بسم اللہ الرحمن الرحیم

مَنْ یّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیرًا یُفَقّہہُ فِی الدّیْنِ

(حدیث شریف)

(اللہ جس کے ساتھ خیر کا معاملہ کرنا چاہتا ہے اسے دین کی سمجھ عطا کرتا ہے۔)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مَنْ یّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیرًا یُفَقّہہُ فِی الدّیْنِ

(حدیث شریف)

(اللہ جس کے ساتھ خیر کا معاملہ کرنا چاہتا ہے اسے دین کی سمجھ عطا کرتا ہے۔)

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ النکاح

اس کتاب کے بنیادی مباحث پانچ ابواب میں تقسیم ہیں:

باب۱۔ مقدماتِ نکاح

باب۲۔ صحت نکاح کے امور

باب۳۔ نکاح میں حق اختیار کو باقی رکھنے کے امور

باب۴۔ زوجیت کے حقوق

باب۵۔ ممنوع اور فاسد نکاح

Marfat.com

Marfat.com

باب۔۱

مقدماتِ نکاح

اس باب میں چار مسائل ہیں:

نکاح کا حکم

پیغامِ نکاح کا حکم

ایک پیامِ نکاح کی موجودگی میں دوسرے، پیام کی حیثیت

شادی سے پہلے لڑکی کو دیکھنے کا حکم

نکاح کا حکم

نکاح کو ایک گروہ مستحب کہتا ہے۔ یہ جمہور کا مسلک ہے، اہل ظاہر اسے واجب مانتے ہیں۔ متاخر مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ بعض لوگوں کے حق میں واجب بعض کے حق میں مستحب اور بعض کے حق میں مباح ہے۔ درجہ کا یہ اختلاف ان علما کے نزدیک اس دشواری اور زحمت کی وجہ سے ہے جس میں ایک آدمی کے مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آثار جیسے آیتِ قرآنی

فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء (نساء : ۳)

(جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان سے نکاح کرلو۔)

اور حدیث نبوی

تَنَاكَحوَاْفَانِّی مُكَاثِر'' بِكُمُ الْاُ مَمَ

(تم لوگ آپس میں نکاح کرو کیوں کہ میں تمہاری کثرتِ تعداد کی وجہ سے اقوام پر فخر کروں گا۔)

وغیرہ میں وارد امر کا صیغہ آیا نکاح کے وجوب پر دلالت کرتا ہے یا استحباب پر یا اباحت پر؟ جن فقہا نے نکاح کو بعض کے لیے واجب، بعض کے لیے مستحب اور بعض کے لیے مباح قرار دیا ہے، انہوں نے مصلحت و مفاد کی رعایت ملحوظ رکھی ہے۔ اسی طرح کے قیاس کو مرسل کہا جاتا ہے اور اس لیے اس کے لیے کوئی مستند اور متعین اصول نہیں ہیں۔ متعدد علما نے اس کا انکار کیا ہے۔ امام مالک کا بظاہر مسلک یہی ہے۔

نبی ﷺ سے مروی پیغامِ نکاح کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ واجب نہیں ہے۔ مگر امام داؤد اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ فعل نبویؐ کو وجوب پر محمول کیا جائے گا یا استحباب پر؟ پیامِ نکاح پر کوئی اور پیام دینا ممنوع ہے اور یہ ممانعت نبی ﷺ سے ثابت ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کیا اس سے پیغامِ نکاح کے فاسد ہونے کی دلالت ہوتی ہے یا نہیں؟ اور اگر دلالت ہوتی ہے تو کس حالت میں دلالت ہوتی ہے؟ امام داؤد ایسے پیغامِ نکاح کو فاسخ مانتے ہیں اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اسے

Marfat.com

فاسخ نہیں مانتے۔ امام مالک سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں اور تیسرا قول بھی ہے کہ دخول سے پہلے ایسا پیغامِ نکاح فاسخ ہوگا اور دخول کے بعد فسخ نہیں ہوگا۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ کوئی مرد صالح کسی مرد صالح کے پیام کی موجودگی میں پیام بھیجے۔ لیکن اگر پہلا شخص صالح نہ ہو اور دوسرا شخص صالح ہو تو یہ جائز ہے۔ اس میں وقت کے تعین کا معاملہ یہ ہے کہ اکثر علما کا خیال ہے کہ پیام نکاح کے اولین مرحلہ میں یہ ممنوع نہیں ہے بلکہ یہ اُس وقت ممنوع ہے جبکہ فریقین ایک دوسرے کی طرف کچھ مائل ہو گئے ہوں۔ اس کی دلیل حدیث فاطمہ بنت قیسؓ ہے کہ وہ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ ابوجہم بن حذیفہ اور معاویہ بن ابوسفیان نے ان کے پاس نکاح کا پیام بھیجا ہے۔ آپؐ نے فرمایا "ابوجہم تو عورتوں سے اپنی لٹھیا نہیں اٹھاتے اور معاویہ مفلس ہیں ان کے پاس مال نہیں ہے البتہ ایسا کرو کہ اسامہ سے نکاح کرلو"۔

پیام دیتے وقت لڑکی کو دیکھنے کے سلسلہ میں امام مالک کہتے ہیں کہ صرف چہرہ اور دونوں ہاتھ دیکھنا جائز ہے۔ اور دوسرے فقہا نے دونوں شرمگاہوں کے سوا بدن کے تمام اجزا کو دیکھنا جائز قرار دیا ہے۔ ایک گروہ نے دیکھنے کی مطلق ممانعت کی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے علاوہ دونوں پیروں کو دیکھنے بھی اجازت دی ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو دیکھنے کی مطلقاً اجازت والی حدیث بھی ہے، مطلق ممانعت والی حدیث بھی ہے اور مشروط اجازت کی حدیث بھی وارد ہے یعنی چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو دیکھنے کی اجازت، جیسا کہ بیشتر علما نے آیت قرآنی "وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس سے مراد چہرہ اور دونوں ہاتھ ہیں۔ اور اکثر علما کے نزدیک حج میں انہیں کھولنے کی جو اجازت ہے اس پر بھی قیاس کیا گیا ہے۔ جن فقہا نے دیکھنے کی ممانعت کی ہے انہوں نے اس اصول پر عمل کیا ہے کہ عورتوں کو دیکھنا حرام ہے۔

Marfat.com

باب۔۲

صحتِ نکاح کے اُمور

یہ باب تین حصوں پر مشتمل ہے:

پہلا حصہ عقدنکاح کی کیفیت

دوسرا حصہ عقدنکاح کا محل

تیسرا حصہ عقدنکاح کی شرائط

پہلا حصہ۔عقدنکاح کی کیفیت

اس حصہ پر بحث متعدد عنوانات کے تحت ہوگی: اظہار رضا کی کیفیت' نکاح کے انعقاد میں کس کی رضا معتبر ہے۔کیا اختیار کی بنیاد پر عقد نکاح جائز ہے یا جائز نہیں ہے؟ کیا فریقین میں سے کسی کی رضامندی حاصل ہونے میں تاخیر ہو جائے تو وہ عقد واجب ہوگا یا نکاح کے موقع پر رضامندی اس کی شرط ہے۔

پہلا موضوع

نکاح میں اجازت کی دو قسمیں ہیں: مردوں اور شوہر دیدہ عورتوں کے حق میں الفاظ کے ذریعہ اجازت واقع ہوتی ہے مگر کنواری لڑکیوں کے حق میں اجازت طلب کرنے پر خاموشی ہو تو بھی اجازت واقع ہو جاتی ہے۔لیکن اگر تردید وانکار مقصود ہے تو لفظ کی ادائیگی ضروری ہے۔اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اصحاب شافعی کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی کا نکاح کرنے والا اگر باپ دادا کے سوا کوئی اور ہے تو لفظی اجازت ناگزیر ہے۔جمہور فقہا نے خاموشی کو اجازت تصور کیا ہے اور اس کی وجہ ایک ثابت شدہ حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الأَيِّم أَحقُّ بِنفسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالبِكرُ تُستَامَرُ فِي نفسِهَا وَا ذْنُهَا صُمَا تُهَا

(شوہر دیدہ عورت ولی سے زیادہ خود اپنے آپ کی مالک ہے اور کنواری لڑکی سے اجازت طلب کی جائے گی اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔)

علما کا اتفاق ہے کہ جن کی طرف سے رضا کا اظہار لفظ کی ادائیگی سے ہوتا ہے وہ نکاح یا شادی (تزویج) کا لفظ ادا کر دیں تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔لیکن ہبہ، بیع یا صدقہ کے لفظ میں اختلاف ہے۔ایک گروہ نے ان الفاظ کے استعمال کو جائز کیا ہے۔یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔امام شافعی نکاح یا تزویج کے سوا دوسرے الفاظ کے استعمال کو جائز نہیں مانتے۔اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا یہ ایسا عقد ہے جس میں نیت کے ساتھ مخصوص الفاظ کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے؟ یا الفاظ کا اعتبار کرنا عقد کی درستگی میں شامل نہیں ہے؟ جن فقہا نے نکاح کو ان عقود اور معاہدوں میں شامل کیا جن میں نیت اور لفظ دونوں کی رعایت کی جاتی ہے انہوں نے کہا کہ نکاح یا تزویج

Marfat.com

کے علاوہ دوسرے الفاظ کے ذریعہ یہ عقد درست نہیں ہوگا اور جن فقہا نے اُن معاہدوں پر اسے قیاس کیا جن میں لفظ کی رعایت نہیں ہوتی انہوں نے کہا ان مخصوص لفظ کی شرط نہیں ہے کوئی بھی لفظ جس سے شرعی مفہوم سمجھ میں آئے استعمال کرلیا جائے تو نکاح جائز ہے۔ یعنی ہر اس لفظ کا استعمال جائز ہے جس کے اور شرعی معنی کے درمیان باہم اشتراک ہو۔

دوسرا موضوع

عقد نکاح کی درستگی کے لیے کس کی رضامندی معتبر ہے؟ اس میں شریعت نے دو قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم وہ ہے جس میں نکاح کرنے والے فریقین یعنی میاں بیوی کی رضامندی معتبر ہے، خواہ ولی موجود ہو یا نہ ہو۔ اُن فقہا کے نزدیک جو اس عورت کی رضامندی میں ولی کی رضامندی کو مشروط نہیں مانتے جو اپنے معاملات کی خود مالک ہو۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں صرف ولی کی رضامندی معتبر ہے۔ ان دونوں اقسام میں کچھ متفق علیہ مسائل ہیں اور کچھ مختلف فیہ ہیں۔ یہاں ہم ان کے صرف اصولی اور بنیادی مسائل کا تذکرہ کریں گے:

وہ مرد جو بالغ، آزاد اور اپنے معاملات کے مالک ہوں اُن کی رضامندی کو نکاح کی صحت شرط ماننے پر سارے علما کا اتفاق ہے اختلاف اس میں ہے کہ ایک مالک اپنے غلام کو نکاح پر مجبور کرسکتا ہے؟ اور وصی اپنے بالغ مجور (جس کے تصرف پر پابندی عائد ہے۔) کو نکاح پر مجبور کرسکتا ہے یا نہیں؟

امام مالک کہتے ہیں کہ آقا اپنے غلام پر نکاح کے سلسلہ میں جبر کرسکتا ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ آقا غلام کو نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا نکاح مالک کے حقوق میں شامل ہے یا نہیں؟ یہی اختلاف وصی کے مجور کو مجبور کرنے کے سلسلہ میں ہے خود مسلک مالکی میں اس بابت اختلاف پایا جاتا ہے۔ سبب اختلاف یہ ہے آیا نکاح کا تعلق اُن امورِ مصلحت سے ہے جن کی ذمہ داری وصی پر عائد ہوتی ہے یا محض حصول لذت کا ذریعہ ہے؟ اور نکاح کو واجب ماننے کی صورت میں کوئی توقف اس سلسلہ میں نہ ہونا چاہئے۔

کن خواتین کی مرضی قابل اعتبار ہے؟ اس سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ بالغ اور شوہر دیدہ خاتون کی مرضی معتبر ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

وَالثَّيِّبُ تُعرِبُ عَنْ نَفْسِهَا

(اور شوہر دیدہ اپنی رائے خود ظاہر کرے گی۔)

البتہ اس سلسلہ میں امام حسن بصری نے اختلاف کیا ہے۔

جو خاتون بالغ ہو مگر کنواری ہو یا بالغ نہ ہو مگر شوہر دیدہ ہو اس کے سلسلہ میں علما کے درمیان مختلف رائیں پائی جاتی ہیں۔ بالغ کنواری لڑکی کے بارے میں امام مالک، امام شافعی اور امام ابن ابی لیلیٰ کی رائے ہے کہ اُسے صرف باپ نکاح پر مجبور کرسکتا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی، امام ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ کنواری لڑکی کی رضامندی ضروری ہے۔ امام مالک نے اپنے ایک قول کے مطابق طویل عمر تک شادی سے محروم کنواری لڑکی کے معاملہ میں ان حضرات کی تائید کی ہے۔ اختلاف کا سبب اس

Marfat.com

معاملہ میں دلیل خطاب کا عموم سے متعارض ہوتا ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کا قول ہے:

لَا تُنْكَحُ الْيَتِيمَةُ اِلَّا بِاذْنِهَا

(یتیم لڑکی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر نہیں کی جائے گی۔)

دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:

تُسْتَا مَرُ الْيَتِيمَةُ فِي نَفْسِهَا

(یتیم لڑکی سے اس کے معاملہ میں رائے لی جائے گی۔)

اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے:

دلیل خطاب کی رو سے اس حدیث سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ باپ والی لڑکی کا معاملہ یتیم لڑکی سے مختلف ہے۔جبکہ حدیث ابن عباسؓ کے الفاظ ہیں کہ

وَالْبِكْرُ تُسْتَا مَرُ

(اور کنواری سے اجازت طلب کی جائے گی۔)

اس حدیث کے عموم سے ہر کنواری لڑکی سے رائے لینا واجب ہے چنانچہ یہاں عموم دلیلِ خطاب سے زیادہ قوی ہے اس لیے کہ امام مسلم نے حدیث ابن عباسؓ میں ایک اضافہ کی بھی تخریج کی ہے اور وہ قولِ رسول ﷺ کا یہ حصہ ہے کہ

وَالْبِكْرُ يَسْتَا ذِنُهَا اَبُو هَا

(کنواری لڑکی سے اس کا باپ اجازت طلب کرے گا۔)

اس اختلاف میں یہ حدیث کا اضافی جملہ نص کی حیثیت رکھتا ہے۔

شوہر دیدہ مگر نابالغ عورت کے بارے میں امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ باپ اسے نکاح پر مجبور کرسکتا ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک باپ اسے مجبور نہیں کرسکتا۔متاخر فقہا کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں تین اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق باپ اسے مجبور کرسکتا ہے بشرطیکہ طلاق کے بعد وہ بالغ نہ ہوئی ہو۔یہ اشہب کا قول ہے۔دوسرا قول ہے کہ باپ اسے مجبور کرسکتا ہے اگرچہ وہ بالغ ہو گئی ہو۔یہ سحنون کا قول ہے۔تیسرا قول یہ ہے کہ باپ اسے مجبور نہیں کرسکتا اگرچہ وہ بالغ نہ ہوئی ہو، یہ ابوتمام کا قول ہے ہم نے امام مالک کا جو قول نقل کیا ہے اس کے راوی مسائل اختلاف کو بیان کرنے والے فقہا جیسے ابن القصار وغیرہ ہیں۔

اختلاف کا سبب دلیل خطاب کا عموم سے تصادم ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث نبوی

تُسْتَا مَرُ الْيَتِيمَةُ فِي نَفْسِهَا وَلَا تُنْكَحُ الْيَتِيمَةُ اِلَّا بِاذْنِهَا

(یتیم لڑکی سے اس کے معاملہ میں اجازت طلب کی جائے گی اور یتیم لڑکی کی شادی اس کی مرضی کے بغیر نہیں کی جائے گی۔)

اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ باپ والی لڑکیوں سے اجازت طلب نہیں کی جائے گی، سوائے اس لڑکی کے جس پر جمہور کا اجماع ہے یعنی بالغ اور شوہر دیدہ جس کی اجازت کے بغیر شادی نہیں ہوسکتی۔

حدیث نبوی

Marfat.com

اَلثَّيِّبُ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا

(شوہر دیدہ اپنے بارے میں اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔)

اس کے عموم میں بالغ اور نابالغ دونوں شامل ہیں۔اسی طرح حدیث نبوی کے الفاظ

لا تُنْكَحُ الاَيِّمُ حَتّٰى تُسْتَاْمَرَ وَلا تُنْكَحُ حَتّٰى تُسْتَاْذَنُ

(بیوہ کی شادی نہیں کی جاسکتی جب تک کہ اس کی رائے نہ لے لی جائے اور اس کا نکاح نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ اس کی اجازت نہ طلب کرلی جائے۔)

یہ حدیث اپنے عموم سے امام شافعی کی رائے کی تائید کرتی ہے۔

ان دونوں مسائل میں علما کے اختلاف کی ایک وجہ اور ہے اور وہ وجہ اجماع سے قیاس مستنبط کرنا ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب چند علما کے اختلاف کے سوا تمام علما کا اس پر اتفاق ہوگیا کہ باپ نابالغ کنواری پر جبر کرسکتا ہے اور شوہر دیدہ بالغ خاتون پر جبر نہیں کرسکتا تو اُن کے درمیان اس امر پر اختلاف ہوگیا کہ جبر کو واجب کرنے والی چیز لڑکی کا کنواری ہونا ہے یا اس کی کم سنی اس کی وجہ ہے؟ جن علما نے کم سنی کو موجب سمجھا انہوں نے بالغ کنواری لڑکی پر جبر کرنا درست نہیں گردانا اور جنہوں نے کنوارپن کو موجب جبر تصور کیا انہوں نے بالغ کنواری کو مجبور کرنا درست قرار دیا اور کم سن شوہر دیدہ کو مجبور کرنا غلط قرار دیا۔جن علما کے نزدیک ان میں سے ہر چیز بشرطیکہ وہ تنہا ہو جبر کو واجب قرار دیتی ہے اُن کے نزدیک بالغ کنواری اور نابالغ شوہر دیدہ دونوں کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔پہلی رائے امام ابوحنیفہ کی ہے دوسری امام شافعی کی ہے اور تیسری امام مالک کی ہے۔اصول شریعہ کی سب سے زیادہ گواہی امام ابوحنیفہ کے حق میں ہے۔

وہ شوہر آشنائی جو حق جبر کو ختم کردیتی اور عورت کے اظہار رائے کے معاملہ میں گویائی کو واجب کرتی ہے مختلف فیہ ہے۔امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہاں وہ شوہر آشنائی مراد ہے جو صحیح نکاح کے ذریعہ یا شبہ نکاح کے ذریعہ یا ملکیت کے ذریعہ وجود میں آئی ہو زنا اور غصب کے ذریعہ وجود میں آنے والی شوہر آشنائی یہاں مراد نہیں ہے۔امام شافعی کے نزدیک ہر قسم کی شوہر آشنائی جبر کو ختم کردیتی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث نبوی:

اَلثَّيِّبُ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا

کا حکم شرعی شوہر آشنائی سے متعلق ہے یا محض لغوی مفہوم پر اس کا اطلاق ہوجائے گا؟

علما کا اتفاق ہے کہ باپ اپنے کم سن بیٹے کو نکاح پر مجبور کرسکتا ہے۔اسی طرح اپنی کم سن کنواری بیٹی کو بھی وہ مجبور کرسکتا ہے۔اُس سے رائے طلب کرنے کا وہ پابند نہیں ہے کیوں کہ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے چھ یا سات سال کی عمر میں اُن کے والد حضرت ابوبکرؓ کے مشورہ سے شادی کی تھی اور ان کی رخصتی بھی ہوئی تھی۔البتہ ابن شبرمہ سے اس سلسلہ میں اختلاف منقول ہے۔

اس سلسلہ میں دو مسائل میں علما کے درمیان اختلاف ہے:

کیا کم سن لڑکی کی شادی باپ کے سوا دوسرا کوئی شخص کرسکتا ہے؟ اور

کیا کم سن لڑکے کی شادی باپ کے سوا دوسرا کوئی شخص کرسکتا ہے؟

Marfat.com

پہلے مسئلہ کے بارے میں امام شافعی کی رائے ہے کہ کم سن لڑکی کی شادی صرف باپ اور دادا کر سکتے ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ کم سن لڑکی کی شادی صرف باپ کر سکتا ہے یا جسے باپ نے اختیار دے دیا ہو بشرطیکہ شوہر کو لڑکی کا باپ متعین کر چکا ہو، اِلّا یہ کہ وہ لڑکی کے سلسلہ میں بربادی اور فساد کا اندیشہ محسوس کرے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کم سن لڑکی کی شادی ہر وہ شخص کر سکتا ہے جو باپ کی جانب سے ولی متعین کیا گیا ہو یا قریبی رشتہ رکھتا ہو۔ البتہ لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد نکاح کو فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب عموم اور قیاس میں تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث نبوی میں آیا ہے کہ

وَالبِكْرُ تُسْتَأمَرُوَ ، اذْنُهَا صُمَاتُهَا

(کنواری لڑکی سے اس کی رائے طلب کی جائے گی اور اس کی خاموشی اس کی رضامندی ہے۔)

حدیث کے الفاظ کا تقاضا ہے کہ حکم عام ہو اور باپ والی لڑکی کو چھوڑ کر (جس کی تخصیص اس اجماع نے کی ہے جس میں ایک شاذ اختلاف بھی ہے جس کا ہم نے اوپر تذکرہ کیا ہے۔) ہر کنواری پر اس حکم کا اطلاق ہو۔ نیز ہر ولی کا مفاد و مصلحت کا محافظ ہونا معلوم و معروف ہے اس لئے انہیں باپ کے مفہوم میں لینا ہوگا۔ چنانچہ بعض فقہا نے تمام اولیاء پر اس حکم کا اطلاق کیا اور بعض فقہا نے صرف دادا پر اس کا اطلاق کیا کیونکہ دادا باپ ہی کے معنی میں ہے۔ اس لئے کہ وہ اعلیٰ تر باپ ہی ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے باپ تک اس حق کو محدود رکھا انہوں نے یہ دلیل دی کہ باپ کی جو حیثیت ہے وہ کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔ یا اس وجہ سے کہ شریعت نے اسے مخصوص کیا ہے یا اس بنا پر کہ باپ کے اندر جو شفقت و محبت ہوتی ہے وہ کسی دوسرے کے اندر نہیں ہو سکتی۔ امام مالک کا یہی مسلک ہے اور یہی زیادہ واضح مسلک ہے واللہ أعلم الّا یہ کہ کوئی مجبوری درپیش ہو۔

احناف نے کم سن اولاد کو باپ کے علاوہ دوسروں کے ذریعہ شادی پر مجبور کرنے کے جواز میں اس آیت سے استدلال کیا ہے:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِيْ الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ (النساء: ۳)

(اور اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ یتیموں کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے تو جو عورتیں تم کو پسند آئیں اُن میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو۔)

ان فقہا کا استدلال ہے کہ یتیم کے لفظ کا اطلاق صرف نابالغ پر ہی ہوتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ یتامیٰ کا اطلاق بالغ اولاد پر بھی ہوتا ہے اور اس کی دلیل حدیث نبوی کے یہ الفاظ ہیں۔

تُسْتَأمَرُ اليتيمة

(یتیم لڑکی کی رائے طلب کی جائے گی۔)

اور رائے طلب اُسی سے کی جاتی ہے جو بالغ ہو۔ اس طرح اختلاف کا سبب ایک اور چیز ہے اور وہ ہے لفظ یتیم کا معنوی اشتراک، باپ کے سوا دوسروں کے لیے لڑکی کو شادی پر مجبور کرنے کو ناجائز قرار دینے والے اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں:

تُسْتَأمَرُ اليتيمةُ فى نفسِهاَ

(یتیم لڑکی کی اس کے بارے میں رائے طلب کی جائے گی۔)

یہ امر متفقہ ہے کہ کم سن لڑکی سے رائے طلب نہیں کی جاتی، اس لئے ممانعت واجب ہوگئی۔ مگر فریق اوّل یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ اُس یتیم لڑکی کا حکم ہے،، جس سے رائے طلب کی جاسکتی ہے۔ کم سن لڑکی کے بارے میں یہ حدیث خاموش ہے۔

آیا باپ کے سوا دوسرا ولی کم سن بچے کی شادی کرسکتا ہے؟ امام مالک نے اسے جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ ولی وصیت کردہ ہو اور امام ابوحنیفہ نے تمام اولیاء کے لیے اسے جائز قرار دیا ہے، مگر بلوغت کے بعد لڑکی کو اختیار دیا ہے کہ وہ چاہے تو نکاح کو فسخ کردے البتہ امام مالک نے اسے یہ اختیار نہیں دیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ بیٹے کا نکاح باپ کے سوا دوسرا کوئی شخص نہیں کرسکتا۔

اس اختلاف کا سبب دوسروں کو باپ پر قیاس کرنا ہے، جن فقہا نے سمجھا کہ باپ کو اپنے کم سن بیٹے کی شادی کی اجازت دینے والی اجتہادی صورت حال دوسروں کے ساتھ موجود نہیں ہے، انہوں نے دوسروں کو کم سن بچے کی شادی کرنے کی اجازت نہیں دی اور جن فقہا کے نزدیک یہ اجتہاد دوسروں کے ساتھ بھی موجود ہے انہوں نے اس کی اجازت دے دی۔ جن فقہا نے اس معاملہ میں کم سن لڑکے اور لڑکی میں فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مرد بلوغت کے بعد طلاق کا حقدار ہو جاتا ہے مگر عورت طلاق کی مالک نہیں ہوتی۔ اسی اختلاف کی بناء پر امام ابوحنیفہ نے بلوغت کے بعد دونوں کو اختیار دیا ہے۔

تیسرا موضوع

کیا حق اختیار کی بنیاد پر عقد نکاح جائز ہے؟

جمہور اسے جائز نہیں مانتے جبکہ امام ابوثور اسے جائز کہتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا نکاح کوئی ایسی بیع کی مثل ہے جس میں حق اختیار حاصل ہوتا ہے یا یہ ایسی بیع کی مانند ہے جس میں اختیار کا حق حاصل نہیں رہتا۔ یا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عقد و معاہدہ میں اصل یہ ہے کہ اس میں حق اختیار حاصل نہیں رہتا، سوائے اس کے کہ نص موجود ہو۔ اگر کوئی حق اختیار کو ثابت کرنا چاہتا ہے تو وہ دلیل دے۔ یا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بیوع میں اختیار کی ممانعت کی بنیاد دھوکا ہے اور نکاح میں کوئی دھوکا نہیں رہتا کیوں کہ نکاح کا مقصد ایک دوسرے سے مقابلہ کرنا نہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکریم کرنا ہے اور اس لئے بھی کہ نکاح میں دیکھنے اور حق اختیار کو استعمال کرنے کی ضرورت دوسری بیوع سے کہیں زیادہ ہے۔

چوتھا موضوع

عقدِ نکاح میں طرفین میں سے کسی کی جانب سے قبولیت میں تاخیر ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

امام مالک کے نزدیک تھوڑی سے تاخیر جائز ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک تاخیر ممنوع ہے۔ جبکہ ایک تیسرا گروہ تاخیر کو مطلق جائز کہتا ہے، جیسے ولی کسی عورت کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرادے اور جب عورت کو معلوم ہو تو وہ اسے جائز قرار دے دے۔ مطلقاً ممنوع قرار دینے والے امام شافعی ہیں اور مطلقاً جائز تصور کرنے والے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب ہیں اور کم تاخیر اور زیادہ تاخیر میں فرق کرنے والا قول امام مالک کا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ طرفین کی جانب سے ایک ہی وقت میں قبول کرنا عقد نکاح کی شرط ہے یا نہیں؟ اسی طرح کا اختلاف بیع کے سلسلہ میں بھی پایا جاتا ہے۔

Marfat.com

رُکن ثانی۔عقد نکاح کی شرائط

اس رُکن میں تین فصلیں ہیں:

فصل اوّل: اولیاء

فصل ثانی: گواہان

فصل ثالث: مہر

فصل اوّل۔اولیاء

ولی سے متعلق یہ بحث چار مقامات پر مشتمل ہے۔مقام اوّل صحت نکاح کے لیے ولایت کی شرط پر بحث کرتا ہے۔مقام ثانی میں ولی کی صفت پر گفتگو کی گئی ہے مقام ثالث میں اولیاء کی اقسام اوران کی ترتیب سے متعلق مسائل زیر بحث آئے ہیں۔مقام رابع میں ولی کے اپنے زیر تولیت کورو کنے اور دونوں کے درمیان اختلاف واقع ہونے سے متعلق مسائل سے تعرض کیا گیا ہے۔

پہلا موضوع۔شرط ولایت

علما کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ ولایت صحت نکاح کے لیے شرط ہے یا نہیں۔امام مالک کا مسلک ہے کہ ولی کے بغیر نکاح درست نہ ہوگا اور یہ صحت نکاح کے لیے شرط ہے۔اس قول کی روایت اشہب نے امام مالک سے کی ہے اور یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔امام ابوحنیفہ امام زفر امام شعبی اور امام زہری کی رائے ہے کہ اگر عورت نے بغیر ولی کے نکاح کرلیا اور کفو کے مسئلہ پر عمل کیا تو یہ جائز ہے۔امام داؤد نے کنواری اور شوہر دیدہ میں فرق کیا ہے یعنی کنواری لڑکی ہو تو ولی کی موجودگی شرط ہے اور شوہر دیدہ کا معاملہ ہو تو ولی کی موجودگی کی شرط نہیں ہے۔امام مالک سے ابن القاسم نے ایک چوتھے مسلک کی بھی روایت کی ہے کہ ولایت کی شرط سنت ہے فرض نہیں ہے۔کیوں کہ امام مالک سے مروی ہے کہ زوجین کے درمیان وراثت کی تقسیم بغیر ولی کے درست ہے اور یہ کہ جو عورت اعلیٰ خاندان کی نہ ہو وہ کسی بھی مرد کو اپنے نکاح کے لیے جانشین بنا سکتی ہے۔وہ شوہر دیدہ کے لیے مستحب تصور کرتے تھے کہ اپنے ولی کو عقد نکاح کے لیے آگے بڑھائے گویا امام مالک کے نزدیک ولایت صحت نکاح کے لیے نہیں بلکہ تکمیل کے لیے شرط ہے۔اس کے برخلاف بغداد کے مالکی فقہا ولایت کو تکمیل شرط نہیں بلکہ صحت نکاح کے لیے شرط قرار دیتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ نکاح میں ولایت کی شرط سے متعلق نہ کوئی نص ملنا تو الگ رہا قرآن وحدیث سے قطعاً کوئی صریح تائید بھی نہیں ملتی۔بلکہ ولایت کو شرط تصور کرنے والے فقہا جن آیات وسنن سے، بالعموم استدلال کرتے ہیں وہ سب دو مفہوموں کا احتمال رکھتی ہیں اسی طرح ولایت کی شرط کو ساقط کرنے والے علما کی دلیلیں بھی احتمالی ہیں۔اس کے علاوہ احادیث کے الفاظ بھی احتمال رکھتے ہیں اوران کی صحت بھی اختلافی ہے سوائے حدیث ابن عباسؓ کے۔وہ اگر چہ ولایت کو ساقط کر رہی ہے مگر اس پر دلیل کی حیثیت نہیں رکھتی، اس لیے کہ اس بحث میں اصل اصول براۃ الزمہ کا ہے۔بہر حال ہم فریقین کے مشہور دلائل یہاں نقل کرتے ہیں اوران میں احتمال کا جو پہلو ہے اس کی بھی وضاحت کرتے ہیں:

Marfat.com

ولایت کو شرط قرار دینے والے علما کتاب الٰہی کی جن آیات سے استدلال کرتے ہیں ان میں معروف یہ ہیں:

فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ (بقرہ: ۲۳۲)

(جب تم اپنی عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی عدت پوری کرلیں تو پھر اس میں مانع نہ بنو کہ وہ اپنے زیر تجویز شوہروں سے نکاح کرلیں۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ آیت خطاب اولیاء سے ہے خواتین مطلقہ کو دوسری شادی سے روکنے میں حق ولایت سے انہیں دست بردار کیا گیا ہے جس کا صاف مطلب ہے کہ ولایت کا حق بنیادی طور پر انہیں حاصل ہے۔ دوسری آیت یہ ہے:

وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوا (البقرہ: ۲۲۱)

(اور اپنی عورتوں کے نکاح مشرک مردوں سے کبھی نہ کرنا جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں۔)

فقہا کے مطابق اس آیت میں بھی اولیاء ہی سے خطاب کیا گیا ہے۔ جن احادیث سے یہ علما استدلال کرتے ہیں ان میں یہ حدیث مشہور ہے۔ اس کی روایت امام زہری نے حضرت عروہ کے واسطے سے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

اَيُّمَا امْرَأَ نَكَحَتْ بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ" ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَءِ اِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا اَصَابَ مِنْهَا فَاِنِ اشْتَجَرُوْا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ

(جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیا اس کا نکاح باطل ہے (یہ جملہ آپؐ نے تین بار ارشاد فرمایا) اگر شوہر نے اس سے جماع کرلیا ہے تو مہر عورت کو ملے گا، کیوں کہ اس نے استفادہ کرلیا ہے۔ اگر باہم اختلاف ہوجائے تو سلطان اس کا ولی ہوگا جس کا کوئی ولی نہ ہو۔) اس حدیث کو ترمذی نے روایت کیا ہے اور اس کو حدیث حسن قرار دیا ہے۔

ولایت کو شرط تسلیم نہ کرنے والے علما نے کتاب وسنت سے یہ دلیلیں دی ہیں۔ قرآن کہتا ہے:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْ مَا فَعَلْنَ فِيْ اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوْفٍ ط (البقرہ: ۲۴۰)

(تو اپنی ذات کے معاملے میں معروف طریقے سے وہ جو کچھ بھی کریں اس کی کوئی ذمہ داری تم پر نہیں ہے۔)

یہ آیت واضح کرتی ہے کہ عورت عقد نکاح کے معاملے میں خود مختار ہے۔ علما یہ بھی کہتے ہیں کہ کتاب الٰہی کی متعدد آیات میں نکاح اور شادی کے فعل کی نسبت خواتین کی طرف کی گئی ہے جیسے:

اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ (البقرہ: ۲۳۲)

(کہ وہ اپنے زیر تجویز شوہروں سے نکاح کرلیں۔)

حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (البقرہ: ۲۳۰)

(تا آنکہ وہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کرلے۔)

احادیث میں سے ان علما نے حضرت ابن عباسؓ کی متفق علیہ حدیث سے استدلال کیا ہے اس کے الفاظ ہیں:

اَلْاَيِّمُ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَاْمَرُ فِيْ نَفْسِهَا وَاِذْنُهَا صُمَاتُهَا

(بیوہ اپنے معاملے میں ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے اور کنواری سے اس کے معاملے میں اجازت طلب کی جائے گی اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہوگی۔)

Marfat.com

اس حدیث سے امام داؤد نے اس مسئلہ میں کنواری اور شوہر دیدہ کے درمیان فرق کرنے پر استدلال کیا ہے۔ بہر حال فریقین کی مشہور سامی دلیلیں یہی ہیں۔

البقرہ آیت:۲۳۲ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ میں اس سے زیادہ کوئی حکم موجود نہیں ہے کہ عورت کے قرابت داروں کو اسے نکاح سے باز رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔ یہاں عضل کی ممانعت سے حقیقت یا مجاز کے کسی مفہوم میں بھی صحت نکاح کے لیے عورت کی اجازت مشروط نہیں قرار پائی دلیل خطاب یا نص کی کوئی شکل بھی یہاں منطبق نہیں ہوتی بلکہ اس کا بھی امکان ہے کہ بالکل مخالف مفہوم نکال لیا جائے وہ یہ کہ اولیاء کو اپنے زیر تولیت افراد پر کوئی حق حاصل نہیں ہے۔

اسی طرح آیت وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ (البقرہ:۲۲۱) کا حال بھی ہے اس میں اولیاء سے خطاب ماننے کے بجائے زیادہ مناسب یہ محسوس ہوتا ہے کہ اولوالأمر کو یا تمام مسلمانوں کو مخاطب تسلیم کیا جائے۔ بہر حال اس میں اولیاء کے ساتھ اولوالأمر کو بھی مخاطب ماننے کی گنجائش موجود ہے۔ جو فقہا اس آیت سے استدلال کرتے ہیں، اُنہیں اس کی وضاحت کرنا چاہئے کہ یہ آیت کس طرح اولوالأمر کے مقابلے میں ولی سے خطاب کرنے میں زیادہ واضح ہے۔ اگر یہ جواب دیا جائے کہ یہ آیت عام ہے اور اس میں ولی اور اولوالأمر دونوں شامل ہیں تو سوال یہ ہے کہ یہ ممانعت کا خطاب ہے اور اس طرح کے خطاب میں ولی اور دوسرے تمام لوگ یکساں درجہ میں مخاطب ہونگے اور ولی کو شرع کی روشنی میں ممانعت کا حکم دیا گیا ہے اس منفی حکم سے اجازت کے بارے میں کسی خاص ولایت کے واجب ہونے کا پتہ نہیں چلتا۔ اس کی اصل اجنبی کی ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ یہ اولیاء سے خطاب ہے جو صحتِ نکاح کے لیے ان کی اجازت کی شرط کو واجب قرار دیتا ہے تو یہ خطاب مجمل ہے جس پر عمل کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ اس میں اولیاء کی اقسام ان کی صفات اور مراتب کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اور وقت ضرورت وضاحت کو کو موخر نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اس سلسلہ میں شریعت کا کوئی معروف حکم ہوتا تو وہ تواتر کے ساتھ یا تواتر کے قریب تک منتقل ہو کر ہم تک پہنچتا' کیوں کہ اس سے عام لوگوں کو سابقہ پیش آتا رہتا ہے جبکہ یہ بات طے ہے کہ مدینہ میں ایسے لوگ موجود تھے جن کا کوئی ولی نہ تھا مگر کہیں منقول نہیں ہے کہ آپؐ نے کسی کا نکاح کرایا ہو یا کسی شخص کو نکاح کرانے کے لیے مامور کیا ہو۔ پھر یہ پہلو بھی اہم ہے کہ آیت کا مقصود ولایت کا حکم بیان کرنا نہیں بلکہ مشرک مردوں اور عورتوں سے نکاح کی حرمت بیان کرنا ہے اور یہی اس کا اصل منشاء ہے۔ واللّٰہ أعلَم.

جہاں تک حدیثِ عائشہؓ کا معاملہ ہے تو اس پر عمل کے وجوب میں اختلاف ہے۔ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ جس حدیث کی صحت پر اتفاق نہ ہو اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے۔ اگر ہم حدیث کی صحت کو تسلیم بھی کر لیں تو اس میں صرف اتنی صراحت ہے کہ جس عورت کا ولی موجود ہو اس کے نکاح کی صحت کے لیے اس کے ولی کی اجازت شرط ہے اور اگر ہم حدیث کو تمام عورتوں کے لیے عام مان لیں تو اس کا مفہوم یہ نہیں نکلتا ہے کہ عورت خود عقد نہیں کر سکتی یا اسے اپنے عقد کا اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ اس کا واضح تر مفہوم یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جب ولی نے اجازت دے دی تو وہ اپنا عقد خود کر سکتی ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ عورت کے ساتھ خود اس کا ولی بھی حاضر ہو۔

دوسرے فریق نے آیت فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ (البقرہ:۲۴۰) سے جو استدلال کیا ہے تو اس آیت میں بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر خواتین ولی کی اجازت کے بغیر خود سے نکاح ثانی کر لیں تو انہیں لعنت ملامت نہ کی جائے۔ آیت میں ولی کے بغیر عورت کی خود مختاری کا جو مسئلہ زیر بحث ہے وہ عقد نکاح ہی سے متعلق ہے۔ اس آیت سے یہی بات ظاہر ہوتی

Marfat.com

ہے کہ عورت عقد کرسکتی ہے اور اگر وہ عقد معروف طریقے کے مطابق نہ ہو تو ولی اسے فسخ کرسکتا ہے۔ یہی شرع میں ظاہر اور واضح ہے مگر کسی نے اس قول کو اختیار نہیں کیا ہے۔ آیت کے ظاہری مفہوم کے بعض حصہ سے استدلال کرنا اور دوسرے حصہ سے استدلال نہ کرنا کمزور پہلو ہے۔ بعض قرآنی آیات میں خواتین کی جانب نکاح کی جو نسبت کی گئی ہے اس سے عقد نکاح کو ان کے ساتھ خاص کرنے کی دلیل نہیں ملتی۔ اس لیے کہ تخصیص ہی اس میں اصل ہے سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو۔ جہاں تک حدیث ابن عباسؓ کا معاملہ ہے تو یہ بخدا کنواری اور شوہر دیدہ میں فرق کرنے کے مفہوم میں زیادہ واضح ہے کیوں کہ جب دونوں کی اجازت طلب کی جائے گی اور دونوں کے عقد نکاح کا ذمہ دار ولی ہوگا تو آخر کس بنیاد پر بیوہ اپنے ولی سے زیادہ اپنے معاملے کی حقدار ہوگی۔ حدیث زہری اس حدیث کے موافق اور ہم معنیٰ ہونے سے زیادہ اس سے متصادم نظر آتی ہے۔ اس کا بھی احتمال ہے کہ دونوں میں تفریق صرف خاموشی اور گویائی میں ہو اور خاموشی عقد نکاح کے لیے کافی ہو۔

آیتِ قرآنی فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ (البقرہ:۲۴۰) سے یہ استدلال کرنا زیادہ واضح ہے کہ عورت عقد نکاح خود کرسکتی ہے بہ نسبت اس کے کہ آیت وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا (البقرہ:۲۲۱) سے یہ ثابت کیا جائے کہ ولی عقد نکاح کے لیے ذمہ دار ہے۔ احناف نے حدیث عائشہؓ کو ضعیف قرار دیا ہے۔ کیوں کہ اس حدیث کی روایت ایک جماعت نے ابن جریج سے بواسطہ زہری کی ہے اور ابن علیہ نے ابن جریج سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے امام زہری سے جریج کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے عدم واقفیت کا مظاہرہ کیا۔ احناف کہتے ہیں کہ اس بات کی دلیل ہے کہ زہری کے نزدیک ولایت کی شرط نہیں تھی اور نہ ولایت مسلکِ عائشہؓ میں شامل تھی۔ فقہا نے اس حدیث کو ابن عباسؓ سے بھی استدلال کیا ہے:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ

(نکاح ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر درست نہیں۔)

مگر اس اس حدیث کے مرفوع ہونے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح اس حدیث کی صحت کے بارے میں بھی انہوں نے اختلاف کیا ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت اُمّ سلمہؓ سے نکاح کیا تھا اور ان کے صاحبزادے سے کہا تھا کہ ان کا نکاح آپؐ سے کرادیں۔

مفہوم و معنیٰ کی رو سے بھی فریقین کے استدلال میں احتمال پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت میں جب بلوغ و رشد آجائے تو عقد نکاح کے لیے وہ کافی ہے جس طرح مالی تصرفات میں عورت کے سلسلہ میں عقل پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ فضول خرچی سے کہیں زیادہ عورت کا فطری رجحان مرد کی طرف ہوتا ہے اس لئے شریعت نے بطور احتیاط اس میدان میں اس پر پابندی عائد کردی۔ اس بنا پر کہ اگر عورت نے غیر کفو سے شادی کرلی تو یہ اس کے لیے اور اس کے اولیاء کے لیے موجب عار و ذلت ہوگا لیکن اس صورت میں اتنی بات کافی ہے کہ ولی کو فسخ کرنے اور احتساب کرنے کا حق حاصل رہے۔ اس طرح آپ دیکھ رہے ہیں کہ مسئلہ میں احتمال پوری طرح موجود ہے۔ البتہ گمان غالب یہ ہے کہ اگر شارع نے ولایت کو مشروط بنانے کا قصد کیا ہوتا تو اولیاء کی اقسام اور مراتب کی وضاحت کی ہوتی، کیوں کہ وقتِ ضرورت سے بیان کو موخر کرنا جائز نہیں ہے۔ جب صورت حال یہ ہے کہ وقت ضرورت سے بیان کو موخر کرنا نبی ﷺ کے لیے جائز نہیں تھا اور اس مسئلہ کے عوامی ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ آپؐ سے ولایت کی شرط تواتر کے ساتھ یا تقریباً تواتر کے برابر منقول ہو مگر ایسا نہیں ہے تو اب دو میں سے ایک ہی صورت واجب ہوسکتی ہے،

یا تو ولایت صحت نکاح کے لیے شرط ہو اور اس صورت میں بلکہ اولیا کو احتساب کا حق حاصل رہے یا اگر ولایت شرط ہو تو اس کی صحت میں ولی کی صفات واقسام اور مراتب کی تمیز شامل نہ ہو۔ اس بنا پر ان لوگوں کا مسلک کمزور معلوم ہوتا ہے جو قریب ترین ولی کی موجودگی میں دور کے ولی کی ولایت میں عقد نکاح کو باطل قرار دیتے ہیں۔

دوسرا موضوع: صفات ولایت

ولایت کو واجب یا سلب کرنے والی صفات کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ ولایت کی صحت کے لیے تین شرطیں ہیں:

۱۔ مسلمان ہونا

۲۔ بالغ ہونا اور

۳۔ مذکر ہونا

سلبی صفات ان کی ضد ہیں یعنی کافر ہونا کم سنی اور مونث ہونا' غلام' فاسق اور کم عقل کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے غلام کے ولی ہونے کو اکثر علما نے ممنوع قرار دیا ہے اور امام ابوحنیفہ نے اسے جائز کیا ہے۔ عقل ورشد کے سلسلہ میں اکثر مالکی فقہا کی رائے ہے کہ یہ ولایت کی شرط نہیں ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی مسلک ہے جبکہ امام شافعی عقل ورشد کو شرط قرار دیتے ہیں۔ امام مالک سے بھی اسی طرح کا ایک قول منقول ہے۔ اشہب اور ابومصعب بھی امام شافعی کے ہم نوا ہیں۔

اختلاف کا سبب اس ولایت کو مالی ولایت کے مشابہ قرار دینا ہے۔ جن فقہا کے نزدیک اس ولایت میں عقل ورشد ناگزیر ہے اگرچہ مالی ولایت میں یہ ناگزیر نہیں ہے اُن کے نزدیک مالی ولایت کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ صاحب عقل وخرد ہو۔ جن فقہا نے اسے ناممکن الوجود تصور کیا ہے انہوں نے مالی ولایت میں عقل وخرد کو ضروری قرار دیا ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں' مال میں عقل وہوش کی موجودگی ایک چیز ہے اور کفو کے انتخاب میں عقل کا استعمال دوسری چیز ہے۔

ولی کی صفتِ عدالت (فاسق نہ ہونے) کے مسئلہ میں اختلاف اس بنا پر ہے کہ یہ ولایت کو ایک معنوی رنگ میں دیکھنا ہے، اس لیے کہ ولی کے فاسق (غیر عادل) ہونے کی صورت میں یہ ضروری نہیں ہے کہ ولی زیر ولایت لڑکی کے لیے کفو کا انتخاب نہ کرے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جس حالت میں ولی کفو کا انتخاب کرتا ہے۔ وہ عدالت سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی اولیاء کو عار اور ذِلّت لاحق ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اور یہ اندیشہ فطری طور پر ولی کے اندر موجود ہوتا ہے جبکہ کردار وسیرت والی کی عدالت کسبی ہوتی ہے فطری نہیں۔ غلام چونکہ ناقص ہوتا ہے، اس لئے اس کے ولی ہونے میں اختلاف ہے جس طرح اس کے عادل ہونے میں اختلاف ہے۔

تیسرا موضوع: اَقسام ولایت

ولایت کو بحیثیت شرط تسلیم کرنے والے فقہا کے یہاں اس کی اقسام ہیں: نسب' سلطان' مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل' امام مالک کے نزدیک کم حیثیت کی حامل عورت پر ولایت کے لیے مجرد اسلام کی صفت کافی ہے۔ وصی کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اسے ولی تصور کرتے ہیں جبکہ امام شافعی کے نزدیک وہ ولی نہیں ہوسکتا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ولایت کی صفت میں کسی کو نائب بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ بعینہٖ اسی سبب کی وجہ سے نکاح میں وکالت

کے مسئلہ میں بھی علما کے درمیان اختلاف ہو گیا۔ جمہور علما نکاح میں وکیل بنانے کو جائز مانتے ہیں، البتہ امام ابوثور اس کے خلاف ہیں۔ وکیل بنانے اور وصی بنانے میں کوئی فرق نہیں ہے کیوں کہ وصی موت کے بعد وکیل ہوتا ہے اور وکالت موت سے منقطع ہو جاتی ہے۔

نسب میں ولایت کی ترتیب میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک بیٹے کو چھوڑ کر ولایت عصبہ کے حساب سے معتبر ہوگی جو رشتہ دار جتنا قریبی عصبہ ہوگا وہ ولایت کا اتنا ہی زیادہ حقدار ہوگا۔ ان کے نزدیک بیٹے زیادہ حقدار ہیں خواہ وہ نیچے ہوں یعنی پوتے اور پڑپوتے وغیرہ۔ پھر باپ حقدار ہیں پھر عورت کے باپ اور ماں شریک بھائی حقدار ہیں پھر صرف باپ شریک بھائی حقدار ہے پھر باپ اور ماں شریک بھتیجے پھر صرف باپ شریک بھتیجے حقدار ہیں اور پھر باپ شریک دادا اوپر تک حقدار ہیں۔ مغیرہ کی رائے ہے کہ دادا اور پڑدادا بھائی اور بھتیجے سے زیادہ حقدار ہیں کیوں کہ اصل وہی ہیں۔ پھر چچاؤں کی ترتیب بھائیوں کی ترتیب کے مطابق ہے۔ یعنی چچا اور پھر ان کے بیٹے اگرچہ وہ نیچے ہوں پھر مولیٰ اور اس کے بعد سلطان کی ترتیب قائم ہوتی ہے اور ان کے نزدیک مولیٰ اعلیٰ مولیٰ اسفل سے زیادہ حقدار ہے اور وصی ان کے نزدیک ولی نسب سے زیادہ حقدار ہے۔

اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے کہ وصی (باپ کا وصی) زیادہ حقدار ہے ولایت کا یا ولی نسب؟ ابن القاسم نے امام مالک کی طرح وصی کو زیادہ قریبی قرار دیا ہے اور ابن الماجشون اور ابن عبدالحکم کے نزدیک ولی نسب زیادہ قریبی اور حقدار ہے۔

بیٹے کے ولی ہونے کے سلسلہ میں امام شافعی نے امام مالک کی مخالفت کی ہے۔ انہوں نے اسے جائز قرار نہیں دیا ہے۔ دادا پر بھائی کو مقدم کرنے کے معاملے میں ان کا مسلک ہے کہ بیٹے کو ولی بننے کا حق نہیں ہے۔ امام مالک سے مروی ہے کہ باپ بیٹے سے زیادہ حقدار ہے یہ بہتر قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دادا بھائی سے زیادہ حقدار ہے۔ یہی المغیرہ کا بھی قول ہے۔ امام شافعی نے عصبہ کی رعایت کی ہے یعنی بیٹا عصبہ میں نہیں ہے کیوں کہ حدیث عمرؓ کے الفاظ ہیں:

لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان

(عورت اپنے ولی یا خاندان کے کسی صاحب رائے فرد یا سلطان کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کر سکتی۔)

مگر امام مالک نے بیٹے کے معاملے میں اس حدیث کا اعتبار نہیں کیا ہے کیوں کہ حدیث ام سلمہؓ کے مطابق رسول ﷺ نے حضرت اُمّ سلمہؓ کے بیٹے سے کہا تھا کہ ان کی شادی آپؐ سے کرا دیں اور یہ پہلو بھی اہم ہے کہ امام مالک اور امام شافعی کا اس پر اتفاق ہے کہ بیٹا باپ کی طرف سے وصول ہونے والی والدہ کی ولایت کا وارث ہے جبکہ ولایت ان کے نزدیک عصبہ کے لیے ہے۔

دادا کے سلسلہ میں ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قریب ترین رشتہ کون ہے دادا کا یا بھائی کا؟ اس بارے میں وہ مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ترتیب سے متعلق تین مشہور مسائل ہیں:

۱۔ دور کا ولی قریب کے ولی کی موجودگی میں شادی کرا دے تو کیا حکم ہے؟

۲۔ اگر قریبی ولی غائب ہو جائے تو کیا دور کے ولی کو یا سلطان کو ولایت منتقل ہو سکتی ہے؟

۳۔ کنواری بیٹی کا باپ غائب ہو جائے تو کیا ولایت منتقل ہوگی یا نہیں؟

Marfat.com

پہلا مسئلہ۔قریبی ولی کی موجودگی میں دور کے ولی کا حکم

اس مسئلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں: کبھی آپ نے فرمایا کہ قریبی ولی کی موجودگی میں دور کے ولی نے نکاح کرایا تو وہ فسخ کر دیا جائے گا۔ کبھی آپ نے ایسے نکاح کو جائز قرار دیا اور کبھی آپ نے قریبی ولی کو اختیار دیا کہ چاہے تو نکاح کو جائز مانے اور چاہے تو اسے فسخ کر دے ان کے یہ مختلف اقوال باپ کے اپنی کنواری بیٹی کے شادی کرانے یا وصی کے مجورہ (جس پر تصرف قانون کی رو سے غلط ہو) کی شادی کرانے سے متعلق نہیں ہیں کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں وہ قطعیت کے ساتھ کہتے ہیں کہ نکاح فسخ کر دیا جائے گا یعنی باپ کی موجودگی میں کنواری بیٹی کی شادی کوئی اور کرادے یا وصی کی موجودگی میں کوئی غیر مجورہ کا نکاح کرادے تو یہ شادی فسخ کر دی جائے گی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ باپ کی موجودگی میں کوئی غیر شادی نہیں کرا سکتا خواہ لڑکی کنواری ہو یا شوہر دیدہ۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا ولایت میں ترتیب شریعت سے ثابت ہے یا نہیں؟ اور اگر یہ محض حکم ہے تو اس کا تعلق قریبی ولی کے حقوق سے ہے یا یہ اللہ کا حق ہے؟ جن فقہا نے ترتیب کو شرعی حکم تصور نہیں کیا انہوں نے اقرب کی موجودگی میں دور کے ولی کے تصرف کو جائز قرار دیا اور جنہوں نے اسے شرعی حکم باور کیا اور یہ سمجھا کہ یہ ولی کا حق ہے انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ نکاح منعقد ہو جائے گا مگر ولی کی صوابدید پر منحصر ہوگا اسے جائز مانے تو نکاح جائز ہوگا اور اگر اسے ناجائز قرار دے دے تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ جن علما نے اسے حق خداوندی تسلیم کیا اُن کے نزدیک نکاح غیر منعقد ہوگا۔ مسلک مالکی میں ایک گروہ نے اس کی تردید کی ہے یعنی یہ کہ نکاح منعقد نہ ہو اور فسخ ہو جائے۔

دوسرا مسئلہ۔قریبی ولی کے غائب ہونے پر حکم

امام مالک کہتے ہیں کہ قریبی ولی غائب ہو جائے تو دور کے ولی کو ولایت منتقل ہو جاتی ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایسی صورت میں ولایت سلطان کو منتقل ہو جاتی ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ غائب ہونا مرجانے کے برابر ہے یا نہیں؟ کیوں کہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ موت کے بعد ولایت منتقل ہو جاتی ہے۔

تیسرا مسئلہ۔کنواری بیٹی کی شادی میں باپ کا غائب ہونا

اس مسئلہ میں مسلک مالکی میں بڑا اختلاف ہے اور کافی تفصیل پائی جاتی ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ باپ کتنا دور مقیم ہے یا غائب ہونے کی مدت طویل ہے یا قصر ہے یا باپ کا ٹھکانا معلوم ہے یا نامعلوم ہے۔ بیٹی نان نفقہ کی وجہ سے شادی کی ضرورت مند ہے یا اسے اپنی عزت آبرو کے بارے میں اندیشہ ہے یا دونوں مسائل اسے درپیش ہیں؟ اس طرح کی کافی پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں۔

مسلک مالکی میں اس پر اتفاق ہے کہ اگر باپ کے غائب ہونے کی مدت طویل ہو یا اس کی جائے قیام نامعلوم ہو یا وہ قید میں ہو اور لڑکی کو نفقہ مل رہا ہو اور اس کی آبرو بھی محفوظ ہو اور وہ خود شادی کی خواہش ظاہر نہ کرے تو اس کی شادی نہ کی جائے اور اگر وہ اس کی خواہش ظاہر کر دے تو باپ کے قید میں ہونے یا اس کی جائے قیام معلوم نہ ہونے کی صورت میں اس کی شادی کر دی جائے۔ البتہ مسلک مالکی میں اس پر اختلاف ہے کہ اگر باپ کی جائے قیام معلوم ہو تو بیٹی کی شادی کی جا سکتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ دور مقام پر رہتا ہو تو

Marfat.com

ایک قول کے مطابق بیٹی کی شادی کی جاسکتی ہے یہ امام مالک کا مسلک ہے اور دوسرے قول کے مطابق اس کی شادی نہیں کی جاسکتی یہ ابن وہب اور عبدالملک کا قول ہے۔ اگر نفقہ موجود نہ ہو یا اس کی آبرو محفوظ نہ ہو تو طویل مدت تک غائب رہنے' قید میں ہونے یا اس کو رہائش معلوم نہ ہونے کی تینوں حالتوں میں اس کی شادی کردی جائے۔ اس طرح اگر دو حالات جمع ہو جائیں اور بیٹی کی عصمت محفوظ نہ ہو تو اس کی شادی کی جاسکتی ہے خواہ وہ اپنی خواہش کا از خود اظہار نہ کرے۔

جہاں تک مجھے معلوم ہے' مسلک مالکی میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر غائب ہونے کی جگہ قریب ہو اور معلوم بھی ہو تو بیٹی کی شادی نہیں کی جاسکتی کیوں کہ اس کا امکان بہرحال موجود ہے کہ وہ پیام نکاح کسی کے یہاں بھیج دے۔ ان دونوں مصلحتوں کو سامنے رکھتے ہوئے (جن کی یہاں پوری رعایت کی جارہی ہے) یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر وقت تنگ ہو اور سلطان کو فساد اندیشہ ہو تو بیٹی کی شادی کی جاسکتی ہے اگرچہ باپ کی جائے قیام قریب ہو۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ قریبی ولی کی موجودگی میں دور کے ولی کا شادی کرانا جائز ہے تو صورت یوں ہوگی کہ اگر عورت نے دو اولیاء کے سپرد کردیا ہے اور دونوں نے اس کی شادی کرادی ہے تو دو صورتیں ہوسکتی ہیں کہ ایک یہ کہ ولی کا عقد دوسرے ولی پر مقدم ہو۔ یا دوسرے یہ کہ دونوں کے عقد کا وقت ایک ہی ہو پھر یہ صورت ہوسکتی ہے کہ عقد اول معلوم ہے یا نامعلوم ہے اگر عقد اوّل معلوم ہو تو علما کا اتفاق ہے کہ پہلا عقد ہی درست ہوگا بشرطیکہ کسی نے عورت کے ساتھ ہم بستری نہ کی ہو۔ لیکن اگر دوسرے نے ہم بستری کرلی ہو تو اس میں علما کا اختلاف ہوگیا ہے۔ ایک گروہ کے مطابق پہلے ولی کا عقد درست ہے اور دوسرے گروہ کے مطابق دوسرے ولی کا درست ہے اور یہی امام مالک اور ابن القاسم کا مسلک ہے اور پہلا مسلک امام شافعی اور ابن عبدالحکم کا ہے۔ اگر دونوں نے ایک ہی وقت میں عقد کیا ہے تو میرے علم کے مطابق اس نکاح کے فسخ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہم بستری کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ عموم اور قیاس میں تعارض پایا جاتا ہے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

اَیّما امرَاۃٍ اَنکحَھَاوَلِیّان فَھِی لِلاوّل مِنھُمَا

(جس عورت کا نکاح دو اولیاء نے کردیا ہو وہ پہلے نکاح پر عمل کرے گی۔)

اس حدیث کے عام ہونے کا تقاضا ہے کہ پہلے عقد کو درست مانا جائے خواہ دوسرے شوہر نے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ جن فقہا نے ہم بستری کی رعایت کی ہے انہوں نے اس نکاح کو اس مکروہ بیع سے تشبیہ دی ہے جس میں خرید کردہ سامان ضائع ہوگیا ہو (اس بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے) مگر یہ قیاس کمزور ہے۔

اگر یہ معلوم نہ ہو کہ کس ولی نے پہلے نکاح کیا ہے تو جمہور فقہا اس نکاح کو فسخ کردینے کے قائل ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ نکاح اس وقت ہوگا جبکہ کسی نے ہم بستری نہ کی ہو۔ قاضی شریح کہتے ہیں کہ عورت کو اختیار ہوگا وہ جسے پسند کرے گی وہی اس کا شوہر ہوگا یہ شاذ قول ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے بھی یہی مروی ہے۔

Marfat.com

چوتھا مسئلہ۔ ولی کا شادی سے روکنا

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ ولی اپنے زیر تولیت عورت کو شادی سے نہیں روک سکتا بشرطیکہ اس نے کفو سے شادی کی خواہش کی ہو اور مہر مثل کی ادائیگی ہو رہی ہو۔ وہ اس صورت میں اپنا معاملہ سلطان کے پاس لیجائے گی اور باپ کے علاوہ کوئی اور ولی ہے تو اس کی شادی کرادے گا۔ البتہ مسلک مالکی میں اس میں اختلاف ہے۔

اس اتفاق کے بعد علما میں اس پر اختلاف ہو گیا ہے کہ کیا اس میں قابل اعتبار کفو ہے اور کیا مہر مثل اس میں شامل ہے یا نہیں؟ اسی طرح علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت اُن اولیاء کی رائے بھی مسترد کر سکتی ہے جنہیں اُس پر جبر کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر کفو کی شرط پوری نہیں ہو رہی جیسے کنواری بیٹی کا باپ سے معاملہ ہے۔ اگر بیٹی نابالغ ہے تو متفقہ طور پر اسے منع کرنے کا حق ہے اور بالغ ہے یا کم سن تو ہے مگر شوہر دیدہ ہے تو وہ مسترد کر سکتی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا۔ اسی طرح مجبور لڑکی کے سلسلہ وصی کا معاملہ بھی ہے۔

کفو کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس میں دین معتبر ہے البتہ محمد بن حسن سے روایت ہے کہ دین داری واجب الاعتبار نہیں ہے۔ مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کنواری بیٹی کی شادی باپ اگر کسی شرابی سے یعنی فاسق سے کر دے تو وہ شادی سے منع کر سکتی ہے اور حاکم وقت اس پر غور کر کے میاں بیوی میں تفریق کرا سکتا ہے۔ یہی معاملہ اس وقت بھی ہوگا جب کسی ایسے شخص سے وہ شادی کرائے جس کی آمدن حرام ہو یا جو طلاق دینے کی بہت قسمیں کھاتا ہو۔

نسب کفو میں قابل اعتبار ہے یا نہیں اس میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح آزادی' خوشحالی اور صحت کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام مالک کا مشہور مسلک ہے کہ مولیٰ کا نکاح عرب سے جائز ہے۔ انہوں نے آیت قرآنی سے استدلال کیا۔

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَكُمْ (الحجرات : ۱۳)

امام احمد اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ کوئی عرب عورت کسی مولیٰ سے شادی نہیں کر سکتی۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ قریشی عورت کسی قریشی مرد ہی سے اور عرب عورت کسی عرب مرد ہی سے شادی کر سکتی ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث نبوی کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

تُنكَحُ المرأةُ لِدِينِهَا وَجَمالِهَا وَما لهَا وَحَسَبِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّيْنِ تَرِبَتْ يَمِينُكَ

(عورت سے شادی اس کے دین' خوبصورتی' دولت اور حسب ونسب کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔ اللہ تمہارا بھلا کرے تم دیندار عورت کو ترجیح دو۔)

بعض فقہا کہتے ہیں کفو میں صرف دین قابل اعتبار ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّيْن بالکل واضح ہیں۔ بعض فقہا کے نزدیک حسب اور مال بھی دین ہی کی طرح معتبر ہیں۔ کفو کے دائرہ سے خروج اجماع ہی کے ذریعہ سے کوئی چیز نکل سکتی ہے، اور وہ حسن ہے۔ حسن کفو میں شامل نہیں ہے۔ جو فقہا جسمانی عیب کی وجہ سے نکاح کو مسترد کرنے کے قائل ہیں وہ صحت کو کفو کے دائرہ میں شامل تصور کرتے ہیں۔ اس بنیاد پر حسن وجمال کو ایک طرح سے معتبر کہا جا سکتا ہے۔ مسلک مالکی میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فقر وفاقہ کی صورت میں باپ کے ذریعہ کنواری بیٹی کا منعقد ہونے والا نکاح بھی فسخ ہو سکتا ہے یعنی جبکہ شوہر فقیر ومحتاج ہو اور نفقہ دینے پر قادر نہ ہو کیوں کہ مال ان کے نزدیک کفو کے دائرہ میں شامل ہے امام ابوحنیفہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

آزادی کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ کفو میں شامل ہے کیوں کہ سنت سے ثابت ہے کہ لونڈی آزاد ہو جائے تو فسخ نکاح کا اسے اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔

مہر مثل کو امام مالک اور امام شافعی کفو میں شامل نہیں سمجھتے اور باپ اپنی کنواری بیٹی کا نکاح مہر مثل سے کم میں کر سکتا ہے اور صاحب عقل شوہر دیدہ اگر راضی ہو تو ولی کو چوں چرا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ امام ابوحنیفہ کفو کے لیے مہر مثل کو ضروری تصور کرتے ہیں۔

باپ کے مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ باپ اپنی کنواری بیٹی کے مہر کو گھٹا سکتا ہے یا نہیں؟ شوہر دیدہ کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ صاحب عقل ہو تو کیا مہر کے معاملہ میں ولایت اس سے اُسی طرح ختم ہو جاتی ہے جس طرح مالی تصرفات میں ختم ہو جاتی ہے یا مقدار مہر سے ولایت اس طرح ختم نہیں ہوتی جس طرح نکاح میں تصرف سے ولایت ختم نہیں ہوتی جبکہ مہر نکاح ہی کے اجزاء میں سے ہے؟ یہ قول ولایت کو شرط نہ ماننے والوں سے زیادہ اسے شرط قرار دینے والوں کے لیے سازگار اور مناسب حال ہے مگر معاملہ برعکس ہو گیا ہے۔

ولایت ہی سے متعلق ایک اور مشہور مسئلہ ہے وہ یہ کہ ولی اپنے زیر تولیت عورت کا نکاح اپنے آپ سے کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعی نے حاکم اور گواہ پر قیاس کر کے اسے ممنوع قرار دیا ہے یعنی حاکم خود اپنا فیصلہ نہیں کر سکتا نہ گواہ اپنے لئے گواہی دے سکتا ہے۔ امام مالک نے اسے جائز کہا ہے مگر مجھے ان کی کسی دلیل کا پتہ نہیں ہے سوائے اس روایت کے کہ نبی ﷺ نے اُم سلمہؓ سے بغیر کسی ولی کے شادی کی تھی۔ کیوں کہ ان کے بیٹے کم سن تھے اور اس حدیث کے کہ "آپؐ نے صفیہ کو آزاد کیا اور ان کا مہر ان کی آزادی کو قرار دیا" امام شافعی کے نزدیک نکاح نبوی کا اصول یہ ہے کہ وہ آپؐ کے ساتھ مخصوص معاملات تھے تا آنکہ اس کے عام ہونے کی کوئی دلیل ہو کیونکہ آپ کی شادیاں زیادہ تر خصوصی نوعیت کی تھیں البتہ امام المسلمین کے سلسلہ میں امام شافعی کے مختلف اقوال ہیں۔

فصل ثانی

گواہان نکاح پر گواہی

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک کا متفقہ فتویٰ ہے کہ گواہی نکاح کے لیے شرط ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ تکمیلی شرط ہے جس کی ضرورت ہم بستری کے وقت ہوتی ہے یا شرط صحت ہے جو عقد نکاح کے وقت پوری ہونی چاہئے۔ اس پر تمام علما کا اتفاق ہے کہ خفیہ نکاح جائز نہیں ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ اگر دو گواہ موجود ہوں مگر انہیں چھپانے کی تاکید کر دی جائے تو یہ خفیہ نکاح مانا جائے یا نہیں؟ امام مالک کے مطابق اس طرح کا نکاح خفیہ مانا جائے گا اور فسخ کر دیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ نکاح خفیہ نہیں ہوگا۔

سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیا اس میں گواہی کوئی شرعی حکم ہے یا اس کا مقصد اختلاف یا انکار کے دروازے کو بند کرنا ہے؟ جن فقہا نے اسے حکم شرعی تصور کیا ہے انہوں نے شہادت کو شرط صحت مانا ہے اور جن لوگوں نے اسے سد باب کا ذریعہ بتایا ہے انہوں نے اسے تکمیلی شرط قرار دیا ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے۔

Marfat.com

لانِکاحَ اِلاّ بِشَاهِدَیْ عَدْلٍ وَ وَلِیّ مرُشدٍ

(دو عادل گواہوں اور ایک نیک ولی کے بغیر نکاح درست نہیں۔)

صحابہ کرام سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی ہے۔ بہت سے لوگ اسے اجماع کی فہرست میں رکھتے ہیں جبکہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ یہ حدیث مرفوع ہے اس کا تذکرہ دار قطنی نے کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کی سند میں مجہول الحال لوگ بھی ہیں۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک دو فاسق آدمیوں کی گواہی سے بھی نکاح ہو جاتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک شہادت سے مراد فقط اعلان وتشہیر ہے۔ امام شافعی کے نزدیک شہادت میں اعلان اور قبول دونوں شامل ہیں اسی لئے انہوں نے گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط لگائی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر گواہوں کو چھپانے کی تاکید کر دی گئی ہے تو اس گواہی میں اعلان متضمن نہیں ہوگا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس چیز میں گواہی موجود ہے کیا اسے خفیہ کہا جا سکتا ہے؟ اعلان کی شرط لگانے کے سلسلہ میں اصل دلیل پر قول رسولؐ ہے:

اَعْلِنُوا هٰذا النِّکاحَ وَاضْرِبُوا عَلَیْهِ بالدُّفُوفِ

(نکاح کا اعلان کرو اور اس پر دف بجاؤ۔)

اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ اس طرح کے نکاح کے بارے میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس قسم کا نکاح خفیہ ہے اور اس میں اگر عورت نے اقدام کیا تو اسے رجم کیا جائے گا۔ امام ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ گواہی نکاح کے لیے نہ شرطِ صحت ہے نہ شرطِ تکمیل، حسن بن علیؓ نے اسی پر عمل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے بغیر گواہ کے شادی کر لی پھر نکاح کا اعلان کر دیا۔

فصل ثالث

مہر

مہر پر گفتگو چھ عنوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ مہر کا حکم اور اس کے ارکان

۲۔ بیوی کو مہر ادا کرنے کے وقت کا تعین

۳۔ مہر کو نصف کرنا

۴۔ تفویض اور اس کا حکم

۵۔ مہر فاسد اور اس کا حکم

۶۔ مہر میں زوجین کا اختلاف

Marfat.com

پہلا عنوان۔ مہر کا حکم اور اس کے ارکان

اس عنوان کے تحت چار مسائل پر گفتگو ہوگی:

۱۔ مہر کا حکم

۲۔ مہر کی مقدار

۳۔ مہر کی جنس اور اس کی صفت

۴۔ مہر کی تاخیر

پہلا مسئلہ: مہر کا حکم

علما کا اتفاق ہے کہ مہر صحت نکاح کی شرط ہے اور اس کے ترک پر باہمی اتفاق کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً (النساء: ۴)

(اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرو۔)

فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (النساء: ۲۵)

(اُن کے سرپرستوں کی اجازت سے اُن سے نکاح کرو اور اُن کے مہر ادا کرو۔)

دوسرا مسئلہ: مہر کی مقدار

اس پر علما کا اتفاق ہے کہ مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار کی کوئی حد نہیں ہے۔ البتہ اس کی کم سے کم مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام اسحٰق، امام ابوثور اور تابعین میں سے مدنی فقہا کہتے ہیں کہ اس کی قلیل ترین مقدار کی کوئی حد نہیں ہے۔ جو مقدار بھی کسی چیز کی قیمت بن سکے وہ مہر ہو سکتی ہے۔ یہی قول ابن وہب مالکی کا بھی ہے۔ ایک گروہ قلیل ترین مقدار مہر کی تحدید کو ضروری سمجھتا ہے مگر اس میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ اس میں دو مسلک بڑے مشہور ہیں، ایک امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے اور دوسرا مسلک امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ مہر کی قلیل ترین مقدار ایک دینار سونے کی چوتھائی یا تین درہم وزن چاندی یا تین درہم کے مساوی کوئی چیز ہے یہ ان کا مشہور قول ہے۔ ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ ایک دینار سونے یا تین درہم وزن چاندی کے مساوی کوئی چیز قلیل ترین مقدار ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ قلیل ترین مقدار مہر دس درہم ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ مقدار پانچ درہم ہے اور ایک قول چالیس درہم کا ہے۔

مقدار کی تعیین میں اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ کیا مہر ایسا عرض ہے جس میں قلیل و کثیر پر باہمی رضامندی معتبر ہے جس طرح بیع کی دیگر صورتوں میں ہوتا ہے یا یہ محض عبادت اور متعین ہے؟ اس پہلو سے کہ مرد مہر کے بدلے عورت پر دائمی منفعت کی ملکیت حاصل کر لیتا ہے یہ عرض کے مشابہ ہے اور یہ اس پہلو سے عبادت کے مشابہ کہ باہمی رضامندی سے بھی یہ ساقط نہیں ہوتا۔

اس قیاس میں اختلاف کی دوسری وجہ اس حدیث کے مقتضی کا تعین ہے، جو تحدید کا تقاضا نہیں کرتی۔ وہ قیاس جو تحدید کا تقاضا کرتا ہے، وہ جیسا کہ ہم نے عرض کیا عبادت ہے اور عبادت متعین ہوتی ہیں۔ وہ حدیث، جس کے مفہوم سے عدم تحدید کا تقاضا پیدا ہوتا ہے، وہ حدیث سہل بن سعد الساعدی نے روایت کی ہے اور یہ متفق علیہ ہے۔ اس کا مضمون یہ ہے:

ایک عورت اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اس نے درخواست کی کہ اے اللہ کے رسول میں نے اپنے آپ کو آپؐ کی خدمت میں ہبہ کیا ہے اور وہ دیر تک کھڑی رہی۔ ایک شخص کھڑا ہوا اور بولا اے اللہ کے رسول ﷺ اگر آپ کو اس عورت کی حاجت نہیں ہے تو مجھ سے اس کی شادی کر دیجئے۔ اللہ کے رسولؐ نے پوچھا ''کیا تمہارے پاس مہر میں دینے کے لیے کچھ ہے؟'' اس نے کہا میرے پاس تو بس میرا ازار ہے۔ آپؐ نے فرمایا ''اگر اسے ازار دے دو گے تو کیا بغیر ازار کے بیٹھے رہو گے' کوئی اور چیز تلاش کرو'' اس نے کہا میرے پاس تو کچھ نہیں۔ آپؐ نے فرمایا ''تلاش کرو خواہ لوہے کی کوئی انگوٹھی ہی ہو'' اس آدمی نے تلاش کیا مگر اسے کچھ نہ ملا تب آپؐ نے پوچھا ''کیا تمہیں قرآن کا کوئی حصہ یاد ہے؟'' اس نے کہا ہاں فلاں فلاں سورتیں یاد ہیں۔ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا ''تجھے قرآن کا جو حصہ یاد ہے اس کے عوض میں نے اس عورت کا تجھ سے نکاح کر دیا''

ان علما کا استدلال ہے کہ حدیث کے الفاظ اِلْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَماً مِّنْ حَدِيْدٍ (تلاش کرو خواہ لوہے کی کوئی انگوٹھی ہی مل جائے) اس بات پر دلیل ہیں کہ قلیل ترین مقدار کی کوئی حد نہیں ہے کیوں کہ اگر کوئی اس طرح کی مقدار ہوتی تو آپؐ اس کی وضاحت فرماتے اس لئے کہ وقت ضرورت سے بیان کو موخر کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ استدلال جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں واضح ہے جبکہ تحدید کے ہم نوا فقہا جس قیاس کو بنیاد بناتے ہیں اس کے مقدمات بھی تسلیم شدہ نہیں ہیں۔

تحدید کے قیاس کی بنیاد دو مقدمات پر ہے۔ ایک یہ کہ مہر عبادت ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ عبادت متعین ہوتی ہے۔ ان دونوں مقدموں میں مخالف کے لیے کلام کی گنجائش موجود ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت میں ایسی عبادات بھی ہیں جو متعین نہیں ہیں بلکہ اُن میں واجب بس اتنا ہی ہے جس پر لفظ کا اطلاق ہو جائے۔ مزید برآں اس میں عبادات سے کوئی مخصوص مشابہت بھی نہیں پائی جاتی۔ حدیث کے مفہوم پر اس قیاس کو ترجیح دینے والوں نے اصل میں اس احتمال کو پیش نظر رکھا کہ وہ حدیث اُس مخصوص شخص کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''تجھے قرآن کا جو حصہ یاد ہے اس کے عوض میں نے اس عورت کا تجھ سے نکاح کر دیا'' مگر یہ اصول حدیث کے خلاف ہے اگرچہ بعض روایات میں آتا ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

قُمْ فَعَلِّمْهَا

(چلو اسے قرآن کے ان حصوں کی تعلیم دو۔)

کیونکہ اس نے قرآن یاد ہونے کا اقرار کیا تھا۔ چنانچہ اس شخص نے اُن سورتوں کی تعلیم اُس عورت کو دی۔ اس طرح اجرت پر نکاح ہوا۔ علما نے مقدار مہر کی تعیین کے لیے جب کوئی بنیاد تلاش کرنا شروع کی تو قطع ید (ہاتھ کاٹنے کی سزا) کے نصاب سے زیادہ مشابہت والی کوئی چیز انہیں نہ ملی حالانکہ دونوں میں بڑا بعد ہے۔ انہوں نے اس معاملہ میں یہ قیاس استعمال کیا کہ نکاح میں بھی مال کے بدلے ایک عضو حلال ہوتا ہے اس لئے اس کی مقدار قطع ید کی مقدار کے مساوی رکھی جائے۔ اس قیاس کی کمزوری یہ ہے کہ مباح

Marfat.com

ٹھہرائے جانے میں محض لفظی اشتراک ہے کیوں کہ قطع (ہاتھ کاٹنا) اور وطئی (ہم بستری کرنا) میں بڑا فرق ہے۔ یہ پہلو بھی قابل توجہ ہے کہ قطع ید کو مباح کرنے کا عمل سزا، تکلیف اور نقصِ تخلیق کی جہت سے ہے اور نکاح میں مباح کرنے کا عمل محبت اور لذت کی رو سے۔ کمزور مشابہت پر کیے گئے اس قیاس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ فرع اور اصل کو جس بات میں مشابہ قرار دیا گیا ہے وہ لفظی نہیں معنوی مشابہت ہو اور اصل کے لیے حکم کی موجودگی اسی مشابہت کی رو سے ہو۔ یہ تمام شرطیں اس قیاس میں معدوم ہیں۔ مزید یہ کہ چونکہ اس قیاس میں مشابہت لفظ سے معلوم نہیں ہوتی اس لیے ایسا قیاس محققین کے نزدیک مردود ہے۔ مگر ان علما نے مفہوم حدیث کے برعکس تحدید کے اثبات میں اس قیاس کا استعمال نہیں کیا ہے بلکہ مقدار کی تحدید میں یہ قیاس انہوں نے استعمال کیا ہے۔ مفہوم حدیث کی بحث میں جو قیاس علما نے استعمال کیا ہے وہ زیادہ قوی ہے۔ عدم تحدید کی تائید ترمذی کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ ''ایک عورت نے نعلین کے عوض شادی کی تو اللہ کے رسول ﷺ نے پوچھا'' کیا نعلین کے عوض تو اپنے آپ اس کے حوالے کرنے پر راضی ہے؟'' اس نے کہا ہاں چنانچہ آپ نے اس کے نکاح کو جائز ٹھہرایا۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے۔

تحدید کے قائل علما نے جب چوری کے نصاب پر مہر کو قیاس کرنے پر اتفاق کر لیا تو مقدار کے سلسلہ میں اُن کے یہاں اسی طرح اختلاف ہو گیا جس طرح چوری کے نصاب میں تھا۔ امام مالک نے کہا کہ ایک چوتھائی دینار یا تین درہم مقدار ہے کیوں کہ چوری کا نصاب اُن کے نزدیک یہی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے دس درہم کو نصاب قرار دیا کیونکہ سرقہ کا نصاب ان کے نزدیک یہی ہے۔ ابن شبر نے پانچ درہم بتائے ہیں، ان کے نزدیک یہ سرقہ کا نصاب ہے۔

احناف نے اس قلیل ترین مقدار کے حق میں اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے حضرت جابرؓ نے بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لا مهر بأقل من عشرة دراهم

(دس درہم سے کم میں مہر نہیں ہے۔)

اگر یہ حدیث ثابت ہوتی تو سارے اختلافات کو دفع کر دیتی کیوں کہ اُس صورت میں حدیث سہل بن سعد الساعدیؓ کو خصوصی پر محمول کر لیا جاتا ہے مگر حضرت جابرؓ کی یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے کیوں کہ اس میں مبشر بن عبید نے الحجاج بن ارطاۃ سے بواسطہ عطاء، بواسطہ جابرؓ بیان کیا ہے اور مبشر اور الحجاج دونوں ضعیف ہیں اور حضرت عطا کی ملاقات حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں ہے اس لئے اس حدیث کو سہل بن سعدؓ کی حدیث سے متصادم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

تیسرا مسئلہ: مہر کی جنس

ہر وہ چیز مہر میں دی جا سکتی ہے جس کی ملکیت جائز ہو اور جو عوض میں کام آ سکے۔ البتہ دو چیزوں میں اختلاف ہے۔

۱۔ ملازمت پر نکاح کرنا

۲۔ لونڈی کی آزادی کو مہر بنانا

ملازمت پر نکاح کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں تین اقوال ہیں:

۱۔ جائز ہے

Marfat.com

۲۔ ممنوع ہے

۳۔ مکروہ ہے

امام مالک سے مشہور کرامت کا قول ہے اسی لئے وہ ایسے نکاح کو فسخ کرنے کے قائل ہیں بشرطیکہ ہم بستری نہ کی ہو۔ مالکیہ میں سے اصبغ اور سحنون نے اسے جائز قرار دیا ہے اور یہی امام شافعی کا بھی قول ہے اور ابن القاسم اور امام ابوحنیفہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے البتہ غلام کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اسے جائز کہتے ہیں۔

سبب اختلاف دو چیزیں ہیں:

کیا ماقبل اسلام کی شریعت ہمارے لئے واجب الاتباع ہے تا آنکہ دلیل اسے ختم کردے؟ یا معاملہ اس کے برعکس ہے؟ جن فقہا نے پچھلی شریعتوں کو لازم قرار دیا ہے انہوں نے نکاح کو جائز بتایا ہے کیوں کہ قرآن کا اعلان ہے کہ حضرت شعیبؑ نے موسیٰؑ سے کہا تھا۔

إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖ (القصص: ۲۷)

(میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تمہارے ساتھ کردوں بشرطیکہ تم آٹھ سال تک میرے ہاں ملازمت کرو۔)

جن فقہا نے پچھلی شریعتوں کو لازم نہیں مانا انہوں نے اجرت و ملازمت پر نکاح کو جائز تصور نہیں کیا۔ اختلاف کی دوسری وجہ یہ مسئلہ ہے کہ نکاح کو اجرت و ملازمت پر قیاس کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اجرت و ملازمت نامعلوم دھوکے کی بیوع میں سے ایک مستثنیٰ بیع ہے اسی لئے اصم اور ابن علیہ نے اس میں مخالف رائے اختیار کی ہے۔ معاملات میں لین دین کا اصول یہ ہے کہ ایک ثابت و معروف چیز کا دوسری ثابت اور معروف چیز سے تبادلہ ہوتا ہے جبکہ اجرت و ملازمت میں ثابت و معروف چیز کے مقابلے میں کچھ حرکات و افعال ہوتے ہیں جو ثابت نہیں ہوتی نہ ان کی مقدار متعین ہوتی ہے اسی لئے فقہا کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ مالک پر اجرت دینا کب واجب ہے۔

آزادی کو مہر تصور کرنے کی ممانعت تمام فقہا نے سوائے امام داؤد اور احمد کے کی ہے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد حدیث اور اصول کے درمیان تعارض ہے۔ ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسولؐ نے صفیہ کو آزاد کیا اور ان کی آزادی کو شادی کے عوض مہر قرار دیا'' مگر اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مخصوص معاملہ ہو کیونکہ شادی کے معاملے میں آپؐ کے بیشتر معاملات مخصوص ہیں۔ اصول سے اس حدیث کا تصادم اس طرح ہے کہ آزادی نام ہے ملکیت کو ختم کرنے کا اور یہ عمل کسی دوسری شکل میں اُسی چیز کو مباح کرنے پر مشتمل نہیں ہے کیوں کہ جب عورت آزاد ہوگئی تو اپنی مالک آپ ہوگئی، اب اُس پر نکاح لازم کیسے ہوگیا؟ اسی لئے امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر آزادی کے بعد وہ اس شادی کو ناپسند کرتی ہے تو بطور تاوان اپنی قیمت ادا کردے کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ اُس عورت نے قیمت تلف کردی ہے کیوں کہ مرد نے لطف اندوزی کی شرط پر ہی اپنا پیسہ ضائع کیا ہے۔ یہ تمام باتیں فعل نبوی سے متصادم نہیں ہیں۔ اگر یہ دوسروں کے لیے ناجائز ہوتا تو اللہ کے رسولؐ اس کی وضاحت ضرور کرتے۔ اصل یہ ہے کہ آپؐ کے تمام افعال

Marfat.com

ہمارے اوپر لازم ہیں الا یہ کہ دلیل سے آپ ؐ کا کوئی عمل مخصوص ٹھہرے۔

مہر کے وصفت کے بارے میں علما کا اس پر اتفاق ہے کہ متعین اوصاف ومقدار والے مہر پر نکاح منعقد ہوگا یعنی مہر کی جنس اور اس کی مقدار صراحت سے بیان کردی گئی ہو۔ اگر مہر متعین نہ ہو اور اوصاف کی صراحت نہ ہو تو اس کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر کوئی کہے کہ میں نے اس عورت کا نکاح تم سے ایک غلام یا خادم کے عوض کیا' اور اس نے غلام کی تفصیل نہیں بتائی جس سے اس کی قیمت متعین ہو سکے تو ایسے نکاح کو امام ابوحنیفہ اور مام مالک جائز کہتے ہیں اور امام شافعی اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اس طرح کے نکاح میں امام مالک کے نزدیک عورت کو مہر میں صراحت کردہ شئی کا اوسط ملے گا جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قیمت سے اس کی تلافی ہوگی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا نکاح کی حیثیت بیع کی ہے جہاں ایک دوسرے سے مقابلہ آرائی کی کیفیت ہوتی ہے یا اس سے آگے بڑھ کر نکاح کا مقصود ایک دوسرے کی تکریم ہے؟ جن فقہا نے ایک دوسرے سے مقابلہ آرائی میں نکاح کو بیع کی طرح قرار دیا انہوں نے اسے ناجائز کہا جس طرح صراحت نہ کردہ شے میں بیع اور خرید ناجائز ہوتی ہے اور جن فقہا نے نکاح کو باہمی تکریم کے معنی میں لیا انہوں نے اس قسم کے مہر کو جائز قرار دیا۔

مہر کی ادائیگی میں تاخیر کو ایک گروہ نے سرے سے ناجائز قرار دیا ہے جبکہ دوسرے گروہ نے اسے جائز کہا ہے اور یہ مستحب قرار دیا ہے کہ ہم بستری سے پہلے مہر ادا کردیا جائے یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے تاخیر کو درست قرار دیا ہے اُن میں سے بعض لوگوں نے محض ایک محدود مدت تک ہی تاخیر کو جائز کہا ہے اور اس مدت کی تعیین بھی کی ہے۔ بعض فقہا نے موت تک یا مستقل جدائی تک تاخیر کی اجازت دی ہے اور یہ امام اوزاعی کا مسلک ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے تاخیر کے معاملے میں نکاح بیع کے مانند ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے اسے بیع کے مشابہ قرار دیا انہوں نے موت یا جدائی تک تاخیر کو جائز نہیں تسلیم کیا اور جن فقہا کے نزدیک یہ بیع کے مشابہ نہیں ہے انہوں نے تاخیر کو جائز مانا اور جن فقہا نے تاخیر کو ممنوع قرار دیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی عبادت ہے۔

دوسرا عنوان: وجوب مہر کا وقت (یا) بیوی کو مہر ادا کرنے کے وقت کا تعین

علما کا اتفاق ہے کہ پورا مہر ہم بستری کے وقت یا موت سے پہلے ادا کرنا واجب ہے۔ ہم بستری سے پہلے پوری مہر کی ادائیگی واجب ہونے کی دلیل یہ آیت ہے۔

وَإِذَا أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا (النساء : ۲)

(اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ کر ہی لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں کچھ واپس نہ لینا) موت کے وقت پوری مہر کی ادائیگی واجب ہونے کی کوئی سماعی دلیل میرے علم میں نہیں ہے مگر اس پر اجماع ہے۔

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ہم بستری کے وقت مہر کی ادائیگی واجب ہونے میں باقاعدہ جماع کی شرط ہے یا یہاں بیوی کا خلوت میں ملنا کافی ہے جس میں پردے گرا دیئے گئے ہوں؟ امام مالک امام شافعی اور امام داؤد کہتے ہیں کہ پردہ گرانے سے صرف

Marfat.com

آدھا مہر واجب ہوتا ہے جب تک کہ جماع نہ ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ محض خلوت سے مہر واجب ہو جاتا ہے اِلّا یہ کہ شوہر حالت احرام میں ہو، مریض ہو، رمضان کے روزے سے ہو یا عورت حالت حیض میں ہو۔ ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ ہم بستری سے پورا مہر واجب ہو جاتا ہے اور اس میں کسی چیز کی شرط نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب صحابہ کرام کے حکم کا کتاب الٰہی کے ظاہر سے متعارض ہونا ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے منکوحہ سے ہم بستری کے بعد اس سے کچھ واپس لینے کی ممانعت کی ہے۔

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ (النساء: ۲۱)

(اور آخر تم اسے کس طرح لے لو گے جبکہ تم ایک دوسرے سے لطف اندوز ہو چکے ہو۔)

اور مطلقہ کے بارے میں تو نص موجود ہے کہ ہم بستری سے پہلے طلاق ہو گئی ہو تو نصف مہر ادا کرنا واجب ہے:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ (البقرہ: ۲۳۷)

(اور اگر تم نے ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دی ہو، لیکن مہر مقرر کیا جا چکا ہو، تو اس صورت میں نصف مہر دینا ہوگا۔)

یہ آیت جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، دونوں حالتوں میں یعنی ہم بستری سے پہلے اور بعد کی دونوں صورتوں میں نص ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری حالت نہیں اس سے بہت واضح طور پر ثابت ہو رہا ہے کہ مہر ہم بستری ہی سے واجب ہوتا ہے اور بظاہر مس (یعنی ہم بستری) سے مراد جماع ہے۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس کے لغوی معنی یعنی چھونا مراد لیا جائے اور غالباً اسی تاویل کو صحابہ کرامؓ نے اختیار کیا ہے۔ اسی لئے امام مالک نے کہا ہے کہ نامرد پر بھی مہر واجب ہے جب اس نے ایک عرصہ تک بیوی کے ساتھ رفاقت کے بعد طلاق دی ہو۔ چنانچہ انہوں نے مہر کو واجب قرار دینے میں جماع سے کم تر حالت کو بھی موثر مانا ہے۔

اس سلسلہ میں صحابہ کرامؓ سے جو احکام وارد ہیں کہ جس نے دروازہ بند کر لیا یا پردہ گرا لیا تو اس پر مہر واجب ہو گیا تو اس میں ان کے اقوال میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس کے ایک فروعی مسئلہ میں ہم بستری کے قائلین سے اختلاف منقول ہے وہ یہ کہ اگر میاں بیوی کے درمیان اختلاف ہو جائے یعنی بیوی تو مس کا دعویٰ کرے اور شوہر اس کا انکار کرے تو اس سلسلے میں امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ عورت کی بات معتبر ہوگی۔ ایک قول ہے کہ اگر رخصتی کا دخول ہے تو عورت معتبر ہوگی اور اگر ملاقات کا دخول ہے تو عورت کی تائید نہیں کی جائے گی۔ ایک اور قول کے مطابق اگر لڑکی کنواری ہے تو خواتین اس کے معاملہ میں جانچ پڑتال کر لیں گی۔ اس طرح مسلک مالکی میں تین اقوال ہو گئے۔ امام شافعی اور ظاہری علما کہتے ہیں کہ ہر حال میں بات مرد کی معتبر ہوگی کیوں کہ مرد ہی مدعیٰ علیہ ہے۔ امام مالک مدعیٰ علیہ پر قسم واجب ہونے میں اس امر کا اعتبار نہیں کرتے کہ وہ مدعیٰ علیہ ہے بلکہ ان کے نزدیک اکثر اعتبار شبہات کے قوی تر ہونے کا ہوتا ہے۔ اسی لئے بہت سے مواقع پر وہ مدعی کی بات معتبر مانتے ہیں بشرطیکہ اس کا شبہ قوی تر ہو۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ مسئلہ ہے کہ مدعیٰ علیہ پر یمین (قسم) کو واجب کرنا علت کے ساتھ ہے یا بغیر علت کے ہے؟ یہی معاملہ مدعی پر دلیل پیش کرنے کے وجوب کے بارے میں بھی ہے اس کی بحث اپنے مقام پر آئے گی۔

Marfat.com

تیسرا عنوان: مہر کو نصف کرنا

یہ مسئلہ علما کے درمیان مجمل طور پر متفقہ ہے۔ ہم بستری سے قبل طلاق دی ہو اور مہر پہلے ہو چکا ہو تو آدھا مہر ادا کرنا واجب ہے کیوں کہ آیت قرآنی فَنِصْفُ مَافَرَضْتُم (البقرہ:۲۳۷) کا حکم واضح ہے۔ یہاں نصف مہر کے سلسلہ میں بحث تین اصول معاملات میں ہے۔

۱۔ کس نکاح میں نصف مہر واجب ہے یعنی کون سا نکاح اس کا محل ہے؟

۲۔ کون سی طلاق اسے واجب کرتی ہے یعنی دخول سے قبل واقع ہونے والی طلاق کی نوعیت کیا ہو؟

۳۔ طلاق سے پہلے طاری ہونے والی تبدیلیوں کا کیا حکم ہے؟

امام مالک کے نزدیک وہی نکاح نصف مہر کا محل ہوگا جو صحیح ہو یعنی دخول سے قبول واقع ہونے والی طلاق نکاح صحیح میں واقع ہوئی ہو۔ اگر نکاح فاسد کا معاملہ درپیش ہے تو اگر میاں بیوی میں جدائی فسخ نکاح کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے اور فسخ سے پہلے طلاق واقع ہو گئی ہے تو اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔ نصف مہر صرف اُس طلاق کی وجہ سے ہوگا جو بیوی کے نہیں بلکہ شوہر کے اختیار میں ہو۔ جیسے شوہر کے اندر کوئی عیب نکل آئے اور بیوی طلاق کا مطالبہ کر دے۔ اسی طرح اگر بیوی کی جانب سے مطالبہ مہر یا تنگ دستی کی وجہ سے مطالبہ نفقہ کی صورت میں طلاق واقع ہو تو اس میں علما کے درمیان اختلاف ہے حالانکہ اس میں اور عیب کی بنا پر طلاق کا مطالبہ کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وہ فسخ نکاح جو طلاق کے حکم میں نہیں ہے اس سے مہر نصف نہیں ہوگا جبکہ فسخ عقد نکاح سے پہلے ہو یا مہر سے پہلے ہو یعنی صحت نکاح کو واجب کرنے والی چیزوں سے پہلے فسخ ہو جائے کیوں کہ اس میں بیوی کا کوئی اختیار سرے سے نہیں رہتا اور اگر عقد صحیح کو فسخ کرنے والی چیزیں درپیش ہوں مثال کے طور پر ارتداد یا رضاعت کے مسائل آ کھڑے ہوں تو اگر ان معاملات میں دونوں بے اختیار ہوں یا عورت کو اختیار ہو مرد کو نہ ہو تو مہر نصف نہیں ہوگا اور اگر مرد کو اختیار ہو جیسے وہ مرتد ہو جائے تو نصف مہر لازم آئے گا۔

اہل ظاہر علما کے مسلک کا تقاضا ہے کہ جو طلاق بھی رخصتی سے قبل واقع ہو اس میں مہر نصف ہو جائے گا خواہ بیوی کی وجہ سے طلاق ہوئی ہو یا شوہر کی وجہ سے اور جو فسخ نکاح کے حکم میں ہو طلاق کے حکم میں نہ ہو اس میں نصف مہر لازم نہیں ہوگا۔

سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیا یہ طریقہ معقول المعنیٰ ہے (جس کی علت اور مفہوم سمجھا جا سکے) جن فقہا نے اسے معقول المعنیٰ تصور کیا اور عورت کے لیے نصف مہر اس لئے لازم کیا کہ خریدار کی طرح وہ بھی خرید کردہ سامان واپس کر سکتی اور اپنی رقم لے سکتی ہے لیکن چونکہ نکاح اس مفہوم میں بیع سے مختلف ہے اس لئے عورت کے لیے اس حق کا عوض مقرر کر دیا' وہ فقہا کہتے ہیں کہ اگر عورت کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی ہے تو اسے کچھ نہ ملے گا کیوں کہ خرید کردہ سامان کو واپس کرنے اور رقم لینے کا جو حق اسے حاصل تھا وہ اس نے ساقط کر دیا ہے۔

جن فقہا نے مہر کو نصف کرنے کے معاملہ کو معقول المعنیٰ تصور نہیں کیا اور ظاہر الفاظ کی پیروی کی اُن کے نزدیک ہر طلاق میں نصف مہر واجب ہے خواہ اس کا سبب عورت بنی ہو یا مرد۔

طلاق سے قبل مہر پر آنے والی تبدیلیوں کا معاملہ یہ ہے کہ یہ تبدیلیاں یا عورت کی جانب سے ہوں گی یا منجانب اللہ ہوں گی منجانب اللہ طاری ہونے والی تبدیلیوں کی چار صورت ہو سکتی ہے' یا تو مہر کی پوری رقم تلف ہو جائے یا اس میں کمی واقع ہو جائے یا اس

میں اضافہ ہو جائے یا اضافہ اور کمی دونوں ایک ساتھ طاری ہو عورت کی جانب سے واقع ہونے والی تبدیلی کی شکل یا یہ ہوگی کہ وہ مہر کو ختم کر دے مثلاً بیچ دے، آزاد کر دے یا ہبہ کر دے یا اپنے ذاتی مفادات میں اسے خرچ کر لے یا اپنے شوہر کے ساز و سامان کی تیاری میں اسے صرف کر دے۔ امام مالک کے نزدیک زوجین تلف ہونے، اضافہ ہونے یا کم ہونے میں برابر کے شریک ہوں گے۔ امام شافعی کے مطابق نقصان اور تلف ہونے کی صورت میں آدھا مہر عورت کو واپس ملے گا مگر اضافہ شدہ کا نصف اسے نہیں ملے گا۔

اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ ہم بستری یا موت سے پہلے مہر کی مستقل مالک بیوی ہوتی ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے کہا کہ مذکورہ صورت میں بیوی مہر کی مستقل مالک نہیں ہوتی انہوں نے یہ موقف اپنایا کہ دونوں مہر میں برابر کے شریک ہیں جب تک کہ عورت آگے بڑھ کر شوہر کو اپنے منافع میں شریک نہ کر لے جن فقہا کے نزدیک عورت مستقل مالک ہوتی ہے اور نصف مہر وہ واجب حق ہے جو طلاق کے وقت ہی متعین ہو جاتا ہے اور ملکیت مستقل طور پر ثابت ہو جاتی ہے اُن کے نزدیک بیوی کے پاس سے جو تلف ہو گیا ہے شوہر اسے واپس لے سکتا ہے اور اگر بیوی اپنے فوائد میں اسے صرف کر لے تو اس کے آدھے مہر کے ضامن ہونے میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر بیوی معمول کے مطابق گھر کے ساز و سامان کی خریداری میں اسے صرف کر لے تو کیا خرید کردہ سامان کا نصف اسے واپس کیا جائے گا یا مہر کا نصف یعنی قیمت اسے واپس ملے گی؟ امام مالک کے مطابق خرید کردہ سامان کا نصف اسے واپس ملے گا اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک قیمت یعنی مہر کا آدھا حصہ ملے گا۔ یہاں ایک اور مشہور فروعی مسئلہ میں جس کا تعلق دلیل سماعی سے ہے اختلاف ہے وہ یہ کہ کیا باپ اپنی کنواری بیٹی کا نصف مہر معاف کر سکتا ہے۔ جبکہ ہم بستری سے پہلے طلاق ہوئی ہو اور کیا آقا اپنی لونڈی کا نصف مہر معاف کر سکتا ہے؟

امام مالک کا قول ہے کہ یہ جائز ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے اختلاف کا سبب وہ احتمال ہے جو درج ذیل آیت میں پایا جاتا ہے:

إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (البقرہ:۲۳۷)

(یہ اور بات ہے کہ عورت معاف کر دے یا وہ مرد جس کے اختیار میں عقد نکاح ہے معاف کر دے۔)

یہاں لفظ یعفو ہے عُفو کا لفظ کلام عرب میں کبھی معاف کرنے اور ساقط کر دینے کے معنی میں آتا ہے اور کبھی ہبہ کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ میں ضمیر کا مرجع کون ہے؟ ولی یا شوہر جن فقہا نے مرجع شوہر کو قرار دیا ہے انہوں نے عفو کے معنی ہبہ کرنے کے لئے ہیں اور جن لوگوں کے نزدیک ضمیر کا مرجع ولی ہے اُن کے ہاں عفو ساقط کرنے کے معنی میں ہے۔ ایک گروہ نے شاذ رائے اختیار کی ہے وہ یہ کہ ہر ولی کو حق حاصل ہے کہ عورت کے لئے واجب مہر کو نصف کر سکے۔ اس آیت میں موجود دونوں احتمالات کی حیثیت یکساں ہونے کا امکان ہے۔ مگر ایک مسئلہ اہم ہے وہ یہ کہ جن لوگوں نے ضمیر کا مرجع کا شوہر کو قرار دیا ہے انہوں نے کوئی زائد شرعی حکم نہیں لگایا ہے کیوں کہ شریعت میں لازمی طور پر یہ معلوم و معروف ہے اور جن فقہا نے ضمیر کا مرجع ولی کو مانا ہے خواہ وہ باپ ہو یا کوئی اور انہوں نے شریعت میں اضافہ کیا ہے اور اس لئے اُن پر واجب ہے کہ کوئی ایسی دلیل پیش کریں جس سے معلوم ہو کہ شوہر کے مقابلہ میں ولی کو مرجع ماننا زیادہ مناسب اور واضح ہے اور یہ کار دشوار ہے۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ کم سن عورت اور مجورہ کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے نصف مہر کو ہبہ کر دے۔ ایک گروہ کی شاذ رائے

Marfat.com

ہے کہ وہ ہبہ کرسکتی ہے کیوں کہ آیت إلاّ أن یعفون بالکل عام ہے۔

اس باب میں مختلف فیہ مسئلہ ایک اور ہے کہ عورت اپنے شوہر کو مہر ہبہ کردے پھر ہم بستری سے قبل طلاق ہوجائے' اس صورت میں امام مالک کا مسلک ہے کہ عورت کو کچھ واپس نہیں ملے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ نصف مہر اسے واپس ملے گا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ طلاق کے بعد شوہر کا واجبی حق نصف مہر خود مہر کے اندر ہے یا وہ عورت کے ذمہ ہے؟ جو فقہا عین مہر کے اندر واجبی حق مانتے ہیں اُن کے نزدیک عورت کو کچھ واپس نہیں ملے گا کیوں کہ شوہر پورے مہر کا مالک ہو چکا ہے اور جو فقہا اسے عورت کے ذمہ قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ شوہر واپس کرے گا اگر چہ بیوی نے اسے ہبہ کر دیا ہے جس طرح اپنا مال وہ اسے ہبہ کر دیتی تو یہی معاملہ ہوتا۔ امام ابوحنیفہ نے اس مسئلہ میں قابض ہونے اور نہ ہونے میں فرق کیا ہے اگر عورت مہر پر قابض ہو کر ہبہ کرے تو مرد کو آدھا مہر ملے گا اور اگر قابض ہونے سے پہلے عورت نے ہبہ کر دیا ہے تو مرد کو کچھ نہیں ملے گا' گویا امام موصوف کی رائے ہے کہ حق عین مہر میں ہے جبکہ وہ عورت کے قبضہ میں نہ ہو اور اگر عورت کے قبضہ میں آ گیا ہو تو اسی کے ذمہ ادائیگی ہوگی۔

چوتھا عنوان: نکاح تفویض کا مہر (یا) تفویض اور اس کا حکم

اس پر اجماع ہے کہ نکاح تفویض جائز ہے اور وہ یہ کہ مہر کے بغیر عقد نکاح ہو جائے۔ ارشاد خداوندی ہے:

لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً (البقرہ: ۲۳۶)

(تم پر کچھ گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دے دو قبل اس کے کہ ہاتھ لگانے کی نوبت آئے یا مہر مقرر ہو) اس مسئلہ میں دو مقامات پر علما کے درمیان اختلاف ہے۔

۱۔ جب عورت تعین مہر کا مطالبہ کرے اور مقدار کے بارے میں زوجین میں اختلاف ہو جائے۔

۲۔ جب شوہر کی موت ہو جائے اور اس نے مہر طے نہ کی ہو تو بیوی کو مہر ملے گا یا نہیں؟

پہلا مسئلہ: عورت کی طرف سے مہر متعین کرنے کا مطالبہ

عورت جب مہر متعین کرنے کا مطالبہ کرے تو ایک گروہ کے نزدیک مہر مثل متعین کر دیا جائے اور اس میں شوہر کو کوئی اختیار نہ رہے فیصلہ کے بعد اگر وہ طلاق دے تو اس گروہ کے بعض فقہا کے نزدیک عورت کو نصف مہر ادا کر دیا جائے اور اسی گروہ کے بعض فقہا کے مطابق عورت کو کچھ نہیں ملے گا کیوں کہ عقد نکاح کے وقت مہر مقرر نہیں ہوا ہے یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

امام مالک اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ شوہر کو تین باتوں کا اختیار حاصل رہے گا' یا وہ طلاق دے دے اور مہر متعین نہ کرے' یا عورت کے مطالبہ کے مطابق مہر متعین کر دے یا مہر مثل متعین کر دے اور اسے لازم کر دے۔

مہر کے مطالبہ کے بعد طلاق واقع ہونے کی صورت میں شوہر کو بغیر کوئی اختیار دیئے ہوئے مہر مثل کو واجب کرنے یا نہ کرنے کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ ارشاد خداوندی کے مفہوم میں مختلف آرائے ہونا ہے کہ:

Marfat.com

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَا لَمْ تَمَسُّوهُنُّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً (البقرہ:۲۳۶)

(تم پر کچھ گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دے دو قبل اس کے کہ ہاتھ لگانے کی نوبت آئے یا مہر مقرر ہو۔)

مہر کے ساقط ہونے میں یہ آیت عام ہے خواہ طلاق کی وجہ تعین مہر میں اختلاف ہو یا کچھ اور؟ اور کیا گناہ نہ ہونے کا مفہوم یہ ہوسکتا ہے کہ ہر حال میں مہر ساقط ہو جاتا ہے یا یہ مفہوم نہیں لیا جاسکتا؟ اس آیت میں احتمال موجود ہے اگر چہ زیادہ واضح یہی محسوس ہوتا ہے کہ ہر حال میں مہر ساقط ہو جائے کیوں کہ قرآن ہی کا اعلان ہے:

وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ (البقرہ:۲۳۶)

(اور انہیں کچھ نہ کچھ ضرور دو خوشحال آدمی اپنی مقدرت کے مطابق اور غریب اپنی مقدرت کے مطابق دے۔)

میرے علم کی حد تک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر ابتدا ہی میں طلاق دے دے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ جن فقہا نے نکاح غیر تفویض میں ہم بستری سے پہلے طلاق ہونے کی صورت میں عورت کے لیے نصف مہر کے ساتھ متعہ (کچھ ساز وسامان) کو واجب قرار دیا ہے اور نکاح تفویض میں مہر مثل کی ادائیگی کو واجب کہا ہے انہیں اس میں متعہ کے ساتھ مہر مثل کا نصف لازم کرنا چاہئے کیوں کہ آیت نکاح تفویض میں مہر کو ساقط کرنے سے تعرض نہیں کرتی وہ تو تعیین مہر سے پہلے طلاق کو مباح قرار دیتی ہے۔ اس لئے اگر مطالبہ کی صورت میں نکاح تفویض مہر مثل کو واجب قرار دیتا ہے تو طلاق ہو جانے کی صورت میں اسے نصف ہو جانا چاہئے جس طرح وہ مہر متعین میں نصف ہو جاتا ہے۔ اسی لئے امام مالک کہتے ہیں کہ شوہر کو اختیار حاصل ہونے کے باوجود اس میں مہر مثل لازم نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: شوہر کی وفات پر مہر کا معاملہ

مہر کی تعیین اور عورت سے ہم بستری کرنے سے پہلے شوہر کی وفات ہو جائے تو امام مالک ان کے اصحاب اور امام اوزاعی کہتے ہیں کہ عورت کو مہر نہیں ملے گا البتہ وراثت میں حصہ اور کچھ ساز وسامان ملے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عورت کو مہر مثل اور وراثت کا حصہ ملے گا یہی امام احمد اور امام داؤد کا بھی قول ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں البتہ شوافع میں غالب رجحان امام مالک کے قول کی طرف ہے۔

اختلاف کا سبب قیاس اور حدیث میں تعارض ہے حدیث وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ سے اس مسئلہ میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔ میں اپنی رائے بتاتا ہوں اگر یہ صحیح ہے تو اللہ کی جانب سے ہے اور اگر یہ غلط ہے تو میری اپنی غلطی ہے۔ میری رائے میں عورت کو اُس جیسی دوسری عورتوں کا مہر ملنا چاہئے نہ کم نہ زیادہ وہ عدت گزارے اور میراث میں سے اپنا حصہ لے۔ یہ سن کر معقل بن یسار اشجعیؓ کھڑے ہوئے اور فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے وہی فیصلہ کیا ہے جو اللہ کے رسول ﷺ نے بروع بنت واشق کے بارے میں کیا تھا۔ اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤدؒ امام نسائی اور امام ترمذی نے کی ہے اور آخر الذکر نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ اس حدیث کی مخالفت میں قیاس کہتا ہے کہ مہر ایک مبادلہ اور عوض ہے جب سامان پر قبضہ نہیں ہوا تو عوض واجب کیسے ہوگا۔ گویا بیع پر قیاس کیا ہے۔ المزنی امام شافعی سے اس مسئلہ میں نقل کرتے ہیں کہ اگر حدیث بروع ثابت ہے تو سنت کی موجودگی میں کسی کا قول معتبر نہیں ہے۔ امام شافعی کی یہ بات بالکل درست ہے واللہ اعلم

Marfat.com

پانچواں عنوان: مہر فاسد اور اس کا حکم

مہر میں دی گئی چیز یا تو خود فاسد ہو سکتی ہے یا جہالت یا عذر جیسی صفت کی وجہ سے فاسد ہو سکتی ہے۔ بعینہ فاسد ہونے کی مثال شراب' خنزیر اور ایسی چیزوں کو مہر میں دینا ہے جن کی ملکیت جائز نہیں ہے۔ عذر یا جہالت کی بنا پر جو مہر فاسد ہوتا ہے اس کی بیع پر قیاس کیا گیا ہے چنانچہ اس میں پانچ مشہور مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: بعینہ فاسد مہر

اگر مہر میں شراب' خنزیر' ایسا پھل جو پکا نہ ہو اور بھاگا ہوا اونٹ دیا جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد نکاح درست ہے جبکہ مہر مثل لازم ہوگا۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں دو اقوال مروی ہیں: ایک قول کے مطابق عقد نکاح فاسد ہے اور اسے فسخ کر دیا جائے گا خواہ ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ یہ ابوعبید کی روایت ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اگر ہم بستری کر لی ہے تو عقد ثابت ہے اور عورت کو مہر مثل ملے گا۔

اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ اس سیاق میں نکاح کا حکم بیع کی طرح ہوگا یا نہیں جن فقہا نے اسے بیع کے حکم کی مانند سمجھا انہوں نے کہا کہ مہر فاسد ہونے کی وجہ سے نکاح بھی فاسد ہو گیا جس طرح قیمت فاسد ہونے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور جن فقہا نے یہ رائے اختیار کی کہ عقد نکاح کی صحت کے لیے مہر کی صحت شرط نہیں ہے اور دلیل یہ دی کہ عقد نکاح کی صحت کے لیے مہر کا تذکرہ بطور شرط نہیں ہے' انہوں نے یہ فیصلہ دیا کہ نکاح ہو جائے گا اور مہر مثل ادا کر کے اس کی تصحیح کر دی جائے گی۔ ہم بستری کرنے اور نہ کرنے کی وجہ سے جو فرق قائم کیا گیا ہے وہ کمزور ہے۔ امام مالک کے اصول کا تقاضا ہے کہ بیع پر قیاس کرتے ہوئے بعینہ حرام مہر اور کسی صفت کی وجہ سے حرام شدہ مہر میں فرق کیا جائے مجھے اس سلسلہ میں کوئی نص اس وقت یاد نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: مہر کے ساتھ بیع کی شمولیت

اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ مہر کے ساتھ کوئی بیع بھی منسلک ہو جیسے عورت مرد کو ایک غلام دے اور مرد ایک ہزار درہم غلام کی قیمت کے عوض مع مہر کے ادا کرے اور مہر اور قیمت میں کوئی تعین نہ کرے۔ امام مالک اور ابن القاسم اس مہر کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ یہی ابوثور کا بھی قول ہے۔ اشہب اسے جائز کہتے ہیں اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ عبداللہ کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔ بیع کے بعد بچ رہنے والی رقم اگر ایک چوتھائی دینار یا اس سے زائد ہو تو جائز ہے۔ امام شافعی کے اس سیاق میں مختلف اقوال ہیں کبھی انھوں نے اسے جائز کیا اور کبھی مہر مثل ادا کرنے کی بات کہی ہے۔

سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیا نکاح بیع کے مشابہ ہے یا نہیں؟ جن لوگوں نے بیع کے مشابہ قرار دیا انہوں نے اسے ممنوع کہا اور جن فقہا نے کم علمی کی بنا پر نکاح میں اُن چیزوں کو جائز تصور کیا جو بیع میں جائز نہیں ہیں' اُنہوں نے اسے بھی جائز قرار دیا۔

تیسرا مسئلہ: باپ کے ذریعہ مہر کی وصولی کی شرط

اگر کوئی نکاح کرے اور اس میں یہ شرط لگا دی جائے کہ مہر باپ وصول کرے گا اور اپنے لیے ہدیہ وصول کرے گا تو تین اقوال کے مطابق اس میں علما کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ شرط لازم رہے گی اور مہر صحیح ہے۔ امام شافعی

Marfat.com

کہتے ہیں کہ مہر فاسد ہے عورت کو مہر مثل ملے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر شرط نکاح کے وقت لگی ہے تو بنی کو مہر ملے گا اور اگر نکاح کے بعد شرط ہوئی ہے تو باپ کو مہر ملے گا۔

سبب اختلاف نکاح کو بیع کے مشابہ قرار دینا ہے۔ جن فقہا کے نزدیک باپ کا حال وکیل کا ہے جو سامان بیچتا ہے اور اپنے لئے ہدیہ کی شرط لگا دیتا ہے' ان کے مطابق جس طرح بیع ناجائز ہے اسی طرح یہ نکاح بھی ناجائز ہے اور جن فقہا نے اسے بیع سے مختلف قرار دیا ہے انہوں نے اس نکاح کو جائز مانا ہے۔ امام مالک نے اس مسئلہ میں جو تفریق کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد نکاح کے وقت اس طرح کی شرط لگانے سے عورت کے مہر مثل میں کمی واقع ہونے کا الزام عائد ہو سکتا ہے جبکہ نکاح ہو جانے اور مہر پر اتفاق ہو جانے کے بعد یہ الزام نہیں لگ سکتا۔ یہی حضرت عمر عبدالعزیزؒ امام ثوری اور ابو عبیدؒ کا بھی قول ہے۔

امام ابوداؤدؒ امام نسائی اور عبدالرزاقؒ نے بروایت عمرو بن شعیب عن ابیہ جدہ اس حدیث کی تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

اَیمَا امْرَاۃٍ نَکحتْ علیٰ حُبَاءٍ قَبْلَ عِصْمَۃِ الّنِکَاحِ فَھُوَ لھَا، ومَاکَانَ بعْدَعِصْمَۃِ النِّکَاحِ فَھُوَلِمَن اُعْطِیَہُ و احقُّ ماأکرم اَلرّجلُ علیہِ اِبْنَتُہُ وَاُختُہُ

(جس عورت کا نکاح عقد سے پہلے مقرر کردہ مہر پر ہوا ہو وہ مہر اُسی عورت کو ملے گا اور جو مہر عقد نکاح کے بعد طے ہوا ہو وہ اُس آدمی کو ملے گا جس کا نام طے ہوا ہے اور آدمی کے اکرام کی سب سے زیادہ حقدار اس کی بیٹی اور بہن ہے۔)

یہ حدیث مختلف فیہ ہے کیوں کہ راوی نے اس میں تصحیف کی ہے البتہ امام مالک کے مسلک کے لیے نص ہے اور ابو عمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ جب ثقہ راوی ہوں تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

چوتھا مسئلہ: جب مہر میں کوئی حقدار نکل آئے

اگر مہر میں کسی اور کا حق نکل آئے زیادہ عیب دار ہو تو اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا نکاح کو درست قرار دیتے ہیں اختلاف اس میں ہے کہ مہر کی قیمت واپس کی جائے یا اس کا مثل دیا جائے یا مہر مثل لوٹایا جائے۔ اس سلسلہ میں امام شافعی کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے قیمت کی ادائیگی کی بات کہی ہے اور کبھی مہر مثل ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح مسلک مالکی میں بھی مختلف اقوال ملتے ہیں ایک قول قیمت کی ادائیگی کا ہے اور دوسرا قول اس کا مثل ادا کرنے کا ہے۔ ابوالحسن اللخمی کہتے ہیں کہ اگر قیمت سے کم یا مہر مثل ادا کرنے کا قول اپنایا جائے تو یہ بھی ایک صورت ہے۔ سحنون کی شاذ رائے ہے کہ نکاح فاسد ہو جائے گا۔

بنائے اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ نکاح بیع کے مشابہ ہے یا نہیں؟ جن لوگوں کے نزدیک یہ بیع کے مشابہ ہے وہ ایسے نکاح کو فسخ کرنے کے قائل ہیں اور جن حضرات کے نزدیک یہ بیع کے مشابہ نہیں ہے وہ اسے فسخ کرنے کے قائل نہیں ہیں۔

پانچواں مسئلہ: پہلی بیوی کی موجودگی کی صورت میں مہر کا تعین

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عورت کی شادی اس شرط پر کرائی جائے کہ پہلی بیوی موجود نہ ہوئی تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر موجود ہوئی تو مہر دو ہزار ہوگا۔ جمہور فقہا ایسے نکاح کو جائز مانتے ہیں البتہ اس میں واجب کیا بنتا ہے' اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک

Marfat.com

گروہ کے نزدیک یہ شرط جائز ہے اور شرط کے مطابق مہر ملے گا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا یہ قول امام شافعی کا ہے۔ اسی کی تائید امام ابوثور نے بھی کی ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم بستری سے قبل طلاق ہو جائے تو عورت کو صرف متعہ (معمولی ساز و سامان) ملے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: اگر شوہر کے پاس پہلی بیوی موجود ہوئی تو عورت کو ایک ہزار درہم ملے گا اور اگر پہلی بیوی نہ ہوئی تو اسے مہر مثل ملے گا بشرطیکہ یہ دو ہزار سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم نہ ہو۔ اسی سے ایک اور قول نکلتا ہے کہ دھوکا کی موجودگی کی وجہ سے نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اس سیاق میں مسلک مالکی کے سلسلہ میں مجھے کوئی نص یاد نہیں آتا۔

اس باب میں یہ مشہور مسائل ہیں ان کی فروعات بہت ہیں۔ علما کا اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ ان مقامات میں فیصلہ ہو تو مہر مثل کا اعتبار کس چیز میں ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ عورت کی خوبصورتی اس کا مرتبہ اور اس کی دولت معتبر ہوگی۔ امام شافعی کے نزدیک عورت کے عصبہ میں جو خواتین ہیں اُن کا اعتبار ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے بقول عصبہ اور غیر عصبہ کی تمام رشتہ دار خواتین قابل اعتبار ہوں گی۔ بنائے اختلاف یہ ہے کہ مماثلت صرف مرتبہ میں تلاش کی جائے یا مرتبہ مال اور خوبصورتی سب میں تلاش کی جائے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں:

تُنكَحُ المرأةُ لِدِينِهَا وجَمالِهَا وحَسَبِهَا

(عورت سے شادی اس کی دینداری، خوبصورتی اور حسب و نسب کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔)

چھٹا عنوان: مہر میں زوجین کا اختلاف

زوجین کا یہ اختلاف یا تو مہر پر قبضہ کرنے کے بارے میں ہوگا یا اس کی مقدار یا جنس یا واجب ہونے کے وقت کے بارے میں ہوگا۔ اگر مقدار مہر میں دونوں میں اختلاف ہو جائے مثال کے طور پر عورت دو سو کا دعویٰ کرے اور مرد صرف سو کا اقرار کرے تو مسئلہ کا حل کیا ہو؟ اس میں علما کے درمیان بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر ہم بستری سے قبل اختلاف ہوا ہے اور شوہر اور بیوی دونوں اپنے دلائل دے رہے ہیں تو دونوں سے حلف لیا جائے اور نکاح فسخ کر دیا جائے اور اگر ایک حلف اٹھانے کو تیار ہو اور دوسرا تیار نہ ہو تو حلف اٹھانے والے کی بات معتبر ہوگی اور اگر دونوں حلف اٹھانے سے منع کر دیں تو دونوں کا مقام وہی ہوگا جو حلف اٹھانے والوں کا ہے اور اگر دونوں میں سے کوئی دلیل پیش کر دے تو اسی کی بات مان لی جائے گی۔ اور اگر ہم بستری کے بعد اختلاف ہوا ہے تو شوہر کی بات معتبر ہوگی۔

ایک گروہ کا قول ہے کہ بات شوہر کی معتبر ہوگی مگر اسے قسم کھانا پڑے گی۔ یہی ابوثور، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ ایک جماعت کا مسلک ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ بات بیوی کی معتبر ہوگی جبکہ مہر کا معاملہ مہر مثل سے آگے نہ بڑھے۔ اگر مہر مثل سے زائد کا معاملہ ہو تو شوہر کی بات معتبر ہوگی۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اختلاف کی صورت میں دونوں حلف اٹھائیں گے اور مہر مثل کا فیصلہ ہوگا مگر یہ گروہ امام مالک کے برعکس فسخ نکاح کا قائل نہیں ہے یہ امام شافعی، امام ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ بغیر کسی قسم کے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا بشرطیکہ وہ عورت کے دعویٰ سے زیادہ اور مرد کے دعویٰ سے کم نہ ہو۔

اختلاف کی بنیاد حدیث نبوی کے مفہوم میں ہے۔

Marfat.com

البَيِّنَةُ عَلىٰ مَن ادّعىٰ وَاليَمِينُ علىٰ مَن أنكَرَ

(دلیل مدعی پیش کرے اور قسم وہ کھائے جو انکار کرے۔)

کہ یہ حدیث معلل (جس کی علت کا اعتبار کیا جائے) ہے یا غیر معلل؟ جن فقہا نے اسے حدیث معلل تصور کیا انہوں نے کہا کہ حلف ہمیشہ وہی اٹھائے گا جس کے قول میں شبہ زیادہ ہو۔ اگر دونوں کے قول میں تائید برابر درجہ کی ہے تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور پھر نکاح فسخ ہو جائے گا۔ جن فقہا نے اسے حدیث غیر معلل مانا انہوں نے کہا کہ شوہر حلف اٹھائے کیوں کہ بیوی نکاح اور جنس مہر کا اقرار کر رہی ہے اور عورت قدر زائد کی دعویدار ہے اس لئے مرد کی حیثیت مدعیٰ علیہ کی ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ دونوں ہر حالت میں حلف اٹھائیں گے کیوں کہ دونوں مدعیٰ علیہ ہیں یہ قول ان لوگوں کا ہے جو اشباہ و نظائر کی رعایت نہیں کرتے۔

اس سلسلہ میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے یہ رائے اپنائی ہے کہ بات عورت کی معتبر ہوگی اگر معاملہ مہر مثل تک ہے اور اگر معاملہ مہر مثل سے زائد کا ہے تو شوہر کی بات معتبر ہوگی' اُن فقہا کے نزدیک دونوں دعوے یکساں نہیں ہو سکتے بلکہ لازمی طور سے کسی ایک کی بات زیادہ قوی اور مستحکم ہوگی۔ کیوں کہ یا صورت یہ ہوگی کہ دعویٰ مہر مثل کے برابر یا اس سے کم تر ہو اس صورت میں عورت کی بات معتبر ہوگی یا یہ صورت ہوگی کہ دعویٰ مہر مثل سے زیادہ کا ہو تو شوہر کی بات معتبر ہوگی۔

زوجین سے حلف اٹھوانے کے بعد فسخ نکاح کرنے اور مہر مثل ادا کرنے کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ کیا نکاح اس معاملے میں بیع کے مشابہ ہے یا نہیں؟ جس نے نکاح کو بیع کے مشابہ قرار دیا اس نے فسخ کرنے کا فتویٰ دیا اور جس نے بیع کے مشابہ تسلیم نہیں کیا کیونکہ مہر عقد نکاح کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے' اُس نے دونوں سے حلف اٹھوانے کے بعد مہر مثل ادا کرنے کا فتویٰ دیا۔ جن مالکی فقہا نے یہ کہا ہے کہ حلف اٹھانے کے بعد دونوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ آپس میں کسی بات پر رضامند ہوں نہ یہ جائز ہے کہ کوئی دوسرے کے قول کی طرف رجوع کرے اور اس پر راضی ہو' اُن کا یہ قول ضعیف ہے۔ اور جن لوگوں نے یہ رائے دی ہے انہوں نے اسے لعان کے مشابہ قرار دیا ہے۔ مگر یہ تشبیہ کمزور ہے اور لعان کا یہ حکم بھی اختلافی ہے۔

اگر زوجین کے درمیان اختلاف مہر پر قابض ہونے کے سلسلہ میں ہے یعنی بیوی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے مہر پر قبضہ نہیں کیا ہے اور شوہر اس کا دعویدار ہو کہ وہ قابض ہو چکی ہے تو جمہور فقہا کی رائے ہے کہ ایسی صورت میں عورت کی بات معتبر ہوگی۔ یہ امام شافعی' امام ثوری' امام احمد اور امام ابوثور کی رائے ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہم بستری سے قبل اختلاف ہو تو عورت کی بات معتبر ہوگی اور ہم بستری کے بعد اختلاف ہو تو مرد کی بات معتبر ہوگی۔ بعض مالکی کہتے ہیں کہ ہم بستری سے قبل اختلاف ہو تو عورت کی بات معتبر ہوگی اور ہم بستری کے بعد اختلاف ہو تو مرد کی بات معتبر ہوگی۔ بعض مالکی فقہا کی رائے ہے کہ امام مالک نے یہ بات اس لئے کہی تھی کہ مدینہ میں عام چلن تھا کہ شوہر بغیر مہر ادا کئے ہم بستری نہیں کرتا تھا۔ اگر کوئی ملک ایسا ہو جہاں یہ چلن نہ عام ہو تو ہر حال میں عورت ہی کی بات معتبر ہوگی۔ ہر حال میں عورت کو معتبر قرار دینے کی رائے بہتر ہے کیوں کہ وہی مدعیٰ علیہ ہے مگر امام مالک نے قوت شبہ کی رعایت کی ہے جو ہم بستری کی صورت میں مرد کو حاصل ہے۔ اگر ہم بستری ایک لمبی مدت تک ہوئی ہو تو اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہو گیا ہے کہ شوہر کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی یا بغیر قسم کے ہی معتبر مانی جائے گی۔ قسم کے ساتھ معتبر ماننے والی رائے زیادہ بہتر ہے۔

اگر زوجین کے درمیان اختلاف مہر کی جنس میں ہو مثلاً شوہر کہے کہ میں نے اس غلام کے بدلے تجھ سے شادی کی ہے اور بیوی

Marfat.com

کا دعویٰ ہو کہ اس کپڑے کے عوض شادی ہوئی ہے تو اس سلسلہ میں مشہور مسلک مالکی یہ ہے کہ دونوں حلف اٹھائیں اور نکاح فسخ کر دیا جائے بشرطیکہ اختلاف رخصتی سے پہلے ہو اور اگر اختلاف رخصتی کے بعد ہو تو نکاح درست ہے اور عورت کو مہر مثل ملے گا بشرطیکہ عورت کے دعویٰ سے زیادہ اور مرد کے اقرار سے کم نہ ہو۔ ابن القصار کا قول ہے کہ ہم بستری سے پہلے دونوں حلف اٹھائیں اور ہم بستری کے بعد شوہر کی بات معتبر ہوگی۔ اصبغ کہتے ہیں: شوہر کی بات معتبر ہوگی بشرطیکہ اس کی تائید موجود ہو خواہ دونوں کے قول کی تائید موجود ہو یا نہ ہو۔ اگر شوہر کی بات کی تائید موجود نہیں ہے تو بیوی کی بات معتبر ہوگی بشرطیکہ اس کی تائید موجود ہو اور اگر بیوی کے قول کی تائید موجود نہیں ہے تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی۔ اس سلسلہ میں امام شافعی کا قول وہی ہے جو مقدار مہر کی بابت اختلاف کے بارے میں ان کا قول ہے یعنی دونوں حلف اٹھائیں اور عورت کو مہر مثل ملے۔ بیع میں فسخ کی جو رائے فقہا نے اپنائی ہے اس کی وجہ آپ انشاء اللہ کتاب البیوع میں پڑھیں گے۔

تیسرا موضوع۔ عقد نکاح کا محل

شریعت کی نگاہ میں عورت دو طرح سے حلال ہوتی ہے' نکاح سے اور ملکِ یمین سے' شرعی موانع کی پہلے تو دو قسمیں ہیں: دائمی موانع اور وقتی و عارضی موانع پھر دائمی موانع کی بھی دو قسمیں ہیں' متفق علیہ اور مختلف فیہ۔ متفق علیہ موانع تین ہیں: نسب' مصاہرت اور رضاعت اور مختلف فیہ موانع زنا اور لعان ہیں۔ وقتی اور عارضی موانع نو ہیں: تعداد' جمع' غلامی' کفر' احرام' مرض' عدت (جس کی تائید نہ ہونے کی صورت میں اس کے مانع ہونے میں اختلاف ہے) تین طلاق اور زوجیت اس طرح شرعی موانع چودہ ہو گئے اور اس رکن میں چودہ فصلیں قائم ہو گئیں۔

پہلی فصل

مانع نسب

علما کا اتفاق ہے کہ نسب کی رو سے جو خواتین حرام ہیں وہ قرآن میں مذکور سات ہیں: ماں' بیٹی' بہن، پھوپھی' خالہ' بھتیجی اور بھانجی۔ اس پر بھی علما کا اتفاق ہے کہ یہاں ماں سے مراد ہر وہ عورت ہے جس کا ماں کی جانب سے یا باپ کی جانب سے رشتہ ولادت کی بنا پر بنتا ہو۔ بیٹی سے مراد ہر وہ عورت ہے جس کا بیٹے یا بیٹی کی جانب سے یا براہ راست ولادت کا رشتہ بنتا ہو۔ بہن سے مراد وہ عورت ہے جو تمہاری ایک اصل یعنی باپ یا ماں میں شریک ہو یا دونوں میں شریک ہو۔ پھوپھی ہر وہ عورت ہے جو باپ کی بہن ہو یا ہر اس مرد کی بہن ہو جس کا آپ کی ولادت کا رشتہ ہو۔ خالہ سے مراد ماں کی بہن یا ہر اس عورت کی بہن ہے جس سے آپ کا رشتہ ولادت کا ہو۔ بھتیجی سے مراد ہر وہ عورت ہے جس سے بھائی کا رشتہ ولادت ماں کی جانب سے یا باپ کی جانب سے یا براہ راست ہو۔ بھانجی سے مراد ہر وہ عورت ہے جس سے بہن کا رشتہ ولادت براہ راست ہو یا ماں کی جانب سے یا باپ کی جانب سے ہو۔ یہ ساتوں حرام رشتے ہیں اور میرے علم کے مطابق ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس میں اصل قرآن کی یہ آیت ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ

وَبَنَاتُ الْأُخْتِ (النساء: ۲۳)

(تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں، بیٹیاں، بہنیں، پھوپھیاں، خالائیں، بھتیجیاں اور بھانجیاں۔)

علما کا اجماع ہے کہ جو نسبی رشتہ بغرض نکاح حرام ہے اس سے بذریعہ ملکیت بھی جنسی تعلق حرام ہے۔

دوسری فصل

مانعِ مصاہرت

ازدواجی رشتہ (مصاہرت) کی وجہ سے چار قسم کی عورتیں حرام ہو جاتی ہیں:

۱۔ باپ کی بیوی۔ دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ (النساء: ۲۲)

(اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں اُن سے ہرگز نکاح نہ کرو۔)

۲۔ بیٹے کی بیوی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے:

وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ (النساء: ۲۳)

(اور تمہارے اُن بیٹوں کی بیویاں تم پر حرام ہیں جو تمہارے صلب سے ہوں۔)

۳۔ بیوی کی ماں۔ دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ (النساء: ۲۳)

(اور تمہاری بیویوں کی مائیں۔)

۴۔ بیوی کی بیٹی۔ دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ (النساء: ۲۳)

(اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے اُن بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلقِ زن وشو ہو چکا ہو۔)

یہ چار قسم کی خواتین ہیں جن کی حرمت پر علما کا اتفاق ہے۔ ان میں سے دو تو عقد نکاح سے ہی ممنوع ہو جاتی ہیں یعنی باپ اور بیٹے کی بیویاں اور ایک ہم بستری کے بعد حرام ہوتی ہے یعنی بیوی کی بیٹی علما کے درمیان یہاں دو مسائل میں اختلاف ہے: ایک یہ کہ بیوی کی بیٹی کی حرمت کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ وہ شوہر کی گود میں پلی ہو؟ دوسرا مسئلہ یہ کہ کیا وہ ماں سے مباشرت اور لطف اندوزی کی وجہ سے حرام ہوتی ہے یا اس کے حرام ہونے کے لیے ماں سے ہم بستری شرط ہے؟ بیوی کی ماں کے بارے میں اختلاف یہ ہے کہ آیا وہ بیوی سے ہم بستری کی وجہ سے حرام ہے یا محض بیٹی سے عقد نکاح ماں کو حرام کر دیتا ہے؟ اس سیاق میں علما کے درمیان ایک چوتھے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے وہ یہ کہ اس حرمت میں کیا زنا سے بھی وہ چیزیں واجب ہوتی ہیں جو نکاح صحیح یا نکاح شبہ سے واجب ہوتی ہیں؟ اس

Marfat.com

طرح چار مسائل ہو گئے:

پہلا مسئلہ: شوہر کی گود کی شرط

کیا بیوی کی بیٹی کے حرام ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس نے شوہر کی گود میں پرورش پائی ہو؟ یا یہ ضروری نہیں؟ جمہور فقہا تو حرمت کے لیے اسے شرط نہیں مانتے۔ امام داؤد اسے شرط مانتے ہیں۔ بنائے اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیت کا حصہ اللاتی فی حجورکم ایسی صفت ہے جو حرمت پر اثر انداز ہوئی ہے یا اثر انداز نہیں ہوئی ہے بلکہ عام طور پر جو صورت حال موجود ہوتی ہے اس کی محض وضاحت کر دی گئی ہے؟ جن فقہا کے نزدیک یہ عام صورت حال کی وضاحت ہے اور بیوی کی بیٹی کی حرمت کے لیے شرط نہیں بیان ہوئی ہے کیوں کہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ بیٹی نے شوہر کی گود میں پرورش پائی ہے یا نہیں اور انہوں نے بیوی کی بیٹی کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے اور جن فقہا کے نزدیک یہ شرط ہے جو معقول المعنیٰ کے دائرہ میں نہیں آتی، اُن کے نزدیک بیوی کی بیٹی اُسی وقت حرام ہوگی جب کہ وہ شوہر کی گود میں پلی ہو۔

دوسرا مسئلہ: بیٹی کی حرمت کے لیے ماں سے ہم بستری کی شرط

کیا بیٹی اس کی ماں سے مباشرت کرنے سے حرام ہو جاتی ہے یا ہم بستری ضروری ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ ماں سے ہم بستری کرنے سے ہی بیٹی حرام ہوگی۔ دخلی (ہم بستری) سے کم تر درجے کے فعل میں اختلاف ہے جیسے چھونا اور شرمگاہ کی طرف دیکھنا شہوت کے ساتھ یا بغیر شہوت کے۔ امام مالک، امام ثوری، امام ابوحنیفہ، امام اوزاعی اور امام لیث بن سعد کا قول ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے پر حرام ہو جائے گی یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔ امام داؤد اور المزنی کہتے ہیں کہ ہم بستری سے ہی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ امام شافعی کا دوسرا قول یہی ہے اور یہ ان کا مختار قول ہے۔ امام مالک کے نزدیک کسی بھی عضو کی جانب دیکھنا جبکہ وہ شہوت کی نظر ہو، چھونے کے مترادف ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا ایک مختلف قول بھی منقول ہے۔ صرف شرم گاہ کی طرف دیکھنے میں امام ابوحنیفہ بھی ان کے ہم نوا ہیں۔ امام ثوری نے دیکھنے کو چھونے پر محمول کیا ہے اور شہوت ولذت کی شرط نہیں لگائی ہے۔ ابن ابی لیلیٰ اور اپنے ایک قول کے مطابق امام شافعی بھی ان کے مخالف ہیں۔ وہ دیکھنے پر کچھ واجب نہیں کرتے البتہ چھونے کو موجب قرار دیتے ہیں۔

بنائے اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیت اللاتی دخلتم بھن میں دخول سے مراد ہم بستری ہے یا اس سے کم تر لذت اندوزی مراد ہے؟ اور اگر لذت اندوزی مراد ہے تو کیا اس میں دیکھنا شامل ہے یا نہیں؟

تیسرا مسئلہ: بیوی کی ماں کی حرمت

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ محض عقد نکاح سے بیٹی کی ماں حرام ہو جاتی ہے خواہ اس کے ساتھ ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ماں اسی وقت حرام ہوگی جبکہ بیٹی سے ہم بستری ہو گئی ہو جس طرح بیٹی اس وقت حرام ہوگی جبکہ ماں سے ہم بستری ہو چکی ہو یہ قول حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ضعیف طریق سے مروی ہے۔

بنائے اختلاف یہ ہے کہ آیت اللاتی دخلتم بھن کی شرط قریب ترین مذکورہ لفظ یعنی ربائب ہی کی طرف لوٹتی ہے

Marfat.com

یا ربائب کے ساتھ مذکور امہات کی طرف بھی لوٹتی ہے؟ اس کا احتمال ہے کہ اللّٰاتی دخلتم بھن کا تعلق ربائب اور اس سے قبل مذکور اُمّھات دونوں سے ہو اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ صرف ربائب سے اس کا تعلق ہو۔ جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت المثنیٰ بن الصباح نے عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

اَیمارَجُلٍ نَکَحَ اَمرُاَۃً فَدَخَلَ بِھَااَولَم یَدخُلْ فَلاتَحِلُّ لَہٗ اُمُّھَا

(جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا تو اس سے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو اس کی ماں اس کے لیے حلال نہ ہوگی۔)

چوتھا مسئلہ: زنا کی حرمت کے واجبات

علما کا اختلاف ہے کہ زنا کی حرمت سے ان مسائل میں وہی باتیں واجب ٹھہرتی ہیں جو نکاح صحیح میں یا شبہ نکاح میں ہم بستری سے واجب ہوتی ہیں یا نہیں؟ شبہ نکاح سے مراد وہ صورت ہے جس میں حد ساقط ہو جاتی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کسی عورت سے زنا کرنے سے اس کی ماں اور اس کا بیٹا حرام نہیں ہوتے نہ زانی کے باپ اور بیٹے سے نکاح حرام ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام اوزاعی کہتے ہیں کہ زنا سے وہی حرمت ثابت ہوتی ہے جو نکاح سے ثابت ہوتی ہے۔ کتاب المؤطا میں امام مالک سے جیسی رائے امام شافعی سے منقول ہے کہ زنا سے حرمت ثابت نہیں ہوتی مگر ابن القاسم نے ان کا ایک قول امام ابوحنیفہ جیسا میں نقل کیا ہے کہ زنا سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ سحنون کہتے ہیں کہ اصحاب مالک اس مسئلہ میں ابن القاسم کے خلاف ہیں اور المؤطا کے قول پر عامل ہیں۔ لیث سے مروی ہے کہ نکاح شبہ میں ہم بستری سے حرمت ثابت نہیں ہوتی یہ شاذ قول ہے۔

اختلاف کا سبب لفظ نکاح کا اشتراک ہے۔ یہ لفظ شرعی مفہوم اور لغوی معنیٰ دونوں پر دلالت کرتا ہے۔ جن فقہا نے آیت وَلَا تَنْکِحُوْا مَانَکَحَ آبَاءُ کُمْ (النساء:۲۲) میں لغوی مفہوم کی رعایت کی ہے انہوں نے زنا سے حرمت کو ثابت کیا ہے اور جن فقہا نے شرعی معنیٰ کی رعایت کی ہے انہوں نے زنا سے حرمت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ اور جن فقہا نے ماں اور بیٹی کے درمیان اور باپ اور بیٹے کے درمیان موجود حرمت کو اس حکم کی علت قرار دیا ہے انہوں نے زنا کو بھی حرمت کا سبب بتایا ہے اور جن لوگوں نے زنا کو نسب سے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ زنا سے حرمت واجب نہیں ہوتی کیوں کہ اکثر فقہا کا اجماع ہے کہ نسب کو زنا سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ابن المنذر کے اس بیان پر سب کا اتفاق ہے کہ ملک یمین سے ہم بستری کرنے کی وجہ سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نکاح میں ہم بستری کرنے کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں۔ ملک یمین سے مباشرت کرنے کی صورت میں اس کے موثر ہونے میں اسی طرح کا اختلاف ہے جو نکاح کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے۔

تیسری فصل

رضاعت سے قیام حرمت

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں یعنی دودھ پلانے والی عورت کا مقام ماں کا ہے اس لئے خود دودھ پینے والا اور وہ تمام رشتے اُس عورت پر حرام ہو جاتے ہیں جو نسبی ماں کی جانب سے

Marfat.com

بیٹے پر حرام ہوتے ہیں۔اس سیاق میں بہت سے مسائل میں علما کا اختلاف ہے جن میں نو اصولی نوعیت کے ہیں:

۱۔ دودھ کی کتنی مقدار

۲۔ رضاعت کی عمر

۳۔ اُس وقت دودھ پینے والے کی حالت' جن فقہا کے نزدیک رضاعت کا ایک مخصوص وقت ہے۔

۴۔ کیا رضاعت میں پستان کا منہ میں جانا معتبر ہے یا نہیں

۵۔ کیا مخلطت معتبر ہے یا نہیں

۶۔ کیا دودھ کا حلق تک پہونچنا معتبر ہے یا نہیں

۷۔ کیا دودھ پلانے والی کا شوہر باپ کے درجے میں ہوگا اسی کو لبن الفحل کہتے ہیں

۸۔ رضاعت کی شہادت

۹۔ دودھ پلانے والی کی صفت

پہلا مسئلہ: دودھ کی حرام مقدار

فقہا کے ایک گروہ نے حرمت کے لیے دودھ کی مقدار کا کوئی تعین نہیں کیا ہے یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے کہ دودھ کی ہر مقدار حرام ہے۔امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب' امام ثوری اور امام اوزاعی کا بھی یہی مسلک ہے۔ایک گروہ کہتا ہے کہ دودھ کی مقدار کی تحدید ہونی چاہئے۔ یہ گروہ تین مسالک میں منقسم ہو گیا ہے:

ایک گروہ کے نزدیک ایک یا دو مرتبہ چوسنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ تین مرتبہ یا اس سے زیادہ چوسنے سے حرمت ثابت ہوتی ہے ابو عبید اور ابو ثور کا یہی قول ہے۔

دوسرے گروہ کے نزدیک پانچ مرتبہ دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

تیسرے گروہ کے نزدیک دس بار دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ تحدید کے سلسلہ میں وارد احادیث سے کتاب الٰہی کا عام مفہوم متصادم ہے اور خود احادیث میں بھی باہم تعارض پایا جاتا ہے۔قرآن کا فرمان ہے:

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ (النساء: ۲۳)

(اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو۔)

اس آیت کے عموم کا تقاضا ہے کہ وہ مقدار مراد ہو جس پر لفظ رضاعت کا اطلاق ہو۔ متعارض احادیث میں سے ایک تو حدیث عائشہؓ ہے جس کی ہم معنیٰ دوسری حدیثیں بھی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَاتُحَرِّمُ المَصَّةُ وَلَا المَصَّتَانِ أَوِالرَّضعةُ وَالرَّضعَتَانِ

Marfat.com

(ایک یا دو چسکی لینے سے یا ایک اور دو مرتبہ پینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔)

امام مسلم نے اس کی تخریج حضرت عائشہؓ کے طریق سے اور حضرت ام الفضلؓ کے طریق سے کی ہے۔ انہوں نے ایک تیسرے طریق سے بھی تخریج کی ہے جس کے الفاظ ہیں:

لاتُحَرِّمُ الإِمْلاجةُ وَلاَ الاِمْلاجَتَان

(ایک بار اور دو بار پستان منہ میں ڈالنے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔)

دوسری حدیث میں سالم کے بارے میں حضرت سہلہؓ سے نبی ﷺ نے فرمایا:

أَرْضِعِيْهِ خمْسَ رَضَعَاتٍ

(اسے پانچ گھونٹ پلا دو۔)

اس مفہوم میں حضرت عائشہؓ کی بھی ایک حدیث ہے کہ وہ فرماتی ہیں ''قرآن کریم میں دس متعین گھونٹ (عشر رضعات معلومات) کا حکم نازل ہوا تھا پھر پانچ گھونٹ کے حکم نے اسے منسوخ کر دیا۔ اللہ کے رسول ﷺ کی جس وقت وفات ہوئی ہے پانچ گھونٹ کے الفاظ قرآن میں پڑھے جاتے تھے۔''

جن فقہا نے ظاہر قرآن کو ان احادیث پر ترجیح دی انہوں نے ایک اور دو چسکی کو بھی حرام قرار دیا اور جن لوگوں نے احادیث کو قرآن کی تفسیر مانا اور دونوں کے درمیان تطبیق پیدا کی اور حدیث لاتُحَرِّمُ المَصَّةُ وَلا المَصتانِ میں دلیل خطاب کے مفہوم کو حدیث سالم میں دلیل خطاب کے مفہوم پر ترجیح دی انہوں نے تین یا اس سے زیادہ گھونٹ کو حرام تسلیم کیا کیونکہ حدیث لاتُحَرِّمُ المَصَّةُ وَلا المَصتانِ میں دلیل خطاب کا تقاضا ہے کہ اُس سے اوپر کی مقدار ہی حرام ہو اور حدیث أَرْضِعِيْهِ خمْسَ رَضَعَاتٍ میں دلیل خطاب مقتضی ہے کہ اس سے کم تر مقدار حرام نہ ہو۔ دونوں سے کسی ایک دلیل خطاب کو ترجیح دینے پر غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔

دوسرا مسئلہ: رضاعت کی عمر

علما کا اتفاق ہے کہ رضاعت کی اصل عمر جو حرمت قائم کرتی ہے وہ دو سال کے اندر اندر ہے۔ بڑی عمر کی رضاعت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور تمام فقہا کی رائے ہے کہ بڑی عمر کی رضاعت سے حرمت قائم نہیں ہوتی۔ امام داؤد اور ظاہری علما کہتے ہیں کہ قائم ہوتی ہے۔ یہی حضرت عائشہؓ کا مسلک ہے۔ جمہور کا مسلک حضرت ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابو ہریرہؓ ابن عباسؓ اور تمام ازواج مطہراتؓ کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کے درمیان تعارض ہے۔ اس سلسلہ میں دو حدیثیں آتی ہیں۔ ایک حدیث سالمؓ کی ہے جو پہلے گزر چکی ہے اور دوسری حدیث عائشہؓ ہے جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ تشریف لائے تو میرے پاس ایک آدمی بیٹھا تھا۔ یہ بات آپؐ پر بڑی گراں گزری اور میں نے آپؐ کے چہرے پر غصہ کے آثار دیکھے۔ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول یہ میرا رضاعی بھائی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

أُنْظُرن مَنْ إِخْوَانكُنَّ مِنَ الرَّضَاعَةِ فَإِنَّ الرضَّاعَةَ مِنَ المَجاعَةِ

Marfat.com

(دیکھ لیا کرو کہ تمہارے رضاعی بھائی کون ہیں کیوں کہ بھوک کے وقت کی رضاعت معتبر ہے۔)

جن فقہا نے اس حدیث کو ترجیح دی ہے اُن کی رائے یہ ہوئی کہ وہ دودھ حرمت نہیں لاتا، جو بچے کے لیے غذا کا کام نہ دے سکے۔ مگر حدیث سالم مخصوص حالت کے لیے ہے اور تمام ازواج مطہرات اسے سالم کے لیے رخصت تصور کرتی تھیں۔ اور جن فقہا نے حدیث سالم کو ترجیح دی ہے اور حدیث عائشہؓ کی یہ علت بیان کی ہے کہ انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا تھا' انہوں نے یہ مسلک اختیار کیا کہ بڑی عمر میں رضاعت بھی حرام کرتی ہے۔

تیسرا مسئلہ: جب بچہ دو سال کی عمر سے پہلے دودھ چھوڑ دے

اس مسئلہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے کہ بچہ دو سال سے پہلے غذا کے استعمال کے ذریعہ بے نیاز ہو جائے اور دودھ چھوڑ دے پھر کوئی عورت اسے دودھ پلائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ رضاعت حرام نہیں کرے گی۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک اس رضاعت سے حرمت ثابت ہوگی۔

اختلاف کا سبب حدیث نبوی فَإِنَّ الرَّضَاعَةَ مِنَ الْمَجَاعَةِ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اس میں اس امر کا احتمال ہے کہ اس سے وہ رضاعت مراد ہو جو بھوک اور غذا کی عمر میں ہو خواہ بچے کی کیفیت کچھ ہو اور وہ رضاعت کی عمر ہے۔ اور یہ احتمال بھی موجود ہے کہ وہ عمر مراد لی جائے جبکہ اس کا دودھ نہ چھڑایا گیا ہو۔ اگر دو سالوں کے اندر ہی دودھ چھڑا لیا جائے تو اس پر حدیث فَإِنَّ الرَّضَاعَةَ مِنَ الْمَجَاعَةِ کا اطلاق نہیں ہوگا۔ چنانچہ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ وہ رضاعت جس کی وجہ بھوک اور دودھ کی ضرورت ہے' اُس میں بچوں کی فطری احتیاج دودھ چھڑانے سے ختم ہو جاتی ہے مگر طبعی طور پر موجود ہوتی ہے۔ مدت رضاعت میں دودھ پلانے کی تاثیر کے جو لوگ قائل ہیں خواہ انہوں نے دودھ چھوڑنے کی شرط عائد کی ہو یا نہ کی ہو' وہ اس مدت کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ یہ صرف دو سال کی مدت ہے اور یہی امام زفر کا مسلک ہے۔ امام مالک دو سال پر معمولی اضافہ میں بھی حرام قرار دینے کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ ان کے ایک قول کے مطابق یہ معمولی اضافہ ایک ماہ ہے اور اُنہی کا ایک قول تین مہینوں کا ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ مدت دو سال چھ ماہ ہے۔

اختلاف کا سبب آیت رضاعت کا حدیث عائشہؓ سے تعارض ہے۔ آیت قرآنی کی صراحت ہے:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (البقرہ: ۲۳۳)

(مائیں اپنے بچوں کو کامل دو سال دودھ پلائیں۔)

اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ دو سال سے زائد جو بھی مدت ہو اس پر الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ کا اطلاق نہیں ہوگا جبکہ خود اس حدیث کے عموم کا تقاضا ہے کہ جب تک بچے کی غذا دودھ ہے وہ رضاعت واجب الحرمت ہے۔

چوتھا مسئلہ: بچے کے پیٹ میں غیر فطری طریقے سے دودھ داخل کرنا

بغیر رضاعت کے بچے کے منہ میں دودھ ٹپکا دیا جائے یا کسی طرح حلق کے راستے اس کے پیٹ میں داخل کر دیا جائے تو کیا یہ واجب الحرمت ہے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک دونوں شکلیں واجب الحرمت ہیں اور عطا اور داؤدؒ کے نزدیک نہیں ہیں۔ اختلاف کا

Marfat.com

سبب یہ ہے کہ دودھ کی رسائی معتبر ہے خواہ کسی طرح پیٹ تک پہنچے یا معمول کے مطابق دودھ کی رسائی معتبر ہے؟ جن فقہا نے معمول کی رعایت کی ہے اور اسی پر رضاعت کا اطلاق ہوتا ہے اُنہوں نے مذکورہ شکلوں کو واجب الحرمت نہیں مانا ہے اور جنہوں نے دودھ کی رسائی کو معتبر مانا ہے خواہ اس کا طریقہ کوئی ہو انہوں نے ان شکلوں کو واجب الحرمت قرار دیا ہے۔

پانچواں مسئلہ: ملاوٹ کا مسئلہ

حلق تک رسائی حاصل کرنے والے واجب الحرمت دودھ کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ اس میں کوئی ملاوٹ نہ ہو؟ اس میں بھی علما کا اختلاف ہے ابن القاسم کہتے ہیں کہ دودھ پانی وغیرہ میں اس طرح مل جائے کہ دودھ ختم ہو گیا ہو پھر اسے بچہ کو پلایا جائے تو اس سے حرمت واقع نہیں ہوتی۔ یہی امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ امام شافعیؒ ابن حبیبؒ مطرف اور ابن الماجشون مالکی علما کہتے ہیں کہ اس سے اُسی طرح حرمت ثابت ہے جس طرح خالص دودھ سے یا ایسے آمیزہ سے جس میں دودھ ختم نہ ہو۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا دودھ کی حرمت کا حکم باقی رہتا ہے جبکہ اس میں آمیزش ہو یا نہیں، جیسے نجاست میں کسی حلال و طاہر آمیزہ کے ملنے سے مسئلہ بنتا ہے؟ اس میں قابل اعتبار یہ نکتہ ہے کہ آیا اس پر دودھ کا اطلاق ہوتا ہے جیسے پانی کیا طاہر رہے گا جبکہ اس میں کسی اور پاک چیز کی آمیزش ہو جائے؟

چھٹا مسئلہ: حلق تک رسائی

کیا دودھ سے حرمت ثابت کرنے کے لیے حلق تک رسائی معتبر ہوگی یا نہیں۔ ممکن ہے کہ یہی اختلافی سبب دودھ کو ناک سے داخل کرنے یا اس کا حصہ کرنے کے سلسلہ میں ہو یا سبب اختلاف یہ شک ہو کہ ان اعضاء سے دودھ پیٹ تک پہنچتا ہے یا نہیں پہنچتا؟

ساتواں مسئلہ: لبن الفحل

کیا دودھ کے مالک یعنی عورت کے شوہر کو باپ قرار دیا جا سکتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان اور اُن دونوں کی جانب سے وہ تمام رشتے حرام ہو جائیں جو نسبی باپ اور بیٹے کی جانب سے حرام ہیں؟ اسی کو لبن الفحل کہتے ہیں۔ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالکؒ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ امام اوزاعی اور امام ثوری کی رائے ہے کہ لبن الفحل حرام ہے۔ ایک گروہ اسے حرام قرار نہیں دیتا۔ حضرت علیؓ و ابن عباسؓ پہلے قول کے حامل ہیں اور حضرت ابن عمرؓ ابن زبیرؓ اور عائشہؓ دوسرے قول کے علم بردار ہیں۔

اختلاف کا سبب ظاہر کتاب کا حضرت عائشہؓ کی مشہور حدیث سے تعارض ہے۔ ظاہر کتاب سے آیت رضاعت مراد ہے اور حدیث عائشہؓ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں: آیت حجاب نازل ہونے کے بعد القعیس کے بھائی افلح نے میرے ہاں باریابی کی اجازت چاہی۔ میں نے منع کر دیا۔ پھر میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا ''وہ تمہارے چچا ہیں انہیں اجازت دے دو'' میں نے عرض کیا ''اے اللہ کے رسول عورت نے مجھے دودھ پلایا ہے مرد نے نہیں'' آپؐ نے فرمایا ''وہ تمہارے چچا ہیں، انہیں آنے دو'' اس کی تخریج امام مالکؒ امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ حدیث کا حکم آیت قرآن پر اضافہ ہے کیوں کہ قرآن کا فرمان تو یہ ہے

Marfat.com

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ (النساء:۲۳)

(اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور تمہاری دودھ شریک بہنیں۔)

ان کے نزدیک لبن الفحل سے حرمت قائم ہوتی ہے اور اس حدیث نبوی میں آیت قرآنی پر مستزاد بیان ہوا ہے کہ:

وَيَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَايَحْرُمُ مِنَ الْوِلَادَةِ

(رضاعت سے وہی رشتے حرام ہوتے ہیں جو ولادت سے حرام ہوتے ہیں۔)

جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ آیت قرآنی اور اوپر کی حدیث میں اصولی نوعیت کا مسئلہ بیان ہوا ہے کیوں کہ وقت ضرورت سے بیان کو موخر کرنا جائز نہیں ہے، اُنہوں نے یہ موقف اپنایا کہ اگر حدیث عائشہؓ پر عمل کیا جائے تو یہ اصولی حکم منسوخ ماننا پڑیں گے کیوں کہ حکم میں تبدیلی کرنے والا اضافہ ناسخ ہوتا ہے جبکہ خود حضرت عائشہؓ کا مسلک لبن الفحل کو حرام قرار دینے کا نہیں تھا اور وہی حدیث کی راوی ہیں۔ نادر احادیث اور مخصوص حالات کے لیے وارد احادیث کی بنیاد پر اصولوں کو رد نہیں کیا جا سکتا اور نہ وقت ضرورت سے بیان کو موخر کیا جا سکتا ہے۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے حدیث فاطمہ بنت قیسؓ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ہم ایک عورت کی حدیث کی وجہ سے کتاب اللہ کو نہیں چھوڑ سکتے۔

آٹھواں مسئلہ: رضاعت کی گواہی

ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس میں دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔ یہی امام شافعی اور عطاء کا قول ہے۔ تیسرے گروہ کے نزدیک ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ دو عورتوں کی گواہی ضروری قرار دینے والے گروہ میں سے بعض نے گواہی دینے سے قبل اس خبر کے عام ہونے کی شرط رکھی ہے یہ امام مالک اور ابن القاسم کا مسلک ہے۔ بعض اصحاب مالک نے اس شرط کو غیر ضروری تصور کیا ہے۔ ان میں مطرف اور ابن الماجشون شامل ہیں جن فقہا نے ایک عورت کی گواہی کو معتبر قرار دیا ہے اُن میں بعض لوگ گواہی سے قبل اس کے عام ہونے کی شرط کو تسلیم نہیں کرتے یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اور بعض لوگ اس کی شرط ضروری سمجھتے ہیں یہ امام مالک سے منقول ایک قول ہے۔ ان کی یہ روایت بھی آتی ہے کہ اس میں دو سے کم عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب چار اور دو عورتوں کی گواہی کے درمیان یہ ہے کہ جن معاملات میں مرد کی گواہی ممکن نہیں ہے اُن میں ہر مرد کا بدل دو خواتین ہیں یا اس میں دو عورتیں کافی ہیں؟ یہ مسئلہ انشاء اللہ کتاب الشھادات میں آئے گا۔

ایک عورت کی گواہی کے قابل قبول ہونے میں جو اختلاف ہے تو اس کی وجہ اس سیاق میں وارد حدیث کی اجماعی اُصول سے مخالفت ہے۔ اصول یہ ہے کہ دو مردوں سے کم کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اور عورتوں کا معاملہ یا تو مردوں سے کمزور ہے یا اُن کے مساوی ہے اور اس پر اجماع ہے کہ ایک عورت کی گواہی سے فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ اس سیاق میں وارد حدیث عقبہ بن الحارثؓ کی ہے۔ انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میری ایک عورت سے شادی ہوئی اس کے بعد ایک دوسری عورت نے بتایا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا "یہ نکاح کیسے ممکن ہے جبکہ یہ بات کہی گئی ہے؟ اسے چھوڑ دو" بعض فقہا نے حدیث اور اصول میں تطابق پیدا کرنے کی غرض سے اس حدیث کو استحباب پر محمول کیا ہے اور یہ زیادہ مناسب ہے امام مالک کا ایک قول یہی ہے۔

Marfat.com

نواں مسئلہ: مرضعہ کی صفت

علما کا اتفاق ہے کہ بالغ و نابالغ ہر عورت کے دودھ سے حرمت ثابت ہے خواہ حیض سے مایوس عورت ہو، اس کا شوہر ہو یا نہ ہو، حاملہ عورت ہو یا غیر حاملہ سب کے دودھ سے حرمت واقع ہو جاتی ہے۔ بعض فقہا نے یہ شاذ قول بھی ظاہر کیا ہے کہ مرد کا دودھ بھی حرمت قائم کرتا ہے۔ حقیقت کی دنیا میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے چہ جائیکہ اس کا کوئی شرعی حکم ہو اور اگر بفرض محال اس کا کوئی وجود ہے تو یہ محض لفظی اشتراک ہے۔

مردہ عورت کے دودھ کے بارے میں اختلاف ہے اور اس کی وجہ یہ اختلاف ہے کہ حکم کے عموم میں یہ شکل بھی داخل ہے یا نہیں؟ اور اگر مردہ عورت کے دودھ کا وجود ہے تو یہ محض نام کی حد تک ہے۔ زیادہ امکان یہ ہے کہ یہ مسئلہ موجود نہ ہو اور اس کا وجود محض کہنے کی حد تک ہو۔

چوتھی فصل

زنا سے حرمت

زانیہ سے شادی کرنے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور نے اسے جائز کہا ہے اور ایک گروہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ اختلاف کا سبب آیت قرآن کے مفہوم میں اختلاف ہے:

مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (النور :۳)

(اور زانیہ کے ساتھ نکاح نہ کرے مگر زانی یا مشرک اور یہ حرام کر دیا گیا ہے اہل ایمان پر۔)

کہ یہ آیت تحریم کے طور پر آئی ہے یا محض مذمت کرنا اس کا مقصود ہے؟ اور حُرِّمَ ذٰلِکَ میں اشارہ زنا کی طرف ہے یا نکاح کی طرف؟ جمہور علما نے آیت کو مذمت پر محمول کیا ہے تحریم پر نہیں کیوں کہ حدیث میں آیا ہے کہ ''ایک شخص نے نبی ﷺ سے شکایت کی کہ اس کی بیوی کسی چھونے والے کے ہاتھ کو رد نہیں کرتی۔ آپؐ نے فرمایا، ''اسے طلاق دے دو'' اس نے عرض کیا' مگر میں اس سے محبت کرتا ہوں' آپؐ نے فرمایا' تو اسے اپنے پاس رکھو۔''

ایک گروہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اس اصول کے بنیاد پر زنا سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ یہ حضرت حسن کا قول ہے۔ مسئلہ لعان کے تحت شادی کا جو مسئلہ ہے اس پر گفتگو انشاء اللہ کتاب اللعان میں ہوگی۔

پانچویں فصل

عدد سے حرمت

علما کا چار عورتوں سے بیک وقت نکاح پر اتفاق ہے۔ یہ حکم آزاد مردوں کے لیے ہے۔ یہاں دو مسائل میں اختلاف ہے ایک تو غلام کے بارے میں اور دوسرے چار سے زائد تعداد کے بارے میں۔

غلام کے بارے میں امام مالک کا مشہور مسلک ہے کہ وہ چار عورتوں سے نکاح بیک وقت کر سکتا ہے۔ یہی اہل ظاہر کا بھی مسلک

Marfat.com

ہے۔امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ غلام صرف دو عورتوں کو نکاح میں جمع کر سکتا ہے۔

سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیا غلامی کو اس مقررہ تعداد کو ساقط کرنے میں کوئی دخل ہے جس طرح زنا کے معاملہ میں مرد آزاد پر جو حد واجب ہوتی ہے اسے نصف کرنے میں غلامی موثر ہے؟ اسی طرح اس کے قائل علما کے نزدیک طلاق کا معاملہ بھی ہے۔اس لیے کہ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ زنا میں غلام پر آدھی حد جاری ہوگی بقیہ معاملات میں اختلاف ہے۔

چار سے زائد تعداد کے بارے میں جمہور کا مسلک ہے کہ پانچویں عورت کو جمع کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ قرآن کریم کی صراحت ہے:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ (النساء :۳)

(جو عورتیں تم کو پسند آئیں اُن میں سے دو دو تین تین اور چار چار سے نکاح کرلو۔)

اور حدیث میں ہے کہ جب غیلان اسلام لے آئے تو ان کے پاس دس بیویاں تھیں۔ چنانچہ آپؐ نے انہیں حکم دیا کہ "چار عورتوں کو اپنے پاس رکھو اور بقیہ تمام کو خدا کر دو"

ایک فرقہ کا قول ہے کہ نو کی تعداد جائز ہے۔اس کا امکان ہے کہ اس فرقہ نے آیت مثنیٰ وثلاث ورباع میں تمام گنتیوں کو جمع کر لیا ہو۔

چھٹی فصل

جمع کرنے سے حرمت کا قیام

علما کا اتفاق ہے کہ دو بہنوں کو عقد نکاح سے جمع نہیں کیا جا سکتا قرآن کا حکم ہے:

وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ (النساء :۲۳)

(اور یہ بھی تم پر حرام کیا گیا ہے کہ ایک نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرو۔)

ملکیت یمین کے ذریعہ دو بہنوں کو جمع کرنے میں اختلاف ہے۔فقہا نے عام طور پر اسے ممنوع کہا ہے البتہ ایک گروہ نے اسے مباح قرار دیا ہے۔اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت وأن تجمعوا بين الأختين کے عموم میں اور اسی آیت کے آخر میں مذکورہ استثناء إلا ما ملكت أيمانكم کے عموم میں تعارض ہے۔اس کا احتمال ہے کہ یہ استثناء قریب ترین مذکورہ سے متعلق ہو اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ یہ استثناء آیت میں مذکورہ تمام حرمتوں سے متعلق ہو سوائے اس کے کسی چیز کے بارے میں اجماع ہے کہ استثناء اس میں موثر نہیں ہے۔اس طرح وأن تجمعوا بين الأختين کے عموم سے ملک یمین خارج ہو جائے اور یہ احتمال بھی موجود ہے کہ استثناء قریب ترین مذکور ہی سے متعلق ہو اور آیت کا عموم باقی رہے خاص طور سے جبکہ ہم اخوت کی علت کو یا دونوں میں موجود کسی سبب کو پیش نظر رکھیں۔

ملک یمین کے جمع کو ممنوع قرار دینے والے اُس وقت مختلف الرائے ہو گئے جبکہ ایک بہن نکاح سے عقد میں آئی ہو اور دوسری ملک یمین کے ذریعہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ اسے ممنوع قرار دیتے اور امام شافعی اسے جائز سمجھتے ہیں۔

میرے علم کی حد تک عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کو جمع کرنے کی ممانعت پر تمام علما کا اتفاق ہے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی

Marfat.com

حدیث متواتر موجود ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا۔

لاَ یُجْمعُ بیْنَ الْمَرداۃِ وَعَمَّتِھَا ولاَ بیْنَ المراۃِ وَخَالَتِھَا

(بھتیجی اور پھوپھی کو جمع کرنا جائز نہیں ہے نہ بھانجی اور خالہ کو جمع کرنا جائز ہے۔)

علما کا اتفاق ہے کہ یہاں پھوپھی سے مراد ہر وہ عورت ہے جو ایسے شخص کی بہن ہو جس کا براہ راست یا بالواسطہ رشتہ ولادت ہو۔ اور خالہ سے مراد ہر وہ عورت ہے جو ہر اُس عورت کی بہن ہو جس کا آپ سے رشتہ ولادت براہ راست یا بالواسطہ ہو اور یہ تمام خواتین ماں کی جانب سے آزاد بھی ہوں۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس کا تعلق اُس خاص کے باب سے ہے جس سے خاص ہی مراد ہوتا ہے یا وہ ایسے خاص کے باب سے ہے جس سے عام مراد ہو؟ جن حضرات کے نزدیک یہ ایسا خاص ہے جس سے عام مراد ہے اُن کے درمیان اس پر اختلاف ہو گیا کہ یہاں مقصود کون سا عام ہے؟ ایک گروہ وہ جو اکثریت پر مشتمل ہے اور جس کی تائید جمہور فقہا نے کی ہے' اسے ایسا خاص تسلیم کرتا ہے جس سے صرف خصوص مراد ہے اور یہ کہ منصوص کے علاوہ دوسرے رشتوں کے بارے میں حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ ایسا خاص ہے جس سے عام مراد ہے یعنی اُن دو عورتوں کو جمع کرنا ممنوع ہے جن کے درمیان محرم یا غیر محرم کا رشتہ ہو اسی لئے اس گروہ کے نزدیک چچا یا پھوپھی کی دو بیٹیوں کے درمیان جمع کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح ماموں یا خالہ کی دو بیٹیوں کے درمیان' کسی عورت اور اس کی چچازاد بہن یا پھوپھی زاد بہن کے درمیان یا کسی عورت اور اس کی خالہ زاد بہن کے درمیان جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ان تمام دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، جن کے درمیان محرم رشتہ داری ہو یعنی اگر اُن میں سے ایک مرد اور دوسرا عورت ہوتی تو ان دونوں کی باہم شادی ناجائز ہوتی۔

اس گروہ کے بعض افراد نے اس سلسلہ میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا طرفین سے اعتبار کیا جائے یعنی طرفین کا ہر شخص اگر مرد ہوتا اور دوسری عورت ہوتی تو ان دونوں کے لیے آپس میں رشتہ نکاح جائز نہ ہوتا۔ ان افراد کے نزدیک اُن دونوں کو جمع نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر ایک طرف سے مرد ہو جس کی وجہ سے رشتہ ازدواج کی حرمت ثابت ہو اور دوسری طرف سے حرمت ثابت نہ ہو تو اس صورت میں جمع جائز ہے جیسے کسی مرد کی بیوی اور اس کی بیٹی کے درمیان جمع کرنا جبکہ وہ غیر عورت کی طرف سے بیٹی ہو، جائز ہے لیکن اگر ہم بیٹی کو مرد مان لیں تو اس سے عورت کا نکاح حلال نہ ہوگا کیوں کہ وہ اس مرد کے باپ کی بیوی قرار پائے گی اور اگر عورت کو مرد مان لیں تو اس عورت کے لیے شوہر کی بیٹی سے نکاح کرنا جائز ہوگا، وہ عورت کسی اجنبی کی بیٹی ہوگی۔ یہی قانون ہے جسے اصحاب مالک نے اختیار کیا ہے اور اُن کے نزدیک ایک شخص کی بیوی اور اُس عورت کے علاوہ کسی دوسری عورت سے اُس کی بیٹی کے درمیان جمع کرنا ممنوع ہے۔

ساتویں فصل

غلامی سے قائم ہونے والی حرمت

فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ غلام لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے اور آزاد عورت غلام سے شادی کر سکتی ہے بشرطیکہ وہ اور اس کے ولی راضی ہوں۔ اس امر میں فقہا کا اختلاف ہے کہ مرد آزاد لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے یا نہیں۔ ایک گروہ اسے مطلقاً جائز قرار

Marfat.com

دیتا ہے۔ابن القاسم کا مشہور مسلک یہی ہے۔

دوسرے گروہ کے نزدیک دو شرطوں کے ساتھ ہی یہ نکاح جائز ہوسکتا ہے عدم استطاعت اور بدکاری کا خوف امام مالک کا مشہور مسلک یہی ہے اور یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت قرآن

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ (النساء:۲۵)

(تم میں سے جو شخص اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کر سکے۔)

کی دلیل خطاب اس آیت پاک کے عموم سے متعارض ہے:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ (النور:۳۲)

(تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں ان کے نکاح کر دو۔)

اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیت وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً کی دلیل خطاب کا تقاضا ہے کہ لونڈی سے شادی دو شرطوں پر ہی جائز ہو، ایک تو یہ کہ خاندانی آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ ہو اور دوسری یہ کہ بدکاری کا اندیشہ ہو مگر آیت وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ کے عموم کا تقاضا ہے کہ خواتین کا نکاح کر دیا جائے خواہ آزاد سے غلام سے خواہ مرد استطاعت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اکیلا ہو یا نہ ہو اسے بدکاری کا خوف ہو یا نہ ہو مگر دلیل خطاب یہاں عموم سے قوی تر معلوم ہوتی ہے واللہ أعلم کیوں کہ اس عموم میں لونڈی سے نکاح کے لیے شوہر کی جو صفات مشروط ہیں اُن سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں مقصود ان کا نکاح کرنا ہے اور یہ کہ ان پر نکاح کے سلسلہ میں جبر نہ کیا جائے اور یہ بھی جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہوگا جبکہ آدمی اپنی ہی اولاد کو غلام بنالیتا ہے۔

اس سیاق میں دو مشہور فروعی مسائل میں اُن علما کا اختلاف ہے جو دو منصوص شرطوں کے ساتھ ہی نکاح کو جائز مانتے ہیں: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مرد کی ماتحتی میں کوئی آزاد عورت ہو تو وہ استطاعت کے دائرہ میں آتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ مرد صاحب استطاعت مانا جائے گا۔ دوسرے فقہا کے نزدیک وہ صاحب استطاعت نہیں مانا جائے گا۔ امام مالک سے دونوں اقوال ملتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جس شخص میں دونوں شرطیں موجود ہوں وہ دو تین یا چار لونڈیوں سے نکاح کر سکتا ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ جس شخص کی ماتحتی اور زوجیت میں آزاد عورت ہے اسے بدکاری کا خوف نہیں ہے کیوں کہ وہ کنوارا نہیں ہے انہوں نے لونڈی سے نکاح کرنا اس کے لئے جائز نہیں قرار دیا۔ جن فقہا نے کہا کہ بدکاری کے اندیشہ کا اعتبار بلا قید و شرط ہے خواہ وہ کنوارا ہو یا شادی شدہ اس لئے کہ بسا اوقات پہلی بیوی بدکاری کے خوف میں رکاوٹ نہیں بن پاتی اور مرد کسی ایسی آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قادر نہیں ہوتا جو اسے بدکاری کے اندیشہ سے دور رکھ سکے تو وہ کسی لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے کیوں کہ آزاد عورت کی معیت میں اُس کی حالت وہی ہے جو اس رفاقت سے قبل تھی خاص طور سے جبکہ اسے اُسی لونڈی سے بدکاری کا اندیشہ ہو جس سے وہ نکاح کرنا چاہتا ہے۔ اختلاف کا یہی سبب اس مسئلہ میں بھی موجود ہے کہ پہلی لونڈی کے بعد دوسری لونڈی سے وہ نکاح کر سکتا ہے یا نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کنوارے ہونے کی صورت میں جس نے بدکاری کے اندیشے کا اعتبار کیا کیوں کہ غیر شادی شدہ زندگی میں اس کا اندیشہ زیادہ ہوتا اُس نے یہ رائے قائم کی کہ ایک لونڈی کی موجودگی میں دوسری لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا اور جس نے بدکاری کے اندیشے کا مطلق

Marfat.com

اعتبار کیا اُس کے نزدیک ایک سے زیادہ لونڈیوں سے نکاح کرسکتا ہے اسی طرح وہ اس کا بھی قائل ہے کہ آزاد بیوی کی موجودگی میں نکاح کرنا جائز ہے۔ بدکاری کے اندیشے کا مطلق اعتبار محل نظر ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مرد آزاد بیوی کی موجودگی میں کسی لونڈی سے نکاح کرسکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ اگر اس کی اجازت کے بغیر مرد نے نکاح کرلیا تو اب پہلی بیوی کو کیا یہ حق حاصل ہے کہ وہ چاہے تو ساتھ رہے اور چاہے تو نکاح فسخ کردے؟ اس مسئلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔

فقہا کا اس امر میں اختلاف ہے کہ جب کسی آزاد عورت سے شادی کرنے کی استطاعت وہ حاصل کرلے تو کیا وہ لونڈی سے جدائی اختیار کرلے یا نہیں؟ اس امر میں اصحاب مالک میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب بدکاری کا خوف ختم ہوجائے تب بھی لونڈی سے جدائی اختیار نہ کرے۔ اس باب میں یہ امر متفق علیہ ہے کہ عورت اپنے مملوک مرد سے شادی نہیں کرسکتی اور جب بھی اپنے شوہر کی وہ مالک ہوگی نکاح فسخ ہوجائے گا۔

آٹھویں فصل

کفر سے قائم ہونے والی حرمت

فقہا کا اتفاق ہے کہ مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے کہ کسی بت پرست عورت سے شادی کرلے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ (الممتحنه: ۱۰)

(اور کافر عورتوں کو اپنے نکاح میں نہ روکے رہو۔)

البتہ ملکیت کی صورت میں کافر عورت سے نکاح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ آزاد کتابیہ سے نکاح کرنے پر سب کا اتفاق ہے البتہ ایک روایت اس کے برخلاف حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ کتابی لونڈی کو نکاح کے ذریعہ حلال کرنے کے بارے میں اختلاف ہے البتہ ملک یمین کی صورت میں کتابی لونڈی کو حلال کرنے پر سب کا اتفاق ہے۔

بت پرست عورت سے ملک یمین کی صورت میں نکاح کے اختلافی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آیت

وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ (الممتحنه: ۱۰)

(اور کافر عورتوں کو اپنے نکاح میں نہ روکے رہو۔)

کا عموم اور درج ذیل آیت کا عموم

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا (البقره: ۲۲۱)

(تم مشرک عورتوں سے ہرگز نکاح نہ کرنا جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔)

اس فرمان خداوندی کے عموم سے متصادم ہے:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (النساء: ۲۴)

(اور وہ عورتیں بھی تم پر حرام ہیں جو کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں البتہ ایسی عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو تمہارے قبضہ

Marfat.com

میں آئیں۔)

یہاں مراد جنگ کی قیدی خواتین ہیں۔اس آیت کا متبادر مفہوم عام ہے خواہ قیدی عورت مشرکہ ہو کتابیہ مگر جمہور فقہا اسے ممنوع قرار دیتے ہیں۔طاؤس اور مجاہد جواز کے قائل ہیں۔ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس میں قیدی خواتین سے نکاح کیا گیا کیوں کہ انہوں نے اللہ کے رسول سے عزل کرنے کی اجازت طلب کی اور آپؐ نے انہیں اجازت دے دی۔

جمہور فقہا آزاد کتابی خواتین سے نکاح کے جواز کے لیے عقد کو ناگزیر تصور کرتے ہیں کیوں کہ اصول یہ ہے کہ خصوص کی بنیاد عموم پر رکھی جائے یعنی آیت قرآن:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ (المائدہ:۵)

(اوران قوموں کی محفوظ عورتیں بھی تمہارے لئے حلال ہیں جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی۔)

خاص ہے اور آیت

وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا (البقرہ: ۲۲۱)

(تم مشرک عورتوں سے ہرگز نکاح نہ کرنا جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔)

یہ حکم عام ہے جمہور نے خاص کو عام سے مستثنیٰ کیا ہے۔جن فقہا نے اسے حرام قرار دیا ہے انہوں نے عام کو خاص کے لیے ناسخ مانا ہے اور یہ بعض لوگوں کا مسلک ہے۔کتابی لونڈی کو نکاح کے ذریعہ حلال کرنے میں جو اختلاف ہے وہ عموم اور قیاس کے درمیان تعارض کی وجہ سے ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ لونڈی کو آزاد عورت پر قیاس کیا جائے تو یہ شادی مباح ہو جاتی ہے مگر بقیہ عموم سے آزاد عورت کو مستثنیٰ کیا جائے تو اس سے متصادم ہو جاتا ہے کیوں کہ اس سے اُن لوگوں کے قول کے مطابق حرمت واجب ہوتی ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ جب تخصیص کی جاتی ہے تو بقیہ حکم عموم پر باقی رہتا ہے جن حضرات نے باقی عموم کو قیاس کے ذریعہ خاص کیا یا مخصوص عموم کے باقی کو عام تصور کیا اُنہوں نے کتابی لونڈی سے نکاح کو جائز تسلیم کیا۔اور جن حضرات نے تخصیص نہ ہونے کی بنا پر باقی عموم کو قیاس پر ترجیح دی انہوں نے کتابی لونڈی سے نکاح کو ناجائز کہا۔

اختلاف کا ایک اور سبب بھی ہے اور وہ دلیل خطاب اور قیاس کے درمیان تصادم ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیت

فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (النساء :۲۵)

(تو اسے چاہئے کہ لونڈیوں میں سے کسی کے ساتھ نکاح کر لے جو تمہارے قبضہ میں ہوں اور مومنہ ہوں۔)

واجب قرار دیتی ہے کہ دلیل خطاب کی رو سے غیر مومنہ لونڈی سے نکاح جائز نہ ہو۔جبکہ آزاد عورت پر اسے قیاس کیا جائے تو یہ شادی جائز ٹھہرتی ہے۔

قیاس کہتا ہے کہ ہر جنس میں نکاح سے فطری تعلق جائز ہو جائے اور ملک یمین کے ساتھ نکاح بھی جائز ہو کیونکہ یہ مسلمات میں سے ہے مگر دوسرے گروہ کے نزدیک مسلمان لونڈی کا نکاح بھی شرط کے ساتھ جائز ہے اس لئے مناسب یہی کہ کتابی لونڈی سے نکاح جائز نہ ہو۔

فقہا نے ملک یمین کی صورت میں کتابیہ لونڈی کے ساتھ نکاح کو جائز اس لئے کہا ہے کہ آیت إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ عام ہے اور اس پر اجماع ہے کہ قیدی ہو جانے کے بعد غیر شادی شدہ عورت حلال ہو جاتی ہے۔اختلاف اس امر میں ہے کہ قیدی بننے

کے بعد کیا شادی شدہ عورت کا نکاح ختم ہو جاتا ہے اور اگر ختم ہو جاتا ہے تو کب ختم ہوتا ہے؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر میاں بیوی ایک ساتھ قیدی بنیں تو ان کا نکاح فسخ نہیں ہوگا اور اگر کوئی ایک دوسرے پہلے قید کر لیا جائے تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ دونوں صورتوں میں نکاح فسخ ہو جائے گا یہ امام شافعی کا قول ہے۔ امام مالک سے دو اقوال منقول ہیں ایک یہ کہ اصلاً قید سے نکاح فسخ نہیں ہوتا اور دوسرا یہ کہ قید سے نکاح سرے سے ختم ہو جاتا ہے جو امام شافعی کا بھی قول ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جو قیدی عورتیں قتل ہونے سے محفوظ ہیں اُن کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ اہل معاہدہ ذِمّی عورتوں کی طرح ہیں یا بے شوہر کافر عورتوں کی طرح ہیں یا اُن کافر عورتوں کی مانند ہیں جو اُجرت پر لی گئی ہوں؟

امام ابوحنیفہ نے میاں بیوی کے ایک ساتھ قید ہونے اور الگ الگ قید ہونے میں جو فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حلال ہونے کا سبب غلامی نہیں بلکہ ملک کا مختلف ہو جانا ہے۔ جبکہ دوسروں کے نزدیک اس میں غلامی موثر ہے۔ بحث طلب یہ مسئلہ ہے کہ زوجیت کے ساتھ غلامی موثر ہے یا بغیر زوجیت کے ساتھ ہے؟ زیادہ مناسب یہ محسوس ہوتا ہے کہ زوجیت کی کوئی حرمت اس مقام پر نہ ہو کیونکہ غلامی کی جگہ یعنی کفر ہی حرمت کا سبب ہے۔ ذِمّی عورت سے اسے مشابہ قرار دینا دور کی کوڑی ہے کیوں کہ ذِمّی اسی شرط پر جزیہ دیتا ہے کہ وہ اپنے دین پر باقی رہے گا چہ جائیکہ اس کے نکاح کا معاملہ زیر بحث ہو۔

نویں فصل

احرام سے قائم ہونے والی حرمت

حالت احرام میں نکاح کے سلسلہ میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک' امام شافعی' امام احمد لیث اور اوزاعی کی رائے ہے کہ محرم نہ خود نکاح کر سکتا ہے نہ دوسرے کا نکاح کرا سکتا ہے۔ اگر وہ ایسا کرے تو نکاح باطل ہوگا۔ یہ حضرات عمر بن خطابؓ، علیؓ، ابن عمرؓ اور زید بن ثابتؓ کا قول ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔

سبب اختلاف اس باب میں منقول احادیث کا اختلاف ہے۔ ایک تو حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے حالت احرام میں میمونہؓ سے نکاح کیا تھا۔'' یہ ثابت حدیث ہے۔ اس کی تخریج اہل صحاح نے کی ہے۔ دوسری متعدد احادیث اس کے خلاف ہیں مثلاً خود حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جب ان سے نکاح فرمایا تو وہ حالت احرام میں نہ تھے۔'' ابوعمر کہتے ہیں کہ یہ روایت ان سے متعدد طریقوں سے مروی ہے' ابورافع سے ان کے مولیٰ سلیمان بن یسار سے' اور یزید بن الأصم سے۔ امام مالک نے بھی حدیث عثمان بن عفانؓ نقل کی ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا

لَایَنْکِحُ الْمُحْرِمُ وَلَایُنْکِحُ وَلَایَخْطُبُ

(محرم نہ نکاح کرے نہ نکاح کرائے نہ پیامِ نکاح دے۔)

جن فقہا نے حدیث ابن عباسؓ پر ان احادیث کو ترجیح دی ہے انہوں نے محرم کے نکاح کرنے اور نکاح کرانے کو ممنوع قرار دیا ہے۔ اور جن حضرات نے حدیث ابن عباسؓ کو ترجیح دی ہے یا اُس کے اور حدیث عثمان بن عفانؓ کے درمیان تطبیق کی یہ راہ نکالی ہے کہ اس میں وارد ممانعت کو کراہیت پر محمول کیا جائے' اُن کے نزدیک محرم نکاح کر سکتا ہے اور نکاح کرا سکتا ہے۔ اس اختلاف کا تعلق

Marfat.com

فعل اور قول میں تعارض سے اور جمع و تطبیق یا ترجیح کی کوئی صورت اختیار کرنے سے ہے۔

دسویں فصل

مرض سے قائم ہونے والی حرمت

مریض کے نکاح کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں اور امام مالک کا مشہور قول اس کے جائز نہ ہونے کا ہے۔ ان کی یہ رائے اس قول سے نکلتی ہے کہ دونوں میں تفریق کرادی جائے گی خواہ نکاح درست ہو۔ ان کا یہ قول بھی ہے کہ زوجین میں تفریق نہیں کرائی جائے گی جس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ تفریق کرانا واجب نہیں مستحب ہے۔

اختلاف کا سبب نکاح کو بیع یا ہبہ سے مشابہ قرار دینا ہے کیوں کہ مریض ایک تہائی مال ہی ہبہ کر سکتا ہے جبکہ پورا مال بیچ سکتا ہے' فقہا کے اختلاف کا ایک اور سبب ہے وہ یہ کہ ایک سے زائد وارث فراہم کر کے وہ وارثین کو نقصان پہونچانے کا ملزم قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ نکاح کو ہبہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ ہبہ جائز ہے بشرطیکہ وہ ایک تہائی مال سے زائد نہ ہو مگر نکاح کے معاملہ میں ثلث کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ ایک وارث کا اضافہ کرنے کی بنیاد پر نکاح کے جواز کو مسترد کرنا ایک قیاسِ مصلحت ہے جو اکثر فقہا کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اس سے ایسے مصالح واجب ہو جاتے ہیں جن کا اعتبار شریعت نے نہیں کیا گیا ہے سوائے اُس بعید جنس کے جس میں مصلحت کے ذریعہ حکم کا اثبات مقصود ہوتا ہے۔ اسی لئے بعض علما نے یہاں تک کہا ہے کہ یہ ایک زائد شرع ہے اور اس قیاس مصلحت کو کام میں لانے سے امور توقیفی کمزور پڑ جاتے ہیں جبکہ ان میں کمی بیشی جائز نہیں ہے۔

محض امور مصلحت سے توقف اختیار کرنے کی بنا پر لوگ اس مسئلہ میں جس میں سنت کی رہنمائی نہیں ہے' بہت جلد ظلم کی طرف مائل ہو جائیں گے اس لئے ان مصالح کے معاملات کو ان علما کرام اور ماہرین شریعت کے حوالے کر دینا چاہئے جن پر کوئی الزام نہ لگ سکے خاص طور سے جبکہ لوگوں کی جانب سے یہ اندیشہ ہو کہ ظواہر شریعت پر کاربند رہ کر وہ ظالم ہو جائیں گے۔ ایسی صورت میں عالم و فاضل افراد کا کام یہ ہے کہ وہ حالات و شواہد پر نظر رکھیں اور اگر وہ محسوس کریں کہ نکاح میں خیر ہے تو نکاح سے منع نہ کریں اور اگر وہ دیکھیں کہ ورثاء کو نقصان پہونچانے کا بندوبست کیا جا رہا ہے تو نکاح کو ممنوع قرار دے دیں۔ جیسے مختلف صنعتوں میں ایک ہی شئی سے خیر اور شر دونوں مقصود ہو سکتے ہیں اور دونوں طرح کے فیصلے کئے جا سکتے ہیں کیوں کہ اس میں کسی مخصوص صفت کے بارے میں کوئی متعین بات نہیں کہی جا سکتی۔ یہ مسئلہ طب اور دوسری صنعتوں میں پیش آتا رہتا ہے۔

گیارہویں فصل

عدت سے قائم ہونے والی حرمت

فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ دوران عدت نکاح کرنا جائز نہیں ہے خواہ عورت حیض کی عدت شمار کر رہی ہو یا حمل سے گن رہی ہو یا مہینوں سے حساب کر رہی ہو۔ اختلاف اس میں ہے کہ اگر عدت میں نکاح کرے اور ہم بستری بھی کرے تو کیا ہوگا؟ امام مالک' اوزاعی اور لیث کہتے ہیں کہ دونوں میں تفریق کرادی جائے گی اور دونوں ایک دوسرے کے لیے کبھی حلال نہ ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ'

Marfat.com

امام شافعی اور ثوری کا قول ہے کہ دونوں میں تفریق کرادی جائے گی اور جب دونوں کی عدت مکمل ہو جائے تو دوبارہ شادی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ صحابی کا قول حجت ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالک نے ابن شہاب سے بواسطہ سعید بن المیب اور سلیمان بن یسار سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے طلیحہ اسدیہ اور ان کے شوہر راشد ثقفی کے درمیان تفریق کرادی جبکہ دوسرے شوہر سے طلاق کے بعد واقع ہونے والی عدت کے دوران میں ہی اُن سے راشد نے نکاح کر لیا تھا۔ اور آپؓ نے فرمایا کہ جو عورت عدت کے دوران نکاح کرے تو اگر نئے شوہر نے شادی کے بعد ہم بستر نہیں ہے دونوں میں تفریق کرادی جائے پھر عورت پہلے شوہر کی عدت مکمل کرے پھر دوسرے شوہر کی عدت گزارے تو اس صورت میں دوسرا شوہر پیغامِ نکاح دینے والوں میں سے یک ہوگا اور دونوں نے ہم بستری کر لی تو پھر عورت دونوں کی عدتیں پوری کرے گی اور دونوں کبھی باہم مجتمع نہ ہوں گے'' حضرت سعید کہتے ہیں کہ دوسرا شوہر مہر ادا کرے گا کیوں کہ اس نے عورت کو حلال کر لیا تھا۔

بسا اوقات فقہا نے اس قیاس کو قیاس شبہ سے موکد کیا ہے۔ جو ضعیف بھی ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے مختلف بھی وہ یہ کہ نسب میں شبہ داخل کر کے اسے لعان والے کے مشابہ کر دیا۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی مخالف بات مروی ہے۔ اصل یہ ہے کہ عورت حرام نہیں ہے جب تک کہ کتاب وسنت یا اجماع سے کوئی دلیل نہ پیش کی جائے۔ بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کے حرام ہونے کا فیصلہ کیا تھا اور مہر کو بیت المال میں جمع کرنے کا حکم دیا تھا۔ جب حضرت علیؓ کو یہ بات معلوم ہوئی تو انہوں نے اظہار ناپسندیدگی کیا اور حضرت عمرؓ نے رجوع کر لیا۔ انہوں نے مہر شوہر پر عائد کیا اور عورت کی حرمت کا فیصلہ واپس لے لیا۔ اس کی روایت ثوری نے بواسطہ اشعث بواسطہ شعبہ بواسطہ مسروق کی ہے۔

جن فقہا نے محض عقد نکاح کے ذریعہ عورت کے حرام ہونے کا فتویٰ دیا ہے وہ ضعیف ہے۔ تمام فقہا کا اجماع ہے کہ کسی حاملہ قیدی سے اس وقت جماع نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ وہ حمل سے فارغ نہ ہو جائے کیوں کہ اس سیاق میں متواتر احادیث موجود ہیں۔ لیکن اگر کوئی وطی کر لے تو کیا ہوگا کیا اس کا بچہ آزاد ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ وہ آزاد نہیں کیا جائے گا۔ اس میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا اس کا پانی بچے کی تخلیق میں موثر ہے یا نہیں؟ اگر ہم اسے موثر مانتے ہیں تو وہ اس کا بیٹا کسی حد تک قرار پاتا ہے اور اگر ہم اسے موثر نہیں مانتے تو یہ صورت نہیں ہوگی۔ مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

كَيْفَ يَسْتَعْبِدُهُ وَقَدْ غَذَّاهُ فِي سَمْعِهِ وَبَصَرِهِ

(وہ بچے کو کیسے غلام بنائے گا جبکہ اس کے سمع وبصر کو اس نے غذا پہنچایا ہے؟)

(تین طلاق کے مانع نکاح ہونے کا تذکرہ کتاب الطلاق میں آئے گا۔)

بارہویں فصل

زوجیت سے قائم ہونے والی حرمت

فقہا کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں اور ذمیوں کے مابین موجود زوجیت مانع نکاح ہے۔ قیدی عورت کے بارے میں اختلاف پہلے

گزر چکا ہے فقہا کا اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ لونڈی بیچ دی جائے تو کیا یہ عمل طلاق متصور ہوگا؟ جمہور اسے طلاق نہیں مانتے مگر ایک گروہ اسے طلاق قرار دیتا ہے۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے۔ اختلاف کا سبب حدیث بریرہ کا آیت قرآن إلّا ما ملكت أيمانكم سے تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیت إلّا ما ملكت أيمانكم عام ہے جس میں جنگی قیدی اور دوسرے غلام سب شامل ہیں اور بریرہ کو اختیار دینے سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ لونڈی کی بیع کو طلاق نہ مانا جائے کیوں کہ اگر بیع سے طلاق ہوگئی ہوتی تو آپ انہیں آزاد کرنے کے بعد اختیار نہ دیتے بلکہ محض حضرت عائشہؓ کے خرید لینے کی وجہ سے ان کی طلاق ہو جاتی۔

جمہور فقہا کی دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی یہ روایت ہے جس کی تخریج اُن سے ابن ابی شیبہ نے کی ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے غزوہ حنین کے موقعہ پر ایک سریہ بھیجا۔ وہ لوگ یوم اوطاس کو ایک عرب قبیلہ کے مدمقابل ہوئے، انہیں شکست دی، قتل کیا اور کچھ عورتوں کو گرفتار کیا جن کے شوہر موجود تھے۔ بعض صحابہ کرام نے ان کے شوہروں کی وجہ سے ان سے قربت کو گناہ تصور کیا اس پر اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ یہ مسئلہ کتاب الطلاق سے زیادہ متعلق ہے۔

بہر حال یہ وہ امور ہیں جو اسلام میں نکاح کی صحت کے لیے ضروری ہیں اور ان کا تعلق تین انواع سے ہے۔ عقد کرنے والی کی صفت اور جس سے عقد کیا جا رہا ہے اس کی صفت عقد کیفیت اور عقد کی شرائط۔

جو نکاح اسلام سے پہلے منعقد ہوئے پھر اسلام آیا تو اس سیاق میں علما کا اتفاق ہے کہ اگر شوہر اور بیوی نے ایک ساتھ اسلام قبول کیا ہو اور عقد نکاح اُن شرائط کے ساتھ ہوا ہو جو اسلام کے آغاز میں درست مانی جاتی تھیں تو اسلام اسے صحیح قرار دیتا ہے۔ اس میں دو مقامات پر اختلاف ہو گیا ہے۔ ایک یہ کہ اسلام سے پہلے مرد نے چار سے زائد نکاح کئے ہوں یا اُن عورتوں سے عقد کیا ہو جن کو جمع نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرا مقام یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک اسلام قبول کر لے اور دوسرا قبول نہ کرے۔

پہلا مسئلہ: اسلام سے قبل چار سے زائد شادیاں

کوئی کافر اسلام قبول کر لے اور اس کے پاس چار سے زائد بیویاں ہوں یا دو بہنیں اس کی نکاح میں جمع ہوں تو امام مالک کہتے ہیں کہ وہ اُن میں سے چار بیویوں کا انتخاب کر لے اور دو بہنوں میں سے کسی ایک کو پسند کر لے۔ یہی امام شافعیؒ، امام احمد اور امام داؤد کا مسلک ہے۔ امام ابو حنیفہ ثوری اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ اس نے جن عورتوں سے پہلے عقد کیا ہے انہیں اپنے پاس رکھے گا (اور باقی کو چھوڑ دے) اور اگر سب سے عقد بیک وقت کیا ہے تو ان کے درمیان تفریق کرا دی جائے گی۔ ابن الماجشون مالکی کہتے ہیں کہ اگر اسلام قبول کرنے کے وقت کیا ہے تو ان کے درمیان تفریق کرا دی جائے گی۔ ابن لماجشون مالکی کہتے ہیں اگر اسلام قبول کرنے کے وقت اس کی معیت میں دو بہنیں ہیں تو سب کو الگ کر دے پھر ان میں سے کسی ایک سے از سر نو نکاح کرے۔ ان کے علاوہ کسی دوسرے مالکی نے یہ بات نہیں کہی ہے۔

اختلاف کا سبب قیاس اور حدیث میں تعارض ہے۔ اس سیاق میں دو حدیث پیش وارد ہیں۔ ایک امام مالک کی مرسل حدیث ہے کہ "غیلان بن سلامہ ثقفی نے اسلام قبول کیا تو ان کے پاس دس بیویاں تھیں اور وہ ساتھ ہی سب مسلمان ہو گئیں۔ اللہ کے رسول ﷺ

نے انہیں حکم دیا کہ وہ ان میں سے چار کو اپنے پاس رکھیں۔''

دوسری حدیث قیس بن الحارث کی ہے کہ انہوں نے اسلام قبول کیا تو ان کی زوجیت میں دو بہنیں تھیں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے فرمایا ''ان دو میں سے کسی ایک کو اپنے پاس رکھو''

ان احادیث کے خلاف قیاس یہ ہے کہ اسلام سے قبل کے نکاح کو اسلام کے بعد کے نکاح سے تشبیہ دی جائے۔ اس قیاس میں کمزوری ہے۔

دوسرا مسئلہ: زوجین میں سے کوئی پہلے اسلام قبول کر لے

زوجین میں سے کوئی ایک پہلے مسلمان ہو جائے اور دوسرا بعد میں اسلام قبول کرے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر بیوی پہلے مسلمان ہو تو شوہر اگر دوران عدت میں مسلمان ہو جائے تو وہی اس کا زیادہ حقدار ہے اور اگر مرد مسلمان ہو اور بیوی کتابیہ ہے تو نکاح باقی رہے گا کیوں کہ حدیث صفوان بن امیہ سے یہ ثابت ہے۔ ان کی بیوی عاتکہ بنت الولید بن المغیرہ نے ان سے پہلے اسلام قبول کیا پھر شوہر مسلمان ہوئے تو اللہ کے رسول ﷺ نے ان کا نکاح باقی رکھا۔

فقہا کہتے ہیں کہ صفوان اور ان کی بیوی کے اسلام قبول کرنے کے درمیان ایک ماہ کا وقفہ تھا۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہجرت کی ہو اور اس کا شوہر کافر ہو اور دار کفر میں مقیم اور ہجرت کی وجہ سے دونوں کے درمیان تفریق نہ ہوگئی ہو الا یہ کہ بیوی کی عدت ختم ہونے سے پہلے شوہر نے بھی ہجرت کر لی ہو۔

بیوی سے پہلے شوہر مسلمان ہو جائے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں بیوی کے سامنے اسلام پیش کیا جائے اور وہ مسلمان ہونے سے انکار کر دے تو دونوں میں تفریق ہو جائے گی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ خواہ شوہر پہلے مسلمان ہو یا بیوی اگر بعد میں اسلام قبول کرنے کا عمل دوران عدت ہو تو نکاح باقی رہے گا۔

اختلاف کا سبب حدیث کے عموم اور قیاس میں تعارض ہے کیوں کہ آیت

وَلَا تُمْسِكُوْا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ (الممتحنه)

(اور کافر عورتوں کو اپنی زوجیت میں نہ روکے رکھو۔)

کا تقاضا ہے کہ جدائی فی الفور عمل میں آئے۔ اس عموم کے برخلاف حدیث یہ ہے کہ ابوسفیان بن حرب نے اپنی بیوی ہند بنت عتبہ سے پہلے اسلام قبول کیا۔ ان کے قبول اسلام کا واقعہ مرالظہران میں پیش آیا تھا۔ وہ مکہ لوٹے تو ہند حالت کفر میں تھیں۔ انہوں نے شوہر کی داڑھی پکڑ لی اور چیخ اٹھیں' اس گمراہ بوڑھے کو قتل کر دو۔ اس کے کچھ دنوں بعد وہ مسلمان ہو گئیں اور دونوں کا نکاح باقی رہا۔ قیاس حدیث کے خلاف اس وجہ سے ہے کہ شوہر پہلے مسلمان ہو یا بیوی' اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اگر عورت کے پہلے مسلمان ہونے میں عدت ہی معتبر تھی تو شوہر کے پہلے مسلمان ہونے میں بھی اسی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

Marfat.com

باب۔۳

نکاح میں حق اختیار کو باقی رکھنے والے اُمور

نکاح میں حق اختیار کو باقی رکھنے والے اُمور چار ہیں:

۱۔ عیوب

۲۔ مہر یا نان ونفقہ کی ادائیگی میں تنگ دستی

۳۔ شوہر کا لاپتہ ہونا

۴۔ نکاح شدہ لونڈی کو آزاد کر دینا

اس باب میں کچھ فصلیں ہیں

پہلی فصل

بر بنائے عیب حق اختیار

کسی عیب کی بنا پر زوجین کو جو حق اختیار حاصل ہوتا ہے اس کے بارے میں علما کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف دو مقامات میں ہے۔ پہلا مقام یہ ہے کہ کیا عیب کی وجہ سے نکاح مسترد ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اور دوسرا مقام یہ ہے کہ کون سے عیوب کی بنا پر نکاح مسترد ہو سکتا ہے اور ان کا حکم کیا ہے؟

پہلے مقام کے بارے میں امام مالک' امام شافعی اور ان دونوں کے اصحاب کی رائے ہے کہ عیب نکاح کو باقی رکھنے یا مسترد کرنے کا اختیار دیتا ہے جبکہ علما ظاہریہ کے نزدیک عیب یہ اختیار نہیں دیتا۔ یہ دوسرا قول حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا بھی ہے۔

اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں' ایک تو یہ کہ صحابی کا قول حجت ہے یا نہیں؟ دوسری چیز یہ کہ نکاح کو بیع پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سیاق میں وارد صحابی کا قول حضرت عمر بن الخطابؓ کا یہ ارشاد ہے کہ ''جس مرد نے کسی عورت سے شادی کی اور عورت کو جنون لاحق ہو یا اسے کوڑھ یا برص کی بیماری ہو (اور بعض روایات میں ہے کہ اسے قرن ہو یعنی ایسی بیماری ہو جو ہم بستری میں مانع ہو) تو عورت کو مکمل مہر ملے گا اور یہ ولی کے خلاف شوہر کے حق میں تاوان ہے۔

بیع پر قیاس کرنے کا معاملہ یہ ہے کہ عیب کی بنا پر حق اختیار حاصل ہونے کی حمایت کرنے والے فقہا کہتے ہیں کہ اس معاملہ میں نکاح بیع کے مشابہ ہے۔ جبکہ مخالفین کہتے ہیں کہ یہ بیع کے مشابہ نہیں ہے کیوں کہ اس پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ ہر عیب کی وجہ سے نکاح مسترد نہیں کیا جا سکتا مگر بیع کو مسترد کیا جا سکتا ہے۔

Marfat.com

دوسرے مقام کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ کن عیوب کی بنا پر نکاح مسترد کیا جا سکتا ہے اور کن عیوب کی بنا پر مسترد نہیں کیا جا سکتا اور رد کرنے کا حکم کیا ہے؟

امام مالک اور امام شافعی اس امر پر متفق ہیں کہ چار بیماریوں کی وجہ سے نکاح مسترد ہو سکتا ہے۔ جنون، جذام، برص اور شرمگاہ کی بیماری جو ہم بستری میں مانع ہو خواہ رتق اور قرن ہو یا مرد کا عنین (نامرد) اور خصی ہونا (قرن عورت کی شرمگاہ میں سینگ جیسا پٹھا آ جانا اور اس کا ہم بستری میں رکاوٹ بننا رتق کہتے ہیں عورت کی شرمگاہ کے منہ پر یا رحم پر ایک پٹھے کا آ جانا جس سے زن و شو کا تعلق قائم نہ ہو سکے۔)

اصحاب مالک کے درمیان چار بیماریوں میں اختلاف ہے۔ دانتوں کی بیماری، منہ کی بدبو، شرمگاہ کی بدبو، اور گنجا پن، ایک قول ہے کہ ان بیماریوں کی وجہ سے نکاح مسترد ہو سکتا ہے اور دوسرا قول ہے کہ مسترد نہیں ہو سکتا۔

امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور ثوری کی رائے ہے کہ صرف دو بیماریوں کی وجہ سے نکاح مسترد ہو سکتا ہے اور وہ ہیں قرن اور رتق، استرداد کے قائل علما کا اتفاق ہے کہ ہم بستری سے پہلے اگر شوہر کو عیب کا پتہ چل جائے تو وہ طلاق دیدے اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور اگر ہاتھ لگانے اور ہم بستری کرنے کے بعد پتہ چلے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر بیوی کا ولی قریبی رشتہ دار ہو اور گمان ہو کہ اسے عیب کا پتہ رہا ہوگا جیسے باپ اور بھائی تو اس کا مطلب ہے کہ وہ دھوکا باز ہے اور شوہر ولی سے اپنا دیا ہوا مہر واپس لے لے گا عورت سے کوئی مطالبہ نہیں کرے گا۔ اور اگر ولی دور کا رشتہ دار ہو تو شوہر ربع دینار چھوڑ کر بقیہ مہر عورت سے واپس لے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر شوہر نے ہم بستری کر لی ہے تو پورا مہر اسی پر لازم ہوگا اور عورت یا اس کے ولی پر اس کو واپس کرنے کی ذمہ داری نہیں ہوگی۔

اختلاف کا سبب نکاح کو بیع کے مشابہ قرار دینا ہے اُس فاسد نکاح کے مشابہ تصور کرنا ہے جس میں مس واقع ہوا ہو۔ نکاح فاسد میں صرف مس سے مہر واجب ہونے پر علما کا اتفاق ہے کیوں کہ حدیث ہے کہ

أيُما امْرَاةٍ نَكَحَتْ بِغَيرِ اذْنِ سَيِّدِها فَنِكَاحُها بَاطِلٌ وَلَهَا المهَرُبِمَا اسْتَحلّ مِنْهَا

(جو عورت اپنے مالک کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے اور عورت کو مہر ملے گا کیوں کہ مرد نے اس کو حلال کر لیا۔)

اس طرح مقام اختلاف یہ ہے کہ بیع میں عیب کی بنا پر مسترد کرنے کا حکم لگایا جائے یا فسخ شدہ نکاح (جو ہم بستری کے بعد ہوتا) کا حکم لگایا جائے۔

نامرد کا نکاح فسخ کرنے کے جو لوگ قائل ہیں ان کا اس پر اتفاق ہے کہ فسخ نکاح سے پہلے ایک سال کی مہلت دی جائے اور دونوں کے درمیان تخلیہ میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔

چار عیوب تک رد نکاح کو محدود کرنے کی کیا علت ہے' اس باب میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ غیر معلل قانون ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عیوب عام طور پر مخفی ہوتے ہیں جبکہ دوسرے عام عیوب مخفی نہیں رہتے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ان بیماریوں کے اولاد کے اندر سرایت کرنے کا اندیشہ ہے۔ اس علت کی بنیاد پر منہ کی بدبو اور گنجا پن کی وجہ سے نکاح مسترد ہو جاتا ہے اور پہلے قول کی بنیاد پر نکاح اُس عیب کی وجہ سے مسترد ہو جائے گا جس کے شوہر سے مخفی ہونے کا علم ہو جائے۔

Marfat.com

دوسری فصل

مہر یا نفقہ کی تنگ دستی

مہر کی ادائیگی میں تنگ دستی کی وجہ سے حق اختیار کے بارے میں فقہا میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر ہم بستری نہیں کی ہے تو حق اختیار حاصل ہے۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔ اصحاب مالک نے اس امر سے اختلاف کیا ہے کہ شوہر کو کس قدر مہلت ملے گی۔ ایک قول کے مطابق اس کی کوئی حد نہیں ہے۔ دوسرے قول کے مطابق ایک سال کی مہلت ہے۔ تیسرے قول کے مطابق دو سالوں کی مہلت ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ دوسرے غریموں کے طرح ایک غریم (جس کے ذمہ تاوان واجب ہے) ہے دونوں میں تفریق نہیں کرائی جائے گی اور شوہر سے نفقہ وصول کیا جائے گا اور عورت کو حق حاصل ہوگا کہ ادائے مہر تک وہ اپنے آپ کو ممنوع رکھے۔

اختلاف کا سبب یہ امر ہے کہ اس میں نکاح کو بیع کے مشابہ قرار دینا اغلب ہے یا ایلاء اور نامردگی کی طرح ہم بستری نہ ہونے سے عورت کو لاحق ہونے والا انقصان اغلب ہے؟

نفقہ کی تنگ دستی کے بارے میں امام مالک' امام شافعی' امام احمد' ابوثور' ابوعبید اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ زوجین میں تفریق کرادی جائے۔ یہ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ثوری کہتے ہیں کہ دونوں میں تفریق نہیں کرائی جائے گی اہل ظاہر کا بھی یہی مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب اس ضرر کو نامردی سے لاحق ہونے والے ضرر (نقصان) کے مشابہ قرار دینا ہے اس لئے کہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ نامرد سے طلاق لے لی جائے گی۔ ابن المنذر نے اس پر اجماع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ بسا اوقات فقہا کہتے ہیں کہ نفقہ استمتاع (لطف اندوزی) کے بدلے میں ہے کیوں کہ جمہور کے مطابق نافرمان بیوی کو نفقہ نہیں ملتا۔ جب نفقہ میسر نہ ہو تو لطف اندوزی ساقط ہو جاتی ہے اور حق اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ جو فقہا قیاس کو روا نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں کہ نفقہ اجماع سے ثابت ہے اور وہ کسی اجماع سے یا دلیل قرآن سے یا دلیل سنت سے ہی ختم ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اختلاف کا سبب استصحاب اور قیاس کے درمیان تعارض ہے۔

تیسری فصل

مفقود الخبری کی صورت میں حق اختیار

ایسے مفقود الخبر کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جس کی زندگی اور موت کے بارے میں دارالسلام میں کوئی خبر نہ ہو۔ امام مالک کے نزدیک جس دن اس کا معاملہ حاکم وقت کے سامنے پیش ہوا ہے اس دن سے چار سالوں کی مدت بیوی کے لیے متعین کر دی جائے اور جب شوہر کی موت و حیات کی کوئی خبر نہ مل سکے تو مدت ختم ہو جائے گی اور بیوی چار ماہ دس دن کی عدت وفات گزارے گی اور نکاح ثانی کے لیے حلال ہو جائے گی۔ شوہر کی جائیداد کے سلسلہ میں امام موصوف کہتے ہیں کہ وہ وراثت میں تقسیم نہیں ہوگی جب تک کہ ایک طویل مدت ایسی نہ گزر جائے جس پر اس کی عمر تمام ہونے کا غالب گمان ہو ایک قول کے مطابق یہ مدت ستر سال کی ہے۔

ایک قول اسی سال کا ہے۔ تیسرا قول نوے سال کا ہے اور چوتھا قول غائب ہونے کے بعد سو سال کا ہے۔ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب سے مروی ہے۔ حضرت عثمانؓ سے بھی یہی مروی ہے اور لیث بھی اسی کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہ' امام شافعی اور ثوری کی رائے ہے کہ مفقود الخبر کی بیوی اسی وقت حلال ہوگی جب اس کی موت کی تصدیق ہو جائے۔ یہ قول حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

اختلاف کا سبب استصحاب حال اور قیاس میں تعارض ہے۔ استصحاب حال کا تقاضا ہے کہ مدت یا طلاق کے بغیر عصمت حلال نہ ہو، تا آنکہ اس کے برخلاف دلیل موجود ہو۔ قیاس یہ کہتا ہے کہ شوہر کے لاپتہ ہونے سے جو ضرر لاحق ہو رہا ہے اسے ایلاء اور نامردی کے مشابہ سمجھا جائے اور عورت کو حق اختیار حاصل ہو جس طرح ان دونوں حالات میں اسے حاصل ہے۔

اصحاب مالک کے ہاں چار قسم کے مفقود الخبر ہو سکتے ہیں۔

۱۔ دارالسلام ہی میں وہ لاپتہ ہو۔ اس صورت میں اختلاف ہے۔

۲۔ اسلامی جنگوں میں وہ لاپتہ ہو گیا ہو (یعنی مسلمانوں کی خانہ جنگی میں۔)

۳۔ دارالحرب میں لاپتہ ہو۔

۴۔ کافروں کے خلاف جنگوں میں لاپتہ ہو جائے۔

مفقود الخبر کی تین اصناف کے بارے میں اصحاب مالک کے درمیان بہت اختلاف ہے۔ دارالحرب میں لاپتہ فرد کے بارے میں اصحاب مالک کی رائے ہے کہ اس پر قیدی کا حکم لگے گا یعنی اس کی بیوی حلال نہیں ہوگی نہ اس کی جائیداد تقسیم ہوگی تا آنکہ اس کی موت کی تصدیق ہو جائے۔ البتہ اشہب کی رائے ان سب سے الگ ہے۔ ان کے نزدیک ایسے شخص پر دارالسلام میں لاپتہ فرد کا حکم نافذ ہوگا۔

مسلمانوں کی باہمی جنگوں میں جو لاپتہ ہو جائے اس کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ بغیر کسی انتظار کے اس پر مقتول کا حکم لگے گا۔ ایک قول ہے کہ میدان جنگ کی دوری و نزدیکی کے حساب سے مہلت دی جائے گی اور اس میں آخری مہلت ایک سال کی ہے۔

کافروں کے خلاف جنگ میں لاپتہ فرد کے بارے میں مسلک مالکی میں چار اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ اس کا حکم قیدی کا ہوگا۔ دوسرا قول ہے کہ ایک سال کی مہلت کے بعد اس پر مقتول کا حکم لگے گا اِلّا یہ کہ جنگ ایسی لڑی گئی ہو جہاں کوئی معاملہ مخفی نہ رہ سکے۔ اس صورت میں اس فرد پر مسلمانوں کی باہمی جنگوں میں لاپتہ فرد کا حکم نافذ ہوگا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اس پر دارالسلام میں لاپتہ فرد کا حکم لگے گا اور چوتھے قول کے مطابق بیوی پر تو مقتول شوہر کا حکم لگے گا اور جائیداد پر دارالسلام میں لاپتہ فرد کا حکم نافذ ہوگا یعنی اس کی عمر متعین کی جائے گی اور پھر میراث تقسیم ہوگی۔ ان تمام اقوال کی بنیاد شرح میں بہتر مصلحت و مفاد کی رعایت ہے۔ اسی کو قیاس مرسل کہتے ہیں اور قیاس کے قائل فقہا کے ہاں اسی پر اختلاف ہے۔

چوتھی فصل

آزادی کا حقّ اختیار

فقہائے کرام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی غلام کی زوجیت میں کوئی لونڈی ہو اور وہ آزاد ہو جائے تو لونڈی کو حق اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر لونڈی کسی آزاد کی زوجیت میں ہو اور اسے آزادی مل جائے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ اسے حق اختیار

Marfat.com

حاصل ہے یا نہیں؟ امام مالک' امام شافعی' اہل مدینہ' اوزاعی' امام احمد اور لیث کی رائے ہے کہ اسے حق اختیار حاصل نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ثوری کہتے ہیں کہ آزاد کردہ لونڈی کو اختیار حاصل ہے خواہ مرد آزاد ہو یا غلام۔

اختلاف کا سبب حدیث بریرہ کا متعارض منقول ہونا ہے اور حق اختیار کی علت کے بارے میں احتمالات کی موجودگی ہے۔ ایک احتمال یہ ہے لونڈی ہونے کی حالت میں نکاح کے معاملہ میں وہ مجبور تھی اب وہ مجبوری ختم ہوگئی ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ غلام سے شادی کرنے پر وہ مجبور تھی جن فقہا کے نزدیک مطلق نکاح میں جبر اس کی علت ہے وہ لونڈی کو حق اختیار دیتے ہیں خواہ آزاد کی زوجیت ہو یا غلام کی۔ جو فقہا صرف غلام سے شادی پر جبر کو علت مانتے ہیں وہ غلام کی زوجیت کی حالت ہی اسے اختیار عطا کرتے ہیں۔

حدیث کے نقل میں اختلاف کا معاملہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ بریرہ کا شوہر سیاہ فام غلام تھا اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ان کا شوہر آزاد تھا، یہ دونوں روایات اصحاب حدیث کے نزدیک ثابت ہیں۔

اس وقت کے بارے میں بھی فقہا میں اختلاف ہے جس کے دوران لونڈی کو اختیار حاصل ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ لونڈی کو اس وقت تک اختیار حاصل ہے جبکہ شوہر نے اسے چھوا نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کے مطابق عورت کو اختیار اس مجلس میں حاصل ہے جس میں وہ آزاد ہوئی۔ اوزاعی کے نزدیک چھونے سے اختیار ختم ہو جاتا ہے بشرطیکہ لونڈی کو معلوم ہو کہ چھونے سے اختیار ساقط ہو جاتا ہے۔

Marfat.com

باب۔۴

حقوق زوجیت

علما کا اتفاق ہے کہ بیوی کو نفقہ اور کپڑا دینا شوہر پر واجب ہے ارشاد خداوندی ہے:

وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (البقرہ :۲۳۳)

(بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انہیں کھانا کپڑا دینا ہوگا۔)

حدیث نبوی ہے:

وَلَهُنَّ عَلَيكُمْ رِزْقُهنَّ وَكِسْوَتُهنَّ بِالمعَرُوْفِ

(تمہارے اوپر ان کا کھانا کپڑا رواج کے مطابق لازم ہے۔)

اللہ کے رسول ﷺ نے ہند سے فرمایا:

خُذِیْ مَایَکْزِیْکِ وَوَلَدِکِ بِالْمعَرُوْفِ

(اتنا لے لو جس سے تمہاری اور تمہاری اولاد کی ضرورت رواج کے مطابق پوری ہو جائے۔)

نفقہ واجب ہونے پر فقہا کا اتفاق ہے مگر اس سلسلہ میں چار مقامات میں اختلاف ہے:

کس وقت واجب ہے؟

کتنی مقدار واجب ہے؟

کس کے لئے واجب ہے؟

کس پر واجب ہے؟

وقت وجوب کے بارے میں امام مالک کی رائے ہے کہ شوہر پر اُس وقت سے نفقہ واجب ہے جبکہ اس نے دخول کیا ہو یا دخول کا دعویدار ہو اور دخول سے مراد بالغ مرد کا عورت سے ہم بستری کرنا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ نابالغ شوہر پر نفقہ واجب ہے جبکہ بیوی خود بالغ ہو۔ اگر شوہر بالغ ہو اور بیوی کم سن ہو تو امام شافعی کے دو اقوال ہیں ایک قول امام مالک کی تائید میں ہے اور دوسرے قول کے مطابق بغیر کسی شرط کے عورت کو نفقہ ملے گا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ نفقہ لطف اندوزی کی وجہ سے لازم آتا ہے یا اس وجہ سے کہ وہ شوہر کے پاس محصور ہے جیسے وہ غائب ہوتا یا بیمار ہوتا تو بیوی محصور ہوتی؟

نفقہ کی مقدار کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ یہ شریعت میں متعین نہیں ہے۔ اس کا تعلق میاں بیوی کے مالی حالات سے ہے۔ اور زمان و مکان اور احوال کے ساتھ یہ مقدار بدلتی رہتی ہے یہی امام ابوحنیفہ کا بھی مسلک ہے۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ مقدار متعین ہے خوشحال شخص پر دو مُد اوسط درجے کے آدمی پر ڈیڑھ مُد اور تنگ دست پر ایک مُد واجب ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں نفقہ کا کفارہ میں کھانا کھلانے میں محمول کیا جائے یا کپڑا پہنانے پر؟ کیوں کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ کپڑے کی کوئی حد متعین نہیں ہے جبکہ کھانا کھلانے کی مقدار متعین ہے۔

اس باب میں یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے کہ آیا شوہر پر بیوی کے خادم کا نفقہ بھی واجب ہے یا نہیں؟ اور واجب ہونے کی صورت میں اس کی مقدار کیا ہے؟ جمہور کی رائے ہے کہ شوہر بیوی کے خادم کا نفقہ ادا کرے گا بشرطیکہ بیوی اپنی خدمت کی اہل نہ ہو۔ ایک قول کے مطابق بیوی پر گھر کی خدمت واجب ہے۔

بیوی کے خادم کا نفقہ شوہر پر واجب قرار دینے والوں میں اس امر میں اختلاف ہو گیا کہ نفقہ کی مقدار کیا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک ایک خادم کا نفقہ واجب ہے اور دوسرا قول ہے کہ دو خادموں کا نفقہ واجب ہے بشرطیکہ دو خادموں کے بغیر عورت کا کام نہ چل سکے۔ یہ قول امام مالک اور ابو ثور کا ہے۔ خادم کا نفقہ واجب کرنے کی کوئی شرعی دلیل میری نگاہ میں نہیں ہے سوائے اس کے کہ خدمت فراہم کرنے کو سکونت فراہم کرنے کے مشابہ قرار دیا جائے۔ اس امر پر فقہا کا اتفاق ہے کہ رہائش فراہم کرنا شوہر پر لازم ہے کیوں کہ ابھی طلاق یافتہ عورت کے لیے رہائش فراہم کرنے کی وجوب کے سلسلہ میں نص موجود ہے۔

کس کے لیے نفقہ واجب ہے؟ اس سیاق میں علما کا اتفاق ہے کہ آزاد فرماں بردار بیوی کے لیے نفقہ واجب ہے۔ نافرمان بیوی اور لونڈی کے بارے میں اختلاف ہے۔ نافرمان بیوی کے لیے نفقہ واجب نہ ہونے پر جمہور علما متفق ہیں البتہ ایک شاذ رائے واجب ہونے کی بھی ہے۔

اختلاف کی وجہ عموم اور مفہوم میں تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث نبوی

وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

(تمہارے اوپر ان کا کھانا کپڑا رواج کے مطابق لازم ہے۔)

عام ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ فرماں بردار اور نافرمان دونوں کو نفقہ اور کپڑا دیا جائے۔ نفقہ کو لطف اندوزی کے مقابلہ میں رکھنے سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ نافرمان بیوی کو نفقہ اور کپڑا نہ دیا جائے۔

لونڈی کے سلسلہ میں اصحاب مالک میں شدید اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ آزاد عورت کی طرح اسے نفقہ ملے گا اور یہی مشہور قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اسے نفقہ نہیں ملے گا۔ تیسرے قول کے مطابق بیوی اگر خود شوہر کے پاس آتی ہے تو نفقہ دینا واجب ہے اور اگر شوہر بیوی کے پاس جاتا ہے تو اس پر نفقہ واجب نہیں ہے۔ چوتھا قول ہے کہ اگر شوہر آزاد ہے تو اس پر نفقہ واجب ہے اور اگر وہ غلام ہے تو اس پر نفقہ واجب نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب عموم اور قیاس میں تعارض ہے۔ عموم کا تقاضا ہے کہ لونڈی کو بھی نفقہ ملے اور قیاس یہ کہتا ہے کہ نفقہ اس کے مالک پر واجب ہو یا پھر مالک اور شوہر دونوں مل کر نفقہ دیں کیوں کہ دونوں اس سے استفادہ کر رہے ہیں۔ اسی لئے بعض لوگوں کی رائے ہے کہ شوہر صرف اُس دن نفقہ دے گا جس دن بیوی اس کے پاس آئے گی۔ ابن حبیب کہتے ہیں کہ شادی شدہ باندی کو پابند کیا جائے کہ وہ ہر چوتھے روز شوہر کے پاس جاتی رہے۔

نفقہ کس پر واجب ہے؟ اس سیاق میں بھی علما متفق ہیں کہ نفقہ موجود آزاد شوہر پر واجب ہے۔ البتہ غلام اور غائب شوہر کے

Marfat.com

بارے میں اختلاف ہے۔غلام کے بارے میں ابن المنذر کہتے ہیں کہ میں نے تمام اہل علم کو یہی کہتے سنا کہ غلام پر اس کی بیوی کا نفقہ واجب ہے۔ابوالمصعب مالکی کہتے ہیں کہ اس پر نفقہ لازم نہیں ہے۔اختلاف کا سبب عموم اور غلام کے مجبور ہونے میں تضاد ہے۔ غائب شوہر پر نفقہ کو جمہور واجب قرار دیتے ہیں جبکہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ صرف سلطان ہی اسے واجب کر سکتا ہے۔اتفاق میں اگر اختلاف ہو جائے تو کس کی بات معتبر ہوگی، اس بارے میں فقہا مختلف الرّائے ہیں۔اس کا بیان انشاءاللہ کتاب الأحکام میں ہوگا۔

علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ بیوی کا حق یہ بھی ہے کہ تمام بیویوں میں عدل وانصاف کے ساتھ تقسیم کرے کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ کا یہی عمل اور آپ کا حکم بھی یہی ہے کہ:

إِذَا كَانَ لِلرَّجُلِ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَى إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَحَدُ شِقَّيْهِ مَائِلٌ

(اگر آدمی کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ان میں سے ایک کی جانب زیادہ مائل ہو تو روز قیامت وہ اس حال میں اٹھایا جائے گا کہ اس کا ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا۔)

یہ بھی ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسولؐ جب سفر پر نکلتے تو اپنی ازواج کے درمیان قرعہ ڈالتے

اس امر پر اختلاف ہے کہ شوہر کنواری کے پاس کتنا قیام کرے اور شوہر دیدہ کے پاس کتنا قیام کرے؟ اور اگر ایک سے زائد بیویاں ہوں تو کیا وہ شادی کے ایام کو شمار کرے؟ امام مالک، امام شافعی اور ان دونوں کے اصحاب کی رائے ہے کہ کنواری کے ہاں سات دن اور شوہر دیدہ کے ہاں تین دن قیام کرے اور اگر دوسری بیوی موجود ہے تو شادی کے دنوں کو شمار نہ کرے۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بیوی خواہ کنواری ہو یا شوہر دیدہ، اقامت یکساں ہوگی اور اگر دوسری بیوی موجود ہے تو اس کے ہاں اقامت کو شمار کرے۔

اختلاف کا سبب حدیث انسؓ اور حدیث ام سلمہؓ کے درمیان تعارض ہے۔حدیث انسؓ کے مطابق ''نبی ﷺ جب کنواری سے شادی کرتے تو اس کے ہاں سات دن قیام کرتے اور جب شوہر دیدہ سے شادہ کرتے تو اس کے پاس تین دن قیام کرتے'' حدیث ام سلمہؓ کے الفاظ ہیں کہ نبی ﷺ نے ان سے شادی کی تو وہ آپ کی خدمت میں رہ گئیں۔آپ نے فرمایا ''تمہارے اہل وعیال کے لیے کوئی ذلت کی بات نہیں ہے۔اگر تم چاہو تو میں سات دن تمہارے پاس رہوں اور سات دن دوسری ازواج کے پاس رہوں اگر چاہو تو تین دن تمہارے پاس رہوں اور اسی طرح دوسروں کے پاس رہوں'' انہوں نے کہا: تین دن میرے پاس رہئے۔حدیث ام سلمہؓ مدنی ہے اور متفق علیہ ہے۔امام مالک، امام بخاری اور امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے اور حدیث انسؓ بصری ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد کی ہے۔اہل مدینہ نے اہل بصرہ کی تخریج پر عمل کیا اور اہل کوفہ نے اہل مدینہ کی طرف میلان ظاہر کیا۔

اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہو گیا کہ کنواری کے ہاں سات دن اور شوہر دیدہ کے ہاں تین دن کا قیام واجب ہے یا مستحب ہے؟ اختلاف کا سبب یہ امر ہے کہ افعال نبویہ کو وجوب پر محمول کیا جائے گا یا استحباب پر؟ ابن القاسم اسے واجب کہتے ہیں اور ابن عبدالحکم اسے مستحب گردانتے ہیں۔

رضاعت اور گھر کی خدمت کے تعلق سے بیوی پر شوہر کے جو حقوق ہیں وہ اختلافی ہیں۔ایک گروہ نے بیوی پر رضاعت کو مطلقاً واجب قرار دیا ہے۔دوسرے گروہ نے بغیر شرط کے اسے لازم نہیں مانا۔تیسرے گروہ کے نزدیک کم تر درجہ کی عورت پر یہ واجب ہے اور صاحب حیثیت عورت پر واجب نہیں ہے إلّا یہ کہ بچہ صرف اسی کا پستان منہ میں ڈالنے پر بضد ہو۔یہی امام مالک کا مشہور قول ہے۔

Marfat.com

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا آیت رضاعت حکم ایجاب کو شامل ہے یا محض رضاعت کا حکم ہے؟ جن لوگوں نے کہا کہ آیت میں محض حکم دیا گیا ہے انہوں نے کہا کہ یہاں وجوب کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ جن فقہا کے نزدیک یہ آیت رضاعت اور اس کے وجوب دونوں پر حاوی ہے اور یہ اس طرح کی خبر ہے جس کا مفہوم امر کا ہوتا ہے' اُن کے نزدیک رضاعت عورت پر واجب ہے جن فقہا نے کم تر اور باحیثیت بیوی میں فرق کیا ہے انہوں نے دراصل عرف ورواج کا اعتبار کیا ہے۔

مسئلہ پر رضاعت واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ بچہ کسی دوسری عورت کے پستان کو منہ نہ لگائے۔ اس صورت میں عورت پر رضاعت لازم ہوگی اور شوہر اس کی اُجرت دے گا اس پر اجماع ہے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (الطلاق:٦)

(پھر اگر وہ تمہارے لئے (بچہ کو دودھ پلائیں تو انہیں اُن کی اجرت دو۔)

جمہور کی رائے ہے کہ بچہ ماں کی گود میں پرورش پائے گا جبکہ شوہر اسے طلاق دے اور بچہ کم سن ہو کیونکہ حدیث ہے:

مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحِبَّتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

(جس نے ماں بیٹے میں جدائی ڈالی اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے دوستوں کے درمیان جدائی ڈال دے گا۔)

جب قیدی عورت اور لونڈی کو اس کی اولاد سے جدا نہیں کیا جا سکتا تو آزاد عورت اس سلوک کی زیادہ حقدار ہے۔ بچہ تمیز کرنے کی عمر کو پہنچ جائے تو یہ اختلافی مسئلہ ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اسے اختیار حاصل ہوگا۔ امام شافعی کا یہی قول ہے۔ ان لوگوں نے اس سیاق میں وارد ایک حدیث سے استدلال کیا ہے۔ بقیہ فقہا اصول پر عمل کرنے کے قائل ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ عورت کا دوسرے شوہر سے شادی کرنا اس کا حق پرورش سلب کرنا ہے کیوں کہ مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَالَمْ تَنْكِحِي

(جب تک تم نکاح نہ کرو اس وقت تک اس بچہ کی زیادہ حقدار ہو۔)

جن فقہا کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے وہ اس اصول پر عمل پیرا نہیں ہیں۔ ماں سے باپ کے علاوہ کسی اور کی جانب حق پرورش کی منتقلی کے حق میں کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے۔

Marfat.com

باب۔۵

ممنوع اور فاسد نکاح

جن شادیوں کی ممانعت شریعت میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے چار ہیں: نکاح شغار' نکاح متعہ' کسی دوسرے کے پیام پر اپنا پیام نکاح بھیجنا' نکاح حلالہ

نکاح شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی زیر سرپرستی لڑکی کا نکاح دوسرے شخص سے اس شرط کے ساتھ کرے کہ دوسرا شخص اپنی زیر سرپرستی لڑکی کا نکاح اس پہلے شخص سے کرے اور دونوں میں سے کسی کا مہر نہ ہو سوائے جنسی انتفاع کے تبادلہ کے، اس نکاح کے ناجائز ہونے پر علما کا اتفاق ہے کیوں کہ اس کی ممانعت ثابت ہے۔ اور اگر یہ نکاح واقع ہو جائے تو کیا مہر مثل کی ادائیگی سے یہ درست ہو سکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ مہر مثل ادا کر کے بھی یہ نکاح درست نہیں ہو سکتا اور ہم بستری ہو یا نہ ہوئی ہو ہر حال میں فسخ کر دیا جائے گا۔ یہی امام شافعی کا قول ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ان میں سے کسی ایک کا مہر یا دونوں کا مہر متعین ہوا ہو تو مہر مثل کے ذریعہ نکاح صحیح ہو جائے گا اور جو مہر انہوں نے متعین کیا ہے وہ فاسد ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ نکاح شغار مہر مثل کی تعیین سے درست ہو سکتا ہے۔ یہی لیث' اسحٰق' ابوثور' طبری اور امام احمد کا قول ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ نکاح شغار کی ممانعت عوض نہ ہونے کی وجہ سے ہے یا یہ غیر معلل ہے؟ اگر ہم اسے غیر معلل مانیں تو بغیر کسی شرط کے فسخ نکاح لازم ہوگا اور اگر مہر نہ ہونے کی علت کو تسلیم کر لیں تو مہر مثل کی تعیین سے نکاح درست ہو جائے گا جیسے شراب یا خنزیر کے عوض نکاح کا معاملہ ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ شراب یا خنزیر کے عوض منعقد نکاح فسخ نہیں ہوگا بشرطیکہ ہم بستری ہو گئی ہو اور اس میں مہر مثل لازم ہوگا۔ گویا امام مالک اگرچہ مہر کو صحت نکاح کے لیے شرط نہیں مانتے مگر یہاں مہر فاسد ہونے کی وجہ سے نکاح کو فاسد اس لئے قرار دیتے ہیں کہ اس سیاق میں مخصوص ممانعت موجود ہے یا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ممانعت کا تعلق خود عقد نکاح سے ہے اور ممانعت ہی اس کے فاسد ہونے کی دلیل ہے۔

نکاح متعہ کے حرام ہونے پر متواتر احادیث گواہ ہیں مگر یہ حرام کس وقت ہوا' اس میں اختلاف ہے۔ بعض روایات کے مطابق جنگ خیبر کے دن یہ حرام کیا گیا۔ بعض روایتوں کے مطابق فتح مکہ کے دن متعہ حرام ہوا۔ بعض روایات میں غزوہ تبوک' حجتہ الوداع' عمرۃ القضا یا جنگ اوطاس کو وقت حرام قرار دیا گیا ہے۔ اکثر صحابہ اور تمام فقہا اسے حرام قرار دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے متعہ حلال ہونے کا قول مشہور ہے۔ ابن عباسؓ کے قول کی حمایت ان کے مکی اور یمنی اصحاب نے کی ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ درج ذیل آیت سے استدلال کرتے تھے:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ (النساء: ۲۴)

(پھر جو ازدواجی زندگی کا لطف تم ان سے اٹھاؤ اس کے بدلے ان کے مہر بطور فرض کے ادا کرو اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔)

Marfat.com

اوران سے منقول ایک قرأت میں إلـى أجـلٍ مسـمّىً کے الفاظ بھی ہیں۔ان سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ متعہ تو امت محمدیہ پر اللہ کی جانب سے ایک رحمت تھی۔ اگر عمرؓ اسے ممنوع قرار نہ دیتے تو شاید کوئی بد بخت ہی زنا کا مرتکب ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس قول کی روایت ابن جریج اور عمرو بن دینار نے کی ہے۔ عطا کہتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہ کو کہتے ہوئے سنا کہ ''ہم نے عہد رسالت میں، دور خلافت ابوبکرؓ میں اور حضرت عمرؓ کی نصف مدت خلافت تک متعہ کیا پھر عمرؓ نے لوگوں کو اس سے منع کر دیا۔''

کسی بھائی کے پیام نکاح پر پیام بھیجنا ممنوع ہے اور اس پر بحث گزر چکی ہے کہ اس میں تین اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ دوسرے قول کے مطابق نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ امام مالک نے فرق کیا ہے کہ پہلا پیام نکاح اگر مکمل ہونے کے قریب ہے تو اس پر دوسرا پیام دینا درست نہیں ہے اور اگر پہلا پیام تکمیل کے مرحلہ میں نہیں ہے تو نکاح کے لیے دوسرا پیام دینا درست ہے۔

نکاح حلالہ سے مقصود وہ نکاح ہے جس میں تین طلاق دینے کے بعد مطلقہ کو حلال کرنا مراد ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ حلالہ کے مقصد سے کیا گیا نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ نکاح صحیح ہے۔

منشا اختلاف حدیث نبوی کے مفہوم میں اختلاف ہے اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَعنَ اللهُ 'المُحلِّلَ

(اللہ نے حلالہ کرنے والے پر لعنت فرمائی ہے۔)

جن فقہا نے لعنت سے صرف گناہ کا مفہوم سمجھا ہے انہوں نے نکاح حلالہ کو درست قرار دیا ہے اور جن حضرات نے لعنت اور گناہ کو عقد کے فاسد ہونے کے معنی میں لیا ہے اور اسے اُس ممانعت کے مشابہ قرار دیا ہے جو ممنوع شی کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے، انہوں نے نکاح حلالہ کو فاسد قرار دیا ہے۔

یہ اُن فاسد نکاحوں کا بیان تھا جن کی صراحت شریعت نے کی ہے۔

وہ فاسد نکاح جو روح شریعت سے معلوم ہوتے ہیں، کئی طرح کے ہیں:

صحت نکاح کی کسی شرط کے ساتھ ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا ہو،

کسی واجب حکم خداوندی کو بدل دینے سے نکاح فاسد ہو گیا ہو،

کسی ایسے اضافہ کی بنا پر نکاح فاسد ہو گیا ہو جو صحت نکاح کی کسی شرط کو باطل کر دے۔

دوسرے اضافوں کی بنا پر نکاح متفقہ طور سے فاسد نہیں ہوگا۔

اختلاف اس صفت کے ساتھ بعض شرائط کے لازم ہونے یا نہ لازم ہونے کے بارے میں ہے۔ مثال کے طور پر یہ شرط لگا دی جائے کہ شوہر اس کے بعد شادی نہیں کرے گا یا لونڈی نہیں رکھے گا یا بیوی کو اس کے شہر سے منتقل نہیں کرے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اس قسم کی شرط لگائی گئی تو وہ لازم نہیں ہوگی الّا یہ کہ آزادی یا طلاق سے متعلق شرط ہو، اس صورت میں یہ شرط لازم ہوگی سوائے اس کے کہ وہ طلاق دے دے یا جس کے بارے میں قسم کھائی ہے اسے آزاد کر دے مگر اصل شرط پھر بھی لازم نہ ہوگی۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے۔ امام اوزاعی اور ابن شبرمہ کہتے ہیں کہ عورت کو شرط لگانے کا حق ہے اور اس کی تکمیل شوہر پر واجب ہے۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ میں نے جن علما کی صحبت پائی ہے وہ یہی فیصلہ دیتے تھے۔ پہلا قول حضرت علیؓ سے مروی ہے اور اوزاعی کا قول

حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

اختلاف کا سبب عموم اور خصوص میں تعارض ہے۔ حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث عام ہے کہ نبی ﷺ نے خطبہ دیا اور فرمایا:

كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ" وَلَو كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ

(ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں ہے باطل ہے خواہ وہ سو شرطیں ہوں۔)

اور حدیث عقبہ بن عامرؓ خاص ہے نبی ﷺ نے فرمایا

أَحَقُّ الشُّرُوْطِ أَن يُّوفىٰ بِهٖ بَااسْتَحْلَلْتُم بِهِ الفُرُوْجَ

(تکمیل کی سب سے زیادہ حقدار شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا ہو۔)

دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ ان دونوں کی تخریج بخاری و مسلم نے کی ہے مگر اصول فقہ کے ماہرین کے ہاں مشہور ہے کہ عموم پر خصوص کو ترجیح دی جاتی ہے یعنی شرط کو لازم قرار دیا جائے۔ عتبیہ میں جو واقع ہوا اس سے بھی یہی ظاہر ہے اگرچہ مشہور اس کے برعکس ہے۔

مہر کی کسی وضع سے متعلق جو شرائط ہیں ان کے بارے میں مسلک مالکی میں شدید اختلاف ہے کہ وہ لازم ہیں یا لازم نہیں ہیں مگر فروعی امور سے بحث ہماری اس کتاب کا موضوع نہیں ہے۔

نکاح فاسد کے واقع ہو جانے کے بعد اس کا حکم کیا ہو؟ بعض نکاح فاسد کے ہم بستری سے پہلے یا بعد میں دونوں حالتوں میں فسخ ہو جانے پر علما کا اتفاق ہے۔ جبکہ بعض نکاح ایسے ہیں جو کسی ایسی شرط کے ساقط ہونے سے فاسد ہوتے ہیں جن کی موجودگی صحت نکاح کے لیے سب کے نزدیک ضروری ہے جیسے کوئی محرم سے نکاح کر لے۔

کچھ فاسد نکاح ایسے ہیں جن کے بارے میں اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ فساد کی وجہ کمزور ہے یا قوی اور یہ وجہ شرائط صحت میں کس قدر خلل انداز ہے۔ امام مالک اس نوع کے بیشتر مسائل میں ہم بستری سے قبل کے نکاح کو فسخ کر دیتے ہیں اور ہم بستری کے بعد نکاح کو باقی رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ فسخ نہ کیا جائے مگر بر بنائے احتیاط انہوں نے فسخ کا قول اختیار کیا ہے جیسا کہ بیشتر بیع فاسد میں ان کی رائے ہے کہ بازار کے حوالہ سے وہ فوت ہو جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ اُن کے نزدیک یہ نکاح مکروہ کے مشابہ ہو ورنہ دخول اور عدم میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ مسلک مالکی میں اس باب میں بڑا اضطراب پایا جاتا ہے گویا اُن کے نزدیک اس کا تعلق فسخ کی دلیل کے کمزور یا قوی ہونے سے ہے۔ جب دلیل قوی ہوتی ہے تو ہم بستری سے قبل و بعد کی دونوں صورتوں میں نکاح فسخ کر دیتے ہیں اور جب دلیل کمزور ہو تو ہم بستری سے پہلے نکاح فسخ کر دیتے ہیں اور ہم بستری کے بعد نکاح کو فسخ نہیں کرتے' خواہ قوی دلیل اختلافی ہو یا متفقہ ہو۔ نکاح فاسد میں فسخ سے پہلے آ جائے تو میراث جاری ہوگی یا نہیں ہوگی اس باب میں بھی مسلک مالکی میں اختلاف موجود ہے۔ اسی طرح وقوع طلاق کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ کبھی اس میں اتفاق و اختلاف کا اعتبار کیا گیا ہے اور کبھی دخول کے بعد فسخ ہونے یا نہ ہونے کی رعایت کی گئی ہے۔ ہم اسی پر اس بحث کو ختم کرتے ہیں کیوں کہ ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ہمارے مقصود و مطلوب کے لیے کافی ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ الطَّلاق

اس کتاب میں گفتگو چار موضوعات میں محدود ہے:

پہلا موضوع: اقسامِ طلاق

دوسرا موضوع: ارکانِ طلاق

تیسرا موضوع: رجوع

چوتھا موضوع : مطلقہ خواتین کے احکام

پہلا موضوع: اقسامِ طلاق

اس میں پانچ ابواب ہیں:

۱۔ طلاق رجعی اور طلاق بائن

۲۔ طلاق مسنون اور طلاق بدعت

۳۔ خلع

۴۔ طلاق اور فسخ نکاح کا فرق

۵۔ اختیار اور تملیک

Marfat.com

Marfat.com

باب۔۱

طلاق بائن اور طلاق رجعی

فقہا کرام کا اتفاق ہے کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں: طلاق بائن اور طلاق رجعی طلاق رجعی وہ ہے جس میں مرد کو عورت کی مرضی کے بغیر رجوع کا اختیار رہتا ہے۔اس کی شرط یہ ہے کہ عورت سے ہم بستری ہو چکی ہو۔اس پر اتفاق اس فرمان الٰہی کی بنا پر ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً (الطلاق: ۱)

(اے نبی جب تم لوگ عورتوں کو طلاق دو تو انہیں ان کی عدت کے لیے طلاق دیا کرو اور عدت کے زمانے کا ٹھیک ٹھیک شمار کرو اور اللہ سے ڈرو جو تمہارا رب ہے (زمانہ عدت میں) نہ تم انہیں ان کے گھروں سے نکالو اور نہ وہ خود نکلیں الا یہ کہ وہ کسی صریح برائی کی مرتکب ہوں۔یہ اللہ کی مقرر کردہ حدیں ہیں اور جو کوئی اللہ کی حدوں سے تجاوز کرے گا وہ اپنے اوپر خود ظلم کرے گا۔تم نہیں جانتے شاید اس کے بعد اللہ (موافقت کی) کوئی صورت پیدا کر دے)

حضرت ابن عمرؓ کی ثابت حدیث بھی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں طلاق واپس لینے کا حکم دیا جب انہوں نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔

طلاق بائن کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ یہ اسی وقت واقع ہوگی جبکہ ہم بستری نہ ہوئی ہو،یہ تین طلاقوں کی صورت میں ہوتی ہے اور خلع کی شکل میں معاوضہ نہ لینے سے ہوتی ہے جبکہ یہ اختلافی امر ہے کہ خلع طلاق ہے یا فسخ نکاح ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ آزاد عورت کے حق میں طلاق بائن اسی وقت واقع ہوگی جبکہ تین طلاقیں الگ الگ اوقات میں دی گئی ہوں کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے۔

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (البقرہ: ۲۲۹)

(طلاق دو بار ہے۔)

یہ اختلاف ہے کہ اگر طلاق الفاظ میں تین ہوں مگر بالفعل ایک ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ جمہور کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلامی تعداد طلاق کو ساقط کرنے میں موثر ہے اور غلامی میں دو طلاقیں بائن شمار ہوتی ہیں البتہ یہ امر اختلافی ہے کہ شوہر کی غلامی اس میں معتبر ہوگی یا بیوی کی غلامی؟ یا دونوں کی غلامی معتبر ہوگی؟ اس طرح اس باب میں تین مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: طلاق کی تعداد

تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ تین کے لفظ کے ساتھ طلاق کا حکم تین طلاق کا حکم ہے۔علما ظاہریہ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ یہ

Marfat.com

ایک ہی طلاق ہے اور تین کے لفظ کی کوئی تاثیر نہیں ہے۔ان کی دلیل ارشاد خداوندی ہے کہ

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (البقرہ: ۲۲۹)

(طلاق دو بار ہے۔)

اور تیسری طلاق کے بارے میں فرمایا

فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (البقرہ: ۲۳۰.)

(پھر اگر شوہر نے (تیسری بار) طلاق دے دی تو وہ عورت پھر اُس کے لیے حلال نہ ہوگی اِلّا یہ کہ اس کا نکاح کسی دوسرے شخص سے ہو۔)

اس سے معلوم ہوا کہ تین کی گنتی کے ساتھ طلاق ایک ہی طلاق ہے۔ان کے استدلال کی بنیاد حضرت ابن عباسؓ کی حدیث پر بھی ہے جس کی تخریج امام مسلم اور امام بخاری کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ ''رسول ﷺ کے دور میں حضرت ابوبکرؓ کے دور میں اور خلافت عمرؓ کے دو سالوں میں تین طلاقیں ایک ہی قرار دی جاتی تھیں۔حضرت عمرؓ نے تینوں کو نافذ کر دیا ہے۔'' ان حضرات کے استدلال کی بنیاد ابن اسحاق کی روایت پر بھی ہے جو انہوں نے عکرمہ سے بواسطہ ابن عباسؓ بیان کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیں اور اس پر انہیں شدید قلق ہوا۔اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے پوچھا تم نے طلاق کس طرح دی ہے؟ انہوں نے عرض کیا' میں نے ایک ہی مجلس میں اسے تین طلاقیں دی ہیں۔آپ نے فرمایا'' وہ تو ایک ہی طلاق ہے۔تم اس سے رجوع کر لو''

جمہور کی رائے کی حمایت کرنے والے یہ استدلال کرتے ہیں کہ کہ صحیحین میں موجود حدیث ابن عباسؓ کی روایت ان اصحاب میں سے طاؤس نے کی ہے جبکہ ان کے بیشتر اصحاب نے جن میں سعید بن جبیر' مجاہد' عطاء اور عمرو بن دینار ہیں اور ان کے علاوہ ایک جماعت نے تین طلاقوں کے واقع ہو جانے کا قول نقل کیا ہے اور ابن اسحٰق کی حدیث وہم ہے۔ثقہ راویوں کے الفاظ تو یہ ہیں کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو حتمی طلاق دی تھی۔اس میں تین کے الفاظ نہیں ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ شریعت نے تین طلاقوں کو بائن قرار دینے کا جو حکم لگایا ہے وہ اگر طلاق دینے والا ایک طلاق ہی میں اپنے اوپر لازم کرنا چاہے تو لازم ہوگا یا نہیں؟ اور اس میں لازم وہی ہوگا جسے شریعت نے لازم کیا ہے۔جن فقہا نے طلاق کی اُن افعال سے تشبیہ دی ہے جن کے وقوع کی صحت اس شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے کہ ان میں شرعی شرائط ہیں جیسے نکاح اور بیوع وغیرہ' ان کے نزدیک ایک طلاق سے تین طلاقوں کا حکم لازم نہیں ہوگا۔اور جن فقہا نے طلاق کو ان نذروں اور قسموں کے مشابہ قرار دیا ہے جو ہر حال میں لازم ہو جاتی ہیں خواہ اُن کی کیفیت اور صفت کچھ ہو' اُنہوں نے طلاق کو لازم قرار دیا ہے خواہ اس کی صورت کچھ ہو۔گویا جمہور نے سد باب کے لئے شدت اختیار کی ہے مگر اس موقف سے شرعی رخصت باطل ہو جاتی ہے اور آیت لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا میں مقصود نرمی اور رعایت ختم ہو جاتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: طلاق بائن کی تعداد پر غلامی کا اثر

غلامی کی وجہ سے طلاق بائن کی تعداد میں کمی کے بارے میں اختلاف ہے۔بعض فقہا مردوں کی رعایت کرتے ہیں یعنی شوہر اگر غلام ہو تو دوبارہ طلاق دینے سے وہ بائن طلاق ہو جاتی ہے۔خواہ بیوی آزاد ہو یا لونڈی ہو۔یہی امام مالک اور امام شافعی کا اور صحابہ کرام میں سے

Marfat.com

حضرت عثمان بن عفانؓ زید بن ثابتؓ اور ابن عباسؓ کا قول ہے اگر چہ ابن عباسؓ سے اس کے علاوہ قول بھی مروی ہے مگر مشہور یہی ہے۔

بعض فقہا نے عورتوں کی رعایت کی ہے یعنی بیوی اگر لونڈی ہو تو طلاق بائن کی تعداد دو ہے خواہ شوہر غلام ہو یا آزاد۔ اس قول کے حامل صحابہ کرام میں حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ اور فقہا میں سے امام ابوحنیفہ وغیرہ ہیں۔ اس مسئلہ میں ایک قول اور ہے جو بہت شاذ ہے وہ یہ کہ زوجین میں سے کوئی بھی غلام ہو اس کی غلامی معتبر ہوگی۔ یہ عثمان البتی کی رائے ہے اور یہی ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں موثر مرد کی غلامی ہے یا عورت کی؟ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ موثر وہ ہوگا جس کے ہاتھ میں طلاق کی زمام ہے اُنہوں نے مرد کی غلامی کو موثر مانا اور جن فقہا کے نزدیک موثر وہ ہوگا جس پر طلاق کی زد پڑ رہی ہے۔ انہوں نے اسے مطلقہ کا حکم تسلیم کیا۔ چنانچہ اسے عدت کے مشابہ قرار دیا جبکہ اس پر اجماع ہے کہ عدت میں کمی عورت کی غلامی کے تابع ہے۔

فریق اوّل نے حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

الطَّلاقُ بِالرِّجَالِ والعِدَّةُ بِالنِّسآءِ

(طلاق مردوں سے ہے اور عدت عورتوں سے۔)

مگر یہ حدیث صحاح میں موجود نہیں ہے۔ جن فقہا نے زوجین میں سے جو بھی غلام بنالیا گیا ہو اُس کا اعتبار کیا ہے اُنہوں نے مطلق غلامی کو سبب مانا ہے اور غلامی کے ساتھ مرد یا عورت کی تفریق کو مدنظر نہیں رکھا ہے۔

تیسرا مسئلہ: تعداد طلاق میں کمی اور غلامی

تعداد طلاق میں کمی کے حوالے سے غلامی کے موثر ہونے پر ایک گروہ نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ ابومحمد بن حزم اور علما ظاہر اس کے خلاف ہیں۔ اور آزاد و غلام کو اس میں یکساں قرار دیتے ہیں۔

اختلاف کا سبب ظاہری مفہوم اور قیاس میں تصادم ہے۔ جمہور فقہا نے غلام اور لونڈی کی طلاق کو اُن کی حدود میں فرق پر قیاس کیا ہے اور حدود کی کمی میں غلامی کے موثر ہونے پر اُن کا اتفاق ہے۔

علما ظاہریہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ تکالیف شرعیہ میں غلام کا معاملہ آزاد کی طرح ہے اِلّا یہ کہ دلیل سے کوئی استثناء ثابت ہو اور ان کے نزدیک دلیل سے مراد کتاب الٰہی یا سنت نبوی کا ظاہر ہے اور یہاں کوئی صحیح سماعی دلیل نہیں ہے اس لئے غلام کو اصل پر باقی رکھنا واجب ہے۔

طلاق کی حدود پر قیاس کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیوں کہ حدود میں کمی سے مقصود غلام کو اس کے کم مرتبہ ہونے کی بنا پر رخصت دینا ہے۔ غلام کی بدکاری اتنی قابل نفرت نہیں ہے جتنی آزاد کی بدکاری ہے۔ طلاق میں کمی شدت اور تنگی کا باعث ہے کیوں کہ دو طلاقوں سے حرمت کا وقوع تین طلاقوں کے مقابلہ میں زیادہ گنتی اور سختی کا باعث ہے کیوں کہ ندامت و پشیمانی کا امکان بہرحال موجود ہے۔ شریعت نے اس بارے میں اعتدال کا رویہ اپنایا ہے۔ اگر رجوع کرنے کا اختیار ہمیشہ باقی رہتا تو عورت مشقت اور زحمت میں پڑ جاتی اور اگر ایک ہی طلاق سے طلاق بائن واقع ہو جاتی تو شوہر کو ندامت کے پہلو سے زحمت ہوتی اور یہ اس کے لیے وقت طلب ہو جاتا۔ اسی لئے اللہ نے شریعت میں میاں بیوی دونوں کے مفادات کی رعایت رکھی۔ اسی لئے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ایک کلمہ کے ساتھ طلاق ثلاثہ کو جو لوگ نافذ کرتے ہیں وہ اس مسنون طریقہ کی حکمت و معنویت کو ختم کر دیتے ہیں۔

Marfat.com

باب۔۲

طلاق سنّت اور طلاق بدعت

علما کا اجماع ہے کہ جس عورت کے ساتھ ہم بستری کی گئی ہو اسے مسنون طلاق دینے کا طریقہ ہے کہ شوہر حالت طہر میں جبکہ اس نے ہم بستری نہ کی ہو ایک طلاق دے دے۔ حالت حیض میں یا اس طہر میں جس میں ہم بستری ہو گئی ہو طلاق دینا بدعت ہے۔ اجماع کی وجہ حدیث ابن عمرؓ ہے کہ انہوں نے رسول ﷺ کے دور میں حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دی تو آپؐ نے فرمایا:

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتّٰى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ إِنْ شَآءَ اَمْسَكَ وَإِنْ شَآءَ طَلَّقَ قَبْلَ اَنْ يَّمَسَّ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي اَمَرَ اللهُ اَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَآءُ

(اس سے کہو رجوع کر لے یہاں تک کہ بیوی پاک صاف ہو جائے پھر اُسے حیض آئے پھر طہر کی حالت آئے اب وہ چاہے تو اسے اپنے پاس روکے رکھے اور چاہے تو دخول سے قبل اسے طلاق دیدے۔ یہ ہے وہ تعداد جس سے اللہ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔)

اس باب میں تین مقامات میں اختلاف ہے۔ پہلا مقام یہ ہے کہ آیا طلاق سنت کی یہ شرط ہے کہ عدت کے دوران پھر کوئی طلاق نہ دے؟ دوسرا مقام یہ ہے کہ لفظ کے ساتھ طلاق دینا، طلاق سنت ہے یا نہیں؟ تیسرا مقام ہے کہ حالت حیض میں طلاق کا حکم کیا ہے؟

مقام اوّل: دوران عدت دوسری طلاق نہ دینے کی شرط

اس میں امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ان کے متبعین میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ طلاق مسنون کی شرط ہے کہ عدت میں کوئی دوسری طلاق نہ دے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر ہر طہر میں ایک طلاق دے تو یہ طلاق سنت ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا طلاق سنت کی یہ شرط ہے کہ رجوع کے بعد حالت زوجیت میں طلاق ہو یا یہ شرط نہیں ہے؟ جن فقہا نے اسے شرط قرار دیا اُن کے نزدیک حالت عدت میں دوبارہ طلاق نہ دے اور جن کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے وہ دوبارہ طلاق دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر اس طرح طلاق دے دی جائے تو وہ واقع ہو جاتی ہے۔

مقام ثانی: ایک ہی لفظ میں تین طلاق دینا

امام مالک کی رائے ہے کہ ایک ہی لفظ سے تین طلاق دینا طلاق سنت نہیں ہے۔ امام شافعی اسے طلاق مسنون قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ کی موجودگی میں ایک لفظ سے تین طلاق دینے پر آپؐ کی خاموشی اور تیسری طلاق کے بارے میں کتاب الٰہی کے مفہوم میں تعارض ہے۔

امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کی موجودگی میں لعان سے فارغ ہونے کے بعد عجلانی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ طلاق بدعت ہوتی تو آپؐ اس پر خاموش نہ رہتے۔

امام مالک کی دلیل ہے کہ لفظ تین کے ساتھ طلاق دینے والا اس رخصت کو ختم کر رہا ہے جو اللہ نے تعداد طلاق میں دی تھی اس

Marfat.com

لئے یہ طلاق سنت نہیں ہے۔ان کے اصحاب نے اس حدیث کے بارے میں یہ معذرت پیش کی ہے کہ لعان کرنے والے میاں بیوی میں خود لعان کی وجہ سے تفریق واقع ہو جاتی ہے اس لئے یہ طلاق برمحل نہیں ہے۔اس لئے امام مالک نے اسے طلاق سنت قرار دیا نہ طلاق بدعت۔امام مالک کا قول امام شافعی سے زیادہ واضح ہے۔

مقام ثالث: حالت حیض میں طلاق کا حکم

اس مسئلہ میں اختلافی امور کئی ہیں۔ایک مسئلہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک یہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ایک گروہ کہتا ہے کہ یہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور نہ نافذ ہوگی۔جو لوگ نفاذ کے قائل ہیں وہ شوہر کو رجوع کرنے کا حکم دیتے ہیں۔اب یہ دو گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ایک گروہ کہتا ہے کہ رجوع کرنا واجب ہے اور شوہر کو اس پر مجبور کیا جائے گا۔یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ رجوع کر لینا مستحب ہے مگر شوہر کو مجبور کرنا درست نہیں ہے۔یہ امام شافعی' امام ابوحنیفہ امام احمد اور ثوری کا مسلک ہے۔جن فقہا نے جبر کو واجب کہا ہے اُن کے درمیان وقت جبر کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب ابن القاسم وغیرہ کی رائے ہے کہ شوہر کو مجبور کیا جاتا رہے گا جب تک کہ عدت ختم نہ ہو۔اشہب کہتے ہیں کہ حیض اولین ہی کے دوران اسے مجبور کیا جائے گا۔

رجوع کا حکم دینے والے فقہا اس امر میں مختلف الرّائے ہیں کہ اگر شوہر رجوع کرنے کے بعد طلاق دے تو کب دے؟ ایک گروہ نے رجوع میں یہ شرط رکھی ہے کہ وہ بیوی کو اپنے پاس رکھے یہاں تک کہ اُس حیض سے پاک ہو جائے۔پھر اُسے حیض آئے اور پاک وصاف ہو جائے اب شوہر چاہے تو اسے طلاق دے دے اور چاہے تو اپنے پاس رکھے۔یہ امام مالک' امام شافعی اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔دوسرا گروہ کہتا ہے کہ شوہر رجوع کر لے اور جب بیوی اُس حیض سے فارغ ہو جائے جس میں اُس نے طلاق دی ہے تو اب شوہر کو اختیار ہے چاہے تو اپنے پاس رکھے اور چاہے تو طلاق دے دے۔یہ امام ابوحنیفہ اور فقہا کوفہ کا مسلک ہے۔

جن فقہا نے طلاق مسنون کی شرط رکھی ہے کہ وہ ایسے طُہر میں دی جائے جس میں اس نے بیوی سے ہم بستری نہ کی ہو' وہ رجوع کا حکم اُس وقت نہیں دیتے جبکہ شوہر نے ایسے طُہر میں طلاق دی ہو جس میں اس نے ہم بستری کر لی ہے۔اس طرح یہاں چار مسائل درپیش ہیں:

۱۔ کیا یہ طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟

۲۔ کیا طلاق واقع ہوگی تو کیا شوہر رجوع پر مجبور کیا جائے گا یا اسے محض مشورہ دیا جائے گا؟

۳۔ رجوع پر مجبور کرنے یا رجوع کے لیے آمادہ کرنے کے بعد طلاق کب دے؟

۴۔ جبر کب کیا جائے؟

پہلا مسئلہ: وقوع طلاق کا حکم

جمہور کی رائے ہے کہ طلاق حیض میں دی گئی ہے تو وہ بھی شمار ہوگی کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ کے الفاظ ہیں:

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا

Marfat.com

(اس سے کہو رجوع کر لے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ رجوع طلاق کے بعد ہی ہوگا۔ امام شافعی نے مسلم بن خالد سے انہوں نے ابن جریج سے روایت کی ہے کہ لوگوں نے حضرت نافع کے پاس مسئلہ پوچھنے کے لیے بھیجا کہ دورِ رسالت میں ابن عمرؓ کی (حالت حیض میں) طلاق کو طلاق مانتے ہیں؟ انہوں نے کہا 'ہاں' اور بتایا کہ ابن عمرؓ کا فتویٰ بھی یہی تھا۔

جو فقہا اس طلاق کو طلاق نہیں مانتے وہ حدیث نبوی کی عمومی روح سے استدلال کرتے ہیں:

كُلُّ فِعْلٍ أَو عَمَلٍ لَيْسَ عَلَيْهِ اَمْرُنَا فَهُوَرَدّ

(ہر وہ فعل یا عمل جس کے بارے میں ہماری ہدایت نہ ہو مردود ہے۔)

وہ کہتے ہیں کہ رسول ﷺ کا اسے مردود قرار دینا بتاتا ہے کہ وہ واقع نہیں ہوا اور نافذ نہیں ہوگا۔

قصہ مختصر یہ کہ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ طلاق مسنون میں شریعت نے جو شرطیں عائد کی ہیں وہ شرائط صحت ہیں یا شرائط تکمیل؟ جن فقہا نے انہیں صحت شرائط باور کیا اُن کے نزدیک وہ طلاق واقع نہیں ہوگی جو ان شرائط سے محروم ہو۔ جن فقہا نے انہیں تکمیل شرط مانا اُن کے نزدیک طلاق ہوگی اور بہتر ہے کہ وہ مکمل واقع ہو۔ اسی لئے جو لوگ وقوع طلاق کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ شوہر کو رجوع پر مجبور کیا جائے وہ تضاد کا شکار ہیں۔ ان پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

دوسرا مسئلہ: رجوع پر مجبور کرنا

شوہر کو رجوع پر مجبور کیا جائے گا یا نہیں؟ جن فقہا نے ظاہر پر اعتماد کیا یعنی جبر کو واجب قرار دیا جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے تو اُن کے نزدیک رجوع پر مجبور کیا جائے گا اور جن فقہا نے طلاق واقع ہو جانے کے معنیٰ کا سہارا لیا انہوں نے اس امر کو استحباب پر محمول کیا۔

تیسرا مسئلہ: وقوع طلاق کا وقت

رجوع پر مجبور کرنے کے بعد طلاق کب واقع ہوگی؟ جن فقہا نے یہ رائے دی ہے کہ شوہر بیوی کو روک رکھے حتیٰ کہ وہ پاک ہو جائے پھر وہ حیض سے ہو اور پھر حالت طہر میں داخل ہو کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں یہی حکم ہے' اُن کا استدلال یہ ہے کہ اس طرح حیض کے بعد والے طہر میں ہم بستری کرنے سے رجوع کرنے کا عمل درست ہو جائے گا کیوں کہ حیض کے بعد والے طہر میں اگر اس نے طلاق دے دی تو اس پر دوسری طلاق کی عدت منطبق نہ ہوگی اس لئے کہ اس صورت میں دخول سے قبل والی طلاق کی کیفیت ہو جائے گی۔ قصہ مختصر یہ کہ ان کا قول یہ ہے کہ رجوع کے لیے ایسے زمانہ کا وجود شرط ہے جس میں ہم بستری درست ہو۔ اس توجیہ کی روشنی میں طلاق مسنون کی شرط یہ ہوگی کہ وہ عورت کو طلاق اُس طہر میں دے جس سے پہلے والے حیض میں اس نے طلاق نہ دی ہو اور یہ امام مالک کے نزدیک طلاق سنت کی ایک شرط ہے جیسا کہ عبدالوہاب نے بیان کیا ہے۔

جن فقہا نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے وہ یونس بن جبیر' سعید بن جبیر' ابن سیرین اور اُن کے ہم نواؤں کی اس روایت پر عمل پیرا ہیں جو ابن عمرؓ سے انہوں نے بیان کی ہے جس کے الفاظ ہیں کہ ''وہ رجوع کر لے اور جب بیوی پاک ہو جائے تو حسب مرضی طلاق دے دے'' یہ فقہا کہتے ہیں کہ رجوع کا حکم بطور سزا دیا گیا تھا کیوں کہ ایسے وقت میں انہوں نے طلاق دی تھی جس میں طلاق دینا مکروہ

Marfat.com

ہے۔ جب یہ وقت گزر جائے تو بغیر کسی کراہت کے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس طرح اختلاف کا سبب احادیث میں اور علت کے مفہوم میں تعارض ہے۔

چوتھا مسئلہ: زمانۂ جبر

شوہر کو کب مجبور کیا جائے؟ امام مالک کے نزدیک عدت کے طویل عرصہ تک اسے مجبور کیا جاتا رہے گا کیونکہ اسی مدت میں اسے رجوع کرنے کا حق حاصل ہے۔ اشہب نے اس معاملہ میں ظاہر حدیث پر عمل کیا ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں:

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتّٰى تَطْهُرَ

(اس سے کہو رجوع کر لے تا کہ آنکہ وہ پاک صاف ہو جائے۔)

اس سے معلوم ہوا کہ رجوع کا عمل حیض کی مدت میں ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ رجوع کا حکم ابن عمرؓ کو اس لئے دیا گیا کہ عورت کی عدت بہت طویل نہ ہو جائے کیوں کہ اگر حیض میں طلاق ہو جائے تو وہ مدت شمار نہ ہوگی اس پر اجماع ہے۔ اگر حیض کے علاوہ دنوں میں شوہر رجوع کرے تو عدت کا وقفہ طویل تر ہوگا۔ اس توجیہ کی روشنی میں حیض کے بعد والے طہر میں وقوع طلاق جائز ہونا چاہئے۔ اختلاف کا سبب دراصل رد کرنے کے حکم کی علت میں اختلاف ہے۔

Marfat.com

باب۔۳

خُلع

خلع، صلح، فدیہ اور مبارات کا تقریباً ایک ہی مفہوم ہے اور وہ ہے طلاق لینے کے لیے عورت کا مال (عوض) خرچ کرنا مگر ان الفاظ کے درمیان تھوڑا سا فرق اس طرح ہے کہ خلع میں شوہر کا عطا کردہ سب واپس کرنا ہوتا ہے صلح میں اس کا کچھ حصہ اور فدیہ میں اس سے زیادہ واپس کرنا ہوتا ہے۔ اور مبارأت یہ ہے کہ بیوی شوہر سے اپنے تمام حقوق ساقط کر دیتی ہے جیسا کہ فقہا نے بیان کیا ہے۔ اس نوع کی تفریق پر گفتگو چار فصلوں میں منقسم ہے:

۱۔ خلع کا وقوع جائز ہے یا نہیں؟

۲۔ وقوع خلع کی شرطیں

۳۔ خلع کی نوعیت یعنی یہ طلاق ہے یا فسخ نکاح؟

۴۔ احکام خلع

پہلی فصل

وقوع خلع کا جواز

اکثر علما خلع کے وقوع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی بنیاد کتاب وسنت ہے۔ قرآن کہتا ہے:

فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (البقرہ: ۲۲۹)

(اُن دونوں کے درمیان اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ عورت اپنے شوہر کو کچھ معاوضہ دے کر علیحدگی حاصل کر لے۔)

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا اے اللہ کے رسول مجھے ثابت بن قیس کے اخلاق اور خوبی دین میں کوئی عیب نظر نہیں آتا مگر اسلام میں داخل ہونے کے بعد مجھے کفر سے گھن آتی ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے پوچھا: کیا تم اس کا باغ واپس کرنے کے لیے تیار ہو؟ انہوں نے کہا۔ ہاں، اللہ کے رسول ﷺ نے ثابت سے کہا: باغ لے لو اور اسے ایک طلاق دے دو ان الفاظ کے ساتھ اس کی تخریج امام بخاری، امام ابوداؤد اور امام نسائی کی ہے اور یہ متفق علیہ حدیث ہے۔ ابوبکر بن عبداللہ مزینی کی ایک شاذ رائے ہے کہ شوہر کے لیے بیوی سے کچھ واپس لینا جائز نہیں ہے ان کے استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ آیت

فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (البقرہ: ۲۲۹)

کو درج ذیل آیت نے منسوخ کر دیا ہے:

وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ

Marfat.com

شَيْئاً (النساء : ۲۰)

(اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ ہی کر لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔)

جمہور اس آیت کا مفہوم یہ بیان کرتے ہیں کہ عورت کی مرضی کے بغیر کچھ واپس نہ لو۔ اگر اس کی رضامندی شامل ہو تو جائز ہے۔ اختلاف کا سبب لفظ کو عموم یا خصوص پر محمول کرنا ہے۔

دوسری فصل

خلع کی شرائط

خلع جائز ہونے کی شرائط مختلف نوعیت کی ہیں:

بعض شرائط کا تعلق اُس مقدار سے ہے جس میں خلع جائز ہے۔ بعض شرائط اُس صفت سے متعلق ہیں جس کے ساتھ خلع جائز ہے۔ بعض اُس حالت سے متعلق ہیں جس میں خلع جائز ہے۔ بعض کا تعلق خلع لینے والی خواتین اور ان کے اولیاء کی صفت سے ہے۔ اس طرح چار مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: خلع کی مقدار

کسی مقدار کے ساتھ عورت خلع لے سکتی ہے؟ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کا قول ہے کہ اگر بیوی نافرمان ہو تو شوہر جو مہر دے رہا ہے اُس سے کچھ زیادہ دے کر یا اُس سے کچھ کم دے کر یا اسی کے مثل سے خلع لے سکتی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ حدیث کے ظاہری مفہوم کے مطابق شوہر مہر سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ جن فقہا نے مالی لین دین کے معاملات سے اس کو تشبیہ دی ہے انہوں نے باہمی رضامندی پر مقدار کو منحصر قرار دیا ہے اور جن فقہا نے ظاہر حدیث پر عمل کیا ہے انہوں نے مہر سے زائد کو جائز نہیں مانا ہے گویا اسے انہوں نے مال لینے کے باب میں رکھا ہے۔

دوسرا مسئلہ: معاوضہ کی صفت

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک معاوضہ کے لیے شرط ہے کہ اس کا وجود اور اس کی صفت معلوم و متعین ہو۔ امام مالک کے نزدیک معاوضہ کا وجود نامعلوم ہو اور اس کی مقدار بھی متعین نہ ہو بلکہ وہ چیز معدوم ہو تو بھی اس کے عوض خلع لینا جائز ہے جیسے مفرور غلام اور ایسے پھل کو معاوضہ بنانا جو ابھی تیار نہ ہو اور ایسے غلام کو عوض میں دینا جس کی صفت معلوم نہ ہو اُن کے نزدیک جائز ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ خلع کا معاوضہ عام مالیاتی معاوضوں کی طرح ہے یا ہبہ کردہ اور وصیت کردہ عوض کی طرح ہے؟ جن فقہا نے عام مالیاتی معاوضوں سے مشابہ قرار دیا انہوں نے وہی شرائط عائد کیں ہیں جو ان معاوضوں میں ہوتی ہیں اور جنہوں نے ہبہ سے اس کو تشبیہ دی ہے انہوں نے وہ شرطیں عائد نہیں کیں۔

اگر حرام مال کے عوض خلع واقع ہو گئی جیسے شراب اور خنزیر تو اس میں فقہا کا اختلاف ہے کہ آیا اس کا معاوضہ واجب ہے یا نہیں؟

Marfat.com

جبکہ خلع واقع ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ عورت پر کوئی معاوضہ واجب نہیں ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام شافعی عورت پر مہر مثل کو واجب قرار دیتے ہیں۔

تیسرا مسئلہ: خلع کے لیے جائز اور ناجائز حالت

جمہور کی رائے ہے کہ باہمی رضامندی سے خلع جائز ہے جبکہ عورت کی رضامندی سے خود اس کا نقصان نہ ہو۔ اس میں اصل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ (النساء: ۱۹)

(اور نہ یہ حلال ہے کہ انہیں تنگ کر کے اس مہر کا کچھ حصہ اڑا لینے کی کوشش کرو جو تم انہیں دے چکے ہو الا یہ کہ وہ کسی صریح بدچلنی کی مرتکب ہوں۔)

دوسری آیت کریمہ ہے:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (البقرہ: ۲۲۹)

(اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ وہ دونوں حدود الٰہی پر قائم نہ رہیں گے تو ان دونوں کے درمیان یہ معاملہ ہو جانے میں مضائقہ نہیں کہ عورت اپنے شوہر کو کچھ معاوضہ دے کر علیحدگی اختیار کر لے۔)

ابوقلابہ اور حسن بصری کی شاذ رائے ہے کہ جب تک مرد عورت کو زنا کا ارتکاب کرتے نہ دیکھ لے اسے خلع دینا شوہر کے لیے جائز نہیں ہے۔ انہوں نے النساء آیت ۱۹ میں "فاحشۃ" کا معنیٰ زنا لیا ہے۔ داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ آیت سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خلع اسی وقت جائز ہے جبکہ دونوں کو اندیشہ ہو کہ حدود الٰہی پر قائم نہ رہیں گے۔ نعمان کی شاذ رائے ہے کہ ضرر کے باوجود خلع جائز ہے۔ تفقہ کا تقاضا ہے کہ عورت کو فدیہ کا جو حق حاصل ہے وہ مرد کے حق طلاق کے مقابلہ میں ہے۔ مرد بیوی سے ناراض ہو تو طلاق دے سکتا ہے اور عورت شوہر سے ناراض ہو تو خلع لے سکتی ہے۔ اس طرح خلع کے بارے میں پانچ اقوال ہو گئے:

۱۔ خلع سرے سے جائز نہیں ہے۔
۲۔ ضرر کے باوجود خلع جائز ہے۔
۳۔ زنا کا مشاہدہ کرنے کے بعد ہی خلع دینا جائز ہے۔
۴۔ حدود الٰہی کے قائم نہ رہنے کے اندیشہ کی حالت میں خلع جائز ہے۔
۵۔ ہر حال میں خلع جائز ہے جبکہ ضرر نہ ہو۔ اور یہی مشہور قول ہے۔

چوتھا مسئلہ: خلع کس کے لئے جائز ہے

جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سمجھدار عورت خود خلع لے سکتی ہے اور لونڈی اپنے مالک کی اجازت کے بغیر خلع نہیں لے سکتی۔ یہی معاملہ کم عقل عورت کا اپنے ولی کے ساتھ ہے۔ اُن حضرات کے نزدیک جو کم عقل عورت پر حجر (پابندی) کے قائل ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ باپ اپنی کم سن بیٹی کا خلع اسے طرح لے سکتا ہے جس طرح وہ اس کا نکاح کرتا ہے اور طلاق بھی وہی

Marfat.com

دیتا ہے۔ کم سن بیٹے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کم سن بیٹے کا خلع باپ نہیں لے سکتا کیوں کہ وہ اس کی جانب سے طلاق بھی نہیں دے سکتا۔ مریضہ، امام مالک کے نزدیک خلع لے سکتی ہے بشرطیکہ معاوضہ کی مقدار وہ ہو جو اس کی شوہر کی میراث میں ملنے والی ہے۔ ابن نافع نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ اپنی میراث کا ثلث دے کر وہ خلع لے سکتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مہر مثل کے عوض خلع لینا جائز ہے اور اگر اس سے زائد مقدار ہو تو وہ اضافہ تہائی میراث کے اندر ہو۔ وہ مہملہ عورت جس کے کوئی باپ نہ وصی' اس کے بارے میں ابن القاسم کہتے ہیں کہ وہ خلع لے سکتی ہے جبکہ مہر مثل کے بقدر وہ عوض ادا کر دے۔ جمہور کی رائے ہے کہ مالکہ خود خلع لے سکتی ہے۔ الحسن اور ابن سیرین کی شاذ رائے ہے کہ سلطان کی اجازت کے بغیر خلع جائز نہیں ہے۔

تیسری فصل

خلع کی نوعیت

خلع کی نوعیت کے بارے میں جمہور علما کہتے ہیں کہ یہ طلاق ہے یہی امام مالک کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ طلاق اور فسخ نکاح کو یکساں قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی خلع کو فسخ قرار دیتے ہیں یہی امام احمد اور داؤد کا مسلک ہے اور صحابہ کرام میں سے ابن عباسؓ کا قول یہی ہے۔ امام شافعی سے یہ بھی مروی ہے کہ یہ کنایہ ہے اگر شوہر نے طلاق مراد لی ہے تو طلاق واقع ہوگی ورنہ فسخ نکاح مقصود ہوگا۔ ان کا ایک نیا قول بھی مروی ہے کہ خلع طلاق ہے اور دونوں میں فرق کا فائدہ یہ ہے کہ اسے طلاق کی تعداد میں شمار کیا جائے گا یا نہیں کیا جائے گا۔

جمہور علما جو خلع کو طلاق سمجھتے ہیں وہ اسے طلاق بائن تصور کرتے ہیں کیوں کہ اگر دوران عدت اسے رجوع کا حق حاصل ہوتا تو خلع بے معنی ہوتا۔ ابوثور کی رائے ہے کہ اگر طلاق کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے تو رجوع کا حق حاصل نہیں ہوگا اور اگر لفظ طلاق استعمال ہوا ہے تو رجوع کا حق حاصل رہے گا۔

خلع کو طلاق قرار دینے والے یہ استدلال کرتے ہیں فسخ نکاح وہ ہے جس میں کامل جدائی لازم آتی ہے اور شوہر کو کوئی اختیار حاصل نہیں رہتا۔ یہاں اختیار باقی ہے اس لئے اسے فسخ نہیں کہا جا سکتا۔ جو لوگ خلع کو طلاق نہیں مانتے وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (البقرہ: ۲۲۹)

(طلاق دو بار ہے۔)

اس کے بعد فدیہ کا ذکر ہے پھر فرمایا

فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ (البقرہ: ۲۳۰)

(پھر اگر شوہر نے (تیسری بار) طلاق دے دی تو وہ عورت پھر اس کے لیے حلال نہ ہوگی إلّا یہ کہ اس کا نکاح کسی دوسرے شخص سے ہو۔)

اگر آیت میں فدیہ سے مراد طلاق ہوتی تو وہ طلاق جس کے بعد عورت حلال نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ وہ کسی دوسرے فرد سے

شادی کرنے چوتھی طلاق قرار پاتی۔ ان فقہا کے نزدیک فسخ بیع یعنی اقالہ کی طرح باہمی رضامندی سے فسخ نکاح بھی ہو جاتا ہے۔ فریق مخالف کے نزدیک آیت میں فدیہ کا حکم اس طرح بیان ہوا کہ وہ تمام انواع طلاق سے ملحق ایک چیز ہے۔ اس کا تذکرہ طلاق سے ہٹ کر نہیں ہوا ہے۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ اس تفریق کا معاوضہ اسے تفریق طلاق سے نکال کر تفریق فسخ میں داخل کرتا ہے یا نہیں؟

چوتھی فصل

احکام خلع

اس کے ذیلی احکام بہت ہیں مگر ہم صرف مشہور مسائل کا تذکرہ کریں گے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ خلع کے ساتھ کیا طلاق بھی واقع ہو جائے گی؟ امام مالک کہتے ہیں کہ طلاق ساتھ نہیں ہوگی الّا یہ کہ کلام متصل ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ خلع کے ساتھ طلاق نہیں ہوگی اگرچہ کلام متصل ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ طلاق ساتھ میں واقع ہوگی۔ انہوں نے فوری طلاق دینے سے یا کچھ دیر بعد میں طلاق دینے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ فریق اوّل کے نزدیک عدت کا تعلق احکام طلاق سے ہے۔ امام ابوحنیفہ عدت کو احکام نکاح میں شمار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ جس عورت کو طلاق مبتوتہ دی گئی ہو اس کی بہن سے نکاح کیا جائے۔ جن فقہا کے نزدیک عدت کا تعلق احکام نکاح سے ہے ان کے نزدیک طلاق خلع کے ساتھ ہو جاتی ہے اور جو فقہا اسے احکام نکاح میں شمار نہیں کرتے ان کے نزدیک طلاق اس کے ساتھ نہیں ہوتی۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ جمہور علما کا اجماع ہے کہ عورت کے خلع لینے کے بعد دوران عدت شوہر کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔ البتہ سعید بن المسیب اور ابن شہاب کہتے ہیں کہ اگر شوہر نے عورت سے خلع میں جو کچھ لیا ہے اسے عدت کے دوران لوٹا دے تو یہ اس کے رجوع کر لینے پر گواہی ہے۔ ابوثور سے ہم نے جو فرق نقل کیا ہے وہی یہاں بھی کارفرما ہے کہ خلع میں طلاق کا لفظ شامل ہے یا نہیں؟

ایک مسئلہ ہے کہ جمہور اس پر متفق ہیں کہ بیوی کی رضامندی سے دوران عدت وہ دوبارہ شادی کر سکتا ہے۔ متاخر فقہا کا ایک گروہ کہتا ہے کہ عدت میں وہ اور اس کے علاوہ دوسرا بھی اس عورت سے شادی نہیں کر سکتا۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ عدت میں نکاح کی ممانعت عبادت ہے (جس کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی) یا عبادت نہیں ہے بلکہ اس کی تعطیل و توجیہ کی جا سکتی ہے؟ علما نے خلع لینے والی عورت کی عدت میں اختلاف کیا ہے۔ اس کا ذکر بعد میں ہوگا۔

میاں بیوی کے درمیان اگر مقدار خلع کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو کیا ہوگا؟ اس باب میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو مرد کا اعتبار ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں حلف اٹھائیں گے اور عورت پر مہر مثل لازم ہوگا۔ امام شافعی نے ان دونوں کے اختلاف کو دو بیع کرنے والوں کے اختلاف سے تشبیہ دی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ عورت مدعا علیہ اور مرد مدعی ہے۔ اس باب میں مسائل بہت ہیں مگر وہ ہماری اس کتاب کے مقصود سے میل نہیں کھاتے۔

باب۔۴

طلاق اور فسخ میں فرق

فسخ نکاح جس میں تین طلاقوں کا مسئلہ درپیش نہیں ہوتا اور طلاق جس میں اس کی بھرپور رعایت ہوتی ہے ان دونوں میں فرق کیا ہے؟ اس بابت امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر نکاح کو جائز ہونے میں اختلاف ہے اور وہ اختلاف مشہور ہے تو اس میں تفریق طلاق مانی جائے گی جیسے خود عورت شادی کرے جبکہ مرد حالت احرام میں ہو یہ صورت اس قول کے مطابق طلاق کی ہے فسخ کی نہیں۔ امام مالک کا دوسرا قول ہے کہ اس میں اعتبار اس سبب کا ہوگا جو تفریق کا موجب بنا ہے۔ اگر سبب تفریق کا تعلق زوجین کے رویہ سے نہ ہو اور دونوں تعلق نکاح کو باقی رکھنا چاہیں تو یہ درست نہ ہوگا تو یہ فسخ ہوگا۔ جیسے رشتۂ رضاعت کی بنا پر نکاح کی حرمت یا دوران عدت نکاح کا ممنوع ہونا اور اگر سبب ایسا ہو کہ تعلق نکاح کو باقی رکھنے میں مانع ہو جیسے کسی عیب کی وجہ سے مسترد کرنا تو یہ تفریق طلاق متصور ہوگی۔

Marfat.com

باب۔۵

اختیار اور تملیک

اختیار اور تملیک کے مسائل بطور خاص انواع طلاق سے تعلق رکھتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک تملیک اختیار سے مختلف ہے۔ تملیک کا مطلب ان کے نزدیک عورت کو ایک یا زائد طلاق کا مالک بنانا ہے اسی لئے شوہر کو حق حاصل ہے کہ ایک سے زیادہ طلاق کے حق کو فسخ کر دے۔ اس کے برخلاف اختیار کے معاملہ میں ایسی طلاق واقع ہوتی ہے جس سے نکاح ختم ہو جاتا ہے اِلّا یہ کہ مقید اختیار دیا جائے جیسے شوہر بیوی سے کہے کہ اپنے آپ کو پسند کر لو یا ایک طلاق یا دو طلاق کو اختیار کر لو۔ امام مالک کے نزدیک یہ اختیار مطلق ہے اس میں بیوی کو صرف یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کو پسند کرے یا اس کی جانب سے تین طلاق لے کر جدا ہو جائے۔ اگر وہ ایک طلاق لینا چاہے تو اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک تملیک شدہ عورت اگر طلاق نہ لے تو اس کی تملیک باطل نہیں ہوتی اِلّا یہ کہ ایک روایت کے مطابق طبعی مدت ہو جائے یا دونوں مجلس سے اٹھ کر چلے جائیں۔ دوسری روایت کے مطابق عورت کی تملیک باقی رہتی ہے تا آنکہ وہ مسترد کر دے یا طلاق لے لے۔ امام مالک کے نزدیک تملیک اور توکیل (بیوی کو طلاق کا وکیل بنانے) میں فرق یہ ہے کہ توکیل میں شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بیوی کے طلاق لینے سے پہلے اس کے قریب جا سکتا ہے جبکہ تملیک میں اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ شوہر خواہ یہ جملہ کہے کہ 'اپنے آپ کو اختیار کر لو' یا یہ جملہ استعمال کرے کہ 'تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے' دونوں یکساں ہیں اور یہ طلاق نہیں مانے جائیں گے اِلّا یہ کہ شوہر نے طلاق کی نیت کی ہو۔ نیت کی صورت میں اگر ایک طلاق کی نیت ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہے تو تین واقع ہونگی۔ امام شافعی کے نزدیک اس میں شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ خود طلاق کے بارے میں اور اختیار اور تملیک دونوں میں عدد طلاق کے بارے میں وہ معترض ہو سکے اور عورت اپنے آپ کو طلاق دے تو وہ طلاق رجعی شمار ہوگی۔ امام مالک کے نزدیک یہی صورت تملیک میں بھی ہوگی۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں 'اختیار طلاق نہیں ہے۔ اگر اس نے تملیک میں اپنے آپ کو طلاق دے دی تو وہ بائن شمار ہوگی ثوری کہتے ہیں 'اختیار اور تملیک دونوں ایک ہیں' اُن میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ایک قول ہے کہ تملیک میں تعداد طلاق کے بارے میں بیوی کی بات معتبر ہوگی اور شوہر اس پر خفگی ظاہر نہیں کر سکتا۔ یہ قول حضرت علیؓ اور ابن المسیب سے منقول ہے۔ زہری اور عطاء بھی اسی کے قائل ہیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ تملیک میں عورت کو صرف یہ حق حاصل ہے کہ اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ اور عمرؓ سے مروی ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی خدمت میں ایک شخص مسئلہ لے کر آیا کہ میرے اور بیوی کے درمیان کچھ جھگڑا ہو گیا ہے۔ بیوی نے طیش میں آ کر کہا' میرے سلسلہ میں جو اختیار تجھے حاصل ہے وہ اگر مجھے ملا ہوتا تو تمہیں پتا چل جاتا کہ میں کیا کر سکتی ہوں۔ اس نے کہا: میں تجھے وہ اختیار سونپتا ہوں جو مجھے تمہارے اوپر حاصل ہے۔ بیوی نے کہا پھر میں تجھے تین طلاق دیتی ہوں۔ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: میرے خیال میں وہ ایک طلاق ہے اور عدت کے دوران تمہیں رجوع کرنے کا حق حاصل ہے۔ میں امیر المومنین عمرؓ کے سامنے یہ مسئلہ رکھوں گا۔ پھر جب آپ سے ملاقات ہوئی تو انہیں پورا قصہ سنایا۔ حضرت عمرؓ نے

Marfat.com

فرمایا: اب مردوں کا بھلا کرے، جو حق اللہ نے انہیں عطا کیا ہے وہ عورتوں کے حوالہ کر رہے ہیں، تم نے کیا فیصلہ کیا؟ وہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ یہ ایک ہی طلاق شمار ہوگی اور شوہر رجوع کر سکتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: میری بھی یہی رائے ہے۔ اگر تمہاری کوئی مختلف رائے ہوتی تو میں سمجھتا کہ تم نے صحیح رائے نہیں دی۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ تملیک بے بنیاد ہے شریعت نے جو اختیار مرد کو دیا ہے وہ کسی بھی وجہ سے عورت کو منتقل نہیں کر سکتا یہی صورت اختیار میں بھی ہے۔ یہ قول ابو محمد بن حزم کا ہے۔

امام مالک کے نزدیک تملیک میں عورت کو اختیار ہے کہ چاہے تو طلاق لے لے اور چاہے تو نکاح میں باقی رہے بشرطیکہ دوران مجلس وہ فیصلہ کرے۔ یہ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، اوزاعی اور ایک جماعت کی بھی رائے ہے۔

امام شافعی کے نزدیک تملیک سے مراد اگر شوہر نے طلاق لی ہے تو اس کی حیثیت وکالت کی ہے اور وہ جب چاہے اس حق کو واپس لے سکتا ہے بشرطیکہ طلاق واقع نہ ہوئی ہو۔

جمہور نے تملیک یا اختیار کے مطابق فیصلہ کرنے کی رائے اپنائی ہے اور خواتین کو یہ حق اس لئے دیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ازواج مطہرات کو یہ حق اختیار دیا تھا۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں اختیار عطا کیا اور ہم نے آپؐ کو پسند کر لیا۔ اور طلاق نہیں ہوئی۔ مگر اہل ظاہر سمجھتے ہیں کہ اگر ازواج مطہرات نے اپنے آپ کو پسند کیا ہوتا تو اللہ کے رسول ﷺ انہیں طلاق دیتے۔ طلاق کا اختیار دینے سے از خود طلاق واقع نہیں ہوتی۔

جمہور فقہا تملیک اور اختیار کو ہم معنیٰ سمجھتے ہیں کیوں کہ دلالت لغت سے یہ بات ظاہر ہے کہ اگر کسی نے کسی شخص کو کسی چیز کا مالک بنایا کہ چاہے تو وہ کرے اور چاہے تو نہ کرے، اُس نے گویا اسے اختیار عطا کیا۔ امام مالک کی رائے مختلف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر شوہر بیوی سے یہ کہتا ہے کو مجھے اختیار کر دیا اپنے آپ کو تو یہ عرف شریعت میں طلاق بائن کے معنیٰ میں واضح ہے کیوں کہ رسول ﷺ نے اپنے ازواج کو اختیار تھا۔ اور اس کا مفہوم مکمل علیحدگی کا تھا۔

امام مالک کی رائے ہے کہ تملیک میں شوہر کا یہ قول قابل قبول نہیں ہوگا کہ اس نے تملیک سے طلاق مراد نہیں لی تھی کیوں کہ یہ ایسا لفظ ہے جو طلاق کے معاملہ کو عورت کے ہاتھ دینے کے مفہوم میں واضح ہے۔ امام شافعی کے نزدیک لفظ چونکہ نص نہیں ہے اس لئے نیت قابل اعتبار ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ظاہر لفظ غالب رہے گا یا نیت کا دعویٰ غالب رہے گا؟ اسی طرح اختیار کا لفظ بھی ہے۔ علما اس پر متفق ہیں کہ لفظ تملیک میں شوہر کو تعداد کے بارے میں بیوی کے خلاف اظہار خفگی کا حق ہے کیوں کہ یہ لفظ ظاہر تو کجا احتمال کے اعتبار سے بھی دلالت نہیں کرتا۔

امام مالک اور امام شافعی نے یہ رائے قائم کی ہے کہ تملیک کے ذریعہ عورت نے اپنے کو ایک طلاق دی تو وہ طلاق رجعی ہوگی کیوں کہ لفظ طلاق عرف شرعی ہی پر محمول ہوگا اور وہ طلاق سنت ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ طلاق بائن شمار ہوگی کیوں کہ اگر شوہر کو رجوع کا حق حاصل رہے تو تملیک کا فائدہ کیا رہے گا اور شوہر کا مقصود کیا ٹھہرے گا؟

جن فقہا نے یہ رائے قائم کی ہے کہ تملیک میں عورت اپنے کو تین طلاق دے سکتی ہے اور شوہر کو اظہار ناراضگی کا کوئی حق نہ ہوگا، تو

Marfat.com

اُن کے نزدیک تملیک کے معنیٰ ہیں مرد کے ہاتھ میں طلاق کو جو اختیارات ہیں وہ تمام عورت کے ہاتھ میں منتقل کر دینا۔ عورت تعداد طلاق کے بارے میں بھی پورا اختیار رکھتی ہے۔

جن فقہا نے تملیک یا اختیار کو ایک طلاق کے ہم معنیٰ قرار دیا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ یہ کم ترین وہ تعداد ہے جس پر لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس میں مردوں کے پیش نظر اختیار اور تحفظ کی بھی رعایت ہے کیوں کہ عورتوں کی جگہ مردوں کے ہاتھ میں طلاق کی باگ ڈور اس لئے دی گئی ہے کہ ان کی عقل ناقص ہوتی ہے اور بد معاملگی میں ان پر شہوت اور انتقام کا جذبہ غالب رہتا ہے۔

جمہور علما کہتے ہیں کہ اگر عورت اپنے شوہر کو اختیار کر لے تو حضرت عائشہؓ کے مذکورہ بالا قول کی بنا پر وہ طلاق نہیں ہے۔ حضرت حسن بصری سے مروی ہے کہ اگر بیوی اپنے شوہر کو اختیار کرے تو ایک طلاق ہوگی اور اگر اپنے آپ کو اختیار کرے تو تین طلاق ہوگی۔

اس مسئلہ میں اختلاف تین مواقع پر موجود ہیں:

۱۔ تملیک یا اختیار سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

۲۔ زوجین میں تفریق واقع ہو جائے گی۔

۳۔ تملیک اور اختیار میں فرق ہوگا۔ یعنی اختیار سے عورت طلاق بائن کی مالک ہو جاتی ہے اور تملیک سے اس سے کم تر درجہ کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

طلاق بائن کی ملکیت کی بات آتی ہے تو ایک قول کے مطابق وہ ایک طلاق کی مالک ہوتی ہے اور ایک قول کے مطابق تین طلاقوں کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور جب ایک طلاق کی ملکیت کا مسئلہ آتا ہے تو ایک قول کے مطابق اس سے مراد رجعی ہے اور دوسرے قول کے مطابق یہ بائن ہے۔ جن الفاظ کے ذریعہ عورت جواب دیتی ہے اُن کے صریح ہونے کنایہ ہونے یا احتمال ہونے میں وہی حکم عائد ہوگا جو الفاظ طلاق کا حکم ہے۔ ان کی تفصیل الفاظ طلاق پر گفتگو کے وقت آئے گی۔

دوسرا موضوع: ارکان طلاق

اس موضوع میں تین ابواب ہیں:

۱۔ طلاق کے الفاظ و شرائط۔

۲۔ کس کی طلاق جائز ہے اور کس کی ناجائز۔

۳۔ کن خواتین پر طلاق واقع ہوتی ہے اور کن پر واقع نہیں ہوتی۔

باب۔۱

طلاق کے الفاظ وشرائط

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

پہلی فصل: طلاق کے مطلق الفاظ۔

دوسری فصل: طلاق کے مقید الفاظ۔

پہلی فصل

طلاق کے مطلق الفاظ

مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ طلاق ہو جائے گی جبکہ قصد کے ساتھ اور صریح الفاظ میں دی جائے۔ البتہ تین شکلوں میں اختلاف ہے:

۱۔ نیت موجود ہو مگر الفاظ صریح نہ ہوں۔

۲۔ نیت ہو مگر لفظ نہ ہو۔

۳۔ الفاظ ہوں مگر نیت نہ ہو۔

جن فقہا نے نیت کی موجودگی کو اور صریح الفاظ کو شرط طلاق مانا ہے انہوں نے ظاہر شرع کی پیروی کی ہے یہی حال اُن لوگوں کا ہے جنہوں نے ظاہر الفاظ کو صریح کا قائم مقام بنایا ہے۔

جن فقہا نے اسے نذر و قسم کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے صرف نیت سے طلاق نافذ کر دی ہے۔

اور جن فقہا نے تہمت کو موثر مانا ہے انہوں نے صرف لفظ سے طلاق کے وقوع کا فیصلہ دیا ہے۔

جمہور کا اتفاق ہے کہ طلاق کے مطلق الفاظ دو طرح کے ہیں: صریح اور کنایہ ان دونوں کی تفصیل اور ان کے احکام لوازم کے سلسلہ میں بڑا اختلاف ہے ہم نے صرف مشہور اور اصولی بحثیں چھیڑی ہیں۔

امام مالک اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ لفظ صریح تو صرف طلاق کا لفظ ہے اس کے علاوہ دوسرے الفاظ کنایہ ہیں۔ ان کے نزدیک کنایہ کی دو قسمیں ہیں: ظاہر اور احتمالی یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں' طلاق کے صریح الفاظ تین ہیں: طلاق' تفریق اور سراح (چھوڑ دینا) یہ تینوں الفاظ قرآن میں وارد ہیں۔

بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ان تین کے سوا کسی دوسرے لفظ سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

صریح اور غیر صریح طلاق کے سلسلہ میں فقہا کا اختلاف یہی ہے۔

اس پر علما کا اتفاق ہے کہ لفظ طلاق صریح ہے کیوں کہ اس شرعی معنیٰ پر اس لفظ کی دلالت خود شرع نے طے کی ہے اس لئے اس

Marfat.com

باب میں اصل لفظ یہی ہے۔ فراق اور سراح کے الفاظ میں تصرف کا امکان ہے یہ لفظ طلاق کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے اور لغوی معنی بھی اس سے مراد لئے جاسکتے ہیں۔ اگر یہ الفاظ طلاق کے معنی میں استعمال ہونگے تو یہ مجازی ہونگے اور یہی کنایہ ہے۔ جو لفظ بطور مجاز اپنا معنی دے وہی کنایہ کہلاتا ہے۔

جن فقہا نے یہ رائے دی ہے کہ صرف ان ہی تینوں الفاظ سے طلاق واقع ہوتی ہے ان کے نزدیک شریعت نے صرف ان تین الفاظ کا تذکرہ کیا ہے اور یہ وہ عبادت ہے جس کی شرط لفظ ہے اس لئے اس عبادت کے سیاق میں وارد شرعی الفاظ پر انحصار کرنا واجب ہے۔

طلاق کے صریح الفاظ کے احکام میں جو اختلاف ہے اس میں دو مشہور مسائل ہیں: ایک پر امام مالک' امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اتفاق ہے اور دوسرے مسئلہ میں یہ حضرات اختلاف کا شکار ہیں۔ ان تینوں کے نزدیک متفقہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر بیوی سے أنت طالق (تجھے طلاق ہے) کہہ کر اسے طلاق دیدے اور پھر یہ دعویٰ کرے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی تو شوہر کی بات نا قابل قبول ہے۔ امام شافعی کے نزدیک' فراق اور سراح کے الفاظ کی بھی یہی نوعیت ہے۔ مالکیہ اس میں ایک استثناء کرتے ہیں کہ لا یہ کہ صورت حال کے ساتھ یا عورت کے پاس کوئی قرینہ ہو جو شوہر کے دعویٰ کو سچا ثابت کردے جیسے عورت مرد سے درخواست کرے کہ وہ بند حسن میں جکڑی ہوئی ہے، اسے رہائی دلادے اور شوہر کہے أنت طالق (اب تم آزاد ہو)۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفقہ کا تقاضا ہے کہ طلاق کے لیے نیت کی شرط نہ ہو۔ مگر امام مالک کا مشہور مسلک یہی ہے کہ ان کے نزدیک نیت ضروری ہے لیکن یہاں طلاق کو نیت پر موقوف نہیں کیا تا کہ تہمت کا سد باب ہو سکے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے اس کی مخالفت کی ہے۔ جو لوگ طلاق کے لفظ میں نیت کو مشروط قرار دیتے ہیں اور تہمت کا حکم نہیں لگاتے ان پر واجب ہے کہ اپنے دعوے کی دلیل پیش کریں۔

دوسرا مسئلہ اختلافی ہے وہ یہ کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے أنت طالق (تم کو طلاق) اور یہ دعویٰ کرے کہ اس نے ایک سے زائد دو یا تین طلاقیں مراد لی ہیں تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں لفظ طلاق سے تین طلاقیں واقع نہیں ہونگی کیوں کہ مفرد لفظ ہو تو صراحت یا کنایہ کسی طور سے بھی تعداد اس میں شامل نہیں ہوتی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا طلاق بغیر لفظ کے صرف نیت سے واقع ہو جاتی ہے یا احتمالی لفظ ہو اور نیت بھی تو کیا واقع ہو جاتی ہے؟ جن فقہا نے نیت کو اصل قرار دیا انہوں نے تین طلاقیں قرار دیں۔ یہی حال ان لوگوں کا ہے جو لفظ محتمل کی موجودگی میں نیت ہی کو اصل مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ لفظ طلاق میں عدد شامل ہے۔

اور جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ لفظ طلاق میں عدد شامل نہیں اور نیت کے ساتھ لفظ طلاق کی زبان سے ادائیگی بھی شرط ہے' اُن کے نزدیک تعداد واجب نہیں ہے خواہ اس کی نیت کی ہو۔ یہ مسئلہ اختلافی ہے اور اس کا تعلق الفاظ طلاق کی شرائط سے ہے یعنی لفظ کے ساتھ نیت کا مشروط ہونا یا دونوں کا اپنی اپنی جگہ معتبر ہونا۔ امام مالک کا مشہور مسلک یہی ہے کہ لفظ اور نیت دونوں وقوع طلاق کے لیے ضروری ہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔ ایک روایت اُن سے یہ ہے کہ طلاق نیت سے نہیں بلکہ لفظ سے واقع ہوتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک طلاق کے صریح الفاظ نیت کے محتاج نہیں ہیں۔

Marfat.com

جن فقہا نے نیت کو کافی سمجھا انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے:

إنّما الأعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

(اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔)

اور جن فقہا نے لفظ کے بغیر نیت کا اعتبار نہیں کیا ہے ان کا استدلال درج ذیل حدیث نبوی ہے:

رُفِعَ عَن أُمَّتِي الخَطأُ وَالنِّسيَانُ وَمَاحدَّثَتْ بِهِ أنْفُسَها

(میری امت سے خطا و نسیان اور جو خیال ان کے دل میں گزرے اس کی ذمہ داری ہٹالی گئی ہے۔)

اور نیت تو خیال دل سے کم تر چیز ہے۔ اوپر کی حدیث میں عمل کے لیے نیت کی جو شرط رکھی گئی ہے اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نیت بجائے خود کافی ہے۔ مسلک مالکی میں یہ امر اختلافی ہے کہ ہم بستری کی صورت میں لفظ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ان مسائل کا تعلق صریح الفاظ طلاق کے احکام سے تھا۔

طلاق کے وہ الفاظ جو صریح نہیں ہیں اُن میں سے بعض امام مالک کے نزدیک ظاہر اور واضح کنایہ ہیں اور بعض احتمالی کنایہ ہیں امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ کنایہ ظاہرہ میں اگر شوہر یہ دعویٰ کرے کہ اس کی مراد طلاق نہیں تھی تو وہ قابل قبول نہ ہوگا اِلّا یہ کہ اس کے حق میں کوئی واضح قرینہ ہو۔ یہی رائے امام موصوف کی صریح الفاظ کے سلسلہ میں بھی تھی۔ اسی طرح اُن کے نزدیک ظاہر کنایہ میں اگر شوہر تین طلاقوں سے کم تر کا دعویٰ کرے تو وہ بھی قابل قبول نہ ہوگا۔ یہ اُس عورت کے سلسلہ میں ہے جس سے ہم بستری ہو چکی ہو اِلّا یہ کہ وہ دعویٰ خلع میں کرے۔ جس بیوی سے ہم بستری نہیں ہوئی ہے اس کے سلسلہ میں کنایہ ظاہرہ کی صورت میں تین سے کم طلاقوں میں شوہر کا دعویٰ قابل قبول ہوگا کیوں کہ جس سے ہم بستری نہیں ہوئی ہے اس کو طلاق بائن ہی شمار ہوگی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے تیری ڈور تیرے حوالے یا جیسے طلاقِ البتہ (قلعی طلاق) یا جیسے تو 'فارغ' ہے اور بری الذمہ ہے۔

کنایہ ظاہرہ کے بارے میں امام شافعی کی رائے ہے کہ اس میں شوہر کی نیت معتبر ہوگی۔ اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہے تو ایک طلاق شمار ہوگی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہے تو تین شمار ہوں گی۔ اس معاملہ میں شوہر کی تصدیق کافی ہوگی۔ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی رائے امام شافعی جیسی ہے مگر شوہر نے ایک یا دو طلاق کی نیت کی ہے تو اُن کے نزدیک ایک ہی بائن طلاق واقع ہوگی اور اگر اس کے ساتھ قرینہ ہو جو طلاق پر دلالت کرے اور شوہر کا دعویٰ یہ ہو کہ اس نے طلاق کی نیت نہیں کی ہے تو شوہر معتبر نہیں ہوگا۔ یہ اُس وقت کی بات ہے جبکہ شوہر کی گفتگو میں لفظ طلاق موجود ہو۔ امام ابوحنیفہ تمام کنایوں سے طلاق مراد لیتے ہیں جبکہ اس کے ساتھ قرینہ ہو سوائے چار کنایوں کے اور وہ یہ ہیں: ''تیری ڈور تیرے حوالے'' تو ''عدت گزارے تو بری الذمہ ہو جا'' تو ''چادر اوڑھ لے'' یہ کنائے امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہر نہیں احتمالی ہیں۔

طلاق کے وہ الفاظ جو احتمالی ہیں ظاہر نہیں ہیں' ان کے بارے میں امام مالک نیت کا اعتبار کرتے ہیں جس طرح امام شافعی کنایہ ظاہرہ میں نیت کا اعتبار کرتے ہیں۔ اس معاملہ میں جمہور علما ان کے خلاف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس طرح کے الفاظ بے معنیٰ ہیں خواہ شوہر نے طلاق کی نیت کی ہو۔

کنایہ ظاہرہ کے سلسلہ میں علما کے تین اقوال ہو گئے: ایک قول یہ ہے کہ شوہر کا قول مطلقاً معتبر ہوگا، یہ امام شافعی کی رائے ہے۔

Marfat.com

دوسرا قول یہ ہے کہ شوہر کا قول مطلقاً معتبر نہیں ہوگا الّا یہ کہ کوئی قرینہ ہو، یہ امام مالک کی رائے ہے۔

تیسرا قول ہے کہ شوہر کی بات قابل اعتبار ہوگی الّا یہ کی باہمی گفتگو میں طلاق کا لفظ مستعمل ہو، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

مسلک مالکی میں اُن میں باہمی اختلاف ہے جو ظاہر بھی ہو سکتے ہیں اور احتمالی بھی' اور صفت بائن پر دلالت میں ضعیف بھی ہو سکتے ہیں اور قوی بھی۔ ان احتمالات کی وجہ سے اختلاف رونما ہوا۔ اور یہ سارے اختلافات انہی اصولوں کی پیداوار ہیں۔ امام مالک نے کنایہ ظاہرہ میں یہ رائے دی ہے کہ شوہر کا یہ قول قابل قبول نہ ہوگا کہ اس نے طلاق مراد نہیں لی تھی کیوں کہ لغت و شریعت دونوں کا عرف اس پر گواہ ہے عوام الناس عام طور پر ان الفاظ کا استعمال کرتے ہیں اور ان سے مُراد طلاق کو لیتے ہیں الّا یہ کہ اس کے برخلاف کوئی قرینہ ہو۔ تین طلاقوں سے کم تر کے دعوے میں شوہر کا قول امام مالک کے نزدیک اس لئے معتبر نہیں ہے کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم تفریق کا ہے اور تفریق اُن کے مشہور قول کے مطابق یا تو خلع میں ہوتی ہے یا تین طلاق میں، یہاں خلع تو ہے نہیں کیوں کہ کوئی معاوضہ نہیں ہے، اس لئے تین طلاق کی صورت ہی باقی رہتی ہے۔ یہ مسئلہ اُس عورت کا ہے جس کے ساتھ ہم بستری ہوئی ہو۔ مسلک مالکی کے اس قول سے کہ طلاق بائن بغیر معاوضہ اور تعداد کے واقع ہو جائے گی' یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ اس معاملہ میں شوہر کی بات معتبر ہوگی اور ایک طلاق ہی بائن ہوگی۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب صریح الفاظ کی صورت میں تین سے کم تعداد طلاق میں شوہر کی بات معتبر ماننے پر اجماع ہے تو کنایہ کی صورت میں اس کی بات بدرجۂ اولیٰ معتبر ہونی چاہئے کیوں کہ لفظ صریح کی دلالت کنایہ کی دلالت سے قوی تر ہے۔ مالکیہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لفظ طلاق اگرچہ معنیٰ میں صریح ہو مگر تعداد میں وہ یقیناً صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی کے حق میں حدیث رکانہ جاتی ہے جو پہلے گزر چکی ہے۔ یہی مسلک حضرت عمرؓ کا اس جملہ کے بارے میں ہے کہ ''تیری ڈور تیرے حوالے'' امام شافعی نے حدیث رکانہ کی وجہ سے یہ رائے قائم کی ہے کہ ظاہر کنایہ میں شوہر نے اگر تین سے کم طلاق کی نیت کی ہے تو وہ طلاق رجعی شمار ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ نے اسے طلاق بائن شمار کیا ہے کیوں کہ اس سے مقصود قطعِ نکاح ہے۔ امام موصوف نے اسے تین طلاق نہیں مانا کیوں کہ یہ ان کے نزدیک تفریق میں ایک زائد مفہوم ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا عرف لفظ کو نیت پر ترجیح دی جائے یا نیت کو عرفِ لفظ پر؟ اور اگر ہم عرفِ لفظ ہی کو غالب مانیں تو کیا اس کا تقاضا محض تفریق ہے یا تعداد بھی اس میں شامل ہے؟ جن فقہا نے نیت کو ترجیح دی انہوں نے عرفِ لفظ کو فیصلہ کن نہیں مانا اور جنہوں نے عرفِ لفظ کو مقدم رکھا انہوں نے نیت پر توجہ نہیں دی۔

صدر اوّل میں جو اختلافی مسائل اس باب میں رہے ہیں ان میں ایک لفظ حرام کا مسئلہ بھی ہے یعنی شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ تم مجھ پر حرام ہو' تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

امام مالک کہتے ہیں کہ ہم بستری کی صورت میں اسے طلاقِ البتہ پر محمول کیا جائے گا یعنی تین طلاقیں شمار ہوں گی اور اگر شوہر نے ہم بستری نہیں کی ہے تو نیت کا اعتبار ہوگا۔ یہ کنایہ ظاہرہ کے سلسلہ میں امام مالک کے گزشتہ قول پر قیاس ہے۔ یہی قول ابن ابی لیلیٰ' حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت علیؓ کا ہے۔ اصحاب مالک میں ابن الماجشون کے سوا سب نے یہی رائے دی ہے۔ ابن الماجشون کا قول یہ ہے کہ جس عورت کے ساتھ ہم بستری نہیں ہوئی ہے اس کے معاملہ میں بھی تین طلاق شمار ہوں گی اور نیت قابل اعتبار نہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں یہ ایک قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر لفظ تحریم کے ذریعہ شوہر نے تین طلاقیں مراد لی ہیں تو تین طلاقیں شمار ہوں گی اور اگر ایک طلاق مراد لی ہے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم مراد لی ہے تو قسم شمار ہوگی اور اس کا کفارہ لازم ہوگا اور اگر اس نے طلاق کی نیت نہیں کی اور نہ قسم کی نیت کی ہے تو کچھ لازم نہ آئے گا بلکہ جھوٹ بولنے کا وہ گناہ گار ہوگا۔ یہ ثوری کا قول ہے۔

تیسرا قول ہے کہ نیت قابل اعتبار ہوگی۔ ایک یا تین جس کی تعداد طلاق کی اس نے نیت کی ہوگی وہی واقع ہوگی اور اگر کچھ نیت نہیں کی ہے تو وہ قسم شمار ہوگی اور کفارہ کی ادائیگی اس پر واجب ہوگی۔ یہ اوزاعی کا قول ہے۔

چوتھے قول کے مطابق طلاق کے ارادہ اور اس کے تعداد کے سلسلہ میں نیت قابل اعتبار ہوگی۔ اگر ایک طلاق کی نیت کی ہے تو وہ رجعی شمار ہوگی اور اگر بغیر طلاق دیئے بیوی کو حرام کرنے کا اس نے ارادہ کیا ہے تو اس پر کفارہ یمین لازم ہوگا۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

پانچویں قول کے مطابق طلاق اور تعداد کے سلسلہ میں نیت قابل اعتبار ہوگی۔ اگر ایک طلاق کی نیت کی ہے تو وہ طلاق بائن شمار ہوگی اور اگر اس نے طلاق کی نیت نہیں کی ہے تو وہ قسم شمار ہوگی اور ایلاء کا مسئلہ درپیش ہوگا۔ اگر شوہر نے کذب بیانی کی نیت کی ہے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

چھٹا قول ہے کہ یہ قسم شمار ہوگی اور کفارہ یمین لازم ہوگا۔ ان فقہا کا ایک گروہ اسے یمین مغلظ تصور کرتا ہے یہ حضرت ابن مسودؓ، حضرت عمرؓ حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس بابت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الاحزاب: ۲۱)

(تمہارے لئے اللہ کے رسول کی زندگی میں بہترین نمونہ ہے۔)

اس حدیث کی تخریج بخاری اور مسلم نے کی ہے۔ انہوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے:

يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاأَحَلَّ اللهُ لَكَ (التحریم: ۱)

(اے نبیؐ تم کیوں اس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہے؟)

ساتواں قول یہ ہے کہ عورت کو حرام کرنا ایسا ہے جیسے پانی کو حرام کرلیا جائے۔ نہ اس سے طلاق واقع ہوتی ہے نہ کفارہ لازم آتا ہے، اللہ کا حکم ہے:

لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَاأَحَلَّ اللهُ لَكُم (المائدہ: ۸۷)

(جو پاک چیزیں اللہ نے تمہارے لئے حلال کیں ہیں انہیں حرام نہ کرلو۔)

یہ مسروق، الأجدع، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور شعبی وغیرہ کا قول ہے

جن فقہا نے اس جملہ کو غیر مغلظ مانا ہے اُن میں سے بعض نے اس پر وہی واجب کیا ہے جو ظہار پر واجب ہے اور بعض نے ایک غلام کی آزادی واجب کی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ یمین ہے یا کنایہ؟ یا یمین اور کنایہ دونوں نہیں ہے؟ الفاظ طلاق سے متعلق پر اصولی احکام ہیں۔

Marfat.com

دوسری فصل

طلاق کے مقید الفاظ

طلاق مقید کی دو قسمیں ہیں:

قید شرط اور قید استثنا

طلاق دینے والا اپنے فعل کو کسی صاحب اختیار کی مرضی کے ساتھ یا مستقبل کے کسی فعل کے ساتھ مشروط کردے یا کسی نامعلوم شے کے وجود میں آنے سے مشروط کردے جس کا علم اسی وقت ہو جبکہ وہ احساس یا وجود کے دائرہ میں آجائے یا طلاق کو کسی ایسی چیز پر معلق کردے جس سے واقفیت کی کوئی سبیل نہ ہو اور جس کے وجود میں آنے یا نہ آنے کا امکان پایا جاتا ہو۔

صاحب اختیار کی مرضی پر طلاق کو معلق کرنے کا عمل یا تو خدا کی مرضی سے مشروط ہوگا یا بندوں کی مرضی سے مشروط ہوگا۔ اگر خدا کی مرضی کے ساتھ طلاق مشروط ہے خواہ مرد نے شرط کی صورت میں طلاق دی ہے جیسے وہ کہے 'أنت طالق" إن شاء الله' (اللہ نے چاہا تو تجھے طلاق) یا استثناء کی صورت میں طلاق دی ہے جیسے وہ کہے 'أنت طالق "إلاّ أن يشآء الله' (تجھے طلاق ہے الّا یہ کہ اللہ چاہے اور چاہے) امام مالک کے نزدیک طلاق ہر حال میں واقع ہوگی اور استثناء کچھ موثر نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر مرد نے خدا کی مرضی کا استثناء کیا ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا موجود افعال کا استثناء اسی طرح ہے جس طرح مستقبل کے افعال کا استثناء یا نہیں؟ کیوں کہ طلاق ایک موجود فعل ہے۔ جن فقہا کے نزدیک فعل حاضر میں استثناء نہیں ہوسکتا اُن کے ہاں طلاق میں نہ کوئی استثناء اور نہ مرضی کی کوئی شرط موثر ہوگی اور جن فقہا کے نزدیک فعل حاضر میں استثناء ہوسکتا ہے اُن کے یہاں یہ استثناء موثر ہوگا۔

اگر طلاق کسی ایسے شخص کو مرضی سے مشروط ہو جس کی مرضی درست ہو اور عورت کو اس کا علم ہو تو اس امر میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طلاق اُس شخص کے اختیار پر موقوف ہوگی جس کی مرضی پر طلاق معلق ہے۔

اگر طلاق کسی ایسے شخص کی مرضی سے مشروط ہو جس کی مرضی بے معنی ہے تو اس میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ اس قول کے مطابق طلاق لازم ہوگی اور دوسرے قول کے مطابق لازم نہیں ہوگی۔ بچہ اور مجنون اسی معنیٰ میں داخل ہیں جن حضرات نے اسے طلاق ہزل (ٹھٹھا اور مذاق) کے مشابہ قرار دیا اور طلاق ہزل ان کے نزدیک واقع ہو جاتی ہے' وہ اس طلاق کے بھی واقع ہونے کے قائل ہیں۔ جن فقہا نے شرط کے وجود کا اعتبار کیا اُن کے نزدیک یہ طلاق واقع نہیں ہوگی کیوں کہ یہاں شرط معدوم ہے۔

طلاق کو مستقبل کے افعال پر معلق کرنے کی تین نوعیتیں ہیں:

بعض افعال وہ ہیں جن کے واقع ہونے اور واقع نہ ہونے کا یکساں امکان ہے جیسے گھر میں داخل ہونا' زید کا آنا وغیرہ' اس طرح کے افعال میں اگر شرط وجود میں آجائے تو بلا اختلاف طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

وہ افعال جن کا وقوع ناگزیر ہے جیسے کل سورج کا طلوع ہونا ان میں امام مالک کے نزدیک طلاق فوراً واقع ہو جاتی ہے اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرط کے وجود تک طلاق موقوف رہے گی۔ جن فقہا نے اسے ممکن الوقوع شرط کے مشابہ سمجھا اُن کے نزدیک طلاق اسی وقت واقع ہوگی جبکہ شرط موجود ہو اور جن فقہا نے اس کی تشبیہ اُس ہم بستری سے دی جو نکاح متعہ میں ایک متعین مدت میں واقع ہوتی ہے اُن کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

تیسری نوعیت کے افعال وہ ہیں جو معمول کے مطابق عام طور سے واقع ہو جاتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ واقع نہیں ہوتے۔ جیسے طلاق کو وضع حمل کے ساتھ اور حیض اور طہر کی آمد کے ساتھ مشروط قرار دینا۔ اس طرح کے افعال میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک یہ کہ طلاق فی الفور واقع ہو جائے گی۔ دوسری یہ کہ شرط موجود ہو تو طلاق واقع ہوگی۔ یہ دوسری روایت امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے قول کے مطابق ہے۔ اس میں فی الفور طلاق واقع ہونے کا قول کمزور ہے کیوں کہ اسے ان افعال کے مشابہ سمجھا گیا ہے جو لازماً واقع ہوتے ہیں۔ اس میں اختلاف قوی ہے۔

طلاق کو کسی ایسی شرط پر معلق کرنا جس کا وجود نامعلوم ہو اور جس کے معلوم ہونے کی کوئی سبیل نہ ہو بغیر کسی اختلاف کے واقع ہو جاتا ہے۔ جیسے کوئی مرد یہ کہے کہ اگر اللہ نے بحر قلزم میں اس قسم کی مچھلی پیدا کر دی تو تجھے طلاق ہے۔ اس طرح کی طلاق کے واقع ہونے میں میرے علم کی حد تک کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر وہ فعل ایسا ہے جس کے وجود میں آنے کا علم ہو سکتا ہے جیسے کوئی کہے کہ اگر تو نے لڑکی پیدا کی تو تجھے طلاق ہے' تو یہ طلاق مشروط شے کے وجود میں آنے پر موقوف ہے۔ اور اگر اس نے طلاق کی قسم کھائی کہ وہ لڑکی ہی جنے گی تو طلاق امام مالک کے نزدیک اسی وقت واقع ہو جائے گی اگرچہ وہ بعد میں لڑکی جنے۔ اس میں گویا شدت اختیار کی گئی ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ مشروط چیز یا اس کی ضد کے خروج پر طلاق موقوف ہو۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر شوہر نے اپنے اوپر اس شرط کے ساتھ طلاق واجب کی کہ وہ کوئی فعل کرے گا تو وہ حانث (قسم توڑنے والا) شمار نہیں ہوگا تا آنکہ وہ فعل کر گزرے اور اگر اپنے اوپر اس شرط کے ساتھ طلاق واجب کی کہ وہ فلاں فعل نہیں کرے گا تو وہ حانث شمار ہوگا تا آنکہ وہ فعل کر لے اور وہ اپنی بیوی سے ہم بستری موقوف رکھے گا۔ اگر اُس نے ایلاء کی مدت سے زیادہ عرصہ تک وہ کام نہیں کیا تو اس پر ایلاء کی مدت لازم آ جائے گی مگر طلاق واقع نہیں ہوگی تا آنکہ وہ فعل ختم ہو جائے بشرطیکہ وہ ختم ہونے والا فعل ہو۔ بعض علما کہتے ہیں کہ وہ بری الزمہ ہے تا آنکہ فعل فوت ہو جائے اور اگر وہ فعل فوت ہونے والا نہیں تو وہ موت تک بری الزمہ ہے۔

اس باب میں علما کے یہ اختلافی مسائل ہیں کہ مطلقہ کی تبعیض درست ہے یا نہیں یا طلاق کی تبعیض جائز ہے یا نہیں؟ اور طلاق پر طلاق دینے کا حکم کیا ہے؟

تبعیض مطلقہ (عورت کے بعض حصوں کو طلاق دینا) کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ اگر شوہر کہے کہ تیرے ہاتھ کو یا تیرے پیر کو یا تیرے بال کو طلاق ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ طلاق اُسی عضو کے تذکرہ سے ہوگی جو پورے بدن کی تعبیر کرے جیسے سر' دل اور شرمگاہ اگر ان اعضاء کے بعض جزو جیسے اُن کی تہائی یا چوتھائی کو طلاق دیدے تو بھی امام حنیفہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی۔

امام داؤد کہتے ہیں کہ اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام مالک کے نزدیک اگر کوئی نصف طلاق دے تو وہ بھی واقع ہو جائے گی

Marfat.com

کیوں کہ اُن کے نزدیک یہ کل ہے اور اس کے حصے نہیں کئے جاسکتے۔ فریق مخالف کے نزدیک اگر عضو کے حصے کر دیئے جائیں تو طلاق نہیں ہوگی۔

جس عورت سے ہم بستری نہ کی گئی ہو اُسے اگر شوہر مسلسل کہے کہ تجھے طلاق' طلاق' طلاق تو امام مالک کے نزدیک یہ تین طلاق ہوگی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے ایک طلاق مانتے ہیں جن فقہا نے الفاظ کے تکرار کو عدد کی صراحت سے یعنی میں نے تجھے تین طلاقیں دیں سے مشابہ قرار دیا اُن کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوگئیں۔ اور جن فقہا کے نزدیک ایک ہی لفظ سے عورت اور مرد کے درمیان تفریق ہوگئی اُن کے ہاں دوسری اور تیسری طلاق واقع نہیں ہوئی۔ اگر طلاق رجعی ہو تو یکے بعد دیگرے طلاق دینے میں مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

وہ طلاق جو استثناء کے ذریعہ مقید ہو صرف تعداد میں قابل تصور ہے۔ جب مرد تعداد میں طلاق دے گا تو اس کی تین صورتیں ہونگی یا تو تعداد وہی بعینہٖ مستثنیٰ ہو جیسے وہ کہے کہ تجھے تین طلاق ہے سوائے تین کے یا تجھے دو طلاق ہے سوائے دو کے۔
یا مذکورہ تعداد سے کم کو مستثنیٰ کرے۔

اگر مذکور تعداد سے کم کو مستثنیٰ کیا گیا ہے تو یہ استثناء یا تو اکثر سے اقل کا استثناء ہوگا یا اقل سے اکثر کا استثناء ہوگا۔ اگر اکثر سے اقل کا استثناء کیا گیا ہے تو میرے علم کے مطابق اس استثناء کے درست ہونے اور مستثنیٰ کے ساتھ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے مرد کہے کہ تجھے تین طلاق ہے سوائے ایک کے۔

اگر کم تر سے اکثر کو مستثنیٰ کیا گیا ہے تو اس میں دو قول ملتے ہیں: ایک قول یہ ہے کہ استثناء صحیح نہیں ہے۔ یہ اُن لوگوں کی رائے پر مبنی ہے جو کم تر سے اکثر کے استثناء کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ دوسرے قول کے مطابق استثناء صحیح ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔
اگر بعینہٖ مذکور تعداد کا استثناء ہے جیسے مرد کا، یہ جملہ کہ تجھے تین طلاق ہے سوائے تین کے تو امام مالک کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس کے ساتھ کہ اس میں رجوع کی مہلت موجود ہے اور اگر تہمت موجود نہ ہو اور مرد کی نیت وقوع طلاق کو ناممکن بنانا ہو تو طلاق واقع نہیں ہوگی جیسے کوئی کہے کہ أنت طالق لا طالق (تجھے طلاق ہے طلاق نہیں ہے) اس لئے کسی چیز اور اس کی ضد دونوں کا ایک ساتھ واقع ہونا محال ہے۔

امام ابومحمد بن حزم کی شاذ رائے ہے کہ طلاق کسی صفت سے واقع نہیں ہوتی جو وجود میں نہ آئی ہو نہ کسی ایسے فعل سے طلاق واقع ہوتی ہے جو وقوع نہ ہوا ہو اس لئے کہ طلاق اپنے وقت میں اس وقت واقع ہوئی ہے جبکہ مرد اسی وقت میں اسے دے اور کتاب وسنت اور اجماع کی کوئی دلیل اس حق میں نہیں ہے کہ طلاق ایسے وقت میں واقع ہو جائے جس میں مرد نے طلاق نہیں دی بلکہ اپنے اوپر لازم کرلیا۔ اگر ہم لازم کرنے کی بات کہیں تو یہ بھی لازم ہوگا کہ طلاق موقوف رہے تا آنکہ اُس وقت میں طلاق دی جائے۔ یہ میرے نزدیک امام ابن حزم کی رائے کا قیاس اور ان کی دلیل ہے اور مجھے اس وقت ان کی کوئی دوسری دلیل یاد نہیں ہے۔

Marfat.com

باب۔۲

کس کی طلاق جائز ہے اور کس کی ناجائز

اس امر پر اتفاق ہے کہ آزاد عاقل و بالغ شوہر جسے مجبور نہ کیا گیا ہو' کا طلاق دینا جائز ہے۔ البتہ جو مجبور کیا گیا ہو' نشہ کی حالت میں ہو' مریض ہو یا بلوغ کے قریب ہو اس کی طلاق کے جائز ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔

فقہا کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ مریض کی طلاق واقع ہو جائے گی اگر وہ تندرست ہو جائے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر اس کی موت ہو جائے تو بیوی اس کی وارث ہوگی یا نہیں۔

مجبور شوہر کی طلاق امام مالک' امام شافعی' امام احمد' امام داؤد اور ایک جماعت کے نزدیک واقع نہیں ہوتی صحابہ کرام میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ ابن الزبیرؓ عمر بن الخطاب علی بن ابی طالبؓ اور ابن عباسؓ کا یہی قول ہے۔ امام شافعی کے اصحاب میں اس امر میں اختلاف ہو گیا کہ مجبور شوہر نے طلاق کی نیت کی تھی یا نہیں؟ طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں اُن سے دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں۔ ان میں صحیح قول طلاق کے لازم ہونے کا ہے۔ نیت نہ کرنے کی صورت میں اُن سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں۔ صحیح تر قول طلاق کے لازم نہ ہونے کا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مجبور شخص اگر غلام آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا مگر اس مجبور کا خرید و فروخت کرنا درست نہ ہوگا۔ ان فقہا نے بیع' طلاق اور آزادی میں فرق کیا ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ جبر و اکراہ کی صورت میں مرد مختار رہتا ہے یا نہیں؟ کیوں کہ لفظ کی ادائیگی پر اسے مجبور نہیں کیا جاتا۔ اس کے منہ سے الفاظ تو اس کے اختیار سے ہی نکلتے ہیں جبکہ مکروہ اور مجبور درحقیقت وہ ہے جس کو کوئی اختیار سرے سے حاصل نہ ہو۔ دونوں فریقوں کی بنائے استدلال درج ذیل حدیث ہے:

رُفِعَ عَن اُمَّتِي الخطَا وَالنِّسْيَانُ وَمااسْتُكْرِهُوا عَلَيهِ

(میری امت سے خطاء و نسیان اور جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو اس کی ذمہ داری ہٹالی گئی ہے۔)

مگر زیادہ واضح یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ اور مجبور اگرچہ لفظِ طلاق کی زبان سے ادائیگی اپنے اختیار سے کرتا ہے' شریعت میں اُس پر مکرہ کا اطلاق کیا جائے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ (النحل : ١٠٦)

(مگر جو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔)

امام ابوحنیفہ نے بیع اور طلاق میں فرق کیا ہے کیوں کہ طلاق کی بات زیادہ سخت ہوتی ہے اسی لئے اُن کے نزدیک سنجیدگی اور مذاق کی دونوں حالتوں کی طلاق یکساں درجہ میں واقع ہو جاتی ہے۔

بچہ کی طلاق کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ جب تک وہ بالغ نہ ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ انہوں نے مختصراً ایک

Marfat.com

بات کہی ہے جو بہر حال مختصر نہیں ہے وہ یہ کہ اگر وہ بلوغت کے قریب ہے تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہی قول امام احمد کا ہے بشرطیکہ وہ ماہ رمضان کے روزے رکھنے کی طاقت رکھتا ہو۔ عطاء کہتے ہیں کہ اگر وہ بارہ سال کا ہے تو اس کی طلاق جائز ہے۔ یہ قول حضرت عمرؓ سے مروی ہے۔

مدہوش شخص کی طلاق جمہور فقہا کے نزدیک واقع ہو جاتی ہے مگر ایک گروہ کے نزدیک واقع نہیں ہوتی۔ اس میں المزنی اور بعض اصحاب ابو حنیفہ شامل ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا اس پر مجنون کا حکم لگے گا یا دونوں میں فرق ہے؟ جن فقہا نے مدہوش اور مجنون کو یکساں قرار دیا کیونکہ دونوں عقل سے محروم ہوتے ہیں اور شریعت کے مکلف ہونے کے لئے عقل کا وجود ضروری ہے' اُن کے نزدیک مدہوش کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ جن فقہا کے نزدیک دونوں میں فرق ہے، مدہوش اپنے ارادہ سے اپنی عقل خراب کرتا ہے جبکہ مجنون کا معاملہ مختلف ہے' انہوں نے مدہوش کے طلاق کو لازم قرار دیا کہ یہ سختی اور شدت کے باب سے ہے۔

مدہوش پر کون سے احکام اس ضمن میں لازم ہوتے ہیں اور کون سے لازم نہیں ہوتے؟ اس میں فقہا کے مابین اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر طلاق حق (آزادی) اور قتل وزخم کاری پر قصاص کے احکام لازم ہوتے ہیں مگر نکاح اور بیع کے احکام اس پر لازم نہیں آتے۔ امام ابو حنیفہ مدہوش پر سارے احکام کو لازم قرار دیتے ہیں۔ لیث کہتے ہیں کہ کلام کے نتیجہ میں واجب ہونے والے احکام اس پر لازم نہیں ہیں جیسے طلاق' نکاح' حق اور بیع کے احکام اور قذف کی حد یہ سب اس پر لازم نہ ہونگے البتہ اس نے جو افعال اپنے اعضاء سے کئے ہوں اس کے احکام اس پر جاری ہوں گے جیسے شراب نوشی' قتل' زنا اور چوری وغیرہ۔ حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی ہے کہ وہ مدہوش کے طلاق کو طلاق مانتے تھے۔ بعض اہل علم کا دعویٰ ہے کہ صحابہ کرام میں سے کسی کی رائے اس کے برخلاف نہ تھی۔

یہ قول کہ سوائے مغلوب العقل کے ہر شخص کی طلاق جائز ہے' اس امر کو لازم نہیں کرتا کہ مدہوش کی طلاق لازم ہو کیونکہ مدہوش بھی کسی قدر مغلوب العقل ہوتا ہے۔ داؤد' ابو ثور' اسحٰق اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔ ان کے نزدیک مدہوش کی طلاق لازم نہ ہوگی۔

امام شافعی سے دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔ اُن کے اکثر اصحاب نے اسی قول کو اختیار کیا ہے جو جمہور سے ہم آہنگ ہے۔ البتہ المزنی کی رائے ہے کہ مدہوش کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وہ مریض جو طلاق بائن دے چکا ہو اور اسی مرض میں اس کا انتقال ہو جائے تو امام مالک اور ایک جماعت کے نزدیک بیوی اس کی وارث ہوگی۔ امام شافعی اور ایک جماعت کے نزدیک بیوی وارث نہیں ہوگی۔ جو فقہا بیوی کے وارث ہونے کے قائل ہیں وہ مزید تین گروہوں میں منقسم ہو گئے ہیں: ایک گروہ کے مطابق بیوی جب تک عدت میں ہے اسے میراث ملے گی۔ اس کے قائل امام ابو حنیفہ ان کے اصحاب اور ثوری ہیں۔ دوسرے گروہ کے مطابق بیوی کو وراثت ملے گی جب تک کہ وہ دوسری شادی نہ کر لے۔ امام احمد اور ابن ابی لیلیٰ اس کے قائل ہیں۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ بیوی وارث ہوگی خواہ وہ عدت میں ہو یا نہ ہو' اس نے شادی کی ہو یا نہ کی ہو۔ یہ امام مالک اور لیث کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ سد ذرائع سے عمل واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ کیوں کہ اس کا خدشہ بہر حال موجود ہے کہ حالت مرض میں مرد نے بیوی کو طلاق اس لئے دی ہو کہ وراثت سے محروم رہے۔ جن فقہا نے سد ذرائع کی تاثیر کو تسلیم کیا انہوں نے بیوی کی میراث واجب قرار دی اور جن لوگوں نے سد ذرائع کی اہمیت نہ مانی اور طلاق کے وجوب کو تسلیم کیا انہوں نے بیوی کے لئے میراث کو واجب

نہیں مانا۔ یہ گروہ کہتا ہے کہ اگر طلاق واقع ہوئی ہے تو اسے اپنے تمام احکام سمیت واجب ہونا چاہئے' کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ بیوی مرجائے تو وہ شوہر وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر طلاق واقع نہیں ہوئی ہے تو رشتہ ازدواج اپنے تمام احکام کے ساتھ باقی رہے گا۔ ان کے مخالفین کو جواب دہی کرنی ہوگی کیوں کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ شریعت میں طلاق کی ایک قسم ایسی بھی ہے جس میں بعض احکام طلاق کے ہوتے ہیں اور بعض احکام زوجیت کے ہوتے ہیں۔ اس سے زیادہ مشکل کام یہ فرق کرنا ہے کہ کون مریض درست ہوگیا ہے اور کون تندرست نہیں ہوا ہے کیوں کہ اس طلاق کے حکم کا انحصار اس کے تندرست ہونے یا نہ ہونے پر ہے۔ ان تمام باتوں کی گنجائش شریعت میں نہیں ہوسکتی۔ البتہ اس کے حامی فقہا یہ کہتے ہیں کہ یہ حضرت عثمانؓ وعمرؓ کا فتویٰ ہے یہاں تک کہ مالکیہ اس پر صحابہ کے اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں۔ مگر یہ قول بے معنی ہے کیوں کہ اس مسئلہ میں حضرت ابن زبیرؓ کا اختلاف مشہور ہے۔

جن فقہا نے دوسری شادی تک بیوی کے وارث ہونے کی وکالت کی ہے انہوں نے مسلمانوں کے اس اجماع کی رعایت کی ہے کہ ایک عورت دو شوہروں کی وارث نہیں ہوسکتی۔ اور میراث کو واجب کرنے والے علما شوہر پر تہمت کو علت قرار دیتے ہیں۔

اگر بیوی طلاق کا مطالبہ کرے یا تملیک کے بعد بیوی از خود اپنے کو طلاق دے دے تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت سرے سے وارث نہیں ہوگی۔ امام اوزاعی نے تملیک اور طلاق میں فرق کیا ہے۔ تملیک میں بیوی وارث نہیں ہوگی جبکہ طلاق میں وہ وارث ہوگی۔ امام مالک نے ان سب کو یکساں قرار دیا ہے یہاں تک کہ وہ کہتے ہیں: بیوی مرجائے تو شوہر اس کا وارث نہیں ہوگا اور بیوی وارث ہوگی اگر وہ خود فوت ہوجائے یہ اصول فقہ کے سراسر خلاف ہے۔

Marfat.com

باب۔۳

کن خواتین پر طلاق واقع ہوتی ہے

علماء کا اتفاق ہے کہ اُن خواتین پر طلاق واقع ہوتی ہے جو اپنے شوہروں کے عقد نکاح میں ہیں یا اگر طلاق رجعی انہیں مل چکی ہے تو ان کی عدت مکمل نہیں ہوئی ہے۔ طلاق اجنبی خواتین پر واقع نہیں ہوتی لیکن اگر طلاق مقید ہو یعنی شادی کی شرط کے ساتھ اجنبی خاتون کو طلاق دی جائے جیسے کوئی کہے کہ اگر میں نے فلاں عورت سے شادی کی تو اُسے طلاق ہے تو اس میں تین اقوال ہیں:

طلاق کسی اجنبی عورت پر اصلاً واقع نہیں ہوتی خواہ وہ عام ہو یا خاص یہ امام شافعی، امام احمد، داؤد اور ایک جماعت کا قول ہے۔

دوسرا قول ہے کہ شادی کی شرط کے ساتھ اجنبی عورت پر طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ مرد نے عام طلاق دی ہو یا مخصوص طلاق دی ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

تیسرا قول ہے کہ اگر مرد نے طلاق کو عام رکھا ہے تو وہ لازم نہیں ہوگی اور اگر مخصوص خاتون کو طلاق دی ہے تو لازم ہوگی۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ مثال کے طور پر مرد کہے کہ فلاں قبیلہ یا فلاں شہر کی جن خواتین سے شادی کروں گا انہیں طلاق ہے یا کہے کہ فلاں وقت میں جو شادی کروں گا اسے طلاق ہے تو امام مالک کے نزدیک تمام خواتین شادی کے بعد معلقہ ہو جائیں گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ ملکیت کا وجود طلاق پر زمانی طور پر مقدم ہو یا یہ شرط نہیں ہے؟ جو فقہاء اسے شرط مانتے ہیں اُن کے نزدیک اجنبی عورت پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور جو فقہا صرف ملکیت کا وجود شرط مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ تعمیم اور تخصیص میں جو فرق کیا گیا ہے وہ استحسان بر بنائے مصلحت ہے۔ کیوں کہ اگر مرد نے تعمیم کی اور ہم نے اس پر تعمیم واجب کر دی تو اب اس کے لیے نکاح حلال کی کوئی سبیل نہیں رہ جائے گی اور وہ سخت زحمت و مشقت میں مبتلا ہو جائے گا۔ گویا اس کا تعلق معصیت کی نذر ماننے کے باب سے ہے۔ تخصیص کے معاملہ میں طلاق کو لازم کرنے سے یہ زحمت نہیں آئے گی۔

امام شافعی نے حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے استدلال کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لا طلاق إلا من نكاح

(طلاق نہیں ہے مگر نکاح کے بعد۔)

دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

لا طلاق فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك

(نامملوک عورت کو طلاق نہیں ہے اور نامملوک غلام کو آزاد نہیں کیا جا سکتا۔)

Marfat.com

یہ حضرت علیؓ، معاذؓ، جابر بن عبداللہ، ابن عباسؓ اور عائشہؓ سے ثابت ہے۔ اور حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ کا قول امام ابوحنیفہ کی حمایت میں ہے۔ ایک گروہ محدثین نے حضرت عمرؓ سے اس قول کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔

تیسرا موضوع: طلاق کے بعد رجوع کرنا

چونکہ طلاق کی دو قسمیں ہیں: طلاق بائن اور طلاق رجعی اور دونوں کے احکام ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس لئے اس جملہ میں دو ابواب ناگزیر ہیں:

باب (۱) طلاق رجعی میں رجوع کرنے کے احکام

باب (۲) طلاق بائن میں رجوع کرنے کے احکام

Marfat.com

باب۔۱

طلاقِ رجعی میں رجوع کے احکام

مسئلوں کا اتفاق ہے کہ طلاق رجعی میں شوہر بیوی کی مرضی کا اعتبار کئے بغیر رجوع کر سکتا ہے جب تک کہ بیوی عدت میں ہے۔ ارشاد خداوندی ہے

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ (البقرہ:۲۲۸)

(ان کے شوہر انہیں پھر زوجیت میں لینے کے حقدار ہیں۔)

اس حق کی شرط یہ ہے کہ ہم بستری ہو چکی ہو اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ حق قول سے اور گواہ کرنے سے ثابت ہوتا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ گواہ بنانا حق سے متعلق ہونے کی شرط ہے یا نہیں؟ اسی طرح یہ امر بھی اختلافی ہے کہ کیا؟ (ہم بستری) کے ذریعہ سے رجوع کرنا درست ہے یا نہیں؟ گواہی کے مسئلہ میں امام مالک کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے اور امام شافعی اسے واجب مانتے ہیں۔

اختلاف کا سبب قیاس اور ظاہر میں تعارض ہے۔ قرآن کہتا ہے

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ (الطلاق:۲)

(اور اپنے آدمیوں کو گواہ بنا لو جو تم میں سے صاحب عدل ہوں۔)

اس ظاہر کا تقاضا ہے کہ گواہی واجب ہو۔ اس حق کو دوسرے انسانی حقوق کے مشابہ قرار دیا جائے تو گواہی واجب نہیں ٹھہرتی۔ اس سے آیت اور قیاس کو تطبیق کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آیت کا استحباب پر محمول کیا جائے۔

حق سے رجوع کا یہ طریقہ ہوا؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک رجوع قول ہی کے ذریعہ ہوگا یہ امام شافعی کی رائے ہے۔ دوسرے قول کے مطابق ہم بستری کے ذریعہ رجوع ہو سکتا ہے۔ اس میں دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ کے مطابق ہم بستری کے ذریعہ رجوع اسی وقت ہوگا جبکہ مرد نے رجوع کی نیت کی ہو یہ گروہ اس گروہ کے نزدیک نیت کی موجودگی میں فعل قول کا قائم مقام ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہم بستری کے ذریعہ رجوع جائز ہے بشرطیکہ ہم بستری ہی کو اس نے رجوع مراد لیا ہو خواہ اس نے نیت نہ کی ہو۔ امام شافعی نے رجوع کو نکاح پر قیاس کیا۔ اور کہا کہ اللہ نے گواہ بنانے کا حکم دیا ہے اور یہ گواہی قول ہی پر ہوتی ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ ایلاء اور ظہار پر قیاس کر کے خود ہم بستری کو رجوع قرار دیتے ہیں اور اس لئے کہ ان کے نزدیک عدت ابھی ختم نہیں ہوئی ہے اسی لئے دونوں کے درمیان میراث چلتی ہے۔

امام مالک کے نزدیک طلاق رجعی کے بعد عورت سے ہم بستری حرام ہے تا آنکہ مرد رجوع کر لے اور اس لئے نیت ناگزیر ہے۔ رجعت کے صحیح ہونے کی شرائط کے بارے میں علماء کا بھی اختلاف ہے۔

علماء کے درمیان یہ امر بھی اختلافی ہے کہ طلاق رجعی کے بعد دوران عدت مرد عورت کے کن حصوں کو دیکھ سکتا ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ مرد خلوت میں نہیں جا سکتا نہ اس کی اجازت کے بغیر اس کے کمرے میں داخل ہو سکتا ہے۔ وہ عورت کے بالوں کو بھی نہیں

Marfat.com

دیکھ سکتا۔ اگر دوسرے لوگ موجود ہوں تو عورت کے ساتھ ساتھ کھانا کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن القاسم نے بیان کیا ہے کہ امام مالک کے عورت کے ساتھ کھانے کی اباحت سے رجوع کرلیا تھا۔

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ طلاق رجعی کے بعد عورت اپنے شوہر کے لیے زینت کرسکتی ہے' خوشبو استعمال کرسکتی ہے' اُسے جھانک سکتی ہے' اس کے سامنے اپنی اُنگلی اور سرمہ وغیرہ ظاہر کرسکتی ہے۔ یہ قول ثوریؒ، ابو یوسفؒ اور اوزاعیؒ کا بھی ہے۔ ان سب علما کا کہنا ہے کہ مرد عورت کے کمرے میں اسی وقت جائے گا جبکہ مرد کی کسی حرکت، گفتگو، کھنکار یا جوتوں کی آواز سے عورت کو اس کی آمد کا علم ہو جائے۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ شوہر غائب ہو اور اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے دے اور اس کے بعد وہ رجوع کرلے مگر بیوی کو طلاق کا علم ہو اور شوہر کے رجوع کرنے کا علم نہ ہو چنانچہ عدت گزار کر وہ دوسری شادی کرلے تو امام مالک کہتے ہیں کہ وہ عورت اُس دوسرے شوہر کی ہوگی جس نے اس سے عقد کیا ہے خواہ اس نے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ یہ قول کتاب المؤطا میں موجود ہے۔ یہی اوزاعی اور لیث کا بھی قول ہے۔ ابن القاسمؒ کی روایت ہے کہ امام موصوف نے اس قول سے رجوع کرلیا تھا۔ اُن کا مسلک یہ تھا کہ پہلا شوہر زیادہ حقدار ہے اِلّا یہ کہ دوسرے شوہر نے ہم بستری کرلی ہو۔ پہلے قول کا حامی ان کے مدنی اصحابؒ ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ امام مالک نے اس سے رجوع نہیں کیا تھا کیوں کہ ان کی تصنیف الموطا میں یہ موجود ہے اور تاحیات وہ اس کا درس دیتے رہے۔ یہ حضرت عمر ابن الخطابؓ کا قول ہے اور انہی سے امام مالک نے الموطأ میں روایت کی ہے۔

امام شافعی' امام ابوحنیفہ اور فقہا کوفہ کہتے ہیں کہ پہلا شوہر جس نے رجوع کرلیا ہے زیادہ حقدار ہے خواہ دوسرے شوہر نے اس سے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ داؤد اور ابوثور کی بھی یہی رائے ہے اور حضرت علیؓ سے یہی مروی ہے۔ یہی قول زیادہ واضح ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اس مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ جس شوہر نے رجوع کیا ہے اسے اختیار ہے کہ عورت کو اپنی بیوی بنالے یا دی ہوئی مہر اس سے واپس لے لے۔

پہلے قول میں امام مالک کی دلیل وہ روایت ہے جو ابن وہب نے ابن شہاب سے انہوں نے سعید بن المسیب سے بیان کی ہے کہ طریقہ یہی مروج تھا کہ جو بیوی کو طلاق دے پھر اس سے رجوع کرے اور اسے چھپالے تا آنکہ بیوی حلال ہو جائے اور کسی دوسرے مرد سے شادی کرلے تو اسے عورت پر اب کوئی اختیار حاصل نہیں رہا اور عورت اس مرد کی ہوگی جس نے شادی کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث صرف ابن شہاب سے مروی ہے۔

فریق اوّل کا استدلال یہ ہے کہ علما کا اس امر پر اجماع ہے کہ رجعت صحیح ہے اگرچہ عورت کو اس کا علم نہ ہو کیوں کہ علما اس پر متفق ہیں کہ دوسری شادی سے قبل پہلا شوہر زیادہ حقدار ہے اور جب رجعت صحیح ہے تو دوسرے مرد سے شادی فاسد ہوگئی اور دخول سے پہلے اور بعد ہر دو صورت میں غیر مرد سے نکاح رجوع کو باطل کرنے میں غیر موثر ہے۔ یہی زیادہ واضح ہے اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی تخریج ترمذی نے سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

أَيُّما اُمرَاَةٍ تَزَوَّجَهَا اثنَانِ فَهِيَ لِلأَوَّلِ مِنْهُمَادُ مَنْ بَاعَ بَيْعاً مِنْ رَجُلَيْنِ فَهُوَ لِلأَوَّلِ مِنْهُمَا

(اگر کسی عورت سے دو آدمیوں نے شادی کی تو وہ پہلے شوہر کی بیوی ہوگی اور جس نے دو آدمیوں سے سودا کیا تو وہ پہلے آدمی کے لیے درست ہوگا۔)

Marfat.com

باب۔۲

طلاق بائن میں رجوع کے احکام

طلاق بائن تین سے کم طلاق کے ذریعہ بھی واقع ہوتی ہے جبکہ بیوی سے ہم بستری نہ ہوئی ہو۔اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے' خلع کے ذریعہ بھی طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور اس میں اختلاف ہے اور کیا یہ بغیر معاوضہ واقع ہوتی ہے؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔ اس طلاق کے بعد رجوع کرنے کا حکم وہی ہے جو از سر نو نکاح کا حکم ہے یعنی مہر ولی اور رضامندی کی شرائط وہی ہیں۔البتہ اس میں جمہور کے نزدیک عدت کی تکمیل ضروری نہیں ہے۔ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ خلع شدہ عورت سے عدت شوہر یا اور کوئی شادی نہیں کر سکتا۔ان لوگوں نے گویا عدت میں نکاح کی ممانعت کو عبادت تصور کیا ہے۔

تین طلاقوں سے جو بائن طلاق واقع ہوتی ہے اس کے بارے میں تمام علما کا اتفاق ہے کہ تین طلاق یافتہ اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال نہ ہوگی الا یہ کہ دوسرے شوہر سے ہم بستری کے بعد اسے طلاق نہ مل جائے۔رفاعہ بن سموءل کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے دور میں اپنی بیوی تمیمہ بنت وہب کو تین طلاق دی۔اس کے بعد بیوی نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کر لیا مگر یہ اُس سے باز رہے اور محبت نہ کر سکے اور اسے طلاق دے دی۔اب اس کے پہلے شوہر رفاعہ نے اس سے شادی کی خواہش ظاہر کی اور اللہ کے رسول ﷺ سے اس کا ذکر کیا آپ نے انہیں منع کر دیا اور فرمایا:

لاتحلُ لکَ حتّٰی تذوق العُسیلَۃ

(وہ تمہارے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے شوہر کا مزہ نہ چکھ لے۔)

سعید بن المسیبؒ کی شاذ رائے ہے کہ پہلا شوہر اُسی عقد نکاح کے ذریعہ رجوع کر سکتا ہے کیوں کہ قرآن کا یہ حکم عام ہے:

حَتّٰی تَنکِحَ زَوْجاً غَیْرَہٗ (البقرہ: ۲۳۰)

(تا آنکہ وہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے۔)

یہاں نکاح کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کا اطلاق عقد پر ہوتا ہے۔

تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ عورت دونوں ختنوں کے باہم مل جانے سے حلال ہو جاتی ہے البتہ حسن بصری کی رائے ہے کہ ہم بستری ہو اور انزال ہو تب عورت حلال ہوگی۔جمہور علما کہتے ہیں کہ جس ہم بستری پر حد واجب ہوتی ہے' روزہ اور حج فاسد ہو جاتے ہیں' مطلقہ حلال ہوتی ہے' زن و شو حصانت میں آتے ہیں' قرار پاتے ہیں اور مہر واجب ہو جاتی ہے وہ دونوں ختنوں کا باہم مل جانا ہے۔

امام مالک اور ابن القاسم کے نزدیک مطلقہ صرف مباح ہم بستری ہی کے ذریعہ حلال ہوگی جو عقد صحیح میں ہوتی ہے یعنی جبکہ روزہ، حج، حیض یا اعتکاف کی حالت نہ ہو۔ان دونوں کے نزدیک کسی ذمی شوہر کی ہم بستری سے کوئی ذمی عورت کسی مسلمان کے لیے نہ ہوگی نہ کسی نابالغ کی ہم بستری سے وہ حلال ہو سکتی ہے۔ان دونوں کے برعکس رائے امام شافعی' امام ابوحنیفہ' ثوری اور اوزاعی کی ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ہم بستری سے عورت حلال ہو جاتی ہے خواہ فاسد عقد کے ذریعہ یا غیر مباح وقت میں ہوئی ہو۔اسی طرح قریب

Marfat.com

البلوغ کی ہم بستری سے بھی ان کے نزدیک عورت حلال ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کسی ذمی کی ہم بستری سے بھی ذمی عورت مسلمان کے لیے حلال ہو جاتی ہے۔ یہی معاملہ ان کے نزدیک مجنون کا بھی ہے۔ اُس خصی کی ہم بستری سے بھی عورت حلال ہو جاتی ہے جس کا اتنا عضو باقی ہو جو شرمگاہ کے اندر جا سکے۔

ان تمام اختلافات کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ ناقص ہم بستری کی اصناف پر لفظ نکاح کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟

نکاح حلالہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ کوئی مرد عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ وہ پہلے شوہر کے لیے اسے حلال کر دے گا تو امام مالک اسے فاسد قرار دیتے ہیں اور ہم بستری سے پہلے اور بعد ہر دو صورت میں یہ نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ یہ شرط خود فاسد ہے اس سے عورت حلال نہ ہوگی۔ ان کے نزدیک اس میں عورت کا ارادہ معتبر نہیں ہے بلکہ مرد کا ارادہ معتبر ہے۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نکاح حلالہ کو جائز مانتے ہیں اور اس میں نیت کو موثر تسلیم نہیں کرتے۔ یہی داؤد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نکاح حلالہ کا یہ جواز تین طلاق دینے والے شوہر کے پاس ہے۔

بعض فقہا کہتے ہیں کہ نکاح حلالہ جائز ہے مگر شرط باطل ہے یعنی شرط سے عورت حلال نہ ہوگی۔ یہ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے اور یہی ثوری سے بھی مروی ہے۔

امام مالک اور ان کے اصحاب نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو علی بن ابی طالبؓ ابن مسعودؓ ابو ہریرہؓ اور عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لَعنَ اللهُ اُلمحَلِّلَ وَالمحللَ لَهُ

(اللہ نے حلالہ کرنے والے اور حلالہ کرانے والے پر لعنت فرمائی ہے۔)

یہ لعنت ایسی ہے جیسی سود کھانے والے اور شرابی پر کی گئی ہے اور یہ ممانعت پر دلالت کرتی ہے اور ممانعت ممنوع چیز کے فاسد ہونے پر گواہ ہے۔ اور نکاح شرعی کا اطلاق ممنوع نکاح پر نہیں ہوتا۔

دوسرا فریق آیت قرآنی کے عموم سے استدلال کرتا ہے۔

حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ (البقرہ: ۲۳۰)

(تا آنکہ وہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے۔)

یہ آیت عام ہے اور نکاح حلالہ میں نکاح ہوتا ہے۔ ان فقہا کا استدلال ہے کہ حلالہ کے ارادہ کی حرمت سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ صحت نکاح کے لیے حلالہ کا ارادہ نہ ہونا مشروط ہے۔ جیسے غصب شدہ گھر میں نماز پڑھنے کی ممانعت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نماز کی صحت کے لیے اُس جگہ کا مالک ہونا یا مالک سے اجازت لینا شرط ہے۔ جب اس ممانعت سے عقد نکاح کا فاسد ہونا ثابت نہیں ہوتا تو حلالہ کا باطل ہونا اس سے بدرجۂ اولیٰ ثابت نہیں ہوگا۔

امام مالک نے عورت کے ارادہ حلالہ کا اعتبار اس لئے نہیں کیا ہے کہ اگر شوہر اس کے ارادہ سے متفق نہ ہو تو اس کا ارادہ بے معنی ہو جائے گا اور طلاق عورت کے ہاتھ میں ہے بھی نہیں۔

یہ امر اختلافی ہے کہ شوہر تین سے کم طلاقوں کی کالعدم کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کالعدم کر سکتا ہے۔ امام مالک

اور امام شافعی کے نزدیک وہ کالعدم نہیں کرسکتا۔ یعنی تیسری طلاق سے پہلے اگر بیوی کسی دوسرے مرد سے شادی کرلے پھر پہلا شوہر رجوع کرلے تو کیا پہلی طلاق شمار ہوگی یا نہیں؟

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ سابقہ طلاقوں کا کالعدم کرنا شرع کی روشنی میں تین کے ساتھ مخصوص ہے، اُن کے نزدیک شوہر تین سے کم طلاقوں کو کالعدم نہیں کرسکتا۔ جن فقہا نے یہ قیاس کیا کہ جب شوہر تین طلاقوں کو کالعدم کرسکتا ہے تو اس سے کم تر کہ بدرجہ اولیٰ کالعدم کردے گا تو اُن کے نزدیک تین سے کم طلاقیں بھی منہدم ہوجائیں گی۔

چوتھا موضوع: عدت اور متعہ

اس موضوع میں دو ابواب ہیں:

باب ۱۔ عدت

باب ۲۔ متعہ

Marfat.com

باب۔۱

عدت

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

پہلی فصل: بیویوں کی عدت

دوسری فصل: لونڈیوں کی عدت

پہلی فصل

بیوی کی عدت

یہ بحث دو قسموں میں منقسم ہے:

پہلی قسم: عدت کی تعریف

دوسری قسم: عدت کے احکام

پہلی قسم: عدت کی تعریف

ہر بیوی یا تو آزاد ہوگی یا لونڈی ہوگی۔ یہ دونوں طرح کی بیویاں طلاق کی صورت میں یا تو صحبت شدہ ہوں گی یا غیر صحبت شدہ غیر صحبت شدہ بیوی کے اوپر عدت واجب نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ ارشاد الٰہی ہے

فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا (الاحزاب: ۴۹)

(تمہاری طرف سے ان پر کوئی عدت لازم نہیں ہے۔)

جو بیوی صحبت شدہ ہوگی وہ یا تو حیض والی ہوگی یا حیض والی نہیں ہوگی۔ جو بیوی حیض والی نہیں ہوگی وہ یا تو کم سن ہوگی یا یائسہ (جس کی حیض کی عمر گزر چکی ہو) ہوگی۔ حیض والی یا تو حاملہ ہوگی یا معمول کے مطابق اس کا حیض جاری ہوگا یا حیض رکا ہوگا یا مستحاضہ ہوگی۔ حیض کی عمر میں جس عورت کا حیض رکا ہوا سے یا تو حمل کا شبہ ہوگا یعنی وہ پیٹ میں حمل محسوس کر رہی ہوگی یا حمل کا شبہ نہیں ہوگا۔ جن عورتوں کو حمل کا شبہ نہ ہو اُن کے حیض رکنے کا سبب یا تو معلوم ہوگا جیسے رضاعت یا بیماری یا سبب معلوم نہ ہوگا۔

وہ بیوی جو حیض والی ہو، آزاد ہو اور معمولی کے مطابق اس کا حیض جاری ہو اس کی عدت تین قروء ہے اس میں سے حاملہ کی عدت وضع حمل ہے اور یائسہ کی عدت تین ماہ ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ فرمان الٰہی میں اس کی صراحت ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوَءٍ (البقرہ: ۲۲۸)

(جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو روکے رکھیں۔)

وَاللّٰئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِن نِّسَائِکُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ

(الطلاق: ۴)

(اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں ان کے معاملہ میں اگر تمہیں شک ہو تو اُن کی عدت تین مہینے ہے۔)

آیت بالا میں علما کا اختلاف ہے کہ قروء سے کیا مراد ہے؟

ایک گروہ کے نزدیک اس سے حالت طہر (دو حیضوں کے درمیان پاکی کی مدت) مراد ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک قروء سے مراد حیض کا خون ہے۔ پہلے قول کے حامل فقہا میں سے امام شافعیؒ، جمہور اہل مدینہ، ابوثور اور ایک اور گروہ ہیں اور صحابہ کرام میں سے ابن عمرؓ، زید بن ثابتؓ اور عائشہؓ اس قول کے علم بردار ہیں۔ دوسرے قول کے حامیوں میں امام ابوحنیفہ، ثوری، اوزاعی، ابن ابی لیلیٰ اور ایک اور جماعت ہے اور صحابہ کرام میں سے علیؓ، عمر بن الخطابؓ، ابن مسعودؓ اور ابوموسیٰ اشعریؓ ہیں۔ الأثرم نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اکابر صحابہ کرام قروء سے حیض مراد لیتے تھے۔ شعبی سے بھی منقول ہے کہ یہ گیارہ یا بارہ صحابہ کا قول ہے۔

امام احمد بن حنبل سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ زید بن ثابتؓ، ابن عمرؓ اور عائشہؓ کی حمایت میں قروء سے حالت طہر مراد لیتے تھے مگر پھر ابن مسعودؓ اور علیؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ اس سے مراد حیض ہے، انہوں نے توقف اختیار کر لیا۔

ان دونوں مسلکوں کا فرق یہ ہے کہ جو لوگ قروء سے طہر مراد لیتے ہیں ان کی رائے میں اگر طلاق رجعی والی عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو شوہر کو رجوع کا حق حاصل نہیں رہتا اور اب وہ دوسرے نکاح کے لیے حلال ہو جاتی ہے اور جو فقہا قروء سے حیض مراد لیتے ہیں اُن کے نزدیک عورت اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کہ تیسرا حیض ختم نہ ہو۔

اختلاف کا سبب لفظ قروء کا لغوی اشتراک ہے۔ کلام عرب میں یہ حیض اور طہر دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ فریقین نے اس سے جو معنی مراد لئے ہیں اس پر انہوں نے دلائل دیئے ہیں کہ آیت میں یہی معنی مراد ہے۔

جو فقہا کہتے ہیں کہ قروء سے مراد طہر ہے ان کے نزدیک یہ جمع اسی لفظ قرء کے ساتھ مخصوص ہے جس کی معنی پاکی اور طہر کے ہیں کیوں کہ جس قرء کے معنی حیض کے ہیں اس کی جمع قروء نہیں اقراء آتی ہے۔ یہ قول لوگوں نے ابن الأنباری سے نقل کیا ہے۔ ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ حیضۃ مونث ہے اور طُہر مذکر ہے۔ اگر قروء سے مراد حیض ہوتی تو اس کی جمع ثلاثہ میں تا مدورہ نہ ہوتی کیوں کہ دس سے کم کی گنتی میں مونث کی جمع میں تا مدورہ نہیں آتی۔ یہ بھی ان کی دلیل ہے کہ اشتقاق بھی یہی تقاضا کرتا ہے۔ قرء مشتق ہے قرأت الماء فی الحوض سے (یعنی میں نے حوض میں پانی جمع کیا) اس لئے خون کے اجتماع کا زمانہ وہی طہر کا زمانہ ہے۔ ظاہر آیت سے فریق اول نے جو استدلال کیا ہے اس کے مضبوط ترین دلائل یہی ہیں۔

ظاہر آیت سے فریق ثانی نے جو استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ آیت ہر طرح کے قروء کے مکمل ہونے کے معنی میں واضح ہے کیوں کہ قروء کا لفظ بعض کے معنی میں مجازی طور سے ہی ہو سکتا ہے۔ جب قروء کو حیض کے معنی میں لیا جائے گا تو اس کا امکان ہے کہ عدت دو قروء اور تیسرے قرء کے بعض حصوں پر مشتمل ہو کیوں کہ ان فقہا کے نزدیک عدت اُس طہر سے شمار ہوتی ہے جس میں طلاق دی جاتی ہے اگرچہ اس کا اکثر حصہ گزر چکا ہو جب صورت حال یہ ہے تو لفظ قروء کی جمع یعنی تین کے عدد کا اطلاق اس پر مجازی طور سے ہوگا

Marfat.com

اور تین ثلاثۃ کا لفظ ہر قروء کی تکمیل چاہتا ہے اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ قروء سے حیض مراد لیا جائے۔ اس لئے کہ اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ اگر حالت حیض میں عورت کو طلاق دی گئی ہے تو وہ عدت میں شمار نہ ہوگی۔

لفظ قروء کی جمع سے فریقین کے دلائل یکساں حیثیت کے حامل ہیں۔ ماہرین کا کہنا ہے کہ آیت قرآنی اس سیاق میں مجمل ہے۔ دوسری جہت سے دلیل مطلوب ہے۔ قروء سے طہر مراد لینے والوں کی قوی ترین دلیل حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے:

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتّٰى تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ يُطَلِّقْهَا إِنْ شَاءَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّهَا فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ

(اُن سے کہو کہ رجوع کرلیں تا آنکہ اسے حیض آئے پھر پاک ہو جائے پھر حیض آئے اور وہ پاکی حاصل کرلے پھر اگر چاہے تو صحبت کرنے سے پہلے طلاق دے۔ یہ ہے وہ عدت جس کے لیے اللہ نے خواتین کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ طلاق سنت حالت طہر ہی میں دی جاتی ہے جس میں اس نے بیوی سے صحبت نہ کی ہو۔ حدیث کے الفاظ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ واضح طور پر دلالت کرتے ہیں کہ عدت طُہر ہی سے شروع ہوگی تا کہ طلاق عدت سے متصل ہو سکے۔ حدیث کے الفاظ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے کہ یہ عدت کے استقبال کی مدت ہے تا کہ حیض میں طلاق کی وجہ سے قرء کے ٹکڑے نہ ہوں۔

فریق دوم کی قوی ترین دلیل یہ ہے کہ عدت کا قانون برأت رحم کے لیے ہے اور برأت رحم طہر سے نہیں حیض سے ہوتی ہے، اسی لئے جن خواتین کا حیض رک گیا ہو ان کی عدت ایام سے شمار ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قروء میں عدت کا سبب حیض ہے اس لئے قروء کو حیض کے معنیٰ میں لینا واجب ٹھہرا قروء سے طہر مراد لینے والے دلیل یہ دیتے ہیں کہ برأت رحم میں معتبر حیض کا خاتمہ نہیں بلکہ طہر سے حیض تک منتقلی ہے اس لئے آخری حیض کا اعتبار نہیں ہوگا۔ جب معاملہ یہ ہے تو لفظ ثلاثہ میں معتبر تکمیل ہے یعنی مشروط وہ طہر ہے جو دو حیضوں کے درمیان ہوتا ہے۔ فریقین کے طویل دلائل ہیں احناف کا مسلک معنی کی رو سے زیادہ واضح ہے اور سماعی دلیل کی رو سے فریقین مساوی یا تقریباً مساوی ہیں۔

طہر کو عدت قرار دینے والوں میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت تیسرے حیض میں داخل ہونے سے ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ حیض کو عدت قرار دینے والوں میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق تیسرے حیض کا خون رکتے ہی عدت ختم ہو جاتی ہے اوزاعی کا مسلک یہی ہے۔

دوسرے قول کے مطابق تیسرے حیض سے فراغت کے بعد جب عورت غسل کرلے تو عدت مکمل ہوگئی صحابہ کرام میں سے حضرت عمر بن الخطابؓ اور ابن مسعودؓ کا اور فقہا میں سے ثوری اوزاعی اسحٰق بن عبید کا مسلک یہی ہے۔

تیسرا قول ہے کہ عدت اس وقت مکمل ہوگی جبکہ اس نماز کا وقت ختم ہو جائے جس کے وقت میں عورت پاک ہوئی تھی۔

چوتھا قول ہے کہ شوہر اس سے رجوع کرسکتا ہے خواہ بیوی بیس سال تک کوتاہی کر کے غسل نہ کرے یہ قول شریک سے منقول ہے۔

پانچواں قول ہے کہ تیسرے حیض میں داخل ہوتے ہی عدت ختم ہو جاتی ہے۔ یہ شاذ ہے۔

یہ حیض والی خواتین کے مسائل تھے۔

وہ عورت جسے حیض نہ آ رہا ہو حالانکہ اس کی عمر حیض کی ہو اور اسے طلاق ہو جائے' نہ اس پر حمل کا شبہ ہو اور نہ رضاعت اور بیماری کا کوئی سبب موجود ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کے نزدیک وہ نو ماہ تک انتظار کرے گی۔ اگر اس دوران اسے حیض نہ آیا تو وہ تین ماہ کی عدت گزارے گی۔ اگر تین ماہ کی تکمیل سے پہلے اسے حیض آ جائے تو وہ حیض کا اعتبار کرے گی اور اس کے انتظار میں رہے گی۔ دوسرا حیض آنے سے پہلے اگر نو ماہ گزر جائیں تو وہ تین ماہ کی عدت شمار کرے گی۔ اگر دوسرے سال میں تین مہینوں کی تکمیل سے پہلے اسے حیض آ جائے تو وہ تیسرے حیض کا انتظار کرے۔ اگر حیض آنے سے پہلے نو ماہ گزر جائیں تو وہ تین ماہ کی عدت شمار کرے۔ اگر تین مہینوں میں تیسرا حیض آ جائے تو اب اس نے عدت حیض مکمل کر لی اور اس کی عدت پوری ہو گئی اور شوہر اس سے رجوع کر سکتا ہے جب تک کہ وہ حلال نہ ہو۔

امام مالک سے اس سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں کہ عورت نو ماہ کب سے شمار کرے گی؟ المؤطا میں ہے کہ جس دن سے اسے طلاق ہوئی ہے ابن القاسم ان سے نقل کرتے ہیں کہ جس دن سے اس کا حیض رکا۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، اور جمہور کہتے ہیں کہ جس عورت کا حیض رک گیا ہو مگر وہ یائسہ نہ ہو کہ وہ دائمی انتظار میں رہے گی تا آنکہ وہ اس عمر میں داخل ہو جائے جس میں عورت حیض سے مایوس ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ مہینوں کو شمار کرے گی اور اس سے پہلے حیض کو امام مالک کا قول حضرت عمر بن الخطابؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے جبکہ جمہور کا قول حضرت ابن مسعودؓ اور زیدؓ سے مروی ہے۔ مفہوم کی رو سے امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ عدت کا مقصود رحم کے بارے میں قطعی فیصلہ ہونا ہے کیوں کہ حاملہ کو بھی بسا اوقات حیض آ جاتا ہے جب صورت یہ ہے تو حمل کی عدت برأت رحم سے واقف ہونے کی کے لیے کافی ہے بلکہ یہ قطعی فیصلہ کر دے گی پھر وہ یائسہ کی تین ماہ والی عدت گزارے۔ اگر سال مکمل ہونے سے پہلے اسے حیض آ جائے تو اس پر حیض والی خواتین کا حکم نافذ ہوگا اور وہ اس سے قروء کا حساب کرے گی پھر دوسرے قروء یا سال کا انتظار کرے گی تا آنکہ تین قروء گزر جائیں۔

جمہور نے استدلال کی بنیاد فرمان الٰہی پر رکھی ہے۔

وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ

(الطلاق: ۴)

(اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں اُن کے معاملہ میں اگر تمہیں شک ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہے۔)

جو خواتین حیض والی ہیں انہیں یائسہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس رائے میں تنگی اور زحمت ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ تین ماہ کی عدت شمار کرے تو بہتر ہے جبکہ یائسہ سے وہ عورت مراد لی جائے جس کے حیض رکنے کا قطعی فیصلہ نہ کیا جا سکے۔ اور آیت إِنِ ارْتَبْتُمْ کا تعلق حیض سے نہیں بلکہ حکم سے ہو جیسا کہ امام مالک نے یہی تاویل اختیار کی ہے۔ گویا امام مالک کا مسلک اُن کی تاویل آیت سے ہم آہنگ نہیں ہے کیوں کہ انہوں نے آیت میں یائسہ سے اس عورت کو مراد لیا ہے جس کا حیض رک گیا ہو اور وہ حیض والی خواتین میں سے نہ ہو اور یہ عمر کی بہت ہی سے ممکن ہے اسی لئے آیت کے حصہ ان ارتبتم کو حیض سے نہیں بلکہ حکم سے متعلق مانا ہے یعنی اگر اُن کے حکم کے معاملہ

Marfat.com

میں تمہیں شک ہوتو اُن کی عدت تین ماہ ہے۔ انہوں نے اس کے بعد کہا ہے کہ نو ماہ تک حیض نہ آئے جبکہ اس کی عمر حیض کی ہوتو ہو مہینوں کو شمار کرلے۔ البتہ امام مالک کے دوسرے اصحاب اسماعیل اور ابن بکیر کی رائے ہے کہ آیت میں شک کا تعلق حیض سے ہے اور کلام عرب میں یائسہ اُس عورت کو کہتے ہیں جس کی حیض سے مایوسی کا قطعی فیصلہ نہ کیا جاسکے۔ انہوں نے آیت کی تاویل کر کے مسلک مالکی کی حمایت کی ہے اور یہ بہترین تاویل ہے کیوں کہ اگر آیت میں یائسہ سے مراد قطعی مایوس عورت لی جائے تو واجب ہوگا کہ وہ حیض کا انتظار کرے اور اسی سے عدت کا شمار کرے تا آنکہ وہ یائسہ کی عمر کو پہونچ جائے۔ جن فقہا نے یائسہ سے قطعی مایوس عورت کو مراد نہیں لیا ہے اُن کے نزدیک وہ عورت جو حیض کی عمر میں ہے مگر خلاف معمول اس کا حیض رک گیا ہے' مہینوں کو شمار کرے گی۔ یہ علما ظاہر کا قیاس ہے کیوں کہ طرفین کے ہاں یائسہ کا جو مفہوم ہے اس کے مطابق ظاہریہ کے نزدیک وہ نہ قروء کے حساب سے عدت گزارے گی نہ مہینوں کے حساب سے اس سیاق میں نو ماہ سے قبل اور بعد کا جو فرق ہے وہ بطور استحسان ہے۔

کسی معلوم سبب جیسے رضاعت یا بیماری کی وجہ سے اگر حیض رکا ہے تو امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ وہ حیض کی منتظر رہے گی خواہ زمانہ کم ہو یا زیادہ ایک قول یہ ہے کہ مریضہ کا حکم وہی ہوگا جو اُس عورت کا حکم ہے جس کا حیض بغیر سبب کے رک گیا ہو۔

مستحاضہ کے بارے میں امام مالک کی رائے ہے کہ اس کی عدت ایک سال ہے جبکہ وہ دونوں خون میں تمیز نہ کر سکے۔ اگر وہ تمیز کرلے تو امام مالک کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول کے مطابق اس کی عدت ایک سال ہے۔ دوسرے قول کے مطابق وہ تمیز پر عمل کرے گی اور قروء سے عدت گزارے گی۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ تمیز کرلے تو عدت قروء کے مطابق ہے اور اگر تمیز نہ کر سکے تو عدت تین ماہ کی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب خون رک جائے تو تمیز کے حساب سے عدت گزارے۔ حیض کا رنگ گہرا سرخ ہوتا ہے اور طہر کا ہلکا پیلا ہوتا ہے۔ اگر اس پر خون کا اطلاق ہو تو ایام صحت میں اس کی حیض کے جو دن ہوتے ہیں اس کے حساب سے عدت شمار کرے۔

امام مالک نے سال بھر کی جو بات کہی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اسے اُس عورت کے مماثل قرار دیا ہے جو حیض والی ہو مگر اسے حیض نہ آتا ہو۔ امام شافعی نے ایام حیض سے واقف عورت کو اپنی واقفیت پر عمل کرنے کا مشورہ دیا ہے کیوں کہ انہوں نے اسے نماز پر قیاس کیا ہے۔ حضور اکرم ﷺ نے مستحاضہ سے فرمایا تھا:

أُترُكِي الصَّلوٰةَ أيَّامَ أقرَائِكِ فَإذَاذَهَبَ عَنْكِ قَذْرُهَا غُسِلِي الدَّمَ

(قروء ایام میں نماز چھوڑ دو جب اس کی گندگی دور ہو جائے تو خون کو دھولو۔)

عورت کی تمیز کا اعتبار کرنے والوں کی دلیل فاطمہ بنت حبیش کے لیے اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان ہے:

إذَاكَانَ دمُ الحَيْضِ فَإنَّهُ دَمٌ أسوَدُيُعرَفُ فإذَاكانَ ذالَكِ فَامْسِكِي عَنِ الصَّلوٰةِ فإ ذَا كانَ الأخرُ فَتَوضَّئِيْ وَصَلِّيْ فإ نَّماَ هُوَعَرْق

(جب حیض کا خون ہو تو یہ کالا خون ہے معروف ہے۔ یہ صورت حال ہو تو نماز سے باز رہو اور جب یہ ختم ہو جائے تو وضو بناؤ اور نماز پڑھ کیوں کہ یہ محض عرق ہے۔)

اس حدیث کی تخریج ابوداؤد نے کی ہے۔

حیض کا معاملہ واضح نہ ہو تو مہینوں سے عدت شمار کرنے کی رائے فقہا نے اس لئے اختیار کی ہے کہ عام طور سے معلوم ہے کہ عورت ہر ماہ ایام ماہواری سے گزرتی ہے اور حیض رک جانے کی صورت میں اللہ نے عدت کو مہینوں کے حساب سے شمار کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور حیض کا مخفی رہنا اس کے رک جانے کے مفہوم میں ہے۔

جو عورت اپنے بارے میں مشکوک ہو یعنی جو اپنے پیٹ میں کچھ محسوس کرے اور اسے حمل کا گمان ہو تو وہ مدت حمل سے زیادہ انتظار کرے۔ وہ زیادہ مدت کیا ہو اس میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق مسلک مالکی میں چالیس سال کی مدت ہے۔ دوسرے قول کے مطابق پانچ سال کی مدت اہل ظاہر کے نزدیک نو ماہ کی مدت ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حاملہ مطلقات کی عدت وضع حمل ہے کیوں کہ فرمان الٰہی ہے:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق: ۴)

(اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ اُن کا وضع حمل ہو جائے۔)

جو بیوی لونڈی ہو وہ بھی بعینہ انہی اقسام میں منقسم ہے یعنی حیض والی' یائسہ' مستحاضہ' حیض کی عمر ہو مگر اس کا حیض رک گیا ہو۔ اگر لونڈی سے حیض ہو تو جمہور کا مسلک ہے کہ اس کی عدت دو حیض ہے۔ داؤد اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ آزاد عورت کی مانند اس کی عدت بھی تین حیض ہو گی۔ ابن سیرین کی بھی یہی رائے ہے۔

اہل ظاہر نے آیت قرآنی کی عموم کو بنیاد بنایا ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوَءٍ (البقرہ: ۲۲۸)

(جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو روکے رکھیں۔)

یہاں مطلقہ کا لفظ استعمال ہوا ہے جس میں لونڈی بھی شامل ہے۔

جمہور فقہا نے آیت کے عموم کو قیاس میں شبہ سے مخصوص کر دیا ہے۔ انہوں نے حیض کو طلاق اور حد کے مشابہ قرار دیا ہے یعنی غلامی کی حالت میں عدت بھی نصف ہو جائے گی۔ دو حیض عدد کی حد اس لئے مقرر کی ہے کہ ایک حیض کا حصہ نہیں کیا جا سکتا تھا۔

یائسہ یا کم سن مطلقہ لونڈی کے بارے میں امام مالکؒ اور اکثر اہل مدینہ کی رائے ہے کہ اس کی عدت تین ماہ ہے۔ امام شافعی' امام ابوحنیفہ' ثوری' ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کی عدت آزاد عورت کا نصف یعنی ڈیڑھ مہینے ہے۔

جب ہم عموم کی تخصیص کی بات کرتے ہیں تو یہ ایک قیاس ہی ہے۔ گویا امام مالک کے قول میں اضطراب پایا جاتا ہے کبھی آیت کے عام کو اختیار کرتے ہیں جیسے یائسہ کے بارے میں اور کبھی قیاس کا سہارا لیتے ہیں جیسے حیض والی خواتین کے بارے میں جبکہ دونوں جگہوں میں قیاس ایک ہے۔

جس لونڈی کا حیض بغیر کسی سبب کے رک گیا ہو تو اس کا مسئلہ آزاد عورت ہی کی طرح ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے یہی حال مستحاضہ کا ہے اس پر علما کا اتفاق ہے کہ ہم بستری سے قبل مطلقہ پر کوئی عدت نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ دوران عدت طلاق رجعی سے رجوع کر لے پھر صحبت کرنے سے پہلے اس کو طلاق دے دے تو وہ از سر نو عدت گزارے گی یا نہیں؟ تمام فقہا کہتے ہیں کہ از سر نو عدت گزارے گی۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ پہلے طلاق کی عدت وہ باقی رہے گی یہ امام شافعی کا ایک قول ہے۔ داؤد کہتے ہیں کہ اس

پر نہ عدت کی تکمیل واجب ہے نہ از سر نو عدت گزارنا واجب ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ امام مالک کے نزدیک ہر رجوع عدت کو منہدم کر دیتا ہے اگر چہ صحبت نہ ہوئی ہو۔ سوائے ایلاء میں رجعت کے ایام شافعی کہتے ہیں کہ اگر رجوع کرنے کے بعد ہم بستری سے پہلے طلاق دی ہے تو عورت اپنی پہلی عدت پر باقی رہے گی۔ امام شافعی کا قول زیادہ واضح ہے۔ اسی طرح امام مالک کے نزدیک تنگ دست شوہر کے رجوع کی صحت انفاق پر منحصر ہے۔ اگر بیوی کا نفقہ دیتا ہے تو اس کا رجوع درست ہے اور عدت منہدم ہو جاتی ہے اگر طلاق ہو گئی ہے۔ اور اگر نفقہ نہیں دے سکتا تو بیوی اپنی پہلی عدت پر باقی رہے گی اور اگر دوران عدت اس نے دوسرے مرد سے شادی کر لی ہے تو اس سلسلہ میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک دونوں عدتوں کو باہم ملا دینے کی ہے اور دوسری روایت اس کی نفی کی ہے۔ پہلی روایت کی وجہ برأت رحم کا اعتبار کرنا ہے کیوں کہ دونوں عدتوں کی ملانے سے یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ دوسری روایت کی وجہ مدت کی عبادت قرار دینا ہے اس لئے ہم بستری کے تعدد کی وجہ سے عدت کا تعدد واجب ہو گیا۔

اگر لونڈی عدت طلاق کے دوران آزاد ہو جائے تو امام مالک کے نزدیک وہ لونڈی کی عدت پر باقی رہے گی۔ وہ آزاد عورت کی عدت کی پابند نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ طلاق بائن میں نہیں البتہ طلاق رجعی میں وہ آزاد عورت کی عدت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں وہ منتقل ہو جائے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ عدت کا تعلق احکام زوجیت سے ہے یا احکام تفریق سے؟ جن فقہا نے احکام زوجیت سے اس کا رشتہ جوڑا، انہوں نے کہا کہ اس کی عدت منتقل نہیں ہوگی اور جن کے نزدیک اس کا تعلق احکام تفریق سے ہے اُن کے مطابق عدت اسی طرح منتقل ہو جائے گی جیسے بیوی ہوتے ہوئے وہ آزاد ہو گئی ہوتی اور پھر اسے طلاق دی جاتی۔

فقہا نے طلاق بائن اور طلاق رجعی میں جو فرق کیا ہے وہ واضح ہے کیوں کہ طلاق رجعی میں احکام نکاح سے مشابہت ہے، اسی لئے اس میں متفقہ طور پر میراث چلے گی اگر شوہر مر جائے اور بیوی طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو۔ پھر یہ عدت وفات میں منتقل ہو جائے گی۔ یہ عدت پر بحث پہلی قسم تھی۔

دوسری قسم: احکام عدت

فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طلاق رجعی کی عدت گزارنے والی بیوی کے لیے نفقہ اور رہائش کی فراہمی شوہر پر واجب ہے، اسی طرح حاملہ خواتین کے لیے بھی فرمان الٰہی ہے:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ (الطلاق:٦)

(ان کو (زمانہ عدت میں) اسی جگہ رکھو جہاں تم رہتے ہو جیسی کچھ بھی جگہ تمہیں میسر ہو۔)

وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق:٦)

(اور اگر وہ حاملہ ہوں تو اُن پر اس وقت تک خرچ کرتے رہو جب تک ان کا وضع حمل نہ ہو جائے۔)

البتہ فقہا کے درمیان طلاق بتہ (بائن طلاق) حاصل کرنے والی خاتون کی رہائش اور نفقہ کے بارے میں جبکہ وہ حاملہ نہ ہو تین رایوں کے مطابق اختلاف ہے:

Marfat.com

ایک قول کے مطابق اسے نفقہ اور رہائش دونوں ملے گا۔ یہ کوفیوں کی رائے ہے۔
دوسرے قول کے مطابق اسے نہ نفقہ ملے گا نہ رہائش۔ یہ امام احمدؒ داؤدؒ ابوثورؒ اسحٰق اور ایک جماعت کی رائے ہے۔
تیسرا قول ہے کہ اسے رہائش فراہم ہوگی مگر نفقہ نہیں ملے گا۔ یہ امام مالکؒ امام شافعی اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت میں اختلاف اور ظاہر کتاب کا اس سے تعارض ہے۔ نفقہ اور رہائش دونوں کو واجب نہ ماننے والے حدیث فاطمہ بنت قیسؓ سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتی ہیں کہ ''رسول اللہ ﷺ کے دور میں میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیں۔ میں نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی مگر آپؐ نے میرے لئے نہ تو رہائش کا حکم دیا نہ نفقہ کا، اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

إِنَّمَا السُّكْنىٰ وَالنَّفَقَةُ لِمَنْ لزَوْجِهَا عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ

(رہائش اور نفقہ اس بیوی کے لیے ہے جس کے شوہر کو رجوع کا حق حاصل ہو۔)

یہ قول صحابہ کرام میں سے حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور جابر بن عبداللہؓ سے منقول ہے۔

جن فقہا نے رہائش کو واجب قرار دیا ہے نفقہ نہیں انہوں نے امام مالک کی المؤطا کی روایت سے استدلال کیا ہے جو حدیث فاطمہؓ کے سلسلہ میں منقول ہے۔ اس روایت کے مطابق اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَيْسَ لَكِ عَلَيْهِ نَفَقَةٌ

(شوہر پر تمہارا نفقہ واجب نہیں ہے۔)

اور انہیں ابن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کا حکم دیا۔ اس روایت میں رہائش فراہم نہ کرنے کا تذکرہ نہیں ہے اس لئے آیت قرآنی کا عام مفہوم باقی رہا۔

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ (الطلاق : ٦)

(ان کو (زمانہ عدت میں) اسی جگہ رکھو جہاں تم رہتے ہو جیسی کچھ بھی جگہ تمہیں میسر ہو۔)

ابن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کے حکم نبوی کی توجیہ فقہا نے یہ کی ہے وہ بدزبان تھیں۔

نفقہ اور رہائش دونوں کو واجب قرار دینے والے قرآن کے عام حکم سے استدلال کرتے ہیں۔ سورہ طلاق آیت ٦ میں رہائش فراہم کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے وہ بالکل عام ہے۔ اور نفقہ واجب اس لئے ہے کہ طلاق رجعی میں، حاملہ خاتون کے معاملہ میں اور خود زوجیت میں رہائش کی فراہمی کا جو حکم ہے یہ اسی کے تابع اور ماتحت ہے۔ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے اس حدیث فاطمہؓ کے بارے میں فرمایا کہ ''ہم ایک عورت کی وجہ سے اپنے نبی کی کتاب اور اس کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے'' آپ کا ارشاد آیت أَسْكِنُوهُنَّ کی جانب تھا۔ معروف سنت نبوی یہی ہے کہ جہاں رہائش واجب ہوئی آپ نے وہاں نفقہ کو بھی واجب ٹھہرایا۔ اس لئے اس مسئلہ میں بہتر یہی ہے کہ یا تو ظاہر کتاب اور معروف سنت پر عمل کرتے ہوئے دونوں چیزوں کو واجب کیا جائے یا حدیث فاطمہ کی روشنی میں اس عام کو خاص کیا جائے۔ نفقہ اور رہائش میں فرق کرنا دشوار ہے اور اس دشواری نے دلیل کو کمزور کر دیا ہے۔

یہ بات علم میں رہنی چاہئے کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ عدت تین چیزوں میں ہوتی ہے: طلاق میں، شوہر کی وفات میں،

Marfat.com

آزادی کے بعد لونڈی کے اپنے آپ کو اختیار کرنے میں البتہ فسخ نکاح کی صورت میں عدت ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ جمہور اسے واجب مانتے ہیں۔

عدت ہی سے عدتِ وفات کے احکام ہیں اسی لئے اس مقام پر ہم ان کا بھی تذکرہ کر رہے ہیں:

مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آزاد شوہر سے طلاق پانے والی آزاد بیوی کی عدت چار ماہ دس دن ہے قرآن کہتا ہے:

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً (البقرہ:۲۳۴)

(وہ اپنے آپ کو چار مہینے دس دن روکے رکھیں۔)

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ حاملہ اور لونڈی کی عدت کیا ہو جبکہ چار ماہ دس دن میں اس کا حیض نہ آئے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اس عدت کی شرط تکمیلی یہ ہے کہ اس مدت میں ایک حیض نہ آئے تو اس کا معاملہ مشکوک ہے اور وہ مدت حمل تک رکی رہے گی۔ آپ سے ایک اور قول منقول ہے کہ بسا اوقات اس کے حیض نہ آنے کا امکان ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسے شک نہ ہو اور یہ اُس صورت میں ہوگا جبکہ حیض میں اس کا معمول عدت کی مدت سے زیادہ کا ہو۔ اور اس کی دو شکلیں ہوسکتی ہیں: یا تو یہ موجود نہ ہوگی یعنی چار ماہ سے زائد کی مدت میں حیض والی عورت نہ ہوگی یا شاذ و نادر ہوگی اور اگر اس طرح کی کوئی عورت موجود ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے ایک قول کے مطابق حیض آنے تک انتظار کرے گی۔ ابن القاسم نے آپ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ شادی کر لے گی جبکہ عدت وفات مکمل کر لے اور حمل ظاہر نہ ہوا ہو۔ جمہور فقہا امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ثوری کا یہی مسلک ہے۔

جس حاملہ کا شوہر وفات پا چکا ہو، اس کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ اس کی عدت وضع حمل کی مدت ہے۔

أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق:۴)

(اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ اُن کا وضع حمل ہو جائے۔)

قرآن کی یہ آیت اگرچہ طلاق کے بارے میں ہے۔ مگر اس کا حکم عام ہے۔ ان کی دلیل امّ سلمہؓ کی یہ حدیث بھی ہے کہ سبیعہ الأسلمیہ نے اپنے شوہر کی وفات کے پندرہ دن کے بعد بچہ دیا۔ پھر وہ اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں تو آپؐ نے فرمایا

قَدْ حَلَلْتِ فَانْكِحِي مَنْ شِئْتِ

(تم حلال ہوگئی ہو اب جس سے چاہو نکاح کر لو۔)

امام مالک نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس کی عدت دونوں میں سے آخری مدت ہوگی۔ اُن کی مراد حمل اور عدت وفات کی تکمیل میں سے جو طویل ترین مدت ہو۔ اسی طرح کا قول حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے۔ ان کے حق میں دلیل یہ ہے کہ حاملہ والی آیت اور عدت وفات والی آیت کو اسی طرح جمع کیا جاسکتا ہے۔

لونڈی جس شخص کے لئے حلال ہو اگر اس کی وفات ہو جائے تو یہ لونڈی یا تو بیوی ہوگی یا ملک یمین ہوگی یا اُمّ ولد ہوگی یا اُمّ ولد کے علاوہ ہوگی۔ اگر وہ بیوی ہے تو جمہور فقہا اس کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف قرار دیتے ہیں۔ جمہور نے اسے عام عدت پر قیاس کیا ہے۔ اہل ظاہر کے نزدیک اس کی عدت آزاد عورت کی عدت ہے یہی معاملہ ان کے نزدیک تعمیم پر عمل کرنے کی وجہ سے عدتِ طلاق کا بھی ہے۔

اُمّ ولد کے بارے میں امام مالک' امام شافعی' امام احمد' لیث' ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کی عدت ایک حیض ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا یہی قول ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر وہ حیض والی عورت نہ ہو تو تین ماہ کی عدت گزارے گی اور اسے رہائش فراہم ہوگی۔ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور ثوری کی رائے ہے کہ اس کی عدت تین حیض ہے۔ یہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا قول ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس کی عدت اُس آزاد عورت کی نصف عدت ہوگی جس کا شوہر وفات پا چکا ہو۔ ایک اور گروہ کی رائے ہے کہ اس کی عدت آزاد عورت کی عدت یعنی چار ماہ دس دن ہوگی۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ وہ بیوی نہیں ہے کہ عدت وفات گزارے، نہ وہ مطلقہ ہے کہ تین حیض شمار کرے۔ بس اُس کی برأت رحم کا معاملہ رہ جاتا ہے اور یہ ایک حیض سے حاصل ہوتا ہے۔ گویا اس لونڈی سے مشابہت ہوگئی جس کا آقا مر گیا ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال ہے کہ اس پر عدت واجب ہوگئی جبکہ وہ آزاد تھی۔ وہ اب بیوی نہیں ہے کہ عدت وفات گزارے اور نہ لونڈی ہے کہ لونڈی کی عدت شمار کرے اب تو آزاد عورت کی عدت سے اس کی برأت رحم ہوگی۔

جن فقہا نے اُمّ ولد پر عدت وفات واجب کی ہے اُنہوں نے اس حدیث کو پیش نظر رکھا ہے جو عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ "ہم پر ہمارے نبی کی سنت کو گڈمڈ نہ کرو، اُمّ ولد کا آقا مر جائے تو اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے" امام احمد نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس سے استدلال نہیں کیا ہے۔

جن فقہا نے اس پر آزاد عورت کی نصف عدت واجب کی ہے انہوں نے اس کی تشبیہ لونڈی بیوی سے دی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ شریعت اس میں خاموش ہے اور اس میں لونڈی اور آزاد عورت دونوں سے مشابہت پائی جاتی ہے مگر جن فقہا نے لونڈی کو بیوی کے مشابہ قرار دیا ہے اُن کا قول کمزور ہے اور اس سے بھی کمزور اُن لوگوں کا قول ہے جو اسے آزاد مطلقہ کی عدت کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

(دوسری فصل ملک یمین کی عدت پر فاضل مصنف نے الگ سے کلام نہیں کیا ہے بلکہ اس کے تمام مسائل پہلی فصل ہی میں سمو دیئے ہیں اس لئے یہ ایک طرح کا سہو ہے۔ مترجم)

باب۔۲

مُتعۂ طلاق

جمہور کی رائے ہے کہ مُتعہ (شوہر کی طرف سے مطلقہ کو جو سامان دیا جائے) ہر مطلقہ کے لیے واجب نہیں ہے۔ اہل ظاہر کا ایک گروہ کہتا ہے کہ متعہ ہر مطلقہ کو دینا واجب ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک متعہ دینا واجب نہیں مستحب ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔

بعض مطلقہ خواتین کے لیے متعہ کے وجوب کے قائل فقہا آپس میں مختلف رائے رکھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک متعہ اُس عورت کے لیے واجب ہے جسے ہم بستری سے قبل طلاق دی گئی ہو اور اس کا مہر متعین نہ ہوا ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مُتعہ ہر مطلقہ کے لیے واجب ہے جبکہ تفریق کی پہل شوہر کی جانب سے ہوئی ہو اِلّا یہ کی اس کا مہر متعین ہو گیا ہو اور ہم بستری سے قبل طلاق دے دی گئی ہو۔ یہی جمہور علما کی رائے ہے۔

امام ابوحنیفہ نے قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً (الأحزاب: ۴۹)

(اے لوگو! جو ایمان لائے ہو جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہاری طرف ان پر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کے پورا ہونے کا تم مطالبہ کر سکو۔ لہٰذا انہیں کچھ مال دو اور بھلے طریقے سے رخصت کرو۔)

اس آیت میں متعہ کو ہاتھ لگانے سے مشروط کر دیا گیا ہے۔ نیز فرمایا:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ (البقرہ:۲۳۷)

(اور اگر تم نے ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دی ہو لیکن مہر مقرر کیا جا چکا ہو تو اس صورت میں نصف مہر دینا ہوگا۔)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مہر کی تعیین ہو چکی ہو اور صحبت نہ ہوئی ہو تو عورت کے لیے کوئی متعہ نہیں ہے اس لئے کہ جب مہر اس کے لیے واجب نہیں ہے تو متعہ کا واجب نہ ہونا بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا۔ مگر یہ بخدا محض خیالی ہے کیوں کہ جہاں مہر واجب نہیں کیا گیا ہے وہاں اس کا قائم مقام مُتعہ کو قرار دیا گیا ہے۔ اور جہاں نصف مہر کی واپسی کا حکم ہے وہاں کچھ واجب نہیں کیا گیا ہے۔

امام شافعی درج ذیل آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ (البقرہ:۲۳۶)

(اس صورت میں انہیں کچھ نہ کچھ دینا ضرور چاہیے۔ خوشحال آدمی اپنی مقدرت کے مطابق اور غریب اپنی مقدرت کے

Marfat.com

مطابق معروف طریقہ سے دے۔)

اُن کے نزدیک یہاں متعہ دینے کا جو حکم ہے وہ تمام مطلقہ خواتین کے لیے عام ہے سوائے اُس عورت کے جس کا مہر متعین ہو اور ہم بستری سے قبل اُسے طلاق دے دی گئی ہو۔

علما ظاہر یہ حکم خداوندی کو عموم پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی رائے ہے کہ خلع یافتہ کو متعہ نہیں ملے گا کیوں کہ وہ خود معاوضہ ادا کرتے ہیں گویا اُس عورت کا معاملہ ہو گیا جس کا مہر متعین ہو گیا اور ہم بستری سے قبل اسے طلاق دے دی گئی۔

علما ظاہر یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم شرعی ہے اور خلع یافتہ لین دین دونوں کرے گی۔

امام مالک نے متعہ دینے کے حکم خداوندی کو استحباب پر محمول کیا ہے کیوں کہ آیت کا آخری حصہ کہتا ہے:

حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ (البقرہ:۲۳۶)

(یہ حق ہے نیک آدمیوں پر۔)

اور جو بطور احسان ہو وہ واجب نہیں ہوتا۔

عدت گزارہ مطلقہ پر ترک زینت واجب ہے یا نہیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک ترک زینت لازم نہیں ہے۔

باب۔۳

دو حکم مقرر کرنے کا اصول

علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ زوجین میں اگر اختلاف ہو جائے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کون حق پر ہے اور کون باطل پر تو دو حکم متعین کئے جا سکتے ہیں۔ فرمان الٰہی ہے:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا (النساء: ۳۵)

(اور اگر تم لوگوں کو کہیں میاں اور بیوی کے تعلقات بگڑ جانے کا اندیشہ ہو تو ایک حکم مرد کے رشتہ داروں میں سے اور ایک عورت کے رشتہ داروں میں سے مقرر کرو۔)

اس پر اجماع ہے کہ دونوں حکم طرفین کی جانب سے ہوں یعنی ایک مرد کے رشتہ داروں میں سے ہو اور دوسرا عورت کے رشتہ داروں میں سے ہو اِلّا یہ کہ کسی فریق کے پاس مناسب حال آدمی نہ ہو تو دوسرے فریق سے دونوں حکم لئے جا سکتے ہیں۔ اس پر بھی علما کا اجماع ہے کہ اگر دونوں حکم مختلف الرّائے ہوں تو دونوں کی رائے نافذ نہ ہوگی۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ دونوں حکم متفق ہوں تو ان کا مصالحانہ فیصلہ بغیر کسی وکیل کے نافذ ہوگا۔

اس میں اختلاف ہے کہ دونوں حکم اگر زوجین میں تفریق کرانے پر متفق ہو جائیں تو اس کے لیے شوہر کی اجازت درکار ہوگی یا نہیں؟

امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ تفریق و مصالحت کی دونوں صورتوں میں بغیر کسی وکیل کے اور بغیر زوجین کی اجازت کے دونوں حکم اپنی رائے نافذ کر سکتے ہیں۔

امام شافعیؒ، امام ابوحنیفہ اور ان دونوں کے اصحاب کی رائے ہے کہ حکم تفریق اسی وقت کرا سکتے ہیں جبکہ شوہر نے تفریق کی اجازت دے دی ہو۔

امام مالک کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت علیؓ سے منقول ہے۔ آپ نے دونوں حکم کے بارے میں فرمایا کہ دونوں کو مصالحت اور تفریق کرانے کا حق حاصل ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کا اختیار صرف شوہر کو یا اس کے وکیل کو حاصل ہو۔

اگر حکمین تین طلاق کا فیصلہ کریں تو اس بابت مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم اسے ایک طلاق قرار دیتے ہیں اور اشہب اور المغیرہ کہتے ہیں کہ تین طلاق مانی جائے گی۔ اصل یہ ہے کہ طلاق کا حق صرف مرد کو حاصل ہے اِلّا یہ کہ اس کے برخلاف دلیل ہو۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اس حدیث علیؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے حکمین سے سوال کیا کہ تمہیں معلوم ہے کہ تمہیں کیا کرنا ہے؟ اگر دونوں میں مصالحت ہو جائے تو مصالحت کرا دینا اور اگر دونوں میں تفریق کی نوبت آئے تو تفریق کرا دینا۔ چنانچہ عورت نے کہا کہ میں کتاب اللہ کے فیصلہ پر راضی ہوں خواہ میرے حق میں ہو یا خلاف، مرد نے کہا' میں تفریق پر راضی نہیں ہوں۔ تب حضرت علیؓ نے فرمایا: بخدا' تم یہاں سے نہیں جا سکتے جب تک کہ عورت کی طرح تم بھی اقرار نہ کرلو۔ وہ کہتے ہیں کہ اس طرح آپؓ نے شوہر کی اجازت کا اعتبار کیا امام مالک حکمین کی تشبیہ سلطان سے دیتے ہیں اور اگر معاملہ واضح ہو تو سلطان ضرر کی وجہ سے طلاق دے سکتا ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ الایلاء

اس باب میں اصل یہ فرمان الٰہی ہے:

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ (البقرہ:۲۲۶)

(جولوگ اپنی عورتوں سے تعلق نہ رکھنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں اُن کے لیے چار مہینے کی مہلت ہے۔)

ایلاء کے معنیٰ ہیں کہ مرد اپنی بیوی سے چار ماہ یا چار ماہ سے زائد یا غیر متعین مدت تک تعلق زن وشو نہ رکھنے کی قسم کھالے۔ فقہا نے ایلاء کے مسئلہ میں مختلف مواقع پر اختلاف کیا ہے۔ جیسے یہ کہ کیا قرآن میں متعین چار ماہ کی مدت ختم ہونے پر عورت کو طلاق ہو جائے گی یا طلاق اس طرح ہوگی کہ چار ماہ گزرنے پر مرد کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو طلاق دے دے اور چاہے تو بیوی کو اپنے پاس رکھے؟

کیا ایلاء ہر قسم سے واقع ہو جاتا ہے یا صرف اُن قسموں سے واقع ہوتا ہے جو شریعت میں مباح ہیں؟

بغیر قسم کے ہم بستری سے پرہیز کرنے لگے تو کیا شوہر ایلاء کے حکم میں داخل ہوگا؟

کیا مولی (ایلا کرنے والا) وہ ہے جو چار ماہ یا اس سے زائد کی مدت سے اپنی قسم کو مقید کرے؟ یا مولی وہ ہے جس کی قسم سرے سے کسی مدت کے ساتھ مشروط نہ ہو؟

ایلاء میں طلاق بائن واقع ہوگی یا طلاق رجعی؟

اگر شوہر طلاق اور رجوع سے انکار کرے تو کیا قاضی طلاق دے سکتا ہے؟

ایلاء کے بعد اگر شوہر طلاق دینے کے بعد رجوع کر لے تو کیا ایلاء مکروہ ہوگا یا نہیں؟

ایلاء میں رجوع کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ مرد نے دوران عدت ہم بستری کی ہو؟

کیا غلام کے ایلاء کا وہی حکم ہے جو آزاد مرد کے ایلاء کا ہے؟

مدت ایلاء ختم ہونے کے بعد اگر طلاق دی ہے تو کیا کوئی اور عدت بیوی پر لازم ہے؟

ایلاء کے مسئلہ میں فقہا کے اختلافی مسائل یہی ہیں جن کی نوعیت اصولی ہے۔ ہم ہر مسئلہ میں علما کا اختلاف بیان کریں گے اور ان کے دلائل اور اسباب اختلاف کا حسب معمول تجزیہ کریں گے۔

پہلا مسئلہ: مدّت ایلاء

چار ماہ کی مدت کے خاتمہ سے طلاق ہوگی یا نہیں؟ اس اختلافی مسئلہ میں امام مالک، امام شافعیؒ، امام احمد، ابوثور، داؤد اور لیث کی رائے ہے کہ یہ منحصر ہوگا شوہر پر کہ چار ماہ گزرنے کے بعد وہ رجوع کر لے یا طلاق دے دے۔ حضرات صحابہ میں سے علیؓ اور ابن عمرؓ کی بھی یہی رائے ہے۔ اگرچہ دوسرے اقوال بھی ان سے مروی ہیں مگر صحیح روایت یہی ہے۔

امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب، ثوری اور تمام کوفی فقہا کہتے ہیں کہ چار ماہ ختم ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے الّا یہ کہ وہ رجوع کر لے یہ حضرت ابن مسعودؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔

سبب اختلاف قرآن کی اس آیت کا مفہوم ہے:

Marfat.com

فَإِنْ فَآؤُو فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيْمٌ (البقرہ:۲۲۶)

(اگر انہوں نے رجوع کرلیا تو اللہ معاف کرنے والا رحیم ہے۔)

اختلاف اس میں ہے کہ فَإِنْ فَآءُو کا مطلب کیا ہے؟ چار ماہ کے ختم ہونے سے قبل رجوع مراد ہے یا اس کے بعد کا رجوع مراد ہے؟ جن فقہا نے چار ماہ کی مدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کرنا مراد لیا ہے اُن کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے اور آیت قرآنی:

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ (البقرہ:۲۲۷)

(اور اگر انہوں نے طلاق ہی کی ٹھان لی ہو تو جانے رہیں کہ اللہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے۔)

میں عزم، کا مطلب یہ لیا ہے کہ مدت ختم ہونے سے پہلے رجوع نہ کرے۔

جن فقہا نے رجوع کی شرط کو مدت ایلاء کے خاتمہ کے بعد منطبق کیا انہوں نے عَزَمُوا الطَّلَاقَ کا معنیٰ یہ سمجھا ہے کہ اب شوہر زبان سے بھی طلاق دے دے۔

مندرجہ بالا آیت میں مالکی فقہا کے لیے چار دلائل ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت میں چار ماہ کی مہلت شوہر کے لیے ہے بیوی کے لیے نہیں۔ مدت اس اعتبار سے دین موجل میں مدت اُجل کے مشابہ ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے طلاق کو شوہر کے فعل سے متعلق کیا ہے اور احناف کے نزدیک شوہر کی جانب طلاق کی نسبت مجازاً ہی کی جاسکتی ہے مگر ظاہر کو چھوڑ کر مجاز اختیار کرنے کے لیے کوئی دلیل چاہئے۔

تیسری دلیل یہ آیت ہے:

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ (البقرہ:۲۲۷)

اس آیت کا تقاضا ہے کہ طلاق اس طرح واقع ہو جس کی سماعت ممکن ہو سکے۔ اور یہ مدت کے خاتمہ سے نہیں بلکہ لفظ کی ادائیگی سے ہو سکتی ہے۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ آیت فَإِنْ فَآءُو میں ف تعقیب کے معنی میں واضح ہے اس سے معلوم ہوا کہ رجوع مدت کے بعد ہے۔ بسا اوقات مالکیہ نے اس مدت کو مدت حق سے تشبیہ دی ہے۔

امام ابوحنیفہ نے اس مدت ایلاء کو رجعی طلاق کی عدت سے مشابہ قرار دیا ہے کیوں کہ عدت کا قانون اسی لئے بنایا گیا کہ بعد میں ندامت نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ احناف نے ایلاء کو طلاق رجعی سے مشابہ سمجھا ہے اور مدت ایلاء کو عدت کے مشابہ قرار دیا ہے۔ یہ مشابہت قوی ہے۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے۔

دوسرا مسئلہ: ایلاء کی قسم

جس قسم سے ایلاء واقع ہوتا ہے اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک ہر قسم سے ایلاء واقع ہو جاتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ انہی قسموں سے ایلاء واقع ہوگا جو شرع میں جائز ہیں یعنی اللہ یا اس کی کسی صفت کی قسم۔

امام مالک نے آیت ایلاء کے عموم کا اعتبار کیا ہے اور امام شافعی نے ایلاء کو کفارہ کی قسم سے مشابہ قرار دیا ہے کیوں کہ دونوں قسموں پر شرعی حکم عائد ہوتا ہے اس لئے واجب ہے کہ دونوں قسمیں ایک نوعیت کی ہوں۔

Marfat.com

تیسرا مسئلہ: ترک صحبت پر ایلاء کا حکم

بغیر قسم کھائے ہم بستری سے پرہیز کرنے لگے تو کیا یہ ایلاء کے حکم میں داخل ہوگا یا نہیں؟ جمہور کی رائے ہے کہ بغیر قسم کے شوہر پر ایلاء کا حکم لازم نہیں ہوگا۔ امام مالک اسے لازم قرار دیتے ہیں جبکہ ہم بستری ترک کر کے شوہر بیوی کو زک دینا چاہتا ہو خواہ اس نے قسم نہ کھائی ہو، جمہور نے ظاہر پر اعتماد کیا ہے اور امام مالک نے معنیٰ پر کیونکہ حکم تو اسی وقت لازم ہوگا جبکہ اس نے ترک صحبت کی نیت کی ہو خواہ اس نیت میں قسم کا اضافہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، ضد دونوں حالتوں میں موجود ہے۔

چوتھا مسئلہ: ایلاء کی مدت

امام مالک اور ان کے ہم نوا کہتے ہیں کہ ایلاء کی مدت کا چار ماہ سے زائد ہونا ضروری ہے کیوں کہ ان کے نزدیک رجوع چار ماہ کے بعد ہی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایلاء کی مدت فقط چار ماہ ہے کیوں کہ ان کے نزدیک رجوع ان چار ماہ کے اندر ہے حسن اور ابن ابی لیلیٰ کی رائے ہے کہ جب شوہر نے کسی مدت کی قسم کھالی خواہ وہ چار ماہ سے کم کی مدت ہو تو وقت قسم سے لے کر چار ماہ کے خاتمہ تک کی مدت اس کے لیے متعین ہوگی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ ہے جو قسم کھائے کہ کبھی اپنی بیوی کو ہاتھ نہیں لگائے گا۔

مدت کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیت قرآنی بالکل مطلق ہے۔ رجوع کے وقت میں قسم کی نوعیت اور اس کی مدت میں اختلاف اس لئے ہے کہ ان تمام معانی کے سلسلہ میں آیت بالکل عام یا مجمل ہے۔ یہی حال ایلاء کرنے والے مرد اور اس کی بیوی کے وصف اور طلاق کی نوعیت میں اختلاف کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے مسائل میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ان میں شریعت خاموش ہے اور وہ ہیں ایلاء کے ارکان یعنی قسم کی معرفت رجوع کا وقت' مدت' ایلاء کرنے والے مرد اور اس کی بیوی کے وصف اور اس کی طلاق کی نوعیت۔

پانچواں مسئلہ: طلاق ایلاء کی نوعیت

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک طلاق ایلاء رجعی ہوگی کیوں کہ اس میں اصول یہ ہے کہ شرع میں جو طلاق واقع ہو اسے رجعی شمار کیا جائے اِلّا یہ کہ اس کے بائن ہونے کی دلیل موجود ہو۔

امام ابوحنیفہ اور ابوثور اسے طلاق بائن مانتے ہیں کیوں کہ رجعی ماننے کی صورت میں ضرر کا اندیشہ موجود ہے اس لئے کہ شوہر بیوی کو رجوع پر مجبور کر سکتا ہے۔

اختلاف کا سبب ایلاء سے مقصود مصلحت اور طلاق کے معروف اصول کے درمیان تعارض ہے۔ جن فقہا نے اصول کو غالب سمجھا انہوں نے ایلاء کو طلاق رجعی مانا اور جن کے نزدیک مصلحت غالب ہے وہ اسے طلاق بائن تصور کرتے ہیں۔

چھٹا مسئلہ: قاضی کا حقِ طلاق

اگر شوہر رجوع یا طلاق سے مکر جائے تو کیا قاضی طلاق دے سکتا ہے یا طلاق پر اس کے آمادہ ہونے تک اسے قید کر سکتا ہے؟ امام مالک

Marfat.com

کہتے ہیں کہ قاضی طلاق دے سکتا ہے۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ قاضی اسے قید میں رکھے گا تا آنکہ وہ خود طلاق دینے پر آمادہ ہو جائے۔

ساتواں مسئلہ: ایلاء کی تکرار

ایلاء کے بعد اگر طلاق دے کر پھر رجوع کر لے تو کیا اس پر ایلاء کی تکرار لازم ہوگی؟

امام مالک کہتے ہیں کہ اگر رجوع کر لے پھر ہم بستری کرے تو اس پر ایلا کی تکرار لازم ہوگی اور طلاق رجعی اور طلاق بائن دونوں میں یہ لازم ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک طلاق بائن سے ایلاء ساقط ہو جائے گی۔ یہ امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔ اسی قول کو المزنی اور علما کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے کہ طلاق کے بعد ایلاء کی تکرار نہیں ہوگی الّا یہ کہ قسم کا اعادہ کیا گیا ہو۔

اختلاف کا سبب مصلحت اور شرط ایلاء کے ظاہر میں تعارض ہے۔ اس لئے کہ شرع میں ایلاء معتبر نہیں ہے الّا یہ کہ خود اسی نکاح میں (دوسرے نکاح میں نہیں) قسم بھی ہو۔ لیکن اگر ہم اس کی رعایت کر لیں تو وہ ضرر باقی رہے گا جس کا ازالہ کرنا حکم ایلاء کا مقصد ہے۔ اسی لئے امام مالک کی رائے ہے کہ اگر ایلاء کا مفہوم موجود ہو تو بغیر قسم کے بھی ایلاء کا حکم نافذ ہوگا۔

آٹھواں مسئلہ: ایلاء کی عدت

ایلاء میں کیا بیوی پر عدت واجب ہے یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں کہ عدت واجب ہے۔ جابر بن زید کہتے ہیں کہ عدت واجب نہیں ہے جبکہ چار ماہ کی مدت میں تین حیض آ چکے ہوں۔ علما کا ایک گروہ ان کا ہم نوا ہے۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عدت کا مقصود برأت رحم ہے اور یہاں براءت حاصل ہو چکی ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ وہ مطلقہ ہے اس لئے دوسری خواتین کی طرح اسے بھی عدت گزارنا چاہئے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ عدت میں عبادت و مصلحت دونوں جمع ہیں۔ جن حضرات نے مصلحت پر توجہ دی انہوں نے عدت کو واجب نہیں مانا اور جن فقہا نے اسے عبادت تصور کیا انہوں نے عدت کو واجب تسلیم کیا۔

نواں مسئلہ: غلام کا ایلاء

امام مالک کہتے ہیں کہ غلام کا ایلاء آزاد مرد کا نصف یعنی دو ماہ کا ہے۔ انہوں نے غلام پر حدود طلاق کے مسائل کے اطلاق پر قیاس کیا ہے۔ امام شافعی اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ غلام کا ایلاء آزاد کے ایلاء کی طرح ہے یعنی آیت عموم پر عمل کرتے ہوئے چار ماہ کی مدت ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یمین کا تعلق غلام اور آزاد سے یکساں ہے اور ایلاء بھی ایک قسم ہے۔ انہوں نے اسے نامرد کی مدت پر بھی قیاس کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ایلاء سے جو نقص لازم آتا ہے اس میں مردوں کا نہیں عورتوں کا اعتبار کیا جائے گا جیسے عدت کا معاملہ ہے۔ اگر عورت آزاد ہے تو ایلاء آزاد مرد کا نافذ ہوگا اگرچہ شوہر غلام ہو۔ اور اگر وہ لونڈی ہے تو آزاد مرد کا نصف قابل نفاذ ہوگا۔ ایلاء کو حدود پر قیاس کرنا اچھا نہیں ہے کیوں کہ غلام کی حد آزاد کی حد سے کم ہے کیوں کہ غلام کی بدکرداری کی شناعت کم ہے جبکہ آزاد شخص کی بدکرداری کی شناعت بہت سخت ہے۔ ایلاء کی مدت میں شوہر کے لیے وسعت و سہولت اور بیوی کے نقصان کے ازالہ کو جمع کر دیا گیا

Marfat.com

ہے۔اگر ہم اس سے کم مدت کو مان لیں تو اس شوہر کی زحمت بڑھ جائے گی اور بیوی کا نقصان بھی کم نہیں ہوگا اور آزاد شخص رفع ضرر اور سہولت کا زیادہ حقدار ہے اس لئے اس قیاس کی روشنی میں واجب ہوگا کہ ایلاء میں کوئی کمی صرف اسی وقت ہو جبکہ شوہر غلام اور بیوی آزاد ہو مگر یہ بات کسی نے نہیں کہی ہے اس لئے دونوں کو برابر قرار دینا واجب ہے۔

جو فقہا ایلاء کی مدت میں غلامی کی تاثیر کے قائل ہیں اُن کے درمیان ایلاء کے بعد غلامی کے ختم ہونے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ مرد آزاد کے ایلاء میں منتقل ہوگا یا نہیں؟

امام مالک کے نزدیک غلامی کا ایلاء آزادی کے ایلاء میں تبدیل نہیں ہوگا۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ تبدیلی جائز ہے۔چنانچہ لونڈی اگر آزاد ہو جائے جبکہ اس کے شوہر نے اس سے محبت نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو مرد آزاد کا ایلاء اس پر نافذ ہوگا۔ابن القاسم کہتے ہیں کہ کم سن لڑکی جس سے ہم بستری نہیں کی جاسکتی اس پر ایلاء نافذ نہیں ہوگا اور اگر شوہر نے قسم کھالی ہے اور اس کی مدت طویل ہے تو جس دن وہ بالغ ہوگی اُس دن سے چار ماہ شمار کرے گی کیوں کہ اس لڑکی سے ہم بستری نہ کی جائے تو اسے کوئی نقصان نہیں ہے۔ان کا یہ بھی قول ہے کہ خصی پر ایلاء نہیں ہے اور نہ اُس شخص پر ایلاء ہے جو ہم بستری کی قدرت نہ رکھتا ہو۔

دسواں مسئلہ: عدت میں رجوع کی شرط

کیا ایلاء کرنے والے کے لیے رجوع کی شرط یہ ہے کہ وہ عدت میں ہم بستری کرے یا نہیں؟ جمہور فقہا کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔امام مالک کہتے ہیں کہ بیماری یا اس کی طرح کسی اور عذر کے بغیر شوہر نے دوران عدت ہم بستری نہیں کی تو شوہر کو اب رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اور بیوی اپنی عدت میں رہے گی اور عدت ختم ہونے کے بعد شوہر کے لیے رجوع کی کوئی سبیل نہ ہوگی۔

جمہور فقہا کا استدلال یہ ہے کہ دوران عدت رجوع کرنے سے ایلاء پھر ہوگا یا نہیں ہوگا اگر دوبارہ ایلاء ہوا تو قابل اعتبار نہ ہوگا اور رجوع کے وقت ہی سے ایلاء کا شمار ہوگا اور اگر دوبارہ ایلاء نہ ہوا تو سرے سے اس کا اعتبار نہیں ہوگا سوائے اس ملک کے جس کے مطابق ایلاء بغیر قسم کے بھی واقع ہو جاتا ہے۔بہر حال صورت جو بھی ہو چار مہینوں کا اعتبار وقت رجوع ہی سے ہوگا۔

امام مالک کا استدلال یہ ہے کہ طلاق سے رجوع رفع ضرر کے لیے ہے اگر ضرر رفع ہو جائے تو رجوع کی صحت معتبر ہو جاتی ہے۔اس کی مثال نفقہ نہ دینے والے تنگ دست شوہر کی ہے اگر وہ طلاق دینے کے بعد رجوع کر لے تو اس کی خوشحالی کی بنا پر اس کا رجوع صحیح مانا جائے گا۔

اختلاف کا سبب قیاس شبہ ہے۔جن فقہا نے رجوع کو از سر نو نکاح کے مشابہ قرار دیا انہوں نے اس میں ایلاء کی تجدید کو واجب قرار دیا۔اور جن فقہا نے اسے طلاق دینے والے کے رجوع سے مشابہ تصور کیا کیونکہ ضرر رفع ہوا ہے۔انہوں نے اسے اصل پر باقی رکھا۔

Marfat.com

کتابُ الظّہار

ظہار کی اصل کتاب وسنت میں موجود ہے قرآن کریم صراحت کرتا ہے:

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا (المجادلة:٣)

(جولوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں پھر اپنی اس بات سے رجوع کریں جوانہوں نے کہی تھی تو قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔)

سنت میں حضرت خولہ بنت مالک بن ثعلبہؓ کی حدیث ہے۔ وہ بیان کرتی ہیں کہ میرے شوہر اویس بن الصامت نے مجھ سے ظہار کیا۔ میں نے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کی۔ اللہ کے رسول ﷺ مجھ سے اس بارے میں بحث کر رہے تھے۔ آپؐ نے کہا کہ ''اللہ سے ڈرو، تمہارا چچازاد ہے'' میں وہاں سے نکلی ہی تھی کہ اللہ نے یہ آیت نازل کی:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِيْ تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيْ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا (المجادلة: ١)

(اللہ نے سن لی اس عورت کی بات جو اپنے شوہر کے معاملے میں تکرار کر رہی ہے اور اللہ سے فریاد کئے جاتی ہے، اللہ تم دونوں کی گفتگو سن رہا ہے۔)

آپؐ نے فرمایا ''شوہر ایک غلام آزاد کرے'' خولہؓ نے کہا ان کے پاس نہیں ہے۔ آپؐ نے فرمایا ''پھر دو مسلسل مہینوں کے روزے رکھے'' انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول وہ بہت بوڑھے ہیں روزہ نہیں رکھ سکتے۔ آپ نے فرمایا ''تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے'' انہوں نے عرض کیا: صدقہ کے لیے ان کے پاس کچھ نہیں ہے۔ آپؐ نے فرمایا: میں ایک مشک کھجور سے اس کی مدد کرتا ہوں، انہوں نے کہا میں بھی ایک مشک کھجور کے لیے تیار ہوں آپؐ نے فرمایا: بہت خوب جاؤ اور ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا انتظام کرو۔ اس حدیث کی تخریج ابوداؤد نے کی ہے اور ایک حدیث مسلمہ بن صخر البیاض سے بھی مروی ہے۔

ظہار کے مسائل پر گفتگو سات فصلوں میں منقسم ہے:

پہلی فصل	ظہار کے الفاظ
دوسری فصل	کفارہ واجب ہونے کی شرائط
تیسری فصل	کس سے ظہار درست ہے
چوتھی فصل	ظہار کرنے والے کے لیے ممنوع اُمور
پانچویں فصل	کیا نکاح کی تکرار سے ظہار مکرر ہوسکتا ہے؟
چھٹی فصل	کیا اس پر ایلاء داخل ہوسکتا ہے؟
ساتویں فصل	کفارۂ ظہار کے احکام

Marfat.com

پہلی فصل

ظہار کے الفاظ

فقہا کا اتفاق ہے کہ اگر مرد اپنی بیوی سے کہے کہ تو میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے' تو یہ ظہار ہے البتہ امر اختلافی ہے کہ وہ پیٹھ کے علاوہ کسی اور عضو کا نام لے لے یا ماں کے علاوہ ان خواتین کی پیٹھ کا تذکرہ کرے جن سے نکاح کرنا ابدی طور سے حرام ہے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک اسے بھی ظہار مانتے ہیں۔ علما کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ماں اور پیٹھ کے الفاظ جب تک نہ ہوں وہ ظہار نہیں ہوسکتا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہر اس عضو کا نام لینے سے ظہار ہوگا جس کی طرف دیکھنا حرام ہے۔

اختلاف کا سبب معنی اور ظاہر میں تعارض ہے۔ تحریم کے معنیٰ میں خواہ ماں کا ذکر ہو یا دوسری محرم خواتین کا، پیٹھ کا لفظ بولا جائے یا کوئی اور عضو، سب یکساں ہیں اور شرع کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ اسی جملے کو لیا جائے جس میں پیٹھ اور ماں کے الفاظ موجود ہوں۔

اگر شوہر کہے کہ بیوی میری ماں کی طرح ہے اور پیٹھ کا لفظ استعمال نہ کرے تو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا کیوں کہ اس جملے سے بیوی کی تعظیم وتکریم بھی مراد ہوسکتی ہے۔ امام مالک اسے ظہار مانتے ہیں۔

اگر کوئی اپنی بیوی کو کسی ایسی اجنبی خاتون کے مشابہ قرار دے جو اس کے لیے دائمی طور سے حرام نہ ہو تو امام مالک کے نزدیک یہ بھی ظہار ہے جبکہ ابن لماجشون کے نزدیک یہ ظہار نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دینا جو ابدی طور سے حرام نہ ہو کیا اُس عورت سے مشابہ قرار دینے کی مانند ہے جو دائمی طور پر حرام ہے۔

دوسری فصل

وجوب کفارہ کی شرطیں

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اگر مرد رجوع کر لے تو ظہار میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ مجاہد اور طاؤس کی شاذ رائے ہے کہ رجوع نہ کرنے کے باوجود کفارہ واجب ہے۔ جمہور کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا (المجادلة: ٣)

(جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں پھر اپنی اس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی تو قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔)

یہ آیت کفارہ کے رجوع سے متعلق ہونے میں نص ہے۔ قیاس کے طریقہ سے استدلال یہ ہے کہ ظہار کفارہ یمین کے مشابہ ہے جس طرح کفارہ مخالفت ہی سے یا ارادہ مخالفت ہی سے لازم ہوتا ہے اسی طرح ظہار کا معاملہ بھی ہے۔

مجاہد اور طاؤس کی دلیل یہ ہے کہ ایک ایسا معنی ہے جو بڑا کفارہ واجب کرتا ہے اس لئے ظہار خود موجب کفارہ ہے کسی زائد مفہوم کی وجہ سے موجب نہیں ہے جیسے قتل اور روزہ توڑنے کا کفارہ ہے۔ ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ یہ دور جاہلیت کے طلاق کا طریقہ تھا

Marfat.com

جس کی حرمت کفارہ کی ادائیگی سے منسوخ ہوگئی۔اور آیت کے حصہ ثُم یعوُدوُن لما قالُوا کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ اب یہ اسلام کی طرف پلٹ آئے ہیں تو کفارہ ادا کر کے ظہار کو ختم کرلیں۔

وجوب کفارہ کے لیے رجوع کی شرط کے قائل فقہا اس امر میں اختلاف رکھے ہیں کہ رجوع سے کیا مراد ہے؟

امام مالک سے اس سلسلہ میں تیں روایتیں منقول ہیں:

ایک روایت کے مطابق مرد بیوی کو رکھنے کا عزم کرے اور صحبت بھی کرے۔دوسری روایت کے مطابق مرد بس ہم بستری کا عزم کرلے۔ان کے اصحاب سے منقول مشہور صحیح روایت یہی ہے۔امام ابوحنیفہ اور امام احمد کی بھی یہی رائے ہے۔تیسری روایت یہ ہے کہ ہم بستری خود رجوع کے ہم معنیٰ ہے۔ان کے اصحاب کے نزدیک یہ روایت سب سے کمزور ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ رجوع خود بیوی کو روکے رکھنا ہے۔اتنا عرصہ ظہار کے بعد گزرا جس میں وہ بیوی کو طلاق دے سکتا تھا مگر اس نے طلاق نہیں دی تو اس سے خود ثابت ہوگیا کہ اس نے رجوع کرلیا ہے اور اس پر کفارہ لازم ہوگا کیوں کہ ایک ایسے زمانہ تک اس کی اقامت جس میں وہ طلاق دے سکتا تھا مگر طلاق نہیں دی' خود بیوی کی روکنے کا قائم مقام ہے یا اس کی دلیل ہے۔

داؤد اور اہل اظہار کہتے ہیں کہ آیت میں لفظ عوُد' کا مطلب دوبارہ ظہار کے الفاظ کو ادا کرنا ہے۔اگر مرد نے دوبارہ ظہار نہیں کیا ہے تو اس پر 'عوُد' کا اطلاق نہیں ہوگا اور نہ کفارہ واجب ہوگا۔

امام مالک کی مشہور روایت کی دلیل دو اصولوں پر قائم ہے:

پہلا اصول یہ ہے کہ آیت ظہار سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ اس میں کفارہ کا وجوب اسی وقت ہو جبکہ ظہار سے اُس نے جس چیز کو حرام کرلیا تھا اسے دوبارہ عمل میں لانے کا ارادہ کرے اور وہ ہم بستری ہے۔جب صورت یہ ہے تو رجوع یا تو خود ہم بستری سے ہو جائے گا۔یا ہم بستری کا عزم وارادہ کرنے سے رجوع واقع ہوگا۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ خود ہم بستری کو رجوع تسلیم کرنا ممکن نہ ہوگا کیوں کہ آیت میں صراحت ہے کہ

فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبلِ أَن يَتَمَاسَّا (المجادلة:٣)

(قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔)

اس لئے کفارہ کی ادائیگی سے پہلے ہم بستری حرام ہے۔یہ فقہا کہتے ہیں کہ اگر رجوع خود بیوی کو روکنے کا ہم معنیٰ ہوتا تو خود ظہار بیوی کو روکنے کو حرام قرار دیتا۔اور ظہار طلاق کا ہم معنیٰ ہو جاتا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اس مسئلہ میں فقہا کی بحث کی بنیاد وہ طریقہ ہے جسے وہ طریقہ سبر وتقسیم کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ 'عوُد' یا تو تکرار لفظی کے ہم معنیٰ ہوگا جیسا کہ داؤد کہتے ہیں یا خود صحبت اور ہم بستری کے معنی میں ہوگا یا بیوی کو روکنے کے معنیٰ میں ہوگا یا ہم بستری کا ارادہ کرنے کے معنیٰ میں ہوگا مگر یہاں لفظی تکرار کا معنی نہیں لیا جاسکتا کیوں کہ یہ تاکید کے ہم معنیٰ ہے اور تاکید سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔بیوی کو روکنے کا ارادہ بھی یہاں مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ پہلے سے موجود ہے اب ہم بستری کے ارادہ کا معنی ہی بچتا ہے۔اگر بیوی کو روکنا ہم بستری کے لیے ہو تو گویا اس نے ہم بستری کا ارادہ کرلیا۔اس سے ثابت ہوا کہ 'عوُد' یہاں وطئ اور ہم بستری ہے۔

Marfat.com

شوافع نے جو بیوی کو روکنے کے ارادہ کو یا خود بیوی کو روکنے کو ہم بستری کے ارادہ کے برابر قرار دیا ہے تو ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کو روکنے سے ہم بستری لازم آتی ہے اس لئے انہوں نے لازم وملزم کو ایک قرار دیا اور ان کا حکم یکساں ٹھہرایا۔ یہ دوسری روایت سے قریب تر ہے۔ بسا اوقات شوافع کا استدلال ہوتا ہے کہ بیوی کو روکنا ہی وجوب کفارہ کا سبب ہے اور یہ سبب ختم ہو جائے تو کفارہ بھی ختم ہو جاتا ہے اور یہ اُس وقت کی بات ہے جب کہ ظہار کے بعد طلاق دی گئی ہو۔ اسی لئے امام مالک نے دوسری روایت میں احتیاط برتی ہے اور ہم بستری اور بیوی کو روکنا دونوں کو 'عود' میں شامل کیا ہے۔ مگر ہم بستری کو 'عود' سے تعبیر کرنا کمزور بھی ہے اور نص کے خلاف بھی اس کی دلیل ظہار کو یمین سے مشابہ قرار دینا ہے یعنی جس طرح یمین کا کفارہ قسم توڑنے سے واجب ہو جاتا ہے اسی طرح یہ معاملہ بھی ہے۔ یہ قیاس شبہ ہے جس کی مخالفت خود نص کر رہی ہے۔

داؤد ظاہری نے آیت ثُمَّ يَعُودُونَ قَالُوا میں ظاہر لفظ سے دلچسپی لی ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ خود قول کی طرف رجوع کرے امام ابوحنیفہ کے نزدیک آیت کا مطلب دور جاہلیت کے ظہار سے اسلام کی طرف واپس ہوتا ہے اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک آیت کا مطلب اپنے قول سے شوہر کا رجوع کرنا ہے۔

مختصراً اختلاف کا سبب ظاہر کا معنیٰ سے متعارض ہوتا ہے جن فقہا نے معنیٰ کا اعتبار کیا انہوں نے 'عود' کو ہم بستری کے ارادہ یا بیوی کو روکنے کے معنیٰ میں لیا اور آیت لِمَا قَالُوا میں لام کی تاویل ف سے کی یعنی فِيمَا قَالُوا جن فقہا نے ظاہر سے استدلال کیا انہوں نے 'عود' کو لفظی تکرار کے معنیٰ میں لیا اور یہ کہ دوسرا رجوع دور جاہلیت ہی کے ظہار کی طرف رجوع کے معنیٰ میں ہے۔ جن فقہا نے ان دو میں سے کسی ایک تاویل کو اختیار کیا ہے اسے یہ نظریہ اختیار کرنا چاہئے کہ خود ظہار سے کفارہ واجب ہوتا ہے جیسا کہ مجاہد نے سمجھا ہے مگر آیت میں انہوں نے ایک محذوف مانا ہے اور وہ بیوی کو روکنے کا ارادہ ہے۔ اس طرح یہاں تین مسلک ہو گئے:

یا تو 'عود' کے معنیٰ لفظی تکرار کے ہوں گے

یا بیوی کو روکنے کے ارادہ کے معنیٰ ہوں گے

یا زمانہ اسلام میں واپسی کے معنیٰ ہوں گے

اور پہلی اور دوسری صورت کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ آیت میں محذوف کو مقدر مانیں اور وہ روکنے کا ارادہ ہے اور یہ ارادہ کفارہ واجب ہونے کے لیے مشروط ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی محذوف نہ تسلیم کیا جائے اور خود ظہار سے کفارہ واجب ہو۔

اس باب کے چند اور فروعی مسائل میں علما کا اختلاف ہے وہ یہ کہ روکنے کا ارادہ کرنے سے قبل اگر شوہر طلاق دے دے یا اس کی بیوی مر جائے تو شوہر پر کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟ جمہور علما کی رائے ہے کہ کوئی کفارہ نہیں ہے اِلّا یہ کہ واپسی کے ارادہ کے بعد یا ایک طویل زمانہ تک روکنے کے بعد طلاق دے جیسا کہ امام شافعی کی رائے ہے۔ عثمان البتی سے منقول ہے کہ طلاق کے بعد اس پر کفارہ واجب ہے اور اگر رجوع کے ارادہ سے قبل بیوی مر جائے تو اس کی وراثت کا حقدار شوہر کفارہ کے بعد ہی ہوگا۔ یہ شاذ رائے ہے اور نص کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم۔

تیسری فصل

کس عورت سے ظہار درست ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ جو عورت نکاح میں ہو اس سے ظہار درست ہے مگر لونڈی سے اور اُس عورت سے جو نکاح میں نہ ہو' ظہار کی صحت میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح عورت کا مرد سے ظہار کرنا بھی مختلف فیہ ہے۔

لونڈی سے ظہار کے بارے میں امام مالک، ثوری اور ایک جماعت کا قول ہے کہ آزاد بیوی کی طرح اُس سے ظہار بھی لازمی ہے یہی حال مدبرہ اور امّ الولد کا بھی ہے۔

امام شافعی' امام ابوحنیفہ' امام احمد اور ابوثور کی رائے ہے کہ لونڈی سے ظہار نہیں ہوتا۔ اوزاعی کہتے ہیں کہ اگر مرد اپنی لونڈی سے ہم بستری کرتا تھا تو وہ اس سے ظہار کر سکتا ہے اور اگر ہم بستری نہیں کرتا تھا تو یہ قسم متصور ہوگا اور اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا۔ عطاء کے نزدیک ظہار درست ہے مگر نصف کفارہ واجب ہوگا۔

لونڈی کے ظہار کو درست ماننے والے آیت سے استدلال کرتے ہیں:

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ (المجادلة: ۳)

(جو اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں۔)

اور لونڈیاں بھی خواتین میں شامل ہیں۔

لونڈیوں سے ظہار کو درست نہ کہنے والے کہتے ہیں کہ آیت ذیل کے بارے میں

لِّلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ (البقرہ: ۲۲۶)

(جو لوگ اپنی عورتوں سے تعلق نہ رکھنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں اُن کے لیے چار مہینے کی مہلت ہے۔)

علما کا اجماع ہے کہ عورتوں سے مراد بیویاں ہیں۔ یہی معاملہ آیت ظہار میں لفظ نساء (خواتین) کا ہے۔

اختلاف کا سبب قیاس شبہ اور عموم میں تعارض ہے یعنی ظہار کی ایلاء سے تشبیہ اور لفظ نساء کے عموم میں تصادم ہے۔ لفظ' نساء عام ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ لونڈیوں کو ظہار کے حکم میں شامل کیا جائے اور ایلاء سے اس کی تشبیہ متقاضی ہے کہ انہیں ظہار کے حکم سے فارغ رکھا جائے۔

کیا ظہار کی شرط ہے کہ عورت مرد کے نکاح میں ہو یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ ظہار کے لیے عورت کا زیر نکاح ہونا ضروری نہیں ہے۔ کسی بھی متعین عورت سے مستقبل میں شادی کی شرط پر اگر مرد نے ظہار کر لیا تو وہ درست ہوگا اسی طرح بغیر کسی تعین کے اگر مرد نے ہر عورت سے شادی کی شرط پر ظہار کر لیا تو واقع ہو جائے گا یہ معاملہ طلاق کے برعکس ہے: ظہار میں امام مالک کا جو موقف ہے اس کی تائید امام ابوحنیفہ' ثوری اور اوزاعی نے بھی کی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ظہار انہی خواتین میں واقع ہوگا جن کی ملکیت مرد کے لیے ثابت ہو۔ اس کے قائل امام شافعی، ابوثور اور داؤد ہیں۔ ایک گروہ نے فرق کیا ہے کہ اگر مرد نے مطلق جملہ استعمال کیا تو ظہار واقع ہوگا یعنی وہ کہے کہ ہر وہ عورت جس سے شادی کروں گا وہ میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے اور اگر اس نے مقید جملہ استعمال کیا تو ظہار لازم

Marfat.com

ہوگا یعنی وہ کہے کہ اگر میں نے فلاں عورت سے یا فلاں گاؤں یا قبیلہ کی عورت سے شادی کی تو وہ میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہوگی۔ اس کے قائل ابن ابی لیلیٰ اور الحسن بن حی ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل یہ آیت ہے:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدہ: ۱)

(عہد کی پوری پابندی کرو۔)

یہاں مرد نے ملکیت کی شرط پر وعدہ کیا ہے گویا مالک ہونے کی حالت میں اس نے عہد کیا ہے اور مومنین کو اپنی شرطیں پوری کرنی چاہئیں۔ یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے۔

امام شافعی کی دلیل حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لاطلاق إلافیما یملک ولا عتق إلا فیما یملک ولابیع إلافیما یملک ولانذر إلا فیمایملک

(طلاق صرف وہاں درست ہے جہاں ملکیت ہو، آزادی اسی غلام کی ہے جو ملک ہو، بیع وہیں جائز ہے جو زیر تصرف ہو، نذر اسی میں پوری کی جائے گی جس کا آدمی مالک ہو)

اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد امام ترمذی کی ہے۔

ظہار طلاق کے مشابہ ہے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔

جن فقہا نے تعمیم اور تعیین میں فرق کیا ہے اُن کی رائے یہ ہے کہ تعمیم سے ظہار کے مسئلہ میں بڑی دقتیں آئیں گی جبکہ اللہ کا فرمان ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج: ۷۸)

(اس نے دین میں تمہارے لئے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔)

عورت مرد سے ظہار کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس باب میں اختلاف ہے۔ علما سے اس سیاق میں تین اقوال مروی ہیں:

سب سے مشہور قول یہ ہے کہ عورت کی طرف سے ظہار واقع نہیں ہوگا۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔

دوسرا قول ہے کہ عورت پر کفارہ یمین لازم ہوگا۔

تیسرا قول ہے کہ اس پر کفارہ ظہار لازم ہوگا۔

جمہور کی دلیل ظہار کو طلاق کے مشابہ قرار دینا ہے۔ عورت کے ظہار کو لازم کرنے والے فقہا نے اسے یمین سے مشابہ تصور کیا ہے اور فرق کرنے والوں نے یہ رائے قائم کی عورت پر اس سیاق میں سب سے کم جو چیز عائد ہو سکتی ہے وہ کفارہ یمین ہے۔ یہ ضعیف ہے۔ اختلاف کا سبب اس معنیٰ میں اشباہ و نظائر کا باہمی تعارض ہے۔

Marfat.com

چوتھی فصل

ظہار کرنے والے کے لیے ممنوع امور

علما کا اتفاق ہے کہ ظہار کرنے والے پر ہم بستری حرام ہے۔اس سے کم تر افعال جیسے چھونا،شرم گاہ کو چھوڑ کر ہم بستری کرنا، لذت وشہوت سے دیکھنا وغیرہ، کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔امام مالک کہتے ہیں کہ ہم بستری کرنا اور اس کے علاوہ افعال جیسے شرم گاہ کو چھوڑ کر ہم بستری کرنا' ایک دوسرے کو چھونا' بوسہ لینا اور لذت وشہوت سے دیکھنا سب حرام ہیں البتہ چہرہ ہتھیلی اور دونوں ہاتھوں کو دیکھ سکتا ہے۔یہی رائے امام ابوحنیفہ کی ہے مگر دیکھنے کے معاملہ میں انہوں نے صرف شرم گاہ کے دیکھنے کو مکروہ کیا ہے۔امام شافعی کہتے ہیں کہ ظہار سے بس ہم بستری حرام ہے جس پر اجماع ہے اس کے علاوہ کوئی چیز حرام نہیں ہے۔یہی قول امام احمد' ثوری اور ایک جماعت کا ہے۔

امام مالک کی دلیل آیت مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَآسَّا ہے۔اس میں لفظ التمانش کا تقاضا ہے کہ مباشرت اور اس کے علاوہ تمام افعال ممنوع قرار پائیں اور یہ ایسے الفاظ ہیں جن کی وجہ سے بیوی اس پر حرام ہوئی ہے اس لئے وہ طلاق کے مشابہ ہو گیا۔

امام شافعی کی دلیل ہے کہ لفظ مباشرۃ یہاں جماع کا کنایہ ہے کیوں کہ یہ لفظ یا تو جماع پر دلالت کرے گا یا جماع کے علاوہ افعال پر دلالت کرے گا اور جب جماع پر دلالت کرے گا تو جماع کے علاوہ افعال پر دلالت نہیں کرے گا کیوں کہ دو ہی صورتیں ہوں گی یا تو جماع پر دلالت کرے گا یا جماع کے علاوہ دوسرے افعال پر۔اور یہ مجازی دلالت ہوگی۔مگر علما کا اتفاق ہے کہ یہ الفاظ جماع پر دلالت کرتے ہیں اس لئے مجازی دلالت کی نفی ہو گئی۔کیوں کہ ایک ہی لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کا معنیٰ دے، یہ ممکن نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ جو فقہا مشترک لفظ کو عام مانتے ہیں ان کے نزدیک بعید نہیں ہے کہ ایک لفظ حقیقت اور مجاز کے دونوں معنوں پر مشتمل ہو، اگر چہ عربوں میں اس کا چلن نہیں ہے۔اسی لئے یہ قول حد درجہ کمزور ہے۔لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ شریعت نے اسے جائز مانا ہے تو جائز ہو جائے گا۔یہ پہلو بھی اہم ہے کہ ان فقہا نے ظہار کی تشبیہ ایلاء سے دی ہے اس لئے اسے شرمگاہ تک مخصوص رکھنا واجب ہے۔

پانچویں فصل۔

تکرار نکاح سے ظہار کی تکرار

ظہار کے بعد کفارہ ادا کرنے سے قبل اگر مرد عورت کو طلاق دے دے پھر رجوع کر لے تو کیا عورت پر ظہار کی تکرار ہوگی یعنی کفارہ ادا کرنے سے پہلے کیا شوہر اس سے صحبت نہیں کر سکے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔امام مالک کہتے ہیں اگر تین سے کم کی طلاق دی ہے پھر عدت میں یا اس کے بعد رجوع کر لیا ہے تو اس پر کفارہ واجب ہے۔امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر عدت میں اس نے رجوع کر لیا ہے تو اس پر کفارہ واجب ہے اور اگر عدت کے علاوہ دوسرے اوقات میں رجوع کیا ہے تو اس پر کفارہ نہیں۔امام مالک سے ایک قول امام شافعی کی حمایت میں بھی منقول ہے۔محمد بن الحسن کہتے ہیں ظہار برقرار رہے گا خواہ تین طلاق کے بعد اس نے نکاح کیا ہو یا ایک طلاق کے بعد۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا ظہار تمام احکام زوجیت کو ختم کر دیتی ہے یا نہیں؟ بعض فقہا سمجھتے ہیں کہ طلاق بائن تمام احکام زوجیت کو ختم کر دیتی ہے اور تین سے کم طلاق ختم نہیں کرتی۔ بعض فقہا کی رائے یہ ہے کہ ہر قسم کی طلاق احکام زوجیت کو ختم نہیں کرتی میرے خیال میں بعض ظاہری فقہا یہ رائے رکھتے ہیں کہ ہر قسم کی طلاق احکام زوجیت کو ختم کر دیتی ہے۔

چھٹی فصل

ظہار میں حکم ایلاء کا داخل ہونا

کیا ایلاء کے حکم میں ظہار داخل ہو جائے گا جبکہ شوہر کی نیت ضرر رسانی کی ہو؟ یعنی کفارہ پر قادر ہونے کے باوجود کفارہ ادا نہ کرے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں کے احکام مختلف ہیں، انہیں ایک دوسرے میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔ خواہ شوہر ضرر رسانی کی نیت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ یہی قول امام احمد، اوزاعی اور ایک جماعت کا بھی ہے۔

امام مالک کے نزدیک ایلاء کے حکم میں ظہار کا حکم تبدیل ہو جائے گا بشرطیکہ شوہر بیوی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ رکھتا ہو۔ ثوری کہتے ہیں ظہار ایلاء میں تبدیل ہو جائے گا چار ماہ گزرنے کے بعد خواہ ضرر رسانی کی نیت ہو یا نہ ہو۔ اس طرح تین اقوال ہو گئے:

۱: ظہار ایلاء میں مطلقاً تبدیل ہو جائے گا۔

۲: ظہار ایلاء میں کسی صورت میں تبدیل نہیں ہوگا۔

۳: ضرر رسانی کی صورت میں ایلاء میں تبدیل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

اختلاف کا سبب معنی کی رعایت اور ظاہر کا اعتبار ہے۔ جس نے ظاہر کا اعتبار کیا اس نے ظہار کے ایلاء میں تبدیل نہ ہونے کا فیصلہ کیا اور جس نے معنی کی رعایت کی اس کا فیصلہ یہ ہوا کہ ایلاء کے حکم میں ظہار تبدیل ہو جائے گا جبکہ مقصد ضرر رسانی ہو۔

ساتویں فصل

کفارۂ ظہار کے احکام

کفارۂ ظہار پر گفتگو مختلف چیزوں کے بارے میں ہوگی:

کفارہ کی انواع اور ان کی ترتیب۔

ہر نوع کی شرطیں (یعنی صحت کی شرائط۔)

کب ایک کفارہ واجب ہوگا اور کب ایک سے زائد کفارے واجب ہوں گے؟

علما کا اجماع ہے کہ کفارۂ ظہار تین نوعیت کا ہوتا ہے: غلام آزاد کرنا' دو ماہ روزے رکھنا یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا اور ترتیب یہی رہے گی۔ پہلے غلام آزاد کرنا ہے اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو روزہ رکھنا ہے اور اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو کھانا کھلانا ہے یہ کفارہ مرد آزاد پر ہے۔

غلام کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ آزادی کا کفارہ پہلے یا کھانا کھلانے کا جبکہ روزہ سے اس ترتیب کے شروع ہونے

Marfat.com

پر سب کا اتفاق ہے۔ اگر مالک اجازت دے دے تو ابوثور اور داؤد کے نزدیک غلام آزاد کرسکتا ہے۔ دوسرے علما نے اس کا انکار کیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر آقا اجازت دے تو غلام مسکینوں کو کھانا کھلا سکتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ غلام کے لیے ملکیت ثابت ہے یا نہیں؟

شرائط صحت میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ اگر دو مہینوں کے روزے میں ظہار کرنے والے نے ہم بستری کر لی تو کیا از سر نو روزے شمار کرلے گا؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک از سر نو روزے شمار کرے گا۔ البتہ امام ابوحنیفہ نے اس میں جان بوجھ کر ہم بستری کی شرط لگائی ہے اور امام مالک نے عمد اور نسیان میں فرق نہیں کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ کسی حال میں بھی از سر نو شمار نہیں کرے گا۔

اختلاف کا سبب کفارۂ ظہار کو کفارۂ یمین کے مشابہ قرار دینا اور اس شرط کو پیش نظر رکھنا ہے جو کفارہ ظہار کے سلسلے میں وارد ہے یعنی یہ کہ ظہار سے رجوع صحت سے قبل ہوا ہو۔ جن فقہا نے اس شرط کا اعتبار کیا ہے اُن کے نزدیک از سر نو روزوں کو شمار کرے گا اور جن فقہا نے اسے کفارۂ یمین کے مشابہ قرار دیا ہے اُن کے نزدیک روزہ از سر نو شمار نہیں کرے گا۔ کیوں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وعدہ کی خلاف ورزی ہو جائے تو کفارہ کی ادائیگی سے گناہ رفع ہو جاتا ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ غلام جس کی آزادی مطلوب ہے کیا اس کا مسلمان ہونا شرط ہے؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ جواز کے لیے یہ شرط ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافر غلام کی آزادی بھی کافی ہے۔ مگر ان تمام کے نزدیک بت پرست عورت اور مرتد عورت کی آزادی کافی نہیں ہے۔

فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ یہ قیاس کے باب سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے ہے۔ یعنی کفارۂ قتل میں غلام کی آزادی ہے۔ بسا اوقات وہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس کے باب سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے ہے۔ یعنی کفارہ قتل میں یمین کے ساتھ غلام کی آزادی مقید ہے جبکہ کفارۂ ظہار میں یہ مطلق ہے اس لئے مطلق کو مقید کی طرف پھیرنا واجب ہے۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی اس نوع میں اختلاف ہے۔ احناف اسے جائز نہیں مانتے کیوں کہ دونوں مسائل اسباب جدا جدا ہیں۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل ظاہر کا عام ہونا ہے اور ان کے نزدیک مطلق اور مقید میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس لئے ہر ایک کا لفظی معنی باقی رکھنا واجب ہے۔

ایک اختلافی شرط صحت یہ ہے کہ کیا غلام کا عیوب سے محفوظ ہونا ضروری ہے؟ اور اگر ضروری ہے تو وہ کون سے عیوب ہیں جن سے محفوظ رہنے کی شرط ہے؟ جمہور کا مسلک ہے کہ غلام کی آزادی میں عیوب موثر ہیں۔ ایک گروہ انہیں موثر نہیں مانتا۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہ قربانی کے جانوروں سے مشابہت رکھتا ہے کیوں کہ دونوں میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ دوسرے فریق کی دلیل ہے کہ آیت میں لفظ مطلق ہے۔ سبب اختلاف ظاہر اور قیاس شبہ میں تعارض ہے۔

جو فقہا کفارۂ ظہار میں غلام کی آزادی میں عیوب کو موثر مانتے ہیں ان کے درمیان ہر عیب کے موثر ہونے میں اختلاف ہے۔ اندھے پن اور دونوں ہاتھوں یا پیروں کے قطع و برید کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ اگر اس سے کم تر درجہ کا عیب ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ کیا ایک ہاتھ کے قطع میں کفارہ جائز ہے؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور امام مالک

Marfat.com

اور امام شافعی اسے ناجائز کہتے ہیں۔ کانا غلام کا کفارہ امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے اور عبدالملک کے نزدیک کافی ہے۔ اگر غلام دونوں کانوں کا کٹا ہوا ہو تو اس کا کفارہ امام مالک کے نزدیک ناکافی اور اصحاب شافعی کے نزدیک کافی ہے۔ بہرے گونگے کے بارے میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ ایک قول اس کے جواز کا اور دوسرا عدم جواز کا ہے۔ گونگے کا کفارہ امام مالک کے نزدیک کافی نہیں ہے۔ امام شافعی سے اس سلسلہ میں دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں۔ مجنون غلام کا کفارہ بہرحال کافی نہیں ہے۔

خصی کے بارے میں ابن القاسم کہتے ہیں کہ وہ مناسب نہیں ہے۔ دوسرے فقہا اسے ناکافی قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک وہ جائز ہے۔ کم سن غلام کا کفارہ عام فقہا کے ہاں جائز ہے البتہ بعض متقدمین نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ غلام اگر معمولی سا لنگڑا ہے تو مسلک مالکی میں جائز ہے اور اگر اس کا لنگ واضح ہے تو جائز نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب اس مقدار نقص میں اختلاف ہے جو عبادت میں موثر ہے۔ اور شرع میں قربانی کے جانور کے سوا کوئی اصل نہیں ہے۔

اسی طرح مسلک مالکی کے مطابق جس غلام میں حصہ داری ہو یا جزوی آزادی ہو، وہ جائز نہیں ہے جیسے مکاتب اور مدبر کیوں کہ اللہ نے فتحریر رقبۃ کہا ہے اور تحریر وہی ہے جس میں ابتدا آزادی سے ہو، اگر آزادی کا کوئی معاہدہ پہلے سے موجود ہے تو یہ از سر نو آزادی نہ ہوگی بلکہ پہلے سے کئے ہوئے معاہدہ کی تکمیل وتنفیذ ہوگی یہی حال حصہ داری اور شرکت کا ہے کیوں کہ جزوی آزادی، آزادی نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر مکاتب نے کچھ مال ادا کر دیا ہے تو اس کا کفارہ جائز نہیں ہے اور اگر اس نے کوئی رقم ادا نہیں کی ہے تو اس کا کفارہ جائز ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ کیا مدبر کا کفارہ جائز ہے؟ (اگر مالک اپنے غلام سے اپنی موت کے بعد آزادی کا معاملہ کرے تو یہ تدبیر اور غلام مدبر ہے) امام مالک کے نزدیک مدبر کا کفارہ کافی نہیں ہے۔ یہ مکاتب کے مشابہ ہے کیوں کہ یہ ایسا معاہدہ ہے جس کا حل اس کے پاس نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مدبر کا کفارہ کافی ہے۔ امام مالک کے نزدیک اُمّ ولد کا کفارہ صحیح نہیں ہے، نہ اُس غلام کا کفارہ درست ہے جس کی آزادی ایک متعین مدت تک ملتے کر دی گئی ہو۔ اُم ولد کا کفارہ اس لیے درست نہیں ہے کہ یہ کتابت اور تدبیر کے معاہدے سے زیادہ موکد اور مستحکم ہے کیوں کہ کتابت اور تدبیر کے معاہدے فسخ بھی ہو سکتے ہیں۔ کتابت کا معاہدہ قسطوں کے ادا نہ ہونے سے اور تدبیر کا معاہدہ غلام کے ایک تہائی دولت سے زیادہ قیمتی ہونے کی وجہ سے فسخ کیا جا سکتا ہے اور ایک متعین مدت تک آزاد ہونے کا جو معاملہ ہے وہ بھی وقت سے پہلے ٹوٹ نہیں سکتا۔

امام مالک اور امام شافعی نے امام ابوحنیفہؒ سے اُس غلام کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس کی آزادی مالک پر نسب کی وجہ سے لازم ہو۔ امام مالک اور امام شافعی اسے کافی نہیں سمجھتے جبکہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر ظہار میں اسے آزاد کرنے کی نیت کر لے تو کافی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اسے اس غلام کے مشابہ تصور کیا ہے جس کو آزاد کرنا واجب نہ ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ دونوں طرح کے غلاموں کو بطور آزاد کرنے کے خریدنا اور ان میں پیسہ خرچ کرنا واجب نہیں ہے اس لئے اگر کفارہ کی نیت کر لے تو جائز ہے۔ مالکیہ اور شوافع کہتے ہیں کہ اگر مالک کوئی ایسا غلام خریدے جو نسب کی وجہ سے خریدتے ہی بلا قصد وارادہ آزاد ہو جائے تو اس کا کفارہ کافی نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ نے خریدنے کے ارادہ کو آزاد کرنے کا قائم مقام تصور کیا ہے اور یہ دونوں ائمہ خود آزادی کے ارادہ کو ناگزیر تصور کرتے ہیں۔ غرض فریقین کے نزدیک اصول یہ ہے کہ آزادی مرد کے اختیار سے ہو مگر ایک گروہ کے نزدیک اختیار اولین معتبر ہے اور دوسرے فریق کے نزدیک اختیار

کالازم معتبر ہے گویا ارادۂ ثانیہ سے وہ آزاد ہوا۔ اور ارادۂ اولیٰ سے خریدا گیا جبکہ دوسرا مسلک اس کے برخلاف ہے۔

کفارہ میں دو غلاموں کا نصف نصف آزاد کرنا اختلافی مسئلہ ہے۔ امام مالک اسے جائز نہیں مانتے اور امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں کیوں کہ مطلب ایک ہی نکلتا ہے۔ امام مالک نے ظاہر لفظ کا اعتبار کیا ہے۔ یہ اختلافات غلام کی آزادی کی شرائط سے متعلق تھے۔

ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی جو صورت ہے اس میں بھی مقدار طعام میں اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں امام مالک سے دو اقوال منقول ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ ہر مسکین کو مد ہشامی دیا جائے اور یہ دور نبوی کے دو مد کے برابر ہے۔ ایک قول کے مطابق اس سے کم ہو تو جائز ہے ایک اور قول کے مطابق ایک مد اور ایک تہائی مقدار ہے۔ دوسری روایت کے مطابق ہر مسکین کو دور نبوی کا ایک مد دیا جائے۔ یہی قول امام شافعی کا بھی ہے۔ پہلی روایت میں صبح و شام کے دونوں اوقات میں شکم سیری کا اعتبار کیا گیا ہے۔ دوسری روایت میں کفارۂ یمین کا لحاظ کیا گیا ہے۔ کفارۂ ظہار کے واجبات میں شرائط صحت کے بارے میں علما کا یہ اختلاف ہے۔

ایک کفارہ اور کئی کفارہ واجب ہونے میں جو اختلاف ہے تو اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ ظہار کرنے والا ایک ہی جملہ سے متعدد خواتین کو نشانہ بنائے تو کیا اس میں ایک کفارہ کافی ہے یا کفارے کی تعداد خواتین کی تعداد کے برابر ہوگی؟ امام مالک کے نزدیک ایک ہی کفارہ کافی ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفاروں کی تعداد خواتین کے برابر ہوگی۔ اگر دو خواتین سے ظہار کیا ہے تو دو کفارے' اگر تین عورتوں سے ظہار کیا ہے تو تین کفارے اور اگر اس سے زیادہ خواتین سے ظہار کیا ہے تو اس سے زیادہ کفارے لازم ہوگے۔ جن فقہا نے طلاق سے تشبیہ دی ہے انہوں نے ہر اکائی پر ایک کفارہ واجب قرار دیا ہے اور جن فقہا نے ایلاء سے اس کی تشبیہ دی ہے انہوں نے تمام خواتین میں ایک ہی کفارہ واجب کیا ہے۔ یہ ایلاء کے مشابہ زیادہ ہے۔

ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر مختلف مجلسوں میں اس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا ہے تو کیا اس پر ایک کفارہ واجب ہوگا یا مختلف مجلسوں کے حساب سے مختلف کفارے واجب ہوں گے؟ امام مالک کہتے ہیں: اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہے اِلّا یہ کہ وہ ظہار کرنے کے بعد کفارہ ادا کر دے پھر ظہار کرے تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہوگا۔ یہی امام احمد' اوزاعی' اسحٰق کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی ہر ظہار پر ایک کفارہ واجب قرار دیتے ہیں۔ اگر یہ سب ایک ہی مجلس میں ہو تو امام مالک کے ہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک ہی کفارہ لازم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا انحصار نیت پر ہوگا۔ اگر اس کی مراد موکد بنانے کی ہے تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا اور اگر اس کی نیت بار بار ظہار کرنے کی ہے تو ظہار کی تعداد کے حساب سے کفارے واجب ہوں گے۔ یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ ظہار کی تعداد کے حساب سے کفارے لازم ہونگے خواہ ایک مجلس میں ظہار کیا ہو یا مختلف مجلسوں میں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حقیقت میں ایک ظہار وہ ہے جو ایک وقت میں ایک عورت سے ایک جملہ میں کیا گیا ہو۔ متعدد بلا اختلاف وہ ظہار ہے جو دو وقت میں دو عورتوں سے دو جملوں میں کیا گیا ہو۔ اگر ایک ہی عورت سے مکرر جملے میں ظہار کیا گیا ہو تو کیا جملوں کی تکرار سے ظہار کی تکرار لازم ہوگی یا اس میں تکرار لازم نہیں ہوگی؟ اسی طرح جملہ تو ایک ہو مگر خواتین زیر نشانہ متعدد ہوں؟ یہ مسئلہ طرفین کے درمیان بیچ بیچ کا ہے۔ جن پر ایک طرف کی مشابہت غالب ہے، اُس نے اسی کا حکم دیا ہے اور جس پر دوسری طرف کی مشابہت غالب ہے اُس نے دوسری طرف کا حکم دیا ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی سے ظہار کر لے پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس سے صحبت کر لے تو اس پر ایک ہی

Marfat.com

کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ اکثر فقہا امام مالک' امام شافعی' امام ابوحنیفہ' امام احمد' ثوری' اوزاعی' اسحٰق' ابوثور' داؤد' طبری' ابوعبید سارے حضرات ایک ہی کفارہ مانتے ہیں۔ ان کی دلیل سلمہ بن صخر البیاضی کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں اپنی بیوی سے ظہار کیا پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے بیوی سے صحبت کر لی۔ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضری دی اور پورا ماجرا سنایا۔ آپ نے انہیں ایک ہی کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔

ایک گروہ کے نزدیک دو کفارے واجب ہونگے: ایک ارادہ صحبت کا اور دوسرا صحبت کرنے کا کیوں کہ اس نے حرام عورت سے ہم بستری کی ہے۔ یہ قول حضرات عمرو بن العاص' قبیصہ بن ذؤیب' سعید بن جبیر اور ابن شہاب کا ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس پر کوئی کفارہ لازم ہے نہ رجوع کرنے کا اور نہ ہم بستری کرنے کا۔ کیوں کہ اللہ نے کفارہ کے لیے ہم بستری نہ کرنے کی شرط رکھی ہے اس نے ہم بستری کر لی تو کفارہ کا وقت نکل گیا، اب کسی نئے حکم سے ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور یہ اس مسئلہ میں معدوم ہے۔ یہ رائے شاذ ہے۔

ابومحمد بن حزم کہتے ہیں کہ جس پر مسکینوں کو کھلانا فرض ہے، کھلانے سے پہلے صحبت کرنا اس کے لیے حرام نہیں ہے۔ صحبت کرنا اس کے لیے حرام ہے جس پر غلام آزاد کرنا یا روزہ رکھنا فرض ہے۔

Marfat.com

كتابُ اللّعان

لعان کے وجوب پر گفتگو کرنے کے بعد اس کے جملہ مباحث پانچ فصلوں پر مشتمل ہوں گے:

پہلی فصل: لعان کو واجب کرنے والے دعووں کی انواع وشرائط

دوسری فصل: لعان کرنے والے مرد اور عورت کی صفات

تیسری فصل: لعان کی صفت

چوتھی فصل: لعان سے انکار یا رجوع کا حکم

پانچویں فصل: لعان کی تکمیل کے لازمی احکام

لعان کے واجب ہونے کے سلسلہ میں اصل کتاب الٰہی میں موجود ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ O وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ وَيَدْرَأُ O عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ O وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ (النور: ٦. ٩)

(اور جو لوگ اپنی بیویوں پر الزام لگائیں اور اُن کے پاس خود ان کے اپنے سوا دوسرے کوئی گواہ نہ ہوں تو اُن میں سے ایک شخص کی شہادت (یہ ہے کہ وہ) چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے کہ وہ (اپنے الزام میں) سچا ہے اور پانچویں بار کہے کہ اُس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ (اپنے الزام میں) جھوٹا ہو اور عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر شہادت دے کہ یہ شخص (اپنے الزام میں) جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ کہے کہ اُس بندی پر اللہ کا غضب ٹوٹے اگر وہ (اپنے الزام میں) سچا ہو۔)

سنت نبوی سے دلیل وہ حدیث ہے جو امام مالک وغیرہ صحیح حدیث کی تخریج کرنے والوں نے عویمر العجلانی سے روایت کی ہے کہ عاصم بن عدی العجلانی کے پاس ان کا ایک ہم قوم آیا اور سوال کیا: اے عاصم تمہاری کیا رائے ہے اگر ایک شخص کسی کو اپنی بیوی کے ساتھ غلط حالت میں پائے تو وہ کیا کرے؟ کیا وہ اس شخص کو قتل کر دے کہ بدلے میں وہ لوگ بھی اسے مار ڈالیں؟ اے عاصم، رسول اللہ ﷺ سے جا کر استفسار کیجئے۔ چنانچہ عاصم نے اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر استفسار کیا۔ جب وہ اپنی قوم میں واپس گئے تو ان کے پاس عویمر آئے اور پوچھا اے عاصم، اللہ کے رسول ﷺ نے آپ کو کیا جواب دیا ہے؟ انہوں نے کہا تم میرے پاس کوئی اچھی

Marfat.com

بات لے کر نہیں آئے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے اس مسئلہ کو پسند نہیں کیا جو میں نے آپ سے پوچھا۔ عویمر نے کہا میں باز نہ آؤں گا تا آنکہ آپ سے خود نہ پوچھ لوں۔ عویمر روانہ ہوئے اور لوگوں کے درمیان اللہ کے رسول ﷺ سے سوال کر لیا: اے اللہ کے رسول! بتائیے وہ شخص کیا کرے جو کسی کو اپنی بیوی کے ساتھ غلط حالت میں دیکھے' کیا وہ اُسے قتل کر دے اور لوگ بدلے میں اسے قتل کر دیں؟ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''تمہارے اور تمہاری بیوی کے بارے میں قرآن نازل ہوا ہے۔ جاؤ اُسے لیکر آؤ'' سہل کہتے ہیں: اُن دونوں نے لعان کیا اور میں لوگوں کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں موجود تھا۔ جب میاں بیوی لعان سے فارغ ہوئے تو عویمر نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اب اگر میں اسے اپنے پاس روکوں تو میں جھوٹا ہوں گا۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے حکم دینے سے پہلے انہوں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ابن شہاب کا قول ہے کہ یہی آج تک لعان کا طریقہ رہا ہے۔

معنی کے اعتبار سے دلیل یہ ہے کہ چونکہ بستر ہی سے نسب کا الحاق ہوتا ہے اس لئے بستر خراب ہو جانے کی صورت میں لوگوں کو کسی ایسے طریقہ کے استعمال کی سخت ضرورت ہے جس سے وہ اس فساد اور خرابی کو دور کر سکیں اور وہ لعان کا طریقہ ہے۔ اس طرح کتاب سنت قیاس و اجماع سب سے لعان کا حکم ثابت ہے۔ میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ گفتگو تھی لعان کے حکم کو ثابت کرنے کے بارے میں۔

پہلی فصل

لعان کو واجب کرنے والے دعوے اور ان کی شرائط

لعان کو واجب کرنے والے دعووں کی دو صورتیں ہیں: ایک زنا کا دعویٰ اور دوسری حمل کا انکار

زنا کا دعویٰ یا تو مشاہدہ کے ساتھ ہوگا یعنی شوہر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے بیوی کو زنا کرتے دیکھا ہے جس طرح زنا کا گواہ گواہی دیتا ہے۔ یا مطلق دعویٰ ہوگا۔

حمل کا انکار بھی یا تو مطلق انکار ہوگا یا یہ دعویٰ ہوگا کہ بیوی کے استبراء رحم کے بعد اس نے اس سے صحبت نہیں کی۔ یہ چار عام قسم کے حالات ہیں اور تمام دعوے انہی سے ترکیب پاتے ہیں جیسے دعویٰ کہ بیوی نے زنا کیا ہے اور حمل کا انکار بھی کرے، یا حمل کو تسلیم کرے مگر زنا کا الزام لگائے۔

زنا کی تہمت لگانے کے بعد جبکہ شوہر مشاہدہ کا بھی مدعی ہو، لعان کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ بشرطیکہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس کے بعد اس نے بیوی سے ہم بستری نہیں کی ہے۔ صرف تہمت لگانے سے لعان کے جائز ہونے میں جمہور متفق ہیں۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد، ثوری، داؤد سب کی یہی رائے ہے۔ امام مالک کا مشہور قول ہے کہ صرف تہمت لگانے سے لعان جائز نہیں ہے۔ ابن القاسم بھی اسے جائز جانتے ہیں۔ اس قسم کا ایک قول امام مالک سے بھی منقول ہے۔

جمہور فقہا کی دلیل آیت لعان وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ کا عام ہونا ہے۔ زنا میں کسی مخصوص صفت کا تذکرہ نہیں ہے جبکہ حد قذف کو واجب کرنے میں یہ ملحوظ رکھی گئی ہے۔

امام مالک کا استدلال اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہر سے ہے۔ حدیث سعدؓ کے الفاظ ہیں: آپ کی کیا رائے ہے اگر کوئی

Marfat.com

شخص اپنی بیوی کے پاس کسی اور کو پائے؟ حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ وہ اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! بخدا میں نے اپنی آنکھ سے دیکھا ہے اور اپنے کانوں سے سنا ہے۔ انہوں نے جو کچھ بیان کیا وہ اللہ کے رسول ﷺ کو پسند نہ آیا اور آپ پر گراں گزرا چنانچہ آیت وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ نازل ہوئی۔ یہ دلیل بھی ہے کہ دعویٰ گواہی کی طرح بالکل واضح ہو۔

اس باب میں ایک فروعی مسئلہ ہے جس کے بارے میں امام مالک کے اقوال مختلف ہیں، وہ یہ کہ لعان کے بعد حمل ظاہر ہو تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اس سیاق میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک یہ کہ حمل شوہر سے منسوب ہوگا، دوسری یہ کہ شوہر سے منسوب نہیں ہوگا۔

میرے خیال میں اس مر میں علما متفق ہیں کہ لعان کے واجب ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس عورت پر زنا کا الزام لگایا گیا ہے وہ بیوی ہو اور زیر نکاح ہو۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مرد اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے پھر اسے تین طلاق دے دے تو کیا ان دونوں کے درمیان لعان ہوگا یا نہیں؟

امام مالک، امام شافعی، اوزاعی اور ایک جماعت کہتی ہے کہ دونوں میں لعان ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں میں لعان نہیں ہوگا إلا یہ کہ وہ بچے کا انکار کرے۔ اور کوئی حد نہیں ہے۔ مکحول، قتادہ اور حکم کہتے ہیں کہ اس پر حد جاری ہوگی، لعان نہیں ہوگا۔

اگر شوہر حمل کا انکار کرے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ بیوی کا استبراء رحم ہو گیا ہے اور اس کے بعد اس نے ہم بستری نہیں کی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ استبراء کے بارے میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے تین حیض بتایا اور کبھی ایک حیض بتایا۔

اگر حمل کا مطلق انکار ہے تو امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اس سے لعان واجب نہیں ہوتا جبکہ امام شافعی، امام احمد اور داؤد اس کے خلاف ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بے معنیٰ ہے کیوں کہ بسا اوقات حیض کا خون دیکھنے کے باوجود عورت حاملہ ہوتی ہے۔ عبدالوہاب نے اصحاب شافعی سے نقل کیا ہے کہ بغیر تہمت کے حمل کا مطلق انکار جائز نہیں ہے۔

اس باب میں ایک اور فروعی مسئلہ میں اختلاف ہے اور وہ انکار حمل کا وقت ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ مرد حالت حمل میں اس کا انکار کرے۔ امام مالک نے یہ شرط رکھی ہے کہ جب حالت حمل میں اس نے انکار نہیں کیا تو اب ولادت کے بعد لعان کے ذریعہ اس کا انکار کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ شوہر ولادت کے بعد ہی بچے کا انکار کر سکتا ہے۔

امام مالک اور ان کے ہم نواؤں کی دلیل وہ متواتر احادیث ہیں جو حضرات ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، انسؓ اور سہل بن سعدؓ سے مروی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جب لعان کا حکم دیا تو فرمایا "اگر بیوی اس صفت کے ساتھ ہے تو میرا خیال ہے کہ شوہر سچا ہے" فقہا کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ وہ بیوی حاملہ تھی۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل ہے کہ حمل کبھی سست پڑ جاتا ہے اور مضمل ہو جاتا ہے اس لئے جب تک یقین نہ ہو لعان کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ شریعت نے ظہور حمل سے متعلق متعدد احکام دیئے ہیں جیسے نفقہ، عدت اور ہم بستری کی ممانعت، اسی

پر لعان کو بھی قیاس کرنا واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک لعان ہوگا اگرچہ وقت ولادت ہی حمل کا انکار کرے۔ یہی حال اُس وقت کا بھی ہے جبکہ ولادت قریب ہو اور انہوں نے اس کا کوئی وقت متعین نہیں کیا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد نے وقت متعین کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وقت ولادت سے لیکر چالیس راتوں کے درمیان وہ حمل کا انکار کر سکتا ہے۔

حمل کے وقت میں لعان کو واجب کرنے والے اس امر پر متفق ہیں کہ وہ حمل کا انکار کر سکتا ہے جبکہ بیوی زیر نکاح ہو۔ اگر اسے طلاق ہو گئی ہے تو حمل کے انکار کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ شوہر کو انکار کا حق اُس پورے عرصہ عدت میں ہے جس میں بچہ کا نسب اس سے ملے۔ اور وہ حمل کا طویل ترین عرصہ ہے یعنی چار سال یا پانچ کا عرصہ، ان کے نزدیک یہی حکم طلاق کے بعد بچے کے انکار کا ہے جبکہ شوہر اس کا منکر نہ ہو۔ اسی سے ملتی جلتی بات امام شافعی نے کہی ہے۔

ایک گروہ کے نزدیک شوہر صرف عدت کے دوران حمل کا انکار کر سکتا ہے۔ اگر عدت کے علاوہ دوسرے دنوں میں حمل کا انکار کیا تو اس پر حد جاری ہوگی اور بچہ اُسی سے منسوب ہوگا۔ جمہور کے نزدیک حمل کی طویل ترین مدت کے خاتمہ تک حکم جاری ہوگا مگر اس طویل ترین مدت کے بارے میں اُن کے ہاں اختلاف ہے۔

ظاہریہ کی رائے ہے کہ حمل کی قلیل ترین مدت جس میں حکم واجب ہوگا، معمول کے مطابق ہے یعنی نو ماہ، اور اس کے قریب اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ حکم مدت نکاح ہی میں واجب ہوگا۔ اور مدت حمل کی جو قلیل ترین شرح ہے یعنی چھ ماہ وہ ہم بستری یا اس کے امکان کے وقت سے ہی شمار ہوگا نہ کہ عقد نکاح سے۔ البتہ امام ابوحنیفہ کی شاذ رائے ہے کہ وقت نکاح سے شمار ہوگا اگرچہ یہ معلوم ہو جائے کہ ہم بستری ناممکن ہے۔ مثال کے طور پر مغرب اقصیٰ کا ایک فرد مشرق اقصیٰ کی کسی عورت سے شادی کرے اور وقت نکاح کے چھ ماہ کے بعد ہی بچہ پیدا ہو تو وہ اسی شوہر سے منسوب ہوگا الّا یہ کہ لعان کے ذریعہ اس کا انکار کر دے۔ امام ابوحنیفہ اس مسئلہ میں محض ظاہری ہیں کیوں کہ انہوں نے حدیث نبوی الولد للفراش (بچہ اس کا ہوگا جس کا بستر ہے) کے عموم پر عمل کیا ہے۔ اور مشرق اقصیٰ کی یہ عورت نکاح سے صاحب بستر کی ہو گئی ہے گویا انہوں نے اسے غیر معلل حکم سمجھا ہے۔ یہ بہت کمزور ہے۔

ایک اور فروعی مسئلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں وہ یہ کہ شوہر دعویٰ کرے کہ بیوی نے زنا کیا ہے اور حمل کا اعتراف کرے تو اس سیاق میں امام مالک سے تین روایتیں منقول ہیں:

ایک روایت کے مطابق شوہر پر حد جاری ہوگی، بچہ اسی سے منسوب ہوگا اور لعان نہیں کیا جائے گا۔

دوسری روایت ہے کہ لعان ہوگا اور بچے کا انکار کر دیا جائے گا۔

تیسری روایت ہے کہ بچہ اسی سے منسوب ہوگا اور اپنے اوپر سے حد قذف کو ساقط کرنے کے لیے لعان کرے گا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا نفی کے موجب یعنی دعوائے زنا کی موجودگی میں اس کا اقرار نسب قابل توجہ ہے؟

ایک اور فروعی مسئلہ میں اختلاف ہے۔ کیا گواہ حاضر کرنے کے باوجود وہ لعان کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور داؤد کہتے ہیں کہ وہ لعان نہیں کرے گا کیوں کہ لعان تو گواہی کا بدل ہے۔ آیت میں وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ کی صراحت موجود ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک لعان کرے گا کیوں کہ گواہی دفع فراش (انکار نسب) میں موثر نہیں ہے۔

Marfat.com

دوسری فصل

لعان کرنے والوں کی صفات

لعان کرنے والے مرد اور عورت کی صفات کے بارے میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ ہر قسم کے زوجین لعان کر سکتے ہیں خواہ آزاد ہوں یا غلام یا ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام خواہ دونوں پر یا کسی پر حد جاری ہوئی ہو یا دونوں عادل اور نیک ہوں، دونوں مسلمان ہوں یا شوہر مسلمان ہو اور بیوی کتابیہ ہو۔ کافروں کے درمیان لعان نہیں ہے اِلّا یہ کہ وہ ہماری عدالت میں مرافعہ کریں۔ اس رائے کے علم بردار امام مالک اور امام شافعی ہیں۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ دو عادل آزاد مسلمانوں ہی کے درمیان لعان ہوگا۔ یعنی ان کے نزدیک صرف اہل شہادت ہی کا لعان درست ہے۔

پہلے قول کے علم برداروں کی دلیل آیت لعان:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلَّا أَنفُسُهُمْ (النور: ٦)

کا عام ہونا ہے۔ آیت میں کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔

احناف کی دلیل ہے کہ لعان ایک شہادت ہے اس لئے اس کی شرائط بھی وہی ہوں گی جو شہادت کی شرائط ہیں کیوں کہ اللہ نے فَشَهَادَةُ أَحَدِهِم أَرْبَعُ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰه کہہ کر انہیں شہداء قرار دیا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ لعان انہی دونوں کے درمیان ہوگا جن پر حد قذف جاری ہو سکتی ہو کیوں کہ لعان نسب کے سقوط کے ساتھ حد کو ختم کرنے کے لیے ہے۔

اس پر علما کا اتفاق ہے کہ غلام اور کافر پر حد قذف جاری نہیں ہوگی۔ گویا ان فقہا نے اُس شخص کو جس پر لعان واجب ہے۔ اُس آدمی کے مشابہ سمجھا ہے جس پر حد قذف واجب ہے اس لئے کہ لعان کا مقصود انکار نسب کے ساتھ حد سے بچنا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ کی حدیث سے استدلال کیا ہو کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا

لَا لِعَانَ بَيْنَ أَرْبَعَةٍ العَبْدَيْنِ والكَافِرَيْنِ۔

(چار افراد کے درمیان لعان نہیں ہے یعنی دونوں غلام ہوں یا دونوں کافر ہوں۔)

جمہور فقہا سمجھتے ہیں کہ یہ ایک طرح کی قسم ہے اگر چہ اسے شہادت کہا گیا ہے کیوں کہ ایک شخص خود اپنے معاملہ میں گواہی نہیں دے سکتا۔ شہادت کی تعبیر قسم کی ذریعہ کی مثال قرآن پاک کی یہ آیات ہیں:

إِذَا جَآءَكَ الْمُنَافِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ (المنافقون: ١)

(اے نبی جب منافق تمہارے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ یقیناً اللہ کے رسول ہیں)

آگے فرمایا:

إِتَّخَذُوْا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً (المنافقون: ٢)

(انہوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا رکھا ہے)

اندھے شخص کے لعان کے جائز ہونے پر علما متفق ہیں۔ گونگے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں، گونگے کا لعان درست ہے جبکہ اس کی بات سمجھ میں آتی ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں، وہ لعان نہیں کر سکتا کیوں کہ وہ اہل شہادت میں سے نہیں۔ علما کا اجماع ہے کہ شوہر کا عاقل و بالغ ہونا لعان کے لیے شرط ہے۔

تیسری فصل

لعان کی صفت

جمہور علما کے نزدیک لعان کی صفت قریباً یکساں ہے۔ اس مسئلہ میں ان کے درمیان کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے۔ یہ صفت ظاہر آیت کی منشا کے مطابق ہے کہ شوہر چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے اور یہ حمل مجھ سے نہیں ہے اور پانچویں بار کہے کہ اس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ جھوٹا ہے پھر عورت مرد کے برخلاف چار بار گواہی دے اور پانچویں بار غضب الٰہی کی دعوت دے۔

یہ تمام الفاظ متفق علیہ ہیں۔ علما کا اختلاف اس میں ہے کہ کیا لعنت کی جگہ غضب کا لفظ بولنا جائز ہے؟ گواہی دینے کی جگہ قسم کھانے کا لفظ استعمال ہو سکتا ہے؟ اللہ کے علاوہ دوسرے اسماء حسنیٰ کا لفظ بولا جا سکتا ہے؟

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ صرف منصوص الفاظ کا استعمال کرنا جائز ہے۔ اس میں اصل شہادتوں کی تعداد ہے۔ اس پر بھی علما کا اجماع ہے کہ لعان کی شرط صحت یہ ہے کہ یہ حاکم وقت کے حکم سے منعقد ہو۔

چوتھی فصل

لعان سے انکار یا رجوع کا حکم

اگر شوہر انکار کر دے تو جمہور کی رائے ہے کہ اس میں حد قذف لگا دی جائے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر حد نہ لگائی جائے بلکہ اس کو قید کر لیا جائے۔ جمہور کا استدلال درج ذیل آیت سے ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ (النور: ۴)

(اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں، اُن کو اسی کوڑے مارو اور اُن کی شہادت کبھی قبول نہ کرو۔)

یہ آیت عام ہے جس میں اجنبی اور شوہر سب شامل ہیں۔ لعان کو شوہر کے لیے شہادت کا درجہ دیا ہے اس لئے انکار کی صورت میں جبکہ گواہ موجود نہیں ہیں، شوہر کو تہمت کار کی جگہ رکھنا واجب ہے یعنی اُس پر حد لگائی جائے۔ ان کی دلیل وہ حدیث ابن عمرؓ بھی ہے جو عجلانی کے سلسلہ میں وارد ہے جس میں اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان موجود ہے۔

إِنْ قَتَلْتُ قُتِلْتُ وَإِنْ نَطَقْتُ جُلِدْتُ وَإِنْ سَكَتُّ سَكَتُّ عَلَىٰ غَيْظٍ

(اگر میں قتل کردوں تو مجھے قتل کر دیا جائے، اگر میں بولوں تو مجھے کوڑے لگائے جائیں اور اگر میں خاموش رہوں تو غصے
کے عالم میں خاموش رہوں)

فریق ثانی کا استدلال ہے کہ آیت لعان میں انکار کی کوئی سزا وارد نہیں ہوئی ہے۔ یہ سزا نص میں اضافہ ہے اور اضافہ ناسخ کا حکم رکھتا ہے۔ اور قیاس اور اخبار آحاد کے ذریعہ نسخ جائز نہیں ہے۔ یہ دلیل بھی ہے کہ اگر حد واجب ہو جائے تو لعان کا کوئی فائدہ نہ ہوگا اور حد کو ساقط کرنے میں اس کی کوئی تاثیر نہ ہوگی۔ بہر حال لعان تو ایک قسم ہے جس سے کسی اجنبی کی حد ساقط نہیں ہوگی۔ یہی معاملہ شوہر کا بھی ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ لعان ایک مخصوص قسم ہے اس لئے اس کا مخصوص حکم ہونا ضروری ہے۔ عورت کے بارے میں نص موجود ہے کہ قسم کھانے سے اس کی سزا ٹل سکتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ سزا کیا ہے جو قسم سے ٹل رہی ہے؟ لفظ عذاب سزا کے مشترک ہونے کی وجہ سے ہی انکار کی صورت میں واجب سزا کے بارے میں علما کا اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور جمہور نے اس پر حد قذف لگائی۔ یہ حد رجم ہے۔ اگر شوہر نے ہم بستری کر لی ہے اور عورت کے اندر محصنہ کی شرط موجود ہے ورنہ کوڑے کی سزا حد ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں، اگر عورت انکار کرے تو اسے گرفتار رکھنا واجب ہے تا آنکہ لعان پر آمادہ ہو جائے۔ ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے۔

لَایَحِلُّ دَمُ إمرئ مسُلم إلّا بإحُدیٰ ثَلاثٍ زناً بعْدَإحْصَانٍ أوْ کفْر" بَعْدَ إیَمانٍ أوقَتْلُ نَفْسٍ
بِغَیرِ نَفْسٍ

(کسی مسلمان کا خون صرف تین صورتوں میں حلال ہے شادی کے بعد زنا کرے، ایمان لانے کے بعد وہ کافر ہو جائے
یا ناحق کسی کا قتل کرے)

یہ دلیل بھی ہے کہ انکار لعان کی وجہ سے خون بہانا ایک ایسا حکم ہے جسے اصول بھی مسترد کرتے ہیں۔ جب بہت سے فقہا انکار کی صورت میں مال کا تاوان واجب کرتے تو بدرجۂ اولیٰ خون بہانا جائز نہ ہونا چاہئے۔ خون کا قاعدہ تو شریعت نے یہ مقرر کیا ہے کہ جان اسی وقت لی جائے جبکہ واضح دلیل ہو یا کھلا اعتراف ہو۔ محض ایک مشترکہ لفظ کی وجہ سے اس قاعدہ کی تخصیص نہیں کی جا سکتی۔ امام ابوحنیفہ اس مسئلہ میں حق سے سب سے زیادہ قریب ہیں۔ ابوالمعالی نے جو شافعی المسلک ہیں، اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی قوت استدلال کا اعتراف اپنی کتاب البرھان میں کیا ہے۔

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر وہ خود اپنے کو جھوٹا قرار دے دے تو اس پر حد لگائی جائے گی۔ اور اگر بچے کا انکار کیا ہے تو بچے کا نسب اسی سے ملحق ہوگا۔

لعان کے بعد زوجین کے درمیان تفریق کے وجوب پر اتفاق کرنے کے بعد علما کے درمیان اس میں اختلاف ہو گیا کہ کیا شوہر اپنی مرضی سے یا حاکم وقت کے حکم سے رجوع کر سکتا ہے؟

امام مالک، امام شافعی، امام احمد، ثوری، داؤد اور جمہور فقہا کہتے ہیں کہ لعان کے بعد زوجین کبھی باہم جمع نہیں ہو سکتے خواہ شوہر اپنے کو جھوٹا قرار دے دے۔

امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اگر شوہر اپنے کو جھوٹا قرار دے دے تو اس پر حد قذف جاری ہوگی اور دوسروں کی

Marfat.com

طرح وہ بھی پیام نکاح دے سکتا ہے۔ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس کی بیوی اسے لونا دی جائے گی۔

پہلے فریق کی دلیل حدیث رسول ہے کہ لاسبیل لک علیہا (اب تمہیں اس پر کوئی اختیار نہیں ہے) اور اس میں کوئی استثنا نہیں ہے بلکہ مطلقاً حرام قرار دیا ہے۔دوسرے فریق کی دلیل ہے کہ جب اس نے اپنے کو جھوٹا قرار دے دیا تو لعان کا حکم باطل ہو گیا اس لئے جس طرح لڑکا اس سے منسوب ہوگا اسی طرح عورت بھی اسے واپس مل جائے گی۔کیوں کہ تحریم واجب کرنے والا سبب یہ تھا کہ ان میں سے کسی کے صدق کا قطعی علم نہیں تھا۔جب یہ علم حاصل ہو گیا تو تحریم بھی رفع ہو گئی۔

پانچویں فصل

وہ احکام جو تکمیل لعان پر لازم آتے ہیں

لعان کے واجبات کے بارے میں متعدد مسائل میں علما کا اختلاف ہے جیسے

کیا تفریق واجب ہے اور اگر واجب ہے تو اس کا وقت کیا ہے؟

کیا خود لعان سے تفریق واجب ہوتی ہے یا حکم حاکم سے واجب ہوتی ہے؟

اور اگر تفریق واقع ہوگی تو اس کی صورت کیا ہوگی طلاق کی یا فسخ نکاح کی؟

جمہور کا مسلک ہے کہ لعان سے تفریق واقع ہو جاتی ہے کیوں کہ لعان کی تمام احادیث کے ذریعہ یہ بات عام ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے زوجین میں تفریق کرادی۔امام مالک سے ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ لعان کرنے والوں کے سلسلہ میں سنت یہی ہے آپ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ

لاسبیل لک علیہا

(اب تمہیں اس پر کوئی اختیار نہیں رہا۔)

عثمان البتی اور ایک بصری گروہ کی رائے ہے کہ لعان کے بعد تفریق ضروری نہیں ہے۔ان کا استدلال ہے کہ آیت لعان میں یہ حکم موجود نہیں ہے نہ احادیث میں اس کی صراحت ہے کیوں کہ حدیث ہے کہ شوہر نے نبی ﷺ کی موجودگی میں طلاق دی تھی اور آپ نے انکار نکیر نہیں کیا تھا۔یہ دلیل بھی ہے کہ لعان کا حکم حد قذف کو ساقط کرنے کے لیے ہے اس لئے ثبوت سے مشابہت قرار دے کر اسے حرام نہیں کیا جا سکتا۔

جمہور کی دلیل ہے کہ زوجین میں لعان کے بعد باہمی مقاطعہ، نفرت اور غیظ و غضب کا ظہور لازمی ہے اور حدود اللہ کی ایسی پامالی ہوتی ہے کہ اس کے بعد دونوں کا اجتماع محال ہو جاتا ہے۔زوجیت تو باہمی محبت اور جذبہ اخلاص پر استوار ہوتی ہے اور یہاں ان تمام اقدار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ان کی کم سے کم سزا باہمی تفریق ہے۔قصہ مختصر یہ کہ دونوں کے معاملات انتہائی درجہ تک خراب ہو چکے ہیں۔

تفریق کب واقع ہوگی؟ امام مالک، لیث اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ تفریق اسی وقت واقع ہوگی جبکہ دونوں لعان سے فارغ ہو جائیں۔امام شافعی کہتے ہیں کہ جب شوہر نے لعان مکمل کر لیا تو تفریق واقع ہوگی۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ حکم حاکم ہی سے تفریق واقع ہوگی۔امام احمد ثوری کی بھی یہی رائے ہے۔

Marfat.com

امام شافعی کے برخلاف امام مالک کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں ''اللہ کے رسول ﷺ نے دونوں لعان کرنے والوں میں تفریق کرادی اور فرمایا۔

حِسَابُکمُا علی اللہِ اَحَدُ کمُا کَاذِب'' لاَ سَبِیلَ لَکَ عَلَیھا

(تم دونوں کا حساب اللہ کے ذمہ ہے۔ تم میں سے ایک جھوٹا ہے۔ اب تمہیں بیوی پر کوئی اختیار نہیں ہے۔)

اور روایات میں یہی ثابت ہے کہ آپؐ نے تکمیل لعان کے بعد ہی تفریق کرائی۔

امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ لعان سے صرف عورت کی حد قذف ساقط ہوتی ہے۔ مرد کا لعان تو انکار نسب میں ہے اس لئے اگر تفریق میں لعان کی کوئی تاثیر ہے تو اسے طلاق کے مشابہ ہونا واجب ہے۔

امام ابوحنیفہ کے خلاف ان دونوں کی دلیل ہے کہ نبی ﷺ نے لعان واقع ہوتے ہی وقوع تفریق کی۔ دونوں کو جزدی، اس سے معلوم ہوا کہ لعان ہی تفریق کا سبب ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ زوجین میں تفریق حکم نبویؐ سے واقع ہوئی تھی جبکہ آپ نے فرمایا تھا کہ ''تجھے اُس پر کوئی اختیار نہیں'' آپ کا حکم وقوع تفریق کے لیے شرط تھی جس طرح کہ حکم نبوی صحت لعان کے لیے شرط تھی۔

لعان سے تفریق واقع ہونے اور نہ ہونے کا اختلاف اس وجہ سے ہے کہ زوجین میں تفریق کا نبوی فیصلہ حدیث مشہور میں بطور دلیل واضح نہیں ہے کیوں کہ اس کے مطابق نبیؐ کے تفریق کی خبر دینے سے پہلے شوہر نے پہل کر کے طلاق دے دی تھی۔ اس میں اصل یہ ہے کہ طلاق کے بغیر تفریق نہ ہو اور یہ کہ شریعت میں ابدی تحریم کا کوئی متفق علیہ حکم موجود نہیں ہے۔ جن فقہا نے اس اصول کو ترجیح دی ہے انہوں نے وجوب تفریق کی نفی کی ہے اور جنہوں نے اصول پر مفہوم کو ترجیح دی ہے انہوں نے وجوب تفریق کی حمایت کی ہے۔

حکم حاکم کے مشروط ہونے یا نہ ہونے کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کیا لعان اُن احکام میں سے ہے جن کی صحت کے لئے حکم حاکم لازم ہوتا ہے یا نہیں؟

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ یہ تفریق طلاق شمار ہوگی یا فسخ نکاح؟ تفریق کے قائل فقہا کا اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے فسخ قرار دیتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ طلاق بائن ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اس سے ابدی حرمت ثابت ہوتی ہے اس لئے یہ محرم خواتین کے مشابہ ہے۔ امام ابوحنیفہ نے نامرد کی تفریق پر قیاس فکر کے اسے طلاق کے مشابہ قرار دیا ہے جبکہ حکم حاکم سے یہ تفریق واقع ہوئی ہو۔

Marfat.com

کتاب الإحداد

شوہر کی موت کا سوگ منانا

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ شوہر کی موت کے بعد عدت کے دوران آزاد مسلمان بیویوں پر سوگ منانا (احداد) واجب ہے۔ البتہ حسن کا اس میں اختلاف ہے۔ بیوی کے سوا دوسری خواتین کے لئے مدت وفات کے سوا عرصے میں اور ممنوع وغیر ممنوع احکام کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔

امام مالک کے مطابق مسلمان، کتابیہ، کم سن اور بڑی تمام بیویوں پر سوگ واجب ہے۔ آقا کے انتقال پر لونڈی پر سوگ منانا امام مالک کے نزدیک واجب نہیں ہے خواہ وہ اُمّ ولد ہو یا نہ ہو۔ تمام فقہا کا یہی مسلک ہے۔ ابن نافع اور اشہب نے کتابیہ کے سلسلہ میں امام مالک کے مشہور قول کے برعکس رائے دی ہے اور اسے امام مالک سے بھی منسوب کیا گیا ہے۔ یہی امام شافعی کا بھی قول ہے یعنی وہ کتابیہ پر سوگ واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک کم سن اور کتابیہ پر سوگ کرنا واجب نہیں ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک شادی شدہ لونڈی پر سوگ واجب نہیں ہے۔ یہ قول امام ابوحنیفہ سے نقل کیا گیا ہے۔ علما کا یہی اختلاف ہے کہ کن خواتین پر سوگ واجب ہے اور کن پر نہیں۔

عدت کے تعلق سے اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ امام مالک کے نزدیک صرف عدت وفات میں سوگ ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ثوری کی رائے ہے کہ طلاق بائن سے واقع عدت میں سوگ واجب ہے۔ امام شافعی مطلقہ کے لیے سوگ کو بہتر تصور کرتے ہیں واجب نہیں۔

سوگ منانے والی کے لیے ممنوع اور جائز احکام کے تعلق سے تمام فقہا کہتے ہیں کہ ہر وہ زینت منع ہے جو مرد کے لیے باعث دعوت وکشش ہو جیسے زیوارت سرمہ لگانا (سوائے اس کے کہ اس میں زینت نہ ہو) سیاہ رنگ کے سوا دوسرے رنگین لباس پہننا سب ممنوع ہیں۔ سیاہ رنگ کے لباس کو امام مالک نے مکروہ نہیں کہا ہے۔ تمام فقہا بوقت ضرورت سرمہ کی اجازت دیتے ہیں۔ بعض فقہا نے اس میں عدم زینت کی شرط لگائی ہے اور بعض نے یہ شرط نہیں لگائی ہے۔ بعض نے رات میں سرمہ لگانے کی رخصت دی ہے، دن میں نہیں۔ قصہ مختصر یہ کہ سوگ میں کن چیزوں کی ممانعت ہے اس میں اقوال ملتے جلتے ہیں یعنی وہ تمام چیزیں ممنوع ہیں جو مردوں کے لیے باعث کشش ہوں۔

جمہور نے فی الجملہ سوگ کو واجب کہا ہے کیوں کہ یہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔ ایک حدیث زوجہ مطہرہ حضرت امّ سلمہؓ کی ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ اس نے کہا اے اللہ کے رسول میری بیٹی کا شوہر مر گیا ہے۔ اور اس کی دونوں آنکھوں میں آشوب ہے کیا وہ سرمہ لگا سکتی ہے؟ آپؐ نے فرمایا نہیں۔ اس نے دو تین بار سوال کیا اور ہر بار آپؐ کا جواب تھا نہیں، پھر آپؐ نے فرمایا:

إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ

(کل چار ماہ دس دن کی مدت ہی تو ہے جبکہ تم اس سے پہلے پورے سال تک مینگنیاں سر میں ڈالتی تھیں)

ابومحمد کہتے ہیں کہ اس حدیث کی روشنی میں سوگ منانا واجب ہے۔

حضرت امّ حبیبہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے خوشبو منگوائی اور چہرے پر لگائی پھر فرمایا۔ بخدا مجھے اس کی ضرورت نہ تھی مگر میں نے

Marfat.com

اللہ کے رسول ﷺ کو فرماتے سنا ہے کہ

لا یحلُّ لامرأۃ مؤمنۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحدّ علیٰ میّت فوق ثلاث لیال إلا علیٰ زوج أربعۃ أشہر وعشرا

(کسی مسلمان عورت کے لیے جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو یہ جائز نہیں ہے کہ کسی میت پر تین راتوں سے زیادہ سوگ منائے سوائے شوہر کے چار ماہ دس دن کے سوگ کے)

اس حدیث میں دلیل نہیں ہے کیوں کہ اس میں استثناء ہے جس سے ایجاب نہیں، اباحت ثابت ہوتی ہے۔ اس طرح حدیث زینت بنت جحش ؓ ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں: ممانعت کے بعد جب امر آئے تو اس میں متکلمین کے درمیان اختلاف ہے کہ وہ وجوب کا تقاضا کرتا ہے یا اباحت کا؟

کافر اور مسلمان کے درمیان تفریق کرنے والوں کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جن فقہا نے سوگ منانے کو عبادت کہا ہے انہوں نے کافر کے لیے اسے لازم نہیں کیا ہے اور جن فقہا کے نزدیک یہ ایک قابل فہم قدر ہے وہ یہ کہ مرد اس عورت کی طرف متوجہ نہ ہوں نہ عورت مردوں کی طرف متوجہ، انہوں نے کافرہ اور مسلمہ کو یکساں قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے عورتوں کی توجہ کو نہیں بلکہ مردوں کی توجہ کو قابل اعتبار مانا ہے انہوں نے کم سن اور بڑی عمر کی عورت کا فرق کیا ہے کیوں کہ کم سن لڑکیوں کی جانب مرد متوجہ نہیں ہوتے۔

صرف مسلمان خواتین پر سوگ کو واجب قرار دینے والوں کی دلیل یہ حدیث ہے

لا یحلُّ لامرأۃ مؤمنۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحدّ الأعلیٰ زوج

(جو عورت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لیے شوہر کے سوا کسی اور کے لیے سوگ منانا جائز نہیں ہے۔)

وہ کہتے ہیں کہ ایمان کی شرط کا مطلب یہ ہے کہ یہ عبادت ہے۔

آزاد عورت، لونڈی اور کتابیہ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تمام فقہا کے نزدیک عدت وفات میں دو چیزیں واجب ہیں: ایک سوگ منانا اور دوسری گھر سے باہر نہ نکلنا۔ مگر لونڈی کے لیے گھر سے نکلنا خدمت وغیرہ کے لیے جائز ہے اس لئے زینت کی ممانعت بھی اس سے ساقط رہے گی۔

مکاتبہ کے بارے میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ یہ آزاد عورت بھی سمجھی جا سکتی ہے اور لونڈی بھی۔

لونڈی سے جو ملک یمین میں ہو اور اُمّ ولد سے سوگ جمہور کے نزدیک ساقط ہے کیوں کہ مذکورہ حدیث کی دلیل خطاب سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کے جو دوسری خواتین ہیں، اُن پر سوگ منانا واجب نہیں ہے۔

جن فقہا نے مطلقہ پر سوگ کو واجب نہیں مانا ہے انہوں نے ظاہر حدیث پر عمل کیا ہے اور جن فقہا نے مطلقہ اور اُس خاتون کو یکساں قرار دیا ہے جس کا شوہر مر گیا ہو، انہوں نے معنوی یکسانیت کا اعتبار کیا ہے۔ کیونکہ احداد (سوگ) کے معنیٰ سے ظاہر ہے کہ اس کا مقصود عدت کے دوران مردوں اور عورتوں کو راغب ہونے سے روکنا ہے اور یہ سد باب کے طور پر نسب کی حفاظت کے لئے ہے۔ واللہ أعلم۔

کتاب الطلاق مکمل ہوئی الحمد للہ اس کے بعد کتاب البیوع ہے۔

Marfat.com

کتاب البیوع

مالی لین دین پر گفتگو پانچ موضوعوں پر مشتمل ہے:

پہلا موضوع۔ بیع کی انواع واقسام

دوسرا موضوع۔ ہرنوع کی شرائط صحت

تیسرا موضوع۔ شرائط فساد

چوتھا موضوع۔ صحیح بیع کے احکام

پانچواں موضوع۔ فاسد بیع کے احکام

ہم پہلے بیع کی مطلق انواع کا تذکرہ کریں گے پھر ہرنوع کی شرائط صحت وفساد کو موضوع گفتگو بنائیں گے اور اس کے بعد بیع صحیح کے احکام اور بیع فاسد کے احکام سے تعرض کریں گے۔ چونکہ بیع کے اسباب صحت وفساد وعام بھی ہیں اور خاص بھی یہی حال احکام صحت وفساد کا بھی ہے اس لئے فنی بحث کا تقاضا ہے کہ ہم ان چاروں اصناف کے مشترکہ امور پر بحث کریں یعنی اسباب صحت وفساد اور احکام صحت وفساد کے عام امور پر گفتگو ہو پھر بیع کے ان چاروں مباحث کے مخصوص اُمور بحث ہو اس طرح یہ مبحث چھ حصوں میں منقسم ہونے پر مجبور ہے:

پہلا حصہ بیع کی مطلق انواع

دوسرا حصہ بیع مطلق کے عام اسباب فساد (کیونکہ یہ اسباب صحت سے زیادہ معروف ہیں)

تیسرا حصہ بیع مطلق کے اسباب صحت

چوتھا حصہ بیع صحیح کے احکام (یعنی وہ احکام جو تمام بیع صحیح یا اکثر میں مشترک ہیں)

پانچواں حصہ بیع فاسد کے مشترکہ احکام

چھٹا حصہ ہرنوع کی صحیح اور فاسد بیع اور ان کے احکام

Marfat.com

پہلا حصہ: بیع کی مطلق انواع

ہر دو افراد کے درمیان طے ہونے والا معاملہ یا تو موجود کے بدلے موجود کی صورت میں ہوگا یا موجود کے بدلے موعود کی صورت میں ہوگا یا موعود کے بدلے موعود کی شکل ہوگا۔ بیع کی یہ تینوں صورتیں یا تو ادھار ہوں گی یا نقد ادائیگی ہوگی۔ پھر یا تو طرفین کی طرف سے نقد ادائیگی ہوگی یا طرفین ادھار کا معاملہ کریں گے یا ایک طرف سے ادھار ہوگا اور دوسری طرف سے نقد ادائیگی ہوگی۔ اس طرح بیع کی نو صورتیں ہو گئیں۔

طرفین سے ادھار کی صورت میں بیع کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے خواہ شے موجود ہو یا موعود ہو۔ کیوں کہ ادھار کے بدلے ادھار سے منع کیا گیا ہے۔ لین دین کی ان صورتوں کے ناموں کی حیثیت یہ ہے کہ بعض بیع کے نام عقد کی صفت حالت کی رعایت میں رکھے گئے ہیں اور بعض نام فروخت کردہ موجود چیز کی صفت کی رعایت میں رکھے گئے ہیں۔ اگر موجود کے بدلے موجود کا معاملہ ہے تو اس کی صورت یا تو قیمت کے بدلے قیمت کی ہوگی یا قیمت کے بدلے سامان قیمت کی ہوگی اگر قیمت کے بدلے قیمت کا معاملہ ہے تو اسے بیع صرف کہتے ہیں۔ اور اگر قیمت کے بدلے سامان قیمت کا معاملہ ہے تو اسے بیع مطلق کہتے ہیں یہی حال اُس بیع کا ہے جو سامان شرائط کے ساتھ سامان کے بدلے سامان کی صورت میں ہو۔ اگر موجود کا معاملہ موعود کے بدلے میں کیا جائے تو اسے بیع سلم کہتے ہیں اور اگر اختیار کا رفرما ہے تو اسے بیع خیار کہیں گے۔ مرابحہ کی صورت میں اسے بیع مرابحہ اور مزایدہ کی صورت میں اسے بیع مزایدہ کہتے ہیں۔

دوسرا حصہ: بیع مطلق کے عام اسباب فساد

اگر آپ اُن اسباب کا اعتبار کریں جن کی جہت سے شرع میں ممانعت وارد ہے یعنی فساد کے عام اسباب کا تو وہ چار ملیں گے:

۱۔ خود چیز کی حرمت

۲۔ ربا

۳۔ غرر (دھوکا)

۴۔ ربا اور غرر سے متعلق یا ان میں سے کسی ایک سے متعلق شرائط

یہ چاروں اسباب دراصل بیع فاسد کے لیے اصولی نوعیت کے ہیں کیوں کہ ان میں ممانعت خود بیع کی جہت سے ہے۔ بعض ممانعت کی صورتیں وہ ہیں جن میں کسی خارجی امر کی وجہ سے نہی وارد ہے جیسے ملاوٹ، ضرر رسان، وقت کا زیادہ اہم چیزوں میں استعمال، اور بعض اس لئے ممنوع ہیں کہ ان کی خرید و فروخت حرام ہے۔

اس دوسرے حصہ میں مختلف ابواب ہیں:

باب۔۱

بیع حرام

تین حرام بھی دو طرح کے ہیں: نجس اور غیر نجس۔ نجس اشیاء کی خرید و فروخت کے بارے میں اصل حدیث جابرؓ ہے جو صحیحین سے ثابت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

إنّ اللهَ ورسولَهُ حرّما بَيعَ الخمرِ والميتةِ والخنزيرِ والأصنامِ

(اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی خرید و فروخت حرام کر دی ہے۔)

کسی نے پوچھا، اے اللہ کے رسول، مردار کی چربی کے بارے میں کیا حکم ہے اس سے کشتیوں پر لیپن کی جاتی ہے اور مشعل بنائی جاتی ہے؟ آپ نے فرمایا:

لعنَ اللهُ اليهودَ حُرّمتِ الشحومُ عليهِم فباعوها وأكلوا أثمانَها

(یہودیوں پر اللہ کی لعنت ہو، ان پر چربی حرام کی گئی تو اسے انہوں نے بیچ دیا اور اس کی قیمت کھا گئے۔)

آپ نے شراب کے بارے میں فرمایا:

إنّ الّذي حرّمَ شربَها حرّمَ بيعَها

(جس نے شراب کو پینا حرام کیا اسی نے اس کو بیچنا حرام کیا ہے۔)

نجاست کی دونوں قسموں کی خرید و فروخت کے حرام ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے یعنی شراب (البتہ اس کے نجس ہونے میں ایک شاذ اختلاف بھی منقول ہے) اور مردار اپنے تمام اجزاء کے ساتھ جس میں زندگی کی صلاحیت ہو، اسی طرح خنزیر بھی اپنے تمام اجزاء کے ساتھ جن میں زندگی کی صلاحیت ہو، حرام ہے۔ خنزیر کے بالوں سے استفادہ کرنے میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم نے اسے جائز کہا ہے اور اصبغ نے منع کیا ہے۔

وہ نجاستیں جن کے استعمال کی ضرورت پڑ سکتی ہے جیسے لید اور گوبر وغیرہ تو مسلک مالکی میں ان کی خرید و فروخت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ بالکل منع ہے اور دوسرے قول کے مطابق یہ بالکل جائز ہے۔ تیسرے قول کے مطابق گوبر اور

پاخانہ میں فرق ہے گوبر کا استعمال جائز ہے مگر پاخانہ کا استعمال ممنوع ہے۔

ہاتھی دانت کے استعمال کے سلسلہ میں اختلاف ہے کیوں کہ ہاتھی کے نجس ہونے میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے اسے دانت مانا ہے انہوں نے اس پر مردار کا حکم لگایا ہے اور جنہوں نے اسے الٹی سینگ تسلیم کیا ہے انہوں نے اس پر سینگ کا حکم لگایا ہے۔ مسلک مالکی میں اس میں اختلاف ہے۔

وہ محرمات جو نجس نہیں ہیں یا جن کے نجس ہونے میں اختلاف ہے جیسے کتا اور بلا تو کتے کی تجارت کے سلسلہ میں اختلاف ہے امام شافعی کے ہاں کتے کی تجارت سرے سے جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اسے جائز مانتے ہیں۔ اصحاب مالک نے پالتو کتے اور عام کتے میں فرق کیا ہے جس علما کا اتفاق ہے کہ جس کتے کا پالنا جائز نہیں ہے، اسے فائدہ اٹھانے کے لیے یا اپنے پاس رکھنے کے لیے بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر کھانا مقصود ہو تو اس میں علما کا اختلاف ہے جن فقہا نے جانور کے کھانے کو جائز کہا ہے انہوں نے اسے بیچنے کو بھی جائز کہا ہے اور ابن حبیب کی روایت کے مطابق جن کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے، ان کے نزدیک اُسے بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ پالتو کتے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق حرام ہے اور دوسرے قول کے مطابق مکروہ ہے۔

اس سیاق میں امام شافعی کی دو دلیلیں ہیں، ایک دلیل وہ حدیث ہے جس میں نبی ﷺ نے کتے کی قیمت کو ممنوع قرار دیا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک کتا خنزیر کی طرح نجس العین ہے۔ ہم ان کا استدلال کتاب الطھارۃ مین نقل کر چکے ہیں۔

جن فقہا نے کتے کی خرید و فروخت کو جائز کہا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا کھانا حرام ہے مگر وہ طاہر ہے اس لئے دوسری طاہر چیزوں کی طرح کتے کی خرید و فروخت بھی جائز ہے۔ یہ استدلال بھی کتاب الطھارۃ میں گزر چکا ہے اور کتے کو حلال سمجھنے والوں کی دلیل کتاب الأطعمۃ میں گزر چکی ہے۔ جن حضرات نے تفریق کی ہے ان کی دلیل بھی یہی ہے کہ اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور اس سے استفادہ کرنا بھی مباح نہیں ہے سوائے اُس حدیث کے جن نے چرواہے کے کتے اور کھیتی کے کتے کو مستثنیٰ کیا ہے یا اس کی ہم معنیٰ دوسری حدیثیں متعدد غیر مشہور احادیث مروی ہیں جن میں اُن کتوں کو چھوڑ کر جن کو پالنے کی اجازت ہے، عام کتے کی قیمت کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

بلی کی قیمت لگانا ممنوع ہے اور ثابت ہے مگر جمہور فقہا اسے مباح قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ خود طاہر ہے اور اس سے استفادہ مباح ہے۔ کتے کے بارے میں اختلاف کا سبب دلیلوں کا متعارض ہونا ہے۔

اسی باب سے متعلق نجس تیل اور اس سے مشابہ چیزوں کی خرید و فروخت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جبکہ وہ اسے کھانے کی حرمت پر متفق ہیں۔ امام مالک کی رائے ہے کہ نجس تیل کی بیع جائز نہیں ہے۔ یہی امام شافعی کی بھی رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس کی بیع جائز ہے جبکہ اس کی وضاحت کر دی گئی ہو۔ ابن وہب مالکی بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔

نجس تیل کو حرام قرار دینے والوں کی دلیل اوپر کی حدیث جابرؓ ہے کہ آپ نے فتح مکہ کے دن نبی ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا

إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَا الخمرَ وَالميْتَةَ والخِنْزِيْرَ

(اللہ اور اس کے رسول نے شراب مردار اور خنزیر کو حرام کیا ہے)

اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک چیز میں متعدد منافع ہیں اور صرف ایک نفع کو حرام قرار دیا گیا ہے تو اس سے

Marfat.com

دوسرے منافع کی حرمت لازم نہیں آتی۔ جبکہ غیر حرام سے استفادہ کی ضرورت حرام سے استفادہ کی طرح ہو۔ اس اصول کی بنیاد پر شراب، مردار اور خنزیر اس سے خارج ہیں اور دوسرے ان سے تمام جانوروں کی اباحت جن کا کھانا حرام ہے۔ باقی رہی یعنی اگر ان میں کھانے کے علاوہ دوسرے منافع موجود ہیں اور ان کی فروخت ہوگئی ہے تو یہ جائز ہے۔ ان فقہا نے حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مشعل بنانے کے لیے نجس تیل کے استعمال کو جائز کہا ہے۔ امام مالک کے مسلک میں نجس تیل کی تجارت حرام ہونے کے باوجود اس سے مشعل اور صابن بنانا جائز ہے۔ امام شافعی نے بھی اس کی قیمت کو حرام قرار دیتے ہوئے اسے جائز کہا ہے۔ یہ سب ضعیف ہے۔ مسلک مالکی میں اس میں بھی اختلاف ہے کہ نجس تیل کو دھونے اور پکانے سے اس کی نجاست زائل ہو جاتی ہے یا نہیں؟ اس میں دو اقوال ہیں ایک جائز قرار دیتا ہے اور دوسرا قول ممنوع ٹھہراتا ہے۔ دونوں کی بنائے استدلال یہ ہے کہ تیل میں اگر نجاست کی آمیزش ہو جائے تو کیا وہ عین نجاست رہ جاتی ہے یا شبہ نجاست میں تبدیل ہو جاتی ہے؟ جو لوگ اسے شبہ نجاست تصور کرتے ہیں اُن کے نزدیک دھونے اور پکانے سے یہ ظاہر ہو جاتی ہے اور جو اسے نجاست عین سمجھتے ہیں ان کے نزدیک یہ دھونے اور پکانے سے پاک نہیں ہوتی۔

اس باب کا ایک مشہور اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر عورت کا دودھ نکال لیا جائے تو کیا اس کی بیع جائز ہے؟ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز تصور کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔ جائز کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ وہ دودھ ہے جس کا پینا جائز ہے اس لئے تمام جانوروں پر قیاس کرتے ہوئے اسے بیچنا بھی جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بچے کی ضرورت کی وجہ سے اسے حلال کیا گیا ہے ورنہ اصل میں وہ حرام ہے کیوں کہ ابن آدم کا گوشت حرام ہے۔ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ دودھ گوشت کا تابع ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان کا گوشت بھی نہیں کھایا جاتا اس لئے اس کا دودھ بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس کی اصل خنزیر اور گدھی کا دودھ ہے۔ اس باب میں علما کے اختلاف کا سبب مختلف قیاسات شبہ کا باہم متصادم ہونا ہے۔ اس باب میں فروعی مسائل بہت ہیں۔ ہم نے تو ہر باب کے مشہور مسائل ہی کا تذکرہ کیا ہے تاکہ یہ اصول کا کام دے سکے۔

Marfat.com

باب۔۲

بیع ربا

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ ربا دو چیزوں میں ہے: بیع میں، اور اس چیز میں جو ذمے میں مقرر ہوئی ہو، بیع یا سامان وغیرہ ذمہ میں۔ مقرر ربا کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم کے حرام ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ وہ جاہلیت کا سود ہے جس کی ممانعت وارد ہے۔ دور جاہلیت میں لوگ اضافہ کی بنیاد پر قرض لیتے تھے اور انہیں مہلت دی جاتی تھی۔ گویا وہ کہتے تھے کہ مجھے مہلت دو میں بڑھا کر واپس کر دوں گا۔ حجۃ الوداع کے موقعہ پر اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے اسی ربا کو مراد لیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا:

الاَوِاِنَّ رِبَاالجَاهِلِيَّةِ مَوضُوعٌ وَاَوَّلُ رِبًااَضَعُهُ رِبَاالعَبَّاسِ بُنِ عِبدِالمطلّبِ وَالثّانِي ضَعٌ وَتَعجّلُ

(سنو، جاہلیت کا سود ختم کیا جاتا ہے۔ میں سب سے پہلے عباس بن عبدالمطلب کا سود معاف کرتا ہوں دوسرے مرحلہ میں تم بھی اسے معاف کر دو اور فوری طور پر اسے ختم کرو۔)

یہ حدیث اختلافی ہے۔ ہم اس پر بعد میں گفتگو کریں گے۔

بیع میں ربا کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: نسیئہ (اُدھار) اور تفاضل (بڑھا کر دینا) البتہ ابن عباسؓ سے ربا فی التفاضل کا انکار مروی ہے کیوں کہ انہوں نے یہ حدیث روایت کی ہے:

لاَرِبَا اِلّافی النَّسِيئَةِ

(ربا صرف نسیئہ (ادھار) میں ہے۔)

جمہور فقہا دونوں اقسام کے قائل ہیں کیوں کہ یہ دونوں نبی ﷺ سے ثابت ہیں۔

ربا پر گفتگو چار فصلوں پر مشتمل ہے:

پہلی فصل۔ جن اشیاء میں تفاضل جائز نہیں نہ اُن میں اُدھار جائز ہے، نیز ان کی علت کی وضاحت

دوسری فصل۔ جن اشیاء میں تفاضل جائز ہے مگر اُدھار جائز نہیں ہے

تیسری فصل۔ جن اشیاء میں دونوں جائز ہیں

چوتھی فصل۔ وہ اشیاء جو ایک ہی صنف میں شمار ہوتی ہیں اور جو ایک صنف میں شمار نہیں ہوتیں

Marfat.com

پہلی فصل

وہ اشیاء جن میں تفاضل جائز ہے نہ نسیئہ

علما کا اتفاق ہے کہ حدیث عبادہ بن الصامتؓ میں جن اصناف کا تذکرہ ہے ان میں سے کسی میں تفاضل اور نسیئہ جائز نہیں ہے، البتہ اس میں حضرت ابن عباسؓ سے اختلاف منقول ہے۔ حدیث عبادہؓ میں ہے کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو کہتے سنا کہ آپؐ منع کر رہے تھے کہ ''سونے کی تجارت سونے سے، چاندی کی تجارت چاندی سے، گیہوں کی تجارت گیہوں سے، جو کی تجارت جو سے، نمک کی تجارت نمک سے کی جائے مگر یہ کہ وہ برابر برابر ہو اور موجود کے بدلے موجود ہو۔ جس نے بڑھایا یا اضافہ کا طلب گار ہوا وہ سود خور ہوا'' مذکور اشیاء میں سے کسی صنف میں اضافہ کر کے لین دین کی ممانعت کے سلسلے میں یہ حدیث نص ہے۔ ان اشیاء میں ادھار کا لین دین متعدد احادیث سے ممنوع ہے۔ ان میں مشہور ترین حدیث عمر بن الخطابؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ

(سونے کا سونے سے سودا سود ہو مگر یہ کہ وہ موجود ہو، گیہوں کا گیہوں سے سودا سود ہے مگر یہ کہ وہ موجود ہو، کھجور کا کھجور سے سودا سود ہے مگر یہ کہ وہ موجود ہو، جو کا جو سے سودا سود ہے، مگر یہ کہ وہ موجود ہو۔)

حدیث عبادہؓ میں ایک صنف میں تفاضل کو منع کیا گیا ہے اور اس میں ان میں سے دو اصناف میں اُدھار کی ممانعت بھی موجود ہے اور تفاضل کی اجازت بھی بعض صحیح روایات میں ہے کیوں کہ ان چھ اصناف میں تفاضل کی ممانعت کے بعد ان روایتوں میں یہ الفاظ بھی ہیں

وَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالْوَرِقِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ وَالْبُرَّ بِالشَّعِيرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ

(اور ہاتھ کے ہاتھ چاندی کے بدلے سونا بیچو جیسا چاہو، جو کے بدلے گیہوں ہاتھ کے ہاتھ بیچوں جیسا چاہو۔)

فقہا کے درمیان ان سب پر اتفاق ہے سوائے جو کہ بدلے گیہوں کے۔

ان چھ اصناف کے علاوہ بقیہ میں فقہا کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ جن میں اہل ظاہر بھی ہیں، کی رائے ہے کہ ان چھ اصناف کی ہر ہر صنف میں تفاضل ممنوع ہے ان کے علاوہ دوسری اصناف میں تفاضل ممنوع نہیں ہے۔ یہ گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ صرف ان چھ اصناف میں نسیئہ ممنوع ہے خواہ صنف ایک ہو یا مختلف یہ امر متفق علیہ ہے کہ صنف بدل جانے کے باوجود ان چھے میں نسیئہ ممنوع ہے البتہ ابن علیہ سے منقول ہے کہ اگر صنفین مختلف ہوں تو سونے چاندی کو چھوڑ کر اُن میں تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں۔ ان فقہا نے چھے اصناف سے متعلق ممانعت کو اس خاص کے باب میں رکھا ہے جس سے خاص ہی مراد ہے۔ جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ اس کا تعلق اس خاص کے باب سے ہے جس سے عام مراد ہوتا ہے۔ اس عام سے کیا مراد ہے؟ اس میں اختلاف ہے یعنی تفاضل کی علت اور نسیئہ کی ممانعت کا سبب مختلف فیہ ہے۔

مسلک مالکی کے ماہرین اس امر پر مجتمع ہیں کہ چاروں اصناف میں تفاضل کی ممانعت کا سبب قابل طعام اور قابل ذخیرہ کی ایک

Marfat.com

صنف ہے۔ایک قول کے مطابق قابل ذخیرہ کی ایک صنف سبب ہے اگر چہ وہ قابل طعام نہ ہو اور ان کے نزدیک ذخیرہ کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ اکثر میں ہو۔بعض اصحاب مالک کہتے ہیں کہ قابل ذخیرہ صنف میں سود ہے خواہ نادر ہی اس کا ذخیرہ ہوتا ہو۔سونے چاندی میں تفاضل کی ممانعت کی وجہ صنف واحد ہے اگر چہ دونوں قیمتوں کے لیے رأس المال اور قابل تلف اشیاء کے لیے قدر کی حیثیت رکھتے ہیں۔یہ علت اُن کے ہاں قاصرہ (محدود) کے نام سے معروف ہے کیوں کہ یہ صفت اُن کے نزدیک سونے چاندی کے سوا دوسری اصناف میں مفقود ہے۔

مالکیہ کے نزدیک چاروں منصوص اصناف میں نسیئہ کی ممانعت کی علت میں صفت کا ایک ہونا نہیں بلکہ ان کا قابل طعام اور قابل ذخیرہ ہونا ہے۔اس لئے اگر صفت بدل جائے تو ان کے نزدیک تفاضل جائز ہو جاتا ہے مگر نسیئہ جائز نہیں ہوتا۔قابل طعام اشیاء جو قابل ذخیرہ نہیں ہیں، اُن میں یعنی اُن میں سے صفت واحد میں تفاضل درست ہے مگر نسیئہ درست نہیں ہے۔تفاضل کے جواز کی وجہ اُن کا قابل ذخیرہ نہ ہونا ہے۔ایک قول ہے کہ صفت واحد میں تفاضل کی حرمت کے لیے قابل ذخیرہ ہونا شرط ہے۔ان میں نسیئہ کی ممانعت ان کا قابل طعام اور قابل ذخیرہ ہونا ہے۔ہم کہہ چکے ہیں کہ مطلق طور سے قابل طعام ہونا قابل طعام اشیاء میں نسیئہ کی ممانعت کی علت ہے۔

شوافع کے نزدیک ان چاروں اصناف میں تفاضل کی ممانعت کی علت صفت واحد کے ایک ہونے کے ساتھ اُس کا صرف قابل طعام ہونا ہے۔ان کے نزدیک نسیئہ کی علت صفت کا اعتبار کئے بغیر اس کا قابل طعام ہونا ہے جیسا کہ امام مالک کا قول ہے۔

احناف کے نزدیک چھے اصناف میں تفاضل کی ممانعت کی علت ایک ہے اور وہ ہے صنف کے ایک ہونے کے ساتھ پیمائش یا وزن اور سونے اور تانبے کو چھوڑ کر ان میں نسیئہ کی علت صفت کا مختلف ہونا ہے کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ سونے اور تانبے میں نسیئہ جائز ہے۔

سونے چاندی میں تفاضل اور نسیئہ کی علت کے بارے میں امام شافعی اور امام مالک متفق ہیں یعنی ان دونوں کا قیمتوں کے لیے رأس المال ہونا اور قابل تلف اشیاء کے لیے قدر ہونا، نسیئہ کے ممنوع ہونے کی علت ہے جبکہ صنف بدل جائے۔اگر دونوں صنف متفق ہوں تو تفاضل منع ہے۔احناف قابل وزن اشیاء میں ایک قدر کا اعتبار کرتے ہیں جس کا وزن راس آئے۔درہم دینار کے مخصوص احکام کتاب الصرف میں بیان ہوں گے یہاں مقصود ان اشیاء میں مطلق ربا کی علتوں کی وضاحت کرنا اور ہر فریق کے دلائل پیش کرنا ہے۔

ہمارا مدعا یہ ہے کہ جو فقہاء ربا کو ان چھے اصناف میں محدود مانتے ہیں وہ دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں: یا تو ان کا تعلق اُس گروہ سے ہے جو شریعت میں قیاس پر قیاس کی نفی کرتے ہیں یعنی الفاظ سے علتوں کے استنباط کو درست نہیں سمجھتے ہیں اور یہ ظاہریہ کا گروہ ہے؛ یا اُن کا تعلق اُس گروہ سے ہے جو قیاس شبہ کی تردید کرتے ہیں کیوں کہ مسائل مسکوتہ (جن میں شریعت خاموش ہے) کو مسائل منطوقہ (جن میں شریعت کی رائے موجود ہے) سے ملحق کرنے والوں نے قیاس علت کی بنا پر نہیں بلکہ قیاس شبہ کی بنا پر ایسا کیا ہے سوائے ابن الماجشون کے جنہوں نے اس میں مالیت کا اعتبار کیا ہے اور ربا کے ممنوع ہونے کی علت اموال کا احاطہ قرار دیا ہے۔قاضی ابوبکر الباقلانی کے نزدیک چونکہ قیاس شبہ ضعیف ہے اور ان کے نزدیک قیاس معنوی اس سے قوی ہے اس لئے اس مقام پر انہوں نے قیاس معنوی کا اعتبار کیا ہے کیوں کہ قیاس علت کے وہ موافق نہیں ہیں۔انہوں نے ان چاروں اصناف سے صرف منقّٰی کو ملحق کیا ہے کیوں کہ

Marfat.com

اسے وہ کھجور کے معنی میں لیتے ہیں۔

مسکوت کو منطوق سے ملحق کرنے والے یہ تمام فقہا قیاس شبہ کے استنباط کے لئے دلیلیں رکھتے ہیں:

شوافع اپنی علت شبہ کے اثبات میں کہتے ہیں کہ حکم جب کسی مشتق اسم سے متعلق ہو تو اس کا مطلب ہے کہ جس معنی سے وہ مشتق ہوا ہے وہی حکم کی علت ہے جیسے آیت

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدہ: ۳۸)

(اور چور، خواہ مرد ہو یا عورت، ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔)

میں حکم اس مشتق السارق (چور) سے متعلق ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ یہ سرقہ (چوری) کا حکم بیان ہوا ہے جب صورت حال یہ ہے تو حدیث سعید بن عبداللہؓ کی صراحت موجود ہے کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا:

الطَّعامُ بالطَّعامِ مَثلاً بمثلٍ

(طعام کے بدلے میں طعام ہے برابر برابر)

معلوم ہوا کہ یہ حکم طعم (قابل خوراک ہونا) سے متعلق ہے۔

مالکیہ نے قابل طعام ہونے پر یا تو ایک اور صفت (قابل ذخیرہ ہونا) کا اضافہ کیا ہے جیسا کہ کتاب المؤطا میں درج ہے یا دو صفتوں کا اضافہ کیا ہے یعنی قابل ذخیرہ ہونا اور آگ پر پکا کر خوراک بنانا جیسا کہ بغدادی مالکیہ کا قول مختار یہی ہے۔ اس علت کے استنباط میں انہوں نے دلیل یہ دی ہے کہ اگر مقصود صرف طعم ہوتا تو ان چاروں اصناف میں سے کسی ایک صنف کے بارے میں نص کی صراحت کافی ہوتی مگر جب متعدد اصناف کا تذکرہ ہوا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر صنف کے ذکر کا مقصد اس کے مفہوم کی جانب اشارہ کرنا ہے اور یہ ساری اصناف دونوں صفات پر حاوی ہیں۔ گیہوں اور جو کا ذکر قابل ذخیرہ غلوں کی اصناف کے طور پر ہے اور کھجور سے تمام قابل ذخیرہ اور لذیذ اصناف جیسے شکر، شہد، منقیٰ وغیرہ کو مراد لیا ہے۔ نمک سے وہ تمام مصالحے مراد ہو گئے جو قابل ذخیرہ ہوں۔ ان حضرات کا استدلال یہ بھی ہے کہ چونکہ ربا کی حرمت کا مقصد یہ ہے کہ لوگ ایک دوسرے کا مال غبن نہ کریں اور ان کی دولت کا تحفظ ہو اس لئے اسے تمام معاشی معاملات اور کھانے کی اشیاء میں اصول کی حیثیت ہونی چاہئے۔

احناف کی دلیل قابل وزن و پیمائش کا اعتبار کرنے میں یہ ہے کہ چونکہ ﷺ نے ایک صنف اور ایک مقدار کو حلال کیا ہے اور حدیث ابوسعیدؓ وغیرہ میں عامل خیبر کو ہدایات دیتے ہوئے ایک صنف اور مختلف مقدار کو حرام قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے:

إلا كيلاً بكيلٍ يدًا بيدٍ

(اسی طرح وہ چیزیں ہیں جن کی پیمائش کی جاتی ہے اور وزن کیا جاتا ہے۔)

بعض روایتوں میں وكذالك المكيال والميزان کے الفاظ ہیں۔ اگر یہ حدیثیں صحیح ہوتیں تو یہ نص ہوتیں مگر جب معنوی پہلو پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی دریافت کردہ علت سب سے معقول اور مناسب ہے کیوں کہ شریعت سے واضح ہوتا ہے کہ ربا کو حرام کرنے کی وجہ اس میں دھوکا اور غبن کا کثیر اندیشہ ہے اور معاملات میں عدل وانصاف اسی وقت ہوتا ہے جب مساوات ملحوظ ہو اسی لئے جب مختلف اشیاء میں مساوات کا ادراک مشکل ہو گیا تو ان کی قیمت اور قدر متعین کرنے

Marfat.com

کے لیے درہم و دینار کو متعین کیا چونکہ نا قابل وزن و پیمائش اشیاء کو مزاج میں بڑا اختلاف ہے اور ان میں عدل تناسب کے حساب سے ہوتا ہے یعنی ایک شے کی قیمت کا اس کا اس کی جنس سے تناسب وہی ہو جو دوسری شَے کی قیمت کا اس کی جنس سے تناسب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ عدل کا تقاضا ہے کہ اگر کوئی شخص کپڑوں کے عوض گھوڑا بیچ رہا ہے تو اس گھوڑے کی قیمت کا تناسب گھوڑوں کے مقابلہ میں وہی ہو جو اس کپڑے کی قیمت کا دوسرے کپڑوں سے تناسب ہے۔ اگر گھوڑے کی قیمت پچاس ہے تو ان کپڑوں کی قیمت بھی پچاس ہونی چاہئے اور مثال کے طور پر اس قدر کا مساوی دس کپڑے ہوں اس لئے ان اشیاء کی تعداد اور مقدار میں کافی فرق تفاوت واقع ہونے کی وجہ سے معاملات میں عدل ضروری ہے یعنی ایک گھوڑے کا معادلہ بطور مثال دس کپڑے ہوں۔ جو اشیاء قابل وزن و پیمائش ہیں ان میں بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا اور ان کے منافع بھی باہم ملتے جلتے ہیں اور جس شخص کے پاس اس طرح کی کوئی صنف ہے وہ اسے بدل کر بعینہ وہی صنف دوسرے سے لینے کی کوئی سخت ضرورت محسوس نہیں کرتا الّا یہ کہ وہ اسراف کرنا چاہے، اس لئے ان اصناف میں عدل کا تقاضا ہے کہ وزن یا پیمائش میں مساوات ہو کیونکہ ان کے فوائد بہت مختلف نہیں ہیں۔ یہ مسئلہ بھی قابل غور ہے کہ ان اصناف میں تفاضل کی ممانعت کا تقاضا ہے کہ ان میں تعامل نہ ہو کیونکہ ان کے منافع مختلف نہیں ہیں تعامل کی مجبوری تو مختلف منافع میں درپیش آتی ہے اس طرح ان قابل وزن و پیمائش اصناف میں تفاضل کی ممانعت کی دو علتیں ہیں: ایک عدل کی موجودگی اور دوسری تعامل کی ممانعت کیوں کہ ان میں باہمی معاملہ اسراف میں آئے گا۔

درہم و دینار میں ممانعت کی علت واضح ہے کیوں کہ بذات خود ان سے فائدہ اٹھانا مقصود نہیں ہے بلکہ ان کے ذریعہ اشیاء ضروریہ کی قیمت اور قدر متعین کرنا ہے۔ امام مالک نے سعید بن المسیبؒ سے روایت کی ہے کہ وہ ان اصناف میں ربا کی علت وزن اور طعم کو قرار دیتے تھے یہ ایک اچھا مفہوم ہے کیوں کہ طعم ناگزیر ہے لوگوں کی خوراک میں اس کا امکان ہے کہ قوت اور روزی میں غبن اور اسراف سے جو تحفظ حاصل ہے وہ دوسری چیزوں میں بدرجہ اولیٰ حاصل ہو۔ بعض تابعین سے روایت ہے کہ انہوں نے ربا میں اُن اجناس کا اعتبار کیا ہے جن میں زکوۃ واجب ہے اور بعض تابعین سے مطلق استفادہ یعنی مالیت مروی ہے اور یہ ابن الماجشون کا مسلک ہے۔

دوسری فصل

جن اشیاء میں تفاضل جائز ہے نسیئہ جائز نہیں ہے

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ربا والی اصناف میں نسیئہ کی ممانعت کی وجہ طعم ہے اور جو دوسری اصناف ہیں اور قابل طعام نہیں ہیں، ان میں نسیئہ کی ممانعت کی علت امام مالک کے نزدیک صنف واحد ہے جس کے منافع ایک ہوں اور اس میں تفاضل بھی ہو۔ امام شافعی کے نزدیک ربا والی اشیاء کے علاوہ میں نسیئہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نسیئہ کی ممانعت کی علت ربا والی اشیاء میں کیل اور وزن ہے اور دوسری اصناف میں صنف واحد ہے خواہ تفاضل ہو یا نہ ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک سے جو روایت نقل کی ہے اس کے مطابق وہ ان میں نسیئہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس کا تعلق ان کے نزدیک اس سامان سے ہے جو منفعت کا ذریعہ ہوتا ہے۔

تیسری فصل

جن اشیاء میں تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں

تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں جبکہ صنف امام شافعی کے نزدیک ربا والی نہ ہو اور امام مالک کے نزدیک شرط یہ ہے کہ دو ربا والی نہ ہو اور ہم مثل صنف واحد نہ ہو اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق محض صنف واحد نہ ہو۔ امام مالک ربا والی اصناف میں تفاضل اور غیر ربا والی اصناف میں نسیئہ کو ممنوع قرار دینے میں منافع کے اتفاق و اختلاف کو معتبر مانتے ہیں۔ اگر منافع مختلف ہوں تو انہیں دو صنف مانتے ہیں خواہ نام ایک ہو۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نام کا اعتبار کرتے ہیں اگرچہ امام شافعی کے نزدیک صنف صرف ربا والی اشیاء میں معتبر ہے یعنی اس میں تفاضل ممنوع ہے۔ ان کے نزدیک یہ سرے سے نسیئہ کی علت نہیں ہے۔ ان تینوں فصلوں میں فقہائے ثلاثہ کے مذاہب کا خلاصہ یہی ہے۔

جن اشیاء میں نسیئہ جائز نہیں ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس میں تفاضل بھی جائز نہیں ہے۔ اس کا ذکر ہو چکا ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں تفاضل جائز ہے۔

جن اشیاء میں تفاضل جائز نہیں ہے ان میں نسیئہ کے ممنوع ہونے کی وجہ امام مالک کے نزدیک طعم ہے۔ امام شافعی صرف طعم کو موثر مانتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کیل و وزن کی قابل طعام اشیاء ہیں۔ اگر طعم کے ساتھ صنف کا متفق ہونا بھی شامل ہو جائے تو امام شافعی کے نزدیک تفاضل حرام ہو جاتا ہے اور اگر قابل ذخیرہ ہونے کا تیسرا وصف شامل ہو جائے تو امام مالک کے نزدیک تفاضل حرام ہو جاتا ہے اور اگر صنف بدل جائے تو تفاضل جائز اور نسیئہ حرام ہے۔

امام مالک کے نزدیک جن اشیاء میں تفاضل حرام نہیں اُن کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ قابل طعام ۲۔ نا قابل طعام۔ قابل طعام میں نسیئہ امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے اور ممانعت کی علت طعم ہے۔ نا قابل طعام میں ان کے نزدیک نسیئہ جائز نہیں ہے جبکہ منافع متفق ہوا اور تفاضل موجود ہو۔ ان کے نزدیک ایک بکری کو دو بکری کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے اِلّا یہ کہ ایک بکری دودھ والی ہو اور دوسری گوشت کھانے کے لائق ہو۔ یہ اس کا مشہور قول ہے۔ ایک قول کے مطابق تفاضل کا نہیں بلکہ منافع کے ایک ہونے کا اعتبار ہوگا اس لئے ایک دودھاری بکری کو دوسری دودھاری بکری کے عوض ایک مدت کے لیے بیچنا جائز نہیں ہے۔ اگر منفعت میں اختلاف ہو تو ان کے نزدیک تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں اگرچہ صنف ایک ہو۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ منفعت ایک ہونے کے ساتھ نام بھی ایک ہو۔ مشہور قول یہی ہے کہ یہ معتبر نہیں ہے مگر اس کے معتبر ہونے کا قول بھی درج ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اُن چیزوں کے سوا جن میں تفاضل جائز نہیں ہے، دوسری اشیاء میں نسیئہ کی ممانعت میں قابل اعتبار صنف کا متفق ہونا ہے خواہ منفعت ایک ہو یا مختلف، اُن کے نزدیک ایک بکری کو دو بکریوں کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے اگرچہ منفعت مختلف ہو۔

امام شافعی کے نزدیک جن اشیاء میں صنف واحد میں تفاضل جائز نہیں ہے اُن میں نسیئہ جائز ہے۔ وہ ایک بکری کی تجارت

Marfat.com

دو بکریوں کے عوض خواہ ادھار ہو یا نقد، جائز مانتے ہیں۔ ان کی دلیل حدیث عمرو بن العاصؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں ہدایت کی کہ وہ صدقہ میں دو اونٹنیوں کی جگہ ایک اونٹ لے سکتے ہیں۔'' فقہا کہتے ہیں کہ یہاں نسیئہ کے ساتھ جنس واحد میں تفاضل مراد ہے۔

احناف نے حدیث الحسن بواسطہ سمرہؓ سے استدلال کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے حیوان کے عوض حیوان بیچنا ممنوع قرار دیا ہے''۔ یہ کہتے ہیں کہ یہاں نسیئہ میں صنف کا ایک ہونا مراد ہے۔

امام مالک کے نزدیک اغراض و منافع کی وحدت میں نسیئہ ممنوع ہونے کی وجہ سد باب کرنا ہے۔ اس میں فائدہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ ایسے سامان سے متعلق ہو نفع آور ہو اور یہ حرام ہے۔ ان سے ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ خود ایک اصول ہے۔ کوفہ کے فقہا سے منقول ہے کہ ادھار میں حیوان کے عوض حیوان بیچنا جائز نہیں ہے خواہ جنس ایک ہو یا مختلف جیسا کہ حدیث سمرہؓ کے ظاہر کا تقاضا ہے۔ گویا امام شافعی نے حدیث عمرو بن العاص کو ترجیح دی ہے اور احناف نے حدیث سمرہؓ کو، مگر تاویل کے ساتھ ترجیح دی ہے کیوں کہ بظاہر اس حدیث کی منشاء یہ ہے کہ اُدھار حیوان کے بدلے حیوان بیچنا جائز نہ ہو خواہ جنس ایک ہو یا مختلف۔ امام مالک نے گویا جمع کا مسلک اختیار کیا ہے۔ انہوں نے حدیث سمرہؓ کو اغراض و منافع کے اتفاق پر محمول کیا ہے اور حدیث عمرو بن العاصؓ کو منفعت کے اختلاف پر محمول کیا ہے اور حسن کا سمرہؓ سے سماع حدیث اختلافی ہے مگر امام ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ امام مالک کے حق میں وہ حدیث ہے جس کی روایت امام ترمذی نے جابرؓ سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الحَیوانُ إثنانِ بوَاحدٍ لایَصلحُ النّساءُ ولاَ بأسَ بِهٖ یَدًابِیَدٍ

(دو حیوان کے بدلے ایک حیوان میں ادھار نہیں ہے اور ہاتھ کے ہاتھ اس سودے میں کوئی حرج نہیں)

ابن المنذر کہتے ہیں کہ ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے دو سیاہ غلاموں کے بدلے ایک غلام خریدا اور سات سروں کے بدلے ایک کنیز خریدی'' اس حدیث کی بنیاد پر حیوان کے بدلے حیوان کی تجارت خود اصول بن سکتی ہے سد باب کی فہرست میں اسے شامل کرنا ضروری ہے۔

جن چیزوں کی ادھار تجارت جائز نہیں ہے اُن کے بارے میں یہ امر اختلافی ہے کہ تمام ربا والی اشیاء میں جدا ہونے سے پہلے مجلس میں قبضہ کرنے کی شرط ہے یا نہیں جبکہ مصارمہ (مبادلہ) میں اس کے مشروط ہونے پر سب کا اتفاق ہے کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے:

لاتَبیعُوا منِهَا غَائِبًا بِنَاجزٍ

(غائب کو نقد کے بدلے میں مت بیچو)

جن فقہا نے اس میں مجلس میں قبضہ کرنے کی شرط رکھی ہے انہوں نے اسے مبادلہ سے تشبیہ دی ہے اور جن فقہا نے اس شرط کو تسلیم نہیں کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ جدا ہونے سے پہلے قابض ہونے کی شرط بیع میں نہیں ہے اِلّا یہ کہ دلیل موجود ہو۔ چونکہ مبادلہ پر دلیل موجود ہے اس لئے ربا والی تمام اشیاء اصل پر باقی رہیں گی۔

Marfat.com

چوتھی فصل

صنف واحد کی پہچان

اس باب کے مختلف مسائل میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ صنف واحد میں کون کون سی چیزیں شامل ہیں اور کون کون سی چیزیں شامل نہیں ہیں کیوں کہ صنف واحد ہی تفاضل میں موثر ہے۔ ہم یہاں مشہور مسائل ہی کا تذکرہ کریں گے۔ اسی طرح صنف واحد کی صفات میں بھی اختلاف ہے، کیا یہ شرط ہے کہ کچے اور پکے کا فرق نہ ہو نہ خشک و تر میں تفاوت ہو؟

"گیہوں اور جو کو ایک گروہ نے ایک ہی صنف میں شمار کیا ہے، دوسرے لوگوں نے انہیں دو صنفوں میں رکھا ہے۔ پہلا قول امام مالک اور اوزاعی کا ہے۔ امام مالک نے الموطا میں اسے سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے۔ دوسرا قول امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا ہے۔ ان دونوں کی دلیلیں سماعی بھی ہیں، اور قیاس بھی سماعی دلیل یہ حدیث ہے

لاتبیعوا البر بالبر و الشعیر بالشعیر الا مثلا بمثل

(گیہوں کی گیہوں سے اور جو کو جو سے نہ بیچو مگر برابر برابر)

حدیث میں دونوں کو دو صنف قرار دیا گیا ہے۔ حدیث عبادہ بن الصامتؓ کے بعض طرق میں الفاظ یہ وارد ہیں

وبیعوا الذھب بالفضۃ کیف شئتم و البر بالشعیر کیف شئتم و الملح بالتمر کیف شئتم یدا بید

(سونے کو چاندی سے گیہوں جو سے نمک کو کھجور سے جس طرح چاہو ہاتھ کے ہاتھ بیچو۔)

اس کا تذکرہ عبدالرزاق نے اور وکیع نے ثوری سے نقل کرتے ہوئے کیا ہے۔ امام ترمذی نے اس اضافہ کو صحیح قرار دیا ہے۔

قیاسی دلیل یہ ہے کہ گیہوں اور جو دو چیزیں ہیں جن کے نام بھی مختلف ہیں اور فوائد بھی اس لیے چاندی، سونا اور نام و فائدہ میں مختلف دوسری چیزوں کی طرح انہیں بھی دو صنف ہونا چاہئے۔

امام مالک کی دلیل اسلاف مدینہ کا عمل ہے۔ اصحاب مالک نے بھی سماع اور قیاس دونوں کا سہارا لیا ہے۔ سماعی دلیل یہ حدیث ہے

الطعام بالطعام مثلا بمثل

(طعام کے بدلے طعام ہے برابر برابر)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ لفظ طعام میں گیہوں اور جو دونوں شامل ہیں۔ یہ ضعیف ہے کیوں کہ یہ ایک عام حدیث ہے جس کی تفسیر صحیح احادیث سے ہوتی ہے قیاس یہ ہے کہ انہوں نے دونوں کے بہت سے متفقہ اور یکساں فوائد گنائے ہیں اور جب منافع یکساں ہوں تو ان میں تفاضل متفقہ طور پر جائز نہیں ہے امام مالک کے نزدیک سلت (بغیر چھلکے کا جو) اور جو ایک ہی صنف ہیں۔ البتہ پکانے والے دانوں کو (جیسے چنا مسور وغیرہ) انہوں نے زکوٰۃ کی ایک صنف قرار دیا ہے ان کی تجارت کے سلسلہ میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت کے مطابق دانے ایک ہی صنف ہیں اور دوسری روایت کے مطابق یہ مختلف اصناف ہیں۔

اختلاف کا سبب ان میں منافع کا اتفاق و اختلاف ہے جن کے نزدیک منفعت کا اتفاق غالب ہے وہ اسے ایک صنف مانتے ہیں

Marfat.com

اور جن کے ہاں منافع کا اختلاف غالب ہے اُن کے نزدیک دو یا مختلف اصناف ہیں۔ چاول، جوار اور باجرہ کا امام مالک ایک ہی صنف مانتے ہیں۔

پہلا مسئلہ: گوشت میں صنف واحد

فقہا نے گوشت کی صنف واحد جس میں تفاضل جائز نہیں ہے، کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔

امام مالک کے نزدیک گوشت کی تین اصناف ہیں: چوپایوں کا گوشت، پانی والی جانوروں کا گوشت، پرندوں کا گوشت یہ تینوں اصناف مختلف ہیں ان میں تفاضل جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی بہت سی انواع ہیں اور بعینہ ایک نوع کو چھوڑ کر ان میں تفاضل جائز ہے۔ امام شافعی کے دو اقوال ملتے ہیں۔ ایک قول امام ابوحنیفہ کی تائید میں ہے اور دوسرے قول کے مطابق سب ایک ہی صنف ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک گائے کے بدلے بکری کا گوشت بڑھا کر لینا جائز ہے۔ امام مالک اسے جائز نہیں مانتے۔ امام شافعی بکری کے گوشت کے بدلے پرندہ کا گوشت بڑھا کر لینا روا نہیں سمجھتے جبکہ امام مالک کے نزدیک یہ درست ہے۔

امام شافعی کی دلیل حدیث الطَّعامُ بالطَّعامِ مثلاً بمثلٍ ہے اور یہ قیاس بھی کہ اس سے زندگی جب رخصت ہوگئی تو وہ صفات بھی زائل ہوگئیں جن کی وجہ سے صنف مختلف ہوگئی تھی اور اس پر گوشت کے ایک ہی لفظ کا اطلاق ہوگیا۔ مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مختلف اجناس ہیں اس لیے ان کا گوشت بھی مختلف ہوگا۔ احناف اس کی ایک جنس میں موجود اختلاف کا اعتبار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حیوان میں موجود انواع کے درمیان جنس واحد میں جو اختلاف ہے وہ معتبر ہے گویا آپ نے یہ کہا کہ پرندہ ہی اس اختلاف کا پیمانہ جو کھجور، گیہوں اور جو کے درمیان ہے۔ مختصر یہ کہ ہر گروہ اس کا مدعی ہے کہ منصوص اشیاء کے درمیان اختلاف کی میزان ہی گوشت میں بھی کارفرما ہے۔ احناف معنوی اعتبار سے قوی تر ہیں کیوں کہ تفاضل کی حرمت اسی وقت ہے جبکہ منفعت ایک ہو۔

دوسرا مسئلہ: مردہ کے بدلے حیوان کی تجارت

اس مسئلہ میں تین اقوال کے مطابق علما کا اختلاف ہے:

ایک قول کے مطابق یہ تجارت سرے سے جائز نہیں ہے۔ یہ امام شافعی اور لیث کی رائے ہے۔

دوسرا قول ہے کہ یہ اُن مختلف اجناس میں جائز ہے جن میں تفاضل درست ہے اور متفقہ اجناس میں جو رباوالی ہیں، یہ تجارت جائز نہیں ہے کیوں کہ اس میں تفاضل کی جہت سے لاعلمی پائی جاتی ہے۔ یہ اُن جانوروں میں ہے جن کو کھانا مقصود ہے اور یہ امام مالک کا قول ہے چنانچہ ذبح کردہ بکری کی تجارت اُس بکری کے عوض جائز نہیں ہے جسے کھانا مقصود ہو اور یہ ان کے نزدیک اُس جانور میں ہے جو کھایا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ زندہ جانور کی تجارت کو زندہ جانور کے بدلے جائز نہیں مانتے۔ اگر ان میں سے کسی کو کھانا مقصود ہے۔ ان کے نزدیک یہ ممانعت رباادر مزابنہ (درخت پر پھل بیچنا) کے باب سے ہے۔

تیسرا قول ہے کہ بالکل جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب کے اصول اور حضرت سعید بن المسیب کی مرسل حدیث کے درمیان تعارض ہے۔ امام مالک نے

Marfat.com

زید بن اسلم سے انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے حیوان کی تجارت گوشت کے عوض ممنوع قرار دی ہے۔ جن فقہا نے نزدیک تحریم کو واجب کرنے والے اصول تجارت اور اس حدیث کے درمیان تعارض کوئی عیب نہیں ہے انہوں نے اس حدیث پر عمل کیا ہے اور جن فقہا نے اس تعارض کو اہمیت دی ہے اُن پر دو صورتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا واجب تھا: یا تو وہ حدیث کو غالب مانتے اور اسے ایک اصول مستزاد کے طور پر تسلیم کرتے یا اصول سے تعارض کی وجہ سے اسے رد کر دیتے۔ امام شافعی نے حدیث کو غالب مانا ہے اور امام ابوحنیفہ نے اصول کو۔ امام مالک نے اسے اپنے اصول بیع کی طرف لوٹایا ہے اور اس کی تجارت کو ربا کے باب میں شمار کیا ہے یعنی ربا والی چیز کی تجارت اس کے اصل کے عوض جیسے زیتون کی تجارت کے بدلے تیل کی تجارت۔ اس اصول پر گفتگو آئندہ ہوگی۔ اسی کو فقہا نے مزابنہ کہا ہے اور یہ ایک جہت سے ربا میں اور دوسری جہت سے غرر میں داخل ہے۔ یہ غرر اور ربا کی جہت سے ربا والی اشیاء میں ممنوع ہے اور غیر ربا والی اشیاء میں صرف اُس غرر کی جہت سے ممنوع ہے جس کا سبب اصل سے خارج شے سے لاعلمی ہے۔

تیسرا مسئلہ: گیہوں کے بدلے آٹے کی تجارت

گیہوں کے بدلے آٹے کی برابر برابر خرید و فروخت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کا مشہور ترین قول جواز کا ہے یہ کتاب الموطا میں منقول ہے۔ ان کی ایک روایت عدم جواز کی ہے یہ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور اصحاب مالک میں سے ابن الماجشون کی رائے ہے بعض اصحاب مالک کہتے ہیں کہ امام مالک کے قول میں یہ کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ممنوع ہونے کی روایت اُس وقت کی ہے جبکہ مثل کا اعتبار پیمائش سے ہو کیوں کہ گیہوں جب آٹا بن جاتا ہے تو اس کی پیمائش بدل جاتی ہے۔ اور جواز کی روایت اُس وقت کی ہے جب وزن کا اعتبار کیا جائے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ایک چیز کی پیمائش ہوتی ہے اور دوسری وزن کی جاتی ہے۔ امام مالک کے نزدیک پیمائش یا وزن میں سے جس کا چلن ہو اس کا اعتبار ہوگا اور جو پیمائش اور وزن سے باہر کی چیزیں ہیں ان میں عدد معتبر ہوگا۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ اس میں صنعت شامل ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ یعنی جس میں اصلاً ربا ممنوع ہے اس میں صنعت کا دخل ہو جائے جیسے روٹی کے بدلے روٹی کی بیع، امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس تجارت میں کوئی حرج نہیں ہے خواہ مثل ہو یا تفاضل کے ساتھ ہو کیوں کہ صنعت کی بنا پر یہ اس جنس کے دائرہ سے باہر ہو گئی جس میں ربا ممنوع ہے۔ امام شافعی کے نزدیک تفاضل تو کجا مثل کی تجارت بھی جائز نہیں ہے کیوں کہ صنعت نے اسے یکسر بدل کر رکھ دیا ہے اور وہ مقدار جس میں مثل کا اعتبار ہوگا اب نامعلوم ہو گئی ہے۔ امام مالک کا روٹی کے سلسلہ میں مشہور قول یہ ہے کہ مثل کی حالت میں یہ بیع جائز ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں تفاضل اور مساوات دونوں جائز ہیں۔ گندھے ہوئے آٹے کی بیع گندھے ہوئے آٹے سے اُن کے نزدیک جائز ہے جبکہ مثل نقل ہو۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ کیا صنعت اسے ربا والی اشیاء کی جنس میں منتقل کر دیتی ہے یا نہیں؟ اور اگر منتقل نہیں کرتی تو کیا اس میں مماثلت ممکن ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ جنس منتقل ہو جاتی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک صنعت سے جنس منتقل نہیں ہوتی البتہ مماثلت کے امکان میں اختلاف ہو گیا۔ امام روٹی اور گوشت کے معاملے میں وزن تو کجا اندازہ اور قیاس تک کے ذریعہ

Marfat.com

مماثلت کوتسلیم کرتے ہیں لیکن اگر صورت یہ ہو کہ ربا کی ایک جنس میں صنعت کی کارفرمائی ہو اور دوسری میں نہ ہو تو امام مالک بیشتر اشیاء میں صنعت سے جنس منتقل ہونے کے قائل ہیں یعنی وہ ایک جنس نہیں رہتی کہ اس میں تفاضل جائز ہو۔ بعض چیزوں میں وہ جنس کی منتقلی کے قائل نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے مسلک کو الگ الگ سمجھنا بہت مشکل ہے۔ اُن کے نزدیک بھُنا ہوا اور پکا ہوا گوشت ایک ہی جنس ہے۔ کچا گیہوں اور بھُنا ہوا گیہوں اُن کے ہاں دو اجناس ہیں۔ اصحاب مالک نے اس میں بڑی تفصیل سے کلام کیا ہے۔ بظاہر اس سلسلہ میں اُن کا کوئی قانون نہیں ہے جس کے دائرہ میں ان کے تمام اقوال راست آسکیں۔ الباجی نے اپنی تصنیف المنتقی میں ان اقوال کا احاطہ کیا ہے۔ اسی طرح اُن منافع کا احاطہ کرنا بھی ہے جو اُن کے نزدیک حیوان، سامان اور نباتات میں ایک ایک جنس میں اتفاق کو واجب کرتے ہیں اور جن اجناس میں اتفاقِ منافع کو واجب نہیں کرتے اُن سے چھانٹنا بڑا دشوار طلب امر ہے۔ دشواری کا سبب یہ ہے کہ انسان سے جب مختلف اوقات میں متشابہ چیزوں کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اور اس کے پاس کوئی ایسا قانون نہیں ہوتا جسے وہ سب پر منطبق کر کے تمیز و اختیار کر سکے اور بادیٔ النظر میں جو اس کی سمجھ میں آتا ہے اس کے مطابق ردعمل ظاہر کر دیتا ہے تو وہ مختلف طرح کے جواب دیتا ہے اور بعد میں آنے والا شخص ان جوابات کو ایک قانون اور ایک اصول کے دائرہ میں رکھنا چاہے تو یہ اس کے لیے کوہِ گراں بن جاتا ہے۔ آپ اس نزاکت کو ان کی کتابوں سے سمجھ سکتے ہیں۔ یہ باب کے اہم مسائل تھے۔

فصل

رطب کا یابس سے لین دین

ربا والی رطب شَے کی تجارت اس کی یابس جنس سے جبکہ مقدار اور فوری ادائیگی میں مماثلت ہو، مختلف فیہ ہے۔ اس اختلاف کا سبب وہ حدیث ہے جس کی روایت امام مالک نے سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے 'سنا' اللہ کے رسول ﷺ سے تازہ کھجور کے بدلے پکی ہوئی خشک کھجور کی تجارت کے بارے میں سوال کیا گیا تو رسول اللہ نے فرمایا: ''کیا خشک ہونے کے بعد کھجور کم ہو جاتی ہے؟'' لوگوں نے اثبات میں جواب دیا۔ آپؐ نے اس سے منع کر دیا۔'' اکثر علما نے اسی حدیث پر عمل کیا ہے اور تازہ کھجور کے بدلے پکی ہوئی خشک کھجور کی تجارت کو ناجائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام مالک اور امام شافعی وغیرہ کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اسے جائز مانتے ہیں اور صاحبین محمد بن الحسن اور ابو یوسف ان کے خلاف ہیں۔ طحاوی نے امام ابوحنیفہ کی تائید کی ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث عبادہؓ اور مذکورہ حدیث میں تعارض اور اس کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے۔ حدیث عبادہؓ نے جواز کے لیے صرف مثل اور مساوی ہونے کی شرط رکھی ہے اور مذکورہ حدیث بظاہر حالت انعقاد کی متقاضی ہے، حالت تکمیل کی نہیں۔ جن فقہا نے ربا والی حدیثوں کے ظاہر کو غالب قرار دیا انہوں نے یہ حدیث رد کر دی اور جن فقہا نے خود اس حدیث کو اصول مانا انہوں نے اسے ایک زائد حکم مانا اور اسے ربا والی حدیثوں کی تفسیر قرار دیا۔ اس حدیث کی صحت میں بھی اختلاف ہے شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔ الطحاوی کہتے ہیں اس حدیث میں عبداللہ کی مخالفت کی گئی ہے۔ اسے یحییٰ بن کثیر نے اس طرح بیان کیا ہے ''اللہ کے رسول ﷺ نے تازہ کھجور کی تازہ کھجور کو خشک کھجور کے عوض ادھار بیچنے سے منع کیا ہے'' وہ کہتے ہیں کہ جس نے یہ حدیث سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی ہے وہ مجہول ہیں۔ البتہ جمہور فقہا نے اس پر عمل کیا ہے امام مالک نے اس حدیث میں موجود حکم کی علت پر قیاس کرتے

Marfat.com

ہوئے کہا ہے کہ ہر رطب کی تجارت اس کی یابس سے حرام ہے۔ یعنی انہوں نے مثل کی تجارت کو ممنوع قرار دیا جیسے آٹے کی بیع گندھے ہوئے آٹے کی عوض تازہ گوشت کی بیع خشک گوشت کے بدلے منع ہے یہ امام مالک کے نزدیک ایک قسم کا مزابنہ ہے جو ممنوع ہے اور عرّیہ (کھجور کا درخت جس کے مالک نے دوسرے کو پھل کھانے کے لیے دے دیا ہو) ان کے نزدیک اس اصول سے مستثنیٰ ہے اسی طرح امام شافعی بھی اسے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ممنوع مزابنہ یہ ہے کہ توڑے ہوئے کھجور کی بیع درخت پر لگے ہوئے کھجور کے عوض کی جائے اس طرح دونوں میں مساوی مقدار کو معلوم کرنا مشکل ہے۔ امام شافعی نے دو رطب میں اس علت کا انطباق کیا ہے۔ اُن کے نزدیک تازہ کھجور کی تازہ کھجور سے اور گندھے ہوئے آٹے کی گندھے ہوئے آٹے سے مثل کی تجارت جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ خشک ہونے پر تفاضل یعنی کمی بیشی ہو سکتی ہے اس کے علی الرغم اُن لوگوں کا مسلک ہے جنہوں نے اس حدیث پر عمل کیا ہے۔

ربا والی اصناف میں اچھی اور عمدہ شے کی بیع گھٹیا شے سے مختلف فیہ ہے۔ اس میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صنف واحد عمدگی میں اوسط درجہ کی ہو، اس کی تجارت دو ایسی اصناف سے ہو سکتی ہے کہ ایک صنف اُس سے عمدہ اور دوسری صنف اس سے گھٹیا درجہ کی ہو، مثال کے طور پر اوسط درجہ کی کھجور کے دو مد کھجور کے ایسے دو مدوں کے عوض بیچے جا سکتے ہیں کہ ایک مد اوسط درجہ سے اعلیٰ ہو اور دوسرا مد اس سے فروتر ہو۔ امام مالک اس تجارت کو رد کرتے ہیں کیوں کہ اس میں اس تہمت کی پوری گنجائش موجود ہے کہ اوسط درجہ کے دو مد کو ایک عمدہ مد کے بدلے بیچ دے اور اس میں خراب کو شامل کر کے ناواجب کو حلال کر دے۔ امام شافعی ان کے ہم نوا ہیں مگر میرے خیال میں ان کے نزدیک حرمت کی وجہ یہ تہمت نہیں ہے کیوں کہ وہ تہمتوں کو موثر نہیں مانتے۔ البتہ اس کا امکان ہے کہ صفت میں تفاضل واقع ہو جائے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ اوسط پر عمدہ کا اضافہ اوسط سے خراب کی کمی کے مثل نہ ہو ورنہ صفت میں مساوات کا مسئلہ خلط ملط ہو جائے گا۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے کہ ربا والی کسی ایک صنف کو اس کے مثل صنف مع سامان یا دینار یا درہم کے عوض فروخت کیا جائے جبکہ سامان والی صنف مفرد صنف سے کم تر ہو یا صورت یہ ہے کہ دونوں اصناف کے ساتھ سامان ہو اور دونوں صنف مقدار میں مختلف ہوں۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ کھجور کی دو پیمائش ایک پیمائش کھجور اور درہم کے عوض فروخت کی جائے۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ دو پیمائش کھجور اور کپڑا تین پیمائش کھجور اور درہم کے عوض فروخت ہو۔ امام مالک، امام شافعی اور لیث اسے ناجائز کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اور فقہائے کوفہ اسے جائز مانتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جو سامان ربا والی جنس کے مقابل میں ہے کیا اس کا قیمت میں مساوی ہونا ضروری ہے؟ یا اس میں لین دین کرنے والے کی رضامندی کافی ہے جو فقہا قیمت میں برابری کا اعتبار کرتے ہیں اُن کے نزدیک لاعلمی کی بنا پر یہ جائز نہیں ہوگا کیوں کہ جب سامان مساوی نہیں ہے تو ایک ربا والی صنف دوسری سے زائد ہوگی اور تفاضل لازم آئے گا اس کی مثال یہ ہے کہ اگر دو پیمائش کھجور کی تجارت ایک پیمائش کھجور اور کپڑے کے عوض ہوئی تو کپڑے کی قیمت کا پیمائش کی قیمت کے مساوی ہونا ضروری ہے ورنہ تفاضل لازم آئے گا۔ امام ابوحنیفہ اس سیاق میں فریقین کی رضامندی کو کافی سمجھتے ہیں۔ امام مالک اس میں سد باب کا اعتبار کرتے ہیں کیوں کہ اس سے صنف واحد میں تفاضل کی تجارت کی راہ کھل جائے گی۔

یہ فقہا کے مشہور مسائل تھے

Marfat.com

باب

ذرائع ربا کی تجارت

یہاں تجارت کرنے والے فریقین کے سامنے ایک بات رکھی جاتی ہے جبکہ ایک فریق دوسرے کو کمی یا بیشی کا قائل کر لیتا ہے اور فریقین کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ جب وہ کمی یا بیشی کے ساتھ لین دین کرتے ہیں تو بغیر کسی قصد کے ان دونوں کے درمیان ربا والی تجارت تصور کر لی جائے مثال کے طور پر ایک آدمی دوسرے کے ہاتھ کوئی سامان دس دینار نقد کے عوض بیچتا ہے پھر ایک مدت کے لیے اس سے بیس دینار میں خرید لیتا ہے اگر دوسری بیع کی نسبت پہلی بیع سے کی جائے تو بات یہاں تک پہونچے گی کہ ایک آدمی نے دس دینار کے عوض ایک مدت کے لیے یہ دینار فروخت کئے ہیں اسی کو بیع اُجل کہتے ہیں۔ ہم اس سیاق میں ایک مسئلہ اقالہ کا بیان کریں گے اور ایک مسئلہ بیع اجل کا۔ چونکہ اس کتاب کا مقصود فروعی مسائل میں الجھنا نہیں ہے اس لیے ہم نے صرف اصولوں سے بحث کی ہے۔

پہلا مسئلہ: اقالہ

علما کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس نے کوئی چیز فروخت کی مثال کے طور پر آپ نے سو دینار کے عوض ایک غلام کا سودا کیا پھر فروخت کنندہ کو ندامت ہوئی اور اس نے فروخت کردہ شئے کو واپس کرنے کا سوال رکھا نیز یہ کہ وہ مزید دس دینار نقد یا متعین مدت عطا کرے تو یہ جائز ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ فقہا کے نزدیک کمی بیشی ہونے کی صورت میں اقالہ یہ ہے کہ نئے سرے سے سودا کرے۔ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ انسان کوئی چیز کسی قیمت کے عوض فروخت کرے پھر اس سے زیادہ قیمت دے کر اسے خرید لے کیوں کہ اس مسئلہ میں پہلے فروخت کنندہ نے سو دینار میں غلام خریدا اور نقد یا متعین مدت تک دس مثقال کا مزید اضافہ اس نے دینا قبول کیا۔

اسی طرح اس مسئلہ میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سودا ایک متعین مدت کے لیے سو دینار اور نقد یا متعین مدت کے لیے دس مثقال میں طے کیا جائے۔ البتہ اگر اس مسئلہ میں خریدار کو ندامت ہو اور وہ اقالہ کی مانگ اس طرح کرے کہ فروخت کنندہ دس مثقال نقد دے یا اُس مدت تک ادا کرنا طے ہو جو واجب مدت سے طویل تر ہے تو اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اور امام شافعی اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ امام مالک کے مکروہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے غلط راستے کھل جائیں گے لوگ ایک متعین مدت کے لیے سونے کی تجارت سونے سے کرنے لگیں گے اور سونا اور سامان کے عوض سونا بیچنا شروع کر دیں گے کیوں کہ خریدار نے سو واجب دینار کے عوض غلام اور دس مثقال حوالہ کئے ہیں اور اس میں بیع اور سامان کی بھی مداخلت ہوئی ہے گویا کہ خریدار کو اس نے غلام نوے دینار میں بیچا ہے اور دس مثقال کا معاملہ اس مدت کے لیے طے ہوا ہے جس کے اندر خود اسے قابض ہونا تھا۔ امام شافعی کے نزدیک یہ سب جائز ہے کیوں کہ یہ از سر نو معاملہ طے ہوا ہے اور ان کے نزدیک یہ صورت حال بالکل اُس معاملہ کی طرح ہے جس میں ایک شخص پر کسی کا سو دینار مؤجل واجب ہو اور وہ واجب رقم میں سے نوے دینار کے عوض اس سے غلام خرید لے اور دس دینار فوری طور پر وصول کر لے۔ اس کے جائز ہونے پر اجماع ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لوگوں کو تہمت پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر

Marfat.com

پہلا سودا نقد طے ہوا ہو تو اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ اس پر سونے کا سونے سے ادھار معاملہ منطبق نہیں ہوتا، البتہ امام مالک نے اسے صاحب عینہ (جو لوگوں سے قرض کے ذریعہ خرید و فروخت کا کاروبار کرتا ہو) کے لیے مکروہ قرار دیا ہے کیوں کہ اس سے راستہ کھل جائے گا اور سامان کی زیادہ قیمت لگا کر اسے اُدھار بیچنے لگیں گے اور بغیر کسی حقیقت کے وجود کے تجارت کی بنیاد پڑ جائے گی۔

بیع اجل فقہا نے جس چیز کو بیع اجل سے تعبیر کیا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی کوئی سامان کسی قیمت کے عوض متعینہ مدت تک ادائیگی کی شرط پر بیچے پھر ایک دوسری قیمت کے عوض ایک متعین مدت تک ادائیگی کی شرط پر یا نقد خرید لے۔ اگر سامان کا اضافہ نہ ہو تو اس میں دو مسائل اختلافی ہیں اور بقیہ سات مسائل پر سب کا اتفاق ہے اس طرح کل نو مسائل ہو جاتے ہیں۔

جس شخص نے متعین مدت کے لیے ادائیگی کی شرط پر کوئی سامان بیچا پھر اُس نے خود اُسے خرید لیا تو یا تو اس نے اُسی مدت تک ادائیگی کی شرط پر خریدا ہوگا یا اُس سے قبل کی مدت ہوگی یا اُس کے بعد مدت ہوگی۔ ان تینوں حالات میں یا تو اُسی قیمت میں اُس نے خریدا ہوگا جس میں اُس نے بیچا تھا یا اُس سے کم قیمت میں یا اس سے زیادہ قیمت میں۔ اس میں دو مختلف صورتیں ہیں تو وہ مدت متعینہ سے پہلے قیمت سے کم نقد دے کر خریدے گا یا اس مدت سے طویل تر کے لیے اس قیمت سے زیادہ کے عوض خریدے گا۔ امام مالک اور تمام فقہائے مدینہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ امام شافعی، داؤد اور ابو ثور اسے جائز کہتے ہیں۔

ممنوع قرار دینے والوں کے نزدیک اس کی وجہ بیع ثانی کو بیع اول سمجھنا ہے۔ انہوں نے یہ تہمت لگائی ہے کہ خریدار نے قیمت سے زیادہ متعین مدت تک ادائیگی کا قصد کیا ہے اور یہی ربا ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔ انہوں نے تجارت کی یہ صورت تراشی تا کہ حرام کو حلال کر لیں۔ یہ ایسا ہے کہ کوئی کہے کہ مجھے دس دینار ایک ماہ کے لیے قرض دے دو میں تمہیں بیس دینار واپس کر دونگا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہ سودا بھی ہے کہ میں ایک ماہ کے لیے اُدھار کے طور پر بیس دینار کے عوض یہ گویا تمہیں بیچ رہا ہوں پھر میں دس دینار نقد دے کر اسے خرید لوں گا۔ ان کے علاوہ بقیہ صورتوں میں تہمت نہیں ہے کیوں کہ اگر متعین مدت سے کم میں زیادہ قیمت دے کر کوئی چیز خریدی گئی ہے تو اس میں کوئی تہمت نہیں۔ یہی صورت اس وقت بھی ہوگی جبکہ متعین مدت سے طویل تر کے لیے کم قیمت کے عوض اس نے خریدی ہو۔ اس رائے کی حاملین کی دلیل حدیث ابو العالیہ ہے جو انہوں نے حضرت عائشہؓ کو فرماتے سنا۔ زید بن ارقمؓ کی ایک امّ ولد نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا: ام المومنین میں نے زید کے ایک غلام کو آٹھ سو کے عوض عطاء کے ہاتھ بیچا۔ انہیں پیسوں کی ضرورت پڑی تو میں نے مدت پوری ہونے سے پہلے اسے چھ سو میں خرید لیا۔ حضرت عائشہؓ فرمایا تو نے کتنی بُری قیمت لگائی اور کتنا بُرا سودا کیا۔ میری طرف سے زید کو یہ پیغام دو کہ اگر اس نے توبہ نہیں کی تو رسول اللہ ﷺ کی معیت میں لڑے ہوئے ان کے تمام جہاد باطل ہوں گے۔ عورت نے کہا آپ کا کیا خیال ہے اگر میں چھوڑ دوں اور چھ سو دینار لے لوں؟ آپؓ نے فرمایا: ہاں اور قرآن کی یہ آیت پڑھی:

فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ (البقرہ: ۲۷۵)

(لہٰذا جس شخص کو اس کے رب کی طرف سے یہ نصیحت پہنچے اور آئندہ کے لیے وہ باز رہے تو جو کچھ وہ پہلے کر چکا، سو کر چکا۔)

امام شافعی اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ حدیث عائشہؓ ثابت نہیں ہے اور حضرت زیدؓ نے ان کی مخالفت کی ہے اور جب صحابہ

لرام میں اختلاف ہو جائے تو ہمارا مسلک قیاس ہوتا ہے۔اسی طرح کا قول حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔

اگر پہلے خریدار کے پاس سامان میں کوئی نقص واقع ہو جائے تو ثوری اور فقہائے کوفہ کی ایک جماعت بائع کو یہ اختیار دیتی ہے کہ وہ اس قیمت سے کم کے عوض نقد ادائیگی کے ذریعہ اس سامان کو خریدار لے۔اس سیاق میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں۔امام مالک نے ذرائع ربا کی تجارت میں جس صورت کا اعتبار کیا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کہے: مجھے مہلت دو میں بڑھا کر واپس کروں گا، ایسی تجارت ہے جس میں تفاضل (کمی بیشی) جائز نہیں ہے، یا ایسا لین دین ہے جس میں ادھار ناجائز ہے، یا بیع اور سامان کا تبادلہ ہے، یا ایک طرف سونا ہے اور دوسری طرف سونا اور کوئی سامان ہے یا یہ قول ہے کہ گھٹا دو اور فوری ادائیگی کرو، یا طعام کی بیع وصول کرنے سے پہلے ہے یا بیع اور مصارفہ کا معاملہ ہے۔یہ تمام اصول ربا کے ہیں۔

اسی میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ اگر کوئی قابض ہونے سے پہلے طعام کے بدلے طعام فروخت کرے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور امام شافعی، ثوری، اوزاعی اور ایک جماعت نے اسے جائز ٹھہرایا ہے۔اسے مکروہ سمجھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ طعام کے بدلے اُدھار طعام کے مشابہ ہے۔جائز قرار دینے والوں نے ارادہ و قصد نہ ہونے کی وجہ سے اس تشبیہ کو ناروا تصور کیا ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک متعین مدت تک کے لیے قیمت پر طعام خریدا۔جب مدت آ گئی تو بائع کے پاس طعام نہ رہا کہ وہ خریدار کے حوالہ کرتا چنانچہ اس نے واجب طعام کے بدلے خریدار سے طعام بہ قیمت خرید لیا تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام شافعی اسے جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ خود خریدار سے طعام خریدے یا کسی دوسرے شخص سے۔ امام مالک نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور اسے وصولی سے پہلے طعام کی بیع کی طرف پیش رفت قرار دیا ہے کیوں کہ اسے وہ طعام واپس ملا ہے جو اس کے ذِمّہ واجب الادا تھا گویا اس نے وصول کرنے سے پہلے اسے فروخت کر دیا۔اس میں ذریعہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی ایک متعین مدت کے لیے طعام خریدے اور جب مدت آ جائے تو جس شخص پر طعام واجب تھا وہ کہے کہ میرے پاس طعام نہیں ہے البتہ میرے ذِمّہ جو طعام واجب تھا میں اسے تم سے خرید لیتا ہوں۔اسے امام مالک نادرست قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ وصول کرنے سے پہلے طعام کی بیع ہے گویا وہ کہتا ہے کہ میرا طعام بیچ دو میں اسے تمہیں واپس کر دوں گا اور وہ ترکیب اختیار کرتا ہے جس کا ہم نے تذکرہ کیا ہے یعنی جو طعام اس نے لیا ہے وہی واپس کر دے اور حوالہ کردہ قیمت اُسی طعام کی قیمت ہو جو اس کے ذِمّہ واجب تھا۔

امام شافعی، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، تہمتوں کا اعتبار نہیں کرتے۔وہ حلال و حرام کا فیصلہ کرتے وقت فریقین کی شرائط اور ان کے اقوال و افعال کا اعتبار کرتے ہیں کیوں کہ اس پر علما کا اجماع ہے کہ اگر کوئی اس طرح سودا کرے کہ میں تمہیں اتنے درہم اسی کے مثل درہم کے عوض بیچتا ہوں اور تمہیں ایک سال یا ایک ماہ کی مہلت دیتا ہوں تو یہ جائز نہیں ہے اور اگر وہ یہ کہے کہ مجھے اتنے درہم قرض دے دو اور ایک سال یا ایک ماہ کی مہلت دے دو تو یہ جائز ہے۔ان دونوں صورتوں میں اختلاف بیع کے لفظ و ارادہ اور قرض کے لفظ و ارادہ ہی کا ہے اور چونکہ ربا کے اصول، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، پانچ ہیں: مہلت دینے کی صورت میں بڑھا کر واپس کرنا، تفاضل، نسیئہ کم کر کے فوری ادائیگی کرنا، قبضہ سے پہلے طعام کا لین دین، اس لیے مذکورہ صورت بھی اسی میں شمار کی جاتی ہے کیوں کہ یہ شخص کچھ دینار دیتا ہے اور بغیر کسی فعل کی زحمت کے اور بغیر کسی ذِمّہ داری کی ضمانت کے اُس سے زیادہ دینار وصول کرتا ہے۔اب ہم ان دو اصولوں کا تذکرہ کریں گے۔

Marfat.com

کمی کر کے فوری ادائیگی کے اصول کو صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عباسؓ نے اور فقہا میں سے زفر نے جائز کہا ہے اور اسے ممنوع قرار دینے والوں میں صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور فقہا میں سے امام مالک، امام ابوحنیفہ، ثوری اور ایک جماعت شامل ہے۔ امام شافعی کے اس سیاق میں مختلف اقوال ہیں۔

امام مالک اور کمی کر کے فوری ادائیگی کے منکر دوسرے فقہا اس امر کو جائز مانتے ہیں کہ کوئی شخص دین مؤجل میں کوئی سامان فوری طور پر لے لے اگرچہ اس کی قیمت قرض سے کم ہو۔ ان فقہا کی دلیل یہ ہے کہ کمی کر کے فوری ادائیگی بصورت مہلت اضافہ کر کے واپس لینے سے مشابہ ہے جس کے حرام ہونے پر اجماع ہے اور مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اُس نے وقت کی ایک قیمت متعین کی ہے چہ جائیکہ بیع کی پوری قیمت ہوتی کیوں کہ وقت ادائیگی طویل ہوا تو قیمت میں بھی اضافہ ہو گیا اور وقت کم ہوا تو قیمت میں بھی تناسب سے کمی واقع ہوئی۔

کم کر کے فوری ادائیگی کو جائز کہنے والے اس حدیث کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ''جب نبی ﷺ نے بنونضیر کے اخراج کا فیصلہ کیا تو اس قبیلہ کے کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر گویا ہوئے، اے اللہ کے نبی، آپ نے ہمارے اخراج کا فیصلہ کیا ہے اور ہمارے کچھ قرضے لوگوں پر واجب ہیں جن کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں ہے؟ آپؐ نے فرمایا، وضع کر دو اور فوراً واپس لے لو'' اس طرح سبب اختلاف اس حدیث اور قیاس میں شبہ میں تعارض ہے۔

قبضہ کرنے سے پہلے طعام کی خرید و فروخت کی ممانعت پر تمام علما کا اجماع ہے البتہ عثمان البتی نے اس سے اختلاف کیا ہے علما کے اجماع کی وجہ حدیث مالک بواسطہ نافع بواسطہ عبداللہ بن عمرؓ میں صریح ممانعت ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِعْهُ حَتّٰى يَقْبِضَهُ

(جو کوئی طعام خریدے اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے نہ بیچے۔)

اس مسئلہ میں تین مواقع اختلافی ہیں

۱۔ قبضہ کی شرط

۲۔ شرائط قبضہ کے اعتبارات

۳۔ وزن کر کے اور رائکل سے طعام بیچنے کا فرق

اس طرح اس میں تین فصلیں ہو گئیں۔

پہلی فصل

جن امور میں قبضہ مشروط ہے

طعام کے سوا دوسرے امور میں بغیر قبضہ کے خرید و فروخت کرنا مسلک مالکی میں بغیر کسی اختلاف کے جائز ہے۔ طعام ربا کی خرید و فروخت میں قبضہ کے مشروط ہونے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں۔ ربا کے سوا دوسرے طعام میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک روایت ممانعت کی ہے اور وہی مشہور ہے۔ امام احمد اور ابوثور کا بھی یہی مسلک ہے مگر ان دونوں نے طعم کے

ساتھ کیل اور وزن کی شرط بھی لگائی ہے۔ دوسری روایت جواز کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک غیر منقولہ جائیداد جیسے گھر وغیرہ کو چھوڑ کر تمام چیزوں میں قبضہ کی شرط ہے۔ یہی ثوری کا بھی مسلک ہے۔ صحابہ کرام میں سے جابر بن عبداللہؓ اور ابن عباسؓ سے یہی قول منقول ہے۔ ابوعبید اور اسحٰق کہتے ہیں کہ ہر چیز جس کی پیمائش نہیں ہوتی اور نہ اس کا وزن کیا جاتا ہے اس میں بغیر قبضہ کے خرید وفروخت جائز ہے۔ ان فقہا کے نزدیک قابل پیمائش اور قابل وزن اشیاء ہی میں قبضہ کی شرط ہے۔ ابن حبیب، عبدالعزیز بن اَبی سلمہ اور ربیعہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان حضرات نے کیل اور وزن کے ساتھ قابل شمار کا بھی اضافہ کیا ہے۔ اس طرح قبضہ کے مشروط ہونے میں سات اقوال ہو گئے:

۱۔ صرف طعام ربا میں قبضہ مشروط ہے

۲۔ طعام میں مطلقاً مشروط ہے

۳۔ قابل پیمائش اور قابل وزن طعام میں اس کی شرط ہے

۴۔ تمام منقولہ اشیاء میں قبضہ کی شرط ہے

۵۔ ہر چیز میں قبضہ کی شرط ہے

۶۔ قابل پیمائش اور قابل وزن تمام اشیاء میں قبضہ کی شرط ہے

۷۔ قابل پیمائش قابل وزن اور قابل شمار اشیاء میں قبضہ کی شرط ہے

منصوص کے سوا دوسری اشیاء میں قبضہ کی شرط کو ممنوع قرار دینے کی امام مالک کی دلیل مذکورہ بالا حدیث ہے۔ امام شافعی نے اس سلسلہ میں جو تعمیم کی ہے تو اس کی دلیل درج ذیل حدیث کا عام ہونا ہے۔

لَایَحِلُّ وَسَلَفٌ وَلَارِبْحُ مَالَم یُضْمَنْ وَلا بَیْعُ مَالَیْسَ عِنْدَکَ

(کوئی خرید وفروخت، قرض اور نفع جائز نہیں ہے جب تک کہ اس کی ضمانت نہ لی جائے اور نہ اُس چیز کا فروخت کرنا جائز ہے جو تمہارے پاس موجود نہیں ہے۔)

اس کا تعلق بے ضمانت بیع کے باب سے ہے۔ اور یہ ان کے مسلک میں اس اصول پر مبنی ہے کہ سامان کے خریدار کی ضمانت میں داخل ہونے کے لیے قبضہ کی شرط ہے۔ انہوں نے حدیث حکیم بن حزامؓ سے بھی استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے سوال کیا، اے اللہ کے رسول، میں خرید ،فروخت کرتا رہتا ہوں تو آپ بتائیں کہ اس میں حلال کیا ہے اور حرام کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا:

یَاابْنُ اَخِیْ إِذَااشْتَرَیْتَ بَیْعًا فَلاتَبِعْهُ حَتّٰی تَقْبِضَهُ

(بھتیجے جب تم کوئی سامان خریدو تو اس پر قابض ہونے سے پہلے اسے نہ بیچو)

ابوعمر کہتے ہیں: حکیم بن حزامؓ کی حدیث کی روایت یحییٰ ابن ابی کثیر نے یوسف بن مالک سے کی ہے کہ عبداللہ بن عصمہ نے ان سے بیان کیا کہ حکیم بن حزامؓ نے فرمایا۔ یوسف بن ماہک اور عبداللہ بن عصمہ پر کوئی جراحت اور تنقید مجھے نہیں معلوم یہ کہ ان دونوں حضرات سے روایت صرف ایک شخص نے قبول کی ہے۔ درحقیقت یہ کوئی جراحت نہیں ہے اگرچہ محدثین کی ایک جماعت نے اسے ناپسند کیا ہے۔

معنوی دلیل یہ ہے کہ جس سامان تجارت پر قبضہ نہ ہو وہ ربا تک پہنچنے کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے منقولہ و غیر منقولہ میں فرق کیا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جو منقولہ ہے وہ غیر منقولہ نہیں ہو سکتی اور ان کے نزدیک جس کا قبضہ منتقل ہوتا ہے وہ سپردگی سے ہوتا ہے۔ جن فقہا نے کیل اور وزن کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ امر متفقہ ہے کہ قابل پیائش اور قابل وزن اشیاء بائع کی ضمانت سے نکل کر خریدار کی ضمانت میں اسی وقت جاتی ہیں جبکہ ان کی پیائش یا وزن ہو جائے اور بے ضمانت بیع ممنوع ہے۔

دوسری فصل

شرط قبضہ کے اعتبارات

کن چیزوں میں قبضہ معتبر ہے اور کن چیزوں میں معتبر نہیں ہے، اس پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بات ذہن نشین رہے کہ عقود کی اولاً دو قسمیں ہیں: ایک قسم معاوضہ کے ساتھ ہوتی ہے اور دوسری قسم بغیر معاوضہ کے ہوتی ہے جیسے ہبہ صدقہ وغیرہ معاوضہ والے عہود کی تین قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جو باہم دھوکہ، عیاری اور چالبازی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس میں لین دین، اجارہ، مہر، صلح اور وہ مال شامل ہے جس کا تاوان ظلم کے ساتھ ہو۔

دوسری قسم میں باہم غبن اور دھوکہ کا ارادہ شامل نہیں ہے بلکہ اس میں نرمی اور رحم دلی کارفرما ہوتی ہے، جیسے قرض ہے۔

تیسری قسم وہ ہے جس میں دھوکہ اور نرمی دونوں کی یکساں کارفرمائی ہو سکتی ہے جیسے شرکت، اقالہ اور تولیت کے معاملات، ان تمام اقسام میں علما کے اقوال موجود ہیں۔

جو بیع ہو اور معاوضہ کے بدلے میں ہو اس میں قبضہ کے مشروط ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس میں قبضہ کی شرط ایک ایک عالم نے رکھی ہے۔ جو عہد نرمی کے لیے مخصوص ہو یعنی قرض تو اس میں قبضہ کے مشروط نہ ہونے میں کسی کا اختلاف منقول نہیں ہے یعنی آدمی قرض کو قبضہ میں لینے سے پہلے بیچ سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ مہر اور خُلع کے معاوضہ کو اس سے مستثنیٰ رکھا ہے یعنی ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے انہیں بیچنا جائز ہے۔

وہ معاہدے جو باہم دھوکہ وغبن اور نرمی میں مشترک ہیں جیسے تولیت، شرکت اور اقالہ، تو بغیر کسی اضافہ اور کمی کے اگر نرمی اور رحمدلی کے طور پر اقالہ یا تولیت واقع ہوئی ہے تو اس کے قبضہ کے بعد اور پہلے دونوں صورتوں میں جائز ہونے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک قبضہ سے پہلے شرکت اور تولیت جائز نہیں ہے البتہ اقالہ ان دونوں کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ قبضہ سے پہلے یہ فسخ ہے بیع نہیں ہے۔

معاوضہ والے تمام عہود میں قبضہ کی شرط رکھنے والے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یہ ممنوع بیع کے حکم میں ہے۔ امام مالک نے حدیث اور مفہوم کی روشنی میں اس تولیت، اقالہ اور شرکت کو مستثنیٰ کیا ہے۔ حدیث وہ مرسل روایت ہے جسے سعید بن المسیبؒ نے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَايَبِعْهُ حَتّٰى يَسْتَوْفِيَهُ

(جو شخص طعام خریدے وہ اسے نہ بیچے تا آنکہ اسے حاصل کر لے۔)

انہوں نے اس حدیث سے شرکت، تولیت اور اقالہ کو مستثنیٰ رکھا ہے۔ معنیٰ کی رو سے دلیل یہ ہے کہ ان میں باہم غبن اور دھوکہ مراد نہیں ہوتا بلکہ نرمی مقصود ہوتی ہے جبکہ اس میں کمی بیشی شامل نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ نے اس سے مہر خلع اور اُجرت کو مستثنیٰ رکھا ہے کیوں کہ ان معاملات جب معاوضہ موجود نہ ہو تو وہ بہت زیادہ واضح نہیں رہتا۔

تیسری فصل

اٹکل سے اور وزن کر کے طعام بیچنے کا فرق

جو طعام اٹکل سے فروخت کیا گیا ہو اس میں قبضہ کی شرط کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں رخصت اور اجازت ہے۔ اوزعی کا یہی مسلک ہے مگر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے جائز نہیں کہتے۔ ان دونوں حضرات کی دلیل قبضہ سے پہلے طعام کی فروخت کی ممانعت والی حدیث کا عام ہونا ہے کیوں کہ اٹکل اور وزن دونوں صورتوں میں ذریعہ موجود ہے۔ ان دونوں کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت بھی ہے کہ ''ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں گیہوں (طعام) اٹکل سے خریدتے تھے۔ آپؐ نے ہمیں کہلا بھیجا کہ اسے بیچنے سے پہلے مکان خرید سے دوسری جگہ منتقل کرلو'' ابوعمر کہتے ہیں کہ اگر چہ امام مالک نے اس حدیث میں نافع سے اٹکل کا تذکرہ نقل نہیں کیا ہے مگر ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے اور عبداللہ بن عمرو غیرہ نے اس حدیث کو جید قرار دیا ہے۔ اور وہ حدیث نافع کو یاد کرنے میں مقدم ہیں۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ اٹکل فروخت کرنے میں وصولی کا حق موجود نہیں ہے۔ ان کے نزدیک یہ خود عقد معاملہ سے خریدار کی ضمانت سے واقع ہوتا ہے۔ اس کا تعلق گمان کردہ علت کے قیاس کے ذریعہ عام کو خاص کرنے کے باب سے ہے۔

اسی باب میں علما کا یہ اجماع بھی داخل ہے کہ جس چیز کا مالک نہ ہو، اسے بیچنا ممنوع ہے۔ اسی کو وہ حضرات 'عینہ' کہتے ہیں جو اسے ذریعہ کے باب سے نکل کر ربا میں داخل ہونا قرار دیتے ہیں۔ جو فقہا اسے اس جہت سے ممنوع کہتے ہیں کہ اسے منتقل کرنا ممکن نہیں ہے تو وہ اسے بیع غرر میں شامل تصور کرتے ہیں۔ ممنوع ربا تک پہنچنے کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ مجھے دس دینار اس شرط پر دے دو کہ میں اتنی مدت میں تمہیں اس سے دوگنا دے دوں گا۔ وہ کہے کہ یہ مناسب نہیں ہے بلکہ میں فلاں سامان کو فلاں سامان کے عوض تمہارے ہاتھ بیچتا ہوں مگر وہ سامان اُس شخص کے پاس اتنی تعداد میں نہ ہو۔ پھر وہ شخص اس سامان کو خرید لے اور بیع مکمل ہونے کے بعد اس پر قبضہ کر لے اُس سامان کی قیمت تقریباً وہی ہو جسے دوگنا کر کے واپس کرنے کا وعدہ کر کے اس نے قرض طلب کیا تھا۔ مسلک مالکی میں اس سلسلہ میں بڑی تفصیلات ہیں جن کے تذکرہ کا یہ موقع نہیں ہے اور اس صورت کے ناجائز ہونے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی جبکہ دونوں اس قیمت پر راضی ہو جائیں جس کے بدلے وہ سامان خریدنے سے پہلے لے لے گا۔

قرض کے بدلے قرض کے ممنوع ہونے پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔ کچھ مسائل ہیں جن کے سلسلہ میں علما کے اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ ان کا تعلق دین (قرض) سے ہے یا نہیں۔ جیسے ابن القاسم کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی شخص اپنے قرض دار سے

Marfat.com

جس پر اس کا قرض واجب الأدا ہے، وہ کھجور لے جو پکنے کے بالکل قریب ہو، نہ رہائش کا گھر اور نہ کم تر درجہ کی کنیز وہ لے سکتا ہے کیوں کہ یہ اُن کے نزدیک قرض کے بدلے قرض کی تعریف میں آتا ہے۔ اشہب اسے جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ قرض کے بدلے کا معاملہ نہیں ہے۔ قرض کے بدلے قرض تو صرف وہ ہے جسے لینا جائز اور مشروع نہ ہو اور یہ بہت سے مالکیوں کے نزدیک قیاس ہے۔ یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

اس باب میں امام مالک نے جمہور علما کے علی الرغم ایک اور مسئلہ کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ رائے ان کی 'کتاب المدونہ' میں موجود ہے کہ لوگ ایک متعین نرخ پر اور قیمت ادا کر کے گوشت بیچتے تھے اور خریدار روزانہ ایک متعین وزن لیتا تھا اور لوگوں کو اس میں کوئی حرج محسوس نہ ہوتا تھا۔ اسی طرح بازار میں ہر چیز خریدی جاتی تھی۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اِلّا یہ کہ پورا پھل ایک ساتھ لینے کی صورت میں اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو گیہوں اور اس کی طرح دوسری چیزوں میں یہ جائز نہیں ہے۔ یہ اس باب کے اصول ہیں اور اس باب میں شرع نے جن چیزوں کو حرام قرار دیا ہے اس کی وجہ اس غبن اور دھوکہ کی موجودگی ہے جو رضا کارانہ ہوتا ہے واللہ أعلم

Marfat.com

باب۔۳

غرر کی وجہ سے بیع کی حرمت

غرر اور دھوکہ کی جہت سے جو غبن واقع ہوتا ہے اس کی بنا پر بہت سے مالی معاملات شریعت نے ممنوع کر رکھے ہیں۔ سامان میں دھوکہ ناواقفیت کی جہت سے مختلف شکلوں میں ہوتا ہے: یا تو عقد کردہ شے کی تعیین سے ناواقفیت ہوتی ہے یا خود عقد کی تعیین سے ناآشنائی ہوتی ہے یا قیمت اور بدلہ میں دی جانے والی چیز کی صنعت سے عدم آگہی یا اس کی مقدار یا مدت سے ناواقفیت (اگر کوئی مدت متعین ہوئی ہو) ہوتی ہے یا فروخت کردہ شے کے وجود سے ناآگہی اس پر قابو پانے کی دشواری سبب بن جاتی ہے۔ آخر الذکر کا تعلق حوالگی کی معذوری سے ہے یا یہ ناواقفیت شے کی بقا و سلامتی کے حوالے سے ہوتی ہے۔ خرید و فروخت کی بعض شکلیں ایسی ہوتی ہیں جن میں ان میں سے بعض یا اکثر صورتیں درپیش آتی ہیں اس طرح کے غرر اور دھوکہ کی آماجگاہ بیع کی صورتیں بعض وہ ہیں جن کے بارے میں شریعت نے گفتگو کی ہے اور بعض وہ صورتیں ہیں جن میں شریعت خاموش ہے صراحت کردہ صورتوں میں سے بعض پر سب کا اتفاق ہے۔ اگر کوئی اختلاف ہے تو ان کے ناموں کی تشریح میں ہے۔ ناصراحت کردہ شکلیں مختلف فیہ ہیں۔ ہم پہلے شریعت میں صراحت کردہ شکلوں اور ان کے فقہی احکام سے بحث کریں گے پھر ناصراحت کردہ امور کو جن میں اختلاف مشہور ہے، بیان کریں گے تا کہ ان کی حیثیت فقہ میں قانون کی ہو جائے یعنی فروعیات کو اصولی مسائل پر منطبق کیا جائے۔

شریعت میں صراحت کردہ امور ممنوعہ میں سے ایک یہ ہے کہ ''آپ ﷺ نے حاملہ کے حمل کی خرید و فروخت کی ممانعت فرمائی ہے'' جس چیز کی تخلیق ابھی نہیں ہوئی ہے اس کو بھی بیچنے سے آپؐ نے منع کیا ہے پھلوں کا بیچنا ممنوع ہے جب تک وہ پک کر تیار نہ ہو جائیں باہم چھونے اور کپڑا پھینک کر، لین دین کرنے کی ممانعت وارد ہے۔ کنکری والی بیع بھی ممنوع ہے۔ آپؐ نے سال بھر کے لیے باہم لین دین کرنے سے ایک بیعت میں دو بیعت کرنے سے ایک بیع اور ایک شرط کا معاملہ کرنے سے، بیع اور سامان کا سودا کرنے سے خوشہ بیچنے سے جب تک سفیدی نہ آئے، اور انگور فروخت کرنے سے جب تک کہ سیاہی مائل نہ ہو، منع فرمایا ہے۔ آپؐ نے مضامین اور ملاقیح کی تجارت بھی حرام کر دی ہے۔ ملامسہ (باہم چھونا) کی صورت میں دور جاہلیت میں یہ تھی کہ ایک شخص کپڑا رات میں چھوتا تھا اور اسے پھیلائے بغیر خرید لیتا تھا اور اسے یہ معلوم نہ ہوتا تھا کہ کپڑے میں کیا ہے اس کی حرمت پر اجماع ہے اور اسے حرام قرار دینے کی وجہ صنعت سے لاعلمی ہے۔ منابذہ (فریقین کا کپڑا پھینک کر معاملہ کرنا) کی شکل یہ تھی فریقین باہمی رضامندی سے ایک دوسرے کی طرف کپڑا پھینک کر سودا کرتے تھے اور اس میں کوئی تعیین نہ ہوتی تھی۔ کنکری والی تجارت کی شکل یہ تھی کہ خریدار یہ طے کر لیتا تھا کہ جس سامان پر میری کنکری پڑے گی وہ میرا ہوگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ خریدار کہتا تھا کہ اگر کنکری میرے ہاتھ سے گر گئی تو بیع واجب ہوگی یہی جوا ہے۔ حاملہ کے حمل کی بیع میں دو تاویلیں ہیں: ایک یہ کہ وہ لین دین کو مشروط کر کے موخر کرتے تھے تا آنکہ اونٹنی اپنا بچہ جن دے اس میں مدت کی جہت سے دھوکہ اور غرر واضح ہے۔ دوسری تاویل ہے کہ وہ اونٹنی کے جنین کی تجارت کرتے تھے یہ ممانعت مضامین وملاقیح کے باب سے متعلق ہے۔ مضامین کا تعلق حاملہ جانوروں کے پیٹ میں موجود شے سے ہے جبکہ ملاقیح نر جانوروں کی پیٹھ میں

Marfat.com

موجود شے سے متعلق ہے۔ یہ سب جاہلیت کے لین دین کے طریقے تھے جنہیں حرام قرار دیا گیا۔ ان کی حرمت کی وجہ وہی ہے جس کا ہم نے تذکرہ کیا ہے۔

پھلوں کے سلسلہ میں آپؐ سے ثابت ہے کہ ''آپؐ نے ان کی تجارت ممنوع قرار دی ہے تا آنکہ ان کی پختگی ظاہر ہو جائے اور وہ تیار ہو جائیں'' اس میں بڑے مشہور مسائل ہیں۔ ہم صرف اہم مسائل ہی کو بیان کریں گے۔ پھلوں کی تجارت کی شکل یہ ہے کہ یا تو پھلوں کی خلقت ہو گئی ہو گی یا ان کی تخلیق نہیں ہوئی ہو گی۔ اگر تخلیق ہو گئی ہے تو تجارت یا تو توڑنے کے بعد ہو گی یا توڑنے سے پہلے ہو گی۔ اگر تجارت توڑنے سے پہلے ہوئی ہے تو یا تو پکنے سے پہلے کا معاملہ ہے یا پکنے کے بعد کا ہے۔ پھر ان ساری صورتوں میں یا تو مطلق تجارت ہو گی یا باقی رکھنے کی شرط عائد ہو گی یا توڑنے کی شرط رکھی گئی ہو گی۔

پہلی قسم یعنی تخلیق سے پہلے پھلوں کی تجارت کے ممنوع ہونے پر سارے علما کا اتفاق ہے کیوں کہ اس کا تعلق بے تخلیق کی بیع کی ممانعت سے ہے۔ سال بھر یا سالوں کے لیے تجارت کی ممانعت حدیث میں موجود ہے کہ ''آپؐ نے سالوں اور سال کی خرید و فروخت کو ممنوع کہا اور یہ سالوں تک درخت کی بیع ہے'' البتہ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن زبیرؓ سے منقول ہے کہ وہ سالوں کے لیے پھلوں کے لین دین کو جائز سمجھتے تھے۔ توڑنے کے بعد پھلوں کی تجارت کرنے کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تخلیق کے بعد پھلوں کی تجارت کے جائز ہونے پر اس تفصیل کے ساتھ جو ہم پیش کریں گے بیشتر علما کا اتفاق ہے سوائے اس قول کے جو ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے منقول ہے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ توڑنے کے بعد ہی پھلوں کی تجارت جائز ہے۔ ہم اگر جمہور فقہا کی رائے مان لیں کہ توڑنے سے پہلے پھل کی تجارت جائز ہے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: پھل کی یہ تجارت اس کے پکنے کے بعد ہو گی یا پکنے سے پہلے ہو گی۔ ہم یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ یہ یا تو مطلق بیع ہو گی یا کاٹنے کی شرط یا باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ مشروط ہو گی۔ اگر کاٹنے کی شرط پر پکنے سے پہلے بیع منعقد ہوئی ہے تو اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے سوائے اس کے کہ ثوری اور ابن ابی لیلیٰ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور یہ ضعیف روایت ہے۔ باقی رکھنے کی شرط پر پکنے سے پہلے اگر معاملہ طے ہوا ہے تو اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ لخمی نے مسلک مالکی کے مطابق تخریج کر کے اسے جائز کہا ہے۔ پکنے سے پہلے پھل کی مطلق خرید و فروخت کے بارے میں فقہا کی مختلف رائیں ہیں۔ جمہور کی رائے ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ ان میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اسحٰق، لیث اور ثوری وغیرہ شامل ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز ہے مگر اس میں خریدار پر کاٹنا لازم ہو گا۔ اس جہت سے نہیں کہ اس نے چیز بیچی ہے جس کو اس نے دیکھا نہیں ہے بلکہ اس جہت سے کہ پھل کی تجارت میں ان کے نزدیک یہ شرط ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

پکنے سے پہلے پھل کی مطلق تجارت کے ممنوع ہونے کی جمہور کے نزدیک دلیل حضرت ابن عمرؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے پھلوں کی خرید و فروخت سے منع کیا ہے تا آنکہ وہ پکنے پر آ جائیں آپ نے بیچنے والے اور خریدنے والے دونوں کو منع کیا ہے۔'' اس سے معلوم ہوا کہ غایت کے بعد کا جو حکم ہے وہ غایت سے پہلے کے حکم کے خلاف ہے اور یہ ممانعت باقی رکھنے کی شرط پر مطلق بیع کو شامل ہے۔ چونکہ جمہور نے اس معنوی اندیشہ کو پیش نظر رکھا ہے کہ پکنے سے پہلے مبادا پھلوں کو کوئی آفت گھیر لے کیوں کہ حدیث انس بن مالکؓ میں پکنے سے پہلے پھلوں کی خرید و فروخت کو ممنوع قرار دینے کے بعد یہ الفاظ بھی موجود ہیں

Marfat.com

أَرَأَيتَ إِنْ مَنَعَ اللهُ الثَّمَرةَ فَبِمَ يَأْخُذُ احدُكُم مَالَ اَخِيْهِ؟

(ذرا سوچو اگر اللہ نے پھلوں کو ممنوع کر دیا ہوتا تو تم کس طرح اپنے بھائی کا مال لیتے؟)

اس لیے علما نے اس ممانعت کو مطلق نہیں رکھا ہے بلکہ ان کے نزدیک ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ پھل پکنے تک اسے باقی رکھنے کی شرط پر یہ بیع ممنوع ہے۔ انہوں نے کاٹنے کی شرط پر پکنے سے پہلے پھلوں کے فروخت کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ علما کا اختلاف ہے کہ اس حالت میں اگر مطلق بیع منعقد ہوئی ہو تو کیا اسے کاٹنے پر محمول کیا جائے گا جو جائز ہے؟ یا باقی چھوڑنے پر جو ممنوع ہے؟ جن فقہا نے اطلاق کو باقی چھوڑنے پر محمول کیا ہے یا یہ رائے قائم کی ہے کہ ممانعت چونکہ عام ہے اس لیے اسے بھی شامل کرتی ہے، انہوں نے اسے ناجائز ٹھہرایا۔ اور جن فقہا نے اسے کاٹنے پر محمول کیا، انہوں نے اسے جائز قرار دیا۔ امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اطلاق کو باقی چھوڑنے پر محمول کیا جائے۔ ان سے ایک قول کاٹنے پر محمول کرنے کا بھی منقول ہے۔

پکنے سے پہلے پھلوں کے مطلق بیع کے سلسلہ میں فقہائے کوفہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ بَاعَ نَخلاً فَقَدْ اَبَرَتْ فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ اِلاَّ اَنْ يَشْتَرِطَهَا الْمُبْتَاعُ

(جس نے کھجور کا ایسا باغ بیچا جس کی قلم کاری ہوئی ہے تو اس کا پھل مالک کو ملے گا اِلّا یہ کہ خریدار نے اس کی شرط لگا دی ہو۔)

فقہا نے کہا ہے کہ اگر خریدار کے لیے شرط لگانا جائز ہے تو اسے مفرد بیچنا بھی جائز ہے اور پکنے سے پہلے پھلوں کی خرید و فروخت کی ممانعت کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ ان کا استدلال حضرت زید بن ثابتؓ کی اس روایت سے ہے کہ ''لوگ اللہ کے رسول ﷺ کے زمانے میں پھلوں کے پختہ ہونے سے پہلے ان کا لین دین کرتے تھے مگر جب لوگ پریشان ہو گئے اور ان کے تقاضے بڑھ گئے تو خریدار کہنے لگے، پھل کا برا وقت آ گیا، اسے مختلف بیماریوں نے نقصان پہونچایا اس طرح جب ان کے جھگڑے بڑھ گئے تو آپؐ نے بطور مشورہ ان سے فرمایا: پھلوں کو نہ بیچو تا آنکہ ان کی پختگی نمایاں ہو جائے'' بسا اوقات ان فقہا نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ حدیث حتّٰی یَبْدُوَ صَلاحُهَا کا مطلب پھلوں کے ظاہر ہونے سے ہے کیوں کہ دوسری حدیث میں آپؐ نے فرمایا ہے کہ ''اگر اللہ نے پھلوں کو ممنوع کر دیا ہوتا تو تم کس طرح اپنے بھائی کا مال لیتے؟ وہ فقہا کوفہ جو امام ابوحنیفہ کی اس رائے سے متفق نہیں ہیں کہ پھلوں کی تجارت کے لیے کاٹنا ناگزیر ہے، اُن پر واجب ہے کہ باقی چھورنے کی شرط پر پھلوں کے پکنے سے پہلے ان کی تجارت کو جائز قرار دیں کیوں کہ جمہور فقہا پکنے سے پہلے مشروط طور پر پھلوں کی تجارت کے جواز کو خصوص پر محمول کرتے ہیں یعنی جبکہ پھل اصل کے ساتھ بیچا جائے پکنے کے بعد پھل کی مطلق خریداری میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جمہور فقہا کے نزدیک اس میں اطلاق باقی چھوڑنے کے مفہوم کا متقاضی ہے اور اس کی دلیل حدیث أَرَأَيتَ إِنْ مَنَعَ اللهُ الثَّمَرةَ ہے۔ دلیل کی صورت یہ ہے کہ پھلوں کی بیماریاں عام طور پر پکنے سے پہلے شروع ہوتی ہیں پکنے کے بعد شاذ و نادر ہی کوئی بیماری لگتی ہے۔ اگر باقی چھوڑنے کی شرط نہ ہوتی تو کسی آفت اور بیماری کا اندیشہ بھی نہ ہوتا اور یہ شرط باطل ہوتی۔

احناف کے نزدیک باقی چھوڑنے کی شرط پر پھلوں کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اور ان کے ہاں اطلاق کو کاٹنے پر محمول

Marfat.com

کیا جائے گا۔ یہ رائے حدیث کے مفہوم کے برخلاف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خود بیع کا تقاضا ہے کہ سامان حوالہ کیا جائے ورنہ اس میں غرر اور دھوکہ شامل ہو جائے گا۔ اسی لیے یہ جائز نہیں ہے کہ موجود اشیاء کو مدت کے لیے بیچا جائے۔ جمہور کی رائے ہے کہ پھلوں کی تجارت اس سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ سارے پھل بیک وقت خراب ہو جائیں۔

فقہائے کوفہ پھلوں کی تجارت کے سلسلہ میں دو معاملوں میں جمہور کے مخالف ہیں: ایک معاملہ پکنے سے پہلے پھلوں کی تجارت کے جواز کا ہے اور دوسرا معاملہ پکنے کے بعد اسے باقی چھوڑنے کی شرط کے ممنوع قرار دینے یا مطلق عقد سے باقی چھوڑنے کو ممنوع تصور کرنے کا ہے، پہلے معاملہ میں ان کا اختلاف دوسرے معاملہ میں اختلاف سے کہیں زیادہ قوی اور مستحکم ہے۔ پہلے معاملہ میں ان کا اختلاف حق سے زیادہ قریب ہے کیوں کہ اس کا تعلق ابن عمرؓ کی دونوں گزشتہ احادیث کو جمع کرنے سے ہے اور اس لیے بھی کہ یہ عمر بن الخطابؓ اور ابن زبیرؓ سے منقول ہے۔ پھل کی پختگی جس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے بیع کی اجازت دی ہے یہ ہے کہ اس میں کھجور زرد ہو جائے اور اگر کالے انگور ہوں تو ان کی سیاہی نمایاں ہو جائے۔ قصہ مختصر یہ کہ پھل پکنے کی صفت واضح ہو جائے۔ یہ فقہا کی جماعت کا قول ہے کیوں کہ امام مالک نے حمید سے انہوں نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپؐ سے قول مبارک حتّٰی یزھیٰ کا مطلب پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا حتّٰی یحمرّ (تا آنکہ وہ سرخ ہو جائے) ایک دوسری حدیث کے الفاظ ہیں کہ "آپؐ نے انگور کی خرید و فروخت سے منع کیا ہے تا آنکہ وہ سیاہ ہو جائیں اور غلہ کی خرید و فروخت سے منع کیا ہے تا آنکہ ان میں سختی آ جائے۔ امام مالک کی روایت کے مطابق حضرت زید بن ثابتؓ اپنے پھل فروخت نہ کرتے تھے جب تک کہ ثریا طلوع نہ ہو جائے یعنی ماہ مئی کی بارہ راتیں نہ گزر جائیں۔ یہ حضرت ابن عمرؓ کا بھی قول ہے۔ آپ سے حدیث رسول کی بابت دریافت کیا گیا کہ "اللہ کے رسول نے پھلوں کی تجارت سے منع کیا ہے تا آنکہ وہ آفات سے محفوظ ہو جائیں۔ اس کا مطلب کیا ہے؟ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا: یہ طلوع ثریا کا زمانہ ہے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کی نبی ﷺ نے فرمایا:

إذا طلع النّجم صُباحًا رفعت العاهات عن أهل البلد

(جب صبح کو تارہ طلوع ہو جائے تو باشندگان ملک سے آفات ہٹ جاتے ہیں۔)

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ دیوار (کے اندر کا پھل) بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ وہ پکا نہ ہو جبکہ اس کے آس پاس کی دیواروں کے پھل پک چکے ہوں اور زمانہ وہ ہو جس میں آفت کا اندیشہ نہیں رہتا۔ یہاں اُن کی مراد طلوع ثریا سے ہے۔ واللہ اعلم، مگر امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ کوئی دیوار نہیں بیچی جائے گی جب تک کہ اس کا پھل نہ پک جائے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ پھل پکنے کی صورت میں طلوع ثریا کا اعتبار نہیں ہوگا۔ پھل پکنے کے مفہوم کے سلسلہ میں علما کے تین اقوال ہوئے

ایک قول کے مطابق بدو صلاح، کا مطلب پھل کا پختہ ہونا ہے۔ یہی مشہور قول ہے۔

دوسرے قول کے مطابق اس کا مطلب ثریا کا طلوع ہونا ہے اگر چہ لین دین کے وقت دیوار کے اندر پھل میں پختگی نہ آئی ہو۔

تیسرے قول کے مطابق دونوں صورتوں کا جمع ہونا ہے۔

پھل کے پختہ ہونے کے مشہور قول کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی دیوار کے اندر مختلف جنس کے پھل ہوں اور ان کی پختگی میں بھی فرق ہو تو ان میں سے کوئی جنس فروخت نہ ہوگی جب تک کہ وہ پک نہ گئی ہو۔ لیث اس مسئلہ میں ان کے خلاف

Marfat.com

ہیں۔امام مالک کے نزدیک اگر وہ مختلف اجناس پختگی میں باہم قریب ہوں تو ایک جنس کے پختہ ہو جانے سے دوسری جنس کی فروخت جائز ہے۔امام مالک کے ہاں پھلوں کی ایک صنف میں پختگی کا مطلب ہے کہ بعض حصوں کی پختگی کافی ہے جبکہ بعض حصوں کی یہ پختگی بوقت صبح اس طرح عمل میں نہ آئی ہو کہ بعض دوسرے حصے کافی تاخیر سے پختہ ہوں بلکہ پختگی کے اس عمل میں تسلسل ہو کیوں کہ جس وقت میں پھل عام طور پر آفات سے محفوظ ہوتے ہیں وہی وقت ہے جبکہ پھلوں کی پختگی کا آغاز ترتیب سے ہو اور اس میں انقطاع نہ ہو۔امام مالک کے نزدیک اگر کسی باغ کی کھجوروں میں پختگی ظاہر ہو جائے تو اس باغ کو اور اس کے آس پاس کے باغوں کو بیچنا جائز ہے جبکہ باغوں کی کھجوروں میں ایک ہی جنس سے ہوں۔امام شافعی کے نزدیک صرف اسی باغ کو بیچنا جائز ہے جس کی کھجوریں پختہ ہیں۔امام مالک نے اس وقت کا اعتبار کیا ہے جس میں آفت سے حفاظت ہوتی ہے جبکہ ایک نوع کے پھل کا ایک ہی وقت ہو۔امام شافعی کے نزدیک کھجور کی تخلیق میں نقصان معتبر ہے۔اگر وہ پختہ نہیں ہے تو اس کی حالت اُس بیع کی ہوئی جس کی تخلیق نہ ہوئی ہو کیوں کہ پھل کی پختگی کی صفت جو اصلاً وجہ خرید ہے، ابھی پیدا نہیں ہوئی ہے۔مگر یہ امام شافعی کے قول کے مطابق ہر پھل میں مشروط نہیں ہے بلکہ ایک ہی باغ کے بعض پھلوں میں ہے اس رائے کا قائل اور کوئی نہیں ہے۔پھلوں کی تجارت کے سلسلہ میں علما کے یہ مشہور اختلافی مسائل ہیں۔

سماعی ممنوع بیع کے اختلافی مسائل وہ بھی ہیں جو بالیوں کی تجارت کی ممانعت سے متعلق ہیں تا آنکہ ان میں سفیدی آجائے اور انگور کی تجارت کی ممانعت سے متعلق ہیں تا آنکہ ان میں سیاہی آجائے۔علما کا اتفاق ہے کہ گیہوں جب کہ وہ بالیوں میں ہو مگر بالیوں کا معاملہ اس میں شامل نہ ہو، اس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے کیوں کہ اس کی صفت اور کثرت معلوم نہیں ہوتی البتہ اگر غلہ کے ساتھ بالی کی خرید و فروخت بھی ہو رہی ہو تو جمہور علما امام مالک، امام ابوحنیفہ، فقہائے مدینہ و کوفہ اسے جائز قرار دیتے ہیں امام شافعی کہتے ہیں کہ خود بالی کی فروخت جائز نہیں ہے اگرچہ اس میں سختی آ گئی ہو کیوں کہ اس کا تعلق غرر سے ہے اور اس پر بھوسہ اور غلّہ کے آمیزہ کو قیاس کیا ہے۔

جمہور کی دو دلیلیں ہیں: حدیث اور قیاس۔حدیث نافع سے بواسطہ ابن عمرؓ مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ کھجور کی تجارت ہوا تا آنکہ وہ پختہ ہو جائیں، بالیاں فروخت ہوں تا آنکہ وہ سفید ہو جائیں اور آفت سے محفوظ ہو جائیں۔آپؐ نے بیچنے والے اور خریدار دونوں کو منع کیا ہے'' امام مالک کی روایت پر یہ اضافہ ہے اور اضافہ اگر ثقہ راویوں کی جانب سے ہو تو قابل قبول ہے۔امام شافعی کے بارے میں مروی ہے کہ جب انہیں اس اضافہ حدیث کی اطلاع ملی تو انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔کیوں کہ حدیث کی موجودگی میں یہ قیاس درست نہیں ہے۔

بالی اگر رگڑنے اور ملنے کے قابل ہو جائے مگر اس میں سختی نہ آئی ہو تو امام مالک کے نزدیک اس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اِلّا یہ کہ فصل کاٹ لی گئی ہو۔اگر فصل نہ کٹی ہو تو نالیوں کی تجارت امام مالک کے ایک قول کے مطابق جائز ہے اور ان کا دوسرا قول اس کے ناجائز ہونے کا ہے اِلّا یہ کہ وہ سخت اور بلند زمین میں ہو۔غلّہ گاہنے کے بعد اگر وہ بھوسے ملا ہوا ہے تو اس کے ناجائز ہونے میں میرے خیال میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ اُس وقت ہے جبکہ اٹکل سے معاملہ طے ہو لیکن اگر وزن کر کے سودا طے ہو تو یہ امام مالک کے نزدیک جائز ہے مجھے اس مسئلہ میں کسی دوسرے کا قول معلوم نہیں ہے۔

Marfat.com

جن فقہا نے بالیوں کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے اُن کے درمیان اس امر میں اختلاف ہوا کہ پکنے کے بعد اس کی کٹائی اور کاٹنے کی ذمہ داری کس پر ہے۔ فقہا کوفہ کہتے ہیں یہ بیچنے والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ خریدار کے لیے غلہ نکالے دوسرے فقہا اسے خریدار کی ذمہ داری تصور کرتے ہیں۔

اسی باب میں یہ حدیث بھی شامل ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک بیعت (معاہدہ) میں دو بیعت (معاہدوں) کو ممنوع قرار دیا ہے" یہ حدیث ابن عمرؓ، حدیث ابن مسعودؓ ابو ہریرہؓ میں موجود ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ یہ سب عادل راویوں سے منقول ہیں، اسی لیے حدیث کے عموم کے واجب ہونے پر فقہا متفق ہیں البتہ تفصیل میں ان کے درمیان اختلاف ہے یعنی کسی صورت پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور کسی صورت پر نہیں ہوتا۔ ان میں سے بعض صورتوں پر علما کا اتفاق بھی ہے۔ اس کی تین صورتیں سمجھ میں آتی ہیں:

۱۔ دو قیمتوں کے بدلے دو اشیاء پر اس کا اطلاق ہو

۲۔ دو قیمتوں کے بدلے ایک شے پر اطلاق ہو (یا)

۳۔ ایک قیمت کے بدلے دو چیزوں پر اطلاق ہو کہ ایک بیع لازم ہوگی

دو قیمتوں کے بدلے دو اشیاء کی صورت دو ہو سکتی ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ آدمی کہے: میں تمہیں یہ سامان اس قیمت پر دے رہا ہوں بشرطیکہ تم یہ گھر اتنی قیمت میں مجھے دے دو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ میں تمہیں یہ سامان ایک دینار میں اور دوسرا سامان دو دینار میں بیچتا ہوں۔

دو قیمتوں کے بدلے ایک شے کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ ایک قیمت نقد ہو اور دوسری قیمت ادھار ہو جیسے وہ کہے کہ میں فلاں قیمت نقد کے عوض یہ کپڑا اس شرط پر تمہیں بیچتا ہوں کہ میں اُسے تم سے فلاں قیمت کے عوض اتنی مدت تک ادائیگی کے لیے خریدلوں گا۔

ایک قیمت کے عوض دو اشیاء کی مثال یہ ہے کہ اتنی قیمت کے عوض ان دو میں سے ایک چیز کو تمہارے ہاتھ بیچتا ہوں۔ پہلی صورت کے بارے میں جس کی مثال یہ ہے کہ میں تمہیں یہ گھر اتنی قیمت میں بیچ رہا ہوں بشرطیکہ تم یہ غلام مجھے اتنے قیمت میں بیچ دو، امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ دونوں کی قیمت نامعلوم ہے۔ اگر دونوں سامان الگ الگ فروخت کئے گئے ہوتے تو کسی سامان کی وہ قیمت نہ ہوتی جو ایک معاہدہ کی صورت میں متعین ہوئی ہے۔ ایک معاہدہ میں دو معاہدوں کی بیع کو رد کرنے کی اصل وجہ امام شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ قیمت یا شے مجہول ہے۔

دوسری صورت جس کی مثال یہ ہے کہ میں یہ سامان ایک دینار میں یا دوسرا سامان دو دینار میں بیچ رہا ہوں اور بیع کسی ایک ہی میں لازم ہوگی، تمام فقہا کے نزدیک جائز نہیں ہے خواہ نقد ایک ہو یا مختلف عبدالعزیز بن اُبی سلمہ نے اس کے برعکس رائے ظاہر کی ہے انہوں نے نقد ایک ہو یا مختلف اسے جائز کیا ہے۔ جمہور کے نزدیک ممانعت کی علت جہل اور لاعلمی ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ سد ذرائع کے باب سے ہے کیوں کہ اس کا اندیشہ ہے کہ اپنے دل ہی میں کسی ایک کپڑے کو پسند کرلے اور اس طرح ایک کپڑے اور ایک دینار کی فروخت ایک کپڑے اور ایک دینار کے عوض لازم آئے اور یہ مالکی اصول کے مطابق جائز نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ میں اتنی قیمت نقد یا اتنی قیمت اُدھار کے عوض یہ کپڑا تمہارے ہاتھ بیچتا ہوں۔ اگر اس صورت میں بیع

Marfat.com

واجب ٹھہرتی ہے تو اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر اس میں بیع لازم نہیں ہے تو امام مالک اسے جائز اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں کیوں کہ فریقین غیر متعین قیمت پر الگ ہوئے۔ امام مالک نے اسے باب الخیار میں رکھا ہے۔ اگر اسے اختیار حاصل ہے تو وہ ندامت واجب نہیں ٹھہرتی جس کی وجہ سے ایک قیمت کو دوسری میں تبدیل کیا جاتا ہے جبکہ امام مالک کے نزدیک مانع یہی ہے۔ اس طرح اس تیسری صورت کے ممنوع ہونے کی علت امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے ہاں قیمت سے ناواقفیت کی رو سے ہے اور یہ علت ان دونوں حضرات کے نزدیک سودے کو بیع غرر میں تبدیل کر دیتی ہے جو صراحتاً ممنوع ہے۔ امام مالک کے نزدیک علت امتناعی ربا کی راہ کھولنے والے ذریعہ کا سد باب کرنا ہے کیوں کہ یہ امکان موجود ہے کہ جو شخص صاحب اختیار ہے وہ پہلے کسی ایک فوری یا موخر قیمت کے عوض عقد کرنے کا فیصلہ کر لے پھر وہ معاملہ کرے اور اسے ظاہر نہ ہونے دے اور دوسری قیمت کے لیے ایک قیمت کو ترک کرے گویا اس نے دو میں سے ایک قیمت کو دوسری قیمت کے عوض عقد کرنے کا فیصلہ کیا ہے اور اس میں قیمت کے عوض قیمت ادھار یا تفاضل کے ساتھ واجب ٹھہری یہ ساری باتیں اس وقت کی ہیں جبکہ قیمت نقدی ہو، اگر نقدی کے علاوہ قیمت ہو جیسی طعام تو اس میں ایک اور صورت نکل آتی ہے یعنی کمی بیشی کے ساتھ طعام کے بدلے طعام کی تجارت کا معاملہ، اگر وہ کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا اتنی نقدی میں اس شرط پر خرید رہا ہوں کہ تم مجھ سے ایک مدت کے لیے ادا کرنے کی شرط پر خرید لو گے تو اس کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے اور اگر وہ کہے کہ میں ان دو کپڑوں میں سے ایک کو ایک دینار میں تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں اور اس پر اس کی پسند کے مطابق کوئی ایک بیع لازم ہو جائے گی اور دونوں اختیار کرنے سے پہلے منتشر ہو جائیں تو اگر دونوں کپڑوں کی صنف مختلف ہے اور ان میں سے ایک دوسرے کے عوض لیا جا سکتا ہے تو اس کے ناجائز ہونے میں امام مالک اور امام شافعی کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ عبدالعزیز بن ابوسلمہ اسے جائز مانتے ہیں۔ ممانعت کی علت ناواقفیت اور غرر (دھوکہ) ہے اور اگر دونوں کپڑوں کی صنف ایک ہے تو یہ صورت امام مالک کے نزدیک جائز اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام مالک کے ہاں جواز کی وجہ یہ ہے کہ یکساں اور مساوی اصناف میں بیع کے انعقاد کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے کیوں کہ اُن کے نزدیک اس میں غرر کم ہے جو فقہا اسے ناجائز قرار دیتے ہیں ان کے پیش نظر وہ غرر رہتا ہے جو جائز نہیں ہے کیوں کہ دونوں نامعلوم بیع پر جدا ہوئے ہیں۔

قصہ مختصر یہ کہ فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ معاملات میں کثیر غرر ناجائز اور قلیل غرر جائز ہے، اُن کے درمیان اختلاف انواع غرر کے سلسلہ میں ہے کہ کون سی نوع غرر کثیر ہے اور کون سی غرر قلیل جو مباح ہے۔ مسلک مالکی کے مطابق جب ہم نے اسے جائز تسلیم کر لیا اور خریدار نے دونوں کپڑوں پر قبضہ کر لیا مگر ایک کھو گیا یا اس میں کوئی نقص آ گیا تو اسے کون برداشت کرے؟ ایک قول کے مطابق یہ نقصان فریقین میں مشترک ہوگا۔ دوسرے قول کے مطابق خریدار اس کا تاوان دے گا اِلّا یہ یہ کہ کپڑے کے خراب ہونے کی دلیل موجود ہو تیسرا قول یہ ہے کہ اس میں فرق کیا جائے گا کہ غائب ہوا ہے یا غائب نہیں ہوا ہے جیسے غلام کا معاملہ ہے۔ غائب کا وہ تاوان دے گا وگرنہ تاوان نہیں دے گا۔ جو سامان بچ گیا ہے اسے لینا کیا اُس کے لیے لازم ہوگا؟ ایک قول کے مطابق لازم ہوگا اور دوسرے قول کے مطابق لازم نہیں ہوگا۔ یہ احکام البیوع میں مذکور ہوں گے۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مفہوم میں شامل مسائل یہ ہیں: فقہا کے ہاں ان چیزوں کا تعلق غرر سے ہے۔ امام مالک کے ہاں بعض چیزیں غرر سے متعلق ہیں اور بعض کا تعلق ذرائع ربا سے ہے۔

ان مسائل کا تعلق شریعت کے صراحت کردہ امور سے تھا۔ دوہری بیع، بیع اور شرط کا اختلاط، جو شریعت میں منع ہیں بظاہر ان کی

Marfat.com

وجہ عزر ہے مگر ہم ان کا تذکرہ شرائط کی رو سے فاسد بیع کے باب میں کریں گے۔

پہلی فصل

ناصراحت کردہ ممنوعات

اس باب میں شریعت نے جن مسائل میں کوئی صراحت نہیں کی ہے اور جن کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلافات ہیں ان کی تعداد بہت ہے مگر ہم مشہور مسائل ہی کا تذکرہ کریں گے تا کہ مجتہد محقق کے لیے وہ قانون بن سکیں۔

پہلا مسئلہ: بیع کی دو انواع

بیع کی دو انواع ہیں: ایک حاضر اور نظر آنے والا سامان ہے۔ اسے فروخت کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسری نوع اس سامان کی ہے جو غائب ہو یا جسے دیکھا نہ جا سکے۔ اس کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ غائب اور غیر موجود کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے خواہ اس کا وصف بیان کیا گیا ہو یا نہ بیان کیا گیا ہو۔ یہ امام شافعی کے دو اقوال میں سے مشہور تر قول ہے اور اصحاب شافعی کے نزدیک یہ منصوص ہے یعنی غائب کی تجارت صفت بیان کرنے سے جائز نہیں ہو جاتی۔ امام مالک اور اکثر اہل مدینہ کی رائے ہے کہ صفت بیان کرنے پر غائب کی خرید و فروخت جائز ہے جبکہ اس کے غائب ہونے کی صفت یہ ہو کہ اس بات کا اطمینان ہو کہ قبضہ سے پہلے اس سامان کی صفت تبدیل نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سامان موجود ہو مگر آنکھوں کے سامنے نہ ہو تو بغیر صفت کی وضاحت کے یہ سودا جائز ہوگا پھر سامان دیکھنے کے بعد اسے اختیار ہوگا معاملہ کو نافذ کرے یا اسے مسترد کر دے۔

اسی طرح صفت کی وضاحت کے ساتھ کوئی شے فروخت کی جا رہی ہو تو فقہا کے ہاں دیکھنے کے بعد اسے اختیار حاصل رہے گا خواہ صفت واضح کر دی گئی ہو اور وہ درست ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بیان کردہ صفت درست نکلے یہ بیع لازم ہوگی۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں بیع سرے سے منعقد نہیں ہوئی۔ مسلک مالکی میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ نا موجود کا سودا بغیر صفت کی وضاحت کے دیکھنے کے بعد اختیار کی شرط کے ساتھ جائز ہے یہ رائے کتاب المدونہ میں رقم ہے۔ عبدالوہاب اس کے منکر ہیں اور اسے مالکی اصولوں کے خلاف قرار دیتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قوت حاسہ کے ذریعہ صفت کے متعلق علم کی جو کمی ہے کیا وہ ایسا جہل ہے جو بیع پر اثر انداز ہو کر اسے غرر کثیر میں بدل دیتا ہے یا یہ موثر نہیں ہے اور یہ غرر معمولی ہے اور قابل گوارا ہے؟ امام شافعی اسے غرر کثیر قرار دیتے ہیں، امام مالک کے ہاں یہ معمولی غرر ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر دیکھنے کے بعد اختیار باقی ہے تو کوئی غرر نہیں ہے اگرچہ اس نے دیکھا نہ ہو۔ امام مالک صفت کی وضاحت سے متعلق جہالت کو بیع کے انعقاد میں موثر مانتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صفت کی وضاحت مشاہدہ کا نائب اور قائم مقام ہے کیوں کہ بیع کردہ شے غائب ہے یا اسے دیکھ لے۔ امام ابوحنیفہ نے ابن المسیب کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام نے فرمایا کہ ہماری خواہش ہوئی کہ عثمان بن عفانؓ اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ آپس میں سودا کریں تا کہ ہمیں معلوم ہو سکے کہ کون بڑا تاجر ہے۔ چنانچہ عبدالرحمٰنؓ نے عثمان بن عفانؓ سے ایک گھوڑا جو اُن کے

ملاقہ میں کہیں اور تھا چالیس ہزار یا چار ہزار میں خرید لیا۔ انہوں نے پوری بات تفصیل سے بتائی۔ اس روایت میں غیر موجود کی مطلق تجارت کا ذکر ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جنس کی شرط ناگزیر ہے۔ غائب کی بیع صفت کے ساتھ یا اختیار کی شرط کے ساتھ ہو تو اس میں ایک دوسرا غرر داخل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ کیا بیع کے انعقاد کے وقت وہ موجود تھا یا معدوم تھا؟ اسی لیے فقہا نے شرط رکھی ہے کہ وہ سامان تقریباً غائب ہو الا یہ کہ وہ پوری طرح محفوظ ہو جیسے غیر منقولہ جائیداد۔ اسی وجہ سے امام مالک نے پیشگی رویت کی بنا پر بیع کو جائز قرار دیا ہے یعنی وہ اتنا قریب ہو کہ اس میں کوئی تبدیلی نہ ہو سکے۔

دوسرا مسئلہ: موجود کی بیع متعین مدت تک حوالگی کی شرط پر

علما کا اجماع ہے کہ موجود کی بیع متعین مدت تک حوالگی کی شرط پر جائز نہیں ہے بلکہ سودا طے ہونے کے بعد سامان کو خریدار کے حوالہ کرنا ناگزیز ہے البتہ امام مالک، ربیعہ اور اہل مدینہ کا ایک گروہ باہمی شرط کے مطابق کنیز کی تجارت کو جائز سمجھتا ہے۔ انہوں نے اس میں نقد کو جائز نہیں تصور کیا ہے جس طرح امام مالک نے غائب کی تجارت میں نقد کو درست نہیں مانا ہے۔ جمہور کے نزدیک منع اس لیے ہے کہ یہ قرض کے بدلے قرض میں شامل ہے اور تسلیم اور حوالگی کی شرط موجود نہیں ہے۔ قرض کے بدلے قرض کو ربا کے بجائے اسی باب میں رکھنا زیادہ قرین قیاس ہے کیوں کہ طرفین میں سے کسی کی جانب سے حوالہ نہ ہونے کی وجہ سے غرر کا اندیشہ ہے۔ قرض کے بدلے قرض کی علت پر ہم کلام کر چکے ہیں۔ اسی باب سے متعلق ابن القاسم کی یہ رائے یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ آدمی قرضدار سے واجب الادا قرض کے بدلہ میں کھجور لے جس کی پختگی نمایاں ہو۔ وہ اسے قرض کے بدلے قرض کے باب میں تصور کرتے ہیں۔ اشہب اسے جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرض کے بدلے قرض اسی وقت مقصود ہوگا جبکہ ان میں سے کسی چیز پر قبضہ کا آغاز نہ ہوا ہو یعنی ان کے نزدیک قیمت کا اولین قبضہ سامان کے آخری قبضہ کا قائم مقام ہے یہ بہت سے مالکی فقہا کے نزدیک قیاس ہے۔ یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

تیسرا مسئلہ: کھجور کی بیع جو ایک نسل کے پھل دے

فقہا اس کھجور کی تجارت پر متفق ہیں جو ایک ہی نسل کے پھل دے اور ان میں سے بعض پک گئے ہوں اگر چہ تمام پختہ نہ ہوں۔ البتہ اس کھجور کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے جو مختلف نسل کے پھل دے۔ اس مسئلہ میں مسلک مالکی کا خلاصہ یہ ہے کہ مختلف نسل کے کھجور یا باہم متصل ہوں گے یا متصل نہیں ہوں گے۔ اگر وہ متصل نہ ہوں تو ان میں سے جن کی تخلیق ہو گئی ہے وہ غیر مخلوق کی مانند نہیں ہوں گے۔ جیسے انجیر کا درخت ہے اس میں پہلا میوہ اور نچوڑا ہوا دونوں موجود ہیں۔ اگر یہ اقسام باہم متصل ہیں تو ان میں فرق و امتیاز ہوگا یا نہیں ہوگا امتیاز کی مثال جز القصیل (سبز جو) کی ہے جو لمبے وقفہ کے بعد کاٹا جاتا ہے اور غیر امتیاز کی مثال خربوزہ، ککڑی، بینگن اور کدو کی ہے۔ فرق و امتیاز والی نسل کے بارے میں دو طرح کی روایتیں ہیں: ایک جواز کی ہے اور دوسری روایت ممانعت کی ہے۔ اور جو متصل ہو اور بے امتیاز ہو اس کے بارے میں ایک ہی قول جواز کا ہے۔ فقہائے کوفہ، امام احمد، امام شافعی اور اسحٰق کا قول اس کے برعکس ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ایک نسل کی بیع دوسری نسل کی شرط پر درست نہیں ہے۔ بے امتیاز کھجور کے بارے میں امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اول کو آخر کی وجہ سے روکا نہیں جا سکتا اس لیے جس کی تخلیق نہیں ہوئی ہے اسے اس پھل کے ساتھ فروخت کیا جا سکتا ہے

Marfat.com

جس کی تخلیق ہو چکی ہے اور جس کے پھل پکنے لگے ہیں اس کی اصل یہ ہے کہ جو پھل پختہ نہ ہوا سے پختہ پھل کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے کیوں کہ صفت کے غرر کو انہوں نے بعینہ شے کے غرر کے مشابہ قرار دیا ہے گویا ان کی رائے ہوئی کہ یہاں رخصت متقاضی ہے کہ پھلوں کی تجارت میں رخصت پر قیاس کیا جائے یعنی ضرورت کے تحت پختہ اور ناپختہ کو ملا دیا جائے۔ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ضرورت کے تحت غرر کی بعض صورتیں جائز ہو جاتی ہیں۔ اسی لیے ان کی ایک روایت کے مطابق ایک سے زائد نسل کے جوکی خرید و فروخت جائز نہیں کیوں کہ فرق و امتیاز کی وجہ سے اس میں کوئی مجبوری نہیں ہے۔ جَو میں جواز کی وجہ بے امتیاز کھجور سے اسی مشابہ قرار دینا ہے اور یہ ضعیف ہے۔ جمہور فقہا کے نزدیک یہ ساری صورتیں اُن چیزوں کی بیع سے ہیں جن کی تخلیق نہیں ہوئی ہے اور سال بہ سال کا معاملہ بھی اسی ممانعت کے باب سے ہے۔ شلجم، گاجر اور گوبھی کی خرید و فروخت امام مالک کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ وہ پکنے کے قریب ہوں یعنی کھانے کے لائق ہوں۔ امام شافعی کے نزدیک ان چیزوں کی بیع اسی وقت جائز ہوگی جبکہ انہیں اکھاڑ لیا گیا ہو کیوں کہ یہ غائب کی بیع کے باب سے ہے۔ اسی باب میں اخروٹ، بادام اور چھلکا سمیت لوبیا کی بیع بھی داخل ہے۔ امام مالک اسے جائز اور امام شافعی ناجائز قرار دیتے ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ کیا یہ موثر غرر ہے یا نہیں؟ اُن کا اتفاق ہے کہ غرر کی دو قسمیں ہیں اور ناموثر غرر وہ ہے جو معمولی ہو یا ضرورت جس کی مقتضی ہو یا جس میں دونوں باتیں جمع ہوں۔

اسی باب میں تالاب میں موجود مچھلی اور بُرکہ (سفید آبی پرندہ) بھی داخل ہیں۔ اس میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ میرے خیال میں امام مالک اور امام شافعی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور یہی ان کے اصول سے ہم آہنگ ہے۔

اسی میں مفرور غلام کی تجارت بھی شامل ہے۔ ایک گروہ اسے مطلق جائز قرار دیتا ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک جس میں امام شافعی ہیں، یہ مطلقاً ممنوع ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر صفت اور جگہ دونوں خریدار اور بائع کو معلوم ہوں تو جائز ہے۔ میرے خیال میں انہوں نے یہ شرط اگائی ہے کہ مفرور کی صفت معلوم ہو اور دونوں قیمت کے بارے میں وضع پر متفق ہوں یعنی بائع قابض نہیں سمجھا جائے گا جب تک کہ خریدار نہ قابض ہو جائے کیوں کہ معاہدہ کے وقت اس کی حیثیت بیع اور قرض دونوں کی تھی۔ یہ ان کا اصول ہے کہ وضع کی تجارت میں اور غیر مامون غائب کی تجارت میں اور اسی جنس کی دوسری چیزوں کی بیع میں نقد ادا کرنا ممنوع ہے۔ مفرور غلام اور بدکے ہوئے اونٹ کی بیع کو جائز قرار دینے والوں میں عثمان البتی شامل ہیں۔ امام شافعی کی دلیل حدیث شہر بن حوشب بروایت ابوسعید خدریؓ ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے فرار غلام کی تجارت سے جانوروں کے حمل کو خریدنے سے تا آنکہ وہ باہر نکال دیں، جانوروں کے تھنوں میں موجود دودھ کی خرید و فروخت سے اور مال غنیمت کو خریدنے سے تا آنکہ وہ تقسیم ہو جائے منع فرمایا ہے" امام مالک کے نزدیک چند دنوں کے لیے بکری کے ریوڑ کا دودھ بیچنا جائز ہے جبکہ اس کا دودھ معمول کے مطابق معروف ہو مگر ایک بکری کے معاملہ میں یہ جائز نہیں ہے دوسرے تمام فقہا کہتے ہیں کہ یہ اسی وقت جائز ہوگا جبکہ دوہنے کے بعد اس کی پیمائش معلوم ہو۔

اسی باب میں امام مالک کا کھال میں گوشت کے بیچنے کو ممنوع قرار دینا بھی ہے۔ اسی باب میں مریض کی تجارت بھی داخل ہے۔ امام مالک نے اسے جائز قرار دیا ہے الّا یہ کہ وہ صحت یابی کے سلسلہ میں بالکل مایوس ہو۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کی تجارت کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور یہ امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت ہے۔

اسی باب میں معدن (کان) اور زرگروں کی مٹی کی تجارت بھی شامل ہے۔ امام مالک معدن کی مٹی کی تجارت کو اس کے مخالف

Marfat.com

نقدی کی ادائیگی کے بدلے یا کسی سامان کے عوض جائز قرار دیتے ہیں مگر زرگروں کی مٹی کی تجارت کو جائز نہیں مانتے اور امام شافعی نے دونوں صورتوں میں بیع کو ممنوع قرار دیا ہے اور ایک گروہ نے دونوں میں بیع کو جائز مانا ہے حسن بصری کا یہی قول ہے۔ یہ وہ مختلف فیہ بیع کی شکلیں ہیں جن میں زیادہ تر کیفیت سے لاعلمی سبب بنی ہے۔

کمیت کے معتبر ہونے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ قابل وزن قابل پیائش قابل شمار اشیاء کی تجارت اسی وقت جائز ہوگی جبکہ بائع اور خریدار دونوں کو مقدار معلوم ہو۔ وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ ان اشیاء کے بارے میں متعین وزن یا معروف پیمانوں کی جہت سے حاصل ہونے والا علم بیع کی صحت میں موثر ہے اور بائع اور خریدار کو جن چیزوں کا وزن اور پیائش معلوم نہ ہو اس میں اور ظن وتخمین سے ان چیزوں کے مقدار کے علم کے بارے میں (جسے یہ لوگ اٹکل کہتے ہیں) بعض چیزوں کی بیع جائز ہے اور بعض کی ناجائز، اس مسئلہ میں امام مالک کا اصول یہ ہے کہ اٹکل خرید وفروخت ہر اس چیز میں جائز ہے جس میں مقصود ایک ایک کو شمار کرنا نہیں بلکہ کثرت بتانا ہو۔ اور اس کی امام مالک کے نزدیک کئی اصناف ہیں:

ایک صنف وہ ہے جس کی اصل پیائش ہے مگر اٹکل بیع اس کی جائز ہے۔ اس میں تمام قابل وزن اور قابل پیائش اشیاء آتی ہیں۔

دوسری صنف وہ ہے جس کی اصل اٹکل ہے مگر پیائش بھی اس میں جائز ہے جیسے اراضی کپڑے اور تمام قابل پیائش اشیاء اس میں داخل ہیں۔

تیسری صنف وہ ہے جس میں کیل اور وزن سرے سے جائز نہیں ہے بلکہ اس میں صرف تعداد معتبر ہے اور اس کی اٹکل فروخت جائز نہیں ہے۔ یہ وہ اشیاء ہیں جن میں مقصود ایک ایک کو شمار کرنا ہے۔ امام مالک کے نزدیک سونے اور چاندی کے ڈلے جن کی کھدائی نہ ہوئی ہو، ان کی اٹکل تجارت جائز ہے مگر درہم ودینار میں یہ جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے جائز اور مکروہ مانتے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک غلّہ کا ڈھیر بیچنا جائز ہے یعنی جس کا وزن معلوم نہ ہو۔ اس میں سے جو قابل وزن ہوں گے ان کا وزن کر کے اور ان کی قیمت معلوم کر کے سودا کی قیمت ادا کی جائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بیع اسی ایک وزن پر لازم ہوگی جسے فریقین نے طے کیا ہے۔ اس طرح کی تجارت امام مالک نے غلام، کپڑے اور طعام میں جائز قرار دی ہے اور امام ابوحنیفہ نے کپڑے اور غلام میں اسے ممنوع کہا ہے اور دوسرے فقہا نے میرے علم کے مطابق اس طرح کی تجارت کو تمام چیزوں میں ممنوع قرار دیا ہے کیوں کہ کل قیمت نامعلوم ہے۔ امام مالک کے نزدیک خریدار بیچنے والے کو وزن کے وقت صدقہ بھی کر سکتا ہے بشرطیکہ بیع ادھار نہ ہو کیوں کہ اس صورت میں یہ تہمت موجود ہے کہ صدقہ کا مقصد قیمت کی ادائیگی میں مہلت طلب کرنا ہو۔ دوسرے فقہا کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے تا آنکہ خریدار اسے وزن کر لے کیوں کہ نبی ﷺ نے طعام کو بیچنے سے منع فرمایا ہے جب تک کہ اس میں صاع کا عمل مکمل نہ ہو۔ ایک گروہ نے اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے۔ ممنوع قرار دینے والوں میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد ہیں اور مطلق جواز کے قائل عطاء بن ابی رباح اور ابن ابی ملیکہ ہیں۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ بیچنے والے کو کیل اور وزن کا علم ہو مگر سامان اندازے سے فروخت کرے اور خریدار کو کیل کا علم نہ ہو اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ ممنوع مزابنہ بھی امام مالک کے نزدیک اسی باب میں داخل ہے اور مزابنہ یہ ہے کہ نامعلوم مقدار کو نامعلوم مقدار کے عوض فروخت کیا جائے۔ رباوالی چیزوں میں ممنوع ہونے کی وجہ تفاضل (کمی یا بیشی) ہے اور غیر رباوالی چیزوں میں ممنوع ہونے کا سبب مقدار کا معلوم نہ ہونا ہے۔

Marfat.com

باب ۴

شرط اور ثُنیا کی بیع

یہ فاسد بیع کی وہی شکل ہے جس میں فساد غرر کی جہت سے داخل ہوتا ہے لیکن چونکہ اس سلسلہ میں نص وارد ہے اس لیے اس پر علیحدہ باب قائم کرنا ضروری سمجھا گیا۔ اس مسئلہ میں علما کے اختلاف کی اصل تین احادیث ہیں۔ ایک حدیث جابرؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں ''اللہ کے رسول ﷺ نے مجھ سے ایک اونٹ خریدا اور مدینہ تک اس کی پیٹھ کی شرط لگادی'' یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے۔ دوسری حدیث بریرہؓ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَلَوْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ

(ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو باطل ہے خواہ وہ سو شرطیں ہوں۔)

یہ حدیث متفق علیہ ہے تیسری حدیث جابرؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے محاقلہ، مزابنہ، معاومہ اور ثُنیا سے منع فرمایا ہے اور عرایا کی رخصت دی ہے'' یہ بھی صحیح حدیث ہے اور اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

اسی باب میں وہ روایت بھی ہے جو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے بیع کرنے اور شرط لگانے سے منع فرمایا ہے'' بیع و شرط کے سلسلہ میں ان احادیث کے باہم متعارض ہونے کی بنا پر علما کے درمیان اختلاف ہو گیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ بیع فاسد ہے اور شرط بھی فاسد ہے اس رائے کے قائل امام ابوحنیفہ اور امام شافعی ہیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ بیع جائز ہے اور شرط بھی جائز ہے یہ رائے ابن ابی شبرمہ کی ہے۔ تیسرے گروہ کی رائے ہے کہ بیع جائز ہے اور شرط باطل ہے۔ اس رائے کے قائل ابن ابی لیلیٰ ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں بیع جائز ہے مگر شرط ایک ہو۔ اگر دو شرطیں ہوں تو بیع جائز نہیں ہے۔

جن فقہا نے بیع اور شرط کو باطل ٹھہرایا ہے انہوں نے بیع اور شرط کی ممانعت کو عام مانا ہے اور ثنیا کی ممانعت کو بھی عام تسلیم کیا ہے اور جن فقہا نے ان دونوں کی اجازت دی ہے انہوں نے حضرت جابرؓ کی اُس حدیث پر عمل کیا ہے جس میں بیع اور شرط کا تذکرہ ہے۔ جن فقہا نے بیع کو جائز اور شرط کو باطل قرار دیا ہے انہوں نے حدیث بریرہؓ کی اُس حدیث پر عمل کیا ہے جس میں بیع اور شرط کا تذکرہ ہے۔ جن فقہا نے بیع کو جائز اور شرط کو باطل قرار دیا ہے انہوں نے حدیث بریرہؓ کے عموم سے استدلال کیا ہے۔ اور جن فقہا کے نزدیک ایک شرط جائز اور دو شرطیں ناجائز ہیں انہوں نے حدیث عمرو بن العاصؓ کو دلیل بنایا ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ وَلَا يَجُوزُ شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَلَا رِبْحُ مَا لَمْ تَضْمَنْ وَلَا بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

(سامان اور بیع کا ایک ساتھ معاملہ جائز نہیں ہے نہ کسی بیع میں دو شرطیں جائز ہیں اور نہ وہ منافع جائز ہے جس میں کوئی تاوان نہ ہو نہ اس چیز کو فروخت کرنا جائز ہے جو تمہارے پاس نہیں ہے۔)

امام مالک کے نزدیک شرطیں تین قسم کی ہوتی ہیں: بعض شرطیں ایسی ہیں جو خود باطل ہیں اور ان کے ساتھ بیع بھی باطل ہے۔ دوسری

قسم کی شرطیں وہ ہیں جو خود بھی اور ان کے ساتھ بیع بھی جائز ہے۔ تیسری قسم اُن شرطوں کی ہے جو خود باطل ہیں مگر ان کے ساتھ بیع جائز ہے۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے چوتھی قسم بھی قرار دی ہے وہ ایسی شرطیں ہیں جو اگر مشروط کے ساتھ مربوط ہوں تو بیع باطل ہو جاتی ہے اور اگر مشروط سے الگ ہوں تو بیع جائز ہوتی ہے۔ مسلک مالکی میں ان چاروں اصناف میں واضح فرق کرنا بڑا دشوار کام ہے۔ بہت سے فقہا نے اس کی کوشش کی ہے۔ ان تمام کا تعلق دراصل بیع کی صحت کو متاثر کرنے والی دونوں اصناف ربا اور غرر کی شرائط سے ہے کہ ان کی کثرت ہے یا قلت ہے یا درمیانی درجہ کی موجودگی ہے یا ان شرائط سے ملکیت میں کس قدر نقص واقع ہوتا ہے جس میں ان اشیاء کا دخول شرط کی رو سے کثرت سے ہوگا وہ بیع باطل ہوگی اور شرط بھی جس میں ان اشیاء کی شمولیت بطور شرط قلیل ہوگی وہ بیع اور اس کی شرط جائز ہوگی۔ اور جس میں ان کا داخلہ درمیانی درجہ کا ہوگا اُن میں شرط باطل اور بیع درست ہوگی۔ اصحاب مالک سمجھتے ہیں کہ یہی سب سے اچھا مسلک ہے کیوں کہ اس مسلک کی رُو سے تمام احادیث میں جمع و تطبیق ہو جاتی ہے اور ان کے نزدیک جمع کا طریقہ ترجیح سے افضل ہے۔ متاخر مالکیہ میں اس سلسلہ میں بڑی تفصیلات ہیں جو باہم قریب ہیں، ملتی ہیں۔ ان میں نمایاں نام میرے دادا کا مازری اور الباجی کا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ بیع میں شرط کی اولین دو قسمیں ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ ملکیت کے خاتمہ کے بعد شرط لگے جیسے لونڈی یا غلام کا مالک یہ شرط لگائے کہ میں یہ غلام یا لونڈی بیچتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ جب اسے آزادی مل جائے گی تو اس کا ولاء خریدار کے لیے نہیں بلکہ مالک ہی کے لیے ہوگا۔ اس شرط کے بارے میں ان حضرات کا موقف ہے کہ اس میں عقد درست ہے مگر حدیث بریرہؓ کی وجہ سے شرط باطل ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ملکیت کی مدت کے دوران شرط ہو۔ ان فقہا نے اس دوسری قسم کی مزید تین قسمیں کی ہیں:

یا تو اپنی منفعت کے لیے فروخت کردہ شَے میں شرط لگائے

یا عام یا خاص کے تصرف کو روکنے کے لیے خریدار پر شرط لگائے

یا فروخت کردہ شَے میں کسی مفہوم کے واقع ہونے کی شرط رکھے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں: مفہوم یا تو نیکی اور بھلائی کا ہو دوسری قسم وہ ہے جس میں نیکی اور بھلائی کا کوئی مفہوم نہ ہو۔ اگر اپنے لیے کسی معمولی منفعت کی شرط لگائے جس کا تعلق اصل سامان میں تصرف کی ممانعت سے ہو مثال کے طور پر کوئی شخص گھر فروخت کرے اور ایک معمولی مدت یعنی ایک ماہ (اور ایک قول کے مطابق ایک سال) تک رہائش کی شرط رکھے تو یہ حدیث جابرؓ کی روشنی میں جائز ہے۔ لیکن اگر خاص یا عام تصرف کی ممانعت کی شرط رکھے تو یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ اس کا تعلق ثنیا سے ہے گویا وہ کنیز اس شرط کے ساتھ بیچ رہا ہے کہ خریدار اسے فروخت نہیں کرے گا یا اس سے ہم بستری نہیں کرے گا۔ اگر نیکی و بھلائی کی کوئی شرط جیسے آزادی کی شرط رکھے تو اگر شرط فوری ہے تو امام مالک کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور اگر تاخیر کی شرط ہے تو غرر کا اندیشہ زیادہ ہونے کی وجہ سے یہ ناجائز ہے۔ امام مالک نے فوری آزادی کی شرط کے ساتھ بیع کو جائز مانا ہے مگر امام شافعی کے نزدیک بیع اور شرط کو یکجا کرنا ممنوع ہے۔ ان کے نزدیک حدیث جابرؓ کے الفاظ میں اضطراب ہے کیوں کہ اس کی بعض روایتوں کے الفاظ ہیں کہ انہوں نے اونٹ کو بیچا اور مدینہ تک اس کی پیٹھ کی شرط لگا دی اور بعض روایات میں ہے کہ مدینہ تک اس کی پیٹھ کو مستعار لیا تھا۔ امام مالک اسے معمولی غرر میں شمار کرتے ہیں اور کم مدت کی شرط کو جائز اور زیادہ مدت کی شرط کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اس کے ممنوع ہونے کے اصل حکم پر قائم ہیں۔

اگر بھلائی اور نیکی کے علاوہ کوئی شرط رکھی جائے جیسے نہ بیچنے کی شرط تو امام مالک کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ ایک قول آپ

Marfat.com

سے بیع کے فسخ ہونے کا بھی منقول ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے گی۔اگر بیچنے والے نے یہ کہا ہے کہ جب میں تجھے قیمت دوں گا مجھے فروخت کردہ سامان واپس کر دینا،تو یہ امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ بیع اور قرض دونوں ہو سکتا ہے اگر اس نے قیمت دے دی تو یہ قرض ہوگا اور اگر قیمت نہیں دی تو بیع شمار ہوگا۔

مسلک۔مالکی میں اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اقالہ میں جائز ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے اقالہ کو بیع مانا ہے اُن کے نزدیک اقالہ بھی انہی چیزوں سے فسخ ہو جائے گا جن سے بیع فسخ ہو جاتی ہے اور جن فقہا کے نزدیک اقالہ تو فسخ بیع کا نام ہے انہوں نے دونوں میں فرق کیا ہے۔

اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ کوئی کسی چیز کو فروخت کرتے وقت یہ شرط لگا دے کہ وہ اُسے فروخت نہیں کرے گا تا آنکہ آدھی قیمت ادا کر دے۔امام مالک کی جانب یہ قول منسوب ہے کہ یہ جائز ہے کیوں کہ اس کا حکم رہن کا ہے اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ رہن خود فروخت کردہ سامان ہو یا دوسری جانب۔ابن القاسم سے منسوب ہے کہ یہ ناجائز ہے کیوں کہ اس شرط میں خریدار پر سامان سے طویل لذت یابی پر پابندی ہے اور مالک اس طرح کی کوئی شرط نہیں لگا سکتا جس سے خریدار کے نفع پر اثر پڑے۔اس لیے اس بیع کا ممنوع ہونا واجب ہے۔اسی لیے ابن المواز نے کم مدت میں اسے جائز قرار دیا ہے۔

اس باب کے سامی مسائل میں بیع اور سامان کی یکجائی کی نبوی ممانعت شامل ہے علما متفقہ طور پر اسے فاسد بیع قرار دیا ہے البتہ اگر قبضہ سے پہلے شرط ترک ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے۔امام ابوحنیفہ،امام شافعی اور تمام علما نے اسے منع کیا ہے۔امام مالک اور ان کے تمام اصحاب بجز محمد بن عبدالحکم نے اسے جائز مانا ہے۔امام مالک سے جمہور کا قول بھی مروی ہے جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ممانعت ممنوع کے فاسد ہونے پر دلیل ہے۔مزید یہ کہ قیمت اس میں مجہول ہے کیوں کہ اس میں سامان بھی شامل ہے۔بیان کیا جاتا ہے کہ محمد بن احمد بن سہل البرمکی نے اس مسئلہ کی بابت اسماعیل بن اسحٰق مالکی سے استفسار کیا اور پوچھا کہ بیع اور سامان کو یکجا کرنے میں اور اس آدمی کے رویہ میں کیا فرق ہے جس نے سو دینار اور ایک مشک شراب کے عوض ایک غلام فروخت کیا۔جب بیع ہو گئی تو اس نے کہا میں مشک کو چھوڑ دیتا ہوں۔انہوں نے کہا: تمام علما کے نزدیک اجماعی طور پر یہ بیع فسخ ہو جائے گی۔اسماعیل نے اس کا جو جواب دیا ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔انہوں نے کہا کہ فرق یہ ہے کہ سامان کی شرط میں اسے ترک کرنے یا نہ کرنے کا اختیار موجود ہے مگر شراب کے مشک میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔یہ جواب وہی ہے جس میں فرق و امتیاز کا مطالبہ کیا گیا ہے وہ یہ کہ اس سے کہا جائے کہ یہاں اختیار باقی ہے اور وہاں مشک چھوڑنے کا اختیار باقی نہیں ہے اور بیع صحیح ہے۔یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہاں حرمت کسی بعینہٖ حرام شی کی وجہ سے نہیں ہے کیوں کہ معاملہ سامان کا ہے اور یہ مباح ہے حرمت تو بیع اور سامان کی یکجائی کی وجہ سے واقع ہوئی ہے۔اسی طرح بیع فی نفسہٖ جائز ہے اس میں شرط کے اضافہ کی وجہ سے وہ حرام ہوئی ہے۔اور وہاں شے حرام کی یکجائی کی وجہ سے بیع ممنوع ہوئی۔شرط کی جہت سے حرمت نہیں آئی۔اس مسئلہ میں غور طلب نکتہ یہ ہے کہ اگر شرط کی جہت سے بیع میں کوئی فساد واقع ہو جائے تو کیا شرط ختم ہونے سے فساد ختم ہو جائے گا یا ختم نہیں ہوگا۔جس طرح بعینہٖ حرام کے مل جانے سے حلال بیع کو لاحق ہونے والا فساد ختم نہیں ہوتا؟ یہ بھی ایک دوسرے اصول پر استوار ہے وہ یہ کہ یہ فساد حکمی ہے یا معقول ہے؟ اگر ہم اسے حکمی فساد مان لیں تو وہ شرط کے رفع ہونے سے رفع نہ ہوگا اور اگر ہم اسے قابل عقل و فہم قرار دیں تو وہ شرط کے ختم ہونے سے ختم ہو جائے گا۔

امام مالک نے اسے قابل عقل و فہم مانا جبکہ جمہور نے اسے غیر معقول تصور کیا پھر یہ کہ ربا اور غرر میں اکثر فساد کی نوعیت حکمی ہے

Marfat.com

اس لیے ان کے ہاں یہ بیع سرے سے منعقد نہیں ہوتی اگر چہ بیع کے بعد اس نے ربا کو چھوڑ دیا ہو یا غرر رفع ہو گیا اور اگر یہ واقع ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہو گا اس بارے میں فقہا کا اختلاف ہے جس کی تفصیل بیع فاسد کے احکام میں آئے گی۔

اسی باب میں عربان کی بیع بھی ہے۔ جمہور علما اسے ناجائز کہتے ہیں۔ تابعین کے ایک گروہ نے اسے جائز کہا ہے ہے جن میں مجاہد ابن سیرین، نافع بن الحرث اور زید بن اسلم ہیں۔ عربان کی صورت یہ ہے کہ آدمی کچھ خریدے اور خریدار کو اس فروخت کردہ شے کی قیمت کا کچھ حصہ اس شرط پر حوالہ کرے کہ اگر دونوں میں بیع نافذ ہو گئی تو سامان کی وہ قیمت اس کے حوالہ کر دے گا اور اگر سودا نافذ نہ ہوا تو خریدار قیمت کا وہ حصہ بیچنے والے کے پاس چھوڑ دے گا اور اس کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ جمہور نے اسے اس لیے ممنوع کہا ہے کہ یہ غرر اور مخاطرہ (باہم شرط لگانا) کے باب سے ہے اور بغیر معاوضہ کے مال کھانا ہے۔ حضرت زید کہتے تھے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس کی اجازت دی ہے۔ اہل حدیث کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ سے یہ اجازت معروف نہیں ہے۔

اس باب کے استثنائی مسائل بہت ہیں جن میں فقہا نے اختلاف کیا ہے یعنی یہ ثنیا کی ممانعت میں داخل ہیں یا نہیں؟ اسی میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ آدمی حاملہ کو بیچے اور اس کے حمل کو مستثنیٰ کر دے۔ جمہور فقہا امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ثوری اسے جائز نہیں مانتے۔ امام احمد، ابوثور اور داؤد اسے جائز کہتے ہیں۔ یہ قول حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا مستثنیٰ منہ کے ساتھ مستثنیٰ بھی فروخت کردہ ہے یا وہ فروخت کردہ نہیں ہے بلکہ بیچنے والے کی ملکیت ہے؟ جن فقہا نے اسے فروخت کردہ تصور کیا انہوں نے اسے ناجائز مانا اور اسے ممنوع ثنیا میں شامل کیا کیونکہ اس میں اس کی صفت نامعلوم ہے اور اس کے صحیح سالم نکلنے پر اعتماد کم کیا جا سکتا ہے۔ جن فقہا نے اسے بیچنے والے کی ملکیت میں باقی رکھا ہے انہوں نے اس بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

جو شخص کوئی جانور فروخت کرے اور اس کے بعض حصے کو مستثنیٰ کر دے اس کے بارے میں مسلک مالکی کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ بعض یا تو عام ہو گا یا متعین ہو گا یا مقدر ہو گا۔ اگر وہ عام ہے تو اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے کوئی غلام فروخت کرے اور اس کے گھر کو مستثنیٰ کر دے اور اگر وہ بعض متعین ہے تو یا تو غائب ہو گا جیسے جنین یا غائب نہیں ہو گا۔ اگر وہ بعض غائب ہے تو یہ بیع جائز نہیں ہے اور اگر غائب نہیں ہے جیسے سر، ہاتھ اور پاؤں تو اس صورت میں جانور کا ذبح کرنا مباح ہو گا یا مباح نہیں ہو گا۔ اگر اس کا ذبح کرنا مباح نہیں ہے تو یہ بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ آدمی اپنا غلام فروخت کرے اور اس کا پاؤں مستثنیٰ کر دے اس لیے کہ اس کا حق الگ نہیں ہو سکتا اور نہ اس کا بعض بنایا جا سکتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر جانور کا ذبح کرنا مباح ہے اور اسے فروخت کیا اور ذبح کرنے کی شرط پر اس کے ایک عضو کو بطور قیمت مستثنیٰ کیا تو اس سیاق میں مسلک مالکی میں دو اقوال ہیں: ایک قول عدم جواز ہے اور یہی مشہور ہے اور دوسرا قول جواز کا ہے اور یہ ابن حبیب کا قول ہے۔ انہوں نے پایوں اور سر کے استثنا کے ساتھ بکری کی فروخت کو جائز قرار دیا ہے۔ اگر مستثنیٰ کی کوئی قیمت نہ ہو تو مسلک مالکی میں اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قول مالک کی توجیہ یہ ہے کہ اگر استثناء کھال سمیت ہے تو کھال کے نیچے کی صفت نامعلوم ہے اور اگر کھال سمیت استثناء نہیں کیا ہے تو اسے نہیں معلوم کہ کھال کو ہٹا کر کس قسم کا گوشت نکالے گا۔ قول ابن حبیب کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے ایک معلوم و متعین عضو کو مستثناء کیا ہے اس سے کھال کی وجہ سے کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس کی اصل دانہ کو بالی میں اور اخروٹ کو چھلکا سمیت خریدنا ہے۔

ذبح کی شرط پر جانور سے استثنار یا تو عرف کے تحت ہو گا یا الفاظ کے ذریعہ ایک متعین حصہ ہو گا جیسے گوشت کو رطل کے حساب سے

Marfat.com

مستثنیٰ کرنا، تو امام مالک کے ہاں اس سیاق میں دو روایتیں ہیں: ایک ممنوع ہونے کی ہے اور یہ ابن وہب کی روایت ہے اور دوسری صرف کم رطل کی اجازت کی روایت ہے۔ جو ابن القاسم نے بیان کی ہے۔

اس باب میں یہ امر متفقہ ہے کہ آدمی اگر اپنی دیوار کے اندر کا پھل بیچے اور اس میں سے چند متعین کھجور کے پیڑوں کو مستثنیٰ کر دے تو یہ جائز ہے کیوں کہ ان کی خریداری کے جائز ہونے پر اسے قیاس کیا ہے۔ اس پر علما کا اتفاق ہے کہ دیوار کے اندر چند غیر متعین کھجور کے پیڑوں کو مستثنیٰ کرنا اور پورے باغ کو اس طور سے بیچنا کہ سودا طے ہونے کے بعد ہی خریدار ان مستثنیٰ پیڑوں کی نشاندہی کرے جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسی بیع ہے جسے فریقین نے نہیں دیکھا ہے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آدمی دیوار کے اندر باغ کو فروخت کرے اور بیع کے بعد اس میں سے چند کھجور کے پیڑوں کو مستثنیٰ کر دے۔ جمہور فقہا نے اس بیع کو ممنوع قرار دیا ہے کیوں کہ کھجور کے پیڑ کی صفت میں اختلاف ہوگا۔ امام مالک سے اس کی اجازت منقول ہے۔ ابن القاسم نے کھجور کے معاملہ میں اسے ممنوع اور بکریوں کے معاملہ میں اسے جائز کہا ہے۔ اسی طرح امام مالک اور ابن القاسم اس امر میں بھی مختلف الرائے ہیں کہ دیوار کے اندر چند متعین کھجور کے پیڑ خریدے اور شرط یہ ہو کہ خریداری کے بعد خریدار انہیں متعین کرے گا۔ اس بیع کو امام مالک جائز اور ابن القاسم ممنوع قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح علما کا اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ بیچنے والا دیوار کے اندر سے قابل وزن اشیاء کو مستثنیٰ کر دے۔ ابوعمر ابن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ اسے ان تمام فقہا نے منع کیا ہے جن کا فتویٰ رائج ہے۔ میں ثنیا کی نبوی ممانعت کے سلسلہ میں ان کے مختلف اقوال پر کتاب ترتیب دی ہے۔ کیونکہ یہ قابل وزن سے انکل استثنا کرنا ہے۔ امام مالک اور ان کے اسلاف مدینہ نے ایک تہائی سے کم میں اسے جائز اور اس سے زیادہ میں ناجائز قرار دیا ہے اور ثنیا کی ممانعت کو ایک تہائی سے زیادہ پر محمول کیا ہے اور مستثنیٰ کے سوا کی فروخت کو اس ڈھیر کی فروخت کے مشابہ قرار دیا ہے جس کا کل وزن معلوم نہ ہو اسے انکل فروخت کیا جائے اور اس سے کوئی وزن مستثنیٰ کر دیا جائے۔ اس اصول میں بھی اختلاف ہے یعنی جبکہ ایک معلوم وزن مستثنیٰ کیا جائے۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ ایک ہی عقد میں بیع اور اجارہ دونوں کو جمع کر دیا جائے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب اسے جائز کہتے ہیں اور امام شافعی اور فقہائے کوفہ اسے ناجائز قرار دیتے ہیں کیوں کہ آخر الذکر حضرات اس صورت میں قیمت کو نامعلوم مانتے ہیں۔ امام مالک کا استدلال یہ ہے کہ اگر اجارہ (اُجرت دینا) معلوم ہے تو قیمت مجہول نہیں ہو سکتی۔ اسے ممنوع قرار دینے والوں نے بسا اوقات ایک عہد میں ایک دو عہود کے باب میں اسے شمار کیا ہے۔ اور اس پر علما کا اجماع ہے کہ سامان اور بیع کی یکجائی جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔

سامان اور شرکت کی یکجائی میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے اسے جائز قرار دیا ہے اور کبھی ممنوع۔ علما کے ان تمام اختلافات کی وجہ منصوص علتوں کی قلیل و کثیر مقدار میں ان کا اختلاف ہے۔ کسی مسئلہ میں کسی عالم کے نزدیک ممانعت کی علت اگر قوی ہے تو وہ اس کے نزدیک ممنوع ہے اور جس عالم کے نزدیک وہ علت قوی نہیں ہے اس کے نزدیک جائز ہے۔ اس کا انحصار مجتہد کی صلاحیت پر ہے کیوں کہ ان تمام مسائل میں اضداد یکساں طور پر توجہ کو مبذول کرتی ہیں۔ اس طرح کے مباحث میں غالباً مجتہد کی صواب دید اصل ہے اسی لیے بعض علما کا رجحان اس طرح کے مسائل میں اختیار کا ہے۔

Marfat.com

باب ۵

ضرر یا غبن کی وجہ سے ممنوع بیع

اس باب میں سات چیزوہ احادیث ہیں جن میں نبی ﷺ نے منع کیا ہے کہ کوئی شخص اپنے بھائی کے سودے پر سودا کرے، اور کوئی شخص اپنے بھائی کے بھاؤ پر خود بھاؤ کرے، آپؐ نے سواروں کے باہم ملنے سے منع کیا ہے، کسی شہری کے دیہاتی سے بیع کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے، اور آپؐ نے نجش کی ممانعت فرمائی ہے۔

فقہا نے ان احادیث کی معنوی تفصیلات میں بڑا اختلاف کیا ہے مگر یہ اختلاف بہت دور کا نہیں ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ احادیث

لاَيَبِعْ بَعضُكُم عَلىٰ بَيعِ بَعْضٍ

(تم میں سے کوئی کسی کے بیع پر بیع نہ کرے۔)

لاَ يَسُمْ اَحَدٌ عَلىٰ سَومِ اَخِيهِ

(کوئی شخص اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ نہ کرے۔)

کے معنیٰ ایک ہیں اور ان کا تعلق اُس حالت سے ہے جبکہ بیچنے والا قیمت لگانے والے کی جانب مائل ہو چکا ہو اور دونوں کے درمیان کوئی معمولی سی بات طے ہونے سے رہ گئی ہو جیسے سونے کا اختیار کرنا عیوب یا ان سے سلامتی کی شرط لگانا۔ اسی طرح کی تفہیم امام ابوحنیفہ نے بھی اس حدیث کی کی ہے۔ ثوری کہتے ہیں کہ حدیث لاَيَبِعْ بَعضُكُم علىٰ بَيعِ بَعْضٍ کا مطلب ہے کہ بیع کے فریقین کے درمیان کوئی تیسرا شخص دخل نہ دے اور یہ دعویٰ نہ کرے کہ میرے پاس اس سے بہتر سامان ہے۔ انہوں نے مائل ہونے کے وقت کی کوئی تعیین نہیں کی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب زبان سے بیع مکمل ہو جائے اور دونوں مجلس سے جدا نہ ہوں اور تو اسی وقت کوئی تیسرا آدمی آئے اور اس سے بہتر سامان پیش کرے۔ یہ رائے دراصل اُن کے اس اصول پر مبنی ہے کہ بیع اُسی وقت لازم ہوگی جبکہ فریقین جدا ہو گئے ہوں۔ وہ اور امام مالک دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ ممانعت لزوم بیع کی قریبی حالت سے متعلق ہے مگر دونوں میں اس امر پر اختلاف ہے کہ وہ حالت کون سی ہے؟ کیوں کہ دونوں کے درمیان یہ امر مختلف فیہ ہے کہ بیع کس سے لازم آتی ہے، عنقریب ہم اس کو بیان کریں گے۔ فقہا اس بیع کو مکروہ تصور کرتے ہیں اگرچہ دستخط ہو چکے ہیں۔ کیوں کہ یہ نامکمل بیع کا سودا ہے۔ داؤد اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اگر یہ بیع واقع ہو گئی تو فسخ ہو جائے گی خواہ کسی حالت میں واقع ہو کیونکہ عموم حدیث کا یہی تقاضا ہے۔ امام مالک اور ان کے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ یہ بیع فسخ ہو جائے گی بشرطیکہ سامان ضائع نہ ہوا ہو۔ ابن الماجشون نے بیع کے سلسلہ میں اس قول کی موجودگی کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ امام مالک نے یہ بات نکاح کے سلسلہ میں کہی ہے یہ بحث گزر چکی ہے۔

علما کے درمیان اس امر پر اختلاف ہے کہ بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ کرنے کی ممانعت کا تعلق ذِمّی سے ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک اس میں ذِمّی اور غیر ذِمّی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اوزاعی کہتے ہیں کہ ذِمّی کے بھاؤ پر مسلمان بھاؤ کر سکتا ہے کیوں کہ وہ مسلمان کا بھائی نہیں ہے۔ حدیث کا حکم تو یہ ہے کہ

Marfat.com

لَایَسُوْمُ اَحَدٌ عَلٰی سَوْمِ اَخِیْہِ

(کوئی شخص اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ نہ کرے۔)

اسی لیے ایک گروہ نے 'مزایدہ' (ایک دوسرے کے مقابلہ میں بھاؤ زیادہ لگانا) سے منع کیا ہے اگر چہ جمہور اسے جائز کہتے ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ یہ ممانعت مکروہ ہونے پر محمول ہوگی یا ممنوع ہونے پر؟ اور اگر ممنوع ہونے پر محمول ہوگی تو اس کا اطلاق تمام حالات پر ہوگا یا کسی حالت پر ہوگا اور کسی حالت پر نہیں ہوگا؟

پہلی فصل

سواروں کی باہم ملاقات کی ممانعت

بیع کے لیے سواروں کی باہم ملاقات کی ممانعت کے بارے میں اختلاف اس میں ہے کہ اس سے مراد کیا ہے؟

امام مالک کی رائے ہے کہ اس سے مراد اہل بازار ہیں کہ کوئی سوار آگے بڑھ کر بازار والوں سے الگ ہو کر سامان سستا خریدے وہ کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ سامان کے بازار میں پہنچنے سے پہلے کوئی اسے خرید لے جبکہ سواروں کی جائے ملاقات قریب ہو۔ اور اگر جائے ملاقات دور ہے تو کوئی حرج نہیں ہے مسلک مالکی میں قریب ہونے کی مسافت چھے میل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ ملاقات واقع ہو جائے تو جائز ہے مگر خریدار اس سامان میں جس کی اس دن بازار لگی ہے، اہل بازار کو شریک کرے گا۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ ممانعت کا مقصود بیچنے والے کو فائدہ پہنچانا ہے تا کہ سوار مل کر اسے دھوکہ نہ دے سکے کیوں کہ فروخت کنندہ کو شہر کا نرخ معلوم نہیں ہے۔ وہ کہتے تھے کہ اگر یہ بیع واقع ہو گئی ہو تو سامان کے بارے میں اختیار ہوگا چاہے تو بیع کو نافذ کر دے اور چاہے تو مسترد کر دے مسلک شافعی حدیث ابو ہریرہؓ کی روشنی میں ثابت ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَا تَتَلَقَّوُا الْجَلَبَ فَمَنْ تَلَقّٰی مِنْہُ شَیْئًا فَاشْتَرَاہُ فَصَاحِبُہُ بِالْخِیَارِ اِذَا اَتَی السُّوْقَ

(آگے بڑھ کر مال وصول نہ کرو جس نے کوئی چیز آگے بڑھ کر وصول کر لی اور اسے خرید لیا تو سامان والے کو بازار میں پہنچ کر اختیار ہوگا۔)

اس حدیث کی تخریج امام مسلم وغیرہ نے کی ہے۔

دوسری فصل

شہری کے دیہاتی سے بیع کرنے کی ممانعت

نبی ﷺ نے شہری کے دیہاتی سے بیع کرنے کی جو ممانعت فرمائی ہے اس کے معنیٰ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے ایک ہی بات کہی ہے کہ شہری دیہات کے لوگوں کو فروخت نہ کرے۔ البتہ شہری دیہاتی سے خرید سکتا ہے یا نہیں، اس میں اختلاف کیا ہے، کبھی وہ اسے جائز کہتے ہیں جو ابن حبیب کا مسلک ہے، اور کبھی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ان سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ دیہات کے لوگوں کے لیے خیمہ برداروں سے خرید و فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام مالک کی تائید امام شافعی اور اوزاعی نے بھی کی ہے۔

Marfat.com

امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب کا مسلک ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ شہری دیہاتی کے ہاتھ فروخت کرے اور اسے نرخ بتادے۔امام مالک اسے مکروہ کہتے ہیں کہ شہری دیہاتی کو نرخ بتائے۔اوزاعی اسے جائز کہتے ہیں۔اسے ممنوع قرار دینے والے اس امر پر متفق ہیں کہ اس نہی کا مقصود شہریوں کو نفع پہنچانا ہے کیوں کہ دیہات والوں کے پاس شہریوں کے مقابلہ میں چیزیں آسانی سے دستیاب ہوتی ہیں اور بہت سستی بھی ہوتی ہیں بلکہ بہت سی چیزیں اُن کے ہاں مفت اور بے قیمت ہوتی ہیں۔ان فقہا نے گویا شہری اور بدوی کے درمیان نصح وخیر خواہی کو مکروہ تصور کیا ہے اور یہ حدیث نبوی

الدِّیْنُ النَّصِیحَۃُ

(دین خیر خواہی کا نام ہے۔)

کے برعکس ہے۔اسی لیے امام ابوحنیفہ نے اس کے جواز کا مسلک اختیار کیا ہے۔جمہور کا استدلال حدیث جابرؓ سے ہے جس کی تخریج امام مسلم اور امام ابوداؤد نے کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لایَبِعُ حَاضِرٌ لِّبَادٍ ذَرُوا النَّاسَ یرزُقُ اللہُ بعضَھُم مِنْ بَعضٍ

(کوئی شہری کسی دیہاتی کو فروخت نہ کرے چھوڑ دو لوگوں کو، اللہ انہیں ایک دوسرے سے روزی دیتا ہے۔)

میرے خیال میں اس اضافۂ حدیث میں امام ابوداؤد منفرد ہیں۔زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اس سے دیہاتی کے ساتھ غبن کا اندیشہ ہے کیوں کہ اسے بازار کا نرخ معلوم نہیں ہوتا البتہ اگر یہ اضافہ حدیث سے ثابت ہے تو پھر حدیث کا معنیٰ یہ ہوگا کہ سواروں کو باہم ملنے سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ امام شافعی نے اس کی تاویل کی ہے اور ثابت حدیث میں یہ وارد ہے۔

اگر یہ بیع واقع ہو جائے تو علما کا اس میں اختلاف ہے۔امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں معاہدہ مکمل ہے اور بیع جائز ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں ''چھوڑ دو لوگوں کو، اللہ انہیں ایک دوسرے سے روزی دیتا ہے'' اس معنی میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے۔بعض کہتے ہیں کہ یہ بیع فسخ ہو جائے گی اور بعض لوگوں کے نزدیک فسخ نہیں ہوگی۔

تیسری فصل

نجش کی ممانعت

نجش کے سلسلہ میں نبوی ممانعت پر سارے علما کا اتفاق ہے۔نجش کا مطلب ہے سامان کی قیمت بڑھانا جبکہ اس کا ارادہ خریدنے کا نہ ہو، وہ اس عمل سے بیچنے والے کو نفع پہنچانا چاہتا ہو اور خریدار کو نقصان۔اگر یہ بیع واقع ہو جائے تو اس کے حکم کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔علما ظاہریہ کہتے ہیں کہ یہ بیع فاسد ہے۔امام مالک کی رائے ہے کہ اس کی حیثیت عیب کی ہے اور خریدار کو پورا اختیار ہے چاہے تو بیع کو مسترد کر دے اور چاہے تو اس کو باقی رکھے۔امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر بیع واقع ہوگئی ہے تو وہ گنہگار ہے مگر بیع جائز ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا ممانعت ممنوع کے فاسد ہونے کا اعلان ہے یا ممانعت خود چیز میں نہیں بلکہ خارج سے آئی ہے؟ جن فقہا نے کہا کہ یہ ممانعت بیع کے فسخ ہونے کا اعلان ہے انہوں نے اسے جائز نہیں مانا اور جن حضرات کے نزدیک فسخ ممانعت میں شامل

Marfat.com

نہیں ہے، اُن کے ہاں یہ جائز ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اگر کسی چیز کی ممانعت اس کے کسی مفہوم کی وجہ سے آئی ہے تو یہ اس کے فاسد ہونے کا اعلان ہے جیسے ربا اور غرر کی ممانعت ہے اور اگر نہی کا تعلق خارجی سبب سے ہے تو یہ اس کے فاسد ہونے کا اعلان نہیں ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ پانی کے سلسلہ میں نبوی ممانعت بھی اسی باب میں داخل ہے۔ حدیث کی بعض روایتوں کے الفاظ ہیں کہ "آپؐ نے فاضل پانی کی خرید و فروخت سے تاکہ سبزہ پر پابندی لگ جائے، منع کیا ہے" ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں کہ یہ ثابت حدیث ہے کہ آپؐ نے پانی کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے اور بچے ہوئی پانی کی بیع کو ممنوع ٹھہرایا ہے کہ اس سے سبزہ کی روک تھام نہ ہو" آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ "کنواں پر پابندی نہیں لگائی جا سکتی اور نہ پانی کو فروخت کیا جا سکتا ہے۔"

اس ممانعت کی تاویل میں علما کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علما کی ایک جماعت نے حدیث میں ممانعت کو عام قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کسی پانی کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے خواہ کنویں کا ہو، تالاب کا ہو یا ملکیت والی زمین یا دوسری زمینوں میں چشمہ کا پانی ہو۔ البتہ اگر وہ اسکی ملکیت میں ہے تو اپنی ضرورت پوری کرنے کا زیادہ حقدار وہی ہے۔ یہ یحییٰ بن یحییٰ کا قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میری رائے میں چار چیزوں پر پابندی نہیں لگائی جا سکتی، پانی، آگ، ایندھن اور سبزہ بعض فقہا نے اصول سے متعارض ہونے کی بنا پر ان حدیثوں کی تخصیص کی ہے۔ اصول یہ ہے کہ کسی کا مال استعمال کرنا جائز نہیں ہے مگر یہ کہ وہ خوشدلی سے عطا کرے جیسا کہ آنحضرتؐ کا فرمان ہے اور اسی پر اجماع ہے۔ جن فقہا نے اس مفہوم کی تخصیص کی ہے انہوں نے تخصیص کی جہت کے بارے میں آپس میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کنواں دو شرکاء کے درمیان ہو، ایک دن ایک شخص سیراب کرے اور دوسرے دن دوسرا شخص سیراب کرے۔ کسی دن ایک شخص سینچائی کرے اور اُس دن سینچائی نہ کرے جو اس کے شریک کی باری کا دن ہو۔ اُس پر واجب ہے کہ اُس دن کے بقیہ حصے میں وہ اپنے شریک کو سینچائی سے منع نہ کرے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس حدیث کی تاویل یہ ہے کہ یہاں وہ شخص مراد ہے جو اپنے پانی سے کاشت کرتا ہے اور اس کا کنواں خشک ہو گیا ہے پڑوسی کے پاس پانی بچا ہوا ہے اب پڑوسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنے فاضل پانی پر پابندی لگائے تا آنکہ اس کا کنواں درست ہو جائے۔ یہ دونوں تاویلیں ملتی جلتی ہیں۔ دونوں کی صورت یہ ہے کہ انہوں نے اس حدیث کے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ دونوں حدیثوں میں ممنوع فاضل پانی ہے کیوں کہ ایک حدیث میں مطلق پانی کی ممانعت ہے اور دوسری میں فاضل پانی کو فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے اس طرح دونوں میں ممنوع بچا ہوا پانی ہے۔

امام مالک کے مسلک کی اصل یہ ہے کہ اگر پانی ایسی سرزمین میں ہے جس کا مخرج کسی کی ملکیت میں ہے تو اُس مخرج کا مالک پانی کو بیچ سکتا اور اسے ممنوع قرار دے سکتا ہے الّا یہ کہ وہ ایسے لوگوں کو مسترد کرے جن کے پاس قیمت نہ ہو اور جن کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو۔ انہوں نے حدیث کو ان صحرائی کنواؤں پر محمول کیا ہے جو عام زمینوں میں کھود لیے جاتے ہیں۔ اس صورت میں امام مالک کے نزدیک کنواں کھودنے والا زیادہ حقدار ہے۔ وہ اپنے جانوروں کو پہلے پانی پلا دے پھر فاضل پانی کو لوگوں کے لیے چھوڑ دے۔ گویا ان کی رائے یہ ہے کہ کنواں مرمت کرنے کی وجہ سے کسی کی ملکیت نہیں بنتا۔

اسی باب میں ماں اور بچے کے درمیان فرق کرنا بھی ہے۔ علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ بیع میں ماں اور بیٹے میں فرق کرنا منع ہے کیوں کہ ثابت حدیث ہے کہ:

Marfat.com

مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحِبَّتِهِ يومَ القِيامَة

(جو ماں اور اس کے بیٹے میں تفریق کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے درمیان اور اس کے دوستوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔)

البتہ اس معاملہ میں دو چیزوں میں اختلاف ہے۔ ایک تفریق کے جواز کا وقت ہے اور دوسری چیز اُس کا حکم ہے جبکہ یہ واقع ہو جائے۔ بیع کے حکم کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ یہ فسخ ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ فسخ نہیں ہوگی البتہ فریقین گنہگار ہوں گے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا ممانعت ممنوع کے فاسد ہونے کا اعلان ہے جبکہ اس کی علت خارجی ہو؟

وہ وقت جس میں ممانعت جواز میں بدل جاتی ہے، بھی اختلافی ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی حد دانت ٹوٹنا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس کی حد سات یا آٹھ سال ہے۔ اوزاعی کے نزدیک اس کی حد دس سال سے زائد ہے۔ یہ وہ عمر ہے جبکہ وہ اپنے نفع کا مالک ہو جاتا ہے اور ماں سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

اسی باب میں یہ معاملہ بھی شامل ہے کہ بیع میں کوئی ایسا غبن ہو جائے جس سے عام حالات میں کوئی دھوکہ اور غبن نہیں ہوتا تو کیا بیع فسخ ہو جائے گی یا نہیں؟ مسلک مالکی کا مشہور موقف ہے کہ فسخ نہیں ہوگی۔ عبدالوہاب کہتے ہیں، اگر ثلث سے زائد کا غبن ہو تو بیع مسترد ہوگی۔ اس قول کو انہوں نے بعض اصحاب مالک سے نقل کیا ہے اور اس حدیث نبوی کو غبن کے معتبر ہونے پر دلیل بنایا ہے کہ اگر شہر کے باہر مال والے سے ملاقات کی جائے تو مال کو پورا اختیار حاصل رہے گا۔ اسی طرح وہ حدیث بھی دلیل ہے جس میں مثعذ بن حیان کو تین بار اختیار دیا گیا جب ان کے بارے میں بتایا گیا کہ انہیں بیع میں دھوکہ دیا جاتا ہے۔ سلف اوّل کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس معاملہ میں والد کا حکم بھی والدہ جیسا ہے اور ایک گروہ نے بھائیوں کے بارے میں بھی یہی بات کہی ہے۔

Marfat.com

باب ۴

وقت عبادت کی جہت سے ممانعت

شریعت میں صرف نماز جمعہ کے لیے وقت بیع اور خرید وفروخت کی ممانعت آئی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (الجمعه : ۹)

(جب پکارا جائے نماز کے لیے جمعہ کے دن تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید وفروخت چھوڑ دو۔)

یعنی بیع اُس وقت ممنوع ہے جبکہ زوال کے بعد اذان ہو رہی ہو اور امام منبر پر ہو۔ اگر اس وقت میں بیع واقع ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں علما کا اختلاف ہے یعنی یہ بیع فسخ ہو جائے گی یا نہیں؟ اور اگر فسخ ہوگی تو کس کی بیع فسخ ہوگی؟ اور کیا اس مفہوم کے تمام معاہدے بیع سے ملحق ہوں گے یا نہیں؟

امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ ایک قول ہے کہ فسخ نہیں ہوگی۔ یہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ سبب اختلاف وہی ہے جس پر ہم متعدد بار گفتگو کر چکے ہیں کہ آیا خارجی سبب کی وجہ سے وارد ممانعت ممنوع کے فاسد ہونے کی مقتضی ہے یا نہیں؟

کس کی بیع فسخ ہوگی؟ امام مالک کہتے ہیں کہ جس پر جمعہ واجب ہے اسی کی بیع فسخ ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اس کی بیع فسخ نہیں ہوگی۔ علما ظاہریہ کے اصول کا تقاضا ہے کہ ہر بیع فسخ ہو جائے۔

دوسرے تمام معاہدوں پر بیع کا اطلاق کیا جا سکتا ہے کیوں کہ بیع کا مفہوم ان میں بھی موجود ہے۔ یعنی ایسی مصروفیت جو نماز جمعہ سے آدمی کو غافل کر دے۔ بیع کا اطلاق دوسرے معاہدوں پر نہ ہونے کا بھی امکان ہے کیوں کہ بیع کے برعکس اس وقت میں اُن کا انعقاد شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ دوسری تمام نمازوں کو نماز جمعہ پر بطور استحباب قیاس کیا جا سکتا ہے اور اگر وہ فوت ہو جائیں تو بطور ممانعت وہ نماز جمعہ سے ملحق ہوں گے اگر چہ میرے علم کی حد تک کسی نے یہ بات نہیں کہی ہے۔ یہ وجہ ہے کہ نماز کے لیے بیع کو چھوڑنے والوں کی اللہ نے مدح وتوصیف کی ہے

رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ (النور: ۳۷)

(یہ وہ لوگ ہیں جنہیں تجارت اور خرید وفروخت اللہ کی یاد سے اور اقامت نماز اور ادائے زکوٰۃ سے غافل نہیں کر دیتی۔)

اب بیع میں فساد کے عام اسباب پر گفتگو مکمل ہو گئی اس لیے بیع کی صحت کے اسباب وشرائط پر کلام ضروری ہے۔ یہ بحث بیوع کی دوسری قسم ہے۔

دوسری قسم

بیع کے اسباب وشرائط صحت

یہ اسباب وشرائط صحت فساد کے اسباب وشرائط کی ضد ہیں اور یہ تین جنسوں میں محدود ہیں:

پہلی بحث عقد پر ہے

دوسری بحث معقود علیہ پر ہے اور

تیسری بحث عقد کرنے والے فریقین پر ہے

اس طرح اس قسم میں تین ابواب ہیں

Marfat.com

باب۔۱

عقد

عقد اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ بیچنے اور خریدنے کے الفاظ ماضی کے صیغے میں ادا کئے گئے ہوں جیسے فروخت کنندہ کہے: میں نے تمہارے ہاتھ بیچ دیا۔ اور خریدار کہے میں نے تم سے خرید لیا۔ اور اگر کوئی شخص کہے کہ اپنا یہ سامان میرے ہاتھ بیچ دو اور وہ کہے کہ میں نے اسے بیچ دیا تو امام مالک کے نزدیک بیع واقع ہوگئی اور استفسار کرنے والے پر لازم ہوگئی۔ إلّا یہ کہ وہ کوئی عذر پیش کرے۔ امام شافعی کے نزدیک بیع مکمل نہ ہوگی جب تک خریدار یہ نہ کہے کہ میں نے خرید لیا۔ یہی صورت اُس وقت بھی ہوگی جبکہ خریدار بیچنے والے سے پوچھے کتنے میں تم اپنا سامان فروخت کر رہے ہو؟ اور وہ جواب دے کہ اتنی قیمت میں، پھر خریدار کہے کہ میں نے اسے خرید لیا۔ اس میں اختلاف ہے کہ آیا بیع لازم ہوگی یا نہیں جبکہ وہ کہہ دے کہ میں نے یہ سامان تمہارے ہاتھ بیچ دیا۔ امام شافعی کے نزدیک صریح الفاظ اور کنایہ دونوں سے بیع واقع ہو جاتی ہے۔ مجھے اس میں امام مالک کا کوئی قول یاد نہیں پڑتا۔ امام شافعی کے نزدیک الفاظ کے بغیر محض لین دین کافی نہیں ہے۔ میرے خیال میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لزوم میں جو ایجاب وقبول موثر ہیں ان میں سے کوئی اتنا موخر نہ ہو کہ مجلس بدل جائے۔ یعنی اگر یہ صورت ہو کہ فروخت کنندہ کہے میں نے اپنا سامان اتنے میں فروخت کیا اور خریدار خاموش رہے اور سودا قبول نہ کرے یہاں تک کہ دونوں جدا ہو جائیں۔ پھر اس کے بعد خریدار آئے اور کہے میں نے قبول کر لیا تو یہ بیع لازم نہ ہوگی۔

علما نے اختلاف کیا ہے کہ کب بیع لازم ہوگی؟ امام مالک، امام ابوحنیفہ، ان دونوں کے اصحاب اور اہل مدینہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ بیع مجلس ہی میں قول کے ساتھ لازم ہو جائے گی خواہ دونوں الگ نہ ہوئے ہوں۔ امام شافعی، امام احمد، اسحٰق، ابوثور اور داؤد اور صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ کی رائے ہے کہ بیع مجلس سے جدا ہوتے ہی لازم ہو جائے گی۔ فریقین جب تک جدا نہ ہوں، بیع لازم نہ ہوگی اور نہ منعقد تصور ہوگی۔ اہل مدینہ میں سے ابن ابی ذئب کا اور ابن المبارک، سوار القاضی شریح القاضی اور تابعین وغیرہ کی ایک جماعت یہی رائے رکھتی ہے اور یہ ابن عمرؓ اور ابو برزہ اسلمیؓ سے بھی مروی ہے اور صحابہ میں ان دونوں کے خلاف کوئی رائے نہیں رکھتا۔

مجلس کے اختیار کی شرط رکھنے والے حضرات کی دلیل حدیث مالک بروایت نافع بروایت ابن عمرؓ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

اَلْمتَبایِعَانِ کُلُّ واَحِدٍ مِّنْهُمَا بِالخِیَارِ عَلیٰ صَاحِبِهٖ مَالَم یَفْتَرِقَا إلّا بَیْعَ الخِیَارِ

(بیع کرنے والے دونوں افراد کو اپنے فریق پر اختیار حاصل ہے جب تک کہ وہ دونوں جدا نہ ہوں سوائے بیع اختیار کے۔)

اس حدیث کی بعض روایات کے الفاظ اس طرح ہیں:

إلّا اَنْ یَقُولَ أحَدُهُمَا لِصَاحِبِهٖ اِخْتَرْ

(إلّا یہ کہ ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے تمہیں اختیار ہے۔)

اس حدیث کے اسناد کے صحیح اور ثقہ ہونے پر سب متفق ہیں یہاں تک کہ ابو محمدؒ کہتے ہیں کہ اس طرح کا سند علم کو موثر اور لازم کر دیتا ہے خواہ وہ جز واحد ہو۔ مخالفین کے ہاں اس حدیث پر عمل نہ کرنے کے بارے میں بڑی مضطرب دلیلیں ہیں۔ امام مالک نے

Marfat.com

اس پر عمل کو مسترد کرنے کی دلیل یہ دی ہے کہ اس پر اہل مدینہ کا عمل نہیں ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ حضرت ابن مسعودؓ کی یہ منقطع حدیث بھی اس کے خلاف ہے کہ ''فریقین کوئی بھی بیع کریں بات فروخت کنندہ کی معتبر ہوگی یا دونوں مسترد کر دیں'' اس کا تقاضا ہے کہ اس میں مجلس اور بعد مجلس کی تفریق نہ ہو۔ اگر بیع کے انعقاد میں مجلس کی شرط ہوتی تو مجلس میں اختلاف کے حکم کی وضاحت کرنے کی ضرورت نہ تھی کیوں کہ بیع ابھی واقع نہیں ہوئی اور نہ لازم ہوئی یہ تو مجلس سے جدا ہونے کے بعد ہی لازم ہوگی۔ یہ حدیث منقطع ہے اور اسے پہلی حدیث کے مقابلہ میں بطور معارض نہیں رکھا جا سکتا۔ خاص طور سے وہ پہلی حدیث کی معارض نہ ہوگی اِلّا یہ کہ اس میں عموم کو تصور کیا جائے۔ بہتر یہ ہے کہ اس حدیث کی بنا پہلی حدیث پر ہو۔ اس حدیث کی تخریج میرے خیال میں بطور سند کسی نے نہیں کی ہے۔ اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی امام مالک کی توجیہ یہی تھی۔

اصحاب مالک نے اس میں سماعی ظواہر اور قیاس پر اعتماد کیا ہے۔ سب سے واضح تعلیم یہ ظاہر کتاب ہے:

يَآاَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْااُوْفُوابِالْعُقُوْدِ (المائدہ: ۱)

(اے ایمان لانے والو معاہدوں کی پوری پابندی کرو۔)

یہاں عقد ایجاب وقبول کے معنی میں ہے اور امر کا صیغہ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اختیار مجلس عہود کی پابندی نہ کرنے کو واجب ٹھہراتا ہے کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک بیع کرنے کے بعد اس سے رجوع کر سکتا ہے بشرطیکہ دونوں جدا نہ ہوں۔

قیاس یہ ہے کہ یہ معاوضہ (باہمی لین دین) کا معاہدہ ہے۔ اس میں اختیار مجلس موثر نہ ہوگا۔ اس کی اصل دوسرے عہود ہیں جیسے نکاح، مکاتبت، خلع، رہن، قتل عمد کے خون کی صلح کے معاہدے۔

جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جن ظواہر سے آپ حضرات استدلال کرتے ہیں انہیں حدیث مذکور نے خاص کر دیا ہے۔ اب حدیث کے مقابلہ میں آپ کے پاس صرف قیاس بچا ہے آپ تو لازماً اُن حضرات میں شامل ہو گئے جو سماع پر قیاس کو غالب رکھتے ہیں اور یہ مالکیہ کا متروک مسلک ہے، اگرچہ امام ابوحنیفہ کی طرح امام مالک سے بھی سماع پر قیاس کی ترجیح منقول ہے، تو اصحاب مالک جواب دیتے ہیں کہ یہ قیاس کی وجہ سے حدیث کو مسترد کرنا یا مغلوب بنانا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق تاویل سے اور ظاہری معنیٰ کی توجیہ سے ہے اور قیاس کی بنا پر ظاہر کی تاویل کرنا اصول فقہ کے ماہرین کے یہاں متفقہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں ہمارے سامنے دو تاویلیں ہیں: ایک تاویل کے مطابق حدیث مذکور میں بیع کرنے والوں سے مراد بھاؤ تاؤ کرنے والے وہ فریقین ہیں جنہوں نے ابھی بیع نافذ نہیں کی ہے۔ اس پر اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اس مفہوم میں حدیث بے فائدہ ہو جاتی ہے کیوں کہ یہ سب کو معلوم ہے کہ دونوں کو ہر طرح کا اختیار حاصل ہے کیوں کہ دونوں میں ابھی قول کے ذریعہ کوئی عقد ہوا نہیں ہے۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ حدیث میں جس تفرق کا تذکرہ ہے اس سے جسمانی علیٰحدگی نہیں بلکہ قول کے ذریعہ علیٰحدگی مراد ہے جیسے ایک دوسرے مقام پر خود قرآن کہتا ہے:

وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ (النساء: ۱۳۰)

(اور اگر زوجین ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں تو اللہ اپنی وسیع قدرت سے ہر ایک کو دوسرے کی محتاجی سے بے نیاز کر دے گا۔)

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ مجاز ہے حقیقت نہیں حقیقی معنی تو بدن وجسمانی علیٰحدگی ہی کے ہیں۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ اس لفظ کے ظاہر اور قیاس کے درمیان تقابل ہو اور جو معنی قوی تر ہو وہی غالب قرار پائے اور حکمت اسی میں کارفرما ہے کیوں کہ اس میں ندامت ہوتی ہے۔ یہ پہلی بحث کی گفتگو تھی۔

Marfat.com

باب۔۲

معقود علیہ

معقود علیہ کی شرط یہ ہے کہ یہ غرر اور ربا سے محفوظ ہو۔ اس کے متفقہ اور مختلف فیہ مسائل اور ان کے اسباب گزر چکے ہیں اس لیے تکرار عبث ہے۔ غرر کی نفی ہو جاتی ہے جبکہ وجود معلوم ہو، صفت معلوم ہو، مقدار معلوم ہو، حوالہ کرنے کی قدرت پائی جاتی ہو اور یہ شرائط ثمن اور سامان کے دونوں جانب موجود ہوں، اسے معلوم الاجل بھی ہونا چاہیے اگر بیع میں کوئی مدت متعین ہوئی ہے۔

Marfat.com

باب۔۳

عقد کرنے والے فریقین

ان دونوں کے لیے شرط ہے کہ دونوں ملکیت کے مکمل مالک یا مکمل وکیل ہوں اور دونوں یا اُن میں سے کوئی ایک مجور نہ ہو خواہ ان کے اپنے حق کی بنا پر پابندی عائد کی گئی ہو جیسے کم عقل (اُن فقہا کے نزدیک جو اسے مجور تصور کرتے ہیں) یا یہ پابندی کسی دوسرے کے حق کی وجہ سے عائد کی گئی ہو جیسے غلام اِلّا یہ کہ اسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو۔

علما نے فضولی (درمیانی شخص) کی بیع کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے کہ وہ منعقد ہوتی ہے یا نہیں؟ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کا مال اس شرط پر فروخت کرتا ہے کہ اگر صاحب مال راضی ہوگا تو بیع نافذ ہوگی ورنہ فسخ ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے لیے اس شرط پر خریداری کرتا ہے کہ اگر خریدار راضی ہوگا تو بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں تو یہ بھی اختلافی ہے۔ امام شافعی دونوں صورتوں کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک دونوں صورتیں جائز ہیں۔ امام ابوحنیفہ فروخت کرنے اور خریدنے میں فرق کرتے ہیں۔ بیع میں اسے جائز اور خریداری میں ناجائز گردانتے ہیں۔

مالکیہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ ''نبی ﷺ نے عروہ البارقی کو ایک دینار دیا اور کہا اس سے ہمارے لیے ایک بکری خرید لاؤ۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک دینار میں دو بکریاں خریدیں ایک بکری ایک دینار کے عوض فروخت کر دی اور ایک بکری اور ایک دینار لیکر حاضر خدمت ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول یہ آپ کی بکری اور دینار حاضر ہے۔ آپؐ نے دعا دی ''اے اللہ تو اس کے ہاتھ کی تجارت میں برکت دے'' اس حدیث سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ نبی ﷺ نے دوسری بکری کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا تھا نہ اُسے خریدنے کا نہ اُسے فروخت کرنے کا۔ یہ حدیث دوسرے کے لیے خریداری کی صحت میں امام ابوحنیفہ کے خلاف اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کے موقف کے خلاف حجت ہے۔ امام شافعی کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں اُس چیز کی بیع سے ممانعت وارد ہے جو اس کے پاس نہیں ہے۔ مالکیہ اس حدیث کو اپنے لیے بیع کرنے پر محمول کرتے ہیں دوسرے کے لیے بیع کرنے پر نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ممانعت صرف حکیم بن حزام کی حدیث میں ہے اور ان کا قضیہ مشہور ہے۔ وہ اپنے لیے اُن چیزوں کی بیع کرتے تھے جو اُن کے پاس نہیں ہوتی تھیں۔

سبب اختلاف مشہور مسئلہ ہے وہ یہ کہ اگر ممانعت کسی سبب کے بارے میں وارد ہے تو وہ اسی سبب پر منطبق ہوگی یا اس کی تعمیم ہوگی؟ یہ اس قسم کے اصولی مسائل ہیں۔ فی الجملہ اس قسم کی بحث پہلے حصہ میں موجود ہے مگر فقہ کی فنی بحث کا تقاضا تھا کہ اس پر الگ سے گفتگو ہو۔ اب جبکہ ہم اپنے مقصود کے مطابق گفتگو کر چکے ہیں ہم تیسری قسم یعنی صحیح بیع کے عام احکام کی طرف آتے ہیں۔

Marfat.com

تیسری قسم:

بیع صحیح کے عام احکام

اس قسم کے وہ اصول جن کا سماعی دلیل سے قریبی تعلق ہے چار موضوعوں میں محدود ہیں:

پہلا موضوع: فروخت کردہ میں عیب کی موجودگی کے احکام

دوسرا موضوع: فروخت کردہ کا تاوان جبکہ وہ بیچنے والے کی ملکیت سے خریدار کی ملکیت میں منتقل ہو رہا ہو

تیسرا موضوع: اُن اشیاء کی معرفت جو فروخت کردہ کی توابع ہیں

چوتھا موضوع: بیع کے فریقین کا اختلاف اگرچہ اس کا زیادہ تعلق کتاب الأقضیۃ سے ہے۔

اسی طرح بیع کے احکام میں استحقاق کا باب بھی شامل ہے۔ اسی طرح شفعہ کے بھی عارضی احکام ہیں مگر معمول کے مطابق اس پر ایک الگ کتاب موجود ہے۔

Marfat.com

موضوعِ اوّل

فروخت کردہ میں عیب کی موجودگی کے احکام

اس موضوع میں دو ابواب ہیں:

باب(۱) بیع مطلق میں عیب کی موجودگی کے احکام

باب(۲) بشرط برأت بیع کے احکام

Marfat.com

باب۔۱

بیع مطلق میں عیوب کے احکام

عیب کی وجہ سے مسترد کی اصل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ (النساء: ۲۹)

(الّا یہ کہ لین دین آپس کی رضامندی سے ہو۔)

اس کی اصل مشہور حدیث ہے جس میں تحمن باندھنے سے منع کیا گیا ہے

اس عیب کی مختلف صورتیں ہیں۔ یا تو عیب عقد میں ہوگا اور اسے مسترد کرنا واجب ہوگا یا ایسے عقد میں عیب ہوگا جو رد کو واجب نہیں کرے گا۔ اگر واجب الرد عقد میں عیب ہے تو وہ بھی یا تو کوئی ایسا عیب ہوگا جو حکم کو واجب کرے گا یا حکم کو واجب نہیں کرے گا۔ مزید برآں حکم کو واجب کرنے والا عیب بھی یا تو بیع کے بعد متغیر ہو گیا ہوگا یا اس میں کوئی تغیر نہ آئے گا۔ اگر کوئی تغیر نہیں آیا ہے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اور اگر تغیر آ گیا ہے تو تغیر کی کتنی اصناف ہیں اور ان کا حکم کیا ہے؟

اس طرح باب کے اصولی مسائل پانچ فصلوں پر مشتمل ہوں گے:

پہلی فصل: کن عقود میں عیب کی موجودگی سے کوئی حکم ہے اور کن میں نہیں

دوسری فصل: حکم کو واجب کرنے والے عیوب اور ان کی شرائط

تیسری فصل: عیب کا حکم جبکہ سامان میں تغیر نہ آیا ہو

چوتھی فصل: خریدار کے ہاں واقع تغیرات کی اصناف اور اُن کا حکم

پانچویں فصل: فریقین کے اختلاف باہم کی صورت میں اس حکم کا فیصلہ اگرچہ کتاب الأقضیۃ سے اس کا تعلق زیادہ ہے۔

پہلی فصل

کن عقود میں عیب کی وجہ سے حکم ہے؟

وہ عقود جن میں عیب کی بنا پر بغیر کسی اختلاف کے حکم موجود ہے وہ ہیں جن کا مقصد معاوضہ (باہم عوض دینا) ہے۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن عقود سے مقصود معاوضہ نہیں ہے اُن میں عیب موثر نہیں ہے۔ جیسے بغیر ثواب اور صدقہ کے ہبہ کرنا۔ جن عقود میں معاوضہ اور مکارمہ (ایک دوسرے سے تکریم کا معاملہ) دونوں مقصود ہوں جیسے ثواب کا ہدیہ اور ہبہ تو اس میں مسلک مالکی کا نمایاں فتویٰ یہ ہے کہ اُن میں عیب کی وجہ سے کوئی حکم نہیں ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ حکم ہے بشرطیکہ عیب فساد کن ہو۔

دوسری فصل

حکم کو واجب کرنے والے عیوب اور اُن کی شرائط

اس فصل میں دو بحثیں ہیں:

بحث اول: حکم کو واجب کرنے والے عیوب

بحث ثانی: حکم کو واجب کرنے والی شرط

بحث اوّل: حکم کو واجب کرنے والے عیوب

حکم کو واجب کرنے والے عیوب دو ہیں: نفس کے عیوب اور بدن کے عیوب۔ ان میں بعض عیوب وہ ہیں جن کی عدم موجودگی شرط ہے اسی کو شرط کی جہت سے عیب کہتے ہیں۔ دوسرے عیوب وہ ہیں جو حکم کو واجب کرتے ہیں اگر چہ فروخت کردہ میں اُن کی ضد کی موجودگی کی شرط نہ ہو۔ یہ وہ اضداد ہیں جو اصل تخلیق میں نقص کی وجہ سے منقعود ہیں۔ بعض عیوب وہ ہیں جن کی ضد کمال ہے اور جن سے محرومی نقص نہیں سمجھی جاتی جیسے مختلف صنعتیں، ان میں سے بہتر نفس میں موجود ہوتے ہیں اور کبھی کبھی جسم کے احوال میں بھی پائے جاتے ہیں۔

بدن کے عیوب بعض وہ ہیں جو نفس والے جسم میں ہوتے ہیں اور بعض بے جان جسموں میں ہوتے ہیں۔ تمام فقہا کے نزدیک عقد میں وہی عیوب موثر ہیں جو فطری تخلیق یا شرعی تخلیق میں ایسی کمی پیدا کردے جس سے سامان کی قیمت متاثر ہو جائے اور یہ زمانہ، رسوم وعادات اور اشخاص کے حساب سے بدلتے رہتے ہیں، کبھی تخلیق کا کوئی نقص شرع میں نیکی شمار ہوتا ہے جیسے غلاموں کا ختنہ اور لونڈیوں کا ختنہ ہر ہر چیز میں انسانوں کے باہمی تعامل سے چونکہ ان معانی میں بڑی قربت ہے اسی لیے فقہا کے ہاں ان میں اختلاف ہوا ہے۔ ہم اُنہی اختلافی مسائل کا تذکرہ کریں گے جو فقہا کے درمیان معروف ہیں تا کہ فقیہ کے ہاں اس کی حیثیت عام قانون اور دستور کی ہو جائے اور جن مسائل میں اسلاف سے کوئی قول نہ ملے یا دوسروں کے کسی فتویٰ سے وہ واقف نہ ہو، اُن میں بھی اسی پر عمل کر سکے۔

اس میں غلام کا زانی ہونا ہے۔ اس مسئلہ میں علما کا اختلاف منقول ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے عیب تصور کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی عیب نہیں ہے بلکہ شرعی تخلیق یعنی عفت و پاکدامنی کا ایک نقص ہے۔ ازدواجی زندگی بھی امام مالک کے نزدیک عیب ہے۔ اس کا شمار اُن عیوب میں ہوتا ہے جو استعمال میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ یہی حال قرض کا ہے۔ عیب درحقیقت وہ ہے جو نفس یا جسم کے فعل کی راہ میں رکاوٹ بنے۔ یہ رکاوٹ کبھی خود اس شَے کے اندر ہوتی ہے اور کبھی خارجی ہوتی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ میرے خیال میں شادی اور قرض عیب نہیں ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک خوبصورت کنیز اگر حمل سے ہو تو یہ عیب ہے اور بدصورت لونڈی کے حمل کے عیب ہونے میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک تھن باندھنا (تصریہ) عیب ہے مقصد اس کا تھن میں کئی دنوں تک دودھ کو روکے رکھنا ہے تا کہ یہ معلوم ہو کہ جانور دودھاری ہے۔ ان کی دلیل تھن والی مشہور حدیث

Marfat.com

ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لاتُصَرُّوا الإبِلَ وَالبَقَرَ فَمَنْ فَعَلَ ذالِکَ فَهُوَبِخَيْرِ النَّظْرَيْنِ إنْ شآءَ اَمْسَکَهَاوَإنْ شآءَ رَدَّهَاوَصَاعًامِنْ تَمرٍ

(اونٹ گائے کے تھن نہ باندھو۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو خریدار کو دو میں سے کسی ایک کا اختیار ہے چاہے تو جانور کو رد کے رکھے اور چاہے تو اُسے اور ایک صاع کھجور لوٹا دے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ تصریہ کی وجہ سے مسترد کرنے کا اختیار حدیث نے ثابت کیا۔ اس سے تصریہ کے موثر عیب ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ اس عمل سے فروخت کنندہ مدلس بھی ٹھہرا۔ انہوں نے تدلیس کو دوسرے تمام عیوب کے مشابہ گردانا۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ تصریہ (تھن باندھنا) عیب نہیں ہے کیوں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر انسان بکری کا کچھ دودھ نکال کر اسے فروخت کرے تو یہ عیب نہیں ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث تصریہ اصول سے متصادم ہے اس لیے اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے۔ یہ حدیث اصول سے کئی پہلوؤں سے متصادم ہے:

ایک پہلو یہ ہے کہ یہ دوسری حدیث سے متصادم ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

(خراج تاوان سے ہے۔)

دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ حدیث طعام کے بدلے ادھار طعام کی بیع کی ممانعت سے بھی متصادم ہے اور یہ متفقہ طور پر جائز نہیں ہے۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ تلف شدہ کا اصول یہ ہے کہ یا تو اسی کے مثل لوٹایا جائے یا اس کی قیمت ادا کی جائے۔ ایک صاع کھجور نہ تو قیمت بنتی ہے نہ مثل قرار پاتی ہے۔

چوتھا پہلو یہ ہے کہ اس سے نامعلوم طعام کی بیع یعنی قابل وزن شے کی اٹکل فروخت لازم آتی ہے کیوں کہ فروخت کنندہ نے جو دودھ چھپایا اس کی مقدار نامعلوم ہے۔ وہ قلیل بھی ہو سکتی ہے اور کثیر بھی، معاوضہ تو محدود و متعین ہے۔

مگر ان تمام اصولوں سے حدیث کو مستثنیٰ کرنا واجب ہے کیوں کہ حدیث صحیح ہے۔ گویا یہ اس باب سے نہیں ہے اس کا ایک مخصوص حکم ہے مگر یہاں بات آ گئی۔ ہم کہتے ہیں کہ کانا ہونے، اندھا ہونے، ہاتھوں اور پیروں کے کٹنے کے موثر عیب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسی طرح بیماری بھی متفقہ طور پر عیب ہے خواہ کسی عضو میں ہو یا پورے بدن میں ہو۔ بڑھاپا مسلک مالکی میں خوبصورت لونڈی میں عیب ہے۔ ایک قول کے مطابق اگر بڑھاپا کم ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح باندی میں استحاضہ عیب ہے۔ مسلک مالکی کے مشہور قول کے مطابق حیض کا رک جانا بھی عیب ہے۔ بالوں کی کمی عیب ہے۔ حواس اور اعضاء کے تمام امراض متفقہ طور پر عیب ہیں۔ اصل میں مسلک مالکی کا اصول یہ ہے کہ ہر وہ نقص عیب ہے جس کا اثر قیمت پر پڑے بستر پر پیشاب نکل جانا عیب ہے۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بستر پر پیشاب کرنے کی وجہ سے لونڈی مسترد کی جا سکتی ہے، غلام نہیں، مرد میں نسائیت اور عورت میں مردانگی یہ سب مسلک مالکی میں عیب شمار ہوتے ہیں سوائے اُن چیزوں کے جن میں اختلاف ہم اوپر نقل کر چکے ہیں۔

بحث ثانی: حکم کو واجب کرنے والی شرط

حکم کو واجب کرنے والے عیب کی شرط یہ ہے کہ وہ باہمی اتفاق سے طے پانے والے معاہدہ کی مدت سے پہلے واقع ہوا ہو یا 'عہدہ' (ضمانت) میں وقوع پذیر ہوا ہو یہاں 'عہدہ' کے بارے میں فقہا کے اختلاف کا ذکر ضروری ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ 'عہدہ' کی رائے تنہا امام مالک کی ہے۔ اسلاف میں اہل مدینہ میں سے فقہا سبعہ وغیرہ اس کے ہم نوا ہیں عہدہ (ضمانت) کا مطلب ہے کہ خریدار کے پاس جو عیب بھی واقع ہو، وہ فروخت کنندہ کے کھاتے ہیں جاتا ہے۔ عہدہ کے قائل حضرات کے نزدیک اس کی دو قسمیں ہیں: تین دن کا عہدہ، اور یہ خریدار کے پاس واقع تمام عیوب میں ہے۔ دوسرا سال بھر کا عہدہ، اس میں صرف تین عیوب شامل ہیں، کوڑھ، برص اور جنون، ان میں سے کوئی عیب سال بھر کے اندر واقع ہو تو وہ فروخت کنندہ کے کھاتے میں ہوگا اور واقع ہونے والے دوسرے عیوب اصول کے مطابق خریدار کی ضمانت میں ہوں گے۔ مالکیہ کے نزدیک تین دن کا عہدہ ایام اختیار اور ایام استبراء کی مانند ہے اس میں نفقہ اور ضمانت فروخت کنندہ کی ہوگی۔ سال بھر کے عہدہ، میں نفقہ اور ضمانت خریدار کی ہوگی سوائے تین امراض کے۔ یہ عہدہ امام مالک کے نزدیک غلام میں ہے اور یہ بھی بیوع کی اُنہی اصناف میں داخل ہے جن سے مقصود قیمت گھٹانا ہے اور یہ بیع ہے۔ ذِمّہ نہیں ہے اس میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بقیہ امور میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک سال بھر کا عہدہ تین دن کے عہدہ کے بعد شمار ہوگا۔ مواضعہ (قیمت کم کرنا) کا زمانہ تین دن کے عہدہ میں شامل ہے اگر مواضعہ کی مدت تین دن کے عہدہ سے طویل تر ہے۔ سال بھر کا عہدہ استبراء کے عہدہ میں شامل نہیں ہوگا۔ یہ مسلک مالکی کا واضح اور ظاہر پہلو ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔

فقہا سبعہ کہتے ہیں کہ ایک عہدہ دوسرے عہدہ کے ساتھ شامل نہیں ہوگا۔ پہلے استبرا رحم کا عہدہ ہے اس کے بعد تین دنوں کا عہدہ مکمل ہوتا ہے پھر سال بھر کا عہدہ ہے۔

امام مالک سے اس مسئلہ میں بھی مختلف اقوال منقول ہیں کہ آیا تمام شہروں اور ملکوں میں عہدہ لازم ہوگا بغیر اس کے کہ اس شہر کے باشندوں کو اس پر محمول کیا جائے؟ اس میں امام موصوف سے دونوں صورتیں منقول ہیں۔ اور اگر یہ مان لیا جائے کہ ایک ملک یا شہر کے باشندوں پر عہدہ لازم نہیں ہوگا اِلّا یہ کہ انہیں اس پر محمول کیا جائے تو کیا تمام شہروں کے لوگوں کو اس پر محمول کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس میں مسلک مالکی میں دو طرح کے اقوال ہیں۔ تین دنوں کے عہدہ میں نقد لازم نہیں ہے خواہ مشروط ہو جبکہ سال بھر کے عہدہ میں لازم ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ اسے بیع اختیار پر قیاس کیا ہے کیوں کہ فروخت کنندہ کا عمل تسلیم ابھی مکمل نہیں ہوا ہے اس لیے کہ نقد سامان اور بیع دونوں کے درمیان مشترک لگتا ہے۔ یہ مسلک مالکی میں عہدہ کے مشہور مسائل ہیں۔ یہ ساری فروعیات عہدہ کی صحت پر استوار ہوئی ہیں اب ہمیں عہدہ کے قائل ومخالف دونوں کے دلائل کا تجزیہ کرنا چاہئے۔

امام مالک کی دلیل اہل مدینہ کا عمل ہے۔ اُن کا متاخر اصحاب نے اُس روایت سے استدلال کیا ہے جسے حسن نے بروایت عقبہ بن عامرؓ بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

عُهْدَةُ الرَّقِيقِ ثَلاثَةُ اَيَّامٍ

(غلام کا عہدہ (ضمانت) تین دن تک ہے۔)

Marfat.com

یہ روایت بھی ہے کہ:

لاعُهْدَةَ بعدَ اَرْبَعٍ

(چار دنوں کے بعد کوئی ضمانت نہیں ہے۔)

اس حدیث کی روایت بھی حسن نے حضرت سمرہ بن جذب الفزاریؓ سے کی ہے۔ دونوں حدیثوں میں اہل علم کے نزدیک علت ہے۔ انہوں نے سمرہؓ سے حسن کے سماع میں اختلاف کیا ہے اگرچہ امام ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ دوسرے تمام فقہا کے نزدیک عہدہ سے متعلق کوئی اثر صحیح نہیں ہے اور اگر وہ صحیح بھی ہوں تو وہ انہیں اصول کے مخالف و متصادم تصور کرتے ہیں۔ تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ قبضہ سے پہلے سامان میں کوئی نقص نکلتا ہے تو وہ خریدار کے کھاتے میں ہوگا۔ اس اصول سے تخصیص کے لیے کوئی ثابت شدہ دلیل ناگزیر ہے۔ اسی لیے ایک روایت کے مطابق امام مالک ہر شہر اور ملک میں عہدہ کے مطابق فیصلہ کو ضعیف قرار دیتے ہیں الا یہ کہ وہ اس شہر کا عرف ہو یا وہ شرط عائد کردے خاص طور سے سال بھر کے عہدہ کے شرط، کیوں کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ امام شافعی نے ابن جریجؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے ابن شہاب سے سال بھر اور تین دن کے عہدہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: مجھے اس بارے میں کوئی گزشتہ حکم معلوم نہیں ہے۔

حکم کو واجب کرنے والے اور واجب نہ کرنے والے عیوب اور ان کی شرائط پر گفتگو ہو چکی، شرط یہی ہے کہ عیب بیع سے پہلے واقع ہوا ہو یا عہدہ میں وقوع پذیر ہو (اُن حضرات کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں) اب ہم بقیہ مسائل پر کلام کرتے ہیں۔

تیسری فصل (الف)

عیب کا حکم جبکہ سامان میں تبدیلی نہ آئی ہو

اگر عیوب موجود ہوں اور خریدار کے پاس ان کی وجہ سے سامان میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو تو یہ عیب یا تو گھر اور رہائشی مکانات میں ہوگا یا سامان میں ہوگا یا جانور میں ہوگا۔ اگر جانور میں عیب ہے تو بغیر کسی اختلاف کے خریدار کو اختیار حاصل ہے کہ سامان واپس کردے اور قیمت لے لے یا اپنے پاس رکھے اور مزید کچھ طلب نہ کرے۔ اگر رہائشی مکان اور گھر میں عیب ہے تو امام مالک کے ہاں کم عیب اور زیادہ عیب میں فرق ہے۔ اگر عیب معمولی ہو تو مسترد کرنا ضروری نہیں ہے البتہ عیب کی قیمت واجب ہوگی اور اگر عیب زیادہ ہے تو مسترد کرنا واجب ہے۔ یہ مشہور مسئلہ ہے جو اصحاب مالک کی کتابوں میں موجود ہے۔ بغدادی مالکیہ نے اس کی تفصیل نہیں دی ہے۔

عروض اور سامان مسلک مالکی کے مطابق بطور اصول اس حکم میں داخل نہیں ہیں۔ ایک قول ہے کہ مسلک مالکی میں انہیں اصول کا درجہ حاصل ہے۔ میرے دادا کے شیخ فقیہ ابوبکر بن رزق نے یہی قول اختیار کیا تھا۔ وہ کہتے تھے کہ اس معنی میں عروض اور اصول میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہی قول اس پر بھی لازم آتا ہے جو اصول میں قلیل و کثیر عیب میں فرق کرتا ہے یعنی وہ عروض میں بھی فرق کرے۔ اصل یہ ہے کہ جس عیب سے قیمت گھٹ جائے اس کی وجہ سے مسترد کرنا واجب ہے۔ تمام فقہا اسی پر عامل ہیں، اسی لیے اصول میں فرق کرنے والی رائے کو بغدادی مالکیہ نے اختیار نہیں کیا۔ جانور کا عیب قلیل ہو یا کثیر اس میں فرق نہ کرنے کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

Marfat.com

تیسری فصل (ب)

ہم نے ابھی کہا ہے کہ خریدار کو اختیار ہے کہ سامان واپس کر کے اپنی قیمت لے لے یا سامان اپنے پاس رکھے اور کسی چیز کا طلب گار نہ ہو۔ اگر فریقین اس پر متفق ہوں کہ خریدار سامان روک لے اور بیچنے والا عیب کی قیمت واپس کرے تو تمام فقہا اسے جائز قرار دیتے ہیں سوائے ان سریج شافعی کے، وہ کہتے ہیں کہ فریقین کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کیوں کہ یہ مالی اختیار ہے اسے وہ معاوضہ سے ساقط نہیں کر سکتا جیسے اختیار شفعہ کا معاملہ ہے۔

قاضی عبدالوہاب کہتے ہیں: یہ غلط ہے کیوں کہ یہ خریدار کا حق ہے اور وہ اسے استعمال کر سکتا ہے یعنی سامان واپس کر کے قیمت واپس لینے کا اسے حق ہے۔ اور اس سے دست بردار ہو کر معاوضہ وصول کرنا بھی اس کے لیے درست ہے۔ انہوں نے اختیار شفعہ کا جو تذکرہ کیا ہے وہ ہمارے حق میں ہے۔ وہ ایک طرف ترک کر رہا ہے اور دوسری طرف وصول کر رہا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تبعیض کی رو سے اس میں دو مشہور فروعی مسائل ہیں: ایک یہ کہ خریدار نے ایک ہی سودے میں مختلف النوع سامان خریدے۔ کسی ایک سامان میں عیب نکل آیا تو کیا وہ سارے سامان واپس کرے گا یا صرف عیب دار سامان واپس کرے گا؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ خریدار یا تو سارے سامان واپس کرے یا سارے اپنے پاس رکھے یہ ابوثور اور اوزاعی کا مسلک ہے۔ الا یہ کہ ہر نوع کے سامان کی قیمت الگ متعین کی ہو اس صورت میں صرف اُسی سامان کے واپس کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اُسی وقت ہے جبکہ ہر نوع کی قیمت علیحدہ متعین نہ ہوئی ہو۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ عیب دار سامان کی قیمت واپس دی جائے گی اور یہ قیمت اندازے سے متعین ہوگی۔ اس رائے کے قائل سفیان ثوری وغیرہ ہیں۔ امام شافعی سے ایک ساتھ دونوں اقوال مروی ہیں۔ امام مالک نے فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عیب دار سامان کو دیکھا جائے اگر وہی سودے کا اصل اور مقصود ہے تو تمام سامان واپس کر دیا جائے اور اگر وہ سودے کی اصل نہ ہو تو اس کی قیمت واپس کر دی جائے۔ امام ابوحنیفہ نے ایک اور تفریق کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ عیب اگر قبضہ سے پہلے معلوم ہو جائے تو پورا سامان واپس کر دیا جائے اور اگر قبضہ کے بعد عیب معلوم ہو تو اس کی قیمت واپس کر دی جائے۔ اس طرح اس مسئلہ میں چار اقوال ہو گئے۔

سامان واپس کرنے میں جن فقہا نے تبعیض (بعض کو واپس کرنا) کو ممنوع کہا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سامان کی جو قیمت طے ہوگی اس پر فریقین متفق نہ ہوں گے۔ اسی طرح جو بچ رہے گا وہ بھی ایسی قیمت ہوگی جس پر دونوں کے درمیان اتفاق نہ ہو سکے گا۔ اس کا امکان ہے کہ اگر سامان کے حصے کئے جاتے تو اس حصہ کی جو قیمت لگائی گئی ہے وہ خریدار کو منظور نہ ہوتی

جن فقہا نے عیب دار سامان کو واپس کرنے کی حمایت کی ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ یہ ناگزیر مجبوری ہے اس لیے میں تخمینہ اور قیمت کی تعیین کو رضامندی کا قائم مقام سمجھا گیا ہے اور بیع میں فوت شدہ شے پر قیاس کیا ہے جس میں قیمت کی ادائیگی کے سوا کوئی صورت نہیں رہتی۔

امام مالک نے سودے کے اصل و مقصود اور غیر اصل میں جو فرق کیا ہے وہ استحسان کے پہلو سے ہے کیوں کہ اُن کی رائے ہے کہ

Marfat.com

کے پاس پہونچ جائے گی۔ اور اگر بائع کے سوا دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا ہے تو ابن القاسم کی رائے ہے کہ عیب کی قیمت واپس نہیں ہوگی جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں۔ ابن عبدالحکم کہتے ہیں کہ عیب کی قیمت واپس ہوگی۔ اشہب کہتے ہیں کہ عیب کی قیمت سے کم واپس ہوگا یا ثمن کی قیمت واپس ہوگی یہ اس صورت میں ہے جبکہ خرید سے کم قیمت میں اس نے فروخت کیا ہو۔ اس بنیاد پر اگر اسی قیمت میں یا اس سے زیادہ میں فروخت کیا ہے تو واپس نہیں ہوگا یہ عثمان البتی کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ابن القاسم کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب بیع کے ذریعہ فوت ہوئی تو اس نے اس کا عوض وصول کرلیا اور اس عوض میں جو کہ قیمت کی شکل میں ہے، عیب کی کوئی تاثیر قابل اعتبار نہیں سمجھی اسی لیے جب خریدار نے کسی عیب کو دریافت کیا تو بغیر اختلاف کے وہ بائع اول کو واپس کرے گا۔ دوسرے قول کی توجیہ اسے آزادی سے مشابہ قرار دینا ہے۔ اشہب اور عثمان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر اس کے پاس سامان ہوتا تو اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ اسے اپنے پاس رکھے یا پورے سامان کو واپس کردے۔ اب اس نے فروخت کردی ہے تو اس نے قیمت کا معاوضہ لے لیا ہے اب اسے وہی ملے گا جو کم ہوگیا ہے اِلّا یہ کہ وہ عیب کی قیمت سے زیادہ ہو۔

امام مالک کہتے ہیں: اگر اس نے ہبہ کردیا یا صدقہ کردیا تو عیب کی قیمت واپس کرے گا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کچھ واپس نہیں کرے گا کیوں کہ ہبہ یا صدقہ ملکیت کو ختم کردیتا ہے اور وہ طلب اجر وثواب میں اس پر رضامند ہوتا ہے اس لیے اس کی رضامندی حق عیب کو ساقط کرنے میں بدرجہ اولیٰ معتبر ہوگی۔ امام مالک نے ہبہ کو آزادی پر قیاس کیا ہے جبکہ قیاس تو یہ تھا کہ فوت ہونے کی صورت میں جبکہ سامان مسترد کرنا ممکن نہیں ہے، کچھ واپس نہ کرے۔ اس لیے کہ علما کا اجماع ہے کہ جب اس کے ہاتھ میں سامان ہے تو اسے رد کرنے یا مسترد کرنے کا اختیار ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قیمت کو ساقط کرنے میں عیب کا کوئی اثر نہیں ہے۔ اسے بس بیع کو فسخ کرنے میں دخل ہے۔

واپسی کی درخواست کے بعد آنے والے جو معاہدے ہیں جیسے رہن اور اجارہ تو اس میں اصحاب مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ یہ عیب کی بنا پر مسترد کرنے میں مانع نہیں ہے جبکہ اس کے پاس سامان واپس آ گیا ہو۔ اشہب کہتے ہیں کہ اگر اس کے ہاتھ سے سامان رخصت ہوئے زیادہ لمبا عرصہ نہیں گزرا ہے تو اسے عیب کی وجہ سے مسترد کرنے کا اختیار ہے۔ ابن القاسم کا قول افضل ہے۔ امام مالک کے نزدیک ثواب کی خاطر ہبہ کرنا ایسا ہے جیسے کہ بیع کا فوت ہوجانا۔ یہی وہ احوال ہیں جو معاہدوں کی جہت سے فروخت کردہ پر طاری ہوتے ہیں اور یہ اُن کے احکام ہیں جو بیان ہوئے۔

Marfat.com

باب۔۱

نقص کا طاری ہونا

سامان میں کوئی نقص طاری ہوا ہے تو اس کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں: یا تو نقص قیمت پر طاری ہوگا یا بدن پر یا جان پر، قیمت میں نقص بازار بدل جانے سے ہوسکتا ہے اور یہ نقص عیب کی وجہ سے مسترد کرنے میں اجماعی طور پر موثر نہیں ہے۔ بدن میں واقع نقص اگر معمولی ہے اور قیمت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑا ہے تو عیب کی بنا پر مسترد کرنے میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ اس کا حکم نقص واقع نہ ہونے کا حکم ہے، یہ مسلک مالکی کا خلاصہ ہے۔

بدن پر طاری ہونے والا نقص اگر قیمت پر اثر انداز ہوا ہے تو اس میں علما کے تین مختلف اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اسے صرف عیب کی قیمت واپس کرنے کا اختیار ہے اور اس کا ماسوا کوئی اختیار حاصل نہیں ہے جبکہ فروخت کنندہ واپس لینے سے منع کردے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔

ثوری کہتے ہیں کہ اسے مسترد کرنے کا اختیار حاصل ہے اور عیب کی وہ مقدار واپس کرے گا جو اس کے ہاں واقع ہوئی۔ یہ امام شافعی کا اولین قول ہے۔

تیسرا قول امام مالک کا ہے کہ خریدار کو اختیار ہے کہ سامان اپنے پاس رکھے اور فروخت کنندہ عیب کے بقدر قیمت وضع کردے یا سامان فروخت کنندہ کو واپس کردے اور جو عیب اس کے ہاں واقع ہوا ہے اس کی قیمت ادا کردے۔ اور اگر خریدار اور بائع میں اختلاف ہوجائے۔ بائع کہے کہ میں سامان لوں گا اور تم عیب کی قیمت ادا کرو جبکہ خریدار کا دعویٰ ہو کہ سامان میں رکھوں گا اور جو عیب تمہارے ہاں واقع ہوا ہے اس کی قیمت تم ادا کرو تو خریدار کی بات مانی جائے گی اور اختیار اسی کو حاصل رہے گا۔ مسلک مالکی کا ایک قول یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ بات فروخت کنندہ کی مانی جائے گی۔ یہ اُن حضرات کے قول کے مطابق درست ہوسکتا ہے جو یہ رائے رکھتے ہیں کہ خریدار کو بس یہ اختیار حاصل ہے کہ یا تو سامان رکھ لے یا اُسے اور جو نقص واقع ہوا ہے اُسے بھی واپس کردے۔ ابومحمد بن حزم کی شاذ رائے ہے کہ اسے رد کرنے کا حق حاصل ہے اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

جن فقہا نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ خریدار کو یہ اختیار حاصل ہے کہ یا تو سامان رکھ لے یا اسے اور عیب کی قیمت واپس کردے، ان کی دلیل یہ ہے کہ علما کا اس پر اجماع ہے کہ خریدار کے ہاں سامان میں کوئی عیب نہیں نکلا تو اسے بس رد کرنے کا اختیار ہے۔ یہاں استصحاب واجب ہوگیا ہے اگرچہ خریدار کے پاس کوئی عیب نکلا ہے اور اس نے عیب کی قیمت ادا کردی ہے۔

جن حضرات نے یہ رائے ہے کہ فروخت کردہ واپس نہیں ہوگی البتہ بائع کے پاس جو عیب پیدا ہوگیا ہے اس کی قیمت خریدار کو دی جائے گی، اُنہوں نے اس مسئلہ کو موت اور آزادی پر قیاس کیا ہے کیوں کہ یہ اصول اجماعی نہیں ہے۔ اس میں عطاء کی مخالف رائے موجود ہے۔

امام مالک کے ہاں جب خریدار اور فروخت کنندہ کے اختیار میں تصادم ہوگیا تو انہوں نے خریدار کے اختیار کو ترجیح دی کیوں کہ

فروخت کنندہ دوصورتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو اُس نے زیادتی کی ہے کہ عیب کو جاننے کی اور خریدار کو اس سے واقف کرانے کی کوشش نہیں کی یا اُسے عیب کا علم تھا اور خریدار سے اس نے پوشیدہ رکھا۔ امام مالک کے نزدیک اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے تدلیس سے کام لیا ہے تو عیب کی قیمت واپس کئے بغیر خریدار کا سامان کو مسترد کر دینا واجب ہوگا اور اگر اس عیب کی وجہ سے فروخت کردہ مر گیا تو اس کا تاوان بیچنے والے کے ذمہ ہوگا۔ اس کے برخلاف وہ معاملہ ہے جس میں یہ ثابت نہ ہو سکے کہ اُس نے تدلیس کی ہے۔

ابو محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ منجانب اللہ ہے جیسے یہ بائع کی ملکیت میں بھی واقع ہو سکتا تھا۔ عیب کی بنا پر مسترد کرنا بتاتا ہے کہ بیع اندرون میں نہیں بلکہ ظاہر میں منعقد ہوئی ہے۔ مزید برآں کتاب وسنت سے کوئی ایسی دلیل نہیں ملتی جو ایسے تاوان کو مکلف قرار دے جس کا نقص میں کوئی اثر نہ ہو البتہ بطور تنبیہ اور شدت کے غاصب کے یہاں اگر نقص واقع ہو جائے تو اس پر تاوان کو واجب قرار دیا ہے۔ یہ بدن میں واقع عیوب کا حکم ہے۔

نفس وقلب میں جو عیب واقع ہو جائے جیسے غلام کا بھاگ جانا، چوری کرنا، تو مسلک مالکی کا ایک قول یہ ہے کہ بدنی عیب کی طرح یہ بھی حق رد کو فوت کر دیتا ہے اور دوسرا قول نفی میں ہے۔ البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خریدار کے ہاں واقع عیب اگر ختم ہو جائے تو رد کرنے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے اِلّا یہ کہ اس کے انجام سے اندیشہ ہو۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ خریدار اگر باندی سے ہم بستری کر لے تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا البتہ اگر کوئی عیب ہے تو اس کی قیمت اسے واپس مل جائے گی خواہ باندی کنواری ہو یا شوہر آشنا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر باندی کنواری ہے تو وطئی کی قیمت ادا کرے گا اور شوہر آشنا ہے تو اس کی قیمت نہیں دے گا۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ باندی کو واپس کرے گا اور مہر مثل بھی دے گا۔ یہ ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ کا مسلک ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ اگر باندی کنواری ہے تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ ادا کرے گا اور اگر شوہر آشنا ہے تو اس کی قیمت کا بیسواں حصہ ادا کرے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ شوہر آشنا سے ہم بستری کرنے میں کچھ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ یہ وہ نفع ہے جو تاوان دے کر حاصل ہوا ہے۔ البتہ کنواری باندی میں یہ عیب شمار ہوگا اور خریدار کو اس میں اختیار حاصل ہوگا جیسا کہ ان کی رائے گزر چکی ہے۔ اسی طرح کا قول امام شافعی سے بھی مروی ہے۔ عثمان البتی کہتے ہیں کہ اس طرح کے غلاموں میں عرف عام کے مطابق ہم بستری معتبر ہوگی اگر قیمت پر وہ اثر انداز ہوئی ہے تو فروخت کنندہ کو وہ قیمت واپس ملے گی اور اگر قیمت پر اثر انداز نہیں ہوئی ہے تو اس سے کچھ لازم نہیں آئے گا۔ یہ سامان میں واقع نقص کا حکم تھا۔

اگر سامان میں اضافہ ہو جائے یعنی اُس سے ظہور میں آیا ہو اور اس سے الگ ہو تو اس میں علما کے مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ رد کرنے میں یہ اضافہ موثر نہیں ہے اور یہ اضافہ خریدار کا مانا جائے گا کیوں کہ درج ذیل حدیث عام ہے۔

الخرَاجُ بِالضَّمانِ

(خراج تاوان سے ہے۔)

امام مالک نے اس سے لڑکے کو مستثنیٰ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لڑکا فروخت کنندہ کو واپس کر دیا جائے گا اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ زائد کو واپس کر دے یا اپنے پاس رکھے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ تمام اضافے رد کو منع کرتے ہیں۔ اور عیب کی دیت واجب کرتے

Marfat.com

ہیں سوائے غلہ اور آمدنی کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ فروخت کردہ سے جو ولادت ہوئی ہے وہ بھی عقد میں داخل ہے۔ چونکہ اس نے اصل کو مسترد نہیں کیا اور نہ اس سے زائیدہ کو تو یہ ایک قسم کا فوت ہے جو عیب کی دیت کو واجب کرتا ہے سوائے خراج اور غلہ کے کہ انہیں شرع نے منصوص کیا ہے۔

سامان میں کوئی ایسا اضافہ ہو جائے جو اس سے الگ نہ ہو تو اگر اس اضافے کی نوعیت کپڑے کی رنگائی اور کڑھائی کی ہے تو مسلک مالکی میں اختیار واجب ہے کہ وہ سامان رکھ لے اور عیب کی قیمت واپس کر دے یا اسے رد کر دے اور اضافہ کی قیمت میں وہ بائع کا شریک بن جائے۔ بدن میں نمو جیسے موٹاپے کے معاملہ میں مسلک مالکی میں ایک قول خریدار کے لیے اختیار کے اثبات کا ہے اور دوسرا قول ثابت نہ ہونے کا ہے۔ اسی طرح کمزوری اور ڈھلا پن جیسے نقص کا معاملہ بھی ہے۔
تغیر کے حکم پر یہ گفتگو مکمل ہو گئی۔

پانچویں فصل

فریقین میں اختلاف کا فیصلہ

ان احکام کے مطابق فیصلہ کرنے کی نوعیت کیا ہو جبکہ مذکورہ معاملات میں فروخت کنندہ اور خریدار کے مابین کوئی تکرار ہو جائے؟ اس سلسلہ میں کوئی مخصوص حکم ہونا چاہئے۔ اگر فروخت کنندہ فریق مخالف کے دعویٰ کا انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہونگی یا تو عیب کے وجود کا وہ منکر ہوگا یا اس بات سے انکار کرے گا کہ عیب اس کے ہاں واقع ہوا ہے۔ اگر وہ عیب کے وجود کا منکر ہے اور اس عیب کو تمام لوگ یکساں طور پر سمجھ سکتے ہیں تو اس میں لوگوں کے باہمی اتفاق سے دو عادل گواہ کافی ہیں اور اگر وہ عیب ماہرین فن سے متعلق ہے تو اس میدان یا صنعت کے ماہرین اس پر گواہی دیں گے۔ مسلک مالکی میں دو عادل گواہ ہوں گے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں عادل ہونے کی، مسلمان ہونے کی اور تعداد کی کوئی شرط نہیں ہے۔ یہی حال اُس وقت بھی ہوگا جبکہ قیمت پر اس کے اثر انداز ہونے میں اختلاف ہو اور بیع مکمل ہونے کے عرصہ سے پہلے یا بعد میں عیب واقع ہونے میں اختلاف ہو۔ اگر خریدار کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے تو بیچنے والا حلف اٹھائے گا کہ یہ عیب اُس کے ہاں واقع نہیں ہوا ہے اور اگر خریدار کے پاس ثبوت موجود ہے تو اس کے لیے بائع کے خلاف حلف اٹھانا واجب نہیں ہے۔ اور اگر سامان میں عیب کی موجودگی پر دیت واجب ہے تو بائع کے خلاف قسم کھانا اس کے لیے واجب نہیں ہے۔ دیت واجب ہونے کی صورت میں فیصلہ کا طریقہ یہ ہوگا کہ صحیح سالم سامان کی قیمت لگائی جائے گی اور عیب دار کی قیمت لگائی جائے گی اور خریدار کو ان دونوں کی درمیانی قیمت کی ادائیگی کی جائے گی۔ اگر اختیار واجب ٹھہرا تو اس کی تین قیمتیں لگیں گی، ایک صحیح سالم کی قیمت دوسری بائع کے پاس رونما عیب کے ساتھ اُس کی قیمت اور تیسری خریدار کے پاس رونما عیب کے ساتھ اُس کی قیمت۔ چنانچہ فروخت کنندہ کو قیمت واپس کی جائے گی اور صحیح سالم سامان کی قیمت سے عیب دار سامان کی جو قیمت کم ہوئی ہے وہی قیمت میں سے ساقط کر دیں گے اور اگر خریدار مسترد کرنے سے منع کر دے اور سامان رکھنا چاہے تو فروخت کنندہ وہ رقم واپس کرے گا، جو صحیح سالم سامان کی قیمت اور اپنے پاس واقع عیب کے ساتھ سامان کی قیمت میں فرق ہوگا۔

Marfat.com

باب۔۲

بشرط براءت بیع کے احکام

اس بیع کے جائز ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔اس بیع کی صورت یہ ہے کہ بیچنے والا خریدار پر سامان کے اندر موجود ہر قسم کے عیب سے بری الذِمّہ ہونے کی عمومی انداز میں شرط لگادے۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہر قسم کے عیب سے بری ہونے کی شرط رکھ کر بیع کرنا جائز ہے خواہ بیچنے والے کو عیب کا علم ہو یا نہ ہو، اُس نے عیب کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو، اس نے عیب کو دیکھا ہو یا نہ دیکھا ہو۔یہی قول ابوثور کا بھی ہے۔امام شافعی کا مشہور قول (جو شوافع کے نزدیک رائج ہے) یہ ہے کہ بیچنے والے اس عیب سے بری ہے جسے اس نے خریدار کو دکھادیا ہو۔ثوری کا بھی یہی قول ہے امام مالک کا مشہور موقف یہ ہے کہ جن عیوب سے بیچنے والا واقف ہے ان سے براءت جائز ہے خاص طور سے غلام کے بارے میں براءت پیش نظر ہے۔البتہ خوبصورت باندیوں کے حمل سے استثنا ہے کیوں کہ اس میں دھوکہ کا خدشہ زیادہ ہے اس لیے جائز ہے مگر بدصورت باندی میں براءت جائز ہے۔ان سے ایک دوسری روایت کے مطابق غلام اور حیوان میں براء ت جائز ہے۔ایک تیسری روایت امام شافعی کی تائید میں ہے ایک قول اُن سے یہ مروی ہے کہ بیع براءت صرف سلطان کی جانب سے درست ہے ایک قول سلطان کی بیع اور میراث کی بیع کے سلسلہ میں ہے مگر یہ اُس وقت کا معاملہ ہے جبکہ براءت کی شرط نہ لگائیں۔

براءت کے مطلق جواز کی دلیل یہ ہے کہ عیب کے سلسلہ میں کوئی کارروائی بائع کے تئیں خریدار کا ایک حق ہے۔اگر اس نے اس حق کو ساقط کردیا ہے تو وہ ساقط ہے اس کی اصل تمام واجب حقوق ہیں۔جن فقہا نے اسے مطلق ناجائز کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیچنے والے کو عیب کا علم نہیں ہے تو یہ غرر کے باب سے ہے اور اگر اسے علم ہے تو یہ غبن کے باب سے ہے، اسی لیے امام مالک نے فروخت کنندہ کی لاعلمی کی شرط رکھی ہے۔امام مالک کی دلیل وہ روایت ہے جو الموٴطا میں درج ہے کہ ''عبداللہ بن عمرؓ نے ایک غلام آٹھ سو درہم میں خریدا اور اسے بشرط براءت فروخت کیا۔خریدنے والے نے ان سے شکایت کی کہ غلام میں ایک بیماری ہے جس کی آپ نے نشاندہی نہیں کی ہے دونوں مقدمہ لے کر عثمانؓ کے پاس گئے۔اُس شخص نے کہا: انہوں نے مجھے ایک غلام بیچا، اسے ایک بیماری ہے جس کی انہوں نے نشاندہی نہیں کی؟ حضرت عبداللہ نے کہا میں نے براءت کے ساتھ اسے بیچا تھا۔حضرت عثمانؓ نے فیصلہ دیا کہ عبداللہ قسم کھائیں کہ غلام فروخت کرتے وقت انہیں اُس کی کسی بیماری کا علم نہیں تھا۔حضرت عبداللہ نے قسم کھانے سے منع کردیا اور غلام واپس ہوگیا'' دوسری روایت بھی ہے کہ حضرت زید بن ثابت براءت کی بیع کو جائز قرار دیتے تھے۔امام مالک نے اسے غلاموں کے ساتھ خاص کیا ہے کیوں کہ ان کے عیوب زیادہ تر مخفی رہتے ہیں۔خلاصہ کلام یہ کہ رد کرنے کا اختیار خریدار کا ثابت حق ہے اور چونکہ

Marfat.com

فروخت کردہ کی صفات کی طرح اس میں بھی بڑے اختلافات ہیں اس لیے لاعلمی پر دونوں کے متفق ہونے کی صورت میں اسے ناجائز قرار دینا واجب ہے۔ اس کی اصل بیع کی قیمت پر اثر انداز صفت فروخت کردہ سے لاعلمی پر فریقین کا متفق ہونا ہے۔ اسی لیے کتاب المدونہ میں ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اُن کا آخری قول براءت کی بیع کا انکار کرنا تھا اِلّا یہ کہ سلطان اس میں تخفیف کردے خاص طور سے قرضوں کے فیصلہ میں مغیرۃ مالکی نے یہ رائے قائم کی ہے کہ براءت صرف اُن عیوب میں جائز ہے جن کی قیمت سامان کی تہائی قدر سے متجاوز نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ براءت کے قائل علما کے نزدیک شرط ہی سے لازم ہوگی یعنی جبکہ اس نے شرط لگادی ہو البتہ امام مالک کے ہاں سلطان کی بیع اور میراث مستثنیٰ ہیں۔ براءت کی بیع پر گفتگو اس کے جائز ہونے اور اس کی شرط کی جائز ہونے پر ہے اور یہ کہ کون سے عہود، سامان اور عیوب جائز ہیں اور کس کے لیے مطلق یا شرط کے ساتھ جائز ہیں۔ یہ سارے مسائل ہماری گفتگو میں پوری بالفعل موجود ہیں۔ ان سے واقف ہونا ضروری ہے۔

Marfat.com

موضوع ثانیہ

فروخت کردہ کی ضمانت کا وقت

علما نے اس وقت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جس میں خریدار ضمانت لیتا ہے کہ اگر سامان برباد ہوگیا تو اُسی کا خسارہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ خریدار قبضہ کے بعد ہی ضامن ہوگا۔ امام مالک کے ہاں اس میں تفصیل ہے۔ اس باب میں ان کے نزدیک فروخت کردہ کی تین قسمیں ہیں: ایک بیع وہ ہے جس میں بیچنے والے پر وزن سے، پیمائش سے یا تعداد سے مکمل ادائیگی واجب ہوتی ہے دوسری قسم کی بیع وہ ہے جس میں مکمل ادائیگی واجب نہیں ہوتی اور یہ اٹکل کا سودا ہے یا اُن چیزوں کی تجارت ہے جو تولی نہیں جاتیں، جن کو ناپا نہیں جاتا اور نہ شمار کیا جاتا ہے۔ جن چیزوں میں مکمل ادائیگی واجب ہے ان میں خریدار قبضہ کے بعد ہی ضامن ہوگا اور جن چیزوں میں مکمل ادائیگی واجب نہیں ہے اور وہ موجود ہیں تو اُن میں مسلک مالکی میں بغیر کسی اختلاف کے ضمانت خریدار کے ذمہ ہے خواہ اس نے قبضہ نہ کیا ہو۔ اگر سامان غائب ہے تو اس بارے میں امام مالک سے تین روایتیں منقول ہیں۔ سب سے مشہور روایت یہ ہے کہ ضمانت بیچنے والے کی ہوگی اِلّا یہ کہ اس نے خریدار پر اس کی شرط لگادی ہو۔ دوسری روایت یہ ہے کہ ضمانت خریدار کی ہوگی اِلّا یہ کہ اس نے بیچنے والے پر اس کی شرط لگادی ہو۔ تیسری روایت کے مطابق دو چیزوں میں فرق کیا جائے گا۔ ایک طرف وہ سامان ہیں جن کے وقت ضرورت تک باقی رہنے کا اطمینان نہیں ہے اور دوسری طرف وہ سامان ہیں جن کی بقا پر اطمینان کیا جاسکتا ہے اور اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا قبضہ شرائط عقد میں سے ہے یا احکام عقد میں سے ہے؟ اور عقد لازم ہے قبضہ لازم نہیں ہے؟ جن فقہا نے یہ بات مانی کہ قبضہ عقد کی درستگی یا اس کے لازم ہونے (یا اس معنی کی جو تعبیر بھی کریں) کی شرط ہے اُن کے نزدیک ضمانت بیچنے والے کی ہوگی تا آنکہ خریدار اس پر قابض ہوجائے۔ اور جن فقہا نے اسے بیع کا ایک لازمی حکم گردانا اور بیع منعقد ہوچکی اور لازم ہوگئی ہے، اُنہوں نے کہا کہ عقد خریدار کی ضمانت میں داخل ہے۔ امام مالک نے حاضر و غائب میں تفریق کی ہے اور سامان میں پوری پوری ادائیگی کے ہونے یا نہ ہونے کی بنیاد پر جو فرق کیا ہے وہ استحسان کے پہلو سے ہے اور اکثر حالات میں استحسان کے معنیٰ مفاد و مصلحت اور انصاف کی رعایت کرنا ہے۔ اہل ظاہر نے یہ رائے قائم کی کہ عقد سے خریدار کی ضمانت واقع ہوجاتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام علما اس پر متفق ہیں کہ قبضہ سے پہلے خراج خریدار کے لیے ہے کیوں کہ حدیث نبوی ہے کہ ''خراج ضمانت سے ہے''

مخالفین کی دلیل حدیث عقاب بن اُسیدؓ ہے کہ جب اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں مکہ کا گورنر بنا کر بھیجا تو انہوں نے نصیحت کی

إِنْهَهُم عَنْ بَيْعِ مَالَم يَقْبِضُوا وَرِبحِ مَالَم يَضْمَنُوا

(انہیں اُس چیز کو فروخت کرنے سے جو اُن کے قبضہ میں نہ ہو اور اس چیز کا فائدہ اٹھانے سے جس کے وہ ضامن نہ ہوں روک دو۔)

گزشتہ صفحات میں ہم قبضہ کی شرط پر گفتگو کرچکے ہیں اور اس میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قبضہ کے بعد سامان خریدار کی ضمانت میں ہوگا سوائے عہدہ، اور جوائح کے۔ عہدہ پر بھی بحث ہوچکی ہے اب جوائح پر بحث باقی ہے۔

جوائح پر بحث

علما نے آفات و جوائح کو منہا کرنے میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب نے آفات و جوائح کو جائز کہا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ، (اپنے نئے قول کے مطابق) امام شافعی، ثوری اور لیث نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ آفات کو وضع کرنے والوں کی دلیل حدیث جابرؓ سے ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ بَاعَ ثمراً فَاصَابَتْهُ جَائِحَةٌ فَلاَيَأْخُذْمِنْ اَخِيْهِ شَيْئًا، عَلٰى مَاذَا يَاْخُذُاَحَدُكُم مَالَ اَخِيْهِ ؟

(جس نے پھل بیچا اور اسے کوئی آفت آ گئی تو اپنے بھائی سے وہ کچھ وصول نہ کرے۔ کس بنیاد پر وہ اپنے بھائی کا مال لے گا؟

اُنہی کی دوسری روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے آفات کو وضع کرنے کا حکم دیا ہے''

قیاس شبہ کی دلیل بھی موجود ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ یہ وہ فروخت کردہ ہے جس کو پورا پورا ادا کرنے کا حق بیچنے والے پر باقی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بیع مکمل ہونے تک سیراب کرنے کا حق اسے حاصل رہے گا۔ اب ضمانت بھی اسی کی جانب سے ہونی چاہئے۔ اس کی اصل وہ تمام فروخت کردہ سامان ہیں جن میں پورا پورا ادا کرنا واجب ہے۔ فقہا کے نزدیک اس بیع اور دوسرے بیوع میں فرق یہ ہے کہ یہ وہ بیع ہے جو شرعی لحاظ سے واقع ہو چکی ہے مگر فروخت کردہ چیز ابھی مکمل نہیں ہوئی گویا اسے اس حدیث سے مستثنیٰ کیا گیا ہے جس میں بے تخلیق کی بیع ممنوع قرار دی گئی ہے اس لیے دوسرے تمام سودوں کے برعکس اس کی ضمانت بیچنے والے کے پاس رہے گی۔

جن فقہا نے آفات و جوائح کے اثر کو قبول نہیں کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع تمام دوسری بیوع کی مشابہ ہے اور تخلیہ اس بیع میں قبضہ کی صورت میں ہوا ہے اور علما کا اتفاق ہے کہ قبضہ کے بعد فروخت کردہ کی ضمانت خریدار کے پاس رہے گی۔ سماعی دلیل بھی حدیث ابوسعید خدریؓ موجود ہے کہ ''ایک شخص نے پھل خریدا اور اس پر آفت آ گئی اور اس کا قرض بڑھ گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ ''اسے صدقہ دو'' لوگوں نے صدقے دیئے مگر اس کا قرض مکمل ادا نہ ہوا تب اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ''جو تمہیں مل جائے لے لو تمہارا حق بس اتنا ہی بنتا ہے'' فقہا کہتے ہیں کہ آفت کے پیش نظر آپ نے فیصلہ نہیں دیا۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب احادیث کا باہم اختلاف اور معیارات شبہ کا متعارض ہونا ہے۔ ہر فریق نے اپنے مخالف حدیث کو تاویل کے ذریعے اپنے اصول کی طرف موڑنے کی کوشش کی ہے۔ جن فقہا نے جوائح اور آفات کو ممنوع قرار دیا ہے اُن کا استدلال یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم پھلوں کے پکنے سے پہلے اُن کی تجارت کو ممنوع قرار دینے کی جہت سے ہو۔ اس کی شہادت یہ ہے کہ جب لوگوں نے آفات کا بہت زیادہ شکوہ کیا تو انہیں حکم دیا گیا کہ وہ پھل اُسی وقت فروخت کریں جبکہ وہ پک چکے ہوں۔ یہ حضرت زید بن ثابتؓ کی مشہور حدیث میں ہے۔

اور جن فقہا نے اسے جائز کہا ہے وہ حدیث ابوسعیدؓ کے بارے میں کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ بیچنے والا موجود نہ رہا ہو اس لیے جائحہ کو سامنے رکھ کر آپؐ نے فیصلہ نہیں دیا یا پھلوں کی جس مقدار کو نقصان پہونچا تھا اس میں جائحہ لازم نہ آتا ہو یا آفت ایسے وقت میں آئی ہو جس میں آفت واجب نہ قرار پاتی ہو جیسے وہ پکنے کے بعد یا کاٹنے اور توڑنے کے بعد آئی ہو۔

امام شافعی نے حدیث جابرؓ کو بروایت سلیمان بن عتیق بیان کیا ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ اس حدیث میں

Marfat.com

جوائح کو منہا کرنے کا جو تذکرہ ہے اس میں اضطراب ہے۔ مگر وہ یہ بھی کہتے تھے کہ اگر حدیث ثابت ہے تو قلیل وکثیر دونوں میں اسے وضع کرنا واجب ہے، فقہا کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر پانی کی کمی کی آفت درپیش ہو تو اس کی روشنی میں فیصلہ دیا جائے گا اور فقہا کے اس اتفاق کو آفات کے معترف علما نے اس کے حق میں بطور حجت کے پیش کیا ہے جوائح وآفات کے اصولوں پر گفتگو مسلک مالکی میں چار فصلوں میں منقسم ہے:

پہلی فصل: جوائح کے لیے موثر اسباب کی معرفت

دوسری فصل: بیع میں جوائح کا مقام

تیسری فصل: وضع کی مقدار

چوتھی فصل: وضع کا وقت

پہلی فصل

جوائح کے موثر اسباب

آسمان سے جو آفت نازل ہو جیسے اولہ، قحط، سیلاب، تعفن تو مسلک مالکی میں اس کو جائحہ تصور کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پانی کی کمی کو سب لوگ جائحہ گردانتے ہیں۔ انسانوں کے عمل سے جو زبردست نقصان ہو، اسے بعض اصحاب مالک جائحہ سمجھتے ہیں اور بعض اسے جائحہ نہیں سمجھتے اسے جائحہ سمجھنے والے دو گروہوں میں منقسم ہیں۔ ایک گروہ اس نقصان کو جائحہ تصور کرتا ہے جو اکثر ہوتا رہتا ہے جیسے فوج کے ذریعہ نقصان اور جو اچانک سرزد ہو جائے، چوری، اُسے جائحہ نہیں مانتے۔ دوسرا گروہ آدمیوں کی جانب سے پہنچنے والے پھل کے ہر نقصان کو جائحہ کہتا ہے خواہ اس کی کوئی بھی صورت ہو۔ جن فقہا نے اسے سماوی نقصان تک محدود رکھا ہے انہوں نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے کہ

أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللهُ الثَّمرةَ

(کیا خیال ہے اگر اللہ پھلوں پر روک لگا دے؟)

جن فقہا نے آدمیوں کی حرکتوں کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے سماوی امور سے اسے مشابہ قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے چوری کو مستثنیٰ کیا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ اس سے بچا جا سکتا ہے۔

دوسری فصل

بیع میں جوائح کا مقام

جوائح کا محل ومقام پھل اور سبزیاں ہیں۔ پھل کے جائحہ ہونے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سبزیوں کے بارے میں اختلاف موجود ہے۔ زیادہ مشہور قول اُن کے جائحہ ہونے کا ہے۔ سبزیوں کے بارے میں اُن کے اختلاف کی وجہ اصل یعنی پھل سے اس کی مشابہت کے بارے میں اُن کا اختلاف ہے۔

Marfat.com

تیسری فصل

وضع کی مقدار

وہ مقدار کیا ہے جس میں جائحہ واجب ہے؟ پھلوں میں ایک تہائی کی مقدار ہے۔ سبزیوں کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ قلیل وکثیر سب میں جائحہ ہے۔ دوسرا قول ایک تہائی کے بارے میں ہے۔ ابن القاسم پھل کے ثلث کا اعتبار وزن سے کرتے ہیں اور اشہب قیمت کی تہائی کا اعتبار کرتے ہیں یعنی اشہب کے نزدیک پھل کی اتنی مقدار کا نقصان ہو گیا ہو جس کی قیمت ایک تہائی وزن ہو تو تہائی قیمت وضع کر دی جائے گی خواہ وہ قیمت وزن میں تہائی ہو یا نہ ہو۔ ابن القاسم کے نزدیک اگر پھل کا ایک تہائی وزن برباد ہو گیا ہے تو اگر وہ سب ایک ہی نوع کے پھل ہیں اور اس کے خاندان کی قیمت مختلف نہیں ہے تو قیمت سے ایک تہائی وضع ہو جائے گی اور اگر پھل مختلف نوع اور مختلف قیمتوں کے ہیں یا کئی خاندان کے پھل ہیں جن کی قیمتیں بھی مختلف ہیں تو نقصان ہونے والے ثلث کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس کی جو مقدار ہوگی وہ قیمت سے وضع ہو جائے گی۔ کہیں وہ صرف قابل وزن ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جبکہ پھل کے تمام اجزاء اور خاندانوں میں قیمت یکساں ہو اور کہیں دونوں باتوں کی رعایت کرتے ہیں جبکہ قیمت میں اختلاف ہو۔

مالکیہ جوائح کو وضع کرنے میں مقدار کی تعیین کرنے کے اپنے موقف کی حمایت میں (جبکہ اس سیاق میں وارد حدیث مطلق ہے) یہ استدلال کرتے ہیں ان کہ اس میں قلیل کے بارے میں عرف وعادت کے مطابق یہ طے ہے کہ یہ کثیر کے مخالف ہے کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ قلیل کا نقصان تو ہر پھل میں ہوتا ہے گویا خریدار اس شرط میں عرف وعادت اور معمول کے مطابق داخل ہوا ہے اگر چہ زبان سے ادائیگی نہیں ہوئی ہے۔ یہ پہلو بھی اہم ہے کہ جائحہ جس سے یہ حکم متعلق ہے قلیل وکثیر میں فرق کرنے کا متقاضی ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ جب فرق کرنا واجب ہے تو اس میں ثلث کا اعتبار کرنا بھی واجب ہے کیوں کہ شریعت نے متعدد مواقع پر اس کا اعتبار کیا ہے۔ اس اصول میں مسلک مالکی میں اضطراب پایا جاتا ہے کبھی کثیر کے کے مقام کا اعتبار کرتے ہیں جیسے ثلث کا محل یہی ہے اور کبھی قلیل کے مقام میں اسے رکھتے ہیں اور کوئی اضطراب نہیں ہوتا کہ قلیل وکثیر میں فرق ہے تمام فقہا کے ہاں قیاس کے ذریعہ مقدرات کا اثبات مشکل ہے۔ اسی لیے امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر میں جائحہ کی حمایت کرتا تو اس میں قلیل وکثیر دونوں کی حمایت کرتا۔ قلیل وکثیر میں ثلث کے فرق وامتیاز ہونے کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ کا وصیت کے بارے میں یہ حکم کا درجہ رکھتا ہے کہ

الثُلث وَالثُلث كثير"

(ایک تہائی کی وصیت کرو ایک تہائی زیادہ ہے۔)

چوتھی فصل

وضع کا وقت

جائحہ کے اعتبار کا وقت اور زمانہ کیا ہے؟ مسلک مالکی میں اتفاق ہے کہ یہ اس زمانہ میں واجب ہے جس میں پھلوں کو درخت کے اوپر چھوڑنے کی ضرورت رہتی ہے تا کہ اچھی طرح پک جائیں۔ البتہ اس صورت میں علما کا اختلاف ہے جبکہ خریدار انہیں درخت ہی

Marfat.com

میں اس لیے چھوڑے تا کہ آہستہ آہستہ تازہ تازہ انہیں بیچتا رہے۔اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ متفق علیہ زمانہ کے مشابہ ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اس میں جائحہ نہیں ہے کیوں کہ اس وقت میں اور متفق علیہ وقت میں بڑا فرق ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ زمانہ ایک طرف سے متفق علیہ زمانہ سے مشابہ ہے اور دوسری طرف سے اس کے خلاف ہے۔جن فقہا نے اتفاق کو غالب تصور کیا انہوں نے جائحہ کو واجب مانا اور جنہوں نے اختلاف کو حاوی گردانا انہوں نے جائحہ کو واجب نہیں مانا۔یعنی جن فقہا نے یہ کہا کہ خریداری سے جس طرح پھل کی پختگی مطلوب ہے اسی طرح ان کی تازگی بھی مطلوب ہے اُنہوں نے جائحہ کے وجوب کی رائے دی۔جن حضرات نے دونوں کو ایک معاملہ تصور نہیں کیا انہوں نے کہا کہ اس میں جائحہ نہیں ہے اور یہیں سے سبزیوں میں جائحہ کے واجب ہونے میں بھی علما کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔

موضوع ثالثہ

توابع کے احکام

فروخت کردہ اشیاء کے توابع کا کیا حکم ہے؟ اس باب کے مشہور مسائل دو ہیں:

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کھجور کا باغ فروخت ہو اور اس میں پھل بھی لگے ہوں تو کب اصل کی بیع کا تابع ہوگا اور کب تابع نہیں ہوگا؟ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ جس نے باغ فروخت کیا اور اس میں پھل موجود ہیں مگر ابھی ان میں گابھا نہیں دیا ہے تو پھل خریدار کے ہوں گے اور اگر گابھا دینے کے بعد سودا ہوا ہے تو پھل بیچنے والا لے گا الا یہ کہ خریدار نے اس کی شرط لگا دی ہو اور اس معنی میں تمام پھل باغ کے تابع ہوں گے، کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ کی ثابت حدیث موجود ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَن بَاعَ نَخلاً فَقَد اُبِرَت فَثَمَرُهَا لِلبَائِعِ اِلَّا اَن يَشتَرِطَهُ المُبتَاعُ

(جس نے کھجور کا کوئی باغ فروخت کیا اور اس میں گابھا دیا جا چکا ہے تو اس کا پھل فروخت کنندہ کا ہوگا الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگا دے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ چونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے گابھا دینے کے بعد پھل کی قیمت فروخت کنندہ کو دینے کا فیصلہ فرمایا ہے، اس لیے دلیل خطاب کی رو سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ گابھا دینے سے پہلے کسی شرط کی عدم موجودگی میں پھل خریدار کی ملکیت ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ گابھا دینے سے پہلے اور اس کے بعد دونوں صورتوں میں پھل فروخت کنندہ کے ہونگے۔ انہوں نے اس مفہوم کو دلیل خطاب پر نہیں محمول کیا ہے بلکہ اسے اولیٰ افضل کے باب میں شمار کیا ہے۔ اس کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ جب گابھا دینے کے بعد پھل فروخت کنندہ کے ہوں گے تو گابھا دینے سے پہلے اُن کی ملکیت فروخت کنندہ کے لیے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔ انہوں نے پھل لگنے کو ولادت سے تشبیہ دی ہے، جس طرح لونڈی کو فروخت کرنے کی صورت میں جبکہ اس کے پاس بچہ ہو، بیچنے والا بچہ کا مالک ہوگا الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگا دے اُسی طرح پھل کا معاملہ بھی ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں خواہ گابھا دیا ہو یا نہ دیا ہو جب اصل کا سودا ہو گیا ہے تو وہ خریدار کی ملکیت ہوگی خواہ اس نے شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ انھوں نے قیاس کی خاطر حدیث مسترد کر دی کیوں کہ ان کی رائے ہے کہ پھل بھی سودے کا ایک حصہ ہے۔ مگر یہ رائے بے معنی ہے الّا یہ کہ ان کے نزدیک حدیث ثابت نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ نے حدیث مسترد نہیں کی ہے بلکہ اس کی دلیل خطاب کو رد کیا ہے۔

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور ان کے ہم نواؤں کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث کی دلیل خطاب کے مفہوم میں اور افضل اعلیٰ کے مفہوم میں تعارض ہے۔ مفہوم اعلیٰ ہی کو فحوائے خطاب کا نام بھی دیا گیا ہے یہاں یہ مفہوم کمزور ہے اگرچہ اصل میں دلیل خطاب سے قوی تر ہے۔ ابن ابی لیلیٰ اور دوسرے فقہا کے درمیان اختلاف کی وجہ قیاس اور سماع میں مخالفت ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔ تابیر النخل کا مطلب علما کے نزدیک یہ ہے کہ نر کھجور کا خوشہ مادہ کھجور میں ملا دیا جائے۔ اور پورے درخت میں کلی نکال کر اسے باندھ دیا جائے۔ انجیر کے درخت میں نر کاری (تذکیر) اسی تابیر کے معنیٰ میں ہے۔ کھیتی کی تابیر کے بارے میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ کھیتی کی تابیر یہ ہے کہ اسے مل دیا جائے۔ دوسرے

Marfat.com

پھلوں پر اسے قیاس کیا ہے۔ کیا اس حکم کا موجب خود تابیر ہے یا تابیر کا وقت ہے؟ ایک قول تابیر کے حمایت میں ہے اور دوسرا قول وقت تابیر کی حمایت میں اسی بنیاد پر ان مسائل میں بھی اختلاف ہے کہ بعض پیڑوں کی تابیر ہوگئی ہو اور بعض کی تابیر نہ ہوئی ہو تو کیا تابیر شدہ کھجوروں کا حکم کھجور کے دوسرے پیڑوں پر نافذ ہوگا یا نہیں؟ میرے خیال میں اس امر پر سب متفق ہیں کہ جب پھل فروخت کیا جائے اور تابیر کا وقت ہو چکا ہو مگر ان کی تابیر نہ ہو سکی ہو تو ان کا حکم تابیر شدہ کھجوروں کا ہوگا۔

دوسرا مشہور مسئلہ غلام کے مال کی خرید و فروخت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ اس امر میں اُن کی مختلف رائیں ہیں کہ غلام کا مال اُس کی بیع اور آزادی کے تابع ہوگا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ بیع اور آزادی میں غلام کا مال اس کے مالک کا شمار ہوگا۔ یہی معاملہ مکاتب کا ہے۔ امام شافعی اور فقہائے کوفہ کی یہی رائے ہے۔

دوسرا قول ہے کہ غلام کا مال بیع اور آزادی میں اس کے تابع ہے۔ یہ داؤد اور ابوثور کا قول ہے۔

تیسرا قول ہے کہ غلام کا مال آزادی میں اس کا تابع ہے مگر بیع میں نہیں الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگا دے۔ امام مالک اور لیث کا یہی مسلک ہے جو فقہا یہ رائے رکھتے ہیں کہ بیع میں غلام کا مال آقا کا شمار ہوگا الا یہ کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے، حضرت ابن عمرؓ کی اس مشہور حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمالُهُ لِلَّذِیْ بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهُ الْمُبْتَاعُ

(جس نے کوئی غلام فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہے تو اس کا مال بیچنے والے کی ملکیت ہوگا الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگا دے۔)

جن فقہا نے آزادی کی صورت میں غلام کے مال کا مالک آقا کو قرار دیا ہے انہوں نے اسے بیع پر قیاس کیا ہے۔

جن فقہا نے مال کو ہر حال میں غلام کا تابع مانا ہے اُن کے نزدیک غلام اُس مال کا مالک ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جس میں علما کے بڑے اختلافات ہیں یعنی غلام کے مالک ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اور ان علما نے غالباً قیاس کو سماع پر حاوی رکھا ہے کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ وہ حدیث ہے جس میں نافع نے سالم کی مخالفت کی ہے۔ حضرت نافع نے اسے ابن عمرؓ سے اور انہوں نے عمرؓ سے بیان کیا ہے اور سالم نے ابن عمرؓ کے واسطہ سے نبی ﷺ سے اس کی روایت کی ہے۔ امام مالک نے آزادی میں قیاس کو اور بیع میں سماع کو ترجیح دی ہے۔ امام مالک الموطا میں کہتے ہیں: ہمارے نزدیک یہ متفقہ امر ہے کہ خریدار اگر غلام کے مال کی شرط لگا دے تو وہ اُسی کا ہوگا خواہ نقد ہو، سامان ہو یا قرض ہو۔ روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ اعْتَقَ غُلامًا فَمالُهُ لَهُ إِلَّا أَنْ يَسْتَثْنِيَه سَيِّدُهُ

(جس نے کوئی غلام آزاد کیا تو اس کا مال اسی کو ملے گا الا یہ کہ اس کا آقا اس کا استثناء کر دے)

امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے کہ غلام اور اس کے مال کو درہم کے عوض خرید لے اگرچہ غلام کا مال چند درہم ہو یا اس میں درہم ہوں۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے اس کے برخلاف رائے ظاہر کی ہے جبکہ غلام کا مال نقد ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ غلام اور اس کا مال ایسا ہے جیسے کسی نے دو چیزیں بیچی ہوں، ان میں وہی چیزیں جائز ہیں جو تمام سودوں میں جائز ہوتی ہیں۔

Marfat.com

سودے میں خریدار اگر غلام کے کسی مال کی شرط رکھے تو اس کے حکم میں اصحاب مالک نے اختلاف کیا ہے۔ ابن القاسم کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔ اشہب کہتے ہیں کہ غلام کے بعض مال کی شرط رکھنا جائز ہے۔ بعض مالکیہ نے تفریق کی ہے کہ اگر اس نے غلام کی خریداری نقد موجود سے کی ہے اور غلام کے مال میں نقد موجود ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ اس سے درہم کو درہم اور سامان کے عوض بیچنا لازم آئے گا اور اگر غلام کی خریداری سامان تجارت سے کی ہے یا غلام کے مال میں درہم نہیں ہے تو یہ سودا جائز ہے۔ ابن القاسم نے بعض مال کو جو ناجائز قرار دیا ہے تو اس کی وجہ تابیر کے بعد کھجور کے درخت کے پھل سے اسے مشابہ قرار دینا ہے۔ اشہب کے قول کی توجیہ جزو کو کل سے تشبیہ دینا ہے۔

اس باب میں غیر منطوق مسائل بہت ہیں جو ہمارے قصد وارادہ سے خارج ہیں۔ ایک مشہور مسئلہ اضافہ وکمی کا ہے جو قیمت میں واقع ہو جاتی ہے جبکہ باہمی رضامندی سے فریقین میں معاہدہ طے پا چکا ہو یعنی جو قیمت طے ہوئی ہے خریدار اس سے زیادہ یا کم فروخت کنندہ کو ادا کرے تو کیا اس پر قیمت کا حکم لگے گا یا نہیں؟ فرق کا فائدہ یہ ہے کہ جن فقہا نے اضافہ وکمی کو قیمت سے متعلق کیا انہوں نے استحقاق کے طور پر اس کو لوٹانا واجب قرار دیا اور عیب کی وجہ سے مسترد کرنے کا اصول نافذ کیا۔ یہی معاملہ اُن حضرات کا بھی ہے جنہوں نے اسے پہلی قیمت کے حکم میں رکھا ہے اگر وہ بیع فاسد ہے۔ جن فقہا نے قیمت سے متعلق نہیں کیا انہوں نے کچھ واجب نہیں قرار دیا۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ اضافہ یا کمی قیمت سے متعلق ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اضافہ شفیع کے حق میں ثابت نہیں ہے نہ بیع مرابحہ میں ثابت ہے بلکہ حکم پہلی قیمت کا لگے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اضافہ اور کمی کا تعلق قیمت سے ہے ہی نہیں۔ یہ ہبہ کے حکم میں ہے

اضافہ کی قیمت سے ملانے والوں کی دلیل یہ آیت ہے:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ (النساء: ۲۴)

(البتہ مہر کی قرارداد ہو جانے کے بعد آپس کی رضامندی سے تمہارے درمیان اگر کوئی سمجھوتہ ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔)

فقہا کہتے ہیں کہ جب مہر کے اضافہ کو مہر ہی سے متعلق کیا گیا ہے تو بیع میں یہ اضافہ قیمت ہی سے متعلق ہوگا۔ فریق ثانی کا استدلال یہ ہے کہ علما اس پر متفق ہیں کہ اضافہ شفعہ میں قیمت سے ملحق نہ ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جن حضرات کی یہ رائے ہوئی کہ عقد اول منعقد ہو چکا، انہوں نے اضافہ کو ہبہ تصور کیا اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ اس نے پہلے عقد کو فسخ کر دیا ہے اور دوسرے کو قائم کیا ہے انہوں نے اسے قیمت میں شمار کیا ہے۔

Marfat.com

موضوع رابعہ

قیمت میں فریقین کا اختلاف

بیع میں تو فریقین متفق ہوں مگر قیمت کی مقدار میں ان کی درمیان اختلاف ہو گیا ہو اور کوئی واضح ثبوت نہ ہو تو فقہا اس پر متفق ہیں کہ دونوں حلف اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیں گے۔ البتہ تفصیل میں اختلاف ہے یعنی وہ زمانہ اور وقت کیا ہے جس میں حلف اٹھانے اور فسخ کرنے کا حکم دیا جائے گا؟ امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کہتی ہے کہ فریقین حلف اٹھائیں گے اور فسخ کریں گے جب تک کہ سامان فوت نہ ہوا ہو۔ اگر وہ ختم ہو گیا ہے تو خریدار قسم کھائے گا اور اسی کی بات معتبر ہوگی۔ امام شافعی، محمد بن الحسن (امام ابوحنیفہ کے شاگرد) اور اشہب مالکی کہتے ہین کہ ہر وقت فریقین حلف اٹھا سکتے ہیں امام مالک سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت کے مطابق قبضہ سے پہلے فریقین حلف اٹھائیں اور فسخ کر دیں اور قبضہ کے بعد خریدار کی بات معتبر ہوگی۔ دوسری روایت امام ابوحنیفہ کی تائید میں ہے۔ یہ ابن القاسم کی روایت ہے۔ پہلی روایت اشہب کی تھی۔ ان کے نزدیک سامان فوت ہوتا ہے بازار کی تبدیلی سے اور سامان میں اضافہ اور کمی سے۔ داؤد اور ابوثور کہتے ہیں کہ ہر حال میں خریدار کی بات معتبر ہوگی۔ زفر بھی یہی کہتے ہیں الا یہ کہ قیمت کی جنس میں دونوں کے درمیان اختلاف ہوا ہو۔ اس صورت میں ان کے نزدیک فریقین حلف اٹھائیں اور فسخ کر دیں۔ اس میں فقہا کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر قیمت یا سامان کی جنس بدل جائے تو واجب باہمی حلف اور فسخ ہی ہے۔

قیمت کی تعداد میں اختلاف کی بنا پر حلف باہمی اور فسخ کی جو رائے فقہا نے قائم کی ہے وہ حدیث ابن مسعودؓ کی وجہ سے ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أَيُّما بَيِّعَينِ تَبايَعافَالقَولُ قَولُ البَائِعِ أَوْيَترادّانِ

(فریقین آپس میں جو بیع بھی کریں بات بیچنے والے کی معتبر ہوگی یا دونوں رد کر دیں۔)

جن حضرات نے اس حدیث کو فسخ پر اور اس کے عام ہونے پر محمول کیا اُن کی رائے ہوئی کہ ہر حال میں فریقین حلف اٹھائیں اور فسخ کر دیں۔ اُن کے نزدیک اس کی علت یہ ہے کہ ایک بیک وقت مدعی بھی ہے اور مدعیٰ علیہ بھی، جن فقہا کے نزدیک حدیث کو اس حالت پر محمول کرنا واجب ہے جس میں خریدار اور فروخت کنندہ کا دعوی یکساں ہو اُن کی رائے یہ ہے کہ اگر سامان پر قبضہ کر لیا ہے یا وہ فوت ہو گیا ہے تو قبضہ خریدار کے لیے گواہ اور اس کی صداقت کے لیے شبہ بن گیا ہے اور قسم کھانا اُسی پر واجب ہے جس کے دعویٰ میں زیادہ شبہ ہو۔ قسموں کے معاملہ میں امام مالک کا اصول یہی ہے، اسی لیے بعض مواقع پر وہ مدعی پر قسم کھانا واجب قرار دیتے ہیں اور بعض مواقع پر مدعا علیہ پر۔ قسم کھانا اسی پر واجب ہے جس کے بارے میں شبہ قوی تر ہوتا ہے بعض مواقع پر مدعی کے بارے میں شبہ زیادہ ہوتا ہے اور اس وقت مدعی کے لیے قسم کھانا ضروری ہوگا۔ جن فقہا نے خریدار کی بات کو معتبر مانا ہے، اُن کی رائے ہے کہ بیچنے والا خریدار کے خریدنے کا معترف اور قیمت کے کسی حصہ کے سلسلہ میں اس کے خلاف دعویٰ کر رہا ہے۔ داؤد اور ان کے ہم نواؤں نے حدیث ابن مسعودؓ کو مسترد کر دیا ہے کیوں کہ وہ منقطع ہے۔ اسی لیے بخاری و مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔ امام مالک نے اس کی تخریج کی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر فریقین قسم کھانے سے انکار کر دیں تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ آپ کا دوسرا قول ہے کہ فروخت

Marfat.com

کنندہ کی بات معتبر ہوگی۔ اسی طرح جو شخص قسم کھانے میں پہل کرے تو اس کے بارے میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ مشہور قول حدیث کے مطابق فروخت کنندہ کو معتبر سمجھنے کا ہے اگر فسخ ہو گیا ہو تو اب فریقین میں سے کسی کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے ساتھی کی بات مان لے؟ اس میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔

چوتھی قسم

فاسد بیع کا حکم :

بیع کے مشترکہ مباحث کی یہ چوتھی قسم ہے اور اس میں بیع فاسد کا حکم بیان ہوگا جبکہ یہ بیع واقع ہو چکی ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ فاسد بیع جب واقع ہو گئی ہو اور اس میں کسی نئے سودے کے انعقاد کی وجہ سے نمووارتقا کی بنا پر نقصان کے سبب یا بازار کی تبدیلی کی وجہ سے سامان فوت نہ ہوا ہو تو بیع رد ہو جائے گی یعنی بیچنے والا قیمت کو اور خریدنے والا سامان کو واپس کرے گا۔

البتہ فقہا کا اس صورت میں اختلاف ہے کہ سامان پر قبضہ ہو گیا ہو اور آزادی، ہبہ، بیع، رہن وغیرہ کے ذریعہ اس میں تصرف ہو گیا ہو تو کیا یہ فوت شدہ شمار ہوگا جس کی قیمت ادا کرنا واجب ہو؟ اسی طرح اگر سامان میں ترقی ہو گئی ہے یا کوئی کمی آ گئی ہے تو یہ بھی اختلافی ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ بیع فاسد میں یہ چیزیں فوت شمار نہیں ہوں گی نہ ملکیت کا شبہ موجود ہے اور رد کرنا واجب ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ یہ سب فوت ہیں اور قیمت کی ادائیگی واجب ہے۔ البتہ ابن وہب نے ربا کے سلسلہ میں ان سے روایت کی ہے کہ یہ فوت نہیں ہے۔ اسی طرح کا قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔ امام مالک کے نزدیک بیع فاسد کی دو قسمیں ہیں: حرام اور مکروہ حرام بیع فاسد کی صورت میں اگر سامان فوت ہو جائے تو قیمت واجب ہے مگر وہ سامان اگر فوت ہوا ہے تو ان کے نزدیک وہ صحیح ہے بسا اوقات بعض فاسد بیع محض قبضہ کی وجہ سے ان کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہیں کیوں کہ اس میں کراہت ہلکی ہوتی ہے شوافع بیع فاسد کو ربا والی بیع سے اور غرر والی بیع سے مشابہ قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ عین حرام بیع ہے جس طرح شراب اور خنزیر کی بیع عین حرام ہے۔ عین حرام میں ان کے ہاں فوت کا تصور نہیں ہے۔ امام مالک ان امور میں ممانعت کی وجہ عدم انصاف کو قرار دیتے ہیں یعنی ربا اور غرر میں انصاف نہیں ہوتا اگر سامان فوت ہو جائے تو اس میں عدل وانصاف کا تقاضا قیمت کی واپسی ہو، اس لیے کہ قبضہ کے وقت سامان کی قیمت ایک ہزار تھی اور اب واپسی کے وقت اس کی قیمت پانچ سو رہ گئی ہے یا اس کے برعکس صورت بھی ہو سکتی ہے۔ اسی لیے امام مالک بیع فاسد میں حوالہ بازار کو فوت تصور کرتے ہیں۔ بیع اور قرض ساتھ ساتھ ہونے کی صورت میں امام مالک کی رائے ہے کہ اگر سامان فوت ہو جائے اور فروخت کنندہ ہی نے قرض بھی دیا ہے تو خریدار قیمت واپس کرے گا بشرطیکہ وہ مجموعی قیمت سے زیادہ نہ ہو کیوں کہ خریدار قرض کی وجہ سے قیمت ادا کر چکا ہے، اب عدل کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ وہ اس سے زیادہ لوٹائے۔ اور اگر خریدار نے فروخت کنندہ کو قرض دیا ہے تو قرض کی وجہ سے اس نے قیمت خود ہی کم لگائی ہے۔ جب خریدار پر قیمت کی واپسی واجب ہوئی تو وہ جو رقم لوٹائے وہ قیمت سے کم نہ ہو۔ ان سودوں کی حقیقت یہ ہے کہ ان میں معاوضہ ہے جبکہ قرض میں تعاون باہمی کا جذبہ کارفرما ہے۔ امام مالک کے ہاں ان معاملات میں سب سے زیادہ تفقہ پایا جاتا ہے۔

علما کے ہاں اس امر میں اختلاف ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر قرض کی شرط نہ مانے تو کیا بیع درست ہوگی یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ، امام

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

كتابُ الصّرف

چونکہ اس بیع کے ساتھ دو شرطیں مخصوص ہیں: ایک نسیئہ کا نہ ہونا یعنی فوری ادائیگی اور دوسری تفاضل کی عدم موجودگی یعنی مثل ہونے کی شرط اس لیے اس کتاب پر بحث پانچ جنسوں میں منقسم ہے:

۱۔ کیا نسیئہ ہے اور کیا نسیئہ نہیں ہے

۲۔ مثل کیا ہے اور کیا نہیں ہے، ان دونوں جنسوں کی مختلف فصلیں ہیں اور اسی لیے ان میں اختلاف بھی ہے۔

۳۔ اگر یہ بیع کسی ایسی صورت میں واقع ہوگئی ہو جس میں اختلاف ہے تو کیا یہ نسیئہ یا تفاضل کا یا دونوں کا ذریعہ ثابت ہوگی اُن لوگوں کے نزدیک جو ذرائع کے قائل ہیں یعنی امام مالک اور ان کے اصحاب؟ یہ بھی اصل کی طرح دو قسموں میں منقسم ہے۔ یعنی تیسری اور چوتھی جنس اسی میں شامل ہے۔

۵۔ اس بیع کے احکام کی خصوصیات اس جہت سے کہ دونوں شرطیں (نسیئہ اور تفاضل کا نہ ہونا) اس میں معتبر ہیں۔ یہ بیع ان دونوں شرائط کی وجہ سے دوسری اقسام بیع سے احکام میں مختلف ہے۔

اگر آپ ان تمام کتابوں پر غور کریں جو کتاب الصرف کے نام سے اس مسئلہ سے بحث کرتی ہیں تو آپ دیکھیں گے کہ ان سب کے مباحث انہی پانچ اجناس کے گرد گھومتے ہیں یا ان سے تشکیل شدہ امور سے تعرض کرتے ہیں، سوائے ان مسائل کے جن کو یہ لوگ اسی کتاب میں داخل کر دیتے ہیں حالانکہ اُن کا تعلق اس کتاب سے نہیں ہوتا جیسے مالکیہ نے کتاب الصرف میں بہت سے ایسے مسائل شامل کر دیئے ہیں جو قرض کے تقاضوں سے متعلق ہیں مگر چونکہ اُن میں سے فاسد معاملہ کا تعلق نسیئہ یا تفاضل میں سے کسی اصول سے تھا، اس لیے انہوں نے اسے بھی اسی کتاب میں داخل کر دیا جیسے قائمہ، مجموعہ اور فرادیٰ کے مسائل اور ان کا باہمی تعلق مگر ہم نے ان مسائل کا تذکرہ پیش نظر رکھا ہے جو شرع میں منطوق ہیں یا اُن سے قریب ہیں اس لیے ہم اس کتاب میں ایسے سات مشہور مسائل کے ذکر پر اکتفار کریں گے، جو اصول کا کام دے سکیں اور ایک مجتہد کے کام آسکیں کیوں کہ اس کتاب کی تصنیف کا مقصد یہ ہے کہ یہ ایک عالم کو اجتہاد کے مقام تک پہنچا دے بشرطیکہ علم نحو وصرف علم لغت اور فن اصول فقہ کی کافی معلومات اسے حاصل ہوں۔ اس کے لیے اس کتاب کے مساوی یا اس سے کچھ کم علم کافی ہے اسی رتبہ پر پہنچ کر وہ فقیہ کہلایا جائے گا نہ یہ کہ مسائل فقہ یاد کر کے خواہ اُن کی تعداد اتنی زیادہ ہو جتنا یاد کرنا انسان کے بس میں ہو جیسا کہ ہم اپنے زمانے میں دیکھتے ہیں کہ آج کے خود ساختہ فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ سب سے بڑا فقیہ وہ ہے جو سب سے زیادہ مسائل حفظ کر لے۔ ان کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی سب سے ماہر خف ساز اسے سمجھے جس کے پاس

Marfat.com

خف کا ذخیرہ موجود ہو نہ کہ خف بنانے کی قدرت رکھنے والا یہ بالکل واضح ہے کہ خف کا انبار لگانے کے باوجود ایسا انسان اس کے پاس آ سکتا ہے جس کے پاؤں کے سائز کا خف اس کے پاس نہ ہو پھر وہ لازماً خف ساز کی طرف رجوع کرے گا اور خف ساز وہی ہوگا جو ہر سائز کا خف تیار کر سکے۔ اس وقت کے اکثر فقیہان کی یہی مثال ہے۔

ہم اب اس راہ سے نکل کر ان مسائل کا تذکرہ کریں گے جن کا ہم نے وعدہ کیا ہے۔

پہلا مسئلہ:

علما کا اس امر پر اجماع ہے کہ سونے کے بدلے سونے کو اور چاندی کے بدلے چاندی کو بیچنا جائز نہیں ہے، مگر جبکہ وہ برابر برابر اور آمنے سامنے لین دین ہو البتہ حضرت ابن عباسؓ اور ان کے کچھ پیروان کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ اسے کمی بیشی کر کے بیچنا جائز قرار دیتے ہیں اور صرف ادھار کی ممانعت کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کی دلیل وہ روایت ہے جو انہوں نے اسامہ بن زیدؓ کے واسطے سے نبی ﷺ سے بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لاربا الافي النسيئة

(ربا صرف اُدھار میں ہے۔)

یہ ایک صحیح حدیث ہے حضرت ابن عباسؓ نے اسی حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے اور رُبا صرف ادھار میں تسلیم کیا ہے۔

جمہور کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے نافع سے انہوں نے ابوسعید خدریؓ سے بیان کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لاتبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولاتشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الفضة بالفضة إلا مثلاً بمثل ولاتشفوا بعضها على بعض ولاتبيعوا منها شيئا غائبا بناجز

(سونے کو سونے کے عوض نہ بیچو مگر برابر برابر اور اسے دوسرے سے کم بیش نہ کرو۔ چاندی کو چاندی کے عوض نہ بیچو مگر برابر برابر اور ایک کو دوسرے پر کم بیش نہ کرو اور ان میں سے کوئی چیز غائب کے عوض موجود کو نہ فروخت کرو۔)

یہ اس باب کی روایات میں صحیح ترین حدیث ہے اور حدیث عبادہ بن الصامتؓ بھی اس باب میں صحیح ہے چنانچہ جمہور نے ان احادیث پر عمل کیا کیونکہ اس مسئلہ میں ان کی حیثیت نص کی ہے۔ حدیث ابن عباسؓ نص نہیں ہے کیوں کہ اس روایت میں دو طرح کے الفاظ ہیں۔ ایک کے الفاظ ہیں کہ

إنما الربا في النسيئة

(ربا تو نسیئہ ہی میں ہے۔)

اس حدیث سے تفاضل (کمی بیشی کرنا) کا جواز دلیل خطاب ہی سے نکلتا ہے اور دلیل خطاب کمزور ہے خاص طور سے جبکہ وہ نص سے متصادم ہو دوسری روایت کے الفاظ ہیں

لاربا الا في النسيئة

(ربا نہیں ہے مگر نسیئہ میں۔)

اس کے الفاظ قوی تر ہیں کیوں کہ اس کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ جو نسیئہ کے علاوہ ہے وہ ربا نہ ہو مگر اس حدیث میں اس کا احتمال

Marfat.com

پر اظہار نکیر کیا ہے اور فرمایا ''میں اس زمین میں رہائش نہیں کر سکتا جہاں آپ موجود ہوں'' اس لیے کہ وہ خود راوئ حدیث ہیں۔

تیسرا مسئلہ:

علما نے اتفاق کیا ہے کہ مبادلہ کی شرط یہ ہے کہ ادائیگی فوری ہو۔ البتہ اس زمانہ کی تعیین کرنے والی حد کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ مبادلہ فوری مانا جائے گا جب تک کہ فریقین جدا نہ ہوں خواہ قبضہ فوراً ہو گیا ہو یا موخر ہو گیا ہو۔ امام مالک کی رائے ہے کہ اگر مجلس میں قبضہ موخر ہو گیا تو مبادلہ باطل ہوگا خواہ دونوں جدا نہ ہوئے ہوں۔ انہوں نے باہمی وعدہ کو مکروہ قرار دیا ہے۔

اختلاف کا سبب رسول اللہ ﷺ کے اس قول کے مفہوم میں اختلاف ہے کہ إلّا هاءَ وهاءَ کا مطلب کیا ہے۔ یہ قلیل وکثیر سے بدل جائے گا جن فقہا نے یہ معنی سمجھا کہ یہ الفاظ اس کے لیے موزوں ہیں جو مجلس سے رخصت نہ ہوا ہو یعنی اُس پر اطلاق کیا جائے گا کہ ''اس نے اتنا اور اتنا فروخت کر دیا ہے'' انہوں نے یہ فیصلہ دیا کہ مجلس میں تاخیر جائز ہے اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ الفاظ اسی وقت صحیح ہوں گے جبکہ مبادلہ کرنے والوں نے فی الفور قبضہ کیا ہو انہوں نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر مجلس میں قبضہ عقد سے موخر ہو گیا تو مبادلہ باطل ہو گیا کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ یہ مفہوم صرف (مبادلہ) میں حوالہ کے طور پر یا اختیار کے طور پر یا ضمانت کے طور پر جائز نہیں ہے۔ البتہ ابوثور سے منقول ہے کہ اس میں اختیار جائز ہے۔

مسلک مالکی میں اس تاخیر کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس پر مبادلہ کرنے والے فریقین یا کوئی ایک فریق حاوی ہو، کبھی کہا گیا اس کا معاملہ اختیار جیسا ہے اور کبھی اس کی تردید کی گئی۔ اس کی تفصیلات ہیں جن کا تذکرہ اس کتاب میں مقصود نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ:

علما نے اس امر میں مختلف رائیں اختیار کی ہیں کہ ایک شخص دیناروں سے درہم کا مبادلہ کرے پھر ایک درہم اسے کھوٹا نظر آئے اور اسے واپس کرنا چاہے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ مبادلہ گھٹ جائے گا۔ اگر دینار زیادہ ہیں تو درہم کی وجہ سے ایک دینار کم ہو جائے گا اگر درہم دینار پر بھاری ہے تو ایک دوسرا دینار کم ہو جائے گا اسی طرح دینار کا مبادلہ گھٹتا جائے گا۔ اور اگر کھوٹے درہم پر وہ راضی ہے تو مبادلہ میں کچھ باطل نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ کھوٹے درہم کی وجہ سے مبادلہ باطل نہ ہوگا اور اسے بدلنا جائز ہوگا إلّا یہ کہ کھوٹ آدھے درہموں یا اُن سے زیادہ میں ہو اگر انہیں رد کر دیا تو اُن میں مبادلہ باطل ہوگا۔ ثوری کہتے ہیں کہ اگر کھوٹے واپس کر دیئے ہیں تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو ان کے بدلے میں دوسرے درہم لے لے اور چاہے اسی کے بقدر دینار میں شریک ہو جائے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ لوٹانے سے مبادلہ باطل نہ ہوگا خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر۔ ابن وہب مالکی مبادلہ میں تبدیلی کو جائز سمجھتے ہیں اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ مبادلہ میں مہلت پر غلبہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا خاص طور سے بعض میں یہ غیر موثر ہے۔ یہ اچھی رائے ہے کھوٹ کی وجہ سے مبادلہ کے باطل ہونے میں امام شافعی کے دو اقوال ہیں، اس طرح فقہا کے چار اقوال ہو گئے:

۱۔ لوٹانے پر مبادلہ مطلق باطل ہو جائے گا

۲۔ مبادلہ شرط ہے اور بیع واجب ہے

۳۔ قیمیل اور مثلی میں فرق ہے

۴۔ کھیت کو بھٹے یا اس کا شریک ہونے کا اختیار حاصل ہے

ان تمام اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مبادلہ میں تاخیر کا ضرر موثر ہے یا نہیں؟ اور اگر موثر ہے تو کیا یہ قیمیل میں موثر ہے یا مثلی میں؟ اگر کمی کا وجود ہو تو اس میں مسلک مالکی میں اضطراب پایا جاتا ہے کبھی وہ کہتے ہیں کہ اگر کمی پر دونوں راضی ہے تو مبادلہ جائز ہے اور اگر بعد مطالبہ کرنے سے تو مبادلہ فسخ ہوگا گویا کھیت دینا ہم پر قرض ہوگیا ہے اور کبھی کہتے ہیں کہ مبادلہ باطل ہوگا خواہ دونوں راضی ہو یہ مکروہ ملتف ہے۔

علماء کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ بعض مبادلہ پر قبضہ کرنے اور بعض موخر ہونے یعنی فوری مبادلہ واقع ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے کہ پورا مبادلہ باطل ہوگا۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ ایک قول ہے کہ صرف موخر باطل ہوگا یہ امام ابوحنیفہ محمد اور ابو یوسف کا قول ہے۔ مسلک مالکی میں دونوں اقوال موجود ہیں۔

بنائے اختلاف یہ ہے کہ ایک ہی سودا جس میں حرام اور حلال کی آمیزش ہو پورا حرام ہوگا یا صرف حرام باطل ہوگا؟

پانچواں مسئلہ:

علماء کا اتفاق ہے کہ سونے کے عوض سونا اور چاندی کے عوض چاندی فروخت کرتے وقت رطل سے باہم وزن کرنا جائز ہے اگرچہ عدد مختلف ہو کیوں کہ وزن تو ایک ہی ہے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ دونوں سونوں کی صفت ایک ہو۔ دو مقامات میں رطل کے وزن سے تولنے میں علماء نے اختلاف کیا ہے: ایک یہ کہ دونوں سونوں کی صفت الگ الگ ہو۔ دوسرا مقام یہ ہے کہ ایک سونا دوسرے سے کم ہو اور وہ کچھ سامان یا درہم مزید دینا چاہتا ہو بشرطیکہ رطل کا وزن سونے کے لیے ہو یا مزید سونا دینا چاہے جبکہ رطل کا وزن درہم کے لیے ہو۔ امام مالک کہتے ہیں: پہلی صورت کا جہاں تک معاملہ ہے وہ یہ کہ عمدہ اور خراب ہونے میں رطل سے وزن کرنے والی چیز کی جنس مختلف ہو۔ وہ ایک سونا کی صنف کے بدلہ میں دونوں میں سے کسی ایک کو رطل سے وزن کیا اور دوسرے نے دو سونے نکالے، ایک اس صنف سے بہتر اور دوسرا اس سے ردی ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر صنف واحد دونوں سونوں سے ہے یعنی جو اس نے نکالا ہے وہ دوسرے کے نکالے ہوئے دونوں مختلف سونوں سے بیک وقت بہتر ہے یا ردی ہے یا ایک کی مثل ہے اور دوسرے سے بہتر ہے تو رطل سے وزن کرنا جائز ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر دونوں سونے مختلف ہیں تو یہ رطل سے وزن کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور تمام فقہائے کوفہ و بصرہ اسے جائز مانتے ہیں۔

امام مالک کے منع کرنے کی دلیل تہمت ہے۔ اور اس کا آخری تعلق سد ذرائع سے جا ملتا ہے۔ یہ تہمت اور الزام ممکن ہے کہ رطل سے وزن کرنے والا دونوں سونوں کی کمی بیشی کر کے بیچنا چاہتا ہو گویا اس نے درمیانی درجہ کا ایک حصہ خراب درجہ سے اکثر کے عوض دیا ہے یا اعلیٰ درجہ میں سے اس سے کم کے عوض دیا ہے اور اس سے سونے کو سونے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنے کا ذریعہ نکال

Marfat.com

مکروہ قرار دیا ہے مگر جب قرض کی درخواست صرف ایک جانب سے ہوتو اسے ہلکا تصور کیا ہے۔ زفر کہتے ہیں کہ یہ اُسی صورت میں جائز ہے جبکہ ایک طرف سے ہو۔

اسی باب میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ کسی شخص پر ایک مدت کے لیے کسی آدمی کے درہم واجب ہوں اور جب وہ مدت آجائے تو کیا وہ آدمی سونا لے سکتا ہے یا اس کے برعکس صورت جائز ہوسکتی ہے؟ امام مالک کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے جبکہ قبضہ جدا ہونے سے پہلے ہو۔ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی مسلک ہے مگر انہوں نے اسے جائز مانا ہے خواہ مدت نہ آئی ہو علما کی ایک جماعت نے اسے جائز تسلیم نہیں کیا ہے خواہ مدت آ گئی ہو یا نہ آئی ہو۔ یہ صحابہ کرام میں سے حضرات ابن عباسؓ وابن مسعودؓ کا مسلک ہے۔

اسے جائز کہنے والوں کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں ''میں بقیع میں اونٹوں کی تجارت کرتا تھا، دینار کے عوض بیچتا تھا اور درہم کے عوض لیتا تھا اور درہم کے عوض بیچتا تھا اور دینار لیتا تھا میں نے اس بارے میں اللہ کے رسول ﷺ سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا ''اس میں کوئی حرج نہیں جبکہ اُس دن کے نرخ کے مطابق ہو'' اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔

لاتَبِيْعُوْا منْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ

(غائب کو نقد کے عوض مت بیچو۔)

ساتواں مسئلہ:

مسلک مالکی میں ایک ساتھ بیع اور مبادلہ کے وقوع میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ اُسی صورت میں جائز ہوسکتا ہے جبکہ ایک کی مقدار اکثر ہو اور دوسرا اس کا تابع ہو۔ خواہ مبادلہ ایک دینار کا ہو یا دیناروں کا ہو۔ ایک قول کے مطابق مبادلہ اگر ایک دینار کا ہے تو جائز ہے خواہ وقوع کی کوئی کیفیت ہو اور اگر مبادلہ اکثر میں ہے تو جائز ہونے میں ایک دوسرے کا تابع ہونے کا اعتبار ہوگا۔ اگر دونوں ایک ساتھ مقصود ہیں تو جائز نہیں ہے۔ اشہب نے بیع اور مبادلہ دونوں کو جائز کہا ہے اور یہ سب سے اچھا قول ہے کیوں کہ اس میں ربا یا غرر تک رسائی کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ السّلم

اس کتاب میں تین ابواب ہیں:

باب (۱)　سلم کا محل اور اس کی شرائط

باب (۲)　بیع سلم کے تقاضے، اقالہ، تعجیل اور تاخیر

باب (۳)　بیع سلم کے اختلافات

Marfat.com

Marfat.com

باب۔۱

بیع سلم کا محل اور اس کی شرائط

سلم کا محل:

علما کا اتفاق ہے کہ بیع سلم کا محل ہر وہ شے ہے جو قابل پیمائش یا قابل وزن ہو کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی مشہور حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں ''نبی ﷺ مدینہ تشریف لائے تو لوگ کھجوروں میں دو سالوں اور تین سالوں کا سلم کر رہے تھے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَن اَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ فِي ثَمَنٍ مَعْلُومٍ وَ وَزْنٍ مَعْلُوْمٍ إلىٰ أجلٍ معْلُومٍ

(جو اُدھار دینا چاہے وہ متعین قیمت میں، متعین وزن میں متعین مدت کے لیے ادھار دے۔)

اُن چیزوں میں بیع سلم کے ممنوع ہونے پر سب کا اتفاق ہے جو ذِمّہ میں ثابت نہیں ہیں جیسے گھر اور غیر منقولہ جائیداد بقیہ دوسرے سامانوں اور حیوانات کے بارے میں اختلاف ہے۔ داؤد اور ظاہری علما کے ایک گروہ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے اسے ممنوع قرار دیا ہے جمہور کا مسلک ہے کہ یہ ان سامانوں میں جائز ہے جو صفت اور شدت میں منضبط ہیں البتہ اختلاف اس میں ہے کہ صفت سے منضبط کون ہے اور کون منضبط نہیں ہے۔ اس اختلاف کے دائرہ میں حیوانات اور غلام آتے ہیں۔ امام مالک، امام شافعی، اوزاعی اور لیث کہتے ہیں کہ ان دونوں میں بیع سلم جائز ہے صحابہ میں سے حضرت ابن عمرؓ کا یہی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ، ثوری اور اہل عراق کہتے ہیں کہ حیوان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ صحابہ میں سے حضرت ابن مسعودؓ کا یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ سے دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔

اہل عراق کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ''نبی ﷺ نے حیوان میں ادھار معاملہ کرنے سے منع کیا ہے'' یہ حدیث فریق اول کے نزدیک ضعیف ہے۔ انہوں نے غالباً حیوان کے بدلے میں حیوان کی ادھار تجارت کی ممانعت سے بھی استدلال کیا ہے۔

حیوان میں بیع سلم کو جائز کہنے والے حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں ایک فوج تیار کرنے کا حکم دیا۔ اونٹ ختم ہو گئے تو آپؐ نے حکم دیا کہ وہ صدقہ کی اونٹنیوں کو لے لیں۔ چنانچہ انہوں نے صدقہ میں سے دو اونٹوں کے بدلے ایک اونٹ لے لیا'' اور حدیث ابورافعؓ بھی ہے کہ ''نبی ﷺ نے ایک جوان اونٹ ادھار لیا تھا'' ان حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوان ذِمّہ میں ثابت ہے۔

سبب اختلاف دو چیزیں ہیں: ایک تو اس مفہوم کی احادیث میں تعارض ہے دوسری چیز یہ ہے کہ حیوان صفت سے منضبط ہے یا نہیں جن فقہا نے تخلیق صفات اور خاص طور سے نفسی صفات کے باہمی اختلاف پر نظر ڈالی انہوں نے کہا کہ حیوان منضبط نہیں ہے

Marfat.com

اور جنہوں نے اُن کی باہمی مشابہت کے پہلوؤں پر نظر دوڑائی، انہوں نے حیوان کو منضبط قرار دیا۔

اسی طرح کا اختلاف انڈا اور دودھ کے بارے میں بھی ہے۔ امام ابوحنیفہ انڈے میں بیع سلم کو جائز نہیں تسلیم کرتے اور امام مالک شمار کر کے اسے جائز کہتے ہیں: اسی طرح گوشت کے بارے میں ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اس میں سلم کو جائز مانتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ممنوع ہے اسی طرح سر اور پایوں میں بیع سلم کو امام مالک جائز مانتے ہیں اور امام ابوحنیفہ ناجائز کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے قول میں اختلاف ہے۔ اسی طرح موتی اور نگینہ میں امام مالک بیع سلم کو جائز کہتے ہیں اور امام شافعی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں۔

ہم نے انہی مسائل کا تذکرہ کیا ہے جو اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فروعیات کا احاطہ کرنا میرا مقصد نہیں ہے کیوں کہ یہ لامحدود ہے۔

سلم کی شرائط:

بعض شرائط متفقہ ہیں اور بعض مختلف فیہ۔ متفقہ شرائط چھے ہیں:

۱۔ قیمت اور سامان دونوں میں نسیئہ جائز ہو۔

۲۔ جن میں نسیئہ جائز نہیں ہے ان میں بیع سلم ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یا تو منافع میں اتفاق ہو جیسا کہ امام مالک کی رائے ہے، یا جنس میں اتفاق ہو جیسا کہ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں یا جنس کے ساتھ طعام کا بھی اعتبار ہو جیسا کہ امام شافعی کی رائے ہے۔

۳۔ وزن سے، پیمائش سے یا شمار کر کے اسے متعین و مقدر کر لیا گیا ہو اگر وہ قابل تقدیر و تعیین ہے۔

۴۔ یا صفت کے ذریعہ منضبط ہو اگر اس سے مقصود صفت ہے۔

۵۔ نزول مدت کے وقت موجود ہو۔

۶۔ قیمت کی ادائیگی بہت زیادہ موخر نہ ہو تا کہ ادھار کے بدلے ادھار کے باب میں نہ داخل ہو سکے۔ کثیر مدت کی تاخیر یا مطلق تاخیر کے ناجائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے مگر دو دن یا تین دن کی تاخیر کی شرط رکھنے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے۔ اسی طرح بغیر شرط کے موخر کرنا بھی اُن کے ہاں جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک مبادلہ کی طرح اس میں بھی مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے۔

یہ چھے متفقہ شرائط تھیں۔ چار شرائط میں باہم اختلاف ہے:

۱۔ کیا اس میں مدت کی شرط ہے یا نہیں؟

۲۔ کیا بیع سلم میں جنس کی موجودگی مشروط ہے یا نہیں؟

۳۔ سلم شدہ کو حوالہ کرنے کی جگہ کی شرط

۴۔ قیمت مقدر و متعین ہو، پیمائش کر کے، وزن کر کے یا شمار کر کے اور اٹکل نہ ہو

جہاں تک پہلی شرط مدت کا معاملہ ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شرط صحت ہے اور اس میں اُن سے کوئی مختلف قول منقول نہیں ہے۔ امام مالک کا ظاہری اور مشہور مسلک یہی ہے کہ یہ سلم کی شرط ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کی بعض روایات سے یہ رائے معلوم ہوتی

Marfat.com

ہے کہ موجود سلم جائز ہے۔ لیکن اس میں تفریق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مسلک مالکی میں سلم کی دو قسمیں ہیں: ایک سلم موجود ہے جس میں اس سامان کی بیع ہوتی ہے اور دوسری سلم موخر ہے جس میں اس سامان کی بیع نہیں ہوتی ہے۔ اُجل (مدت) کی شرط لگانے والوں کی دلیل دو چیزیں ہیں: ایک حدیث ابن عباسؓ کا ظاہر ہے اور دوسری چیز یہ ہے کہ اگر اس میں مدت کی شرط نہ لگائی جائے تو یہ اس چیز کی بیع شمار ہوگی جو فروخت کنندہ کے پاس نہیں ہے اور یہ ممنوع ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ اجل کے ساتھ جائز ہے تو فوری ہونے کی صورت میں جواز کا پہلو زیادہ واضح ہے کیوں کہ یہاں خدشۂ غرر کم ہے۔ بسا اوقات شوافع اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ''نبی ﷺ نے ایک بدو سے ایک اونٹ ایک وسق کھجور کے عوض خریدا وہ گھر میں داخل ہوئے تو کھجور نہ ملا۔ آپؐ نے کھجور قرض لیا اور اسے ادا کیا'' فقہا کہتے ہیں کہ یہ موجود کی خریداری ہے ضمانت کی کھجور کے بدلہ۔

مالکیہ معنوی رو سے کہتے ہیں کہ سلم کو جائز قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ یہاں نرمی پیش نظر ہے اور اس لیے کہ قرض دینے والا سلم شدہ سامان کے سستا ہونے کی وجہ سے قیمت پہلے لینا چاہتا ہے اور مخاطب اُدھار کی وجہ سے سلم میں دلچسپی رکھتا ہے اب اگر اجل (مدت) کی شرط نہ ہو تو یہ مفہوم زائل ہو جاتا ہے۔ اجل کے سلسلہ میں دو مقامات پر علما کے درمیان اختلاف ہے:

۱۔ کیا دنوں اور مہینوں کے بغیر مدت متعین کی جا سکتی ہے جیسے کٹائی میں، غلہ گاہنے کے وقت اور موسم حج میں ادائیگی وغیرہ کے الفاظ استعمال ہوں تو کیا حکم ہوگا؟

۲۔ ایام کی مقدار

مقدار ایام کے سلسلہ میں مسلک مالکی کا حاصل یہ ہے کہ سلم شدہ کی دو قسمیں ہیں: اس قسم وہ ہے جس میں ایک شہر کا اعتبار ہوگا جس میں سلم کیا گیا ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس میں اس شہر کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر شہر سلم کی متقاضی بیع ہے تو ابن القاسم کہتے ہیں کہ اس میں معتبر وہ مدت ہے جس میں بازار بدل جائے اور تقریباً پندرہ دن کی مدت ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ دو اور تین دن کی مدت بھی جائز ہے۔ ابن عبدالحکم کہتے ہیں کہ ایک دن کی مدت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر شہر سلم کے علاوہ دوسرے شہر کا متقاضی بیع ہے تو ان کے نزدیک مدت دو شہروں کے درمیان قطع مسافت کی ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ تین دن سے کم کی مدت نہ ہو۔

جن فقہا نے اجل کی شرط کو غیر معلل مانا ہے انہوں نے اُس قلیل ترین مدت کی شرط لگائی ہے جس پر اس لفظ کا اطلاق ہو سکے۔ اور جنہوں نے بازار کی تبدیلی کی علت کو شرط میں پیش نظر رکھا ہے انہوں نے اتنے ایام کی شرط رکھی ہے جن میں بازار کی شرح بدل جاتی ہے۔ غلہ کی کٹائی اور گاہنے وغیرہ کی مدت کی شرط کو امام مالک نے جائز قرار دیا ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ جن فقہا نے ان مدتوں کے درمیان اختلاف کو معمول سمجھا ہے انہوں نے اسے جائز کہا ہے کیوں کہ معمولی غرر شریعت معاف ہے۔ انہوں نے اس اختلاف کو کمی بیشی کی جہت سے مہینوں کے سلسلہ میں اختلاف کے مشابہ قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے تصور کیا کہ یہ اختلاف بہت ہوتا ہے اور مہینوں کی کمی بیشی میں ہونے والے اختلاف سے کہیں زیادہ یہاں اختلاف ہوتا ہے انہوں نے اسے ناجائز قرار دیا۔

Marfat.com

کیا سلم کی شرط یہ بھی ہے کہ عقد ہوتے وقت سلم کی جنس موجود ہو؟ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اسحٰق اور ابوثور اسے شرط نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ جب موجود نہ ہو تب بھی یہ جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب، ثوری، اوزاعی کہتے ہیں کہ سلم اُسی وقت جائز ہوگا جبکہ شے موجود ہو۔

موجودگی کو مشروط نہ سمجھنے والوں کی دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ''لوگ کھجور میں دو اور تین سال کا سلم کرتے تھے۔ انہیں اس سے منع کیا گیا'' احناف کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لَا تُسْلِمُوْا فِي النَّخْلِ حَتّٰى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا

(کھجور میں بیع سلم نہ کرو تا آنکہ ان کی پختگی نمایاں ہو جائے۔)

گویا وہ سمجھتے ہیں کہ اگر عقد کے وقت موجود ہو تو اس میں غرر زیادہ ہے۔ اس طرح اسے اس چیز کی بیع سے تشبیہ دیتے ہیں جس کے اکثر کی تخلیق نہ ہوئی ہو اور اگر وہ متعین ہو تو یہ زمہ میں ہے۔ اس طرح سلم میں اور بے تخلیقی کی بیع میں فرق ہے۔

تیسری شرط قبضہ کی جگہ ہے۔ امام ابوحنیفہ اسے زمانہ سے مشابہ قرار دے کر شرط مانتے ہیں اور دوسرے فقہا اسے شرط نہیں مانتے۔ قاضی ابومحمد کہتے ہیں کہ افضل یہی ہے کہ اسے شرط مانا جائے۔ ابن المواز کہتے ہیں: اس کی ضرورت نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ قیمت متعین ہو پیمائش سے، وزن سے شمار کر کے یا گز سے ناپ کر مگر انکل نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شرط ہے مگر امام شافعی اور صاحبین ابوحنیفہ، ابو یوسف اور محمد اسے شرط نہیں مانتے۔ یہ کہتے ہیں کہ امام مالک سے اس سلسلہ میں کوئی نص محفوظ نہیں ہے البتہ اُن کے نزدیک انکل بیع جائز ہے سوائے اُن چیزوں کے جن میں بڑے غرر کا اندیشہ ہو جیسا کہ ان کا مسلک گزر چکا ہے۔

یہ علم میں رہے کہ بیع سلم میں تقدیر و تعیین کا طریقہ یہ ہے کہ قابل وزن میں وزن کیا جائے، قابل پیمائش میں پیمائش کی جائے، ناپی جانے والی اشیاء میں گز سے ناپا جائے اور قابل شمار میں شمار کیا جائے اور اگر مختلف انواع ہیں تو ان میں سے کوئی تعیین جنس کی مقصود صفات کو منضبط نہ کر سکے گی اور اگر ایک نوع ہے تو اسے چھوڑ کر وہ منضبط نہ ہو سکے گی۔ علما کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیع سلم صرف ذمہ ہی میں ہوتی ہے اور معین میں نہیں ہوتی۔ امام مالک نے متعین مشکیزہ میں سلم کو جائز قرار دیا ہے جبکہ وہ محفوظ ہو گویا انہوں نے اسے ذمہ کا مثل تصور کیا ہے۔

Marfat.com

باب۔۲

بیع سلم کے تقاضے

اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں مگر ہم صرف مشہور مسئلوں کا تذکرہ کریں گے:

پہلا مسئلہ:

علما نے اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو کسی پھل میں بیع سلم کرے اور جب مدت آ جائے تو اسے حوالہ نہ کر سکے یہاں تک کہ وہ شے ختم ہو جائے اور اس کا وقت نکل جائے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ جب یہ واقع ہو گیا ہے تو اب فریق ثانی کو اختیار ہے کہ قیمت واپس لے لے یا اگلے سال کا معاملہ کرے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ابن القاسم کا یہی مسلک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عقد ذمہ میں ایک وصف کردہ پر واقع ہو گئی اب یہ عقد اصل پر باقی رہے گی اس کے جائز ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اسی سال کا پھل ادا کیا جائے۔ بس ایک شرط سلم کرنے والے نے لگائی تھی اب اسے اختیار ہو گا۔

اصحاب مالک میں سے اشہب کی رائے ہے کہ ناگزیر طور پر سلم منسوخ ہو گا اور تاخیر جائز نہ ہو گی۔ گویا انہوں نے اسے ادھار کے بدلے ادھار کے باب میں رکھا ہے۔

سحنون کہتے ہیں کہ اسے قیمت لینے کا اختیار نہیں ہے۔ اب وہ آنے والے سال کا انتظار کرے

امام مالک کے کے قول میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں مضبوط قول امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ابن القاسم کا ہے اسی کو ابوبکر طرطوشی نے اختیار کیا ہے ادھار کے بدلے ادھار کی جو ممانعت ہے، وہ اس وقت ہے جبکہ وہ مقصود ہو۔ اضطراری صورت میں اس سے مستثنیٰ ہے۔

دوسرا مسئلہ:

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ بیع سلم میں مدت آ گئی ہو مگر ابھی قبضہ نہ ہوا ہو تو کیا سلم شدہ کو فروخت کیا جا سکتا ہے؟ بعض علما اسے سرے سے ناجائز تصور کرتے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو قبضہ سے پہلے کسی چیز کی بیع کو جائز نہیں مانتے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام احمد اور اسحٰق ہیں۔ امام احمد اور اسحٰق نے اسے ممنوع قرار دینے میں حدیث عطیہ العوفی بروایت ابوسعید خدریؓ سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

Marfat.com

Marfat.com

جو اقالہ سے پہلے جائز نہ تھی تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

بعض علما اسے سرے سے جائز نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اس میں اقالہ ناجائز کو جائز قرار دینے کا ذریعہ ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ اسے مطلق جائز نہیں مانتے کیوں کہ ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے سلم کردہ کو فروخت کرنا سرے سے جائز نہیں ہے اور امام مالک اسے اُن مقامات میں ممنوع قرار دیتے ہیں جن میں قبضہ سے پہلے سلم کو بیچنا ممنوع ہے جس کی تفصیل اس سے پہلے ہم بیان کر چکے ہیں۔

بعض علما اسے جائز مانتے ہیں۔ یہ امام شافعی اور ثوری کا قول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اقالہ کی وجہ سے وہ راس المال کا مالک ہو گیا اور جب وہ مالک ہو گیا تو اس کے بدلے جو چاہے خرید سکتا ہے اور مسلمانوں کے سلسلہ میں بُرا خیال رکھنا جائز نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابوسعیدؓ کی ممانعت اقالہ سے پہلے کی ہے۔

چوتھا مسئلہ:

علما نے اختلاف کیا ہے کہ جبکہ خریدار کو بیع سلم میں ندامت ہو اور وہ فروخت کنندہ سے کہے کہ میرا سودا منسوخ کر دو اور وہ قیمت مجھے واپس کر دو جو میں نے تمہیں حوالہ کی تھی تو اس کا حکم کیا ہو؟

امام مالک اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور دوسرا گروہ اسے جائز قرار دیتا ہے۔ امام مالک نے اس اندیشہ کو علت قرار دیا ہے کہ خریدار کا بائع پر جو طعام واجب تھا اس کی ادائیگی میں تاخیر اس لیے کر دے کہ وہ اسے منسوخ کر دے۔ چنانچہ اس کا شمار اُس قسم کی بیع میں ہو جائے گا جس میں پورا پورا وصول کرنے سے پہلے ایک مدت کے لیے طعام کی فروخت ہوتی ہے۔

اسے ممنوع قرار دینے والوں کی علت یہ ہے کہ یہ قرض کے بدلے قرض کو فسخ کرنے کے باب سے ہے۔ اسے جائز قرار دینے والے اس کو معروف اور احسان کے باب میں شمار کرتے ہیں جس کے قیام کا اللہ کا حکم دیا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ أَقَالَ مُسْلِمًا صَفْقَتَهُ أَقَالَ اللهُ عَثْرَتَهُ يَومَ القِيَامَةِ وَمَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً أَظَلَّهُ اللهُ فِي ظِلِّهِ يَومَ لاَظِلَّ إِلاَّ ظِلُّهُ

(جس نے کسی مسلمان کے سودے میں اقالہ کیا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزش کو منسوخ کر دے گا اور جس نے کسی تنگ دست کو مہلت دی اللہ اسے اپنے سایہ میں اس دن پناہ دے گا جس دن اُس کے سایہ کے سوا کوئی سایہ نہ ہوگا۔)

پانچواں مسئلہ:

علما کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی شخص کا کسی پر ایک مدت کے لیے درہم یا دینار واجب ہے، مدت آنے پر اور اس کے بعد اس نے درہم و دینار واپس کیے تو اس کا وصول کرنا لازم ہے البتہ بیع سلم میں موخر سامانوں کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک اور جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اگر نزولی مدت سے قبل یہ سودا کیا ہے تو اُن کا لینا لازم نہیں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر وہ تبدیل ہونے والی چیز نہیں ہے اور اس سے مقصود مہلت نہیں ہے تو اسے لینا لازم ہے جیسے تانبا اور لوہا۔ اور اگر مہلت مقصود ہے جیسے میوے، تو انہیں لینا

Marfat.com

ضروری نہیں ہے۔ اور اگر نزول مدت کے بعد سودا کیا ہے تو اس میں اصحاب مالک کے ہاں اختلاف ہے۔ اُن سے مروی ہے کہ اُس پر قبضہ کرنا لازم ہے جیسے جاڑے کے پھلوں میں بیع سلم کرے مگر گرمی میں انہیں ادا کرے تو ابن وہب اور ایک جماعت کا مسلک ہے کہ یہ لازم نہیں ہے۔

نزول مدت پہلے سامان پر قبضہ لازم نہ ہونے کی دلیل جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ یہ وقت متعین تک ضمانت میں ہے اور اس میں زحمت بھی ہے جبکہ درہم و دینار میں یہ معاملہ نہیں ہے کیوں کہ وہاں کوئی زحمت نہیں ہے۔ نزول مدت کے بعد قبضہ کو لازم نہ قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ سامان کا مقصود مدت کے وقت ہی پورا ہوگا اس کے بعد نہیں۔ جن فقہا نے مدت سے پہلے اور بعد کی دونوں صورتوں میں اسے جائز کہا ہے اُنہوں نے اسے درہم و دینار سے تشبیہ دی ہے۔

چھٹا مسئلہ:

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ کسی نے بیع سلم کی یا طعام فروخت کیا کسی وزن کی بنیاد پر اور پھر فروخت کنندہ نے یا بیع سلم کرنے والے نے خریدار کو طعام کا وزن بتا دیا تو کیا خریدار بغیر وزن کیے اس پر قبضہ کر سکتا ہے یا وزن کی تصدیق کرنا ضروری ہے؟ امام مالک کہتے ہیں، یہ سلم میں اور بیع میں بشرط نقد جائز ہے ورنہ ربا کے باب میں شمار ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس نے وزن کی صداقت کو گویا اس لیے تسلیم کر لیا کہ اس نے قیمت سے کچھ مہلت دی ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، ثوری، اوزاعی اور لیث کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے تا آنکہ فروخت کنندہ خریدار کے سامنے دوبارہ وزن کرے جس طرح اس نے اپنے لیے وزن کیا تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ خریدار اسے وزن کیے بغیر فروخت نہیں کر سکتا، اس لیے اس پر قبضہ بھی نہیں کر سکتا جب تک کہ فروخت کنندہ اس کے سامنے وزن نہ کرے کیوں کہ بیع کی شرط وزن کرنا اور اسی طرح قبضہ کرنا ہے۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام فروخت کرنے سے منع کیا ہے۔ اس میں دو صاع نہ چل جائیں، ایک فروخت کنندہ کی صاع اور دوسری صاع خریدار کی۔

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے جبکہ وزن کرنے سے پہلے خریدار کے ہاتھ سے طعام برباد ہو جائے اور دونوں کے درمیان وزن میں اختلاف ہو جائے تو امام شافعی کے نزدیک بات خریدار کی معتبر ہوگی۔ یہ ابوثور کا بھی قول ہے۔ امام مالک کہتے ہیں، بات فروخت کنندہ کی معتبر ہوگی کیوں کہ خریدار نے اس کے قبضہ کے وقت اسے سچ سمجھا تھا۔ اُن کے نزدیک یہ مسلک اس اصول پر استوار ہے کہ بیع خود تصدیق سے جائز ہو جاتی ہے۔

Marfat.com

باب۔۳

سلم میں فریقین کے درمیان اختلاف

سلم میں بیع کرنے والے فریقین کے درمیان اختلاف یا تو قیمت یا سامان کی قدر میں یا اس کی جنس میں یا مدت میں یا سلم پر قبضہ کی جگہ میں ہوگا۔ اگر سلم کردہ کی مقدار میں اختلاف ہے تو اس میں فریق مخالف کی بات معتبر ہوگی بشرطیکہ کوئی دلیل پیش کرے ورنہ سلم کرنے والی کی بات معتبر ہوگی بشرطیکہ ثبوت پیش کرے اور دونوں کے پاس ثبوت نہ ہونے کی صورت میں دونوں حلف اٹھائیں گے اور بیع فسخ کر دیں گے۔

سلم شدہ کی جنس میں اگر اختلاف ہے تو اس کا حکم باہم حلف اٹھانے اور فسخ کرنے کا ہے جیسے ایک شخص کہے کہ میں نے کھجور کے لیے پیشگی رقم دی تھی اور دوسرا کہے کہ نہیں، گیہوں کی بات طے ہوئی تھی۔ مدت کے بارے میں اختلاف کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر نزول کے بارے میں اختلاف ہے تو پیشگی رقم دینے والے کی بات معتبر ہوگی اور اگر مقدار مدت میں اختلاف ہے تو اس صورت میں بھی پیشگی رقم دینے والے کی بات معتبر ہوگی اِلّا یہ کہ وہ بے ثبوت گفتگو کرے۔ مثال کے طور پر سلم کرنے والا ایک وقت کا دعویٰ کرے اور مخاطب دوسرے وقت کا تو سلم کرنے والے کا قول معتبر ہوگا۔ اگر قبضہ کی جگہ میں اختلاف ہے تو مشہور یہ ہے جو بیع سلم کے انعقاد کی جگہ کا دعویٰ کرے اسی کی بات معتبر ہوگی اور اگر کسی کا دعویٰ یہ نہیں ہے تو پیشگی رقم دینے والے کی بات معتبر ہوگی۔ پہلی صورت میں سحنون نے بالکل مخالف بات کہی ہے۔ اُن کے نزدیک پیشگی رقم دینے والے کی بات معتبر ہوگی اگر چہ مقام انعقاد میں قبضہ کا مدعی ہو۔ دوسری صورت میں ابوالفرج نے مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی مقام انعقاد کا دعویدار نہ ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور فسخ کر دیں قیمت میں اختلاف ہو تو اس کا حکم قبضہ سے پہلے بیع میں اختلاف کا حکم ہوگا اور یہ گزر چکا ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتاب بیع الخیار

اس باب کے اصولی مسائل پر بحث سب سے پہلے اس طرح ہوگی کہ کیا اختیار کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو اختیار کی مدت کیا ہے؟ اور کیا اس میں نقد کی شرط ہے یا نہیں؟ اور اختیار کی مدت میں فروخت کردہ کا ضامن کون ہوگا؟ کیا اختیار میں وراثت چلے گی یا نہیں؟ کن افراد کا اختیار درست ہے اور کن کا درست نہیں ہے؟ اور اختیاری افعال قول کی مانند کون سے ہیں؟

بیع اختیار کو جمہور جائز مانتے ہیں سوائے ثوری، ابن ابی شبرمہ اور اہل ظاہر کی ایک جماعت کے۔ جمہور کی دلیل حدیث حبانؓ بن منقذ ہے اس کے الفاظ ہیں:

وَلَکَ الخِیَارُ ثَلاثًا

(اور تمہیں اختیار ہے تین بار یہ بات کہو۔)

حدیث ابن عمرؓ بھی اس کی تائید میں ہے:

اَلبَیعَانِ بِالخِیَارِ مَالَم یَفتَرِقَا إلَّا بَیعَ الخِیَارِ

(بیع کرنے والے فریقین کو اُس وقت تک اختیار ہے جب تک کہ وہ جدا نہ ہوں سوائے بیع اختیار کے)

اسے ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل غرر کا اندیشہ ہے اور اصل بیع کا لازم ہونا ہے اِلّا یہ کہ اختیار کی بیع کے جواز میں کتاب وسنت یا اجماع سے کوئی دلیل فراہم ہو جائے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث حبان یا تو صحیح نہیں ہے یا یہ خاص ہے کیوں کہ ان کے نبی ﷺ سے شکایت کی گئی تھی کہ وہ بیع میں دھوکہ دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک حدیث ابن عمرؓ کے الفاظ اِلّا بَیعَ الخِیَار کے مرادی معنیٰ کی تفسیر کی گئی ہے اور اس کی تفسیر وہ روایت ہے جس میں دوسرے الفاظ استعمال ہوئے ہیں ہو وہ یہ کہ ''ایک شخص اپنے ساتھی سے کہے کہ تمہیں اختیار ہے''۔

بیع اختیار کو جائز ماننے والوں کے نزدیک اختیار کی مدت کیا ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ کفی نفسہ اس کی کوئی متعین مقدار نہیں ہے اور اس کی تعیین مختلف اشیاء کے بارے میں ضرورت کے تناسب سے ہوتی ہے اور یہ ضرورت فروخت کردہ کے حساب سے بدلتی رہتی ہے۔ وہ کپڑے کے اختیار میں ایک یا دو دن کو، باندی کے انتخاب میں پانچ دن اور ہفتہ کو اور گھر کی خریداری میں ایک ماہ یا اس سے ملتی جلتی مدت کو تسلیم کرتے ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ کہ اُن کے نزدیک اتنی لمبی مدت جائز نہیں ہے جس میں فروخت کردہ کے انتخاب پر کوئی فائدہ مزید حاصل ہو۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اختیار کی مدت بس تین دن ہے اس سے زیادہ جائز نہیں ہے۔ امام احمد، ابو یوسف اور محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ جس مدت کی شرط لگائی دی جائے، اس میں اختیار جائز ہے۔ یہی داؤد کا بھی مسلک ہے۔

اگر متعین مدت کی قید نہ ہو بلکہ مطلق اختیار ہو تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ثوری، الحسن بن حی اور ایک گروہ مطلق اختیار کی شرط کو جائز قرار دیتا اور اس اختیار کو دائمی تسلیم کرتا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں، اختیار مطلق جائز ہے مگر سلطان وقت اس میں مدت مثل مقرر کرے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اختیار مطلق کسی حال میں جائز نہیں ہے اور بیع فاسد ہو جائے گی۔ اگر اختیار مطلق کے زمانہ میں تین دنوں کا اختیار واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی میں اختلاف ہو گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر تین دنوں میں اختیار واقع ہو گیا تو جائز ہے اور تین دن گزر گئے تو بیع فاسد ہے۔ امام شافعی کے نزدیک وہ ہر حال میں باطل ہے۔

ا مدت اختیار میں فقہا کے اقوال کی یہ نوعیت ہے یعنی کیا یہ اختیار مطلق ہے یا مقید ہونا ضروری ہے؟ اگر مقید اختیار جائز ہے تو اس کی مقدار اور تعداد کیا ہے؟ اور اگر مطلق اختیار جائز نہیں ہے تو کیا اس کی شرط یہ ہے کہ تین دن میں اختیار واقع نہ ہوا ہو؟ یا کسی حال میں جائز نہیں ہے خواہ تین دن میں اختیار واقع ہو گیا ہو؟ جن فقہا نے اس اختیار کو جائز نہیں مانا ہے ہم نے ان کے دلائل نقل کر دیے۔ جن فقہا نے صرف تین دن کے اختیار کو جائز تسلیم کیا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ اصول کے مطابق اختیار جائز نہیں ہے سوائے اس نص کے جو حدیث منقذ بن صبان یا حبان بن منقذ میں موجود ہے اور یہ مزابنہ سے عرایا کے استثناء کی طرح اصول سے مستثنیٰ رخصتوں کی مانند ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ تین دنوں کے اختیار کی تحدید تمحن باندھنے والی حدیث میں موجود ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

مَنِ اشْتَرٰی مُصَرَّاةً فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ

(جو شخص تمحن بندھے ہوئے جانور کو خریدے اس تین دنوں تک اختیار ہے۔)

حدیث منقذ کے متصل طرق اس روایت کے مشابہ ہیں جسے محمد بن اسحٰق نے نافع سے، انہوں نے ابن عمرؓ سے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے منقذ سے جو خرید و فروخت دھوکہ کھا جاتے تھے، فرمایا:

اِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ وَاَنْتَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثًا

(جب تم فروخت کرو تو تین بار کہو کہ کوئی چالاکی نہیں ہے اور تمہیں تین دن کا اختیار حاصل ہے۔)

اصحاب مالک کی دلیل یہ ہے کہ اختیار کا مطلب فروخت کردہ کا انتخاب ہے جب معاملہ یہ ہے کہ فروخت کردہ کے انتخاب کے امکان زمانہ کو محدود متعین کرنا ضروری ہے اور یہ ہر سامان کے لحاظ سے مختلف ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک نص سے گویا اس مفہوم کا اشارہ ملتا ہے۔ اُن کے نزدیک یہ وہ خاص ہے جس سے عام مراد ہوتا ہے اور پہلے گروہ کے نزدیک یہ وہ خاص ہے جس سے خاص ہی مراد ہوتا ہے۔

نقد کی شرط امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ قرض اور بیع کی یکجائی کے مترادف ہوگا۔ اس قول میں ضعف ہے۔ مدت اختیار میں ضامن کون ہوگا؟ علما کا اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب، لیث اور اوزاعی کہتے ہیں کہ اس کی مصیبت فروخت کنندہ کی جانب سے ہوگی اور خریدار امین ہوگا خواہ دونوں کو اختیار حاصل ہو یا کسی ایک کو۔ مسلک مالکی کا ایک قول ہے کہ اگر فروخت کنندہ کے ہاتھ سے نقصان ہوا ہے تو اس کے ضامن ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر خریدار کے ہاتھ سے سامان کا نقصان ہوا ہے تو اس کا حکم رہن اور مستعار لینے کا حکم ہوگا اور وہ غائب ہو جانے والی چیزوں میں سے تو خریدار اس

کا ضامن ہوگا اور اگر غائب ہو جانے والی چیزوں میں سے نہیں ہے تو اس کی ضمانت فروخت کنندہ کے پاس ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں اگر اختیار کی شرط دونوں کے لیے ہے یا صرف فروخت کنندہ کے لیے ہے تو ضمانت فروخت کنندہ کی ہوگی اور فروخت کردہ اسی کی ملکیت ہوگی اور اگر تنہا خریدار کے لیے اختیار کی شرط ہے تو فروخت کردہ کی ملکیت فروخت کنندہ کے ہاتھ سے نکل جائے گی اور خریدار کی ملکیت میں داخل نہ ہوگی بلکہ وہ معلق رہے گی تا آنکہ مدت اختیار ختم ہو جائے۔ انہی سے ایک قول منقول ہے کہ خریدار پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک یہ خریدار کی ملکیت میں چلی جائے گی۔ امام شافعی کے دو اقوال ہیں۔ مشہور یہی ہے کہ خریدار ضامن ہوگا خواہ اختیار کسی کے لیے ہو۔

جو فقہا فروخت کنندہ کو ہر حال میں ضامن تصور کرتے ہیں اُن کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جو لازم نہیں ہے۔ اس میں ملکیت فروخت کنندہ سے منتقل نہیں ہوئی جیسے وہ کہتا کہ میں نے تمہارے ہاتھ بیچ دیا اور خریدار یہ نہ کہے کہ میں نے قبول کیا۔ جن فقہا نے خریدار کو ضامن مانا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع لازم کے مشابہ ہے۔ یہ ضعیف ہے کیوں کہ مقام اختلاف کو مقام اتفاق پر قیاس کیا ہے۔ جن فقہا کے نزدیک صاحب شرط ضامن ہوگا جبکہ ایک کے اختیار کی شرط لگائی گئی ہو اور دوسرے کے لیے شرط نہ رکھی گئی ہو، اُن کی توجیہ یہ ہے کہ اگر فروخت کنندہ کے لیے شرط رکھی گئی ہے تو اختیار اسی کا ہے کیوں کہ ملکیت اس کے پاس باقی ہے اور اگر صرف خریدار کے لیے شرط رکھی گئی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فروخت کنندہ نے اسے اپنی ملکیت سے نکال دیا ہے۔ اب اس کا خریدار کی ملکیت میں جانا ضروری ہے اگر صرف خریدار کے لیے شرط رکھی گئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فروخت کنندہ کی ملکیت سے نکل چکی کیوں کہ اس نے کسی اختیار کی شرط نہیں رکھی اور خریدار کی ملکیت میں جانا اس لیے ضروری نہیں ہے کہ اختیار کی شرط دوسرے کے اختیار کو رد کرنے کے لیے ہے۔ مگر یہ قول حکم کی راہ میں مانع ہے کیوں کہ مصیبت کسی ایک پر نازل ہوگی۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا اختیار کی شرط بیع کو فسخ کرنے کے لیے ہے یا بیع کی تکمیل کے لیے ہے؟ اگر ہم فسخ بیع کو مقصد بنائیں تو وہ فروخت کنندہ کی ضمانت سے نکل چکا ہے اور اگر تکمیل بیع کو سامنے رکھیں تو اس کی ضمانت موجود ہے۔

پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اختیار کی وراثت چلے گی یا نہیں؟ امام مالک، امام شافعی اور ان دونوں کے اصحاب کہتے ہیں کہ وراثت چلے گی اور صاحب اختیار اگر انتقال کر جائے تو ورثاء کو وہی اختیار حاصل ہوگا جو اسے زندگی میں حاصل تھا۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ صاحب اختیار کی موت سے اختیار باطل ہو جائے گا اور بیع مکمل رہے گی۔ شفعہ، قبول وصیت اور اقالہ کے اختیارات میں بھی یہی موقف انہوں نے اختیار کیا ہے اور عیب کی بنا پر رد کرنے کا اختیار البتہ وارثین کے لیے امام ابوحنیفہ نے تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح تقسیم سے پہلے مال غنیمت کے استحقاق، قصاص کا اور رہن کا اختیار ہے۔ امام مالک کے نزدیک بیٹے کو ہبہ کردہ اشیاء کو رد کرنے کا باپ کا اختیار تسلیم شدہ ہے یعنی میت کے وارثوں کو یہ حق حاصل نہیں ہے جو شرع نے باپ کے لیے مقرر کیا ہے۔ یہی معاملہ مکاتبت، طلاق اور لعان کے اختیار کا ہے۔ اختیار طلاق کا مطلب ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ تم جب چاہو میری عورت کو طلاق دے دو۔ اور جس شخص کو اختیار دیا گیا ہے وہ مر جائے تو اس کے ورثاء امام مالک کے نزدیک وہ اختیار استعمال نہ کر سکیں گے۔ مالکیہ نے احناف کے جن اختیارات کو تسلیم کیا ہے ان سب کو امام شافعی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ انہوں نے اقالہ و قبول کا ایک زائد اختیار بھی تسلیم کیا ہے اور انہیں وراثت میں جاری نہ ہونے کا فیصلہ دیا ہے۔

Marfat.com

مالکیہ اور شوافع کی دلیل یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ حقوق اور مال وراثت میں چلیں الا یہ کہ کسی مالی حق کے مستثنیٰ ہونے کی کوئی دلیل موجود ہو۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ اصول مال کے موروثی ہونے کا ہے حقوق کا نہیں الا یہ کہ حقوق کو مال سے ملحق کرنے کی کوئی دلیل ہو۔ اس طرح مقام اختلاف یہ ہے کہ اصول مال کی طرح حقوق کے موروثی ہونے کا ہے یا نہیں؟ فریقین میں سے ایک مخالف کے مسلمہ اصول سے اپنے حق میں دلیل فراہم کرتا ہے اور اس طرح اپنے فریق کے خلاف دلیل دیتا ہے۔ مالکیہ اور شوافع امام ابوحنیفہ کے اس اصول سے استدلال کرتے ہیں کہ عیب کی بنا پر رد کرنے کا اختیار وراثت میں چلے گا اور دوسرے تمام اختیارات کو اس کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور احناف بھی مالکیہ اور شوافع کے خلاف اس کے ممنوع ہونے پر استدلال کرتے ہیں اور ان میں سے ہر فریق کی خواہش ہے کہ اپنے مسلک کی تائید ی شہادت اور اپنے مخالف کے خلاف دلیل دے اور اپنے مخالف کے خلاف جانا چاہتا ہے یعنی کوئی ایسی قطعی دلیل دے جس سے مخالف کو اتفاق کرتے ہی بنے اور اس کی حمایت میں کوئی ایسی تائید فراہم ہو جائے جو مخالف کو چت کر دے۔ جیسے مالکیہ کہتے ہیں: ہمارا مسلک ہے کہ ہبہ کو رد کرنے میں باپ کا اختیار وراثت میں نہیں جائے گا کیوں کہ یہ ایسا اختیار ہے جو باپ ہی کی صفت سے خاص ہے اور یہ صفت دوسری میں نہیں پائی جاتی۔ اور وہ ہے باپ ہونا، اس لیے یہ موروثی نہیں ہوگا۔ یہ کوئی عقد کی صفت نہیں ہے۔

مختلف قسم کے اختیارات میں علما کے اختلاف کا سبب یہی ہے یعنی جن حضرات کو وہ اختیار عقد کی صفت معلوم ہو، انہوں نے اسے موروثی باور کیا اور جنہوں نے اسے صاحب اختیار کی مخصوص صفت قرار دیا، انہوں نے اسے موروثی نہیں مانا۔

چھٹا مسئلہ ہے کہ کس کا اختیار صحیح ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ بیع کرنے والے فریقین کا اختیار صحیح ہے البتہ کسی اجنبی کے اختیار کی شرط رکھنے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور بیع صحیح ہے۔ امام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ اُسے وہ وکیل بنا دے جسے اختیار دیا گیا ہے۔ اس قول کے مطابق ان کے ہاں عقد کرنے والے کے سوا دوسرے کے لیے اختیار جائز نہیں ہے۔ امام احمد کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعی کا دوسرا قول امام مالک کی تائید میں ہے۔ امام مالک ہی کا موقف امام ابوحنیفہ نے اختیار کیا ہے۔ مسلک مالکی کا اتفاق ہے کہ اختیار اجنبی کو حاصل ہے جبکہ فریقین نے اسے اختیار دیا ہو اور اس کی بات دونوں تسلیم کریں۔ مسلک مالکی میں اختلاف ہے جبکہ اجنبی کو فریقین میں سے کسی ایک نے اختیار دیا ہو اور فروخت کنندہ اور اُس شخص کے درمیان اختلاف ہو جائے جسے اُس نے اختیار دیا ہے یا خریدار اور اُس آدمی کے درمیان اختلاف ہو جائے جسے اُس نے اختیار دیا ہے تو ایک قول یہ ہے کہ نافذ کرنے اور رد کرنے میں اجنبی کا قول معتبر ہوگا خواہ اس کے اختیار کی شرط خریدار نے لگائی ہو یا فروخت کنندہ نے اس کے برعکس بات اُن لوگوں نے کہی ہے جو یہاں اس کے اختیار کو مشورہ کی حیثیت دیتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ فروخت کنندہ اور خریدار کے قول میں فرق ہوگا یعنی رد و تنفید میں اجنبی کا نہیں فروخت کنندہ کا قول معتبر ہوگا۔ اور خریدار کا نہیں اجنبی کا قول معتبر ہوگا جبکہ خریدار نے اس کے اختیار کی شرط لگائی ہو۔ تیسرا قول ہے کہ دونوں میں سے اُس کا قول معتبر ہوگا جو تنفید چاہتا ہے۔ اگر فروخت کنندہ تنفیذ چاہتا ہے اور اجنبی جس کے اختیار کی فروخت کنندہ نے شرط لگائی ہے رد کرنے کا خواہش مند ہے اور خریدار اس سے متفق ہے تو تنفیذ میں فروخت کنندہ ہی کی بات مانی جائے گی اور اگر فروخت کنندہ رد کرنا چاہتا ہے اور اجنبی تنفیذ کا عزم رکھتا ہے اور خریدار اس سے متفق ہے تو بات خریدار کی تسلیم کی جائے گی۔ اسی طرح اگر اجنبی کے لیے اختیار

Marfat.com

کی شرط خریدار نے لگائی ہے تو ان دونوں میں بات اُسی کی معتبر ہوگی جو تنفیذ کا ارادہ رکھتا ہوگا۔ یہی معاملہ خریدار کے بارے میں ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس میں فرق فروخت کنندہ اور خریدار میں ہوگا اگر فروخت کنندہ نے شرط رکھی ہے تو بات اُس کی معتبر ہوگی جو تنفیذ کا ارادہ رکھتا ہوگا اور اگر خریدار نے شرط رکھی ہے تو اجنبی کی بات معتبر ہوگی۔ کتاب المدونۃ کی تحریر کا ظاہری مفہوم یہی ہے۔ یہ سب ضعیف ہیں۔

اُس شخص کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے جو ناجائز اختیار کی شرط لگا دے جیسے کوئی نامعلوم مدت کی شرط لگائے یا تین دنوں سے زیادہ کی شرط لگا دے (اُن حضرات کے نزدیک جو زیادہ سے زیادہ تین دن کی شرط کو جائز سمجھتے ہیں) یا ایسے شخص کے اختیار کی شرط لگا دے جو خود بہت دور رہتا ہو یعنی اجنبی ہو تو امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ بیع درست نہیں ہے اگرچہ فاسد شرط ساقط کر دی جائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر فاسد شرط ساقط کر دی جائے تو بیع درست ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ بیع میں شرط کی جانب سے واقع فساد عقد تک متعدی ہوگا یا نہیں اور وہ صرف شرط میں محدود ہے؟ جن فقہا نے اسے متعدی مانا انہوں نے بیع کو باطل قرار دیا خواہ وہ شرط ساقط کر دی گئی ہو اور جنہوں نے کہا کہ متعدی نہیں ہے انہوں نے بیع کو درست مانا جبکہ شرط فاسد ساقط کر دی گئی ہو کیوں کہ عقد تو صحیح ہے۔

Marfat.com

کتاب بیع المرابحہ

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ بیع کی دو اصناف ہیں: مساومہ اور مرابحہ۔ مرابحہ کا مطلب ہے کہ فروخت کنندہ خریدار کو وہ قیمت بتادے جس کے عوض اس نے سامان خریدا ہے اور درہم و دینار کی شکل میں اس میں کچھ منافع کی شرط لگادے۔ علما نے اس سیاق میں دو مقامات پر اختلاف کیا ہے ایک مقام یہ ہے کیا فروخت کنندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ خریداری کے بعد اس نے سامان پر جو کچھ خرچ کیا ہے اس میں سے کن چیزوں کو وہ راس المال میں شمار کرے اور کن چیزوں کو شمار نہ کرے؟ دوسرا مقام یہ ہے کہ فروخت کنندہ خریدار سے غلط بیان کرے اور جتنی قیمت میں اس نے سامان خریدا تھا اس سے بڑھا کر قیمت بتائے یا اسے وہم ہو جائے اور خرید کردہ قیمت کو گھٹا کر بتادے پھر بعد میں معلوم ہو کہ اس نے زیادہ قیمت میں خریدا تھا تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

اس کتاب میں فقہا کے اختلاف کے حساب سے دو باب ہوں گے:

باب۔۱: کن چیزوں کو راس المال میں شمار کیا جائے اور کن چیزوں کو شمار نہ کیا جائے؟ اور راس المال کی وہ کیا صفت ہے جس پر منافع استوار ہوگا؟

باب۔۲: فروخت کنندہ کی خبر میں قیمت میں کمی بیشی کا جو فرق واقع ہوا ہے اس کا حکم کیا ہوگا؟

Marfat.com

باب۔۱

کن چیزوں کو راس المال میں شمار کیا جائے؟

قیمت میں کن چیزوں کو شمار کیا جائے اور کن کو شمار نہ کیا جائے؟ اس میں مسلک مالکی کا خلاصہ یہ ہے کہ فروخت کنندہ خرید کردہ سامان میں جو خرچ کرتا ہے اُس کے تین قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو اصل قیمت میں شمار ہوتی ہے اور منافع میں اس کا حصہ ہوتا ہے، دوسری قسم وہ ہے جو اصل قیمت میں شمار ہوتی ہے اور منافع میں اس کا حصہ نہیں ہوتا، تیسری قسم وہ ہے جو اصل قیمت میں شمار نہیں ہوتی اور نہ منافع میں اس کا کوئی حصہ ہوتا ہے۔ وہ قسم جو راس المال میں شمار ہوتی ہے اور جو منافع میں اثر انداز ہوتی ہے وہ صرفہ ہے جو خود سامان کو قیمتی بنا دیتا ہے جیسے سلائی اور رنگائی۔ راس المال میں شمار ہونے والی مگر منافع میں حصہ دار نہ ہونے والی قسم وہ ہے جو خود سامان پر اثر انداز نہیں ہوتی اور جس کی حفاظت اور نگرانی فروخت کنندہ خود نہیں کر سکتا جیسے ایک شہر سے دوسرے شہر سامان لے جانا اور ان مکانوں کا کرایہ جن میں وہ رکھے جائیں، وہ قسم جو دونوں چیزوں میں ملحوظ نہیں ہوتی اُس کا کوئی اثر نفس سامان پر نہیں پڑتا اور صاحب سامان اس کو خود انجام دے سکتا ہے جیسے باندھنا، لپیٹنا اور دلالی کرنا۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ سامان پر جو بھی صرفہ آیا ہے وہ اس کی قیمت پر محمول کیا جائے گا۔ ابوثور کا قول ہے کہ مرابحہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ اسی قیمت میں فروخت کرے جس میں اس نے سامان خریدا ہے سوائے اس کے کہ وہ تفصیل پیش کرے۔ اگر مرابحہ واقع ہو جائے تو وہ فسخ ہو جائے گا کیوں کہ اس نے جھوٹ کہا ہے۔ وہ خریدار سے کہتا ہے کہ میرے سامان کی قیمت یہ ہے کہ حالانکہ وہ قیمت نہیں ہوتی یہ اُن کے نزدیک دھوکہ دینے کے باب سے ہے۔

اصل قیمت کی صفت کیا ہے جو خریدار کو بتائی جائے؟ امام مالک اور لیث کہتے ہیں جو شخص کوئی سامان چند دیناروں میں خریدے اور خریداری کے دن کا دینار کا مبادلہ متعین ہو پھر وہ اسے درہموں کے عوض فروخت کرے تو مبادلہ تبدیل ہو کر بڑھ گیا ہو، ایسی صورت میں اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ فروخت کے دن وہ اُن دیناروں کا حوالہ دے جن کے عوض اس نے سامان خریدا تھا، کیوں کہ یہ جھوٹ اور خیانت ہے۔ اسی طرح یہ معاملہ بھی ہے کہ اس نے درہموں کے عوض سامان خریدا، پھر اسے دیناروں میں فروخت کیا جبکہ مبادلہ تبدیل ہو چکا ہے۔

اس باب میں اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ کوئی سامان کے عوض کوئی چیز خریدے تو کیا اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کر سکتا ہے یا نہیں؟ اگر یہ جائز ہے تو کیا سامان کی قیمت معرض بحث ہوگی یا خود سامان؟ ابن القاسم کہتے ہیں کہ قیمت کے عوض نہیں بلکہ جن سامانوں کے عوض اس نے خریداری کی ہے انہی پر یہ بیع جائز ہے۔ اشہب کہتے ہیں کہ سامان کے بدلے میں کوئی چیز خریدنے والے کے لیے جائز نہیں ہے کہ اسے مرابحہ کے طور پر بیچے کیوں کہ وہ اس سے سامان کا مطالبہ کرے گا اس کی عین صفت

کے ساتھ اور عام طور پر یہ ممکن نہیں ہوگا، اس لیے یہ ایسی چیز کی بیع شمار ہوگی جو اس کے پاس موجود نہیں ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اس امر میں اختلاف ہوا کہ اگر کوئی سامان دیناروں کے عوض خریدے اور دیناروں کی جگہ وہ درہم وصول کرے یا سامان لے لے تو کیا بطور مرابحہ اسے فروخت کرسکتا ہے جبکہ اس نے نقد کی خبر نہیں دی یا فروخت ہی نہیں کرسکتا؟ امام مالک کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ نقد قیمت بھی بتائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ان دیناروں پر مرابحہ کرسکتا ہے جن کے عوض اس نے شے خریدی ہے مگر سامان یا درہم پر مرابحہ نہیں کرسکتا۔ امام مالک کا یہ قول بھی ہے کہ اگر کوئی سامان متعین مدت کے لیے خریدے اور اسے بطور مرابحہ بیچ دے تو یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ مدت کے بارے میں بھی خبر دے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر بیع واقع ہوگئی ہے تو خریدار کے لیے بھی وہی مدت ہے۔ ابوثور کہتے ہیں، اس کی حیثیت عیب کی ہے اور اسے رد کرنے کا اختیار ہے۔ اس باب میں مسلک مالکی میں بڑے فروعی مسائل ہیں جو ہمارا مقصود نہیں ہیں۔

Marfat.com

باب۔۲

قیمت میں کمی بیشی کی خبر کا حکم

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی اصل قیمت کا تذکرہ کر کے بطور مرابحہ کوئی سامان فروخت کرے پھر اقرار و اعتراف کے ذریعہ یا کسی ثبوت کی وجہ سے معلوم ہو کہ قیمت کم ہے اور سامان وہی ہے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک اور ایک جماعت کہتی ہے کہ خریدار کو اختیار ہے یا تو اس قیمت پر سامان لے جو صحیح ہے یا اسے چھوڑ دے، جبکہ فروخت کنندہ صحیح قیمت پر خریدنے پر اُسے مجبور نہ کرے۔ اگر وہ مجبور کرے تو صحیح قیمت پر لینا لازم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور زفر کہتے ہیں کہ خریدار کو مطلق اختیار حاصل ہے اور فروخت کنندہ کے لازم کرنے کے باوجود اس قیمت کے عوض سامان لینا اس پر لازم نہ ہوگا۔ ثوری، ابن ابی لیلیٰ، امام احمد اور ایک جماعت کا قول ہے کہ اضافہ کو گھٹانے کے بعد بیع دونوں پر لازم ہوگی۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں، مطلق اختیار کا قول بھی اور اضافہ گھٹانے کے بعد بیع کو لازم کرنے کا قول بھی۔

اضافہ کو گھٹانے کے بعد بیع کو لازم کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے صرف اس قیمت پر منافع دینا منظور کیا ہے جس میں اس نے خریدا تھا جب فروخت کنندہ کے قول کے برعکس بات ظاہر ہوئی تو ظاہر کی طرف رجوع کرنا اسی طرح واجب ہو گیا جیسے اُس نے متعین وزن سے سامان خریدا مگر وہ وزن صحیح نہ نکلا تو اب وزن کو مکمل کرنا واجب ہو گیا۔

جن فقہا نے اختیار کو مطلق قرار دیا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں غلط بیان عیب کی طرح ہے یعنی جس طرح عیب اختیار کو واجب کرتا ہے اسی طرح غلط بیانی بھی اختیار کو واجب کرتی ہے اور اگر سامان کھو جائے یا فوت ہو جائے تو امام شافعی کہتے ہیں کہ قیمت میں جو اضافہ ہوا ہے اور منافع واجب ٹھہرا ہے، اسے وضع کر دیا جائے گا۔ امام مالک کہتے ہیں، اگر اس کی قیمت قبضہ کے دن یا بیع کے دن (جیسا کہ اختلافی قول اُن سے منقول ہے) خرید کردہ کے وزن کے مثل یا اُس سے کم تر ہو تو خریدار کچھ واپس نہ کرے گا اگرچہ قیمت فروخت کنندہ کے ان تمام اختیارات سے قلیل ترین ہو کہ وہ خریدار کو قیمت واپس کر دے یا سامان واپس کر دے یا سودے کو اس قیمت پر نافذ کرے جو صحیح ہو۔ اور اگر آدمی نے اپنا سامان بطور مرابحہ فروخت کیا ہے پھر ثبوت سے معلوم ہوا کہ اس کی قیمت تو زیادہ ہے اور اسے غلط فہمی ہو گئی تھی اور سامان موجود ہے تو امام شافعی کہتے ہیں کہ اُس ثبوت کی کوئی وقعت نہ ہوگی کیوں کہ یہ غلط بیان اور جھوٹ ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ثبوت کا لحاظ کیا جائے گا اور خریدار کو اس قیمت پر مجبور کیا جائے گا مگر یہ بعید ہے۔ کیوں کہ یہ تو دوسری بیع ہو گئی۔ امام مالک اس مسئلہ میں کہتے ہیں کہ سامان اگر فوت ہو جائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ قبضہ کے دن سامان کی جو قیمت تھی وہ ادا کر دے یا وہ اُس قیمت کے عوض سامان لے جو صحیح ہے۔

یہ اس باب میں فقہا کے مشہور مسائل ہیں۔ مسلک مالکی میں ان احکام کی معرفت تین مسائل اور ان کے مرکبات کے احکام کی واقفیت پر منحصر ہے: کذب اور غلط بیانی کا حکم دھوکہ اور ملاوٹ کا حکم اور عیب کی موجودگی کا حکم۔ جھوٹ اور غلط بیان کا حکم بیان ہو چکا

Marfat.com

ہے۔عیب کی موجودگی کا حکم بیع مطلق میں عیب کا حکم ہے۔ ملاوٹ اور دھوکہ کا حکم اُن کے نزدیک فروخت کرنے والے کو مطلق اختیار دینے کا حکم ہے۔ مگر فروخت کرنے والے کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بیع کو لازم کرے اگر چہ ملاوٹ کی مقدار وضع کر دی گئی ہو جیسا کہ غلط بیانی کے مسئلہ میں اسے حق حاصل ہے۔ یہ ابن القاسم کی روایت تھی۔ اشہب کے نزدیک ملاوٹ کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم قیمت پر اثر انداز ہے اور دوسری اثر انداز نہیں ہے۔

جو ملاوٹ غیر موثر ہے اس کا کوئی حکم ان کے نزدیک نہیں ہے۔ موثر ملاوٹ کا حکم غلط بیان اور جھوٹ کا حکم ہے۔ مرکبات کے چار مسائل ہیں: جھوٹ اور ملاوٹ کا اختلاط ہو، جھوٹ اور عیب چھپانے کی آمیزش ہو، ملاوٹ اور عیب چھپانے کا عمل، چوتھی شکل یہ ہے کہ جھوٹ ہو، ملاوٹ ہو اور تدلیس (عیب چھپانا) ہو۔ ان میں ابن القاسم کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی ایک کا حکم فوت ہو گیا ہے تو جس کا حکم باقی ہے اس کے مطابق وہ لے گا اور اگر کسی کا حکم فوت نہیں ہوا ہے تو جو قابل ترجیح ہو اس کے مطابق لے لے یا تو تخییر پر عمل کرے، اگر ایسا ممکن ہو یا اگر تطبیق ممکن ہو تو جمع و تطبیق کرے۔ اس کی تفصیل یعنی ابن القاسم وغیرہ کے مسلک کی توضیع فروعی مسائل کی کتابوں کے لیے موزوں ہے۔

Marfat.com

کتابُ بیع العرّیہ

فقہا نے اس عرّیہ اور رخصت کے مفہوم میں اختلاف کیا ہے جو اس بیع میں سال میں نافذ ہوتی ہے۔ قاضی ابو محمد عبدالوہاب مالکی کہتے ہیں کہ مسلک مالکی میں عرّیہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کسی متعین شخص کو اپنی چہار دیواری کے اندر کھجور کے ایک پیڑ یا کئی پیڑوں کا پھل ہبہ کردے اور اس کے بعد ہبہ کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ جس شخص کو اس نے ہبہ کیا ہے اُس سے کھجوریں خرید لے مگر چار شرطیں ناگزیر ہیں: کھجور پختہ ہو، پانچ وسق یا اس سے کم کھجوریں ہوں۔ اگر اس سے زیادہ مقدار ہوئی تو جائز نہیں ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اسے وہ کھجور دے جس کی وجہ سے وہ اسے توڑنے کے وقت خرید رہا ہے اگر وہ نقد ادا کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ کھجور ہبہ والی کھجور کی صنف اور اس کی نوع ہو۔ مسلک مالکی کے مطابق عرّیہ میں رخصت صرف ہبہ کرنے والے کے حق میں ہے اور یہ رخصت بھی مزابنہ سے ایک استثناء ہے۔ مزابنہ کہتے ہیں تازہ کھجور کو خشک کھجور کے عوض فروخت کرنا اور یہ ممنوع ہے۔ اور ربا کی دونوں اصناف تفاضل اور نسیئہ میں بھی داخل ہے کیوں کہ یہاں ایک معلوم وزن کا پھل تخمینہ شدہ پھل کے عوض فروخت کیا جارہا ہے اس طرح جنس واحد کی بیع میں تفاضل نافذ ہورہا ہے پھر یہ پھل کی فروخت ایک مدت کے لیے پھل کے عوض کے مشابہ بھی ہے۔ یہ عرّیہ کے مفہوم اس کی رخصت اور مستحق رخصت کے بارے میں امام مالک کا مسلک تھا۔

امام شافعی کے نزدیک اس میں رخصت عرّیہ کرنے والے کے لیے مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ ہر اس شخص کے لیے ہے جو پھل کی یہ مقدار یعنی پانچ وسق یا اس سے کم اسی کی مثل کھجور کے عوض فروخت کرنا چاہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ یہ رخصت کھجور کی اس مقدار پر اس لیے منحصر ہے کہ لوگ تازہ کھجوریں کھانا چاہتے ہیں۔ اور یہ اُن لوگوں کے لیے ہے جن کے پاس تازہ کھجوریں نہ ہوں بلکہ عام کھجوریں ہوں جن کے عوض وہ تازہ کھجوریں خرید سکتے ہیں۔ امام شافعی اس کھجور کو دینے میں جس کی وجہ سے عرّیہ فروخت کیا جارہا ہے نقد ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہوگئے تو بیع فاسد ہوجائے گی۔

امام مالک کے نزدیک ہر اس پھل میں عرّیہ جائز ہے جو خشک ہوکر قابل ذخیرہ ہوسکے۔ امام شافعی کے نزدیک عرّیہ صرف کھجور اور انگور میں ہے اور پانچ وسق سے کم پھل کے جائز ہونے میں امام شافعی اور امام مالک کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر پانچ وسق ہو تو ان سے اختلاف منقول ہے۔ دونوں سے جائز اور ممنوع ہونے کی دونوں روایات منقول ہیں۔ امام مالک کا مشہور قول جواز ہی کا ہے۔

امام شافعی چار مواقع پر عرّیہ کے سیاق میں امام مالک کے خلاف ہیں:

۱۔ رخصت کا سبب

۲۔ جس عرّیہ میں رخصت دی ہے وہ ہبہ نہیں ہے۔ اس ہبہ کا نام بطور مجاز دے دیا گیا ہے۔

۳۔ بیع میں نقد کی شرط

۴۔ عرّیہ کا محل۔ امام شافعی صرف کھجور اور انگور میں عرّیہ کو درست مانتے ہیں اور امام مالک کے نزدیک ہر اس چیز میں عرّیہ درست ہے جو خشک ہوسکے اور ذخیرہ کیا جاسکے۔

Marfat.com

امام احمد بن حنبل اس امر میں امام مالک کے ہم نوا ہیں کہ عرّیہ ہبہ کو کہتے ہیں مگر اس امر میں ان کے خلاف ہیں کہ رخصت صرف اُس شخص کے لیے ہے جسے ہبہ کیا گیا ہے۔ ان کی رائے ہے کہ ہبہ شدہ کو جس آدمی کے ہاتھ چاہے فروخت کر دے اس کے لیے عرّیہ کرنے والا خاص نہیں ہے جیسا کہ امام مالک سمجھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ عرّیہ کو ہبہ ہونے میں امام مالک کے ہم نوا ہیں اور صفت رخصت میں اُن کے مخالف ہیں۔ رخصت ان کے نزدیک مزابنہ استثناء کے باب میں نہیں ہے نہ یہ فی الجملہ بیع میں داخل ہے بلکہ اس میں رخصت ہبہ کرنے والے کے ہبہ سے رجوع کرنے کے باب سے ہے کیوں کہ شے موہوب پر قبضہ نہیں ہوا ہے اور نہ بیع کی بنا پر اس کے پاس موجود ہے یہ تو ایک مخصوص صفت کے ساتھ ہبہ کی بیع ہے اور وہ صفت یہ ہے کہ بدلہ میں وہ اٹکل سے کھجور دے۔

عرّیہ کے سلسلہ میں مسلک مالکی کی بنیاد یہ ہے کہ مدینہ میں عمل اور مشہور سنت وہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس صفت کی اصل یہ ہے کہ آدمی اپنے باغ میں کھجور کے پیڑوں کو ہبہ کر دیتا تھا اور بعد میں وہ زحمت میں مبتلا ہو جاتا تھا چنانچہ اس کے لیے مباح کیا گیا کہ پھل توڑتے وقت اندازے سے کھجوروں کے عوض انہیں خرید لے۔ رخصت صرف عرّیہ کرنے والے کے لیے مخصوص ہے۔ اُن کے اس موقف کی تائید حدیث سہل بن ابی حثمہ سے ہوتی ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے تازہ کھجور کے عوض خشک کھجور کو فروخت کرنے کی ممانعت کی ہے مگر آپ نے عرّیہ میں رخصت دی ہے کہ وہ اندازہ سے بیچ دیا جائے تاکہ وہ شخص تازہ کھجور کھا سکے" فقہا کہتے ہیں کہ الفاظ "وہ تازہ کھجور کھا سکے" اس امر پر دلیل ہیں کہ یہ عرّیہ کرنے والے کے ساتھ مخصوص ہے کیوں کہ وہی حدیث کے ظاہر کے مطابق اس رخصت کے اہل ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس رخصت کے اہل وہ تمام لوگ ہیں جنہوں نے عرّیہ خریدا ہے خواہ وہ کوئی بھی ہوں مگر حدیث کا لفظ "رطبا" علت ہے جو عرّیہ کرنے والے کے مناسب حال نہیں ہے۔ مسلک شافعی کے مطابق یہ لفظ مناسب حال ہے اور وہ لوگ مراد ہیں جن کے پاس تازہ کھجور نہ ہو اور نہ خشک کھجور ہو جس کے عوض وہ تازہ کھجور خرید سکیں۔ اس لیے دلیل امام شافعی کے حق میں ہے۔

عرّیہ سے ہبہ کے مراد ہونے پر دلیل لغت ہے۔ اہل لغت عرّیہ کو ہبہ کے معنی میں بولتے ہیں۔ البتہ اس کی وجہ تسمیہ میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ اس کا نام عرّیہ اس لیے رکھا گیا کہ وہ قیمت سے عریاں ہے دوسرا قول ہے کہ عروت الرّجل (میں نے آدمی سے سوال کیا) سے ماخوذ ہے اور اسی مفہوم میں یہ آیت استعمال ہوئی ہے۔

وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ (الحج ۳۶)

(اور ان کو کھلاؤ جو قناعت کئے بیٹھے ہیں اور اُن کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں)

امام مالک نے پھل توڑتے وقت قیمت کی ادائیگی یعنی اُس وقت تک اُسے موخر کرنے کی جو شرط رکھی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وہ کھجور ہے جسے اندازہ سے فروخت کرنے کے بارے میں شریعت کی صراحت موجود ہے اور اس کا طریقہ یہی تھا کہ زکوٰۃ کی طرح اسے بھی کٹائی کے موسم تک موخر کیا جائے۔ اس رائے میں کمزوری ہے کیوں کہ اس میں قیاس اور سنت کے اصول کے درمیان تصادم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقد مکمل ہونے کے بعد اگر رضا کارانہ طور پر خشک کھجور پہلے ہی ادا کر دے تو جائز ہے۔

پانچ وسق اور اس سے کم وزن میں عرّیہ کے جائز ہونے کا موقف حدیث ابو ہریرہؓ کے پیش نظر ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے تخمینہ سے عرایا کو فروخت کرنے کی رخصت پانچ وسق سے کم میں یا پانچ وسق میں دی ہے" امام مالک سے پانچ وسق کی دو روایتیں موجود ہیں کیوں کہ حدیث کے اس راوی کو شک ہو گیا ہے۔

Marfat.com

خشک ہونے کے بعد کھجور کے بعینہٖ اسی صنف میں ہونے کی جو شرط ہے وہ حدیث زید بن ثابتؓ کے پیش نظر ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے صاحب عرّیہ کو رخصت دی ہے کہ وہ اندازہ سے خشک کھجوروں کے عوض اسے بیچ سکے'' اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

امام شافعی کی دلیل حدیث رافع بن خدیجؓ و سہل بن ابی حثمہؓ ہے کہ ''نبی ﷺ نے کھجور کے بدلے کھجور کے مزابنہ سے منع کیا ہے سوائے اصحاب عرایا کے۔ آپؐ نے انہیں اجازت دی ہے'' دوسری حدیث ہے کہ

فِيهَا يَاكُلُهَا اَهْلُهَا رُطَبًا

(اس میں اہل عرّیہ تازہ کھجور کھا سکیں گے۔)

اور عرّیہ ان کے نزدیک پانچ وسق سے کم کھجور کو کہتے ہیں کیوں کہ عرف یہ تھا کہ لوگ عام طور پر اسی مقدار کے پیڑ ہبہ کرتے تھے۔ اس لیے ہبہ کے نام سے یہ رخصت اسی مقدار کے ساتھ مخصوص ہوگئی جو مقدار ہبہ سے ہم آہنگ ہے۔ اپنے مسلک کی تائید میں آپ نے محمد بن لبید سے ایک منقطع الاسناد روایت بھی بیان کی ہے کہ انہوں نے حضرت زید بن ثابتؓ یا کسی اور صحابی سے پوچھا کہ یہ عرّیہ کا مطلب آپ لوگ کیا لیتے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ انصار کے کچھ محتاج اور ضرورت مند افراد تھے جنہوں نے اللہ کے رسول ﷺ سے فریاد کی کہ تازہ کھجور کا وقت آ گیا ہے اور ان کے پاس نقد نہیں ہے کہ وہ تازہ کھجوریں خرید سکیں اور لوگوں کے ساتھ وہ بھی کھا سکیں البتہ ان کے پاس فاضل خشک کھجوریں ہیں چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں رخصت دی کہ ان کے پاس جو خشک کھجور ہے اس کے عوض اندازہ سے عرایا خرید لیں اور تازہ کھجور کھا لیں'' آپؐ نے خشک کھجور کی موخر ادائیگی کو جائز نہیں کیا ورنہ یہ طعام کے بدلے ادھار طعام کی بیع ہوتی۔

امام احمد کی دلیل گزشتہ احادیث کا ظاہری پہلو ہے کہ آپؐ نے عرایا میں رخصت دی ہے اور عرّیہ کرنے والے کو خاص نہیں کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ تو مزابنہ کے قائل ہی نہیں ہیں اور اگر اسے مزابنہ کی کوئی نوع قرار دیا گیا ہے تو ان کے خیال میں صاحب عرّیہ تک اس کی واپسی بیع کے باب میں سے نہیں ہے۔ بلکہ تخمینہ سے خشک کھجور دے کر ہبہ کردہ شی کو واپس لینے اور اس سے رجوع کرنے کے باب سے ہے یا اسے بیع کہنا محض مجازی ہے بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک نے بھی اس معنیٰ کی طرف توجہ دی ہے اور تخمینہ کے سوا درہم یا کسی اور شَے کے عوض اسے فروخت کرنے کو جائز نہیں مانا ہے اگرچہ ان کا مشہور قول جائز ہونے کا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ امام حنیفہ کا یہ قول قیاس کو حدیث پر غالب رکھنے کے باب سے ہے کیوں کہ انہوں نے مختلف مقامات پر احادیث کے خلاف موقف اختیار کیا ہے۔

انہوں نے عرّیہ کو بیع نہیں مانا ہے جبکہ شارع علیہ السلام اسے بیع قرار دے رہے ہیں۔

حدیث میں ہے کہ مزابنہ ممنوع ہے اور عرایا کی رخصت ہے ان کے مسلک میں عرّیہ مزابنہ سے مستثنیٰ نہیں ہے کیوں کہ مزابنہ بیع ہی میں ہوتا ہے۔

اس سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ اُن کے لیے آسان ہے کہ ہبہ سے رجوع کی ممانعت سے اسے مستثنیٰ کر دیں جبکہ یہ استثنا نص شرعی کی روشنی میں نہیں ہے مگر اس استثنا کو قبول کرنا اُن کے لیے دشوار ہے جسے شرع نے تسلیم کیا ہے یعنی مزابنہ۔ واللہ اعلم۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ الاِجارات (اُجرت دینا)

اس کتاب کے مباحث کتاب البیوع سے ملتے جلتے ہیں یعنی اس کے اصول مسائل بھی اجارہ کی انواع اُن میں صحت وفساد کی شرائط اوراُن کے احکام پر مشتمل ہیں۔ان میں سے ایک ایک نوع پر گفتگو ہوگی یعنی ہرنوع کے مخصوص مسائل اوراکثر کے عام مسائل ومباحث زیرمطالعہ ہوں گے۔اس طرح یہ کتاب سب سے پہلے دو قسموں میں منقسم ہے:

پہلی قسم: اجارہ کی انواع اورشرائط صحت وفساد پر مشتمل ہے

دوسری قسم: اجارہ کے احکام بیان ہوئے ہیں

یہ مباحث اجارہ کے جواز پر دلیل قائم کرنے کے بعد شروع ہوں گے۔ پہلے ہم اس مسئلہ کے اختلافات کو بیان کریں گے پھر دونوں اقسام کے مشہور مسائل کی طرف آئیں گے۔ ہمارا مقصد اُن مسائل کو بیان کرنا ہے جو اصول کا درجہ رکھتے ہیں اوران میں ہی فقہا کے اختلافات مشہور ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ تمام فقہا کے نزدیک اورصدراول میں اجارہ جائز رہا ہے البتہ الأصم اورابن علیہ سے اس کی ممانعت منقول ہے۔جمہور کی دلیل قرآن کی یہ آیات ہیں:

إِنِّیٓ أُرِیدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَیَّ هَاتَیۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِی ثَمَانِیَ حِجَجٖۖ فَإِنۡ أَتۡمَمۡتَ عَشۡرٗا فَمِنۡ عِندِكَ (القصص: ۲۷)

(میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تمہارے ساتھ کردوں بشرطیکہ تم آٹھ سال تک میرے ہاں ملازمت کرواوراگر تم دس سال پورے کردوتو یہ تمہاری مرضی ہے)

فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (الطلاق: ٦)

(پھراگر وہ تمہارے لیے بچے کو دودھ پلائیں توان کی اُجرت انہیں دو۔)

ثابت احادیث میں ایک حدیث عائشہؓ ہے جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔وہ کہتی ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ اورابوبکر نے بنی دیلی کے ایک آدمی کو بطور ہوشیار رہبر اُجرت پر رکھا۔یہ شخص کفار قریش کے مذہب پر تھا۔دونوں نے اپنی سواریاں اس کے حوالہ کیں اور تین راتوں کے بعد غار ثور میں سواریوں کے ساتھ ملنے کا باہمی معاہدہ کیا۔'' حدیث جابرؓ بھی ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ کو ایک اونٹ فروخت کیا اور مدینہ تک اس کی پیٹھ کی شرط رکھی'' شرط کے ذریعہ جس عہد کی پاسداری جائز ہے اس کی پاسداری اُجرت پر بھی جائز ہے۔

اسے ممنوع قرار دینے والوں نے یہ شبہ کھڑا کیا ہے کہ لین دین میں قیمت کی حوالگی کا حق اسی وقت بنتا ہے جبکہ دوسری محسوس موجودات کی طرح اس موجود کو حوالہ کیا جائے اوراجارہ کا معاملہ یہ ہے کہ عقد کے وقت اس کا منافع موجود نہیں ہوتا، اس طرح یہ غرر اور بے تخلیق کی بیع کی فہرست میں داخل ہوگیا۔

ہم کہتے ہیں کہ منافع اگرچہ عقد کے وقت معدوم ہوتا ہے مگر عام طور پر اس کی تکمیل ہوتی ہے اورشریعت نے ان منافع میں اسی

Marfat.com

کا لحاظ رکھا ہے جو عام طور پر ململ ہو یا اس کی تکمیل اور عدم تکمیل دونوں یکساں ہوں۔

قسم اول

جواز اور اوصاف وانواع

اس قسم میں قیمت کی جنس کے بارے میں اور اس منافع کی جنس اور صفت کے بارے میں گفتگو ہوگی جس کے مقابل میں قیمت رکھی گئی ہے۔

قیمت کی جنس وہ ہونی چاہئے جس کی بیع جائز ہو۔ یہ بحث باب البیوع میں گزر چکی ہے۔ اور منفعت کی جنس وہ ہو جس کو شرع نے ممنوع نہیں قرار دیا ہے۔ ان مسائل میں کچھ متفقہ ہیں اور کچھ مختلف فیہ۔ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ ہر اُس منفعت کو اُجرت پر حاصل کرنا باطل ہے جو عین حرام کی وجہ سے حاصل ہو اور یہی حال ہر اس منفعت کا ہے جسے شریعت نے حرام کیا ہے جیسے نوحہ کرنے والی خواتین کو اُجرت دینا اور گانے والی عورتوں کو اُجرت دینا۔ اسی طرح ہر اس منفعت کا معاملہ ہے جسے شرع نے انسان پر فرض عین قرار دیا ہے جیسے نماز وغیرہ۔ گھروں اور جانوروں کو اُجرت پر دینا اور مباح کاموں پر انسانوں کو اُجرت پر لگانا جائز ہے اسی طرح کپڑوں کو اور فرش کو کرایہ پر دینا جائز ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔ زمینوں کو کرایہ پر دینا، پانی کو اُجرت پر دینا، موذن کو اُجرت پر رکھنا، قرآن کی تعلیم وتدریس کے لیے اُجرت لینا اور سانڈ سے جفتی کرانے کی اُجرت دینا سب مسائل مختلف فیہ ہیں۔

زمینوں کو کرایہ پر دینے میں علما کا زبردست اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے اسے قطعی ناجائز بتایا ہے اور ایسے فقہا سب سے کم ہیں طاؤس اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن کا مسلک یہی ہے۔ جمہور اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ ان علما کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ کن چیزوں کے بدلے زمین کو کرایہ پر دینا جائز ہے؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ درہم دینار کے سوا کسی اور چیز کے بدلے زمینیں کرایہ پر نہیں دی جاسکتیں۔ یہ ربیعہ اور سعید بن المسیب کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ طعام کے سوا ہر چیز کے عوض زمین کرایہ پر دی جاسکتی ہے خواہ یہ طعام اسی زمین میں پیدا ہوا ہو یا اور کوئی طعام ہو، سب ممنوع ہیں۔ اسی طرح اس زمین کی ہر پیداوار عوض میں لینا جائز نہیں ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب کا مسلک ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ ہر چیز کے عوض زمین کرایہ پر دی جاسکتی ہے البتہ اس سے صرف طعام مستثنیٰ ہے۔ چوتھا گروہ کہتا ہے کہ سامان اور طعام وغیرہ ہر چیز کے بدلے زمین کو کرایہ پر دینا جائز ہے بشرطیکہ اسی زمین کی پیداوار طعام کے کسی حصہ کو عوض نہ ہو۔ سالم بن عبداللہ اور دوسرے متقدمین کا یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کا یہی قول ہے اور الموطأ میں امام مالک کا ظاہری قول یہی معلوم ہوتا ہے۔ پانچواں گروہ کہتا ہے کہ ہر چیز کے عوض اور اس زمین کی ہر پیداوار کے کسی حصہ کے عوض زمین کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے۔ یہ امام احمد، ثوری، لیث، ابو یوسف، محمد، ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

زمین کو کسی حال میں کرایہ پر نہ دینے کی حمایت کرنے والے فقہا کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے اپنی سند کے ساتھ رافع بن خدیجؓ سے بیان کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے زرعی زمینوں کو کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے'' فقہا کہتے ہیں کہ یہ حدیث عام ہے۔ ان فقہا نے روایت کے اس حصہ کی جانب توجہ نہیں کی جس میں امام مالک نے تخصیص کو بیان کیا ہے۔ حنظلہ کہتے ہیں: میں نے رافع بن خدیجؓ سے سونے اور چاندی کے عوض زمین کرایہ پر دینے کے بارے میں پوچھا تو آپ نے کہا، اس میں کوئی حرج نہیں

Marfat.com

ہے۔انہوں نے اس کی روایت رافع بن عمر سے کی ہے اور اس کے عموم پر عمل کیا ہے۔حضرت ابن عمرؓ اپنی زمینوں کو اس سے پہلے کرایہ پر دیتے تھے پھر اس کے بعد انہوں نے بند کر دیا۔یہ اُن فقہا کی رائے سے ہم آہنگ ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ راوی کے قول سے حدیث کے عموم کو مخصوص نہیں کیا جا سکتا۔ایک روایت رافع خدیجؓ سے بواسطہ اُن کے والد کے آتی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے زمینوں کو کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے'' ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں۔ان فقہا نے حدیث ضمرہ بواسطہ ابن شوذب بواسطہ مطرف بواسطہ عطاء بواسطہ جابرؓ سے بھی استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

مَنْ كانَتْ لَهُ اَرْض ٌ فَلْيَزْرَعْهَا اَوْلِيَزْرِعْهَاوَلاَ يُؤَاجِرْهَا

(جس کے زمین ہے وہ اس کی کاشت کرے یا کرائے مگر اسے کرایہ پر نہ دے)

یہ وہ احادیث ہیں جن سے زمینوں کو کرایہ پر دینے کی مخالفت کرنے والوں نے استدلال کیا ہے۔انہوں نے معنی و مفہوم کے اعتبار سے بھی بحث کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اس لیے جائز نہیں ہے کہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے کیوں کہ آگ زنی قحط یا سیلاب سے فصل تباہ ہو سکتی ہے اور ایسی صورت میں بغیر فائدہ اٹھائے کرایہ دینا لازم ہوگا۔قاضی کہتے ہیں: اس میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ زمینوں کی کثرت کی وجہ سے اس حکم میں نرمی اور سہولت کو مدِ نظر رکھا گیا ہے جیسے پانی فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔دونوں کے درمیان مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اصلاً تخلیق ہیں۔

صرف درہم و دینار کے عوض زمین کو کرایہ پر دینے کے حامی فقہا کی دلیل حدیث طارق بن عبدالرحمٰن بواسطہ سعید بن المسیب بواسطہ رافع بن خدیجؓ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

إنَما يَزْرَعُ ثَلاثَةٌ رَجُلٌ لَهُ اَرْض ٌ فَيَزْرَعُها ، وَرَجَلٌ مُنِحَ أَرضًافَهُوَيَزْرَعُ مَامُنِحَ وَرَجُلٌ إكْتُرَىٰ بِذَهَبٍ أَوْفِضَّةٍ

(تین طرح کے آدمی کھیتی کرتے ہیں: ایک وہ شخص جس کے پاس زمین ہے اور وہ اس میں کھیتی کرتا ہے، دوسرا وہ شخص جسے کوئی زمین بطور عطیہ ملی ہے اور وہ اس میں کھیتی کرتا ہے اور تیسرا وہ شخص ہے جس نے سونے یا چاندی کے عوض زمین بٹائی پر لی ہے۔) یہ فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے دوسری احادیث تو مطلق ہیں اور یہ مقید ہے اور مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے۔

جن فقہا نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ زمینوں کو کرایہ پر دینا طعام کے سوا ہر چیز کے بدلے جائز ہے طعام خواہ ذخیرہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، یکساں ممنوع ہے، ان کی دلیل حدیث یعلیٰ ابن حکیم بواسطہ سلیمان بن یسار بواسطہ رافع بن خدیجؓ ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ كانَتْ لَهُ اَرْض ٌ فَلْيَزْرَعْهَااَولِيَزْرِعْهَااَخَاهُ لايُكْرِهَا بِثُلُثٍ وَلارُبُعٍ وَلاَ بِطَعَامٍ مُعَينٍ

(جس کے پاس زمین ہے وہ اس کی کاشت کرے یا اس کا بھائی اس میں کاشت کرا دے اور ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے عوض اور متعین طعام کے عوض اسے کرایہ پر نہ دے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ یہی مفہوم ہے محاقلہ کا جس سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع کیا ہے۔انہوں نے سعید بن المسیب کی مرفوع حدیث کا بھی تذکرہ کیا ہے۔اس میں ہے کہ گیہوں کے بدلے زمین کو کرایہ پر دینا محاقلہ ہے۔ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ یہ طعام کے

Marfat.com

بدلے اُدھار طعام کی بیع میں شمار ہوتا ہے۔

جو فقہا طعام کے عوض اور اس زمین کی کسی پیداوار کے عوض کرایہ دینے کو ناجائز کہتے ہیں اُن کی دلیل طعام کے سلسلہ میں وہی ہے جو طعام کے عوض زمین کو کرایہ پر دینے کی مخالفت کرنے والے فقہا دیتے ہیں۔ اسی زمین کی پیداوار کے عوض اسے ممنوع قرار دینے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں نبی ﷺ نے مخابرہ سے منع کیا ہے۔ اُن کے نزدیک مخابرہ کا مطلب ہے زمین کو اُسی کی پیداوار کے عوض کرایہ پر دینا۔ یہ امام مالک اور ان کے تمام اصحاب کا مسلک ہے۔

سامان طعام اور دوسری تمام اشیاء اور اس زمین کی پیداوار سب کے عوض کرایہ پر دینے کو جائز تسلیم کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک متعین چیز کے عوض ایک متعین منفعت کو کرایہ پر دینا ہے اس لیے دوسرے تمام منافع پر قیاس کرتے ہوئے اسے بھی جائز ہونا چاہئے۔ گویا انہوں نے احادیث رافع بن خدیج ؓ کو ضعیف قرار دیا ہے۔ سالم بن عبداللہ وغیرہ سے حدیث رافع میں مروی ہے کہ رافع ؓ زمینوں کو کرایہ پر دیتے تھے۔ یہ فقہا کہتے ہیں: اُن کی بعض روایات ایسی ہیں جن پر دوسری روایتوں کو محمول کرنا واجب ہے۔ وہ کہتے ہیں ''اہل مدینہ میں سب سے زیادہ کھیت ہم لوگوں کے پاس تھے۔ ہم کسی کو اپنی اراضی کرایہ پر اس شرط پر دیتے تھے کہ اس قطعہ کی پیداوار ہماری ہوگی اور بقیہ قطعات کی پیداوار تمہاری ملکیت ہوگی کبھی ایک قطعہ میں پیداوار ہوتی تھی اور دوسرے قطعات پیداوار نہیں دیتے تھے، چنانچہ نبی ﷺ نے اسے ممنوع قرار دیا'' اس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔

زمین کی پیداوار کے عوض کرایہ پر دینے کو ناجائز کہنے والے حضرات کی دلیل حدیث اور بحث ونظر ہے۔ حدیث میں مخابرہ کی ممانعت وارد ہے۔ دوسری حدیث ابن خدیج بواسطہ ظہیر بن رافع ؓ میں ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں ایک چیز سے روک دیا جس میں ہمارے لیے نرمی اور سہولت تھی میں نے کہا: اللہ کے رسول ﷺ نے جو کچھ فرمایا وہ برحق ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھے رسول ﷺ نے بلایا اور پوچھا: تم لوگ اپنے کھیتوں میں کیا کرتے ہو؟ ہم نے عرض کیا: چوتھائی پر اور کھجور اور جو کے وسق کرایہ پر دے دیتے ہیں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَا تَفْعَلُوا ازْرَعُوْهَا وَازْرِعُوْهَا اَوْ اَمْسِكُوْهَا

(ایسا مت کرو خود کاشت کرو یا کاشت کراؤ یا انہیں اپنے پاس روکے رکھو۔)

اس حدیث کے صحیح ہونے پر امام بخاری اور امام مسلم دونوں متفق ہیں۔

زمین کی آمدنی کے عوض اسے کرایہ پر دینے کے قائل فقہا کی دلیل ابن عمرؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے خیبر کے باغات اور زمینیں وہاں کے یہودیوں کے حوالہ اس شرط پر کردیں کہ وہ اپنے صرفے سے کاشت کریں اور اس کی پیداوار اور پھل کا نصف ادا کریں'' فقہا کہتے ہیں کہ یہ حدیث احادیث رافع ؓ سے افضل ہے کیوں کہ ان احادیث کے متن میں اضطراب ہے اور اگر وہ صحیح ہیں تو ہم انہیں ممانعت پر نہیں بلکہ کراہت پر محمول کریں گے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج حضرت ابن عباسؓ سے امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے وہ کہتے ہیں ''نبی ﷺ نے اس سے منع نہیں کیا ہے بلکہ آپ ؐ نے فرمایا ہے کہ:

اِنْ يَمْنَحَ اَحَدُكُمْ اَخَاهُ يَكُنْ خَيْرًا لَهُ مِنْ اَنْ يَاْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا

(اگر تم اپنے کسی بھائی کو بطور عطیہ دے دو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ تم اس سے کچھ لو۔)

Marfat.com

فقہا کہتے ہیں کہ حضرت معاذ بن جبلؓ یمن آئے جبکہ رسول ﷺ نے انہیں گورنر بنایا تھا تو وہاں کے لوگ مخابرہ کرتے تھے۔ آپ نے ان کے اس عمل کو تسلیم کیا۔

موذن کو اُجرت دینے میں فقہا کے ایک گروہ نے کوئی حرج نہیں سمجھا ہے جبکہ ایک دوسرا گروہ اسے مکروہ تصور کرتا ہے۔ اسے مکروہ اور ممنوع قرار دینے والوں نے حدیث عثمان بن ابوالعاصؓ سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا

اِتَّخِذْ مُؤَذِّناً لاَیَا خُذُعَلیٰ اَذَانِہٖ اَجراً

(کوئی ایسا موذن رکھو جو اذان دینے کی اُجرت نہ لے۔)

اسے مباح کہنے والوں نے غیر واجب افعال پر اسے قیاس کیا ہے۔ سبب اختلاف یہی ہے کہ اذان دینا واجب ہے یا واجب نہیں ہے۔

قرآن پاک کی تعلیم وتدریس پر اُجرت لینے میں بھی علما کا اختلاف منقول ہے۔ ایک گروہ اسے مکروہ اور دوسرے گروہ نے جائز کیا ہے۔ مباح کہنے والے فقہا نے عام افعال پر اسے قیاس کیا ہے اور خارجہ بن الصامت کی روایت جو ان کے چچا سے روایت ہے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں ''ہم رسول ﷺ کے پاس سے آئے۔ ہمارا گزر ایک عرب قبیلہ سے ہوا تو انہوں نے پوچھا تم لوگ اس آدمی کے پاس سے آرہے ہو تو کیا تمہیں کوئی دوا یا جھاڑ پھونک کا طریقہ معلوم ہوا۔ ہمارے ہاں ایک مجنون ہے جو زنجیروں میں بندھا ہوا ہے؟ میں نے کہا ہاں چنانچہ وہ لوگ اسے لے کر آئے میں تین دن صبح وشام اس پر سورہ فاتحہ پڑھتا رہا۔ میں منہ میں لعاب جمع کر کے اس پر تھوک دیتا، اس عمل سے وہ آزاد ہو گیا۔ اُن لوگوں نے مجھ کو اُجرت دینی چاہی، میں نے انہیں منع کر دیا تا آنکہ میں رسول ﷺ سے دریافت کرلوں، جب میں نے سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا:

کُلْ فَلَمَمْرِی لَمَنْ اَکَلَ بِرُقْیَۃٍ بَاطِلاً لَقَدْاَکَلْتَ بِرُقْیَۃٍ حقًّا

(کھالو۔ قسم ہے جو جھاڑ پھونک سے باطل مال کھائے۔ تم نے جھاڑ پھونک سے صحیح اور برحق کھایا ہے۔)

حدیث ابوسعید بن الخدریؓ سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ''صحابہ کرام ایک غزوہ میں تھے۔ ان کا گزر ایک عرب قبیلہ کے پاس سے ہوا۔ انہوں نے کہا کہ کیا تمہارے پاس کوئی جھاڑ پھونک کرنے والا ہے۔ ہمارے سردار کو یا تو سانپ نے ڈس لیا ہے یا اسے کوئی جنون ہو گیا ہے؟ راوی کہتے ہیں کہ ایک شخص نے سورہ فاتحہ سے جھاڑ پھونک کر دیا اور وہ تندرست ہو گیا۔ اس نے بطور انعام بکریوں کا ایک ریوڑ دیا۔ انہوں نے لینے سے انکار کیا اور اللہ کے رسول ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا۔ آپؐ نے پوچھا، تم نے کیا پڑھ کر پھونکا تھا؟ انہوں نے کہا سورہ فاتحہ پڑھی تھی۔ آپ نے فرمایا: تمہیں کیا خبر کہ یہ جھاڑ پھونک ہے؟ راوی کہتے ہیں کہ پھر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

خُذُوْھَاوَاضْرِ بُوالیٰ مَعَکُم فِیھَاَ بِسَھْمٍ

(انہیں لے لو اور ان میں اپنے ساتھ میرا بھی ایک حصہ لگاؤ۔)

تعلیم وتدریس قرآن پر اُجرت کو مکروہ قرار دینے والے کہتے ہیں کہ یہ نماز کی تعلیم دینے پر اُجرت لینے کی باب سے ہے اور اجارہ میں جس جُعل (مزدوری) تذکرہ نہیں ہے وہ تعلیم قرآن کے ضمن میں نہیں ہے بلکہ جھاڑ پھونک کے ضمن میں ہے خواہ یہ قرآن کے ذریعہ سے ہو یا کسی اور ذریعہ سے اُس پر اُجرت لینا ہمارے نزدیک علاج معالجہ کی طرح جائز ہے اور یہ لوگوں پر واجب نہیں ہے جبکہ

Marfat.com

قرآن کی تعلیم دینا واجب ہے۔

اونٹ گائے اور چوپایہ کے سانڈوں سے جفتی کرانے کی اُجرت دینا مختلف فیہ ہے۔ امام مالک اس امر کو جائز قرار دیتے ہیں کہ کوئی شخص اپنے سانڈ کو متعین گلے کی جفتی کے لیے کرایہ پر دے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ اسے ناجائز قرار دینے والوں کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں سانڈ کی پشت (نسل) کی ممانعت وارد ہے اور اسے جائز ماننے والوں نے دوسرے منافع سے مشابہ قرار دیا ہے مگر یہ ضعیف ہے کیوں کہ اس میں سماعی دلیل پر قیاس کو غالب رکھنا ہے۔ کتے کو کرایہ پر لینا بھی اسی باب میں داخل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک منفعت کو کرایہ پر لینے کی شرط یہ ہے کہ وہ خود انفرادی حیثیت میں قیمت کے قابل ہو، اس لیے خوشبو سونگھنے کے لیے سیب کرایہ پر لینا اور دوکان کو سجانے کے لیے کھانا کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے کیوں کہ ان منافع کی انفرادی حیثیت میں کوئی قیمت نہیں ہے۔ اس لیے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہیں۔

اسی باب میں درہم و دینار کو کرایہ پر دینے کے بارے میں مسلک مالکی میں اختلاف بھی ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ اس جنس کو کرایہ پر دینا صحیح نہیں ہے جبکہ وہ قرض ہو۔ ابوبکر الابہری وغیرہ کہتے تھے کہ یہ درست ہے اور اُجرت لازم ہوگی۔ اس کو ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس میں کوئی منفعت اسی وقت قابل تصور ہوگی جبکہ عین جنس کو تلف کیا جائے اور جن لوگوں نے اسے جائز کہا ہے انہوں نے اس کی منفعت کا تصور کیا ہے جیسے اس کے ذریعہ کسی ذمہ داری کو اٹھانا، یا اس سے دولت مند ہونا وغیرہ۔ یہ منفعت کی جنس سے متعلق مشہور اختلافی مسائل تھے۔

قیمت کی جنس سے متعلق اختلافی مسائل کی نوعیت لین دین میں کسی چیز کے بطور قیمت جائز ہونے یا نہ ہونے کی ہے۔ اس باب میں جو ممانعت وارد ہے اس میں ایک حدیث کی صراحت ہے کہ "نبی ﷺ نے سانڈ کی پشت سے، حجام کی کمائی سے اور آٹا پیسنے والے کے آٹا سے منع کیا ہے" امام طحاوی کہتے ہیں کہ آٹا پیسنے والے کے آٹے کی ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ دور جاہلیت میں لوگ گیہوں دے دیتے تھے اور آٹا پسوانے کے عوض کچھ آٹا اسی میں سے نکال کر اسے دے دیتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ کسی ایسی چیز کے عوض کرایہ پر دینا ہے جو اس کے پاس نہیں ہے نہ اس کا شمار ان اشیاء میں ہوتا ہے جو بطور ذمہ قرض سمجھی جاتی ہیں۔ امام شافعی نے اس کی موافقت کی ہے۔ اُن کے اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کھال اتارنے کی اُجرت میں کھال دیدے یا آٹا پیسنے کی اُجرت میں آٹا چھاننے کا سامان یا ایک صاع آٹا دے تو یہ فاسد ہے کیوں کہ آپؐ نے آٹا پیسنے والے کو آٹا اُجرت میں دینے سے منع کیا ہے۔ مسلک مالکی کے مطابق یہ جائز ہے کیوں کہ ان کے نزدیک اس نے طعام کے متعین حصہ کی اُجرت پر کام کروایا ہے اور آٹا پیسنے والے کی اُجرت وہی متعین حصہ ہے۔

حجام (پچھنا لگانے والا) کی کمائی کو ایک گروہ نے حرام کہا ہے اور دوسرے گروہ نے حرمت کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی کمائی اتنی بھی نہیں ہے، اس سے گھن آتی ہے۔ تیسرا گروہ اسے مباح قرار دیتا ہے۔ اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث میں باہمی تعارض ہے۔ اسے حرام سمجھنے والوں نے حدیث ابوہریرہؓ سے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مِنَ السُّحْتِ كَسْبُ الحَجَّام

(پچھنا لگانے والے کی کمائی باعث عار و ذلت ہے۔)

Marfat.com

Marfat.com

منفعت کی کوئی غایت نہ ہو اگر اس کے لیے ایک متعین مدت مقرر کر لی جائے اور اس مدت کا آغاز بھی متعین کر لیں اور اس کا آغاز عقد کا عقب ہو تو یہ جائز ہے۔ علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ اگر وقت اور زمانہ کا اول متعین نہ ہو یا مقرر کر دیا ہو مگر وہ اول عقد کا عقب نہ ہو تو کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ جائز ہے جبکہ زمانہ متعین ہو اور اس کا اول متعین نہ ہو مثال کے طور پر وہ کہے کہ میں نے تم سے یہ گھر اتنے سال کے لیے یا اتنے مہینوں کے لیے کرایہ پر لیا اور وہ ماہ یا سال کے آغاز کا ذکر نہ کرے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک اول وقت عقد کا وقت شمار ہوگا۔ امام شافعی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس میں غرر ہے۔ امام مالک اسے جائز کہتے ہیں کیوں کہ عرف و عادت کے ذریعہ یہ معلوم ہے۔ اسی طرح اگر عقد کا اول عقد سے بعد میں ہو تو امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے اور امام مالک اسے جائز کہتے ہیں۔ یہ امر کہ کوئی زمین جو غیر محفوظ ہو اور بعد کے زمانہ میں اس میں تبدیلی آ جائے کرایہ پر دینا کیسا ہے؟ اس میں اصحاب مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ اسی طرح امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اُس زمانہ کی مقدار میں اختلاف ہے جس سے ان منافع کی تعیین ہوتی ہے۔ امام مالک اس میں متعدد سالوں کو جائز مانتے ہیں۔ جیسے کوئی دس سال تک یا اس سے زیادہ مدت تک گھر کرایہ پر لے بشرطیکہ وہ مدت ایسی ہو جس میں گھر میں تبدیلی نہ آئے۔ امام شافعی کے مطابق ایک سال سے زیادہ کے لیے جائز نہیں ہے۔ ابن القاسم اور ابن الماجشون نے بارش والی زمین، چشموں سے سیراب ہونے والی زمین اور کنوؤں اور نہروں سے سیراب ہونے والی زمین کے بارے میں مختلف رائیں قائم کی ہیں۔ ان زمینوں میں ابن القاسم نے متعدد سالوں کے لیے کرایہ کو جائز قرار دیا ہے۔ ابن الماجشون نے فرق کیا ہے۔ اُن کی رائے میں بارش والی زمین صرف ایک سال کے لیے کرایہ پر دی جا سکتی ہے۔ چشمہ سے سیراب زمین تین چار سالوں تک ہی کرایہ پر دی جا سکتی ہے۔
کنوؤں اور نہروں سے سیراب ہونے والی زمینیں صرف دس سالوں کے لیے کرایہ پر دی جا سکتی ہیں۔ اس طرح اختلافات یہاں تین مقامات پر ہیں:

۱۔ اول مدت کا تعین

۲۔ مدت کی طوالت اور

۳۔ وقت عقد سے مدت کا بُعد

امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ مدت کی تعیین نہ ہوئی ہو اور وہ مقدار متعین ہو، جو قلیل ترین مدت کے لیے ضروری ہے جیسے وہ کہے کہ میں تم سے یہ گھر فلاں ماہ میں کرایہ پر لیتا ہوں۔ اور دونوں کوئی معلوم مدت متعین نہ کریں تو امام شافعی کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور امام مالک اور ان کے اصحاب اسے جائز کہتے ہیں۔ وہ اس جملہ پر قیاس کرتے ہیں کہ میں یہ ڈھیر فی درہم ایک روٹی کے عوض تمہیں فروخت کرتا ہوں اور یہ دوسروں کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب ان اشیاء میں واقع جہل اور لاعلمی کی بنا پر ہے کہ آیا اسے قابل عفو غرر قرار دیا جائے یا ممنوع غرر سمجھا جائے؟

اسی باب میں بیع اور اجارہ کی یکجائی میں علما کا اختلاف بھی ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام مالک بیع کے ساتھ صرف اجارہ کے الحاق کو درست سمجھتے ہیں۔

اسی باب میں تنور کو کرایہ پر دینے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف بھی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیوں کہ اُن کے نزدیک تنور جبکہ گرم ہو اس سے استفادہ مشکل ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک شریک کے ساتھ مل کر فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے جیسے کرایہ پر لینے والا صاحب مال کا شریک ہوتا ہے۔

Marfat.com

اسی باب میں مزدور کو طعام اور کپڑا اُجرت میں دینا بھی ہے اور اسی طرح دایہ گری کا مسئلہ بھی ہے۔ امام شافعی اسے مطلقاً ممنوع قرار دیتے ہیں اور امام مالک اسے مطلقاً جائز مانتے ہیں یعنی ہر قسم کے مزدور کے لیے جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ فقط دایہ کے لیے اسے جائز قرار دیتے ہیں سبب اختلاف یہ ہے کہ یہ اجارہ مجہول ہے یا مجہول نہیں ہے؟ قیمت اور منافع سے متعلق اجارہ کی یہ شرائط تھیں۔

اجارہ کی انواع علما نے دو بتائی ہیں: محسوس چیزوں کے منافع کو کرایہ پر دینا اور بطور ذِمّہ منافع کو کرایہ پر دینا۔ اسے بیع پر قیاس کیا ہے۔ بطور ذِمّہ منافع کی شرط وصف ہے اور موجود محسوس چیزوں کو کرایہ پر دینے کی شرط دیکھنا یا اس کی صفت کا موجود ہونا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ اور وصف کی شرط جنس اور نوع کا بیان کرنا ہے یہ اُن چیزوں میں ہے۔ جن کا منافع پورا وصول ہو جاتا ہے اور وہ چیزیں جن کے ذریعہ پورا منافع وصول ہوتا ہے۔ اُن میں بطور مثال سواری کا وصف بیان کرنا ضروری ہے اور اس بوجھ کا وصف بھی ضروری ہے، جس سے منافع مکمل ہوتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک سوار یہاں وصف کا محتاج نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک وہ وصف کا محتاج ہے۔ ابن القاسم کے نزدیک اگر چرواہا موجود بکریوں کے لیے اُجرت پر رکھا گیا ہے تو عقد کے صحیح ہونے کے لیے ان کی نسل کی شرط رکھنا ضروری ہے۔ دوسرے فقہا کے نزدیک بغیر کسی شرط کے سب لازم ہوں گی۔

ذِمّہ کو کرایہ پر دینے کی شرط امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ نقد فوراً ادا کیا جائے تا کہ قرض کے بدلے قرض کی ممانعت سے یہ باہر آ جائے۔ جس طرح ان کے نزدیک اُس زمین کو کرایہ پر دینے کے لیے جس کی سیرابی محفوظ نہ ہو، شرط ہے کہ سیرابی کے بعد ہی نقد کی ادائیگی کی بات ہو۔

علما نے کرایہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ اس کی انواع میں اختیار شامل ہے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک کرایہ کی دونوں اصناف معین اور ضمانت کردہ میں اختیار جائز ہے امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

یہ وہ مشہور مسائل ہیں جو اس کتاب کی قسم اول سے متعلق ہیں۔ یعنی جو اس عقد کے جواز، اوصاف اور انواع پر مشتمل ہیں۔ ان چیزوں کی حیثیت اجارہ میں ارکان کی ہے اور انہی کی روشنی میں شرعی شرائط کے مطابق انہیں صحیح اور اُن کی عدم موجودگی میں انہیں فاسد کہا جائے گا۔ اب دوسری قسم پر بحث باقی ہے اور وہ ہیں، عقد اجارہ کے احکام۔

قسمِ ثانی

اِجارہ کے احکام

اجارہ کے احکام بہت ہیں مگر مجموعی طور سے وہ دو جملوں میں محدود ہیں:

پہلا موضوع: عقد اجارہ کے موجبات ولوازمات

دوسرا موضوع: ہنگامی وعارضی احکام۔

یہ موضوع متعدد فصلوں میں منقسم ہے، ضمانت کے موجبات اور عدم ضمانت کے موجبات فسخ کے واجب ہونے اور نہ ہونے سے واقفیت اور اختلاف کے حکم کی معرفت۔

پہلا موضوع

عقد اجارہ کے موجبات ولوازمات

اس باب کے مشہور مسائل یہ ہیں: ایک مسئلہ یہ ہے کہ کرایہ دار پر کرایہ ادا کرنا کب لازم ہے جبکہ عقد مطلق ہو اور قیمت پر قبضہ کی شرط نہ رکھی گئی ہو؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جس طرح منافع پر دھیرے دھیرے قبضہ ہوگا، اسی طرح قسط وار قیمت کی ادائیگی لازم ہوگی الا یہ کہ یہ مشروط ہو یا کوئی ایسی بات ہو جس سے قیمت کی پہلے ادائیگی واجب ہو جیسے وہ متعین معاوضہ ہو یا کرایہ بطور ذمہ ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ نفس عقد سے قیمت واجب ہو جاتی ہے۔ امام مالک کی رائے میں قیمت کا اسی قدر حقدار ہوگا جس قدر خریدار معاوضہ پر قابض ہوگا۔ گویا امام شافعی کے نزدیک قیمت کو موخر کرنے سے قرض کے بدلے قرض لازم ہوگا۔

اسی باب میں اختلافی یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے کوئی سواری یا گھر یا اسی طرح کی کوئی چیز کرایہ پر لی تو کیا وہ اس سے زیادہ قیمت لے کر کرایہ پر اسے دے سکتا ہے؟ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت نے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اسے جائز کہا ہے اور امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ اس چیز کا نفع ہے جس کی ضمانت نہیں لی گئی ہے کیوں کہ اصل کی ضمانت تو مالک یعنی کرایہ پر دینے والے کے پاس ہوتی ہے اور یہ اس چیز کی بیع سے بھی متعلق ہے جس پر قبضہ نہیں ہوا ہے۔ بعض علما نے اسے جائز کہا ہے جبکہ اس میں وہ کوئی نیا کام کر لے۔ اس صفت کے ساتھ واقع کرایہ داری کو مکروہ نہ سمجھنے والوں میں سفیان ثوری ہیں۔ جمہور کی رائے ہے کہ یہ اجارہ بیع کے مشابہ ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اُسی شخص کو کرایہ پر گھر دے جس نے اسے کرایہ پر دیا تھا۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناجائز ہے گویا وہ سمجھتے ہیں کہ کرایہ میں دونوں کے درمیان کمی بیشی باطل طریقے سے مال کھانے کے باب سے ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اس گیہوں کی کاشت کے لیے زمین کرایہ پر لی مگر اس میں جو بویا یا کوئی ایسی فصل لگائی جس میں گیہوں کے برابر یا اس سے کم نقصان ہے تو امام مالک کے نزدیک اُسے یہ اختیار حاصل ہے۔ داؤد کے نزدیک اسے یہ اختیار حاصل نہیں ہے۔

اسی میں کرایہ کے مکانات کے پاخانوں کی گندگی اور غلاظت کے بارے میں علما کا اختلاف بھی شامل ہے۔ اس سلسلہ میں ابن القاسم کا مشہور مسلک یہ ہے کہ اس کی ذمہ داری مالک کی ہے ایک دوسرا قول انہی کا یہ ہے کہ اس کی ذمہ داری کرایہ دار پر ہے۔ یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔ ابن القاسم نے اس سے ان عوامی سرایوں کو مستثنیٰ کیا ہے جہاں عوام کی آمد و رفت رہتی ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک سرایوں کے پاخانے بھی صاحب خانہ کے ذمہ ہیں۔

اسی میں گھر میں معمولی انہدام کے بارے میں اصحاب مالکیہ کا اختلاف بھی داخل ہے کہ اس کی مرمت مالک کی ذمہ داری ہے یا یہ اس پر لازم نہیں ہے اور اسی کے بقدر کرایہ وضع ہو جائے گا؟ ابن القاسم کہتے ہیں کہ اس کی مرمت مالک پر لازم نہیں ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے مالکی فقہا کہتے ہیں کہ مالک پر لازم ہے۔

اس باب کی فروعیات بہت ہیں مگر اس کتاب میں ہمارا مقصد فروعی مسائل کو چھیڑنا نہیں ہے

Marfat.com

دوسرا موضوع

ہنگامی وعارضی احکام

اسکی پہلی فصل فسخ کی بحث پر مشتمل ہے

پہلی فصل

فسخ کی بحث

ہم کہتے ہیں کہ فقہا کے ہاں اجارہ کے عقد میں اختلاف ہے۔ جمہور اسے عقد لازم قرار دیتے ہیں۔ ایک قول علما سے منقول ہے کہ مزدوری اور شرکت سے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ جائز عقد ہے۔ جو فقہا اسے عقد لازم قرار دیتے ہیں اُن کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ فسخ کیسے ہوگا۔ امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری، ابوثور وغیرہ فقہا کہتے ہیں کہ یہ عقد انہی چیزوں سے فسخ ہوگی جن سے دوسرے لازم عقود فسخ ہوتے ہیں یعنی اس میں کوئی عیب ہو یا حصول منفعت کا مقام ومحل ختم ہوگیا ہو۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ کرایہ دینے والے پر کسی ہنگامی عذر کے طاری ہونے سے عقد اجارہ کو فسخ کرنا جائز ہے جیسے کوئی دوکان تجارت کے لیے کرایہ پر لے اور اس کا سامان جل جائے یا چوری ہو جائے۔

جمہور فقہا کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدہ: ۱)

(عہد کی پابندی کرو۔)

کرایہ پر دینا منافع کی بنیاد پر ایک عہد ہے اور نکاح کے مشابہ ہے۔ اور یہ معاوضہ کی بنیاد پر طے پانے والا معاہدہ ہے اس لیے فسخ نہیں ہوسکتا۔ اس کی اصل بیع کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تکمیل منفعت کا خاتمہ اس چیز کا خاتمہ ہے جس میں منفعت ہے۔ امام مالک کے مختلف اقوال ہیں جبکہ کرایہ کسی مخصوص جنس سے منفعت کی تکمیل کے لیے مخصوص حصہ کے سوا میں ہو۔ عبدالوہاب کہتے ہیں: ہمارے اصحاب کا ظاہری مسلک یہ ہے کہ تکمیل منافع کا محل اجارہ میں متعین نہیں ہے اور اگر متعین ہے تو یہ وصف کی مانند ہے۔ اس کی بیع یا خاتمہ سے فسخ نہیں ہوگا۔ کرایہ پر لیے ہوئے سامان کا معاملہ اس کے برعکس ہے جبکہ وہ تلف ہو جائے۔ مثال کے طور پر کوئی چند متعین بکریوں کو چرانے کی اُجرت پر مامور ہو یا کسی متعین قمیض کی سلائی کی اُجرت طے ہوئی ہے اور بکریاں ہلاک ہو جائیں کپڑا جل جائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا اور کرایہ دار کی ذِمہ داری ہے کہ ان بکریوں کو خرید کر چرائے اور کپڑا خرید کر قمیض سلے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک قول یہ بھی آتا ہے کہ اجارہ طے کرنے سے متعین ہو جاتا ہے اور محل کے تلف ہونے سے عقد فسخ ہو جاتا ہے۔ بعض متاخر فقہا کہتے ہیں کہ یہ مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دراصل اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ تکمیل منافع کے لیے متعین محل ایسا ہو کہ خود وہ مقصود ہو اور دوسری قسم وہ ہے جس میں وہ محل مقصود نہ ہو۔ اگر عین محل مقصود ہے تو اجارہ فسخ ہو جائے گا جیسے دایہ جبکہ بچہ فوت ہو جائے۔ اور اگر وہ محل مقصود نہ ہو تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا جیسے متعین بکریوں کو چرانے یا کسی دوکان میں کھانا فروخت کرنے کا اجارہ۔ کتاب المدونۃ

Marfat.com

میں ابن القاسم نے شرط رکھی ہے کہ متعین بکریوں کو چرانے پر اگر کوئی اجیر رکھا گیا ہے تو یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ خلف کی شرط بھی رکھے۔ گویا معین کی تکمیل کے مخل کے نہ ہونے سے اجارہ فسخ ہونے کا اشارہ دیا ہے لیکن چونکہ تلف کو فسخ کا محرک قرار دیا ہے اس لیے وہ اسے غرر میں شمار کرنے لگے اور خلف کی شرط شامل کیے بغیر انہیں کرایہ پر دینا جائز نہیں تسلیم کیا۔

اسی طرح کا ایک اختلاف یہ ہے کہ کیا فریقین (یعنی کرایہ دار اور مالک) میں سے کسی ایک کی وفات سے کرایہ فسخ ہو جائے گا؟ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اسحٰق اور ابوثور کہتے ہیں کہ فسخ نہیں ہوگا اور کرایہ کا عقد موروثی ہوگا۔ امام ابوحنیفہ، ثوری اور لیث کہتے ہیں کہ فسخ ہو جائے گا۔

اسے فسخ نہ ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاوضہ کا عقد ہے اس لیے کسی فریق کی موت سے فسخ نہیں ہوگا۔ اس کی اصل بیع ہے احناف کی دلیل یہ ہے کہ مدت کرایہ پر دی گئی چیز کی اصل کی ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی طرف منتقل ہے، اس لیے اسے باطل ہونا ضروری ہے۔ اس کی اصل طویل مدت تک کرایہ پر لی ہوئی چیز میں بیع کی شمولیت ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے۔ چونکہ دونوں عقد ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے اس لیے ملکیت کی منتقلی حاوی رہے گی ورنہ ملکیت کا کوئی وارث نہ رہے گا۔ مگر یہ اجماع کے خلاف ہے۔ بسا اوقات انہوں نے اجارہ کی تشبیہ نکاح سے دی ہے کیوں کہ دونوں میں منافع کی تکمیل ہوتی ہے اور نکاح موت سے باطل ہو جاتا ہے یہ دور کی تشبیہ ہے۔ بسا اوقات یہ صرف مالکیہ کے خلاف استدلال کرتے ہیں کہ اُن لوگوں کے ہاں منفعت پر قبضہ کے حساب سے اُجرت ایک ایک حصہ کر کے حقدار کے لیے واجب ٹھہرتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب صورت یہ ہے تو اگر مالک مر جائے اور اجارہ باقی رہ جائے تو کرایہ پر لینے والا وارث کی ملکیت میں ایسے حق کی تکمیل کرے گا جو عقد کرنے والے کی ملکیت کے سوا عقد کا موجب ہوگا اور یہ درست نہیں ہے اور اگر کرایہ پر لینے والا مر جائے تو اس کی موت کے بعد اس پر اُجرت باقی رہے گی اور یہ اجماع ہے کہ موت کے بعد میت پر کوئی قرض ثابت نہیں رہتا۔ شوافع پر یہ لازم نہیں آتا کیوں کہ ان کے نزدیک اُجرت کی مکمل ادائیگی نفس عقد سے ہی واجب ہو جاتی ہے جیسا کہ پیچھے یہ بات گزر چکی ہے۔

امام مالک کے نزدیک بارش سے سیراب ہونے والی زمین اگر کرایہ پر لی گئی ہو اور قحط سالی نے فصل نہ ہونے دی ہو تو کرایہ فسخ ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر بارش میں تاخیر ہو جائے تا آنکہ کھیتی کا وقت نکل جائے اور کرایہ پر لینے والا کاشت نہ کر سکے تو یہی معاملہ ہوگا۔ کھیتی پر نازل ہونے والی تمام آفات کرایہ کو کم کرنے میں موثر نہ ہوں گی۔ امام مالک کے نزدیک وہ کرایہ جو وقت سے متعلق ہے اور وقت مقصود ہے جیسے ایام حج میں سواریوں کا کرایہ، اگر کرایہ دینے والا وقت سے غائب ہو جائے تو کرایہ فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر وقت مقصود نہیں ہے تو کرایہ فسخ نہیں ہوگا۔ یہ مسائل اس کرایہ کے ہیں جو موجود شی کا ہو۔ بطور ذمہ جو کرایہ عائد ہوتا ہے وہ امام مالک کے نزدیک اُس موجود کے کھونے سے فسخ نہیں ہوتا جس پر مستاجر نے اس لیے قبضہ کیا تھا کہ اس سے منفعت کی تکمیل کر سکے۔ کیوں کہ ایک موجود شے کا کرایہ واجب نہیں ہوا ہے بلکہ بطور ذمہ وصف کردہ کا کرایہ واجب ہوا ہے۔ اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں ہم ان کے اصولی مسائل کو بیان کیا ہے۔

Marfat.com

دوسری فصل

ضمانت کی بحث

فقہا کے نزدیک ضمانت دو طرح سے ہوتی ہے: ایک متعدی اور اضافی صورت ہے اور دوسری مصلحت اور حفاظت مال کی صورت ہے۔ تعدی و اضافہ سے جو ضمانت ہوتی ہے وہ متفقہ طور پر کرایہ پر دینے والے پر واجب ہے البتہ تعدی کی نوعیت میں اختلاف ہے کہ کون سا تعدی موجب ہے اور کون سا موجب نہیں ہے اور اس کی مقدار کیا ہے؟

اس سیاق میں علما کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ایک مقام تک لے جانے کے لیے جانور کرایہ پر لیا اور اس سے زائد مقامات تک وہ جانور کو لے گیا تو کیا وہ قضا کی تکمیل کرے گا؟ امام شافعی اور امام احمد کہتے ہیں کہ وہ مشروط مسافت کا کرایہ دے گا اور اضافی مسافت کے کرایہ کا مثل ادا کرے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ سواری کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ اضافی مسافت کا کرایہ وصول کر لے یا سواری کی قیمت کا اسے ضامن بنا دے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اضافی مسافت کا کوئی کرایہ نہیں ہے۔ البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اضافی مسافت میں اگر جانور فوت ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اس نے منفعت کا اضافہ کیا ہے اس لیے اس پر مثل کی اُجرت لازم ہے۔ اس کی اصل تمام منافع میں اضافہ کرنے کی ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس شخص نے جانور کو مارکیٹ سے دور رکھ کر گویا اس پر ظلم کیا ہے اس لیے وہ غاصب ہے۔ اس قول میں ضُعف ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک تو شرعی اصول کے تقاضوں سے بہت دور ہے۔ اس مسئلہ میں اصول سے سب سے زیادہ قریب امام شافعی کا مسلک ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر جانور کوئی ٹھوکر لگے ہیں تو یہ جانور کے مالک کے کھاتے میں جائیں گے اور وہ ان کا ضامن ہوگا۔ بوجھ کے ساتھ یہی معاملہ اس وقت ہوگا جبکہ رسی گھٹیا درجہ کی ہو۔ اس باب کے مسائل بہت ہیں۔

غیر متعدی صورت میں محض مصلحت اور حفظ مال کی جہت سے جن لوگوں کی ضمانت میں فقہا نے اختلاف کیا ہے وہ ماہرین صنعت ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کھانے اٹھانے والے اور چکی چلانے والے کے سوا کسی اور مزدور کے پاس سے اگر کوئی شی فوت ہو جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ تعدی اور اضافہ کرے کیوں کہ طعام لے جانے والے اور چکی چلانے والے کو امام مالک نے ضامن مانا ہے جبکہ اس کے پاس چیز برباد ہو جائے الا یہ کہ ثبوت موجود ہو کہ بغیر کسی سبب کے بربادی عمل میں آئی ہے۔

کاریگروں کے پاس سے حوالہ کردہ اشیاء کے ضائع ہونے کی صورت میں اُن کے ضامن ہونے میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام مالک، ابن ابی لیلیٰ اور امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ وہ اپنے پاس سے بربادی کے ضامن ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ ضامن نہیں ہوگا جس نے بغیر اُجرت کے کام کیا ہے اور نہ (خاص) نجی کام کرنے والا ضامن ہوگا۔ شراکت دار اور اُجرت پر کام کرنے والا ضامن ہوگا۔ امام شافعی کے مشترکہ کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ان فقہا کے نزدیک خاص وہ ماہر صنعت ہے جو مالک کے گھر پر کام کرے۔ ایک قول کے مطابق خاص وہ ہے جو لوگوں کے لیے مقرر نہ ہو یہ امام مالک کا خاص کے بارے میں مسلک ہے، وہ اُن کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا۔ اس میں مسلک مالکی کا حاصل یہ ہے کہ شراکت دار صنعت ضامن ہے خواہ وہ اُجرت پر کام کرے یا بغیر اُجرت کے۔ کاریگروں کے ضامن ہونے کے قائل حضرات عمرؓ و علیؓ ہیں اگرچہ حضرت علیؓ سے ایک مختلف قول بھی منقول ہے۔

Marfat.com

کاریگروں کے ضامن نہ ہونے کے قائل فقہا کی دلیل یہ ہے کہ وہ شریک، وکیل، بکریوں کو کرایہ پر لینے والے اور اس شخص کے مشابہ ہے جس کے پاس امانت رکھ دی گئی ہو۔ انہیں ضامن تصور کرنے والوں کی دلیل بس مصلحت اور سد ذریعہ کی بنا پر ہے۔ اُجرت پر کام کرنے اور نہ کرنے کی جو تفریق فقہا نے کی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بغیر اُجرت کے کام کرنے والے شخص نے سامان پر قبضہ اپنے ساتھی کے نفع کے لیے کیا تھا اس لیے اس کی حیثیت محافظ امانت کی ہوگئی اور اگر اُجرت کے ساتھ اُس نے قبضہ کیا ہے تو منفعت دونوں کے ساتھ وابستہ ہوگئی اور قابض شخص کی منفعت کو غالب کر دیا گیا۔ امام شافعی کے نزدیک اس کی اصل قرض اور مستعار لینے کی ہے۔ اسی طرح جس شخص کی تقرری عوامی خدمت کے لیے نہیں ہوئی ہے اس کو ضامن بنانے میں سد ذریعہ نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک مزدور اصلاً ضامن نہیں ہے مگر انہوں نے خوراک لے جانے والے اور اسی طرح کے افراد کو بطور استحسان ضامن بنایا ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک آٹا پیسنے والا اور دوسرے لوگ ان کے ہاں ضامن نہیں ہیں سوائے اس کے کہ وہ تعدی اور اضافہ کر دیں۔ صاحب حمام بھی ان کے نزدیک ضامن نہیں ہے۔ اُن کا مشہور قول یہی ہے۔ ایک قول اس کے ضامن ہونے کا ہے۔ اشہب کی شاذ رائے ہے کہ کاریگر ضامن ہوگا الا یہ کہ یہ ثابت ہو جائے کہ بربادی بغیر تعدی اور تفریط کے ہوئی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صنعت گر ضامن نہیں ہوں گے بشرطیکہ وہ اپنے گھروں میں سامان پر قبضہ نہ کریں۔

اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ مصنوعات کی بربادی کا ثبوت موجود ہو اور صنعت گروں سے ضمانت ساقط ہو تو کیا اُن کی اُجرت واجب الادا ہے جبکہ انہوں نے کام مکمل کر لیا ہو یا بعض حصہ کا کام مکمل کر لیا ہو؟ ابن القاسم کے مطابق اُن کی کوئی اُجرت نہیں ہے اور ابن المواز کے نزدیک ان کی اُجرت واجب الادا ہے۔ اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ مصیبت بلاشبہ مالک پر نازل ہوئی ہے مگر کاریگر کی محنت تو ضائع نہ ہو۔ ابن القاسم کے موقف کی توجیہ یہ ہے کہ اُجرت تو کام کے مقابلہ میں واجب تھی اب بربادی کی صورت میں گویا وہ مزدور کی کوتاہی کے مشابہ ہوگئی۔ ابن المواز کا قول قیاس سے زیادہ قریب اور ابن القاسم کا موقف زیادہ مبنی پر مصلحت ہے کیوں کہ آخر الذکر نے مصیبت میں فریقین کو شامل کر لیا ہے۔

اسی باب میں صاحب سفینہ کی ضمانت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اسے ضامن نہیں سمجھتے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس پر ضمانت واجب ہے البتہ پانی کی موج سے وہ مستثنیٰ ہے۔ مسلک مالکی کی بنیاد یہ ہے کہ کاریگر اپنی دوکان میں بیٹھ کر جو کچھ بناتا ہے اس کا ضامن آتش زدگی ٹوٹ پھوٹ یا کانٹ چھانٹ کی صورت میں وہی ہوگا اگرچہ مالک ساتھ میں بیٹھا ہوا ہو الا یہ کہ کھدائی وغیرہ کے کام ہوں جیسے جواہرات میں سوراخ کرنا، انگوٹھی کا نگینہ بنانا، تلواروں کو سیدھا کرنا نانبائی کے ہاں روٹیوں کا جل جانا، ڈاکٹر کے علاج سے مریض کا مر جانا، اسی طرح بیطار کے علاج سے جانور کا مر جانا وغیرہ، البتہ اگر معلوم ہو جائے کہ اس نے تعدی کی ہے تو وہ ضامن ہوگا۔ ڈاکٹر اگر اہل علم میں سے ہو اور علاج میں غلطی کر جائے تو اس پر جان کے بدلے جان کی کوئی ضمانت نہیں ہے اور ایک تہائی سے زیادہ رقم کی صورت میں دیت ادا کرنے والے اقارب پر دیت واجب ہوگی اور ایک تہائی سے کم کی صورت میں اس کے مال میں دیت ادا کی جائے گی۔ اگر طبیب اہل علم میں سے نہیں ہے تو اس کی پٹائی ہوگی، اسے حوالۂ زنداں کیا جائے گا اور اس پر دیت واجب ہوگی، اسے ایک قول کے مطابق اس کے مال سے دیت ادا ہوگی اور دوسرے قول کے مطابق دیت ادا کرنے والے اقارب پر واجب ہوگی۔

Marfat.com

تیسری فصل

اختلاف کے حکم سے واقفیت

اس باب میں بھی متعدد مسائل ہیں:

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مصنوعات کے اوصاف میں کاریگر اور مالک کے درمیان اختلاف ہو جائے تو امام ابوحنیفہ کے مطابق مصنوعات کے مالک کی بات معتبر ہوگی اور امام مالک اور ابن ابی لیلیٰ کے مطابق کاریگر پر اعتماد کیا جائے گا۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ مدعی کون ہے اور مدعا علیہ کون؟

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کاریگر اس چیز کو لوٹانے کا دعویٰ کرے جس پر کام کا انہوں نے مطالبہ کیا تھا اور مخاطب اس کا انکار کرے تو امام مالک کے نزدیک مخاطب کی بات معتبر ہوگی اور کاریگر پر ثبوت کی فراہمی واجب ہوگی کیوں کہ اپنے زیر تصرف چیزوں کے ضامن وہی ہیں۔ ابن الماجشون کے مطابق کاریگر کی بات معتبر ہوگی اگر بغیر ثبوت کے سامان اس کے حوالہ کیا گیا تھا اور اگر ثبوت کے ساتھ سامان اس کے حوالہ کیا گیا تھا تو ثبوت کے بعد ہی وہ بری الذمہ ہو سکیں گے۔

اگر کاریگر اور مالک کے درمیان اُجرت کی ادائیگی میں اختلاف ہو جائے تو امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ بات کاریگر کی معتبر ہوگی، قسم کھانے کے ساتھ اگر اختلاف جلد ہی ہوا ہے۔ اور اگر اس کو مدت ہوگئی ہے تو مالک کی بات معتبر ہوگی۔ اسی طرح کا معاملہ ہوگا جبکہ کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے کے درمیان اختلاف ہو جائے۔ ایک قول کے مطابق کاریگر اور کرایہ پر دینے والے کی بات معتبر ہوگی اگر چہ طویل مدت ہوگئی ہو اور یہی اصل ہے۔

اگر مالک اور کرایہ پر لینے والے کے درمیان یا مزدور اور مالک کے درمیان اُس مدت میں اختلاف ہو جائے جس میں منفعت پوری کی پوری حاصل ہوئی ہے اور دونوں اس پر متفق ہیں کہ منفعت متعین شدہ پوری مدت میں مکمل نہیں ہوئی ہے تو مسلک مالکی کے مشہور قول کے مطابق کرایہ پر لینے والے اور مزدور کی بات معتبر ہوگی کیوں کہ تاوان اسی کو دینا ہے اور اصول کے مطابق تاوان دینے والے کی بات معتبر ہوتی ہے۔ ابن الماجشون کہتے ہیں کہ کرایہ پر لینے والے اور مزدور کی بات اُس وقت معتبر ہوگی جبکہ وہ موجود جس سے پورا فائدہ اٹھایا جا رہا ہے دونوں کے قبضہ میں ہو جیسے گھر وغیرہ۔ اگر قبضہ میں نہ ہو جیسے مزدور کے قبضہ میں نہیں ہوتا تو مزدور کی بات معتبر ہوگی۔

اس باب میں مسلک مالکی کا ایک مشہور مسئلہ یہ ہے کہ مل جل کر کرایہ پر لینے والے افراد کے درمیان جانوروں اور سواریوں میں اختلاف ہو جائے اور یہ اختلاف یا تو مسافت کی مقدار یا اس کی نوعیت میں ہوگی یا کرایہ کی مقدار اور اس کی نوعیت میں ہوگی، اگر دونوں کا اختلاف نوع مسافت یا نوع کرایہ میں ہے تو باہم حلف اٹھا کر فسخ کر دینا نوع قیمت میں اختلاف کی طرح ہوگا۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ یہ عقد منعقد ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، مالک کی بات مانی جائے گی دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ جانور کے مالک کی بات مستند ہوگی جبکہ یہ عقد منعقد ہو گیا ہو اور یہ قول کے مطابق ہو۔

اگر اختلاف مسافت کی مقدار میں ہے تو اگر سوار ہونے سے پہلے یا تھوڑی سواری کرنے کے بعد یہ اختلاف واقع ہوا ہے تو

دونوں باہم حلف اٹھائیں گے اور فسخ کر دیں گے اور اگر زیادہ سواری کرنے کے بعد یا وہ مسافت طے کرنے کے بعد جس کا دعویٰ جانور کا مالک کر رہا ہے، اختلاف واقع ہوا ہے تو قول مسافت کے بارے میں جانور کے مالک کا قول معتبر ہوگا اگر اس نے نقد وصول کر لیا ہے اور وہ قول کے مشابہ ہے۔ اور اگر اس نے نقد وصول نہیں کیا ہے اور اس کا قول مشابہ ہے تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور عظیم تر مسافت کے مطابق یہ عقد فسخ ہو گیا ہے تو جس مسافت کا مالک جانور مدعی ہے اس کے مطابق اسے ادائیگی کر دی جائے گی اسی طرح اس وقت بھی ہوگا جبکہ اس نے نقد وصول کر لیا ہو اور وہ اس کے قول کے مشابہ نہ ہو۔

اور اگر دونوں قیمت میں مختلف الرائے ہوں مگر مسافت میں ان کے درمیان اتفاق ہو تو بات کرایہ دار کی معتبر ہوگی خواہ اس نے نقد دیا ہو یا نہ دیا ہو کیوں کہ وہ مدعا علیہ ہے۔ اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف مسافت اور قیمت دونوں کے بارے میں ہے جیسے قرطبہ میں جانور کا مالک کہے کہ میں نے تم سے قرمونہ تک کا دو دینار کرایہ طے کیا ہے اور کرایہ دار کہے کہ ایک دینار میں اشبیلیہ تک سفر کرنا طے ہوا ہے۔ اب اگر یہ اختلاف بھی سواری سے پہلے یا سواری کے بعد واقع ہوا ہے اور رجوع میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور فسخ کر دیں گے اور اگر لمبی مسافت طے کرنے کے بعد یا اس مسافت کو طے کرنے کے بعد جس کا دعویٰ جانور کا مالک کر رہا ہے۔ اختلاف ہوا ہے اور کرایہ دار نے کچھ نقد نہیں دیا ہے تو مسافت کے معاملہ میں بات جانور کے مالک کی معتبر ہوگی اور قیمت کے معاملہ میں بات کرایہ دار کی معتبر ہوگی اور قرطبہ سے قرمونہ تک واجب الادا تاوان وہ ادا کرے گا اگرچہ اشبیلیہ تک کا کرایہ طے ہوا تھا اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ کرایہ کے قول کے مشابہ ہو اور اگر اس کے قول کے مشابہ نہیں ہے اور جانور کے مالک کے قول کے مشابہ ہے تو دو دینار کا تاوان وہ ادا کرے گا۔ اور اگر کرایہ دار نے وہ قیمت نقد ادا کر دی ہے جس کا بڑی مسافت کے لیے وہ دعویدار ہے اور وہ جانور کے مالک کے قول کے مشابہ ہے تو مسافت میں جانور کے مالک کا قول معتبر ہوگا اور جس قیمت پر اس نے قبضہ کیا ہے وہ اسی کی رہے گی۔ اس میں کچھ اُسے واپس نہیں کرنا ہے کیوں کہ بعض قیمت کے بارے میں وہ مدعا علیہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ قیمت میری ہے اور اس سے زیادہ واجب ہے۔ اب اس میں اس کا قول قابل تسلیم ہوگا کیوں کہ وہ اس پر قابض ہے مگر اضافہ میں اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ جو مسافت قریب نہیں ہے وہ اس سے ساقط ہوگی خواہ وہ اس کے قول کے مشابہ ہو یا نہ ہو مگر جب مشابہ نہ ہو تو جس کرایہ کو کرایہ دار نے تسلیم کیا ہے، اُسے وہ پوری مسافت میں تقسیم کر دے گا اور جانور کا مالک دعوائے مسافت کے مطابق اس میں سے وصول کرے گا۔

اس باب میں بس اتنا کافی ہے۔

Marfat.com

کتاب الجُعل

جُعل کسی ایسی منفعت پر اُجرت لینے کو کہتے ہیں جس کے حصول کی توقع ہو جیسے مریض کے تندرست ہونے کی شرط پر ڈاکٹر کا علاج کرنا، پوری کتاب پڑھانے کی معلم کے ساتھ باہم شرط لگانا مفرور اور نافرمان غلام کی موجودگی کے بارے میں اسے تلاش کرنے والے سے باہم معاملہ کرنا وغیرہ۔ اس کے جائز اور ممنوع ہونے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ تھوڑے سودے میں دو شرطوں پر جائز ہے: ایک تو اس کی کوئی مدت متعین نہ ہو اور دوسری یہ کہ قیمت معلوم ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کے ہاں دونوں اقوال ملتے ہیں۔

اسے جائز کہنے والوں کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَلِمَن جَاء بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ (یوسف : ۷۲)

(جو شخص اسے لا کر دے گا اس کے لیے ایک بار شتر انعام ہے، اس کا میں ذِمہ لیتا ہوں)

جمہور کا اجماع ہے کہ غلام کے بھاگنے اور سوال کرنے میں یہ جائز ہے اور سورہ فاتحہ سے جھاڑ پھونک کرنے کے عوض قیمت وصول کرنے کی اجازت حدیث میں موجود ہے، اس لیے اس پر بھی اجماع ہے۔ یہ بحث اوپر آ چکی ہے۔ اسے ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل دوسرے تمام اجاروں پر قیاس کرتے ہوئے غرر ہے۔ مسلک مالکی میں اس پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جُعل میں عمل کی تکمیل کے بعد ہی کچھ حق بنتا ہے اور یہ عقد لازم نہیں ہے۔

اس باب میں اصحاب مالک اور امام مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ کشتی کو کرایہ پر دینا جُعل ہے یا اجارہ؟ امام مالک کہتے ہیں کہ کشتی والے کو کرایہ دوسری طرف پہونچنے کے بعد ہی ملے گا اور ابن القاسم نے اس پر جُعل کا حکم لگاتے ہوئے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ ان کے اصحاب میں سے ابن نافع کہتے ہیں کہ جس قدر مسافت اس نے طے کر لی ہے اس کی اُجرت اسے مل جائے گی گویا انہوں نے کرایہ کا حکم لگایا ہے۔ اصبغ کہتے ہیں کہ اگر وہ گہرے پانی میں گھس گیا ہے تو اس پر جُعل کا حکم نافذ ہوگا ورنہ اجارہ کا حکم لگے گا گویا جس جگہ تک وہ پہنچ چکا ہے اس کی رعایت کی جائے گی۔

اس باب میں جُعل کے محل، جواز، شرائط اور احکام پر گفتگو ہے۔ اس کا محل وہ افعال ہیں جن کے کسی حصہ سے جُعل کرنے والا مستفید نہ ہو سکے کیوں کہ اگر جُعل کرنے والے نے اپنے عمل کا نفع حاصل کر لیا تو وہ عمل کا پابند ہو جائے گا اور اسے وہ نفع حاصل نہ ہوگا جس کا جُعل کا عقد ہوا ہے۔ ہم نے جُعل کے حکم میں یہ شرط رکھی ہے کہ اگر اسے وہ نفع حاصل نہ ہوا جس پر جُعل منعقد ہوا ہے تو اسے کچھ نہ ملے گا۔ جُعل کرنے والے نے مجعول کے عمل سے اسے کوئی اُجرت دیئے بغیر استفادہ کیا ہے اور یہ ظلم ہے۔ اسی لیے بہت سے مسائل میں فقہا کے درمیان اختلاف ہو گیا کہ یہ جُعل یا اجارہ؟ جیسے اوپر مذکورہ کشتی کا معاملہ ہے کہ اس میں جُعل جائز ہے یا نہیں؟ اسی طرح کنویں کی کھدائی میں جُعل کرنے کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ باہم شجر کاری کے بارے میں فقہا کہتے ہیں کہ یہ ایک پہلو سے جُعل سے مشابہ ہے اور دوسرے پہلو سے بیع ہے۔ اس کا مطلب امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ ایک شخص اپنی زمین دوسرے کو چند معلوم پھل کے درخت لگانے کے لیے دے اور جب وہ پھل دار ہو جائے تو درخت لگانے والے کو زمین کا ایک متفقہ حصہ مل جائے۔

کتابُ القِراض

قراض یعنی مضاربت کے جواز میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ دور جاہلیت میں رائج تھی۔ اسلام نے اسے تسلیم کرلیا۔ علما کا اجماع ہے کہ قراض کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو اس شرط پر مال دے کہ وہ اس سے تجارت کرے اور مال کے منافع میں سے ایک متعین حصہ جس پر دونوں متفق ہوں، اسے ادا کرے خواہ تہائی ہو یا چوتھائی ہو یا نصف ہو اور یہ نامعلوم اجارہ سے مستثنیٰ ہے۔ یہ رخصت لوگوں کے ساتھ نرمی اور رحم دلی کے برتاؤ کے لیے دی گئی ہے اور یہ کہ اگر راس المال میں سے کچھ نقصان ہو جائے تو کارکن اس کا ضامن نہ ہوگا۔ بشرطیکہ اس نے تعدی نہ کی ہو۔ البتہ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ کیا تعدی ہے اور کیا تعدی نہیں ہے؟ اسی طرح تمام علما اس پر بھی متفق ہیں کہ اس میں کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جو نفع کو مجہول کرے اور اس میں موجود غرر میں اضافہ کرے اگرچہ ان کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ کون سی شرائط متقاضی ہیں اور کون سے متقاضی نہیں ہیں۔ علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ دینار و درہم سے مضاربت جائز ہے دوسرے مسائل میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ مختصر یہ کہ مضاربت کی صفت اس کے محل شرائط اور احکام پر گفتگو ہوگی۔ ہم ان تینوں میں سے ہر باب میں مشہور مسائل کا تذکرہ کریں گے۔

Marfat.com

Marfat.com

باب۔۱

مضاربت کا محل

مضاربت کی صفت پر گفتگو اوپر ہو چکی ہے اور اس پر اجماع ہے۔ اس کے محل کے بارے میں علما کا اجماع ہے کہ درہم و دینار سے مضاربت جائز ہے۔ البتہ سامان کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ عروض یعنی سامان سے مضاربت جائز نہیں مگر ابن ابی لیلیٰ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اگر راس المال سامان ہوگا تو اس میں غرر ہوگا کیوں کہ وہ شخص سامان پر جس وقت قبضہ کرے گا اس کی قیمت کچھ ہوگی اور جب واپس کرے گا تو اس کی قیمت کچھ اور ہوگی، اس طرح راس المال اور منافع دونوں نامعلوم ہوں گے۔ البتہ اگر راس المال کوئی ایسی چیز ہو جس کے ذریعہ سے سامان فروخت کیا جاتا ہے تو امام مالک اور امام شافعی بھی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں جبکہ امام ابوحنیفہ اسے جائز مانتے ہیں۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اس نے قرض اس چیز پر دیا ہے جس کے ذریعہ سامان تجارت فروخت ہوتا ہے اور خود تجارت کی شرط پر دیا ہے گویا یہ مضاربت اور منفعت کو یکجا کرنا ہوا، جبکہ جس چیز کے ذریعہ سامان فروخت کیا جائے گا وہ مجہول ہے گویا اس نے نامعلوم راس المال پر قرض دیا ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سامان کی قیمت پر مضاربت کو اس لیے ممنوع قرار دیا کہ قرض لینے والے کو اسے فروخت کرنے میں بڑی زحمت ہوگی اور اس صورت میں مضاربت کا راس المال آسانی سے وصول ہو جائے گا۔ یہی معاملہ اس وقت بھی ہوگا جبکہ اسے سامان تجارت اس قیمت کے عوض دے جس کے عوض اس نے اسے خریدا ہے مگر یہ جواز سے قریب تر صورت ہے، اسی لیے شاید ابن ابی لیلیٰ نے اسے جائز کہا ہے بلکہ ان فقہا کے قول سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ابن ابی لیلیٰ سے نقل کرتے ہیں کہ کسی شخص کو کپڑا فروخت کرنے کے لیے دینا جائز ہے اور اس میں جو نفع ملے وہ دونوں لے لیں یہ اُسی وقت ہے جبکہ دونوں اصل مال اس قیمت کو قرار دیں جس کے عوض کپڑا خریدا گیا ہے۔ راس المال کو قیمت قرار دینے میں یہ تہمت بھی لگ سکتی ہے کہ مضاربت کرنے والا صاحب مال کی تصدیق اس لیے کرے کہ وہ اس سے مضاربت کرنے کا خواہش مند ہے۔

سونے چاندی کی نقدی سے مضاربت کرنے میں امام مالک کے قول میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اشہب نے ان سے اس کی ممانعت کی روایت کی ہے اور ابن القاسم نے اس کے جواز کی روایت نقل کی ہے اور ڈھلے ہوئے سونے چاندی سے ممانعت کی روایت نقل کی ہے۔ اس کے ممنوع ہونے کا موقف امام شافعی اور کوفی نے اختیار کیا ہے۔

جن حضرات نے نقدی سے مضاربت کو ممنوع کیا ہے انہوں نے اسے سامان سے مشابہ قرار دیا ہے اور جنہوں نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ انہوں نے درہم و دینار سے اس کی مشابہت قائم کی ہے کیوں کہ دونوں کا بازار میں کم فرق ہے۔

پیسوں سے مضاربت کرنے میں اصحاب مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ ابن القاسم اسے ممنوع کہتے ہیں اور اشہب اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ محمد بن الحسن کا بھی مسلک یہی ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور علما کی رائے ہے کہ اگر کسی شخص

Marfat.com

کا دوسرے پر قرض ہو تو قرض وصول کرنے سے پہلے اسے مضاربت کے لیے کچھ دینا جائز نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی علت یہ اندیشہ ہے کہ وہ بہت تنگدست ہو اور قرض کی واپسی کو موخر کرنا چاہتا ہو تا کہ مال میں اضافہ ہو جائے اور اس طرح ممنوع ربا کی فہرست میں داخل ہو جائے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی علت یہ ہے کہ جو چیز ذمہ میں ہوتی ہے وہ تبدیل نہیں ہوتی اور امانت ہوتی ہے۔

فقہا نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے، جو کسی کو حکم دے کہ کسی دوسرے شخص پر واجب اس کے قرض کو وہ اپنے قبضہ میں لے لے اور اس سے مضاربت کرے تو امام مالک اور ان کے اصحاب اسے جائز نہیں مانتے کیوں کہ اُن کی رائے میں اس نے زحمت و مشقت میں ڈال دیا ہے اور فریق ثانی کو قرض وصول کرنے کا ذمہ دار ٹھہرا دیا ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ اگر کسی نے مضاربت میں زائد منفعت کی شرط لگا دی ہے تو وہ فاسد ہو گی۔ امام شافعی اور کوفی نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صاحب مال نے قبضہ کرنے کے لیے اسے وکیل بنایا ہے نہ یہ کہ اس نے قبضہ کو شرط قرار دیا ہو۔ یہ گفتگو مضاربت کے محل کے بارے میں تھی۔ صفت پر بحث تو اوپر گزر چکی ہے۔

Marfat.com

باب۔۲

مضاربت کی شرائط

سارے فقہا کے نزدیک وہ تمام شرائط ناجائز ہیں، جو غرر یا زائد مقام ناواقفیت تک انسان کو لے جائیں۔ اس امر میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مضاربت کے سوا اگر کسی فریق نے اپنے لیے کسی زائد نفع کی شرط رکھی تو یہ جائز نہ ہوگی کیوں کہ یہ چیز عقد مضاربت کو مجہول بنادے گی۔ امام مالک کے نزدیک اس کا اصول یہ ہے کہ مضاربت کے ساتھ کوئی بیع، کرایہ، قرض، محنت، نرمی درحمدلی ایسی نہ ہو جس کی شرط کوئی فریق اپنے لیے لگائے۔ ان چیزوں میں مجموعی طور سے علما کے درمیان اتفاق ہے اگر چہ تفصیل میں اختلاف موجود ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ محنت کش اپنے لیے پورے منافع کی شرط لگائے تو امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ قرض ہے مضابت نہیں ہے۔ امام مالک اسے صاحب مال کی طرف سے احسان اور رضا کارانہ پیش کش قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ اس کے لیے جائز ہے کہ مال کثیر میں سے معمولی حصہ لے سکے۔ امام شافعی اسے غرر تصور کرتے ہیں کیوں کہ اگر نقصان ہوا تو صاحب مال ہی خسارہ میں ہوگا اس لیے یہ قرض سے جدا ہے اور اگر منافع ہوا تو صاحب مال کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ صاحب مال محنت کش پر ضامن ہونے کی شرط لگادے۔ امام مالک کے نزدیک یہ مضاربت جائز نہیں ہے اور فاسد ہے۔ یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ مضاربت جائز ہے اور شرط باطل ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ ضامن ہونے کی شرط غرر کا اضافہ ہے اس لیے فاسد ہے۔ امام ابوحنیفہ نے بیع میں فاسد شرط سے اس کی تشبیہ دی ہے اور حدیث بریرہؓ کی روایت روشنی میں یہ رائے قائم کی ہے کہ بیع تو جائز ہے اور شرط باطل ہے۔

فقہا کا اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ مضاربت کرنے والے سے صاحب مال یہ شرط رکھے کہ وہ خصوصی تصرف کرے گا مثال کے طور پر وہ شرط لگائے کہ کسی متعین جنس کی مضاربت کرو، بیع کی کسی متعین جنس میں رقم لگاؤ یا تجارت کے لیے کسی متعین جگہ کی شرط رکھے یا متعین طبقہ سے تجارت کرنے کی شرط لگائے تو سامان تجارت کی کسی جنس کی شرط کے سلسلہ میں امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ سامان کی وہ جنس سال کے کسی وقت میں تبدیل نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جو شرط لگائی ہے وہ اس پر لازم ہے اور اگر شرط کے سوا کوئی تصرف کیا ہے تو اس کا ضامن ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ شرط مضاربت کرنے والے کو تنگی میں مبتلا کرے گی اور اس سے غرر بڑھ جائے گا۔ امام ابوحنیفہ نے اس میں غرر کے وجود کو ہلکا سمجھا ہے جیسے کہ اس سامان کے کسی جنس کو نہ خریدنے کی شرط لگائی ہو اور یہ اجماعی طور پر جائز ہے۔

جمہور کے نزدیک موجل مضاربت جائز نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ نے اسے جائز کہا ہے الا یہ کہ دونوں فسخ کردیں۔ اسے جائز نہ سمجھنے والے حضرات یہ دلیل دیتے ہیں کہ اس میں محنت کش کے لیے تنگی ہے اور مزید غرر کا اندیشہ ہے کیوں کہ بسا اوقات کساد بازاری

Marfat.com

ہو جاتی ہے اور وہ مدت پوری ہونے پر فروخت کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور اس طرح اسے ضرر لاحق ہو جاتا ہے۔ جن فقہا نے موجل کو جائز کہا ہے انہوں نے مضاربت کو اجارہ کے مشابہ قرار دیا ہے۔

اسی باب میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ صاحب مال محنت کش پر اپنے حصہ کے نفع کی زکوٰۃ نکالنے کی شرط لگا دے تو اس کا حکم کیا ہے؟ امام مالک الموطا میں اسے جائز نہیں مانتے اور یہ روایت اشہب نے بھی ان سے نقل کی ہے۔ ابن القاسم اسے جائز کہتے ہیں اور امام مالک سے بھی ایک روایت جواز میں نقل کرتے ہیں۔ امام مالک کا موقف امام شافعی نے بھی اختیار کیا ہے۔

اسے جائز نہ کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ محنت کش اور صاحب مال کا حصہ نامعلوم ہے کیوں کہ اسے نہیں معلوم کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے وقت مال کتنا ہوگا۔ اصل مال کی زکوٰۃ کی شرط محنت کش پر عائد کرنے سے اس کی تشبیہ دیں تو یہ متفقہ طور پر جائز نہیں ہے۔ ابن القاسم کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ مقدار معلوم نہیں ہے مگر ایک جزو کی شرح معلوم ہے اور اسی سے یہ متعلق ہے کیوں کہ نصابی مال میں زکوٰۃ کی شرح معلوم ہے گویا اس نے منافع میں ۴۱۰ کو چھوڑ کر ۱/۳ کی شرط لگائی ہے یا ۴۱۰ کو چھوڑ کر نصف کی یا ۴۱۰ کو چھوڑ کر چوتھائی کی شرط رکھی ہے اور یہ جائز ہے اور راس المال کی زکوٰۃ کی شرط کی طرح نہیں ہے۔ کیوں کہ اس میں مقدار معلوم ہے مگر شرح معلوم نہیں ہے اور اس طرح پورے منافع کا احاطہ ممکن ہے اور مضاربت کرنے والے کی محنت باطل ہو جائے۔

کیا یہ جائز ہے کہ قرض لینے والا (مضاربت کرنے والا) صاحب مال پر اس کی شرط عائد کر دے؟ اس میں مسلک مالکی میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق محنت کش اور صاحب مال میں فرق کیا جائے۔ ایک قول کے مطابق محنت کش صاحب مال پر اس کی شرط رکھ سکتا ہے مگر صاحب مال محنت کش پر اس کی شرط نہیں رکھ سکتا۔ اس کے برعکس قول بھی موجود ہے۔

علما نے اختلاف کیا ہے کہ محنت کش صاحب مال پر کسی متعین غلام کی شرط رکھے کہ اسے مال کا ایک حصہ ملے گا۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابو حنیفہ نے اسے جائز کہا ہے اور اصحاب مالک میں سے اشہب اسے جائز نہیں مانتے۔ اسے جائز کہنے والے حضرات نے اس آدمی سے اس کی تشبیہ دی ہے جو دو آدمیوں کو مضاربت کے لیے رقم دے۔ اور اسے جائز نہ تسلیم کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک اضافہ ہے جسے محنت کش نے صاحب مال پر لاد دیا ہے۔ اگر محنت کش اپنے غلام کی شرط رکھے تو ثوری اسے جائز نہیں مانتے اور غلام کو اجرت مثل دینے کا حکم دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محنت کش کا حصہ اس کے نزدیک نامعلوم ہے۔

باب۔۳

احکامِ مضاربت

اس میں بعض صحیح مضاربت کے احکام ہیں اور بعض فاسد مضاربت کے احکام ہیں۔صحیح مضاربت کے احکام میں بعض عقد کے موجبات میں سے ہیں یعنی وہ عقد کے موجب کے تابع ہیں۔ان میں اختلاف ہے کہ آیا وہ تابع ہیں یا نہیں؟ان میں بعض احکام ہنگامی اور عارضی نوعیت کے ہیں۔جن کا موجب نفسِ عقد نہیں ہے بلکہ وہ عقد پر طاری ہوجاتے ہیں جیسے تعدی اور اختلاف وغیرہ ہم ان اوصاف میں سے مشہور چیزوں کا ذکر کریں گے اور ابتدا عقد کے موجبات سے کریں گے۔

ہم کہتے ہیں کہ علما کا اس امر پر اجماع ہے کہ لازم ہونا مضاربت کے عقد کا موجب نہیں ہے اور فریقین میں سے کوئی بھی اسے فسخ کرسکتا ہے بشرطیکہ محنت کش نے اپنا کام شروع نہ کردیا ہو۔اگر کسی نے اپنی محنت اور کام کا آغاز کردیا ہے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک تب یہ عقد لازم ہوگا اور موروثی ہوگا۔اگر اس کی موت ہوجائے اور اس کی امانت دار اولاد موجود ہے تو ان کی حیثیت مضاربت میں ان کے والد جیسی ہوگی اور اگر وہ امانت دار نہیں ہیں تو انہیں امانت دار افراد کو پیش کرنے کا حق ہوگا۔امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ فریقین میں سے ہر ایک کو جب وہ چاہے فسخ کرنے کا اختیار ہے اور یہ موروثی عقد نہیں ہے۔امام مالک نے کام شروع ہونے کے بعد اس لیے اسے لازم قرار دیا کہ اس میں ضرر موجود ہے۔وہ اسے موروثی عقد شمار کرتے ہیں۔دوسرا گروہ کام کے آغاز کو آغاز کار کے بعد کی مدت سے تشبیہ دیتا ہے۔

فقہا کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مضاربت کرنے والا منافع سے اپنا حصہ اسی وقت لے گا جبکہ تمام راس المال وہ حوالہ کردے اور یہ کہ اگر خسارہ ہوا ہے پھر اس نے تجارت کی ہے اور دوبارہ نفع ہوا ہے تو نفع سے خسارہ پورا کرے۔

علما نے اس آدمی کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو کسی کو بطور مضاربت مال دے اور محنت اور کام شروع کرنے سے پہلے مال کا کچھ حصہ تلف ہوجائے پھر وہ کام کرنے لگے اور اسے نفع ملے۔اب تلف ہونے کی بعد جو مال بچا تھا اسے محنت کش راس المال قرار دینا چاہتا ہے تو کیا یہ صحیح ہے یا نہیں؟امام مالک اور جمہور علما کا قول ہے کہ اسے حق حاصل ہے بشرطیکہ صاحب مال اس پر تیار ہو۔یا وہ کسی کو بطور مضاربت مال دے اور کام شروع کرنے سے پہلے اس کا ایک حصہ تلف ہوجائے اور وہ صاحب مال کو پوری صورت حال سے آگاہ کردے تو وہ اس کی تصدیق کردے اور کہے کہ بقیہ مال تمہارے پاس مذکورہ شرط کے مطابق مضاربت کے طور پر رہے گا تو یہ جائز نہیں ہے تا آنکہ وہ اس سے مال کو الگ کرے اور راس المال پر قبضہ کرے اور پہلی مضاربت منقطع ہوجائے۔اصحاب مالک میں سے ابن حبیب کہتے ہیں کہ اُسی قول کے مطابق وہ عقد لازم ہوگا اور بقیہ مال مضاربت شمار ہوگا۔یہ مسئلہ ہنگامی احکام میں سے ہے مگر ہم نے یہاں اس کا تذکرہ تقسیم کے وجوب کے وقت سے متعلق ہونے کی بنا پر کیا ہے اور یہ احکام عقد سے متعلق ہے۔

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ مضاربت میں محنت کش کو اس سے اپنا نفقہ لینے کا حق حاصل ہے یا نہیں؟اس میں تین اقوال ہیں:امام کا مشہور قول ہے کہ اصلاً اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا الا یہ کہ صاحب مال اس کی اجازت دے دے۔ایک گروہ مال مضاربت میں

Marfat.com

سے اپنا نفقہ لینے کا اسے حقدار ٹھہراتا ہے یہ ابراہیم نخعی اور حسن کا قول ہے۔ امام شافعی سے بھی اسی طرح کا قول مروی ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ سفر میں اپنے کھانے اور کپڑے کا خرچ اس میں سے لے سکتا ہے۔ حضر کی حالت میں اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ یہ امام مالک، امام ابوحنیفہ، ثوری اور جمہور علما کا مسلک ہے مگر امام مالک یہ شرط بھی رکھتے ہیں کہ مال اس کا متحمل ہو۔ ثوری کہتے ہیں کہ سفر میں جانے کا خرچ وہ لے سکتا ہے مگر واپس ہونے کا نہیں۔ لیث کہتے ہیں، کہ شہر میں دوپہر کا کھانا وہ کھائے گا شام کا نہیں۔ امام شافعی سے مروی ہے کہ حالتِ مرض اسے نفقہ ملے گا۔ ان کا مشہور قول جمہور کی حمایت میں ہے کہ حالت مرض میں کوئی نفقہ نہیں ہے۔

اسے جائز نہ ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ مضاربت سے زائد منفعت ہے جو جائز نہیں ہے۔ اس کی اصل منافع ہے۔ جائز سمجھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ آغاز ہی میں اسے بس محنت اور کام کرنا ہے حضر میں جن فقہا نے اس کی اجازت دی ہے انہوں نے اسے سفر کے مشابہ قرار دیا ہے۔ تمام علما کا اس پر اجماع ہے کہ محنت کش نفع میں سے اپنا حصہ صاحب مال کی موجودگی میں لے گا اور مال کی تقسیم اور محنت کش کا اپنا حصہ وصول کرنے کی شرط یہ ہے کہ صاحب مال موجود ہو۔ اس میں کسی گواہ یا ثبوت کی موجودگی کافی نہیں ہے۔

ہنگامی احکام

علما نے اختلاف کیا ہے، جبکہ مضاربت کرنے والا صاحب مال کی موجودگی کے بغیر اپنا حصہ وصول کر لے پھر مال یا اس کا کوئی حصہ ضائع ہو جائے تو امام مالک کہتے ہیں کہ اگر صاحب مال نے اس کی اجازت دی ہے تو محنت کش کا دعویٰ سچا مانا جائے گا۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ثوری کہتے ہیں کہ محنت کش نے جو لیا ہے وہ اسے واپس کرے گا اور اس طرح راس المال مکمل ہوگا پھر اگر کچھ بچا ہے تو دونوں مل کر باہم تقسیم کر لیں گے۔

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ مال مضاربت اس وقت ہلاک ہو جبکہ محنت کش نے اس سے سامان تجارت خرید لیا ہو اور فروخت کنندہ نے نقدی وصول نہ کی ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بیع محنت کش پر لازم ہوگی اور صاحب مال کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو دوسری بار سامان کی قیمت دے دے پھر دونوں میں مضاربت کی شرائط ہو جائیں اور چاہے تو بری الذمہ ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ خریداری صاحب مال پر لازم ہوگی، انہوں نے اسے وکیل کے مشابہ قرار دیا ہے۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ اس مضاربت میں راس المال میں دونوں رقوم شمار ہوں گی اور دونوں رقوم کی حصول یابی کے بعد ہی منافع تقسیم ہوگا یعنی جو رقم پہلے تلف ہوگئی ہے وہ اور جو رقم بعد میں لازم ٹھہری ہے دونوں پہلے وصول کر لی جائیں۔

علما نے اس میں بھی اختلاف کیا ہے کہ محنت کش مضاربت کے کسی سامان کو صاحب مال کے ہاتھ فروخت کرے۔ امام مالک اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اسے مطلقاً جائز کہتے ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک یہ اس شرط پر جائز ہے کہ دونوں نے آپس میں بیع اس طرح کی ہو کہ اس طرح کے معاملہ میں لوگ ایک دوسرے کے ساتھ غبن نہ کر سکیں۔ امام مالک نے اسے مکروہ قرار دینے کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس سے مالِ مضاربت لینے کی وجہ سے وہ مال سستا بیچے گا گویا مشروط منافع کے سوا صاحب مال محنت کش سے مزید منفعت اٹھائے گا۔

اس امر میں فقہا کے درمیان کسی اختلاف کا مجھے علم نہیں ہے کہ اگر محنت کش کسی شہر تک سامان لیجانے کے لیے کرایہ ادا کرے اور وہ کرایہ سامان کی قیمت کے مساوی بلکہ اس سے کچھ زائد ہو تو اس کا ذمہ دار محنت کش ہوگا نہ کہ صاحب مال۔ صاحب مال نے اپنا مال

Marfat.com

اسے تجارت کرنے کے لیے دیا ہے اب اگر مال میں کوئی خسارہ ہوتا ہے تو اس کا بار اُسی پر ہوگا اسی طرح یہ صورت بھی ہے کہ مال سے کرایہ بڑھ جائے اور پورا مال اسی میں چلا جائے۔

علما نے اس آدمی کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو مضاربت میں محنت کش ہے اور کچھ مال مزید اس سے قرض لے کر مال مضاربت کے ساتھ تجارت کرنا چاہتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز ہے اور دونوں میں منافع دونوں کی شرائط کے مطابق تقسیم ہوگا۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح مضاربت میں ادھار مال لینا جائز نہیں ہے اسی طرح مضاربت میں کوئی قرض لینا بھی جائز نہیں ہے۔

فقہا نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ کیا محنت کش قرض کو فروخت کر سکتا ہے جبکہ صاحب مال نے اس کی اجازت نہ دی ہو؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اسے یہ حق حاصل نہیں ہے اور اگر اس نے فروخت کیا تو وہی ضامن ہوگا۔ یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل ہے۔ تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ محنت کش عقد مضاربت میں وہ تمام تصرفات کر سکتا ہے جو اکثر حالات میں لوگ عام طور سے کرتے ہیں۔ جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ قرض کا تصرف عام حالات میں لوگوں کے تصرف سے باہر ہے، وہ اسے ناجائز قرار دیتے ہیں اور جو عوام الناس کے تصرف کے دائرہ میں اسے شامل سمجھتے ہیں وہ اسے جائز کہتے ہیں۔

امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور لیث نے اس محنت کش کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو صاحب مال کی اجازت کے بغیر مال مضاربت میں اپنی دولت بھی لگاتا ہے۔ یہ سارے فقہا امام مالک کے ماسوا یہ کہتے ہیں کہ یہ تعدی ہے اور وہ اس کا ضامن ہے اور امام مالک اسے تعدی نہیں سمجھتے ان مشاہیر فقہا میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر محنت کش مضاربت کے راس المال کو کسی دوسرے مضارب کے حوالہ کر دے تو گھاٹے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا اور اگر نفع ہوا تو وہ اس کی شرط کے مطابق تقسیم ہوگا پھر شرط لگانے والے کو اس شخص پر حق ہوگا جس کے حوالہ اس نے مال کیا تھا اور بقیہ مال سے اس کا حصہ وہ ادا کرے گا۔ مزنی امام شافعی سے نقل کرتے ہیں کہ اُسے اُجرت مثل کے سوا کچھ نہ ملے گا کیوں کہ اس نے فساد پر محنت کی ہے۔

فاسد مضاربت کا حکم

علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ فاسد مضاربت کا حکم اسے فسخ کر دینا اور مال کو اس کے مالک تک لوٹانا ہے بشرطیکہ عمل اور محنت کی وجہ سے وہ ضائع نہ ہوا ہو۔ اگر عمل کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے تو اس امر میں علما کے درمیان اختلاف ہے کہ محنت کش کو اس میں کیا ملے گا؟ اس میں تین اقوال ہیں:

ایک قول کے مطابق پورے معاملہ کو مضاربت مثل کی طرح دیکھا جائے گا۔ یہ امام مالک سے ابن الماجشون نے بیان کیا ہے اور یہ اُن کا بھی قول ہے اور اشہب کا بھی قول ہے۔

دوسرا قول ہے کہ اسے اجازت مثل سمجھا جائے گا۔ یہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور اصحاب مالک میں سے عبدالعزیز بن ابوسلمہ کا قول یہی ہے۔ عبدالوہاب نے بیان کیا ہے کہ یہ امام مالک سے بھی مروی ایک قول ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اسے مضاربتِ مثل سمجھا جائے جبکہ متعین کردہ سے وہ زیادہ نہ ہو۔ اس نے جو متعین کیا ہے اس سے کم اسے

Marfat.com

ملے گا یا دو مثل سے کم ملے گا جبکہ صاحب مال نے خود مضاربت کرنے والے پر شرط لگائی ہو یا دو مثل سے زیادہ یا متعین کردہ جزو سے زیادہ ملے گا جبکہ مضاربت کرنے والے نے خود وہ شرط لگائی ہو جو اضافہ کا متقاضی ہے اور جس کی وجہ سے مضاربت فاسد ٹھہری ہے۔ یہ قول امام مالک کی ایک روایت سے لکتا ہے۔

چوتھا قول ہے کہ ہر ایسی منفعت میں مضاربت مثل کا معاملہ ہوگا جس کی شرط مال میں مضاربت کے کسی فریق نے لگائی ہے اور یہ منفعت فریقین میں سے کسی ایک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اور ہر ایسی منفعت میں اجارہ مثل کا معاملہ ہوگا جس کی شرط کسی ایک فریق نے شرط لگانے والے کے لیے خاص طور سے رکھی ہے اور اس منفعت کا تعلق قال سے اور غرر اور جہل کی جہت سے واقع فاسد مضاربت سے نہیں ہے۔ یہ مطرف، ابن نافع، ابن عبدالحکم اور اصبغ کا قول ہے اور اسے ابن حبیب نے اختیار کیا ہے۔

ابن القاسم کا قول فاسد مضاربتوں میں مختلف ہے زیادہ تر انہوں نے ان میں مثل کی اُجرت رکھی ہے اور کبھی مثل کی مضاربت کا معاملہ کیا ہے۔ چنانچہ لوگوں نے ان کے قول کی مختلف تاویلیں کی ہیں۔ بعض لوگوں نے ان کے مختلف اقوال کو اس فرق پر محمول کیا ہے، جس کی طرف ابن عبدالحکم اور مطرف کا رجحان گیا ہے۔ ابن حبیب اور میرے دادا کا قول مختار یہی ہے۔ بعض لوگوں نے ان کے قول کی کوئی توجیہ نہیں کی ہے اور کہا ہے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ ہر فاسد مضاربت میں مثل کی اُجرت ہے سوائے ان مضاربتوں کے جن میں دو مثل مضاربت کی نص موجود ہے اور وہ سات اقسام کی ہیں: سامان تجارت سے مضاربت، ضمانت سے مضاربت، مدت متعینہ کے لیے مضاربت، مبہم مضاربت، ایسی مضاربت جس میں محنت کش سے کہا جائے کہ تم عمل اور محنت کرو، تمہارے مالی شریک ہوں گے، ایسی مضاربت کہ فریقین میں اختلاف ہو جائے اور دونوں ایک دوسرے سے مختلف باتیں کہیں اور دونوں سے حلف اٹھوایا جائے، ایسی مضاربت کہ مال اس شرط پر اسے دیا جائے کہ وہ اس سے خریداری قرض ہی کے ذریعہ کرے اور وہ نقد خریداری کرے یا یہ شرط لگا دی جائے کہ وہ فلاں سامان ہی خریدے اور وہ سامان موجود نہ ہو تو وہ دوسرا سامان خرید لے۔ یہ وہ مسائل ہیں جن کو ایک ہی علت تک لے جانا ضروری ہے ورنہ ابن القاسم کے قول کی خلاف ورزی ہوگی۔ عبدالوہاب نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرق کیا ہے اور کہا کہ اگر فساد عقد کی جہت سے ہے تو دو مثل مضاربت کا معاملہ ہوگا اور اگر کسی ایسے اضافہ کی جہت سے ہے جو ایک فریق نے دوسرے کے خلاف کیا ہے تو دو مثل اُجرت کا معاملہ ہوگا۔ زیادہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ اس کے برعکس ہو۔ اُجرت اور دو مثل مضاربت میں فرق یہ ہے کہ اُجرت کا تعلق صاحب مال کے ذمہ سے ہے خواہ مال میں نفع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ جبکہ دو مثل مضاربت تو مضاربت ہی کے طریقہ پر ہوگی اگر کچھ نفع ہوا ہے تو اس میں محنت کش کو حصہ ملے گا ورنہ اسے کچھ حاصل نہ ہوگا۔

مضاربت کے فریقین میں اختلاف

اس امر میں فقہا کے درمیان اختلاف ہو گیا ہے کہ محنت کش اور صاحب مال کے درمیان اس حصہ کی تعیین میں اختلاف ہو جائے جس کی بنیاد پر مضاربت کا معاہدہ ہوا ہے تو امام مالک کہتے ہیں کہ بات محنت کش کی معتبر ہوگی کیوں کہ صاحب مال کے نزدیک وہ امانت دار ہے یہی معاملہ ان کے نزدیک تمام دعووں کا ہے جبکہ وہ ایسی بات کہے جو قرین قیاس ہو۔ لیث کہتے ہیں کہ اسے دو مثل مضاربت پر محمول کیا جائے گا۔ یہ بات امام مالک کے نزدیک اس وقت ہوگی جبکہ وہ ایسی بات کہے جو قرین قیاس نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ

Marfat.com

اوران کے اصحاب کہتے ہیں کہ صاحب مال کی بات معتبر مانی جائے گی۔ثوری کا بھی یہی موقف ہے۔امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں حلف اٹھائیں گے اور فسخ کر دیں گے اور اسے مثل والی اُجرت ملے گی۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف کا سبب مدعا علیہ پر قسم کھانے کے وجوب سے متعلق نص وارد ہونے کے سبب میں اختلاف ہے کہ قسم اُس پر اس لیے واجب ہے کہ وہ مدعا علیہ ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ عام حالات میں اسی کے بارے میں شبہ قوی ہوتا ہے؟ جو فقہا مدعا علیہ ہونے کو سبب مانتے ہیں وہ صاحب مال کو معتبر قرار دیتے ہیں اور جو فقہا عام طور پر اُسی کے زیادہ مشکوک ہونے کی وجہ سمجھتے ہیں وہ محنت کش کو معتبر گردانتے ہیں کیوں کہ وہ صاحب مال کے نزدیک امانت دار ہے۔امام شافعی نے اس مسئلہ میں فریقین کے اختلاف کو سامان کی قیمت میں بیع کرنے والے فریقین کے اختلاف پر قیاس کیا ہے۔

اس باب میں اتنا کافی ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتاب المُساقاۃ

پہلے گفتگو مساقات (کسی کو زمین کی دیکھ بھال کے لیے مقرر کرنا اس شرط پر کہ زمین کا کچھ غلہ اسے ملے گا) کے جواز پر ہوگی پھر صحیح اور فاسد مساقات پر کلام ہوگا اور پھر اس کے احکام سے بحث ہوگی۔

مساقات کا جواز

جمہور علما امام مالک، امام شافعی، امام احمد، ثوری، ابو یوسف، محمد بن الحسن اور داؤد اسے جائز مانتے ہیں۔ ان فقہا کے نزدیک مساقات دراصل حدیث کی وجہ سے اس چیز کی بیع میں شمار ہونے سے علیحدہ ہے جو پیدا نہیں ہوئی ہو اور یہ مجہول اجارہ سے بھی مستثنیٰ ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مساقات سرے سے جائز نہیں ہے۔

مساقات کو جائز قرار دینے والے جمہور علما کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے خیبر کے باغات اور اراضی کو وہاں کے یہودیوں کے حوالہ اس شرط پر کیا کہ وہ اپنی دولت سے اس میں کام کریں اور رسول ﷺ کو اس کے پھلوں کا ایک حصہ ملتا رہے'' اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔

آپ کی بعض روایات کے الفاظ ہیں کہ ''آپ نے زمین کی پیداوار اور پھلوں کی نصف حصہ پر اُن سے مساقات کی''

حضرت سعید بن المسیب کی وہ مرسل حدیث بھی ہے جس کی روایت امام مالک نے کی ہے کہ فتح خیبر کے دن اللہ کے رسول ﷺ نے وہاں کے یہودیوں سے فرمایا

أُقِرُّ كُم علىٰ مَااَقَرَّكُمُ اللهُ علىٰ أنّ الثّمرَ بيننَاوَ بينَكُمُ

(میں تمہیں اس حالت پر باقی رکھتا ہوں جس پر اللہ نے تمہیں رکھا ہے بشرطیکہ کھجور ہمارے اور تمہارے درمیان تقسیم ہوگی)

راوی کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ عبداللہ بن رواحہؓ کو بھیجا کرتے تھے وہ اندازے سے ان کے حصے لگاتے تھے اور پھر کہتے تھے کہ چاہو تو تم لوگ لے لو اور چاہو تو میں لوں۔ اسی طرح سلیمان بن یسار سے مروی ان کی ایک اور مرسل حدیث اسی مفہوم میں ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے ہم نواؤں کی دلیل یہ ہے کہ یہ حدیث اصولوں کے خلاف ہے اور آپ کا یہ فیصلہ بھی یہودیوں کے معاملہ میں ہے اور اس کا احتمال ہے کہ یہود کو غلام سمجھ کر اُن کی حالت پر باقی رکھا ہو یا انہیں ذمی قرار دینے کا بھی احتمال ہے۔ مگر جب ہم انہیں ذمیوں کے درجہ میں رکھیں گے تو یہ بھی اصول کے خلاف ہوگا کیوں کہ غیر تخلیق شدہ کی بیع مانی جائے گی پھر یہ تو مزابنہ ہے یعنی خشک کھجور کو خشک کھجور کے عوض کمی بیشی کر کے فروخت کرنا ہے، اس لیے کہ اندازہ سے تقسیم کرنا اندازہ سے بیع کرنے کے مرادف ہے۔ اس کے اصول کے مخالف ہونے پر ان فقہا نے استدلال اُس روایت سے کیا ہے جس میں حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کے یہ الفاظ موجود ہیں کہ اندازہ سے تقسیم کرتے وقت وہ کہا کرتے تھے ''اگر تم چاہو تو تمہارا حصہ ہے اور تم مسلمانوں کے حصہ کے ضامن ہو گے اور اگر تم راضی ہو تو میرا حصہ ہے اور میں تمہارا حصہ کا ضامن ہوں'' اور یہ اجماع کے ذریعہ حرام ہے۔ بسا اوقات ان کی دلیل یہ بھی ہوتی ہے کہ مخابرۃ کے

Marfat.com

سلسلہ میں وارد ممانعت خیبر کے اسی فعل کے سلسلہ میں ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ مخابرہ زمین کو اس کی پیداوار کے کسی حصہ کے عوض کرایہ پر دینے کا نام ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کے منسوخ ہونے یا یہودیوں کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت رافع وغیرہ نے بیان کی ہے جس میں زمین کو اس کی پیداوار کے عوض کرایہ پر دینے کی ممانعت ہے کیوں کہ مساقات اسے جائز ٹھہراتی ہے اور یہ بھی مساقات کی احادیث کی بعض روایتوں میں خاص ہے۔ اسی مفہوم کی وجہ سے اس اضافہ کے قائل نہ امام مالک ہیں نہ امام شافعی یعنی یہ اضافہ کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے اُن سے مساقات زمین کی پیداوار اور پھلوں کے نصف پر کی" مگر یہ صحیح اضافہ ہے اور اہل ظاہر نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

صحیح مساقات

مساقات کی صحت پر گفتگو مرتکز ہوگی اس کے ارکان، اس کے وقت اور اس کی شرائط۔ پر اس کے ارکان چار ہیں: اس کے ساتھ مخصوص محل، حصہ جس پر وہ منعقد ہوگی، عمل اور محنت کی صفت اور مدت جو اس میں جائز ہے اور جس کے اندر یہ معاملہ طے ہوتا ہے۔

پہلا رکن۔ مساقات کا محل

مساقات کے مقام و محل میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ داؤد کہتے ہیں کہ مساقات صرف کھجور کے درختوں میں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک کھجور اور انگور دونوں میں مساقات ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہر تنے پر کھڑے پودے میں مساقات جائز ہے جیسے انار، انجیر، زیتون اور اس کی مشابہ فصلیں۔ جو پودے تنے پر کھڑے نہیں ہوتے جیسے ککڑی، کھیرا وغیرہ اُن میں مساقات صرف اس وقت جائز ہے جب مالک کھیتی کرنے سے عاجز ہو۔ پھلوں کی طرح کھیتی کا حال بھی ہے۔ ابن دینار کو چھوڑ کر سب کے ہاں سبزیوں میں مساقات جائز نہیں ہے۔ ابن دینار سبزیوں میں بھی اسے جائز سمجھتے ہیں جبکہ وہ غلہ کی کاشت سے پہلے اُگ آئیں۔

کھجور کی فصل تک اسے محدود کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک رخصت ہے اس لیے جس مقام و محل کے بارے میں حدیث وارد ہے اس سے اسے آگے بڑھا کر تمام دوسرے مقامات کو اس میں شامل نہ کیا جائے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ یہ رخصت ہے مگر اس میں جو سبب کارفرما ہے وہ عام ہے اس لیے اس دوسری چیزوں تک پھیلانا واجب ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک رخصتوں پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ اسباب اُن چیزوں سے زیادہ عام ہوں جن کے ساتھ رخصت کی نص مخصوص ہے۔ دوسرے گروہ نے رخصتوں پر قیاس کو ممنوع قرار دیا ہے۔ داؤد کے نزدیک قیاس فی الجملہ ممنوع ہے۔ اُن کے اصول کے مطابق مساقات بالکل صحیح ہے۔ امام شافعی نے انگور کی بیل میں مساقات کی اجازت دی ہے اس جہت سے کہ مساقات کا حکم اندازہ لگانے سے ہے اور حدیث عتاب بن اسیدؓ میں کھجور اور انگور دونوں میں اندازہ کرنے کا حکم ہے اگرچہ وہ زکوٰۃ کے سیاق میں ہے۔ گویا انہوں نے مساقات کو اس معاملہ میں زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے حضرت عتاب بن اسیدؓ سے مروی حدیث یہ ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں معبوث کیا اور حکم دیا کہ انگور کا اندازہ کریں اور اس کی زکوٰۃ منقی لیں، اسی طرح کھجور کی زکوٰۃ خشک کھجور لیں" داؤد نے حدیث عتاب بن اسیدؓ کو تسلیم نہیں کیا کیونکہ یہ مرسل ہے۔ اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن اسحٰق منفرد ہیں اور وہ قوی نہیں ہیں۔

علما نے اس امر میں بھی اختلاف کیا ہے کہ کھجور کے باغ کے ساتھ خالی زمین ہو یا پھل ہوں تو کیا جائز ہے کہ کھجور کے باغ کے

Marfat.com

ساتھ زمین کی مساقات کرلی جائے اس شرط پر کہ کھجور کا ایک حصہ اُس کا ہو یا کھجور کے ساتھ زمین کی پیداوار کا ایک حصہ اس کا ہو؟ ایک گروہ نے اسے جائز تسلیم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے صاحبین، لیث، ثوری، ابن ابی لیلیٰ اور امام احمد اور ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔ امام شافعی اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ صرف کھجور میں مساقات جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر زمین پھل کے تابع ہے اور پھل بہت زیادہ ہے تو اسے مساقات میں شامل کرنے پر کوئی اعتراض نہیں ہے خواہ اس کی پیداوار کے ایک حصہ کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ اس حصہ کی حد بندی بھی امام مالک نے ثلث سے یا اس سے کم سے کردی ہے یا زمین کا کرایہ پھل کا ثلث یا اس سے کم ہو۔ صاحب زمین کی یہ شرط جائز نہیں ہے کہ خالی زمین پر وہ اپنے لیے کاشت کرے گا کیوں کہ یہ ایک اضافہ ہے جو اس نے کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔

دونوں میں مساقات کو جائز کہنے والے فقہا کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے جو اوپر گزر چکی ہے۔ اسے جائز نہ ماننے والوں کی دلیل رافع بن خدیجؓ کی وہ حدیث ہے جس میں زمین کو اس کی پیداوار کے عوض کرایہ پر دینے کی ممانعت آئی ہے۔ یہ حدیث بھی پہلے آ چکی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ رافعؓ کی احادیث کے الفاظ میں اضطراب ہے اور حدیث ابن عمرؓ زیادہ صحیح ہے۔ ثلث کے ذریعہ تحدید کرنے کی امام مالک کی بات کمزور ہے یہ وہ استحسان ہے جس کی بنیاد اصول نہیں ہے۔ اصول کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے قلیل و کثیر میں فرق کر کے جائز اور ناجائز کی تفریق نہ کی جائے۔

سبزی میں مساقات کے بارے میں بھی علما کے ہاں اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور ان کے اصحاب اور محمد بن الحسن اسے جائز کہتے ہیں اور لیث کے نزدیک سبزی میں مساقات جائز نہیں ہے۔ جمہور نے اسے اس لیے جائز کہا ہے کہ محنت کش کو اگرچہ اس کو سیراب نہیں کرنا پڑتا ہے مگر دوسرے کام کرنے پڑتے ہیں جیسے کھدائی وغیرہ۔ لیث سینچائی ہی کو مساقات کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور اسی میں رخصت بھی وارد ہے۔

دوسرا رکن

عمل اور محنت

عمل اور محنت کے دوسرے رکن کے بارے میں علما کا اجماع ہے کہ محنت کش پر واجب سیرابی اور پیوند لگانا ہے۔ البتہ کٹائی، باڑ کھڑی کرنا، چشمہ کی صفائی کرنا اور رہٹ کا انتظام کرنا وغیرہ اخراجات کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک الموطا میں کہتے ہیں کہ وہ مساقات جو جائز ہے، اس میں چار دیواری کا مالک یہ شرط لگا سکتا ہے کہ باڑ کھڑی کرنا، چشمہ کی صفائی کرنا، کھجور کے پیڑ میں پیوند لگانا شاخوں کو کاٹنا چھانٹنا اور پھل توڑنا اور اس طرح کے سارے کام محنت کش پر واجب ہوں گے۔ اس طرح کی گفتگو کے شرطیہ مساقات میں داخل ہونے کا امکان ہے اور یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ شرائط نفسِ عقد ہی میں شامل ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ باڑ کھڑی کرنا اس کا کام نہیں ہے کیوں کہ یہ اس طرح کا کام نہیں ہے جس سے پیداوار بڑھ جائے جیسے سیرابی اور قلم کاری سے بڑھتی ہے۔ محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ نہروں اور رہٹوں کی صفائی اس کے فرائض میں شامل نہیں ہے۔ امام مالک اور امام شافعی پھل توڑنے کے عمل کو محنت کش پر واجب قرار دیتے ہیں مگر امام مالک کہتے ہیں کہ اگر محنت کش صاحب مال کے لیے اس کی شرط لگا دے تو جائز ہے۔

Marfat.com

امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کی شرط جائز نہیں ہے اور اگر یہ شرط لگادی تو مساقات فسخ ہو جائے گی۔ محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ پھل توڑنے کا عمل دونوں میں نصف نصف بٹ جائے۔

اصحاب مالک میں سے محصلین کہتے ہیں کہ چار دیواری کے اندر کام اور محنت کی دو صورتیں ہیں: ایک عمل وہ ہے جس کا پھل کی بہتری کرنے میں کوئی اثر نہیں ہوتا اور دوسرا عمل وہ ہے جو اس میں موثر ہوتا ہے۔ پھلوں کی بہتری پر اثر انداز بعض کام وہ ہیں جو مستقل ہیں اور پھل کے بعد بھی باقی رہتے ہیں اور بعض کام پھل کے بعد باقی نہیں رہتے۔ جن اعمال کا پھل کی بہتری میں کوئی اثر نہیں ہوتا وہ نفس عقد کے ذریعہ اور شرط کے ذریعہ مساقات میں داخل نہیں ہیں، سوائے معمولی مقدار کے، جو اعمال پھل کی اصلاح اور بہتری میں موثر ہیں اور پھلوں کے بعد باقی رہنے والے ہیں وہ نفس عقد کے ذریعہ نہیں بلکہ شرط کے ذریعہ مساقات میں داخل ہوں گے۔ جیسے کنواں کھودنا، پانی کے لیے گڈھا کھودنا، پودا لگانا، پھلوں کو توڑ کر رکھنے کے لیے کسی کمرا کی تعمیر کرنا وغیرہ۔ جن اعمال کا پھلوں کی بہتری میں اثر ہوتا ہے اور وہ دیر تک قائم نہیں رہتے وہ نفس عقد ہی سے لازم ٹھہرتے ہیں جیسے کھدائی' سینچائی، درخت کی شاخوں کی کانٹ چھانٹ، انگور کی بیلوں کو کھڑی کرنا، پھل توڑنا، گابھا دینا وغیرہ۔

علما کا اس پر اجماع ہے کہ چار دیواری کے اندر جو جانور اور غلام ہیں، اُن پر محنت کش کا کوئی حق نہیں ہے البتہ اگر محنت کش مساقات کرنے والے پر اس کی شرط لگادے تو علما کا اختلاف منقول ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ مساقات سے پہلے چار دیواری کے اندر جو کچھ موجود تھا اس میں یہ شرط جائز ہے۔ اگر کسی ایسی چیز کی شرط لگائی ہے جو چار دیواری کے اندر موجود نہیں ہے تو جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ وہ چار دیواری کے اندر موجود نہ ہو۔ ابن نافع مالکی کا بھی یہی مسلک ہے۔ محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ محنت کش اس کی شرط صاحب مال پر رکھے اور اگر صاحب مال محنت کش اس کی پر شرط رکھ دے تو یہ جائز ہے۔ اسے مکروہ سمجھنے کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس سے صاحب مال کا حصہ مجہول ہو جاتا ہے اور اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ بہت معمولی اور تھوڑا ہے۔ ان دونوں کے درمیان حکم کے تردد ہونے کی وجہ سے امام مالک نے اسے غلام کے بارے میں مستحسن قرار دیا جو مساقات کے وقت چار دیواری کے اندر موجود ہو اور دوسری چیزوں کے بارے میں اسے ممنوع قرار دیا۔ کیوں کہ اس میں منفعت کی شرط بہت واضح ہے۔ محمد بن الحسن نے تفریق کی ہے کیوں کہ محنت کش پر ان دونوں چیزوں کی شرط لگانا مساقات کے واجبات کی جنس سے ہے اور وہ ہے اپنے ہاتھ سے کام کرنا۔ مساقات کے قائل تمام فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر تمام صرفہ چار دیواری کے مالک پر ہو اور محنت کش کا کام صرف اپنے ہاتھ سے کام کرنا ہو تو یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ اُس چیز کو اُجرت پر دینا ہے جس کی تخلیق نہیں ہوئی ہے۔

یہ ہیں اس رکن کی صفات اور جائز و ناجائز شرائط

تیسرا رکن

حصہ کا تعین

علما کا اس پر اجماع ہے کہ مساقات پھل کے ان تمام اجزاء پر جائز ہے جس پر فریقین کے درمیان اتفاق ہو جائے۔ امام مالک نے اسے جائز قرار دیا ہے کہ پورا پھل محنت کش کو مل جائے جس طرح مضاربت میں اسے جائز مانا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ تو عطیہ ہے مساقات نہیں ہے اور ایک قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔

علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اس میں کسی اور منفعت کی شرط رکھنا جائز نہیں ہے جیسے کوئی شرط رکھے کہ کچھ درہم یا دینار مزید دیئے جائیں۔ اسی طرح مساقات سے خارج کسی چیز کی شرط درست نہیں ہے البتہ امام مالک کے نزدیک معمولی چیزیں جیسے باڑ کھڑی کرنا، گڈھا کی مرمت کرنا وغیرہ جائز ہیں۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی دو چار دیواریوں کی مساقات کرے، ایک کا حصہ کچھ ہو اور دوسری کا حصہ کچھ اور۔ انہوں نے فتح خیبر میں رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل سے استدلال کیا ہے۔ آپؐ نے مختلف دیواروں کی مساقات ایک ہی حصہ کی تعیین سے کی تھی۔ اس میں اختلاف ہے۔

اکثر علما کی رائے ہے کہ محنت کش اور صاحب مال کے درمیان تقسیم پیائش ہی سے ہوگی۔ اسی طرح شرکت میں بھی ہے۔ اٹکل تقسیم درست نہیں ہے۔ ایک گروہ نے اٹکل تقسیم کو جائز مانا ہے۔ اس میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے اور امام مالک سے بھی مختلف روایتیں منقول ہیں۔ ایک قول جواز کا ہے۔ دوسرے قول کے مطابق شیرہ والے پھلوں میں یہ جائز نہیں ہے بقیہ پھلوں میں جائز ہے۔ ایک قول ہے کہ مطلقاً جائز ہے جبکہ شریکین کی دلیل میں اختلاف ہو۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مزابنہ کی جہت سے فساد داخل ہو جائے گا اور خشک کھجور کے عوض تازہ کھجور کی فروخت لازم آئے گی اور طعام کے بدلہ میں ادھار طعام کی بیع صادق آئے گی۔ اٹکل تقسیم کو جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ عرّیہ کے مثل ہے اور اٹکل زکوۃ نکالنے سے مشابہ ہے اور اس میں ضعف ہے۔ ان کی قوی ترین دلیل اس میں سعید بن المسیب اور عطاء بن یسار کی وہ مرسل روایت ہے جس میں مساقات خیبر کی اٹکل تقسیم کا تذکرہ ہے۔

چوتھا رکن

مساقات کا وقت

مساقات کے وقت کی دو اصناف ہیں: ایک وقت وہ ہے جو مساقات جائز ہونے کی شرط ہے۔ دوسرا وقت صحت عقد کی شرط ہے اور وہ ہے مدت متعینہ۔ عقد مساقات کے جواز کے لیے مشروط وقت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ پھلوں کی پختگی کے ظہور سے قبل جائز ہے۔ پختگی کے ظہور کے بعد اس کے جائز ہونے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔

مساقات کے قائل جمہور فقہا کی رائے ہے پختگی کے بعد مساقات جائز نہیں ہے۔ اصحاب مالک میں سے سحنون کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ امام شافعی کے اقوال اس سلسلہ میں مختلف ہیں۔ آپ نے کبھی اسے جائز کہا ہے اور کبھی ناجائز قرار دیا ہے۔ اُن سے ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ اگر پھل آ چکے ہوں تو مساقات جائز نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ پھلوں کی پختگی کے بعد مساقات میں نہ کوئی کام رہتا ہے نہ مساقات کی کوئی ضرورت باقی رہتی ہے اُس وقت تو اسے فروخت کرنا جائز ہو جاتا ہے اور اگر یہ مساقات واقع ہو جائے تو اسے اجارہ سمجھا جائے گا۔

جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر پھلوں کی تخلیق سے پہلے مساقات جائز ہے تو ان کی پختگی کے بعد اُس سے بڑھ کر جائز ہو جاتی ہے اسی لیے سبزیوں کی مساقات جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے کیوں کہ انہیں بیچنا ان کے نزدیک درست ہے۔

مساقات کی مدت میں جس وقت کی شرط ہے اس کے بارے میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کا مجہول ہونا یعنی غیر متعین ہونا جائز نہیں ہے۔ ایک گروہ نے غیر متعین مدت کو جائز قرار دیا ہے اور یہ علما ظاہر ہیں۔ جمہور کی دلیل اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے اس میں غرر کے داخل ہونے کا اندیشہ ہے اور اہل ظاہر کی دلیل امام مالک کی مرسل روایت کے الفاظ ہیں:

أُقِرُّ كُمْ مَا أَقَرَّكُمُ اللهُ

(میں تمہیں اس حال پر باقی رکھتا ہوں جس پر اللہ نے تمہیں قائم کیا ہے۔)

امام مالک نے لمبے سالوں کے لیے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ اس میں سال کے خاتمہ کا اعتبار چاند سے نہیں بلکہ پھل توڑنے سے ہوگا

کیا اس عقد میں لفظ کا استعمال شرط ہے؟ علما کے درمیان ان میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم کی رائے ہے کہ یہ اسی وقت صحیح ہوگی جبکہ اس میں مساقات کا لفظ استعمال ہو اور یہ لفظ اجارہ سے منعقد نہیں ہوتی یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔ دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ اجارہ کے لفظ سے یہ منعقد ہو جائے گی۔ یہ سحنون کے قول کا قیاس ہے۔

مساقات کی صحت کے احکام

امام مالک کے نزدیک مساقات عمل سے نہیں بلکہ لفظ سے منعقد ہونے والا لازمی عقد ہے۔ اس کے برخلاف مضاربت میں ان کے نزدیک لفظ کی نہیں عمل کی اہمیت ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ عقد موروثی ہے۔ مساقات کرنے والے کے ورثاء کو حق ہے کہ وہ اگر امانت دار نہیں ہیں تو کسی امانت دار شخص کو مقرر کر سکیں اور اس پر عمل واجب ہے۔ اگر ورثاء اس کے ترکہ کو منع کر دیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر اس کا کوئی ترکہ نہیں ہے تو مال کا مالک ورثاء کو اپنے کام کی اُجرت حوالہ کر دے گا اور عقد فاسد ہو جائے گی اور اگر ترکہ ہے تو مساقات لازم ہوگی۔ امام شافعی کے مطابق اگر عجز لاحق ہے تو مساقات فسخ ہو جائے گی۔ انہوں نے تفصیل نہیں دی۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر وہ عاجز ہو گیا ہے اور پھل کی فروخت کا وقت آ گیا ہے تو کسی غیر سے مساقات کرنا درست نہیں ہے اور اس پر لازم ہوگا کہ کام کرنے والے کو اُجرت پر رکھ لے اور اگر اس کے پاس کچھ نہیں ہے تو اپنے حصہ کے پھل سے کچھ اُجرت دیدے۔ کام کرنے والا چور ہے یا ظالم ہے تو اس سے امام مالک کے نزدیک عقد فسخ نہیں ہوگی۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ اس پر لازم ہے کہ وہ کسی غیر کو محنت اور عمل کے لیے اپنا قائم مقام بنائے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کام مکمل ہونے سے پہلے اگر وہ بھاگ جائے تو قاضی کسی دوسرے شخص کو اُجرت پر رکھے گا جو کام کرے۔

امام مالک کے نزدیک ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک دوسرے پر زکوۃ کی ادائیگی کی شرط لگا سکتا ہے جبکہ مضاربت میں ایسا نہیں تھا۔ ان کے نزدیک دونوں کا نصاب شخص واحد کا نصاب ہوگا جبکہ شرکاء کے بارے میں ان کا قول مختلف ہے۔ اگر صاحب مال اور محنت

Marfat.com

کش کے درمیان پھل کے اس حصہ کے بارے میں اختلاف ہو جائے جس پر مساقات واقع ہوئی ہے تو امام مالک کہتے ہیں کہ محنت کش کی بات معتبر ہوگی جبکہ وہ قسم کھائے اس صورت میں کہ وہ مشتبہ باتیں کرے۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے اور فسخ کر دیں گے اور محنت کش کو اُجرت مل جائے گی۔ انہوں نے اسے بیع کے مشابہ قرار دیا ہے۔ امام مالک نے محنت کش کے حق میں قسم کو واجب قرار دیا ہے کیوں کہ وہ امانت دار ہے۔ ان کا اصول یہ ہے کہ دو دعویداروں میں اسی پر قسم کھانا واجب ہے جس کی بات زیادہ مشابہ ہو۔

اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں مگر مشہور اختلافات وہی ہیں جو اوپر مذکور ہیں۔

فاسد مساقات کے احکام

علما کا اتفاق ہے کہ مساقات اگر شریعت کے جائز کردہ طریقہ سے ہٹ کر ہوئی تو وہ فسخ ہو جائے گی بشرطیکہ عمل اور محنت کے سبب وہ چیز فوت نہ ہوگئی ہو۔ اگر عمل کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے تو اس میں کیا واجب ہے؟ اس بارے میں علما کی مختلف رائیں ہیں۔ ایک قول ہے کہ فساد کی ہر نوعیت میں اس کے ساتھ اجارہ مثل کا معاملہ ہوگا۔ یہ امام شافعی کے قول کا قیاس اور امام مالک کی ایک روایت کا قیاس ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اسے مطلقاً مساقات مثل قرار دیا جائے گا۔ یہ ابن الماجشون کا قول ہے اور امام مالک سے بھی یہ قول نقل کیا ہے۔ ابن القاسم نے بعض مسائل میں مساقات مثل کا اور بعض میں اجارہ مثل کا فیصلہ دیا ہے۔ چنانچہ ان سے مختلف تاویلیں نقل ہوئی ہیں ایک قول ہے کہ ان کے مسلک میں اجارہ مثل کا معاملہ ہوگا سوائے چار مسائل کے جن میں مساقات مثل ہی نافذ ہوگی اور وہ ہیں: ایسی چار دیواری کی مساقات جس کی کھجوریں کھائی جا چکی ہیں، ایسی مساقات جس میں صاحب مال پر یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ وہ بھی کام کرے، ایک ہی سودے میں بیع کے ساتھ مساقات کرنا، ایک ہی چار دیواری میں ایک سال ثلث پر اور ایک سال نصف پر مساقات کرنا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس معاملہ میں ان کا اصول یہ ہے کہ مساقات میں فساد اگر اس جہت سے آیا ہے کہ فاسد اجارہ کی اس میں شمولیت ہوگئی ہے یا پختگی سے پہلے پھل فروخت کر دینے کی خرابی در آئی ہے اور یہ سب اس اضافہ کی قبیل سے ہے جس کی شرط ایک نے دوسرے پر لگائی ہے تو اس میں مثل کے اُجرت نافذ ہوگی۔ جیسے کہ وہ مساقات اس شرط پر کی گئی ہو کہ ایک فرد دوسرے کو کچھ درہم یا دینار مزید ادا کرے۔ یہ اضافہ اگر چار دیواری کے مالک کی طرف سے ہے تو وہ فاسد اجارہ شمار ہوگی اور اگر محنت کش کی جانب سے ہے تو تخلیق سے پہلے پھلوں کی فروخت لازم ہوگی۔ اگر فساد غرر کی جہت سے ہے جیسے مختلف چار دیواریوں کی مساقات ہے تو مساقات مثل نافذ ہوگی۔ یہ سب استحسان سے متعلق ہیں، جو قیاس کے علاوہ ہے۔ اس مسئلہ میں ایک چوتھا قول بھی ہے وہ یہ کہ مساقات مثل نافذ ہوگی جبکہ وہ اس حصہ سے زیادہ نہ ہو جس پر شرط لگی ہے۔ اگر شرط مساقات کرنے والے نے لگائی ہے، یا اس سے کم ہو جبکہ شرط فریق مخالف نے لگائی ہے۔ اتنی بحث ہمارے مقصد کے لیے کافی ہے۔

كتابُ الشِركة

شرکت پر بحث اس کی مختلف انواع اور اُن ارکان کے بارے میں ہے جو احکام کی صحت کے لیے موجب ہیں۔ ہم ان ابواب میں متفق علیہ مباحث کا احاطہ کریں گے اور اُن اختلافی مسائل پر گفتگو کریں گے جو مشہور ہیں اور یہی اس کتاب میں ہمارے پیش نظر رہا ہے۔

فی الموضوع فقہا کے ہاں شرکت کی چار انواع ہیں:

۱۔ مخصوص وموجود میں شرکت

۲۔ جسم یا بدن کی شرکت

۳۔ باہم تفویض کی شرکت

۴۔ چہروں کی شرکت

ان میں ایک نوع متفق علیہ ہے اور وہ نقدی کی شرکت ہے۔ اگرچہ بعض فقہا نے اس لفظ کا تعارف نہیں کرایا ہے اور بعض شرائط میں کچھ اختلاف بھی ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ بقیہ تین انواع مختلف فیہ ہیں اور جن کے ہاں یہ متفقہ ہیں، ان کے بعض شرائط میں اختلاف ہے۔

مخصوص وموجود کی شرکت

اس شرکت کے تین ارکان ہیں: ۱۔ اموال میں اس کا محل ۲۔ مشترک مالک کے تناسب سے منافع کا تناسب ۳۔ مال کے تناسب سے شرکاء کے کام اور محنت کا تناسب

پہلا رکن

شرکت کا محل ومقام کیا ہے؟ ان میں سے بعض میں سارے فقہا کا اتفاق ہے اور بعض میں ان کا اختلاف درج ہے۔ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ شرکت درہم ودینار کی کسی ایک نقدی ہی میں جائز ہے اگرچہ یہ درحقیقت ایسی بیع ہے جس میں فوری نقد کی ادائیگی نہیں ہوتی اور سونے اور درہم میں بیع کی شرط نقد کی فوری ادائیگی ہے مگر اجماع نے شرکت میں اس مفہوم کی تخصیص کر دی ہے۔

اسی طرح علما کا اتفاق ہے دو سامانوں کے بدلے شرکت جائز ہے مگر دونوں کی صفت ایک ہو۔ اگر سامان مختلف ہوں یا نقدی مختلف ہو تو علما کا اختلاف ہے جیسے ایک شریک دینار لگائے اور دوسرا درہم لگائے۔ اگر صنف ایک ہو مگر رباوالا طعام ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے اس طرح یہاں تین مسائل ہیں:

Marfat.com

پہلا مسئلہ:

سامان کی دو اصناف میں شرکت ہو یا سامان کے ساتھ درہم دینار کی شرکت ہو تو ابن القاسم اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ امام مالک کا مسلک یہی ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ امام مالک اسے مکروہ سمجھتے تھے۔ کراہت کی وجہ شرکت اور بیع کا اجتماع ہے۔ دونوں سامان مختلف ہوں گے تو گویا ہر ایک نے اپنے سامان کا ایک حصہ دوسرے شخص کے سامان کے ایک حصہ کے بدلے فروخت کیا۔ امام مالک سامان کی شرکت میں قیمتوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ شرکت واقع نہیں ہوگی مگر سامان کی قیمت پر۔ ابو حامد نے بیان کیا ہے کہ مسلک شافعی کا ظاہر اشارہ کر رہا ہے کہ شرکت مضاربت کی طرح درہم و دینار ہی سے جائز ہوگی۔ وہ کہتے ہیں کہ قیاس تو یہ کہتا ہے کہ اس میں عموم اور توسیع اختلاط کے قائم مقام ہو۔

دوسرا مسئلہ:

اگر دو اصناف ایسی ہوں جن میں نسیئہ (ادھار) جائز نہیں۔ جیسے ایک شخص کی طرف سے دینار کی شرکت اور دوسرے کی طرف سے درہم کی شرکت یا دو مختلف طعاموں کی شرکت تو اس میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں: کبھی آپ نے جائز کہا اور کبھی اسے ممنوع قرار دیا۔ اس لیے کہ اس صورت میں شرکت اور مبادلہ ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں اور نقد کی فوری ادائیگی نہیں ہوتی۔ پھر دو مختلف طعام شرکت میں آجاتے ہیں اور فوری ادائیگی نہیں ہوتی ہے۔ ابن القاسم نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ جن فقہا نے ان علتوں کا اعتبار نہیں کیا ہے، انہوں نے اسے جائز تسلیم کیا ہے۔

تیسرا مسئلہ:

ایک ہی صنف کے طعام میں شرکت کو ابن القاسم نے جائز کہا ہے اور انہوں نے سونے یا چاندی کی ایک ہی صنف میں شرکت پر علما کے اجماع سے استدلال کیا ہے۔ امام مالک نے اپنے مشہور قول کے مطابق اسے ممنوع قرار دیا ہے کیوں کہ اس میں فوری ادائیگی کی شرط موجود نہیں ہے۔ اُن کی رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ رخصت کے مقام پر قیاس نہ کیا جائے اور اس پر اجماع ہے۔ ایک قول کے مطابق اسے مکروہ قرار دینے کی وجہ امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ شرکت قیمت میں برابری کی محتاج ہے اور بیع وزن میں برابری کی محتاج ہے تو ایک ہی صنف کے دو طعاموں میں شرکت قیمت اور وزن میں برابری کی محتاج ہوگی اور اس کا وجود مشکل ہے اس لیے امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ یہ اصل میں وزن اور قیمت کی برابری کی جنس ہے جو بہت مشکل سے موجود ہوگی چنانچہ امام مالک نے اسے مکروہ کہا۔ یہ ہے شرکت کے محل کی جنس میں علما کا اختلاف۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ شرکت کے مال کی شرط یہ ہے کہ حسی طور سے یا معنوی طور سے دونوں آپس میں خلط ملط ہو جائیں۔ جیسے دونوں مال ایک صندوق میں ہوں اور دونوں کے ہاتھ اس سے آزاد ہوں؟ امام شافعی کہتے ہیں کہ شرکت صحیح نہ ہوگی جب تک کہ دونوں اپنا مال اس طرح خلط ملط نہ کر دیں کہ ایک کا مال دوسرے سے ممتاز نہ ہو سکے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ شرکت صحیح ہے اگرچہ ہر شخص کا مال اس کے ہاتھ میں ہو۔ امام ابو حنیفہ شرکت کے انعقاد کے لیے قول کو کافی سمجھتے ہیں اور امام مالک اس میں مالی

Marfat.com

تصرف کے اشتراک کو شرط قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی دونوں کے اختلاط کو مشروط تصور کرتے ہیں۔ تفقہ کا تقاضا ہے کہ اختلاط سے شرکا کا عمل زیادہ مکمل اور افضل تسلیم کیا جائے۔ کیوں کہ نصح و خیر خواہی جس طرح اپنے لیے یہاں موجود ہے اسی طرح شریک کار کے لیے بھی موجود ہے۔

یہ گفتگو ہے اس رکن اور اس کی شرائط پر۔

دوسرا رکن

دوسرا رکن منافع کو باہم تقسیم کرنے کا طریقہ ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ چونکہ منافع راس المال کا تابع ہے یعنی اگر شرکت کے مال کی اصل دو مساوی حصہ ہے تو منافع دونوں میں نصف نصف ہوگا۔ علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا یہ جائز ہے کہ دونوں کا راس المال مختلف ہو مگر منافع دونوں کا مساوی ہو؟ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور اہل عراق اسے جائز کہتے ہیں۔

اسے ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ منافع خسران کے مشابہ ہے۔ اگر کوئی نقصان کے کسی حصہ کی شرط رکھتا تو یہ جائز نہ ہوتا، اسی طرح اپنے مال سے خارج کسی منافع کی شرط رکھنے کا حال بھی ہوگا۔ بسا اوقات یہ منافع کو گھریلو سامان کی منفعت کے مشابہ قرار دیتے ہیں جو دو شرکاء کے درمیان ہوتی ہے یعنی دونوں کے درمیان منفعت شرکت کی اصل کے تناسب سے ہوتی ہے۔

اہل عراق کی دلیل شرکت کو مضاربت کے مشابہ قرار دینا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مضاربت میں محنت کش اتنا منافع لے سکتا ہے، جس پر دونوں متفق ہو جائیں اور محنت کش اس کے مقابلہ میں صرف عمل اور محنت کرتا ہے، اس لیے شرکت میں بدرجہ اولیٰ عمل اور محنت کا ایک حصہ متعین ہو سکتا ہے جبکہ شرکت ہر ایک کی جانب سے مال اور عمل دونوں کے ساتھ ہو، منافع کا وہ حصہ فاضل عمل کے مقابلہ میں متصور ہوگا کیوں کہ لوگوں میں عمل اور محنت میں بھی فرق ہوتا ہے جس طرح دوسری چیزوں میں فرق ہوتا ہے۔

تیسرا رکن

تیسرا رکن عمل اور محنت ہے۔ یہ امام مالک کے نزدیک مال کا تابع ہے، اس لیے بجائے خود یہ قابل اعتبار نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا اعتبار مال کے ساتھ ہوگا۔ میرے خیال میں بعض ایسے علما ہیں جو شرکت کو اسی وقت جائز مانتے ہیں جبکہ دونوں کی دولت مساوی درجہ میں عمل اور محنت کی طرف متوجہ ہو۔ یہ سمجھتے ہیں کہ عمل عام طور پر برابر ہوتا ہے اگر دونوں کا مال مساوی نہ ہو تو دوسرے کے عمل میں غبن اور دھوکہ ہوتا ہے۔ اسی لیے ابن المنذر کہتے ہیں کہ علما کا اس شرکت کے جواز پر اجماع ہے جس میں ہر شریک اپنے ساتھی کے مال کا مثل اسی کی نوع سے لگاتا ہے۔ پھر دونوں انہیں ملا دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ ایک ہو جاتے ہیں اور ان میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا اور شرط یہ ہوتی ہے کہ دونوں جو انواع تجارت چاہیں گے خریدیں اور فروخت کریں گے اور جو منافع ہوگا دونوں نصف نصف تقسیم کر لیں گے اور جو خسارہ ہوگا وہ بھی اسی طرح تقسیم کر لیں گے اور یہ اُس وقت ہوگا جبکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی موجودگی میں فروخت کرے۔ اُن کی یہ شرط بتاتی ہے کہ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کے ہاں مشہور یہی ہے کہ شرکاء کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اُن میں سے ہر ایک دوسرے کی موجودگی میں بیع کرے۔

Marfat.com

باہم تفویض کی شرکت

باہم تفویض کی شرکت میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے فی الجملہ اسے جائز کہا ہے اگرچہ اس کی بعض شرائط کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے۔ باہم تفویض کی شرکت کا مطلب ہے کہ شرکاء میں سے ایک دوسرے کو اپنی موجودگی اور غیر موجودگی میں مالی تصرف کا حق تفویض کر دے اور یہ اُن کے نزدیک تمام انواع کی ملکیت میں واقع ہوتی ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شرکت کا لفظ مال کے اختلاط کے لیے بولا جاتا ہے۔ منافع تو فروعی ہے۔ فروع اسی وقت مشترک ہوں گے جبکہ اصول مشترک ہوں۔ اگر یہ ایک اپنی ملکیت میں دوسرے کے منافع کی شرط لگا دے تو یہ غرر ہے اور جائز نہیں ہے۔ یہ باہم تفویض کی شرکت کی صفت ہے۔

امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ ہر ایک نے اپنے مال کا ایک حصہ اپنے شریک کے مال کے ایک حصہ کے عوض فروخت کیا ہے اور جو اس کے ہاتھ میں مال بچا ہے اس پر بحث و نظر کے لیے اس نے اپنے شریک کو وکیل بنا دیا ہے۔ امام شافعی سمجھتے ہیں کہ شرکت میں بیع اور وکالت دونوں جمع نہیں ہو سکتیں۔

امام ابوحنیفہ یہاں اپنے اصول پر ہیں کہ وہ نقدی کی شرکت میں صرف نقد کی رعایت رکھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے درمیان اس شرکت کی شرائط میں جو اختلاف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ راس المال کی برابری کو تفویض کی شرکت کے لیے شرط تصور کرتے ہیں جبکہ امام مالک نقدی شرکت سے مشابہت کی بنا پر اس شرط کو ضروری تصور نہیں کرتے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ فریقین کو کچھ نہیں ملے گا الا یہ کہ وہ شرکت میں داخل ہو جائیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ تفویض کا لفظ ان دونوں چیزوں کو شامل ہے یعنی دونوں کے مال کی برابری اور دونوں کی ملکیت کا عام ہونا۔

جسم و بدن کی شرکت

امام ابوحنیفہ اور مالکیہ کے نزدیک جسم و بدن کی شرکت فی الجملہ جائز ہے اور امام شافعی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ شرکت مال کے ساتھ مخصوص ہے، اعمال کے ساتھ نہیں۔ عمل تو ضبط نہیں ہو سکتا اور اس میں غرر کا اندیشہ ہے کیوں کہ ہر ایک کا عمل اس کے ساتھی کی نگاہ میں مجہول اور نامعلوم ہے۔ مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ غنیمت حاصل کرنے والے مشترک ہوتے ہیں اور ان کے باہمی اشتراک کا حق محض عمل کی وجہ سے بنتا ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جنگ بدر میں حضرت سعدؓ کے شریک تھے۔ حضرت سعدؓ کو دو گھوڑے ملے اور ابن مسعودؓ کو کچھ نہ ملا اور نبی ﷺ نے ان پر کوئی اظہار نکیر نہیں کیا۔ یہ دلیل بھی ہے کہ مضاربت عمل پر منعقد ہوتی ہے تو اس پر شرکت بھی منعقد ہو سکتی ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باہمی تفویض اصول سے خارج ہے۔ اس لیے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح غنیمت کا حکم بھی شرکت سے خارج معلوم ہوتا ہے۔

امام مالک کے نزدیک اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں صنعتیں اور جگہ ایک ہوں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ صنعتوں کے اختلاف کی صورت میں بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک دباغت اور دھوبی کے پیشہ میں اشتراک ہو سکتا ہے جبکہ امام مالک کے نزدیک نہیں ہو سکتا۔

Marfat.com

ا م مالک کی دلیل یہ ہے کہ غرر کا اندیشہ بڑھ جاتا ہے اگر صنعتیں دو ہوں اور جگہ دو ہوں۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل عمل پر شرکت کا جائز ہونا ہے۔

چہروں کی شرکت

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک چہروں کی شرکت باطل ہے مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ شرکت بطور ذمہ ہے جس میں نہ ماں لگتا ہے نہ صنعت لگتی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شرکت یا تو مال سے متعلق یا محنت اور عمل سے ہے اور یہ دونوں اس مسئلہ میں غائب ہیں۔ مزید برآں اس میں غرر بھی ہے کیوں کہ ہر ایک نے دوسرے کو ایسی کمائی معاوضہ میں دی ہے جو نہ کسی صنعت کا نتیجہ ہے نہ کسی مخصوص عمل کا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ بھی ایک عمل ہے اور اس پر شرکت کا انعقاد ہو سکتا ہے۔

صحیح شرکت کے احکام

شرکت کوئی لازمی عقد نہیں ہے بلکہ یہ جائز عقد ہے۔ یعنی ہر شریک جب چاہے شرکت سے علیحدہ ہو سکتا ہے اور یہ غیر موروثی عقد ہے۔ دونوں کا نفقہ اور کپڑا شرکت کے مال سے ہوگا۔ جبکہ خاندان دونوں کا تقریباً برابر ہو اور نفقہ مثل سے بات آگے نہ بڑھے۔ کوئی بھی شریک بوقت ضرورت سرمایہ بنا سکتا ہے، مضاربت کر سکتا ہے اور کسی کو بطور امانت دے سکتا ہے البتہ وہ شرکت کے مال میں سے کچھ ہبہ نہیں کر سکتا، نہ کوئی تصرف کر سکتا ہے الا یہ کہ کوئی ایسا تصرف ہو جس میں دونوں کا مفاد ہو۔ اگر کوئی کوتاہی کرتا ہے یا تعدی کرتا ہے تو وہ خود اس کا ضامن ہوگا۔ جیسے وہ تجارت کا مال دے اور کسی کو گواہ نہ بنائے اور لینے والا مکر جائے تو وہ ضامن ہوگا کیوں کہ گواہ نہ بنا کر اس نے کوتاہی کی ہے۔ اسے یہ اختیار ہے کہ خریداری میں کوئی عیب دار چیز قبول کرے۔ مال میں کسی شریک کا اقرار کسی ایسے شخص کے لیے جو متہم ہو جائز نہیں ہے۔ اقالہ کرنا و لی بنانا جائز ہے جو مال تجارت ڈوب گیا اس کا ضامن متفقہ طور سے کوئی شریک نہیں ہوگا۔ باہمی تفویض میں شریک کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر کسی اور کو تفویض کر دے۔ نفع نقصان ہر معاملہ میں ہر شخص دوسرے کی قائم مقامی کر سکتا ہے۔ اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں۔

Marfat.com

كتابُ الشُّفعة

(زمین یا مکان میں ہمسائیگی کی وجہ سے حق خرید)

شُفعہ پر بحث پہلے مرحلہ میں دو قسموں میں ہوگی:

قسم اول: اس حکم کی صحت اور اس کے ارکان

قسم ثانی: اس کے احکام

قسم اوّل

شُفعہ کی صحت اور اس کے ارکان

شُفعہ کے ذریعہ حکم کے واجب ہونے پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کیوں کہ اس میں ثابت احادیث موجود ہیں البتہ جو لوگ غیر منقسم قطعہ کو فروخت کرنا درست نہیں سمجھتے ان کی بات قابل غور ہے۔

اس کے چار ارکان ہیں:

۱۔ شُفعہ کرنے والا ۲۔ جس سے شُفعہ کیا جائے

۳۔ جس چیز میں شُفعہ کیا جائے ۴۔ شُفعہ کے ذریعہ لینے کے اوصاف

پہلا رکن

امام مالک، امام شافعی اور اہل مدینہ کی رائے ہے کہ شُفعہ کا حق صرف شریک کو حاصل ہے جب تک کہ باہم تقسیم نہ عمل میں آئی ہو۔ اہل عراق کہتے ہیں کہ شُفعہ کا حق ترتیب وار ہے۔ شُفعہ کا سب سے زیادہ حقدار شریک ہے جبکہ تقسیم عمل میں نہ آئی ہو۔ پھر وہ شریک ہے، جس نے تقسیم کر لی ہو مگر راستوں میں یا صحن میں شرکت باقی ہو پھر بغل کا پڑوسی حقدار ہے۔ اہل مدینہ کہتے ہیں کہ پڑوسی کو شُفعہ حاصل نہیں ہے اور نہ اس شریک کو جس نے تقسیم کر لی ہو۔

اہل مدینہ کی دلیل امام مالک کی وہ مرسل روایت ہے، جو انہوں نے ابن شہاب سے، انہوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور سعید بن المسیب سے سن کر بیان کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے شُفعہ کا فیصلہ دیا ہے جبکہ شرکاء کے درمیان تقسیم عمل میں نہ آئی ہو۔ اگر ان کے درمیان حدود واقع ہو چکی ہیں تو کوئی شُفعہ نہیں ہے۔''

حضرت جابرؓ کی حدیث بھی موجود ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے شُفعہ کو درست قرار دیا ہے۔ جبکہ تقسیم نہ ہوئی ہو جب حدود واقع

Marfat.com

ہو جائیں تو کوئی شفعہ نہیں ہے۔" اس کی تخریج امام مسلم، امام ترمذی اور امام ابوداؤد کی ہے۔ حضرت احمد بن حنبل کہتے تھے حدیث معمر بواسطہ زہری بواسطہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن شفعہ کے بارے میں وارد صحیح ترین حدیث ہے۔ ابن معین کہتے تھے کہ امام مالک کی مرسل حدیثیں مجھے بہت محبوب ہیں کیوں کہ وہ ابن شہاب سے موقوف روایت کرتے ہیں۔ ایک گروہ نے ابن شہاب کی سند میں اس اختلاف کو ان کا ضعف قرار دیا ہے۔ الموطا کے علاوہ دوسری تصنیفات میں امام مالک سے یہ روایت بواسطہ ابن شہاب بواسطہ ابوہریرہؓ بیان کی گئی ہے۔

اس روایت سے استدلال کی وجہ اس کے الفاظ (جب حدود واقع ہو جائیں تو کوئی شفعہ نہیں ہے) ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب شفعہ تقسیم کر لینے والے شریک میں واجب نہیں ہے تو پڑوسی میں بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہونا چاہیے۔ یہ دلیل بھی انہوں نے دی ہے کہ تقسیم کر لینے والا شریک دراصل پڑوسی ہے جبکہ تقسیم کرے۔

اہل عراق کی دلیل حدیث ابورافعؓ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

الجارُ اَحَقُّ بِصَقَبِہٖ

(پڑوسی اپنی قربت کی وجہ سے زیادہ حق دار ہے۔)

یہ متفق علیہ حدیث ہے۔ امام ترمذی اور امام ابوداؤد نے تخریج کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

جَارُ الدَّارِ اَحَقُّ بِدَارِ الجَارِ

(پڑوسی دوسرے پڑوسی کے گھر پر زیادہ حق رکھتا ہے۔)

امام ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ معنوی اعتبار سے ان کی دلیلیں موجود ہیں۔ چونکہ شفعہ کا مقصود شرکت کی طرف سے آمد ضرر کو دفع کرنا ہے اور یہ معنی پڑوسی میں موجود ہے اس لیے اس پر یہ حکم لگانا واجب ہے۔

اہل مدینہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پڑوس سے زیادہ شرکت میں ضرر موجود ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ اصول متقاضی ہیں کہ کسی شخص کی ملکیت اس کے ہاتھ سے اس کی رضا کے بغیر نہ جائے اور جس نے کوئی چیز خرید لی وہ اس کے ہاتھ سے اس کی رضا کے بغیر باہر نہ نکلے تا آنکہ تخصیص کی کوئی دلیل موجود ہو۔ اس باب میں متعارض احادیث موجود ہیں اس لیے انہی احادیث کو ترجیح حاصل ہوگی جس کی گواہی اصول دیں۔ دونوں اقوال کی حمایت میں سلف موجود ہیں۔ اہل عراق کی تائید میں تابعین موجود ہیں اور اہل مدینہ کو صحابہ کی تائید حاصل ہے۔

دوسرا رکن

جس میں شفعہ کیا گیا ہو۔ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ شفعہ گھروں میں مکانات میں اور تمام زمینوں میں واجب ہے۔ ان کے علاوہ دوسری چیزوں کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ شفعہ کی انواع تین ہیں: ایک نوع مقصود ہے اور وہ گھروں، دوکانوں اور باغات کے سامان ہیں۔ دوسری نوع گھریلو سامان سے متعلق وہ چیزیں ہیں جو نہ تبدیل ہوتی ہیں نہ منتقل ہوتی ہیں جیسے کنواں اور کھجور کے پیڑوں کی جگہیں، جبکہ ان میں اصل ایسی صفت پر ہو جس میں شفعہ واجب ہو اور وہ اس طرح کہ زمین کی جو ملکیت ہے وہ دونوں شریکوں میں اس طرح پھیلی ہوئی ہو کہ تقسیم نہ ہو سکے۔ تیسری نوع ان کے متعلقات کی ہے جیسے

پھل۔اس نوع میں ان سے اختلاف منقول ہے۔یہی حال کاشت کے لیے زمین کرایہ پر لینا اور مکاتیب کی کتابت کا معاملہ بھی ہے۔ حمام اور چکی میں شُفعہ کا بھی یہی معاملہ ہے۔اس کے علاوہ جو دوسرے سامان اور حیوانات ہیں ان میں شُفعہ نہیں ہے۔اسی طرح ان کے نزدیک راستہ اور گھر کے صحن میں شُفعہ نہیں ہے۔گھروں کے کرایہ، مساقات اور قرض کے بارے میں ان سے مختلف اقوال منقول ہیں، کیا مقروض اس کا زیادہ حق دار ہے جس پر مکاتیب کی ذمہ داری ہے کیا وہ شُفعہ کا حق زیادہ رکھتا ہے؟ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا مسلک یہی ہے۔ایک روایت میں ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے قرض میں شُفعہ کا فیصلہ دیا ہے'' اصحاب مالک میں اشہب کا یہی مسلک ہے۔ابن القاسم قرض میں شُفعہ کو تسلیم نہیں کرتے۔مکاتبت میں شُفعہ واجب ہونے میں دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ آزادی محترم ہے۔

فقہا کی رائے ہے کہ شُفعہ صرف گھر اور مکان میں ہے۔ایک گروہ سے منقول ہے کہ قابل پیمائش اور قابل وزن چیزوں کو چھوڑ کر سب میں شُفعہ ہے۔امام ابوحنیفہ نے کنویں اور سانڈ میں شُفعہ کو جائز نہیں مانا ہے اور گھر کے صحن اور راستہ میں شُفعہ کو تسلیم کیا ہے۔ امام شافعی نے صحن راستہ اور کنویں کے بارے میں امام مالک کی حمایت کی ہے اور پھلوں کے بارے میں دونوں نے سب کی مخالفت کی ہے۔

شُفعہ کو گھریلو سامان تک محدود کرنے کی فقہا کی دلیل یہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الشُّفْعَةُ فِيْمَا لَم يُقْسَمْ فَاِذَا وَقَعتِ الحدُودُ وَصُرِفَتِ الطُّرقُ فَلاَشُفْعَةَ

(شُفعہ اُس میں ہے جو تقسیم نہ ہوئی ہو اگر حدود کھینچ دی جائیں اور راستے بنا دیئے جائیں تو کوئی شُفعہ نہیں ہے)

گویا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ شُفعہ اُس میں ہے جسے تقسیم کیا جا سکتا تھا مگر تقسیم ہوئی نہیں۔یہ دلیل خطاب سے استدلال کیا گیا ہے اور دلیل خطاب سے استدلال کے مسئلہ میں اختلاف رکھنے کے باوجود اس مقام پر اجماع ہے۔

ہر چیز میں شُفعہ کو جائز ماننے والے اس روایت کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں جس کی تخریج امام ترمذی نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے:

الشَّرِيْكُ شَفِيعٌ وَالشُّفْعَةُ فِي كُلِّ شَئٍ

(شریک حق شُفعہ رکھتا ہے اور شُفعہ ہر چیز میں ہے۔)

پڑوس اور شرکت کا ضرر ہر چیز میں موجود ہے اگر چہ گھریلو سامان میں یہ ضرر زیادہ واضح ہے۔چونکہ امام مالک نے اسی کا لحاظ کیا ہے اس لیے گھریلو ساز و سامان کے توابع کو بھی اسی کا درجہ دے دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کنویں میں شُفعہ کو ممنوع قرار دینے پر استدلال اس روایت سے کیا ہے کہ:

لاَ شُفْعَةَ فِي بِئْرٍ

(کنویں میں شُفعہ نہیں ہے۔)

امام مالک نے اس حدیث کو اُن کنوؤں پر محمول کیا ہے جو بنجر زمینوں میں بنائے جاتے ہیں اور کسی ملکیت کی زمین میں نہیں ہوتے۔

Marfat.com

تیسرا رکن

مشفوع علیہ (جس سے شفعہ کیا جائے) کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس سے مراد وہ ہے جس تک ملکیت ایسے شریک سے خریداری کر کے جس نے تقسیم نہ کی ہو، محض منتقل ہوگئی ہو یا پڑوسی سے خریداری ہوئی ہو (اُن لوگوں کے نزدیک جو پڑوسی کو شفعہ کا حق دیتے ہیں) اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس تک ملکیت بغیر خریداری کے منتقل ہوگئی ہو۔ چنانچہ امام مالک سے مشہور ہے کہ شفعہ اسی وقت واجب ہے جبکہ ملکیت کی منتقلی کسی معاوضہ کے تحت ہوئی ہو جیسے بیع، صلح، جرائم میں مالی تاوان وغیرہ۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ انہی سے ایک دوسری روایت ہے کہ ہر ملکیت کے ذریعہ شفعہ واجب ہے خواہ معاوضہ ہو یا نہ ہو جیسے بغیر ثواب کے ہبہ اور صدقہ۔ مگر میراث میں تمام علما کے اتفاق سے کوئی شفعہ نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک شفعہ صرف فروخت کردہ سامان میں ہے۔ ان کی دلیل احادیث کا ظاہری پہلو ہے۔ ان کے مفہوم کا تقاضا ہے کہ شفعہ بیع کی اشیاء میں ہو بلکہ یہ احادیث بعض چیزوں میں نہیں تمام اشیائے فروخت میں نص کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کو فروخت نہیں کیا جا سکتا، جب تک کہ شریک سے اجازت نہ لے لی جائے مالکیہ کی رائے ہے کہ ہر وہ چیز جو معاوضہ میں منتقل ہوئی ہے وہ بیع کے مفہوم میں ہے دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے صرف ضرر کا اعتبار کیا ہے۔ ثواب کے لیے ہبہ میں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک کوئی شفعہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی وجہ شفعہ کا سامان فروخت میں محدود ہونا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ثواب کا ہبہ باطل ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کے ہاں بلا اختلاف اس میں شفعہ واجب ہے۔

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ اشیائے فروخت جن میں اختیار باقی ہے، اگر ان کا اختیار فروخت کنندہ کے لیے ہے تو اس میں شفعہ واجب نہیں ہے تا آنکہ بیع واجب ہو جائے۔ اگر اختیار خریدار کے لیے ہے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور فقہا کوفہ کی رائے ہے کہ اس پر شفعہ واجب ہے کیوں کہ فروخت کنندہ نے اپنی ملکیت سے اس قطعہ کو الگ کر دیا اور اس سے دست بردار ہو گیا۔ ایک قول ہے کہ اس پر شفعہ واجب نہیں ہے کیوں کہ وہ ضامن نہیں ہے۔ اصحاب مالک کی ایک جماعت اسی کی علم بردار ہے۔ مساقات میں شفعہ کے بارے میں اختلاف ہے یعنی ایک زمین کے بدلہ دوسری زمین لینا۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں تین روایات منقول ہیں: جائز ہے، ممنوع ہے تیسری روایت کے مطابق شرکاء اور اجنبی میں فرق کیا جائے گا۔ شریکوں میں یہ جائز نہیں ہے اور اجنبی افراد میں جائز ہے۔

چوتھا رکن

یعنی شفعہ کے ذریعہ وصول کرنا۔ اس میں گفتگو ان امور پر ہوگی کہ حق شفعہ والا کس چیز سے لے گا، کتنا لے گا اور کب لے گا؟ علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حق شفعہ والا بیع میں قیمت سے لے گا اگر وہ فوری بیع ہے اور اس امر پر اختلاف ہے کہ اگر بیع مدت متعینہ کے لیے ہے تو کیا وہ اُسی مدت کے لیے قیمت سے لے گا یا قیمت کی فوری ادائیگی سے سامان لے گا؟ یا وہ بااختیار ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ اس مدت کے عوض لے گا جبکہ وہ طویل العمر ہو یا کسی طویل العمر ضامن کو لے آئے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ حق شفعہ والا بااختیار ہے اگر وہ چاہے گا تو شفعہ جلد نافذ ہوگا ورنہ مدت متعینہ تک موخر رہے گا۔ یہ فقہائے کوفہ کے موقف کی مانند ہے۔ ثوری کہتے ہیں کہ نقد

ادائیگی ہی سے وہ لے گا کیوں کہ وہ پہلے شخص کی ضمانت میں داخل ہے۔ وہ کہتے ہیں: ہم میں سے بعض لوگوں کی رائے ہے کہ وہ سامان فروخت کنندہ کے ہاتھ میں رہے گا اور جب مدت آ جائے گی تو حق شُفعہ والا وصول کرے گا۔

جن فقہا نے بیع کے سوا تمام معاوضوں میں شُفعہ کو درست قرار دیا ہے اُن کے ہاں یہ بات طے ہے کہ وہ قطعہ کی قیمت کے عوض شُفعہ لے لے گا اگر معاوضہ ان اشیاء میں سے ہے جن کی مقدار متعین نہیں کی جا سکتی جیسے خلع کا عطیہ ہے اور اگر معاوضہ مقدار کے مطابق ہے اور درہم و دینار نہیں ہے نہ قابل پیمائش اور قابل وزن ہے تو وہ اُس چیز کی قیمت کے بدلے لے گا جس کے عوض قطعہ حوالہ کیا ہے اور اگر وہ چیز شریعت کی متعین کردہ مقدار اور اندازہ کے مطابق ہو تو اس مقدار کے عوض وہ قطعہ لے لے گا جیسے وہ قطعہ کسی سفید اونٹنی یا تیز رفتار اونٹنی کے بدلے میں دے دے جو اس پر پہلے سے واجب ہو۔ وہ اس اونٹنی کی دیت کے بدلہ اسے لے لے گا۔

حق شُفعہ والا کتنا لے گا؟ حق شُفعہ والا یا تو اکیلا ہوگا یا کئی ہوں گے اور جس سے شُفعہ کیا جا رہا ہے (مشفوع علیہ) وہ بھی یا تو اکیلا ہوگا یا متعدد ہوں گے۔ اگر دونوں تنہا ہوں تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حق شُفعہ والے پر واجب ہے کہ کل لے لے یا چھوڑ دے اور اگر حق شُفعہ والے متعدد ہیں اور مشفوع علیہ ایک ہے تو اس میں دو مقامات میں اختلاف ہے: ایک سامان شُفعہ کی تقسیم کی کیفیت دوسرا یہ کہ اسباب شرکت مختلف ہوں تو کیا یہ ایک دوسرے کو شُفعہ سے محروم کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں یا نہیں جیسے بعض موروثی مال کے شریک ہوں کیوں کہ سب ایک حصہ والے ہیں اور بعض عصبہ ہونے کی وجہ سے شریک ہوئے ہیں۔

پہلا مسئلہ:

سامان شُفعہ کی تقسیم کی کیفیت کیا ہو؟ امام مالک، امام شافعی اور جمہور فقہائے مدینہ کہتے ہیں کہ سامان شُفعہ کی تقسیم لوگ اپنے حصوں کے مطابق کریں گے۔ مثال کے طور پر جس نے راس المال کا ایک تہائی حصہ لگایا ہے وہ قطعہ کی قیمت کا ایک تہائی لے گا اور جس کا حصہ چوتھائی ہے وہ چوتھائی وصول کرے گا۔ اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ سروں کی گنتی کر کے برابر تقسیم ہوگا خواہ شریک بڑے حصہ والا ہے یا چھوٹے حصہ کا مالک ہے۔

اہل مدینہ کی دلیل یہ ہے کہ شُفعہ ایک حق ہے اس کے وجوب کا فائدہ ملکیت کے بعد ہی اٹھایا جا سکتا ہے اس لیے اسے اصل سرمایہ کے مطابق اسے تقسیم کرنا ضروری ہے۔ اس کی اصل مشترکہ کرایہ پر لی ہوئی چیزوں کا کرایہ اور مال کی شرکت میں منافع ہے۔ مزید برآں شُفعہ ازالۂ ضرر کے لیے ہے اور ضرر ہر ایک کو یکساں طور پر لاحق نہیں ہے اسے اپنے حصہ کے مطابق ہی نقصان پہنچے گا اس لیے اُن کا استحقاق بھی اسی تناسب سے ہوگا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ شُفعہ کا وجوب نفس ملکیت سے ہوتا ہے اور یہ مختلف حصوں کے مالکوں کو یکساں طور پر حاصل ہے۔ بسا اوقات انہوں نے غلام کے مختلف شریکوں سے مشابہ قرار دیا ہے جن میں سے بعض اپنا حصہ آزاد کر دیں تو اب آزاد نہ کرنے والے حضرات کی قدر یکساں ہوگی۔

دوسرا مسئلہ:

فقہا نے عصبہ کے شریکوں کو شُفعہ میں اُن شرکاء کے ساتھ شامل کرنے پر اختلاف کیا ہے جن کی شرکت ایک حصہ کی جہت سے ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایک حصہ والے شُفعہ کے زیادہ حقدار ہیں جبکہ عصبہ کی جہت سے کوئی مالی شریک فروخت کر دے اور شُفعہ

Marfat.com

میں عصبہ والے متعین حصہ کے مالکوں کے شریک نہیں ہو سکتے اور متعین حصہ والے عصبہ والے افراد کے ساتھ شرکت کر سکتے ہیں مثال کے طور پر کسی کا انتقال ہو جائے اور وہ کچھ سامان ترکہ میں چھوڑے جس کے وارث دو بیٹیاں اور دو چچازاد بھائی ہوں پھر ایک بیٹی اپنا حصہ فروخت کر دے، اب دوسری بیٹی ہی امام مالک کے نزدیک اپنی بہن کے فروخت کردہ حصہ میں حق شفعہ کی مالک ہوگی بھتیجے شفعہ کے مالک نہیں ہوں گے اور اگر کوئی بھتیجا اپنا حصہ فروخت کر دے تو اس میں شفعہ کا حق بیٹیوں اور دوسرے بھتیجے کو حاصل ہوگا۔ ابن القاسم کا یہی قول ہے۔

فقہائے کوفہ کہتے ہیں کہ متعین حصہ والے عصبہ کے ساتھ شریک نہیں ہوں گے اور نہ عصبہ والے حصہ والوں کے ساتھ شریک ہوں گے، ایک حصہ والے آپس میں خاص طور سے ایک دوسرے کے شفیع ہو سکتے ہیں۔ اشہب کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کا ایک قول ہے کہ حصہ والے عصبہ کے شفعہ میں اور عصبہ والے حصہ والوں کے شفعہ میں شریک ہو سکتے ہیں۔ المزنی کا قول مختار یہی ہے۔ اصحاب مالک میں سے مغیرہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

امام شافعی کی دلیل رسول اکرم ﷺ کے شرکاء کے درمیان شفعہ کے عام فیصلے ہیں اور یہ کہ آپ نے حصہ والوں اور عصبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ عصبہ سے حصہ والوں کو خاص کرنے والے علما کی دلیل یہ ہے کہ حصہ والوں اور عصبہ کے درمیان شرکت کے مختلف اسباب ہیں اس لیے مختلف الاسباب شرکت مشابہ ہے اُس شرکت کے جو اپنے محل وقوع یعنی مال کے اعتبار سے مختلف ہے اسی لیے انہوں نے حصہ والوں کو عصبہ کے شفعہ میں داخل کیا ہے مگر عصبہ کو حصہ والوں کے شفعہ میں داخل نہیں کیا ہے۔ یہ دراصل قیاس کے سوا استحسان ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ حصہ والوں کو عصبہ سے پس ماندہ سمجھتے ہیں۔

اگر مشفوع علیہ دو یا اس سے زائد ہوں اور شفیع کسی ایک کے حق میں شفعہ کرنا چاہے تو ابن القاسم کہتے ہیں کہ وہ یا تو سب لے لے یا چھوڑ دے۔ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ اسے حق ہے کہ جس کے حق میں چاہے شفعہ کرے۔ اشہب کا یہی مسلک ہے۔

اگر دو آدمی ایک آدمی کو کوئی قطعہ فروخت کریں اور شفیع کسی ایک کے حق میں شفعہ کرے تو امام ابوحنیفہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں۔

اگر شفعہ کرانے والے ایک سے زیادہ شرکا ہوں اُن میں سے بعض کے لیے وہ شفعہ کرنا چاہے اور باقی کو بیع کی حالت میں رکھے تو جمہور کے نزدیک خریدار کو شریک سے یہ کہنے کا حق ہے کہ یا تو سب کے لیے شفعہ کرے یا شفعہ سے دست بردار ہو جائے اور وہ اپنے حصہ کے حساب سے شفعہ نہیں کر سکتا الا یہ کہ خریدار اس پر راضی ہو۔ وہ شفعہ کے حصے بخرے نہیں کر سکتا اگر خریدار اس پر راضی نہیں ہے۔ اصحاب مالک میں سے اصبغ کا قول ہے کہ اگر ان میں سے کسی نے خریدار کے بارے میں نرمی و محبت کی وجہ سے شفعہ کے حصہ سے دست بردار اختیار کی تو شفیع صرف اسی کا حصہ لے گا۔

مسلک مالکی میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر شفعہ کا حق رکھنے والے بعض غائب ہیں اور بعض موجود اور موجود اپنا حصہ لینا چاہے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا الا یہ کہ کل وصول کرے یا اس سے دست بردار ہو جائے۔ اور جب غائب آ جائے گا تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو وصول کرے اور چاہے تو چھوڑ دے۔

Marfat.com

علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ شفعہ کے ذریعہ وصول کرنے کی شرط یہ ہے کہ شرکت بیع پر مقدم ہو۔ اس امر میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا اس کا بیع کی حالت میں ہونا شرط ہے یا بیع سے قبل ثابت ہونا شرط ہے؟

پہلا مسئلہ:

یعنی جبکہ کوئی شخص حالت بیع میں شریک نہ ہو اور یہ اس طرح خیال کیا جا سکتا ہے کہ کسی ایسے سبب کی بنا پر جو شفعہ کے ذریعہ وصولی کا قطعی حکم نہ دے سکے وہ شُفعہ کو حاصل نہ کر سکے تا آنکہ اپنا وہ حصہ فروخت کر دے جس کے عوض وہ شریک بنا تھا تو اشہب کی روایت کے مطابق اس میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے شُفعہ کی وصولی کا حکم دیا اور کبھی اسے ممنوع قرار دیا۔ خود اشہب کا قول مختار یہی ہے کہ اسے شُفعہ حاصل نہ ہوگا۔ یہی امام شافعی اور اہل کوفہ کے قول کا قیاس ہے کیوں کہ شُفعہ کا مقصد شرکت کی جہت سے پہنچنے والے ضرر کا ازالہ کرنا ہے اور یہ شریک نہیں ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں: اسے شُفعہ کا حق حاصل ہے جبکہ اس کی انجام دہی اس کے دائرہ اثر میں ہو۔

وہ سمجھتے ہیں کہ وہ حق جو اس پر واجب ہوا ہے، اپنا حصہ فروخت کر دینے سے ختم نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ:

اس کی شکل یہ ہے کہ کوئی انسان کسی ایسی زمین کے قطعہ کا حق دار ہو جائے جس کا کوئی قطعہ استحقاق سے قبل فروخت کر دیا گیا ہے تو کیا اسے شُفعہ کی بنا پر لینا جائز ہے یا نہیں؟

ایک گروہ کے نزدیک جائز ہے اس لیے شُفعہ فروخت کرنے سے قبل شرکت میں مقدم ہونے کی بنا پر واجب ہو چکا تھا اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس کا ہاتھ اس حصہ پر قابض ہوا یا قابض نہیں ہوا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ شُفعہ واجب نہیں ہوا کیوں کہ استحقاق کے دن تو شرکت کا مال اس کے لیے ثابت ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تم دیکھتے نہیں کہ وہ خریدار سے غلہ نہیں لے سکتا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر مدت طویل ہوگئی ہے تو کوئی شُفعہ نہیں ہے اور اگر مدت طویل نہیں ہوئی ہے تو شُفعہ ہے۔ یہ بطور استحسان ہے۔

شُفعہ کا حقدار کب شُفعہ وصول کرے؟ یہ حقدار دو طرح کے ہوتے ہیں، حاضر اور غائب۔ علما کا اجماع ہے کہ غائب کو شُفعہ کا حق حاصل ہے جبکہ اسے اپنے شریک کے فروخت کرنے کا علم نہ ہو۔ غائب ہونے کی حالت میں اگر اسے شریک کے فروخت کرنے کا حال معلوم ہو جائے تو اس کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کا شُفعہ ساقط ہو جائے گا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ساقط نہیں ہوگا، یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

الَجارُ اَحَقُّ بِصَقَبِهٖ اَو قَالَ بِشُفعَتِهٖ يَنتَظِرُ بِهَا إِذَا كَانَ غَائِباً

(پڑوسی اپنی قربت کی وجہ سے (یا آپؐ نے فرمایا اپنے شُفعہ کی وجہ سے) زیادہ حقدار ہے وہ اس کا انتظار کرے جبکہ وہ غائب ہو۔)

مزید برآں غائب اکثر شُفعہ کی وصولی سے محروم رہتا ہے اس لیے اس کا عذر واجب ہے۔ فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ واقف ہونے کے باوجود اس کی خاموشی ایک قرینہ ہے جو شُفعہ کے سقوط پر اس کی رضامندی ظاہر کرتی ہے۔

Marfat.com

شفعہ کا حقدار اگر حاضر ہو تو اس کے لیے شفعہ کے وقت وجوب میں اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ واقفیت اور طلب پر قادر ہونے کی شرط کے ساتھ شفعہ فی الفور واجب ہے۔ اگر اسے علم ہے اور وہ طلب پر قادر ہے اس کے باوجود اس نے مطالبہ نہیں کیا تو اس کا شفعہ باطل ہوگا البتہ امام ابوحنیفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر اس نے وصول کرنے کے لیے کسی کو گواہ بنایا تو شفعہ باطل نہیں ہوگا خواہ تاخیر ہو جائے۔ امام مالک کے نزدیک فی الفور ضروری نہیں ہے بلکہ انہوں نے شفعہ واجب ہونے کا جو وقت بتایا ہے اس میں وسعت ہے۔ البتہ اس امر میں اُن کے ہاں مختلف اقوال ہیں کہ کیا یہ وقت محدود ہے یا نہیں؟ کبھی تو کہتے ہیں کہ یہ وقت غیر محدود ہے اور یہ وقت کبھی ختم نہیں ہوتا الا یہ کہ خریدار اس کی واقفیت سے کوئی نئی تعمیر کر دے یا اس میں بڑی تبدیلی لے آئے اور وہ موجود ہو واقف ہو اور خاموش ہو۔ اور کبھی امام مالک نے اس وقت کی تعیین کر دی ہے چنانچہ آپ سے ایک سال کی مدت مروی ہے۔ ایک قول کے مطابق ایک سال سے زیادہ کی مدت ہے اور آپ کا تیسرا قول ہے کہ پانچ سالوں تک شفعہ ختم نہیں ہوگا۔

امام شافعی نے حدیث سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الشُفعةُ كحَلِّ العِقَال

(شفعہ عقال کھولنے کی طرح ہے۔)

امام شافعی سے یہ بھی مروی ہے کہ اس کی مدت تین دن ہے۔

جو فقہا خاموشی کے سبب سے شفعہ کو ساقط قرار نہیں دیتے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ خاموشی کسی مسلمان کے حق کو باطل نہیں کرتی جب تک کہ اس کے احوال کا کوئی قرینہ سقوط پر دلالت نہ کرے وہ گویا امام شافعی کے اصول سے قریب تر ہیں کیوں کہ اُن کے نزدیک اصول یہ ہے کہ خاموش شخص کی جانب کسی قول کو منسوب کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ ایسے احوال موجود ہوں جو اس کی رضامندی کا پتہ دیتے ہوں میرے خیال میں انہوں نے حدیث کا سہارا لیا ہے۔

یہ گفتگو شفعہ کے ارکان اور اُس کی شرائط صحت کے بارے میں تھی۔ اب احکام پر گفتگو باقی ہے۔

قسم دوم

احکام شفعہ

شفعہ کے احکام بہت ہیں مگر ہم اُنہی احکام کا تذکرہ کریں گے جن کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف مشہور ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ حق شفعہ کی میراث کا ہے۔ اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ شفعہ کا حق موروثی نہیں ہے جس طرح یہ فروخت نہیں ہو سکتا۔ امام مالک، امام شافعی اور اہلِ حجاز کا قول ہے کہ مال کی طرح یہ بھی موروثی ہے۔ یہ اختلاف اور اس کا سبب عیب کی بنا پر رد کرنے کے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ مال شفعہ کی ضمانت کا ہے کہ خریدار اس کا ضامن ہوگا یا فروخت کنندہ؟ امام مالک اور امام شافعی خریدار کو ضامن قرار دیتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ فروخت کنندہ کو۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ شریک کے حق میں اُس وقت واجب ہوا جبکہ

Marfat.com

خریدار کو ملکیت حاصل ہوگئی اور اس کی صحت ثابت ہوگئی اس لیے اسی پر ضمانت واجب ہوگی۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حق میں شفعہ کا وجوب نفس بیع سے ہوا ہے اس لیے بیع پر اسے حاوی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اب بیع فسخ ہوگئی ہے اور اس کی جگہ شفعہ کا انعقاد ہوگیا ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ اقالہ شفعہ کو باطل نہیں کرتا۔ اس پر ان لوگوں کا اتفاق ہے جو اقالہ کو بیع قرار دیتے ہیں اور اُن حضرات کا بھی اتفاق ہے جو اسے فسخ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اقالہ میں مال مشفوع کا ضامن کون ہوگا؟ ابن القاسم کہتے ہیں کہ اس کا ضامن خریدار ہوگا۔ اشہب اسے اختیار کا مالک قرار دیتے ہیں۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ شفعہ کے قیام سے پہلے خریدار نے قطعہ میں کوئی عمارت تعمیر کرلی یا کوئی پودا لگا دیا یا کوئی اور اپنا کام کرالیا پھر حق شفعہ کا حامل سامنے آیا اور اس نے شفعہ کا مطالبہ کر دیا تو اس کا حکم کیا ہو؟ امام مالک کہتے ہیں کہ کوئی شفعہ نہیں ہے اِلّا یہ کہ وہ خریدار کو اُس کی تعمیر یا شجر کاری کی قیمت ادا کر دے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ خریدار کو متعدی اور ظالم قرار دیتے ہیں اور حق شفعہ کے حامل کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ اس کی عمارت کو منہدم کر کے اس کی قیمت دے یا ملبہ سمیت اس کو لے لے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مشفوع علیہ جو اپنے اوپر شفعہ کے واجب ہونے سے آگاہ ہے، اس کے تصرف کی نوعیت غاصب کے تصرف کی بھی ہے اور اس خریدار کے تصرف کی بھی جس پر عمارت تعمیر کرنے اور شجر کاری کرنے کے بعد استحقاق حاصل ہوگیا ہے۔ اُس کی حیثیت ان دونوں کے درمیان ہے۔ جس فقیہ کے نزدیک استحقاق کی مشابہت غالب ہے اس کے نزدیک قیمت کی وصولی جائز نہیں ہے اور جس نے تعدی اور ظلم کو حاوی رکھا اس نے کہا کہ وہ ملبہ سمیت لے سکتا ہے یا ملبہ کی قیمت ادا کر سکتا ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ خریدار اور شفعہ کے حامل کے درمیان قیمت میں اختلاف ہو جائے۔ خریدار کہے کہ میں نے یہ قطعہ اتنی قیمت میں خریدا ہے اور شفعہ والا کہے کہ اس سے کم قیمت میں تم نے خریدا ہے اور ان میں سے کسی کے پاس کوئی ثبوت نہ ہو تو جمہور فقہا کہتے ہیں کہ خریدار کی بات معتبر ہوگی کیوں کہ شفعہ کرنے والا مدعی ہے اور دوسرا مدعا علیہ ہے۔ بعض تابعین نے اس کے برعکس موقف اختیار کیا ہے کہ صاحب شفعہ کی بات معتبر ہوگی کیوں کہ خریدار نے اس کی حق شفعہ کا اعتراف کیا اور اس کے خلاف قیمت کی ایک مقدار کا مدعی ہے جسے وہ تسلیم نہیں کر رہا ہے۔ اصحاب مالک کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم کا موقف ہے کہ خریدار کی بات معتبر ہوگی جبکہ وہ قسم سے ملتی جلتی قطعی بات کہے اور اگر ایسی بات نہ کہے تو صاحب شفعہ کی بات معتبر ہوگی۔ اشہب کہتے ہیں کہ اگر خریدار ملتی جلتی گفتگو کرے تو بغیر قسم کے اسی کی بات معتبر ہوگی اور اگر ایسی بات نہ ہو تو اسے قسم کھانی ہوگی۔ امام مالک سے منقول ہے کہ اگر خریدار صاحب اقتدار ہے اور معلوم ہے کہ عادت اور معمول کے مطابق قیمت میں اضافہ کر رہا ہے تو بغیر قسم کے خریدار کی بات قابل قبول ہوگی اور ایک قول ہے کہ اگر خریدار ایسی بات کہے جو میل نہ کھاتی ہو تو صاحب شفعہ کی قیمت لوٹائی جائے گی اور میرے خیال میں یہی حکم اُس وقت ہوگا جبکہ دونوں ایسی بات کہیں جو باہم میل کھانے والی نہ ہو۔ اُس صورت میں فقہا میں اختلاف ہے جبکہ دونوں ثبوت پیش کریں اور دونوں یکساں درجہ کے عادل ہوں تو ابن القاسم کہتے ہیں کہ دونوں ایک ساتھ ساقط ہوں گے اور اس اصل پر عمل ہوگا کہ بات خریدار کی معتبر ہوگی قسم کے ساتھ۔ اشہب کہتے ہیں کہ ثبوت خریدار کا مانا جائے گا کیونکہ اس سے علم میں اضافہ ہوا ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ القسمۃ

اس کتاب کے مباحث کی اصل قرآن کریم کی یہ آیات ہیں:

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُواْ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِيْنُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ (النساء:۸)

(اور جب تقسیم کے موقع پر کنبہ کے لوگ اور یتیم اور مسکین آئیں تو اس مال میں سے ان کو بھی کچھ دو۔)

مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيْباً مَّفْرُوضاً (النساء:۷)

(خواہ تھوڑا ہو یا بہت یہ حصہ اللہ کی طرف سے مقرر ہے۔)

اور یہ حدیث بھی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أَيُّمادَارٍ قُسِمَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهِيَ علىٰ قِسْمِ الجَاهِلِيَّةِ وَأَيُّمادَارٍ أَدْرَكَهَاالإِسْلَامُ وَلَمْ تُقْسَمْ فَهِيَ علىٰ قِسْمِ الإِسْلَامِ

(جو گھر دور جاہلیت میں تقسیم ہو گیا وہ جاہلیت کی تقسیم پر باقی ہے اور جس گھر کو اسلام کا زمانہ مل گیا اور اس کی تقسیم ابھی نہیں ہوئی ہے تو وہ اب اسلام کی تقسیم پر رہے گا۔)

اس کتاب میں بحث تقسیم پر، مقسوم علیہ پر اور تقسیم کرنے والے پر ہوگی۔ تقسیم پر بحث کئی ابوب میں ہے۔

باب(۱) تقسیم کی انواع

باب(۲) ہر نوع کے محل کی تعیین، یعنی جو تقسیم کو قبول کرے اور جو قبول نہ کرے، تقسیم کی صفت اور اس کی شرائط

باب(۳) احکام تقسیم

Marfat.com

Marfat.com

باب۔۱

تقسیم کی انواع

تقسیم پر گفتگو دو اقسام میں منقسم ہے: دولت کی چیزوں کی تقسیم اور چیزوں کا منافع۔

قسم اول

اس باب کی پہلی قسم یعنی ان چیزوں کی تقسیم جو تولی جاسکتی ہیں نہ ناپی جاسکتی ہیں اس کی بالجملہ تین قسمیں ہیں:

۱۔ قیمت کی تعیین اور دو حصوں میں بانٹنے کے بعد قرعہ اندازی کرنا

۲۔ قیمت کی تعیین اور دو حصوں میں بانٹنے کے بعد باہمی رضامندی سے اسے تقسیم کرنا

۳۔ قیمت کی تعیین اور دو حصوں میں کئے بغیر اسے باہمی رضامندی سے تقسیم کرنا

جن اشیاء کو وزن کیا جاسکتا ہے جن کی پیائش کی جاسکتی ہے انہیں وزن یا پیائش سے تقسیم کیا جائے گا۔

دوسری قسم منافع کی ہے تو اس کی بھی تین قسمیں ہیں:

غیر منقولہ اور غیر محولہ یعنی گھر اور مکانات

منقولہ اور محولہ اور اس کی ایک قسم وہ ہے جو نہ ناپی جاسکتی ہے اور نہ تولی جاسکتی ہے اور وہ ہیں حیوانات اور سامان

دوسری قسم اُن چیزوں کی ہے جو ناپی جاسکتی ہیں یا تولی جاسکتی ہیں

اس طرح اس باب میں تین فصلیں ہیں:

پہلی فصل: مکانات

دوسری فصل: سامان

تیسری فصل: قابل وزن اور قابل پیائش اشیاء

پہلی فصل

مکانات

مکانات اور عمارتوں کی تقسیم باہمی رضامندی سے اور حصے لگا کر جبکہ قیمت کی بنیاد پر اُن کے ٹھیک حصے لگے ہوں جائز ہے۔ اس پر اہل علم کا مجمل اتفاق ہے اگر چہ اس کے محل اور شرائط کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ تقسیم یا تو ایک محل میں ہوگی یا متعدد مقامات میں ہوگی۔

اگر ایک محل و مقام کا تقسیم کا مسئلہ ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ جائز ہے بشرطیکہ ہر مساوی حصہ کی صفت یکساں ہو

Marfat.com

اور تقسیم سے حصول کا نفع کم نہ ہو اور شرکاء کو اس پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس کی تقسیم اس طرح ہوئی ہے کہ اس میں کوئی نفع نہیں ہے تو اس میں امام مالک اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ تقسیم اس وقت ہوگی جبکہ اُن میں سے کوئی اس کی دعوت دے اگر چہ اُن میں سے کسی کو کچھ نہ ملے سوائے بے فائدہ حصہ کے جیسے قدم بھر زمین۔ ان کے اصحاب میں سے صرف ابن کنانہ کا یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی بھی یہی کہتے ہیں کہ ان کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے۔

مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (النساء:۷)

(خواہ تھوڑا ہو یا بہت یہ حصہ اللہ کی طرف سے مقرر کردہ ہے۔)

ابن القاسم کہتے ہیں کہ اُسی وقت تقسیم ہوگی جبکہ ہر ایک کو اپنے حصہ میں اتنا کچھ مل جائے جس سے وہ فائدہ اٹھا سکے اور یہ تقسیم سے قبل کے استفادہ میں شامل نہ ہو اگر چہ وہ اس میں قیمت میں کمی کی رعایت نہ کرے۔

ابن الماجشون کہتے ہیں کہ تقسیم ہوگی جبکہ ہر ایک کو اتنا مل جائے جس سے وہ استفادہ کر سکے اگر چہ اس کا تعلق اُس منفعت کی جنس سے نہ ہو جو اشتراک میں ہے یا منفعت کم تر ہو۔ مطرف کہتے ہیں کہ اگر ہر ایک کے حصہ میں اتنا نہ آئے جس سے وہ استفادہ کر سکے تو تقسیم نہیں ہوگی مگر بعض لوگ اس تقسیم سے استفادہ کے لائق ہوں اور بعض لوگ استفادہ کرنے کے اہل نہ ہوں تو بھی تقسیم ہوگی اور انہیں اس پر مجبور کیا جائے گا خواہ کم حصہ والے نے اس کی دعوت دی ہو یا کثیر حصہ والے نے۔ ایک قول ہے کہ مجبور کیا جائے گا جبکہ کم حصہ والے نے اس کی دعوت دی ہو اور مجبور نہیں کیا جائے گا جبکہ زیادہ حصہ والے نے اس کی دعوت دی ہو۔ اس کے برعکس بھی ایک قول ہے اور وہ کمزور ہے۔

اس باب میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ جب تقسیم ہوگی تو کیا منفعت بھی منتقل ہو جائے گی جیسے حمام؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کی تقسیم ہوگی جبکہ کوئی شریک اس کا مطالبہ کرے۔ یہ اشہب کا قول ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ اس کی تقسیم نہیں ہوگی۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

تقسیم کو ممنوع کہنے والوں کی دلیل یہ حدیث ہے:

لَاضَرَرَ وَلَاضِرَارَ

(نہ کسی کو نقصان پہونچائے نہ خود نقصان برداشت کرے۔)

اور تقسیم کو درست کہنے والوں کی درست یہ آیت ہے کہ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (النساء:۷)

تقسیم کو جائز نہ ماننے والوں کی دلیل حدیث جابر بھی ہے جو انہوں نے اپنے والد کے واسطہ سے بیان کی ہے کہ

لَاتَعْضِيَةَ عَلَىٰ أَهْلِ الْمِيرَاثِ إِلَّا مَاحَمَلَ الْقِسْمُ

(اہل میراث کے درمیان کوئی تفریق نہیں ہے سوائے اُس کے جو تقسیم کی حامل ہو۔)

اگر مکان ایک سے زائد ہو تو وہ مکانات یا تو ایک نوع کے ہوں گے یا مختلف انواع کے ہونگے۔ اگر ان کی نوعیت ایک ہے تو اس سلسلہ میں فقہا مختلف رائیں رکھتے ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر مکانات ایک نوع کے ہیں تو ان کی قیمت لگا کر انہیں ٹھیک ٹھیک حصوں میں کر تقسیم کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ہر مکان کو علیحدہ تقسیم کیا جائے گا۔ امام مالک کی دلیل یہ

Marfat.com

ہے کہ اس تقسیم میں شرکاء کا نقصان سب سے کم ہوتا ہے اور فریق دوم کی دلیل یہ ہے کہ ہر گھر خود تقسیم کا متقاضی ہے کیوں کہ شفعہ کا تعلق ہر ایک سے ہے۔ اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے جبکہ ایک صرفہ کے مکانات مختلف نوع کے ہوں اگر چہ ان کی جگہیں دور ہوں۔ اس میں تین اقوال ہیں: اگر رہائشی مکانات مختلف نوع کے ہیں جیسے بعض گھر ہیں، بعض احاطے ہیں اور بعض زمین ہیں تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں حصے لگا کر تقسیم نہیں ہوگی۔ پھل دار احاطون کی تقسیم کی شرط یہ ہے کہ جب اُن کی پختگی ظاہر ہو جائے تو وہ پھل سمیت نہ تقسیم کئے جائیں اس پر مسلک مالکی میں اتفاق ہے۔ ورنہ پھلوں میں طعام کے بدلے طعام کی فروخت لازم ہوگی اور یہ مزابنہ ہے۔

پھلوں کی پختگی نمایاں ہونے سے پہلے تقسیم کے بارے میں اصحاب مالک میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم گابھا دینے سے پہلے کسی حال میں بھی اسے جائز نہیں مانتے اور اس کی علت یہ بتاتے ہیں کہ اس سے طعام کے بدلے طعام کی فروخت کمی بیشی کے ساتھ راہ پالے گی۔ اسی لیے ان کا دعویٰ ہے کہ امام مالک نے ناپختہ پھل کو طعام کے بدلے نقد یا ادھار فروخت کرنا ناجائز قرار دیا ہے۔ گابھا دینے کے بعد اس شرط پر یہ تقسیم جائز ہوگی کہ دونوں ایک دوسرے کے لیے شرط لگا دیں کہ اس کے حصہ میں جو پھل آئے گا وہ تقسیم میں داخل ہوگا اور جو پھل اس کے حصہ میں نہ آئے، گابھا دینے سے پہلے اس پھل کی شرط لگانا اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ گویا ایک شخص نے تقسیم میں آنے والے تمام پھلوں سے اپنے ساتھی کا حصہ اپنے شریک کو ملنے والے پھلوں میں سے اپنے حصہ کے عوض خرید لیا۔ اور پھل کی شرط لگا دی۔

قرعہ اندازی سے تقسیم کا طریقہ یہ ہے کہ واجب مال کو تقسیم کیا جائے۔ حصوں میں کہیں کسر آ رہی ہو تو اسے ضرب دیا جائے تا کہ تمام حصے درست ہو جائیں پھر ہر جگہ اور پودوں کی ہر نوع کی قیمت لگائی جائے پھر کم ترین حصہ کی ٹھیک سے قیمت لگائی جائے بسا اوقات زمینوں اور جگہوں کی قیمت میں فرق کی وجہ سے جگہ کا ایک حصہ تین حصوں کے برابر ہوگا۔ جب ان صفات کے ساتھ تقسیم ہو جائے اور ان کے ٹھیک ٹھیک حصے لگ جائیں تو چند پرچیوں پر شریکوں کے نام اور جہتوں کے نام لکھے جائیں جس کا نام ایک جہت میں نکلے، وہ اسی جہت میں اپنا حصہ لے لے۔ ایک قول کے مطابق جہتوں کے نام ڈالے جائیں اور جس کا نام ایک جہت میں نکلے وہ اسے لے لے اگر یہ حصہ سے زیادہ ہے تو اسے دوگنا کیا جائے تا کہ اس کا حصہ پورا ہو جائے۔ یہ ہے قرعہ اندازی کا حال۔

تقسیم میں حصہ کی شق فقہا نے اس لیے رکھی ہے کہ تقسیم کنندگان کی دلداری ہو۔ اور یہ شرع میں متعدد مقامات پر موجود ہے۔ آیات کریمہ کا مطالعہ کیجئے:

فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِيْنَ (الصّٰفّٰت: ۱۴۱)

(پھر قرعہ اندازی میں شریک ہوا اور اس میں مات کھائی۔)

وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ (آل عمران: ۴۴)

(تم اُس وقت وہاں موجود نہ تھے جب ہیکل کے خادم یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ مریم کا سرپرست کون ہو، اپنے اپنے قلم پھینک رہے تھے۔)

اس میں وہ ثابت حدیث بھی ہے کہ ''ایک شخص نے مرتے وقت چھے غلام آزاد کئے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ان کے درمیان حصے لگائے اور غلاموں کی ایک تہائی کو آزاد کر دیا۔

باہمی رضامندی سے تقسیم خواہ قیمت لگا کر اور ٹھیک ٹھیک حصہ کر کے ہوئی ہو یا اس کے بغیر ہوئی ہو، جائز ہے متفق علیہ اور مختلف فیہ دونوں چیزوں میں کیوں کہ یہ ایک بیع ہے اور اس میں وہی چیزیں حرام ہیں جو بیع میں حرام ہیں۔

دوسری فصل

سامان کی تقسیم

حیوانات اور سامانوں کی تقسیم کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی تقسیم اس میں داخل فساد کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔ البتہ فقہا کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ دونوں شریک کسی ایک کے بارے میں الجھ پڑیں اور اسے لینے کے درپے ہو جائیں اور بطور عموم دونوں اس سے استفادہ کرنے پر رضامند نہ ہوں اور ان میں سے ایک اپنا حصہ کسی کو فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو امام مالک اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اسے مجبور کر دیا جائے گا اور اگر کوئی ساتھی ادا کردہ قیمت پر اسے لینا چاہے تو لے لے گا۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اسے مجبور نہیں کیا جائے گا کیوں کہ اصول کا تقاضا ہے کہ کسی ایک کی ملکیت اس کے ہاتھ سے باہر نہیں جائے گی، مگر کتاب وسنت اور اجماع کی کسی دلیل کی بنا پر، امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ مجبور نہ کرنے میں ضرر ہے، اس کا تعلق قیاس مرسل کے باب سے ہے۔ ہم متعدد مقامات پر کہہ چکے ہیں کہ امام مالک کے سوا کوئی فقیہ اس کا قائل نہیں ہے، مگر بعض چیزوں میں یہ لازم کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔

اگر سامان ایک جنس سے زیادہ کا ہو تو باہم رضامندی سے اس کی تقسیم پر علما متفق ہیں البتہ ٹھیک ٹھیک حصہ کر کے اور قرعہ ڈال کر ان کی تقسیم کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ صنف واحد میں امام مالک اور ان کے اصحاب نے اسے جائز تسلیم کیا ہے اور عبدالعزیز بن ابوسلمہ اور ابن الماجشون نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔

وہ صنف واحد جس میں حصہ لگا کر قرعہ اندازی کرنے کو جائز قرار دیا گیا ہے، اس کی تمیز میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے۔ اشہب کہتے ہیں کہ اس میں بیع سلم کے جواز کا اعتبار ہوگا۔ ابن القاسم کے قول میں اختلاف واضطراب ہے۔ کبھی وہ قرعہ اندازی کو ان چیزوں میں جائز کہتے ہیں کہ جن میں بیع سلم جائز نہیں ہے اور تقسیم کو سلم سے خفیف تر مانتے ہیں اور کبھی ان چیزوں میں تقسیم کو ممنوع قرار دیتے ہیں، جن میں سلم ممنوع ہے۔ ایک قول ہے کہ اُن کا مسلک ہے کہ اس میں تقسیم سلم سے خفیف تر ہے۔ اور وہ مسائل جن کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ اُن کے نزدیک اُن کی تقسیم سلم سے سخت اور پیچیدہ ہے، اُن کی تاویل وتوجیہ کی جائے گی۔ ابن حبیب کی رائے ہے کہ تقسیم میں ان دو اصناف کو جمع کیا جائے گا جو باہم قریب ہوں، جیسے خز اور حریر (ریشم کی دو اقسام) اور روئی اور کتان (السی کا پودا) اشہب باہم رضامندی سے قرعہ اندازی میں ہر دو اصناف کے جمع کرنے کو جائز سمجھتے ہیں۔

Marfat.com

تیسری فصل

تقسیم کے احکام

قابل پیائش اور قابل وزن اشیاء میں قرعہ اندازی متفقہ طور پر جائز نہیں ہے۔ سوائے نمی کے اختلاف کے۔ قابل پیائش شے یا تو ایک ذخیرہ ہوگا یا کئی ذخیرے ہوں گے۔ اگر وہ ایک ہی صنف ہے تو اس کی ٹھیک ٹھیک تقسیم یا تو پیمانوں سے ہوگی یا وزن سے ہوگی جبکہ کوئی شریک اس کی دعوت دے۔ باہمی رضامندی سے واضح کمی بیشی کے ساتھ تقسیم کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے خواہ وہ سامان ربا کا ہو یا غیر ربا کا یعنی جس میں کمی بیشی عام طور سے جائز نہیں ہوتی۔ یہ تقسیم متعین اور نامعلوم دونوں پیمانوں سے جائز ہے اور بغیر وزن اور پیائش کے انکل تقسیم جائز نہیں ہے۔ اگر یہ تقسیم اختیاری ہے تو ایک قول کے مطابق قابل پیائش میں جائز نہیں ہے اور قابل وزن میں جائز ہے۔ اس میں وہ اختلاف موجود ہے جو اختیاری بیع کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے۔

اگر ذخیرہ ایک نہ ہو اور صنف دو ہوں تو اس میں کمی بیشی جائز نہیں ہے، اس لیے انہیں جمع کر کے اُسی وقت تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ قابلِ پیائش میں پیمانہ متعین اور معلوم ہو اور قابل وزن میں باٹ معلوم و متعین ہو کیوں کہ جب پیمانہ نامعلوم ہوگا تو اسے یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس نے صنف واحد سے کتنا حاصل کیا ہے، جبکہ معلوم پیمانے سے دونوں مختلف ہوں۔ یہ سب مسلک مالکی کے مطابق ہے کیوں کہ ان کے مسلک کا اصول یہ ہے کہ صنفین میں کمی بیشی حرام ہے جبکہ ان کا فائدہ باہم ملتا جلتا ہو، جیسے گیہوں اور جَو۔ اور اگر وہ ایسی چیز ہے جس میں کمی بیشی جائز ہے تو معروف پیمانہ یا باٹ کے ذریعہ ٹھیک ٹھیک حصہ لگا کر اور واضح کمی بیشی کے ساتھ اس کی تقسیم جائز ہے یعنی دو اصناف کی صورت میں انہیں جمع کیا جا سکتا ہے۔ یہ جواز مسلک مالکی میں باہم رضامندی کی جہت سے ہے۔ جہاں تک حکم کے وجوب کا مسئلہ ہے تو ہر ذخیرہ علیحدہ علیحدہ ہی منقسم ہوگا اور جب ہر ذخیرہ کی الگ الگ تقسیم ہوگی تو معلوم اور نامعلوم دونوں پیمانوں سے ان کی تقسیم جائز ہوگی۔ یہ سب رقاب کی تقسیم سے متعلق بحث ہے۔

قسم دوم

منافع کی تقسیم

منافع کی تقسیم میں قرعہ اندازی ابن القاسم کے مسلک کے مطابق جائز نہیں ہے اور کوئی اسے پسند نہ کرے تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے کہ اسے منافع کی تقسیم پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ تمام فقہا کے نزدیک منافع کی تقسیم باری باری ہوگی یا تو وقت اور زمانہ کے مطابق یا خود چیز کے استعمال کے ذریعہ۔ وقت کے مطابق منافع کی تقسیم یہ ہے کہ ہر ایک چیز معین سے استفادہ اپنے ساتھی کی مدت استفادہ کے بقدر کرے۔ خود چیز کے استعمال کے ذریعہ منافع کی تقسیم یہ ہے کہ چیز کی تقسیم فریقین کے درمیان اس طرح ہو کہ دونوں اس سے استفادہ کریں اور اس کی ایک محدود مدت ہو اور چیز شرکت کی اصل کی صورت میں باقی رہے۔ وقت کے ذریعہ منافع کی تقسیم میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے کہ وہ مدت کیا ہے جس میں منافع کے لیے تقسیم جائز ہے جیسے غلام کا استعمال، جانور کی سواری اور زمین کی کاشت، اور اس میں منقولہ و محولہ میں فرق ہے۔ منقولہ و محولہ میں امام مالک اور ان کے

Marfat.com

اصحاب کے نزدیک لمبی مدت میں یہ تقسیم جائز نہیں ہے اور کم مدت میں جائز ہے۔ یہ استعمال اور استفادہ کے لحاظ سے ہے۔ غیر منقولہ اور غیر محولہ میں یہ تقسیم طویل مدت اور لمبے عرصہ کے لیے جائز ہے اور یہ بھی استعمال اور استفادہ کے بارے میں ہے۔ استعمال میں محولہ ومنقولہ میں کم مدت کے بارے میں فقہا میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق ایک دن کی مدت ہے۔ ایک قول ہے کہ سواری اور غلام میں یہ جائز نہیں ہے۔ خدمت لینے کا جہاں تک معاملہ ہے تو ایک قول کے مطابق پانچ دنوں میں اس کی تقسیم جائز ہے دوسرا قول ہے کہ ماہ تک یا اس سے کچھ زیادہ میں یہ تقسیم جائز ہے۔

اگر نفس چیز سے باری باری استفادہ کا طریقہ یہ ہو کہ ایک شخص ایک زمانہ تک ایک گھر کو استعمال کرے اور پھر دوسرا شخص اتنی ہی مدت تک گھر کو استعمال کرے تو ایک قول کے مطابق رہائشی مکانات اور کاشت کی زمینوں میں یہ جائز ہے اور غلہ اور کرایہ میں یہ جائز نہیں ہے۔ مگر تھوڑی مدت کے لیے۔ دوسرا قول ہے کہ وقت کے مطابق باہم آمادگی پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی جائز ہے۔ اسی طرح غلام اور چوپایوں سے خدمت لینے کا معاملہ بھی ہے۔ وقت کے مطابق تقسیم میں جو اختلاف ہے وہی اختلاف یہاں بھی ہے۔

یہ گفتگو تھی اشیاء کی تقسیم کی انواع اور منافع کی تقسیم کی انواع اور صحیح وفاسد شرائط کے بارے میں۔ اب احکام پر گفتگو رہ جاتی ہے۔

احکام تقسیم

تقسیم ایک لازمی عقد ہے، جسے توڑ دینا اور جس سے رجوع کر لینا فریقین کے لیے جائز نہیں ہے الّا یہ کہ ہنگامی شرائط وحالات متقاضی ہوں۔ یہ ہنگامی شرائط تین قسم کی ہیں: غبن، عیب کا وجود یا استحقاق۔

غبن کا معاملہ یہ ہے کہ اس سے فسخ واجب نہیں ہوتا مگر یہ کہ قرعہ اندازی کی تقسیم ہو۔ مسلک مالکی میں اس پر اتفاق ہے، سوائے اُن حضرات کے قیاس کے جو بیع میں اسے موثر مانتے ہیں اُن کے مسلک کے مطابق غبن تقسیم میں بھی موثر ہوگا۔

عیب کے وجود کا معاملہ یہ ہے کہ ابن القاسم کے مسلک کے مطابق عیب یا تو اکثر حصہ میں ہوگا یا اقل حصہ میں ہوگا۔ اگر اکثر حصہ میں عیب ہے تو شریک کو ملنے والا حصہ یا تو فوت ہو گیا ہوگا یا فوت نہیں ہوا ہوگا۔ اگر شریک کا حصہ فوت ہو گیا ہے تو عیب پانے والا ایک حصہ شرکت میں واپس کر دے گا اور اپنے شریک سے اپنے حصہ کی نصف قیمت لے لے گا (یہ قیمت قبضہ کے دن کی تسلیم کی جائے گی) اور اگر شریک کا حصہ فوت نہیں ہوا ہے تو تقسیم فسخ ہو جائے گی اور شرکت کی اصل باقی رہے گی۔ اور اگر عیب حصہ کے کم تر جزو میں ہے تو صرف وہ کم تر جزو اصل شرکت میں واپس چلا جائے گا، خواہ ساتھی کا حصہ فوت ہو گیا ہو یا فوت نہ ہوا ہو اور اضافہ کی نصف قیمت ساتھی کو واپس کرے گا اور اس کے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس میں سے کچھ واپس نہیں کرے گا خواہ اس میں عیب موجود ہو۔ اشہب کہتے ہیں کہ رد کو فوت کرنے والی چیزوں کا تذکرہ کتاب البیوع میں ہو چکا ہے۔ عبدالعزیز ابن الماجشون کہتے ہیں کہ عیب کی موجودگی قرعہ اندازی کے ذریعہ ہونے والی تقسیم کو فسخ کر دیتی ہے اور باہمی رضامندی کے ذریعہ منعقد تقسیم کو فسخ کرتی کیوں کہ یہ تو بیع ہے اور قرعہ اندازی حق کو چھانٹنے کا نام ہے، جب یہ غبن سے فسخ ہو جاتی ہے تو عیب کی موجودگی سے بھی فسخ ہو جانا چاہئے۔

ابن القاسم کے نزدیک استحقاق کا حکم عیب کی موجودگی کا حکم ہے اگر حقدار زیادہ کا مستحق ہے اور شریک کا حصہ فوت نہیں ہوا ہے

وہ شریک کو وہ چیز واپس کردے گا، جو اس کے قبضہ میں ہے اور اگر شریک کا حصہ فوت ہو گیا ہے تو جو اس کے قبضہ میں ہے اس کی نصف قیمت واپس کرے گا۔ اور اگر استحقاق معمولی ہے تو اس چیز کی نصف قیمت واپس کرے گا۔

محمد کہتے ہیں کہ کسی ایک کے ہاتھ میں مقبوضہ کا اگر وہ مستحق ہوا ہے تو قرعہ اندازی کی تقسیم باطل ہو جائے گی کیوں کہ یہ واضح ہو گیا کہ تقسیم برابری اور انصاف کے ساتھ نہیں ہوئی ہے جیسا کہ ابن الماجشون نے عیب کے سلسلہ میں موقف اختیار کیا ہے۔

اگر مال پر کوئی حق نکل آئے جیسے تقسیم کے بعد ترکہ میں قرض نکل آئے یا وصیت سامنے آجائے یا کوئی اور وارث آجائے تو اس میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے۔ قرض نکل آنے کی صورت میں مسلک مالکی کا مشہور قول جو ابن القاسم کا بھی قول ہے یہ ہے کہ تقسیم ختم ہو جائے گی، الا یہ کہ وارثین اس پر راضی ہوں کہ وہ اپنی طرف سے قرض کی رقم دے دیں گے۔ خواہ اُن کے حصے اُن کے ہاتھوں میں باقی ہوں یا باقی نہ ہوں، کسی آسمانی مصیبت کی وجہ سے ہلاک ہو گئے ہوں یا ہلاک نہ ہوئے ہوں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ تقسیم اس شخص کے حق میں ختم ہوگی جس کا حصہ اس کے قبضہ میں موجود ہے اور کسی سماوی مصیبت سے برباد نہیں ہوا ہے۔ جس شخص کا حصہ سماوی مصیبت کی وجہ سے تلف ہوا ہے۔ اُس پر قرض کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔ اور نہ قرض کی ادائیگی کے بعد وارثین کے قبضہ میں جو کچھ بچا ہے اس پر کچھ واجب ہے۔ ایک قول ہے کہ ہر حال میں تقسیم ٹوٹ جائے گی کیوں کہ قرآن کی صراحت موجود ہے کہ

مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (النساء: ۱۲)

(جبکہ وصیت جو میت نے کی ہو، پوری کر دی جائے اور قرض جو میت نے چھوڑا ہو ادا کر دیا جائے۔)

ایک قول ہے کہ تقسیم ٹوٹ جائے گی سوائے اس شخص کے حق میں جس نے قرض کی نیت سے دے دیا ہو۔ وارثین پر وصیت کے لاگو ہونے کا حکم یہی ہے اگر تقسیم کے بعد شرکتِ وارث نکل آئے اور ان میں سے کسی کا حصہ فوت نہ ہوا ہو تو تقسیم نہیں ٹوٹے گی اور وہ ہر ایک سے اپنا حصہ وصول کر لے گا بشرطیکہ مال قابل پیمائش یا قابل وزن ہو اور اگر وہ حیوان یا سامان ہے تو تقسیم ٹوٹ جائے گی۔ کیا بغیر سبب کے مقبوضہ چیز اگر تلف ہو جائے تو دوسرا اس کا ضامن ہوگا؟ ایک قول ہے کہ وہ ضامن ہوگا۔ دوسرا قول ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا۔

Marfat.com

کتابُ الرھُّون

اس کی اصل کتاب الٰہی کی یہ آیت ہے:

وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِباً فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (البقرہ: ۲۸۳)

(اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ پاؤ تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔)

اس کتاب میں بحث رہن کے ارکان شرائط اور احکام سے ہوگی۔ اس کے ارکان ہیں: رہن رکھنے والا رہن لینے والا، رہن میں دی ہوئی چیز، وہ چیز جس کے عوض رہن ہے اور رہن کے عقد کی صفت۔

Marfat.com

پہلا رکن: راہن (گروی دینے والا)

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ رہن دینے والا مجور ومتروک نہ ہو۔ امام مالک کے نزدیک وصی رہن دے سکتا ہے جبکہ یہ درست ہو اور اس کی ضرورت محسوس کر رہا ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ کسی نمایاں مفاد کی خاطر رہن دے سکتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک مکاتب اور ماذون رہن دے سکتے ہیں۔ سحنون کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنے مال میں رہن لیتا ہے جو اس نے قرض دے رکھا ہے تو یہ جائز نہیں ہے یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مفلس کا رہن جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اسے جائز کہتے ہیں۔ اُس شخص کے بارے میں امام مالک کے قول میں اختلاف ہے کہ جس کے مال کا قرض نے احاطہ کر لیا ہو کیا کہ آیا اس کا رہن جائز ہے؟ یعنی وہ لازم ہوگا یا نہیں؟ مشہور قول اُن کا یہی ہے کہ جائز ہے یعنی مفلسی سے پہلے، اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ آیا مفلس کو مجور سمجھا جائے گا یا نہیں؟ ہر وہ شخص جو راہن ہو سکتا ہے اس کا مُرتہن (رہن لینے والا) ہونا بھی جائز ہے۔

دوسرا رکن: رہن

شوافع کہتے ہیں کہ رہن تین شرائط کے ساتھ صحیح ہے: رہن موجود شے ہو۔ قرض کی چیز رہن میں رکھنا جائز نہیں ہے۔ دوسری شرط ہے کہ رہن میں رکھی جانے والی چیز ممنوع نہ ہو جیسے مصحف۔ امام مالک مصحف، کو رہن میں رکھنا جائز قرار دیتے ہیں مگر رہن لینے والا اسے نہ پڑھے۔ اس میں اختلاف کی بنیاد بیع ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ شے مرہون مدت پوری ہونے پر قابل فروخت ہو، امام مالک کے نزدیک اُن چیزوں کو رہن میں رکھنا جائز ہے جن کی خرید وفروخت بوقت رہن درست نہ تھی جیسے کاشت اور پھل جو پختہ نہ ہوں، اُن کے نزدیک ادائے قرض میں ان کی فروخت اسی وقت درست ہوگی جبکہ وہ پک چکے ہوں اگر چہ قرض کی مدت پوری ہوگئی ہو۔ امام شافعی کے ہاں ناپختہ پھل کے رہن کے بارے میں دونوں اقوال ملتے ہیں اور اُن کے نزدیک مدت قرض پوری ہونے پر توڑنے کی شرط کے ساتھ اسے فروخت کیا جا سکتا ہے۔ ابوحامد کہتے ہیں: صحیح تر موقف یہی ہے کہ یہ جائز ہے۔

امام مالک کے نزدیک غیر متعین کو رہن میں رکھنا جائز ہے جیسے درہم ودینار جبکہ ان پر مہر لگ چکی ہو۔ رہن کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ رہن رکھنے والے کی ملکیت ہو۔ ان دونوں ائمہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک شَے مستعار بھی رہن میں رکھی جا سکتی ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ رہن کے لیے شرط ہے کہ رہن لینے والے کے قبضہ میں اس کا اثبات رہن دینے والے کی جانب سے ہو۔ اس امر میں علما کا اختلاف ہے کہ رہن لینے والا غصب کر لے پھر مالک بطور رہن اس قبضہ پر راضی ہو جائے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ غصب شدہ چیز غصب کی ضمانت سے نکل کر رہن کی ضمانت میں آ سکتی ہے اور مالک غاصب کے قبضہ میں اسی غاصبانہ قبضہ کو بطور رہن رکھنے پر آمادہ ہو سکتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے بلکہ یہ غصب کی ضمانت پر باقی رہے گی الا یہ کہ وہ اس پر قابض ہو جائے۔

علما نے غیر منقسم ومشترک شَے کے رہن کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اسے ممنوع قرار دیتے ہیں اور امام مالک اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں، سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا اسے جمع کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

Marfat.com

تیسرا رکن: جس کے عوض رہن رکھا جائے

اس میں مسلک مالکی کی اصل یہ ہے کہ خرید وفروخت کے تمام معاملات میں واقع قیمتوں کے عوض رہن رکھنا جائز ہے۔ البتہ بیع مبادلہ اور سلم ذمہ کا راس المال اس سے مستثنیٰ ہے۔ کیوں کہ بیع مبادلہ میں باہمی قبضہ شرط ہے۔ اس لیے اس میں رہن کا معاملہ جائز نہیں ہے، اسی طرح بیع سلم کے راس المال کا معاملہ ہے اگر چہ اس کے پاس اس معنیٰ میں مبادلہ سے کم ہے۔ اہل ظاہر کا ایک گروہ کہتا ہے کہ رہن جائز نہیں ہے مگر بیع سلم میں ان حضرات نے یہ موقف اس لیے اختیار کیا کہ آیت رہن قرضوں والے بیع ہی کے سلسلہ میں وارد ہے، اور اسی کو یہ سلم کہتے ہیں گویا انہوں نے اسے رہن کی درستگی کی شرط قرار دے دیا کیونکہ آیت کے آغاز میں فرمایا گیا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ (البقرہ: ۲۸۲)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب کسی مقرر مدت کے لیے تم آپس میں قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو۔)

پھر فرمایا:

وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (البقرہ: ۲۸۳)

(اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔)

مسلک مالکی کے مطابق رہن لینا جائز ہے سلم میں، قرض میں، غصب میں، تلف شدہ کی قیمتوں میں، مالی دیت میں، عمداً زخم لگانے میں جبکہ اس میں قصاص نہ ہو جیسے وہ جاندار جس کی گدی پر مارا گیا ہو یا نیزہ کی مار جو جوف تک پہنچ جائے اور اس سے جاندار ہلاک ہو گیا ہو۔ جہاں تک قتل عمد کا معاملہ ہے یا عمداً زخم لگانے کا معاملہ ہے جس سے قصاص واجب ہو تو اس میں اس کی دیت کے عوض رہن لینے کے جواز میں جبکہ ولی معاف کر دے، دو اقوال نکلتے ہیں: ایک قول جواز کا ہے اور یہ اس قول کے مطابق ہے کہ قتل عمد میں ولی کو دیت اور قصاص میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی آزادی ہے۔ دوسرا قول جائز نہ ہونے کا ہے اور اس کی بھی بنیاد یہ ہے کہ ولی کو صرف قصاص کا اختیار حاصل ہے جبکہ دیت کی ادائیگی سے انکار ہو۔

قتل خطا میں اس شخص کا رہن لینا جائز ہے جس کی دیت متعین ہو اور یہ تدبیر ونگہبانی کے بعد ہوگا۔ رہن اس عاریہ میں جائز ہے جس کا کوئی ضامن ہو، ضامن نہ ہونے کی صورت میں عاریہ میں رہن جائز نہیں ہے۔ اجارہ میں رہن لینا جائز ہے اور کام کے بعد مزدوری میں رہن لینا جائز ہے کام سے پہلے نہیں۔ مہر میں رہن جائز ہے، حدود، قصاص اور مکاتبت میں رہن جائز نہیں ہے۔ اُن تمام صورتوں میں رہن جائز نہیں ہے جن میں کفیل بنانا درست نہیں ہے۔

شوافع کے نزدیک شے مرہون کے لیے شرائط تین ہیں: ایک یہ کہ وہ قرض ہو بیع موجود نہ ہو، دوسری یہ کہ وہ واجب ہو، وجوب سے پہلے رہن نہیں رکھا جا سکتا جیسے مستقبل میں قرض طلب کرنے کے لیے رہن قبول کرنے کی درخواست کرنا۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ رہن کا لازم ہونا اس کے واجب ہونے اور نہ ہونے پر منحصر نہ ہو جیسے مکاتبت میں رہن کا معاملہ ہے۔ یہ مسلک امام مالک کے مسلک سے قریب تر معلوم ہوتا ہے۔

Marfat.com

رہن کی شرائط

شرع میں جن شرائط پر گفتگو کی گئی ہے دو قسم کی ہیں: شرائط صحت اور شرائط فساد

رہن میں صراحت کردہ شرائط صحت دو قسم کی ہیں: بعض شرائط وہ ہیں جن میں فی الجملہ علما کا اتفاق ہے، مگر قبضہ کی جہت سے ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ دوسری شرائط مختلف فیہ ہیں۔ قبضہ کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ رہن کی شرط ہے کیوں کہ قرآن کی شرط یہی ہے۔

فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (البقرہ: ۲۸۳)

(تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔)

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ شرط صحت ہے یا شرط کمال؟ فرق یہ ہے کہ جو لوگ سے شرط صحت مانتے ہیں اُن کے نزدیک جب تک قبضہ واقع نہیں ہوگا، رہن لازم نہیں ہوگا اور جو اسے شرط کمال قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک عقد ہی سے یہ لازم ہو جاتا ہے اور رہن دینے والا قبضہ لینے پر مجبور کر سکتا ہے الا یہ کہ رہن لینے والا مطالبہ سے تاخیر کر دے تا آنکہ رہن دینے والا مفلس ہو جائے یا بیمار ہو جائے یا اسے موت آ جائے۔ امام مالک اسے شرط کمال مانتے ہیں اور امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور اہل ظاہر اسے شرط صحت قرار دیتے ہیں۔ امام مالک کی دلیل رہن کو قول کے ذریعہ لازم ہونے والے تمام معاہدوں پر قیاس کرنا ہے، اور دوسروں کی دلیل فرمان الٰہی کے الفاظ فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ ہیں۔

بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ رہن جائز نہیں ہے الا یہ کہ کاتب موجود نہ ہو کیوں کہ قرآن کی صراحت تو یہی ہے:

وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (البقرہ: ۲۸۳)

(اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔)

اہل ظاہر اسے جائز نہیں سمجھتے کہ رہن گواہ کے ہاتھ پر رکھا جائے۔ امام مالک کے نزدیک رہن کی صحت کی شرط یہ ہے کہ قبضہ میں مداومت ہو اگر رہن لینے والے کی اجازت سے بطور مستعار یا امانت وہ شئے رہن رکھنے والے کے قبضہ میں چلی جائے تو اس کا لزوم ختم ہو جاتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ قبضہ میں مداومت شرطِ صحت نہیں ہے۔ امام مالک نے شرط کے ظاہر کی تعمیم کی ہے اور فرمانِ الٰہی فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ کی روشنی میں قبضہ کی موجودگی اور اس کی مداومت کو لازم قرار دیا ہے جبکہ امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ جب قبضہ موجود ہے تو رہن درست اور منعقد ہو گیا۔ اب اسے مستعار دینا اور دوسری طرح سے تصرف کرنا اس عقد کو ختم نہیں کرتا جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ جو لوگ قبضہ کو شرط صحت مانتے ہیں ان کے لیے مداومت کی شرط قرار دینا افضل ہے اور جو اسے شرط صحت نہیں سمجھتے اس میں مداومت کی شرط بھی تسلیم نہیں کرتے۔ سفر میں اس کے جائز ہونے پر سب متفق ہیں۔ البتہ حضر میں اس کے جائز ہونے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہا حضر میں اسے جائز تصور کرتے ہیں۔ مگر اہل ظاہر اور مجاہد کہتے ہیں کہ حضر میں جائز نہیں ہے کیوں کہ آیت میں وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ کی شرط واضح ہے۔ جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضر میں رہن رکھا۔ حضر میں رہن کی ممانعت کا استنباط دلیل خطاب کی رو سے ہے۔

نص کی رو سے حرام اور ممنوع شرط یہ ہے کہ آدمی اس شرط پر رہن رکھے کہ مدت پوری ہونے پر اگر حق واپس کر دیا تو ٹھیک ہے ورنہ رہن اس کی ملکیت ہوگا۔ علما کا اتفاق ہے کہ یہ شرط واجب الفسخ ہے اور حدیث رسول ﷺ کا مفہوم یہی ہے

Marfat.com

لایُغلَقُ الرَّھنُ

(رہن مرتہن کا حق نہیں ہوتا۔)

رہن کے احکام

اس حصہ میں بحث کی اقسام یہ ہیں کہ رہن رکھنے والے کے حقوق وفرائض کیا ہیں اور رہن لینے والے کے کیا حقوق وفرائض ہیں اور دونوں میں فرق واختلاف کیا ہے اور اس کی وجہ یا تو نفس عقد ہے یا ہنگامی حالات ہیں۔ ہم اس میں مشہور اختلافی اور متفقہ مسائل کا تذکرہ کریں گے۔

رہن میں مرتہن (رہن لینے والے) کا حق یہ ہے کہ وہ رہن کو قبضہ میں رکھے تا آنکہ رہن رکھنے والا اپنے واجبات ادا کردے۔ اگر مدت پوری ہونے پر وہ واجب کی ادائیگی نہ کرے تو اسے حاکم وقت کے سامنے مرافعہ کرنے کا حق ہے۔ حاکم رہن کو فروخت کردے گا اور مرتہن کو اس کا حق ادا کردے گا اگر رہن دینے والے نے بیع تک کوئی توجہ نہ دی۔ یہی صورت اس وقت بھی ہوگی جبکہ وہ غائب ہو۔ اگر رہن دینے والے نے مدت پوری ہونے پر مرتہن کو رہن فروخت کرنے کا وکیل بنادیا تو یہ جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ مکروہ ہے، الا یہ کہ حاکم کی عدالت میں مرافعہ ہو۔

جمہور کے نزدیک رہن کا تعلق مرہون فیہ کے کل سے بھی ہے اور بعض سے بھی۔ یعنی اگر کسی متعین عدد کے معاوضہ میں رہن رکھا ہے اور کچھ کی ادائیگی کردی ہے تو پورا رہن مرتہن کے قبضہ میں رہے گا تا آنکہ پورا واجب ادا کردے۔ ایک گروہ کے نزدیک مرتہن کے قبضہ میں اتنا ہی رہن باقی رہے گا جس کے بقدر اس پر واجب باقی رہ گیا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ رہن حق واجب کی وجہ سے قبضہ میں رکھا گیا ہے، اس لیے اپنی تمام جزئیات کے ساتھ اس کا قبضہ میں رہنا ضروری ہے اس کی اصل ورثاء پر ترکہ کے استعمال کی ممانعت ہے تا آنکہ وہ میت کا قرض ادا نہ کردیں۔ دوسرے فریق کی دلیل ہے کہ پورا رہن پورے واجب کے بدلے میں قبضہ میں لیا گیا ہے اس لیے بعض رہن کو بعض واجب کے عوض قبضہ میں رکھنا ضروری ہے۔ اس کی اصل کفالت کا مسئلہ ہے۔

اس باب کے مشہور مسائل میں رہن کے علیحدہ نمو پذیر ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ جیسے رہن کردہ درخت کے پھل کی مثال ہے اور غلہ کی مثال ہے اور اولاد کی مثال ہے۔ کیا یہ نمو پذیر حصہ رہن میں شامل ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ علیحدہ رہن کا ارتقاء رہن میں شامل نہیں ہے۔ یعنی مرتہن کے قبضہ میں جو ارتقاء ہوا ہے وہ رہن کا حصہ نہیں ہے اس قول کے ماننے والوں میں امام شافعی ہیں۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ تمام چیزیں رہن میں داخل ہیں۔ اس کے قائل امام ابوحنیفہ اور ثوری ہیں۔ امام مالک نے تفریق کی ہے علیحدہ رہن کا جو ارتقاء اس کی تخلیق اور اس کی صورت پر ہوا ہے وہ رہن میں داخل ہے جیسے باندی کے ساتھ اس کا نومولود بھی رہن میں داخل ہے اور جو ارتقاء رہن کی تخلیق پر نہیں ہے وہ رہن میں داخل نہیں ہے خواہ وہ مولود ہو جیسے کھجور کا پھل، خواہ غیر مولود جیسے زمین کا کرایہ اور غلام کی پیداوار۔ رہن کے ارتقاء کو رہن رکھنے والے کی ملکیت قرار دینے والے علما کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے:

الرَّھنُ مَحلُوبٌ وَّ مَرکُوبٌ

(رہن والے جانور کو دوہا جاتا ہے اور اس پر سواری کی جاتی ہے۔)

Marfat.com

اس میں دلیل کی صورت یہ ہے کہ حدیث میں مَرْکُوبٌ وَمَحْلُوبٌ کے الفاظ نہیں ہے کہ رہن رکھنے والا سواری کرے اور اس کا دودھ دوہے۔ کیوں کہ اس صورت میں اس جانور پر قبضہ نہ رہے گا اور یہ رہن کے منافی ہے کیوں کہ رہن کی شرط اس پر قابض ہونا ہے۔ یہ علما کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مفہوم یہ بھی نہیں ہوسکتا، مرتہن اس کا دودھ نکالے اور اس پر سواری کرے۔ اس کا مفہوم یہی ہوسکتا ہے کہ سواری کی اُجرت مالک کو ملے اور وہی اس کا صرفہ بھی اٹھائے۔ ان علما نے درج ذیل حدیث کے عموم سے بھی استدلال کیا ہے:

الرَّهْنُ مِمَّنْ رَهَنَهُ ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

(رہن کی چیز رہن رکھنے والے کی جانب سے ہے اس کا تاوان بھی اسی پر واجب ہوگا۔)

یہ علما کہتے ہیں کہ یہ جس رہن کا سودا ہوا تھا اُس پر مستزاد ارتقا ہے اس لیے کسی زائد شرط ہی کے ذریعہ اس پر قبضہ مرتہن کرسکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ فروع تو اصل کے تابع ہوتے ہیں اس لیے اُن کا حکم اصل ہی کا حکم ہوگا۔ اسی لیے مدبر اور مکاتب کے مسئلہ میں بیٹے کا حکم ماں کے حکم کا تابع ہوتا ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ بیٹے کا حکم بیع میں ماں کا حکم ہے مگر انہوں نے بیٹے اور پھل میں فرق کیا ہے کیوں کہ دونوں میں سنت نے بھی تفریق کی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پھل اپنے حکم میں اصل کا تابع شرط کے ساتھ ہوتا ہے اور لونڈی کا بچہ بغیر شرط کے تابع ہوتا ہے۔

جمہور کا موقف ہے کہ مرتہن کو رہن سے استفادہ کا کوئی حق نہیں ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ رہن اگر جانور ہو تو مرتہن جس قدر اس کے چارہ پر صرفہ کرتا ہے اور اس کے دوسرے مصارف برداشت کرتا ہے اس کے مطابق اس کا دودھ استعمال کرسکتا ہے اور اس پر سواری کرسکتا ہے۔ یہ امام احمد اور اسحٰق کا قول ہے۔ انہوں نے استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے کیا ہے۔

الرَّهْنُ مَحْلُوبٌ وَمَرْكُوبٌ

(رہن والے جانور کا دودھ نکالا جاتا ہے اور اس پر سواری کی جاتی ہے۔)

اس باب میں علما کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ رہن اگر مرتہن کے پاس سے ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن کون ہوگا؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ رہن امانت ہے اور یہ رہن رکھنے والے کی ہے مگر بات مرتہن کی قابل قبول ہوگی جبکہ وہ قسم کھائے کہ اس نے کوتاہی نہیں کی ہے اور کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ اس کے قائل امام شافعی، امام احمد، ابوثور اور جمہور اہل حدیث ہیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ رہن مرتہن کے قبضہ میں ہے اور اس پر نازل کوئی مصیبت اسی کے حصہ میں آئے گی۔ اس کے قائل امام ابوحنیفہ اور جمہور کوفی علما ہیں۔

ضامن ہونے کے قائل فقہا دو گروہوں میں منقسم ہیں۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ رہن کا تاوان قرض اور رہن کی قیمتوں میں سے کم تر پر مشتمل ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، سفیان اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ رہن کا تاوان اس کی قیمت ہے خواہ کم ہو یا بیش اور اگر قرض کی رقم سے کچھ زیادہ رقم مل گئی تو وہ مالک مرتہن سے وصول کرے گا۔ یہ حضرت علیؓ، عطاء اور اسحٰق کا قول ہے۔ ایک گروہ نے فرق کیا ہے بعض چیزیں ایسی ہیں جن کو چھپایا نہیں جاسکتا ہے۔ جیسے حیوان اور مکانات، ان کی تباہی مخفی نہیں رہ سکتی۔ بعض چیزیں چھپائی جاسکتی ہیں جیسے ساز وسامان۔ ان حضرات کے نزدیک قابل اخفا چیزوں میں مرتہن ضامن ہوگا اور نا قابل اخفا چیزوں میں وہ صاحب امانت تصور ہوگا۔ اس کے قائل امام مالک، اوزاعی اور عثمان البتی ہیں، مگر امام مالک کہتے ہیں کہ قابل اخفا چیزوں کی

Marfat.com

ہلاکت اور اس میں کسی کوتاہی اور غیر ذمہ داری کے دخل نہ ہونے پر گواہ موجود ہوں تو مرتہن ضامن نہ ہوگا مگر اوزاعی اور عثمان البتی کے نزدیک مرتہن ہر حال میں ضامن ہوگا خواہ دلیل اور گواہ موجود ہوں یا نہ ہوں۔ امام مالک ہی کا موقف ابن القاسم نے بھی اختیار کیا ہے اور اوزاعی اور عثمان البتی کا موقف اشہب نے اختیار کیا ہے۔

رہن کو ضمانت کے بجائے امانت قرار دینے والوں کی دلیل حدیث سعید بن المسیبؒ ہے جو ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

لَا يُغْلَبُ الرَّهْنُ وَهُوَ مِمَّنْ رَهَنَهُ لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

(رہن پر غلبہ نہیں پایا جا سکتا۔ رہن رکھی ہوئی چیز رہن رکھنے والے کی ہے۔ اس کی غنیمت اسی کو ملے گی اور اس کا تاوان اسی پر عائد ہوگا)

یعنی اس کا غلہ اور اس کی پیداوار صاحب رہن ہی کو ملے گی اور اس کی مصیبت اور آفت اسی کو حصہ میں آئے گی۔ وہ کہتے ہیں: رہن دینے والے نے بطور امانت اسے حوالہ کیا تھا تو اب اس کی حیثیت امانت کی ہوگی۔

اصحاب شافعی میں سے المزنی ان کے حق میں استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں: امام مالک اور ان کے ہم نوا جانور اور اس کی ہلاکت کے ظہور کو امانت تصور کرتے ہیں تو رہن کی تمام اقسام کو امانت تصور کرنا ضروری ہو گیا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رہن کی جو قیمت قرض کی رقم پر مستزاد ہے وہ امانت ہے تو پورے رہن کو امانت ماننا واجب ہو گیا۔ امام مالک اور ان کے پیروؤں کے نزدیک حدیث رسول وعلیہ غرمہ کا مطلب ہے کہ اس کا نفقہ صاحب رہن کے ذمہ ہوگا۔ فقہا کہتے ہیں کہ حدیث نبوی "الرھن مرکوب ومحلوب" کا مطلب ہے کہ اس کی سواری کی اُجرت مالک کو ملے گی۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے پیروؤں نے حدیث رسول "لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" کی تاویل کی ہے کہ غنم سے مراد وہ قیمت ہے جو قرض کی رقم سے زائد ہو اور غرم سے مراد وہ قیمت ہے جو اس سے کم ہو۔

رہن کو مرتہن کے حق میں ضمانت قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع موجود ہے اور ابتداء ہی میں اس کی مکمل وصولی ثابت ہو گئی ہے اب تلف ہونے کی صورت میں وہ حق ساقط ہو گیا۔ اس کی اصل اس بیع کی بربادی ہے جسے فروخت کنندہ نے اپنے پاس روک لیا ہے تا آنکہ پوری قیمت وصول کرے۔ اور اس پر جمہور کا اتفاق ہے۔ اگرچہ امام مالک کے نزدیک یہ رہن کی طرح ہے۔ بسا اوقات نے استدلال نبی ﷺ سے مروی اس حدیث سے کیا ہے کہ "ایک شخص نے ایک گھوڑا رہن لیا اور وہ اسی کے پاس مر گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے مرتہن سے فرمایا: تمہارا حق ختم ہو گیا"

امام مالک نے قابل اخفا اور نا قابل اخفا میں جو تفریق کی ہے وہ بطور استحسان ہے۔ کیوں کہ قابل اخفا چیزوں میں تہمت تراشی کا اندیشہ ہے مگر نا قابل اخفا چیزوں میں تہمت تراشی کا اندیشہ نہیں ہے۔ امام مالک نے بہت سے معاملات میں استحسان کا جو رویہ اپنایا ہے، اس میں فقہا نے اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ اس طرز فکر کو ضعیف قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ کے استحسان کی مانند ہے۔ یہ لوگ استحسان کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ یہ بغیر دلیل قول کا نام ہے۔ امام مالک کے نزدیک استحسان کا مطلب متصادم دلیلوں کو جمع کرنا ہے۔ اور جب یہ معاملہ ہے تو ہم اسے بغیر دلیل کا قول کیسے کہہ سکتے ہیں۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ رہن رکھنے والا (صاحب رہن) نہ تو رہن کو فروخت کر سکتا ہے نہ اسے ہبہ کر سکتا ہے۔ اور اگر اس نے

Marfat.com

فروخت کردیا ہے تو مرتہن کو حق ہوگا اُجرت لے یا فسخ کردے۔امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اس نے یہ تصور کیا ہے کہ اجارہ کے ذریعہ جلد واجب الادا کو ادا کرنے کے قابل ہوجائے گا تو وہ حلف اٹھائے گا اور اجارہ کی ملکیت اسی کی ہوگی۔ایک گروہ کے نزدیک رہن کو فروخت کرنا جائز ہے۔اگر غلام یا لونڈی رہن رکھی گئی ہو اور رہن رکھنے والا بعد میں اسے آزاد کردے تو امام مالک کے نزدیک اگر صاحب رہن خوشحال ہے تو یہ آزادی جائز ہوگی اور مرتہن کو اس کا حق فوراً ادا کیا جائے گا۔اور اگر وہ تنگ دست ہے تو اسے فروخت کیا جائے گا اور اس سے واجب الادا رقم کی ادائیگی کی جائے گی۔امام شافعی کے اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں: آزادی مسترد ہوجائے گی، یہ آزادی جائز ہے اور تیسرا قول امام مالک کی تائید میں ہے۔

اگر صاحب رہن اور مرتہن کے درمیان اس مقدار کے بارے میں اختلاف ہوجائے جس کے عوض رہن واجب ہے تو اس سلسلہ میں فقہا نے مختلف رائیں اختیار کی ہیں۔امام مالک کا مسلک ہے کہ مرتہن نے جو مقدار بتائی ہے وہی معتبر ہوگی جبکہ رہن کی قیمت اس سے کم نہ ہو۔اگر اس کی قیمت رہن سے زیادہ ہے تو صاحب رہن کی بات معتبر ہوگی۔امام شافعی ،امام ابوحنیفہ،ثوری اور جمہور فقہا کا موقف ہے کہ واجب کی مقدار کے سلسلہ میں بات صاحب رہن کی مانی جائے گی۔

جمہور کی دلیل ہے کہ صاحب رہن مدعا علیہ ہے اور مرتہن مدعی ہے اس لیے مشہور سنت کے مطابق صاحب رہن پر قسم کھانا واجب ہے۔یہاں امام مالک کی دلیل ہے کہ مرتہن اگر چہ مدعی ہے مگر قسم کے اس کے کھاتے ہیں میں منتقل ہونے کی مشابہت موجود ہے اور وہ مشابہت ہے رہن کا اس کا حق میں گواہ ہونا۔اصول یہ ہے کہ فریقین میں سے جس کی مشابہت قوی تر ہو وہ قسم کھائے۔مگر جمہور کے نزدیک یہ لازم نہیں ہے کہ کیوں کہ بسا اوقات صاحب رہن معاوضہ کی رقم سے زیادہ قیمتی چیز رہن رکھ دیتا ہے۔

اگر رہن میں رکھی ہوئی چیز تلف ہوجائے اور فریقین کے درمیان اس کی صفت کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو امام مالک کے نزدیک مرتہن کی بات معتبر ہوگی کیوں کہ وہی مدعا علیہ ہے۔اور دعویٰ کے بعض اجزا کا معترف بھی ہے۔یہی اُن کا اصول ہے۔کیوں کہ مرتہن ہی قابل اخفا اشیاء میں ضامن بنتا ہے۔امام شافعی کے اصول کے مطابق مرتہن کی جانب سے قسم کھانے کا کوئی تصور نہیں ہے الا یہ کہ رہن کو تلف کرنے پر صاحب رہن اسے لعنت ملامت کرے اور آمادہ پیکار ہو۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک رہن کی قیمت کے معاملہ میں مرتہن کی بات معتبر ہوگی اور کسی خاص وصف کی ضرورت نہ ہوگی۔کیوں کہ امام مالک کے نزدیک وصف پر اور اس وصف کی قدر و قیمت متعین کرنے پر قسم کھائے گا اور جب دونوں میں اختلاف ہوجائے یعنی رہن کا وصف اور اس کی قیمت دونوں مختلف فیہ ہوجائے تو رہن کی صفت میں مرتہن کی بات معتبر ہوگی اور قیمت میں بھی اسی کی بات مانی جائے گی جبکہ اس وصف کی قیمت جس پر اس نے قسم کھائی ہے اس کی گواہی دے رہی ہو۔اس میں کمزوری ہے کہ کیا رہن کی قیمت کی گواہی حق واجب پر دے گا جبکہ اس حق واجب پر دونوں متفق ہوں اور رہن کی قیمت میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو؟ مسلک مالکی میں اس سیاق میں دونوں اقوال ہیں۔زیادہ قرین قیاس شہادت کا قول ہے کیوں کہ جب رہن قرض پر گواہ ہے تو قرض بھی مرہون پر گواہ ہے۔اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں۔ہم نے جن مسائل کو بیان کیا ہے وہ ہمارے مقصود کے لیے کافی ہیں۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ الحجر

اس کتاب کے مندرجات تین ابواب میں منقسم ہیں:

باب (۱) مجور کی اقسام

باب (۲) دائرہ حجر سے آزاد کب ہوں گے؟ کب وہ حجر کے پابند ہوں گے اور کن شرائط کے ساتھ مجور ہوں گے؟

باب (۳) ردّ و اجازت کے سلسلہ میں احکام

Marfat.com

Marfat.com

باب۔۱

مجحور کی اقسام

علما کا اجماع ہے کہ اُن یتیموں پر حجر (مالیات کے تصرف کی پابندی) واجب ہے، جو بلوغت کو نہ پہونچے ہوں۔ قرآن کا صریح حکم ہے:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (النساء:٦)

(اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کے قابل عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم اُن کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال اُن کے حوالے کردو۔)

بڑی عمر کے صاحب عقل اگر فضول خرچی اور اسراف کرنے لگیں تو کیا وہ مجور ہو سکتے ہیں اور ان کے مالی تصرف پر پابندی لگائی جاسکتی ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، اہل مدینہ اور بہت سے علما عراق کا مسلک ہے کہ حاکم وقت کے فیصلہ کے مطابق ان پر پابندی لگائی جاسکتی ہے جبکہ حاکم کے پاس ان کی کم عقلی ثابت ہو اور وہ انہیں متنبہ کرے مگر اس کا کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو۔ یہ حضرات ابن عباسؓ و ابن زبیرؓ کی رائے ہے۔

امام ابوحنیفہ اور اہل عراق کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ بڑی عمر کے لوگوں پر مالی تصرف کی پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔ یہ حضرت ابراہیم اور ابن سیرین کی رائے ہے۔ اس میں دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ کے مطابق ان پر کسی صورت میں حجر اور مالی پابندی نافذ نہیں کی جاسکتی کیوں کہ یہ بالغ ہیں خواہ یہ فضول خرچی کریں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر بچپن ہی سے یہ فضول خرچی میں مبتلا ہیں، تو ان پر پابندی اور حجر جاری رہے گا۔ اور اگر بلوغت کے بعد ان کے اندر سمجھ داری آ گئی ہو پھر کم عقلی کا ظہور ہوا ہو تو ان پر پابندی اور حجر اب نہیں نافذ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ حجر اور پابندی ختم ہونے کی تحدید پچیس سال کی عمر سے کرتے ہیں اگر چہ پھر اس کی کم عقلی کا ظہور ہوا ہو۔

بڑی عمر کے لوگوں پر حجر کے نفاذ کے آغاز کی حمایت کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ کم سن یتیموں پر مالی تصرف کی پابندی اُس فضول خرچی کے پیش نظر روا رکھی گئی ہے جو اُن میں عام طور پر موجود ہوتی ہے، اس لیے یہ حجر ان لوگوں پر بھی واجب ٹھہرا جن کے اندر یہ خصوصیت موجود ہو خواہ وہ کم سن نہ ہوں۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے حجر کو ختم کرنے کے لیے بچپن کے رخصت ہونے کے ساتھ اہلیت، سمجھداری اور عقل کی بھی شرط رکھی گئی ہے۔ قرآن کہتا ہے

فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (النساء:٦)

(پھر اگر تم ان کے اندر اہلیت پاؤ تو اُن کے مال ان کے حوالے کردو۔)

Marfat.com

اس سے معلوم ہوا کہ خبر کا محرک کم عقلی ہے۔

احناف کی دلیل حدیث حبان بن منقذ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ سے بتایا گیا کہ وہ بیع میں فریب کھا جاتے ہیں۔ آپ نے انہیں تین بار اختیار دیا اور اُن کو مجبور نہیں قرار دیا۔'' یہ فقہا کہتے ہیں کہ کم سنی ہی مالی تصرف پر پابندی میں موثر ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کم سن امور شرعیہ کا مکلف نہیں ہوتا۔ بچپن اور کم سنی کا اعتبار اس لیے کیا گیا کہ اسی مرحلہ میں عام طور پر نادانی اور کم عقلی ہوتی ہے اور اسی لیے بلوغت کو اہلیت سمجھداری اور مکلف ہونے کی علامت قرار دیا گیا ہے کیوں کہ بالغ شخص میں عام طور پر یہ دونوں خصوصیات موجود ہوتی ہیں۔ جس طرح مکلف قرار دینے میں نادر اور شاذ کا اعتبار نہیں ہوتا کہ بلوغت سے قبل کوئی عاقل ہو جائے تو اسے مکلف قرار دیا جائے۔ اسی طرح کم عقلی میں شاذ و نادر کا اعتبار نہیں ہوتا کہ بلوغت کے بعد کوئی کم عقل رہ جائے تو اسے مجبور باقی رکھا جائے، جس طرح بلوغت سے قبل اسے سمجھدار اور اہل نہیں تصور کیا گیا۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ آیت باری تعالیٰ

وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً (النساء:۵)

(اور اپنے وہ مال جنہیں اللہ نے تمہارے لیے قیام زندگی کا ذریعہ بنایا ہے۔ نادان لوگوں کے حوالہ نہ کرو۔)

میں اس سے زیادہ کوئی حکم نہیں ہے کہ اُن کے مال ان کے حوالہ نہ کرو۔ اس سے اُن کے بیع کو فسخ اور باطل کر دینا واجب نہیں ہوتا۔

امام مالک کے نزدیک مجبور چھے قسم کے لوگ ہیں: کم سن، کم عقل، مفلس، مریض، بیوی اور غلام ان میں سے ہر ایک کا تذکرہ اس کے باب میں آئے گا۔

Marfat.com

باب۔۲

مجحور کی شرائط

حجر سے خارج کب ہوں گے؟ کب وہ مجحور ہوں گے اور کن شرائط پر وہ حجر سے خارج ہوں گے۔ان مسائل پر بحث دو مقامات میں ہوگی: کم سن کے حجر سے خارج ہونے کا وقت اور کم عقل کے حجر سے خارج ہونے کا وقت۔

ہم کہتے ہیں کہ کم سنّ دو صنف کے ہوتے ہیں: مرد اور عورت ان میں سے ہر ایک یا تو باپ والا ہوگا یا وصی والا ہوگا یا (مہمل) دونوں سے محروم ہوگا یعنی بالغ ہوتے وقت اس کا کوئی باپ ہوگا نہ وصی ہوگا۔

کم سن مذکر باپ والے علما کے متفقہ فیصلے کے مطابق، حجر سے اُسی وقت خارج ہوں گے جبکہ سن بلوغت کو پہونچ چکے ہوں اُور ان کے اندر اہلیت آ جائے۔اگر چہ علما کا اختلاف ہے کہ اہلیت سے کیا مراد ہے۔یہ اتفاق امر خداوندی کی وجہ سے ہے:

وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (النساء:٦)

(اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کے قابل عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم اُن کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال اُن کے حوالے کر دو۔)

مونث کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔جمہور کی رائے ہے کہ ان پر اس سلسلہ میں مذکر ہی کا حکم نافذ ہوگا یعنی وہ حیض کی عمر کو پہنچ جائیں اور ان کے اندر اسے اہلیت نظر آنے لگے۔امام مالک کہتے ہیں کہ اور یہ ان کا مشہور قول ہے۔وہ اپنے والد کی ولایت میں رہے گی تا آنکہ شادی کرے، شوہر اس سے جماع کرے اور اس کے اندر اہلیت اور سمجھداری دیکھ لے۔ان کا ایک قول جمہور کی حمایت میں ہے۔اصحاب مالک کے اس سلسلہ میں متعدد اقوال ملتے ہیں۔ایک قول کے مطابق وہ اپنے باپ کی ولایت میں رہے گی۔یہاں تک کہ شادی کے بعد شوہر اس سے مصاحبت کرے اور ایک سال گزر جائے۔ایک قول ہے کہ رخصتی کے بعد دو سال گزر جائیں۔تیسرے قول کے مطابق سات سال گزر جائیں۔امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی اہلیت اور سمجھداری مرد کے تجربہ اور آزمائش کے بغیر نا قابل تصور ہے۔اصحاب مالک کے مختلف اقوال کمزور ہیں اور نص اور قیاس دونوں کے خلاف ہیں۔نص کی مخالفت اس لیے ہو رہی ہے کہ انہوں نے سمجھداری اور اہلیت کی شرط نہیں رکھی ہے اور قیاس کی مخالفت اس لیے لازم آتی ہے کہ یہ ممکن ہے کہ اس متعین مدت سے قبل ہی اہلیت اور سمجھداری آ جائے۔

جب ہم نے جمہور کے قول کے مطابق یہ موقف اختیار کیا ہے کہ باپ والے مذکر میں بلوغت اور اہلیت اور سمجھداری کی موجودگی کا اعتبار ہوگا تو امام مالک کے ہاں جبکہ وہ بالغ ہو چکا ہو اور اس کی سمجھداری و اہلیت اور کم عقلی میں فرق نہ کیا جا سکے اور وہ مجہول الحال ہو،

Marfat.com

مختلف اقوال ہیں۔ آپ کا ایک قول ہے کہ اسے کم عقل تصور کیا جائے تا آنکہ اس کی سمجھداری اور اہلیت واضح ہو جائے یہی مشہور قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اسے سمجھدار تصور کیا جائے تا آنکہ اس کی کم عقلی واضح ہو جائے۔

وصی والے کم سن امام مالک کے نزدیک ولایت کے دائرہ سے اسی وقت باہر آ سکیں گے، جبکہ وصی نے انہیں حجر سے آزاد کر دیا ہو۔ یعنی وہ اسے سمجھدار قرار دیدے جبکہ وہ باپ کی جانب سے پیش کیا گیا ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر وہ باپ کے علاوہ دوسرے کی جانب سے پیش کیا گیا ہے تو وصی کے ساتھ قاضی کی اجازت بھی اس کی سمجھداری کے اعلان کے لیے ضروری ہوگی۔ اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ باپ کے وصی کے سلسلہ میں ایک قول یہ بھی ہے کہ کم سن کے سمجھدار ہونے کے سلسلہ میں اُس کا قول قابل قبول نہ ہوگا تا آنکہ اس کی اہلیت اور سمجھداری معلوم ہو جائے۔ ایک اور قول ہے کہ کم سن کا معاملہ وصی کے ساتھ وہی ہوگا جو باپ کے ساتھ ہوتا ہے وہ اسے حجر سے خارج کر دے گا، جبکہ اس کے اندر سمجھداری محسوس کرے۔ اگر چہ وصی نے گواہوں کی موجودگی میں خارج نہ کیا ہو اور وصی کے مجہول الحال کا وہی معاملہ ہوگا جو باپ والے مجہول الحال کا ہوتا ہے۔ البتہ ابن القاسم کا مسلک مختلف ہے اُن کے نزدیک اگر کم سن کی اہلیت اور سمجھداری واضح ہو تو ولایت کے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے اور اگر کم عقلی اور نادانی معلوم ہو تو ولایت کے سقوط کا اعتبار نہیں ہوگا۔ امام مالک سے بھی اسی طرح کی ایک روایت آتی ہے ان کا یہ قول یتیم کے سلسلہ میں ہے۔ کنواری لڑکی کے سلسلہ میں نہیں دونوں مسلکوں میں فرق یہ ہے کہ جو شخص ولایت کا اعتبار کرتا ہے، اس کے نزدیک کم سن کے تمام افعال قابل رد ہیں، خواہ اس کی سمجھداری نمایاں ہوتا آنکہ وہ ولایت سے خارج ہو جائے۔ یہ کمزور موقف ہے کیوں کہ موثر حاکم وقت کا فیصلہ نہیں بلکہ اس کی سمجھداری ہے۔

رشد یعنی اہلیت اور سمجھداری سے کیا مراد ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ رشد سے مراد بس مال کو ترقی دینا اور اسے بارآور بنانا ہے۔ امام شافعی اس کے ساتھ دین کی بہتری کی شرط بھی رکھتے ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا غیر دین دار پر رشد کا اطلاق ہوتا ہے؟

وصی کے ساتھ کنواری کا معاملہ مذکر کے معاملہ کی طرح ہے۔ وہ ولایت سے اسی وقت خارج ہوگی جبکہ وصی اسے خارج کرے بشرطیکہ بڑی عمر تک وہ شادی سے محروم نہ رہے۔ اور اس میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وصی کے ساتھ کنواری کا حال باپ کے ساتھ اس کے حال کے مانند ہے یہ ابن الماجشون کا موقف ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کنواری کے معاملہ میں سمجھداری اور اہلیت کا اعتبار نہیں ہوگا، جس طرح کا اختلاف یتیم کے بارے میں موجود ہے۔

مہمل کم سن لڑکے کے بارے میں مشہور قول یہ ہے کہ جب وہ بلوغت کو پہنچ جائے تو اس کے تمام افعال جائز ہیں خواہ وہ مسلسل کم عقل رہا ہو یا اس کی کم عقلی میں تسلسل نہ ہو، بلوغت کا اعلان کرے یا نہ کرے۔ ابن القاسم مہمل کے خود فعل کا اعتبار کرتے ہیں اگر وہ سمجھداری کا کام ہے تو جائز ہے ورنہ اسے مسترد کر دیتے ہیں۔

یتیم لڑکی جس کا کوئی باپ نہ ہو نہ وصی ہو، اس کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں دو اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق اس کے افعال جائز ہوں گے جبکہ وہ حیض کی عمر کو پہنچ جائے۔ دوسرا قول ہے کہ اس کے افعال قابل رد ہیں بشرطیکہ شادی کے انتظار میں وہ طویل العمر نہ ہو گئی ہو۔ یہ مشہور قول ہے۔

Marfat.com

باب۔۳

مجور کے احکام

اس باب میں بحث دو چیزوں میں ہے: ایک یہ کہ ہر ہر صنف مجور کے جائز افعال کیا ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ اگر وہ فعل کر گزریں تو اس کے جائز یا قابل رد ہونے کے احکام کیا ہیں۔ اسی طرح مہمل افراد جو بالغ ہو گئے، مگر ان کے باپ ہیں نہ وصی اُن کے احکام کیا ہیں۔

یہ مجور یا تو کم سن ہوں گے یا بڑی عمر کے ہوں گے اور بچپن ہی سے اُن کا حجر (مالی تصرف پر پابندی) جاری ہوگا یا از سر نو حجر شروع ہوا ہوگا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

وہ کم سن جو ابھی بلوغت کو نہیں پہنچے یا لڑکیاں جن کا حیض ابھی شروع نہیں ہوا، اُن کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اُن کے لیے اپنے مال میں سے ہبہ کرنا، صدقہ یا عطیہ دینا یا غلام آزاد کرنا جائز نہیں ہے خواہ باپ یا وصی نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ اگر اس نے بغیر معاوضہ کے اپنے قبضہ سے کچھ نکال دیا تو یہ اس کے ولی کے فیصلہ پر موقوف ہوگا بشرطیکہ اس کا کوئی ولی ہو۔ اگر ولی اس کے اندر سمجھداری محسوس کرے گا۔ تو اسے جائز قرار دے گا ورنہ اسے باطل ٹھہرا دے گا اور اگر کوئی ولی نہیں ہے تو اس کا کوئی ولی بنایا جائے گا اور وہ اس پر غور کرے گا۔ اگر اس نے کام کیا اور ولایت کی ذِمہ داری نبھائی تو اسے جائز قرار دینے یا رد کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا۔ یہ امر مختلف فیہ ہے کہ اگر کم سن کا فعل مبنی برحق و فراست ہے اور ولی کے اشارہ اور منشا کی پوری رعایت موجود ہے تو کیا ولی اس معاملہ کو ختم کر سکتا ہے جبکہ بازار کے حوالہ سے سودا الٹ گیا ہو یا فروخت کردہ میں ارتقا ہو گیا ہو یا خرید کردہ میں کوئی گھاٹا ہو گیا ہو؟ مشہور قول یہی ہے کہ ولی کو اس کا اختیار حاصل ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ولی کو یہ حق حاصل نہیں ہے اور جو خرابی اس کے مال میں در آئی ہے جس سے مامون و محفوظ ہونا ممکن نہیں تھا وہ کم سن پر لازم ہوگی البتہ اگر کوئی توڑ پھوڑ اور خرابی ایسی آئی ہے جس سے محفوظ ہونا ممکن تھا تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔

بچپن میں اس نے اگر غلام کو آزاد کرنے کی قسم کھائی تھی اور وعدہ توڑا تھا۔ تو اب بلوغت اور سمجھداری کے بعد وہ قسم لازم نہ رہے گی البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کم سنی میں اس نے قسم کھائی تھی مگر بڑی عمر میں وہ قسم توڑ دی تو کیا وہ گناہ گار ہوگا؟ مشہور قول یہی ہے کہ وہ قسم اس پر لازم نہ ہوگی۔ ابن کنانہ کہتے ہیں کہ قسم اس پر لازم ہوگی البتہ اگر اس کے خلاف دعویٰ ہے تو لازم نہ ہوگی۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر اس کے ساتھ کوئی گواہ ہے تو کیا وہ اس کے ساتھ حلف اٹھائے گا؟ مشہور قول یہی ہے کہ حلف نہیں اٹھائے گا۔ امام مالک اور لیث سے مروی ہے کہ وہ حلف اٹھائے گا۔

باپ اور وصی والی کنواری لڑکی کا حال لڑکے جیسا ہوگا بشرطیکہ شادی کے انتظار میں وہ طویل العمر نہ ہو گئی ہو۔ یہ شرط اُن حضرات کے نزدیک ہے، جو شادی کے انتظار میں عمر طویل ہو جانے کا اعتبار کرتے ہیں۔

بالغ کم عقل شخص کے بارے میں جمہور علما کا خیال ہے کہ مجور اپنی بیوی کو طلاق دے دے یا خلع کی منظوری دے تو اس کی طلاق اور خلع نافذ ہوگی۔ البتہ ابن ابی لیلیٰ اور ابو یوسف نے اختلاف کیا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ نے آزادی کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ آزادی نافذ ہوگی مگر جمہور کے نزدیک نافذ نہیں ہوگی۔ اس کی وصیت کے نافذ ہونے میں میرے علم کی حد تک کوئی

Marfat.com

اختلاف نہیں ہے۔ کوئی ہبہ، صدقہ، عطیہ، آزادی اور کوئی کار خیر اس پر نافذ نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اپنے ام ولد کو آزاد کرے تو یہ آزادی لازم ہوگی۔ یہ سب مسلک مالکی کے فیصلے ہیں۔ کیا ام ولد کا مال بھی اسی کے تابع ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق تابع ہوگا اور دوسرے قول کے مطابق تابع نہیں ہوگا۔ ایک قول ہے کہ قلیل و کثیر مال میں فرق کریں گے۔

کم سن اگر کوئی فعل عوضانہ کے تحت کرے تو یہ بھی ولی کے فیصلہ پر موقوف ہوگا بشرطیکہ کوئی اس کا ولی ہو اور اگر کوئی ولی نہیں ہے تو اس کا ایک ولی بنا دیا جائے۔ اگر ولی اس کے بیع کو رد کر دے اور اس نے قیمت تلف کر دی ہے تو اس کے بعد کوئی کارروائی نہ ہوگی یہی حکم اس وقت کا بھی ہوگا جبکہ اس نے فروخت کردہ شے کو تلف کر دیا ہو۔

مسلک مالکی کے مطابق مجنور یا مہمل افراد کے افعال کے احکام چار حالات میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں: بعض افراد ہیں جن کے تمام افعال قابل رد ہیں اگرچہ ان کے بعض کام سمجھداری کے ہوں۔ بعض افراد اس کی ضد ہیں۔ یعنی ان کی تمام افعال سمجھداری پر مبنی تصور کئے جائیں، اگرچہ بعض کام کم عقلی سے خالی نہ ہوں۔ بعض افراد ایسے ہیں جن کے تمام افعال کم عقلی پر مبنی سمجھے جائیں گے جب تک کہ ان کی سمجھداری واضح نہ ہو۔ بعض افراد اس کے برعکس ہیں یعنی ان کے تمام افعال سمجھداری پر محمول کئے جائیں تا آنکہ ان کی کم عقلی واضح ہو جائے۔

وہ افراد جن کو کم عقل تصور کیا جائے گا خواہ ان کی سمجھداری واضح ہو، ان میں نابالغ بچہ، باپ والی کنواری اور وصی والی کنواری شامل ہیں۔ بشرطیکہ شادی کے انتظار میں وہ طویل العمر نہ ہو گئی ہو اُن حضرت کے نزدیک جو اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ دادا کی موجودگی میں اس کنواری کی عمر کے سلسلہ میں تیس سال سے کم سے لے کر ساٹھ سال تک کی مختلف رائیں ہیں۔

وہ افراد جن کو سمجھدار سمجھا جائے گا، خواہ ان کی کم عقلی معلوم ہو، اُن میں مسلک مالکی کے مشہور قول کے مطابق وہ کم عقل ہے جس کی تولیت باپ کی جانب سے یا سلطان کی جانب سے ثابت نہ ہو۔ اس میں ابن القاسم نے اختلاف کیا ہے جو ولایت کو نہیں خود سمجھداری کو معتبر مانتے ہیں۔ مسلک سحنون کے مطابق اس میں مہمل یتیم کنواری لڑکی بھی شامل ہے۔

وہ افراد جن کو کم عقل تصور کیا جائے گا جب تک کہ ان کی سمجھداری واضح نہ ہو، اُن میں مسلک مالکی کے مشہور قول کے مطابق وہ بیٹا ہے جو اپنے والد کی زندگی میں بالغ ہو گیا ہو اور اُس باپ والی کنواری کا حال بھی اسی میں شامل ہے جس کا کوئی وصی نہ ہو، اس کی شادی ہو گئی ہو اور شوہر نے جماع کیا ہو جب تک کہ لڑکی کی سمجھداری واضح نہ ہو اور جب تک کہ وہ اس میں معتبر سالوں کی حد کو نہ پہنچ جائے اُن حضرات کے نزدیک جو اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ یتیم لڑکی بھی اسی میں شامل ہوگی جس کا کوئی وصی نہ ہو، اُن حضرات کے نزدیک جو اُس کے تمام افعال کو مردود قرار دیتے ہیں۔

وہ افراد جن کو سمجھدار تصور کیا جائے گا جب تک کہ کم عقلی واضح نہ ہو، اُن میں طویل العمر باکرہ شامل ہے اُن حضرات کے نزدیک جو طویل عمر تک شادی نہ ہونے کی رعایت رکھتے ہیں۔ یا وہ عورت بھی اسی میں شامل ہے جس کے ساتھ شوہر نے مصاحبت کر لی ہو اور اس پر سالوں کی معتبر حد گزر چکی ہو اُن حضرات کے نزدیک جو اس حد کا اعتبار کرتے ہیں۔ اسی طرح باپ والا بیٹا بھی اس میں شامل ہے جبکہ وہ بالغ ہو جائے اور اس کی حالت مجہول ہو (ایک روایت کے مطابق) وہ کنواری بیٹی بھی اسی میں شامل ہے جو بالغ ہو گئی ہو۔ اس روایت کے مطابق جس میں شوہر سے مصاحبت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

اس کتاب کے یہ چند مسائل ہیں۔ فروعیات بہت ہیں۔

Marfat.com

کتابُ التفلیس

اس کتاب میں بحث مفلسی اور دیوالیہ ہونے کے بارے میں ہے اور یہ کہ مفلس کے احکام کیا ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ شریعت میں افلاس کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: ایک یہ کہ قرض پورے مال کا احاطہ کرے اور اس کے پاس اتنا مال نہ رہے، جس سے وہ قرض کی ادائیگی کر سکے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ آدمی کے پاس سرے سے کوئی متعین مال نہ ہو۔ مفلسی کی دونوں حالتوں کے بارے میں اور ان کے احکام کے معاملہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔

جہاں تک پہلی حالت کا تعلق ہے یعنی حاکم وقت کو پتہ چلے کہ فلاں شخص مفلس ہو گیا ہے، تو اس معاملہ میں علما نے مختلف رائیں ظاہر کی ہیں کہ کیا حاکم کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قرض دار پر مالی تصرف کی پابندی لگا دے تا آنکہ وہ اس کا مال فروخت کرے اور قرض دینے والوں میں ان کے قرض کے تناسب سے تقسیم کر دے یا اُسے یہ حق حاصل نہیں ہے؟ بلکہ وہ اسے قید کر لے تا آنکہ وہ اپنا پورا مال حوالہ کر دے خواہ کوئی تناسب ہو اور قرض دینے والے کوئی بھی ہوں؟ یہی اختلاف اس صورت میں بھی درپیش ہے جبکہ اتنا مال موجود ہو کہ وہ قرض ادا کر سکے مگر وہ قرض دینے والوں کو اُن کا واجب ادا نہ کرنے پر مصر ہے، کیا حاکم اس مال کو فروخت کر کے حق داروں میں تقسیم کر سکتا ہے؟ یا وہ اُس مال کو روک رکھے تا آنکہ قرض دار خود اپنے ہاتھ سے واجب کی ادائیگی کر دے؟

جمہور کی رائے ہے کہ حاکم اس کا مال فروخت کر دے اور قرض کا تقاضا کرنے والوں کو پورا ادا کر دے اگر مال کافی ہے۔ یا اس کی مفلسی کا اعلان کر دے اگر اس کے مال سے قرضوں کی پوری ادائیگی نہیں ہو سکتی اور خود اس کے مالی تصرف پر پابندی لگا دے۔ امام مالک اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ دوسرا قول امام ابوحنیفہ اور اہل عراق کی ایک جماعت کا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل حدیث معاذ بن جبلؓ ہے کہ ''عہد رسالت میں ان کے قرضے بہت ہو گئے تو آپ نے تقاضا کرنے والوں کے ساتھ اس سے زیادہ کچھ نہ کیا کہ ان کے مال میں سے انہیں ادا کر دیا'' اس کی تائید میں حدیث ابوسعید خدریؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کے دور میں ایک شخص کا پھل کی خریداری میں کافی نقصان ہو گیا اور اس کا قرض بہت بڑھ گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے لوگوں سے کہا کہ اسے صدقہ دو'' لوگوں نے صدقے دیئے مگر اس کا قرض پورا نہ ہو سکا تو آپؐ نے فرمایا ''جو تمہیں مل گیا ہے اسے لے لو اور اس سے زیادہ تمہیں نہیں مل سکتا'' ایک مفلس شخص کو محبوس کرنے اور اس کے بارے میں فیصلہ دینے سے متعلق حدیث عمرؓ بھی اس مسلک کی حمایت میں ہے۔ حضرت عمرؓ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

أَمَّابعدُ ايُّهَاالنَّاسُ فَإِنَّ الأَ سيفع أسيفع جهينة رَضِيَ مِن دِينِهِ وَأمانَتِهِ بِأَنْ يُقَالَ سَبَقَ الحَاجُّ وَأَنَّهُ إِدَّانَ معرضًا فاصبح قدرين عَليهِ فَمنَ كَانَ علَيه دَينٌ فَلَيَاتِنَا

معنی و مفہوم کی رو سے دلیل یہ ہے کہ اگر مریض کو اس کے وارثوں کے پیش نظر مجور قرار دیا گیا ہے تو قرض دار کو تقاضا کرنے والوں کے

پیش نظر بدرجہ اولیٰ مجبور ہونا چاہئے۔ یہ قول سب سے مضبوط اور واضح ہے کیوں کہ عدل وانصاف کی سب سے زیادہ رعایت اسی میں ہے۔

دوسرا فریق جو قرض دار کو قید کرنے کا حکم دیتا ہے تا آنکہ وہ اپنے واجبات ادا کردے یا قید ہی کی حالت میں مرجائے اور اُس وقت قاضی اس کی جائیداد فروخت کردے اور صاحب قرض کو اس کی رقم ادا کرے، حدیث جابر بن عبداللہؓ سے استدلال کرتا ہے جبکہ ان کے والد جنگ احد میں مقروض ہونے کی حالت میں شہید کردیئے گئے تھے۔ جب اصحاب قرض نے ان سے مطالبہ کیا تو جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ ''میں نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپؐ سے اس بارے میں گفتگو کی۔ آپؐ نے تقاضا کرنے والوں سے کہا کہ وہ میرا باغ قبول کرلیں اور میرے والد کو بری الذمہ کردیں مگر وہ نہ مانے چنانچہ آپؐ نے انہیں میرا باغ نہ دیا اور فرمایا کل میں تمہارا فیصلہ کروں گا، وہ کہتے ہیں کہ صبح کو آپؐ ہمارے ہاں تشریف لائے۔ کھجور کے پیڑوں کا ایک چکر لگایا اور اس کے پھلوں میں برکت کی دعا کی۔ وہ کہتے ہیں: جب میں نے پھل توڑے تو لوگوں کے تمام واجبات اس سے ادا کئے اور پھل پھر بھی بچ گیا۔

اس فریق کی دلیل یہ روایت بھی ہے کہ حضرت اُسید بن الحضیرؓ کا انتقال ہوا تو ان پر دس ہزار درہم کا قرض تھا۔ حضرت عمر بن خطابؓ نے قرض دینے والوں کو بلایا اور اُن کے تمام واجبات کے بدلے حضرت اسیدؓ کی زمین چار سالوں کے لیے انہیں ضمانت میں دی۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ ان تمام آثار میں کہیں یہ نہیں ہے کہ قرض کے لیے اصل کو فروخت کیا گیا ہو۔ قید میں رکھنے کی دلیل اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان ہے:

لَیُّ الواَجدیُحِلُّ عِرْضَهٗ وَعُقُوْبَتَهٗ

(استطاعت رکھنے والا قرض کی ادائیگی میں لیت ولعل کرے تو اس کا یہ عمل اس کی عزت کو اور اس کی سزا کو حلال کردیتا ہے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ یہاں سزا سے مراد سے محبوس کرنا ہے۔ یہ لوگ بسا اوقات مکانات کی اصل کے استحقاق کو اسے کرایہ پر دینے کے حق سے تشبیہ دیتے ہیں۔

ہم نے مفلس کو مجبور قرار دیا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس پر کیسی پابندی لگائی جائے گی اور کس چیز میں حجر ہوگا؟ کن قرضوں کی وجہ سے اس کے مال میں حصہ لگے گا؟ اور اس کے کس مال میں حصہ لگے گا؟ اور یہ کیسے ممکن ہوگا؟ مفلس کی اصل میں دو حالتیں ہیں: پابندی لگانے سے پہلے مفلسی کی حالت اور پابندی کے بعد کی حالت حجر (مالی تصرف پر پابندی) سے پہلے اگر وہ مفلس ہے تو امام مالک کے نزدیک اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ بغیر عوضانہ کے وہ اپنا مال صرف کرے جبکہ وہ صرفہ اس پر لازم نہ ہو اور اس کا رواج بھی نہ ہو۔ امام مالک نے اس صرفہ کے لازم نہ ہونے کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ جو مصارف شرع نے لازم کئے ہیں اُن کی ادائیگی کا اسے حق حاصل ہوگا خواہ کوئی عوضانہ نہ ہو جیسے تنگ دست باپ یا بیٹے پر صرف کرنا۔ اس مصرف کے رواج نہ پانے کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ بغیر عوضانہ کے وہ قلیل مال صرف کرسکتا ہے جیسے قربانی، عیدین کے مصارف اور معمولی صدقہ کا اسے اختیار حاصل ہے۔ عوضانہ کے تحت خرچ کرنے میں بھی عادت اور رواج کی رعایت ہوگی جیسے شادی بیاہ کرنا اور بیوی پر خرچ کرنا۔ وہ اُن چیزوں کی خرید وفروخت کرسکتا ہے جن میں بے اعتدال اور ناانصافی نہ ہو۔ اسی طرح وہ غیر متہم شخص کے لیے قرض کا اقرار واعتراف کرسکتا ہے۔ اس کے بعض قرض خواہوں کو ادا کرنے اور بعض کو ادا نہ کرنے کے سلسلہ میں اور اس کے رہن رکھنے کے سلسلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔

Marfat.com

جمہور فقہا جو مفلس کو مجور قرار دینے کے حامی ہیں، کہتے ہیں کہ وہ حجر کے حکم سے پہلے عام لوگوں کی طرح ہے۔ جمہور نے یہ موقف اس لیے اختیار کیا ہے کہ اصل افعال کا جائز ہونا ہے تا آنکہ پابندی لگ جائے۔ امام مالک نے گویا خود معنیٰ کا اعتبار کیا ہے یعنی قرض کا اس کے مال کا احاطہ کر لینا مگر وہ ہر حال میں اس معنیٰ کا اعتبار کرتے ہیں کیوں کہ اس کا خرید و فروخت کرنا جائز ہے جبکہ اس میں ناانصافی شامل نہ ہو مگر مجور کے لیے اسے جائز نہیں مانتے۔ مفلس قرار دینے کے بعد امام مالک کے نزدیک اس کی جو حالت ہے اس میں اس کے لیے خرید و فروخت کرنا اور کسی قسم کا داد و دہش کرنا جائز نہیں ہے نہ کسی قریبی اور دور کے رشتہ دار کے لیے اپنے ذِمّہ پر قرض کا اقرار و اعتراف کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ ایک قول ہے کہ سوائے اس کے کہ ان میں سے کسی کے پاس ثبوت ہو۔ ایک دوسرے قول کے مطابق اُس شخص کے لیے قرض کا اقرار کرنا مفلس کے لیے جائز ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس سے تقاضا کیا جا رہا ہے۔ مسلک مالکی میں اس کے لیے مال متعین کا اقرار و اعتراف کرنے میں اختلاف ہے جیسے مال مضاربت اور امانت کا معاملہ ہے۔ اس میں تین طرح کے اقوال ملتے ہیں: ایک قول جواز کا ہے۔ دوسرے قول کے مطابق ممنوع ہے تیسرے قول میں کہ مضاربت یا امانت کے مال یہ فرق کیا گیا ہے کہ ان میں ثبوت موجود ہے یا نہیں۔ اگر ثبوت موجود ہے تو مفلس کی گواہی سچی ہوگی اور اگر ثبوت موجود نہیں ہے تو اس کی گواہی سچی نہیں ہوگی۔

اس باب میں یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا مفلس کے موجل قرضے ختم ہو جائیں گے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک اس سیاق میں کسی کی مفلسی کا اعلان اس کے مر جانے کے مانند ہے۔ دوسروں نے اس کے برخلاف رائے دی ہے۔ جمہور علما کہتے ہیں کہ قرضے موت کے بعد معاف ہو جاتے ہیں۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ یہ سنت جاری ہے کہ جب آدمی کی وفات ہو گئی تو اس کا قرض ختم ہو گیا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرضوں کی ادائیگی کے بعد ہی وراثت کی تقسیم کو جائز ٹھہرایا ہے اس لیے ورثاء کو دو میں سے ایک حالت کی پابندی کرنا ہے: یا تو وہ ادائیگی قرض تک میراث میں اپنے حقوق کو موخر کرنا پسند نہیں کریں گے، اس صورت میں قرض کی فوری ادائیگی لازم ہوگی یا تو وہ حق میراث کو اس وقت تک ٹالیں گے جب تک کہ قرض ادا نہ ہو، اس صورت میں قرض کی ضمانت بطور خاص ترکہ میں ہوگی، وارثوں کے ذِمّہ نہیں ہوگی برخلاف اس کے جبکہ موت سے پہلے اُس پر قرض واجب ہو کیونکہ وہ میت کے ذِمّہ تھا۔ اور یہ قرض والے کے حق میں بہتر ہے۔ اسی لیے بعض فقہا کی رائے ہے کہ اگر قرض خواہ اپنے ذِمّہ اسے برداشت کرنے پر راضی ہوں تو قرضے اُن کی مدت تک باقی رکھے جائیں گے۔ اس رائے کے حامی ابن سیرین ہیں اور فقہا میں سے ابو عبید نے اسے اختیار کیا ہے مگر اس مفہوم میں مفلسی موت سے پوری طرح مشابہ نہیں ہے اگرچہ دونوں ذمے بیکار ہو گئے ہیں اس لیے کہ میت کے ذِمّہ کے برعکس مفلس کے ذِمّہ سے مال متوقع ہے۔

مفلس کے حال سے قرضے والوں کو کس طرح لوٹایا جائے، اس پر بحث کا تعلق جنس اور مقدار سے ہے۔ اگر وہ عوضانہ ہی چلا گیا ہے جس کی رو سے مفلس پر تاوان واجب ہوا ہے تو اس کا قرض مفلس کے ذِمّہ ہے۔ اور اگر عین عوضانہ باقی ہے اور وہ فوت نہیں ہوا ہے البتہ اس کی قیمت پر قبضہ نہیں ہو سکا ہے تو اس میں چار اقوال کے مطابق فقہا کا اختلاف موجود ہے:

پہلا قول یہ ہے کہ سوداگر ہر حال میں اپنے سودے کا زیادہ حق دار ہے الا یہ کہ وہ اسے چھوڑ دے اور حصوں کی تقسیم پر راضی ہو جائے یہ امام شافعی، امام احمد اور ابو ثور کا قول ہے۔

Marfat.com

دوسرا قول یہ ہے کہ جس دن اس کی مفلسی کا فیصلہ کیا گیا اُس دن سامان کی قیمت کیا تھی، اس کا پتہ چلایا جائے، اگر یہ قیمت سے کم تر ہو تو صاحب سامان کو اختیار ہوگا کہ اسے لے لے یا قرض خواہوں کے حصے لگائے جائیں اور اگر یہ قیمت سے زیادہ یا اس کے مساوی ہو تو اسی سامان کو لے لے گا۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

تیسرے قول کے مطابق مفلس قرار دیئے جانے کی مدت میں سامان کی قیمت لگائی جائے، اگر اس کی قیمت مساوی یا اس سے کم ہو تو فروخت کنندہ کے لیے اس کا فیصلہ ہوگا اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہے تو اصل قیمت فروخت کنندہ کو واپس کر دی جائے اور باقی رقم میں قرض خواہوں کے حصے لگیں۔ یہ اہل حدیث علما کے ایک گروہ کا قول ہے۔ :

چوتھا قول یہ ہے کہ اس میں ہر حال میں قرض خواہوں کا طریقہ نافذ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ اور اہل کوفہ کا قول ہے۔

اس میں اصل بنیاد حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

اَیُّما رَجُلٍ اَفْلَسَ فَاَدْرَکَ الرَّجُلُ مَالَهٗ بِعَیْنِهٖ فَهُوَ اَحَقُّ بِهٖ مِنْ غَیْرِهٖ

(اگر کوئی شخص مفلس ہو جائے اور اس کا کوئی مال متعین آدمی (قرض خواہ) پا جائے تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حق دار ہے)

اس حدیث کی تخریج امام مالک، امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ ان سب کے الفاظ ملتے جلتے ہیں۔ یہ الفاظ خود امام مالک کی روایت کے ہیں۔ فقہا کے ایک گروہ نے اس حدیث کو عام تصور کیا ہے یہ پہلا فریق ہے۔ بعض فقہا نے قیاس کے ذریعہ سے خاص کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قرین عقل و قیاس ہے کہ سامان کے مالک کے ذریعہ نرمی اور میانہ روی کا معاملہ ہو کیونکہ سامان تو باقی ہے۔ اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ رقم لے لے جس کے عوض اس نے مال فروخت کیا ہے۔ اب اس حالت میں جس میں وہ قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہے قیمت سے زیادہ اُسے دیا جائے گا اور یہ اصول شرع کے خلاف ہوگا، خاص طور سے جبکہ قرض خواہوں کو بھی اسے لینے کا حق ہے جیسا کہ امام مالک نے کہا ہے۔

اہل کوفہ نے یہ حدیث سرے سے رد کر دی ہے کیوں کہ یہ اصول متواترہ کے خلاف ہے اور یہ فقہائے کوفہ کا طریقہ ہے کہ خبر واحد اگر متواتر اصولوں کے خلاف ہو تو اسے رد کر دیتے ہیں کیوں کہ جز واحد ظنی ہے اور اصول یقینی اور قطعی ہیں جیسا کہ حضرت عمرؓ نے حدیث فاطمہ بنت قیسؓ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ''ہم ایک عورت کی حدیث کی وجہ سے اللہ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے'' حضرت علیؓ کے سلسلہ میں روایت ہے کہ انہوں نے مفلس کے حق میں سامان کا فیصلہ کیا تھا۔ تابعین میں سے ابن سیرین اور ابراہیم کی یہی رائے ہے۔ بسا اوقات اس گروہ کا استدلال یہ ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہؓ اختلافی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ زہری نے ابوبکر بن عبدالرحمٰن سے اور انہوں نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

اَیُّمارَجُلٍ مَاتَ اَوْاَفْلَسَ فَوَجَدبَعْضُ غُرَمَائِهٖ مَالَهٗ بِعَیْنِهٖ فَهُوَاَسْوَةُ الْغُرَمَاءِ

(جو کوئی مر جائے یا مفلس ہو جائے اور اس کے بعض قرض خواہ اس کی دولت پا جائیں تو وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔)

اس حدیث کے الفاظ مختلف ہیں اور یہ حدیث اولیٰ و افضل ہے کیوں کہ یہ ثابت اصولوں سے ہم آہنگ ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ ان دونوں

حدیثوں میں جمع وتطبیق کی ایک صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس حدیث کو امانت اور سامان مستعار پر محمول کرلیا جائے۔ مگر جمہور نے یہ تاویل تسلیم نہیں کی ہے کیوں کہ بعض روایات میں حدیث ابو ہریرہؓ میں لفظ بَیع موجود ہے۔

یہ تمام بحثیں اُس وقت کی ہیں جبکہ خریدار نے سامان پر قبضہ کرلیا ہو لیکن قبضہ سے پہلے کی صورت میں اہل حجاز اور اہل عراق تمام فقہا اس پر متفق ہیں کہ سامان کا مالک اس کا زیادہ حق دار ہے کیوں کہ وہی اس کا ضامن ہے۔

اس حدیث کو تسلیم کرنے والے فقہا نے مختلف رائیں اپنائی ہیں جبکہ فروخت کنندہ نے قیمت کے بعض حصے پر قبضہ کرلیا ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اسے اختیار ہے کہ چاہے تو مقبوضہ قیمت واپس کردے اور پورا سامان لے لے اور چاہے تو باقی ماندہ سامان میں قرض خواہ حصہ لگائیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جو قیمت بچ گئی ہے اس کے عوض باقی ماندہ سامان وصول کرے۔ اہل علم کی ایک جماعت، داؤد اسحٰق اور امام احمد کا قول ہے کہ اگر قیمت کے بعض حصے پر اس نے قبضہ کرلیا ہے تو وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے ابن شہاب سے اور انہوں نے ابوبکر بن عبدالرحمٰن سے بیان کیا ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا:

أَيُّمارَجُلٍ بَاعَ مَتاعًافَأفْلَسَ الَّذِیْ إبْتاعَهُ وَلَم يَقْبض الَّذِیْ باعَهُ شَيئاً فَوجَدَهُ بِعَيْنِهِ فَهُوَ أحَقّ بِهِ ؛

وَإنْ مَاتَ الَّذِیْ إبْتَاعَهُ فَصَاحِبُ المَتَاعِ أسْوَةُ الغُرَماء

(جس نے کوئی سامان فروخت کیا اور خریدار بعد میں مفلس ہوگیا اور فروخت کنندہ کسی قیمت پر قابض نہ ہوسکا مگر اُسے اس کا مال مل گیا تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے اور اگر خریدار مرگیا تو سامان والا قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔)

یہ حدیث ہے امام مالک نے اگرچہ اسے مرسل بیان کیا ہے مگر عبدالرزاق نے اس کی سند بیان کی ہے یہ امام زہری کے طریق سے بھی بروایت ابو ہریرہؓ بیان ہوئی ہے اس کے الفاظ میں اضافہ ہے وہ یہ ہے:

فَإنْ كَانَ قَبضَ مِنْ ثَمنِهِ شيئًا فَهُوَأُسْوَةُ الغُرَماءِ

(اگر اس نے کچھ قیمت پر قبضہ کیا ہے تو وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔)

ابوعبید نے اس کا تذکرہ فقہ کے موضوع پر اپنی کتاب میں کیا ہے اور اس کی تخریج کی ہے۔ امام شافعی کی دلیل ہے کہ سامان خواہ کل ہو یا بعض اس کا حکم ایک ہے۔ فقہا کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خریدار اگر سامان کا کوئی حصہ ضائع کردے تو فروخت کنندہ اُس مقدار کا زیادہ حق دار ہے جو اس نے سامان سے حاصل کیا ہے البتہ عطا کہتے ہیں کہ خریدار سامان کے کسی حصہ کو ضائع کردے تو فروخت کنندہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ موت کا حکم مفلس کا ہے یا نہیں۔ امام مالک کے نزدیک مفلسی کے برخلاف موت مین وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے۔ امام مالک کی دلیل وہ روایت ہے جسے ابن شہاب نے ابوبکر سے بیان کیا ہے۔ یہ روایت اس سیاق میں نص ہے۔ بحث ونظر کے پہلو سے بھی مفلسی اور موت میں ذِمّہ کا فرق موجود ہے کیوں کہ اس کا امکان موجود ہے کہ مفلس مالدار ہوجائے اور قرض خواہ اپنی رقم اس سے وصول کرلیں مگر موت کی صورت میں اس کا تصور ناممکن ہے۔ امام شافعی کی دلیل وہ روایت ہے جو ابن ابی ذئب نے اپنی سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے بیان کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ فرماتے ہیں:

أيُّمارَجُلٍ مَاتَ اوافْلَسَ اوافْلَسَ فَصَاحِبُ المتَاعِ احَقُّ بِهِ

(اگر کوئی مرجائے یا مفلس ہوجائے تو سامان کا مالک اس کا زیادہ حق دار ہے۔)

اس حدیث میں موت اور مفلسی کو یکساں قرار دیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابن ابی ذئب حدیث ابن شہاب سے افضل ہے اس لیے کہ حدیث ابن شہاب مرسل ہے اور یہ حدیث مسند ہے۔ مفہوم کے اعتبار سے وہ ایسا مال ہے جس میں کوئی تصرف مالک نہیں کرسکتا جب تک کہ اپنے واجبات ادا نہ کردے۔ اس لیے وہ مفلس کے مال کے مشابہ ہوگیا۔ امام مالک کا قیاس امام شافعی کے قیاس سے قوی ہے اور حدیث ابن ابی ذئب پر دوسری حدیث کو ترجیح دینے کا ان کا عمل اس اعتبار سے زیادہ مستحکم ہے کہ وہ قیاس سے ہم آہنگ ہے یعنی متعارض احادیث میں سے جو قیاس معنوی سے ہم آہنگ ہو وہ قیاس مشابہت سے ہم آہنگ حدیث سے زیادہ قوی ہے۔ حدیث شافعی سے ہم آہنگ جو قیاس ہے وہ مشابہت والا قیاس ہے اور حدیث مالک سے ہم آہنگ قیاس معنوی ہے۔ امام مالک کی مرسل حدیث کی تخریج عبدالرزاق کی ہے۔ اختلاف کا سبب اس مفہوم کی احادیث اور قیاسات میں تعارض ہے۔ ایک سبب یہ بھی ہے کہ اصول موت کے بارے میں امام مالک کے موقف کی تائید کرتے ہیں یعنی یہ اصول کہ جس نے کوئی چیز فروخت کردی تو وہ اسے واپس نہیں کی جائے گی۔ اس مسئلہ میں امام مالک کا موقف قوی تر ہے۔ امام شافعی کے ہاں مالکی موقف اس لیے کمزور ہے کہ مرسل روایت پر عمل اُن کے نزدیک واجب نہیں ہے۔

اس شخص کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی مختلف رائیں رکھتے ہیں جو مفلس کے ہاں اپنا وہی سامان موجود پائے اور اس کی حالت یہ ہو کہ اس میں کچھ اضافہ مفلس نے کرلیا ہو جیسے کوئی زمین تھی جس میں پودے لگادیئے ہوں یا خالی زمین تھی جس میں عمارت تعمیر کرلی ہو تو امام مالک کے نزدیک اس میں اضافہ شدہ عمل بربادی ہے اور صاحب سامان دوسرے قرض خواہوں کا شریک سمجھا جائے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ فروخت کنندہ کو اختیار ہوگا کہ اضافہ شدہ عمل کی قیمت واپس کردے اور سامان واپس لے لے یا اصل سامان لے لے اور اضافہ میں قرض خواہوں کے حصے لگائے جائیں۔ جو سامان فوت ہوجاتا ہے اور جو فوت نہیں ہوتا اس کی تفصیل مسلک مالکی کی کتابوں میں موجود و معروف ہے۔

مسلک مالکی کا حامل یہ ہے کہ موت اور مفلسی کے حالات میں کون قرض خواہ دوسروں سے زیادہ حق دار ہوتا ہے یا موت میں نہیں بلکہ مفلسی میں کس کا حق زیادہ بنتا ہے اس سلسلہ میں اصل معاملہ یہ ہے کہ قرض کے طور پر فروخت کردہ اشیاء کی تین قسمیں ہیں: ایک سامان تجارت وہ ہے جو متعین ہے، دوسری قسم وہ چیز ہے جس کے تعین میں اختلاف ہے اور تیسری قسم وہ عمل ہے جو متعین نہیں ہے۔ سامان کا جہاں تک معاملہ ہے تو اگر وہ فروخت کنندہ کے قبضہ میں ہے اور اسے حوالہ کرنے سے پہلے ہی خریدار مفلس ہوگیا ہے تو موت اور مفلسی کے دونوں حالات میں وہی اس کا زیادہ حق دار ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر سامان خریدار کے حوالہ کردیا ہے اس کے بعد خریدار مفلس ہوا ہے اور سامان اسی کے قبضہ میں ہے تو موت میں نہیں بلکہ مفلسی میں وہ قرض خواہوں سے زیادہ حق دار ہے امام مالک کے نزدیک قرض خواہوں کو حق حاصل ہے کہ وہ قیمت دے کر سامان لے لیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ انہیں یہ حق حاصل نہیں ہے اشہب کہتے ہیں کہ وہ سامان اسی صورت میں لیں گے کہ اضافہ شدہ عمل کو مفلس سے منہا کردیں۔ ابن الماجشون کہتے ہیں کہ وہ چاہیں تو قیمت اپنے مال سے دے دیں اور چاہیں تو قرض خواہ کے مال سے دیں۔ ابن کنانہ کہتے ہیں: بلکہ اُنہی لوگوں کے مال سے

Marfat.com

قیمت ادا ہوگی۔

عین چیز کا معاملہ ہو تو موت میں بھی وہی زیادہ حق دار ہے اور مفلسی کے عالم میں بھی وہی حق دار ہے بشرطیکہ چیز اس کے قبضہ میں ہو۔ البتہ اس صورت میں اختلاف ہے کہ جبکہ اس نے وہ چیز فروخت کنندہ کو واپس کر دی ہو اور پھر مفلس ہو گیا ہو یا مر گیا ہو۔ اور وہ اس کے ہاتھ میں موجود ہو اور وہ چیز معروف و معلوم ہو تو ایک قول کے مطابق وہی اس کا زیادہ حق دار ہے جیسے موت میں نہیں بلکہ مفلس میں سامان تجارت کا معاملہ ہے۔ یہ ابن القاسم کا مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اسے اس چیز پر کوئی حق نہیں ہے وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔ یہ اشہب کا مسلک ہے۔ دونوں اقوال اختلاف کے ساتھ عین چیز کی تعیین میں جاری ہیں اور اگر وہ چیز معروف نہ ہو تو موت اور مفلسی کے دونوں حالات میں وہ سامان تسلی ہے۔

کام اور محنت (عمل) جو متعین نہیں ہے اس کا معاملہ یہ ہے کہ اگر مالک مزدور کے کام اور محنت کی تکمیل سے پہلے مفلس ہو جائے تو مزدور موت اور مفلسی کی دونوں حالتوں میں اپنے کام کا زیادہ حق دار ہے جیسے سامان تجارت کا حال ہے جبکہ مفلسی کے وقت وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہو۔ اور اگر مزدور کی محنت اور کام کی تکمیل کے بعد وہ مفلس ہوا ہے تو نمایاں ترین قول کے مطابق مفلسی اور موت کی تمام حالتوں میں وہ قرض خواہوں کے لیے اپنی اُس اجرت میں سامان تسلی ہے جس کی اُس نے شرط لگائی تھی الا یہ کہ اس کے قبضہ میں وہ سامان ہو جس پر کام کرنے کے لیے اسے مزدور رکھا گیا تھا، اس صورت میں موت اور مفلسی کی دونوں حالتوں میں اس سامان کا وہی سامان تسلی ہوا الا یہ کہ رہن کے سامان میں کوئی چیز ایسی ہو جسے اس نے نکال لیا ہو تو اس صورت میں موت میں نہیں بلکہ مفلسی میں اس کا زیادہ حق دار وہی ہے۔ اُن کے نزدیک یہی معاملہ سواری کو کرایہ پر لینے والے کی مفلسی کا ہے کہ موت کی صورت میں نہیں بلکہ مفلسی کی صورت میں جو کچھ متاع اس کے پاس ہے اُس کا زیادہ حق دار وہی ہے۔ یہی حال کشتی کرایہ پر لینے والے کا ہے۔ ان تمام صورتوں کو امام مالک نے رہن سے تشبیہ دی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فروخت کنندہ موت اور مفلسی کے حالات میں اپنے مقبوضات کا زیادہ حق دار ہے اور موت میں نہیں بلکہ مفلسی میں وہ اپنے اس موجود سامان تجارت کا زیادہ حق دار ہے جو اس کے قبضہ سے نکل چکا ہے۔ اور اگر سامان تجارت فوت ہو گیا ہے تو وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔ اصحاب مالک کے نزدیک مزدور کا حال منفعت فروخت کرنے والے سے اور غلام بیچنے والے سے مشابہ ہے کبھی وہ مزدوری کو اُس سامان سے مشابہ قرار دیتے ہیں جس پر خریدار نے قبضہ نہیں کیا ہے اور کہتے ہیں کہ موت اور مفلسی کی دونوں حالتوں میں وہ اس کا زیادہ حق دار ہے اور کبھی وہ مزدوری کو اس سامان سے مشابہ قرار دیتے ہیں جو اس کے ہاتھ سے نکل چکا ہے اور اس کا انتقال نہیں ہوا ہے اور کہتے ہیں کہ موت میں نہیں بلکہ مفلسی میں وہ اس کا زیادہ حق دار ہے۔ کبھی وہ اسے موت سے مشابہ قرار دیتے ہیں جس میں سامان برباد ہو جاتا ہے اور کہتے ہیں کہ وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔ اس کی مثال اُس شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جسے ایک باغ کی سینچائی پر مزدور رکھا گیا۔ اس نے پانی دیا اور باغ پھلدار ہو گیا لیکن اس کے بعد مالک مفلس ہو گیا تو اس میں درج بالا تینوں اقوال کا اختلاف ہے۔ اس باب میں منفعت کی فروخت کو غلاموں کی فروخت کے مشابہ قرار دینا ایک ایسا نکتہ ہے جس میں امام مالک میرے خیال میں منفرد ہیں۔ یہ ضعیف نکتہ ہے کیوں کہ اصولوں سے متصادم جگہ سے ماخوذ مشابہت کا قیاس بڑا کمزور قیاس ہے۔ اسی لیے ایک گروہ نے رخصت کے مقامات پر قیاس

Marfat.com

کو ضعیف قرار دیا ہے مگر وہاں قیاس علت کی خرابی بھی موجود ہے۔ وہ موقف مضبوط تر ہے۔ غالباً مالکیہ نے قیاس میں اس مفہوم کی موجودگی کا دعویٰ کیا ہے مگر یہ ساری بحثیں اس مختصر کتاب کے لیے موزوں نہیں ہیں۔

اس باب کا ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ مفلس غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہے کیا وہ اپنی غلامی میں احکام قرض کا تابع ہے یا نہیں؟ امام مالک اور فقہائے حجاز کا مسلک ہے کہ غلامی میں نہیں بلکہ اپنی مقبوضات میں وہ قرض کا تابع ہوگا۔ اگر وہ آزاد ہو جائے تو جو قرض باقی رہ گیا ہے اس میں وہ تابع ہوگا۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ وہ فروخت کر دیا جائے گا۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ تمام قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ وہ اسے فروخت کر دیں یا باقی ماندہ قرض کی ادائیگی کے لیے دوڑ دھوپ کرے۔ یہ شریح کا مسلک ہے۔ ایک چوتھے گروہ کی رائے ہے کہ غلام پر جو کچھ واجب ہے وہ اس کے آقا پر لازم ہے خواہ اس کی شرط خریدار نے نہ لگائی ہو۔

جن فقہا نے غلام کی فروخت کو روا نہیں تصور کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ لوگوں نے غلام کے مقبوضات کی بنیاد پر اس سے معاملہ کیا ہے گویا وہ آزاد ہے۔ جن فقہا نے اس کی فروخت کرنے کو درست سمجھا ہے انہوں نے اس کی تشبیہ ان جرائم سے دی ہے جن کا وہ ارتکاب کرتا ہے۔ جن فقہا نے غلام کے قرض کو آقا پر لازم کیا ہے انہوں نے اس کے مال کو آقا کے مال سے مشابہ قرار دیا ہے کیوں کہ اسے غلام کا مال چھیننے کا حق ہے۔ اس طرح اختلاف کا سبب اس مسئلہ میں مشابہت کے قیاسات مین باہم تعارض ہے۔

اسی طرح کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر غلام اور آقا دونوں بیک وقت مفلس ہو جائیں تو ابتدا کس سے ہوگی، غلام کے قرض سے یا آقا کے قرض سے؟ جمہور کہتے ہیں کہ غلام کے قرض سے ابتدا ہوگی کیوں کہ جن لوگوں نے غلام کو قرض دیا تھا انہوں نے غلام کے پاس موجود مال پر اعتماد کر کے قرض دیا تھا اور جنہوں نے آقا کو قرض دیا تھا انہوں نے غلام کے مال کو شمار نہیں کیا تھا۔ جو فقہا آقا کے قرض سے ابتدا کرنے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ غلام کا مال دراصل آقا کا مال ہے۔ سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ غلام کے مال پر اجنبی کے مال کا حکم لگے گا یا آقا کے مال کا؟

مفلس کے لیے کتنی مقدار میں اس کا مال چھوڑ دیا جائے؟ مسلک مالکی میں ایک قول کے مطابق اتنا مال چھوڑ دیا جائے جس سے وہ، اس کی اہلیہ اور اس کی کم سن اولاد چند دنوں تک گزارہ کر سکے۔ الواضحہ العتبیہ میں درج ہے کہ لگ بھگ ایک ماہ کے گزارے کے لیے چھوڑ دیا جائے اور ہم حیثیت کپڑے بھی چھوڑ دیئے جائیں۔ امام مالک نے بیوی کے کپڑے کے بارے میں خاموشی اختیار کی ہے کیوں کہ یہ اختلاف موجود ہے کہ بیوی کو کپڑا دینا اس سے منفعت طلبی کے عوض واجب ہے یا بغیر عوض کے واجب ہے۔ سحنون کہتے ہیں کہ بیوی کے لباس کی رعایت نہیں ہوگی۔ ابن نافع نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اس کے لیے بس اتنا چھوڑ جائے گا کہ وہ ستر پوشی کر سکے۔ ابن کنانہ کا یہی قول ہے۔

مفلس کی کتابوں کی فروخت کے بارے میں اختلاف ہر دو اقوال پر مشتمل ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد فقہی کتابوں کی فروخت کے مکروہ ہونے یا نہ ہونے پر مبنی ہے۔

کن قرضوں میں حصے لگائیں جائیں گے اور کن قرضوں میں حصے نہیں لگائے جائیں گے؟ مسلک مالکی کے مطابق اولا اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو عوض میں واجب ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو بغیر عوض کے واجب ہو۔ عوض میں واجب قرضوں کی مزید دو قسمیں ہیں ایک عوض وہ ہے جس پر قبضہ ہو گیا ہے ور دوسرا عوض وہ ہے جس پر قبضہ نہیں ہوا ہے۔ اگر وہ قرض مقبوضہ عوض کے بدلہ میں

Marfat.com

تو خواہ مال ہو یا کسی جرم کی دیت ہو، مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں قرض خواہوں کے حصے لگانا واجب ہے۔
اگر عوض پر قبضہ نہیں ہوا ہے تو اس طرح کے قرضے کی پانچ قسمیں ہیں:
ایک عوض وہ ہے جسے ادا کرنا کسی حال میں ممکن نہیں ہے جیسے بیوی کا نفقہ کیوں کہ اس میں مدت کا مسئلہ ہے۔
دوسری قسم وہ ہے جس میں عوض تو ادا نہیں کیا جا سکتا مگر کوئی ایسی چیز دی جا سکتی ہے جس سے اس کی تلافی ہو جائے جیسے کوئی شخص نقد کے عوض گھر کرایہ پر لے یا اس میں نقد کا رواج ہو اور کرایہ دار مکان میں رہنے سے پہلے یا کچھ مدت رہنے کے بعد مفلس ہو جائے اور اس نے کرایہ ادا نہ کیا ہو۔
تیسری قسم یہ ہے کہ معاوضہ کی ادائیگی ممکن ہو اور اس پر لازم ہو جیسے بیع سلم میں راس المال کا مسئلہ ہے جبکہ راس المال حوالہ کرنے سے پہلے بیع سلم کرنے والا مفلس ہو جائے۔
چوتھی قسم یہ ہے کہ معاوضہ ادا کرنا ممکن ہو مگر لازم نہ ہو جیسے کوئی سامان فروخت کر دے اور خریدار اس کی قیمت دینے سے پہلے مفلس ہو جائے۔
پانچویں قسم یہ ہے کہ عوض کی ادائیگی میں عجلت کا مطالبہ نہ ہو جیسے سامان ایک متعین مدت تک حوالہ کرنے کے بدلے کوئی شخص کسی کو کچھ دینار بطور سلم دے اور راس المال حوالہ کرنے سے پہلے اور مدت سلم آنے سے قبل سلم کرنے والا مفلس ہو جائے۔
ان میں پہلی قسم جس میں عوض کی ادائیگی کسی حال میں ممکن نہیں ہے اس میں حصے نہیں لگیں گے سوائے بیوی کے مہر کے جبکہ جماع سے پہلے شوہر مفلس ہو گیا ہو۔ وہ قسم جس میں عوض کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے البتہ اس کی تلافی ممکن ہے جیسے کرایہ دار کرایہ ادا کرنے سے قبل مفلس ہو جائے تو ایک قول کے مطابق کرایہ پر دینے والے کو اختیار ہے کہ تمام قیمتوں میں حصہ لگائے اور گھر کو قرض خواہوں کے حوالہ کر دے۔ دوسرا قول ہے کہ اسے حصہ لگانے کا اختیار حاصل ہے کیوں کہ اس نے رہائش اختیار کی ہے اور گھر وہی لے گا اور اگر رہائش نہیں کی ہے تو اسے بس گھر لینے کا حق ہوگا۔
تیسری قسم میں عوضانہ کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے مگر وہ لازم ہے جبکہ عوضانہ شی موجود نقدی ہو تو ایک قول کے مطابق عوضانہ سے جو مال واجب الادا ہوتا ہے اس میں قرض خواہوں کے حصے لگیں گے اور وہ اسے حوالہ کر دیا جائے گا۔ دوسرا قول ہے کہ وہ خود اس کا زیادہ حق دار ہے اور اس بنیاد پر اسے عوضانہ حوالہ کرنا لازم نہ ہوگا۔
وہ قسم جس میں عوضانہ حوالہ کرنا ممکن ہے مگر لازم نہیں ہے اس میں حصہ لگانے اور اپنے پاس رکھنے کے دونوں اختیارات ہیں جبکہ عوضانہ شے موجود نقدی ہو۔
جب عوضانہ کو فوری طور پر ادا کرنا ممکن نہ ہو جیسے راس المال حوالہ کرنے سے پہلے اور مدت سلم کی آمد سے قبل بیع سلم کرنے والا مفلس ہو جائے، اس صورت میں اگر فریق ثانی سامان فوری طور پر لینے پر راضی ہو اور راس المال میں قرض خواہوں کے حصے لگانے پر وہ تیار ہو تو یہ جائز ہے بشرطیکہ قرض خواہ اس پر راضی ہوں۔ اگر کوئی قرض خواہ اس کا انکار کرے تو قرض خواہ کو جو مال ملا ہے اور اس پر جو سامان واجب ہے، اس کی آمد کے بعد اس کے راس المال میں قرض خواہوں کے حصے لگیں گے کیوں کہ وہ مفلس کا مال ہے اور اگر وہ اسے نقد کے عوض فروخت کرنا چاہیں اور اس میں حصے لگانا پسند کریں تو انہیں اس کا اختیار ہے۔

بغیر عوض کے جو حقوق واجب ہوتے ہیں ان میں سے بعض کا وجوب شریعت سے ثابت نہیں ہے بلکہ لازم کرنے سے وہ لازم ہوتے ہیں جیسے صدقہ اور ہبہ وغیرہ تو ان میں حصے نہیں لگیں گے۔ اور جو حقوق شریعت کی روشنی میں واجب ہیں جیسے بیٹوں اور باپوں کا نفقہ، اس میں دو اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق ان میں حصہ نہیں لگے گا، یہ ابن القاسم کا قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ ان میں حصہ لگانا واجب ہے جبکہ حاکم وقت کے فیصلہ سے لازم ٹھہرے یہ اشہب کا قول ہے۔

پانچویں بحث باہم حصہ لگانے کی صورت سے متعلق ہے، اس میں حکم یہ ہے کہ قرض خواہ کا مال قرض خواہوں کے قرضوں کی جنس میں شمار ہو خواہ قرض خواہوں کا مال ایک جنس سے ہو یا مختلف اجناس سے کیوں کہ قرضوں میں تقاضا اُسی مال کا ہوگا جو قرض کی جنس سے ہوا الا یہ کہ کسی چیز پر فریقین کو اتفاق ہو جائے تو یہ جائز ہے۔

اسی باب میں ایک اور ہنگامی فرعی مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے، وہ یہ کہ حجر کے بعد مجور کا مال برباد ہو جائے جبکہ قرض خواہوں نے قبضہ نہیں کیا ہے تو نقصان کس کا ہوگا؟ اشہب کہتے ہیں کہ یہ مفلس کا نقصان ہوگا۔ ابن الماجشون کہتے ہیں کہ یہ قرض خواہوں کا نقصان ہوگا جبکہ اسے سلطان نے ٹھہرایا ہو۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ جس کو فروخت کرنے کی ضرورت پڑ جائے اس کی ضمانت قرض خواہ کی طرف سے ہوگی کیوں کہ اس کی ملکیت کے طور پر وہ فروخت ہوگی اور جس کو فروخت کرنے کی ضرورت نہ پڑے تو اس کی ضمانت تمام قرض خواہوں کی طرف سے ہوگی جیسے مال نقدی ہو اور قرض بھی نقد ہو۔ ان سب فقہا نے اپنا قول امام مالک سے منسوب کیا ہے۔ اصبغ نے موت اور مفلس میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ موت کی حالت میں نقصان قرض خواہوں کا ہوگا اور مفلسی کے عالم میں نقصان مفلس کا ہوگا یہ بحث اس مفلس کے سلسلہ میں اصولی احکام سے متعلق ہیں جس کے پاس اتنا مال ہے کہ وہ اپنے قرضے ادا کر سکے۔

اگر کوئی ایسی صورت ہے کہ مفلس کے پاس کوئی مال سرے سے نہیں ہے تو تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ مال کی عدم موجودگی اس کی خوشحالی کی آمد تک قرض کو ساقط کر دے گی البتہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کہتے ہیں کہ قرض خواہ اسے مزدوری پر لگا سکتے ہیں۔ امام احمد کا مسلک یہی ہے۔ ان تمام فقہا کا اجماع ہے کہ قرض دار اگر مفلس ہونے کا دعویٰ کرے اور اس کی صداقت معلوم نہ ہو تو اسے گرفتار کر لیا جائے گا تا آنکہ اس کی سچائی واضح ہو جائے یا قرض دینے والا اسے تسلیم کر لے۔ جب یہ صورت ہو تو اسے آزاد کر دیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ قرض خواہوں کو حق حاصل ہے کہ قرض دار جہاں جائے وہ اس کے ساتھ رہیں۔ قرض کے معاملہ میں تمام فقہا نے گرفتاری کا جواز نکالا ہے اگر چہ اس میں کوئی صحیح حدیث منقول نہیں ہے۔ حالانکہ عوام سے ان کا کوئی حق واپس لینے کے لیے یہ ضروری ہے۔ یہ مصلحت کے متقاضی قیاس کو اختیار کرنے پر دلیل ہے اور اسی کو قیاس مرسل کہتے ہیں۔ ایک روایت ہے کہ نبی ﷺ نے بر بنائے تہمت ایک شخص کو گرفتار کر لیا تھا۔ میرے خیال میں اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔

امام مالک کے نزدیک مجور کم عقل، مفلس، غلام، مریض اور بیوی ایک تہائی سے کم میں ہیں وہ مال میں شوہر کے حق کو تسلیم کرتے ہیں اکثر فقہا اس مسئلہ میں ان کے خلاف ہیں۔ ہمارے مقصد کے لیے بحث کی اتنی مقدار کافی ہے۔

Marfat.com

کتابُ الصُّلح

اس میں بحث کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

وَالصُّلحُ خَيْرٌ (النّساء:۱۲۸)

(صلح بہرحال بہتر ہے۔)

ایک مرفوع حدیث جو حضرت عمرؓ پر موقوف ہے، روایت کی جاتی ہے کہ:

إمْضَاءُ الصُّلح جَائِزٌ بَينَ المُسْلِمِيْنَ إلاّ صُلحًا أحلّ حَرامًا أو حرّمَ حلاَ لاً

(مسلمانوں کے درمیان صلح کو نافذ کرنا جائز ہے سوائے اس صلح کے جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کرے۔)

اعتراف وتسلیم کی صورت میں صلح کے جائز ہونے پر سارے فقہا کا اتفاق ہے البتہ انکار کی صورت میں اس کے جائز ہونے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ انکار کے باوجود اسے جائز کہتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ انکار کی صورت میں یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ بغیر معاوضہ کے باطل طریقے سے مال کھانا ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس میں معاوضہ موجود ہے اور وہ ہے جھگڑے کا خاتمہ اور قسم کا ہٹ جانا۔ مسلک مالکی میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو صلح اقرار اثبات کی بنیاد پر وجود میں آتا ہے اس کی صحت کے لیے اُنہی باتوں کا لحاظ کیا جاتا ہے جن کا لحاظ بیع میں کیا جاتا ہے۔ بیع کے جو اسباب فساد ہیں وہی اس کے فساد کے بھی اسباب ہیں اور بیع کی صحت کے اسباب اس کی صحت کے اسباب ہیں۔ جیسے کوئی شخص کسی پر درہم کا دعویٰ کرے اور اقرار واثبات کے بعد ان کے درمیان صلح کچھ ادھار روپوں پر ہو جائے تو یہ صلح فاسد ہے۔ اسی طرح ربا یا غرر کی جہت سے فاسد ہونے والے بیع کی دوسری صورتوں کا حال ہے۔ انکار کی صورت میں صلح کے انعقاد کے بارے میں امام مالک اور ان کے اصحاب کا مشہور مسلک یہی ہے کہ اس کی صحت کے لیے وہی امور قابل لحاظ ہوں گے جو بیع کی صحت کے لیے ہوتے ہیں جیسے کوئی شخص کسی پر چند درہم کا دعویٰ کرے مگر وہ انکار کر دے پھر کچھ دینار موجل پر وہ اس سے صلح کر لے تو یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اصبغ اسے جائز مانتے ہیں کیوں کہ اس میں کراہت ایک طرف ہی سے ہے اور وہ مطالبہ کرنے والے کی جہت سے ہے کیوں کہ وہ معترف ہے کہ چند درہم کے عوض اس نے چند دینار ادھار لیے ہیں۔ دینے والا تو اسے ہبہ

تصور کر کے دے رہا ہے اور اگر طرفین کی جانب سے مکروہ ہو جیسے دونوں ایک دوسرے پر دینار یا درہم کا دعویٰ کریں اور دونوں اس دعویٰ کے منکر ہوں پھر آپس میں اس پر صلح کر لیں کہ دونوں دعویٰ کی رقم کی ادائیگی ایک مدت تک موخر کر رہے ہیں تو مالکیہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔ کراہیت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے راست باز ہونے کا امکان ہے اور انہوں نے ایک دوسرے کو دیکھ کر ٹالنے کی کوشش کی ہو اور اس طرح یہ قرض کے عوض قرض کے معاملہ سے مشابہ ہو گیا۔ جواز کی صورت میں یہ ہے کہ دونوں نے گویا یہ اعلان کر دیا کہ میرا عمل رضا کارانہ اور بطور احسان ہے اور مجھ پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ اس طرح کے بیع کے واقع ہو جانے کی صورت میں ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔ ابن الماجشون کہتے ہیں کہ یہ بیع فسخ ہو جائے گی اگر عقد کے فوراً بعد یہ صورت رونما ہوئی ہے اور اگر لمبی مدت ہو گئی ہے تو بیع نافذ ہو جائے گی۔

مسلک مالکی کے مطابق جائز اور ناجائز صلح کی تین قسمیں ہو گئیں: ایک وہ صلح جو متفقہ طور پر فسخ ہو جائے گی، دوسری وہ صلح جو اختلاف کے ساتھ فسخ ہو گی اور تیسری وہ صلح جو متفقہ طور پر فسخ نہیں ہو گی بشرطیکہ طویل مدت ہو گئی ہو اور اگر طویل مدت نہ گزری ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

Marfat.com

کتابُ الکفالۃ

علمانے کفالت کی نوعیت اس کے وقت اس سے لازم شدہ حکم اس کی شرائط اس کے لازم ہونے کی صفت اور اس کے مقام محل کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ کفالت کے مختلف نام ہیں: کفالہ، حمالہ، ضمانہ اور زعامہ

کفالہ کی دو انواع ہیں: کفالۃ بالنفس اور کفالۃ بالمال۔ مالی کفالہ تو سنت سے ثابت ہے اور صدر اول سے اس پر اجماع رہا ہے نیز تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے۔ البتہ ایک گروہ سے منقول ہے کہ یہ عدت سے مشابہت رکھتا ہے اور لازم نہیں ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔ جمہور فقہا نے اس سیاق میں جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے

الزَّعِيمُ غَارِمٌ

(کفیل تاوان ادا کرے گا۔)

حمالہ بالنفس جو ضمان الوجہ کے نام سے معروف ہے، کو شرعی و قانونی لحاظ سے جمہور فقہا جائز قرار دیتے ہیں جبکہ اس کی وجہ مالیات ہو۔ امام شافعی کا نیا قول نقل کیا جاتا ہے کہ حمالہ بالنفس جائز نہیں ہے۔ داؤد ظاہری کا بھی یہی موقف ہے۔ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے کہ

مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ (یوسف: ۷۹)

(پناہ بخدا دوسرے کسی شخص کو ہم کیسے رکھ سکتے ہیں سوائے اس کے جس کے پاس ہم نے اپنا مال پایا ہے۔)

مزید برآں یہ نفس کی کفالت وضمانت ہے اور حدود میں کفالت کے مشابہ ہے۔

کفالہ بالنفس کو جائز قرار دینے والوں کی دلیل حدیث نبوی کا عموم ہے۔

الزَّعِيمُ غَارِمٌ

(کفیل تاوان ادا کرے گا۔)

یہ فقہا تبصرہ کرتے ہیں کہ اس میں عوام کا مفاد کارفرما ہے اور یہ صدر اول سے منقول ہے۔

حکم لازم کے سلسلہ میں نفسی کفالت کے قائل تمام فقہا متفق ہیں کہ کفیل بنانے والے کا اگر انتقال ہو جائے تو خود کفیل پر کچھ لازم نہیں آتا۔ بعض فقہا سے لازم ہونے کا قول منقول ہے۔ ابن القاسم نے موجود ہوتے ہوئے اور بحالت غائب انتقال کرنے میں فرق کیا ہے۔ اگر موجودگی میں اس کا انتقال ہوا ہے تو کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا اور اگر غائب ہونے کی حالت میں وہ فوت ہوا ہے تو بحث طلب ہے اگر دونوں شہروں کے درمیان مسافت اتنی ہے کہ وقت متعین میں کفیل اصل ذِمّہ دار کو حاضر کر سکتا تھا اور یہ دو دنوں سے تین دنوں کی مسافت ہے، مگر اس نے کوتاہی کی تو کفیل تاوان ادا کرے گا ورنہ وہ ضامن نہ ہوگا۔

اگر اصل ذِمّہ دار غائب ہو جائے تو کفیل بالوجہ پر کیا لازم آئے گا؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ تین اقوال اس سلسلہ میں وارد ہیں: پہلا قول ہے کہ کفیل پر لازم ہے کہ اسے حاضر کرے ورنہ خود ضامن ہو۔ یہ امام مالک، ان کے اصحاب اور اہل مدینہ کا قول ہے۔

Marfat.com

دوسرا قول ہے کہ کفیل کو قید کرلیا جائے تو آنکہ وہ اصل ذمہ دار کو حاضر کرے یا اس کی موت کا علم ہو جائے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور اہل عراق کا قول ہے۔ تیسرا قول ہے کہ کفیل پر صرف یہ لازم ہے کہ وہ اسے حاضر کردے جبکہ اس کا مقام معلوم ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل ذمہ دار کو حاضر کرنے کا مکلف وہ اسی وقت ہے جبکہ اسے حاضر کرنے پر قدرت ہو۔ اگر تقاضا کرنے والا مدعی ہو کہ کفیل اس کے مقام سے واقف ہے اور خود کفیل اس کا انکار کرے تو تقاضا کرنے والا اس کی وضاحت کرنے کا مکلف ہوگا۔ فقہا کہتے ہیں کہ کفیل کو اسی وقت گرفتار کیا جائے گا جبکہ اصل ذمہ دار کا مقام معلوم ہو، اس صورت میں اسے حاضر کرنے کا وہ مکلف ہوگا۔ ابوعبید القاسم بن سلام نے فقہ کے موضوع پر اپنی کتاب میں اس قول کو ایک گروہ کی جانب منسوب کیا ہے اور اسے قول مختار مانا ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے صاحب حق کا ضامن ہونا منظور کیا ہے تو اس کے غائب ہونے کی صورت میں اس پر ضمانت ہوگی۔ بسا اوقات حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے بھی یہ لوگ استدلال کرتے ہیں کہ "ایک شخص نے اپنے قرضہ دار سے کہا کہ وہ اس کا مال ادا کردے یا اسے کوئی کفیل دے دے۔ وہ دونوں میں سے کسی پر قادر نہ تھا چنانچہ اس نے نبی ﷺ کی عدالت میں اپنا مقدمہ پیش کیا۔ چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس کی ضمانت لی پھر اس کا مال اسے ادا کیا۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ مطلق کفالہ کا تاوان ہے۔

علما عراق کہتے ہیں کہ اس پر اسی چیز کو حاضر کرنا واجب ہے جس کی اس نے کفالت لی ہے اور وہ نفس ہے۔ اب اس کفالت کو مال تک متعدی کرنا کیسے درست ہوگا الا یہ کہ اس نے خود ہی اپنے اوپر شرط قائم کرلی ہو۔ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے

المُؤمِنُونَ عِندَ شُروطِهِم

(مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہوتے ہیں۔)

اب کفیل پر لازم ہے کہ صاحب معاملہ کو حاضر کرے یا گرفتار ہونے کے لیے تیار ہو جائے جس طرح وہ مال کا ضامن ہوتا تو اس کی ذمہ داری ہوتی کہ مال حاضر کرے یا گرفتار ہو، اسی طرح نفس کی ضمانت کا معاملہ بھی ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ہے کہ صاحب معاملہ کو حاضر کرنا کفیل پر اسی وقت لازم ہوگا جبکہ یہ عملاً ممکن ہو اور اس صورت میں حاضر نہ کرنے پر اسے گرفتار کرلیا جائے اور اگر یہ معلوم ہو کہ اسے حاضر کرنا ناممکن ہے تو اس پر حاضر کرنا واجب نہ ہوگا جس طرح کہ فوت ہو جانے کی صورت میں اُسے حاضر کرنا اس پر واجب نہیں ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ جو شخص نفس کا کفیل بنتا ہے اور مال کا تاوان دیتا ہے تو وہ فریبی ہونے سے زیادہ فریب خوردہ قرار پاتا ہے۔

اگر نفس کی کفالت کی شرط رکھ دے اور مال کی نفی کردے اور شرط میں اس کی پوری صراحت کردے تو امام مالک کے نزدیک مال اس پر لازم نہ ہوگا اور میرے خیال میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ پھر شرط کے خلاف اس پر لازم کیا جائے گا۔ یہ نفسی ضمانت کے احکام ہیں۔

مالی ضمانت کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ ضمانت کردہ شخص اگر معدوم ہو جائے یا غائب ہو جائے تو ضامن تاوان ادا کرے گا۔ البتہ اس میں علماء کا اختلاف ہے جبکہ ضامن اور ضمانت کردہ دونوں موجود ہوں اور دونوں خوش حال ہوں۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، ان دونوں کے اصحاب، ثوری، اوزاعی، اسحٰق اور امام احمد سب کہتے ہیں تقاضا کرنے والے کو حق ہے کہ جو چاہے کفیل یا کفالت کردہ سے لے لے۔ امام مالک کا ایک قول ہے کہ کفالت کردہ شخص کی موجودگی میں اسے کفیل سے کچھ لینے کا حق نہیں ہے۔ ان کا دوسرا قول جمہور کی تائید میں ہے۔

Marfat.com

ابوثور کہتے ہیں: حمالہ اور کفالہ ایک ہیں جس نے کسی آدمی کی جانب سے مال کی ضمانت لی وہ اسی پر لازم ہے اور ضامن بنانے والا بری الذمہ ہے۔ ایک ہی مال کو دو آدمیوں پر لازم کرنا جائز نہیں ہے۔ ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کا بھی یہی موقف ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ تقاضا کرنے والے کے لیے ضامن سے تقاضا کرنا جائز ہے خواہ ضامن بنانے والا غائب ہو یا حاضر، خوشحال ہو یا تنگ دست، وہ حدیث قبیصہ بن المخارقی سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں میں نے ایک ضمانت لی۔ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا

نُخِرجُهَا عِنكَ مِنْ إبِلِ الصَّدقَةِ يا قَبِيصَةُ إنَّ المسْئَلَة لاتَحِلُّ إلاَّفِي ثَلاثٍ وَذَكَرَ رَجلاً تَحملَ حَمَالَةَ رجلٍ حتىٰ يُؤدِيَهَا

(اے قبیصہ ہم صدقہ کے اونٹوں کو دے کر ضمانت تمہارے اوپر سے اتار دیں گے۔ یہ مسئلہ جائز نہیں ہے مگر تین طرح کے حالات میں پھر آپ نے ایک اُس آدمی کا تذکرہ کیا جس نے کسی کی ضمانت لی ہوتا آنکہ اسے ادا کر دے۔)

اس میں استدلال کی صورت یہ ہے کہ نبی ﷺ نے کفیل کے لیے مسئلہ کو مباح کر دیا مگر کفالت کردہ شخص کی کوئی رعایت نہیں کی۔ کفالہ کے محل و مقام کے بارے میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ وہ مال ہے کیوں کہ اللہ کے رسول کا فرمان ہے

الزَّعِيمُ غَارِمٌ

(کفیل تاوان ادا کرے گا۔)

یہاں مال اور نفس دونوں کی کفالت وضمانت مراد ہے خواہ مال کا تعلق مال ہی کی جہت سے ہو یا حدود کی جہت سے جیسے قتل خطا میں یا قتل عمد میں صلح کی صورت میں یا اُس چوری میں جس میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا یعنی نصاب سے کم تر مال کی چوری میں جو مال واجب ٹھہرتا ہے۔ امام ابوحنیفہ سے حدود و قصاص میں کفالہ کے جواز کا قول منقول ہے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ حدود میں نہیں بلکہ قصاص میں کفالہ نفسی جائز ہے۔

کفالۂ مالی کے وجوب یعنی کفیل سے اس کے مطالبہ کے وجوب کا وقت تمام علماء کے اجماع سے وہ ہے جبکہ کفالت کردہ پر حق ثابت ہو جائے خواہ اعتراف کے ذریعہ خواہ ثبوت کے ذریعہ۔ کفالۂ نفسی کے وقت وجوب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ اثبات حق سے پہلے لازم ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اثبات حق سے پہلے کسی بھی شکل صورت میں کفالۂ نفسی لازم نہیں ہے، یہ قاضی شریح اور شعبی کا قول ہے۔ سحنون مالکی بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ ایک دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اثبات حق پر کفیل نفسی سے مواخذہ واجب ہے۔ ان کے درمیان اختلاف اس امر میں ہوا کہ یہ کب لازم ہے اور کتنی مدت تک لازم ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر اس نے قوی مشابہت پیش کر دی جیسے ایک گواہ حاضر کر دیا تو اسے کفیل نفسی دینا لازم ہوگا تا آنکہ اس کا حق واضح ہو جائے ورنہ اسے کفیل کو دینا لازم نہ ہوگا سوائے اس کے کہ شہر میں موجود کسی ثبوت کا تذکرہ کرے اور وہ پانچویں دن سے جمعہ تک اسے ایک کفیل دے، یہ ابن القاسم مالکی کا قول ہے۔

اہل عراق کہتے ہیں کہ ثبوت حق سے پہلے ان پر کوئی ضامن دینا واجب نہ ہوگا الا یہ کہ وہ شہر میں موجود کسی ثبوت کا دعویدار ہو جیسا کہ ابن القاسم کا قول ہے۔ مگر انہوں نے اس میں تین دنوں کی حد بندی کر دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی مشابہ دلیل پیش کر دی تو اس پر ایک ضامن کی فراہمی لازم ہوگی تا آنکہ وہ اپنے دعویٰ کو ثابت کرے یا وہ باطل ہو جائے۔ ان فقہا نے

Marfat.com

اس آدمی کے درمیان اور اس آدمی کے درمیان کسی فرق و امتیاز کا انکار کیا ہے جو موجود اور غائب ثبوت کا دعویدار ہو، وہ کہتے ہیں کہ کسی کفیل کو کسی پر لازم نہ کیا جائے گا مگر ثبوت کے ساتھ، اور یہ دعویٰ کی صداقت ثابت ہونے اور اس کے باطل ہونے تک ہے۔

اس اختلاف کا سبب فریقین کے درمیان وجہ انصاف کا تعارض ہے جب محض دعویٰ کی بنیاد پر اس پر کسی ضامن کا مواخذہ نہ ہوگا تو اس کے روپوش ہو جانے کا خطرہ ٹل نہیں سکتا اور طالب حق زحمت میں مبتلا ہو جائے گا۔ اور اگر اس کا مواخذہ کیا جائے تو دعویٰ کے باطل ہونے کا خدشہ موجود ہے اور فریق مخالف زحمت میں پڑ جائے گا، اسی لیے بعض لوگوں نے حاضر اور غائب ثبوت کے درمیان فرق کیا ہے۔

عراک بن مالک سے مروی ہے کہ کچھ اعرابی آئے جن کے ساتھ سواری کے اونٹ تھے۔ ان کے ساتھ دو آدمی اور مل گئے اور ان کے ساتھ رات گزاری صبح ہوئی تو معلوم ہوا کہ ان کے فلاں فلاں اونٹ غائب ہیں۔ چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے اُن دونوں میں سے ایک آدمی کو حکم دیا کہ جاؤ اور اونٹوں کو تلاش کرو اور دوسرے کو گرفتار کر لیا۔ تھوڑی دیر میں وہ کھو جانے والے اونٹوں کو لے کر آ گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے اس قیدی سے کہا میرے لیے مغفرت کی دعا کرو۔ اس نے کہا اللہ نے آپ کی مغفرت کر دی۔ آپ نے فرمایا تمہیں بھی اللہ معاف کرے اور اپنی راہ میں تمہیں شہادت سے نوازے۔'' اس حدیث کی تخریج ابو عبید نے فقہ کے موضوع پر اپنی کتاب میں کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: بعض علماء نے اس حدیث کو اس پر محمول کیا ہے کہ یہ رسول اللہ کی جانب سے گرفتاری تھی۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے اس مفہوم سے کوئی خوشی نہیں ہوئی کیوں کہ دعویٰ کی بنیاد پر کسی کو گرفتار نہیں کیا جا سکتا۔ میرے نزدیک اس حدیث کا تعلق باب الکفالہ میں اُس حق سے ہے جو واجب نہیں ہوا کیوں کہ ان دونوں افراد کی کا ان کے ہمراہ رہنے کی بنا پر یہاں محض شبہ تھا۔

جس کی طرف سے کفالت لی جائے (مضمون) اُس کی اصناف کے بارے میں کوئی مشہور اختلاف نہیں ہے البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ میت پر اگر کوئی قرض رہ گیا ہے اور اس نے اس کی ادائیگی کے لیے ترکہ نہیں چھوڑا ہے۔ تو اس کی ضمانت کے متعلق کیا حکم ہے؟ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کے استدلال کی جہت یہ ہے کہ ضمانت کسی معدوم سے بالکل تعلق نہیں رکھتی۔ مفلس کا معاملہ یہ نہیں ہے۔ میت پر ضمانت کو لازم قرار دینے والے اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ''نبی ﷺ صدر اسلام میں اس شخص کی نماز جنازہ نہیں پڑھاتے تھے جس پر قرض واجب ہوتا تھا تا آنکہ اس کی ضمانت لے لی جاتی'' جمہور کے نزدیک قیدی اور غائب کی کفالہ درست ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔

کفالہ کی شرائط کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کفالت کردہ کی جانب سے کفیل یا ضامن پر ادائیگی کی شرط یہ ہے کہ ضمانت اس کی اجازت سے طے کی گئی ہو۔ امام مالک اس شرط کو صحیح نہیں مانتے۔ امام شافعی کے نزدیک مجہول کی کفالہ جائز نہیں ہے اور نہ وہ حق جائز ہے جو بعد میں واجب نہ ہو جبکہ امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک یہ سب لازم اور جائز ہیں۔

کن چیزوں میں مالی کفالہ جائز ہے اور کن چیزوں میں جائز نہیں ہے؟ امام مالک کے نزدیک یہ کفالہ ہر اس مال میں جائز ہے جو بطور ذمہ ثابت ہو سوائے مکاتبت کے اور اس مال کے جس میں تاخیر جائز نہیں ہے اور اس مال کے جو بتدریج ختم ہوتا جاتا ہے جیسے بیویوں کا نفقہ وغیرہ

Marfat.com

كتابُ الحوالة

حوالہ ایک صحیح مالی معاملہ ہے جو قرض کے بدلے قرض کے ممنوع حکم سے مستثنیٰ ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَطْلُ الغَنِيّ ظُلمٌ وَإذَا اُحيلَ أحدُ كمُ علىٰ غَنِيٍّ فَليَستَحِلْ

(مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔ جب تم میں سے کوئی قرض کو کسی مالدار کے حوالہ کرے تو وہ اسے حلال سمجھے۔)

اس میں بحث اس کی شرائط اور اس کے حکم کے بارے میں ہے۔ شرائط میں مُحال (جس کا قرض حوالہ کیا جائے) اور محال علیہ (قرض جس دوسرے غریم کے حوالہ کیا جائے) کی رضامندی کا اعتبار کرنے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا نے مُحال (غریم اول) کی رضامندی کا اعتبار کیا ہے اور مُحال علیہ (غریم ثانی) کی رضامندی کا اعتبار نہیں کیا ہے یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ بعض فقہا نے دونوں کی بیک وقت رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے۔ بعض فقہا ایسے ہیں جو مُحال کی رضامندی کی پروا نہیں کرتے بلکہ مُحال علیہ کی رضامندی کو معتبر تصور کرتے ہیں یہ مسلک مالکی کی ضد ہے اور داؤد کا مسلک ہے۔

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ یہ معاملہ ہے انہوں نے صنفین کی رضامندی کا اعتبار کیا ہے اور جن کے نزدیک مُحال علیہ کا مقام مُحال کے مقابلہ میں وہ ہے جو اس کا مقام محیل (حوالہ کرنے والا) کے مقابلہ میں ہے انہوں نے مُحال علیہ کی رضامندی کو محال کے ساتھ ضروری نہیں سمجھا ہے جس طرح وہ اس کی رضامندی محیل کے ساتھ ضروری نہیں تصور کرتے جبکہ وہ اپنا حق طلب کرے اور اس نے کسی کو حوالہ نہ کیا ہو۔

داؤد ظاہری کی دلیل حدیث نبوی کا ظاہری مفہوم ہے:

وَإذَا اُحيلَ أحدُ كمُم علىٰ مَلئٍ فَلْيَتبِعْ

(اگر تم میں سے کسی کو خوشحالی کی حالت میں قرض حوالہ کیا جائے تو اسے تسلیم کر لے۔)

یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ مُحال علیہ اصل پر باقی رہا یعنی اس کی رضامندی کا اعتبار شرط ہے۔

متفقہ شرائط میں یہ بھی ہے کہ مُحال علیہ (غریم ثانی) پر جو قرض واجب ہو رہا ہے وہ مُحال (غریم اول) پر واجب کی جنس سے ہو اور مقدار اور صفت دونوں میں مشابہ ہو۔ ان میں سے بعض فقہا نے صرف سونا اور درہم میں اس کی اجازت دی ہے اور گیہوں میں حوالہ کو ممنوع قرار دیا ہے۔ اسے ممنوع قرار دینے والے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ممانعت گیہوں کی اُس فروخت سے متعلق ہے، جو مکمل طور سے وصول نہ ہوا ہو۔ کیوں کہ یہاں صورت یہ ہوگی کہ غریم اول پر واجب گیہوں کو اس گیہوں کے عوض فروخت کر رہا ہے جو اس کے اوپر واجب ہے، جبکہ اس نے غریم سے گیہوں وصول نہیں کیا ہے۔ امام مالک اسے جائز مانتے ہیں جبکہ دونوں گیہوں اس طرح سے قرض ہوں کہ مُحال کا قرض فوری ہو اگر ان میں سے کسی کا قرض سلم ہے تو وہ اسے جائز نہیں مانتے الا یہ کہ دونوں قرض فوری واجب الادا ہوں۔

ابن القاسم وغیرہ اصحاب مالک کے نزدیک یہ جائز ہے جبکہ حوالہ کا قرض فوری ہو۔ امام شافعی اس میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے کیوں کہ اس کا معاملہ قرض کے طلب گار کی ضمانت میں بیع کی مانند ہے۔ امام مالک نے قرض میں رخصت اس لیے دی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک قرض کی وصولی سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ نے گیہوں میں حوالہ کو جائز تسلیم کیا ہے۔ اسے درہم کے

مشابہ قرار دیا ہے اور درہم کے حوالہ کی طرح اسے بھی اصول سے خارج اور مستثنیٰ مانا ہے۔ مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ اصول سے الگ جو شاذ معاملات ہیں کیا اُن پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ اصول فقہ میں مشہور ہے۔

امام مالک کے نزدیک حوالہ کی تین شرطیں ہیں: ایک یہ کہ مُحال کا قرض فوری ہو۔ یعنی مدت ادائیگی متعین ہو ورنہ قرض کے بدلے قرض کا اصول لاگو ہوگا۔ دوسری یہ کہ مُحال کا قرض مُحال علیہ کے قرض کی مقدار اور صفت میں مثل ہو کیوں کہ اگر مقدار یا صفت میں سے کسی میں بھی اختلاف ہوا تو وہ بیع شمار ہوگی، حوالہ نہ ہوگا۔ اور رخصت کے باب سے نکل کر بیع کے باب میں داخل ہو جائے گا اور جب بیع کے باب میں داخل ہوگا تو اس پر قرض کے بدلے قرض کا اطلاق ہوگا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ قرض گیہوں کا نہ ہو اور سلم نہ ہو یا ان میں سے کوئی ایک نہ ہو اور مسلک ابن القاسم کے مطابق جس قرض کا حوالہ مطلوب ہے وہ ادائیگی میں فوری نہ ہو۔ اگر دونوں طعام سلم کے ہیں تو ان میں سے کسی ایک کا بھی حوالہ جائز نہیں ہے خواہ مدت ادائیگی آ چکی ہو یا نہ آئی ہو یا ایک کی مدت آ چکی ہو اور دوسرے کی مدت نہ آئی ہو کیوں کہ جیسا کہ ہم نے کہا کہ اس میں وصولی سے پہلے طعام کی فروخت لازم آ جائے گی۔ البتہ اشہب کہتے ہیں کہ اگر دونوں کا راس المال مساوی ہے تو حوالہ جائز ہے اور یہ دلا شمار ہوگا۔ ابن القاسم اس کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک اس کا معاملہ اس قرض کی طرح ہے جو فوری ہو اور دونوں میں اختلاف ہو اور حوالہ کردہ قرض میں مُحال کا مقام محیل (حوالہ کرنے والا) کی طرح ہے اور جس قرض کے بدلہ میں حوالہ کیا ہے اس میں مُحال کا مقام اسی کا مقام ہے اور یہ اُن چیزوں میں ہے جن میں وہ اس کا بدل لینا چاہتا ہے یا اسے دوسروں سے اپنے لیے خریدنا چاہتا ہے۔ یعنی اُس کے لیے اس میں وہی جائز ہے جو اس کے لیے حوالہ کرنے والے کے ساتھ جائز ہے اور جو حوالہ کرنے والے کے لیے مُحال علیہ کے ساتھ جائز ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی کا طعام سلم قرض ہے اور اس میں وہ طعام کا حوالہ کرنا چاہتا ہے یا قرض کے طعام میں وہ طعام سلم کا حوالہ کرنا چاہتا ہے تو اس پر قابض ہونے سے پہلے اسے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر اس نے طعام سلم میں طعام قرض کا حوالہ کیا تو اس کا مقام حوالہ کرنے والے کا ہوگا کہ غریم پر جو واجب تھا اس پر قابض ہونے سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز نہ ہوگا کیوں کہ یہ بیع کا طعام ہے اور اگر اس نے طعام قرض میں طعام سلم کا حوالہ کیا ہے تو مُحال علیہ کے مقابلہ میں محیل کا مقام اسے حاصل ہوگا۔ یعنی جس طرح غریم محیل پر واجب طعام وہ قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہیں کر سکتا اسی طرح حوالہ کردہ طعام کو وہ فروخت نہیں کر سکتا اگرچہ وہ قرض کا ہو۔ یہ سب مسلک مالکی کے مسائل ہیں۔ ان تفریقوں کے جو دلائل ہیں وہ کمزور ہیں۔

حوالہ کے احکام کے بارے میں جمہور علماء کہتے ہیں کہ حوالہ حمالہ کی ضد ہے۔ اگر مُحال علیہ مفلس ہو جائے تو صاحب قرض حوالہ کرنے والے کو کچھ واپس نہ کرے گا۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کہتے ہیں الا یہ کہ حوالہ کرنے والے نے فریب کیا ہو اور کسی معدوم کے بدلے میں حوالہ کر دیا ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ صاحب قرض حوالہ کرنے والے کو واپس کرے گا جبکہ مُحال علیہ مفلسی کی حالت میں مر جائے یا حوالہ کا انکار کر دے اگرچہ اس کے پاس ثبوت نہ ہو۔ شریح، عثمان البتی اور ایک گروہ کی یہی رائے ہے۔ اختلاف کا سبب حوالہ اور حمالہ میں مشابہت ہے۔

Marfat.com

کتابُ الوکالۃ

اس میں تین ابواب ہیں:

باب (۱) ارکان وکالہ یعنی کن چیزوں میں وکالہ ہوتی ہے اور کس کی جانب سے وکالہ جائز ہے

باب (۲) احکام وکالت

باب (۳) موکل اور وکیل کے درمیان اختلاف

Marfat.com

Marfat.com

باب۔۱

ارکان وکالت

پہلا رکن: موکل

فقہا کا اتفاق ہے کہ اپنے معاملات کے مالک غائب، مریض اور عورت کے لیے اپنا کوئی وکیل بنانا جائز ہے البتہ صحت مند مقیم مرد کے حق توکیل کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ صحت مند موجود مرد کا اپنا وکیل بنانا جائز ہے۔ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ موجود صحت مند مرد کا وکیل بنانا جائز نہیں ہے نہ عورت وکیل بنا سکتی ہے الا یہ کہ وہ بہت جری ہو جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ اصولی طور پر کسی شخص کا فعل دوسرے کے فعل کی قائم مقامی نہیں کر سکتا الا یہ کہ وہ ناگزیر ہو جائے اور اس پر اجماع قائم ہو، اُن کے نزدیک ایسے شخص کی قائم مقامی جائز نہیں ہے جس کی قائم مقامی میں اختلاف ہو۔ جس فقہا نے جواز کو اصل مانا ہے اُن کی رائے ہے کہ وکالت ہر چیز میں جائز ہے الا یہ کہ اس کے صحیح نہ ہونے پر اجماع ہو جیسے عبادات اور اس کی قبیل کی چیزوں میں وکالت درست نہیں ہے۔

دوسرا رکن: وکیل

اس میں شرط یہ ہے کہ جس چیز میں اُسے وکیل بنایا گیا ہے اس میں تصرف شرع میں ممنوع نہ ہو چنانچہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک بچہ، مجنون اور عورت کو عقد نکاح میں وکیل بنانا درست نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ وکالت بالواسطہ درست ہے نہ براہ راست۔ یعنی وہ کسی شخص کو اس مقصد کے لیے وکیل نہیں بنا سکتی کہ وہ عقد نکاح میں ولی بن جائے۔ امام مالک مرد کے واسطہ سے اس وکالت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

تیسرا رکن: مقام وکالت

وکالت کے محل و مقام کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ قائم مقامی قبول کر سکے جیسی بیع، حوالہ، ضمان اور تمام امور معاہدہ و فسخ، شرکت، وکالت، مبادلہ، مساقات، رشوت کاری، طلاق، نکاح، خلع اور صلح کے معاملات میں وکالت درست ہے۔ بدنی عبادات میں وکالت جائز نہیں ہے البتہ مالی عبادتوں میں جیسے صدقہ زکوٰۃ اور حج میں وکالت جائز ہے باہمی جھگڑوں میں اقرار و انکار کے لیے وکالت امام مالک کے نزدیک جائز ہے۔ امام شافعی کے ایک قول کے مطابق ان جھگڑوں میں صرف اقرار کے لیے وکالت درست ہے۔ انہوں نے اس وکالت کو گواہی اور قسم کے مشابہ قرار دیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک تعزیرات کی تکمیل کے لیے وکالت جائز ہے۔ امام شافعی کے موجودگی کی حالت میں دو اقوال ہیں۔ جن فقہا نے اقرار کی صورت میں وکالت کو جائز قرار دیا ہے، اُن کے درمیان جھگڑوں میں

Marfat.com

مطلق وکالت کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اس میں اقرار شامل ہے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک مطلق وکالت میں اقرار شامل نہیں ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شامل ہے۔

چوتھا رکن: اقسام وکالت

وکالت وہ معاہدہ ہے جو دوسرے تمام معاہدوں کی طرح ایجاب وقبول سے لازم ہو جاتا ہے۔ یہ واجب معاہدہ نہیں بلکہ جائز معاہدہ ہے جیسا کہ اس معاہدہ کے احکام میں واضح کریں گے۔ امام مالک کے نزدیک اس معاہدہ کی دو قسمیں ہیں: عام اور خاص، عام معاہدہ وہ ہے جو عمومی وکالت نامہ سے واقع ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی تعیین نہیں ہوتی۔ اگر کوئی فعل متعین ہو گیا تو تعمیم کا فائدہ اسے حاصل نہ ہوگا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ تعمیم والی وکالت جائز نہیں ہے کیوں کہ اس میں فریب ہے۔ وکالت وہی درست ہے جو متعین، مشخص اور منصوص ہو۔ زیادہ قابل قیاس یہی رائے ہے کیوں کہ اصولی طور پر یہ ممنوع ہے الا یہ کہ اس پر اجماع موجود ہو۔

باب۔۲

احکام وکالت

احکام کی دونوعیتیں ہیں: ایک تو اس معاہدہ کے احکام ہیں اور دوسرے وکیل کے فعل کے احکام ہیں۔ اس عقد کے احکام جیسا کہ پہلے واضح کیا گیا، لازم نہیں ہیں۔ تمام فقہا کے نزدیک وکیل کو اختیار ہے کہ جب چاہے چھوڑ دے۔ البتہ امام ابوحنیفہ موکل کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہیں۔ البتہ موکل جب چاہے وکیل کو معزول کرسکتا ہے الا یہ کہ کسی جھگڑے کی وکالت کا معاملہ درپیش ہو۔ اصبغ کہتے ہیں کہ جھگڑے میں بھی اسے وکیل کو معزول کرنے کا اختیار ہے بشرطیکہ ثالثی تکمیل کے قریب نہ پہونچ گئی ہو۔ وکیل کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اس مقام پر وہ دست بردار ہو جہاں موکل بھی اسے معزول نہیں کرسکتا۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس عقد کے واقع ہونے کے لیے فریق مخالف کی موجودگی کی شرط نہیں ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اسے شرط قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک کے نزدیک حاکم کے ہاں اس عقد کے ثابت ہونے کے لیے فریق مخالف کی موجودگی کی شرط نہیں ہے اور امام شافعی اسے شرط مانتے ہیں۔

اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ موکل کے مرنے سے وکالت فسخ ہوجاتی ہے یا نہیں۔ دونوں اقوال موجود ہیں۔ اور اگر موکل کے مرنے سے وکالت فسخ ہوجاتی ہے جس طرح معزول کردینے سے فسخ ہوجاتی ہے تو اس میں بھی اختلاف ہے کہ وکیل کب معزول ہوگا اور وکالت کب فسخ ہوگی، مسلک مالکی میں تین اقوال ملتے ہیں:

ایک قول کے مطابق تمام کے حق میں وکالت موت اور معزولی سے فسخ ہوجاتی ہے۔ دوسرے قول کے مطابق ہر ایک کے حق میں محض علم سے وکالت فسخ ہوجاتی ہے۔ جس شخص کے علم میں آ گیا اُس کے حق میں وکالت فسخ ہوگئی اور جسے معلوم نہیں ہوسکا، اُس کے حق میں وکالت فسخ نہیں ہوئی۔ تیسرا قول ہے کہ محض وکیل کے علم سے موکل کے حق میں بھی وکالت فسخ ہوجائے گی خواہ اسے علم نہ ہوا ہو لیکن وکیل کے حق میں یہ وکالت عامل کے علم سے فسخ نہ ہوگی جبکہ وکیل کو علم نہ ہو لیکن معزولی کا علم ہونے کے بعد اگر کسی نے اس کے حوالہ کوئی چیز کی تو وہی اس کا ضامن ہوگا کیوں کہ اس نے ایسے شخص سے معاملہ کیا ہے جس کے اب وکیل نہ ہونے کا اسے علم ہے۔

احکام وکیل کے سلسلہ میں چند مسائل مشہور ہیں:

ایک مسئلہ یہ ہے کہ کسی چیز کو فروخت کرنے کا اسے وکیل بنایا گیا ہے تو کیا وہ خود اپنے لیے اسے خرید سکتا ہے؟ امام مالک کے نزدیک خرید سکتا ہے۔ ایک قول آپ سے ناجائز ہونے کا بھی منقول ہے۔ امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے۔ امام مالک کے نزدیک اسی طرح باپ اور وصی کے لیے بھی یہ جائز نہیں ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ وکیل کو بیع کا مطلق وکیل بنایا ہے تو امام مالک کے نزدیک وہ اسے ملکی سکے کے عوض مثل قیمت ہی سے بیع کر سکتا ہے۔ اگر اسے ادھار بیچ دیا، یا ملکی سکہ کی رعایت نہ رکھی یا مثل قیمت کی پابندی نہیں کی تو یہ جائز نہ ہوگا۔ اُن کے نزدیک یہی صورت

Marfat.com

خریدنے میں بھی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے بیچنے اور کسی متعین چیز کو خریدنے میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مثل قیمت کے بعیر یا ادھار فروخت کرسکتا ہے لیکن اگر کسی متعین غلام کو خریدنے کے لیے اسے وکیل بنایا گیا ہے تو ضروری ہے کہ مثل قیمت نقد کے ذریعہ ہی خریدے۔ ممکن ہے کہ وکالت میں تفریق کا یہ حکم امام ابوحنیفہ نے کسی متعین چیز کو خریدنے سے مشابہت کی بنا پر دیا ہو۔ کیوں کہ اُن کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح کوئی شخص مفاد کا خیال کر کے کبھی مثل قیمت سے کم میں یا ادھار فروخت کر دیتا ہے تو اسی طرح وکیل کا حکم ہے کیوں کہ وکیل کو انہوں نے عام فروخت کنندہ کا قائم مقام قرار دیا ہے۔ مگر جمہور فقہا کا قول زیادہ واضح ہے۔ وکیل جس چیز میں ظلم کرے گا، اس کا ضامن وہی ہوگا۔ اُن فقہا کے نزدیک جو اسے ظالم سمجھتے ہیں۔ اگر وکیل نے کوئی چیز خریدی اور بتا دیا کہ خریداری موکل کے لیے ہے تو موکل کو منتقل ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ ملکیت پہلے وکیل کو منتقل ہوگی پھر موکل کو اگر وکیل نے موکل کا قرض ادا کر دیا ہے اور اس نے گواہ نہیں بنایا ہے اور صاحب قرض واپسی سے منکر ہو گیا ہے تو وکیل ہی اس کا ضامن ہوگا۔

Marfat.com

باب۔۳

وکیل اور موکّل کے درمیان اختلاف

موکل کے ساتھ وکیل کا اختلاف بسا اوقات وکیل کے پاس جمع دولت کی بربادی میں ہوتا ہے اور کبھی موکّل کے حوالہ کر دینے کی بابت ہوتا ہے کبھی فروخت کردہ کی قیمت کی مقدار میں یا متعین قیمت کے عوض خریدنے کے حکم کی موجودگی میں خریداری میں اختلاف ہوتا ہے، کبھی معاوضہ میں عطا کردہ قیمت کے بارے میں، کبھی قیمت کی حوالگی کے حکم کی تعیین میں اور کبھی ظلم کے دعویٰ کی بابت اختلاف ہوتا ہے۔

اگر دولت کی بربادی میں اختلاف ہو جائے اور وکیل مال کے ضائع ہونے کا دعویٰ کرے اور موکّل اسے تسلیم نہ کرے تو بات وکیل کی مانی جائے گی، اگر دلیل کی روشنی میں وہ قابض ثابت نہ ہو اور اگر وکیل نے موکّل کے قرض دار سے مال قبول کر لیا ہو اور قرض دار قرض کی ادائیگی کی گواہی نہ دے تو امام مالک کے نزدیک وکیل کے اقرار سے قرض دار بری الذِمّہ نہ ہوگا اور وہ دوسری بار قرض ادا کرے گا۔

کیا قرض دار وکیل کو قرض لوٹائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر دلیل کی موجودگی میں اس نے قبضہ کیا ہے تو وہ قرض دار بری الذِمّہ ہوگا اور وکیل پر کچھ لازم نہ آئے گا۔

اگر حوالگی میں دونوں میں اختلاف ہو گیا ہے اور وکیل مال حوالہ کر دینے کا دعویٰ کرے اور موکّل اس سے انکار کرے تو ایک قول کے مطابق وکیل کی بات معتبر ہوگی اور دوسرے قول کے مطابق موکّل مستند ٹھہرے گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ دور ہو تو وکیل کی بات مستند ہوگی۔

قیمت کی وہ مقدار جس کے عوض خریداری کا حکم دیا ہے، اگر مختلف فیہ ہے تو ابن القاسم کہتے ہیں کہ اگر سامان کھو نہیں گیا ہے تو خریدار کی بات تسلیم کی جائے گی اور اگر سامان گم ہو گیا ہے تو وکیل کی بات مانی جائے گی۔ ایک قول کے مطابق دونوں حلف اٹھائیں گے اور بیع فسخ ہو جائے گی اور دونوں دست بردار ہو جائیں گے اگرچہ سامان قیمت کے عوض گم ہوا ہے۔

اور اگر یہ اختلاف اس قیمت کی مقدار میں ہے جس کا حکم بیع میں موکّل نے دیا ہے تو ابن القاسم کے نزدیک اس میں بات موکّل کی معتبر ہوگی کیوں کہ انہوں نے قیمت کی ادائیگی کو خریداری کی حالت میں سامان کے گم ہو جانے کا قائم مقام قرار دیا ہے۔

اگر دونوں میں اختلاف کی بنیاد وہ شخص ہے جس کو حوالہ کرنے کا اس نے حکم دیا ہے تو مسلک مالکی میں دو اقوال ہیں: مشہور قول یہ ہے کہ مامور کا قول معتبر ہے۔ ایک قول حکم دینے والے کے معتبر ہونے کا ہے۔

اگر وکیل کوئی اقدام کر بیٹھا ہے اور وہ ظلم ہے اور سمجھتا ہے کہ موکّل نے ہی اسے حکم دیا تھا تو مشہور قول کے مطابق موکّل کی بات معتبر ہوگی۔ ایک قول کے مطابق وکیل کی بات معتبر ہوگی کیوں کہ اسے حکم موکّل نے دیا تھا اس لیے کہ اس اقدام کے لیے اُسے اس نے دیانتدار قرار دیا تھا۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ اللُّقطۃِ

لُقطہ (گری پڑی چیزوں) پر بحث دو موضوعوں میں ہوگی:

پہلا موضوع: لُقطہ کے ارکان

دوسرا موضوع: لُقطہ کے احکام

Marfat.com

Marfat.com

پہلا موضوع

لُقطہ کے ارکان

لُقطہ کے ارکان تین ہیں: گری پڑی چیز اٹھانا، گری پڑی چیز اٹھانے والا فرد اور گری پڑی چیز۔

گری پڑی چیز کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ اسے اٹھانا افضل ہے یا نہ اٹھانا؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اٹھانا افضل ہے کیوں کہ اپنے بھائی کے مال کی حفاظت کرنا مسلمان پر واجب ہے۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور علما کی ایک جماعت اس کو مکروہ قرار دیتی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے یہی مروی ہے اور امام احمد کی بھی یہی رائے ہے۔ اس کی دو وجہ ہیں۔ ایک تو اس روایت کی وجہ سے ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

ضَالَّةُ المُؤمنِ منِ حَرق اِلنَّارِ

(مومن کی متاع گم شدہ آگ کا ایندھن ہے۔)

دوسری وجہ اس میں ایک واجب کی ادائیگی میں کوتاہی کا اندیشہ ہے اور وہ واجب ہے، سامان کی تشہیر کرانا اور اس میں کوئی کمی نہ ہونے دینا۔

گری پڑی چیز کو اٹھانے کی حمایت کرنے والے علما نے حدیث کی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ گری پڑی چیز اٹھانے کی ممانعت استفادہ کرنے کی وجہ سے ہے اس کی تشہیر کرانے کی وجہ سے نہیں۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ایسی چیزوں کو اٹھانا واجب ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ اختلاف اُس صورت میں ہے جبکہ لُقطہ محفوظ افراد کے مابین ملے اور امام وقت عادل ہو۔ یہ علماء کہتے ہیں کہ اگر غیر محفوظ اور مشکوک افراد سے سابقہ ہو اور امام عادل ہو تو اسے اٹھالینا واجب ہے۔ اور اگر افراد تو محفوظ ہوں مگر امام ظالم ہو تو اسے نہ اٹھانا افضل ہے اور اگر افراد غیر محفوظ ہوں اور امام عادل نہ ہو تو معاملہ اختیاری ہے۔ ایسی صورت میں سلامتی اور حفاظت کے تعلق سے ظن غالب پر آدمی عمل کرے۔ یہ تمام مباحث حاجی کے لُقطہ کو چھوڑ کر دوسرے سامانوں سے متعلق ہیں۔ حاجی کا لُقطہ نہ اٹھانے پر اجماع ہے کیوں کہ نبی ﷺ نے حاجی کا سامان اٹھانے سے منع کر دیا ہے۔ مکہ شہر کے لُقطہ کا بھی یہی حکم ہے صرف تشہیر کرانے والے کو اسے اٹھانے کی اجازت ہے کیوں کہ اس سیاق میں نص موجود ہے۔ اس سلسلہ میں مروی دو طرح کے الفاظ ہیں:

لاتُرفع لُقطَتُها إلاّ لمنشدٍ

(مکہ شہر کا لُقطہ نہ اٹھایا جائے مگر تشہیر کرانے والے کے لیے۔)

دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

لایَرفعُ لقُطتَها إلاّ منشِد"

(وہاں کا لُقطہ نہ اٹھائے مگر تشہیر کرانے والا۔)

مفہوم دونوں روایات کا ایک ہے وہ یہ کہ وہی شخص مکہ میں لُقطہ اٹھائے جو اس کی تشہیر و اعلان کرا سکے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ان دونوں لقطوں کی ہمیشہ تشہیر کرائی جائے گی۔

Marfat.com

لُقطہ اٹھانے کا حق ہر بالغ آزاد مسلمان کو ہے کیوں کہ لُقطہ ایک ولایت ہے۔امام شافعی سے کافر کے لُقطہ اٹھانے کے جواز میں ایک اختلافی قول منقول ہے۔ابو حامد کہتے ہیں کہ دارالاسلام میں اس کا جائز ہونا صحیح تر قول ہے۔وہ کہتے ہیں کہ غلام اور فاسق کی اہلیت کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ممانعت کی وجہ ولایت کا حق دار نہ ہونا ہے اور جواز کی وجہ لُقطہ والی احادیث کا عام ہونا ہے۔

مال لُقطہ میں مسلمان کا ہر وہ مال شامل ہے جس کی بربادی کا اندیشہ ہو خواہ وہ بحری پری آبادی میں ہو یا مختلف معاملہ ہو اور حیوانات و جمادات سب اس میں یکساں ہیں البتہ اونٹ کے مستثنیٰ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔لُقطہ کے سلسلہ میں اصل یزید بن خالد الجہنیؓ کی حدیث ہے جو متفق علیہ ہے۔وہ کہتے ہیں کہ ''ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا۔اس نے لُقطہ کے بارے میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا:

إعرِفْ عفاصَها و وِكاءَ ها ثمّ عَرِّفْها سنةً فإنْ جآء صَاحِبُها وإلاّ فَشانُكَ بِها

(اس کے برتن اور ڈاٹ کو پہچان لو پھر سال بھر اس کی تشہیر کرو اگر اسکا مالک آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ تم جس طرح چاہو اسے استعمال کرو۔)

اس نے پوچھا: اے اللہ کے رسول گم شدہ بکری کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آپؐ نے فرمایا ''وہ تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی ہے یا بھیڑیئے کی ہے'' اس نے پوچھا: اور گم شدہ اونٹ؟ آپؐ نے فرمایا:

مالَكَ ولَها معَها سِقاؤُها وحِذاؤُها تَرِدُ الماءَ وتَأكلُ الشَّجرَ حتىٰ يلقاها ربُّها

(تمہیں اس سے کیا پریشانی ہے؟ اس کے ساتھ اس کا مشکیزہ ہے اور اس کا سم سلامت ہے۔وہ پانی کے پاس خود جاتا ہے اور درخت کے پتے کھاتا ہے حتیٰ کہ اس کا مالک اسے پالیتا ہے۔)

اس حدیث میں قابل اخذ اور نا قابل اخذ لُقطہ کی شناخت موجود ہے اور یہ بات بتادی گئی ہے کہ اس طرح کا سامان اٹھانے کے بعد ایک سال تک کیا کرنا ہے اور اس کے بعد کیا حکم ہے اور کب تک اس کا مدعی حق رکھتا ہے۔اونٹ کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ وہ لُقطہ کے حکم میں شامل نہیں ہے اور بھیڑ بکری کے لُقطہ میں شامل ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔گائے کے بارے میں علماء کو تردد ہے۔امام شافعی اسے اونٹ میں شامل سمجھتے ہیں۔امام مالک اس کو بکریوں میں شمار کرتے ہیں۔ایک اختلافی قول بھی آپ سے منقول ہے۔

دوسرا موضوع

لُقطہ کے احکام

حکم اعلان و تشہیر کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ مدت ایک سال کی ہے بشرطیکہ وہ بھیڑ بکری نہ ہو۔ایک سال کے بعد لُقطہ کے حکم کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔فقہا کرام امام مالک ،امام ثوری،امام اوزاعی ،امام ابوحنیفہ ،امام شافعی ،امام احمد،امام ابوعبید اور امام ابوثور نے متفقہ موقف اپنایا ہے کہ جب تشہیر کی ایک سالہ مدت ختم ہو جائے تو محتاج شخص اسے خود استعمال میں لاسکتا ہے اور اگر مالدار ہے تو صدقہ کرسکتا ہے۔اس کے بعد اصل مالک آجائے تو اُس کو اختیار ہے کہ صدقہ کو جائز قرار دے کر ثواب کے حصول پر مطمئن ہو جائے یا اس سے تاوان وصول کرے۔

Marfat.com

اگر صاحب لُقطہ مالدار ہے اور سال کی مدت ختم ہوگئی ہے تو یہ امر اختلافی ہے کہ وہ اسے خود استعمال کرے یا انفاق فی سبیل اللہ سے کام لے؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اسے اختیار حاصل ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ وہ بس صدقہ کرسکتا ہے حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے یہی رائے منقول ہے۔ امام اوزاعی کا موقف ہے کہ اگر لُقطہ میں دولت زیادہ ہے تو اسے بیت المال میں جمع کردے۔ امام مالک اور امام شافعی کی حمایت میں حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے روایت مروی ہے۔ یہ سارے فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ اگر اس نے اپنے حق میں استعمال کرلیا تو اصل مالک کو تاوان دے گا البتہ اہل ظاہر نے اختلاف کیا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی نے حدیث رسول کے الفاظ فَشَأنُکَ بِهَا سے استدلال کیا ہے اور امیر وغریب میں فرق نہیں کیا ہے۔ ان دونوں کے حق میں وہ حدیث بھی ہے جس کی روایت بخاری وترمذی نے سوید بن غفلہؓ سے نقل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اوس بن کعبؓ سے ملاقات کی تو انہوں نے بیان کیا کہ میں نے سو دینار سے بھری ایک تھیلی پائی اور نبی ﷺ کی خدمت میں لے کر حاضر ہوا۔ آپؐ نے فرمایا: ایک سال تک اس کی تشہیر کرو۔ میں نے اعلان کرایا مگر مالک نہ ملا۔ میں تیسری بار آپؐ کی خدمت میں آیا تو آپؐ نے فرمایا:

اِحْفَظْ وِعَآءَ هاوَ وِ كآء هَافَاِنْ جآء صَاحِبُهاَ وَ اِلَّافَاسْتَمْتِعْ بِهَا

(اس کا برتن اور ڈاٹ محفوظ رکھو اگر اس کا مالک آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو استعمال کرلو۔)

امام ترمذی اور امام ابوداؤد کی تخریج میں فَاسْتَفْنِقْهَا (اسے خرچ کرلو) کے الفاظ ہیں۔

اختلاف کا سبب حدیث لُقطہ کے ظاہر الفاظ کا اصول شریعت سے متصادم ہونا ہے۔ شریعت کا مسلمہ اصول یہ ہے کہ کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے اور جب تک وہ بخوشی اجازت نہ دے اسے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ جن فقہا نے تشہیر واعلان کے بعد فَشَأنُکَ بِهاَ کے الفاظ حدیث کے ظاہری مفہوم پر اس اصول کو ترجیح دی ہے انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اس میں صدقہ کے سوا کوئی اور تصرف جائز نہیں ہے اور اس صورت میں بھی مالک نے اگر صدقہ کو درست قرار نہ دیا تو اسے تاوان دینا ہوگا۔ اور جن فقہا نے ظاہر حدیث کو اصول پر ترجیح دی ہے اور حدیث کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے اُن کا موقف یہ ہے کہ سال گزرنے کے بعد وہ مال اس کے لیے حلال ہوگا۔ وہ اسی کا مال سمجھا جائے گا اور مالک کے آنے کے بعد اس کا تاوان دینے کا پابند نہ ہوگا۔ درمیانی راہ پر چلنے والے فقہا نے کہا کہ سال گزرنے کے بعد بطور تاوان اسے استعمال کرے گا اگرچہ وہ موجود ہو۔

دعویدار کو لُقطہ حوالہ کرنے کے حکم کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ سامان اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا جبکہ اس نے ڈاٹ اور برتن کی پہچان نہ بتائی ہو۔ اور اگر پہچان بتادے تو کیا کسی ثبوت کی ضرورت ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک علامت بتا کر وہ مستحق ہوجائے گا اور کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ثبوت کے بغیر وہ مستحق نہ ٹھہرے گا۔

اختلاف کا سبب صحت دعویٰ میں گواہی کی شرط کے اصول کا حدیث کے ظاہری مفہوم سے متصادم ہونا ہے جن فقہا نے اصول کو غالب قرار دیا انہوں نے ثبوت اور گواہی کو ناگزیر مانا ہے۔ اور جن لوگوں نے حدیث کے ظاہری مفہوم کو غالب مانا ہے اُن کے نزدیک گواہی اور ثبوت کی ضرورت نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے اس میں گواہی کی شرط اس لیے رکھی ہے کہ حدیث کے الفاظ

Marfat.com

اِعرَف عِفَاصَهاوَ وِکَآءَ هَافَاِنْ جآءَ صَاحِبُهاَ وَ اِلَّافَشَانُکَ بِهَا

(تم اس کا برتن اور اس کی ڈاٹ پہچان لو۔ اگر اس کا مالک آ جائے تو ٹھیک ہے ورنہ تم جس طرح چاہو اسے استعمال کرلو۔)

میں اس بات کا احتمال ہے کہ ڈاٹ اور برتن کو پہچان لینے کا حکم اس لیے دیا ہے کہ اس کے دوسرے سامانوں سے خلط ملط نہ ہو اور اس مفہوم کی گنجائش بھی موجود ہے کہ یہ حکم اس لیے دیا ہے تا کہ ڈاٹ اور برتن سمیت اسے واپس کرے۔ جب احتمال ہوتا ہے تو اصول پر عمل واجب ہوتا ہے کیوں کہ مخالف احتمالات سے اصول کا تعارض درست نہیں الا یہ کہ وہ اضافہ درست ہو جس کا تذکرہ ہم بعد میں کریں گے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ لقطہ کے مالک پر واجب ہے کہ برتن اور ڈاٹ کی پہچان کرنے کے بعد دیناروں کی صفت اور تعداد بھی بتائے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اور اس کے الفاظ کی بعض روایتوں میں موجود ہے:

فَاِنْ جآءَ صاحِبُهاَوَ وصَفَ عِفَاصَهاوَ وِکَآءَ هَاوَعَدَدَهَافَادْفَعْهَااِلَيْه

(اگر اس کا مالک آ جائے اور برتن، ڈاٹ اور تعداد بتا دے تو اس کے حوالہ کر دو۔)

وہ کہتے ہیں کہ اگر برتن اور ڈاٹ کی پہچان کر لے اور تعداد سے واقف نہ ہو تو کوئی نقصان نہیں ہے اسی طرح اگر تعداد زیادہ بتا دے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگر تعداد کم ہو جائے تو دو اقوال کا اختلاف موجود ہے۔ یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ برتن اور ڈاٹ کی پہچان کرا دے مگر صفت سے لاعلم ہو لیکن اگر غلط بیانی کر دے تو اس کا کوئی حق نہ ہوگا اور اگر منصوص دونوں علامتوں میں سے ایک کی پہچان کرا دے اور دوسری سے لاعلمی ظاہر کرے تو ایک قول کے مطابق دونوں علامتوں کی پہچان کے بغیر اسے کچھ نہ ملے گا۔ دوسرے قول کے مطابق براءت طلبی کے بعد مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا۔ تیسرا قول ہے کہ اگر وہ لاعلمی کا دعویٰ کرے تو اس سے براءت طلب کی جائے گی اور اگر غلط بیانی کی تو اسے مال نہ دیا جائے گا۔

مسلک مالکی میں اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر بااستحقاق علامت پیش کر دے تو بغیر قسم کے اسے مال حوالہ کر دیا جائے یا قسم کھلا کر دیا جائے؟ ابن القاسم کی رائے ہے کہ بغیر قسم کے حوالہ کر دیا جائے اور اشہب قسم کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

گم شدہ بھیڑ بکری کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ آبادی سے دور ویرانے میں کھوئی ہوئی بکری ملے تو اسے کھا سکتا ہے کیوں کہ بکری کے بارے میں حضورؐ کا فرمان ہے کہ:

هِیَ لکَ اَو لِاَخِیکَ اَولِلذِّئبِ

(وہ تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی ہے یا بھیڑیئے کی ہے۔)

اختلاف اس میں ہے کہ وہ مالک کو اس کی قیمت بطور تاوان ادا کرے گا یا نہیں؟ جمہور علما کہتے ہیں کہ وہ بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ امام مالک اپنے مشہور قول میں کہتے ہیں کہ وہ ضامن نہیں ہوگا۔

اختلاف کا سبب ظاہر حدیث کا شریعت کے معلوم اصول سے متعارض ہونا ہے مگر امام مالک نے یہاں ظاہر کو غالب رکھا ہے اور اسی کے مطابق حکم کو نافذ کیا ہے اور جن چیزوں میں تشہیر واجب ہے، ان میں سال گزرنے کے بعد بھی تصرف کو جائز نہیں مانا ہے کیوں کہ یہاں الفاظ حدیث بڑا قوی ہے۔ انہی سے ایک دوسری روایت ضامن ہونے کی ہے۔ یہی معاملہ ہر اس کھانے کا ہے جس کو چھوڑ

Marfat.com

دیا جائے تو اس کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ مالکیوں کے نزدیک امام مالک کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں:

ایک قسم لُقطہ کی وہ ہے جو اٹھانے والے کے ہاتھ میں باقی رہے اور چھوڑ دینے کی صورت میں اس کی بربادی کا اندیشہ ہو جیسے سامان اور نقد مال۔

دوسری قسم وہ ہے جو اٹھانے والے کے ہاتھ میں باقی نہ رہے اور چھوڑ دینے کی صورت میں اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو جیسی صحرا میں بکری اور جلدی خراب ہو جانے والا کھانا۔

تیسری قسم وہ ہے جس کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

پہلی قسم (یعنی جو اٹھانے والے کے ہاتھ میں باقی رہے اور چھوڑ دینے کی صورت میں اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو) کی مزید تین قسمیں ہیں:

۱۔ ایک قسم اُس مال کی ہے جو معمولی قدر و قیمت کا ہو اور وہ سمجھتا ہو کہ مالک اس کی معمولی اہمیت کی وجہ سے مطالبہ نہیں کرے گا، ایسے مال کی تشہیر کی ضرورت نہیں ہے۔ اس میں اصل یہ روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کا گزر راستہ میں پڑی کھجور سے ہوا تو آپ نے فرمایا: ''اگر یہ صدقہ کا مال نہ ہوتا تو میں اسے کھا لیتا'' اس میں تشہیر کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ جیسے لاٹھی اور کوڑا جیسے اشہب اس کی تشہیر کو مستحسن قرار دیتے ہیں۔

۲۔ مال معمولی ہو مگر اس کی قدر و منفعت ہو۔ اس کی تشہیر کرانے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قابل تشہیر کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول ایک سال تک تشہیر کرانے کا ہے اور دوسرا قول چند دنوں تک تشہیر کرانے کا ہے۔

۳۔ مال زیادہ ہو یا اس کی قدر ہو۔ ایسے مال کی سال تک تشہیر کرانے کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مال کی دوسری قسم جو اٹھانے والے کے ہاتھ میں باقی نہ رہے اور اس کی بربادی کا اندیشہ ہو، اس قسم کا مال ہر کوئی فرد کھا سکتا ہے خواہ امیر ہو یا غریب۔ سوال یہ ہے کہ کیا وہ اس کا ضامن ہوگا؟ اس میں دونوں طرح کی روایتیں ہیں جیسا کہ اوپر گزرا، مشہور روایت ضامن نہ ہونے کی ہے۔ علماء نے اختلاف کیا ہے کہ شہری آبادی میں ایسی کوئی چیز ملے جو جلد خراب ہو جانے والی ہو تو ایک قول ضامن نہ ہونے کا ہے اور دوسرے قول کے مطابق وہ ضامن ہوگا، تیسرا قول ہے کہ اگر صدقہ کر دیا ہے تو ضامن نہیں ہوگا اور اگر کھا لیا ہے تو ضامن ہوگا۔

تیسری قسم کی مثال اونٹ کی ہے اس میں نص وارد ہونے کی وجہ سے اسے چھوڑ دینے کا اختیار ہے لیکن اگر اسے پکڑ لیا تو اس کی تشہیر کرنا ضروری ہے۔ بہتر اسے نہ پکڑنا ہے۔ مسلک مالکی کا ایک قول ہے کہ یہ اختیار و ترجیح تمام قسم کے زمانوں میں عام ہے اور ایک قول کے مطابق یہ صرف زمانۂ عدل میں ہے۔ بے انصاف زمانہ میں افضل اسے پکڑ لینا ہے۔

مشتہر کردہ لُقطہ کی ضمانت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ جس نے لُقطہ اٹھا لیا اور اس پر گواہ قائم کر لیے لیکن اُس کے بعد وہ سامان اس کے پاس سے تلف ہو گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ البتہ اگر گواہ قائم نہیں کیے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ اس پر کوئی تاوان واجب نہیں اگر اس نے ضائع نہیں کیا ہے اگرچہ اس نے گواہ قائم نہ کیا ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام زفر کی رائے ہے کہ وہ ضامن ہوگا اگر سامان ضائع ہو گیا ہے اور اس نے گواہ قائم نہیں کیا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ لُقطہ ایک امانت ہے اور اس میں گواہی نہ ہونے سے وہ ضمانت میں تبدیل نہیں ہوگی۔

Marfat.com

یہ امانت ہے کیوں کہ سلیمان بن بلال وغیرہ کی حدیث میں موجود ہے کہ

إن' جآءَ صاحبُهَا وَإلاّ فَلْتكُنْ وَدِيْعَةً عِنْدَكَ

(اگر اس کا مالک آ جائے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ تمہارے پاس بطور امانت رہے گا۔)

امام ابوحنیفہ اور امام زفر کا استدلال حدیث مطرف بن الشخیر سے ہے جو انہوں نے عیاض بن حمارؓ سے روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ إلْتَقَط لُقَطَةً فَلْيُشْهِدْ ذَوىْ عَدْلٍ عَلَيْهَا ولاَ يكتُمْ وَلايُغَيِّبْ فَإنْ جآء صَاحِبُهَا فَهُوَ احَقُّ بِهَاوَإلاّ فَهُوَ مالُ اللهِ يُؤتِيْهِ مَنْ يُشآءُ

(جس نے کوئی گرا پڑا سامان اٹھایا اُسے دو عادل افراد کو گواہ بنالینا چاہئے اور اسے چھپانا نہیں چاہئے نہ ہلاکت میں پڑنا چاہئے۔ اگر اس کا مالک آ جائے تو وہی اس کا حق دار ہے ورنہ وہ اللہ کا مال ہے وہ جسے چاہتا ہے نوازتا ہے۔)

مسلک مالکی کا حاصل یہ ہے کہ لُقطہ پانے والا تین صورتوں سے خالی نہ ہوگا: ایک صورت یہ ہے کہ وہ اسے ہلاک کر کے اس پر قابض ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لُقطہ کے طور پر اسے حاصل کرے اور تیسری صورت یہ ہے کہ لُقطہ کی شکل ہونا، ہلاک کرنے کی شکل ہو۔

اگر لُقطہ کے طور پر اسے سامان ملا ہے تو وہ امانت ہے جس کی حفاظت اور تشہیر اس پر واجب ہے۔ اگر اٹھانے کے بعد اسے واپس کرے تو ابن القاسم کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور اشہب کہتے ہیں اگر اس کے مقام پر اسے لوٹایا ہے تو ضامن نہ ہوگا اور اگر غیر مقام میں لوٹایا ہے تو امانت کی طرح اس کا ضامن ہوگا اور تلف ہو جانے کی صورت میں بغیر قسم کے اس کی بات مانی جائے گی الا یہ کہ وہ تہمت زدہ ہو۔ اگر اسے ہلاک کر کے اُس پر قابض ہوا ہے تو اس کا ضامن ہوگا مگر اس صورت کی پہچان اُسی کی جانب سے ہو سکتی ہے۔

تیسری صورت کی مثال یہ ہے کہ اسے کوئی کپڑا ملے اور وہ اپنے سامنے موجود کسی گروہ کی ملکیت سمجھے اور ان سے پوچھ گچھ کرے۔ اگر وہ لوگ نہ پہچان سکیں نہ اُس کا دعویٰ کریں تو اسے حق ہے کہ جہاں اسے کپڑا ملا تھا، وہیں رکھ دے اور مالکی فقہا کی متفقہ رائے کے مطابق وہ ضامن نہ ہوگا۔

اسی باب سے متعلق ایک اور مسئلہ ہے جس میں علماء نے اختلاف کیا ہے یعنی غلام اگر لُقطہ کا نقصان کر دے تو امام مالک کے نزدیک یہ سامان غلام کی گردن کے عوض میں ہوگا یا تو اس کا آقا اس سے سلم کا معاملہ کرے یا اس کی قیمت کے عوض اسے فدیہ کے طور پر دے دے۔ یہ صورت اس وقت کی ہے جبکہ سال گزرنے سے پہلے نقصان ہوا ہو۔ اگر سال گزرنے کے بعد یہ نقصان کیا ہے اس پر قرض ہوگا اور اس کی گردن کا معاوضہ نہ ہوگا۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر آقا کو اس کا علم ہے تو وہی ضامن ہوگا اور اگر اسے علم نہیں ہے تو یہ غلام کی گردن کے عوض میں ہوگا۔

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ لُقطہ اٹھانے والے نے لُقطہ پر جو کچھ خرچ کیا ہے وہ اصل مالک سے واپس کرے گا یا نہیں؟ جمہور کی رائے ہے کہ لُقطہ اٹھانے والا رضا کارانہ طور پر اس کی حفاظت کرتا ہے اس لیے مالک سے کچھ وصول نہ کرے گا۔ کوفی علما کہتے ہیں کہ اپنا خرچہ مالک سے نہ لے گا الا یہ کہ صرف حاکم کی اجازت سے ہوا ہو۔ اس مسئلہ کا تعلق لُقطہ اٹھانے سے ہے۔ اور اس باب میں اتنی بحث ہمارے پیش نظر مقصد کے لیے کافی ہے۔

Marfat.com

باب۔۱

گم شدہ بچہ

لُقطہ اٹھانے والے، لُقطہ اٹھانے اور گم شدہ بچہ کے احکام سے متعلق یہ بحث ہے۔امام شافعی کہتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو ضائع ہو رہی ہو اور اس کا کوئی محافظ نہ ہو اس کا اٹھانا فرض کفایہ ہے۔غلام کی ملکیت کا دعویٰ کرنے کے اندیشہ سے گواہ قائم کرنے کا وجوب اختلافی مسئلہ ہے۔اور گم شدہ بچہ کے بارے میں یہ اختلاف دراصل لُقطہ پر گواہی قائم کرنے میں اختلاف کی بنیاد پر ہے۔لقیط کم سن نابالغ گم شدہ بچہ کو کہتے ہیں اگر اس کے اندر تمیز کی صلاحیت ہے تو مسلک شافعی میں اس بارے میں تردد پایا جاتا ہے۔ایسے بچہ کو بطور لُقطہ اٹھانے کے لیے ضروری ہے کہ وہ آزاد ہو، عادل ہو اور نیک ہو۔غلام اور مکاتب کو یہ حق نہیں ہے۔کافر کسی کافر بچہ کو لُقطہ لے سکتا ہے مسلم کو نہیں۔کیوں کہ مسلم پر کافر کو ولایت حاصل نہیں ہے۔مسلم کافر کو لُقطہ لے سکتا ہے اور فاسق اور فضول خرچ سے چھین سکتا ہے۔لُقطہ لینے والے کے لیے مالدار ہونا شرط نہیں ہے۔لُقطہ لینے والے کا نفقہ اُس فرد پر واجب نہیں ہے جسے اس نے لُقطہ لیا ہے۔اور اگر اُس نے خرچ کیا ہے تو وصول نہیں کرے گا۔

ایسے بچے کو مسلمان تصور کیا جائے گا اگر دارالاسلام میں وہ ملا ہے۔امام مالک کے نزدیک باپ کے مذہب کے مطابق بچہ کا مذہب متعین ہوگا اور امام شافعی کے مطابق والدین میں سے جو مسلمان ہے اس کا مذہب نافذ ہوگا۔ابن وہب مالکی کی یہی رائے ہے۔

گم شدہ بچہ کے بارے میں یہ اختلاف بھی ہے کہ وہ لُقطہ لینے والے کا غلام ہے۔دوسرا قول ہے کہ وہ آزاد ہے اور لُقطہ لینے والے سے اُس کا ولا کا رشتہ قائم ہوگا۔تیسرا قول ہے کہ وہ آزاد ہے اور اس کی ولایت مسلمانوں کے ساتھ ہوگی یہ امام مالک کی رائے ہے اور اس کی ولایت اس کے ساتھ ہوگی جس کے حق میں اصول کی شہادت ہوگی الا یہ کہ کوئی حدیث ثابت ہو اور وہ اصول کو مخصوص کر دے جیسے اللہ کے رسول کا قول ہے کہ

تَرِثُ المرَءۃُ ثلاثَۃً: لقیطَھاوَعتیقَھا ووَلدَھاالّذِیْ لاَعَنتْ عَلَیہِ

(عورت تین لوگوں کی وارث ہوگی: اپنے گم شدہ بچہ کی، اپنے آزاد کردہ بچہ کی اور اپنے اس الاد کی جس پر اس نے لعان کیا ہو۔)

Marfat.com

Marfat.com

كتابُ الوَديعة

اس کتاب میں فقہا کرام کے درمیان عام اور مشہور مسائل کا زیادہ تر تعلق ودیعت (امانت) کے احکام سے ہے۔ چنانچہ علما کا اتفاق ہے کہ یہ امانت ہے تاوان (ضمانت) نہیں ہے البتہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے اختلاف منقول ہے۔ مالکی فقہا کہتے ہیں: اسے امانت قرار دینے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ نے امانتوں کو لوٹانے کا حکم دیا ہے اور گواہی قائم کرنے کی بات نہیں کہی ہے اس سے واجب ٹھہرتا ہے کہ امانت رکھنے والا اگر جھوٹا قرار دیا جائے تو قسم کھا کر اپنے دعویٰ کی تصدیق کرے۔ فقہا کہتے ہیں الا یہ کہ گواہ کی موجودگی میں اس نے امانت واپس کی ہو، ایسی صورت میں اس کی بات معتبر نہیں ہوگی۔ وہ کہتے ہیں: جب گواہ کی موجودگی میں اس نے امانت واپس کی ہے تو گویا اس کی حفاظت کے لیے اسے امین بنایا ہے اور اس کی واپسی کے لیے امین نہیں بنایا ہے اس لیے امانت کی بربادی کے سلسلہ میں وہ صادق سمجھا جائے گا مگر واپسی کے سلسلہ میں نہیں۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مشہور مسلک ہے۔

ابن القاسم سے نقل کیا جاتا ہے کہ بات صاحب امانت ہی کی معتبر ہوگی اگر چہ گواہی کے ساتھ اس نے امانت حوالہ کی ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔ قیاس کا یہی تقاضا ہے کیوں کہ اس میں بربادی اور دعوائے واپسی میں فرق کیا گیا ہے اور امانت کا فاسد ہو جانا بعید ہے۔

یہ بحث اس صورت میں ہے جبکہ امانت اس ہاتھ کو واپس کی گئی ہو جس نے اسے امانت دی تھی اور اگر امانت اُس ہاتھ کے ماسوائے جس نے اسے امانت سونپی تھی کسی اور کو واپس کی گئی ہے تو یتیم کے ولی کی طرح اُس پر بھی گواہی قائم کرنا واجب ہے ورنہ وہ ضامن سمجھا جائے گا۔ امام مالک کی یہی رائے ہے وہ اس فرمان الٰہی سے استدلال کرتے ہیں:

فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ (النساء: ٦)

(پھر جب اُن کے مال اُن کے حوالے کرنے لگو تو لوگوں کو اس پر گواہ بنالو۔)

اگر قابض شخص قبضہ سے انکار کر دے تو امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک صاحب امانت کی بات معتبر نہیں ہوگی جب تک کہ وہ گواہ پیش نہ کرے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مسلک مالکی میں یہ قول بھی نکلتا ہے کہ وہ معتبر مانا جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک یکساں ہے خواہ صاحب امانت نے حوالہ کردہ شخص کو امانت حوالہ کرنے کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر دعویٰ اُسی شخص کے حوالہ کرنے کا ہے جس کو امانت حوالہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا تو امانت رکھنے والے کی بات قسم کے ساتھ معتبر مانی جائے گی۔ اگر حوالہ کردہ شخص امانت کا اقرار کر لے (جبکہ امانت دینے والے کے علاوہ کوئی اور شخص صاحب معاملہ ہو) اور پھر تلف ہو جانے کا دعویٰ کرے تو دو ہی صورتیں ہوں گی: صاحب امانت کے وکیل کو حوالہ کردہ یہ رقم یا تو امانت مانی جائے گی یا ذِمّہ تصور کیا جائے گا۔ اگر قابض امین ہے تو اس سیاق میں ابن القاسم کے مختلف اقوال ہیں: کبھی وہ کہتے ہیں کہ قبضہ کرنے والے کی تصدیق سے حوالہ کرنے والا بری الذِمّہ ٹھہرے گا اور مصیبت وکیل کو قبضہ کا حکم دینے والے کی جانب سے ہوگی۔ کبھی وہ کہتے ہیں کہ حوالہ کرنے والا اسی وقت بری ہوگا جبکہ وہ گواہ پیش کر دے یا قبضہ کرنے والا مال دے۔ اگر امانت بطور ذِمّہ حوالہ کی ہے جیسے کوئی شخص

Marfat.com

امانت رکھنے والے شخص سے کہے کہ مجھے یہ چیز ادھار دے دو یا قرض کے طور پر دے دو وغیرہ تو اگر ذمہ موجود ہے تو مسلک مالکی میں بغیر کسی اختلاف کے حوالہ کرنے والا بری ہو جائے گا۔ اور اگر ذمہ خراب ہو گیا ہے تو دونوں اقوال موجود ہیں۔

ان تمام اختلافات کی وجہ یہ ہے کہ امانت کا تصور مدعی کے دعویٰ کو مستحکم کرتا ہے اور قسم کے ساتھ بات اسی کی معتبر ٹھہرتی ہے۔ جن فقہا نے صاحب امانت کے وکیل کی امانت کو خود صاحب امانت کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ تلف اور بربادی کے دعویٰ میں صاحب امانت کی طرح وکیل ہی کی بات تسلیم کی جائے گی۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ یہ امانت ضعیف تر ہے انہوں نے یہ موقف اپنا لیا کہ تلف اور بربادی کے دعویٰ کی صورت میں حوالہ کرنے والا قابض شخص کی تصدیق سے بری نہیں ہو جائے گا۔ جن فقہا نے مامور کو آمر کے مقام پر رکھا ہے انہوں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ مامور سے حوالہ کرنے والے شخص کے قول کا وہی مقام ہوگا جو آمر سے اس کے قول کا ہے یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے اُس قول کو ضعیف ترمانا ہے انہوں نے حوالہ کرنے والے کو ضامن قرار دیا ہے الا یہ کہ قابض مال حاضر کر دے۔ اور اگر ضمانت کی شرط پر اس نے یہ امانت رکھی ہے تو جمہور اسے (حوالہ کرنے والے وکیل کو) ضامن نہیں مانتے۔ دوسرے فقہا اسے بھی ضامن کہتے ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ تمام فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ امانت رکھنے والے شخص پر تاوان نہیں ہے الا یہ کہ وہ خود ظلم کرے اُن کا اختلاف اس امر میں ہے کہ کون سی چیز ظلم میں شامل ہے اور کون سی چیز ظلم نہیں ہے۔ اس باب کے مشہور مسائل میں ایک یہ ہے کہ وہ امانت خرچ کر دے پھر اُس کا مثل واپس کر دے یا اپنے خرچ کے لیے اسے نکال لے پھر واپس کر دے تو امام مالک کا موقف ہے کہ مثل کی واپسی کی صورت میں ضمانت ساقط ہو جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر خرچ کرنے سے پہلے عین وہی امانت واپس کر دی تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اگر مثل واپس کیا ہے تو ضامن ہوگا۔ عبدالملک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں وہ ضامن ہوگا۔ جن فقہا نے معاملہ کو شدید سمجھا انہوں نے محض ذہنی تحریک اور استعمال کے ارادہ کی وجہ سے اسے ضامن قرار دیا اور جنہوں نے رخصت دی اُن کے نزدیک مثل کی واپسی کی صورت میں وہ ضامن نہیں ہوگا۔

ایک مسئلہ امانت (جیسے سواری) کے ذریعہ سفر کرنے کا ہے اور اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کے ذریعہ سفر کرنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ یہ امانت سفر میں دی جائے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ سفر میں اسے استعمال کر سکتا ہے بشرطیکہ راستہ مامون ہو اور صاحب امانت نے منع نہ کیا ہو۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ محافظ امانت کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر عذر کے مالک امانت کے سوا دوسرے کے پاس غیر کی امانت رکھے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو ضامن ٹھہرے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: اگر اُس نے اُن لوگوں کے پاس امانت رکھی جن کا نفقہ اس پر لازم ہے تو وہ ضامن نہ ٹھہرے گا کیوں کہ ایسا شخص امام موصوف کے نزدیک اہل بیت کے مشابہ ہے۔ امام مالک کے نزدیک وہ اس امانت کو اپنے اہل وعیال کے پاس رکھ سکتا ہے جن کے بارے میں اسے اطمینان ہے اور جو اس کے زیر کفالت ہیں جیسے بیوی، اولاد، لونڈی وغیرہ۔

خلاصہ یہ کہ عامۃ الناس جس طرح مال کی حفاظت کرتے ہیں اُسی طرح امانت کی حفاظت کرنا اس پر واجب ہے۔ اب حفاظت کی جو شکل بالکل واضح ہے اس پر سب کا اتفاق ہے اور جس شکل کی وضاحت نہیں ہے اُس کے بارے میں اختلاف ہے جیسے مسلک مالکی

Marfat.com

کا یہ اختلاف کہ کسی نے امانت اپنی جیب میں رکھی اور وہ گر گئی۔ اس میں مشہور قول یہی ہے کہ وہ ضامن ہوگا۔ ابن وہب کے نزدیک جس نے مسجد میں کوئی امانت دی اور اس نے جوتوں میں رکھ لی مگر وہ کھو گئی تو اس پر کوئی تاوان واجب نہیں ہے۔

مسلک مالکی میں بھول چوک کی صورت میں تاوان دینے کے بارے میں اختلاف ہے جیسے وہ کہیں رکھ کر بھول جائے یا اس کے ذہن سے نکل جائے کہ اس نے کسی کو حوالہ کر دی ہے یا دو آدمی اس کے دعویدار نکل آئیں تو ایک قول کے مطابق دونوں سے قسم لی جائے اور دونوں میں تقسیم کر دی جائے۔ ایک قول کے مطابق وہ دونوں مدعیوں کا ضامن ہوگا۔

جب وہ ارادۂ سفر کرے تو امام مالک کے نزدیک اسے اختیار ہے کہ ملک کے کسی معتبر فرد کے حوالہ اپنی امانت کر دے اور اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا خواہ حاکم وقت کے حوالہ کرنے پر اسے قدرت حاصل ہو یا نہ ہو۔ شافعی فقہا کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ حاکم کے سوا کسی اور کے امانت حوالہ کی تو وہ ضامن ہوگا۔ امام مالک کے نزدیک امانت کو قبول کرنا کسی حال میں واجب نہیں ہے، بعض علما اسے واجب مانتے ہیں جبکہ امانت رکھنے کے لیے کوئی اور تیار نہ ہو اور امانت کی حفاظت کرنے پر کوئی اجرت نہیں ہے۔ اس میں مکان اور صرفہ کی جو ضرورت ہوگی وہ مالک خود ادا کرے گا۔

اس باب میں علما کے درمیان ایک اور اختلافی مسئلہ ہے: کسی کے پاس مال بطور امانت رکھا گیا لیکن اس نے ظلم کیا اس نے تجارت میں لگا دیا اور نفع کمایا۔ وہ نفع اس کے لیے حلال ہے یا نہیں؟ امام مالک، لیث، ابو یوسف اور فقہا کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر اس نے اصل مال لوٹا دیا ہے تو نفع اس کے لیے جائز ہے اگرچہ وہ غاصب قرار پائے گا اور امانت اس کے پاس نہ رکھی جائے گی۔ امام ابو حنیفہ، زفر اور محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ اصل رقم ادا کر دے گا اور نفع کی کمائی صدقہ کر دے گا۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اصل اور نفع دونوں مالک امانت کو لوٹائے جائیں گے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ اصل اور نفع دونوں میں اسے اختیار ہوگا۔ ایک دوسری جماعت کی رائے ہے کہ اس تجارت کی بیع فاسد مانی جائے گی۔ ان تمام فقہا نے اس کی موت کے بعد نفع کی کمائی کو صدقہ کر دینا واجب قرار دیا ہے۔ جن فقہا نے تصرف کی رعایت کی ہے انہوں نے تصرف کرنے والے کے لیے نفع کو جائز قرار دیا ہے۔ جن حضرات نے اصول کو معتبر مانا ہے انہوں نے نفع کو صاحب مال کا حق تسلیم کیا ہے۔ اسی لیے حضرت عمرؓ نے اپنے دونوں صاحب زادوں عبداللہ اور عبیداللہ کو حکم دیا کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے بیت المال سے انہیں جو رقم بطور قرض دی ہے وہ اسے تصرف میں لائیں۔ دونوں نے اس سے تجارت کی اور نفع کمایا۔ اُن سے کہا گیا کہ مضاربت کر لیں تو آپ نے اسے تسلیم کر لیا کیونکہ روایتوں میں آتا ہے کہ عامل کو ایک حصہ ملے گا اور صاحب مال کو ایک حصہ ملے گا اور یہی انصاف ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتاب العاریۃ

عاریہ (اُدھار لی ہوئی چیز) پر گفتگو اُس کے ارکان واحکام پر مشتمل ہے۔اس کے پانچ ارکان ہیں:

۱۔ اُدھار دینا

۲۔ اُدھار دینے والا

۳۔ اُدھار لینے والا

۴۔ اُدھار دی ہوئی چیز

۵۔ صیغہ کا استعمال

Marfat.com

اُدھار دینے کا عمل ایک اچھا اور مطلوب عمل ہے۔ سلف اول کے ایک گروہ نے اس میں بڑی شدت سے کام لیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ آیت

وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (الماعون:۷)

(اور معمولی ضرورت کی چیزیں دینے سے گریز کرتے ہیں۔)

میں مراد گھریلو سامان ہیں جو لوگ عام طور پر دیتے لیتے ہیں جیسے کلہاڑی، ڈول، رسی، ہانڈی وغیرہ

ادھار دینے والے کے بارے میں قابل اعتبار بس یہ ہے کہ وہ اس چیز کا مالک ہو خواہ ملکیت کے واسطہ سے ہو یا استفادہ کرنے کی جہت سے ہو۔ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ ادھار لینے والا دوسرے کو شَے مستعار ادھار نہ دے۔

شَے مستعار گھر زمین اور حیوانات اور وہ تمام چیزیں ہو سکتی ہیں جن سے فائدہ اٹھانا مباح ہو۔ اسی لیے لطف اندوزی کے لیے باندیوں کو مباح کر لینا جائز نہیں ہے اور خدمت گزاری کے لیے ان کا استعمال مکروہ ہے الا یہ کہ وہ ذو محرم ہوں۔

مستعار لینے کے لیے صیغہ کے استعمال کا جو مسئلہ ہے تو اجازت پر دلالت کرنے والا ہر لفظ اس میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ جائز معاہدہ ہے یعنی مستعار دینے والا جب چاہے واپس لے لے۔ امام مالک کا مشہور مسلک ہے کہ استفادہ سے پہلے واپسی کا مطالبہ درست نہیں ہے اور اگر کسی مدت کی شرط لگا دی ہے تو وہ مدت لازم ہوگی اور اگر مدت کی شرط نہیں ہے تو عام طور پر لوگ اُس شَے مستعار کے لیے جو مدت ناگزیر تصور کرتے ہیں وہ لازم ہوگی۔

اختلاف کا سبب لازم اور غیر لازم دونوں طرح کے معاہدوں سے پائی جانے والی مشابہت ہے

عاریہ کے احکام بہت ہیں۔ سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ یہ امانت ہے یا ضمانت؟ بعض فقہا اسے ضمانت یعنی تاوان قرار دیتے ہیں اگرچہ اس کی بربادی پر گواہی موجود ہو۔ یہ اشہب، امام شافعی اور امام مالک کا ایک قول ہے۔ بعض فقہا نے اس کے مخالف موقف اختیار کیا ہے وہ یہ کہ یہ سرے سے تاوان نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ غائب ہونے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا جبکہ بربادی پر گواہی موجود نہ ہو لیکن جو غائب نہ کیا گیا ہو اس کا ضامن نہیں ہوگا نہ اس کی بربادی پر گواہی کی موجودگی میں وہ ضامن ہوگا۔ یہ امام مالک کا مشہور قول ابن القاسم اور دوسرے مالکی فقہا کا مسلک ہے۔

اختلاف کی وجہ احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ ثابت حدیث میں ہے کہ آپؐ نے صفوان بن امیہؓ سے فرمایا

بَلْ عارِيَةٌ مَضْمُونَةٌ مُؤَادَّةٌ

(بلکہ شَے مستعار ہے قابل ضمانت ہے اور واجب الادا ہے۔)

بعض روایتوں میں ہے کہ

Marfat.com

بَلْ عارِيَةٌ مُؤَدَّةٌ

(بلکہ واجب الادا مستعار ہے۔)

ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں

لَيْسَ عَلَى الْمُسْتَعِيرِ ضَمَانٌ

(ادھار لینے والے پر تاوان نہیں ہے۔)

جن فقہا نے آخری روایت کو ترجیح دی اور اس پر عمل کیا انہوں نے تاوان کو ساقط قرار دیا۔ اور جن فقہا نے صفوان بن امیہؓ کی حدیث پر عمل کیا انہوں نے تاوان کو لازم قرار دیا۔ جن فقہا نے تطبیق کی راہ اپنائی انہوں نے غائب اور غیر غائب اشیاء میں فرق کیا اور غائب پر اس حدیث ضمانت کو محمول کیا اور دوسری حدیث کو غیر غائب پر محمول کیا۔ مگر لیس علی المستعیر ضمان والی حدیث مشہور نہیں ہے اور حدیث صفوانؓ صحیح ہے۔

جن فقہا نے ضمانت کو درست نہیں مانا انہوں نے اسے امانت کے مشابہ قرار دیا۔ جن علما نے فرق کیا اُن کی رائے یہ ہوئی کہ امانت پر قبضہ حوالہ کرنے والے کے مفاد کی وجہ سے ہے جبکہ مستعار قبضہ کرنے والے کے مفاد کے لیے ہے۔

اجرت پر دینے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس میں تاوان نہیں ہے یعنی امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب اجرت پر دینے میں کوئی تاوان نہیں ہے بشرطیکہ وہ محفوظ ہو تو اُسی طرح مستعار میں کوئی ضمانت نہیں ہوگی جبکہ وہ محفوظ ہو، اس سے ضمانت کا سبب استفادہ قرار پاتا ہے کیوں کہ جب دونوں کے فائدے کے لیے اس نے قبضہ کیا ہے کیوں کہ حوالہ کرنے کا مفاد ضمانت کو ساقط کرنے میں موثر ہے۔ اور اگر ضامن ہونے کی شرط لگا دے تو اس مین علما کا اختلاف ہے ایک گروہ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور دوسرے گروہ کے نزدیک وہ ضامن نہیں ہوگا اور شرط باطل قرار پائے گی۔ امام مالک نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ضامن ہونے کی شرط اس مقام میں رکھی ہے جہاں اس پر ضمانت واجب نہیں ہوتی تو شئے مستعار کو استعمال کرنے کی صورت میں اس پر مثل کو اجرت پر دینا لازم ہوگا کیوں کہ شئے مستعار کو اس شرط نے مستعار سے نکال کر فاسد اجارہ کے باب میں داخل کر دیا ہے جبکہ اس کا مالک مستعار دینے پر اسی بات پر راضی ہوا ہے کہ وہ اس کی ضمانت پر دے گا۔ گویا یہ نامعلوم معاوضہ ہے جسے معلوم کی طرف لوٹانا ضروری ہے۔

امام مالک اور امام شافعی سے اس موضوع میں مختلف اقوال منقول ہیں مثلاً یہ کہ مستعار لینے والا شجر کاری کر لے اور عمارت تعمیر کر لے پھر اُدھار کی مدت ختم ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ مالک کو اختیار ہے چاہے تو مستعار لینے والا اپنے پودے اکھاڑ دے اور تعمیر منہدم کر دے اور چاہے تو تخریب و انہدام کے بعد اس کی جو قیمت بنے وہ ادا کر دے اور امام مالک کے نزدیک شرط عرف عام اور معمول کے مطابق متعین کردہ مدت خواہ ختم ہوگئی ہو، حکم یہی رہے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر پودے اکھاڑنے کی شرط نہیں رکھی ہے تو اس کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ مستعار دینے والے کو اختیار ہوگا کہ اجرت لے کر اسے باقی رہنے دے یا عطیہ کے عوض عمارت گرا دے یا بدلہ پر راضی ہو جائے۔ مستعار دینے والا جو ارادہ کرے اس کی تکمیل کر کے مستعار لینے والا تلافی کرے۔ اگر وہ انکار کر دے تو اس مملوکہ شی خالی کرالی جائے گی۔ ملبہ کو فروخت کرنے کے جواز میں امام مالک کے ہاں اختلاف ہے

Marfat.com

کیوں کہ وہ ملبہ کو فروخت کر رہا ہے اس لیے امام شافعی کی رائے ہوئی کہ بغیر عطیہ کے ظالمانہ کارروائی کئے مستعار لینے والا پودوں کو اکھاڑ دے۔ امام مالک کی رائے ہوئی کہ اس پر مقام کو خالی کرنا واجب ہے اور اس میں عرف عام کو شرط کا درجہ حاصل ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر ادھار لینے والے نے اس طرح اُسے استعمال کرلیا ہے کہ اجازت کردہ استعمال کے مقابلہ میں اس میں نقص آ گیا ہے تو اس نقص کا وہ ضامن ہوگا۔

اس باب میں علما نے اس شخص کے بارے میں بھی اختلاف کیا ہے جو اپنے پڑوسی سے اس کی دیوار اس غرض کے لیے ادھار لے کہ اس میں کیل اور کھونٹی لگا دے تا کہ اس کے کام آئے مگر دیوار کے مالک کو نقصان نہ پہنچے۔ یعنی ہر وہ کام جس سے مستعار لینے والا مستفید ہو مگر اُدھار دینے والے کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ اس باب میں امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اُدھار چیز کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ امام شافعی، امام احمد، ابوثور، داؤد اور اہل حدیث کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس کی تخریج امام مالک نے ابن شہاب سے انہوں نے اعرج سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا:

لایَمنعُ احدُ کمُ جَارَہٗ اَنْ یَّغرِزَ خَشبۃً فی جِدَارِہٖ

(تم میں سے کوئی شخص اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں کھونٹی لگانے سے منع نہ کرے۔)

یہ حدیث روایت کرنے کے بعد حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں: کیا بات ہے کہ میں تم کو پہلو بچاتے ہوئے دیکھ رہا ہوں بخدا میں اس کیل کو تمہارے کندھوں کے درمیان دے ماروں گا۔

انہوں نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو امام مالک نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے بیان کی ہے کہ ضحاک بن قیسؓ نے ایک چوڑی نالی نکالی تو لوگوں نے محمد بن مسلمہؓ کی زمین سے اسے آگے لے جانا چاہا۔ محمد نے انکار کر دیا۔ ضحاکؓ نے کہا: تم روک رہے ہو حالانکہ تمہیں بھی اس سے فائدہ پہنچے گا؟ تم اول و آخر اس سے سینچائی کرو گے اور تمہارا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ محمد پھر بھی نہ مانے تو ضحاک نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے اس بابت گفتگو کی۔ آپ نے محمد بن مسلمہؓ کو طلب کیا اور انہیں راستہ دینے کا حکم دیا۔ محمد نے منع کیا حضرت عمرؓ نے فرمایا: اپنے بھائی کو اس کام سے منع نہ کرو جو اس کے لیے مفید ہے اور تمہارے لیے کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ محمد نے پھر منع کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: بخدا یہ لوگ نالی نکالیں گے خواہ تمہارے پیٹ کے اوپر سے گزرے پھر حضرت عمرؓ نے نالی نکالنے کا حکم دے دیا اور ضحاکؓ نے اس کی تعمیل کی۔

اسی طرح عمرو بن یحییٰ المازنی کی حدیث ہے جو انہوں نے اپنے والد سے بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میرے دادا کے احاطہ میں عبدالرحمٰن عوفؓ کا برساتی پانی جمع تھا۔ انہوں نے احاطہ کے ایک کونے میں اسے منتقل کرنا چاہا تو صاحب احاطہ نے منع کر دیا۔ انہوں نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے گفتگو کی اور آپ نے اس کی منتقلی کی بابت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے حق میں فیصلہ دیا۔ امام شافعی نے امام مالک پر تنقید کی ہے کہ ایک طرف الموطا میں انہوں نے یہ حدیثیں داخل کیں اور دوسری طرف ان پر عمل نہیں کیا۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی دلیل اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان ہے:

لاَ یَحِلُّ مالُ إمرئ مسلم إلاّعَنْ طِیبُ نفسٍ مِنہُ

Marfat.com

(کسی مسلمان کا مال حلال نہیں ہے الا یہ کہ وہ خوش دلی سے اجازت دے۔)

دوسرے فقہا کے نزدیک اس حدیث کا عموم مذکورہ بالا احادیث اور خاص طور سے حدیث ابو ہریرہؓ کے ذریعہ خصوصی میں بدل جائے گا۔ امام مالک دوسری احادیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور یہ کہ جب احادیث کو خصوص اور استحباب دونوں پر محمول کرنا ممکن ہو تو استحباب پر محمول کرنا افضل ہے۔ عام کو خاص پر استوار کرنا اسی وقت واجب ہے جبکہ دونوں کے درمیان تطبیق نہ ہو سکے اور تعارض واقع ہو جائے۔

اصبغ نے ابن القاسم سے روایت کی ہے کہ نالی کے مسئلہ میں محمد بن مسلمہؓ کے خلاف حضرت عمرؓ کے فیصلہ کو نافذ نہیں کیا جا سکتا البتہ برساتی پانی کی منتقلی کے سلسلہ میں عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے حق میں فیصلہ کو نافذ کیا جا سکتا ہے۔ اُن کی رائے ہے کہ ایک نیا راستہ نکالنے کے مقابلہ میں برساتی پانی کو منتقل کرنا زیادہ آسان ہے۔ بحث کی یہ مقدار ہمارے مقصد کے لیے کافی ہے۔

Marfat.com

کتابُ الغصب

اس کتاب میں دو باب ہیں:

پہلا باب: ضامن ہونے کے بارے میں ہے۔اس میں تین ارکان ہیں:

ا۔ضمانت (تاوان) کو واجب کرنے والی اشیا۔

۲۔جن چیزوں میں ضمانت واجب ہے۔

۳۔واجب شَے

دوسرا باب: مال مغصوب پر طاری حالات وعوامل پر مشتمل ہے

Marfat.com

باب۔۱

ضامن ہونا

پہلا رکن

تاوان کو واجب کرنے والی اشیاء میں غصب کردہ مال کو لینے کے لیے یا اسے برباد کرنے کے لیے خود معاملہ کرنا، یا برباد کرنے والے سبب کو وجود میں لانا یا اس پر قبضہ ثابت کرنا شامل ہیں۔ علما نے اس سبب کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس کو وجود میں لانے سے تاوان واجب ہوتا ہے جبکہ کسی دوسرے سبب کے ذریعہ بربادی عمل میں آئے کہ اس سے تاوان واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ جیسے کوئی پنجرہ کھول دے اور پرندہ اُڑ جائے تو امام مالک کہتے ہیں کہ اسے تاوان دینا ہوگا خواہ اس نے پرندہ کو ہشکارا ہو یا نہ ہشکارا ہو۔ امام ابوحنیفہ اسے کسی حال میں ضامن نہیں مانتے۔ امام شافعی نے فرق کیا ہے کہ اس نے پرندہ کو حرکت دی ہے یا نہیں۔ اگر اس نے حرکت دی ہے تو ضامن ہوگا اور اگر حرکت نہیں دی ہے تو ضامن نہیں ہوگا۔ اسی میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر ہلاک ہوگیا تو امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اگر اس نے بطور ظلم کنواں کھودا ہے تو تلف شدہ شَے کا وہ ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔ امام ابوحنیفہ کے اصول کے مطابق پرندہ کے مسئلہ میں کوئی ضمانت نہیں ہے۔

شعوری کوشش کی شرط معاملہ کرنے میں شامل ہے یا نہیں؟ مشہور قول یہ ہے کہ شعوری وغیر شعوری دونوں طرح کی خطاؤں میں مال قابل ضمانت ہیں، اگرچہ اس نوع کے جزوی مسائل میں علما کا اختلاف ہے۔ کیا اس میں مختار ہونے کی شرط ہے؟ امام شافعی کا معروف مسلک ہے کہ مختار ہونا شرط ہے اسی لیے مجبور کرنے والے شخص پر تاوان کو وہ جائز سمجھتے ہیں۔

دوسرا رکن

کن چیزوں میں تاوان واجب ہے؟ ہر اس مال میں جو غاصب کے ذریعہ تلف ہو جائے یا غاصب کے ہاں کسی آسمانی مصیبت کی وجہ سے تلف ہو جائے یا اس پر غاصبانہ قبضہ کرلے اور اپنی ملکیت بنالے۔ یہ حکم منقولہ اشیاء کے بارے میں متفقہ ہے غیر منقولہ اشیا جیسے گھر کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور غصب کی صورت میں اس میں تاوان واجب مانتے ہیں یعنی اگر گھر منہدم ہو جائے تو اس کی قیمت کا وہ ضامن ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اسے ضامن نہیں مانتے۔

اختلاف کا سبب پر ہے کہ گھر پر غاصب کا قبضہ آیا منقولہ اشیاء پر قبضہ کے مثل ہے؟ جن علما نے دونوں کا حکم یکساں قرار دیا ہے انہوں نے تاوان کا فتویٰ دیا ہے اور جن کے نزدیک دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے وہ تاوان کو واجب نہیں مانتے

تیسرا رکن

غصب میں واجب کیا ہے؟ اگر غاصب کے پاس وہی مال موجود ہے اور اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوئی ہے تو غصب شدہ مال

Marfat.com

ہی واپس کرنا واجب ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر عین سامان ختم ہوگیا ہے تو اس پر بھی علما کا اتفاق ہے کہ قابل وزن و پیمائش اشیاء میں غاصب پر اس کا مثل واپس کرنا واجب ہے یعنی وزن اور کیفیت میں جو کمی ہوگئی ہے اس کی تلافی کرے۔ البتہ سامان تجارت کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ حیوانات وغیرہ سامانوں کے بارے میں فیصلہ اس دن کی قیمت کی ادائیگی کا ہوگا جبکہ وہ ہلاک ہوئے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام داؤد کی رائے ہے کہ اس میں مثل ہی واجب ہے مثل نہ ملنے کی صورت میں ہی قیمت واجب ہوگی۔

امام مالک کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی مشہور حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: :

مَن اَعْتَقَ شِقْصًا لَهُ فِي عَبْدٍ قُوِّم عليه الباقي قِيمَةَ العَدْل

(اگر کسی نے غلام میں اپنے حصہ کو آزاد کر دیا تو باقی حصوں کی منصفانہ قیمت لگائی جائے گی۔)

استدلال کی صورت یہ ہے کہ آپؐ نے مثل کو لازم نہیں کیا بلکہ قیمت کو لازم قرار دیا۔

دوسرے گروہ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ (المائدہ :۹۵)

(تو جو جانور اس نے مارا ہو اسی کے مثل ایک جانور مویشیوں میں سے اُسے نذر دینا ہوگا۔)

کیونکہ کسی چیز سے فائدہ اٹھانا ہی بسا اوقات ظالم کا مقصد ہوتا ہے۔ ان کے حق میں وہ حدیث بھی ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے حضرت انسؓ وغیرہ سے کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کسی زوجہ محترمہ کے ہاں تھے۔ امہات المومنین میں سے کسی نے ایک لونڈی کے ذریعہ پیالہ میں کچھ کھانا بھیجا۔ وہ کہتے ہیں کہ لونڈی نے ہاتھ مارا اور پیالہ توڑ دیا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے دونوں ٹکڑوں کو لیا اور انہیں ایک دوسرے سے ملا دیا اور پورا کھانا اس میں رکھ دیا اور فرمایا: تمہارا بھلا ہو کھاؤ کھاؤ حتیٰ کہ گھر میں رکھا ہوا پیالہ وہ لے آئی رسول اللہ ﷺ نے پیالہ اس وقت تک روکے رکھا جب تک کہ سب فارغ ہوگئے۔ انسؓ نے سالم پیالہ رسول کے حوالہ کر دیا اور ٹوٹا ہوا گھر میں رکھ دیا''

دوسری حدیث میں ہے کہ ''حضرت عائشہؓ ہی نے نقصان کیا تھا اور پیالہ توڑا تھا۔ انہوں نے اللہ کے رسول ﷺ سے سوال کیا تھا کہ اس نقصان کا کفارہ کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا:

إِنَاءٌ مِثْلُ إِنَاءٍ وَطَعَامٌ مِثْلُ طَعَامٍ

(کھانے کے مثل کھانا اور برتن کے مثل برتن۔)

باب۔۲

ہنگامی حالات وعوامل

غصب کردہ مال پر طاری ہنگامی حالات یا تو اضافہ کی صورت میں یا کمی کی صورت میں پیش آتے ہیں۔ یہ حالات مخلوق کی جانب سے یا خالق کی جانب سے طاری ہوتے ہیں۔ اگر کوئی آسمانی آفت کمی کی وجہ بنی ہے تو اس کے سوا کوئی صورت نہیں ہے کہ وہ نقص کے ساتھ اسے وصول کر لے یا غصب کے دن اس کی جو قیمت لگے اس کا تاوان وصول کر لے۔ ایک قول کے مطابق اسے حق حاصل ہے کہ وہ مال وصول کرے اور غاصب عیب کی قیمت کا ضامن بنے۔

اگر مال میں کوئی نقص غاصب کے کسی جرم کی وجہ سے واقع ہوا ہے تو صاحب مال کو اختیار ہے کہ غصب کے دن اس کی لگی ہوئی قیمت کا تاوان لے یا مال مغصوب لے اور ابن القاسم کے نزدیک جرم کے دن جو کمی ہوئی ہے وہ وصول کر لے اور سحنون کے نزدیک غصب کے دن جو قیمت نقصان کی لگی ہو وہ وصول کر لے۔ اشہب کی رائے ہے کہ اسے اختیار ہے کہ غاصب کو قیمت کا ضامن بنائے یا ناقص ہی اسے وصول کر لے اور آفت آسمانی کی طرح جرم کے پاداش میں بھی اس غاصب پر کوئی چیز واجب نہ ہو۔ ابن المواز کی بھی یہی رائے ہے۔

اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ جن فقہا نے غاصب پر مال مغصوب کی غصب کے دن کی قیمت کا تاوان واجب کیا ہے انہوں نے کمی بیشی کے وقوع کو صحت مند ملکیت کا حادثہ قرار دیا ہے اور اس کے لیے پیداوار کو واجب قرار دیا ہے اور کمی کی صورت میں کچھ واجب نہیں بتایا ہے خواہ یہ کمی اس کی وجہ سے واقع ہوئی ہو یا منجانب اللہ ہوئی ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قیاس ہے یا اُن فقہا کا قیاس ہے جو صرف غصب کے دن اس کی قیمت کا ضامن مانتے ہیں۔

کچھ لوگ غاصب کو ہر اس لمحہ جبکہ اس نے قبضہ کیا اُس کی اعلیٰ تر قیمت کا ضامن مانتے ہیں اور اس پر پیداوار کی واپسی اور کمی کا تاوان دونوں کو واجب کہتے ہیں خواہ یہ کمی غاصب کے فعل کا نتیجہ ہو یا منجانب اللہ ہو۔ یہ امام شافعی کا قول یا ان کے قول کا قیاس ہے۔

جن فقہا نے غاصب کی جانب سے سرزد جرم اور آسمانی آفت میں فرق کیا ہے اور یہ امام مالک اور ابن القاسم کا مشہور مسلک ہے، اُن کی دلیل قیاس مشابہت ہے کیوں کہ ان کی رائے ہے کہ مال مغصوب میں کسی جرم کا ارتکاب مکرر غصب کرنا ہے گویا اس نے مالک کی ملکیت میں کسی جرم کا ارتکاب کیا ہو۔ اس باب میں اختلاف کا نکتہ یہی ہے اس کو ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے۔

اگر غاصب کے ہاں یہ جرم غاصب کے سوا کسی اور کی جانب سے سرزد ہوا ہو تو صاحب مال کو اختیار ہے کہ غصب کے دن مالک غصب کی جو قیمت ہو اس کا ضامن غاصب کو بنائے اور مجرم کو غاصب عدالت کے حوالہ کرے۔ یا وہ غاصب کو چھوڑ دے اور مجرم پر مقدمہ قائم کرے۔ یہ غاصب کے قبضہ میں سامان کو نقصان پہونچانے کا حکم ہے۔

غصب کے بغیر اگر سامان میں کسی جرم کا ارتکاب ہوتا ہے تو امام مالک کے نزدیک اس جرم کی دو قسمیں ہیں:

ایک جرم وہ ہے جس سے معمولی فائدہ متاثر ہوا ہے اور شَے کا مقصود باقی ہے۔ اس میں جرم کے دن واقع نقص کی تلافی واجب

Marfat.com

ہے۔یعنی وہ صنعت مندشی کی قیمت معلوم کرے اور نقصان زدہ کی قیمت معلوم کرے اور دونوں کے درمیان کی قیمت ادا کرے۔

دوسرا جرم وہ ہے جس سے مقصود باطل ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو سامان مجرم کے حوالہ کر دے اور اس کی قیمت لے لے اور چاہے تو اس نقصان کی قیمت وصول کرے۔امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جرم کی وجہ سے واقع نقصان کی قیمت ہی اسے ملے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ غاصب پر محمول کرنے کی طرف بعض لوگوں نے توجہ دی ہے اور بعض لوگوں نے اکثر نفع کی بربادی کو عین سامان کی بربادی سے تشبیہ دی ہے۔

غصب کردہ مال میں اضافہ کا جہاں تک سوال ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک اضافہ فعل خداوندی کے نتیجہ میں ہوتا ہے جیسے بچہ بڑا ہو جائے۔دبلا موٹا ہو جائے اور عیب ختم ہو جائے۔دوسرا اضافہ وہ ہے جسے غاصب انجام دے۔

پہلا اضافہ کسی نقصان کا باعث نہیں ہے۔غاصب کی جانب سے پیدا کردہ اضافہ کے بارے میں ابن القاسم نے امام مالک سے دو اقسام نقل کی ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس میں غاصب نے اپنا مال موجود لگایا ہو جیسے کپڑے کی رنگائی، عمارت میں نقش ونگار وغیرہ دوسری قسم وہ ہے جس میں مال نہ لگائے بلکہ محنت کا اضافہ ہو جیسے سلائی کڑھائی، لیپوں کی پسائی، لکڑی سے تابوت بنانا وغیرہ۔

پہلی قسم جس میں وہ اپنا مال لگاتا ہے، مزید دو قسموں میں بٹ جاتی ہے: ایک چیز وہ ہے جسے دوبارہ پہلی حالت میں واپس لایا جا سکتا ہے جیسے زمین کے کسی ٹکڑے پر تعمیر کرے۔دوسری قسم یہ ہے کہ سابقہ حالت میں بحال نہ کیا جا سکے جیسے کپڑے کی رنگائی اور ستو بنانا۔پہلی قسم میں صاحب مال کو اختیار ہوگا کہ وہ غاصب کو حکم دے کہ زمین کو سابقہ حالت میں واپس لائے اور اس نے جو الٹ پلٹ کی ہے اس کا ازالہ کرے۔یا زمین جو الٹ پھیر کی ہے اس کی درستگی کی اجرت منہا کرنے کے بعد غاصب کو نقصان کی قیمت ادا کر دے۔یہ بحث اُس وقت کی ہے جبکہ غاصب خود یا دوسرے کے ذریعہ اس کام کو انجام نہ دے بلکہ اجرت پر کام کرائے۔ایک قول کے مطابق اکھاڑ پچھاڑ کی اجرت اس میں سے وضع نہ ہوگی بشرطیکہ اس کی قیمت ہو۔لیکن اگر اس کی کوئی قیمت نہ ہو تو غاصب کو صاحب مال سے کچھ نہ ملے گا۔کیوں کہ غصب کردہ شخص کا حق ہے کہ غاصب نے ہیئت میں جو ظلم کیا ہے اسے واپس کرے۔اگر وہ اس کا مطالبہ نہ کرے تو اسے کلام کرنے کا حق نہ ہوگا۔

دوسری صورت میں اسے اختیار ہوگا کہ وہ رنگائی کی قیمت ادا کر دے اور کپڑا لے لے یا غصب کے دن کپڑے کی جو قیمت رہی ہو اس کا ضامن غاصب کو بنا دے سوائے ستو کے جسے اس نے گھی میں ملا دیا ہے یا اسی طرح کے دوسرے کھانے تو اس میں اختیار نہ ہوگا کیوں کہ اس میں اضافہ شامل ہو گیا ہے۔اسے نقصان سمجھا جائے گا اور غاصب پر اس کا مثل لازم ہوگا یا بے مثل چیزوں میں اس کی قیمت لازم ہوگی۔

اولین تقسیم کی دوسری صورت میں جبکہ غاصب نے مغصوب چیز میں محنت کے سوا کوئی اضافہ کیا ہے مزید دو قسمیں بنتی ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ اضافہ معمولی ہو اور اس سے نام تبدیل نہ ہو سکے جیسے کپڑے کی سلائی یا اس کو رفو کرنا۔دوسری قسم یہ ہے کہ محنت کافی ہو جس

Marfat.com

سے نام بدل جائے جیسے لکڑی تابوت بنانا، گیہوں سے آٹا پیسنا، کپڑے کی بنائی کرنا، چاندی سے زیور اور درہم تیار کرنا۔ پہلی قسم میں غاصب کا کوئی حق نہیں بنتا اور صاحب مال عمل کردہ چیز کو غاصب سے لے لے گا۔

دوسری قسم میں نقصان ہوا ہے اور غصب کردہ چیز کی قیمت (جس دن کہ وہ غصب ہوئی ہے) یا اگر اس کا مثل موجود ہے تو اس کا مثل واپس کرنا غاصب پر لازم ہے۔ یہ ابن القاسم کے مسلک کی تفصیلات ہیں۔

اشہب ان تمام بحثوں کو صاحب مال (جس کا مال غصب ہوا ہے) کے حق میں مانتے ہیں۔ اس کی اصل عمارت کی تعمیر کا مسئلہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ غاصب کو اُن کاموں میں کوئی حق نہیں ہے جنہیں وہ اخذ نہیں کر سکتا جیسے رنگائی، رفو، بنائی، دباغت اور پسائی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ کپڑے کی رنگائی ایک طرح کا نقصان ہے جس کی قیمت غصب کے دن کی غاصب کے لیے لازم ہے۔ ایک قول کے مطابق دونوں شریک ہوں گے ایک رنگائی کی قیمت میں اور دوسرا کپڑے کی قیمت میں، اگر کپڑے کے مالک نے رنگائی کی قیمت دینے سے انکار کیا، اور اگر غاصب نے کپڑے کی قیمت دینے سے انکار کیا۔

ابن القاسم نے المدونۃ کی کتاب اللُقطہ میں اس قول کی ناپسند کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں: شرکت اسی چیز میں ہو سکتی ہے جس میں واضح مشابہت کی شکل موجود ہو۔ رنگائی کے بارے میں امام شافعی کا قول ابن القاسم سے ملتا جلتا ہے۔ مگر وہ دونوں میں شرکت کو جائز مانتے ہیں اور کہتے ہیں: غاصب کو رنگائی تبدیل کرنے کے لیے کہا جائے گا بشرطیکہ وہ ممکن ہو خواہ کپڑے میں نقص آ جائے اور صاحب مال کو نقص کا تاوان ادا کیا جائے گا۔

اصول شریعت کا تقاضا ہے کہ غصب کے جرم کی وجہ سے غاصب کا مال حلال نہ تصور کیا جائے خواہ عین سامان ہو یا نفع کی صورت میں ہو الا یہ کہ کوئی اس حدیث سے استدلال کرے:

لَیْسَ لِعرْقِ ظالمٍ حَق

(ظالم کی رگ کو کوئی حق نہیں ملتا۔)

مگر یہ حدیث مجمل ہے اور اسکا اولین مفہوم یہی ہے کہ اسے اپنے مال اور غصب کردہ مال کے درمیان زائدہ منفعت کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ یہ عین غصب کردہ چیز کے بارے میں واجب کا حکم ہے خواہ وہ تبدیل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

غصب کردہ مال کی پیداوار کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں مسلک مالکی میں دو مختلف اقوال ملتے ہیں: ایک قول کے مطابق پیداوار کا حکم وہی ہے جو غصب کردہ مال کا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ پیداوار کا حکم غصب کردہ مال کے برخلاف ہے۔ جن فقہا نے دونوں کا حکم مال مغصوب کا حکم قرار دیا ہے۔ اور یہ اشہب مالکی کا قول ہے۔ اُن کے نزدیک قبضہ کے دن کی پیداوار لازم ہے یا اُس کی زیادہ سے زیادہ قیمت لازم ہے اُن لوگوں کے نزدیک جو یہ سمجھتے ہیں کہ غاصب پر غصب کے دن کے اعلیٰ قیمت لازم ہے نہ کہ غصب کے دن کی غصب کردہ مال کی قیمت۔

جن فقہا نے یہ رائے قائم کی ہے کہ پیداوار کا حکم غصب کردہ چیز کے حکم کے برخلاف ہے اُن کا اس پر تو اتفاق ہے کہ اگر گواہ کی موجودگی میں وہ تلف ہو جائے تو غاصب پر کوئی تاوان نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کی بربادی کا دعویٰ کیا تو اسے صادق نہیں سمجھا جائے گا اگرچہ وہ ایسی چیز ہو جسے غائب نہ کیا جا سکے۔ ان فقہا کے درمیان دوسرے اختلافات بہت ہیں۔ ان فقہا کے مسلک کا خلاصہ پیداوار

کے حکم کے سلسلہ میں یہ ہے کہ پیداوار کی تین قسمیں ہیں:

ایک پیداوار وہ ہے جو مغصوب چیز سے اس کی نوع اور تخلیق کے مطابق بالکل ہم آہنگ ہوتی ہے جیسے اولاد۔

دوسری پیداوار وہ ہے جو غصب کردہ چیز سے زائیدہ ہوتی ہے مگر صورت میں مختلف ہوتی ہے جیسے پھل، جانور کا دودھ، اس کا وبر اور اس کا اون۔

تیسری پیداوار وہ ہے جو زائیدہ نہیں ہوتی بلکہ نفع کی صورت میں ہوتی ہے جیسے کرایہ اور خراج وغیرہ

صورت اور تخلیق میں ہم آہنگ پیداوار کے سلسلہ میں کوئی اختلاف میرے علم میں نہیں ہے کہ غاصب اسے واپس کرے گا جیسے غصب کردہ مال کے سال اس کا بچہ بھی واپس ہوگا اگرچہ بچہ غاصب کا ہو۔ البتہ ماں کے انتقال کے بعد علما کا اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اسے اولاد کے درمیان اور ماں کی قیمت کے درمیان اختیار ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک وہ اولاد کو اور مال کی قیمت کو واپس کرے گا اور یہ قیاس ہے۔

پیداوار اگر اصل کی خلقت اور صورت سے زائد ہے تو اس میں دو اقوال ہیں: ایک یہ کہ غاصب کو وہ پیداوار ملے گی۔ دوسرا یہ کہ غصب کردہ چیز کے ساتھ جبکہ وہ موجود ہو یا اس کی قیمت کے ساتھ جبکہ اس کے برباد ہونے کا وہ مدعی ہو اور صرف اسی کی بات سے اس کا پتہ چلا ہو، اصل کو واپس کرنا غاصب پر لازم ہوگا کیوں کہ غصب کردہ چیز کی بربادی کے سلسلہ میں دو شکلیں ہیں: یا تو اسے اس کی قیمت کا ضامن قرار دیدے اور پیداوار میں اس کا کوئی حصہ نہ ہو یا پیداوار کو وصول کرے اور قیمت سے کوئی سروکار نہ رکھے۔

غیر زائیدہ یعنی نفع کے بارے میں پانچ اقوال ہیں:

۱۔ بغیر کسی تفصیل کے پیداوار کی واپسی اس پر بالکل لازم نہیں ہے۔

۲۔ بغیر کسی تفصیل کے پیداوار کی واپسی اس پر لازم ہے۔

۳۔ اس پر واپسی لازم ہے اگر اس نے کرایہ پر دیا ہے اور واپسی لازم نہیں ہے اگر اس نے فائدہ اٹھایا ہے یا بیکار چھوڑ دیا ہے۔

۴۔ واپسی لازم ہے اگر کرایہ پر دیا ہے یا خود استفادہ کیا ہے اور واپسی لازم نہیں ہے اگر بیکار چھوڑ دیا ہے۔

۵۔ حیوان اور اصل میں فرق ہے یعنی اصل کے نفع کی قیمت واپس کرے گا اور حیوان کے منافع کی قیمت واپس نہیں کرے گا یہ تمام اقسام اور مباحث اُس وقت کے ہیں جبکہ غصب کردہ سامان کے موجود ہوتے ہوئے پیدا اور ہوئی ہو۔

اگر غصب کردہ سامان میں ہیر پھیر کر کے اور اسے بدل کر پیداوار کی جائے جیسے دینار کو غصب کر کے تجارت کی جائے اور اس سے نفع کمایا جائے تو مسلک مالکی میں ایک ہی قول ہے کہ وہ پیداوار کا مالک ہوگا۔ ایک گروہ کے مطابق نفع اس آدمی کا ہوگا جس کا مال غصب کیا گیا ہے۔ یہ حکم بھی اُس وقت کا ہے جبکہ اصل مال کو غصب کیا ہو۔ لیکن اگر اصل کی جگہ پیداوار غصب کیا ہو تو وہ پیداوار کا بالکلیہ ضامن ہوگا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے خواہ بیکار چھوڑ دیا ہو یا نفع اٹھایا ہو یا کرایہ پر دیا ہو چاہے وہ قابل ازالہ ہو یا نہ ہو۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کسی کی سواری پر زبردستی بیٹھ جائے یا اس پر سامان جبراً لاد دے تو اس سواری اور بار برداری کا کوئی کرایہ نہیں ہے کیوں کہ بربادی کی صورت میں وہ سواری کا ضامن ہے۔ ہر قابل تحویل و نقل چیز کے بارے میں اُن کا موقف یہی ہے کیوں کہ جب اُن کی رائے یہ ہے کہ ظلم کی بنا پر غاصب ضامن ہے اور مغصوب مال اس کے ذمہ میں ہے تو اس سے نفع اٹھانا اس کے

Marfat.com

لیے جائز ہے جیسا کہ مالکیہ مال مغصوب سے تجارت کے بارے میں رائے رکھتے ہیں اگرچہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تجارت کی وجہ سے عین شے تبدیل ہوگئی ہے اور یہاں عین شی نہیں بدلی ہے۔

پیداوار کو غاصب واپس کرے یا نہیں اس اختلاف کی وجہ اس حدیث نبوی میں تعمیم ہے کہ:

الخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

(پیداوار ضمانت کے ساتھ ہے۔)

لَیْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ

(ظالم کی رگ کا کوئی حق نہیں ہے۔)

کیونکہ رسول ﷺ کا یہ قول ایک خاص سبب رکھتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک غلام کی قیمت اس کے عیب کے ساتھ لگائی گئی، چنانچہ تصرف کرنے والے نے ارادہ کیا کہ خریدار اس کی پیداوار واپس کردے اور جب عام حکم کسی سبب کی روشنی میں لگا ہے تو کیا وہ حکم اس سبب تک محدود رہے گا یا اسے عام حکم پر محمول کیا جائے گا؟ اس میں فقہا کرام کے درمیان جو اختلاف ہے وہ مشہور ہے۔

جن فقہا نے حکم بالا کو اس کے سبب تک محدود کیا انہوں نے کہا کہ تاوان کی جہت سے پیداوار انہی چیزوں میں واجب ہے جو شبہ کی وجہ سے انسان سے مل جائیں جیسے وہ کوئی چیز خریدے اور اس کا استعمال کرے اور حق دار بن جائے۔ اگر شبہ کی وجہ کی بغیر وہ چیز انسان کے پاس آجائے تو اس کے لیے پیداوار جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ ظالم ہے اور ظالم کی رگ کا کوئی حق نہیں بنتا۔ گویا اصل اور پیداوار دونوں پر اس حدیث کو عام کردیا یعنی اس حدیث کے عموم اور دوسری حدیث کے خصوص سب کی تعمیم کردی۔

دوسرے گروہ نے حدیث الخراج بالضمان کے الفاظ کو اس سبب سے زیادہ عام کردیا اور دوسری حدیث کو اس طرح مخصوص قرار دیا کہ اس کا تعلق پیداوار سے نہیں بلکہ گردن سے ہے کیوں کہ پیداوار غاصب کو نہیں ملے گا۔

معنوی اعتبار سے قیاس کہتا ہے کہ نفع اور زائد شے کا حکم ایک ہو اور ضمانت کو قابل اعتبار ماننے یا نہ ماننے کا معاملہ یکساں ہو۔ ان دونوں کے درمیان دوسرے جو متعدد اقوال ہیں ان کی حیثیت استحسان کی ہے۔

علما کا اجماع ہے جس نے دوسرے کی زمین میں کوئی کھجور کا پیڑ، پھل دار درخت یا کوئی پودا لگایا تو اسے اکھاڑ لینے کا حکم دیا جائے گا کیوں کہ امام مالک کی یہ ثابت حدیث ہے جو انہوں نے ہشام بن عروہ سے انہوں نے اپنے والد سے بیان کی ہے کہ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

مَنْ اَحْیٰی اَرْضًا مَیْتَةً فَهِیَ لَهٗ وَلَیْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ

(جس نے کوئی مردہ زمین زندہ کی وہ اس کا مالک ہے اور ظالم کی رگ کا کوئی حق نہیں ہے۔)

فقہا کے نزدیک عرق ظالم سے مراد وہ شخص ہے جو دوسرے کی زمین میں شجر کاری کرے۔ امام ابوداؤد نے اس حدیث میں ایک اضافہ کی بھی روایت کی ہے۔ عروہ کہتے ہیں: جس نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی اس نے یہ بھی کہا کہ ''دو آدمی اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں اپنا مقدمہ لے کر آئے کہ ایک نے دوسرے کی زمین میں پودا لگایا ہے تو آپؐ نے صاحب زمین کے حق میں اس کی زمین کا فیصلہ کیا اور دوسرے کو حکم دیا کہ وہ اپنے پیڑ وہاں سے نکال لے۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ پیڑوں پر کلہاڑیاں چل رہی ہیں جبکہ

Marfat.com

کھجور کے یہ پیڑ بہت بڑے تھے یہاں تک کہ ان کا صفایا کر دیا گیا۔

مگر امام مالک کی مشہور روایت بھی موجود ہے کہ:

إنَّ مَن زَرَعَ زرعاًفی أرضِ غَیْرہ وَفَاتَ اوانُ زَراعَتِہٖ لَم یکُن لِصَاحبِ الأرْضِ ان یَقلعَ زَرعَہٗ وکَان علیٰ الزارع کرَاءُ الأرضِ

(جس نے کسی دوسرے کی زمین میں کاشت کی اور کاشت کاری کا وقت نکل گیا تو اب صاحب زمین کو حق نہیں کہ وہ کھیتی کو اکھاڑے کاشت کار پر البتہ زمین کا کرایہ واجب ہے۔)

امام مالک سے جمہور کے موقف سے ملتا جلتا ایک قول بھی منقول ہے۔ ان کے قول کے مطابق کہ ہر وہ چیز جس کو اکھاڑنے اور ہٹانے کے بعد غاصب کو کوئی فائدہ نہ ملے وہ غصب کردہ شخص کی ملکیت ہوگی، کاشت اس اصول کی روشنی میں کاشت کار کی ہوگی۔

ایک گروہ نے پودوں اور پھلوں کی کھیتی میں فرق کیا ہے۔ اُن کے مطابق دوسرے کی زمین میں کھیتی کرنے والا اپنا نفقہ اور اپنی بوئی ہوئی چیز کا مالک ہوگا۔ اہل مدینہ کی اکثریت کی یہی رائے ہے۔ یہی قول ابوعبید کا بھی ہے۔ حضرت رافع بن خدیج سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَن زرَعَ فی أرْضِ قومٍ بغیر إذنِہِمْ فَلَہٗ نَفقَتُہٗ وَلیسَ لَہٗ مِن الزرعِ شَئیٌ

(جس نے دوسروں کی زمین میں بغیر اُن کی اجازت کے کاشت کی اُسے اپنا نفقہ ملے گا اور کھیتی میں اس کا کوئی حق نہ ہوگا۔)

چوپائے اور مویشی فصل کو خراب کر دیں تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں علما کے چار اقوال ہیں:

۱۔ چھٹے ہوئی جانور نے جو خرابی پیدا کی ہے اس کا تاوان جانور کا مالک دے گا۔

۲۔ اس میں کوئی تاوان نہیں ہے۔

۳۔ رات میں جانوروں نے نقصان کیا ہے تو ان کے مالک ضامن ہونگے لیکن دن کے نقصان کے ضامن نہیں ہونگے۔

۴۔ بھاگے ہوئے جانور کے نقصان پر تاوان ہے۔ دوسرے جانوروں کے نقصان پر تاوان نہیں ہے۔

دن اور رات کے نقصانات میں تفریق امام مالک اور امام شافعی کی ہے۔ سرے سے کسی تاوان کو لازم نہ ماننے والے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب ہیں۔ ہر حال میں ضمانت کو لازم کرنے کا قول لیث کا ہے۔ مگر لیث جانور کی قیمت سے زیادہ کا تاوان درست نہیں سمجھتے۔ چوتھا قول حضرت عمرؓ سے مروی ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل دو چیزیں ہیں:

ایک دلیل آیت قرآنی ہے:

وَدَاوٗدَ وَسُلَیْمَانَ إذْ یَحْکُمَانِ فِیْ الْحَرْثِ إذْ نَفَشَتْ فِیْہِ غَنَمُ الْقَوْمِ (الأنبیاء:۷۸)

(اور اسی نعمت سے ہم نے داؤد و سلیمان کو سرفراز کیا۔ یاد کرو وہ موقع جبکہ وہ دونوں ایک کھیت کے مقدمے میں فیصلہ کر رہے تھے جس میں رات کے وقت دوسرے لوگوں کی بکریاں پھیل گئی تھیں)

اہل لغت کے ہاں نفش کا لفظ رات میں نکلنے کے معنیٰ میں آتا ہے۔ یہ استدلال ان فقہا کے نزدیک ہے جو مسلمانوں کو پچھلی شریعتوں

کا مکلف مانتے ہیں۔

دوسری دلیل ابن شہاب کی مرسل روایت ہے کہ براء بن عازب کی ایک اونٹنی دوسروں کے احاطہ میں گھس گئی اور فصل خراب کر دی۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فیصلہ سنایا کہ احاطہ والے دن میں ان کی حفاظت کریں اور رات میں جانور اُن کا جو نقصان کریں گے ان کا تاوان جانور کے مالک دیں گے

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے:

العَجْماءُ جُرْحُها جُبَارٌ

(چوپایہ کا نقصان کرنا رائیگاں ہے۔)

امام طحاوی کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا ثابت فتویٰ ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا جبکہ اس نے محفوظ چھوڑا ہو لیکن اگر اس نے محفوظ نہیں چھوڑا ہے تو ضامن ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہمارے قول کی شرط یہ ہے کہ بکری چراگاہ میں ہو لیکن اگر وہ کاشت کی زمین میں ہو، جہاں چراگاہ نہ ہو تو شب و روز دونوں حالتوں میں وہ ضامن ہوں گے۔

رات یا دن کسی وقت نقصان کرنے کی صورت میں ضمانت کو واجب ماننے والوں کی دلیل اصول کی گواہی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جبکہ اصول کے مطابق ظالم کو تاوان دینا ہے۔

بھاگے ہوئے جانور اور عام جانور میں فرق کرنے کی وجہ واضح ہے، ایسے جانور کا کوئی مالک نہیں ہوتا۔ اس باب میں اختلاف کا سبب اصول اور سماعی دلیل میں ٹکراؤ اور سماعی دلیلوں میں باہم دگر ٹکراؤ ہے یعنی اصول حدیث العَجماءُ جرحُها جُبارٌ سے متصادم ہیں اور حدیث براءؓ کی تفریق سے بھی متصادم ہیں۔ اسی طرح حدیث البراءؓ کی تفریق بھی حدیث العَجماء سے متصادم ہے۔

اس باب کا ایک مشہور مسئلہ علما کا یہ اختلاف ہے کہ غصب کردہ جانور کے کسی عضو کو نقصان پہونچ جائے تو اس کا حکم کیا ہو؟ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اسی جانور کی چوتھائی قیمت کا فیصلہ سنایا اور قاضی شریحؒ کو خط لکھا تو اس کا حکم دیا۔ کوفی فقہا اسی کے قائل ہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے بھی اسی کا فیصلہ سنایا تھا۔

امام شافعی اور امام مالک کہتے ہیں۔ غاصب پر وہ قیمت واجب ہے جو جانور کے عضو میں خرابی کی وجہ سے اس کی مجموعی قیمت میں کم ہوگئی ہے یہ مال میں ظلم پر قیاس کر کے رائے دی گئی ہے۔

کوفی فقہا نے اس باب میں حضرت عمرؓ کے قول پر اعتماد کیا ہے اور کہا ہے کہ صحابہ میں سے کسی نے اس قول کی مخالفت بھی نہیں کی ہے مگر یہ قیاس کا مخالف ہے تو اس قول پر عمل کرنا واجب ہے کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ حضرت عمرؓ نے حکم توقیفی سمجھ کر اسے اختیار کیا ہے۔ یہاں اختلاف کی وجہ قیاس اور حضرت عمرؓ کے قول میں تضاد ہے۔

اسی باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ کسی کی حملہ آور اونٹ سے مڈبھیڑ ہو جائے اور اسے اپنی ہلاکت کا اندیشہ ہو اور وہ اونٹ کو مار ڈالے تو اس پر تاوان واجب ہے یا نہیں؟

امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اس پر کوئی تاوان نہیں ہے جبکہ یہ واضح ہو جائے کہ اسے اپنی جان کا خدشہ تھا۔ امام

Marfat.com

ابوحنیفہ اور ثوری کہتے ہیں کہ وہ ہر حال میں اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

تاوان کو واجب نہ سمجھنے والوں کی دلیل اس شخص پر قیاس کرنا ہے جو کسی کو قتل کرنے کی نیت سے آگے بڑھے اور دوسرا شخص اپنا دفاع کرتے ہوئے پہل کرنے والے کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہے۔ جب جان کے سلسلہ میں یہ حکم ہے تو مال کے سلسلہ میں بدرجۂ اولیٰ یہی حکم ہوگا کیوں کہ مال سے کہیں بڑھ کر محترم جان ہے۔ اسی طرح حرم کے شکار پر بھی قیاس کیا ہے کہ جب وہ حملہ کر بیٹھے تو اسے مارا جا سکتا ہے اور یہ شکار رائیگاں ہے۔ اکابر شافعی فقہا نے انہی دلیلوں کو اختیار کر رکھا ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت کے مطابق مال کا تاوان بھی ادا کیا جاتا ہے۔ اس کی اصل مجبور شخص کے ذریعہ دوسرے شخص کے کھانے کا استعمال ہے اور اونٹ کی کوئی حرمت اس جہت سے باقی نہیں رہتی کہ وہ جاندار ہے۔

اسی باب میں زنا پر مجبور کر دیئے گئے شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ کیا عورت کو مجبور کرنے والے پر حد کے ساتھ مہر بھی واجب ہے یا نہیں؟ امام مالک، امام شافعی اور لیث کہتے ہیں کہ اس پر حد اور مہر دونوں واجب ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور ثوری کی رائے ہے کہ اس پر حد نافذ ہوگی مہر واجب نہیں ہے۔ یہی ابن شبرمہ کا بھی قول ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اس پر دو حق واجب ہیں: اللہ کا حق اور مخلوق کا حق اور ان میں سے کوئی دوسرے حق کو ساقط نہیں کر سکتا، اس کی اصل چوری ہے جس میں ان کے نزدیک ہاتھ کاٹنا اور تاوان دینا دونوں واجب ہیں۔

مہر کو واجب نہ قرار دینے والے دو مفہوم کو سامنے رکھتے ہیں:

پہلا مفہوم یہ ہے کہ جب حق الٰہی اور حق انسانی دونوں جمع ہو جائیں تو حق انسانی حق الٰہی کی خاطر ساقط ہو جاتا ہے یہ علما کوفہ کی اس رائے سے ہم آہنگ ہے کہ چور کی سزا تاوان اور قطع ید دونوں ایک ساتھ نہیں ہو سکتی۔

دوسرا مفہوم یہ ہے کہ مہر کسی سامان کے مقابل میں نہیں ہے۔ وہ تو عبادت ہے کیوں کہ نکاح ایک شرعی مسئلہ ہے۔ اسی لیے غیر شرعی نکاح میں مہر واجب نہیں ہے۔

اس باب کا ایک مشہور مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ستون غصب کئے اور اس پر ایسی عمارت تعمیر کی جس کی قیمت ستونوں کی قیمت سے کئی گنا زیادہ ہے تو امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک غاصب کو منہدم کرنے کا حکم دیا جائے گا اور صاحب مال اپنے ستون لے لے گا۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قیمت کی ادائیگی کی جائے گی جیسے امام مالک کی رائے اس شخص کے بارے میں ہے جس نے مال مغصوب کو ایسی صنعت میں بدل دیا ہو جو بیش قیمت ہو۔ امام شافعی کے نزدیک غصب کردہ شخص کو اضافہ کی قیمت نہیں دی جائے گی۔

یہ کتاب یہیں ختم ہوتی ہے۔

.....

Marfat.com

کتابُ الاستحقاق

اس کتاب کے زیادہ مباحث استحقاق کے احکام پر مشتمل ہیں۔ ان احکام کے اصولی مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ بااستحقاق چیز جس سے شریعت میں احکام ثابت ہوتے ہیں، جب اس انسان کے پاس چلی جائے جو خرید کر اس چیز کا حق دار بنا ہے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں: یا وہ اس چیز کے قلیل ترین حصہ کا حق دار ہوگا یا کل کا حق دار ہوگا یا اکثر حصہ کا حق دار ہوگا۔ پھر اگر وہ کل یا اکثر کا حق دار ہوا تو اس کی صورت بھی یا تو یہ ہوگی کہ صاحب قبضہ کے ہاں وہ کسی اضافہ یا کمی کی وجہ سے تبدیل ہو چکی ہوگی یا اس میں تبدیلی نہیں آئی ہوگی۔ پھر یہ صورت بھی درپیش ہوگی کہ حق دار شخص نے قیمت کے عوض اسے خریدا ہے یا سامان کے عوض۔

اگر قلیل ترین حصہ کا وہ حق دار ہوا ہے تو امام مالک کے نزدیک جس شخص سے سامان خریدا ہے اُس پر واجب ہے کہ قیمت کے بقدر چیز اسے واپس کرے، پورا سامان واپس کرنا واجب نہیں ہے۔ اور اگر اکثر یا کل کا وہ حق دار بنا ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے تو حق دار سامان لے لے گا اور خریدار صاحب سامان کو قیمت ادا کرے گا خواہ نقد ہو یا سامان کی شکل میں ہو۔ بشرطیکہ تبدیلی نہ آئی ہو لیکن اگر سامان میں ایسی تبدیلی آ گئی ہے جس سے قیمت میں فرق واقع ہو گیا ہے تو خریداری کے دن واقع اس کی قیمت واپس کرے گا اور اگر وہ سامان فروخت کر دیا گیا ہے تو حق دار کو حق حاصل ہوگا کہ بیع کو باقی رکھے اور قیمت وصول کر لے یا عین سامان لے لے۔ یہ حکم اُس وقت کا ہے جبکہ سامان میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو۔

اگر سامان تبدیل ہو گیا ہے تو یہ تبدیلی کسی اضافہ کی وجہ سے ہوگی یا کسی کی وجہ سے اگر تبدیلی کا سبب اضافہ ہے تو یہ اضافہ یا تو صاحب مال کی جانب سے ہوگا یا خود ہو گیا ہوگا۔ خود بخود ہونے والے اضافہ کو مستحق شخص وصول کرے گا جیسے باندی موٹی ہو جائے یا غلام بڑا ہو جائے۔

اضافہ کی وجہ اگر صاحب مال ہے جیسے گھر خریدے اور اس میں تعمیر کر لے اور اس کا حق دار ہو جائے تو اسے اختیار ہے کہ اضافہ کی قیمت حوالہ کر دے اور اپنا حق وصول کرے یا صاحب دار استحقاق کی قیمت دے اور دونوں شریک ہو جائیں۔ ایک شخص قبضہ پر استحقاق کی قیمت کے بقدر اور دوسرا تعمیر یا شجر کاری کی قیمت کے بقدر حصہ دار قرار پائے۔ یہ فیصلہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا ہے۔

اضافہ اگر صاحب مال کی جانب سے ولادت کی شکل میں ہو جیسے کوئی لونڈی خریدے اور اس سے بچہ پیدا کرے اور وہ لونڈی قرار پا جائے یا اسے آزاد سمجھ کر اس سے شادی کر لے اور وہ لونڈی نکل آئے تو علما کا اتفاق ہے کہ مستحق کو حق نہیں ہوگا کہ اولاد پر قبضہ کرے البتہ ان کی قیمت کی وصولی کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق خود ماں کو وصول کرے گا اور دوسرے قول کے مطابق اس کی قیمت لے گا۔ اور اگر اولاد نکاح سے ہوئی ہے اور عورت غلامی کے حق میں آئی ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آقا کو حق ہے کہ اسے قبضہ میں لے لے اور شوہر مہر کو واپس اُسے دے جس کو اس نے دھوکہ دیا ہے اور اگر ہم اس پر اولاد کی قیمت لازم کریں گے تو فریب خوردہ کو کچھ واپس نہیں کرنا ہوگا کیوں کہ فریب کا تعلق اولاد سے نہیں ہے۔

مال حق کی پیداوار کا جہاں تک معاملہ ہے تو اگر ملکیت کے شبہ کی وجہ سے وہ ضامن ہے تو وہ پیداوار بغیر کسی اختلاف کے صاحب

Marfat.com

مال کی ہوگی۔ یہاں ضامن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کے پاس وہ پیداوار خراب ہوگئی تو اُسی کا خسارہ سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر وہ ضامن کے سوا ہے جیسے وہ وارث ہو اور دوسرا وارث نمودار ہو جائے اور اس کے بعض حصہ کا حق دار بن جائے تو وہ پیداوار کو واپس کرے گا۔

البتہ اگر وہ ضامن کے سوا ہو مگر اس میں قیمت کا دعویدار ہو جیسے غلام جو آزادی کا حق دار ہو، اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو قیمت واپس کرے گا۔ اس میں دو اقوال ہیں: وہ ضامن نہیں ہوگا جبکہ اُسے وہ شخص نہ ملے جسے واپس کرنا ہے اور ضامن ہوگا جبکہ وہ شخص مل جائے۔

کس وقت سے مستحق کے لیے پیداوار کی صحت ثابت ہے؟ ایک قول کے مطابق فیصلہ کے وقت سے دوسرے قول کے مطابق سچائی ثابت ہونے کے دن سے اور تیسرے قول کے مطابق اسے واقف کرانے کے دن سے ثابت ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انہی تینوں اوقات میں سے کسی وقت میں پیداوار مستحق کے لیے واجب ہے تو اگر وہ پودے تھے جن میں پھل لگے تھے اور اس وقت نے پھل کو پکا دیا مگر اس کے بعد انہیں توڑا نہیں گیا، ایسی صورت میں ایک قول کے مطابق پھل اگر توڑے نہیں گئے ہیں تو ان کا مالک مستحق ہوگا۔ دوسرے قول کے مطابق پھل اگر خشک نہیں ہوئے اور تیسرے قول کے مطابق پھل اگر پک کر لذیذ نہیں ہو گئے ہیں تو ان کا مالک مستحق ہوگا اور سینچائی وغیرہ پر جو خرچ ہوا ہے وہ اصل مالک کو واپس کرے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ جفتی کرنے سے پہلے اس نے پودوں کو خرید لیا ہو۔ اور اگر جفتی کے بعد اس نے پودوں کو خریدا ہے تو ابن القاسم کے نزدیک پھل مستحق کو ملیں گے بشرطیکہ وہ پک گئے ہوں اور علاج اور سینچائی وغیرہ کا خرچ وہ واپس کرے گا۔ اشہب کہتے ہیں کہ پھل پکے نہ ہوں تو مستحق کے لیے ہونگے اور زمین جب حق میں چلی گئی تو اس کا کرایہ مستحق کو ملے گا بشرطیکہ استحقاق زمین کی کاشت کے وقت واقع ہوا ہو۔ لیکن اگر وقت نکل گیا ہو تو زمین کا کرایہ پرانے مالک کو ملے گا۔

پیداوار میں کسی تبدیلی کا سبب اگر کمی اور نقص ہے اور اس کی وجہ پرانے مالک کی ذات نہیں ہے تو پرانے مالک پر کچھ واجب نہیں ہے اور اگر اس نے اس کی قیمت لے لی ہے جیسے گھر منہدم کر کے اس کا ملبہ فروخت کر دیا ہے پھر اس کے ہاتھ سے دوسرا شخص اس کا مستحق قرار پاتا ہے تو پرانا مالک ملبہ کی قیمت اسے واپس کرے گا۔ القاضی ابن رشد کہتے ہیں کہ اس باب میں مجھے کوئی ایسا اختلاف نہیں ملا جو مالکیہ سے اس سلسلہ میں نقل کیا جا سکے۔ یہی ان کے اصولی مباحث ہیں، البتہ دوسروں کے اصول پر یہ بات راست آتی ہے کہ جب مستحق سامان کا خریدار ہو اور سامان کھو چکا ہو تو پرانا مالک اس کی قیمت نہیں بلکہ اس کے مثل سامان واپس کرے گا۔ یہ فقہا تمام بربادیوں میں مثل ہی کو واجب قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح دوسروں کے اصول کا تقاضا ہے کہ خریدار کو واپس کیا جائے جبکہ وہ قلیل یا کثیر کا حق دار ہو کیوں کہ باقی سے اس نے تعرض نہیں کیا ہے نہ اس کا سودا کیا ہے نہ دونوں میں اس پر رضامندی ہوئی ہے۔ الحمد للہ کتاب الاستحقاق مکمل ہوئی۔

Marfat.com

کتابُ الھِبَات

ہبہ پر گفتگو اس کے ارکان

اس کی شرائط،

اس کی انواع

اور اس کے احکام

پر مشتمل ہے۔ ہم یہاں بس مشہور مسائل کا تذکرہ کریں گے۔

Marfat.com

ارکان ہبہ

ہبہ کے تین ارکان ہیں: ہبہ کرنے والا اور جسے ہبہ کیا جائے۔ ہبہ کرنے والے کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس کا ہبہ درست ہے جبکہ وہ موہوب چیز کا جائز مالک ہو اور صحت مند ہو اور اس کے ہاتھ آزاد ہوں اور خوشحال لیکن اگر وہ بیمار، کم عقل اور مفلس ہے تو اس کے فعل ہبہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

مریض کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ وصیت کی طرح ہبہ میں بھی ایک تہائی کی حد مقرر ہے یعنی وہ ہبہ جو با قیمت ہو اور تمام شرائط کی اس میں رعایت ہو۔ اسلاف کا ایک گروہ اور اہل ظاہر کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ہبہ کردہ راس المال سے خارج ہو جائے گا اگر اس کا انتقال ہو گیا ہو۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ مرض سے صحت یاب ہو جائے تو اس کا ہبہ درست ہے۔

جمہور کی دلیل عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے کہ ایک شخص نے مرض الموت میں چھے غلام آزاد کئے تو اللہ کے رسول ﷺ نے ایک تہائی کی آزادی کا فیصلہ صادر فرمایا اور باقی کو غلامی کی حالت میں باقی رکھا۔

اہل ظاہر کا استدلال حالت اجماع سے استصحاب ہے۔ جب علما حالت صحت میں ہبہ کے جواز پر متفق ہیں تو حالت مرض میں بھی اس اجماعی حکم کو نافذ کرنا واجب ہے الا یہ کہ کتاب الٰہی سے یا سنت نبوی سے کوئی دلیل اس کے خلاف مل جائے۔ ان علما کے نزدیک اس حدیث کو وصیت پر محمول کیا جائے گا۔

جمہور کے نزدیک جو بیماریاں سد راہ ہیں وہ خطرناک بیماریاں ہیں۔ امام مالک کے نزدیک خوفناک حالات میں بھی اسی کا اطلاق ہوگا جیسے جنگ میں دشمن کی صفوں میں موجود ہونا، عورت کے وضع حمل کا وقت، پرشور سمندر پار کرنے کا وقت، اس میں اختلاف ہے۔ وبائی مرض کی زمین اس میں سد راہ نہیں ہے۔ اس کا تذکرہ کتاب الحجر میں ہو چکا ہے۔ کم عقل اور مفلس کو جو فقہا مجور قرار دیتے ہیں، اُن کے نزدیک ان کے ہبہ کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہبہ کا اطلاق ہر اس چیز پر ہو سکتا ہے جس کی ملکیت درست ہو۔ علما کا اتفاق ہے کہ کوئی شخص اپنا پورا مال اجنبی کو ہبہ کر سکتا ہے البتہ اولاد کے بارے میں اختلاف ہے کہ ہبہ کرتے وقت اُن میں تفریق کرے یا بعض اولاد کو پوری دولت ہبہ کر دے اور بعض کو کچھ نہ دے۔ جمہور فقہا کے نزدیک یہ عمل مکروہ ہے لیکن اگر ایسا ہبہ ہو جائے تو جائز ہے۔ علما ظاہریہ کہتے ہیں کہ بعض اولاد کو پورا مال دینا تو کجا اُن میں تفریق کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ اولاد میں ہبہ کرتے وقت کمی بیشی تو ہو سکتی ہے مگر بعض اولاد کو بالکل محروم کر دینا جائز نہیں ہے۔

اہل ظاہر کی دلیل نعمان بن بشیرؓ کی حدیث ہے جو متفق علیہ ہے۔ اگرچہ اس کے الفاظ میں کچھ اختلاف ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''ان کے والد بشیر، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور فرمایا کہ ''میں نے اپنے اس بیٹے کو اپنا ایک غلام تحفہ میں دے دیا ہے۔ رسول اللہ نے پوچھا: کیا تم نے ہر بیٹے کو اسی طرح تحفہ دیا ہے؟ جواب دیا نہیں تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اسے واپس لے لو'' امام مالک، امام بخاری اور امام مسلم نے انہی الفاظ میں یہ حدیث بیان کی ہے اور تبصرہ کیا ہے کہ واپس لینے کے حکم کا مطلب ہبہ کا باطل ہو جانا ہے۔ اس حدیث کی بعض روایتوں کے الفاظ ہیں کہ ''ھٰذا جَوْرٌ'' (یہ ظلم ہے۔)

جمہور کی دلیل ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ کوئی شخص حالت صحت میں اجنبی کو اپنا تمام مال ہبہ کر سکتا ہے پھر تو اولاد کو بدرجۂ اولیٰ ہبہ کر سکتا ہے۔ انہوں نے ابو بکرؓ کی مشہور حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ''آپ نے حضرت عائشہؓ کو بیسیوں وسق مال عطیہ دیا اور جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہوئے تو کہا: بیٹی میں اپنے بعد تجھ سے زیادہ غنی کسی کو دیکھنا نہیں چاہتا اور تمہاری مفلسی مجھ پر سب سے زیادہ شاق گزرے گی۔ میں نے تمہیں بیسیوں وسق تحفہ میں دیئے، اب اگر تو اسے ریزہ ریزہ کر دے اور جمع کر لے تو تجھے اس کا اختیار ہے۔ آج تو یہ وارث کا مال ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث سے استحباب مراد ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ کی بعض روایتوں کے الفاظ یہ ہیں'' کیا تم یہ پسند نہیں کرتے کہ لوگ تمہاری سخاوت اور مہربانی سے یکساں لطف اندوز ہوں؟ فرمایا: کیوں نہیں آپ نے فرمایا، تو اس پر میرے سوا دوسروں کو گواہ بنالو۔''

امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ کسی اولاد کو اپنی تمام دولت ہبہ کرنے کی ممانعت والی حدیث کو وجوب پر محمول کرنا افضل ہے۔ ان کے نزدیک اس حدیث کا یہ مفہوم متعین کرنا واجب ہے کہ دوسرے بچوں کو چھوڑ کر کسی ایک اولاد کو تمام دولت ہبہ کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب قیاس اور وارد ممانعت کے الفاظ میں تعارض ہے۔ اکثر فقہا نہی کے صیغہ کو تحریم پر محمول کرتے ہیں جس طرح امر کے صیغہ کو وجوب پر محمول کرتے ہیں۔ جن فقہا نے قیاس اور سماعی دلیل کے درمیان تطبیق پیدا کی انہوں نے حدیث کو استحباب پر محمول کیا یا اسے بعض صورتوں میں مخصوص کر دیا جیسا کہ امام مالک نے کیا ہے۔ قیاس کے قائل فقہا کے ہاں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سنت کے عموم کو قیاس کے ذریعہ خاص کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اسے اس کے ظاہر سے ہٹایا جا سکتا ہے یعنی ممانعت سے ہٹا کر کراہیت کے مفہوم کی طرف پھیرا جا سکتا ہے۔ علما ظاہر کے ہاں قیاس شریعت میں جائز نہیں ہے، اس لیے انہوں نے ظاہر حدیث کا سہارا لیا اور ہبہ میں تفریق کو حرام قرار دیا۔

غیر منقسم ڈھیر کے ہبہ کو جائز قرار دینے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور ابو ثور اسے درست قرار دیتے ہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے۔ اکثر فقہا کی دلیل یہ ہے کہ اس میں قبضہ بیع کے قبضہ کی طرح درست ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ قبضہ رہن کی طرح انفرادی طور پر ہی درست ہو سکتا ہے اور مسلک مالکی میں مجہول اور معدوم (مگر اس کے وجود کی توقع ہو) کے ہبہ کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ہر وہ چیز جس کی بیع دھوکہ کی جہت سے شرع میں درست نہ ہو اس کا ہبہ کرنا مسلک مالکی میں جائز ہے۔ امام شافعی کے نزدیک جس کی بیع جائز ہے اس کا ہبہ بھی جائز ہے جیسے قرض۔ اور جس کو فروخت کرنا جائز نہیں، اس کو ہبہ کرنا بھی جائز نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک جس کا قبضہ صحیح نہیں ہے اس کا ہبہ بھی جائز نہیں جیسے قرض اور رہن۔

تیسرا رکن خود ہبہ ہے۔ تمام فقہا کے نزدیک اس میں ایجاب و قبول ضروری ہے اور جس کو ہبہ کیا گیا ہے اس کے لیے شرط ہے کہ اس کا قبول کرنا اور قبضہ کرنا صحیح ہو۔

شرائط ہبہ

سب سے مشہور شرط قبضہ کرنا ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ عقد کے صحیح ہونے کے لیے قبضہ شرط ہے یا نہیں؟ سفیان ثوری، امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کا اتفاق ہے کہ ہبہ کے صحیح ہونے کے لیے قبضہ کی شرط ہے اور اگر اس نے قبضہ نہیں کیا تو ہبہ کرنے والے پر کچھ

Marfat.com

لازم نہیں ہے۔امام مالک کہتے ہیں کہ قبول کر لینے سے ہی عقد واقع ہو جاتا ہے اور بالکل بیع کی طرح وہ بہ جبر اس پر قبضہ کر لے گا اگر دوسرا شخص جسے ہبہ کیا جا رہا ہے قبضہ کا مطالبہ کرنے میں تاخیر سے کام لے تا آنکہ ہبہ کرنے والا مفلس ہو جائے یا وہ بیمار ہو جائے تو ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور اگر ہبہ کرنے والا بیچ دے اور دوسرا شخص معلوم ہونے کے بعد بھی تاخیر کر رہا ہو تو اسے صرف قیمت ملے گی۔اگر وہ فوراً کھڑا ہو جائے تو ہبہ کردہ چیز اس کی ملکیت ہو گی۔امام مالک کے نزدیک ہبہ میں قبضہ کرنا شرط صحت نہیں بلکہ شرط کمال ہے۔جبکہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبضہ شرط صحت ہے۔امام احمد اور ابوثور کہتے ہیں کہ محض عقد سے ہبہ درست ہو جاتا ہے اور قبضہ نہ شرط صحت ہے نہ شرط کمال ہے۔علما ظاہر کا یہی قول ہے۔امام احمد بن حنبل سے روایت ہے کہ ہبہ میں قابل وزن و پیمائش اشیاء میں قبضہ شرط ہے۔

جن فقہا نے ہبہ میں قبضہ کی شرط رکھی ہے انہوں نے اسے بیع سے مشابہ قرار دیا ہے اور یہ کہ عقد میں اصل یہ ہے کہ قبضہ کی کوئی شرط نہ ہو تا آنکہ قبضہ کی شرط پر دلیل قائم ہو جائے۔قبضہ کی شرط رکھنے والے دلیل دیتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ کی جانب سے حضرت عائشہؓ کو ہبہ کرنے والی حدیث میں یہ مذکور ہے۔اور یہ صحت ہبہ میں قبضہ کی شرط رکھنے کے لیے نص ہے۔امام مالک نے حضرت عمرؓ سے جو روایت کی ہے وہ بھی دلیل ہے۔حضرت عمرؓ نے فرمایا: لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ اپنی اولاد کو تحفہ دیتے ہیں پھر اسے روک لیتے ہیں۔اگر ان کا کوئی بیٹا مر جائے تو حسرت سے کہتے ہیں کہ میرا مال میرے پاس ہے میں نے کسی کو نہیں دیا اور اگر وہ مرنے لگے تو وہ اپنے بیٹے سے کہتا ہے کہ میں نے یہ اسے دیا تھا۔جو شخص کوئی تحفہ دے اور جس کو تحفہ دیا ہے اسے استعمال نہ کرنے دے اور اسے باقی رکھے کہ اس کی موت کے بعد اس کے وارث مالک ہونگے تو یہ باطل ہے۔حضرت علیؓ کا بھی یہی قول ہے۔فقہا کہتے ہیں کہ یہ صحابہؓ کا اجماع ہے کیوں کہ ان سے کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔امام مالک نے دونوں دلیلوں پر انحصار کیا ہے یعنی قیاس اور صحابہ کرام کا قول اور ان دونوں کے درمیان تطبیق کی راہ نکالی ہے چنانچہ ایک عام عقد کی حیثیت میں شرط صحت میں قبضہ شامل نہیں ہے اور چونکہ فتنہ کے سد باب کے لیے جس کا تذکرہ حضرت عمرؓ نے کیا ہے، صحابہ نے قبضہ کی شرط رکھی ہے۔انہوں نے قبضہ کو شرط کمال قرار دیا ہے اور جس کو ہبہ کیا جا رہا ہے، اس کا حق شمار کیا ہے اور یہ کہ اگر تاخیر سے کام لیا تا آنکہ بیماری یا افلاس کی بنا پر قبضہ فوت ہو گیا تو ہبہ کرنے والے پر اس کا حق ساقط کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ باپ کے لیے جائز ہے کہ اپنے اس کم سن بیٹے کو ہبہ کرے جو اس کی نگہداشت اور تولیت میں ہو اور اس کم عقل بڑے بیٹے کو بھی ہبہ کر سکتا ہے جس کو اس نے ہبہ نہ کیا ہو جس طرح وہ دوسروں کو ہبہ کر سکتا ہے۔اور اس کے حق میں مال جمع کرنے کے لیے یہ کافی ہے کہ ہبہ پر گواہی قائم کر دے اور اس کا اعلان کر دے۔یہ ساری بحثیں سونے چاندی اور غیر متعین مال کے سوا دوسری چیزوں سے متعلق ہیں۔

ان مباحث میں فقہا کی بنیاد وہ روایت ہے جو امام مالک نے ابن شہاب سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے بیان کی ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ نے فرمایا: جس نے اپنے کسی کم سن بچے کو ہدیہ کیا اور اس کی عمر اس ہدیہ کی حفاظت کرنے کی نہیں ہے چنانچہ باپ نے اعلان کیا اور اس پر گواہ قائم کر دیئے تو وہ مال جمع اور محفوظ ہے اگرچہ ولی وہی ہو۔"

امام مالک اور ان کے اصحاب کا استدلال ہے کہ اُس مال کو کسی کپڑے اور مکان میں محفوظ کرنا ضروری ہے اگر وہ رہائشی گھر ہے جہاں وہ مقیم ہے تو ہبہ سے خارج ہو جاتا ہے۔اسی طرح اگر لباس ہے اور وہ اسے استعمال کر رہا ہے تو ہبہ باطل ہو جاتا ہے۔تمام

Marfat.com

سامانوں کے بارے میں مالکیہ نے فقہا کا موقف اپنایا ہے یعنی ان میں اعلان وتشہیر اور گواہی کا قیام کافی ہے۔

سونے چاندی کے بارے میں امام مالک سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ایک قول کے مطابق اس کو ہبہ کرنا اسی وقت جائز ہوگا جبکہ باپ اپنے ہاتھ سے نکال کر دوسرے کے ہاتھ میں دے دے۔دوسرا قول ہے کہ جواز کی صورت یہ ہے کہ اسے کسی برتن یا تھیلی میں رکھ کر اس پر مہر لگا دے اور گواہ قائم کر دے۔

اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس معاملہ میں باپ کا قائم مقام ہے ماں کے سلسلہ میں البتہ اختلاف ہے۔ابن القاسم کے نزدیک ماں، باپ کی قائم مقام نہیں ہوسکتی۔انہوں نے یہ قول امام مالک سے نقل کیا ہے۔اُن کے دوسرے اصحاب کے نزدیک ماں قائم مقامی کرسکتی ہے۔امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے۔امام شافعی کے نزدیک دادا، باپ کا قائم مقام ہے اور ابن وہب کے نزدیک دادی، ماں کی قائم مقام ہے اور ماں، باپ کی قائم مقام ہے۔

انواعِ ہبہ

ہبہ کی دو قسمیں ہیں: عین ہبہ اور منفعت کا ہبہ

عین ہبہ کی ایک قسم وہ ہے جس سے بدلہ مقصود ہو اور دوسری قسم مقصود بدلہ کے ماسوا ہے۔حصول بدلہ کے بھی دو پہلو ہیں: ایک وہ جس میں رضائے الٰہی مقصود ہو اور دوسرا وہ جس میں مخلوق کی خوشنودی مقصود ہو۔بغیر بدلہ کے ہبہ کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس کے احکام میں اختلاف ہے۔بدلہ کے ہبہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے اسے جائز کہا ہے اور امام شافعی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔یہی امام داؤد اور ابوثور کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا یہ نامعلوم قیمت کی بیع ہے یا نامعلوم قیمت کی بیع نہیں ہے؟ جن فقہا نے اسے نامعلوم قیمت کی بیع تسلیم کیا ہے انہوں نے اسے فریب کی بیع شمار کیا ہے جو جائز نہیں ہے اور جن فقہا نے اسے نامعلوم قیمت کی بیع تسلیم نہیں کیا ہے انہوں نے اسے جائز مانا ہے۔ایسا محسوس ہوتا ہے کہ امام مالک نے اس میں عرف عام کو شرط کا درجہ دیا ہے اور عرف مثل بدلہ کا ہے۔اسی لیے اُن کے ہاں مسئلہ جبکہ ہبہ کرنے والا بدلہ پر راضی نہ ہو، مختلف فیہ ہوگیا ہے۔ایک قول کے مطابق ہبہ لازم ہے جبکہ ہبہ کردہ شخص نے اس کی قیمت دے دی ہو۔دوسرا قول ہے کہ لازم نہیں ہے جب تک کہ ہبہ کرنے والے کو راضی نہ کرلے۔یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے جس کا تذکرہ عنقریب آئے گا۔جب اس میں رضامندی کی شرط لگادی تو یہ بیع منعقد واقع نہ ہوئی۔پہلا قول امام مالک کی جانب سے مشہور ہے۔جب قیمت لازم کردی تو بیع منعقد ہوگئی۔امام مالک نے ہبہ کو بدلہ پر محمول کیا ہے جبکہ لوگوں میں اختلاف ہوجائے، خاص طور سے جبکہ حال کا قرینہ اس پر گواہ ہو جیسے فقیر مالدار کو ہبہ کرے یا اس شخص کو ہبہ کرے جو یہ سمجھتا ہو کہ اس کا مقصود بدلہ ہے۔

نفع کا ہبہ ایک تو موجل ہوتا ہے اسے ادھار وغیرہ بھی کہتے ہیں۔دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں ہبہ کردہ شخص کو تاحیات استفادہ کی اجازت رہتی ہے۔اسے تاحیات ہبہ کہتے ہیں جیسے کوئی شخص کسی کو تاحیات رہائش کے لیے گھر دے اور اس میں علما کے تین مختلف اقوال ہیں:

۱۔ یہ قطعی ہبہ ہے یعنی یہ ہبہ گردن کے لیے وقف ہے۔امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور ثوری اور ایک جماعت کا موقف یہی ہے۔

۲۔ حیاتی ہبہ میں بس استفادہ کی صورت ہوتی ہے اور جب موہوب شخص کا انتقال ہوجائے تو اس کی ملکیت ہبہ کرنے والے یا اس

Marfat.com

کے ورثا کی طرف واپس لوٹ جاتی ہے یہ امام مالک اوران کے اصحاب کا قول ہے۔ اُن کے خیال میں اگر جانشین کا تذکرہ کر دیا گیا ہے تو اس کے ختم ہونے کے بعد ہبہ کی ملکیت ہبہ کرنے والے یا اس کے ورثا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

۳۔ اگر الفاظ ہبہ کے یہ ہیں کہ: یہ بخدا تمہارے اور تمہاری نسل کے لیے ہے، تو ہبہ حیاتی ہبہ کے مخاطب کی ملکیت ہوگا اور اگر نسل کا تذکرہ نہیں ہے تو مخاطب کے مرنے کے بعد ہبہ کرنے والے یا اس کے ورثاء کی ملکیت ہوگا۔ داؤد اور ابوثور کا یہی مسلک ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب احادیث میں تعارض اور شرط و عمل کا حدیث سے تصادم ہے۔ اس سیاق میں دو حدیثیں وارد ہیں۔

ایک متفق علیہ ہے اس کی روایت امام مالک نے حضرت جابرؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

يَا معشر الأنصارِ امْسِكُوا عليكمْ أموالَكمْ وَلا تُعْمِرُوهَا فمنْ أعْمرَ شيئًا حياتَهُ فَهُوَ لَهُ حَياتَهُ وَمماتَهُ

(اے گروہ انصار، اپنے مال روک رکھو اور اسے تاحیات کسی شخص کو نہ دے دو جس نے کسی شخص کو تاحیات ہبہ کیا وہ زندگی میں اور موت کے بعد بھی اس کا مالک ہوگا۔)

حضرت جابرؓ سے دوسرے الفاظ میں مروی ہیں:

لاتُعمِرُوا وَلا تُرقبُوا فمنْ أعمرَ شيئًا أوْ أرْقبَهُ فَهُوَ لِوَرَثَتِهِ

(کسی کو تاعمر ہبہ نہ کرو نہ کسی گھر کو زندگی بھر کے لیے دو کیوں کہ اس صورت میں وہ ہبہ اس کے ورثاء کی ملکیت متصور ہوگا۔)

حضرت جابرؓ سے حضرت ابوزبیر کی روایت کردہ حدیث تاعمر ہبہ کے خلاف ہے۔ اسی طرح اُن سے امام مالک کی روایت کردہ حدیث بھی تاعمر ہبہ کی شرط کے خلاف ہے۔ مگر سمجھا جاتا ہے کہ اس میں اختلاف کم ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ نسل کا تذکرہ عطیہ کی قطعیت کی غلط فہمی میں مبتلا کرتا ہے۔ جن فقہا نے حدیث کو شرط پر غالب مانا انہوں نے حضرت جابرؓ سے ابوالزبیر کی روایت کردہ حدیث پر اور حضرت جابرؓ سے امام مالک کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا اور جنہوں نے شرط کو ترجیح دی انہوں نے امام مالک کا موقف اپنایا۔ جن فقہا نے یہ موقف اختیار کیا کہ حیاتی ہبہ نسل کا تذکرہ نہ ہونے کی صورت میں ہبہ کرنے والے کی طرف واپس ہو جائے گا اور اگر تذکرہ موجود ہے تو واپس نہیں ہوگا انہوں نے ظاہر حدیث پر عمل کیا ہے۔

حضرت جابرؓ سے روایت کردہ ابوالزبیر کی حدیث اختلافی ہے۔

اگر رہائش کے لفظ کا تذکرہ آجائے اور ہبہ کرنے والا کہے کہ میں نے تمہیں اس گھر میں تاحیات رہائش اختیار کرنے کی اجازت دی تو جمہور فقہا کے نزدیک رہائش اختیار کرنے کی اجازت دینا یا خادم دینا جیسے الفاظ حیاتی ہبہ کے برعکس ہیں اگرچہ نسل کا تذکرہ موجود ہو۔ امام مالک کے نزدیک آباد ہونا اور رہائش اختیار کرنا دونوں یکساں الفاظ ہیں۔ حضرات حسن، عطاء اور قتادہ رہائش اور آبادکاری کے دونوں الفاظ کو اس معنی میں یکساں قرار دیتے تھے کہ حیاتی ہبہ کے جمہوری مسلک کے مطابق یہ ہبہ آباد کرنے والے کی طرف واپس نہ جائے گا۔ سچی بات یہ ہے کہ آبادکاری اور رہائش کے معنی ایک ہیں اور جب نسل کا تذکرہ ہو تو اس کا حکم نسل کی صراحت کے بغیر ہبہ کے حکم سے مختلف ہو جیسا کہ اہل ظاہر کا مسلک ہے۔

Marfat.com

احکام ہبہ

اس باب کا مشہور مسئلہ ہبہ سے رجوع کے جائز ہونے کا ہے۔ امام مالک اور سارے علما مدینہ کا مسلک ہے کہ باپ نے اپنے بیٹے کو جو ہبہ کیا ہے اس سے رجوع کر سکتا ہے بشرطیکہ بیٹے نے شادی نہ کی ہو یا کوئی نیا قرض نہ لیا ہو یعنی اس پر اغیار کا حق قائم نہ ہو سکا ہو۔ اسی طرح ماں بھی بیٹے کو عطا کردہ ہبہ سے رجوع کر سکتی ہے بشرطیکہ باپ زندہ ہو۔ امام مالک کا ایک قول نقل کیا جاتا ہے کہ ماں رجوع نہیں کر سکتی۔ امام احمد اور اہل ظاہر کی رائے ہے کہ کسی کے لیے بھی جائز نہیں ہے کہ ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کرے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ہر شخص اپنے اعلان کردہ ہبہ سے رجوع کر سکتا ہے الا یہ کہ اس نے محرمات میں سے کسی کو ہبہ کیا ہو۔ تمام فقہا اس پر متفق ہیں کہ جس ہبہ میں مقصود رضائے الٰہی ہو اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب احادیث میں باہم تضاد ہے۔ جن فقہا نے رجوع اور دست برداری کو بے اصل قرار دیا ہے انہوں نے اس ثابت حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

العَائِدُفِي هِبَتِهِ كَالكَلْبِ يَعُوْدُ فِي قَيْئِهِ

(ہبہ واپس لینے والا اُس کتے کی طرح ہے جو قے کر کے اسے چاٹے۔)

جن فقہا نے والدین کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے انہوں نے حضرت طاؤس کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے:

لَايَحِلُّ لِوَاهِبٍ اَنْ يَرْجِعَ فِي هِبَتِهِ اِلَّا الْوَالِدُ

(ہبہ کرنے والے کسی شخص کے لیے سوائے والد کے جائز نہیں ہے کہ وہ ہبہ سے رجوع کرے۔)

ان فقہا نے ماں کو باپ پر قیاس کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر حدیث طاؤس کی متصلاً روایت ہوتی تو میں اس پر عمل کرتا دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسین المعلم کے طریق سے متصل ہے اور وہ ثقہ ہیں۔ جن فقہا نے محرمات کو عطا کردہ ہبہ سے رجوع کو ناجائز قرار دیا ہے انہوں نے استدلال اس روایت سے کیا ہے جسے امام مالک نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے بیان کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: جس نے صلہ رحمی کے لیے یا صدقہ کے طور پر ہبہ کیا وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا اور جس نے بدلہ کی نیت سے ہبہ کیا تو اسے اختیار ہے کہ اگر اسے پسند نہ ہو تو رجوع کر لے۔ فقہا کہتے ہیں کہ یہ دلیل بھی ہے کہ جس نے بغیر معاوضہ کے کچھ ہبہ کیا تو اس کے خلاف کچھ واجب نہیں ہوتا جیسے اس نے کوئی وعدہ کیا ہو۔ البتہ علما اس پر متفق ہیں کہ بطور صدقہ ہبہ میں رجوع کی گنجائش نہیں ہے۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹے کو صدقہ دیا اور اس پر قبضہ کرنے کے بعد بیٹے کی وفات ہو گئی تو وہ اس صدقہ کا وارث ہوگا۔ امام مالک کی مرسل روایت ہے کہ خزرج کے ایک انصاری نے اپنے والدین کو کچھ صدقہ دیا۔ والدین وفات پا گئے تو ان کا بیٹا مال کا وارث ہوا اور وہ مال کھجور کے پیڑ تھے۔ نبی ﷺ سے دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا:

قَدْاُجِرْتَ صَدَقَتُكَ وَخُذْهَابِمِيرَاثِكَ

(صدقہ کا اجر تمہیں مل گیا اور اب اپنی میراث کے طور پر اسے لے لو۔)

امام ابوداؤد نے عبداللہ بن بریدہ سے، انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور

Marfat.com

عرض کیا: میں نے اپنی ماں کو ایک کنیز صدقہ کی تھی مگر میری ماں کا انتقال ہو گیا اور کنیز رہ گئی؟ آپ ﷺ نے فرمایا:

وَجَبَ اجرُکِ وَرَجَعتْ إلَیکِ بِالمَیرَاثِ

(تیرا اجر واجب ہو گیا اور کنیز میراث میں تجھے واپس مل گئی۔)

اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ہبہ سے رجوع کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے کیوں کہ حضرت عمرؓ سے رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان عام ہے:

لاتَشْتَرِہ. فی الفَرسَ الَّذِی تَصَدق بہ . فَإنّ العَائِدفي ھِبَتِہِ کَالکلَبِ یعودُ فِي قَیئِہِ

(اسے نہ خریدو (یعنی وہ گھوڑا جسے انہوں نے صدقہ کر دیا تھا۔) کیوں کہ ہبہ سے رجوع کرنے والا اس کتے کی طرح ہے جو قے کر کے اسے چاٹے۔)

یہ متفق علیہ حدیث ہے۔ قاضی ابن رشد کہتے ہیں: ہبہ سے رجوع کرنا اچھے اخلاق کی علامت نہیں ہے جبکہ شارع علیہ السّلام کو مبعوث اسی لیے کیا گیا تھا کہ وہ محاسن اخلاق کی تکمیل کریں۔ اس باب میں اتنی بحث کافی ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ الوصایا

وصیت پر بحث کی اولین قسمیں دو ہیں: ارکان پر بحث اور احکام پر بحث۔ ہم اس مسئلہ میں بس مشہور مسائل پر ہی گفتگو کریں گے۔

ارکانِ وصیت

وصیت کے چار ارکان ہیں:

۱۔ وصیت کرنے والا

۲۔ جسے وصیت کی جائے

۳۔ جس چیز کی وصیت کی جائے

۴۔ وصیت

Marfat.com

۱۔ وصیت کرنے والا

علما کا اتفاق ہے کہ ہر وہ شخص وصیت کا حق رکھتا ہے جو ملکِ صحیح کا مالک ہو۔ امام مالک کے نزدیک کم عقل اور بچہ جو قرابت داری کو سمجھتا ہو، وصیت کر سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: نابالغ بچے کی وصیت جائز نہیں ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک کافر کی وصیت بھی درست ہے جبکہ وہ محرم کو وصیت نہ کرے۔

۲۔ وصیت کا مخاطب

وصیت کس کے حق میں کی جائے؟ علما کا اتفاق ہے کہ وارث کو وصیت نہیں کی جا سکتی کیوں کہ حدیث نبوی کا حکم ہے:

لاوَصیةَ لوِارِثٍ

(وارث کو وصیت نہیں کی جا سکتی۔)

اختلاف اس میں ہے کہ قرابت داروں کے علاوہ دوسرے کے لیے وصیت کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ جمہور علما کہتے ہیں کہ قرابت داروں کے علاوہ دوسروں کے لیے وصیت جائز ہے مگر مکروہ ہے۔ حسن اور طاؤس کی رائے ہے کہ قرابت داروں کے لیے وصیت درست ہے۔ اسحاق کا قول بھی یہی ہے۔ ان علما کی دلیل آیت قرآنی کا ظاہری مفہوم ہے:

اَلْوَصِیَّةُ لِلْوَالِدَیْنِ وَالأَقْرَبِیْنَ (البقرہ: ۱۸۰)

(والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کرے۔)

یہاں الف لام حصر کے مفہوم کے لیے ہے۔

جمہور فقہا نے حضرت عمران بن حصینؓ کی مشہور حدیث سے استدلال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ''ایک شخص نے مرض الموت میں اپنے چھے غلام آزاد کر دیئے اور اس کے پاس کچھ مال نہیں رہا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی۔ دو کو آزاد کیا اور چار کو غلامی کی حالت میں باقی رکھا۔'' غلام تو قرابت دار نہیں ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ وارثیں تیار نہ ہوں تو کسی وارث کو وصیت نہیں کی جا سکتی لیکن اگر ورثاء اجازت دے دیں تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا اسے جائز کہتے ہیں اور اہل ظاہر اور المزنی اسے جائز نہیں مانتے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ممانعت وارثوں کی وجہ سے ہے یا یہ ممانعت امر تعبدی ہے؟ جنہوں نے اسے امر تعبدی مانا انہوں نے اسے ناجائز قرار دیا خواہ ورثاء اجازت دے دیں اور جنہوں نے حق ورثاء کے پیش نظر اسے ممنوع تسلیم کیا، انہوں نے ورثاء کی اجازت کے بعد اسے جائز مانا۔ اس اختلاف کی وجہ حدیث نبوی لاوَصیةَ لوِارِثٍ کے مفہوم میں موجود گنجائش ہے کہ یہ حدیث عقلی معنی کے ذریعہ سمجھی جا سکتی ہے یا نہیں؟

میت کے حق میں وصیت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے اس کی موت سے وصیت باطل ہو جاتی ہے یہ جمہور کا مسلک ہے اور دوسرا گروہ اسے باطل نہیں مانتا۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر قتل کرنے والے کے حق میں وصیت کا مسئلہ بھی اختلافی ہے۔

اس باب میں ایک اور مشہور فروعی مسئلہ ہے کہ ورثا میت کے حق میں اجازت دے چکے ہوں تو کیا اس کی موت کے بعد انہیں

Marfat.com

وصیت کے فوائد

احکام وصیت

Marfat.com

سے پورے مال کا ایک تہائی حصہ نکال لیا جائے اور وہ ورثاء کا شریک قرار پائے اور اگر وہ ایک تہائی ہو یا اُس سے کم ہو تو انہیں مجبور کر کے وصیت نافذ کی جائے۔ اور جب اُن کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے کہ وصیت کردہ چیز ایک تہائی مقدار کے برابر ہے تو امام مالک کے نزدیک ورثاء کو اختیار ہے کہ وصیت کردہ چیز کو حوالہ کر دیں یا میت کی پوری دولت سے ایک تہائی رقم نکال کر اسے دے دیں یا اُسی متعین چیز میں سے دے دیں جیسا کہ امام مالک سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس متعین چیز کا ثلث اسے دیا جائے اور باقی میت کے ترکہ میں ملا کر وراثت کے شرکاء کے لیے چھوڑ دیا جائے تا کہ ثلث مکمل ہو جائے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جب میت نے وصیت میں زیادتی کی کہ ایک متعین چیز کی وصیت کر دی تو وارثوں کے حق میں کیا یہ اختیار قرین عدل ہے کہ وہ وصیت نافذ کر دیں یا اس قدر مال کی گنجائش نکالیں جسے وصیت کرنا میت کے لیے جائز ہے یا زیادہ انصاف یہ ہے کہ زیادتی اور ظلم باطل ہو جائے اور وہ حق مشترک ہو جائے۔ زیادہ بہتر یہی ہے جبکہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ظلم تعین ہی میں ہے کیوں کہ وہ ایک تہائی سے زیادہ ہو گیا ہے یعنی واجب یہ ہے کہ تعیین کو ختم کر دیا جائے۔ وارثوں کو اس بات کا مکلف قرار دینا کہ وہ تعیین کو نافذ کریں یا پورے ثلث سے دست بردار ہو جائیں، اُن پر بار ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص پر زکوۃ واجب ہے۔ مگر کوئی وصیت کرنے سے پہلے وہ مر گیا اور اگر اس نے وصیت کر دی ہے تو اس کا نفاذ ثلث پر ہو گا یا پورے مال پر؟

امام مالک کی رائے ہے کہ جب اس نے وصیت نہیں کی تو وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک راس المال میں سے اسے نکالنا وارثوں پر لازم ہے۔ اگر اس نے وصیت کر دی ہے تو امام مالک کے نزدیک ثلث میں سے نکالنا واجب ہے۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں رأس المال سے نکالنا لازم ہے، انہوں نے اسے قرض سے تشبیہ دی ہے اور قرض کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ کا حکم ہے:

فَدينُ اللهِ اَحَقُّ اَن يُقضىٰ

(اللہ کا قرض اس بات کا زیادہ سزاوار ہے کہ پورا کیا جائے۔)

ان کے نزدیک واجب کفارہ اور واجب حج کا بھی یہی معاملہ ہے۔ امام مالک اسے وصیت میں شمار کرتے ہیں، جو موت کے بعد پوری کی جاتی ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر اس نے زندگی میں نکالا تو وہ رأس المال میں سے ہو گا اگرچہ وہ مہر ہو۔ گویا امام مالک یہاں ورثاء پر تہمت رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: اگر اسے جائز کر دیا جائے تو یہ بھی جائز ہو جائے گا کہ انسان پوری زندگی میں زکوۃ کو مؤخر کرتا رہے اور جب موت کا قرض آئے تو اس کی ادائیگی کی وصیت کر دے۔ اگر زکوۃ کی متعدد وصیتیں جمع ہو گئی ہوں تو امام مالک کے نزدیک وہ وصیت نافذ ہو گی جو کم زور تر ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ اور ساری وصیتیں یکساں ہیں، آپس میں تقسیم اور حصہ داری میں۔

امام مالک اور ان کے تمام اصحاب کا اتفاق ہے کہ جب ایک سے زیادہ وصیتیں ثلث سے بڑھ جائیں، اور وہ یکساں ہوں تو ثلث ہی میں اُن کے حصے لگیں گے اور اگر وصیت دوسری سے اہم ہے تو اسے اولیت دی جائے گی۔ البتہ ترتیب میں ان کے درمیان اختلاف ہے جو اُن کی کتابوں میں درج ہے۔

اس باب کے حسابی مسائل میں ایک یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو نصف مال کی وصیت کی اور دوسرے آدمی کو دو تہائی مال کی وصیت کی اور زائد ورثاء کو واپس کر دیا تو اس کا حکم کیا ہے؟

امام مالک اورامام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان ثلث کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان ثلث کومساوی تقسیم کیا جائے گا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ثلث سے زائد ساقط مقدار کا اعتبار تقسیم میں کیا جائے گا جس طرح وارثوں کے ساقط کرنے سے وہ خود بخود ساقط ہوجاتا ہے؟ جن فقہا نے یہ دلیل دی کہ وہ فی نفسہٖ باطل ہوجائے گا اور تقسیم میں اس کا لحاظ باطل نہیں ہوگا جبکہ وہ عام ہو۔ انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ مال کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔اور جن فقہا نے یہ کہا کہ زائد ساقط مقدار کا لحاظ باطل ہوگا جس طرح کہ متعین ہونے کی صورت میں ہوتا،اُن کے نزدیک باقی کومساوی تقسیم کیا جائیگا۔

اس باب کے لفظی مسائل میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اپنے مال کے ایک حصہ کی وصیت کی جبکہ اسے اپنے مال کے ایک حصہ کا علم ہے،اور کچھ مال کا علم نہیں ہے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کے نزدیک وصیت اُسی مال میں نافذ ہوگی جس کا اُسے علم ہے اُس مال سے کوئی تعلق نہ ہوگا جس کا علم اسے نہیں ہے۔امام شافعی کے نزدیک دونوں مالوں میں وصیت نافذ ہوگی۔اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مال کا جو لفظ اس نے منہ سے نکالا ہے اس کا اطلاق معلوم مال پر ہوگا یا دونوں پر ہوگا؟ امام مالک کا مشہور قول ہے کہ مدبر کی وصیت دونوں مالوں میں ہوگی جبکہ اس نے معلوم مال سے نکال نہ لیا ہو۔

اس باب میں فروعی مسائل بہت ہیں اور یہ سب گھوم پھر کر انہی تینوں جنسوں میں آتے ہیں۔فقہا کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک شخص موت کے بعد اپنی اولاد کے حق میں وصیت کرسکتا ہے اور اگر کوئی اختلاف ہے تو جزوی ہے جیسے خلافت عظمیٰ کا مسئلہ ہے جس کی وصیت امام کرسکتا ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ الفرائض

اس کتاب میں بحث اس پر ہوگی کہ وارث کون ہے اور کون نہیں ہے، اور جو وارث ہے کیا وہ دائمی وارث ہے یا ایک وارث کے ساتھ اس کو وراثت میں حصہ ملے گا اور دوسرے کے ساتھ نہیں ملے گا؟ اور دوسرے کے ساتھ وارث ہونے کی صورت میں اسے کتنا ملے گا؟ اگر تنہا وارث ہے تو کتنی وراثت پائے گا؟ اگر وہ دوسرے وارث کے ساتھ وراثت کا حق دار بنا ہے تو کیا وہ مختلف وارثوں کے حساب سے بدلتا رہے گا یا نہیں؟ ان مسائل کی تفہیم متعدد شکلوں میں ہوسکتی ہے جن کو اہل االفرائض نے اختیار کیا ہے۔ اس کی موجودہ شکل یہ ہے کہ وارثوں کی ہر جنس کا الگ الگ حکم بیان کیا جائے جبکہ وہ جنس الگ ہو پھر بقیہ جنسوں کے ساتھ اس کا حکم بیان کیا جائے۔ مثال کے طور پر اولاد اگر الگ ہو تو اس کو کتنا حصہ ملے گا؟ پھر بقیہ جنسوں کے ساتھ اس کا حکم واضح کیا جائے۔

وراثت میں حصہ پانے والی اجناس تین ہیں: نسبی رشتہ دار، سسرالی رشتہ دار اور موالی، نسبی رشتہ داروں میں بعض پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ متفق علیہ نسبی رشتہ دار فرع بھی ہیں اور اصل بھی۔ فرع میں اولاد شامل ہیں اور اصل میں باپ دادا ہیں خواہ مذکر ہو یا مونث۔ یہی حال اس فرع کا ہے جو قریبی اصل میں میت کا شریک ہو جیسے بھائی بہن یا ایک اصل میں قریبی یا دور کے شریک جیسے چچا اور ان کے بیٹے اس میں سے صرف مذکر ہی حق دار ہیں اور جب ان کو الگ کیا جائے تو مردوں سے دس اور عورتوں سے سات ہوں گے۔

مردوں میں سے بیٹا، پوتا خواہ نیچے کی سطح کا ہو، باپ، دادا خواہ اوپر کی سطح کا ہو، بھائی خواہ حقیقی ہو یا علاتی اور بھتیجا خواہ نیچے کی سطح کا ہو، چچا، چچازاد خواہ نیچے کی سطح کا ہو، شوہر اور مولیٰ

عورتوں میں سے بیٹی، پوتی خواہ نیچے کی سطح کی ہو، ماں، دادی خواہ اوپر کی سطح ہو، بہن، بیوی اور اولاد والی عورت۔ اختلافی وارثین رحم والے رشتہ دار ہیں اور یہ وہ لوگ ہیں جن کا حصہ کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہے نہ یہ عصبہ ہیں۔ ایسے وارثین ہیں نواسے بھانجیاں، بھانجے، چچازاد بہنیں (چچا وہ جو صرف ماں کے واسطہ سے باپ کا بھائی ہے) صرف ماں کے واسطہ سے بہنوں کے بیٹے ،پھوپیاں، خالائیں اور ماموں۔ امام مالک، امام شافعی، اکثر فقہا اور حضرت زید بن ثابت صحابیؓ کی رائے ہے کہ ان لوگوں کا وراثت میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ تمام صحابہ عراق وکوفہ اور بصرہ کے فقہا اور تمام دنیا کے دوسرے علما انہیں وراثت میں حصہ دار مانتے ہیں، جو فقہا ان کی میراث کے قائل ہیں ان کے درمیان اختلاف اس کی صفت میں ہوگیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب عصبہ کی ترتیب کے مطابق ان کی میراث کے قائل ہیں اور دوسرے فقہا اس مسئلہ میں تنزیل کے علم بردار ہیں یعنی ہر وہ شخص جس نے کسی حصہ دار یا عصبہ کی قرابت کا وسیلہ پکڑا ہے، امام مالک اور ان کے ہم نواؤں کی دلیل ہے کہ چونکہ فرائض میں قیاس کو دخل نہیں ہے اس لیے کتاب اللہ ،سنت ثابتہ یا اجماع کے بغیر کوئی وراثت ثابت نہیں ہوتی۔ اور اس مسئلہ میں یہ بات بالکل معدوم ہے۔

دوسرے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ کتاب اللہ سنت رسول اور قیاس میں اس کی شہادت موجود ہے۔قرآن کا اعلان ہے:

وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ (الأنفال :۷۵)

(اور خون کے رشتہ دار ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں۔)

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ (النساء:۷)

(مردوں کے لیے اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور قریبی رشتہ داروں نے چھوڑا ہو۔)

اور قرابت کا لفظ ذوی الارحام پر ہی راست آتا ہے۔مخالف کہتے ہیں کہ یہ آیات میراث کے ساتھ مخصوص ہیں۔

سنت ثابتہ سے دلیل وہ روایت ہے جس کی تخریج امام ترمذی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے کہ آپ نے حضرت ابوعبیدہؓ کو خط میں لکھا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے:

اللهُ وَرَسُولُهُ مَوْلَىٰ مَنْ لامَولىٰ لَهُ وَالخَالُ وَارِثُ مَن لاوَارِثَ لَهُ

(اللہ اور اس کے رسول اس شخص کے سرپرست ہیں جس کا کوئی سرپرست نہیں اور ماموں اس کا وارث ہے جس کا کوئی وارث نہیں ہے۔)

معنوی اعتبار سے قدیم احناف کا قول ہے کہ خونی رشتہ دار عام مسلمانوں سے زیادہ حق دار ہیں کیوں کہ ان کے حق میں دو اسباب جمع ہیں: قرابت اور مسلمان ہونا۔انہوں نے حقیقی بھائی کو صرف باپ کے واسطہ سے بھائی پر ترجیح دی ہے یعنی دو سبب جس کے اندر جمع ہو جائیں وہ ایک سبب والے سے افضل ہے۔ابوزید اور ان کے متاخر اصحاب نے وراثت کو ولایت سے مشابہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اصحاب فرائض اور عصبات کی عدم موجودگی میں میت کی تجہیز و تکفین اور نماز جنازہ کا اہتمام خون کے رشتہ داروں ہی پر واجب ہوتا ہے اس لیے وراثت کی ولایت بھی انہی کو حاصل ہوگی۔فریق اول نے ان قیاسات پر اعتراضات کئے ہیں اور انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کے ثابت ہونے کے بعد اب ہم ورثاء کی ہر جنس کا تذکرہ کریں گے اور اس کے متفقہ اور اختلافی دونوں طرح کے مشہور مسائل کو بیان کریں گے۔

صلبی رشتہ داروں کی میراث

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ماں باپ کے ترکہ میں اولاد کا حصہ خواہ وہ مذکر ہوں یا مونث، یہ ہے کہ مرد کو دو عورتوں کے برابر ملے گا اور بیٹا تنہا ہو تو اسے پورا مال ملے گا اور بیٹی تنہا ہو تو ایک ہونے کی صورت میں نصف ملے گا اور اگر تین یا اس سے زائد ہوں تو انہیں دو تہائی ملے گا۔دو بیٹیوں کے بارے میں اختلاف ہے۔جمہور فقہا، دو تہائی حصہ قرار دیتے ہیں۔حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ دو بیٹیوں کو نصف دینے کے قائل تھے۔

اختلاف کا سبب آیت قرآنی میں مفہوم کی گنجائش ہے:

فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ (النساء: ۱۱)

(اگر دو سے زائد لڑکیاں ہوں تو انہیں ترکہ کا دو تہائی دیا جائے۔)

کیا دو بیٹیوں کے بارے میں جو خاموشی اختیار کی گئی ہے اس پر تین بیٹیوں کا حکم نافذ ہوگا یا ایک بیٹی کا؟ دلیل خطاب کی رو سے زیادہ

واضح یہ ہے کہ ایک بیٹی کا حکم اُن پر نافذ ہو۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابن عباسؓ سے بھی جمہور ہی کا مسلک منقول ہے۔ ابن عبداللہ نے محمد بن عقیل سے انہوں نے حاتم بن عبداللہ سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے دونوں بیٹیوں کو دو تہائی حصہ دیا ہے'' میرا خیال ہے کہ ابوعمر بن عبدالبر نے کہا ہے کہ اہل علم کی ایک جماعت نے عبداللہ بن عقیل سے حدیث قبول کی ہے جبکہ دوسروں نے ان کی مخالفت کی ہے۔ اس مسئلہ میں اتفاق کی وجہ قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِيٓ أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ (النساء: ۱۱)

(تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہے۔ اگر دو سے زائد لڑکیاں ہوں تو انہیں ترکے کا دو تہائی دیا جائے اور اگر ایک ہی لڑکی وارث ہو تو آدھا ترکہ اس کا ہے۔)

اس باب میں فقہا کا اجماع ہے کہ بیٹوں کے عدم موجودگی میں پوتے ان کے قائم مقام ہونگے۔ وہ بیٹوں ہی کی طرح وارث یا محجوب ہوں گے البتہ مجاہد کی ایک رائے منقول ہے کہ پوتا شوہر کو نصف سے روک کر چوتھائی کا حق دار نہیں بنائے گا جس طرح کہ بیٹا خود محجوب بناتا ہے نہ بیوی کو چوتھائی سے روک کر آٹھویں حصہ کا حق دار بنائے گا نہ ماں کو تہائی سے محروم کر کے چھٹے حصے میں محدود کرے گا۔

فقہا کا اتفاق ہے کہ حقیقی بیٹیوں کی موجودگی میں پوتیوں کو وراثت نہیں ملے گی جبکہ میت کی بیٹیوں کو دو تہائی کا پورا حصہ مل رہا ہو۔ البتہ فقہا نے اختلاف کیا ہے جبکہ پوتیوں کے ساتھ انہی کے ہم مرتبہ یا اُن سے دور کے رتبہ کے پوتے موجود ہوں۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ حقیقی بیٹیوں سے جو ترکہ بچے گا اس میں پوتیاں بطور عصبہ شریک ہوں گی اور مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق ترکہ تقسیم ہوگا۔ حضرت علیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا مسلک یہی ہے۔ ابوثور اور داؤد کہتے ہیں کہ جب بیٹیوں کو دو تہائی کا حصہ مل گیا تو اب بقیہ ترکہ پوتیوں کو نہیں پوتے کو ملے گا خواہ وہ مرتبہ میں مرد کے ساتھ ہوں، برتر ہوں یا کم تر ہوں حضرت ابن مسعودؓ اس میں مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے قائل تھے الا یہ کہ عورتوں کو چھٹے حصہ سے زیادہ ملنے لگے۔ انہیں چھٹے حصہ تک ہی دیا جا سکتا ہے۔

جمہور فقہا کی دلیل آیت قرآن

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِيٓ أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ

(النساء: ۱۱)

(تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہے۔)

کا عام ہوتا ہے اور یہ کہ اولاد کی اولاد معنوی اعتبار سے اولاد ہی ہے۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ پوتا پورے مال میں اپنے ہم رتبہ کو عصبہ بناتا ہے تو فاضل مال میں اس کا عصبہ بنانا واجب ہے۔

داؤد اور ابوثور کی دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

أَقْسِمُوا الْمَالَ بَيْنَ أَهْلِ الْفَرَائِضِ عَلَىٰ كِتَابِ اللهِ عِزَّوَجَلَّ فَمَا أَبْقَتِ الْفَرَائِضُ فَلِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ

Marfat.com

(کتاب اللہ کی روشنی میں میراث کے حق داروں میں مال تقسیم کردو۔ جو باقی بچ رہے وہ مرد کے رشتہ داروں کے لیے ہے۔)

معنوی پہلو سے بھی قابل غور ہے کہ پوتی انفرادی حالت میں دو تہائی مال کے فاضل حصہ میں حق دار نہ ہوئی تو بدرجۂ اولیٰ دوسروں کے ساتھ وہ وارث نہ ہوگی۔

اختلاف کا سبب ترجیح میں قیاس اور بحث ونظر کے درمیان تصادم ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی بنیاد یہ اصول ہے کہ پوتیاں بیٹے کی عدم موجودگی میں چھٹے حصہ سے زیادہ وراثت کی حق دار نہ ہوں گی تو غیر کے ساتھ اس سے زیادہ حصہ کیسے پاسکتی ہیں جو انفرادی حالت میں اُن کے لیے واجب ہے؟ یہ داؤد کی دلیل سے ملتی جلتی دلیل ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ پوتا انہیں عصبہ بنالے گا خواہ انہی کے درجہ میں ہو یا اُن سے قریب تر درجہ میں۔ بعض متاخر فقہا کی شاذ رائے ہے کہ پوتیوں کو بیٹا عصبہ نہیں بنائے گا الا یہ کہ انہی کے مرتبہ میں ہو۔

جمہور علما کی رائے ہے کہ میت نے اگر کوئی حقیقی بیٹی پوتی یا پوتیاں چھوڑی ہیں جن کے ساتھ کوئی مرد نہیں ہے تو پوتیوں کو چھٹا حصہ ملے گا تاکہ دو تہائی کی تکمیل ہوجائے۔ شیعہ اس کے خلاف ہیں وہ کہتے ہیں بیٹے کہ ساتھ پوتی کو وراثت میں کچھ نہیں ملے گا جیسے بیٹے کی موجودگی میں پوتے کا حال ہوتا ہے۔

پوتیوں کے بارے میں اختلاف دو مقام پر ہے: پوتوں کے ساتھ، دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ میں بیٹیوں کے ساتھ۔ ان کے بارے میں گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ جب وہ پوتوں کے ساتھ ہوں تو ایک قول کے مطابق وارث ہوں گی اور دوسرے قول کے مطابق وارث نہیں ہوں گی۔ جب انہیں وارث تسلیم کیا جائے تو ایک قول کے مطابق عصبہ کے طور پر تسلیم کیا جائے گا اور دوسرے قول کے مطابق عصبہ کے طور پر وارث ہوں گی الا یہ کہ چھٹے حصہ سے زیادہ ہو۔ وارث ہونے کی صورت میں ایک قول کے مطابق پوتے کا اُن کے مرتبہ میں ہونا ضروری ہے اور دوسرے قول کے مطابق جو بھی صورت ہو۔ پوتے کی عدم موجودگی میں نصف سے زائد مال میں دو تہائی تک پوتیاں وراث ہوں گی اور دوسرے قول کے مطابق وہ وارث نہیں ہوں گی۔

زوجین کی میراث

علما کا اجماع ہے کہ بیوی نے کوئی بیٹا یا بیٹی نہ چھوڑی، تو شوہر کو اس کے ترکہ سے نصف ملے گا البتہ مجاہد سے اختلاف منقول ہے۔ اور اگر بیوی نے اولاد چھوڑی ہے تو اسے چوتھائی حصہ ملے گا اور بیوی کو اپنے شوہر کے ترکہ سے چوتھائی حصہ ملے گا جبکہ شوہر نے اپنے کوئی اولاد اور پوتا نہ چھوڑا ہو۔ اگر اس نے بیٹا یا پوتا چھوڑا ہے تو بیوی کو آٹھواں حصہ ملے گا اور اولاد کے سوا کوئی بیویوں کو محجوب نہ بنائے گا نہ ان کے حصہ میں کمی کرسکے گا کیوں کہ قرآن پاک میں اس کی صراحت موجود ہے:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (النساء: ۱۲)

(اور تمہاری بیویوں نے جو کچھ چھوڑا ہو اس کا آدھا حصہ تمہیں ملے گا اگر وہ بے اولاد ہوں، اولاد ہونے کی صورت میں ترکہ کا ایک چوتھائی حصہ تمہارا ہے جبکہ وصیت جو انہوں نے کی ہو پوری کردی جائے اور جو قرض انہوں نے چھوڑا ہو ادا

Marfat.com

کر دیا جائے اور وہ تمہارے ترکہ میں سے چوتھائی کی حق دار ہوں گی اگر تم بے اولاد ہو، صاحب اولاد ہونے کی صورت میں ان کا حصہ آٹھواں ہوگا بعد اس کے کہ جو وصیت تم نے کی ہو پوری کر دی جائے اور جو قرض تم نے چھوڑا ہو وہ ادا کر دیا جائے۔)

والدین کی میراث

علما کا اتفاق ہے کہ باپ اگر تنہا وارث ہو تو تمام ترکہ کا حق دار ہے اور اگر والدین تنہا حق دار ہوں تو ماں کو ترکہ کا تہائی حصہ اور بقیہ باپ کو ملے گا۔ ارشاد ربانی ہے:

وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ (النساء: ۱۱)

(اور اگر وہ صاحب اولاد نہ ہو اور والدین ہی اس کے وارث ہوں تو ماں کو تیسرا حصہ دیا جائے۔)

فقہا کا اجماع ہے کہ والدین کا حصہ اپنے بیٹے کے ترکہ میں یہ ہے کہ اگر بیٹا اپنی اولاد یا اولاد کی اولاد چھوڑ کر مرا ہے تو ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ چھٹا حصہ ملے گا کیوں کہ قرآن کی ہدایت ہے:

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ (النساء: ۱۱)

(اگر میت صاحب اولاد ہو تو اس کے والدین میں سے ایک کو ترکے کا چھٹا حصہ ملنا چاہئے۔)

جمہور کی رائے ہے کہ باپ کو دوسرے حق دار کی موجودگی میں چھٹے حصہ سے کم ملنا چاہیے۔ اس سے زیادہ مل جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اس باب میں اس امر پر بھی اجماع ہے کہ بہنوں کی موجودگی میں ماں کا حصہ تہائی سے گھٹ کر چھٹا ہو جائے گا کیوں کہ قرآن کی تصریح ہے:

فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ (النساء: ۱۱)

(اگر میت کے بھائی بہن بھی ہوں تو ماں چھٹے حصہ کی حق دار ہوگی۔)

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ بھائی بہنوں کی موجودگی میں ماں کا تہائی حصہ کم ہو کر چھٹا حصہ ہو جائے گا تو بھائی بہنوں کی کم سے کم تعداد کیا ہو؟ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی رائے ہے کہ حاجب بننے والے بھائی بہن دو یا اس سے زیادہ ہوں۔ امام مالک کا یہی مسلک ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی رائے ہے کہ یہ تعداد تین یا اس سے زیادہ ہو اور دو کی تعداد واجب نہیں ہوگی اور ماں کے ترکے میں حصہ پر اثر انداز نہ ہوگی۔

اختلاف کا نکتہ یہ ہے کہ وہ کم سے کم تعداد کیا ہے جس پر جمع کا اطلاق ہو سکے؟ جن فقہا نے تین کی تعداد بتائی ہے انہوں نے حاجب بھائی بہنوں کی تعداد تین اور اس سے زائد بتائی ہے۔ جن فقہا کے نزدیک جمع کی کم سے کم تعداد دو ہے اُن کے نزدیک آیت باری تعالیٰ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَة میں حاجب کی تعداد دو ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت میں إِخْوَةٌ کے تحت بھائی اور بہن دونوں شامل ہیں یہ جمہور فقہا کی رائے ہے۔ البتہ بعض متاخر فقہا کہتے ہیں کہ اگر تنہا نہیں ہوں تو ماں کا حصہ ترکہ میں تہائی سے کم ہو کر چھٹے حصہ میں منتقل نہ ہوگا کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ ان پر لفظ إِخْوَةٌ کا اطلاق نہیں ہوتا الا یہ کہ ان کے ساتھ کوئی بھائی موجود ہو

Marfat.com

کیوں کہ اس لفظ میں مذکر مونث پر غالب ہے۔ إخوۃ جمع ہے أخ کی اور اس کے معنیٰ بھائی ہیں۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کوئی شخص چھٹے حصہ کا حق دار بن رہا ہو جس کی راہ میں ماں بھائی بہنوں کی وجہ سے حاجب بن جائے جبکہ میت والدین اور بھائی بہنوں کو چھوڑ کر مرے تو جمہور فقہا کی رائے ہے کہ چھے حصے چار جگہوں پر تقسیم کرنے کے ساتھ باپ کو چھٹا حصہ ملے گا۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ وہ چھٹا حصہ حاجب بننے والے بہن بھائیوں کو ملے اور باپ کو دو ثلث ملے گا کیوں کہ جز میں کوئی حاجب نہیں ہے اور وہ محجوب حصہ کسی کو نہ ملے گا سوائے بھائی بہنوں کے اور باپوں کے ساتھ۔ ایک گروہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس قول کے انتساب کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول قیاس ہے۔

علما کا اختلاف اس امر میں بھی ہے جسے غرادین کہا جاتا ہے یعنی کوئی شخص بیوی اور والدین یا شوہر اور والدین کو چھوڑ کر مرے تو جمہور پہلے میت کے بارے میں کہتے ہیں کہ بیوی کو چوتھائی ترکہ اور ماں کو بقیہ مال کا تہائی یعنی رائس المال کا چوتھائی حصہ ملے گا اور باقی دولت باپ کو یعنی ترکے کا نصف حصہ ملے گا۔ دوسرے میت کے بارے میں جمہور کہتے ہیں کہ شوہر کو نصف ترکہ اور ماں کو باقی دولت کا تہائی حصہ یعنی راس المال سے چھٹا حصہ ملے گا اور جو بچ جائے یعنی دو چھے حصے وہ باپ کو ملیں گے۔ یہ حضرت زید اور حضرت علی کا مشہور قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ پہلے میت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بیوی کو راس المال کا چوتھائی حصہ، ماں کو تہائی حصہ کیوں کہ قرآن میں مذکور ہے اور باپ کو عصبہ ہونے کی وجہ سے بچی ہوئی دولت ملے گی۔ دوسرے میت کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ شوہر کو نصف ترکہ ماں کو تہائی حصہ اور باپ کو باقیماندہ مال ملے گا۔ شریح القاضی، داؤد، ابن سیرین اور ایک گروہ کا مسلک یہی ہے۔

جمہور علما کی دلیل یہ ہے کہ والدین کے تنہا وراث ہونے کی صورت میں ماں کو تہائی اور باپ کو باقی مال ملتا ہے تو یہی معاملہ باقی ماندہ مال میں بھی ہونا چاہئے گویا ان کی رائے ہے کہ اصول سے ہٹ کر ماں کا حصہ باپ کے حصہ سے زیادہ ہو۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ ماں قرآن کی رو سے متعین طور پر حق دار ہے جبکہ باپ عصبہ ہے اور صاحب فرض کی موجودگی میں عصبہ کا متعین حصہ نہیں ہوتا بلکہ کم وبیش ہوتا رہتا ہے۔

جمہور کی رائے علت کی رو سے واضح تر ہے اور فریق ثانی کی رائے علت نہ ہونے کی باوجود نمایاں ہے۔ علت سے یہاں مراد باپ اور ماں میں سے کسی ایک کو ترجیحی بنیاد پر حق دار قرار دینا ہے۔

اخیافی بھائی بہنوں کی میراث

علما کا اجماع ہے کہ اخیافی بھائی بہنوں میں سے کوئی تنہا وارث ہو تو اسے ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا اور اگر وہ ایک سے زیادہ ہیں تو ثلث میں وہ سب یکساں شریک ہوں گے اور مرد عورت دونوں کو برابر ملے گا۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ اخیافی بھائی بہن چار رشتوں کی موجودگی میں وارث نہیں ہوں گے اور وہ رشتے ہیں: باپ، دادا (خواہ اوپری سطح کا ہو) اولاد (بیٹے اور بیٹیاں) پوتے اور پوتیاں خواہ نیچے کی سطح کی ہوں۔ ارشاد ربانی ہے

وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ

Marfat.com

بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ (النّساء : ۱۲)

(اور اگر وہ مرد یا عورت (جس کی میراث تقسیم طلب ہے) بے اولاد بھی ہو اور اس کے ماں باپ بھی زندہ نہ ہوں مگر اس کا ایک بھائی یا ایک بہن موجود ہو تو بھائی اور بہن ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا اور بھائی بہن ایک سے زیادہ ہوں تو کل ترکہ کے ایک تہائی میں وہ سب شریک ہوں جبکہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے اور قرض جو میت نے چھوڑا ہو ادا کر دیا جائے بشرطیکہ وہ ضرر رساں نہ ہو۔)

کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ اس آیت میں مقصود صرف اخیافی بھائی بہن ہیں۔ اسی لیے ایک قرأت وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّهِ کی بھی آتی ہے۔ اسی طرح علما کا اجماع ہے کہ کلالہ صرف وہ چار نسبی اصناف ہیں جن کا ہم نے تذکرہ کیا ہے یعنی باپ، دادا، بیٹے اور پوتے۔

حقیقی یا علّاتی بھائی بہنوں کی میراث

علما کا اجماع ہے کہ حقیقی یا علّاتی بھائی بہن کلالہ کے ترکے میں بھی حصہ دار ہیں۔ بہن اگر تنہا وارث ہے تو اسے نصف حصہ ملے گا اور اگر دو ہیں تو دونوں کو الگ الگ تہائی حصہ ملے گا جیسا کہ بیٹیوں کے معاملہ ہے۔ اور اگر بھائی بہن دونوں ہیں تو مرد کو عورت کے دوگنا ملے گا جیسا کہ بیٹی کے ساتھ بیٹے کا معاملہ ہے کیوں کہ قرآن نے ہدایت کی ہے:

قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاء فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ (النّساء: ۱۷۶)

(کہو اللہ تمہیں فتویٰ دیتا ہے کلالہ کے بارے میں اگر کوئی شخص بے اولاد مر جائے اور اس کی ایک بہن ہو تو وہ اس کے ترکہ میں سے نصف پائے گی، اور اگر بہن بے اولاد مرے تو بھائی اس کا وارث ہوگا۔ اگر میت کی وارث دو بہنیں ہوں تو وہ ترکے میں سے دو تہائی کی حق دار ہوں گی، اور اگر کئی بھائی بہنیں ہوں تو عورتوں کا اکہرا اور مردوں کا دوہرا حصہ ہوگا۔)

البتہ فقہا کے ہاں کلالہ کے معنی میں اختلاف ہے اس کے بعض پہلو اختلافی ہیں اور بعض متفقہ ہیں۔ ان کا تذکرہ عنقریب آئے گا۔

اس باب میں فقہا کا اتفاق ہے حقیقی بھائی اور بہن، بیٹے، پوتے اور باپ کی موجودگی میں وارث نہ ہوں گے۔ ان کے علاوہ دوسرے رشتوں کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ حقیقی بھائی بہن بیٹی یا بیٹیوں کی موجودگی میں وارث ہوں گے؟ جمہور نے انہیں عصبہ شمار کیا ہے اور بیٹیوں سے زائد دولت کا انہیں حق دار قرار دیا ہے۔ داؤد بن علی ظاہری اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ بیٹی کی موجودگی میں بہن وارث نہ ہوگی۔

اس میں جمہور کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے بیٹی، پوتی اور بہن کے بارے میں فرمایا:

إِنَّ لِلْبِنْتِ النِّصْفَ وَلِابْنَةِ الِابْنِ السُّدُسَ تَكْمِلَةَ الثُّلُثَيْنِ وَمَا بَقِيَ فَلِلْأُخْتِ

(بیٹی کو آدھا اور پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا تاکہ دو ثلث کی تکمیل ہو جائے اور جو بچ جائے وہ بہن کو ملے گا۔)

بحث و نظر کے پہلو سے بھی دیکھا جائے کہ جب بیٹیوں کی موجودگی میں بھائیوں کے وارث ہونے پر اجماع ہے تو بہنوں کا بھی یہی

Marfat.com

معاملہ ہونا چاہیے۔ دوسرے فریق کی دلیل ارشاد خداوندی کا ظاہر مفہوم ہے:

إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ (النساء:۱۷۶)

(اگر کوئی بے اولاد مر جائے اور اس کی ایک بہن ہو۔)

یہاں اولاد کی عدم موجودگی ہی میں بہن کو حق دار قرار دیا ہے۔ جمہور نے اس آیت میں اولاد سے مراد بیٹا لیا ہے بیٹی نہیں۔

اس باب میں علما کا اجماع ہے کہ حقیقی بھائی بہن علاتی بھائی بہنوں کو میراث سے محروم کر دیں گے جیسے پوتوں اور صلبی بیٹیوں کا معاملہ ہے۔ ابو عمر کہتے ہیں کہ ایک حدیث حسن میں (جو خبر واحد پر مشتمل ہے مگر راوی عادل ہیں) حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فیصلہ سنایا کہ اخیافی اولاد وارث ہوگی نہ کہ علاتی اولاد۔"

علما کا اجماع ہے کہ حقیقی نہیں اگر دو تہائی مکمل کر لیں تو علاتی بہنوں کو ترکہ سے کچھ نہ ملے گا جیسا کہ صلبی بیٹیوں کی موجودگی میں پوتیوں کا معاملہ ہے۔ اور اگر حقیقی بہن ایک ہے تو علاتی بہنوں کے دو ثلث کا بقیہ یعنی چھٹا حصہ ملے گا۔

فقہا نے اس وقت باہم اختلاف کیا ہے جبکہ علاتی بہنوں کے ساتھ کوئی مرد بھی ہو۔ جمہور کا مسلک ہے کہ وہ عصبہ ہوں گی اور مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول پر مال اُن میں تقسیم کر دیا جائے گا جیسے حقیقی بیٹیوں کے ساتھ پوتیوں کا معاملہ ہے۔ امام مالک نے مرد کے لیے شرط قرار دیا ہے کہ وہ اُنہی کے درجہ میں ہو۔ ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ اگر حقیقی بہنوں نے دو تہائی مکمل کر لی ہے تو بچی ہوئی دولت علاتی بھائی کو ملے گی، علاتی بہن کو نہیں۔ ابو ثور کا بھی یہی قول ہے۔ داؤد نے حقیقی بیٹیوں اور پوتوں کے مسئلہ میں اُن کی حمایت کرنے کے ساتھ اس مسئلہ میں مخالفت کی ہے۔ اگر حقیقی بہنوں نے دو ثلث کی تکمیل نہیں کی ہے تو اُن کے نزدیک علاتی بھائی کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا الا یہ کہ عورتوں کو ملنے والا حصہ چھٹے حصہ سے زیادہ ہو رہا ہو جیسا کہ حقیقی بیٹیوں کا معاملہ پوتوں کے ساتھ ہے۔ اس مسئلہ میں فریقین کے دلائل بعینہٖ وہی ہیں۔

فقہا کا اجماع ہے کہ علاتی بھائی بہن حقیقی بہن بھائیوں کی عدم موجودگی میں ان کے قائم مقام ہوں گے جیسا کہ پوتوں کا معاملہ بیٹیوں کی عدم موجودگی میں ہے اور اگر ان کے ساتھ کوئی مرد ہے تو انہیں عصبہ بنا لے گا اس طرح کہ صاحب فریضہ کو پہلے حق دیا جائے پھر باقی لوگوں کو مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق دیا جائے۔ جیسا کہ بیٹیوں کے معاملہ میں ہوتا ہے سوائے ایک مقام کے اور وہ فریضہ ہے جو مشترک ہی کے نام سے معروف ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک عورت کا انتقال ہوا تو اس کا شوہر اس کی ماں اس کے اخیافی بھائی بہن اور حقیقی بھائی بہن موجود تھے تو ترکہ کی تقسیم کس طرح عمل میں آئے؟

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابت شوہر کو نصف، ماں کو چھٹا حصہ اور اخیافی بھائی بہن کو ثلث دیتے تھے اور پورا مال تقسیم کر دیتے تھے۔ حقیقی بھائی بہن کچھ نہ پاتے تھے۔ چنانچہ وہ حقیقی بھائی بہنوں کو اخیافی بھائی بہنوں کے ساتھ ثلث میں شریک کر لیتے تھے اور مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق آپس میں ترکہ تقسیم کر دیتے تھے۔ شریک کی اس رائے کے علم بردار فقہا میں سے امام مالک، امام شافعی اور ثوری ہیں۔

حضرت علیؓ حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اس تقسیم میں اخیافی بھائی بہنوں کے ساتھ حقیقی بھائی بہنوں کو ثلث میں شریک کرنے کے قائل نہ تھے۔ اور ان کے لیے کچھ واجب نہ سمجھتے تھے۔ فقہا کرام میں سے امام ابو حنیفہ، امام احمد، ابن ابی لیلیٰ

Marfat.com

،ابوثور، داؤد اور ایک جماعت اس کی قائل ہے۔

فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی بھائی بہن اخیافی بھائی بہنوں کے شریک اُس سبب میں ہیں جس کی خاطر وہ وراثت کے حق دار ہیں یعنی ماں، اس لیے اب انہیں الگ کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ جب سبب وراثت میں وہ شریک ہیں تو وراثت میں بھی انہیں شریک کرنا واجب ہے۔

فریق دوم کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی بھائی بہن عصبہ ہیں اس لیے صاحب فرائض اگر وراثت کا احاطہ کرلیں تو انہیں کچھ نہ ملنا چاہئے۔ اُن کا استدلال تمام فقہا کے اس متفقہ موقف سے بھی ہے کہ میت نے شوہر، ماں، ایک اخیافی بھائی اور دس یا اس سے زیادہ حقیقی بھائی بہن چھوڑے تو اخیافی بھائی یہاں مکمل چھٹے حصہ کا حق دار ہوگا اور بقیہ چھٹا حصہ بقیہ وارثوں میں تقسیم ہوگا اگرچہ وہ لوگ ماں میں باہم شریک ہیں۔

فرائض کے اکثر مسائل میں اختلاف کا سبب مختلف میزانوں کا تعارض اور نص سے الفاظ کا اشتراک رہا ہے۔

دادا کی میراث

علما کا اجماع ہے کہ باپ دادا کو محجوب کردے گا اور بیٹیوں کے ساتھ باپ کی عدم موجودگی میں وہ اس کا قائم مقام ہوگا اور وہ اصحاب فرائض کے ساتھ عصبہ شمار ہوگا۔

اختلاف اس میں ہے کہ وہ حقیقی بھائی بہنوں یا علاتی بھائی بہنوں کو محروم کرنے میں باپ کا قائم مقام ہوگا یا نہیں؟

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوبکرؓ اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ دادا حاجب بنے گا۔ امام ابوحنیفہ، ابوثور، المزنی اور ابن سریج شافعی ،داؤد اور ایک جماعت اسی رائے کی علم بردار ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن مسعودؓ دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کو وارث بنانے کے قائل ہیں البتہ اُن کے درمیان کیفیت میں اختلاف ہے جس پر میں بعد میں گفتگو کروں گا۔

جن علما نے دادا کو باپ کے مقام پر رکھا ہے اُن کی دلیل دونوں کے درمیان معنوی وحدت ہے۔ یعنی دونوں میت کے باپ ہیں اور متعدد احکام میں دونوں یکساں ہیں یہاں تک کہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت مروی ہے کہ ''زید بن ثابت کیا اللہ سے نہیں ڈرتے، وہ پوتے کو بیٹے کا درجہ دیتے ہیں اور دادا کو باپ کا درجہ نہیں دیتے''؟

فقہا کا اتفاق ہے کہ فرائض کے سوا دوسرے احکام میں دادا باپ کا مثل ہے جیسے پوتے کے حق میں اس کی شہادت باپ کی شہادت کی طرح ہے اور دادا پوتے کی جانب سے آزادی دے سکتا ہے جس طرح باپ بیٹے کی جانب سے دے سکتا ہے۔ اور اس کا قصاص دادا کی طرف سے وصول نہیں کیا جائے گا جس طرح باپ کی طرف سے نہیں لیا جاسکتا۔

دادا کے ساتھ بھائی کو وارث ماننے والے دلیل یہ دیتے ہیں کہ بھائی دادا کے مقابلہ میں میت کا زیادہ قریبی ہے کیوں کہ دادا میت کے باپ کا باپ ہے اور بھائی میت کے باپ کا بیٹا ہے اور بیٹا باپ سے قریب تر ہے پھر یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ بھتیجے کو چچا پر مقدم رکھا جائے گا جبکہ وہ باپ کے وسیلہ سے قریب ہوتا اور چچا دادا کے وسیلہ سے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب قیاس کا باہم تصادم ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ شرعی نقطۂ نظر سے کس قیاس کو ترجیح دی جائے؟ تو ہمارا جواب ہے کہ وہ قیاس قابل ترجیح ہے جس میں باپ اور دادا برابر ہوں۔ کیوں کہ دادا دوسرے یا تیسرے درجہ میں باپ ہی ہے

Marfat.com

جس طرح پوتا دوسرے یا تیسرے درجہ میں بیٹا ہی ہے۔ جب بیٹا بھائی بہنوں کو محروم کرنے کے باوجود دادا کو محروم نہیں کرتا تو ناگزیر ہوگا دادا اسے مجوب بنائے جسے بیٹا مجوب بنا رہا ہے اور بھائی میت کے لیے اصل ہے نہ فرع بلکہ وہ اصل میں اس کا شریک ہے اور شریک کے مقابلہ میں اصل کہیں زیادہ حق دار ہے۔ دادا میت کے لیے باپ کی جہت سے اصل نہیں ہے بلکہ اس کی اصل کی اصل ہے اور بھائی میت کے اصل کی فرع ہونے کی حیثیت سے وارث بنتا ہے اس لیے جو میت کی اصل کی اصل ہے وہ اس کی اصل کی فرع سے زیادہ حق دار ہے، اسی لیے اُن حضرات کی بات بے معنی ہے جو کہتے ہیں کہ بھائی بیٹے سے وسیلہ بنتا ہے اور دادا باپ کے ذریعہ وسیلہ بنتا ہے کیوں کہ بھائی میت کا بیٹا نہیں ہے بلکہ اس کے باپ کا بیٹا ہے اور دادا میت کا باپ ہے اور بیٹا ہونا کسی ایک متعین شخص میں وراثت کے معاملہ میں باپ ہونے سے قوی تر ہے۔ بیٹا ہونا جو موروث کے باپ کے وجہ سے ہے ضروری نہیں ہے کہ اس کا موروث کے حق میں اس کا باپ ہونے سے قوی تر ہو جو موروث کے باپ کی وجہ سے ہے۔ اس لیے کہ موروث کے باپ کا باپ ہونا موروث کے باپ ہونے کے لیے بعید ہے اور موروث کے باپ کے لیے بیٹا ہونا موروث کے لیے نہ قریبی بیٹا ہوتا ہے نہ دور کا۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ بھائی دادا سے زیادہ حق دار ہے کیوں کہ بھائی اُس چیز کا وسیلہ پکڑتا ہے جس کی جانب سے میراث بیٹا ہونے کی وجہ سے چلتی ہے یعنی باپ، اور دادا سہارا پکڑتا ہے باپ ہونے سے، وہ غلط اور خیالی بات کہتے ہیں کیوں کہ دادا کسی کا باپ ہے مگر بھائی کوئی بیٹا نہیں ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بھائی میت کا لاحقہ ہے گویا یہ عارضی معاملہ ہے اور دادا اس کا ایک سبب ہے اور سبب لاحقہ سے زیادہ طاقتور ہے۔

جن فقہا نے بھائی بہن کے ساتھ دادا کو وارث بنایا ہے اُن کے ہاں اس کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ زیدؓ کے مسلک کا خلاصہ اس سیاق میں یہ ہے کہ یا بھائی بہنوں کے سوا اس کے ساتھ صاحب فریضہ ہوگا یا نہیں ہوگا۔ اگر دادا کے ساتھ صاحب فریضہ نہیں ہے تو دو میں سے افضل اسے ملے گا یا تو ثلث یا پھر بھائیوں میں سے کسی ایک کے برابر اور خواہ بھائی ہو یا بہن یا دونوں ہوں دادا کو ایک بھائی کے ساتھ مال کی تقسیم میں حصہ دار بنایا جائے گا۔ اسی طرح دو تین اور چار کے ساتھ وہ ثلث کا حق دار ہوگا۔ ایک بہن سے چار بہنوں تک کے ساتھ مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق دادا مال کی تقسیم میں شریک ہوگا اور پانچ بہنوں کے ساتھ اسے تہائی حصہ ملے گا کیوں کہ باہم تقسیم سے ثلث اُس کے لیے افضل ہے یہ فقط بھائی بہنوں کے ساتھ دادا کا مسئلہ ہے۔

اگر بھائی بہنوں کے ساتھ کوئی صاحب فریضہ بھی ہو تو پہلے اہل فرائض کو ترکہ سے حصہ ملے گا اور باقی ترکہ دادا کو تین حصوں میں سے افضل کے مطابق دیا جائے گا: یا اصحاب فرائض کے حصوں کی تقسیم کے بعد باقی ترکہ کا تہائی حصہ یا کسی بھائی سے حصہ کے برابر یا اس المال میں کچھ کم کئے بغیر اس کا چھٹا حصہ اس کے بعد جو بچ جائے وہ مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق بھائیوں کو دے دیا جائے۔ یہ اکدریہ کے بارے میں ہے جس میں تمام مسالک کی رائیں ہم عنقریب بیان کریں گے۔

حضرت علیؓ دادا کو چھٹے حصہ سے زیادہ دیتے تھے یا باہم تقسیم پر عمل کرتے تھے۔ خواہ دادا اور بھائیوں کے ساتھ اصحاب فریضہ موجود ہوں یا نہ ہوں، وہ اسے چھٹے حصہ سے کم نہیں دیتے تھے۔ کیوں کہ جب علما کا اجماع ہے کہ بیٹے اس کے حصہ میں کمی نہیں کر سکتے تو بھائی بدرجہ اولیٰ کمی نہیں کر پائیں گے۔

حضرت زید کی دلیل یہ ہے کہ جب دادا اخیافی بھائیوں بہنوں کو مجوب بناتا ہے تو انہیں واجب حصہ یعنی تہائی سے محروم نہیں کرتا۔ یہی قول امام مالک، امام شافعی، ثوری اور ایک گروہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت علیؓ کے قول کو امام ابوحنیفہ نے اپنایا ہے۔

Marfat.com

اکدریہ کے نام سے معروف فریضہ یہ ہے کہ ایک عورت کی وفات ہوئی اور اس نے اپنے پیچھے شوہر، ماں، ایک حقیقی بہن اور ایک دادا چھوڑا اس میں علما کا اختلاف درج ہے:

حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ شوہر کو نصف مال کو چھٹا حصہ بہن کو نصف اور دادا کو چھٹا حصہ دیتے تھے۔ یہ بطور امداد ہوتا تھا۔ حضرت علیؓ اور حضرت زیدؒ کہتے تھے کہ شوہر کو نصف، ماں کو تہائی، بہن کو نصف اور دادا کو چھٹا حصہ بطور فریضہ ملے گا البتہ حضرت زیدؒ بہن اور دادا کے حصوں کو جمع کر کے مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق تقسیم کر دیتے تھے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ حضرت زیدؒ کا قول نہیں ہے۔ تمام فقہا نے شرکت کے اس مسلک زیدؒ کو ضعیف قرار دیا ہے۔ زیدؒ ہی کا مسلک امام مالک نے اختیار کیا ہے۔ ایک قول کے مطابق اسے اکدریہ کہا جاتا ہے کیوں کہ حضرت زیدؒ کے قول نے اسے گدلا کر دیا ہے۔ یہ اُن حضرت کی رائے ہے جو عدل اور امداد کے نظریہ کے قائل ہیں۔ عدل ہی کا نظریہ جمہور صحابہ اور فقہا نے اختیار کیا ہے۔ سوائے ابن عباسؓ کے۔ ان سے ایک قول مروی ہے کہ: بخدا عمر بن الخطابؓ نے فرائض کو بوجھ بنا دیا ہے۔ اگر انہوں نے اللہ کی تقدیم و تاخیر کا لحاظ کیا ہوتا تو کوئی فریضہ بوجھ نہ بنتا۔ پوچھا گیا: اللہ نے کس چیز کو مقدم اور کس چیز کو موخر کیا ہے؟ ابن عباسؓ نے فرمایا: ہر وہ فریضہ جس کے واجبات کو اللہ نے ساقط نہیں کیا ہے الا یہ کہ دوسرے فریضہ سے ملا دیا ہے، اسے اللہ نے اولیت دی ہے اور ہر وہ فریضہ کہ اپنے فرض سے ہٹ جانے کی صورت میں صرف باقی دولت کا حق دار ہوا سے اللہ نے موخر کیا ہے۔ مقدم کی مثال بیوی اور ماں کی ہے اور موخر کی مثال بہنوں اور بیٹیوں کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: اگر دونوں اصناف جمع ہو جائیں تو ابتدا اس وارث سے ہوگی جسے اللہ نے مقدم قرار دیا ہے اور اگر کچھ ترکہ بچ رہے تو اس وارث کو ملے گا جسے اللہ نے موخر کیا ہے ورنہ وہ کسی چیز کا حق دار نہ ہوگا۔ ابن عباسؓ سے کہا گیا: آپ حضرت عمرؓ سے یہ بات کیوں نہیں کہتے؟ آپ نے فرمایا: مجھے ان سے ڈر لگتا ہے۔

حضرت زیدؒ کہتے ہیں کہ جب دادا اور حقیقی بھائی بہنوں کے ساتھ علاتی بھائی ہوں گے تو حقیقی بھائی بہن علاتی بھائی کی وجہ سے دادا سے لڑیں گے اور وہ وراثت کے ایک بڑے حصہ کو تقسیم نہ ہونے دیں گے۔ وہ حقیقی بھائی بہنوں کی موجودگی میں وارثت میں کچھ نہ پائیں گے الا یہ کہ حقیقی بہن ایک ہو۔ وہ بھی اپنے نصف حصہ کی تکمیل کی خاطر دادا سے علاتی بھائی بہنوں کے سلسلے میں دشمنی اختیار کرے گی۔ اگر اس کے اور علاتی بھائی بہنوں کے درمیان اس لڑائی میں راس المال کے نصف سے کچھ زائد بچ گیا ہو تو مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق وہ علاتی بھائی بہنوں کو مل جائے گا۔ اور اگر نصف سے زائد کچھ نہ بچا تو انہیں وراثت میں کچھ نہ ملے گا۔ حضرت علیؓ اس مسئلہ میں اجماع کی وجہ سے علاتی بھائی بہنوں کی طرف توجہ نہیں دیتے کیوں کہ حقیقی بھائی بہن انہیں محجوب بنا دیتے ہیں اور اس لیے کہ یہ عمل اصول کے خلاف بھی ہے وہ انہیں لاوارث سمجھتے تھے۔

صحابہ کرامؓ نے اس باب میں اس فریضہ کے بارے میں بھی اختلاف کیا ہے جسے ''خرقاء'' کہا جاتا ہے یعنی دادا ماں اور بہن کی یکجائی۔ اس میں پانچ اقوال ہیں:

حضرت ابو بکرؓ اور ابن عباسؓ کی رائے ہے کہ ماں کو ایک تہائی اور بقیہ ترکہ دادا کو ملے گا اور اس کی وجہ سے بہن محجوب ہوگی۔ ان کی رائے میں دادا یہاں باپ کا قائم مقام ہے۔

حضرت عثمانؓ کی رائے ہے کہ ماں کو ایک تہائی، بہن کو ایک تہائی اور دادا کو ایک تہائی حصہ ملے گا۔

Marfat.com

حضرت علی کہتے ہیں کہ ماں کو ایک تہائی بہن کو نصف اور باقی مال دادا کو ملے گا۔

حضرت ابن مسعودؓ کا مسلک ہے کہ بہن کو نصف دادا کو تہائی اور ماں کو چھٹا حصہ ملے گا۔ وہ کہا کرتے تھے کہ اللہ کی پناہ کہ میں ماں کو دادا پر ترجیح دوں۔

حضرت زیدؓ کی رائے ہے کہ ماں کو ترکہ کا ایک تہائی ملے گا اور بقیہ مال میں دادا اور بہن حق دار ہوں گے مرد کو دو عورتوں کے برابر کا اصول نافذ ہوگا۔

نانی اور دادی کی میراث

فقہا کا اجماع ہے کہ نانی کو ماں کی عدم موجودگی میں ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا اور باپ کی عدم موجودگی میں دادی کو چھٹا حصہ ملے گا۔ اگر دونوں جمع ہو جائیں تو چھٹا حصہ دونوں میں تقسیم ہوگا۔ اس کے علاوہ مسائل میں فقہا کا اختلاف ہے۔

حضرت زیدؓ اور اہل مدینہ کی رائے ہے کہ نانی کو چھٹا حصہ بطور فریضہ ملے گا اور اگر دادی اور نانی کا اجتماع ہو جائے تو چھٹا حصہ دونوں میں تقسیم ہوگا جبکہ میت سے دونوں کی قربت یکساں ہو یا دادی کی قربت زیادہ ہو۔ اگر نانی کی میت سے قربت زیادہ ہے تو اسے ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا یہی مسلک حضرت علیؓ کا ہے۔ فقہا میں امام ابوحنیفہ، ثوری اور ابوثور کا یہی موقف ہے۔ یہ لوگ بس انہی دونوں کو وارث قرار دیتے ہیں جن پر سب کا اتفاق ہے۔

امام احمد اور اوزاعی تین کو وارث مانتے ہیں ایک ماں اور دو دادیاں یعنی باپ کی ماں اور دادا کی ماں۔ حضرت ابن مسعودؓ چار کو وارث قرار دیتے ہیں: نانی، دادی، دادا کی ماں اور نانا کی ماں۔ حسن اور ابن سیرین کی یہی رائے ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ تمام دادیوں/ نانیوں کو چھٹے حصہ میں شریک مانتے ہیں بشرطیکہ بیٹی اور نواسی نے انہیں محجوب نہ بنایا ہو۔ ایک قول اُن سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ دور کی دادی/ نانی کے نزدیک کے ذریعہ ساقط کر دیتے تھے جبکہ دونوں ایک ہی جہت سے ہوں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ماں کی طرح نانی ہے جبکہ ماں نہ ہو، یہ جمہور کے نزدیک شاذ قول ہے مگر قیاس کی تائید اسے حاصل ہے۔

حضرت زیدؓ امام شافعی، اہل مدینہ اور ان کے حامی فقہا کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے بیان کیا ہے کہ ایک دادی/ نانی حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں میراث کا مطالبہ لے کر حاضر ہوئی۔ آپؓ نے فرمایا: کتاب اللہ میں تیرا کوئی حصہ مذکور نہیں ہے اور سنت رسول میں بھی تیرے حصہ کے تذکرہ کا مجھے علم نہیں، واپس جاؤ، میں لوگوں سے معلوم کرتا ہوں۔ مغیرہ بن شعبہؓ نے آپ کو بتایا کہ یہ اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو آپؐ نے ترکہ کا چھٹا حصہ دیا تھا۔ حضرت ابوبکر نے پوچھا: کیا آپ کے ساتھ کوئی اور بھی تھا؟ آپ نے محمد بن مسلمہؓ کا نام لیا۔ انہوں نے مغیرہ کی تائید کی اور حضرت ابوبکرؓ نے اس فیصلہ کو نافذ کیا۔ ایک دوسری دادی/ نانی حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس میراث کا مطالبہ لے کر آئی، آپ نے فرمایا "کتاب اللہ میں تمہارا کوئی حصہ مذکور نہیں ہے۔ اور جو فیصلے اب تک کئے گئے ہیں اُن میں تیرا ذکر نہیں ہے اور میں فرائض میں اضافہ کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا البتہ یہ چھٹا حصہ ہے اگر اس حصہ میں تم دونوں جمع ہو تو دونوں کا حق ہے اور اگر تنہا حق دار ہو تو یہی تمہارا حق ہے۔"

Marfat.com

امام مالک نے یہ بھی روایت کی ہے کہ'' دو عورتیں (ایک دادی اور ایک نانی) حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئیں۔ آپ نے نانی کو چھٹا حصہ دینا چاہا تو ایک شخص نے اشکال اٹھایا کہ کیا آپ صورت حال کو اس طرح نہیں نمٹا رہے ہیں کہ اگر مورث کی زندگی میں یہ مرگئی ہوتی تو بھی اسی کو وارث مقرر کر دیتے؟ چنانچہ ابوبکرؓ نے ترکہ کا چھٹا حصہ دونوں میں تقسیم کر دیا۔''

فقہا کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اس حدیث اور اجماع صحابہ سے آگے بڑھ کر بات نہیں کرنی چاہئے۔

تین دادیوں/ نانیوں کو وارث قرار دینے والوں کی دلیل ابن عیینہ کی وہ حدیث ہے جو انہوں نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ ''اللہ کے رسول نے تین دادیوں/ نانیوں کو وارث بنایا ہے دو باپ کی طرف سے اور ایک ماں کی طرف سے''

حضرت ابن مسعودؓ کی دلیل دادی کو باپ سے مشابہ قرار دینے کا قیاس ہے مگر حدیث اس سے متصادم ہے۔

فقہا کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا دادی کو اس کا بیٹا یعنی میت کا باپ محجوب بنا دے گا؟ حضرت زیدؓ کی رائے ہے کہ اسے محجوب بنائے گا۔ یہی مسلک امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور داؤد کا ہے دوسروں کی رائے ہے کہ دادی اپنے بیٹے کی موجودگی میں وارث ہوگی۔ یہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور صحابہ کی ایک جماعت سے منقول ہے۔ شریح، عطاء ابن سیرین اور امام احمد کا مسلک یہی ہے۔ مصری فقہا بھی اسی کے عامل ہیں۔

دادی کو اس کے بیٹے کی وجہ سے محجوب ماننے والے دلیل یہ دیتے ہیں کہ دادا باپ کی وجہ سے محجوب قرار پاتا ہے تو دادی بدرجۂ اولیٰ محجوب ہوگی جس طرح نانی ماں کی موجودگی میں متفقہ طور پر وارث نہ ہوگی اسی طرح دادی بھی باپ کے ساتھ وارث نہ ہوگی۔

فریق دوم کی دلیل وہ روایت ہے جو شعبی نے مسروق سے انہوں نے عبداللہ سے بیان کی ہے کہ ''پہلی بار جس دادی کو اللہ کے رسول ﷺ نے چھٹا حصہ دیا، وہ اپنے بیٹے کے ساتھ وارث تھی اور اس کا بیٹا زندہ تھا'' فقہا کہتے ہیں کہ بحث ونظر کے پہلو سے بھی دیکھئے، ماں اور نانی مرد کی وجہ سے محجوب نہیں ہوتیں تو تمام دادیوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

یہاں یہ بات معلوم رہنی چاہئے کہ امام مالک کا حضرت زیدؓ سے اختلاف بس ایک فریضہ میں ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک عورت شوہر، ماں اخیافی بھائی بہن حقیقی بھائی بہن اور دادا کو چھوڑ کر مرے۔ اس صورت میں امام مالک کہتے ہیں کہ شوہر کو نصف ماں کو چھٹا حصہ اور دادا کو باقی مال یعنی ایک تہائی حصہ ملے گا اور حقیقی بھائی بہنوں کو کچھ نہیں ملے گا۔ حضرت زیدؓ کی رائے ہے کہ شوہر کو نصف، ماں کو چھٹا حصہ اور دادا کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی دولت حقیقی بھائی بہنوں کو ملے گی۔ اس مسئلہ میں امام مالک نے ان کے اس اصول کی مخالفت کی ہے کہ دادا نہ حقیقی بھائی بہنوں کو اور نہ علاتی بہنوں کو محجوب بنا سکے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب اخیافی بھائی بہن اس تہائی حصہ سے محجوب قرار دے دیئے گئے جس کا مستحق فقہا نے حقیقی بھائی بہنوں کو چھوڑ کر اُسے بنایا تھا تو وہی زیادہ افضل ٹھہرا۔ حضرت زیدؓ کا اصول یہی ہے کہ دادا انہیں محجوب نہیں بنائے گا۔

Marfat.com

باب۔۱

مجحوب بنانا

علماء کا اتفاق ہے کہ حقیقی بھائی علاتی بھائی کو مجحوب (محروم) بنادے گا اور علاتی بھائی حقیقی بھائی کی اولاد کو مجحوب بنادے گا اور علاتی بھائی کے بیٹے چچا سے زیادہ حق دار ہیں اور باپ کے حقیقی بھائی کے بیٹے باپ کے علاتی بھائی کے بیٹے سے زیادہ حق دار ہیں اور یہ سب اپنے بیٹوں کو مجحوب کردیتے ہیں۔ اور ان میں سے جس نے کسی صنف کو مجحوب بنایا تو وہ اسے بھی مجحوب بنائے گا جسے اس صنف نے مجحوب بنایا ہو۔

خلاصہ یہ کہ بھائی بہنوں میں سے قریبی دور کو مجحوب بنائے گا اور جب وہ یکساں درجہ میں ہوں تو ان میں سے دو اسباب یعنی ماں اور باپ کے واسطہ سے قرابت رکھنے والا ایک سبب یعنی باپ کی قرابت رکھنے والے کو مجحوب بنائے گا۔ اسی طرح چچاؤں میں اقرب دور والے کو مجحوب کرے گا اور اگر وہ یکساں درجہ میں ہوں تو دو اسباب کی میت سے قرابت رکھنے والا ایک سبب کی قرابت والے کو مجحوب بنائے گا یعنی باپ اور ماں دونوں کی طرف سے شریک چچا باپ کے علاتی بھائی کو مجحوب بنائے گا۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ حقیقی بھائی اور علاتی بھائی چچا کو مجحوب بنادیں گے کیوں کہ بھائی متوفی کے باپ کے بیٹے ہیں اور چچا اس کے دادا کے بیٹے ہیں۔ بیٹے اپنے بیٹوں کو، باپ ان کے دادا کو مجحوب بنائیں گے اور بیٹے اور ان کے بیٹے بھائیوں کو مجحوب بنائیں گے اور دادا اپنے اوپر کے دادا کو متفقہ طور پر مجحوب بنائے گا اور اخیافی بھائیوں کو بھی حقیقی بھائی علاتی بھائیوں کو مجحوب کریں گے اور بیٹیاں اور پوتیاں اخیافی بھائیوں کو مجحوب بنائیں گی۔

علماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ میت نے دو چچازاد چھوڑے جن میں سے ایک اخیافی بھائی بھی ہے تو امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ثوری کی رائے ہے کہ اخیافی بھائی کو چھٹا حصہ ملے گا اس لیے کہ وہ اخیافی بھائی ہے اور بقیہ ترکہ میں دوسرے چچازاد کے ساتھ عصبہ شمار ہوگا اور ان کے درمیان یکساں طور پر بقیہ مال تقسیم ہوجائے گا۔ یہ حضرت علیؓ، حضرت زیدؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔

ایک گروہ کی رائے ہے کہ مال پورا اس چچازاد کو ملے گا جو اخیافی بھائی بھی ہے۔ اخوت کی بنیاد پر چھٹا حصہ اور عصبہ کی بنیاد پر بقیہ دولت وہی لے گا کیوں کہ دو اسباب کی قرابت کا وہ مالک ہے۔ صحابہ کرام میں سے حضرت ابن مسعودؓ اور فقہا میں سے داؤد، ابوثور اور طبری کا مسلک یہی ہے۔ حسن اور عطاء کا قول بھی یہی ہے۔

علماء نے اس مسئلہ میں بھی اختلاف کیا ہے کہ وراثت کا مال اصحاب فرائض کو کیسے لوٹایا جائے جبکہ مال کی ایک زائد مقدار رہ گئی ہو جس کا احاطہ اصحاب فرائض نے نہ کیا ہو اور عصبہ بھی موجود نہ ہوں؟

حضرت زیدؓ واپس کرنے کے قائل نہ تھے۔ وہ زائد مال بیت المال میں جمع کردیتے تھے۔ امام مالک اور امام شافعی نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔

اکثر صحابہ میاں بیوی کو چھوڑ کر سارے اصحاب فرائض میں دوبارہ تقسیم کرنے کے قائل تھے اگرچہ اس کی کیفیت میں اُن کے درمیان

Marfat.com

اختلاف تھا۔ کوفہ بصرہ کے عراقی مکتب فکر کے فقہا اسی کے قائل تھے۔ ان تمام فقہا کا اجماع ہے کہ یہ واپسی اُن کے حصوں کے حساب سے ہوگی۔ جن کا حصہ نصف کا ہے وہ باقی مال کا نصف لیں گے اسی طرح ہر ہر حصہ کا معاملہ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ دین اور نسب کی رشتہ داری محض دین کی قرابت سے افضل ہے کیوں کہ ان رشتوں میں دو اسباب جمع ہیں جبکہ عام مسلمانوں کے ہاں ایک ہی سبب ہے۔

میراث کے اسباب سے متعلق اہل علم کے درمیانی اختلافی مسائل بہت ہیں۔ یہاں ان کا تذکرہ ضروری ہے:

ایک مسئلہ یہ ہے مسلمانوں کا اجماع ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے:

وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً (النساء: ۱۴۱)

(اللہ نے کافروں کے لیے مسلمانوں پر ہرگز کوئی سبیل نہیں رکھی ہے۔)

اور صحیح حدیث کے الفاظ ہیں:

لايَرِثُ المسْلِمُ الكَافِرَ ولاَالكِافُر المُسلِمَ

(مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا نہ کافر مسلمان کا وارث ہوگا۔)

مسلمان کافر کا وارث ہوسکتا ہے یا مسلمان مرتد کا وارث ہوسکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ صحابہ و تابعین اور فقہا کی بڑی اکثریت کہتی ہے کہ اس ثابت حدیث کی روشنی میں مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا۔ حضرت معاذ بن جبلؓ حضرت معاویہؓ اور تابعین میں سے سعید بن المسیب اور مسروق اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ مسلمان کافر کا وارث ہوسکتا ہے۔ انہوں نے اس کی تشبیہ کافر عورتوں سے دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم اُن کی عورتوں کو اپنے نکاح میں لا سکتے ہیں مگر اپنی عورتوں کو ہم اُن کے نکاح میں نہیں دے سکتے۔ یہی معاملہ وارثت کا ہے۔ انہوں نے اس سیاق میں ایک مسند روایت کا حوالہ بھی دیا ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ یہ حدیث جمہور کے نزدیک قوی نہیں ہے۔ ان فقہا نے قتل کے بدلے قصاص کا بھی حوالہ دیا ہے جو یکساں نہیں ہے۔

مرتد اگر مرجائے یا قتل کر دیا جائے تو حجاز کے اکثر فقہا اس کی دولت کو تمام مسلمانوں کی ملکیت قرار دیتے ہیں اور اس کے رشتہ داروں کو وارث نہیں مانتے۔ امام مالک اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت زیدؓ کا یہی مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ، ثوری، تمام کوفی فقہا اور بہت سے بصری علما کہتے ہیں کہ اس کے وارث اگر مسلمان نہیں ہیں تو انہیں ترکہ میں حصہ ملے گا۔ صحابہ میں سے حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کا یہی مسلک ہے۔

پہلے فریق کی دلیل حدیث کا عام ہونا ہے۔ احناف کی دلیل اس عموم کو قیاس سے مخصوص کرنا ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ مرتد کے مسلمان وارث عام مسلمانوں کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہیں کیوں کہ ان کے اندر دو سبب جمع ہیں: مسلمان ہونا اور رشتہ دار ہونا اور عام مسلمانوں میں اسلام کا ایک سبب ہی موجود ہے۔ یہ فقہا اُس کے مال کے تئیں اسلامی حکم سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ اس کی موت کے بعد ہی اس کا مال لیا جا سکتا ہے اس طرح اس کی زندگی اس کے مال کے باقی رہنے میں قابل اعتبار ہے۔ یہ اُسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ اس کے مال کی اسلامی حرمت ختم ہو جائے اسی لیے ارتداد پر باقی رہنا اس کے لیے جائز نہیں ہے جبکہ کافر کا معاملہ مختلف ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ نماز قضاء کرنے پر اس کی گرفت ہوگی جبکہ ایام ارتداد میں اس نے توبہ کر لی ہو۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس کا مال روک لیا جائے گا کیوں کہ اسے اسلامی حرمت حاصل ہے۔ یہ توقف اس امید میں ہوگا کہ وہ اسلام قبول کر لے۔ اس کی دولت

Marfat.com

پر مسلمانوں کا حق بطور وراثت نہیں ہے۔ایک گروہ کا شاذ قول ہے کہ اس کا مال مرتد ہوتے ہی مسلمانوں کے لیے جائز ہو جائے گا میرا خیال ہے کہ یہ قول اشہب کا ہے۔

ایک مذہب کے ماننے والوں کے درمیان وراثت کا سلسلہ چلنے پر فقہا کا اتفاق ہے البتہ مختلف مذاہب کے درمیان سلسلۂ وراثت چلنے میں اختلاف ہے۔

امام مالک اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ مختلف مذاہب کے ماننے والے جیسے یہود و نصاریٰ آپس میں وارث نہ ہوں گے۔امام احمد اور ایک جماعت یہی رائے رکھتی ہے۔

امام شافعی، امام ابوحنیفہ، ابوثور، ثوری اور داؤد وغیرہ کہتے ہیں کہ سارے کفار باہم وارث ہوں گے۔شریح، ابن ابی لیلیٰ اور ایک جماعت باہم وارث نہ ہونے والوں کی تین قسمیں قرار دیتی ہے: یہودی و نصاریٰ اور صابی ایک ملت ہیں۔مجوسی اور وہ اقوام جن کے پاس کوئی آسمانی کتاب نہیں ہے، دوسری ملت ہیں اور اہل اسلام تیسری ملت ہیں۔ابن ابی لیلیٰ سے امام مالک کی حمایت میں بھی ایک قول منقول ہے۔

امام مالک کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت ثقہ حضرات نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے واسطہ سے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لایَتَوارِثُ اَھلُ مِلَّتینِ

(دو مذہب والے باہم وارث نہیں ہو سکتے۔)

شوافع اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا:

لایَرِثُ المسْلِمُ الکافِرَ وَلاَالکافِرُ المسْلِمَ

(مسلمان کافر کو وارث نہیں بنائے گا اور نہ کافر مسلمان کو۔)

اس حدیث سے دلیل خطاب کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا مگر کفار باہم وارث ہوں گے۔دلیل خطاب کے اس موقف میں یہاں خاص طور سے ضعف ہے۔

فقہا نے طلا، (اٹھائے ہوئے بچے) کو وارث بنانے کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے یہاں مراد وہ لوگ ہیں جو مشرکانہ ملک سے اپنے بچوں کو نکال کر مسلمان ملک لے جاتے ہیں۔یعنی وہ مشرک ملک میں پیدا ہوئے تھے پھر دارالاسلام منتقل کر دیئے گئے اور نسبی ولادت کے تقاضوں اور واجبات کے دعویدار ہیں اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

پہلے قول کے مطابق وہ جس نسب کے دعویدار ہیں اسی کے مطابق وارث ہوں گے۔یہ تابعین کی ایک جماعت کا مسلک ہے اور اسحٰق نے بھی یہی رائے ظاہر کی ہے۔

دوسرے قول کے مطابق واضح گواہی کی روشنی ہی میں اور اسی کے مطابق وہ وارث ہوں گے۔شریح، حسن اور ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول ہے کہ وہ سرے سے وارث ہی نہیں ہوں گے۔حضرت عمرؓ سے تینوں اقوال مروی ہیں مگر اُن کا مشہور قول یہی ہے کہ

وارث وہی ہوگا جو بلاد عرب میں پیدا ہوا ہو۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا قول یہی ہے۔

امام مالک اور ان کے اصحاب کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض کی رائے ہے کہ گواہی کی بنیاد پر ہی وارث ہوں گے یہ ابن القاسم کا قول ہے۔ بعض لوگ انہیں وارث تسلیم نہیں کرتے خواہ عادل گواہ پیش کر دیں یہ عبدالملک بن الماجشون کا نظریہ ہے۔

ابن القاسم نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ اہل قلعہ کے درمیان اسلام کا حکم نافذ ہوگا۔ اُن کی باہمی گواہی انہیں ایک دوسرے کا وارث بنا دے گی۔ اس سے یہ قول نکلتا ہے کہ بغیر گواہی کے وہ وارث نہیں ہوں گے کیوں کہ امام مالک کفار کی باہمی شہادت کو جائز نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ گرفتار کر لیے جائیں تو اس معاملہ میں ان کی بات قابل قبول نہ ہوگی۔ اسی تفصیل کے ساتھ فقہائے کوفہ، امام شافعی، امام احمد اور ابوثور نے بھی رائے قائم کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: اگر وہ دارالاسلام لائے گئے اور ان پر کوئی نگراں نہیں جو اُن کے نسبی دعویٰ کو تسلیم کرے تو قید اور غلامی کی صورت میں اُن کی بات بغیر گواہ کے قبول نہ کی جائے۔ اس طرح اس مسئلہ میں چار اقوال ہو گئے: دو اقوال دو کناروں کے ہیں اور دو اقوال فرق کرنے والے ہیں۔

جمہور فقہا اور صحابہ کرام میں سے حضرت علیؓ، حضرت زیدؓ اور حضرت عمرؓ یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو وارث نہیں ہوگا وہ محجوب بھی نہیں بنائے گا جیسے کافر، غلام اور قتل عمد کا مجرم۔

حضرت ابن مسعودؓ ان کو وارث بنانے کے بجائے ان کو باعث حجاب تصور کرتے تھے یعنی اہل کتاب کو، غلاموں کو اور قتل عمد کرنے والوں کو۔ داؤد اور ابوثور کا یہی قول ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حجب وراثت ہی کے مفہوم میں ہے اور دونوں لازم ملزوم ہیں۔ دوسرے گروہ کی دلیل ہے حجب موت ہی سے ختم ہوتا ہے۔

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کوئی جنگ میں کھو جائے، پانی میں ڈوب جائے، عمارت کے ملبہ میں دب جائے اور یہ پتہ نہ چل سکے کہ کون مر گیا اور کون زندہ ہے اور وہ سب صاحب میراث ہوں تو ان کی وراثت کیسے تقسیم ہوگی؟

امام مالک اور اہل مدینہ کی رائے ہے کہ وہ باہم وارث نہ ہوں گے اور ان سب کی میراث ان کے بقیہ وارث رشتہ داروں کو ملے گی اور اگر وارث نہ ہوں گے تو ترکہ بیت المال میں جمع ہو جائے گا۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب جیسا کہ طحاوی نے نقل کیا ہے، یہی رائے رکھتے ہیں۔

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ اہل کوفہ اور طحاوی کے علاوہ دوسروں کے تذکرہ کے مطابق امام ابوحنیفہ، اور جمہور فقہائے بصرہ اُن کو باہم وارث مانتے ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک تقسیم میراث کا طریقہ یہ ہوگا کہ ان میں سے ہر شخص اپنے مورث کے اصل مال میں وراثت پائے گا اور مورث کے مال میں دوسرے کا ترکہ شامل نہ ہوگا، اس طرح سارے لوگ مال واحد مان کر وراثت میں حصہ پائیں گے جیسے اُن لوگوں کا معاملہ ہوتا ہے جن کے درمیان ایک دوسرے سے پہلے وفات پانے کی اطلاع ہوتی ہے اس کی مثال ایک میاں بیوی کی ہے۔ جو کسی جنگ میں غرقابی میں یا انہدام میں مر گئے اور ہر ایک کے پاس ایک ہزار درہم تھے اس صورت میں شوہر بیوی کے ترکہ سے پانچ سو درہم کا حق دار اور بیوی شوہر کے ترکہ سے پانچ سو سے کم یعنی ایک چوتھائی حصہ ڈھائی سو درہم کی حصہ دار ہوگی۔

اس باب کا ایک مسئلہ ولد زنا اور ولد لعان کی میراث کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ اہل مدینہ اور حضرت زید بن ثابتؓ کی

Marfat.com

رائے ہے کہ دوسرے لوگوں کی طرح لعان کی اولاد بھی مورث ہوگی اور اسکی ماں کو ایک تہائی حصہ ملے گا اور بقیہ ترکہ بیت المال میں جائے گا۔ اگر اس کے اخیافی بھائی ہیں تو انہیں ایک تہائی حصہ ملے گا یا اس کی ماں نے ولا کا رشتہ قائم کر رکھا ہے تو باقی مال ماں کے موالی کو ملے گا ورنہ باقی دولت بیت المال میں چلی جائے گی۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب یہی رائے رکھتے ہیں مگر امام ابوحنیفہ اپنے مسلک کے مطابق رشتہ داروں کو عام مسلمانوں سے زیادہ افضل و مستحق قرار دیتے ہیں۔ جو لوگ ترکہ کو دوبارہ تقسیم کرنے کے قائل ہیں اُن کے قیاس کی رو سے ماں کو بقیہ مال واپس کر دیا جائے گا۔

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ کی رائے ہے کہ اس کا عصبہ اس کی ماں کا عصبہ شمار ہوں گے جو وارث ہونگے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ یہ لوگ ولد زنا کے عصبہ کو ماں کی عدم موجودگی ہی میں اس کا عصبہ مانتے تھے اور ماں کو باپ کے درجہ پر رکھتے تھے۔ حسن، ابن سیرین، ثوری، امام احمد بن حنبل اور ایک جماعت اسی مسلک کی حامل ہے۔

فریق اوّل کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ (النساء: ۱۱)

(اگر وہ صاحب اولاد نہ ہو اور والدین ہی اس کے وارث ہوں تو ماں کو تیسرا حصہ دیا جائے۔)

یہاں ماں کا حصہ بیان ہوا ہے اور ہر ماں کو ایک تہائی حصہ کا حق دار ٹھہرایا گیا ہے۔

دوسرے فریق کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

إِنَّهُ أَلْحَقَ وَلَدَ الْمُلَاعَنَةِ بِأُمِّهِ

(لعان کی اولاد اپنی ماں ہی سے ملحق ہوگی۔)

عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی حدیث بھی ہے کہ:

جَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ مِيرَاثَ ابْنِ الْمُلَاعَنَةِ لِأُمِّهِ وَلِوَرَثَتِهِ

(نبی ﷺ نے لعان کی اولاد کی میراث اس کی ماں اور وارثوں کے لیے کر دی ہے۔)

واثلہ بن الأسقع کی حدیث بھی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

الْمَرْأَةُ تَحُوزُ ثَلَاثَةَ أَمْوَالٍ عَتِيقَهَا، وَلَقِيطَهَا وَوَلَدَهَا الَّذِي لَاعَنَتْ عَلَيْهِ

(عورت تین قسم کے مال جمع کرتی ہے: اپنے آزاد کردہ غلام کا، اپنے پھینکے ہوئے بچے کا اور اپنی اس اولاد کا جس پر اُس نے لعان کیا تھا۔)

مکحول نے بھی اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے۔ ان تمام کی تخریج ابوداؤد وغیرہ کی ہے۔ القاضی ابن رشد کہتے ہیں: ان احادیث پر عمل واجب ہے کیوں کہ انہوں نے کتاب الٰہی کے عام حکم کو خاص کر دیا ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ سنت کے ذریعہ کتاب الٰہی مخصوص ہو جاتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ فریق اول کو یہ احادیث نہ معلوم ہو سکی ہوں یا ان کے نزدیک یہ حدیثیں صحیح نہ ہوں۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے اور یہ صدر اول میں مشہور تھا اور صحابہ میں اس کا مشہور ہونا اُن کے صحیح ہونے کی دلیل ہے، قیاس کے ذریعہ اس کا استنباط نہیں کیا جا سکتا۔ واللہ اعلم

میراث کے لیے ضروری نسب کے ثابت ہونے کے جو مسائل ہیں اُن میں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ میت نے دو بیٹے چھوڑے اور اُن میں سے ایک نے ایک تیسرے بھائی کا اعتراف کیا جبکہ دوسرے نے اسے تسلیم نہیں کیا تو امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اُس اعتراف کنندہ بھائی کو اس کا حصہ دینا واجب ہے مگر اس کا نسب محض اس اعتراف سے ثابت نہ ہوگا امام شافعی کہتے ہیں کہ نسب ثابت نہ ہوگا اور اعتراف کرنے والے پر واجب نہ ہوگا کہ وہ وراثت میں سے اسے حصہ دے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف اُس مقدار میں ہے جو اعتراف کرنے والے بھائی پر واجب ہے۔ امام مالک کے نزدیک دوسرے بھائی کے اعتراف اور نسب ثابت ہونے کی صورت میں اس پر جو مقدار واجب ہوتی وہی اس صورت میں بھی واجب ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کے مطابق اپنے مقبوضہ مال کا نصف حصہ دینا اس پر واجب ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم اس میت کے بارے میں بھی ہے جس نے ایک بیٹا چھوڑا اور اس نے دوسرے بھائی کا اقرار کر لیا یعنی نسب تو ثابت نہ ہوگا مگر میراث واجب ہوگی۔

امام شافعی سے دو اقوال منقول ہیں: ایک یہ کہ نسب ثابت نہ ہوگا اور وراثت میں حصہ بھی نہیں ملے گا۔ دوسرا قول ہے نسب ثابت ہوگا اور میراث بھی واجب ہوگی۔ شوافع نے اسی پہلو سے سوچا اور اسے عام مسئلہ بنا دیا ہے یعنی ہر وہ شخص جس کے پاس مال جمع ہو اس کے اقرار سے نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ وہ ایک بھائی ہو۔

شوافع کی دلیل اس مسئلہ میں اور اس کے غیر مشہور قول میں یہ ہے کہ نسب دو عادل گواہوں کے بغیر ثابت نہیں ہوتا اور جب ثابت نہیں ہوتا تو میراث بھی واجب نہیں ہوتی۔ کیوں کہ نسب اصل ہے اور میراث فرع ہے اور جب اصل نہیں ہوگی تو فرع کیسے ہو سکتی ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نسب کا ثابت ہونا ایک حق ہے جس کا تعلق انکار کرنے والے بھائی سے ہے اس لیے دو عادل گواہوں کے بغیر یہ ثابت نہیں ہوگا۔ اعتراف کنندہ کے قبضہ میں جو میراث ہے اس میں بھائی کا حصہ ثابت ہونے کے لیے اس کا اعتراف کافی ہے کیوں کہ اس حق کو اس نے خود اپنے سے قریب کیا ہے۔ اور کسی حق کے خلاف حاکم کی جانب سے فیصلہ درست نہ ہوگا الا یہ کہ نسب ثابت ہو چکا ہو اور اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ایسے شخص کو منع کر دے جس کا حصہ میراث اس کے مال میں موجود ہو اور اس کو علم بھی ہو۔

محض ایک شخص کے اقرار سے جس کی میراث جائز ہے، نسب کے ثابت ہونے کے تعلق سے شوافع کی دلیل سماع اور قیاس دونوں ہے سماعی دلیل امام مالک کی وہ متفق علیہ حدیث ہے جو انہوں نے ابن شہاب سے انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ''عتبہ بن ابی وقاص نے اپنے بھائی سعد بن ابی وقاص کو وصیت کی کہ زمعہ کی لونڈی کا بیٹا میرا نطفہ ہے اسے اپنے پاس بلا لینا۔ چنانچہ فتح مکہ کے موقع پر سعد بن ابی وقاص نے اسے لے لیا اور کہا میرا بھتیجا ہے۔ میرے بھائی نے اس کی وصیت کی ہے۔ مگر عبد بن زمعہ کھڑا ہو گیا اور دعویٰ کیا کہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے اور اسی کے بستر پر پیدا ہوا ہے۔ دونوں اسے لے کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے حضرت سعد نے گزارش کی: اے اللہ کے رسول یہ میرا بھتیجا ہے اور میرے بھائی نے مجھے اس کی وصیت کی ہے۔ عبد بن زمعہ نے کہا: میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے جو اسی کے بستر پر پیدا ہوا ہے۔

Marfat.com

اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا

الوَلَدُ لِلْفَرَاشِ وَلِلعَاهِرِ الحَجَرُ

(اولاد بستر والے کی ہے اور زانی کے لیے پتھر ہے۔)

پھر سودہ بنت زمعہ سے فرمایا: ان سے پردہ کرو کیوں کہ آپؐ نے عتبہ بن ابی وقاص سے مشابہت دیکھ لی تھی۔ وہ کہتی ہیں: انہوں نے سودہ کو کبھی نہیں دیکھا یہاں تک کہ وہ اللہ سے جا ملے چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے عبد بن زمعہ کے حق میں فیصلہ دیا اور ان کے اقرار سے اس نسب کو تسلیم کیا جبکہ وہاں کوئی دوسرا دعویدار وارث نہ تھا۔"

اکثر فقہا کے نزدیک اس حدیث کا مفہوم بڑی الجھن میں ڈالنے والا ہے کیوں کہ اثبات نسب کے متفق علیہ اصول سے یہ ہٹی ہوئی ہے انہوں نے اس میں بڑی تاویلیں کی ہیں۔ حدیث کے ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ بھائی کے اقرار سے نسب آپؐ نے ثابت مان لیا اور اصول یہ ہے کہ دو عادل گواہ ضروری ہیں اسی لیے لوگوں نے مختلف تاویلیں کی ہیں۔

ایک گروہ کے نزدیک اللہ کے رسول ﷺ نے محض بھائی کے کہنے سے نسب کو مان لیا کہ ممکن ہے آپ کو علم رہا ہو کہ اس لونڈی سے ہم بستری زمعہ بن قیس نے کی ہے اور وہ ان کے بستر پر جایا کرتی تھی۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اس سے بھی یہ بات مدلل ہوتی ہے کہ آپ کی سسرال تھی۔ سودہ بنت زمعہؓ آپ کی ازواج میں شامل تھیں، اس لیے ممکن ہے کہ ان کا معاملہ آپؐ سے مخفی نہ رہا ہو۔ یہ تاویل اس مسلک کی روشنی میں ہے کہ قاضی اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔ یہ تاویل مسلک مالکی سے میل نہیں کھاتی کیوں کہ ان کے نزدیک قاضی اپنے علم کی روشنی میں فیصلہ نہیں کرتا۔ امام شافعی کے دوسرے قول پر جس میں نسب ثابت نہیں ہوتا یہ تاویل راست آئی ہے۔

اس تاویل کو اختیار کرنے والے کہتے ہیں کہ حضرت سودہ کو حجاب کا حکم آپ نے مشابہت کی بنا پر بطور احتیاط دیا تھا۔ اس کا مقصد اسے واجب کرنا نہ تھا۔ اسی بنا پر بعض شوافع کہتے ہیں کہ شوہر کو حق ہے کہ وہ بہن کو اس کے بھائی سے پردہ کرائے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ حضرت سودہؓ کو حجاب کا حکم دینا اس بات کی دلیل ہے کہ عتبہ کی بات کی وجہ سے یا اس کی ہم بستری کا علم رکھنے کی بنا پر آپؐ نے نسب کا الحاق نہ کیا تھا۔

حدیث کے ٹکڑا ھو لک کے تاویل میں ان فقہا میں فرق ہو گیا ہے۔ ایک گروہ نے اس کا مطلب بیان کیا ہے کہ وہ تمہارا غلام ہے کیوں کہ وہ تمہارے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے۔ یعنی معنیٰ واضح نہیں ہے کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے۔

الوَلَدُ لِلْفَرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الحَجَرُ

(اولاد بستر والے کی ہے اور زانی کے لیے پتھر ہے۔)

طحاوی کہتے ہیں کہ حدیث ھو لک یا عبد بن زمعۃ کا مطلب ہے کہ تمہارا قبضہ اس پر اسی طرح ہے جس طرح لقطہ اٹھانے والے کا لقطہ پر ہوتا ہے۔ یہ تمام تاویلات کمزور ہیں کیوں کہ حدیث میں حکم کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ اولاد بستر والے کی ہے اور زانی کے لیے پتھر ہے"۔

شوافع نے اس مسلک میں جس مفہوم کا سہارا لیا ہے وہ یہ ہے کہ میراث کو جمع والے کا اقرار خلافت کا اقرار ہے یعنی اس شخص

Marfat.com

کا اقرار ہے جو میت کی خلافت کا جامع ہو۔ دوسروں کے نزدیک یہ اقرار خلافت نہیں بلکہ اقرار شہادت ہے۔ یعنی میت کے اقرار کا حق حاصل تھا وہ اب اس شخص کو منتقل ہو گیا جس نے میراث کو جمع کیا ہے۔

جمہور کا اتفاق ہے کہ اولاد زنا کا اپنے باپ سے الحاق صرف دورِ جاہلیت میں ہوتا تھا جیسا کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے اور صحابہ کے درمیان اس میں اختلاف بھی تھا۔ ایک گروہ نے شاذ رائے اختیار کی اور دور اسلام میں اولاد زنا کے انتساب کو درست قرار دیا۔

علما کا اتفاق ہے کہ اولاد کا انتساب صاحب بستر کی جانب چھے ماہ سے کم کی مدت میں نہیں ہوگا یہ مدت عقد کے وقت سے شمار ہوگی یا دخول کے وقت سے۔ اور دخول کے وقت سے زمانہ حمل کی کم ترین مدت تک یہ الحاق ہوگا۔ اگر چہ اس نے عورت کو چھوڑ دیا ہو اور اس سے الگ تھلگ ہو گیا ہو۔

حمل کی وہ طویل ترین مدت کیا ہے جس میں لڑکا والد سے منسوب ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک نے پانچ سال اور ان کے بعض اصحاب نے سات سال قرار دیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ مدت چار سال کی، علمائے کوفہ کے نزدیک دو سال کی، محمد بن الحکم کے نزدیک ایک سال کی اور داؤد کے نزدیک چھے مہینے کی ہے۔ اس مسئلہ میں معمول اور تجربہ اصل ہے۔ ابن عبدالحکم اور ظاہریہ کا قول معمول سے قریب تر ہے۔ اور فیصلہ شاذ حالت کے مطابق نہیں بلکہ معمول کے مطابق دیا جاتا ہے۔ یہ تو ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر کسی نے عورت سے شادی کی اور اس سے ہم بستری نہیں کی یا وقت کے بعد اس سے ہم بستری کی اور عقد نکاح کے چھے ماہ کے اندر (نہ کہ وقت دخول کے چھے ماہ کے اندر) عورت نے بچہ جنا تو بچہ باپ سے منسوب نہ ہوگا الا یہ کہ ہم بستری سے چھے ماہ یا اس سے زائد کی مدت کے اندر اس نے بچہ پیدا کیا ہو۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عورت اُس مرد کا بستر ہے اور اولاد اسی سے منسوب ہوگی۔ امام مالک کا استدلال ہے کہ عورت صاحب بستر اُسی وقت مانی جائے گی جبکہ ہم بستری کا امکان ہو۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل حدیث الولد للفراش (اولاد بستر والے کی ہے) کا عام ہونا ہے گویا انہوں نے اسے امر تعبدی قرار دیا ہے اور جائز ہم بستری سے اولاد کے الحاق کے معاملہ میں حرام ہم بستری پر حلال ہم بستری کو غالب رکھا ہے۔

علما نے اس باب میں قیافہ شناسوں کی مدد سے نسب کو ثابت کرنے میں اختلاف کیا ہے جبکہ ایک ہی طہر میں غلامی یا نکاح کے واسطہ سے دو آدمی ہم بستری کریں۔ اُس گرے پڑے بچے کے بارے میں بھی قیافہ شناسوں کی مدد سے فیصلہ کرنے کا تصور ہو سکتا ہے جس کا دعویٰ دو آدمیوں نے کر دیا ہو۔ اہل عرب کے ہاں قیافہ شناس وہ لوگ تھے جو ملتے جلتے چہروں کی پہچان بھی کر لیا کرتے تھے۔ قیافہ شناسوں کی تائید کرنے والوں میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد، ابوثور اور اوزاعی کے اسما گرامی ہیں۔ علما کوفہ اور اکثر عراقی فقہا نے قیافہ شناسی کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ ان کے نزدیک دو آدمیوں کے دعویٰ کی صورت میں فیصلہ یہ ہوگا کہ اولاد دونوں کی ہوگی جبکہ ان میں سے کسی کا بستر ثابت نہ ہو جیسے بچہ لُقطہ میں ملے یا ایک ہی عورت دونوں کا بستر گرم کرے جیسے لونڈی یا آزاد عورت جسے ایک ہی طہر میں دو آدمی ہم آغوش کریں۔ اس قول کو ماننے والے جمہور فقہا کے نزدیک یہ جائز ہے کہ ایک بیٹے کے فقط دو باپ ہوں۔ امام محمد کہتے ہیں کہ دعویٰ کی صورت میں تین باپوں کا ایک بیٹا ہو سکتا ہے۔ یہ سب عقل و نقل کا بطلان اور آمیزش ہے۔

قیافہ شناسی کے قائل فقہا کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے سلیمان بن یسار سے بیان کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ

Marfat.com

دور جاہلیت کے بچوں کو اُن کے دور اسلام کے مدعیوں سے لاحق کر دیتے تھے۔ چنانچہ ایک بار دو مدعی ایک عورت کے بچے کے دعویدار بن کر آئے۔ آپ نے ایک قیافہ شناس کو بلایا۔ اس نے بچے کو دیکھا اور فیصلہ دیا کہ دونوں مرد اس میں شریک ہیں۔ حضرت عمرؓ نے اسے کوڑا لگایا۔ پھر عورت کو طلب کیا اور صورت حال کی وضاحت چاہی۔ اس نے کہا کہ بچہ تو ان میں سے کسی ایک کا ہے۔ وہ گھر والوں کی غیر موجودگی میں آتا تھا اور وہ عورت کو اس وقت تک الگ نہ کرتا تھا جب تک کہ اسے اور ہمیں یقین نہ ہو جاتا کہ حمل قرار پا چکا ہے۔ پھر وہ لوٹ جاتا تھا اور عورت کا خون بہا دیا جاتا تھا۔ اس کے بعد یہ دوسرا شخص عورت کے پاس آتا تھا۔ اور اسے نہیں معلوم کہ بچہ کس کا ہے؟ چنانچہ قیافہ شناس نے تکبیر کہی۔ حضرت عمرؓ نے بچہ سے کہا کہ جس کو چاہے ولی بنا لے۔ فقہا کہتے ہیں کہ صحابہ کی موجودگی میں حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ جبکہ کسی نے انکار نہیں کیا، اجماع کی حیثیت رکھتا ہے۔ امام مالک قیافہ شناسوں کے فیصلہ پر عمل کرنے کی بابت کہتے ہیں کہ بچہ کے بالغ ہونے تک اسے موخر رکھا جائے۔ اور پھر اس سے کہا جائے کہ جس کو چاہے ولی بنا لے۔ اور ایک بچہ کا الحاق دو سے نہیں کیا جا سکتا۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ ابوثور کہتے ہیں: بچہ دونوں کا مشترکہ ہوگا جبکہ قیافہ شناسوں نے اشتراک کا فیصلہ دیا ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ دونوں کا بیٹا نہیں ہو سکتا قرآن کا حکم ہے

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى (الحجرات:۱۳)

(لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا۔)

قیافہ شناسی کے قائل فقہا نے ابن شہاب کی حدیث سے بھی بواسطہ عروہ بواسطہ عائشہؓ استدلال کیا ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ خوش وخرم داخل ہوئے۔ آپ کا چہرہ خوشی کے مارے دمک رہا تھا۔ آپؐ نے فرمایا: کیا تم نے سنا نہیں مجزز المدلجی نے زید اور اسامہ کے بارے میں اور ان کے قدموں کو دیکھ کر کیا کہا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: یہ قدم ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں'' فقہا کہتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ اور حضرت انس بن مالکؓ سے بھی مروی ہے اور صحابہ کرام میں سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔

فقہا کوفہ کا استدلال یہ ہے کہ اولاد کے دو مدعیوں میں سے کسی کے حق میں فیصلہ نہ کیا جائے الا یہ کہ بستر کس کے حق میں ثابت ہو کیونکہ حدیث ہے کہ ''اولاد بستر والے کی ہے'' جب بستر کا پتہ نہیں ہے یا دونوں بستر میں شریک ہیں تو اولاد دونوں کی ہوگی انہوں نے گویا فطرت نہیں بلکہ شریعت کی رعایت کی ہے کیوں کہ جو لوگ ایک بیٹے کے دو دعویداروں کا وجود عقلاً محال قرار دیتے ہیں اُس کا شریعت میں امکان جائز ہے۔ اسی طرح کا قول حضرت عمرؓ سے منقول ہے اور عبدالرزاق نے علیؓ سے بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ قیافہ شناسی میں دو ہی آدمی قابل قبول ہو سکتے ہیں۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں دو روایتیں نقل کی جاتی ہیں: ایک امام شافعی کی تائید میں اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایک ہی قیافہ شناس قابل قبول ہوگا۔ امام مالک کا مشہور قول یہی ہے کو قیافہ شناسی کا اعتبار لونڈی میں ہوگا نکاح کے معاملہ میں نہیں۔ ابن وہب سے بھی امام شافعی کی حمایت منقول ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس معاملہ میں ایک حسن مسند حدیث موجود ہے جسے اہل حدیث کی ایک جماعت نے اور اہل ظاہر نے اختیار کیا ہے اسے ثوری نے صالح بن حی سے انہوں نے شعبی سے اور انہوں نے زید بن ارقم سے بیان کیا ہے کہ ''حضرت علیؓ یمن میں تھے۔ ان کی خدمت میں ایک عورت لائی گئی جسے تین آدمیوں نے ایک ہی طہر میں ہم آغوش کیا تھا۔ آپ نے ہر ایک سے کہا کہ وہ دوسرے کے حق میں دست بردار ہو جائے مگر وہ سب اڑے رہے، چنانچہ آپ نے قرعہ اندازی کی اور جس کے حق میں میں قرعہ نکلا اسے بچے کا مالک قرار دے دیا اور

Marfat.com

اس پر دیت کا دو تہائی حصہ واجب قرار دیا۔ یہ معاملہ نبی ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپ نے حیرت کا اظہار کیا اور ہنس پڑے تا آنکہ آپ کے دندان مبارک نمایاں ہو گئے: اس میں قیافہ شناسی کے ذریعہ حکم نافذ کرنے اور قرعہ اندازی کے ذریعہ اولاد کو لاحق کرنے کی تائید ہے۔

قاتل کی میراث کے بارے میں فقہا کے چار مختلف اقوال ہیں:

۱۔ قاتل مقتول کا وارث سرے سے نہیں ہو سکتا۔

۲۔ قاتل وارث ہوگا۔ ایسے فقہا کی تعداد کم ہے۔

۳۔ قتل عمد کی صورت میں وارث نہیں ہوگا اور قتل خطا کی صورت میں وارث ہوگا سوائے دیت کے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

۴۔ قتل عمد کی صورت میں قتل واجب اور قتل ناواجب میں فرق ہے جیسے حد کو قائم کرنا قتل واجب ہے۔ یعنی اس کے ملزم ہونے اور ملزم نہ ہونے کی صورت میں فرق ہے۔

اختلاف کا سبب اس میں شرعی اصول اور مصلحت و مفاد میں تصادم ہے۔ مفاد کا تقاضا ہے کہ قاتل کو وارث نہ مانا جائے تا کہ لوگ میراث کے لیے قتل کا سہارا نہ لیں اور محض ظاہر کی پیروی نہ کی جائے۔ امر تعبدی کا تقاضا ہے کہ اس کی رعایت ہوتی تو شارع نے اس کی رعایت ضرور رکھی ہوتی:

وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا (مریم: ۶۴)

(اور تمہارا رب بھولنے والا نہیں ہے۔)

جیسا کہ ظاہری علما استدلال کرتے ہیں۔

علما نے اس وارث کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو مسلمان نہیں ہے۔ وہ مسلمان مورث کے مرنے کے بعد اسلام قبول کرتا ہے۔ ایک قول ہے کہ میراث تقسیم کی جائے گی۔ یہی اختلاف اس صورت مں بھی ہے کہ مورث اسلام کے سوا دوسرے مذہب کا پیرو ہو۔ جمہور کہتے ہیں کہ اس میں وقت وفات کا اعتبار ہوگا۔ اگر وفات کے دن مسلمان میت کا وارث مسلمان نہیں ہے تو وہ سرے سے وارث نہیں ہوگا خواہ تقسیم میراث سے پہلے وہ مسلمان ہو یا اُس کے بعد۔ اسی طرح اگر مورث دین اسلام کا پیرو نہیں ہے اور اس کی وفات کے دن وارث غیر مسلم ہے تو لازماً وہ وارث ہوگا خواہ تقسیم کے بعد وہ مسلمان ہو گیا ہو یا اس سے پہلے اسلام قبول کر لے۔ حسن، قتادہ اور ایک جماعت کا قول ہے کہ اس میں قابل اعتبار تقسیم میراث کا دن ہے۔ یہ قول حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے۔

دونوں فریقوں کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے:

أَيُّمادَارٍ اوأَرْضٍ قُسِمَتْ فِي الجَاهِلِيةِ فَهِى علىٰ قِسْمِ الجَاهِلِيَّةِ وَايُّمادَارٍاوأَرْضٍ أَدْرَكَهَا الإِسْلَامُ وَلَم تُقْسَمْ فَهِىَ علىٰ قِسْمِ الإِسْلَامِ.

(جو گھر یا زمین دور جاہلیت میں تقسیم کر دی گئی تو وہ تقسیم باقی رہے گی اور جس گھر اور زمین کو زمانہ اسلام نے پالیا اور اُس کی تقسیم ابھی تک نہیں ہوئی تھی تو وہ اسلام کے مطابق تقسیم ہوگی۔)

Marfat.com

جن فقہا نے وقتِ تقسیم کا اعتبار کیا، انہوں نے اُس وقت میں اسلام کا حکم لگایا اور جن علما نے تقسیم کے وجوب کا اعتبار کیا، انہوں نے موت کے وقت میں اسلام کا حکم لگایا۔ حدیث عطاء میں مروی ہے کہ ''ایک شخص نے رسول ﷺ کے دور میں میراث کی تقسیم سے پہلے اسلام قبول کیا تو اللہ کے رسول نے اسے اس کا حصہ دیا۔''

یہی حکم فقہا کے نزدیک اس شخص کے بارے میں ہے جس کے وارث موت کے بعد اور تقسیم سے پہلے آزاد کر دیں۔ اس کتاب سے متعلق یہ مشہور مسائل تھے۔

القاضی ابن ارشد کہتے ہیں: چونکہ وراثت نسب، قرابت یا ولا کی بنا پر جاری ہوتی ہے اور نسب اور قرابت پر گفتگو ہو چکی ہے، اس لیے اب ولا کا تذکرہ ضروری ہے کہ یہ کس کے لیے واجب ہے اور کن لوگوں میں واجب ہے اور کن لوگوں میں واجب نہیں ہے اور پھر ولا کے احکام کیا ہیں؟

Marfat.com

باب۔۲

وِلا کے بارے میں

ولا کس کے لیے واجب ہے؟ اس میں چند مشہور مسائل ہیں جو اس باب میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں:

پہلا مسئلہ:

علما کا اجماع ہے کہ جس نے از خود اپنا غلام آزاد کیا اُس کی ولا ثابت ہوگئی اور غلام کی میراث اسے ملے گی جبکہ اس کا کوئی وارث نہ ہو اور اگر دوسرے وارث ہوں مگر پورے ترکہ کا احاطہ نہ کر سکیں تو وہ آزاد کردہ غلام کا عصبہ ہوگا۔

آزاد کرنے والے شخص کے لیے ولا کا اثبات حدیث بریرہؓ کی روشنی میں ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

إنّما الوَلاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ

(ولا اس کے لیے ہے جس نے آزاد کیا ہے۔)

اگر کوئی اپنا غلام دوسرے کی طرف سے آزاد کرے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ولا آزادی دلانے والے کے لیے ہے نہ کہ آزادی دینے والے کے لیے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر آزادی دلانے والے کے علم سے اس نے آزادی عطا کی ہے تو ولا آزادی دلانے والے کے لیے ہے اور اگر اس کے علم کے بغیر آزادی دی ہے تو ولا آزادی دینے والے کے لیے ہے۔

احناف و شوافع کی دلیل حدیث الولاءُ لمَنْ أعْتَقَ کا ظاہری مفہوم ہے۔ دوسری حدیث کے الفاظ ہیں

الوَلاءُ لُحمَةٌ كَلُحمَةِ النَّسبِ

(ولا نسب ہی کی طرح کی قرابت ہے۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ جب مرد آزاد کے ساتھ اس کی اجازت کے بغیر نسب کا الحاق نہیں کیا جا سکتا تو یہی معاملہ ولا کا بھی ہے۔ معنوی اعتبار سے غلام کی گردن چھڑانا اسے آزاد کرنا ہے اور یہ آزادی آزاد کرنے والے فرد کی ملکیت تھی تو ولا بھی اسی کی ہونی چاہئے۔ اس کا اصول یہی ہے کہ وہ اپنی طرف سے آزادی دے۔

امام مالک کی دلیل ہے کہ جب اس نے دوسرے کی طرف سے آزادی عطا کی تو اس کا مالک اسے تسلیم کر لیا گیا اور وہ وکیل کے مشابہ ہوگیا۔ اسی لیے علما کا اتفاق ہے کہ آزادی دلانے والے نے اگر اجازت دی ہے تو ولا اُسی کی ہوگی۔

امام مالک کی رائے ہے کہ اگر کوئی غلام سے کہے: تو آزاد ہے اللہ کے لیے اور مسلمانوں کے لیے تو ولا مسلمانوں کے لیے ہوگی اور دوسرے فقہا کے نزدیک ولا آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی۔

Marfat.com

دوسرا مسئلہ:

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ اگر ایک شخص کے ہاتھ پر کوئی مسلمان ہو جائے تو اس کی ولا ثابت ہوگی؟ امام مالک، امام شافعی، ثوری، داؤد اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہاں کوئی ولا نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ ولا ثابت ہے جبکہ دونوں میں موالات ہوئی ہو۔ ان کا یہ مسلک ہے کہ ہر شخص دوسرے سے موالات قائم کر سکتا ہے اس میں وہ دوسرے کا وارث ہوگا اور اس کا فدیہ بھی ادا کرے گا اور اسے حق ہوگا کہ ایک ولا کو ختم کر کے دوسرے سے موالات قائم کر لے بشرطیکہ اس کی طرف سے فدیہ نہ ادا کیا ہو۔ دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ خود اس کے ہاتھوں اسلام قبول کرنا اس سے ولا قائم کرتا ہے۔

پہلے گروہ کی دلیل حدیث إنّما الولاء لمن أعتق ہے۔ فقہا کے نزدیک یہاں حصر کا مفہوم ہے اور الف لام یہاں حصر کا مفہوم پیدا کر رہے ہیں اور حصر کا مطلب ہے کہ حکم کسی شے کے ساتھ مخصوص ہے اس میں دوسرا شریک نہ ہوگا۔ یعنی ولا براہ راست آزادی دینے والے کے لیے مخصوص ہوگی۔

موالات کے ذریعہ ولا ثابت ہونے کی دلیل احناف کے نزدیک قرآن کریم کی یہ آیات ہیں:

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ (النسآء: ۳۳)

(اور ہم نے ہر اُس ترکے کے حق دار مقرر کر دیے ہیں جو والدین اور قریبی رشتہ دار چھوڑیں۔)

وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ (النسآء: ۳۳)

(اور جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں تو اُن کا حصہ انہیں دو۔)

کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے سے اُس کے حق میں ولا کے اثبات کی دلیل تمیم الداریؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں: ''میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے اُس مشرک کے بارے میں پوچھا جو کسی مسلمان کے ہاتھوں اسلام قبول کر لے۔'' آپؐ نے فرمایا ''هو أحق الناس وأولاهم بحياته ومماته (وہ اس کی زندگی اور موت میں سب سے زیادہ حق دار اور قریبی ہے۔) حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اسی کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔

فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ آیت والذین عقدت أیمانکم آیت میراث منسوخ ہوگئی ہے صرف صدر اسلام میں یہ عمل موجود تھا۔

فقہا کا اجماع ہے کہ ولا کو بیچنا اور اس کو ہبہ کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ ممانعت رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔ البتہ اس غلام کی ولا اس سے مختلف ہے جس کو آزادی اس شرط پر دی گئی ہو کہ آقا اس کا والی نہیں ہوگا یا تمام مسلمان اس کے والی ہوں گے۔

تیسرا مسئلہ:

علما نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ آقا اپنے غلام سے کہے أنت سائبة (تو چھوڑ دیا گیا ہے۔) تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کی ولا اور اس کی دیت مسلمانوں کے لیے ہوگی اور وہ مسلمانوں کی جانب سے آزاد کرنے والے کے مقام پر ہوگا الا یہ کہ وہ اس لفظ سے صرف آزادی مراد لے۔ اس صورت میں اُس کے لیے ولا ثابت ہوگی۔

Marfat.com

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس کی ولا آزاد کرنے والے کے لیے ہر حال میں ہوگی۔ امام احمد، داؤد اور ابوثور کا یہی مسلک ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ اسے حق حاصل ہے کہ جس سے چاہے اپنی ولا قائم کرے اور اگر اس نے کسی سے موالات قائم نہیں کی ہے تو اس کی ولا مسلمانوں کے ساتھ ہوگی۔ لیث اور اوزاعی کا مسلک یہی ہے۔ ابراہیم اور شعبی کہتے تھے کہ سائبہ کو فروخت کرنے اور اسے ہبہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ان فقہا کی دلیلیں وہی ہیں جو اس سے پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اس کو فروخت کرنے کی اجازت دینے والوں کی کوئی دلیل مجھے اس وقت معلوم نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ:

علما نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ مسلمان غلام کی ولا کس کے لیے ہوگی جسے نصرانی نے آزاد کیا ہے اور ابھی اس کی فروختگی عمل میں نہیں آئی ہے؟

امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ اس کی ولا مسلمانوں کے لیے ہوگی۔ اگر اس کے بعد اس کا مولیٰ مسلمان ہو جائے تو اس کی ولا اور میراث اسے واپس نہیں جائے گی۔

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس کی ولا آقا کے لیے ہوگی اگر وہ مسلمان ہو جائے تو اس کی میراث کا حق دار بھی وہی ہوگا۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ولا کا معاملہ نسب کا ہے اور بیٹے کے مسلمان ہونے کے بعد اگر باپ بھی مسلمان ہو جائے تو وہ اس کا وارث ہوگا۔ یہی معاملہ غلام کے ساتھ بھی ہے۔

امام مالک کی دلیل آیت قرآنی کا عام ہونا ہے:

وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً (النساء: ۱۴۱)

(اللہ نے کافروں کے لیے مسلمانوں پر ہرگز کوئی سبیل نہیں رکھی ہے۔)

وہ کہتے ہیں کہ جب آزادی کے دن اس کے لیے ولا واجب نہیں ہوئی تو اس کے بعد کیسے واجب ہوگی۔ اور اگر آزادی کے دن اس کے لیے ولا واجب ہوگئی پھر کوئی مانع اس پر طاری ہو گیا تو اس مانع کے رفع ہو جانے کے بعد دوبارہ ولا کے اثبات میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی لیے ان کا اتفاق ہے کہ اگر نصرانی ذمی اپنے نصرانی غلام کو آزاد کرے قبل اس کے کہ دونوں میں سے کوئی مسلمان ہو پھر غلام مسلمان ہو جائے تو ولا ختم ہو جائے گی اور اگر مولیٰ بھی اسلام قبول کر لے تو ولا واپس آ جائے گی۔

حربی کے معاملہ میں اختلاف ہے۔ دارالحرب کا کوئی شخص اپنے غلام کو اپنے دین پر قائم رہتے ہوئے آزاد کر دے پھر دونوں مسلمان ہو کر دارالاسلام چلے آئیں تو امام مالک کے نزدیک وہ غلام کا مولیٰ ہے اور اس کا وارث ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ دونوں میں ولا باقی نہیں ہے اور غلام جسے چاہے اپنے ہم مذہب کو مولیٰ بنا لے۔ اشہب نے امام مالک کی مخالفت میں کہا ہے کہ مولیٰ سے پہلے غلام اسلام قبول کر لے تو اس کی ولا مولیٰ کے پاس کبھی واپس نہ آئے گی۔ ابن القاسم امام مالک کی تائید میں کہتے ہیں کہ ولا واپس آ جائے گی امام مالک نے وقت آزادی کا اعتبار کیا ہے۔

Marfat.com

یہ سب مفروضات ہیں جو کبھی پیش نہیں آئے کیوں کہ ہمسائیوں کے ہاں آپس میں غلام بنانے کا رواج نہیں ہے نہ یہودیوں کے ہاں اس کا چلن ہے وہ اپنی ملت میں اسے نافذ نہیں کرتے۔

پانچواں مسئلہ:

جمہور علما کا اجماع ہے کہ عورتوں کو ولا کی وراثت میں کوئی دخل نہیں ہے سوائے اُس عورت کے جس نے خود براہ راست آزاد کیا ہو یا اُس کے پاس ولا یا نسب کے ذریعہ وہ شخص پہونچا دیا گیا ہو جس کو اس نے خود آزاد کیا ہے۔ جیسے عورت کے آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام یا اس کے آزاد کردہ غلام کا بیٹا اور یہ کہ یہ اُس شخص کے آزاد کردہ غلام کی وارث نہیں ہوں گی جس کی یہ وارث بن رہی ہیں۔ اس اجماع سے شریح نے اختلاف کیا ہے۔

شریح کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے لیے اُس شخص کی ولا موجود ہے جس کو اس نے خود آزاد کیا ہے تو اُس شخص کی ولا بھی اسے حاصل ہوگی جس کو اس کے مورث نے آزاد کیا ہو۔ اسے فقہا معنوی قیاس کہتے ہیں اور یہ قیاس کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ بس شاذ و نادر ہونے کا پہلو اس رائے کو کمزور بنا دیتا ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ولا اُس احسان کی وجہ سے واجب ہے جو آزاد کنندہ نے آزاد کردہ پر کیا ہے اور یہ احسان اُسی شخص کی جانب سے متصور ہوگا جس نے خود آزادی کا عمل کیا ہے یا اس کا ایک قوی سبب بنا ہے جیسے عصبہ کا معاملہ ہے۔

القاضی کہتے ہیں: جب یہ طے ہو گیا کہ ولا کس کے لیے واجب ہے اور کس کے لیے واجب نہیں ہے تو اب معاملہ ارباب ولا کی ترتیب قائم کرنے کا رہ جاتا ہے۔

اس باب کا ایک مشہور مسئلہ وہ ہے جسے لوگ سن رسیدگی کی ولا کہتے ہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام آزاد کیا پھر اُس شخص کی موت ہو گئی اور اس نے اپنے پیچھے دو بھائی یا دو بیٹے چھوڑے اس کے بعد ایک بھائی ایک لڑکا یا دو میں سے ایک لڑکا چھوڑ کر مر گیا تو اس کا حکم کیا ہے؟ جمہور کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مردہ بھائی کے حصہ ولا سے اس کے بیٹے کو وراثت میں کچھ نہ ملے گا وہ اس کے بھائی کی طرف لوٹ جائے گا کیوں کہ وہ اپنے بیٹے سے زیادہ حق دار ہے برخلاف میراث کے، کیوں کہ میراث میں محجوب ہونے کا اعتبار میت سے قربت کی بنا پر ہوتا ہے اور یہاں براہ راست آزاد کرنے والے سے قربت پیش نظر ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ جیسے صحابہ کرام کی یہی رائے ہے۔

شریح اور فقہا بصرہ کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس مسئلہ میں میت بھائی کا حق اس کے بیٹوں کو ملے گا۔ ان حضرات نے ولا کو میراث سے مشابہ قرار دیا ہے۔

فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ ولا ایک نسبی رشتہ ہے جس کا آغاز براہ راست آزاد کرنے والے سے ہوتا ہے۔

اس باب کا دوسرا مشہور مسئلہ وہ ہے جو ولا کو کھینچ کر لانے کے عمل سے معروف ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی غلام ہو جس کے کئی بیٹے ایک لونڈی سے ہوں، لونڈی آزاد کر دی گئی اس کے بعد غلام بھی آزاد کر دیا گیا تو کیا حکم ہے؟

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ باپ آزاد کر دیا جائے تو بیٹوں کی ولا کس کے لیے ہوگی؟ وہ اس امر پر تو متفق ہیں کہ ماں

Marfat.com

کی آزادی کے بعد جبکہ اس کے پیٹ میں مولود کو غلامی نے نہ چھوا ہو اور یہ اس طرح ہوگا کہ آزادی کے بعد غلام نے اس سے شادی کرلی ہو اور باپ آزاد نہ ہو تو بیٹوں کی ولا ماں کے موالی کے لیے ہوگی۔ مگر علما کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ باپ آزاد ہو جائے تو اس کے بیٹوں کو ولا کھینچ کر اس کے موالی تک آئے گی یا نہیں؟

جمہور فقہا، امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ ولا موالی تک کھنچ کر آئے گی۔ صحابہ میں سے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت عثمان بن عفانؓ کی یہی رائے ہے عطا عکرمہ، ابن شہاب اور ایک جماعت کہتی ہے کہ ولا کھنچ کر کہیں نہیں جائے گی۔ حضرت عمرؓ سے بھی یہی مروی ہے عبدالملک بن مروان نے یہی فیصلہ دیا تھا جب قبیصہ بن ذویب نے ان سے حضرت عمر بن الخطابؓ کی یہ رائے نقل کی تھی اگر چہ حضرت عمرؓ سے جمہور جیسی رائے بھی منقول ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ولا نسب کے مشابہ ہے اور نسب ماں سے طے نہیں ہوتی باپ سے ہوتی ہے۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ بیٹے چونکہ آزادی میں ماں کے تابع ہیں تو حریت کے موجب میں بھی اور وہ ولا ہے ماں کے تابع ہوں گے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ دادا اپنے پوتوں کی ولا کھینچ لے گا جبکہ اُن کا باپ غلام ہو الا یہ کہ باپ آزاد کر دیا جائے۔ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔ فقہا کوفہ نے اس بارے میں ان سے اختلاف کیا ہے اور دلیل دی ہے کہ دادا کی ولا باپ کی جہت سے ہی ثابت ہے اگر باپ کے لیے ولا نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ دادا کے لیے ولا نہ ہوگی۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ باپ کی غلامی اس کی موت کی طرح ہے، اس لیے دادا کے لیے ولا کی منتقلی واجب ہے۔ اور عصبہ کے لیے ولا کے قائل فقہا کے ہاں میرے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیٹے باپ سے زیادہ حق دار ہیں اور اعلیٰ ستون تک منتقل اسی وقت ہوگی جبکہ نیچے کا ستون غائب ہو جبکہ میراث کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیوں کہ فقہا کے نزدیک بیٹا ہونا باپ ہونے سے زیادہ عصبہ قوی رشتہ ہے۔ اور باپ کا عصباتی رشتہ کمزور تر ہے اور بھائی اور ان کے بیٹے امام مالک کے نزدیک دادا کے مقابلہ میں زیادہ قریب النسب ہیں اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دادا زیادہ قریب النسب ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ زیادہ قریب النسب اور زیادہ قوی العصبہ کون ہے؟ ولا سے کتاب وسنت میں متعین حصہ وراثت میں نہیں ملتا بلکہ عصبہ کی وجہ سے یہ وراثت چلتی ہے۔ اگر نیچے کا مولیٰ مرجائے اور سرے سے اس کا کوئی وارث نہ ہو یا وارث ہوں مگر میراث کا احاطہ نہ کرتے ہوں تو اعلیٰ تر مولیٰ عصبہ ہوگا اسی طرح ہر اعلیٰ مولیٰ ہر اُس شخص کو عصبہ بنائے گا جس سے اسے نسبی ولادت کا رشتہ قائم ہو یعنی اس کی بیٹیاں، بیٹے اور پوتے۔

اس باب میں ایک مشہور مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ کسی عورت کی وفات ہو جائے اور اس کے پاس ولا اولاد اور عصبہ موجود ہوں تو ولا کس کو منتقل ہوگی؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ عصبہ کو منتقل ہوگی کیوں کہ وہی اس کی دیت ادا کریں گے اور ولا عصبہ کے لیے ہوتی ہے۔ یہ حضرت علی بن ابی طالبؓ کا قول ہے۔ ایک جماعت کے مطابق ولا اس کے بیٹے کو ملے گی۔ یہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے۔ فقہا کا عمل اسی پر ہے۔ یہ قول اصول کے خلاف ہے اس لیے کہ عورت کا بیٹا اس کے عصبہ میں شامل نہیں ہے۔

میراث اور ولا کی کتاب مکمل ہوئی والحمدللہ

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ العتق

اس کتاب میں بحث اس پر ہوگی کہ کس شخص کا آزاد کرنا درست ہے اور کس شخص کا درست نہیں ہے؟ آزادی کا عمل شریعت میں کس پر لازم ہے اور کس پر لازم نہیں ہے؟ آزادی کے الفاظ کیا ہونگے اس میں قسم کھانے کے امور اور اس کے احکام وشرائط کیا ہیں؟ ہم ان تمام ابواب میں صرف مشہور مسائل کا تذکرہ کریں گے جن میں سے اکثر سماعی دلائل سے متعلق ہیں۔

Marfat.com

علما کا اجماع ہے کہ اُس شخص کا آزاد کرنا درست ہے جو مکمل ملکیت رکھتا ہو، تندرست ہو، طاقتور، مالدار اور نیک ہو۔ اختلاف اُس شخص کے بارے میں ہے جس کا مال قرض کے احاطہ میں آتا ہو اور مریض کے فعل آزادی اور اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔

جس شخص کا مال قرض کے دائرہ میں آتا ہو اس کے آزادی دینے کے عمل کے جائز ہونے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور اکثر اہل مدینہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اوزاعی اور لیث کا یہی مسلک ہے۔ عراقی فقہا کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے تا آنکہ حاکم وقت اسے مجور قرار دے دے اور یہ انہی فقہا کی رائے ہے جو مجور قرار دینے کے حامل ہیں۔ امام مالک سے جواز کا قول بھی نقل کیا جاتا ہے اور رہن کے جائز ہونے کی اُن کی رائے پر قیاس کیا جاتا ہے اگر چہ قرض رہن کھوانے والے کی دولت کا احاطہ کر لے بشرطیکہ حاکم نے اسے مجور نہ قرار دیا ہو۔

مقروض کے عمل آزادی کو ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس حالت میں اس کا مال قرض دینے والوں کا حق ہے اس لیے بغیر معاوضہ کے اس میں سے مال کا کوئی حصہ درست نہیں ہے۔ اور اسی سبب کی وجہ سے حاکم وقت اس میں تصرف پر پابندی لگا دیتا ہے۔ احکام کا وجود اسی وقت ہوگا جبکہ اُن کی علت موجود ہو۔ حاکم کا مجور قرار دینا علت نہیں ہے بلکہ یہ علت کو واجب کرنے والا ایک حکم ہے اور اس کے وقوع کا اعتبار نہیں ہوگا۔

فریق دوم کی دلیل یہ ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ مقروض شخص اپنی لونڈی کو ہم بستری کر کے حاملہ بنا سکتا ہے اور اسے اختیار ہے کہ اس نے اپنے اوپر اور اہل وعیال پر جو صرفہ کیا ہے اسے واپس نہ کرے تا آنکہ حاکم وقت اسے روک دے اُس وقت مال میں تصرف کا یہی حکم ہوگا۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

تمام فقہا کے ہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نابالغ کا غلام آزاد کرنا جائز نہیں ہے، جب تک کہ یہ اس کی وصیت نہ ہو۔ اسی طرح مجور شخص کا حکم بھی ہے۔ امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب کے سوا علما کے نزدیک جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے غلاموں کو آزاد کرے۔ امام مالک نے ام ولد کو آزاد کرنا اس کے لیے جائز قرار دیا ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ مریض نے اگر آزاد کر دیا ہے تو اس کے صحت مند ہونے کے بعد وہ واقع ہو جائے گی اور اگر وہ مر گیا تو یہ آزادی ایک تہائی مال میں ہوگی۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ یہ صحت مند شخص کی آزادی کی طرح ہے۔

جمہور کی دلیل حدیث عمران بن حصینؓ ہے کہ انہوں نے چھے غلام آزاد کر دیئے تھے۔ یہ حدیث اور پر آ چکی ہے۔ جن لوگوں پر آزادی دینا بادل نخواستہ واجب ہو جاتا ہے اُن کی تین قسمیں ہیں:

- جن لوگوں نے آزادی کے حصے لگائے اس پر علما کا اتفاق ہے۔ بقیہ دونوں قسموں کے بارے میں اختلاف ہے۔

۱۔ آزاد کردہ غلام کا جو پورا مالک ہو۔

۲۔ جس نے اپنے غلام کو عذاب میں مبتلا کیا ہو۔

آزادی کے حصے لگانے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ شخص ہے جس نے غلام کی آزادی کے حصے کئے اور اس کے حصے میں آزاد کردہ جزو ہی آیا۔ دوسرا شخص وہ ہے جو پورے

Marfat.com

غلام کا مالک ہے مگر اپنی پسند کے مطابق اس نے بعض حصوں کو ہی آزاد کیا ہے۔

دو افراد کے درمیان مشترک غلام جبکہ ایک فرد نے اپنا حصہ فروخت کر دیا ہو، مختلف فیہ ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے ہاں اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہے تو اپنے شریک فرد کے حصہ کی منصفانہ قیمت لگائے گا اور وہ قیمت شریک کے حوالہ کر دے گا اور پورے غلام کو آزاد کر دے گا اور اس کی ولا کا مستحق ہوگا۔ اور اگر آزاد کنندہ تنگ دست ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور بعض حصہ آزاد ہونے کے باوجود وہ غلام ہی رہے گا اور اس پر غلام ہی کے احکام منطبق ہوں گے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ اگر تنگ دست ہے تو غلام دوسرے آقا کو اپنی قیمت ادا کرے گا اور وہ اُس دن سے آزاد مانا جائے گا جبکہ پہلے آقا نے اسے آزاد کیا تھا اور اس کی ولا پہلے آقا ہی کو حاصل ہوگی۔ امام اوزاعی، امام ابن شبرمہ، امام ابن ابی لیلیٰ اور کوفیوں کی جماعت یہی رائے رکھتی ہے۔ البتہ امام ابن شبرمہ اور امام ابن ابی لیلیٰ نے غلام کو اختیار دیا ہے کہ جب وہ خوشحال ہو جائے تو اس نے جو کمائی کی ہے وہ آزاد کرنے والے کو واپس کر دے۔

آزاد کرنے والے کے شریک کو جمہور کے نزدیک اختیار ہے کہ وہ بھی آزاد کر دے یا اپنے حصہ کی قیمت آزاد کرنے والے سے وصول کر لے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک خوشحال شخص کے شریک کو تین اختیارات حاصل ہیں: ایک یہ کہ وہ بھی آزاد کر دے اور دونوں ولا میں شریک ہو جائیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسرا اختیار یہ ہے کہ اس کے حصہ کی قیمت ادا کر دی جائے اور تیسرا اختیار یہ ہے کہ وہ غلام کو کمائی کا مکلف کر دے اور ولا میں دونوں شریک ہو جائیں۔ آزادی دینے والے آقا کو اختیار ہے کہ جب اس کا شریک اپنے حصہ کی قیمت لگائے تو وہ غلام کو واپس کر دے کہ وہ اس کے لیے کمائی کر دے اور ولا کا پورا حق آزادی دینے والے کو حاصل ہو جائے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ اَعْتَقَ شِرْكاً لَهُ فِي عَبْدٍ وَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ قُوِّمَ عَلَيْهِ قِيمَةَ الْعَدْلِ فَأُعْطِيَ شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُمْ وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ

(جس نے غلام مشترک میں اپنے حصہ کو آزاد کر دیا اور اس کے پاس اتنا مال ہے جو غلام کی قیمت کا احاطہ کر سکے تو منصفانہ طور پر اس کی قیمت لگائی جائے گی۔ وہ حصہ داروں کو ان کا حصہ ادا کر دے گا اور اس کی جانب سے غلام آزاد ہو جائے گا ورنہ اُس نے جس حصہ کو آزاد کیا ہے وہی آزاد ہوگا۔)

امام ابو حنیفہ کے دونوں فقہا امام محمد اور امام ابو یوسف کی اور ان کی تائید کرنے والوں کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ اَعْتَقَ شِقْصاً لَهُ فِي عَبْدٍ فَخَلَاصُهُ فِي مَالِهِ إِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ اِسْتُسْعِيَ الْعَبْدُ غَيْرَ مَشْقُوقٍ عَلَيْهِ

(اگر کسی نے غلام مشترک میں اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اس کی گلو خلاصی اس کے مال میں ہے اگر وہ صاحب مال ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو غلام کو مشقت میں ڈالے بغیر اُس سے کمائی کرائے گا۔)

Marfat.com

دونوں حدیثوں کی تخریج اصحاب صحاح امام بخاری اور امام مسلم وغیرہ نے کی ہے۔ ہر گروہ نے جس حدیث کو ترجیح دی ہے اس کے سبب بھی بتائے ہیں۔ علما کوفہ نے حدیث ابن عمرؓ کو کمزور قرار دیا ہے کہ حدیث ابو ہریرہؓ سے متصادم جو اضافہ اس حدیث میں ہے اس کے بعض راویوں کے بارے میں شک ہے کہ وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ (ورنہ اس نے جس حصہ کو آزاد کیا ہے وہی آزاد ہوگا) رسول اللہ ﷺ کا قول ہے یا حضرت نافع کا قول ہے؟ اس کے الفاظ میں بھی راویوں کے درمیان اضطراب ہے۔

مالکیہ نے حدیث ابو ہریرہؓ کی یہ کمزوری نکالی ہے کہ اصحاب قتادہ کے درمیان کمائی کے تذکرہ کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ معنوی اعتبار سے مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ آقا پر صاحب مال ہونے کی صورت میں قیمت کی ادائیگی اس نقصان کی وجہ سے لازم قرار دی گئی ہے جو اس کے شریک کو لاحق ہو گیا ہے مگر غلام کا کوئی نقصان نہیں ہوا ہے اس لیے اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔

معنوی اعتبار سے کوفی فقہا کی دلیل یہ ہے کہ حریت ایک شرعی و قانونی حق ہے اور اس کے حصے بخرے کرنا جائز نہیں ہے اگر آزاد کنندہ خوشحال ہے تو پوری آزادی اسی کی جانب سے ہوگی اور اگر وہ تنگ دست ہے تو غلام اس کی قیمت کی کمائی کرے گا اس میں شریک پر طاری نقصان کا خاتمہ ہوگا اور غلام کا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ انہوں نے قیاس شبہ سے بھی کام لیا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ شریعت میں آزادی دو قسم کی ہوتی ہے ایک اختیاری ہے یعنی آقا رضائے الٰہی کے لیے غلام آزاد کرتا ہے دوسری قسم غیر اختیاری ہے وہ یہ کہ آقا پر اس شخص کو آزاد کرنا لازم ہو جائے جس کا مالک ہونا شریعت میں اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ اس لیے کمائی کے ذریعہ آزادی کو بھی اسی طرح لینا چاہئے۔ اختیاری آزادی مکاتبت ہے اور بغیر اختیار کے حاصل ہونے والی آزادی کمائی کے ذریعہ ہوتی ہے۔

امام مالک اور ایک قول کے مطابق امام شافعی کا اختلاف اس امر میں ہے کہ اگر آزاد کنندہ خوشحال ہے تو اس کے شریک کے حصہ کی آزادی اس پر حکومت وقت کے فیصلہ کے ذریعہ لازم ہوگی یا خود بخود لازم ہو جائے گی؟

شوافع کہتے ہیں کہ خود بخود لازم ہو جائے گی اور مالکیہ فیصلہ کے ذریعہ نافذ کرنے کے قائل ہیں۔ مالکیہ کا استدلال ہے کہ اگر وہ خود بخود لازم ہوتی تو مفلسی و خوشحالی کی دونوں صورتوں میں لازم ہوتی۔ شوافع لزوم کے حق میں استدلال حدیث کے الفاظ قُوِّمَ عَلَيْهِ قِيمَةَ الْعَدْلِ (اس کی منصفانہ قیمت لگائی جائے گی) سے کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس چیز کی قیمت لگائی جاتی ہے وہ اس کی تلف ہونے کے بعد ہی لگائی جاتی ہے یہاں آزاد کر دینے سے ہی آقا کا حصہ تلف ہو گیا اور بربادی کے وقت اس کی قیمت کا اندازہ لگانا واجب ہو گیا اگرچہ حاکم وقت نے کوئی فیصلہ نہ کیا ہو۔ اس بنیاد پر شریک کو اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار نہیں رہا کیوں کہ آزادی نافذ ہو چکی۔ یہ بالکل واضح ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک دونوں حدیثوں کے ظاہری مفہوم سے متصادم ہے۔ اس میں ایک شاذ اختلاف بھی مروی ہے۔ امام ابن سیرین سے منقول ہے کہ انہوں نے شریک کا حصہ بیت المال میں جمع کرنے کا حکم دیا ہے۔ امام ربیعہ سے مروی ہے کہ اگر کسی نے غلام مشترک میں اپنا حصہ آزاد کیا تو وہ باطل ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ تنگ دست پر پورے غلام کی قیمت لگانا درست نہیں ہے اور آزاد کردہ حصہ میں آزادی نافذ ہوگی۔ ایک گروہ کے نزدیک آزاد کنندہ پر خوشحال ہو یا تنگ دست قیمت کی ادائیگی واجب ہے اور شریک بھی یہی کرے گا۔ حدیث ابن عمرؓ کی بعض روایتوں میں تنگ دستی کا لفظ ساقط ہو گیا ہے۔ یہ سب احادیث کے برعکس ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان فقہا تک یہ حدیثیں نہ پہنچ سکی ہوں۔

ایک فروعی مسئلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ملتے ہیں۔ وہ یہ کہ اگر وہ تنگ دست ہو اور اس کے خوشحال ہونے تک قیمت لگانے

کا فیصلہ موخر کر دیا جائے۔ اور ایک قول کے مطابق اس کی قیمت لگائی جائے گی اور دوسرے قول کے مطابق قیمت نہیں لگائی جائے گی۔

ان احادیث کے قائل حضرات اس امر پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص مشترک غلام میں اپنے حصہ کا مختار مالک ہے اور اسے آزاد کرتا ہے تو خوشحال ہونے کی صورت میں باقی حصہ بھی اُس کی ذمہ داری پر آزاد ہوگا لیکن اگر اس ملکیت کی صورت ایسی ہے جس میں اس کے اختیار کو دخل نہیں ہے یعنی وراثت میں اس کا مالک ہوا ہے تو معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک خوشحالی کی حالت میں اس کی ذمہ داری پر آزاد ہوگا اور دوسرے گروہ کے نزدیک وہ آزاد نہیں کیا جائے گا۔ ایک گروہ کی رائے میں خوشحالی کی حالت میں کمائی کروا کے اسے آزاد کیا جائے گا اور دوسرے گروہ کے نزدیک ایسا درست نہیں ہے۔

آقا پورے غلام کا مالک ہے لیکن بعض حصہ کو ہی آزاد کر رہا ہے تو جمہور علما حجاز و عراق امام مالک، امام شافعی، امام ثوری، امام اوازعی، امام احمد، امام ابن ابی لیلیٰ، امام محمد بن حسن اور امام ابو یوسف کے نزدیک پورا غلام اس کی ذمہ داری میں آزاد ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اتنا ہی مقدار آزاد ہوگا جو آزاد کیا گیا ہے اور باقی کے بارے میں غلام کمائی کرے گا۔ یہ طاؤس اور حماد کا قول ہے۔

جمہور کے استدلال کا انداز یہ ہے کہ آزادی کی حرمت مسلم ہونے کی وجہ سے صاحب قبر کے حصہ کو آزاد کرنا دوسرے پر واجب ہے تو ملکیت میں موجود شے کے بارے میں یہ بدرجۂ اولیٰ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آزادی کا حصہ کرنے والے پر آزادی کے واجب ہونے کی وجہ وہ ضرر ہے جو اس کے شریک کو لاحق ہو رہا ہے اور جب پورا غلام اس کی ملکیت ہوگا تو کوئی نقصان لاحق نہ ہوگا۔

معنوی اعتبار سے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اس حکم کی علت آزادی کی حرمت ہے جس میں حصہ نہیں ہو سکتا یا اُس کی علت شریک کا نقصان ہے؟

احناف نے استدلال اس روایت سے کیا ہے جسے اسماعیل بن امیہ نے اپنے باپ کے واسطہ سے اپنے دادا سے بیان کی ہے کہ انہوں نے اپنا نصف غلام آزاد کیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے اس کو مسترد نہیں کیا۔

جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت امام نسائی اور امام ابوداؤد نے ابوالملیح سے ان کے والد کے واسطہ سے کی ہے کہ قبیلہ ہذیل کے ایک شخص نے مشترک غلام میں اپنا حصہ آزاد کیا تو نبی ﷺ نے اس کی آزادی کو مکمل کر دیا اور فرمایا:

لَيْسَ لِلّٰهِ شَرِيكٌ

(اللہ کا کوئی شریک نہیں ہے۔)

اس میں اس علت کی صراحت کر دی ہے جسے جمہور نے پیش نظر رکھا ہے۔ ان کی علت افضل ہے کیوں کہ منصوص علت استنباط کردہ علت سے افضل ہوتی ہے۔ اس طرح اختلاف کا سبب احادیث میں تعارض اور قیاس سے تصادم ہے۔

تعذیب کے ساتھ آزادی کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام لیث اور امام اوزاعی کہتے ہیں کہ جس نے اپنے غلام کو عذاب میں مبتلا کیا اس نے اپنے ذمہ میں سے آزاد کر دیا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اس پر آزادی واجب نہیں ہے۔ امام اوزاعی کی شاذ رائے ہے کہ جس نے دوسرے کے غلام کو عذاب دیا وہ اس کی ذمہ داری پر آزاد کر دیا جائے گا۔ جمہور کے مطابق غلام کی قیمت میں جو کمی آئی ہے اس کا وہ ضامن ہوگا۔

Marfat.com

امام مالک اور اُن کے ہم مسلکوں نے حدیث عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ کو دلیل بنایا ہے کہ زنباع نے اپنے ایک غلام کو ایک باندی کے ساتھ نازیبا حالت میں پایا اور اس کا عضو تناسل کاٹ دیا اور اس کی ناک قطع کردی۔ وہ نبی ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا اور سارا ماجرا بیان کیا۔ آپؐ نے پوچھا: تم کو اس کام پر کس چیز نے آمادہ کیا ہے؟ اس نے کہا: اس نے یہ حرکت کی تھی۔ نبی ﷺ نے فرمایا: جاؤ تم آزاد ہو۔

فریق دوم کی دلیل حدیث ابن عمرؓ کے یہ الفاظ ہیں:

مَنْ لَطَم مَملُوکَهُ اَوصزَبَهُ فکفَّارَتُهُ عِتقُهُ

(جس نے اپنے غلام کو طمانچہ مارا یا اس کی پٹائی کی تو اس کا کفارہ اس غلام کو آزاد کرنا ہے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ اس میں آزادی لازم نہیں ہے صرف مستحب ہے۔ معنوی اعتبار سے اُن کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں اصول یہ ہے کہ آقا کو اس کے غلام کی آزادی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا الا یہ کہ دلیل اسے مخصوص کردے۔ عمرو بن شعیب کی احادیث کی صحت میں اختلاف ہے اور وہ اتنی قوی نہیں ہیں کہ اس طرح کے اصولوں کی تخصیص کردیں۔

کیا کسی انسان کی جانب سے اس کا رشتہ دار آزادی عطا کرسکتا ہے اگر جواب اثبات میں ہے تو وہ رشتہ دار کون ہیں؟ اس میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ قرابت دار یہ آزادی عطا کرسکتے ہیں مگر امام داؤد اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ قرابت داروں کو یہ حق نہیں دیا جاسکتا۔

جو فقہا قرابت داروں کی جانب سے آزادی عطا کرنے کے حق میں ہیں وہ والد اور اولاد کے حق میں متفق ہونے کے بعد دوسرے رشتہ داروں کے بارے میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ تین قسم کے لوگ فرد کی جانب سے آزادی عطا کرسکتے ہیں:

۱۔ فرد کے اصل رشتہ دار، باپ، دادا، دادیاں، مائیں اور ان کے باپ اور مائیں یعنی ہر وہ انسان جس سے اس کا رشتۂ ولادت ہے۔

۲۔ فروعی رشتہ دار، بیٹے، بیٹیاں اور بالکل نیچے تک ان کی اولادیں اور اس میں بیٹوں کی اولاد اور بیٹیوں کی اولاد یکساں ہے یعنی ہر وہ شخص جس سے اس کا رشتۂ ولادت ہے واسطہ سے یا براہ راست مرد ہو یا عورت۔

۳۔ اس کے اصل رشتہ دار میں شریک فروعی اقرباء یعنی بھائی خواہ حقیقی یا علاّتی ہوں یا اخیافی یہ قریبی سلسلہ تک محدود ہے چنانچہ بھتیجوں کے رشتے اس میں شامل نہیں ہیں۔

امام شافعی نے اعلیٰ و اسفل دونوں ستونوں کے بارے میں امام مالک ہی کا موقف اختیار کیا ہے مگر بھائیوں کے بارے میں ان کی مخالفت کی ہے اور ان کی آزادی کو واجب نہیں مانا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے تمام نسبی محرمات کی آزادی کو واجب مانا ہے جیسے چچا، پھوپھی، ماموں، خالہ اور بھتیجیاں اور ان کی طرح کے تمام محرم رشتہ دار۔

جمہور سے اہل ظاہر کے اختلاف کا سبب حدیث ذیل کے مفہوم میں ان کا اختلاف ہے:

وَلایَجزیُ وَلدٌ عَن وَالدِہٖ إلّاأن یَجِدَهُ مَملوکاً فَیَشتریَهُ فَیَعتِقَه

Marfat.com

(کسی اولاد کا کوئی عمل اپنے والد کے سلسلہ میں کافی نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اسے غلام کی حالت میں دیکھے اور خرید کر اسے آزاد کردے۔)

اس کی تخریج امام مسلم، امام ترمذی اور امام ابوداؤد وغیرہ نے کی ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث سے سمجھ میں آتا ہے کہ جب اس نے باپ کو خرید لیا ہے تو اب اسے آزاد کرنا واجب ہے اس کو خریدنا واجب نہیں ہے۔ ظاہری فقہا کہتے ہیں کہ حدیث سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ اولاد پر نہ تو باپ کو خریدنا واجب ہے نہ خریدنے کے بعد اُسے آزاد کرنا۔ کیوں کہ حدیث میں آزاد کرنے کا اس کی جانب سے انتساب اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کا مالک ہے۔ اگر فقہا کا استدلال درست ہوتا تو حدیث کے الفاظ اس طرح ہوتے

إلاّ أن يَشتريه فيعتق عليه

احناف کی دلیل وہ روایت ہے جسے قتادہ نے حسن سے انہوں نے سمرہؓ سے بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ مَلَكَ ذَارَحِمٍ مَحرم فَهُوَ حُرٌّ

(محرم رشتہ دار کا جو بھی مالک ہو وہ آزاد ہوگا۔)

یہ حدیث گویا امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ امام مالک نے بھائیوں کو بیٹوں اور باپوں پر قیاس کیا ہے مگر امام شافعی نے انہیں بیٹوں اور باپوں سے الحق نہیں کیا ہے اور مذکور حدیث کو ہی دلیل بنائی ہے اور بیٹوں کو باپوں پر قیاس کیا ہے۔

مالکی فقہا نے اپنے مسلک کی حمایت میں استدلال کیا ہے کہ بیٹا ہونا غلام ہونے کی ضد صفت ہے اور دونوں صفات جمع نہیں ہوسکتیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً ○ إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً (مریم: ۹۲. ۹۳)

(رحمٰن کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ کسی کو بیٹا بنائے زمین اور آسمانوں کے اندر جو بھی ہیں سب اُس کے حضور بندوں کی حیثیت سے پیش ہونے والے ہیں۔)

یہاں عبد کا مفہوم اس مفہوم سے مختلف ہے جس سے یہ استدلال کرتے ہیں۔ یہ غلامی قابل عقل وفہم ہے اور بیٹا ہونا بھی قابل عقل وفہم ہے اور مخلوق کے درمیان غلامی طبعی غلامی نہیں قانون غلامی ہے یعنی اس میں عقل کا دخل نہیں ہے جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں۔ یہ کمزور استدلال ہے۔ اللہ کی مشیت یہ ہے کہ وجود کی جنس یا نوع میں بیٹا ہونا باپ ہونے کے مساوی ہو یعنی باپ اور بیٹے دونوں باہم قریبی رشتہ دار ہوں یہاں تک کہ دونوں ایک ہی نوع یا ایک ہی جنس کے ہوں اور اللہ کے سوا دوسری موجودات قریبی یا دور کی جنس میں اللہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں بلکہ دونوں میں غایت درجہ کا فرق وتفاوت موجود ہے اس لیے یہاں موجودات میں جتنی چیزیں ہیں ان کی خدا کے ساتھ نسبت باپ بیٹے جیسی نسبت نہیں ہوسکتی بلکہ اس کے مقابلہ میں اگر اُن کی نسبت غلام اور آقا جیسی قرار دی جائے تو شاید یہ اقرب الی الحقیقت ہو کیونکہ آقا اور غلام کے درمیان موجود فرق مرتبہ باپ بیٹے کے فرق مرتبہ سے بہت مختلف اور اعلیٰ ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ دونوں نسبتوں میں کوئی مشابہت ہی نہیں ہے لیکن چونکہ شرف ودناءت میں ان دونوں نسبتوں سے زیادہ مختلف اور بعید کوئی اور نسبت نہیں ہے اس لیے اس کی مثال بیان کردی ہے۔ جن لوگوں نے باپ بیٹے کے درمیان محبت، شفقت اور نرمی کی رعایت کی ہے

انہوں نے شریعت عیسوی کے ظاہر کے مطابق انسانوں کو خدا کا بیٹا کہہ دیا ہے۔ یہ وہ مشہور مسائل تھے جو اس آزادی سے متعلق ہیں جو انسان پر بغیر اختیار کے طاری ہوتی ہے۔

احکام آزادی سے متعلق ایک اور مشہور مسئلہ میں جس کا تعلق سماعی دلیل سے ہے، علما نے اختلاف کیا ہے وہ یہ کہ اگر کسی نے مرض کی حالت میں یا موت کے بعد غلاموں کی آزادی کا اعلان کیا ہے اور غلاموں کے سوا اس کے پاس کوئی مال نہیں ہے تو امام مالک، امام شافعی ان دونوں کے اصحاب، امام احمد اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر حالت مرض میں اس نے آزادی کا اعلان کیا ہے اور غلاموں کے سوا اس کے پاس کوئی مال نہیں ہے تو اس کے مرنے کے بعد غلاموں کو تین حصوں میں تقسیم کر کے قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک حصہ کو آزاد کر دیا جائے گا۔ اسی طرح غلاموں کی آزادی کی وصیت کا معاملہ بھی ہے۔

امام اشہب اور امام اصبغ نے مرض میں مبتلا غلاموں کو آزادی کے بارے میں امام مالک سے اختلاف کیا ہے۔ یہ دونوں صرف وصیت میں قرعہ اندازی کو درست مانتے ہیں۔ ایسے غلام کا حکم جسے مکمل آزادی دی گئی ہے تو اس کا حکم مدبر جیسا ہے مسلک مالکی میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک ہی کلمہ میں مدبر بنائے گئے غلاموں کے سیاق میں اگر ایک تہائی مال کم پڑ جائے تو ان میں سے ہر ایک کی آزادی ایک تہائی مال میں اس کے حصہ کے بقدر ہوگی۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب مکمل آزادی کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر ایک تہائی کم پڑ جائے تو ان میں سے ہر ایک کا تہائی حصہ آزاد کر دیا جائے گا۔ دوسرے کہتے ہیں کہ تمام غلاموں کو ثلث سے آزادی دلائی جائے گی۔ ان میں سے ایک گروہ نے پورے ترکے کے ثلث میں قیمت کا اعتبار کیا ہے۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ نے عدد کا اعتبار کیا ہے۔

امام مالک کے نزدیک اگر مثال کے طور پر چھے غلام ہیں تو قیمت لگا کر ان میں سے ایک تہائی کو آزاد کر دیا جائے گا اور وہ ان میں سے دو غلام یا ان سے کم یا زیادہ ہوں گے اور یہ بھی تین حصے لگانے پر انہیں تیار کرنے کے بعد قرعہ اندازی کے ذریعہ ہوگا۔ دوسرے گروہ کے نزدیک ان میں قابل اعتبار تعداد ہے۔ مثال کے طور پر چھے غلاموں کی صورت میں دو غلام آزاد ہوں گے اور سات غلاموں کی صورت میں دو غلام اور ایک تہائی کی آزادی عمل میں آئے گی۔

اہل حجاز کی دلیل وہ روایت ہے جسے اہل بصرہ نے عمران بن الحصین سے بیان کیا ہے کہ ''ایک شخص نے اپنی موت کے وقت چھے غلاموں کو آزاد کیا اور اس کے پاس غلاموں کے سوا کوئی مال نہ تھا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں بلایا اور تین حصوں میں تقسیم کر دیا پھر اُن کے درمیان قرعہ اندازی کر کے دو کو آزاد کر دیا اور چار کو غلامی کی حالت میں باقی رکھا'' امام بخاری اور امام مسلم نے بطور مسند اس کی تخریج کی ہے اور امام مالک نے اس کی مرسل روایت کی ہے۔

احناف کی دلیل اُن کا یہ طریقہ کار ہے کہ وہ اجنار آحاد کو مسترد کر دیتے ہیں جبکہ تواتر سے ثابت اصول ان کے خلاف ہوں۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ آقا نے تمام غلاموں کی مکمل آزادی کو واجب کیا ہے اگر اس کے پاس مال ہوتا تو اجماعی طور پر یہ آزادی نافذ ہو جاتی۔ اب جبکہ اس کے پاس مال نہیں ہے تو واجب ہے کہ اُن میں سے ہر ایک کے لیے آزادی کو ثلث کی جائز مقدار کے بقدر نافذ کیا جائے۔ یہ اصول شریعت کے قواعد کی روشنی میں یہاں بہت واضح نہیں ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب ان میں سے ہر ایک کی طرف سے ثلث آزاد کر دیا جائے تو وارثوں پر اور آزاد کردہ غلاموں پر ضرر لاحق ہوگا اور شریعت نے بعض حصہ کو آزاد کرنے والے پر لازم قرار

Marfat.com

دیا ہے کہ وہ آزادی کو مکمل کرے لیکن جب یہاں تکمیل کا امکان نہیں رہا تو متعین اشخاص کے اندر آزادی جمع کر دی گئی مگر جب عدد کے بجائے قیمت کا اعتبار کیا گیا تو اصل کی طرف یعنی آزادی کے حصہ کرنے کی طرف معاملہ پلٹ گیا۔ اس لیے عدد کا اعتبار کرنا افضل ہے اور حدیث کا ظاہر مفہوم یہی ہے اور ہر غلام کے حق میں آزاد کردہ حصہ حق خداوندی ہے اس لیے اسے متعین اشخاص میں جمع کرنا واجب ہے اس کی اصل حقوق انسانی ہے۔

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ غلام کا مال جبکہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو کس کی ملکیت میں ہوگا؟ ایک گروہ آقا کو اس کا مالک قرار دیتا ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک اس کا مال اس کے تابع ہوگا۔ پہلی رائے حضرت ابن مسعودؓ کی اور فقہا میں امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام احمد اور امام اسحٰق کی ہے۔ دوسری رائے کے حامل حضرت ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، امام حسن، امام عطاء، امام مالک اور اہل مدینہ ہیں۔ ان کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ اَعْتَقَ عَبْدًا فَمَالُهٗ لَهٗ اِلَّا اَنْ يَشْتَرِطَ السَّيِّدُ مَالَهٗ

(جس نے کوئی غلام آزاد کیا اس کا مال اسی کو ملے گا الا یہ کہ آقا نے اس کے مال کی شرط لگا دی ہو۔)

آزادی کے الفاظ بعض صریح ہوتے ہیں اور بعض کنایہ ہوتے ہیں۔ اکثر فقہا اسی تقسیم کے قائل ہیں۔ صریح الفاظ اس طرح ہیں: أنت حرّ (تم آزاد ہو) یا أنت عتيق" (تم آزاد کر دیئے گئے) یا ان کے مشتقات۔ ان الفاظ سے بحیثیت اجماع آقا پر آزادی کا عمل لازم آ جاتا ہے۔ کنایہ کے الفاظ اس طرح ہیں: تجھ پر میرا کوئی حق نہیں تجھ پر میری کوئی ملکیت نہیں۔ اس طرح کے الفاظ میں آقا کی نیت دیکھی جائے گی کہ اس کی مراد آزاد کرنا تھی یا نہیں جمہور فقہا کا یہی مسلک ہے۔

اس باب میں اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ آقا غلام سے کہے: اے بیٹے یا لونڈی کو بیٹی کہہ کر پکارے یا اسے اے باپ، اے ماں کہہ کر آواز دے تو جمہور کے نزدیک اس سے آزادی لازم نہیں آتی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزادی لازم ہو جاتی ہے۔ امام زفر کا شاذ قول ہے کہ اگر آقا نے غلام سے کہہ دیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا اگرچہ غلام بیس سال کا اور آقا تیس سال کا ہو۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ آقا اپنے غلام سے کہے مَا أنت إلَّا حُرّ" (تم آزاد کے سوا کچھ نہیں) اکثر فقہا اسے محض غلام کی تعریف قرار دیتے ہیں اور ایک گروہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہ امام حسن بصری کا قول ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ آقا نے اپنے ایک غلام کو آواز دی مگر جواب دوسرے غلام نے دیا۔ آقا نے کہا: تو آزاد ہے اور صراحت کر دی کہ میری مراد پہلے غلام سے ہے۔ ایک قول کے مطابق دونوں غلام اس کی ذمہ داری پر آزاد ہو جائیں گے۔ دوسرا قول ہے کہ اس کی نیت دیکھی جائے گی۔

علما کا اتفاق ہے کہ اگر آقا نے اپنی لونڈی کے پیٹ میں موجود بچے کو آزاد کیا تو وہ آزاد ہوگا ماں نہیں۔ لیکن اگر آقا نے لونڈی کو آزاد کر دیا اور پیٹ کے بچے کو مستثنیٰ کر دیا تو ایک گروہ کے نزدیک یہ استثنا باقی رہے گا اور دوسرے گروہ دونوں آزاد ہو جائیں گے۔

لفظ مشیت کے استعمال سے غلامی کے ساقط ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک طلاق کی طرح اس میں استثنا نہیں ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک طلاق ہی کی طرح اس میں بھی استثناء موثر ہے یعنی آقا اپنے غلام سے کہے أنت حرٌّ إن شاء اللّٰه (اللہ نے چاہا تو تم آزاد ہو۔)

Marfat.com

اسی طرح فقہا نے ملکیت کی شرط پر آزادی واقع ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک آزادی واقع ہو جائے گی اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک آزادی واقع نہیں ہوگی۔ ان کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے:

لاعِتقَ فیما لایملکُ ابنُ آدم

(جن چیزوں کا انسان مالک نہیں ان میں آزادی نہیں ہے۔)

دوسرے گروہ کی دلیل اس کو قسم کھانے سے تشبیہ دینا ہے۔ اس باب کے الفاظ طلاق سے ملتے جلتے ہیں اور اس کی شرائط بھی طلاق کی شرطوں کی طرح ہیں اسی طرح اس میں قسم کھانا بھی طلاق میں قسم کھانے کی طرح ہے۔

آزادی کے احکام بہت ہیں۔ ایک حکم یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک بیٹے آزادی وغلامی میں ماں کے تابع ہیں۔ ایک گروہ نے شاذ رائے اختیار کی ہے کہ الا یہ کہ باپ عربی ہو۔

متعین مدت تک آزادی دینے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اگر ان الفاظ کا استعمال آقا نے کیا ہے تو لونڈی ہونے کی صورت میں وہ اس سے ہم بستری نہ کرے نہ اسے فروخت کرے نہ ہبہ میں اسے کسی کو دے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک اسے یہ تمام حقوق حاصل ہیں۔ یہ امام اوزاعی اور امام شافعی کی رائے ہے۔

آزادی سے پہلے اور آزادی کے بعد ایک متعین مدت تک خدمت لینے کی شرط کے جائز ہونے پر فقہا کا اتفاق ہے۔ البتہ اگر آقا اپنے غلام سے کہے "اگر میں نے تجھے فروخت کیا تو آزاد ہونے کا حق تجھے حاصل ہے" تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک آزادی واقع نہیں ہوگی کیوں کہ فروخت کرنے کے بعد اسے آزاد کرنے کا وہ مالک نہیں رہا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ فروخت ہونے کے بعد وہ آزاد ہو گیا۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا نظریہ ہے اور پہلا نظریہ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور امام ثوری کا ہے۔

اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں۔ اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

Marfat.com

کتابُ الکتابۃ

مکاتبت (آزادی کے لیے غلام کی جانب سے معاوضہ کی پیش کش پر کاغذات کی تیاری اور لکھائی) پر جامع بحث اس کے ارکان شرائط اور احکام میں محدود ہیں۔ ارکان کتابت تین ہیں: عقد، شرائط اور صفت عقد کرنے والا جس سے عقد کیا جائے اور دونوں کی صفات۔ ہم ان تمام اجناس کے مشہور مسائل الگ الگ بیان کریں گے۔

Marfat.com

Marfat.com

عقد مکاتبت کے مسائل

اس کا ایک مشہور مسئلہ عقد مکاتبت کے واجب یا مستحب ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ عام فقہا اسے مستحب قرار دیتے ہیں جبکہ اہل ظاہر اسے واجب مانتے ہیں۔ وہ آیت قرآن کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں:

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً (النور: ۳۳)

(تو اُن سے مکاتبت کرلو اگر تمہیں معلوم ہو کہ ان کے اندر بھلائی ہے۔)

یہاں امر کا صیغہ وجوب کے معنیٰ کے لیے ہے جبکہ جمہور فقہا جب اصول یہ مانتے ہیں کہ کسی شخص کو غلام آزاد کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تو وہ اس آیت کو استحباب پر محمول کرتے ہیں تا کہ اس اصول سے تعارض نہ ہو۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ چونکہ غلام کو غلط طریقے سے فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا یعنی معاوضہ کے بدلے میں غلام آقا کے قبضہ سے بجبر نہیں نکل سکتا اس لیے بغیر معاوضہ کے وہ بدرجہ اولیٰ آقا کی ملکیت سے باہر نہیں جاسکتا کیوں کہ غلام کی کمائی آقا ہی کے لیے ہے۔ یہ مسئلہ مکاتبت کے ارکان سے زیادہ اس کے احکام سے متعلق ہے۔

مکاتبت کے اس عقد کا مطلب ہے کہ غلام اپنے آپ کو اور اپنے مال کو آقا سے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ وہ کما کر معاوضہ اسے ادا کردے گا۔ اس معاہدہ کے ارکان قیمت، قیمت میں ادا کردہ چیز، مدت ادائیگی اور الفاظ ہیں۔

قیمت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ جائز ہے جبکہ اُس علم کی روشنی میں وہ معلوم ومعروف ہو جو بیع میں مشروط ہے۔ لیکن اگر اس کے الفاظ میں کوئی ابہام ہے تو یہ مختلف فیہ ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک آقا اپنے غلام سے کسی باندی یا غلام کے بدلے میں بغیر ان کی صفت متعین ہوئے مکاتبت کرسکتا ہے، اس صورت میں اوسط درجہ کا غلام اسے ملے گا۔ امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے تا آنکہ وہ غلام کی صفت بیان کردے۔ جن فقہا نے اس میں مشاہدہ کا اعتبار کیا ہے انہوں نے اسے بیع کے مشابہ مانا ہے اور جن کی رائے یہ ہوئی کہ اس معاہدہ کا مقصد باہم تکریم کرنا اور خودغرضی وہوس کا خاتمہ کرنا ہے انہوں نے اس میں معمولی فریب کی گنجائش نکالی ہے۔ مہر کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ امام مالک نے آقا وغلام میں اُس طرح کا ربا جائز قرار دیا ہے جو ایک اجنبی اور دوسرے اجنبی کے درمیان جائز نہیں ہے جیسے قبضہ سے پہلے طعام کی فروخت، قرض میں قرض کو فسخ کرنا، گھٹانا اور جلد بازی کرنا، امام شافعی اور امام احمد نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور امام ابوحنیفہ سے دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔

اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ آقا اور اس کے غلام کے درمیان کوئی مالک نہیں ہے کیوں کہ وہ اور اس کا مال دونوں آقا کا ہے، مکاتبت تو الگ سے ایک طریقہ ہے۔

جہاں تک مدت کا معاملہ ہے تو علما کا اتفاق ہے کہ یہ مکاتبت موجّل ہوسکتی ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا یہ مکاتبت جائز ہے؟ جس کی فوری ادائیگی کردی جائے جبکہ اس امر پر اتفاق ہے کہ غلام کے پاس موجود مال پر ادائیگی کی صورت میں جائز ہے اس صورت کو فقہا مکاتبت نہیں 'قطاعۃ' (اجرت پر کام طے کرنا) کہتے ہیں۔ مکاتبت تو یہ ہے کہ غلام آقا سے اس شرط پر آزادی کا مطالبہ کرتا ہے کہ وہ کمائی کر کے پوری قیمت ادا کردے گا۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا کسی ایسے مال کے بدلے خریداری جائز ہے جبکہ وہ

Marfat.com

مال قبضہ میں نہیں ہے؟ امام شافعی اس طرح کی بات کو لغو قرار دیتے ہیں اور آقا پر کچھ لازم نہیں مانتے۔ متاخر مالکیہ کے نزدیک مکاتبت آقا پر لازم ہوگئی۔ غلام یہ مقدمہ حاکم کے پاس لے جائے گا اور غلام کی حالت کے لحاظ سے قسطوں میں ادائیگی کا فیصلہ ہوگا۔ مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ آقا نے اپنے غلام کے لیے مکاتبت کو لازم کیا ہے مگر اس نے ایسی شرط رکھی ہے جو عام حالات میں بہت مشکل ہے۔ اس لیے معاہدہ تو صحیح ہوگا مگر شرط باطل ہوگی۔

شوافع کی دلیل یہ ہے کہ فاسد شرط اصل معاہدہ باطل ہونے کی وجہ سے باطل ہو جائے گی جیسے کوئی باندی فروخت کرے اور اس سے ہم بستری نہ کرنے کی شرط رکھ دے۔ جب اس کے پاس مال موجود نہیں ہے تو اس سے اس کی مجبوری ظاہر ہوتی ہے اور یہ مکاتبت کے مقصد کی ضد ہے۔ مالکیہ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ مکاتبت کے قسط دار ہونے کا عمل اس کے ارکان میں شامل ہے۔ اور جب اس رکن کی ضد کی شرط رکھی جائے تو شرط باطل مگر معاہدہ صحیح ہوگا۔

علما کا اتفاق ہے کہ آقا اپنے غلام سے کہے۔ ''میں نے ایک ہزار درہم کے عوض تجھ سے مکاتبت کی۔ جب تو ادا کرے گا آزاد ہو جائے گا'' پھر غلام وہ رقم ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اگر وہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم کے عوض مکاتبت کی، اور اگلا جملہ ادا نہ کرے کہ 'جب تو ادا کر دے گا آزاد ہو جائے گا' ایسی صورت میں اس کے آزاد ہونے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہوگا کیوں کہ مکاتبت ایک شرعی لفظ ہے اور تمام احکام اس میں شامل ہیں۔ دوسرے گروہ کے نزدیک جب تک وہ ادائیگی کے لفظ کی صراحت نہیں کرے گا آزاد نہیں مانا جائے گا۔ امام شافعی کے مختلف اقوال ہیں۔

اس باب میں امام مالک اور امام ابن القاسم کا باہمی اختلاف اس امر میں ہے کہ آقا غلام سے کہے: تو آزاد ہے اور تجھ پر ایک ہزار دینار کا بار ہے، اس کے حکم میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ لازم ہے اور غلام آزاد ہے۔ امام ابن القاسم کے نزدیک وہ آزاد ہے اور اس پر لازم نہیں ہے۔

لیکن اگر آقا نے کہا: تو آزاد ہے اس شرط کے ساتھ کہ تجھ پر ایک ہزار دینار ہے۔ اس میں مسلک مالکی میں مختلف اقوال ہیں۔ امام مالک کے نزدیک غلام آزاد ہے اور مال اس پر قرض ہے۔ ایک قول کے مطابق غلام کو اختیار ہے۔ اگر اس نے آزادی پسند کی تو مال اس پر لازم ہوگا اور آزادی نافذ ہوگی ورنہ وہ غلام رہے گا۔ دوسرا قول ہے کہ اگر اس نے قبول کر لیا تو یہ مکاتبت مانی جائے گی اور ادائیگی کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہ دونوں اقوال امام ابن القاسم کے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک ایک متعین عمل کے بدلے مکاتبت جائز ہے اور مطلق مکاتبت بھی ان کے نزدیک جائز ہے۔ ان کے نزدیک مثل کی مکاتبت نکاح کی طرح ہے۔ غلام کی قیمت پر مکاتبت بھی اُن کے ہاں جائز ہے یعنی زمانہ اور قیمت میں اس کا مثل درست ہے ایک قول فوری مکاتبت کے جواز کا بھی ہے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اس معاہدہ کی شرط میں یہ بھی ہے کہ آقا رقم کی آخری قسطوں میں کچھ وضع کر دے؟ کیوں کہ فرمان الٰہی کے مفہوم میں بھی ان کے ہاں اختلاف ہے:

وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ (النور: ۳۳)

(اور اُن کو اُس مال میں سے دو جو اللہ نے تمہیں دیا ہے۔)

Marfat.com

بعض علما کے نزدیک یہاں مخاطب سادات ہیں اور بعض کے نزدیک عام مسلمان مراد ہیں جنہیں مکاتب غلاموں کی مدد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ عام مسلمان مراد لینے والے بعض فقہا کے ہاں یہ حکم وجوب کا ہے اور بعض کے ہاں استحباب کا حکم ہے۔ وجوب کے قائل مقدار واجب کے بارے میں مختلف رائیں رکھتے ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ معمولی مقدار بھی مراد ہو سکتی ہے جس پر چیز کا اطلاق ہو سکے اور بعض فقہا نے اس کی تحدید کی ہے۔

مکاتبت کرنے والے کے تعلق سے متعدد مسائل زیر بحث آ سکتے ہیں۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ کیا قریب البلوغ نوجوان شخص کی مکاتبت جائز ہے؟ اور کیا ایک ہی مکاتبت میں ایک سے زیادہ غلام شریک ہو سکتے ہیں؟ اور کیا غلام مشترک میں شریک شخص کی مکاتبت اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر درست ہے؟ کیا اس غلام کی مکاتبت درست ہے جو کمانے پر قادر نہ ہو؟ اور کیا اُس شخص کی مکاتبت جائز ہے جس میں غلامی کا بچا کچھا اثر موجود ہے؟

کمانے پر قادر نوجوان جو ابھی بالغ نہیں ہوا ہے، اس کی مکاتبت کو امام ابوحنیفہ نے جائز قرار دیا ہے اور امام شافعی نے بالغ ہونے کی شرط رکھی ہے۔ امام مالک سے دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔

بلوغت کی شرط رکھنے والوں نے اسے تمام معاہدوں کے مشابہ قرار دیا ہے اور اسے شرط نہ ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ آقا و غلام کے درمیان وہ چیزیں جائز ہیں جو عام اجنبیوں کے درمیان جائز نہیں ہیں اور اس سے مقصد کمانے کی قدرت و طاقت ہے اور یہ نابالغ کے اندر بھی موجود ہوتی ہے۔

کیا ایک مکاتبت میں کئی غلام جمع ہو سکتے ہیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے پھر جب ہم جمع کے قائل ہیں تو کیا اُسی مکاتبت کے ذریعہ وہ سب ایک دوسرے کے ضامن ہوں گے کہ بغیر سب کی آزادی کے کوئی آزاد نہ ہو سکے؟ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے۔

کیا جمع جائز ہے؟ جمہور فقہا اسے جائز کہتے ہیں۔ ایک گروہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے یہ امام شافعی کا ایک قول ہے۔ کیا وہ ایک دوسرے کے ضامن ہیں؟ جمع کو جائز ماننے والوں کے ہاں اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں: ایک گروہ کے نزدیک مکاتبت کے معاہدہ ہی سے یہ ضامن ہونا واجب ہو جاتا ہے۔ یہ امام مالک اور امام سفیان ثوری کا قول ہے۔ دوسرے کہتے ہیں محض معاہدہ سے یہ لازم نہیں ہوتا اس کے لیے شرط لازم ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مطلق معاہدہ یا شرط کسی سے لازم نہیں آتا۔ ان میں سے ہر ایک آزاد ہوگا جبکہ اپنے حصہ کی مقدار کا اسے علم ہو جائے۔

اشتراک کو ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل اس میں فریب کا شبہ ہے کیوں کہ ہر ایک غلام پر کیا مقدار لازم آتی ہے یہ نامعلوم ہے۔ اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ معمولی فریب مکاتبت میں ناقابل اعتنا ہے کیوں کہ یہ آقا اور غلام کے درمیان ہے اور غلام اور اس کا مال سب آقا کا ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ مکاتبت چونکہ ایک ہے، اس کا حکم بھی ایک ہونا چاہیے۔ ایک شخص کے حکم کی طرح شوافع کی دلیل یہ ہے کہ ایک دوسرے ضامن افراد کے درمیان مکاتبت اور اجنبیوں کے درمیان مکاتبت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جو کہتے ہیں کہ مکاتبت کے معاملہ میں اجنبیوں کے درمیان ضامن ہونا جائز نہیں ہے وہ اس مقام پر بھی اسے جائز نہیں مانتے۔ انہوں نے مکاتبت میں ضامن ہونے کو اس لیے ممنوع قرار دیا کہ جب مکاتبت کرنے والا عاجز ہوگا تو ضامن پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ غلاموں کے

باہم ضامن ہونے سے ظاہر نہیں ہوتا۔ اس سے بس یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شرط اس بات کے لیے سبب بن جائے گی کہ جو شخص کمائی پر قادر ہے وہ اس شخص کو عاجز کر دے جو اس کی قدرت نہیں رکھتا۔ یہ مکاتبت سے مخصوص فریب ہے الا یہ کہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جمع اس بات کا سبب بن جائے گا کہ آزاد وہ شخص نکلے جو بغیر آزاد ہوئے کمائی پر قادر نہیں ہوتا اور کمانے کی قدرت رکھنے والے فرد کی غلامی اسی طرح واپس آ جائے گی جس طرح کمائی کی قدرت نہ رکھنے والا فرد آزاد ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہ نے اسے اُن حقوق میں اجنبی کے ساتھ اجنبی کے ضامن ہونے سے تشبیہ دی ہے جن میں ضامن ہونا جائز ہے۔ اور شرط کے ساتھ اسے لازم قرار دیا ہے اور بغیر شرط کے اسے لازم نہیں قرار دیا ہے مگر اس کے ساتھ وہ بھی مکاتبت میں ضامن ہونے کو جائز نہیں مانتے۔

دو شرکاء کے غلام کے معاملہ میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہ اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر آیا وہ اپنے حصہ میں مکاتبت کر سکتا ہے؟ بعض فقہا کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اور مکاتبت منسوخ ہو جائے گی اور اس معاہدہ سے اس کے قبضہ میں جو کچھ آیا ہے وہ ان کے حصوں کے مطابق ان کے درمیان تقسیم ہو جائے گا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ دوسرے ساتھی کے حصہ کے بغیر محض اپنے حصہ میں وہ مکاتبت نہیں کر سکتا۔ تیسرے گروہ نے تفریق کی ہے کہ اپنے ساتھی کی اجازت لے لے تو یہ مکاتبت جائز ہے اور اس کی اجازت کے بغیر ناجائز ہے۔

پہلا قول امام مالک کا ہے۔ دوسرا قول امام ابن ابی لیلیٰ اور امام احمد کا ہے اور تیسری رائے امام ابوحنیفہ کی اور اپنے ایک قول کے مطابق امام شافعی کی ہے۔ امام شافعی کا ایک قول امام مالک کی تائید میں ہے۔

امام مالک کی دلیل ہے کہ اگر یہ جائز ہو جائے تو غلام مکاتبت کرنے والے کے حصہ میں ہی قیمت لگا کر مکمل آزادی حاصل کر لے گا اور یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ آزادی کے حصے لگا دیئے گئے ہوں۔

جن فقہا نے اس طرح کی مکاتبت کی رائے دی ہے اُن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر وہ خوشحال ہے تو وہ آزادی کو مکمل کرے۔ یہاں امام مالک کا استدلال ایسے اصول سے ہے جس پر فریق مخالف راضی نہیں ہے مگر اصول کی صحت پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ فریق مخالف اس سے متفق نہیں ہے۔ اجازت کی شرط لگانا کمزور بات ہے۔ امام ابوحنیفہ شریک کی اجازت سے مکاتبت کے معاہدہ میں ادائے مال کی کیفیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ مکاتبت کرنے والے شریک نے جو معاہدہ کیا ہے اس میں سے دوسرا شریک اپنا حصہ لے لے اور بقیہ کی ذمہ داری غلام پر ڈال دی جائے کہ وہ کمائی کر کے معاہدہ کے مطابق معاوضہ کی تکمیل کر دے۔ یہ اصول سے دور بات ہے۔

جو شخص کمائی پر قادر نہ ہو، اس سے مکاتبت کے جواز کا جہاں تک معاملہ ہے تو میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مکاتبت کی شرط یہ ہے کہ غلام کمائی پر قادر ہو کیونکہ ارشاد ہوتا ہے:

إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً (النور: ۳۳)

(اگر تمہیں معلوم ہو کہ اُن کے اندر بھلائی ہے۔)

علما کے درمیان اختلاف ہے کہ اس خیر سے کیا مراد ہے مکاتبت کے سلسلہ میں جس کی شرط اللہ نے لگائی ہے؟

Marfat.com

امام شافعی کے نزدیک 'خیر' سے مراد کمائی اور امانت داری ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک مال اور امانت داری مراد ہے۔ دوسروں کے نزدیک صلاح اور دینداری مراد ہے۔ بعض علما نے اُس غلام سے مکاتبت کو ناپسند کیا ہے جو کوئی حرفت نہ جانتا ہو تا کہ وہ گداگری نہ کرنے لگے اور بعض فقہا نے حدیث بریرہؓ کی وجہ سے اسے جائز کہا ہے کہ ''اُن سے مکاتبت اس بنیاد پر کی گئی تھی کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر ادائیگی پوری کریں گی۔''

امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے کہ وہ لونڈی جو کوئی ہنر نہ جانتی ہو مکاتبت کرے مبادا وہ زنا کا ذریعہ بن جائے۔ امام مالک نے مدبر لونڈی سے یا اُس شخص سے جس میں غلامی کا اثر باقی ہو مکاتبت کی اجازت دی ہے سوائے اُم ولد کے۔ کیوں کہ امام مالک کے نزدیک اُم ولد سے خدمت لینے کا اسے حق حاصل نہیں ہے۔

مکاتبت کرنے والے پر گفتگو

علما کا اتفاق ہے کہ شرط مکاتبت یہ ہے کہ آقا ملک صحیح کا مالک ہو، مجور نہ ہو اور جسمانی طور پر تندرست ہو۔ اس مین علما کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا مکاتب اپنے غلام سے مکاتبت کرسکتا ہے یا نہیں؟ یہ بحث مکاتب کے جائز اور ناجائز افعال میں آئے گی۔ امام مالک نے اُس غلام کے لیے مکاتبت کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو کیوں کہ مکاتبت آزادی کا عمل ہے اور وہ آزاد نہیں کرسکتا۔ اسی طرح اُس شخص کی مکاتبت بھی ناجائز ہے جس کی دولت کا احاطہ قرض نے کرلیا ہو الا یہ کہ قرض دینے والے اس کی اجازت دے دیں اور مکاتبت کی قیمت غلام کی قیمت کے مثل ہو۔

بیمار شخص کی مکاتبت امام مالک کے نزدیک ایک تہائی میں ہے۔ یہ معاہدہ توقف میں رہے گا تا آنکہ وہ صحت یاب ہو جائے اور معاہدہ پر عمل جائز ہو جائے یا اس کی موت ہو جائے اور آزادی کی طرح اس میں بھی ایک تہائی مال سے آزادی عمل میں آئے۔ ایک قول ہے کہ اگر وہ سہولت دے تو عمل ہو جائے ورنہ وہ کما کر ادا کردے۔ اگر حالت مرض ہی میں ادائیگی کردے تو آزاد ہو جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک ایک عیسائی مسلمان سے مکاتبت کرسکتا ہے اور اس کی ذِمہ داری میں بیع کی جاسکتی ہے جس طرح مسلمان غلام کی بیع اس کی ذِمہ داری میں ہوسکتی ہے۔

ارکان مکاتبت یعنی مکاتبت کرنے والا جس سے مکاتبت کی جائے اور فعل مکاتبت سے متعلق یہ مشہور مسائل ہیں۔ اور احکام تو بہت ہیں۔ اسی طرح جائز اور ناجائز شرائط کا معاملہ بھی ہے۔ اس معاہدہ میں احکام کی اولین اجناس یہ ہوسکتی ہیں کہ مکاتب کب آزاد ہوگا؟ اور کب وہ عاجز ہوگا اور غلام باقی رہے گا؟ اور آزاد ہونے سے پہلے یا غلام رہنے سے پہلے موت ہو جائے تو اس کی حالت کیا ہوگی؟ اور مکاتبت کی حالت اس کے ساتھ کون شریک ہوگا اور کون نہیں ہوگا؟ اور غلامی کی مجوری کس پر باقی رہے گی اور کس پر باقی نہیں رہے گی؟ ان پانچ اجناس میں سے ہر جنس کے علیحدہ علیحدہ احکام کے مشہور مسائل سے ہم آغاز کرتے ہیں۔

جنس اوّل

وہ غلامی سے کب نکلے گا؟

علما کا اتفاق ہے کہ وہ غلامی سے نکلے گا جب وہ مکاتبت کا معاوضہ ادا کردے گا۔ علما کا اختلاف ہے کہ اگر وہ بعض معاوضہ ادا

کر دے اور بعض ادا نہ کر پائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ جمہور کی رائے ہے کہ جب تک مکاتبت کی کوئی رقم باقی ہے، وہ غلام ہے۔ اور اگر بعض حصہ ادا نہیں کر پاتا تو وہ غلامی کرتا رہے گا۔ جمہور کے قول کے سوا اسلاف کے چار اقوال ہیں:

۱۔ اسی مکاتبت کے ذریعہ وہ آزاد ہو جائے گا۔

۲۔ جس قدر معاوضہ ادا کرے گا اُس قدر وہ آزاد مانا جائے گا۔

۳۔ نصف یا اس سے زائد معاوضہ ادا کر دیا ہے تو آزاد ہو جائے گا۔

۴۔ ایک تہائی ادا کر دیا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ غلام رہے گا۔

جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے بواسطہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

أيُّما عَبْدٍ كاتَبَ عَلىٰ مِائَةِ أُوقِيَةٍ فَأَدَّاهَا إلاَّ عَشَرَةَ أَوَاقٍ فَهُوَ عَبْدٌ" وَأيُّما عَبْدٍ كاتَبَ علىٰ مِائَةِ دِينَارٍ فَأَدَّهَا إلاَّ عَشَرَةً فَهُوَ عَبْدٌ

(جس غلام نے سو اوقیہ کے معاوضہ پر مکاتبت کی اور ساری رقم ادا کر دی بجز دس اوقیہ کے تو وہ غلام ہی رہے گا اور جس غلام نے سو دینار کے معاوضہ پر مکاتبت کی اور ساری رقم ادا کر دی بجز دس دینار کے تو وہ غلام ہی رہے گا۔)

اس مکاتبت سے آزادی حاصل کرنے کی رائے رکھنے والے علما نے دلیل یہ دی ہے کہ یہ بیع کے مشابہ ہے۔ گویا مکاتب نے آقا سے اپنے آپ کو خرید لیا ہے۔ اگر وہ عاجز ہو گیا ہے تو اس کے لیے یہی صورت ہے کہ مال سے اسے فروخت کر دے جیسے وہ شخص مفلس ہو جائے جس سے ایک مدت کے لیے خریداری کی ہو اور وہ مر چکا ہو۔

بقدر ادائیگی آزادی حاصل کرنے کی حمایت کرنے والے فقہا کی دلیل وہ روایت ہے جسے یحییٰ بن کثیر نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

يُؤدِّيُ المُكاتَبُ بِقَدْرِ مَاأدىٰ دِيَةَ حُرٍّ وَبِقَدْرِ مَارُقَّ مِنْهُ دِيَةَ عَبْدٍ

(مکاتب نے جس قدر آزاد کی دیت ادا کی ہے اور جس قدر معاہدہ کی دیت بحالت غلامی باقی رہ گئی ہے، اسی قدر اسے آزادی عطا کی جائے گی۔)

امام نسائی نے اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ اس میں اختلاف عکرمہؒ کی جہت سے ہے جس طرح کہ احادیث عمرو بن شعیب میں اختلاف کی جہت یہ ہے کہ وہ صحیفہ سے روایت کردہ ہیں۔ حدیث ابن عباسؓ کو حضرت علیؓ نے اختیار کیا ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ اگر آدھا معاوضہ ادا کر دے تو وہ آزاد ہوگا۔ حضرت ابن مسعودؓ ایک تہائی حصہ کی ادائیگی کی حمایت کرتے تھے۔ اقوال صحابہ اگرچہ حجت نہیں ہیں مگر بظاہر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ اگر ان کا کوئی قول مروی ہے تو اس کی بنیاد کوئی سنت ہوگی۔

اس مسئلہ میں ایک پانچواں قول بھی ہے کہ اگر تین چوتھائی ادا کر دے تو آزاد ہے اور بقیہ بیت المال میں جمع ہوگا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر قیمت ادا کر دے تو وہ قرض دار ہے۔ یہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ام سلمہؓ کا مشہور قول جمہور کی حمایت میں ہے۔ اسی قول پر فقہا نے اعتماد کیا ہے کیوں کہ حضرات صحابہ سے اگر کوئی صحیح روایت وارد ہے تو اس کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ امام مالک نے الموطا میں اس کی روایت کی ہے۔ یہ رائے آقا کے مال کے بارے

Marfat.com

میں زیادہ احتیاط کو ملحوظ رکھنے والی ہے۔ اور پھر فروخت کردہ اشیا میں معاملہ یہ ہے کہ خریدار اگر مفلس ہوجائے تو سامان واپس کردیا جاتا ہے۔

جنس ثانی

وہ کب غلام تصور کیا جائے گا؟

علما کا اتفاق ہے کہ مکاتب اس وقت غلام ہوجائے گا جبکہ وہ بعض معاوضہ ادا نہ کرسکے یا کل معاوضہ ادا نہ کرسکے جیسا کہ ان کا اختلافی موقف گزر چکا ہے۔ اختلاف علما نے اس امر میں کیا ہے کہ کیا غلام کو اختیار ہے کہ جب چاہے بغیر سبب کے اپنے آپ کو عاجز اور بے بس ظاہر کردے یا بغیر سبب کے اسے یہ اختیار نہیں ہے؟

امام شافعی کی رائے ہے کہ مکاتبت ایک معاہدہ ہے جو غلام کو حق میں لازم ہے مگر آقا کے تئیں لازم نہیں ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ مکاتبت کا معاہدہ دونوں اطراف سے لازم ہے۔ اس میں مسلک مالکی کا حاصل یہ ہے کہ آقا اور غلام دونوں یا تو عاجز قرار دینے پر متفق ہوں گے یا دونوں میں اختلاف ہوگا۔ اگر دونوں میں اختلاف ہے تو یا آقا عاجزی و بے بسی کا ارادہ ظاہر کرے گا اور غلام اس سے انکار کرے گا یا اس کے برعکس صورت ہوگی یعنی آقا مکاتبت کو باقی رکھنا چاہے گا اور غلام عاجزی اور مجبوری ظاہر کرے گا۔ اگر دونوں عاجزی پر متفق ہوں تو دو صورتیں ہوں گی یا تو مکاتبت میں کسی اولاد کی مداخلت ہوگی یا نہیں ہوگی۔ اگر اولاد کی مداخلت ہے تو امام مالک کے نزدیک اس مجبوری و عاجزی کو تسلیم کرنا جائز نہیں ہے اور اگر اولاد نہیں ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق یہ جائز نہیں ہے کہ جبکہ اس کے پاس مال موجود ہو۔ یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے اور دوسری روایت کے مطابق یہ جائز ہے۔ اگر غلام عاجزی کا مطالبہ کرے اور آقا انکار کرے تو غلام کے لیے یہ جائز نہ ہوگا جبکہ اس کے پاس مال ہو یا اسے کمائی پر قدرت حاصل ہو۔ اور اگر آقا عاجزی کا ارادہ ظاہر کرے اور غلام اس کا انکار کرے تو حاکم وقت کے فیصلہ کے بغیر وہ عاجز متصور نہ ہوگا اور حاکم وقت بھی اس کے حق میں فیصلہ اُسی وقت کرے گا جبکہ آقا ثابت کردے کہ اس کے پاس مال نہیں ہے اور وہ ادائیگی پر قادر نہیں ہے۔

ہم اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد اور فقہا کے دلائل پر آتے ہیں۔ امام شافعی کی دلیل یہ روایت ہے کہ ''بریرہ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں یہ درخواست لے کر آئیں کہ آپ مجھے خرید کر آزاد کردیں۔ آپ نے فرمایا: بشرطیکہ تمہارے گھر والے چاہیں وہ اپنے گھر والوں کے پاس آئیں۔ انہوں نے بریرہ سے مکاتبت کر کے انہیں فروخت کردیا'' اس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتبت لازم معاہدوں کے مشابہ ہے اور یہ کہ اس مفہوم میں غلام کا حکم آقا کے حکم کی مانند ہونا چاہئے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ معاہدوں کا حال یہ ہوتا ہے کہ اُن میں لازم ہونے یا اختیاری ہونے کی بات طرفین کی طرف سے یکساں ہوتی ہے یا ایک طرف لازم اور دوسری طرف غیر لازم ہو کر اصول سے باہر ہوجاتی ہے۔ حدیث بریرہ کی علت انہوں نے یہ بتائی ہے کہ ان کے گھر والوں نے ان کی مکاتبت فروخت کی تھی، ان کی غلامی فروخت نہیں کی تھی۔

احناف کہتے ہیں: چونکہ مکاتبت میں غلام کا حق ہی غالب ہوتا ہے اس لیے معاہدوں کا لازم ہونا مغلوب یعنی آقا کے حق میں ثابت ہونا چاہئے۔ اس کی اصل نکاح ہے کیوں کہ یہ شوہر کے حق میں لازم نہیں ہے اس لیے کہ طلاق کا اختیار اسے ہمیشہ حاصل

رہتا ہے البتہ بیوی کے حق میں یہ لازم ہے۔ مالکیہ اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ معاوضہ کی وجہ سے یہ لازمی معاہدہ بن جاتا ہے کیوں کہ مہر سے واپسی کا حق شوہر کو بہر حال حاصل نہیں ہے۔

جنس ثالث

مکاتبت کی ادائیگی سے پہلے اگر موت ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

علما کا اتفاق ہے کہ مکاتبت کی کسی رقم کی ادائیگی سے پہلے اگر وہ لاولد مر جائے تو اسے غلام سمجھا جائے گا۔ اور اگر اولاد موجود ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کی رائے میں اولاد کا حکم باپ کے حکم کی طرح ہے۔ اگر اس نے اتنا مال ترکہ میں چھوڑا ہے جس سے مکاتبت کی رقم ادا ہو سکے تو وہ لوگ اس رقم کو ادا کر دیں گے اور آزاد ہو جائیں گے اور اگر اس نے مال نہیں چھوڑا ہے اور وہ لوگ کمانے کی قدرت رکھتے ہیں تو وہ اپنے باپ کی قسطوں پر باقی رہیں گے تا آنکہ وہ عاجز و مجبور ہو جائیں یا آزاد کر دیے جائیں۔ اور اگر اولاد کے پاس نہ مال ہے نہ کمانے کی طاقت تو وہ غلام متصور ہوں گے۔ اور اگر مکاتبت سے زائد کچھ مال ترکہ میں ملے تو اولاد اس کی وارث ہوگی اور اس پر آزاد وارثوں کا حکم نافذ ہوگا۔ اور اس کا وارث مکاتبت میں دوسرے شرکا کے ساتھ اس کی اولاد ہوگی اور مکاتبت میں شریک اولاد کے سوا دوسرے وارث اس میں شریک نہ ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے میں ترکہ کی دولت سے مکاتبت کا معاوضہ ادا کرنے کے بعد اس کی وہ تمام اولاد جن کی موجودگی میں اس نے مکاتبت کی ہے یا جو مکاتبت کے دورانیہ میں پیدا ہوئی ہے اور اس کی تمام آزاد اولاد اور تمام ورثا اس کے وارث ہوں گے۔

امام شافعی کے مطابق اس کی وارث نہ اس کی آزاد اولاد ہوگی نہ وہ اولاد ہوگی جن کی موجودگی میں اس نے مکاتبت کی ہے یا جو مکاتبت کے عرصہ میں پیدا ہوئی ہے۔ مال آقا کی ملکیت ہوگا اور جس اولاد کی موجودگی میں باپ نے مکاتبت کی ہے، اُس کی ذمہ داری ہوگی کہ اپنے حصوں کے حساب سے مکاتبت کے معاوضہ کے لیے کمائی کرے اور باپ کا حصہ ان سے ساقط ہو جائے گا۔ باپ کے حصہ کے ساقط ہونے کی رائے امام ابوحنیفہ اور تمام کوفی فقہا نے دی ہے۔ باپ کے حصہ کے قائل بعض فقہا نے قیمت کا اعتبار کیا ہے جیسے امام شافعی کا یہی نظریہ ہے۔ ایک قول کے مطابق قیمت میں دی گئی چیز قابل اعتبار ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ باپ کا حصہ سروں کی مقدار پر ہے۔

وہ اولاد جو مکاتبت کے وقت موجود تھی اُن سے باپ کا حصہ ساقط ہونے اور مکاتبت کے عرصہ میں پیدا ہونے والی اولاد سے ساقط نہ ہونے کی رائے ان فقہا نے اس لیے اختیار کی ہے کہ مکاتبت کے دورانیہ میں جو اولاد پیدا ہوگی وہ اپنے باپ کی تابع ہوگی۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی مکاتبت کے کارفرما ایک دوسرے کے ضامن ہیں اسی لیے اگر اُن میں سے کوئی آزاد ہو جائے یا مر جائے تو باقی سے اُس کا حصہ ساقط نہ ہوگا۔

فریق دوم کی دلیل یہ ہے کہ مکاتبت میں ضمانت نہیں ہوتی۔ امام مالک نے اپنی الموطا میں عبدالملک بن مروان سے کوفی فقہا جیسا قول نقل کیا ہے۔

ان حضرات کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مکاتبت کرنے والا کس حال میں مرا ہے؟ امام مالک کے نزدیک اس کی موت

Marfat.com

مکاتبت کی حالت میں ہوئی ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ آزاد مرا ہے۔ امام شافعی کی رائے میں وہ غلام مرا ہے۔ انہی بنیادوں پر ان فقہا نے حکم لگائے ہیں۔

شوافع کا استدلال ہے کہ غلامی اور آزادی کے درمیان کوئی چیز نہیں ہے اور اگر مکاتب مر جائے تو وہ بعد میں آزاد نہ ہوگا کیوں کہ اس کی آزادی معاوضہ کی ادائیگی کے ساتھ ہے اور اس نے ادائیگی کی نہیں ہے اس لیے غلامی کی حالت میں اس کی موت ہوئی ہے کیوں کہ میت کو آزادی دینا درست نہیں ہے۔

احناف کا استدلال ہے کہ مال مکاتبت کی موجودگی میں موت ہوگئی تو آزادی واقع ہوگئی۔ اب اپنے کو غلامی میں دینا اس کے لیے درست نہیں ہے اور آزادی کا حصول محض مال کی موجودگی سے ہے اسے آقا کے حوالہ کرنے سے مشروط نہیں ہے۔

امام مالک اس کی موت کو غلامی اور آزادی کے درمیان کی چیز یعنی مکاتبت کی حالت میں مانتے ہیں۔ چونکہ وہ آزاد اولاد کو وارث نہیں بنا سکتا اس لیے اسے غلام کے حکم میں رکھا اور چونکہ اُس کا آقا اس کے مال کا وارث نہیں ہوسکتا اس لیے اسے آزاد کے حکم میں رکھا۔ یہ مسئلہ اجتہاد کے دائرہ میں آتا ہے۔

اس جنس سے متعلق مکاتب کے اُم ولد کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جبکہ مکاتب مر جائے اور ایسے بیٹے چھوڑے جو کمائی پر قدرت نہ رکھتے ہوں اور اُمّ ولد کمائی کرنے پر تیار ہو تو امام مالک کے نزدیک اُمّ ولد کو یہ اختیار حاصل ہے اور امام شافعی اور کوفی فقہا کے نزدیک اُسے یہ اختیار حاصل نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کہ مکاتب کے مرنے کی صورت میں امّ ولد کو آقا کے مال سے حصہ ملتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک آقا سے طے شدہ مکاتبت کی حرمت ام ولد اور اس کی اولاد کو بھی حاصل ہے۔

اس مسئلہ میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مکاتب کی اولاد چھوٹی اور کمانے کے قابل نہ ہو اور اس کی ام ولد بھی کمائی کی قدرت نہ رکھتی ہو تو ام ولد فروخت کردی جائے گی اور اس سے مکاتبت کی رقم ادا کردی جائے گی۔ امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن کے نزدیک ام ولد کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔

مسلک مالکی میں اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مکاتب مر جائے اور اپنے پیچھے بیٹے چھوڑ جائے اور معاوضہ کی رقم پوری ادا کر چکا ہو تو اس کی ام ولد آزاد ہوگی یا نہیں؟ امام ابن القاسم کے نزدیک اگر اس کی اولاد ہے تو آزاد ہوگی ورنہ غلام رہے گی۔ امام اشہب کے نزدیک ہر حال میں وہ آزاد مانی جائے گی۔

امام شافعی کے اصول کے مطابق مکاتب جو مالِ ترکہ میں چھوڑے گا وہ آقا کا مال ہوگا اور اس کے بیٹے معاہدہ مکاتبت کی رقم ادا کرنے میں اس سے استفادہ نہ کرسکیں گے۔ خواہ بیٹے معاہدہ میں موجود ہوں یا بعد میں پیدا ہوئے ہوں۔ وہ کمائی کر کے رقم ادا کریں گے۔ امام ابوحنیفہ کے اصول کی روشنی میں وہ ہر حال میں آزاد رہیں گے۔ امام ابن القاسم نے گویا استحسان پر عمل کیا ہے۔

جنس رابع

معاہدہ مکاتبت میں کس کو دخل حاصل ہوگا اور کس کو دخل حاصل نہیں ہوگا؟

اس باب میں فقہا کا اتفاق ہے کہ مکاتبت کی اولاد کو مکاتبت میں دخل حاصل نہ ہوگا مگر یہ کہ شرط موجود ہو کیوں کہ وہ اپنے آقا کا

Marfat.com

دوسرا انعام ہے۔ اسی طرح اس اولاد کی مداخلت پر علما کا اتفاق ہے جو مکاتبت کے دوران میں پیدا ہوئی ہو البتہ اُمّ ولد کے بارے میں اختلاف ہے جو اوپر آ چکا ہے۔ اسی طرح محض معاہدہ سے اس کے مال کی شمولیت میں بھی اختلاف ہے۔

امام مالک کے نزدیک اس کا مالک مکاتبت میں شامل ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے شامل نہیں مانتے۔ امام اوزاعی کے نزدیک شرط کے ساتھ شامل ہو سکتا ہے۔ ان مسائل کی بنیاد یہ سوال ہے کہ غلام مالک ہوتا ہے یا نہیں؟ اور کیا آزادی میں اس کا مال شامل ہے یا نہیں؟ یہ بحث گزر چکی ہے۔

جنس خامس

اس میں بحث کا موضوع یہ ہے کہ مکاتب پر کس چیز کی پابندی ہے اور کس چیز کی پابندی نہیں ہے اور کچھ دوسرے احکام بھی اس میں شامل ہیں۔

اس باب میں علما کا اجماع ہے کہ مکاتب اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اپنے مال میں سے کچھ نہ ہبہ کر سکتا ہے نہ آزاد کر سکتا ہے اور نہ صدقہ کر سکتا ہے۔ ان تمام امور میں وہ مجبور ہے۔ یعنی بغیر اجازت وہ اپنے قبضہ سے کچھ نہیں نکال سکتا۔

اس باب میں متعدد فروعی معاملات میں علما نے اختلاف کیا ہے جیسے آقا کو اس کی نیت کا یا اس کی آزادی کا علم اسی وقت ہو جبکہ اس نے مکاتبت کا معاوضہ ادا کر دیا ہو تو امام مالک اور علما کی ایک جماعت کے نزدیک یہ نافذ ہوگا اور کچھ دوسرے فقہا کے نزدیک یہ ممنوع ہے۔

ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی حالت میں واقع ہوئی ہے جس میں اس کا واقع ہونا جائز نہیں ہے، اس لیے یہ فاسد ہے۔ اور جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ مانع سبب ختم ہو چکا ہے یعنی غلام کی عاجزی کا اندیشہ نہیں رہا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آقا کی اجازت معاہدہ کے لیے شرط لازم ہے یا شرط صحت؟ جن فقہا نے اسے شرط صحت مانا ہے انہوں نے اسے ناجائز قرار دیا ہے اگرچہ وہ آزاد ہو جائے۔ اور جن فقہا کے نزدیک یہ شرط لزوم ہے انہوں نے اسے جائز مانا ہے جبکہ وہ آزاد ہو کیوں کہ یہ عقد صحیح ہے۔ جب متوقع اجازت رفع ہو گئی تو عقد صحیح ہو گیا جیسے کہ گویا اجازت مل گئی ہے یہ پوری بحث ان حضرات کے نزدیک ہے جو آقا کی اجازت ملنے پر اسے آزاد قرار دیتے ہیں۔ آقا کی اجازت نہ ملنے پر اسے آزاد نہ قرار دینے پر اتفاق کرنے کے بعد اس میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک جائز ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ جواز کا مسلک امام مالک کا ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں۔

اسے جائز قرار دینے والے اس امر میں مختلف فیہ ہیں کہ آزاد کردہ کی ولا کس کے لیے ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ مکاتب آزاد ہونے سے پہلے مر جائے تو اس کی ولا اسی کے لیے ہوگی۔ انہی میں سے ایک گروہ کی رائے ہے کہ غلام کی ولا ہر حال میں آقا کے لیے ہے۔ مکاتب کی آزادی کو جائز نہ قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ ولا آزاد کرنے والے کے لیے ہے کیوں کہ حدیث میں صراحت ہے کہ

إِنَّمَا الوَلاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ

(ولا اس کے لیے ہے جس نے آزاد کیا ہے۔)

Marfat.com

اور مکاتبت کے وقت اس معاہدہ کی انجام دہی کرنے والے کے لیے ولا نہیں ہے اس لیے اس کا آزاد ہو جانا درست نہیں ہے۔

ولا کو آقا کے لیے ثابت کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ غلام کا غلام اس کے غلام کا قائم مقام ہے۔ اور جن حضرات نے فرق کیا ہے انہوں نے استحسان پر عمل کیا ہے۔

اسی باب میں فقہا کا یہ اختلاف بھی ہے کہ آقا کی اجازت کے بغیر مکاتب نکاح کر سکتا یا کہیں سفر کر سکتا ہے؟ جمہور علما کی رائے ہے کہ آقا کی اجازت کے بغیر وہ نکاح نہیں کر سکتا۔ بعض نے نکاح کو مباح قرار دیا ہے۔ سفر کو بھی جمہور فقہا نے مباح قرار دیا ہے اور بعض فقہا نے اسے ممنوع کہا ہے۔ یہی امام مالک کا مسلک ہے۔ امام سحنون مالکی نے اسے مباح مانا ہے اور آقا کے لیے یہ جائز قرار نہیں دیا ہے کہ اس کی شرط وہ مکاتبت پر لگائے۔ امام ابن القاسم نے قریبی سفر میں اس کی اجازت دی ہے۔

نکاح کو ممنوع قرار دینے کی علت یہ اندیشہ ہے کہ اس سے وہ مجبور اور عاجز ہو جائے گا اور سفر کے جواز کی علت یہ ہے کہ وہ کمائی کر کے ادائے معاوضہ کے زیادہ قابل ہو سکے گا۔

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں علما کے تین اقوال ہیں:

۱۔ مکاتب کو حق ہے کہ آقا کی اجازت کے بغیر سفر کر سکے۔ اور سفر نہ کرنے کی شرط مکاتبت میں رکھنا درست نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

۲۔ آقا کی اجازت کے بغیر وہ سفر نہیں کر سکتا۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

۳۔ محض مکاتبت کی روشنی میں اسے سفر کرنے کی اجازت ہے الا یہ کو آقا سفر نہ کرنے کی شرط مکاتبت میں لگا دے، یہ امام احمد اور امام ثوری وغیرہ کا مسلک ہے۔

اسی باب میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ آیا مکاتب اپنے غلام سے مکاتبت کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالک نے اسے جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ اس کی نیت ظلم کرنے کی نہ ہو۔ یہی امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کا بھی مسلک ہے۔ امام شافعی کے دو اقوال ہیں، ایک مکاتبت کے ثابت ہونے کا اور دوسرا اس کے باطل ہو جانے کا۔ پہلے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاوضہ کا معاہدہ ہے جس کا مقصود نفع کمانا ہے۔ اس گروہ نے اسے خرید و فروخت کے دوسرے مباح معاہدوں کے مشابہ قرار دیا۔

شوافع کی دلیل یہ ہے کہ ولا آزادی دینے والے کے لیے ہے اور مکاتب کے لیے ولا نہیں ہے کیوں کہ وہ آزاد نہیں ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ آقا کے لیے اس کا مال چھیننا یا اس سے استفادہ کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ مکاتب لونڈی سے آقا کی ہم بستری کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور امام داؤد اور امام سعید بن المسیب تابعی علما نے اسے جائز مانا ہے جبکہ اس نے مکاتبت میں اس کی شرط رکھ دی ہو۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ہم بستری ہے جس میں تفریق آئندہ مدت تک کے لیے ہوگی اور یہ مدت معینہ کے لیے نکاح کے مشابہ ہو جائے گی۔ دوسرے فریق کی دلیل اسے مدبرہ کے مشابہ قرار دینا ہے۔

فقہا کا اجماع ہے کہ اگر مکاتب لونڈی ادائے معاوضہ سے عاجز رہ جائے تو اس سے ہم بستری جائز ہے۔ اسے ممنوع قرار دینے والے فقہا کے درمیان اختلاف ہو گیا کہ اگر آقا ہم بستری کر لے تو اس پر حد نافذ ہوگی یا نہیں؟ جمہور اس پر کوئی حد نہیں مانتے کیوں کہ شبہ کی بنا پر اس نے ہم بستری کی ہے اور بعض فقہا نے اس پر حد ثابت کی ہے۔

Marfat.com

مکاتب لونڈی سے ہم بستری کرنے کے بعد اس کے لیے مہر کے واجب ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ میری معلومات کی حد تک علما کا موقف ہے کہ طلاق، گواہی، حدود وغیرہ تمام شرعی معاملات کے احکام اس پر وہی نافذ ہوں گے جو غلاموں کے لیے مخصوص ہیں۔

مکاتب کی بیع کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے مکاتب کی فروخت اسی شرط کے ساتھ ہو سکتی ہے کہ وہ مکاتب باقی رہے گا۔ بعض فقہا کے نزدیک مکاتب کو بیچنا جائز ہے جبکہ اس نے مکاتبت کی کوئی رقم ادا نہ کی ہو کیوں کہ بریرہ فروخت کر دی گئی تھیں جبکہ انہوں نے مکاتبت کی کوئی رقم ادا نہ کی تھی۔ بعض کے نزدیک مکاتب اگر بکنے پر تیار ہے تو یہ جائز ہے یہ امام شافعی کا قول ہے کیوں کہ مکاتبت اُن کے نزدیک غلام کے حق میں لازم معاہدہ نہیں ہے۔ انہوں نے استدلال حدیث بریرہ سے کی ہے کہ وہ مکاتبت کی حالت میں فروخت کر دی گئی تھیں۔ مکاتب کی فروخت کو ناجائز کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس سے معاہدہ کی خلاف ورزی لازم آتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے معاہدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ مکاتبت ایک لازمی معاہدہ ہے یا نہیں۔

اسی طرح مکاتبت کی فروخت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اسے ناجائز مانتے ہیں اور امام مالک اسے جائز کہتے ہیں اور اس میں حق شفعہ مکاتب کے لیے قرار دیتے ہیں۔ جن فقہا نے اسے جائز قرار دیا ہے انہوں نے اسے قرض کی فروخت سے تشبیہ دی ہے اور ناجائز کہنے والوں نے اسے فریب کے باب میں رکھا ہے۔ اسی طرح امام مالک نے اس میں حق شفعہ کو قرض کے شفعہ سے تشبیہ دی ہے اور قرض کے شفعہ کے بارے میں حدیث نبوی موجود ہے۔

مکاتبت کی فروخت کے بارے میں مسلک مالکی یہ ہے کہ اگر یہ سونے کے بدلے میں ہے تو عرض معجل (فوری سامان) میں جائز ہے۔ البتہ عرض مؤجل جائز نہیں ہے کیوں کہ قرض کے بدلے قرض کا الزام عائد ہوگا۔ اور جب مکاتبت سامان کی ہوئی ہو تو فوری سونے یا چاندی سے اس کی خریداری ہوگی یا مخالف سامان سے ہوگی۔ اور جب وہ آزاد ہو جائے گا تو اس کی ولا خریدار کے لیے نہیں بلکہ مکاتبت کے لیے ہوگی۔ اسی باب میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ آیا آقا اپنے غلام کو مکاتبت پر مجبور کر سکتا ہے یا نہیں؟

مکاتبت کی شرائط بعض شرعی ہیں جن کا تعلق صحت معاہدہ سے ہے، ان کا تذکرہ ارکان مکاتبت میں ہو چکا ہے۔ اور بعض شرائط باہمی رضامندی کے حساب سے ہیں۔ ان میں بعض شرائط وہ ہیں جو عقد ہی کو فاسد کر دیتی ہیں۔ اور بعض شرائط کی نوعیت ایسی ہے جنہیں اختیار کر لیا جائے تو وہ معاہدہ کو فاسد کر دیتی ہیں اور اگر انہیں چھوڑ دیا جائے تو معاہدہ صحیح ہو جاتا ہے۔ بعض شرطیں جائز ہیں لازم نہیں ہیں اور بعض شرط لازم ہیں۔ یہ سب تفصیل سے فروعی مسائل کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ہماری یہ کتاب فروعی مسائل پر نہیں بلکہ اصولی مسائل پر ہے۔

معاہدہ مکاتبت کو بالکل فاسد کرنے والی شرطیں وہ ہیں جو صحت معاہدہ کی شرعی شرطوں کی عین ضد ہیں۔ اور جائز شرطیں وہ ہیں جو معاہدۂ مکاتبت کی شرائط صحت میں نہ تو خلل ڈالتی ہیں نہ انہیں لازم بناتی ہیں۔ فی الجملہ ان شرطوں میں علما نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اُن کے اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ فلاں چیز شرط صحت ہے یا نہیں؟ اور یہ بھی شرائط صحت میں خلل اندازی سے قربت یا دوری کے حساب سے بدلتا رہا ہے، اسی لیے امام مالک نے شرائط کی ایک تیسری جنس بھی بنائی ہے یعنی وہ شرائط جنہیں اختیار کر لیا جائے تو معاہدہ فاسد ہو جائے اور نہ اختیار کیا جائے تو جائز ہو جائے۔ تمام شرعی معاہدوں میں اسے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

اس باب میں ان کا ایک مشہور مسئلہ یہ ہے کہ اگر آقا نے خدمت سفر وغیرہ کی کوئی شرط مکاتبت میں لگا دی اور مدت کی تکمیل سے

Marfat.com

پہلے مکاتب قسطوں کی ادائیگی پر قادر ہو گیا تو کیا وہ آزاد ہو جائے گا یا نہیں؟ امام مالک اور ایک جماعت اس طرح کی شرط کو باطل قرار دیتی ہے اور ان کے نزدیک پورے معاوضہ کی ادائیگی کر کے وہ آزاد ہو جائے گا۔ ایک گروہ کے نزدیک وہ آزاد نہیں ہوگا تا آنکہ وہ پوری رقم ادا کر دے اور وہ شرط بھی پوری کر دے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ آپ نے امارت کے غلاموں کو آزاد کر دیا اور یہ شرط لگا دی کہ وہ تین سال تک خلیفہ کی خدمت کریں گے۔

علما کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غلام کو آقا اس شرط پر آزاد کرے کہ وہ کچھ سالوں تک اس کی خدمت کرے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کی آزادی اسی وقت مکمل ہوگی جبکہ اتنے سال وہ خدمت کرے۔ اسی قیاس پر بعض علما نے شرط کو لازمی قرار دیا ہے۔ اس کتاب کے اصولی مباحث میں یہ مشہور مسائل ہیں۔

کچھ اور مسائل بھی ہیں جو دوسری کتابوں میں ہیں۔ ان مسائل کا تذکرہ جب اس کتاب میں کیا گیا تو انہیں اصولی مباحث کا تابع فروعی مسئلہ بتایا گیا جبکہ دوسری کتابوں میں انہیں اصولی مسائل کی فہرست میں رکھا گیا ہے، اس لیے اس کتاب میں ان کا تذکرہ ضروری ہے۔

اس طرح کے مسائل میں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ آقا اپنی بیٹی کی شادی اپنے مکاتب سے کر دے پھر آقا کا انتقال ہو جائے اور بیٹی وارث بنے تو کیا حکم ہوگا؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ نکاح فسخ ہو جائے گا کیوں کہ بیٹی اس کے ایک حصہ کی مالک ہو گئی ہے۔ اور عورت کا غلام اس کے لیے حرام ہے اس پر اجماع ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح درست ہے کیوں کہ بیٹی مکاتب کی گردن کی مالک نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کے ذِمّہ کی مالک ہوئی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب النکاح سے زیادہ متعلق ہے۔

اسی باب میں یہ اختلافی مسئلہ بھی ہے کہ مکاتب کی موت ہو جائے اور اس پر قرض اور مکاتبت کی کچھ رقم باقی ہو تو کیا اس کا آقا قرض دینے والوں کے حصے ترکہ میں لگائے گا یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک قرض دینے والوں کے حصے نہیں لگیں گے اور قاضی شریح، امام ابن ابی لیلیٰ اور ایک گروہ کے نزدیک آقا اور قرض والوں کے درمیان ترکہ تقسیم ہوگا۔

یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے کہ مکاتب مفلس ہو جائے اور اس پر اتنا قرض ہو جو پورے ترکہ پر قبضہ کے بعد بھی رہ جائے تو کیا یہ قرض اس کی گردن میں غلامی کا طوق ڈال دے گا؟ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے ہاں جواب نفی میں ہے جبکہ امام ثوری اور امام احمد کے نزدیک قرض والے اسے پکڑ لیں گے الا یہ کہ آقا اس کا خون کر دے۔

علما کا اتفاق ہے کہ مکاتب اگر جرائم میں تاوان یا فدیہ دینے سے قاصر ہو تو وہ اس میں حوالہ کر دیا جائے گا الا یہ کہ اس کا تاوان آقا ادا کر دے۔ قرض والوں کے حصے لگانے یا نہ لگانے کا تعلق کتاب التفلیس سے ہے اور تاوان کی ادائیگی کا تعلق کتاب الجنایات سے ہے۔

قضا کے اُن مسائل میں جو اس باب میں سے فروعی ہیں اور باب الأقضیۃ میں اصولی ہیں، علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ مال مکاتبت میں آقا اور غلام کے درمیان اختلاف ہونے کی صورت میں کیا حکم ہو۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک بات مکاتب کی معتبر ہوگی اور امام شافعی، امام محمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک دو بیع کرنے والوں پر قیاس کرتے ہوئے آقا اور غلام حلف اٹھائیں گے اور معاہدہ فسخ ہو جائے گا۔

اس باب میں فروعی مسائل بہت ہیں مگر جو مسائل ذہن میں آئے وہ یہاں بیان کر دیئے گئے۔ جس شخص کے سامنے فقہا کرام

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ التّدبیر

تدبیر (مدبر بنانا) پر بحث اس کے ارکان اور احکام پر ہوگی۔

ارکان تدبیر چار ہیں:

۱۔معنی

۲۔تدبیر کے الفاظ

۳۔تدبیر کرنے والا

۴۔جس کے ساتھ تدبیر کا معاملہ کیا جائے۔

احکام کی اصناف دو ہیں:

۱۔احکام معاہدہ

۲۔احکام مدبر

Marfat.com

Marfat.com

رکن اول وثانی

تمام مسلمان تدبیر کے جائز ہونے پر متفق ہیں۔تدبیر یہ ہے کہ آقا اپنے غلام سے کہے أنت حرٌّ عن دُبرٍ منّیٔ (میرے پیچھے تو، آزاد ہوگا) یا مطلق الفاظ استعمال کرے کہ أنت مدبّرٌ (تیرے ساتھ تدبیر یعنی پیچھے کی آزادی کا معاملہ کیا گیا ہے) متفقہ طور پر یہی دو الفاظ مدبر بنانے کے ہیں۔تدبیر اور وصیت کے بارے میں لوگوں کے دو گروہ ہیں: ایک گروہ نے دونوں میں تفریق نہیں کی ہے دوسرے گروہ نے تفریق اس طرح کی ہے کہ تدبیر کو لازم اور وصیت کو غیر لازم قرار دیا ہے۔تفریق کے قائل فقہا نے ''موت کے بعد آزادی'' کے مطلق الفاظ میں اختلاف کیا ہے کہ اس کے معنی وصیت کے ہیں یا اس پر تدبیر کا حکم لگے گا؟ امام مالک کہتے ہیں: اگر صحت کی حالت میں اس نے کہا ''تو میری موت کے بعد آزاد ہے''، تو بظاہر یہ وصیت ہے اور اس کی بات معتبر ہوگی اور اسے رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا الا یہ کہ اس نے تدبیر کا ارادہ کیا ہو۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس جملہ سے بظاہر تدبیر مراد ہے اور اسے رجوع کا حق نہیں ہوگا۔

امام ابن القاسم نے امام مالک کی اور امام اشہب نے امام ابوحنیفہ کی حمایت کی ہے۔امام اشہب مزید کہتے ہیں الا یہ کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جس سے وصیت کے مفہوم کی تائید ہو۔جیسے وہ سفر میں ہو یا بیمار ہو یا اُس طرح کے حالات ہوں جن میں وصیت لکھوانے کا معمول ہو۔

وصیت اور تدبیر میں فرق نہ کرنے والے فقہا جیسے امام شافعی اور ان کے حامیان کے نزدیک مذکورہ الفاظ صراحۃً تدبیر کے الفاظ ہیں اور فرق کرنے والوں کے مطابق یا تو یہ الفاظ تدبیر کے لیے کنایہ ہیں یا نہ کنایہ ہیں نہ صراحت۔ جو فقہا ان الفاظ کو وصیت پر محمول کرتے ہیں اُن کے نزدیک یہ کنایہ ہیں نہ صریح الفاظ ہیں۔ جو فقہا ان الفاظ کو تدبیر پر محمول کرتے ہیں اور وصیت میں اس کی نیت کرتے ہیں، ان کے نزدیک یہ کنایہ ہیں۔

رکن ثالث

علما کا اتفاق ہے کہ معاہدہ کو قبول کرنے والا مدبر وہ غلام ہے جس کی غلامی قانونی طور پر صحیح ہو۔وہ اپنے آقا کے ذِمّہ پر آزاد نہیں کیا جائے گا خواہ کل کا مالک ہو یا بعض کا اختلاف اس کے بارے میں ہے جو بعض کا مالک ہو اور پھر تدبیر کا معاملہ کرے۔امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے۔جس شخص نے اپنے حصہ میں تدبیر نہیں کی ہے وہ دو اختیار رکھتا ہے:

۱۔ دونوں غلام کی قیمت لگائیں اور تدبیر کرنے والا اگر دوسرا حصہ خرید لے تو وہ پورے غلام کا مدبر ہوگا اور اگر وہ نہ خریدے تو تدبیر ختم ہو جائے گی۔

۲۔ شریک اس کی قیمت لگا دے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک تدبیر نہ کرنے والے شریک کو تین اختیارات حاصل ہیں:

۱۔ اگر چاہے تو اپنے حصہ کو پکڑے رہے

۲۔ چاہے تو اس کے حصہ کو غلام کمائی کر کے ادا کرے

Marfat.com

۳۔ اور چاہے تو اپنے شریک پر اس کی قیمت لگا دے جبکہ وہ خوشحال ہو اور اگر تنگ دست ہو تو غلام سے کمائی کروائے۔

امام شافعی کے نزدیک تدبیر جائز ہے اور ان میں سے کچھ بھی لازم نہیں ہے اور مدبر غلام کا نصف یا ثلث (جیسی بھی صورت ہو) باقی رہے گا۔ جب تدبیر کرنے والا فوت ہو جائے تو اس سے وہ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ کی قیمت آقا پر نہیں لگائی جائے گی جیسا کہ آزادی کے سال میں کیا جاتا ہے کیوں کہ مال دوسروں کا یعنی وارثوں کا ہو گیا۔ اس مسئلہ کا تعلق ارکان سے نہیں احکام سے ہے، اس لیے اسے احکام تدبیر ہی میں ہونا چاہئے۔

رکن رابع

مدبر (تدبیر کرنے والا) کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس کے لیے شرط ہے کہ وہ مکمل ملکیت کا مالک ہو، مجور نہ ہو خواہ تندرست ہو یا بیمار۔ یہ شرط بھی ہے کہ اتنا مقروض نہ ہو کہ قرض اس کے پورے مال کو محیط ہو۔ کیوں کہ علما کا اتفاق ہے کہ قرض تدبیر کو باطل کر دیتا ہے۔ کم عقل شخص کی تدبیر کے بارے میں اختلاف ہے۔

یہ تدبیر کے ارکان ہیں۔

احکام تدبیر

تدبیر کے احکام کے اصولی مباحث پانچ جنسوں سے متعلق ہیں:

پہلی جنس: کس مقدار سے مدبر نکل سکے گا، راس المال سے یا ایک تہائی سے؟

دوسری جنس: کن حالات میں غلامی کے احکام باقی رہتے ہیں اور کن میں نہیں؟

تیسری جنس: آزادی میں تابع کون ہے اور کون نہیں ہے؟

چوتھی جنس: تدبیر کو باطل کرنے والی عارضی چیزیں

پانچویں جنس: تدبیر کا حصہ بخزہ کرنے کے احکام

پہلی جنس

تدبیر کرنے والے کی موت کے بعد مدبر غلام کس مقدار کے ذریعہ غلامی سے نکل سکے گا؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ وہ ثلث سے نکل جائے گا۔ دوسرے گروہ کے نزدیک جن میں اکثریت اہل ظاہر کی ہے، وہ راس المال سے نکلے گا۔ ثلث کے حق میں رائے رکھنے والے فقہا اسے وصیت کے مشابہ تصور کرتے ہیں کیوں کہ یہ حکم موت کے بعد واقع ہوا ہے نبی ﷺ سے حدیث مروی ہے کہ:

المُدَبَّرُ مِنَ الثُّلثِ

(مدبر ایک تہائی سے ہوگا۔)

مگر اہل حدیث علما کے نزدیک یہ ایک کمزور روایت ہے کیوں کہ اسے علی بن طیبان نے بواسطہ نافع بواسطہ عبداللہ بن عمرؓ بیان کیا ہے اور

Marfat.com

علی بن طیبان متروک الحدیث ہے۔

راس المال کے حق میں رائے رکھنے والے فقہا اسے اُس چیز سے تشبیہ دیتے ہیں جسے انسان اپنی زندگی میں اپنے مال سے نکال دیتا ہے اس لیے یہ ہبہ کے مشابہ ہوگیا۔

ایک تہائی کے قائل فقہا فروعیات میں اختلاف رکھتے ہیں جیسے حالت صحت میں ایک شخص اپنے غلام سے تدبیر کا معاملہ کرے اور مرض الموت میں ایک دوسرا غلام آزاد کردے اور ثلث میں دونوں نہ جمع ہوسکیں تو کیا حکم ہوگا؟ امام مالک کے نزدیک مدبر کو پہلے آزاد کیا جائے گا کیونکہ یہ معاملہ حالت صحت میں طے ہوا تھا۔ امام شافعی کے نزدیک قطعی طور پر آزاد کردہ غلام کو مقدم رکھا جائے گا کیوں کہ اسے مسترد کرنا جائز نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک اصول کے مطابق مدبر کو مسترد کیا جاسکتا ہے۔ یہ مسئلہ کتاب الوصایا سے زیادہ متعلق ہے۔

دوسری جنس

اس میں مشہور ترین مسئلہ یہ ہے کہ کیا صاحب تدبیر مدبر کو فروخت کرسکتا ہے؟ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور کوفی علما کی ایک جماعت کے نزدیک آقا کو اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنے غلام مدبر کو فروخت کرے جبکہ امام شافعی، امام احمد، اہل ظاہر اور امام ابوثور کہتے ہیں کہ وہ رجوع کرکے مدبر کو فروخت کرسکتا ہے۔ امام اوزاعی کے نزدیک اُسی شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاسکتا ہے جو اسے آزاد کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

اس کے بعض فروعی مسائل میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے درمیان اختلاف ہے جیسے مدبر فروخت کردیا گیا اور خریدنے والے نے اسے آزاد کردیا تو امام مالک کے نزدیک آزادی نافذ ہوگی اور امام ابوحنیفہ اور فقہائے کوفہ کے نزدیک بیع فسخ ہوجائے گی خواہ خریدار نے آزاد کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ عبادت کے طور پر اسے ممنوع قرار دینے کی جہت سے زیادہ قرین قیاس یہی ہے۔

مدبر کی بیع کو جائز کہنے والوں کی دلیل حضرت جابرؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''نبی ﷺ نے ایک مدبر کو فروخت کیا'' کبھی یہ اسے وصیت سے تشبیہ دیتے ہیں۔

مالکیہ کی دلیل آیت قرآنی کا عام ہونا ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ (المآئدہ: ۱)

(اے لوگوں جو ایمان لائے ہو معاہدوں کی پوری پابندی کرو۔)

کیونکہ یہ ایک مدت تک آزاد کرنے کے مشابہ ہوا یا اُمّ الولد یا مطلق آزادی کے مشابہ ٹھہرا۔

یہاں اختلاف کا سبب قیاس اور نص میں تصادم یا عموم وخصوص میں تعارض ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حدود، طلاق، شہادت اور دوسرے تمام احکام میں مدبر پر غلام ہی کا حکم نافذ ہوگا۔ البتہ مدبر لونڈی سے ہم بستری کے جواز میں فقہا کے ہاں اختلاف ہے۔ جمہور علما اسے جائز مانتے ہیں۔ حضرت ابن شہاب سے ممانعت منقول ہے۔ امام اوزاعی اسے مکروہ قرار دیتے ہیں جبکہ تدبیر سے پہلے اس کی ہم بستری عمل میں نہ آئی ہو۔ جمہور کی دلیل اسے اُمّ الولد کے مشابہ قرار

Marfat.com

دینا ہے اور اسے ناجائز کہنے والوں نے مدت معینہ تک آزاد کردہ عورت سے اسے تشبیہ دی ہے۔ جن فقہا نے مدت متعینہ تک ہم بستری کو ممنوع کہا ہے انہوں نے اسے مدت متعینہ تک نکاح شدہ عورت کے مشابہ قرار دیا ہے یعنی متعہ ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ مدبر سے آقا خدمت لے سکتا ہے اور آقا جب چاہے اس کا مال چھین سکتا ہے جیسے غلام ہونے کی صورت میں ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ الا یہ کہ وہ خطرناک مرض میں مبتلا ہو تو یہ مکروہ ہے۔

تیسری جنس

معاہدہ تدبیر میں کون تابع ہوگا اور کون نہیں ہوگا؟ اس باب میں فقہا کا ایک مشہور اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اس مدبر عورت کی اولاد کا کیا حکم ہوگا جو اپنے آقا سے تدبیر کا معاملہ کرنے کے بعد نکاح یا زنا کے ذریعہ انہیں پیدا کرتی ہے؟ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ یہ اولاد اس کے مدبر ہونے کے بعد اسی کے مقام پر ہوگی۔ اس کے ساتھ آزاد ہوگی یا غلام بنائی جائے گی۔ امام شافعی کے اصحاب کے نزدیک امام کا پسندکردہ ملک یہ ہے کہ اولاد عورت کی آزادی سے آزاد نہیں ہوگی۔ فقہا کا اجماع ہے کہ اگر آقا اپنی زندگی میں اس عورت کو آزاد کردے تو اس کی اولاد بھی آزاد شمار ہوگی۔

شوافع کی دلیل یہ ہے کہ جب اولاد وفائے عہد کے طور پر دی گئی آزادی میں شامل نہیں ہوتی تو شرط متعین آزادی میں وہ بدرجۂ اولیٰ شامل نہیں ہوگی۔ انہوں نے فقہا کے اس اجماع سے بھی استدلال کیا ہے کہ آزادی کی وصیت میں غلام کی اولاد داخل نہیں ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ تدبیر کا معاہدہ ایک طرح کی حرمت ہے اس لیے فقہا نے مکاتبت کے مشابہ قرار دے کر اولاد کے تابع ہونے کی رائے قائم کی۔ جمہور کا یہ قول حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے جبکہ امام شافعی کا قول حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، عطاء بن ابی رباحؒ اور مکحولؒ سے منقول ہے۔

اس میں امام مالک کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ ہر عورت کی اولاد اُس کی تابع ہوگی اگر وہ آزاد ہے تو اولاد آزاد ہوگی، اگر وہ مکاتب ہے تو اس کی اولاد مکاتب ہوگی، اگر وہ مدبر ہے تو اس کی اولاد مدبر ہوگی اور اگر وہ مدت معینہ کے لیے آزاد ہے تو اس کی اولاد بھی اسی طرح آزاد ہوگی۔ اسی طرح ام الولد کی اولاد کا معاملہ بھی ہے وہ اپنی ماں کی منزلت میں ہوگی۔ اہل ظاہر نے اس معاملہ میں مخالفت کی ہے۔ اسی طرح امام مالک کے نزدیک بعض حصہ کی آزادی حاصل کرنے والا غلام بھی ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ شادی کے بعد پیدا ہونے والی اولاد اپنی ماں کی تابع ہوگی خواہ غلامی ہو یا آزادی کی طرف پیش رفت کرنے والے معاملات ہوں سوائے اُن اختلافات کے جو تدبیر کے بارے میں ہیں اور اس لونڈی کی اولاد کے ماسوا جس کا شوہر عربی ہو۔

علما اس پر بھی متفق ہیں کہ ملک یمین کی اولاد اپنے باپ کی تابع ہوگی۔ اگر وہ آزاد ہے تو اولاد آزاد ہوگی، اگر وہ غلام ہے تو اولاد غلام ہوگی اور اگر وہ مکاتب ہے تو اولاد مکاتب ہوگی۔

مدبر جبکہ وہ لونڈی سے ہم بستری کرے اور اس سے اولاد ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کا حکم باپ جیسا ہوگا یعنی وہ مدبر ہوگی۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اولاد تدبیر میں باپ کی تابع نہ ہوگی۔

Marfat.com

امام مالک کی دلیل یہ اجماع ہے کہ ملک یمین کی اولاد باپ کی تابع ہوگی سوائے مدبر کے۔ اس کا تعلق مقام اختلاف کو مقام اجماع پر قیاس کرنے سے ہے۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ مدبر کی اولاد اس کی دولت ہے اور مدبر کی دولت کا مالک اس کا آقا ہوتا ہے وہ اس سے چھین سکتا ہے اور یہ قابل تسلیم نہیں ہے کہ وہ اس کی دولت کا حصہ ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کا مال آزادی میں اس کے تابع ہے۔

چوتھی جنس

تدبیر میں حصہ لگانے پر بحث کا جہاں تک سوال ہے تو ہم اس شخص کے بارے میں گفتگو کر چکے ہیں جو اپنے غلام میں اپنے حصہ کے ساتھ تدبیر کا معاملہ کرے اور اس کا شریک تدبیر پر آمادہ نہ ہو۔ یہاں اُس کو منتقل کرنا بہتر ہے۔ لیکن اگر وہ غلام کا پورا مالک ہے اور صرف ایک حصہ میں تدبیر کا معاہدہ کر رہا ہے تو امام مالک کے نزدیک آزادی میں حصہ کرنے والے مسئلہ پر قیاس کر کے پورے حصہ کے مدبر ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔

پانچویں جنس

اس باب میں قرض کے ذریعہ تدبیر کو باطل کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک قرض تدبیر کو باطل کر دے گا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرض تدبیر کو باطل نہیں کرے گا اور مدبر قرض کے لیے کمائی کرے گا خواہ قرض پوری قیمت کا احاطہ کرے یا بعض حصہ کا احاطہ کرے۔

اسی باب میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ کوئی عیسائی اپنے عیسائی غلام کو مدبر بنائے اور آقا کی موت سے پہلے غلام اسلام قبول کرے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام شافعی کے نزدیک جس گھڑی اس نے اسلام قبول کیا ہے اسی وقت اُسے فروخت کر دیا جائے گا اور تدبیر باطل ہو جائے گی۔ امام مالک کے نزدیک آقا غلام کے درمیان دوری کرادی جائے گی اور عیسائی آقا کو ہر ماہ معین رقم کی ادائیگی کی جائے گی اور اسے فروخت نہیں کیا جائے گا تا آنکہ آقا کا معاملہ واضح ہو جائے۔ اگر وہ مر گیا تو مدبر آزاد ہوگا بشرطیکہ اس پر اتنا قرض نہ ہو جو اس کے مال کا احاطہ کرے۔ فقہا کوفہ کی رائے ہے کہ عیسائی کا مدبر مسلمان ہو جائے تو اس کی قیمت لگائی جائے گی اور غلام کمائی کر کے اس کی قیمت ادا کر دے گا۔ امام مالک کے نزدیک حالت تندرستی کے مدبر کو حالت مرض کے مدبر پر مقدم رکھا جائے گا جبکہ ایک تہائی ترکہ کم پڑ رہا ہو۔

Marfat.com

Marfat.com

کتاب اُمّ الولد

اس باب کے اصولی مسائل پر گفتگو ان موضوعات میں محدود ہے کہ

امُّ الولد کو فروخت کیا جائے گا یا نہیں؟

اگر وہ فروخت نہیں کی جا سکتی تو کب وہ ام ولد ہو گی؟

کس بنیاد پر وہ امُّ ولد ہو گی؟

آقا کے لیے اس میں احکام کیا ہیں؟

وہ کب آزاد ہو گی؟

Marfat.com

پہلا مسئلہ:

اس میں سلف وخلف کے تمام علما نے اختلاف کیا ہے حضرت عمرؓ سے ثابت ہے کہ آپ نے فیصلہ دیا تھا کہ امّ الولد بیچی نہیں جائے گی اور آقا کی وفات کے بعد اس کے راس المال سے وہ آزاد ہوگی۔ حضرت عثمانؓ سے اسی طرح کا قول مروی ہے۔ اکثر تابعین اور جمہور فقہا کا یہی مسلک ہے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن زبیرؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ امّ الولد کی فروخت کو جائز قرار دیتے تھے۔ فقہا ظاہریہ کا بھی یہی مسلک تھا۔ حضرت جابرؓ اور حضرت ابوسعیدؓ فرماتے ہیں کہ ''ہم امّ الولد فروخت کرتے تھے اور نبی ﷺ اس میں کوئی حرج محسوس نہ کرتے تھے''۔ انہوں نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ ''ہم رسول ﷺ کے زمانہ میں اور حضرت ابوبکرؓ کے دور میں خلافت عمرؓ کے آغاز میں امّ الولد کو فروخت کر دیا کرتے تھے پھر عمرؓ نے ہمیں اُن کی فروخت سے منع کر دیا''

اہل ظاہر نے اس مسئلہ میں جو دلیل دی ہے اسے استصحاب سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں: چونکہ ولادت سے پہلے اس کے غلام ہونے پر اجماع ہے، اس لیے ولادت کے بعد بھی وہی صورت باقی رہنی چاہئے تا آنکہ دلیل سے کچھ اور ثابت ہو۔ اصول فقہ کی کتابوں میں اس طرز استدلال کی قوت واضح ہے اور قیاس کے معترف فقہا کے ہاں یہ صحیح نہیں ہے۔ قیاس کے منکرین کی رائے میں یہ دلیل بن سکتا ہے۔ جمہور بسا اوقات یہی طرز استدلال اختیار کرتے ہیں اور وہ اسے دعویٰ کے ذریعہ دعویٰ کا مقابلہ کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: کیا تمہیں علم نہیں کہ حالت حمل میں اُم الولد کو فروخت کرنے کی ممانعت پر اجماع ہو چکا ہے۔ جب یہ صورت ہے تو وضع حمل کے بعد اس اجماعی حکم کو ساتھ لگائے رکھنا واجب ہے مگر متاخر ظاہری علما نے اس اصول میں اختلاف پیدا کر دیا۔ وہ حالت حمل میں اُمّ الولد کو فروخت کرنے کی ممانعت کو تسلیم نہیں کرتے۔

جمہور نے اس باب میں اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے اپنی باندی ماریہ کے بارے میں جب انہوں نے ابراہیم کو پیدا کیا، فرمایا:

أَعْتَقَها وَلَدُهَا

(اُن کے بیٹے نے انہیں آزاد کر دیا۔)

اسی میں حدیث ابن عباسؓ بھی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

أيُما امْرَاةٍ وَلَدَتْ مِن سَيِّدِ هَا فَإنّهاحُرّةٌ إذَامَاتَ

(جس عورت نے بھی اپنے آقا سے بچہ پیدا کیا وہ آقا کی موت کے بعد آزاد ہے۔)

یہ دونوں حدیثیں علما حدیث کے نزدیک ثابت نہیں ہیں۔ ابوعمر بن عبدالبرؒ نے یہ بات کہی ہے۔ وہ خود اسی طبقہ میں شامل تھے۔

فقہا نے معنوی استدلال بھی کیا ہے کہ اُم ولد کی حرمت محض اولاد کے تعلق اور ماں کا حصہ ہونے کی وجہ سے ہے فقہا نے یہ علت حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے کہ جب آپ نے انہیں فروخت کرنے پر پابندی لگائی تو فرمایا کہ: ہمارے گوشت اُن کے گوشت میں اور ہمارے خون ان کے خون میں گھل مل گئے ہیں۔

Marfat.com

دوسرا مسئلہ:

وہ عورت امّ ولد کب ہوگی؟ علما کا اتفاق ہے کہ حاملہ ہونے سے پہلے اگر اس کی ملکیت میں آ گئی ہے تو وہ ام ولد ہوگی۔ اور اگر ملکیت میں آتے وقت مرد سے عورت کا حمل قرار پا چکا تھا یا وہ بچہ پیدا کر چکی تھی تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک وہ عورت اس صورت میں امّ ولد نہ ہوگی جبکہ مرد کی ملکیت میں آنے سے پہلے اس نے بچہ دیا ہو یعنی مرد حالات کے بعد اس کا اور اس کے بچہ کا مالک ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ عورت امّ ولد سمجھی جائے گی۔

حالت حمل میں اگر عورت ملکیت میں آئی ہے تو امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ قیاس کہتا ہے کہ وہ تمام حالات میں امّ ولد ہو کیوں کہ اخلاق سے یہ فروتر ہے کہ آدمی اپنی اولاد کی ماں کو فروخت کرے اور رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلَاقِ

(میری بعثت اس لیے ہوئی ہے کہ مکارم اخلاق کی تکمیل کروں۔)

تیسرا مسئلہ:

کس چیز سے وہ اُمّ ولد قرار پائے گی؟ امام مالک کے مطابق ہر وہ چیز جو اس کے بطن سے تولد ہو اور جسے ولادت سے جانا جاتا ہو خواہ بوٹی ہو یا لوتھڑا ہو اُسے ام ولد بنا دے گی۔ امام شافعی کے نزدیک اُس چیز کا موثر ہونا ضروری ہے جیسے تخلیق اور منصوبہ بندی کا اظہار ہو۔

اختلاف کا سبب ولادت یا مولود کے الفاظ کا انطباق ہے۔

چوتھا مسئلہ:

اس میں غلامی کے احکام کیا ہیں: علما کا اتفاق ہے کہ شہادت، حدود، دیت اور زخم کاری کے تاوان میں وہ لونڈی کی طرح ہے۔

جمہور فقہا جو اُمّ ولد کی فروخت کو ممنوع قرار دیتے ہیں یہاں کوئی ایسا عارضی سبب تصور نہیں کرتے جو اس کی فروخت کو واجب کر دے سوائے حضرت عمر بن الخطابؓ کی اس روایت کے کہ جب امّ ولد زنا کرے تو وہ غلام بنالی جائے گی۔

امام مالک اور امام شافعی کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آقا کو کیا یہ حق حاصل ہے کہ وہ زندگی بھر اس سے خدمت لے اور اس کا استعمال کرے؟ امام مالک کے نزدیک آقا کو یہ حق حاصل نہیں ہے، اسے فقط ہم بستری کا حق حاصل ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ تمام حقوق آقا کو حاصل ہیں۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ جب ام ولد کو فروخت کرنے کی ملکیت اسے حاصل نہیں ہے تو اس سے مزدوری کروانے کا حق بھی اسے حاصل نہیں ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کے بیٹے دوسروں کے ہاں اس سے مزدوری کروا سکتے ہیں کیوں کہ امام مالک کے نزدیک اُن کی حرمت کم زور تو ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ اُمّ ولد سے ہم بستری جائز ہے۔

Marfat.com

سبب اختلاف ام ولد سے دو چیزوں میں کام لینے کا مسئلہ ہے ایک ہم بستری اور دوسری اس کی فروخت ان دونوں میں جو قوی تر مشابہت رکھتی ہے اس کو ترجیح دینا واجب ہے۔

پانچواں مسئلہ:

اُمّ ولد کب آزاد ہوگی؟ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آقا کی موت کے بعد وہ وقت آجاتا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے ایک تہائی ترکہ میں اسے آزاد کرنے کی بات کہی ہو۔ جو لوگ مدبر کو ایک تہائی ترکہ سے آزاد کرنے کے قائل ہیں انہوں نے اسی پر ام الولد کو بھی قیاس کیا ہے مگر یہ ضعیف ہے۔

کتابُ الجنایات

وہ جرائم جن کی شرعی حدود متعین ہیں چار قسم کے ہیں:

جسم، جان وراعضا سے متعلق جرائم، اسے قتل وجرح (زخم کاری) کہا جاتا ہے

شرم گاہوں کے جرائم جو زنا اور بدکاری کے نام سے معروف ہیں

مال ودولت کے جرائم اگر جنگ میں ایسا شخص گرفتار ہو تو اس عمل کو حرابت کہیں گے جبکہ اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ اور اگر تاویل کے ساتھ ہے تو اسے سرکشی اور بغاوت کہتے ہیں اور مجرم مسابقت کے طور پر گرفتار ہوتا ہے جسے سرقہ (چوری) کہا جاتا ہے اور اس میں جو جرائم بلندی رتبہ اور قوت سلطانی کے ذریعہ انجام پاتے ہیں وہ غصب کی فہرست میں آتے ہیں۔

عزت وآبرو کے جرائم، اسے قذف (بہتان تراشی) کہا جاتا ہے

شریعت کے حرام کردہ ماکولات ومشروبات کو مباح کرنے کے جرائم، اس قبیل کے جرائم میں صرف شراب نوشی میں حد مقرر ہے، اس حد پر فقہا کا اتفاق ہے کیوں کہ صاحب شرع ﷺ نے اسے نافذ کیا تھا۔

ہم پہلے خون کی حدود پر گفتگو کریں گے۔

جان کی بربادی اور جراحت کاری میں واجب یا تو قصاص ہے یا مالی معاوضہ جسے دیت کہا جاتا ہے۔ اس کتاب کے مباحث اولین مرحلہ میں دو اقسام میں منقسم ہیں: قصاص پر بحث اور دیت پر بحث

قصاص پر بحث بھی یا تو جان کے قصاص پر ہوگی یا جراحت کے قصاص پر۔ دیت پر بحث بھی یا تو جان کی دیت پر ہوگی یا اعضا وجوارح کو کاٹنے اور جراحت (زخم) کی دیت پر ہوگی۔

یہ کتاب اولین مرحلہ میں دو کتابوں میں منقسم ہے ایک کا نام ہے کتاب القصاص اور دوسری کتاب الدیات

Marfat.com

کتابُ القصاص

یہ کتاب دو قسموں میں منقسم ہے:

۱۔ جان کی قصاص

۲۔ جوارح کی قصاص

ابتدا ہم جان کے قصاص سے کرتے ہیں۔

Marfat.com

Marfat.com

جان لینے کی قصاص

یہ بحث بھی دو حصوں میں منقسم ہے:۱۔ قصاص کو واجب کرنے والی چیزیں۔۲۔ واجبات یعنی قصاص اور بدل ہونے کی صورت میں اس کی متبادل چیزیں۔

آغاز ہم موجب (واجب کرنے والی چیزوں) سے کرتے ہیں۔ موجب پر بحث کا تعلق قاتل اور مقتول کی صفت سے ہے جس کی وجہ سے قصاص واجب ہوتا ہے۔ یعنی ہر قسم کے قتل میں، ہر قاتل پر اور ہر نوع کے مقتول کے معاملہ میں قصاص واجب ہو، یہ ضروری نہیں ہے۔ اس کے لیے متعین قاتل، متعین قتل اور متعین مقتول کی ضرورت ہے کیوں کہ اس باب میں اصل مطلوب عدل ہے ہم پہلے قاتل پر اس کے بعد بالترتیب قتل اور مقتول پر گفتگو کریں گے۔

قاتل

فقہا کا اتفاق ہے کہ جس قاتل سے قصاص لیا جائے گا اس کے لیے شرط ہے کہ وہ عاقل ہو، بالغ ہو، قتل کے لیے آزاد ہو، براہ راست مجرم ہو، کوئی دوسرا اس میں شریک نہ ہو۔ مجبور قاتل کے بارے میں اور جبر کرنے والے کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ثوری، امام احمد، امام ابوثور اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ قتل کی ذِمّہ داری قتل کرنے والے پر ہے نہ کہ حکم دینے والے پر، البتہ حکم دینے والے کو سزا ملے گی۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ دونوں قتل کئے جائیں گے۔ یہ اس صورت میں سے جبکہ کوئی زبردستی نہ ہو اور آمر کو مامور پر کوئی اقتدار حاصل نہ ہو۔ لیکن اگر براہ راست قتل کرنے والے پر آمر کو اقتدار حاصل ہو تو علما نے تین اقوال کے مطابق اس میں اختلاف کیا ہے:

ایک گروہ کی رائے ہے کہ حکم دینے والا قتل کیا جائے گا اور مامور (جس کو حکم دیا گیا ہے) کو سزا ملے گی یہ امام داؤد اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ دونوں قتل کئے جائیں گے۔ یہ امام مالک کا خیال ہے

تیسرے گروہ کی رائے کہ مامور قتل ہوگا حکم دینے والا نہیں۔ یہ امام شافعی کا دوسرا قول ہے۔

جن فقہا نے مامور پر حد جاری نہیں کی انہوں نے شریعت کے بہت سے واجبات کو ساقط کرنے میں جبر کی اثر اندازی کا اعتبار کیا ہے کیوں کہ مجبور شخص گویا بے اختیار ہے۔ اور جن فقہا نے قتل کی ذِمّہ داری اس پر ڈالی ہے، انہوں نے اس پر اختیار و ارادہ کو غالب مانا ہے کیوں کہ مجبور شخص مختار صاحب ارادہ جیسا بھی معلوم ہوتا ہے اور مغلوب و مقہور جیسا بھی لگتا ہے جیسے کوئی بلندی سے گرا دیا جائے یا جیسے کسی شخص کو آندھی ایک جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ پھینک دے۔ جن فقہا نے دونوں کو قتل کرنے کا حکم دیا ہے انہوں نے جبر و اکراہ کو کوئی جرم قاتل کے حق میں نہیں بتایا ہے نہ آمر کے حق میں براہ راست جرم نہ کرنے کو معذوری تسلیم کیا ہے۔ جن فقہا نے صرف حکم دینے والے کو ذِمّہ دار ٹھہرایا ہے انہوں نے مامور کو اس آلہ سے مشابہ قرار دیا ہے جس پر لفظ قاتل کا اطلاق نہیں ہوتا اور جن فقہا نے قتل کرنے والے کے سوا پر حد نافذ کی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس پر لفظ قاتل کا اطلاق استعارہ ہی کو ذریعہ ہوتا ہے۔

مالکیہ نے قتل پر مجبور کردہ شخص کو قاتل کے برابر ماننے میں دلیل یہ دی ہے کہ علما کا اجماع ہے کہ اگر کوئی بھوک سے مرنے لگے تو

Marfat.com

اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کس انسان کو مار کر کھا جائے۔

قتل عمد (جان بوجھ کر قتل کرنا) میں شریک شخص کا معاملہ یہ ہے کہ قتل کبھی جان بوجھ کر ہوتا ہے اور کبھی غلطی سے ہوتا ہے۔ قاتل کبھی مکلف ہوتا ہے اور کبھی مکلف نہیں ہوتا۔ فرد وامد کے ذریعہ قتل جماعت کے باب میں ہم قتل عمد کے موضوع کے تحت گفتگو کریں گے۔

قتل میں اگر کوئی شریک ہے خواہ جان بوجھ کر خواہ غلطی سے، مکلف ہے یا غیر مکلف جیسے شعوری قاتل ہو، بچہ یا مجنوں ہو، آزاد ہو یا غلام ہو، اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ قتل عمد کے مجرم پر قصاص واجب ہے اور قتل خطا کے مجرم اور بچے پر نصف دیت (خوں بہا) ہے۔ امام مالک اسے باپ کی طرف کے رشتہ داروں پر واجب قرار دیتے ہیں اور امام شافعی اس کے مال میں واجب سمجھتے ہیں جیسا کہ آگے آئے گا۔ دونوں فقہا کہتے ہیں کہ آزاد اور غلام مل کر ایک غلام کو جان بوجھ کر قتل کر دیں تو غلام بدلے میں قتل کیا جائے گا اور آزاد پر نصف قیمت کی ادائیگی واجب ہوگی یہی حال مسلمان اور ذمی کے قتل کے بارے میں ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ شخص جس پر قصاص واجب ہے اگر اس شخص کا شریک ہے جس پر قصاص واجب نہیں ہے تو ان میں سے کسی پر قصاص واجب نہ ہوگی بلکہ دونوں دیت (خوں بہا) ادا کریں گے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہ مشتبہ معاملہ ہے کیوں کہ قتل کے حصے نہیں ہوتے۔ اس کا خدشہ ہے کہ جس شخص پر قصاص نہیں ہے اس کے فعل سے نفس کا ضیاع ہو جائے جس طرح یہ امکان اُس شخص کے بارے میں ہے جس پر قصاص واجب ہے جبکہ نبی ﷺ کا فرمان ہے:

اِدْرَءُ والالحدُودَ بِالشُّبُهَاتِ

(شبہ کی بنا پر حدود کو ٹال دو۔)

جب خون واجب نہیں ہے تو اس کا بدل یعنی دیت واجب ہوگی۔

فریق دوم کی دلیل وہ مفاد و مصلحت ہے جس کا تقاضا ہے کہ خون کے مجرموں سے سختی کی جائے گویا ان میں سے ہر ایک نے قتل کیا ہے اور اس کا حکم نافذ ہو رہا ہے۔ اس قیاس میں کمزوری ہے۔

قصاص کو واجب کرنے والی صفت کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ یہ قتل عمد ہے کیوں کہ علما کا اجماع ہے کہ قتل کی دو قسمیں ہیں: قتل عمد (جان بوجھ کر قتل کرنا) اور قتل خطا (غلطی سے قتل کرنا) کیا ان دونوں کے درمیان کوئی شکل ہے؟ اس میں اختلاف ہے، اسی کو شبہ العمد (جان بوجھ کر قتل کے مشابہ) کہتے ہیں۔ جمہور فقہا اس کے قائل ہیں۔ البتہ امام مالک سے اس کی ممانعت مشہور ہے سوائے اس صورت کے کہ بیٹا باپ کو قتل کرے۔ ایک قول کے مطابق ان سے ایک دوسری روایت بھی نکلتی ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت مغیرہؓ اس کے قائل ہیں اور صحابہ کرام میں ان کا کوئی مخالف نہیں ہے۔

شبہ عمد کے قائل حضرات نے اس میں اور عمد میں تفریق کی ہے۔ اور ان مباحث کا تعلق عام طور سے اُن آلات سے ہے جن سے قتل کیا جاتا ہے اور اُن حالات سے ہے جن کی بنا پر پٹائی ہوتی ہے۔

Marfat.com

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ لوہے کے سوا جو ہتھیار ہیں جیسے لاٹھی آگ وغیرہ ان سے حملہ کرنا شبہ عمد ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ شبہ عمد سے مراد وہ اقدام ہے جس سے عام طور پر قتل نہیں ہوتا۔ امام شافعی کے نزدیک شبہ عمد وہ اقدام ہے جو مار پیٹ میں شعوری اور قتل میں بھول چوک کا اقدام شمار ہو۔ یعنی وہ مار پیٹ کا اقدام ہو، اس سے قتل مقصود نہ ہو مگر اس کا نتیجہ قتل کی شکل میں نکلے۔ خطا سے مراد وہ اقدام ہے جو دونوں میں بھول چوک شمار ہو اور عمد سے مراد وہ اقدام ہے جو دونوں میں شعوری سمجھا جائے، یہ ایک اچھی رائے ہے۔

شبہ عمد کی نفی کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ خطا اور عمد کے درمیان کوئی بیچ کی چیز نہیں ہوتی یعنی یا تو وہ قتل کا ارادہ کرے گا یا نہیں کرے گا۔ اور درمیانی اقدام کی تائید کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ نیتوں کا حال صرف اللہ کو معلوم ہے۔ حکم تو ظاہر پر لگتا ہے۔ جو شخص کسی کی پٹائی ایسے آلہ سے کرے جس سے عام طور پر قتل کیا جاتا ہے تو اس کا حکم بغیر کسی اختلاف کے اقدام قتل کا لگے گا اور جس شخص نے کسی آدمی کو ایسے آلہ سے مارا جس سے عام طور پر قتل نہیں ہوتا، اس کا حکم قتل عمد اور قتل خطا کے درمیان ہے۔ یہ معاملہ ہمارے اپنے ہاں ہے اس کا خدا کے ہاں نفس امر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسے عمد کے مشابہ اس لیے قرار دیا ہے اس نے مارنے کا ارادہ کیا ہے اور خطا کے مشابہ اس لیے ہے کہ اس نے ایسے آلہ سے مارا ہے جس سے قتل نہیں کیا جاتا۔ حدیث مرفوع کے الفاظ ہیں:

اَلاَاِنَّ قَتْلَ الخَطَاْ شِبْهُ العَمْدِمَاكَانَ بِالسَّوطِ وَالعصَا وَالحَجرِ دِيَتُهُ مُغَلظَّة" مِائَةٌ مِّنَ الإبِلِ مِنهَا اَرْبَعُونَ فِي بُطُونِهَا اَوْلاَدُهَا

(قتل خطا، قتل عمد کے مشابہ ہے جبکہ کوڑا لاٹھی اور پتھر استعمال کیا جائے۔ اس کا خوں بہا سو اونٹ ہیں جن میں چالیس کے پیٹ میں بچے ہوں۔)

علما حدیث کے نزدیک اس میں اضطراب ہے۔ یہ سند کی رو سے ثابت نہیں ہے جیسا کہ ابوعمر بن عبدالبرؒ نے لکھا ہے۔ حالانکہ امام ابوداؤد وغیرہ نے اس کی تخریج کی ہے۔

اس قسم کے قتل میں ان فقہا کے نزدیک جو اسے ثابت نہیں مانتے، قصاص واجب ہے۔ اور جو اسے ثابت مانتے ہیں اُن کے نزدیک دیت واجب ہے۔

مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پٹائی غصہ اور انتقام کے طور پر ہوتی ہے اور اس میں قصاص واجب ہے۔ البتہ اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جو کھیل کے طور پر یا تادیب کی غرض سے (جس کی تادیت اُس کے لیے جائز ہو) عمداً ایسا کرے۔

قصاص کو واجب کرنے والی شرط یہ ہے کہ وہ قاتل کے خون کے ہم پلہ ہو۔ لوگوں میں اختلاف کی بنیاد اسلام و کفر، آزادی و غلامی، مذکر و مونث اور واحد جمع کا ہونا ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ اگر مقتول ان چاروں چیزوں میں قاتل کے ہم پلہ ہے تو قصاص واجب ہے اور اگر یہ چاروں صفات ہم پلہ نہ ہوں تو علما مختلف الرائے ہیں۔

آزاد کسی غلام کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، انام شافعی، امام لیث، امام احمد اور امام ابوثور کی رائے ہے کہ غلام کے بدلے میں آزاد کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ آزاد غلام کے بدلے میں

Marfat.com

قتل ہوگا سوائے اپنے غلام کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ آزاد غلام کے بدلے میں قتل ہوگا سوائے اپنے غلام کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ آزاد غلام کے بدلے میں قتل ہوگا خواہ غلام قاتل کا ہو یا کسی اور کا۔ امام نخعی کی یہی رائے ہے۔

جو فقہا نے غلام کے بدلے میں آزاد کو قتل نہ کرنے کی وکالت کی ہے انہوں نے آیت قرآنی سے دلیل خطاب کی روشنی میں استدلال کیا ہے:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ (البقرہ:۱۷۸)

(تمہارے لیے قتل کے مقدموں میں قصاص کا حکم لکھ دیا گیا ہے آزاد کے بدلے وہی آزاد اور غلام کے بدلے وہی غلام قتل کیا جائے گا۔)

اور جن فقہا نے غلام کے بدلے میں آزاد کو قتل کرنے سے اتفاق کیا ہے اُن کا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے:

الْمُسْلِمُوْنَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُم وَيَسْعىٰ بِذِمَّتِهِمْ اَدْنَاهُم وَهُم يَدٌ عَلىٰ مَن سِوَاهُم

(تمام مسلمانوں کا خون برابر ہے۔ اُن کا کم ترین شخص بھی اپنی پناہ میں لے سکتا ہے اور وہ دوسروں کے مقابلے میں متحد ہیں۔)

اختلاف کا سبب دلیل خطاب سے عموم کا تصادم ہے۔ جن فقہا نے تفریق کی ہے اُن کی رائے کمزور ہے۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غلام آزاد کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح اعلیٰ کے بدلے میں ادنیٰ قتل کیا جائے گا۔ غلام کے بدلے میں آزاد کو قتل کرنے کی حمایت اُس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حسن نے سمرہؓ سے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ بِهِ

(جس نے اپنے غلام کو قتل کیا ہم نے اس کے بدلے میں اسے قتل کیا۔)

معنوی اعتبار سے ان کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کی طرح غلام کا قتل بھی حرام ہے اس لیے اس کا قصاص بھی آزاد کے قصاص جیسا ہونا چاہئے۔

کافر ذمی کے بدلے میں مسلمان کے قتل کے بارے میں علما کے تین مختلف اقوال ہیں:

۱۔ مومن کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس کے قائل امام شافعی، امام ثوری، امام احمد، امام داؤد اور متعدد لوگ ہیں۔

۲۔ مومن قتل کیا جائے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور امام ابن ابی لیلیٰ کی رائے ہے۔

۳۔ امام مالک اور امام لیث کی رائے ہے کہ مسلمان قتل نہیں کیا جائے گا اِلّا یہ کہ وہ کافر ذمی کو بطور غیلہ قتل کر دے۔ غلیہ کا مطلب ہے کہ وہ کافر کو پہلو کے بل لٹا کر اسے ذبح کر دے، خاص طور سے اس کے مال کے لیے۔

فریق اوّل کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے کہ ان سے قیس بن عبادہ اور اشتر نے سوال کیا کہ کیا اُن کو اللہ کے رسول ﷺ نے کوئی ایسی وصیت کی ہے جو دوسروں کو نہ کی ہو؟ آپ نے فرمایا: نہیں سوائے میری اس کتاب کے۔ پھر آپ نے اپنی تلوار کی نیام سے ایک تحریر نکالی جس میں درج تھا:

الْمُؤْمِنُوْنَ تَتَكَافَأُ دِمَاءُ هُم وَيَسْعىٰ بِذِمَّتِهِم اَدْنَا هُمْ وَهُم يَدٌ عَلىٰ مَن سِوَاهُم اَلَا لَايُقْتَلُ مُؤْمِنٌ

بِكَافِرٍ وَلا ذُوعَهْدٍ فِيْ عَهْدِهٖ مَنْ اَحْدَثَ حَدثاً او آوىٰ مُحْدِثًا فَعلَيْهِ لَعنةُ اللّٰهِ وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ اَجْمعِيْنَ.

(سارے مسلمانوں کا خون برابر ہے۔ان کا ادنیٰ شخص اپنی پناہ میں لے سکتا ہے اور وہ دوسرے کے مقابلے میں متحد ہیں۔سن لو کوئی مسلمان کسی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ کوئی معاہد عہد کے ہوتے ہوئے قتل کیا جائے گا جس نے کوئی جرم کیا یا مجرم کو پناہ دی اس پر اللہ کی فرشتوں کی اور تمام انسانوں کی لعنت ہے۔)

اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد کی ہے۔عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لایُقْتَلُ مُؤمِنٌ بِكَافِرٍ

(کوئی مسلمان کسی کافر کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے۔)

انھوں نے علما کے اجماع سے بھی استدلال کیا ہے کہ کوئی مسلمان دارالحرب کے اس قاتل کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے گا، جسے امان دی گئی ہو۔

اصحاب ابوحنیفہ نے متعدد احادیث کا سہارا لیا ہے۔ایک حدیث کی روایت ربیعہ بن ابوعبدالرحمٰن نے عبدالرحمٰن السلمانی سے کی ہے: وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اہلِ قبیلہ کے ایک شخص کو ذمی کے قتل میں سزا دی اور فرمایا: أنا احقُّ من وفیّ بعهده.

(میں اس شخص کا زیادہ مستحق ہوں جس نے اپنا عہد پورا کیا۔)

یہ حدیث لوگوں نے حضرت عمرؓ سے بھی بیان کی ہے۔فقہا کہتے ہیں کہ درج بالا حدیث نبوی لَایُقْتَلُ مُؤمِنٌ بِكَافِرٍ (کوئی مسلمان کسی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا) کے عموم کی تخصیص کردی ہے یعنی اُس حدیث میں کافر سے مراد معاہد کافر نہیں بلکہ دارالحرب کا کافر ہے۔علمائے حدیث نے عبدالرحمٰن السلمانی کی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور حضرت عمر کی روایت کو بھی ضعیف مانا ہے۔

قیاس کی رو سے فقہا نے مسلمانوں کے اس اجماع کو دلیل بنایا ہے کہ مسلمان اگر ذمی کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔وہ کہتے ہیں کہ جب ذمی کا مال مسلمان کے مال کی طرح حرام ہے تو اس کا خون بھی مسلمان کے خون کے طرح حرام ہونا چاہئے۔اختلاف کا سبب آثار اور قیاس میں تصادم ہے۔

فردواحد کے مقابلہ میں جماعت کا قتل بھی اختلافی مسئلہ ہے۔عام فقہا کی رائے ہے کہ فردواحد کے بدلے میں جماعت کا قتل ہوگا، اس کی حمایت امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد، امام ثوری اور امام ابوثور وغیرہ نے کی ہے خواہ جماعت کثیر افراد پر مشتمل ہو یا قلیل افراد پر۔حضرت عمرؓ کا موقف یہی تھا۔یہاں تک کہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''اگر تمام اہل صنعاء نے اس قتل میں مدد کی ہوتی تو میں ان سب کو قتل کرا دیتا۔

امام داؤد اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ جماعت فردواحد کے بدلے میں قتل نہیں ہوگی۔یہ حضرت ابن زبیرؓ کا بھی قول ہے۔یہی موقف امام زہری کا ہے۔حضرت جابرؓ سے بھی یہی مروی ہے۔اس گروہ کے نزدیک اسی طرح ایک ہاتھ کے بدلے میں کئی ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے یعنی جبکہ ایک ہاتھ کاٹنے میں دو یا زائد افراد شریک ہوں۔

Marfat.com

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ایک ہاتھ کے بدلے میں کئی ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ احناف نے جان اور اطراف واعضاء میں فرق کیا ہے۔ اُن کے مطابق جان کے بدلے جانیں لی جائیں گی اور طرف (کنارہ) کے بدلے میں ایک ہی کنارہ قطع کیا جائے گا۔ یہ بحث اعضاء وجوارح کے قصاص میں آجائے گی۔

فرد واحد کے مقابلہ میں جماعت کے قتل کی حمایت کرنے والوں کی دلیل مصلحت اور مفاد ہے کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ قصاص کا حکم اسی لیے ہے کہ قتل جیسی واردت نہ ہو جیسا کہ اللہ نے خود ارشاد فرمایا ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (البقرہ:۱۷۹)

(عقل وخرد رکھنے والو، تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔)

جب صورت حال یہ ہے کہ فرد واحد کے بدلے میں اگر جماعت کو قتل نہ کیا گیا تو لوگ فرد واحد کو قتل کرنے کے لیے گروپ بنا کر قتل عام کا سلسلہ شروع کر دیں گے۔ البتہ کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ یہ صورت اُس وقت لازم آئے گی جبکہ جماعت میں سے کسی کو قتل نہ کیا جائے۔ اگر کسی ایک کو قتل کر دیا جائے یعنی براہ راست قتل کرنے والے سے جو عام طور پر جانوں کی بربادی کا سبب بنتا ہے، قصاص لے لیا جائے تو اس سے حد کے باطل ہونے کا الزام نہ آئے گا اور انسانی جانوں کے خاتمہ کا وہ سبب نہ بن سکے گا۔

فرد واحد کے بدلے میں فرد واحد کے قتل کی حمایت کرنے والوں کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ (المائدہ:۴۵)

(ہم نے اُن پر یہ لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ۔)

عورت کے بدلے میں مرد کو قتل کے بارے میں ابن المنذر وغیرہ جو اختلاف کا تذکرہ کرتے ہیں، یہ بتاتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے البتہ صحابہ کرام میں حضرت علیؓ سے اختلاف منقول ہے۔ عثمان البتی سے مروی ہے کہ جب عورت کے بدلے میں مرد کو قتل کیا جائے تو عورت کے اولیا پر نصف دیت کی ادائیگی بھی واجب ہے۔ قاضی ابوالولید الباجی نے المنتقیٰ میں حضرت حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ عورت کے بدلے میں مرد کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ الخطابی نے معالم السنن میں اسے نقل کیا ہے۔ یہ شاذ قول ہے مگر دلیل قوی ہے کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے:

وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ (البقرہ:۱۷۸)

(اور عورت کے بدلے میں عورت کو قتل کیا جائے۔)

گرچہ اس آیت میں دلیل خطاب آیت قرآنی وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ (المائدہ:۴۵) کے عموم سے متصادم ہے مگر ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ یہ خطاب دوسری شریعت میں تھا اور یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے یعنی یہ کہ ماقبل اسلام کی شریعت ہمارے لیے شریعت کا درجہ رکھتی ہے یا نہیں عورت کے بدلے میں مرد کے قتل میں مفاد عامہ کی رعایت بھی پیش نظر ہے۔

باپ بیٹے کے باہمی قتل کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بیٹے کے بدلے میں باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا اِلّا یہ کہ وہ اسے پہلو کے بل لٹا کر ذبح کر دے۔ اگر اس نے تلوار یا لاٹھی سے گرا کر قتل کیا ہے تو باپ قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہ حال امام مالک کے نزدیک دادا اور پوتے کا ہے۔

Marfat.com

امام بوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری کی رائے ہے کہ باپ سے اس کے بیٹے کے بدلے میں قصاص میں نہیں لیا جائے گا نہ دادا سے اس کے پوتے کے بدلے میں قصاص لیا جائے گا خواہ قتل عمد کی کوئی بھی صورت اختیار کی گئی ہو۔ جمہور علما کا یہی مسلک ہے۔ اُن کی دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لا تُقامُ الحدُودُ فِي المَسَاجِدِ وَلا يُقَادُ بِالوَلَدِ الوَالِد

(مسجدوں میں حدود نافذ نہ کی جائیں اور بیٹے کے بدلے میں باپ سے قصاص نہ لیا جائے۔)

امام مالک کی دلیل مسلمانوں میں قصاص کا عام ہونا ہے۔

سبب اختلاف وہ روایت ہے جو یحییٰ بن سعید سے بواسطہ عمرو بن شعیب مروی ہے کہ بنو مدلج کے ایک آدمی نے جسے قتادہ کہا جاتا تھا۔ اپنے بیٹے کو تلوار ماری اور اس کی پنڈلی کٹ گئی۔ ہم اس کا زخم دیکھ رہے تھے۔ پھر وہ مر گیا۔ چنانچہ سراقہ بن جعشمؓ حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس آئے اور ان سے سارا ماجرا بیان کیا۔ حضرت عمرؓ نے اُن سے کہا: قدید کے چشمہ پر ایک سو بیس اونٹوں کو گن رکھو میں ابھی آتا ہوں۔ جب حضرت عمرؓ وہاں تشریف لائے تو ان میں سے تیس چار سالہ، تیس پانچویں سال میں داخل اونٹ اور چالیس حاملہ اونٹنیاں چھانٹ لیں اور پوچھا مقتول کا بھائی کہاں ہے؟ اس نے آگے بڑھ کر کہا، میں یہاں ہوں۔ آپ نے فرمایا: تم ان اونٹوں کو لے جاؤ کیوں کہ اللہ کے رسول نے فرمایا ہے:

لَيْسَ لِقَاتِلٍ شَيْءٌ

(قاتل کے لیے کچھ نہیں ہے۔)

امام مالک نے اس حدیث کو محض عمد پر محمول نہیں کیا بلکہ اس سے باپ بیٹے کے درمیان قتل کے معاملہ میں شبہ عمد، کا مفہوم نکالا جمہور فقہا نے اس حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا یعنی یہ قتل عمد کا بیان ہے کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو تلوار ماری اور وہ مر گیا تو یہ قتل عمد کا ارتکاب ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ بیٹے کو ادب سکھانے کے لیے اس پر سختی کرے۔ اسے بیٹے سے جو محبت ہوتی ہے اس کے پیش نظر اس طرح کے قتل کو قتل عمد نہیں کہا جا سکتا۔ اسے متہم بھی قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اس نے قتل غیلہ (پہلو کے بل لٹا کر ذبح کرنا) نہیں کیا ہے۔ اس فعل کے مرتکب کے بارے میں گمان کیا جائے گا کہ غلبہ ظن اور قوت تہمت کی بنا پر ارادہ قتل سمجھ میں آتا ہے کیوں کہ نیتوں کا حال صرف اللہ کو معلوم ہے۔ امام مالک جہاں اجنبی کو متہم قرار دیتے ہیں، باپ کو متہم نہیں سمجھتے کیوں کہ باپ بیٹے کے درمیان زبردست محبت موجود ہوتی ہے جمہور فقہا نے باپ پر حد نافذ نہیں کی ہے کہ اسے بیٹے پر پورا حق حاصل ہے۔ اہل ظاہر کا اصول تو یہی کہتا ہے کہ باپ سے قصاص لیا جائے۔

یہ گفتگو موجب قصاص پر تھی۔ اب واجب پر گفتگو ہوگی۔

واجب پر گفتگو

علما کا اتفاق ہے کہ خون کے ولی کو دو حقوق میں سے ایک حق حاصل ہے:

۱۔ قصاص

۲۔ معافی یا تو خوں بہا کے ساتھ یا بغیر خوں بہا کے

Marfat.com

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ قصاص سے دیت کے ساتھ معافی کی طرف منتقلی خون کے ولی کا واجب حق ہے جس میں قصاص ادا کرنے والا کوئی اختیار نہیں رکھتا یا فریقین کی باہمی رضامندی سے ہی دیت ثابت ہوتی ہے اور اگر صاحب معاملہ دیت ادا کرنے پر تیار نہ ہو تو خون کے ولی کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہتا کہ قصاص لے یا معاف کر دے؟

امام مالک کہتے ہیں کہ ولی کے لیے صرف یہ واجب ہے کہ قصاص لے یا بغیر دیت کے معاف کر دے الّا یہ کہ دیت کی ادائیگی پر قاتل آمادہ ہو۔ یہ امام ابن القاسم کا امام مالک سے مروی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی اور ایک گروہ کا مسلک بھی یہی ہے۔

امام شافعی، امام احمد، امام ابوثور، امام داؤد اور اصحاب مالک کے اکثر مدنی فقہا کہتے ہیں کہ خون کے ولی کو اختیار ہے چاہے تو قصاص لے اور چاہے تو دیت وصول کرے خواہ قاتل راضی ہو یا نہ ہو۔ امام اشہب نے امام مالک سے یہی قول نقل کیا ہے مگر مشہور اُن کی پہلی روایت ہے۔

مشہور روایت میں امام مالک کی دلیل حدیث انس بن مالکؓ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

كِتابُ اللهِ القِصَاصُ

(اللہ کے کا فیصلہ قصاص ہے۔)

دلیل خطاب کی رو سے معلوم ہوا کہ ولی کو صرف قصاص کا حق حاصل ہے۔

فریق دوم کی دلیل حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ:

مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَيْنَ أَنْ يَأْخُذَ الدِّيَةَ وَبَيْنَ أَنْ يَعْفُوَ

(جس کا کوئی آدمی قتل کر دیا جائے اسے دو میں سے ایک اختیار حاصل ہے یا وہ دیت وصول کر لے یا معاف کر دے۔)

یہ دونوں حدیثیں متفق علیہ ہیں مگر پہلی حدیث سے یہ استدلال کمزور ہے کہ ولی کو صرف قصاص کا حق حاصل ہے اور دوسری حدیث ولی کو اختیار حاصل ہونے میں نص ہے۔ دونوں میں تطبیق ہو سکتی ہے جبکہ دلیل خطاب کو ہٹا دیا جائے۔ اگر جمع و تطبیق واجب و ممکن ہے تو دوسری حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔ جمہور جمع و تطبیق کو ممکن ہونے کی صورت میں واجب مانتے ہیں اور ترجیح سے افضل قرار دیتے ہیں۔

یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (النساء: ۲۹)

(اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔)

جب مکلف شخص کو جان کے فدیہ کی پیش کش کی گئی ہے تو اس پر فدیہ کی ادائیگی واجب ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ بھوک کا شکار ہونے کے بعد جب قیمت کے بدلے کھانا موجود ہے اور وہ اسے خرید سکتا ہے یعنی اس کی خریداری کا فیصلہ ہو سکتا ہے تو وہ کیسے اس کی جان کی خریداری کرے گا؟ اس روایت کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ مقتول کے چھوٹے بڑے ولی موجود ہیں تو وہ قتل کو موخر کریں تا آنکہ چھوٹے بڑے ہو جائیں اور انہیں اختیار حاصل ہو جائے خاص طور سے جبکہ چھوٹے بڑوں کو محبوب بنا دیں جیسے بیٹے بھائیوں کے ساتھ ہوں۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں کہ قرطبہ میں میرے دادا کی زندگی میں یہ مسئلہ پیش آیا تھا تو اہل زمانہ نے مشہور روایت ہی کے مطابق

فتویٰ دیا تھا وہ یہ کہ کم سن انتظار نہیں کرے گا مگر انہوں نے خود انتظار کرنے کا فتویٰ دیا تھا۔ اُس دور کے لوگوں نے اُن پر شدید لعنت ملامت کی کیوں کہ ان میں تقلید کی شدت پائی جاتی تھی چنانچہ مجبور ہو کر انہوں نے ایسا قول نکالا جس سے اس مسلک کی تائید ہو سکے۔ لوگوں میں اس وقت یہی مسلک مروج تھا۔

اس باب گفتگو دو اقسام میں پھیلی ہوئی ہے: معافی اور قصاص

معافی پر گفتگو دو چیزوں میں ہے:

۱۔ معافی کا حق کسے حاصل ہے اور کسے حاصل نہیں ہے اور اس میں ارباب خون کی ترتیب کیا ہے؟

۲۔ کیا دیت کے ساتھ معاف کرنے کا حق ہے یا نہیں؟ اس پر گفتگو ہم کر چکے ہیں۔

معافی کا حق کن لوگوں کو حاصل ہے؟ فی الجملہ یہ وہ لوگ ہیں جو خون کا معاملہ نمٹائیں گے اور امام مالک وغیرہ کے نزدیک یہ وہ عصبہ کے رشتہ دار ہیں جو وارث بنتے ہیں۔ علما کا اجماع ہے کہ قتل عمد کا شکار مقتول اگر بالغ بیٹے چھوڑتا ہے اور ان میں سے کوئی معاف کرتا ہے تو قصاص باطل اور دیت واجب ہوگی۔

معافی یا قصاص کے معاملہ میں بیٹوں کے ساتھ بیٹیاں ہوں تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح بیوی یا شوہر اور بہنوں کا معاملہ بھی ہو تو مختلف فیہ ہے۔ امام مالک کے نزدیک قصاص اور اس کی ضد کے معاملہ میں بیٹوں اور بھائیوں کے ساتھ بیٹیوں اور بہنوں کو کچھ کہنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ مردوں کے ساتھ ان کا قول معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح بیوی اور شوہر کے معاملہ میں بھی ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک قصاص کو ساقط کرنے، حصہ دیت کو لینے اور چھوڑ دینے میں ہر وارث کی بات معتبر ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ وارث غائب ہوں یا موجود، چھوٹے ہوں یا بڑے، سب برابر ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ خون اور دیت دونوں یکساں ہے۔ فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ ولایت مردوں کے لیے ہے عورتوں کے لیے نہیں۔

علما نے قتل عمد کے شکار اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو مرنے سے پہلے اپنا خون معاف کر دے کہ یہ اولیا کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ اسی طرح غلطی سے قتل ہونے والا شخص اگر دیت معاف کر دے تو کیا یہ درست ہے؟

ایک گروہ کی رائے ہے کہ قتل عمد میں اگر مقتول اپنا خون معاف کر دے تو یہ درست ہے۔ یہ رائے امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام اوزاعی کی ہے۔ امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اس کی معافی لازمی نہیں ہے۔ اولیا کو معاف کرنے یا قصاص لینے کا اختیار باقی ہے۔ یہ امام ابوثور اور امام داؤد کا مسلک ہے۔ عراق میں امام شافعی نے بھی یہی بات کہی تھی۔ اس گروہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ نے ولی کو تین باتوں کا اختیار دیا ہے: معافی، قصاص یا دیت کی ادائیگی۔ یہ سارے مقتولین میں عام ہے خواہ اس نے موت سے پہلے معاف کر دیا ہو یا معاف نہ کیا ہو۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ولی کو جو حق دیا گیا ہے وہ اصل میں مقتول کا حق ہے مگر اس کی نیابت اور قائم مقامی ولی کو سونپی گئی ہے گویا موت کے بعد جس شخص کو قائم مقام بنایا گیا ہے اس سے زیادہ حق دار خود مقتول ہے۔ اور اس پر علما کا اجماع ہے کہ آیت قرآنی

فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ (المائدة : ۴۵)

(پھر جو قصاص کا صدقہ کر دے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے۔)

Marfat.com

میں صدقہ سے مراد یہ ہے کہ مقتول اپنے خون کو معاف کر دے۔ اختلاف اس میں ہے کہ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ میں ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ ایک قول کے مطابق مرجع قاتل ہے جو توبہ کر سکتا ہے اور دوسرے قول کے مطابق مقتول مرجع ہے جس کے گناہ اور غلطیاں ختم ہو جائیں۔

قتل خطا کا شکار دیت معاف کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کی یہ معافی ترکہ کے تہائی حصہ کے اصول پر ہوگی سوائے اس کے کہ ورثا اس کی اجازت دے دیں۔ دوسرے گروہ کے نزدیک اس کی معافی اس کے پورے ترکہ میں ہے۔ یہ امام طاؤس اور امام حسن کی رائے ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ وہ موت کے بعد اپنا مال ہبہ کر رہا ہے اس لیے ایک تہائی کے اندر ہی جائز ہے اس کی اصل وصیت ہے دوسرے گروہ کی دلیل یہ کہ جب اسے خون معاف کرنے کا حق ہے تو معاف کرنے کا حق بدرجۂ اولیٰ ہونا چاہیے۔ یہ مسئلہ تو کتاب الدیات کے ساتھ مخصوص ہے۔

علما نے اختلاف کیا ہے کہ مجروح اگر جراحت کاری کو معاف کر دے اور مر جائے تو اولیا کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کے خون کا مطالبہ کریں؟ امام مالک کے نزدیک انہیں اس کا حق حاصل ہے الّا یہ کہ مجروح یہ کہے کہ میں نے جراحت اور اس کے انجام کو معاف کیا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کہتے ہیں کہ جب جراحت کو معاف کر کے وہ مرا ہے تو اولیا کو اب کوئی حق نہیں ہے۔ جراحت کی معافی خون کی معافی ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اگر جراحت کو مطلقاً معاف کیا ہے تو دیت لازم ہوگی۔ اس گروہ کے اندر مزید اختلافات ہوئے بعض لوگوں نے جراحت کار پر پوری دیت لازم کی۔ امام مزنی نے امام شافعی کے اسی قول کو ترجیح دی۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ معاف کردہ جراحت کی دیت ساقط کرنے کے بعد جو بچ گئی وہ دیت لازم ہے۔ یہ امام ثوری کا قول ہے۔

جو فقہا یہ رائے رکھتے ہیں کہ خون معاف نہیں کر سکتا۔ اُن کے ہاں اس میں کسی اختلاف کا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے ولی کا مطالبۂ دیت ساقط نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ خون کو معافی جب ولی کا حق ساقط نہیں کر سکتی تو جراحت کی معافی بدرجۂ اولیٰ دیت کو ساقط نہیں کرے گی۔

علما کا اختلاف ہے کہ قتل عمد کا ارتکاب کرنے والا اگر معاف کر دیا جائے تو اس میں سلطان وقت کو کوئی اختیار باقی رہتا ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام لیث کی رائے ہے کہ اسے سو کوڑے مارے جائیں گے اور ایک سال قید میں رکھا جائے گا۔ اہل مدینہ کا یہی مسلک ہے۔ حضرت عمرؓ سے یہی قول مروی ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یہ امام شافعی، امام احمد، امام اسحٰق اور امام ابوثور کی رائے ہے۔ موخر الذکر کہتے ہیں الّا یہ کہ شر کا اندیشہ ہو اور امام کوئی فیصلہ لینے پر مجبور ہو جائے۔ پہلے گروہ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے سوائے ایک کمزور حدیث کے دوسرے گروہ کی دلیل شریعت کا ظاہری مفہوم ہے اور یہ کہ اس میں کوئی تعیین توقیفی ہی ہو سکتی ہے اور اس میں کوئی توقیفی حکم ثابت نہیں ہے۔

قصاص پر گفتگو

قصاص پر گفتگو دراصل ان امور پر مرکوز ہوگی کہ قصاص کی صفت کیا ہے؟ قصاص کس سے لیا جائے گا؟ اور قصاص کب لیا جائے گا؟

جان کے بدلے میں قصاص کی صفت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ قاتل سے قصاص اسی صفت کے ساتھ لیا جائے گا جس کے ساتھ قتل ہوا ہے جس شخص کو پانی میں ڈبو کر مارا گیا ہے اس کا قصاص غرقابی کے ذریعہ قتل ہے جسے پتھر مار کر

Marfat.com

ہلاک کیا گیا ہے اس کا قصاص پتھر سے مار کر ہلاک کرنا ہے۔ یہ امام شافعی اور امام مالک کا مسلک ہے۔ وہ کہتے ہیں لازم یہ کہ اس سے تعذیب کا سلسلہ نہ ہو جائے اور تلوار کا استعمال اس کے لیے زیادہ باعث راحت ہو۔

آگ میں جلا کر ہلاک کرنے والے کے بارے میں اصحاب مالک کے مختلف اقوال ہیں اگرچہ قتل کی شکل کی جدوجہد کرنے میں وہ سب امام مالک سے موافقت رکھتے ہیں۔ یہی حال تیر سے قتل کرنے والے کا بھی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ قتل کی کوئی صورت بھی اختیار کی گئی ہو قصاص میں تلوار ہی کا استعمال ہوگا۔ ان کی دلیل حسن کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لَا قَوَدَ اِلَّا بِحَدِّ بِذَلِكَ

(قصاص صرف لوہے کے ذریعہ ہے۔)

فریق اول کی دلیل حدیث انسؓ ہے کہ ایک یہودی نے ایک عورت کا سر پتھر سے توڑ دیا چنانچہ نبی ﷺ نے اس کا سر پتھر سے توڑ دیا۔ یا راوی نے کہا کہ دو پتھروں سے توڑ دیا۔

آیت قرآنی کی صراحت ہے:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى (البقرہ:۱۷۸)

(تمہارے لیے قتل کے مقدموں میں قصاص کا حکم لکھ دیا گیا ہے۔)

اور قصاص کے لفظ کا تقاضا ہے کہ باہم مماثلت ہو۔

قصاص کا معاملہ کس سے ہوگا؟ ظاہر ہے کہ خون کے ولی سے قصاص کا معاملہ ہوگا۔ ایک قول ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ دشمنی موجود ہے اور تظلم و ناانصافی کا اندیشہ موجود ہے۔

قصاص کب ہوگا؟ جب قصاص کو واجب کرنے والے حالات و عوامل ثابت ہو جائیں اور قاتل اگر اقرار نہ کرے تو اس کو معذور اور مجبور کر دیا جائے۔

علما نے اختلاف کیا ہے کہ کیا قصاص کے لیے شرط ہے کہ جگہ حرم نہ ہو؟

علما کا اجماع ہے کہ حاملہ عورت اگر قتل عمد کا ارتکاب کر بیٹھے تو اس سے قصاص اس وقت تک نہ لیا جائے جب تک کہ وہ حمل سے فارغ نہ ہو جائے۔ زہر دے کر قتل کرنے والے کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور اس سے قصاص لینے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ بعض اہل ظاہر کی رائے ہے کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیوں کہ اللہ کے رسول اور آپ کے اصحاب کو زہر دیا گیا مگر آپؐ نے زہر دینے والے سے کوئی تعرض نہ کیا۔

کتابُ الجراح

جراحت کی دو اصناف ہیں: ایک صنف وہ ہے جس میں قصاص یا دیت یا معافی کی شکل ہوتی ہے۔ دوسری صنف وہ ہے جس میں بس دیت یا معافی ہوتی ہے۔ ہم پہلے اس صنف پر گفتگو کریں گے جس میں قصاص واجب ہے۔ اس بحث کے مختلف پہلو ہیں: جراح کار کی شرائط، وہ زخم جس سے قصاص واجب ہوتا ہے، مجروح (جسے زخم لگایا گیا ہے)، واجب حکم یعنی قصاص اور متبادل کی صورت میں اس کا متبادل، ان تمام پہلوؤں پر بحث ہوگی۔

Marfat.com

Marfat.com

جراح پر گفتگو

جراح (زخم لگانے والے) کے لیے شرط یہ ہے کہ قاتل کی طرح وہ بھی مکلف ہو یعنی عاقل و بالغ ہو اور بلوغت بغیر کسی اختلاف کے احتلام اور عمر سے آتی ہے اگر چہ عمر کی مقدار میں اختلاف ہے، اس کی آخری مدت اٹھارہ سال اور کم ترین مدت پندرہ سال ہے۔ امام شافعی کا یہی قول ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ فرد واحد اگر فرد واحد کا کوئی عضو کاٹ دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا بشرطیکہ وہ جراحت کی وہ صنف ہو جس میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ ایک گروہ ایک عضو کاٹ دے۔ اہل ظاہر کی رائے ہے کہ ایک ہاتھ بدلے میں دو ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ایک ہاتھ کے بدلے میں کئی ہاتھ کاٹے جاسکتے ہیں جس طرح ان کے نزدیک ایک جان کے بدلے میں کئی جانیں لی جاسکتی ہیں۔ احناف نے جان اور اعضا میں فرق کیا ہے۔ اُن کے نزدیک ایک عضو کے بدلے میں اعضا نہیں کاٹے جاسکتے۔ لیکن ایک جان کے بدلے میں کئی جانیں لی جاسکتی ہیں۔ اُن کے مطابق اعضا کے حصے ہو سکتے ہیں مگر جان کی ہلاکت کے حصے نہیں ہو سکتے۔ انبات کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس سے بس بلوغت مراد ہے۔ حدود میں بلوغت کے بارے میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے کہ اس میں بلوغت کی شرط ہے یا نہیں؟

ان تمام بحثوں کی بنیاد حدیث بنو قریظہ ہے کہ ''نبی ﷺ نے بنو قریظہ کے ان تمام لوگوں کو قتل کرا دیا جس کے چہرے پر بال اُگ آئے تھے (مَن أنبتَ) اور اس پر اُسترا چلنے لگا تھا''

اسی طرح عمر کے بارے میں بنیاد حدیث ابن عمرؓ ہے کہ ''انہوں نے جنگ خندق میں اپنے آپ کو پیش کیا تھا جبکہ ان کی عمر چودہ سال تھی تو اللہ کے رسول نے انہیں قبول نہیں کیا اور جنگ احد میں پندرہ سالہ نوجوان کو قبول کر لیا تھا''

مجروح پر گفتگو

مجروح زخمی قرار دینے کی شرط یہ ہے کہ اس کا خون جارح (زخم لگانے والا) کے خون کے ہم پلہ ہو۔ اس میں موثر عنصر غلامی اور کفر ہے۔ غلام اور آزاد کے درمیان قصاص کے معاملہ میں علما کا وہی اختلاف ہے جو جانی ہلاکت کے بارے میں ہے۔ بعض فقہا کی رائے ہے کہ غلام کے بدلے آزاد سے قصاص نہیں لیا جاسکتا اور آزاد کے بدلے غلام سے قصاص لیا جائے گا جس طرح جان کی ہلاکت کے بارے میں ان کی رائے ہے۔ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک سے قصاص لیا جاسکتا ہے اور اس میں قتل اور جراحت کی بھی کوئی تفریق نہیں ہے۔ بعض فقہا نے تفریق کو روا رکھا ہے اور جانی نقصان اور جراحت دونوں میں اونیٰ کے لیے اعلیٰ سے قصاص لینے کو جائز کہا ہے۔ بعض نے قتل میں قصاص لینے اور جراحت میں قصاص نہ لینے کا فیصلہ دیا ہے۔

امام مالک سے دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں۔ یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح قتل میں قصاص ہے، اسی طرح جراحت میں بھی قصاص ہو۔ یہ بحث غلام اور آزاد کے مابین کی ہے۔

غلاموں کے درمیان آپس کی جراحت کاری کے بارے میں علما کے تین اقوال ہیں:

۱۔ جانی نقصان اور اس سے کم تر میں بھی غلاموں میں قصاص ہے۔ یہ امام شافعی اور ایک جماعت کا قول ہے۔ حضرت عمر بن خطابؓ

Marfat.com

سے یہی مروی ہے۔امام مالک کی یہی رائے ہے۔

۲۔ غلاموں میں قتل وجراحت دونوں میں قصاص نہیں ہے اور ان کی حیثیت جانوروں کی ہے۔ یہ حضرت حسن، امام ابن شبرمہ اور ایک گروہ کا مسلک ہے۔

۳۔ قصاص صرف قتل میں ہے اس سے کم تر نہیں ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کا قول ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے یہی قول مروی ہے۔

فریق اول کی دلیل آیت قرآنی کے الفاظ ہیں:

وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ (البقرہ:۱۷۸)

(غلام کے بدلے میں وہی غلام کو قتل کیا جائے گا۔)

احناف کی دلیل وہ روایت ہے جو عمران بن حصینؓ سے مروی ہے کہ "کچھ محتاج اور غریب لوگوں کے ایک غلام نے امیروں کے ایک غلام کے کان کاٹ دیئے۔ وہ لوگ رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے مگر آپؐ نے کوئی قصاص نہ لیا"

یہ جان کا حکم تھا۔

جراحت پر گفتگو

واجب القصاص جراحت کی شرط یہ ہے کہ وہ شعور کے ساتھ لگائی گئی ہو۔ جراحت نے یا مجروح کے کسی عضو کو تلف کر دیا ہوگا یا تلف نہیں کیا ہوگا۔ اگر کوئی حصہ تلف ہو گیا ہے تو اس میں عمد کی علامت یہ ہے کہ اس نے غصہ میں اس طرح مارنے کا قصہ کیا ہو جس سے عام طور پر زخم آ جاتا ہے۔ اگر کھیل کھیل میں اس نے زخم لگایا ہے یا تادیب کے طور پر ایسا کیا ہے یا اس طرح مارا ہے جس سے عام طور پر زخم نہیں لگتا تو اس میں وہ اختلاف ہو سکتا ہے جو ایسے قتل کے بارے میں ہے جو کھیل میں تادیب کے طور پر اُس ضرب سے وجود میں آ جائے جس سے عام طور پر قتل کی نوبت نہیں آتی۔ امام ابوحنیفہ آلہ کا اعتبار کرتے ہیں یہاں تک کہ اُن کی رائے ہے کہ کسی وزنی چیز کے ضرب سے قتل کرنے والے کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہ ان کی شاذ رائے ہے۔ یہاں اختلاف سے مراد یہ ہے کہ اس میں قصاص واجب ہے یا دیت جبکہ قابل دیت جراحت ہو۔

چوٹ نے اگر کوئی عضو ضائع کر دیا ہے تو اس میں بھی قصاص کی شرط بغیر کسی اختلاف کے شعور اور عمد ہے۔ اس میں شعوری اور غیر شعوری عمل میں تفریق کرنے میں اختلاف ہے۔ البتہ اگر اُسی عضو پر ضرب لگائی ہے اور کاٹ دیا ہے اور ایسے آلہ کا استعمال کیا ہے جو عام طور پر کاٹنے کے کام آتا ہے یا عداوت کے طور پر اسے مارا ہے تو اس میں قصاص واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اگر طمانچہ لگایا ہے یا کوڑے سے مارا ہے یا کوئی ایسا طریقہ استعمال کیا ہے جس سے معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مقصد کسی عضو کو ضائع کرنا تھا جیسے طمانچہ مارے اور اس کی آنکھ پھوٹ جائے تو اسے جمہور فقہا شبہ عمد قرار دیتے ہیں اور اس میں کوئی قصاص نہیں ہے۔ البتہ اس میں جراحت کار کے مال سے بھاری دیت ادا کرنی ہوگی۔ امام مالک سے عراقیوں نے یہی قول نقل کیا ہے۔ ویسے مسلک مالکی میں مشہور یہ ہے کہ یہ اقدام عمد ہے اور اس میں قصاص ہے سوائے باپ بیٹے کے معاملہ کے۔

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ شبہ عمد قتل میں ہے جراحت میں نہیں۔ اگر جارح نے کھیلتے ہوئے کوئی عضو

ضائع کر دیا ہے تو دو اقوال ہیں: ایک قول قصاص کے واجب ہونے کا ہے اور دوسرا قول اس کی نفی کا ہے۔ ان دونوں اقوال پر کیا واجب ہوتا ہے؟ اس میں بھی دو اقوال ہیں: ا۔ بھائی دیت کی ادائیگی ہوگی۔ ۲۔ بھول چوک کی دیت واجب ہوگی یعنی اُن اقدامات میں جہاں دیت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح ادب سکھانے کے لیے جو چوٹ لگی ہو اس میں بھی اختلاف ہے۔

شعوری طور پر لگائی گئی چوٹ اگر اُن شرائط کے ساتھ ہو جن کا تذکرہ ہم نے کیا ہے تو اس میں واجب قصاص ہی ہے کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے:

وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ (المائدہ:۴۵)

(اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ ہے۔)

یہ ان صورتوں میں ہے جن میں قصاص ممکن ہو اور قصاص کا مقام و محل موجود ہو اور اس سے جان کے زیاں کا اندیشہ نہ ہو۔ کیوں کہ روایت میں موجود ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے مأمومة (جس کے دماغ پر چوٹ ماری گئی ہو) منقلة (جس پر لگی ضرب نے اس کی ہڈی توڑ دی ہو) اور جائفة (جس کے جوف میں نیزہ اتر گیا ہو) میں قصاص کو ختم کر دیا ہے''

امام مالک اور ان کے ہم نواؤں کا قول ہے کہ یہ حکم اُن جراحتوں کا ہے جن سے عضو ضائع ہو جاتا ہے جیسے گردن، سینہ، پیٹی اور ران وغیرہ کی ہڈی توڑ دینا۔

منقلہ (ہڈی توڑنے والی ضرب) کے بارے میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے قصاص کا فتویٰ دیا اور کبھی دیت کا۔ امام مالک کے نزدیک یہی حال اُن جراحتوں کا ہے جن میں برابری ممکن نہیں ہے جیسے کچھ سماعت یا بصارت ضائع ہونے کا قصاص۔ امام مالک کے نزدیک مثل کی عدم موجودگی بھی قصاص کی راہ میں رکاوٹ ہے جیسے کوئی اندھا آنکھوں والے کی آنکھ پھوڑ دے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ کانا کسی صحت مند شخص کی آنکھ پھوڑ دے۔ جمہور کی رائے ہے کہ صحت مند شخص قصاص لینا چاہے تو اسے اختیار ہے اور اگر معاف کر دے تو اس میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اگر مظلوم پسند کرے تو اسے پوری دیت ایک ہزار دینار ادا کیا جائے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ دوسرا قول نصف دیت کی ادائیگی کا ہے، یہ امام شافعی کا قول ہے۔ امام مالک سے بھی یہ قول منقول ہے۔ امام ابن القاسم نے امام شافعی کی رائے کی حمایت کی ہے۔ دوسرے قول کی تائید مغیرہ اور ابن دینار نے کی ہے۔

فقہا کوفہ کہتے ہیں کہ جس صحت مند شخص کی آنکھ پھوڑ دی گئی ہے اس کے لیے قصاص ہی ہے یا وہ سزا جس پر دونوں مصالحت کر لیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کانے شخص سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اسے پوری دیت ادا کرنی ہوگی۔ یہ حضرت ابن المسیبؒ اور عثمان سے منقول ہے اس قول کے ماننے والے دلیل یہ دیتے ہیں کہ کانے شخص کی آنکھ دو آنکھوں کے برابر ہے۔ جس نے ایک آنکھ کے بدلے میں انہیں پھوڑا اس نے گویا دو کا قصاص لے لیا۔ اسی طرح کی رائے اُن لوگوں کی ہے جو سمجھتے ہیں کہ قصاص چھوڑنے پر مکمل دیت کی ادائیگی کرنی ہوگی۔ اس قول کے حامل یہ لازم قرار دیتے ہیں کہ وہ ناگزیر طور پر قصاص کا مطالبہ نہ کرے۔ جن فقہا نے قصاص کی حمایت کی ہے اور دیت کو نصف قرار دیا ہے وہ اپنے اصول سے وابستہ ہیں۔ اس پر غور کیجئے یہ خود واضح ہو جائے گا۔

کیا مجروح شخص کو قصاص یا دیت کا اختیار ہے؟ یا اسے صرف قصاص کا حق ہے اِلّا یہ کہ دونوں دیت کی ادائیگی پر صلح کر لیں؟ اس میں بھی امام مالک کے دونوں اقوال ہیں جس طرح قتل کے معاملہ میں ان کے دونوں اقوال ہیں۔ کانا اگر صحت مند شخص کی آنکھ

Marfat.com

پھوڑ دے تو اسی طرح امام مالک کا ایک قول یہ بھی ہے کہ صحت مند شخص کو اختیار ہے کہ کانے کی آنکھ پھوڑ دے یا ایک ہزار دینار یا پانچ سو دینار (جیسا کہ اس میں اختلاف ہے) کی دیت وصول کر لے۔

جراحت کے قصاص کا مطالبہ کب کیا جائے؟

امام مالک کے نزدیک زخم مندمل ہونے کے بعد ہی قصاص کا مطالبہ ہو۔ امام شافعی فی الفور مطالبہ کا حکم دیتے ہیں۔ امام شافعی نے ظاہر پر عمل کیا ہے اور امام مالک زخم کا انجام دیکھنا چاہتے ہیں مبادا کہ جان چلی جائے۔

جراحت کے نتیجہ میں موت واقع ہو جائے تو قصاص کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ قصاص دینے والے پر کچھ واجب نہیں ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے۔ یہی مسلک امام احمد، امام ابوثور اور امام داؤد کا ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام ابن ابی لیلیٰ اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر مجروح مر جائے تو قصاص دینے والے کے عصابی رشتہ داروں پر دیت واجب ہوگی۔ بعض فقہا اس کے مال میں دیت واجب قرار دیتے ہیں۔ عثمان البتی کی رائے ہے کہ دیت سے اس جراحت کے بقدر رقم وضع ہو جائے گی جس کا قصاص اس نے ادا کر دیا ہے۔ یہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے۔

فریق اول کی دلیل علما کا یہ اجماع ہے کہ ہاتھ کاٹنے سے چور کی اگر موت ہو جائے تو ہاتھ کاٹنے والے پر کچھ لازم نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے غلطی سے قتل کیا ہے، اس لیے اس پر دیت واجب ہے۔ امام مالک کے نزدیک شدید گرمی اور شدید ٹھنڈک میں قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اگر مرنے کا اندیشہ ہو تو قصاص موخر کیا جائے گا۔ ایک قول ہے کہ قصاص کے جائز ہونے کے لیے مکان کی شرط ہے اور وہ غیر حرم ہے۔

جان کے خلاف جرائم اور اعضاء کے خلاف جرائم میں ارتکاب عمد کے یہ احکام ہیں۔ اب ہم ارتکاب خطا کے احکام پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں اور اس کا آغاز قتل خطا سے کرتے ہیں۔

Marfat.com

كتابُ الدّيات فى النُّفوس

اس کتاب کے مباحث کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

يوَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ

(النساء: ۹۲)

(اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن کو غلامی سے آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خوں بہا دے الا یہ کہ وہ خوں بہا معاف کر دیں۔)

شریعت میں دیت کی مختلف قسمیں ہیں۔ اس میں خون کا اختلاف جن پر دیت لازم ہے اُن کی تبدیلی سب کی رعایت ہوتی ہے۔ یہ دیت اس حساب سے بھی بدل جاتی ہے کہ قتل عمد پر فریقین متفق ہیں یا جسے قصاص ملنا ہے وہ متفق ہے جیسا کہ یہ اختلاف گزر چکا ہے۔ دیت پر گفتگو درج ذیل مسائل پر مرکوز ہوگی:

دیت کے واجب کرنے والی چیز کیا ہے یعنی کس طرح کے قتل میں یہ واجب ہے؟

اس کی نوعیت اور مقدار کیا ہے؟

وقت وجوب کون سا ہے؟ اور

دیت کس پر واجب ہے؟

کس طرح کے قتل میں دیت واجب ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ دیت قتل خطا میں اور اس قتل عمد میں جو غیر مکلف جیسے مجنون اور بچہ کی جانب سے ہو واجب ہے۔ اُس قتل عمد میں بھی دیت واجب ہے جس میں مقتول کی حرمت وعزت قاتل کی عزت وحرمت سے کم ہو جیسے آزاد اور غلام

قتل خطا کی بعض صورتوں پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں اختلاف ہے۔ یہ بحث گزر چکی ہے۔ آئندہ سوار شخص، سواری ہانکنے والا اور ڈرائیور کی ضمانت کے بارے میں علما کا اختلاف زیر بحث آئے گا۔

دیت کی نوعیت اور مقدار کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ آزاد مسلمان کی دیت اونٹ والوں پر سو اونٹ ہے۔ امام مالک کے نزدیک دیت کی تین قسمیں ہیں: دیت خطاء قتل عمد کی دیت، جبکہ قبول کر لی جائے اور شبہ عمد کی دیت۔ یہی امام مالک کے نزدیک مشہور قول ہے جیسا کہ بنو مدلج کے شخص نے اپنے بیٹے کے ساتھ کیا تھا۔

امام شافعی کے نزدیک دیت دو قسم کی ہوتی ہے: ہلکی یعنی خطا کی دیت اور بھاری یعنی قتل عمد اور شبہ عمد کی دیت۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی دیت دو طرح کی ہوتی ہے: خطا کی دیت اور شبہ عمد کی دیت۔ قتل عمد میں ان کی نزدیک دیت نہیں ہے۔ قتل عمد میں اُن کے

Marfat.com

نزدیک واجب وہ ہے جس پر فریقین سمجھوتہ کرلیں اور یہ فوری ہے موجل نہیں ہے۔ امام مالک کے مشہور قول کا یہی مفہوم ہے کیونکہ جب ان کے نزدیک دیت لازم نہیں ہے مگر باہمی سمجھوتے سے تو اسے دیت کہنے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ البتہ اُن سے مروی ہے کہ یہ موجل دیت ہوسکتی ہے جیسے خطا کی دیت کا معاملہ ہے اور اس میں اس کا حکم سمجھوتے کے مال کے حکم سے نکل جاتا ہے۔ ان کے نزدیک قتل عمد کی دیت چار طرح کے اونٹ ہیں: پچیس حاملہ اونٹنی کے مادہ بچے، پچیس دودھ دینے والی اونٹنی کے مغلظ مادہ بچے، پچیس چار سالہ اونٹ اور پچیس چھوٹے اونٹ، یہ امام ابن شہاب اور امام ربیعہ کا قول ہے۔ ان کے نزدیک مغلظ دیت یہ ہے: تیس چار سالہ اونٹ، تیس چھوٹے اونٹ اور چالیس حاملہ اونٹنیاں۔ ان کے مشہور قول کے مطابق دیت مغلظہ قبیلہ بنو مدلج کے باپ بیٹے والے معاملہ کی طرح کے معاملات میں ہی واجب ہوتی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک شبہ عمد میں تین طرح کے اونٹ بھی دیت میں دیئے جاتے ہیں۔ یہ حضرت عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے۔ امام ابوثور کہتے ہیں کہ قتل عمد کی دیت جبکہ خون کا ولی معاف کردے، قتل خطا کی طرح پانچ نوع کے اونٹ ہیں۔

دیت خطا میں اونٹوں کی عمر میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ پانچ طرح کے اونٹ ہیں: بیس حاملہ اونٹنی کے مادہ بچے، بیس دودھ دینے والی اونٹنی کے مادہ بچے، بیس دودھ دینے والی اونٹنی کے نر بچے، بیس چار سالہ اونٹ، بیس چھوٹے اونٹ یہ امام ابن شہاب اور امام ربیعہ سے مروی ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا بھی ہے یعنی پانچ حصہ کرنے کا قول۔ مگر انہوں نے دودھ دینے والی اونٹنی کے نر بچوں کی جگہ حاملہ اونٹنی کے نر بچوں کو رکھا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے دونوں اقوال مروی ہیں۔

حضرت علیؓ سے چار حصے مروی ہیں۔ انہوں نے پچیس دودھ والی اونٹنی کے نر بچوں کو حذف کردیا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی یہی رائے ہے۔ اس میں کوئی مسند حدیث مذکور نہیں ہے۔ اس سے اباحت مراد ہے واللہ اعلم جیسا کہ ابوعمر بن عبدالبرؒ نے کہا ہے۔

امام بخاری اور امام ترمذی نے حضرت ابن مسعودؓ سے تخریج کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

فِي دِيَةِ الخَطَأ عِشْرُوْنَ بِنتَ مَخاضٍ وَعِشْرُوْنَ ابْنَ مَخاضٍ ذُكُوْرٍ وَعِشْرُوْنَ بنَاتِ لَبُوْنٍ وَعِشْرُوْنَ جَذعةً وَعِشْرُوْنَ حِقَّةً

(بھول چوک کی دیت میں ہے بیس حاملہ اونٹنی کے مادہ بچے اور حاملہ اونٹنی کے بیس نر بچے دودھاری اونٹنی کے بیس مادہ بچے، بیس چار سالہ بچے اور بیس چھوٹے بچے۔)

ابوعمر بن عبدالبرؒ نے اس حدیث کی علت یہ نکالی ہے کہ یہ حنیف بن مالک سے بواسطہ ابن مسعودؓ مروی ہے اور حنیف بن مالک مجہول الحال ہیں۔ میرے نزدیک اس میں پسندیدہ روایت حضرت علیؓ کی ہے کیونکہ اس میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہوا ہے جس طرح کا اختلاف حضرت علیؓ نے حضرت ابن مسعودؓ سے کیا ہے۔

امام ابوداؤد نے عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه سے تخریج کی ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے فیصلہ دیا کہ جو شخص غلطی سے قتل کر بیٹھے اس کی دیت سو اونٹ ہے، حاملہ اونٹنی کے تیس مادہ بچے، دودھاری اونٹنی کے تیس مادہ بچے، تیس چار سالہ اونٹ اور دودھاری اونٹنی کے دس نر بچے"

امام ابوسلیمان الخطابی کہتے ہیں کہ کسی مشہور فقیہ نے اس حدیث سے استدلال نہیں کیا ہے۔ اکثر علما کہتے ہیں کہ بھول چوک سے قتل کر دینے کی دیت پانچ حصے ہیں اگر چہ صنف میں اُن کے درمیان اختلاف ہے۔ مروی ہے کہ بھول چوک والے قتل کی دیت چار حصے ہیں یہ امام شعبی، امام نخعی اور امام حسن بصری کی رائے ہے۔ وہ چار حصے یہ ہیں: پچیس نوخیز اونٹ، پچیس چار سالہ اونٹ، پچیس دودھاری اونٹنی کے مادہ بچے اور حاملہ اونٹنی کے پچیس مادہ بچے، جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے اور اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ جمہور نے دیت خطا کے پانچ حصے کئے ہیں: بیس چار سالہ اونٹ، بیس نوخیز اونٹ، حاملہ اونٹنی کے بیس مادہ بچے، دودھاری اونٹنی کے بیس مادہ بچے، حاملہ اونٹنی کے بیس نر بچے۔ اگر چہ حاملہ اونٹنی کے نر بچوں پر اُن کے درمیان اتفاق نہیں ہے کیونکہ عمروں میں ان کا تذکرہ نہیں ہوا ہے۔

قتل خطا میں پانچ حصے والی حدیث اور شبہ عمد میں چار حصے والی حدیث پر عمل کرنے والے کا قیاس (بشرطیکہ یہ تیسری نوع ثابت ہو) یہ ہے کہ وہ دیت عمد میں تین حصے کریں جیسا کہ امام شافعی سے منقول ہے۔ جن فقہا نے تین حصہ کرنے کو تسلیم نہیں کیا ہے وہ اس سے کم تر کو شبہ عمد مانیں۔

یہ اس دیت کے بارے میں فقہا کے مشہور اقوال ہیں جو اونٹ والوں پر عائد ہوتی ہے سونے چاندی والوں کے واجب مقدار کے بارے میں بھی علما نے اختلاف کیا ہے۔

امام مالک کے نزدیک سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی کے مالکوں پر بارہ ہزار درہم واجب ہے۔ فقہا عراق کہتے ہیں کہ چاندی کے مالک پر دس ہزار درہم ہے۔ مصر میں امام شافعی کا موقف تھا کہ سونے اور چاندی والوں سے دیت میں اونٹوں ہی کی قیمت لی جائے گی خواہ کوئی بھی قیمت ہو۔ عراق میں اُن کا موقف امام مالک کے مسلک کے مطابق تھا۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے سو اونٹوں کی قیمت سونے کے مالکوں کے لیے ہزار دینار اور چاندی کے مالکوں کے لیے بارہ ہزار درہم متعین کی تھی۔ احناف کی دلیل بھی اُن کی بیان کردہ روایت عمرؓ ہے کہ آپ نے دینار کی قیمت دس درہم متعین کی تھی۔ پھر فقہا کا اجماع ہے کہ زکوٰۃ میں سونے کی قیمت یہی لگائی جاتی ہے۔ امام شافعی یہ دلیل دیتے ہیں کہ دیت کی بنیاد سو اونٹ ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس میں سونے کے مالکوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی کے مالکوں پر بارہ ہزار درہم اس لئے مقرر کیا تھا کہ ان کے زمانے میں اونٹوں کی قیمت یہی تھی۔ ان کا استدلال حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں دیت آٹھ سو دینار اور آٹھ ہزار درہم تھی اور اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت سے نصف تھی۔ یہی صورت حال قائم رہی تا آنکہ حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے اور خطبہ میں فرمایا کہ اونٹ مہنگے ہو گئے ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے چاندی کے مالکوں پر بارہ ہزار درہم اور سونے کے مالکوں پر ایک ہزار درہم دیت مقرر کی۔ بکری کے مالکوں پر دو ہزار بکریاں اور گائے کے مالکوں پر دو سو گائیں مقرر کیں۔ کپڑے کے مالکوں پر دو سو کپڑے مقرر کئے اور ذمیوں کی دیت نہیں بڑھائی''

بعض لوگوں نے امام مالک کے حق میں استدلال کیا ہے کہ اگر حضرت عمرؓ نے جو قیمت لگائی تھی وہ بدل ہوتی تو یہ قرض کے بدلے قرض کا معاملہ ہوتا کیونکہ فقہا کا اجماع ہے کہ قتل خطا کی دیت تین سال تک کے لیے موجل ہے۔

امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ کا اتفاق ہے کہ دیت اونٹ، سونے یا چاندی ہی سے ادا کی جائے گی۔ امام ابو یوسف امام

Marfat.com

محمد بن حسن اور مدینہ کے ساتوں فقہا کرام کی رائے ہے کہ بکری والوں کی دیت دو ہزار بکریاں، گائے والوں کی دوسو گائیں اور کپڑے والوں کی دوسو کپڑے ہیں۔ ان کی دلیل حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ ہے جو اوپر گزر چکی ہے اور وہ مسند ہے جسے ابوبکر بن ابی شیبہ نے عطاء سے روایت کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے دیت لوگوں کے مال میں مقرر کی ہے خواہ کوئی مال ہو۔ اونٹ والوں پر سو اونٹ، بکری والوں پر دو ہزار بکریاں، گائے والوں پر دوسو گائیں اور کپڑے والوں پر دوسو کپڑے مقرر کئے''

اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے مروی ہے کہ آپ نے فوجیوں کو لکھا ''رسول ﷺ کے دور میں دیت سو اونٹ تھے۔ اگر کوئی اعرابی قتل کیا گیا ہے تو اس کی دیت اونٹ سے ادا ہوگی۔ اعرابی کو سونے یا چاندی کا مکلف نہیں بنایا جائے گا۔ اگر اعرابی کے پاس سو اونٹ نہ ہوں تو اس کے بدلے ایک ہزار بکریاں دے'' اہل عراق نے بھی حضرت عمرؓ سے حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی طرح روایت کی ہے۔

فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ اگر گائے اور بکری سے اس کی قیمت لگانی جائز ہوتی تو یہ بھی جائز ہوتا کہ گیہوں والوں سے گیہوں کی قیمت اور گھوڑے والوں سے گھوڑے کی قیمت لگادی جائے۔ مگر کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔

دیت پر بحث میں، جیسا کہ اوپر کہہ چکا ہوں، متعدد مسائل ہیں: اس کی نوع اور مقدار کیا ہے؟ کس پر واجب ہے؟ کس چیز میں واجب ہے اور کب واجب ہے؟ دیت کی نوع اور مقدار پر گفتگو ہم مسلمان آزاد مردوں کے سیاق میں کر چکے ہیں۔

دیت کس پر واجب ہے؟ اس میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دیت باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر عائد ہوتی ہے اور یہ آیت الٰہی کے عام حکم سے خاص ہے:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ (الانعام: ۱۶۴)

(کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔)

اور ابوزمنہ کو ان کے بیٹے کے سلسلہ میں آپؐ نے جو حکم دیا تھا اس سے بھی یہ حکم خاص ہے۔

لایَجْنِیْ علَیک وَلا تَجْنی عَلَیہِ

(نہ اس کا جرم تمہارے اوپر ہے اور نہ تمہارا جرم اس کے اوپر ہے۔)

قتلِ عمد کی دیت کے بارے میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کی ادائیگی عصباتی رشتہ داروں پر واجب نہیں ہے کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے اور صحابہ کرام میں کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی کہ عصباتی رشتہ دار قتل عمد کے زیر بار نہ ہوں گے نہ عمد میں کسی اعتراف اور سمجھوتے کے وہ متحمل ہوں گے۔

جمہور کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص غلطی سے اپنے کو ہلاک کر لے تو عصبہ کے رشتہ دار اس کے ذمہ دار نہ ہوں گے۔ امام اوزاعی کا شاذ قول ہے کہ جس شخص کو دشمن کی ضرب سے چوٹ لگ گئی ہو اور وہ اپنے کو ختم کر لے تو اس کے عصبہ والے رشتہ داروں پر دیت واجب ہے۔ اسی طرح اعضاء کو کاٹنے کے متعلق ان کی یہی رائے ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے غلطی سے اپنی آنکھ پھوڑ لی تو اس کی دیت حضرت عمرؓ نے اس کے باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر عائد کی۔

شبہ عمد کی دیت اور مغلظ دیت کے بارے میں فقہا کے دو مختلف اقوال ہیں۔ مجنون اور بچے کے جرائم کی دیت کس پر واجب

Marfat.com

ہوگی؟اس میں بھی علما کا اختلاف ہے۔

امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ سب کا متحمل باپ کی جانب سے رشتہ دار ہوگا۔امام شافعی کی رائے ہے کہ بچہ کے قتل عمد کی دیت اس کے مال میں سے ادا ہوگی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بچے کا فعل شعوری مرتکب کے خانہ میں رکھا جائے گا یا بھول چوک کے خانہ میں؟ جن فقہا پر شبہ عمد کا غلبہ رہا، انہوں نے بچہ کے مال میں دیت کو واجب قرار دیا اور جن پر شبہ خطا کا غلبہ رہا، انہوں نے باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر دیت کو واجب مانا۔

اسی طرح فقہا نے اختلاف کیا ہے جبکہ قتل میں قتل عمد کا مرتکب اور بچہ دونوں شریک ہوں۔ جن فقہا نے قتل عمد کے مرتکب پر قصاص اور بچے پر دیت واجب کی ہے اُن کے درمیان اختلاف اس بات پر ہوگیا کہ یہ دیت واجب کس پر ہوگی؟ امام شافعی اپنے اصول کے مطابق بچہ کے مال سے دیت کی ادائیگی کے قائل ہیں۔امام مالک باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر دیت واجب قرار دیتے ہیں۔امام ابوحنیفہ دونوں میں کسی کے قائل نہیں ہیں۔

دیت واجب کب ہوگی؟ فقہا کا اتفاق ہے کہ بھول چوک کی دیت تین سال تک موخر ہوسکتی ہے۔قتل عمد کی دیت فوری ادائیگی کی متقاضی ہے الا یہ کہ دونوں تاخیر پر سمجھوتہ کرلیں۔

عاقلہ سے مراد کون ہیں؟ حجاز کے جمہور علما کا اتفاق ہے کہ اس سے مراد باپ کی جانب سے رشتہ دار ہیں۔اور یہی لوگ عصبہ ہیں مگر اس میں صاحب دیوان (درج رجسٹر) شامل نہیں ہیں جمہور فقہا کے نزدیک عصبہ اگر ادائیگی میں بے بس ہیں تو اصحاب ولاء دیت کے ذمہ دار ہوں گے۔امام داؤد کو اس سے اختلاف ہے وہ موالی کو عصبہ نہیں مانتے۔

ان میں سے ایک ایک رشتہ دار پر کتنا واجب ہے، امام مالک کے نزدیک اس کی کوئی حد نہیں ہے۔امام شافعی کے نزدیک مالدار پر ایک دینار اور غریب پر نصف دینار واجب ہے۔امام مالک کے نزدیک اس کی کوئی حد نہیں ہے۔امام شافعی کے نزدیک مال دار پر ایک دینار اور غریب پر ایک دینار واجب ہے۔ یہ قربت کے حساب سے ترتیب پائے گا جیسے باپ کے بیٹوں میں سے جو سب سے قریب ہو، پھر دادا کے بیٹوں میں سے جو قریب تر ہو پھر باپ کے بیٹوں کے بیٹوں میں سے جو قریب تر ہو۔امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ عاقلہ سے مراد اس کے صاحب دیوان رشتہ دار ہیں بشرطیکہ وہ خود صاحب دیوان ہو۔

اہل حجاز کی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں اور حضرت ابوبکرؓ کے دور میں لوگوں نے دیت ادا کی حالانکہ اس وقت کسی دیوان کا نظام نہ تھا یہ نظام تو حضرت عمرؓ کے زمانہ میں قائم ہوا تھا۔

اہل کوفہ نے حدیث جبیر بن مطعمؓ کو دلیل بنایا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لاَ حِلْفَ فِيْ الإِسْلاَمِ وَاَيُّما حِلْفٍ كاَنَ فى الجَاهِلِيةِ فلاَ يَزِيْدُهُ الإِسْلاَمُ إلاَّقُوَّةً

(اسلام میں حلیف ہونے کا کوئی مطلب نہیں، دور جاہلیت میں حلیف کے جتنے رشتے تھے اسلام نے انہیں قوت واستحکام ہی بخشا ہے۔)

خلاصہ یہ کہ فقہا نے اس میں وہی موقف اپنایا جو حلیفوں کے لیے ولاء واجب ہونے میں اپنایا تھا۔

Marfat.com

علما نے اُس شخص کے جرم میں اختلاف کیا ہے کہ جس کے نہ عصبہ ہوں نہ موالی۔ ایسے شخص کو سائبہ کہا جاتا ہے یعنی جس کے آگے پیچھے کوئی نہ ہو۔ اگر وہ غلطی سے جرم کر بیٹھے تو اس پر دیت واجب ہوگی یا نہیں؟ اور اگر واجب ہوگی تو کس پر واجب ہوگی؟

فقہا جو ان کے لیے موالی کے قائل نہیں ہیں، سائبہ پر کوئی دیت واجب نہیں مانتے اسی طرح اُن لوگوں کا بھی یہی موقف ہے جو موالی پر دیت کو واجب تسلیم نہیں کرتے اور یہ امام داؤد اور ان کے اصحاب ہیں۔ وہ کہتے ہیں: جو شخص اس کی ولاء آزاد کنندہ کے لیے مانتا ہے اُس کی دیت اُسی کو ملے گی اور جو اس کی ولاء مسلمانوں کے لیے مانتا ہے اس کی دیت بیت المال میں داخل کرنے کا قائل ہے۔ اور جن لوگوں نے سائبہ کو یہ اختیار دیا ہے کہ جس سے چاہے موالات کا رشتہ قائم کرے اُن کے نزدیک دیت مولیٰ کو ملے گی۔ یہ تمام اقوال سلف سے منقول ہیں۔

دیت مخاطب کے بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ دیت کو کم کرنے میں تانیث کفر اور غلامی کے عوامل موثر ہیں۔ عورت کی دیت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ وہ جان کی ہلاکت میں مرد کی دیت کی نصف ہے۔ البتہ زخم کاری اور قطع اعضاء وغیرہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے اس کی تفصیل جلد ہی جراحت اور قطع عضو کی دیت پر گفتگو کرتے ہوئے آئے گی۔

ذمی اگر بھول چوک سے قتل ہو جائے تو علما کے تین اقوال ہیں:

۱۔ ان کی دیت مسلمانوں کی دیت سے آدھی ہوگی۔ ان کے مرد مسلمانوں کے مرد کی نصف اور ان کی عورتیں مسلم عورتوں کی نصف دیت پائیں گی۔ یہ امام مالک اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا مسلک ہے۔ اس بنیاد پر ان کی جراحت کاری کی دیت مسلمانوں کی دیت کی آدھی ہوگی۔

۲۔ ذمیوں کی دیت مسلمانوں کی دیت کی تہائی ہوگی۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عثمان بن عفانؓ سے یہی قول منقول ہے تابعین کی ایک جماعت بھی یہی رائے رکھتی ہے۔

۳۔ ذمیوں کی دیت مسلمانوں کی دیت کے برابر ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور ایک گروہ کا مسلک ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے یہ بھی مروی ہے تابعین کی ایک جماعت بھی یہی رائے رکھتی ہے۔

فریق اوّل کی دلیل وہ روایت ہے جو عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہٖ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

دِيَةُ الكَافِرِ علىٰ النِّصْفِ مِنْ دِيَةِ المُسلِمِ

(کافر کی دیت مسلمان کی دیت سے نصف ہے۔)

احناف کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا عام ہونا ہے:

وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً

(النساء: ۹۲)

(اور اگر وہ مقتول کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کے خوں بہا دیا جائے گا اور ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہوگا۔)

وہ حدیث بھی دلیل میں موجود ہے جس کی روایت معمر نے زہری سے کی ہے کہ ''یہودی، عیسائی اور ہر ذمی کی دیت مسلمان کی دیت

کے مثل ہے'' وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں خلفائے اربعہ حتیٰ کہ امیر معاویہؓ کے دور میں ذمّی کی نصف دیت بیت المال میں جمع ہوتی تھی اور نصف مقتول کے گھر والوں کو دی جاتی تھی۔ پھر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے نصف دیت مقرر کر دی اور نصف حصہ جسے امرائے معاویہ بیت المال میں جمع کرتے تھے اسے کالعدم کر دیا۔

امام زہری کہتے ہیں کہ میرے لئے کوئی چارہ نہ رہا کہ میں عمر بن عبدالعزیزؒ سے اس کا تذکرہ کروں۔ چنانچہ انہوں نے صراحت کر دی کہ ذمّیوں کے لیے دیت مکمل تھی۔

غلام اگر جاں بوجھ کر یا بھول چوک سے قتل کر دے تو اس میں قصاص کو درست نہ ماننے والے اس کی دیت کے بارے میں مختلف الرائے ہیں۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ قیمت ادا کرے گا خواہ کتنی زیادہ ہو چاہے آزاد کی دیت سے زیادہ ہو جائے۔ یہ امام مالک، امام شافعی، اور امام ابو یوسف کا قول ہے۔ یہی حضرت سعید بن المسیب اور حضرت عمر بن العزیز سے بھی مروی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے کہ دیت کی قیمت غلام کی قیمت سے زیادہ نہ ہو۔ فقہائے کوفہ کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس میں دیت ہے۔ مگر وہ آزاد کی دیت کے برابر نہ ہو اس سے کچھ کم ہو۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ غلامی نقص کی حالت ہے، اس لئے اس کی قیمت کا آزاد کی دیت سے زیادہ نہ ہونا ضروری ہے۔ دیت کو واجب مگر آزاد کی دیت سے کم قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ غلام ناقص مکلّف ہے۔ اس لئے اس کا حکم بھی آزاد سے کم ہونا چاہئے مگر نوعیت کے اعتبار سے حکم ایک ہے۔ اس کی بنیاد زنا، قذف، شراب نوشی اور طلاق میں حد کی ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بھول چوک کی دیت میں آزاد کی دیت سے آدھی ہوگی تو یہ کوئی عقل میں آنے والی بات تھی مگر یہ موقف کسی نے اختیار نہیں کیا ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ غلام ایک مال ہے جو ضائع کر دیا گیا ہے اس لئے دوسرے مالوں کی طرح اس میں قیمت واجب ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ غلام میں واجب دیت کون ادا کرے گا؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاتل کے باپ کی طرف کے رشتہ دار ادا کریں گے، امام شافعی کا بھی مشہور قول یہی ہے۔ امام مالک کے نزدیک خود قاتل ادا کرے گا۔ امام مالک کی دلیل غلام کو سامان کے مشابہ قرار دینا ہے اور امام شافعی کی دلیل اسے آزاد پر قیاس کرنا ہے۔

قتل خطا ہی میں جنین کی دیت بھی شامل ہے۔ اس لئے کہ ضرب کے اثر سے جنین کا سقوط کوئی شعوری اقدام نہیں ہے۔ ماں کے حق میں تو یہ عمد ہے مگر جنین کے معاملہ میں اقدام خطا میں داخل ہے۔ اس باب میں بحث کے بھی مختلف پہلو ہیں:

جنین پر ضرب لگانے پر کیا واجب ہے؟

جنین کی وہ کون سی صفت ہے جس پر ضرب لگانے سے واجب کا مسئلہ سامنے آتا ہے؟

واجب کس پر ہے؟ کس کے لیے واجب ہے؟ اور وجوب کی شرائط کیا ہیں؟

فقہا کا اتفاق ہے کہ آزاد عورت کے جنین اور لونڈی کے اس کے آقا کی طرف سے جنین میں واجب غُرّۃ (غلام یا باندی) ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں نے آپس میں ایک دوسرے پر پتھر برسائے اور ایک عورت کا جنین گر گیا۔ چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس مقدمہ میں ایک غلام یا باندی کی ادائیگی کا فیصلہ دیا۔''

علما کا اتفاق ہے کہ اس میں واجب غلام کی قیمت ہے، اُن فقہا کے نزدیک جو غلام کی قیمت متعین کرتے ہیں اور یہ جمہور کا مسلک

Marfat.com

ہے۔ ماں کی دیت کے دسویں حصہ کا نصف ہے۔ البتہ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ درہم کے مالکوں کی مکمل دیت دس ہزار درہم ہے وہ جنین کی دیت پانچ سو درہم مقرر کرتے ہیں اور جو بارہ ہزار درہم کو مکمل دیت مانتے ہیں، اُن کے نزدیک جنین کی دیت چھے سو درہم ہے۔ جن فقہا نے دیت کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے یا قیمت کی رو سے اس کی تحدید نہیں کی ہے اور اس کی قیمت نکالنے کی اجازت دی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس میں واجب غلام ہے خواہ اس کی کچھ بھی قیمت ہو۔ امام داؤد اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ جس چیز پر غُرّۃ کا اطلاق ہو سکے کافی ہے، ان کے نزدیک میرے خیال میں قیمت کافی نہیں ہے۔

لونڈی کے جنین اور کتابیہ کے جنین کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ لونڈی کے جنین میں خواہ نر ہو یا مادہ ارتکاب جرم کے دن ماں کی جو قیمت ہے، اس کا دسواں حصہ ادا کرتا ہے۔ بعض فقہا نے نر اور مادہ جنین میں فرق کیا ہے۔ مادہ کی صورت میں ماں کی قیمت کا دسواں حصہ ہے اور نر کی صورت میں اُس کے زندہ ہونے کی شکل میں جو قیمت لگتی، اُس کا دسواں حصہ ادا کرتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

فقہا کے ہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی کا جنین اگر زندہ گر جائے تو اس کی قیمت واجب ہے۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ لونڈی کا جنین: اگر مردہ گرے تو اس کی ماں کی قیمت کم نہیں ہوگی۔

ذمّی عورت کے جنین کے بارے میں امام مالک امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ماں کی دیت کا دسواں حصہ ادا ہوگا مگر امام ابوحنیفہ اپنے اس اصول پر باقی ہیں کہ ذمّی کی دیت اور مسلمان کی دیت یکساں ہے اور امام شافعی اپنے اصول پر ہیں کہ ذمّی کی دیت مسلم کی دیت کا تہائی حصہ ہے۔ اور امام مالک اپنے اصول پر ہیں کہ ذمّی کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔

جنین کی صفت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ واجب دیت کے لیے شرط ہے کہ جنین مردہ نکلے اور ضرب کی وجہ سے ماں کی موت نہ ہو۔ علما نے اختلاف کیا ہے جبکہ ضرب سے ماں مر جائے پھر جنین مردہ گر جائے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں کچھ لازم نہیں ہے۔ امام اشہب کے نزدیک اس میں غلام واجب ہے۔ یہی رائے امام لیث، امام ربیعہ اور امام زہری کی ہے۔

اس باب میں کچھ فروعی مسائل میں بھی اختلافات ہیں، جیسے جنین کے زندہ یا مردہ گرنے کی علامت کیا ہے؟ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ زندگی کی علامت چیخنا یا رونے کی آواز نکالنا ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ثوری اور کثر فقہا کی رائے ہے کہ ہر وہ چیز جس سے عام طور پر زندگی کا علم ہو جیسے حرکت کرنا سانس لینا، چھینک آنا، اس کا حکم زندہ شخص کا حکم ہوگا۔ یہی رائے زیادہ واضح ہے۔

اس باب میں علما کا اختلاف اُس تخلیق میں ہے جو غلام کو واجب کرتی ہے۔ امام مالک کے مطابق عورت جو بھی بوٹی یا لوتھڑا گرا دے اور وہ اولاد معلوم ہو تو اس پر غلام واجب ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں: اس میں کوئی چیز لازم نہیں ہے تا آنکہ تخلیق واضح ہو جائے۔ بہتر یہ ہے کہ اُس میں جان پڑنے کا اعتبار کیا جائے یعنی اس میں غلام اس وقت واجب ہو جب معلوم ہو جائے کہ اس میں زندگی آ گئی ہے۔

غلام کس پر واجب ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ جس میں امام مالک، امام حسن بن حی اور امام حسن بصری شامل

ہیں، کی رائے ہے کہ غلام مجرم کے مال سے دیا جائے گا۔ دوسرے کہتے ہیں کہ یہ باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر واجب ہے۔ یہ امام شافعی امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بھول چوک کا جرم ہے، اس لئے باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر واجب ہے، اور وہ روایت بھی ان کی تائید میں ہے جو حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ ''نبی ﷺ نے جنین میں ضرب لگانے والے کے عصباتی رشتہ داروں پر ایک غلام کو واجب کیا ہے اور آغاز عورت کے شوہر اور اس کی اولاد سے کیا ہے۔''

امام مالک نے اسے عمد کی دیت سے تشبیہ دی ہے جبکہ ضرب شعوری ہو۔

یہ دیت کس کے لیے واجب ہے؟ امام مالک، امام شافعی، اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ دیت جنین کے وارثوں کو ملے گی اور اس کا حکم دیت کا حکم ہوگا اس طرح سے کہ وہ وراثت ہے۔ امام ربیعہ اور امام لیث کی رائے ہے کہ یہ دیت ماں کے لیے خاص ہے کیونکہ انہوں نے جنین کو ماں کے کسی عضو کے مشابہ قرار دیا ہے۔

جنین میں غلام واجب ہونے کے ساتھ کفارہ کے واجب ہونے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس میں کفارہ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے۔ امام مالک نے اسے مستحسن قرار دیا ہے واجب نہیں۔

امام شافعی نے کفارہ کو اس لئے واجب کہا ہے کہ کفارہ ان کے نزدیک قتل عمد اور قتل خطا دونوں میں واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس پر عمد کا حکم غالب رکھا ہے اور اُن کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک چونکہ قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہے اور قتل خطا میں کفارہ واجب ہے اور جنین کا معاملہ اُن کے نزدیک عمد اور خطا کے درمیان آتا ہے اس لئے انہوں نے کفارہ کو مستحسن قرار دیا اور اسے واجب نہیں مانا۔

قتل خطا کی ایک اور نوع جس میں علما کا اختلاف ہے سواری کرنے والے، سواری کو ہانکنے والے اور قائد کا ضامن ہونا ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ سواری جو زخم لگائے وہ قابل تاوان ہے۔ انہوں نے استدلال حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے کیا ہے۔ ایک شخص نے اپنا گھوڑا دوڑایا اور دوسرے کو کچل دیا تو آپ نے دیت کا حکم دیا۔

اہل ظاہر کہتے ہیں: چوپایہ کے زخم لگانے پر کوئی ضمانت نہیں ہے۔ ان کی دلیل اس سیاق میں وارد ثابت حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

جُرحُ العَجماءِ جُبَارٌ وَالبِئر جُبَارٌ وَالمعَدِنُ جُبَارٌ وَفِي الرِّ كَازِ الخُمسُ

(چوپایہ کا زخم رائیگاں ہے، کنواں رائیگاں ہے، کان رائیگاں ہے اور معدنیات میں پانچواں حصہ ہے۔)

جمہور فقہا نے حدیث کو اس پر محمول کیا ہے کہ چوپایہ پر کوئی سوار نہ ہو، نہ ہانکنے والا ہو، نہ کوئی قائد ہو تب درج بالا حکم ہے، کیونکہ فقہا کی رائے ہے کہ جانور کسی کو زخمی کردے اور اس پر کوئی سوار، ہانکنے والا یا قائد موجود ہو تو اُسی نے زخم لگایا ہے لیکن یہ بھول چوک کی زخم کاری ہے۔

جانور اگر اپنے پاؤں سے کسی کو زخم لگادے تو اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں کوئی چیز واجب نہیں ہے بشرطیکہ سوار نے جانور کو اکسانے کے لیے کچھ کیا نہ ہو جس سے اس نے پیر اٹھا دیئے ہوں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ سوار ضامن ہوگا اگر جانور نے اپنے ہاتھ یا پاؤں سے زخم لگایا ہے۔ یہی امام ابن شبرمہ اور امام ابن ابی لیلیٰ نے بھی کہا ہے اور ضمانت یکساں ہے خواہ

Marfat.com

پاؤں سے چوٹ لگائی ہو یا کسی اور ذریعہ سے۔ یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے مگر آپ نے پاؤں یا دم سے زخم کاری کو مستثنیٰ رکھا ہے۔
چوپایہ کے پاؤں کی زخم کاری کو ضامن نہ ماننے والوں نے بسا اوقات اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ ہیں

الرِّجْلُ جُبَارٌ

(پاؤں کا زخم رائیگاں ہے۔)

امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور قائل رد ہے۔

اگر کوئی کنواں کھودے اور اس میں انسان گر جائے تو اس میں علما کے ملتے جلتے اقوال ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کنواں ایسے مقام پر کھودا ہے جہاں عام طور پر لوگ کھدائی کرتے رہتے ہیں تو وہ ضامن نہیں ہوگا اور اگر اس نے کوئی زیادتی کی ہے تو ضامن ہوگا۔ امام لیث کہتے ہیں اگر اپنی ملکیت والی زمین میں کھدائی کی ہے تو ضامن نہیں ہوگا ورنہ ضامن ہوگا۔ ان کے نزدیک جو ضامن ہوگا وہ خطا کے ارتکاب کا مجرم ہوگا۔

اسی طرح روکی ہوئی سواری کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر چوپایہ کو اس طرح روکا ہے کہ وہاں روکنا ضروری تھا تو وہ ضامن نہیں ہوگا اور اگر یہ صورت نہیں ہے تو ضامن ہوگا۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ ہر حال میں اسے ضامن مانتے ہیں اور اسے باندھ دینے سے سوار کی براءت ثابت نہیں ہوتی جس طرح سوار ہونے سے وہ بری نہیں ہو جاتا۔ جانور کی زخم کا ہر حال میں وہ ضامن ہوگا۔

دو شہ سوار ایک دوسرے کو ٹکر ماردیں اور دونوں مر جائیں تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ دونوں پر ایک دوسرے کی دیت لازم ہوگی اور اس کی ادائیگی باپ کی جانب سے رشتہ دار کریں گے۔

امام شافعی اور عثمان البتی کی رائے ہے کہ ہر ایک پر دوسرے کی دیت کا آدھا واجب ہوگا کیونکہ ہر ایک اپنے فعل سے اور اپنے ساتھی کے فعل سے ہلاک ہوا ہے۔

فقہا کا اجماع ہے کہ ڈاکٹر اگر خطاء کا مرتکب ہو تو اس پر دیت لازم ہے، جیسے وہ مقام ختنہ کی سپاری کاٹ دے یا اسی طرح کی کوئی غلطی کر بیٹھے۔ وہ بھول چوک کے مجرم کے معنی میں ہے۔ امام مالک سے ایک روایت ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں ہے یہ اُس صورت میں ہے جبکہ وہ واقعی ڈاکٹر ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ واقعی ڈاکٹر نہیں ہے تو ضامن ہوگا کیونکہ اس نے ظلم کیا ہے۔ اس میں اجماع کے ساتھ حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ بھی موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

مَنْ تَطَبَّبَ وَلَم يُعلَم مِنْهُ قَبْلَ ذَالِكَ الطِّبُّ فَهُوَ ضَامِنٌ

(جس نے ڈاکٹری کا پیشہ اختیار کیا اور علاج کیا حالانکہ اس سے پہلے اس کی طبابت کا حال معلوم نہ تھا تو وہ ضامن ہے۔)

طبیب کی غلطی کی دیت جمہور کے نزدیک باپ کی طرف سے رشتہ داروں پر ہے۔ بعض اہل علم اس دیت کو خود طبیب کے مال سے ادا کرنا ضروری قرار دیتے ہیں۔ اگر وہ واقعی ڈاکٹر نہیں ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حدیث عمرو بن شعیب کے ظاہر کے مطابق اسی کے مال میں سے دیت ادا ہوگی۔

Marfat.com

علما کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اللہ نے آزاد کو غلطی سے قتل کرنے میں جو کفارہ عائد کیا ہے وہ واجب ہے۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ قتل عمد میں کفارہ ہے یا نہیں؟ اور غلطی سے غلام کو قتل کرنے میں کفارہ ہے یا نہیں؟

امام مالک نے آزاد کے قتل میں خطا کی صورت میں کفارہ رکھا ہے عمد کی صورت میں نہیں۔ امام شافعی نے قتل عمد میں بدرجہ اولیٰ کفارہ کو واجب قرار دیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس میں عمد کا حکم قتل خطا کا حکم ہے۔

حرام ماہ اور بلد حرام میں دیت کو بھاری بنانے کے معاملہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ، اور امام ابن ابی لیلیٰ کی رائے ہے کہ ان میں دیت کو بھاری نہیں بنایا جائے گا۔ امام شافعی کے نزدیک جان کی ہلاکت اور جراحت کاری میں مغلظ (بھاری) دیت ادا ہوگی۔ امام ابن القاسم بن محمد اور امام ابن شہاب وغیرہ سے روایت ہے کہ دیت کے تہائی حصہ کے بقدر اضافہ کر دیا جائے گا۔ حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے۔ یہی صورت امام شافعی کے نزدیک اُس وقت ہوگی جب کوئی محرم رشتہ دار کو قتل کرے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی دلیل دیت کی تعیین میں ظاہر کا عام ہونا ہے۔ اب جو تخصیص کا دعویدار ہے وہ دلیل لائے جبکہ فقہا کا اجماع ہے کہ ماہ حرام اور بلد حرام میں قتل کرنے والے پر کفارہ مغلظہ نہیں ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور جب صحابہ کرام سے کوئی مخالف قیاس چیز مروی ہو تو اسے امر توقیفی سمجھنا واجب ہے۔ قیاس سے اس کی مخالفت کی شکل یہ ہے کہ قتل خطا میں شدت اور سختی برتنا اصول شرع سے بعید ہے۔

فریق دوم کو یہ کہنے کا حق ہے کہ اس میں قیاس اچھا نہیں ہے کیونکہ حرم کی تعظیم اور اس میں شکار کرنے والے کے ضامن ہونے کی تخصیص شریعت میں ثابت ہے۔

Marfat.com

كتابُ الدِّيَاتِ فيمادُونَ النَّفس

(جان کی ہلاکت سے کم تر نقصان میں دیت)

جان کی ہلاکت سے کم تر نقصانات جن میں دیت واجب ہوتی ہے وہ سر کی زخم کاری اور قطع اعضا ہیں۔ ہم پہلے سر کے زخم پر گفتگو کرتے ہیں۔ یہ گفتگو درج ذیل امور پر ہوگی:

وجوب کا مقام ومحل کیا ہے؟

وجوب کی شرط اور اس کی واجب مقدار کیا ہے؟

یہ دیت کس پر واجب ہے، کب واجب ہے اور کس کے لئے واجب ہے؟

Marfat.com

Marfat.com

وجوب کا مقام ومحل سر کا زخم اور قطع اعضا ہے۔ لغت اور فقہ میں شجاج (سر کا زخم) کی دس قسمیں ہیں:

۱۔ دامیہ، جو کھال کو خون سے بھر دے

۲۔ حارصہ، زخم جو کھال کو پھاڑ دے

۳۔ باضعہ، جو گوشت کو چباڈالے

۴۔ متلاحمہ، زخم جو گوشت میں رُل مل جائے

۵۔ سمحاق، زخم جو ہڈی اور گوشت کے درمیان باریک جھلی تک پہنچ جائے اسے ملطاء بھی کہا جاتا ہے۔

۶۔ موضحہ، زخم جو ہڈی کو ننگا کر دے

۷۔ ہاشمہ، زخم جو ہڈی کو چبالے

۸۔ منقلہ، جو ہڈی سے آر پار ہو جائے

۹۔ مأمومہ، زخم جو بھیجہ تک پہونچ جائے

۱۰۔ جائفہ، جو اندر تک داخل ہو جائے

یہ تمام نام سر اور چہرہ کے زخموں کے لیے مخصوص ہیں۔ بدن کے دوسرے حصوں پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ جرح، لفظ بدن کے دوسرے حصوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ یہ سر کے زخموں کے دس نام ہیں۔

ان کے احکام کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ موضحہ (وہ زخم جو ہڈی کو ننگا کر دے) اگر شعوری ہے تو دیت واجب ہے اور اس سے کم تر کے زخموں میں ارتکاب جرم کو خطا پر محمول لیا جائے اور علما کا اتفاق ہے کہ موضحہ سے کم تر خطا کے ارتکاب میں دیت نہیں ہے، الا یہ کہ ثالثی سے معاملہ طے ہو جائے۔ بعض فقہا نے طبیب کی اجرت کو لازم قرار دیا ہے۔ البتہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ دونوں سمحاق کے زخم میں موضحہ کی نصف دیت کا فیصلہ دیا تھا۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے چار اونٹوں کے معاوضہ کا حکم دیا تھا۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ دامیہ میں ایک اونٹ، باضعہ میں دو اونٹ، متلاحمہ میں تین اونٹ اور سمحاق میں چار اونٹ ہیں۔ جمہور فقہا کا مسلک اوپر بیان ہو گیا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جراحت کاری میں اصلاً ثالثی ہے الا یہ کہ سنت نے کوئی حد مقرر کر دی ہے۔ امام مالک موضحہ سے کم تر سر کے زخموں میں ثالثی کو لازم قرار دینے میں اعتبار اس بات کا کرتے ہیں کہ کسی عیب کی بنا پر وہ بری قرار دے دیا جائے۔ دوسرے فقہا اس میں ثالثی کو لازم مانتے ہیں خواہ وہ عیب کی بنیاد پر بری ہو یا نہ ہو۔ یہ موضحہ سے کم تر سر کے زخم کے احکام تھے۔

موضحہ کے بارے میں تمام فقہا کی رائے ہے کہ اگر یہ زخم بھول چوک سے لگا ہے تو اس میں پانچ اونٹوں کی دیت ہے یہ عمرو بن حزمؓ کے نام رسول ﷺ کی تحریر سے ثابت ہے اور حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہٖ بھی اس کی تائید میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

فِي المُوضِحَةِ خَمسٌ

(موضحہ میں پانچ (اونٹ) ہیں۔)

اب اس میں اختلاف ہو گیا ہے کہ موضحہ کا اطلاق جسم کے کس حصہ پر ہوگا کہ عمد میں قصاص اور خطا میں دیت واجب ہو؟ امام

Marfat.com

مالک کہتے ہیں کہ موضحہ اس وقت کہیں گے جبکہ سر کے گوشہ میں، پیشانی میں، دونوں گالوں میں اور اوپری جبڑے میں زخم آئے۔ نیچے کے جبڑے میں زخم کو موضحہ نہیں کہیں گے کیونکہ وہ گردن کے حکم میں ہے۔ ناک کے زخم کو بھی موضحہ نہیں کہیں گے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک چہرہ اور سر کا تمام حصہ موضحہ کی زد میں آتا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہ زخم جسم میں نہیں ہوتا۔ امام لیث اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ موضحہ پہلو میں ہوتا ہے۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ اگر یہ زخم جسم میں ہوگا تو سر اور چہرہ کے زخم کی دیت کا نصف ہوگا۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جسم کے موضحہ زخم میں اُس عضو کی دیت کا بیسواں حصہ ہوگا۔ بعض علما نے چہرہ کے موضحہ زخم میں جبکہ عیب کی بنیاد پر وہ بری ہو جائے، دیت مغلظہ لازم کی ہے۔ اور اس کی دیت پر نصف دیت کا مزید اضافہ کیا ہے۔ امام مالک نے اس کی روایت سلیمان بن یسار سے کی ہے۔ اس سیاق میں امام مالک کے قول میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ کبھی وہ سلیمان بن یسار کی حمایت کرتے ہیں اور کبھی اس کی دیت پر کسی اضافہ کو صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ امام مالک سے یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ اگر چہرہ بگڑ جائے تو اس میں کسی تو قیفی حکم کے بغیر ثالثی ہوگی اور امام مالک کے نزدیک ثالثی کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ غلام ہوتا تو اس کی قیمت جو کم ہوتی وہی معتبر ہوگی۔

باشمہ زخم (جو ہڈی کو چبالے) میں جمہور کے نزدیک دیت کا دسواں حصہ ہے۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے یہی مروی ہے اور صحابہ کرام میں کوئی اس کا مخالف نہیں ہے۔ بعض علما باشمہ اور منقلہ کو ایک مانتے ہیں۔ یہ شاذ رائے ہے۔

منقلہ (وہ زخم جو ہڈی کے آر پار ہو جائے) میں دیت کا دسواں حصہ ہے اور اگر یہ زخم بھول چوک سے آئے تو دیت کا بیسواں حصہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر یہ ارتکاب عمداً ہو تو جمہور علما کے نزدیک اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ جان کا اندیشہ ہے۔ حضرت ابن زبیرؓ سے حکایت ہے کہ آپ نے منقلہ اور مأمومہ میں قصاص لیا ہے۔ باشمہ زخم جو عمد کے نتیجہ میں آئے تو اس بارے میں امام ابن القاسم نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہے۔ جن فقہا نے منقلہ میں قصاص کی اجازت دی ہے، انہیں باشمہ میں قصاص کی اجازت بدرجۂ اولیٰ دینا چاہئے۔

مأمومہ (زخم جو بھیجا تک پہونچ جائے) میں قصاص کے جائز نہ ہونے پر کسی کو اختلاف نہیں ہے اور یہ کہ اس میں دیت کا تہائی حصہ ہے سوائے اس روایت کے جو حضرت ابن زبیرؓ کے سلسلہ میں منقول ہے۔

جائفہ کو متفقہ طور پر سر کے زخم میں نہیں جسم کے زخم میں شمار کیا ہے اور اس میں قصاص نہیں ہے اور اس میں دیت کا تہائی حصہ ہے اور اسے جائفہ ہی سمجھا جائے گا جبکہ وہ پیٹھ اور پیٹ میں لگے۔ اگر کسی اور عضو میں یہ زخم لگے اور بالکل اندر تک چلا جائے تو اس میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک نے حضرت سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے کہ ہر وہ زخم جو بالکل اندرون تک گھس جائے خواہ وہ کسی عضو میں لگا ہو، اس عضو کی دیت کا تہائی حصہ اس میں واجب ہوگا۔ امام ابن شہاب نے بیان کیا ہے کہ وہ اس رائے کے حامل نہیں تھے۔ امام مالک کا قول مختار یہی ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک اس میں قیاس جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہاں کسی شرعی حکم کے بغیر اجتہاد ہے۔ حضرت سعید نے اسے جائفہ پر قیاس کیا ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے جسم کے موضحہ کے بارے میں مروی ہے۔ پورے جسم میں جو جراحت کاری ہو، اس میں خطا اور بھول چوک کی صورت میں ثالثی ہی قابل عمل ہے۔

Marfat.com

اعضا کی دیت پر گفتگو

اعضا کو غلطی سے کاٹ دیا جائے تو اس کے معاوضہ میں متعین مال کی ادائیگی ہوتی ہے اور اسی کو اعضا کی دیت کہا جاتا ہے، اس میں اور جراحت کاری اور انسانی جان کی ہلاکت میں بحث کی بنیاد حدیث عمرو بن حزم ہے۔ اُن کے والد بیان کرتے ہیں کہ جس تحریر میں اللہ کے رسول ﷺ نے عمرو بن حزم کو دیت کے بارے میں ہدایت دی تھی اس کے الفاظ یہ تھے۔

أَنَّ فِي النَّفْسِ مِائَةً مِّنَ الْإِبِلِ وَفِي الأَنفِ إِذَااسْتُوعَبَ جَدعاً مِأْئَةً مِنَ الإِبلِ وَفِى المامُوْمَةثُلثُ الدِّيَةِ وَفِي جَائفَةٍ مِثْلُها وَفِي العَينِ خَمْسُوْنَ وَفِي اليَدِ خَمسُوْنَ وَفِي الرِّجْلِ خَمسُوْنَ وَفِي كُلِّ أُصبُعٍ مِماهُنَاكَ عَشرٌ مِّنَ الإبلِ وَفِي السِّنِّ وَالمُوضِحَةِ خَمسُ.

(جان کے بدلے سواا ونٹ کی دیت ہے اور کان کے بدلے جبکہ پوری کٹ جائے، سواونٹ ہے، زخم جو دماغ تک پہنچ جائے، اس میں دیت کا تہائی حصہ ہے، زخم جو بالکل اندر تک سرایت کر جائے اس میں اُسی کے مثل دیت ہے، آنکھ کے بدلے پچاس، ہاتھ کے بدلے پچاس، پاؤں کے بدلے پچاس اور ہر انگلی کے بدلے دس اونٹ ہیں اور دانت کے بدلے میں اور اس زخم میں جو ہڈی کو عریاں کر دے پانچ اونٹ ہیں۔)

ان سب پر علما کا اجماع ہے سوائے دانت اور انگوٹھے کے، اس میں اختلاف ہے جس کا تذکرہ ہم بعد میں کریں گے۔ اس میں کچھ متفق علیہ مسائل ہیں جن کا تذکرہ نہیں ہوا۔ ہم کہتے ہیں کہ علما کا اجماع ہے کہ دونوں ہونٹوں میں مکمل دیت ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ ہر ہونٹ کے بدلے میں نصف دیت ہے۔ تابعین کے ایک گروہ سے مروی ہے کہ نچلے ہونٹ میں دیت کا دو تہائی حصہ ہے کیونکہ وہ کھانے پینے سے روک دے گا۔ اس کی حرکت اور اس کا فائدہ اوپری ہونٹ سے کہیں زیادہ ہے یہ حضرت زید بن ثابت کا مسلک ہے۔ چنانچہ علما کی جماعت اور فتویٰ کے امام اس پر متفق ہیں کہ انسانی جسم کے ہر جوڑے میں دیت ہے سوائے دونوں بھوؤں اور مرد کے دونوں پستانوں کے۔

دونوں کانوں کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ کب ان میں دیت واجب ہوگی؟ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام لیث کی رائے ہے کہ اگر دونوں جڑ سے کاٹ لئے جائیں تو اُن میں دیت ہے۔ انہوں نے سماعت کے خاتمہ کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ سماعت کے خاتمہ کی دیت علیحدہ مقرر کی ہے۔ امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ کانوں میں دیت واجب نہیں ہے الا یہ کہ اُن کی سماعت ختم ہو جائے۔ اگر سماعت نہیں ختم ہوئی ہے تو اس میں ثالثی ہوگی۔ حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کانوں کے بدلے پندرہ اونٹوں کا فیصلہ دیا تھا اور فرمایا تھا۔ اس سے سماعت کو نقصان نہیں پہنچے گا اور بال یا عمامہ سے وہ ڈھکے رہیں گے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت زیدؓ سے مروی ہے کہ کان کٹ جانے کی صورت میں انہوں نے آدھی دیت کا فیصلہ دیا تھا۔ جمہور علما کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سماعت چلی جائے تو پوری دیت واجب ہے۔ دونوں بھوؤں میں امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ثالثی ہے۔ امام ابوحنیفہ اُن میں دیت مانتے ہیں۔ اسی طرح آنکھوں کی پلکوں میں بھی۔ اس میں امام مالک کے نزدیک صرف ثالثی ہے۔

احناف کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انسان کے ہر دو ہرے عضو میں دیت ہے۔ احناف بھوؤں کو جفت اعضاء سے مشابہ قرار دیتے ہیں اور اس پر علما کا پہلے سے اجماع ہے۔

Marfat.com

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اس میں قیاس کا گزر نہیں ہے۔ یہ امر توقیفی ہے جس مسئلہ میں سماعی دلیل سے دیت ثابت نہ ہو، اس میں باہم ثالثی کا طریقہ ہی رہ جاتا ہے۔ یہ پہلو بھی ہے کہ بھویں ایسے عضو نہیں ہیں جن سے کوئی فائدہ ہو، نہ اُن کا کوئی واضح کام ہے۔ یہ تخلیق کے لیے ناگزیر نہیں ہیں۔

پپوٹوں کے سلسلہ میں ایک قول ہے کہ ہر پپوٹہ کے بدلے میں ایک چوتھائی دیت ہے یہ امام شافعی اور کوفی فقیہ کا مسلک ہے کیونکہ پپوٹوں کے بغیر آنکھ باقی نہیں رہ سکتی۔ دوسرے فقہا کے ہاں نیچے کے دونوں پپوٹوں میں ایک تہائی اور اوپر کے دونوں پپوٹوں میں دو تہائی دیت ہے۔ فقہا کا اجماع ہے کہ جس شخص کو دیت سے زیادہ کا نقصان پہنچے وہ اس کا حق ہے جیسے کسی کی دونوں آنکھیں چلی جائیں اور اُس کی ناک بھی ٹوٹ جائے تو اسے دو دیت ملے گی۔

دونوں فوطوں کے بدلے میں پوری دیت واجب ہونے پر علما کا اتفاق ہے۔ سارے فقہا کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر فوطہ کے بدلے میں نصف دیت ہے البتہ سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ بائیں فوطہ میں دو تہائی دیت ہے کیونکہ اولاد کے لیے نطفہ وہیں سے نکلتا ہے۔ دائیں فوطہ کے بدلے میں ایک تہائی دیت ہے۔ یہ جوڑا جوڑا اعضا کے مسائل تھے۔

مفرد عضو کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ زبان کے بدلے میں جبکہ غلطی سے جرم ہو گیا ہو، پوری دیت ہے اور یہ نبی ﷺ سے مروی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ جبکہ پوری زبان کاٹ دی گئی ہو یا اتنا حصہ کاٹ دیا گیا ہو کہ آدمی بات نہ کر سکے۔ اگر زبان کاٹنے سے گفتگو میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو رہی ہے تو اس میں ثالثی ہے۔

اگر زبان عمداً کاٹی گئی ہے تو اس میں قصاص ہے یا نہیں، اس میں فقہا کا اختلاف ہے بعض فقہا نے اس میں قصاص کو واجب نہیں مانا ہے بلکہ دیت کو واجب قرار دیا ہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور کوفی فقیہ کی رائے ہے۔ مگر امام شافعی مجرم کے مال سے دیت نکالنے کے قائل ہیں اور امام مالک اور کوفی فقیہ باپ کی طرف سے رشتہ داروں پر دیت کو واجب مانتے ہیں۔ امام لیث وغیرہ کہتے ہیں کہ زبان کو جان بوجھ کر کاٹنے میں قصاص ہے۔

ناک کے بارے میں اجماع ہے کہ اگر جڑ سے کاٹ دے تو اس میں دیت ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے اور امام مالک کے نزدیک خواہ قوت شامہ ختم ہوئی ہو یا نہ ختم ہوئی ہو، دونوں یکساں ہیں۔ اُن کے نزدیک اگر ایک ناک بھی کٹ گئی تو اس میں دیت ہے اور اگر یکے بعد دیگرے دونوں چلی گئیں تو مکمل دیت ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ صحت مند کا عضو تناسل جس سے ہم بستری کرتا ہے، اگر کاٹ دیا جائے تو مکمل دیت ہے اور نامرد اور خصی کے عضو تناسل کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح گونگے کی زبان اور مفلوج ہاتھ کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا نے ان میں دیت کو رکھا ہے اور بعض نے ثالثی کو تسلیم کیا ہے۔ بعض علما نے نامرد اور خصی کے عضو تناسل میں ایک تہائی دیت رکھی ہے۔ جمہور کے نزدیک اس میں ثالثی ہے۔ امام مالک کے نزدیک دیت واجب ہونے کی قلیل ترین مقدار عضو تناسل کی سپاری کا کٹنا ہے۔ پھر عضو تناسل کے بقیہ حصہ میں ثالثی ہو سکتی ہے۔

کانے شخص کی آنکھ کے بارے میں علما کے دو اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق اس میں مکمل دیت ہے۔ یہ امام مالک اور اہل مدینہ کے ایک گروہ کا مسلک ہے۔ یہی قول امام لیث کا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اسی کا فیصلہ دیا تھا۔ یہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے۔

Marfat.com

امام شافعی ،امام ابوحنیفہ اورامام ثوری کا قول ہے کہ اس میں آدھی دیت ہے کہ جس طرح تندرست کی آنکھ میں ہے۔ یہ قول تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے۔

فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ کانے شخص کی ایک آنکھ دوسروں کی دو آنکھوں کے برابر ہے۔ دوسرے فریق کا استدلال یہ ہے کہ حدیث عمرو بن حزم

وَفِي العَينِ نِصْفُ الدِّيَةِ

(آنکھ میں نصف دیت ہے۔)

عام ہے۔اس فریق نے علما کے اس اجماع پر بھی قیاس کیا ہے کہ جس شخص کا ایک ہی ہاتھ ہو اور وہ کاٹ دیا جائے تو اُسے نصف دیت ہی ملے گی۔

اختلاف کا سبب عموم اور قیاس میں تصادم اور مختلف قیاسوں میں باہم تعارض ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کی آنکھ پر مارے اور کچھ بنیائی ختم کردے تو اس میں بہترین بات وہ ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے ،جس شخص کی بصارت زائل ہوئی تھی، اسے اپنی صحیح سالم آنکھ پر پٹی باندھنے کا حکم دیا اور ایک آدمی کو انڈا دے دیا۔ اس انڈے کو لے کر وہ آگے چلا، تا آنکہ اس کی بصارت نے کام کرنا بند کردیا، وہیں آپ نے ایک لکیر کھینچ دی۔ پھر اس کی پھوٹی ہوئی آنکھ پر پٹی باندھنے کا حکم دیا اور صحیح آنکھ کھول دی گئی۔ اور ایک شخص کے ہاتھ میں وہی انڈا پکڑا دیا۔ وہ آگے بڑھا، تا آنکہ اس کی بصارت نے کام کرنا بند کردیا۔ وہیں ایک دوسری لکیر بھی آپ نے کھینچ دی۔ پھر دونوں لکیروں کی مسافت اور ان کا فرق معلوم کیا اور صحیح آنکھ سے مسافت کے فرق کا تناسب نکالا اور اسی کے بقدر دیت آپ نے دی۔

حزاب آنکھ اور صحیح آنکھ کے ادراک کی مسافت میں فرق کی سچائی اس طرح معلوم کی جاسکتی ہے کہ مختلف مقامات پر اسے بار بار آزمایا جائے اور ہر بار اگر وہی مسافت نکلے تو اس کا مطلب ہوگا کہ یہ جانچ صحیح ہے۔

آنکھ موجود ہے لیکن اس کی بصارت ختم ہوگئی ہے اس میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اس میں ثالثی کو تسلیم کرتے ہیں۔ حضرت زید بن ثابتؓ کہتے ہیں کہ اس میں دیت کا دسواں حصہ یعنی سو دینار ہے۔ امام شافعی نے اس روایت کو اس طرح محمول کیا ہے کہ یہ زیدؓ نے قیمت لگائی تھی تعیین نہیں کی تھی۔ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں نے صحیح شکل کی آنکھ، مفلوج ہاتھ اور کالے دانت میں سے ہر ایک کی دیت ایک تہائی مقرر کی تھی۔ امام مالک کہتے ہیں کہ دانتوں کو کالا کر کے انہیں اکھاڑ دے تو مکمل دیت لازم ہے۔

ایک کانا شخص کسی صحت مند کی آنکھ جان بوجھ کر پھوڑ دے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ اگر چاہے تو قصاص لے اور اگر معاف کردے تو دیت کا حقدار ہوگا۔ ایک گروہ مکمل دیت کی بات کرتا ہے اور دوسرا گروہ نصف دیت کا قائل ہے۔ یہ امام شافعی اور امام ابن القاسم کا قول ہے۔ امام مالک دونوں اقوال کے حامل ہیں۔ مکمل دیت کی حمایت امام مغیرہ مالکی اور امام ابن دینار مالکی نے کی ہے۔ فقہائے کوفہ کہتے ہیں کہ صحت مند شخص جس کی آنکھ پھوڑی گئی ہے اس کو قصاص کا حق ہے اور دیت وہ ہے جس پر دونوں میں سمجھوتہ ہوجائے۔

قصاص کو معاف کردینے کی صورت میں مکمل دیت کی وکالت کرنے والے دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو آنکھ اس نے پھوڑ دی ہے یعنی کانی آنکھ اُس کی دیت اس پر واجب ہے اور یہ بیشتر اہل علم کے نزدیک مکمل دیت ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عمرؓ

کا مسلک یہ ہے کہ کانے شخص کی آنکھ پھوڑ دی جائے تو اس میں ایک ہزار دینار واجب ہے۔ کیونکہ کانے فرد کی آنکھ اُس کے حق میں دو آنکھوں کے برابر ہے لیکن اگر ایک آنکھ پھوڑ دی ہے تو اس کی دیت واجب ہے۔ ان لوگوں کی دلیل اصل پر باقی رہنا ہے یعنی ایک آنکھ کی دیت نصف ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس عمد میں کوئی متعین دیت نہیں ہے۔ یہ مسئلہ جراحت کاری کے قصاص کے باب میں بیان ہو چکا ہے۔

جمہور علما اور اماماں فتویٰ امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری وغیرہ کہتے ہیں کہ ہر انگلی کی دیت دس اونٹ ہے اور اس معاملہ میں ساری انگلیاں برابر ہیں اور انگلی کے ہر پور میں وہی دس اونٹ ہیں، سوائے اُس انگلی کے جس میں دو پور ہوں جیسے انگوٹھا۔ اس کے پور میں پانچ اونٹ ہیں۔ اس معاملہ میں ان کی دلیل حدیث عمرو بن حزمؓ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

فِي كُلِّ اُصْبعٍ مِمَّا هُنَالِكَ عَشرٌ مِّنَ الإبلِ

(وہاں ہر انگلی کے بدلے میں دس اونٹوں کی دیت ہے۔)

حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے اور ان کے واسطہ سے اپنے دادا سے تخریج کی ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے انگلیوں میں عشر کا دسواں حصہ مقرر کیا ہے" یہ حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ ان کے نزدیک یہ دیت چاندی والوں کے حساب سے الگ الگ ہے۔ جو بارہ ہزار درہم دیت سمجھتے ہیں اُن کے نزدیک اُس کا دسواں حصہ یہاں نافذ ہوگا اور دس ہزار درہم مقرر کرنے والوں کے نزدیک اس کا دسواں حصہ ہوگا۔

اسلاف سے انگلیوں کی دیت کے بارے میں اختلاف منقول ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ انگوٹھا اور اس سے ملی ہوئی انگلی کا معاوضہ نصف دیت ہے، درمیانی انگلی کی دیت دس فریضے اس کے بعد والی انگلی کے نو فریضے اور کانی انگلی کے چھ فریضے ہیں۔

حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے کہ انگوٹھے کی دیت پندرہ اونٹ، اس کے بعد والی انگلی کے دس اونٹ درمیانی انگلی کے دس اونٹ اور اس کے بعد والی انگلی کے آٹھ اونٹ اور کانی انگلی کے سات اونٹ ہیں۔

سینے کی ہنسلی اور پسلی میں جمہور فقہا کے ہاں ثالثی ہے۔ بعض اسلاف سے ان میں تعیین منقول ہے۔ امام مالک سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ڈاڑھ میں ایک اونٹ، پسلی میں ایک اونٹ اور ہنسلی میں ایک اونٹ کا فیصلہ دیا تھا۔ حضرت سعید بن جبیر ہنسلی میں دو اونٹ مقرر کرتے ہیں۔ حضرت قتادہؒ کے نزدیک چار اونٹ ہیں۔

فقہا کی دلیل یہ ہے کہ جس میں نبی ﷺ سے کوئی تعیین منقول نہیں ہے اس میں ثالثی کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ منہ کے ہر دانت کے بدلے پانچ اونٹ ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہی فتویٰ ہے۔ امام مالک نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ آپ نے ڈاڑھ میں ایک اونٹ کا فیصلہ دیا تھا۔ یہ منہ کے اگلے حصہ کے دانتوں کے بارے میں نہیں تھا۔ اگلے دانتوں کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پانچ اونٹ ہیں۔ حضرت سعید بن المسیبؒ کہتے ہیں کہ ڈاڑھ میں دو اونٹ ہیں عبدالملک بن مروان سے مروی ہے کہ مروان بن الحکم نے اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ سے اعتراض کیا کہ آپ نے اگلے دانتوں کو ڈاڑھ کے برابر کر دیا ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: کیا ایسا نہیں ہے کہ تم محض انگلیوں کا اعتبار کرتے ہو؟ ان کی دیت یکساں ہے۔

اس طرح کے مسائل میں جمہور کی دلیل یہ ثابت حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

Marfat.com

فِي ٱلسِّنِّ خَمسٌ

(دانتوں میں پانچ اونٹ ہیں۔)

یہ ٹکڑا حدیث عمرو بن شعیب عن أبیه من جدّه سے ماخوذ ہے۔دانت سے مراد وہ تمام دانت ہیں جو منہ کے اوپر اور نیچے لگے ہوتے ہیں۔انہیں انگلیوں کے مشابہ بھی قرار دیا گیا ہے جن کی دیت برابر ہوتی ہے اگر چہ ان کے فائدے مختلف ہیں۔

انگلی اور دانت میں فرق کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ شرع میں اعضا کے بڑھ جانے سے دیت بڑھنے کا اصول موجود ہے۔یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس رائے کو اختیار کرنے والوں نے اسے امر توقیفی قرار دیا ہو، وہ تمام اعضاء جن میں ارتکاب خطا کی صورت میں دیت واجب ہے، اگر انہیں کاٹ دیا جائے یا اکھاڑ دیا جائے تو اس میں قصاص ہے۔اگر انہیں توڑ دیا جائے جیسے ہاتھ اور پنڈلی تو اس میں قصاص ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ ران اور صلب کو چھوڑ کر کسی ہڈی کو توڑ دیا جائے تو اس میں قصاص ہے۔امام شافعی اور امام لیث کی رائے ہے کہ کسی ہڈی کو توڑنے میں قصاص نہیں ہے۔یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے مگر آپ نے دانت کو اس سے مستثنیٰ رکھا ہے۔حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے۔حضرت عمرؓ سے بھی یہی مروی ہے۔ابوعمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ حدیث انسؓ سے ثابت ہے کہ نبی ﷺ نے ٹوٹے ہوئے دانت کا قصاص دلوایا ہے اور ایک دوسری حدیث میں مروی ہے کہ جوڑوں کی ہڈی کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نبی ﷺ نے نہیں رکھا ہے۔مگر یہ حدیث قوی نہیں ہے۔امام مالک سے مروی ہے کہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم نے ران کی ہڈی توڑنے میں قصاص دلوایا۔

علما کا اتفاق ہے کہ جان کی ہلاکت میں عورت کی دیت مرد کے نصف ہے۔سر کے زخم اور اعضا کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔مدینہ کے اکثر فقہا کی رائے ہے کہ سر کے زخم اور اعضا میں عورت کی دیت مرد کے برابر ہے تا آنکہ وہ دیت کی تہائی رقم بن جائے۔جب دیت کی تہائی کے برابر ہو جائے تو عورت کے اعضا کی دیت پھر مرد کے اعضا دیت کے نصف ہوگی۔اس کی مثال یوں ہے کہ عورت کی ہر انگلی کی دیت دس اونٹ ہے۔دو انگلیوں کے بیس اونٹ، تین انگلیوں کے تیس اونٹ، اور چار انگلیوں کے بیس اونٹ ہیں۔یہی رائے امام مالک اور ان کے اصحاب کی اور امام لیث بن سعد کی ہے۔اس کی روایت امام مالک نے سعید بن المسیب سے اور عروہ بن زبیر سے کی ہے۔یہ حضرت زید بن ثابتؓ کا قول اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کا مسلک ہے۔

ایک گروہ کی رائے کہ عورت کی زخم کاری کی دیت موضحہ تک مرد کی زخم کاری کی دیت کے مثل ہے۔اُس کے بعد اس کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے۔حضرت ابن مسعودؓ کے دو اقوال میں مشہور یہی ہے۔حضرت عثمانؓ سے یہی مروی ہے اور یہی رائے قاضی شریح اور ایک جماعت کی ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ جراحت کاری اور اطراف و اعضا میں عورت کی دیت مرد کے نصف ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر یہ حضرت علیؓ کا قول ہے اور حضرت ابن مسعودؓ سے یہی مروی ہے مگر اُن کا مشہور قول وہی ہے جو اوپر آ چکا ہے یہی رائے امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام ثوری کی ہے اس قول کے ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔اس اصول پر عمل کرنا واجب ہے تا آنکہ ثابت سماعی دلیل اس کے برخلاف ہو کیونکہ دیت میں قیاس جائز نہیں ہے خاص طور سے جبکہ قلیل

Marfat.com

وکثیر میں فرق کرنا قیاس کے بھی خلاف ہے۔اسی لئے امام ربیعہ نے امام سعید سے وہ بات کہی تھی جس کا تذکرہ اوپر آچکا ہے۔

پہلے گروہ کی دلیل بس مرسل روایات ہیں اور وہ روایت ہے جو سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے۔اُن سے ربیعہ بن ابوعبدالرحمٰن نے سوال کیا کہ چار انگلیوں میں کتنی دیت ہے؟ انہوں نے کہا، بیس اونٹ۔ میں نے کہا: جب زخم بڑا ہو اور مصیبت سخت ہو تو اس کی دیت کم محسوس ہوگی! آپ نے پوچھا: کیا تم عراقی ہو؟ میں نے کہا: جویائے حق عالم ہوں یا طالب علم جاہل ہوں۔آپ نے فرمایا: یہی سنت ہے۔یہ روایت عمرو بن شعیب عن اُبیہ سے مرسل بھی وارد ہے اور عکرمہ سے بھی مروی ہے۔ایک گروہ کی رائے ہے کہ صحابی کا قول اگر قیاس کے خلاف ہو تو صحابی کے قول پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ یہ معلوم و متعین ہے کہ جس مسئلہ میں کوئی قول نہیں دیا ہے وہ توقیفی ہے۔مگر اس میں کمزوری ہے کیونکہ اس کا امکان موجود ہے کہ کوئی بات نہ کہنے کی وجہ یہ ہو کہ وہ قیاس کو درست نہ سمجھتے ہوں یا اس کی وجہ یہ ہو کہ کوئی دوسرا قیاس اس سے متصادم ہو یا اس میں دوسروں کی تقلید ہو۔

یہ آزاد افراد کی زخم کاری اور ان کے اعضا پر حملہ کرنے کے جرائم اور ان کی دیت کا بیان تھا۔غلاموں کی جراحت کاری اور ان کے اعضا کو کاٹنے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔اس میں دو گروہ ہیں۔بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی جراحت کاری اور اعضا کو کاٹنے سے غلام کی جو قیمت کم ہوگئی ہے وہ اس کی دیت ہے جبکہ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اس کی قیمت میں واجب وہ قدر ہے جو دیت میں اُس زخم کاری کی ہے چنانچہ موضحہ میں اس کی قیمت کا بیسواں حصہ ہے اور آنکھ میں اس کی نصف قیمت ہے۔یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا مسلک ہے۔یہی قول حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا ہے۔امام مالک کہتے ہیں اس میں اعتبار اس بات کا ہوگا کہ اس کی قیمت میں کتنی کمی ہوئی ہے البتہ موضحہ، منقلہ اور مامومہ کا معاملہ مختلف ہے اس میں غلام کی دیت وہ قیمت ہوگی جو ان زخموں میں آزاد کی دیت ہے۔

فریق اول کی دلیل سامان تجارت سے اسے مشابہ قرار دینا ہے اور فریق دوم کی دلیل اسے آزاد سے مشابہ تصور کرنا ہے کیونکہ وہ مسلمان ہے شریعت کا مکلف ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ان معاملات میں بھول چوک کی دیت اگر ایک تہائی سے زیادہ ہو جائے تو باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر یہ واجب ہے۔البتہ اس سے کم میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔امام مالک اور مدینہ کے ساتوں فقہا اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ باپ کی طرف سے واقع رشتہ دار اس میں ثلث اور اس سے زیادہ ہی کے متحمل ہوں گے۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ مکمل دیت کے دسواں حصہ اور اس سے زیادہ کے متحمل ہوں گے۔امام ثوری اور امام ابن شبرمہ کی رائے ہے کہ موضحہ اور اس سے اوپر کا زخم باپ کی طرف کے رشتہ داروں پر عائد ہوگا۔امام شافعی اور امام عثمان البتی کا قول ہے کہ بھول چوک کی دیت میں قلیل وکثیر سب کے متحمل باپ کی طرف کے رشتہ دار ہوں گے۔

امام شافعی کی دلیل یہ اصول ہے کہ باپ کی طرف سے واقع رشتہ دار ہی بھول چوک کی دیت کے متحمل ہوتے ہیں۔اب اگر کسی نے اس اصول میں تخصیص کی ہے تو دلیل وہ پیش کرے۔دوسرے فریق کی دلیل اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ مشہور ہے اور اسی پر عمل ہو رہا ہے۔

یہاں یہ کتاب ختم ہوئی وَالحمدُللّٰہ حقَّ حمدہ

Marfat.com

کتابُ القَسامۃ

قسم کھلانے کے بارے میں چار مسائل میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ان مسائل کی حیثیت اس باب کے فروعی مسائل کے لیے اصولوں کی ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کیا قسم کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ہم وجوب کے قائل ہیں تو اس سے خون واجب ہوتا ہے یا دیت واجب ہوتی ہے یا دعویٰ رفع ہو جاتا ہے؟ تیسرا مسئلہ ہے کہ کیا مدعی پہلے قسم کھائیں گے یا مدعا علیہ؟ اور قسم کھانے والے اولیاء کی تعداد کیا ہوگی؟ چوتھا مسئلہ ہے کہ وہ کمزور ثبوت کیا ہے جس میں مدعی کو پہلے قسم کھانی پڑتی ہے؟

Marfat.com

Marfat.com

پہلا مسئلہ:

قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی حمایت جمہور فقہا نے امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام سفیان، امام داؤد اوران سب کے اصحاب نے کی ہے۔ علما کے ایک گروہ سالم بن عبداللہؒ، ابوقلابہؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابن علیہؒ نے کہا ہے کہ قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل وہ ثابت حدیث ہے جو حدیث حویصہ کے نام سے ہے اور علما حدیث اس کی صحت پر متفق ہیں البتہ حدیث کے الفاظ میں اختلاف پایا جاتا ہے جس کا تذکرہ عنقریب ہوگا۔

فریق دوم کی دلیل یہ ہے کہ باہم قسم کھلانا شریعت کے متفقہ اصولوں سے متصادم ہے جیسے شریعت کا ایک اصول یہ ہے کہ کوئی شخص قسم اسی وقت کھائے جبکہ اسے قطعی طور پر کسی بات کا علم ہو یا محسوس طریقہ سے اس کا مشاہدہ کیا ہو۔ جب صورت یہ ہے تو خون کے ولی کیسے قسم کھا سکتے ہیں جبکہ انہوں نے قتل کا مشاہدہ نہیں کیا بلکہ بسا اوقات وہ کسی شہر میں ہوتے ہیں اور قتل کا واقعہ کسی دوسرے شہر میں پیش آتا ہے؟ اسی لئے امام بخاری نے ابوقلابہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ایک دن اپنا تخت لوگوں کے سامنے بچھایا اور اجازت ملنے پر لوگ آپ کے سامنے آئے تو آپ نے پوچھا: قسم کھانے کھلانے کے بارے میں تم لوگوں کی کیا رائے ہے؟ لوگ ایک ساتھ بول پڑے: ہم کہتے ہیں کہ قسم کھلانے کی بنیاد پر قصاص لینا برحق ہے۔ خلفا نے اس کی بنیاد پر قصاص دلوایا ہے۔ آپ نے پوچھا، ابوقلابہ، تمہاری کیا رائے ہے جبکہ اللہ نے مجھے لوگوں پر خلیفہ مقرر کیا ہے؟ میں نے جواب دیا۔ امیر المومنین، آپ کے پاس عرب کے شرفا اور فوجوں کے کمانڈر موجود ہیں۔ آپ کی کیا رائے ہے؟ اگر پچاس آدمی قسم کھا کر کسی کو زانی و مشتق کا قرار دے دیں جبکہ انہوں نے بچشم خود نہیں دیکھا تو کیا آپ اسے رجم کر دیں گے؟ آپ نے فرمایا، نہیں۔ میں نے پھر پوچھا: آپ کی کیا رائے ہے، اگر پچاس آدمی آپ کے پاس قسم کھائیں کہ فلاں شخص نے حمص میں چوری کی ہے جبکہ انہوں نے دیکھا نہیں ہے تو کیا آپ اس کے ہاتھ کاٹ دیں گے؟ آپ نے نفی میں جواب دیا۔ بعض روایات میں ہے کہ میں نے کہا، آخر کیا معاملہ ہے اگر وہ قسم کھائیں کہ فلاں شخص نے فلاں جگہ قتل کیا ہے اور وہ آپ کے پاس موجود ہیں تو کیا اُن کی گواہی کی بنیاد پر آپ قصاص لے لیں گے؟ وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے قسم کھلانے کے بارے میں حکومت کو لکھا کہ اگر دو عادل گواہ گواہی دیں کہ فلاں نے قتل کیا ہے تو اس سے قصاص لے لو اور پچاس قسم کھانے والوں کی شہادت کی بنیاد پر قتل نہ کیا جائے۔

فقہا کہتے ہیں کہ شریعت کا دوسرا اصول یہ ہے کہ خون بہانے میں قسموں کی تاثیر نہیں ہے۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ ''ثبوت مدعی پیش کرے اور انکار کرنے والا قسم کھائے''

ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ انہیں ان احادیث میں کہیں نہیں ملا کر اللہ کے رسول ﷺ نے قسم کھلا کر کوئی فیصلہ کیا ہو۔ یہ تو جاہلی طریقہ کار تھا۔ اللہ کے رسول نے عربوں سے نرمی برتی تا کہ انہیں بتا سکیں کہ اسلامی اصولوں میں ان کی بنیاد پر فیصلہ کرنا کیسے لازم نہیں ہے۔ اسی لئے اُن سے آپؐ نے پوچھا (یعنی انصار سے) کیا تم پچاس قسمیں کھانے کو تیار ہو (خون کے اولیا کے حق میں)؟ لوگوں نے کہا۔ ہم کیسے قسم کھا سکتے ہیں جبکہ ہم نے دیکھا نہیں ہے؟ آپؐ نے فرمایا: پھر یہود تمہارے لئے قسمیں کھالیں۔ انہوں نے کہا، ہم کفار کی قسم کا

Marfat.com

اعتبار کیوں کر کریں گے؟ فقہا کہتے ہیں کہ اگر بغیر مشاہدہ کے قسم کھانے کا دستور رہا ہوتا تو اللہ کے رسول ضرور فرماتے کہ یہ دستور ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ یہ آثار قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے میں نص نہیں ہیں اور ان میں تاویل کی گنجائش موجود ہے تو اصولوں کے مطابق ان کی تاویل کر لینا افضل ہے۔

قسم کے قائل فقہا اور خاص طور سے امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ قسم کی سنت ایک انفرادی سنت ہے اور تمام دوسری مخصوص سنتوں کی طرح یہ بھی اصول کی تخصیص کر دیتی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کی علت خون کو تحفظ فراہم کرنا ہے چونکہ قتل میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور قاتل واردات قتل تنہائی کی جگہوں میں انجام دیتا ہے، اس لئے اس میں قسم اور حلف کی سنت جاری کرنے سے خون کی مزید حفاظت ہوگی مگر یہ علت چوروں اور ڈاکوؤں میں بھی کمس آتی ہے۔ چور کے خلاف گواہی فراہم کرنا مشکل ہوتا ہے۔ یہی حال لٹیرے اور ڈاکو کا ہے یہی وجہ ہے کہ امام مالک نے لٹیروں کے خلاف اسی مظلوم کی گواہی قبول کی ہے اگر چہ یہ اصول کے خلاف ہے کیونکہ محروم و مظلوم اپنے سلب کردہ مال کا دعویدار ہے واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ:

قسم کے قائل فقہا کا اس امر میں اختلاف ہے کہ قسم کھانے سے واجب کیا ہوتا ہے؟ امام مالک، امام احمد کے نزدیک قسم سے قتل عمد میں خون اور قتل خطا میں دیت کا وہ مستحق ہو جاتا ہے۔ امام شافعی، امام ثوری اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس سے صرف دیت کا حق بنتا ہے۔ بعض فقہائے کوفہ کہتے ہیں کہ اس سے بس دعویٰ ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ قسم کھانا مدعا علیہ پر واجب ہے۔ بعض کی رائے ہے کہ مدعا علیہ قسم کھائے گا اور دیت کا تاوان ادا کرے گا اس بنیاد پر بس قصاص کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اس طرح قسم کھانے والوں کے بارے میں چار اقوال ہو گئے۔

امام مالک اور ان کے ہم نواؤں کی دلیل وہ روایت ہے جو حدیث ابن ابی لیلیٰ سے بواسطہ سہل بن ابوحثمہ بیان کردہ ہے۔ اس حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے فرمایا:

تَحلِفُونَ وَتَستَحِقُونَ دمَ صاحِبِكُم

(تم قسم کھاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے حق دار بن جاؤ۔)

اسی طرح بشیر بن بشار کی مرسل روایت بھی ہے۔ اس میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اُن سے فرمایا:

أتحلِفُونَ خَمسِينَ يَمِينًا وَتَستَحِقُونَ دَمَ صَاحِبِكُم أَوْ قَاتِلِكُمْ

(کیا تم پچاس قسمیں کھانے کے لیے تیار ہو کہ اپنے ساتھی یا اپنے قاتل کے خون کے حق دار بن جاؤ؟)

صرف دیت کو واجب قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا اثر بس مال کے معاملے میں ہوتا ہے۔ یعنی شریعت میں صرف مالی معاملات میں قسم کا اعتبار کیا گیا ہے، جیسے قسم اور گواہی کی روشنی میں مالی معاملات کے فیصلے کر دیئے جاتے ہیں۔ مدعا علیہ قسم کھانے سے باز رہے تو مال واجب ہو جاتا ہے یا مدعا علیہ قسم کھانے سے باز رہے اور مدعی پر اس کو پلٹ دیا جائے تو مال واجب ہو جاتا ہے۔ مگر ابن ابی لیلیٰ سے امام مالک کی روایت کردہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ یہ مجہول شخص ہیں اور امام مالک کے سوا کسی نے ان سے روایت نہیں لی ہے۔ ایک قول کے مطابق اس میں یہ جھول بھی ہے کہ انہوں نے سہل سے سماعت نہیں کی ہے۔ اور حدیث بشیر بن بشار کی سند میں

Marfat.com

اختلاف ہے۔امام مالک نے اسے مرسل اور دوسروں نے اسے مسند بیان کیا ہے۔القاضی ابن رشد کہتے ہیں کہ شاید یہی علت تھی کہ ان دونوں حدیثوں کی تخریج امام بخاری نے نہیں کی۔

اس سلسلہ میں قیاس کو تقویت اُس روایت سے ملتی ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا۔قسم میں قصاص نہیں ہے البتہ اس سے دیت کا حق بنتا ہے۔

جن فقہا نے قسم سے بس دعویٰ کے خاتمہ کی بات کہی ہے اُن کی دلیل یہ اصول ہے کہ قسم کھانا مدعا علیہ پر واجب ہے اور کچھ احادیث بھی اس کی تائید میں ہیں جن کا تذکرہ ہم جلد کریں گے۔

تیسرا مسئلہ:

قسم کے ذریعہ مال یا خون کا حقدار ہونے کی حمایت کرنے والے فقہا کا اس میں اختلاف ہے کہ آثار واحادیث میں وارد پچاس قسموں کا آغاز کس سے ہوگا؟

امام شافعی ،امام احمد،امام داؤد بن علی وغیرہ کہتے ہیں کہ پہلے مدعی قسم کھائے گا۔کوفہ وبصرہ کے فقہا اور بہت سے مدنی فقہا کی رائے ہے کہ مدعا علیہ پہلے قسم کھائے گا۔

قسم کا آغاز مدعی سے کرنے والوں کی دلیل امام مالک کی وہ حدیث ہے جو انہوں نے سہل بن ابی حثمہ سے روایت کی ہے اور بشیر بن بشار سے انہی کی روایت کردہ مرسل روایت بھی ہے۔

مدعا علیہ سے قسم کا آغاز کرنے والوں کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام بخاری نے سعید بن عبید الطائی سے بواسطہ بشیر بن یسار کی ہے کہ انصار کے ایک شخص کو سہل بن ابوحثمہ کہا جاتا تھا۔اس حدیث میں ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے پوچھا: جس نے قتل کیا ہے اس کے خلاف گواہ تم لاسکو گے؟ لوگوں نے کہا: ہمارے پاس کوئی گواہ نہیں ہے۔آپ نے فرمایا: وہ لوگ تمہارے حق میں قسم کھائیں گے؟ انہوں نے کہا: ہم یہودیوں کی قسم پر راضی نہیں ہیں۔اللہ کے رسول ﷺ نے خون کو باطل کرنا پسند نہ کیا اور سو اونٹوں کے صدقہ کا حکم دیا''۔القاضی کہتے ہیں: یہ نص ہے کہ پچاس قسموں سے محض دعویٰ کا خاتمہ واجب ہوتا ہے۔

انہوں نے استدلال اس حدیث سے بھی کیا ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے ابوسلمہ بن ابوعبدالرحمٰن اور سلیمان بن یسار سے انصار کے متعدد بزرگوں کے واسطہ سے کی ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں سے قسم کا آغاز کیا اور اُن سے پوچھا: کیا تم میں سے پچاس آدمی پچاس قسم کھاسکتے ہیں؟ انہوں نے انکار کیا۔آپ نے انصار سے کہا: قسم کھاؤ۔انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول کیا ہم بغیر دیکھے قسم کھالیں؟ چنانچہ اللہ کے رسول نے یہودیوں پر دیت مقرر کردی''۔کیونکہ یہ ان کے سامنے کی بات تھی۔اس حدیث پر عمل اُن فقہا نے کیا ہے جو قسم کو مدعا علیہ پر واجب قرار دیتے ہیں اور ان پر اس کے ساتھ تاوان کو بھی لازم کہتے ہیں۔اس حدیث کی سند صحیح ہے کیونکہ اس کی روایت ثقہ افراد نے امام زہری سے بواسطہ ابوسلمہ کی ہے۔فقہائے کوفہ نے اس کی روایت حضرت عمرؓ سے کی ہے یعنی آپ نے مدعا علیہ سے قسم کھلائی تھی اور اس پر دیت واجب کی تھی۔یہودیوں سے پہلے قسم کھلانے کی روایت حضرت رافع بن خدیج سے بھی مروی ہے۔ان لوگوں نے امام مالک کے خلاف استدلال اُس روایت سے کیا ہے جو ابن شہاب زہری سے بواسطہ سلیمان بن یسار اور عراک بن

Marfat.com

مالک مروی ہے کہ قبیلہ جہینہ کے ایک آدمی نے بنوسعد کے ایک شخص کے خلاف اپنے ولی کے خون کا دعویٰ پیش کیا۔ بنوسعد کے شخص نے اپنا گھوڑا دوڑایا اور جہینی کی انگلی کچل دی۔ اس سے زخم کا اثر جسم میں پھیل گیا اور وہ مر گیا۔ حضرت عمرؓ نے مدعا علیہ کی قوم سے پوچھا: کیا تم لوگ پچاس قسمیں کھانے کے لیے تیار ہو کہ اس کی موت اس زخم کی وجہ سے نہیں ہوئی؟ انہوں نے قسم کھانے سے انکار کیا اور شش و پنج میں پڑ گئے۔ آپ نے مدعی افراد سے قسم کھانے کو کہا تو انہوں نے بھی انکار کر دیا۔ پھر آپ نے نصف دیت کا فیصلہ سنایا۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ ہماری یہ احادیث اُن احادیث سے افضل ہیں جن میں مدعی افراد سے قسم کا آغاز کرنے کا حکم ہے، اس لئے کہ اصول مدعا علیہ پر قسم کھانا واجب ہے" ہماری احادیث کی تائید میں ہے۔ ابوعمرؒ کہتے ہیں کہ اس میں باہم متعارض حدیثیں مشہور ہیں۔

چوتھا مسئلہ:

قسم کے قائل فقہا کے نزدیک قسم کا موجب کیا ہے؟ اس کے قائل جمہور فقہا کا اجماع ہے کہ قسم کھانا بس شبہ کی صورت میں ہی واجب ہے۔ شبہ سے مراد کیا ہے، اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر شبہ اُس مفہوم میں ہو جس کے پیش نظر اللہ کے رسول ﷺ نے قسم کھلانے کا فیصلہ دیا تھا یعنی مقتول ایسی قوم کا ہو جس سے دوسروں کا اختلاط نہ ہو اور دونوں قوموں میں اسی طرح کی دشمنی ہو جس طرح کی دشمنی یہود و نصاریٰ میں تھی اور خیبر میں یہودی ہی بستے تھے اور انصاری مقتول وہیں ملا تھا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر کسی گوشہ میں مقتول پڑا ہو اور اس کے بغل میں خون میں لت پت کوئی شخص ہو یا وہ کسی گھر میں داخل ہو اور وہاں اسے کوئی مقتول ملے اور اسی طرح کے شبہ کے دوسرے حالات ہوں جن سے حکام کو گمان غالب ہو کہ مدعی اس شبہ کو قائم کرنے میں حق بجانب ہے تو یہ سب شبہ کے مقام میں داخل ہے۔

امام مالک نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے یعنی قسم کسی عیب اور شبہ کی بنا پر ہی واجب ہے۔ اُن کے نزدیک ایک عادل گواہی بھی شبہ میں داخل ہے اور اس پر اُن کے تمام اصحاب کا اتفاق ہے۔ اگر وہ عادل نہ ہو تو یہ مختلف فیہ ہے۔ اس طرح وہ خیالی قرینہ کے بارے میں بھی امام شافعی کے ہم خیال ہیں جیسے کوئی شخص خون میں لت پت ملے اور اس کے قریب ہی کوئی آدمی خون آلود ہتھیار کے ساتھ موجود ہو۔ البتہ امام مالک کی رائے ہے کہ محلہ میں مقتول کی موجودگی شبہ میں داخل نہیں ہے اگرچہ اہل محلہ اور مقتول کے افراد میں دشمنی موجود ہو۔ جب صورت یہ ہے تو کوئی ایسی بنیاد باقی نہیں رہ جاتی جو شبہ کی شرط کے لیے اصول کا کام دے سکے۔ اسی لئے کسی جماعت نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کہتے ہیں کہ اگر کوئی مقتول کسی محلہ میں ملے اور اس پر اثرات موجود ہوں تو اہل محلہ پر قسم کھانا واجب ہے۔ بعض اہل علم اہل محلہ کے درمیان خود لاش کی موجودگی کو قسم کھانے کے لیے ناگزیر قرار دیتے ہیں اور اُن شرائط کی کوئی رعایت نہیں کرتے جو امام شافعی نے لگائی ہیں۔ اور اُن اثرات کی موجودگی کا بھی لحاظ نہیں کیا ہے جس کو امام ابوحنیفہ نے لازم قرار دیا ہے۔ یہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ امام زہری اور تابعین کے ایک گروہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ یہی امام ابن حزم کا مسلک ہے۔ وہ کہتے ہیں: قسم کھلانا واجب ہے جبکہ مقتول کا کوئی قاتل نہ مل رہا ہو خواہ وہ کہیں بھی ہو۔ خون کے اولیا نے کسی شخص پر دعویٰ دائر کیا ہو اور پچاس آدمیوں نے دعویٰ کی حمایت میں پچاس قسمیں کھائی ہوں۔ اگر انہوں نے قتل عمد کی قسم کھائی ہے تو قصاص

Marfat.com

واجب ہے اور اگر قتل خطا کی قسم کھائی ہے تو دیت واجب ہے۔ اُن کے پچاس سے کم آدمیوں کی قسمیں معتبر نہیں ہیں۔ امام مالک کے نزدیک دو یا زائد آدمی کافی ہیں۔ امام داؤد کہتے ہیں کہ میں قسم کھلانے کا فیصلہ نہیں کر سکتا مگر اُسی طرح کا سبب موجود ہو جس کے پیش نظر اللہ کے رسول نے فیصلہ کیا تھا۔

قسم کے قائل فقہا میں امام مالک اور امام لیث منفرد ہیں۔ دونوں کے نزدیک مقتول کی نشاندہی کہ فلاں نے مجھے قتل کیا ہے شبہ اور عیب ہے اور قسم کھلانا واجب ہے۔ ہر بات جو شبہ کے دائرہ میں آئے قسم کو واجب کرتی ہے۔ اسی لئے محض شبہ کی بنا پر فقہا مدعیوں سے پہلے قسم کھلانے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ شبہ امام مالک کے نزدیک قسم کو مدعا علیہ سے مدعی کی طرف منتقل کر دیتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک مدعا علیہ سے قسم کو متعلق کرنے کا شرعی سبب شبہ کی قوت ہے جس کی مدد سے وہ نفی کر رہا ہے گویا انہوں نے قسم کو مال میں گواہ کے مشابہ قرار دیا ہے۔

محض دعویٰ کو شبہ تصور کرنا کمزور بات ہے اور اصول اور نص سے متصادم ہے کیونکہ اللہ کے رسول کا فرمان ہے

لَو یُعطیٰ النّاسُ بِدَعَاوِیھِم لاَ دَّعیٰ قَومٌ دِمآءَ قومٍ وَاَمْوَالَھُم وَلکنِ الیَمِینُ علیٰ المُدّعیٰ عَلَیہِ

(اگر لوگوں کو محض دعووں کی بنیاد پر ادائیگی کر دی جائے تو ہر قوم دوسری قوم کے خون اور اُن کی دولت کی دعویدار ہو جائے گی۔ مدعا علیہ پر قسم کھانا واجب ہے۔)

یہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے اور ثابت ہے۔ اس کی تخریج امام مسلم نے اپنی ''الجامع الصحیح'' میں کی ہے۔

مالکیہ نے بنی اسرائیل کی گائے کے قصہ سے جو استدلال کیا ہے وہ ضعیف ہے کیونکہ وہاں تصدیق ایک خارق عادت چیز سے منسوب کر دی گئی ہے۔

قسم کی بنیاد پر قصاص کو واجب ماننے والے اس امر میں مختلف فیہ ہیں کہ اس میں ایک سے زیادہ افراد کو قتل کیا جا سکتا ہے؟ امام مالک کی رائے ہے کہ ایک ہی فرد میں قسم کام آئے گا۔ امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے۔ امام اشہب کہتے ہیں کہ جماعت سے قسم کھلائی جائے گی مگر قتل کسی ایک فرد کو جسے ولی متعین کر دیں کیا جائے گا۔ یہ ضعیف قول ہے۔

امام مغیرہ مخزومی کا قول ہے: جس شخص کے بارے میں بھی قسم کھایا جائے گا وہ قتل ہوگا۔ امام مالک اور امام لیث کہتے ہیں: اگر دو عادل آدمی گواہی دے دیں کہ فلاں نے فلاں کو مارا ہے اور مضروب پٹائی کے بعد کچھ دن تک زندہ رہے پھر اس کے اولیا قسم کھائیں کہ اس کی موت ضرب کی وجہ سے ہوئی ہے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ یہ ساری باتیں کمزور ہیں۔

غلام کے بارے میں قسم کھانے میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض نے اسے ثابت مانا ہے جیسے امام ابوحنیفہ نے آزاد سے اسے مشابہ قرار دے کر اسے ثابت تسلیم کیا ہے۔ اور بعض لوگوں نے چوپایہ سے اسے مشابہ کر کے اس کی نفی کی ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

ان فقہا کے نزدیک اس میں دیت قاتل کے مال سے ادا ہوگی اور امام مالک کے نزدیک اس میں پچاس آدمیوں کی پچاس قسموں سے کم معتبر نہ ہوں گی اور خون کے معاملہ میں دو سے کم قسم نہیں کھائیں گے اور قتل خطا میں ایک کی قسم معتبر ہوگی اور اُن کے نزدیک اگر خون کے کسی ولی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو قصاص باطل ہو جائے گی اور دیت اس شخص کے حق میں صحیح ہوگی جس نے انکار نہیں کیا ہے یعنی اس کا حصہ اسے مل جائے گا۔ امام زہری کہتے ہیں کہ اگر کسی نے بھی قسم کھانے سے پرہیز کیا تو دیت سب کے حق میں باطل ہوگی۔

Marfat.com

اس باب کی فروعیات بہت ہیں۔

القاضی کہتے ہیں: قسم کی بحث دراصل اُن چیزوں سے متعلق ہے جن سے خون ثابت ہوتا ہے یہ درحقیقت کتاب الاقضیہ کا ایک جزو ہے مگر ہم نے فقہا کے معمول کے مطابق اس کا تذکرہ یہاں کر دیا ہے۔ اُن کی عادت ہے کہ جب امور شرعیہ کی کسی جنس کے ساتھ مخصوص کوئی فیصلہ آتا ہے تو وہ بہتر سمجھتے ہیں کہ اُسی جنس میں اس کا تذکرہ ہو اور اگر فیصلہ مختلف اجناس پر عام ہے تو اس کا تذکرہ کتاب الاقضیہ میں کرتے ہیں۔ فقہا دونوں طریقے اختیار کرتے ہیں جیسا کہ امام مالک نے الموطأ میں کیا ہے۔ آپ نے ہر کتاب میں فیصلے درج کر دیئے ہیں۔

Marfat.com

کتابٌ فی احکام الزِّنا

اس کتاب کے اصولی مباحث

زنا کی تعریف

زنا کی اقسام

ہر صنف کی سزاؤں سے متعلق

یہ جرم کیسے ثابت ہو؟

اس پر گفتگو ہوگی۔

Marfat.com

Marfat.com

باب۔۱

زنا کی تعریف

زنا عورت سے ہر اس ہم بستری کا نام ہے جو نکاح صحیح کے، شبہ نکاح اور ملک یمین کے بغیر وجود میں آئے۔ اس پر سارے علما اسلام کا اتفاق ہے۔ اگر چہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ شبہ کیا ہے جو حدود کو رفع کر دیتا ہے اور کیا چیز اس شبہ کے دائرہ میں نہیں آتی؟ اس میں بہت مسائل ہیں ہم بس مشہور مسئلوں کا تذکرہ کریں گے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ لونڈی میں مرد کی ملکیت میں شرکت ہو اور وہ اس سے جماع کر لے تو امام مالک کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے اور اگر اس کے اولاد ہو تو اُسی مرد سے منسوب ہوگی اور اس کی قیمت لگائے گی۔ یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ بعض فقہا نے اس میں تعزیر کی تجویز رکھی ہے۔ امام ابوثور کی رائے ہے کہ اس پر مکمل حد نافذ ہوگی بشرطیکہ اسے حرمت کا علم ہو۔

جماعت کا استدلال حدیث نبوی سے ہے:

اِدْرَءُ وا الْحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ

(شبہ کی بنا پر حدود کو رفع کرو۔)

حدود کو رفع کرنے والوں کے درمیان اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا شرکت کے حصہ کے بقدر مہر مثل اُس پر لازم ہے یا نہیں؟ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اُس حصے کا حکم جس کا وہ مالک ہے اس حصے پر غالب رہے گا جس کا وہ مالک نہیں ہے؟ یا جس حصہ کا وہ مالک نہیں ہے اس کا حکم دوسرے حصہ پر غالب رہے گا؟ اس لئے کہ ملکیت کا حکم حلال ہونے کا ہے اور ملکیت سے باہر کا حکم حرام ہونے کا ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مجاہد مال غنیمت کی کسی لونڈی سے ہم بستری کر لے تو ایک گروہ کے نزدیک اس پر حد جاری ہوگی اور دوسرے گروہ نے حد کو رفع کیا ہے اور یہ زیادہ سمجھ میں آتا ہے۔ اس کا سبب بھی وہی ہے جو اوپر بیان ہوا واللہ اعلم۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی لونڈی سے ہم بستری کرنے کی دوسرے کو اجازت دیدے تو امام مالک کے نزدیک حد نافذ نہیں ہوگی۔ دوسروں کے نزدیک اس کی تعزیر کی جائے گی۔ بعض لوگوں کے نزدیک وہ مقبوضہ ہبہ مانی جائے گی اور غلامی تو شرم گاہ کو تابع کر لیتی ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ کوئی اپنے بیٹے یا بیٹی کی لونڈی سے ہم بستری کر لے تو جمہور کے نزدیک اس پر کوئی حد نہیں ہے کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک شخص کو مخاطب کر کے فرمایا تھا:

اَنْتَ وَ مَالُکَ لِاَبِیْکَ

(تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے۔)

اور دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:

لَایُقَادُ الْوَالِدُ بِالْوَلَدِ

(اولاد کی وجہ سے باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔)

Marfat.com

اور فقہا کا اجماع بھی ہے کہ اگر کوئی اپنی اولاد کا مال چوری کر لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی لئے فقہا کہتے ہیں کہ بیٹے کو اس کی قیمت دے دی جائے خواہ حاملہ ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو کیونکہ وہ بیٹے کے لیے حرام ہوگئی گویا مرد نے اسے استعمال کر لیا۔

ان کی ایک دلیل فقہا کا یہ اجماع بھی ہے کہ باپ اگر پوتے کو قتل کر دے تو بیٹے کو حق نہ ہوگا کہ اپنے باپ سے قصاص لے، اسی طرح ہر اس شخص کا معاملہ ہے جس کا ولی بیٹا ہو۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ آدمی اپنی بیوی کی لونڈی سے ہم بستری کر لے، اس میں علما نے چار اقوال پیش کئے ہیں: امام مالک اور جمہور کی رائے ہے کہ اس پر پوری حد جاری ہوگی۔ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ لونڈی کی قیمت شوہر کے ذمہ ہوگی اور وہ اپنی بیوی کے حق میں اس قیمت کا قرض دار ہوگا۔ اگر لونڈی نے خوشی سے ساتھ دیا ہے اور اگر شوہر نے اسے مجبور کیا ہے تو اس کی قیمت شوہر کے ذمہ ہوگی اور لونڈی آزاد ہو جائے گی۔ یہ امام احمد اور امام اسحٰق کا قول ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کی یہی رائے ہے۔ اور پہلا قول حضرت عمرؓ کا ہے اور اس کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے۔ تیسرے گروہ کی رائے ہے کہ شوہر کو بس سو کوڑے لگیں گے خواہ شادی شدہ ہے یا کنوارا۔ چوتھا گروہ کہتا ہے کہ شوہر کی تعزیر ہوگی۔

حد نافذ کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے مکمل ملکیت، ملکیت میں شرکت اور نکاح کے بغیر لونڈی سے ہم بستری کی ہے۔ اس لئے اس پر حد کا نفاذ واجب ہے۔ حد رفع کرنے والوں کی دلیل ثابت حدیث ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کے بارے میں فیصلہ دیا جس نے اپنی بیوی کی لونڈی سے ہم بستری کر لی تھی کہ اگر لونڈی کو اس فعل پر مجبور کیا ہے تو وہ آزاد ہوگئی اور شوہر اس کی قیمت بیوی کو ادا کرے اور اگر خوش دلی سے لونڈی نے اس کا ساتھ دیا ہے تو اس کی ملکیت ہوگئی اور وہ اپنی بیوی کو اس کی قیمت ادا کرے'' یہ دلیل بھی ہے کہ بیوی کے مال میں شوہر کو اشتباہ ہو جاتا ہے کیونکہ حدیث ہے کہ ''عورت سے تین چیزوں کی بنا پر شادی کی جاتی ہے۔ پھر آپؐ نے عورت کے مال کا تذکرہ فرمایا'' اس مفہوم کو تقویت اُن لوگوں کے اصول سے ملتی ہے جن کی رائے ہے کہ ایک تہائی سے زیادہ کے شوہر کے مال میں یا تہائی میں اور اس سے زیادہ کے مال میں مجور ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

اختلافی مسائل میں امام ابوحنیفہ کی یہ رائے ہے کہ مزدوری پر کام کرنے والی عورت سے ہم بستری کرنے پر حد نہیں ہے۔ جمہور کی رائے اس کے برعکس ہے۔ امام موصوف کی رائے کمزور اور ناپسندیدہ ہے۔ گویا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ منفعت دوسرے اُن منافع کی طرح ہے جس کی خاطر اس عورت کو مزدوری پر رکھا ہے، اس لیے یہاں شبہ پیدا ہو گیا اور یہ متعہ کے مشابہ ہو گیا۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ باز آ جانے والے سے حد روک دی گئی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ اس میں تمام فاسد نکاح داخل ہیں اور امام مالک کے اس میں سے اکثر حد کو رفع کر دیتے ہیں الا یہ کہ کوئی شخص ابدی حرمت والے رشتوں کے خلاف ارتکاب کرے جیسے ماں وغیرہ اس میں جہالت وغیرہ عذر قابل سماعت نہیں ہے۔

Marfat.com

باب۔۲

زنا کی اصناف اور سزائیں

زانی جن کے بدلنے سے سزا بدل جاتی ہے چار اصناف کے ہیں: شادی شدہ، کنوارا، آزاد، غلام، مرد اور عورت، حدود تین ہیں: رجم (سنگسار کرنا) کوڑا مارنا اور جلاوطن کرنا۔

شادی شدہ آزاد شخص کے بارے میں مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اس کی حد رجم ہے، سوائے خواہش نفس کے پرستاروں کے ایک گروہ کے جو ہر زانی کی سزا کوڑے تجویز کرتے ہیں۔ جمہور نے رجم کی سزا اس لئے اختیار کی ہے کہ رجم کی احادیث ثابت ہیں۔ انہوں نے کتاب الٰہی کے حکم

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ (النور: ۲)

(زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔)

کو سنت کے ذریعہ مخصوص کر دیا ہے۔ اس میں دو مسائل میں علما کے درمیان اختلاف ہے: کیا رجم کے ساتھ انہیں کوڑا مارا جائے گا یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ محصن کی شرائط کا ہے۔

پہلا مسئلہ:

علما نے اختلاف کیا ہے کہ جس شخص پر رجم واجب ہے، کیا رجم سے پہلے اسے کوڑا لگایا جائے گا یا نہیں؟ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ جس پر رجم واجب ہے اس کو کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ امام حسن بصری، امام اسحٰق، امام احمد اور امام داؤد کی رائے ہے کہ محصن زانی کو کوڑے لگیں گے پھر اسے رجم کیا جائے گا۔

جمہور کی دلیل یہ حدیثیں ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے ماعز کو رجم کیا اور قبیلہ جہینہ کی ایک عورت کو رجم کیا اور دو یہودیوں کو اور قبیلہ ازد کی عامری شاخ کی ایک عورت کو رجم کیا'' یہ تمام واقعات صحاح کے مجموعوں میں درج ہیں۔ ان میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپؐ نے ان میں سے کسی کو کوڑے لگائے ہوں۔

معنوی اعتبار سے چھوٹی حد بڑی حد میں سکڑ جاتی ہے۔ حد زجر و توبیخ کے لیے رکھی گئی ہے۔ رجم کی موجودگی میں ضرب کی تعزیر ذرا بھی موثر نہ ہوگی دوسرے فریق کی دلیل قرآنی آیت کا عام ہونا ہے:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ (النور: ۲)

(زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔)

اس میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی تخصیص نہیں ہے۔ انہوں نے حدیث علیؓ سے بھی استدلال کیا ہے۔ امام مسلم وغیرہ نے تخریج کی ہے کہ حضرت علیؓ نے ہمدانی عورت شراحہ کو جمعرات کے دن کوڑے لگائے اور جمعہ کے دن اسے رجم کیا۔ پھر فرمایا: میں نے کتاب اللہ کی روشنی میں اسے کوڑے مارے اور سنت رسول کی اتباع میں اسے رجم کیا۔

Marfat.com

حدیث عبادہ بن صامتؓ بھی تائید میں ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا:

الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِاةٍ وَتَغْرِيبُ عامٍ وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ بِالْحِجَارَةِ

(کنوارا کنواری سے زنا کرے تو سو کوڑے ہیں اور ایک سال کی جلاوطنی شادی شدہ شوہر آشنا سے زنا کرے تو سو کوڑے ہیں اور پتھر سے رجم۔)

دوسرا مسئلہ:

محصن ہونے کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ احصان (شادی شدہ ہونا) رجم کی شرط ہے۔ اس کی دوسری شرائط میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بلوغت، مسلمان ہونا، آزادی، عقد صحیح میں ہم بستری اور ایسی حالت جس میں ہم بستری جائز ہو اس کی شرائط ہیں۔ ان کے نزدیک ممنوع ہم بستری حالت حیض اور حالت روزہ میں ہے۔ اس صفت سے متصف ہم بستری کے بعد اگر وہ غیر عورت سے ہم بستری کرے اور یہ تمام صفات اس کے اندر موجود ہوں تو اس کی حد رجم ہے۔ امام ابوحنیفہ نے ممنوع ہم بستری کے سوا تمام شرائط میں امام مالک کی ہم نوائی کی ہے اور آزادی کے لیے ان کی شرط طرفین کے اندر اس کی موجودگی ہے یعنی مرد اور عورت دونوں آزاد ہوں۔ امام شافعی نے مسلمان ہونے کی شرط نہیں رکھی ہے۔

امام شافعی کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے نافع سے، انہوں نے ابن عمرؓ سے بیان کی ہے۔ یہ متفق علیہ حدیث ہے کہ ''نبی ﷺ نے زنا کرنے والے یہودی مرد اور یہودی عورت کو رجم کیا۔ جب یہودیوں نے ان کا مقدمہ آپؐ کے سامنے پیش کیا''۔ اور اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ:

وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ (المائدہ: ۴۲)

(اور فیصلہ کرو ٹھیک ٹھیک انصاف کے ساتھ کرو۔)

امام مالک کی دلیل معنوی اعتبار سے یہ ہے کہ شادی شدہ ہونا ایک فضیلت ہے اور مسلمان نہ ہونے کی صورت میں کوئی فضیلت نہیں ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ نکاح صحیح میں ہم بستری مستحب ہے یہ شادی شدہ کا حکم ہے۔

کنواروں کا حکم کیا ہے؟ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ زنا میں کنوارے کی حد سو کوڑے مارنا ہے کیونکہ قرآن کی صراحت ہے:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ (النور: ۲)

(زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔)

کوڑوں کی سزا کے ساتھ جلاوطنی بھی ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ جلاوطنی کی سزا نہیں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں ہر زانی کو کوڑے کی مار کے ساتھ جلاوطن کرنا ضروری ہے خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو غلام۔ امام مالک کہتے ہیں: مرد جلاوطن کیا جائے گا عورت نہیں۔ یہی امام اوزاعی کا بھی مسلک ہے۔ امام مالک کے نزدیک غلاموں کی جلاوطن نہیں کیا جائے گا۔

جلاوطنی کو بغیر قید و شرط کے عام طور پر واجب کرنے والوں کی دلیل حدیث عبادہ بن صامتؓ ہے جو اوپر گزر چکی ہے جس میں سو کوڑے اور جلاوطنی کی سزا مذکور ہے۔ اسی طرح اصحاب صحاح نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالد الجہنیؓ سے روایت کی ہے کہ

Marfat.com

''ایک اعرابی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوااور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول میں آپ کو قسم دیتا ہوں کہ آپ کتاب اللہ کے مطابق ہمارے درمیان فیصلہ کیجیے۔ فریق مخالف زیادہ سمجھدار تھا۔ بول پڑا: ہاں ہمارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کیجیے اور مجھے کچھ کہنے کی اجازت دیجیے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بولنے کی اجازت دی تو اس نے کہا: میرا بیٹا اس کے ہاں مزدور تھا۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کرلیا۔ مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے پر رجم کی سزا نافذ ہوگی تو میں نے اسے سو بکریاں اور ایک لونڈی فدیہ میں دے دی۔ اہل علم سے استفسار کیا تو انہوں نے کہا کہ میرے بیٹے پر سو کوڑوں اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے یہ سن کر فرمایا:

وَالَّذِیْ نَفْسِي بِیَدِہٖ لَأَ قْضِیَنَّ بَیْنَکُمَا بِکِتَابِ اللّٰہِ أَمَّا الْوَلِیْدَۃُ وَالْغَنَمُ فَرَدٌّ عَلَیْکَ وَعَلٰی ابْنِکَ جَلْدُ مِائَۃٍ وَتَغْرِیبُ عَامٍ. وَاغْدُ یَا أُنَیْسُ عَلٰی امْرَأَۃِ ھٰذَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْھَا فَغَدَا عَلَیْھَا أُنَیْسٌ فَاعْتَرَفَتْ فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِھَا فَرُجِمَتْ

(قسم ہے اُس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ میں تم دونوں کے درمیان کتاب اللہ کے مطابق ہی فیصلہ کروں گا۔ یہ باندی اور بکریاں تمہیں واپس کی جائیں گی اور تمہارے بیٹے کو سو کوڑوں اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ملے گی۔ اے انیس تم اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ اگر وہ جرم کا اعتراف کرلے تو اسے رجم کردو۔ انیس صبح اس کے پاس پہنچے اور اس نے اعتراف جرم کرلیا چنانچہ نبی ﷺ نے حکم دیا اور اسے رجم کردیا گیا۔)

جن فقہا نے اس عموم سے عورت کو خاص کیا تو ان کی بنیاد قیاس تھی کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ عورت جلاوطنی کی وجہ سے زنا کا شکار زیادہ بنے گی۔ یہ قیاس مرسل ہے یعنی مصلحت کی اس میں رعایت ہے اور امام مالک زیادہ تر اسی پر عمل کرتے ہیں۔

احناف کی دلیل کتاب اللہ کا ظاہر مفہوم ہے اور اس کی بنیاد اُن کی یہ رائے ہے کہ نص پر اضافہ منسوخ ہوتا ہے اور خبر واحد کی ناپر کتاب اللہ کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ حضرت عمرؓ وغیرہ سے انہوں نے روایت کی ہے کہ حد نافذ ہوگی اور جلاوطنی کی سزا نہیں ہوگی۔ کوفی فقہا نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے جلاوطنی کی سزا دی تھی۔

زنا میں غلاموں کا حکم کیا ہے؟ غلام دو صنف کے ہیں: مرد اور عورت غلام عورت کے بارے میں اجماع ہے کہ لونڈی شادی کرلے اور پھر زنا کرے تو اسے پچاس کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ قرآن کا حکم ہے۔

فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ فَعَلَیْھِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ

(النساء: ۲۵)

(پھر جب وہ حصار نکاح میں محفوظ ہوجائیں اور اس کے بعد کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو اُن پر اس سزا کی بہ نسبت آدھی سزا ہے جو خاندانی عورتوں (محصنات) کے لیے مقرر ہے۔)

لونڈی نے اگر شادی نہ کی ہو تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس کی حد پچاس کوڑا ہے۔ ایک گروہ کسی حد کا قائل نہیں ہے۔ وہ بس تعزیر کو کافی سمجھتا ہے۔ یہ حضرت بن الخطابؓ سے منقول ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک لونڈی پر کوئی سزا سرے سے نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب وہ اشتراک ہے جو قرآن کی آیت فَإِذَا أُحْصِنَّ میں لفظ 'احصان' میں پایا جاتا ہے جن فقہا نے 'احصان'

Marfat.com

سے شادی کو مراد کیا ہے اور دلیل خطاب کا استدلال استعمال کیا ہے، اُن کے نزدیک غیر شادی شدہ کو کوڑے نہیں مارے جائیں گے۔ اور جن فقہا نے احصان سے اسلام سمجھا ہے انہوں نے کوئی تفریق نہیں کی ہے اور شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کو عام رکھا ہے۔

غیر شادی شدہ لونڈی پر حد کو جاری نہ کرنے والے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زید بن خالد الجہنیؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ''نبی ﷺ سے اس لونڈی کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے زنا کا ارتکاب کیا ہو اور وہ شادی شدہ نہ ہو۔ آپؐ نے فرمایا:

إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا ثُمَّ بِيعُوهَا وَلَوْ بِضَفِيرٍ

(اگر وہ زنا کرے تو اسے کوڑے مارو۔ دوبارہ زنا کرے تو پھر کوڑے مارو پھر اسے فروخت کر دو خواہ بالوں کی ایک چوٹی کے عوض فروخت ہو۔)

مرد غلام کے بارے میں فقہا کی رائے ہے کہ لونڈی پر قیاس کرتے ہوئے غلام مرد کی حد آزاد مرد کی نصف ہوگی۔ اہل ظاہر کی رائے ہے کہ اس کی حد سو کوڑوں کی مار ہے کیونکہ آیت فَاجْلِدُوا (النور:۲) عام ہے اور غلام یا آزاد کی تخصیص نہیں کی ہے۔ بعض لوگوں نے لونڈی پر قیاس کرتے ہوئے غلام مرد پر بھی کوئی نہیں رکھی ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

یہ گفتگو حد کی اصناف، حد کے مجرموں کی اصناف اور ہر مجرم حد کے لیے واجب شرائط پر مشتمل تھی۔ حدود کی کیفیت اور اس کی اوقات پر گفتگو بھی اسی سے متعلق ہے۔

حد کی کیفیت کے بارے میں جو مشہور مسائل ہیں اُن میں ایک واجب رجم شخص کے لیے گڈھا کھودنا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک گڈھا کھودا جائے گا۔ ہمدانی عورت شراحہ کے رجم کا جب حضرت علیؓ نے حکم دیا تھا تو گڈھا کھودا گیا تھا۔ امام ابوثور کا یہی مسلک ہے۔ اس حدیث کے الفاظ ہیں: ''جب جمعہ کا دن آیا تو اس عورت کو نکالا اور اس کے لیے ایک گڈھا کھودا جس میں اسے داخل کیا گیا اور لوگ اس کا گھیرا بنا کر اسے پتھر مارنے لگے۔ آپ نے فرمایا: رجم اس طرح نہیں ہوتا۔ مجھے ڈر ہے کہ تم آپس میں ایک دوسرے پر پتھر مارنے لگو گے۔ صفیں بناؤ جس طرح نماز میں صف بناتے ہو پھر آپ نے فرمایا: رجم دو طرح کا ہوتا ہے خفیہ رجم اور علانیہ رجم۔ جو رجم اعتراف جرم کے نتیجہ میں ہو اس میں امام پہلے رجم کرے گا پھر لوگ رجم کریں گے اور جو رجم گواہوں کے ثبوت کے ساتھ ہوگا، اس میں گواہ پہلے رجم کریں گے پھر امام رجم کرے گا پھر لوگ پتھر چلائیں گے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ رجم کے لیے گڈھا کھودنے کی ضرورت نہیں ہے۔ امام شافعی نے اسے اختیاری قرار دیا ہے۔ ان سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ صرف عورت کے لیے گڈھا کھودا جائے گا۔ اُن کی دلیل وہ روایت ہے جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ہم نے اسے عیدگاہ میں رجم کیا۔ جب اسے پتھر لگے وہ بھاگ کھڑا ہوا۔ ہم نے اسے حرہ میں جا پکڑا اور پتھر مار مار کر اسے ہلاک کر دیا۔ امام مسلم نے روایت کی ہے کہ اس کے لیے چوتھے دن (بروز منگل) گڑھا کھودا گیا۔ خلاصہ یہ کہ اس میں احادیث مختلف ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اکثر احادیث میں گڈھا کھودنے کا ذکر نہیں ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ حد میں پیٹھ پر یا اس کے آس پاس کوڑے لگیں گے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک جسم کے سارے حصوں پر مار پڑے گی البتہ شرم گاہ اور چہرہ کی حفاظت کی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ نے سر کا بھی اضافہ کیا ہے۔ امام مالک کے

Marfat.com

نزدیک تمام حدود میں مرد کے کپڑے اتار دیئے جائیں گے۔امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے قذف کی حد کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے۔جس کا ذکر آگے آئے گا۔

جمہور کے نزدیک مجرم کو بٹھا کر مارا جائے گا اور اسے کھڑا نہیں رکھا جائے گا۔بعض لوگوں نے ظاہر آیت پر عمل کرتے ہوئے اختلاف کیا ہے اور مجرم کو کھڑا رکھنے کی تجویز دی ہے۔تمام فقہا کے نزدیک حد نافذ ہوتے وقت امام کی موجودگی کو مستحب قرار دیا ہے کیونکہ قرآن کا اعلان ہے

وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ (النور: ۲)

(اور ان کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود رہے۔)

اختلاف اس میں ہے کہ آیت میں طـائـفة سے مراد کیا ہے؟امام مالک چار آدمی مراد لیتے ہیں۔ایک قول تین آدمیوں کا ہے۔تیسرا قول دو آدمیوں کا ہے چوتھا قول سات آدمیوں کا ہے۔پانچواں قول اس سے زائد تعداد کا ہے۔

وقت رجم کے بارے میں جمہور کا مسلک ہے کہ شدید گرمی اور شدید ٹھنڈک میں رجم نہیں کیا جائے گا۔مریض کو بھی رجم نہیں کیا جائے گا۔ایک گروہ کے نزدیک مریض پر حد نافذ کی جائے گی۔یہ امام احمد اور امام اسحٰق کا قول ہے۔ان دونوں نے حدیث عمرؓ سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے قدامہ پر حد جاری کی تھی جبکہ وہ بیمار تھا۔

اختلاف کا سبب حد کے مفہوم سے ظاہر احادیث کا تصادم ہے۔وہ یہ کہ حد اس طرح جاری کی جائے کہ جاری کرنے والے کے ذہن میں جان لینے کا خیال نہ آسکے۔جن فقہا نے حد جاری کرنے کے حکم کو مطلق اور بغیر استثناء کے مانا ہے اُن کے نزدیک مریض پر حد نافذ ہوگی اور جن فقہا نے حد کے مفہوم پر غور کیا ہے،انہوں نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ مریض پر جب تک وہ صحت یاب نہ ہو جائے، حد جاری نہ کی جائے۔یہی معاملہ شدید گرمی اور شدید ٹھنڈک کا ہے۔

Marfat.com

باب۔۳

زنا کا اثبات

علما کا اجماع ہے کہ زنا کا اثبات اقرار سے یا گواہی سے ہوگا۔ غیر شادی شدہ عورت کا حمل ظاہر ہو جائے جبکہ وہ جبر کی دعویدار ہو، اس سے زنا ثابت ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح اقرار کی شرائط اور گواہی کی شرائط کے بارے میں اختلاف ہے۔

پہلا مسئلہ:

اقرار کے بارے میں دو چیزوں میں علما کے درمیان اختلاف ہے: ایک اقرار کی وہ تعداد ہے جس سے حد لازم ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کیا یہ شرط ہے کہ وہ حد جاری ہونے تک اقرار سے رجوع نہ کرے؟

تعداد اقرار کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ حد واجب ہونے کے لیے ایک دفعہ کا اقرار کافی ہے۔ یہی مسلک امام داؤد، امام ابوثور، امام طبری اور ایک جماعت کا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور اُن کے اصحاب اور امام ابن ابی لیلیٰ کی رائے ہے کہ یکے بعد دیگرے چار مرتبہ اقرار کے بعد ہی حد نافذ ہوگی۔ یہی امام احمد اور امام اسحٰق کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے مختلف مجلسوں میں اقرار کا اضافہ کیا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زید بن خالدؓ والی حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے یہ الفاظ موجود ہیں۔ ''اے انیس صبح اس عورت کے پاس جاؤ اگر وہ اقرار کر لے تو اسے رجم کر دو''۔ اس میں تعداد اقرار کا تذکرہ نہیں ہے۔

فقہائے کوفہ کی دلیل حدیث سعید بن جبیرؒ ہے جو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے ماعز کو واپس کر دیا یہاں تک کہ انہوں نے چار مرتبہ اقرار کیا پھر آپؐ نے انہیں رجم کرنے کا حکم دیا'' اس کے علاوہ دوسری احادیث ہیں۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ بعض روایات میں ایک بار، دو بار اور تین بار اعتراف کرنے کا جو تذکرہ ہے وہ فہم کی کوتاہی ہے اور جو کوتاہی کرے وہ حافظ حدیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ:

یعنی اگر زنا کا اقرار کرنے کے بعد وہ رجوع کر لے تو جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کا رجوع کرنا قابل قبول ہے۔ سوائے امام ابن ابی لیلیٰ اور امام عثمان البتی کے۔ امام مالک نے تفریق کی ہے۔ اگر وہ شبہ کی طرف رجوع کرے تو اس کا رجوع قابل قبول ہے اور اگر بغیر شبہ کے رجوع کرے تو ان سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت قابل قبول ہونے کی ہے اور یہی مشہور ہے اور دوسری روایت کے مطابق اس کا رجوع نا قابل قبول ہے۔

Marfat.com

جمہور نے اقرار سے رجوع کی اثر انگیزی کو اس لئے تسلیم کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے ماعز اور دوسرے لوگوں سے بار بار اقرار اسی لئے کروایا کہ شاید وہ رجوع کر لیں۔ اسی لئے جن فقہا نے رجوع سے حد کو ساقط قرار دیا ہے، اُن کے نزدیک ضروری نہیں ہے کہ اقرار پر اصرار حد کی شرط قرار پائے۔ ایک طریق سے مروی ہے کہ ''ماعز کو جب رجم کیا گیا اور انہیں پتھر لگنے لگے تو بھاگ کھڑے ہوئے۔ لوگوں نے ان کا پیچھا کیا۔ انہوں نے کہا: مجھے رسول اللہ ﷺ کے پاس واپس لے چلو مگر لوگوں نے انہیں رجم کر کے ہلاک کر دیا۔ بعد میں نبی ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپؐ نے فرمایا: تم لوگوں نے اسے کیوں نہیں چھوڑ دیا شاید کہ وہ توبہ کر لیتا اور اللہ اس کی توبہ قبول کر لیتا''۔ یہیں سے امام شافعی نے یہ رائے قائم کی کہ توبہ حد کو ساقط کر دیتا ہے جبکہ جمہور کی رائے اس کے برعکس ہے۔ اس بنیاد پر حد واجب ہونے کے لیے توبہ کا نہ ہونا تیسری شرط قرار پائے گی۔

گواہی کے ذریعہ زنا کے اثبات پر علما کا اتفاق ہے دوسرے حقوق کے برعکس اس میں گواہوں کی مشروط تعداد چار ہے کیونکہ قرآن کی صراحت ہے:

ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ (النور: ۴)

(پھر چار گواہ لے کر آئیں۔)

ان گواہوں کو عادل ہونا چاہئے اور گواہی کی شرط یہ ہے کہ مرد کی شرمگاہ عورت کی شرم گاہ میں داخل ہوتے دیکھے۔ یہ گواہی صراحت کے ساتھ ہو، کنایہ کی زبان استعمال نہ ہوئی ہو۔ جمہور کی رائے ہے کہ اس گواہی کی شرط ہے کہ زمان و مکان میں کوئی اختلاف نہ ہو سوائے اس مشہور مسئلہ زوایا کے جو امام ابوحنیفہ سے منقول ہے وہ یہ کہ چاروں میں سے ہر گواہ یہ اقرار کرے کہ اس نے گھر کے ایک کونے میں عورت کو ہم بستری کرتے ہوئے دیکھا ہے جبکہ دوسرے گواہ نے دوسرے کونے میں دیکھا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ دوسری جگہ سے متعلق شہادت قابل قبول ہوگی یا دوسرے وقت کی شہادت کی طرح یہ بھی قابل قبول نہیں ہوگی؟ کیونکہ وقت کے اختلاف کی صورت میں گواہی کے نا قابل قبول ہونے پر سب کا اجماع ہے اور جگہ اور وقت میں بہت مشابہت پائی جاتی ہے۔ بظاہر شریعت کا مقصد دوسری حدود سے زیادہ اس حد میں ثبوت کو سب سے زیادہ مستحکم بنانا ہے۔

دعوائے جبر و اکراہ کے ساتھ حمل ظاہر ہونے پر حد قائم کرنے کا جو مسئلہ ہے تو ایک گروہ نے اسے واجب قرار دیا ہے جیسا کہ امام مالک نے الموطا میں حدیث عمرؓ کی روایت کی ہے اور یہی امام مالک کا مسلک بھی ہے مگر جبر و اکراہ کی نشانی بھی موجود ہو جیسے کنواری ہو اور خون آلود ہو یا اکراہ کے اثر سے وہ اپنے آپ کو ہلاک کر رہی ہو۔ اُن کے نزدیک یہی صورت اس وقت بھی ہوگی جبکہ وہ زوجیت کی دعویدار ہو مگر اس پر گواہ لانا ضروری ہے سوائے ہنگامی حالات کے۔ امام ابن القاسم کہتے ہیں کہ اگر عورت زوجیت کی مدعی ہو اور ہنگامی حالت ہو تو اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ جبر کے دعویٰ کی موجودگی میں حمل ظاہر ہونے سے اس پر حد نافذ نہیں ہوگی۔ یہی صورت دعوائے زوجیت کی ہے اگرچہ دعوائے جبر میں وہ نشانی نہ پیش کر سکے نہ دعوائے زوجیت میں گواہ لا سکے۔ کیونکہ یہ اُس شخص کے مقام پر ہے جس نے اقرار کر لیا پھر جبر و اکراہ کا دعویدار ہوا۔ ان کی دلیل حدیث شراحہ ہے کہ حضرت علیؓ نے اس سے پوچھا: کیا تو مجبور کی گئی تھی؟ اس نے کہا نہیں۔ پوچھا: ہو سکتا ہے کہ مرد نے حالت خواب میں تم سے زنا کیا ہو؟'' فقہا کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے اثبات مروی

Marfat.com

ہے'' کہ آپ نے اس عورت کا بیان تسلیم کرلیا جس نے دعویٰ کیا تھا کہ وہ گہری نیند میں تھی کہ ایک مرد نے اسے ڈھانپ لیا اور اپنا کام کر کے چلتا بنا اور اسے پتہ نہ چل سکا کہ وہ کون تھا'' اور اہل اسلام کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجبور کی ہوئی عورت پر حد نہیں ہے البتہ اس کے لیے مہر کے واجب ہونے میں اختلاف ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مہر جماع کا معاوضہ ہے یا ایک عطیہ ہے؟ جس نے اسے معاوضہ تسلیم کیا اس نے حلال وحرام ہر طرح کے جماع میں مہر کو واجب قرار دیا۔ جس نے اسے عطیہ مانا جسے اللہ نے بیویوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے اُس نے مہر کو واجب نہیں تسلیم کیا۔ اتنی اصولی بحثیں اس کتاب میں کافی ہیں واللہ الموفق للصواب۔

Marfat.com

کتاب القذف

اس کتاب میں بحث ہوگی

قذف (تہمت لگانے) لگانے والے پر

جس پر تہمت لگائی گئی ہو

اس میں واجب سزا پر

قذف کے طریقہ ثبوت پر۔

Marfat.com

Marfat.com

اس کتاب کے مباحث کی بنیاد قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِکَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ (النور: ۴)

(اور جولوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں اُن کو اسّی کوڑے مارو اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو اور وہ خود ہی خاسق ہیں۔)

تہمت لگانے والے کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس کے لیے دو اوصاف کی شرط ہے یعنی وہ بالغ اور عاقل ہو، خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام مسلمان ہو یا غیر مسلمان۔

جس پر تہمت لگائی جائے اُس کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس کے اندر پانچ اوصاف جمع ہونے کی شرط ہے: بالغ ہو، آزاد ہو، پاک دامن ہو، مسلمان ہو اور اس کے ساتھ آلہ زنا ہو۔ اگر وہ ان اوصاف سے محروم ہے یا ان میں سے کوئی وصف اس کے اندر موجود نہیں ہے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔ جمہور فقہا تہمت کردہ شخص کی آزادی کو مشروط مانتے ہیں مگر اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ امام مالک عورت کی عمر اتنی ضروری قرار دیتے ہیں کہ وہ ہم بستری کر سکے۔

واجب حد قذف کے بارے میں دو صورتوں میں اتفاق ہے: ایک صورت یہ ہے کہ تہمت لگانے والا تہمت کردہ پر زنا کا الزام لگائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کے نسب کا انکار کر دے جبکہ اس کی ماں آزاد مسلمان ہو۔ اگر ماں کافر ہے اور لونڈی ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ خواہ آزاد ہو یا لونڈی، مسلمان ہو یا کافر، حد واجب ہے۔ امام ابراہیم نخعی کی رائے ہے کہ حد نہیں ہے جبکہ قذف کردہ کی ماں لونڈی یا کتابیہ ہو۔ یہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قیاسی قول ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ جب تہمت ان دونوں معنوں کے ساتھ ہو تو صریح الفاظ کی موجودگی میں حد واجب ہو جائے گی اور اگر تعریض کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک تعریض میں حد نہیں ہے مگر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک تعزیر ضرور ہے۔ صحابہ سے حضرت ابن مسعودؓ یہی رائے رکھتے ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ تعریض میں بھی حد ہے۔ یہ مسئلہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں پیش آیا تھا۔ آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ ان کے درمیان اختلاف رائے ہو گیا اور حضرت عمرؓ نے اس میں حد نافذ کی۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ تحریر کبھی عرف کا درجہ حاصل کر لیتی ہے اور استعمال نص صریح کا بدل بن جاتا ہے اگرچہ اس میں استعمال کئے گئے الفاظ اپنی جگہ سے ہٹے ہوئے یعنی استعارہ کی زبان استعمال کی گئی ہو۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ کے اندر موجود احتمال ایک شبہ ہے اور شبہات کی موجودگی میں حدود ٹال دی جاتی ہیں۔ سچی بات

Marfat.com

یہ ہے کہ تحریر بعض مقامات میں نفس کا کام دیتی ہے اور بعض مقامات میں اس کی حیثیت کمزور ہوتی ہے جبکہ وہ کثیر الاستعمال نہ ہو۔

تہمت لگانے والے سے حد رفع ہو جاتی ہے جبکہ تہمت کردہ کا فعل زنا چار گواہوں سے ثابت ہو جائے۔ اس پر اجماع ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر گواہ چار سے کم ہیں تو وہ بھی تہمت کے مرتکب ہیں۔ دوسروں کے نزدیک وہ گواہ تہمت کے مرتکب متصور نہیں ہوں گے۔ گواہوں کے بارے میں مسلک مالکی میں جو اختلاف ہے اس کی بنیاد گواہی کا اصول ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا ہر ایک کی گواہی نقل کرنے کی شرط یہ ہے کہ اصل گواہوں کی تعداد مکمل ہو یا تہمت کے سوا دوسرے معاملات میں معتبر اصول کے مطابق دو گواہ کافی ہیں کیونکہ یہ چار افراد مستقل گواہی کے لیے نہیں ہیں؟

حد پر بحث اس کی جنس، اس کی تعیین اور اس کو ساقط کرنے والی چیزوں پر مشتمل ہے۔ جنس حد کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ تہمت لگانے والے آزاد فرد کی حد اسی کوڑے ہیں کیونکہ قرآن نے ثمانین جلدۃ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ غلام آزاد پر تہمت لگائے تو کیا سزا ہوگی؟ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کی حد آزاد شخص کی نصف ہے۔ یعنی اسے چالیس کوڑے مارے جائیں گے۔ خلفائے اربعہ سے یہی مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے۔ ایک گروہ غلام کی حد بھی آزاد کے برابر مقرر کرتا ہے۔ صحابہ میں سے حضرت ابن مسعودؓ کی یہی رائے ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور فقہا میں سے امام ابوثور، امام اوزاعی، امام داؤد اور ان کے اہل ظاہر اصحاب یہی رائے رکھتے ہیں۔

جمہور کی دلیل تہمت کی حد کو زنا کی حد پر قیاس کرنا ہے۔ اہل ظاہر نے عموم پر عمل کیا ہے اور اس اجماع سے بھی استدلال کیا ہے کہ اہل کتاب کی حد اسی کوڑے ہیں۔

تعیین کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ فرد واحد کسی نے متعدد بار تہمت لگائی ہے تو اس پر ایک ہی حد نافذ ہوگی، بشرطیکہ ابھی اس پر کوئی حد نہیں جاری ہوئی ہے۔ لیکن اگر تہمت لگانے اور حد نافذ ہونے کے بعد دوبارہ اس نے تہمت لگائی ہے تو اس پر دوبارہ حد جاری ہوگی۔ اگر ایک جماعت پر تہمت لگائی ہے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اس پر ایک ہی حد نافذ ہوگی خواہ اس نے سب پر ایک ساتھ تہمت لگائی ہو یا الگ الگ سب کو تہمت کا نشانہ بنایا ہو۔ یہ امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام احمد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ہر شخص کی تہمت کے بدلے اس پر الگ الگ حد نافذ ہوگی۔ یہ مسلک امام شافعی، امام لیث اور ایک جماعت کا ہے۔ یہاں تک کہ حسن بن حی سے منقول ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ اس گھر میں داخل ہونے والا ہر شخص زانی ہے تو ہر داخل ہونے والے کے بدلے اسے کوڑے لگیں گے۔ ایک گروہ کے نزدیک اگر تہمت لگانے والے نے سب کو ایک ہی کلمہ میں جمع کر دیا ہے جیسے وہ پکارے "اے زانیو!" تو اس پر ایک ہی حد واجب ہے۔ اور اگر ہر ایک کو "اے زانی" کہہ کر مخاطب کرے تو ہر شخص کے بدلے ایک حد اس پر جاری ہوگی۔

جماعت کو تہمت لگانے والے پر ایک ہی حد کی وکالت کرنے والوں کی دلیل حدیث انسؓ وغیرہ ہے کہ "ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر شریک بن سحما سے بدکاری کرنے کی تہمت لگائی۔ یہ مقدمہ نبی ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپؐ نے دونوں کے درمیان لعان کرا دیا اور شریک پر حد جاری نہیں کی"۔ اپنی بیوی پر کسی کے ساتھ بدکاری کرنے کی تہمت لگانے والے کے بارے یہ اجماع ہے۔

ہر آدمی کے بدلے الگ حد کی وکالت کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ آدمیوں کا حق ہے۔ اگر کوئی اپنا حق معاف کر دے، لیکن

Marfat.com

Marfat.com

گواہی قابل قبول ہوگئی۔ علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ توبہ سے حد ساقط نہیں ہوتی۔

تہمت کے اثبات کا طریقہ کیا ہے؟ علما متفق ہیں کہ دو آزاد عادل مرد گواہوں کی روشنی میں ثابت ہوگی۔ مسلک مالکی میں اس میں اختلاف ہے کہ ایک گواہ ہو ایک قسم ہو اور عورتوں کی گواہی ہو تو اس سے تہمت ثابت ہو جائے گی؟ اور اس میں کسی دعویٰ پر قسم کھانا لازم ہوگا؟ اور اگر قسم نہ کھائے تو کیا اس کی بنیاد پر اور مدعی کے قسم کی روشنی حد نافذ ہوگی؟

اس باب میں یہ اصولی مسائل ہیں جن پر فروعیات کا انحصار ہے۔ القاضی کہتے ہیں: اگر اللہ نے کچھ عمر کی مہلت دی تو مسلک مالکی کی فروعیات پر ایک کتاب پیشہ ورانہ ترتیب کے ساتھ مرتب کروں گا کیونکہ جزیرہ اندلس میں میں اسی مسلک پر عمل ہو رہا ہے تاکہ اس کتاب کا قاری مسلک مالکی میں مجتہد بن جائے۔ تمام روایات کا احاطہ کرنا ایسا کام ہے جس میں پوری عمر لگ سکتی ہے۔

Marfat.com

باب۔ا

شراب نوشی

اس جرم پر بحث ہوگی موجب سزا عمل پر، واجب سزا پر، اور اس جرم کے طریقہ ثبوت پر۔

موجب سزا کے عمل کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ وہ بغیر کسی جبر کے کم یا زیادہ خمر کا استعمال ہے۔ خمر کے سوا دوسری نشہ آور چیزوں کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ اہل حجاز کی رائے ہے کہ حرمت اور حد کے واجب ہونے میں دوسری نشہ آور چیزوں کا حکم خمر ہی کا ہے خواہ کم استعمال کرے یا زیادہ یا وہ مدہوش نہ ہو۔ اہل عراق کی رائے ہے کہ ان میں بس نشہ حرام ہے اور اسی سے حد واجب ہوتی ہے۔ کتاب الأطعمة والأشربة میں ہم فریقین کے دلائل بیان کر چکے ہیں۔

واجب سزا حد نافذ کرنا ہے اور فاسق قرار دینا ہے الا یہ کہ توبہ کرے۔ خمر کا استعمال کرنے والا متفقہ طور پر فاسق ہے خواہ وہ مدہوش نہ ہو۔ اور خمر کے سوا دوسری نشہ آور چیزوں میں مدہوشی کی حد تک پینے والا متفقہ طور پر فاسق ہے۔

نبیذ کی قلیل مقدار کو حرام قرار دینے والوں میں وجوب حد میں اختلاف ہے ان میں سے اکثر فقہا اسے واجب مانتے ہیں مگر حد واجب کی مقدار کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ جمہور اس میں اسّی کوڑے واجب مانتے ہیں۔ امام شافعی، امام ابوثور اور امام داؤد کے نزدیک چالیس کوڑے ہیں۔ یہ بحث آزاد شخص کی حد کے بارے میں ہے۔ غلام کی حد میں علما میں اختلاف ہے۔ جمہور مرد آزاد کی نصف حد مانتے ہیں۔ اہل ظاہر غلام اور آزاد کی یکساں حد مانتے ہیں اور وہ چالیس کوڑے ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک بیس کوڑے ہیں۔ اور اسّی کی تعداد ماننے والوں کے نزدیک غلام کے لئے چالیس کوڑے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت عمرؓ اور صحابہ کرام کی باہمی مشاورت ہے کیونکہ ان کے زمانے میں شراب نوشی بڑھ گئی تھی اور حضرت علیؓ نے مشورہ دیا تھا کہ تہمت اور افترا پردازی پر قیاس کرتے ہوئے حد اسّی کوڑے مقرر کئے جائیں۔ اُن سے منقول ہے کہ جب شراب پئے گا تو بدمست ہوگا اور جب بدمست ہوگا تو لاف گزاف بکے گا اور جب لاف گزاف بکے گا تو تہمت تراشی بھی کرے گا۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے اس میں کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔ آپ نے سامنے جوتوں سے غیر متعین پٹائی کرتے تھے۔ اور حضرت ابوبکرؓ نے صحابہ کرام سے مشورہ طلب کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے شرابی کی کتنی پٹائی کی ہے؟ لوگوں نے چالیس کا اندازہ لگایا۔ حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے شراب نوشی کے جرم سے دونوں جوتوں سے چالیس بار مارا ہے'' حضرت عمرؓ نے ہر جوتے کی جگہ کوڑا مقرر کر دیا۔ حضرت ابوسعید خدریؓ سے ایک دوسرے طریق سے جو زیادہ ثابت ہے، مروی ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے شراب نوشی کے جرم میں چالیس دفعہ مارا ہے'' زیادہ ثابت طریق سے حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے اور یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔

یہ حد کون نافذ کرے گا؟ علما کا اتفاق ہے کہ امام نافذ کرے گا۔ دوسرے تمام حدود کا بھی یہی حال ہے۔ آقا اپنے غلاموں پر حد قائم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک آقا اپنے غلام پر حد زنا اور قذف نافذ کرے گا جبکہ گواہ

Marfat.com

موجود ہوں۔ وہ شخص اپنے علم کی بنیاد پر ایسا نہیں کر سکتا۔ چوری میں قطع ید کی سزا امام ہی دے گا۔ امام لیث کا یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ غلاموں پر حدود کا نفاذ امام ہی کرے گا۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ آقا اپنے غلام پر تمام حدود نافذ کر سکتا ہے۔ یہ امام احمد، امام اسحٰق اور امام ابوثور کا قول ہے۔

امام مالک کی دلیل مشہور حدیث ہے کہ "رسول اللہ ﷺ سے اُس لونڈی کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے زنا کیا ہے مگر ابھی شادی شدہ نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا "اگر وہ زنا کرے تو اسے کوڑے مارو، دوبارہ زنا کرے تو دوبارہ کوڑے مارو، تیسری بار زنا کرے تو پھر کوڑے مارو، پھر اسے بیچ دو خواہ بالوں کی ایک چوٹی کے عوض ہو" دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:

إِذَا زَنَتْ أَمَةُ أَحَدِكُم فَلْيَجْلِدْهَا

(اگر تم میں سے کسی کی لونڈی زنا کرے تو وہ اسے کوڑے مارے۔)

امام شافعی نے ان احادیث کے ساتھ درج ذیل حدیث کو بھی بطور دلیل پیش کیا ہے:

أَقِيمُوا الْحَدَّ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

(جو تمہاری ملک یمین میں ہیں اُن پر حد نافذ کرو۔)

کیونکہ یہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے اور ان کا کوئی مخالف نہیں ہے۔ صحابہ کرام میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت انسؓ شامل ہیں جن کی یہی رائے ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ اجماع ہے کہ حدود کا قیام اصلاً سلطان کی ذمہ داری ہے۔ امام حسن، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ سے مروی ہے کہ جمعہ، زکوٰۃ، فئے اور مقدمات کے فیصلے سب سلطان کے کام ہیں۔

شراب نوشی کے اثبات کا طریقہ کیا ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ اقرار اور دو عادل کی گواہی سے اس کا اثبات ہوتا ہے۔ بُو کے ذریعہ شراب نوشی کے اثبات میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب اور جمہور اہل حجاز کا مسلک ہے کہ بُو سے حد واجب ہو جاتی ہے جبکہ حاکم ہاں دو عادل افراد گواہی دیں تو تب حد جاری ہوگی۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ جمہور اہل عراق اہل حجاز کے ایک گروہ اور اہل بصرہ کے تمام علما نے اختلاف کیا ہے۔ ان کی رائے میں بو سے حد واجب نہیں ہوتی۔

بُو کے بارے میں گواہی کو جائز کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ آواز اور تحریر کی گواہی کے مشابہ ہے۔ اور دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ یہ مشتبہ معاملہ ہے اور مشتبہ امور میں حد نافذ نہیں ہوتی۔

Marfat.com

کتاب السَّرقۃ

اس کتاب کے بحث طلب امور یہ ہیں:

سرقہ (چوری) کی تعریف

چوری کے مال کی شرائط جن سے حد واجب ہوتی ہے

چور کی صفات جن سے حد واجب ہوتی ہے

چوری کی سزا

چوری ثابت ہونے کا طریقہ

Marfat.com

Marfat.com

سرقہ (چوری) نام ہے، اس عمل کا کہ دوسرے کا مال چھپ کر لے لے جبکہ اسے امین نہ بنایا گیا ہو۔ ہم نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ فقہا کا اجماع ہے کہ خیانت میں اور مال چھین لینے میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے البتہ ایاس بن معاویہ نے چھینی ہوئی چیز میں قطع ید کی سزا رکھی ہے اور یہ نبی ﷺ سے مروی ہے۔ ایک گروہ نے ہاتھ کاٹنا اس صورت میں بھی واجب کہا ہے کہ کوئی فرد سامان یا زیور اُدھار لے پھر واپس کرنے سے انکار کر دے کیونکہ مخزومی عورت والی مشہور حدیث موجود ہے کہ ''وہ عورت زیورات ادھار لیا کرتی تھی اور اللہ کے رسول ﷺ نے اس کے مکر جانے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹ دیا تھا''۔ امام احمد اور امام اسحٰق کا یہی مسلک ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ کہتی ہیں ''مخزوم قبیلہ کی ایک عورت زیورات ادھار لیتی تھی اور پھر مکر جاتی تھی نبی ﷺ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ چنانچہ اسامہ کے پاس اس کے گھر والے آئے اور کچھ نرمی دینے کے لیے ان سے گفتگو کی۔ پھر اسامہ نے نبی ﷺ سے گفتگو کی تو آپؐ نے فرمایا: اے اسامہ میں مناسب نہیں سمجھتا کہ تم حدود اللہ کے بارے میں کوئی کلام کرو پھر نبی ﷺ نے کھڑے ہو کر خطبہ دیا:

إِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُم أَنَّهُ إِذَا سَرَقَ فِيهِم الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ قَطَعُوهُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لو كَانَتَ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ لَقَطَعْتُهَا

(تم سے پہلے کی قوموں کو اسی غلطی نے ہلاک کیا کہ جب اُن کا کوئی معزز آدمی چوری کرتا تو اسے چھوڑ دیتے اور جب کوئی کمزور چوری کرتا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیتے۔ قسم ہے اُس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر وہ مجرم محمد کی بیٹی فاطمہ ہوتی تو میں اس کے بھی ہاتھ کاٹ دیتا۔)

جمہور نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے کیونکہ یہ اصول کی مخالف ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عیب کی طرف سے اطمینان ہے اور یہ کہ اس نے بغیر اجازت کے نہیں لیا چہ جائیکہ وہ حصہ سے ملتا۔ فقہا کہتے ہیں کہ حدیث میں کچھ حذف ہو گیا ہے یعنی یہ کہ اس عورت نے مکر جانے کے ساتھ چوری بھی کی۔ اس پر روشنی حدیث کے ان الفاظ سے پڑتی ہے: ''تم سے پہلے کی قوموں کو اسی جرم نے ہلاک کیا کہ جب ان کا کوئی معزز آدمی چوری کرتا تو اسے چھوڑ دیتے''۔ اس حدیث کی روایت لیث بن سعد نے امام زہری سے اپنی سند کے ساتھ کی ہے جس کے الفاظ ہیں کہ ''مخزوم قبیلہ کی عورت نے چوری کی'' فقہا کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت نے انکار بھی کیا اور چوری بھی کی۔

اسی طرح فقہا کا اجماع ہے کہ غصب کرنے والے اور لڑائی جھگڑا کر کے فتح حاصل کرنے والے، ہاتھ کاٹنے کی حد نہیں ہے الا یہ کہ وہ ڈاکو ہو، مسلمانوں کے سامنے ہتھیار کی نمائش کر کے مسافروں کو خوف زدہ کرتا ہو تو اس کا حکم محارب کا ہوگا جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

چور جس پر چوری کی حد نافذ ہوگی اس کے لیے متفقہ طور پر یہ شرط ہے کہ وہ مکلف ہو، خواہ آزاد ہو یا غلام، مرد یا عورت، مسلمان ہو یا ذمی، البتہ صدر اول میں نافرمان غلام کے چوری کرنے کی صورت میں اس کے ہاتھ کاٹنے میں اختلاف تھا۔ یہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور مروان سے مروی ہے۔ اس کے بعد فقہا میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔

جن فقہا کے نزدیک اگلے دور میں اختلاف کے بعد اجماع ہو چکا ہے اُن کے ہاں مسئلہ قطعی ہے۔ اور جن کے نزدیک یہ صورت

نہیں ہے انہوں نے ہاتھ کاٹنے کے عمومی حکم پر عمل کیا ہے۔ نافرمان غلام کے ہاتھ نہ کاٹنے کا جن فقہا نے حکم دیا ہے اُن کی کوئی دلیل نہیں ہے الا یہ کہ انہوں نے غلام کی حد کو ساقط کرنے کی تشبیہ اس کے حق میں نصف ہونے والے حصہ کے ساقط ہونے سے دی ہے۔ اور یہ کمزور تشبیہ ہے۔

مال مسروق کی مختلف شرائط ہیں اور ان میں اختلاف موجود ہے۔ سب سے مشہور شرط نصاب ہے۔ جمہور نصاب کو مشروط مانتے ہیں سوائے امام حسن بصری کے کہ وہ چوری کا مال کم ہو یا زیادہ، اس میں ہاتھ کاٹنے کو ضروری قرار دیتے ہیں کیونکہ آیت قرآنی بالکل عام ہے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدة:٣٨)

(اور چور خواہ مرد ہو یا عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔)

انہوں نے حدیث ابو ہریرہؓ سے بھی بسا اوقات استدلال کیا ہے۔ اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده

(اللہ نے چور پر لعنت بھیجی ہے وہ انڈے کی چوری کرتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ وہ رسی چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔)

خوارج اور معتزلہ میں کا ایک گروہ اسی رائے کا قائل ہے۔

قطع ید میں نصاب کی شرط رکھنے والے جمہور فقہا نے اس کی مقدار میں بڑا اختلاف کیا ہے مگر اس میں مشہور اختلاف دو ہی ہے جس کے حق میں ثابت دلائل ہیں اور یہ دو اقوال ہیں۔ ایک قول امام مالک، امام شافعی وغیرہ فقہا حجاز کا ہے اور دوسرا قول فقہا عراق کا ہے۔ فقہائے حجاز کے نزدیک تین درہم چاندی اور ایک چوتھائی سونے کے دینار میں حد واجب ہے۔ سونے چاندی کے سوا دوسرے مالوں میں اس کی قیمت کی تعیین میں اختلاف ہے۔ امام مالک کا مشہور قول ہے کہ درہم سے قیمت لگے گی ایک چوتھائی دینار سے نہیں یعنی جب مبادلہ میں فرق ہونے کی وجہ سے تین درہم اور ایک چوتھائی دینار میں فرق ہو جائے جیسے کسی وقت ایک چوتھائی دینار ڈھائی درہم کے برابر ہو جائے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ اشیا کی قیمتوں کی تعیین میں ایک چوتھائی دینار اصل ہے۔ درہموں کے لیے بھی یہی اصل ہے۔ اُن کے نزدیک تین درہم کی حد بھی اُسی وقت ہوگی جبکہ وہ ایک چوتھائی دینار کے مساوی ہوں۔ امام مالک کے نزدیک درہم دینار سب یکساں معتبر ہیں۔ بعض بغدادی فقہا نے ان سے روایت کی ہے کہ سامان کی قیمت لگانے میں ملک میں زیادہ رائج سکے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر درہم کا رواج غالب ہے تو درہم سے قیمت متعین ہوگی اور اگر دینار کا رواج غالب ہے تو ایک چوتھائی دینار سے قیمت متعین ہوگی۔ میرے خیال میں مسلک مالکی میں کسی نے یہ بات کہی ہے کہ ایک چوتھائی دینار کی قیمت تین درہم سے متعین ہوگی۔ قیمت لگانے کے مسئلہ میں امام شافعی کی تائید امام ابو ثور، امام اوزاعی اور امام داؤد نے کی ہے۔ اور امام مالک کی تائید امام احمد نے کی ہے۔

فقہائے عراق کے نزدیک قطع ید کا نصاب دس درہم ہے۔ اس سے کم میں حد واجب نہیں ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ اور امام ابن شبرمہ وغیرہ کہتے ہیں کہ پانچ سے کم درہموں میں ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ ایک قول چار درہم کا ہے۔ امام عثمان البتی نے دو درہم کا نصاب مقرر کیا ہے۔

Marfat.com

فقہائے حجاز کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے نافع سے انہوں نے ابن عمرؓ سے کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے ایک ڈھال کے بدلے میں جس کی قیمت تین درہم تھی، ہاتھ کاٹا تھا'' حدیث عائشہؓ کو امام مالک نے موقوف اور امام بخاری اور امام مسلم نے مسند بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

تقطع اليدفي ربع دينارٍ فصاعدًا

(ایک چوتھائی دینار اور اس سے زائد میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔)

فقہائے عراق کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی مذکور حدیث ہے۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ ڈھال کی قیمت دس درہم ہے۔ اس کی روایت مختلف حدیثوں میں کی گئی ہے اور ڈھال کی قیمت میں متعدد صحابہ کرام جیسے حضرت ابن عباسؓ وغیرہ نے حضرت ابن عمرؓ کی مخالفت کی ہے۔ محمد بن اسحٰق نے ایوب بن موسیٰ سے انہوں نے عطاء سے انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ جب ڈھال کی قیمت میں اختلاف ہے تو یقینی مقدار ہی میں ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا۔ یہ بات اچھی تھی بشرطیکہ حدیث عائشہؓ نہ ہوتی۔ حدیث عائشہؓ ہی کو امام شافعی نے بنیاد بنایا ہے اور اصل ایک چوتھائی دینار ہی کو تسلیم کیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک حدیث ابن عمرؓ کی تائید اس حدیث عثمانؓ سے ہوتی ہے جو اُنہی کی روایت کردہ ہے اور جس کے مطابق لیموں کی چوری میں حد ہے جس کی قیمت تین درہم تھی۔''

امام شافعی حدیث عثمان کو قبول نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک مبادلہ اُس وقت بارہ درہم کا تھا۔ تین درہم میں قطع ید کی سزا سے مال کی زیادہ حفاظت ہوگی اور دس درہم کی سزا معمولی مال سے معافی اور عضو بدن کی تعظیم کے اعتبار سے زیادہ موثر ہے۔ حدیث عائشہؓ حدیث ابن عمرؓ اور فعل عثمانی میں جمع و تطبیق مسلک شافعی کے مطابق ممکن ہے مگر دوسروں کے مسلک کے مطابق ناممکن ہے۔ اگر جمع و تطبیق ترجیح سے افضل ہے تو امام شافعی کی رائے تمام رایوں سے افضل ہے۔ یہ قطع ید کی ایک شرط پر گفتگو تھی۔

اس باب میں ایک اور مشہور فروعی مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے وہ یہ کہ اگر کوئی گروہ چوری کرے اور اس میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو۔ یعنی بحیثیت مجموعی مال مسروقہ نصاب کی زد میں آتا ہو جیسے وہ مقام محفوظ سے ایک ساتھ نصاب کا مال اڑا لیں مثال کے طور پر وہ کوئی پیمانہ یا صندوق چوری کرلیں جو نصاب کے برابر ہو تو امام کے نزدیک پورے گروہ کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ امام شافعی، امام احمد اور امام ابوثور کی بھی یہی رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد اُن پر نافذ نہ ہوگی جب تک کہ ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر نہ ہو۔

پورے گروہ کا ہاتھ کاٹنے کی رائے دینے والے سمجھتے ہیں کہ سزا کا تعلق مال مسروق کی مجموعی مقدار سے ہے اور مال کی حفاظت کے لیے اسی میں حد واجب ہوگی۔ جو فقہا ہاتھ کی حرمت کی بنا پر ہر مقدار مال سے قطع ید کو متعلق کرتے ہیں اُن کی رائے ہے کہ جس مال میں شریعت نے ایک ہاتھ کاٹنا واجب قرار دیا ہے اس میں کئی ہاتھ نہیں کاٹے جاسکتے۔

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ مال مسروق کی قیمت کب لگائی جائے؟ امام مالک کے نزدیک چوری کے دن کی قیمت لگائی جائے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قطع ید کا فیصلہ سنانے کے دن اس کی قیمت لگائی جائے۔

ہاتھ کاٹنے کی حد واجب ہونے کی دوسری شرط مقام محفوظ ہے۔ تمام فقہا کرام کا جن کا فتوی چلتا ہے اور ان کے اصحاب کا اتفاق ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے لیے مقام محفوظ سے چوری کرنا مشروط ہے، اگرچہ اس میں اختلاف ہے کہ مقام محفوظ کیا ہے اور کیا نہیں ہے؟

مقام محفوظ کی تعریف میں زیادہ محتاط بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ ہر وہ چیز ہے جس سے مال اتنا محفوظ ہو جائے کہ اسے لینا آسان نہ ہو جیسے تالے، باڑے اور فصیلیں وغیرہ۔ چور کا فعل اس مقام محفوظ سے مال نکالنے سے متعلق ہو جس کا تذکرہ ہم جلد کریں گے۔ یہ رائے امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری اور ان سب کے اصحاب کی ہے۔ اہل ظاہر اور ایک گروہ علمائے حدیث کی رائے ہے کہ نصاب کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ مقام محفوظ کے علاوہ کہیں اور سے چوری کی ہو۔

جمہور کی دلیل حدیث عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

لاقطع فی ثمرٍ معلقٍ ولافی حریسة جبلٍ فاذااواهُ المراح اوالجرین فالقطع فیما بلغ ثمن المجنّ

(لٹکے ہوئے پھل میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور نہ کسی پہاڑی کے باڑے میں اگر کوئی باڑہ یا کھلیان وہاں بنالے تو ڈھال کی قیمت کے برابر کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔)

حدیث عمرو بن شعیب کے مفہوم میں عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابوالحسن مکی سے امام مالک نے مرسل روایت نقل کی ہے۔

اہل ظاہر کی دلیل آیت

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا (المائدة:۳۸)

کا عام ہونا ہے۔ اس لئے اس کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے الا یہ کہ سنت ثابتہ نے اس میں کوئی تخصیص کردی ہو۔ اور سنت ثابتہ نے اس مقدار کی تخصیص کردی ہے کہ کب ہاتھ کاٹا جائے گا اور کب نہیں۔ انہوں نے احادیث عمرو بن شعیب کو ان میں واقع اختلاف کی وجہ سے رد کردیا ہے۔ علامہ ابوعمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ احادیث عمرو بن شعیب کی روایت اگر ثقہ حضرات نے کی ہے تو ان پر عمل کرنا واجب ہے۔

مقام محفوظ کو واجب قرار دینے والوں میں بعض چیزوں میں اتفاق ہے اور بعض چیزوں میں اختلاف جیسے ان کے درمیان اتفاق ہے کہ گھر کے دروازے اور تالے مقام محفوظ ہیں مگر بوریوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ ان کے درمیان اتفاق ہے کہ جس نے کسی غیر مشترکہ بڑے مکان کے گھر سے چوری کی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جب تک وہ مکان سے نہ نکالے مگر مشترکہ رہائش والے گھروں میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور بہت سے فقہا جنہوں نے مقام محفوظ کی شرط رکھی ہے کہتے ہیں کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا جب وہ گھر سے نکال لے۔ امام ابویوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر جبکہ وہ مکان سے نکالے۔

قبر کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ وہ مقام محفوظ ہے یا نہیں کہ کفن چور قطع ید کی حد نافذ ہو؟ امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ قبر مقام محفوظ ہے اور کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کی بھی یہی رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کفن چوری میں حد کے قائل نہیں ہے۔ امام ثوری کی بھی یہی رائے ہے اور حضرت زید بن ثابتؓ سے یہی مروی ہے۔

امام مالک کے نزدیک مقام محفوظ ہر وہ چیز ہے جس میں مال کو محفوظ سمجھنے کا رواج ہو۔ جانوروں کو باندھنے کی جگہ اُن کے نزدیک مقام محفوظ ہے۔ برتن اور بورے بھی مقام محفوظ ہیں۔ انسان کا لباس جو زیب تن ہو بھی مقام محفوظ ہے۔ انسان کے پاس یا اس کے جسم پر جو کچھ ہے اسی فہرست میں ہے۔ سونے کے لیے تکیہ لگائے تو وہ بھی مقام محفوظ ہے جیسا کہ حدیث صفوان بن امیہ میں وارد ہے

Marfat.com

عنقریب یہ حدیث آئے گی۔ بیدار شخص سے جبراً جو وصول کیا جائے وہ چھیننے کا عمل ہے۔ بچہ اگر کوئی زیور پہنے ہوئے ہے تو اس کی چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کٹے گا الا یہ کہ اس کے ساتھ کوئی محافظ ہو۔

خانہ کعبہ سے اور دوسری مسجدوں سے اگر چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ مسلک مالکی میں ایک قول ہے کہ اگر رات کو ان مقامات سے چوری کی ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیا چیز مقام محفوظ ہے اور کیا نہیں ہے اس کی فروعیات بہت ہیں۔ مقام محفوظ کے قائل فقہا کا اتفاق ہے کہ ہر وہ چیز جسے مقام محفوظ سے نکلنے کا نام دیا جاتا ہو اس پر ہاتھ کاٹنا واجب ہے خواہ وہ مقام محفوظ کے اندر ہو یا باہر اور اگر نام دینے میں تردد ہے تو اختلاف واقع ہو گیا ہے جیسے مسلک مالکی میں اس امر میں اختلاف ہے کہ دو چور ہوں، ایک گھر کے اندر ہو دوسرا باہر، ایک نے مال مسروقہ سیندھ کے قریب کیا اور دوسرے نے اسے کھینچ لیا تو ایک قول کے مطابق باہر سے کھینچنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ دوسرا قول ہے کہ کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ تیسرا قول ہے کہ سیندھ سے جس نے سامان قریب کیا ہے، اس کا ہاتھ کٹے گا۔ ان تمام اختلافات کا سبب یہ ہے کہ مقام محفوظ سے نکالنے کا اطلاق کس پر ہوگا۔

یہ گفتگو مقام محفوظ پر اور قطع ید کی سزا میں اس کی شرط پر تھی۔ جس شخص نے مال مسروقہ کو مقام محفوظ سے پھینک دیا پھر باہر سے جا کر اسے لے لیا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر وہ سامان پھینک دے مگر نکالنے سے پہلے گرفتار ہو جائے تو اس میں امام مالک نے توقف کیا ہے اور امام ابن القاسم نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے۔

مال مسروق کی جنس کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ ہر وہ ناطق ملکیت جس کی فروخت اور اس کے بدلے میں معاوضہ کا حصہ جائز ہو اس کی چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنا واجب ہے سوائے کھانے والی ترچیزوں کے اور ان چیزوں کے جن کی اصل مباح ہونا ہے، ان میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ ہر اس ملکیت میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے جس کو بیچنا اور اس کا معاوضہ لینا جائز ہو۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ کھانے کی چوری میں اور اُن چیزوں کی چوری میں جن کی اصل مباح ہے جیسے شکار، ایندھن کی لکڑی اور گھاس پھوس، ان میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ قطع ید والی آیت عام ہے اور اس سیاق میں وارد احادیث بھی عموم کا تقاضا کرتی ہیں۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ فرمان ہے:

لَاقَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كُثُرٍ

(پھل میں اور بہتات کی صورت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔)

یہ حدیث اسی طرح مطلق آئی ہے اس میں کوئی اضافہ نہیں ہے۔ اُن چیزوں میں جن کی اصل مباح ہے، قطع کی ممانعت کی امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ شبہ ہے جو اس میں ہر مالک کے لئے موجود ہے۔ علما اس پر متفق ہیں کہ مال مسروق جس میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے، کے لیے شرط ہے کہ چور کو اس کی ملکیت میں کوئی شبہ یا اشتباہ نہ ہو البتہ اشتباہ کی صورت میں اس میں اختلاف ہے کہ کون سا اشتباہ حد کو ہٹا دیتا ہے اور کون سا نہیں ہٹاتا۔ یہی بھی سرقہ کے مال کی ایک شرط ہے اور یہ اس کی جنس، مقدار اور شرائط کے ساتھ ہے۔ اس مسئلہ پر گفتگو بعد میں ہوگی۔

مال مسروق کی جنس میں ایک اختلافی مسئلہ مصحف کی چوری کا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ مصحف کی چوری

Marfat.com

کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں کاٹا جائے گا غالباً امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مصحف کو بیچنا جائز نہیں ہے۔ یا یہ کہ مصحف میں ہر شخص کا حق ہے کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ ایک عجمی کم سن غلام کی چوری ہے جو نہ سمجھ رکھتا ہے نہ بات کرنے پر قادر ہے۔ جمہور کے نزدیک ایسے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک اگر وہ بڑا ہے اور سمجھ رکھتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

کم سن آزاد کی چوری کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس نئے چور کا ہاتھ کٹے گا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں کٹے گا۔ امام ابن الماجشون مالکی کا یہی مسلک ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ ملکیت کے بارے میں قوی شبہ حد کو ہٹا دیتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ حد کو ہٹانے والا شبہ کون سا ہے اور کون سا نہیں ہے؟ جیسے غلام اپنے آقا کا مال چرائے تو جمہور علما کے نزدیک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام ابوثور کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ انہوں نے کوئی شرط نہیں لگائی ہے۔ اہل ظاہر کی رائے ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا الا یہ کہ آقا نے اسے امین بنا دیا ہو۔ خادم چور سے حد کو ہٹانے کے لیے امام مالک نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس نے آقا کی خدمت کا بیڑا خود اٹھایا ہو۔ امام شافعی کبھی اس کی شرط لگاتے ہیں اور کبھی نہیں لگاتے۔ حد ختم کرنے کی حمایت حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے کی ہے اور صحابہ کرام میں کوئی ان کا مخالف نہیں ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ میاں بیوی ایک دوسرے کا مال چرا لیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر ہر ایک علیحدہ گھر میں رہتا ہے، جس میں اس کا مال و متاع موجود ہے تو چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ مال میں بھی شبہ ہے اور اختلاط کا شبہ بھی ہے۔ ان سے ایک قول امام مالک کی حمایت میں بھی منقول ہے اور امام مزنی نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

ایک مسئلہ قرابت داروں کا ہے امام مالک کا مسلک ہے کہ صرف باپ اگر بیٹے کا مال چرا لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ نبی ﷺ کی صراحت ہے کہ

أنت ومالك لأبيك

(تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے۔)

دوسرے رشتہ دار اگر چوری کریں تو ان کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ نسب کے اعلیٰ و اسفل عمود کا ہاتھ نہیں کٹے گا جیسے باپ، دادا، بیٹے اور پوتے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذوی محرم کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ امام ابوثور کہتے ہیں: ہر چور کا ہاتھ کٹے گا۔ الا یہ کہ اجماع نے اس کی تخصیص کر دی ہو۔

ایک مسئلہ مال غنیمت یا بیت المال سے چوری کا ہے۔ امام مالک کے نزدیک چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ان کے ایک شاگرد عبدالملک کی رائے ہے کہ ہاتھ نہیں کٹے گا۔

یہ ان اشیا پر گفتگو تھی جن میں حد واجب ہوتی ہے۔

Marfat.com

واجب پر گفتگو

اس جرم میں واجب کیا ہے جبکہ مذکور صفات، چور، چوری کئے ہوئے مال اور خود چوری کے بارے میں بیان کردہ موجود ہوں؟ علما کا اتفاق ہے کہ بحیثیت جرم کے چوری میں واجب ہاتھ کاٹنا ہے اور اگر ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہو تو تاوان ادا کرنا ہے۔ علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ کیا ہاتھ کاٹنے کے ساتھ تاوان کی سزا بھی دی جائے گی؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے ساتھ تاوان بھی ادا ہوگا۔ یہ امام شافعی، امام احمد، امام لیث، امام ابوثور اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر تاوان واجب نہیں ہے جبکہ اس کے پاس سے وہی مال سرقہ برآمد نہ ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام ابن ابی لیلیٰ اور ایک جماعت کی رائے ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب نے تفریق کی ہے کہ اگر وہ خوشحال ہے تو مال سرقہ کی قیمت ادا کرے گا اور اگر تنگ دست ہے تو اس کی قیمت نہیں ادا کرے گا۔ امام مالک نے قطع کے دن تک خوشحالی کے تسلسل کی شرط رکھی ہے جیسا کہ امام ابن القاسم نے ان سے نقل کیا ہے۔

قطع ید اور تاوان کو جمع کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ چوری میں دو حق جمع ہیں: اللہ کا حق اور انسان کا حق۔ اور ہر حق اپنے واجب کا متقاضی ہے۔ پھر فقہا کا یہ اجماع ہے کہ اگر وہی سامان مل جائے تو چور سے اسے لینا واجب ہے۔ جب عین وہی سامان نہ ملے تو دوسرے واجب اموال پر قیاس کرتے ہوئے اس کا ضامن ہونا بھی واجب ہونا چاہئے۔

فقہائے کوفہ کی دلیل حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لایُغرَم السّارِق إذَاأُقِیمَ عَلَیهِ الحَدُّ

(چور سے تاوان نہیں لیا جائے گا جبکہ اس پر حد جاری ہو چکی ہو۔)

اس حدیث کو علما حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے۔ ابوعمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ کیونکہ یہ حدیث مقطوع ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بعض راویوں نے اسے متصلاً بیان کیا ہے اور امام نسائی نے اس کی تخریج کی ہے۔ کوفی فقہا کہتے ہیں کہ ایک حق میں دو حقوق کا اجتماع اصول کے خلاف ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہاتھ کاٹنا تاوان کا بدل ہے۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ اگر چوری کے نتیجے میں اس کا ہاتھ کاٹا جا چکا ہے تو دوبارہ چوری کرنے سے پھر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام مالک نے جو تفریق کی ہے وہ استحسان ہے۔

قطع ید پر بحث مقام قطع پر اور اس چور پر ہوگی جو مقام قطع سے محروم ہے۔ مقام قطع بند دست سے لے کر دایاں ہاتھ ہے اور اس پر جمہور کا اتفاق ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ صرف انگلیاں کاٹی جائیں گی۔

اگر اس شخص نے چوری کی ہے جس کا دایاں ہاتھ پہلے ہی چوری کے جرم میں کاٹا جا چکا ہے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ فقہا حجاز و عراق کا قول ہے کہ دائیں ہاتھ کے بعد اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ بعض اہل ظاہر اور تابعین کی رائے ہے کہ دائیں ہاتھ کے بعد بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔

دائیں ہاتھ کے بعد بایاں پاؤں کاٹنے پر اتفاق کرنے کے بعد امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اس میں اختلاف ہو گیا کہ اگر تیسری بار چوری کرے تو کیا اب کاٹنے کا عمل موقوف ہو گا یا نہیں؟

Marfat.com

امام سفیان اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قطع کا عمل اب موقوف ہوگا اور تیسری چوری میں اسے صرف تاوان دینا ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر تیسری بار چوری کی ہے تو اس کا بایاں ہاتھ کٹے گا اور اگر چوتھی بار چوری کرے تو اس کا دایاں پاؤں کاٹ دیا جائے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے یہ دونوں اقوال حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہیں۔

محض ہاتھ کاٹنے کی سزا کے قائل فقہا کی دلیل آیت والسّارق والسّارقۃ فاقطعوا أیدیھما (المائدہ:۳۸) ہے۔ پاؤں کاٹنے کی سزا کا تذکرہ صرف محاربین کی ذیل میں ہے۔

ہاتھ کے بعد پاؤں کاٹنے والوں کی دلیل یہ روایت ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک غلام چور لایا گیا تو آپؐ نے اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا۔ پھر دوسری بار چوری کی تو اس کا پاؤں کاٹ دیا۔ تیسری بار لایا گیا تو آپ نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا پھر چوتھی بار لایا گیا تو آپؐ نے دوسرا پاؤں بھی کاٹ دیا۔'' حضرت جابر بن عبداللہؓ نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے۔ اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ ''پھر وہ پانچویں بار لایا گیا تو آپؐ نے اسے قتل کر دیا۔'' مگر یہ روایت علما حدیث کے نزدیک منکر ہے۔ ان علما کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے کہ

فَنُّ فواحِش وَفيهِنَّ عقوبة

(یہ سب فحش کام ہیں اور ان میں سزا ہے۔)

اس میں قتل کا تذکرہ نہیں ہے۔ حدیث ابن عباسؓ سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ ''نبی ﷺ نے ہاتھ کے بعد پاؤں کاٹا تھا'' امام مالک کے نزدیک پانچویں بار اس کی تادیب کی جائے گی۔

بغیر چوری کے اگر مقام قطع سے وہ محروم ہو جیسے ہاتھ مفلوج ہو تو مسلک مالکی میں ایک قول ہے کہ بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسرا قول ہے کہ پاؤں کاٹا جائے گا۔

پاؤں میں کاٹنے کی جگہ کیا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق اس جوڑ سے کاٹا جائے گا جو پنڈلی کی جڑ میں ہے۔ دوسرا قول ہے کہ دونوں ٹخنے اس میں شامل ہیں۔ تیسرے قول کے مطابق دونوں ٹخنے اس میں شامل نہیں ہیں۔ ایک قول ہے کہ پاؤں کے وسط میں جو جوڑ ہے وہاں سے کاٹا جائے گا۔

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ مال کا مالک چور کی معاف کر سکتا ہے بشرطیکہ امام کے ہاں مقدمہ دائر نہ ہوا کیوں ہے کہ عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

تَعافُوا الحدُودَ بينكمْ فَمابَلغَني مِنْ حَدٍّ فَقَدوَجَبَ

(آپس میں حدود کو معاف کر دیا کرو، جس حد کی خبر مجھ تک پہنچ گئی وہ واجب ہو گئی۔)

حدیث کا یہ حصہ بھی موجود ہے:

لوَ كانَت فَاطِمةَ بِنْتَ مُحمَّدٍ لَأ قمتُ عَليَه الحَدَّ

(اگر وہ فاطمہ بنت محمد بھی ہوتیں تو میں اُن پر حد نافذ کرتا۔)

اور صفوان سے آپؐ نے فرمایا تھا:

Marfat.com

هلاّ كان ذالك قبل أن تأتيني به

(میرے پاس لانے سے پہلے کیوں نہ یہ معاملہ طے ہوگیا؟)

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ چور جرم کرے اور اس میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو۔ وہ امام کی خدمت میں مقدمہ دائر کرے جبکہ مالک نے مال چور کو ہبہ کر دیا ہے یا مقدمہ کے بعد اور ہاتھ کاٹنے سے پہلے اسے ہبہ کیا ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس پر حد جاری ہوگی کیونکہ مقدمہ امام کے سامنے پیش ہو چکا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ کے نزدیک اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔

جمہور کی دلیل حدیث مالک بواسطہ ابن شہاب بواسطہ صفوان بن عبداللہ بن صفوان بن امیہ ہے کہ ''اُن سے بتایا گیا کہ جس نے ہجرت نہیں کی وہ ہلاک ہوگیا۔ یہ سن کر صفوان بن امیہ مدینہ آئے، مسجد نبوی میں سو گئے اور ایک چادر کا تکیہ بنالیا۔ ایک چور آیا اور اس نے چادر چرالی۔ صفوان نے چور کو پکڑ لیا اور اسے لے کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے۔ آپؐ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ صفوان بول پڑے: اے اللہ کے رسول میرا ارادہ یہ نہیں تھا۔ یہ چادر اس کے لیے صدقہ ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ''میرے پاس لانے سے پہلے کیوں نہ یہ معاملہ ہوگیا؟''

چوری کا اثبات

علما کا اتفاق ہے کہ دو عادل گواہوں سے چوری ثابت مانی جائے گی اور مرد آزاد کے اقرار سے بھی ثابت سمجھی جائے گی۔ غلام کے اقرار میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کا اعتراف نفس اس پر حد کو واجب کرتا ہے مگر تاوان کو واجب نہیں کرتا۔ امام زفر کی رائے ہے کہ غلام کے اقرار سے اس کا قتل واجب نہیں ہوتا نہ اس کا ہاتھ کاٹنا واجب قرار پاتا ہے، کیونکہ وہ اپنے آقا کا مال ہے۔ امام شافعی، قاضی شریح حضرت قتادہ اور ایک جماعت یہی رائے رکھتی ہے، اگرچہ رجوع سے پہلے کسی شبہ کی بنیاد پر وہ اقرار سے پھر جائے۔ اور اگر بغیر شبہ کے پھر جائے تو امام مالک سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں۔ بغدادی فقہا نے مسلک مالکی کی اسی طرح ترجمانی کی ہے۔ متاخرین نے تفصیل فراہم کی ہے جو پیش نظر مقصد کے لیے موزوں نہیں ہے۔ وہ مسلک مالکی کی فروعیات سے زیادہ میل کھاتی ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ الحِرابۃ

اس کتاب کے مباحث کی بنیاد قرآن پاک کی درج ذیل آیت ہے

إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ (المائدہ: ۳۳)

(جولوگ اللہ اوراس کے رسول سے لڑتے ہیں اورزمین میں اس لئے تگ ودوکرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں، اُن کی سزا یہ ہے کہ قتل کئے جائیں یاسولی پر چڑھائے جائیں یا اُن کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں، یاوہ جلاوطن کردیئے جائیں۔)

یہ آیت جمہور فقہا کے نزدیک محاربین کے بارے میں وارد ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ آیت اُن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو نبی ﷺ کے دور میں مرتد ہوگئے تھے اوراونٹوں کو ہانک لے گئے تھے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ان کے ہاتھ پاؤں کٹوا دیئے اوران کی آنکھیں نکلوادیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ آیت محاربین کے بارے میں وارد ہے کیونکہ اسی میں آگے ارشاد ہوا ہے

إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ (المائدہ: ۳۴)

(مگر جولوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم اُن پر قابو پاؤ۔)

اور یہ واضح ہے کہ کافروں کے توبہ کے لیے اُن پر قابو نہ پاسکنے کی شرط نہیں ہے۔ اس سے محاربین ہی کا طبقہ بچتا ہے۔

اس کتاب کے اصولی مباحث پانچ ابواب میں محدود ہیں:

۱۔ حرابہ کا مفہوم

۲۔ محارب پر بحث

۳۔ محارب پر واجب کیا ہے؟

۴۔ واجب سزا کا سقوط اور توبہ

۵۔ اس جرم کے اثبات کا طریقہ

Marfat.com

Marfat.com

باب۔۱

حرابہ کا مفہوم

علما کا اتفاق ہے کہ حرابہ سے مراد شہر سے باہر ہتھیار کی نمائش کرنا اور ڈاکہ ڈالنا ہے۔ شہر کے اندر رہ کر لڑائی کرنے والے کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کے ہاں شہر کا اندر اور باہر دونوں یکساں ہیں۔ امام شافعی نے قوت وشوکت کی شرط لگائی ہے اگرچہ انہوں نے تعداد کی شرط نہیں رکھی ہے۔ اُن کے نزدیک شوکت کے معنی ہیں کہ وہ غالب آنے کی طاقت رکھتے ہوں۔ اسی لئے آبادی سے دوری کی شرط رکھی ہے کیونکہ باہم معرکہ آرائی شہر ہے دور ہی راس آتی ہے۔ اسی طرح شافعی کہتے ہیں کہ اگر سلطان کمزور ہو اور شہر میں معرکہ آرائی کا بازار گرم ہو جائے تو بھی محاربہ ہے۔ دوسرے فقہا کے نزدیک یہ چھین جھپٹ کرنے کے مفہوم میں آتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ شہر میں محاربہ نہیں ہوتا۔

باب۔۲

محارب

محارب سے مراد وہ تمام لوگ ہیں جن کا خون محاربہ سے پہلے باطل تھا یعنی مسلمان اور ذمّی جو لڑائی پر اُتر آئیں۔

Marfat.com

باب۔۳

محاربہ کرنے والے پر واجب کیا ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ اللہ و رسول سے محاربہ کرنے والے پر اللہ کا حق اور آدمیوں کا حق دونوں واجب ہیں۔اس پر بھی اتفاق ہے کہ اللہ کا حق ہے قتل، پھانسی، مخالف سمتوں سے ہاتھ پاؤں کاٹ دینا اور جلاوطنی جیسا کہ محاربہ میں مذکور ہے۔ان سزاؤں کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے کہ یہ ترجیح کی بنیاد پر ہیں یا جرم کی سنگینی کے اعتبار سے ترتیب وار ہیں۔امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اس نے قتل کیا ہے تو وہ لازماً قتل ہوگا۔ ہاتھ پاؤں کاٹنے اور جلاوطن کرنے میں امام کو اختیار اور ترجیح کا حق نہیں ہے، البتہ قتل اور پھانسی میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کا اُسے حق ہے۔اگر اس نے مال لوٹا ہے اور قتل نہیں کیا ہے تو اس کی جلاوطنی کا اختیار نہیں ہے۔اختیار کا حق قتل، پھانسی اور مخالف سمتوں سے کاٹنے میں نہیں ہے، اگر اس نے بس راستہ میں دہشت پھیلا رکھی ہے تو امام کو اختیار ہوگا کہ اسے قتل کردے، پھانسی پر لٹکا دے، ہاتھ پاؤں کاٹ دے یا جلاوطن کردے۔اختیار اور تخییر کا مطلب امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ یہ امام کے اجتہاد پر منحصر ہے۔اگر محارب صاحب رائے وتدبیر ہے تو اجتہاد کی صورت اس کو قتل کرنے یا پھانسی دینے کی ہوگی اس لئے کہ ہاتھ پاؤں کاٹنے سے اس کا فتنہ ختم نہیں ہوگا اور اگر صاحب رائے نہیں ہے بلکہ قوت وطاقت والا ہے تو مخالف سمتوں سے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے۔اور اگر وہ ان دونوں صفات سے محروم ہے تو اسے قید کرلیا جائے گا اور اس کی پٹائی ہوگی اور جلاوطنی عمل میں آئے گی۔

امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور علما کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ یہ سزائیں شریعت کے معروف قواعد کے مطابق ہی عمل میں آئیں گی۔وہی محارب قتل ہوگا جس نے قتل کیا ہے۔ ہاتھ پاؤں اُسی کے کاٹے جائیں گے جس نے مال لیا ہے، اور جلاوطن اُسی کو کیا جائے گا جس نے نہ قتل کیا ہو اور نہ مال لیا ہو۔

اختلاف کا سبب آیت محاربہ میں أو ہے یہ اختیار وتخییر کے لیے ہے یا جرائم کے حساب سے تفصیل بیان کرنے کے لیے؟ امام مالک نے بعض محاربین کو تفصیل پر اور بعض کو تخییر پر محمول کیا ہے۔

آیت کے حصہ أَوْ يُصَلَّبُوا کے معنی میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ایک گروہ کے نزدیک انہیں لٹکا دیا جائے تا آنکہ وہ بھوک سے مرجائیں۔دوسرے گروہ کے نزدیک اس کا مطلب ہے کہ انہیں ایک ساتھ قتل اور پھانسی کی سزا دی جائے۔اس گروہ کے بعض افراد کے نزدیک پہلے قتل کیا جائے پھر پھانسی دے دی جائے یہ امام اشہب کا قول ہے۔امام ابن القاسم اور امام ابن الماجشون کے نزدیک اسے زندہ لٹکایا جائے پھر تختہ پر قتل کردیا جائے۔جو فقہا اسے پہلے قتل کرنے اور پھر پھانسی دینے کا فتویٰ دیتے ہیں اُن کے نزدیک پھانسی سے پہلے اس کی نماز جنازہ پڑھ لی جائے۔اور جو پھانسی ہی میں قتل کرنے کے قائل ہیں اُن میں سے بعض کے نزدیک نشان عبرت بنانے کے لیے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔ایک قول ہے کہ پھانسی کے پیچھے رک کر ان کی نماز جنازہ پڑھ لی جائے۔امام سحنون کہتے ہیں کہ پھانسی سے اتار کر اس کی نماز جنازہ پڑھ لی جائے۔نماز جنازہ کے بعد اس کی لاش کیا دوبارہ لٹکا دی جائے؟ اس میں

Marfat.com

امام سحنون سے دونوں اقوال ہیں۔امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب کی رائے ہے کہ تین دنوں سے زیادہ لاش نہ لٹکی رہے۔

آیت کے حصہ أَوْتُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹا جائے، پھر وہ محاربہ کرے تو اس کا بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں کاٹا جائے۔اگر اس کا دایاں ہاتھ نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔امام ابن القاسم کے مطابق اس کا بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں کاٹا جائے گا اور امام اشہب کی رائے میں اس کا بایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔

آیت کے ٹکڑا أَوْيُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ میں اختلاف ہے۔ایک قول ہے کہ اس سے مراد جیل میں ڈالنا ہے۔دوسرا قول ہے کہ ایک شہر سے دوسرے شہر اسے بھیج دیا جائے اور وہاں اس کا توبہ ظاہر ہونے تک اسے جیل میں رکھا جائے۔یہ قول امام ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے۔دونوں شہروں کے درمیان کم از کم اتنا فاصلہ ہو جس میں نماز قصر ادا کی جا سکے۔دونوں اقوال امام مالک سے منقول ہیں۔پہلے قول کی حمایت امام ابوحنیفہ نے کی ہے۔امام ابن الماجشون کی رائے ہے کہ آیت میں نفی سے مراد حد کے خوف سے امام سے بھاگنا ہے۔اس پر قابو پانے کے بعد اسے جلاوطن کرنا درست نہیں ہے۔امام شافعی کے نزدیک جلاوطنی مقصود نہیں ہے لیکن اگر وہ بھاگیں تو ہم اُن کا تعاقب کر کے ان کو کھدیڑتے رہیں گے۔ایک قول کے مطابق یہ مقصود سزا ہے اس لئے اسے جلاوطن کر کے ہمیشہ کے لیے جیل میں ڈال دیا جائے گا۔یہ تمام اقوال امام شافعی سے منقول ہیں۔ایک قول یہ بھی ہے کہ انہیں دارالاسلام سے دارالحرب جلاوطن کر دیا جائے گا۔جو مفہوم واضح معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ اُن کے وطن سے انہیں نکال دیا جائے۔قرآن کا اعلان ہے

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم (النساء: ٦٦)

(اگر ہم نے انہیں حکم دیا ہوتا کہ اپنے آپ کو ہلاک کر دو یا اپنے گھروں سے نکل جاؤ۔)

یہاں قتل اور جلاوطنی کو یکساں درجہ میں رکھا ہے۔اور یہ قتل اور پٹائی کی طرح معروف سزا ہے۔اس کے سوا دوسرے مفہوم نہ عرف عام میں رائج ہیں نہ عام حالات میں معروف ہیں۔

Marfat.com

باب۔۴

توبہ سے واجب سزا کا خاتمہ

حق واجب کا خاتمہ کون سی چیز کر سکتی ہے؟ اس بحث کی بنیاد درج ذیل آیت پر ہے:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ (المائدہ: ۳۴)

(مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ۔)

اس میں چار مقامات میں علما نے اختلاف کیا ہے: ۱۔ کیا اس کی توبہ قابل قبول ہوگی؟ ۲۔ اگر قابل قبول ہے تو محارب کی وہ صفت کیا ہے، جس کی توبہ قبول کر لی جائے گی؟ کیونکہ اس میں اہل علم کے دو اقوال ہیں: ایک قول اس کی توبہ کے قابل قبول ہونے کا ہے اور یہ مشہور قول ہے کیونکہ قرآن پاک نے اس کی صراحت کر دی ہے (المائدہ ۳۴) اور دوسرا قول اس کی توبہ کے نا قابل قبول ہونے کا ہے۔ یہ موقف ان لوگوں کا ہے جو آیت بالا کو محاربین سے متعلق نہیں مانتے۔

وہ توبہ جو حکم کو ساقط کر دیتی ہے، اس بارے میں علما کے تین مختلف اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اس کی توبہ دو صورتوں پر مشتمل ہوگی، ایک صورت یہ ہے کہ وہ موجودہ صورت کو ترک کر دے اگرچہ امام کی خدمت میں حاضر نہ ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ہتھیار ڈال دے اور امام کا فرماں بردار ہو جائے۔ یہ امام ابن القاسم کا مسلک ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی توبہ اس طرح کی ہو کہ موجودہ صورت کو ترک کر دے، اپنی جگہ پر بیٹھ رہے اور پڑوسیوں سے آمنا سامنا کرے اور توبہ ظاہر ہونے سے پہلے اگر امام آ جائے تو اس پر حد نافذ کر دے۔ یہ امام ابن الماجشون کا قول ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس کی توبہ امام کے سامنے پیش ہونے سے ہی مانی جائے گا۔ اور اگر اس نے موجودہ صورت ترک کر دی تو اس سے کوئی حکم ساقط نہ ہوگا اگر امام کے پاس آنے سے پہلے وہ پکڑا گیا ہے۔

ان اقوال کا حاصل یہ ہے کہ ایک قول کے مطابق اس کی توبہ یہ ہے کہ قابو میں آنے سے پہلے وہ امام کے سامنے پیش ہو جائے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ قابو میں آنے سے پہلے اس کی توبہ ظاہر ہو چکی ہو تبھی اس کی توبہ مانی جائے گی۔ تیسرا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ توبہ شمار ہوگی۔

محارب جس کی توبہ قابل قبول ہے کی صفت کیا ہے؟ اس میں بھی تین اقوال ہیں:

ایک قول کے مطابق وہ دار الحرب سے مل گیا ہو۔ دوسرے قول کے مطابق اس کا ایک گروپ ہو، تیسرے قول کے مطابق خواہ اس کا کوئی گروپ ہو یا نہ ہو، وہ دار الحرب سے جا ملا ہو یا نہ ملا ہو۔

اس محارب کے بارے میں اختلاف ہے جو باز آ جائے اور امام نے اسے امان دے دی، ہو اس شرط پر کہ وہ دست بردار ہو جائے، تو ایک قول کے مطابق اسے امان حاصل رہے گی اور حد ساقط ہو جائے گی۔ دوسرا قول ہے کہ اس کے لیے کوئی امان نہیں ہے کیونکہ امان تو مشرک کو دی جاتی ہے۔

توبہ کیا چیز ساقط کر دیتی ہے؟اس میں چار اقوال ہیں:

۱۔ توبہ بس محاربہ کی حد کو ساقط کرتی ہے۔اس کے ماسوا حقوق الٰہی اور حقوق انسانی پر اس کا مواخذہ ہوگا۔یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

۲۔ توبہ محاربہ کی حد کو اور تمام حقوق الٰہی کو جن کا تعلق زنا،شراب اور قطع ید سے ہے،ساقط کر دیتی ہے مگر مال و جان کے تمام حقوق انسانی کو وصول کیا جائے گا الا یہ کہ مقتول کے اولیا نے معاف کر دیا ہو۔

۳۔ توبہ تمام حقوق اللہ کو ختم کر دیتی ہے اور جان و مال کے معاملات میں وہی چیزیں لی جائیں گی جو اُن کے قبضہ میں ہوں گی اور انہیں ضامن نہیں بنایا جائے گا۔

۴۔ توبہ تمام حقوق اللہ اور مال و جان کے تمام حقوق انسانی کو ساقط کر دیتی ہے سوائے اس مال کے جو قبضہ میں موجود ہو۔

باب۔۵

طریقۂ اثبات

یہ حد ثابت کیسے ہوگی؟ اقرار واعتراف اور گواہی کے ذریعہ۔ امام مالک سلب کردہ افراد کی گواہی سلب کرنے والوں کے خلاف قبول کرتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اُن کے خلاف اُن کے رفقا کی گواہی قابل قبول ہوگی جبکہ اخذ کردہ مال کا دعویٰ وہ اپنے لئے اور اپنے رفقا کے لیے نہ کریں۔ امام مالک کے نزدیک محاربہ سماعی شہادت سے ثابت ہوجاتا ہے۔

تاویل کے ساتھ محاربہ کا حکم

تاویل کا سہارا لے کر جو لوگ محاربہ میں مشغول ہیں ان سے امام نمٹے گا۔ اگر ایسے لوگوں میں سے کوئی قابو میں آجائے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ جنگ جاری ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ امام اسے قتل کرسکتا ہے اگر وہ محسوس کرے کہ یہ اپنے ساتھیوں کی مسلمانوں کے خلاف امداد کررہا ہے۔ جنگ ختم ہونے کے بعد اگر وہ گرفتار ہو تو اس کا حکم اس بدعتی کا ہوگا جو اپنی بدعات کی دعوت دینا بند کردے۔ ایک قول ہے کہ اس سے توبہ کرنے کے لیے کہا جائے گا اگر اس نے توبہ کرلی تو ٹھیک ہے ورنہ قتل کردیا جائے گا۔ دوسرا قول ہے کہ توبہ کا مشورہ پانے کے بعد اگر وہ توبہ نہ کرے تو اس کی تادیب کی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اکثر بدعتی انجام کار کے اعتبار سے کافر ہوجاتے ہیں۔ تکفیر بالمآل کے بارے میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ تکفیر بالمآل کا مطلب ہے کہ وہ علانیہ کفریہ کلمات نہیں کہتے بلکہ وہ ایسی باتیں کہتے ہیں جن سے کفر لازم آتا ہے جبکہ وہ اس لازمی کفر کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ ایسے لوگ اگر قابو میں آجائیں تو کیا حقوق لازم ہوں گے؟ اگر یہ توبہ کرلیں تو ان پر محاربہ کی حد نہیں جاری ہوگی اور جو مال انہوں نے حاصل کیا ہے وہ اُن سے واپس نہیں لیا جائے گا الا یہ کہ اُن کے قبضہ میں موجود ہو تو مالک کو واپس کردیا جائے گا۔ اختلاف اس میں ہے کہ قتل کی صورت میں کیا اس سے قصاص لیا جائے گا؟ ایک قول کے مطابق قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا۔ یہ امام عطا اور امام اصبغ کا قول ہے۔ امام مطرف اور امام ابن الماجشون نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہی جمہور کا مسلک ہے کیونکہ جس نے تاویل کی روشنی میں جنگ کی وہ یقینی کافر نہیں ہے۔ اس کی بنیاد صحابہ کرام کی باہمی جنگیں ہیں۔ اسی طرح حقیقت کا انکار کرنے والا جھوٹا قرار پائے گا نہ کہ تاویل کرنے والا۔

باب۔٦

مرتد کا حکم

لڑائی کرنے سے پہلے اگر مرتد قابو میں آ جائے تو علما کا اتفاق ہے کہ مرد قتل کر دیا جائے گا کیونکہ حدیث ہے:

مَن بدَّلَ دِیْنَہٗ فَاقْتُلُوہُ

(جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کر دو۔)

مرتد عورت کے قتل کے بارے میں اختلاف ہے اور کیا قتل ہونے سے پہلے اس سے توبہ کرنے کے لیے کہا جائے گا؟ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ مرتد عورت بھی قتل کی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ انہوں نے اسے علانیہ کافر سے تشبیہ دی ہے۔ جمہور نے اس میں وارد احادیث کے عموم سے استدلال کیا ہے۔ ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ اسے قتل کیا جائے گا اگرچہ اس نے پھر اسلام کی طرف رجوع کر لیا ہو۔

توبہ کروانے کی شرط امام مالک نے مرتد کے قتل کے لیے رکھی ہے جیسا کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک مرتد کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

مرتد اگر جنگ چھیڑ دے پھر اس پر قابو حاصل ہو جائے تو محاربہ کے جرم میں اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائے گی خواہ دار اسلام سے اس کی جنگ شروع ہوئی ہو یا دار الحرب میں جانے کے بعد اس نے لڑائی کا آغاز کیا ہو، الا یہ کہ وہ مسلمان ہو جائے۔

جنگ کرنے والا مرتد اگر مسلمان ہو جائے، گرفتار ہونے کے بعد یا گرفتار ہونے سے پہلے تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ اگر دار الحرب میں رہ کر اس نے لڑائی کی ہے تو امام مالک کے نزدیک اس کی حیثیت دار الحرب کے اس کافر کی ہے جو اسلام قبول کر لے اور اس نے حالت ارتداد میں جو کچھ کیا ہے اُس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ اور اگر دار الاسلام میں رہ کر اس نے لڑائی کی ہے تو محاربہ نے اس کا اسلام ساقط کر دیا ہے اور اس پر مرتد کا حکم لگے گا اگر دار الاسلام میں رہ کر حالت ارتداد میں اس نے جرائم کیے ہیں پھر مسلمان ہوا ہے۔ اس میں اصحاب مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول ہے کہ اس پر مرتد کا حکم لگے گا۔ یہ رائے اُن لوگوں کی ہے جنہوں نے ایام جرائم کا اعتبار کیا ہے۔ جن فقہا نے ایام فیصلہ کا اعتبار کیا ہے اُن کے نزدیک اس کا حکم مسلمان کا ہوگا۔

جادوگر کے مسئلہ میں بھی اس باب میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ کافر ہے اور قتل کیا جائے گا۔ ایک گروہ کے نزدیک اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اصل بات یہ ہے کہ کفر بھی ہو تبھی اسے قتل کیا جائے۔

Marfat.com

Marfat.com

کتابُ الاقضیۃ

اس کتاب کے اصولی مباحث چھے ابواب میں منقسم ہیں:

باب ۱۔ کس کا فیصلہ کرنا جائز ہے؟

باب ۲۔ فیصلہ کی بنیادیں کیا ہوں گی؟

باب ۳۔ کن چیزوں میں فیصلہ کیا جائے گا؟

باب ۴۔ قضا میں حمایت اور مخالفت کے مخاطب

باب ۵۔ فیصلہ کی کیفیت اور طریقہ

باب ۶۔ فیصلہ کا وقت۔

Marfat.com

Marfat.com

باب۔۱

قاضی کون ہوگا؟

اس باب میں بحث کے مسائل یہ ہیں کہ کس کا قاضی ہونا جائز ہے اور افضل قاضی کون ہے؟

جائز قاضی کی مشروط صفات ہیں کہ وہ آزاد ہو، مسلمان ہو، عاقل و بالغ مرد ہو اور عادل ہو۔ مسلک مالکی کا ایک قول ہے کہ فاسق کو معزول کر دینا واجب ہے مگر قاضی کی حیثیت سے اس نے جو فیصلہ دیا ہے وہ نافذ ہوگا۔ اس کے صاحب اجتہاد ہونے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس کا صاحب اجتہاد ہونا واجب ہے۔ اسی طرح کا قول عبدالوہاب نے مسلک مالکی کے بارے میں نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عام آدمی کا فیصلہ کرنا جائز ہے۔ القاضی کہتے ہیں: بظاہر میرے دادا مرحوم نے مسلک مالکی کی یہی ترجمانی المقدمات میں کی ہے کیونکہ انہوں نے صاحب اجتہاد ہونے کی صفت کو مستحب شمار کیا ہے۔

قاضی کے مرد ہونے میں بھی اسی طرح علما نے اختلاف کیا ہے۔ جمہور فقہا کے نزدیک فیصلہ کے صحیح ہونے کی یہ شرط ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت مالیات کی قاضی ہو سکتی ہے۔ امام طبری کہتے ہیں کہ عورت پر معاملہ میں بغیر قید و شرط کے فیصلہ کر سکتی ہے۔ امام عبدالوہاب کہتے ہیں کہ آزادی کی شرط کے بارے میں کوئی اختلاف میرے علم میں نہیں ہے۔

جن فقہا نے عورت کے قاضی ہونے کو مسترد کیا ہے انہوں نے اسے امامت کبریٰ کے مشابہ قرار دیا ہے اور عورت کی حرمت اور عزت میں کمی واقع ہونے کی وجہ سے اسے غلام پر بھی قیاس کیا ہے۔

جن فقہا نے مالیات میں اس کے فیصلہ کو جائز مانا ہے، انہوں نے مالیات اس کی گواہی کے جواز سے استدلال کیا ہے۔ جن فقہا نے ہر معاملہ میں عورت کو فیصلہ کرنے کا مجاز بنایا ہے، اُن کا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو فصل خصومات کر سکے اس کا فیصلہ کرنا جائز ہے۔ یہی اصولی معاملہ ہے، سوائے امامت کبریٰ کے اجماع نے اس کی تخصیص کر دی ہے۔

قاضی کے آزاد ہونے کی شرط کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سماعت بصارت اور کلام کی طاقت ولایت کے جواز کی شرط نہیں بلکہ اس کے تسلسل کی شرط ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلک مالکی میں قاضی کی بعض صفات جواز کے لیے مشروط ہیں۔ ان میں اگر کوئی قاضی بن جائے تو اسے معزول کرنا واجب ہے اور اس نے جو فیصلے دیئے ہیں سب منسوخ ہو جائیں گے۔ بعض صفات جواز کی نہیں، تسلسل کی ہیں۔ اگر اس طرح کا کوئی قاضی بن جائے تو معزول کر دیا جائے گا مگر اس کے فیصلے نافذ رہیں گے الا یہ کہ وہ ظلم پر مبنی ہوں۔ ان کے نزدیک اس جنس سے یہ تینوں صفات ہیں۔

امام مالک کے نزدیک قاضی ہونے کی شرط ہے کہ وہ اکیلا ہو۔ امام شافعی کے نزدیک شہر میں دو قاضی ہو سکتے ہیں جبکہ ان کے فیصلے کے دائرہ کار الگ الگ ہوں۔ اگر ہر فیصلہ میں دونوں کے متفق ہونے کی شرط ہو تو جائز نہیں ہے اور اگر ہر قاضی کی خود مختاری کی شرط ہو تو جواز اور ممانعت کی دونوں صورتیں ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں: اگر دونوں قاضیوں میں کسی ایک کو اختیار کرنے پر تنازعہ ہو جائے تو قرعہ اندازی واجب ہوگی۔ قضا کے فضائل بہت ہیں جس کا تذکرہ لوگوں نے اپنی کتابوں میں کیا ہے۔

Marfat.com

اُمّی (ناخواندہ) کے قاضی ہونے میں علما نے اختلاف کیا ہے زیادہ واضح رائے جواز کی ہے کیونکہ نبی ﷺ خود اُمّی تھے۔ ایک گروہ نے اسے ناجائز بتایا ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ بے بسی اور عاجزی کی بنا پر یہ آپ کے ساتھ مخصوص ہو۔ امام اعظم اگر خود فیصلہ کرے تو اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس کا قاضی کو ذمہ دار مقرر کرنا اس کے فیصلہ کی صحت کی شرط ہے۔ میرے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اس باب میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ کسی شخص کو حکم بنانے پر فریقین راضی ہو جائیں حالانکہ وہ والی نہیں ہے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام شافعی اپنے ایک قول میں اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا فیصلہ قاضی شہر کے فیصلہ سے ہم آہنگ ہو۔

Marfat.com

باب۔۲

قضا کا دائرہ کار

قاضی کن امور میں فیصلہ کرے گا؟ علما کا اتفاق ہے کہ قاضی حقوق اللہ اور حقوق انسانی کے تمام امور میں فیصلہ کرے گا۔ وہ اس معنی میں امام اعظم کا نائب ہے۔ وہ عقد نکاح کرائے گا اور وصیت نافذ کرے گا۔ کیا وہ جامع مسجدوں میں اماموں کا تقرر بھی کرے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ اسی طرح کیا وہ اپنا جانشین بنا سکتا ہے؟ مرض اور سفر کی حالتوں میں اس میں اختلاف ہے الا یہ کہ اسے اجازت دے دی گئی ہو۔ قاضی نہ زندگی کے بارے میں غور کرے گا نہ والیوں وغیرہ کی کوئی رعایت کرے گا۔ البتہ کم عقلوں پر مالی پابندی کو نظر میں رکھے گا اُن لوگوں کے نزدیک جو اس پابندی کے قائل ہیں۔

اس باب کا ایک فروعی مسئلہ یہ ہے کہ کیا حاکم محکوم کے لیے کسی عطیہ کا فیصلہ دے سکتا ہے خواہ وہ فی نفسہٖ حلال نہ ہو؟ کیونکہ علما کا اجماع ہے کہ حاکم کا کوئی فیصلہ کسی حرام کو حلال اور کسی حلال کو حرام نہیں ٹھہرا سکتا، خاص طور سے یہ صراحت مال کے بارے میں ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے:

إنّما أنا بَشَرٌ وَإنكم تَختصِمُونَ إليَّ فلَعَلَّ بَعضَكُم أنْ يَكُونَ ألْحنَ بِحُجَّتِهٖ مِن بَعْضٍ فَأقضِي لَهٗ علىٰ نَحوِ مَا أسْمَعُ مِنهُ فَمَن قَضَيتُ لَهٗ بِشَيءٍ مِّنْ حَقِّ أخِيهِ فَلَا يَأخُذْ مِنهُ شَيئًا فَإنَّما أقْطَعُ لَهٗ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ

(میں ایک انسان ہوں تم لوگ اپنے مقدمات میرے پاس لاتے ہو، ہوسکتا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص دوسرے سے زیادہ دلائل پیش کردے اور میں انہیں سن کر اس کے حق میں فیصلہ دے دوں۔ یاد رکھو جس شخص کے حق میں میں نے اُس کے بھائی کے حق کا فیصلہ کر دیا گویا میں نے اسے جہنم کا ایک قطعہ دلا دیا۔)

علما نے نکاح کی حلت یا اس کے انعقاد کے جواز میں اختلاف کیا ہے جس میں ظاہر حالات کو دیکھ کر حاکم نے اس کے برحق ہونے کا فیصلہ کر دیا حالانکہ وہ برحق نہیں تھا۔ بہرحال نہ کوئی حرام حلال کیا جا سکتا ہے نہ کوئی حلال حرام قرار دیا جا سکتا ہے، حاکم وقت کے ظاہری فیصلہ سے جبکہ باطنی حالات مختلف ہوں۔ جمہور کے مطابق اس معاملہ میں مالیات اور جنس دونوں برابر ہیں۔ حاکم ان میں سے کسی حلال کو حرام نہیں کر سکتا نہ کسی حرام کو حلال کر سکتا ہے جیسے دو جھوٹے آدمی گواہی دے دیں کہ فلاں اجنبی عورت فلاں اجنبی مرد کی بیوی ہے حالانکہ وہ بیوی نہ ہو تو جمہور کے فتویٰ کے مطابق عورت مرد کے لیے حلال نہ ہوگی خواہ ظاہری فیصلہ کے مطابق حاکم نے اسے حلال قرار دیا ہو۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اکثر اصحاب کی رائے ہے کہ وہ عورت مرد کے لیے حلال ہوگی۔

جمہور کی دلیل مذکور حدیث کا عام مفہوم ہے اور احناف نے یہ شبہ قائم کیا ہے کہ لعان کا حکم شریعت میں ثابت ہے جبکہ معلوم ہے کہ لعان کرنے والوں میں سے کوئی ایک جھوٹا ہے اور لعان تفریق کو واجب کرتا اور عورت کو لعان کرنے والے شوہر پر حرام اور دوسرے کے لیے حلال کر دیتا ہے اگر وہ جھوٹا ہے تو بھی حاکم کے فیصلہ ہی سے عورت اس پر حرام ہوئی ہے۔ یہی حال عورت کے دروغ گو ہونے کی صورت میں ہے کیونکہ عورت کی زنا کاری اکثر فقہا کے مطابق تفریق کی موجب نہیں ہے۔ جمہور کی رائے میں یہاں تفریق بطور سزا عمل میں آئی ہے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ کوئی ایک جھوٹا ہے۔

Marfat.com

باب۔۳

قضا کی بنیادیں

قضا کی چار بنیادیں ہیں: گواہی، قسم کھانا، قسم سے باز رہنا اور اقرار یا ان سب کا مجموعہ۔ اس طرح اس باب میں چار فصلیں ہوں گی۔

فصل اول

شہادت

شہادت پر بحث تین چیزوں میں ہوگی: صفت، جنس اور تعداد

شہادت کے قابل قبول ہونے میں معتبر صفات کی تعداد پانچ ہے: عادل ہونا، بالغ ہونا، مسلمان ہونا، آزادی اور تہمت کی نفی۔ ان میں سے بعض صفات پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں اختلاف ہے۔

صفت عدالت کو مسلمانوں نے متفقہ طور پر گواہی قبول کرنے کے لیے شرط قرار دیا ہے کیونکہ قرآن پاک کا اعلان ہے:

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (البقرہ: ۲۸۲)

(یہ گواہ ایسے لوگوں میں سے ہونے چاہئیں جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔)

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق: ۲)

(اور دو ایسے آدمیوں کو گواہ بنالو جو تم میں صاحب عدل ہوں۔)

علما کا اختلاف اس میں ہے کہ عدالت سے مراد کیا ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ اسلام سے زائد صفت ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ آدمی شرع کے واجبات و مستحبات کا پابند ہو اور مکروہات و محرمات سے بچتا ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عدالت کے لیے ظاہر اسلام کافی ہے اور یہ کہ اس کا قابل رد ہونا معلوم نہ ہو۔

اختلاف کا سبب فسق کے مقابلہ میں عدالت کے لفظ کے معنیٰ میں اختلاف ہے کیونکہ فاسق کی شہادت کے قابل قبول نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے قرآن کا اعلان ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (الحجرات: ۶)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم کسی گروہ کو نادانستہ نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیے پر پشیمان ہو!)

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کی جائے گی جبکہ اس کے توبہ کرنے کا علم ہو جائے الا یہ کہ کسی شخص کا فسق تہمت تراشی کی جہت سے ہو ایسے شخص کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اگرچہ توبہ کر چکا ہو۔

Marfat.com

جمہور فقہا اس کی گواہی تسلیم کرتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت باری تعالیٰ:

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِکَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ○ إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِکَ (النور: ۴،۵)

(اوران کی شہادت کبھی قبول نہ کرواور وہ خود ہی فاسق ہیں سوائے اُن لوگوں کے جو اس حرکت کے بعد تائب ہوجائیں۔)

میں استثنا کا تعلق قریبی مذکور سے ہے یا پورے مضمون سے الا یہ کہ اجماع نے اس کی تخصیص کردی ہو؟ اور اجماع کے ذریعہ تخصیص یہ ہے کہ توبہ کرنے سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ یہ بحث گزر چکی ہے۔

صفت بلوغت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ شرط موجود ہے جہاں بھی عادل ہونے کی شرط ہے۔ جراحت کاری اور قتل میں بچوں کی باہم گواہی کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا نے اسے رد کردیا ہے کیونکہ ہم اس اجماع کا حوالہ دے چکے ہیں کہ شہادت کے لیے عادل ہونا شرط ہے اور عادل ہونے کے لیے بالغ ہونا شرط ہے۔ اسی لئے امام مالک کے نزدیک درحقیقت گواہی نہیں ہے بلکہ قرینہ ہے اسی لئے وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ بچے متفرق نہ ہوں تاکہ وہ بزدلی نہ کریں۔

بچوں کی درمیان اگر کوئی بڑا ہو تو ان کی گواہی کے جائز ہونے میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے اور اس میں اُن کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں گواہی میں مشروط تعداد کی شرط ہے۔ البتہ اُن کے مذکر ہونے کی شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس میں بھی انہوں نے اختلاف کیا ہے کہ بچوں میں باہم قتل ہوجائے تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں؟ اس میں امام مالک کے پاس اس کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ حضرت ابن زبیرؓ سے مروی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر کوئی اس سے استدلال کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ نے اسے مسترد کردیا ہے اور اس کے باطل ہونے پر قرآن گواہ ہے۔ امام مالک کی حمایت امام ابن ابی لیلیٰ اور ایک گروہ تابعین کے موقف سے ہوتی ہے۔ امام مالک کا اسے جائز قرار دینا قیاس مصلحت کی رو سے ہے۔

شہادت کو قبول کرنے کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے اس پر علما کا اتفاق ہے اور یہ کہ کافر کی شہادت جائز نہیں ہے البتہ حالت سفر میں وصیت کے معاملہ میں کافر کی گواہی کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے قرآن کا اعلان ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِيْنَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيْبَةُ الْمَوْتِ (المائدہ: ۱۰۶)

(اے لوگوں جو ایمان لائے ہو جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجائے اور وہ وصیت کررہا ہوں تو اس کے لئے شہادت کا نصاب یہ ہے کہ تمہاری جماعت میں سے دو صاحب عدل آدمی گواہ بنائے جائیں، یا اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور وہاں موت کی مصیبت پیش آجائے تو غیر لوگوں ہی میں سے دو گواہ لے لئے جائیں۔)

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ اُن شرائط کے ساتھ جائز ہے جن کا اللہ نے تذکرہ کیا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے

Marfat.com

اور آیت کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ آزادی شہادت کے قابل قبول ہونے کی شرط ہے۔ اہل ظاہر نے غلام کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ اصل شرط عادل ہونا ہے اور غلامی کا کوئی اثر گواہی کے رد کرنے میں نہیں ہے الا یہ کہ وہ کتاب اللہ، سنت رسول یا اجماع سے ثابت ہو۔ گویا جمہور نے غلامی کو کفر کا ایک اثر قرار دیا اور شہادت مسترد کرنے میں اس کی تاثیر واجب ٹھہرائی۔

تہمت تراشی جس کا سبب محبت ہے شہادت کو ساقط کرنے میں اُس کے موثر ہونے پر علما کا اتفاق ہے۔ مقام محبت یا مقام نفرت کے لیے عادل شخص کی گواہی کو تہمت کی بنا پر رد کرنا جس کا سبب دنیاوی عداوت ہو، علما کے نزدیک اختلافی ہے۔ فقہا ایسی گواہی کو مسترد کرتے ہیں۔ البتہ تہمت کے موثر ہونے پر بعض مقامات میں اور بعض مقامات میں اس کی ساقط ہو جانے پر علما کے درمیان اتفاق ہے اور بعض مقامات ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے۔ یعنی بعض فقہا نے اسے موثر مانا ہے اور بعض نے اسے ساقط کر دیا ہے۔ متفق علیہ مقامات یہ ہیں: بیٹے کے حق میں باپ کی گواہی اور باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی مسترد ہوگی۔ اسی طرح بیٹے کے لئے ماں کی گواہی اور ماں کے لیے بیٹے کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔

تہمت کی تاثیر میں اختلافی مقامات یہ ہیں: میاں بیوی کی ایک دوسرے کے لئے گواہی کو امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے رد کر دیا ہے اور امام شافعی، امام ابوثور اور امام حسن نے اسے جائز مانا ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ بیوی کے لیے شوہر کی گواہی قبول کی جا سکتی ہے مگر شوہر کے لیے بیوی کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔ امام نخعی کی یہی رائے ہے۔

تہمت کو ساقط کرنے میں متفقہ مقام یہ ہے کہ بھائی بھائی کے حق میں گواہی دے، جبکہ امام مالک کے بقول اس نے اس گواہی کے ذریعہ اپنے سے کسی عار کا دفاع نہ کیا ہو اور وہ اپنے بھائی کا کھلا طرفدار نہ ہو اور اس کی صلہ رحمی اور احسان سے لطف اندوز نہ ہو رہا ہو۔ امام اوزاعی اسے جائز نہیں مانتے۔

اسی باب میں دشمن کے خلاف دشمن کی گواہی کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک دشمن کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ اسے قابل قبول مانتے ہیں۔

شہادت کو رد کرنے اور تہمت کو تسلیم کرنے میں جمہور کی دلیل وہ روایت ہے جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لاتُقبَلُ شَهادةُ خَصمٍ وَّلاَ ضَنِينٍ

(دشمن اور بخیل کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔)

اور وہ روایت بھی ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

اَتُقبَلُ شَهادةُ بَدَوِيٍّ علىٰ حَضَرِيٍّ

(کسی شہری کے خلاف دیہاتی کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔)

کیونکہ شہر کے واقعات پر بدوی کی گواہی نایاب ہوتی ہے۔ یہ دلائل سماعی نوعیت کے تھے۔ معنوی اعتبار سے دلیل اس کا مقام تہمت ہونا ہے اور شرعی احکام میں اس کے موثر ہونے پر اجماع ہے جیسے علما کا اجماع ہے کہ قاتل مقتول کا وارث نہیں ہوگا اور طلاق مغلظہ کی حامل عورت حالت مرض میں وارث نہیں بنا سکتی اگرچہ اس میں اختلاف ہے۔

دوسرا گروہ جس میں قاضی شریح، امام ابوثور اور امام داؤد شامل ہیں، کہتا ہے کہ دوسروں کو چھوڑ کیے خود بیٹے کے لیے باپ کی گواہی قابل قبول ہوگی جبکہ باپ عادل ہو۔ ان کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ (النساء:۱۳۵)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، انصاف کے علم بردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو، اگر چہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔)

اور جب کسی چیز کا حکم دیا جاتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مامور بہ کافی ہو لا یہ کہ اجماع نے اس کی تخصیص کر دی ہے کہ آدمی اپنے حق میں گواہی نہیں دے سکتا۔

بحث ونظر کے پہلو سے اُنہیں یہ کہنے کا حق ہے کہ شہادت کا مسترد ہونا دورغ گوئی کی تہمت کی وجہ سے ہے اور شریعت نے اس تہمت کو فاسق کے معاملہ میں موثر مانا ہے عادل کے بارے میں موثر نہیں مانا ہے کیونکہ تہمت کے ساتھ عدالت جمع نہیں ہو سکتی۔

تعداد اور جنس پر بحث کا جہاں تک سوال ہے تو علما کا اتفاق ہے کہ چار عادل مردوں سے کم میں زنا ثابت نہیں ہوگا۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ زنا کے سوا دوسرے تمام حقوق دو عادل مرد گواہوں سے ثابت ہو جاتے ہیں۔ البتہ امام حسن بصری کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رجم کی طرح تمام معاملات میں چار سے کم گواہ کافی نہیں ہیں۔ مگر یہ قول کمزور ہے کیونکہ قرآن کریم ہی کا اعلان ہے:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيْدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ (البقرہ: ۲۸۲)

(پھر اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کی اس پر گواہی کرا لو)

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مدعی کو قسم کھلائے بغیر دو گواہوں کے بیانات کی روشنی میں فیصلہ کرنا واجب ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مدعی کو قسم کھلانا ضروری ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ ایک عادل مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے مال ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ خود قرآن کہتا ہے:

فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء (البقرہ: ۲۸۲)

(تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ایسے لوگوں میں سے جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔)

حدود میں ان کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے، نہ مرد کے ساتھ نہ علیحدہ۔ اہل ظاہر کی رائے ہے کہ عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی جبکہ ان کے ساتھ کوئی مرد ہو اور ہر معاملہ میں عورتوں کی تعداد ایک سے زیادہ ہو جیسا کہ ظاہر آیت کا تقاضا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مال میں اور حدود کے سوا دوسرے بدنی احکام جیسے نکاح، طلاق، رجوع اور آزادی میں عورتوں کی گواہی قابل قبول ہے۔ امام مالک کے نزدیک جسم سے متعلق کسی حکم میں عورتوں کی گواہی نا قابل قبول نہیں ہے۔

مال سے متعلق جسمانی حقوق جیسے وکالہ اور مال سے متعلق وصیت میں عورتوں کی گواہی کے قابل قبول ہونے میں اصحاب مالک

کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالک، امام ابن القاسم اور امام ابن وہب کی رائے ہے کہ اس میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قابل قبول ہے، جبکہ امام اشہب اور امام ابن الماجشون اس میں صرف دو مردوں کی گواہی کے قائل ہیں۔

بغیر مردوں کے تنہا عورتوں کی گواہی جمہور کے نزدیک اُن جسمانی حقوق میں قابل قبول ہے جن سے مرد عام طور پر واقف نہیں ہوتے جیسے ولادت، پیدائش کے وقت بچے کا آواز نکالنا اور نسوانی عیوب کے مسائل۔ ان میں سے کسی میں اختلاف نہیں ہے سوائے رضاعت کے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ رضاعت میں بھی ان کی شہادت مردوں کے بغیر قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ اُن کے نزدیک یہ وہ جسمانی حق ہے جس سے مرد اور عورت یا خبر ہوتے ہیں۔

جو فقہا اس جنس میں تنہا عورتوں کی گواہی کے جواز کے قائل ہیں وہ ان میں مشروط تعداد کے بارے میں مختلف الرائے ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں دو عورتیں کافی ہیں۔ ایک قول کے مطابق جبکہ معاملہ مشتہر ہو گیا ہو اور دوسرے قول کے مطابق جبکہ مشتہر نہ ہوا ہو۔ امام شافعی کے مطابق اس میں چار سے کم تعداد کافی نہیں ہے کیونکہ اللہ نے ایک عادل مرد کا بدل دو عورتوں کو بنایا ہے اور دو کی شرط رکھی ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ تین سے کم کافی نہیں ہے۔ یہ بے معنی قول ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ناف اور گھٹنے کے درمیان کے مسائل میں عورت کی گواہی کو جائز کہا ہے۔ میرے خیال میں اہل ظاہر یا اُن کے بعض فقہا تمام چیزوں میں تنہا عورتوں کی گواہی کو کافی نہیں سمجھتے جس طرح وہ مردوں کے ساتھ اُن کی گواہی کو ہر چیز میں جائز تصور کرتے ہیں، اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

رضاعت میں ایک عورت کی گواہی کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کیونکہ ایک عورت نے رضاعت کی گواہی دی تھی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا:

كَيْفَ وَقَدْ أَرْضَعَتْكُمَا

(یہ کیسے ممکن ہے جبکہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا تھا؟)

اس حدیث سے انکار کا مفہوم بالکل ظاہر ہے۔ اسی لئے امام مالک کے اس قول میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ مکروہ ہے۔

دوسری فصل

قسم

علما کا اتفاق ہے کہ قسم کھانے سے مدعا علیہ پر لگایا گیا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے جبکہ مدعی کے پاس واضح ثبوت نہ ہو۔ اختلاف اس میں ہے کہ کیا قسم کھانے سے مدعی کا حق ثابت ہوگا؟ امام مالک کی رائے میں مدعا علیہ نے جس چیز کا انکار کیا ہے اُس کے ثابت ہونے میں اور جو حقوق اس پر ثابت ہوئے ہیں، اُس کا باطل کرنے میں مدعی کا حق قسم کھانے سے ثابت ہو جاتا ہے جبکہ مدعی کا دعویٰ مدعا علیہ سے زیادہ قوی سبب اور مستحکم شبہ کا حامل ہو۔ دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ دعویٰ کرنے والے کا کوئی دعویٰ قسم کھانے سے ثابت نہ ہوگا خواہ اپنے اوپر واجب کسی حق کے انکار کا معاملہ ہو یا مخالف کے انکار کردہ کسی حق کے اثبات کا معاملہ ہو۔

اختلاف کا سبب درج ذیل حدیث کے مفہوم میں فقہا کا مختلف رویہ اپنانا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

Marfat.com

البَیِّنَۃُ علیٰ مَنِ ادّعیٰ وَالیَمِینُ علیٰ امَن اَنکَرَ

(مدعی کا کام ہے ثبوت پیش کرنا اور قسم کھانے کی ذمہ داری انکار کرنے والے پر ہے۔)

کیا یہ حدیث ہر مدعی اور مدعا علیہ کے لیے عام ہے یا ثبوت کے ساتھ دعویٰ کرنے والے اور قسم کے ساتھ مدعا علیہ کے لیے مخصوص ہے؟ اس لئے کہ اکثر حالات میں مدّعی کا شبہ مدعا علیہ سے کمزور ہوتا ہے اور مدعا علیہ کا معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ جن فقہا نے اس حدیث سے ہر مدعی اور مدعا علیہ کو مراد لیا ہے اور اس عموم میں کوئی تخصیص نہیں کی ہے انہوں نے قسم سے کسی حق کا نہ تو اثبات کیا ہے نہ کسی ثابت حق کو ساقط مانا ہے۔

جن فقہا کے نزدیک اس حکم سے مدعا علیہ کو بنا بریں خاص کیا گیا ہے کہ اس کا شبہ قوی تر ہے، اُن کے مطابق اگر کوئی ایسا مقام آ جائے جس میں مدعی کا شبہ قوی تر ہو تو اسی کی بات معتبر ہوگی۔ ان حضرات نے اُن مقامات سے استدلال کیا ہے جن میں مدّعی کو قسم کھلا کر اس کی بات کو معتبر ماننے پر جمہور فقہا کا اتفاق ہے جیسے امانت وغیرہ میں تلف ہو جانے کا دعویٰ کرنا۔

دوسرا گروہ استدلال کرتا ہے کہ اصول وہی ہے جس کا ہم نے تذکرہ کیا ہے الا یہ کہ اتفاق علما نے کسی چیز کی تخصیص کر دی ہو۔ مگر ان سارے گروہوں کا اس پر امر پر اتفاق ہے کہ قسم جس سے دعویٰ ثابت یا ساقط ہو جاتا ہے۔ وہ قسم ہے جو اللہ کے نام سے کھائی جائے۔ اس قسم کی صفت میں فقہا کے اقوال ملتے جلتے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک قسم کے الفاظ یہ ہیں: اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس پر کچھ اضافہ نہ کرے۔ امام شافعی اس قسم پر ان الفاظ کا اضافہ کرتے ہیں" جو خفیہ باتوں کا علم رکھتا ہے جبکہ ظہور میں آنے پر دوسروں کو پتہ چلتا ہے۔"

کیا مکان اور جگہ کا تذکرہ کر کے قسم کو غلیظ اور موکد بنایا جا سکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ مکان کے ذکر سے قسم غلیظ اور موکد بن جاتی ہے اور وہ بھی مخصوص مقدار میں ہوتی ہے۔ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔

مقدار کے بارے میں علما کا اختلاف ہے امام مالک کی رائے ہے کہ جس پر تین درہم یا اس سے زائد کا دعویٰ کیا گیا ہے اس پر جامع مسجد میں قسم کھانا واجب ہے اگر مسجد نبوی کا معاملہ ہے تو بلا اختلاف وہ منبر پر حلف اٹھائے گا اور اگر دوسری مسجدوں کا معاملہ ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک روایت کے مطابق مسجد کے جس حصہ پر اتفاق ہو جائے وہیں حلف اٹھا لے اور دوسری روایت کے مطابق منبر کے پاس حلف اٹھائے۔ امام مالک سے امام ابن القاسم نے روایت کی ہے کہ جامع مسجد کے جس حصہ میں چاہے حلف اٹھائے جگہ کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مدینہ میں منبر کے پاس حلف اٹھائے۔ مکہ میں رکن یمانی اور مقام ابراہیمؑ کے درمیان حلف اٹھائے، اسی طرح وہ ہر شہر میں منبر کے پاس حلف اٹھائے۔ اُن کے نزدیک اس نصاب بیس دینار کا ہے۔ امام داؤد کہتے ہیں قلیل و کثیر ہر مال میں وہ منبر پر حلف اٹھائے گا۔ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ جگہ سے قسم غلیظ و شدید نہیں بنائی جائے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ منبر نبوی پر حلف کھانے کے سلسلہ میں وارد تاکید و تغلیظ سے کیا یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ منبر پر حلف کھانا واجب ہے یا نہیں؟ جن فقہا کے نزدیک یہ مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ورنہ تغلیظ بے معنی ہوگی۔ اور جن فقہا کے نزدیک منبر پر حلف اٹھانے کے علاوہ اس کے معنیٰ ہیں، انہوں نے کہا کہ منبر پر حلف اٹھانا واجب نہیں ہے۔ تغلیظ کے سلسلہ میں وارد روایت حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا

Marfat.com

مَنْ حَلَفَ عَلٰى مِنْبَرِىْ آثِمًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ

(جس نے میرے منبر پر حق تلفی اور گناہ کرتے ہوئے قسم کھائی وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔)

ان فقہا نے عمل سے استدلال کیا ہے یہ کہتے ہیں کہ خلفا کا عمل یہی رہا ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ مکہ اور مدینہ میں اسی پر ہمیشہ عمل ہوتا رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر تغلیظ کا مطلب انتہائی حساس اور شدید مقام پر قسم کو واجب قرار دینا نہ ہو تو اس کا کوئی فائدہ اس کے سوا نہیں ہے کہ اس مقام پر قسم کھانے سے اجتناب کیا جائے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث ذیل میں:

مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ لِامْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِيْنِهٖ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَأَوْجَبَ لَهُ النَّارَ

(جس نے قسم کھا کر کسی مسلمان کا حق مار لیا اللہ نے اس پر جنت حرام کر دی اور اس کے لیے جہنم کو واجب کر دیا۔)

قسم کے سلسلہ میں وارد تغلیظ کا مفہوم اگر یہ لیا جاتا ہے کہ قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنا واجب ہے تو اسی طرح جگہ کے بارے میں وارد تغلیظ کا بھی حال ہے۔

فریق دوم کا استدلال ہے کہ قسم میں تاکید اور شدت سے قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنے کا وجوب نہیں نکلتا اور جب قسم کی تاکید سے قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنے کا وجوب نہیں نکلتا تو مکان میں قسم کی تاکید سے مکان میں قسم کھانے کا وجوب سمجھ میں نہیں آتا۔ اور اس میں صحابہ کرام کا کوئی اجماع نہیں ہے۔ اس میں پایا جانے والا اختلاف حضرت زید بن ثابتؓ کے قضیہ سے سمجھ میں آتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک قسم کھلانے اور لعان کرانے میں مکان سے تاکید اور شدت آتی ہے اسی طرح وقت اور زمانہ سے بھی آتی ہے کیونکہ لعان کے بارے میں اُن کا قول ہے کہ نماز عصر کے بعد ہو کیونکہ نماز عصر کے بعد قسم کھانے والے کے بارے میں تاکید اور شدت وارد ہے۔

گواہ کے ساتھ قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام داؤد، امام ابوثور مدینہ کے فقہائے سبعہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ مالیات میں گواہ کے ساتھ قسم کے ذریعہ فیصلہ کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی اور جمہور اہل عراق کی رائے ہے کہ کسی چیز میں بھی گواہ کے ساتھ قسم کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اصحاب مالک میں سے امام لیث کا یہی خیال ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب سماعی دلائل کا باہم تصادم ہے۔ اس کے قائل فقہا متعدد احادیث کا حوالہ دیتے ہیں جیسے حدیث ابن عباسؓ، حدیث ابوہریرہؓ، حدیث زید بن ثابتؓ اور حدیث جابرؓ۔ ان میں سے حدیث ابن عباسؓ کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے گواہ کے ساتھ قسم کھلا کر فیصلہ کیا۔'' اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے مگر امام بخاری نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔ امام مالک نے جعفر بن محمد سے بواسطہ ان کے والد مرسل روایت کو دلیل بنایا ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے گواہ کی موجودگی میں قسم کے ذریعہ فیصلہ کیا'' ان کے نزدیک مرسل روایات پر عمل کرنا واجب ہے۔

ان احادیث کی مخالفت میں سماعی دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (البقرہ: ۲۸۲)

(اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ایسے لوگوں میں سے جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔)

Marfat.com

یہ فقہا کہتے ہیں کہ آیت کا تقاضا حصر کا ہے اس لئے اس پر کوئی اضافہ منسوخ ہوگا اور غیر متواتر سنت کے ذریعہ قرآن منسوخ نہیں ہوسکتا۔ مخالفین کے نزدیک یہ فسخ نہیں بلکہ اضافہ ہے جو حکم کو تبدیل نہیں کرتا۔ حدیث سے اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے، جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت اشعث بن قیس فرماتے ہیں ''میرے اور ایک آدمی کے درمیان کچھ جھگڑا تھا۔ ہم لوگوں نے نبی ﷺ کی خدمت میں اپنا مقدمہ رکھا۔ آپؐ نے پوچھا: تمہارے دونوں گواہ ہیں یا اُس کا قسم سامنے آئے؟ میں نے کہا: پھر تو وہ بے فکری کے ساتھ کھالے گا نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِينٍ يَقْتَطِعُ بِهَامَالَ اُمرِئ مُسلِمٍ هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللهَ وَهُوَعَلَيهِ غَضبَانُ .

(جس نے کوئی قسم کھائی تا کہ کسی مسلمان کا مال اُڑالے جبکہ وہ حدود سے تجاوز کرنے والا ہو۔ وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اُس پر اللہ غضبناک ہوگا۔)

فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اللہ کے رسول نے محصور کر دیا ہے اور فریقین کی دلیلوں کو توڑ کر رکھ دیا ہے۔ آپؐ کے لئے جائز نہ تھا کہ مدعی کے لیے دلیل کی تمام اقسام کا احاطہ نہ کریں۔

گواہ کی موجودگی میں قسم کھلا کر فیصلہ کرنے کے جو لوگ قائل ہیں، اُن کا اصول ہے کہ دو دعویداروں کے درمیان قسم سب سے مضبوط دلیل ہے۔ یہاں گواہ کے ذریعہ مدعی کی دلیل اسی طرح طاقتور ہے جس طرح قسم کھلانے میں تھی۔ یہاں دو گواہ عورتوں کی موجودگی میں قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنے میں اختلاف ہوگیا۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ انہیں ایک کا قائم مقام اس وقت قرار دیا گیا ہے جبکہ ایک مرد گواہ موجود ہو۔ انفرادی حیثیت میں اور دوسروں کے ساتھ انہیں قائم مقام نہیں بنایا گیا ہے۔

اُن حدود میں جو حق انسانی شمار ہوتی ہیں جیسے قذف اور جراحت کاری، کیا قسم کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

تیسری فصل

قسم نہ کھانا

مدعا علیہ کے خلاف اس کے قسم نہ کھانے سے کیا حق ثابت ہو جائے گا؟ فقہا نے اس میں بھی اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، اہل حجاز، فقہا اور عراقیوں کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو محض انکار سے مدعی کا کوئی حق ثابت نہیں ہوتا الا یہ کہ مدعی قسم کھائے یا اس کے حق میں کوئی گواہ کھڑا ہو۔

امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور جمہور کوفی فقہا کی رائے ہے کہ مدعا علیہ کے قسم نہ کھانے سے مدعی کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ یہ مالیات میں ہے، جبکہ تین بار وہ قسم کو دہرائے۔

امام مالک کے نزدیک قسم کو گردش دینا صرف اس مقام میں ہے جس میں ایک مرد اور دو خواتین ہوں یا قسم اور گواہ موجود ہو۔ امام شافعی کے نزدیک قسم کی یہ گردش ہر اس مقام میں ہوگی جہاں قسم کھانا واجب ہوگا۔ امام ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تہمت میں اسے مسترد نہیں کرتا اور تہمت کے سوا دوسرے مقامات میں اسے مسترد کر دیتا ہوں۔ تہمت کی قسم قابل گردش یا ہے یا نہیں، اس میں امام مالک

Marfat.com

کے دونوں طرح کے اقوال ہیں۔

قسم کو گردش دینے کی حمایت کرنے والوں کی دلیل وہ روایت ہے، جو امام مالک نے بیان کی ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے باہم قسم کھلانے میں انصار سے آغاز کرنے کے بعد یہود کی طرف قسم کو گردش دی تھی۔" امام مالک کی ایک دلیل یہ ہے کہ حقوق دو چیزوں سے ثابت ہوتے ہیں یا تو قسم اور گواہ سے یا قسم نہ کھانے سے اور گواہ سے یا قسم سے احتراز کرنے اور قسم کھانے سے۔

احتراز قسم سے فیصلہ کے حق میں فقہا دلیل دیتے ہیں کہ چونکہ شہادت دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے اور قسم اسے باطل ٹھہرانے کے لیے ہے، اس لئے قسم سے احتراز کرنے کی صورت میں واجب ہو جاتا ہے کہ اس پر دعویٰ ثابت ہو۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ قسم کو مدعا علیہ سے مدعی کی طرف گردش دینا نص کی خلاف ورزی ہے کیونکہ نص موجود ہے کہ قسم مدعا علیہ پر واجب ہے۔ یہ اصول دلائل ہیں جن کے مطابق قاضی فیصلہ کرتا ہے۔

اس باب میں ایک متفقہ امر یہ ہے کہ قاضی فیصلہ اس وقت کرے گا جبکہ دوسرے قاضی کی تحریر اسے موصول ہو گئی ہو مگر یہ جمہور کے نزدیک شہادت کو شامل کرنے کی صورت میں ہے۔ یعنی جب اُس قاضی کے پاس جس کے ہاں فیصلہ ثابت ہے دو عادل گواہ گواہی دیں کہ فیصلہ اس کے پاس پہلے سے ثابت ہے یعنی اس تحریر میں موجود ہے۔ جسے اس نے دوسرے قاضی کے پاس بھیجا تھا اور اُن دونوں نے قاضی کے ہاں گواہی دی کہ یہ اُسی قاضی کی تحریر ہے اور اس نے انہیں گواہ بنایا تھا۔ ایک قول ہے کہ اس میں قاضی کی تحریر ہی کافی ہے اور اس سے پہلا عمل ہی مراد ہوگا۔

امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے اختلاف کیا ہے جبکہ قاضی نے انہیں گواہ بنالیا ہو اور پڑھ کر نہ سنایا ہو۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور نہ شہادت صحیح ہے۔

اس امر میں بھی علما نے اختلاف کیا ہے کہ گری پڑی اور گم شدہ اشیاء میں بغیر گواہی کے بندھن اور ڈاٹ کی بنیاد پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک فیصلہ کیا جا سکتا ہے امام شافعی کے نزدیک دو گواہ ضروری ہیں۔ امام ابوحنیفہ نے بھی یہی بات کہی ہے۔ امام مالک کی رائے احادیث کی نص سے ہم آہنگ اور دوسروں کی رائے اصول سے قریب تر ہے۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ قاضی کا اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ہے۔ علما کا اجماع ہے کہ قاضی اپنے علم کے مطابق گواہی اور جرح و نقد میں فیصلہ کرے گا اور اگر گواہ اس کے علم کے برعکس بیان دیں تو وہ علم کی بنیاد پر فیصلہ نہیں دے گا اور یہ کہ فریق مخالف کے اقرار انکار میں وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرے گا۔ اسی طرح علما کا اجماع ہے کہ فریقین میں سے کسی ایک کی دلیل کو ترجیح دینے میں وہ اپنا علم استعمال کرے گا بشرطیکہ اس میں اختلاف نہ ہو۔ اور اگر اختلاف ہے تو علما کی مختلف رائیں ہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ رد نہیں کیا جا سکتا جبکہ وہ اجماع کو تار تار نہ کرے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک فیصلہ رد ہو جائے گا جبکہ وہ شاذ ہو، تیسرے گروہ کے مطابق فیصلہ رد ہو جائے گا جبکہ وہ قیاس کی بنیاد پر ہو اور کتاب و سنت میں قیاس کے خلاف تعلیم موجود ہو۔ یہ رائے زیادہ قرین انصاف ہے۔ الا یہ کہ قیاس کی حمایت اصول سے ہو رہی ہو۔ کتاب اللہ میں گنجائش ہو اور سنت غیر متواتر ہو۔ فقہا میں سے جن حضرات نے کسی مقام میں حدیث پر قیاس کو ترجیح دی ہے اس کی شکل یہی ہے جس سے اتفاق کی نسبت امام ابوحنیفہ سے اور اختلاف کی نسبت امام مالک کی طرف کی جاتی ہے۔

Marfat.com

اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ قاضی بغیر دلیل وثبوت یا اقرار کے اپنے علم سے فیصلہ کرسکتا ہے یا اس کے لیے دلیل اور اقرار ضروری ہے؟ امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب کی رائے ہے کہ ثبوت یا اقرار کے بغیر وہ فیصلہ نہیں کرسکتا۔ امام احمد اور قاضی شریح کی بھی یہی رائے ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ قاضی اپنے علم سے فیصلہ کرسکتا ہے۔ دونوں گروہوں کے لیے صحابہ وتابعین کی حمایت موجود ہے اور دونوں نے سماعی اور نظری دلیلیں فراہم کی ہیں۔

قاضی کے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی ممانعت کرنے والے فقہا کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت معمر نے زہری سے بواسطہ عروہ بواسطہ حضرت عائشہؓ کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے ابوجہم کو وصولی صدقہ کے لیے بھیجا۔ فریضہ کی ادائیگی میں ایک شخص کی اُن سے تکرار ہوگئی اور دونوں میں جھگڑے کی نوبت آ گئی۔ وہ لوگ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور پورا واقعہ بیان کیا ہے۔ آپ نے انہیں دیت دے کر راضی کرلیا اور اُن سے پوچھا کہ میں لوگوں کو مخاطب کرنے والا ہوں اور انہیں بتاؤں گا کہ تم لوگ راضی ہو گئے ہو تو کیا تم راضی ہو؟ لوگوں نے کہا۔ ہاں۔ رسول اللہ ﷺ منبر پر چڑھے۔ لوگوں سے خطاب کیا اور پورا واقعہ بیان کیا اور علی الاعلان ان سے پوچھا کہ تم لوگ راضی ہو؟ اس وقت وہ مکر گئے، یہ دیکھ کر مہاجرین اُن کی طرف لپکے مگر اللہ کے رسول ﷺ منبر سے اتر پڑے اور انہیں کچھ مزید عطا کیا پھر آپ منبر پر تشریف لے گئے اور خطبہ دیا اور دوبارہ سوال کیا کہ کیا تم لوگ راضی اور مطمئن ہو تب انہوں نے کہا ہاں'' اس روایت سے وضاحت ہوتی ہے کہ آپؐ نے محض اپنے علم سے فیصلہ نہیں فرمایا۔

معنوی اعتبار سے اس میں تہمت قاضی پر لگ رہی ہے جبکہ فقہا کا اجماع ہے کہ شرع میں تہمت موثر ہے، جیسے جمہور کی رائے میں قتلِ عمد کا مجرم مقتول کا وارث نہیں ہوگا۔ باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں معتبر نہیں ہوگی اور بھی متعدد مسائل جمہور فقہا کے ہاں معلوم ومعتبر ہیں۔

اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل سماعی پہلو سے حدیث عائشہؓ ہے جو ہند بنت عتبہ بن ربیعہ اور ان کے شوہر ابوسفیان بن حرب کے متعلق ہے۔ بیوی نے ابوسفیان کی شکایت کی تو ان سے اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

خُذِیْ مَا یکفِیکِ وَوَلَدَکُ بِالمعرُوفِ

(جو معروف کے مطابق تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لیے کافی ہو وہ لے لو۔)

آپؐ نے فریق مخالف کی بات نہیں سنی اور فیصلہ کر دیا۔

معنوی اعتبار سے یہ قابل غور ہے کہ جب وہ گواہ کی بات پر جو ظنی بھی ہوسکتی ہے، فیصلہ کرسکتا ہے تو اپنے یقینی علم کی روشنی میں بدرجہ اولیٰ فیصلہ کرسکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے اس میں کچھ تخصیص کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدود کے بارے میں وہ اپنے علم سے فیصلہ نہیں کرسکتا، بقیہ دوسرے معاملات میں فیصلہ کرسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس علم کی بھی تخصیص کی ہے، اُن کے مطابق: یہاں وہ علم مراد ہے جن سے وہ دوران قضا واقف ہوا ہے۔ قضا سے پہلے کے علم کی بنیاد پر وہ فیصلہ نہیں کرسکتا۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ آپ نے اپنے علم کی بنیاد پر ابوسفیان کے خلاف بنومخزوم کے کسی آدمی کے حق میں فیصلہ دیا تھا۔ بعض اصحابِ مالک کی رائے ہے کہ مجلس میں حاصل علم کی بنیاد پر وہ فیصلہ کرے گا جو کچھ اس نے سنا ہے اس کی روشنی میں فیصلہ کرے گا اگرچہ اس کے پاس کوئی گواہی نہ ہو۔ یہ جمہور

Marfat.com

کا قول ہے۔ مغیرہ کا قول اصول سے زیادہ ہم آہنگ ہے، کیونکہ شریعت کا یہ اصول ہے کہ دلیل کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں ہوگا اگر چہ ظن غالب گواہوں کی راست بازی سے حاصل ظن کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہو۔

چوتھی فصل

اقرار

اقرار اگر واضح ہو تو اس کے مطابق فیصلہ کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بحث طلب یہ ہے کہ کس کا اقرار جائز ہے اور کس کا جائز نہیں ہے؟ اور جب اقرار میں احتمال ہوگا تو اختلاف رونما ہوگا۔ کس کا اقرار جائز ہے اور کس کا نہیں ہے، اس پر بحث ہو چکی ہے۔ واجب اقرار کی تعداد پر بحث باب الحدود میں گزر چکی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مالیات میں ایک اقرار بھی مؤثر ہے۔ اس کے دوسرے مسائل میں اختلاف لفظ کے احتمال کی جہت سے ہے۔ آپ اگر ان سے واقف ہونا پسند کریں تو کتاب الفروع میں دیکھیں۔

Marfat.com

باب۔۴

قضا میں حمایت اور مخالفت کے مخاطب

کس کے خلاف فیصلہ ہوگا اور کس کی حمایت میں فیصلہ ہوگا؟ فقہا کا اتفاق ہے کہ اس شخص کی حمایت میں فیصلہ ہوگا، جس پر تہمت نہ لگی ہو۔ متہم فرد کی حمایت میں فیصلہ کرنے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایسے شخص کے خلاف اس کا فیصلہ جائز نہیں ہے، جس کے خلاف اس کی شہادت جائز نہیں ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ فیصلہ معلوم اسباب کے تحت ہوتا ہے اور شہادت میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ کس کے خلاف فیصلہ دے گا؟ اس میں فقہا کا اتفاق ہے کہ حاضر مسلمان کے خلاف فیصلہ دے گا۔

غائب شخص اور اہل کتاب کے خلاف فیصلہ دینے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ جس کو غائب ہوئے مدت گزر گئی ہو، اس کے خلاف فیصلہ ہوسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک غائب فرد کے خلاف سرے سے کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہی امام ابن الماجشون کا بھی مسلک ہے۔ امام مالک کا ایک قول نقل کیا گیا ہے کہ مستحق گھروں کے بارے میں فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

قضا کے حق میں فیصلہ دینے والوں کی دلیل ہند کی مذکور حدیث ہے۔ حالانکہ اس میں کوئی دلیل نہیں ہے، کیونکہ وہ شہر سے غائب نہ تھے۔ فیصلہ کو درست نہ ماننے والوں کی دلیل یہ حدیث ہے:

فَإِنَّما أَقْضِي لَهُ بِحَسَبِ مَاأَسمعُ

(میں اس کے لیے اپنی سماعت کے مطابق فیصلہ کر رہا ہوں۔)

اور وہ حدیث بھی ہے جس کی روایت حضرت علیؓ سے امام ابوداؤد وغیرہ نے کی ہے کہ اللہ کے رسول نے انہیں یمن روانہ کرتے وقت نصیحت کی تھی

لاتَقْضِ لِأَ حدِ الخَصْمين حتّٰى لَتسْمَعَ مِنَ الآخرِ

(کسی فریق کا فیصلہ مت کرنا جب تک دوسرے فریق کی نہ سن لو)

ذمّی کے خلاف فیصلہ کرنے کے معاملہ میں تین اقوال ہیں:

۱۔ اگر وہ مقدمہ لے کر آئیں تو قاضی مسلمانوں کے مطابق ان کا فیصلہ کردے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

۲۔ اسے اختیار ہے۔ یہ امام مالک کی رائے ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں۔

۳۔ امام پر واجب ہے کہ ان کے درمیان فیصلہ کرے خواہ انہوں نے مقدمہ دائر نہ کیا ہو۔

حاکم کے سامنے پیشی کی شرط رکھنے والوں کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

فَإِن جَآؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ (المائدہ: ۴۲)

(اگر یہ تمہارے پاس اپنے مقدمات لے کر آئیں تو تمہیں اختیار دیا جاتا ہے کہ چاہو ان کا فیصلہ کرو ورنہ انکار کردو۔)

Marfat.com

اختیار کی رائے رکھنے والوں نے اسی آیت پر عمل کیا ہے۔اسے واجب ماننے والوں نے آیت کے حصہ

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم (المائدہ: ۴۹)

(اوران لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کرو۔)

سے استدلال کیا ہے اور آیت اختیار کو اس آیت سے منسوخ قرار دیا ہے۔

جن فقہا نے ذمیوں کے مقدمہ دائر نہ کرنے کے باوجود اُن کے بارے میں فیصلہ کرنا واجب قرار دیا ہے انہوں نے اس اجماع سے استدلال کیا ہے کہ ذمی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

باب۔۵

طریقۂ قضا

قاضی فیصلہ کے لیے کیا طریقہ اختیار کرے گا؟ علما کا اجماع ہے کہ مجلس میں فریقین سے مساوات برتے گا اور کسی فریق کو نظر انداز کر کے دوسرے کی بات نہیں سنے گا۔ مدعا علیہ نے اگر انکار کر دیا ہے تو مدّعی سے گفتگو کا آغاز کر کے اس سے ثبوت مانگے گا۔ اگر اس کے پاس ثبوت نہیں ہے اور مسئلہ مالیات سے متعلق ہے تو متفقہ طور پر مدعا علیہ پر قسم کھانا واجب ہے اور اگر نکاح، طلاق یا قتل کا معاملہ ہے تو امام شافعی کے نزدیک محض دعویٰ سے قسم واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایک گواہ کے ساتھ ہی قسم واجب ہوگی۔

اگر مسئلہ کا تعلق مالیات سے ہے تو کیا مدعا علیہ محض دعویٰ سے حلف اٹھائے گا یا وہ اس وقت تک حلف نہیں اٹھائے گا جب تک کہ مدعی آمیزش ثابت نہ کر دے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ محض دعویٰ سے مدعا علیہ پر قسم کھانا واجب ہو جاتا ہے کیونکہ حدیث ابن عباسؓ میں فرمان نبوی بالکل عام ہے:

اَلبَیِّنَۃُ عَلیٰ الْمدَّعِي وَالیَمِینُ علیٰ المدّعیٰ عَلَیہِ

(مدعی ثبوت پیش کرے اور مدعا علیہ قسم کھائے۔)

امام مالک کہتے ہیں کہ قسم کھانا آمیزش ہی کی صورت میں واجب ہے۔ مدینہ کے فقہائے سبعہ کی یہی رائے ہے۔

قسم کی حمایت کرنے والوں کی دلیل مفاد عامہ کی رعایت ہے تاکہ دعوے پیش کر کے لوگوں کو زحمت میں مبتلا کرنے اور ایک دوسرے کی ایذا رسانی کا ذریعہ بننے کی راہ نہ ہموار ہو۔ اسی لئے امام مالک نے بیوی کے دعوائے طلاق میں شوہر سے قسم کھلانے کی حمایت نہیں کی ہے الا یہ کہ بیوی کے حق میں کوئی گواہ ہو۔ اسی طرح غلام کے دعوائے آزادی میں آقا سے قسم کھلانے کا معاملہ بھی ہے۔

دعویٰ دو صورتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو بطور ذمہ ہوگا یا کسی متعین موجود چیز میں ہوگا۔ اگر دعویٰ بطور ذمہ ہے اور مدّعا علیہ نے اس سے بری ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اس کے پاس ثبوت موجود ہے تو متفقہ طور پر اس کی دلیل سنی جائے گی۔ یہی معاملہ اس وقت بھی ہوگا جبکہ اختلاف کسی ایسے معاہدہ میں ہو جو موجود چیز کے بارے میں ہے جیسے بیع وغیرہ۔

اور اگر دعویٰ شَے موجود میں ہے جسے استحقاق کہتے ہیں تو اس میں علما کا اختلاف ہے کہ کیا مدعا علیہ کی دلیل سنی جائے گی؟ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مدعا علیہ کی بات نہیں سنی جائے گی سوائے نکاح اور اُن مسائل کے جو مکرر نہیں ہوتے دوسرے فقہا کے نزدیک کسی مسئلہ میں بھی مدّعا علیہ کی دلیل نہیں سنی جائے گی۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ سنی جائے گی یعنی مدّعا علیہ کی دلیل کہ اُسی کا مال اور اسی کی ملکیت ہے مدّعی کے خلاف گواہی کا کام دے گی۔

جن فقہا نے یہ کہا ہے کہ نہیں سنی جائے گی اُن کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے ثبوت کو مدعی کے مقام پر اور قسم کو مدعا علیہ کے مقام پر رکھا ہے اس لئے اس معاملہ کو الٹنا نہیں چاہئے اور یہ دونوں کے نزدیک تعبدی امر ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ سامان دعویٰ کی موجودگی میں مدّعا علیہ کا ثبوت اور دلیل کسی زائد مفہوم کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں دیتی

Marfat.com

ہے؟ جن فقہا کے نزدیک زائد مفہوم کا فائدہ نہیں دیتی ہے اُن کے نزدیک یہ بے معنی ہے اور جن کے نزدیک فائدہ دیتی ہے انہوں نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ اگر ہم مدعا علیہ کے ثبوت کے معتبر ہونے کو تسلیم کرلیں تو دونوں ثبوتوں میں تصادم واقع ہوگا اور اُن میں سے کوئی ثبوت کوئی ایسا زائد امر ثابت نہیں کر سکے گا کہ صاحب ملکیت کی ملکیت میں دوبارہ نہ آسکے اس لئے امام مالک کے نزدیک فیصلہ یہ ہونا چاہئے کہ دونوں ثبوتوں میں سے جو عدل سے قریب تر ہو اس کے مطابق قاضی فیصلہ کردے اور اکثر کا اعتبار نہ کرے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ مدعی کی دلیل اپنے اصل کے اعتبار سے افضل ہے۔ ان کے نزدیک عدالت کی وجہ سے اُسے مرجوح نہیں قرار دیا جائے گا جس طرح امام مالک کے نزدیک تعداد کی وجہ سے وہ مرجوح نہیں ہوگی۔ امام اوزاعی کے نزدیک عدد کی بنا پر دلیل قابل ترجیح ہوگی۔ اگر عادل ہونے میں دونوں برابر ہوں تو امام مالک کے نزدیک گویا کوئی دلیل نہیں ہے اور مدعا علیہ قسم کھائے گا۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو مدعی قسم کھائے گا اور حق واجب ہوجائے گا۔ کیونکہ مدعا علیہ کا قبضہ اس کے حق میں گواہی ہے اسی لئے اس کی دلیل یعنی قسم کو ضعیف تر مانا گیا ہے۔

اگر فریق مخالف اقرار کرلے اور سامان دعویٰ موجود ہے تو بلا اختلاف اسے مدعی کے حوالہ کردیا جائے گا اور اگر وہ بطور ذمہ مال ہے تو معترف کنندہ کو اس کے تاوان کا مکلف قرار دیا جائے گا۔ اگر وہ مفلس ہونے کا دعویٰ کرے تو امام مالک کے نزدیک قاضی اسے محبوس کرلے گا تا آنکہ اس کا مفلس ہونا واضح ہوجائے یا تو گرفتاری کو طول دیدے یا اگر وہ متہم ہے تو ثبوت پیش کرے اور جب اس کی تنگ دستی ظاہر ہوجائے تو اسے آزاد کردے کیونکہ قرآن کا حکم یہی ہے:

وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ (البقرہ: ۲۸۰)

(اور اگر وہ تنگ دست ہو تو ہاتھ کھلنے تک اسے مہلت دو۔)

ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس سے مزدوری کرائے گا۔ امام احمد کا یہ مسلک ہے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے یہی مروی ہے اور امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ قرض دینے والے کو اختیار ہے کہ وہ ہر جگہ اس کا پیچھا کرے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مدعا علیہ اگر دلیل کو مجروح قرار دیدے تو حکم ساقط ہوجائے گا، بشرطیکہ جرح و نقد فیصلہ سے پہلے ہو اور اگر فیصلہ کے بعد جرح ہوئی ہے تو امام مالک کے نزدیک مؤثر نہ ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک موثر ہوگی۔

اگر ثبوت گواہی سے پھر گیا تو یہ رجوع فیصلہ سے قبل ہوگا یا بعد میں ہوگا اگر فیصلہ سے پہلے ہے تو اکثر فقہا کے نزدیک فیصلہ ثابت نہیں ہے اور بعض کے نزدیک ثابت ہے اور اگر فیصلہ کے بعد رجوع ہوا ہے تو امام مالک کے نزدیک فیصلہ ثابت ہے اور دوسروں کے نزدیک ثابت نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک گواہ اس بربادی کے ضامن ہوں گے جو اُن کی گواہی سے واقع ہوئی ہے۔ اگر وہ مال کی شکل میں ہے تو وہ ہر حال میں ضامن ہوں گے۔ عبدالملک کی رائے ہے کہ غلط فہمی میں وہ ضامن نہیں ہوں گے۔ امام شافعی کے نزدیک وہ مال میں ضامن نہیں گے اور اگر بربادی جان کی ہوئی ہے اور وہ غلطی کے دعویدار ہیں تو دیت کے ضامن ہوں گے اور اگر وہ اقرار کرلیں تو امام اشہب کے قول کے مطابق اُن سے قصاص لیا جائے گا اور امام ابن القاسم کے مطابق اُن سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

Marfat.com

باب۔٦

فیصلہ کا وقت

قاضی کب فیصلہ کرے؟ ان میں سے بعض کا تعلق خود قاضی کے حالات سے ہے اور بعض کا تعلق فیصلہ کے نفاذ کے وقت سے ہے۔ اور بعض کا تعلق مدّعی کو روکنے اور اس کا قبضہ بنانے سے ہے جبکہ وہ سامان موجود ہو۔

قاضی اس وقت فیصلہ کرے جبکہ وہ نفسی الجھنوں سے آزاد ہو کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمان ہے:

لَایَقضِی القَاضِی حِینَ یَقضِی وَھُوَغَضبَانُ

(قاضی جب فیصلہ کر رہا ہو تو ایسا نہ ہو کہ وہ غصے کے عالم میں ہو۔)

امام مالک کے نزدیک اسی طرح قاضی کو چاہئے کہ فیصلہ کرتے وہ پیاسا نہ ہو، بھوکا نہ ہو، خوف زدہ نہ ہو اور دوسرے اُن تمام عوارض سے پاک ہو جو فہم پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ تاہم ان عارضی حالات میں اگر وہ صحیح فیصلہ کر دیتا ہے تو میرے علم کی حد تک علما کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ اس کی گنجائش ہے کہ حالت غضب میں اس طرح کا فیصلہ نافذ نہ ہو کیونکہ اس میں نص موجود ہے ممانعت خود ممنوع کے فاسد ہونے کا پتہ دیتی ہے۔

فیصلہ نافذ کب ہوگا؟ مدت پوری ہونے اور عذر ظاہر کرنے کے بعد۔ یہاں نفوذ کا مطلب ہے کہ مدعی کی دلیل صحیح مان لی جائے یا اسے باطل قرار دے دیا جائے۔

کیا فیصلہ دینے کے بعد قاضی کو دلیل سننے کا حق ہے؟ اس میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ مشہور قول یہ ہے کہ حقوق الٰہی جیسے محبوس کرنا اور آزادی دینا وغیرہ میں قاضی کو یہ حق حاصل ہے اور دوسرے حقوق میں اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک قول ہے کہ فیصلہ کے نفاذ کے بعد قاضی کوئی دلیل نہیں سنے گا۔ اسی کو تعجیز کہتے ہیں۔ تیسرا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں اسے سننے کا حق حاصل نہیں ہے۔ چوتھا قول ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ میں فرق کیا جائے جبکہ اس نے عجز کا اعتراف کر لیا ہو۔

مدعی کو روکنے کے وقت کا جہاں تک معاملہ ہے تو وہ ثابت ہونے اور عذر ظاہر کرنے سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ جس شخص کے قبضہ اور تصرف سے چیز کا استحقاق ثابت ہوا ہے وہ جھگڑا کرنا نہ چاہے تو اُسے فروخت کنندہ کو اس کی قیمت واپس کرنے کا حق ہے اور اگر اس چیز کو واپس لینے کا وہ ضرورت مند ہے تو فروخت کنندہ پر اس کا ساتھ دینا واجب ہے۔ اُس کا خریداری کرنا ثابت ہوگا اگر اس نے انکار کر دیا یا اگر اس نے اقرار کر لیا تو اس کا اعتراف تسلیم ہوگا۔ اُس کے قبضہ سے نکالنے کے حق دار شخص کو اختیار ہوگا کہ مستحق سے چیز لے لے اور اس کی قیمت مستحق کے قبضہ میں رہنے دے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ اس سے خرید لے۔ اگر مستحق کے قبضہ میں وہ چیز ہلاک ہوگئی تو وہی اس کا ضامن ہوگا اور اگر درمیان فیصلہ ہلاک ہوئی تو کون اس کا ضامن ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق اگر ثبوت کے بعد ہلاک ہوئی ہے تو اس کا ضامن مستحق ہوگا۔ دوسرا قول ہے کہ مستحق ضامن فیصلہ کے بعد ہی ہوگا۔ فیصلہ سے پہلے ثابت ہونے کے بعد اس کا ضامن اس شخص کو

ہونا چاہئے جس کے قبضہ سے استحقاق ثابت ہو رہا ہے۔

القاضیؒ کہتے ہیں: یہ بات علم میں رہے کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا فیصلہ حکام کرتے ہیں۔ اس کتاب کے مباحث کا تعلق اسی قسم سے ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق حکام کے فیصلوں سے نہیں ہوتا۔ یہ زیادہ تر مستحبات میں شامل ہوتے ہیں۔ اس قسم کے احکام جیسے سلام کا جواب دینا، چھینکنے والے کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا وغیرہ کا تذکرہ فقہا اپنی کتابوں کے آخر میں کرتے ہیں جنہیں وہ کلمہ جامعہ کہتے ہیں۔ ہم نے بھی اس مشہور قسم کا تذکرہ کرنے کا ارادہ کیا ہے۔

اس سے پہلے یہ حیثیت ذہن نشین رہے کہ مقصود و مطلوب عملی سنتوں اور قوانین میں سے بعض کا تعلق سے فضائل نفسی سے ہے۔ بعض کا تعلق واجب التعظیم کی تعظیم کرنے اور واجب الشکر کا شکر ادا کرنے سے ہے۔ اس جنس میں عبادات شامل ہیں۔ یہ تکریمی سنتیں ہیں۔ بعض سنتوں کا تعلق فضیلت نفس سے ہے جسے عفت کہا جاتا ہے اس کی دو اقسام ہیں: کھانے پینے کے بارے میں وارد سنتیں اور نکاح سے متعلق وارد سنتیں۔ بعض کا تعلق عدل وانصاف کی تلاش اور ظلم کے خاتمہ سے ہے۔ بعض سنتیں وہ ہیں جو مالیاتی عدل کی متقاضی ہیں، اور بعض جسمانی عدل کا تقاضا کرتی ہیں ان میں قصاص جنگیں اور تعزیرات داخل ہیں کیوں کہ ان سب کا مقصود عدل وانصاف ہے۔ بعض سنتیں عزت وآبرو کے سلسلہ میں وارد ہیں۔ بعض کا تعلق تمام اموال اور ان کی قیمت لگانے سے ہے اس سے مقصود وہ فضیلت ہے جسے سخاوت کہا جاتا ہے اور رذائل سے اجتناب کرنا ہے جسے بخل سے موسوم کیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ ایک پہلو سے اسی میں داخل ہے۔ یہ مالی اشتراک کی فہرست میں بھی آتا ہے۔ صدقات کا معاملہ بھی یہی ہے۔

بعض سنتوں اور قوانین کا تعلق معاشرت اور اجتماعیت سے ہے، جو انسان کی زندگی اور اس کے علمی وعملی فضائل کے تحفظ کے لیے شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی کو ریاست کہتے ہیں اسی لئے یہ بھی لازم ہے کہ وہ دین کے اماموں اور مذہب کے محافظین کے قوانین ہوں۔ معاشرت سے متعلق اہم قوانین وہ بھی ہیں جو محبت وعداوت اور ان سنتوں کے قیام پر تعاون دینے سے متعلق ہیں جن کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کہا جاتا ہے اور یہ وہ دینی محبت ونفرت ہے جو ان قوانین میں بگاڑ کے نتیجے میں رونما ہوتی ہے یا شریعت غلط اعتقاد کی بنا پر پرورش پاتی ہے۔

اکثر فقہا اپنی کتابوں کے کلمہ جامعہ میں چاروں اجناس یعنی عفت کی فضیلت، عدل کی فضیلت، شجاعت کی فضیلت اور سخاوت کی فضیلت میں سے شاذ ہی کا تذکرہ کرتے ہیں عبادت کی حیثیت ان فضائل کے اثبات میں شرط کی ہے۔

کتاب الاقتضیہ مکمل ہوئی اور اسی کے ساتھ پورا دیوان مکمل ہو گیا والحمد للہ۔

Marfat.com