ہوتی ہے۔

## دَفینے کا حکم

کنز (دَفینہ) سے مراد لوگوں کا دفن کیا ہوا مال ہے، خواہ قبل از اسلام کا ہو یا اسلامی عہد کا۔ اس کی دو قسمیں ہیں: اسلامی اور جاہلی:

اسلامی عہد کا دَفینہ وہ ہے جس پر کوئی ایسی علامت یا تحریر ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ ظہور اسلام کے بعد دفن کیا گیا مثلاً کلمہ شہادت یا مصحف یا قرآنی آیت یا کسی مسلمان خلیفہ کا نام ہو۔

جاہلی دور کے دَفینہ سے مراد وہ ہے جس پر کوئی ایسی علامت یا تحریر ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ قبل از اسلام کا دَفینہ ہے مثلاً کسی بت وغیرہ کی تصویر یا دور جاہلی کے کسی بادشاہ کا نام وغیرہ۔

مشتبہ دَفینہ وہ ہے جس کے بارے میں کسی دلیل سے معلوم نہ ہو کہ وہ اسلامی ہے یا جاہلی۔ متقدمین حنفیہ کی رائے یہ تھی کہ ایسے دَفینے کو جاہلی سمجھا جائے لیکن متاخرین حنفیہ اُسے اسلامی قرار دیتے ہیں کیوں کہ ظہور اسلام کو اب بہت صدیاں بیت چکی ہیں۔ اگر کوئی ایسا دَفینہ دست یاب ہو جس میں اسلامی اور جاہلی علامات گڈمڈ ہوں تو اُسے اسلامی سمجھا جائے گا کیوں کہ بظاہر وہ کسی مسلمان کی ملکیت رہا ہوگا اور اس کی ملکیت ختم ہونے کا کوئی علم نہیں ہے۔

اسلامی دَفینہ اپنے مالک کی ملکیت میں باقی رہتا ہے اور اس شخص کی ملکیت نہیں ہو جاتا جسے ملا ہو بلکہ اُسے لقطہ (گم شدہ سامان جو کسی کو ملا ہو) شمار کیا جائے گا۔ اس لیے اس کی نشانیاں بتا کر اس کا اعلان کرنا ضروری ہے۔ اگر اس کا مالک مل جائے تو اس کے سپرد

کر دیا جائے ورنہ فقراء پر صدقہ کر دیا جائے۔ فقراء کے لیے اس سے استفادہ جائز ہے۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے<sup>(۱)</sup>۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ<sup>(۲)</sup> نے اس کو اپنی ملکیت میں لانے اور استعمال کرنے کی اجازت دی ہے البتہ اگر بعد میں اس کا مالک مل جائے تو اس کا تاوان دینا پڑے گا۔

جاہلی دینے کے بارے میں ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ اس کا پانچواں حصہ بیت المال (سرکاری خزانہ) میں جمع کرایا جائے اور باقی ماندہ ۴/۵ کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ مطلقاً اس شخص کا ہے جسے ملے، خواہ کسی کی مملوکہ زمین میں سے ملا ہو یا کہیں اور سے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر غیر مملوکہ زمین سے ملے یا ایسی بنجر زمین سے جس کی آبادی کے ذریعے سے وہ شخص مالک بنا جسے دینے ملا ہے تو وہی اس کا مالک ہو گا اور اگر کسی کی مملوکہ زمین سے ملا ہو تو وہ اس زمین کے پہلے مالک یا اس کے ورثاء کا ہے اگر ان کا پتہ ہو، ورنہ بیت المال میں جمع کر دیا جائے۔

شام کے سول قانون کے مادہ ۸۳۰ نے ایسے دینے کے ۳/۵ کا مالک اس جائداد کے مالک کو قرار دیا ہے جس سے دینے ملا ہے اور ۱/۵ اس کو دلایا ہے جسے دینے ملا ہو اور باقی ماندہ ۱/۵ سرکاری خزانہ میں جمع کرایا جائے گا۔

ایسے معاہدات جن کے ذریعے ملکیت منتقل ہوتی ہے

ملکیت کے اہم ذرائع اور شہری زندگی میں عام طور پر جن ذرائع سے ملکیت حاصل ہوتی ہے ان میں خرید و فروخت، ہبہ اور وصیت وغیرہ کے معاہدات شامل ہیں، کیوں کہ یہ ایسے

(۱) فتح القدیر، ۳: ۳۰۷، البدائع، ۶: ۲۰۲، المبسوط، ۴: ۱۱، وبعد: الدرالمختار، ۳: ۳۵۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۲: ۳۰۱، الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۴: ۱۲۱، المہذب، ۱: ۴۳۰؛

معنی المحتاج، ۲: ۴۱۵، المعنی، ۵: ۶۳۶۔

معاهدات ہیں جو لوگوں کی ضروریات کی تکمیل کے لیے باہمی لین دین کے حوالے سے اقتصادی سرگرمیوں کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ حصول ملکیت کے دوسرے اسباب زندگی میں بہت کم وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

جو معاہدے ملکیت کا براہ راست سبب بنتے ہیں ان کی دو صورتیں ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ جبری معاہدے: جنہیں براہ راست عدالتی اختیارات کے ذریعے نافذ کیا جاتا ہے، جن میں عدالتیں اصل مالک کے نائب کے طور پر کام کرتی ہیں، مثلاً مقروض کا قرض ادا کرنے کے لیے اس کا مال زبردستی فروخت کر دینا، ذخیرہ اندوزی کرنے والے کا مال فروخت کرنا۔ ان صورتوں میں مالک بننے والا خرید و فروخت کے ایسے معاہدے کے تحت مالک بنتا ہے جو واضح عدالتی حکم سے نافذ ہوتا ہے۔

زبردستی ملکیت چھین لینا: اس کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ شفعہ: حقیقہ کے نزدیک شفعہ کا حق کسی جائداد میں شریک اور متصل پڑوسی کو حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ خریدار کی ادا کردہ قیمت اور دیگر اخراجات ادا کر کے جائداد کا زبردستی مالک بن جاتا ہے۔ جمہور کے نزدیک شفعہ کا حق صرف شریک کو ہے۔

ب۔ عوام کی ضرورت کے لیے کسی جائداد کا زبردستی مالک بن جانا

اس کی صورت یہ ہے کہ کسی زمین کی عادلانہ قیمت ادا کر کے اس کے مالک سے زبردستی اس کی ملکیت حاصل کر لی جائے، جب کہ اس زمین کی عوامی استعمال اور لوگوں کی مصلحت کے لیے ضرورت ہو مثلاً مسجد یا راستے وغیرہ کی کشادگی کے لیے۔

اس طریقے سے کسی جائداد کا مالک ہونے والا ایک ایسے معاہدے کی رو سے مالک بنتا ہے جو اس شے پر اختیار حاصل کرنے کے لیے جبری معاہدہ پر مبنی ہوتا ہے۔ پس جو

(۱) استاذ زرقاء؛ المدخل الفقہی العام، ف ۱۰۵۔

معاہدہ ملکیت کا سبب بنتا ہے وہ یا تو باہمی رضامندی پر مبنی ہوتا ہے یا جبری ہوتا ہے۔ جبری معاہدہ یا تو صراحتاً جبری ہوتا ہے جیسے مقروض کے مال کی فروخت، یا فرضی طور پر جبری ہوتا ہے جیسا کہ شفعہ میں، یا کسی کی ملکیت کو مصلحت عامہ کے تحت زبردستی حاصل کرنے کی صورت میں۔

## جانشینی

اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی مملوکہ شے میں اس کا جانشین بن جائے یا کوئی چیز کسی دوسری چیز کی جگہ لے لے۔

اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ کوئی فرد کسی فرد کا جانشین ہو جیسے وراثت میں ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ کوئی چیز کسی چیز کی جگہ لے لے۔ جیسے کہ تاوان میں۔

وراثت ملکیت کا جبری سبب ہے۔ مرنے والا جو ترکہ چھوڑ جاتا ہے وارث شرعی حکم کے تحت اس کا مالک ہو جاتا ہے۔

تاوان: کسی کی کوئی چیز ضائع ہونے پر اس کا تاوان یا معاوضہ واجب ہوتا ہے یا کسی سے کوئی چیز چھینی تھی، پھر وہ ضائع ہو گئی یا گم ہو گئی یا کسی کو زیادتی کے باعث یا کسی فرد کے پیدا کردہ سبب کے باعث نقصان ہو گیا ہو جس کی تلافی واجب ہوتی ہے۔ اس قسم میں دیت، اور زخموں میں شریعت کے واجب کردہ تاوان جو زیادتی کرنے والا اس شخص کو دیتا ہے جس پر زیادتی ہوئی ہو، داخل ہیں۔

## مملوکہ چیز کی پیداوار

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کسی کی ملکیت ہے، اس سے کوئی نئی چیز پیدا ہوئی ہے تو وہ بھی اس کی ملکیت ہوگی، کیوں کہ جو اصل کا مالک ہے وہی فرع کا بھی مالک ہوگا۔ خواہ نئی چیز کی تخلیق میں مالک کا عمل دخل ہو یا طبعی اور فطری طور پر پیدا ہوئی ہو۔ اگر

کسی شخص نے دوسرے کی زمین غصب کر لی، پھر اسے کاشت کیا تو جمہور کے نزدیک غاصب فصل کا مالک ہوگا، حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، کیوں کہ فصل بیج سے پیدا ہوئی ہے اور بیج غاصب کا تھا، البتہ اس کے ذمے زمین کا کرایہ اور زمین کاشت نہ کرنے کے باعث مالک کا جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان ہے۔ درختوں کے پھل، جانوروں کے بچے اور بھیڑوں کی اون اور دودھ اصل مالک کی ملکیت ہے۔

حنابلہ کے نزدیک فصل زمین کے مالک کی ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس کسی نے بلا اجازت کسی دوسرے کی زمین کاشت کی، اُسے فصل میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ البتہ اُسے اپنا خرچ مل جائے گا" (۱)۔

(۱) نسائی کے سوا صحاح کی پانچوں کتب نے رافع بن خدیج سے روایت کی۔ بخاری نے اسے حسن قرار دیا۔ نیل الاوطار، ۵: ۳۱۸ و بعد۔

## فصل ۴

### نظریہ عقد (معاہدہ)

#### تمہید، بحث کا خاکہ

باہمی معاملات کی ضرورت معاہدات کی تخلیق کا باعث ہے۔ باہمی معاملات ایک قدیم ترین سماجی ضرورت ہے جو معاشرتی نشوونما کا لازمی حصہ ہے۔ ابتدائی دور کا انسان جو بندشوں اور تنہائیوں کا شکار تھا اس نے معاملات کا آغاز کر کے معاشرے کو اس سطح پر پہنچایا کہ آج کوئی بھی فرد باہمی معاملات سے مستغنی نہیں ہے کیوں کہ انسان فطری طور پر معاشرت پسند اور اجتماعیت شعار ہے تاکہ ضروریات زندگی کا حصول آسان ہو۔ باہمی تعاون اور تبادلے کے بغیر ضروریات زندگی کی تکمیل ممکن نہیں اور مبادلوں کی مختلف شکلیں ہیں جو نظریہ عقد کے تابع ہیں، نظریہ عقد ہی اقتصادی سرگرمیوں میں تیزی پیدا کرتا ہے۔ باہمی معاملات کے اصول منضبط کرتا ہے۔ تجارت میں آزادی اور اشیاء و منافع کے مبادلوں کی راہیں کھولتا ہے۔ ہر فرد کی روزمرہ زندگی کسی نہ کسی معاہدے سے خالی نہیں ہے جس نے انسانی زندگی کی شاہراہ کو معاہدات کی چراگاہ بنا دیتا ہے۔

نظریہ عقد وہ شرعی عمارت ہے جس پر معاہدات کا سارا ڈھانچہ استوار ہوتا ہے۔ فقہاء نے اپنے دور میں معروف پر معاہدے کا الگ نظام وضع کیا اور ایک محقق کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ ان مختلف نظاموں کے مطالعہ اور ہر معاہدے کے بارے میں فقہاء نے جو اس کی تعریف، اس کے ارکان و شرائط اور اس کے احکام بیان کیے ہیں ان سے معاہدے کا ایک عمومی نظریہ کشید کرے۔ ان سے استفادہ کرتے ہوئے انفرادی مسائل کے استقرائی اور تحلیلی



مطالعے سے جو ہمارے فقہاء کا طریقہ رہا ایک جامع اسلوب اور عمومی نظریے کی طرف سفر کرے جو کہ دور حاضر کے قانون دانوں کا طریق کار ہے۔

فقہ اسلامی میں نظریہ عقد کے عمومی اصول مندرجہ ذیل سات مباحث میں واضح کیے جائیں گے:  
بحث ۱: عقد کی تعریف، عقد اور تصرف والتزام اور محض ارادہ اور عقد کے وعدے میں فرق۔  
بحث ۲: معاہدے کی تشکیل، اس بحث میں تین مطالب ہیں۔

مطلب ۱: معاہدے کا رکن۔

مطلب ۲: عقد کے عناصر۔

۱۔ عقد کے الفاظ (الفاظ، اشارے، افعال اور تحریر)۔

۲۔ معاہدے کے فریق۔

۳۔ جس چیز پر معاہدہ ہوا ہے اس کی شرائط اور معاہدے پر اس کے اثرات۔

۴۔ معاہدے کا موضوع (یعنی مقصد اصلی) نظریہ سبب (یعنی معاہدے کا باعث) معاہدے میں ظاہری اور باطنی نیت۔

مطلب ۳: معاہدے کا ارادہ، اس میں درج ذیل امور زیر بحث لائے گئے۔

۱۔ معاہدے کی ظاہری شکلیں (مدہوشی وغیرہ، مذاق، غلطی، مجبوری، زبردستی، غیر قانونی ارادہ)۔

۲۔ معاہدے کے ارادے کا اختیار (یعنی معاہدے اور اس کی شرائط کے بارے میں آزادی کی حدود)۔

۳۔ ارادے اور رضا کے عیوب۔

بحث ۳: معاہدے کی شرائط۔

بحث ۴: معاہدے کے آثار و نتائج (معاہدے کا حکم، نفاذ، وجوب اور تقاضے)

بحث ۵: معاہدے کی تقسیم (پنجگانہ تقسیم)۔

بحث ۶: اختیارات (خیار مجلس، خیار شرط، خیار عیب، خیار رویت، خیار تعیین اور خیار نقد)۔

بحث ۷: معاہدے کا خاتمہ۔

اب ہم اسی ترتیب کے مطابق ان مباحث کی وضاحت کریں گے۔

**بحث ۱: معاہدے کی تعریف، تصرف، التزام، محض ارادے اور**

**معاہدے میں فرق**

**معاہدے کی تعریف**

عربی زبان میں عقد کا مفہوم کسی چیز کے کناروں کو باندھنا (یا مضبوط و مستحکم کرنا) ہے، خواہ حسی طور پر باندھنا ہو یا معنوی اعتبار سے، ایک جانب سے یا دونوں طرف سے۔ المصباح المنیر وغیرہ کتب لغت میں ہے: رسی کو گرہ لگایا یا خرید و فروخت کو پختہ کیا یا عہد کو مضبوط کیا اور وہ منعقد ہو گیا، گرہ لگ جانا۔ نیت باندھنے کا مطلب ہے کسی چیز کا پختہ ارادہ کر لینا اور قسم باندھنے سے مراد ارادے اور جس چیز کا ارادہ کیا ہو اُسے پورا کرنے کے درمیان گرہ لگادینا، عقد بیع، عقد نکاح اور عقد اجارہ سے مراد دوسرے شخص سے متعلقہ معاملہ مستحکم کر لینا ہے۔

عقد کا یہ لغوی مفہوم اس کے اصطلاحی فقہی مفہوم میں شامل ہے۔ فقہاء کے نزدیک عقد کے دو معنی ہیں: عام اور خاص۔

عقد کا عام مفہوم، جو اس کے لغوی مفہوم کے قریب تر ہے اور مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ کے ہاں رائج ہے<sup>(۱)</sup>، یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ کام ہے جس کے کرنے کا کوئی شخص پختہ عزم کرے، خواہ وہ ایک فرد کے ذاتی ارادے پر منحصر ہو مثلاً وقف کرنا، کسی کو قرض معاف

(۱) دیکھیے: ابن تیمیہ، نظریۃ العقد، ۱۸، ۲۱، ۷۸، اس رائے کے بارے میں ابو بکر الجصاص کی

احکام القرآن ۲: ۲۹۴ وبعده ملاحظہ ہو۔

کردینا یا طلاق دینا، قسم کھانا، یا اس کی تکمیل کے لیے دو فریقوں کے ارادے کی ضرورت ہو مثلاً خرید و فروخت، کرائے، وکالت نامے اور رہن کے معاہدے۔ یعنی عقد کے لفظ میں مطلقاً پابندی کا مفہوم پایا جاتا ہے خواہ اس کا التزام ایک شخص سے ہو یا دو اشخاص سے، اور اس صورت میں عقد کا لفظ عقد کے مخصوص مفہوم پر بھی بولا جائے گا اور عام تصرف و التزام کے لیے بھی۔ پس عام معنی میں عقد تمام شرعی واجبات پر مشتمل ہوگا، اس اعتبار سے عقد کا لفظ التزام (پابندی، وجوب) کے مترادف ہے۔

عقد کا خاص مفہوم، جو نظریہ عقد میں زیر بحث ہے، یہ ہے کہ ایجاب و قبول کا اس نوعیت کا باہمی ربط و تعلق جو قانونی طریقے پر ہو اور محل عقد میں اس کا اثر ثابت ہو<sup>(۱)</sup>۔ دوسرے الفاظ میں معاہدہ کرنے والوں میں سے ایک کے کلام کا دوسرے کے کلام سے ایسا قانونی تعلق جس کا اثر محل عقد میں ظاہر ہو<sup>(۲)</sup>۔ فقہاء کی تعبیرات میں یہی تعریف مروج اور مشہور ہے۔

جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا: میں نے یہ کتاب تمہارے پاس فروخت کر دی تو یہ ایجاب ہے، اور دوسرے نے کہا: میں نے خرید لی تو یہ قبول ہے۔ جب ایجاب و قبول کا باہمی رابطہ اور تعلق قائم ہو گیا اور ایجاب و قبول کا عمل ایسے اشخاص سے صادر ہوا جو شرعاً اس کی اہلیت رکھتے تھے اور خرید و فروخت کا اثر معاہدے کے محل (جو یہاں کتاب ہے) پر ظاہر ہوا تو کتاب کی ملکیت خریدار کو منتقل ہو گئی اور فروخت کرنے والا قیمت کا مستحق قرار پایا جو خریدار کے ذمے ہے۔

(۱) مجلة الاحكام العدلية، ماده ۱۰۳، ۱۰۴؛ رد المحتار لابن عابدین، ۲: ۳۵۵، طبع الاميرية

(۲) العناية بهماش فتح القدير، ۵: ۷۴۔

ایجاب یا قبول وہ فعل ہے جو معاہدے کے دونوں فریقوں کی رضامندی ظاہر کرتا ہے۔ قانونی طریقے کی قید اس لیے ہے کہ غیر قانونی ایجاب و قبول کے باہمی تعلق سے معاہدہ وجود میں نہیں آتا۔ مثلاً کسی کے قتل پر اتفاق یا کسی کی فصل برباد کرنے، کسی کا مال چرانے یا قریبی محرم سے نکاح کرنے کے معاہدے غیر قانونی ہیں اور ان کا محل عقد پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ محل عقد پر اثر ثابت ہونے کی قید سے ایسے معاہدے عقد سے خارج ہو گئے جن کا کوئی اثر نہیں ہوتا، مثلاً کسی گھریا زمین کے برابر کے شریک اپنا اپنا حصہ دوسرے شریک کے حصے کے بدلے فروخت کر دیں تو اس کا کوئی فائدہ ہے، نہ کوئی اثر۔

قانونی طور پر عقد کی تعریف فقہاء کی دوسری تعریف سے ملتی جلتی ہے جو یہ ہے: "عقد دو ارادوں کا ایسے قانونی اثر کی تخلیق پر اتفاق ہے جس میں کسی ذمہ داری کا پیدا کرنا یا اسے منتقل کرنا یا اسے تبدیل کرنا یا ختم کرنا ہو" (۱)۔ ذمہ داری کا پیدا کرنا، مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری، منتقل کرنا مثلاً حوالہ (کسی دوسرے کا ذمہ داری اٹھالینا)، تبدیل کرنا مثلاً قرض کی مقررہ مدت میں مہلت، ختم کرنا مثلاً قرض معاف کر دینا یا قبل از وقت کرایہ داری کا معاہدہ ختم کرنا۔ پس دونوں تعریفیں قریب قریب ہیں۔

مذکورہ بالا تعریف اگرچہ واضح اور آسان ہے مگر قانون دانوں کی نظر میں فقہاء کی بیان کردہ تعریف زیادہ دقیق ہے کیوں کہ عقد در حقیقت دو ارادوں کا محض اتفاق نہیں ہے بلکہ ان کا باہمی ایسا ربط و تعلق ہے جسے شریعت نے صحیح قرار دیا ہو کیوں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو ارادے باہمی اتفاق کر لیتے ہیں لیکن عقد باطل ہوتا ہے کیوں کہ شریعت کی رو سے اس کی مطلوبہ شرائط پوری نہیں ہوئیں، پس عقد کی قانونی تعریف میں عقد باطل بھی شامل ہے۔

(۱) د۔ السنہوری، الوسیط، ۱۳۸؛ د۔ عبدالحئی الحجازی، النظریۃ العامۃ للالتزام، ۳۵ وبعد۔

مزید بر آں یہ کہ دو ارادوں کا اتفاق اس وقت تک ایک مخفی اور غیر معروف امر رہتا ہے جب تک انہیں کسی بات، اشارے یا ایسے عمل سے واضح نہ کیا جائے جو عقد کے وجود پر دلالت کرتا ہو، پس عقد کی قانونی تعریف عقد کے وعدے کو بھی عقد قرار دیتی ہے حالانکہ وہ عقد نہیں ہوتا<sup>(۱)</sup>۔

دیوانی قانون میں عقد اتفاق کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ لہذا ہر نوع کا اتفاق عقد قرار نہیں پاتا۔ عقد کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں دو مصلحتوں کے درمیان باہمی تعارض ہوتا ہے۔ نیز عقد کا تعلق ایک وقتی محل کے ساتھ ہوتا ہے اور جب عقد نافذ ہو جائے تو وہ ختم ہو جاتا ہے۔ پس کسی ادارے کے قیام پر اتفاق کو عقد نہیں کہا جاتا، کیوں کہ اس میں مصلحتوں کا تعارض نہیں، نیز ادارے کا قیام ایک مستقل عمل ہے۔ ایسا وقتی عمل نہیں کہ جب ایک مرتبہ وقوع پذیر ہو جائے تو پھر ختم ہو جائے۔

فقہ اسلامی کی رو سے عقد میں یہ تخصیص نہیں ہے، پس نکاح بھی عقد ہے، اسلام بھی عقد ہے، ذمہ داری بھی عقد ہے جب کہ یہ مستقل باقی رہنے والے ادارے ہیں۔ کبھی عقد کی بنیاد شخصی مصلحت پر نہیں ہوتی۔ اسلام میں عقد سے مراد پہلے سے موجود ایسے نظام کے ساتھ مل جانا ہے جو قطعی اور یقینی عقد کے لیے نظام نوعی کی حیثیت رکھتا ہے اور اسے شریعت نے اس مقصد کے لیے وضع کیا ہے کہ لوگ اس کے مطابق چلیں۔ افراد کی یہ ذمہ داری ہے کہ شریعت نے معاہدات کے جو احکام مقرر کیے ہیں ان کی مکمل پابندی کریں۔ خلاصہ یہ ہے کہ قانون کی نظر میں عقد فریقین میں سے ہر ایک کی ذاتی مصلحت کے حصول کا ذریعہ ہے جب کہ اسلام میں عقد شریعت کے عمومی مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔

(۱) استاذ زرقاء، المدخل الفقہی، ۱۲۲: مصطفیٰ شلبی، المدخل، ۲۱۵۔

## عقد اور التزام

التزام سے مراد ہر وہ تصرف ہے جو کسی حق کی تخلیق، اس کے منتقل کرنے، تبدیل کرنے یا ختم کرنے کو شامل ہو، خواہ وہ ایک شخص کا تصرف ہو مثلاً وقف کرنا، قرض معاف کرنا یا بلا معاوضہ طلاق دینا یا دو شخصوں کا تصرف ہو مثلاً خرید و فروخت، اجارہ اور مالی معاوضے کے بدلے طلاق۔

التزام کا لفظ عقد کے عام مفہوم کے مترادف ہے اور عقد کے خاص مفہوم سے مختلف ہے۔ عقد ایک خاص قسم کا التزام ہے جو دو شخصوں کا تصرف ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت، اجارہ اور رہن وغیرہ جب کہ التزام کبھی صرف ایک شخص کا تصرف ہوتا ہے جیسے وقف، نذر اور قسم وغیرہ اور کبھی دو شخصوں یا دو ارادوں کے ملنے سے وجود میں آتا ہے جیسے خرید و فروخت اور کرایہ داری۔

## عقد اور تصرف

تصرف سے مراد وہ عمل ہے جو کسی ایک شخص کے قولی یا فعلی ارادے سے صادر ہو اور اس پر کوئی نہ کوئی شرعی اثر مرتب ہو، خواہ وہ عمل اس شخص کے مفاد میں ہو یا نہ۔ پس کسی شخص سے جو اقوال صادر ہوتے ہیں مثلاً خرید و فروخت، وقف، کسی کے حق کا اقرار اور جو افعال صادر ہوتے ہیں مثلاً مباح اشیاء پر قبضہ، کسی چیز کا استعمال یا اس سے استفادہ تصرف کہلاتے ہیں۔ خواہ یہ عمل یعنی قول و فعل اس شخص کے مفاد میں ہو مثلاً خرید و فروخت یا شکار کرنا یا مفاد میں نہ ہو مثلاً وقف، وصیت، چوری اور قتل۔ اس سے واضح ہوا کہ تصرف کی دو قسمیں ہیں: فعلی اور قولی۔



فعلی تصرف سے مراد وہ مادی عمل ہے جو کسی شخص سے صادر ہو مثلاً غصب، کوئی چیز تلف کرنا، قرض وصول کرنا، فروخت شدہ مال خریدار کے حوالے کرنا۔  
 قولی تصرف کی دو قسمیں ہیں: عقدی اور غیر عقدی۔ عقدی تصرف سے مراد دو ارادوں کا اتفاق ہے مثلاً شراکت اور خرید و فروخت، غیر عقدی تصرف میں کبھی محض کسی حق کے بارے میں خبر دینا مقصود ہوتا ہے جیسے دعویٰ کرنا یا اقرار کرنا اور کبھی اس سے کوئی حق پیدا کرنا یا کسی حق کو ختم کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے وقف، طلاق اور قرض معاف کرنا۔

پس معلوم ہوا کہ تصرف عقد اور التزام کی بہ نسبت عام ہے یہ اقوال و افعال نیز التزام اور عدم التزام سب پر مشتمل ہے۔ گاہے تصرف قولی عقد کے عام مفہوم میں بھی شامل نہیں ہوتا مثلاً دعویٰ کرنا اور اقرار کرنا تصرف ہے لیکن عقد کے عام اور وسیع مفہوم میں شامل نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ تصرف عقد اور التزام کی بہ نسبت عام ہے اور عقد کا عام مفہوم اور التزام مترادف اور ہم معنی ہیں جب کہ التزام عقد کے خاص مفہوم کی بہ نسبت عام ہے۔ عقد کا خاص مفہوم التزام کی ایک قسم ہے اور تصرف کی بہ نسبت خاص ہے۔ پس ہر عقد تصرف ہے لیکن ہر تصرف عقد نہیں ہے۔

### عقد اور محض ارادہ

کبھی صرف منفرد اور یک طرفہ ارادہ بھی التزام کی تخلیق کرتا ہے، جیسا کہ منفرد ارادہ بعض استثنائی صورتوں میں کبھی کبھی عقد کی تخلیق بھی کرتا ہے جس طرح التزام کے موضوعی پہلو یا فقہ اسلامی کے مادی طریق کار پر عمل کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

در حقیقت ان صورتوں میں التزام کا تعلق مال سے زیادہ ہوتا ہے بجائے اس کے کہ دو فریقوں مثلاً قرض دار اور قرض خواہ سے ہو۔

### محض ارادے کے ذریعے ذمہ داری قبول کرنا

اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا معاہدہ کرنا جس کے باعث معاہدہ کرنے والا کسی ایسے شخص کا مقروض ہو جائے جو اس معاہدے کے وقت موجود نہیں تھا مثلاً سکا لرشپ کا وعدہ یا اول آنے والے کے لیے انعام کا وعدہ یا کسی خاص بیماری کا علاج دریافت کرنے والے کے لیے انعام کا اعلان۔

فقہ اسلامی میں منفرد ارادے کی بناء پر التزام کی مثالیں بکثرت پائی جاتی ہیں، مثلاً:

۱۔ اجرت یا انعام: (۱) یعنی جو شخص کوئی متعین کام کرے، اس کی مدت مقرر کیے بغیر اس کے لیے کسی متعین اجرت یا انعام کا اعلان کرنا۔ یہ عقد جائز ہے لیکن لازمی نہیں مثلاً جو کوئی گم شدہ سامان واپس کر دے یا دیوار بنا دے یا کنواں اتنا گہرا کھود دے کہ پانی نکل آئے۔ یا امتحان میں اول آئے یا جنگ میں دشمن پر غالب آجائے یا کسی متعین بیماری کا علاج کرے یا کوئی شافی دوا تیار کرے یا کوئی نئی چیز ایجاد کرے یا قرآن کریم حفظ کرے اس کے لیے انعام یا اجرت کا اعلان۔

(۱) "الجُعَل" کسی کام کا معاوضہ مقرر کرنا، کسی کام کرنے والے کی اجرت یا جنگ میں نمایاں

کارکردگی دکھانے والے کا انعام۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے جمہور فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے<sup>(۱)</sup>۔ ان کی دلیل یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے قصے میں ہے کہ قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعٍ<sup>(۲)</sup> الْمَلِكِ وَلَمَّا جَاء بِهِ جَمَلٌ بَعِيرٌ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ، یوسف ۱۲: ۷۲ (لوگوں نے کہا، بادشاہ کا پیالہ گم ہو گیا ہے جو کوئی لادے گا اسے ایک بار شتر غلہ دیا جائے گا اور میں اس کا ذمہ دار ہوں) اس کی تائید رسول پاک ﷺ کے اس قول سے جو آپ نے غزوہ حنین کے موقع پر فرمایا کہ "جو کسی کو قتل کرے، اس کا ساز و سامان اسی کا ہے" سے بھی ہوتی ہے<sup>(۳)</sup>۔

حنفیہ نے اسے جائز قرار نہیں دیا<sup>(۴)</sup> کیوں کہ یہ غیر یقینی اور شرط والی صورت ہے۔ یعنی ایک تو اعلان کرنے والے کی بہ نسبت احتمال ہے کہ وہ وعدہ پورا کرے گا یا نہیں اور کام کرنے والے کو صحیح طور پر معلوم نہیں کہ یہ کام کرنے میں کتنی مشقت اٹھانا پڑے گی۔

شام کے سول لاء کے مادہ ۱۶۳ میں انعام کے وعدے کو یوں منظم کیا گیا ہے: اس سے مراد کسی غیر متعین شخص کے لیے کسی متعین اجرت کا اعلان کسی ایسے کام کے لیے جس کی

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۳۲ وبعده؛ الشرح الصغیر للدرریر، ۴: ۷۹ وبعده؛ القوانین الفقہیۃ،

۲۷۵ وبعده؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۹ وبعده؛ المغنی، ۵: ۵۰۷ وبعده؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۲۸۴۔

(۲) صواع: ما پنے کا پیالہ۔

(۳) السلب: مقتول کا سامان یا مال، ہتھیار اور سواری جو قتل کے وقت اس کے ساتھ ہو، اس حدیث

کو احمد اور ابو داؤد نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ سے روایت کیا: "جو کسی مرد کو قتل کرے اس کا سامان اسی کو ملے گا"، (نیل الاوطار، ۷: ۲۹۲)۔

(۴) البدائع، ۶: ۲۰۶۔

تکمیل پر اجرت کا مستحق شخص متعین ہو جاتا ہے۔ اگر اعلان کرنے والے نے کام کرنے کی کوئی مدت مقرر نہیں کی تو اپنے اعلان سے رجوع کر سکتا ہے۔

۲۔ وقف: وقف کا مفہوم یہ ہے کہ اصل مال میں تصرف سے رک جانا اور اس کے منافع کو نیکی کے کاموں میں استعمال کے لیے مختص کر دینا تاکہ اللہ کے ہاں اجر و ثواب ملے جیسے علمی اداروں اور فلاحی کاموں کے لیے مال وقف کرنا۔ مثلاً ہسپتال، مدارس اور دفاعی کارخانوں کے لیے۔ یا کسی خاص شخص کے لیے، اور پھر کسی متعین نیکی کے کام کے لیے۔ وقف صرف وقف کرنے والے کی نیت سے ہو جاتا ہے۔ اگر کسی شخص کے لیے وقف کیا ہے تو وقف کرنے والے کو اختیار ہے کہ اس سے واپس لے کر کسی نیکی اور بھلائی کے ایسے کام کے لیے وقف کر دے جسے وقف کرنے والے نے متعین کیا ہو۔

۳۔ بری الذمہ کر دینا: کسی شخص کا دوسرے شخص کو اپنے مالی حق سے بری الذمہ کر دینا جیسے کسی قرض خواہ کا قرض دار کے ذمے ثابت شدہ قرض معاف کر دینا، اگر قرض دار قبول نہ کرے تب بھی قرض معاف ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر قرض خواہ اسی مجلس میں رجوع کر لے تو کر سکتا ہے۔ کیوں کہ بری الذمہ کرنے میں قرض دار کو قرض کا مالک بنانے کا پہلو بھی ہے اور اگر قرض خواہ قرض دار کے ساتھ کیے جانے والے احسان اور نیکی سے باز رہنا چاہتا ہے تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ اس کے مال کا جبراً کسی کو مالک نہ بنایا جائے۔ مالکیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک بری الذمہ کرنا درحقیقت ذمہ داری ساقط کرنے کے مترادف ہے جس کے لیے قبول کرنا ضروری نہیں۔

مالکیہ کے ہاں رائج رائے یہ ہے کہ قرض دار کے لیے اسے قبول کرنا ضروری ہے کیوں کہ یہ درحقیقت قرض دار کو قرض کا مالک بنانا ہے جس کے لیے قبول کرنا شرط ہے جیسا کہ ہبہ اور صدقہ میں ہوتا ہے۔

۴۔ وصیت: اپنی موت کے بعد اپنے مال کا کسی شخص کو بھلائی اور نیکی کے طور پر مالک بنانا خواہ مال کوئی متعین چیز ہو یا کسی چیز کے منافع ہوں مثلاً نقدی کی وصیت ہو یا کسی مکان کے منافع کی وصیت ہو، کسی فرد کے لیے ہو یا کسی ادارے کے لیے، البتہ وصیت کا نفاذ وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہوتا ہے۔ یہ ایسا عقد ہے جو وصیت کرنے والے کے ارادے سے مکمل ہو جاتا ہے اور صرف اسی کے ایجاب سے (خواہ گفتگو سے ہو، تحریر سے یا قابل فہم اشارے سے) پورا ہو جاتا ہے۔ وصیت کارکن وصیت کرنے والے کی طرف سے صرف ایجاب ہے۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر وصیت کرنے والا اپنی وصیت واپس لے لے تو جائز ہے<sup>(۱)</sup>۔ کیوں کہ اس کو قبول کرنا ضروری نہیں۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وصیت ایک جائز عقد ہے لیکن لازمی نہیں یعنی وصیت کرنے والا اپنی وصیت سے رجوع کر سکتا ہے۔

وصیت کارکن صرف ایجاب ہے، جس کے لیے وصیت کی گنی ہو وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد اس کی طرف سے وصیت کو قبول کرنا وصیت کارکن نہیں۔ البتہ حنفیہ،

(۱) اللباب شرح الكتاب، ۴: ۱۷۰؛ تبیین الحقائق للزیلعی، ۶: ۱۸۲، ۱۸۳؛ رد المحتار علی

الدر المختار، ۵: ۴۶۰۔

شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ قبول کرنا وصیت کے نفاذ اور جس کے لیے وصیت کی گئی ہو، اس کا وصیت کرنے والے کی موت کے بعد وصیت کی گئی جائداد میں تصرف کے لیے شرط ہے۔ پس ان تمام فقہاء کے نزدیک وصیت کی شرعی حقیقت اتنی ہی ہے کہ وصیت کرنے والا وصیت کا ایجاب کر دے اور اس کی تکمیل اسے قبول کرنے پر موقوف نہیں۔ وصیت میت کے ترکے کے ایک تہائی سے نافذ ہوگی اور باقی ورثاء کی اجازت کے بغیر کسی وارث کے لیے وصیت کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ ورثاء کی اجازت کے بغیر غیر وارث کے لیے ایک تہائی سے زائد کی وصیت جائز نہیں ہے۔

۵۔ قسم: ایک ایسا مضبوط معاہدہ جس کے ذریعے قسم کھانے والا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے عزم کا اظہار کرتا ہے<sup>(۲)</sup> مثلاً بخدا میں اپنے پڑوسی کی عزت کروں گا یا بخدا میں اس یتیم کو اپنے خرچ پر پڑھاؤں گا۔ قسم پوری کرنا دیناً واجب ہے۔ اگر توڑ دی تو قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔

۶۔ کفالت: حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک کفالہ سے مراد ہے ایک شخص کے ذمے کسی کے حق کی ذمہ داری میں دوسرے شخص کو بھی شریک کر لینا، یعنی قرض کے دو شخص ذمہ دار ہو جائیں، پس اس صورت میں دونوں پر بیک وقت ذمہ داری ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک کفالہ میں صرف قرض کے مطالبے میں دوسرا شخص شامل ہے کہ اس سے بھی مطالبہ

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۳۳۰؛ الشرح الکبیر للدرریر، ۴: ۴۲۴؛ مغنی المحتاج، ۳: ۵۳؛

غایۃ المنتہی، ۲: ۳۵۱؛ المغنی، ۶: ۲۵۔

(۲) فتح القدیر، ۴: ۲؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۰۶۔

کیا جاسکتا ہے۔ پس کفالہ سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص قرض کے مطالبہ کی صورت میں قرض دار کی طرف سے خود قرض خواہ کو قرض ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کر لے۔ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک<sup>(۱)</sup> محض قرض کی ذمہ داری قبول کرنے سے کفالہ کا عقد منعقد ہو جاتا ہے۔ یعنی کفالہ کارکن صرف ایجاب ہے۔ ان کے نزدیک مقروض یا قرض خواہ کی طرف سے اسے قبول کرنا رکن نہیں ہے۔ پس یہ یک طرفہ ذمہ داری کا قبول کرنا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد بن حسن کہتے ہیں<sup>(۲)</sup> کہ کفالہ کارکن یہ ہے کہ کفیل کی طرف سے ایجاب اور قرض خواہ کی طرف سے قبول ہو۔

### یک طرفہ ارادے سے عقد

معاهدات میں اصل یہ ہے کہ معاہدہ کرنے والے ایک سے زیادہ ہوں یعنی معاہدہ ایجاب و قبول سے مکمل ہوتا ہے جب فریقین میں سے ہر ایک اپنے ارادے کا دوسرے فریق سے اظہار کرتا ہے۔ کیوں کہ معاہدے سے متعارض اثرات اور باہمی مختلف حقوق اور ذمہ داریاں پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً مال تجارت کا سپرد کرنا اور وصول کرنا، سامان تجارت کی وصولی کا مطالبہ اور قیمت کی وصولی، مال تجارت کی عیب کی وجہ سے واپسی یا دوسرے اختیارات کو استعمال کرتے ہوئے معاہدہ فسخ کر دینا۔ یہ ناممکن ہے کہ ایک وقت میں ایک ہی شخص ایک ہی مال دے بھی رہا ہو اور وصول بھی کر رہا ہو۔ مطالبہ بھی کر رہا ہو اور اس سے مطالبہ کیا بھی جا رہا ہو، مالک بن بھی رہا ہو اور دوسرے کو مالک بنا بھی رہا ہو۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ

(۱) الشرح الصغیر للدرر، ۳: ۲۲۹ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۰۰؛ المہذب، ۱: ۳۳۰؛ المغنی، ۵: ۵۳۵۔

(۲) فتح القدر، ۵: ۳۹۰؛ البدائع، ۶: ۲؛ الدر المختار، ۴: ۲۶۱؛ مجمع الضمانات، ۲۷۵۔



معاهدے میں دو فریق ہوں جن میں سے ہر ایک کا اپنا ارادہ، اپنی عبارت اور اپنی ذمہ داری ہو، ایک شخص نہ ہو، جس کا ایک ہی ارادہ ہو سکتا ہے۔

البتہ اس اصل میں کچھ استثنائی صورتیں بھی ہیں جن میں بعض فقہاء کے نزدیک ایک ہی فریق کاروبار اور نکاح کے بعض حالات میں دونوں جانب سے معاہدے کی تکمیل کر سکتا ہے۔

### ایک فریق کے ذریعے خرید و فروخت

امام زفر<sup>(۱)</sup> کے سوا دیگر حنفی فقہاء نے ایک شخص کے ذریعے خرید و فروخت کے معاہدے کو جائز قرار دیا ہے کہ وہ شخص خریدار اور فروخت کرنے والے دونوں کے نائب کے طور پر کام کرے۔ البتہ ایسا نادر حالات میں جائز ہے مثلاً باپ یا وصی یا دادا کسی چھوٹے بچے کا مال اپنے لیے خریدے یا اپنا مال چھوٹے بچے کے پاس فروخت کرے۔ یا قاضی یا پیامبر دونوں طرف سے معاہدہ کرے۔ کیوں کہ معاہدے کے حقوق کا قاضی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، (یعنی مال کی سپردگی اور قیمت کی وصولی کی ذمہ داری قاضی پر نہیں آتی) اس کی حیثیت محض پیامبر کی ہوتی ہے۔ پیامبر وکیل کے برعکس معاہدے کے حقوق کا ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ وہ محض سفیر ہوتا ہے اور اصل معاہدہ کرنے والوں کا ترجمان۔ پس قاضی اور پیامبر دونوں کے لیے جائز ہے کہ وہ فریقین کی طرف سے معاہدہ کر لیں۔ لیکن وکیل کے لیے جائز نہیں کہ وہ دونوں جانب کا وکیل ہو جائے۔

(۱) البدائع، ۲: ۲۳۲، ۵: ۱۳۶؛ رد المحتار لابن عابدین، ۴: ۵؛ فتح القدیر، ۲: ۲۲۸؛ تبیین الحقائق،

البتہ باپ اگر اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کا معاہدہ اپنے ساتھ کرتا ہے تو اس میں یہ شرط ہے کہ مال کی قیمت مارکیٹ کی قیمت کے مطابق ہو یا اس میں اتنی معمولی کمی پیشی ہو جو عام طور پر قابل قبول ہوتی ہے۔ کیوں کہ یہ امر فرض کر لیا گیا ہے کہ باپ میں شفقت، رحمت اور بچے کی مصلحت کی رعایت اس درجہ کمال پر ہوتی ہے کہ وہ اس کے نقصان کا معاہدہ نہیں کرے گا۔

لیکن اگر باپ نے کسی کو اپنے چھوٹے بچے کا وصی بنایا تھا تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر وہ اس مال کے بارے میں اپنی ذات کے ساتھ کوئی معاہدہ کرتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ وہ معاہدہ مارکیٹ ریٹ پر ہو یا اس میں یتیم بچے کے لیے واضح نفع اور کھلا فائدہ ہو<sup>(۱)</sup>، کیوں کہ وصی باپ کی رضامندی سے بنا ہے اور باپ نے اسے اس لیے وصی بنایا کہ اس کے خیال میں وہ بچے سے انتہائی شفقت سے پیش آئے گا۔ امام محمد بن حسن نے وصی کو اس امر کی اجازت نہیں دی کہ وہ بچے کے مال کا اپنے ساتھ معاہدہ کرتے ہوئے مارکیٹ ریٹ پر اکتفا کرے، اس لیے اس نوعیت کی نرمی کی اجازت باپ کو دی جاسکتی ہے کیوں کہ اس میں شفقت انتہائی درجے کی ہوتی ہے جب کہ وصی کو نہیں۔

حنابلہ نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے معاہدہ کر سکتا ہے مثلاً خرید و فروخت اور دوسرے مالی معاملات کو ایہ داری وغیرہ میں ایک شخص دونوں طرف سے وکیل ہو سکتا ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک وکیل کی صورت میں معاہدے کے

(۱) غیر منقولہ جائداد میں ظاہری نفع سے مراد یہ ہے کہ وصی اپنے لیے یتیم کی جائداد گنی قیمت پر خرید

لے یا اس کے پاس نصف قیمت پر فروخت کرے اور منقولہ جائداد میں پندرہ روپے کی دس روپے

میں فروخت کرے اور دس روپے کی پندرہ میں خریدے۔

حقوق، آثار و نتائج اور ذمہ داریاں مؤکل کی ہوتی ہیں، وکیل کی نہیں۔ نیز انہوں نے عقد نکاح اور دعویٰ میں بھی ایک ہی شخص کو دو طرفہ معاہدہ کرنے کی اجازت دی ہے۔

ان کے نزدیک یہ جائز ہے کہ ایک آدمی مدعی اور مدعی علیہ دونوں کا وکیل ہو اور دونوں کی مصلحت کی نگہداشت کرے اور اس امر کو یقینی بنائے کہ دعوے کا ثبوت دلیل سے ہو اور ہر ایک کی طرف سے اس کا مناسب دفاع ہو<sup>(۱)</sup>۔

امام مالک کی روایت یہ ہے کہ وکیل اور وصی مؤکل اور یتیم کا مال اپنے لیے خرید سکتے ہیں بشرطیکہ ان کے نفس گناہ کی طرف مائل نہ ہوں<sup>(۲)</sup>۔

### ایک ہی فریق کے ذریعے عقد نکاح

امام زفر کے سوا جمہور حنفیہ نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ ایک ہی شخص عقد نکاح میں پانچ صورتوں میں دونوں طرف سے ایجاب و قبول کر سکتا ہے<sup>(۳)</sup>۔

۱۔ ایک ہی شخص دونوں طرف سے ولی ہو مثلاً دادا اپنی نابالغ پوتی کا اپنے نابالغ پوتے سے نکاح کروائے۔

۲۔ ایک ہی شخص دونوں طرف سے وکیل ہو، مثلاً یوں کہے: میں نے اپنے مؤکل فلاں کا اپنی مؤکلہ فلاں کے ساتھ نکاح کر دیا۔

(۱) کشاف القناع، ۲: ۲۳۸؛ المغنی، ۵: ۱۰۹؛ مطالب اولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی

للسیوطی الرحیبانی، ۳: ۲۶۲، طبع المکتب الاسلامی، دمشق۔

(۲) القوانین الفقہیۃ، ۳۲۸۔

(۳) البدائع، ۲: ۲۳۱، ۵: ۱۳۷۔

۳۔ ایک طرف سے خود عقد کرنے والا ہو اور دوسری جانب سے ولی ہو، مثلاً اپنی چھوٹی چچا زاد بہن سے جو اس کی کفالت میں ہے نکاح کرے اور گواہوں کی موجودگی میں کہے: میں نے اپنی فلاں چچا زاد سے نکاح کر لیا ہے۔

۴۔ ایک طرف سے خود عقد کرنے والا ہو اور دوسری جانب سے وکیل ہو، مثلاً کسی عورت نے کسی شخص کو اس کے اپنے ساتھ نکاح کرنے کے لیے اپنا وکیل بنایا ہو۔

۵۔ ایک طرف سے ولی اور دوسری طرف سے وکیل ہو، مثلاً کہے کہ میں نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے مؤکل سے کر دیا۔

ان صورتوں میں نکاح کے درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں معاہدہ کرنے والا درحقیقت اصل کا سفیر اور اس کا نمائندہ ہے، معاہدے کی ذمہ داریاں اس پر نہیں آتیں پس ایک ہی شخص دو مختلف افراد کا سفیر یا نمائندہ ہو سکتا ہے۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ دونوں طرف سے ایک شخص صرف اس صورت میں نکاح کروا سکتا ہے جب کہ وہ دونوں طرف سے ولی ہو اور یہ صرف دادا کی صورت میں ہے کہ وہ اپنے پوتوں پوتیوں کا باہمی نکاح کروادے اور خود ہی دونوں طرف سے معاہدہ کر دے، کیوں کہ اس صورت میں مجبوری یہ ہے کہ اس کے درجے کا کوئی دوسرا ولی نہیں ہے اور اسے اپنی اولاد سے جو شفقت و محبت کا تعلق ہے وہ کسی دوسرے کو نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ عقد اپنے خاص مفہوم میں ایک شخص کے ارادے سے منعقد نہیں ہوتا، بلکہ اس کی تکمیل کے لیے دو ارادوں کا اجتماع اور اتفاق ضروری ہے۔ مذکورہ بالا صورتوں میں اگرچہ خرید و فروخت اور نکاح کے معاہدے ایک شخص کے ارادے سے مکمل ہوئے ہیں لیکن درحقیقت وہ ایک شخص دو مختلف کردار ادا کر رہا ہے۔ ایک ایسے شخص کی

(۱) نہایۃ المحتاج، ۵: ۱۹۲ و بعد۔

عبارت جو دو ارادوں کے اتفاق کو ظاہر کر رہی ہے دو مختلف فریقوں کی اپنی اپنی عبارتوں کے قائم مقام ہے<sup>(۱)</sup>۔

حکم کے اعتبار سے ایک دوسرا فرق بھی ہے (یعنی معاہدے پر مرتب ہونے والے اثر کے حوالے سے) اور وہ یہ ہے کہ اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معاہدے کی پابندی دیانتاً اور قضاء دونوں اعتبار سے معاہدہ کرنے والے کے لیے ضروری ہے کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، الْمَائِدَةُ ۵: ۱** (اے ایمان والو! معاہدے پورے کیا کرو)۔ نیز فرمایا **وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ، الْأَسْرَاءُ، ۱۷: ۳۴** (عہد پورے کیا کرو) البتہ وعدوں کا جہاں تک تعلق ہے قضاء (عدالت کے ذریعے) وعدہ پورا کرنا ضروری نہیں بلکہ وعدے کی پاس داری مستحب ہے۔ دیانتاً مطلوب ہے اور حسن اخلاق کا تقاضا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی سے خرید و فروخت یا قرض یا ہبہ وغیرہ کا وعدہ کرے تو عدالت کے ذریعے اسے وعدہ پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ دیانتاً وعدہ پورا کرنا اس کے لیے مستحب ہے کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، الصَّف، ۶۱: ۲-۳** (اے ایمان والو! ایسی باتیں کیوں کہتے ہو جو تم کرتے نہیں۔ اللہ کے نزدیک یہ بات بہت بڑی ناراضی کا موجب ہے کہ ایسی باتیں کہو جو تم کرتے نہیں ہو)۔

(۱) مصر اور شام کے دیوانی قوانین نے مادہ ۱۰۹ میں کسی بھی شخص کے اپنے ساتھ معاہدہ کرنے سے روک دیا ہے خواہ معاہدہ اپنے حساب سے ہو یا کسی دوسرے کے حساب سے البتہ اگر اصل شخص نے اپنے نائب کو اپنے ساتھ معاہدہ کرنے کی پیشگی اجازت دی ہو یا قانون میں اس کی تصریح موجود ہو یا تجارتی قواعد نے اس کے جواز کا فیصلہ دیا ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، السنہوری، الوسیط ۲۰۲۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "منافق کی تین علامتیں ہیں، جب بات کرے تو جھوٹ بولے اور وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے" (۱)۔

فقہاء کے نزدیک یہی رائے راجح ہے لیکن اس راجح رائے کے برعکس بھی آراء موجود ہیں، جن کی رو سے بعض حالات میں وعدے کو پورا کرنے کے لیے عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے مجبور کیا جاسکتا ہے۔

ابن شبرمہ (۲) کہتے ہیں کہ وعدے کی پابندی ضروری ہے اور عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے وعدے کی پابندی کروائی جاسکتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر وعدہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو اس کی پابندی لازمی ہو جاتی ہے تاکہ جس کے ساتھ وعدہ کیا گیا ہے اُسے دھوکے سے بچایا جاسکے۔ اس کی تعبیر انہوں نے اس فقہی قاعدے کے ذریعے کی ہے کہ "مشروط وعدوں کی پابندی لازمی ہے"، (المجلد، مادہ ۸۳) ابن نجیم نے تصریح کی ہے کہ وعدے کی پابندی لازمی نہیں۔ البتہ اگر وعدہ مشروط ہو تو اس کی پابندی ضروری ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ اگر فلاں نے تجھے مال تجارت کی قیمت ادا نہ کی تو میں ادا کروں گا، اس صورت میں ادا کرنا لازمی ہو جائے گا کیوں کہ اس وعدے نے التزام اور عقد کی شکل اختیار کر لی ہے۔

(۱) بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔

(۲) یہ عبد اللہ بن شبرمہ ہیں، تابعین میں سے قاضی اور فقیہ تھے، ۷۷ھ میں پیدا ہوئے۔ ۱۴۴ میں

وفات پائی (تہذیب التہذیب، ۵: ۲۵)۔



مالکیہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> اگر جس سے وعدہ کیا گیا ہے اس کے ساتھ وعدے میں کوئی سبب مذکور ہو یا وعدہ کسی سبب سے وابستہ ہو تو عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے وعدے کا ایفاء کروایا جاسکتا ہے، جیسا کہ فقہاء مالکیہ میں سے اصبح کی رائے یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے وعدہ کرنے والا اپنے وعدے کو مؤکد کر رہا ہے۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے دوسرے سے کہا، تم اپنا مکان گرا دو میں تمہیں نیا مکان بنانے کے لیے قرض دوں گا، یا تم حج کرنے چلے جاؤ، میں تمہیں قرض دوں گا یا فلاں سامان خرید لو یا شادی کر لو میں تمہیں قرض دوں گا، اس شخص نے وہ کام کر لیا تو وعدہ کرنے والے پر قرض دینا واجب ہے کیوں کہ اس نے اس شخص کو جس سے وعدہ کیا گیا تھا التزام میں شامل کر لیا ہے۔ اصبح کے نزدیک دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے دوسرے سے کہا، شادی کر لو یا فلاں چیز خرید لو، میں تمہیں قرض دوں گا تو اگر وہ شخص شادی نہ کرے یا وہ چیز نہ کرے تب بھی قرض دینا واجب ہوگا اور ہر صورت میں وعدہ پورا کرنا ضروری ہوگا تاکہ اس شخص کو وعدہ کرنے والے کے دھوکے سے بچایا جاسکے۔

اگر سبب کے تذکرے کے بغیر وعدہ کیا، مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا، مجھے اتنا قرض دے دو مخاطب نے کہا، ٹھیک ہے، تو یہ وعدہ پورا کرنا ضروری نہیں۔ مروج سول لاء ابن شبرمہ اور بعض مالکیہ کی آراء سے ہم آہنگ ہیں کہ ایسا وعدہ جو معاہدے یا کسی عمل سے متعلق ہو قانوناً پورا کرنا ضروری ہے۔

(۱) الفروق للقرافی، ۴: ۲۳۔ ۲۵، المحلی لابن حزم، ۸: ۲۳، ۴۳/م، ۱۱۲۵۔



## بحث ۲: معاہدے کا انعقاد

یہ بحث تین مطالب پر مشتمل ہے۔

### مطلب ۱: معاہدے کا رکن

حنفیہ کے علمائے اصول کی اصطلاح میں کسی چیز کا رکن وہ ہوتا ہے جس پر اس چیز کا وجود موقوف ہو اور وہ اس چیز کی حقیقت کا ایک داخلی جزو ہو، عبادات میں مثلاً رکوع، سجود، اور قراءت قرآن نماز کے ارکان ہیں۔ معاملات میں ایجاب و قبول یا جو امر ان کے قائم مقام ہو عقد کا رکن ہے۔ پس عقد کا رکن ہر وہ چیز ہے جو دو ارادوں کے اتفاق کو ظاہر کرے یا جو ان کے قائم مقام ہو خواہ فعل ہو یا اشارہ ہو یا تحریر<sup>(۱)</sup>۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔ رہے باقی عناصر یا اجزاء جن پر عقد کی بنیاد ہے مثلاً عقد کا محل اور عقد کے فریقین تو یہ عقد کے لوازمات ہیں جو عقد کی تشکیل کے لیے ضروری ہیں کیوں کہ ایجاب و قبول کے وجود کے لیے ضروری ہے کہ عقد کے دو فریق ہوں اور عقد کے فریقوں کے باہمی تعلق کے وجود میں آنے کے لیے ایسی شے کا وجود ضروری ہے جس پر عقد کے آثار و نتائج مرتب ہوں۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ عقد کے تین ارکان ہیں، عقد کرنے والا، محل عقد اور الفاظ، پس خرید و فروخت میں خریدار اور فروخت کرنے والا عقد کرنے والے ہیں اور محل عقد قیمت یا مال تجارت ہے اور الفاظ ایجاب و قبول ہے، کیوں کہ جمہور

(۱) فتح القدیر، ۵: ۴۴؛ البدائع، ۵: ۱۳۳؛ رد المحتار لابن عابدین، ۴: ۵۰۔

(۲) الشرح الكبير للدردير، وحاشية الدسوقي، ۳: ۲؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳؛ غایة المنتهی، ۳: ۲۰۳۔

القوانين الفقهية، ۲۳۵۔

کے نزدیک رکن وہ شے ہے جس پر کسی شے کے وجود کا انحصار ہو، وہ اس شے کا داخلی جزو نہ ہو۔ بہر حال یہ اختلاف جیسا بھی ہے اس کا نتائج پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔

## ایجاب اور قبول کی تعریف

ایجاب و قبول کے الفاظ عقد کی تشکیل کرتے ہیں، یعنی وہ عبارتیں جو اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ فریقین کا باہمی اتفاق ہو گیا ہے۔

حقیقہ کے نزدیک ان کی تعریف یہ ہے<sup>(۱)</sup>

فریقین میں سے ایک فریق کی پہلے ہونے والی گفتگو جو اس امر پر دلالت کرے کہ وہ عقد کے فعل کو وجود میں لانے کے لیے رضامند ہے، یا کوئی چیز جو اس گفتگو کے قائم مقام ہو، خواہ چیز کے مالک کی طرف سے ہو یا اس شخص کی طرف سے جو مالک بننا چاہتا ہے<sup>(۲)</sup>۔ خرید و فروخت کے معاہدے میں پہلے فریق کی بات ایجاب ہے خواہ وہ خریدار نے کی ہو یا فروخت کرنے والے نے اگر فروخت کرنے والے نے پہلے کہا، میں نے فروخت کی تو یہ ایجاب ہے اور اگر خریدار نے پہلے کہا کہ میں نے اتنے میں خرید لی ہے تو یہ ایجاب ہے۔ قبول سے مراد دوسرے فریق کا مثبت جواب ہے جو اس امر پر دلالت کرے کہ پہلے فریق کی پیش کش پر وہ راضی ہے<sup>(۳)</sup>۔

(۱) رد المحتار لابن عابدین والدر المختار، ۴: ۶؛ مراجع سابقہ۔

(۲) المجملہ کے مادہ ۱۰۱ میں ایجاب کی تعریف یہ ہے: "تصرف کی تخلیق کے لیے معاہدے کے

فریقین میں سے ایک سے پہلے صادر ہونے والا کلام ایجاب ہے، ایجاب سے تصرف ثابت اور واجب ہوتا ہے"۔

(۳) المجملہ کے مادہ ۱۰۲ میں قبول کی تعریف یہ ہے: "تصرف کی تخلیق کے لیے معاہدے کے فریقوں

میں دوسرے فریق سے صادر ہونے والا کلام قبول ہے، اس کے ذریعے معاہدہ مکمل ہوتا ہے"۔

پس اعتبار اس امر کا ہے کہ پہلے کس نے بات کی اور بعد میں کس نے، معادہ تجارت میں خواہ خریدار نے پہلے بات کی ہو یا فروخت کرنے والے نے۔

حنفیہ کے سوادیکر فقہاء<sup>(۱)</sup> کے نزدیک جس شخص کی ملکیت میں وہ چیز ہے اور جس کا معادہ ہو رہا ہے اس کی رضامندی ایجاب ہے خواہ وہ بعد میں رضامندی کا اظہار کرے۔ اور قبول اس شخص کا قول ہے جو اس چیز کا مالک بننے جا رہا ہے، خواہ وہ پہلے بات کرے۔ مثلاً عقد تجارت میں اگر خریدار نے کہا کہ میں نے یہ سامان آپ سے اتنے میں خرید لیا اور فروخت کرنے والے نے کہا کہ میں نے اتنے میں آپ کے ہاتھ فروخت کر دیا تو معادہ مکمل ہو گیا، فروخت کرنے والے کے الفاظ ایجاب ہیں کیوں کہ وہ مالک ہے اور خریدنے والے کے قبول ہیں اگرچہ اس نے پہلے کہے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ ایک فریق کی بات کو ایجاب اور دوسرے کی بات کو قبول قرار دینا محض اصطلاحی فرق ہے جس کا کوئی قابل ذکر اثر نہیں ہے۔ ایجاب و قبول میں عام اصل یہ ہے کہ پہلے فروخت کرنے والا ایجاب کرے اور پھر خریدار اسے قبول کرے۔

(۱) شرح المنہج للانصاری، ۲: ۱۸۰ و بعد؛ کشاف القناع، ۲: ۳؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۳ و بعد؛

الشرح الكبير، للدردیر و حاشیة الدسوقی، ۳: ۳۔

## مطلب ۲: عقد کے عناصر

عقد کے عناصر یا وہ ذاتی اجزائے ترکیبی جن سے عقد وجود میں آتا ہے اور ان کے بغیر عقد تشکیل نہیں پاتا، چار ہیں: معاہدے کے الفاظ، فریقین، معاہدے کا محل اور معاہدے کا موضوع۔

### عنصر ۱: عقد کے الفاظ

عقد کے الفاظ سے مراد وہ شے ہے جس کے ذریعے سے فریقین اپنے باطنی ارادے کو ظاہر کرتے ہیں تاکہ عقد وجود میں آئے اور مستحکم ہو۔ باطنی ارادہ یا تو الفاظ سے معلوم ہوتا ہے یعنی بات کرنے سے یا ایسے عمل، اشارے یا تحریر سے جو بات کے قائم مقام ہو، یہی الفاظ ایجاب و قبول کہلاتے ہیں۔

شریعتوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ معاہدے کا وجود اس قول یا عمل پر موقوف ہے جس کے ذریعے سے فریقین باطنی رضامندی کا اظہار کر کے معاہدے کے التزام کو وجود میں لاتے ہیں اور ہمارے فقہاء کے نزدیک یہی چیز عقد کے الفاظ کہلاتی ہے اور علمائے قانون اسے "ارادے کی تعبیر" کا نام دیتے ہیں۔ اس موقع پر عقد کے الفاظ کے اسلوب اور شرائط پر بحث کی جائے گی۔

## فرع ۱: ایجاب و قبول کے الفاظ کے اسالیب

عقد کے انعقاد کے قطعی ارادے کی تعبیر کسی بھی ایسے اسلوب سے کی جا سکتی ہے جو عرفاً اور لغتاً عقد کو وجود میں لانے پر دلالت کرے، خواہ بات ہو، عمل ہو، اشارہ ہو یا تحریر ہو۔ ان اسالیب پر المجملہ کے مادہ ۱۷۳ اور ۱۷۴ میں شام کے سول لاء کے مادہ ۱/۹۳ میں بحث کی گئی ہے۔

### ۱۔ لفظ (یا قول)

لفظ: باطنی ارادے کے اظہار کے لیے جو اصلی طبعی طریقہ ہے وہ الفاظ کا استعمال ہے۔ اور جو لوگوں کے درمیان معاہدات کے لیے بالعموم الفاظ ہی استعمال ہوتے ہیں کیوں کہ ان کا استعمال آسان، ان کی دلالت قوی اور واضح ہوتی ہے۔ جب بھی فریقین الفاظ کے استعمال پر قادر ہوں تو وہ الفاظ ہی استعمال کرتے ہیں اور ایسی زبان میں جسے دونوں فریق سمجھتے ہوں۔ اس کے لیے کوئی خاص عبارت شرط نہیں ہے بلکہ ہر طرح کے ایسے الفاظ استعمال کرنے درست ہیں جو لوگوں کے رسم و رواج میں رضامندی کے اظہار کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ کیوں کہ معاہدات میں اصل شے رضامندی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: **إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ، النساء، ۴: ۲۹۔** مگر یہ کہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو) نیز ارشاد نبویؐ ہے: "خرید و فروخت باہمی رضامندی سے ہی ہو سکتی ہے"۔

الفاظ کا مادہ: مذکورہ بالا اصول کی بناء پر خرید و فروخت، کرایہ داری، رہن، ہبہ وغیرہ معاہدات کے لیے کوئی متعین لفظ یا مخصوص عبارت نہیں ہے۔ مثلاً فروخت کرنے والے نے کہا، میں نے یہ چیز بیچ دی، یا تجھے اتنے روپے میں اس کا مالک بنا دیا، یا اتنے کی تجھے

دے دی یا اتنی قیمت میں تجھے ہبہ کر دی اور خریدار نے کہا، میں نے خرید لی یا قبول کر لی یا میں راضی ہوں یا یہ لو پیسے اور لاؤ تو درست ہے۔

البتہ نکاح کے معاہدے میں استعمال ہونے والے الفاظ کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے کیوں کہ نکاح ایک مقدس اور باوقار معاہدہ ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> ان تمام الفاظ سے جن سے متعین شے کے فوری مالک بننے کا مفہوم نکلتا ہو نکاح جائز ہے۔ مثلاً تزویج، نکاح، تملیک، جعل (اجرت)، ہبہ، عطیہ، صدقہ بشرطیکہ ان الفاظ سے نکاح کی نیت ہو یا کوئی ایسا قرینہ ہو جس کی بناء پر ان الفاظ سے نکاح مراد لیا جاسکتا ہو اور گواہ بھی اس مقصد کو سمجھ رہے ہوں چوں کہ نکاح کا معاہدہ بھی دوسرے معاہدوں کی طرح فریقین کی رضامندی سے وجود میں آتا ہے، اس لیے تمام ایسے الفاظ سے جن سے فریقین کی رضامندی اور ارادے کا علم ہوتا ہو نکاح درست ہے۔ قرآن کریم میں نکاح کے انعقاد کے لیے ہبہ کا لفظ استعمال ہوا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ سے نکاح ہو جاتا ہے اور سنت نبوی میں تملیک کا لفظ نکاح کے لیے استعمال ہوا ہے۔

قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے **وَأَمْرًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**، الاحزاب ۳۳: ۵۰ (اور کوئی ایمان والی عورت اگر اپنا آپ نبی ﷺ کو ہبہ کر دے اور نبی ﷺ اس سے نکاح کرنا چاہیں۔ یہ صرف آپ کے لیے ہے دوسرے اہل ایمان کے لیے نہیں) خَالِصَةً

(۱) فتح القدیر، ۲: ۳۲۶؛ الدرالمختار علی ردالمحتار لابن عابدین، ۲: ۳۶۸ وبعده؛ القوانین

الفقیہیۃ، ۱۹۵؛ الشرح الكبير للدردير، ۲: ۲۲۰ وبعده؛ بداية المجتهد، ۲: ۱۶۸۔

لَكَ، الاحزاب ۳۳: ۵۰ (یہ صرف آپ کے لیے ہے) سے مراد یہ نہیں کہ ہبہ کے لفظ سے نکاح کا انعقاد آپ کی خصوصیت ہے بلکہ مہر کے بغیر نکاح کا انعقاد آپ کی خصوصیت ہے۔ سنت نبویؐ میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ آپ نے ایک صحابی کو جنہوں نے قرآن کی چند سورتیں یاد کی تھیں خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "تمہارے پاس جو قرآن ہے اس کے عوض میں نے یہ خاتون تمہاری ملکیت میں دے دی" (۱)۔ کسی ایسے لفظ سے نکاح درست نہیں جو تملیک کا مفہوم ادا نہ کرتا ہو، مثلاً کرایہ، عاریت، وصیت، رہن، اور امانت وغیرہ، نیز تبدیل شدہ الفاظ مثلاً تجوزت سے بھی نکاح درست نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے فقہاء کی رائے یہ ہے (۲) کہ عقد نکاح کے لیے یہ شرط ہے کہ "زواج" یا "نکاح" اور ان سے مشتق الفاظ استعمال کیے جائیں بشرطیکہ لوگ عربی سمجھتے ہوں اور اگر عربی نہ سمجھتے ہوں تو ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جن سے ٹھیک ٹھیک مقصود حاصل ہوتا ہو اور مفہوم پورے طور پر واضح ہوتا ہو کیوں کہ نکاح کا معاہدہ ایک مہتمم بالشان معاہدہ ہے جس کا اثر ایک آزاد عورت پر پڑتا ہے اور بلند تر مقاصد کے لیے نکاح کو جائز قرار دیا گیا ہے یعنی نسل انسانی کی بقا اور کثرت، خاندان کی شیرازہ بندی، نیز اس میں اللہ کی عبادت کا مفہوم بھی پنہاں ہے کہ نکاح کے ذریعے اللہ کی عبادت کرنے والے لوگوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے۔ ان امور کا تقاضا ہے کہ ہم شریعت میں آنے والے الفاظ کی پابندی کریں اور قرآن حکیم نے نکاح کے لیے یہی دو الفاظ یعنی "نکاح" اور

(۱) بخاری، مسلم: احمد (نیل الاوطار، ۶: ۱۷۰)۔

(۲) مغنی المحتاج، ۳: ۱۳۹، المغنی، ۶: ۵۳۲ وبعد۔



تزویدج" استعمال کیے ہیں اور ان الفاظ کا استعمال بیس سے زائد آیات میں ہے مثلاً  
 فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ. النساء، ۳: ۴ (جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان سے  
 نکاح کر لو،) نیز فرمایا فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا. الاحزاب، ۳۳: ۳۷ (جب  
 زید نے ان سے ضرورت پوری کر لی تو ہم نے انہیں آپ کے نکاح میں دے دیا)۔  
 قرین قیاس یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے راجح ہو، کیوں کہ نکاح بھی  
 دوسرے معاہدات کی طرح ہے اس لیے ہر ایسے لفظ سے جائز ہے جس سے رضا اور  
 ارادے کا پتہ چلتا ہو۔

### لفظ کا صیغہ یا فعل کی قسم

فقہاء کا اتفاق ہے کہ فعل ماضی کے ذریعے عقد منعقد ہو جاتا ہے کیوں کہ ماضی کا  
 صیغہ مراد پر زیادہ دلالت کرتا ہے اور مقصود کی تکمیل یعنی معاہدے کی تشکیل کے قریب تر  
 ہے۔ پس ماضی کے صیغے سے معاہدہ بلا توقف منعقد ہو جاتا ہے اور کسی دوسری چیز یعنی  
 نیت یا قرینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ نیز لوگوں میں اس صیغے کا استعمال عام راجح تھا<sup>(۱)</sup> اور  
 اسلام نے لوگوں کو اس صیغے پر برقرار رکھا اور رسول اللہ ﷺ نے تمام معاہدات میں یہی  
 صیغہ استعمال کیا کیوں کہ اس کے ذریعے سے فوری طور پر معاہدے کی تکمیل ہو جاتی ہے  
 اور اس سے قطعی ارادے کا اظہار ہوتا ہے اور کسی دوسرے مفہوم کے احتمال کے بغیر قطعی  
 طور پر معاہدہ وجود میں آ جاتا ہے، مثلاً: میں نے فروخت کی، میں نے خریدی، رہن رکھ

(۱) المجملہ کے مادہ ۱۶۸ پر ہے: خرید و فروخت میں ایجاب و قبول سے مراد علاقے کے عرف میں

خرید و فروخت کے معاہدہ کی تخلیق کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ ہیں۔

دی، ہبہ کردی، نکاح کر دیا، عاریت کے طور پر دے دی اور قبول کر لی وغیرہ تمام ماضی کے صیغے ہیں۔

نیز فقہاء کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ اگر فوری طور پر عقد منعقد کرنے کی نیت ہو یا قرینے سے معلوم ہوتا ہو کہ ابھی عقد منعقد ہو رہا ہے تو مضارع کے صیغے سے بھی معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے کیوں کہ مضارع کا صیغہ حال اور مستقبل دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ چوں کہ اس میں وعدے اور مول تول کا احتمال بھی ہے اس لیے اس میں فوری طور پر اور زمانہ حال میں معاہدے کے انعقاد کی نیت کی تعیین ضروری ہے مثلاً میں بیچتا ہوں یا خریدتا ہوں یا نکاح کرتا ہوں یا قبول کرتا ہوں یا راضی ہوں وغیرہ۔

صحیح تر قول یہ ہے کہ جملہ اسمیہ سے بھی معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے مثلاً میں یہ تمہارے پاس فروخت کرنے والا ہوں، یا تمہیں ہبہ کرنے والا ہوں اور دوسرا کہے میں قبول کرنے والا ہوں یا کہے، ٹھیک ہے۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا امر کے صیغے کے ساتھ جس کا تعلق مستقبل سے ہوتا ہے معاہدہ ہو جاتا ہے یا نہیں مثلاً کوئی کہے، مجھ سے خرید لو یا میرے پاس بیچ دو یا مجھے کرائے پر دے دو یا یہ چیز اتنے کی لے لو وغیرہ۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ نکاح کے سوا دوسرے معاہدات امر کے صیغے کے ساتھ منعقد نہیں ہوتے، خواہ اس کی نیت کی ہو جب تک کہ امر کا صیغہ استعمال کرنے والا دوبارہ وہ الفاظ نہ کہے جو اوپر کی مثال میں ہیں یعنی ماضی کے صیغے کے الفاظ، میں نے بیچا، خریدا، کرائے پر لیا وغیرہ، کیوں کہ امر کے صیغے میں محض طلب اور مطالبہ ہے اس میں ایجاب و قبول بننے

(۱) البدائع، ۵: ۱۲۳ و بعد؛ فتح القدیر مع العناية، ۵: ۷۵ و بعد؛ حاشیة ابن عابدین، ۴: ۹

و بعد؛ المجملہ مادہ ۱۶۹-۱۷۲۔

کی صلاحیت نہیں ہے۔ ہاں اگر عبارت ایسی ہو کہ اس میں ایجاب و قبول کا مفہوم ضمناً نکل سکتا ہو اور مفہوم کا تقاضا یہ ہو کہ وہاں کوئی لفظ مقدر مانا جائے مثلاً خریدار کہے: میں نے فلاں چیز تجھ سے اتنے میں خریدی اور فروخت کرنے والا کہے، لے لو، اللہ برکت دے تو گویا اس نے یوں کہا، میں نے فروخت کر دی، تم اسے لے لو، (المجملہ مادہ ۱۷۲)۔

البتہ نکاح کا معاہدہ امر کے صیغہ کے ساتھ جائز ہے مثلاً کسی نے کہا، میرا اپنے سے نکاح کر دے اور عورت نے کہا، کر دیا، یا مرد نے کسی عورت کے ولی یا وکیل سے کہا، فلاں عورت سے میرا نکاح کر دو، اس نے کہا، کر دیا تو درست ہے، اگرچہ امر کا صیغہ بالعموم مول تول اور بھاؤ کرنے کے لیے ہوتا ہے، لیکن عقد نکاح سے پہلے چوں کہ عام طور پر رشتہ مانگنے کی رسم ہوتی ہے۔ پس اس صورت میں امر کے لفظ سے وعدہ یا مول تول مراد نہیں ہوگا بلکہ امر کے صیغے سے معاہدے کا انعقاد مراد ہوگا نہ کہ معاہدے کے مقدمات مثلاً منگنی وغیرہ، پس ان الفاظ کو ایجاب و قبول سمجھا جائے گا۔ البتہ نکاح کے سوا دوسرے معاہدات مثلاً خرید و فروخت وغیرہ بالعموم فوری طور پر اور اچانک ہوتے ہیں ان کے لیے بالعموم پہلے سے کوئی تیاری نہیں کی جاتی۔ لہذا اس میں امر کے صیغے کے مفہوم میں مول تول جو کہ امر کا حقیقی مفہوم ہے شامل کرنا ہوگا۔ اور امر کے صیغے سے مراد یہ ہوگی کہ میرے ساتھ وعدہ کر دیا اس کی قیمت طے کرو۔ اور کسی بھی لفظ کو بلا دلیل اس کے اصل مفہوم سے ہٹا کر دوسرے مفہوم میں استعمال کرنا صحیح نہیں، اور خرید و فروخت کے معاملے میں کوئی دلیل موجود نہیں جب کہ معاہدہ نکاح میں دلیل موجود ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ امر کے صیغے کے ساتھ معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے اور کسی تیسرے لفظ کے استعمال کی ضرورت نہیں ہوتی، خواہ معاہدہ خرید و فروخت کا ہو یا نکاح کا۔ کیوں کہ معاہدے کی بنیاد باہمی رضا مندی ہے اور عرف میں معاہدے کی تخلیق کے لیے جس طرح ماضی اور مضارع کے صیغے استعمال ہوتے ہیں اسی طرح امر کے صیغے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ پس امر کے صیغے سے معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے اور امر کا صیغہ استعمال کرنے والا یاد رخواست کرنے والا عملاً عقد کرنے والا خریدار یا فروخت کنندہ ہوتا ہے اور یہی راجح ہے کیوں کہ اس میں لوگوں کی مصلحت ہے اور ان کے عرف و رواج کی رعایت ہے اور یہ رائے کسی نص شرعی سے متصادم نہیں ہے۔

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مستقبل کے صیغے سے معاہدہ منعقد نہیں ہوتا یعنی مضارع کے صیغے کے ساتھ سین یا سوف کا اضافہ کیا جائے جیسے سابعک (عن قریب میں یہ چیز تیرے ہاتھ فروخت کر دوں گا) کیوں کہ سین کا استعمال یہ بتاتا ہے کہ مستقبل میں ایسا کرنے کا ارادہ ہے جو معاہدے کا وعدہ ہے معاہدہ نہیں ہے۔ یعنی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فی الحال معاہدہ کرنے کا ارادہ نہیں ہے، پس ان الفاظ سے معاہدہ منعقد نہیں ہوگا حتیٰ کہ فریقین نے اگر ان الفاظ سے ایجاب و قبول کی نیت کر لی ہو تب بھی درست نہیں۔

نیز استفہام کے صیغے کے ساتھ بھی معاہدہ منعقد نہیں ہوتا، کیوں کہ استفہام کا صیغہ بھی مستقبل پر دلالت کرتا ہے۔ کیوں کہ یہ ایجاب و قبول کے بارے میں سوال ہے ایجاب و قبول نہیں ہے۔ مثلاً خریدار یہ کہتا ہے: کیا تم یہ چیز میرے ہاتھ فروخت کرو گے، فروخت کرنے والا کہتا ہے میں نے فروخت کر دی تو معاہدہ نہیں ہوگا جب تک کہ خریدار اس کے

(۱) مواہب الجلیل للحطاب، ۴: ۲۲۸۔ ۲۴۰: حاشیۃ الدسوقی، ۳: ۳ و بعد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۶۸؛

مغنی المحتاج، ۲: ۵۴؛ المغنی، ۳: ۵۶۰۔

ساتھ تیسرا لفظ نہ ملائے اور ایک بار پھر کہے، میں نے خرید لی کیوں کہ استفہام کا صیغہ حقیقتاً حال کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔

## ۲۔ افعال کے ذریعے معاہدہ (لین دین کے ذریعے معاہدہ)

کبھی معاہدہ کوئی لفظ کہے بغیر فریقین کے عمل سے منعقد ہو جاتا ہے اور فقہ میں اسے معاطاة، تعاطی یا مراوضہ (لین دین) کہتے ہیں۔ یہ عملاً مال اور قیمت کا مبادلہ ہوتا ہے جس سے ایجاب و قبول کے الفاظ کہے بغیر باہمی رضامندی ظاہر ہوتی ہے<sup>(۱)</sup>۔

مثلاً خریدار نے مال تجارت لے کر قیمت ادا کر دی یا فروخت کرنے والے نے چیز دے دی اور خریدار نے کوئی لفظ کہے بغیر اور کسی اشارے کے بغیر قیمت دے دی تو یہ جائز ہے، خواہ مال قیمتی ہو یا معمولی۔ مثلاً خرید و فروخت کے معاملے میں ایک آدمی نے دیکھا کہ گھڑی یا زیور پر قیمت لکھی ہوئی ہے، اس نے قیمت ادا کی اور مال لے لیا اور ایجاب و قبول کے الفاظ کسی نے ادا نہیں کیے تو یہ معاہدہ درست ہے کیوں کہ لوگوں کے عرف کے مطابق اس میں باہمی رضامندی موجود ہے۔ اسی طرح اگر کسی خریدار نے بیعانہ دے دیا ہے تو معاہدہ ہو جائے گا کیوں کہ وہ بھی قیمت کا ایک حصہ ہے۔

کرائے میں اگر کوئی شخص کسی گاڑی پر بیٹھتا ہے اور ٹکٹ دینے والے کو ٹکٹ کی رقم دے دیتا ہے اور دونوں میں کوئی بات نہیں ہوتی تو کرائے کا معاہدہ عرف میں درست ہے۔ لیکن لین دین کی بنیاد پر مالی معاہدوں کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

(۱) المجملہ کے مادہ ۱۷۵ میں ہے: ایجاب و قبول کا مقصد یہ ہے کہ فریقین کی رضامندی معلوم ہو۔

عملی طور پر لین دین سے بھی خرید و فروخت میں رضامندی کا اظہار ہو جاتا ہے اور اسے بیع تعاطی کہتے ہیں۔ اس موقع پر اس کی متعدد مثالیں دی گئی ہیں۔

۱۔ حنفیہ<sup>(۱)</sup> اور حنابلہ<sup>(۲)</sup> کا مذہب: ایسی اشیاء میں باہمی لین دین سے معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے جن کا لوگوں میں رواج ہو، خواہ معمولی چیز ہو مثلاً انڈے، روٹی، اخبار یا قیمتی چیز ہو مثلاً گھر، زمین اور گاڑی کیوں کہ لوگوں میں رواج اس امر کی واضح دلیل ہے کہ ایسے معاملات میں ان کی رضامندی ہوتی ہے۔ خواہ دو جانب سے عملاً مبادلہ ہو یا ایک طرف سے عملاً ہو اور دوسری طرف سے بات کے ذریعے ایجاب و قبول ہو، فتویٰ اس قول پر ہے۔ اور اس میں خرید و فروخت، کرایہ داری، عاریت، ہبہ اور رجعت وغیرہ سب معاہدے شامل ہیں۔ البتہ اس میں شرط یہ ہے کہ جس چیز پر معاہدہ ہے اس کی قیمت معلوم ہو ورنہ معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی فریق اپنی عدم رضامندی کا اظہار نہ کرے۔

شام کا سول لاء اس رائے سے متفق ہے جیسا کہ مادہ ۱/۹۳ میں مذکور ہے۔

## ۲۔ امام مالک اور امام احمد کا اصل مذہب<sup>(۳)</sup>

لین دین یا فعل سے عقد منعقد ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس سے رضامندی پر واضح طور پر استدلال ہوتا ہو، خواہ وہ طریقہ لوگوں میں متعارف ہو یا نہ ہو۔ یہ رائے پہلی رائے کی بہ نسبت وسیع تر اور لوگوں کے لیے سہولت کا موجب ہے۔ ہر وہ طریقہ جو خرید و فروخت کرایہ داری، شراکت، وکالت اور دوسرے معاہدات پر دلالت کرے اس سے معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے۔ البتہ معاہدہ نکاح اس سے مستثنیٰ ہے۔ کیوں کہ معاہدات میں اصل اعتماد اس امر پر کیا

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۴؛ فتح القدير، ۵: ۷۷؛ الدر المختار علی رد المحتار، ۴: ۱۱ بعد۔

(۲) غایۃ المنتہی، ۵: ۲۔

(۳) مواہب الجلیل، ۴: ۲۲۸؛ الشرح الكبير، ۳: ۳؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۶۱؛ المغنی،

۳: ۵۶۱؛ فتاویٰ ابن تیمیۃ، ۳: ۲۶۷ بعد۔



جاتا ہے کہ فریقین کے ارادے کے اظہار پر کوئی امر دلالت کرتا ہو جس سے معاہدے کی تشکیل اور استحکام ہو سکے اور ان کی رضا معلوم ہو۔ اور عہد نبوی سے لے کر آج تک لوگ مختلف طریقوں سے معاہدے کرتے رہے اور نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرام سے یہ منقول نہیں کہ انہوں نے صرف ایجاب و قبول پر اکتفا کیا ہو یا لین دین سے انکار کیا ہو، پس رضامندی پر دلالت کرنے کا کوئی قرینہ، معاہدے کی صحت کے لیے کافی ہے۔

### ۳۔ شافعیہ، شیعہ اور ظاہریہ کا مذہب<sup>(۱)</sup>

افعال اور لین دین کے ذریعے معاہدے درست نہیں ہوتے کیوں کہ ان کی معاہدے پر دلالت قوی نہیں ہے، رضامندی ایک مخفی امر ہے جس کا علم صرف زبان کے اظہار سے ہو سکتا ہے۔ فعل میں ممکن ہے کہ معاہدے کے سوا کوئی اور پہلو مراد ہو اس لیے اس سے معاہدہ درست نہیں ہوتا۔

معاہدے کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ معاہدے کے صریح الفاظ ہوں یا کنائے کے الفاظ ہوں یا ضرورت کے موقع پر ایسا اشارہ یا تحریر ہو جس سے معاہدے کے رضامندی پر واضح دلالت ہوتی ہو۔

چوں کہ اس مذہب میں سختی، شدت اور تنگی ہے اور معاملات میں جس باہمی تعلق، آسانی، مروّت اور نرمی کی ضرورت ہے اس کے برعکس خشکی اور بے مروّتی ہے، جس کی وجہ سے شافعیہ میں سے ایک بڑی جماعت مثلاً نووی، بغوی، متولی نے لین دین کے ایسے معاہدے کو جسے لوگ خرید و فروخت کا معاہدہ سمجھتے ہیں درست قرار دیا ہے، کیوں کہ

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۳ وبعد؛ المہذب، ۱: ۲۵۷؛ المختصر النافع فی فقہ الاماسیۃ، ۱۲۲؛

المحلی لابن حزم، ۸: ۲۰۲؛ المہذب، ۱: ۲۵۷۔



الفاظ سے رضامندی کے اظہار کی شرط کہیں ثابت نہیں ہے۔ پس دوسرے تمام مطلق الفاظ کی طرح ان میں بھی عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ بعض شافعیہ مثلاً ابن سرتج اور رویانی نے معمولی اشیاء کی خرید و فروخت میں لین دین کو درست قرار دیا، یعنی جن معمولی اشیاء میں لین دین کے معاہدے کا رواج ہوتا ہے مثلاً روٹی یا سبزی کا گٹھا وغیرہ<sup>(۱)</sup>۔

**نکاح کا معاہدہ:** لین دین کے معاہدے میں مذکورہ بالا اختلاف سے قطع نظر فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نکاح کا معاہدہ محض عمل سے مکمل نہیں ہوتا مثلاً صرف مہر ادا کر دینے سے بلکہ جو شخص الفاظ ادا کرنے پر قادر ہے اس کے لیے الفاظ سے ایجاب و قبول ضروری ہے۔ کیوں کہ نکاح ایک مہتم بالشان اور مقدس معاہدہ ہے جس کے عورت پر دائمی اثرات مرتب ہوتے ہیں، پس اس میں انتہائی احتیاط ضروری ہے۔ اور اس کے لیے ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس میں ارادے کا اظہار قوی تر دلائل سے ہو اور وہ الفاظ ہی ہیں، تاکہ عورت کی عزت و حرمت اور اس کے مستقبل کا تحفظ ہو اور اُسے بازیچہ بنانے سے بچایا جاسکے۔ کیوں کہ عقد نکاح میں گواہوں کی بھی ضرورت ہوتی ہے تاکہ نکاح اور بدکاری میں فرق ہو سکے اور گواہوں کو نکاح کا علم صرف ایجاب و قبول کے الفاظ سن کر ہی ہو سکتا ہے<sup>(۲)</sup>۔

امام شافعی کے نزدیک طلاق، خلع اور رجعت بھی نکاح کی طرح صرف الفاظ سے ہی مکمل ہو سکتے ہیں۔

(۱) اس کی بحث معاہدہ بیع میں آئے گی۔

(۲) الدرالمختار، ۲: ۳۶۳؛ شام کے پرسنل لاء کے مادہ ۵ میں ہے: نکاح فریقین میں سے ایک کے ایجاب اور دوسرے کے قبول سے منعقد ہو جاتا ہے اور مادہ ۶ میں ہے: نکاح میں ایجاب و قبول ان الفاظ سے ہونا چاہیے جو لغت اور عرف میں اس مفہوم میں استعمال ہوتے ہوں۔

### ۳۔ اشارے کے ذریعے معاہدہ

اشارہ یا تو وہ شخص کرے گا جو بول سکتا ہے یا گونگا اشارہ کرے گا۔

الف۔ اگر عقد کرنے والا بول سکتا ہے تو عقد اشارے کے ذریعے منعقد نہیں ہوگا بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ اپنے ارادے کا زبان یا تحریر کے ذریعے اظہار کرے۔ کیوں کہ اگرچہ اشارے سے ارادے کا پتہ چل جاتا ہے لیکن جس نوعیت کا یقین زبان یا تحریر کے ذریعے اظہار سے ہوتا ہے، اشارے سے نہیں ہوتا، لہذا اس کے لیے عبارت کا ہونا ضروری ہے ورنہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک عقد منعقد نہیں ہوگا<sup>(۱)</sup>۔

لیکن شام کے سول لاء وغیرہ نے مادہ ۱/۹۳ میں ایسے اشارے سے جو رائج اور معروف ہو معاہدے کی انعقاد کو درست قرار دیا ہے، خواہ اشارہ کرنے والا بول سکتا ہو، کیوں کہ اس میں گونگا ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ اور یہ قانون مذہب مالکی اور حنبلی سے ہم آہنگ ہے<sup>(۲)</sup> جو بول سکنے والے شخص کے قابل فہم اشارے کو ارادے کی تعبیر کے لیے کافی قرار دیتے ہیں کیوں کہ جب فعل کے ذریعے عقد منعقد ہو جاتا ہے جیسا کہ لین دین کے معاہدے میں ہے تو اشارہ اس کی بہ نسبت زیادہ مستحق ہے اس امر کا کہ اس کے ذریعے معاہدہ مکمل ہو جائے۔

ب۔ اگر کوئی فریق بول نہیں سکتا، گونگا ہے یا اس کی زبان میں بندش ہے تو اگر لکھ سکتا ہے تو حنفیہ کی رائج روایت یہ ہے کہ اس کے لیے لکھ کر معاہدہ کرنا ضروری ہے کیوں کہ تحریر سے مفہوم زیادہ واضح ہو جاتا ہے اور اشارے کی بہ نسبت اس میں کسی قسم کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا، اس لیے تحریر ضروری ہے۔ اور اگر لکھ نہیں سکتا لیکن قابل فہم

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۵؛ حاشیة ابن عابدین، ۴: ۹؛ نہایة المحتاج، ۳: ۱۱۔

(۲) الشرح الكبير، ۳: ۳؛ المغنی، ۵: ۵۶۲۔

اشارے کر سکتا ہے تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ضرورت کے پیش نظر اس کے اشارے گفتگو کے قائم مقام ہوں گے تاکہ وہ معاہدے کرنے سے محروم نہ رہے۔ فقہی قاعدے میں اس کی تصریح موجود ہے کہ گوئگے کے قابل فہم اشارے زبان سے بیان کے قائم مقام ہیں، (المجلہ، مادہ ۷۰)۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ پیدائشی گونگا ہو اور اگر کسی عارضے کی وجہ سے نہیں بول سکتا تو اس کے اشارے کا اعتبار نہیں جب تک اس کا گونگا پن اتنا طویل نہ ہو جائے کہ اس کے بولنے کی امید ہی نہ رہے اور اگر اس کے اشارے قابل فہم ہوں تو اس کی حیثیت بھی اصل گوئگے کی طرح ہوگی۔

## ۴۔ تحریر کے ذریعے معاہدے

تحریر کے ذریعے فریقین میں معاہدہ درست ہے خواہ بول سکتے ہوں یا گوئگے ہوں، ایک مجلس میں موجود ہوں یا غائب ہوں، جو زبان بھی فریقین سمجھتے ہوں، بشرطیکہ تحریر واضح ہو، یعنی لکھنے کے بعد بھی باقی رہے اور معتاد طریقے پر لکھی گئی ہو کہ اس میں بھیجنے والے اور جس کی طرف بھیجی گئی ہے ان کا ذکر ہو۔ اگر تحریر واضح نہ ہو مثلاً محض ہند سے ہوں یا پانی یا ہوا میں لکھی گئی ہو یا معتاد طریقے کی نہ ہو مثلاً اس میں دستخط نہ ہوں تو عقد منعقد نہیں ہوگا۔ اس کے بارے میں قاعدہ فقہیہ یہ ہے کہ "کتابت خطاب کی طرح ہے"، (المجلہ، ۶۹) یہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے<sup>(۱)</sup>۔

اس کی صورت یہ ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے کو خط بھیجتا ہے کہ میں نے اپنی گاڑی اتنی قیمت میں تمہارے پاس فروخت کر دی۔ جب وہ تحریر پہنچے اور جس مجلس میں

(۱) الدرالمختار وحاشیة ابن عابدین، ۴: ۱۰ وبعد: الشرح الكبير، ۳: ۳؛ فتح القدیر، ۵: ۷۹،

پڑھی جائے اسی میں اگر وہ کہے کہ مجھے منظور ہے تو معاہدہ درست ہے۔ اگر وہاں سے اٹھ گیا یا کوئی ایسا کام کرنے لگ گیا، جس سے اندازہ ہو کہ اس نے یہ پیش کش قبول نہیں کی تو پھر اس کے قبول کرنے کا اعتبار نہیں ہے۔

کسی کی طرف پیام بھیجنا بھی خط بھیجنے کی طرح ہے، جس مجلس میں پیام پہنچ کر پیغام پہنچائے وہی معاہدے کی مجلس ہوگی اور اس میں قبول کرنا ضروری ہوگا اور اگر قبول کرنے سے پہلے اس مجلس سے اٹھ گیا تو قبول کرنے کا موقع ختم ہو گیا۔ پس جس مجلس میں پیغام یا تحریر پہنچے اس کا اعتبار ہے۔ پیغام بھیجنے کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص کہے: میں نے فلاں چیز فلاں کے ہاتھ اتنے میں فروخت کر دی ہے، فلاں شخص، جاؤ اور اسے پیغام دو، وہ شخص جا کر اسے اطلاع کرے اور خریدار اسی مجلس میں اسے قبول کر لے تو معاہدہ درست ہے<sup>(۱)</sup>۔

لیکن اگر فریقین ایک مجلس میں موجود ہوں تو نکاح کا معاہدہ تحریر کے ذریعے درست نہیں البتہ اگر گونگے ہونے کی باعث گفتگو سے عاجز ہوں تو درست ہے، کیوں کہ نکاح کے درست ہونے کے لیے گواہوں کی موجودگی اور ان کا فریقین کی زبانی معاہدے کے الفاظ سننا شرط ہے اور یہ سہولت تحریر میں نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ<sup>(۲)</sup> نے تحریر اور پیغام کے ذریعے معاہدے کے درست ہونے کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ فریقین وہاں موجود نہ ہوں اور اگر وہ موجود ہوں تو تحریر کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ معاہدے کرنے والے بات کر سکتے ہیں، اس لیے بات کیے بغیر معاہدہ مکمل نہیں ہوگا۔

(۱) شام کے سول لاء کے مادہ ۹۸ میں ہے: دو غیر حاضر فریقین میں معاہدہ اس جگہ اور اس وقت مکمل ہوتا ہے جب اسے قبول کیا جائے۔

(۲) المہذب، ۱: ۲۵۷؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۲۔

## فرع ۲: ایجاب و قبول کی شرائط

شرط: جس پر کسی چیز کا وجود موقوف ہو لیکن وہ اس چیز کی حقیقت سے خارج ہو، جیسے عبادات کے لیے وضو یا طہارت کہ طہارت کے بغیر نماز نہیں ہوتی لیکن طہارت نماز کے وجود کا حصہ نہیں ہے۔ معاملات میں مالی تجارت کو سپرد کرنے کی قدرت معاہدے کے انعقاد کے لیے ضروری ہے، لیکن معاہدے کے وجود کا حصہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ رکن اور شرط دونوں ایسی اشیاء ہوتی ہیں جن پر کسی شے کے وجود کا دار و مدار ہوتا ہے لیکن رکن اس شے کا جزو اور اس کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے جب کہ شرط اس کی حقیقت سے خارج ہوتی ہے اور اس کا جزو نہیں ہوتی۔

فقہاء نے ایجاب و قبول کے بارے میں عقد کے درست ہونے کے حوالے سے تین شرائط بیان کی ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ ایجاب و قبول کی دلالت واضح ہو: یعنی ایجاب و قبول میں سے ہر ایک سے فریقین کی مراد واضح طور پر معلوم ہوتی ہو، ان کے لیے جو الفاظ استعمال کیے گئے ہوں وہ لغت اور عرف کے اعتبار سے فریقین کے مقصود کو واضح کرتے ہوں کیوں کہ باطنی ارادہ ایک مخفی شے ہے، نیز معاہدات اپنے موضوع اور احکام کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، پس جب تک یقینی طور پر معلوم نہ ہو کہ فریقین نے اس متعین معاہدے کا ارادہ کیا ہے اس وقت تک اس معاہدے کے خاص احکام ان پر لازم نہیں ہوں گے۔

(۱) البدائع، ۵: ۱۲۶ وبعده؛ حاشیة ابن عابدین، ۴: ۵؛ فتح القدیر، ۵: ۸۰؛ احکام المعاملات

الشرعیة للشیخ علی الخفیف، ص ۶۹ وبعده؛ مغنی المحتاج، ۲: ۵ وبعده؛ حاشیة الدسوقی، ۳: ۵؛

غایة المتسہی، ۲: ۴؛ نہایة المحتاج، ۸: ۱۰۳۔

البتہ اس واضح دلالت کے لیے کوئی متعین لفظ یا شکل استعمال کرنے کی شرط نہیں ہے کیوں کہ عقد نکاح اور متعین عقود مثلاً ہبہ اور رہن وغیرہ کے سوا دوسرے معاہدوں میں الفاظ کا اعتبار نہیں بلکہ معانی کا اعتبار ہے، پس خرید و فروخت کا معاہدہ ہبہ بالعوض کے الفاظ کے ساتھ درست ہے اور اگر ہبہ کے لفظ کے ساتھ مہر کو ملا دیا جائے تو اس سے نکاح درست ہو جاتا ہے۔

۲۔ ایجاب و قبول میں مطابقت ہو: یعنی قبول ایجاب کے مطابق ہو، ایجاب کرنے والے نے جس چیز کا اور جن شرائط کے مطابق ایجاب کیا ہو، اسی کے مطابق قبول ہو، یعنی پورے محل عقد کا ایجاب ہو۔ اور مالی معاہدات میں معاوضے کی پوری مقدار کو قبول کیا گیا ہو، خواہ موافقت حقیقتاً ہو مثلاً فروخت کرنے والا کہے: میں نے یہ چیز تمہارے پاس دس روپے میں فروخت کی اور خریدار کہے، میں نے دس روپے میں خرید لی یا موافقت ضمنی طور پر ہو مثلاً اوپر کی مثال میں خریدار نے کہا، میں نے پندرہ روپے میں خرید لی۔ یا عورت نے کہا کہ میں نے سو روپے کے عوض تم سے نکاح کر لیا، شوہر نے کہا، میں نے ایک سو پچاس میں قبول کر لیا تو ضمناً موافقت ہو گئی اور یہ بظاہر اختلاف ایسا ہے جس میں ایجاب کرنے والے کا فائدہ ہے۔ لیکن ان مثالوں میں معاہدہ اسی رقم پر ہوگا جو ایجاب کرنے والے نے ذکر کی یعنی دوسری مثال میں سو روپے پر اضافہ اسی صورت میں واجب ہوگا کہ ایجاب کرنے والا اسی مجلس میں اس اضافے کو قبول کر لے۔ اگر ایجاب کرنے والا قبول کر لے تو قبول کرنے والے کو اضافہ دینا ہوگا کیوں کہ میراث کے سوا اور کسی صورت میں کسی انسان کے اختیار کے بغیر مال اس کی ملکیت میں نہیں آتا۔

اگر قبول ایجاب کے مطابق نہیں اور ایجاب و قبول میں اختلاف ہے تو معاہدہ نہیں ہوگا۔ مثلاً قبول کرنے والے نے محل عقد میں مخالفت کی کہ اس کے سوا کوئی دوسری چیز



قبول کر لی یا اس کا بعض حصہ قبول کیا مثلاً فروخت کرنے والے نے کہا، میں نے فلاں زمین فروخت کی لیکن خریدار نے کہا کہ میں نے اس کے ساتھ والی زمین قبول کی یا اس زمین کا نصف آدمی قیمت پر قبول کی تو معاہدہ منعقد نہیں ہوگا کیوں کہ محل عقد میں اختلاف واقع ہو گیا یا مال تجارت کو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا جب کہ خریدار کو ایسا کرنے کا اختیار نہیں تھا۔ اگر قبول کرنے والے نے قیمت کی مقدار میں مخالفت کی اور فروخت کرنے والے کی بتائی ہوئی قیمت سے کم میں قبول کیا تو بھی معاہدہ منعقد نہیں ہوگا۔ اس طرح اگر قیمت کی صفت میں اختلاف کیا مثلاً فروخت کرنے والے نے نقد رقم کے بدلے ایجاب کیا اور خریدار نے ادھار پر قبول کیا یا فروخت کرنے والے نے ایک ماہ کی مدت مقرر کی اور خریدار نے اس سے زائد مدت کے لیے قبول کیا تو معاہدہ نہیں ہوگا کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں ایجاب و قبول میں مطابقت نہیں ہے، اس لیے اس صورت میں نیا ایجاب کرنا ضروری ہے۔

اگر قبول کرنے والا ایجاب کی بہ نسبت بہتر شرائط پر قبول کرے تو سول لاء حنفی فقہ سے مطابقت نہیں رکھتا کیوں کہ قانون دانوں کے مطابق معاہدہ مکمل نہیں ہوتا<sup>(۱)</sup> جیسا کہ شام کے سول لاء کی دفعہ ۹۷ سے معلوم ہوتا ہے، جس میں ہے: اگر قبول میں ایجاب کی قیمت پر اضافہ کر دیا گیا یا کوئی قید لگادی گئی یا اس میں تبدیل کردی گئی تو اسے انکار سمجھا جائے گا لیکن ساتھ ہی اس کی حیثیت ایک نئے ایجاب کی ہو جائے گی۔ یہ قانون مذہب شافعی کی ظاہر روایت کے مطابق ہے<sup>(۲)</sup>۔

(۱) الوسیط للسنہوری، ۲۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج، ۶: ۲۔



۲۔ قبول ایجاب کے فوراً بعد ہو، یعنی اگر دونوں فریق موجود ہیں تو ایجاب و قبول ایک ہی مجلس میں ہوں اور اگر ایجاب کرنے والا فریق موجود نہیں ہے تو جس مجلس میں ایجاب کے بارے میں علم ہو اسی میں قبول ہونا ضروری ہے۔

فوری قبول کی شرط اس طرح پوری ہوتی ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک دوسرے کی بات کو سنے اور سمجھے اور ایجاب و قبول کرنے والوں میں سے کوئی بھی کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے معلوم ہو کہ وہ معاہدہ نہیں کرنا چاہتا۔

**عقد کی مجلس:** مجلس عقد سے مراد وہ حالت ہے جس میں فریقین معاہدہ کرنے میں مشغول ہیں، دوسرے الفاظ میں اس سے معاہدے سے متعلق دو طرفہ گفتگو کی ہم آہنگی مراد ہے۔

ایجاب و قبول کے ایک دوسرے سے متصل ہونے کی شرط کی تکمیل میں تین امور کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے، جو یہ ہیں<sup>(۱)</sup>:

(۱) ایجاب و قبول دونوں ایک مجلس میں ہوں۔ (۲) فریقین میں سے کسی سے کوئی ایسا امر صادر نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ وہ معاہدے سے اعراض کر رہا ہے۔ (۳) ایجاب کرنے والا قبول کرنے والے کے قبول کرنے سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع نہ کرے۔

**پہلی شرط:** ایجاب و قبول کی مجلس ایک ہو، یہ امر جائز نہیں کہ ایجاب ایک مجلس میں ہو اور قبول دوسری میں، کیوں کہ اگر ایجاب کے ساتھ ساتھ قبول نہیں ہوتا تو ایجاب کو معاہدے کا حصہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ مثلاً فروخت کرنے والا کہتا ہے: میں نے یہ مکان تمہارے ہاتھ اتنی قیمت پر فروخت کر دیا یا اتنے کرائے پر دے دیا۔ پھر ایجاب کرنے والا اپنی جگہ سے ہٹ کر دو دو تین میٹر کے فاصلے پر چلا گیا یا دوسرے کمرے میں چلا گیا تو پہلی

(۱) الملكية ونظرية العقد للاستاذ الشيخ محمد ابوزہرہ، ص ۱۷۵؛ ط ۹۳۹۔

مجلس ختم ہو گئی، اگر اس کے بعد قبول کرنے والے نے قبول کیا تو معاہدہ منعقد نہیں ہوگا اور اس کے لیے نئے ایجاب کی ضرورت ہوگی۔ کیوں کہ ایجاب ایک نسبتی کلام ہے اگر اسی وقت اسی مجلس میں اس کے ساتھ قبولیت شامل نہ ہو تو ایجاب باقی نہیں رہتا۔

**کیا فوراً ایجاب و قبول کرنا معاہدے کے درست ہونے کی شرط ہے؟**

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) <sup>(۱)</sup> کی رائے یہ ہے کہ فوراً قبول کرنا شرط نہیں ہے کیوں کہ قبول کرنے والے کو کچھ دیر سوچنے کی مہلت چاہیے۔ اگر فوراً قبول کرنے کو شرط قرار دیا جائے تو اس کے لیے سوچنے کا موقع نہیں رہتا، اس لیے یہی کافی ہے کہ جس مجلس میں ایجاب ہو اسی میں قبول ہو، خواہ درمیان میں اتنا وقت گزر جائے کہ مجلس کے اختتام پر قبول کا مرحلہ آئے کیوں کہ ایک مجلس میں بالعموم کئی باتیں جمع ہو جاتی ہیں، جو کسی بھی مجلس کی ضرورت ہوتی ہے۔ فوری قبولیت کی شرط میں قبول کرنے والے پر تنگی آ پڑتی ہے یا بغیر کسی بہتر مصلحت کے سودا موقوف ہو جاتا ہے۔ اگر فوراً انکار کر دے تو سودا نہیں ہو سکے گا اور اگر فوراً قبول کر لے تو ہو سکتا ہے کہ اُسے قبول کرنے میں نقصان ہو، اس لیے قبول کرنے والے کو غور و فکر کی ضرورت ہے تاکہ وہ یہ غور کر سکے کہ معاہدے میں جو کچھ وہ دے گا اور جو اُسے ملے گا اس میں نفع و نقصان کی شرح کیا ہے اور اُسے کتنا فائدہ یا نقصان ہوگا۔ اور غور و فکر کی مدت مجلس کے اختتام تک کی مقرر کی گئی ہے، کیوں کہ ایک مجلس میں متعدد امور جمع ہو جاتے ہیں اور ایک مجلس کے کئی گھنٹے ایک اکائی قرار دیے

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۷؛ فتح القدیر، ۵: ۷۸؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۵؛ الشرح الصغیر، ۳:

حاشیہ، ۱۷؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۴؛ سواہب الجلیل للحطاب، ۴: ۲۴۰؛ الشرح الکبیر مع

المغنی، ۴: ۴۔

جاتے ہیں تاکہ لوگوں کو آسانی ہو، تنگی اور حرج سے بچ سکیں اور بقدر امکان فریقین کو نقصان سے بچایا جاسکے۔

سول لاء نے دفعہ ۲/۹۵ میں یہی رائے اختیار کی ہے اور فوری قبولیت کی شرط نہیں لگائی۔ استاذ سنہوری نے تصریح کی ہے کہ سول لاء کی یہ دفعہ فقہ حنفی سے ماخوذ ہے<sup>(۱)</sup>۔

شافعیہ میں سے الرملی کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ قبول ایجاب کے فوراً بعد ہونا ضروری ہے۔ اگر درمیان میں کوئی چھوٹا سا لفظ بھی ایسا کہہ دیا جس کا معاہدے سے تعلق نہیں تھا اور جو معاہدے کے تقاضوں، مصلحتوں اور مستحبات میں سے نہیں تھا تو اس کے بعد کیا جانے والا قبول معتبر نہیں۔ چوں کہ ایجاب و قبول میں اتصال نہیں ہو سکا، پس معاہدہ منعقد نہیں ہوگا۔ البتہ اگر خریدار نے ایجاب سننے کے بعد کہا "بسم اللہ والحمد للہ والصلاة والسلام علی رسول اللہ، میں نے معاہدہ قبول کیا" تو معاہدہ درست ہے۔

شافعیہ کا یہ نقطہ نظر ایجاب و قبول میں اتصال کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہے کہ ایجاب و قبول متصل ہوں اور ان میں تاخیر نہ ہوتا کہ عقد منعقد ہو جائے۔ البتہ اس رائے کی شدت میں نرمی پیدا کرنے کے لیے شافعیہ نے معاہدہ منعقد ہو جانے کے بعد فریقین میں سے ہر ایک کو خیار مجلس دیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک فریقین اس مجلس میں موجود ہیں ہر فریق کو یہ حق ہے کہ وہ کیا گیا معاہدہ توڑ دے۔

البتہ الرملی کے سوا دوسرے شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے اتصال میں لوگوں کے عرف کا اعتبار ہے، معمولی وقفہ سے اتصال متاثر نہیں ہوتا البتہ اگر وقفہ اتنا طویل ہو جائے کہ اس سے یہ معلوم ہو کہ قبول کرنے والا اس معاہدے میں دلچسپی نہیں

(۱) الوسیط للسنہوری، ۲۱۵۔

(۲) نہایة المحتاج، ۳: ۸؛ مغنی المحتاج، ۲: ۶۔

رکھتا تو اس کے بعد کا قبول معتبر نہیں۔ اس رائے کی بنیاد پر شافعیہ کی رائے جمہور کی رائے سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے<sup>(۱)</sup>۔

## رابطے کے جدید آلات کے ذریعے معاہدے کرنے کا حکم تمہید

دور حاضر کا انسان رابطے کے جدید آلات کے ذریعے اپنے بے شمار معاملات کی تکمیل اور مالی معاہدات کے انعقاد پر قادر ہو گیا ہے۔ ٹیلی فون، تار، وائر لیس، ٹیلیکس اور فیکس وغیرہ نے اس امر کو ضروری بنا دیا ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ ان کے ذریعے ہونے والے معاہدوں کی شرعی حیثیت کیا ہے۔ اس عنوان کے تحت ہم فقہاء کی تحریروں پر اعتماد کرتے ہوئے ان کا حکم بتائیں گے کہ انہوں نے معاہدے کے الفاظ کے بارے میں کیا رائے دی ہے، ایجاب و قبول کے بارے میں کیا شرائط بتائی ہیں اور ایجاب و قبول کے متصل ہونے کا کیا مفہوم ہے اور اس کی شرائط کیا ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ معاہدے کے دونوں پہلو یعنی ایجاب و قبول ایک ہی مجلس میں ہوئے ہیں یا نہیں۔

چوں کہ رابطے کے ان آلات کے بارے میں جامعات میں معلومات موجود ہیں اس لیے ہم یہاں اختصار سے کام لیں گے تاکہ موضوع زیر بحث کے حکم کے مقدمات سامنے آجائیں۔

**عقد کے الفاظ:** عقد کی تخلیق و تکمیل کے لیے فریقین کے باطنی ارادے کے اظہار کے لیے جو کچھ سامنے آتا ہے اُسے عقد کا صیغہ کہتے ہیں۔ باطنی ارادہ یا تو الفاظ اور گفتگو سے معلوم ہوتا ہے یا عمل یعنی لین دین سے یا اشارے سے یا تحریر سے۔ یہ صیغہ ایجاب و قبول

(۱) حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم الغزی، ۱: ۲۵۲، المجموع للنووی، ۹: ۱۷۹۔

کہلاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک معاہدے کی تخلیق کے لیے رضامند ہے۔ قانون دانوں کے ہاں اس صیغہ عقد کو "ارادے کی تعبیر" کہتے ہیں۔ ایسے ارادے کا اظہار جس سے قطعی طور پر معاہدہ کرنے کا عزم ظاہر ہو کسی بھی ایسے طریقے سے ہو سکتا ہے جسے عرف اور لغت کے اعتبار سے معاہدہ کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، خواہ گفتگو ہو، عمل ہو، اشارہ ہو یا تحریر ہو<sup>(۱)</sup>۔

قول اور لفظ مثلاً میں نے فروخت کیا، خریدا، رہن رکھا، رہن رکھوایا، ہبہ کیا، قبول کیا، نکاح کیا، نکاح میں نے قبول کیا وغیرہ۔

عمل یا لین دین سے مراد وہ معاملہ ہے جس میں لفظوں میں ایجاب و قبول نہ ہو بلکہ عملی طور پر مال تجارت اور قیمت کا لین دین ہو<sup>(۲)</sup> جس سے فریقین کی رضامندی کا اظہار ہوتا ہو۔ یعنی خریدار سامان تجارت لے لے اور اس کی قیمت ادا کر دے، اور دونوں میں سے کوئی بھی یا کوئی ایک ایجاب و قبول کے الفاظ نہ کہے۔ یہ سودا خواہ معمولی چیز کا ہو یا کسی قیمتی شے کا، شافعیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ لوگوں میں متعارف ہے۔ لیکن عقد نکاح بالاتفاق اس طرح یا محض مہر ادا کر دینے سے منعقد نہیں ہوتا بلکہ اس میں الفاظ کے ذریعے ایجاب و قبول ضروری ہے، کیوں کہ عقد نکاح ایک اہم اور مقدس معاہدہ ہے جس کے اثرات عورت پر ہمیشہ باقی رہتے ہیں۔ نیز اس اہتمام میں عزتوں کا تحفظ بھی ہے، جن کی حفاظت کی ذمہ داری اسلامی شریعت نے اٹھائی ہے۔

گونگے یا ایسا شخص جس کی زبان بند ہو کے ایسے اشارے جن سے مفہوم سمجھ آجائے بالاتفاق معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کی ضرورت ہے تاکہ ایسے اشخاص کو

(۱) مجلة الاحكام العدلية، دفعه ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۲) المجله دفعه، ۱۴۵۔

معاہدوں سے محروم نہ رکھا جائے، اس لیے فقہی قاعدہ ہے، گونگے کے قابل فہم اشارے زبان سے بیان کرنے کے مترادف ہیں" (المجلہ سادہ ۷۰)۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر بولنے والے افراد بھی ایسے اشاروں سے معاہدہ کریں جو قابل فہم ہوں اور معاشرے میں ان کا رواج ہو تو ان سے معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے کیوں کہ اشارے عمل کی بہ نسبت زیادہ واضح دلالت رکھتے ہیں، چنانچہ لین دین کے عمل کے ذریعے معاہدہ ہو جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تحریر کے ذریعے معاہدہ صحیح ہے، خواہ تحریر کرنے والے بول سکتے ہوں یا نہ، ایک مجلس میں موجود ہوں یا ایک مجلس میں نہ ہوں، کسی بھی ایسی زبان میں تحریر ہو سکتی ہے جسے دونوں فریق سمجھتے ہوں۔ تحریر ایسی ہو کہ بعد میں بھی باقی رہے یعنی لکھتے ہی ختم نہ ہو جائے اور اس میں بھیجنے والے کے دستخط اور جس کی طرف بھیجی گئی ہو اس کا نام وغیرہ درج ہو۔ اگر تحریر باقی رہنے والی نہ ہو مثلاً پانی یا ہوا پر تحریر ہو یا رسمی طریقے کی نہ ہو یعنی اس پر دستخط نہ ہوں تو اس تحریر کا کوئی اعتبار نہیں، اس سے معاہدہ منعقد نہیں ہوگا<sup>(۲)</sup>۔ فقہی قاعدہ میں اس کی تصریح کی گئی ہے کہ "تحریر خطاب کی طرح ہے" (المجلہ دفعہ ۶۹)۔ مثلاً کسی شخص نے دوسرے کو تحریر بھیجی کہ "میں نے اپنی گاڑی تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کر دی" جب اُسے تحریر ملی اور جس مجلس میں پڑھی گئی، اسی میں اس نے کہا کہ میں نے قبول کی تو معاہدہ ہو گیا۔ البتہ اگر مجلس چھوڑ

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۳: ۵: ۵۶۲۔

(۲) الدرالمختار علی ردالمحتار لابن عابدین، ۴: ۱۰ وبعد؛ فتح القدیر، ۵: ۴۹؛ البدائع، ۵

۱۳۷: الشرح الکبیر للدردیر مع الدسوقی، ۳: ۳۔



دی یا کوئی ایسا کام کرنے لگ گیا، جس سے معلوم ہو کہ اس نے قبول کرنے سے اعراض کر لیا ہے تو اس کے بعد قبول کرنے کا اعتبار نہیں۔

اگر کسی کی طرف قاصد بھیجا جائے جو ایجاب کا پیغام لے کر جائے تو اس کی حیثیت بھی تحریر کی ہے، جس مجلس میں قاصد پیغام پہنچائے وہی مجلس عقد ہے، اسی مجلس میں قبول کرنا ضروری ہے۔ اگر قبول کرنے سے پہلے اس مجلس سے اٹھ گیا تو ایجاب کی پیش کش ختم ہو جاتی ہے پس تحریر اور پیغام کی صورت میں وہ مجلس مجلس عقد کہلائے گی جس میں خط یا پیغام پہنچتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے کہا، میں نے فلاں کے ہاتھ فلاں چیز اتنے میں فروخت کر دی، فلاں شخص جاؤ اور اُسے پیغام دے دو، وہ شخص جا کر اُسے اطلاع دیتا ہے اور خریدار اسی مجلس میں قبول کر لیتا ہے تو معاہدہ صحیح ہے۔

قاصد کی اہمیت و کیل کی بہ نسبت کم ہوتی ہے، کیوں کہ قاصد کا کام صرف یہ ہے کہ وہ بھیجنے والے کا پیغام بے کم و کاست پہنچا دے، جب کہ معاہدہ کرنا اور اس کے لیے ایجاب و قبول کرنا و کیل کی ذمہ داری ہوتی ہے اور عام وکالت میں بالعموم مروج پابندیوں کے سوا کوئی پابندی نہیں ہوتی۔ البتہ اگر وکالت عام نہ ہو بلکہ کسی جگہ، وقت، شخص، معاہدے کی چیز اور قیمت کے تعین کے ساتھ مختص ہو تو وکیل ان تمام قیود کے ساتھ معاہدے کا ایجاب کرے گا اور وکیل اور قبول کرنے والے کی عبارتوں سے معاہدہ مکمل ہو جائے گا اور معاہدے کے تمام حقوق کی ذمہ داریاں وکیل کی ہوں گی جب کہ قاصد کسی طرح کے حقوق و فرائض کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔ البتہ حقیقی معاہدہ یعنی ملکیت کا تبادلہ دونوں صورتوں میں مؤکل اور قاصد بھیجنے والے کی طرف ہوتا ہے۔

اگر عقد نکاح کرنے والے ایک مجلس میں موجود ہوں تو محض تحریر سے عقد نکاح نہیں ہو سکتا، البتہ اگر عقد کرنے والے گونگے ہوں، بول نہ سکتے ہوں تو درست ہے، کیوں



کہ نکاح کے درست ہونے کے لیے عادل گواہوں کی موجودگی اور عقد کرنے والوں سے گواہوں کا سننا ضروری ہے اور یہ تحریر میں ممکن نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحریر اور پیغام کے ذریعے صرف اسی صورت میں معاہدہ درست ہوتا ہے جب معاہدے کے فریقین ایک مجلس میں موجود نہ ہوں۔ اگر موجود ہوں تو تحریر کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ معاہدہ کرنے والا گفتگو سے معاہدہ کر سکتا ہے، پس گفتگو کے بغیر معاہدہ صحیح نہیں ہوگا<sup>(۱)</sup>۔

ٹیلی فون، وائر لیس وغیرہ جدید رابطے کے آلات کے ذریعے معاہدے کے انعقاد کی کیفیت

معاہدے کے درست ہونے کے لیے اتحاد مجلس کی شرط کا یہ مطلب نہیں کہ معاہدے کے فریقین ایک ہی جگہ موجود ہوں، کیوں کہ کبھی فریقین میں سے ایک کسی جگہ اور دوسرا کسی دوسری جگہ ہوتا ہے جب کہ ان میں ٹیلی فون، وائر لیس یا خط و کتابت کے ذریعے معاہدہ مکمل ہوتا ہے۔

اتحاد مجلس سے مراد اس زمانے اور وقت کا اتحاد ہے جب دونوں فریق معاہدے میں مشغول ہوں اور مجلس عقد سے وہ حالت مراد ہے جس میں دونوں فریق معاہدے کی بات چیت کر رہے ہیں<sup>(۲)</sup>۔ فقہاء نے اسی حالت کو ان الفاظ میں تعبیر کیا ہے کہ "ایک مجلس میں متفرق امور جمع ہو جاتے ہیں"<sup>(۳)</sup>۔ پس ٹیلی فون اور وائر لیس وغیرہ میں مجلس عقد

(۱) المہذب، ۱: ۲۵۷؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۳۔

(۲) مصطفیٰ زرقاء، المدخل الفقہی العام، ف ۱۷۱۔

(۳) البدائع، ۵: ۱۳۷۔

سے مراد وہ وقت ہے جب تک فریقین میں معاہدے پر گفتگو ہو رہی ہے، اگر وہ دونوں کسی اور بات میں مشغول ہو گئے تو مجلس ختم ہو گئی۔

قاصد کے ذریعے یا خط کے ذریعے یا تار، ٹیلیکس اور فیکس وغیرہ کے ذریعے ہونے والے معاہدے میں معاہدے کی مجلس سے مراد وہ مجلس ہے جس میں پیغام، خط، تار یا ٹیلیکس اور فیکس وغیرہ موصول ہوں۔ کیوں کہ قاصد، بھیجنے والے کی بات کا سفیر اور ناقل ہوتا ہے، گویا بھیجنے والا خود موجود ہے اور اس کے ایجاب پر قبول ہو رہا ہے۔ اگر قبول کرنے والے نے تاخیر کر دی اور مجلس بدل گئی تو معاہدہ منعقد نہیں ہوگا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر فریقین حاضر ہوں تو مجلس معاہدہ سے مراد وہ مجلس ہے جس میں ایجاب ہو اور اگر فریقین غائب ہوں تو مجلس معاہدہ سے مراد وہ مجلس ہے جس میں تحریر، پیغام موصول ہو یا ٹیلی فون وغیرہ پر گفتگو ہو۔

لیکن پیغام بھیجنے والے یا تحریر ارسال کرنے والے کو یہ حق ہے کہ دوسرے فریق کے قبول کرنے سے پہلے یا پیغام اور تحریر وغیرہ تار، ٹیلیکس، فیکس پہنچنے سے پہلے گواہوں کی موجودگی میں اپنے ایجاب سے رجوع کر لے۔ جمہور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جب تک قبول کرنے والے کو اتنا موقع نہ دیا جائے جو عرف میں قبولیت کے لیے کافی سمجھا جاتا ہو ایجاب کرنے والے کو رجوع کا حق نہیں ہے۔

اتحاد مجلس کے سوا ایجاب و قبول کی جتنی شرائط ہیں وہ تمام تر جدید آلات کے رابطوں کے ذریعے ہونے والے معاہدات میں ضروری ہیں۔

## غائب فریقین کے درمیان معاہدے کی تکمیل کا وقت

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جدید آلات کے ذریعے ہونے والے معاہدوں میں جب دوسرا فریق قبول کرنے کا اعلان کرتا ہے اسی وقت معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے اور ایجاب کرنے والے کو ایجاب کی قبولیت کا علم ہونا ضروری نہیں<sup>(۱)</sup>۔

اگر فریقین ٹیلی فون یا وائرلیس پر گفتگو کر رہے ہیں اور ایک فریق کہتا ہے کہ میں نے اپنا فلاں گھریا گاڑی تمہارے ہاتھ فروخت کر دی اور دوسرا کہتا ہے، میں نے قبول کی تو معاہدہ ہو گیا اور محض قبول کرنے والے کے اعلان سے معاہدہ مکمل ہو گیا، خواہ بیچ میں رابطہ منقطع ہو گیا ہو اور ایجاب کرنے والے نے قبول کے الفاظ نہ سنے ہوں۔

اگر معاہدہ کرنے والے میں سے ایک فریق نے دوسرے کو خط، تار، ٹیلیکس یا فیکس کے ذریعے کسی چیز کی فروخت یا عقد نکاح کے انعقاد کے لیے ایجاب کیا اور دوسرے فریق نے پیغام موصول ہوتے ہی اُسے قبول کر لیا اور قبولیت کا اعلان کر دیا تو معاہدہ ہو گیا، اس کے لیے ضروری نہیں کہ ایجاب کرنے والے کو علم ہو یا وہ قبولیت کے الفاظ سنے۔

لیکن التباس اور شک و شبہ سے بچنے کے لیے اور معاہدے کی پختگی کو یقینی بنانے اور معاہدے کی تکمیل کی ضمانت کے لیے آج کل یہ طریقہ رائج ہے کہ پہلے مثلاً پیش کش کا ٹیلیکس بھیجا جاتا ہے۔ جس کے جواب میں قبولیت کا ٹیلیکس آتا ہے اور اس کے جواب میں فروخت کا ٹیلیکس ارسال کیا جاتا ہے۔

(۱) ڈاکٹر وحید سوار، التعبير عن الارادة في الفقه الاسلامي، ص ۱۱۸، ط، الجزائر۔

اس عرف کو مصری سول لاء نے قبول کرتے ہوئے درج ذیل قانون سازی کی ہے:

ایک ہی مجلس میں موجود معاہدہ کرنے والوں کے بارے میں سول لاء کی دفعہ ۹۱ میں ہے "ارادے کی تعبیر کے اثرات و نتائج اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب اس ارادے کا دوسرے شخص تک پہنچ جانے کا علم حاصل ہو اور تعبیر کی رسیدگی علم ہونے پر قرینہ سمجھی جائے گی جب تک اس کے برعکس کوئی دلیل نہ ہو ایجاب کے سننے یا قبول کرنے کے بارے میں علم کی شرط بعض حنفی فقہاء، جیسے نسفی اور ابن کمال پاشا، نے تو مجلس میں موجود فریقین کے لیے بھی بیان کی ہے۔

دو غیر حاضر افراد میں معاہدے کے بارے میں قانون کی دفعہ ۹۷ کہتی ہے: "دو غائب افراد میں معاہدہ اس وقت اور اس جگہ مکمل ہو گا جب کہ ایجاب کرنے والے کو قبولیت کا علم ہو، جب تک کہ اس کے برعکس ان میں اتفاق یا کوئی قانونی تصریح موجود نہ ہو۔ جس جگہ اور جس وقت دونوں فریقوں کو قبولیت کا علم ہو گا اسی وقت سے معاہدہ کا انعقاد متصور ہوگا۔"

ایجاب کرنے والے کو قبولیت کا علم ہونے کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ آج کے حالات میں بکثرت ایسے معاہدے ہوتے ہیں جن میں دونوں فریق ایک دوسرے سے دور ہوتے ہیں لیکن رابطے کے جدید ترین وسائل موجود ہیں اور معاہدات پیچ در پیچ ہوتے ہیں اس لیے معاملات کو استوار رکھنے اور ایجاب کرنے والے کو کسی نوع کی تنگی میں مبتلا ہونے سے بچانے کے لیے اور عقد کے ثبوت کو یقینی بنانے اور قبول کرنے والے کو معاہدے کا پابند کرنے کے لیے ایجاب کرنے والے کو معاہدے کی تکمیل کا علم ہونا

ضروری ہے۔ اگر ایجاب کرنے والے کو معاہدے کی قبولیت کا علم نہیں تو وہ بہت بڑی مشکل میں پھنس سکتا ہے۔ یہ استاذ ڈاکٹر عبدالرزاق السنوری کی رائے ہے<sup>(۱)</sup>۔

### چلتے ہوئے یا سواری پر سفر کرتے ہوئے معاہدہ کرنا

اگر دو شخص کشتی، جہاز، ریل گاڑی یا موٹر کار میں بیٹھے ہوئے معاہدہ کرتے ہیں تو معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے، خواہ یہ ذرائع مواصلات ایک جگہ کھڑے ہوں یا چل رہے ہوں، کیوں کہ آدمی خود ان کو روکنے کا اختیار نہیں رکھتا، پس مجلس معاہدہ کو ایک ہی مجلس سمجھا جائے گا اس سے معلوم ہوتا ہے اتحاد مجلس سے مراد زمانی اتحاد ہے مکانی نہیں۔ یہ مراد نہیں کہ ایک جگہ معاہدہ ہو یہ مراد ہے کہ ایک وقت میں ہو۔

البتہ اگر معاہدہ کرنے والے پیدل چل رہے ہوں یا ایک ہی جانور یا دو جانوروں پر سوار ہوں تو حنفیہ نے اتحاد مجلس کے تصور میں سختی کی ہے اور کہا ہے کہ اگر ایجاب کے فوراً بعد قبول ہو جائے اور ایک یا دو قدم سے زیادہ نہ چلے ہوں تو معاہدہ درست ہو جائے گا لیکن اگر تین قدم چل پڑے یا اس سے زیادہ اور اس کے بعد قبول کیا تو وہ معاہدہ درست نہیں ہوگا، کیوں کہ معاہدہ کرنے والے ٹھہر سکتے تھے یا معاہدہ کی تکمیل کے لیے اپنی سواریوں کو روک سکتے تھے۔ اگر وہ چلتے رہے تو قبول سے پہلے مجلس تبدیل ہو گئی اور ان کا چلتے رہنا معاہدے کی تکمیل سے اعراض کی دلیل ہے<sup>(۲)</sup>۔

(۱) مصادر الحق، ۲: ۵۷۔

(۲) البدائع، ۲: ۲۳۲، ۵: ۱۳۷، فتح القدیر، ۵: ۷۸۔ ۸۰۔

اس تعبیر نے ڈاکٹر سنہوری کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا کہ مذہب حنفی کی نصوص میں مجلس عقد کی ایسی مادی تصویر پیش کی گئی ہے جس کے تطبیق کی کوئی صورت نظر نہیں آتی<sup>(۱)</sup>۔

معاهدے کے کسی فریق سے کوئی ایسا امر صادر نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ وہ معاهدے سے اعراض کر رہا ہے، مثلاً بات چیت معاهدے سے ہی متعلق ہو اور درمیان میں کوئی ایسا سلسلہ کلام نہ شروع ہو جائے جس سے یہ معلوم ہو کہ معاهدے سے اعراض کر لیا گیا ہے۔ اگر ایجاب کرنے والے نے دوسرے کے قبول سے پہلے مجلس چھوڑ دی یا قبول کرنے والے نے ایجاب کرنے والے کے ایجاب کے بعد مجلس چھوڑ دی یا دونوں فریق کسی ایسے کام میں مصروف ہو گئے جس کا موضوع سے کوئی تعلق نہ ہو تو ایجاب باطل ہو جائے گا۔ اگر اس کے بعد قبول کرنے والے نے قبول کیا تو عقد مکمل نہیں ہوگا، کیوں کہ ایجاب ختم ہو گیا اور قبول کے ایجاب کے ساتھ متصل نہ ہونے کی وجہ سے اب اس کا وجود باقی نہیں رہا۔ ایجاب کے ختم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایجاب ایک نسبتی کلام ہے اگر اس کے متصل قبول نہ ہو تو ایجاب باقی نہیں رہتا مجلس کے اختتام تک ایجاب کو اس لیے باقی رکھا گیا ہے تاکہ فریقین کے لیے سہولت اور آسانی ہو اور ایجاب کے ساتھ قبول کو ملانے میں کوئی دشواری نہ ہو تاکہ معاہدہ منعقد ہو جائے۔

### مجلس کب بدل جاتی ہے؟

مجلس کے اتحاد اور اس کی تبدیلی کا دار و مدار لوگوں کے عرف پر ہے۔ اگر اتحاد مجلس کی حالت میں قبول ہو تو عقد مکمل ہو جاتا ہے اور اگر مجلس بدلنے کے بعد قبول ہو تو اس کا اعتبار نہیں اور عقد مکمل نہیں ہوتا۔ اس میں اصول یہ ہے کہ جب تک ایجاب اور قبول کے

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ۵۷:۲۔



درمیان کوئی ایسی چیز فریقین میں سے کسی ایک کی طرف سے صادر نہ ہو جسے معاہدے سے اعراض سمجھا جائے اس وقت تک قبول کا اعتبار ہے اور مجلس کا اتحاد سمجھا جائے گا<sup>(۱)</sup>۔ اس اصول کی حنفیہ کے نزدیک تطبیق کی صورت یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ اگر فریقین میں سے ایک نے خرید و فروخت کا ایجاب کیا، دوسرا فریق قبول سے پہلے مجلس سے اٹھ کھڑا ہو یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا جو اختلاف مجلس کا باعث ہو، اس کے بعد قبول کیا تو قبول درست نہیں ہے، کیوں کہ مجلس سے اٹھ جانا معاہدے سے اعراض اور معاہدہ چھوڑ دینے کی دلیل ہے۔

مجلس کب تبدیل ہو جاتی ہے، اس سلسلے میں فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ اس کا دار و مدار عرف پر ہے<sup>(۳)</sup>۔ حتیٰ کہ شافعیہ میں سے جو علماء فوری قبول کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی فوری عمل اور چیز ہے اور مجلس کی تبدیلی دوسری شے ہے، اس لیے وہ کہتے ہیں، فریقین کا مجلس تبدیل کرنے کا دار و مدار عرف پر ہے، لوگ جسے مجلس کی تبدیلی سمجھیں وہ تبدیلی ہے اور جسے مجلس کا اتحاد سمجھیں وہ اتحاد ہے۔ کیوں کہ جن امور کی لغت اور شریعت نے حد بندی نہیں کی، ان میں عرف کا اعتبار ہے۔ اگر فریقین کسی بڑے گھر میں ہیں تو کمرے سے صحن میں آ جانے سے اور اس کے برعکس سے مجلس بدل جائے گی اور اگر چھوٹے مکان میں یا کشتی میں یا چھوٹی مسجد میں ہیں تو فریقین میں سے کسی ایک کے ان سے نکل جانے سے یا

(۱) الاموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى، ۲۵۹۔

(۲) البدائع، ۵: ۱۳۷؛ فتح القدير والهداية، ۵: ۷۸-۸۰۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب، ۴: ۲۴۰ وبعده؛ المجموع للنووی، ۹: ۲۰۱؛ مغنی المحتاج، ۲: ۴۵؛

المحلی علی المنہاج، ۲: ۱۹۱؛ الباجوری علی ابن قاسم، ۱: ۳۶۰؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۴۔



چھت پر چڑھ جانے سے مجلس بدلے گی اور اگر بازار یا صحرا میں ہیں تو ان میں سے کوئی ایک پیٹھ پھیر کر اگر تین قدم چل پڑا تو مجلس بدل جائے گی۔ اگر کسی دور کی جگہ سے پکار کر ایک دوسرے سے معاہدہ کر رہے ہیں تو جب تک اپنی جگہ تبدیل نہیں کرے گا مجلس برقرار رہے گی اور اگر چل کر ایک دوسرے کی طرف آرہے ہیں تو مجلس تبدیل ہو جائے گی۔ اگر دونوں ساتھ ساتھ چل رہے ہیں تو مجلس برقرار رہے گی خواہ تین دن تک اسی طرح چلتے رہیں، جب تک معاہدے کے موضوع سے اعراض نہ کر لیں۔

ایجاب کرنے والا قبول کرنے والے کی قبولیت سے قبل رجوع نہ کر لے:

یہ ضروری ہے کہ ایجاب کرنے والے کا ایجاب برقرار رہے تاکہ قبول کرنے والا اسے قبول کر سکے۔ اگر اس نے اپنے ایجاب سے رجوع کر لیا تو اس کے بعد قبول درست نہیں ہے۔

کیا مجلس عقد میں ایجاب سے رجوع کرنا جائز ہے؟

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنبلیہ) <sup>(۱)</sup> کی رائے یہ ہے کہ قبول کرنے والے کے قبول سے پہلے ایجاب کرنے والے کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے ایجاب سے رجوع کر لے، اس صورت میں ایجاب باقی نہیں رہے گا اور معاہدے کی تخلیق کی پیش کش ختم ہو جائے گی۔ کیوں کہ معاہدہ ایجاب قبول کے باہمی ربط سے وجود میں آتا ہے اور ایجاب کرنے والا اپنی ملکیت اور اپنے حقوق میں تصرف کرنے میں آزاد ہے۔ اگرچہ ایجاب کے ذریعے اس نے دوسرے فریق کو مالک بننے کا موقع فراہم کیا لیکن مالک ہونے کا حق مالک بننے کے موقع کے حق سے قوی تر ہوتا ہے۔ پس تعارض کی صورت میں ایجاب کرنے والے کا حق مقدم

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۳؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۳؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۲۹۔

ہوگا کیوں کہ اپنے مالک کے لیے پہلے سے ثابت شدہ حق ہے جب کہ دوسرے کا حق پہلے کی رضامندی کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ معاہدات کی صحت کے لیے فریقین کی رضامندی اساسی نکتہ ہے۔

سول لاء کی دفعہ ۱۹۵ اس رائے سے ہم آہنگ ہے، کیوں کہ جب قبول کے لیے کوئی معیاد مقرر نہیں ہے تو ایجاب کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ جب تک قبول نہ ہو وہ اپنے ایجاب سے رجوع کر سکتا ہے۔

اکثر مالکیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ ایجاب کرنے والے کو ایجاب سے رجوع کا حق حاصل نہیں ہے اور اس کے لیے ایجاب پر باقی رہنا ضروری ہے تا آنکہ دوسرا فریق قبول سے اعراض کرے یا مجلس باقی نہ رہے۔ کیوں کہ ایجاب کرنے والے نے دوسرے فریق کے لیے قبول اور مالک بننے کا حق ثابت کر دیا ہے، اب دوسرے فریق پر ہے کہ وہ اسے استعمال کرے یا رد کر دے۔ اگر قبول کرے گا تو معاہدہ ہو جائے گا اور اگر اعراض کرے گا تو معاہدہ نہیں ہوگا۔ پس ان کی رائے میں رجوع سے معاہدہ باطل نہیں ہوگا۔

### قبولیت کی مدت کی تعیین

اگر ایجاب کرنے والا قبولیت کے لیے مدت کا تعیین کر دے تو مالکیہ کے نزدیک اس کی پابندی ضروری ہے، کیوں کہ جیسا کہ اوپر مذکور ہو ان کے نزدیک ایجاب کرنے والے کو دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کا حق نہیں ہے۔ پس یہ امر مناسب ہے کہ وہ اپنے ایجاب کے لیے کوئی مدت مقرر کر دے تاکہ اس دوران میں اگر قبول کرنے والا چاہے تو قبول کر لے۔ مثلاً یوں کہے، میرا ایجاب دو دن تک باقی رہے گا پس اگر مجلس ختم ہو جائے تب بھی دو دن تک ایجاب باقی رہے گا اور اس عرصے میں دوسرے فریق کو قبول کا حق ہوگا۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب، ۳: ۲۴۱۔

یہ رائے اس عام شرعی اصول سے ہم آہنگ ہے کہ "مسلمان آپس کی مقرر کردہ شرائط کے پابند ہیں" (۱)۔ اس نوعیت کی شرط معاہدے کے تقاضوں کے بھی منافی نہیں ہے۔

سول لاء کی دفعہ ۹۴ میں ہے: "اگر ایجاب کرنے والے نے قبولیت کے لیے کوئی مدت مقرر کر دی ہے تو اس مدت کے ختم ہونے تک ایجاب باقی رہے گا اور صورت حال کے پیش نظر اور معاملے کے مزاج کے حوالے سے میعاد ختم ہوگی"۔

### ایسے معاہدات جن میں اتحاد مجلس شرط نہیں ہے

تین معاہدات کے سوا سب میں اتحاد مجلس شرط ہے: وصیت، وصی (نگران) بنانا اور وکالت۔

وصیت: (موت کے بعد کا تصرف) میں اتحاد مجلس برقرار رکھنا محال ہے کیوں کہ جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو اس کا وصیت کرنے والے کی زندگی میں وصیت قبول کرنا محال ہے۔ اس کی وفات کے بعد وصیت کے نفاذ پر اصرار کر سکتا ہے۔

وصی (نگران) بنانا: یعنی کسی شخص کو اپنی وفات کے بعد اپنی اولاد کا نگران بنانا کہ وہ ان کے معاملات کی دیکھ بھال کرے۔ وصی بنانے والے کی زندگی میں قبولیت کا اظہار ضروری نہیں ہے، اس کی وفات کے بعد درست ہے۔ بہر حال وفات کے بعد ہی اس کی اولاد کا نگران ہو سکتا ہے، خواہ اس کی زندگی میں یہ ذمہ داری قبول کر لی ہو۔

وکالت (اپنی زندگی ہی میں تصرف اور حفاظت کی ذمہ داری سپرد کر دینا)

اس کی بنیاد وسعت، آسانی اور سہولت پر ہے، اس میں اتحاد مجلس شرط نہیں۔ کیوں کہ اس کی قبولیت کبھی الفاظ یعنی بات سے ہوتی ہے کبھی عمل سے، یعنی وکیل اپنی ذمہ

(۱) یہ حدیث نبوی ہے جسے ترمذی نے عمرو ابن عوفؓ سے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح

ہے، (نیل الاوطار، ۵: ۱۴۷)۔

داریاں ادا کرنا شروع کر دیتا ہے۔ غیر حاضر اور مجلس میں موجود نہ ہونے والے شخص کو بھی وکیل بنایا جاسکتا ہے اور وکیل محض وکیل ہونے کے علم کے بعد ان ذمہ داریوں کو ادا کر سکتا ہے جو اس کے سپرد کی گئی ہیں<sup>(۱)</sup>۔

حنابلہ کے نزدیک وکالت کی طرح ہر وہ معاہدہ جو جائز ہو، لازمی نہ ہو، اسے تاخیر سے بھی قبول کیا جاسکتا ہے مثلاً شراکت، مضاربت، مزارعت، مساقات، ودیعت، اور جعالہ۔

### ایجاب کو باطل کرنے والے امور

مندرجہ ذیل امور سے ایجاب باطل ہو جاتا ہے<sup>(۲)</sup>۔

- ۱۔ جمہور کی رائے کے مطابق ایجاب کرنے والے کا قبول سے پہلے ایجاب سے رجوع کر لینا۔
- ۲۔ دوسرے فریق کا ایجاب کو رد کر دینا، خواہ صراحتاً ہو کہ یوں کہے، مجھے قبول نہیں، یا ضمناً ہو کہ اس سے اعراض کرے جیسے مجلس سے اٹھ کر چلا جائے یا دوسرا کوئی کام کرنے لگ جائے مثلاً کھانا کھانا یا کوئی اور بات سننے لگ جائے یا اخبار کی خبر پڑھنے لگ جائے، وغیرہ۔
- ۳۔ مجلس عقد ختم ہو جائے، فریقین عرفاً الگ الگ ہو جائیں، کیوں کہ ایجاب مجلس ختم ہونے تک باقی رہتا ہے، جب مجلس ختم ہو گئی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیوں کہ ایک مجلس میں متعدد امور جمع ہو جاتے ہیں۔

۳۔ ایجاب کرنے والا قبول سے پہلے اہلیت سے محروم ہو جائے مثلاً مر جائے یا دیوانہ یا بے ہوش ہو جائے وغیرہ۔ یا انہیں اسباب کی بناء پر قبول کرنے والا قبول سے پہلے اہلیت سے

(۱) البدائع، ۶: ۲۰ وبعد؛ القوانین الفقہیة، ۳۲۸؛ نہایة المحتاج، ۴: ۲۱؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۲؛ غایة المنتہی، ۲: ۱۲۷۔

(۲) الدر المختار وحاشیة ابن عابدین، ۴: ۲۱؛ فتح القدیر، ۵: ۸۰ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۳: ۵؛ مغنی المحتاج، ۲: ۶؛ غایة المنتہی، ۲: ۵۔

محروم ہو جائے۔ کیوں کہ عقد اسی صورت میں منعقد ہو سکتا ہے جب کہ فریقین میں اہلیت ہو، اگر اہلیت نہ رہے تو عقد منعقد نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ان صورتوں میں ایجاب سے رجوع کرنے یا قبولیت کو نہ سمجھ سکنے یا شرعی طور پر قابل قبول قبولیت کا صدور نہ ہونے کا احتمال رہتا ہے۔

۵۔ قبولیت سے پہلے محل عقد ہلاک ہو جائے یا اس میں ایسی تبدیلی آجائے جس سے وہ ایک مختلف شے بن جائے مثلاً جانور کی آنکھ پھوٹ جائے یا انگور کارس شراب میں تبدیل ہو جائے وغیرہ۔

### عنصر ۲: معاہدہ کرنے والا

ایجاب و قبول جو معاہدے کے رکن ہیں، جن کی تفصیل اوپر مذکور ہے، معاہدے کے فریق کے بغیر ان کا تصور ممکن نہیں ہے، پس فریق معاہدہ ہی معاہدے کا مرکزی عنصر ہے لیکن ہر شخص میں معاہدہ کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی بلکہ بعض لوگ کوئی معاہدہ نہیں کر سکتے اور بعض افراد بعض معاہدے کر سکتے ہیں، جب کہ کچھ افراد ہر قسم کے معاہدے کر سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معاہدہ کرنے والے میں یہ صلاحیت ہونا ضروری ہے کہ وہ اپنی طرف سے معاہدہ کرنے کی اہلیت رکھتا ہو یا کسی دوسرے کے نائب کے طور پر معاہدے کا قانونی حق رکھتا ہو جسے ولایت کہتے ہیں۔

اس نکتہ کا تقاضا یہ ہے کہ اہلیت اور ولایت پر بحث کی جائے اگرچہ کسی قدر اجمال کے ساتھ۔ اہلیت اور ولایت پر تفصیلی بحث کتب فقہ اور اصول فقہ میں پر سنل لاء (احوال

شخصیہ) اور مقدمہ قانون کے موضوعات کے طویل مباحث پر چھوڑ دی ہے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ اہلیت اور ولایت کا تعلق شام کے شخصی قوانین اور سول لاء دونوں سے ہے۔

اہلیت کی بحث میں ہمارے نزدیک اہم بات یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> فریق معاہدہ کے لیے شرط ہے کہ وہ عاقل ہو یعنی باشعور ہو، سات سال کی عمر پوری کر چکا ہو۔<sup>(۳)</sup> پس بے شعور کا تصرف منعقد نہیں ہوتا، اس کی کم عمری، بے ہوشی اور دیوانگی وغیرہ کی وجہ سے اور باشعور بچے کے مالی تصرفات درج ذیل تفصیل کے مطابق درست ہیں<sup>(۴)</sup>۔ (دیکھیے دفعہ ۹۶۷، المجلہ)۔

الف۔ ایسے تصرفات جو محض نفع بخش ہوں: ان میں ایسے تصرفات شامل ہیں جن میں کسی شے کو بلا معاوضہ اپنی ملکیت میں لانا ہوتا ہے مثلاً لکڑیاں یا گھاس کاٹ کر جمع کرنا، شکار کرنا، ہدیہ، صدقہ، اور وصیت قبول کرنا، قرض کی ذمہ داری (یعنی بچے کے قرض کی ذمہ داری کوئی شخص اٹھالے) بچے کے یہ تصرفات ولی کی اجازت کے بغیر بھی درست ہیں کیوں کہ ان میں فائدہ ہی فائدہ ہے۔

(۱) دیکھیے کتب اصول فقہ، نیز میری کتاب اصول الفقہ الاسلامی، ۱: ۱۶۳ وبعده، دار الفکر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین، ۴: ۵؛ الشرح الکبیر، ۳: ۵۔

(۳) باشعور، وہ لڑکا کہ جب عقل مند شخص کوئی با مقصد بات کرے تو اسے سمجھے اور اس کا عمدہ جواب دے۔

(۴) شافعیہ اور حنابلہ نے معاہدات کے انعقاد کے لیے رشد کی شرط عائد کی ہے، رشد سے مراد عاقل

بالغ، دین دار اور مالی سوجھ بوجھ رکھنے والا ہے۔ پس بچے، دیوانے اور ایسے شخص کا تصرف صحیح

نہیں ہے جس پر حماقت کے باعث یعنی مال ضائع کرنے کے سبب پابندی عائد کر دی گئی ہو۔

حنابلہ نے بچے کے لیے معمولی اشیاء کی خریداری اس کے ولی کی اجازت سے تصرف کی اجازت دی

ہے، مغنی المحتاج، ۲: ۷؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۵۔



ب۔ ایسے تصرفات جو محض نقصان دہ ہیں: ایسے تصرفات جن کی بناء پر بلا معاوضہ کوئی شے ملکیت سے نکل رہی ہو مثلاً طلاق، ہبہ، صدقہ، قرض دینا، کسی دوسرے کے قرض کا ذمہ دار ہونا، یا کسی کی ذاتی ضمانت دینا، باشعور بچے کے یہ تصرفات صحیح نہیں ہیں اور نافذ بھی نہیں ہوتے خواہ ولی ان کی اجازت دے دے کیوں کہ ولی ایسے تصرفات کی اجازت نہیں دے سکتا جن میں نقصان ہو۔

ج۔ ایسے تصرفات جن میں نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہو: یعنی جن تصرفات میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو مثلاً خرید و فروخت، کرایہ پر دینا لینا، شادی، مزارعت، مساقات، شراکتی معاملات وغیرہ باشعور بچے کے یہ تصرفات درست ہیں البتہ جب تک وہ نابالغ ہے اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے یا اس کے بالغ ہونے پر موقوف ہوں گے۔ کیوں کہ باشعور لڑکے کے ادراک کا ایک پہلو کمزور ہوتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ پس اگر ولی نے اجازت دے دی تو نافذ ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ ولی کی اجازت اہلیت کی کمی کو پورا کر دیتی ہے۔

اہلیت کے اعتبار سے اشخاص کی اقسام: یا تو سرے سے اہلیت نہیں ہوگی اور بے شعور ہوگا، ایسے افراد کے تصرفات باطل ہیں۔ یا اہلیت میں کمی ہوگی مثلاً باشعور لڑکا، اس کے بعض تصرفات درست اور بعض باطل ہوں گے اور بعض تصرفات اوپر مذکور تفصیل کے مطابق اجازت پر موقوف ہوں گے۔ یا مکمل اہلیت ہوگی، اس سے مراد ایسا باشعور شخص ہے جس کے تمام تصرفات درست ہوتے ہیں بشرطیکہ بے وقوفی یا قرض کی وجہ سے اس کے تصرفات پر پابندی نہ عائد کر دی گئی ہو یا مرض موت یا غیر حاضری اور گم شدگی کی وجہ

(۱) التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۶۵ وبعده۔



سے اس کا تصرف ممنوع نہ قرار دیا گیا ہو۔ یہ تمام تر گفتگو ہمیں اہلیت اور ولایت کی تفصیلات کے بیان پر مجبور کر رہی ہے۔

اس کے ذریعے اجمالاً اہلیت کے احکام معلوم ہو جائیں گے۔ یاد رہے کہ سول لاء نے اپنے احکام فقہ اسلامی سے حاصل کیے ہیں جن کی تفصیل دفعہ ۴۶-۵۰ تک ہے۔ احکام اہلیت کے قانون نے عام نظام کے قواعد کا اعتبار کیا ہے جو ایسا نظام ہے کہ جس سے اختلاف ممکن نہیں۔ اس کے احکام کی مخالفت باطل ہے۔ کوئی شخص اپنی اہلیت سے دست بردار نہیں ہو سکتا اور نہ اس کے احکام کو تبدیل کر سکتا ہے۔ (دفعہ ۵۰)۔

## اہلیت

لغت میں اہلیت کا مفہوم ہے صلاحیت اور فقہاء کی اصطلاح میں اہلیت کسی شخص کی اس صلاحیت کو کہتے ہیں جس کی بناء پر اس کے قانونی حقوق ثابت ہوتے ہیں اور اس پر قانونی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور اس کے تصرفات درست قرار پاتے ہیں۔ اہلیت کی دو قسمیں ہیں: اہلیت وجوب اور اہلیت ادا<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ اہلیت وجوب: کسی شخص کی حقوق اور ذمہ داریوں کی صلاحیت، یعنی کسی شخص میں یہ صلاحیت کہ اس کے لیے حقوق ثابت ہوں، مثلاً اس کا مال کسی نے تلف کر دیا ہو تو اس کی قیمت وصول کرنے کی اہلیت یا اس پر ذمہ داری عائد ہو مثلاً مال تجارت کی قیمت واجب ہونا اور قرض کا معاوضہ، یعنی اس اہلیت کے دو عنصر ہیں:

(۱) مرآة الاصول، ۲: ۴۳۵؛ التقرير والتجیر، ۲: ۱۶۴؛ كشف الاسرار علی اصول البزدوی، ۱۳۵۷؛

حاشیة نسمة الأسعار، ۲۷۲۔

عنصر ایجابی: اس سے مراد حقوق کے حصول کی صلاحیت ہے مثلاً یہ کہ وہ قرض خواہ ہو۔ یہ استحقاق اور قرض خواہی کا عنصر کہلاتا ہے۔

عنصر سلبی: یہ ذمہ داریوں اور التزامات کی قبولیت کی صلاحیت ہے مثلاً کسی کا مقروض ہونا، یہ التزام اور مقروض ہونے کا عنصر کہلاتا ہے۔

اس اہلیت کا دار و مدار زندگی اور انسانیت کی صفت سے موسوم ہونے پر ہے<sup>(۱)</sup>۔ ہر انسان حتیٰ کہ ماں کے پیٹ کے بچے کو بھی اہلیت و جوب حاصل ہے۔ فقہ کی رو سے انسانی شخصیت کے آغاز سے اہلیت کا آغاز ہو جاتا ہے، یہ شخصیت کا لازمی عنصر اور شخصیت کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ ہماری فقہ کی رو سے ماں کے رحم میں بچے کی تخلیق کے آغاز سے اس کی شخصیت کی ابتدا ہو جاتی ہے اور موت کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے۔

سول لاء میں انسان کے زندہ پیدا ہونے کے وقت سے شروع ہوتی ہے اور موت کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے۔ (دفعہ ۳۱)

اہلیت کے سلبی عنصر (مقروض ہونا) کا تقاضا یہ ہے کہ شخصیت میں ایک اور شے بھی ہو اور وہ ہے ذمہ داری جو ایک تقدیری شرعی وصف ہے جو کہ شخصیت کی ایک نسبتی وصف ہے جس کے ذریعے اس کے ذمے قرضے اور دوسری ذمہ داریاں ثابت ہوتی ہیں۔

اس بناء پر کسی شخص کے لیے کسی حق کا ثبوت اس میں اہلیت کے وجود پر موقوف ہے۔ اور کسی کے ذمے قرضوں کا ثبوت اس شخص میں ایک فرضی اعتباری ظرف کے وجود پر منحصر ہے جسے ذمہ کہتے ہیں۔ اسی لیے کہا جاتا ہے: فلاں کے ذمے فلاں شخص کے اتنے روپے واجب الادا ہیں<sup>(۲)</sup>۔

(۱) استاذ زرقاء، المدخل الفقہی العام، ف ۴۰۸۔

(۲) المرجع السابق، ف ۴۱۰؛ استاذ زرقاء، مدخل نظریۃ الالتزام فی الفقہ، ف ۱۱۸ وبعده۔

اہلیت وجوب کی دو قسمیں ہیں: ناقصہ اور کاملہ

### اہلیت وجوب ناقصہ

یہ کسی شخص کی ایسی اہلیت ہے جس کی وجہ سے اس کے لیے صرف حقوق ثابت ہوتے ہیں یعنی وہ حقوق کا مالک ہوتا ہے کہ قرض خواہ ہو سکے لیکن مقروض نہیں ہو سکتا۔ یہ اہلیت قبل از ولادت ماں کے پیٹ میں بچے (جنین) کے لیے ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کی اہلیت کی کمی کی دو وجوہ ہیں۔

۱۔ ایک اعتبار سے وہ اپنی ماں کا جزو بدن ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ اپنی ماں سے الگ مستقل مخلوق ہے، اپنی تکمیل کے بعد ماں کے بدن سے الگ ہونے کے لیے تیار ہے۔ اس لیے بعض ایسے حقوق جو اس کے لیے نفع بخش ہیں ثابت ہوں گے اور ان حقوق کو قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ چار قسم کے حقوق ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ والدین سے ثبوت نسب۔

۲۔ قریبی مورث کی وراثت، اس کے لیے بڑا حصہ مختص کیا جائے گا، ہو سکتا ہے کہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو۔

۳۔ اس کے لیے اگر وصیت کی جائے تو اس کا استحقاق۔

۴۔ اگر اس کے لیے وقف کیا گیا ہو تو اس کی پیداوار میں سے اس کے حصہ کا استحقاق۔

لیکن آخر کے تین مالی حقوق ایسے ہیں کہ جس میں جنین کی ملکیت فی الحال نافذ نہیں ہوگی بلکہ اس صورت میں ہوگی جب وہ زندہ پیدا ہوا تھا۔ اگر وہ زندہ پیدا ہو تو اسے ملکیت اس وقت سے ملے گی جب کہ اس کے وجود کا سبب پیدا ہوا یعنی مؤثر عارضی۔ اگر مردہ

(۱) کشف الاسرار علی اصول البزدوی، ۱۳۵۹ وبعده: القواعد لابن رجب الحنبلی، ۱۷۸

حالت میں پیدا ہوا تو اس کا حصہ دوسرے مستحقین کو مل جائے گا۔ وقف کی پیداوار دوسرے مستحقین کو مل جائے گا اور وصیت کا مال وصیت کرنے والے کے ورثاء کو میراث کا منجمد حصہ دوسرے ورثاء میں تقسیم ہو جائے گا۔ وقف میں جنین کے حق کا ثبوت حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جنین کا حق ملکیت صرف وراثت اور وصیت میں ہے۔ ان کے نزدیک جنین کے لیے وقف درست نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک وقف میں فی الحال مالک بننے کے امکان کی شرط ہے جب کہ وہ فی الحال مالک نہیں بن سکتا۔

البتہ وہ حقوق جن میں قبولیت کی شرط ہے مثلاً خریدنا اور ہبہ کرنا تو وہ ثابت نہیں ہوتے خواہ اس کا ولی (باپ یا دادا) اس کی طرف سے انہیں انجام دے کیوں کہ اُسے ان امور کی ضرورت نہیں ہے۔ نیز خریداری سے اس کے ذمے قیمت واجب ہوگی اور وہ ابھی ذمہ داری کا اہل نہیں ہے۔ اسی طرح دوسروں کے حقوق اور ذمہ داریاں اس پر عائد نہیں ہوتیں، مثلاً قریبی محتاج رشتہ داروں کا خرچ<sup>(۱)</sup>۔

خلاصہ یہ ہے کہ قبل از ولادت بچے (جنین) کی ذمہ داری ناقص ہوتی ہے جس کی وجہ سے اسے بعض حقوق حاصل ہوتے ہیں، اس کی ذمہ داری کامل نہیں ہوتی جو اسے تمام حقوق، ذمہ داریوں اور واجبات کا اہل بنا سکے۔

### اہلیت وجوب کاملہ

اس سے مراد کسی شخص کے حقوق کے ثبوت اور ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت ہے۔ انسان کی زندہ پیدائش کے وقت سے یہ اہلیت ثابت ہو جاتی ہے اور ساری زندگی ساتھ رہتی

(۱) فقہاء حنابلہ نے حمل پر اس کے مال سے اقارب پر نفقہ واجب قرار دیا ہے

(القواعد لابن رجب، ۱۸۱)۔

ہے، جس سے اسے حقوق حاصل کرنے اور ذمہ داریاں اٹھانے کی صلاحیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور کوئی انسان ایسا نہیں جس میں یہ اہلیت نہ ہو۔

ولادت کے وقت سے اہلیت وجوب کی تحدید کے بارے میں فقہاء کی دورائے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> اگر بچے کے جسم کا اکثر حصہ باہر آنے کے وقت بچہ زندہ تھا تو اہلیت ثابت ہو جاتی ہے۔ غیر حنفیہ کہتے ہیں<sup>(۲)</sup> کہ یہ اہلیت تب ثابت ہوگی جب بچہ پورے کا پورا زندہ پیدا ہو۔ شام کے سول لاء (دفعہ ۳۱) اور پرسنل لاء (دفعہ ۱/۲۳۶، ۲/۲۶۰) نے یہی رائے اختیار کی ہے۔

ولادت کے بعد بچے کے جو حقوق ثابت ہوتے ہیں، یہ وہ حقوق ہیں جو ایسے تصرف کے نتیجے میں حاصل ہوتے ہیں جسے ولی یا وصی بچے کے نائب کے طور پر انجام دیتے ہیں، جیسے کسی خریدی ہوئی چیز کا مالک ہونا یا ہبہ کی ہوئی چیز کا مالک ہونا۔

بچے پر مالی ذمہ داریاں وہی عائد ہوتی ہیں جن کو ادا کرنے کی اس میں استطاعت ہو، خواہ وہ حقوق العباد ہوں یا حقوق اللہ ہوں اور وہ یہ ہیں:

- ۱۔ مختلف افعال میں مالی معاوضے، جیسے خریدی ہوئی اشیاء کی قیمت ادا کرنا، گھر کا کرایہ یا مالی تاوان مثلاً کسی دوسرے کا مال تلف کیا ہو تو اس کا معاوضہ۔
- ۲۔ حکومت کے مالیاتی ٹیکس جیسے فصل کا عشر، زمین کا خراج (زرعی زمین کا ٹیکس) کسٹم ڈیوٹی، عمارتی ٹیکس اور انکم ٹیکس وغیرہ۔

(۱) شرح السراجیۃ، ۲۱۶ وبعده۔

(۲) المغنی، ۶: ۳۱۶ وبعده۔

۳۔ غنی ہونے کی صورت میں معاشرتی ذمہ داریاں مثلاً اقرباء اور تنگ دست رشتہ داروں کا خرچ، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے میں صدقہ فطر<sup>(۱)</sup>۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے میں زکوٰۃ<sup>(۲)</sup> عمومی طور پر فقراء، محتاج افراد اور عام معاشرے کی دیکھ بھال۔ ہمارے موجودہ حالات کے تحت یہی رائے صائب، افضل اور لائق اتباع ہے۔

حنفیہ کے نزدیک بچے کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک زکوٰۃ مالی عبادت ہے اور بچہ جو ان ہونے کے بعد دینی عبادات کا مکلف ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ اہلیت وجوب، خواہ کامل ہو، معاہدے کے منعقد ہونے کے سلسلہ میں غیر موثر ہے۔ بے شعور بچے کا ہر تصرف خواہ وہ نافع محض ہو مثلاً ہدیہ یا وصیت قبول کرنا باطل تصور ہوگا کیوں کہ اس کی گفتگو کا کوئی اعتبار نہیں۔

اسی طرح بے شعور بچے پر کوئی دینی عبادت مثلاً نماز، روزہ اور حج وغیرہ واجب نہیں ہوتے البتہ مالی ذمہ داریاں بچے کی ولادت کے بعد سے ثابت ہو جاتی ہیں اور ساری زندگی باقی رہتی ہیں۔

**۲۔ اہلیت ادا:** اس سے کسی شخص کے تصرفات کرنے کی صلاحیت مراد ہے یعنی تصرفات اس انداز سے کرنا کہ شریعت ان تصرفات کا اعتبار کرے۔ اہلیت ادا ذمہ داری کے مترادف ہے اور حقوق اللہ یعنی نماز، روزہ اور حج وغیرہ اور کسی ایک شخص سے صادر ہونے والے قولی اور فعلی تصرفات شامل ہیں۔ نماز وغیرہ انسان جب ادا کرتا ہے تو اس سے واجب ساقط ہو جاتا ہے اور دوسرے کے مال پر زیادتی ذمہ داری کو واجب کرتی ہے۔

(۱) التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۶۳ وبعده، کشف الاسرار، ۱۳۶۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۱: ۲۳۶ وبعده۔

اہلیت کے ثبوت کی بنیاد اور اساس عقل، تمیز اور ادراک پر ہے۔ جس کسی کو اہلیت ادا حاصل ہے اس کی دینی عبادات مثلاً نماز روزہ درست ہوتے ہیں اور اس کے معاشرتی تصرفات مثلاً معاہدے وغیرہ بھی صحیح ہوتے ہیں<sup>(۱)</sup>۔

قبل از ولادت بچے کو اہلیت ادا حاصل نہیں ہوتی اور بعد از ولادت بھی جب تک بچہ شعور کی عمر کو نہ پہنچ جائے یعنی پورے سات سال کا نہ ہو جائے اہلیت ادا حاصل نہیں ہوتی۔ شعور سے پہلے یہ اہلیت مفقود ہوتی ہے۔ دیوانہ بے شعور بچے کی طرح ہوتا ہے، ان کے تصرفات کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے، ان کے کیے ہوئے معاہدے باطل ہوتے ہیں۔ البتہ اگر وہ دوسرے کی جان یا مال پر زیادتی کرتے ہیں تو ان پر مالی تاوان واجب ہوتا ہے۔ ان کی طرف سے ایسے تصرفات اور معاہدے جن کی بے شعور بچے یا دیوانے کو ضرورت ہوتی ہے ان کا ولی (باپ یا دادا) یا وصی (نگران) کرتا ہے۔

اہلیت ادا کی دو قسمیں ہیں: ناقصہ اور کاملہ

### اہلیت ادا ناقصہ

اہلیت ادا ناقصہ سے مراد کسی شخص کی وہ اہلیت ہے جس کی بناء پر وہ بعض تصرفات کر سکتا ہے اور بعض نہیں کر سکتا، ان کا نفاذ دوسرے کی رائے پر منحصر ہوگا۔ یہ اہلیت ایسے باشعور بچے کو حاصل ہوتی ہے جو اپنی عمر کے سات سال مکمل کر چکا ہے اور بالغ ہونے تک رہتی ہے۔ ایسا نیم دیوانہ شخص جس کی دیوانگی عقل کے زوال اور اختلال کی حد کو نہیں پہنچتی بلکہ اس کا ادراک اور شعور کمزور ہوتا ہے وہ بھی باشعور بچے کے حکم میں ہے۔

باشعور لڑکے اور نیم دیوانہ شخص کے مابین حقوق اللہ اور حقوق العباد میں فرق ہے۔

(۱) التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۶۴ و بعد؛ کشف الاسرار، ۱۲۶ و بعد۔



باشعور لڑکے سے حقوق اللہ کی ادائیگی درست ہے مثلاً ایمان، کفر، (۱) نماز، روزہ، اور حج وغیرہ لیکن اس پر عبادات واجب نہیں ہیں البتہ ادب و تہذیب کے طور پر ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اس کے اعمال ذمہ داری ادا کرنے کے زمرے میں نہیں آتے۔ اگر اس نے نماز شروع کی تو اسے مکمل کرنا ضروری نہیں۔ اگر توڑ دی تو اس کی قضا واجب نہیں۔

حقوق العباد کے سلسلہ میں امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک، بچے کے معاہدے اور تصرفات باطل شمار کیے جائیں گے۔ جب کہ حنفیہ کے نزدیک اس کے مالی تصرفات کی تین قسمیں ہیں، محض نفع بخش، محض نقصان دہ اور نفع و نقصان دونوں کا احتمال رکھنے والے، ان کے بارے میں تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

### اہلیت ادا کاملہ

اس سے مراد کسی شخص کی تصرفات کی ایسی صلاحیت ہے جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہو اور جن کا نفاذ کسی دوسرے کی رائے پر موقوف نہ ہو، ایسی اہلیت اس شخص میں ہوتی ہے جو عاقل، بالغ اور سمجھ دار ہو، اُسے ہر قسم کے معاہدے کرنے کا حق ہے اور اس کے معاہدے کسی کی اجازت یا رضامندی پر موقوف نہیں ہوتے۔

(۱) دنیوی احکام کے اعتبار سے بچے کے کفر کے درست ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جب کہ اخروی اعتبار سے اس کے کفر کے درست ہونے پر اتفاق ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک بچے کے مرتد ہونے کا اعتبار ہے، وہ میراث سے محروم ہو جائے گا اور اس کی بیوی بائن ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک دنیوی احکام کے اعتبار سے اس کے مرتد ہونے کا حکم لگانا درست نہیں کیوں کہ ارتداد سراسر نقصان ہے، جس میں نفع کا شائبہ بھی نہیں، پس بچے کا ارتداد درست نہیں، نہ تو وہ میراث سے محروم ہو گا اور نہ اس کی بیوی ارتداد کے باعث بائن ہوگی۔

بالغ ہونا یا تو طبعی علامتوں میں سے کسی علامت کے ظاہر ہونے سے ہوتا ہے مثلاً لڑکے کو احتلام یا انزال ہونا اور لڑکی کو حیض آنا یا امام ابو حنیفہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کا پورے پندرہ سال کا ہونا، فتویٰ اور عمل اسی رائے پر ہے۔ المجلدہ کی دفعہ ۹۸۵ میں ہے کہ بلوغ، احتلام سے، حاملہ کرنے سے، حیض سے اور حمل ٹھہرنے سے ہوتا ہے اور دفعہ ۹۸۶ میں ہے عمر کے اعتبار سے پندرہ سال بلوغ کی آخری حد ہے۔

امام ابو حنیفہ نے لڑکے کے لیے بلوغ کی عمر اٹھارہ سال اور لڑکی کے لیے سترہ سال بتائی ہے اور امام مالک نے دونوں کے لیے اٹھارہ سال، ایک روایت امام مالک کی یہ ہے کہ سترہ سال کے پورے ہو کر اٹھارہ ہوں میں داخل ہو جائیں تو بالغ ہو جائیں گے<sup>(۱)</sup>۔ اہلیت کی مذکورہ بالا قسم کو بلوغ کے ساتھ وابستہ کرنے کی وجہ یہ ہے: قائدہ کلیہ یہ ہے کہ یہ اہلیت عقل آجانے سے پیدا ہوتی ہے، چوں کہ عقل مخفی امور میں سے ہے اس لیے اُسے بلوغ سے وابستہ کر دیا گیا ہے۔ اور اس سے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اب عقل آگئی ہوگی۔ شرعی احکام چوں کہ ظاہری اسباب و علل سے وابستہ ہوتے ہیں، اس لیے کوئی بھی شخص محض بالغ ہونے سے عقل مند قرار پائے گا اور اس کے لیے اہلیت ادا کلمہ کا حق ثابت ہو جائے گا، جب تک کہ اُسے کوئی ایسا عارضہ لاحق نہ ہو جائے جو اس کی مذکورہ صلاحیت کو متاثر کر دے۔ اس اہلیت کے باعث انسان شرعی احکام کا مکلف ہو جاتا ہے۔ ان کو ادا کرنا اس پر واجب ہوتا ہے، انہیں چھوڑنے سے گناہ گار ہوتا ہے، تمام معاہدے اور تصرفات درست قرار پاتے ہیں اور وہ ان کے آثار و نتائج کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ وہ شرعاً تمام اعمال کا جواب دہ ہوتا ہے اور اس سے صادر ہونے والے جرائم اور زیادتیوں پر ماخوذ ہوتا ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی، ۵: ۳۷، الشرح الکبیر، ۳: ۳۹۳۔

## اہلیت کے ادوار

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ انسان ماں کے پیٹ میں اپنی تخلیق کے ابتدائی مراحل سے لے کر اپنے بلوغ کے کمال تک اہلیت کے اعتبار سے پانچ مراحل سے گزرتا ہے۔

جنین کا مرحلہ، بچپن (بے شعوری) کا مرحلہ، شعور کا مرحلہ، بلوغ کا مرحلہ اور عقل و دانش کا مرحلہ<sup>(۱)</sup>۔

### پہلا دور: جنین کا مرحلہ

یہ حمل کے ابتدا سے شروع ہو کر ولادت پر ختم ہوتا ہے۔ اس دور میں جنین کے لیے اہلیت و جوہ ناقصہ ثابت ہوتی ہے جس کی بناء پر اُسے اوپر مذکور چار لازمی حقوق ملتے ہیں، لیکن اُسے اہلیت ادا حاصل ہوتی ہے نہ اس پر مالی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔

### دوسرا دور: بچپن کا دور

یہ ولادت کے وقت سے سن شعور تک ہے یعنی جب بچے کی عمر سات سال ہو جائے۔ اس میں بے شعور بچے کو اہلیت و جوہ کاملہ حاصل ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہ حقوق کا مستحق اور فرائض کا ذمہ دار ہوتا ہے، جو اس کے ولی کے تصرفات کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں، جب کہ ولی بچے کا نائب ہونے کے حوالے سے تصرفات کرتا ہے۔ جب ولی اس کے لیے کوئی چیز خریدتا ہے یا اُسے ہبہ کرتا ہے تو وہ مالک ہو جاتا ہے اور مالی معاملات پر اس کے ذمے معاوضے واجب ہوتے ہیں، اور اس کی ذمہ داری مکمل ہوتی ہے۔

(۱) دیکھیے: التقریر والتجیر، ۲: ۱۶۶ و بعد؛ مرآة الاصول، ۲: ۴۵۲ و بعد؛ فواتح الرحموت، ۱: ۱۵۶

و بعد؛ حاشیة نسمة الاسحار، ۲۴۳؛ التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۶۴ کشف الاسرار ص، ۱۳۶۸

البتہ وہ اہلیت ادا کا حامل نہیں ہوتا، اس کی گفتگو تمام تر لاج حاصل اور اس کے معاہدات باطل قرار پاتے ہیں، خواہ ایسے معاہدات ہوں جو محض نفع بخش ہوں مثلاً ہدیہ یا وصیت قبول کرنا۔ ان امور کا اس کا شرعی ولی یا وصی (نگران) اس کا نائب ہوگا۔ المجلہ کی دفعہ ۹۶۶ میں ہے۔ "بے شعور بچے کے تصرفات درست نہیں، خواہ اس کا ولی ان کی اجازت دے دے۔"

اسی طرح اس کے افعال بھی لاج حاصل ہیں، خواہ دینی ہوں مثلاً نماز، روزہ درست نہیں ہوتے یا معاشرتی ہوں مثلاً سامان تجارت، امانت یا قرض کی وصولی بھی درست نہیں۔

البتہ اس کے جرائم مثلاً قتل کرنا، کسی کو مارنا، کسی کا عضو کاٹ دینا۔ ان پر اسے بدنی سزا یعنی قصاص اور قید نہیں ہوگی اور نہ اپنے مورث کو قتل کرنے سے وراثت سے محروم ہوگا کیوں کہ اس سے مواخذہ نہیں کیا جاسکتا، البتہ اس کے مال سے معاوضہ اور تاوان دلایا جائے گا تاکہ جو جانی اور مالی نقصان اس کی وجہ سے ہوا ہے اس کی تلافی کی جاسکے۔

### تیسرا دور: شعور کا دور

یہ ساتویں سال سے شروع ہو کر بلوغ پر ختم ہوتا ہے۔ شعور کا مطلب یہ ہے کہ لڑکا اب ایسی حالت میں پہنچ گیا ہے کہ اچھے برے اور نفع و نقصان میں فرق کر سکتا ہے، الفاظ کے معانی اجمالی طور پر سمجھ سکتا ہے اور یہ جان لیتا ہے کہ فروخت کرنے سے مال ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور خریدنے سے مال ملکیت میں آتا ہے۔

اس دور میں بے شعور بچے کی دینی اور معاشرتی دونوں اعتبار سے اہلیت ادا ناقصہ ثابت ہو جاتی ہے، اس کی بدنی عبادات مثلاً نماز، روزہ درست ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اس پر فرض نہیں ہوتے لیکن اسے ثواب ملتا ہے۔ اور اس کے مالی تصرفات بھی درست ہوتے ہیں مثلاً ہدیہ یا صدقہ قبول کرنا مطلقاً درست ہے اور خرید و فروخت ولی کی اجازت پر موقوف

ہوتی ہے اور نقصان دہ تصرفات درست نہیں ہوتے مثلاً اپنے مال سے کسی کو بلا معاوضہ کوئی چیز دے دینا۔ اس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔

### چوتھا دور: بلوغ کا دور

یہ بالغ ہونے کے وقت سے شروع ہو کر عقل و دانش آنے کے وقت تک ہوتا ہے۔ فقہاء کرام آیات قرآنیہ<sup>(۱)</sup> اور احادیث نبویہ<sup>(۲)</sup> کی روشنی میں اس امر پر متفق ہیں کہ بالغ فرد تمام شرعی ذمہ داریوں کا مکلف ہو جاتا ہے اور دین کے اعتبار سے اس کی اہلیت ادا کامل ہوتی ہے۔ اس سے ایمانیات کے چھ عناصر (اللہ پر، ملائکہ پر، کتابوں پر، رسولوں پر، قیامت پر اور اچھی اور بُری تقدیر پر ایمان) اور اسلام کے پانچ ارکان (شہادت توحید و رسالت، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور بشرط استطاعت حج بیت اللہ) کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے شرعی احکام منطبق ہوتے ہیں اور جہاد فی سبیل اللہ، جان، مال اور عزتوں کے تحفظ، شرعی ممنوعات، گناہیاں اور برائیاں جن سے فرد اور معاشرے کو نقصان پہنچتا ہے، سے اجتناب کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

معاشرتی اہلیت ادا، قانون کے برعکس فقہاء کے نزدیک سن بلوغ کو پہنچنے سے مکمل ہو جاتی ہے۔ جب لڑکا عقل و دانش کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کے مالی تصرفات نافذ ہوتے

(۱) مثلاً ارشادِ ربانی: **وَإِن تَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ، النساء ۴: ۶** (یتامیٰ کو آزماؤ تا آنکہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں)۔

(۲) مثلاً ارشادِ نبویؐ ہے: "تین شخصوں سے ذمہ داری اٹھائی گئی ہے، دیوانے سے، جس کی عقل مغلوب ہو گئی ہو تا آنکہ صحت مند ہو جائے، سونے والے سے یہاں تک کہ جاگ جائے اور بچے سے یہاں تک کہ بالغ ہو جائے"۔ احمد نے اپنی مسند میں اور ابوداؤد اور حاکم نے حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ سے روایت کی۔

ہیں اور اس کا مال اس کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ اگر وہ عقل و دانش سے عاری ہو تو اس کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے اور اس کا مال اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ شریعت نے بلوغ کو کمال عقل کی علامت قرار دیا ہے، لیکن اگر اس کے برعکس صورت حال ثابت ہو جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ شامی قانون میں عقل و دانش کی عمر اٹھارہ سال اور مصری قانون میں اکیس سال ہے۔

### پانچواں دور: عقل و دانش کا دور

عقل و دانش اہلیت کے مراحل میں کامل تر مرحلہ ہے۔ فقہاء کے نزدیک<sup>(۱)</sup> اس سے مراد دنیوی اعتبار سے مال میں عمدہ تصرف کی اہلیت ہے خواہ دینی اعتبار سے فاسق ہو، (المجلد دفعہ ۹۴۷) اور اس کے پاس مال کے انتظام اور اس کو نفع بخش بنانے کا عمدہ تجربہ ہو۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس میں مختلف افراد اپنی شخصیت، ماحول اور ثقافت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

کبھی تو یہ مرحلہ بلوغ کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتا ہے اور کبھی اس سے کم و بیش متاخر ہوتا ہے اور کبھی اس سے پہلے آ جاتا ہے لیکن بلوغ سے پہلے اس کا اعتبار نہیں۔ اس کا اندازہ امتحان، آزمائش اور تجربے سے کیا جاسکتا ہے، قرآنی احکام پر عمل کا تقاضا یہی ہے: **وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ،**

(۱) یہ تفسیر ابن عباس کی ہے اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے۔ شافعیہ کے نزدیک رشد سے مراد بالغ ہونا، دین

دار ہونا اور مالی معاملات کی سوجھ بوجھ رکھنا ہے (الدر المختار، ۵: ۱۰۵؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۷۸؛

الشرح الكبير، ۳: ۳۹۳؛ المغنی، ۴: ۴۶۷؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۶۸)۔



النساء ۴: ۶) یتامی کو آزماتے رہو تا آنکہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں اگر ان میں عقل و دانش پاؤ تو ان کے مال ان کے سپرد کر دو۔

اس بناء پر اگر کوئی شخص عقل و دانش کے مرحلے پر پہنچ جائے تو اس کی اہلیت مکمل ہو جاتی ہے اور اس پر سے ولایت ختم ہو جاتی ہے، اس کے اموال اس کے سپرد کر دیے جاتے ہیں اور اس کے تصرفات اور اقرار نافذ ہو جاتے ہیں۔

اگر بالغ فرد عقل و دانش کا حامل نہ ہو تو اس کی اہلیت ادا ناقص رہتی ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر مالی ولایت باقی رہتی ہے، اس کے تصرفات نافذ نہیں ہوتے اور اس کا مال اس کے سپرد نہیں کیا جاتا۔ البتہ نفس پر حق ولایت مثلاً تادیب اور تربیت، تعلیم اور شادی کرنے کا حق تو ان امور میں محض بالغ ہونے سے ولایت ختم ہو جاتی ہے، یعنی عقل و دانش کی شرط کا تعلق صرف مالی تصرفات سے ہے، ان کے سوا امور مثلاً نکاح و طلاق وغیرہ محض بالغ ہونے سے نافذ ہو جاتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں، اگر کوئی شخص بالغ ہو جائے لیکن دانش کا حامل نہ ہو تو بھی اس کی اہلیت مکمل ہو جاتی ہے اور اس کی آدمیت کے احترام اور شرف و عزت کی حفاظت کی خاطر اس پر سے ولایت ختم ہو جائے گی لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی تربیت کی خاطر اس کا مال اس کے سپرد نہ کیا جائے البتہ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس پر پابندی عائد کی جائے۔ کیوں کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بے وقوف فضول خرچ شخص پر پابندی عائد کرنا درست نہیں، اس پر مالی تصرفات کی پابندی اس وقت ختم ہو جائے گی جب وہ عملاً دانش کا حامل ہو جائے یا پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے<sup>(۱)</sup>۔

(۱) الدر المختار علی رد المحتار، ۵: ۱۰۴؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۷۶ وبعده۔



جمہور فقہاء کے نزدیک دانش کی کوئی عمر مقرر نہیں ہے بلکہ یہ امر متعلقہ شخص کی استعداد، تربیت اور ماحول پر چھوڑ دیا جائے کیوں کہ شرعی نصوص نے اس کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں کی۔

شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۱۱۶ اور سول لاء کی دفعہ ۴۶ نے عقل و دانش کے لیے اٹھارہ سال عمر مقرر کی ہے جب کہ مصر میں اس کے لیے اکیس سال کی عمر مقرر کی گئی ہے۔ اس عمر سے پہلے کسی شخص کو اس کا مال نہیں دیا جاتا اور نہ اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں۔ جب کوئی شخص اس عمر کو پہنچ جائے تو اس کا مال اس کے سپرد کر دیا جاتا ہے بشرطیکہ اس پر کسی قسم کی پابندی نہ ہو۔

عقل و دانش کے لیے عمر کی حد میں اضافہ دور جدید کی زندگی کے احوال سے ہم آہنگ ہے کیوں کہ معاملات پیچ در پیچ ہو گئے ہیں۔ اخلاق تباہ اور دھوکا و فریب کا دور دورہ ہے اس لیے شریعت میں ایسی کوئی پابندی نہیں ہے جو نو عمر افراد کی مصلحتوں کے تحفظ اور ان کے اموال کو ضائع ہونے سے بچانے کے لیے اس نوع کی قانون سازی میں مانع ہو۔

## اہلیت کے عوارض

اہلیت ادا: ہمیں معلوم ہے کہ باہمی معاملات اور معاہدوں کی بنیاد اہلیت ادا پر ہے۔ لیکن کبھی اس اہلیت کو بعض ایسے عوارض پیش آ جاتے ہیں جن سے اہلیت متاثر ہوتی ہے۔ عوارض سے مراد انسان کو پیش آنے والے ایسے حالات ہیں جو اس کی اہلیت کو یکسر ختم کر دیتے ہیں یا اس میں کمی واقع ہو جاتی ہے یا بعض احکام میں تبدیلی پیدا کر دیتے ہیں۔

علماء اصول فقہ کی تصریح کے مطابق عوارض کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ قدرتی یا سماوی عوارض: یعنی ایسے عوارض جن کے وجود میں انسان کے اپنے کسب و اختیار کو دخل نہ ہو۔

۲۔ اختیاری عوارض: ایسے عوارض جن کے وجود میں انسان کا اپنا کسب و اختیار شامل ہو۔

قدرتی عوارض سے اہلیت شدید طور پر اور بہت زیادہ متاثر ہوتی ہے مثلاً دیوانگی، نیم دیوانگی، بے ہوشی، نیند اور مرض موت۔ اختیاری عوارض مثلاً مدہوشی، حماقت اور قرض۔ یہاں ہم مرض موت اور قرض کے سوا باقی عوارض پر انتہائی اختصار سے گفتگو کریں گے۔ مرض موت اور قرض دو ایسے عوارض ہیں جو تفصیلی بحث کا تقاضا کرتے ہیں:

۱۔ جنون: عقل میں ایسا اختلال جس سے اضطراب اور ہیجان پیدا ہوتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جنون، خواہ مستقل ہو یا وقفے وقفے سے، جب موجود ہو تو اہلیت کو مکمل طور پر ختم کر دیتا ہے اور دیوانے شخص کے تمام قولی و فعلی تصرفات بے شعور فرد کی طرح لغو، باطل اور بے اثر ہوتے ہیں۔

لیکن اگر وہ کسی کی جان یا مال پر زیادتی کرتا ہے تو اس کا تاوان اُسے دینا ہوگا<sup>(۲)</sup>۔ المجلہ کی دفعہ ۹۷۹ میں ہے: "مستقل دیوانہ شخص بے شعور بچے کے حکم میں ہے"۔

۲۔ نیم دیوانگی: اس سے مراد یہ ہے کہ عقل میں ایسا ضعف ہو جس کی وجہ سے ہوش و ادراک کمزور ہوں، نیم دیوانہ شخص کی باتیں گڈ بڈ ہوتی ہیں۔ کبھی وہ عقلاء کی طرح گفتگو کرتا ہے اور کبھی دیوانوں کی طرح۔ نیم دیوانہ، دیوانے شخص سے اس امر میں ممتاز ہوتا ہے کہ وہ پرسکون رہتا ہے نہ کسی کو گالی گلوچ کرتا ہے اور نہ مارتا پیٹتا ہے، جیسا کہ دیوانے کرتے ہیں۔

(۱) المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۴۶۰۔

(۲) مرآة الاصول، ۲: ۴۳۹؛ التقرير والتحبير، ۲: ۱۷۳؛ كشف الاسرار، ص ۱۰۸۳؛

التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۶۷۔

پس نیم دیوانہ وہ شخص ہے جس کا فہم کمزور، گفتگو غیر مربوط اور تدابیر ناکارہ ہوں۔ اس کا حکم وہی ہے جو شعور والے بچے کا حکم ہے یعنی اس کی اہلیت ادا ناقص ہوتی ہے<sup>(۱)</sup>۔

۳۔ بے ہوشی: دل یا دماغ کو کوئی بیماری لاحق ہو جاتی ہے جس کی بناء پر انسان کی حرکت ارادی کو کنٹرول کرنے والی قوت معطل ہو جاتی ہے۔

بے ہوشی عقل کے تعطل میں نیند کے مشابہ ہے لیکن نیند ایک طبعی عارض ہے جب کہ بے ہوشی غیر طبعی عارض ہے۔ تصرفات میں دونوں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس حالت میں بے ہوش آدمی کے تصرفات لغو اور باطل ہوتے ہیں کیوں کہ بے ہوش آدمی کا قصد و ارادہ نہیں ہوتا<sup>(۲)</sup>۔

۴۔ نیند: ایک ایسا طبعی فتور ہے جو انسان کو وقفے وقفے سے ترتیب سے یا با ترتیب پیش آتا رہتا ہے، جس سے عقل زائل نہیں ہوتی، البتہ نیند انسان کو کام کاج سے روک دیتی ہے اور ظاہری حواس کو زائل نہیں کرتی، البتہ حواس کو عمل کرنے سے روک دیتی ہے۔ نیند کرنے والوں کی گفتگو بے ہوش فرد کی طرح ہوتی ہے جس کا قطعاً کوئی اعتبار نہیں<sup>(۳)</sup>۔

۵۔ مدہوشی: مدہوشی ایک ایسی حالت ہے جس میں دماغ میں بخارات بھر جاتے ہیں جس کی وجہ سے عقل اچھے اور برے میں امتیاز کرنے کی صلاحیت کھو بیٹھتی ہے۔ مدہوشی

(۱) مراجع سابقہ، المرأة، ۲: ۴۴۱؛ التقرير والتجبیر، ۲: ۱۷۶؛ كشف الاسرار، ۲: ۱۳۹۴؛

الدر المختار علی رد المحتار، ۵: ۱۰۰؛ التلویح، ۲: ۱۶۸۔

(۲) مراجع السابقہ۔

(۳) مراجع سابقہ، المرأة، ۲: ۴۴۱؛ التقرير والتجبیر، ۲: ۱۷۶؛ كشف الاسرار، ۲: ۱۳۹۴؛

الدر المختار علی رد المحتار، ۵: ۱۰۰؛ التلویح، ۲: ۱۶۸۔

کی دو قسمیں ہیں: مباح طریقے سے مدہوشی، جو کسی دوا یا بھنگ کی وجہ سے ہو یا اضطراری حالت میں یا زبردستی کوئی ایسی چیز دے دی گئی ہو جس سے کوئی شخص مدہوش ہو جائے۔ حرام طریقے سے مدہوشی، شراب سے یا بیئر وغیرہ کے ذریعے یا کسی اور نشہ آور شے سے مدہوش ہونا۔ مدہوشی کی دونوں قسمیں ایسی ہیں کہ ان سے عقل زائل نہیں ہوتی بلکہ ایک وقت تک کے لیے معطل ہو جاتی ہے اور ارادہ و قصد ختم ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کی مشہور روایت، اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن قیم کے نزدیک<sup>(۱)</sup> مدہوش شخص کی گفتگو باطل ہے، اس پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ چونکہ اس کا ارادہ اور نیت سالم نہیں ہوتے اس لیے اس کے معاہدے اور تصرفات باطل ہیں، خواہ وہ مباح طریقے سے مدہوش ہوا ہو یا ممنوع طریقے سے۔ اس کی قسم، طلاق، اقرار، خرید و فروخت، ہبہ اور دوسرے تمام اقوال لغو ہیں<sup>(۲)</sup>۔ البتہ طلاق کے بارے میں مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر حرام طریقے سے مدہوش ہوا ہے تو اس کی طلاق نافذ ہو جائے گی۔ ہاں اگر سرے سے شعور ہی ختم ہو گیا ہو تو پھر دیوانے کی طرح ہے اس کی طلاق موثر نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاء (مذکورہ بالا کے سوا)<sup>(۳)</sup> کی رائے یہ ہے کہ مباح مدہوشی اور حرام مدہوشی میں فرق ہے۔ مباح مدہوشی میں مبتلا شخص کی کسی گفتگو کا کوئی اعتبار نہیں جب کہ حرام

(۱) الشرح الكبير، ۳: ۵؛ ۲: ۲۶۵؛ اعلام الموقعین، ۴: ۴۸؛ زاد المعاد، ۴: ۴۰؛ وبعد، غایۃ المنتہی، ۳: ۱۱۳۔

(۲) یہ امام احمد کی رائے ہے اور ان کی ایک روایت بھی جسے حنفیہ میں سے طحاوی، کرخی، ابو یوسف اور زفر نے اختیار کیا اور شافعیہ میں مزنی اور ابن سرتج نے۔ مصر اور شام کے پرسنل لاء نے اسی کو قانون کے طور پر رائج کیا ہے۔

(۳) کشف الاسرار، ۱۴۷۱؛ التلویح، ۲: ۱۷۵؛ التقریر والتجییر، ۲: ۱۹۳؛ مرآة الاصول، ۲: ۳۵۳۔

مدہوشی میں مبتلا شخص کی گفتگو کو موثر قرار دیا جائے گا۔ کیوں کہ وہ خود اپنی عقل کو معطل کرنے کا سبب بنا ہے۔ لہذا اس پر اُسے سزا دی جاسکے گی اور اس کے تمام قولی اور فعلی تصرفات نافذ ہوں گے تاکہ اُس کے لیے اور اس کی طرح کے دوسرے افراد کے لیے اس کی عبرت ہو، خواہ ان تصرفات کا تعلق نکاح و طلاق سے ہو یا خرید و فروخت، کرایہ داری، رہن اور کفالہ وغیرہ سے۔

۶۔ بے وقوفی: انسان کو جو کم عقلی لاحق ہوتی ہے جس کی بناء پر وہ حقیقتاً عقل ہونے کے باوجود عقل اور شریعت کے تقاضوں کے خلاف کام کرتا ہے۔ یہاں پر بے وقوفی سے مراد وہ صفت ہے جو رشد (عقل و دانش) کے مقابل استعمال ہوتی ہے جس کا تقاضا مال ضائع کرنا اور بے دانشی سے خرچ کرنا ہے، خواہ نیکی کے کاموں میں ہی ہو، یہ حنفیہ کی رائے ہے۔<sup>(۱)</sup>  
(المجلد دفعہ ۹۳۶) مثلاً مساجد، مدارس اور سرائیں وغیرہ بنانا۔

بے وقوفی اہلیت پر اثر انداز نہیں ہوتی، بے وقوف شخص کی اہلیت مکمل ہوتی ہے، تاہم اسے بعض تصرفات سے روکا جاسکتا ہے۔

### بے وقوف پر پابندی<sup>(۲)</sup>

کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص بے وقوف ہونے کی حالت میں بالغ ہوتا ہے اور کبھی بالغ ہونے اور عقل و دانش والا ہونے کے بعد اس پر حماقت طاری ہو جاتی ہے۔

(۱) الدر المختار، ۵: ۱۰۲؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۹۲؛ البتہ امام شافعی کے نزدیک کار خیر میں خرچ

کرنا حماقت نہیں ہے، مغنی المحتاج، ۲: ۱۶۸۔

(۲) حجر سے مراد قولی تصرفات پر پابندی ہے۔

الف۔ جو بے وقوفی کی حالت میں بالغ ہو: فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی لڑکا بے وقوفی کی حالت میں بالغ ہو تو اسے مالی تصرفات سے روک دیا جائے اور وہ بدستور اپنے ولی کی ولایت میں رہے گا کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا، النساء ۴: ۵ (بے وقوفوں کو اپنا مال نہ دو جسے اللہ نے تمہارے لیے باعث قیام بنایا ہے اور اس میں سے انہیں کھانے پینے کے لیے دیتے رہو)۔

جمہور فقہاء اور صاحبین کے نزدیک یہ پابندی ہمیشہ باقی رہے گی تا آنکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں عقل و دانش آگئی ہے۔ فَإِنْ أَنْتُمْ مِّنْهُمْ رُّشِدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ، النساء ۴: ۶ (اگر ان میں عقل و دانش پاؤ تو ان کے مال انہیں دے دو)۔

المجملہ کی دفعہ ۹۸۲ میں ہے "جب لڑکا اس حالت میں بالغ ہو کہ اس میں عقل و دانش نہ ہو تو اسے اس کا مال نہ دیا جائے تا آنکہ عقل و دانش آجائے ورنہ پہلے کی طرح اسے تصرفات سے باز رکھا جائے گا۔"

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مالی تصرفات سے پابندی پچیس سال کی عمر تک برقرار رکھی جاسکتی ہے کیوں کہ بالعموم اتنی عمر تک پہنچنے میں عقل و دانش آجاتی ہے۔ اگر اس کے بعد بھی عقل نہ آئے تو مزید انتظار نہ کیا جائے۔ پابندی کے دور میں ایسے شخص کے صرف وہی تصرفات نافذ ہوں گے جو محض نفع بخش ہوں یا ایک تہائی کی حد تک وصیت یا ایسے تصرفات جن کو منسوخ نہ کیا جاسکتا ہو مثلاً نکاح، طلاق، رجعت اور قسم، باقی تمام تصرفات سے روک دیا جائے گا۔



ب۔ جو شخص عقل و دانش کے ساتھ بالغ ہوا، بعد میں بے وقوف ہو گیا

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر پابندی عائد کرنا جائز نہیں، کیوں کہ وہ اپنے تصرفات میں آزاد ہے اور پابندی اس کی آزادی کے منافی ہے، اس میں اس کے شرف انسانیت کی توہین ہے۔

جمہور فقہاء اور صاحبین (ابویوسف اور محمد، اور فقہ حنفی میں انہیں کی رائے پر فتویٰ ہے) کی رائے یہ ہے کہ بے وقوف پر پابندی عائد کرنا جائز ہے کیوں کہ اس کی مصلحت کی رعایت اور اس کے مال کی حفاظت کا تقاضا یہی ہے تاکہ کسی دوسرے پر بوجھ نہ بن جائے۔ اس صورت میں اس کا حکم وہی ہوگا جو باشعور بچے کے تصرفات کا حکم ہے<sup>(۱)</sup> کہ ارشاد ربانی ہے: : وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ النِّسَاءِ ۚ ۵: (بے وقوفوں کو اپنا مال نہ دو،) نیز

ارشاد ربانی ہے: فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمِلْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ، البقرة ۲: ۲۸۲ (جس کے ذمے حق ہے اگر وہ بے وقوف یا

کمزور ہو یا خود امانہ کروا سکتا ہو تو اس کا ولی انصاف کے مطابق امانہ کروادے)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بے وقوف پر بھی ولایت حاصل ہوتی ہے۔<sup>(۲)</sup> البتہ اس صورت میں بے وقوف پر پابندی عائد کرنے کے لیے عدالتی فیصلے کی ضرورت ہے تاکہ ان کی بے وقوفی اور مال ضائع کرنے کو سند حاصل ہو اور جو کوئی بلا دلیل اور اس کے حال کی تحقیق کیے بغیر اس

(۱) المجملہ، دفعہ ۹۹۰ میں ہے: جس بے وقوف پر پابندی عائد کر دی گئی ہو وہ باشعور لڑکے کی مانند ہے۔

(۲) کشف الاسرار، ۱۲۸۹: التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۹۱: التقرير والتحبير، ۲: ۲۰۱:

سراة الاصول، ۲: ۴۵۹: الدرالمختار، ۵: ۱۰۲ وبعد: بداية المجتهد، ۲: ۲۷۶، ۲۷۹:

معنی المحتاج، ۲: ۱۷۰: المغنی، ۴: ۴۶۹: الشرح الصغير، ۲: ۳۸۲ وبعد۔



سے معاملات کرے، اسے نقصان پہنچنے سے بچایا جاسکے۔ یہ امام ابو یوسف، شافعی، احمد اور مالک رحمہم اللہ کی رائے ہے۔

اس حالت میں صرف انہیں تصرفات پر پابندی عائد کی جائے گی جن کو منسوخ کیا جاسکتا ہے اور جو مذاق میں کیے جائیں تو موثر نہیں ہوتے مثلاً خرید و فروخت، اجارہ اور رہن، جو تصرفات منسوخ نہیں کیے جاسکتے اور اگر مذاق میں کیے جائیں تب بھی موثر ہوتے ہیں جیسے نکاح، طلاق، رجعت اور خلع، ان پر بالاجماع پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔

### غفلت اور بے وقوفی

جمہور فقہاء کے نزدیک پابندی کے جواز میں غفلت اور بے وقوفی کا ایک ہی حکم ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عدم جواز میں دونوں کا ایک ہی حکم ہے<sup>(۱)</sup>۔ غفلت والا وہ شخص ہے جسے نفع اور نقصان کے اسباب کا اس طرح پتہ نہ چلے جیسے دوسرے لوگوں کو چلتا ہے۔ جسے اس کی سادگی اور سادہ لوحی کے باعث آسانی دھوکا دیا جاسکتا ہو جس کے باعث اسے معاملات میں نقصان ہونے کا امکان ہو۔ غافل اور بے وقوف دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ ان میں فرق یہ ہے کہ بے وقوف شخص کا ادراک مکمل ہوتا ہے لیکن وہ اپنے اختیار کے غلط استعمال سے غلط تصرفات کرتا ہے جب کہ غفلت والے کا ادراک ناقص ہوتا ہے اور اس کے غلط تصرفات اس کی عقلی کمزوری اور اچھے بُرے میں فرق کی کمی کے باعث ہوتے ہیں۔

۷۔ قرض اور مقروض ہونا: بے وقوفی اور غفلت کے سبب پابندی لگانے اور نہ لگانے کا جو اختلاف اوپر مذکور ہے وہی قرض کے بارے میں بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ مقروض پر پابندی عائد کرنے کے حق میں نہیں ہیں کیوں کہ عقل کے اعتبار سے اس کی اہلیت کامل ہے لہذا اس پر

(۱) تبیین الحقائق، ۵: ۱۹۸۔

پابندی نہیں لگائی جاسکتی تاکہ تصرفات میں اس کی آزادی اور اس کے شرف انسانیت کا تحفظ کیا جاسکے، البتہ اُسے قرض ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اگر وہ انکار کر دے تو اُسے قید کر دیا جائے گا تاکہ اپنا مال خود فروخت کر کے اپنے قرضے ادا کرے۔

صاحبین (ابو یوسف اور محمد) اور تینوں ائمہ (مالک، شافعی اور احمد<sup>(۱)</sup>) کہتے ہیں کہ جس مقروض کے مال پر فوری قرض کی ادائیگی ہو اور اس کا قرض اس کے پورے مال کے برابر یا اس سے زائد ہو اور قرض خواہ مقروض پر پابندی کا مطالبہ کریں تو قاضی کو ایسے شخص پر پابندی عائد کر دینا چاہیے<sup>(۲)</sup> کیوں کہ یہ مفلس ہے۔ لغت میں مفلس اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پاس مال نہ ہو اور شرعی اصطلاح میں مفلس وہ شخص ہے جس کے قرض کی مقدار اس کے مال کی مقدار سے زیادہ ہو۔ مالکیہ کے نزدیک عدالتی فیصلے کے بغیر بھی مفلس مقروض پر پابندی عائد کی جاسکتی ہے۔ یعنی خود مقروض کی ذات پر پابندی عائد ہوگی خواہ قرض جو اس کے مال کے برابر ہے مؤجل ہی کیوں نہ ہو۔

(۱) تبیین الحقائق، ۵: ۱۹۹؛ رد المحتار علی الدر المختار، ۵: ۱۰۲، ۱۰۵ وبعده؛ الشرح الصغیر،

۲: ۳۴۶؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۲۶؛ غایۃ المنتہی، ۳: ۱۲۹؛ القواعد لابن رجب، ۱۳،

بداية المجتهد، ۲: ۱۲۸۔ یاد رہے کہ حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ قرض کے باعث کسی پر

پابندی عائد نہیں کی جاسکتی لیکن حنفیہ کے نزدیک فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے کہ پابندی جائز ہے۔

(۲) المجملہ کی دفعہ ۹۹۸ میں ہے: "اگر حاکم کو معلوم ہو جائے کہ مقروض قرض ادا کرنے میں ٹال مٹول

کر رہا ہے جب کہ قرض ادا کر سکتا ہے اور قرض خواہ اس کا مال فروخت کر کے قرض ادا کرنے کا مطالبہ

کریں تو حاکم اس کے مال پر پابندی عائد کر دے۔ اگر وہ فروخت کر کے قرض ادا کرنے سے انکار کر

دے تو حاکم خود فروخت کر کے قرض ادا کر دے۔" نیز دفعہ ۹۹۹ میں ہے کہ اگر کسی مقروض کا مال

اس کے قرض کے برابر ہو یا قرض مال سے زیادہ ہو تو حاکم مال پر پابندی عائد کر سکتا ہے۔

مقروض پر پابندی عائد کرنے سے اس کی اہلیت میں کمی واقع ہو جائے گی اور باشعور بچے کی طرح ہو جائے گا۔ جب اس پر پابندی عائد ہوگی تو اس کے ایسے تمام تصرفات جو قرض خواہوں کے لیے باعث نقصان ہوں ان کی اجازت پر موقوف ہوں گے، خواہ یہ تصرفات بلا معاوضہ کسی کو مال دینے سے متعلق ہوں مثلاً ہبہ اور وقف یا ایسے معاوضے کے بدلے کوئی چیز دینے کے ہوں جن میں مقروض شخص کو خسارہ ہو جیسے زیادہ قیمت پر کوئی چیز خریدنا یا کم قیمت پر کوئی شے فروخت کرنا۔ اگر قرض خواہ اجازت دیں تو تصرف نافذ ہو جائے گا ورنہ باطل قرار پائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک جب قرض دار پر پابندی درست قرار پائے تو اس کی حیثیت اس مریض کی سی ہوگی جس پر صحت کے زمانے کے قرضے ہوں۔ ہر ایسا تصرف جو قرض خواہوں کے حق کو منفی طور پر متاثر کرے اس میں پابندی مؤثر ہوگی مثلاً ہبہ اور صدقہ۔ رہی خرید و فروخت تو اگر مارکیٹ کی قیمت پر ہو تو درست ہے اور اگر کم قیمت پر ہو تو خریدنے والے کو اختیار ہے چاہے تو کمی پوری کرے اور چاہے معاہدہ منسوخ کر دے جیسا کہ مریض کو کوئی چیز فروخت کرنے سے متعلق یہی اصول ہے۔

نیز قرض دار کے لیے مہر مثل پر نکاح کرنا اور طلاق دینا اور خلع جائز ہے جیسا کہ ہبہ اور عطیات قبول کرنا جائز ہے۔

## ۸۔ مرض موت

مرض موت کی بحث میں مرض موت کی تعریف اور اس سے متعلق مباحث، مرض موت سے متعلق حقوق، مریض کے حقوق، قرض خواہوں کے، جن کے لیے وصیت کی گئی ہو، ان کے ورثاء کے حقوق، مریض کے اپنے تصرفات اور اس کا اقرار شامل ہیں<sup>(۱)</sup>۔

### الف۔ مرض موت کی تعریف

مرض موت سے مراد وہ بیماری ہے جس کے باعث مرد یا عورت اپنے معمول کے کام کرنے کے قابل نہ رہے اور بیماری کے آغاز سے ایک سال کے اندر اس کا انتقال ہو جائے۔ بشرطیکہ بیماری میں اضافہ یا تغیر نہ ہو، اگر بیماری میں شدت اور تبدیلی آئی ہو تو جس تاریخ سے بیماری میں شدت اور تبدیلی آگئی ہو اس سے مرض موت شمار ہو گا خواہ ایک سال سے زائد زندہ رہے۔ (مجلہ، دفعہ ۱۵۹۵)۔

اس نوعیت کی بیماری جس کسی کو ہو اُسے "مریض" کہتے ہیں اور اس کا متضاد "تندرست" ہے۔ فقہائے حنفیہ جب مریض کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ شخص جو مرض موت میں مبتلا ہے اور جب "صحیح" (تندرست) کا لفظ بولتے ہیں تو مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ شخص مرض موت میں مبتلا نہیں ہے خواہ کسی دوسری بیماری میں مبتلا ہو۔

(۱) دیکھیے: التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۷۷؛ کشف الاسرار، ۱۳۲۷؛ التقرير والتحجیر، ۲:

۱۸۶؛ مرآة الاصول، ۲: ۴۴۷؛ البدائع، ۷: ۲۲۲؛ الدرالمختار، ۴: ۴۸۱؛ وبعد۔

مرض موت کا مفہوم پائے جانے کے لیے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے:  
ایسی حالت ہو کہ اس میں بالعموم موت واقع ہو جاتی ہے اور اس کے بعد عملاً موت واقع ہو جائے، خواہ اس بیماری سے یا کسی دوسرے حادثے مثلاً قتل سے، جلنے سے یا ڈوب جانے سے وغیرہ وغیرہ۔

فقہاء نے انہیں حالات سے کچھ دوسرے حالات کو بھی وابستہ کر دیا ہے مثلاً<sup>(۱)</sup>:  
۱۔ کشتی میں سوار شدید طوفان کی زد میں آجائیں اور انہیں یقین ہو جائے کہ اب بچنا مشکل ہے۔

۲۔ کسی ایسی حکومت کے قیدی جو بالعموم قیدیوں کو قتل کر دیتی ہے۔  
۳۔ ایسا مجاہد جو دشمن کے مقابلے میں اس طرح نکلا ہے کہ اپنی جان اللہ کی راہ میں یا وطن کے تحفظ کے لیے ہتھیلی پر رکھے ہوئے ہے۔

### ب۔ مرض موت کا حکم اور اس سے متعلق حقوق

مرض موت مریض کے حق میں شرعی احکام کے وجوب کی اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ خواہ حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد۔ کیوں کہ مرض موت کے باعث ذمہ داری، عقل اور گفتگو کوئی چیز متاثر نہیں ہوتی۔

نیز مرض موت اہلیت ادا کے بھی منافی نہیں ہے کیوں کہ اس سے عقل مختل نہیں ہوتی۔ جس کسی کو مرض موت لاحق ہو اس پر دوسرے کے حقوق اسی طرح واجب ہوتے

(۱) الاموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى، ۳۲۰۔

ہیں جیسے تندرست آدمی پر اور اس کی عبارت اور گفتگو معتبر ہوتی ہے مثلاً خرید و فروخت، ہبہ، کرایہ داری، نکاح، طلاق اور دوسرے تمام تصرفات۔

البتہ مرض موت میں مبتلا شخص کو بعض تصرفات سے اسی طرح روک دیا جاتا ہے جیسے مقروض شخص کو مالی تصرفات سے روک دیا جاتا ہے تاکہ قرض خواہوں کے جو حقوق اس کے مال سے متعلق ہیں ان کا تحفظ کیا جائے، کیوں کہ زندگی میں وہ حقوق اس کی ذات سے متعلق تھے لیکن مرنے کے بعد مال سے متعلق ہو جائیں گے۔ نیز ترکہ میں موجود ایسی اشیاء جو ورثاء کا حق ہے ان میں بھی تصرفات سے روک دیا جائے گا۔ یہ امام ابو حنیفہ کی رائے ہے، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے۔

### ج۔ مریض کے خاص حقوق

مریض کی ذات اور اس کے خاندان سے متعلق ضروری مختص تصرفات نافذ ہوں گے

اور ان کے لیے کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوگی۔ جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ لازمی ضروری اخراجات: جن کا تعلق مریض کے خوراک، لباس، رہائش سے ہو یا ان افراد کے اخراجات سے ہو جو مریض کی ذمہ داری ہیں، یا ضروری علاج مثلاً طبیب کی اجرت، دوائی کی قیمت، آپریشن اور سرجری وغیرہ کی فیس وغیرہ سے ہو۔

۲۔ شادی: مریض کو شادی کا حق ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے اُسے ایسے ساتھی کی ضرورت ہو جو اس کی خدمت کرے یا اس کی دل جوئی کرے بشرطیکہ اس کے لیے جو مہر مقرر کیا گیا ہو وہ مہر مثل سے زائد نہ ہو۔ اگر مہر زیادہ مقرر کیا گیا ہو تو جتنا زیادہ ہو گا وہ وصیت اور بھلائی کے زمرے میں شمار ہوگا اور اگر ایک تہائی ترکہ سے زائد ہو تو اس کی ادائیگی ورثاء کی



اجازت پر موقوف ہوگی اور اگر ایک تہائی ترکہ کی حدود کے اندر ہو تو ورثاء کی اجازت کے بغیر نافذ ہو جائے گا۔

۳۔ طلاق: فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرض موت میں طلاق نافذ ہو جاتی ہے لیکن بائن طلاق دی اور عورت کی رضامندی کے بغیر دی اور مرد عورت کی عدت کے دوران انتقال کر گیا تو عورت وراثت کی مستحق ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ طلاق کے ذریعے اس نے عورت کو وراثت سے محروم کرنے کی کوشش کی ہے۔ لہذا اس کے مقصد کے برعکس عمل درآمد کیا جائے گا، یہ حنفیہ کی رائے ہے اور موجودہ دور کی عدالتوں میں اسی پر عمل کیا جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ طلاق کی طرح مرض موت میں خلع بھی جائز ہے لیکن اگر عورت عدت کے دوران انتقال کر گئی تو تین اشیاء میں سے جس کی مقدار سب سے کم ہوگی اس کا مستحق ہوگا (بدل خلع، بیوی کے ترکہ کا ایک تہائی، بیوی کی وراثت سے شوہر کا حصہ) اور اگر عدت گزرنے کے بعد فوت ہوئی تو دو اشیاء میں سے جس کی مقدار کم ہوگی اس کا مستحق ہوگا (بدل خلع اور بیوی کے ترکہ کا ایک تہائی)۔

۴۔ منافع پر کیے جانے والے معاہدے: ایسے معاہدے خواہ معاوضہ لے کر ہوں یا بلا معاوضہ مثلاً اجارہ، عاریت پر کوئی چیز دینا، مزارعت اور مساقات وغیرہ (یعنی اصل شے کا معاہدہ نہ ہو بلکہ اس سے حاصل ہونے والے منافع پر معاہدہ ہو) مریض ایسے تمام

(۱) اس سلسلے میں کچھ اور آراء بھی ہیں: حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عدت گزر بھی جائے لیکن عورت نے شوہر کی وفات سے پہلے دوسری شادی نہ کر لی ہو تو وراثت کی مستحق ہوگی اور مالکیہ کہتے ہیں کہ خواہ پہلے شوہر کی وفات سے پہلے اس نے دوسری شادی کر لی ہو تب بھی وراثت کی مستحق ہوگی اور شافعیہ کہتے ہیں کہ کسی صورت وراثت کی حق دار نہیں ہوگی، اور اگر عدت کے دوران شوہر مر جائے تب بھی وارث نہیں ہوگی۔



معادے کرنے کا اختیار رکھتا ہے خواہ مارکیٹ ریٹ سے کم معاوضہ پر کرے۔ ایسے معادوں پر وراثہ یا قرض خواہوں میں سے کسی کو اعتراض کا حق نہیں ہے کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک منافع اموال نہیں ہیں، اس لیے وراثہ اور قرض خواہوں کا کوئی حق ان کے ساتھ متعلق نہیں، نیز منافع پر کیے گئے معادے فریقین میں سے کسی ایک کے مرنے سے ختم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے وراثہ اور قرض خواہوں کو ان پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں۔ البتہ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک منافع بھی اموال شمار ہوتے ہیں، اس لیے ان میں تصرف حق داروں کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

۵۔ ایسے معادے جو اس المال کی بجائے منافع سے متعلق ہوں:

مثلاً شرکت اور مضاربت، مریض کے یہ دونوں معادے درست ہیں، خواہ نقصان اٹھا کر کیے گئے ہوں کیوں کہ اس المال پر منافع بھی دوسرے منافع کی طرح ہیں، ان میں کسی کا حق نہیں ہے۔ نیز شرکت کا معادہ مریض کی موت سے ختم ہو جاتا ہے، پس اس میں کسی کا ضرر نہیں ہے۔ کیوں کہ وراثہ اور قرض خواہوں کا حق ترکہ کے اصل مال اور اس کی مالیت سے متعلق ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جس کی مریض کو شدید ضرورت ہو اور اس سے وراثہ اور قرض خواہوں کے حقوق متاثر نہ ہوتے ہوں وہ نافذ ہو جاتے ہیں، ان کے لیے کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

د۔ قرض خواہوں کے حقوق: مریض کے خاص حقوق کے بعد قرض خواہوں کے حقوق آتے ہیں۔ اگر مریض مقروض ہے تو اسے ایسے تصرف سے روک دیا جائے گا جو قرض خواہوں کی مصلحت کے منافی ہو۔ اگر اس پر اتنا قرض ہے کہ جتنا اس کے پاس پورا مال ہے تو اسے بھلائی کے کاموں میں مال خرچ کرنے اور ہبہ، وقف اور وصیت وغیرہ

کرنے یا دوستانہ خرید و فروخت کرنے سے روک دیا جائے گا اور اس کے تصرفات اس کی وفات کے بعد قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔

اگر مریض پر اس کے پورے مال کی مقدار سے کم قرض ہے تو وارث کے سوا دوسروں کے ساتھ مالی تصرفات نافذ ہوں گے بشرطیکہ مارکیٹ ریٹ سے کم پر نہ ہوں۔ اگر وراثہ میں سے کسی کے ساتھ مالی معاملہ کیا گیا ہو تو اس کی حیثیت وصیت کی ہوگی جو قرض ادا کرنے کے بعد ایک تہائی ترکہ سے نافذ ہوگی اور ایک تہائی سے زائد میں دوسرے وراثہ کی اجازت ضروری ہوگی۔

۵۔ جس کے لیے وصیت کی گئی ہو اس کے حقوق: مریض کو یہ حق حاصل ہے

کہ اپنے ترکہ میں سے ایک تہائی کی مقدار تک وصیت کرے۔ اگر کوئی شخص اتنا قرض چھوڑ کر مرا کہ اس کا تمام ترکہ قرض ادا کرنے میں ختم ہو جائے گا تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی۔ البتہ اگر قرض خواہ اجازت دے دیں تو وصیت برقرار رہے گی۔ اگر مقروض نہیں یا قرض ترکہ سے کم ہے تو وارث کے سوا دوسرے کسی بھی فرد کے لیے ایک تہائی ترکہ تک وصیت نافذ ہو جائے گی اور اگر وصیت کسی وارث کے حق میں کی ہے تو دوسرے وراثہ کی اجازت پر موقوف ہوگی، خواہ کتنی معمولی مقدار کی وصیت کی ہو، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "وارث کے حق میں وصیت جائز نہیں۔"

۶۔ وراثہ کے حقوق: قرض کی ادائیگی اور وصیت نافذ کرنے کے بعد وراثہ کے حقوق

مریض کے ترکہ کے ایک تہائی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اگر قرض نہ ہو اور وصیت بھی نہ کی ہو تو وراثہ پورے ترکہ کے وارث ہو جائیں گے۔ وراثہ کے حقوق قرض خواہوں اور ان افراد کے بعد آتے ہیں جن کے حق میں وصیت کی گئی ہو۔ اس بناء پر مریض کا ہر ایسا تصرف جس سے وراثہ کے حقوق کو نقصان نہ پہنچتا ہو نافذ ہو جاتا ہے اور اس پر کسی کو اعتراض کا

حق نہیں۔ اگر تصرف ایسا ہو جس سے وراثت کے حقوق کو نقصان پہنچتا ہے تو مریض کی زندگی میں اس کے نافذ ہونے کے باوجود اس کی موت کے بعد وراثت کو حق حاصل ہے کہ اس تصرف کو منسوخ کر دیں بشرطیکہ وہ ایسا تصرف ہے جسے منسوخ کیا جاسکتا ہو مثلاً تبرعات (جیسے ہبہ، وقف)۔

لیکن ترکہ سے متعلق وراثت کا حق کس نوع کا ہے: کیا یہ حق شخصی ہے یا حق عینی؟<sup>(۱)</sup>

امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مریض کا تصرف کسی غیر وارث اجنبی کے حق میں ہے تو وراثت کا حق ترکہ کی مالیت سے متعلق ہے اور اگر مریض کا تصرف وارث کے حق میں ہے تو وراثت کا حق ترکہ کی اشیاء سے ہے یعنی دوسری صورت میں ان کا حق، حق عینی ہے اور پہلی صورت میں حق شخصی۔ اس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ مریض اگر وارث کے سوا کسی سے اموال ترکہ میں سے کسی چیز کا معاہدہ مارکیٹ ریٹ پر کرتا ہے تو کسی وارث کو اعتراض کا حق نہیں اور اگر وارث کے ساتھ کسی مال کا معاہدہ کرتا ہے خواہ اس میں کسی قسم کا غبن نہ ہو تو بھی یہ تصرف صحیح نہیں اور باقی وراثت کو حق ہے کہ اس تصرف کو منسوخ کر دیں کیوں کہ ان کی مصلحت کے خلاف ہے۔ چوں کہ ان کے حق کا تعلق ترکہ کی اشیاء سے ہے لہذا بعض وارثوں کو دوسروں پر ترجیح دینا جائز نہیں۔ البتہ مریض اگر غیر وارث کے ساتھ کوئی معاہدہ کرتا ہے تو اس صورت میں وراثت کا حق ترکہ کی قیمت یا اس کی مالیت سے ہے۔ صاحبین (ابو یوسف اور

(۱) حق شخصی: دو شخصوں کے درمیان ایسا تعلق جس کی بنا پر ایک شخص دوسرے کو کوئی کام کرنے یا

کسی کام سے روکنے کا مکلف ہو مثلاً قرض خواہ کا قرض دار کے ذمے حق یا امانت رکھنے والے کا امانت دار کے ذمے یہ حق کہ وہ امانت کو استعمال نہ کرے۔ حق عینی: کسی فرد کا کسی متعین شے سے تعلق جیسے مال کا حق ملکیت یا غیر منقولہ جائداد میں حق ارتفاق مثلاً راستے اور پانی کے گزرنے کا حق۔

محمد) کے نزدیک ورثاء کا حق بھی ترکہ کی مالیت یعنی اس کی قیمت سے ہے جیسے کہ قرض خواہوں کا حق ترکہ کی مالیت سے ہوتا ہے، اشیاء سے نہیں، لہذا مریض کا تصرف خواہ وارث کے ساتھ ہو یا غیر وارث کے ساتھ اگر مارکیٹ ریٹ پر کسی قسم کے غبن کے بغیر ہے تو مطلقاً جائز ہے کیوں کہ اس میں باقی ورثاء کو کوئی نقصان نہیں، کیوں کہ ان کے حقوق ترکہ کی مالیت سے متعلق ہیں، کسی شے سے بطور خاص نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ راجح رائے کے مطابق جو کہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے، قرض خواہوں اور ورثاء کے حقوق میں فرق ہے۔ قرض خواہوں کا حق مقروض کے مال سے متعلق ہے ترکہ کی اشیاء سے نہیں حتیٰ کہ مریض کے لیے خرید و فروخت کے ذریعے اپنے مال کا تبادلہ جائز ہے اور اس کے لیے قرض خواہ کی اجازت کی ضرورت نہیں اور ورثاء کے لیے جائز ہے کہ قرض خواہ کا قرض نقد ادا کر دیں اور ترکہ کی اشیاء میں اس کے بعد جیسے چاہیں تصرف کریں۔

**ز۔ مریض کے تصرفات:** اگر مریض کا تصرف کسی ایسے معاملے میں ہے جسے منسوخ یا باطل کرنا ممکن نہیں مثلاً نکاح، طلاق، رجعت، قصاص کی معافی تو ایک تہائی ترکہ کی حد تک مریض کی موت کے بعد بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ اور اگر معاہدہ ایسا ہو کہ اسے منسوخ کیا جاسکتا ہو تو مریض کی وفات کے بعد حق داروں کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ بشرطیکہ معاہدہ ایسا ہو جس سے انہیں نقصان پہنچتا ہو مثلاً تبرع، ہبہ، وقف، دوستانہ خرید و فروخت یا مارکیٹ ریٹ سے کم پر کوئی چیز فروخت کرنا۔ اور اگر تصرف ایسا ہو جس میں نقصان نہ ہو یا غیر وارث اجنبی کے ساتھ ہو تو وہ نافذ ہو جائے گا اور اس کے لیے کسی کی اجازت شرط نہیں۔

**ح۔ مریض کا اقرار:** مریض کو یہ حق ہے کہ کسی وارث یا کسی اجنبی کے حق میں قرض کا اقرار کرے۔ اگر اقرار کسی اجنبی کے حق میں ہے تو وہ صحیح ہے اور ورثاء کی اجازت

کے بغیر نافذ ہو جائے گا خواہ اقرار پورے ترکہ پر مشتمل ہو (مجلہ دفعہ ۱۶۰۱)۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک تندرستی کے زمانے کے قرضوں کو اس پر ترجیح ہوگی<sup>(۱)</sup>۔ اور اگر اقرار وارث کے حق میں ہے تو دوسرے ورثاء کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوگا۔ اگر وہ اجازت دے دیں تو نافذ ہو جائے گا ورنہ باطل ہوگا۔ البتہ استثنائی صورت میں وارث کے حق میں اقرار نافذ ہو جائے گا مثلاً مریض یہ اقرار کرے کہ اس نے کسی وارث کے پاس سے اپنی امانت واپس لے لی تھی یا کسی وارث کی امانت جو اس کے پاس تھی اس نے دانستہ ضائع کر دی تھی (مجلہ دفعہ ۱۵۹۸)۔

## ۲۔ ولایت

ولایت کا مفہوم، اہلیت اور ولایت میں فرق، ولایت کا معاہدے سے تعلق، ولایت کی اقسام، اولیاء اور ان کے درجات و مراتب، ولایت کے محتاج، ولایت کا آغاز، ان کی شرائط اور ولی کے تصرفات (ان کا دائرہ کار)۔

**ولایت کی تعریف:** لغت میں ولایت کی تعریف ہے: کسی کام کی ذمہ داری اٹھانا، اسے انجام دینا یا اس کی نگرانی کرنا۔ شرعی اصطلاح میں ولایت وہ قانونی اختیار ہے جس کا حامل معاہدوں کے انعقاد، تصرف اور نفاذ پر قادر ہوتا ہے۔ یعنی قانونی اختیار پر شرعی اثرات

(۱) صحت کے زمانے کے قرضوں سے مراد وہ قرضے ہیں جو مرض موت سے پہلے کے ہوں خواہ صرف اس وقت کے اقرار سے ثابت ہوں۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مرض موت اور صحت کے زمانے کے قرضے برابر ہیں۔ اس لیے صحت کے زمانے کے قرضوں کو مرض موت کے قرضوں پر ترجیح نہیں ہے کیوں کہ دونوں حقوق ثابت ہیں۔

کا مرتب ہونا۔ نامکمل شخصیت پر ولایت سے مراد، عقل و دانش والے فرد کا نامکمل شخصیت کے ذاتی اور مالی معاملات میں رہنمائی اور نگرانی فراہم کرنا ہے۔

### ولایت کا معاہدے کے ساتھ تعلق اور ولایت و اہلیت میں فرق

معاہدے کے وجود، اس کے نفاذ اور اس پر شرعی اثرات مرتب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ معاہدہ کرنے والے میں اہلیت ادا موجود ہو اور اُسے معاہدہ کرنے کا قانونی اختیار ہو یعنی اپنی طرف سے معاہدہ کر رہا ہو یا کسی دوسرے کی طرف سے بطور ولی یا وصی معاہدہ کر رہا ہو۔ اگر نہ تو اپنی طرف سے معاہدہ کر رہا ہو اور نہ کسی دوسرے کی طرف سے ولی یا وصی ہو تو ایسا شخص فضولی (کسی تفویض کے بغیر از خود کسی دوسرے کا کام کرنے والا) کہلاتا ہے۔

معاہدے کے انعقاد اور اس کے وجود کی شرط یہ ہے کہ معاہدہ کرنے والے میں اہلیت ادا ہو، ورنہ معاہدہ باطل ہو گا۔ ولایت معاہدے کے نفاذ اور اس پر شرعی اثرات مرتب ہونے کی شرط ہے<sup>(۱)</sup>۔ ولایت کا اہل وہی شخص ہو سکتا ہے جس کی اہلیت ادا کامل ہو۔ ناقص اہلیت ادا کے حامل فرد کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہوتی ہے نہ کسی دوسرے پر۔ اہلیت ادا سے مراد کسی شخص کی معاہدے کرنے کی صلاحیت ہے اور ولایت کسی شخص کے معاہدوں کے نفاذ کی صلاحیت کو کہتے ہیں۔

(۱) نفاذ کا اصل مفہوم: گزرنا اور جائز ہونا ہے، فقہاء نفاذ سے مراد یہ لیتے ہیں کہ معاہدہ کسی دوسرے

کی اجازت یا اذن پر موقوف نہ ہو۔



اس بناء پر اہلیت اور ولایت کے حوالے سے معاہدے کی تین صورتیں ہیں<sup>(۱)</sup>

۱۔ معاہدہ کرنے والا کامل اہلیت اور ولایت کا حامل ہو تو معاہدہ صحیح اور نافذ ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر اس میں کسی دوسرے کا نقصان ہو تو اس کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے مثلاً کرائے پر حاصل کی ہوئی چیز میں کرائے کا معاہدہ ختم ہونے سے پہلے تصرف کرنا یا رہن رکھی ہوئی شے میں قرض ادا کرنے سے پہلے تصرف کرنا۔ مقروض کا کوئی ایسا تصرف جو قرض خواہوں کے لیے نقصان دہ ہو اور مرض موت میں مبتلا شخص کا تصرف، جیسا کہ اوپر تفصیل گزر چکی ہے۔

۲۔ معاہدہ ایسے شخص نے کیا ہو جس میں اہلیت ہے نہ ولایت مثلاً دیوانہ، بے شعور بچہ تو ایسا معاہدہ باطل ہے۔ اگر معاہدہ کرنے والے کی اہلیت ناقص ہے مثلاً باشعور لڑکا تو اس کا ایسا معاہدہ جس میں نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہو اس کے ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف ہے، جیسا کہ تفصیل بیان ہوئی۔

۳۔ اگر معاہدہ ایسے شخص نے کیا جس کی اہلیت ادا کامل ہے لیکن اسے ولایت حاصل نہیں تو ایسا شخص فضولی (بغیر کسی اختیار کے اپنی ذاتی صوابدید پر کسی دوسرے کا کام کرنے والا) ہے، اس کا معاہدہ اس شخص کی اجازت پر موقوف ہے جس کی طرف سے معاہدہ کیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ یعنی ہم وکالت اور فضولی کے تصرفات پر ایک مستقل بحث مختص کریں گے اور ان پر اس حوالے سے گفتگو کریں گے کہ یہ دونوں دوسرے کی زندگی کے دوران نیابت کی اقسام میں شامل ہیں۔

(۱) الاموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى، ۲۵۱۔



## ولایت کی اقسام

ولایت یا تو اصلی ہوگی کہ آدمی اپنی طرف سے معاہدہ کرے اور اپنی ذات کے لیے تصرف کرے اور کامل اہلیت ادا کا حاصل ہو یعنی عاقل بالغ اور دانش مند ہو یا نیابت کے طور پر ہوگی یعنی کسی دوسرے کے معاملات کا ولی ہوگا۔

### کسی دوسرے کی نیابت کے طور پر ولایت کی دو قسمیں ہیں

اختیاری اور اجباری<sup>(۱)</sup>

**اختیاری:** ولایت در حقیقت وکالت ہے یعنی تصرف اور حفاظت کا کام کسی دوسرے کے سپرد کر دینا، اس کی تفصیل آئندہ بیان ہوگی۔

**اجباری:** کسی نامکمل شخصیت کی مصلحت کے تحفظ کے لیے شریعت یا عدالت کا اس کے معاملات کا تصرف کسی کے سپرد کر دینا۔ جیسے چھوٹے بچے پر باپ، دادا یا نگران کی ولایت یا کسی نامکمل شخصیت پر قاضی کی ولایت۔ باپ دادا اور قاضی کو شریعت کی رو سے ولایت حاصل ہوتی ہے اور نگران کو یا باپ دادا کے مقرر کرنے سے یا قاضی کے مقرر کرنے سے ولایت حاصل ہوتی ہے۔

(۱) البدائع، ۵: ۱۵۲۔

اجباری ولایت نیابت: یا نامکمل شخصیت کے نفس پر ہوگی یا اس کے مال پر۔

نفس پر ولایت: اس سے مراد نامکمل شخصیت کے ذاتی احوال کی نگرانی ہے مثلاً اس کی شادی، تعلیم، تربیت، علاج معالجہ اور صنعت و حرفت میں مشغولیت وغیرہ، یہ مقام اس کی تفصیل بیان کرنے کا نہیں ہے۔

مال پر ولایت: اس سے مراد نامکمل شخصیت کے مال کی حفاظت، اسے ثمر آور بنانے، مالی معاہدات اور تصرفات کی نگرانی ہے اور یہ عنوان یہاں زیر بحث ہے۔

## اولیاء اور ان کے مراتب

نفس پر ولایت: نفس پر ولایت عصبات میں قریب تر کو حاصل ہوتی ہے، پھر جو اس کے بعد قریب تر ہو<sup>(۱)</sup>۔ اس کی ترتیب درج ذیل ہے۔

۱۔ بیٹا ہونا (بیٹے پھر پوتے) مثلاً دیوانے مرد یا عورت کا بیٹا ان کے ذاتی احوال کا نگران ہوگا۔

۲۔ باپ ہونا (باپ پھر دادا)۔

۳۔ بھائی ہونا (حقیقی بھائی پھر بھتیجے)

۴۔ چچا ہونا (چچا پھر چچا زاد بھائی)

وراثت میں بھی یہی ترتیب ہے اور نکاح کی ولایت کی ترتیب بھی یہی ہے۔ شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۲۱ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

(۱) عصبات سے مراد باپ کی طرف سے قریبی رشتہ دار مثلاً بھائی، چچا، چچا زاد۔

## مال پر ولایت

چھوٹی عمر کے لڑکے لڑکی کے لیے حنفیہ کے نزدیک درج ذیل ترتیب سے مال پر ولایت ثابت ہے۔ باپ پھر باپ کا مقرر کردہ نگران پھر دادا، پھر قاضی پھر قاضی کا مقرر کردہ نگران۔

اس ترتیب کا سبب یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ باپ اپنی اولاد کے لیے سب سے زیادہ شفیق ہوتا ہے اس لیے اس کے بعد اس شخص کا مرتبہ ہے جسے باپ اپنے قائم مقام مقرر کرے، ظاہر ہے کہ باپ تمام لوگوں میں سے اسی شخص کو مقرر کرے گا جو اس کے علم کے مطابق اس کے چھوٹے بچوں کے لیے اس کی طرح شفیق ہو گا۔ دادا اس کے بعد ہے کیوں کہ دادا کی شفقت باپ کی بہ نسبت کم ہوتی ہے۔ اور دادا کا مقرر کردہ نگران اس کے قائم مقام ہو گا، کیوں کہ اس نے اس پر اعتماد کا اظہار کر کے اس کو پسند کیا ہے۔ قاضی امت کی مصلحتوں کا امین بالخصوص یتیمی کا نگران ہوتا ہے اس لیے وہ بھی ولی ہو سکتا ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "حکمران اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی دوسرا ولی نہیں ہے۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ باپ اور دادا کو نفس اور مال دونوں پر مکمل ولایت حاصل ہے اور شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۷۰ میں اس کی تصریح موجود ہے کہ "نا مکمل شخصیت کی جان اور مال پر باپ اور پھر دادا کو ولایت حاصل ہوگی اور وہ دونوں اس کا اہتمام کرنے کے پابند ہیں۔"

(۱) البدائع، ۵: ۱۵۲، ۱۵۵۔

جیسا کہ دفعہ ۱/۱۷۲ میں مال پر ولایت کے ثبوت کے سلسلے میں تصریح ہے کہ "نامکمل شخصیت کے مال کی حفاظت، تصرف اور ثمر آوری کے لیے باپ کو اور اس کی عدم موجودگی میں دادا کو ولایت حاصل ہوگی۔ ان کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہوگی اور دفعہ ۱/۱۷۶ میں باختیار نگران کے بارے میں ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جسے موت سے پہلے باپ یا دادا متعین کریں۔" باپ کے لیے اور اگر باپ نہ ہو تو دادا کے لیے جائز ہے کہ نامکمل بیٹے یا حمل کے لیے بھی کوئی باختیار نگران مقرر کر دے اور انہیں یہ بھی حق ہے کہ کسی کی نگرانی ختم کر دیں۔" دفعہ ۷۷۷ میں قاضی کے مقرر کردہ نگران کے بارے میں ہے: "اگر کسی نامکمل شخصیت یا حمل کا کوئی باختیار نگران نہ ہو تو عدالت کو اختیار ہے کہ اس کا نگران مقرر کر دے۔"

## ولایت کی ضرورت کسے ہے؟

ولایت ایسے نابالغ فرد کے لیے ثابت ہے جس کی اہلیت نامکمل ہو، نیز دیوانے پاگل، بے خبر یا تجربہ کار، بے وقوف افراد کے لیے بھی ولایت ثابت ہے۔ شام کے سول لاء کے قانون کی دفعہ ۱۶۳ میں مندرجہ ذیل افراد کے لیے ولایت کا قانون مقرر کیا ہے جو ذیل کی صراحت سے ظاہر ہے:

۱۔ کسی دوسرے فرد کی قانونی نیابت، یا ولایت ہوگی یا وصایت (وصیت کی بنیاد پر نیابت) یا قوامیت (نگرانی) یا عدالتی وکالت۔

۲۔ قریبی رشتہ داروں پر ولایت باپ وغیرہ کو حاصل ہوتی ہے اور وصایت یتیموں پر، قوامیت دیوانوں، پاگلوں، کم فہم اور بے وقوف افراد پر اور عدالتی وکالت کا تعلق گم شدہ افراد سے ہوتا ہے۔

در حقیقت ہمارے فقہاء کے نزدیک قانونی نیابت کی مذکورہ بالا چاروں صورتیں "ولایت" کے عنوان کے تحت زیر بحث آتی ہیں۔ جیسا کہ قوانین میں واضح طور پر موجود ہے۔ نامکمل اہلیت کے حامل کم عمر فرد کے مال کی ولایت ان چھ اولیاء میں سے کسی ایک کو حاصل ہوگی جن کا اوپر ذکر کیا گیا (یعنی باپ اور اس کا وصی، دادا اور اس کا وصی، قاضی اور اس کا وصی<sup>(۱)</sup>)۔

دیوانے اور پاگل شخص کی ولایت کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ دیوانگی کی حالت میں بالغ ہوا تو باپ، دادا یا وصی میں سے جو کوئی اس کے بلوغ سے پہلے اس کا ولی تھا وہی بعد میں بھی ولی ہوگا، اس پر چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے، جیسا کہ اوپر گزر چکا۔

اگر کوئی شخص عقل و خرد کے ساتھ بالغ ہوا، بعد میں اُسے دیوانگی یا جنون کا عارضہ لاحق ہو گیا تو جو فرد اس کے بلوغ سے پہلے اس کا ولی تھا دوبارہ وہی ولی ہو جائے گا، یہ حکم حنفیہ کی راجح رائے اور شافعیہ کے قول کے مطابق ہے<sup>(۲)</sup>۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں ولایت قاضی کو حاصل ہوگی اور جو افراد اس کے بلوغ سے پہلے اس کے ولی تھے مثلاً باپ دادا وہ ولی نہیں ہو سکتے، کیوں کہ بالغ ہوتے

(۱) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ولایت پہلے، باپ کے لیے ہے پھر باپ کے وصی کے لیے، پھر حاکم کے لیے پھر اس شخص کے لیے جسے حاکم امین مقرر کرے۔ دادا وغیرہ رشتہ داروں کے لیے ولایت نہیں ہے (الشرح الكبير للدردیر، ۳: ۲۹۲؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۴۰)؛ شافعیہ کے نزدیک ولایت پہلے باپ کے لیے ہے پھر دادا کے لیے پھر ان دونوں کے وصی کے لیے، پھر قاضی یعنی عادل امین حاکم کے لیے (نہایۃ المحتاج، ۳: ۳۵۵)۔

(۲) تبیین الحقائق، ۵: ۱۹۵ و بعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۷۱؛ نہایۃ المحتاج، ۳: ۳۵۶۔

ہی ان کی ولایت ختم ہو گئی تھی۔ چوں کہ وہ عقل و خرد کے ساتھ بالغ ہوا تھا اور جو چیز ایک بار ساقط ہو جائے وہ واپس نہیں آتی (۱)۔

شام کے پرسنل لاء نے اپنی دفعہ ۲۰۰ میں دوسری رائے کو اختیار کرتے ہوئے کہا ہے "دیوانے اور مجنون کو اپنی ذات کے لیے تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا اور دستاویزی حکم کے ذریعے ان کا نگران مقرر کیا جائے گا"۔ اس دفعہ کا مفہوم یہ ہے کہ دیوانے اور پاگل شخص کے تصرفات باطل سمجھے جائیں گے، خواہ انہوں نے پابندی عائد ہونے کے ماہ سے پہلے وہ تصرفات کیے ہوں، تاکہ ان کی بہتری کی رعایت ملحوظ رکھی جائے۔

شام کے سول لاء کی دفعہ ۱۱۵ میں دیوانے اور پاگل شخص کے تصرفات باطل قرار نہیں پائیں گے۔ البتہ پابندی عائد ہونے کے مہینے کے بعد کے تصرفات باطل ہوں گے تاکہ معاملات کے تسلسل کو برقرار رکھا جائے، البتہ دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ:

۱۔ اگر پابندی عائد ہونے کے ماہ کے بعد کسی دیوانے یا مجنون نے کوئی تصرف کیا تو وہ باطل ہوگا۔

۲۔ اگر پابندی عائد ہونے کے ماہ سے پہلے تصرف کیا تو باطل نہیں ہوگا البتہ اگر معاہدہ کرتے وقت یہ بات عام طور پر مشہور تھی کہ یہ شخص پاگل یا دیوانہ ہے یا دوسرے فریق کے پاس اس کا ثبوت موجود ہو تو تصرف باطل قرار پائے گا۔

(۱) غایۃ المنتہی، ۲: ۱۲۲؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۲۹۲۔

بے وقوف اور کم فہم شخص پر ولایت کا حق: قاضی کو حاصل ہے، اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے<sup>(۱)</sup>۔ ان پر پابندی قاضی کے فیصلے پر موقوف ہے تاکہ ان کے مال کی حفاظت ہو سکے اور ان کے مفادات کا خیال رکھا جاسکے۔

لہذا ان پر پابندی عائد ہونے سے پہلے کے ان کے تصرفات صحیح ہوں گے اور نافذ ہو جائیں گے۔ شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۲۰۰/۲ میں اس کی تصریح موجود ہے کہ:

"بے وقوف اور بے خبر فرد پر عدالتی حکم کے ذریعے پابندی عائد کی جاسکتی ہے اور عدالتی حکم سے پہلے کے ان کے تصرفات نافذ ہوں گے۔ اور پابندی کے حکم کے تحت یا الگ دستاویز کے ذریعے ان کے لیے نگران مقرر کیا جائے گا۔"

شام کے سول لاء نے نا سمجھ یا بے قوف فرد کے تصرفات باطل قرار دینے کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ وہ پابندی عائد ہونے کے ماہ سے باطل ہوں گے، البتہ دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جن کا دفعہ ۱۱۶ میں ذکر کیا گیا ہے۔

- ۱۔ پابندی عائد ہونے کے ماہ کے بعد اگر کسی نا سمجھ یا بے قوف شخص نے کوئی تصرف کیا تو اس تصرف پر وہی احکام لاگو ہوں گے جو باشعور نابالغ لڑکے کے تصرفات پر لاگو ہوتے ہیں۔
- ۲۔ پابندی عائد ہونے کے ماہ سے پہلے کے تصرف باطل قرار نہیں پائیں گے اور نہ انہیں باطل قرار دیا جاسکے گا بشرطیکہ وہ استحصال اور فریب دہی پر مبنی نہ ہوں۔

(۱) غایۃ المنتہی، ۲: ۱۴۲؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۲۹۲، مغنی المحتاج، ۲: ۱۷۰۔



عدالتی وکالت بھی ولایت کی ایک قسم ہے جسے قوانین نے تین صورتوں میں تسلیم کیا ہے:

۱۔ گم شدہ اور غائب : شام کے پرسنل لاء نے دفعہ ۲۰۲-۲۰۶ میں گم شدہ اور غائب افراد سے متعلق احکام و اصول بیان کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ گم شدہ وہ شخص ہے جس کی زندگی اور موت کے بارے میں علم نہ ہو، یا اس کی زندگی کے بارے میں معلوم ہو لیکن اس کی موجودگی کی جگہ کا علم نہ ہو (مادہ ۲۰۲) تو وہ بھی گم شدہ (مفقود) سمجھا جائے گا۔ غائب وہ شخص ہے جو ایسے حالات کا شکار ہو جائے کہ واپس اپنے مقام پر یا اپنے ادارے میں بذات خود یا اپنے وکیل کے ذریعے ایک سال تک نہ آسکتا ہو، جس کی وجہ سے اس کے اپنے یا کسی دوسرے کے مفادات متاثر ہوتے ہوں۔

گم شدہ (مفقود) کی بیوی کا حکم اس قانون کی دفعہ ۱۰۹ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی عورت کا شوہر کسی معقول عذر کے بغیر غائب ہو جائے یا اسے تین سال سے زائد سزائے قید ہو جائے تو اس کی بیوی کا یہ حق ہے کہ وہ شوہر کے غائب یا قید ہونے کے ایک سال بعد قاضی کی عدالت میں طلاق کا مقدمہ دائر کر دے، خواہ شوہر کا مال بیوی کے اخراجات کی کفالت کے لیے موجود ہو۔

اس دفعہ میں غیر حاضری کی بناء پر میاں بیوی میں تفریق کا حق مالکی مذہب کی مستند رائے کی بنیاد پر ہے۔

گم شدہ (مفقود) کے مال کے بارے میں اس قانون کی دفعہ ۳۰۲ میں یہ حکم دیا گیا ہے:

۱۔ مورث کے مال میں سے گم شدہ فرد کا حق (ترکہ میں سے حصہ) محفوظ رکھا جائے۔ اگر وہ زندہ ہو گا تو لے لے گا اور اگر اس کی موت کا فیصلہ کر دیا گیا تو مورث کی وفات کے وقت جو ورثاء ترکہ کے مستحق تھے ان میں تقسیم کر دیا جائے۔

۲۔ اگر گم شدہ فرد کی موت کے فیصلے کے بعد وہ شخص زندہ دریافت ہو گیا تو ورثاء کے قبضے سے اپنے حصے کا ترکہ حاصل کر سکے گا اور خود گم شدہ فرد کا مال اس کے فوت ہونے سے پہلے یا اس کی موت کے حکم سے پہلے تقسیم نہ کیا جائے اور ترکہ تقسیم کرنے کے لیے موت کا حکم اس وقت دیا جائے گا جب کہ گم شدہ فرد کی عمر اسی سال ہو جائے۔ (مادہ ۲۰۵)۔

## ۲۔ گونگے، بہرے اور اندھے افراد

شام کا سول لاء دفعہ ۱۱۸ میں کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص گونگا اور بہرا ہو یا اندھا اور بہرا ہو یا اندھا اور گونگا ہو جس کی وجہ سے اس کے لیے اپنے ارادے کا اظہار مشکل ہو تو عدالت کو یہ اختیار ہو گا کہ اس کے لیے کوئی عدالتی معاون مقرر کر دے جو اس کے تصرفات میں اس کی معاونت کرے تاکہ اس کے مفادات کا تحفظ ہو سکے۔

## ۳۔ سخت سزائے قید یا بیڑیاں ڈالنے کے متعلق افراد کا حکم

شام کے قانون جرم و سزا کی دفعہ ۵۰ میں ایسے شخص کے بارے میں جسے سخت سزائے قید کا حکم سنایا گیا ہو یا قید کے ساتھ بیڑیاں ڈالنے کا حکم بھی دیا گیا ہو، کہا گیا ہے کہ اس پر پابندی عائد کر دی جائے اور اس کو مالی تصرفات سے روک کر اس کے اموال کی نگرانی کے لیے وصی مقرر کر دیا جائے۔ قانون کا متن یہ ہے:

۱۔ ہر وہ شخص جسے سخت سزائے قید یا بیڑیاں ڈالنے کی سزا دی گئی ہو دوران سزا اس پر پابندی عائد رہے گی اور اس کے ذاتی حقوق (مثلاً طلاق) کے سوا باقی تمام حقوق کی ادائیگی اس کے وصی کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ وصی کی تقرری سے متعلق تصرف سے روکے گئے افراد کے لیے اوصیاء کے تقرر کے پر سنل لاء پر عمل کیا جائے گا۔ ایسا شخص جو عمل، ارادہ یا تصرف کرے گا وہ مطلقاً باطل قرار پائے گا اور اس سلسلے میں دوسرے افراد جنہوں نے نیک نیتی سے کوئی معاہدہ کیا ہو گا ان کے مفادات کا تحفظ کیا جائے گا۔ ایسے شخص کی آمدنی میں سے اُسے کوئی چیز نہیں دی جائے گی بجز اس رقم کے جس کی قانون اور جیلوں سے متعلق ادارے اجازت دیں۔

### ولایت کا آغاز

افراد کی ولادت کے وقت سے ان پر ولایت کا حق شروع ہوتا ہے اور عقل و دانش کی عمر کو پہنچنے تک جاری رہتا ہے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک ماں کے پیٹ میں بچے پر کسی کو ولایت حاصل نہیں۔ اگر کسی شخص نے اس کے لیے کوئی چیز خریدی یا اُسے ہبہ کی تو وہ اگر زندہ پیدا ہوا تب بھی اس کا مالک نہیں ہوگا۔ اُسے وہی چار لازمی حقوق حاصل ہوں گے، جن کا اوپر ذکر کیا گیا۔

لیکن شام کے پر سنل لاء نے دفعہ ۱۷۶ میں فقہ زیدیہ اور مصر میں سن ۱۹۵۲ء میں مال پر ولایت کے قانون کے مطابق باپ یا دادا کو حمل کا وصی مقرر کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ ہمارے خیال میں اس سے صرف مال کے تحفظ کے لیے امین مقرر کرنا مراد نہیں ہے، جیسا کہ اکثر شارحین کی رائے ہے بلکہ اس وصی کو وہ تمام اختیارات حاصل ہوں گے جو بالعموم اوصیاء کو حاصل ہوتے ہیں۔ کیوں کہ اس قانون میں قید نہیں اور قانون کی رو سے نامکمل

اہلیت کے حامل فرد اور حمل کے وصی کو ایک ہی سیاق میں ایک ہی دفعہ کے تحت ذکر کر کے ان کو یکساں حیثیت دی گئی ہے۔ نیز وصی مقرر کرنے کا مقصد بھی اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے کہ وصی جنین کے مفادات کا تحفظ کرے اور اس کے مال کی صرف حفاظت ہی نہ کرے بلکہ اس میں اضافے کی تدبیر بھی کرے۔

### ولی کی شرائط

ولایت دوسرے کے اموال اور اس کے اعمال کے بارے میں ایک بھاری ذمہ داری کا نام ہے جس کی بناء پر بالعموم تصرفات نافذ ہوتے ہیں، اس لیے ولی خواہ خاص ہو جیسے باپ یا دادا یا عام ہو جیسے قاضی، ناظم وقف یا خیراتی ادارے کا مدیر، اس کے لیے کچھ شرائط مقرر ہیں جن کا اس کی ذات اور اس کے تصرفات میں ہونا ضروری ہے<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ بلوغ اور عقل کے باعث اس میں اہلیت ادا مکمل ہو: دیوانے اور نابالغ لڑکے کو حق ولایت حاصل نہیں ہوتا کیوں کہ وہ اپنی ذات کے لیے ولی نہیں ہو سکتے تو دوسرے کے لیے کیسے ولی ہو سکیں گے۔ جو چیز خود کسی کے پاس نہ ہو وہ دوسرے کو کب دے سکتا ہے۔

۲۔ ولی اور جس فرد کا ولی ہے دونوں کا دین ایک ہو: غیر مسلم، مسلمان کا اور مسلمان غیر مسلم کا ولی نہیں ہو سکتا، کیوں کہ دین میں اتحاد بالعموم شفقت اور مفادات کے تحفظ کا باعث ہوتا ہے۔

(۱) مختصر الطحاوی، ۱۶۰ وبعد؛ البدائع، ۵: ۱۵۳؛ الدرالمختار علی ردالمحتار، ۵: ۴۹۵۔

۳۔ عادل ہو، یعنی دینی، اخلاقی اور حسن معاملات کے امور میں مستحکم ہو<sup>(۱)</sup> فاسق ولی نہیں ہو سکتا، کیوں کہ فسق کی وجہ سے دوسروں کے مفادات کے تحفظ میں اس پر الزام عائد ہو سکتا ہے۔

۴۔ امانت کے ساتھ تصرفات پر قدرت: ولایت کا مقصد یہ ہے کہ جس پر ولایت حاصل ہو اس کے مفادات کا تحفظ کیا جائے۔ اگر ولی امانت دار نہیں یا تصرفات پر قدرت نہیں رکھتا تو مقصد حاصل نہیں ہو سکتا<sup>(۲)</sup>۔

۵۔ جس پر ولایت حاصل ہو اس کے مفادات کی رعایت: کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، الاسراء ۱۷: ۳۴ (یتیم کے مال کے قریب نہ جاؤ مگر ایسے طریقے سے جو بہت عمدہ ہو)۔ ولی کوئی ایسا تصرف کرنے کا مجاز نہیں جس سے اس شخص کو محض نقصان ہو جس پر اسے ولایت حاصل ہے۔ مثلاً اس کے مال سے ہبہ کرنا یا

(۱) دفعہ ۱/۱۷۸ میں ہے: "ضروری ہے کہ وصی عادل ہو سرپرستی کی ذمہ داریاں پوری کرنے پر قادر ہو، کامل اہلیت کا حامل ہو اور نامکمل اہلیت والے فرد کا ہم مذہب ہو۔"

(۲) شام کے پرسئلہ نے دفعہ ۲/۱۷۸ کے تحت مندرجہ ذیل حالات میں وصی کو ولایت کے حق کے استعمال سے روک دیا ہے۔ اس کا متن یہ ہے: وصی نہیں ہو سکتا:

الف۔ ایسا شخص جس کے خلاف چوری یا بددیانتی کا، دھوکا دہی یا کسی اخلاقی جرم کا فیصلہ کیا گیا ہو۔  
ب۔ جسے دیوالیہ قرار دیا گیا ہو تا آنکہ دوبارہ اپنا اعتبار بحال کرے۔

ج۔ جسے باپ نے یا باپ کی غیر موجودگی کی صورت میں دادا نے اپنی وفات سے پہلے وصی ہونے سے معزولی کر دیا ہو اور یہ امر دستاویز سے ثابت ہو۔

د۔ ایسا شخص جس کے اپنے یا اس کے اصول و فروع یا بیوی/خاندان میں سے کسی کا اس شخص کے ساتھ عدالتی نزاع ہو جس کا اسے وصی مقرر کیا گیا ہے یا ایسا خاندانی جھگڑا ہو جس سے اس کے مفادات متاثر ہونے کا اندیشہ ہو۔

صدقہ دینا یا مارکیٹ ریٹ سے کم پر خرید و فروخت کرنا یا طلاق دینا۔ اگر اس تصرف کو خود ولی پر نافذ کرنا ممکن ہو تو ایسا تصرف ولی پر نافذ ہو جائے گا ورنہ باطل قرار پائے گا۔

البتہ ایسے تصرفات جو محض نفع بخش ہوں جیسے ہدیہ اور وصیت قبول کرنا یا مالی ضمانت یا ایسے تصرفات جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو مثلاً مارکیٹ ریٹ کے معمولی فرق سے یا مارکیٹ ریٹ پر خرید و فروخت تو ایسے تصرفات صحیح ہوں گے اور نافذ ہو جائیں گے۔

اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط ولی میں نہ پائی جائے تو قاضی کو حق ہے کہ ولی میں اہلیت کی کمی یا کفر یا فسق کی وجہ سے اُسے تبدیل کر دے اور اگر ولی امانت دار نہ ہو تو قاضی اس کے ساتھ کوئی دوسرا مددگار ولی متعین کر دے۔

### ولی کے تصرفات اور اس کا دائرہ کار

ولی کی شرائط کے بیان سے واضح ہو جاتا ہے کہ ولی کو کوئی ایسا تصرف کرنے کا حق نہیں ہے جس میں اس فرد کو محض نقصان ہو جس کا وہ ولی ہے مثلاً اس کے مال سے صدقہ کرنا۔ اسے ایسے تصرفات کرنے کا حق ہے جس میں اس کے زیر سرپرستی فرد کا مفاد ہو جیسے اس کے مال کی حفاظت اور اس کا انتظام و انصرام اور اس میں اضافے کی کوششیں، اور ضروری اخراجات، لازمی اشیاء کی خریداری، منقولہ اشیاء کی فروخت۔ اگر چھوٹے بچے کے پاس اپنا مال نہ ہو تو باپ کے لیے ضروری ہے کہ اپنے مال میں سے اس کے اخراجات کی کفالت کرے، کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، البقرہ ۲: ۲۳۳) باپ کے ذمے ہے دودھ پلانے والی مطلقہ ماؤں کا نان نفقہ اور لباس، دستور کے مطابق)۔ اگر چھوٹے بچے کا اپنا مال ہو تو اس میں سے خرچ کیا جائے اور اگر باپ محتاج ہے تو وہ چھوٹے بچے کے مال سے ضروری خرچ لے سکتا ہے، کیوں کہ ارشاد ہے: وَمَنْ كَانَ



غَنِيًّا فَلَيْسَتْ غَنِيًّا وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ، النساء ۴: ۶ (جو غنی ہے وہ بچتا رہے اور جو فقیر ہے وہ دستور کے مطابق کھا سکتا ہے)۔

نامکمل اہلیت والے فرد کی غیر منقولہ جائداد کے بارے میں حنفیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ باپ کے لیے جائز ہے کہ وہ اسے مارکیٹ ریٹ پر یا اس سے زائد پر فروخت کر دے۔ حنفیہ کے متاخرین فقہاء وصی کے لیے اسے جائز قرار نہیں دیتے۔ البتہ اگر کوئی مجبوری ہو مثلاً کوئی قرض ادا کرنا ہے جسے ادا کرنے کی اور کوئی صورت نہ ہوں بجز اس کے کہ غیر منقولہ جائداد فروخت کی جائے، تو اس صورت میں جائز ہے<sup>(۱)</sup>۔

شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۲/۱۷۲ میں ہے کہ باپ یا کسی دوسرے وصی کے لیے نامکمل اہلیت کے حامل فرد کی غیر منقولہ جائداد کو قاضی کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا یا رہن رکھنا جائز نہیں<sup>(۲)</sup>۔ قاضی ضرورت کا جائزہ لے کر مثلاً اخراجات کے لیے یا قرض ادا کرنے کے لیے فروخت کرنے کی ضرورت ہو تو اجازت دے سکتا ہے۔

یہ ولی کے اختیارات اور اس کے دائرہ کار کے بارے میں ایک اجمالی بیان ہے۔ اگر ہر قسم کے ولی کے الگ الگ اختیارات اور تصرفات کی حدود دیکھنا چاہیں تو کتب فقہ کی طرف رجوع کریں<sup>(۳)</sup>۔

(۱) تکملة فتح القدير مع العناية، ۸: ۴۹۹ وبعد؛ مجمع الضمانات للبغدادی، ۴۰۸۔

(۲) شام کے قانون کی دفعہ ۱۸۲ میں ہے کہ وصی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ جس کا وصی ہے اس کی ملکیت سے مال نکالنے کا کوئی تصرف براہ راست عدالتی فیصلے کے بغیر کرے۔

(۳) دیکھیے: الدر المختار علی رد المحتار، ۵: ۴۹۴ وبعد؛ تکملة الفتح، ۸: ۴۹۸ وبعد؛ مجمع

الضمانات، ۴۰۷ وبعد۔



## وکالت

وکالت سے مراد ہے کسی کی زندگی میں اس کی قانونی نیابت کرنا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ بھی ولایت کی ایک قسم ہے۔ اس میں درج ذیل امور زیر بحث آئیں گے۔ وکالت کی تعریف، اس کا رکن، شرائط، وکالت کی اقسام، وکیل کے تصرفات، کیا وکیل آگے کسی کو وکیل بنا سکتا ہے۔ کیا کئی وکیل ہو سکتے ہیں۔ پیغام رساں اور وکیل میں فرق، وکالت کی صورت میں معاہدے کا حکم اور اس کے حقوق، وکالت کا خلاصہ۔

### وکالت کی تعریف اور اس کا شرعی جواز

لغت میں وکالت سے مراد یا تو حفاظت لی جاتی ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (آل عمران ۳: ۱۷۳) میں محافظ مراد ہے یا سپردگی جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ، ابراہیم ۱۴: ۱۲ (اللہ پر بھروسہ کرنے والے اپنے معاملات اس کے سپرد کر دیں) اور اِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ اِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا اِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، ہود ۱۱: ۵۶ (میں اللہ پر جو میرا اور تمہارا (سب کا) پروردگار ہے بھروسہ رکھتا ہوں (زمین) پر جو چلنے پھرنے والا ہے وہ اس کو چوٹی سے پکڑے ہوئے ہے۔ بے شک میرا پروردگار سیدھے راستے پر ہے) اور کہا جاتا ہے: وکل امرہ الی فلان یعنی وہ اپنا معاملہ فلاں کے حوالہ کر کے بے فکر ہو گیا۔

فقہاء اس سے دو معنی مراد لیتے ہیں۔ اگرچہ پہلا مفہوم ثانوی اور دوسرا اصلی ہے۔ وکالت کی تعریف میں حنفیہ کی عبارت یہ ہے: (۱) کسی جائز معلوم تصرف کے لیے کسی دوسرے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کرنا۔ یعنی تصرف اور حفاظت کا کام وکیل کے سپرد کر دینا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے یوں تعریف کی ہے: (۲) کسی شخص کا کوئی ایسا کام کسی دوسرے کے سپرد کر دینا جس میں نیابت ہو سکتی ہو تا کہ وہ دوسرا شخص وہ کام اس کی زندگی میں انجام دے۔ اور جس کام میں نیابت ہو سکتی ہو اس کا اصول یہ ہے:

ہر وہ تصرف جو کسی شخص کے لیے خود کرنا ہو، خواہ ابتدا سے اس کے لیے کسی کو وکیل بنانا بھی جائز ہے۔ لوگ قدیم دور سے آج تک اپنے بے شمار حالات اور امور میں اپنے روزمرہ کے کاموں میں کسی دوسرے کو وکیل بناتے رہے ہیں، یا تو اس وجہ سے خود وہ کام نہیں کر سکتے تھے یا نہیں کرنا چاہتے تھے، جیسا کہ لوگوں کا حاکم یا وزیر کو اپنے معاملات کے لیے وکیل بنانا یا اس وجہ سے کہ خود اسے انجام دینے سے عاجز ہیں جیسے مقدمات میں قانونی ماہرین کو وکیل بنانا اور تجارتی معاملات میں تجارت پیشہ افراد کو وکیل بنانا۔

یہی وجہ ہے کہ قوانین سماویہ نے وکالت کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں اصحاب کہف کے قصہ میں ہے: فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ، الکہف ۱۸: ۱۹ (اپنے میں سے ایک کو یہ نقدی دے کر شہر بھیجو، وہ دیکھے کہ کونسا شخص صاف ستھرا کھانا تیار کرتا ہے اس سے تمہارے لیے کھانالے آئے)۔ سنت نبویہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حکیم بن حزام (یا عروہ بارتی) کو قربانی

(۱) تبیین الحقائق، ۴: ۲۵۴؛ البدائع، ۶: ۱۹؛ رد المحتار، ۴: ۴۱۷۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۲۱۷؛ الشرح الكبير للدردير، ۳: ۳۷۷؛ غایة المنتهی، ۲: ۱۴۷۔

کی بکری خریدنے کے لیے وکیل بنایا<sup>(۱)</sup> اور ام حبیبہ بنت ابی سفیان سے جب کہ وہ حبشہ میں تھیں عمرو بن امیہ الضمری کو وکیل بنا کر بھیجا<sup>(۲)</sup>۔ نیز آپؐ نے کئی ایک سرکاری کاموں کے لیے لوگوں کو وکیل بنایا مثلاً زکوٰۃ جمع کرنا، لشکروں کی تیاری اور صوبوں کے انتظامات چلانا۔

## وکالت کی اجرت

### اجرت لے کر وکالت کرنا

وکالت، اجرت لے کر اور بلا معاوضہ دونوں طرح جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ صدقات (زکوٰۃ) جمع کرنے کے لیے عمال بھیجتے تھے اور ان کے لیے اجرت مقرر کر دیتے تھے<sup>(۳)</sup>۔ اگر معاوضے کے ساتھ وکالت کا معاہدہ طے ہو تو معاہدہ لازم ہو جاتا ہے اور وکیل اجیر کے حکم میں ہوتا ہے یعنی وکیل کے لیے وہ کام کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور کسی ایسے عذر کے بغیر جو وکیل کے لیے کام کی عدم تکمیل کو مباح کر دے وکیل کے لیے وہ کام چھوڑ دینا جائز نہیں۔ اگر اجرت کا صراحتاً ذکر نہ کیا گیا ہو تو عرف میں جو اجرت طے ہوگی وہی دینا ہوگی۔ اگر عرف میں ان وکلاء کے لیے اجرت کا دستور ہو مثلاً قانونی ماہرین کی اجرت یا خرید و فروخت کرانے والے ایجنٹ تو انہیں اجرت مثل (مارکیٹ ریٹ پر اجرت) دینا ضروری ہوگا۔ اور جیسا عرف میں طے ہو اسی کے مطابق معاہدے کے دونوں فریقوں میں

(۱) حکیم بن حزام کو وکیل بنانے کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے خود حکیم سے روایت کی اور عروہ بارتی کو وکیل بنانے کی روایت احمد، بخاری، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارقطنی نے خود عروہ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۲۷۰)۔

(۲) ابوداؤد، ۱: ۴۶۸۔

(۳) تلخیص الحبیر، ۱: ۱۷۶، ۲۵۱، ۲۷۵۔

سے ایک فریق دوسرے کو ادا کرے گا۔ اور اگر اس نوعیت کی وکالت بلا معاوضہ ہوتی ہے تو اُسے بلا معاوضہ اور بھلائی کے کام کے طور پر لیا جائے گا جیسا کہ وکالت میں اصل یہی ہے کہ بلا معاوضہ ہو اور نیکی کے کام میں تعاون کے لیے اجرت کے بغیر وکالت کی جائے۔ اگر وکالت بلا معاوضہ ہو تو ایسی وکالت میں وکیل کے لیے وکالت جاری رکھنا ضروری نہیں بلکہ وہ کسی بھی وقت وکالت سے دست بردار ہو سکتا ہے۔ یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے<sup>(۱)</sup> جب کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ وکالت خواہ معاوضے پر ہو تب بھی دونوں جانب سے اس کی پابندی لازمی نہیں ہے<sup>(۲)</sup>۔

## وکالت کارکن

وکالت کارکن ایجاب و قبول ہے۔ ایجاب مؤکل کی طرف سے ہو کہ وہ یوں کہے کہ میں نے آپ کو فلاں کام کا وکیل بنایا یا فلاں کام کریں یا میں نے آپ کو فلاں کام کرنے کی اجازت دی وغیرہ اور قبول وکیل کی طرف سے ہو کہ وہ یوں کہے: میں نے قبول کیا وغیرہ۔ ضروری نہیں کہ وکیل کی طرف سے الفاظ اور قول کے ذریعے اُسے قبول کیا جائے عملاً بھی قبول کیا جاسکتا ہے، یعنی جب وکیل کو اپنے وکیل بنائے جانے کا علم ہو اور وہ مطلوبہ کام شروع کر دے تو اُسے قبولیت سمجھا جائے گا۔ وکالت میں (جیسا کہ مجلس عقد کی بحث میں ہم نے دیکھا ہے) ایک ہی مجلس میں ایجاب و قبول ضروری نہیں بلکہ یہ کافی ہے کہ وکیل بنائے جانے کا علم ہو اور اس کے بعد تصرف شروع کر دیا جائے۔

(۱) تکملة فتح القدیر، ۶: ۱۲۳؛ المغنی، ۵: ۸۵؛ القوانین الفقہیۃ، ۳۲۹؛ الشرح الکبیر، ۳: ۳۹۶

وبعد۔

(۲) نہایۃ المحتاج، ۴: ۳۸؛ وبعد۔

بلا معاوضہ وکالت ایک جائز کام ہے لیکن لازمی نہیں<sup>(۱)</sup>، یعنی دونوں فریق جب چاہیں اسے منسوخ کر سکتے ہیں۔

وکالت میں مطلقاً تصرف کا اختیار دیا جاتا ہے اس لیے درست ہے کہ کسی شخص کو فوری طور پر وکیل بنایا جائے مثلاً کہا جائے کہ آپ اب سے فلاں کام میں میرے وکیل ہیں، جب کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> مستقبل میں کسی وقت سے وکیل بنایا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہا جائے کہ آپ میرے فلاں مقدمہ میں اگلے مہینے سے وکیل ہوں گے یا کسی شرط سے معلق کر دیا جائے مثلاً اگر فلاں شخص آگیا تو آپ اس کتاب کی فروخت میں میرے وکیل ہوں گے، کیوں کہ لوگوں کو اس طرح کے معاملات میں ایسے امور کی ضرورت پیش آتی ہے۔ شافعیہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ وکالت کو کسی صفت یا وقت کے ساتھ مشروط کرنا درست نہیں مثلاً اگر زید آگیا یا مہینے کے شروع سے میں فلاں کام میں آپ کو وکیل بناتا ہوں، کیوں کہ مشروط کرنے میں دھوکا دہی کا احتمال ہو سکتا ہے۔ البتہ ان کے نزدیک یہ جائز ہے وکیل تو فوراً بنا لیا جائے لیکن کام شروع کرنے کو کسی وقت سے مشروط کر لیا جائے مثلاً آپ آج سے اس زمین کی فروخت میں میرے وکیل ہیں لیکن اسے ایک مہینہ سے پہلے فروخت نہ کریں یا اس وقت فروخت کریں جب میں اپنی نوکری چھوڑ دوں۔

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۹۷؛ المغنی، ۵: ۱۱۳؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۵۴؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۳۱

وبعد، الدر المختار، ۴: ۳۳۳۔

(۲) البدائع، ۶: ۲۰؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۲۷؛ المغنی، ۵: ۸۵۔

## وکالت کی شرائط

وکالت کے درست ہونے کے لیے وکیل، موکل اور اس معاملے کے بارے میں جس میں وکالت کی گئی ہے کی کچھ شرائط ہیں:

### موکل کی شرائط

موکل میں شرط یہ ہے کہ جس تصرف کا وہ کسی کو وکیل بناتا ہے اس تصرف کا خود مالک یعنی اسے خود انجام دینے کا اہل ہو، کیوں کہ جو شخص خود کسی چیز کا مالک نہ ہو وہ کسی دوسرے کو وکیل نہیں بنا سکتا۔ جس شخص میں سرے سے اہلیت نہ ہو مثلاً دیوانہ یا بے شعور بچہ وہ کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا جس کی اہلیت نامکمل ہو مثلاً باشعور نابالغ وہ ایسے معاملات میں جو محض نقصان دہ ہیں مثلاً طلاق اور ہبہ وغیرہ ان میں کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا۔ البتہ باشعور نابالغ ایسے معاملات میں وکیل بنا سکتا ہے جو اس کے لیے نفع بخش ہوں مثلاً ہدیہ قبول کرنا۔ نیز ولی کی اجازت سے ایسے معاملات میں بھی وکیل بنا سکتا ہے جن میں نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہو مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری۔ جس شخص پر بے وقوفی اور کم علمی کے باعث پابندی لگادی گئی ہو اس کا مباح تصرفات میں کسی کو وکیل بنانا جائز ہے۔ نیز حنفیہ کے نزدیک عورت کسی شخص کو اپنا نکاح کروانے میں وکیل بنا سکتی ہے<sup>(۱)</sup>۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ بچہ مطلقاً کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا کیوں کہ وہ خود کسی تصرف کی اہلیت نہیں رکھتا۔ نیز کوئی

(۱) البدائع، ۶: ۲۰؛ تکملة فتح القدیر، ۶: ۱۲۔

(۲) الفقہ علی المذاهب الاربعہ، ۳: ۲۳۶ وبعده؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۱۷؛ المہذب، ۱: ۳۴۹۔



عورت کسی دوسری عورت کو اپنا عقد نکاح کرنے کے لیے وکیل نہیں بنا سکتی، البتہ مالکیہ کے نزدیک مرد کو وکیل بنا سکتی ہے۔

## وکیل کی شرائط

وکیل کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ عاقل ہو، باشعور فرد وکیل ہو سکتا ہے خواہ اسے کاروبار کرنے کی اجازت ہو یا کاروبار کرنے پر پابندی ہو۔ دیوانہ، پاگل اور بے شعور فرد تصرفات میں وکیل نہیں ہو سکتا کیوں کہ ان کی بات کا اعتبار نہیں ہے۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے<sup>(۱)</sup>۔

حنفیہ کے سوا فقہاء کی رائے یہ ہے کہ<sup>(۲)</sup> لڑکے کی وکالت درست نہیں کیوں کہ وہ شرعی احکام کا مکلف نہیں۔ جب اس کا اپنی ذات کے لیے تصرف صحیح نہیں ہے تو دوسرے کا وکیل بننا بھی درست نہیں۔ نیز کوئی عورت عقد نکاح میں کسی دوسری عورت کی وکیل نہیں ہو سکتی کیوں کہ جب ایک عورت خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی تو وہ کسی دوسری کا نکاح کیسے کر سکتی ہے۔

جس چیز کے بارے میں وکالت کی گئی ہو اس کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں:<sup>(۳)</sup>

۱۔ وہ چیز وکیل کو معلوم ہو: کسی ایسی چیز کے بارے میں وکالت درست نہیں جس کے بارے میں سرے سے علم نہ ہو مثلاً یہ کہا جائے: میرے لیے کوئی زمین یا کوئی موتی یا کوئی گھر

(۱) المبسوط، ۱۹: ۱۵۸؛ البدائع، ۶: ۲۰؛ رد المحتار، ۴: ۴۱۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۹۷۔

(۳) البدائع، ۶: ۲۱؛ وبعد؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۹۷؛ الشرح الکبیر، ۳: ۳۷۷؛ وبعد، مغنی المحتاج،

۲: ۲۱۹؛ وبعد؛ المغنی، ۵: ۸۳۔



خریدو۔ اگر اس چیز کے بارے میں معمولی جہالت ہو تو وکالت جائز ہے، مثلاً کہا جائے میرے لیے انگریزی اون خریدو، یا میرے لیے اس قیمت پر اون خریدو۔

۲۔ شرعاً وہ تصرف جائز ہو: شرعاً کسی حرام فعل پر کسی کو وکیل نہیں بنایا جاسکتا مثلاً غصب کرنے کے لیے یا کسی دوسرے پر زیادتی کرنے کے لیے۔

۳۔ ایسا فعل ہو جس میں نیابت ہو سکتی ہو مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، صدقہ، امانتوں کی واپسی اور قرضوں کی ادائیگی۔

اگر تصرفات کو اس حوالے سے دیکھیں کہ ان میں سے کون سے نیابت قبول کرتے ہیں اور کون سے ایسے ہیں جن میں نیابت درست نہیں تو ان کی تین قسمیں ہیں:

- ۱۔ جو بالاتفاق نیابت قبول کرتے ہیں، جس کی تفصیل اوپر گزر چکی۔
- ۲۔ جو بالاتفاق نیابت قبول نہیں کرتے، مثلاً قسم، محض ذاتی عبادات جیسے نماز، روزہ اور حدت سے پاک ہونا۔

۳۔ وہ تصرفات جن میں اختلاف ہے مثلاً قصاص کی ادائیگی اور حدود شرعیہ، حنفیہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> ان میں کسی کو وکیل بنانا جائز نہیں، کیوں کہ ان کے نفاذ کے وقت موکل کی حاضری ضروری ہے، پس اس کی غیر حاضری سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور حدود شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

(۱) المبسوط، ۱۹: ۹، ۱۰۶: ۱، فتح القدير، ۶: ۱۰۴، البدائع، ۶: ۲۱، ردالمحتار والدرالمختار، ۴: ۱۸: ۴

حنفیہ کے سوا فقہاء<sup>(۱)</sup> کی رائے یہ ہے کہ حدود و قصاص کی ادائیگی میں وکیل بنانا جائز ہے، خواہ موکل موجود ہو یا غائب ہو؛ کیوں کہ ہو سکتا ہے کسی مجبوری کے تحت اس کے لیے حاضر ہونا ممکن نہ ہو، مزید یہ کہ وکیل اصل فرد کی طرح ہوتا ہے۔

## وکالت کی اقسام

وکالت کی متعدد اقسام ہیں۔

### ۱۔ وکالت خاص اور وکالت عام

وکالت کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام<sup>(۲)</sup>۔

**وکالت خاص:** اس سے مراد یہ ہے کہ کسی خاص متعین تصرف میں کسی کو وکیل بنایا جائے مثلاً کسی متعین زمین یا گاڑی کو فروخت کرنے میں یا کسی متعین جائداد کی کرایہ داری میں یا کسی متعین مقدمے میں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ وکیل اپنے آپ کو اسی معاملے تک محدود رکھے گا ورنہ وہ فضولی (unauthorized agent) ہو جائے گا۔

**وکالت عام:** اس سے مراد ہر تصرف اور ہر چیز میں وکیل عام بنا دینا ہے مثلاً کہا جائے کہ آپ میرے تمام تصرفات میں یا ہر شے میں میرے وکیل ہیں۔ جو چاہیں میرے لیے خریدیں، یا جو چاہیں کریں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جن تصرفات کا موکل کو اختیار ہوتا ہے اور جن میں وکیل بنانا جائز ہے ان تمام تصرفات کا وکیل کو اختیار ہو گا۔ البتہ موکل کو نقصان

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۹۷؛ الشرح الكبير، ۳: ۳۷۸؛ المغنی، ۵: ۸۴؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۱؛

المہذب، ۱: ۳۳۹۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین، ۴: ۴۱۶؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۹۷۔

پہنچانے والے تصرفات مثلاً ہبہ، صدقہ اور وقف وغیرہ اور کسی کو بری کر دینا مثلاً طلاق دینا، قرض معاف کر دینا وغیرہ اس سے مستثنیٰ ہیں وکیل نہ تو مؤکل کا مال ہبہ میں دے سکتا ہے اور نہ اس کی بیوی کو طلاق دے سکتا ہے۔ جب تک کہ مؤکل صراحتاً اس کی اجازت نہ دے۔

## ۲۔ مقید اور مطلق وکالت

کبھی وکالت مقید ہوتی ہے اور کبھی مطلق<sup>(۱)</sup>۔

**مقید وکالت:** مقید وکالت سے مراد ایسی وکالت ہے جس میں وکیل کے تصرف کو متعین شرائط سے مقید کر دیا گیا ہو مثلاً میں آپ کو یہ زمین نقد اتنی قیمت پر فروخت کرنے کے لیے وکیل بنانا ہوں۔ یا اتنی مدت کے ادھار پر فروخت کرنے کے لیے یا اتنی اقساط میں، ہر قسط اتنے عرصے بعد واجب الادا ہوگی وغیرہ۔ اس کا حکم یہ ہے کہ وکیل مؤکل کی طرف سے عائد کردہ شرائط کا پابند ہوگا اور حتی الامکان ان کی رعایت ملحوظ رکھے گا۔ خواہ وہ شرائط اس شخص کے بارے میں ہوں جس سے معاہدہ کرنا ہو یا اس چیز کے بارے میں جس کا وکیل بنایا گیا ہو یا قیمت کے بارے میں۔ اگر وکیل ان شرائط کی پابندی نہیں کرتا تو مؤکل اس تصرف کا پابند نہیں ہوگا۔ ہاں اگر وکیل نے مؤکل کی بہتری کے لیے کوئی اقدام کیا تو مؤکل پابند ہوگا مثلاً مؤکل کی مقرر کردہ قیمت سے زیادہ پر چیز فروخت کر دی یا ادھار کے بجائے اور قسطوں کے بجائے نقد پر فروخت کر دی تو درست ہے۔ اگر وکیل نے مؤکل کی شرائط کی مخالفت کی تو مؤکل کے لیے اس کی پابندی ضروری نہیں اور اس صورت میں وکیل "فضولی" کہلائے گا۔ اور اگر اس نے کوئی چیز خریدی ہے تو یہ تصرف وکیل کے لیے لازمی

(۱) البدائع، ۶: ۲۷ وبعده؛ مختصر الطحاوی، ۱۱۰ وبعده؛ المبسوط، ۱۹: ۳۹؛ الدرالمختار،

۴: ۲۲۱ بعد، مجمع الضمانات، ۲۲۹: تکملة فتح القدير، ۶: ۷۰ وبعده۔

ہو جائے گا، کیوں کہ اس امر کا امکان ہے کہ اس نے اپنے لیے خریدی ہو، لیکن اگر کوئی چیز فروخت کر دی تو اس کی فروخت مؤکل کی رضامندی پر موقوف ہوگی۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو معاہدہ ہو جائے گا ورنہ وکیل اس معاہدے کا ذمہ دار نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کا نفاذ وکیل کے لیے مشکل ہے۔

**مطلق وکالت:** ایسی وکالت ہے جس میں وکیل پر شرائط نہ عائد کی گئی ہوں، مثلاً کہا گیا ہو، میں آپ کو یہ زمین فروخت کرنے پر وکیل بناتا ہوں، نہ تو اس کی قیمت مقرر کی گئی ہو اور نہ قیمت ادا کرنے کے طریقے کی وضاحت کی گئی ہو۔ اس کا حکم، امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ مطلق، مطلق ہی رہے گا اور وکیل کو اختیار ہے کہ وہ جس قیمت پر چاہے زمین فروخت کر دے، کم یا زیادہ، خواہ مارکیٹ ریٹ سے بہت کم پر، نقد خواہ ادھار، تندرست کو یا بیمار کو، کیوں کہ مطلق احکام میں اصل یہ ہے کہ ان کو مطلق رہنے دیا جائے اور انہیں مقید نہ کیا جائے جب تک کہ کوئی وجہ اور دلیل نہ ہو مثلاً تہمت کا وجود۔ اس سلسلے میں عرف کا اعتبار نہیں کیوں کہ عرف باہمی متعارض ہوتے ہیں۔

صاحبین کی رائے یہ ہے، اور انہیں کی رائے پر فتویٰ ہے، انہیں کی رائے راجح ہے اور شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے<sup>(۱)</sup> کہ اس صورت میں وکیل پر وہ تمام پابندیاں ہوں گی جو عرف میں ہوتی ہیں۔ اگر عرف کی پابندیوں کی خلاف ورزی کرے گا تو فضولی قرار پائے گا۔ اور اس کا تصرف مؤکل کی رضامندی پر موقوف ہوگا۔ وکیل کے لیے جائز نہیں کہ مارکیٹ ریٹ سے بہت کم قیمت پر (غبن فاحش کی حد تک) چیز فروخت کر دے، کیوں کہ لوگ عام طور پر اس بات کو برداشت نہیں کرتے اور نہ یہ کہ مقامی کرنسی

(۱) الشرح الكبير، ۳: ۳۸۲؛ المہذب، ۱: ۳۵۳ وبعده؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۳-۲۲۹؛

بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۹۸، المغنی، ۵: ۱۲۲؛ قواعد الاحکام لابن عبد السلام، ۲: ۱۰۷۔

کے سوا کسی اور کرنسی میں فروخت کر دے اور نہ ادھار پر یا قسطوں میں بیچ دے۔ ہاں اگر عرف اس کی اجازت دیتا ہو تو درست ہے۔ چوں کہ وکیل کو اس امر سے منع کیا گیا ہے کہ وہ مؤکل کو نقصان پہنچائے، لہذا اس کا فرض ہے کہ مؤکل کی خیر خواہی کرے۔

نکاح کے معاہدے میں وکیل کو یہ حق نہیں کہ وہ مؤکل کا نکاح کسی ایسی عورت سے کر دے جو مؤکل کی ہم پلہ نہیں یا بہت زیادہ مہر (غبن فاحش کی حد تک) کے بدلے نکاح کر دے۔ اگر ایسا کرے گا تو وکیل کا تصرف مؤکل کی رضامندی پر موقوف ہوگا۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو نافذ ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

## وکیل کے تصرفات کا حکم

وکالت پر ان تصرفات کی ولایت ثابت ہوتی ہے جو وکیل سر انجام دیتا ہے۔ اب ہم وکالت کی اہم اقسام کے اہم تصرفات کا تذکرہ کریں گے۔

### ۱۔ مقدمے کا وکیل

یعنی عدالت میں مقدمے کا وکیل، جیسا کہ آج کل قانونی وکیل ہوتے ہیں۔ دعویٰ سے متعلق تمام معاملات اور ضروری امور کا ان کو اختیار ہوتا ہے۔ حنفیہ میں سے امام زفر کے سوا باقی کے نزدیک وکیل اپنے مؤکل کی طرف سے اقرار بھی کر سکتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ کیوں کہ وکیل کا کام صرف جھگڑا کرنا نہیں ہوتا بلکہ حق کا بیان و اثبات بھی اس کی ذمہ داری ہوتی ہے، اور حق کا بیان کبھی مدعی کے دعوے کے انکار سے ہوتا ہے اور کبھی اقرار سے۔

(۱) البدائع، ۶: ۲۴؛ تکملة الفتح، ۶: ۱۰؛ المبسوط، ۱۹: ۴؛ الدرالمختار، ۴: ۴۳؛

الکتاب مع شرح اللباب، ۲: ۱۵۱۔

امام زفر اور دوسرے تینوں ائمہ کی رائے یہ ہے کہ <sup>(۱)</sup> اگر مقدمے کا وکیل موکل کی طرف سے اقرار کر لیتا ہے تو اس کی ذمہ داری موکل پر نہیں ہوگی۔ چوں کہ وکیل بنانے کا مطلب مدافعت کرنا ہے جب کہ اقرار باہمی صلح کا پیش خیمہ ہوتا ہے اور اس کے باعث مقدمہ بازی ختم ہو جاتی ہے۔ پس وکیل اقرار نہیں کر سکتا، جیسا کہ وہ اپنے موکل کی طرف سے کسی کو بری الذمہ قرار نہیں دے سکتا۔ اسی طرح مقدمے کا وکیل، امام زفر کے سوا حنفیہ کے نزدیک جس مال کا جھگڑا ہو اس کو وصول کر سکتا ہے <sup>(۲)</sup>۔ کیوں کہ مال پر قبضے سے ہی جھگڑا ختم ہوتا ہے، قبضے کے بغیر مقدمہ ختم نہیں ہو سکتا اور وکیل اپنے موکل کے مفادات کے تحفظ کا امین ہے <sup>(۳)</sup>۔

امام زفر، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک <sup>(۴)</sup> وکیل قبضہ نہیں کر سکتا، کیوں کہ مقدمہ لڑنے میں جو شخص قابل اعتماد ہو ضروری نہیں کہ حقوق کی وصولی اور مال کے قبضے میں بھی قابل اعتماد اور امین ہو۔

**۲۔ فروخت کا وکیل:** اگر فروخت کے وکیل کے تصرف کے لیے موکل نے قیود اور شرائط مقرر کی ہوں تو اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ان شرائط کی خلاف ورزی کرے گا تو تصرف موکل کے حق میں نافذ نہیں ہو گا بلکہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ البتہ اگر

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۹۷؛ الشرح الکبیر، ۳: ۳۷۹؛ المہذب، ۱: ۳۵۱؛ المغنی، ۵: ۹۱۔

(۲) البدائع، ۶: ۲۴؛ وبعد؛ تکملة فتح القدير، ۶: ۹۶؛ المبسوط، ۱۹: ۱۹؛ مجمع الضمانات، ۲۶۱۔

(۳) مرغینانی مؤلف ہدایہ کہتے ہیں کہ آج کل فتویٰ امام زفر کے قول پر ہے کیوں کہ وکلاء میں خیانت عام ہو گئی

ہے اور ایسے شخص کو مقدمے کا وکیل بنایا جاسکتا ہے جو مال کے معاملے میں امانت دار نہ ہو۔

(۴) المہذب، ۱: ۳۵۱؛ المغنی، ۵: ۹۱۔



شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں موکل کی خیر خواہی کا خیال رکھا گیا ہے تو تصرف درست ہو گا کیوں کہ موکل کا مقصد ضمناً حاصل ہو گیا۔ اگر وکیل کو کسی متعین قیمت پر مال فروخت کرنے کے لیے وکیل بنایا گیا تھا اور اس نے کم قیمت پر فروخت کر دیا تو یہ تصرف نافذ نہیں ہو گا کیوں کہ شرائط کی خلاف ورزی کر کے موکل کو نقصان پہنچایا گیا، اور اگر زیادہ قیمت پر فروخت کر دیا تو تصرف نافذ ہو جائے گا کیوں کہ اس میں موکل کی بہتری ہے۔ اگر نقد قیمت پر فروخت کرنے کی شرائط عائد کی گئی تھی لیکن وکیل نے ادھار پر فروخت کر دیا تو اس کا نفاذ موکل کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ اور اگر ادھار فروخت کرنے کا کہا گیا تھا لیکن وکیل نے نقد فروخت کر دیا تو نافذ ہو جائے گا۔

اگر وکیل کو مطلق تصرف کا اختیار تھا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے تقاضے پر عمل کرتے ہوئے اسے اختیار ہے جس قیمت پر چاہے فروخت کرے، خواہ کم ہو یا زیادہ، خواہ مارکیٹ ریٹ سے بہت کم (غبن فاحش کی حد تک) ہو، نقد ہو یا ادھار جیسا کہ اوپر وضاحت کر دی گئی کہ مطلق تصرف کی صورت میں وکیل کو تصرف کی آزادی حاصل ہوتی ہے۔

صاحبین اور تینوں دوسرے ائمہ کی رائے یہ ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے کہ مطلق تصرف کا اختیار رکھنے والا وکیل عرف کے مطابق تصرف کرنے کا پابند ہے۔ جو کرنسی شہر میں رائج ہے اس میں اور مارکیٹ ریٹ پر، اور نقد فروخت کرے، اور بدلے میں نقدی لے، اشیاء نہیں، نہ تو مارکیٹ ریٹ سے کم پر فروخت کرے خواہ یہ کمی اس قدر معمولی ہو کہ لوگ اس کی پروا نہ کرتے ہوں اور نہ ادھار پر<sup>(۱)</sup>۔

(۱) المسہذب، ۱: ۳۵۱، المغنی، ۵: ۹۱، بحث وکالت مقید اور وکالت مطلق۔



اگر اس کی مخالفت کی تو حنفیہ کے نزدیک معاہدہ مؤکل کی رضامندی پر موقوف ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک باطل قرار پائے گا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک فروخت کے وکیل کے لیے جائز نہیں کہ وہ چیز اپنے لیے، اپنی بیوی، باپ، دادا، اپنی اولاد اور ان افراد میں سے کسی کے ہاتھ فروخت کرے جن کی گواہی اس کے حق میں قابل قبول نہیں، کیوں کہ اس صورت میں اس پر یہ الزام آسکتا ہے کہ اس نے اپنے عزیزوں کے مفادات کا تحفظ کرنے کے لیے ان کے ہاتھ چیز فروخت کرنے کو ترجیح دی۔

صاحبین کے نزدیک اپنے لیے تو نہیں البتہ دوسروں کے لیے مارکیٹ ریٹ پر یا اس سے زائد قیمت پر فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ کیوں کہ وکالت میں ایسی کوئی شرط نہیں لہذا اپنے اقرباء کے ہاتھ فروخت کرنا اور دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا برابر ہے اور اس لیے اس میں کوئی الزام بھی نہیں آتا۔ اور اس کی اور اس کے اقرباء کی ملکیتیں الگ الگ ہیں اور ملکیتوں کے منافع اپنے مالکوں کو جاتے ہیں<sup>(۱)</sup>۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء نے درمیان کی راہ اختیار کی ہے۔ مالکیہ نے کہا ہے کہ وکیل اگر اپنی بیوی یا بالغ بیٹے کے ہاتھ فروخت کرے تو اگر ان کی رعایت نہ کی گئی ہو تو جائز ہے البتہ اپنے لیے یا اپنی زیر کفالت نابالغ بچے یا دیوانے یا بے وقوف فرد کے لیے جائز نہیں<sup>(۲)</sup>۔

شافعیہ کی صحیح تر روایت اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق وکیل اپنے باپ، دادا، بالغ اولاد اور تمام ایسی اولاد کے ہاتھ مارکیٹ ریٹ پر فروخت کر سکتا ہے جو الگ رہتے ہوں،

(۱) البدائع، ۶: ۲۸؛ تکملة فتح القدیر، ۶: ۶۷ و بعد؛ رد المحتار، ۴: ۴۲۳؛ مجمع الضمانات، ۲۶۱۔

(۲) الشرح الكبير، ۳: ۳۸۷ و بعد۔

کیوں کہ اس میں کوئی تہمت نہیں ہے۔ جب کہ اپنے لیے اور اپنے نابالغ لڑکے یا دیوانے اور بے وقوف کے لیے نہیں خرید سکتا<sup>(۱)</sup>۔

### ۳۔ خریداری کا وکیل

فروخت کے وکیل کی طرح مؤکل جو شرائط اور پابندیاں عائد کرے ان کو پورا کرنا ضروری ہے۔ وہ قیمت کے بارے میں ہوں یا خریداری کے مال کے جنس، نوع اور صفت کے بارے میں۔ یا اگر وکالت مطلق ہو تو وکیل کو تصرف میں آزادی حاصل ہوگی۔ اگر وکیل مقررہ شرائط کی خلاف ورزی کرے تو مؤکل اس خریداری کو قبول کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔ البتہ اگر خلاف ورزی میں مؤکل کی بھلائی ہو تو اسے قبول کرنا ہوگا۔ اگر مؤکل نے خریداری شرائط کے خلاف ہونے کے باعث رد کر دی تو فقہاء کا اتفاق ہے<sup>(۲)</sup> کہ وہ مال وکیل کو خود اپنے لیے قبول کرنا ہوگا۔ جب کہ فروخت کے وکیل کے بارے میں یہ حکم نہیں۔ کیوں کہ خریدار کے بارے میں کبھی یہ الزام بھی آسکتا ہے کہ وہ اپنے لیے خریدنا چاہتا تھا، لیکن جب معلوم ہوا کہ اس میں غبن فاحش (کھلی دھوکا بازی) کا ارتکاب کیا گیا ہے تو ظاہر ہو گیا کہ وہ اپنے مؤکل کے لیے خرید رہا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۳ و بعد؛ نہایۃ المحتاج، ۴: ۲۶؛ بعد؛ المغنی، ۵: ۱۰۷ و بعد۔

(۲) البدائع، ۶: ۲۹ و بعد؛ مختصر الطحاوی، ۱۱۰ و بعد؛ المبسوط، ۱۹: ۳۹؛ تکملة فتح القدير،

۶: ۷۵؛ الدر المختار، ۴: ۴۲۱؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۹؛ المہذب، ۱: ۳۵۴؛ بدایۃ المجتہد،

۲: ۲۹۸؛ الشرح الكبير، ۳: ۳۸۲؛ المغنی، ۵: ۱۰۷، ۱۲۳۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک فروخت کے وکیل کی طرح خریداری کا وکیل بھی اپنے آپ سے، اپنی بیوی، باپ، دادا، اولاد اور اولاد کی اولاد سے اور ایسے تمام افراد سے جن کی گواہی اس کے حق میں قبول نہیں، مال نہیں خرید سکتا کیوں کہ اس میں تہمت کا احتمال ہے۔  
صاحبین کے نزدیک مارکیٹ ریٹ پر یا اس سے معمولی کم یا زیادہ ریٹ پر جس قدر کہ لوگ مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ کو برداشت کر لیتے ہیں خرید سکتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

۴۔ نکاح، طلاق، کرایہ داری اور رہن وغیرہ: مالی معاملات میں موکل جو شرائط عائد کرے وکیل کے لیے ان کی پابندی ضروری ہے۔ وکیل کوئی ایسا تصرف نہیں کر سکتا جس میں موکل کو نقصان ہو۔

### ۵۔ کیا وکیل کسی دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے؟

اگر وکالت خاص یا مقید ہو کہ وکیل خود وکالت کرے تو اس کے لیے کسی دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہیں اور اگر وکالت مطلق یا عام ہو، مثلاً اُسے کہا گیا ہو، جو چاہو کرو تو وہ کسی دوسرے کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور دوسرا وکیل پہلے وکیل کے ساتھ موکل کی نمائندگی کرے گا۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے<sup>(۲)</sup>۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۳)</sup> کہ وکیل کسی دوسرے کو وکیل نہیں بنا سکتا، البتہ اگر وکیل کے لیے خود وکالت کرنا کسی وجہ سے نامناسب ہو تو کسی اور کو وکیل بنا سکتا ہے مثلاً وکیل

(۱) مراجع سابقہ۔

(۲) البدائع، ۶: ۲۵؛ تکملة فتح القدير، ۶: ۸۹ وبعد۔

(۳) الشرح الكبير للدردير، ۳: ۳۸۸۔

باعزت فرد ہو اور جس کام کی وکالت اس کے سپرد ہے وہ کوئی حقیر کام ہو تو اس صورت میں کسی دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے۔

شافیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> اگر وکیل خود وکالت پر قادر ہے تو مؤکل کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کو وکیل نہیں بنا سکتا، اگر وکیل پورے طور پر نمائندگی کرنے کے قابل نہ ہو تو وہ کسی دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے اور یہ دونوں مؤکل کی نمائندگی کریں گے۔

## ۶۔ ایک سے زائد وکلاء

کبھی تصرفات اور مقدمات میں ایک شخص کے ایک سے زائد وکلاء ہوتے ہیں، یا عدالتی معاملات میں بالعموم دیکھا جاتا ہے کہ جب معاملات اہمیت کے حامل ہوں تو دو یا دو سے زائد وکلاء پیش کیے جاتے ہیں۔ اس صورت میں وکلاء کے تصرفات کا حکم مندرجہ ذیل تفصیل سے معلوم ہو سکتا ہے<sup>(۲)</sup>۔

اگر متعدد وکلاء میں سے ہر ایک کو کسی خاص نوعیت کا کام یا معاملہ سپرد کیا گیا ہے تو ہر وکیل دوسرے سے مشورہ کیے بغیر اپنے حصے کا کام تنہا پورا کرے گا۔ اور اگر ایک ہی کام ہے تو ہر وکیل اکیلا اسے کر سکتا ہے، اگر ایک کر لے گا تو دوسروں کی وکالت ختم ہو جائے گی۔

اگر ایک ہی معاہدہ میں سب کو وکیل بنایا گیا ہے تو مؤکل کی اجازت کے بغیر ان میں سے کوئی وکیل اکیلا تصرف نہیں کرے گا۔ کیوں کہ متعدد وکیل بنانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ باہمی تعاون اور مشورے سے مؤکل کے مفادات کے تحفظ کی ضمانت فراہم کریں۔ البتہ ایسے معاملات اس سے مستثنیٰ ہیں جن میں باہمی مشورے کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً امانتیں

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۶؛ المغنی، ۵: ۸۸۔

(۲) البدائع، ۶: ۳۲؛ تکملة فتح القدیر، ۶: ۸۶۔ ۸۸۔

واپس کرنا یا قرضے ادا کرنا یا جہاں سب وکلاء کا جمع ہونا ممکن نہ ہو مثلاً اگر کسی عدالتی مقدمے میں جواب دعویٰ تمام وکلاء نے مشورے سے تیار کیا ہے تو کوئی ایک وکیل عدالت میں پیش ہو سکتا ہے۔

### وکالت اور پیغام رسانی میں فرق

یہ جاننے کے لیے کہ معاہدے کے حقوق کی ذمہ داری کس فرد پر عائد ہوتی ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے وکالت اور پیغام رسانی کے فرق کو بیان کر دیا جائے، کیوں کہ وکیل پیغام رسانی سے مختلف ہوتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

وکیل: وہ ہے جو اپنی رائے، اپنی عبارت اور اپنے اندازے سے تصرف کرتا ہے۔ مول تول کرتا ہے اور مصلحت کے مطابق معاہدے کرتا ہے، تصرفات کے نتائج قبول کرتا ہے اور بالعموم معاہدے کو مؤکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی ہوتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے، میں نے فلاں چیز بیچی یا خریدی، نہ کہ فلاں نے بیچی یا خریدی۔ اگر معاہدے کو مؤکل کی طرف منسوب کرے تو اس کی حیثیت محض سفیر اور اصل شخص کی بات نقل کرنے والے کی ہوتی ہے۔ اس صورت میں وہ پیغام رساں کی مانند ہو جاتا ہے۔

پیغام رساں: وہ شخص ہے جو اپنے بھیجنے والے کے الفاظ نقل کرتا ہے۔ ان میں اپنی رائے اور اپنی نیت سے تبدیلی نہیں کرتا، وہ صرف اپنے بھیجنے والے کی بات پہنچاتا ہے اور تصرف میں اس کی رغبت اور ارادہ ظاہر کرتا ہے۔ جس کی طرف بھیجا گیا ہو اسے کہتا ہے کہ مجھے فلاں نے بھیجا ہے تاکہ آپ تک یہ بات پہنچادوں۔ پیغام رساں ہمیشہ بات کو بھیجنے والے کی طرف منسوب کرتا ہے اور معاہدے کے نتائج کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔

(۱) دیکھیے: مختصر احکام المعاملات الشرعية، لعلی الخفیف، ۱۱۷ و بعد۔

## معاہدے کا حکم اور وکالت میں اس کے حقوق

**حکم عقد:** عقد کا حکم اس کی غرض و غایت ہے، یعنی شرعاً اس معاہدے سے جو اثرات و نتائج مرتب ہوتے ہیں، اس سے وہی مراد ہیں، مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے کا حکم یہ ہے کہ سامان تجارت خریدار کی ملکیت ہو جاتا ہے اور فروخت کرنے والا اس کی قیمت کا مستحق قرار پاتا ہے۔ کرایہ داری کے معاہدے میں کرایہ دار اس چیز کے منافع کا مالک ہوتا ہے اور کرایہ پر دینے والا اس کے کرایہ کا۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ وکیل کے ذریعے ہونے والا معاہدہ براہ راست موکل کے ساتھ معاہدہ متصور ہوتا ہے نہ کہ وکیل کے ساتھ۔ کیوں کہ وکیل درحقیقت موکل کے لیے، اس کے حکم کے مطابق کام کرتا ہے اور اپنی ولایت کا حق اس سے حاصل کرتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کو شراب یا سور کی خریداری کے لیے وکیل بنائے تو معاہدہ درست نہیں ہوگا، کیوں کہ مسلمان ان اشیاء کا مالک نہیں بن سکتا۔

**معاہدے کے حقوق:** اس سے مراد وہ اعمال اور ذمہ داریاں ہیں جو معاہدے کے حکم پر مرتب ہوتی ہیں یا وہ مقاصد و نتائج ہیں جو معاہدے کے بعد حاصل ہوتے ہیں مثلاً مال

(۱) تبیین الحقائق، ۴: ۲۵۶؛ الفوائد البہیة فی القواعد الفقہیة للشیخ محمود حمزہ، ۱۳۷؛

المغنی لابن قدامہ، ۵: ۱۳۰؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۹؛ وبعد؛ بدایة المجتہد، ۲: ۲۹۸۔



تجارت کو سپرد کرنا، قیمت کی وصولی، کسی عیب کی وجہ سے یا اختیار شرط یا اختیار رویت کی وجہ سے مال کی واپسی اور اگر مال کا کوئی اور حق دار بن گیا<sup>(۱)</sup> تو قیمت کی واپسی کی ضمانت۔

اگر کوئی شخص بذات خود اپنے مفاد میں معاہدہ کرتا ہے تو معاہدے کا حکم اور اس کے حقوق اسی سے وابستہ ہوتے ہیں اور اگر کسی وکیل کے ذریعے سے معاہدہ مکمل کرتا ہے تو احکام کا تعلق مؤکل سے ہوتا ہے۔ البتہ جہاں تک معاہدے کے حقوق کا تعلق ہے تو کبھی وہ وکیل سے متعلق ہوتے ہیں اور کبھی مؤکل سے اور اس کا دار و مدار اس تصرف کی نوعیت پر ہے جو مؤکل نے سرانجام دیا ہے۔

## وکیل کے تصرفات کی دو قسمیں

وکیل جس نوعیت کے تصرفات کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایسے تصرفات جنہیں وکیل اپنے مؤکل کی طرف منسوب کرتا ہے، انہیں اپنی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہوتا۔ اگر کوئی وکیل انہیں اپنی طرف منسوب کرتا ہے تو معاہدہ وکیل کے ساتھ ہوگا مؤکل کے ساتھ نہیں، مثلاً نکاح، طلاق اور خلع۔ نیز کسی متعین شے سے متعلق وہ معاہدے جو قبضے کے بغیر مکمل نہیں ہوتے، ان کی تعداد پانچ ہے (ہبہ، عاریت، امانت، قرض اور رہن) انہیں اپنے مؤکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہے۔ وکیل کے لیے ضروری ہے کہ معاہدہ کرتے وقت یہ کہے کہ میں نے فلاں عورت کو فلاں مرد کے ساتھ نکاح کے لیے قبول کیا، یا میں نے فلاں کی بیوی کو طلاق دی یا فلاں کا مال تجھے ہبہ کیا۔ یہ کہنا درست نہیں کہ میں نے نکاح کیا یا طلاق دی یا ہبہ کیا۔ اس صورت

(۱) استحقاق (یعنی حق دار بننے) سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی ایسی چیز کی ملکیت کا دعویٰ کرے جو

کسی دوسرے کے قبضے میں ہو اور اپنی ملکیت کا ثبوت پیش کر دے، جس کے بعد اس کے حق میں

فیصلہ ہو جائے۔



میں وہ تصرف وکیل کی طرف سے ہوگا اور نکاح، طلاق اور ہبہ وکیل کی طرف سے متصور ہوگا، موکل کی طرف سے نہیں۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس تصرف کے حقوق موکل کے لیے ہوتے ہیں اور وکیل سے کسی شے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ ان تصرفات میں وکیل کی حیثیت محض سفیر اور موکل کے پیغام رساں کی ہے۔ اگر کوئی شخص نکاح کا وکیل ہے تو اس سے مہر کا مطالبہ کرنا درست نہیں بلکہ مہر کا مطالبہ شوہر سے کیا جائے گا۔ اگر عورت کا وکیل ہے تو اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ عورت کو شب زفاف کے لیے مرد کے گھر بھیجے بلکہ اس کا مطالبہ عورت یا اس کے ولی سے کیا جائے گا۔ اگر کوئی شخص ہبہ کرنے والے کا وکیل ہے تو ہبہ شدہ مال کی سپردگی وکیل کی نہیں موکل کی ذمہ داری ہے اور اگر وہ ہبہ وصول کرنے والے کا وکیل ہے تو ہبہ شدہ مال کی وصولی اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔

۲۔ ایسے تصرفات جو موکل کی طرف منسوب کرنے ضروری نہیں، انہیں وکیل موکل کی طرف بھی منسوب کر سکتا ہے اور اپنی طرف بھی، مثلاً مالی معاوضوں کے معاہدے، خرید و فروخت، اجارہ، ایسی مصالحت جو خرید و فروخت کے مفہوم میں ہو یعنی ایسی صلح جو معاوضے پر مبنی ہو۔ اس نوع کے معاہدوں میں وکیل یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے خریدا، میں نے فروخت کیا اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ میں نے فلاں کا مال فروخت کیا یا فلاں کے لیے خریدا۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر وکیل نے تصرف موکل کی طرف منسوب کیا مثلاً کہا کہ میں نے فلاں کے لیے خریدا تو اس کے حقوق موکل سے وابستہ ہوں گے اور وہی ذمہ دار ہوگا، وکیل سے کسی چیز کا مطالبہ کرنا درست نہیں، کیوں کہ اس صورت میں وہ محض موکل کا سفیر اور پیغام رساں ہے۔

اگر وکیل نے تصرف اپنی طرف منسوب کیا تو اس معاہدے کے حقوق وکیل سے وابستہ ہوں گے نہ کہ موکل سے کیوں کہ معاہدہ اسی نے کیا اور دوسرا فریق اس کے سوا کسی کو نہیں جانتا۔ پس اگر وہ فروخت کرنے والے کا وکیل ہے تو مال تجارت خریدار کے سپرد کرنا اور قیمت وصول کرنا اس کی ذمہ داری ہے۔ اور اگر خریدار کا وکیل ہے اور اسے معلوم ہوا کہ مال میں کوئی عیب ہے یا اس کا کوئی دوسرا دعوے دار ہے تو وہی فروخت کرنے والے سے مال واپس لینے اور قیمت کی واپسی کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر مال کسی دوسرے دعوے دار کا نکل آیا تو خریدار کو قیمت کا تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ نیز اگر مال بے عیب ہے تو فروخت کرنے والے کو قیمت کی ادائیگی کی ذمہ داری بھی وکیل کی ہوگی۔

البتہ اگر معاہدہ کرنے والا ایسا فرد ہے کہ وہ معاہدے کی اہلیت نہیں رکھتا یعنی حقوق اور ذمہ داریوں کا اہل نہیں مثلاً اہلیت میں کمی کی وجہ سے جیسے نابالغ لڑکا ہے یا اس کو تصرف سے روک دیا گیا ہے یا اپنی دیگر مصروفیات کے باعث مثلاً قاضی ہے یا قاضی کا سکرٹری ہے اور خود براہ راست تصرف نہیں کرتا، اس صورت میں حقوق موکل سے وابستہ ہوں گے، وکیل سے نہیں۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے<sup>(۱)</sup> اور مالکیہ اور شافعیہ بھی اس سلسلے میں ان سے ہم آہنگ ہیں<sup>(۲)</sup> کہ معاہدے کے حقوق کا تعلق وکیل سے ہے موکل سے نہیں۔

(۱) البدائع، ۶: ۲۳؛ وبعد؛ تکملة فتح القدير، ۶: ۱۶؛ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۴: ۲۵۶؛

ردالمحتار، ۴: ۴۱۹؛ الكتاب مع اللباب، ۲: ۱۴۱۔

(۲) المدونة الكبرى، ۱۰: ۸۳، ۱۸۶؛ الشرح الصغير، ۳: ۵۰۶؛ وبعد؛ نهاية المحتاج، ۴: ۴۷؛

مغنی المحتاج، ۲: ۲۳۰۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ معاہدے کے حقوق مؤکل سے وابستہ ہوتے ہیں وکیل سے نہیں، کیوں کہ وکیل ان کے نزدیک اصل معاہدہ کرنے والے کا محض سفیر اور پیغام رساں ہوتا ہے۔ لیکن اس رائے میں وکالت کی غرض و غایت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، کیوں کہ مؤکل کسی دوسرے کو اس لیے وکیل بناتا ہے تاکہ اپنے آپ کو گونا گوں بکھیڑوں میں الجھنے سے بچائے اور اپنا بوجھ ہلکا کرے، یا خود وہ کام عمدہ طریقے سے نہیں کر سکتا یا خود اُسے کر ہی نہیں سکتا۔ اگر حقوق تمام تر مؤکل سے وابستہ ہوں تو وکالت کی غرض و غایت فوت ہو جاتی ہے<sup>(۲)</sup>۔

## وکالت کا خاتمہ

وکالت مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک سے ختم ہو جاتی ہے<sup>(۳)</sup> :

۱۔ وکالت کے مقصد کی تکمیل: جس کام کے لیے وکیل بنایا گیا تھا وہ کام مکمل ہو گیا، اب معاہدہ زیر بحث نہیں رہا۔

(۱) کشف القناع، ۲: ۲۳۸؛ المغنی، ۵: ۹۷؛ مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی، ۳: ۳۶۲۔

(۲) الاموال ونظریۃ العقد لمحمد یوسف موسیٰ، ۳۷۶۔

(۳) دیکھیے: حنفیہ کے اقوال کے لیے: البدائع، ۶: ۳۷؛ تکملة فتح القدیر، ۶: ۱۲۳؛ وبعد:

الدرالمختار، ۴: ۳۳۳؛ تبیین الحقائق، ۴: ۲۸۶؛ وبعد؛ مالکیہ کے اقوال کے لیے:

بداية المجتهد، ۲: ۲۹۸؛ الشرح الكبير، ۳: ۳۹۶؛ شافعیہ کے اقوال کے لیے: مغنی المحتاج،

۲: ۲۳۲؛ المہذب، ۱: ۳۵۷؛ اور حنابلہ کے اقوال کے لیے: المغنی، ۵: ۱۱۳؛ غایۃ المنتہی،

۲: ۱۵۴؛ وبعد۔

۲۔ مَوَکَل نے جو کام وکیل کے سپرد کیا تھا، اُسے خود انجام دے لیا: جیسے خرید و فروخت وہ کام جو اس نے وکیل کے سپرد کیا تھا خود انجام دے۔

۳۔ مَوَکَل یا وکیل میں سے کسی کی اہلیت ختم ہونا: مثلاً وہ مر گیا یا ایک ماہ تک دیوانہ رہا یا حماقت کی وجہ سے اس پر پابندی عائد ہو گئی۔ کیوں کہ وکالت میں یہ ضروری ہے کہ تصرفات کی اہلیت مسلسل رہے اگر اہلیت ختم ہو جائے تو وکالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور وکیل ولایت کا اختیار مَوَکَل ہی سے حاصل کرتا ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ معاہدہ کرنے والے کو معلوم ہو کہ دوسرا فریق ان عوارض کے باعث معاہدے کا اہل نہیں رہا۔ البتہ مالکیہ کا قول یہ ہے کہ راجح روایت کے مطابق مَوَکَل کے مرنے سے وکیل معزول نہیں ہوتا جب تک کہ اُسے معلوم نہ ہو جائے۔

۴۔ وکیل کا استعفاء: وکیل اگر وکالت سے دست بردار ہو جائے یا استعفاء دے دے یا کام جاری رکھنے سے انکار کر دے تو وکالت ختم ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ اوپر بتایا گیا ہے کہ بلا معاوضہ وکالت ایک غیر لازمی معاہدہ ہے اور وکیل کسی بھی وقت اس سے معذوری کا اظہار کر سکتا ہے۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ وکیل مَوَکَل کو اپنی دست برداری سے آگاہ کرے تاکہ اُسے وکیل کے فعل سے نقصان نہ ہو، امام شافعی کے نزدیک ضروری نہیں کہ مَوَکَل کو معلوم ہو کہ وکیل دست بردار ہو گیا ہے۔

۵۔ جس چیز کی خرید و فروخت یا کرایہ داری کے لیے وکیل بنایا گیا تھا وہ چیز ہی باقی نہ رہے تو اب معاہدہ زیر بحث ہی نہیں رہتا: مثلاً جس گھر کی خریداری کے لیے وکیل بنایا تھا وہ گر گیا یا جس عورت سے شادی کے لیے وکیل بنایا تھا وہ مر گئی تو وکالت ختم ہو گئی کیوں کہ وہ شے جس

کے بارے میں وکالت تھی باقی نہ رہی تو اب اس چیز میں تصرف کا سوال بے معنی ہو جاتا ہے۔

۶۔ مؤکل اپنے وکیل کو معزول کر دے: جیسا کہ اوپر مذکور ہوا کہ وکالت غیر لازمی عقد ہے، مؤکل کو اختیار ہے کہ وہ کسی بھی وقت اپنے وکیل کو معزول کر دے، البتہ حنفیہ کے نزدیک اس کی دو شرائط ہیں:

۱۔ وکیل کو معزولی کا علم ہوتا کہ اس کی ولایت ختم ہونے کے باعث اُسے نقصان نہ ہو، ایسا نہ ہو کہ بے خبری میں وہ کوئی ایسا معاہدہ کر لے جس کے نتیجے میں اُسے مال تجارت وصول کر کے قیمت ادا کرنا پڑے۔

مالکیہ کے راجح قول کے مطابق ان کے نزدیک بھی یہ شرط ہے۔

شافعیہ کی صحیح تر روایت اور حنابلہ کی راجح تر روایت کے مطابق وکیل کو معزولی کا علم ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ یہ ایک ایسے معاہدے کو ختم کرنا ہے جس کے لیے دوسرے فریق کی رضامندی ضروری نہیں ہے، پس اس کو معلوم ہونا ضروری نہیں، جیسا کہ طلاق میں عورت کو معلوم ہونا ضروری نہیں۔

۲۔ وکالت کے ساتھ مؤکل کے سوا کسی دوسرے شخص کا حق متعلق نہ ہو۔ اگر کسی دوسرے کا حق وکالت کے ساتھ متعلق ہو تو اس کی رضامندی کے بغیر وکالت ختم کرنا جائز نہیں۔ مثلاً اگر کوئی قرض دار اپنے قرض خواہ کو یا کسی دوسرے شخص کو اپنی رہن رکھی ہوئی چیز فروخت کر کے قرض ادا کرنے کا وکیل بناتا ہے کہ اگر بروقت قرض ادا نہ ہو تو اسے فروخت کر دیا جائے، اس صورت میں قرض خواہ کی رضامندی کے بغیر اس کی وکالت ختم کرنا جائز نہیں، کیوں کہ اس سے قرض خواہ کا حق متعلق ہے۔

اگر کوئی شخص کسی کو وکیل بنا دے کہ وہ اس کی بیوی کو جب چاہے طلاق دے دے تو موکل اپنی بیوی کی رضامندی کے بغیر وکالت ختم نہیں کر سکتا۔  
اگر کوئی مقروض سفر پر جا رہا ہو اور قرض خواہ یہ مطالبہ کرے کہ وہ کسی کو اپنا وکیل بنا جائے تاکہ اس سے بوقت ضرورت قرض کا مطالبہ کیا جاسکے اور وہ کسی کو وکیل بنا کر سفر پر روانہ ہو جائے تو موکل کو یہ حق نہیں کہ وہ قرض خواہ کی رضامندی کے بغیر وکالت ختم کر دے۔

### فضولی کا معاہدہ

کبھی فضولی کے معاہدے سے بھی معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے اور اجازت کے بعد اس کا حکم بھی وکالت کا ہو جاتا ہے۔ سو یہ جاننا ضروری ہے کہ فضولی کون ہے؟ فقہاء کے نزدیک اس کے تصرفات کا حکم کیا ہے؟ اس کے تصرفات کی اجازت کے اثرات کیا ہیں، اجازت کی شرائط کیا ہیں، کیا فضولی اجازت سے پہلے اپنا کیا ہوا معاہدہ منسوخ کرنے کا حق رکھتا ہے؟

### فضولی کی تعریف

لغت میں فضولی اس شخص کو کہتے ہیں جو لایعنی اور ایسے کام میں مصروف ہو جس کا اُسے حق نہیں ہے۔ اس عمل کو فضالہ کہتے ہیں۔ فقہاء کی تعریف بھی اس مفہوم کے قریب قریب ہے۔ فضولی وہ شخص ہے جو دوسروں کے معاملات میں ان کی طرف سے تصرف کا اختیار دیے ہوئے بغیر تصرف کرتا ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو شرعی اجازت کے بغیر دوسرے کے حق میں تصرف کرتا ہے مثلاً بلا اجازت کسی کا نکاح کر دیتا ہے یا بلا اختیار کسی دوسرے کی کسی چیز کی خرید و فروخت کرتا ہے یا کرایہ داری کے معاملات طے کرتا ہے جب کہ نہ تو اُسے ولایت حاصل ہے اور نہ وہ وکیل ہے۔ اس تصرف کو فضالہ کہتے ہیں۔



## فقہاء کے نزدیک فضولی کے تصرفات کا حکم

فضولی کے تصرفات کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

۱۔ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ فضولی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں البتہ اصل مالک کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں، یعنی جس کے لیے تصرفات کیے گئے ہیں، اگر وہ اجازت دے دے تو نافذ ہو جاتے ہیں اور اگر وہ رد کر دے تو باطل ہو جاتے ہیں<sup>(۲)</sup>۔

(۱) البدائع، ۵: ۱۴۸ وبعد؛ فتح القدیر، مع العناية، ۵: ۳۰۹ وبعد؛ ردالمحتار، ۴: ۶، ۱۲۲؛

بداية المجتهد، ۲: ۱۷۱؛ الشرح الكبير مع الدسوقي، ۳: ۱۲؛ القوانین الفقہیة، ۲۴۵۔

(۲) حنفیہ نے فضولی کی فروخت اور خریداری میں فرق کیا ہے۔ فضولی کی فروخت صحیح ہے البتہ اصل مالک

کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ خواہ فضولی نے اس معاہدے کو اپنی طرف منسوب کیا ہو یا مالک کی طرف۔ البتہ فضولی کی خریداری میں تفصیل ہے: اگر فضولی نے خریداری اپنی طرف منسوب کی تو اس

کی اپنی جانب سے معاہدہ نافذ ہو جائے گا۔ کیوں کہ اصل یہ ہے کہ آدمی اپنی طرف سے معاہدہ کرے

نہ کہ کسی دوسرے کی طرف سے۔ جب کوئی معاہدہ، معاہدہ کرنے والے پر نافذ ہو سکتا ہو تو وہ نافذ ہو

جاتا ہے موقوف نہیں رہتا۔ اور اگر فضولی نے معاہدہ کسی دوسرے کی طرف منسوب کیا یا فضولی پر نافذ

نہیں ہو سکتا کہ اس میں اہلیت نہیں ہے مثلاً بچہ ہے یا اس پر پابندی عائد کر دی گئی ہے تو خریداری صحیح

ہوگی اور اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگی جس کے نام پر کی گئی ہے۔ اگر اس نے اجازت دے دی

تو نافذ ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ اور فضولی کو وکیل سمجھا جائے گا کہ معاہدے کے وقت سے ہی معاہدے

کے حقوق اس سے وابستہ ہوں گے۔ البدائع، ۵: ۱۴۸-۱۵۰؛ مختصر الطحاوی ۸۳؛

الدر المختار علی ردالمحتار، ۴: ۱۲۳۔



اس رائے پر ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ قرآن حکیم کی آیات کا عموم یہ بتاتا ہے کہ خرید و فروخت شرعاً جائز ہے مثلاً ارشاد ہے: **واحل الله البيع، البقرہ ۲: ۲۷۵۔** اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کر دیا ہے۔ اور فضولی کی اہلیت کامل ہوتی ہے اس لیے اس کے کام کو صحیح قرار دینا اسے مہمل قرار دینے کی بہ نسبت بہتر ہے۔ ہو سکتا ہے اس معاہدے میں مالک کا فائدہ ہو اور اس میں نقصان کسی کا نہیں، کیوں کہ اگر مالک نے اپنا فائدہ نہ دیکھا تو وہ اس معاہدے کی اجازت نہیں دے گا۔

۲۔ وکالت کے زیر عنوان مذکور حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے صحابی عروہ البارقی کو بکری خریدنے کے لیے ایک دینار دیا، انہوں نے اس سے دو بکریاں خریدیں اور ان میں سے ایک بکری ایک دینار میں فروخت کر دی اور رسول اللہ ﷺ کو ایک بکری اور ایک دینار لادیا، آپ نے فرمایا: **اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھوں کے سودے میں برکت دے**۔ دوسری بکری خریدنا اور اسے فروخت کر دینا رسول اللہ ﷺ کی اجازت کے بغیر تھا۔ یہ فضولی کا عمل تھا، جسے رسول اللہ ﷺ نے برقرار رکھا۔

اس رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ ملکیت یا ولایت تصرف کے نفاذ کی شرائط میں سے ہے۔ اور جب معاہدہ کرنے والا نہ تو مالک ہوگا اور نہ ہی اُسے ولایت حاصل ہوگی تو معاہدہ موقوف رہے گا۔

دوسری رائے شافعیہ، حنابلہ اور ظاہریہ کی ہے<sup>(۱)</sup> کہ فضولی کا تصرف باطل ہے اگر اصل اختیار رکھنے والا فرد اس کی اجازت دے دے تب بھی معاہدہ درست نہیں۔ کیوں کہ

(۱) المجموع للنووی، ۹: ۲۸۱، ۲۸۲ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۵؛ کشاف القناع، ۴: ۱۱

وبعد؛ القواعد لابن رجب، ۲۱۴؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۸؛ المحلی، ۸: ۵۰۳، م ۱۴۶۰۔

اجازت ایسے معاہدے میں موثر ہوتی ہے جس کا وجود ہو اور اس معاہدے کا ابتدا سے کوئی وجود ہی نہیں ہے اس لیے اجازت اسے وجود میں نہیں لاسکتی۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ فضولی کا تصرف ایسی اشیاء میں ہے جن کا وہ مالک نہیں اور جس شے کا انسان مالک نہ ہو اس میں تصرف شرعاً ممنوع ہے۔ اور ممانعت کا تقاضا ان کے نزدیک یہ ہے کہ ممنوع کام شرعاً ناجائز ہو۔ اس کی طرف رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث میں اشارہ ہے جو آپ نے حکم بن حزامؓ سے فرمائی کہ "جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اس کا سودا نہ کرو" (۱)۔ یعنی جو تمہاری ملکیت میں نہیں۔ اس ممانعت کا سبب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے دھوکا کا عنصر سودے میں شامل ہو جاتا ہے کیوں کہ معاہدے کے وقت فضولی فروخت ہونے والی شے کو خریدار کے سپرد نہیں کر سکتا جس سے نزاع پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے۔

عروہ البارقی کی حدیث کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ عروہ رسول اللہ ﷺ کے وکیل مطلق تھے، اس لیے ان کے تصرفات نافذ ہوں گے، کیوں کہ انہوں نے وکالت کے تقاضے پورے کرتے ہوئے موکل کے حکم کی ایسی خلاف ورزی کی جس میں موکل کا فائدہ تھا، اس لیے ان کا تصرف نافذ ہو گیا۔

۲۔ کسی بھی تصرف کے وجود میں آنے کے لیے ضروری ہے کہ معاہدہ کرنے والے کو ولایت اور اہلیت حاصل ہو اور ولایت مالک ہونے سے یا اصل مالک کی اجازت سے

(۱) حدیث میں ہے، جیسا کہ امام احمد نے روایت کی: "جب کوئی چیز خریدو تو جب تک اس پر قبضہ نہ کر لو، اسے فروخت نہ کرو"۔ عمرو بن شعیب اپنے والد اور دادا کے حوالے سے روایت کرتے ہیں، "قرض اور بیع، ایک بیع میں دو شرطیں، جس چیز کے تم ضامن نہ ہو اس کا نفع اور جو چیز تمہارے پاس موجود نہ ہو اس کی فروخت جائز نہیں"۔ اس حدیث کو پانچوں کتب صحاح نے روایت کیا۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۵۷؛

حاصل ہوتی ہے اور فضولی جس چیز میں تصرف کرتا ہے نہ تو اس کا مالک ہوتا ہے اور نہ مالک نے اسے تصرف کی اجازت دی ہوتی ہے اس لیے شرعاً اس تصرف کا کوئی وجود نہیں اور نہ اس پر کوئی نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

اس رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ ملکیت یا ولایت تصرف کے انعقاد کی شرط ہے اور جب تصرف کے انعقاد کی شرط موجود نہیں ہوگی تو تصرف باطل قرار پائے گا۔

شام کے سول لاء نے دفعہ ۱۸۹-۱۹۸ میں حنفیہ اور مالکیہ کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے اس پر وکالت کے قواعد منطبق کیے ہیں بشرطیکہ فضولی کے کیے ہوئے کام کو اصل مالک برقرار رکھے (دفعہ ۱۹۱)۔ البتہ فضالہ کا مفہوم محدود کرتے ہوئے اسے ایسی فضولی کے کام کے ساتھ مختص کر دیا جو کسی دوسرے کے لیے جلد از جلد کوئی کام کرنا چاہتا ہو، جیسا کہ فضالہ کی تعریف سے یہی مفہوم اخذ ہوتا ہے (دفعہ ۱۸۹)، کہ فضالہ یہ ہے کہ کوئی شخص جلدی کی وجہ سے کسی دوسرے شخص کی طرف سے کوئی کام کر گزرے، جس کا وہ ذمہ دار نہ ہو<sup>(۱)</sup>۔

### فضولی کے تصرف کی اجازت کی شرائط

حنفیہ، جو فضولی کے تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں، انہوں نے اس کی تین شرائط بتائی ہیں: ایک شرط کا تعلق اجازت دینے والے سے، دوسری کا اجازت سے اور تیسری کا تصرف سے ہے<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ معاہدے کی ابتدا کے وقت سے ایسا فرد موجود ہونا ضروری ہے جو معاہدے کی اجازت دے سکتا ہو<sup>(۱)</sup>۔ یعنی تمام تر صلاحیتوں کے ساتھ خود معاہدہ کر سکتا ہو۔ اگر ایسا نہ ہو

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۹-۱۵۱؛ فتح القدیر، ۵: ۳۱۱؛ الدرالمختار علی ردالمحتار، ۴: ۱۴۱ وبعده،

تو تصرف شروع سے ہی باطل ہو جاتا ہے۔ پس اگر کسی فضولی نے کسی عاقل بالغ فرد کی بیوی کو طلاق دے دی یا اس کا مال کسی کو دے دیا یا مارکیٹ ریٹ سے بہت ہی کم قیمت پر فروخت کر دیا تو یہ تمام تصرفات اصل فرد کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔ کیوں کہ اصل فرد خود بھی یہ تصرفات کر سکتا ہے پس ان کے وقوع کے بعد ان کی اجازت بھی دے سکتا ہے، گویا تصرف کے وقت ایسا شخص موجود تھا جو اس کی اجازت دے سکتا ہے۔

اگر فضولی نے ان تصرفات میں سے کوئی بھی کسی نابالغ کے بارے میں کیا، تو تصرف سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ کیوں کہ نابالغ نقصان دہ تصرفات کو انجام دینے کا خود بھی اہل نہیں، اس لیے وہ کسی دوسرے کو ان کی اجازت بھی نہیں دے سکتا، پس معاہدے کے آغاز کے وقت اجازت دینے والا کوئی فرد سرے سے موجود ہی نہیں تھا۔

اگر تصرف اس نوعیت کا ہے کہ نابالغ کا ولی اس کی اجازت دے سکتا ہے مثلاً مارکیٹ ریٹ پر یا اس سے زیادہ قیمت پر نابالغ کی کوئی شے فروخت کر دینا۔ اگر نابالغ کا ولی موجود ہے تو تصرف اس کی اجازت پر یا نابالغ کے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

۲۔ اجازت اس وقت ہو جب کہ فضولی، اجازت دینے والا، معاہدے کا دوسرا فریق اور معاہدے کی شے موجود ہوں، اگر ان چاروں میں سے کسی ایک کی ہلاکت کے بعد اجازت ملے تو اجازت باطل ہے۔ اس اجازت کا کوئی فائدہ نہیں۔ کیوں کہ اجازت کا فائدہ تصرف میں ہے، اس لیے تصرف کا وجود ضروری ہے اور تصرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ معاہدے کے فریق اور معاہدے کی شے موجود ہوں۔

(۱) اجازت دینے والا، وہ شخص جسے تصرف کا معاہدہ برقرار رکھنے یا انکار کرنے کا اختیار ہے۔

۳۔ اگر اصل مالک انکار کر دے تو فضولی کے معاہدے کو نافذ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً کسی دوسرے کی مملوکہ شے کو فروخت کرنا یا کرائے پر دینا، خواہ معاہدے کو اپنی طرف منسوب کیا ہو یا اصل مالک کی طرف۔ یا کسی دوسرے کے لیے کوئی چیز خریدنا یا کرائے پر لینا اور معاہدے کو اس کی طرف منسوب کیا ہو ان تمام صورتوں میں معاہدہ موقوف رہے گا۔ البتہ اگر مالک کی اجازت نہ ملنے کی صورت میں معاہدہ فضولی پر نافذ کرنا ممکن ہو تو فضولی پر نافذ کر دیا جائے گا مثلاً کوئی چیز اپنی طرف منسوب کر کے خریدی ہو یا کرائے پر لی ہو تو اس کی ذمہ داری فضولی پر ہوگی۔

### فضولی کے تصرف کی اجازت کا اثر

اگر اصل معاہدہ کرنے والا اجازت دے دے تو اس کے دو اثرات مرتب ہوتے ہیں: ایک یہ کہ تصرف نافذ ہو جاتا ہے اور دوسرا یہ کہ فضولی وکیل قرار پاتا ہے اور تصرف کے حقوق کا ذمہ دار بن جاتا ہے "کیوں کہ بعد میں ملنے والی اجازت پہلے سے حاصل شدہ وکالت کی طرح ہے" (۱)۔

البتہ تصرف کا نفاذ کس تاریخ سے ہوگا، اس میں تصرف کی نوعیت کے اعتبار سے اختلاف ہوگا۔

اگر ایسے تصرفات ہیں جن میں شرائط عائد نہیں کی جا سکتیں مثلاً مالی معاوضوں کے معاہدے (خرید و فروخت اور کرایہ داری وغیرہ) تو یہ معاہدہ ہونے کے وقت سے نافذ ہو جائیں گے یعنی ان میں اجازت مؤثر باماضی ہوگی، کیوں کہ ان کے اثرات مؤخر نہیں ہوتے بلکہ ان معاہدوں کے نتیجے میں حاصل ہونے والی زائد اشیاء اور پیداوار جیسے کرایہ وغیرہ اس

(۱) البدائع، ۵: ۱۵۱۔

شخص کی ملکیت ہوں گے جس کے حق میں معاہدہ ہوا، یعنی خرید و فروخت کے معاہدے میں خریدار کے لیے۔ کیوں کہ بعد میں ملنے والی اجازت پہلے سے کی گئی وکالت کی مانند ہے۔ اگر تصرف اس نوعیت کا ہے کہ اس میں شرائط عائد کی جاسکتی ہیں مثلاً کفالہ، حوالہ، وکالہ اور طلاق تو یہ اس وقت سے نافذ ہوں گی جب اصل فرد ان کی اجازت دے گا، کیوں کہ یہ تصرفات درحقیقت اجازت سے مشروط تھے۔

اگر تصرف کا تقاضا یہ تھا کہ عملاً کوئی چیز سپرد کی جائے مثلاً ہبہ تو جس وقت ہبہ کی گئی شے سپرد کی جائے گی اس وقت سے تصرف نافذ ہوگا۔

### فضولی کے تصرف کو منسوخ کر دینا

چوں کہ جس کے لیے معاہدہ کیا گیا ہے اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ فضولی کے تصرف کو قبول کرے، لہذا اسے منسوخ کر دینا جائز ہے۔ کبھی تو اصل فریق اسے منسوخ کر دیتا ہے (مثلاً خریدار، فروخت کرنے والا وغیرہ) کیوں کہ تصرف اس کی رضامندی اور اجازت پر موقوف ہے اور جب تک وہ اگر اس نے اجازت نہ دے تصرف مکمل نہیں ہوگا۔ کبھی فضولی خود منسوخ کر دیتا ہے مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے میں اصل مالک کی اجازت سے پہلے فضولی اسے منسوخ کر سکتا ہے تاکہ اگر مالک اجازت دے دے تو اس پر حقوق کی ذمہ داری نہ آجائے۔ البتہ نکاح کے معاہدے کو فضولی منسوخ نہیں کر سکتا، کیوں کہ اس کے حقوق اصلی معاہدہ کرنے والے کو ہی حاصل ہوتے ہیں<sup>(۱)</sup>۔

(۱) البدائع، ۵: ۱۵۱؛ فتح القدیر، ۵: ۳۰۹، ۳۱۲۔



## کیا ایک فضولی دونوں طرف سے معاہدہ کر سکتا ہے؟

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ معاہدے کے انعقاد کے لیے ایک سے زائد فریق ہونے ضروری ہیں لہذا ایک ہی شخص بطور فضولی خرید و فروخت یا نکاح وغیرہ میں دو طرفہ معاہدہ نہیں کر سکتا۔ اس صورت میں ایجاب باطل ہو جائے گا اور اجازت موثر نہیں ہوگی<sup>(۱)</sup>۔ خواہ وہ شخص دونوں طرف سے فضولی ہو یا خود ہی ایک طرف سے فضولی اور دوسری طرف سے اصل یا وکیل یا ناممکن اہلیت والے فرد کا ولی ہو۔ مثلاً اگر کہے کہ میں نے فلاں کا گھر بیچ دیا اور فلاں کی طرف سے اسے خرید لیا یا فلاں خاتون کا نکاح فلاں سے کر دیا اور اس کی طرف سے اسے قبول کر لیا تو معاہدہ نہیں ہوگا۔

### عنصر ۳: معاہدے کا محل

معاہدے کا محل یا وہ شے جس پر معاہدہ ہو اور اس پر معاہدے کے احکام اور نتائج مرتب ہوں، ایسی شے کبھی متعین شے ہوتی ہے جس کی قیمت ہو جیسے مال تجارت، سامان رہن اور ہبہ کی گئی چیز اور کبھی متعین شے نہیں ہے لیکن اس کی قیمت نہیں ہوتی جیسے نکاح کے معاہدے میں عورت اور کبھی متعین شے نہیں ہوتی بلکہ منافع ہوتے ہیں جیسے کرائے کے گھروں اور غیر منقولہ جائداد کے منافع جو کرائے پر حاصل کیے جاتے ہیں یا کسی مزدور کی مزدوری کے عوض حاصل ہونے والے منافع<sup>(۲)</sup>۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین، ۲: ۴۴۸۔

(۲) اجارہ کی دو قسمیں ہیں: منافع کا اجارہ، یعنی جس چیز پر معاہدہ ہو وہ منافع ہیں، جیسے مکانوں، گھروں،

دکانوں اور زمینوں کا کرایہ اور کام کا اجارہ مثلاً: کسی متعین کام کی اجرت جیسے تعمیراتی کام، درزی کا کام، بوجھ



ہر چیز ایسی نہیں ہوتی کہ اس پر معاہدہ ہو سکے، کچھ اشیاء ایسی ہوتی ہیں کہ ان پر شرعاً یا عرفاً معاہدہ نہیں ہو سکتا، مثلاً مسلمانوں کے درمیان شراب پر معاہدہ جائز نہیں یا جو عورت نسب یا رضاعت کی وجہ سے حرام ہے اور وہ ایسے شخص کی بیوی نہیں ہو سکتی اس سے نکاح کا معاہدہ جائز نہیں۔

اس وجہ سے فقہاء نے محل عقد کے بارے میں چار شرائط عائد کی ہیں، جو یہ ہیں:

### ۱۔ معاہدے کے وقت وہ شے موجود ہو

کسی معدوم شے کا معاہدہ درست نہیں مثلاً فصل اگنے سے پہلے اُسے فروخت کرنا جائز نہیں کیوں کہ ہو سکتا ہے لُگے ہی نہ۔ نیز جس شے کے معدوم ہو جانے کا اندیشہ ہو اس کا معاہدہ بھی جائز نہیں جیسے ماں کے پیٹ کا بچہ، کیوں کہ ہو سکتا ہے مردہ پیدا ہو اور تھن میں دودھ، ہو سکتا ہے کہ ویسے ہی پھولا ہو یا صدف میں موتی کی فروخت۔ ایسا معاہدہ بھی درست نہیں جس کا مستقبل میں وجود محال ہو مثلاً وفات یافتہ مریض کے علاج کے لیے طبیب سے معاہدہ، کیوں کہ میت علاج کا محل نہیں ہے یا جو کھیتی جل گئی ہو اُسے کاٹنے پر مزدور سے معاہدہ۔ یہ تمام معاہدے باطل ہیں۔

یہ شرط حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مطلوب ہے<sup>(۱)</sup>۔ خواہ تصرف معاوضہ والے معاہدوں میں ہو یا تبرع کے معاہدوں میں، نیز معدوم میں تصرف باطل ہے، خواہ اس کی خرید و فروخت ہو، ہبہ ہو یا رہن۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حمل کی

اٹھانا، رنگ ریزی، کسی چیز کو درست کرنے کی اجرت یا تجربے سے فائدہ اٹھانا مثلاً ڈاکٹروں اور انجنیئروں کے تجربات سے فائدہ اٹھانے کا معاوضہ اور اجرت۔

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۸ و بعد؛ المبسوط، ۱۲: ۱۹۲ و بعد؛ فتح القدير، ۵: ۱۹۲ مغنی المحتاج، ۲: ۳۰؛

فروخت سے منع فرمایا<sup>(۱)</sup> اور اونٹوں کی پشت میں موجود نطفوں اور اونٹنیوں کے پیٹ میں موجود بچوں کی خرید و فروخت<sup>(۲)</sup> اور ایسی شے کی خرید و فروخت سے جو موجود نہیں ہے منع فرمایا ہے<sup>(۳)</sup> کیوں کہ معاہدے کے وقت وہ شے موجود نہیں جس پر معاہدہ ہو رہا ہے۔

فقہاء نے اس عام قاعدے سے کہ معدوم میں تصرف جائز نہیں بیع سلم، کرایہ داری، مساقات، اور کاری گر سے مال تیار کروانے<sup>(۴)</sup> کو مستثنیٰ قرار دیا حالانکہ معاہدے کے وقت یہ اشیاء بھی موجود نہیں ہوتیں، یہ فیصلہ استحساناً کیا گیا کیوں کہ اس میں لوگوں

(۱) یعنی اونٹنی کے بچے یا بچے کے بچے کی فروخت، یہ حدیث احمد، مسلم اور ترمذی نے حضرت ابن عمر سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۱۲۷)۔

(۲) المضامین: اونٹ کی پشت میں نطفہ؛ الملاقیح: اونٹنیوں کے پیٹ میں حمل۔ یہ خرید و فروخت جاہلیت میں متعارف تھی۔ یہ حدیث مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ (نصب الراية، ۲: ۱۰)۔

(۳) احمد؛ سنن اربعہ؛ ترمذی، ابن خزیمہ اور حاکم نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے اسے صحیح قرار دیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: قرض اور بیع، ایک سودے میں دو شرطیں، جس چیز کا تم ضامن نہ ہو اس کا نفع اور جو چیز موجود نہ ہو اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ (سبل السلام، ۳: ۱۶)۔

(۴) بیع سلم: کسی غیر موجود چیز کی خرید و فروخت موجودہ قیمت کے حساب سے جیسا کہ کسان فصل کاٹنے سے پہلے اپنا غلہ تاجروں کے ہاتھ فروخت کر دیتے ہیں، شریعت میں سنت میں اس کی اجازت ہے: جو شخص ادھار کا سودا کرے تو معلوم ماپ تول کی چیز کا سودا متعین وقت تک کے لیے کرے۔ اجارہ: منافع کا معاوضے پر کا معاہدہ ہے۔ قرآن، سنت اور علماء کے اجماع سے اس کا جواز ثابت ہے، استصناع: نمونے کے مطابق کوئی چیز اپنے پاس سے خام مال لگا کر متعین قیمت پر تیار کر کے دینا جیسا کہ ہم درزیوں، بڑھیوں اور لوہاروں کے ساتھ معاہدے کرتے ہیں۔ ایسے معاہدے بالاتفاق جائز ہیں، کیوں کہ ہر دور میں ہر جگہ ان کی ضرورت رہی ہے اور لوگ ایسے معاملات کرتے رہے ہیں۔

کی ضرورت کی رعایت ہے، یہ معاہدے ان میں متعارف ہیں اور شریعت نے بیع سلم، کرایہ داری اور مساقات<sup>(۱)</sup> وغیرہ کو برقرار رکھا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک صرف مالی معاوضہ والے معاہدات میں یہ شرط ہے<sup>(۲)</sup> تبرع کے معاہدات مثلاً ہبہ، وقف، رہن وغیرہ میں انہوں نے اجازت دی ہے کہ اگر معاہدے کے وقت چیز موجود نہ ہو لیکن مستقبل میں اس کے موجود ہونے کی امید ہو تو معاہدہ صحیح ہے۔

حنابلہ نے اس شرط کا اعتبار نہیں کیا<sup>(۳)</sup> وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ایسی خرید و فروخت جس میں غرر (احتمال) ہو<sup>(۴)</sup> اس سے شریعت نے منع کیا ہے مثلاً ماں کے بغیر اس کے حمل

(۱) مساقات: باغات کو پانی دینے اور درختوں کی دیکھ بھال کرنے کا معاہدہ جس میں کام کرنے والے کو پھلوں میں حصہ ملتا ہے، اس کا شرعی جواز سنت سے ثابت ہے۔ مزارعت بھی اسی نوعیت کی چیز ہے جس میں کھیتی باڑی کرنے والے کو بٹائی پر غلہ ملتا ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ، ۳۶۷؛ الشرح الصغیر، ۳: ۳۰۵؛ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں کہا ہے: نامعلوم چیز یا ایسی معدوم شے جس کے مستقبل میں موجود ہونے کی توقع ہو، اس کے ہبہ کرنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں یعنی غیر یقینی ہونے کی وجہ سے جن اشیاء کی خرید و فروخت شریعت میں جائز نہیں ان کا ہبہ جائز ہے۔

(۳) اعلام الموقعین، ۲: ۸؛ وبعد؛ نظریۃ العقد لابن تیمیہ، ۲۲۲؛ المغنی، ۳: ۲۰۰، ۲۰۸۔

(۴) بخاری کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی کہ کنکریوں کے ذریعے خرید و فروخت اور غرر (احتمال) کی خرید و فروخت سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا۔ غرر (احتمال) والے کی خرید و فروخت سے مراد یہ ہے کہ جس چیز کی خرید و فروخت ہو رہی ہے اس میں احتمال ہونا مثلاً: بیع میں، جیسا کہ پھل تیار ہونے سے پہلے فروخت کیے جائیں۔ غرر سے مراد یہ ہے کہ ایسی حالت جس میں سلامتی اور تباہی دونوں کا احتمال ہو یا جس چیز کو خریدار کے حوالے کرنا ممکن نہ ہو، خواہ موجود ہو یا

کی خرید و فروخت، تھن میں دودھ اور بھیڑ کی پیٹھ پر اون فروخت کرنا۔ اس کے سوا معاہدات درست ہیں جیسا کہ ابن تیمیہ اور ابن القیم نے تصریح کی ہے کہ اگر معاہدے کے وقت چیز موجود نہ ہو لیکن مستقبل میں اس کا وجود یقینی ہو تو اس کی خرید و فروخت جائز ہے جیسا کہ نقشے یا ڈھانچے پر موجود مکان کی خرید و فروخت، کیوں کہ معدوم شے کی خرید و فروخت سے کتاب، سنت اور صحابہ کرام نے منع نہیں کیا۔ سنت میں ایسی خرید و فروخت کی ممانعت ہے جو غیر یقینی ہو، مثلاً جس کو سپرد کرنے پر قادر نہ ہو، خواہ وہ چیز موجود ہو یا معدوم، مثلاً گھوڑا یا اونٹ جو بھاگ گیا ہو میں ممانعت کی علت عدم یا وجود نہیں۔ معدوم کی خرید و فروخت اگر ایسی شے کی ہو جس کا مستقبل میں وجود بھی معلوم نہیں تو اس میں غرر (احتمال) ہے اس لیے ممنوع ہے، معدوم ہونے کی وجہ سے نہیں۔

بلکہ شریعت نے بعض مقامات پر معدوم اشیاء کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا، مثلاً پھل جب ظاہر ہو جائیں اور غلے کا دانہ جب سخت ہو جائے۔ ان صورتوں میں معاہدہ ایک ایسی شے پر ہوتا ہے جو من وجہ موجود ہے اور من وجہ معدوم ہے کہ ابھی پک کر تیار نہیں ہوئی۔ جو چیز انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کی خرید و فروخت کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں غرر (احتمال) ہے کہ اُسے خریدار کے سپرد نہیں کیا جاسکتا، معدوم ہونے کی وجہ سے ممانعت نہیں۔

---

معدوم اور کنکریوں کی خرید و فروخت سے مراد یہ ہے کہ متعدد اشیاء میں سے جن جن کو کنکریاں جا لگیں

وہ خریدار کی ہوں گی۔ (نبیل الاوطار، ۵: ۱۲۷)۔

## پھلوں، سبزیوں اور غلے کی خرید و فروخت

معادے کی چیز کے وجود یا مستقبل میں موجود ہونے کی شرط پر پھلوں یا سبزیوں اور غلے کے ظاہر ہونے سے پہلے یا ظاہر ہونے کے بعد پکنے سے پہلے خرید و فروخت کی صورت میں درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں: (۱)

الف۔ فقہاء کا اتفاق ہے کہ پھلوں اور اناج کی پیدائش سے پہلے ان کی خرید و فروخت جائز نہیں کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کی خرید و فروخت سے منع فرمایا جو ابھی پیدا نہ ہوئی ہو، اور پھلوں کی خرید و فروخت سے بھی منع فرمایا جب تک کہ پھل بھرپور طریقے سے ظاہر نہ ہو جائیں اور ایسی خرید و فروخت کو ناجائز قرار دینے کی وجہ آپ ﷺ نے یہ بتائی کہ اگر اللہ تعالیٰ پھل روک دے تو کوئی شخص اپنے بھائی کا مال کس طرح کھا سکتا ہے؟ (۲)

(۱) دیکھیے: حنفیہ کے نزدیک: البدائع، ۵: ۱۷۳؛ المبسوط، ۱۲: ۱۹۵؛ وبعده: فتح القدیر، ۵: ۱۰۲؛ وبعده: تبیین الحقائق، ۴: ۱۲؛ الدر المختار، ۴: ۴۰؛ مالکیہ کے نزدیک: المنتقى على الموطأ، ۴: ۲۱۷؛ وبعده: بداية المجتهد، ۲: ۱۲۸؛ وبعده: القوانین الفقہیة، ۲۶۱؛ شافعیہ کے نزدیک: تکملة المجموع، ۱۱: ۳۵۱، ۳۶۰؛ مغنی المحتاج، ۲: ۵۶، ۸۹، ۹۱؛ وبعده: حنابلہ کے نزدیک: المغنی، ۴: ۸۰، ۸۷، ۸۹؛ وبعده: غایة المنتهی، ۲: ۶۸؛ وبعده: ظاہریہ کے نزدیک: المحلی، ۸: ۴۷۱؛ زیدیہ کے نزدیک: البحر الزخار، ۳: ۳۱۷؛ امامیہ کے نزدیک: المختصر النافع، ۱۵۳؛ اباضیہ کے نزدیک: شرح النیل، ۴: ۷۲؛ وبعده۔

(۲) بخاری اور مسلم نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے پھل جب تک سرخ نہ ہو جائے اس کی خرید و فروخت سے منع کیا اور فرمایا کہ اگر اللہ پھل روک لے تو ایک مسلمان دوسرے مسلمان بھائی کا مال کس بنا پر کھائے گا؟" (نیل الاوطار، ۵: ۱۷۳)۔

ب۔ جب غلہ اور پھل ایسی حالت میں پہنچ جائیں کہ ان سے مکمل فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے تو ان کا معاہدہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے سوا دیگر ائمہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ محل عقد موجود ہے اور انہیں کاٹنے اور چننے تک زمین میں یاد درختوں پر رکھا جاسکتا ہے جیسا کہ عرف اس کا تقاضا کرتا ہے اور بالعموم لوگوں کا معمول یہی ہے۔

ج۔ اگر غلہ اور پھل اس حالت میں ہوں کہ ان سے مکمل نفع نہیں اٹھایا جاسکتا مثلاً انگوروں کے کچے خوشے ہوں یا کھجوروں کے کچے خوشے ہوں یا غلے کی ہری بالیں ہوں، ابھی خشک نہ ہوئی ہوں تو امام مالک اور امام محمد بن حسن کے نزدیک ان کی خرید و فروخت جائز ہے کیوں کہ لوگوں میں اس کا معمول اور رواج ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں، کیوں کہ ابھی انہیں باقی رکھنا مطلوب ہے تاکہ پک جائیں۔ انہیں باقی رکھنے میں خریدار کا فائدہ ہے جو معاہدہ کے تقاضا کے خلاف ہے۔ نیز یہ شرط معاہدے کے لیے مناسب بھی نہیں ہے۔

د۔ اگر ایک باغ یا ساتھ ساتھ کے باغات میں سے کچھ درختوں کے پھل ظاہر ہو گئے اور کچھ کے ابھی ظاہر نہیں ہوئے تو مالکیہ، شیعہ امامیہ اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن القیم کے نزدیک ان کی خرید و فروخت جائز ہے، اللہ کے ساتھ حسن ظن رکھنا چاہیے کہ باقی درختوں کے پھل بھی قابل استعمال ہو جائیں گے اور لوگوں میں اس کا رواج بھی ہے۔ اور لوگ ایک دوسرے کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ بھی کرتے ہیں، پس ناقابل استعمال پھل کو قابل استعمال پھلوں کے ساتھ شامل کر کے معاہدہ درست قرار دیا جائے گا تاکہ لوگوں پر معاملات میں مشقت نہ ہو۔



حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، زیدیہ، ظاہریہ اور اباضیہ نے اسے جائز قرار نہیں دیا کیوں کہ یہ معاہدہ معلوم اور مجہول اشیاء پر مشتمل ہے، ہو سکتا ہے دوسرے درختوں میں پھل نہ آئے اور فروخت کرنے والا مکمل مال تجارت خریدار کے سپرد نہ کر سکے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جن علماء نے ان صورتوں میں خرید و فروخت کی ممانعت کی ہے انہوں نے دوسرے کا مال لینے میں احتیاط کے تقاضے کو ملحوظ رکھا ہے اور جنہوں نے اجازت دی ہے انہوں نے لوگوں کی آسانی اور عرف و رواج کو ملحوظ رکھا ہے۔

اس شرط میں شام کا سول لاء (دفعہ ۱۳۲-۱۳۳) نے فقہ اسلامی سے ہم آہنگ ہے۔

فقہاء قانون نے یہ شرط عائد کی ہے کہ معاہدے کی ذمہ داری کے وقت ذمہ داری کی چیز موجود ہو یا مستقبل میں موجود ہونے کے قابل ہو<sup>(۱)</sup> لیکن قانوناً اور شرعاً مستقبل میں ترکہ بننے والی اشیاء کی خرید و فروخت یا کسی وارث کے لیے مورث کی زندگی میں اپنے حصے کے ترکہ کی فروخت جائز نہیں۔ البتہ قانون کی رو سے کوئی بھی مؤلف اپنی تالیف کی تکمیل سے قبل اس کے حقوق فروخت کر سکتا ہے اور مستقبل میں حاصل ہونے والے محصولات کو طے شدہ قیمت کے بدلے فروخت کیا جاسکتا ہے۔ جانوروں کے بچے جو ابھی پیدا نہیں ہوئے انہیں بھی بیچا جاسکتا ہے لیکن شریعت ان معاہدات کی اجازت نہیں دیتی۔ البتہ ان معاہدات کو ابن تیمیہ کی رائے پر درست قرار دیا جاسکتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جن اشیاء کا مستقبل میں وجود ممکن ہے اگر ان کی خرید و فروخت میں غرر (احتمال) نہ ہو تو ان کا معاہدہ جائز ہے۔

(۱) النظرية العامة للالتزام للدكتور عبد الحی حجازی، ۶۵۔



## ۲۔ محل عقد پر معاہدہ شرعاً جائز ہو

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ محل عقد ایسا ہونا چاہیے جس پر معاہدہ شرعاً جائز ہو<sup>(۱)</sup> یعنی مال ہو، کسی کی ملکیت میں ہو اور قیمت والا ہو۔ اگر ایسا نہیں تو معاہدہ باطل ہے۔ جو چیز مال نہیں مثلاً مزدار اور خون اس کی خرید و فروخت، ہبہ<sup>(۲)</sup>، رہن، وقف، اور وصیت سب باطل ہیں، کیوں کہ جو چیز مال نہیں، اس کا کوئی مالک نہیں بن سکتا۔ بت پرست، مجوسی اور مرتد کا ذبیحہ بھی مزدار کی طرح ہے۔

جو چیز کسی کی ملکیت میں نہ ہو، لوگوں کے لیے مباح ہو اور کسی نے روکی ہوئی نہ ہو اس کی خرید و فروخت اور ہبہ بھی جائز نہیں جیسے مچھلی پانی میں، پرندہ ہوا میں، گھاس، ایندھن، مٹی اور خشکی کے جانور یا جو چیزیں مفاد عامہ کے لیے مخصوص ہوں مثلاً راستے، دریا، پل، بڑے پل وغیرہ۔ یہ کسی شخص کی ملکیت نہیں ہوتے یا ذاتی ملکیت میں آہی نہیں سکتے۔ نیز ایسا مال جو قیمت والا نہ ہو اس میں بھی تصرف باطل ہے۔ اس سے مراد ایسی اشیاء ہیں جن کو ذخیرہ کرنا یا جن سے نفع اٹھانا شرعاً ممکن نہ ہو مثلاً مسلمانوں کے لیے شراب اور سؤر۔

(۱) البدائع ۵: ۱۲۰؛ حاشیة ابن عابدین، ۴: ۳؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۱؛ وبعد؛ الشرح الصغير،

۳: ۲۲؛ وبعد؛ غایة المنتہی، ۲: ۶؛ وبعد۔

(۲) شافعیہ اور حنابلہ نے ضرورت کے تحت دودھ پلانے والی عورت کا دودھ خریدنے اور اس سے استفادہ

کرنے کو جائز قرار دیا۔ امام ابوحنیفہ اور مالک کا اس سے اختلاف ہے۔ حنابلہ نے انسانی اعضاء مثلاً آنکھ یا

کھال کا ٹکڑا فروخت کرنے کی اجازت دی بشرطیکہ اس سے کسی زندہ انسان کی ضرورت پوری کی جائے،

اس بناء پر سرجری کی ضرورت کے تحت خون کی خرید و فروخت جائز ہے (دیکھیے: المغنی، ۴: ۲۶۰)۔

کھیل کود مثلاً گانے بجانے کے آلات کی خرید و فروخت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے، کیوں کہ ان میں استعمال ہونے والی اشیاء سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے اور یہ چیزیں اپنی ذات میں مال ہیں لیکن صاحبین اور دوسرے ائمہ کے نزدیک ان کی خرید و فروخت جائز نہیں کیوں کہ یہ فساد اور لہو و لعب کی اشیاء ہیں۔ اس اختلاف کی بناء پر اگر کوئی شخص ان میں سے کوئی چیز توڑ پھوڑ دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسے تاوان دینا پڑے گا، دوسرے فقہاء کے نزدیک نہیں۔

کسی بھی شے سے متعلق کوئی ایسا معاہدہ جو اس شے کے مزاج سے ہم آہنگ نہ ہو باطل ہوگا، مثلاً ایسی اشیاء جو جلدی خراب ہو جاتی ہیں مثلاً سبزیاں، پھل، انہیں رہن نہیں رکھا جاسکتا، کیوں کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ رہن رکھی ہوئی چیز کو روک کر رکھا جائے اور اگر قرض دار وعدے کے مطابق قرض ادا نہ کرے تو اسے فروخت کرے قرض وصول کیا جائے۔ مذکورہ اشیاء میں یہ صلاحیت نہیں ہے۔ نیز محرم عورت مثلاً بہن، پھوپھی وغیرہ قریبی رشتہ دار نکاح کا محل نہیں ہیں۔ اسی طرح شرعاً حرام کاموں کے لیے کسی کو کرائے پر نہیں لیا جاسکتا مثلاً قتل، غصب، چوری اور کسی کا مال ضائع کرنے کے لیے۔

مذکورہ بالا شرائط عائد کرنے میں قانون فقہ اسلامی سے ہم آہنگ ہے۔ قانون دانوں نے یہ شرط عائد کی ہے کہ معاہدے میں آنے والی شے کالوگوں میں لین دین کا رواج ہونا چاہیے اور بعض حالات میں یہ ضروری ہے کہ وہ شے معاہدہ کرنے والے کی ملکیت ہو، تاکہ اس کی ملکیت منتقل کی جاسکے۔ یہ ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کہ کسی متعین شے کے ساتھ متعین حقوق وابستہ ہوں<sup>(۱)</sup>۔ البتہ فقہ و قانون کی آراء میں فرق یہ ہے کہ

(۱) نظریۃ الالتزام للدكتور حجازی، ۶۵ - ۷۱۔

فقہاء یہ دیکھتے ہیں کہ محل عقد کا معاہدہ شرعاً جائز ہے یا نہیں اور قانون یہ دیکھتا ہے کہ عام نظام زندگی اور ادا معاشرت میں اس شے کی حیثیت کیا ہے۔

۳۔ معاہدے کے وقت اس چیز کو سپرد کرنا ممکن ہو

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ معاہدے کے وقت اس چیز کو جس پر معاہدہ ہوا ہے سپرد کرنے پر قادر ہونا ضروری ہے۔ اگر معاہدہ کرنے والا اس چیز کو لینے والے کے حوالے کرنے پر قادر نہیں تو خواہ اس کے پاس موجود ہو اور اس کی ملکیت میں ہو تب بھی معاہدہ باطل ہوگا۔

مالی معاوضوں سے متعلق معاہدات میں اس شرط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے جب کہ احسان اور تبرع کے معاہدات میں امام مالک کے سوا دیگر فقہاء اس پر متفق ہیں<sup>(۱)</sup>۔ پس بھاگ جانے والے جانور کی خرید و فروخت اور کرایہ پر دینا، رہن، ہبہ اور وقف وغیرہ جائز نہیں۔ ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے، پانی میں مچھلی، بھاگ جانے والے شکار اور غاصب کے ہاتھ میں غصب شدہ مال اور دشمن کے زیر تسلط علاقے میں مکان کو فروخت کرنا یا کرائے پر دینا یا ہبہ کرنا جائز نہیں، کیوں کہ اُسے سپرد کرنا ممکن نہیں۔

امام مالک کہتے ہیں کہ بھلائی کے معاہدات مثلاً ہبہ وغیرہ میں یہ جائز ہے کہ ہبہ کا محل عقد ایسا ہو کہ معاہدے کے وقت اُسے سپرد کرنا ممکن نہ ہو<sup>(۲)</sup>۔ ان کے نزدیک مفرور جانور کو ہبہ کرنا یا اُسے عاریت پر دینا یا اس کی وصیت کرنا جائز ہے۔ کیوں کہ بھلائی کے

(۱) البدائع، ۳: ۱۸۷، ۵: ۱۲۷، ۶: ۱۱۹؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۵۶؛ الشرح الکبیر، ۳: ۱۱؛

الشرح الصغیر، ۳: ۲۲؛ المہذب، ۱: ۲۶۲؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۲؛ المغنی، ۴: ۲۰۰ وبعده؛

غایۃ المنتہی، ۲: ۱۰۔

(۲) الشرح الصغیر، ۲: ۱۲۲۔

معاهدات میں اگر مذکورہ شے سپرد نہ کی جاسکے تو اس پر نزاع نہیں ہوتا۔ چوں کہ نیکی کے طور پر دینے والا شخص بھلائی اور احسان کر رہا ہے اور اگر احسان کرنے والا اپنا معاہدہ نافذ نہیں کر سکتا تو جس پر احسان کیا گیا اسے کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ اس لیے کہ اس نے اس کے لیے تھوڑا یا زیادہ کچھ بھی مال خرچ نہیں کیا۔ پس ایسی کوئی چیز یہاں نہیں ہے جو مالی معاوضوں سے متعلق معاهدات میں ہوتی ہے جس پر نزاع اور مقدمہ کھڑا ہو جاتا ہے۔ قانونی ماہرین نے یہ شرط ذکر نہیں کی، بظاہر وہ یہ شرط عائد نہیں کرتے۔

### ۴۔ معاہدہ کرنے والوں کے نزدیک وہ چیز متعین اور معروف ہو

فقہاء کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ محل عقد اس طرح معلوم ہو کہ اس کے بارے میں کوئی نزاع نہ ہو سکے، کیوں کہ سنت میں ایسی خرید و فروخت کی ممانعت آئی ہے جس میں دھوکا کا احتمال ہو یا کسی مجہول شے کی خرید و فروخت ہو<sup>(۱)</sup>۔ محل عقد کے بارے میں یا تو اشارے سے علم ہو سکتا ہے، اگر وہ موجود ہے یا معاہدے کے وقت یا معاہدے سے اتنا پہلے کہ اس عرصے میں اس چیز میں تبدیلی نہ کی جاسکتی ہو، اسے دیکھ کر محل عقد کو متعین کیا جاسکتا ہے۔ اگر ساری چیز یکساں نوعیت کی ہو تو اس کے بعض اجزاء دیکھنا کافی ہیں یا اس چیز کی ایسی تعریف کر دی جائے جس سے اس کے بارے میں لاعلمی ختم ہو جائے مثلاً اس کی

(۱) اس حدیث کی تخریج گزر چکی ہے، بخاری کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ابو ہریرہ سے

روایت کی کہ نبی اکرم ﷺ نے کنکریوں اور غرر پر مبنی خرید و فروخت سے منع فرمایا۔ کنکریوں کی خرید و فروخت یہ ہے کہ کوئی شخص کہے، یہ کنکریاں جن جن کپڑوں پر گریں وہ تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں اور کنکریاں پھینکے یا یہ کہے کہ یہ تیر سپینک رہا ہوں جہاں جا کر لگا دو ہاں تک زمین تمہارے ہاتھ فروخت کر رہا ہوں۔ (نبیل الاوطار، ۵: ۱۲۷)۔

جنس، نوع اور مقدار بتادی جائے کہ مال تجارت لوہے کے سخت ٹکڑے ہیں یا فولاد ہے اور اس کا حجم اتنا ہے۔

کوئی بھی ایسی چیز جس کی حقیقت کے بارے میں اس قدر زیادہ ناواقفیت ہو جو نزاع کا باعث ہو سکتی ہو تو اس میں تصرف جائز نہیں۔ ایسا معاہدہ حنفیہ کے نزدیک فاسد اور دیگر فقہاء کے نزدیک باطل ہے۔ اگر معمولی نوعیت کی ناواقفیت ہو جس سے کسی جھگڑے کا اندیشہ نہ ہو اور ایسی باتوں کو لوگ نظر انداز کر دیتے ہوں تو معاہدہ درست ہے۔

ایسا معاہدہ جس میں احتمال (غرر) کا عنصر ہو وہ بھی درست نہیں۔ یاد رہے کہ غرر ناواقفیت کی بہ نسبت عام ہے۔ ہر وہ چیز جس کے بارے میں علم نہیں ہے اس میں غرر کا عنصر موجود ہوتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ غرر والے معاہدے میں ناواقفیت بھی ہو، کبھی ناواقفیت کے بغیر بھی غرر ہوتا ہے مثلاً مفروز جانور کی خرید و فروخت جب کہ اس کی صفات معلوم ہوں، اس میں غرر ہے ناواقفیت نہیں لیکن جہاں ناواقفیت ہوگی وہاں غرر کا عنصر لازماً پایا جائے گا<sup>(۱)</sup>۔

یہ شرط مالی معاوضوں مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری میں بالاتفاق مطلوب ہے۔

البتہ مالی معاوضوں کے سوا معاہدات میں اس شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافیہ اور حنابلہ<sup>(۲)</sup> مالی معاوضوں میں، غیر مالی معاہدوں مثلاً نکاح کے معاہدے میں

اور نیکی اور احسان کے معاہدوں مثلاً ہبہ، وصیت اور وقف سب میں یہ شرط عائد کرتے ہیں۔

(۱) الفروق للقرافی المالکی، ۳: ۲۶۵؛ تہذیب الفروق، (حاشیہ پر) ۳: ۲۷۰ وبعد۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۱۶؛ المہذب، ۱: ۲۶۳، ۲۶۶؛ المغنی، ۴: ۲۰۹، ۲۳۴؛ غایۃ المنتہی،

حقیقہ<sup>(۱)</sup> صرف مالی اور غیر مالی معاہدوں میں اس شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں، نیکی کے معاہدات مثلاً وصیت اور کفالہ وغیرہ میں نہیں۔ اگر محل عقد کے بارے میں ناواقفیت ہو تب بھی نیکی کا معاہدہ درست ہے، کیوں کہ اس میں ناواقفیت کی بناء پر جھگڑا نہیں کھڑا ہوتا مثلاً کوئی شخص اگر اپنے مال کے بعض حصے کی کسی کے لیے وصیت کر جائے اور اس کی تفصیل وارثوں پر چھوڑ دے یا کوئی کہے کہ میں فلاں شخص کے قرضے کا ضامن ہوں تو درست ہے۔

مالکیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> صرف مالی معاوضوں کے معاہدوں میں یہ شرط ضروری ہے۔ اگر خرید و فروخت کے معاہدے میں مال تجارت یا قیمت کے بارے میں علم نہیں تو معاہدہ باطل ہے لیکن غیر مالی معاہدوں اور نیکی کے معاہدوں میں ان کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ مثلاً معمولی نوعیت کے غرر پر مشتمل نکاح کا معاہدہ درست ہے مثلاً گھر کے ساز و سامان کا بطور مہر مقرر کرنا لیکن اگر غرر زیادہ ہے، جیسے کسی مفروز جانور یا ضائع شدہ چیز کے بدلے معاہدہ جائز نہیں کیوں کہ مہر کا مقصد محبت اور الفت پیدا کرنا ہے، اس لیے یہ نیکی اور احسان کی مانند ہے، لہذا اس میں معمولی ناواقفیت کی پرواہ نہیں کی جاتی، البتہ زیادہ ناواقفیت درست نہیں، کیوں کہ عقد نکاح ایک اعتبار سے مالی معاوضے کے مشابہ بھی ہے۔ البتہ خالص نیکی کے معاہدات میں اگر زیادہ ناواقفیت ہے تب بھی معاہدہ درست

(۱) المبسوط، ۱۳: ۲۶، البدائع، ۵: ۱۵۸، فتح القدیر، ۵: ۱۱۳، الدرالمختار، ۴:

۳۰، ۱۲۵

(۲) الشرح الكبير، ۳: ۱۰۰۶، القوانین الفقہیۃ، ۲۶۹، المنتقى على الموطأ، ۴: ۲۹۸، الفروق،

۱: ۱۵۰ وبعد۔



ہے، کیوں کہ اس کا مقصد کسی پر خرچ کر کے احسان کرنا اور اس کے لیے خوش حالی پیدا کرنا ہے، ایسے معاملات پر نزاع پیدا نہیں ہوتا۔

سول لاء نے دفعہ ۱۳۴ میں اس شرط کو ملحوظ رکھا ہے۔ اگر محل عقد اپنی ذات کے اعتبار سے متعین نہیں، اپنی نوع کے اعتبار سے متعین ہے تو اس میں معمولی ناواقفیت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ قانون دانوں کی رائے یہ ہے کہ معاہدے میں شرط یہ ہے کہ چیز متعین ہو یا اسے متعین کیا جاسکتا ہو، اور کسی چیز کو متعین کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر معاہدہ کسی متعین شے کی ذات پر ہے تو اس کی ذات معلوم ہونا ضروری ہے اور اگر معاہدہ کسی چیز کی نوع پر ہے تو اس کی جنس، نوع اور مقدار معلوم ہونا ضروری ہے<sup>(۱)</sup>۔

اس شرط کے مبداء پر شریعت اور قانون دونوں متفق ہیں لیکن اس کی تطبیق میں دونوں میں اختلاف ہے۔ علمائے شریعت کے نزدیک محل عقد مکمل طور پر متعین ہونا ضروری ہے تاکہ اس میں کسی قسم کا کوئی احتمال باقی نہ رہے ورنہ حنفیہ کے نزدیک معاہدہ فاسد ہوگا اور دوسرے فقہاء کے نزدیک باطل، وہ اسے درست قرار نہیں دیتے کہ محل عقد کو متعین کیا جاسکتا ہو، جب کہ قانونی ماہرین کی رائے یہ ہے کہ معاہدے کے درست ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ محل عقد کو متعین کیا جاسکتا ہو، اگر معاہدے کے وقت متعین نہ ہو تب بھی درست ہے مثلاً کسی سکول یا ہسپتال میں کسی خاص قسم کی خوراک کی فراہمی کا معاہدہ۔

(۱) سوجز النظرية العامة للالتزام للدكتور عبد الحئی حجازی، ۶۶ وبعد۔



آخر میں حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء نے ایک پانچویں شرط بھی عائد کی ہے<sup>(۱)</sup> وہ یہ ہے کہ مال تجارت پاک ہو، ناپاک نہ ہو اور نہ ایسا ناپاک ہو جسے پاک کرنا ممکن نہ ہو، کیوں کہ خرید و فروخت کا جواز طہارت اور پاکی کے تابع ہے، جو چیز پاک ہوگی، یعنی اس سے شرعاً استفادہ جائز ہوگا اسی کی خرید و فروخت جائز ہو سکتی ہے۔ اگر کوئی چیز ناپاک یا شدید ناپاک ہے تو اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ ناپاک اشیاء مثلاً کتا، اگر شکاری ہو، سدھایا ہوا ہو، تب بھی اس کی خرید و فروخت ممنوع ہے، سور، مردار، خون، گوبر، کیڑے مکوڑے اور درندے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا مثلاً شیر، بھیڑ یا اور بچوں سے کھانے والے پرندے مثلاً عقاب، کوا اور چیل۔ شدید ناپاک وہ اشیاء جنہیں پاک کرنا ممکن نہیں۔ مثلاً سرکہ، چربی اور دودھ اگر ناپاک ہو جائیں۔ البتہ ان فقہاء نے ایسی اشیاء کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے جن کے پاک اور ناپاک ہونے میں اختلاف ہے مثلاً خچر، گدھا، نیزلی اور شکاری پرندوں مثلاً شکاری عقاب اور ایسے پرندے جن کی خوش الحانی مقصود ہوتی ہے مثلاً بلبل، عندلیب اور طوطا وغیرہ کی خرید و فروخت جائز ہے۔

حنفیہ نے یہ شرط عائد نہیں کی<sup>(۲)</sup>، ان کے نزدیک ناپاک اشیاء کی خرید و فروخت جائز ہے مثلاً خنزیر کے بالوں اور مردار کے چمڑے کی کہ ان سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، البتہ وہ اشیاء جن کی خرید و فروخت کی ممانعت ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہیں مثلاً شراب، سور، مردار

(۱) سواہب الجلیل، ۴: ۲۵۸ و بعد؛ الشرح الکبیر، ۳: ۱۰؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۲۵ و بعد؛

القوانین الفقہیۃ، ۲۴۶؛ المہذب، ۱: ۲۶۱ و بعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۱؛ المغنی، ۴: ۲۵۱،

۲۵۵ و بعد؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۶ و بعد۔

(۲) البدائع، ۵: ۱۴۲ و بعد؛ فتح القدیر، ۵: ۱۸۸، ۸: ۱۲۲۔

اور خون<sup>(۱)</sup>۔ نیز وحشی جانوروں کی خرید و فروخت اور شدید ناپاک اشیاء اگر کھانے پینے کے لیے نہ ہوں تو ان کی خرید و فروخت بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جس چیز سے استفادہ شرعاً جائز ہے اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہے کیوں کہ تمام اشیاء انسان کے نفع کے لیے پیدا کی گئی ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، البقرہ ۲: ۲۹۔ (اللہ نے وہ سب کچھ جو زمین میں ہے تمہارے لیے پیدا کیا)۔

### عصر ۴: معاہدے کا موضوع

معاہدہ جن چار بنیادوں پر استوار ہوتا ہے اور جو ہر معاہدے کے لیے ضروری اور لازمی ہیں ان میں سے ایک معاہدے کا موضوع ہے۔

معاہدے کا موضوع: اس سے مراد وہ اصلی مقصد ہے جس کے لیے معاہدہ جائز قرار دیا گیا ہے۔ اگر علمائے قانون کے نزدیک قانون کسی معاہدے کے مقاصد اور نتائج کا تعین کرتا ہے نہ کہ معاہدہ کرنے والے کا ارادہ تو شریعت اسلامیہ میں ہر معاہدے سے متعلق شارع نے اس کے خاص نتائج متعین کر دیے ہیں جن کے دائرہ کار میں رہتے ہوئے کسی معاہدے کے صحیح اغراض و مقاصد کا تعین کیا جاسکتا ہے جو معاہدہ کرتے وقت معاہدہ کرنے والوں کے پیش نظر ہوتے ہیں۔

(۱) احمد اور شیخین نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی انہوں نے فتح مکہ کے سال (فتح مکہ رمضان ۸) مکہ

میں رسول اللہ ﷺ سے سنا۔ "اللہ نے شراب، سورا اور بتوں کی خرید و فروخت حرام کر دی ہے، (سبل السلام، ۳: ۵)۔ احمد اور ابو داؤد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "اللہ نے اگر

کسی قوم پر کسی چیز کا کھانا پینا حرام کر دیا ہو تو اس کی قیمت بھی حرام ہوتی ہے"۔ (نبیل الاوطار، ۵:

معاهدوں کی مختلف اقسام میں سے ہر قسم کے معاهدوں کا ایک متعین موضوع ہوتا ہے اور جب معاهدوں کی اقسام مختلف ہوں تو ان کے موضوع بھی مختلف ہوتے ہیں۔ مثلاً خرید و فروخت کے معاهدوں کا موضوع، "قیمت کے بدلے مال تجارت کی ملکیت خریدار کو منتقل کرنا" ہے۔ کرایہ داری کے معاهدوں میں معاوضے کے بدلے منافع کا مالک بنانا ہے۔ ہبہ کے معاوضوں میں بلا معاوضہ ہبہ کی گئی شے کا مالک بنانا ہے۔ عاریت کے معاهدوں میں بلا معاوضہ منافع کا مالک بنانا ہے اور نکاح کے معاهدوں میں میاں بیوی کا ایک دوسرے سے جنسی تسکین کے حصول کو جائز قرار دینا ہے۔

معاهدے کے موضوع سے مراد وہی چیز ہے جس کو اوپر ہم نے معاهدے کے اصل مقصد اور معاهدے کی غایت نوعی کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے اور معاهدے کا موضوع معاهدے کے حکم سے بھی ہم آہنگ ہے۔ یہ تینوں اصطلاحات اگرچہ مترادف ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک معاهدے کی کسی خاص جہت کی نمائندگی کرتی ہے۔ اگر ہم معاهدے کو معاهدے کے وجود میں آنے سے پہلے شارع کے نقطہء نظر سے دیکھیں تو اسے معاهدے کے مقصد اصلی یعنی معاهدے کا نتیجہ اور اتمام کا نام دیں گے اور اگر ہم معاهدے کو اس کے وجود میں آنے کے بعد شارع کے نقطہء نظر سے دیکھیں تو اسے معاهدے کے حکم کا نام دیں گے یعنی اس معاهدے پر اثرات کیا مرتب ہوئے اور اگر ہم درمیانی مرحلے پر نظر ڈالیں جو معاهدے کے آغاز اور اس کی تکمیل کے دوران کا مرحلہ ہے تو اسے معاهدے کے موضوع کا

نام دیتے ہیں<sup>(۱)</sup>۔ درحقیقت یہ الفاظ ایک ہی حقیقت کے تین مختلف پہلوؤں کی نمائندگی کرتے ہیں<sup>(۲)</sup>۔

شریعت اسلامیہ میں معاہدے کا مقصد اصلی غالباً علمائے قانون کے ہاں سبب کے روایتی مفہوم کی بعض خصوصیات سے ہم آہنگ ہے اور جسے ہمارے ہاں عرب ممالک شام، مصر اور لیبیا وغیرہ کے قوانین نے کوئی اہمیت نہیں دی۔ اس کو "ذمہ داری کا فنی سبب" کا عنوان دیا جاتا ہے اور اس سے وہ قریبی مجرد سبب مراد ہے جو ایک نوعیت کی ذمہ داریوں میں یکساں قسم کا ہوتا ہے اور معاہدے کے وجود میں لانے اور اُسے جاری رکھنے کے لیے اس کا وجود ضروری ہے۔

مقصد اصلی اور سبب فنی میں سے ہر ایک موضوعی ہے اور معاہدے میں ایک ہی ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے میں فروخت کرنے والے کی ذمہ داری کا سبب فنی مال تجارت کی ملکیت کا انتقال ہے اور خریدار کی ذمہ داری کا سبب فنی قیمت کی ادائیگی ہے اور خرید و فروخت کے معاہدے کا مقصد اصلی "معاوضے کے بدلے ملکیت کی منتقلی" ہے۔ یعنی خرید و فروخت کے ہر معاہدے میں سبب فنی ایک ہی ہے اور وہ ہے ملکیت کا انتقال۔ افراد کے بدلنے سے اس ذمہ داری میں فرق نہیں آتا۔ اور ملکیت کی منتقلی کی ذمہ داری کا سبب

(۱) المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۱۲۹؛ التعبير عن الارادة في الفقه الاسلامی

للدكتور وحید سوار، ف، ۵۳۱، ص ۵۰۱ وبعده۔

(۲) یاد رہے کہ موضوع عقد اور محل عقد میں فرق ہے، موضوع عقد معاہدے کا اصلی مقصد ہے جو معاہدے

کے دوران پیش نظر ہوتا ہے، محل عقد وہ شے ہے جس کے بارے میں معاہدہ ہوتا ہے اور جس پر معاہدہ

کے احکام لاگو ہوتے ہیں مثلاً مال تجارت اور اس کی قیمت۔

فروخت کرنے والے کا فروخت شدہ مال کی قیمت کے حصول کی رغبت ہے۔ پس ایک نوعیت کے معاہدوں میں مقصد اصلی ایک ہی ہوتا ہے اور معاہدوں کے تعدد کے باعث مقصد اصلی میں فرق یا اختلاف پیدا نہیں ہوتا۔

سبب فنی اور مقصد اصلی میں فرق یہ ہے کہ سبب فنی معاہدہ کرنے والے کے خاص ارادے کا جزو لازم ہے اگرچہ اس سے ممتاز ہوتا ہے اور مقصد اصلی معاہدہ کرنے والے کے ارادے کا جزو لازم نہیں بلکہ اس سے الگ ہوتا ہے البتہ شارع کے ارادے کا جزو لازم ہوتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

فقہ اسلامی میں سبب ہی معاہدے کا مقصد اصلی ہے<sup>(۲)</sup> یعنی معاہدے سے پیدا ہونے والے نتائج کا مجموعہ ہی سبب ہے۔ اگر نتائج درست ہیں، شرعاً ان کا حصول جائز ہے تو معاہدہ صحیح ہے ورنہ معاہدہ باطل قرار پائے گا۔ اور نتائج سے مراد وہ امور ہیں جو معاہدہ کرنے والے کو معاہدے پر آمادہ کرتے ہیں۔

در حقیقت شریعت کے مقصد اصلی کا بعض خصوصیات میں سبب فنی سے ہم آہنگ ہو جانے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ دونوں ایک ہی چیز ہیں اور مترادف ہیں بلکہ سبب فنی در حقیقت ذمہ داری کا سبب ہے اور ذمہ داری کا سبب معاہدے کے سبب سے مختلف ہوتا ہے۔ جیسا کہ باہمی تبادلے کے معاہدوں میں معاہدے کے فریقوں میں سے ایک کی ذمہ داری کا سبب دوسرے کی ذمہ داری ہے مثلاً فروخت کرنے والے کی ذمہ داری کہ وہ (فروخت شدہ شے کی) ملکیت منتقل کرنے کا سبب خریدار کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ قیمت ادا کرے، اور خریدار

(۱) التعبير عن الإرادة للدكتور سوار، ف ۵۲۲۔

(۲) المرجع السابق، ف ۵۱۷۔

کی ذمہ داری کہ وہ قیمت ادا کرے، اس کا سبب فروخت کرنے والے کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ ملکیت منتقل کرے۔

سبب فنی اپنے اس مفہوم میں شریعت کے مقرر کردہ مقصد عام سے مختلف ہے۔ اور مقصد عام ایسی چیز ہے جو ایک نوعیت کے معاہدوں میں ایک ہی ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت کے تمام معاہدوں کا مقصد عام ایک ہے اور وہ سبب فنی سے مختلف ہے۔ سبب فنی معاہدہ کرنے والے کے ارادے کے تابع ہوتا ہے جب کہ مقصد نوعی شریعت کے ارادے کے تابع ہے۔

سبب فنی معاہدے کے باعث اور نوعیت سے بھی مختلف ہے، کیوں کہ سبب فنی وہ غرض ہے جس کی وجہ سے ایک شخص ایک ذمہ داری کا پابند ہوتا ہے اور باعث اس کیفیت کو کہتے ہیں جو اسباب کے اختیار سے پہلے ہوتی ہے<sup>(۱)</sup>۔ اگرچہ علمائے قانون کے ہاں مروج سبب فنی کا فقہ اسلامی نے اعتبار نہیں کیا، لیکن فقہ اسلامی دو پہلوؤں سے سبب فنی کے اس کردار کو ادا کرتی ہے: پہلا معاہدے اور محل عقد میں شرائط کے تعین کے ذریعے اور دوسرے تبادلے کی اشیاء میں "برابری" کا تصور جو کہ معاہدے کے نفاذ کا ایک لازمی عنصر ہے<sup>(۲)</sup>۔

### علمائے قانون کے جدید نظریہ میں سبب

آج کے عدالتی نظام میں عرب ممالک کے سول لاز میں (شام، دفعہ ۱۳۷، ۱۳۸؛ مصر، دفعہ ۱۳۶، ۱۳۷) سبب کو "سبب عقد" یا سبب مصلحی یا سبب کا سبب یا ذاتی رغبت اور آمادگی یا وہ دور دراز وجہ جس نے معاہدہ کرنے والے کو معاہدے پر آمادہ کیا، کہتے ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے سبب موضوعی عنصر نہیں بلکہ ایک ہی نوعیت کے معاہدات میں افراد کے

(۱) موجز نظریۃ الالتزام للدکتور حجازی، ۱۰۴۔

(۲) التعبير عن الارادة، ف ۵۲۶، النظرية العامة للالتزام، سوار، ص ۱۵۴۔

اختلاف سے سبب مختلف ہو جاتا ہے کیوں کہ سبب کی یہ قسم ذاتی اور غیر مستحکم عنصر ہے، یہ سبب فنی سے مختلف ہے جو کہ عنصر موضوعی ہے اور ایک نوعیت کے معاہدوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔

اگر سبب فنی یا سبب تقلیدی کا مقصد فنی نوعیت سے ذمہ داری کا تحفظ ہے تو معاہدے کے سبب کا مقصد یا جدید نظریہ کے مطابق سبب یہ ہے کہ ایسے معاہدات کو درست قرار دینے سے روکا جائے جن میں قانونی ذرائع سے غیر قانونی اور ناجائز مقاصد حاصل کیے جاتے ہوں۔ اس میں معاشرے کے مفادات کا تحفظ کیا جاتا ہے تاکہ اخلاق اور عام نظام کا تحفظ کیا جائے۔ یعنی سبب مصلحی میں غلطی پر سزا کا تصور پایا جاتا ہے، یعنی فریقوں کا یہ ارادہ کہ وہ غیر قانونی مقصد پورا کریں۔

## جدید نظریہء سبب کے بارے میں فقہاء کا موقف

### (ظاہری ارادہ اور باطنی ارادہ)

فقہ اسلامی میں سبب کے نظریہ کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر ہیں<sup>(۱)</sup>۔ ایک رائے میں موضوعی نقطہء نظر کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے اور دوسرے میں نیتوں اور ذاتی اغراض و مقاصد کو۔

پہلا نقطہء نظر: یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے<sup>(۱)</sup> جو معاہدوں میں ظاہری ارادوں کو اہمیت دیتے ہیں، باطنی ارادوں کو نہیں، یعنی وہ معاہدوں کے استحکام کی بنیاد کا تحفظ کرتے ہیں،

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ۴: ۵۱ وبعده۔



سبب اور ذاتی اغراض کو بیچ میں نہیں لاتے، کیوں کہ ان کی فقہ میں موضوعی عنصر بہت واضح ہے جیسا کہ جرمانی فقہ میں۔ نیز سبب اور ذاتی غرض اشخاص کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہے، وہ ایک ذاتی اور داخلی عنصر ہے جس سے معاہدے توڑ پھوڑ کا شکار ہو سکتے ہیں۔

سبب یا ذاتی غرض کا معاہدے پر کوئی اثر نہیں ہوتا بشرطیکہ معاہدے کے الفاظ میں اس کا ذکر نہ ہو یعنی ظاہری ارادے میں ایسے الفاظ نہ ہوں مثلاً کوئی شخص گانے بجانے، نوحہ کرنے اور دوسرے گناہ کے کاموں کے لیے کسی کی خدمات اجرت پر حاصل کرنا چاہتا ہو۔ اگر معاہدے کے ظاہری الفاظ میں یعنی ظاہری ارادے میں ناجائز مقاصد سے متعلق الفاظ نہ ہوں تو معاہدہ درست ہے۔ کیوں کہ معاہدے کے بنیادی ارکان یعنی ایجاب، قبول، اور محل عقد کی اہلیت موجود ہیں، اور کبھی معاہدہ ہونے کے بعد گناہ کے لیے اسے نہیں بھی استعمال کیا جاتا۔ اس لیے معاہدہ باطل کرنے میں سبب یا ذاتی غرض کا کوئی اعتبار نہیں۔ نیت اور غیر شرعی مقصد کو زیر بحث لائے بغیر معاہدہ بظاہر صحیح ہے لیکن غیر شرعی مقصد کی نیت کے باعث مکروہ تحریمی ہے۔

اس بناء پر مندرجہ ذیل معاہدے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک صحیح ہیں لیکن حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی اور شافعیہ کے نزدیک حرام یا مکروہ ہیں۔

۱۔ بیع عینہ (ایسا تجارتی معاہدہ جو صورتاً خرید و فروخت ہو اور حقیقتاً سود کا ذریعہ ہو) مثلاً کسی چیز کو ایک متعین مدت تک کے لیے ایک سودس پونڈ پر ادھار فروخت کرنا اور سو پونڈ

(۱) حنفیہ کے نزدیک دیکھیے: مختصر الطحاوی، ۲۸۰؛ تکملة فتح القدير، ۸: ۱۲۷؛ البدائع،

۱۸۹:۴؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۲۵؛ شافعیہ کے نزدیک: دیکھیے: الام، ۳: ۸۵؛ المہذب، ۱: ۲۶۷؛

مغنی المحتاج، ۲: ۳۷؛ وبعده، الباجوری علی ابن القاسم، ۱: ۳۵۳؛ تحفة الطلاب، ۱۲۳، ۲۱۱۔

نقد پر اسے خرید لینا۔ یہ فرق سود ہو گا<sup>(۱)</sup>۔ لیکن امام ابو حنیفہ اس معاہدے کو غیر شرعی نیت سے قطع نظر شروع سے ہی ناجائز قرار دیتے ہیں، جب تک کہ قرض دینے کی نیت سے بیچنے والے اور قرض لینے کی نیت سے خریدنے والے کے درمیان کوئی تیسرا شخص بھی شریک معاہدہ نہ ہو۔ پس یہ معاہدہ امام مالک، ابو حنیفہ، احمد اور زید یہ میں ہادویہ کے نزدیک ناجائز ہے جب کہ امام شافعی اور ان کے اصحاب نے اسے جائز قرار دیا ہے کیوں کہ بظاہر اس میں خرید و فروخت کے ایسے الفاظ ہیں جن سے ان کی نیت پر روشنی نہیں پڑتی۔

- ۲۔ شراب بنانے والے کو انگور فروخت کرنا: اگر فروخت کرنے والا جانتا ہے کہ خریدار ان انگوروں سے شراب بنائے گا یا اس کا غالب گمان ہے تو شافعیہ کے نزدیک یہ معاہدہ حرام ہے اور اگر اسے شک یا وہم ہے کہ شراب بنائے گا تو ان کے نزدیک مکروہ ہے۔
- ۳۔ خانہ جنگی کے دوران اسلحہ فروخت کرنا یا کسی ایسے شخص کے پاس اسلحہ بیچنا جو مسلمانوں سے لڑ رہا ہو یا ڈاکوؤں اور باغیوں کے پاس اسلحہ فروخت کرنا، یا جوئے کے آلات بیچنا، بدکاری یا جوئے بازی کے لیے گھر کرائے پر دینا، آلات لہو و لعب بنانے والے کے ہاتھ لکڑی فروخت کرنا یا شراب نوش وغیرہ کی شراب مزدوری پر اٹھا کر لے جانا، یہ سب معاہدے شافعیہ کے نزدیک حرام ہیں۔

(۱) اس معاہدے کو بیع عینہ اس لیے کہتے ہیں کہ مال حاضر کو عین کہتے ہیں اور جس کے پاس وہ چیز موجود ہے یہ

معاہدہ اس کے لیے نقدی کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے اور خریدار اسے اس لیے خرید رہا ہے تاکہ اس کے

ذریعے سے اپنا مقصد حاصل کرے اور اسے نقد پر بیچ دے۔

۴۔ **حلالے کا نکاح:** اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں (یعنی وہ مطلقاً بائن ہو گئی ہے) اُس عورت سے اس نیت سے نکاح کرنا کہ ایک رات اُسے اپنے پاس رکھ کر اس سے جماع کر کے اگلے روز طلاق دے دے گا تا کہ پہلے شوہر کے لیے نئے سرے سے حلال ہو جائے، یعنی قرآن کی آیت: **فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا مَحْلُ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**، البقرہ، ۲: ۲۳۰ (اگر پھر طلاق دے دے تو جب تک وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے پہلے کے لیے حلال نہیں ہوتی) کے ظاہر پر عمل کرے تو اس نکاح میں اگر معاہدے کے اندر کوئی ایسی شرط نہیں ہے جو معاہدے کے اصل مقصد کے خلاف ہے تو شافعیہ کے نزدیک یہ نکاح مکروہ ہے اور اگر معاہدے میں شرط رکھی گئی ہے کہ جماع کے بعد اُسے طلاق دے دے گا تو حرام اور باطل ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ نقطہء نظر سبب یا ذاتی غرض کا اعتبار نہیں کرتا بشرطیکہ معاہدے کے الفاظ میں یا ظاہری ارادے کی تعبیر میں خواہ ضمناً ہی ہو، اس سبب کا ذکر نہ ہو اور اگر ارادے کی تعبیر اور معاہدے کے الفاظ میں نیت کا ذکر نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہیں۔

**دوسرا نقطہء نظر:** یہ مالکیہ، حنابلہ اور شیعہ کا مذہب ہے<sup>(۱)</sup> جو معاہدے میں مقصد، نیت اور غرض کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ ایسے معاہدے جو غیر شرعی اغراض سے وابستہ ہوں باطل قرار

(۱) دیکھیے: مالکیہ کے نزدیک: **بداية المجتهد**، ۲: ۱۴۰؛ **الشرح الكبير للدردير مع الدسوقي**، ۳: ۹۱؛

**مواسب الجليل**، ۴: ۴۰۴، ۲۶۳؛ **القوانين الفقهية**، ۲۵۸، ۲۷۱ وبعده؛ **الموافقات**، ۲: ۲۶۱؛

**الفروق**، ۳: ۲۶۶ وبعده؛ **حنابلہ کے نزدیک: المغنی**، ۴: ۱۷۴ وبعده؛ ۴: ۲۲۲؛ **اعلام الموقعين**،

پائیں گے بشرطیکہ دوسرے فریق کو غیر شرعی غرض کا علم ہو یا علم حاصل کرنا ممکن ہو، یعنی حالات و قرآن سے غلط مقصد کا پتہ چل سکتا ہو، مثلاً دشمن اگر کسی فوج کے کمانڈر کو ہدیہ دے یا حکام اور سرکاری ملازمین کو ملنے والے ہدیے، جن کا اصل مقصد رشوت دینا ہوتا ہے، یہ ریاست کی ملکیت ہیں۔ بیوی اگر شوہر کو اس نیت سے مہر معاف کر دے کہ وہ طلاق نہ دے دے اور اگر معافی کے بعد شوہر طلاق دے دے تو بیوی اپنے معاف کیے ہوئے مہر کی واپسی کا مطالبہ کر سکتی ہے<sup>(۱)</sup>۔

یہ نقطہء نظر تقریباً نظریہ سبب یا لاطینی قانون کے ارادہ باطنہ کے مذہب کے مطابق ہے جس میں ادب، اخلاق اور دینی رجحانات کا خیال رکھا گیا ہے کہ معاہدے کی غرض شرعاً جائز ہو تو معاہدہ صحیح ہو گا ورنہ باطل اور حرام، کیوں کہ اس میں گناہ اور معصیت سے تعاون ہے۔ امام شوکانی<sup>(۲)</sup> کہتے ہیں اگر بالقصد ایسے شخص کے پاس انگور فروخت کیے گئے جو شراب بناتا ہے اور فروخت کرنے کا مقصد یہ تھا کہ وہ شراب بنائے تو اس معاہدے کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں۔ اگر فروخت کرنے کا یہ مقصد نہیں تھا تو اہل علم کی ایک جماعت نے اس معاہدے کو جائز مگر مکروہ قرار دیا ہے بشرطیکہ فروخت کرنے والے کو معلوم نہ ہو کہ وہ اس کی شراب بنائے گا۔

۳: ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۱ و بعد؛ ۱۲۱، ۱۲۸؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۸؛ شیعہ جعفریہ کے نزدیک:

المختصر النافع فی الفقہ الامامیۃ، ۱۴۰: زیدیہ کے نزدیک: المنتزع المختار، ۳: ۱۹ و بعد۔

(۱) القواعد لابن رجب، ۳۲۲۔

(۲) نیل الاوطار، ۵: ۱۵۴۔

اسی بناء پر مالکیہ، حنابلہ اور ان سے ہم آہنگ فقہاء اوپر مذکور تمام معاہدوں کو باطل قرار دیتے ہیں۔ مالکیہ اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کلیسا بنانے کے لیے زمین فروخت کرنا، صلیب بنانے کے لیے لکڑی بیچنا، اور معنی بنانے کے لیے غلام خریدنا اور ایسے پمفلٹ کرائے پر لینا جن میں نوے درج ہوں اور جو شخص ریشمی لباس پہنتا ہو اس کے ہاتھ ریشمی کپڑا فروخت کرنا جائز نہیں ہے<sup>(۱)</sup>۔

شراب کشید کرنے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا یا دشمن کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا اس لیے ناجائز ہے کہ اس میں حرام کام میں تعاون ہے یا اللہ کی معصیت پر معاہدہ ہے جو درست نہیں۔ اور حلالے کا نکاح اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ نکاح کے اعلیٰ مقاصد کے منافی ہے کیوں کہ نکاح ایک دائمی معاہدہ ہے جس کا مقصد خاندان کی تشکیل ہے۔ تین طلاقوں والی عورت سے وقتی نکاح اس غرض کے لیے کرنا کہ وہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے یہ ایک دائمی حرمت کو ختم کرنے کا حیلہ ہے اور ناجائز مقصد ہے، اس لیے حرام ہے۔

بیع عینہ یا بیع آجال (مستقبل سے مشروط خرید و فروخت) کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے سود کو حلال کرنے کا حیلہ کیا گیا ہے۔ اس سے خرید و فروخت مقصود نہیں تھی بلکہ اُسے ایک حرام اور غیر شرعی معاہدے کا ذریعہ بنایا گیا۔ پس حرام کی طرف کھلنے والے راستوں کو بند کرنے کے اصول کے تحت اس کی بھی ممانعت ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ نقطہء نظر مقاصد اور نیتوں کو ملحوظ رکھتا ہے، خواہ معاہدات میں ان کا ذکر نہ کیا گیا ہو بشرطیکہ دوسرے فریق کو نیت کا علم ہو جائے یا حالات اور قرآن نیت کو واضح کرتے ہوں۔ کیوں کہ اصل میں عمل کی روح اور اس کا جوہر نیت ہی ہے۔ پس یہ

(۱) مواہب الجلیل للحطاب، ۴: ۲۵۴۔

نقطہء نظر سبب کے نظریہ پر عمل کرتا ہے کہ اگر سبب شرعاً جائز ہے تو معاہدہ جائز ہے اور اگر سبب شرعاً جائز نہیں تو معاہدہ درست نہیں۔

### مطلب ۳: معاہدہ کرنے کا ارادہ

ارادہ سے مراد وہ قوت ہے جو معاہدہ کو تخلیق کرتی ہے۔ اور معاہدہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، دو ارادوں کا اس طرح باہمی اتفاق ہے کہ اس کے نتیجے میں شرعی اثرات مرتب ہوں، اور شرعی اثرات سے مراد معاہدہ کرنے والے فریقوں کی مطلوبہ ذمہ داری ہے۔ معاہدہ کے لیے جو گفتگو کی جاتی ہے یا الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں وہ ارادے کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اس لیے ایسے الفاظ ہونے چاہئیں جو ارادے کو پورے طور پر ظاہر کریں۔ ارادے کی دو قسمیں ہیں: حقیقی طور پر باطنی ارادہ اور ظاہری ارادہ

### ارادہ باطنی سے مراد نیت اور قصد ہے

ارادہ ظاہری: سے وہ الفاظ مراد ہیں جو باطنی ارادہ کی تعبیر کرتے ہیں، یا وہ عمل ہے جو ان الفاظ کے قائم مقام ہو مثلاً گفتگو کے بغیر لین دین۔ جب دونوں ارادے متفق ہو جاتے ہیں تو معاہدہ وجود میں آتا ہے۔ اگر صرف ظاہری ارادہ موجود ہو مثلاً بے شعور لڑکے کی معاہدے کی گفتگو یا سوائے ہوئے یا دیوانے شخص کے معاہدے کے الفاظ، تو ان کا کوئی نتیجہ ظاہر نہیں ہوتا، جیسا کہ محض نیت اور باطنی ارادے سے تصرف وجود میں نہیں آتا۔ اگر کسی شخص نے طلاق دینے کی یا وقف کرنے کی نیت کر لی تو محض نیت سے طلاق ہوگی نہ وقف۔ معاہدے کے الفاظ کی بحث میں ہم نے ظاہری رائے کے ثبوت پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ جہاں تک باطنی ارادہ ہے تو وہ تعلق رضا اور اختیار سے وجود میں آتا ہے۔



حنفیہ کے نزدیک رضا اور اختیار دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اختیار سے مراد ایسی عبارت ادا کرنے کا قصد جس سے معاہدہ وجود میں آئے۔ خواہ وہ رضامندی سے ہو یا بغیر رضا کے۔ رضا سے مراد معاہدے کے الفاظ ادا کرنے کے پس منظر میں وہ رغبت ہے جس سے معاہدے کے وجود میں لانے کا اظہار ہو۔ جب رضا ہوگی تو اختیار ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں کہ اختیار ہو اور اس کے پیچھے رضا بھی ہو۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء رضا اور اختیار میں فرق نہیں کرتے۔

عملی زندگی میں ایسا ہوتا ہے کہ صرف ظاہری ارادہ موجود ہوتا ہے، اس کے ساتھ باطنی ارادہ نہیں ہوتا۔ ایسے معاہدے کا کیا حکم ہے؟

اس پر ہم اس مطلب کی فرع ۱ میں "معاہدات کی ہیئت" کے زیر عنوان بحث کریں گے۔ اس کے بعد دو فرعیں اور بھی آئیں گی۔ اگر کسی معاہدے میں حقیقی باطنی ارادہ نہ پایا جائے تو محض صورتاً معاہدہ ہوگا اور اگر حقیقی ارادہ کے وجود میں شک واقع ہو جائے تو معاہدے میں رضایا ارادہ کے حوالے سے عیب پیدا ہو جائے گا۔

## فرع ۱: معاہدوں کی ہیئت

کبھی معاہدات میں صرف ظاہری ارادہ موجود ہوتا ہے اور باطنی ارادہ نہیں ہوتا۔ اس صورت میں معاہدہ محض صورتاً معاہدہ ہوگا۔ ایسا مندرجہ ذیل صورتوں میں ہوتا ہے۔

۱۔ مدہوشی، نیند، دیوانگی، بے شعوری اور بے ہوشی کی حالت

جو معاہدے سویا ہوا، دیوانہ یا بے شعور فرد وغیرہ کریں، ان کا کوئی اثر نہیں ہوتا، کیوں کہ معاہدہ کرنے میں حقیقی ارادہ موجود نہیں ہوتا۔



اگرچہ مدہوش فرد کا بھی تصرف میں حقیقی ارادہ نہیں ہوتا لیکن اس کے تصرفات میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔

امام احمد اور بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ مدہوش شخص کے تصرفات کا کوئی اعتبار نہیں کیوں کہ اس کے ہاں صحیح قصد اور نیت نہیں ہوتی، پس اس کی خرید و فروخت، معاہدے، طلاق اور دوسرے تمام اقوال درست نہیں۔ شام اور مصر کے پرسنل لاء نے یہی رائے اختیار کی ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی رائے راجح اور معقول ہے۔ لیکن مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ مدہوش آدمی کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ اگر کسی مباح چیز کے استعمال سے مدہوش ہو، مثلاً بھنگ پینے سے یا اضطراب میں کوئی چیز پی ہو یا زبردستی پلا دی گئی ہو تو اس کے اقوال و افعال کا کوئی اعتبار نہیں اور اس کی عبارت کا کوئی اثر نہیں ہو گا کیوں کہ اس کے ہاں قصد اور ارادہ موجود نہیں۔

اگر مدہوش کسی حرام چیز کے قصداً استعمال سے ہوئی ہے تو سزا کے طور پر اس کے اقوال پر مواخذہ کیا جائے گا، پس اس کی خرید و فروخت اور نکاح درست ہو گا، اس کے تصرفات مثلاً طلاق وغیرہ صحیح ہوں گے اور ان پر نتائج مرتب ہوں گے۔

(۱) المغنی، ۷: ۱۱۳؛ الشرح الکبیر، ۳: ۵؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۲۷، حنفیہ میں سے کرشی اور طحاوی کی بھی یہی رائے ہے۔

(۲) فتح القدیر، ۳: ۴۰؛ نہایۃ المحتاج، ۲: ۱۲۔

## ۲۔ عبارت نہ سمجھ سکتا

اگر ایک فریق دوسرے کی وہ گفتگو نہیں سمجھ سکا جس سے اس نے تصرف پر رضامندی کا اظہار کیا تو معاہدہ منعقد نہیں ہوگا، خواہ گفتگو، ایجاب کی ہو یا قبول کی۔ کیوں کہ جو گفتگو اس نے کی اس سے صحیح ارادہ معلوم نہیں ہو سکا اور نہ ارادے کا اظہار ہوا، جب کہ ارادہ یا قصد رضامندی کی بنیاد ہے۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> اگر تصرف اس نوعیت کا ہے کہ جس میں سنجیدگی اور مذاق دونوں یکساں اہم ہیں مثلاً نکاح، طلاق، طلاق سے رجوع کرنا اور قسم اور معاہدے کے فریقوں کو معلوم ہے کہ جو لفظ وہ استعمال کر رہے ہیں ان سے تصرف منعقد ہو جاتا ہے، خواہ اس کے مفہوم کی حقیقت نہ جانتے ہوں تب بھی تصرف منعقد ہو جائے گا کیوں کہ الفاظ سمجھنا مقصد جاننے کے لیے ہوتے ہیں، جن تصرفات میں نیت اور ارادے کی شرط نہیں ہے ان میں بولنے والے کے لیے ضروری نہیں کہ ان الفاظ کے معانی بھی جانتا ہو، لیکن اس رائے میں بہت غلو ہے کیوں کہ ان تصرفات میں ارادے کا شرط نہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ الفاظ کے معانی جانتا ہو جن الفاظ کا مفہوم ہی نہیں جانتا ان پر تصرف کے نتائج مرتب ہونا ایک غیر معقول بات ہے۔

## ۳۔ تعلیم و تعلم اور کردار ادا کرنے کی حالت

اگر کوئی شخص تصرف کے الفاظ ادا کرتا ہے لیکن ان سے اس کی نیت کوئی ذمہ داری یا معاہدہ وجود میں لانا نہیں بلکہ کوئی اور غرض ہے مثلاً تعلیم و تعلم یا کسی دوسرے کا کردار ادا کرنا

(۱) فتح القدیر، ۲: ۲۴۹؛ الدر المختار علی رد المحتار، ۲: ۳۶۷۔

تو ان الفاظ پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص اگر فقہ کی کتابوں میں لکھے ہوئے خرید و فروخت اور طلاق وغیرہ کے عبارتیں سیکھنے یا یاد کرنے کے لیے دہراتا ہے یا کسی دوسرے کو سکھانے کے لیے ادا کرتا ہے تو اس کے کلام کا کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر دوسروں کا کردار ادا کرنے والے کسی کردار کی یاد دوسروں کے اقوال کی عبارتیں دہراتے ہیں مثلاً مجھ سے شادی کر لو اور کردار میں عورت کہتی ہے کہ میں نے تجھ سے شادی کر لی تو اس سے نکاح نہیں ہو جاتا۔ کیوں کہ ان مثالوں کے متکلم کوئی معاہدہ کرنے کا ارادہ نہیں رکھتے بلکہ ان کا مقصد اور ہوتا ہے یعنی کردار ادا کرنا یا سبق یاد کرنا یا طلبہ کے لیے حکم کی وضاحت وغیرہ۔

### ۳۔ مذاق اور استہزاء

مذاق سنجیدگی کی ضد ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ کسی بات کا ایسا مطلب لینا جو ان الفاظ کا اصلی مطلب نہ ہو اور الفاظ استعارے کے طور پر بھی اس مفہوم میں استعمال نہ ہوئے ہوں۔ اگر کوئی شخص ایسے الفاظ ادا کرتا ہے کہ ان سے کوئی تصرف وجود میں نہیں لانا چاہتا بلکہ اس سے اس کا ارادہ مذاق، استہزاء اور کھیل کود ہے لیکن صورتاً ایسے الفاظ ہیں کہ ان سے معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے تو شافیہ کے نزدیک مذاق کرنے والے کی گفتگو، راجح قول کے مطابق<sup>(۱)</sup> اس قابل ہے کہ اس سے معاہدے منعقد ہو جائیں اور ان پر نتائج مرتب ہوں، خواہ مالی معاوضوں کے معاہدے ہوں مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری یا شخصی احوال کے مثلاً نکاح و طلاق۔ اس رائے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری ارادے پر عمل کیا جائے گا، دل کی نیت نہیں دیکھی جائے گی اور

(۱) دیکھیے: المجموع شرح المہذب للنووی، ۹: ۱۸۴، نہایۃ المحتاج، ۶: ۸۲۔

معاهدوں کی بنیاد کے لیے جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان کے مفہوم کی حفاظت پر عمل کیا جائے گا اور یہ بات لائق توجہ نہیں ہوگی کہ وہ مذاق کر رہے تھے۔

حنفیہ، حنابلہ اور اکثر مالکیہ نے<sup>(۱)</sup> مالی معاہدات اور دوسرے میں فرق کیا ہے۔ مالی معاہدات مثلاً خرید و فروخت یا ایسے معاہدات جن کا محل مال ہے مثلاً ہبہ، امانت اور عاریت تو ان میں مذاق کرنے والے کی گفتگو کا کوئی اثر نہیں ہوتا کیوں کہ اس سے وہ رضامندی اور قصد ظاہر نہیں ہوتے جن پر ارادے کی بنیاد ہے۔

البتہ وہ پانچ تصرفات جن میں شارع نے مذاق اور سنجیدگی کو یکساں اہمیت دی ہے (نکاح، طلاق، رجعت، غلام یا باندی آزاد کرنا اور قسم) ان میں مذاق کرنے والے کی گفتگو کو بھی اہمیت حاصل ہوگی اور اس پر نتائج مرتب ہوں گے۔ یہ اوپر مذکور حدیث نبویؐ کا تقاضا ہے کہ "تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدہ گفتگو تو سنجیدہ ہے ہی مذاق بھی سنجیدہ گفتگو ہے، نکاح، طلاق اور غلاموں کی آزادی"<sup>(۲)</sup>۔ ایک روایت میں طلاق سے رجوع کرنا اور ایک دوسری روایت میں قسم بھی اس میں شامل ہے۔ چونکہ یہ تصرفات بہت اہمیت کے حامل ہیں اور حقوق اللہ پر مشتمل ہیں جو مذاق اور استہزاء کا محل نہیں ہے۔

(۱) ردالمحتار، ۲: ۳۶۳، ۳۶۴؛ ۴: ۲۵۵؛ الشرح الكبير للدسوقي، ۳: ۳؛ المغنی، ۶: ۵۳۵؛

کشاف القناع، ۲: ۵؛ وبعد؛ غایۃ المنتہی، ۳: ۱۷۔

(۲) احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ۔ نسائی کے سوا باقی نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔

نیل الاوطار، ۶: ۲۳۲، ترمذی نے کہا ہے حدیث حسن غریب ہے۔

## ۵۔ خطا

خطا سے مراد ہے بلا قصد کسی کام کا ہو جانا۔ مثلاً متکلم ایک لفظ کہنا چاہتا تھا لیکن سبقت لسانی سے اس کی زبان سے دوسرا لفظ نکل گیا مثلاً کہنا چاہتا تھا "میں نے خریدا" لیکن زبان سے نکل گیا، میں نے طلاق دی۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک <sup>(۱)</sup> خطا سے کوئی لفظ کہنے والا بھولنے والے اور دیوانے کے مانند ہے۔ اس کے الفاظ پر کوئی نتائج مرتب نہیں ہوتے، نہ کوئی معاہدہ ہوتا ہے اور نہ کوئی ذمہ داری آتی ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ نے میری امت کی خطا، نسیان اور زبردستی کو روایا ہوا کام معاف کر دیا ہے" <sup>(۲)</sup>۔

حنفیہ کے نزدیک <sup>(۳)</sup> خطا کرنے والے اور بھولنے والے کے الفاظ پر تصرفات میں نتائج مرتب ہوتے ہیں اور معاہدے درست ہوتے ہیں، کیوں کہ ارادہ ایک باطنی امر ہے جو مخفی ہے، اس پر اطلاع نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم خطا اور نسیان کے دعوے تصرفات میں قبول کرنے لگ جائیں تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ خطا میں حنفیہ کی رائے مذاق میں ان کی رائے کے برعکس ہے۔

(۱) الفروق للقرافی، ۲: ۱۴۹؛ القواعد والفوائد الاصولیة لابن اللحام الحنبلی، ۳۰ وبعد؛

الاشباہ والنظائر، للسیوطی، ۶۹۔

(۲) حدیث حسن ہے، ابن ماجہ اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔

(۳) البحر الرائق، ۳: ۳۶۳؛ التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۶۹؛ الاشباہ والنظائر لابن نجیم،

۱: ۱۰۶؛ ۲: ۱۳۵؛ کشف الاسرار، ۱۳۹۶؛ مرآة الاصول، ۲: ۴۴۱۔

## ۶۔ مجبوری یا کسی اور سبب سے اصل کے خلاف امر ظاہر کرنا<sup>(۱)</sup>

اس سے مراد یہ ہے کہ دو شخص آپس میں صورتاً معاہدہ منعقد کرنے پر اتفاق کر لیں تاکہ اپنی مملو کہ اشیاء میں کسی ظالم کے ظلم سے بچنا چاہتے ہیں یا کسی معاوضے میں اصل مقدار جس پر اتفاق ہوا ہے اس سے زیادہ مقدار شہرت اور ریاکاری وغیرہ کے لیے ظاہر کرنا چاہتے ہیں یا کسی مخفی مصلحت کی خاطر اصل معاملہ کرنے والے شخص کے نام کو مخفی رکھنا چاہتے ہیں (فرضی نام یا بے نامی کی صورت)۔

یعنی خلاف اصل امر کا اظہار یا تو معاہدے میں ہوتا ہے یا معاوضے کی مقدار میں یا فریق کے بارے میں۔

پہلی حالت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کو یہ خوف ہو کہ کوئی ظالم اس کی مملو کہ جائیداد پر قبضہ کرنا چاہتا ہے، وہ اس سے بچنے کے لیے یہ ظاہر کرے کہ اس نے کسی تیسرے شخص کے ہاتھ جائیداد فروخت کر دی ہے اور معاہدہ تمام شرائط و ارکان کے ساتھ مکمل کر لیا ہو۔ مثلاً کوئی قرض دار قرض خواہوں سے بچنے کے لیے اپنی جائیداد فرضی طور پر کسی کے ہاتھ فروخت کر دے یا حقیقی قرض خواہوں سے بچنے کے لیے فرضی قرض لینے کے معاہدے کر لے یا کسی وارث کو وراثت میں زیادہ حصہ دلانے کے لیے اس کے لیے قرض کا اقرار کر لے۔

دوسری حالت کی مثال یہ ہے کہ نکاح کے معاہدے میں خفیہ طور پر مہر کی حقیقی مقدار پر اتفاق کرنے کے بعد لوگوں کے سامنے شہرت، ناموری اور دکھاوے کے لیے بہت زیادہ مہر کا اعلان کیا جائے یا غیر منقولہ جائیداد کو شفعہ سے بچانے کے لیے اصل قیمت سے زیادہ پر

(۱) اسے عقد امانت یا اطوٰ کہتے ہیں۔

خرید و فروخت کا معاہدہ کیا جائے۔ ان صورتوں میں اتنا ہی مہر ادا کرنا واجب ہو گا جس پر خفیہ طور پر اتفاق ہوا اور اتنی ہی قیمت دینا ہوگی جس پر غیر منقولہ جائیداد کا اصل میں سودا ہوا، البتہ نکاح اور خرید و فروخت صحیح ہے۔

تیسری حالت کی مثال یہ ہے کہ دو آدمی کسی خاص کام میں وکالت کو مخفی رکھنے پر اتفاق کر لیں اور وکیل ظاہر یہ کرے کہ وہ اپنے لیے کام کر رہا ہے اور وہی تصرف میں اصل فرد ہے، اس کے بعد اعلان کرے کہ اس کا نام مستعار لیا گیا تھا اور جو دوکان یا دستاویز یا مال اس کے پاس ہے اس کا اصل مالک کوئی دوسرا شخص ہے، پس اس قول کو اس آدمی کے حق میں اقرار سمجھا جائے گا، دیکھیے: (المجلد، مادہ ۱۵۹۱-۱۵۹۳)۔

ان فرضی تصرفات میں پہلی صورت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ<sup>(۱)</sup> کہتے ہیں کہ یہ عقد فاسد ہے اور صحیح نہیں ہے اور مکمل طور پر مذاق کے معاہدہ کی طرح ہے، کیوں کہ معاہدہ کرنے والوں نے خرید و فروخت کا ارادہ نہیں کیا اس لیے مذاق کرنے والوں کی طرح ان کا معاہدہ بھی درست نہیں۔ اسی طرح فرضی طور پر قرض کا معاہدہ یا اقرار درست نہیں، جیسا کہ مذاق کی حالت میں درست نہیں ہوتا<sup>(۲)</sup>۔

(۱) ردالمحتار و الدر المختار، ۴: ۲۵۵؛ المغنی، ۴: ۲۱۴، ۱۸۹۔

(۲) مذاق، اضطرار سے عام ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ معاہدہ کرنے والا مجبور نہ ہو اور مذاق معاہدے سے قبل یا اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ مجبوری اضطرار سے ہوتی ہے، اس سے ہم آہنگ نہیں ہوتی۔ یہ ایک رائے ہے، اظہر یہ ہے جو ابن عابدین نے کہا ہے کہ اصطلاح میں یہ دونوں برابر ہیں۔



شافعیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> کہ یہ بیع صحیح ہے، کیوں کہ بیع اپنے تمام ارکان و شرائط کے ساتھ مکمل ہوئی ہے اور الفاظ کے ساتھ نیت اور اختیار کے استعمال سے وجود میں آئی، اس کے ساتھ کوئی ایسی شے شامل نہیں جو معاہدہ کو فاسد کر دے یعنی ان معاہدوں کے بارے میں بھی ان کی وہی رائے ہے جو مذاق میں کے کیے گئے معاہدوں کے بارے میں ہے۔

### ۷۔ زبردستی

زبردستی میں کوئی شخص الفاظ کے معافی سمجھتے ہوئے انہیں ادا کرتا ہے لیکن ان پر مرتب ہونے والے آثار پر راضی نہیں ہوتا۔ زبردستی کی دونوں قسموں میں خواہ مجبور کرنے والی ہو یا مجبور نہ کرنے والی ہو، ان میں رضامندی شامل یعنی حقیقی ارادہ شامل نہیں ہوتا۔ چوں کہ زبردستی کے تصرفات میں رضامندی نہیں ہوتی اس لیے حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک جس شخص پر زبردستی کی گئی ہو اس کی گفتگو کا کسی معاہدے اور تصرف میں کوئی اثر نہیں ہوتا، کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے: "اللہ نے میری امت سے خطا، نسیان اور زبردستی کے تحت کیے گئے کاموں کو معاف کر دیا ہے"۔ پس نہ تو زبردستی طلاق ہوتی ہے نہ نکاح وغیرہ، اس کی مثال مدہوش آدمی کی طرح ہے شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۸۹<sup>(۲)</sup> اور مصری قانون نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۳: ۱۶؛ المجموع للنووی، ۸: ۱۶۸۔

(۲) دفعہ کے الفاظ:

۱۔ مدہوش، نشہ والے اور مجبور شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

۲۔ مدہوش: وہ شخص ہے جس کا شعور غضب وغیرہ سے ختم ہو جائے اور اسے پتہ نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔

البتہ شافیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ زبردستی کی خرید و فروخت باطل ہے<sup>(۱)</sup>۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ زبردستی کی خرید و فروخت لازمی نہیں ہے۔ جس فریق کو مجبور کیا گیا ہو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو معاہدہ منسوخ کر دے اور چاہے تو اسے نافذ کر دے۔ ابن جزئی مالکی کی رائے یہ ہے کہ زبردستی کی خرید و فروخت دونوں باطل ہیں<sup>(۲)</sup>۔

حنفیہ کہتے ہیں<sup>(۳)</sup> کہ زبردستی مکمل طور پر مذاق کی طرح ہے۔ مالی معاہدات مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری اور رہن وغیرہ یا وہ معاہدات جن میں مال کے معاملات ہیں مثلاً ہبہ، امانت اور عاریت اس وقت تک موقوف رہیں گے جب تک کہ جس شخص پر زبردستی کی گئی ہے اس کی وہ حالت ختم نہیں ہو جاتی۔ پھر اگر وہ اپنی آزادانہ رضامندی سے تین دن کے اندر اس سے راضی ہو جائے اور دوسرا فریق بھی اس معاہدے سے راضی ہو تو نافذ ہو جائے گا اور اگر راضی نہ ہو تو باطل ہو جائے گا۔ یہ امام زفر کی رائے ہے اور یہی صحیح تر ہے۔

وہ پانچ تصرفات جن میں اللہ کا حق ہے (یعنی نکاح، طلاق، طلاق سے رجوع کرنا، قسم اور غلام کی آزادی) صحیح ہوں گے جیسا کہ مذاق میں یہ تمام تصرفات صحیح ہیں کیوں کہ شارع نے الفاظ کو ارادے کے قائم مقام قرار دیا ہے، اس لیے اس پر اثرات مرتب ہوں گے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۷ و بعد؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۵۔

(۲) الشرح الكبير وحاشیۃ الدسوقی، ۳: ۶؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۳۶۔

(۳) مختصر الطحاوی، ۱۹۱، ۴۰۸؛ رد المحتار لابن عابدین، ۴: ۴، ۲۵۵؛ ۵: ۸۹-۹۱؛

الفوائد البہیۃ فی القواعد للشیخ محمود حمزہ، ۳۲۳۔

## ۸۔ شرعاً ناجائز مقصد کا حصول

اگر کوئی فریق کوئی ایسا جائز معاہدہ کرے جس سے شرعاً ناجائز مقصد کا حصول ہو یعنی معاہدے کا مقصد غیر شرعی سبب ہو تو اس نوعیت کے معاہدے کے بارے میں فقہاء کی دو رائے ہیں۔ مثلاً فتنہ گرا فراد کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا اور شراب کشید کرنے والے کے ہاتھ انگور بیچنا اور بیع عینہ اور حلالے کا نکاح وغیرہ۔

امام شافعی کہتے ہیں: ایسا معاہدہ صحیح ہے کیوں کہ معاہدے کا رکن یعنی ایجاب و قبول موجود ہے اور اگر نیت غیر شرعی ہے تو اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے وہ خود ہی ایسے شخص کو سزا دے گا۔

صاحبین اور دوسرے تمام ائمہ کہتے ہیں کہ معاہدہ صحیح نہیں ہے اور جب گناہ کی نیت کی دلیل موجود ہو تو ایجاب و قبول کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

دونوں آراء پر بحث فقہاء کے نزدیک نظریہ سبب کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔

فرع ۲: معاہدہ کے ارادے کا دائرہ کار (معاہدوں اور شرائط میں آزادی

### کا دائرہ کار)

جدید قانون کے ماہرین معاہدہ کرنے کے ارادے کے دائرہ کار یعنی معاہدوں اور ان کی شرائط میں آزادی کے دائرہ کار کا اعتبار کرتے ہیں تاکہ باہمی معاہدات اور ان پر مرتب ہونے والے آثار و نتائج کی تحدید کی جاسکے لیکن عام نظام کی حدود کے اندر رہتے ہوئے<sup>(۱)</sup>۔

(۱) شریعت "نظام عام" کا اعتبار نہیں کرتی، بلکہ شریعت اللہ اور اس کے رسول کے مقرر کردہ حدود کا اعتبار

ان سے مراد وہ حدود ہیں جنہیں قانون نے فرد اور معاشرے کے مفادات اور سیاسی و اقتصادی تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے مقرر کیا ہے۔ مثلاً کسی جرم کے ارتکاب کے لیے یا کسی ایسے مقصد کے لیے جو معاشرتی ادب یا اقتصادی اور سیاسی نظام کے خلاف جرم کے لیے کسی کو کرائے پر لینا درست نہیں۔

علمائے قانون شرائط کی آزادی اور معاہدات کی ذمہ داریوں کی تحدید کو ایک مشہور قاعدے سے تعبیر کرتے ہیں جو یہ ہے کہ "معاہدہ فریقین کا قانون ہے" یعنی وہ ایک ایسا قانون ہے کہ اس کی دفعات اور شرائط کی پابندی فریقین میں سے ہر ایک کے لیے ضروری ہے۔ شام کے سول لاء کی دفعہ ۱۴۸/۱ میں اس قانون کی تصریح موجود ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ معاہدے کی تخلیق اور اس پر مرتب ہونے والے آثار میں مطلق اختیار معاہدہ کرنے والوں کے ارادے کا ہے۔ اس میں یہ تصور کار فرما نہیں ہوتا کہ معاہدے میں باہمی توازن و اعتدال ہو اور جتنا فائدہ ہو اسی قدر قیمت ادا کرنا پڑے، یعنی کبھی فریقین میں سے کسی ایک پر بہت زیادہ بوجھ (غبن فاحش کی حد تک) بھی پڑ جاتا ہے۔

مزید برآں اقتصادی مصلحتوں اور زمانے کی ترقی کے تقاضوں کے مطابق نئی نوعیت کے معاہدوں پر اتفاق بھی ممکن ہے اور قانون سازی نے جو معاہدات کو منظم کر دیا ہے اور ان میں ذمہ داریوں کا تعین کر دیا ہے صرف انہیں پر اکتفا کرنا ضروری نہیں۔

آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ فقہ حنبلی نے ارادے کے دائرہ کار کی اساس کو اسی طرح ملحوظ رکھا ہے جیسا کہ وہ موجودہ سول لاء کے دائرے میں رو بہ عمل ہے۔

اس اساس کو ہم فقہ اسلامی میں دو پہلوؤں سے زیر بحث لائیں گے:

۱۔ باہمی معاہدہ کی آزادی اور معاہدے میں رضامندی۔

۲۔ شرائط مقرر کرنے کی آزادی اور معاہدے کے اثرات کی ترتیب۔

۱۔ باہمی معاہدہ کی آزادی اور معاہدے میں رضامندی

اسلامی اجتہادی کاوشیں اس امر پر متفق ہیں کہ معاہدوں کی بنیاد رضامندی پر ہے<sup>(۱)</sup>۔

مالی معاملات میں ارشاد خداوندی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ

بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ، النساء ۴: ۲۹۔ (اے ایمان والو، آپس

میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ باہمی رضامندی سے تجارت

ہو۔)۔ بیویوں کے حقوق میں سے کچھ لینے کے استحقاق کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے:

فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا، النساء ۴: ۴ (اگر وہ اپنی

رضامندی سے تمہیں کچھ نہ کچھ دے دیں تو، کھاؤ خوشی سے مزے سے) رسول اللہ ﷺ کا

ارشاد ہے: "خرید و فروخت باہمی رضامندی سے ہوتی ہے"<sup>(۲)</sup> کسی مسلمان کا مال اس کی

آزادانہ رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہوتا"<sup>(۳)</sup>۔

اس بناء پر صرف رضامندی ہی ایک ایسی شے ہے جو معاہدے اور اس کی ذمہ داریوں

کو تخلیق کرتی ہے، اس کے لیے کسی متعین شکل کے اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں،

البتہ نکاح کا معاہدہ چوں کہ زیادہ اہمیت کا حامل ہے اس لیے اس کے لیے گواہ بنانے کی

متعین شکل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

(۱) دیکھیے: نظریۃ العقد لابن تیمیہ، ۱۵۲ و بعد۔

(۲) ابن ماجہ نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی، حدیث حسن ہے۔

(۳) دارقطنی نے حضرت انسؓ سے روایت کی، اس میں ایک راوی مجہول ہے (نیل الاوطار، ۵: ۳۱۶)۔

معاہدہ کرنے میں ارادے کو مکمل آزادی حاصل ہے جو کسی قسم کی معاہداتی زبردستی کے زیر اثر نہیں آسکتا، خواہ مالی معاملات ہوں یا نکاح کا معاہدہ۔ البتہ انصاف کے قواعد اور معاشرتی مصلحتوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوگا، مثلاً اگر کوئی شخص مال ہونے کے باوجود قرض ادا کرنے میں ٹال مٹول کر رہا ہے تو اس کے قرض کی ادائیگی کے لیے قاضی کا اس کا مال جبراً فروخت کر دینا یا ذخیرہ کیے ہوئے مال کو فروخت کر دینا معاشرتی مصلحتوں کا تقاضا ہے اور کسی زمین کی جبراً ملکیت حاصل کر کے اُسے مفاد عامہ کے کام میں لانا مصالِح عامہ کا تقاضا ہے۔

باہمی معاہدہ میں آزادی کی اساس کے بارے میں اسلامی اجتہادات میں دو آراء ہیں، یعنی یہ کہ فریقین میں معاہدے کے لیے کوئی معین نظام اختیار کیا جائے یا معاہدات کی نئی اقسام کو ماضی میں مروج اقسام کے ساتھ شامل کر لیا جائے۔ یہ دونوں آراء حسب ذیل ہیں:

پہلی رائے ظاہر یہ ہے (یعنی داؤد بن علی اور ابن حزم اندلسی کے پیروکاروں کی) <sup>(۱)</sup>۔ ان کی رائے تنگ نظری پر مبنی ہے وہ کہتے ہیں کہ معاہدات میں اصل یہ ہے کہ ان کے انعقاد کی ممانعت ہے تا آنکہ ان کی اباحت کی کوئی دلیل نہ ہو۔ یعنی ہر وہ معاہدہ یا شرط جس کا جواز نص شرعی یا اجماع سے ثابت نہ ہو باطل اور ممنوع ہے <sup>(۲)</sup>۔

اپنی رائے کے ثبوت کے لیے انہوں نے تین دلائل دیے ہیں:

۱۔ شریعت مکمل ضابطہ حیات ہے اور اس نے امت کی مصلحت سے متعلق تمام امور بیان کر دیے ہیں۔ معاہدات بھی ان میں شامل ہیں۔

(۱) دور حاضر میں ان کے پیروکار نہیں ہیں۔

(۲) فتاویٰ ابن تیمیہ، ۳: ۲۲۲؛ الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم، ۵: ۵۹۳ وبعده۔



شریعت کی بنیاد عدل پر ہے اور عدل کا تقاضا یہ نہیں کہ لوگوں کو معاہدات میں آزاد چھوڑ دیا جائے کہ جو معاہدے چاہیں کریں، ورنہ اس سے نظام شریعت منہدم ہو جائے گا۔

۲۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "جو کوئی ایسا کام کرتا ہے جو ہمارے معاملات کے مطابق نہیں تو وہ مردود ہے" (۱)۔ پس ہر وہ معاہدہ اور شرط جسے شریعت نے نص اور اجماع سے جائز نہ قرار دیا ہو وہ باطل ہے، کیوں کہ اگر لوگ ایسے معاہدات کریں گے جو شریعت اور اصول شریعت میں وارد نہیں تو اس کے باعث وہ اللہ کی مقرر کردہ شریعت کے برعکس چیزوں کو حلال اور حرام قرار دینے کا ارتکاب کریں گے، اور اہل ایمان میں سے کسی کو شریعت سازی کا حق حاصل نہیں۔ ابن حزم اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: اس نص سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان جو معاہدہ کرتا ہے اور جو ذمہ داری قبول کرتا ہے وہ باطل ہے، اس سے صرف وہ معاہدہ مستثنیٰ ہے جس کے بارے میں نص یا اجماع میں صراحت موجود ہے یا اس ذمہ داری کو متعین طور پر مباح قرار دیا ہے (۲)۔

(۱) حضرت عائشہؓ سے مسلم نے روایت کی۔ بخاری کے الفاظ ہیں: "جو کوئی ہمارے اس امر میں نئی بات پیدا

کرے وہ مردود ہے۔"

(۲) الاحکام فی اصول الاحکام، ۵: ۶۱۵۔



۳۔ حدیث نبوی سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے خواہ ایک سو شرطیں ہوں" (۱)۔ یعنی جو شرط نص میں موجود نہیں وہ باطل ہے۔ اس پر ان معاہدات کو قیاس کیا جائے گا جو نص میں موجود نہیں۔

دوسری رائے حنابلہ اور باقی فقہاء کی ہے جن کی رائے میں وسعت ہے، وہ کہتے ہیں کہ معاہدات اور ان سے متعلق شرائط میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں بشرطیکہ شریعت نے ان سے منع نہ کیا ہو یا شرعی نصوص کے خلاف نہ ہوں۔ اپنی رائے کے ثبوت کے لیے انہوں نے مندرجہ ذیل دلائل دیئے ہیں:

۱۔ اوپر مذکور قرآنی آیات اور احادیث نبویہ میں معاہدات کی درستی کے لیے رضامندی اور اختیار کے سوا کوئی شرط عائد نہیں کی گئی۔ نیز آیت: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المائدہ، ۵: (اے ایمان والو معاہدوں کی پابندی کرو) نے ہر معاہدے کی بلا استثناء پابندی واجب کر دی ہے۔ اس آیت نے معاہدے میں ذمہ داری کی قوت کی صراحت کر دی ہے اور انسان اپنے آزاد ارادے سے جو معاہدہ کرتا ہے اس کی پابندی کو واجب قرار دیا ہے۔

اس معاہدہ کی تکمیل اپنے تمام تر نتائج کے ساتھ انسان کے لیے ضروری ہے جو اس کے ارادے سے وجود میں آیا ہے تاکہ لوگوں کے باہمی معاملات کے استحکام کی بنیاد کی حفاظت ہو سکے۔ یہ آیت اس امر پر دلیل ہے کہ لوگ اپنے مفادات کے حصول کے لیے جو

(۱) مسلم نے حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی ہے: "ان لوگوں کا کیا حال ہو گا جو ایسی شرائط عائد

کرتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں، جو شرط اللہ کی کتاب میں نہیں ہے وہ باطل ہے، خواہ ایک سو شرطیں ہوں، کتاب اللہ سب سے مضبوط تر دلیل ہے۔"

معاهدے کرتے ہیں اور جن شرائط کی پاس داری کرتے ہیں انہیں حرام قرار دینے کی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے، لہذا انہیں حرام ٹھہرانا اللہ نے جن چیزوں کو حرام نہیں کیا انہیں حرام قرار دینے کے مترادف ہے، پس معاہدات اور شرائط میں اصل شے اباحت ہے۔

۲۔ عبادات اور معاملات میں فرق ہے: عبادات میں ضروری ہے کہ شریعت کا حکم موجود ہو۔ معاملات، معاہدے معاملات کا حصہ ہیں، میں ضروری نہیں کہ شریعت کا حکم موجود ہو۔ معاملات کے درست ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ شریعت نے انہیں حرام نہ قرار دیا ہو۔ یہ قاعدہ اس اصولی اساس سے ہم آہنگ ہے کہ اصل افعال، اقوال اور اشیاء میں اباحت ہے، کیوں کہ معاملات کا اصل مقصد لوگوں کے مفادات کی رعایت ہے۔ جس کام میں لوگوں کا فائدہ ہو گا وہ مباح ہو گا، پس معاہدات کی ایسی نئی اقسام جو لوگوں میں اب مروج ہو گئی ہیں، پہلے متعارف نہیں تھیں، قیاس یا استحسان یا اجماع یا ایسے عرف کے ذریعے جائز ہیں جو شریعت کے اصول و قواعد سے متصادم نہیں ہے۔ البتہ ان مصادر کے لیے کتاب و سنت کی سند ضروری ہے۔

۳۔ رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس میں آپ نے فرمایا: "مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے سوائے اس صلح کے جو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر دے، مسلمان اپنی شرائط پر قائم رہیں سوائے اس شرط کے جو حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دے" (۱)۔ نیز فرمایا: "جو شرائط حق کے موافق ہیں، ان میں لوگ اپنی

(۱) ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے عمرو بن عوف سے روایت کی اور المسلمون کا اضافہ ترمذی کی روایت ہے

ترمذی نے کہا ہے یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ الناس علی شروطہم، المسلمون علی شروطہم

کے معنی میں ہے۔

شرائط کی پابندی کریں۔" صحیح شرائط پر ہر ایسے معاہدے کو قیاس کیا جاسکتا ہے جو اصول شریعت سے متصادم نہیں اور لوگوں کے مفادات کے مطابق ہے۔

یہی رائے صحیح تر ہے۔ جب ہمیں شریعت میں کوئی ایسی بات نہ ملے جو معاہدوں کی کسی قسم پر پابندی عائد کرتی ہو اور لوگوں کو پابند کرتی ہو، ہر ایسا معاملہ جس سے شریعت نے منع نہیں کیا اور شریعت کے قواعد و اصول اس کی ممانعت کے متقاضی نہیں تو معاہدہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ معاہدے کے انعقاد کی دوسری شرائط مثلاً اہلیت، معاہدے کے الفاظ اور محل عقد کا معاہدے کے قابل ہونا، ملحوظ رکھی جائیں۔

## ۲۔ شرائط مقرر کرنے کی آزادی، معاہدوں کے آثار کی ترتیب اور معاہدے کو لازم قرار دینے کی قوت

فقہاء کا اتفاق ہے جو معاہدہ اپنے ارکان اور شرائط کے ساتھ مکمل کیا گیا ہو اس میں نفاذ کی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ یعنی انسان جس معاہدے کو اپنے آزادانہ ارادے سے بروئے کار لاتا ہے وہ اپنے تمام نتائج کے ساتھ نافذ ہو جاتا ہے اور اس کے ارادے کا پابند ہوتا ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المائدہ ۵: ۱۔** (اے ایمان والو معاہدے پورے کیا کرو) اور ارشاد ہے: **وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا، الاسراء، ۱۷: ۳۴۔** (عہد پورا کرو، عہد کے بارے میں باز پرس ہوگی)۔

فقہاء کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ معاہدوں کے نتائج کی ترتیب درحقیقت شارع کا عمل ہے معاہدہ کے فریقوں کا نہیں ہے۔ فریقین کے ارادے سے معاہدہ وجود میں آتا ہے لیکن اس پر مرتب ہونے والے احکام و نتائج شریعت کے مقرر کردہ ہیں۔ اسی لیے فقہاء کہتے

ہیں کہ معاہدے اپنے نتائج کے لیے "شریعت کا مقرر کردہ" اسباب ہیں۔ یعنی معاہدے اور اس کے نتائج کے درمیان سبب اور مسبب کا تعلق خود کار فطری اور عقلی نہیں ہے بلکہ شارع کا مقرر کردہ ہے تاکہ لوگ خود سہاختہ شرائط کے ذریعے لوگوں پر زیادتی نہ کرنے لگ جائیں، اس لیے ہر تصرف کا حکم شارع حکیم نے اپنی طرف سے مقرر کر دیا ہے۔

انسان کا ارادہ محض معاہدے کی تخلیق کی حد تک کام کرتا ہے مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے کا انعقاد۔ اس معاہدے پر جو نتائج مرتب ہوتے ہیں مثلاً مال تجارت کی ملکیت کی خریدار کی طرف منتقلی اور بیچنے والے کا قیمت کا استحقاق، ان کا تعلق شرعی قوانین سے ہے۔

فریقین کا ارادہ اپنا اختیار شریعت سے ان حدود کے اندر حاصل کرتا ہے جن کی ہر معاہدے میں شریعت نے حد بندی کر دی ہے۔ کبھی تو شریعت نے فریقین کی ضرورتوں کا ہر طرح سے لحاظ رکھتے ہوئے اس طرح حد بندی کر دی ہوتی ہے کہ فریقین معاہدے کے جائز نتائج کے حصول کے لیے کسی شرط کی کمی یا اضافے کے محتاج نہیں ہوتے۔ اگر حد بندی کے اندر رہتے ہوئے فریقین کی ضرورت اور غرض پوری نہیں ہوتی تو وہ اپنے مفادات کے حصول کے لیے نئی شرائط مقرر کرنے کے محتاج ہوتے ہیں۔

معاہدے کے نتائج کی تبدیلی میں فریقین کے اختیار کا دائرہ کار کیا ہے اور فقہاء کس حد تک شریعت کی مقرر کردہ حدود کا استنباط کر سکتے ہیں یا معاہدے کی شرائط میں فریقین کی جانب سے مزید شرائط عائد کر کے معاہدے کے نتائج میں کس حد تک تبدیلی لاسکتے ہیں جس کے نتیجے میں ان نتائج میں کسی قدر کمی واقع ہو یا اصل معاہدے میں جو فریقین کی ذمہ داریاں نہیں ہیں ان میں کسی ایک فریق کے لیے ذمہ داریوں کا اضافہ کیا جاسکتا ہے؟

## شرائط مقرر کرنے کی آزادی

قوانین کی رو سے معاہدے کے نتائج کی تبدیلی میں ارادے کے اختیار کی اساس شرائط عائد کرنے کی آزادی ہے۔ یاد رہے کہ شریعت اور قانون دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ معاہدوں کے نتائج و احکام کا ثبوت شارع کے ارادے کے تابع ہے فریقین کے ارادے کے تابع نہیں ہے۔ دونوں میں فرق اس دائرہ کار کے حوالے سے ہے جو شارع نے فریقین کو اختیار دے رکھا ہے کہ وہ ان نتائج کو جنہیں اساسی طور پر معاہدے میں شارع نے مقرر کیا ہے کس حد تک تبدیل کر سکتے ہیں<sup>(۱)</sup>۔

اسلامی شریعت کے ماہرین کی معاہدے میں شرائط عائد کرنے کی آزادی کے بارے میں دو آراء ہیں:

پہلی رائے ظاہر یہی ہے جو اس امر کے قائل ہیں کہ معاہدات میں اصل شرعی حکم ممانعت ہے، وہ کہتے ہیں شرائط میں اصل یہ ہے کہ ان کی ممانعت ہے، پس جس شرط کو قرآن اور سنت نے ملحوظ نہیں رکھا وہ باطل ہے۔

دوسری رائے باقی تمام فقہاء کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ شرائط میں اصل اباحت ہے، لیکن یہ بھی آگے دو فریق ہو گئے ہیں۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ معاہدے کی شرائط میں اصل یہ ہے کہ ان میں اطلاق ہے (یعنی کوئی قید نہیں) جس شرط کو شارع نے حرام نہیں قرار دیا وہ جائز ہے۔

۲۔ حنابلہ کے سوا دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ معاہدے کی شرائط میں اصل تقييد ہے یعنی ہر وہ شرط جو شریعت کے خلاف ہو یا معاہدے کے تقاضوں کے خلاف ہو وہ باطل ہے باقی صحیح ہیں۔

(۱) المدخل الفقہی للزرقاء، ف ۲۱۵ وحاشیة، ف ۲۱۷، ص ۲۷۵۔

باہمی معاہدہ میں آزادی کے زیر عنوان دونوں فریقوں کے دلائل بیان ہو چکے ہیں۔ ہماری رائے میں حنابلہ کے قول پر عمل کرنا صحیح ہے کہ مالی معاہدات میں فریقین کے لیے شرائط مقرر کرنے کی آزادی ہو تاکہ لوگوں کی اغراض اور مفادات کی تکمیل ہو سکے۔ اور جائز اغراض کی تکمیل کے لیے جو معاہدے کیے جاتے ہیں اور ان میں جو نئی صورتیں رائج ہوتی ہیں ان کی رعایت ہو سکے۔ ورنہ تجارتی اور اقتصادی سرگرمیاں انتہائی محدود ہو جائیں گی، جن کا میدان اب معاہدات کی بوقلمونی اور شرائط کی گونا گونی کے حوالے سے اتنا وسیع ہو گیا ہے کہ فقہاء کے ہاں وہ صورتیں معروف اور متداول نہیں تھیں۔

نکاح کے معاہدات میں حنابلہ کے سوا دیگر فقہاء کی رائے قبول کرنا چاہیے کیوں کہ نکاح کے معاہدے کو جو حرمت اور تقدس حاصل ہے اور اس میں جو ایک گونہ عبادت کا پہلو ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ خاندان کی تشکیل کے لیے اس معاہدے کو استقرار اور دوام حاصل ہو، ان تمام ضرورتوں کے تحت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کے معاہدوں میں شرائط لگانے کے دائرہ کار کو محدود کر دیا جائے تاکہ ان میں خواہشات اور ہوا و ہوس کی دراندازی نہ ہو سکے اور نکاح کے بلند تر مقاصد کے حصول میں رخنہ نہ پڑے۔ اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ "جنسی تعلق میں اصل حرمت ہے"۔

معاہدے سے منسلک شرائط کے بارے میں حنفی اور حنبلی مذاہب

معاہدے سے منسلک شرائط کے بارے میں یہاں ہم صرف حنفی اور حنبلی مذاہب کے

بیان پر اکتفا کریں گے۔ کیوں کہ مذہب شافعی، حنفی مذہب کے قریب تر ہے اور مذہب مالکی حنبلی مذہب کے قریب تر۔



## ۱۔ شرائط کے بارے میں حنفیہ کا مذہب

حنفیہ نے شرائط کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے: صحیح شرط، فاسد شرط، اور باطل شرط<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ شرط صحیح: ایسی شرط جو معاہدے کے تقاضوں کے مطابق ہو<sup>(۲)</sup> یا اس کے تقاضوں کو

موکد کرتی ہو یا شریعت نے عائد کی ہو یا عرف میں متعارف ہو۔

ایسی شرط کی مثال جو معاہدے کے تقاضوں کے مطابق ہو

مثلاً فروخت کرنے والا قیمت کی ادائیگی تک یا جب تک پوری قیمت ادا نہ ہو مال

تجارت روک رکھنے کی شرط عائد کرے یا خریدار فروخت شدہ مال کو سپرد کرنے اور مالک

بنانے کی شرط عائد کرے۔ بیوی شوہر پر نان نفقہ دینے کی اور شوہر بیوی پر مہر ادا کرنے کے

بعد خود سپردگی کی شرط عائد کرے۔ یہ تمام شرائط معاہدے کے تقاضے کے مطابق ہیں،

کیوں کہ ان شرائط کو پورا کرنا شرعاً واجب ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی فریق نے یہ شرط نہ عائد کی

ہو تب بھی انہیں پورا کرنا ضروری ہے، کیوں کہ ملکیت کا ثبوت، مال تجارت کو سپرد کرنا اور

اس کا مالک بنانا اور قیمت کی وصولی کے لیے مال روک لینا معاوضے کے معاہدوں کا تقاضا ہے۔

نیز بیوی کے اخراجات دینا اور شوہر کی جنسی خواہش پوری کرنا نکاح کے معاہدے کے

مقاصد میں شامل ہے۔

(۱) دیکھیے: البدائع، ۵: ۱۶۸۔ ۱۷۲؛ المبسوط، ۱۳: ۱۳-۱۸؛ فتح القدیر، ۵: ۲۱۴ و بعد؛ رد المحتار لابن

عابدین، ۴: ۱۲۶ و بعد۔

(۲) عقد کا تقاضا سے مراد وہ اساسی احکام ہیں جو ہر عقد کے حوالے سے شریعت نے مقرر کیے ہیں، خواہ براہ

راست نص سے ماخوذ ہوں یا مجتہدین کے استنباط سے، تاکہ فریقین کے حقوق میں توازن قائم کیا جاسکے۔



معاهدے کے تقاضوں کو مؤکد کرنے والی شرط کی مثال

مثلاً فروخت کرنے والا یہ شرط لگائے کی قیمت اگر بعد میں ادا کرنی ہے جو اس کے لیے کوئی ضامن یا کوئی چیز رہن رکھو۔ ضامن اور رہن دونوں معاہدے کو پختہ کرنے والے عنصر ہیں۔ خرید و فروخت کی تاکید اور مال تجارت کے سپرد کرنے کا باعث ہیں۔ اسی طرح مثلاً نکاح میں یہ شرط ہو کہ شوہر کا والد مہر اور نفقہ کا ضامن ہو جائے۔

شریعت میں وارد ہونے والی شرط کی مثال: مثلاً خیار کی شرط یا فریقین میں سے کسی ایک کے لیے مدت کا تعیین یا جب کوئی ضرورت پیش آجائے تو طلاق کی شرط، یہ تمام شرائط شریعت نے جائز قرار دی ہیں۔

ایسی شرط کی مثال جو عرف میں رائج ہو: مثلاً خریدار بیچنے والے سے یہ عہد لے کہ وہ خریدی ہوئی چیز مثلاً گھڑی، لاوڈ سپیکر، گاڑی، واشنگ مشین اور ریفریجریٹر کی بعد از فروخت اتنے عرصے تک خرابی کی صورت میں مرمت کا ذمہ دار ہو گا۔ یا خریدار ہو اسامان خریدار کے گھر پہنچانے کی شرط جو لوگوں میں متعارف ہے اگرچہ اس میں ایک فریق کو زیادہ فائدہ ہے لیکن یہ استحساناً جائز ہے۔ حنفیہ میں سے امام زفر اس کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دوران سفر حضرت جابر بن عبد اللہ سے اونٹ خرید اور جابر نے مدینہ تک اس پر سوار ہو کر جانے کی شرط لگائی جو آپ نے منظور کر لی۔

اس شرط کو باقی رکھنا، حنفیہ کے نزدیک، لوگوں کے لیے شرائط عائد کرنے میں گنجائش اور توسیع کا موجب ہے حالانکہ اس شرط کی بدولت فریقین میں سے ایک کو تو زائد فائدہ پہنچ رہا ہے۔ اگر یہ شرط فاسد ہوتی تو آپ اسے تسلیم نہ کرتے اس لیے اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں کے معاملات میں سے فاسد شرطیں ختم کرنا بھی ضروری ہے۔ عرف میں جن

شرائط کو درست تسلیم کیا جاتا ہے وہ صحیح ہیں بجز ان شرائط کے جو نص شرعی سے متصادم ہوں یا شریعت کے اصول اور مبادی عامہ کے خلاف ہوں۔

۲۔ شرط فاسد: صحیح شرط میں سے جو شرط مذکورہ بالا چار اقسام میں شامل نہ ہو وہ شرط فاسد ہے، یعنی نہ تو معاہدے کا تقاضا ہو، نہ معاہدے کے مناسب ہو، نہ شریعت کی مقرر کردہ ہو اور نہ عرف کے مطابق ہو اور اس میں فریقین میں سے کسی ایک کے لیے زائد نفع ہو مثلاً اس شرط پر گندم خریدنا کہ بیچنے والا اسے پیس کر دے یا کپڑا خریدنا کہ دوکان دار اس کی سلائی کروا کر دے یا کوئی سامان خریدے کہ وہ ایک ماہ تک بیچنے والے کی ملکیت میں پڑا رہے گا یا گھر فروخت کرنا کہ ایک ماہ یا اس سے زائد عرصہ تک فروخت کرنے والا اس میں رہائش رکھے گا یا زمین فروخت کرنا کہ ایک سال تک فروخت کرنے والا اسے کاشت کرے گا یا گاڑی خریدنا کہ ایک وقت تک فروخت کرنے والا اسے استعمال کرے گا یا اسے قرض یا ہبہ وغیرہ بھی دے گا۔

نکاح میں بیوی یہ شرط عائد کرے کہ شوہر اسے اپنے شہر سے کہیں دوسری جگہ نہیں لے جائے گا یا اس پر دوسری شادی نہیں کرے گا، یا پہلی بیوی کو طلاق دے دے گا یا اسے کبھی طلاق نہیں دے گا۔

معاہدے کی نوعیت کے اعتبار سے فاسد شرط کے اثرات مختلف ہوتے ہیں اور اس میں قاعدہ یہ مقرر ہے کہ مالی معاملات میں فاسد شرط کی وجہ سے معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے اور دوسرے معاہدات میں فاسد شرط کا کوئی اثر نہیں ہوتا<sup>(۱)</sup>۔

(۱) تبیین الحقائق، ۲: ۱۳۱۔

مالی معاہدات مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، تقسیم، مزارعت، مساقات اور مال کے بدلے صلح کے معاملات میں فاسد شرط سے معاہدہ فاسد ہو جائے گا<sup>(۱)</sup> کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے "بیع اور شرط سے منع فرمایا"<sup>(۲)</sup>۔ نیز فاسد شرط اس اعتدال اور یکسانیت کے منافی ہے جن پر مالی معاہدے استوار ہوتے ہیں۔

مالی معاوضات کے سوا دوسرے معاہدے مثلاً تبرع کے معاہدے (ہبہ اور عاریت) ضمانت کے معاہدے (کفالہ، حوالہ اور رہن) اور نکاح و طلاق کے معاہدے اور عام معاہدے مثلاً وکالت وغیرہ میں فاسد شرط اثر انداز نہیں ہوتی اور معاہدہ صحیح رہتا ہے۔ شرط بے اثر ہو جاتی ہے کیوں کہ سنت نبویہ سے ثابت ہے کہ اس طرح کے معاہدات میں آپ نے معاہدے کو درست اور فاسد شرائط کو بے اثر قرار دے دیا مثلاً ہبہ کو درست قرار دیا اور وقت کے تعین کی شرط باطل کر دی۔

۳۔ باطل شرط: ایسی شرط جو صحیح شرائط کی اقسام میں سے نہ ہو اور اس میں فریقین یا کسی اور فرد کا بھی کوئی فائدہ نہ ہو بلکہ اس میں فریقین میں سے کسی ایک کا نقصان ہو مثلاً بیچنے والا خریدار پر یہ شرط عائد کرے کہ وہ اس سامان کو آگے نہ بیچے گا نہ کسی کو ہبہ کرے گا۔ مکان

(۱) فقہاء میں سے صرف امام مالکؒ کی اس سلسلے میں رائے یہ ہے کہ اگر ایسی شرط جو معاہدے کو فاسد کر رہی ہو اور شرط لگانے والا اسے چھوڑ دے تو فساد کے سبب کے زائل ہونے کے بعد معاہدہ صحیح ہو جاتا ہے کیوں کہ جس علت کے باعث معاہدے میں فساد پیدا ہو گیا تھا وہ علت ختم ہو گئی اور معاہدہ درست ہو گیا کیوں کہ شرط لگانے والے نے شرط چھوڑ دی۔ نظریۃ العقد لابی زہرہ، ۲۴۴۔

(۲) امام ابو حنیفہ نے روایت کی اور عبدالحق نے اپنی "احکام" میں عمرو بن شعیب سے اس کے باپ اور دادا کے حوالے سے روایت کی۔

فروخت کرنے والا یہ شرط عائد کرے کہ خریدار ہر سال اس مکان کو ایک ماہ کے لیے خالی رکھے گا۔ گاڑی بیچنے والا یہ شرط عائد کرے کہ خریدار فلاں شخص کو گاڑی پر نہیں بٹھائے گا یا گاڑی فلاں جگہ کھڑی کیا کرے گا۔

ان صورتوں میں معاہدہ صحیح ہے اور شرط لغو اور باطل ہے جس کی کوئی وقعت نہیں، خواہ ایسی شرط مالی معاہدوں میں ہو یا دوسرے معاہدوں مثلاً نکاح، کفالت اور ہبہ وغیرہ میں۔

## ۲۔ شرائط کے بارے میں حنابلہ کا مذہب

معاہدوں میں شرائط عائد کرنے کے بارے میں آزادی کے حوالے سے حنابلہ کا مذہب بالخصوص ابن تیمیہ اور ابن القیم کی رائے سب سے زیادہ وسیع ہے<sup>(۱)</sup>۔ ان کی رائے ارادے کے دائرہ کار کی اساس کے قانون کے قریب تر ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ شرائط میں اصل اباحت و اطلاق ہے۔ ہر ایسی شرط جس میں فریقین میں سے کسی ایک کی مصلحت اور مفاد ہو اسے جائز ہونا چاہیے مثلاً مال تجارت میں کوئی خاص صفت یا میاں بیوی کی کوئی خاص اہلیت یا خرید و فروخت کے معاہدے میں کسی نفع کی شرط عائد کرنا مثلاً مکان فروخت کرنے کے بعد اس میں خاص مدت تک رہائش رکھنے کی شرط یا فروخت شدہ مال کو خریدار کے گھر پہنچانا یا خریدار کا کپڑا سی دینا یا بیوی کا یہ شرط عائد کرنا کہ شوہر دوسری شادی نہیں کرے گا یا اسے لے کر سفر پر نہیں جائے گا یا اسے اس کے گھر سے دوسری جگہ منتقل نہیں کرے گا۔

یہ شرائط درست ہیں جنہیں پورا کرنا ضروری ہے، خواہ ان کا تعلق مالی معاوضوں کے معاہدات سے ہو یا نیکی اور بھلائی کے معاہدات سے یا توثیق اور ضمانت کے معاہدات سے یا

(۱) کشاف القناع، ۲: ۴۰؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۲۳-۲۶؛ اعلام الموقعین، ۳: ۴۰۱-۴۰۲؛

فتاویٰ ابن تیمیہ، ۳: ۲۲۶ و بعد؛ زاد المعاد، ۴: ۴؛ نظریۃ العقد لابن تیمیہ، ۲: ۱۴ و بعد۔

نکاح کے معاہدات سے۔ اگر ایک فریق معاہدہ پورا نہیں کرتا تو دوسرے فریق کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق حاصل ہے۔

یہی رائے قاضی شریح<sup>(۱)</sup> ابن شبرمہ کوفی<sup>(۲)</sup> ابن ابی لیلیٰ<sup>(۳)</sup> اور فقہائے مالکیہ کی ایک جماعت کی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت جابرؓ سے اونٹ خریدا انہوں نے یہ شرط لگائی کہ وہ اس پر مدینہ جائیں گے، آپ نے شرط مان لی اور قیمت دے دی<sup>(۴)</sup>۔ اونٹ پر سوار ہونے کی شرط کا فائدہ فروخت کرنے والے کو تھا اس لیے یہ شرط فاسد تھی لیکن فاسد شرط معاہدے پر مطلقاً اثر انداز نہیں ہوتی۔

حنا بلہ اور ان کی رائے سے متفق فقہاء نے جائز شرائط میں سے صرف ان شرائط کو مستثنیٰ کر دیا ہے جو معاہدے کے منافی ہوں یا جن کے بارے میں شریعت میں ممانعت آئی ہو۔  
۱۔ معاہدے کے منافی شرائط: مثلاً فروخت کرنے والا یہ شرط لگائے کہ خریدار اس چیز کو نہ تو فروخت کرے گا اور نہ کسی کار خیر میں لگائے گا، یا خریدے ہوئے مکان کو کرائے پر نہیں دے گا۔ اس صورت میں معاہدہ صحیح ہے اور شرط بے اثر ہے، کیوں کہ شرط کے ذریعے خریدار کو اس شے سے استفادہ کرنے سے روکا گیا ہے جو اس کا معاہدے کی رو سے حق ہے۔

(۱) قاضی شریح بن الحارث بن قیس، کوفہ اور بصرہ کے قاضی، حضرت عمر، عثمان، علی اور معاویہ رضی اللہ عنہم

کے دور میں قاضی رہے اور حجاج کے زمانے میں استعفاء دے دیا، کوفہ میں ۷۹ھ میں فوت ہوئے۔

(۲) عبد اللہ بن شبرمہ، قاضی، فقیہ، تابعی، امام ابو حنیفہ کے معاصر، ان کا فقہی مذہب ختم ہو گیا، ۷۷۲ھ میں

پیدا ہوئے اور ۱۴۴ھ میں فوت ہوئے۔

(۳) محمد بن عبد الرحمن کوفہ کے قاضی، فقیہ اور عالم تھے، ۱۴۸ھ میں فوت ہوئے۔

(۴) احمد اور شیخین نے حضرت جابرؓ سے روایت کی (نبیل الاوطار، ۵: ۱۷۸)۔

۲۔ ممنوع یا اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی مخالف شرط: مثلاً ایک معاہدے میں دو سو دے کرنا مثلاً فروخت کرنے والا معاہدے میں یہ شرط رکھے کہ فلاں شخص کو یہ مکان کرائے پر دو یا اسے کوئی چیز ہبہ کر دو۔ یا کوئی چیز فروخت کرے اور ساتھ قرض بھی لے یا یہ شرط کہ اس زمین کی پیداوار مثلاً کپاس وغیرہ صرف اسی کے ہاتھ فروخت کرے گا یا بیوی یہ شرط عامد کرے کہ پہلی بیوی کو طلاق دے دے۔ یہ تمام شرائط فاسد ہیں، جو معاہدے کو فاسد کر دیتی ہیں کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے "ایک لین دین میں دو لین دینوں سے منع فرمایا" یا "ایک سو دے میں دو سو دے کرنے سے منع فرمایا" (۱) کیوں کہ اس قسم کے معاہدے بالعموم دوسرا سو دا جو شرط کے طور پر ہے فریقین کے مابین نزاع کا باعث بنتا ہے جس کا اثر پہلے اور اصل معاہدے پر بھی پڑتا ہے۔

متاخرین حنابلہ کی رائے: ابن تیمیہ اور ابن قیم نے اپنے نظریات بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ معاہدات اور شرائط میں اصل یہ ہے کہ جواز اور اباحت ہو اور انہیں صحیح قرار دیا جائے تا آنکہ ان کی ممانعت پر کوئی دلیل آجائے۔ کیوں کہ ایسی شرائط عامد کرنا لوگوں کا معمول ہے جن میں ان کے مفادات ہوتے ہیں۔ اگر لوگوں میں متداول معاہدات اور شرائط کو ہم حرام قرار دے دیں جب کہ شارع کی طرف سے ان کی حرمت کی کوئی دلیل نہ ہو تو ہم اس چیز کو حرام قرار دینے والے بن جائیں گے جسے اللہ نے حرام قرار نہیں دیا۔

(۱) پہلے الفاظ احمد، نسائی نے روایت کیے، ترمذی نے انہیں صحیح قرار دیا، دوسرے الفاظ احمد نے ابن مسعود

سے روایت کیے۔ (نبیل الاوطار، ۵: ۱۵۲)۔



اللہ تعالیٰ نے ہمیں معاہدے پورے کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المائدہ ۵: ۱ (اے ایمان والو، اپنے معاہدے پورے کیا کرو) رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ باہمی متعین کردہ شرائط پوری کرو، ارشاد نبویؐ ہے: "مسلمان باہمی شرائط کے مطابق معاملات طے کریں۔ البتہ جو شرط حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے دے وہ اس سے مستثنیٰ ہے"۔ شریعت نے یہ اصول طے کیا ہے کہ معاہدات میں فریقین کی رضامندی شرط ہے اور اس کا اثر یہ ہے کہ معاہدے میں جو کچھ وہ اپنے اوپر واجب کر لیتے ہیں وہ واجب ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اس ارشاد ربانی میں ہے: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ، النساء ۴: ۲۹ (مگر یہ کہ باہمی رضامندی سے تجارت ہو)۔ اس طرح باہمی رضامندی تجارت کو مباح کرنے والی ہے۔ نیز فرمایا: فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا، النساء ۴: ۴ (اگر تمہاری بیویاں اپنی خوشی سے کچھ مہر تمہیں چھوڑ دیں تو اسے کھاؤ خوشی سے مزے سے)۔ اگر مہر میں خوشی سے دیا ہوا مال مباح ہے تو دوسرے تبرعات میں بھی مباح ہے۔

البتہ ایسی شرط یا معاہدہ جو اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے خلاف ہو، اس کا استثناء اس وجہ سے ہے کہ اوپر مذکور حدیث نبویؐ میں ہے: "جس نے ہمارے امر یعنی دین میں کوئی ایسی بات پیدا کی جو اس میں نہیں ہے تو وہ بات مردود ہے"۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں: "جس نے کوئی ایسا کام کیا جو ہمارا طریقہ نہیں تو وہ مردود ہے"۔ پس ہر ایسی شرط جو اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے منافی ہو وہ مسلمانوں کے اتفاق کے موجب باطل ہے، مثلاً سودی کاروبار کا چلن یا شراب وغیرہ کی تجارت۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے"۔ ایسی شرط جو کتاب اللہ میں نہیں ہے سے مراد وہ



شرط ہے جس کی تفسیر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے خط میں ابو موسیٰ اشعری کو فیصلے کے بارے میں ہدایات دیتے ہوئے کی کہ: "مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے بجز ایسی صلح کے جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دے۔"

ایسی شرط جو معاہدے کے تقاضوں کے منافی ہو اس کو مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دو متعارض امور کو جمع کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً فروخت کرنے والا یا کرایہ پر دینے والا یہ شرط لگائے کہ خریدار یا کرایہ دار اس چیز سے فائدہ نہیں اٹھائے گا۔ یہ مقصد کا اثبات بھی ہے اور نفی بھی لہذا یہ لا حاصل ہے۔

یاد رہے کہ حنابلہ اس شرط کو معاہدے کے منافی قرار دیتے ہیں جو معاہدے کے مقصود اصلی کے منافی ہو۔ اگر فروخت کرنے والے نے یہ شرط عائد کی کہ خریدار اس چیز کو فروخت نہیں کرے گا تو یہ شرط معاہدے کے اصل مقصد کے منافی ہے جب کہ اصل مقصد یہ ہے کہ خریدار کو اس چیز پر تصرف کا مالکانہ حق حاصل ہو جائے۔ اگر فروخت کرنے والا کوئی دوسری شرط عائد کرتا ہے مثلاً مکان میں رہنے کی یا زمین کاشت کرنے کی تو یہ شرط اصل مقصد کے منافی نہیں ہے، اس لیے شرط صحیح قرار پائے گی۔ اسی طرح اگر نکاح میں یہ شرط عائد کی جائے کہ جنسی تعلق حلال نہیں ہوگا تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا اور اگر یہ شرط ہو کہ جنسی تعلق قائم نہیں کیا جائے گا تو نکاح صحیح ہوگا، شرط لغو ہوگی۔

حنفیہ نے منافی ہونے کی تفسیر کو کافی وسعت دیتے ہوئے کہا ہے: ہر ایسی شرط جس میں فریقین میں سے کسی ایک کے لیے فائدہ ہے وہ معاہدے کے تقاضے کے منافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنابلہ اور ان کے ہم آہنگ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ شریعت نے فریقین کے ارادے کو معاہدوں کے تقاضوں اور نتائج کی تحدید کا اختیار دیا ہے جنہیں وہ

اپنے حقوق اور مفادات کے دائرہ کار کے اندر بروئے کار لا سکتے ہیں بشرطیکہ وہ شریعت کی نصوص اور عام اصول سے متصادم نہ ہوں۔

یہ نقطہ نظر حضرت عمر، قاضی شریح، ابن شبرمہ اور حنابلہ کا ہے جو مکمل طور پر ارادے کے اختیار کی اساس سے جسے دور جدید کے قوانین نے اختیار کیا ہے ہم آہنگ ہے۔ جس میں معاہدے کے فریقوں کو شرائط عائد کرنے میں آزادی دی گئی ہے کہ وہ کوئی بھی ایسی شرط عائد کر سکتے ہیں جو عام نظام یا ادب یا خاص قانونی نصوص سے متصادم نہ ہو۔

### شرائط کے بارے میں فقہ حنبلی کے امتیازات

فقہ حنبلی کے اجتہاد کی معاہدہ کے حوالے سے میں شرائط عائد کرنے کی آزادی کے بارے میں چند امتیازی خصوصیات ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

#### ۱۔ نکاح

حنابلہ نے نکاح میں شرائط عائد کرنے کی آزادی کے قاعدہ کلیہ کے تحت، شرائط اجازت ہے، کیوں کہ صحیحین میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو شرائط اس امر کا زیادہ حق رکھتی ہیں کہ تم انہیں پورا کرو، وہ ہیں جن کے ذریعے تم شرم گاہوں کو حلال کرتے ہو"، چوں کہ نکاح ایک محترم اور مقدس معاہدہ ہے جس پر خاندان کی تشکیل کی بنیاد ہے اس لیے اس کی حفاظت کرنا بہت ضروری ہے۔ اس لیے اس کی حفاظت کی خاطر جو شرائط عائد کی گئی ہوں اور جن میں منفعت ہو ان کو پورا کرنا دوسرے معاہدوں کی بہ نسبت زیادہ واجب اور لازم ہے۔

انہوں نے حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے برعکس میاں بیوی کو اجازت دی ہے کہ وہ معاہدہ نکاح میں جو شرائط چاہیں عائد کر سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ ایسے مفادات پر مشتمل نہ ہوں جو ازدواجی زندگی کے تقاضوں اور شرعی نصوص سے متعارض ہوں۔

مثلاً یہ شرط کہ شوہر بیوی کو سفر پر ساتھ نہیں لے جائے گا یا اسے اس کے گھر سے منتقل نہیں کرے گا اور اس کے ساتھ رہے گا اور اس پر دوسری شادی نہیں کرے گا یا پہلی بیوی کو طلاق دے دے گا<sup>(۱)</sup> یا میاں بیوی میں سے کوئی ایک یہ شرط عائد کرے کہ ان میں سے ایک مالدار ہو وغیرہ۔

البتہ شادی میں محدود وقت کی شرط عائد کرنا یا مہر نہ ادا کرنے کی شرط یا بیوی کو خرچ نہ دینے کی شرط یا جنسی تعلق قائم نہ کرنے کی شرط وغیرہ درست نہیں کیوں کہ یہ شرائط نکاح کے مقاصد کے خلاف ہیں۔<sup>(۲)</sup> اگر شوہر کوئی شرط پوری نہ کرے تو بیوی کو اختیار ہے چاہے نکاح باقی رکھے چاہے شرط پوری نہ ہونے کے باعث فسخ کر دے۔

## ۲۔ تبرعات (کار خیر میں خرچ کرنا)

حنابلہ نے کار خیر میں خرچ کرنے والے کو اجازت دی ہے کہ وہ کار خیر میں خرچ کیے ہوئے مال میں کچھ منافع اپنے لیے مستثنیٰ قرار دے سکتا ہے، خواہ منفعت معلوم اور متعین ہو کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے: مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ، التوبہ ۹: ۹۱ (احسان کرنے والوں پر کوئی الزام نہیں ہے)۔ بہہ کرنے، وقف کرنے یا صدقہ کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ اپنی ذات کے لیے یہ شرائط لگالے کہ اس کی زندگی تک اسے کسی شے کے منافع میں سے کچھ منفعت ملتی رہے گی۔ مثلاً کسی وقف کی زمین کا غلہ یا کسی بہہ کیے ہوئے گھر کی منفعت اپنے لیے تا دم حیات مختص کر لے۔

(۱) حنابلہ کا اس شرط کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے۔ المغنی کے مصنف ابن قدامہ کے بقول یہ شرط درست

نہیں لیکن اکثر حنابلہ کے نزدیک درست ہے۔ (المغنی، ۶: ۵۶۰؛ تصحیح الفروع، ۳: ۵۶)۔

(۲) نظریۃ العقد لابن تیمیۃ، ۲۰۸ و بعد؛ المغنی، ۶: ۵۴۸ و بعد۔

## ۳۔ معاوضوں والے معاہدے

حنابلہ نے فروخت شدہ اشیاء کے بعض منافع کو مستثنیٰ قرار دینے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ منافع معلوم ہوں، مثلاً مکان فروخت کرتے ہوئے یہ شرط عائد کر دے کہ اس میں ایک متعین مدت تک رہے گا، یا گاڑی فروخت کرتے وقت یہ شرط عائد کر دے کہ ایک مقررہ وقت تک اس پر سواری کرے گا۔ کار خیر کے معاہدات کے برعکس مالی معاوضوں میں معلوم منفعت کو مستثنیٰ قرار دینے کی شرط کی اجازت کا سبب دونوں جانب کی برابری پر مبنی معاوضوں والے معاہدوں کی بنیاد اس طرح استوار کرنا ہے کہ کسی ایک فریق کو بھی غبن فاحش کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ یہ ضروری ہے کہ منفعت متعین اور معلوم ہوتا کہ فریقین میں نزاع نہ واقع ہو، کار خیر میں فریقین میں برابری کا تصور نہیں ہوتا۔

حنابلہ نے بعض حقوق میں استثناء کو جائز قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ اگر فروخت کرنے والا یہ شرط عائد کرے کہ اگر خریدار اس چیز کو بیچنا چاہے تو فروخت کرنے والے کے ہاتھ بیچے تو یہ درست ہے۔

حنابلہ نے مالک کے ذمے بعض ذمہ داریاں واجب کرنے کی ممانعت نہیں کی مثلاً اس شرط پر غیر منقولہ جائیداد فروخت کرنا کہ خریدار اسے وقف کر دے یا صدقہ کر دے یا فلاں کا قرض ادا کر دے یا فلاں سے صلہ رحمی کرے درست ہے<sup>(۱)</sup>۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ کسی دوسرے فرد کی مصلحت کی شرط عائد کرنا بھی جائز ہے۔

دوسرے فقہاء کے برعکس حنابلہ میں سے ایک گروہ نے اسے بھی جائز قرار دیا ہے کہ اس شرط پر خرید و فروخت کا معاہدہ ہو کہ مستقبل میں کسی متعین تاریخ پر جو قیمت ہوگی

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ، ۳: ۳۲۷۔

اس کے مطابق قیمت ادا کی جائے گی۔ جس میں معاہدہ کرتے وقت قیمت مقرر نہ کی جائے تو درست ہے کیوں کہ ہر زمانے میں ہر جگہ لوگ ان شرائط پر معاہدے کرتے رہے ہیں<sup>(۱)</sup>۔ مثلاً اس شرط پر کپاس خریدنا کہ فلاں تاریخ کو چھ بکے جو مارکیٹ ریٹ ہوگا اس کے مطابق قیمت ادا کی جائے گی۔ شام کے سول لاء کی دفعہ ۲۹۳ نے یہی قانون اختیار کیا ہے اور مصری قانون بھی یہی ہے۔

جمہور فقہاء کے برعکس حنابلہ کے نزدیک بیعانہ دینا شرطاً جائز ہے۔ بیعانہ یہ ہے کہ ایک شخص کوئی چیز فروخت کرتا ہے اور خریدار سے کچھ رقم لے لیتا ہے تاکہ معاہدہ مستحکم ہو جائے اسے بیعانہ کہتے ہیں۔ اگر معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے تو بیعانہ میں دی گئی رقم قیمت میں شمار کر لی جاتی ہے اور اگر خریدار انکار کر دے تو بیعانہ خریدار کی طرف سے فروخت کرنے والے کے لیے ہبہ سمجھا جاتا ہے<sup>(۲)</sup>۔ شام کے سول لاء نے دفعہ ۱۰۴ میں بیعانے کا یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ ہمارے عہد میں بیعانے کا طریقہ تجارتی لین دین میں باہمی رابطے کی اساس ہے جو اس امر کی ضمانت ہے کہ تعطل اور انتظار کی وجہ سے فروخت کرنے والے کو جو نقصان ہوتا ہے اس کا معاوضہ ہو سکے۔ تعطل اور انتظار کے عوض جو تاوان دیا جاتا ہے اسے قانون کی زبان میں "شرط جزائی" کہتے ہیں<sup>(۳)</sup>۔ قاضی شریح نے اس قانون کو ان الفاظ کے ذریعے باقی رکھا ہے: "جو خوشی سے زبردستی کے بغیر اپنے اوپر کوئی شرط عائد کر لیتا ہے"<sup>(۴)</sup>۔

(۱) اعلام الموقعین، ۴: ۵ وبعد؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۳؛ نظریۃ العقد لابن تیمیۃ، ۲۲۰۔

(۲) غایۃ المنتہی، ۲: ۲۶؛ المغنی، ۴: ۲۳۲؛ حنابلہ کے نزدیک بیعانہ پر اجارہ بھی جائز ہے۔

(۳) مصادر الحق للسنہوری، ۳: ۹۶ وبعد؛ المدخل الفقہی للزرقاء، ف ۲۳۴۔

(۴) اعلام الموقعین، ۳: ۲۰۰۔

حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے کیوں کہ لوگوں میں یہ سلسلہ متعارف ہے، نیز سنت سے ثابت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ سے بیعانے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے اُسے جائز قرار دیا" (۱)۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اثر سے اس کی تائید ہوتی ہے اور وہ یہ کہ "نافع بن عبد الحارث جو مکہ میں حضرت عمرؓ کے عامل تھے، انہوں نے حضرت عمر کے لیے صفوان بن امیہ سے چار ہزار درہم میں قید خانہ بنانے کے لیے مکان خریدا۔ اگر حضرت عمر راضی ہو گئے تو معاہدہ نافذ ہو جائے گا اور اگر راضی نہ ہوئے تو صفوان کو چار سو درہم ملیں گے"۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس شرط کو برقرار رکھا (۲)۔

### ۴۔ تصرفات کو مطلقاً کسی شرط سے معلق کر دینا

حنابلہ نے تصرف کو کسی شرط سے معلق کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ ہر قسم کے معاہدات، معاہدات کو فسخ کرنے، کار خیر میں، ذمہ داریوں میں، خرید و فروخت، کرایہ داری، کفالت، اقالہ، بری الذمہ کر دینا۔ نکاح وغیرہ سب معاملات میں جائز ہے۔ مثلاً کوئی شخص کہے: اگر آج میرا آمدی مال پہنچ گیا تو میں تمہارے ہاتھ اتنے میں بیچ دوں گا یا کوئی عورت کہے: میں اتنے مہر پر اپنا نکاح تم سے کرتی ہوں اگر مثلاً میرا بھائی یا چچا راضی ہو گئے۔

(۱) مرسل حدیث ہے جسے مصنف عبد الرزاق نے زید بن اسلم سے روایت کیا۔ اس کی سند میں ابراہیم بن یحییٰ ہے جو ضعیف ہے (ذیل الاوطار، ۵: ۱۵۳) جمہور نے اس روایت کو ایک دوسری روایت سے باطل قرار دیا جو احمد، نسائی، ابوداؤد اور مالک نے مؤطا میں عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے روایت کی رسول اللہ ﷺ نے بیعانہ سے منع فرمایا۔ یہ حدیث منقطع ہے، اس میں ایک راوی امام مالک کا کاتب حبیب ضعیف ہے، اس کو حجت نہیں مانا جاتا۔ (المرجع السابق)۔

(۲) اعلام الموقعین، ۳: ۲۰۱۔



اس کے جواز کی دلیل اوپر مذکور حدیث نبوی کا اطلاق ہے کہ "مسلمان اپنی شرائط کے مطابق معاملات کریں البتہ ایسی شرط لگانا جائز نہیں جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دے" کیوں کہ معاہدات کو شرائط سے معلق کرنے کی کبھی ضرورت ہوتی ہے کبھی حاجت اور کبھی مصلحت (۱)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تمام معاہدات میں بالعموم اور ملکیت والے معاہدات اور نکاح کے معاہدات میں بالخصوص تعلیق کی شرط لگانا باطل ہے اور صرف جن معاہدوں میں اسقاط ہو مثلاً طلاق ان میں تعلیق جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ذمہ داریوں کے متعلق معاہدے اور عمومی معاہدے مثلاً کفالت، وکالت کو مناسب شرائط سے معلق کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر تمہارا مقروض سفر پر چلا گیا تو میں اس کا ضامن ہوں۔ اگر میرا لوبہ کا سامان پہنچ گیا تو میں تمہیں اسے فروخت کرنے کا وکیل بناتا ہوں۔

### فرع ۳: ارادے یا معاہدے کی رضامندی کے عیوب

ارادے کے عیوب: وہ امور جو ارادے میں خلل ڈالتے ہیں یا عقد کے اجراء میں کامل رضا کو ختم کر دیتے ہیں، انہیں قانوناً رضا کے عیوب کہتے ہیں۔ ان کی چار اقسام ہیں: اکراہ، غلط، تدلیس (دھوکا دہی) غبن اور دھوکا: معاہدے پر ان کے مختلف اثرات ہوتے ہیں، کبھی معاہدہ باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ محل عقد میں غلطی ہو اور کبھی فاسد یا موقوف ہوتا ہے جیسے اکراہ (زبردستی) اور کبھی لازمی نہیں رہتا جیسے وصف میں غلطی ہو یا تدلیس (دھوکا دہی) ہو یا دھوکا اور غبن کا امتزاج ہو۔

(۱) اعلام الموقعین، ۳: ۳۹۹۔



## ۱۔ اکراہ (زبردستی، جبر)

لغت میں اکراہ: کسی دوسرے شخص کو زبردستی ایسے کام پر مجبور کرنا جو وہ رضامندی سے نہ کرنا چاہتا ہو۔

فقہاء کی اصطلاح میں: دوسرے فرد کو ایسے کام کرنے پر مجبور کرنا جو وہ مرضی سے نہ کرنا چاہتا ہو اور اگر اُسے چھوڑ دیا جائے تو وہ یہ کام اپنے اختیار سے نہ کرے۔

ارادے کا مقصد: کسی کام کے کرنے کا صرف عزم کرنا اور اس کی طرف متوجہ ہونا، یہ تمام احوال میں سے عام ہے۔

اختیار کا مقصد: کسی کام کے کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح دینا یا اس کے برعکس، یہ ارادے سے خاص ہے۔

رضا: یہ کسی کام کے کرنے کی خوشی اور اس کی طرف رغبت ہے اور یہ اختیار سے خاص ہے۔  
اکراہ کی دو قسمیں ہیں: مجبور کر دینے والا یا کامل اور مجبور نہ کرنے والا یا ناقص<sup>(۱)</sup>۔

بے بس کر دینے والا اکراہ یا اکراہ تام: ایسی حالت ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے آدمی کے لیے قدرت و اختیار باقی نہیں رہتا مثلاً اُسے قتل کی یا کوئی عضو تلف کرنے کی دھمکی دی گئی ہو یا اس قدر شدید مار پیٹ کی دھمکی دی گئی ہو جس سے قتل یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو یا سارا مال چھین لینے کی دھمکی دی گئی ہو۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے۔

(۱) البدائع، ۴: ۱۷۵؛ تکملة فتح القدير، ۴: ۲۹۲؛ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۸۱؛ درر الحکام، ۲: ۲۶۹

وبعد، الدر المختار، ۵: ۸۸؛ وبعد۔

اکراہ ناقص یا اکراہ جو بے بس نہ کر دے: ایسی دھمکی جس میں جان ضائع ہونے یا عضو تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو مثلاً پٹائی یا قید کرنے کی دھمکی یا بعض مال چھین لینے کی دھمکی یا کسی اور ظلم کی دھمکی مثلاً ملازمت میں ترقی روک دینے یا ملازمت میں عہدہ کم کر دینے کی دھمکی۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے باعث رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد نہیں ہوتا۔ اس کی ایک تیسری قسم بھی ہے اور وہ ادبی اکراہ ہے، جس سے رضا ختم ہو جاتی ہے لیکن اختیار ختم نہیں ہوتا، مثلاً خاندان کے بزرگوں یا اولاد میں سے کسی کو قید کرنے کی دھمکی یا بھائی بہن وغیرہ کو قید کرنے کی دھمکی۔ اس کا حکم یہ ہے کہ استحساناً یہ شرعی اکراہ ہے، قیاساً نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ میں سے کمال بن ہمام کی رائے ہے۔ یہی مالکیہ کی رائے ہے۔ اس طرح کے اکراہ میں جس کام کے بارے میں زبردستی کی گئی ہو اس میں تصرفات نافذ نہیں ہوتے۔ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ اکراہ کی ایک ہی قسم ہے اور وہ ہے اکراہ جو بے بس اور لاچار کر دے، اس سے کم تر درجے کی مجبوری کو اکراہ نہیں کہتے<sup>(۱)</sup>۔

اکراہ اپنی تمام اقسام کے باوجود اہلیت ختم کرنے کا موجب نہیں ہوتا۔ البتہ اس سے رضا ختم ہو جاتی ہے اور کبھی اختیار بھی ختم ہو جاتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ایسا اکراہ جو رضایا اختیار ختم کر دے، بے بس کر دینے والا اکراہ ہوتا ہے اور حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک رضا اور اختیار دونوں ختم ہو جاتے ہیں۔

(۱) تحفة الطلاب للانصاری، ۲۷۲۔

## اکراہ کی شرائط

اکراہ کے پائے جانے کی چند شرائط ہیں جو یہ ہیں:

۱۔ زبردستی کرنے والا اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنانے پر قادر ہو، خواہ حکام میں سے ہو یا نہ۔ اگر وہ اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنانے پر قادر نہ ہو، اپنی بے بسی کی وجہ سے یا جس پر زبردستی کی جاری ہو اس کے بھاگ جانے کے باعث تو اکراہ نہیں پایا جاتا۔

۲۔ جس شخص پر زبردستی کی جارہی ہو اُسے غالب گمان ہو کہ دھمکی کو فوری طور پر عملی جامہ پہنایا جاسکتا ہے، اگر اس کا کہنا نہ مانا گیا۔ اگر اس کو غالب گمان یہ نہ ہو کہ دھمکی دینے والا اُسے عملی جامہ پہنایا جاسکتا ہے تو اکراہ نہیں پایا جائے گا۔

۳۔ جس بات کی دھمکی دی جارہی ہو اُسے برداشت کرنا مشکل ہو۔ اس بات میں مختلف افراد کی مختلف کیفیت ہوتی ہے۔ اس لیے ہر شخص پر اس کے الگ الگ اثرات کا جائزہ لینا واجب ہے۔

۴۔ دھمکی فوری ہو، اگر مستقبل میں نقصان پہنچانے کی دھمکی ہو تو اکراہ نہیں پایا جاتا کیوں کہ مستقبل کی دھمکی سے حکومت کی حمایت حاصل کر کے بچا جاسکتا ہے۔

یہ شرط حنفیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ فوری نقصان پہنچانے کی دھمکی ہو بلکہ شرط یہ ہے دھمکی کا خوف فوری ہو۔

۵۔ زبردستی ناحق ہو، یعنی شرعاً جائز نہ ہو اور اس سے مقصد یہ ہو کہ کوئی ناجائز مفاد حاصل کرنا ہو، اگر زبردستی کسی جائز کام کے لیے ہے اور اس کا مقصد کسی جائز غرض کو پورا کرنا ہے تو تصرفات پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا مثلاً مقروض شخص کا مال زبردستی فروخت کر کے لوگوں کے قرض ادا کرنا، یا مفاد عامہ کے لیے لوگوں کی زمین زبردستی حاصل کرنا مثلاً مسجد یا راستے وغیرہ کی توسیع کے لیے۔

## تصرفات پر اکراہ کا اثر

اگر کسی تصرف کے انعقاد کے لیے مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری یا نکاح کے لیے زبردستی کی جائے تو اکراہ کا تصرف پر کیا اثر ہو گا۔ فقہاء کی اس کے بارے میں دو آرا ہیں:

حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ اکراہ تصرفات میں مؤثر ہوتا ہے اور انہیں باطل کر دیتا ہے، خواہ وہ تصرفات فسخ ہو سکتے ہوں مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری اور ہبہ وغیرہ یا فسخ نہ ہو سکتے ہوں جیسے نکاح، طلاق، قسم اور رجعت جس شخص پر جبر کیا گیا ہو اس کی خرید و فروخت اور کرایہ داری کا معاہدہ درست نہیں، نہ اس کی طلاق واقع ہوتی ہے اور نہ نکاح ثابت ہوتا ہے کیوں کہ اکراہ سے رضا ختم ہو جاتی ہے اور رضا تصرفات کی اساس ہے۔

حنفیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> جو تصرفات فسخ ہو سکتے ہیں ان میں اور جو فسخ نہیں ہو سکتے ان میں فرق ہے۔ اگر تصرف ایسا ہے جو فسخ نہیں ہو سکتا مثلاً نکاح اور طلاق تو وہ اکراہ کے باوجود صحیح ہے اور نافذ ہو جاتا ہے، کیوں کہ یہ ایسا تصرف ہے جس میں مذاق اور سنجیدگی برابر ہیں اور اکراہ اس اعتبار سے مذاق کے مترادف ہے کہ دونوں میں تصرف کا صحیح قصد

(۱) الشرح الكبير للدردير، ۲: ۳۶۷؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۸۹؛ المغنی، ۴: ۱۱۸؛ غایة المتسبی، ۲: ۵؛

القوانين الفقهية، ۲۲۶؛ المحلی، ۸: ۳۸۰، ۳۸۳ وبعده۔

(۲) البدائع، ۴: ۱۸۲ وبعده؛ تکملة فتح القدير، ۴: ۲۹۳؛ ۳: ۳۰۳؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۸۲، ۱۸۸؛

الدر المختار، ۵: ۸۹ وبعده؛ ۹۶؛ الكتاب مع اللباب، ۴: ۱۰۸؛ مجمع الضمانات، ۲۰۶۔

نہیں ہوتا۔ نیز حدیث نبوی ہے "ہر طلاق جائز ہے بجز بچے اور دیوانے کی طلاق کے" (۱)۔ نیز ابن عمر سے مروی ہے کہ انہوں نے زبردستی کی طلاق نافذ کر دی تھی۔

اگر تصرف ایسا ہے جو فسخ ہو سکتا ہے مثلاً خرید و فروخت، اجارہ اور ہبہ تو وہ اکراہ کی صورت میں درست نہیں اور جمہور حنفیہ (امام ابو حنیفہ اور صاحبین) کے نزدیک معاہدہ فاسد ہے۔ یعنی جب اکراہ ختم ہو جائے اور جس شخص کو مجبور کیا گیا تھا وہ معاہدہ برقرار رکھنے پر اصرار کرے اور دوسرا فریق بھی راضی ہو تو معاہدہ صحیح ہے۔ یعنی اکراہ ختم ہونے کے بعد مجبور کیا گیا شخص مختار ہے چاہے تو معاہدے کو جاری رکھے چاہے فسخ کر دے۔

حنفیہ میں سے امام زفر اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ مجبور شخص کا تصرف اکراہ ختم ہونے کے بعد اس کی اجازت پر موقوف رہے گا جیسے کہ فضولی کا تصرف۔ چوں کہ یہ تصرف اجازت کے بعد نافذ ہو جاتا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ تصرف فاسد نہیں تھا بلکہ موقوف تھا کیوں کہ فاسد تصرف فسخ ہو جاتا ہے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر کی رائے زیادہ وقیح، قوی اور صحیح تر ہے، کیوں کہ جمہور حنفیہ کہتے ہیں: مجبور کیے گئے شخص کی اجازت اکراہ ختم ہونے کے بعد قبول کر لی جائے گی۔ اگر تصرف فاسد ہوتا تو اجازت دینا درست نہ ہوتا کیوں کہ فاسد تصور اجازت سے جائز نہیں ہو جاتا بلکہ شرعاً اسے فسخ کرنا واجب ہے۔ اور قبضے سے معاہدے والی چیز کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ حکم زبردستی کے معاہدے پر منطبق نہیں ہوتا۔ شام کے سول

(۱) بخاری نے حضرت علیؓ کا قول نقل کیا ہے کہ "ہر طلاق جائز ہے سوائے دیوانے کی طلاق کے" یہ حدیث

غریب ہے جیسا کہ زیلعی نے بتایا، (نبیل الاوطار، ۶: ۲۳۵؛ نصب الراية، ۳: ۲۲۱)۔

لاء نے دفعہ ۱۲۸-۱۲۹ میں صراحت کی ہے کہ اگر اہ کے ذریعے کیا ہوا معاہدہ باطل قرار دیا جاسکتا ہے یعنی جیسا کہ حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے ہے۔

## ۲۔ غلطی

غلطی سے مراد ایسی غلطی ہے جو اس چیز کی جنس یا صفت میں جس پر معاہدہ ہوا ہے۔ ذات یا جنس میں غلطی یہ ہے کہ خریدار نے سمجھا تھا کہ جو چیز وہ خرید رہا ہے وہ ایک جنس کی ہے جب کہ وہ دوسری جنس کی تھی مثلاً کسی نے زیورات یہ سمجھ کر خریدے کہ سونے یا ہیرے کے ہیں لیکن وہ تانبے کے نکلے یا شیشے کے یا گندم خریدی لیکن وہ جو نکل آئے یا پشم خریدی اور وہ روئی نکلی یا پختہ سیمنٹ کا مکان خرید اور وہ کچی اینٹوں کا بنا ہوا نکلا۔

اس قسم کا معاہدہ جو خریدی ہوئی چیز کی جنس میں غلطی پر مبنی ہو اپنی بنیاد سے ہی باطل ہوتا ہے کیوں کہ خریدار نے جس محل عقد کا ارادہ کیا تھا، وہ سرے سے موجود ہی نہیں، پس یہ ایک معدوم شے پر معاہدہ ہو گا اور معدوم پر معاہدہ باطل ہے<sup>(۱)</sup>۔

اسی میں وہ صورت بھی شامل ہے جہاں چیز کی جنس تو وہی ہے لیکن قیمت میں بہت بڑا فرق ہے مثلاً ایک خاص ماڈل کی خاص سال کی گاڑی خریدی لیکن معلوم ہوا کہ وہ اس سال کی نہیں بلکہ بہت پرانی تھی۔

چیز کی ایسی صفت جس کے باعث خریداری میں رغبت پیدا ہوتی ہے میں غلطی کی مثال یہ ہے کہ خریدار جس صفت کی چیز چاہے فروخت کرنے والا بتائے کہ اسی طرح کی ہے لیکن بعد میں صراحتاً یا دلالتاً معلوم ہو کہ چیز اس صفت کے مطابق نہیں ہے، مثلاً خریدار کو سیاہ رنگ کی چیز چاہیے تھی لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ سرمئی یا مٹیالے رنگ کی ہے یا دودھ

(۱) تبیین الحقائق، ۳: ۵۲ و بعد۔



دینے والی بکری چاہیے تھی، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو دودھ نہیں دیتی یا کسی خاص مؤلف کی کتاب چاہیے تھی لیکن کسی دوسرے مؤلف کی دے دی، چمڑے کا بیگ چاہیے تھا لیکن بعد میں وہ ریگسین کا نکلا وغیرہ۔

ایسا معاہدہ جس میں صفت کی غلطی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ جس کے مفاد کے خلاف غلطی کا ارتکاب کیا گیا اسے اختیار ہے چاہے تو معاہدہ برقرار رکھے چاہے فسخ کر دے کیوں کہ جب خریدار کو اس کی مرغوب شے نہیں مل سکی تو اس کی رضامندی متاثر ہوئی۔ یہ حکم ایسے معاہدوں کے بارے میں ہے جو فسخ ہو سکتے ہیں یعنی مالی معاوضوں کے معاہدے وغیرہ۔

اگر معاہدہ کرنے والی شخصیت غلط نکلی مثلاً کسی مشہور ڈاکٹر سے معاہدہ کیا گیا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ یہ تو دوسرا شخص ہے تو معاہدہ نافذ کرنا ضروری نہیں۔

البتہ ایسے معاہدے جن کو فسخ نہیں کیا جاسکتا مثلاً نکاح، حنفیہ کے نزدیک ایسا نکاح درست ہے اور مرغوب وصف نہ پائے جانے کے باعث اسے فسخ کرنا جائز نہیں۔

امام احمد کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> کہ اگر عقد نکاح میں شوہر کا مرغوب وصف نہیں پایا گیا اور غلط بیانی سے کام لیا گیا ہے تو شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے مثلاً خوبصورت عورت سے نکاح کیا تھا لیکن دیکھنے پر وہ بد صورت نکلی یا پڑھی لکھی سے کیا تھا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ جاہل ہے۔ اس طرح نکاح اگر کنواری سے کیا تھا لیکن وہ شوہر دیدہ نکلی تو شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا حق ہے اور اگر جنسی تعلق سے پہلے فسخ ہو گیا تو عورت کو مہر نہیں ملے گا اور اگر جنسی تعلق کے بعد نکاح فسخ کیا تو اگر عورت نے خود دھوکا دیا تھا تو بھی اسے مہر نہیں ملے گا اور اگر کسی

(۱) المغنی، ۶: ۵۲۶ و بعد۔



دوسرے نے دھوکا دیا تو شوہر جو کچھ عورت کو ادا کرے گا وہ اس شخص سے وصول کرے جس نے غلط بیانی کی ہے۔

شام کے سول لاء میں دفعہ ۱۲۱-۱۲۵ میں غلط بیانی سے کیے ہوئے معاہدے کو باطل قرار دینے کی اجازت دی گئی ہے خواہ غلط بیانی محل عقد کے بارے میں ہو یا کسی مرغوب وصف کے بارے میں، دونوں صورتوں میں ایک ہی قانون ہے جب کہ فقہاء کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔

فقہ میں باطنی غلطی کا کوئی اعتبار نہیں مثلاً کسی نے سونے کا سمجھ کر کنگن خریدا لیکن وہ تانبے کا تھا۔ کیوں کہ معاہدوں میں ظاہری ارادے کا اعتبار ہوتا ہے، اسی طرح اگر شرعی حکم میں غلطی ہو گئی تو اس کا بھی کوئی اعتبار نہیں مثلاً کسی نے یہ سمجھ کر اپنا میراث کا حصہ فروخت کر دیا کہ وہ ایک چوتھائی ہے، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ نصف تھا، کیوں کہ احکام شرعیہ کی جہالت عذر نہیں ہے۔

۳۔ دھوکا دہی اور فریب کاری: اس سے مراد معاہدے کے دوسرے فریق کو اس طرح معاہدے پر آمادہ کرنا کہ وہ سمجھے کہ اس معاہدے میں اس کا فائدہ ہے جب کہ حقیقت اس کے برعکس ہو۔

تدلیس کی کئی قسمیں ہیں: عملی دھوکا دہی، قولی دھوکا دہی اور حقیقت کو چھپا کر دھوکا دینا۔

### عملی تدلیس

عملی دھوکا دہی یہ ہے کہ کوئی ایسا کام کرنا جس سے محل عقد اس سے مختلف شکل میں نظر آئے جو اس کی حقیقی شکل ہے۔ یعنی اس کی صفت میں دھوکا سے تبدیلی کر دینا تاکہ یہ وہم پیدا ہو کہ یہ بہت عمدہ ہے مثلاً سامان تجارت کو عمدہ اور نفیس پیکنگ وغیرہ میں پیش کرنا۔

پرانے برتنوں اور فرنیچر کو پالش کر کے پرانی گاڑیوں کو رنگ روغن کر کے نیا ظاہر کرنا، چلی ہوئی گاڑی کا میٹر تبدیل کر کے یہ ظاہر کرنا کہ بہت کم استعمال ہوئی ہے۔

اس کی مشہور مثال یہ ہے کہ بکری کے تھن دو تین دن کے لیے باندھ دینا تاکہ دودھ سے بھر جائیں اور اس کے بڑے بڑے تھن دیکھ کر خریدار یہ سمجھے کہ بہت دودھ دینے والی بکری ہے۔

حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کی دودھ تھنوں میں روکنے کے مسئلہ میں رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ جس شخص سے دھوکا ہوا ہے اسے اختیار ہے چاہے تو اپنے نقصان اور غبن کا معاوضہ طلب کیے بغیر معاہدہ برقرار رکھے یا خریدا ہوا مال واپس کر دے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "اونٹنیوں اور بکریوں کے تھن باندھ کر نہ رکھو،"<sup>(۲)</sup> جو ایسے جانور کو خریدے اُسے اختیار ہے چاہے تو اُسے رکھ لے اور چاہے واپس کر دے اور ایک صاع کھجوروں کا بھی دے"<sup>(۳)</sup>۔ یہی رائے راجح ہے۔

(۱) القوانین الفقہیۃ، ۲۶۴؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۷۴؛ نہایۃ المحتاج، ۲: ۱۳۶ و بعد؛

مغنی المحتاج، ۲: ۶۳ و بعد؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۳۴

(۲) تصریحاً: مقررہ وقت تک دودھ تھنوں میں روکے رکھنا تاکہ خریدار یہ سمجھے کہ بکری وغیرہ بہت دودھ دیتی ہے۔

(۳) نیل الاوطار، ۵: ۲۱۴؛ طبع عثمانیہ۔ صاع = ۲۷۵۱ گرام، ایک صاع کھجوریں مقرر کرنے میں حکمت

یہ ہے کہ خریدار نے جو دودھ لیا ہے اس کا معاوضہ دے کر فریقین میں نزاع ختم کی جائے۔ ایک صاع کی مقدار اس لیے مقرر کی کہ جس قدر دودھ کا معاوضہ خریدار نے ادا کرنا ہے اس کی مقدار معلوم نہیں ہے کیوں کہ جانور پر قبضے سے پہلے کا دودھ قبضے سے بعد کے دودھ سے خلط ملط ہو گیا ہے۔ کھجوریں اس لیے

حنفیہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> کہ خریدار کو خرید و فروخت کا معاہدہ فسخ کرنے کا حق نہیں ہے بلکہ اسے صرف یہ حق ہے کہ اسے اس معاہدے میں جتنا نقصان ہوا ہے اسے پورا کر لے۔ حنفیہ اوپر مذکورہ حدیث سے استدلال نہیں کرتے کیوں کہ وہ خلاف قیاس ہے، کیوں کہ نقصان کا تاوان یا تو اس کی مثل سے ہوتا ہے یا قیمت سے اور کھجور نہ دودھ کی مثل ہے نہ قیمت۔

### قوی تدلیس

فریقین میں سے کوئی ایک جھوٹ بولے یا اس کی قیمت اتنی زیادہ بتائے جو مارکیٹ ریٹ سے زیادہ پر ہو اور اپنے مال کی اتنی تعریف کرے کہ دوسرے فریق کو معاہدہ کرنے پر آمادہ کر لے۔ مثلاً فروخت کرنے والا یا کرائے پر دینے والا خریدار یا کرایہ دار سے کہے کہ یہ چیز تو اس قیمت سے زیادہ کی ہے، بازار میں اس طرح کی چیز ملتی ہی کہاں ہے۔ مجھے اس کی اتنی قیمت مل رہی تھی لیکن میں نے نہیں دی، یا اس طرح کی جھوٹی گفتگو جس سے دوسرے فریق کو سودے پر آمادہ کیا جائے۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرعاً ایسا کرنا منع ہے کیوں کہ یہ دھوکا اور فریب ہے، البتہ اس کا معاہدے پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ہاں اگر اس کے ذریعے کسی ایک فریق کو مارکیٹ ریٹ سے بہت کم یا بہت زیادہ پر خرید و فروخت پر آمادہ کیا گیا ہو تو نقصان اٹھانے والے فریق کو یہ حق ہے کہ معاہدہ باطل کر دے تاکہ نقصان سے بچ سکے۔ یعنی غبن اور دھوکے کی وجہ سے

---

مقرر کریں کہ اس وقت لوگوں کی عام خوراک یہی تھی۔ اگر عام خوراک کوئی اور شے ہو تو اس کا ایک صاع دیا جائے۔ حدیث متفق علیہ ہے اور ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔

(۱) الدر المختار علی رد المحتار، ۴: ۱۰۱۔

معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم "غبن کے عیب،، کے تحت آئندہ بیان کریں گے۔

**حقیقت پر پردہ ڈال کر تدلیس کرنا:** فقہ میں یہی صورت تدلیس کے نام سے مشہور ہے اس کی صورت یہ ہے کہ فروخت کے مال یا قیمت میں سے کسی ایک کے عیب کو چھپا دینا مثلاً فروخت کرنے والا مال کے کسی عیب پر پردہ ڈال دے جیسے مکان کی دیواریں پھٹ گئی ہوں اور ان پر رنگ و روغن کر کے ان دراڑوں کو چھپا دیا جائے یا جیسے گاڑی کا انجن ٹوٹا ہوا ہو یا فروخت کا جانور بیمار ہو۔ یا خریدار قیمت کا عیب چھپا دے مثلاً جو نقدی وہ ادا کر رہا ہے اس کا چلن ختم ہو گیا ہو یا اس پر لگی ہوئی وہ مہر جس میں اس کی قیمت درج ہے زائل ہو گئی ہو یا اس کا پانچواں حصہ کم ہو گیا ہو۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کے حرام ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔<sup>(۱)</sup> کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے بھائی سے کوئی چیز خریدے جس میں عیب ہو اور وہ اسے بتائے نہیں"۔ نیز آپ نے فرمایا: "جس نے ہم سے دھوکا کیا وہ ہم میں سے نہیں"<sup>(۲)</sup>۔ جس شخص سے خرید و فروخت میں اس قسم کا دھوکا ہوا ہو اس کو خیار عیب حاصل ہوتا ہے یعنی اسے اختیار ہے چاہے تو معاہدہ فسخ کر دے اور چاہے باقی رکھے۔ اس کی مزید وضاحت "خیارات" کے باب میں آئے گی۔

(۱) درمختار میں ہے، ۴: ۱۰۳؛ فروخت ہونے والے مال یا قیمت میں کوئی عیب ہو تو اسے چھپانا جائز نہیں

کیوں کہ دھوکا دہی حرام ہے۔

(۲) پہلی حدیث ابن ماجہ نے عقبہ بن عامرؓ سے اور دوسری حدیث بخاری اور نسائی کے سوا صحاح ستہ نے

ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۵: ۲۱۲)۔

اس میں کوئی فرق نہیں کہ تدلیس معاہدے کے فریقین میں سے کوئی کرتا ہے یا فریقین میں سے کسی کے تعاون اور اتفاق سے کوئی تیسرا شخص مثلاً دلالی کرتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

شام کے سول لاء کے دفعہ ۱۲۶-۱۲۷ میں فریقین میں سے یا کسی اور فرد سے تدلیس کے ارتکاب کے بارے میں یہ قانون ہے کہ جس شخص سے تدلیس کی گئی ہے اسے اختیار ہے، چاہے تو معاہدہ باطل کر دے بشرطیکہ تدلیس اس نوعیت کی ہو کہ اگر وہ حیلے نہ اختیار کیے جاتے تو دوسرا فریق وہ معاہدہ نہ کرتا۔ نیز اگر تدلیس کسی تیسرے شخص نے کی ہے اور جس شخص کو تدلیس سے فائدہ پہنچا ہے اُسے یہ معلوم تھا کہ اس میں دھوکا بازی ہو رہی ہے، اگر نہیں کم از کم اس کا امکان ہو کہ اسے معلوم تھا، تو دوسرے فریق کو معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہو گا۔ یہ قانون فقہ اسلامی سے بالاجمال ہم آہنگ ہے۔

### ۳۔ غبن اور دھوکا دہی

"غبن" لغت میں کمی اور "تغیر" دھوکا دہی کو کہتے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں غبن یہ ہے کہ معاہدے کے دونوں متبادلات متوازن نہ ہوں یعنی مال قیمت سے کم تر ہو یا زیادہ ہو اور تغیر (دھوکا دہی) یہ ہے کہ دھوکا دہی کے ذرائع اختیار کر کے خلاف واقع کا تاثر پیدا کرنا۔ المجملہ کی دفعہ ۱۶۳ میں اس کی تعریف یوں کی گئی ہے: خریدار کے سامنے مال کی غیر حقیقی اور خلاف واقعہ تعریف کرنا۔

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۴: ۱۶۷۔

غبن کی دو قسمیں ہیں: معمولی اور شدید<sup>(۱)</sup>

معمولی غبن وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کے اندازے کے اندر اندر ہو مثلاً ایک چیز دس روپے کی خریدی گئی ہو اور ایک شخص اس کی قیمت آٹھ، دوسرا نو اور تیسرا دس لگائے تو یہ معمولی فرق ہے۔

شدید غبن وہ ہے جو قیمت لگانے والوں اور ماہرین اور بھاؤ جاننے والوں کے اندازے کے اندر نہ ہو، مثلاً کوئی چیز دس روپے کی خریدی گئی ہو، ایک شخص اس کی قیمت پانچ دوسرا چھ اور تیسرا سات لگائے تو یہ غبن فاحش ہے کیوں کہ کسی نے اس کی اتنی قیمت نہیں لگائی جتنی کی وہ خریدی گئی ہے۔

المجلد نے دفعہ ۱۶۵ میں نصر بن یحییٰ کی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی مقدار سامان تجارت میں ۵٪ پانچ فیصد بتائی ہے اور جانوروں میں ۱۰٪ و س فیصد اور غیر منقولہ جائیداد میں ۲۰٪ بیس فی صد یا اس سے زیادہ۔

### غبن کا معاہدے پر اثر

معمولی غبن کا معاہدے پر کوئی اثر نہیں ہوتا، اس کی وجہ سے معاہدہ فسخ کرنا جائز نہیں، کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، نیز عملی زندگی میں اس کا وقوع بہت کثرت سے ہے، لوگ بالعموم اتنے فرق کی پروا نہیں کرتے۔ حنفیہ نے تین صورتوں میں معمولی غبن کے باعث بھی معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دی ہے کیوں کہ ان میں تہمت کا عنصر شامل ہو جاتا ہے۔

(۱) البدائع، ۶: ۳۰؛ الدر المختار علی رد المحتار، ۴: ۱۶۶۔

## ۱۔ مقروض کا مشروط تصرف

ایسا مقروض جس کا سارا مال قرض میں ڈوبا ہوا ہے اور اس کے تصرف پر پابندی عائد ہے، اگر وہ کوئی تصرف کرتا ہے اور اپنے مال میں سے کوئی چیز معمولی غبن کے ساتھ خریدتایا بیچتا ہے تو قرض خواہوں کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اس کے معاہدے کو فسخ کروادیں۔ ہاں اگر دوسرا فریق غبن ختم کر دے تو معاہدہ نافذ ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ مقروض کا تصرف قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہے۔ اگر وہ اجازت دے دیں تو نافذ ہو جائے گا اور اگر اجازت نہ دیں تو باطل ہو جائے گا۔

۲۔ مریض کا مرض موت میں تصرف: اگر مریض مرض موت میں معمولی غبن کے ساتھ کوئی چیز خریدے یا بیچے تو قرض خواہوں یا وارثوں کے لیے جائز ہے کہ اس کی موت کے بعد معاہدے کو فسخ کرنے کا مطالبہ کریں۔ اگر دوسرا فریق غبن ختم کر دے تو معاہدہ نافذ ہو جائے گا۔

۳۔ وصی کا یتیم کے مال میں غبن: وصی یتیم کے مال سے کچھ معمولی غبن کے ساتھ کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے جس کی شہادت وصی کے حق میں جائز نہیں مثلاً اپنے بیٹے یا بیوی کے ہاتھ تو معاہدہ ٹوٹ جائے گا۔

البتہ شدید غبن معاہدہ کرنے والے کی رضا پر اثر انداز ہو کر اس کو زائل کر دیتا ہے لیکن کیا اسے معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے، فقہاء کی اس سلسلے میں تین آراء ہیں: پہلی رائے حنفیہ کی ہے<sup>(۱)</sup> ظاہر روایت کے مطابق غبن فاحش کا معاہدے پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ نہ تو جس چیز پر معاہدہ ہوا اسے واپس کیا جاسکتا ہے اور نہ معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ

(۱) الدر المختار علی رد المحتار، ۲: ۱۶۶ وبعده۔



اگر غبن فاحش کے ساتھ دھوکا دہی (یعنی چیز کی خلاف حقیقت تعریف کرنا) شامل ہو، خواہ معاہدے کے کسی فریق کی طرف سے یا کسی تیسرے فرد (دلال) وغیرہ کی طرف سے تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ اسی کو المجملہ کی دفعہ ۳۵۷ میں اختیار کیا گیا ہے۔ کیوں کہ محض غبن جس میں دھوکا نہ ہو سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ غبن کا معاملہ ہو اس نے خود کوتاہی کی ہے، اور ماہرین سے مکمل معلومات حاصل نہیں کیں، اس لیے اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ غبن کرنے والے نے کوئی مکر اور دھوکا کیا ہے۔ ہر شخص کو نفع کمانے کا حق ہے، جب تک کہ معاشرے کو اس سے نقصان نہ ہو، جیسا کہ اختکار میں ہے۔ البتہ اگر غبن کے ساتھ دھوکا بھی شامل ہو جائے تو جس کے ساتھ غبن کا معاملہ ہو اوہ معذور ہے، کیوں کہ معاہدے پر رضامندی اس بناء پر تھی کہ اس کے ساتھ غبن نہیں ہو رہا لیکن جب غبن ظاہر ہو گیا (دھوکا دہی کے باعث) تو رضاباقی نہ رہی۔

حنفیہ نے تین صورتوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جن میں محض غبن فاحش کی بناء پر، دھوکا دہی کا عنصر نہ ہو تب بھی معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور وہ تین صورتیں ہیں:

بیت المال کے اموال، وقف کے اموال اور ایسے فرد کے اموال جس پر کم عمری، دیوانگی یا حماقت کے باعث پابندی ہو، اگر ان میں سے کوئی چیز دھوکا دہی کے بغیر غبن فاحش سے فروخت کر دی گئی تو بھی معاہدہ فسخ کر دیا جائے گا۔ (المجلہ مادہ ۳۵۶)۔

دوسری رائے حنابلہ کی ہے<sup>(۱)</sup> غبن فاحش کا معاہدے پر اثر ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں معاہدے کا نفاذ لازمی نہیں رہتا، خواہ غبن فاحش دھوکا دہی سے ہو یا بغیر دھوکے کے۔

(۱) غایۃ المنتہی، ۲: ۳۳، المغنی، ۲: ۲۱۲، ۲۱۸ وبعده۔

جس شخص سے غبن فاحش ہوا ہے اسے تین صورتوں میں معاہدہ توڑنے کا حق حاصل ہے جو یہ ہیں:

**الف۔ تجارتی کاروان کو آگے جا کر ملنا:** اگر کوئی قافلہ باہر سے مال لے کر شہر میں آ رہا ہے اور کوئی شخص ان کے شہر پہنچنے اور بھاؤ معلوم ہونے سے پہلے آگے جا کر مال خرید لیتا ہے تو یہ کام حرام اور گناہ ہے۔ اور قافلے والوں کو حق فسخ ہے اگر ان کے ساتھ غبن فاحش ہوا ہو، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے "کاروان والوں کو آگے جا کر نہ ملو" (۱)۔ یہی شافعیہ کی رائے ہے (۲)۔ کیوں کہ اس صورت میں حدیث نبویؐ کی رو سے خیار ثابت ہے۔

**ب۔ نجش:** فروخت کے لیے پیش کیے جانے والے مال کی قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینا۔ بولی دینے سے خریدنا مقصود نہ ہو بلکہ دوسروں کو دھوکا دینا مقصود ہو۔ اگر خریدار کو معلوم نہ ہو کہ بولی دینے والا محض قیمت بڑھانے کے لیے بولی دے رہا ہے تو اسے خیار حاصل ہو گا۔ شافعیہ کے اصح قول کے مطابق اس صورت میں خیار نہیں ہے۔ (۳)

**ج۔ لاپرواہ شخص:** ایسا شخص جسے چیزوں کی قیمتیں معلوم نہیں اور نہ وہ مول تول اور خرید و فروخت کرنے میں ماہر ہے، بس فروخت کرنے والے کی دیانت پر بھروسہ کر کے

(۱) طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "کاروان والوں کو آگے جا کر نہ

ملو اور شہری دیہاتی کی اشیاء فروخت نہ کرے"، میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا، اس کا کیا مطلب ہے کہ شہری دیہاتی کی خاطر فروخت نہ کرے؟ انہوں نے کہا، شہری دیہاتی کے لیے ایجنٹ نہ بنے۔ متفق علیہ،

الفاظ بخاری کے ہیں، سبل السلام، ۳: ۲۰ و بعد۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۲۶؛ المہذب، ۱: ۲۹۲۔

(۳) المرجع السابق، ۲: ۳۷؛ المرجع السابق، ۱: ۲۹۱۔

خرید لیتا ہے۔ پھر پتہ چلتا ہے کہ اس نے غبن فاحش کا ارتکاب کیا تو ایسے شخص کو معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ تینوں معاہدے صحیح ہیں لیکن حرام ہیں کیوں کہ سنت نے ان سے منع کیا ہے۔ البتہ قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینے کی صورت میں خریدار کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔ دوسری صورتوں میں نہیں<sup>(۱)</sup>۔

تیسری رائے شافعیہ کی ہے<sup>(۲)</sup> کہ غبن فاحش کا تصرفات میں کوئی اثر نہیں، خواہ اس کے ساتھ دھوکا دہی بھی شامل ہو یا نہ ہو، کیوں کہ غبن کا ارتکاب اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ جس کے ساتھ غبن ہوا ہے وہ لاپرواہی کا ارتکاب کرتا ہے، اگر وہ تجربہ کار افراد سے پوچھ لیتا تو غبن کا شکار نہ ہوتا۔

شام کے سول لاء کی دفعہ ۱۳۰ میں غبن کی ایک خاص صورت کا ذکر ہے اور وہ ہے۔ غبن استحصال: اور وہ یہ ہے کہ دونوں متبادلات میں توازن نہ پایا جائے جس کی وجہ یہ ہو کہ فریقین میں سے کسی ایک نے واضح طور پر لاپرواہی برتی یا شدید ترین خواہش کا شکار ہو گیا جس کی وجہ سے دوسرے فریق کی نفسیاتی کیفیت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کا استحصال کیا ہو۔ دفعہ ۱/۳۹۳ میں غیر منقولہ جائداد میں پانچ فی صد سے زائد کو غبن فاحش قرار دیا ہے اور جس

(۱) القوانین الفقہیۃ، ۲۶۲؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۶۷-۷۰؛ الشرح الصغیر، ۲: ۸۷؛

کاروان والوں کو آگے جا کر ملنے سے ممانعت بخاری اور مسلم میں ہے، اور بھاؤ بڑھانے کے لیے بولی دینے کی ممانعت کی حدیث احمد اور شیخین نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے بھاؤ بڑھانے کے لیے بولی دینے سے منع فرمایا:"

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۲۶۔

شخص کے ساتھ غبن فاحش ہو اسے یہ حق دیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو معاہدے کی تکمیل سے ایک سال کے اندر غبن فاحش کی بناء پر معاہدے کو ختم کرنے کا دعویٰ دائر کر سکتا ہے۔ ہر وہ شخص جسے معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہے اگر وہ اپنی مصلحت دیکھے تو معاہدے کو جاری بھی رکھ سکتا ہے۔

### بحث ۳: معاہدے کی شرائط

اوپر ہم نے معاہدے کے چار اساسی عناصر پر بحث کی ہے یعنی معاہدے کے الفاظ، معاہدے کے فریق، محل عقد اور معاہدے کا موضوع یا معاہدے کا اصل مقصد۔

ان چار عناصر کے ساتھ ساتھ معاہدہ چار قسم کی شرائط کا تقاضا کرتا ہے اور وہ ہیں معاہدے کے انعقاد کی شرائط، معاہدے کی صحت کی شرائط، نفاذ کی شرائط، لزوم کی شرائط۔ ان شرائط کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کے درمیان نزاع نہ ہوں، معاہدے کرنے والوں کی مصلحتوں کی رعایت کی جائے، دھوکا دہی کا احتمال نہ ہو اور جہالت کے سبب پیدا ہونے والے خطرات سے دور رہیں۔

شرط سے مراد یہ ہے کہ ایسی شے جس پر کسی دوسری شے کا وجود موقوف ہو لیکن وہ اس شے کی اصل حقیقت سے خارج ہو<sup>(۱)</sup> مثلاً طہارت نماز کے لیے شرط ہے اور نماز کی حقیقت سے خارج ہے، نکاح میں گواہوں کی موجودگی شرط ہے۔ خرید و فروخت میں دونوں متبادلات کا تعین اور فروخت کے مال کا ملکیت کے قابل ہونا شرط ہے۔ فروخت کے مال کو

(۱) رکن، حنفیہ کے نزدیک وہ ہے جس پر کسی چیز کا وجود موقوف ہو اور اس کی حقیقت و ماہیت کا جز ہو مثلاً نماز میں رکوع رکن ہے، کیوں کہ وہ اس نماز کا جز ہے۔ نماز میں قراءت رکن ہے کیوں کہ وہ نماز کی حقیقت کا جز ہے۔ ایجاب و قبول معاہدے میں رکن ہیں، کیوں کہ وہ دونوں معاہدے کی حقیقت کے رکن ہیں۔

حوالے کرنا اور فریق معاہدہ کی اہلیت خرید و فروخت میں شرط ہے لیکن ان میں سے کوئی شے معاہدے کے اجزا میں سے نہیں ہے<sup>(۱)</sup>۔

فقہاء نے شرائط کو ان کے مصادر کے حوالے سے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: شرط شرعی اور خود مقرر کردہ شرط۔

شرعی شرط: وہ ہے جسے شریعت نے مقرر کیا ہو، معاہدے کی صحت کے لیے اس کا وجود ضروری ہے۔ اگر شرعی شرط نہیں پائی جائے گی تو معاہدہ نہیں ہوگا۔ یہاں یہی موضوع بحث ہے، مثلاً معاہدے کے انعقاد کے لیے معاہدہ کرنے والے کی اہلیت کی شرط۔

خود مقرر کردہ شرط: (۲) اس سے مراد وہ شرط ہے جو معاہدہ کرنے والا اپنے ارادے سے مقرر کرتا ہے تاکہ معاہدے میں کوئی خاص مقصد حاصل کرے، اس لیے اسے معاہدے سے منسلک کر دیتا ہے یا معاہدے کو اس کے ساتھ معلق کر دیتا ہے جیسے معاہدے کو ضمانت یا طلاق کے ساتھ معلق کر دینا۔ مثلاً اگر آج تمہارا مقروض سفر پر چلا گیا تو تمہارے قرض کا میں ذمہ دار ہوں۔ اگر تم نے یہ کام کیا (بیوی سے مخاطب ہو کر) تو تمہیں طلاق ہے۔ اسی طرح وہ تمام قیود اور پابندیاں جو معاہدے کے فریق اپنے اوپر عائد کر لیتے ہیں۔

ان کے بارے میں ہم نے شرائط کے لیے معاہدہ کرنے والے کی آزادی، کے زیر عنوان بحث کی ہے۔

(۱) مرآة الاصول لمنلا خسرو، ۲: ۳۳۹۔

(۲) اسے جعلی شرط اس لیے کہتے ہیں کہ معاہدہ کرنے والے نے خود معاہدے میں وہ شرط رکھی ہے نہ کہ شریعت نے۔ یا جس کام کو انجام دینے یا معلق کرنے کا اسے اختیار تھا اس میں اس نے شرط رکھ دی ہے یا اسے معلق کر دیا ہے۔

## ۱۔ معاہدے کے انعقاد کی شرائط

ان سے مراد وہ شرائط ہیں جن کا وجود شرعاً معاہدے کے انعقاد کے لیے ضروری ہے، ورنہ معاہدہ باطل ہو جاتا ہے۔ ان کی دو قسمیں ہیں:

شرائط عامہ اور شرائط خاصہ، شرائط عامہ وہ ہیں جن کا ہر معاہدے میں موجود ہونا ضروری ہے۔

شرائط خاصہ وہ ہیں جن کا بعض معاہدوں میں موجود ہونا ضروری ہے، دوسرے معاہدوں میں نہیں مثلاً معاہدہ نکاح میں گواہوں کی شرط، دو گواہوں کی موجودگی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ باطل ہو جاتا ہے۔

متعین شے سے متعلق معاہدے میں اس کو سپرد کرنا (یعنی ہبہ، عاریت، ودیعت، قرض اور رہن میں) یہ معاہدے محل عقد کو سپرد کیے بغیر منعقد نہیں ہوتے۔ باطل ہو جاتے ہیں۔

نیز معاوضوں اور ملکیتوں سے متعلق معاہدوں مثلاً خرید و فروخت، ہبہ، بری الذمہ کر دینے میں معاہدے کو غیر مشروط رکھنا، کیوں کہ یہ معاہدے شرائط سے باطل ہو جاتے ہیں۔

معاہدے کے انعقاد کی عام شرائط سے مراد معاہدے کے مطلوبہ الفاظ، معاہدے کے فریقین، معاہدے کے محل سے متعلق شرائط ہیں، نیز یہ کہ معاہدہ شرعاً ممنوع نہ ہو اور مفید ہو۔

معاہدے کے الفاظ اور معاہدے کے فریق اور محل عقد کے بارے میں ہم تفصیلات بیان کر چکے ہیں، جن کے دہرانے کا کوئی فائدہ نہیں۔

یہ امر کہ معاہدہ شرعاً ممنوع نہ ہو سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی نص شرعی موجود نہ ہو جس کا تقاضا یہ ہو کہ معاہدہ باطل قرار دیا جائے مثلاً نابالغ اور نامکمل اہلیت کے حامل فرد کے مال سے



کوئی چیز کار خیر میں دینا یا اس کی کوئی چیز مارکیٹ ریٹ سے کم میں فروخت کرنا۔ نابالغ اور نامکمل اہلیت والے فرد کے مال سے کسی کے لیے ہبہ کرنا جائز نہیں، ولی کے لیے ایسا کرنا درست ہے نہ خود نابالغ کے لیے، اور ایسا معاہدہ باطل ہوگا، حتیٰ کہ بالغ ہونے کے بعد وہ اجازت دے دے تب بھی درست نہیں، کیوں کہ باطل معاہدہ اجازت سے درست نہیں ہوتا۔ اسی طرح گناہوں کے ارتکاب کے لیے کسی کو کرائے پر لینا یا جرائم کے ارتکاب کے لیے کرائے پر آدمی حاصل کرنا یا نشہ آور اور مدہوش کرنے والی اشیاء کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ نیز ایسی شے جس کے ہونے نہ ہونے کے بارے میں یقینی علم نہ ہو یعنی جس چیز کا معاہدہ ہے اس کے یقینی وجود کا علم نہ ہو مثلاً تھنوں میں دودھ، بھیڑ کی پیٹھ پر اون، صدف میں موتی، مادہ جانور کے پیٹ میں بچہ، پانی میں مچھلی اور ہوا میں پرندہ شکار سے پہلے، اور جال میں آنے والا شکار (یعنی فروخت کرنے والا یہ کہے کہ اس دفعہ کے جال میں جو شکار آگیا وہ اتنے روپے میں تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں) یا غوطہ خور کا حاصل (غوطہ خور یہ کہے کہ اس دفعہ کے غوطے میں جتنے موتی ہاتھ آئے وہ اتنے روپے میں تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں) یہ سب صورتیں ناجائز اور باطل ہیں۔

اسی باطل قسم میں سے اونٹوں کی پشت میں موجود نطفوں کی اولاد، اور اونٹنیوں کے پیٹ کے بچے اور ہاتھ لگانے، کوئی چیز پھینکنے، کنکر یا پتھر پھینکنے کے ذریعے خرید و فروخت یعنی خریدار یا بیچنے والا جس چیز کو ہاتھ لگا دے یا خریدار اس پر کنکر یا پتھر پھینک دے تو معاہدہ واجب ہو جاتا ہے۔ یہ تمام قسمیں اشیاء اور مقدار کے اعتبار سے نامعلوم اشیاء کے معاہدے سے تعلق رکھتی ہیں، جن کے متعلق شریعت میں ممانعت آئی ہے، جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔



اس نوع کے معاہدے جاہلی دور میں متعارف تھے۔ بس یہ معاہدے باطل ہیں کیوں کہ ان اشیاء کا وجود غیر یقینی ہے، ان میں دھوکا دہی کا عنصر ہے جو معاہدہ بیع کو باطل کر دیتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شرعی ممانعت<sup>(۱)</sup> کبھی خرید و فروخت کے طریقے کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے دھوکے کی بیع، اور کبھی محل عقد کے سبب سے جیسے نشہ آور اشیاء کی بیع اور معاصی کے ارتکاب کے لیے کرائے پر آدمی حاصل کرنا، کبھی معاہدے کے موضوع کے سبب سے جیسے چھوٹے لڑکے کے مال کا ہبہ یا مصر اور شام میں سونے کے ذریعے کاروبار کرنا<sup>(۲)</sup>۔

معاہدے کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ<sup>(۳)</sup> اس میں کوئی معقول مصلحت ہو مثلاً امانت کے مقابلے میں رہن کا معاہدہ، کیوں کہ رہن رکھی ہوئی چیز کے ضائع ہونے پر تاوان واجب ہوتا ہے<sup>(۴)</sup>۔ چوں کہ رہن پر قبضہ کے بعد اس کے ضیاع پر تاوان ہے اس لیے اس کے مقابل ایسی شے ہونی چاہیے جس کا تاوان ہو جب کہ امانت اگر ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان نہیں۔ مثلاً دو شخصوں میں اس امر پر معاہدہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تجارت نہیں کریں گے کیوں

(۱) یاد رہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرعی ممانعت کا اثر یہ ہے کہ معاہدہ باطل ہو جاتا ہے یا منعقد ہی نہیں ہوتا، کبھی اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے یعنی منعقد ہونے کے باوجود اس میں فرعی خلل ہوتا ہے۔

(۲) المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۱۶۷۔

(۳) المرجع السابق، ف ۱۶۹۔

(۴) امانت اگر تلف ہو جائے تو اس کا معاوضہ نہیں دینا پڑتا، ہاں اگر حفاظت میں کوتاہی یا زیادتی کی وجہ سے تلف ہو جائے تو معاوضہ دینا پڑتا ہے۔ مضمون: وہ مال جو تلف ہو جائے خواہ کسی سبب سے اس کا تاوان دینا پڑتا ہے۔

کہ ایسا معاہدہ انسان کی اقتصادی آزادی سے متصادم ہے اور اس کی آزادی کا تحفظ اسلام کے عام نظام کا تقاضا ہے۔

اسی طرح جو کام شرعاً کسی شخص پر واجب ہے اس پر معاہدہ بھی درست نہیں مثلاً جرم کا ارتکاب نہ کرنے کا معاہدہ اور دینی واجبات مثلاً نماز پڑھنے اور محض تلاوت قرآن کرنے پر کسی کو کرائے پر رکھنا<sup>(۱)</sup> یا بیوی سے گھر کے کام کاج کرنے پر یا بچوں کو دودھ پلانے پر اجرت دینے کا معاہدہ کرنا، کیوں کہ یہ کام دیناً اس کے ذمے واجب ہے۔

## ۲۔ معاہدے کے درست ہونے کی شرائط

ان سے مراد وہ شرائط ہیں جن کا وجود معاہدے کے نتائج کی ترتیب کے لیے شرعاً ضروری ہے۔ اگر یہ شرائط نہیں پائی جاتیں تو معاہدہ فاسد ہوگا یعنی اس میں اس طرح کا اختلال اور خرابی پیدا ہو جائے گی جو اس کی غیر اساسی تکمیل کے پہلو کو متاثر کرے گی، اگرچہ معاہدہ بذات خود منعقد ہو جائے گا اور موجود ہوگا۔

معاہدے کے درست ہونے کی اکثر شرائط ہر معاہدے کے لیے الگ الگ اور مختص ہیں۔ خرید و فروخت میں مثلاً حنفیہ کے نزدیک درج ذیل چھ عیوب سے پاک ہونا ہے: جہالت، اکراہ، محدود وقت کے لیے، وصف میں ابہام، نقصان اور شرط فاسد<sup>(۲)</sup>۔

(۱) لیکن متاخرین فقہائے حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ نے دینی شعائر ادا کرنے پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے مثلاً اذان، اقامت، نماز جمعہ اور جماعت کی امامت اور قرآن کی تعلیم تاکہ ایسا نہ ہو کہ ان کاموں کے لیے کوئی بھی اپنے آپ کو فارغ نہ کر سکے اور یہ کام رہ جائیں (تبيين الحقائق، ۵: ۱۲۳، البدائع، ۴: ۱۹۱ و بعد؛ بدایة المجتہد، ۱: ۲۲۱؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳۲۳؛ المہذب، ۱: ۳۹۸)۔

(۲) رد المحتار، ۴: ۶؛ فتح القدیر، ۵: ۲۱۹؛ البدائع، ۴: ۱۸۸۔

جہالت سے مراد ایسی جہالت ہے جس سے ایسی نزاع پیدا ہوتی ہو جسے دور کرنا مشکل ہو۔ اس سے مراد ایسی نزاع ہے جس میں جہالت کے حوالے سے دونوں جانب کے دلائل برابر ہوں۔ اس کی چار قسمیں ہیں: فروخت ہونے والے مال یا قیمت کی جنس، نوع یا مقدار میں جہالت۔ قیمت ادا کرنے کی مدت میں جہالت، خیار شرط کی مدت میں جہالت یا ضمانت کے لیے نامعلوم ضمانتیں دینا مثلاً نامعلوم ضامن یا نامعلوم شے کو رہن رکھنا۔ اکراہ (جبر اور زبردستی) کی دو قسمیں ہیں: مکمل زبردستی اور ناقص زبردستی، جمہور حنفیہ کے نزدیک اس سے معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے۔ امام زفر کے نزدیک معاہدہ موقوف رہتا ہے اور اس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔

محدود مدت کے لیے مثلاً ایک ماہ یا ایک سال کے لیے خرید و فروخت کا معاہدہ درست نہیں کیوں کہ متعین اشیاء کی ملکیت محدود مدت کے لیے نہیں ہو سکتی، اسی طرح اگر محدود وقت کے لیے نکاح کیا جائے تو وہ نکاح فاسد ہے کیوں کہ نکاح ہمیشہ کے لیے ہوتا ہے۔

وصف میں ابہام مثلاً اس شرط پر گائے فروخت کرنا کہ یہ ایک رطل دودھ دیتی ہے۔ یہ بیچ فاسد ہے کیوں کہ دودھ کی مذکورہ مقدار کا حصول یقینی نہیں، کبھی کم بھی ہو سکتا ہے۔ وجود میں ابہام اور شک کی مثال یہ ہے کہ کسی ایسی شے کی خرید و فروخت جس کے وجود و عدم کا احتمال ہو، اس سے معاہدہ باطل ہو جاتا ہے۔

ضرر

کسی تعمیر شدہ مکان کی چھت میں لگی ہوئی کڑی فروخت کرنا، کیوں کہ اسے اس وقت تک خریدار کے حوالے نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ کڑی کے ارد گرد سے عمارت توڑی نہ جائے یا ایسے کپڑے میں سے ایک گز کپڑا فروخت کرنا جسے کاٹنے سے کپڑا ضائع ہو جائے۔

حنفیہ کے نزدیک فاسد شرط وہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ جس میں فریقین میں سے کسی ایک کا نفع ہو اور لوگوں میں اس طرح کی شرط متعارف نہ ہو مثلاً اس شرط پر گاڑی فروخت کرنا کہ فروخت کے بعد ایک ماہ تک اسے استعمال کرے گا یا اس شرط پر گھر بیچنا کہ اس میں کچھ عرصہ رہے گا یا اس شرط پر کوئی چیز فروخت کرنا کہ خریدار کچھ مال قرض کے طور پر دے گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ فاسد شرائط والی خرید و فروخت اور مالی معاوضوں کے معاہدے فاسد ہو جاتے ہیں البتہ دوسرے معاہدوں میں فاسد شرائط کا کوئی اثر نہیں ہوتا، جیسا کہ شرائط کی آزادی کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی۔

اسی طرح ایسی اشیاء جن میں کمی بیشی سے سود کا سودا ہو جاتا ہے ان میں یہ شرط ہے کہ دونوں اشیاء مبادلہ کیمت میں برابر ہوں اور دونوں پر بیک وقت قبضہ ہو مثلاً سونے، چاندی اور گندم جو وغیرہ کا مبادلہ۔

نیز یہ بھی شرط ہے کہ خریدار منقولہ شے کو آگے فروخت کرنے سے پہلے اپنے قبضے میں لائے۔

### ۳۔ معاہدے کے نفاذ کی شرائط

معاہدے کے نفاذ کی دو شرطیں ہیں<sup>(۲)</sup>

۱۔ ملک یا ولایت: ملک سے مراد کسی شے پر اس طرح کا قبضہ کہ قبضہ کرنے والا اکیلا اس میں تصرف پر قادر ہو بشرطیکہ کوئی شرعی امر مانع نہ ہو، یعنی مالک کو اس شے میں تصرف کی

(۱) الدرالمختار، ۲: ۱۲۷۔

(۲) الدرالمختار علی رد المحتار، ۲: ۶، ۱۰۲، البدائع، ۵: ۱۵۵۔

آزادی اور مستقل حیثیت حاصل ہو کہ اس کے منافع سے جس طرح چاہے فائدہ اٹھائے بشرطیکہ کوئی رکاوٹ نہ ہو مثلاً دیوانگی، بے وقوفی، بچپن یا بے شعوری کی رکاوٹیں۔

ولایت سے مراد وہ شرعی اختیار ہے جس کی بدولت معاہدہ منعقد اور نافذ ہو جاتا ہے۔ ولایت یا تو اصل ہوتی ہے جیسے آدمی اپنی ذات کا خود ولی اور مختار ہے یا نمائندگی کے طور پر، جیسے کسی ایسے فرد کے امور کا نگران ہے جس کی اہلیت ناقص ہے، کبھی مالک کا نمائندہ ہوتا ہے جیسے وکیل اور کبھی شارع کا جیسے باپ دادا اور اوصیاء (باپ یا دادا یا قاضی کا مقرر کردہ نگران)۔

اس شرط کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز کا معاہدہ ہو رہا ہے وہ معاہدہ کرنے والے کی ملکیت ہو۔ اگر وہ اس کی ملکیت نہ ہو اور معاہدہ کرنے والا فضولی ہو تو معاہدہ نافذ نہیں ہو گا یا مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا بشرطیکہ اس نے مالک کی طرف سے کوئی چیز فروخت کی۔ اور اگر مالک کے بجائے اپنی طرف سے فروخت کر دی تو معاہدہ باطل ہو جائے گا۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ملکیت یا ولایت معاہدے کے انعقاد کی شرائط میں سے ہیں اس لیے ان کے نزدیک فضولی کے تصرفات باطل ہیں، جیسا کہ اوپر تفصیل گزر چکی۔

۲۔ محل عقد میں معاہدہ کرنے والے کے سوا اور کسی کا حق نہ ہو: اگر اس

شے میں کسی دوسرے کا حق بھی ہے تو معاہدہ موقوف رہے گا، نافذ نہیں ہو گا۔

کسی دوسرے کا حق ہونے کی تین صورتیں ہیں<sup>(۱)</sup>

۱۔ کسی دوسرے کا حق اس شے کی ذات سے متعلق ہو جس کے بارے میں معاہدہ کیا گیا ہے۔

مثلاً کسی دوسرے کی چیز فروخت کر دینا یا کسی مریض کا مرض موت میں ایک تہائی مال سے

(۱) الدر المختار، ۴: ۱۴۶؛ المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۲/۱۹۴۔

زائد کسی کو تبرع کے طور پر دے دینا، یہ وارثوں کی اجازت پر موقوف ہو گا۔  
 ۲۔ کسی دوسرے کا حق اس شے کی ذات سے نہیں بلکہ اس کی مالیت سے متعلق ہو جس کے بارے میں معاہدہ کیا گیا ہے۔ مثلاً ایسے مقروض جس پر پابندی نہیں کا ایسا تصرف جو قرض خواہوں کے لیے نقصان دہ ہو، قرض خواہوں کے حقوق قرض دار کے مال کی مالیت سے متعلق ہیں، کیوں کہ انہوں نے اس سے قرض وصول کرنا ہے مگر کسی متعین مال سے نہیں۔ اگر قرض دار اور مال لے آئے جس سے قرض ادا کر دے تو ان کی اجازت پر جو تصرفات موقوف تھے، وہ نافذ ہو جائیں گے۔

۳۔ کسی دوسرے کا حق تصرف کی صلاحیت سے متعلق ہو، اس چیز سے نہیں جس میں تصرف کیا گیا ہے۔ مثلاً ناقص اہلیت والے شخص کا تصرف جس پر شرعی پابندی ہے مثلاً باشعور نابالغ ہے، یا عدالتی پابندی ہے مثلاً احمق ہے، یا اس کا سارا مال قرض میں ڈوبا ہوا ہے۔ ناقص اہلیت کا حامل فرد اپنے اموال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا، اس کے شرعی ولی یعنی باپ، دادا یا وصی کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ اگر وہ اجازت دے دیں تو نافذ ہو جائے گا اور اگر رد کر دیں تو باطل قرار پائے گا۔

جس طرح معاہدے کے فریقین کے سوا کسی دوسرے کا حق تصرف کے نفاذ سے مانع ہے، ایک اور چیز بھی نفاذ سے مانع ہے اور وہ ہے اکراہ (جبر اور زبردستی)۔

۴۔ معاہدے کے لزوم کی شرائط: معاہدوں میں اصل یہ ہے کہ وہ لازم ہو جاتے ہیں۔ معاہدے مثلاً خرید و فروخت اور کرائے داری کے لازم ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ ان میں کسی فریق کے پاس ایسا اختیار نہ ہو جو معاہدے کو فسخ کر سکے۔ خیابان دو طرح سے ثابت ہوتا



ہے یا تو معادہ کرنے والا شرط عائد کرے یا شریعت نے اختیار دیا ہو<sup>(۱)</sup>۔ اگر معادے میں کسی قسم کا اختیار تھا مثلاً اختیار شرط یا اختیار عیب یا اختیار رویت تو جس فریق کے حق میں اختیار ہے اس کے حق میں معادہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کو یہ حق ہے کہ معادہ فسخ کر دے یا اسے قبول کرے۔ ہاں اگر کوئی مانع پیش آجائے تو لازم ہو جائے گا جس کی تفصیل "اختیارات" کی بحث میں آئے گی۔ جو معادہ اختیار پر مشتمل ہو اسے غیر لازم معادہ کہتے ہیں۔

### بحث ۴: معادے کے آثار

ہر معادے کا ایک خاص اثر ہوتا ہے اور ایک عام<sup>(۲)</sup>۔

خاص اثر، معادے کا حکم ہے، معادے کے حکم سے مراد ہے وہ اصلی (یا نوعی) اثر جو معادے کی اساسی جوہری غایت اور معادے کا مقصد ہوتا ہے۔ مثلاً خرید و فروخت اور ہبہ کے معادے میں ملکیت کا انتقال، کرایہ داری اور عاریت کے معادے میں منافع کی ملکیت اور نکاح کے معادے میں جنسی تعلق کا جواز اور رہن کے معادے میں رہن رکھی ہوئی چیز کو روک رکھنا، وکالت کے معادے میں تصرف کا اختیار وغیرہ۔

معادے کے اصل حکم کو معادے کا موضوع کہتے ہیں، جیسا کہ اوپر سبب کی بحث میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔ معادے کا اصل حکم التزام سے الگ شے ہے۔ التزام یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مکلف ہو۔

پہلے کی مثال: مال تجارت کو حوالے کرنا اور قیمت ادا کرنا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین، ۶: ۴۔

(۲) دیکھیے: المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۱۹۳ وبعده۔



دوسرے کی مثال: دوسرے کی جان اور مال پر زیادتی نہ کرنا اور امانت رکھی ہوئی چیز کو استعمال نہ کرنا۔

ذمہ داری کا مصدر کبھی شریعت ہوتی ہے جیسے اقارب پر خرچ کرنا، کبھی اس کا مصدر معاہدہ ہوتا ہے جیسے اجرت یا قیمت ادا کرنے کی ذمہ داری اور کبھی معاہدے کے سوا کوئی اور مصدر ہوتا ہے مثلاً کوئی نقصان دہ عمل جیسے ضائع ہونے والی اشیاء کا تاوان۔

عقد اصلی کا حکم خود کار طریقے سے شریعت کے حکم کے مطابق محض عقد صحیح کے انعقاد سے وجود میں آجاتا ہے اُسے نافذ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ محض صحیح معاہدے کا انعقاد ملکیت خریدار کے نام منتقل کر دیتا ہے، اسی طرح معاہدے کے تمام دوسرے احکام ہیں۔

البتہ التزام یعنی ذمہ داری نفاذ کی محتاج ہوتی ہے کیوں کہ اس میں کسی دوسرے فرد کی مصلحت کی خاطر ایک شخص کو مکلف بنایا جاتا ہے۔ اگرچہ محض معاہدہ بیع سے مال کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہے لیکن یہ اثر فروخت کرنے والے کی ذمہ داری کے نفاذ کا محتاج ہے اور وہ ذمہ داری ہے مال تجارت کو خریدار کے حوالے کرنا۔

کبھی معاہدہ بذات خود ذمہ داریوں کو مستلزم ہوتا ہے۔ یہ ایسی ذمہ داریاں ہیں جن کو شریعت نے تخلیق شدہ معاہدات کے آثار کے طور پر منظم کیا ہے مثلاً فروخت شدہ مال کی سپردگی کی ذمہ داری اور عیب کا تاوان اور قیمت یا اجرت ادا کرنے کی ذمہ داری۔

کبھی معاہدہ کرنے والا خود شرط عائد کرتا ہے مثلاً فروخت کے بعد فروخت کرنے والا کچھ مدت اس چیز کو استعمال کرے گا یا فروخت کرنے والا مال خریدار کے گھر پہنچائے اور پیشگی اجرت ادا کرنا وغیرہ۔

عام اثر سے مراد وہ آثار ہیں جو احکام و نتائج کی شکل میں تمام یا اکثر معاہدات میں مشترک ہوتے ہیں۔

معاہدوں کے عام اثرات دو ہیں: نفاذ، الزام اور لزوم:

نفاذ: نفاذ کا مفہوم ہے کہ عقد اصلی کے حکم کا اس کے انعقاد کے وقت سے ثبوت یعنی معاہدے کے خاص آثار اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج معاہدے کے انعقاد کے فوراً بعد پیدا ہو جاتے ہیں۔ پس خرید و فروخت کے معاہدے کے نفاذ کا مطلب یہ ہے کہ محض معاہدے کے انعقاد سے مال اور قیمت کی ملکیت کا منتقل ہو جانا اور دونوں فریقوں پر ذمہ داریاں واجب قرار دینا مثلاً مال فروخت کو سپرد کرنا اور قیمت وصول کرنا۔ اگر عیب پیدا ہو جائے تو اس کا تاوان دینا۔

نکاح کے معاہدے کے نفاذ کا مفہوم یہ ہے کہ محض معاہدے کے انعقاد سے جنسی تعلق حلال ہو جاتا ہے اور میاں بیوی کے درمیان معاہدے سے پیدا ہونے والے حقوق و فرائض واجب ہو جاتے ہیں مثلاً مرد پر نفقہ واجب ہو جاتا ہے اور عورت پر شرعی اطاعت کی ذمہ داری آ جاتی ہے۔

نفاذ کے بالمقابل توقف کا لفظ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ عقد نافذ ہو گیا اور اس کے برعکس عقد موقوف ہو گیا۔ موقوف معاہدوں کی سات اقسام ہیں، جو یہ ہیں:

زبردستی کا معاہدہ، نابالغ یا شعور فرد کا معاہدہ، بے وقوف جس پر پابندی عائد کی گئی ہو اس کا معاہدہ، ایسے مقروض کا معاہدہ جس کا سارا مال قرض میں ڈوبا ہوا ہو، مرینس کا مرض موت میں کار خیر، فضولی کا معاہدہ، اسلام سے مرتد ہو جانے والے کا معاہدہ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرتد کا معاہدہ ارتداد کی حالت میں موقوف رہتا ہے۔ اگر وہ اسلام قبول کر لیتا

ہے تو نافرمان ہو جاتا ہے اور اگر مر جاتا ہے یا قتل ہو جاتا ہے یا دار الحرب میں منتقل ہو جاتا ہے اور قاضی اس کے منتقل ہونے کا فیصلہ سنا دیتا ہے تو اس کا معاہدہ باطل ہو جاتا ہے۔

**الزام کا لغت میں عام مفہوم ہے:** معاہدے کی ذمہ داریوں کے نفاذ کو واجب کرنا، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**، المائدہ ۵: ۱ (اے ایمان والو، معاہدے پورے کرو)

فقہی اعتبار سے الزام کا خاص مفہوم ہے: معاہدے کے فریقوں پر باہمی متبادل ذمہ داریوں کی تخلیق، جیسا کہ خرید و فروخت میں ہے، یا فریقین میں سے کسی ایک پر متعین ذمہ داری تخلیق کرنا مثلاً کسی انعام کا وعدہ کرنا اور یہ معاہدے کے آثار میں سے ہے۔

الزام لزوم سے مختلف شے ہے۔ لزوم کا مفہوم ہے باہمی رضامندی کے بغیر معاہدہ فسخ کرنے کی استطاعت کا نہ ہونا، اور معاہدہ فسخ کرنے کی دو طرفہ رضامندی کو اقالہ کہتے ہیں۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک معاہدہ محض اپنی تکمیل کے ساتھ ہی لزوم کی صفت سے متصف ہو جاتا ہے۔ قانون بھی اسی کے مطابق ہے اور عدالتی فیصلے بھی اسی کے مطابق دیے جاتے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک معاہدہ اپنی تکمیل کے ساتھ نہیں بلکہ معاہدے کی مجلس ختم ہونے کے بعد صفت لزوم سے متصف ہوتا ہے۔ جب معاہدے کے فریقین بدنی طور پر اس مجلس سے الگ الگ ہو جائیں تو معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے کیوں کہ جب تک اس مجلس میں ہیں سنت نبوی کی روشنی میں انہیں خیار مجلس حاصل ہے جس کا ذکر ہم خیارات کی بحث میں کریں گے۔

## بحث ۵: معاہدوں کی تقسیم

مختلف اعتبار سے معاہدوں کی مختلف قسمیں ہیں۔ ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ معاہدے کو اس حوالے سے دیکھا جائے کہ شریعت نے اسے باقی رکھا ہے یا نہیں، یا اس اعتبار سے کہ معاہدے کا کوئی نام ہے یا نہیں یا اس اعتبار سے کہ معاہدے کی غرض و غایت کیا ہے۔ کیا معاہدہ کسی متعین محسوس چیز پر ہے یا غیر محسوس، یا معاہدے کے اثرات معاہدے سے منسلک ہیں یا نہیں۔

### پہلی تقسیم: معاہدے کی شرعی وصف کے اعتبار سے

شرعی وصف کے اعتبار سے معاہدے کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) صحیح، جس کی تمام شرائط اور ارکان مکمل ہیں اور جس پر نتائج و آثار مرتب ہوتے ہیں (۲) غیر صحیح، جس پر نتائج و آثار مرتب نہیں ہوتے۔

### صحیح معاہدہ

صحیح معاہدہ وہ ہے جس کے اساسی عناصر اور شرعی شرائط (یعنی معاہدے کے الفاظ، معاہدہ کار، محل عقد اور موضوع عقد) مکمل ہوں تاکہ وہ اپنے حکم اور آثار مرتب کرنے کے قابل ہو۔ حنفیہ نے صحیح معاہدے کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ معاہدہ جو اپنی اصل اور وصف کے اعتبار سے شرعاً درست ہو<sup>(۱)</sup>۔

(۱) اصل معاہدہ سے مراد اس کارکن یعنی ایجاب و قبول، فریقین معاہدہ اور محل عقد ہے اور وصف معاہدہ سے مراد ایسے امور ہیں جو رکن اور محل سے خارج ہوں مثلاً معاہدے کے اتلاف کے خلاف کوئی شرط، یا مال فروخت سپرد کرنے کی طاقت نہ ہو یا اس کا قیمتی ہونا۔ یہ صفت معاہدے کے تابع ہے۔

صحیح معاہدے کا حکم یہ ہے کہ اس کا اثر فوراً ثابت ہو جاتا ہے۔ ایسا خرید و فروخت کا معاہدہ جو کامل اہلیت کے فرد سے کسی قیمتی مال پر شریعت کے مطابق صادر ہو اس پر یہ اثرات مرتب ہوتے ہیں کہ مال فروخت کی ملکیت اور قیمت ایجاب و قبول کے فوراً بعد فروخت کرنے والے اور خریدار کے لیے ثابت ہو جاتے ہیں بشرطیکہ خرید و فروخت میں خیال نہ ہو۔

### غیر صحیح معاہدہ

غیر صحیح معاہدہ وہ ہے جس کے بنیادی عناصر اور شرائط میں سے کوئی شرط مختل ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، مثلاً مردار، خون، شراب اور سؤر کی خرید و فروخت اور ایسے شخص کا خرید و فروخت کا معاہدہ جس کی اہلیت نہ ہو۔ حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک غیر صحیح معاہدہ میں باطل اور فاسد دونوں شامل ہیں، دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے۔

حنفیہ غیر صحیح عقد کی دو قسمیں کرتے ہیں: باطل اور فاسد، ہر ایک کا مفہوم دوسرے سے مختلف ہے۔ یہ تقسیم ان معاہدات میں ہے جن میں ملکیت منتقل ہوتی ہے یا ایسے معاہدات میں جن میں دونوں فریقوں پر متبادل ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، ہبہ، قرض، حوالہ، شراکت، مزارعت، مساقات اور تقسیم۔

ایسے معاہدات جو مالی مبادلے نہیں مثلاً وکالت، سرپرستی اور نکاح، صحیح تر روایت کے مطابق اور ایسے مالی معاملات جن میں متبادل ذمہ داریاں نہیں ہیں مثلاً عاریت اور امانت، نیز عبادات اور یک طرفہ تصرفات مثلاً طلاق، وقف، کفالت اور اقرار وغیرہ ان میں فاسد اور باطل میں کوئی فرق نہیں ہے۔

## حنفیہ اور جمہور میں اختلاف کی بنیاد

حنفیہ اور دوسرے فقہاء میں اختلاف کی بنیاد ایک اصولی مسئلہ کی بناء پر ہے۔ اور وہ یہ کہ شریعت نے کسی مسئلہ میں اگر ممانعت کی ہے تو اس کا اثر کیا ہوتا ہے مثلاً پانی میں موجود مچھلی فروخت کرنا کیوں کہ اس میں دھوکا ہے یا ایک سودے میں دو سودے کرنا، اور شراب، مردار اور خنزیر وغیرہ کی خرید و فروخت کی حرمت۔ کیا یہی کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز سے منع کیا گیا ہے خود اس میں فساد ہے یعنی معاہدہ فاسد بھی ہے اور اس میں گناہ بھی ہے یا محض گناہ ہے اور بعض صورتوں میں ایسا معاہدہ خود فاسد نہیں ہے۔

اگر یہی کا تعلق معاہدے کے بنیادی ارکان میں سے کسی رکن سے اور معاہدے کے کسی وصف سے ایک ساتھ ہو، خواہ وصف لازمی ہو یا غیر لازمی تو کیا دونوں طرح کی یہی برابر ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ جب شارع کسی معاہدے کی ممانعت کر دے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معاہدے کا سرے سے کوئی اعتبار نہیں اور جو کوئی ایسا معاہدہ کرے گا گناہ گار ہو گا۔ ممانعت کا تعلق خواہ معاہدے کے ارکان میں سے کسی رکن (مثلاً معاہدے کے الفاظ، فریقین کی اہلیت اور محل عقد) سے ہو یا یہی کا تعلق معاہدے کی کسی لازمی یا غیر لازمی وصف سے ہو، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو شخص کوئی ایسا کام کرتا ہے جو ہمارا کام نہیں تو وہ کام مردود ہے، جو ہمارے معاملات میں کوئی نئی بات پیدا کرتا ہے تو وہ مردود ہے۔"

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۶۶؛ المستتفی، ۱: ۶۱؛ الاحکام للآمدی، ۱: ۶۸؛ شرح جمع الجوامع

للمحلی، ۱: ۸۰؛ المدخل الی مذہب احمد، ۶۹؛ الابہاج، ۱: ۵۴



اس لیے اگر کوئی ایسا معاہدہ ہو جس کی ممانعت ہو تو وہ باطل یا فاسد ہے، اس پر کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوتا، کیوں کہ شرعی ممانعت کے باعث وہ معاہدہ ناجائز ہو جاتا ہے یا سرے سے موجود ہی نہیں ہوتا۔ اگر نہی کا تعلق کسی وصف سے ہو تو نہی موصوف میں سرایت کر جاتی ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ کبھی شارع کی ممانعت کا تعلق معاہدے سے ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کوئی وہ معاہدہ کرتا ہے وہ گناہ گار ہے، نہ یہ کہ وہ معاہدہ باطل ہے۔ ایسی ممانعت جس کا تعلق اصل معاہدے (یعنی معاہدے کے الفاظ یا معاہدے کے فریق یا محل عقد میں کوئی خرابی ہو) سے ہو جس کے نتیجے میں معاہدہ باطل ہو جاتا ہے اور شرعاً اس کا وجود نہیں ہوتا اور اس پر کوئی اثرات مرتب نہیں ہوتے اور ایسی ممانعت جس کا تعلق معاہدے کے کسی وصف لازم سے ہو، ان میں فرق ہے، مؤخر الذکر معاہدے میں بطلان کا تعلق صرف وصف سے ہے، اصل معاہدے سے نہیں ہے، کیوں کہ اصل معاہدے کے اساسی عناصر مکمل ہیں، اس لیے معاہدہ صرف فاسد ہوگا۔

پس ایسی خرید و فروخت جو کوئی ایسا فرد کرے جس میں اہلیت نہیں ہے یا ایسی چیز کی خرید و فروخت جو مال نہیں مثلاً مردار یا ایسا مال ہے جو اسلام کی نظر میں قیمتی نہیں مثلاً شراب، سور، مچھلی پانی میں، ان معاہدات میں اصل معاہدے میں خلل ہے۔ محدود وقت کے لیے خرید و فروخت یا ایسی خرید و فروخت جس میں قیمت معلوم نہ ہو یا جس میں معاہدے میں نزاع پیدا ہونے کا امکان ہو جیسے ایک سوڈے میں دو سوڈے یہ سب معاہدے بیع فاسد ہیں، کیوں کہ خلل ایک ایسے وصف میں ہے جو معاہدے کی حقیقت اس کی ذات اور ارکان سے خارج ہے۔

(۱) مرآة الاصول، ۲: ۲۸۹؛ کشف الاسرار، ۲۵۸؛ رد المحتار لابن عابدین، ۴: ۱۰۴۔



اگر ممانعت کا تعلق کسی ایسے امر سے ہو جس کا معاہدے سے غیر لازمی تعلق ہے اور اس میں شرط نہیں تو اس صورت میں معاہدہ کرنا مکروہ ہے مثلاً نماز جمعہ کے وقت خرید و فروخت۔

پس حنفیہ کے نزدیک غیر صحیح معاہدے کی دو قسمیں ہیں: باطل اور فاسد  
باطل معاہدہ

وہ ہے جس کے کسی رکن یا محل عقد میں کوئی خرابی ہو یا معاہدہ اپنی اصل یا وصف کے اعتبار سے شرعاً جائز نہ ہو۔ مثلاً فریقین میں سے کوئی ایک معاہدہ کرنے کی اہلیت نہ رکھتا ہو، جیسے مثلاً دیوانہ یا نا سمجھ ہو۔ یا سمجھ دار نابالغ ایسا معاہدہ کرے جس میں سراسر نقصان ہو، یا معاہدے کے الفاظ درست نہ ہوں، یا کسی ایسی شے کا معاہدہ ہو جس کا معاہدہ کرنا شرعاً جائز نہ ہو مثلاً وہ شے سرے سے مال ہی نہ ہو یا قیمتی مال نہ ہو مثلاً شراب، سورا یا پانی میں تیرتی ہوئی مچھلی ہو۔ یا رفاہ عامہ کے زیر استعمال اشیاء کی خرید و فروخت ہو مثلاً سڑک یا ہسپتال یا مسجد کی، یا ایسا معاہدہ ہو جس میں کسی ایسی شے کو قیمت قرار دیا گیا ہو جو سرے سے مال ہی نہ ہو مثلاً مردار<sup>(۱)</sup> یا مال ہو لیکن مال مباح (یعنی تمام لوگوں میں مشترک) ہو۔ نکاح کے معاہدے میں مثلاً کسی محرم خاتون سے نکاح کرنا، ایسی مطلقہ عورت سے جس کی عدت ابھی پوری نہ ہوئی ہو یا ایسی عورت سے جس کا پہلے سے شوہر موجود ہو، یہ تمام معاہدے باطل ہیں۔  
باطل معاہدے کا حکم

(۱) اگر فاسد ہونے کا تعلق مال فروخت سے ہو تو معاہدہ بیع باطل ہے مثلاً شراب، مردار اور خون کی فروخت اور اگر فاسد ہونے کا تعلق قیمت سے ہو، اگر قیمت ایسی چیز ہو جو بعض لوگوں کے نزدیک مال ہے مثلاً شراب اور سورا تو بیع فاسد ہے اور اگر سرے سے مال نہ ہو مثلاً مردار اور خون تو بیع باطل ہے۔

ایسا معاہدہ سرے سے منعقد نہیں ہوتا۔ اگر اسے صورتاً منعقد کر لیا جائے تب بھی اس پر کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ نہ ہی وہ ملکیت کے انتقال میں موثر ہوتا ہے کیوں کہ اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔

فاسد معاہدہ وہ ہے<sup>(۱)</sup> جو اپنی اصل کے اعتبار سے شرعاً جائز ہو، اس میں وصف کے حوالے سے کوئی خرابی ہو، یعنی معاہدہ ایسے اشخاص نے کیا ہو جو معاہدہ کرنے کے اہل ہیں، جس چیز کا معاہدہ کیا ہو اس کا معاہدہ کرنا شرعاً درست ہو اور معاہدے کے الفاظ صحیح ہوں لیکن اس میں کوئی ایسا وصف در آئے جس کی ممانعت ہو۔ مثلاً کسی ایسی غیر متعین چیز کی خرید و فروخت جس کی عدم تعین باعث نزاع ہو مثلاً بہت سے مکانوں یا بہت سی گاڑیوں میں سے کسی غیر متعین مکان یا گاڑی کا معاہدہ، کسی قیمتی چیز کی قیمت غیر قیمتی چیز مثلاً شراب وغیرہ کو قرار دینا یا اس شرط پر گائے کی خرید و فروخت کہ وہ گابھن ہے۔

(۱) فاسد ہونا، درست ہونے اور باطل ہونے کے درمیان کا درجہ ہے۔ قوانین میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ مطلق بطلان کے مقابلے میں علمائے شریعت کے نزدیک بطلان ہے اور نسبی بطلان کے مقابلے میں موقوف معاہدہ ہوتا ہے، مثلاً معاہدے کی اہلیت ناقص ہو، یا معاہدہ لازمی نہ ہو، جیسے رضامندی کے سلسلے میں عیب پائے جاتے ہوں۔ جو معاہدہ نسبی بطلان کا حامل ہے وہ اس وقت تک درست ہوتا ہے جب تک معاہدے کا وہ فریق جسے نقصان ہوا ہے وہ اسے باطل قرار دینے کا دعویٰ نہ کرے اور قاضی اسے باطل نہ کر دے۔ معاہدہ نسبی کو درست قرار دینے کا بھی فریق معاہدہ کو حق ہے۔

فقہ حنفی میں فاسد وہ معاہدہ ہے جو غیر صحیح ہے، اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، فریقین خود اسے فسخ کر سکتے ہیں ورنہ قاضی کے علم میں آئے تو قاضی از خود اسے فسخ کر سکتا ہے کیوں کہ وہ احکام شریعت کا محافظ ہے اور کوئی شخص فاسد معاہدے کو جائز قرار دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

فاسد معاہدے کا حکم یہ ہے کہ اگر مالک کی صراحتاً اجازت سے قبضہ ہو جائے، یا دلالتاً اجازت سے مثلاً معاہدے کی مجلس میں فروخت کرنے والے کے سامنے اس پر قبضہ کر لیا جائے اور فروخت کرنے والا اعتراض نہ کرے تو اس سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔

فاسد معاہدے کو فسخ کرنا شرعاً واجب ہے یا تو معاہدے کے فریقین اسے فسخ کر دیں یا قاضی کے علم میں آئے تو وہ فسخ کر دے۔ کیوں کہ شرعاً اس کی ممانعت ہے۔ ایسے معاہدے کے فسخ کا امکان دو شرائط سے مشروط ہے:

- ۱۔ جس چیز کا معاہدہ ہو وہ اسی طرح موجود ہو جیسے کہ قبضے سے پہلے موجود تھی۔ اگر اس کی شکل تبدیل ہو گئی، وہ ضائع ہو گئی یا ضائع کر دی گئی یا مثلاً اون تھی اسے کات لیا گیا یا گندم تھی، پیس لی گئی یا آٹا تھا اس کی روٹی بنالی گئی تو معاہدہ فسخ کرنا ناممکن ہے۔
- ۲۔ کسی دوسرے کا اس سے حق متعلق نہ ہو۔ اگر خریدار نے وہ چیز آگے فروخت کر دی یا ہبہ کر دی اور اس شخص نے اس پر قبضہ کر لیا تو فسخ کرنا ناممکن ہے۔

### مکروہ تحریمی معاہدہ

جو معاہدہ کسی بنیادی سبب سے ممنوع ہو وہ عقد باطل ہے اور جو کسی لازمی وصف سے ممنوع ہو وہ فاسد ہے اور اگر کسی غیر لازمی وصف کے باعث ممنوع ہو یعنی ممانعت کسی دوسرے قریبی سبب کی وجہ سے ہو تو معاہدہ حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی اور جمہور فقہاء کے نزدیک حرام اور موجب گناہ ہے۔ ان مکروہ<sup>(۱)</sup> یا حرام معاہدوں میں سے اہم وہ معاہدے ہیں

(۱) حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی وہ ہے جو ایسی ظنی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو۔ یہ حرام کے بہت قریب ہے۔

جن میں کسی نوع کا نقصان یا دھوکا ہوتا ہے باوجودیکہ وہ معاہدے صحیح ہوتے ہیں۔ ایسے معاہدے مندرجہ ذیل ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینا: ایک شخص چیز خریدنا نہیں چاہتا وہ صرف اس چیز کی قیمت بڑھانے کے لیے اور مالک کو فائدہ پہنچانے کے لیے بولی دیتا ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینے سے منع فرمایا، نیز فرمایا: "قیمت بڑھانے کے لیے بولی نہ دو"<sup>(۲)</sup> لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ عمل اس صورت میں مکروہ ہوگا جب اس طرح چیز کی قیمت اس کی حقیقی قیمت سے بڑھ جائے۔ اگر کسی چیز کی قیمت بولی دینے سے اپنی اصلی قیمت تک نہیں پہنچی اور کسی شخص نے زیادہ بولی دے دی لیکن خریدنا نہیں چاہتا تھا تو یہ جائز ہے، کیوں کہ اس طرح انصاف فراہم کرنے میں معاونت کر رہا ہے۔ جمہور کے نزدیک حرمت کے باوجود

(۱) خرید و فروخت کی ان اقسام کے احکام جاننے کے لیے دیکھے: حنفیہ کی کتب: فتح القدیر، ۵: ۲۳۹؛

تبیین الحقائق، ۲: ۶۷ و بعد؛ الدر المختار، ۴: ۱۳۹؛ مالکیہ کی کتب: بدایۃ المجتہد،

۲: ۶۳-۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۵۹-۲۶۳؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۶۷-۷۰؛

شافعیہ کی کتب: نہایۃ المحتاج، ۲: ۷۴؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳۶ و بعد؛ تحفۃ الطلاب

للانصاری، ۱۴۲؛ الباجوری علی ابن قاسم، ۱: ۳۵۳؛ حنابلہ کی کتب: غایۃ المنتہی،

۲: ۱۷، ۳۳؛ المغنی، ۲: ۲۱۲-۲۱۸۔

(۲) بخاری اور مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینے سے

منع فرمایا"۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی شیخین نے یہ روایت بیان کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع

فرمایا کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کی کوئی چیز فروخت کرے اور فرمایا کہ قیمت بڑھانے کے لیے بولی نہ دو"

(سبل السلام، ۳: ۱۸، ۲۲)۔

معاہدہ صحیح ہوگا، شافعیہ کے نزدیک اس میں خیار بھی نہیں ہوگا، البتہ دیگر فقہاء کے نزدیک اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو خریدار کو مال واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ رکاوٹ سے مراد یہ ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی یا عیب پیدا ہو جائے۔ حنابلہ کے نزدیک یہ معاہدہ فاسد ہے۔

البتہ اس طرح بولی دے کر چیز کی خرید و فروخت کہ جو شخص سب سے زیادہ قیمت لگائے اس کے ہاتھ بیچ دی جائے۔ لوگ ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر قیمت لگا رہے ہوں اور جہاں جا کر قیمت رک جائے وہاں فروخت کر دی جائے تو یہ جائز ہے، اس میں کوئی نقصان نہیں۔

۲۔ آگے بڑھ کر تجارتی قافلے والوں سے مال خریدنا: اس سے مراد یہ ہے

کہ شہر کے تاجر باہر سے مال لانے والوں کے شہر پہنچنے سے پہلے آگے جا کر سارا مال خرید لیں اور پھر من مانی قیمت پر شہر میں فروخت کریں۔ یہ عمل شافعیہ کے نزدیک حرام اور حنفیہ کے نزدیک اگر اس سے شہریوں کو نقصان ہے تو مکروہ تحریمی ہے ورنہ جائز ہے۔ بشرطیکہ باہر سے آنے والوں کو شہر کے بھاؤ کا علم ہو۔ اگر علم نہ ہو تو یہ دھوکا دہی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے شہر سے باہر جا کر قافلوں سے مال خریدنے سے منع فرمایا ہے<sup>(۱)</sup> کیوں کہ اس میں مال کے مالک کو نقصان ہے کہ اس سے کم قیمت پر خرید لیا جاتا ہے اور شہریوں کو بھی نقصان ہے۔ یہ معاہدہ ائمہ کے نزدیک درست ہے کیوں کہ ممانعت کا سبب ایک ایسا امر ہے جو معاہدے کا جزو یا رکن نہیں ہے۔ لیکن حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک بخاری کی روایت پر عمل کرتے ہوئے مالک کو خیار غبن حاصل ہے۔

(۱) بخاری اور مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "آگے جا کر سواروں سے نہ ملو اور شہری دیہاتی کے لیے خرید و فروخت نہ کرے، (سبل السلام، ۳: ۲۰) نیز بخاری کی حدیث ہے: "جب تک مال بازار میں نہ آجائے اس وقت تک اسے جا کر نہ خریدو، اگر کوئی ایسا کرے گا تو مال کے مالک کو اختیار ہے۔"

۳۔ شہریوں کا دیہاتیوں کو مال فروخت کرنا: اس سے مراد یہ ہے کہ شہر کا کوئی تاجر اپنا غلہ وغیرہ یا دوسرا سامان صرف دیہاتیوں کے ہاتھ فروخت کرے تاکہ ان سے زیادہ قیمت وصول کرے، یا کوئی شخص کسی اجنبی کا سامان تھوڑا تھوڑا کر کے فروخت کرے جب کہ لوگوں کو اس کی ضرورت بھی ہو اور اجنبی شخص اس دن کے مارکیٹ ریٹ پر سارا سامان فروخت کرنا چاہتا ہو۔ اس خرید و فروخت کی ممانعت اس صورت میں ہے جب کہ اس سے شہریوں کو نقصان ہوتا ہو، ورنہ نہیں۔ نبی اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ شہری دیہاتی کے لیے خرید و فروخت کرے<sup>(۱)</sup>۔ مالکیہ کے نزدیک اس معاہدے کو فسخ کرنا جائز ہے، جیسا کہ بولی والے معاہدے کو۔ شافعیہ کے نزدیک یہ معاہدہ حرام ہے اور حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے مارکیٹ والوں کو نقصان ہوتا ہے کہ مارکیٹ ریٹ سے زیادہ پر سامان فروخت کیا جاتا ہے یا کمیشن لے کر فروخت کیا جاتا ہے جس سے مال مہنگا ہو جاتا ہے۔ اگر مال میں کوئی تبدیلی، عیب یا تصرف نہ ہو تو مالکیہ کے نزدیک ایسا معاہدہ فسخ کر دیا جائے۔ باقی تینوں ائمہ کے نزدیک معاہدہ صحیح ہے کیوں کہ ممانعت معاہدے سے باہر کے ایک امر سے متعلق ہے یعنی شہریوں کے حقوق کا تحفظ۔

۴۔ نماز جمعہ کے وقت خرید و فروخت: جمہور کے نزدیک جب امام منبر پر بیٹھ جائے، اس وقت سے نماز ختم ہونے تک، اور حنفیہ کے نزدیک پہلی اذان سے نماز ختم ہونے تک۔ یہ خرید و فروخت حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اور شافعیہ کے نزدیک صحیح

(۱) بخاری اور مسلم نے ابن عمرؓ سے اور بخاری کے سوا صحاح ستہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ نبی

اکرم ﷺ نے فرمایا: "شہری دیہاتی کے لیے خرید و فروخت نہ کرے اور لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ ان

کے ذریعے ایک دوسرے کو رزق دے"۔ (نبیل الاوطار، ۵: ۱۶۳)۔



ہے لیکن حرام ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ، الجمعة ۶۲: ۹ (اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے بلایا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف بھاگ کر جاؤ اور خرید و فروخت چھوڑ دو)۔

خرید و فروخت کی طرح ہی تمام معاہدات اور صنعتی کام ہیں، کیوں کہ ان سب کاموں کی وجہ سے جمعہ کی تیاری میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ اور نہی کا تعلق ایک ایسے امر سے ہے جو معاہدے سے خارج ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یہ بیع، بیع فاسد ہے<sup>(۱)</sup> اور وہ کہتے ہیں کہ مشہور قول یہ ہے کہ معاہدہ فسخ کر دیا جائے، حنا بلہ کے نزدیک یہ بیع صحیح نہیں ہے<sup>(۲)</sup>۔

## صحیح معاہدے کی اقسام

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک صحیح معاہدے کی دو قسمیں ہیں: نافذ، موقوف۔

نافذ وہ معاہدہ ہے جو ایسے شخص نے کیا ہو جو معاہدہ کرنے کا اہل ہو، اور اسے معاہدہ کرنے کی ولایت حاصل ہو۔ جیسا بالعموم لوگوں کے باہمی معاہدے ہوتے ہیں، مثلاً ایک بالغ سمجھ دار شخص اپنے مال میں کوئی معاہدہ کرتا ہے یا کسی نامکمل اہلیت کے فرد کا ولی یا وصی اس کی طرف سے کوئی معاہدہ کرتا ہے یا وکیل اپنے مؤکل کی طرف سے کوئی معاہدہ کرتا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ایسے معاہدے کے صادر ہوتے ہی اس پر اثرات مرتب ہو جاتے ہیں اور اس میں کسی کی اجازت شرط نہیں ہے۔

(۱) تبصرة الحکام لابن فرحون بہامش فتح العلی، ۲: ۳۷۸۔

(۲) کشاف الفناع، ۳: ۱۶۹ وبعد۔



موقوف، جو معاہدہ ایسے شخص نے کیا ہو جس میں معاہدہ کرنے کی اہلیت ہو لیکن اسے وہ معاہدہ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہو جیسے فضولی کا معاہدہ یا سمجھ دار نابالغ کا ایسا معاہدہ جس میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر کوئی اثرات مرتب نہیں ہوتے جب تک وہ شخص اجازت نہ دے دے جو اصل میں معاہدہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اگر اس نے اجازت نہ دی تو معاہدہ باطل ہو جائے گا۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ معاہدہ باطل ہے۔

### عقد نافذ کی اقسام

عقد نافذ کی دو قسمیں ہیں: لازم اور غیر لازم۔

لازم وہ معاہدہ ہے جس کو فسخ کرنے کے لیے دوسرے فریق کی رضامندی ضروری ہو مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری کے معاہدے۔ معاہدوں میں اصل یہی ہے کہ وہ لازم ہوتے ہیں کیوں کہ شرعاً ان معاہدوں کو پورا کرنا واجب ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے یا اٰیہنا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَوْ فُوْا بِالْعُقُوْدِ، المائدہ ۵: ۱۔ (اے ایمان والو! معاہدوں کی پابندی کرو)۔

فریقین جب معاہدہ کر لیتے ہیں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اسی وقت لازم ہو جاتا ہے، جب کہ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جب فریقین بدنی طور پر الگ الگ ہو جاتے ہیں تو اس کے بعد لازم ہوتا ہے۔ یا اگر اسی مجلس میں اعلان کر دیں کہ انہوں نے اس معاہدے کو لازم کر لیا ہے، تاکہ خیابار مجلس کے بارے میں جو حدیث ہے، اس پر عمل ہو سکے، جو یہ ہے "خرید و فروخت کرنے والوں کو اختیار رہتا ہے جب تک الگ الگ نہ ہو جائیں یا ایک فریق دوسرے سے کہے کہ: "اپنا اختیار استعمال کرو"۔

غیر لازم یا بعض فقہاء کی اصطلاح میں جائز معاہدہ وہ ہے جسے دونوں فریق یا کوئی ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ کر سکتا ہو یا تو معاہدے کی نوعیت اس طرح کی ہو مثلاً

وکالت، عاریت اور امانت رکھنا یا معاہدہ کرنے والے کے مفاد کا تقاضا ہو مثلاً ایسے معاہدے جن میں خیار ہوتا ہے۔

لزوم اور قابل فسخ اور ناقابل فسخ ہونے کے اعتبار سے معاہدوں کی چار اقسام ہیں

۱۔ ایسے لازم معاہدے جو فسخ نہیں ہو سکتے: مثلاً نکاح کا معاہدہ فسخ نہیں ہو سکتا، خواہ فریقین اقالہ کے طریقے سے اس پر راضی ہو جائیں یعنی باہمی اتفاق سے معاہدے کو بے اثر کر دیا جائے یہ ممکن نہیں۔ البتہ شریعت کے مقرر کردہ طریقے سے اسے ختم کیا جاسکتا ہے مثلاً طلاق، خلع<sup>(۱)</sup> اور خراج نہ دینے یا عیب یا ضرر یا بد سلوکی یا شوہر کی طویل غیر حاضری یا قید و بند کے باعث عدالتی فیصلے کے ذریعے۔

جن معاہدوں کو فسخ نہیں کیا جاسکتا ان میں خیار بھی نہیں ہوتا، کیوں کہ خیار کا مطلب یہ ہے کہ کسی فریق کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق دیا جائے۔

۲۔ ایسے لازم معاہدے جو فسخ ہو سکتے ہیں: وہ معاہدے جو بذریعہ اقالہ یعنی فریقین کے اتفاق سے جن کو بے اثر کیا جاسکتا ہے۔ مالی معاوضوں کے معاہدے اسی قسم میں شامل ہیں مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، صلح، مزارعت اور مساقات وغیرہ۔ یہ معاہدے خیار کے ذریعے بھی فسخ ہو سکتے ہیں۔

(۱) طلاق نکاح کا فسخ نہیں بلکہ اس کے حکم اور آثار کی حد مقرر کر کے اسے ختم کر دینا ہے۔ خلع: بیوی سے شوہر کا رقم لے کر معاہدہ نکاح کو ختم کرنا ہے۔ طلاق یا خلع یا تفریق معاہدے کو لغو قرار دینا نہیں ہے بلکہ معاہدے کا اختتام ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کا معاہدہ ختم ہونے کے بعد بھی حرمت مصاہرہ باقی رہتی ہے اور نسب ثابت ہوتا ہے۔ ساس اپنے داماد کے لیے ہمیشہ حرام ہے خواہ داماد اس کی بیٹی کو طلاق دے دے۔

۳۔ کسی ایک فریق کے لیے لازم معاہدہ: مثلاً رہن اور کفالت، یہ دونوں معاہدے رہن میں کوئی چیز دینے والے اور ضامن کے حق میں لازم ہیں اور قرض خواہ، رہن رکھنے والے اور جس کی ضمانت دی گئی ان کے حق میں لازم نہیں ہیں، کیوں کہ یہ معاہدے ان کی شخصی مصلحت اور ان کے حق کی ضمانت کے طور پر کیے گئے ہیں۔ اگر وہ ان سے دست بردار ہونا چاہیں تو انہیں اختیار ہے۔

۴۔ ایسے معاہدے جو فریقین میں سے کسی کے لیے لازم نہیں:

یہ ایسے معاہدے ہیں کہ جن میں فریقین میں سے ہر ایک کو رجوع کرنے اور معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہوتا ہے مثلاً امانت رکھنا، عاریت، وکالت، شراکت، مضاربت، وصیت اور ہبہ۔ پہلے پانچ معاہدوں میں ہر فریق کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔ وصیت اور ہبہ میں وصیت اور ہبہ کرنے والے کو رجوع کا حق ہے جیسا کہ جس کے حق میں وصیت کی گئی یا ہبہ کیا گیا وہ وصیت یا ہبہ کرنے والے کی وفات کے بعد اور ہبہ کی صورت میں اس کی زندگی میں بھی واپس کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔

## دوسری تقسیم: ایسے معاہدے جن کے متعین نام ہیں اور ایسے معاہدے جن کے متعین نام نہیں ہیں

معاہدوں کی دو قسمیں ہیں: ناموں والے معاہدے اور بے نام معاہدے۔

ناموں والے معاہدے: وہ ہیں جن کے شریعت نے خاص نام رکھے ہیں اور ان کے حوالے سے ان کے احکام بیان کیے ہیں مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، شراکت، ہبہ، کفالت، حوالہ، وکالت، رہن، قرض، صلح، نکاح اور وصیت وغیرہ۔

بے نام معاہدے: یعنی ایسے معاہدے جن کو شریعت نے کوئی نام نہیں دیا اور ان کے حوالے سے کوئی متعین احکام نہیں بیان کیے۔ لوگوں نے اپنی ضروریات کے پیش نظر خود ہی ایسے معاہدے ایجاد کر لیے ہیں۔ ایسے معاہدے بے شمار ہیں کیوں کہ یہ لوگوں کو پیش آنے والی نئی ضرورتوں سے پیدا ہوتے ہیں اور معاشرتی ترقی اور مفادات کی گونا گونی سے وجود میں آتے ہیں۔ مثلاً استصناع کا معاہدہ اور بیع وفا اور بیع استجرار اور تحکیر (ان کی تفصیل آگے آ رہی ہے) اور دوسرے قسم، قسم کے جدید ٹھیکے یعنی معاہدات اور ذمہ داریاں، نیز ایسی مشترکہ کمپنیاں جو تیل اور معدنیات نکالنے کے لیے معاہدے کرتی ہیں اور اخبارات و رسائل میں شائع اور نشر ہونے والے معاہدات وغیرہ۔

استصناع: استصناع سے مراد کوئی متعین شے بنانے پر معاہدہ کرنا ہے<sup>(۱)</sup>، مثلاً جوتے،

برتن، گاڑیاں، کشتیاں، بحری جہاز اور فرنیچر وغیرہ۔ ایک عرصہ تک اس کے بارے میں تردد رہا کہ یہ خرید و فروخت ہے، اجارہ ہے یا وعدہ، پھر اس کا ایک خاص نام رکھ دیا گیا۔

بیع وفا: کوئی ضرورت مند پیسے لے کر غیر منقولہ جائداد اس شرط پر فروخت کر دے کہ

جب وہ رقم ادا کرے گا تو اپنی جائداد واپس لے لے گا<sup>(۲)</sup>۔ اس کے بارے میں تردد تھا کہ یہ

خرید و فروخت ہے یا رہن ہے، پس اس کا ایک خاص نام پڑ گیا۔

بیع استجرار: کسی تاجر کا مال ضرورت کے مطابق اٹھانا اور پھر اس کے ختم ہونے کے

بعد اس کی قیمت کا حساب کرنا<sup>(۳)</sup> اس کے بارے میں تردد تھا کہ یہ خرید و فروخت ہے یا

ضائع شدہ اشیاء کا ان کے مالک کی طرف سے عرفاً اجازت کا تاوان ہے۔ بعد میں اس کا ایک

خاص نام مقرر ہو گیا تاکہ لوگوں کے لیے آسانی رہے اور حرج سے بچا جاسکے۔

تحکیر: اس امر پر اتفاق (معاہدہ) ہے کہ وقف زمین سے فائدہ اٹھانے کے لیے اس پر عمارت

بنائی جائے یا درخت لگائے جائیں جس کا فوری کرایہ جو زمین کی قیمت کے قریب تر ہو اور اس پر

(۱) البدائع، ۵: ۲؛ فتح القدیر، ۵: ۳۵۳؛ الفتاویٰ الہندیۃ، ۴: ۵۰۴۔

(۲) الدرالمختار علی رد المحتار، ۴: ۲۵۷؛ دیکھیے: المجلہ، دفعہ ۳۹۶۔ ۴۰۳۔

(۳) الدرالمختار، ۴: ۱۳۔

سالانہ معمولی کرایہ لگا دیا جائے، جو شام کی غیر منقولہ جائیداد کے قانون میں ڈھائی فی ہزار ہے۔ یعنی زمین کی جو قیمت ہے اس پر ڈھائی فی ہزار کے حساب سے مالیت لگا دیا جائے<sup>(۱)</sup>۔

باہمی معاہدہ کی آزادی کی بحث میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ غالب اور راجح فقہی رائے یہ ہے کہ ایسے معاہدے کیے جاسکتے ہیں جو شریعت کی نصوص اور اصول و کلیات عامہ سے متصادم نہ ہوں جیسا کہ حنابلہ اور بالخصوص ابن تیمیہ اور ابن القیم نے لکھا ہے یا ان کو قیاس، استحسان، عرف، اور مصالح مرسلہ وغیرہ شرعی ادلہ سے جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ کی آرا ہیں۔

## تیسری تقسیم: معاہدے کے اغراض و مقاصد کے اعتبار سے

غرض و غایت کے اعتبار سے معاہدوں کی سات قسمیں ہیں۔ معاہدے کی غرض یا تو تملیک (مالک بنانا) ہوگی یا ضمانت یا حفاظت یا سپردگی وغیرہ۔

۱۔ مالک بنانا: ایسے معاہدے جن کا مقصد کسی متعین شے یا منفعت کا مالک بنانا ہو، اگر کسی عوض کے بدلے مالک بنایا گیا ہو تو ایسے معاہدے مالی معاوضات کے معاہدے کہلاتے ہیں مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، صرف، صلح، تقسیم، استصناع، مزارعت، مساقات، نکاح وغیرہ، جن میں دو طرفہ معاوضہ اور مبادلہ ہوتا ہے۔

اگر مفت مالک بنانا ہو تو وہ تبرعات کے معاہدے ہیں مثلاً ہبہ، صدقہ، وقف، عاریت، اور قرض کا حوالہ۔

(۱) ردالمحتار، ۳: ۲۲۸؛ المدخل الی نظریۃ الالتزام فی الفقہ للاستاذ زرقاء، ۴۰؛

المدخل الفقہی للزرقاء، حاشیۃ، ف ۲۹۵۔

تبرع کبھی معاہدے کے آغاز میں ہوتا ہے مثلاً قرض، مقروض کے قرض کی ضمانت، معاوضے کے بدلے میں ہبہ، پھر دوسرے فریق کو اس کا معاوضہ دینا پڑتا ہے، گویا ابتداءً تبرع ہے اور انتہاءً معاوضہ۔

۲۔ اسقاطات (حقوق کی معافی) : ایسے معاہدے جن کا مقصد کوئی حق معاف کر دینا ہو، خواہ معاوضہ لے کر یا بلا معاوضہ۔

اگر دوسرے فریق سے معاوضہ لیے بغیر معاف کر دیا تو یہ اسقاط محض ہے جیسے مال لیے بغیر طلاق دے دینا اور قصاص کی معافی، قرض کی معافی، حق شفعہ چھوڑ دینا۔  
اگر دوسرے فریق سے معاوضہ لے کر معاف کر دیا تو یہ معاوضے پر اسقاط ہے۔

۳۔ اطلاقات : کوئی کام کسی دوسرے شخص کے سپرد کر دینا جیسے وکالت، ولایت اور قاضی کا تقرر، جس شخص پر تصرف کی پابندی تھی اُسے پابندی سے آزاد کر دینا یا سمجھ دار لڑکے کو تجارت کی اجازت دے دینا، وصی بنانا یعنی کسی شخص کو اس کام کے لیے مقرر کر دینا کہ وہ اس کی وفات کے بعد اس کی اولاد کے معاملات کی نگہداشت کرے گا۔

۴۔ تقییدات : کسی شخص کو تصرف سے روک دینا، مثلاً والی یا قاضی یا وقف کے نگران، وصی یا پابندی والے شخص کے نگران اور وکلاء وغیرہ کو معزول کر دینا یا کسی شخص پر دیوانگی، جنون، حماقت یا بچپن کے باعث تصرف پر پابندی عائد کر دینا۔

۵۔ توثیقات : (ضمانتیں اور تاوان کے معاہدے) : ان سے ایسے معاہدے مراد ہیں جن میں قرض خواہوں کے قرضوں کی ضمانتیں ہوں مثلاً کفالہ، حوالہ اور رہن۔



۶۔ اشتراک: ایسے معاہدے جن میں عمل اور منافع میں شرکت مقصود ہو، جیسے شراکت کے مختلف معاہدے جن میں سے ایک مضاربت ہے یعنی ایک شخص دوسرے کو تجارت کے لیے مال دے کہ وہ منافع میں شریک ہوں گے اور خسارہ کام کرنے والے کا ہوگا، مزارعت (زمین کا معاملہ) اور مساقات (باغات وغیرہ کی آبپاشی وغیرہ)۔

۷۔ حفظ: ایسا معاہدہ جس کا مقصد مال کے مالک کا اپنے مال کی حفاظت ہو مثلاً امانت رکھنے کا معاہدہ یا وکالت کے معاہدے کی بعض خصوصیات۔

### چوتھی تقسیم: عینیت اور عدم عینیت کے اعتبار سے

اس اعتبار سے معاہدے کی دو قسمیں ہیں: عینی اور غیر عینی۔

عینی معاہدہ: سے مراد ایسا معاہدہ ہے جس کی تکمیل اور اس پر اثرات مرتب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جس چیز کا معاہدہ ہوا ہے وہ سپرد کر دی جائے۔ عینی معاہدے پانچ ہیں: ہبہ، عاریت، امانت، رہن اور قرض<sup>(۱)</sup>۔ ان معاہدوں کی تکمیل اور ان پر اثرات مرتب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جن اشیاء کا معاہدہ ہوا ہے وہ سپرد کر دی جائیں۔ ان میں سے رہن کے سوا باقی تمام معاہدات کا تعلق کار خیر سے ہے۔ کار خیر محض احسان ہے جس

(۱) سود اور استحصال سے بچنے کے لیے یہ شرط عائد کی گئی ہے کہ جن اموال میں سود جاری ہو جاتا ہے ان میں معاہدے

کی متبادل اشیاء کا معاہدے کی مجلس میں دو طرفہ قبضہ دیا جائے (حنفیہ کے نزدیک ہر وہ چیز جو ماپ کر یا تول کر فروخت کی جاتی ہے وہ سودی اموال میں سے ہے) مثلاً نقدی کی نقدی سے خرید و فروخت یعنی بیع صرف یا گندم کی گندم سے یا گندم کی چاول سے خرید و فروخت۔ معاہدہ سلم میں بھی قیمت کا قبضہ ضروری ہے۔ معاہدہ سلم یہ ہے کہ زرعی فصل کا اس کے کٹنے سے پہلے اس فصل کے موسم میں اس طرح سودا کرنا کہ قیمت اب ادا کر دی جائے اور فصل پکنے پر وصول کی جائے۔ اس کی قیمت بھی معاہدے کی مجلس میں دینا ضروری ہے۔

کی تاکید کے لیے کوئی عمل ہونا ضروری ہے اور وہ عمل ہے قبضہ؛ رہن میں قبضہ اس لیے ضروری ہے کہ خود شریعت نے رہن کے ساتھ قبضے کی صفت ذکر کی ہے، ارشاد ربانی ہے: **فَرِهَانَ مَّقْبُوضَةً**، البقرہ ۲: ۲۸۳ (رہن رکھ لیا جائے جس پر قبضہ ہو جائے)۔ حنفیہ کے نزدیک قبضہ اس سے مکمل ہو جاتا ہے کہ مالک معاہدے کی شے پر سے اپنا قبضہ ختم کر کے اسے اس طرح خالی کر دے کہ دوسرے فریق اور اس شے کے درمیان کوئی رکاوٹ نہ رہے اور دوسرا فریق اس شے پر قبضہ کر کے اس میں اپنی مرضی کا تصرف کر سکے<sup>(۱)</sup>۔

**غیر عینی معاہدہ:** وہ ہے جو ایسے الفاظ کے ادا کرنے سے مکمل ہو جاتا ہے جن میں کوئی عیب نہ ہو اور قبضے کے بغیر اس معاہدے کے اثرات ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ مذکورہ بالا پانچ معاہدوں کے سوا باقی تمام معاہدے غیر عینی معاہدے ہیں۔

## پانچویں تقسیم: معاہدے کے فوری اثرات اور مؤخر اثرات کے اعتبار سے

اس اعتبار سے کہ معاہدے کے اثرات اس کے انعقاد کے فوراً بعد ظاہر ہو جائیں گے یا فوری طور پر ظاہر نہیں ہوں گے معاہدے کی تین قسمیں ہیں: منجز، مضاف اور معلق۔

(۱) البدائع، ۵: ۲۴۴؛ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک غیر منقولہ جائیداد کا قبضہ اس جائیداد (زمین، مکان وغیرہ) کو خالی کرنے سے مکمل ہوتا ہے اور منقولہ جائیداد (مثلاً سامان، مویشی) کا لوگوں میں متعارف عرف کے مطابق (الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۱۴۵؛ المجموع ۹: ۳۰۱-۳۰۹؛ المہذب، ۱: ۲۶۳) حنا بلہ کہتے ہیں کہ ہر چیز کا قبضہ اس چیز کے مطابق ہوتا ہے اور اس کا دار و مدار عرف پر ہے۔ (المغنی، ۴: ۱۱۱ وبعده)۔

۱۔ منجز معاہدہ: منجز معاہدے سے مراد ایسا معاہدہ ہے جو ایسے الفاظ کے ساتھ ہو جن میں کوئی شرط نہ ہو اور نہ مستقبل کے کسی امر کی طرف منسوب ہو۔ ایسے معاہدے کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے ارکان و شرائط مکمل ہیں تو اس پر فوراً اثرات مرتب ہو جاتے ہیں، مثلاً ایک فریق نے کہا: میں نے یہ زمین آپ پر اتنے میں فروخت کر دی، دوسرے نے کہا، میں نے قبول کی۔ اس معاہدے کا فوری اثر ظاہر ہو جائے گا اور وہ یہ کہ زمین اور قیمت کی ملکیت ایک دوسرے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

معاہدات میں اصل یہی ہے کہ فوری مکمل ہو جایا کریں، یعنی ان کے اثرات فوراً مرتب ہو جائیں۔ البتہ وصیت اور وصی بنانا اس سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ دونوں معاہدے ایسے ہیں کہ اپنے مزاج کے اعتبار سے دونوں فوراً مکمل نہیں ہو سکتے، کیوں کہ یہ وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد مکمل ہوں گے۔ وصیت سے مراد ہے مرنے کے بعد کسی شخص یا ادارے کو اپنا کوئی مال کار خیر کے طور پر دینا اور وصی بنانے سے مراد ہے اپنی وفات کے بعد اپنی نابالغ اولاد کے لیے کسی کو نگران مقرر کرنا۔

۲۔ مستقبل کی طرف منسوب معاہدہ: اگر ایسے الفاظ سے معاہدہ کیا جائے جس میں معاہدے کا ایجاب مستقبل سے وابستہ ہو مثلاً میں نے یہ گھر آپ کو اگلے ماہ کی یکم تاریخ سے کرائے پر دے دیا۔ یا تمہیں کل سے یا اگلے ہفتے سے طلاق ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ معاہدہ فوراً منعقد ہو جائے گا لیکن اس کا اثر اس وقت مرتب ہو گا جو وقت معاہدے میں متعین کیا گیا ہے۔

## اضافت کے اعتبار سے معاہدے

حنفیہ کے نزدیک اضافت کی قبولیت اور عدم قبولیت کے اعتبار سے معاہدوں کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ ایسے معاہدے جو اپنے مزاج کے اعتبار سے کسی خاص وقت کی طرف مضاف (منسوب) ہوتے ہیں مثلاً وصیت اور وصی بنانا، جیسا کہ اوپر مذکور ہے، خواہ معاہدہ منجز (مکمل) ہو مثلاً کہے، میں نے فقراء کے لیے یا شہر کی مسجد کے لیے اتنے روپے وقف کر دیے یا معلق ہو مثلاً اگر میرا منصوبہ مکمل ہو گیا تو میں فلاں ہسپتال کے لیے اتنی رقم کی وصیت کرتا ہوں۔ اگر منصوبہ مکمل ہو گیا تب بھی وصیت کا حکم اس کی وفات کے بعد ثابت ہو گا۔

۲۔ ایسے معاہدے جو اضافت قبول نہیں کرتے بلکہ ہمیشہ فوری نافذ ہوتے ہیں۔ ان میں متعین اشیاء کی تملیک کے معاہدے شامل ہیں مثلاً خرید و فروخت، ہبہ، مالی معاوضے پر صلح، قرض کی معافی، نکاح، شراکت، تقسیم اور رجعت بھی ان میں شامل ہیں، کیوں کہ شرعاً ان کے آثار فوری مرتب ہونا مطلوب ہیں۔ اگر انہیں مستقبل کی طرف منسوب کر دیا جائے تو ان کے آثار مؤخر ہو جاتے ہیں جو ان معاہدات کی اصلی وضع کے خلاف ہے۔ خرید و فروخت فوری انتقال ملکیت کی متقاضی ہے اور نکاح کا تقاضا ہے کہ جنسی تعلق فوراً حلال ہو جائے اس لیے ان کے اثرات کو مؤخر نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ ایسے معاہدے جو فوری نافذ بھی ہو سکتے ہیں اور مستقبل کی طرف منسوب بھی ہو سکتے ہیں۔ اگر انہیں فوری نافذ کر دیا جائے تو ان کے فوری اثرات مرتب ہوں گے اور اگر انہیں

مستقبل کی طرف منسوب کیا جائے تو ان کی اثرات اس وقت ظاہر ہوں گے جو وقت متعین کیا گیا ہے۔ ایسے معاہدات ہیں<sup>(۱)</sup>:

الف۔ منافع پر ہونے والے معاہدات مثلاً اجارہ، عاریت، مزارعت اور مساقات۔

ب۔ ذمہ داریاں اور ضمانتیں مثلاً کفالہ اور حوالہ۔

ج۔ اطلاقات، مثلاً وکالت، قضا، ملازمتیں، ادارتی ذمہ داریاں، تجارت کی اجازت۔

د۔ اسقاطات: طلاق اور خلع شوہر کی جانب سے، وقف۔

۳۔ شرط سے مشروط معاہدہ: ایسے معاہدے جو کسی شرط کے وجود کے ساتھ مشروط ہوں اور ان کے لیے حروف شرط میں سے کوئی حرف استعمال کیا گیا ہو مثلاً، اگر میں نے سفر کیا تو آپ میرے وکیل ہوں گے۔ اگر فلاں شخص حجاز سے آ گیا تو میں فلاں شے آپ کے ہاتھ فروخت کر دوں گا۔

ایسا معاہدہ جو مستقبل میں کسی شرط سے مشروط ہو، اس معاہدے سے مختلف ہوتا ہے جو مستقبل کی طرف منسوب ہو، کیوں کہ مشروط معاہدہ اس وقت منعقد ہوتا ہے جب شرط پائی جائے جب کہ مستقبل کی طرف منسوب معاہدہ فوراً منعقد ہو جاتا ہے البتہ اس کے اثرات مستقبل میں اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب متعین وقت آ جائے۔

(۱) تبیین الحقائق، ۴: ۱۲۴۔

## معلق معاہدوں کی اقسام، حنفیہ کے نزدیک

اس اعتبار سے معاہدوں کی تین قسمیں ہیں<sup>(۱)</sup>۔

پہلی قسم: ایسے معاہدات جو معلق نہیں ہو سکتے

الف۔ وصیت کے سوا باقی تمام مالی تملیک کے معاہدے، خواہ ان کا تعلق متعین اشیاء سے ہو جیسے خرید و فروخت اور قرض سے بری کرنا، یا منافع سے متعلق ہو جیسے اجارہ اور عاریت، معاوضے پر ہو یا کار خیر کے طور پر مثلاً ہبہ۔ ان معاہدات کو ایسی شرط سے معلق کرنا درست نہیں جو شاید پائی جائے اور شاید نہ پائی جائے، کیوں کہ ملکیت لازمی طور پر قطعی اور یقینی ہونی چاہیے جس میں کوئی تردد نہ ہو ورنہ یہ معاہدے قمار کے مشابہ ہو جاتے ہیں۔

ب۔ غیر مالی مبادلے مثلاً نکاح اور خلع کو کسی شرط سے معلق کرنا صحیح نہیں، مثلاً اگر تم نے فلاں ڈگری حاصل کر لی تو میں تم سے نکاح کر لیتا ہوں، اگر میرا بھائی راضی ہو گیا تو تم سے خلع کر لیتا ہوں، کیوں کہ ان معاہدات کا فوری اثر ہونا ضروری ہے۔

ج۔ تقییدات مثلاً رجعت، وکیل کی معزولی، جس بچے کو تجارت کی اجازت تھی اس پر پابندی عائد کر دینا۔

د۔ رہن، اقالہ (باہمی رضامندی سے معاہدہ فسخ کر دینا) ان کی تعلیق بھی صحیح نہیں مثلاً اگر میرے والد راضی ہو گئے تو میں یہ گھر تمہارے پاس رہن رکھ دوں گا۔ اگر مجھے کوئی اور خریدار زیادہ قیمت دینے والا مل گیا تو میں تم سے معاہدہ بیع فسخ کر دوں گا۔

(۱) تبیین الحقائق، ۴: ۱۳۲، الدر المختار، ۴: ۲۷۷؛ فتح القدیر، ۵: ۴۰۴۔

شرائط کی آزادی کی بحث میں ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ حنا بلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن القیم نے کہا ہے کہ معاہدوں، معاہدوں کے فسخ کرنے، کار خیر کے معاہدوں اور ذمہ داریوں میں شرائط عائد کرنا درست ہے اور کوئی ایسی شرط عائد کرنا ممنوع نہیں جس سے شارع نے منع نہ کیا ہو۔

دوسری قسم: ایسے معاہدات جن میں کسی بھی شرط کے ساتھ تعلق

صحیح ہے، شرط خواہ مناسب ہو یا غیر مناسب، ایسے معاہدات یہ ہیں

۱۔ محض اسقاط مثلاً طلاق اور حق شفیعہ چھوڑ دینا۔

۲۔ وکالت، وصیت اور وصی بنانا۔

۳۔ ایسی ذمہ داریاں جن سے معاہدہ کرنے والے ارادے کو مستحکم کرنا مقصود ہو مثلاً نذر اور

قسم۔ مثلاً اگر میں امتحان میں کامیاب ہو گیا تو اللہ کے لیے ایک ہفتہ روزے رکھوں گا

اور اتنے روپے صدقہ کروں گا۔ اگر ہم دشمن پر غالب آگئے تو اللہ کی قسم فلاں کام

کروں گا۔

تیسری قسم: ایسے معاہدے جن کو کسی مناسب شرط سے معلق کرنا جائز ہے،

نامناسب شرط سے نہیں، ان میں کفالہ، حوالہ اور لڑکے کو تجارت کی اجازت دینا شامل ہیں۔

مناسب شرط سے مراد ایسی شرط ہے جو عرفاً یا شرعاً معاہدے کے تقاضوں کے

مطابق ہو، یعنی اس کے وجود کی اساس ہو یا ثبوت حق کا سبب ہو مثلاً اگر آپ نے فلاں کو

قرض دیا میں اس کا ذمہ دار ہوں، اگر ایک ماہ بعد میں نے آپ کا قرض نہ دیا تو یہ قرض

میں فلاں کو ادا کروں گا۔ اگر تم نے اچھی طرح کاروبار کیا تو میں تمہیں اس کی اجازت

دے دوں گا۔



نامناسب شرط مثلاً اگر بارش ہوئی تو میں فلاں کا ضامن ہوں یا فلاں کو قرض ادا کر دوں گا یا تجھے کاروبار کی اجازت دے دوں گا۔ اگر میرا بیٹا فلاں امتحان میں پاس ہو گیا تو میں تمہارا ضامن ہوں۔ اس طرح کی شرائط کا کوئی فائدہ نہیں، ان میں کوئی صحیح مقصد بھی نہیں پایا جاتا بلکہ یہ عبث اور ہنسی مذاق پر مبنی ہیں جب کہ مذاق سے معاہدے منعقد نہیں ہوتے۔

### بحث ۶: خیارات

پچھلی بحث میں ہم نے یہ دیکھا کہ لازمی معاہدہ وہ ہوتا ہے جس میں معاہدے کے فریقوں میں سے کسی کو اس معاہدے کے فسخ کرنے یا باطل کرنے کا اختیار نہیں۔

خیار کا مفہوم یہ ہے کہ معاہدے کے کسی فریق کو یہ اختیار ہو کہ چاہے تو معاہدے کو جاری رکھے اور چاہے تو فسخ کر دے، بشرطیکہ خیار شرط، خیار رویت یا خیار عیب ہو اور اگر خیار تعیین ہو تو اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ جن چیزوں کا معاہدہ ہوا ہے ان میں سے کسی ایک کو منتخب کر لے۔

خیارات کی کل تعداد سترہ ہے، ہم مختصر طور پر یہاں صرف چھ خیارات پر گفتگو کریں گے، یعنی خیار مجلس، خیار تعیین، خیار شرط، خیار عیب اور خیار رویت۔ شریعت نے خیار کی اجازت فریقین کی رضامندی کی ضمانت یا ان کے مفادات کے تحفظ یا کسی بھی فریق کو متوقع نقصان سے بچانے کے لیے دی ہے، پس خیار کی شرعی اجازت ضرورت اور حاجت کی بناء پر ہے۔

خیارات کی اساس یا تو فریقین کے اتفاق پر ہے مثلاً خیار شرط اور خیار تعیین میں یا شریعت کے حکم پر مثلاً خیار عیب اور خیار رویت میں۔ کبھی خیار عیب معاہدہ کرنے والے کی طرف سے بطور شرط ضمناً ثابت ہوتا ہے صراحتاً نہیں۔

## شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خیار مجلس

خیار مجلس: یہ ہے جب تک فریقین معاہدے کی مجلس میں موجود ہیں، وہ بدنی طور پر الگ الگ نہیں ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کو معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ ہاں اگر ایک فریق دوسرے کو کہے کہ تم یہ معاہدہ لازم کرنا چاہتے ہو اور وہ کہے کہ میں نے کر لیا ہے تو معاہدہ لازمی ہو جائے گا اور خیار مجلس ختم ہو جائے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ معاہدہ اس وقت تک لازمی نہیں ہوتا جب کہ معاہدے کی مجلس نہ ختم ہو جائے یا ایک فریق دوسرے کے کہنے پر معاہدے پر مہر تصدیق نہ ثبت کر دے۔ یہ صورت ہر قسم کے معاہدوں میں نہیں ہوتی بلکہ ایسے معاہدوں میں ہوتی ہے جن میں معاہدہ فریقین کی جانب سے لازم ہوتا ہے اور جسے فسخ کرنا فریقین کے لیے ممکن ہوتا ہے، مثلاً مالی معاوضوں کے معاہدے جیسے خرید و فروخت کے تمام معاہدے، معاوضہ دے کر صلح کرنے کا معاہدہ اور کرایہ داری۔ خیار مجلس اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے جو خرید و فروخت کے معاہدے کے ضمن میں آئی ہے اور دوسرے مالی معاہدوں کو اس پر قیاس کیا گیا ہے<sup>(۱)</sup>۔

خیار مجلس کے سلسلے میں فقہاء کے دو گروہ ہو گئے ہیں

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> معاہدہ ایجاب و قبول سے لازم ہو جاتا ہے اور اس میں خیار مجلس نہیں ہوتا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے معاہدوں کی پابندی کا حکم دیتے ہوئے

(۱) المجموع للنووی، ۹: ۱۸۶ وبعد۔

(۲) البدائع، ۵: ۱۳۴؛ فتح القدير، ۵: ۵۸؛ بدایة المجتہد، ۲: ۱۶۹ وبعد؛ الشرح الكبير مع الدسوقي،

۳: ۸۱؛ القوانین الفقہیة، ۲۴۴؛ المنتقى على الموطأ، ۵: ۵۵۔

فرمایا: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المائدہ ۵: ۱ (معاہدوں کی پاس داری کرو) اور خیاب، معاہدے کی پاس داری کے منافی ہے، کیوں کہ جو شخص معاہدے سے رجوع کر لیتا ہے وہ اس کی پاس داری نہیں کرتا۔ نیز معاہدہ محض باہمی رضامندی سے مکمل ہو جاتا ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ، النساء، ۴: ۲۹ (مگر یہ کہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو) باہمی رضامندی کا حصول صرف ایجاب و قبول سے ہو جاتا ہے، اس لیے معاہدے کو لازمی قرار دینے کے لیے مجلس کے اختتام کا انتظار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ نے ان احادیث سے استدلال نہیں کیا جو خیاب مجلس کے ثبوت میں آئی ہیں، کیوں کہ وہ احادیث قرآن کی آیات کے عموم سے متعارض ہیں۔ نیز حنفیہ نے خیاب مجلس کی حدیث "خریدار اور فروخت کرنے والے کو اختیار ہے، جب تک کہ الگ الگ نہ ہوں" کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ حدیث معاہدے کی تکمیل سے پہلے کے مراحل کے بارے میں ہے۔ خریدار اور فروخت کرنے والے سے معاہدے سے پہلے بھاؤ اور مول تول کرنے والے مراد ہیں کہ اگر چاہیں تو معاہدہ کر لیں، نہ چاہیں تو نہ کریں اور الگ الگ ہونے سے مراد باتوں کے ذریعے الگ الگ ہونا ہے نہ کہ بدنی طور پر۔ یعنی جس شخص نے معاہدے میں ایجاب کیا ہے وہ چاہے تو دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے ایجاب سے رجوع کر لے اور دوسرے کو اختیار ہے چاہے اسے اسی مجلس میں قبول کر لے چاہے رد کر دے۔ یہ درحقیقت خیاب قبول اور رجوع ہے۔

لیکن حقیقت ہے کہ یہ تاویل لایعنی ہے کیوں کہ معاہدے کی تکمیل سے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کو معاہدے کرنے یا نہ کرنے کا مکمل اختیار ہوتا ہے۔ اس تاویل کی رو سے اس حدیث کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔ شارع کو اس امر کی کیا ضرورت تھی کہ وہ اس

حدیث کے ذریعے ایک عمومی اصول "معاہدہ کرنے کی آزادی" کو ثابت کرتا، کیوں کہ ہر انسان کے لیے اصل تو یہ ہے کہ اس پر کوئی ذمہ داری نہ ہو۔ نیز جب کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے پیش کردہ ایجاب کو قبول نہیں کرتا تو اسے "تفرق" (الگ ہونا) نہیں کہتے۔ اسے اختلاف کہتے ہیں۔

خیار مجلس کی حدیث اس آیت سے متعارض نہیں جس میں معاہدوں کی پاس داری کا حکم ہے کیوں کہ آیت میں معاہدوں سے ایسے معاہدے مراد ہیں جو مکمل اور لازمی ہیں، جن میں خیار نہیں ہے۔ نیز یہ حدیث تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ، النساء: ۳: ۲۹ (باہمی رضامندی سے تجارت) کی آیت سے بھی متعارض نہیں کیوں کہ شریعت نے اس خیار کی اجازت باہمی رضامندی کو موکد کرنے کے لیے دی ہے۔

۲۔ شافعیہ اور حنابلہ جو خیار مجلس کو ثابت کرتے ہیں، ان کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ جب ایجاب و قبول کے تبادلے سے کوئی معاہدہ ہو جاتا ہے تو وہ معاہدہ جائز ہوتا ہے لیکن لازم نہیں ہوتا، جب تک کہ فریقین اسی مجلس میں موجود ہیں۔ فریقین میں سے ہر ایک کو معاہدہ باقی رکھنے اور اسے فسخ کرنے کا اختیار باقی رہتا ہے، جب تک کہ اس مجلس میں موجود ہیں اور الگ الگ نہیں ہوتے یا معاہدے کو قطعی طور پر اختیار نہیں کر لیتے۔ فریقین کے الگ الگ ہونے کا تعین لوگوں میں معروف عرف اور تعامل کی بنیاد پر ہوگا۔ یہ ہے خیار مجلس<sup>(۲)</sup>۔

انہوں نے بخاری اور مسلم کی صحیح، ثابت حدیث سے خیار مجلس کی شرعی حیثیت پر استدلال کیا ہے، جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خریدار اور فروخت کرنے

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۴۳، ۴۵؛ المہذب، ۱: ۲۵۷؛ المغنی، ۳: ۵۶۳؛ المجموع، ۹: ۱۹۶۔

(۲) حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک خیار مجلس یا تو چلنے سے یا اوپر چڑھنے یا نیچے اترنے سے یا معاہدے کی جگہ سے نکل جانے

سے ختم ہو جاتا ہے (غایۃ المنتہی، ۲: ۳۰؛ المجموع، ۹: ۱۹۲)۔

والے کو اختیار ہے جب تک الگ الگ نہ ہو جائیں، یا ان میں سے ایک دوسرے سے یہ نہ کہہ دے کہ اس معاہدے کو قطعی سمجھو<sup>(۱)</sup>۔ الگ الگ ہونے سے مراد یہ ہے کہ بدنی طور پر الگ الگ ہو جائیں۔ اگر وہ سال بھر یا اس سے زیادہ اسی مجلس میں موجود رہے یا کھڑے رہے یا طویل مسافت طے کرتے رہے تو دونوں کو اختیار باقی رہے گا، جیسا کہ نووی نے کہا ہے۔ الگ الگ ہونے کا دار و مدار لوگوں کے عرف پر ہے، جس کو لوگ الگ الگ ہونا سمجھیں اس کے ذریعے معاہدہ لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں<sup>(۲)</sup>۔

### خیار تعین

خیار تعین<sup>(۳)</sup> یہ ہے کہ فریق معاہدہ کو تین ایسی مختلف اشیاء میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کا اختیار ہو جو قیمت اور صفت میں ایک دوسری سے مختلف ہوں اور معاہدے میں ان کا ذکر ہو۔ جب ان میں سے کوئی ایک متعین ہو گئی تو محل عقد جو پہلے کسی قدر نامعلوم یا غیر متعین تھا اب معلوم اور متعین ہو گیا۔

خیار تعین صرف مالی معاوضات کے معاہدوں میں ہوتا ہے جن میں متعین اشیاء کی ملکیت منتقل ہوتی ہے مثلاً خرید و فروخت، معاوضے کے بدلے ہبہ اور تقسیم وغیرہ۔  
خیار تعین، حنفیہ کی رائج رائے کے مطابق، صرف خریدار کا حق ہے۔

(۱) سبل السلام، ۲: ۳۳ وبعده؛ ابن رشد مالکی کہتے ہیں کہ تمام محدثین کے نزدیک اس حدیث کی سند تمام اسناد سے زیادہ قابل اعتماد اور صحیح ہے۔ ابن حزم نے الحلی میں اسے متواتر قرار دیا ہے کہ ایک بڑی جماعت نے اسے روایت کیا۔

(۲) اس رائے کو اس بنیاد پر اختیار کیا گیا ہے کہ معاہدے کی لازمی قوت کو متزلزل کر دیتی ہے اور یہ قانون کے اصول میں سے ایک بہت ہی اہم اصل ہے (مصادر الحق للسنہوری، ۲: ۴۷)۔

(۳) دیکھیے: احکام خیار التعین، المجلد، دفعہ ۳۱۶۔ ۳۲۹۔

خیار تعیین کے شرعی جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعی، احمد اور حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے یہ ہے کہ یہ جائز نہیں کیوں کہ مال فروخت غیر متعین ہو جاتا ہے جب کہ اس کا متعین اور معلوم ہونا شرط ہے۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین نے لوگوں کی ضرورت کی بناء پر استحساناً اسے جائز قرار دیا۔ کیوں کہ کبھی خریدار، مال کے بارے میں تجربہ کار نہیں ہوتا، اسے کسی ماہر کے مشورے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ زیادہ مناسب شے خرید سکے۔ کبھی کسی شخص نے کسی کو وکیل بنایا ہوتا ہے لیکن مال کو خود بھی دیکھنے کا خواہش مند ہوتا ہے، جب کہ تاجر اسے پسند نہیں کرتا کہ دو تین قسم کی اشیاء اپنی دوکان یا سٹور سے نکال کر باہر بھیج دے<sup>(۱)</sup>۔ نیز یہ بات معقول اور حقیقت پسندانہ ہے کیوں کہ اس میں تاجر کا مفاد بھی ہے تاکہ اس کے مال کے نقصان ہونے پر اسے اس کا معاوضہ مل سکے، وہ محض امانت نہ ہو کہ ضائع ہونے پر اسے کچھ نہ ملے۔ اور اس میں خریدار کا بھی فائدہ ہے کہ وہ اپنی پسند کی چیز خرید سکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ مال فروخت غیر متعین ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ہر قسم کے مال کی الگ الگ قیمت مقرر ہے، اس لیے اس میں کسی نزاع کا اندیشہ نہیں ہے۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی، ۴: ۴۱؛ البدائع، ۵: ۲۶۱۔



## خیار تعیین کی شرائط

حنفیہ جو خیار تعیین کے قائل ہیں، انہوں نے اس کے درست ہونے کے لیے تین شرائط عائد کی ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ خیار زیادہ سے زیادہ تین اشیاء میں ہو، کیوں کہ عام طور پر اشیاء کی تین اقسام ہوتی ہیں: عمدہ، درمیانہ اور معمولی۔ اگر تین سے زائد اشیاء ہیں تو خیار صحیح نہیں کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں ہے۔

۲۔ اشیاء کی قیمتوں اور ان کی کوالٹی میں فرق ہو اور ہر قسم کی قیمت مقرر ہو، اگر مختلف اشیاء کی ایک ہی قیمت اور ایک ہی کوالٹی ہے تو اس صورت میں خیار کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر ان میں سے ہر قسم کی قیمت متعین نہیں ہے تو قیمت کے نامعلوم ہونے کی وجہ سے معاہدہ بیع فاسد ہو جاتا ہے۔

۳۔ خیار کی مدت متعین ہو جو امام ابو حنیفہ کے نزدیک خیار شرط کی طرح تین دن سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔ اگر اس سے زائد ہو تو معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے۔

صاحبین کے نزدیک، یہی کافی ہے کہ مدت متعین ہو، خواہ تین دن سے زائد ہو۔

## خیار تعیین کا اثر

اگر خریدار نے صرف خیار تعیین پر اکتفاء کیا اور خیار شرط کا ذکر نہیں کیا تو معاہدہ لازم ہو جائے گا اور ایک شے کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ اب خریدار کا کام صرف یہ رہ جاتا ہے

(۱) الزیلعی، ۴: ۲۱؛ البدائع، ۵: ۲۶۱؛ فتح القدیر، ۵: ۱۳۰ وبعده۔



کہ وہ ان میں سے کوئی ایک شے پسند کر لے۔ اگر خریدار مر گیا تو وارثوں کو اختیار تعیین کا حق استعمال کرنے کا حق ہو گا۔

اگر اختیار تعیین کے ساتھ اختیار شرط بھی شامل کر لیا تو معادہ لازم نہیں ہو گا اور حق اختیار وراثت میں نہیں ملے گا بلکہ خریدار کو پورا معادہ رد کرنے کا اختیار ہو گا<sup>(۱)</sup>۔

### اختیار تعیین کی انتہا

اختیار تعیین یا تو صراحتاً ختم ہو جاتا ہے یا دلالتاً یا حکماً۔ مثلاً اگر خریدار یہ کہتا ہے کہ میں نے ان میں سے فلاں شے پسند کر لی ہے، یا ان میں سے کسی ایک میں تصرف کر لیتا ہے تو دلالتاً اس نے ایک شے کو پسند کر لیا، یا خریدار کے قبضے کے بعد کوئی ایک چیز اس کے ہاتھ سے ضائع ہو گئی تو متعین ہو جاتا ہے کہ وہی چیز مال فروخت تھی اور خریدار کو اس کی قیمت دینا ہو گی۔ اور دوسری اشیاء اس کے پاس امانت تھیں جو مالک کو واپس کرنا ہوں گی<sup>(۲)</sup>۔

### اختیار شرط

اختیار شرط یہ ہے<sup>(۳)</sup> کہ فریقین میں سے کسی ایک یا دونوں کو ایک معلوم مدت کے دوران معادہ جاری رکھنے یا فسخ کرنے کا حق حاصل ہو۔ مثلاً خریدار فروخت کرنے والے سے کہے: میں آپ سے یہ چیز اس شرط پر خریدتا ہوں کہ مجھے ایک یا تین دن تک اس کی واپسی کا اختیار ہو گا۔

(۱) البدائع، ۵: ۲۶۱، ۲۶۸؛ فتح القدیر، ۵: ۱۳۲۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۶۱ و بعد؛ فتح القدیر، ۵: ۱۳۲۔

(۳) دیکھیے: مجلة الاحکام العدلیة، احکام اختیار الشرط، دفعات: ۳۰۰، ۳۰۹۔

شریعت نے اسے اس ضرورت کے تحت جائز قرار دیا ہے کہ معاہدوں میں کوئی فریق غبن (مارکیٹ ریٹ سے کم یا زیادہ پر فروخت) کا شکار نہ ہو جائے۔

خیار شرط صرف ایسے لازمی معاہدوں میں جائز ہے جو فریقین کی رضامندی سے فسخ ہو سکتے ہیں، خواہ معاہدے کا لزوم ایک ہی جانب سے ہو، مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، مزارعت، مساقات، شراکت، مضاربت، تقسیم، کفالہ اور حوالہ، اور رہن جب کہ گروی دینے والے نے اپنی جانب سے اس کے لزوم کی شرط عائد کی ہو، گروی لینے والے کو شرط عائد کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ اس کے اعتبار سے یہ معاہدہ لازمی نہیں ہے۔

غیر لازمی معاہدات مثلاً وکالت، عاریت، امانت، ہبہ اور وصیت میں خیار شرط کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہ معاہدے اپنے مزاج کے اعتبار سے لازمی نہیں ہیں۔

ایسے لازمی معاہدے جو فسخ نہیں ہو سکتے مثلاً نکاح، طلاق اور خلع ان میں خیار شرط نہیں ہے کیوں کہ ان کو فسخ کرنا مشکل ہے۔

اسی طرح بیع سلم اور بیع صرف کے معاہدوں میں خیار شرط درست نہیں کیوں کہ بیع سلم کے معاہدے میں یہ شرط ہے کہ قیمت پر معاہدے کی مجلس میں قبضہ ہو جائے اور بیع صرف میں یہ شرط ہے کہ دونوں متبادلات ایک ہی مجلس میں ایک دوسرے کے سپرد کر دی جائیں جب کہ خیار شرط کا تقاضا یہ ہے کہ مجلس کے بعد قبضہ ہو، جب مجلس کے بعد قبضہ ہو تو معاہدہ سلم اور معاہدہ صرف فاسد ہو جائیں گے، اس لیے ان میں خیار شرط جائز نہیں<sup>(۱)</sup>۔

(۱) الدر المختار علی رد المحتار لابن عابدین، ۴: ۵۰ وبعده۔

## خیار شرط کی مدت

مالکیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ خیار شرط کی مدت معلوم ہونا ضروری ہے اگر مدت نہ مقرر کی گئی ہو یا مدت معلوم نہ ہو یا ہمیشہ ہمیشہ کی مدت مقرر کر دی گئی ہو تو معادہ درست نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک فاسد<sup>(۱)</sup> اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک باطل ہوگا<sup>(۲)</sup>۔

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ مدت کے تعیین کے بغیر بھی خیار شرط جائز ہے۔ حاکم کو اختیار ہے کہ وہ اس طرح کی دیگر اشیاء کے مطابق اس میں مدت مقرر کر دے کیوں کہ عرف میں ہر طرح کے مال تجارت کے لیے خیار شرط کی مدت ہوتی ہے، اگر مدت مقرر نہ کی گئی ہو تو عرف میں متعارف مدت شمار ہوگی۔ متعارف مدت سے زائد مدت مثلاً پورا ایک دن زائد مقرر کر دی تو معادہ فاسد ہو جائے گا، نیز اگر مدت مجہول رکھی گئی مثلاً "بارش برسنے تک" تو بھی معادہ فاسد ہوگا<sup>(۳)</sup>۔

خیار شرط کی مدت کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں

۱۔ امام ابو حنیفہ، زفر اور شافعی کا قول یہ ہے<sup>(۴)</sup> کہ خیار شرط کی مدت تین دن سے زائد نہیں ہوگی۔ جس حدیث سے خیار شرط ثابت ہے اس پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔ یہ حبان بن منقذ کی حدیث ہے کہ خرید و فروخت میں ان کے ساتھ زیادتی ہو جاتی تھی، ان کے خاندان نے رسول

(۱) البدائع، ۵: ۱۴۴، رد المحتار، ۳: ۴۹۔

(۲) المہذب، ۱: ۲۵۹؛ المغنی، ۳: ۵۸۹۔

(۳) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۰۸؛ الشرح الکبیر، ۳: ۹۵۔

(۴) المبسوط، ۱۳: ۴۰؛ البدائع، ۵: ۱۴۴؛ فتح القدير، ۵: ۱۱۰؛ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۴۷؛

اللہ ﷺ سے شکایت کی تو آپ نے فرمایا: "جب تم سودا کرو تو یہ کہا کرو، کوئی دھوکا نہ کیا جائے اور مجھے تین دن تک اختیار ہوگا" (۱)۔ یہ خیار لوگوں کی زیادتی کا مداوا کرنے کے لیے استثنائی طور پر جائز قرار دیا گیا، اس لیے اس کی اتنی مدت ہوگی جتنی کہ نص نے بیان کر دی اور وہ تین دن ہے۔ اس پر اضافہ جائز نہیں اور تین دن سے ضرورت غالباً پوری ہو جاتی ہے۔

اگر تین دن سے زائد مدت مقرر کی گئی تو امام ابو حنیفہ اور امام زفر کے نزدیک معاہدہ فاسد ہو جائے گا البتہ اگر تین دن کی مدت کے اندر خیار شرط رکھنے والے نے معاہدے کو برقرار رکھنے کا اعلان کر دیا تو معاہدہ پھر سے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح قرار پائے گا کیوں کہ معاہدے کے فاسد ہونے کا سبب ختم ہو گیا، جب کہ امام زفر کے نزدیک فاسد معاہدے کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتے اور امام شافعی کے نزدیک معاہدہ باطل ہوگا۔

۲۔ صاحبین اور حنابلہ کے نزدیک (۲) فریقین کے باہمی اتفاق سے مدت مقرر کی جاسکتی ہے جو تین دن سے زائد بھی ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ خیار شرط غور و فکر اور مشورے کے لیے شریعت نے جائز قرار دیا ہے اور کبھی اس کے لیے تین دن ناکافی ہوتے ہیں۔ حبان کی حدیث میں تین دن کی تحدید درحقیقت رسول اللہ ﷺ نے ان کے معاملات کے پیش نظر کی تھی اور ضروری نہیں جو مدت ایک شخص کے لیے کافی ہو وہ دوسرے کے لیے بھی کافی ہو، پس حدیث میں مذکور تحدید مدت میں اضافے سے مانع نہیں ہے۔

(۱) یعنی نہ دھوکا اور نہ غبن، یعنی نہ تمہارے لیے مجھے دھوکا دینا جائز ہے اور نہ تمہارا دھوکا مجھ پر لازم ہوگا۔ اس حدیث کو حاکم، بیہقی، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور مالک نے مؤطا میں ابن عمر سے روایت کیا۔ (سبل السلام، ۵۲۳، نیل الاوطار، ۵: ۱۸۲)۔

(۲) المبسوط، ۱۳: ۴۱؛ فتح القدیر، ۵: ۱۱۱؛ البدائع، ۵: ۱۴۲؛ المغنی، ۳: ۵۸۵؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۵۰۔

۳۔ مالکیہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> جس قدر ضرورت ہو اتنے دن خیار شرط کی مدت رکھی جاسکتی ہے اور اس کا تعلق حالات کے اختلاف سے ہے مثلاً پھلوں میں ایک دن سے زائد مدت نہیں رکھی جاسکتی، کپڑوں اور جانوروں میں تین دن اور دراز کی زمین میں تین دن سے زائد، مکان وغیرہ میں ایک مہینہ، کیوں کہ خیار کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز خرید رہا ہے اس کے بارے میں مکمل معلومات حاصل کر لے اور تجربہ کر لے اور مختلف اشیاء کا تجربہ کرنے کے لیے مختلف مدت درکار ہوتی ہے، پس معاہدہ کرنے والے کی ضرورت کے پیش نظر مدت مقرر کی جائے گی۔ معاہدے کے فوراً بعد خیار شرط کی مدت شروع ہو جائے گی۔

### خیار شرط کے اثرات

خیار شرط کے دو اثرات ہیں، ایک متفقہ اور دوسرے میں اختلاف ہے۔

متفقہ اثر یہ ہے کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہے اس کے اعتبار سے معاہدہ لازم نہیں ہوتا بلکہ مدت خیار کے اندر اسے معاہدہ فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے اور اسے جاری رکھنے کا بھی۔ اگر مدت ختم ہو گئی اور اس نے نہ تو معاہدہ فسخ کیا اور نہ جاری رکھا تو اس کا اختیار ختم ہو گیا اور معاہدہ لازمی ہو گیا۔

معاہدے کو فسخ کرنے یا جاری رکھنے کے لیے مثلاً زبان سے کہنا کہ میں نے معاہدہ جاری رکھا یا میں اس سے راضی ہوں یا میں نے فسخ کر دیا، کافی ہے۔ اسی طرح کوئی ایسا کام کیا جس سے معاہدہ جاری رکھنے یا فسخ کرنے پر دلالت ہوتی ہو مثلاً اس مال میں تصرف کیا، اسے فروخت کر دیا یا اجارہ پر، رہن پر یا عاریت پر دے دیا، خواہ بیچنے والے نے دیا ہو اگر اسے خیار حاصل تھا۔ یا خریدار نے، اگر اسے خیار حاصل تھا۔

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۳۰۷؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۳: ۹۱، ۹۵؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۷۳۔

فسخ کے درست ہونے کی دو شرطیں ہیں<sup>(۱)</sup>

۱۔ فسخ، خیاب کی مدت کے دوران ہو، کیوں کہ جسے خیاب حاصل تھا، اگر اس نے اس مدت کے دوران فسخ نہیں کیا اور مدت گزر گئی تو معاہدہ لازم ہو جائے گا۔

۲۔ اگر فسخ زبانی ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ضروری ہے کہ دوسرے فریق کو فسخ کا علم ہو، تاکہ اُسے نقصان نہ ہو، کیوں کہ اگر وہ مال فروخت کرنے والا ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ اس خیال سے کہ خریدار معاہدہ فسخ نہیں کرے گا دوسرا خریدار نہ تلاش کرے، جس سے اُسے نقصان ہو۔ اور اگر خریدار ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ اس شے میں تصرف کر ڈالے، اس خیال سے کہ بیچنے والا معاہدہ فسخ نہیں کرے گا۔ اس طرح اسے تاوان ادا کرنا پڑے گا، جس کا اُسے نقصان ہوگا۔ اگر فسخ کا علم ہو جائے گا تو ہر فریق نقصان سے بچ جائے گا۔ اگر فسخ عمل کے ذریعے سے ہوا تو اس میں دوسرے فریق کو بتانے کی ضرورت نہیں کیوں کہ یہ امر حکمی ہے اور حکمی فسخ میں دوسرے کو بتانا ضروری نہیں۔ جیسے کہ وکیل، شریک یا مضارب اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں منتقل ہو جائے یا اُسے مکمل دیوانگی نے آلیا ہو تو اُسے معزول کرنے کے لیے اُسے بتانا ضروری نہیں۔ نیز معاہدہ جاری رکھنے کے لیے دوسرے فریق کو بتانا ضروری نہیں۔

امام ابو یوسف اور حنابلہ کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ دوسرے فریق کو فسخ کے بارے میں بتانا شرط نہیں ہے۔ کیوں کہ خیاب شرط کو قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کو قبول کر لیا جائے کہ جسے خیاب حاصل ہے اُسے فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے، سو وہ اپنا اختیار استعمال کر سکتا ہے، خواہ دوسرے فریق کو علم ہو یا نہ ہو۔

(۱) البدائع، ۵: ۲۴۳؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۸۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۴۳؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۸، غایۃ المنتہی، ۲: ۳۱۔



جس اثر کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے وہ ہے خیار شرط میں معاہدے کے اثر کا مرتب نہ ہونا۔

حنفیہ<sup>(۱)</sup> اور مالکیہ<sup>(۲)</sup> کے نزدیک خیار شرط کی صورت میں معاہدے کے اثرات مرتب نہیں ہوتے یعنی اگر خیار دونوں فریقوں کو حاصل تھا تو خیار کی مدت کے دوران ان میں سے کوئی ایک بھی مبادلے میں لی ہوئی چیز کا مالک نہیں بن سکے گا۔ یعنی مال فروخت بیچنے والے کی ملکیت سے نکل کر خریدار کی ملکیت میں نہیں جائے گا اور قیمت خریدار کی ملکیت سے نکل کر بیچنے والے کی ملکیت میں نہیں آئے گی۔ کیوں کہ دونوں جانب یعنی بیچنے والے اور خریدار کے پاس خیار موجود ہے۔

اگر خیار صرف بیچنے والے کو حاصل ہے تو مال فروخت اس کی ملکیت سے نہیں نکلے گا البتہ قیمت خریدار کی ملکیت سے نکل جائے گی کیوں کہ اس کے اعتبار سے معاہدہ لازم ہے لیکن بیچنے والے کی ملکیت میں نہیں آئے گی تاکہ دونوں متبادل (مال اور قیمت) ایک ہی شخص کی ملکیت میں نہ آجائیں۔ کیوں کہ یہ امر فریقین میں انصاف اور برابری کے اصول کے منافی ہے کہ دونوں اشیاء کسی ایک کی ملکیت میں آجائیں۔ صاحبین کہتے ہیں کہ قیمت فروخت کرنے والے کی ملکیت میں آجائے گی، کیوں کہ یہ بات درست نہیں کہ اس کا کوئی مالک نہ ہو۔

اگر خیار صرف خریدار کو حاصل ہو تو قیمت اس کی ملکیت سے نہیں نکلے گی البتہ مال فروخت بیچنے والے کی ملکیت سے نکل جائے گا لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک خریدار کی

(۱) البدائع، ۵: ۲۶۴ وبعد، فتح القدیر، ۵: ۱۱۵ وبعد؛ الدرالمختار وحاشیة ابن عابدین، ۴: ۵۱۔

(۲) الشرح الكبير مع الدسوقي، ۳: ۱۰۳؛ القوانین الفقہیة، ۲۷۳۔



ملکیت میں داخل نہیں ہوگا، جب کہ صاحبین کے نزدیک خریدار کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مال فروخت خیار کے زمانے میں فروخت کرنے والے کی ملکیت میں رہے گا تا آنکہ خیار کی مدت گزر جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس فریق نے اپنے لیے خیار شرط رکھا ہے اس کی طرف سے معاہدے پر مکمل رضامندی نہیں ہے اور جب تک مکمل رضامندی نہ ہو جائے معاہدے کے آثار وجود میں نہیں آتے۔

شافعیہ کی اور حنابلہ کی اظہر رائے یہ ہے <sup>(۱)</sup> کہ خیار شرط کی مدت میں معاہدے کے اثرات مرتب ہو جاتے ہیں اور متبادلات کی ملکیت معاہدے کے فریقین کی طرف منتقل ہو جاتی ہے خواہ خیار دونوں فریقوں کے پاس ہو یا کسی ایک کے پاس، کیوں کہ معاہدہ نافذ ہو گیا، اس کے احکام و اثرات مرتب ہو گئے خیار کا صرف یہ اثر ہے کہ ابھی معاہدہ لازم نہیں ہوا۔ دونوں فریقوں کے اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب مال فروخت کے اخراجات یا اس میں اضافے (مثلاً مادہ جانور کا بچہ پیدا ہو گیا) کا مسئلہ پیدا ہو۔ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے کے مطابق خیار کی مدت کے دوران اخراجات اور اس زمانے کا اضافہ بیچنے والے کی ذمہ داری اور استحقاق ہے جب کہ دوسرے فریق کی رائے میں اخراجات بھی خریدار کی ذمہ داری ہے اور اضافہ بھی اسی کا استحقاق۔

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۲۸؛ المہذب، ۱: ۲۵۹؛ المغنی، ۳: ۵۷۱؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۳۲؛ القواعد

## خیار شرط کا اختتام

خیار شرط پر مشتمل معاہدہ لازمی نہیں ہوتا، خیار کے خاتمے پر یا تو معاہدہ ختم ہو جاتا ہے یا لازمی ہو جاتا ہے اور خیار مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک سے ختم ہو جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ خیار کی مدت میں معاہدے کو جاری رکھنے یا ختم کرنے کا فیصلہ، خواہ زبانی ہو یا عملی۔

۲۔ معاہدہ جاری رکھنے یا ختم کرنے کے اعلان کے بغیر خیار کی مدت ختم ہو جانا۔

۳۔ جس فریق کو خیار حاصل تھا اس کے قبضے میں مال خیار کا ضائع یا عیب دار ہو جانا۔ اگر خیار

بیچنے والے کو حاصل تھا تو معاہدہ بیع باطل ہو گیا اور خیار ختم ہو گیا اور اگر خیار خریدار کو حاصل

تھا تو معاہدہ بیع باطل نہیں ہو گا بلکہ لازم ہو جائے گا لیکن خیار ختم ہو جائے گا اور خریدار پر

قیمت ادا کرنا واجب ہوگی، خواہ مال فروخت خریدار کے کسی عمل سے ضائع یا عیب دار ہو یا

بیچنے والے کے عمل سے یا آسانی آفت سے۔

۴۔ اگر خیار خریدار کو حاصل تھا اور مال خیار میں خریدار کے پاس اضافہ ہو گیا، اضافہ خواہ

اس مال کے ساتھ متصل اور اس کا جزو ہو جیسے جانور کا موٹا تازہ ہو جانا یا اس سے الگ ہو مثلاً

زمین پر عمارت بنالی اور کپڑے کو رنگ کر لیا یا الگ ہو لیکن اس سے پیدا ہوا ہو جیسے جانور نے

بچہ دیا ہو یا باغ میں پھل آگیا ہو یا اضافہ الگ ہو اور اس سے پیدا بھی نہ ہو ہو مثلاً اس شے کا

کرایہ، ان امور سے خیار باطل نہیں ہوتا اور مال واپس کرنا جائز ہے۔

۵۔ حنفیہ اور حنابلہ<sup>(۱)</sup> کے نزدیک جس شخص کو خیار شرط حاصل تھا وہ اگر مر جائے تو خیار ختم

ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک خیار شرط، خیار رویت کی طرح خاص شخص اور ذاتی حق

(۱) البدائع، ۵: ۲۶۷، ۲۶۸، المبسوط، ۱۳: ۲۲، ۲۳، فتح القدير، ۵: ۱۱۷، ۱۲۵، الدرالمختار،

ہے، جس میں وراثت جاری نہیں ہوتی، اس لیے کسی دوسرے شخص کو منتقل ہونے کا اس میں تصور بھی نہیں پایا جاتا۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ خیار شرط موت سے ختم نہیں ہوتا، بلکہ وراثت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ حق اس مال سے متعلق ہے جس پر معاہدہ ہوا ہے۔ یہ شخصی حق نہیں ہے اور مالی حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو کوئی مال یا حق چھوڑ جائے تو وہ وارثوں کا ہے"<sup>(۳)</sup>۔

### خیار عیب

خیار عیب یہ ہے<sup>(۴)</sup> کہ معاہدے کے کسی ایک فریق کو معاہدہ فسخ کرنے اور جاری رکھنے کا حق ہو، جب کہ دونوں متبادل اشیاء (مال اور قیمت) میں سے کسی میں کوئی عیب نکل آئے اور معاہدے کے وقت اسے اس کا علم نہ ہو۔

اس خیار کا سبب: جس چیز پر معاہدہ ہوا، اس میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے یا اس کے مبادلے میں جو قیمت دی گئی اس میں کوئی عیب پایا جائے جو اس کی قیمت کو کم کر دے یا اس سے مطلوب مقصد ہی پورا نہ ہو سکتا ہو اور معاہدے کے وقت اس شخص کو جسے خیار عیب حاصل ہو گا اس عیب کا علم نہ ہو۔ اس خیار کو خیار عیب کہتے ہیں۔

(۱) المغنی، ۳: ۵۷۹؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۲۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۰۹؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۷۳؛ المیزاب، ۱: ۲۵۹؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳۵۔

(۳) احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے مقدم بن معد کرب سے ان الفاظ میں روایت کی: "جو مال چھوڑ جائے وہ

وارثوں کا ہے"۔ نیل الاوطار، ۶: ۶۲۔

(۴) دیکھیے: المجلہ، احکام العیب، دفعات: ۳۳۶، ۳۵۵۔

اس خیار کا ثبوت داللتاً اور ضمناً ہوتا ہے کیوں کہ مال اور قیمت کا عیب سے پاک ہونا معاہدے کے فریقین کا مطلوب ہے، خواہ صراحتاً اس کی شرط نہ عائد کریں۔ جب ان میں سے کوئی ایک چیز بھی عیب سے پاک نہیں تو معاہدے کرنے والے کی معاہدے پر رضامندی متاثر ہوگی اور رضامندی معاہدوں کی اساس ہے، اس لیے رضامندی میں پیدا ہونے والے خلل کے تدارک کے لیے شریعت نے خیار غیب کو جواز بخشا ہے۔

اگر مال یا قیمت بے عیب نہ ہوں تو مبادلات میں عدل اور برابری کا اصول برقرار نہیں ہوتا جس پر معاوضات کے معاہدوں کی بنیاد ہے، پس مساوات کے اصول کے تحفظ کے لیے خیار عیب کو شرعی حیثیت دی گئی ہے۔

شریعت نے متعدد احادیث نبویہ کی روشنی میں ایسے شخص کے لیے جسے اچانک کسی عیب پر آگاہ ہی ہو خیار عیب رکھ دیا ہے۔ بعض احادیث یہ ہیں: "مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، کسی مسلمان کے لیے کسی دوسرے مسلمان کے ہاتھ، بتائے بغیر عیب دار مال بیچنا جائز نہیں" (۱)۔ رسول اللہ ﷺ ایک غلے کے سوداگر کے پاس سے گزرے جو غلہ بیچ رہا تھا، آپ نے اس کے ڈھیر میں ہاتھ ڈالا تو اندر سے گیلا تھا، آپ نے فرمایا: "جس نے ہم سے دھوکا کیا، وہ ہم میں سے نہیں ہے"۔

ایسے لازمی معاہدات جن کو فسخ کیا جاسکتا ہو ان میں خیار عیب اور خیار رویت ثابت ہو جاتا ہے مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، اشیاء کی تقسیم اور کسی متعین معاوضے کے بدلے میں صلح۔

(۱) ابن ماجہ نے عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۲۱۱)۔

ایسا عیب جس سے خیار ثابت ہوتا ہے: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> ایسا عیب جو کسی چیز کی اصل فطرت میں نہ ہو اور تاجروں کے عرف میں اس عیب سے قیمت میں بہت زیادہ یا تھوڑی کمی واقع ہوتی ہو مثلاً اندھا پن، اور کانا ہونا، یہ تعریف مادی معیار والی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> شخصی معیار والی ہے، یعنی ہر وہ چیز جس سے قیمت کم ہو جائے یا اس سے مقصد حاصل نہ ہوتا ہو جیسے جانور سرکش ہو یا قربانی کے لیے خریدی گئی بکری کا کان کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو یا جو تاتنگ ہو۔

## خیار عیب کے ثبوت کی شرائط

- عیب پر آگاہی کے بعد خیار عیب ثابت ہونے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:<sup>(۳)</sup>
- ۱۔ عیب معاہدے سے پہلے موجود ہو یا معاہدے کے بعد لیکن حوالے کرنے سے پہلے موجود ہو یعنی قدیم ہو۔ اگر چیز وصول کرنے کے بعد عیب پیدا ہوا یا خریدار کے پاس پیدا ہوا تو خیار نہیں ہوگا۔
  - ۲۔ معاہدے اور قبضے کے وقت خریدار کو عیب کے بارے میں علم نہ ہو۔ اگر ان میں سے کسی موقع پر بھی اسے علم تھا تو خیار نہیں ہوگا کیوں کہ دلائل اس عیب پر راضی تھا۔

(۱) فتح القدير مع العناية، ۵: ۱۵۱-۱۵۳؛ البدائع، ۵: ۲۷۲؛ الدرالمختار و حاشیة، ۴: ۷۴؛

المغنی، ۴: ۱۵۲؛ غایة المنتهی، ۲: ۳۵۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۵۱۔

(۳) البدائع، ۵: ۲۷۵ و بعد؛ فتح القدير، ۵: ۱۵۳۔

۳۔ مالک نے معاہدے کے وقت محل عقد میں کسی عیب کے پائے جانے سے اپنی براءت کی شرط نہ لگائی ہو۔ اگر ایسی شرط لگادی تھی تو خریدار کو کوئی اختیار نہیں، کیوں کہ جب خریدار نے فروخت کرنے والے کو عیب کی ذمہ داری سے بری قرار دے دیا تو اپنا حق خود ساقط کر دیا۔

۴۔ معاہدہ فسخ کرنے سے پہلے عیب ختم نہ ہو گیا ہو۔

یاد رہے کہ حنفیہ اس صورت میں خرید و فروخت کو درست قرار دیتے ہیں جب محل عقد میں ہر طرح کے عیب سے براءت کی شرط عائد کی گئی ہو، خواہ عیوب نام بنام گنوا کر متعین نہ کیے گئے ہوں، خواہ خیار عیب کی شرط لگانے والا مال میں عیب کی موجودگی کے بارے میں بے خبر ہو یا جانتا ہو، خواہ عیب معاہدہ بیع سے پہلے کا موجود ہو یا قبضے سے پہلے پیدا ہو گیا ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی ظاہر روایت ہے۔

امام محمد، مالک اور شافعی کی رائے، جس پر ہمارے قانون میں عمل ہوتا ہے، یہ ہے کہ اگر فروخت کرنے والے نے عیب سے اپنی براءت کا اظہار کر دیا تھا تو اس میں وہ عیب شامل ہیں جو معاہدے کے وقت تھے۔ اگر معاہدے کے بعد اور قبضے سے پہلے کوئی عیب پیدا ہو گیا تو وہ اس میں شامل نہیں، کیوں کہ براءت کسی ثابت اور موجود شے سے ہو سکتی ہے۔

نیز مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق<sup>(۱)</sup> بیچنے والا صرف اسی عیب سے اپنی براءت کا اظہار کر سکتا ہے جس کا اسے علم نہ ہو، جس عیب کا علم ہو اس سے براءت کا اظہار درست نہیں ہے۔

(۱) الشرح الكبير مع الدسوقي، ۳: ۱۲۳؛ القوانین الفقهية، ۲۶۵، مغنی المحتاج، ۲: ۵۳؛

المغنی، ۲: ۱۴۸؛ غایة المنتهی، ۲: ۲۴۔

**خیار عیب کا وقت:** جس وقت مال میں عیب ظاہر ہو اسی وقت خیار عیب ثابت ہوگا، خواہ معاہدے پر طویل زمانہ گزر چکا ہو۔ رہی یہ بات کہ عیب کے بارے میں معلوم ہونے کے فوراً بعد معاہدہ فسخ ہو گا یا تاخیر سے اس کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> عیب کی بناء پر مال تاخیر سے بھی واپس کر سکتا ہے، عیب کے بارے میں معلوم ہونے کے فوراً بعد واپس کرنا ضروری نہیں۔ جب عیب کے بارے میں معلوم ہو اور فوراً مال واپس نہیں کیا تو اس وقت تک اس کا خیار ختم نہیں ہوگا، جب تک کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے معلوم ہو کہ خریدار عیب دار مال کو قبول کرنے پر راضی ہے۔ کیوں کہ خیار شریعت نے نقصان سے بچانے کے لیے مقرر کیا ہے، اس لیے تاخیر سے باطل نہیں ہوگا۔ نیز حقوق جب ثابت ہو جائیں تو جب تک انہیں ساقط نہ کر دیا جائے یا جب تک ان کی مقررہ مدت ختم نہ ہو وہ باقی رہتے ہیں اور اس حق کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ عیب معلوم ہونے کے بعد فوراً معاہدہ فسخ کرنا ضروری ہے۔ فوراً سے مراد یہ ہے، اتنی تاخیر نہ کی جائے جسے عرف میں تاخیر سمجھا جائے۔ اگر نماز پڑھنے یا کھانا کھانے وغیرہ میں مصروف ہو گیا تو اسے تاخیر قرار نہیں دیا جائے گا۔ فوراً معاہدہ فسخ کرنے کی شرط اس لیے رکھی گئی ہے تاکہ دوسرے فریق کو تاخیر سے نقصان نہ ہو۔ اگر بلا عذر مال واپس کرنے میں تاخیر کی تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا اور معاہدہ لازم ہو جائے گا۔

(۱) الدرالمختار، ۴: ۹۳، المغنی، ۴: ۱۴۳، غایۃ المنتہی، ۲: ۴۱۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۵۶، المہذب، ۱: ۲۴۴، الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۳: ۱۲۔



## خیار عیب پر مشتمل معاہدے کا حکم

عیب دار شے کے معاہدے کا اثر یا حکم یہ ہے کہ فوری طور پر مالک کی ملکیت اس میں ثابت ہو جائے گی، کیوں کہ اگر معاہدے کا مال عیب سے پاک نہیں ہے تو اس کا اثر معاہدے کے لزوم پر ہوگا، اصل حکم پر نہیں۔ خیار شرط کے برعکس کیوں کہ اس میں جس شرط کا صراحتاً ذکر کیا گیا ہو اس کا تعلق اصل حکم سے ہوتا ہے جس کی بناء پر معاہدہ اصل حکم کے اعتبار سے منعقد نہیں ہوتا یا مدت خیار کے دوران اس پر اثر مرتب نہیں ہوتا<sup>(۱)</sup>۔

خیار عیب کے اثرات یہ ہوتے ہیں کہ جس شخص کو خیار عیب حاصل ہے اس کے اعتبار سے معاہدہ لازم نہیں ہوتا<sup>(۲)</sup>۔ یا تو جیسی چیز ہے اسی طرح اسے قبول کرنے پر راضی ہو جائے نتیجتاً اس کا خیار ختم ہو جائے گا اور معاہدہ لازم ہو جائے گا یا اسے پہلے مالک کو واپس کر دے، اس صورت میں معاہدہ باطل ہو جائے گا۔

کیا خیار عیب والے شخص کو یہ حق ہے کہ وہ عیب دار شے کو اپنے پاس رکھے اور نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۳)</sup> کہ جب تک اصل شے کو واپس لوٹانا ممکن ہو اسے یہ اختیار نہیں کہ اپنے نقصان کی تلافی یا قیمت میں کمی کا مطالبہ کرے، کیوں کہ مالک پر اس کی

(۱) البدائع، ۵: ۲۷۳۔

(۲) المرجع السابق، ۲۷۲۔

(۳) فتح القدير، ۵: ۱۵۹، ۱۶۴ وبعده؛ الدرالمختار، ۴: ۹۴؛ اللباب شرح الكتاب، ۲: ۲۱؛

تبيين الحقائق، ۴: ۳۲ وبعده؛ البدائع، ۳: ۲۸۹۔

رضامندی کے بغیر نقصان کی تلافی کی ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی، اس کو بھی نقصان سے بچانا ضروری ہے۔

اگر مال کی واپسی ناممکن ہو بشرطیکہ مال کی واپسی کا یہ عدم امکان خیار عیب والے شخص کے کسی عمل کی وجہ سے نہ ہو تو اسے اپنے نقصان کی تلافی کا حق ہے مثلاً مال ضائع ہو گیا یا اس میں کوئی نیا عیب پیدا ہو گیا، یا اس کی شکل بدل گئی اور اس کا کوئی نیا نام ہو گیا، اس میں ایسا اضافہ ہو گیا جو اسی سے پیدا ہو کر الگ ہو گیا مثلاً بچہ پیدا ہو گیا یا درخت میں پھل آگیا تو اصل مالک سے نقصان کی تلافی کی جاسکتی ہے، کیوں کہ بقدر امکان نقصان سے بچانے کی یہی صورت ہے۔

عیب کی وجہ سے دو طرفہ رضامندی سے چیز کی قیمت کم کرنا جائز ہے۔

نقصان کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ بے عیب چیز کی قیمت لگوائی جائے، پھر عیب دار شے کی قیمت لگوائی جائے، دونوں قیمتوں کا فرق نقصان ہو گا، اتنا وصول کر لیا جائے۔ مثلاً بے عیب مال دو ہزار کا ہے اور عیب دار ایک ہزار کا تو جتنے پر سودا ہو اس کی ادھی قیمت بطور زر تلافی وصول کر لیا جائے۔

البتہ اگر خریدار کے کسی عمل کے باعث اصل مال کی واپسی ناممکن ہو گئی، مثلاً اس نے فروخت کر دی یا ہبہ کر دی یا وقف کر دی تو اسے نقصان کی تلافی وصول کرنے کا حق نہیں رہتا۔ نیز اگر خریدار صراحتاً یا دلالتاً عیب دار مال قبول کرنے پر رضامند ہو گیا تو زر تلافی کا حق دار نہیں ہے کیوں کہ عیب پر رضامندی جس طرح معاہدہ فسخ کرنے میں رکاوٹ ہے اس طرح زر تلافی کی وصولی میں بھی رکاوٹ ہے، کیوں کہ رضامندی سے معلوم ہوتا ہے کہ خریدار کے نزدیک بے عیب ہونا مطلوب نہیں تھا۔

## معاہدہ کی منسوخی کی صورت اور معاہدے کے مال کی واپسی

اگر عیب دار مال ابھی تک اصل مالک کے پاس ہے دوسرے فریق نے نہیں لیا تو دوسرے فریق کے صرف یہ کہنے سے کہ میں یہ معاہدہ ختم کرتا ہوں، معاہدہ ختم ہو جائے گا، عدالتی کارروائی یا باہمی رضامندی کی ضرورت نہیں ہوگی، اس پر حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے۔ اگر مال دوسرے فریق نے لے لیا تھا تو معاہدہ حنفیہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> باہمی رضامندی یا عدالتی کارروائی کے ذریعے ختم ہو گا تا کہ فریقین میں کوئی نزاع نہ پیدا ہو جائے، کیوں کہ ہو سکتا ہے عیب نیا ہو اور قبضہ کرنے والے کے پاس آ کر پیدا ہوا ہو، اس حالت میں اسے واپس کرنا درست نہیں یا ہو سکتا ہے کہ پرانا عیب ہے، اس صورت میں واپسی کا اختیار ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں<sup>(۲)</sup> کہ نئے مالک کہ صرف یہ کہنے سے کہ میں معاہدہ ختم کرتا ہوں، معاہدہ ختم ہو جائے گا اس کے لیے باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلے کی ضرورت نہیں جیسا کہ خیار شرط اور خیار رویت میں معاہدہ ختم ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ خیار عیب کے ہوتے ہوئے صاحب خیار کے حوالے سے معاہدہ لازم نہیں ہوتا اور غیر لازم معاہدے کو دوسرے فریق کی رضامندی اور عدالتی کارروائی کے بغیر ختم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) البدائع، ۵: ۲۸۱۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۵۷؛ المہذب، ۱: ۲۷۲؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۲۱۔

## عیب کی وجہ سے مال کی واپسی میں رکاوٹ اور خیار کا خاتمہ

مندرجہ ذیل اسباب کی وجہ سے عیب کے باوجود مال کی واپسی درست نہیں اور خیار ثابت ہونے کے باوجود ختم ہو جاتا ہے اور معاہدہ لازم ہو جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ عیب کے بارے میں معلوم ہونے کے بعد اس پر راضی ہو جانا: صراحتاً راضی ہو مثلاً کہے کہ میں عیب پر راضی ہوں یا میں نے معاہدہ درست قرار دے دیا، یا دلائل راضی ہو، مثلاً مال میں کوئی ایسا تصرف کرے جس سے معلوم ہو کہ عیب پر راضی ہو گیا ہے مثلاً اسے فروخت کر دے یا ہبہ کر دے یا رہن رکھ دے یا کرائے پر دے دے یا کسی اور ایسے طریقے سے استعمال کرے جس سے رضامندی ظاہر ہوتی ہو۔ مثلاً لباس پہن لینا، جانور پر سوار ہو جانا یا اس کا علاج کرانا یا کپڑا رنگنا، اس کا لباس وغیرہ سلوا لینا یا زمین پر عمارت بنا لینا، گندم پیس لینا، گوشت بھون لینا یا عیب کا معاوضہ وصول کر لینا، وغیرہ۔ کیوں کہ عیب کے علم کے بعد اس پر راضی ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ مال کا بے عیب ہونا خریدار کا مقصود نہیں۔ اس لیے خیار عیب کے ثبوت کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

۲۔ اپنا خیار ختم کر دینا: صراحتاً جیسے زبان سے کہے، میں نے خیار ختم کر دیا، یا دلائل جیسے مال میں جو عیب ہو اس سے پہلے مالک کو بری الذمہ قرار دے دے، کیوں کہ خیار عیب دوسرے مالک کا حق ہے اور وہ اسے چھوڑ سکتا ہے۔

۳۔ معاہدے کے مال کا ضائع ہو جانا یا صاحب خیار کے پاس اس میں کوئی نیا عیب پیدا ہو جانا یا اس چیز میں مکمل تبدیلی آ جانا مثلاً گندم کا آٹا اور آٹے کی روٹی بن جانا وغیرہ۔

(۱) البدائع، ۵: ۲۸۲-۲۸۳، ۲۹۱؛ الدرالمختار وحاشیہ، ۴: ۸۲، ۸۵-۸۹، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳؛

مجمع الضمانات، ۲۱۹ وبعد؛ فتح القدير، ۵: ۱۶۳۔

۴۔ صاحب خیار کے قبضے میں مال میں کوئی ایسا اضافہ ہو جانا جو اس کے ساتھ متصل ہو لیکن اس کے اندر سے نہ پیدا ہوا ہو مثلاً زمین پر عمارت بنانا یا باغ لگانا دینا یا کپڑا رنگ دینا یا ایسا اضافہ ہو جو الگ ہو لیکن اس کے اندر سے پیدا ہوا ہو جیسے بچہ پیدا ہونا یا درخت کو پھل آنا۔

البتہ ایسا اضافہ جو اس شے کے ساتھ متصل ہو اور اصل سے پیدا ہوا ہو مثلاً جانور کا موٹا اور بڑا ہونا، یا ایسا اضافہ جو الگ ہو اور اس کے اندر سے نہ پیدا ہوا ہو مثلاً غلہ یا مزدوری، اس کے باعث خیار عیب ختم نہیں ہوتا۔

پہلی صورت میں مال کی واپسی ممنوع ہے کہ اس میں اضافے کو الگ نہیں کیا جاسکتا اور اضافہ ساتھ بھی نہیں دیا جاسکتا، اس لیے کہ وہ اضافہ کرنے والے کا حق ہے۔ اور دوسری صورت میں اس لیے مال واپس نہیں کیا جاسکتا کہ اگر نیا مالک اضافے کے بغیر اصل واپس کرے تو اضافہ اس کے پاس بغیر کسی بدل کے رہ جائے گا اور یہ شرعاً ممنوع ہے اور سود ہے۔

### خیار عیب میں وراثت

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ خیار عیب اور خیار تعین میں وراثت جاری ہوتی ہے کیوں کہ ان میں حق کا تعلق اس مال سے ہوتا ہے جس کے بارے میں خیار ہے۔ اگر خیار کا مالک وفات پا گیا تو خیار ختم نہیں ہوگا بلکہ یہ حق وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے گا، کیوں کہ مورث کا یہ استحقاق تھا کہ وہ بے عیب مال حاصل کرے یا خیار تعین میں اپنی پسند کی چیز منتخب کرے۔ لہذا وارثوں کو عیب دار مال قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کیوں کہ جو چیز مورث کے لیے ثابت ہوتی ہے وہی وارثوں کے لیے بھی ثابت ہوتی ہے اور خیار تعین میں جو ذمہ داری مورث کی ہے وہ وارث کی بھی ہے۔

البتہ خیار شرط اور خیار رویت میں حنفیہ کے نزدیک وراثت نہیں ہے<sup>(۱)</sup> جب کہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وراثت ہے۔ چوں کہ حنفیہ کے نزدیک خیار کا تعلق معاہدہ کرنے والے کے ارادے اور مرضی سے ہے، جو شخصی حق ہے اور شخصی حق وراثت میں ایک فرد سے دوسرے فرد کو منتقل نہیں ہوتا<sup>(۲)</sup>۔

حنفیہ اور جمہور میں خیار میں وراثت کے اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے یا نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک وراثت مال میں جاری ہوتی ہے حقوق میں نہیں البتہ کہیں ایسی دلیل موجود ہو کہ حقوق کو اموال کے ساتھ ملا دیا جائے تو وہاں حقوق میں وراثت جاری ہوگی۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ حقوق اور اموال دونوں میں وراثت جاری ہوتی ہے البتہ اگر کسی موقع پر ایسی دلیل موجود ہو جو وراثت کے حوالے سے حق اور مال میں فرق کرتی ہو تو وہاں حقوق میں وراثت نہیں ہوگی کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو کوئی، کوئی حق یا مال چھوڑ جائے تو وہ وارثوں کا ہے"۔

### خیار رویت

خیار رویت<sup>(۳)</sup> سے مراد یہ ہے کہ خریدار کو معاہدہ جاری رکھنے یا ختم کرنے کا حق ہوگا جب وہ اس شے کو دیکھے گا جس کے بارے میں معاہدہ ہوا ہے بشرطیکہ اس نے نہ تو معاہدے

(۱) خیار شرط میں وراثت جاری نہ ہونے میں حنابلہ بھی ان سے ہم آہنگ ہیں۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۶۸؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۰۹؛ المجموع للنووی، ۹: ۱۹۶؛ حاشیۃ الباجوری،

۱: ۱۶۰؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۳۰، ۳۳؛ المغنی، ۳: ۵۷۹۔

(۳) دیکھیے: المجلہ، احکام خیار الرویۃ، دفعات: ۳۲۰-۳۳۳۔

کے وقت وہ چیز دیکھی ہو اور نہ معاہدے سے اتنا وقت پہلے دیکھی ہو کہ جتنے وقت میں اس میں عام طور پر کوئی تبدیلی نہیں آسکتی۔

اس اختیار کا سبب، معاہدے کے وقت یا معاہدے سے پہلے محل عقد کو نہ دیکھنا ہے۔ اگر خریدار نے چیز دیکھ لی تھی اور اختیار رویت باقی نہیں رہتا۔

جو علماء اختیار رویت کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہ اختیار شرعی حکم سے ثابت ہے اور معاہدے میں اس کی شرط عائد کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جب کہ اختیار شرط اور اختیار تعیین کا معاہدے میں ذکر ضروری ہے۔

اختیار عیب کی طرح اختیار رویت بھی ایسے لازمی معاہدوں میں ثابت ہوتا ہے جن کو فسخ کیا جاسکتا ہے مثلاً کسی متعین شے کی فروخت، اجارہ، قیمتی اموال مثلاً زمین اور جانوروں کی تقسیم، کسی متعین معاوضے کے بدلے صلح۔ البتہ کسی ایسی شے کی خرید و فروخت جسے اس کی صفت سے متعین کیا گیا ہو جیسے بیع سلم میں ہوتا ہے (نقد کے بدلے ادھار مال کی خرید و فروخت) اس میں اختیار رویت ثابت نہیں ہوتا۔

### اختیار رویت کا شرعی جواز

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ حنابلہ اور ظاہریہ<sup>(۱)</sup> نے ایسی متعین شے کی خرید و فروخت پر جو موجود نہ ہو یا نظر نہ آرہی ہو اختیار رویت کی اجازت دی ہے۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے:

(۱) المبسوط، ۱۳: ۶۹ و بعد؛ فتح القدیر مع العناویۃ، ۵: ۱۳۷۔ ۱۳۰: البدائع، ۵: ۲۹۲؛

ردالمحتار، ۴: ۶۸؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۵۲؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۳: ۲۵ و بعد؛

المغنی، ۳: ۵۸۰ و بعد؛ المحلی، ۸: ۳۹۳۔



"جس نے بن دیکھے کوئی چیز خرید لی وہ جب اسے دیکھے تو اُسے اختیار ہے" (۱)۔ اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے بصرہ کی ایک زمین طلحہ بن عبد اللہ کے ہاتھ فروخت کی۔ ان میں سے کسی نے بھی وہ زمین دیکھی نہ تھی۔ حضرت عثمانؓ سے کہا گیا، آپ گھائے میں رہے، انہوں نے کہا، مجھے اختیار ہے کیوں کہ میں نے بن دیکھے فروخت کر دی ہے۔ حضرت طلحہؓ سے کہا گیا، آپ گھائے میں رہے، انہوں نے کہا، مجھے اختیار ہے، میں نے بن دیکھے خرید لی ہے (۲)۔ جبیر بن مطعم نے ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرتے ہوئے حضرت طلحہؓ کو اختیار دے دیا۔

یہ فیصلہ بہت سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کی موجودگی میں ہوا۔ کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا، گویا ان سب نے خیار رویت کی شرعی حیثیت کو برقرار رکھا۔ نیز فقہاء نے اس امر سے بھی استدلال کیا کہ کبھی انسان کوئی ایسی شے خریدنے کا محتاج ہوتا ہے جو غائب ہو، اس کو ضرر سے محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اُسے اختیار دیا جائے کہ جب اُسے دیکھے تو فیصلہ کرے کیوں کہ ہو سکتا ہے دیکھنے پر اُسے محسوس ہو کہ یہ چیز اس کی ضرورت اور مقصد پورا نہیں کرتی جب کہ معاہدوں میں مطلوب رضامندی کا ہونا ضروری ہے۔

(۱) یہ روایت مسند اور مرسل دونوں طرح آئی ہے۔ مسند دارقطنی نے حضرت ابو ہریرہ سے اور مرسل ابن ابی شیبہ، دار

قطنی اور بیہقی نے مکحول سے روایت کی اور وہ ضعیف ہے۔ (نصب الراية، ۹: ۴)۔

(۲) طحاوی اور بیہقی نے علقمہ بن ابی وقاص سے روایت کی (نصب الراية، ۴: ۹)۔

رہی یہ بات کہ جس چیز پر معاہدہ ہو رہا ہے اس کے بارے میں ایک گونہ لاعلمی ہے تو اس سے معاہدے کی صحت پر کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ جب ایسے شخص کو جس نے وہ چیز نہیں دیکھی خیار رویت دے دیا گیا تو لاعلمی کسی جھگڑے کا سبب نہیں بن سکتی۔

امام شافعی کے جدید مذہب کے مطابق<sup>(۱)</sup> غائب شے کی خرید و فروخت سرے سے جائز نہیں۔ خواہ اس کی صفت کا تعین کر دیا گیا ہو یا نہ۔ خیار رویت سرے سے ثابت نہیں، کیوں کہ اس معاہدے میں ابہام اور لاعلمی کے دو ایسے عناصر ہیں جو فریقین میں نزاع کا باعث ہو سکتے ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے غرر پر مبنی خرید و فروخت سے منع فرمایا<sup>(۲)</sup> رہی وہ حدیث کہ "جس نے بن دیکھے کوئی چیز خریدی" تو وہ ضعیف ہے جیسا کہ بیہقی نے کہا یا باطل ہے جیسا کہ دارقطنی کا فیصلہ ہے۔

### خیار رویت کس کے لیے ثابت ہوتا ہے؟

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک خیار رویت خریدار یا کرایہ دار کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ معاہدہ بیع میں خریدار کے لیے اور کرایہ داری میں کرایہ دار کے لیے۔ اصل مالک کے لیے خیار رویت ثابت نہیں ہوتا۔ یعنی فروخت کرنے والے اور کرایے پر دینے والے کے لیے۔ جبیر بن مطعم نے حضرت عثمانؓ اور حضرت طلحہؓ کے درمیان جو فیصلہ کیا تھا، اس کا تقاضا یہی ہے، کیوں کہ مالک عام طور پر اپنی مملو کہ اشیاء سے واقف ہوتے ہیں، اس لیے اس کے لیے خیار رویت ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر اس نے بن دیکھے کوئی چیز فروخت کر دی تو

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۱۸ و بعد، المہذب، ۱: ۲۶۳۔

(۲) بخاری کے سوا صحاح ستہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی "رسول اللہ ﷺ نے غرر پر مبنی خرید و فروخت

اور کنکریوں کے ذریعے خرید و فروخت سے منع فرمایا"۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۲۷)۔

خود اپنے حق میں کوتاہی کی اس لیے اُسے معاہدہ فسخ کرنے کے مطالبہ کا استحقاق نہیں ہے۔ لیکن نیا مالک محل عقد کو دیکھ نہیں سکا اور اس کی کوئی صورت بھی نہیں تھی۔ اس لیے مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اُسے اختیار دیا جائے۔

حنابلہ اور ظاہریہ کے نزدیک اصل مالک نے بھی اگر بن دیکھے چیز فروخت کر دی تو اُسے بھی اختیار ویت حاصل ہو گا۔

### اختیار ویت کے ثبوت کا وقت

خریدار جب خریدی ہوئی چیز کو دیکھے گا، اس وقت اس کے حق میں اختیار ویت ثابت ہو گا اس سے پہلے نہیں۔ اگر اس نے دیکھنے سے پہلے معاہدے کو جائز قرار دے دیا تو معاہدہ لازم نہیں ہو گا اور اختیار ختم نہیں ہو گا، اسے یہ حق باقی رہے گا کہ دیکھنے کے بعد مال واپس کر دے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے دیکھنے کے بعد خریدار کو اختیار ویت دیا ہے۔

البتہ اگر اس نے دیکھنے سے پہلے ہی معاہدہ فسخ کر دیا تو فسخ کرنا جائز ہے لیکن اختیار کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ہنوز معاہدہ لازم نہیں ہوا تھا اور غیر لازم معاہدے کو فسخ کرنا جائز ہے جیسے وہ معاہدہ جس میں اختیار عیب ہو اور اجارہ اور امانت کے معاہدے<sup>(۱)</sup>۔

### اختیار ویت کے ثبوت کی شرائط

اختیار ویت کے ثبوت کی چند شرائط ہیں، بصورت دیگر عقد لازم ہو جائے گا اور وہ شرائط یہ ہیں<sup>(۲)</sup>۔

(۱) البدائع، ۵: ۲۹۵۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۹۲ و بعد؛ ۲۹۸: المبسوط، ۱۳: ۷۲، ۷۷؛ فتح القدیر، ۵: ۲۹۸؛ الدر المختار، ۴: ۷۰۔

۱۔ معاہدہ کرتے وقت یا اس سے اتنا وقت پہلے کہ جس میں اس چیز میں تغیر واقع نہیں ہو سکتا اس چیز کو نہ دیکھا ہو۔ اگر معاہدے سے پہلے دیکھ لیا ہو تو اختیار ثابت نہیں ہوتا۔

۲۔ جس چیز کا معاہدہ کیا گیا ہو، وہ کوئی متعین، نظر آنے والی شے ہو مثلاً زمین، گھر، جانور، گاڑی اور جب اس کے اوصاف بیان کیے جائیں تو اس کے بارے میں ایسی لاعلمی ختم ہو جائے جو نزاع پیدا کرنے والی ہو۔ کیوں کہ لوگ اشیاء مختلف مقاصد کے لیے خریدتے ہیں، پس اختیار اس لیے دیا جائے گا تاکہ نیا مالک اسے دیکھ لے کہ وہ اس کا مقصد پورا کرتی ہے یا نہیں۔ اگر اس کے اوصاف اس کی ضرورت کے مطابق ہوں تب بھی حنفیہ کے نزدیک اختیار باقی رہے گا۔

اگر ایسی شے ہو جسے اس کی ذات کے حوالے سے نہیں بلکہ اوصاف سے متعین کیا جاتا ہے مثلاً کسی کے ذمے ادھار ہو جس کا وصف بیان کیا جاسکتا ہو (مثلاً فصل تیار ہونے پر فلاں قسم کا غلہ دینا ہو، جیسا کہ بیع سلم میں ہوتا ہے) تو اس میں اختیار رویت ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ جس چیز پر معاہدہ ہوا ہے وہ اپنی صفات سے متعین ہے اور اگر ان صفات کے مطابق چیز موجود ہے تو اختیار رویت نہیں ہوگا اور معاہدہ لازم ہوگا اور اگر ان صفات کے مطابق نہیں ہے تو معاہدہ نہیں ہوگا کیوں کہ وہ چیز جس کا معاہدہ تھا موجود ہی نہیں۔

۳۔ معاہدہ ایسی اشیاء سے متعلق ہو جن میں معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، تقسیم، مال کے دعویٰ سے متعلق صلح وغیرہ کیوں کہ ان اشیاء کو واپس کر کے معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے، ان میں اختیار رویت ثابت ہوگا۔

جو معاہدے فسخ نہیں کیے جاسکتے مثلاً نکاح، خلع اور قتل عمد میں صلح وغیرہ ان میں اختیار ویت ثابت نہیں ہوتا مثلاً مہر یا بدل خلع یا صلح کے عوض دیا گیا مال کوئی معین شے تھی مثلاً گھریا معین زمین تو اس کو نہ دیکھنے کے باعث یہ معاہدے فسخ نہیں ہوں گے اور اختیار ویت ثابت نہیں ہوگا۔

## دیکھنے کی کیفیت

دیکھنا کبھی پوری شے کا ہوتا ہے اور کبھی بطور نمونہ اس کے کسی حصے کا۔ اس میں اصول یہ ہے کہ اس قدر دیکھنا کافی ہے جس سے مقصد حاصل ہو جائے اور اس شے کے بارے میں معرفت حاصل ہو جائے<sup>(۱)</sup>۔ آنکھ سے دیکھنا ضروری نہیں بلکہ اس شے کے مزاج کے مطابق جو اس میں سے کسی بھی حاسے سے معلومات حاصل کر لی جائیں مثلاً اگر کھانے کی چیز ہے تو چکھ کر، اگر سونگھنے کی چیز ہے مثلاً خوشبوئیں تو سونگھ کر اور اگر ہاتھ سے مس کرنے کی ہے مثلاً کپڑے کو چھو کر اور اگر دیکھنے کی ہے مثلاً مکانات، زمینیں اور اناج تو ان کے بارے میں دیکھ کر علم حاصل کیا جائے گا۔

جن چیزوں کا تعلق نظر آنے سے نہیں ہے ان میں نابینا اور بینا برابر ہیں البتہ جن کا تعلق نظر آنے سے ہے ان میں نابینا کے سامنے اس شے کے اوصاف پورے طور پر بیان کر دیے جائیں تو کافی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بینا اور نابینا دونوں دیکھنے میں اپنا وکیل مقرر کر سکتے ہیں<sup>(۲)</sup>۔

(۱) البدائع، ۵: ۲۹۳؛ الدرالمختار وحاشیہ، ۴: ۶۸۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۹۵؛ فتح القدیر، ۵: ۱۲۵۔

اس بناء پر کسی مکان کے بعض کمروں کو دیکھنا کافی نہیں بلکہ سارے کمروں کو دیکھنا ضروری ہے، اسی طرح ساری زمین اور سارے باغ وغیرہ کو۔ ایک ریوڑ میں سے ایک بکری دیکھ لینا کافی نہیں، پورے ریوڑ کو دیکھنا ضروری ہے۔

اگر اشیاء ایسی ہیں جو گن کر فروخت کی جاتی ہیں مثلاً اخروٹ، مولیاں، کپڑے تو صرف بعض کو دیکھنا کافی نہیں، سب کو دیکھنا ضروری ہے۔

اگر ایسی اشیاء ہیں جو ایک دوسرے کی مثل ہوتی ہیں اور ماپ یا تول کر فروخت کی جاتی ہیں مثلاً غلہ، کپاس، یازمین میں چھپی ہوئی ہیں مثلاً تھوم، پیاز تو ان میں سے بعض کو دیکھ لینا کافی ہے۔ اسے "نمونے کے مطابق" خرید و فروخت کا نام دیا جاتا ہے۔

### خیار رویت کا اثر

جس شخص کے حق میں خیار رویت ثابت ہوگا، اس کا ایسا معاہدہ جو اس نے کسی غائب یا نہ نظر آنے والی شے کے بارے میں کیا ہوگا، لازم نہیں ہوگا بلکہ اُسے چیز دیکھنے کے بعد اختیار ہوگا کہ چاہے تو معاہدہ فسخ کر دے اور چاہے جاری رکھے، کیوں کہ نہ دیکھنے کے باعث معاہدہ مکمل نہیں ہوا، مال فروخت کے بارے میں لاعلمی نئے مالک کی رضامندی کو متاثر کرتی ہے، اس لیے اس کے حق میں خیار رویت ثابت ہوتا ہے، خواہ مال فروخت اس وصف کے مطابق ہو جس پر فریقین کا اتفاق ہوا ہے یا نہ ہو۔ یہ حنفیہ کا مذہب ہے<sup>(۱)</sup>۔ حنابلہ، مالکیہ اور شیعہ امامیہ<sup>(۲)</sup> کہتے ہیں کہ اگر مال فروخت اس وصف کے مطابق ہے جس پر فریقین میں اتفاق

(۱) البدائع، ۵: ۲۹۲؛ فتح القدیر، ۵: ۱۳۷۔

(۲) المغنی، ۳: ۵۸۲؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۵۶؛ المختصر النافع، ۱۲۶۔



ہوا ہے تو معاہدہ نئے مالک کے حق میں لازم ہے اور اگر اس کے مطابق نہیں تو اسے خیار حاصل ہوگا۔

معاہدے کا حکم یا خیار کا اثر

خیار رویت کی وجہ سے مبادلات کی ملکیت منتقل ہونے میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی اور معاہدے پر خیار رویت کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مال فروخت نئے مالک کی ملکیت میں چلا جاتا ہے اور اس کی قیمت، ایجاب و قبول کے ذریعے معاہدہ مکمل ہونے کے فوراً بعد مال بیچنے والے کی ملکیت میں اس اعتبار سے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک خیار رویت خیار شرط سے مختلف ہے۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ خیار رویت والا معاہدہ مطلقاً بلا شرط اور قید منعقد ہوا ہے، اس لیے اسے لازم ہونا چاہیے لیکن شریعت نے اس میں خیار رویت ثابت کر دیا ہے جب کہ خیار شرط معاہدے کے فریقوں کی شرط سے ثابت ہوا ہے اس لیے معاہدے پر اس کا اثر رہے گا اور فوری طور پر اس معاہدے کے احکام قطعی شکل اختیار نہیں کریں گے۔

معاہدہ فسخ کرنے کی صورت

خیار رویت میں معاہدہ فسخ کرنے کے لیے باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلے کی ضرورت نہیں ہے۔ گفتگو سے یا عمل سے، صراحتاً یا دلالتاً ہر طرح معاہدہ فسخ ہو جائے گا، مثلاً خریدار کہے کہ میں نے معاہدہ فسخ کر دیا، یا مال واپس کر دے، یا مال میں تصرف کرنا شروع کر دے کہ اسے فروخت کر دے یا قبضے سے پہلے مال ضائع ہو جائے<sup>(۱)</sup>۔

فسخ کے لیے چند شرائط ہیں، جو یہ ہیں<sup>(۲)</sup>:

(۱) البدائع، ۵: ۲۹۸۔

(۲) المرجع السابق۔



- ۱۔ خیار رویت موجود ہو، اگر اُسے ساقط کر دیا گیا تو معاہدہ لازم ہو جائے گا۔
- ۲۔ فسخ میں اصل مالک کی ملکیت کو حصوں میں نہیں بانٹا جاسکتا کہ کچھ مال قبول کر لیا جائے اور کچھ رد کر دیا جائے کیوں کہ اس میں اصل مالک کا نقصان ہے۔
- ۳۔ اصل مالک کو معاہدہ فسخ کرنے کا علم ہو تا کہ وہ اپنے سامان میں جیسے چاہے تصرف کر سکے۔ یہ شرط امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ جیسا کہ خیار شرط میں گزر چکا۔

### خیار رویت کی مدت

حنفیہ کے نزدیک صحیح تر قول یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ خیار رویت ساری عمر باقی رہتا ہے جب تک کہ کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو اُسے ختم کر دے، یعنی یہ کسی وقت کے ساتھ محدود نہیں بلکہ جب ایک بار ثابت ہو گیا تو اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ ختم نہ ہو۔ کیوں کہ یہ حقوق میں سے ایک حق ہے اور حقوق ختم کرنے سے ہی ختم ہوتے ہیں یا ان کی مدت پوری ہو جائے تو ختم ہو جاتے ہیں۔ نیز اس کا سبب رضامندی میں خلل ہے اور جب تک سبب باقی رہے گا، خیار رویت کا حکم باقی رہے گا۔

حنابلہ کے نزدیک خیار رویت فوری ہوتا ہے<sup>(۲)</sup>۔

(۱) فتح القدیر، ۵: ۱۴۱، البدائع، ۵: ۲۹۵، الدر المختار علی رد المحتار، ۴: ۶۷۔

(۲) المغنی، ۳: ۵۸۱۔

## خیار رویت کن امور سے ختم ہو جاتا ہے؟

دراصل خیار رویت انہیں چیزوں سے ختم ہو جاتا ہے جن سے خیار شرط اور خیار عیب ختم ہوتا ہے اور وہ مندرجہ ذیل امور ہیں<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ ایسی کوئی چیز جو صراحتاً یا دلالتاً معاہدے پر رضامندی کو ظاہر کرے مثلاً صراحتاً یہ کہے کہ میں اس معاہدے کو جائز قرار دیتا ہوں، جاری رکھتا ہوں یا اس سے راضی ہوں وغیرہ، یا دلالتاً رضامندی کا اظہار کرے مثلاً اس چیز کو دیکھنے کے بعد نہ کہ دیکھنے سے پہلے اس میں کوئی ایسا تصرف کرے جو اس کی رضامندی اور اجازت پر دلالت کرتا ہو مثلاً اس پر قبضہ، اس کا استعمال، فروخت کرنا، کرائے پر دینا یا گروی رکھنا یا ہبہ کرنا۔ یہ شرط کہ تصرف دیکھنے کے بعد ہو اس وجہ سے ہے کہ خیار رویت ایک ایسا حق ہے جسے شارع نے دیکھنے کے بعد ثابت کیا ہے اور کوئی حق ثابت ہونے سے پہلے ختم نہیں ہو جاتا۔

البتہ اس اصول سے کچھ صورتیں مستثنیٰ ہیں اور وہ یہ کہ اگر دیکھنے سے پہلے ایسے قطعی تصرفات کر لیے جن کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق ہو گیا مثلاً وہ چیز فروخت کر کے یا کرائے پر دے کر یا وقف کر کے یا رہن رکھ کر یا ہبہ کر کے دوسرے کے سپرد کر دی تو خیار رویت ختم ہو گیا۔

۲۔ جس چیز پر معاہدہ تھا وہ ضائع ہو جائے یا اس میں ایسا عیب پیدا ہو جائے جس کی بناء پر اسے واپس نہ کیا جاسکتا ہو، خواہ معاہدہ کرنے والے کے عمل سے یا کسی اجنبی شخص سے جس کا معاہدے سے کوئی تعلق نہیں یا کسی آسمانی آفت سے۔

(۱) البدائع، ۵: ۲۹۵-۲۹۷؛ فتح القدیر، ۵: ۱۳۱-۱۳۹۔

۳۔ قبضے کے بعد اس شے میں ایسا اضافہ ہو گیا ہو جس کی وجہ سے اسے واپس نہ کیا جاسکتا ہو۔ اس سے مراد ایسا اضافہ ہے جو اس شے سے متصل ہو لیکن اس سے پیدا نہ ہو مثلاً زمین پر تعمیرات، کسی شے کو رنگنا، یا ایسا اضافہ ہو جو اس شے سے الگ ہو لیکن اس سے پیدا ہو مثلاً بچہ، دودھ اور اون۔

ایسا اضافہ جو اس شے سے متصل ہو اور اس سے پیدا ہو مثلاً موٹاپا یا بڑا ہونا یا ایسا اضافہ جو اس شے سے الگ ہو لیکن اس سے پیدا نہ ہو مثلاً غلہ اس کے باعث اس کو لوٹانے میں کوئی رکاوٹ نہیں۔

۴۔ جس شخص کو خیار حاصل ہو اس کا وفات پا جانا، خواہ دیکھنے سے پہلے یا بعد۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> خیار رویت میں وراثت نہیں چلتی، جیسا کہ خیار شرط میں، کیوں کہ خیار محض رغبت اور مشیت ہے یا شخصی حق ہے۔

امام مالک کے نزدیک<sup>(۲)</sup> خیار تعین اور خیار عیب کی طرح خیار رویت میں بھی وراثت چلتی ہے کیوں کہ وراثت حقوق اور اموال مملوکہ میں برابر جاری ہوتی ہے۔

یہی رائے منطق کے قریب تر ہے، کیوں کہ وارث اپنے مورث کے تمام اموال و حقوق کا وارث ہوتا ہے اور خیار رویت بھی ان میں شامل ہے<sup>(۳)</sup>۔

(۱) تبیین الحقائق، ۴: ۳۰؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۲۳۔

(۲) الشرح الصغیر، ۲: ۱۴۵۔

(۳) الاموال ونظریۃ العقد لمحمد یوسف موسیٰ، ۲۷۷-۲۸۷۔

## خيار نقد

خيار نقد سے مراد یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ دو شخص اس شرط پر سودا کریں کہ اگر خریدار مقررہ مدت کے اندر قیمت ادا نہیں کرے گا تو معاہدہ ختم ہو جائے گا۔ اگر خریدار نے مقررہ مدت کے اندر رقم ادا کر دی تو معاہدہ مکمل ہو جائے گا اور اگر ادانہ کی تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

خيار نقد فروخت کرنے والے کے لیے بھی ہو سکتا ہے مثلاً دو شخص سودا کریں، فروخت کرنے والا قیمت وصول کر لے اور کہے کہ اگر میں نے تین دن میں تمہیں رقم واپس کر دی تو ہمارے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہو گا۔ اگر اس دوران رقم واپس کر دی تو معاہدہ فاسد ہو جائے گا اور اگر واپس نہ کی تو مکمل ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین نے، امام زفر کے برعکس، استحساناً اسے جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ لوگوں کو اس قسم کے معاہدوں کی ضرورت ہوتی ہے اور درحقیقت یہ خيار شرط کی ایک قسم ہے۔ نیز ابن عمرؓ نے اسے جائز قرار دیا تھا<sup>(۲)</sup> اس کی زیادہ سے زیادہ مدت امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین دن اور صاحبین کے نزدیک چار دن اور اس سے زائد وقت کے لیے بھی درست ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس خيار میں وراثت نہیں چلتی کیوں کہ یہ شخصی حق ہے، لیکن اگر فروخت کرنے والے کو رقم واپس کرنے کا اختیار تھا اور اس مدت کے دوران مر گیا تو اس کی موت سے معاہدہ مکمل ہو گیا کیوں کہ اس کے مرنے سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ وہ رقم واپس نہیں کر سکے گا۔

(۱) مجلة الاحكام العدلیة، دفعات: ۳۱۳ - ۳۱۵.

(۲) فتح القدیر، ۵: ۱۳۲؛ الدر المختار علی رد المحتار، ۴: ۵۱۔

اور اگر خریدار کو قیمت ادا کرنے میں اختیار تھا اور وہ اس مدت کے دوران مر گیا تو اس کی موت سے معاہدہ باطل ہو گیا، کیوں کہ اس کی موت سے ثابت ہو گیا کہ اب وہ قیمت ادا نہیں کر سکے گا، پس معاہدہ باطل ہو جائے گا۔

### بحث ۷: معاہدے کا خاتمہ

معاہدہ یا تو فسخ کرنے سے ختم ہوتا ہے یا موقوف معاہدے اجازت نہ ملنے سے ختم ہو جاتے ہیں یا موت سے فسخ ہوتے ہیں۔ فسخ سے معاہدوں کے اختتام کی کئی صورتیں ہیں اور موت سے بھی بعض معاہدے ختم ہوتے ہیں۔

### فسخ کے ذریعے معاہدے کا خاتمہ

معاہدے کا فسخ: کبھی معاہدہ اپنی اصل اور ابتدا سے ہی ختم کر دیا جاتا ہے جیسا کہ خیارات کی صورت میں ہوتا ہے یعنی معاہدے کو لغو قرار دے دیا گیا اور کبھی مستقبل میں اس کے لیے جو مقررہ وقت تھا اس کے پورا ہونے سے فسخ ہوتا ہے جیسا کہ عاریت اور کرایہ داری میں اور معاہدے کے فسخ کا یہی مفہوم عوام میں مشہور ہے۔

غیر لازم معاہدوں کا فسخ واضح ہے، ہر معاہدے کے مزاج سے اس کا فسخ ثابت ہو جاتا ہے، خواہ دونوں جانب سے معاہدے غیر لازم ہوں، مثلاً امانت، عاریت، شراکت، وکالت۔ ان میں سے ہر معاہدہ فریقین میں سے جو، جب چاہے فسخ کر سکتا ہے، بشرطیکہ وکالت کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو، جیسا کہ وکالت کی بحث میں واضح کیا گیا تھا۔ یا ایک جانب سے معاہدے لازم اور دوسری جانب سے غیر لازم ہوں مثلاً رہن، کفالہ، گروی رکھنے والا گروی دینے والے کی رضامندی کے بغیر معاہدہ فسخ کر سکتا ہے اور قرض خواہ مقروض کی رضامندی کے بغیر کفالہ کا معاہدہ ختم کر سکتا ہے۔

## البتہ لازمی معاہدات میں فسخ کی کئی صورتیں ہیں، جو یہ ہیں

۱۔ معاہدے کے فاسد ہونے کی وجہ سے فسخ: اگر معاہدہ فاسد ہو گیا مثلاً کسی نامعلوم شے کی خرید و فروخت کی یا متعین محدود وقت کے لیے خرید و فروخت کی تو اسے فسخ کرنا واجب ہے، خواہ فریقین اسے فسخ کریں یا قاضی کے ذریعے سے فسخ کروائیں، البتہ اگر کوئی رکاوٹ پیدا ہو جائے جس کے باعث معاہدہ فسخ نہ ہو سکتا ہو مثلاً خریدار نے وہ چیز آگے بیچ دی ہو یا ہبہ کر دی ہو، اس صورت میں اسے اس دن کی قیمت ادا کرنا ہوگی جس دن اس نے اس چیز پر قبضہ کیا تھا نہ کہ وہ قیمت جس پر اتفاق ہوا تھا۔

۲۔ اختیار کے سبب: جس شخص کو اختیار شرط یا اختیار عیب یا اختیار رویت حاصل ہے وہ محض اپنے ارادے سے معاہدہ فسخ کر سکتا ہے، البتہ اختیار عیب میں قبضے کے بعد حنفیہ کے نزدیک صرف باہمی رضامندی سے یا عدالتی حکم سے معاہدہ فسخ ہو سکتا ہے۔

۳۔ اقالہ کے ذریعے: اقالہ دو طرفہ رضامندی سے معاہدہ فسخ کرنے کو کہتے ہیں، جب ایک فریق اپنے معاہدے پر نادم ہو اور اس سے رجوع کرنا چاہتا ہو۔ اقالہ مستحب ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے، "جو کوئی معاہدہ بیع ایسے شخص سے جو معاہدہ کر کے نادم ہو گیا فسخ کر دے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کی لغزشوں سے درگزر فرمائے گا" (۱)۔

(۱) بیہقی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں، اور حاکم نے کہا ہے کہ شیخین

کی شرط پر صحیح ہے۔ نصب الراية، ۴: ۳۰۔

۴۔ نافذ نہ کرنے کے باعث: خیار نقد کی صورت میں اگر دوسرا فریق معاہدے کو نافذ نہیں کرتا تو عدم نفاذ کی وجہ سے معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے، نیز اگر کسی آسمانی آفت (ارباب قانون کی زبان میں کسی قوتہ قاہرہ یا ہنگامی حالت) کی وجہ سے معاہدے کو نافذ کرنا محال ہو، مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے میں فروخت شدہ مال سپرد کرنے سے پہلے ہی تباہ ہو جائے یا حفیہ کے نزدیک کرایہ داری کے معاہدے میں مالک، کرایہ دار یا اس چیز میں کوئی ایسی حالت پیدا ہو جائے کہ کرایہ داری کا معاہدہ نافذ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً مالک اس قدر مقروض ہو گیا ہو کہ قرض ادا کرنے کے لیے کرایہ پر دی گئی چیز کو فروخت کیے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو یا کرایہ دار مفلس ہو جائے یا ایک حرفت چھوڑ کر دوسری حرفت اختیار کر لی ہو یا کسی کرایہ دار نے بستی میں حمام کرائے پر چلانے کے لیے لیا ہو لیکن بستی کی آبادی وہاں سے منتقل ہو گئی ہو تو بھی معاہدہ فسخ ہو جائے گا۔

### ۵۔ معاہدے کی مدت ختم ہو جائے یا ضرورت پوری ہو جانے سے

مدت ختم ہونے سے یا معاہدے کا مقصد پورا ہونے سے معاہدے خود بخود بھی ختم ہو جاتے ہیں، جیسے کرایہ داری کے معاہدے کی مدت ختم ہونے سے معاہدہ ختم ہو جاتا ہے یا قرض ادا کر دینے سے رہن اور کفالہ کے معاہدے خود بخود ختم ہو جائیں گے۔ وکیل اپنی ذمہ داری پوری کر لے تو معاہدہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔

### موت کی وجہ سے معاہدے کا خاتمہ

معاہدے کے فریقوں میں سے کسی ایک کی موت سے کئی معاہدے ختم ہو جاتے ہیں، ذیل میں ان کے نمونے دیے گئے ہیں:



## ۱۔ کرایہ داری

فریقین میں سے کسی ایک کی موت سے حنفیہ کے نزدیک<sup>(۱)</sup> کرایہ داری کا معاہدہ ختم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں طرف سے لازمی معاہدہ ہوتا ہے لیکن موت کے باعث خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک<sup>(۲)</sup> اجارہ فریقین میں سے کسی ایک کی موت سے ختم ہوتا ہے نہ فسخ۔ اس اختلاف کا سبب دراصل کرایہ داری کے معاہدے کے انعقاد کی کیفیت سے متعلق ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اجارہ منافع پر معاہدہ ہے جو لمحہ بہ لمحہ آگے بڑھتا رہتا ہے یعنی کرایہ دار تدریجاً وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ منافع کا مالک ہوتا جاتا ہے، مالک کے مرنے کے بعد جو منافع پیدا ہوئے ہیں مرنے والا ان کا مالک نہیں ہوتا، اس لیے معاہدہ باقی نہیں رہتا۔ دیگر فقہاء کے نزدیک منافع کو معاہدے کے وقت موجود تصور کر کے معاہدہ کیا جاتا ہے اور کرایہ دار معاہدے کی رو سے یک بارگی لازمی طور پر ان کا مالک ہو جاتا ہے، اس لیے ان میں وراثت جاری ہوتی ہے جیسے سامان تجارت میں۔ پس اجارہ بھی بیع کی طرح ہے جو فریقین میں سے کسی کے مرنے سے ختم نہیں ہوتا۔ شام کے سول لاء نے اسی کو اختیار کیا ہے، دفعہ ۵۶۸۔

## ۲۔ رہن اور کفالہ

یہ دونوں ایک جانب یعنی قرض خواہ کی طرف سے لازمی معاہدے ہیں جو گروی رکھتا ہے یا کفیل کا مطالبہ کرتا ہے۔ اگر رہن دینے والا مر جائے تو اگر اس کے وارث چھوٹے ہوں

(۱) البدائع، ۴: ۲۰۱-۲۲۲؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۴۴؛ تکملة فتح القدیر، ۷: ۲۲۔

(۲) بدایة المجتہد، ۲: ۲۲۷؛ الشرح الكبير للدردير، ۴: ۳۰؛ المهذب، ۱: ۳۰۶؛ المغنی، ۵: ۳۵۶۔

تو اس کے وصی کے توسط سے رہن کا مال فروخت کر کے قرض ادا کیا جائے گا اور اگر وارث بڑے ہوں تو وہ مال کے وارث ہوں گے وہ قرض ادا کر کے رہن میں دی ہوئی چیز چھڑالیں گے<sup>(۱)</sup>۔ کفالت اگر قرض سے متعلق ہو تو اصل مقروض کے مرنے سے ختم نہیں ہوتی، بلکہ دو میں سے کسی ایک طریقے سے ختم ہوتی ہے۔ یا تو قرض خواہ کو قرض ادا کر دیا جائے یا وہ قرض معاف کر دے۔ اگر ضامن مر جائے تو اس کے ترکہ سے قرض وصول کیا جائے گا، اگر کسی کی جان کا کوئی شخص ضامن ہے تو اصل کے مرنے سے اور کفیل کے مرنے سے دونوں صورتوں میں کفالہ ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ اصل شخص کو حاضر کرنا ممکن نہیں رہا<sup>(۲)</sup>۔

### ۳۔ شرکت اور وکالت

یہ دونوں معاہدے دونوں جانبوں سے غیر لازم ہیں اور موت کے باعث ختم ہو جاتے ہیں۔ شراکت، دونوں شریکوں میں سے کسی کی بھی موت سے ختم ہو جاتی ہے، خواہ دوسرے کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو<sup>(۳)</sup>۔ اسی طرح وکالت وکیل اور موکل میں سے کسی کی موت سے بھی ختم ہو جاتی ہے، خواہ دوسرے کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو<sup>(۴)</sup>۔

(۱) الدرالمختار، ۵: ۳۶۹۔

(۲) البدائع، ۶: ۱۱ وبعده، ۱۳: الدرالمختار، ۴: ۲۶۱، ۲۸۵۔

(۳) البدائع، ۶: ۴۸؛ المبسوط، ۱۱: ۲۱۲؛ فتح القدير، ۵: ۳۴۔

(۴) البدائع، ۶: ۳۸؛ تکملة فتح القدير والعناية، ۶: ۱۲۶ وبعده، المبسوط، ۱۹: ۱۳۔

۴۔ مزارعت اور مساقات<sup>(۱)</sup>

ایسے معاہدے ہیں جو دونوں طرف سے غیر لازم ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ معاہدے سرے سے جائز ہی نہیں۔ شافعیہ نے مساقات کو جائز قرار دیا اور مزارعت مساقات کے تابع ہو کر جائز قرار دی۔ مالکیہ نے اس شرط پر انہیں جائز قرار دیا کہ مالک اور کام کرنے والے کا نفع میں برابر برابر حصہ ہو۔

حنابلہ اور صاحبین نے انہیں مطلقاً جائز قرار دیا ہے۔ اس رائے کی بناء پر اگر زمین کا مالک یا مزارع میں سے کوئی بھی مر جاتا ہے خواہ کام سے پہلے یا بعد، خواہ کھیتی اور پھل کے کاٹنے اور چننے کا وقت آگیا ہو یا نہ، معاہدہ ختم ہو جاتا ہے<sup>(۲)</sup>۔ اگر کھیتی پکنے سے پہلے زمین کا مالک مر جائے تو فصل کٹنے تک زمین اسی کے پاس رہنے دی جائے، اس میں فریقین کی مصلحت ہے لیکن اگر مزارع مر جائے تو اس کے وارث فصل کٹنے تک کام جاری رکھیں۔

## موقوف معاہدے میں اجازت نہ ملنے سے معاہدوں کا خاتمہ

اگر اصل شخص موقوف معاہدے میں اجازت نہ دے تو معاہدہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے، جیسا کہ فضولی کے معاہدے کی بحث میں بیان ہوا۔ اگر فضولی مر گیا یا وہ شخص مر گیا جس سے فضولی نے معاہدہ کیا تھا تو اس کے بعد اس معاہدے کی اجازت دینا درست نہیں، اس صورت میں معاہدہ اجازت سے پہلے ہی ختم ہو جاتا ہے۔ نیز فضولی اپنے آپ کو ذمہ داری سے بچانے کے لیے اصل شخص کی اجازت سے پہلے معاہدہ فسخ کر سکتا ہے<sup>(۳)</sup>۔

(۱) مزارعت: زمین کی پیداوار کی معین شرح پر زمین کی کاشت کا معاہدہ، مساقات، پھلوں کی پیداوار کی معین شرح پر باغبانی۔

(۲) البدائع، ۶: ۱۸۵؛ الہدایۃ، ۴: ۴۵، ۴۸؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۸۴۔

(۳) البدائع، ۵: ۱۳۸-۱۵۱۔

## فصل ۵

### شرعی مؤیدات

شرعی مؤیدات سے وہ احکام و تدابیر مراد ہیں جو لوگوں کو اصلی شرعی احکام کی اطاعت پر آمادہ کرتی ہیں۔ ایسے احکام ان میں شامل نہیں جو انسانی تعلقات کو منظم کرتے ہیں<sup>(۱)</sup>۔ اصلی احکام وہ ہوتے ہیں جو شرعی واجبات اور ممنوعات کے تعین و نفاذ کے ذریعے انسانوں کے سماجی تعلقات کو استوار کرتے ہیں اور مستحکم روابط کی بنیاد پر ایک اخلاقی معاشرہ قائم کرنا ان احکام کا مقصد ہوتا ہے۔ ان اصلی احکام کے احترام کو ضمانت اور تحفظ فراہم کرنے کے لیے شریعت نے کچھ تائیدی احکام مقرر کیے ہیں۔

ان تائیدی احکام کی دو قسمیں ہیں: ترغیبی اور ترہیبی

ترغیبی احکام: سے ایسے احکام مراد ہیں جو لوگوں کو شرعی احکام کے نفاذ کی ترغیب دیتے ہیں مثلاً جو شخص مسلمانوں کی جماعت کو کوئی ایسی مدد فراہم کرے جو میدان جنگ میں کامیابی کی ضمانت ہو اس کے لیے حوصلہ افزائی کے انعامات۔

ترہیبی احکام: وہ ہیں جو لوگوں کو شریعت کے اوامر و نواہی کی مخالفت سے روکنے کے لیے مقرر کیے جاتے ہیں۔ ان کی دو قسمیں ہیں، امدنی مؤیدات اور دوسرے تادیبی مؤیدات۔ امدنی مؤیدات اپنی اثر آفرینی میں تادیبی مؤیدات کی بہ نسبت قوی تر ہوتے ہیں، کسی تصرف کے نتائج کو ختم کر کے اور تصرف کو بے اثر بنا کر شرعی احکام کی مخالفت سے روکنا زیادہ مؤثر طریقہ ہے۔ تادیبی مؤیدات میں اگرچہ جرائم کا قلع قمع کرنے کے لیے سخت سزائیں دی

(۱) المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۳۰۹، ۳۱۰۔

جاتی ہیں، اس کے باوجود لوگ جرائم پر جرأت کر کے نظام کو خراب کرنے اور جرائم کا ارتکاب کر کے سزائیں برداشت کرنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔

## ۱۔ مدنی مؤیدات

مدنی مؤیدات میں تصرف کو لغو قرار دینے کا کردار ادا کرتے ہیں جو نظام شریعت کے خلاف ہوں، یا مکمل طور پر اسے ختم کر دیتے ہیں جسے بطلان کہتے ہیں، یا جزوی طور پر معطل کر دیتے ہیں جسے فساد کہتے ہیں یا اسے بے اثر کرنے کی راہ پر ڈال دیتے ہیں، جسے کسی دوسرے کے مفاد کے تحفظ کے لیے توقف کہتے ہیں یا معاہدے کا لزوم ختم کر کے تخییر (اختیار) کا حکم دیتے ہیں تاکہ توازن و اعتدال کے اصول کا تحفظ کیا جاسکے یا معاہدوں کے لیے حقیقی رضامندی کے حصول کی راہیں کھولی جاسکیں۔

ان چاروں مؤیدات (بطلان، فساد، توقف، اور تخییر) پر بحث گزر چکی ہے۔ یہاں ہم صرف بطلان اور فساد کے مشابہ اور مختلف پہلوؤں کے بیان پر اکتفا کریں گے۔

## بطلان اور فساد میں اہم فرق

حسب ذیل تفصیل سے باطل اور فساد کے درمیان فرق ظاہر ہو جائے گا<sup>(۱)</sup>۔

۱۔ سبب: بطلان کا سبب جوہری پہلو سے نظام شریعت کی مخالفت کا وجود ہے، مثلاً معاہدے کے اساسی مقومات (معاہدہ کار، محل عقد اور معاہدے کے الفاظ) میں کوئی خلل واقع ہو جائے یا معاہدے کے انعقاد کی شرائط میں، مثلاً کسی ایسے فرد سے معاہدہ صادر ہو جو اپنے بچپن

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۱۳: ۲۳؛ البدائع، ۵: ۲۹۹، ۳۰۴؛ فتح القدیر مع العناية، ۵: ۱۸۵ وبعده؛

۲۷۷ وبعده، ردالمحتار لابن عابدین، ۴: ۱۰۲، ۱۳۶؛ مجمع الضمانات، ۲۱۵ وبعده۔

یاد یوانگی کے باعث معاہدہ کرنے کا اہل نہ ہو، یا محل عقد میں تصرف کی اہلیت ہی نہ ہو مثلاً رفاہ عامہ یا اوقاف کے اموال کی خرید و فروخت یا محرم عورت سے نکاح یا گواہوں کے بغیر نکاح یا متعین اشیاء سے متعلق معاہدوں میں محل عقد کو سپرد نہ کرنا مثلاً ہبہ وغیرہ میں۔

جب کہ فساد کا سبب کسی ذیلی تکمیلی پہلو سے نظام شریعت کی مخالفت کا وجود ہے۔ فساد کے کل چھ اسباب ہیں، جنہیں چار میں منحصر کیا جاسکتا ہے: جہالت فاحشہ (مکمل لاعلمی) مثلاً ریوڑ میں سے ایک غیر متعین بکری کی فروخت یا وصف میں غرر (ابہام) کا عنصر، جیسے گائے اس شرط پر فروخت کرنا کہ گابھن ہے یا اتنے رطل دودھ دیتی ہے، جمہور حنفیہ کے نزدیک (امام زفر کے سوا) اکراہ، وہ اُسے معاہدے کے لیے مفسد سمجھتے ہیں، البتہ امام زفر کے نزدیک اکراہ سے کیا ہوا معاہدہ موقوف رہتا ہے اور انہیں کی رائے وقوع اور صحیح تر ہے۔ مالی معاوضات میں کوئی مفسد شرط عائد کر دینا مثلاً خرید و فروخت، اجارہ اور شراکت میں۔ مفسد شرط سے مراد ایسی تقیدی شرط ہے تو شرعاً ممنوع ہو مثلاً محدود وقت کے لیے معاہدہ بیع، بیع صرف میں مبادلات پر قبضہ نہ دینا اور ایسا ضرر جو محل عقد کے سپرد کرنے میں فروخت کرنے والے کو اٹھانا پڑے، مثلاً چھت میں لگا ہوا شہتیر فروخت کرنا یا ایسے کپڑے میں سے ایک گز کپڑا فروخت کرنا جسے کاٹنے سے کپڑا ضائع ہوتا ہو۔

۲۔ حکم اور اثر: باطل معاہدے پر سرے سے کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، باطل اور معدوم برابر ہیں، اس کے نتیجے میں مثلاً معاہدہ بیع میں متبادلات کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی، باطل نکاح کے نتیجے میں جنسی تعلق جائز نہیں ہوتا، نفقہ واجب نہیں ہوتا اور وراثت نہیں ملتی۔

البتہ ان میں کچھ امور کا استثناء ہے۔ بیع باطل میں اگر فروخت شدہ مال ضائع ہو جائے اور ضائع ہونے کا کوئی بھی سبب ہو تو اس کی مثل یا قیمت ادا کرنا ہوگی جب کہ محض امانت میں



تاوان صرف اس صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ اس کی حفاظت میں کوتاہی کی گئی ہو یا زیادتی سے ضائع ہو گئی ہو۔

نیز باطل نکاح پر بھی بعض نتائج مرتب ہوتے ہیں بشرطیکہ اس میں جنسی تعلق قائم ہو اور وہ ہیں: اولاد کے نسب کا ثبوت، عورت پر عدت کا وجوب، عورت کا مہر کا استحقاق۔ ان امور میں باطل نکاح زنا سے مختلف ہے۔

البتہ فاسد معاہدے پر صحیح معاہدے کے بعض آثار مرتب ہو جاتے ہیں بشرطیکہ معاہدہ نافذ ہو جائے یعنی مبادلات کی سپردگی اور قبضہ ہو جائے تو بیع فاسد میں بھی قبضے سے مبادلات میں ملکیت منتقل ہو جاتی ہے۔ اجارہ فاسد میں کرایہ دار منافع کا مالک بن جاتا ہے اور منافع سے استفادہ کرنے پر اُسے اجرت دینا پڑتی ہے لیکن بیع فاسد میں خریدار کے لیے وہ قیمت دینا ضروری نہیں جو مقرر کی گئی تھی اور جس پر اتفاق ہوا تھا بلکہ ثمن مثل یعنی اس دن کے مارکیٹ ریٹ کے مطابق قیمت ادا کرنا ہوگی۔ اسی طرح اجارہ فاسد میں کرایہ دار کو مارکیٹ ریٹ کے مطابق کرایہ دینا ہو گا نہ کہ معاہدے میں مقرر کیا گیا کرایہ (۱)۔

یاد رہے کہ فقہ نے یہ اثرات معاہدے کے نفاذ پر مرتب کیے ہیں نہ کہ معاہدے پر۔

۳۔ فسخ کا استحقاق: باطل معاہدے کو فسخ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، کیوں کہ وہ معدوم ہوتا ہے، اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں جب کہ فسخ کا تعلق ایسے معاہدے سے ہوتا ہے جو موجود ہو، مثلاً ایسا معاہدہ جس میں خیارات ہوں۔

(۱) مارکیٹ ریٹ پر قیمت ادا کرنا ضروری ہے لیکن وہ مقررہ قیمت سے زیادہ نہ ہو، البتہ اگر اجارہ اس وجہ سے فاسد ہوا کہ کرایہ کا تعین نہیں ہوا تھا تو اس صورت میں مارکیٹ ریٹ پر کرایہ ادا کیا جائے چاہے جتنا بھی ہو۔



فاسد معاہدہ احکام شریعت کا لحاظ کرتے ہوئے فسخ کا مستحق ہے، اُسے یا تو فریقین معاہدہ میں سے کوئی فسخ کر دے یا عدالتی حکم سے فسخ کر دیا جائے، کیوں کہ شرعاً فاسد چیز کو ختم کرنا واجب ہے اور فسخ سے فساد ختم ہو جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

فسخ کا حق فاسد معاہدے کے نفاذ کے بعد بھی باقی رہتا ہے، جب تک کہ فساد کا سبب ختم نہ ہو، البتہ اگر فسخ میں کوئی رکاوٹ پیدا ہو جائے تو ختم ہو جائے گا مثلاً<sup>(۲)</sup>:

الف۔ جس چیز پر معاہدہ ہوا تھا وہ ضائع ہو جائے یا ضائع کر دی جائے یا اس کی شکل اور نام تبدیلی ہو جائے مثلاً گندم کا آٹا اور آٹے کی روٹی بن جائے۔

ب۔ اس چیز میں کوئی ایسا اضافہ ہو جائے جو اصل سے پیدا نہ ہوا ہو مثلاً آٹے میں گھی یا شہد ملا دیا گیا ہو یا زمین پر عمارت بنا دی گئی ہو یا کپڑا رنگ دیا گیا ہو۔

رہے دوسرے اضافے مثلاً ایسا اضافہ جو اس چیز کے ساتھ متصل ہو لیکن اس کے اندر سے پیدا ہوا ہو مثلاً موٹا پاؤ، خوب صورتی یا ایسا اضافہ جو الگ ہو لیکن اس سے پیدا ہوا ہو جیسے بچہ اور پھل یا اس سے نہ پیدا ہوا ہو مثلاً اجرت اور غلہ، تو یہ اضافے معاہدہ فسخ کرنے میں رکاوٹ نہیں ہیں۔

ج۔ جس شخص نے کسی چیز پر فاسد معاہدے کے ذریعے قبضے کے بعد کوئی تصرف کر لیا مثلاً خرید و فروخت یا ہبہ یا رہن یا وقف۔

(۱) البدائع، ۵: ۲۰۰۔

(۲) البدائع، ۵: ۳۰۰۔ ۳۰۲؛ فتح القدیر، ۵: ۲۳۱، ۳۰۲؛ رد المحتار، ۴: ۱۳۷؛

مجمع الضمانات، ۲۱۶۔

یاد رہے کہ فساد کے باعث پیدا ہونے والا حق فسخ وراثت میں چلتا ہے۔ اگر کوئی ایک فریق مر جائے تو اس کے وارثوں کو یا دوسرے فریق کو اس کی موت کے بعد بھی معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

### ۳۔ باطل اور فاسد معاہدوں کے اثر کا عموم اور خصوص

بطلان کا تعلق ہر قسم کے تصرفات سے ممکن ہے خواہ قولی ہوں یا فعلی، معاہدے ہوں یا دوسرے تصرفات، مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، ہبہ، اقرار، دعویٰ، مباح چیز پر قبضہ، قیمت پر قبضہ، ہبہ کی ہوئی چیز پر قبضہ۔

البتہ فساد کا تعلق صرف ان مالی معاہدات سے ہوتا ہے جن میں باہمی ذمہ داریاں پیدا ہوتی ہیں یا جن میں ملکیت کا انتقال ہوتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ عبادات اور عملی تصرفات اور غیر مالیاتی معاہدات مثلاً نکاح، نگران مقرر کرنے اور تحکیم سے فساد کا تعلق نہیں ہوتا۔ نیز ایسے مالیاتی معاہدے جن میں متبادل ذمہ داریاں پیدا نہیں ہوتیں اور ملکیت منتقل نہیں ہوتی مثلاً امانت رکھنا اور عاریت اور انفرادی ارادے پر مبنی تصرفات جیسے طلاق، وقف اور کسی کو ذمہ داری (قرض وغیرہ) سے بری کر دینا۔ تمام ایسے تصرفات ہیں جو یا صحیح ہوتے ہیں یا باطل۔

### باطل و فاسد میں باہمی مشابہت کی وجوہ میں سے مندرجہ ذیل اہم ہیں

الف۔ باطل معاہدے میں اجازت کا کوئی فائدہ نہیں، کیوں کہ وہ معدوم ہوتا ہے، اسی طرح فاسد کا فساد اجازت سے ختم نہیں ہو جاتا، کیوں کہ معاہدہ کرنے والا نظام شریعت سے روگردانی کا اختیار نہیں رکھتا اور نہ مخالفت کو برقرار رکھنے کا مجاز ہے، لہذا شرعی حکم

(۱) المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۲۶۸۔

کے احترام کا تقاضا یہ ہے کہ فساد کو ختم کیا جائے، البتہ فساد کا سبب ختم کیا جاسکتا ہے جیسے مجہول چیز کو متعین کر دینا۔

ب۔ وقت گزرنے سے باطل صحیح نہیں ہو جاتا، جتنی بھی مدت گزر جائے باطل کو باطل ہی قرار دیا جائے گا کیوں کہ باطل کا کوئی قانونی وجود نہیں، اسی طرح فاسد پر بھی وقت گزرنے سے وہ درست نہیں ہوتا، جتنی بھی مدت گزر جائے وہ فسح کا مستحق ہی رہتا ہے۔ ہاں اگر اوپر مذکور موانع میں سے کوئی مانع پیش آجائے تو استثناء ہو جاتا ہے۔

## ۲۔ تادیبی مویدات (شرعی سزائیں)

شرعی احکام کی مخالفت، گناہ اور جرائم جنہیں شریعت نے حرام کیا ہے کا ارتکاب دنیوی اور اخروی سزا کا موجب ہے۔

دنیوی سزائیں دو طرح کی ہیں:

۱۔ مقرر سزائیں (حدود): ان سے وہ سزائیں مراد ہیں جن کی نوعیت اور مقدار شریعت نے مقرر کر دی ہے اور وہ ہیں قصاص اور پانچ حدود (حد زنا، حد قذف، حد سرقہ، حد حرابہ، شراب نوشی اور نشہ آور اشیاء کے استعمال پر حد)<sup>(۱)</sup>۔

(۱) قصاص: جدید تعبیر میں قتل کی سزا، حد قذف اور شراب نوشی کی حد: اسی کوڑے ہیں، ایسے

کوڑے سے مارا جائے جس میں کانٹھ نہ ہو، سارے بدن پر مارے جائیں، ایسے حصوں کے سوا جن پر مارنے سے مرنے کا اندیشہ ہو۔ حد زنا غیر شادی شدہ کے لیے سو کوڑے اور شادی شدہ محسن کے لیے رجم ہے، چوری کی حد: گٹے سے ہاتھ کاٹنا اور حرابہ کی حد: قتل یا سولی پر چڑھانا یا مخالف سمت سے ہاتھ اور پاؤں کاٹنا یا جلا وطن کرنا ہے اور محارب کے جرم کے مناسب کوئی ایک سزا دی جائے۔

۲۔ جو سزائیں مقرر نہیں ہیں (تعزیرات) ان سے وہ سزائیں مراد ہیں جن کی نوعیت اور مقدار شریعت نے مقرر نہیں کی بلکہ ان کی نوعیت اور مقدار کو حکام کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے تاکہ وہ مجرم اور جرم کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے جس قدر مصلحت سمجھیں سزا دے دیں۔

حدود یا مقرر سزاؤں کو مقرر کرنے کی مصلحت یہ ہے کہ لوگوں کو قابل سزا جرائم کے ارتکاب سے روکا جائے، اور معاشرے کو فساد سے بچایا جائے، انسان کو گناہوں کے آثار سے پاک کیا جائے اور مجرم کی اصلاح کی جائے۔

ابن تیمیہ<sup>(۱)</sup> اور ابن القیم<sup>(۲)</sup> کہتے ہیں، یہ اللہ کی حکمت اور رحمت کا تقاضا ہے کہ اس نے ان جرائم پر جو بعض انسان دوسرے انسانوں کے خلاف ان کی جان، مال اور عزت کو نقصان پہنچانے کے لیے کرتے ہیں مثلاً قتل کرنا، زخمی کرنا، تہمت لگانا، چوری کرنا، ان جرائم کی سزائیں مقرر کی ہیں اور ان جرائم سے روکنے والی سزاؤں کا انتہائی محکم حکم دیا ہے اور اس کامل اور مکمل انداز میں انہیں مقرر کیا کہ وہ جرائم سے روکنے میں مؤثر کردار ادا کرتی ہیں۔ ہر جرم پر اس کے مناسب سزا مقرر کر دی اور یہ سزائیں چھ اصولوں پر مشتمل ہیں، قتل کرنا، عضو کاٹنا، کوڑے لگانا، جلاوطن کرنا، مالی جرمانہ اور تعزیر۔

جن جرائم پر بدنی سزائیں دی جاتی ہیں ان کی تعداد تیرہ ہے

قتل کرنا، زخمی کرنا، زنا، تہمت لگانا، شراب نوشی، چوری، بغاوت،<sup>(۳)</sup> حرابہ، مرتد

(۱) ان کا رسالہ قیاس میں، ص ۸۵؛ السیاسة الشرعية، ۹۸۔

(۲) اعلام الموقعین، ۲: ۹۵؛ ۱۰۷ و بعد۔

(۳) بغاوت: کسی حکم شرعی کی نص میں تاویل کے ذریعے قوت و شوکت کے ساتھ مسلمان جماعت کے خلاف سرکشی کر کے حکومت اور اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کرنا اور کسی شہر میں قلعہ بند ہو

ہونا، زندیق ہونا، اللہ، انبیاء اور فرشتوں کو گالیاں دینا، جادو کرنا، نماز اور روزے چھوڑنا۔  
ان سزاؤں کا مقصد نہ تو ظلم و وحشت ہے نہ عبرت کا نمونہ بنانا اور نہ مجرم کو عذاب میں مبتلا کرنا ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کی رائے ہے۔ کیوں کہ یہ ایسے جرائم ہیں جو معاشرے کی بنیاد تک کو ہلا دیتے ہیں، اور یہ سزائیں مجرم اور اس جیسے دوسرے لوگوں کو جرم سے روکنے کا سبب، جرائم کا قلع قمع کرنے کا باعث اور مجرموں کو تتر بتر کرنے کا ذریعہ اور معاشرتی امن و سکون بحال کرنے کا وسیلہ ہیں۔

شرعی سزاؤں نے سعودی عرب میں ایسا امن پیدا کر دیا ہے کہ دنیا میں کسی ملک میں جہاں قید اور جیل خانوں کے انسانوں کے بنائے ہوئے سزاکے قوانین رائج ہیں اس طرح کا امن و امان نہیں ہے۔

انسانیت سے محبت کے نام پر مجرموں کو سزاؤں سے بچانے کے لیے کئی لوگ آہ وزاری کر رہے ہیں لیکن دوسری طرف وہ یہ نہیں دیکھتے کہ مجرم انسان نے پورے معاشرتی امن کو تہ و بالا کر دیا ہے۔ مجرموں کی حوصلہ افزائی سے گھروں، عورتوں اور بچوں کی زندگی اجیرن ہو جاتی ہے اور دنیا گونا گوں جرائم کی آماج گاہ بن جاتی ہے۔

تاریخ نے یہ ثابت کیا ہے کہ اسلامی معاشرے میں جب بھی شرعی حدود کا نفاذ کیا گیا، معاشرہ امن و سکون کا گہوارہ بن گیا اور ہر شخص کی جان، مال اور عزت محفوظ ہو گئی بلکہ

---

جانا اور مسلم انقلاب منظم کرنا اور اس شہر میں اپنے احکام نافذ کر دینا، جیسا کہ خوارج نے کیا تھا۔  
حراہ: شاہراؤں پر ڈلکے ڈالنا تاکہ لوگوں سے زبردستی ان کے مال چھینے جائیں اور انہیں بغیر کسی تاویل کے اعلانیہ قتل کیا جائے۔

پورے نظام کو تحفظ مل گیا، حتیٰ کہ مجرم خود اس امر کی کوشش کرتے تھے کہ ان پر حد جاری ہو جائے تاکہ وہ پاک ہو جائے اور ان کے گناہ دھل جائیں۔

یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ قصاص اور حدود میں جرم کے ثبوت کے لیے اسلام نے سخت ترین شرائط مقرر کی ہیں<sup>(۱)</sup> جن کی کوئی نظیر جدید قانون سازوں کے ہاں نہیں ملتی۔ بلکہ حدود اور قصاص شہادت کے باعث ساقط ہو جاتے ہیں۔ حدیث نبویؐ پر عمل کا تقاضا یہی ہے کہ "حدود کو شہادت کی وجہ سے ساقط کر دو" فقہاء نے ایسے شہادت میں جن کی وجہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں بہت بڑی وسعت پیدا کر دی ہے۔ حتیٰ کہ صرف شبہ کا دعویٰ مثلاً جس شخص پر زنا کی تہمت ہو وہ اس عورت کے بیوی ہونے کا دعویٰ کرے تو حد ساقط ہو جائے گی۔ نیز اگر حد قائم کرنے کے دوران مجرم بھاگ جائے تو حد ساقط ہو جائے گی<sup>(۲)</sup>۔

مجرموں کے ساتھ سختی کا برتاؤ معاشرے کے لیے عمومی رحمت کا باعث ہے حتیٰ کہ معاشرہ جرائم اور اس کے تباہ کن خطرات سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ چند مجرموں کی قربانی اس صورت حال سے کم تکلیف دہ ہے کہ انہیں کھلا چھوڑ دیا جائے اور ہزاروں بے گناہ لوگوں کی زندگیاں ان کے باعث خطرے میں ہوں۔

(۱) چوری میں بارہ سے زائد شرائط ہیں۔ زنا کے ثبوت کے لیے چار آزاد عادل مردوں کی گواہی شرط ہے جو جرم کو اس طرح دیکھیں کہ اس میں کوئی شبہ نہ ہو۔ قتل میں بھی متعدد شرائط ہیں جن کے باعث قصاص کا حکم دیا جاتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اسلحہ سے قتل کیا جائے۔

(۲) الدرالمختار، ۳: ۱۵۸ وبعده۔



اسلامی شریعت در حقیقت لوگوں کے ساتھ رحمت کا برتاؤ کرنے والی شریعت ہے اور اللہ تعالیٰ کو زیادہ بہتر معلوم ہے کہ مجرموں کے خطرے سے کس طرح نمٹا جائے اور کس طرح ان کا علاج کیا جائے کیوں کہ وہ ان کے لیے بھی رحیم ہے۔

ان اسباب کی بناء پر اسلامی معاشرے میں حدود کا نفاذ بہت کم تعداد میں لوگوں پر ہوتا ہے حتیٰ کہ سعودی عرب میں سال بھر میں ایک دو سے زیادہ افراد کے ہاتھ چوری میں نہیں کاٹے جاتے۔

**غیر متعین سزائیں یا تعزیرات:** ان سے مراد وہ سزائیں ہیں جو ہر ایسے جرم، گناہ، اور اذیت پر مقرر ہیں جن میں حد نہیں ہے، خواہ وہ جرم زبان سے ہو یا عمل سے یا اشارے سے۔ خواہ جرم کا تعلق احکام دین کی بے حرمتی سے ہو یا معاشرتی فساد سے مثلاً بلا عذر رمضان کے مہینے میں کھانا پینا، نماز نہ پڑھنا، لوگوں کے راستے میں گندگی پھینکنا، دین کا مذاق اڑانا، عام آداب میں خلل ڈالنا، یا کسی کے شخصی حق کے سلسلے میں زیادتی کرنا مثلاً گالی گلوچ، مار پیٹ اور ایذا رسانی کرنا، دھوکا، فریب اور حیلہ سازی وغیرہ کرنا۔

تعزیر کی مختلف صورتیں ہیں مار پیٹ، قید کرنا، کوڑے لگانا، جلا وطن کرنا، ڈانٹ ڈپٹ کرنا اور مالی جرمانہ کرنا، وغیرہ، لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اس اعتبار سے حاکم یہ دیکھے کہ کون سی سزا کس شخص کو جرم سے روکنے میں مؤثر ہو سکتی ہے حتیٰ کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سیاستاً قتل کرنا بھی جائز ہے۔

ہر دور میں تعزیری سزا کا تعین حکومت کے سپرد رہا ہے، حکومتیں قاضیوں کے لیے ایسے ادارے بناتی ہیں جن کے ذریعے وہ مصلحت کے مطابق سزاؤں کا نفاذ کرتے ہیں۔ دور حاضر کی اکثر سزائیں تعزیرات کے ضمن میں آتی ہیں۔ حدود و قصاص کے پہلو بہ پہلو تعزیری



سزاؤں کے بارے میں قانون سازی کرنے میں، جیسا کہ آج کے دور کار جمان ہے، کوئی حرج نہیں۔ تعزیر کو ہر زمانے میں ایسی بنیاد قرار دیا جاتا ہے جسے نافذ کرنا مصلحت کا تقاضا ہو اور جس کے ذریعے سزا کا مقصد حاصل ہو۔ ہر سزا میں کم از کم اور زیادہ سے زیادہ حد مقرر کرنا اور فیصلہ ہو جانے کے بعد اس کے نفاذ میں توقف کرنا درحقیقت تعزیرات میں نرمی اور معافی کی مختلف صورتیں ہیں۔

**جرم و سزا میں حکم کی بنیاد شریعت ہے:** مسلم فقہاء نے بہت پہلے سے یہ قاعدہ مقرر کیا: نص کی تصریح بغیر کوئی کام نہ جرم ہے نہ اس پر کوئی سزا دی جاسکتی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے مزید دو قاعدے مقرر کیے۔

۱۔ نص آنے سے پہلے عقلاء کے افعال کے بارے میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔

۲۔ افعال، اقوال اور اشیاء میں اصل اباحت (مباح ہونا) ہے۔

ان دونوں قاعدوں کی اصل یہ ارشادات ربانی ہیں: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ

نَبَعْتَ رَسُولًا، الاسراء ۱۷: ۱۵ (ہم کسی کو عذاب نہیں دیتے جب تک کہ رسول نہ بھیج

دیں)۔ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ

آيَاتِنَا، القصص، ۲۸: ۵۹ (ہم اس وقت تک بستیوں کو تباہ نہیں کرتے جب تک ان کے

مرکزی مقام پر کوئی رسول نہ بھیج دیں جو انہیں ہماری آیات پڑھ کر سنائے)۔ رُسُلًا

مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ، النساء،

۱۶۵:۴ (بشارت دینے والے اور ڈرانے والے رسول تاکہ رسولوں کی بعثت کے بعد لوگوں

کے لیے اللہ کے سامنے پیش کرنے کو کوئی حجت نہ رہے)۔

ان نصوص سے قطعی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ وضاحت کے بغیر کسی امر کو جرم نہیں قرار دیا جاسکتا اور خبردار کیے بغیر کسی کو سزا نہیں دی جاسکتی۔ پس دور جاہلیت میں جن جرائم کا ارتکاب ہوا تھا خواہ کسی کو ناجائز قتل کر دیا گیا یا اور کوئی جرم ان پر سزا نہیں دی گئی۔

قرآن حکیم، سنت نبویہ ﷺ اور کتب فقہاء نے وضاحت و تفصیل سے دنیا میں سرزد ہونے والے گناہوں، معاصی اور جرائم بیان کر کے لوگوں پر ان کی مقررہ سزائیں سنادی ہیں اور اب کسی مسلمان مرد اور عورت کا یہ عذر قبول نہیں کیا جاسکتا کہ اُسے شرعی احکام کا علم نہیں تھا۔ ہر شخص کی ذمہ داری ہے کہ وہ بقدر ضرورت علم حاصل کرے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "حصول علم ہر مسلمان کا فریضہ ہے" تعلیم و تعلم میں کوتاہی ایک ایسا جرم ہے جو تعزیری سزا کا موجب ہے۔

شرعی احکام پر عمل خواہ ان کا تعلق جرم و سزا سے ہو یا دیوانی معاملات سے حکومت اور افراد سب پر واجب ہے، شریعت سے بے رُخی بہت بڑا گناہ اور جرم عظیم ہے۔ شرعی احکام کا نفاذ نہ تو مشکل ہے اور نہ یہ کہنا درست ہے کہ دور حاضر کے حالات سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ شریعت سے اعراض کی بنیاد توہمات، خود اعتمادی کی کمی، دور حاضر کے اداروں کی فتنہ سامانی کے سوا کچھ نہیں۔ درحقیقت یہ شریعت اسلامی پر ظلم ہے۔

بلاشبہ اسلامی احکام کا نفاذ ایک مکمل اسلامی معاشرے کا متقاضی ہے جو اسلامی عقیدے، عبادات اور اخلاق پر مشتمل ہو۔ ضروری ہے کہ حکومت کے دستوری، تنظیمی، تعلیمی اور اعلامی ادارے روح اسلام اور اسلامی اداروں اور آداب کی تشکیل کی طرف متوجہ ہوں تاکہ اللہ کے احکام کی قبولیت اور عقیدے، قناعت، محبت اور احترام کی فضاء پیدا کرنے کے لیے ماحول سازگار ہو جائے۔

## فصل ۶

### نظریہء فسخ

- ☆ لغت اور اصطلاح میں فسخ کی تعریف
  - ☆ ملتے جلتے الفاظ: انفساخ، خلع، طلاق، ابطال، فساد
  - ☆ فسخ کا اجمالی حکم اور اس کی دلیل
  - ☆ معاہدے کے فسخ کی شرائط
  - ☆ فسخ کے اسباب
  - ☆ فسخ کی اقسام
- ۱۔ باہمی رضامندی سے فسخ (اقالہ) عدالتی فیصلے سے فسخ اور شرعی حکم سے فسخ۔
  - ۲۔ معاہدے کے دوسرے فریق کے اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرنے کے نتیجے میں فسخ
  - ۳۔ خیار کے باعث فسخ (فسخ اور معاہدے کو لازم کرنے والی قوت)
  - ۴۔ غیر معمولی عذر کے باعث فسخ
  - ۵۔ معاہدے کی تنفیذ ناممکن ہونے کی وجہ سے فسخ (فسخ اور مال کے ضائع ہونے کی ذمہ داری)
  - ۶۔ افلاس، تنگ دستی اور ٹال مٹول کے باعث فسخ
  - ۷۔ بطلان یا فساد یا نکاح میں کسی فریق کے ارتداد کے باعث فسخ
  - ۸۔ باہمی رضامندی سے فسخ اور عدالتی فیصلے کے ذریعے جبری فسخ
  - ۹۔ موقوف معاہدے میں اجازت نہ ملنے کی وجہ سے فسخ
  - ۱۰۔ استحقاق کے سبب فسخ

ایسے معاہدے جو فسخ ہو سکتے ہیں اور ایسے جو فسخ نہیں ہو سکتے

۱۔ معاہدے کے دونوں فریقوں کے لیے لازمی معاہدات مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، رہن، صلح اور نکاح

۲۔ معاہدے کے دونوں فریقوں کے لیے غیر لازمی معاہدات مثلاً عاریت، قرض، امانت، وکالت، شراکت، مقاولہ اور حقیقہ کے نزدیک ہبہ

۳۔ ایسا معاہدہ جو یک طرفہ لازم ہو مثلاً کفالہ اور حوالہ

۴۔ انفرادی ارادے کے تصرفات مثلاً وصیت اور جعالہ

معاہدوں کے فسخ کی صورتیں اور عدم فسخ کی صورتیں

فسخ اور غیر فسق میں فرق

۱۔ فسخ اور انفساخ میں فرق

۲۔ فسخ (معاہدہ کی تحلیل) اور ذمہ داری کے خاتمہ میں فرق

۳۔ فسخ، ابطال، بطلان اور فساد میں فرق

۴۔ فسخ اور معاہدہ ختم کرنے کی صریح یا ضمنی شرط

۵۔ شرط موقوف (واقف) اور شرط فاسخ میں فرق

۶۔ فسخ اور طلاق میں فرق: کیا نکاح کا فسخ عدالتی فیصلے پر موقوف ہے

فسخ کے بعض اسباب

۱۔ ذمہ داری پوری کرنے میں کوتاہی

۲۔ معاہدے کا عدم نفاذ، یہ کب جائز ہے؟

فسخ کے آثار (اس کے احکام)

۱۔ فسخ کے ذریعے معاہدے کا خاتمہ

۲۔ فسخ کا ماضی اور مستقبل پر اثر

## لغت اور اصطلاح میں فسخ کی تعریف

لغت میں فسخ سے مراد کمی یا الگ الگ کرنا، زبیدی کی تاج العروس شرح القاموس<sup>(۱)</sup> میں ہے۔ فسخ کے معنی ہیں عقل اور بدن میں کمزوری، جہالت، پھینک دینا، رائے کی خرابی۔ فسخ سے مراد کسی شے کو توڑ دینا۔ فسخ الشی یفسخه فسخاً، فانفسخ کا مطلب ہے اس نے کوئی چیز توڑ دی اور وہ ٹوٹ گئی۔ فسخ کا ایک معنی الگ الگ کرنا۔ جب کسی چیز کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے تو کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز فسخ کر دی۔ مجازی طور پر کہا جاتا ہے کہ معاہدہ ٹوٹ گیا یا بیع اور نکاح ٹوٹ گئے۔ اس نے فلاں چیز فسخ کر دی یعنی توڑ دی۔ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کے لیے حج کا فسخ رخصت تھی اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے پہلے حج کی نیت کی پھر اسے توڑ کر عمرہ بنا دیا اور حلال ہو گئے پھر حج کا احرام باندھا اور یہ حج تمتع یا اس کے قریب قریب ہو گیا۔

اصطلاح میں فسخ: کا مطلب ہے معاہدے کا بندھن کھول دینا<sup>(۲)</sup> یا اس سے مراد معاہدے کے حکم کو اس طرح اصل سے ختم کر دینا گویا وہ حکم تھا ہی نہیں<sup>(۳)</sup>۔ پس، فسخ کا لفظ کبھی سرے سے معاہدہ ختم کرنے کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے<sup>(۴)</sup>۔ جیسا کہ خیارات کے سبب معاہدوں کا خاتمہ اور کبھی مستقبل میں معاہدہ ختم کرنے کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ جائز یا

(۱) تاج العروس، ۲: ۲۴۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۳۳۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۳۱۳۔

(۳) البدائع، ۵: ۱۸۲۔

(۴) تبیین الحقائق للزیلعی، ۴: ۱۹۷۔

غیر لازم معاہدہ کے فسخ کی صورتوں میں۔ جب کوئی معاہدہ مکمل ہو جائے تو وہ صرف ان صورتوں میں فسخ ہوتا ہے جن کا ہم آئندہ ذکر کریں گے مثلاً اختیارات، اقالہ، قبضے سے پہلے مال تجارت کا ضائع ہو جانا، معاہدہ کا لازمی نہ ہونا، اور فسخ معاہدہ کرنے والے یا کسی دوسرے کے ذریعے مکمل ہوتا ہے اور اس کے بعد معاہدے کے دونوں فریق اس اصلی حالت کی طرف لوٹ جاتے ہیں جس پر وہ معاہدے سے پہلے تھے۔ مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے میں جس چیز کا سودا ہوا تھا وہ بیچنے والے کے پاس واپس چلی جاتی ہے اور قیمت خریدار کے پاس واپس چلی جاتی ہے۔ اگر نکاح کا معاہدہ قاضی کے فیصلے سے فسخ ہو جائے تو میاں بیوی میں نکاح کا تعلق ختم ہو جاتا ہے اور دونوں ایک دوسرے کے لیے اجنبی ہو جاتے ہیں۔

سیوطی کہتے ہیں کہ فسخ کی صورتوں میں ایسی ایسی باتیں گوارا کر لی جاتی ہیں جو معاہدوں میں قبول نہیں کی جاتیں، یہی وجہ ہے کہ فسخ کو قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ (یعنی فسخ یک طرفہ ہو جاتا ہے) نیز فسخ میں ایسی شرائط لگائی جاسکتی ہیں جو معاہدوں میں نہیں لگائی جاسکتیں<sup>(۱)</sup>۔

### ملتے جلتے الفاظ: انفساخ، خلع، طلاق، ابطال اور فساد

انفساخ: معاہدے کی تحلیل (یعنی معاہدے کے فریقین کے درمیان موجود رابطہ ختم کر دینا) کے لیے فسخ اور انفساخ دونوں مستعمل ہیں، البتہ معاہدے کا فسخ کبھی ارادے اور رضامندی سے وجود میں آتا ہے اور کبھی کوئی ایک فریق قاضی کے ذریعے فسخ کرواتا ہے، پس فسخ کبھی باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور کبھی عدالتی حکم سے جب کہ انفساخ کسی طبعی

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۳۱۸۔

حادثے کے باعث پیش آتا ہے، جب کہ معاہدے کو نافذ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً دونوں مبادلات میں سے کوئی ایک ضائع ہو جائے۔

جب کسی معاہدے کو نافذ کرنا ممکن نہ ہو تو وہ معاہدہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے، خواہ دائمی معاہدہ ہو یا عارضی اور متعین وقت کے لیے<sup>(۱)</sup> مثلاً کرایہ داری کا معاہدہ خود بخود ختم ہو جائے گا جب وہ چیز باقی نہ رہے جس پر اجارہ ہوا تھا، اسی طرح اگر جو مال فروخت کیا گیا وہ خریدار کو سپرد کرنے سے پہلے مکمل طور پر تباہ ہو جائے تو خرید و فروخت کا معاہدہ ختم ہو جائے گا، کیوں کہ اس مال کے ضائع ہونے کے بعد اسے خریدار کے حوالے کر کے معاہدہ مکمل کرنے کی کوئی صورت نہیں اور اگر وہ چیز جزوی طور پر ضائع ہو جائے تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ فریقین میں سے کسی ایک کی موت سے شراکت، مضاربت، مزارعت اور مساقات کے معاہدے خود بخود ختم ہو جاتے ہیں، کیوں کہ یہ معاہدے لمحہ بہ لمحہ تجدید پذیر نتائج و آثار کی عملی ذمہ داریاں پیدا کرنے کا سبب ہیں۔ یہ ذمہ داریاں معاہدے کی بقاء سے باقی رہتی ہیں۔ کیوں کہ ان میں شخصی حوالے کے قابل لحاظ اثرات موجود ہیں، جیسا کہ محل عقد کی بقاء میں ہوتے ہیں<sup>(۲)</sup>، پس مذہب حنفی میں فریقین میں سے کسی ایک کی وفات سے یہ معاہدے فسخ ہو

(۱) جاری رہنے والے معاہدے: وہ ہیں جن کا نفاذ طویل عرصے تک جاری رہے، اور مدت ان کے نفاذ میں ایک بنیادی عنصر ہو مثلاً اجارہ، عاریت، شرکت عقد اور وکالت (المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۲۴۷) یا ایسے معاہدے جن میں مدت کا وجود ایک جوہری عنصر ہو جس سے محل عقد کی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہو، الوسیط للسنہوری، الف ۶۵، ص ۱۶۶۔

(۲) المدخل الفقہی العام للاستاذ مصطفیٰ زرقاء، ف ۳۰۳۔



جاتے ہیں جب کہ جمہور ائمہ کے مذہب میں کسی ایک فریق کی موت سے یہ معاہدے فسخ نہیں ہوتے، کیوں کہ یہ بھی خرید و فروخت کے معاہدے کی طرح لازمی معاہدے ہیں۔

قرانی نے فسخ اور انفساخ کے مذکورہ فرق کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے

فسخ: دونوں مبادلات اپنے اپنے اصلی مالکوں کو لوٹا دینا اور انفساخ: دونوں مبادلات کا اپنے اپنے اصلی مالکوں کی طرف لوٹ جانا ہے۔ فسخ، فریقین کا اپنا عمل ہے یا اگر وہ حرام معاہدہ کریں تو قاضی کا فیصلہ ہے، جب کہ انفساخ مبادلات کی صفت ہے، پہلا شرعی سبب ہے اور دوسرا شرعی حکم ہے<sup>(۱)</sup> اس سے واضح ہوتا ہے کہ فسخ باہمی رضامندی اور عدالتی حکم دونوں طریقوں سے ہوتا ہے جب کہ انفساخ، مبادلات کے ضائع ہونے کی صورت میں ان کی تلافی کی ذمہ داری کا نام ہے۔

**خلع:** خلع لغت میں اتارنا، کھینچنا اور ازالہ کرنا اور عرف میں ("خا" کی پیش کے ساتھ) نکاح کے تعلق کا ازالہ ہے۔ اصطلاح اور فقہ میں خلع، ملک نکاح کا ازالہ ہے جو عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے بشرطیکہ خلع یا اس کے ہم معنی لفظ کے ساتھ ازالہ کیا جائے<sup>(۲)</sup>۔ خلع کے لیے عدالتی کارروائی کی ضرورت نہیں بلکہ شوہر کا خلع کے الفاظ استعمال کرنا کافی ہیں مثلاً اپنی بیوی سے یوں کہے: میں اتنے پر تجھے خلع دیتا ہوں اور عورت اُسے قبول کر لے۔ خلع جمہور کے نزدیک طلاق بائن ہے۔ حنابلہ کی مستند کتب میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اگر خلع یافتہ وغیرہ کے الفاظ استعمال کیے یا طلاق کے کنائے کے الفاظ استعمال کیے اور طلاق کی نیت

(۱) الفروق، فرق، ۱۹۵؛ قاعدة الفسخ وقاعدة الانفساخ، ۲۶۹: ۳۔

(۲) یہ حنفیہ کی تعریف ہے (الدرالمختار، ۲: ۷۶۶؛ فتح القدیر، ۳: ۱۹۹) دوسرے مذاہب

میں دوسری تعریفیں بھی ہیں، (دیکھیے: خلع)۔

کی تو طلاق واقع ہوگی اور اگر صراحتاً خلع کے الفاظ استعمال کیے مثلاً میں نے خلع کیا یا نکاح فسخ کیا یا فدیہ مقرر کر دیا، یا کنایہ کے الفاظ استعمال کیے جیسے میں نے تجھے الگ کر دیا یا بری کر دیا یا علیحدہ کر دیا اور طلاق کی نیت نہیں کی تو یہ فسخ ہوگا۔ اس سے شوہر کو حاصل طلاق کی تعداد کم نہیں ہوگی۔

خلع کا لفظ نکاح کا رابطہ ختم کرنے کے ساتھ مختص ہے اور اوپر مذکور تفصیل اور اختلاف کی روشنی میں یہ طلاق ہے یا فسخ ہے۔ فسخ کا لفظ خلع کی بہ نسبت عام ہے، فسخ معاہدے کے تعلق کا خاتمہ ہے خواہ معاہدہ خرید و فروخت کا ہو، نکاح کا یا کوئی اور نیز خلع باہمی رضامندی سے ہوتا ہے جب کہ فسخ ممکن ہے باہمی رضامندی سے ہو اور ممکن ہے عدالتی فیصلے سے۔

**طلاق:** لغت میں طلاق کا مفہوم مطلقاً پابندی اٹھا دینا ہے، کہا جاتا ہے اطلق الفرس (گھوڑے کو کھلا چھوڑ دیا)۔ شریعت میں طلاق سے مراد ہے نکاح سے ثابت ہونے والی پابندی اٹھا دینا<sup>(۱)</sup>۔ میاں بیوی کی علیحدگی کی دو قسمیں ہیں: فسخ اور طلاق، فسخ اگر میاں بیوی کی رضامندی سے ہو تو خلع ہے، کبھی فسخ قاضی کے فیصلے سے ہوتا ہے۔

عدالتی فیصلے کے نتیجے میں تفریق کبھی طلاق ہوتی ہے جیسے شوہر کے اخراجات نہ دینے کے باعث تفریق یا ایلاء، یا ایک سے زائد بیویوں میں عدم مساوات یا شوہر کی طویل غیر حاضری یا قید یا ناروا سلوک کے باعث تفریق۔ کبھی تفریق معاہدہ نکاح کا کلیتاً فسخ ہوتی

(۱) انیس الفقہاء فی تعریفات الالفاظ المتداولۃ بین الفقہاء للشیخ قاسم القونوی، ۱۵۵۔

ہے۔ مثلاً معاہدہ نکاح فاسد ہوا ہو، جیسے مرتد ہونے کے باعث کہ میاں بیوی میں سے ایک مسلمان ہو اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک تنگ دستی کے باعث۔

**حنفیہ کے نزدیک طلاق اور فسخ میں فرق:** طلاق معاہدہ نکاح کا اس طرح

اختتام ہے کہ سابقہ حقوق مثلاً مہر وغیرہ بحال رہتے ہیں اور مرد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے سکتا ہے، طلاق اسی معاہدہ نکاح میں دی جاسکتی ہے جو صحیح ہو۔

فسخ، معاہدے کو اصل سے ختم کر دینا اور توڑ دینا یا اس کا تسلسل ختم کر دینا ہے، اس میں طلاق کی تعداد کا حساب نہیں ہوتا اور بالعموم فسخ نکاح عقد فاسد یا غیر لازم میں ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فسخ تین اعتبار سے طلاق سے مختلف ہے:

۱۔ دونوں کی حقیقت مختلف ہے: فسخ میں معاہدہ اپنی اساس سے ختم ہو جاتا ہے اور جس بنیاد پر معاہدہ استوار ہوتا ہے وہ بنیاد ہی مہندم ہو جاتی ہے، بیوی حرام ہو جاتی ہے۔ جہاں تک طلاق کا تعلق ہے تو اس سے معاہدہ نکاح ختم ہو جاتا ہے لیکن تین طلاقوں سے پہلے بیوی حرام نہیں ہوتی۔

۲۔ ہر ایک کے اسباب الگ الگ ہیں: فسخ یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ایسے غیر معمولی حالات پیش آجاتے ہیں جو معاہدہ نکاح کے منافی ہوتے ہیں یا معاہدہ کے ساتھ ایسے حالات منسلک ہوتے ہیں جن کی وجہ سے معاہدہ اصل میں لازم نہیں ہوتا۔

غیر معمولی حالات کی مثالیں: بیوی کا مرتد ہو جانا یا اسلام قبول کرنے سے انکار کر دینا یا بیوی اور اس کی ماں یا بیٹی سے جنسی تعلق۔

معاهدے سے منسلک حالات کی مثالیں: میاں بیوی میں سے کسی ایک کو حاصل شدہ خیار بلوغ، ایسی عورت کے اولیاء کا خیار جس نے غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر نکاح کر لیا ہو ان صورتوں میں معاہدہ لازم نہیں ہوتا۔

طلاق کی بنیاد صحیح اور لازم عقد پر ہی ہو سکتی ہے اور یہ شوہر کے حقوق میں سے ایک حق ہے، اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جو معاہدہ نکاح کے اس کے لزوم کے منافی ہو۔

۳۔ دونوں کے اثرات مختلف ہیں: فسخ کی وجہ سے شوہر کے استحقاق طلاق میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی جب کہ طلاق کے باعث اس کے استحقاق طلاق میں کمی واقع ہو جاتی ہے، ایک طلاق دینے کے بعد صرف دو طلاق اور دے سکتا ہے۔

اگر فسخ کی وجہ سے میاں بیوی میں جدائی ہوئی ہو تو اس کی عدت کے دوران طلاق نہیں دی جاسکتی، البتہ اگر جدائی مرتد ہونے یا اسلام لانے سے انکار کی وجہ سے ہوئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک زجر و عقوبت کے طور پر طلاق دی جاسکتی ہے، جب کہ طلاق کی عدت کے دوران دوسری طلاق دی جاسکتی ہے اور اس پر نکاح کے کئی احکام کا دار و مدار ہے۔ نیز اگر فسخ نکاح جنسی تعلق سے پہلے ہو گیا تو عورت کو مہر نہیں دے گا جب کہ جنسی تعلق سے پہلے دی گئی طلاق میں اگر مہر مقرر تھا تو عورت کو نصف مہر دیا جائے گا اور اگر مہر مقرر نہیں تھا تو وہ متاع (ہدیہ کی صورت میں معاوضہ) کی مستحق ہوگی۔

ابطال: باطل لغت میں حق کے متضاد کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ ابطال، اصطلاح کسی رکن یا محل عقد میں کسی خرابی کے باعث معاہدے کے باطل ہونے کو کہتے ہیں۔ باطل عقد وہ ہے جس کے کسی رکن یا محل عقد میں کوئی خرابی ہو یا ایسا معاہدہ جو اپنی اصل یا اپنے وصف کے

باعث شرعاً درست نہ ہو<sup>(۱)</sup>۔ اس کی وجہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی، مثلاً فریقین میں سے کسی ایک کی اہلیت معاہدہ کرنے کی نہ ہو، مثلاً دیوانہ یا بے شعور ہو یا سمجھ دار تو ہو لیکن ایسا معاہدہ کیا گیا ہو جس میں سراسر اس کا ضرر ہو یا معاہدے کے الفاظ درست نہ ہوں یا محل عقد ایسا نہ ہو کہ وہ شریعت کی رو سے معاہدہ قبول کرنے کے قابل ہو، مثلاً ایسی شے کی خرید و فروخت جو مال نہ ہو، یا مال تو ہو لیکن قیمتی نہ ہو مثلاً سؤر، شراب، مچھلی پانی میں یا رفاہ عامہ کے اموال کی خرید و فروخت مثلاً شارع عام، ہسپتال یا مسجد کے کسی حصے کی خرید و فروخت یا ایسا معاہدہ جس کی ایسی شے قیمت کے طور پر مقرر کی گئی ہو جو سرے سے مال ہی نہ ہو مثلاً مردار، یا ایسی شے ہو جو تمام لوگوں کے لیے مباح ہے یا اپنی کسی محرم عورت سے نکاح کر لینا یا ایسی عورت سے جو ابھی عدت میں ہو یا کسی دوسرے کی بیوی ہو، یہ تمام معاہدے باطل ہیں۔ کیوں کہ شریعت میں ان معاہدوں کی ممانعت کا تعلق اصل معاہدے سے ہے یعنی معاہدے کے الفاظ میں یا معاہدہ کار میں یا محل عقد میں کسی خامی سے۔

**باطل کا حکم:** باطل کا حکم یہ ہے کہ باطل معاہدہ سرے سے منعقد نہیں ہوتا، اگرچہ صورتاً معاہدہ ہوتا ہے لیکن اس پر کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا، اس کی وجہ سے سرے سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی، کیوں کہ ایسا معاہدہ کسی حالت میں موجود ہی نہیں ہوتا اور نہ کبھی صحیح

(۱) اصل عقد سے مراد وہ امور ہیں جو رکن (یعنی الفاظ) اہلیت اور محل عقد سے متعلق ہیں اور وصف سے مراد وہ امور ہیں جو معاہدے سے غیر جوہری تعلق رکھتے ہیں جیسے محل عقد کے بارے میں یا قیمت کے متعلق علم یا کوئی ایسا عارضی وصف جو معاہدے کے ساتھ مل گیا ہو لیکن شرعاً اس سے ممانعت ہو مثلاً مال معاہدہ یا قیمت کے بارے میں علم نہ ہو یا قیمت مال مقنوم نہ ہو۔

ہو سکتا ہے، کیوں کہ معاہدے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معاہدے کی تشکیل کے ارکان میں سے کوئی ایک رکن موجود نہیں ہے۔

فسخ کا تعلق ایسے معاہدے سے ہوتا ہے جو حقیقتاً صحیح معاہدہ ہو اور منعقد ہو گیا ہو اور اس کی وجہ سے فریقین مبادلات کے مالک ہو گئے ہوں۔

البتہ ابطال اور فسخ کا یہ نتیجہ یکساں ہے کہ ان کے بعد دونوں فریق اپنی اصل حالت کی طرف لوٹ جاتے ہیں جس پر وہ معاہدہ ہونے سے پہلے تھے۔

ابطال اور فسخ میں دو اعتبار سے فرق ہے:

۱۔ فسخ کا سبب یہ ہوتا ہے کہ معاہدے کے فریقین میں سے کوئی ایک معاہدے کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتا جب کہ ابطال کے اسباب عام ہوتے ہیں مثلاً اہلیت میں کمی یا ارادے کی خامی۔ یہی وجہ ہے کہ جو معاہدہ فسخ کرنے کے قابل ہوتا ہے اس کی تخلیق صحیح معاہدے کے طور پر ہوتی ہے جب کہ جو معاہدہ ابطال کے قابل ہوتا ہے وہ بطور معاہدہ صحیح نہیں ہوتا۔ پس ابطال میں معاہدہ ابطال کے قابل وہ اسی وقت سے ہوتا ہے جب اس کی تخلیق کی جاتی ہے جب کہ فسخ میں معاہدہ فسخ کے قابل اس وقت ہوتا ہے جب اس کے نفاذ کا مرحلہ آتا ہے۔

۲۔ معاہدے کے فسخ میں قاضی کو اختیار ہے جب کہ معاہدے کے ابطال کے اسباب موجود ہوں تو قاضی کو کوئی اختیار نہیں وہ صرف معاہدے کو باطل ہی کر سکتا ہے اور بس۔

افساد: لغت میں اصلاح کا متضاد ہے، اصطلاح میں کسی معاہدے کے فاسد ہونے کے حکم کو افساد کہتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک فساد اور بطلان کا ایک ہی مفہوم ہے دونوں مترادف



ہیں<sup>(۱)</sup>۔ جب کہ حنفیہ کے نزدیک فساد معاہدے میں کسی ایسی خرابی کو کہتے ہیں جو جوہری خرابی نہ ہو بلکہ عارضی صفت کی وجہ سے ہو، پس فساد، صحت اور بطلان کے درمیان کی کیفیت ہے۔ فاسد معاہدہ وہ ہے جو اصلاً شریعت میں جائز ہو (یعنی اپنے رکن، محل اور معاہدہ کاروں کی اہلیت کے اعتبار سے) لیکن صفت کے اعتبار اس میں کوئی خرابی ہو۔ یعنی معاہدہ ایسا ہو جو اہل افراد نے کیا ہو، ایسی شے کا ہو جس کا معاہدہ کیا جاسکتا ہے اور معاہدے کے الفاظ درست ہوں لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسی صفت ہو جو شرعاً ممنوع ہے مثلاً محل عقد کے بارے میں بہت زیادہ ناواقفیت ہو، مثلاً بہت سے گھروں میں سے کوئی ایک گھر اور کئی گاڑیوں میں کسی ایک گاڑی کی بلا تعیین خرید و فروخت یا ایک سودے میں دو سودے کرنا مثلاً اس شرط پر گھر فروخت کرنا کہ خریدار اپنی گاڑی اس کے ہاتھ فروخت کرے۔ یا قیمتی مال (جس سے شرعاً استفادہ جائز ہے) اُسے ایسے مال کے عوض بیچنا جس سے شرعاً استفادہ جائز نہیں مثلاً شراب، سور اور کتے کے عوض یا اس شرط پر گائے فروخت کرنا کہ گابھن ہے۔

حنفیہ کے نزدیک فساد کے چھ اسباب ہیں: جہالت، جبر، محدود وقت کا معاہدہ، وصف میں غرر (ابہام)، ضرر اور شرط فاسد۔

حنفیہ کے نزدیک عبادات اور نکاح میں باطل اور فاسد مترادف ہیں، معاملات مثلاً خرید و فروخت، شراکت، کرایہ داری میں الگ الگ مفاہیم کے حامل ہیں<sup>(۲)</sup>۔

(۱) شافعیہ کے نزدیک باطل اور فاسد مترادف اصطلاحات ہیں، البتہ کتابت (غلام کو مال کے بدلے آزاد کرنا)، خلع، عاریت، وکالت، شرکت اور قرض میں، نیز عبادات میں حج میں الگ الگ ہیں۔  
الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۳۱۲۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۳۳۷، انیس الفقہاء، ۲۰۹۔



فاسد کا حکم: فاسد معاہدے میں مالک کی صراحتاً یا دلالتاً اجازت سے قبضہ کرنے سے مال معاہدہ میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ دلالتاً اجازت کی صورت یہ ہے کہ معاہدے کی مجلس میں فروخت کرنے والے کے سامنے خریدار اس مال پر قبضہ کر لے اور فروخت کرنے والا اعتراض نہ کرے۔ کیوں کہ شریعت کی ممانعت کا سبب وہ وصف ہے جو معاہدے کے ساتھ لازم ہو گیا ہے اور اصل شرعی تقاضا اس وصف کا بطلان ہے نہ کہ اصل معاہدے کا۔ کیوں کہ معاہدے کے بنیادی عناصر کی تکمیل کے باعث اصل معاہدہ مکمل ہو گیا اور وصف کی وجہ سے فاسد ہے پس اگر فساد کا وصف ختم کر دیا جائے تو فاسد معاہدہ درست ہو سکتا ہے۔

شریعت کی رو سے فاسد معاہدے کو فسخ کرنا واجب ہے۔ یا تو معاہدے کے فریقین اپنی باہمی رضامندی سے اُسے فسخ کر دیں یا جب قاضی کے علم میں آئے تو قاضی اُسے فسخ کر دے، کیوں کہ شرعاً ایسے معاہدے کی ممانعت ہے۔ سیوطی کہتے ہیں کہ فاسد معاہدوں کو جاری رکھنا حرام ہے البتہ مضطر شخص اس سے مستثنیٰ ہے کہ اگر اُسے مارکیٹ ریٹ سے زیادہ رقم دیے بغیر کھانے کو کچھ نہ ملے تو وہ فاسد معاہدہ کر سکتا ہے۔<sup>(۱)</sup> معاہدہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک یا دونوں مطالبہ کریں تو معاہدے کا فساد ختم کر دیا جائے گا۔

فاسد معاہدے کے فسخ کا امکان حنفیہ کے نزدیک دو شرائط سے مشروط ہے:

۱۔ مال معاہدہ اُسی طرح موجود ہو جیسا کہ خریدار کے قبضے سے پہلے موجود تھا۔ اگر اس کی شکل تبدیل ہو گئی، ضائع ہو گیا یا ضائع کر دیا گیا، مثلاً اون تھی جسے کات لیا گیا، گندم تھی جسے پیس لیا گیا، آٹا تھا جس کی روٹی بنالی گئی تو فسخ کرنا جائز نہیں۔

(۱) الاشباہ والنظائر، ۳۱۲۔

۲۔ کسی دوسرے کا حق اس سے متعلق نہ ہو۔ اگر خریدار نے اس میں کوئی تصرف کر لیا، مثلاً کسی دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا یا ہبہ کر دیا اور ہبہ پر قبضہ بھی ہو گیا تو فسخ کرنا جائز نہیں۔

**فسخ اور افساد میں فرق:** فسخ ایسا معاہدہ ہوتا ہے جو صحیح ہو، اس کے ارکان و شرائط مکمل ہوں اور منعقد ہو گیا ہو اور فاسد ایسے معاہدے کو کہا جاتا ہے جو کسی خلل کے باعث صحیح نہ ہو یا اس کے ساتھ کوئی ایسا وصف شامل ہو گیا ہو جو جوہری وصف نہ ہو لیکن اس کے باعث خلل پیدا ہو گیا ہو۔

فسخ سے پہلے عقد صحیح سے حلال طیب ملکیت ثابت ہوتی ہے جب کہ فاسد معاہدے سے قبضہ کی صورت میں جو ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ ملک خبیث ہے۔ جب فاسد معاہدہ فسخ کر دیا جائے تو نتائج کے اعتبار سے فساد اور فسخ میں کوئی فرق نہیں رہتا، دونوں کے نتیجے میں فریقین میں موجود معاہدے کا رابطہ ختم ہو جاتا ہے۔

**فاسد یا باطل معاہدے کو فسخ کرنے کے لیے عدالتی کارروائی شرط نہیں**

کیوں کہ جو کام شرعاً واجب ہو اس کے لیے عدالتی کارروائی کی ضرورت نہیں ہوتی<sup>(۱)</sup>۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جب فریقین میں نزاع نہ ہو۔ اگر فریقین میں نزاع ہو جائے تو عدالت کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ فسخ باہمی رضامندی سے بھی ہو جاتا ہے اور عدالتی فیصلے سے بھی۔

خلاصہ یہ ہے کہ بطلان اور فساد معاہدے کے معاصر ہیں، ان کا تعلق معاہدے کے صحیح طور پر منعقد ہونے کے بعد کے وقت سے نہیں ہوتا، جب کہ فسخ کا تعلق لازمی طور پر

(۱) درر الحکام، ۲: ۱۷۵۔

معاهدے کے صحیح طور پر منعقد ہو جانے کے بعد کے وقت سے ہوتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ مذکورہ بالا تینوں اصطلاحات میں یہی باریک فرق ہے۔ اگرچہ بالعموم فقہاء اس فرق کو ملحوظ نہیں رکھتے اور فسخ کو بطلان اور فساد کے الفاظ سے تعبیر کر دیتے ہیں، مثلاً مال معاہدہ پر قبضہ نہ ہو سکنے کی وجہ سے معاہدہ فاسد ہونے کی حالت<sup>(۲)</sup> درحقیقت فسخ ہے فساد نہیں ہے<sup>(۳)</sup>۔

### فسخ کا اجمالی حکم اور اس کی دلیل

فسخ یا واجب ہوتا ہے یا جائز۔ شریعت کے حق کی رعایت میں فسخ واجب ہے۔ مثلاً سبب فساد کے ازالہ اور شریعت کے مقرر کردہ ضوابط و شرائط کے احترام میں عقد فاسد کو فسخ کر دینا، تاکہ اس سے اجتماعی اور انفرادی مفادات کا تحفظ ہو، لوگوں کو نقصان سے بچایا جائے اور شریعت کی مقرر کردہ شرائط کی مخالفت کے سبب پیدا ہونے والی نزاع کی روک تھام کے لیے فسخ واجب ہے۔

اور معاہدہ کار کے ارادے کی تکمیل کے لیے فسخ جائز ہے، مثلاً غیر لازم معاہدات میں خیال کے سبب فسخ یا باہمی رضامندی سے فسخ یا اقالہ پر اتفاق جائز ہے۔ شریعت میں بکثرت ایسے دلائل موجود ہیں جن سے خیارات کے شرعی جواز اور اقالہ کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے<sup>(۴)</sup>۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "جب تک شرائط حق کے موافق ہوں مسلمان اپنی مقرر کردہ

(۱) حاشیۃ الشلبی علی الزیلعی، ۵: ۱۴۳۔

(۲) المبسوط، ۱۳: ۲۶۔

(۳) سبب الالتزام و شریعتہ فی الفقہ الاسلامی للدکتور جمال الدین محمود، ۴۴۱۔

(۴) دیکھیے: خیال، اقالہ، آگے دلیل الاقالہ پر بحث آرہی ہے۔

شرائط کی پاس داری کریں" (۱)۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المائدہ، ۵: ۱ (اے ایمان والو! معاہدوں کی پابندی کرو) رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے جسے ابن ماجہ نے ابو سعید سے روایت کیا: "تجارت باہمی رضامندی سے ہو سکتی ہے"۔

عدالتی طریق سے فسخ یا تو شریعت کے حق کی رعایت کے طور پر جائز ہے یا پھر کسی کے حق کے ثبوت اور اس ظلم کے دفعیہ کے لیے جو کسی ایک فریق پر ہو رہا ہو۔ مثلاً معاہدے میں ایک فریق نے دوسرے کو نقصان پہنچایا ہو، اور وہ فریق دوسرے شخص کو جسے فسخ کا حق ہے اپنا حق استعمال کرنے سے روک رہا ہو، اگر اس حق کا تعلق خیاب عیب سے ہو یا مثلاً محل عقد یا قیمت پر کسی دوسرے کا حق ہو۔ قاضی کو فسخ کرنے کا حق یا تو لوگوں پر دلالت عامہ کے حصول کے باعث ہے یا اس لیے ہے کہ قاضی پر واجب ہے کہ وہ شرعی احکام کے نفاذ کی نگرانی کرے۔

پس فسخ کی تین صورتیں ہیں: شرعی طور پر یا عدالتی طریق سے یا باہمی رضامندی سے۔  
تین یادداشتیں

**پہلی یادداشت:** معاہدوں میں اصل یہ ہے کہ وہ لازم ہوتے ہیں اور فقہ اسلامی حتی الامکان معاہدوں کو فسخ سے بچانے کی کوشش کرتی ہے، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ معاہدہ کرنے والوں کو اپنے معاہدوں کو مؤثر بنانے کی قوت حاصل ہو، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المائدہ، ۵: ۱ (اے ایمان والو! اپنے معاہدوں کی پابندی کرو) وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا، الاسراء، ۱۷: ۳۴ (معاہدوں کی

(۱) حاکم نے حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے۔

پابندی کرو، معاہدوں کے بارے میں باز پرس ہوگی) قرانی کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ معاہدے لازم ہوں، کیوں کہ معاہدے لوگوں کے لیے مختلف اشیاء کو اپنے مقاصد کے حصول کے لیے اپنی ملکیت میں لانے کا سبب ہوتے ہیں اور اصل یہ ہے کہ اسباب نتیجہ خیز ہوں تاکہ ان سے مقاصد حاصل ہوں<sup>(۱)</sup>۔

جب کوئی شخص مزدور رکھتا ہے اور مزدور کام مکمل کرنے سے پہلے بھاگ جاتا ہے، وہ کوئی دوسرا مزدور رکھتا ہے تو اسے حق ہے کہ اگر کوئی اور چارہ کار نہ رہے تو معاہدہ فسخ کر دے اور مزدور کے بھاگنے سے پہلے اس کے کیے ہوئے کام کی اجرت دے دے<sup>(۲)</sup>۔ سرے سے مفاد حاصل نہ ہوا ہو تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے اور اگر جزوی مفاد حاصل ہوا ہو تو اس صورت میں معاہدہ فسخ کرنا واجب نہیں<sup>(۳)</sup>۔

خیارات کے معاہدہ کار کی قوت جس کے ذریعے وہ معاہدہ لازم کرتا ہے کمزور نہیں کرتے، خواہ خیارات معاہدے کی وجہ سے ہوں مثلاً خیار شرط، خیار تعیین اور خیار نقد یا شریعت کے مقرر کردہ ہوں مثلاً خیار عیب، خیار تدلیس، دھوکا دہی، وصف مطلوب کا نہ پایا جانا اور سودے کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے پورا کرنا۔ کیوں کہ پہلی قسم کے خیارات معاہدہ کاروں کے ارادے سے پیدا ہوتے ہیں، جب کہ دوسری قسم کے معاہدات میں معاہدہ کار کے ارادے اور رضامندی میں خلل پیدا ہو گیا ہے، جیسے موجودہ قوانین میں ہے کہ اگر کسی معاہدہ کار کے ارادے میں عیب ہو مثلاً حقیقی رضامندی نہ ہو بلکہ جبر ہو یا غلطی ہو یا دھوکا دہی

(۱) الفروق، ۳: ۲۶۹۔

(۲) الوجیز للغزالی، ۱: ۲۲۹۔

(۳) المرجع السابق، ۲۳۸۔

یا استحصال ہو تو اس معاہدہ کرانے والے کو یہ حق دینا ضروری ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو اس معاہدے کو باطل کر دے اور چاہے تو نافذ کر دے۔

**دوسری یادداشت:** فقہ اسلامی میں فسخ کا کوئی ایسا عام نظریہ موجود نہیں ہے جو تمام معاہدوں کی ان تمام صورتوں پر منطبق ہوتا ہو جو فسخ کی متقاضی ہیں۔ نیز فقہ میں فسخ کا کوئی قانون نظام بھی نہیں ہے یعنی اس اعتبار سے کہ اگر مقروض اپنی قانونی ذمہ داریاں پوری کرنے میں کوتاہی کر رہا ہو تو قرض خواہ کے مفادات کے تحفظ کے لیے بدلے میں فسخ کا قانون نافذ کیا جائے اور فسخ کا قانون متبادل ذمہ داریوں کے باہمی ارتباط کی فکر پر استوار ہو۔ البتہ فقہ اسلامی میں فسخ کا قانون اس اعتبار سے معروف ہے کہ اگر معاہدے کے التزام میں کوئی ایسا خلل ہو جو معاہدے میں متضمن شرائط پر عمل درآمد میں رکاوٹ ہے تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے گا۔

**تیسری یادداشت:** بعض جدید مؤلفین کی رائے یہ ہے کہ شریعت میں حق فسخ کی اساس معاہدے میں رضامندی کا رکن ہے، اور رضامندی کا تعلق محل عقد اس وقت تک ہے، جب تک کہ اس کے ساتھ ذمہ داری کا رشتہ قائم ہے۔ پس جب رضامندی کا محل عقد سے تعلق ختم ہو جائے، حتیٰ کہ معاہدہ ہو جانے کے بعد بھی تو معاہدہ قابل فسخ ہے<sup>(۱)</sup>۔ دقیق ترین تعبیر یہ ہے کہ فقہ اسلامی میں حق فسخ کی اساس شریعت میں معتبر ایسے معاوضوں (مبادلات) کی سوچ پر مبنی ہے جن میں یہ شرط ہے کہ معاہدے میں توازن اور اعتدال پیدا ہو، یہ شرط صرف معاہدے کے انعقاد کے وقت میں نہیں بلکہ اس کے نفاذ کے وقت بھی ہے۔ جب یہ

(۱) النظرية العامة للفسخ للذكتور علي حسن دنون، ۷۳۔



توازن اور اعتدال گڑبڑ ہو جائے تو جس فریق پر اس کے اثرات پڑیں اُسے حق ہے کہ وہ معاہدہ فسخ کرنے کا مطالبہ کرے<sup>(۱)</sup>۔

## معاہدے کے فسخ کی شرائط

معاہدے کے فسخ کے لیے تین شرائط ہیں:

۱: معاہدہ دو طرفہ لازم ہو یعنی عقد معاوضہ ہو، فسخ ایسے معاہدات میں ہوتا ہے جو فریقین کے لیے لازمی ہوں مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری، کیوں کہ شرعاً فسخ کا وجود شریعت میں معتبر معاوضے کے نظریے پر قائم ہے جس کا شریعت میں اعتبار ہو۔ یک طرفہ لازم معاہدہ مثلاً امانت، کفالت اور کار خیر کے طور پر ہے، ان میں فسخ کا کوئی تصور نہیں ہے، کیوں کہ یہ معاہدے یک طرفہ طور پر لازم ہیں ان میں معاوضہ اور مبادلہ نہیں ہے کہ دوسرا فریق اپنی مصلحت کے تحفظ کے لیے یا پہلے فریق کے نفاذ کی رکاوٹ کو دور کرنے کے لیے معاہدے کے فسخ پر مجبور ہو۔

۲: کوئی معاہدہ کار کسی صریح یا ضمنی شرط یا معاہدے کے کسی حکم کی خلاف ورزی کرے۔ اگر ایک معاہدہ کار جس نے صراحتاً شرط عائد کی تھی یا جو شرط ضمنی طور پر موجود تھی یا جو ذمہ داری معاہدے کا تقاضا تھا دوسرا معاہدہ کار اس کی خلاف ورزی کرتا ہے، تو اُسے معاہدہ فسخ کرنے کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ کیوں کہ معاہدے کی مطلوبہ ذمہ داری کا نفاذ ناممکن ہو گیا ہے، مثلاً کرایہ داری میں جس چیز پر معاہدہ ہوا وہ چیز ہی باقی نہ رہی یا خریدار مفلس ہو گیا اور قیمت ادا کرنے کے قابل نہیں رہا۔

(۱) سبب الالتزام و شریعتہ فی الفقہ الاسلامی للدکتور جمال الدین محمود، ۲۵۲



۳: صحیح رضامندی کا موجود نہ ہونا: اگر کوئی ایک معاہدہ کار اس کمی پر جو محل عقد میں پیدا ہو گئی رضامند نہیں یا اس کی رضامندی آزادانہ نہیں بلکہ اس کے ارادے یا رضامندی میں کوئی عیب پیدا ہو گیا مثلاً غلطی، زبردستی یا تدلیس تو اسے حق ہے کہ وہ باہمی رضامندی یا عدالتی کارروائی کے ذریعے معاہدہ فسخ کرنے کا مطالبہ کرے۔ البتہ اگر محل عقد میں جو کلی یا جزوی خرابی پیدا ہوگی اس پر راضی ہو گیا تو اس کا حق فسخ ختم ہو جائے گا۔

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں<sup>(۱)</sup> کہ عقد فاسد کو فسخ کرنے کی شرائط کیا ہیں۔ البتہ خیار کی وجہ سے یا معاہدے کے غیر لازم ہونے کے سبب یا اقالہ کی صورت میں معاہدے کے فسخ کے بیان کا یہ موقع ہے اور ذیل میں ہم انہیں امور کو زیر بحث لائیں گے۔

## فسخ کے اسباب

فسخ کے پانچ اسباب ہیں: اتفاق یا باہمی رضامندی جس کی ایک شکل اقالہ ہے، خیار، عدم لزوم، معاہدے کی متبادل ذمہ داریاں پوری کرنا محال ہونا، فساد۔

۱۔ اتفاق: معاہدے میں صریح شرط عائد کر کے فریقین باہمی رضامندی سے معاہدہ فسخ کر سکتے ہیں۔ اقالہ بھی باہمی رضامندی سے معاہدہ فسخ کرنے کی ایک صورت ہے۔ اقالہ کا مطلب ہے اٹھا دینا اور ازالہ کرنا۔ یا اقالہ سے مراد دونوں مبادلات کا اپنے اصلی مالکوں کے پاس چلے جانا، یعنی قیمت واپس خریدار کے پاس اور مال بیچنے والے کے پاس۔ بالعموم اقالہ مال معاہدہ کے قبضے سے پہلے ہوتا ہے<sup>(۲)</sup>۔ ابن عرفہ کے بقول، مال معاہدہ فروخت کرنے والے

(۱) دیکھیے: ف ۱۱ اور آئندہ ف، ۵۱۔

(۲) زاد المعاد لابن القیم، ۱: ۷۶۔

کے پاس اسی قیمت میں رہنے دینا اقالہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ معاہدے کے فریقین کے سوا دوسرے لوگوں کے حق میں خرید و فروخت کا نیا معاہدہ ہے، خواہ قبضے سے پہلے ہو یا بعد۔ امام ابو حنیفہ کی رائے میں قبضے کے بعد فریقین کے حق میں فسخ ہے، کیوں کہ لغت اور شریعت کے اعتبار سے اقالہ کا مفہوم ہے "اٹھا دینا" اور کسی شے کو اٹھا دینا اسے فسخ کر دینا ہے۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اقالہ فریقین کے حق میں اور دوسرے لوگوں کے حق میں بھی خرید و فروخت کا نیا معاہدہ ہے، البتہ اگر اسے خرید و فروخت قرار دینا مشکل ہو تو اسے فسخ قرار دیں گے، مثلاً اگر منقولہ مال پر قبضے سے پہلے اقالہ ہو تو وہ فسخ ہو گا، کیوں کہ قبضے سے پہلے منقولہ مال کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ کیوں کہ خرید و فروخت کا مفہوم ہے "مال کے بدلے مال" یعنی ایک مال دینا اور دوسرا لینا اور یہ مفہوم اقالہ میں موجود ہے، اس لیے اقالہ بھی خرید و فروخت ہے، کیوں کہ اس میں خرید و فروخت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور اعتبار مفہوم کا ہوتا ہے الفاظ کا نہیں۔

امام محمد کے نزدیک اقالہ فسخ ہے البتہ اگر اسے فسخ قرار دینا مشکل ہو تو اسے خرید و فروخت قرار دیا جائے گا کیوں کہ اقالہ میں اصل یہ ہے کہ وہ فسخ ہے، کیوں کہ اقالہ کا لغوی اور شرعی مفہوم یہی ہے کہ "کسی چیز کو اٹھا دینا" (۱)۔

امام زفر، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اقالہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے، کیوں کہ اقالہ کا مفہوم ہے رفع اور ازالہ، کیوں کہ مال معاہدہ واپس بیچنے والے کے پاس ایسے الفاظ کے ذریعے چلا گیا ہے کہ ان سے خرید و فروخت کا معاہدہ نہیں ہوتا، پس یہ فسخ ہو گا (۲)۔

(۱) البدائع ۵: ۳۰۶؛ فتح القدیر، ۵: ۲۴۷؛ الدر المختار علی رد المحتار، ۴: ۱۵۴۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۱۵۲؛ القواعد لابن رجب، ۳۷۹؛ المغنی، ۴: ۱۲۱؛ وبعد۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے اقالہ دوسری بیع ہے، جس میں وہی شرائط ہیں جو بیع میں منع ہیں اور وہی چیزیں منع ہیں جو بیع میں جائز ہیں، کیوں کہ مال معاہدہ فروخت کرنے والے کے پاس اسی طرح باہمی رضامندی سے واپس آگیا ہے جس طرح اس کے پاس سے نکلا تھا۔ اور اس میں تمام وہ امور جائز ہیں جو بیع میں جائز ہیں اور تمام وہ امور حرام ہیں جو بیع میں حرام ہیں۔ لیکن انہوں نے تین اشیاء کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے:

۱۔ قبضے سے پہلے معاوضہ طعام: یعنی کھانے کی فروخت اس کے قبضے سے پہلے اقالہ۔ اس میں اقالہ جائز ہے یا یہ خرید و فروخت کا نسخ ہے۔ خریدار کے قبضے سے پہلے بائع کے ساتھ اسی قیمت پر اقالہ ہو جائے، کم نہ زیادہ اور نہ کسی دوسرے کے ساتھ تو جائز ہے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ معاوضے کے طعام کی فروخت قبضے سے پہلے ہو جائے گی۔

۲۔ شفیعہ: شفیعہ بیع نہیں ہے اور نہ بیع کا نسخ ہے، بلکہ بیع کا خاتمہ ہے۔ اگر کوئی شخص غیر منقولہ جائداد سے اپنا حصہ فروخت کرتا ہے پھر خریدار اقالہ کر لیتا ہے تو اقالہ کی وجہ سے شریک شفیعہ کر سکتا ہے اور شفیعہ خریدار پر ہو گا۔

۳۔ مرابحہ: یہ بھی بیع کی تحلیل ہے، جو شخص مرابحہ سے کوئی چیز فروخت کرتا ہے پھر خریدار اقالہ کر لیتا ہے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ جس قیمت پر اقالہ ہوا ہے، اگر اس میں اضافہ شامل تھا تو اسے شامل کر کے مزید نفع لگا کر مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔

## اقالہ کے جواز کی دلیل<sup>(۱)</sup>

ارشاد نبویؐ ہے "جو کسی نادم شخص سے معاہدہ بیع ختم کر لیتا ہے اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے گناہ معاف کر دے گا"<sup>(۲)</sup> ایک روایت میں ہے، "جو کسی مسلمان سے اقالہ کر لیتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے گناہ معاف کر دے گا"<sup>(۳)</sup>۔

ایسے معاہدات جو فریقین کے حق میں لازم ہوں ان کو فریقین کے ارادے کے بغیر فسخ کرنا جائز نہیں اور فریقین کا ارادہ اقالہ کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے۔ نکاح میں اقالہ جائز نہیں بلکہ طلاق جائز ہے۔

یاد رہے کہ فریقین کے حوالے سے معاوضے میں کوئی خلل نہ ہونے کے باوجود بھی اقالہ کی صورت پیش آجاتی ہے اور اس وجہ سے کہ ایک معاہدہ کار کو معاہدہ صحیح طور پر منعقد کرنے کے بعد احساس ہوتا ہے کہ اس کے اندر معاہدے کے بارے میں رضامندی موجود نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اقالہ کا فسخ، فسخ کی دوسری صورتوں سے مختلف ہے، کیوں کہ فسخ کی باقی تمام صورتوں میں فریقین کی رضامندی ضروری نہیں ہے بلکہ فسخ ایک طرفہ بھی درست

(۱) الشرح الصغیر، ۲: ۲۰۹، وبعد؛ القوانین الفقہیة، ۲۷۲۔

(۲) بیہقی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔

(۳) ابوداؤد، ابن ماجہ نے "یوم القیامة" کا اضافہ کیا ہے۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے

مستدرک میں روایت کی اور کہا کہ شیخین کی شرائط پر ہے اگرچہ انہوں نے روایت نہیں کی۔

ہو جاتا ہے لیکن اقالہ یک طرفہ نہیں ہوتا بلکہ اس میں فریقین کی رضامندی ضروری ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک اقالہ فاسد شرائط سے متاثر نہیں ہوتا<sup>(۱)</sup>۔

۲۔ **خیار:** خیار میں فسخ کی نمائندگی کسی صریح یا ضمنی شرط کے سبب ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ معاہدہ کرنے والے کو اختیار ہو کہ معاہدے کو جاری رکھے یا فسخ کر دے بشرطیکہ معاہدے میں خیار شرط، خیار رویت یا خیار عیب ہو یا کسی ایک مال تجارت کو منتخب کر لے بشرطیکہ معاہدے میں خیار تعیین ہو<sup>(۲)</sup>۔

اگر معاہدے کی تشکیل میں کوئی خرابی ہو تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے گا بالخصوص اگر مالی معاہدہ میں کوئی خرابی ہو، جیسا کہ خیار وصف، خیار رویت، خیار عیب، خیار غبن اور تغیر (دھوکا دہی) میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں فسخ اور ابطال باہم مل جاتے ہیں۔ معاہدہ اس بنیاد پر فسخ ہو سکتا ہے کہ اس میں کوئی ایسی شرط موجود ہو جو کسی ایک فریق یا دونوں کو معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دیتی ہو۔ جیسا کہ خیار شرط اور خیار نقد میں ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس امر کا اعتبار کیا ہے کہ اگر معاہدے کے مال میں کوئی عیب ہو تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے اور عیب سے مراد کوئی بھی ایسی حالت ہے جس کی بناء پر اس مال کی قیمت کم ہو جاتی ہو یا اس کے مقاصد میں سے کوئی مقصد فوت ہوتا ہو۔

سودے کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے سلسلے میں جو خیار حاصل ہوتا ہے اس میں اگر پورا مال یک بارگی نہیں دیا گیا تو فسخ کا اختیار ہوتا ہے یا مال حوالے کرنے سے پہلے اس کی شکل

(۱) البدائع، ۷: ۳۳۹۷؛ مطبع الامام القاہرہ: مغنی المحتاج، ۲: ۶۵؛ المغنی، ۴: ۹۳۔

(۲) الدر المختار، ۴: ۴۷۔

تبدیل ہو گئی ہو یا خریدار نے دیکھا کہ مال کی مقدار یا تعداد کم ہے تو وہ فسخ کر سکتا ہے۔ اگر رضامندی میں خلل واقع ہو جائے اور رضامندی عیب دار ہو جائے مثلاً تالیس یا غلطی پر مشتمل غبن یا جبر وغیرہ ہو تو فسخ جائز ہے۔

### ۳۔ معاہدے کے مزاج کے اعتبار سے اس کی پابندی لازمی نہ ہونا

اس صورت میں معاہدہ کرنے والے کو فسخ کا حق ہوتا ہے۔ دونوں فریقوں یا کسی ایک کے لیے معاہدے کی رو سے یہ جائز ہے کہ معاہدہ فسخ کر دیں مثلاً عاریت، قرض، ودیعت، شراکت، وکالت وغیرہ تمام معاہدے غیر لازم ہوتے ہیں۔ جب بھی دونوں فریقوں میں سے کوئی چاہے معاہدہ فسخ کر لے بشرطیکہ دوسرے فریق کو، حنفیہ کی رائے میں، یہ اطلاع کرے کہ وہ معاہدہ فسخ کر رہا ہے تاکہ اسے معلوم ہو کہ معاہدہ فسخ ہو گیا۔ دوسرے فریق کو فسخ کا علم ہونا ہمیشہ شرط ہے۔ ابن رجب کے بقول شراکت کے معاہدے مثلاً شراکت، مضاربت کے بارے میں مشہور قول یہ ہے کہ وہ بتانے سے پہلے ہی فسخ ہو جاتے ہیں وکالت کی طرح۔ اسی طرح ودیعت پر پیسے دینے والا اس شخص کو بتائے بغیر جس کو ودیعت دی ہے معاہدہ فسخ کر سکتا ہے اور مال اس کے ہاتھ میں امانت رہے گا۔ اسی طرح طلاق اور خلع بھی دوسرے فریق کو بتائے بغیر مؤثر ہو جاتے ہیں<sup>(۱)</sup>۔

### ۴۔ معاہدے کی دو متضاد ذمہ داریوں میں سے کسی ایک کو پورا کرنا

ناممکن ہونا: خواہ جس شخص نے ذمہ داری کا التزام کیا ہے اس کی وجہ سے ذمہ داریوں کا پورا ہونا محال ہو یا کسی اور سبب سے، بہر طور جب ذمہ داری کا پورا ہونا محال ہو تو معاہدے کا

(۱) القواعد، ۱۱۵۔



فسخ جائز ہے۔ کیوں کہ ایک طرف ذمہ داری کا مقابل نہیں رہتا، جس کے باعث معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص کرائے پر کوئی چیز لیتا ہے، پھر وہ ضائع ہو جائے یا کرایہ دار اس چیز سے فائدہ نہیں اٹھاسکا تو کرایہ دار کے کرایہ دینے کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اور معاہدہ فسخ ہو جاتا ہے، کیوں کہ معاہدہ کرنے والے کا اس چیز سے فائدہ اٹھانا محال ہے۔ البتہ اگر اجارہ ذمے میں موجود ہو مثلاً کسی خاص جگہ سامان لے جانے کے لیے جانور یا گاڑی کرائے پر لی پھر وہ جانور بے کار ہو گیا یا گاڑی خراب ہو گئی تو معاہدہ فسخ نہیں ہو گا بلکہ یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ متبادل انتظام کرے۔ خرید و فروخت میں اصول یہ ہے کہ "اگر قیمت قرض ہے تو بیچنے والے کو مجبور کیا جائے کہ مال سپرد کرے پھر خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ اگر قیمت موجود ہے تو حوالے کرے۔ اگر قیمت نہیں ہے یا دور ہے یا خریدار تنگ دست ہے تو بیچنے والے کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے" (۱)۔

۵۔ فساد کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک فسخ: حنفیہ معاملات میں فساد کے باعث فسخ کے قائل ہیں۔ اگر معاہدے میں فساد ہو تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ فساد کے ازالہ کے لیے معاہدہ فسخ کر دیا جائے۔ مثلاً مال معاہدہ یا قیمت یا مدت معلوم نہ ہو یا ضمانت کے وسائل مثلاً کفالہ اور گروی وغیرہ میں جہالت فاحشہ ہو جس کے باعث نزاع پیدا ہو سکتی ہو یا مال معاہدہ کسی شرط سے معلق ہو اور اس کی نسبت مستقبل کی طرف ہو یا کسی حرام شے کو قیمت کے طور پر مقرر کیا گیا ہو مثلاً شراب اور سؤر یا ایک سودے میں دو سودے ہوں یا ایک بیع میں دو شرطیں ہوں یا مال معاہدہ سپرد کرنے میں بیچنے والے کو نقصان ہو جیسے چھت سے شہتیر اکھاڑ

(۱) المدخل الفقہی العام للآستاذ معظمی زرقا، ۲۳۹-۲۴۰۔



کر بیچنا، یا مال معاہدہ کی ہلاکت کے باعث معاہدے کے از خود فسخ ہونے کا احتمال ہو یا کسی منقولہ جائداد کو قبضے سے پہلے آگے فروخت کر دیا ہو اور معاہدے میں کوئی فاسد یا مفسد شرط ہو جو معاہدے کے تقاضوں کے خلاف ہو اور معاہدے کے مناسب بھی نہ ہو اور شریعت اور لوگوں کے عرف کے بھی خلاف ہو، اور اس میں کسی ایک فریق کا فائدہ ہو۔ فساد کے اسباب، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، چھ ہیں: جبر، دھوکا دہی، (وصف میں) ناواقفیت (لا علمی، جہالت) محدود وقت کے لیے خرید و فروخت، ایسا نقصان جو مال حوالہ کرنے کے ساتھ ہو، کوئی فاسد شرط، مثلاً سود، منقولہ جائداد کی قبضے سے پہلے آگے فروخت<sup>(۱)</sup>۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ اسلامی میں معاہدے کی تحلیل کے تین اسباب ہیں:

۱۔ معاہدہ غیر لازم ہو۔

۲۔ فسخ۔

۳۔ اقالہ<sup>(۲)</sup>۔

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۱۳: ۹-۱۰۔

(۲) مصادر الحق للسنہوری، ۶: ۱۹۰۔

## فسخ کی اقسام

۱۔ باہمی رضامندی سے فسخ (اقالہ)، عدالتی فیصلے سے فسخ اور شرعی حکم سے فسخ

باہمی رضامندی سے فسخ: یہ فریقین کے اتفاق سے معاہدہ ختم کر دینا ہے۔ اس میں فسخ کے لیے وہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے جو معاہدہ کرنے کے لیے، جس طرح معاہدہ باہمی ایجاب و قبول سے منعقد ہوا تھا، اسی طرح معاہدے کا خاتمہ بھی باہمی ایجاب و قبول سے کیا جاتا ہے۔ لہذا معاہدہ: باہمی رضامندی سے کسی ذمہ داری کو تخلیق کرنے کا نام ہے اور اقالہ اس ذمہ داری کو ختم کرنے پر اتفاق کا۔

محل اقالہ: ان ذمہ داریوں کو ختم کرنا جو اس معاہدے میں پیدا ہو گئی تھیں، جس میں اقالہ کیا گیا۔

اقالہ کا سبب: وہ محرک جس نے فریقین کو معاہدہ ختم کرنے پر آمادہ کیا۔

اگر پہلے سے دونوں ارادے اقالہ پر متفق تھے تو اقالہ منفرد ارادے سے بھی تکمیل پذیر ہو جاتا ہے۔ اقالہ، جو باہمی رضامندی سے فسخ کی صورت ہے، اس میں فریقین میں ہر ایک کو مبادلات میں سے ایک چیز مل جاتی ہے اور اقالہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاہدے کے لیے کامل رضاموجود نہیں تھی۔

ہبہ میں رجوع: اگر باہمی رضامندی سے ہو تو اقالہ کے قریب قریب ہے۔ یہ ہبہ میں اقالہ ہے۔ ہبہ میں اقالہ کے بغیر بھی رجوع ہو سکتا ہے اور اگر جس کو ہبہ دیا گیا وہ رجوع کو

قبول نہ کرے تو عدالتی کارروائی کے ذریعے ہبہ واپس ہو سکتا ہے جب کہ اس کا کوئی قابل قبول سبب ہو اور ہبہ کی واپسی میں کوئی رکاوٹ نہ ہو<sup>(۱)</sup>۔ قابل قبول اسباب مثلاً یہ ہیں، جسے ہبہ دیا گیا وہ ہبہ دینے والے کے واجبات ادا نہیں کرتا، یا ہبہ کرنے والا اپنے لیے اسباب معیشت فراہم کرنے سے عاجز آ گیا ہو یا ہبہ کے بعد اپنی اولاد کی کفالت نہ کر سکتا ہو۔ ہبہ کی واپسی میں جو امور رکاوٹ ہیں ان میں زوجیت، قرابت اور ہبہ کے مال میں تصرف، اس مال میں ایسا اضافہ جو اس کے ساتھ متصل ہو، یا چیز اس طرح بدل گئی ہو کہ اس کا نام تبدیل ہو گیا ہو مثلاً کپڑے کا لباس تیار کر دیا گیا ہو یا ہبہ کے فریقین میں سے کوئی ایک فوت ہو گیا ہو یا ہبہ کیا ہو اماں ضائع ہو گیا ہو یا ضائع کر دیا گیا ہو یا ہبہ کا عوض لے لیا گیا ہو یا ہبہ کا خیر کے طور پر فقراء کو صدقہ کے طور پر دیا گیا ہو یا قرض خواہ نے قرض ہبہ کر دیا ہو۔ یاد رہے کہ نکاح کا معاہدہ تکمیل سے پہلے فسخ ہو سکتا ہے بعد میں نہیں، پس اس میں اقالہ جائز نہیں<sup>(۲)</sup>۔

**عدالتی فیصلے سے یا جبری فسخ:** اس صورت میں ہو گا جب باہمی رضامندی سے معاہدہ فسخ نہ ہو سکے یا معاہدے کے فساد کو ختم کرنے کے لیے عدالتی فیصلہ کیا جائے۔ خرید و فروخت کا ایسا معاہدہ جس میں خیار عیب ہو یا مال بیع جزوی طور پر ضائع ہو گیا ہو تو اس صورت میں معاہدہ فسخ کا محتاج ہوتا ہے۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر بیع کا مال ابھی تک بیچنے والے کے پاس ہے تو صرف خریدار کے یہ کہہ دینے سے کہ میں یہ معاہدہ ختم کرتا ہوں، معاہدہ فسخ ہو

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ۶: ۲۴۴-۲۴۶۔

(۲) الاشباہ والنظائر، ۱۷۷۔

جائے گا، نہ تو قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہے اور نہ باہمی رضامندی کی۔ اس پر حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے۔

اگر مال بیع خریدار کے قبضے میں آ گیا ہے تو حنفیہ کے نزدیک معاہدہ یا تو عدالتی فیصلے سے فسخ ہو گا یا باہمی رضامندی سے۔ کیوں کہ قبضے کے بعد معاہدے کا فسخ ایسا ہی ہے جیسے نیا معاہدہ کرنا، یعنی یہ معاہدے کو ختم کرنے کا معاہدہ ہے۔ جس طرح ایک فریق کے ذریعے کوئی معاہدہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح ان کی باہمی رضامندی کے بغیر فسخ بھی نہیں ہو سکتا یا جب تک کہ عدالتی فیصلہ نہ ہو، البتہ قبضے سے پہلے فسخ کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیوں کہ اس میں ہنوز معاہدہ مکمل نہیں ہوا بلکہ قبضے سے مکمل ہو گا تو فسخ قبضے کے قائم مقام ہو جائے گا<sup>(۱)</sup>۔

خیار رویت میں خریدار مال بیع کو محض اپنے ارادے سے واپس کر سکتا ہے، اس کے لیے باہمی رضامندی کی ضرورت ہے نہ عدالتی فیصلے کی، خواہ خیار رویت کا استعمال قبضے سے پہلے کیا ہو یا بعد۔ جب خیار رویت کے حامل فرد نے مال بیع قبضے کے بعد واپس کر دیا تو محض اپنے ارادے سے واپس کر سکتا ہے۔ اس کے لیے باہمی رضامندی اور قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ معاہدہ محض خریدار کے یہ کہنے سے کہ "میں نے معاہدہ ختم کر دیا" ختم ہو جائے گا، عدالتی فیصلے یا فروخت کرنے والے کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہے۔ کیوں کہ فسخ کے درست ہونے کے لیے نہ عدالتی کارروائی کی ضرورت ہے اور نہ

(۱) البدائع، ۵: ۲۸۱، ۲۹۸۔

رضامندی کی جیسے کہ خیار شرط میں بالاتفاق اور خیار رویت میں حنفیہ کے نزدیک بھی معاہدہ فسخ ہو جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

قاضی کو جب کسی معاہدے کے فاسد ہونے کی اطلاع ملے اور قضیہ اس کے سامنے پیش ہو تو اسے فسخ کر دے جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد کی صورت میں مذکورہ بالا چھ اسباب میں سے کوئی سبب پایا جائے یعنی جبر، دھوکا دہی، جہالت، وقتی معاہدہ، سپرد کرتے وقت نقصان، شرط فاسد اور سود۔ قاضی کے لیے فسخ کا حکم جاری کرنا اس وقت تک ضروری نہیں جب تک کہ فسخ مال بیع میں کسی عیب کے باعث نہ ہو اور خریدار نے مال پر قبضہ کر لیا ہو۔

عدالت کے ذریعے فسخ کے اسباب: معاہدے کو نافذ کرنا محال ہو یا نافذ نہ ہو رہا ہو یا معاہدے کو جاری کرنے میں مانع موجود ہو، یا معاہدے کو فسخ کرنے والی کوئی شرط ہو یا باہمی اتفاق سے خیارات دیے گئے ہوں۔

**شرعی حکم کی بناء پر فسخ:** شریعت کی مقرر کردہ کسی شرط کی وجہ سے معاہدے میں خلل واقع ہو جائے مثلاً معاہدہ نکاح کے بعد معلوم ہو کہ میاں بیوی میں رضاعی رشتہ ہے تو اسے فسخ کر دیا جائے گا یا معاہدہ بیع میں کوئی فساد ہو جس کے اسباب اوپر مذکور ہیں۔

باہمی رضامندی سے فسخ یا شرعی حکم کی بناء پر فسخ یا معاہدے کے خود بخود فسخ ہو جانے اور عدالتی کارروائی کے ذریعے فسخ میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورتوں میں فسخ کا محض اظہار ہوتا ہے اس کی تخلیق نہیں ہوتی جب کہ عدالتی فیصلہ فسخ کے حکم کی تخلیق کرتا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۵۷؛ المہذب، ۱: ۲۸۳؛ حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر،

۳: ۱۲۱، ۱۳۸؛ المغنی، ۴: ۱۰۹۔

## ۲۔ معاہدے کے دوسرے فریق کے اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرنے کے نتیجے میں فسخ

فقہ اسلامی کسی فریق کو یہ اجازت نہیں دیتی کہ اگر دوسرا فریق اپنی ذمہ داریاں پوری نہیں کر رہا تو وہ معاہدے کے فسخ کا مطالبہ کرے۔ اگر فروخت کرنے والا مال بیع خریدار کے حوالے نہیں کرتا یا خریدار مقررہ وقت پر قیمت ادا نہیں کرتا تو فریق معاہدہ کو مجبور کیا جائے گا کہ جب تک ممکن ہو وہ اپنا معاہدہ پورا کرے۔ کیوں کہ قاضی کی اصل ذمہ داری یہ ہے کہ لوگوں کو ان کے حقوق دلائے، پس اس بناء پر معاہدہ فسخ نہیں ہوگا۔

قاعدہ یہ ہوگا کہ اگر مقروض اپنی ذمہ داری پوری نہیں کرتا تو معاہدہ فسخ نہیں ہوگا بلکہ معاہدہ اسی طرح قائم رہے گا۔ اگر قیمت خریدار کے ذمے قرض ہے تو حنفیہ کے نزدیک پہلے بیچنے والے کو کہا جائے گا کہ مال بیع خریدار کے سپرد کرے اور پھر خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ اگر رقم موجود ہے تو ادا کرے اور اگر موجود نہیں یا کہیں دور ہے یا خریدار مفلس ہے تو اس صورت میں فروخت کرنے والے کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

اگر گروی لینے والا اپنی ذمہ داری پوری نہ کرے تو گروی دینے والا معاہدہ فسخ نہیں کر سکتا بلکہ گروی لینے والے سے مطالبہ کرے کہ وہ اپنی ذمہ داری پوری کرے اور اگر گروی رکھا ہوا مال ضائع ہو جائے تو تاوان کا مطالبہ کرے گا۔

اگر معاہدہ صلح کرنے والوں میں سے ایک فریق اپنی ذمہ داری پوری نہ کرے تو دوسرے فریق کے لیے جائز نہیں کہ معاہدہ صلح ختم کر دے بلکہ پہلے فریق سے مطالبہ کرے کہ وہ اپنی ذمہ داریاں پوری کرے<sup>(۱)</sup>۔

### ۳۔ اختیار کے باعث فسخ (فسخ اور معاہدہ کو لازم کرنے والی قوت)

اوپر ہم جان چکے ہیں کہ معاہدوں میں اصل یہ ہے کہ وہ لازم ہو جاتے ہیں اور معاہدے محض ایجاب و قبول سے ہی لازم ہوتے ہیں۔ ہاں اگر ان میں اختیار رکھ دیا جائے یا معاہدہ اپنے مزاج کے اعتبار سے ایسا ہو کہ لازم نہ ہو سکتا ہو تو اس صورت میں فریقین کی باہمی رضامندی سے یا ایک فریق کے اختیار سے معاہدے کو فسخ کرنا جائز ہے۔ غیر لازم معاہدے میں دونوں فریقوں کو فسخ کا اختیار ہے۔ اختیار پر مشتمل معاہدات میں اختیار مجلس کے قائلین یعنی شافعیہ، حنابلہ اور امامیہ کے نزدیک دونوں فریقوں کو اس مجلس میں معاہدہ ختم کرنے کا اختیار ہے<sup>(۲)</sup>۔ نیز اختیار شرط اگر دونوں فریقوں کو حاصل ہے تو دونوں معاہدہ فسخ کر سکتے ہیں۔ اور اگر کسی ایک کو حاصل ہے تو جس کو اختیار حاصل ہے وہ معاہدہ فسخ کر سکتا ہے۔ نیز فریقین میں ایک کو ان تمام خیارات میں معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہو گا جو کسی عیب کی وجہ سے حاصل ہوں مثلاً فریقین میں سے کسی ایک کی رضامندی میں عیب پیدا ہو جائے مثلاً غلطی، غبن، دھوکا دہی یا جبر کا ارتکاب کیا گیا ہو۔ یہ سب اختیار عیب کی صورتیں ہیں یا اختیار غبن و دھوکا دہی ہو یا آگے بڑھ کر قافلوں

(۱) المدخل الفقہی العام للاستاذ مصطفیٰ زرقاء، ۲۳۹-۲۴۰: ۲۴۰، مصادر الحق للسنہوری، ۶: ۲۳۰۔

(۲) اختیار مجلس: جب تک معاہدے کے دونوں فریق مجلس معاہدہ میں موجود ہوں انہیں معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب تک کہ بدنی طور پر الگ الگ نہ ہو جائیں یا ایک دوسرے سے کہے کہ تم اس معاہدے کو اختیار کر لو اور وہ اختیار کر لے تو معاہدہ لازم ہو جاتا ہے۔



سے سامان خریدنے کے باعث یا مال متفرق صورت میں دینے کے باعث خیار ہو، اور خیار رویت، یا معاہدے میں مشروط وصف مال بیع میں موجود نہ ہو یا دو مبادلات میں سے کسی ایک کا استحقاق ثابت کر دیا گیا ہو<sup>(۱)</sup>۔

ان تمام صورتوں میں خیار کے حامل فرد کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو معاہدہ برقرار رکھے اور چاہے تو دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر ختم کر دے۔ اگر وہ صراحتاً یا ضمنی طور پر اجازت دے دیتا ہے تو اس کا خیار ختم ہو جائے گا، یعنی خیار کے سبب کے زوال کا علم ہونے کے بعد وہ کوئی ایسا کام کرے کہ جس سے اس کا خیار ختم ہو جائے تو اس صورت میں معاہدہ لازم ہو جائے گا<sup>(۲)</sup>۔

ان خیارات کے باوجود معاہدہ کرنے کی قوت جو معاہدے کو لازم کرتی ہے کمزور نہیں ہوگی، کیوں کہ معاہدہ یا تو دونوں فریقوں کے ارادے سے غیر لازم طے ہوا ہے جیسا کہ خیار شرط وغیرہ میں ہوتا ہے یا شریعت کے حکم سے غیر لازم ہے جیسا کہ خیار مجلس میں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "خریدار اور فروخت کرنے والا جب تک الگ الگ نہ ہو جائیں یا ایک دوسرے کو کہہ نہ دے کہ معاہدہ پکا کر لو اس وقت تک انہیں اختیار رہتا ہے"<sup>(۳)</sup>۔ یہ حدیث

(۱) استحقاق: کوئی شخص کسی چیز کی ملکیت کا دعویٰ کرے اور بینہ سے ثابت کر دے اور قاضی اس کی ملکیت کا فیصلہ کر دے۔

(۲) النظرية العامة للموجبات والعقود للذكتور صبحي محمدي، ۱: ۲۸۹۔

(۳) احمد نے اپنی مسند میں: مالک، بخاری مسلم اور ابن ماجہ کے سوا اصحاب سنن نے حکیم بن حزام سے روایت کی۔ ابن حزم نے اسے متواتر بتایا ہے۔ ابن رشد نے کہا ہے: اس حدیث کی اسناد سب کے نزدیک تمام احادیث سے زیادہ قابل اعتماد اور صحیح ہے، لیکن قرانی نے الفروق (۳: ۲۷۰-۲۷۳) میں اس حدیث کے دس جوابات دیے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ حدیث اہل مدینہ کے

اس آیت سے متعارض نہیں ہے جس میں معاہدوں کی پابندی کا حکم ہے، کیوں کہ آیت میں معاہدوں سے ایسے کامل معاہدے مراد ہیں جو لازم ہوتے ہیں اور ان میں خیار نہیں ہوتا۔ نیز یہ حکم دوسری آیت تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ، النساء، ۴: ۲۹ (تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو) سے بھی متعارض نہیں ہے کیوں کہ یہ خیار باہمی رضامندی کی تکمیل و تاکید کے لیے جائز قرار دیا ہے۔

فقہ اسلامی کے غیر لازم معاہدوں کے نظائر دور حاضر کے مروج قوانین میں بھی موجود ہیں، مثلاً ایسے غیر دائمی معاہدے جن میں وقت کا تعین نہیں ہوتا، ان میں فریقین میں سے کسی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے انفرادی ارادے سے معاہدہ منسوخ کر دے<sup>(۱)</sup>۔

خلاصہ یہ ہے کہ فسخ ایک ضعیف حق ہے، جو دراصل معاہدوں کے لزوم اور ان کی پابندی کے عمومی قاعدے سے باہر نکل آنے کا ایک راستہ ہے۔

### ۴۔ غیر معمولی عذر کے باعث فسخ

کسی عذر یا کسی غیر معمولی حادثے کے باعث اجارے کا معاہدہ یا پھلوں کی خرید و فروخت کا معاہدہ منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

---

عمل کے خلاف ہے جو ان کی رائے میں خبر واحد سے مقدم ہے۔ نیز ابو داؤد اور دار قطنی میں حدیث ہے کہ "خرید و فروخت کے دونوں فریقوں کو اختیار ہے، جب تک کہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں، مگر یہ کہ اس سودے میں اختیار ہو اور کسی فریق کے لیے جائز نہیں کہ معاہدہ ختم ہونے کے خوف سے وہاں سے فوراً الگ ہو جائے"۔

(۱) التعبیر عن الارادة فی الفقه الاسلامی للدکتور وحید سوار، ف ۶۱۸، ۵۱۵

فقہاء حنفیہ نے<sup>(۱)</sup> اجازت دی ہے کہ کسی غیر معمولی عذر یا حادثے کے باعث اجارہ اور مزارعت کے معاہدے فسخ کیے جاسکتے ہیں اس لیے کہ عذر کے وقت ان کو فسخ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیوں کہ اگر عذر کے باوجود ان معاہدوں کو لازم قرار دیا جائے تو ایک فریق کو ایسا نقصان ہو جاتا ہے جو معاہدے کے تقاضوں کے خلاف ہے۔ عذر سے مراد وہ غیر معمولی صورت حال ہے جس کے باعث معاہدہ باقی رکھنے میں کسی فریق کو نقصان ہے اور فسخ کے بغیر اس نقصان کی تلافی ممکن نہیں۔ ابن عابدین کے بقول: ہر ایسا عذر جس کے ہوتے ہوئے معاہدے کی تکمیل کے باعث کسی فریق کو جانی یا مالی نقصان پہنچ رہا ہو، اُسے فسخ کرنے کا حق ہوتا ہے<sup>(۲)</sup>۔

## عذر کی تین اقسام ہیں

- ۱۔ کرایہ دار کا عذر: مثلاً کرایہ دار مفلس ہو جائے، یا کوئی دوسرا پیشہ اختیار کر لے، کیوں کہ مفلس یا جو شخص پیشہ بدل لے اس کو معاہدے کی تکمیل سے نقصان ہی ہو گا یا کرایہ دار اس شہر کو چھوڑ جائے تو معاہدہ باقی رکھتے ہوئے شہر چھوڑ جانے میں اُسے ضرر ہے۔
- ۲۔ کرائے پر دینے والے کا عذر: مثلاً ایسا مقروض ہو جائے کہ کرایہ پر دی ہوئی چیز کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے قرض ادا کیے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو۔ یہ عذر تب قابل قبول ہے جب

(۱) المبسوط، ۱۶:۲ وبعده؛ البدائع، ۴: ۱۹۷ وبعده؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۴۵ وبعده؛

مختصر الطحاوی، ۱۳۰: الدر المختار علی رد المحتار، ۵: ۵۴ وبعده۔

(۲) رد المحتار، ۵: ۵۵۔

اجارہ سے پہلے بیٹہ یا اقرار کے ذریعے قرض ثابت ہو۔ نیز اگر کرائے پر دینے والا کرایہ پردی ہوئی چیز کے عیب سے آگاہ کر دے تو یہ بھی عذر ہے۔

۳۔ کرائے پردی ہوئی چیز سے متعلق عذر: مثلاً کوئی شخص کسی بستی میں ایک حمام کرائے پر لیتا ہے تاکہ ایک مقررہ وقت تک اُسے چلائے گا، لیکن بستی والے وہاں سے کوچ کر جاتے ہیں تو اس پر اس حمام کا کرایہ واجب نہیں ہوگا۔

متحدہ عرب امارات کے سول لاکھ دفعہ ۸۹۲ نے فقہ اسلامی کے اس قانون سے استفادہ کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ اگر عقد مقاولہ<sup>(۱)</sup> کے نفاذ میں یا اس نفاذ کی تکمیل میں کوئی عذر پیش آجائے تو کسی بھی فریق کو یہ اختیار ہے کہ وہ اس معاہدے کو فسخ کرنے یا حسب حالات ختم کرنے کا مطالبہ کرے جیسا کہ مذہب حنفی کے مطابق غیر معمولی حادثات کی وجہ سے اجارے ختم کیے جاسکتے ہیں۔ نیز دفعہ ۸۹۵ میں ہے کہ اگر معاہدے کے فسخ سے ایک فریق کو نقصان ہو تو اُسے یہ حق ہے کہ وہ دوسرے فریق سے عرف کی مقرر کردہ حدود کے اندر نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے۔

(۱) المقاولۃ: ایک فریق ایک متعین رقم کا وعدہ کرتا ہے جس کے بدلے میں دوسرے فریق نے کوئی

چیز تیار کرنا ہوتی ہے یا کوئی کام کرنا ہوتا ہے۔ جدید قوانین میں اس طرح کے معاہدے عام ہیں۔

اردن اور امارات کے قوانین میں عقد استصناع اور عقد اجیر عام سے ان قوانین کی تشکیل میں

استفادہ کیا گیا ہے۔

جمہور علماء (غیر حنفیہ) <sup>(۱)</sup> کہتے ہیں کہ اجارہ لازمی معاہدہ ہے، اس لیے دوسرے تمام لازمی معاہدوں کی طرح کوئی ایک معاہدہ کار بلا وجہ اسے فسخ نہیں کر سکتا، مثلاً کوئی عیب پایا جائے یا جس چیز سے استفادہ کیا جاسکتا تھا وہی باقی نہ رہے۔ اگر جس چیز پر معاہدہ تھا وہ نہ رہی یعنی منافع مثلاً مکان گر گیا یا جانور مر گیا یا کرایہ دار مر گیا تو معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے۔ لیکن معاہدے کے فسخ کا تعلق مستقبل سے ہوگا، ماضی سے نہیں۔ اگر کرائے پر لی ہوئی چیز میں کوئی عیب نکل آیا مثلاً سواری کا جانور بد مست ہو کر بھاگ گیا یا کائٹے لگا یا پشت پر رکھی ہوئی چیز کو گر ادیتا ہے یا لنگڑا ہے یا اس کی نظر کمزور ہے یا اسے جذام یا برص ہے تو معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے۔

ان مذاہب میں حکم کی تفصیل

مالکیہ کے نزدیک اگر اجرت پر لی ہوئی چیز سے استفادہ کی ضرورت نہ ہو یا ممکن نہ ہو تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے، جیسے دانت نکالنے کی کسی کو اجرت دی لیکن دانت کو آرام آگیا یا قصاص لینے کے لیے کسی کو اجرت دی لیکن قصاص معاف ہو گیا یا دایہ حاملہ ہو گئی تو اس سے دودھ پلانے کا معاہدہ ختم کر دینا، کیوں کہ اس کا دودھ بچے کے لیے مضر ہو گیا۔ اگر پن چکی کرائے پر لی لیکن پانی بند ہو گیا تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

شافعیہ نے اس صورت میں معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دی ہے کہ اگر جس چیز پر معاہدہ ہے اس میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے یا اس سے حاصل ہونے والے نفع میں عیب واقع ہو جائے یا اس سے استفادہ میں کوئی شرعی عذر ہو مثلاً سواری کا جانور نیچے گر ادیتا ہو، یا لنگڑا ہو جس کی وجہ سے مسافر قافلے سے پیچھے رہ جاتا ہو یا خدمت کے لیے، لیے ہوئے خادم کی نظر

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۲۷؛ مواہب الجلیل للخطاب، ۵: ۴۳۲؛ وبعد؛ مغنی المحتاج،

۲: ۳۵۵؛ وبعد؛ المہذب، ۱: ۴۰۵؛ وبعد؛ المغنی، ۵: ۴۱۸؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۲۰۹۔

کمزور ہو یا مکان کی دیوار گرمی ہوئی ہو یا کنوئیں، چشمے اور پن چکی وغیرہ کا پانی ختم ہو گیا ہو وغیرہ، یعنی اس نوعیت کی کوئی خرابی جس سے خود اس چیز کو اس میں خیار عیب کی وجہ سے واپس کیا جاتا ہے، کا پیدا ہو جانا۔ اور اگر دانت نکلوانے کے لیے کسی کو اجرت دی ہو، پھر دانت کو آرام آجائے تو شرعی عذر کی بناء پر معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کسی عذر کی بناء پر معاہدہ فسخ نہیں کیا جاسکتا، ہاں اگر جس چیز پر معاہدہ ہو اس میں کوئی خرابی یا عیب ایسا پیدا ہو گیا کہ اس سے استفادہ نہیں کیا جاسکتا یا اس سے استفادے میں کوئی شرعی عذر مانع ہے تو معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے۔ اگر زمین دریا برد ہونے یا اس کا پانی منقطع ہونے کے باعث کاشت ممکن نہ ہو تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں اگر کسی سماوی آفت کے باعث تمام پھل ضائع ہو جائیں تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے اور اگر کچھ ضائع ہو جائیں تو قیمت میں کمی کی جاسکتی ہے۔ اس کی تفصیل معاہدوں کے فسخ کے زیر عنوان ف ۷۵ میں دیکھیں۔

۵۔ معاہدہ کی تنفیذ ناممکن ہونے کی وجہ سے فسخ (فسخ اور مال ضائع ہونے کی ذمہ داری)

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ اسلامی فقہ میں فسخ کا عمومی نظریہ موجود نہیں ہے اور یہ بات بہت اچھی ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے معاہدے کرنے کے بعد انہیں فسخ کرنے کا میدان تنگ ہو جاتا ہے، جیسا کہ فقہ رومانی میں ہے۔ معاہدوں کے انعقاد کے لیے قوت نافذہ کا ہونا ضروری ہے، جس کے بعد معاہدے کا خاتمہ بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ لہذا حتی الامکان اس سے بچنا اور اس میں تنگی پیدا کرنا ضروری ہے۔



اسی وجہ سے اگر معاہدے کی کسی ذمہ داری کو پورا کرنا محال ہو جائے تو فقہ اسلامی معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دیتی ہے، خواہ یہ صورت ذمہ دار فرد کے اپنے عمل سے پیدا ہوئی ہو یا کسی اور وجہ سے، کیوں کہ ذمہ داری کے مقابل کوئی ذمہ داری نہیں رہی۔ اسی بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ قبضے سے پہلے اگر مال معاہدہ ہلاک ہو جائے تو تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ معاہدہ فسخ کر دیا جائے اور ہلاکت کی ذمہ داری اسی کی گردن پر ہوگی جس کے قبضے میں مال تھا۔ مثلاً قبضے سے پہلے سامان تجارت ضائع ہو جائے، یا جیسا کہ اگر کرایہ دار کرائے پر لی ہوئی چیز سے استفادہ نہ کر سکے تو اس پر کرایہ ادا کرنے کی ذمہ داری نہیں آتی<sup>(۱)</sup> اگر خریدار کے قبضہ کرنے کے بعد وہ چیز ہلاک ہو جائے یا اس کی شکل بدل جائے تو فسخ کا حق ختم ہو جاتا ہے۔

فقہائے حنابلہ نے تصریح کی ہے کہ اگر فروخت کرنے والا مال تجارت حوالے نہ کر سکے تو خریدار معاہدہ فسخ کر دے<sup>(۲)</sup>۔

اگر معاہدے میں صراحتاً یا ضمناً کسی ذمہ داری کا ذکر ہے اور اگر وہ ذمہ داری پوری نہ کی جاسکی تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

صریح ذمہ داری کی مثال: خریدار نے قیمت ادا کرنے کے لیے ضامن یا گروی دینے کا عہد کیا اور اسے پورا نہیں کر سکتا تو معاہدہ بیع فسخ کیا جاسکتا ہے۔

(۱) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الاسلامية للدكتور شفيق شحاته، ۱۶۷۔

(۲) شرح منتہی الارادات، ۲: ۱۸۷؛ طبع جدید؛ مجلة الاحكام الشرعية على مذهب

احمد للتأسی احمد القاری، دفعہ ۳۷۲۔



ضمنی شرط کی مثال: اگر خریدار نے دیکھا کہ مال میں کوئی عیب ہے تو وہ معاہدہ فسخ کر سکتا ہے، کیوں کہ مال کا عیوب سے پاک ہونا معاہدے کی ایک ضمنی شرط ہے۔ ایسے ہی کرایہ داری کے معاہدے میں ہے۔ اگر مال تجارت کسی دوسرے کا نکل آیا تو فقہاء کے نزدیک یہ عیب ہے۔

اگر فروخت کرنے والے نے مال حوالے کرنے سے پہلے اُسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، یا اس کی شکل تبدیل کر دی تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے۔ اگر خریدار نے دیکھا کہ ماپ، تول یا گنتی میں کمی ہے تو بھی معاہدہ فسخ کر دے کیوں کہ خریدار کی رضامندی عیب دار ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ جس مقدار پر دونوں فریق رضامند ہوئے تھے وہ حاصل نہیں ہو سکی۔

اگر رضامندی عیب دار ہو جائے تو بھی معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے مثلاً دھوکے پر مبنی غبن یا غلطی (خطا) اور جبر و غیرہ کا ارتکاب کیا گیا ہو۔ اگر مال معاہدہ موجود نہیں یا سامنے نہیں تو جس خریدار نے نہیں دیکھا وہ معاہدہ فسخ کرنے کا حق رکھتا ہے کیوں کہ اس صورت میں غلطی کا احتمال بہت زیادہ ہے<sup>(۱)</sup>۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح معنی میں فسخ ان صورتوں میں جائز جائز ہے جب معاہدہ کار کی رضامندی عیب دار ہو جائے یا اس میں خلل واقع ہو جائے یعنی معاہدے کے وقت وہ جس شرط کی توقع رکھتا تھا وہ پوری نہ ہو۔

تمام صورتوں میں فسخ کی بنیاد معاہدے میں مذکور صریح یا ضمنی شرط کی خلاف ورزی ہے اور فسخ اس شرط کو پورا نہ کرنے کا نتیجہ ہے جو معاہدے میں شامل تھی۔

(۱) شفیق شحاتہ، مرجع سابق، ۱۶۸۔

اسلامی شریعت میں کسی چیز کی مکمل یا جزوی تباہی کی ذمہ داری کی بنیاد دراصل نتائج بھگتنے کے نظریہ پر ہے، یعنی ہر شخص اس ضرر کے نتائج کا ذمہ دار ہے جو براہ راست اس کی وجہ سے ہو آیا وہ اس نقصان کا سبب بنا۔ ذمہ داری کی بنیاد نقصان ہے، خطا کا عنصر نہیں<sup>(۱)</sup>۔

فقہ اسلامی میں نقصان کی تلافی کی ذمہ داری کی بنیاد، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے "فریقین کے لیے معاہدے کی خاصیت" لازم نہیں ہے<sup>(۲)</sup> بلکہ بنیاد وہ معاوضہ یا مبادلہ ہے جو متقابل ذمہ داریاں پیدا کرنے کا تقاضا کرتا ہے اور ایک فریق کو اس صورت میں مساوات کی وہ سوچ ہے جس پر معاہدوں کی بنیاد استوار ہوتی ہے۔ فریقین میں مساوات قائم کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک فریق کو اس صورت میں اپنی ذمہ داری نافذ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے، جب دوسرے فریق نے اپنی ذمہ داری پوری نہیں کی، ورنہ مساوات میں جو کہ مقصود ہے خلل واقع ہو جائے گا<sup>(۳)</sup>۔

کاسانی کہتے ہیں: معاوضات کی بنیاد عادتاً اور حقیقتاً مساوات پر ہے<sup>(۴)</sup> نیز بالعموم معاہدات میں مساوات ہی فریقین کا مطلوب ہوتا ہے<sup>(۵)</sup>۔

(۱) مسؤولية الانسان عن حوادث الحيوان والجماد للكتور فاضل يوسف ديوب، ۱۵۶۔

(۲) نظرية تحمل التبعة في الفقه الاسلامي للكتور محمد زكي عبدالبر، ۱: ۱۴۱۔

(۳) مصادر الحق للسنهوري، ۶: ۲۲۳؛ سبب الالتزام وشرعية في الفقه الاسلامي

للككتور جمال الدين محمود، ۳۳۹ وبعد۔

(۴) البدائع، ۵: ۲۳۹۔

(۵) البدائع، ۴: ۲۰۱۔

اس اصل کی وضاحت اس صورت میں بہتر طریقے سے ہوتی ہے جب کوئی چیز جزوی طور پر تباہ ہو جائے تو اگرچہ تباہ ہونے والے حصے کے بارے میں ذمہ داری پوری نہیں کی جاسکتی لیکن اس کے باعث تمام ذمہ داری مکمل طور پر ختم نہیں ہو جاتی۔ اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ جب بیچنے والا تباہ شدہ حصے کے بارے میں اپنی ذمہ داری پوری نہیں کر سکتا تو خریدار بھی اس حصے کے مقابلے میں قیمت ادا کرنے کی ذمہ داری پوری نہیں کرے گا جس کی ذمہ داری پوری کرنا محال ہو گئی ہے۔

### افلاس تنگ دستی اور ٹال مٹول کے باعث فسخ

اگر مقروض تنگ دست ہو تو اُسے کشادہ دست ہونے تک مہلت دی جائے، قرآن حکیم کے خوش حال ہونے کے نظریہ پر عمل کا تقاضا یہی ہے: وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ، البقرة، ۲: ۲۸۰ (اگر مقروض تنگ دست ہے تو آسانی آجانے تک اُسے مہلت دے دو) اور اگر خوش حال ہے لیکن ادا کرنے میں ٹال مٹول کرتا ہے تو قاضی کے لیے جائز ہے کہ اُسے قید کر دے، اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے<sup>(۱)</sup>۔

حنابلہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر معلوم ہو جائے کہ خریدار مفلس یا تنگ دست ہے، پوری قیمت ادا نہیں کر سکتا تو بیچنے والے کو فسخ کا اختیار ہے کہ اپنا مال واپس لے لے، خریدار کو مہلت دینا ضروری نہیں۔

اگر خریدار خوش حال ہے لیکن ٹال مٹول کر رہا ہے تو بیچنے والا معاہدہ فسخ کر دے۔

(۱) اس کی تفصیل افلاس کے باب میں آئے گی۔

اگر خریدار قیمت ادا کرنے سے پہلے بھاگ جائے اور وہ تنگ دست ہو تو بیچنے والا معاہدہ فسخ کر سکتا ہے اور اگر خوش حال ہو تو حاکم اس کے مال سے قیمت دلائے ورنہ وہی مال فروخت کر کے قیمت دلائے۔

اگر رقم اسی مجلس میں ادا کرنے کے لیے موجود نہ ہو لیکن نماز قصر کرنے کی مسافت سے کم فاصلے پر ہو تو بیع فسخ نہ کی جائے البتہ حاکم مال معاہدہ کو اور اس کے باقی مال کو روک رکھے تا آنکہ خریدار قیمت لادے<sup>(۱)</sup>۔

ان حالات میں فسخ اس خیار کے تحت آتا ہے جس میں قیمت یا مال معاہدہ کا حصول مشکل ہو جائے اور یہ وہی خیار ہے جو فریقین کی رضامندی سے ثابت ہوتا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ بھی افلاس کی صورت میں فسخ کے جواز میں حنا بلہ سے متفق ہیں۔ پس جمہور کی رائے یہ ہے کہ معاوضے کے معاہدات میں جس فریق نے کوئی متعین شے دوسرے کے حوالے کر دی اور دوسرا فریق اگر مفلس ہو جائے تو اگر وہ چیز بعینہ اس کے پاس موجود ہو تو پہلے فریق کو خیار فسخ حاصل ہے کہ وہ چیز اس سے واپس لے لے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اگر کسی ایسے شخص کے پاس جو مفلس ہو گیا کوئی آدمی بعینہ اپنا مال پائے تو وہ دوسروں کی بہ نسبت اس مال کا زیادہ حق دار ہے"<sup>(۲)</sup>۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "جو شخص اپنا مال کسی دوسرے کے پاس پائے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے اور بیچنے والے کا پیچھا کیا جائے"<sup>(۳)</sup>۔

(۱) کشف القناع، ۳: ۲۴۰؛ شرح منتهی الارادات، ۲: ۱۷۹؛ طبع جدید، مجلہ

الاحکام الشرعیة علی مذہب احمد للقاضی احمد القاری (دفعات ۴۶۷-۴۷۱)۔

(۲) صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے۔

(۳) احمد؛ ابو داؤد؛ اور نسائی سے سمرہ بن جندب سے روایت کی ہے۔

اگر خریدار مال معاہدہ لینے کے بعد قیمت ادا کرنے سے پہلے مفلس ہو گیا تو بائع کو حق ہے کہ معاہدہ فسخ کر دے اور اگر ابھی تک مال معاہدہ خریدار کے پاس موجود ہے تو واپس لے لے، اوپر مذکور حدیث کا یہی تقاضا ہے۔ کیوں کہ قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو جانا بھی حق فسخ دینا ہے جیسا کہ مال معاہدہ سپرد کرنے سے عاجز آ جانا بھی حق فسخ دیتا ہے۔ کیوں کہ فروخت شدہ مال معاہدہ معاوضے کا معاہدہ ہے جو مساوات کا تقاضا کرتا ہے۔

جمہور کے نزدیک خیار فسخ صرف خرید و فروخت کے معاہدے سے مختص نہیں بلکہ مالی معاوضات کے تمام معاہدوں پر مشتمل ہے مثلاً اجارہ اور قرض لہذا اجارہ پر دینے والے کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے جب کہ کرایہ دار کرایہ ادا کرنے سے پہلے مفلس ہو جائے۔ اور قرض خواہ کو قرض دار سے اپنی رقم واپس لینے کا حق ہے اگر وہ رقم بعینہ موجود ہے اور قرض دار مفلس ہو گیا ہے۔

امام شافعی اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح زندہ مقروض مفلس ہو جائے تو اس سے اپنی رقم بعینہ لی جاسکتی ہے اسی طرح اگر وہ مر گیا اور معلوم ہوا کہ مفلس تھا تو اپنا مال بعینہ واپس لیا جاسکتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

حنفیہ افلاس وغیرہ کی صورت میں معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ المجلد (دفعہ ۲۹۵) میں ہے: "اگر خریدار نے مال معاہدہ قبضے میں لے لیا، پھر قیمت ادا کرنے سے پہلے مفلس ہو کر مر گیا تو بائع کو اپنا مال واپس لینے کا حق نہیں بلکہ وہ بھی دوسرے قرض خواہوں کی

(۱) شرح الخرشی، ۴: ۱۹۱-۱۹۳ ابدایۃ المجتہد، ۲: ۲۳۷-۲۴۰؛ المہذب، ۱: ۳۲۳-۳۲۷؛

فتح العزیز، ۱۰: ۲۳۳-۲۳۴؛ المغنی، ۴: ۲۵۶-۲۶۰، ۵۰۵؛ النظریۃ العامۃ للموجبات

والعقود، محمصانی، ۱: ۲۹۴-۲۹۶۔

مانند ہے " (کیوں کہ قیمت مرنے والے کے ذمے قرض تھی) اور یہ صورت معاہدہ فسخ کرنے میں مانع ہے۔ کیوں کہ خصاف نے رسول اللہ ﷺ سے یہ حدیث روایت کی ہے: "جو شخص مفلس ہو گیا اور کسی شخص نے دیکھا کہ اس کا مال مفلس کے پاس ابھی تک موجود ہے تو وہ شخص بھی دوسرے قرض خواہوں کی مانند ہے"، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث جس سے جمہور نے استدلال کیا، اس کی حنفیہ نے یہ تاویل کی ہے کہ وہ حدیث اس صورت کے ساتھ مختص ہے جب فروخت کرنے والے نے خیار فسخ کی شرط رکھی ہو اور خریدار نے بائع کے خیار کی شرط مان کر مال پر قبضہ کیا ہو،<sup>(۱)</sup> لیکن یہ تاویل ضعیف اور کمزور ہے، کیوں کہ وہ حدیث صحیح ہے، اس کی عبارت واضح ہے اور اس کا حکم عام اور مطلق ہے جسے کسی ضعیف حدیث کی بناء پر رد نہیں کیا جاسکتا۔

جمہور کے نزدیک تنگ دستی یا نفقہ ادا نہ کرنے کی صورت میں نکاح فسخ کرنا جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یہ طلاق ہوگی اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک فسخ، لیکن یہ فسخ قاضی کے فیصلے کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کو نقصان سے بچانا ضروری ہے۔ حنفیہ نے تنگ دستی کے باعث نکاح ختم کرنا جائز قرار نہیں دیا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے قرض کے سلسلے میں تنگ دست کو مہلت دینے کا حکم دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَإِنْ كَانَ ذُو

(۱) تکملة فتح القدير مع العناية، ۴: ۲۳۰۔ ۲۳۱؛ طبع التجارية؛ تکملة فتح القدير،

۹: ۲۴۹، طبع دار الفكر بیروت۔



عُسْرَةٌ فَنَظْرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةِ الْبَقْرَةِ، ۲: ۲۸۰ (اگر مقروض تنگ دست ہے تو اسے کشائش تک مہلت دو۔) (۱)۔

## بطلان یا فساد یا نکاح میں کسی فریق کے ارتداد کے باعث فسخ

بطلان اور فساد میں کچھ فرق ہیں، جن میں سے ایک فسخ کا استحقاق ہے (۲)۔

باطل معاہدے کو فسخ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیوں کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ فسخ وہ معاہدہ ہو سکتا ہے جو موجود ہو، قائم ہو مثلاً کسی خیار پر مشتمل معاہدہ یا ایسے معاہدے جن کا اسباب فسخ میں ذکر کیا گیا۔

فاسد معاہدہ شریعت کے احکام کی پاس داری کرتے ہوئے فسخ کا مستحق ہوتا ہے، خواہ معاہدہ کار اپنی مرضی سے فسخ کر دیں یا قاضی فسخ کر دے کیوں کہ شرعاً فساد کو ختم کرنا واجب ہے اور فسخ کے ذریعے فساد ختم ہو جاتا ہے (۳)۔

فاسد معاہدے میں حق فسخ معاہدے کے نفاذ کے بعد بھی باقی رہے گا تا آنکہ اس کا سبب ختم ہو جائے، ہاں اگر فسخ میں کوئی رکاوٹ ہو، جو یہ ہیں (۴)۔

(۱) الدرالمختار، ۲: ۹۰۳؛ الفروق، ۳: ۱۲۵؛ الشرح الصغير، ۲: ۴۴۵؛ مغنی المحتاج،

۳: ۴۲۲؛ المغنی، ۴: ۵۴۳۔

(۲) اس موضوع پر معاہدہ بیع کے تحت بحث آئے گی۔

(۳) البدائع، ۵: ۳۰۰۔

(۴) البدائع، ۵: ۳۰۰-۳۰۲؛ فتح القدیر، ۵: ۲۳۱، ۳۰۲؛ ردالمحتار، ۴: ۱۳۷؛

مجمع الضمانات، ۲۱۶۔



۱۔ مال معاہدہ ضائع ہو جائے یا اُسے ضائع کر دیا جائے یا اس کی شکل اور نام بدل جائے مثلاً گندم کا آٹا اور آٹے کی روٹی بن جائے۔

۲۔ اس میں متصل ایسا اضافہ ہو جائے جو اس سے پیدا نہ ہوئی ہے، مثلاً آٹے میں گھی یا شہد ملا دیا جائے، زمین پر عمارت بنا دی جائے، کپڑا رنگ دیا جائے، دوسری قسم کے اضافے جو متصل ہوں لیکن اسی سے پیدا ہوئے ہوں مثلاً موٹا پاؤ اور خوب صورتی یا اس سے الگ ہوں اور اس سے پیدا ہوئے ہوں مثلاً بچہ اور پھل یا اس سے پیدا نہ ہوئے ہوں مثلاً مزدوری اور غلہ ان کے باعث فسخ اور مال معاہدہ کی واپسی میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔

۳۔ عقد فاسد کے ذریعے قبضے میں آنے والے مال میں کوئی تصرف کر لیا مثلاً اُسے فروخت کر دیا یا ہبہ، رہن، وقف وغیرہ کر دیا۔

یاد رہے کہ فساد کے باعث جو حق فسخ حاصل ہوتا ہے اس میں وراثت چلتی ہے۔ اگر فریقین میں سے کوئی ایک مر گیا تو اس کے وارثوں کو یا دوسرے فریق کو اس کی موت کے بعد بھی فسخ کا اختیار ہے۔

تمام مذاہب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے تو نکاح فسخ ہو جائے گا<sup>(۱)</sup>۔ کیوں کہ ارتداد میں بے وفائی، حسد اور مسلمانوں سے دشمنی کا عنصر عنصر شامل ہوتا ہے۔ اس لیے ارتداد کے ساتھ عائلی زندگی کا باقی رہنا مناسب نہیں جو وفا، محبت، نیک نیتی، خلوص، بھلائی اور سلامتی سے عبارت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا

(۱) فتح القدير، ۳: ۲۱؛ بداية المجتهد، ۲: ۴۰؛ تحفة الطلاب الانصاری، ۳۲۶؛

المغنی، ۴: ۵۶ وبعده۔

تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ،  
البقرة، ۲: ۲۲۱ (مشرك عورتوں سے نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ مؤمن نہ ہو جائیں، ایمان  
دار باندی مشرك عورت سے بہتر ہے، خواہ وہ تمہیں کتنی ہی پسند ہو اور مشركین کے نکاح  
میں مسلمان عورتیں نہ دو جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔ ایمان دار غلام مشرك سے بہتر  
ہے خواہ وہ تمہیں پسند ہو)۔ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ، الممتحنہ، ۶۰: ۱۰ (کافر عورتوں  
سے تعلق نہ رکھو)۔ جمہور کے نزدیک ارتداد کی بناء پر علیحدگی فسخ ہے جب کہ مالکیہ کے  
مشہور مذہب کے مطابق طلاق ہے۔

## ۸۔ باہمی رضامندی سے فسخ اور عدالتی فیصلے کے ذریعے جبری فسخ

رضامندی سے فسخ: اس سے مراد معاہدے کا ایسا فسخ ہے جو فریقین کی باہمی رضامندی  
سے ہو یا کسی ایک ایسے فریق کے ارادے سے جسے فسخ کا اختیار حاصل ہے۔ مثلاً اجارہ فسخ  
کرنے کے لیے باہمی رضامندی یا عدالتی فیصلے میں سے کوئی ایک چیز ہونا ضروری ہے، جب کہ  
مزارعت، رائج روایت کے مطابق عدالتی فیصلے اور باہمی رضامندی کے بغیر فسخ کی جاسکتی ہے۔  
عدالتی فیصلے کے تحت جبری فسخ: اس سے مراد یہ ہے کہ قاضی کے فیصلے سے فسخ ہو اور اس  
میں اصل یعنی باہمی رضامندی سے اس وقت عدول کیا جاتا ہے جب رضامندی مشکل ہو یا  
فریقین میں سے کوئی ایک فساد کے اسباب سے بچنے میں احکام شریعت کی پرواہ نہیں کرتا یا  
شرعی نصوص کی مخالفت کرتا ہے۔

اس کی طرف ہم نے انواع فسخ کی پہلی نوع میں اشارہ کیا تھا، یہاں ہم اپنی بحث کو ان امور تک محدود رکھیں گے کہ نکاح میں تفریق فسخ ہے اور مختصراً فقہی آراء بیان کریں گے۔ نیز کون سی تفریق کے لیے عدالتی فیصلہ ضروری ہے اور کون سی تفریق کے لیے ضروری نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک میاں بیوی میں تفریق مندرجہ ذیل صورتوں میں فسخ ہوگی<sup>(۱)</sup>

۱۔ مشرک یا مجوسی شوہر کا مسلمان ہونا: اگر شوہر مشرک یا مجوسی تھا، مسلمان ہو گیا لیکن اس کی بیوی نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا ہو تو قاضی میاں بیوی میں تفریق کر دے، یہ فسخ ہے اور اگر شوہر اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک طلاق اور امام ابو یوسف کے نزدیک فسخ ہے۔

۲۔ میاں بیوی میں سے کسی ایک کا مرتد ہو جانا

۳۔ حقیقتاً یا حکماً میاں بیوی الگ الگ ہو کر دارالاسلام اور دارالکفر میں سکونت اختیار کر لیں: یعنی میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان یا ذمی ہونے کی حالت میں دارالاسلام میں آباد ہو گیا اور دوسرا کفر کی حالت میں دارالحرب میں رہ گیا۔ اس صورت کو ارتداد پر قیاس کریں گے، کیوں کہ ان حالات میں ایک دوسرے سے انتفاع ممکن نہیں۔ جمہور کے نزدیک اس صورت میں تفریق نہیں ہوتی۔

۴۔ چھوٹے لڑکے یا لڑکی کو خیار بلوغ حاصل ہو: اس صورت میں قاضی کے فیصلے سے تفریق ہوگی۔

(۱) فتح القدیر، ۳: ۲۱؛ البدائع، ۲: ۳۲۶؛ وبعد: الدر المختار علی رد المحتار، ۲: ۵۷۱۔

۵۔ آزادی ملنے پر اختیار: باندی آزاد ہوگئی اور اس کا شوہر بدستور غلام ہے تو اسے اختیار ہوگا کہ نکاح باقی رکھے یا فسخ کر دے، اس صورت میں محض اختیار کے استعمال سے تفریق ہو جائے گی۔

۶۔ کفو نہ ہونے یا مہر کم ہونے کے باعث تفریق: یہ بھی عدالت کے ذریعے ہوگی۔ ان کے سوا علیحدگی کی جتنی صورتیں ہیں وہ طلاق شمار ہوں گی، خلع بھی اسی میں شامل ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے میں فسخ اور طلاق میں فرق کرنے کا ضابطہ یہ ہے کہ جس تفریق کا سبب عورت کی طرف سے ہو وہ فسخ ہے اور جس تفریق کا سبب مرد کی طرف سے ہو یا کوئی ایسا سبب ہو جو شوہر کے ساتھ مختص ہے تو وہ طلاق ہوگی۔ البتہ ارتداد اس سے مستثنیٰ ہے، اس سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے، نیز موت سے بھی نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مندرجہ ذیل صورتوں میں نکاح فسخ ہوتا ہے<sup>(۱)</sup>

- ۱۔ اگر عقد نکاح صحیح نہ ہو مثلاً کسی محرم سے یا کسی دوسری کی بیوی سے یا عدت میں نکاح کر لیا ہو۔
- ۲۔ نکاح میں صورت مصاہرت: نکاح میں کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے جس سے نکاح کا تعلق ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے مثلاً کسی شبہ کی بناء پر میاں بیوی میں سے کسی کا دوسرے کے اصول و فروع (باپ، دادا، بیٹی، پوتی، ماں، نانی، بیٹا، پوتا وغیرہ) سے جنسی تعلق ہو جائے اور مصاہرت کا تعلق پیدا ہو جائے<sup>(۲)</sup>۔

۳۔ لعان کے سبب تفریق: لعان کے سبب دائمی حرمت پیدا ہو جاتی ہے، حدیث میں ہے "لعان کرنے والے کبھی دوبارہ اکٹھے نہیں ہو سکتے"۔

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۴۰؛ الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی، ۲: ۳۶۳۔

(۲) دارقطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔

۴۔ میاں بیوی میں سے کسی ایک کا اسلام سے انکار کرنا: اگر بیوی اسلام قبول کر لے اور شوہر انکار کر دے یا شوہر اسلام قبول کر لے اور بیوی اگر اہل کتاب میں سے نہ ہو اور اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے تو ان میں تفریق فسخ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معاہدہ نکاح میں فساد آیا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک <sup>(۱)</sup> فسخ کی سترہ اقسام ہیں: مہر ادا نہ کر سکنے کی وجہ سے، نفقہ، لباس، اور رہائش مہیا نہ کر سکنے کی صورت میں، شوہر کو تین دن مہلت دینے کے بعد، لعان کی وجہ سے، باندی کی آزادی کے باعث، کسی عیب کی وجہ سے جب کہ عیب کا ثبوت حاکم کی عدالت میں ہو، شبہ کے باعث ساس یا بیوی کی بیٹی سے جنسی تعلق کے باعث، جنسی تعلق سے پہلے یا بعد میں میاں بیوی میں سے کسی ایک کے غلام / باندی بن جانے کے سبب، کیوں کہ غلامی کی وجہ سے اپنی ذات سے ملکیت ختم ہو جاتی ہے اور عصمت کی ملکیت بطریق اولیٰ ختم ہو جاتی ہے۔ میاں بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام قبول کر لینے یا کسی ایک کے مرتد ہو جانے کی وجہ سے، شوہر کے اس حالت میں مسلمان ہونے کے باعث کہ اس کے نکاح میں بیک وقت دو بہنیں یا چار سے زائد عورتیں تھیں یا دو باندیاں تھیں جو حقیقی بہنیں بھی تھیں، یا میاں بیوی میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک ہو جانے کی وجہ سے، یا کفو میں نکاح نہ ہونے کے باعث، یا ایک دین چھوڑ کر دوسرا دین مثلاً یہودیت چھوڑ کر عیسائیت اختیار کرنے کے سبب، یا رضاعت کی وجہ سے جس میں متفرق طور پر پانچ گھونٹ دودھ بچے کی دو سال عمر ہونے سے پہلے پلائے گئے ہوں، ان تمام صورتوں میں تفریق فسخ ہے۔

(۱) حاشیۃ الشرقاوی، ۲: ۲۹۳-۲۹۶؛ تحفة الطلاب، ۲۳۶۔

حنابلہ کے نزدیک <sup>(۱)</sup> فسخ مندرجہ ذیل حالات میں تفریق سے ہوتا ہے:

- ۱۔ خلع، جب کہ طلاق کے لفظ سے نہ ہو یا طلاق کی نیت کے بغیر ہو۔
  - ۲۔ ارتداد: میاں بیوی میں سے کسی ایک کا مرتد ہو جانا۔
  - ۳۔ کسی مشترک عیب کی وجہ سے جدائی مثلاً دیوانگی اور مرگی یا کسی ایسے عیب کی وجہ سے جدائی جو عورت کے ساتھ مختص ہو مثلاً عورت میں اندام نہانی کا سوراخ نہ ہو یا آگے، پیچھے کے سوراخ مل گئے ہوں، منہ سے بدبو آتی ہو، خون اور پیپ والے زخم اور پھوڑے پھنسیاں ہوں، دونوں راستے پھٹے ہوئے ہوں یا ایسے عیب جو مرد کے ساتھ مختص ہیں مثلاً آلہ تناسل کٹا ہوا ہو یا نامرد ہونا۔ ان صورتوں میں نکاح کو صرف عدالتی ذریعے سے فسخ کیا جاسکتا ہے۔
  - ۴۔ اسلام: میاں بیوی میں سے ایک کا مسلمان ہو جانا۔
  - ۵۔ ایلاء کی وجہ سے قاضی کے ذریعے تفریق: اگر چار ماہ گزر جائیں اور نہ تو مرد عورت سے جنسی تعلق قائم کرے اور نہ طلاق دے تو حاکم مرد کو طلاق کا حکم دے دے۔
  - ۶۔ لعان کے سبب علیحدگی، کیوں کہ لعان کے سبب میاں بیوی میں دائمی علیحدگی ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، خواہ عدالت اس کے بارے میں فیصلہ نہ کرے۔
- یاد رہے کہ لعان کے باعث جمہور اور امام ابو یوسف کے نزدیک میاں بیوی ہمیشہ کے لیے ایک دوسرے پر حرام ہو جاتے ہیں جب کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک لعان کی اہلیت سے نکل جائے یا مرد نے بیوی پر جو تہمت لگائی ہے اس میں اپنے کو جھوٹا قرار دے دے تو یہ حرمت دائمی نہیں بلکہ وقتی ہوگی۔

(۱) المغنی، ۵۶: ۷، وبعد؛ غایۃ المنتہی، ۳: ۲۶، ۵۶، ۷۵، ۱۰۳۔

## فسخ کے ذریعے جدائی

وہ اقسام جو عدالتی فیصلے پر موقوف ہیں اور وہ جو عدالتی فیصلے پر موقوف نہیں<sup>(۱)</sup>

عدالتی فیصلے پر مندرجہ ذیل فسخ موقوف ہیں

۱۔ کفو میں نکاح نہ ہونے کے باعث تفریق۔

۲۔ مہر مثل سے کم مہر ہونے کے باعث علیحدگی۔

۳۔ میاں بیوی میں سے ایک اسلام قبول کر لے اور دوسرا انکار کر دے تو اس کے باعث تفریق، لیکن بیوی کے انکار کرنے کی صورت میں علیحدگی پر تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ اگر شوہر انکار کر دے تو جمہور اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ تفریق فسخ ہے، جب کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد اس تفریق کو عدالتی فیصلے پر موقوف نہیں قرار دیتے بلکہ ان کے نزدیک یہ علیحدگی طلاق ہوگی۔

۴۔ میاں بیوی میں سے کسی ایک کو خیار بلوغ حاصل تھا، حنفیہ کے نزدیک اگر صغر سنی میں ان کا نکاح باپ یا دادا نے نہ کرایا ہو۔

۵۔ حنفیہ کے نزدیک جنون سے افاقہ کے خیار کی بنیاد پر تفریق اگر صغر سنی میں ان کا نکاح باپ یا دادا نے نہ کرایا ہو۔

(۱) المغنی، ۴: ۵۶، وبعد؛ غایۃ المنتہی، ۳: ۲۶، ۵۶۔ ۷۵، ۱۰۳۔



## فسخ کی بناء پر ایسی تفریق جو عدالتی فیصلے پر موقوف نہیں

- ۱۔ اصل عقد میں کسی سبب کی بناء پر فسخ مثلاً گواہوں کے بغیر نکاح، بہن سے نکاح۔
- ۲۔ ایسا فسخ جو حرمت مصاہرت کی وجہ سے ثابت ہو یعنی میاں بیوی میں سے کسی کا دوسرے کے اصول یا فروع سے ایسا اتصال جو موجب حرمت ہو۔
- ۳۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک شوہر کے مرتد ہونے کی بناء پر تفریق۔ اگر میاں بیوی دونوں مرتد ہو جائیں تو حنفیہ کا راجح قول یہ ہے کہ محض ارتداد سے ان میں علیحدگی نہیں ہوگی۔

۴۔ بیوی کو آزادی ملنے کی وجہ سے خیار حاصل ہو گیا جسے اس نے استعمال کر لیا۔

۵۔ میاں بیوی میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک ہو گیا۔

## ۹۔ موقوف معاہدے میں اجازت نہ ملنے کی وجہ سے فسخ

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک معاہدہ یا نافذ ہوتا ہے یا موقوف۔ نافذ وہ معاہدہ ہوتا ہے جو ایسا شخص کرے جس میں معاہدہ کرنے کی اہلیت ہے یا معاہدہ کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ مثلاً ایسا معاہدہ جو مالی معاملات میں دانش مند آدمی کرے یا نامکمل اہلیت کے فرد کا ولی یا وصی کرے یا وکیل اپنے مؤکل کی طرف سے معاہدہ کرے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ایسے معاہدے کے اثرات فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں۔ کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتے۔

**موقوف:** ایسا معاہدہ جو کوئی ایسا شخص کرے جو معاہدہ کرنے کی اہلیت تو رکھتا ہو، لیکن اُسے وہ معاہدہ کرنے کا اختیار نہ ہو جیسے فضولی کا معاہدہ۔ نیز سمجھ دار نابالغ کا ایسا معاہدہ جس

میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو مثلاً خرید و فروخت وغیرہ، رہن رکھی ہوئی چیز میں گروی دینے یا گروی لینے والے کا تصرف۔

وصیت اور مرض موت میں مریض کے کار خیر میں صدقات جو ایک تہائی مال سے زائد ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک وہ شخص جو اختیار رکھتا ہے یا جو معاہدہ کرنے کا حق رکھتا ہے اس کی اجازت نہ دے تو وہ معاہدہ موقوف رہتا ہے۔ اگر اجازت نہ دے تو معاہدہ باطل ہو جائے گا۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسا معاہدہ اصل میں ہی باطل ہے۔

جس شخص کو معاہدے کے سلسلے میں ولایت یا ملکیت حاصل ہو اور اس کی رضامندی پر معاہدہ موقوف ہو اگر وہ اجازت نہ دے تو یہ امر معاہدے کی تحلیل یا جو علماء کہتے ہیں کہ معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے ان کے نزدیک فسخ کا سبب بن جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

فضولی<sup>(۲)</sup> کا کیا ہوا معاہدہ صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، اگر وہ اجازت دے دے تو معاہدہ نافذ ہو جاتا ہے ورنہ فسخ ہو جاتا ہے، گویا کبھی تھا ہی نہیں۔ سمجھ دار نابالغ کا معاہدہ جسے تجارت کی اجازت نہ ہو ایسے معاملات میں جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ اگر ولی اجازت دے دے تو نافذ ہو جائے گا

(۱) الدر المختار علی رد المحتار، ۴: ۵، ۱۰۳، ۶؛ البدائع ۵: ۳۸، ۱۵۵، ۱۵۰؛ بدایۃ المجتہد،

۲: ۱۷۱؛ فتح القدیر مع العناویۃ، ۵: ۳۰۹ وما بعد؛ معاہدہ بیع میں اس موضوع پر تفصیل آئے گی۔

(۲) اصل میں فضولی وہ شخص ہے جو لایعنی کام کرے اور جو کام اس کے مناسب نہ ہو وہ کرے لیکن اصطلاح میں فضولی اس شخص کو کہتے ہیں جو کوئی ایسا تصرف یا ایسا معاہدہ کرے جس کے کرنے کا اسے اختیار نہ ہو مثلاً کسی دوسرے کی چیز فروخت کر دینا یا کرائے پر دے دینا۔

ورنہ باطل۔ جس مقروض شخص پر پابندی عائد ہو یا جو مفلس ہو گیا ہو اس کا مالی تصرف قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ مرض موت میں مریض کا ایک تہائی ترکہ سے زیادہ ہبہ یا صدقہ کر دینا ورنہ ثناء کی اجازت پر موقوف ہے اور تندرست آدمی کی ایک تہائی ترکہ سے زائد وصیت بھی ورنہ ثناء کی اجازت پر موقوف ہے۔ بے وقوف اور نفع نقصان سے بے خبر آدمی کے تصرفات مثلاً خرید و فروخت اور قرض اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہیں، اگر یہ اصحاب حق اجازت نہ دیں تو معاہدہ ختم ہو جائے گا گویا کبھی تھا ہی نہیں۔

### ۱۰۔ استحقاق کے سبب فسخ

لغت میں استحقاق کا مطلب ہے طلب حق اور فقہ میں استحقاق کہتے ہیں، کسی چیز کے بارے میں یہ ظاہر ہو جانا کہ وہ دوسرے کا حق واجب ہے یا یہ کہ کوئی شخص کسی چیز کی ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے اور قاضی کے پاس اپنے دعوے کا ثبوت پیش کر دیتا ہے اور قاضی اس کے حق میں ملکیت کا فیصلہ کر دیتا ہے اور جس کے قبضے میں ہے اس سے لے کر دعویٰ کرنے والے کو دے دیتا ہے۔ مالکیہ نے استحقاق کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: کسی شے پر سے کسی کی ملکیت اس وجہ سے ختم کر دینا کہ اس شے کا پہلے سے کوئی واقعی مالک تھا۔ استحقاق والے فرد کو حق ہے کہ وہ دوسرے آدمی کے کسی تصرف کو فسخ کرنے کا مطالبہ کرے یا اسے باقی رکھے جیسے کہ خیار میں فضولی کے تصرف میں ہے۔

معاهدے کے فسخ کے اعتبار سے استحقاق کی دو قسمیں ہیں<sup>(۱)</sup>

۱۔ ایسا استحقاق جو کلیتاً ملکیت کو ختم کر دیتا ہے: اس میں مدعی کے سوا اور کسی شخص کا ملکیت کا حق باقی نہیں رہتا مثلاً غلامی اور اصلی آزادی۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں عدالتی فیصلے کے بغیر معاہدہ فسخ ہو جاتا ہے اور ہر خریدار اپنی رقم وصول کرنے کے لیے اپنے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ مثلاً کسی غلام نے یہ ثبوت پیش کر دیا کہ وہ اصل میں آزاد ہے یا فلاں کا غلام تھا جس نے اُسے آزاد کر دیا تو ہر ایک، خواہ اس سے کوئی مطالبہ نہ کرے، فیصلے سے پہلے اسے فروخت کرنے والے سے قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور وہ اسے فروخت کرنے والے سے کرے حتیٰ کہ پہلے شخص تک معاملہ پہنچ جائے۔

۲۔ ایسا استحقاق جو ملکیت کو ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل

کر دیتا ہے: عام طور پر یہی صورت ہوتی ہے مثلاً زید نے خالد کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس کے پاس موجود فلاں سامان اس کا ہے اور اس کا ثبوت بھی پیش کر دیا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے معاہدہ فسخ نہیں ہوگا، کیوں کہ اس سے خریدار کی ملکیت ختم نہیں ہوتی بلکہ وہ اصل مالک یعنی زید کی اجازت پر موقوف ہے اگر وہ اجازت نہ دے تو فسخ ہو جائے گی۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ معاہدہ اس وقت تک فسخ نہیں ہوگا جب تک خریدار فروخت کرنے والے سے قیمت کا مطالبہ نہ کرے اور صحیح ترین روایت کے مطابق یعنی ظاہر روایت میں معاہدہ باہمی رضامندی سے ختم ہوگا، صرف استحقاق کے عدالتی فیصلے سے نہیں۔

(۱) الدر المختار علی رد المختار، ۴: ۱۹۹۔

مختلف خریداروں میں سے کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے فروخت کرنے والے سے رقم کا مطالبہ کرے جب تک کہ خود اس سے قیمت یا چیز کا مطالبہ نہ کیا جائے تاکہ دونوں مبادلات ایک شخص کے پاس جمع نہ ہو جائیں یعنی درمیانے خریدار کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے فروخت کرنے والے سے قیمت کا مطالبہ کرے جب تک کہ اس سے اگلا خریدار اس سے قیمت کا مطالبہ نہ کرے۔

استحقاق کا حکم اس شخص کو بھی شامل ہے جس کے قبضے میں مال ہے، اس سے وہ مال لے لیا جائے گا اور ان تمام لوگوں پر اس حکم کا اطلاق ہو گا جو باری باری مالک بنتے رہے ہیں۔ اس اصول کی تطبیق کی صورتیں: اگر قبضے سے پہلے مال کا کچھ حصہ کسی دوسرے کا نکل آیا اور اصل مالک نے اُسے فروخت کرنے کی اجازت نہ دی تو اتنے حصے میں معاہدہ باطل ہو جائے گا، کیوں کہ یہ امر واضح ہو گیا کہ مال معاہدہ کا اتنا حصہ فروخت کرنے والے کی ملکیت نہیں تھا اور اصل مالک نے اجازت نہیں دی۔ اس صورت میں خریدار کو باقی مال کے بارے میں اختیار ہو گا چاہے تو باقی مال کی قیمت کے مطابق اُسے خرید لے اور چاہے تو واپس کر دے، خواہ باقی مال میں کوئی عیب پیدا ہو گیا ہو یا نہیں۔

اگر مستحق شخص نے پورے مال معاہدہ پر اپنی ملکیت ثابت کر دی اور اس کے حق میں فیصلہ ہو گیا تو بیع فسخ نہیں ہوگی بلکہ مستحق کی اجازت پر موقوف رہے گی۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو مال خریدار کے قبضے میں باقی رہے گا اور قیمت اصل مالک کو مل جائے گی اور فروخت کرنے والے کی حیثیت بیع کے وکیل کی ہوگی کیوں کہ بعد میں ملنے والی اجازت پیشگی وکالت کی مانند ہوتی ہے۔ اگر اصل مالک اجازت نہ دے بلکہ اپنا مال واپس لینا چاہے تو سابق معاہدہ بیع فسخ ہو جائے گا، ظاہر روایت کے مطابق، باہمی رضامندی سے اور فروخت کرنے والا خریدار کو قیمت واپس کرنے کا پابند ہو گا۔

ایسے معاہدے جو فسخ ہو سکتے ہیں اور ایسے جو فسخ نہیں ہو سکتے

جو معاہدے دونوں فریقوں کی طرف سے یا کسی ایک فریق کی طرف سے فسخ ہو سکتے ہیں، ان کی چار قسمیں ہیں:

ایسے معاہدے جو فریقین کے لیے لازم ہوں، ایسے جو فریقین کے لیے غیر لازم ہوں، ایسے جو کسی ایک فریق کے لیے لازم ہوں اور ایک شخص کے اپنے انفرادی ارادے سے تصرف۔

۱۔ معاہدے کے دونوں فریقین کے لیے لازمی معاہدات

نافذ معاہدہ یا لازم ہوتا ہے یا غیر لازم: لازم وہ معاہدہ ہے جس میں کسی فریق کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار نہ ہو مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری۔ معاہدوں میں اصل یہ ہے کہ وہ لازم ہوں۔ کیوں کہ معاہدوں کی پاس داری شرعاً واجب ہے۔ ارشاد ربانی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ، المائدہ ۵ :۱

(اے ایمان والو! معاہدوں کی پاس داری کرو) غیر لازم یا جائزہ معاہدہ ہے جس میں دونوں فریقوں کو یا کسی ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت ہو یا معاہدے کا مزاج ایسا ہو کہ اُسے یک طرفہ فسخ کیا جاسکتا ہو جیسے وکالت، عاریت، امانت یا کسی فریق کے مفاد میں اُسے فسخ کیا جاسکتا ہو جیسے خیار پر مشتمل معاہدے۔

فریقین کے لیے عقد لازم وہ ہے جسے فریقین کے اتفاق کے بغیر فسخ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، صلح، رہن اور نکاح، اس کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ وہ معاہدے جو لازم ہیں اور فسخ نہیں ہوتے: مثلاً نکاح، خواہ فریقین اتفاق سے اقالہ کرنا چاہیں تب بھی یہ معاہدہ فسخ نہیں ہو سکتا۔ اُسے صرف شرعی طریقے مثلاً طلاق اور



خلع<sup>(۱)</sup> سے یا خرچ نہ دینے یا کسی عیب یا نقصان یا بد سلوکی یا غیر حاضری یا قید و بند وغیرہ کے باعث عدالتی طریقے سے ختم کیا جاسکتا ہے۔ ہر وہ معاہدہ جو فسخ نہیں ہوتا اس میں خیار بھی ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ خیار کی وجہ سے جس شخص کو خیار ہو اُسے حق فسخ حاصل ہو جاتا ہے۔

ب۔ وہ معاہدے جو لازم ہیں لیکن فسخ ہو سکتے ہیں: یعنی اقالہ کے ذریعے جو فریقین کے معاہدہ ختم کرنے پر باہمی اتفاق سے ہوتا ہے معاہدہ ختم ہو جاتا ہے۔ ایسے معاہدے مالی معاوضات کے معاہدے ہیں مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، صلح، مزارعت، اور مساقات اور درخت لگانا وغیرہ۔ اس صورت میں فسخ کو اقالہ کہتے ہیں۔ یہ معاہدات خیار کے ذریعے بھی فسخ ہو سکتے ہیں بشرطیکہ ان میں رضامندی کا کوئی عیب پیدا ہو جائے جو فریقین میں سے کسی ایک کے حق میں معاہدے کے لزوم کی صفت ختم کر دے مثلاً خیار عیب وغیرہ حاصل ہو جائے۔

## ۲۔ معاہدے کے دونوں فریقوں کے لیے غیر لازمی معاہدات

یہ ایسے معاہدے ہیں کہ جن میں فریقین میں سے ہر ایک کو فسخ اور رجوع کا حق حاصل ہوتا ہے۔ یہ ہر ایک فریق کے ارادے سے فسخ ہو سکتے ہیں، جب تک کہ ان کی بقاء کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو مثلاً امانت، عاریت، وکالت، شراکت، مضاربت اور ہبہ، حنفیہ کے نزدیک اور وصیت و مقاولہ۔ پہلے پانچ معاہدات میں سے ہر ایک میں فریقین میں سے ہر ایک جب چاہے معاہدہ فسخ کر سکتا ہے۔ وصیت اور ہبہ میں وصیت کرنے والا اور ہبہ کرنے والا رجوع کر سکتا ہے جب کہ جس کے حق میں وصیت یا ہبہ کیا گیا ہے وہ بھی رد کر سکتا ہے اور وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد اُسے باطل کر سکتا ہے اور ہبہ کرنے والے کی زندگی

(۱) طلاق فسخ نہیں ہے بلکہ نکاح کے حکم اور آثار کی آخری حد مقرر کر کے اُسے ختم کر دینا ہے اور خلع میں عورت شوہر کو مال دے کر نکاح کا اختتام کرواتی ہے۔



میں۔ مقابلہ میں کام کرنے والے اور مقابل میں سے ہر ایک باہمی رضامندی سے اُسے فسخ بھی کر سکتے ہیں اور ختم بھی۔ اگر متفق نہ ہوں تو کوئی بھی فریق عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے فسخ کروا سکتا ہے۔

اگر معاہدے کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو جائے مثلاً بیع رہن میں وکالت، رہن دینے والے قرض دار کے لیے جائز نہیں کہ رہن رکھنے والے قرض خواہ کو جو بیع رہن میں مؤکل ہے وکالت سے معزول کر دے، کیوں کہ رہن رکھنے والے کی رضامندی کے بغیر اس کی وکالت فسخ کر دینا اسے نقصان پہنچانے کے مترادف ہے جو ممنوع ہے۔

یاد رہے کہ حنفیہ کے نزدیک ہبہ غیر لازم معاہدہ ہے جس سے رجوع بھی کیا سکتا ہے اور اُسے فسخ بھی کیا سکتا ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اگر ہبہ دینے والے نے معاوضہ نہ لے لیا ہو تو وہ ہبہ واپس کرنے کا مستحق ہے" (۱)۔ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہبہ واپس کر لینا درست قرار دیا ہے جس کا معاوضہ نہ لیا گیا ہو۔ اگر معاوضہ لے لیا ہو تو رجوع نہیں کر سکتا۔ سات امور ایسے ہیں جن کے باعث رجوع نہیں کیا جاسکتا: مالی معاوضہ، اور معنوی معاوضہ جس کی تین قسمیں ہیں: (اللہ کی طرف سے ثواب کی امید پر، صلہ رحمی کے طور پر اور میاں بیوی کے خوشگوار تعلقات کی خاطر)، ہبہ کی ہوئی چیز میں اس کے ساتھ متصل کوئی اضافہ، ہبہ کی چیز کا اس شخص نے جس کو ہبہ دیا گیا ہو اپنی ملکیت سے نکال دینا مثلاً آگے فروخت

(۱) ابن ماجہ اور دار قطنی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔ طبرانی

اور دار قطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ حاکم نے ابن عمرؓ سے اس روایت کو صحیح قرار دیا۔

کردی ہو یا ہبہ وغیرہ کردی ہو۔ فریقین میں سے کوئی ایک مر جائے اور ہبہ کی ہوئی چیز ضائع ہو جائے یا اسے ضائع کر دیا جائے<sup>(۱)</sup>۔

جمہور کے نزدیک ہبہ ایسا معاہدہ ہے جو قبضے سے لازم ہو جاتا ہے۔ ہبہ میں صرف والد اپنی اولاد کو دیا ہو یا ہبہ واپس لے سکتا ہے اور کسی کے لیے ہبہ واپس لینا جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "ہمارے لیے بری مثالیں نہیں ہیں، جو کوئی ہبہ دے کر واپس لے لیتا ہے وہ کتے کی طرح ہے جو تھے کر کے دوبارہ اُسے چاٹ لیتا ہے"<sup>(۲)</sup>۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: "جو شخص کسی کو عطیہ دے اُسے یہ حق نہیں کہ واپس لے لے البتہ والد اپنی اولاد کو عطیہ دے کر واپس لے سکتا ہے"<sup>(۳)</sup>۔ شافعیہ کے نزدیک تمام اصول (یعنی والدہ، دادا، دادی، نانا، نانی) والد کی طرح ہیں<sup>(۴)</sup>۔

### ۳۔ ایسا معاہدہ جو یک طرفہ لازم ہو

ایسا معاہدہ جو صرف ایک فریق کے لیے لازم ہو مثلاً رہن اور کفالہ، یہ دونوں معاہدے رہن دینے والے اور کفیل کے لیے لازم ہیں۔ قرض خواہ رہن لینے والے اور

(۱) البدائع، ۶: ۱۲۴؛ تکملة فتح القدير، ۷: ۱۲۹؛ مجمع الضمانات، ۳۳۸۔

(۲) ابوداؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی۔

(۳) سنن اربعہ کے مؤلفین نے ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے روایت کی۔ "کسی شخص کے لیے جائز نہیں

کہ وہ عطیہ دے یا ہبہ کرے اور پھر واپس لے لے البتہ باپ اپنے بیٹے کو دے کر واپس لے سکتا ہے۔ جو شخص اپنے عطیہ یا ہبہ کو دے کر واپس لیتا ہے وہ اس کتے کی طرح ہے جو کھاتا ہے، جب پیٹ بھر جائے تو تھکتا ہے، پھر وہ تھکتے کھانے لگتا ہے۔"

(۴) الشرح الكبير مع الدسوقي، ۴: ۱۱۰؛ المنتقى على المؤطا، ۶: ۱۳۳؛ مغنی المحتاج،

۲: ۴۰۱؛ المهذب، ۱: ۴۴۷؛ المغنی، ۵: ۲۲۱۔

ضمانت لینے والے کے لیے لازم نہیں ہیں کیوں کہ یہ معاہدے ان کی شخصی مصلحت کے لیے ہیں تاکہ وہ اپنے حق کی ضمانت حاصل کریں اس لیے ان کو حق ہے کہ اپنا حق چھوڑ دیں یعنی معاہدہ اس شخص کے ارادے سے فسخ ہو سکتا ہے جس کے حق میں معاہدہ لازم نہیں یعنی رہن لینے والا اور ضمانت لینے والا۔

### ۴۔ انفرادی ارادے کے تصرفات

یہ ایسے تصرفات ہیں جو ایک شخص کے ارادے سے منعقد ہو جاتے ہیں اور اسی شخص کے ارادے سے فسخ ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کسی کار خیر میں وصیت، جو وصیت کرنے والے کے ارادے سے فسخ ہو جاتی ہے، یا مثلاً جعالہ<sup>(۱)</sup> (کسی کام کے کرنے والے کے لیے اجرت کا اعلان) جو انفرادی ارادے کی ذمہ داری ہے۔ یہ جائز غیر لازم معاہدہ ہے اور اعلان کرنے والے کے ارادے سے فسخ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی گم شدہ چیز کو تلاش کرنے والے کے لیے انعام کا اعلان کرتا ہے یا کسی خاص بیماری کا علاج دریافت کرنے والے کے لیے یا کسی مقابلے یا امتحان میں اول آنے والے کے لیے تو اس کو حق ہے کہ وہ کام ہونے سے قبل اپنے اعلان اور وعدے سے پھر جائے۔ یہاں معاہدہ محض ایجاب سے منعقد ہو جائے گا اور کسی کام کرنے والے کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے ایجاب کرنے والے کے لیے اپنا ایجاب توڑ دینا جائز ہے، کیوں کہ ایجاب کرنے والا ہمیشہ قبول سے پہلے

(۱) جعالہ: کسی متعین یا مجہول کام پر جس کا ذکر کرنا مشکل ہو کسی متعین معاوضے کی ذمہ داری اٹھانا

(الشرح الصغیر، ۴: ۷۹؛ مغنی المحتاج، ۲: ۴۲۹؛ کشاف القناع، ۴: ۲۲۵)۔

اپنے ایجاب سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے اور اگر قبول کرنے والا صراحتاً اس معاہدے کو مسترد کر دے تو بہر حال معاہدہ ختم ہو جاتا ہے۔

## معاہدوں کے فسخ کی صورتیں اور عدم فسخ کی صورتیں

فقہ اسلامی میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ ایسا معاہدہ جو دو طرفہ لازم ہو یا مالی معاوضات کا معاہدہ، اگر اس میں کوئی فریق اُسے نافذ نہیں کرتا تو معاہدہ ختم نہیں ہو گا بلکہ اس فریق سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اپنی ذمہ داری پوری کرتے ہوئے اُسے نافذ کرے، البتہ اگر کسی ایک فریق کے لیے اپنی ذمہ داری پوری کرنا مشکل ہو تو استثنائی حالات میں معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے مثلاً مال معاہدہ ضائع ہو گیا یا ضائع ہونے کے قریب پہنچ گیا یا اس سے مقصود منفعت باقی نہ رہی<sup>(۱)</sup>۔

اس بناء پر ہم یہاں معاہدے کے فسخ اور عدم فسخ کی صورتیں بیان کرتے ہیں:

معاہدے کے فسخ کی صورتیں: بیع اور کرائے داری کے معاہدے بعض خاص استثنائی حالات میں فسخ ہو سکتے ہیں۔

خرید و فروخت کے معاہدے کا فسخ: بیع کا معاہدہ پانچ صورتوں میں فسخ ہو جائے گا اور تاوان فروخت کرنے والے پر آئے گا۔

۱۔ مال بیع کے ضائع ہونے کا تاوان: اگر مال بیع خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے کسی آسانی آفت سے یا فروخت کرنے والے کے عمل سے یا خود بخود ضائع ہو گیا تو معاہدہ فسخ

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ۶: ۲۱۴، ۲۲۵: المحمصانی، المرجع السابق، ۱: ۴۹۸؛

شفیق شحاتہ، المرجع السابق، ۱۶۷۔

ہو جائے گا اور بیچنے والا اس کا ضامن ہو گا یعنی اگر خریدار نے اس کی قیمت دے دی تھی تو وہ اسے واپس کرے گا۔

اگر مال بیع خریدار کے کسی عمل سے ضائع ہو تو معاہدہ فسخ نہیں ہو گا اور اُسے قیمت دینا پڑے گی۔ اگر کسی اجنبی کے عمل سے مال بیع ضائع ہو گیا تو بھی معاہدہ فسخ نہیں ہو گا بلکہ خریدار کو اختیار ہو گا، چاہے تو معاہدہ فسخ کر دے اور چاہے تو جاری رکھے، اس کی قیمت ادا کرے اور نقصان کی تلافی اجنبی سے کرے<sup>(۱)</sup>۔

اگر خریدار نے جو چیز لی وہ تول یا وزن میں کم نکلی یا پیمائش میں کم نکلی، اگر اُسے ٹکڑے کرنے میں کوئی نقصان نہ ہو، یا تعداد کے حساب سے خریدی اور تعداد میں کم نکلی جب کہ زیادہ تعداد طے ہوئی تھی اور اسی کی قیمت دی گئی تو خریدار کو اختیار ہے چاہے تو معاہدہ فسخ کر دے اور چاہے تو جتنی چیز موجود ہے، اسی کے حساب سے اس کی قیمت دے کر لے لے۔ اسی طرح اگر ماپ تول کی ایسی چیز ہے جسے ٹکڑے کرنے سے نقصان ہوتا ہے تب بھی اُسے اختیار ہے چاہے معاہدہ فسخ کر دے یا جتنی چیز موجود ہے اُسے مقررہ قیمت پر لے لے۔

اگر گنتی میں آنے والی متفاوت اشیاء کا مجموعہ ایک متعین رقم کے بدلے خریدا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ کم یا زیادہ ہیں تو بیع فاسد ہو جائے گی<sup>(۲)</sup>۔

یہ تفصیل حنفیہ کے ہاں ہے: شافعیہ بھی آسانی آفت سے مال بیع کی بلاکت کی صورت میں حنفیہ سے متفق ہیں البتہ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ معاہدہ فسخ نہیں ہو گا بلکہ خریدار کو یہ

(۱) المبسوط، ۹: ۱۳؛ البدائع، ۵: ۲۳۸؛ ردالمختار، ۴: ۴۴؛ المجلہ دفعہ (۲۹۳-۲۹۴)؛

مرشد الحیران (دفعہ ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۶۵)۔

(۲) مرشد الحیران، دفعہ ۴۴۸-۴۵۲۔

حق ہے کہ فروخت کرنے والے کو مجبور کرے کہ اگر وہ اشیاء مثلی ہیں تو ان کو پورا کر کے دے اور اگر قیمی ہیں تو ان کی قیمت ادا کرے۔ حنا بلہ کے نزدیک اُسے یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے تو بیع فسخ کر دے اور بیچنے والے سے قیمت واپس لے لے۔<sup>(۱)</sup>

۲۔ مال بیع جب کسی دوسرے کا نکل آئے تو اسکا تاوان: اگر مال بیع کسی دوسرے کا نکل آیا تو فروخت کرنے والا خریدار کو تاوان ادا کرے گا اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو مال بیع رکھ لے اور چاہے تو پہلی بیع باہمی رضامندی سے فسخ کر دے، اور بیچنے والا خریدار کو قیمت واپس کر دے۔ یہ بھی اختیار ہے کہ بیع باقی رکھی جائے مال خریدار کے پاس رہے اور اصل میں جس کا مال تھا وہ بیچنے والے سے اپنے مال کی قیمت وصول کر لے۔ اس صورت میں بیچنے والے کی حیثیت اصل مالک کے وکیل کی ہوگی، کیوں کہ بعد میں ملنے والی اجازت پہلے سے متعین وکالت کی مانند ہوتی ہے<sup>(۲)</sup>۔

۳۔ مال بیع میں عیب نکل آنے پر تاوان: مال بیع میں عیب نکل آئے تو بیچنے والا اس کا ذمہ دار ہے اور خریدار کو اختیار (خیار عیب) ہو گا چاہے تو بیع فسخ کر کے اپنی دی ہوئی قیمت واپس لے لے یا اگر چاہے تو مال بیع رکھ لے، بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ عیب بیع کے وقت یا بیع کے بعد مال خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے موجود تھا اور خریدار کو معاہدے اور قبضے کے وقت اس عیب کا علم نہیں تھا اور فروخت کرنے والے نے مال کے عیب سے پاک ہونے کی شرط عائد نہیں کی تھی اور اس عیب دار مال کے بارے میں معمول

(۱) مواہب الجلیل للحطاب، ۴: ۴۸۲؛ شرح الحواشی، ۴: ۴۲-۴۳؛ المغنی، ۴: ۲۱۸۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۸۸؛ وبعد؛ فتح القدير، ۵: ۱۴۵۔



یہ ہے کہ معاہدے کے وقت اس طرح کی چیزیں عیب سے پاک ہوتی ہیں، نیز فسخ سے پہلے عیب ختم بھی نہ ہو گیا ہو۔

یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، امام ابو یوسف انہیں میں شامل ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اگر خریدار چاہے تو صرف عیب کی تلافی کے لیے فروخت کرنے والے کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

۳۔ فروخت شدہ پھلوں کے آفت سماوی سے نقصان کا تاوان: مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ پھلوں پر جو آسمانی آفات آجاتی ہیں<sup>(۲)</sup>، ان کے تاوان کی ذمہ داری فروخت کرنے والے پر ہے، خریدار کا جتنا نقصان ہوا ہے اس کی تلافی فروخت کرنے والا کرے جب کہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس نوعیت کا نقصان خریدار کا ہے، فروخت کرنے والا نقصان کا ذمہ دار نہیں۔

مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ پھلوں اور سبزیوں میں کم یا زیادہ جتنا بھی نقصان ہو اس کا تاوان فروخت کرنے والے کے ذمے ہے۔ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ آسمانی آفت سے نقصان کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا اس سے زیادہ پھل یا سبزی ضائع ہو جائے۔ ابن قاسم کے نزدیک تہائی کا اندازہ ماپ تول سے کریں گے اور اشہب کے نزدیک قیمت سے۔ حنابلہ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے۔ معمولی آسمانی آفت یا بڑی آفت میں کوئی فرق نہیں البتہ جتنا

(۱) البدائع، ۵: ۲۴۳-۲۴۶؛ فتح القدير، ۵: ۱۵۳؛ ردالمحتار، ۴: ۷۴۔

(۲) الجوائح، جائحة کی جمع ہے، پھلوں کو پہنچنے والی آسمانی آفت جس سے پھل تباہ ہو جائیں مثلاً  
ثالہ باری، قحط، خشک سالی، تعفن، پودوں کی بیماریاں، فصل کے امراض وغیرہ یا ہر ایسی آفت جس  
میں انسانی دخل نہ ہو مثلاً آندھی، سردی، ٹڈی دل، خشک سالی۔



نقصان معمول کے مطابق ہو جاتا ہے یعنی معمول جس کا لوگ حساب کتاب نہیں کرتے تو اس کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی<sup>(۱)</sup>۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ "آسمانی آفت کے باعث قیمت کم کرنے کا رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے"<sup>(۲)</sup>۔ مسلم کی روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے آسمانی آفت کے باعث کمی کرنے کا حکم دیا"۔ ایک روایت میں ہے: "اگر تم اپنے بھائی کے پاس پھل فروخت کرو پھر ان پر کوئی آسمانی آفت آجائے تو تمہارے لیے اس سے کچھ بھی لینا جائز نہیں آخر کس بناء پر اپنے بھائی کا مال ناحق کھاؤ گے"<sup>(۳)</sup>۔

۵۔ خیانت کا تاوان یا بیع مراہمہ کو خیانت کے باعث فسخ کرنا: حنفیہ کی رائے

یہ ہے کہ اگر بیع مراہمہ (جس میں فروخت کرنے والا اپنی قیمت خرید اور اس پر نفع بتا کر مال فروخت کرتا ہے) میں فروخت کرنے والے کے اقرار یا ثبوت یا قسم سے انکار کرنے کے باعث خیانت ثابت ہو جائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ چاہے تو مال بیع رکھ لے اور چاہے واپس کر دے، کیوں کہ بیع مراہمہ کا دار و مدار امانت پر ہے چوں کہ خریدار نے بیع میں بتائی گئی پہلی قیمت کے بارے میں فروخت کرنے والے کی دیانت داری پر اعتماد کیا ہے۔ اس لیے بیع

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۸۴؛ القوانین الفقہیۃ لابن جزی، ۲۶۲؛ المنتقی علی المؤطا،

۲: ۲۳۱؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۱۸۲؛ المغنی، ۴: ۱۰۴؛ اعلام الموقعین، ۲: ۳۳۷؛

مختصر الطحاوی، ۷۸؛ نیل الاوطار، ۵: ۱۷۸۔

(۲) احمد، ابو داؤد اور نسائی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی۔

(۳) مسلم، نسائی اور ابو داؤد، ابن ماجہ۔

مراجم میں چوں کہ خیانت سے تحفظ دلاتا یا ضمناً ایک شرط ہے لہذا جب شرط مفقود ہو گئی تو خیانت ثابت ہو گیا، جیسا کہ اگر مال بیع عیب سے پاک نہ ہو تو خیانت عیب ثابت ہو جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

## کرایہ داری کے معاہدے کا فسخ

اوپر غیر معمولی عذر کے باعث فسخ کی بحث میں ہم جان چکے ہیں کہ جمہور کے برعکس حنفیہ<sup>(۲)</sup> کے نزدیک غیر معمولی عذر کے باعث کرایہ داری کا معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے، مثلاً کرایہ دار بیمار ہو جائے، سفر پر چلا جائے یا مفلس ہو جائے یا اس کا مال چوری ہو جائے یا سامان جل جائے یا آجر پر اتنا قرض آجائے کہ کرایہ پر دیے ہوئے مال کو فروخت کیے بغیر قرض ادا کرنے کی کوئی صورت نہ ہو۔ اسی طرح انہوں نے معاہدے کے فریقین میں سے کسی ایک کے مرنے سے بھی معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دی ہے۔ لیکن یہ معاہدے کے عدم نفاذ کے باعث معاہدہ فسخ کرنے کے قاعدے کی تطبیق کی صورت نہیں ہے۔

نیز اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز اور اجرت میں کوئی غیر متوقع صورت حال پیدا ہو جائے تو بھی معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت ہے۔ کرایہ پر لی ہوئی چیز کے باعث معاہدہ فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً وہ چیز ہی تباہ ہو جائے یا اس کا کوئی اور مالک نکل آئے یا اس میں کوئی عیب پیدا ہو جائے یا ایسی صورت ہو کہ اس سے مطلوب فائدہ حاصل نہ ہو سکتا ہو۔

(۱) المبسوط، ۳: ۸۶؛ البدائع، ۵: ۲۲۵؛ فتح القدير، ۵: ۲۵۶۔

(۲) المبسوط، ۲: ۱۶؛ وبعد؛ البدائع، ۴: ۱۹۳۔ ۱۹۸؛ تکملة فتح القدير، ۴: ۲۲۰۔ ۲۲۳؛

تبیین الحقائق، ۵: ۲۳۔ ۱۴۶؛ ردالمحتار، ۵: ۵۲۔ ۵۶؛ المجله (دفعہ ۵۱۴) مرشد الحیران

(دفعہ ۵۸۳۔ ۵۸۴)۔

اگر کرایہ دار نے جانور کرائے پر لیا لیکن وہ بیمار یا لنگڑا ہو گیا تو کرایہ دار معاہدہ فسخ کر سکتا ہے۔ کرایہ دار نے مکان لیا لیکن آجر یا کسی دوسرے کے کسی عمل سے وہ رہائش کے قابل نہ رہا، یا آجر نے اس میں پیدا ہونے والی تعمیراتی خرابیاں دور نہ کیں، یا مکان خراب ہو گیا، یا اس کا کچھ حصہ گر گیا، یا کوئی ایسی صورت پیدا ہو گئی کہ وہاں کے رہائشیوں کے لیے مسائل پیدا ہو گئے، یا اس سے جو مقصد مطلوب تھا وہ حاصل نہیں ہو رہا تو کرایہ دار معاہدہ فسخ کر سکتا ہے۔ اگر کرایہ پر لی ہوئی زمین شور ہو جائے یا اس میں پانی بھر جائے اور اس میں زراعت ممکن نہ ہو یا آبپاشی کے ذرائع منقطع ہو جائیں اور اسے سیراب کرنا ممکن نہ ہو تو کرایہ دار معاہدہ فسخ کر سکتا ہے۔

کرایہ داری کے معاہدے میں اگر معاہدے کے منافع کو تقسیم کر دیا گیا ہو مثلاً کرایہ دار نے دو مکان لیے لیکن ان میں سے ایک مکان باقی نہ رہا یا ایک مکان لیا لیکن آجر نے اس میں سے ایک کمرہ مستثنیٰ کر لیا تو کرایہ دار کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

کرائے کے سبب سے معاہدہ فسخ: یہ اس وقت ہو گا اگر کرایہ دار کرایہ ادا نہیں کرتا۔ یہ مسئلہ بیع کے برعکس ہے کہ اگر بیع میں خریدار نے قیمت نہیں دی تو معاہدہ فسخ نہیں ہو گا بشرطیکہ فروخت کرنے والے نے خیار نقد نہیں رکھا تھا<sup>(۱)</sup> جس کی تفصیل آئے گی۔ نیز اگر کسی شخص نے مقررہ وقت کے لیے حمام کرائے پر لیا۔ پھر اس بستی کے لوگ بستی چھوڑ کر چلے گئے تو کرایہ دار پر اس کا کرایہ دینا واجب نہیں ہے۔

(۱) خیار نقد: خیار شرط کی ایک شاخ ہے وہ یہ کہ معاہدہ کے فریقین یہ شرط رکھیں کہ اگر فلاں دن مثلاً تین دن میں اگر خریدار قیمت ادا نہ کرے تو معاہدہ ختم۔

کاموں پر اجارہ کے بارے میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کام کرنے والا اجیر مشترک ہے مثلاً درزی، رنگ ریز، لوہار اور اس کے کام کا اس چیز پر جو اس نے اجرت پر کام کرنے کے لیے لی ہوئی ہے واضح اثر ہے تو اگر وہ چیز نہ رہی تو کرایہ ختم ہو گیا۔ اور اگر اجیر کے عمل کا کرایہ پر لی ہوئی چیز پر کوئی ظاہری اثر نہیں مثلاً قلی یا ملاح ہے تو جو نہیں اس کا کام ختم ہو گا وہ اجرت کا مستحق ہو جائے گا اس کے بعد اگر وہ چیز ضائع ہو جائے تب بھی اس کی اجرت ختم نہیں ہوگی<sup>(۱)</sup>۔

### معاہدہ کے عدم فسخ کی صورتیں

اوپر مذکور صورتوں کے سوا جتنی صورتیں ہیں ان میں معاہدہ فسخ نہیں ہوتا۔ ذیل میں ہم بیع، اجارہ، رہن اور صلح کے معاہدوں کی مثالیں پیش کرتے ہیں:

**معاہدہ بیع:** اگر خریدار کے ذمے قیمت واجب ہو گئی تو اس کے قیمت ادا نہ کرنے سے معاہدہ فسخ نہیں ہوگا۔ اگر قیمت فوری واجب الادا ہے تو اس پر فوراً ادا کرنا واجب ہے۔ اگر اس کے لیے کوئی مدت مقرر کی گئی ہے تو وقت آنے پر ادا کرنا واجب ہے اور اگر قسطوں میں ادا کرنی ہے تو ہر قسط واجب ہونے پر ادا کی جائے۔

(۱) البدائع، ۴: ۲۰۴؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۰۹؛ الدرالمختار علی ردالمختار، ۵: ۱۲۔

اگر خریدار نے قیمت ادا نہیں کی تو اس صورت میں معاہدہ فسخ ہو گا جب کہ فروخت کرنے والے نے وہ شرط رکھی ہو جسے خیار نقد کہتے ہیں۔ اس صورت میں معاہدہ اس خیار کی وجہ سے فسخ ہو جائے گا جس کے باعث بیع غیر لازم ہو گئی تھی<sup>(۱)</sup>۔

جب خریدار مال بیع پر قبضہ کرنے کے بعد اور قیمت ادا کرنے سے پہلے مفلس ہو کر مر گیا تو شافیہ کے برعکس حنفیہ کے نزدیک فروخت کرنے والا دوسرے قرض خواہوں کی طرح ہوا، جیسا کہ افلاس کے باعث فسخ کے زیر عنوان گزر چکا ہے۔ اگر ابھی تک اس کا دیا ہوا مال خریدار کے پاس بعینہ موجود ہے تب بھی وہ دوسرے قرض خواہوں کی بہ نسبت اس مال کا زیادہ مستحق نہیں ہو گا<sup>(۲)</sup>۔

**کرائے کا معاہدہ:** اگر کسی شخص نے کوئی متعین جانور کرائے پر نہیں لیا بلکہ ذمہ داری (مثلاً سواری) کا اجارہ کیا تو اس کو یہ حق ہے کہ وہ متبادل جانور کا مطالبہ کرے، کیوں کہ اصل معاہدہ یہ ہے کہ کسی بھی جانور پر سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جائے۔ اگر ایک جانور تھک جائے یا ہلاک ہو جائے تو متبادل سواری مہیا کی جائے یعنی کام مکمل کرنے کا مطالبہ کیا جائے، معاہدہ فسخ نہیں کیا جاسکتا۔

(۱) المبسوط، ۱۳: ۵۰؛ فتح القدير مع العناية، ۵: ۱۱۳؛ الدر المختار علی رد المحتار، ۴: ۵۱؛

المجله، (دفعہ ۳۱۳) مرشد الحیران (دفعہ ۴۸۱-۴۸۲)۔

(۲) مرشد الحیران، دفعہ ۴۶۳۔

اگر کوئی متعین جانور کرائے پر لیا پھر وہ مر گیا تو اجارہ فسخ ہو گیا اور اگر وہ تھک گیا تو کرایہ دار کو اختیار ہو گا چاہے تو اجارہ فسخ کر دے اور چاہے تو انتظار کرے یہاں تک کہ جانور تندرست ہو جائے، اُسے دوسرے جانور کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں<sup>(۱)</sup>۔

لسان الحکام میں ہے کہ اگر کرایہ دار نے کسی گھر میں برائیاں شروع کر دیں مثلاً شراب نوشی، سود خوری، بدکاری اور لواطت تو اُسے بھلائی کا حکم دیا جائے لیکن مالک مکان یا پڑوسیوں کو یہ حق نہیں کہ وہ اُسے نکال دیں۔ یہ امر معاہدہ فسخ کرنے کا عذر نہیں ہے اور اس میں چاروں ائمہ میں سے کسی کا اختلاف نہیں۔

**مزارعت (بٹائی) کا معاہدہ** جو کرایہ داری کی ایک قسم ہے۔ اگر مزارع زمین کی آبپاشی میں کوتاہی کرے جس سے فصل تباہ یا خشک ہو جائے یا غیر معمولی تاخیر سے پانی دے یا کھیتی کی حفاظت چھوڑ دے حتیٰ کہ جانور اُسے کھائیں یا ٹڈی دل کونہ روکے اور ٹڈی دل ساری فصل تباہ کر جائے تو بھی زمین کے مالک کو معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت نہیں ہے، ہاں اقالہ کے ذریعے سے معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ زمین کی پیداوار اس کی ہوگی جس نے بیج ڈالا ہے۔ اگر بیج زمین کے مالک کا ہے تو مزارع کو مارکیٹ ریٹ پر مزدوری ملے گی اور اگر بیج مزارع کا ہے تو زمین کے مالک کو مارکیٹ ریٹ پر زمین کا کرایہ ملے گا۔ اسی طرح اگر زمین کسی اور شخص کی نکل آئی تو نئے مالک کو بٹائی کا معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہے اور اگر دونوں معاہدہ کاربد نیت ہیں تو نیا مالک فصل اکھاڑ سکتا ہے اور اگر دونوں نیک نیت ہیں تو جس کے پاس

(۱) المرجع السابق، دفعہ ۵۹۸؛ المجلہ، دفعہ ۵۳۸۔



زمین تھی اسے مارکیٹ ریٹ پر کرایہ دے اور اگر مزارع نیک نیت اور پہلا قابض بد نیت ہے تو مزارع کو مارکیٹ ریٹ پر اجرت دے<sup>(۱)</sup>۔

**مساقات (باغوں کو پانی دینا) کا معاہدہ:** یہ بھی اجارے کی ایک قسم ہے اسے باہمی رضامندی (اقالہ) کے بغیر فسخ کرنا جائز نہیں؛ معاہدے کے فریقین میں سے کسی کو معاہدہ فسخ کرنے کے مطالبہ کا حق نہیں۔ حتیٰ کہ اگر ایک فریق اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرتا ہو تو اس سے ذمہ داریاں پوری کرنے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے معاہدہ فسخ کرنے کا نہیں۔

ہاں عذر کی بناء پر مساقات کا معاہدہ بھی فسخ کیا جاسکتا ہے، مثلاً مزارع کام کرنے سے عاجز ہے یا پھلوں کی حفاظت میں امانت دار نہیں ہے تو باغ کے مالک کو چاہیے کہ معاہدہ فسخ کرنے سے پہلے مارکیٹ ریٹ پر اس کی مزدوری دے کر معاہدہ فسخ کر دے۔ اگر باغ کے درخت یا پھل کسی اور مالک کے نکل آئے تو بھی معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ مالکیہ کی رائے میں ایسی فصلوں میں بھی جن کی جڑیں زمین میں مستحکم نہیں ہوتیں جیسے بیلین یا گنا، پیاز، سونف، چنے اور موٹھ وغیرہ کی فصلوں میں بھی اگر زمین یا فصل کسی اور کی نکل آئی تو نئے مالک کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

مالکیہ کے برعکس حنفیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ باغ بٹائی پر لینے والا مالک کی اجازت کے بغیر آگے کسی کو کام سونپ دے۔ اگر اس نے ایسا کیا تو مالک کو یہ حق ہے کہ وہ سارا پھل لے لے اور کام کرنے والے کو مارکیٹ ریٹ پر مزدوری دے دے یا سارا پھل ان دونوں کو

(۱) المجلہ (دفعہ ۳۱، ۹۱، ۹۶، ۱۲۳۸)، مرشد الحیران (دفعہ ۲۱، ۲۲، ۲۹، ۳۰)۔



چھوڑ دے اور پہلے شخص سے اپنے باغ کی مارکیٹ ریٹ پر اجرت (پھلوں کی قیمت) لے لے لے اور اس کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان بھی لے لے لے<sup>(۱)</sup>۔

رہن کا معاہدہ یعنی قبضے میں رکھا ہوا گروی کا مال یا رہن رسمی یا گارنٹی رہن

رہن کا معاہدہ، اگر دونوں فریق اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کریں تب بھی فسخ نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ دونوں جانب سے لازم معاہدہ ہے۔ دوسرے فریق کو یہ حق ہے کہ وہ ذمہ داریاں پوری کرنے کا مطالبہ کرے۔ اگر گروی دینے والا اپنی ذمہ داری پوری نہیں کرتا اور گروی لینے والے کی اجازت کے بغیر گروی کا مال فروخت کر دیتا ہے تو معاہدہ فسخ نہیں ہوگا۔ گروی لینے والے کی اجازت کے بغیر معاہدہ بیع نافذ نہیں ہوگا، لیکن اگر گروی کی چیز خریدار کے قبضے میں ضائع ہوگئی تو گروی لینے والے کو اختیار ہے اگر چاہے تو خریدار سے اس دن کی قیمت کے مطابق قیمت وصول کر لے جس دن چیز ضائع ہوئی اور چاہے تو گروی دینے والے کو اس کا ذمہ دار قرار دے۔

اگر گروی لینے والا اپنی ذمہ داریاں پوری نہیں کرتا تو بھی معاہدہ رہن قائم رہے گا، فسخ نہیں ہوگا۔ اگر گروی لینے والا زیادتی کرتا ہے اور گروی دینے والے کی اجازت کے بغیر رہن کا مال فروخت کر دیتا ہے تو معاہدہ بیع نافذ نہیں ہوگا اور معاہدہ رہن قائم رہے گا فسخ نہیں ہوگا۔ اگر رہن کا مال خریدار کے قبضے میں ضائع ہو گیا تو گروی دینے والے کو اختیار ہے چاہے تو خریدار کو ذمہ دار قرار دے چاہے گروی لینے والے کو۔ اگر گروی لینے والے نے گروی دینے والے کی اجازت کے بغیر وہ مال آگے کسی کو گروی دے دیا تو دوسرا گروی کا معاہدہ نافذ نہیں ہوگا اور پہلا

(۱) مرشد الحیران (دفعہ ۴۳۳، ۴۳۶، ۸۳۸)۔

معاہدہ قائم رہے گا، فسخ نہیں ہوگا۔ اگر گروی لینے والے نے گروی رکھی ہوئی چیز کا پھل، گروی دینے والے یا قاضی کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو بھی رہن کا معاہدہ فسخ نہیں ہوگا، بلکہ باقی رہے گا البتہ گروی لینے والا اس پھل کی قیمت کا ذمہ دار ہوگا<sup>(۱)</sup>۔ اگر رہن رکھی ہوئی چیز قرض خواہ رہن لینے والے کے قبضے میں ہلاک ہو گئی تو حنفیہ کے نزدیک اس چیز کی قیمت اور قرض میں سے جس کی مقدار کم ہوگی اس کا رہن لینے والا ذمہ دار ہوگا۔ جمہور کے نزدیک اگر اس نے زیادتی یا کوتاہی کے باعث ہلاک نہیں کی تو ذمہ دار نہیں ہوگا<sup>(۲)</sup>۔ اگر رہن لینے والا یہ شرط عائد کرے کہ اگر فلاں تاریخ تک رہن دینے والے نے قرض ادا نہ کیا تو رہن لینے والا اس چیز کا مالک ہو جائے گا تو یہ شرط باطل ہے، کیوں کہ حدیث کے منافی ہے، ارشاد نبویؐ ہے: "جس شخص نے رہن میں کوئی چیز دی اس کی چیز اس سے روکی نہ جائے، وہی اس کے منافع کا مالک اور اخراجات کا ذمہ دار ہے"<sup>(۳)</sup>۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر رہن دینے اور لینے والے اپنی اپنی ذمہ داریاں پوری نہیں کرتے تب بھی رہن کا معاہدہ فسخ نہیں ہوگا اور اس کا علاج یہ ہے کہ یا تو تصرف کا نفاذ نہ کیا جائے یا معاہدے کے نفاذ پر مجبور کیا جائے یا نقصان کا تاوان دیا جائے<sup>(۴)</sup>۔ اور تصرف کا نفاذ نہ کرنا،

(۱) تبیین الحقائق، ۶: ۸۱ و بعد۔

(۲) البدائع، ۶: ۱۶۰؛ الشرح الكبير للدردير، ۳: ۳۴۴؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۳۷؛ المغنی، ۴: ۳۹۶۔

(۳) شافعی؛ دار قطنی نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن اور متصل ہے۔ غلق رہن: رہن دینے والا اپنا

مال چھڑانے سے عاجز آجائے تو رہن لینے والا اس پر قبضہ کر لے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر رہن دینے والا مقررہ وقت پر اپنا مال نہ چھڑائے تو رہن لینے والے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ مال رہن پر قبضہ کر لے یا اس کا مالک بن جائے۔

(۴) مصادر الحق للسنہوری، ۶: ۲۲۲ و بعد۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فضولی کے تصرف کی طرح ہے اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ تصرف باطل ہے۔

**صلح کا معاہدہ:** بھی مکمل ہونے کے بعد دوطرفہ لازم ہو جاتا ہے۔ فریقین میں سے کسی کو یا ان کے ورثاء کو اس سے رجوع کا حق حاصل نہیں ہے۔ ہر فریق کے ذمے ضروری ہے کہ دوسرے فریق نے اس پر جو ذمہ داریاں ڈالی ہیں، انہیں پورا کرے۔ اگر دوسرے سے کوئی چیز لے کر صلح کی گئی ہے تو صلح معاوضہ کے حکم میں ہوگی، لہذا اقالہ یعنی باہمی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں ہو سکتی۔ اور اگر صلح بعض حقوق معاف کر دینے پر مشتمل ہے تو اس میں بھی اقالہ جائز نہیں۔ ایسی صلح جو معاوضہ پر مشتمل ہو (یعنی جس میں اقرار کرنے والا کوئی متعین متبادل معاوضہ دینے کا وعدہ کرے) اگر کوئی فریق اس میں اپنی ذمہ داری پوری نہ کرے تو بھی فسخ نہیں ہوتی۔ اگر صلح کا بدل کوئی ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی مثلاً نقدی، اور جو چیز ذمہ داری قبول کرنے کے بعد اس کے ضائع ہونے یا کسی دوسرے کا حق نکل آنے کی صورت میں بھی واجب رہتی ہو تو بھی صلح فسخ نہیں ہوتی۔ اگر صلح کسی ایسی چیز پر تھی جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے اور وہ ضائع ہو گئی تو صلح کا معاہدہ فسخ ہو جائے گا اور صلح کا مدعی مدعی علیہ پر مال صلح کے کل یا بعض کا از سر نو مطالبہ کرے گا اور اگر مدعی علیہ کے انکار کے باوجود صلح ہوئی تو دوبارہ مقدمہ شروع کیا جائے<sup>(۱)</sup>۔

(۱) مرشد الحیران (دفعہ ۱۰۴۸ - ۱۰۴۹)۔

مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر صلح مدعی علیہ کے انکار کی وجہ سے معاوضہ دینے پر ہوئی تو صلح کرنے والوں میں سے جو مظلوم ہے اُسے مندرجہ ذیل حالات میں صلح توڑنے کا اختیار ہے کیوں کہ اُسے صلح قبول کرنے میں مجبور اور بے بس یا مغلوب کر دیا گیا تھا:

۱۔ جب ظالم صلح کے بعد دوسرے پر ظلم کا اقرار کر لے: مثلاً مدعی علیہ اقرار کرے کہ مدعی کا دعویٰ درست تھا یا مدعی اپنے دعوے کے باطل ہونے کا اقرار کرے۔

۲۔ صلح کے بعد مظلوم کے حق میں کوئی ایسا ثبوت آجائے جس کا صلح کے وقت اُسے علم نہ تھا اور وہ قسم کھائے کہ اُسے علم نہیں تھا۔

۳۔ اگر مقدمے کے وقت ثبوت کہیں دور تھا اور اس نے صلح کے وقت گواہی دی تھی کہ جب ثبوت آجائے گا تو وہ اُسے پیش کرے گا۔

۴۔ صلح کے بعد مدعی کو اپنے حق کے بارے میں کوئی وثیقہ مل جائے<sup>(۱)</sup>۔

**شرکت کا معاہدہ:** بھی اگر شرکاء میں سے کوئی ایک اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرے تو رفسخ نہیں ہوتا بلکہ جو شخص ذمہ داریاں پوری کرنے میں کوتاہی کر رہا ہے وہ تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا<sup>(۲)</sup>۔ حتیٰ کہ اگر شرکت غیر لازم عقد ہو اور جمہور علماء کے نزدیک اسے فسخ کرنا جائز ہو تب بھی اگر وہ شرکت کا معاہدہ باقی رکھنا چاہتے ہیں تو کوتاہی کرنے والے کو تاوان دینا ہوگا۔ مالکیہ کے نزدیک شرکت کا معاہدہ عقد لازم ہے جیسے کہ خرید و فروخت، اجارہ اور رہن کے معاہدے ہیں کیوں کہ معاہدے میں معاہدہ کرنے والوں کی شرائط کا اعتبار ہے۔

(۱) التقنین المالکی، دفعہ ۲۵۵؛ جو مجمع البحوث الاسلامیة ازہرنے شائع کی؛

الشرح الصغیر، ۳: ۲۱۲۔

(۲) المجلد، دفعہ ۱۳۸۷۔

## فسخ و غیر فسخ فرق

اوپر ہم نے فسخ و غیرہ میں فرق بیان کیا ہے۔ جو فرق بیان کر دیے گئے ہیں ان کا یہاں مختصر ذکر کریں گے اور جو اوپر بیان نہیں ہوئے ان کی ذیل میں تفصیل دیں گے۔

### ۱۔ فسخ اور انفساخ میں فرق

فسخ اور انفساخ (خود بخود معاہدہ فسخ ہو جانا)

فسخ اور انفساخ میں ان کی تخلیق کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے۔ فسخ یا تو رضامندی سے ہوتا ہے یا ارادے سے یا قاضی کے فیصلے سے دونوں یا ایک فریق کے خلاف زبردستی فسخ کا حکم ہوتا ہے۔ انفساخ، خود بخود معاہدہ فسخ ہو جانا، طبعی حادثے یا واقعے سے ہوتا ہے جس میں معاہدے کے تقاضے پورے کرنا محال ہو جائیں۔ مثلاً متبادلات میں کوئی ایک چیز ضائع ہو جائے یا جس چیز پر معاہدے کا دار و مدار تھا وہ باقی نہ رہے تو جاری رہنے والا معاہدہ مثلاً اجارہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔

اگر مال بیع خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو معاہدہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ اس صورت میں معاہدے کو نافذ کرنا ممکن نہیں لیکن اگر مال حوالے کرنے سے پہلے فروخت کرنے والا وفات پا جائے تو معاہدہ ختم نہیں ہوتا بلکہ وارثوں سے مال حوالے کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا۔ کیوں کہ معاہدے کے منعقد ہونے کے فوراً بعد اس کے آثار و نتائج ثابت ہو جاتے ہیں اور وہ معاہدہ کرنے والے کی زندگی پر موقوف نہیں ہوتے۔ جمہور کے برعکس حنفیہ کے نزدیک اگر مشارکت، مضاربت، مزارعت اور مساقات میں معاہدے کا کوئی ایک فریق مر جائے تو معاہدہ خود بخود فسخ ہو جاتا ہے، کیوں کہ ان معاہدوں کی ذمہ داریوں

کی لمحہ بہ لمحہ تجدید ہوتی رہتی ہے، سو یہ ختم بھی ہو سکتے ہیں اور آگے بھی چل سکتے ہیں اس کا دار و مدار معاہدہ کاروں کی زندگی کے سوا اس شے کی بقا پر بھی ہے جو محل عقد ہے<sup>(۱)</sup>۔

## ۲۔ فسخ (معاہدے کی تحلیل) اور ذمہ داری کے خاتمہ میں فرق

فسخ یا معاہدے کی تحلیل اور ذمہ داری کے خاتمے میں واضح فرق ہے۔ فسخ معاہدے کے فریقین میں موجود رابطے کو تحلیل کر دیتا ہے اور ان کے درمیان جو ذمہ داریوں کا سلسلہ قائم تھا اُسے ختم کر دیتا ہے۔ پس فسخ کے ذریعے اس معاہدے کے بارے میں جو فسخ ہو گیا فریقین کی جو ذمہ داریاں تھیں ان کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ مثلاً معاہدہ بیع فسخ ہونے کی صورت میں خریدار کی ذمہ داری کہ قیمت ادا کرے اور فروخت کرنے والے کی ذمہ داری کہ مال خریدار کے حوالے کر کے ختم ہو جاتی ہیں۔

البتہ ذمہ داری کا اختتام کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ ذمہ داریاں پوری کر دی جائیں اور ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا جائے اور کبھی اس طرح کہ معاہدے کے نفاذ کی ذمہ داری ختم ہو جائے تو اس کے نتیجے میں معاہدے کی تمام ذمہ داریاں ختم ہو جائیں گی۔

پس جب بھی معاہدہ فسخ ہو تو سابقہ ذمہ داریاں ختم ہو جاتی ہیں لیکن اس کے برعکس نہیں ہے۔ ضروری نہیں کہ ذمہ داریاں اسی صورت میں ختم ہوں کہ معاہدہ ختم ہو جائے بلکہ ذمہ داریاں پوری کرنے سے بھی ختم ہو جاتی ہیں نہ کہ معاہدہ فسخ کرنے سے۔ پس اگر

(۱) المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۳۰۲، ۳۰۳۔



معاهدے میں فریقین متبادلات یعنی مال بیع اور قیمت پر قبضہ کر لیتے ہیں تو ذمہ داریاں ختم ہو جاتی ہیں لیکن ذمہ داریوں کا خاتمہ معاہدے کا فسخ ہے نہ اس کی تحلیل<sup>(۱)</sup>۔

ٹھیکہ دار سے جس کام پر اتفاق ہوتا ہے اس کی تکمیل پر ذمہ داریاں ختم ہو جاتی ہیں اور ٹھیکہ مکمل ہو جاتا ہے لیکن ٹھیکے کا فسخ باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے یا کسی وجہ سے عدالتی فیصلے سے یا کوئی ایسا ناگزیر عذر پیش آجانے کے باعث جس کی وجہ سے معاہدے کو نافذ اور مکمل کرنا ممکن نہ ہو، پس اس صورت میں معاہدے کا خاتمہ اور ذمہ داریوں کا خاتمہ اکٹھے ہو جائیں گے کیوں کہ معاہدہ تحلیل ہو گیا۔

### ۳۔ فسخ، ابطال، بطلان اور فساد میں فرق

فسخ: منعقد معاہدے کے نافذ ہونے کے باعث تحلیل ہونے یا ذمہ داریوں میں خلل اندازی یا مکمل رضامندی کی عدم موجودگی یا باہمی رضامندی یا عدالتی فیصلے کی وجہ سے ختم ہونے کو فسخ کہتے ہیں<sup>(۲)</sup>۔ ابطال: اس حکم کو کہتے ہیں جو معاہدے کا کوئی رکن یا محل عقد نہ ہونے کی وجہ سے یا اہلیت میں کمی کی وجہ سے اپنی اصل اور اساس سے ہی باطل ہو۔ اس کے لیے عدالتی حکم کی ضرورت نہیں ہے۔ بطلان: اس حکم کے لازمی اثر کو کہتے ہیں جب وہ معاہدہ اس سبب سے ختم ہو جائے کہ جب معاہدہ کاروں نے اُسے تخلیق کیا تھا اس وقت سے اس میں جوہری خرابی موجود تھی۔ فساد کے جو فقہاء (حنفیہ) قائل ہیں وہ اس کا تعلق صرف معاملات

(۱) المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ۱، ف ۳۰۵۔ ۳۰۶۔

(۲) المحمصانی، ۱: ۱، ۳۹۲۔ ۳۹۶۔



تک محدود رکھتے ہیں۔ اس سے مراد معاہدے میں کوئی ایسی خرابی ہو جس کا تعلق کسی صفت سے ہو اور وہ خرابی جوہری نہ ہو۔

اگر مال بیع خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو مال حوالے کرنا مشکل ہے اس لیے معاہدہ فسخ ہو جائے گا اور اگر معاہدہ کسی ایسے شخص نے کیا جس میں معاہدہ کرنے کی اہلیت نہیں تھی مثلاً دیوانہ اور پاگل تھا تو معاہدہ باطل ہو گا اور اگر مال بیع یا قیمت معلوم نہیں تھی تو معاہدہ فاسد ہو گا اور شرعاً اس کا ازالہ واجب ہے اور اگر فساد دور نہیں کیا گیا تو قبضے کے بعد مال بیع خریدار کی ملکیت میں چلا جائے گا لیکن شرعی اعتبار سے وہ خبیث اور غیر طیب ہو گا اور معاہدہ کرنے والے گناہ گار ہوں گے۔

## ۴۔ فسخ اور معاہدہ ختم کرنے کی صریح یا ضمنی شرط

اگر معاہدے میں، معاہدہ ختم کرنے کی کوئی صریح شرط لگا دی گئی تو جمہور حنفیہ اور جمہور علماء کے نزدیک استحساناً ایسے معاہدے کو فسخ کرنا جائز ہے۔ ایسی شرط کو اختیار نقد کہتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ فروخت کرنے والے نے خریدار کے لیے رقم کی ادائیگی کی مدت مقرر کر دی اور کہا کہ اس کے بعد معاہدہ ختم ہو جائے گا، یا فروخت کرنے والا یہ شرط رکھے کہ اگر اس نے اتنی مدت میں خریدار کو رقم واپس کر دی تو معاہدہ ختم ہو جائے گا۔ ایسی شرائط خریدار کے رقم کی ادائیگی میں ٹال مٹول ختم کرنے کے لیے عائد کی جاتی ہیں۔

جن فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے ان کا اس کی مدت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک خیار شرط کی طرح اس کی مدت بھی تین دن ہے، جب کہ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ حسب ضرورت مدت رکھی جائے۔ امام محمد بن حسن نے مدت کی تحدید نہیں کی اور المجلد نے انہیں کی رائے کو اختیار کیا ہے۔ لیکن خیار شرط میں اصل یہ ہے کہ معاہدہ لازم ہوتا

ہے اگر معاہدہ فسخ نہیں کیا گیا اور مدت گزر گئی تو معاہدہ لازم ہو گیا جب کہ خیار نقد میں اصل عدم لزوم ہے کہ اگر مدت کے اندر رقم ادا نہ کی گئی تو بیع فاسد ہو جائے گی اور خود بخود فسخ نہیں ہوگی۔

امام شافعی اور امام زفر نے خیار نقد کو جائز قرار نہیں دیا اور اسے مطلقاً غلط قرار دیا ہے<sup>(۱)</sup>۔

اگر صراحتاً شرط موجود نہیں تو فقہ اسلامی نے معاہدے کے عدم نفاذ کے سبب معاہدے کو ختم کرنے کا حق ایک عام اصول کے طور پر تسلیم نہیں کیا البتہ بعض خاص حالات میں جن کا اوپر اسباب فسخ کی بحث میں ذکر کیا گیا ہے کسی ضمنی شرط کے باعث فسخ یا معاہدے کے خاتمے کو جائز قرار دیا گیا اور وہ حالات یہ ہیں:

۱۔ فسخ کا حق ان بعض صورتوں میں ہے جب کہ معاہدے کا نفاذ محال ہو مثلاً فروخت کرنے والا مال بیع کے ضائع ہو جانے کے باعث خریدار کو مال دینے سے عاجز ہو، خریدار کو خیار فسخ حاصل ہو، بیع سلم میں مقررہ وقت پر فروخت کرنے والا مال موجود نہ ہونے کے باعث خریدار کو مال نہ دے سکتا ہو اور خریدار کو اختیار ہو کہ بیع سلم کو فسخ کر کے اپنی رقم واپس لے لے یا آئندہ سال تک مال آجانے کا انتظار کرے<sup>(۲)</sup>۔ عقد اجارہ میں اگر کرایہ دار کرائے کی چیز سے استفادہ نہ کر سکتا ہو تو کرایہ دینے کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔

(۱) البحر الرائق، ۶: ۶-۷؛ المجلہ (دفعہ ۳۱۳-۳۱۵) الشرح الكبير للدردیر، ۴: ۵۹؛

المیزان الكبرى للشعرانی، ۲: ۹۲؛ کشاف القناع، ۳: ۱۸۳۔

(۲) الدر المختار، ۴: ۲۶۹؛ القوانین الفقہیة، ۲۷۰۔

۲۔ حنفیہ نے استحسان کے تحت اجازت دی ہے کہ اگر خیارِ وصف ہو یا مال بیع میں وہ وصف جس کی وجہ سے وہ خرید رہا تھا نہ ہونے کی وجہ سے خریدار کو خیار ہو (وہ یہ ہے کہ خریدار کو اختیار ہے چاہے تو مقررہ قیمت پر وہی چیز خرید لے اور چاہے تو ایسی چیزیں جو معاہدہ بیع کے وقت مجلس میں موجود نہیں تھیں اور اس میں مرغوب وصف موجود نہ ہونے کے باعث معاہدہ فسخ کر دے) یعنی اگر خریدار نے معاہدہ بیع میں کسی خاص وصف کی شرط لگائی تھی، وہ نہیں پائی گئی تو اسے معاہدہ فسخ کرنے کا حق حاصل ہے مثلاً کوئی موتی خریدی، کہ یہ اصل ہے، گائے خریدی کہ بہت دودھ دیتی ہے یا اور کوئی چیز جس کی اسے تجربے کے لیے ضرورت تھی خریدی، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ چیز مطلوبہ صفت سے خالی ہے تو خریدار کو اختیار ہے چاہے تو معاہدہ فسخ کر دے اور چاہے تو اسی مقررہ قیمت پر مال رکھ لے کیوں کہ جو صفت مرغوب تھی اس کی حیثیت بیع میں شرط کی طرح ہے، جب وہ نہیں پائی گئی تو اختیار حاصل ہو گیا، کیوں کہ اس صفت کے بغیر رضامندی نہیں پائی گئی<sup>(۱)</sup>۔

استصناع: (نمونے کے مطابق کوئی چیز تیار کروانا) کے معاہدے میں بھی ایسا ہی ہے کہ مطلوبہ وصف اس میں موجود نہیں تو خریدار کو اختیار ہے<sup>(۲)</sup>۔

۳۔ حنفیہ کے برعکس جمہور فقہاء نے افلاس کے سبب عقد معاوضہ کے فسخ کو جائز قرار دیا ہے جب کہ مقروض وفات پا جائے اور مال بیع موجود ہونے کی وجہ سے اس کی واپسی ممکن ہو۔

(۱) ردالمختار، ۴: ۳۹؛ فتح القدیر، ۵: ۱۳۵؛ المجلہ (دفعہ ۳۱۰-۳۱۲)۔

(۲) المجلہ (دفعہ ۳۹۳)۔

اسی طرح جمہور کے برعکس امام شافعی نے مقروض کی وفات پر یہ معلوم ہونے کی وجہ سے کہ وہ مفلس تھا معاہدہ ختم کرنے اور مال واپس لینے کی اجازت دی ہے۔

۴۔ فقہاء نے بالاتفاق خیار عیب کو جائز قرار دیتے ہوئے، اس کی وجہ سے فسخ کا اختیار دیا ہے۔ یہ شرط صریحی نہیں بلکہ ضمنی ہے، یعنی اگر خریدار نے دیکھا کہ مال بیع میں عیب ہے تو فقہاء کہتے ہیں کہ مال بیع کا عیب سے پاک ہونا معاہدہ بیع کی ضمنی شرط ہے۔ اسی طرح اجارہ کے معاہدہ میں اگر معاہدے سے پہلے یا بعد میں یا قبضے کے بعد اس چیز میں کوئی ایسا عیب پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے استفادہ ممکن نہیں تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے مثلاً مکان خراب ہو جائے، پن چکی کا پانی نہ رہے یا زمین کا پانی ختم ہو جائے<sup>(۱)</sup>۔

## ۵۔ شرط موقف اور شرط فاسخ میں فرق

واضح رہے کہ فقہ اسلامی میں فسخ کا دار و مدار فسخ کرنے کی شرط پر ہے، خواہ شرط صریحی ہو یا ضمنی۔ دونوں قسم کی شرطیں فسخ کو ایسی شرط سے تعلق رکھتی ہیں جسے فقہ کی اصطلاح میں شرط تعلیقی کہتے ہیں۔ لیکن مغربی قوانین میں اس شرط کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ کہ اس کی دو قسمیں ہیں: شرط موقف (یا واقف) اور شرط فاسخ۔

**شرط موقف:** وہ شرط ہے جو ذمہ داری کی تخلیق کو معلق کر دے اور اسے مستقبل کے کسی احتمال پر موقوف رکھے مثلاً اگر میری نوکری دوسرے شہر میں لگ گئی تو میں اس سال یہ مکان تمہیں اتنے کرائے پر دے دوں گا۔ یاد رہے کہ اس قسم کی شرط سے اجارہ کے معاہدے کو معلق کرنے سے، فقہاء حنفیہ وغیرہ کے نزدیک معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ معاوضے پر

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۶: ۷۷۔

یعنی معاہدے ایسی شرائط قبول نہیں کرتے جن کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ پوری ہوں گی یا نہیں، کیوں کہ کسی شے یا کسی منفعت کی ملکیت قطعی، یقینی اور ایسی مستحکم ہونی ضروری ہے جس میں کوئی تردد نہ ہو ورنہ یہ جوئے کے مشابہ ہوگا<sup>(۱)</sup>۔

**شرط فاسخ:** ایسی شرط ہے جس کے وقوع پر ایک قطعی ذمہ داری وجود میں آتی ہے مثلاً میں تمہیں یہ گھر اس شرط پر کرائے پر دے رہا ہوں کہ جب میرا دوسرے شہر میں تبادلہ ہو گیا تو معاہدہ ختم ہو جائے گا۔ فقہ اسلامی میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں، یعنی ایسا معاہدہ جس میں کوئی صریح یا ضمنی شرط موجود ہو جو معاہدے کو ختم کر سکے۔

علماء قانون کے نزدیک دونوں میں بنیادی فرق دونوں کے حکم کا فرق ہے، وہ یہ کہ شرط موقف میں ذمہ داری کا اس وقت کوئی وجود نہیں، مستقبل میں پیدا ہونے کا امکان ہے جب کہ شرط فاسخ میں ذمہ داری کا اس وقت وجود ہے، مستقبل میں ختم ہونے کا امکان ہے۔<sup>(۲)</sup>

۶۔ فسخ اور طلاق میں فرق: کیا نکاح کا فسخ عدالتی فیصلے پر منحصر ہے؟

فسخ اور طلاق میں اوپر فائدہ نمبر ۷ میں فرق بیان کر دیا گیا ہے، نیز فائدہ نمبر ۵۴-۵۷ میں نکاح کے فسخ کا فرق اور نمبر ۵۸ میں عدالتی اختیارات کی تفصیل بیان کر دی گئی۔

(۱) اس کی تفصیل معاہدہ بیچ میں آئے گی۔

(۲) الاستاذ الزرقاء، مرجع سابق، ف ۲۹۸۔

## فسخ کے بعض اسباب

فسخ کے جائز اسباب اوپر بیان کر دیے گئے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں فسخ کے بعض جائز اور ناجائز اسباب بیان کر دیے جائیں جو یہ ہیں: ذمہ داری پوری کرنے میں کوتاہی، معاہدے کا نفاذ محال ہو جانا اور معاہدہ نافذ نہ کرنا۔

### ۱۔ ذمہ داری پوری کرنے میں کوتاہی

فقہ اسلامی میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ ایسا معاہدہ جو جانبین کی طرف سے لازم ہو اس میں باہم متقابل ذمہ داریوں میں کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ ہر ذمہ داری اپنے متقابل ذمہ داری کے حوالے سے مستقل ہوتی ہے مثلاً خریدار کی یہ ذمہ داری کہ وہ قیمت ادا کرے فروخت کرنے والے کی اس ذمہ داری کے بالمقابل ہے کہ وہ مال بیع حوالے کرے اور اس کا ضامن ہو لیکن ان کا باہمی کوئی تعلق نہیں۔

اسی طرح کرایہ دار کی کرایہ ادا کرنے کی ذمہ داری کا اس امر سے کوئی تعلق نہیں کہ مالک کرائے کی چیز کرایہ دار کے سپرد کرے۔

اس بناء پر فقہ میں فسخ کا نظریہ محدود ہو گیا ہے اور اس چیز نے معاہدے کو لازم کرنے والی قوت کو زیادہ مؤثر بنا دیا ہے۔ اس لیے اصل یہ قرار پائی کہ ایسا معاوضہ جو دو طرفہ لازم ہو یا عقد معاوضہ کسی ایک فریق کے اپنی ذمہ داری پوری نہ کرنے کی وجہ سے فسخ نہیں ہوتا۔ ادھار پر مال دینے والے کا حق صرف یہ ہے کہ وہ مقروض سے اس کی ذمہ داری پوری کرنے یا حسب حال تاوان ادا کرنے کا مطالبہ کرے۔ اگر خریدار قیمت ادا نہیں کرتا تو فروخت کرنے والا معاہدہ فسخ نہیں کرے گا بلکہ اس سے قیمت کا مطالبہ کرے گا۔ اگر صلح کے معاہدے میں فریق صلح معاوضہ ادا نہیں کرتا تو دوسرے فریق کو معاہدہ ختم



کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر گروی رکھنے والا قرض خواہ گروی کے مال کو برے طریقے سے استعمال کرتا ہے اور اس کی کما حقہ حفاظت نہیں کرتا تو گروی دینے والا معاہدہ فسخ نہیں کر سکتا۔ اُسے صرف یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مطالبہ کرے کہ گروی کا مال کسی تیسرے دیانت دار شخص کی حفاظت میں دے دیا جائے<sup>(۱)</sup>۔ تاکہ اس کا نقصان نہ ہو۔ اگر رہن رکھی ہوئی چیز ضائع ہو جاتی ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کی قیمت اور قرض میں سے جس کی مقدار کم ہوگی، اس قدر رہن رکھنے والے کو تاوان دینا پڑے گا۔

اگر ذمہ داری پوری نہ کی جائے تو دو معاملات میں استثنائی طور پر معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے<sup>(۲)</sup>۔

۱۔ محل عقد ختم ہو جائے یا اس سے مقصود نفع حاصل ہونا ممکن نہ ہو۔ اگر مال بیع یا مال اجارہ ضائع ہو جائے یا عیب دار ہو جائے یا اس کی مقدار کم ہو جائے یا اس سے مقصود نفع حاصل کرنا مشکل ہو تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ جاری رہنے والے یا اپنی اجرت ملنے تک کام کرنے والا کام بند کر دے مقررہ مدت کے معاہدوں میں اگر ذمہ داری پوری نہ کی جائے۔ مثلاً کرایہ داری یا سامان مہیا کرنے کے معاہدے میں اگر معاہدہ کار اپنی ذمہ داری پوری نہیں کر رہا یا اجارہ کے معاہدے میں اس چیز کے منافع حاصل نہیں ہو رہے ہیں یا کام کرنے والے کو اس کے کام کی اجرت نہیں مل رہی

(۱) العدل، معاہدہ کاروں کے سوا کوئی اور شخص جو گروی کی حفاظت کرے۔ حنابلہ نے اس کی اجازت

دی ہے۔ القواعد لابن رجب، ۲۵، گروی دینے والے کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے اگر

گروی لینے والا قرض خواہ اپنی ذمہ داریاں پوری نہیں کرتا۔

(۲) مصادر الحق للسنبھوری ۶: ۲۳۰ وبعد۔



ہے یا سامان مہیا کرنے کا معاہدہ کرنے والا مطلوبہ سامان نہیں مہیا کر رہا تو دوسرا فریق ان کو کرایہ یا سامان کی قیمت ادا کرنا بند کر دے اور یہ معاملہ معاہدہ فسخ کرنے کی مانند ہے۔

## ۲۔ معاہدہ نافذ کرنا محال ہو جائے

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ کبھی معاہدہ نافذ کرنا محال ہو جائے تو بھی معاہدہ فسخ کر دیا جاتا ہے۔ اسے ہماری فقہ میں آسمانی آفت اور انگریزوں کے ہاں قدرتی حادثہ کہتے ہیں، فرانسیسی اسے مشکل حالات یا غیر معمولی حالات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر مال بیع خریدار کے سپرد کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے گا، کیوں کہ اب معاہدہ نافذ کرنا ممکن نہیں رہا۔ جیسا کہ کرائے کا مکان گر جائے یا اس سے استفادہ ممکن نہ ہو مثلاً اس کا کوئی ایسا حصہ گر جائے جس کی وجہ سے اس سے مطلوب استفادہ متاثر ہو رہا ہو تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے گا<sup>(۱)</sup>۔ نیز اگر کسی آسمانی آفت سے تمام پھل تباہ ہو جائیں تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے اور اگر جزوی طور پر تباہ ہوں تو اگر ایک تہائی یا اس سے زائد ضائع ہو جائیں تو ان کا حساب کر کے، امام مالک کے نزدیک، قیمت کم کر لی جائے، حنابلہ اور مالکیہ کے راجح قول کے مطابق کم یا زیادہ جتنے ضائع ہوں ان کے حساب سے قیمت کم کر دی جائے۔

## ۳۔ معاہدہ نافذ کرنا، یہ کب جائز ہے؟

فقہ اسلامی نے فسخ کا دائرہ تنگ کر دیا ہے، کیوں کہ معاہدوں کا فسخ خطرے کی علامت ہے، اس سے بچنا ضروری ہے۔ البتہ اس نے معاہدہ نافذ نہ ہونے کی وجہ سے دفع کا میدان وسیع رکھا ہے، جو فسخ نہیں ہے بلکہ معاہدے کے نفاذ کو روک لینا ہے اور یہ صورت حال

(۱) مرشد الحیران (دفعہ ۶۴۶)۔

مندرجہ ذیل معاہدات کی بہت سی مثالوں میں دیکھی جاسکتی ہے: معاہدہ بیع، کرایہ داری، وکالت اور نکاح<sup>(۱)</sup>۔

معاہدہ بیع میں (نقد کے بدلے سامان یا قرض پر سامان فروخت کرنا) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک<sup>(۲)</sup> خریدار کے ذمے ضروری ہے کہ اگر ادائیگی مؤخر یا قسط وار نہیں ہے تو پہلے قیمت ادا کرے، قسط وار ہے تو پہلی قسط ادا کرے کیوں کہ حدیث نبویؐ ہے "قرض ادا کرنا لازمی ہے"<sup>(۳)</sup>۔ اگر عقد مقایضہ یا بیع صرف ہے تو مال بیع اور قیمت ایک ہی وقت دست بدست لینا دینا ضروری ہیں۔

اگر قیمت فوراً ادا کرنا طے پائی ہے تو فروخت کرنے والے کو یہ حق ہے کہ پوری قیمت وصول ہونے تک مال بیع روک لے اور اگر قیمت مؤخر یا قسط وار طے ہوئی ہے تو مال بیع فوراً دے دے۔ اگر خریدار کی طرف سے قیمت کا حوالہ ہو جائے (یعنی کوئی دوسرا ذمہ دار ہو جائے) تو امام ابو یوسف کی رائے میں فروخت کرنے والے کو مال روکنے کا اختیار نہیں رہتا اور اگر خریدار رہن یا کفیل دیتا ہے تو فروخت کرنے والے کو مال روکنے کا حق ہے کیوں کہ رہن اور کفالہ میں خریدار کے ذمے سے قیمت ساقط نہیں ہوتی۔

فروخت کرنے والے کو مال بیع پر حق عینی حاصل ہے جو اسے حق امتیاز عطا کرتا ہے۔ اگر خریدار مال بیع وصول کرنے اور قیمت ادا کرنے سے پہلے مفلس ہو کر مر گیا تو فروخت

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ۶: ۲۱۵، ۲۳۴، ۲۴۱۔

(۲) المبسوط، ۱۲: ۱۹۲، ۱۹۵؛ البدائع، ۵: ۲۴۴، ۲۵۰؛ فتح القدير، ۵: ۱۰۹؛ ردالمحتار،

۴: ۲۳، ۲۴؛ القوانین الفقہیة، ۲۴۷۔

(۳) ابن عدی اور نسائی کے سوا اصحاب سنن نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔

کرنے والے کو حق ہے کہ مال روکے رکھے تا آنکہ خریدار کے ترکے سے قیمت ادا کی جائے یا قاضی اس مال کو فروخت کر دے۔

خریدار کو قیمت روک رکھنے کا حق صرف اس صورت میں ہے کہ مال بیع اس کے پاس ہو اور وہ اصل میں کسی اور کی ملکیت نکل آئے یا قیمت ادا کرنے سے پہلے معاہدہ بیع فسخ ہو جائے۔ نیز اگر مال بیع قبضے سے پہلے کسی اور کی ملکیت نکل آیا تب بھی خریدار قیمت روک سکتا ہے اور اگر اس نے فروخت کرنے والے کو قیمت دے دی تھی تو اسے معاہدہ فسخ کر کے اپنی رقم واپس لینے کا حق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> کہ پہلے فروخت کرنے والے کو مجبور کیا جائے کہ وہ مال خریدار کے حوالے کرے پھر خریدار سے کہا جائے کہ وہ قیمت دے، کیوں کہ خریدار کا حق مال بیع میں ہے اور فروخت کرنے والے کا حق خریدار کے ذمے ہے، اس لیے جو حق کسی متعین چیز سے متعلق ہو وہ مقدم ہوتا ہے۔ اس بناء پر فروخت کرنے والے کو رقم لینے کے بعد مال روک رکھنے کا کوئی حق نہیں، کیوں کہ مال خریدار کے حوالے کرنا معاہدے کا تقاضا ہے۔

لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر فروخت کرنے والے کو رقم نہ ملنے کا اندیشہ ہو تو اسے مال روک رکھنے کا حق ہے اور اگر خریدار کو مال نہ ملنے کا اندیشہ ہو تو اسے رقم روک رکھنے کا حق ہے۔

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۴۵؛ المغنی، ۴: ۱۹۸۔

جہاں تک کرایہ داری کے معاہدے کا تعلق ہے تو اس میں حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے<sup>(۱)</sup> کہ اگر کرایہ فوری دینا طے پایا ہو تو کرایہ دار پہلے کرایہ ادا کرے پھر کرایہ پرلی ہوئی چیز اس کے سپرد کی جائے۔ اجرت اور اس کی ملکیت تین امور میں سے کسی ایک سے ثابت ہوتی ہے: معاہدے میں اسے پہلے ادا کرنے کی شرط ہو، جس چیز پر معاہدہ ہوا ہے اس کی وصولی کی شرط کے بغیر پہلے ادا کرنا، معاہدہ لمحہ بہ لمحہ منافع حاصل کرنے پر ہو۔ محض معاہدے سے اجرت اور ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ جوں جوں منافع کرایہ دار کے قبضے میں آتے جائیں گے اجرت اور ملکیت ثابت ہوتی جائے گی۔ اس لیے مالک اجرت کا مطالبہ تدریجاً اور ہر دن الگ الگ کرنے کا استحقاق رکھتا ہے، کیوں کہ جب تک مبادلات میں سے ایک شے میں ملکیت ثابت نہ ہو دوسری میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی، معاہدات میں مساوات کے اصول کا یہی تقاضا ہے۔

کرایہ پر دینے والے فرد کو یہ حق ہے کہ کرائے پر دی ہوئی چیز کو روک لے یا کرایہ دار کے سپرد نہ کرے جب تک کہ پہلے کرایہ نہ لے لے، جیسا کہ اُسے اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے۔ البتہ کام کرنے پر اجارہ (مزدوری) کے بارے میں حنفیہ نے کہا ہے کہ جب مزدور اپنے آپ کو خدمت کے لیے پیش کر دیتا ہے تو وہ اجرت کا مستحق ہو جاتا ہے خواہ اس نے خدمت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اس کے لیے جائز ہے کہ اپنے آپ کو کام کے لیے پیش کرنے سے پہلے اجرت لینے کی شرط عائد کر دے۔ البتہ اجیر عام یا اجیر مشترک مثلاً درزی اور قلی، ان کو

(۱) البدائع، ۴: ۲۰۴، ۲۰۱، ۲۱۱؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۰۰؛ تکملة فتح القدیر، ۷: ۲۰۷؛

المجله (دفعہ ۲۸۲-۲۸۳)، بدایة المجتہد، ۲۳۰، ۲۲۶؛ الشرح الكبير مع الدسوقي،

۲: ۲۸؛ القوانین الفقہیة، ۲۷۵؛ وبعد: المدونة الكبرى، ۳: ۲۱۳۔

یہ حق ہے کہ جس مال پر انہوں نے اجرت لینے سے اُسے اس وقت تک روک لیں، جب تک کہ اپنی پوری اجرت وصول نہ کر لیں، بشرطیکہ ان کا کام نظر آنے والا اور ان کے کام کا اثر اشیاء پر واضح طور پر دکھائی دیتا ہو مثلاً درزی اور رنگ ریز کا کام، خواہ انہوں نے پہلے مزدوری وصول کرنے کی شرط نہ بھی عائد کی ہو۔ اگر اس کے کام کا کوئی ظاہری اثر نہیں مثلاً قلی یا ملاح ہے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ اجرت لینے کے لیے مال روک لے۔ مالکیہ کہتے ہیں مزدور خواہ عام ہو یا خاص جب وہ لوگوں کے لیے کام کرے تو اُسے یہ اختیار ہے کہ وہ مزدوری وصول کرنے تک ان کا مال روک لے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ <sup>(۱)</sup> پہلے مالک کرائے کی چیز کو دے، پھر کرایہ دار اُسے کرایہ ادا کرے۔ اور اس کی ملکیت محض معاہدے سے ہی واجب ہو جاتی ہے، کیوں کہ اجارہ عقد معاوضہ ہے اور معاوضہ جب کسی شرط سے مشروط نہ ہو تو محض معاہدہ ہوتے ہی دونوں فریق اپنے اپنے مبادلات کے مالک ہو جاتے ہیں جیسے فروخت کرنے والا قیمت کا مالک ہو جاتا ہے۔ کرایہ پر دینے والے کو یہ حق نہیں کہ جب تک کرایہ وصول نہ کرے کرایہ پر دی ہوئی چیز کو روک لے۔

وکالت کے معاہدے: میں حنفیہ کے مطابق وہ شخص جو خریداری کے لیے وکیل بنایا گیا ہے اُسے یہ حق ہے کہ خریدار کا مال اس وقت تک اپنے پاس روکے رکھے جب تک مؤکل قیمت ادا نہ کرے، بشرطیکہ اس نے براہ راست فروخت کرنے والے کو نہ دے دی ہو <sup>(۲)</sup>۔

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۲۳۴؛ المہذب، ۱: ۳۹۹؛ المغنی، ۵: ۴۰۶؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۱۶۔

(۲) المجلد (دفعہ ۱۳۹۱) مرشد الحیران (دفعہ ۹۳۷)۔

نکاح کے معاہدے: میں تمام مذاہب کا اتفاق ہے<sup>(۱)</sup> کہ اگر نکاح میں مہر معجل کی شرط تھی تو عورت کو یہ حق ہے کہ مرد کو مہر کی ادائیگی سے پہلے جنسی تعلق قائم نہ کرنے دے اور نہ اس کے گھر میں قدم رکھے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے میں اگر شوہر اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم کر چکا ہے یا خلوت میں جا چکا ہے یا بیوی اس کے گھر چلی گئی ہے اس کے بعد بھی بیوی کو یہ حق ہے کہ جب تک شوہر پورا مہر ادا نہ کرے اُسے اپنے قریب نہ آنے دے۔ صاحبین اور باقی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر بیوی نے ایک بار شوہر کو جنسی عمل کی اجازت دے دی تو اس کے بعد اس بناء پر اُسے نہیں روک سکتی کہ جب تک اُسے پورا مہر معجل ادا نہ کیا جائے وہ قریب نہیں آنے دے گی کیوں کہ اس نے مہر کے فوری مطالبے کا اپنا حق ختم کر دیا۔ اب اگر وہ شوہر کو روکے گی تو نافرمان قرار پائے گی، جس کے باعث نفقہ کی مستحق نہیں رہے گی۔

معاہدہ کا عدم نفاذ کب جائز ہے یا عدم نفاذ کے دفع کی شرائط کیا ہیں  
معاہدے کے عدم نفاذ کے دفع کے لیے دو شرائط ہیں<sup>(۲)</sup>

۱۔ معاہدہ دو طرفہ لازم ہو، یعنی معاوضہ کا معاہدہ ہو۔ اس نوع کے معاہدوں میں معاہدوں کے عدم نفاذ کے اصول کو بروئے کار لایا جاسکتا ہے یا کسی چیز کو روک لینے کے حق کو جو عدم نفاذ کے دفع کی بہ نسبت بہت زیادہ وسعت کا حامل ہے۔ اس کی مثالیں: اگر کسی کو کوئی گم شدہ چیز ملی، اس نے اس پر خرچ کیا، اس خرچ کے باعث اُسے گم شدہ چیز روکنے کا حق ہے۔ اور کسی غاصب نے اگر غصب شدہ زمین پر عمارت تعمیر کی یا درخت لگائے تو اُسے اپنے

(۱) البدائع، ۲: ۲۸۸۔ ۲۸۹؛ الشرح الكبير للدردیر، ۲: ۲۹۷؛ الشرح الصغير، ۲: ۴۳۳؛

القوانين الفقهية، ۴۳۳؛ مغنی المحتاج، ۳: ۲۲۲؛ وبعد؛ كشف القناع، ۵: ۱۸۱۔ ۱۸۳۔

(۲) مصادر الحق للسنهوري، ۶: ۲۴۱۔



اخراجات وصول کرنے کے لیے اُسے روک رکھنے کا حق ہے۔ مشترک ملکیت کے مالک کو یا اوپر کی منزل پر رہنے والے کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے شریک یا نیچے کی منزل پر رہنے والے کو جو عمارت کی دوبارہ تعمیر میں حصہ نہیں لے رہا اپنی تعمیر سے فائدہ اٹھانے سے روک دے تا آنکہ وہ اپنے حصے کے اخراجات ادا کرے<sup>(۱)</sup>۔

۲۔ یہ کہ جس ذمہ داری کو دوسرے سے روک دیا گیا ہے وہ ایسی ذمہ داری ہو کہ اپنے مقابل کی ذمہ داری کے نفاذ سے مؤخر ہو۔ فروخت کرنے والے کو مال بیع روک لینے کا حق ہے تا آنکہ قیمت وصول کر لے لیکن خریدار کو یہ حق نہیں۔ اگر اجرت کی فوری ادائیگی طے کی گئی ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ کرایہ وصول کرنے تک کرائے کی چیز روک لے۔

## فسخ کے آثار (اس کے احکام)

فسخ کے آثار دو چیزوں میں ظاہر ہوتے ہیں: عقد کا خاتمہ اور ماضی اور مستقبل میں اس کا اثر۔

۱۔ فسخ کے ذریعے عقد کا خاتمہ: فسخ کے ذریعے عقد ختم ہو جاتا ہے اور دونوں معاہدہ کاروں اور ان کے علاوہ اوروں کے لیے اس کے اثرات مرتب ہوں گے۔

الف۔ دو طرفہ معاہدہ کاروں کے درمیان فسخ کا اثر: معاہدہ فسخ کے وقت تک قائم رہتا ہے اور تمام آثار و نتائج ظاہر ہوتے ہیں مثلاً مال بیع خریدار کی ملکیت ہو جاتا ہے اور فسخ سے قبل معاہدے کی دونوں فریقوں کو صراحتاً اور ضمناً معاہدہ پر عمل درآمد کی اجازت

(۱) تبیین الحقائق، ۳: ۳۰۶، ۳۰۸ و بعد؛ ۵: ۲۳۱؛ المجلہ (دفعہ ۱۲۱۶)۔



ہوتی ہے۔ فریقین میں سے فسخ کا حق صرف اس فریق کو ہے جسے نقصان ہو دوسرے فریق کو حق نہیں ہے۔

جب معاہدہ فسخ ہو جائے تو وہ اس طرح تحلیل ہو جاتا ہے جیسے فریقین میں کوئی تعلق نہیں تھا اور ہر شے پہلی حالت میں لوٹ آتی ہے، جس پر معاہدے سے پہلے تھی۔ دونوں فریق دوبارہ اس حالت میں چلے جاتے ہیں جس میں وہ معاہدے سے پہلے تھے۔ اگر یہ ناممکن ہو تو معاوضے کا حکم دینا جائز ہے، خواہ فسخ قاضی کے حکم سے ہو یا باہمی اتفاق سے یا شریعت کے حکم سے۔

ب۔ دوسروں کے حوالے سے فسخ کا اثر: فریقین کے سوا دوسرے لوگوں کے حوالے سے بھی معاہدہ ایسے ہو جاتا ہے جیسے کبھی تھا ہی نہیں۔ البتہ اگر خریدار اس چیز میں کسی دوسرے کے لیے تصرف کرے مثلاً فروخت کر دے یا ہبہ کر دے یا صلح میں دے دے تو حق فسخ ختم ہو جاتا ہے یعنی مال بیع حق فسخ سے پاک ہو جاتا ہے۔ پہلا خریدار اپنے اور اپنے فروخت کرنے والے کے درمیان معاہدہ ختم نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ اس چیز کے ساتھ اب نئے مالک کا حق متعلق ہو گیا ہے جو خود خریدار نے پیدا کیا ہے<sup>(۱)</sup>۔

اسی طرح اقالہ جو کہ فریقین کے درمیان رابطے کو ختم کر دیتا ہے اور فریقین اور دوسروں کے لیے بھی وہ معاہدہ یوں ہو جاتا ہے جیسے کبھی تھا ہی نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام زفر کے نزدیک

(۱) عقد البیع للاستاذ زرقاء، ۱۱۱۔

اقالہ بھی فریقین کے حق میں فسخ ہے، نیا معاہدہ نہیں ہے۔ مال بیع نئے سرے سے بائع کی ملکیت میں منتقل نہیں ہوتا بلکہ یوں سمجھا جاتا ہے جیسے کبھی وہ مال بائع کی ملکیت سے نہیں نکلا<sup>(۱)</sup>۔

شافعیہ اور حنابلہ بھی کہتے ہیں کہ اقالہ فسخ ہے جیسا کہ عیب کی وجہ سے مال واپس کر دینا<sup>(۲)</sup>۔ البتہ مالکیہ اور ظاہریہ کے نزدیک اقالہ نیا اتفاق اور نئی بیع ہے کیوں کہ وہ نئی رضامندی سے وجود میں آیا ہے۔ جو چیزیں خرید و فروخت میں جائز ہیں وہ اس میں بھی جائز ہیں اور جو خرید و فروخت میں حرام ہیں وہ اس میں بھی حرام ہیں<sup>(۳)</sup>۔

### ج۔ تیسرے فرد کے لیے یعنی جو فریقین میں شامل نہیں، اقالہ کا اثر

تیسرے فرد کے لیے اقالہ فسخ نہیں ہے، بلکہ امام ابو حنیفہ، ابو یوسف اور مالکیہ و ظاہریہ کے نزدیک نئی بیع ہے۔ کیوں کہ حقیقت میں یہ جدید مبادلہ ہے، فریقین میں سے ہر ایک اپنا مال بدل کے ذریعے لیتا ہے۔ اس اعتبار سے تیسرے فرد کے حوالے سے یہ نیا معاہدہ ہے، جس میں اقالہ کے ذریعے بائع کو مال بیع ملا ہے۔ اگر کسی شخص نے گھر خرید اس کا کوئی شفعہ کرنے والا تھا لیکن اس نے بیع کا علم ہونے کے باوجود شفعہ نہیں کیا تھا، پھر فریقین کی بیع میں اقالہ ہو گیا تو شفعہ کا حق رکھنے والے کے لیے دوبارہ شفعہ کا حق ہو جائے گا کیوں کہ اقالہ اس کے حوالے سے نیا معاہدہ ہے۔

(۱) البدائع، ۵: ۳۰۶؛ فتح القدیر، ۵: ۲۴۷؛ الدر المختار علی رد المحتار، ۴: ۱۵۴۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۹۶؛ المغنی، ۴: ۱۲۱؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۵۲؛ القواعد لابن رجب،

(۳) الفوائین الفقہیۃ، ۲۷۲؛ المحلی، ۹: ۷؛ الشرح الصغیر، ۲: ۲۱۰۔

امام زفر، محمد، شافعیہ اور اکثر حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تیسرے شخص کے لیے اقالہ فسخ ہے، جیسا کہ فریقین کے لیے فسخ ہے کیوں کہ اقالہ کا مطلب اٹھانا اور ازالہ کرنا ہے اور اس میں مال بیع واپس بائع کے پاس ان الفاظ کے ذریعے آجاتا ہے جن کے ذریعے بیع نہیں ہوتی اور فریقین کا اتفاق سے فسخ ہے۔ جیسے کہ عیب کی وجہ سے مال کی واپسی میں ہوتا ہے۔

## ۲۔ فسخ کا ماضی اور مستقبل پر اثر

فسخ کا ماضی میں بھی اثر ہوتا ہے یعنی اس کا مؤثر بماضی اثر ہوتا ہے بالخصوص فوری معاہدات میں مثلاً بیع اور مقایضہ میں۔ ان میں جو ذمہ داریاں نافذ ہو گئی ہوں ان کی واپسی ضروری ہوتی ہے۔ بیع کا فسخ مال بیع اور قیمت کی واپسی کا موجب ہے۔ اسی طرح اگر مال بیع خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے ضائع ہو گیا ہو تو اس کی وصول کردہ قیمت واپس کرنا واجب ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس طرح ذمہ داری بلا کسی سبب کے ہو جاتی ہے۔ اس بناء پر فسخ کے موقع پر شفعہ نہیں کیا جاسکتا۔

حنفیہ کے برعکس جمہور کے نزدیک فسخ کا مؤثر بماضی اثر فریقین اور ان کے ورثاء پر بھی ہوتا ہے، کیوں کہ جمہور خیال میں وراثت کے قائل ہیں۔ البتہ فریقین کے سوا افراد کا اگر مال بیع کی کسی متعین شے سے متعلق حق ہے تو وہ فسخ کے مؤثر بماضی ہونے سے متاثر نہیں ہوتا اور فریقین کو سودا برقرار رکھنا پڑے گا تاکہ کسی دوسرے کو نقصان نہ ہو<sup>(۱)</sup>۔

جاری رہنے والے معاہدے یا محدود مدت کے معاہدے جو وقت کے ساتھ ساتھ جاری رہتے ہیں مثلاً اجارہ اور شراکت ان میں فسخ کا کوئی اثر رجعی (مؤثر بماضی) نہیں ہوتا،

(۱) النظرية العامة للفسخ الذنون، ۳۶۳۔

ان میں فسخ کا تعلق صرف مستقبل سے ہے اور جو وقت گزر گیا اس کا حکم یہ ہے کہ وہ معاہدے کے تحت تھا۔ فسخ یا انفساخ کے ذریعے ان معاہدوں کا مستقبل کے ساتھ تعلق ختم ہو جاتا ہے اور ماضی پر باقی رہتا ہے۔ اسی طرح وکیل کو معزول کرنے سے اس کے بحیثیت وکیل سابقہ تصرفات متاثر نہیں ہوتے<sup>(۱)</sup>۔

فسخ کی طرح اقالہ کا بھی اثر رجعی (موثر بماضی) ہوتا ہے بشرطیکہ اقالہ کے وقت محل عقد موجود ہو وقت ایک ہی ہو اور ایجاب و قبول میں مطابقت ہو یعنی دونوں اقالہ کرنے والوں کی رضا اور دونوں ارادوں کی ہم آہنگی ہو، کیوں کہ اقالہ معاہدے کو ختم کر دینا ہے، مال بیع اس کا محل ہے۔ اگر اقالہ کے وقت مال بیع سارا ضائع ہو جائے تو اقالہ درست نہیں اور اگر اس کا کچھ حصہ ضائع ہو جائے تو اتنے حصہ کا اقالہ درست نہیں، کیوں کہ جمہور کے نزدیک اقالہ معاہدے کا فسخ ہے اور جس طرح معاہدہ فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے اس کا فسخ بھی فریقین کی رضامندی سے ہو گا البتہ اقالہ کے وقت قیمت کا موجود ہونا ضروری نہیں<sup>(۲)</sup>۔

سیوطی نے ماضی کے حوالے سے فسخ کے اثر پر بحث کرتے ہوئے اس عنوان سے لکھا ہے کہ کیا فسخ کے ذریعے معاہدہ اصل سے ختم ہو جاتا ہے یا فسخ کے وقت سے؟ انہوں نے کہا:

۱۔ خیار مجلس یا خیار شرط کی وجہ سے فسخ ہو تو صحیح یہ ہے کہ فسخ کے وقت سے۔

۲۔ خیار عیب اور تصریہ (دودھ زیادہ دکھانے کے لیے بکری کے تھن باندھ دینا) کے باعث فسخ ہو تو صحیح یہ ہے کہ فسخ کے وقت سے۔

(۱) المدخل الفقہی العام للاستاذ زرقاء، ف ۳۰۴۔

(۲) البدائع، ۵: ۳۰۸ وبعد؛ فتح القدیر، ۵: ۲۵۰ وبعد؛ الدرالمختار، ۴: ۱۵۷۔

۳۔ قبضے سے پہلے مال بیع تلف ہونے کی وجہ سے ہو تو صحیح یہ ہے کہ مال تلف ہونے کے وقت سے خود بخود فسخ ہو جاتا ہے۔

۴۔ خریدار اور فروخت کرنے والے کے اختلاف سے فسخ ہو تو صحیح یہ ہے کہ فسخ کے وقت سے۔

۵۔ بیع سلم میں فسخ راس المال سے متعلق ہوتا ہے۔

۶۔ افلاس کی وجہ سے۔ اسی وقت سے۔

۷۔ ہبہ میں رجوع کی وجہ سے۔ اسی وقت سے۔

۸۔ کسی عیب کے باعث نکاح کا فسخ۔ صحیح یہ ہے کہ اسی وقت سے۔

۹۔ اقالہ (جو لوگ اسے فسخ مانتے ہیں) صحیح یہ ہے کہ اسی وقت سے<sup>(۱)</sup>۔

یاد رہے کہ شافعیہ کی رائے میں اکثر حالات میں فسخ کا اثر رجعی (موثر بماضی) نہیں ہوتا۔ ابن رجب حنبلی نے عیب کی وجہ سے فسخ میں اختلاف کا ذکر کیا ہے کہ اگر عیب معاہدے کے وقت سے ہو تو کیا اس کی وجہ سے معاہدہ اصل سے ہی ختم ہو جاتا ہے یا فسخ کے وقت سے<sup>(۲)</sup>۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عیب کے باعث فسخ یا توعدا لیتی فیصلے سے ہو گا یا باہمی رضامندی سے اور یہ فسخ اسی وقت سے ہو گا، اس کا ماضی پر کوئی اثر نہیں ہو گا۔ پس عیب کی وجہ سے واپس کیا ہو اغلہ بیع کے معاہدے اور خریدار کے قبضہ کرنے کے وقت سے خریدار کا ہو گا۔ اگر فسخ میں اقالہ ہو گا تو شریک کو شفعہ کا حق ملے گا<sup>(۳)</sup>۔

(۱) الاشباہ والنظائر، ۳۱۷۔

(۲) القواعد، ۱۱۶۔

(۳) الشرح الصغیر، ۲: ۲۱۰، ۱۸۶۔

## ضمیمہ

### دور حاضر کے سول لاء کافقہ اسلامی سے استفادہ واقتباس

امت مسلمہ اس وقت اپنے شان و شوکت اور عزت و مرتبے سے ہم کنار نہیں ہو سکتی جب تک وہ مادی اور معنوی طور پر دوسری اقوام و ممالک کی فکری، ثقافتی اور قانونی غلامی سے آزاد ہو کر مکمل خود مختاری نہ حاصل کر لے۔

وطنی آزادی اور ملکی استقلال اور خود مختاری کا وجود اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا اور پس ماندگی کی زنجیروں کو توڑ کر روشن مستقبل کی طرف قدم نہیں بڑھائے جاسکتے جب تک کہ استعمار کے آثار اور اس کی دور رس تباہ کن پالیسیوں سے مکمل نجات نہ حاصل کر لی جائے۔ خود مختار اور مستقل وطن اور حکومت کے قیام کے لیے سب سے ضروری امر یہ ہے کہ مسلمانوں کے قومی ورثہ سے، ان کے معاشرے، تہذیب اور ثقافت کی روشنی میں، مسلمانوں کی آبادی اور ان کے اہداف و عقیدے کے پس منظر اور رد عمل کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف النوع امور میں قانون سازی کی جائے۔

مصر اور بلاد عربیہ کے سول لاء کے قانون ساز، عظیم فقیہ ڈاکٹر عبد الرزاق السنہوری نے اعتراف کیا ہے کہ مصری فقہ اور عدالتی نظام فرانسیسی عدالتی نظام کا کاسہ لیس ہے اور اب وقت آگیا ہے کہ وہ دوسروں کی کاسہ لیس چھوڑ کر اپنا دسترخوان بچھائے اور خالص مصری فقہ و قانون کی تشکیل کرے جس میں ہمارے قومی مزاج اور ہمارے فکری و عقلی رجحانات کی کار فرمائی ہو۔ ہمارے قوانین ابھی تک غیروں کے دست نگر ہیں اور ان پر



فرانسیسی قوانین کا قبضہ ہے، جو ایسا غاصبانہ قبضہ ہے جو کسی بھی دوسرے غاصبانہ قبضے سے کم تکلیف دہ اور رسوا کن نہیں ہے۔

اس لیے ہماری سب سے بڑی خواہش اور سب سے عظیم آرزو یہ ہے کہ ہمارے پاس اپنا سول اور دوسرا قانون موجود ہو جو ہر اس اسلامی شریعت کے احکام پر مبنی ہو۔ ڈاکٹر سنہوری کے الفاظ ہیں<sup>(۱)</sup>: اسلامی شریعت کو اپنے سول لاء کی اولین اساس قرار دینا ہماری گراں قدر خواہش ہے جو سینوں میں چل رہی ہے اور ہمارے اعضاء و جوارح سے ٹپک رہی ہے۔ لیکن اس آرزو کو حقیقت کا روپ دینے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم مستحکم علمی اور تحقیقی بیداری کا اہتمام کریں جو اسلامی شریعت کے دور حاضر کے قوانین سے مقارنہ کے مطالعہ پر مشتمل ہو۔

یہ ایک بدیہی امر ہے کہ اسلامی شریعت کا منبع اور مصدر الہامی اور سماوی ہے جو مستقل ہے اور اسلامی شریعت ہر دور میں اور ہر جگہ تطبیق و تنفیذ کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔ مغرب و مشرق کے علمائے قانون اور عرب و غیر عرب ممالک کے فضلاء حقوق نے اور دور حاضر میں منعقد ہونے والے بین الاقوامی و کلاء کانفرنسز نے جن میں معاصر قوانین کا مطالعہ کیا گیا اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے<sup>(۲)</sup>۔

(۱) دیکھے ان کی کتاب الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، ۴۸۔

(۲) دیکھیے: قانون مقارن کی کانفرنس کی قرارداد جو ہیگ (Hague) ہالینڈ ۱۹۳۸ء میں ہوئی اور وکلاء کی بین الاقوامی کانفرنس جو ہیگ میں ۱۹۳۸ء میں ہوئی اور ندوۃ عمداء کلیات الحقوق والقانون والشریعة بالجامعات العربیة بجامعة بیروت العربیة کی قراردادیں،



ڈاکٹر سنہوری کہتے ہیں<sup>(۱)</sup>: میں صرف علمائے مغرب میں اہل انصاف قانون دانوں کی گواہی پر ہی اکتفا نہیں کرنا چاہتا، مثلاً جرمن قانون دان کوہلر، اٹلی کے پروفیسر دلشیدیو، امریکی عالم دیجور اور بہت سے دوسرے یہ گواہی دیتے ہیں کہ اسلامی شریعت میں ترقی کا ساتھ دینے اور دور حاضر کے تقاضے پورے کرنے کی بھرپور صلاحیت موجود ہے اور انہوں نے اسلامی قوانین کو رومانی اور انگریزی قانون کے پہلو بہ پہلو ان تین قوانین میں جگہ دی ہے جو سارے عالم کی رہنمائی کرتے رہے اور کر رہے ہیں۔ فرانسیسی ماہر قانون پروفیسر لامبیر نے تقابلی قانون کے بین الاقوامی مؤتمر میں جو ۱۹۳۲ء میں ہیگ کے شہر میں منعقد ہوا اسلامی شریعت کی اس عظیم قدر و منزلت کی طرف اشارہ کیا جو عصر حاضر میں یورپ اور امریکا کے ماہرین قانون میں قبولیت عامہ حاصل کر رہا ہے۔

بلکہ میں اپنے دعوے کے ثبوت کے لیے شریعت کی طرف رجوع کروں گا، اسلامی شریعت میں ایسے عناصر موجود ہیں کہ اگر ان کو خوب صورت اسلوب اور انداز میں مدون کیا جائے تو ان سے ایسے نظریات اور مبادی تشکیل دیے جاسکتے ہیں جو جدید مغربی قوانین کے اہم ترین ترقی یافتہ نظریات سے کسی طرح بھی اپنی ترقی اور جامعیت میں کم تر نہیں ہیں۔

میں یہاں صرف چار مثالیں پیش کروں گا اور جگہ کی کمی کے باعث صرف انہیں پر اکتفا کروں گا۔ ہر وہ شخص جس نے مغربی قوانین کے بیسیویں صدی کے جدید ترین نظریات کا مطالعہ کیا ہے وہ جانتا ہے کہ ان کے جدید نظریات یہ ہیں: حق کے استعمال میں نا انصافی کا

۱۹۷۳ء، جامعہ بغداد، ۱۹۷۳ء، ندوۃ التشریح الاسلامی، مدینۃ البیضاء، لیویا،

۱۹۷۲ء، مؤتمر الفقہ الاسلامی، الرياض کی قراردادیں، ۱۹۷۶ء۔

(۱) ڈاکٹر سنہوری کی بحث مجلہ نقابۃ المحاسبین، دمشق، سال اول، عدد ۷، ص ۵۰۶۔

نظریہ، غیر معمولی حالات کا نظریہ، نتائج کی ذمہ داری کا نظریہ اور بے شعور فرد کی ذمہ داری کا نظریہ۔ ان چاروں نظریات میں سے ہر نظریہ کی اساس اسلامی شریعت میں موجود ہے، ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ ان کو ایسے رنگ اور ایسے اسلوب میں پیش کیا جائے کہ یہ مضبوط بنیادوں پر کھڑے ہوں اور جدید فقہی نظریات کا مقابلہ کر سکیں۔

سچائی کے اس برملا اعتراف نے عرب قانون سازوں کے اندر بھی ایک ہلکی سی احساس کی رمت پیدا کی جو اسلامی مصادر فقہ کو پس پشت ڈالنے اور فرانسیسی سول لاء کا لفظ بہ لفظ ترجمہ کر کے اپنے ہاں نافذ کرنے کے باوجود زندہ اور مقبول رہی۔

ضمیر کی اس خلتش نے قانون سازوں کے افکار میں برگ و بار لانے شروع کر دیے اور دنیائے عرب میں اسلامی فقہ سے استفادہ کرتے ہوئے دو سول لاء جاری ہوئے اور وہ تھے: عراق کا سول لاء جو ۱۹۵۱ء میں جاری ہوا اور دوسرا اردن کا سول لاء جو ۱۹۷۶ء میں جاری ہوا۔ لیبیا کے انقلاب نے اسلامی قانون کے خلاف تمام سول لاء بیک قلم منسوخ کر دیے اور ان کی جگہ اسلامی فقہ سے ماخوذ سول لاء کی تشکیل کا آغاز کیا۔ اسی طرح مصر میں اسلامی شریعت کے احکام سے ماخوذ سول اور فوجداری قانون کی تشکیل کے پروگرام شروع ہوئے، جن میں کسی ایک فقہی مذہب کی پابندی نہیں کی گئی بلکہ عصری تقاضوں کے مطابق تمام سنی اور شیعہ مذاہب فقہیہ کے احکام سے استفادہ کیا گیا اور عرب کے وزراء عدل کی قراردادوں کی روشنی میں کمیٹیوں نے اسلامی شریعت سے ماخوذ سول اور فوجداری قوانین کی تشکیل کا کام ۱۹۸۰ء میں شروع کیا اور اسی طرح تمام شہریوں کے لیے ایک شخصی قانون (پرسنل لاء) کی تشکیل بھی کی گئی اور یہ تینوں پروگرام مکمل ہو گئے۔

عراق کا سول لاء جو ۱۳۸۳ دفعات پر مشتمل ہے اسلامی فقہ کی طرف مزید پیش قدمی کا سبب بنا۔ عراقی قوانین کی اساس متعارض اور مختلف مصادر پر ہے۔ بعض قوانین براہ راست فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں جب کہ بعض دفعات فقہ اسلامی کے سول لاء کی کتاب المجلہ سے لیے گئے ہیں اور کچھ قوانین پرانے عثمانی دور کے قوانین کا باقی ماندہ ہیں۔ ان قوانین کی تشکیل میں فرانسیسی قوانین اور مقامی عرف اور رواج سے استفادہ کیا گیا ہے۔

عراقی قوانین کے اکثر احکام فقہ اسلامی کے مختلف مذاہب سے لیے گئے اور ان میں کسی متعین مذہب کی پابندی نہیں کی گئی۔ اس قانون سازی کے پروگرام نے فقہ اسلامی کے ذخیرہ سے بھرپور استفادہ کر کے سول لاء کی تشکیل کی جس میں سول لاء کے تمام پہلوؤں اور ہر نوع کے معاہدات کے بارے میں قوانین کی تشکیل کی گئی، خواہ ان کا تعلق ملکیت سے تھا، مثلاً خرید و فروخت، ہبہ، شراکت اور قرض یا منافع سے مثلاً اجارہ اور عاریت یا عمل پر اجارہ، مثلاً مقاولہ، عقد عمل، وکالت اور ودیعت۔

۱۹۷۶ء میں اردن کے سول لاء کی تشکیل کے پروگرام کے سلسلے میں ۱۴۴۹ دفعات پر مشتمل سول لاء جاری کرتے ہوئے اخبارات میں یہ اعلان کیا گیا کہ: قانون ساز کمیٹی نے مندرجہ ذیل مراجع و مصادر پر اعتماد کیا:

- ۱۔ مجلة الاحكام العدلیة اور تمام مذاہب کی فقہ اسلامی۔
- ۲۔ اردن میں زیر استعمال قوانین اور ضابطے۔
- ۳۔ مجلس اعیان میں موجود سول لاء کا پروگرام۔
- ۴۔ تمام معاصر قوانین اور ضابطے جو فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں۔

اس پروگرام نے معاملات کے احکام کو اپنے حیثہء تشکیل میں لا کر، فقہ اسلامی کے وسیع اور حیات افزا احکام سے استفادہ کرتے ہوئے، عصر حاضر کے تقاضوں اور مستقبل کی ضروریات اور بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسلام کے ترقی یافتہ قواعد سے استفادہ کرتے ہوئے کام شروع کیا۔ یہ ایک ایسا عظیم الشان پروگرام ہے جس کا عرب اور مسلمان انتہائی صبر سے انتظار کر رہے ہیں۔ اس پروگرام کی تمنا بہت سے علمائے قانون اور قضاة کرتے رہے جن کے سرخیل مرحوم ڈاکٹر عبدالرزاق السنہوری تھے۔

یہ پروگرام ۱۳۵۰ دفعات پر مشتمل ہے، جس میں ہر دفعہ کا ماخذ اور ہم عصر قوانین میں اس کے نظائر، اس کے فقہی مراجع اور تقریباً پندرہ سو صفحات پر مشتمل اس کی تشریحات تیار کی گئیں جو ہمارے قضاة اور علمائے قانون کے لیے ہر دفعہ سے متعلق مکمل شرح اور قانونی سرمایہ پر مشتمل ہے۔

یہ امر قطعی ہے کہ ہر قانونی نص یا قانونی دفعہ، خواہ اس کا ماخذ و مصدر کوئی بھی ہو اس ماحول اور علاقے کے حوالے سے دیکھی جائے گی جہاں وہ نافذ کی جائے گی۔ لیکن یاد رہے کہ اردن اور کویت کے قوانین نے سودی منافع کو جائز قرار نہیں دیا، جب کہ عراق کے سول لاء نے ۷ فیصد منافع پر اتفاق کو جائز قرار دیا ہے۔

### مصر اور شام کے قوانین میں شریعت پر اعتماد کا دائرہ کار

شام کا سول لاء ۱۹۴۹ء میں جاری ہوا جس کی بنیاد مصر کے سول لاء (۱۹۴۸ء) پر ہے۔ یہ دونوں قوانین فرانس کے سول لاء کی بنیاد پر قائم ہیں، البتہ ان دونوں قوانین نے فقہ اسلامی کو (دفعہ ۱/۲) اس طرح ملحوظ رکھا کہ شام کے قانون میں اسے دوسرے درجے کا ماخذ قانون قرار دیا گیا ہے۔ (یہی صورت حال الجزائر کے قانون میں ہے جو ۱۹۷۵ء میں

جاری ہوا) اور مصر کے قانون میں مصری قانون کی نصوص اور عرف و عادت کے بعد فقہ اسلامی کو ماخذ میں تیسرا درجہ دیا گیا ہے۔

ہمارے خیال میں فقہ اسلامی کو جس طرح مصدر قانون کا رسمی درجہ دیا گیا ہے، اس کا ان دونوں قوانین میں کوئی خاص عملی فائدہ نہیں، کیوں کہ حجج صرف اسی وقت فقہ اسلامی کی طرف توجہ کرتے ہیں جب دوسرے قوانین کے ذریعے قانونی حکم تک پہنچنا محال ہو، اور ایسا نادر احتمال ہے۔ لیکن بلاشبہ اسلامی شریعت کی اہمیت میں بہت اضافہ ہو رہا ہے اور اسلامی قوانین کا عملی طور پر دوسرے قوانین کے ساتھ تقابلی مطالعہ کرایا جا رہا ہے جو ایک ضروری چیز ہے، اس میں صرف نظریاتی مطالعہ ہی نہیں بلکہ عملی اور تطبیقی مطالعہ بھی شامل ہے۔

ہر فقیہ اور حجج اب یہ مطالبہ کر رہا ہے کہ سول لاء کے احکام کی تکمیل کی جائے تاکہ جن معاملات میں مروج قوانین خاموش ہیں، ان میں فقہ اسلامی سے استفادہ کیا جائے<sup>(۱)</sup>۔

مفید معلوم ہوتا ہے کہ شام کے ان سول لاءز (جن کی اصل مصری ہے) کا تعارف کروایا جائے جو فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں۔ ان احکام میں سے بعض بنیادی اصول کا درجہ رکھتے ہیں اور بعض تفصیلی مسائل ہیں<sup>(۲)</sup>۔

(۱) الوسیط للمسنہوری، ۴۸۔

(۲) المرجع السابق، ۴۶، ۴۷۔

## فقہ اسلامی سے ماخوذ بعض اصول اور عمومی نظریات

۱۔ موضوعی رجحان۔

۲۔ اہلیت اور بے شعور افراد کی ذمہ داری۔

۳۔ حق کے استعمال میں ناانصافی کا نظریہ۔

۴۔ غیر معمولی حالات کا نظریہ۔

۵۔ قرض کا حوالہ۔

۶۔ قرض ادا کرنے کے بعد ترکہ تقسیم کیا جائے۔

## فقہ اسلامی سے ماخوذ بعض تفصیلی احکام

۱۔ خرید و فروخت کے معاہدے میں (معاہدے کی مجلس کے احکام، صفت کی بناء پر خرید و فروخت، بیچ میں مال کے ضائع ہونے کی ذمہ داری، ذمہ داری اٹھانے کا نظریہ، مال روک رکھنے کا حق، نامکمل اہلیت والے شخص کی خرید و فروخت میں غبن، مخفی عیوب کا تاوان، فساد اور استحقاق کا تاوان)۔

۲۔ کرایہ داری کے معاہدے میں (زرعی زمین کی کرایہ داری، کرائے کی زمین پر درخت لگانا، کرائے کی زمین میں فصل کا تباہ ہو جانا، مزارعت (بٹائی)، کرایہ دار کی موت سے کرایہ داری کے معاہدے کا خاتمہ اور عذر کی بناء پر معاہدے کا خاتمہ، وقف مال کو اجرت پر دینا۔

۳۔ حقوق ارتفاق (بلندی اور نشیب کے حقوق، مشترک دیوار)۔

۴۔ معاہدہ ہبہ کے احکام شکل اور موضوع کی صورت میں (معاہدے کی تشکیل، محل عقد اور ہبہ سے رجوع)

۵۔ مرض موت میں مریض کے تصرفات

۶۔ متفرق احکام، (پرانے معاملات، صرف قرض خواہ کے ارادے سے قرض کی معافی)

## فقہ اسلامی سے ماخوذ اہم اصول و نظریات

### ۱۔ موضوعی رجحان

مصر اور شام کے قوانین نے موضوعی رجحان کا قانون لیا ہے جو بہت سی قانونی نصوص میں موجود ہے<sup>(۱)</sup>۔ یہ فقہ اسلامی اور جرمانی قوانین کا رجحان ہے جسے قانون سازی میں ذاتی رجحان پر ترجیح دی گئی ہے جو کہ لاطینی قوانین کا امتیاز ہے۔ فقہ اسلامی نے ترجیح میں ایک متوازن طریقہ اختیار کیا ہے کہ اس نے ظاہری ارادے اور موضوعیت دونوں کا اعتبار کیا ہے، لیکن ظاہری ارادے کا نسبتاً کم اور موضوعیت کا کسی قدر زیادہ، اس حد تک کہ جن بعض مسائل میں ذاتی معیار قائم کیے گئے ہیں انہیں محض ذاتی حد تک نہیں رکھا گیا بلکہ ان کے لیے ایسے موضوعی ضوابط مقرر کیے گئے تاکہ ان کی طرف کسی شے کا ثبات و قرار منسوب ہو۔

موضوعی معیار (ایک شخص کی ذاتی توجہ) کی مثال یعنی آدمی سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ دوسرے کے مال، مثلاً امانت کے تحفظ کے لیے اس قدر اہتمام کرے جس قدر بالعموم وہ اپنے مال کے تحفظ کے لیے کرتا ہے۔

[دیکھئے: شام کا سول لاء، دفعہ ۲۱۲/۱، عمل کی ذمہ داری میں، ۲/۳۸۹، شراکت کے آثار میں، ۱/۵۵۱، کرائے پر لی ہوئی چیز کے استعمال میں، ۱/۶۰۷، عاریت پر چیز لینے والے کی ذمہ داری، ۱/۶۵۱؛ مزدور کی ذمہ داری، ۲/۶۷۰، وکیل کی ذمہ داری، ۶۸۶، امانت رکھنے

(۱) الوسیط للسنہوری، ۴۷، ۹۳، ۹۶۔



والے کی ذمہ داری، ۷۰۰/۱، چوکیدار کی ذمہ داری، ۱۹۳/۱؛ فضولی کی ذمہ داری، ۱۳۰/۱؛ غبن کے سبب معاہدے کا ابطال، ۱۴۷/۱، اپنے خاص جانشین کو ذمہ داری منتقل کرنا، ۱۷۹/۱، اشیاء کے نگران کی ذمہ داری، ۲۲۲؛ ہزرر کا معاوضہ، ۳۵۱/۱، مخفی عیوب کے تاوان میں فروخت کرنے والے کی ذمہ داری، ۵۸۰/۱؛ زرعی اراضی جو کرائے پر لی گئی ہو، اس کا استعمال]۔

یہ موضوعی معیار فقہ اسلامی میں مذکورہ بالا احوال میں ثابت ہے اور ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ امین پر واجب ہے کہ امانت کی اس طرح حفاظت کرے جیسے لوگ اپنے مال کی حفاظت کرتے ہیں<sup>(۱)</sup>۔

فقہ اسلامی نا سمجھ بچے اور دیوانے کے نقصانات کے تاوان کے سلسلے میں ذمہ داری کو مطلقاً ثابت کرتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک، "جس بچے پر تصرفات میں پابندی ہو، اس سے اس کے افعال کا مواخذہ ہو گا اور جو مال وہ ضائع کر دے اس کا اسے تاوان دینا ہو گا"<sup>(۲)</sup>۔ "اگر ایک دن کے بچے نے پہلو بدل کر بوتل توڑ دی تو اسے اس کا تاوان دینا ہو گا"<sup>(۳)</sup>۔ مالکیہ کہتے ہیں: "ضائع ہونے والی چیزوں کی قیمت کا تعین لوگوں کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتا، یہ جگہ اور وقت کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے"<sup>(۴)</sup>۔

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۳۰۷؛ دیکھیے: ہماری کتاب "نظریۃ الضمان، ۱۷۷-۱۸۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۲: ۷۸؛ درر الحکام، ۲: ۲۷۳۔

(۳) مجمع الضمانات، ۱۲۶-۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۵؛ جامع الفصولین، ۲: ۱۱۳، ۱۲۲؛

الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۲: ۹۹۔

(۴) الفروق للقرافی، ۴: ۳۱۔

مجلہ میں اس سلسلے میں یہ الفاظ ہیں: بچے پر تاوان واجب ہے اگر وہ کسی دوسرے کا مال ضائع کر دے، خواہ بچہ نا سمجھ ہو (دفعہ ۹۶۰)۔ اگر بچہ کسی دوسرے کا مال ضائع کر دے تو اس کے مال سے اس کا تاوان دیا جائے۔ اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اس کے مال دار ہونے کا انتظار کیا جائے لیکن اس کے ولی پر تاوان نہ ڈالا جائے (دفعہ ۹۱۶، ۹۱۲)۔

لیکن فوجداری مقدمات میں نا سمجھ بچے پر، مثلاً قتل کی فرد جرم عائد نہیں ہوگی، اس پر قصاص نافذ نہیں ہو سکتا، البتہ اُسے تعزیر اَقید کیا جائے یا ڈانٹ ڈپٹ وغیرہ کی جائے۔

## ۲۔ اہلیت کے احکام اور نا سمجھ کی ذمہ داری

اہلیت کے احکام (دفعہ ۴۶-۵۰، ۱۰۹-۱۲۹) فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں<sup>(۱)</sup> خواہ اہلیت کا تعلق مالک بننے سے ہو یا تصرفات اور معاہدات سے۔ اور کبھی شرعی نائب کی ضرورت، جو دوسرے کے قائم مقام ہو اور اہلیت نہ ہونے کے باعث تصرف کے بطلان کا حکم وغیرہ فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں۔ البتہ یہ قانون کہ جب رضامندی میں کوئی عیب پایا جائے، مثلاً جبر یا تدلیس یا غلطی تو معاہدہ ابطال کے قابل ہوتا ہے، یعنی معاہدہ قائم اور موجود ہوتا ہے لیکن جس شخص کا مفاد متاثر ہوا ہے وہ اگر چاہے تو قاضی کے ذریعے اُسے باطل کر داسکتا ہے۔ فقہ میں ایسے معاہدے کو غیر لازم کہتے ہیں، یعنی صاحب حق کے لیے جائز ہے کہ وہ محض اپنے ارادے سے عدالتی چارہ جوئی کے بغیر اسے فسخ کر دے۔ البتہ ایسی تدلیس کہ جس میں کوئی عیب چھپایا گیا ہو۔ (خیار عیب) اس میں عدالتی فیصلے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ عیب کا پتہ چلایا جاسکے۔ عیب دار معاہدے کو (جیسے کہ جبر میں بھی یہی ہوتا) غیر نافذ کہتے ہیں اور وہ

(۱) نظریۃ العقد للمسنہوری، ۱: ۲۲۲ وبعده۔

خریدار کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، جیسا کہ نائب اگر اپنی متعارف حدود سے تجاوز کر کے معاہدہ کرے تو وہ بھی موقوف ہوتا ہے، البتہ موقوف معاہدے کے کوئی اثرات نہیں ہوتے جب کہ جو معاہدہ ابطال کے قابل ہو وہ صحیح ہوتا ہے اور اس کے آثار و نتائج ہوتے ہیں۔

سول لاء نے نا سمجھ فرد کے ایسے اعمال جو غیر قانونی ہیں اور کسی دوسرے کے نقصان کا سبب ہیں انہیں اسلامی شریعت کے اس اصول کے مطابق لیا ہے جو واقعی مادی نقصان کی تلافی کرتا ہے، اگرچہ اس نقصان میں کسی ذمہ دار فرد کی کوتاہی کا عنصر شامل نہ ہو۔ اس اصل کی بنیاد ذمہ داری کے تحمل کے نظریے پر ہے جس میں ذمہ داری غلطی کی بنیاد پر متعین نہیں ہوتی بلکہ اس بنیاد پر کہ "جو فائدہ اٹھاتا ہے اسی کو ذمہ داری اٹھانا ہوتی ہے" شام کے سول لاء نے دفعہ ۱۶۵/۲ میں اس کی تصریح کی ہے: "اس کے باوجود اگر کسی نا سمجھ سے نقصان ہو جائے اور اس کا کوئی ذمہ دار نہ ہو یا ذمہ دار فرد سے نقصان کی تلافی مشکل ہو تو قاضی کے لیے جائز ہے کہ جس سے نقصان ہوا ہے اس سے عادلانہ معاوضہ دلائے اور اس میں اختلاف کے مرکزی نقطہ کو ملحوظ رکھے کہ نا سمجھ کی ذمہ داری مشروط بھی ہے اور کم تر بھی، یعنی صرف اس حد تک کہ اس سے عادلانہ معاوضہ دلا دیا جائے" (۱)۔

اس بناء پر نا سمجھ کا ولی بالعموم نا سمجھ یا دیوانے کے عمل کا ذمہ دار ہوگا، اس مفروضے کی بناء پر کہ اس نے نگرانی میں کوتاہی کی ہے۔ (دیکھے دفعہ ۱۷۴)۔

ہم ان اصول و نظریات اور تفصیلی احکام پر اجمالی روشنی ڈالیں گے اور سول لاء کے شارحین نے جو تشریح کی ہے اُسے چھوڑ دیں گے، کیوں کہ وہ بالعموم ان احکام کا منشا اور ان کے ماخذ و مصادر کی تفصیلات بتاتے ہیں۔

(۱) الوسیط للسنہوری، ۶۳؛ النظریة العامة للدکتور وحید سوار، ۴۰:۲۔

### ۳۔ حق کے استعمال میں نا انصافی کا نظریہ

ملکیت کا حق، مطلق حق نہیں بلکہ اس میں یہ قید ہے کہ اس کی وجہ سے کسی دوسرے کو نقصان نہ پہنچے۔ اگر کسی حق کے استعمال میں کسی دوسرے کو نقصان پہنچے جو حق کو غلط طور پر استعمال کرنے کے باعث پہنچا ہو، تو نقصان پہنچانے والا ذمہ دار ہوگا۔

اس اصول کو شام کے سول لاء نے یوں بیان کیا ہے (دفعہ ۶، ۵) جو شخص اپنا حق جائز طور پر استعمال کرتا ہے، اس سے اگر کوئی نقصان ہوتا ہے تو وہ اس کا ذمہ دار نہیں۔ (دفعہ ۵)۔

حق کے ناجائز استعمال کی صورتیں یہ ہیں:

الف۔ اس سے دوسرے کو نقصان پہنچانے کے سوا اور کوئی نیت نہ ہو۔

ب۔ اگر اس سے حاصل ہونے والے فوائد کم اہمیت کے حامل ہوں اور اس سے پہنچنے والا نقصان اس کی بہ نسبت زیادہ ہو۔

ج۔ اگر اس سے حاصل ہونے والے فوائد ناجائز ہوں (دفعہ ۶)۔ اس قانون کے بنانے والوں نے اس عبارت میں پیش کردہ نظریے کے لیے فقہ اسلامی کے قواعد سے استفادہ کیا ہے<sup>(۱)</sup>۔ جن میں سے سب سے اہم قاعدہ یہ ہے۔ "انسان کا خالص اپنے حق میں تصرف اس وقت صحیح ہے جب اس سے کسی دوسرے کو نقصان نہ پہنچ رہا ہو" یہ قاعدہ حق

(۱) الوسیط للسنہوری، ۱: ۸۳۶؛ النظریة العامة للالتزام للدكتور سوار، ۹۶:

الحقوق العينية الاصلية للدكتور سوار، ۳۱۱۔

کے استعمال میں نا انصافی کے نظریے کی واضح بنیاد ہے۔ یہ قاعدہ پڑوسیوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے ہے<sup>(۱)</sup>۔

دفعہ ۵ میں مذکور اصول شریعت کے اس کلیہ سے ماخوذ ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ "شرعی جواز تاوان کے منافی ہے" یعنی جو کام شرعاً مباح ہے اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور اس سے پیدا ہونے والے ضرر کی تلافی نہیں کرنا پڑتی۔

دفعہ ۶ میں مذکور اصول اس حدیث نبویؐ سے ماخوذ ہے "انہ خود نقصان اٹھاؤ نہ کسی دوسرے کو نقصان پہنچاؤ" جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں نقصان کی ممانعت ہے:

الف۔ کسی کو نقصان پہنچانے کے لیے حق کا استعمال۔

ب۔ اپنا جائز حق استعمال کرنے کے نتیجے میں دوسروں کو نقصان ہو، خواہ حق کا استعمال معمول کے مطابق ہو یا غیر معمولی طریقے سے۔

ان دونوں صورتوں میں اسلام کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ ضرر کی تلافی کی جائے، خواہ ضرر مادی ہو یا معنوی، کیوں کہ راجح قول یہ ہے کہ منافع بھی مال متقوم ہیں۔ اگر منافع دینا مشکل ہوں تو ان کا منصفانہ مالی معاوضہ دیا جائے تاکہ ضرر کے آثار ختم ہوں، ضرر باقی نہ رہے اور مستقبل میں اس کی تجدید نہ ہو۔

ملفوظ رہے کہ قانون نے نا انصافی کو ناجائز استعمال کے حالات میں منحصر کر دیا ہے<sup>(۲)</sup>۔

(۱) دیکھیے مؤلف کی کتاب تطبیقات القاعدة فی نظریة الضمان، ۲۰۷۔

(۲) المرجع السابق، ۵۳ وبعده۔

قانون میں مذکور پہلی حالت حدیث سے مفہوم پہلی حالت کے مقابل ہے اور قانون میں مذکور دوسری حالت حدیث سے ماخوذ دوسری حالت کے مقابل ہے۔ نیز المجلہ میں مذکور دفعہ ۱۹-۲۰ اور فقہ اسلامی کے تقاضوں سے بھی آہنگ ہے۔

قانون میں مذکور تیسری حالت مذاہب اسلامیہ کے مجموعی نقطہ نظر اور اسلامی قانون سازی کی روح کے مطابق ہے کہ ناجائز کاموں، معاصی، اور اسلامی معاشرے کے مفادات کو نقصان پہنچانے والے امور کے خلاف جنگ کی جائے اور "عام نقصان سے بچنے کے لیے انفرادی نقصان برداشت کر لیا جائے" وغیرہ ایسے اصول جو حق کا اسلام کے اجتماعی نظام سے تعلق قائم کرتے ہیں۔

مجلہ کی دفعہ ۱۱۹۹ میں "ناانصافی" کے نظریے کی بنیاد کا تذکرہ ہے: کسی شخص کو اپنی ملکیت میں تصرف سے کبھی نہ روکا جائے، ہاں اگر اس سے کسی دوسرے کو شدید نقصان ہوتا ہو تو روک دیا جائے، اس کی تفصیل فصل دوم میں آئے گی، اس فصل میں شدید نقصان کا معیار مقرر کیا ہے (دفعہ ۱۱۹۹) اور دفعہ ۱۲۰۰ میں نقصان پہنچانے کی متعدد مثالیں بیان کی گئی ہیں۔

## ۴۔ غیر معمولی حالات کا نظریہ

یہ نظریہ انتظامی عدالتی دائرہ کار میں پیدا ہوا، پھر آگے بڑھ کر انفرادی حقوق کے میدان تک پہنچ گیا، اصل میں اس کی بنیاد ایسے تباہ حال شخص کو جس کے معاہدات اقتصادی توازن کھودیں اور صورت حال یہ ہو جائے کہ اس شخص کی مکمل تباہی اور ہلاکت سامنے ہو اسے اس سے بچایا جائے۔ نیز اس کا مقصد یہ ہے کہ معاہدات میں انصاف کا بول بالا کیا جائے اور



غبن کا عنصر ختم کیا جائے<sup>(۱)</sup>۔ اس نظریے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر حالات کسی مقروض کو اس حد تک تباہ حال کر دیں کہ اسے معاہدہ کرتے وقت ان حالات کا اندازہ سرے سے نہیں تھا تو انصاف کے بنیادی تقاضوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اس کی تباہی کو روکا جائے<sup>(۲)</sup>۔

اس نظریے کو شام کے سول لاء نے لیا ہے۔ اس کی دفعہ ۱۳۸/۱ کا متن یہ ہے: "معاہدہ فریقین کا قانون ہے اسے فریقین کی رضامندی کے بغیر توڑنا یا تبدیل کرنا جائز نہیں یا ایسے اسباب سے اُسے توڑنا یا تبدیل کیا جاسکتا ہے جو قانون نے مقرر کیے ہوں۔"

اس کے بعد اس دفعہ کا دوسرا فقرہ یہ ہے: "اس کے باوجود جب ایسے غیر متوقع استثنائی حوادث پیش آجائیں کہ جن کے نتیجے میں اگر معاہدے کو نافذ کر دیا جائے تو گو اس کا نفاذ محال نہ ہو لیکن مقروض کے لیے ایسے حالات پیدا کر دے کہ اُسے خوف ناک خسارے کا سامنا ہو جو اُسے تباہ حال کر دے تو ان حالات کے پیش نظر، دو طرفہ مصلحت کا موازنہ کر کے قاضی کے لیے جائز ہے کہ تباہ کن ذمہ داریوں کو ایک معقول حد تک کم کر دے اور اس کے خلاف ہر اتفاق باطل قرار پائے گا۔"

دوسرا متن یہ بتاتا ہے کہ اگرچہ سول قوانین کا عام قاعدہ یہی ہے کہ فریقین کی طے شدہ شرائط ہی حتمی ہوتی ہیں یعنی معاہدہ کار اپنے معاہدے کا غلام ہوتا ہے اور قاضی کو معاہدے میں دخل اندازی نہیں کرنی چاہیے لیکن غیر معمولی حالات قاضی کو توازن و اعتدال قائم کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔

(۱) دیکھیے ہماری کتاب نظریۃ الضرورة الشرعية، ۳۱۰ و بعد۔

(۲) نظریۃ الظروف الطارئة للدكتور الترماني، ۱۰۶۔



اس متن کے ذریعے معاہدے کے نفاذ کے موقع پر ارادے کی حاکمیت کو مقید کر دیا گیا، پس معاہدے کے نفاذ کے وقت غیر معمولی حوادث کے نظریے کو معاہدے کی تشکیل کے موقع کے استحصال اور اذعان کے دونوں نظریوں کے مقابل لا کھڑا کیا گیا۔

سول لاء کا یہ نظریہ اسلامی شریعت کے نظریہ ضرورت سے استفادہ کر رہا ہے، جیسا کہ ڈاکٹر سنہوری نے کہا<sup>(۱)</sup> کہ نظریہ ضرورت کا دائرہ کار بہت وسیع ہے اور انتہائی ثمر آور ہے، ان میں غیر معمولی حوادث کا نظریہ بھی سما جاتا ہے، کیوں کہ ضرورت کا تقاضا ہے کہ ضرر کو ذائل کیا جائے اور اس کو متعدد مقامات پر منطبق کیا جاتا ہے، مثلاً کرایہ داری کا معاہدہ فسخ کرنے میں نظریہ عذر اور آسانی آفات کے سبب پھلوں کی قیمت میں کمی۔

عذر کی بناء پر کرایہ داری کا معاہدہ فسخ کرنے کی فقہاء حنفیہ نے اجازت دی ہے، جس کی تفصیل گزر چکی ہے، وہ کہتے ہیں: اجارہ عذر کی بناء پر ختم کیا جا سکتا ہے، اس لیے عذر کی صورت میں اجارہ فسخ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، کیوں کہ عذر کے باوجود اگر معاہدے کو لازم قرار دیا جائے تو معاہدے کی وجہ سے صاحب عذر کو ایسا نقصان ہوتا ہے جو معاہدے میں نہیں ہونا چاہیے۔ عذر ہر نئے غیر معمولی ایسے امر کو کہتے ہیں جس سے معاہدہ باقی رکھنے کی صورت میں معاہدہ کار کو جانی یا مالی نقصان ہو اور فسخ کے بغیر ان کا کوئی مداوانہ ہو۔

(۱) الوسیط، ۸۱، ۴۷؛ نظریۃ العقد، ۱: ۹۶۹؛ مصادر الحق، ۶: ۹۶؛ مجلۃ القانون والاقتصاد،

عذر کی تین قسمیں ہیں<sup>(۱)</sup>

الف۔ کرایہ دار کی طرف سے عذر: مثلاً مفلس ہو جائے یا ایک پیشہ چھوڑ کر دوسرا اختیار کر لے، کیوں کہ مفلس یا پیشہ تبدیل کرنے والا نقصان اٹھائے بغیر معاہدہ جاری نہیں رکھ سکتا اور اسے پہلا پیشہ جاری رکھنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

ب۔ کرایہ پر دینے والے کی طرف سے عذر: مثلاً وہ اتنا مقروض ہو جائے کہ کرایہ پر دی ہوئی چیز فروخت کیے بغیر اس کے قرض کی ادائیگی ممکن نہ ہو، البتہ شرط یہ ہے کہ قرض بینہ یا اقرار سے ثابت ہو۔

ج۔ ایسا عذر جس کا تعلق کرایہ داری پر دی ہوئی چیز سے ہو: مثلاً کوئی شخص کسی بستی میں ایک متعین مدت کے لیے حمام کرائے پر لیتا ہے، پھر بستی والے وہ بستی چھوڑ جاتے ہیں، اس شخص پر حمام کا کرایہ واجب نہیں ہوگا۔ مثلاً کسی عورت سے بچے کو دودھ پلانے کا معاملہ طے ہوتا ہے لیکن بچہ اس عورت کا دودھ نہیں پیتا یا وہ بیمار ہو جاتی ہے یا بچے کا خاندان سفر پر چلا جاتا ہے جس کے باعث وہ دودھ نہیں پلا سکتی تو یہ امور معاہدہ ختم کرنے کے لیے عذر ہوں گے۔

آسمانی آفت<sup>(۲)</sup> کے باعث پھلوں کی قیمت میں کمی کے بارے میں فقہاء مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے<sup>(۱)</sup> کہ نبی اکرم ﷺ نے آسمانی آفات کی صورت میں قیمت کم کر وادی تھی، یا

(۱) المبسوط للسرخسی، ۲: ۱۶؛ مختصر الطحاوی، ۱۳۰؛ البدائع، ۴: ۱۹۴؛ الفتاویٰ الہندیہ،

۴: ۱۹۸؛ ۴۵۸، ۴۶۳؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۳۵؛ ردالمختار، ۵: ۵۵۔

(۲) الجوائح: سماوی آفات جو پھلوں کو تباہ کر دیں، مثلاً سردی، قحط، خشک سالی، تعفن، نباتات اور

کھیتی کی بیماریاں وغیرہ۔

قیمت کم کرنے کا حکم دیا تھا۔ ایک روایت میں ہے: "اگر تم اپنے بھائی پر کھجوریں فروخت کرو، پھر انہیں کوئی سماوی آفت آجائے تو تمہارے لیے اس سے قیمت لینا جائز نہیں، اپنے بھائی کا مال ناحق کیسے کھاؤ گے" (۲)۔

مختصر یہ کہ عذر کی بناء پر اجارہ فسخ کرنا اور قدرتی آفات کی وجہ سے پھلوں کی قیمت کم کرنا وغیرہ فقہاء اسلام کے نزدیک غیر معمولی حوادث کی مثالیں ہیں، مثلاً کرنسی کی کساد بازاری یا کرنسی نہ ملنا خرید و فروخت کو باطل کرنے کا ذریعہ ہے۔ یہ تمام چیزیں فقہ اسلامی میں حوادث کے نظریہ کی زندہ مثالیں ہیں، انصاف کے اصول کی تطبیق اور ذمہ داریوں اور ان کے نفاذ میں توازن و اعتدال برقرار رکھنے کے لیے ان کی رعایت واجب ہے (۳)۔

## ۵۔ قرض کا حوالہ

سول لاء کے دفعہ ۳۱۵-۳۲۱ میں قرض کے حوالہ کا قانون اختیار کیا گیا ہے جو جدید قانون سازی کے طریقوں اور فقہ اسلامی کے اصول کے مطابق ہے جس میں قرض کے حوالہ کو باریک بینی سے منظم کیا گیا ہے (۴)۔

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۸۴؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۶۲؛ المنتقی علی المؤطا، ۴: ۲۳۱؛

الشرح الكبير للدردیر، ۳: ۱۸۲؛ المغنی، ۴: ۱۰۴؛ اعلام الموقعین، ۲: ۲۳۷ وبعده۔

(۲) پہلی حدیث احمد، نسائی اور ابوداؤد نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے۔ سماوی آفت کے باعث قیمت

میں کمی کرنے کا حکم مسلم کی روایت ہے اور دوسری روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بیان

کی (نیل الاوطار، ۵: ۱۷۸؛ مؤطا مالک، ۳: ۱۲۶؛ سنن ابی داؤد، ۲: ۲۴۸)۔

(۳) دیکھیے، ہماری کتاب النظرية الضرورية الشرعية، ۳۲۳۔

(۴) الوسيط للسنهوري، ۶۱۔

قانون کے مطابق قرض کا حوالہ اس صورت میں مکمل ہوتا ہے کہ قرض دار اور کسی دوسرے شخص میں اتفاق ہو جائے کہ وہ قرض کی ذمہ داری اٹھاتا ہے، اس کے لیے قرض خواہ کے اسے قبول کرنے کی ضرورت نہیں یا قرض خواہ اور کسی دوسرے شخص میں اتفاق ہو جائے کہ وہ قرض خواہ کی طرف سے اس کا قرض وصول کرے گا۔ اس میں مقروض کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں۔ جب حوالہ مکمل ہو جائے تو نئے قرض خواہ کے لیے جائز ہے کہ وہ مقروض سے وہ ادائیگیاں وصول کرے جو اصل قرض خواہ نے کرنی تھیں اور اصل مقروض، قرض خواہ کے سامنے اس امر کا ذمہ دار ہو گا کہ جدید مقروض قرض کے حوالہ کے اقرار کے وقت خوش حال ہے اور قرض ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہے۔

رومن قانون قرض اور حق کے حوالہ کو جائز قرار نہیں دیتا، کیوں کہ وہ ذمہ داریوں کے سلسلے میں شخصی نظریہ سے متاثر ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک کو دوسرے پر شخصی حاکمیت حاصل ہے۔ قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مقروض کو بدنی طور پر مجبور کرے، قید کر کے یا تنگ کر کے قرض وصول کرے۔

جرمن قانون نے ذمہ داریوں میں محض مادی نظریہ کا تعلق اختیار کیا ہے، جس میں مجبور کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ قرض خواہ تلاش کرے کہ مقروض کے پاس مال ہے۔ اگر ہو تو عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے اپنا حق وصول کرے۔

اسلامی قانون نے ذمہ داری میں اس کو مادی تعلق قرار دیا ہے کہ قرض خواہ کا تعلق مقروض کے مال سے ہے اور اجارہ میں اس کے عمل سے، لیکن اس کے نفاذ کے لیے اس نے اس کے ساتھ شخصی حاکمیت کے نظریے کو بھی ملا دیا ہے تاکہ مقروض اپنا مال چھپانہ سکے۔ اور مزدور کام سے انکار نہ کر دے۔ اور قاضی کو اختیار دیا ہے کہ مقروض یا مزدور کو قرض خواہ یا

آجر کے مطالبے پر تعزیراً قید کر دے تاکہ اس کو ذمہ داری پوری کرنے کا پابند کیا جائے۔ البتہ قرض خواہ کو اپنی شخصی حاکمیت کے ذریعے مقروض کو تنگ کرنے کی اجازت نہیں بلکہ یہ کام عدالتی کارروائی کے ذریعے کیا جائے<sup>(۱)</sup>۔

مصر اور شام کے سول لاء کی تشکیل میں ذمہ داری کے شخصی اور مادی نظریوں میں اعتدال کی راہ اختیار کی گئی، صرف مادی مذہب اختیار نہیں کیا گیا، اس مذہب میں جو ارتقاء لاطینی اور جرمانی نظریات کے اثرات سے پیدا ہوئے<sup>(۲)</sup> اسے اختیار کیا گیا اور یہی فقہ اسلامی کا نقطہ نظر ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قرض کا حوالہ یہ ہے کہ مقروض کے ذمے سے قرض کا مطالبہ اس فرد کی طرف منتقل ہو جائے جو اس کی ذمہ داری اٹھاتا ہے<sup>(۳)</sup>۔ غیر حنفی فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ایسا معاہدہ جس کا تقاضا یہ ہو کہ قرض ایک شخص کے ذمے سے دوسرے کے ذمے منتقل ہو جائے<sup>(۴)</sup>۔ حنفیہ کے نزدیک حوالہ کے ذریعے مقروض عارضی طور پر قرض سے بری ہو جاتا ہے، لیکن اگر جس نے ذمہ داری اٹھائی ہے وہ مفلس ہو جائے یا وہ افلاس کی حالت میں مر جائے یا وہ حوالہ سے انکار کر دے تو صاحبین کے نزدیک اصل مقروض سے قرض کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ غیر حنفیہ کے نزدیک اصل مقروض مکمل طور پر قرض سے بری ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر حوالہ میں دھوکا کیا گیا ہو کہ کسی مفلس نے ذمہ داری اٹھا

(۱) المدخل الی نظریة الالتزام فی الفقہ الاسلامی للاستاذ زرقاء، ص ۵۵ / ف ۲۸۔

(۲) الوسیط للسنہوری، ۸۲۔

(۳) فتح القدر مع العنایة، ۵: ۴۴۳؛ الدرالمختار، ۴: ۳۰۰؛ مجمع الضمانات، ۲۸۲۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۳۲۵؛ المغنی المحتاج، ۲: ۱۹۳؛ المغنی، ۴: ۵۲۸۔

لی ہو تو مالکیہ کے نزدیک اصل مقروض سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک اگر حوالہ میں یہ شرط ہو کہ دوسرا ذمہ دار شخص اگر خوش حال ہو تو قرض ادا کرے گا، اس صورت میں بھی اصل مقروض کی ذمہ داری ساقط نہیں ہوتی۔

حنفیہ کے نزدیک حوالہ کے انعقاد کے لیے ضروری ہے کہ ایجاب و قبول ہو۔ ایجاب مقروض کی طرف سے اور قبول قرض خواہ اور ذمہ داری اٹھانے والے کی طرف سے، یعنی مقروض اور ذمہ داری اٹھانے والے دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ مقروض کی اس لیے ضروری ہے کہ بسا اوقات بعض غیر متناظر افراد اپنے قرض کا بوجھ کسی دوسرے پر ڈالنا پسند نہیں کرتے اور قرض خواہ کی رضامندی اس لیے ضروری ہے کہ قرض اس کا حق ہے اور وہ مقروض کے ذمے ہے اور حوالہ کے ذریعے قرض دوسرے کی طرف منتقل ہو رہا ہے اور لوگ قرض ادا کرنے اور ٹال مٹول کرنے میں مختلف مزاج رکھتے ہیں اس لیے اس کی رضامندی ضروری ہے، ورنہ قرض اگر ایسے آدمی کے ذمے کر دیا جائے جو ادا نہیں کرتا تو قرض خواہ کو اس کا پیچھا کرنے میں نقصان ہے۔

جو قرض کی ذمہ داری اٹھاتا ہے اس کی رضامندی بھی ضروری ہے، کیوں کہ وہ قرض کی ذمہ داری اٹھا رہا ہے اور اس کے ذمہ داری اٹھائے بغیر اس پر ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی۔ اگر وہ پہلے سے مقروض ہو تو بھی اس کا ذمہ داری اٹھانا صحیح ہے، کیوں کہ لوگ قرض ادا کرنے میں مختلف الحال ہوتے ہیں کچھ لوگ آسانی اور سہولت سے دے دیتے ہیں کچھ مشکل اور تنگی سے۔

حنابلہ اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ صرف مقروض کی رضا شرط ہے۔ ذمہ داری اٹھانے والے اور قرض خواہ کی رضا شرط نہیں بلکہ جب وہ حوالہ قبول کرتے ہیں تو ان کے لیے یہ ذمہ



داری لازم ہو جاتی ہے، کیوں کہ اس سلسلے میں جو حدیث نبویؐ وارد ہوئی ہے اس میں امر وجوب کے لیے ہے اور وہ ہے "مال دار شخص کا مال مٹول کرنا ظلم ہے اور جب کوئی شخص تم میں سے کسی مال دار کے پیچھے لگا دیا جائے تو اسے چاہیے کہ وہ اس کا پیچھا کرے" (۱)۔ ایک روایت میں ہے: "جس کو کسی مال دار کے حوالے کر دیا گیا ہو تو وہ اسی کے پاس جائے"۔

مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ حوالہ کے لیے مقروض اور قرض خواہ کی رضامندی شرط ہے، کیوں کہ مقروض کے ذمے جیسے بھی ہو قرض ادا کرنا ہے۔ اس کے لیے کوئی خاص صورت متعین نہیں اور قرض خواہ کا قرض مقروض کے ذمے ہے اس لیے اس کی رضامندی کے بغیر دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا، کیوں کہ لوگ ادا کرنے اور فیصلے ماننے میں باہم دگر مختلف ہوتے ہیں۔

ان کے نزدیک ذمہ داری اٹھانے والے کی رضامندی شرط نہیں، کیوں کہ وہ حق اور تصرف کا محل ہے، کیوں کہ قرض دار کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنے سوا کسی سے بھی قرض ادا کر دے۔ اس میں معاملہ صرف وصولی کا ہے۔ لہذا وصول کرنے والے کی رضامندی ضروری نہیں، جیسے کوئی شخص اپنا قرض وصول کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنا دے (۲)۔

خلاصہ یہ ہے کہ قرض دار کی رضامندی کی شرط تمام مذاہب میں ہے اور قرض خواہ اور ذمہ داری اٹھانے والے کی رضامندی کے بارے میں مذاہب میں اجتہادی اختلاف ہے۔

(۱) مطل بالدين، قرض ادا کرنے میں مال مٹول کرنا، الملی: مال دار، اصل میں واسع طویل

کے معنی میں ہے۔ اس حدیث کو صحاح ستہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا، دوسری روایت

"فلیحتل" مسند احمد میں ہے۔ (نیل الاوطار، ۵: ۲۳۶)۔

(۲) اس کی تفصیل حوالہ کی بحث میں آئے گی۔



## حوالہ کی دو قسمیں

دوسرے کے ذمے لگانے والے کے اعتبار سے حوالہ کی دو واضح اقسام ہیں۔ اگر دوسرے کے ذمہ لگانے والا قرض خواہ ہے تو یہ حوالہء حق ہے اور اگر مقروض ہے تو یہ حوالہء قرض ہے۔

**حوالہء حق:** قرض کا حق ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جانا یا مقروض کے حوالے سے ایک قرض خواہ کی جگہ دوسرے قرض خواہ کا لے لینا۔ اگر مالی ذمہ داری کے حوالے سے نہ کہ کسی متعین شے کی وصولی کے حوالے سے ایک قرض خواہ کی جگہ دوسرے لے تو یہ حوالہء حق ہے اور قرض خواہ اس میں دوسرے پر ذمہ داری ڈالنے والا ہے، یعنی وہ یہ کام دوسرے کے سپرد کر رہا ہے کہ وہ اس کی طرف سے قرض وصول کر لے۔

**حوالہء قرض:** قرض خواہ کے حوالے سے مقروض کا تبدیل ہو جانا، یعنی ایک مقروض کی جگہ دوسرے مقروض کا آجانا۔ اس میں ذمہ داری سونپنے والا مقروض ہے جو دوسرے پر یہ ذمہ داری ڈال رہا ہے کہ وہ اس کی طرف سے قرض ادا کرے۔ یہ مذکورہ بالا حدیث نبویؐ کی روشنی میں بالاتفاق جائز ہے۔

حوالہء حق کے جواز میں بھی چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے اور بعض اساتذہ قانون و شریعت نے جو سمجھا ہے کہ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک جائز ہے درست نہیں<sup>(۱)</sup>، کیوں کہ حنفیہ اور شیعہ کے نزدیک حوالہ کی دو قسمیں ہیں: مطلقہ اور مقیدہ۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک حوالہ مقیدہ کے سوا اور کسی حوالہ کا کوئی تصور نہیں ہے۔

(۱) الوسیط للسنہوری، ۶۱، ۶۲۔

حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کو کہے کہ فلاں شخص کا قرض جو میں نے دینا ہے ادا کر دو اور یہ قید نہ لگائے کہ اس نے جو قرض سے دینا ہے اس میں سے دے دو اور دوسرا شخص وہ ذمہ داری قبول کر لے۔ المجملہ کی دفعہ ۶۷۹ میں ہے: حوالہ مطلقہ: یہ ہے کہ اس میں یہ شرط نہ ہو کہ ذمہ داری ڈالنے والے کے مال سے وہ شخص ادا کرے جس پر ذمہ داری ڈالی گئی ہے۔

حوالہ مقیدہ یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے پر یہ ذمہ داری ڈالے کہ فلاں شخص سے میرا قرض وصول کر لو، اور اس میں یہ قید ہو کہ اس کے ذمے جو میرا قرض ہے اس میں سے وصول کرو، المجملہ کی دفعہ ۶۷۸ میں ہے: حوالہ مقیدہ یہ ہے کہ حوالہ میں یہ قید ہو کہ ذمہ داری لگانے والے کے مال سے جو اس شخص کے پاس ہے جس کی ذمہ داری لگائی گئی ہے وہ مال ادا کرے۔

حوالہ مقیدہ جس کے جائز ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اس میں حوالہ حق بھی ہے اور وہ اس طرح کہ ایک شخص ایک کا مقروض ہے اور دوسرے کا قرض خواہ، وہ اپنے قرض خواہ سے کہتا ہے کہ اس کے مقروض سے قرض وصول کر لے، اس میں بیک وقت حوالہ حق بھی ہے اور حوالہ قرض بھی۔

حوالہ مطلقہ صرف قرض کا حوالہ ہے جس میں مقروض اپنے قرض خواہ کو کسی دوسرے کے حوالے کرتا ہے۔ اس میں مقروض تبدیل ہو جاتا ہے۔ قرض خواہ وہی باقی رہتا ہے۔

حوالہ مقیدہ کے ضمن میں حوالہ حق کی دوسری صورتیں: مثلاً کوئی مال فروخت کرنے والا اپنے کسی قرض خواہ کو اپنے خریدار سے قیمت وصول کرنے کا کہے، گروی لینے والا گروی دینے والے کو قرض ادا کرنے کا کہے، بیوی شوہر کو اپنے مہر سے قرض ادا کرنے کا کہے، وقف

کی پیداوار میں کوئی حق دار اپنے قرض خواہ کو وقف کے نگران کے حوالے کرے کہ اپنا قرض وقف کے نگران سے میرے حصے میں سے وصول کر لو، غنیمت میں سے اپنا حق امام کے پاس جمع مالِ غنیمت سے وصول کرنے کا کسی کو ذمہ دار بنا دے۔ ان تمام مثالوں میں اصل ذمہ دار کی جگہ نیاز ذمہ دار آ گیا ہے، جب کہ اصل ذمہ دار تھے: فروخت کرنے والا، رہن لینے والا، بیوی یا وقف کے غلے کا مستحق یا غنیمت کا حق دار۔

حوالہ کے دوسرے احکام، مثلاً اہلیت، حوالہ کے مختلف اطراف کے تعلقات کی تنظیم وغیرہ فقہ اسلامی کی کتب میں ملاحظہ کریں، یہاں کی ضرورت کے لیے اسی قدر کافی ہے۔

## ۶۔ قرض ادا کرنے کے بعد ترکہ تقسیم ہو گا

شام کے سول لاء میں جو اصلاً مصری سول لاء سے ماخوذ ہے وراثت کے معاملات کے تصفیہ اور ترکہ کی تقسیم کے لیے انتالیس دفعات (۸۳۶-۸۷۵) پر مشتمل ایک قانون وضع کیا ہے جو فقہ اسلامی کے احکام سے ماخوذ ہے<sup>(۱)</sup>۔ تاکہ وارثوں کو جو ترکہ ملے اس کے ذمے قرضے واجب الاداء نہ ہوں۔ قرضے ادا کرنے کے بعد ان میں ترکہ تقسیم ہو<sup>(۲)</sup>۔

اس پہلے قاعدے کی اصل قرآن حکیم کی آیات تقسیم وراثت ہیں جن میں دو آیات میں چار جگہ آیا ہے: *مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ*، (النساء، ۴: ۱۱-۱۲) یعنی وراثت مستحقین میں قرآن کے مقرر کردہ حصص کے مطابق اس وقت تقسیم کی جائے گی جب کہ ترکہ سے قرضے ادا کر دیے جائیں اور شرعی وصیتیں پوری کر دی جائیں۔

(۱) . الوسيط للسنيهوري، ۶۲؛ مصادر الحق للسنيهوري، ۵: ۸۷.

(۲) قانون الاحوال الشخصية السوري الجديد على نظام المواريث، دفعه، ۲۶۰-۳۰۸.

ترکہ سے متعلق حقوق کو فقہاء نے اس ترتیب سے مرتب کیا ہے<sup>(۱)</sup>

۱۔ اسراف اور بخل کے بغیر تجہیز و تکفین اور دفن کے اخراجات۔

۲۔ پورے ترکہ میں سے قرض کی ادائیگی۔

۳۔ ایک تہائی ترکہ سے مرنے والے نے موت سے پہلے جو وصیت کی ہو اس کا نفاذ۔

۴۔ باقی مال ان ورثاء میں تقسیم کرنا جن کا حق وراثت قرآن، سنت اور اجماع امت سے

ثابت ہے۔

شام کا پرسنل لا اس ترتیب سے مختلف ہے اور اس ترتیب کے مطابق ہے جو امام احمد

بن حنبل اور ظاہر یہ اور کچھ اور علماء کی رائے ہے۔ دفعہ ۲۶۲ میں ہے:

۱۔ ترکہ میں سے درج ذیل ترتیب سے ادا کیا جائے۔

الف۔ جس قدر میت کی تجہیز اور مرنے سے لے کر دفن ہونے تک کے جائز

اخراجات ہیں۔

ب۔ میت کے قرضے۔

ج۔ واجب وصیت۔

د۔ اختیاری وصیت۔

۲۔ اگر میت کے واٹ نہ ہوں تو ترکہ اس ترتیب سے تقسیم کیا جائے۔

الف۔ میت جس کے ساتھ نسبی تعلق کا اقرار کرے اس کا استحقاق۔

ب۔ جس حد تک وصیت نافذ کی جاتی ہے اس سے زائد وصیت کی ہو تو اس میں دیا جائے۔

(۱) شرح السراجیۃ، ۴: ۷۰؛ نظام المواریث للشیخ عبد العظیم فیاض، ۳۸

وبعد، احکام المواریث للشیخ عیسوی، ۱۱ وبعد۔

۳۔ اگر ان میں سے کوئی بھی ترکہ لینے والا نہ ہو یا پھر بھی کچھ باقی رہ جائے تو اسے سرکاری خزانے میں جمع کرادیا جائے۔ چوں کہ شام میں پرسنل لاء کا جو قانون رائج ہے اس میں ترکہ سے متعلق، وراثت کی تعیین اور ان کے حصص کے بارے میں اور ترکہ کے وارثوں کی طرف منتقل ہونے کے وقت کے سلسلے میں اسلامی شریعت کے احکام رائج ہیں، سول لاء نے اپنے قوانین میں انہیں بنیادی اصولوں کو لیا ہے جو فقہ اسلامی کے مختلف مذاہب میں رائج ہیں اور ترکہ کے اموال کے وارثوں کی طرف منتقلی، ان اموال میں وارثوں کے حق تصرف اور ترکہ سے متعلق قرض خواہوں کے حقوق اور قرضوں کی ادائیگی کے سلسلے میں سول لاء کی دفعہ ۸۳۶ میں ہے: "۱۔ وراثت کی تعیین اور وراثت میں ان حصوں کے تعیین اور ترکہ کے اموال کی ان کی طرف منتقلی میں اسلامی شریعت کے احکام اور اس سلسلے میں وراثت اور انتقال ملکیت کے بارے میں جاری ہونے والے قوانین رو بہ عمل ہوں گے"۔

ترکہ کب وارثوں کو منتقل ہو گا؟ کیا مورث کی موت کے وقت یا ترکہ میت کی ملکیت رہے گا تا آنکہ قرضے ادا کر دیے جائیں۔

سول قانون سازی نے اسلامی فقہ کے اس اصول کو اختیار کیا ہے جس میں یہ امر طے ہے کہ محض مورث کی وفات سے ترکہ وراثت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، البتہ قرض خواہوں کے حقوق اس سے متعلق رہتے ہیں، یہ مال عینی حق سے بوجہل ہونے کی حالت میں وراثت کو اس طرح منتقل ہوتے ہیں گویا وہ حق رہن سے قریب تر ہیں، لیکن وہ مصدر قانون کے حوالے سے رہن ہیں<sup>(۱)</sup>۔ یہ شافعیہ کا مذہب ہے۔

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ۵: ۸۸۔

ترکہ کب وراثت کی طرف منتقل ہوتا ہے یا اس امر کا مفہوم کہ "قرض ادا کرنے کے بعد ترکہ تقسیم ہوگا"، اس موضوع پر فقہاء کی تین آراء ہیں۔

پہلی رائے مالکیہ کی ہے: ترکہ مرنے کے بعد بھی میت کی ملکیت رہتا ہے یہاں تک کہ قرض ادا کر دیا جائے، خواہ قرض سارے ترکہ کے برابر ہو یا اس سے کم، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ، النساء، ۴: ۱۱** (وصیت پوری کرنے اور قرض ادا کرنے کے بعد) پس ترکہ میں موجود اشیاء میں اگر کوئی اضافہ ہوتا ہے تو وہ بھی میت کی ملکیت ہے اور ترکہ میں موجود اشیاء کی حفاظت اور اخراجات نقل و حمل اور جانوروں کی خوراک وغیرہ بھی ترکہ کے ذمے ہے۔

دوسری رائے شافعیہ اور حنابلہ کی (مشہور روایت) ہے: مورث کی موت کے فوراً بعد ترکہ وارثوں کی ملکیت ہو جاتا ہے مگر اس سے قرض متعلق رہتا ہے جیسا کہ رہن متعلق رہتی ہے۔ خواہ قرض سارے ترکہ کے برابر ہو یا اس سے کم۔ ترکہ میں جو اضافہ ہوتا ہے وہ بھی وارثوں کا ہے اور جو اخراجات ہوں گے وہ بھی انہیں کے ذمے ہیں، حدیث نبویؐ میں ہے: "جو مال یا حق چھوڑ جائے وہ وارثوں کا ہے"۔

تیسری رائے حنفیہ کی ہے: جو اس ترکہ میں جو پورے قرض کے برابر ہے اور اس میں جو قرض سے زیادہ ہے فرق کرتے ہیں۔ اگر ترکہ پورے قرض کے برابر ہے تو ترکہ کا مال میت کی ملکیت رہے گا، وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ اگر قرض کم ہے تو راجح رائے یہ ہے کہ مورث کے مرتے ہی ترکہ کا مال وارثوں کا ہو جاتا ہے، لیکن اس سے قرض متعلق رہتا ہے۔



مذہب حنفی کا پہلا احتمال مذہب مالکیہ کے مطابق ہے اور دوسرا شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے مطابق۔

قرض ادا کرنے کے بعد ترکے کی اشیاء میں وارثوں کا تصرف سول لاء کے مطابق درست ہے، لیکن یہ تصرف قرض خواہوں کے حقوق کے تابع ہے۔ قرض خواہوں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اشیاء جو کسی دوسرے کے تصرف میں ہیں ان کا پیچھا کریں، اس فائل میں جس میں مورث کے نام کے ساتھ اس کے وارثوں کے نام درج ہیں ریکارڈ کرانے اور قانون کی تصریح کے مطابق ترکہ کے معاملات طے کرانے کے بعد، اپنا قرض درج کروائیں جو قرض کی دستاویز کے قائم مقام ہوگا۔

ورثاء کے تصرف کے سلسلے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں

حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ جس ترکے سے قرض متعلق ہو، اس میں وارثوں کا تصرف باطل ہے۔ مالکیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ اگر وارثوں کے تصرف سے قرض خواہوں کو نقصان نہ ہو تو قرض ادا کرنے سے پہلے ترکہ کے مال میں ورثاء کا تصرف جائز ہے۔

حنابلہ کی (دو میں سے) مشہور روایت یہ ہے کہ قرض ادا کرنے سے پہلے ترکہ کے مال میں ورثاء کا تصرف جائز ہے اور ان پر قرض ادا کرنا ضروری ہے۔ اگر قرض ادا کر دیا تو تصرف جائز ہو گا ورنہ منسوخ ہو جائے گا۔

## فقہ اسلامی سے ماخوذ بعض احکام کا بیان

شام اور مصر کے سول لاء نے اپنی قانون سازی میں فقہ اسلامی سے بہت سے احکام لیے ہیں اور ان میں کسی متعین فقہی مذہب کا التزام نہیں کیا، یہ ایک اچھا کام ہے۔ کسی بھی



غیر اسلامی مصدر سے قوانین لینے کی بجائے کسی بھی اسلامی فقہی مذہب سے قوانین لینا بہت افضل عمل ہے۔ ذیل میں ہم ان میں سے بعض احکام بیان کرتے ہیں:

### ۱۔ معاہدہ بیع میں

خرید و فروخت کے معاہدوں کو منظم کرنے کے لیے جو قانون سازی کی گئی ہے ان میں سے بہت سے احکام فقہ اسلامی سے لیے گئے ہیں، مثلاً:

### ۱۔ مجلس معاہدہ کے احکام

دفعہ ۹۵ میں ہے:

الف۔ جب معاہدے کی مجلس میں قبول کی مدت مقرر کیے بغیر معاہدے کا ایجاب ہو تو اگر فوراً اسے قبول نہ کیا جائے تو ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب کو تحلیل کر سکتا ہے۔ یہی صورت اس وقت ہوگی جب ایک شخص ٹیلی فون یا اس طرح کے کسی دوسرے ذریعے سے ایجاب کرے۔  
ب۔ اس کے باوجود، اگر قبول فوراً نہ ہو، لیکن ایجاب و قبول کے وقفہ کے درمیان کوئی ایسی چیز نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ ایجاب کرنے والے نے اپنا ایجاب واپس لے لیا ہے، تو معاہدہ مکمل ہو جائے گا، بشرطیکہ قبول اسی مجلس کے اختتام سے پہلے ہو جس میں ایجاب ہوا تھا۔ یہ دفعہ مجلس معاہدہ سے متعلق ان احکام پر دلالت کرتی ہے کہ قبول کرنے والے کے قبول کرنے سے پہلے ایجاب کرنے والا اپنا ایجاب واپس لے سکتا ہے۔ فوری قبول شرط نہیں۔ قبول کے لیے اسی قدر کافی ہے کہ مجلس معاہدہ میں ہو اور ایجاب و قبول کے درمیان کوئی ایسی صورت پیدا نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ معاہدے سے اعراض کیا گیا یا کسی اور کام میں مصروف ہو گئے۔ یہ احکام معاہدے کی تشکیل کے بارے میں فقہ حنفی کی تصریحات کے مطابق ہیں۔

ڈاکٹر سنہوری کہتے ہیں: بلاشبہ اسلامی شریعت سے ماخوذ اساس پر ہے قانون کی تشکیل ایک عملی اور معقول تشکیل ہے، فوراً قبول کرنا ضروری نہیں قرار دیا گیا بلکہ درمیان میں ایک معقول وقفہ کی گنجائش رکھی گئی ہے جس میں فریقین اور کسی کام میں مصروف نہ ہو جائیں اور ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب پر باقی رہے۔ ہماری نگاہ میں مجلس معاہدہ کے بارے میں فقہ اسلامی کی یہی بہترین تفسیر ہے<sup>(۱)</sup>۔

## ۲۔ صفت یا نمونے کے مطابق خرید و فروخت

قانون نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ اگر مال تجارت کے بنیادی اوصاف واضح طور پر بیان کر دیے جائیں تو صفت کی بنیاد پر معاہدہ ہو سکتا ہے۔ دفعہ ۳۸۷ میں ہے:

۱۔ ضروری ہے کہ خریدار مال بیع کے بارے میں کافی علم رکھتا ہو اور کافی علم سے مراد یہ ہے کہ معاہدہ بیع میں مال کی بنیادی صفات اس طرح بیان کر دی گئی ہوں کہ اسے پہچاننا ممکن ہو۔ دفعہ ۳۸۸ میں نمونے کے مطابق بیع کو جائز قرار دیتے ہوئے کہا گیا ہے۔ جب بیع نمونے کے مطابق ہو تو ضروری ہے کہ مال بیع نمونے کے مطابق تیار کیا جائے۔

یہ قانون فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے جس نے یہ شرط عائد کی ہے کہ بیع میں محل عقد کا فریقین کو معلوم ہونا اور معین ہونا ضروری ہے، اس میں کوئی ایسی جہالت نہیں ہونی چاہیے جو دھوکا دہی یا فریقین میں نزاع کا باعث ہو۔ اس شرط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔<sup>(۲)</sup>

(۱) الوسیط للسنہوری، ۲۱۵۔

(۲) الاسوال ونظرية العقد فی الفقہ، د/ محمد یوسف موسیٰ، ۳۱۱ وبعده۔

مال بیع کے بارے میں علم یا تو معاہدے کے وقت مال بیع کو دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے یا اس کا نمونہ دیکھنے سے یا اس کے بنیادی اوصاف بیان کرنے سے اور اوصاف کے بیان کے ذریعے بیع کو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ (اظہر روایت میں) ظاہریہ، زیدیہ، امامیہ اور اباضیہ نے بھی ایک قول میں جائز قرار دیا ہے<sup>(۱)</sup>۔

مجلہ کی دفعہ ۳۲۰ میں ہے: "جو شخص کوئی چیز دیکھے بغیر خرید لیتا ہے، اسے اختیار ہوتا ہے کہ جب اسے دیکھے تو چاہے تو قبول کر لے، چاہے بیع فسخ کر دے، اس کو خیار کہتے ہیں، یعنی خیار رویت"۔

دفعہ ۳۲۴ میں ہے، جو اشیاء نمونے کے مطابق تیار کر کے فروخت کی جاتی ہیں، ان میں صرف نمونہ دیکھ لینا کافی ہے۔

ہمارے فقہاء کے نزدیک مال بیع کو دیکھنے کے بعد خریدار کے پاس خیار وصف کا حق ہوتا ہے۔ اگر چاہے تو بیع نافذ کرے، چاہے تو رد کر دے، خواہ مال طے شدہ صفت کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ یہ رائے قانون کے مطابق نہیں ہے، البتہ مالکیہ کی رائے قانون کے مطابق ہے<sup>(۲)</sup>۔ جو کہتے ہیں کہ جب مال بیع طے شدہ صفت کے مطابق ہو تو معاہدہ لازم ہو جاتا ہے۔ لیکن قانون نے باوجودیکہ فقہ اسلامی میں مقرر خیار رویت اور عام قانون کے اصول کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس نے مال بیع کے کافی اوصاف متعین کرنے پر اکتفا کر کے اور جب خریدار یہ کہے کہ وہ مال بیع کے بارے میں باخبر ہے اس کا حق

(۱) مزید بحث کے لیے دیکھیے: "معاہدہ بیع"۔

(۲) فقہاء قانون کہتے ہیں: بیع بالعینۃ، وہ بیع ہے جس میں فریقین نمونہ پر متفق ہو جائیں، پھر اسی

کے مطابق بیع ہو، (دیکھیے: العقود المسماة، د/عبد المنعم البدر اوی، ۱۶۱)۔

ساقط کر کے اور خریدار کے لیے صرف عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے معاہدہ فسخ کرنے کی راہ کھلی چھوڑ کر اور عدالتی چارہ جوئی کے بغیر یا باہمی رضامندی سے معاہدہ فسخ کرنے کی راہ بند کر کے فقہ حنفی کی مخالفت کی ہے۔

### ۳۔ مال بیع کے ضائع ہونے کی ذمہ داری

اگر مال بیع کسی اجنبی سبب سے ضائع ہو گیا جس میں بائع کا کوئی عمل دخل نہیں تھا تو بائع مال بیع کے ضائع ہونے کا ذمہ دار ہو گا اور اگر مال بیع مکمل طور پر تباہ ہو گیا تو بیع فسخ ہو جائے گی اور اگر جزوی طور پر تباہ ہو تو خریدار کو بیع فسخ کرنے کے مطالبہ کا استحقاق ہے۔ یہ قانون سول لاء کی دفعہ ۴۰۵، ۴۰۶ میں مذکور ہے۔

دفعہ ۴۰۵ کی عبارت یہ ہے: "اگر مال بیع خریدار کے سپرد کرنے سے پہلے کسی بھی سبب سے جس میں بائع کا کوئی دخل نہ ہو ضائع ہو گیا تو بیع فسخ ہو جائے گی اور خریدار اپنی قیمت واپس لے لے گا، الا یہ کہ خریدار نے مال وصول کرنے سے عذر کر دیا ہو جس کے بعد ضائع ہوا ہو"۔

اور دفعہ ۴۰۶ کی عبارت یہ ہے: "اگر مال بیع کی قیمت سپرد کرنے سے پہلے کسی نقصان کے باعث کم ہو گئی تو خریدار کے لیے جائز ہے کہ چاہے تو معاہدہ بیع فسخ کرنے کا مطالبہ کرے، اگر نقصان اس نوعیت کا ہے کہ اگر معاہدے سے پہلے ہوتا تو معاہدہ ہی نہ ہوتا اور چاہے تو معاہدہ باقی رکھے اور قیمت کم کرالے"۔

یہ تمام احکام فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں۔ فقہاء حنفیہ نے فیصلہ کیا ہے کہ اگر مال بیع خریدار کے سپرد کرنے سے پہلے سارا یا جزوی طور پر ضائع ہو گیا تو بائع جس نے مال بیع حوالے کرنے کی ذمہ داری پوری نہیں کی وہی نقصان کا ذمہ دار ہو گا۔ اگر مال پورا ضائع ہو گیا تو بیع

منسوخ ہو جائے گی اور اگر جزوی طور پر ضائع ہو تو جتنا ضائع ہوا اس کے مقابل بیع فسخ ہو جائے گی۔ مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۲۹۳ میں یہ الفاظ مذکور ہیں: "اگر مال بیع بائع کے پاس خریدار کے قبضے میں جانے سے پہلے تباہ ہو جائے تو وہ بائع کا مال ہے خریدار کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔"

جب مال بیع میں یہ اصول ہے تو کرایہ داری میں بھی یہی ہے کہ تباہی کی ذمہ داری منافع کے اجارہ میں اجارہ پر دینے والے پر اور اعمال کے اجارہ میں اجیر پر ہے۔ پس فقہ اسلامی نے علماء قانون کے ہاں معروف "نقصان کی ذمہ داری کا نظریہ" رائج کر دیا تھا<sup>(۱)</sup>۔

### ۴۔ مال بیع کو روکنے میں بائع کا حق

سول لاء نے بائع کو یہ اختیار دیا ہے کہ اگر خریدار قیمت ادا کرنے کا وقت آجانے پر تمام یا بعض قیمت ادا نہ کرے تو بائع کو یہ اختیار ہے کہ وہ مال بیع روک لے۔ مال بیع روکنے میں یہی حق ہے جس کے بارے میں دفعہ ۴۲۷ میں یہ الفاظ ہیں: "اگر پوری یا کچھ قیمت فوری طور پر واجب الاداء تھی تو بائع کو یہ حق ہے کہ جب تک واجب الاداء قیمت وصول نہ کر لے مال بیع روک لے۔ خواہ خریدار نے رہن یا کفالہ بھی پیش کیا ہو۔ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ بائع نے خریدار کو قیمت ادا کرنے کے لیے کوئی مؤخر مدت نہ دی ہو۔"

بائع کو مال بیع روکنے کا حق فقہ اسلامی کے اصول کے تحت دیا گیا ہے۔ حنفیہ کے بقول: بائع کے لیے مال بیع روک رکھنے کا حق ثابت ہے تا آنکہ خریدار وہ رقم ادا کر دے جو اس نے

(۱) دیکھیے: رسالہ نظریۃ تحمل التبعۃ فی الفقہ الاسلامی، د/زکی عبدالبر، ۱۳۴ و بعد۔ اور

ہماری کتاب، نظریۃ الضمان، ۱۳۸، ۱۶۵، ۱۶۹، العقود المسماة للدکتور البدر اوی، ۱: ۴۲۲ و بعد۔

فوراً ادا کرنا تھی، خواہ وہ پوری قیمت ہو یا قیمت کا کچھ حصہ۔ اگر خریدار اس رقم کے عوض رہن یا ضمان پیش کر دے تب بھی بائع کا یہ حق ختم نہیں ہوتا<sup>(۱)</sup>۔

مجلہ نے مال بیع کو روکنے کے بارے میں دفعات ۲۷۸-۲۸۴ میں قوانین بیان کیے ہیں۔ دفعہ ۲۷۸ میں ہے: فوری ادائیگی کی بیع میں بائع کو یہ حق حاصل ہے کہ جب تک خریدار پوری قیمت ادا نہ کرے بائع مال بیع کو روک رکھے۔

### ۵۔ نامکمل اہلیت کے فرد کی بیع میں غبن

اگر غیر منقولہ جائیداد کسی نامکمل اہلیت کے فرد، مثلاً بچے یا دیوانے نے غبن فاحش پر فروخت کر دی جو پانچویں حصہ سے زائد ہے تو بائع کو یہ اختیار ہے کہ جائیداد کی قیمت مارکیٹ ریٹ پر پورا کرنے کے لیے  $\frac{۴}{۵}$  تک قیمت طلب کر سکتا ہے، کیوں کہ بیع ایسے شخص نے کی ہے جو نامکمل اہلیت کا حامل تھا<sup>(۲)</sup>۔ قانون کی دفعہ ۳۹۳ میں ہے:

۱۔ اگر کسی ایسے شخص کی غیر منقولہ جائیداد فروخت کی گئی جو نامکمل اہلیت کا حامل تھا اور بیع میں خُمس (پانچواں حصہ) سے زائد غبن فاحش تھا تو بائع کو یہ حق ہے کہ مارکیٹ ریٹ کے مطابق قیمت وصول کرنے کے لیے  $\frac{۴}{۵}$  تک قیمت طلب کر سکتا ہے۔

۲۔ غبن فاحش کے پانچویں حصہ سے زائد ہونے کی صورت میں یہ ضروری ہے کہ غیر منقولہ جائیداد کی بیع کے وقت کی قیمت لگوائی جائے۔

(۱) المبسوط، ۱۳: ۱۹۲؛ البدائع، ۵: ۲۴۹؛ ردالمحتار، ۴: ۴۴؛ عقد البیع للاستاذ زرقاء،

۷۷؛ العقود المسماة للبدر اوی، ۱: ۴۲۰۔

(۲) العقود المسماة، ۱: ۲۱۸؛ وبعد۔



یہ حکم فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے۔<sup>(۱)</sup> فقہائے حنفیہ نے محض غبن فاحش کی بناء پر بیع فسخ کرنے کی اجازت دی ہے، خواہ اس کے ساتھ دھوکا دہی نہ بھی شامل ہو۔ اور یہ درج ذیل صورتوں میں ہے: "یتیم کے حقوق ہوں، وقف کا مال ہو یا بیت المال کا مال ہو"۔

معمولی غبن اور غبن فاحش میں فرق کرنے کا ضابطہ یہ ہے کہ جو قیمت مختلف قیمت لگانے والوں کے اندازے کے اندر اندر ہو وہ معمولی غبن ہے اور جو ان کے اندازے سے باہر ہو وہ غبن فاحش ہے<sup>(۲)</sup>۔

لیکن مجلہ کی دفعہ ۱۶۵ میں غبن کو اس طرح متعین کیا گیا، جو متاخرین فقہاء حنفیہ کی رائے ہے: "غبن فاحش وہ غبن ہے جو سامان میں بیسواں حصہ، حیوانات میں دسواں حصہ اور غیر منقولہ جائداد میں پانچواں حصہ یا اس سے زائد ہو" اور قانون نے جسے غبن فاحش قرار دیا ہے، یعنی "جو پانچویں حصہ سے زائد ہو، اسے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، کیوں کہ یہ حنفیہ میں سے نصر بن یحییٰ کی رائے ہے"<sup>(۳)</sup>۔

## ۶۔ مخفی عیوب کا تاوان یا کسی دوسرے کا حق نکل آنے کا تاوان

اگر مال بیع میں پہلے سے کوئی عیب موجود ہو تو بائع اس کا ذمہ دار ہے، کیوں کہ معاہدہ بیع کا تقاضا ہے کہ مال بیع عیب سے پاک ہو اور دوسرے کے حقوق سے (یعنی ضمان درک یا

(۱) الوسیط للسنہوری، ۴۶۔

(۲) البدائع، ۶: ۳۰۔

(۳) البدائع، ۶: ۳۰۔



ضمان تعرض واستحقاق<sup>(۱)</sup> سے پاک ہو۔ ان باتوں کی شرط عائد کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی، کیوں کہ عیب ایک ایسا ضرر ہے جو بیع کے تقاضوں کے ہم آہنگ نہیں جب کہ ضرر ختم کرنے کا حکم حدیث نبویؐ میں ہے کہ: "نہ نقصان اٹھاؤ نہ نقصان پہنچاؤ"، نیز معاہدہ بیع میں یہ امر طے ہے کہ مال بیع کا کسی دوسرے شخص کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔

اگر مال بیع میں کوئی عیب پایا گیا تو معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے اور خریدار کو اختیار ہے کہ مال بیع واپس کر کے معاہدہ فسخ کر دے یا اسی قیمت پر مال رکھ لے، البتہ بائع کی مرضی کے بغیر اسے قیمت کم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

اگر یہ پتہ چلے کہ مال بیع میں کسی اور شخص کا بھی حق ہے تو بیع اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ اگر وہ اجازت دے دے تو مال بیع خریدار کے پاس رہے گا اور وہ بائع سے اس کی قیمت وصول کر لے اور اگر وہ اجازت نہ دے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور بائع کے ذمے ضروری ہے کہ خریدار کو قیمت واپس کر دے<sup>(۲)</sup>۔

سول لاء نے مخفی عیوب کا قانون بھی فقہ اسلامی سے لیا اور کسی دوسرے کے حق کے سلسلے میں احکام کے اصول و ضوابط بھی فقہ اسلامی سے لیے<sup>(۳)</sup>، البتہ قانون نے اس امر کی رعایت رکھی ہے کہ مال بیع سے حاصل شدہ فوائد بھی اس شخص کو حاصل ہوں جو اصل مالک

(۱) ضمان الدرک: اس امر کی ضمانت کہ مال بیع کسی دوسرے شخص کے حقوق سے پاک ہے اور اگر کسی دوسرے کا حق نکل آیا تو اس کی ذمہ داری بائع پر ہے۔

(۲) عقد البیع للاستاذ زرقاء، ۹۷-۱۱۶۔

(۳) العقود المسماة، ۱: ۲۲۳ وبعد۔

تھا اور خریدار کو جو نقصان ہو ایسا مال بیع کسی دوسرے کا نکل آنے کے باعث جو فوائد جاتے رہے ان کی بھی تلافی ہو سکے۔

دفعہ ۴۱۵-۴۱۹ میں مخفی عیوب کے تاوان کا قانون بیان کیا گیا اور دفعہ ۴۰۷-۴۱۴ میں دوسرے کا استحقاق نکل آنے پر تاوان کا قانون بیان کیا گیا۔

۱۔ دفعہ ۴۱۵ میں ہے: اگر مال بیع میں خریدار کے حوالے کرتے وقت وہ صفات موجود نہیں ہیں جن کی خریدار نے ضمانت لی تھی یا اس میں کوئی ایسا عیب موجود تھا جس کی وجہ سے اس کی قیمت کم ہو گئی ہے یا معاہدے میں مذکور جو فائدہ اس سے حاصل ہونا چاہیے تھا اس میں کمی واقع ہو گئی یا اس چیز کے مزاج یا جس مقصد کے لیے تیار کی گئی تھی اس میں کمی ہو گئی تو اس عیب کی ذمہ داری بائع پر ہوگی اور وہ اس کا تاوان دے گا، خواہ اسے عیب کے بارے میں پہلے سے علم نہ ہو۔

۲۔ البتہ بائع ایسے عیب کا ذمہ دار نہیں ہوگا جس سے خریدار معاہدہ بیع کے وقت واقف تھا یا ایک عام آدمی کی توجہ سے اگر وہ مال بیع کو دیکھتا تو واقف ہو سکتا تھا، البتہ اگر خریدار یہ ثابت کر دے کہ بائع نے مال بیع کے بے عیب ہونے کی یقین دہانی کرائی تھی یا یہ ثابت کر دے کہ بائع نے دانستہ دھوکا دہی کرتے ہوئے عیب چھپایا ہے تو بائع ذمہ دار ہوگا۔

مجلة الاحكام العدلیة میں دفعہ ۳۳۶-۳۵۵ میں مخفی عیوب کے تاوان کے احکام خیار عیب کے عنوان کے تحت مذکور ہیں۔ دفعہ ۳۳۶ میں ہے: "مطلق بیع کا تقاضا یہ ہے کہ مال بیع عیب سے پاک ہو، یعنی بغیر اس کے کہ اس کا بے عیب ہونا بیان کیا جائے محض بیع کا معاہدہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ مال بیع عیب سے خالی اور پاک ہو۔"

دفعہ ۳۳۷ میں ہے: "اگر مطلق بیع میں پہلے کا کوئی عیب نکل آیا تو خریدار کو اختیار ہے، چاہے تو مال بیع واپس کر دے اور چاہے تو مقررہ قیمت پر رکھ لے، اُسے یہ حق نہیں کہ مال رکھ لے اور عیب کی وجہ سے قیمت کم کر دے۔ اسے خیار عیب کہتے ہیں۔"

دفعہ ۴۰۷ سول لاء میں مال بیع سے استفادہ کرنے میں کسی دوسرے کی دخل اندازی کے اصول کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے: "بائع اس امر کا ضامن ہو گا کہ مال بیع کے کسی بھی حصے میں کوئی دوسرا شخص مداخلت نہیں کرے گا، خواہ وہ مداخلت خود بائع کی طرف سے ہو یا کسی اجنبی شخص کی طرف سے، جس کا مال بیع پر معاہدہ بیع کے وقت کوئی حق تھا جس کے بارے میں وہ خریدار سے احتجاج کرتا ہو۔ اگر ایسا ہو تو بائع تاوان کا ذمہ دار ہو گا بشرطیکہ اجنبی نے معاہدہ بیع کے بعد اپنا حق ثابت کر دیا، اور یہ حق خود بائع کی طرف سے اسے ملا ہو۔"

دفعہ ۴۰۸ میں بائع کی دو گونہ ذمہ داری بیان کی گئی، یعنی جب مال بیع کا کوئی اور مالک نکل آیا ہو تو بائع کی دو ذمہ داریاں ہیں:

۱۔ خریدار کے اور نئے مالک کے درمیان جو دعویٰ قائم ہو گیا ہے اس کے دفاع کی ذمہ داری۔

۲۔ اگر نیا مالک مال لے جائے تو خریدار کو معاوضہ دینے کی ذمہ داری۔ تاوان کی ذمہ داری اس کی اصلی ذمہ داری ہے۔ اصل یہ ہے کہ اگر معاہدہ اپنی اصل شکل میں نافذ کرنا ممکن ہو اور مال خریدار کی ملکیت میں منتقل کیا جاسکتا ہو تو اسے نافذ کیا جائے اور اگر اسے نافذ کرنا ممکن نہ ہو تو پھر بائع کے پاس اور کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ خریدار کے نقصان کی تلافی کرے اور اسے معاوضہ ادا کرے۔

## کرایہ داری کے معاہدے میں

سول لاء نے فقہ اسلامی سے کرایہ داری کی بعض اقسام کے احکام اور منافع کے اجارہ کے بعض احکام میں استفادہ کیا ہے، جو یہ ہیں:

### ۱۔ زرعی اراضی کرائے پر دینا

زرعی اراضی کرائے پر دینے کے قوانین سول لاء کی دفعہ ۵۷۷-۵۸۵ میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان دفعات میں کرایہ پر دینے والے کی ذمہ داریاں کہ وہ تعمیراتی کام کے لیے اوزار فراہم کرنے کا پابند ہے، بیان کی گئیں اور زمین کو اس کے استعمال کے معروف اور مروج طریقوں کے تقاضوں کے مطابق استعمال کرنے کے لیے کرایہ دار کی ذمہ داریوں کا تعین کیا گیا۔ نیز کرائے کی زمین سے استفادہ کرنے کے لیے جن اصلاحی اقدامات کی ضرورت ہے ان کے قیام اور کرایہ داری کے لیے زرعی سال کی بنیاد پر کرائے داری کی مدت کا تعین اور یہ کہ کرایہ داری کا معاہدہ ختم ہونے پر زمین اس وقت تک کرایہ دار کے پاس رہے گی جب تک کہ وہ فصل پک نہ جائے، البتہ مالک کو مناسب کرایہ ادا کرے گا۔ معاہدوں کی یہ قسم "کسی کے ذمے یا متعین رقم کے بدلے میں اجارہ" ہے۔

یہ احکام فقہ اسلامی میں بھی مذکور ہیں، مجلہ میں ان میں سے بعض کے بارے میں بعض دفعات شامل ہیں۔ فصل کی قسم کی تعین کی ضرورت سے متعلق مجلہ کی دفعہ ۵۲۴ میں ہے: جس کسی نے کرائے پر زمین لی اور یہ طے نہ کیا کہ کیا کاشت کرے گا اور یہ بھی طے نہ کیا کہ جو چاہے گا کاشت کرے گا تو یہ اجارہ فاسد ہے، لیکن اگر اجارہ فسخ کرنے سے پہلے فصل طے کر لی اور دوسرا فریق راضی ہو گیا تو اجارہ صحیح ہو جائے گا۔

زرعی دورانیہ سے متعلق دفعہ ۵۲۵ میں ہے: جس شخص نے کوئی زمین اس شرط پر کرائے پر لی کہ جو چاہے گا کاشت کرے گا تو وہ سال کے دوران گرمیوں، سردیوں میں دو فصلیں کاشت کر سکتا ہے۔

دفعہ ۵۲۶ میں معاہدہ ختم ہونے کے بعد بھی زمین کرایہ دار کے پاس رہنے کے بارے میں ہے کہ اگر فصل تیار ہونے سے پہلے کرایہ کا معاہدہ ختم ہو گیا تو کرایہ دار فصل پکنے تک اپنی فصل زمین میں باقی رکھے گا اور مالک کو مارکیٹ ریٹ پر کرایہ دے گا۔

## ۲۔ کرایہ پر لی ہوئی زمین میں فصل کی تباہی

سول لاء کی دفعہ ۵۸۳ میں ہے کہ اگر فصل تباہ ہو جائے تو کرایہ ختم کرنے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ اگر کرایہ دار نے زمین میں بیج ڈالا، پھر فصل کاٹنے سے پہلے ساری فصل کسی قدرتی آفت سے تباہ ہو گئی تو کرایہ دار کے لیے جائز ہے کہ وہ کرایہ ختم کرنے کا مطالبہ کرے۔

۲۔ اگر کچھ فصل تباہ ہوئی، لیکن اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت میں بڑا نقصان ہو گیا تو کرایہ دار کرایہ کم کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

۳۔ اگر کرایہ دار کا جتنا نقصان ہو اوہ اجارے کی مدت کے دوران زرعی پیداوار پر نفع ہونے سے یا انشورنس سے یا کسی اور ذریعے سے پورا ہو گیا تو اسے کرایہ ختم کرنے یا کم کرنے کا مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں رہے گا۔

یہ قانون جو قدرتی آفات کے اثرات کی تطبیق پر مشتمل ہے، فقہ اسلامی کے نظریہ ضرورت سے ہم آہنگ ہے جس میں اگر متبادل (اجرت یا قیمت) باقی نہ رہے تو ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے، یعنی جب معاہدے کا مال نہ رہا تو قیمت کس بات کی؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک ماہ

تک پن چکی کا پانی بند رہے تو اس مدت کا کرایہ ختم ہو جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ حدیث نبویؐ ہے: "بھلا بتاؤ، اگر اللہ نے پھل نہیں دیا تو کس بناء پر اپنے بھائی کا مال کھاؤ گے"<sup>(۲)</sup>۔

### ۳۔ کرائے کی زمین پر درخت لگانا

اس مسئلہ پر قانون کی دفعہ ۵۵۹ فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے، جس کے پہلے فقرے میں ہے کہ اگر خوب صورتی اور تزیین کے لیے تعمیر اور شجر کاری مالک کی مرضی سے کی گئی ہے تو وہ اس کی اجرت ادا کرے اور دوسرے فقرہ میں ہے:

"اگر خوب صورتی کے یہ کام کرائے پر دینے والے کی مرضی کے بغیر کیے گئے تو مالک کو حق ہے کہ وہ کرایہ دار سے ان کو ختم کرنے کا مطالبہ کرے اور اگر ان کو ختم کرنے میں زمین کو نقصان پہنچا ہو تو اس کا معاوضہ بھی لے، اگر معاوضے کا حق بنتا ہو۔"

یہ حکم فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے، فقہاء حنفیہ نے کرایہ دار کے ذمہ یہ ضروری قرار دیا کہ اجارے کی مدت ختم ہونے کے بعد وہ اپنے لگائے ہوئے درخت وغیرہ اکھاڑ کر زمین صاف ستھری مالک کے حوالے کرے<sup>(۳)</sup>۔

المجلہ کی دفعہ ۵۳۱ سے اس کی تائید ہوتی ہے: "اگر کرایہ دار نے کرائے کی زمین میں کوئی عمارت بنائی یا درخت لگائے تو اجارے کی مدت ختم ہونے کے بعد مالک کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو عمارت اور درخت اکھڑا دے اور چاہے تو کرایہ دار کو ان کی قیمت دے دے،

(۱) نظریۃ الضمان، ۱۶۴؛ نظریۃ الضرورة الشرعية، ۳۲۸ و بعد۔

(۲) بخاری اور مسلم نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ: "اگر اللہ پھل روک دے تو کس بناء پر اپنے بھائی کا مال کھاؤ گے"۔ نیل الاوطار، ۵: ۱۴۳۔

(۳) اللباب فی شرح الكتاب للمیدانی، ۲: ۹۰۔



کم ہو یا زیادہ"۔ اس کے بعد کی دفعہ ۵۳۲ نقصان کے تاوان سے متعلق ہے کہ: "کرائے داری کی مدت میں جو مٹی اور کھاد زمین میں جمع ہو گئی اس کو صاف کرنا کرایہ دار کی ذمہ داری ہے"۔

### ۴۔ مزارعت (بٹائی)

مزارعت، فصل کے کسی متعین حصے پر کاشت کرنے کے معاہدے کو کہتے ہیں، یعنی زمین سے جو فصل پیدا ہوگی اس کا کچھ حصہ کاشت کار کا ہوگا۔ مزارعت کا معاہدہ فقہ اسلامی میں موجود ہے اور اس کے احکام جن پر عمل ہو رہا ہے، سول لاء کی دفعات ۵۸۶-۵۹۴ میں لی گئی ہیں۔

دفعہ ۵۸۶ میں ہے: زرعی زمین اور درختوں والی زمین کرایہ دار کو اسی زمین کی فصل کے ایک متعین حصے کے عوض کرائے پر دینا جائز ہے۔

حقیقہ کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> کہ زراعت کے لیے زمین کسی بھی مدت کے لیے کرائے پر دینا جائز ہے۔ مدت کم ہو یا زیادہ، کیوں کہ اگر مدت معلوم ہے تو اس سے منافع کی مقدار معلوم ہو سکتی ہے۔

### ۵۔ کرایہ دار کی وفات سے کرایہ داری کے معاہدے کا خاتمہ

کرایہ دار کی وفات سے کرایہ داری کے معاہدے کے خاتمے کا قانون سول لاء کی دفعہ ۵۶۸ اور اس کے بعد کی دفعات میں ہے:

۱۔ کرائے پر دینے اور لینے والے کی موت سے کرایہ داری کا معاہدہ ختم نہیں ہوتا۔

(۱) اللباب فی شرح الكتاب للمیدانی، ۲: ۸۸۔



۲۔ تاہم اگر کرایہ دار فوت ہو جائے تو اس کے وارثوں کو یہ اختیار ہے کہ معاہدہ ختم کرنے کا مطالبہ کریں بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دیں کہ ان کے مورث کی وفات کے بعد ان کے لیے اس معاہدے کو جاری رکھنا اور اس کا بوجھ برداشت کرنا مشکل ہے یا یہ معاہدہ ان کی ضروریات سے زائد ہے۔ اس صورت میں دفعہ ۵۳۱ میں مذکور کرایہ کی جگہ خالی کرنے کے نوٹس کے اجراء کی میعاد کی رعایت کرتے ہوئے معاہدہ ختم کر دیا جائے، البتہ وارث اپنے مورث کرایہ دار کی وفات کے زیادہ سے زیادہ چھ ماہ بعد تک ایسا مطالبہ کر سکتے ہیں۔

دفعہ ۵۶۹ میں ہے: اگر معاہدہ کرایہ دار کے پیشے اور اس کی ذات سے متعلق تھا، پھر وہ مر گیا تو ورثاء اور کرایہ پر دینے والا دونوں فریق معاہدہ ختم کرنے کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ ان قوانین سے معلوم ہوتا ہے کہ کرایہ پر دینے یا لینے والے کی وفات سے کرایہ داری کا معاہدہ ختم نہیں ہوگا۔ اس میں حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے پر عمل کیا گیا ہے، البتہ قانون نے کرایہ دار کی وفات پر دو صورتوں میں معاہدہ ختم کرنے کی اجازت دی ہے:

۱۔ کرایہ دار کے وارث اس معاہدے کا بوجھ نہ اٹھا سکتے ہوں یا معاہدہ ان کی ضرورت سے زائد ہو۔

۲۔ معاہدہ کرایہ دار کے پیشے سے متعلق تھا، مثلاً طبیب یا دوا فروش نے اپنے کاروبار کے لیے معاہدہ کیا تھا۔

ان دونوں صورتوں میں معاہدے کے خاتمے کو فقہاء حنفیہ کی رائے سے کہ فریقین میں سے کسی ایک کی موت سے معاہدہ ختم ہو جاتا ہے ہم آہنگ کیا جاسکتا ہے۔

## ۶۔ عذر کی وجہ سے کرایہ کے معاہدے کا خاتمہ

سول لاء نے عذر کی وجہ سے کرایہ کے معاہدے کے خاتمہ کا تصور فقہ اسلامی سے اخذ کیا، دفعہ ۵۷۵ میں ہے:

۱۔ اگر کرایہ داری کا معاہدہ معین مدت کے لیے ہو، اور اگر غیر متوقع نئے یا خطرناک حالات پیدا ہو جائیں جو معاہدہ کے نفاذ کو بالکل ہی ابتداء میں یا اس کے جاری رہنے کے دوران میں مشکل بنا دیں تو فریقین میں سے ہر ایک کو معاہدہ ختم کرنے کے مطالبہ کا اختیار ہے، البتہ جو شخص معاہدہ ختم کرنے کا مطالبہ کرے اس کے لیے ضروری ہے کہ دفعہ ۵۳۱ کے تقاضے پورے کرے اور دوسرے فریق کو عادلانہ معاوضہ دے۔

یہ دفعہ کرایہ دار اور کرایہ پر دینے والے دونوں فریقوں کو عذر کی بناء پر معاہدہ ختم کرنے کی اجازت دیتی ہے، البتہ اس کے لیے دو شرائط ہیں:

- ۱۔ اجارہ معین مدت کے لیے ہو، اگر معین مدت کے لیے نہ ہو تو ہر فریق کے لیے جائز ہے کہ جس مدت کے لیے کرایہ دے دیا گیا ہے اس کے اختتام سے قبل معاہدہ ختم کر دے۔
- ۲۔ کوئی ایسی سنگین صورت پیدا ہو جائے جس کے باعث کسی ایک فریق کے لیے معاہدہ جاری رکھنا مشکل ہو، مثلاً وکیل نے دفتر کرائے پر لے رکھا تھا، لیکن بیماری کی وجہ سے یا قانونی طور پر پریکٹس کی ممانعت کی وجہ سے اسے اپنا پیشہ چھوڑنا پڑ رہا ہے۔ یا کرایہ پر دینے والے کے لیے کوئی غیر متوقع صورت حال پیدا ہو گئی کہ کرایہ دار کے لیے اپنی ذمہ داری پوری کرنا مشکل ہو گیا۔

اوپر ہم پڑھ چکے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک عذر کی بناء پر ایسا اجارہ جو صحیح ہو اور لازم ہو فسخ کرنا جائز ہے<sup>(۱)</sup>۔

## ۷۔ وقف کو کرائے پر دینا

سول لاء کی دفعہ ۵۹۵-۶۰۱ میں وقف کو کرائے پر دینے کے احکام بیان کیے گئے ہیں جو فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں، بالخصوص دفعہ ۵۹۸ میں ہے: غبن فاحش پر وقف کرائے پر دینا جائز نہیں، ہاں! اگر کرائے پر دینے والا شخص ہی صرف وقف پر تصرف کا حق رکھتا ہو اور اپنے ساتھ غبن فاحش پر وقف کے کرائے کا معاملہ کرے تو درست ہے، لیکن کسی دوسرے مستحق کے لیے درست نہیں۔

المجلہ کی دفعہ ۲۵۶ میں غبن کے باعث فسخ کا اصول بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے: جب خرید و فروخت میں غبن فاحش پایا جائے اور دھوکا دہی نہ ہو تو جس کے ساتھ غبن کیا گیا وہ معاہدہ بیع فسخ کرنے کا حق نہیں رکھتا، البتہ اگر یتیم کے مال میں غبن کیا گیا ہو تو معاہدہ بیع صحیح نہیں ہے۔ وقف اور بیت المال کا بھی وہی حکم ہے جو مال یتیم کا ہے۔

## حقوق ارتفاق

حق ارتفاق سے مراد کسی غیر منقولہ جائداد پر وہ ذمہ داری ہے جو دوسری ایسی غیر منقولہ جائداد کے فائدے کے لیے ہو جو پہلی جائداد کے پڑوس میں ہے، لیکن اس کا مالک کوئی دوسرا شخص ہے (سول لاء دفعہ ۹۶۰) حق ارتفاق حق ملکیت سے متفرع ہونے والا متعین اشیاء کے حقوق میں سے ایک حق ہے۔

(۱) تحفۃ الفقہاء، ۲: ۵۳۳۔

ارتفاقات اپنے موضوع کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، مثلاً پانی گزرنے کا ارتفاق، راستے کا ارتفاق اور ارتفاق صرف (ضرر دور کرنے کا) اور جھانکنے کا ارتفاق وغیرہ۔

ارتفاق یا تو طبعی ہوتا ہے یا قانونی، یعنی قانون کا مقرر کردہ، جیسے پانی لینے، گندے پانی کے نکاس، بارش کے پانی کے گزرنے اور راستے کا حق۔

سول لاء نے ارتفاق سے متعلق بہت سے قوانین فقہ اسلامی کے احکام سے لیے ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں، نشیب و فراز کا حق، مشترک دیوار کا حق۔

نشیب و فراز یا بلند و پست کے حق کے بارے میں سول لاء کی دفعہ ۹۶۳ میں ہے کہ بلند زمین سے نشیب میں پانی کی طبعی روانی کا حق ہے، البتہ قانون نے بلندی اور نشیب میں جن کی زمینیں یا مکانات ہیں ان پر ان کی ملکیت کے حق کے سلسلے میں کچھ ذمہ داریاں عائد کی ہیں، مختلف منزلوں کے مختلف مالکوں کے حوالے سے دفعہ ۸۱۴ میں ہے:

۱۔ نچلی منزل والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے کام اور ایسی ترمیمات کرے جس سے بالائی منزل گرنے سے بچ جائے۔

۲۔ اگر وہ ایسی ترمیمات کرنے سے انکار کر دے تو قاضی کے لیے جائز ہے کہ نچلی منزل فروخت کرنے کا حکم دے دے اور ہر حال میں ہنگامی امور کے نگران قاضی کی ذمہ داری ہے کہ وہ فوری ترمیمات کا حکم جاری کرے۔ دفعہ ۴۱۵ میں ہے کہ اگر نچلی منزل منہدم ہو جائے تو اس کے مالک کے لیے اس کی دوبارہ تعمیر ضروری ہے۔ اگر وہ تعمیر نہ کرے تو اوپر کی منزل والا نچلی منزل والے کے حساب پر اس کی تعمیر کرے اور جب تک وہ تعمیرات کی قیمت ادا نہ کرے اسے وہاں رہنے سے اور فائدہ اٹھانے سے روک دے۔

ان دونوں دفعات کی اصل فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے<sup>(۱)</sup>۔

اوپر مذکور تین معیار جو حقوق کے استعمال کی شرعی حدود متعین کرتے ہیں (حق کے استعمال میں ناانصافی دفعہ ۵، ۶) کے سوا سول لاء نے حق ملکیت کے استعمال کی حدود متعین کرنے میں ایک اور شرعی معیار بھی مقرر کیا ہے جو پڑوسی کو نقصان پہنچانے سے متعلق ہے<sup>(۲)</sup>۔ اس معیار میں سے ایک اوپر اور نیچے کی منزل کا حق ہے جس کا دفعہ ۷۷ میں ذکر ہے، جو یہ ہے:

۱۔ مالک کے لیے جائز نہیں کہ اپنے حق کے استعمال میں اتنا غلو کرے جس سے پڑوسی کی ملکیت کو نقصان پہنچے۔

۲۔ پڑوس کی وجہ سے جس قسم کے نقصانات اور تکلیفیں معمول کے مطابق ایک دوسرے کو پہنچتی ہیں ان کے بارے میں پڑوسی کو پریشان کرنا جائز نہیں، البتہ اگر معمول کی حد سے بڑھ جائیں تو پڑوسی سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ انہیں دور کرے اور عرف کا لحاظ کرے اور مختلف عمارتوں کی ایک دوسری سے نسبت، موقع محل، مزاج اور جس غرض کے لیے عمارت مختص ہے ان کا خیال رکھا جائے اور مختلف مختص اداروں کی طرف سے جو اجازت نامے جاری ہوتے ہیں ان کو ان حقوق کے استعمال کا بہانہ نہیں بنانا چاہیے۔ یہ قانون نظریہ تعسف (حق کے استعمال میں ناانصافی) کی تطبیق ہے اور نظریہ تعسف کی تخلیق میں سول لاء نے فقہ اسلامی پر اعتماد کیا ہے۔

(۱) تحفة الفقہاء، ۲: ۳۱۴ و بعد؛ الاموال ونظرية العقد، یوسف موسیٰ، ۱۸۲۔

(۲) الحقوق العينية الاصلية، د/ وحید سوار، ۳۱۴ و بعد۔

پڑوسی کو غیر معمولی نقصان پہنچانے کے بارے میں المجلہ کی دفعہ ۱۱۹۸-۱۲۱۲ میں تفصیل دی گئی ہے دفعہ ۱۱۹۸ میں ہے: ہر شخص کو اپنی ملکیت میں موجود دیوار پر اختیار ہے، اس پر جو چاہے بنائے اور پڑوسی کو اس وقت تک اسے روکنے کا حق نہیں جب تک کہ اسے ضرر فاحش نہ ہو اور دفعہ ۱۱۹۹ میں ضرر فاحش کی تعریف کی گئی ہے کہ ضرر فاحش سے مراد ایسا نقصان ہے جو کسی عمارت سے اصلی مقاصد، مثلاً رہائش میں رکاوٹ ہو یا عمارت کو نقصان پہنچائے، اسے کمزور کرے یا اس کے انہدام کا سبب ہو۔

**مشترک دیوار:** قانونی ارتفاق کے بیان کے سلسلے میں سول لاء نے مشترک دیوار کے احکام بیان کیے ہیں۔ مالک پر اپنی زمین کے اجزاء کے استعمال کے بارے میں قیود عائد کیے ہیں۔ مشترک دیوار میں کسی پڑوسی کو روشن دان اور طاقچے بنانے کی اجازت نہیں، کیوں کہ یہ اس مقصد کے خلاف ہے جس کے لیے دیوار بنائی گئی ہے، وہ مقصد یہ ہے کہ دونوں طرفوں کو ایک دوسرے سے الگ اور مستور رکھا جائے اور مشترک دیوار کو انہیں مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے جن کے لیے وہ بنائی گئی ہے اور اتنی ہی استعمال کی جائے جتنا بوجھ وہ برداشت کر سکے۔ دیکھے دفعہ ۹۳۷، ۹۷۰ و بعد۔

یہ تمام قانون فقہ اسلامی کے اس قاعدے سے ماخوذ ہے کہ "ضرر دور کیا جانا ضروری ہے" (۱)۔ المجلہ کی دفعہ ۱۲۰۲ میں اس سلسلے میں ہے: اس جگہ کو دیکھنا جہاں خواتین ہوتی ہوتی ہیں، مثلاً گھر کا صحن، مطبخ اور کنواں ضرر فاحش شمار ہوتا ہے، اگر کوئی شخص اپنے گھر میں ایسی کھڑکی کھول لیتا ہے، یا ایسی نئی تعمیر کرتا ہے جس میں ایسی کھڑکی رکھتا ہے جس سے اس

(۱) ہماری کتاب نظریۃ الضمان، ۲۰۵۔

جگہ جھانکا جاسکتا ہو جہاں پڑوس کی یاراستے سے پار کے مکان کی خواتین کے چلنے پھرنے کی بگہوں پر نگاہ پڑتی ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ اس ضرر کو ختم کرے اور اس شخص کو مجبور کیا جائے گا کہ اسے اس طرح بند کرے کہ وہاں سے پار نظر نہ جائے خواہ دیوار بنا کر یا لکڑی کا تختہ وہاں لگا کر، البتہ اسے مکمل طور پر کھڑکی بند کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ نیز اگر کسی نے درختوں کی شاخوں کے بیچ سے پڑوس کی خواتین کو دیکھنے کے لیے جگہ بنائی ہوئی ہو تو اسے وہ جگہیں بند کرنے کا حکم دیا جائے گا، لیکن اس جگہ کو منہدم کرنے یا وہاں دیوار بنانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، دیکھیے دفعہ ۲۲ جو یہ کہتی ہے کہ ضرورت کی اشیاء بقدر ضرورت ہی لازمی ہوں گی۔

### ہبہ کا معاہدہ

سول لاء نے ہبہ کے سلسلے میں قانون سازی کرتے ہوئے (دفعہ ۴۵۴-۴۷۲) فقہ اسلامی سے بالعموم اور قدری پاشا کی کتاب الاحوال الشخصیة سے بالخصوص بھرپور استفادہ کیا، لیکن قانون سازی کرتے ہوئے فقہ اسلامی کے احکام میں بعض ایسی جوہری تبدیلیاں کر دیں جو ہبہ میں رجوع سے متعلق ہیں، اور انہیں عذر مقبول سے مقید کر دیا (دفعہ ۴۶۸) اور غیر اسلامی قوانین سے عذر مقبول کی متعدد مثالیں دیں (دفعہ ۴۶۹) تاہم ہبہ سے رجوع کے مواعظ کے سلسلے میں فقہ حنفی کے احکام نقل کیے<sup>(۱)</sup>۔ (دفعہ ۴۷۰) جس کی وجہ سے ہبہ کے معاہدے کو لازم ہونے میں قوت و استحکام حاصل ہو گیا، جیسا کہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ وہ ہبہ کو عقد لازم قرار دیتے ہیں اور صرف والد کو

(۱) دروس فی العقود المدینة، د/ اکثم الخولی، ۹۔



اجازت دیتے ہیں کہ وہ اولاد کو دیے ہوئے ہبہ میں رجوع کر سکتا ہے، جب کہ اس کے برعکس حنفیہ ہبہ کو غیر لازم معاہدہ قرار دیتے ہیں جس میں رجوع ہو سکتا ہے<sup>(۱)</sup>۔

**ہبہ کی تشکیل:** ہبہ کی تشکیل کے بارے میں قانون نے یہ شرط عائد کی ہے کہ ہبہ اسی صورت میں درست ہو گا جب کہ اسے سرکاری منظوری حاصل ہو۔ دفعہ ۴۵۶ میں ہے:

۱۔ ہبہ سرکاری تصدیق سے مؤثر ہو گا ورنہ باطل قرار پائے گا، الا یہ کہ وہ کسی اور معاہدے کے پردے میں تکمیل پذیر ہو۔

۲۔ اس کے باوجود منقول اشیاء میں ہبہ محض قبضے سے مکمل ہو جاتا ہے، اس کے لیے سرکاری تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ سرکاری تصدیق کی شرط اس لیے ہے کہ ہبہ کرنے والے کو احساس ہو کہ اس کا تصرف بہت اہم حیثیت کا حامل ہے اور چوں کہ وہ بلا معاوضہ اپنے مال سے دست بردار ہو رہا ہے اس لیے اس معاہدے کے لیے اسے آزادانہ رضامندی کے اسباب مہیا ہونے چاہیں۔

ہبہ کے وعدے کے لیے بھی دفعہ ۴۵۸ میں سرکاری تصدیق کی شرط عائد کرتے ہوئے کہا گیا: ہبہ کے وعدے کا اس وقت تک کوئی اعتبار نہیں جب تک کہ اس کی سرکاری تصدیق نہ ہو۔

باوجودیکہ ہبہ کی سرکاری تصدیق کا تعلق عام نظام سے ہے اور سرکاری تصدیق نہ ہونے کے باعث ہبہ باطل ہو جاتا ہے، لیکن قانون نے اختیاری نفاذ کو سرکاری تصدیق کے متبادل کے طور پر قبول کیا ہے، دفعہ ۴۵۷ میں ہے: "اگر ہبہ کرنے والا یا اس کے ورثاء اپنے اختیار سے ایسے ہبہ کو جو اپنی تشکیل میں باطل ہے نافذ کر دیں، تو انہوں نے جو مال

(۱) اس کی تفصیل ہبہ کے حکم میں آئے گی۔

دے دیا ہے اُسے واپس لینا ان کے لیے جائز نہیں۔ اس دفعہ سے واضح ہوتا ہے کہ ہبہ دینے والے یا ورثاء اپنے اختیار سے کسی کو کوئی چیز ہبہ کرتے ہیں تو اس کا نتیجہ بھی وہی ہوتا ہے جو سرکاری تصدیق شدہ ہبہ کا نتیجہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قانون نے ہبہ کی تشکیل کی ایک نئی قسم دی ہے جو اختیاری نفاذ کی شکل ہے، اس سے ہبہ کرنے والے کو سرکاری تصدیق کی بہ نسبت زیادہ تحفظ حاصل ہو جاتا ہے اور اختیاری نفاذ اگرچہ منقولہ اور غیر منقولہ دونوں قسم کی جائدادوں پر مشتمل ہے مگر قانون نے اس کی تطبیقی شکلوں میں بالعموم ایسی مثالیں دی ہیں جو عملی زندگی میں زیادہ رائج ہیں، یعنی ایسا مادی ہبہ جو قبضے یا دست بدست لینے دینے سے مکمل ہو جاتا ہے۔ قانون نے دفعہ ۴۵۶ میں ایک استثناء کے تحت کسی دوسرے معاہدے کے پردے میں ہبہ کرنے کی اجازت دی ہے جس میں سرکاری تصدیق کے بغیر ہبہ مکمل ہو جاتا ہے۔

ہبہ کی تشکیل کے سلسلے میں مسلم فقہاء کے دو نقطہ ہائے نظر ہیں:

پہلا نقطہ نظر<sup>(۱)</sup> مالکیہ اور حنابلہ کا ایسی اشیاء سے متعلق ہے جو ماپی تولی نہیں جاتیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسی اشیاء کے ہبہ میں صرف رضامندی کافی ہے۔ اگر جسے ہبہ دیا گیا ہو اس نے قبول کر لیا تو ہبہ صحیح ہو جائے گا اور اس کے ذریعے ملکیت منتقل ہو جائے گی، البتہ قبضہ مالکیہ کے نزدیک ہبہ کی تکمیل اور لزوم کے لیے شرط ہے۔ اگر ہبہ کے مال پر قبضہ نہیں ہوا تو ہبہ صحیح ہونے کے باوجود لازم نہیں ہوتا۔

دوسرا نقطہ نظر، حنفیہ اور شافعیہ کا اور ماپ تولی میں آنے والی اشیاء میں امام احمد کا ہے، یعنی ہبہ کی تشکیل میں۔ ہبہ میں محض دو طرفہ رضامندی سے کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ ہبہ

(۱) مزید بحث ہبہ کے معاہدے میں آئے گی۔

اگرچہ ایجاب و قبول سے منعقد ہو جاتا ہے، لیکن وہ نہ تو ہبہ دینے والے کے لیے لازم ہوتا ہے اور نہ قبضے کے بغیر ملکیت منتقل ہوتی ہے۔ یعنی ہبہ کرنے والے کی طرف سے اپنے اختیار سے اسے نافذ کر دینا ہی اس نقطہء نظر میں ہبہ کی روح ہے۔ محض دو ارادوں کے جمع ہونے سے صحیح معنی میں ہبہ کی تشکیل نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف ہبہ کا وعدہ ہے اور ہبہ دینے والے کے لیے لازم نہیں۔ جب ہبہ دینے والا اپنے اختیار سے وعدہ پورا کر دے گا تو ہبہ منعقد ہو گا اور اس کے یہ نتائج ظاہر ہوں گے ملکیت اس شخص کی طرف منتقل ہو جائے گی جسے ہبہ دیا گیا ہے۔

اس نقطہء نظر کا باعث ہبہ کے کار خیر ہونے کے پہلو کے احترام کا لحاظ رکھنا ہے، کیوں کہ اسی اعتبار سے یہ ملکیت منتقل کرنے والے دوسرے معاہدوں سے مختلف اور ممتاز ہے۔ ہبہ کے دوسرے موضوعی احکام جو سول لاء میں فقہ اسلامی سے لیے گئے ہیں وہ یہ ہیں:

### ۱۔ ہبہ کی تعریف

ہبہ، ہبہ کرنے والے کا اپنی خواہش کے مطابق اپنے مال میں بلا معاوضہ تصرف کرنا ہے (دفعہ ۴۵۴)۔ فقہاء نے ہبہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ایسا معاہدہ جو زندگی میں کار خیر کے طور پر بلا معاوضہ دوسرے کو مالک بناتا ہے۔

لیکن اس دفعہ کا دوسرا فقرہ یہ بتاتا ہے کہ ضروری نہیں کہ ہبہ دینے والا کار خیر کی نیت ہی کرے بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ شخص کو ہبہ دے اور اس کی کوئی متعین ذمہ داری مقرر کر دے، مثلاً یہ کہ وہ ہبہ دینے والے کی زندگی کے اختتام تک اس کی کفالت کرے گا یا اسے ساری زندگی ماہانہ اتنی رقم دیا کرے گا۔

المجلہ کی دفعہ ۸۵۵ میں ہے کہ "معاوضے کی شرط پر ہبہ جائز ہے۔۔۔"، لیکن امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ معاوضے کی شرط ہبہ کو باطل قرار دے دیتی ہے، کیوں کہ یہ شرط ہبہ کے تقاضوں کے خلاف ہے۔

## ۲۔ ہبہ کارکن

دفعہ ۴۵۵ میں ہے کہ ہبہ ایجاب و قبول سے مکمل ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر کسی نامکمل اہلیت کے فرد کا ولی یا وصی اس نامکمل فرد کو ہبہ دے تو وہی ولی یا وصی اسے قبول کر سکتا ہے اور اس پر قبضہ کر سکتا ہے۔ اس حیثیت میں وہ نامکمل فرد کا نائب ہو گا۔

فقہ میں بھی یہی ہے۔ المجلہ کی دفعہ ۸۳۷ میں ہے: ہبہ ایجاب و قبول سے منعقد ہوتا ہے اور قبضے سے مکمل ہو جاتا ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ نامکمل اہلیت کے فرد کی طرف سے اس کا ولی قائم مقام ہو کر ہبہ قبول کر سکتا ہے۔ اگر کسی چھوٹے بچے کے کسی ولی نے بچے کو ہبہ کیا اور مال اسی کے قبضے میں ہے، تو ہبہ درست ہو گا اور وہی ولی بچے کے طرف سے مال پر قابض ہو گا<sup>(۱)</sup>۔

## ۳۔ ہبہ کے لیے موضوعی شرائط

ایجاب و قبول کے باہمی تعلق کے سلسلے میں سول لاء نے ہبہ سے متعلق کوئی خاص قانون نہیں بنایا، پس اس صورت میں اس پر ایجاب و قبول کے عام قواعد منطبق ہوں گے۔ لہذا معاہدے کے درست ہونے کے لیے رضامندی شرط ہوگی اور رضامندی کے عیوب

(۱) اس کی تفصیل معاہدہ ہبہ میں آئے گی۔

کے عام قاعدے اس معاہدے پر منطبق ہوں گے۔ ہبہ اس اعتبار سے ممتاز ہے کہ جس شخص کو ہبہ دینا تھا اس کی بجائے غلطی سے کسی اور کو دے دیا تو اسے باطل کیا جاسکتا ہے۔

ہبہ دینے والے کے بارے میں یہ شرط ہے کہ اس کی اہلیت مکمل ہو، کیوں کہ ہبہ ایک ایسا معاہدہ ہے جو ہبہ دینے والے کے لیے سراسر نقصان دہ ہے، البتہ جسے ہبہ دیا جا رہا ہے اس کا سمجھ دار ہونا کافی ہے، کیوں کہ یہ ایسا معاہدہ ہے جس میں اس کا سراسر نفع ہے۔

ولی یا وصی خود ہی چھوٹے بچے کو ہبہ دے کر اس کی طرف سے وہ ہبہ قبول کر کے اس پر قبضہ کر سکتا ہے جیسا کہ اوپر دفعہ ۲/۴۵۵ میں مذکور ہے، لیکن کوئی ولی یا وصی اس کے مال سے کسی کو ہبہ نہیں دے سکتا۔ البتہ اس کی کوئی خاص ضرورت ہو تو قاضی کی اجازت سے دیا جاسکتا ہے۔ اگر ولی کسی نامکمل اہلیت والے فرد کے مال سے کار خیر میں دیتا ہے تو یہ تصرف باطل ہے (شام کا قانون احوال شخصیہ، دفعہ ۱۸۰)۔ اگر کوئی ولی ایسا کرے تو اس کی ولایت اس مال پر سے ختم کر دی جائے، جیسا کہ شام کے قانون دفعہ ۱۷۱ میں ہے: "جب یہ شرط عائد کر دی گئی کہ کوئی ولی کسی نامکمل اہلیت کے فرد کے مال سے کار خیر میں نہیں دے سکے گا تو اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو عدالت اس مال پر ایک خاص وصی مقرر کر دے"۔

ہبہ کا مال ہبہ کرنے والے کی ملکیت میں موجود، معین اور قانونی ہونا ضروری ہے، کسی دوسرے کے مال کا ہبہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے کسی دوسرے کا مال فروخت کر دینا اور اس کا حکم یہ ہے کہ جسے مال دیا گیا اس کے حق میں ہبہ باطل ہو جائے گا اور مال کے حقیقی مالک کے حوالے سے ہبہ نافذ نہیں ہوگا (دفعہ ۴۵۹، ۴۳۴، ۴۳۵)۔

دفعہ ۴۶۰ میں ہے کہ مستقبل میں حاصل ہونے والے مال کا ہبہ باطل ہے، یہ قانون میں عام قواعد سے استثناء ہے جو اس امر کو جائز قرار دیتا ہے کہ ذمہ داری کا محل مستقبل کی

کوئی چیز بھی ہو سکتی ہے۔ یہ استثنائی حکم اسلامی شریعت سے ماخوذ ہے جو یہ شرط عائد کرتی ہے کہ ہر معاہدے کے انعقاد کے وقت محل عقد موجود ہو۔

یاد رہے کہ ہبہ کے انعقاد کی مطلوبہ شرائط جن کا قانون میں ذکر ہے فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں۔ فقہ میں ملکیت کے ہر معاہدے کے لیے ایجاب و قبول کی مجلس کا اتحاد، رضا اور اختیار کا پایا جانا شرط ہے، جسے المجملہ نے دفعہ ۸۶۰ میں ذکر کیا، نیز ہبہ کرنے والا کار خیر کا اہل اور اہلیت تامہ کا حامل ہو، یہ المجملہ کی دفعہ ۸۵۹ ہے۔ مرض موت میں ہبہ نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی حیثیت وصیت کی ہوگی جو ایک تہائی ترکہ تک ہو سکے گی، نیز اس شخص کا ترکہ قرض میں ڈوبا ہوا نہ ہو، خواہ اس پر پابندی نہ عائد کی گئی ہو، ورنہ قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اس کے بارے میں المجملہ کی دفعہ ۸۷۹-۸۸۰ میں تصریح موجود ہے۔

نیز یہ شرط ہے کہ جسے ہبہ میں کوئی چیز دی جائے وہ زندہ ہو، لہذا نہ تو جنین (ماں کے پیٹ میں) ہو اور نہ ہی معدوم کے لیے ہبہ درست ہوگا، البتہ مالکیہ نے اس کی اجازت دی ہے۔ قانون نے جنین کے حق میں مالکیہ کی رائے اختیار کر کے اچھا کیا ہے۔

نیز یہ شرط ہے کہ ہبہ کی چیز معاہدے کے وقت موجود ہو، یہ تمام ایسے معاہدات میں شرط ہے جو ملکیت کا فائدہ دیتے ہیں تاکہ محل عقد نہ ہونے کے باعث معاہدے کو لغو ہونے سے بچایا جائے۔ اس کی تصریح المجملہ کی دفعہ ۸۵۶ میں ہے۔

ضروری ہے کہ ہبہ کا مال ہبہ کرنے والے کی ملکیت ہو۔ اگر اس کی ملکیت نہیں ہوگا تو ہبہ فضولی کا ہوگا جو اصل مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا المجملہ کی دفعہ ۸۵۷ میں یہی بات ہے۔



ضروری ہے کہ ہبہ کا مال معلوم اور متعین ہو المجلہ کی دفعہ ۸۵۸ میں اس کی وضاحت ہے۔

ایسی مشترک چیز میں سے ایک حصہ کا ہبہ کرنا جسے تقسیم کیا جاسکتا ہو، مثلاً گھریا بڑی رہائش گاہ، جمہور فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے جیسے اس طرح کے مال کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک اسی صورت میں ہبہ جائز ہو گا جب اُسے تقسیم کر کے علیحدہ کر کے قبضہ دے دیا جائے<sup>(۱)</sup>۔

### ۴۔ ہبہ واپس لے لینا

دفعہ ۴۶۸-۴۷۲ ہبہ واپس لے لینے کے جواز سے متعلق ہیں، ان دفعات میں ان حالات کا ذکر ہے جن میں ہبہ واپس لینا جائز ہے بشرطیکہ کوئی قابل قبول عذر ہو، یہ احکام عذر کے وجود کی شرط کے علاوہ فقہ حنفی سے ماخوذ ہیں، جس کے مطابق ہبہ واپس لے لینا مکروہ ہے اور کمینگی کی علامت ہے۔ جسے ہبہ دیا گیا ہو، اسے یہ حق ہے کہ ہبہ واپس کرنے سے انکار کر دے، باہمی رضامندی یا عدالتی فیصلے کے بغیر ہبہ کی واپسی صحیح نہیں ہے، کیوں کہ واپسی معاہدہ کا فسخ ہے اور ہبہ کی واپسی کے ساتھ موانع میں سے کوئی ایک بھی اگر موجود ہو تو ہبہ واپس نہیں ہو سکتا، وہ موانع یہ ہیں: (معاوضہ، ہبہ کے متبادل کوئی چیز دی ہو، اس میں کوئی متصل اضافہ کر دیا ہو مثلاً تعمیر، درخت لگانا، جسے ہبہ دیا گیا ہے اس نے مالی ہبہ میں تصرف کر لیا ہو، فریقین میں سے کوئی ایک مر گیا ہو، ہبہ کا مال اس شخص کے پاس ضائع ہو گیا ہو یا ضائع کر دیا گیا ہو جسے ہبہ دیا گیا تھا، ہبہ ثواب کے لیے دیا گیا ہو جیسے صدقہ، صلہ رحمی کے لیے دیا

(۱) مراجع ہبہ کی بحث میں آئیں گے۔



گیا ہو یا بیوی کی دل جوئی کے لیے دیا گیا ہو) ان حالات کے بارے میں قانون کی دفعہ ۴۷۰ میں المجملہ کی دفعہ ۸۶۶-۸۷۴ میں تصریحات موجود ہیں۔

## مرض موت میں مریض کا تصرف

سول لاء نے مرض موت میں مریض کے تصرفات سے متعلق قوانین میں فقہ اسلامی سے استفادہ کیا ہے<sup>(۱)</sup> اس کی بیع کو وصیت قرار دیا، وارثوں میں سے کسی کے لیے رعایتی قیمت پر مال فروخت کرنے کو بھی وصیت کے احکام کے تابع کر دیا۔ اگر مرض موت میں مریض کسی کو ستے داموں کوئی چیز فروخت کر دے تو وہ اسی صورت میں نافذ ہوگی جب کہ وارث اس کی اجازت دیں اور وہ ایک تہائی ترکہ سے زائد نہ ہو۔ اگر وہ قرض میں ڈوبا ہوا ہو تو اس کی ایسی بیع جو غبن فاحش پر مشتمل ہو قرض خواہوں کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوگی۔ اگر مقروض نہ ہو تو وارث کے علاوہ کسی پر ستے داموں فروخت کیا ہو اماں اگر مارکیٹ ریٹ سے کم پر بیچا ہو تو صرف ایک تہائی ترکہ تک بیع درست تصور ہوگی۔ اگر مال ستے داموں نہ بیچا ہو بلکہ مارکیٹ ریٹ پر ہو تو بیع صحیح ہوگی اور نافذ ہو جائے گی۔

البتہ وارث کے ہاتھ مال فروخت کرنا اگر مارکیٹ ریٹ پر، غبن کے بغیر ہو تب بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک موقوف ہوگی اور المجملہ میں ہے کہ وراثت کی اجازت پر موقوف ہوگی، کیوں کہ ترکہ کی اشیاء سے ان کا حق متعلق ہے۔

لیکن کیا مرض موت میں مریض ترکہ کی ایک تہائی کی حدود میں وارث کے حق میں تصرف کر سکتا ہے؟

(۱) الوسیط للسنہوری۔

یاد رہے کہ شام کے سول لاء کے قانون کی دفعہ ۴۴۵ جو مرض موت کے مریض کی بیع سے متعلق ہے، مصر کے سول لاء سے ماخوذ ہے جو ایک تہائی ترکے کی حد تک وارث اور غیر وارث سب کے لیے وصیت کو جائز قرار دیتا ہے (مصر کا قانون وصیت، دفعہ ۷۳) اور ورثاء کی اجازت کے بغیر نافذ ہو جاتا ہے۔ یہ قانون چاروں مذاہب کے فقہاء اور جمہور مسلمانوں کے مذہب کے خلاف ہے۔ اس میں بعض شیعہ زیدیہ کے ائمہ اور بعض شیعہ امامیہ (جعفریہ) کے ائمہ اور اسماعیلیہ کے مذہب پر عمل کیا گیا ہے۔

اس دفعہ (۴۴۵) کا متن جو رعایتی قیمت پر فروخت کو وصیت قرار دیتی ہے، یہ ہے:

۱۔ اگر مرض موت کا مریض کوئی چیز موت کے وقت اپنے کسی وارث یا کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ کم قیمت پر فروخت کر دے تو یہ بیع ورثاء کے حق کو متاثر کرے گی بشرطیکہ اس مال کو ترکہ میں شامل کر کے اس کی قیمت ترکہ کے ایک تہائی سے زیادہ نہ ہو۔

۲۔ اگر اس مال کی قیمت ترکہ کے ایک تہائی سے زیادہ ہو تو جو ایک تہائی سے زیادہ ہے ورثاء کے حق کو متاثر نہیں کرے گی، ہاں اگر وارث اس بیع کو برقرار رکھیں یا خریدار ایک تہائی سے زائد حصہ واپس کر دے تاکہ باقی ترکہ دو تہائی مکمل ہو جائے۔

۳۔ مرض موت کے مریض کی بیع میں دفعہ ۸۷۷ کے احکام جاری ہوں گے۔ اس دفعہ کی بناء پر اگر مریض نے رعایتی قیمت پر مال بیچ دیا تو اس پر وصیت کے احکام جاری ہوں گے اور وہ بیع مریض کی طرف سے نافذ ہو جائے گی بشرطیکہ مال بیع کی وصول شدہ قیمت سے زائد حصہ، جو اصل قیمت کے برابر ہے ایک تہائی ترکہ کی حدود میں ہو۔

اس امر پر دلیل کہ مرض موت کے مریض پر وصیت کے احکام منطبق ہوتے ہیں،

دفعہ ۸۷۷ کی تصریحات ہیں، جو یہ ہیں:

۱۔ مرض موت کے مریض کا کوئی قانونی تصرف جس کا مقصد کسی سے بھلائی کرنا ہو اسے موت کے بعد کا تصرف قرار دیا جائے گا اور اس پر وصیت کے احکام جاری ہوں گے، اس تصرف کو خواہ کوئی سا نام دیا گیا ہو۔

۲۔ جس شخص نے وہ تصرف کیا ہے اس کے وارثوں کو ثابت کرنا ہو گا کہ یہ قانونی تصرف ان کے مورث نے مرض موت میں کیا ہے۔ وہ ہر طرح سے اسے ثابت کر سکتے ہیں، وارثوں کے خلاف سرکاری تصدیق یا رجسٹریشن کی تاریخ حجت نہیں ہوگی، اگر یہ تاریخ ثابت نہ ہو۔

۳۔ جب وارث یہ ثابت کر دیں کہ یہ تصرف ان کے مورث نے مرض موت میں کیا ہے تو وہ تصرف کار خیر اور تبرع سمجھا جائے گا، جب تک کہ جس کے حق میں تصرف کیا گیا ہے وہ اس کے برعکس کو ثابت نہ کر دے۔ یہ احکام اس صورت میں ہیں کہ ان کے مخالف کوئی حکم موجود نہ ہو۔

شام میں وصیت کے قوانین دفعہ ۸۷۶ کے تحت احکام شریعت کے مطابق ہیں، اس لیے شام میں جن شرعی احکام پر عمل کیا جاتا ہے وہ مصری قوانین کے خلاف ہیں، شام کے احکام وصیت میں احوال شخصیہ کے قانون مجریہ ۱۹۵۳ء کے تحت وارث کے حق میں وصیت جائز نہیں۔ اس قانون کی دفعہ ۲۳۸ کے ذیل میں ہے:

۱۔ ترکہ میں سے قرض ادا کرنے کے بعد ایک تہائی میں سے ورثاء کی اجازت کے بغیر وصیت نافذ ہو جائے گی۔

۲۔ وارث کے حق میں اور ایک تہائی سے زائد میں وصیت نافذ نہیں ہوگی، الا یہ کہ وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد ورثاء اس کی اجازت دے دیں اور اجازت دینے والے کامل اہلیت کے مالک ہوں۔

۳۔ اگر ترکہ قرض میں ڈوبا ہوا ہو تو کامل اہلیت کے حامل قرض خواہ کی اجازت یا قرض کی معافی کے بغیر وصیت نافذ نہیں ہوگی۔

۴۔ جس شخص کے ذمہ نہ تو قرض ہو اور نہ اس کا کوئی وارث ہو اس کی پورے مال کی وصیت کسی کی اجازت کے بغیر نافذ ہو جائے گی۔

اوپر مذکور دفعہ ۴۴۵ جو مریض کو وارث کے لیے ایک تہائی ترکہ کی حد تک سستے داموں کوئی چیز فروخت کرنے کی اجازت دیتی ہے، عملاً معطل ہے، ایسی بیع و رثاء کی اجازت پر موقوف ہوگی، شام کے پرسنل لا کے تقاضے کے مطابق وارث کے حق میں وصیت صرف و رثاء کی اجازت سے جائز ہے۔

مجلہ نے مرض موت کے مریض کی بیع کے احکام دفعات ۳۹۳-۳۹۵ میں بیان کیے اور مرض موت کی تعریف دفعہ ۱۵۹۵ میں ان الفاظ سے کی:

مرض موت، وہ مرض ہے جس میں بالعموم مرنے کا اندیشہ ہوتا ہے، مریض اگر مرد ہے تو گھر سے باہر اپنے مفادات کی نگرانی سے عاجز ہوتا ہے اور اگر خاتون ہے تو گھر کے اندر اپنے مفادات کی نگرانی سے عاجز ہوتی ہے اور اسی حالت میں ایک سال پورا ہونے سے پہلے مریض مر جاتا ہے، خواہ صاحب فراش ہو یا نہ ہو۔

اگر اس کی بیماری طول کھینچ جائے اور اسی حالت میں سال گزر جائے تو وہ تندرست شخص کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کے تمام تصرفات تندرست آدمی کے تصرفات ہوتے ہیں، جب تک کہ مرض شدت نہ اختیار کر جائے اور اس کی حالت بدل نہ جائے۔ اگر مرض شدت اختیار کر جائے اور مریض کی حالت تبدیل ہو جائے اور مر جائے تو حالت بدلنے کے وقت سے لے کر وفات کے وقت تک کی بیماری کو مرض موت قرار دیں گے۔

## متفرق احکام: بری کر دینا (ذمہ داری ختم کر دینا) زیادہ وقت گزرنے کی مدت

سول لاء نے مختلف مواقع پر فقہ اسلامی کے کئی دوسرے قوانین سے استفادہ کیا ہے، مثلاً ذمہ داری پوری کیے بغیر اس کا خاتمہ جیسے قرض کی صورت میں صرف قرض خواہ کے ارادے سے مقروض کو قرض سے بری کر دیا جائے یا انفرادی حقوق میں پندرہ سال کی مدت گزر جانے کی وجہ سے حقوق پرانے ہو جانے کے باعث۔

ان کے سوا سول لاء کے قوانین میں سے بکثرت ایسے ہیں کہ ان میں سے کچھ قوانین کا مبداء اور مصدر شریعت اسلامیہ کے مبادی، مثلاً استصلاح، استحسان اور عرف وغیرہ ہیں یا ان قوانین کو مختلف فقہی مذاہب کی مجموعی آراء پر محمول کیا جاسکتا ہے، جب کہ کہیں کہیں سول لاء اور کسی متعین فقہی رائے میں مشابہت یا مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اس تمام بحث کے باوجود جو اوپر گزر چکی ہے شام کا سول لاء جو مصری سول لاء سے ماخوذ ہے مغربی اسلوب، تصور اور احکام پر مبنی ہے اور قانون ساز کو فقہ اسلامی، جو ہر دور اور ہر جگہ کے لیے سازگار ہے، کے تروتازہ باغ کی طرف لوٹنے اور خوشہ چینی سے مستغنی نہیں کر دیتا۔

بری کر دینا: ابراء کا مطلب ہے قرض خواہ مقروض کو قرض کی ذمہ داری سے بری کر دے، مثلاً مال بیع کی قیمت سے یا قرض سے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جتنا قرض معاف ہوا ہے اس کی ذمہ داری سے بری اور فارغ ہو جاتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ضروری نہیں کہ قرض دار اسے قبول کرے، محض قرض خواہ کا ارادہ کافی ہے۔ البتہ قرض دار اگر اسے قبول نہ کرے تو قرض معاف نہیں ہوگا، کیوں کہ قرض کی معافی "اسقاط" (کوئی چیز ذمے سے ساقط کر دینا) کے

قبیل سے ہے اور طلاق کی طرح ہے اور اسقاط کے لیے قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔  
 المجملہ کی دفعہ ۱۵۶۸ میں ہے "قرض سے بری کرنا قبول کرنے پر موقوف نہیں، لیکن اگر  
 قرض دار اسے رد کر دے تو رد ہو جائے گا، کیوں کہ جب کسی شخص نے دوسرے کو بری کر دیا  
 تو اس کے لیے قبولیت شرط نہیں، لیکن اگر اسی مجلس میں مقروض نے کہہ دیا "مجھے قبول نہیں  
 تو یہ رد ہو جائے گا اور اس کا کوئی حکم باقی نہیں رہے گا، لیکن قبول کرنے کے بعد اگر رد کر دیا تو  
 رد نہیں ہوگا۔ اگر جس نے اپنا قرض کسی دوسرے کے ذمے لگایا تھا یا ضامن دیا تھا تو حوالہ  
 قبول کرنے والا یا ضامن اس بری کرنے کے عمل کو رد کر دے تو رد نہیں ہوگا۔"

سول لاء نے اس اصول کو اختیار کیا ہے کہ صرف قرض خواہ کے معاف کرنے سے  
 قرض معاف ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ فقہ حنفی میں یہی رائے ہے۔ دفعہ ۳۶۹ میں ہے: اگر قرض  
 خواہ اپنے اختیار سے مقروض کا قرض معاف کر دے تو وہ معاف ہو جاتا ہے اور جب مقروض  
 کو اس کا علم ہو تو معافی مکمل ہو جاتی ہے اور اگر وہ رد کر دے تو رد ہو جاتا ہے۔

زیادہ مدت گزر جانا: اسلامی شریعت میں کسی چیز پر زیادہ مدت گزر جانا یا قبضہ ہونا حقوق  
 کے ثبوت اور عدم ثبوت کے لیے دیکھنا کوئی صحیح سبب نہیں ہے، کیوں کہ "کسی شخص کے  
 لیے جائز نہیں کہ وہ شرعی سبب کے بغیر کسی دوسرے کا مال لے لے۔" نیز حق دائمی اور  
 ابدی ہوتا ہے شرعی جواز کے بغیر ختم نہیں ہوتا۔

زیادہ وقت گزر جانا صرف قاضی کے لیے پرانے حق کے دعوے کی سماعت میں  
 رکاوٹ کا سبب ہے کہ حق دار نے طویل عرصے تک بلا عذر اپنے حق کے بارے میں دعویٰ  
 کیوں نہیں کیا۔ اس لیے اتنی مدت گزر جانے کے بعد اصل حق میں یا اس کے دعویٰ کے  
 صحیح ہونے میں شک پڑ جاتا ہے جب کہ حقوق میں موجودہ حالات کو برقرار رکھنے اور حقوق



کے ثبوت میں مشکلات سے گزیر کرنے کا پہلو بھی عدالتی معاملات میں قابل لحاظ ہوتا ہے، کیوں کہ اسلام میں عدالتی فیصلے سے کسی حق کا اظہار ہوتا ہے اثبات نہیں۔ جو حقوق واقعتاً ثابت ہوں وہ طویل وقت گزرنے سے دیانتاً ختم یا متاثر نہیں ہوتے، البتہ عدالت اس کے باوجود دعویٰ میں زمان و مکان اور مقدمے کی نوعیت کی تخصیص کو قبول کرتی ہے اور شرائط کے ساتھ معلق کرنے کو تسلیم کرتی ہے۔ اس بناء پر حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عدالتوں پر یہ پابندی عائد کر دے کہ اگر کسی شخص کے قبضے کو پندرہ سال مثلاً گزر چکے ہیں تو اس کے خلاف ناجائز قبضہ کے دعوے کی سماعت نہ کی جائے۔ اتنے طویل عرصہ کے بعد عدالتی فیصلہ نافذ نہیں ہوگا<sup>(۱)</sup>۔

اس قانون کو مصالحوں کے نظریہ سے ہم آہنگ کیا جاسکتا ہے جو حاکم کو یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ حقوق کے اثبات اور ان کے بارے میں اہتمام اور پرانے حقوق کے ثبوت میں غیر معمولی مشکلات سے عدالتوں کو بچانے کے لیے مناسب عدالتی تدابیر اختیار کر سکتا ہے۔ درحقیقت تقادم (بہت مدت گزر جانا) کے نظریے کی اساس اسی بات پر ہے۔ علماء قانون کی رائے یہ ہے کہ تقادم پورے معاشرے کی عام مصلحتوں کی اساس پر قائم ہیں۔ اس میں انفرادی مصلحتوں کا لحاظ نہیں رکھا گیا۔ اجتماعی مصلحتوں کی پاس داری ہی اس نظام کی بقا اور استحکام کی ضامن ہے۔

سول لاء نے حقوق ختم کرنے کی مدت کا اندازہ فقہ اسلامی سے لیتے ہوئے دفعہ ۳۷۲ میں کہا ہے: "پندرہ سال گزرنے پر ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ کسی معاملے میں کوئی

(۱) دیکھیے ہماری کتاب نظریۃ الضمان، ۱۰۱۔



خاص قانون ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا، نیز مندرجہ ذیل صورتیں اس قانون سے مستثنیٰ ہوں گی۔"

ایک شخص طویل عرصہ سے کوئی زمین کاشت کر رہا ہے تو اس کے بارے میں قانون کی دفعہ ۹۱۹ کہتی ہے: "اراضی امیر یہ جو کہ حکومت کی ملکیت نہیں ہیں اگر کوئی شخص دس سال سے اس پر رجسٹری کے ساتھ یا بغیر رجسٹری کے قابض ہے اور اس زمین کو باقاعدہ کاشت کر رہا ہے تو اسے اس زمین میں تصرف کا حق رجسٹرڈ کروانے کا اختیار حاصل ہو جائے گا۔"

دونوں صورتوں میں مدت کا اندازہ فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے، فقہاء نے بتایا ہے کہ وقت گزرنے کا اثر انفرادی حقوق پر پڑتا ہے اور اس کی عام مدت پندرہ سال ہے۔ اگر اتنا وقت گزر جائے اور مال ایک شخص کے قبضے میں ہو اور مالک اس کا دعویٰ نہ کرے تو اس کے بعد مالک کا دعویٰ مسموع نہیں ہوگا<sup>(۱)</sup>۔

البتہ پبلک کے اموال میں سے وقف اور وراثت میں تینتیس سال گزرنے کے بعد اور بیت المال کے اموال میں چھتیس سال گزرنے کے بعد اور اراضی امیر یہ پر دس سال گزرنے کے بعد قبضہ جائز قرار دیا جائے گا اور دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔

المجلہ نے دفعہ ۱۶۶۲ میں وقف کے سوا تمام حقوق میں پندرہ سال کی مدت مقرر کی ہے اور وقف کے لیے چھتیس سال اور اراضی امیر یہ کے لیے دس سال۔

(۱) المدخل الی نظریة الالتزام فی الفقہ للاستاذ مصطفى الزرقاء، ف ۱۵۶، ص ۲۳۰۔

اس مدت کا آغاز اس وقت سے ہو گا جب قبضے والا شخص مالک کے طور پر ظاہر ہو اور اس کے دعوے کی سماعت میں کوئی شرعی مانع بھی نہ ہو، مثلاً چھوٹا بچہ ہو، یا دیوانہ اور پاگل ہو۔ المجملہ کی دفعہ ۱۶۶۳ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

نیز دفعہ ۳۷۹ میں ان حالات کا ذکر ہے جن میں مدت گزرنے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا :

۱۔ اگر قرض خواہ کے لیے کوئی ایسی رکاوٹ ہو جس کے باعث وہ اپنے حق کا مطالبہ نہ کر سکتا ہو تو اس صورت میں مدت گزرنے کا کوئی اعتبار نہیں۔ خواہ کوئی ایسا مانع ہو جس کا ادب سے تعلق ہو۔ نیز اصل اور نائب میں مدت گزرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

۲۔ اس شخص کے حق میں جس میں مکمل اہلیت نہیں ہے یا وہ غائب ہے یا اسے سزائے قید ہو گئی ہے اور کوئی اس کا قانونی نمائندہ نہیں ہے پانچ سال سے زائد مدت گزر جانے سے تقادم (مدت گزر جانا) موثر نہیں ہوتا۔

## خاتمہ

اس بحث کے آخر میں ہم ایک بار پھر جب تک ہم آزادی کی نعمت سے مستفید ہیں اسلامی شریعت کی تطبیق اور اس سے قانون سازی میں استفادہ کرنے کی ضرورت و اہمیت پر زور دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم نے ان قوانین کی وضاحت کر دی ہے جن کی تشکیل و وضع میں فقہ اسلامی سے استفادہ کیا گیا ہے تاکہ یہ امر ایک روشن عنوان اور قطعی دلیل بن جائے کہ ہماری شریعت مطہرہ میں ایسے دائمی خزانے موجود ہیں جنہیں دور حاضر کے رنگ میں رنگنے کی ضرورت ہے نہ ان کے مفاہیم کو جدید قانون سازی کے اسلوب پر ڈھالنے کی۔

ڈاکٹر سنہوری کے الفاظ ہیں: ہم جدید قانون سازی کی تقلید میں یہ نہیں چاہتے کہ ہم اپنی حدوں سے بہت دور نکل جائیں۔ اگر ہم شکل اور رنگ میں بغیر کسی تحفظ کے مغربی قانون سازی کے اسلوب سے فائدہ اٹھانے کی بات کرتے ہیں تو قوانین کے مادہ اور موضوع میں اس سے کہیں زیادہ ہم اپنی بات کی لاج رکھتے ہیں۔

پھر انہوں نے عراق کی وزارت عدل کی قرارداد پر جس میں اسلامی شریعت کو قانون سازی کی اساس قرار دیا گیا تھا، اس کے جاری ہونے سے قبل تبصرہ کرتے ہوئے کہا: جب کہ یہ قرارداد عظیم الشان ہے، فقہ اسلامی کے جدید دور کی نقیب، زمانے سے ہم آہنگ، ترقی یافتہ دور کے ساتھ ہم قدم، ضروری ہے کہ ہم کچھ دیر یہاں رُک کر اس کے مقاصد پر غور کر لیں۔ اس قرارداد کا پہلا اثر یہ ہے کہ اس نے اسلامی شریعت کو اس کا صحیح مقام دلایا ہے جب کہ وہ ضائع ہو گئی تھی۔ ہم نے دیکھا کہ شرق اوسط کے ممالک جنہوں نے اپنے سول لاء کی تدوین جدید کی وہ اسلامی شریعت سے ہٹ کر مغربی قوانین سے وابستہ ہو گئے تھے اور انیسویں صدی کے نصف آخر سے لے کر اب تک ایک سناٹا ہے، مصر، اس کے بعد تونس،

مراکش، ترکی، اور لبنان، ان تمام ممالک میں اسلامی شریعت نافذ تھی، پھر قانون سازی پر نظر ثانی کی گئی اور اُسے بیک قلم تبدیل کر دیا گیا، کہیں اپنے اختیار سے، کہیں سیاسی اثر و نفوذ کے تحت، اسلامی شریعت چھوڑ کر مغربی قوانین اپنالے گئے۔ عراق پہلا عرب ملک ہے جس نے اپنے اجداد کی وراثت کو باعث فخر سمجھا اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے میں لگ گیا۔ عراق اپنی آواز بلند سے بلند تر کر رہا ہے کہ اسلامی شریعت ہمیشہ سے ایک ایسا زندہ قانونی نظام ہے کہ ہر دور میں نفاذ کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تمام عرب ممالک کے لیے اب عراق کی پیروی کیے بغیر چارہ کار نہیں۔

اپنے احکام کا مصدر مغربی قانون سازی کو قرار دینے اور اسلامی شریعت کو مصدر قرار دینے میں ایک جوہری فرق ہے۔ پہلی صورت میں ہمارا رشتہ ماضی سے کٹ جائے گا۔ ہمیں ایک نئی قانونی زندگی کا آغاز کرنا ہوگا، جس میں ہم مغربی فقہ اور اس کی کاوشوں پر ایک بار ہوں گے۔ ہم اس سے لے رہے ہوں گے، اسے دے کچھ نہیں سکیں گے، جب کہ دوسری صورت میں ہمارا ماضی سے رشتہ مستحکم ہوگا، اس کی اساس پر ہم اپنا مستقبل تعمیر کریں گے، ہم اپنی قانونی آزادی اور استقلال کا تحفظ کر سکیں گے۔ ہم فقہ مغرب پر بار نہیں ہوں گے، اس کے ساتھ ساتھ ہم اس سے بھی بہت کچھ استفادہ کر رہے ہوں گے، کیوں کہ اسلامی شریعت کے جو احکام ہم نے اختیار کیے ہیں اور جن کی تخریج کی ہے وہ مغربی قانون کے جدید ترین اور ترقی یافتہ تصورات سے ہم آہنگ ہیں<sup>(۱)</sup>۔

(۱) دیکھیے: مقالہ 'السنہوری'، مجلة المحامین، دمشق، عدد ۶-۷، السنة الاولى،



# فقہ اسلامی: مسائل و دلائل

## الفقہ الإسلامي وأدلته

جلد ۴

قَدْ فَطَرَ الْإِنْسَانَ

ترجمہ  
محمد طفیل ہاشمی

تالیف  
وہب زحبی

ادارہ تحقیقات اسلامی  
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی - اسلام آباد